دانلود
کتاب

اسلام در ایران

نویسنده : ایلیا پائولوویچ پطروشفسکی

اسلام در ایران

از هجرت تا پایان قرن نهم هجری

نوشته پروفسور ایلیا پاولیچ پطروشفسکی

ترجمه کریم کشاورز

اسلام در ایران

از هجرت تا پایان قرن نهم هجری

نوشته پروفسور ایلیاپاولیچ پطروشفسکی

ترجمه کریم کشاورز

اسلام در ایران

(از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)

تالیف

ایلیاپاولویچ پطروشفسکی

ترجمه

کریم کشاورز

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی

اسلام در ایران

از هجرت تا پایان قرن نهم هجری

ترجمهٔ کریم کشاورز

چاپ اوّل: ۱۳۵۰

فهرست مطالب

مقدمه مترجم		۱
یادآوری		۵
سرسخن		۱۱
مقدمه	: ظهور اسلام.	۱۳
فصل اول	: اسلام در ایران.	۳۹
فصل دوم	: تعالیم و تشریفات دینی اسلامی.	۷۳
فصل سوم	: قرآن.	۱۰۹
فصل چهارم	: منابع حقوق اسلامی.	۱۳۱
فصل پنجم	: تدوین فقه اسلامی (سنی).	۱۴۱
فصل ششم	: حقوق دولتی (عمومی) اسلامی.	۱۵۷
فصل هفتم	: حقوق جزائی و مدنی اسلامی.	۱۷۵
فصل هشتم	: دعواهای مذهبی در اسلام (مرجیان، قدریان، معتزلیان).	۲۱۳
فصل نهم	: کلام یا اسکولاستیک اسلامی	۲۲۹
فصل دهم	: شیعیان میانرو.	۲۵۷
فصل یازدهم	: اسماعیلیان، قرمطیان و غلات شیعه.	۲۹۳
فصل دوازدهم	: عرفان در اسلام (تصوف و درویشی).	۳۲۹
فصل سیزدهم	: پیروزی شیعه در ایران.	۳۷۱
توضیحات		۳۹۹
فهرست مآخذ و منابع		۵۰۳
فهرست مآخذ و منابع توضیحات		۵۱۹
فهرست راهنما		۵۳۳
فهرست راهنمای توضیحات		۵۵۷

کتاب «اسلام در ایران» به‌اقتضای مرام و مسلك فکری نویسنده، از زاویهٔ دید خاصی به مسایل و جریانهای مذهبی نگریسته و به‌تحلیل آنها پرداخته است. از این‌رو جوابهایی که باین مسایل داده است غالباً برای خوانندهٔ‌ای که درادیان، دید الهی وتحقیقی‌دارد قابل‌قبول نیست.لیکن از آنجا که نویسندهٔ محترم، بهرحال، می‌کوشد تا علل و زمینه‌های اجتماعی رواج دین اسلام را درمدتی‌کوتاه دربخش بزرگی ازجهان متمدن نشان‌دهد، وعوامل دوام‌وبقای آنرا برنمایاند، وقوف برافکار او مفید است بشرط آنکه مطالعهٔ این آرا با نظرانتقادی وشناخت درست اسلام وجریانهای اصیل و غیراصیل درون تاریخ اسلام، همراه باشد.

در واقع،موارد متعددی می‌توان یافت که نویسنده درآنها دچار مسامحه واشتباه شده‌است. اصولا کار نوع اسلامشناسان و مستشرقان، شدیداً نیازمند به‌بررسی ونقد است. چه درکار 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 ازآن جمله است:

عدم تسلط کافی بر زبان عرب ومعارف اسلامی،

دسترسی نداشتن به‌برخی ازمآخذ ومنابع اصیل، به‌ویژه‌کتب تحقیقی و روشنگرومستندی که اخیراً درباوهٔ جریانات مربوط بمذهب تشیع نوشته شده است،

تقید بمذهب و مسلك و مرام فکری و رسوبات اعتقادی و اصرار در توجیه و تعلیل همهٔ پدیده‌ها و جریانهای دینی برپایهٔ آنها،

مأنوس نبودن با روحیه و فلسفهٔ مشرق زمین،

متأثربودن از تحقیقات داخلهٔ اسلامشناسی غربی که برخی ازآنها از شایبهٔ اغراض خاص مبری نیستند،

یگانگی نسبت به روح و جوهر مذهب شیعه و اصالت و نیروی حیاتی آن.

این نارساییها در کار نوع مستشرقان و اسلامشناسان، از هر کشور و صاحب هر مرام یا مذهبی باشند، وجود دارد. استادمحترم ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، نویسندهٔ 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 بمسائل مختلف اسلامی نداشته‌اند. در مباحث فقهی وحقوقی، گفتار مؤلف بیشتر براساس فتاوی فقهای اربعه است. ازاین‌رو نسبت به کلیت فقه جعفری ــ که شامل احکام سرهٔ قرآن و جوهر فقه محمدی است، و نوعاً در جهت مخالف انظار علمای دارالخلافه‌ها و فقهای وابسته حرکت داشته ــ توجهی دشخور، ابراز نشده است.

*

همینسان نسبت به‌تحلیل جریانهای زندگی پیشوایان شیعه (یعنی اوصیای پیامبر و اتباز ان قرآن) و تاریخ خصوصی وحکمت سیاسی ائمه، و موضعگیریهایی که در برابرسلطه‌های ناحق، و انسانیت مظلوم داشته‌اند، توجهی که بایسته بوده است نشده، و ازاین‌رو گاه کار به‌قضاوتهای غلط کشیده است ــ در کتب بسیاری از اسلامشناسان دیگر نیز این خبط و تقصیرهست ــ با اینکه از کسانی مانند مؤلف محترم، چنان امید داشتمی‌شد که بدین‌جانب سخت توجه کنند، زیرا همین جناح است که همواره ناشر اصالت انقلاب محمد (ص) بوده و از هر انحرافی در اسلام ــ بخصوص انحراف درمسئلهٔ حکومت ــ خشمگین می‌شده و به‌پا می‌خاسته ومی‌جوشیده، وهمیشه در راه دریافت انسان و تقدیس ارزشهای انسانی، و مقاومت در برابر قدرتهای متراکم ناحق، و صیانت سطح شخصیت انسان ازانحطاط و مقهور بودن و اطاعت کورکورانه وچاکری وذلت، آشتی‌ناپذیر و بی‌پروا و سرباخته بوده است...

*

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

و باآنکه برای رجوع بمآخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده، ازیك تا چند مأخذ ــ که هم‌اکنون در اختیارم بود ــ نشان داده شد، گرچه باز بمرعایت اختصار، پاره‌ای از همین مآخذ نیز حذف گشت.

معلوم است که باز هم موارد نظردرکتاب هست، که یادآوریهایی بیش ازاین را مقتضای

حال ندانستم. البته خوانندگان خود می‌توانند براساس اصول و مآخذ، یا تذکراتی که داده شده است، برنوع آن موارد وقوف یابند. نسبت به‌چند مورد محذوف، باید گفت که پس ازاین‌همه، آن چیزها یا تکراری بوده یا نادرست، یا تفاصیلی بود که برای جامعهٔ ایرانی، نیازی بدانها احساس نمی‌گشت (مثلا آداب نماز) ویا چند اظهارنظر نامستند و من‌عندی بود که براساس متون و حقایق تاریخی نادرست بود، و روح علمی از حذف این‌گونه نظرها ــ که مؤلف در پایان کتاب تصریح می‌کند که درآن باره‌ها مآخذ و تحقیقات کافی نداشته است ــ خرسندتر بود تا نگهداشتنشان.

*

اکنون باید به‌یاد داریم که مؤلف محترم در راه تألیف این کتاب، زحماتی متحمل شده است، وگهگاه به‌برخی از رگه‌های عصیانگرای وزندگیساز تشیع نیز راه برده، و مخصوصاً در جاهایی چند به‌ارزشهای مهم و ویژهٔ حقوق اسلام توجه کرده وآن را بازگفته است، که از این رهگذر از ایشان ــ به‌عنوان تقدیر ازتوجه به‌ارزشهای انسانی ــ تشکر می‌کنیم.

*

امید است نویسندهٔ محترم، به‌این اظهارنظرهای استنادی توجه فرمایند، وبر اساس مآخذ و مسائل و دلایل یادشده، این موضوعات را در تألیفات و دروس و افادات بعدی خود ملحوظ دارند. وتوجه بدارند که نظرنویسندهٔ توضیحات، تنها این بوده‌است که به‌همراهی این‌اظهارات، حاصل کوششهای ایشان، پیراسته‌تر و نزدیکتر به‌صحت، عرضه شود.

همین‌گونه امید است که خوانندگان‌بدانند که این‌گونه مباحث علمی، که به‌منظور دفاع از اصالتهای انسانی اسلام‌وزنده‌نگاهداشتن روح‌حماسهٔ‌جاوید(تشیع)نوشته‌می‌شود، ازنظرعموم، کاری است علمی. وعالمان در اظهار نظرآزاد وبلکه به‌اظهارنظری که مستند و روشنگر باشد مکلفند. از نظر خصوصی داخلهٔ اسلام نیز ابداً به‌دوستی وصفا وبرادری و وحدت عزیز و راستین اسلام زیانمند نخواهدبود، بلکه این خود تلاشی است اصیل وعلمی در راه ایجاد وحدتی تفاهم‌شده. (وماخود درموارد، ازفقه و روش علمای اهل سنت نیزدر توضیحات خویش دفاعگر بوده‌ایم، که همه یك جبهه‌ایم). امید است که چنین‌باشد وچنین درکی درهمه بوجودآید. وآن سرتحولی مقدس که بدان خاطر، این مباحث را از این زاویهٔ خاص گهگاه تعقیب کرده‌ایم، همگان را فائض شود.

م. ر. حکیمی

هدف این کتاب آشنا کردن خوانندگان است با منابع و متون و تاریخ اسلام و تطورات تعالیم اسلامی و فقه اسلامی و صوفیگری و مذاهب و مسالک و نهضتهایی که مردم در بطن اسلام برپا کردند، به‌ویژه تشیع.

این کتاب درخور دانشجویان دانشکده‌های شرقشناسی و کسانی که به تاریخ ادیان ابراز علاقه می‌کنند نوشته شده است.

ناظر مسئول - پروفسور د. ای. بلیایف

پایه و مایهٔ این کتاب، دروسی بوده کـه مؤلف در دانشکدهٔ شرقشناسی دانشگاه دولتی لنینگراد (کلاس ویژه) داده است. کتابی است درسی در تاریخ اسلام وتاریخ ایران و کشورهای همسایهٔ آن و فـرهنگ و معتقدات آنها. کتاب بیش از همه درخور دانشجویان دانشکده‌هـای شرقشناسی و تاریخ وفقه‌اللغه وفلسفه وحقوق دانشگاهها ودانشسراهای عالی، وهمچنین نامزدان استادی و معلمان دیگر رشته‌های تاریخی وعلوم انسانی، و عدهٔ کثیر خوانندگانی که به‌تاریخ و فرهنگ ممالک آسیای مقدم ومیانه علاقه دارند نوشته شده است.

هدف مؤلف این بوده که با بیانی بالنسبه مختصر و موجز استنتاجهای دانش کنونی‌را به نظر خوانندگان برساند و ایشان را باوضع فعلی موضوع و اینکه مطالعات به‌کجا رسیده آشنا کند. بنابراین، مبنای کتاب همانا نتایج پژوهشهای اسلامشناسان است وبعضاً (به‌طور کـلی فصل سیزدهم) بلاواسطه برمنابع و متون اصلی مبتنی است (به‌بخش کتابشناسی رجوع شود). کمبود کتابهای‌درسی وتألیفات‌عامه‌فهم، در زبان روسی، موجب شده که‌مؤلف بمسائل کلی‌اسلامشناسی نیز بپردازد و مسائلـی چند را ازقبیل ظهـور اسلام و قـرآن واحـادیث وغیره روشن سازد. آشنایی خوانندگان بااین‌گونه نکات کلـی اسلام، برای درک نقش تاریخی آیین مزبور در زمینهٔ فرهنگ ایرانی ضرورت دارد. کتاب حاضر تاریخ هردوشاخهٔ اصلی اسلام ــ یعنی سنی وشیعه ــ را شرح می‌دهد. این هردوشاخه در ایران قرون وسطی پیروانی داشته‌اند. مذاهب سنت و جماعت، پیش از تأسیس دولت شیعهٔ صفوی، گیش رسمی لااقل نیمی (اگرنه بیشتر) از مردم ایران‌بوده ودین رسمی همه‌دول فئودالی‌ایران شمرده می‌شده. امامذهب شیعه، شکل‌وصورت ولفافهٔ عقیدتی بسیاری ازنهضتهای مخالفت‌آمیز خلق بوده که ازنیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی، تاآغاز قرن‌شانزدهم میلادی (از قرن‌اول تاآغاز قرن دهم هجری) وقوع‌یافت، تااینکه درعهد صفویه‌آیین رسمی‌شد.

در این کتاب از دورانی سخن می‌رود که از اسلام‌آوردن ایران پس از فتوحات عرب، آغاز می‌گردد و به‌پیروزی نهضت شیعهٔ صفوی ــ فزلباش پایان می‌یابد. البته تکامل و تطور دوشاخهٔ اسلامی ــ یعنی سنی وشیعه ــ و فرق و مذاهب متفرع از آنها در شرایطی صورت می‌گرفته که مراودات و مرابطات وسیعی میان کشورهای مسلمان حکمفرما بوده. جریانات و مسالکی که در سرزمین عربی تکوین‌یافته بوده (مثل نظریهٔ وحدت وجود ابن‌العربی) تأثیرعمیقی درایرانیان داشته و برعکس اندیشه‌های افراد ایرانی‌الاصل (مثلا نظریه‌های ماتریدی و غزالی) میان اعراب اشاعه یافته، با این وصف مؤلف در بازدید مذاهب و فرق گوناگون اسلامی، از نظرگاه روابط بین‌الملل، فقط به‌پدیده‌هایی می‌پردازد که به‌نحوی از انحاء در تاریخ ایران مؤثر بوده است. بدین‌سبب از نهضتهایی که بالکل بیرون از ایران وقوع یافته سخنی 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 بابیه وغیره یاد نشده است.

مؤلف با در نظرگرفتن اینکه کتاب حاضر برای تدریس در مدارس عالیه است اشاره و استناد بمنابع ومتون وکتب درسی‌را به‌اختصار برگزار کرده و اطلاعات کامل کتابشناسی در بخش آخر (کتابشناسی) آمده است. هرجا بمتن ومنبع اشاره شده منظور اصل آن متن است و هرجا ترجمهٔ متن مأخذ بوده بدان اشاره شده واین‌نکته به‌ویژه قیدگردیده است[1]. تاریخها به‌حساب میلادی نقل شده[2] وفقط تاریخهایی که واجد اهمیت خاص بوده بهجری نیز ذکر شده است. جملات قرآن بطورکلی از روی تازه‌ترین ترجمهٔ آکادمیسین ای. یو. کراچکوسکی (به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود) نقل شده است.[3]

مؤلف وظیفهٔ خویش می‌داند که ازنظر ومصحح کتاب استاد و. ای. پلیایف واستاد آ.ن. بولدیریف وآ. م. گالدوین و ل. ا. کوبل و آ. گ. لوندین‌واستاد آ. د. نوویچف و ل. و. ا. استرویوا، که در بحث مربوط بمطالب این کتاب شرکت جسته، یا انتقادات وانذرهای خویش به‌بهبود مندرجات آن کمک کردند، سپاسگزاری کند. وازن. آ. پطروا که در تنظیم فهرست کتابشناسی و فهرست اصطلاحات بمن یاری کرده است تشکر نماید.

۱ــ در اینجا مؤلف چند سطر دربارهٔ املای اسامی عربی وفارسی، بخط روسی، که چگونه برگردانده شده سخن گفته است. چون ما املای اصل را می‌آوردیم، درترجمه، این قسمت زاید است. ــ م.
۲ــ درترجمه، درهمهٔ موارد، تاریخ هجری آورده شده است.ــ م. ۳ــ ما در این ترجمه، اصل عربی و ترجمهٔ فارسی راگذاشته‌ایم. ــ م.

ظهور اسلام

ظهور اسلام در عربستان درآغاز قرن هفتم میلادی، باتکوین جامعهٔ طبقاتی (۱) وشروع یك‌نهضت اجتماعی وسیاسی پیچیده درمیان اعرابشمالی رابطهٔناگسستنی دارد. اسلام بصورت لفافهٔ عقیدتی‌نهضتی درآمدکه به‌تأسیس دولت‌عربی وتوسعهٔنظامی وسیاسی‌آن دولت تاآنسوی حدود عربستان منجر گشت. این نهضت اجتماعی و سیاسی که یکی از دانشمندان علم اجتماع «انقلاب اسلامی» خوانده[1] ودیگری «انقلاب دینی محمدی»ش‌نامیده‌است[2] دراندك مدتی موجب شدکه ایران وکشورهای‌آسیای میانه وقفقاز ونواحی پیشین بیزانس (روم شرقی) درکرانه‌های شرقی وجنوبی دریای مدیترانه (مدیترانه) جزوقلمرو دولت عربی(خلافت)گردند واسلام‌آورند. بدین طریق نهضتی‌که اسلام عقیدهٔآن بود بسرعت جنبهٔ بین‌المللی پیدا کرد. و به‌ویژه درتاریخ بعدی ایران وکشورهای مجاورآن تأثیر عظیمی کرد.

هنوز سازمان اجتماعی عربستان شمالی قبل از اسلام، آنچنانکه باید وشاید مورد مطالعه قرار نگرفته. فقط مسلّم است‌که درآغاز قرن هفتم میلادی، در نواحی شمالی عربستان، سازمان پدرشاهی و جماعتی، در حال تلاشی و انقراض و جامعهٔ طبقاتی درشرف تکوین بوده است. دانشمندان شوروی دربارهٔ ماهیت این جامعهٔ طبقاتی دونظر اظهارکرده‌اند.

بنا به‌نظر اول، بموازات جامعهٔ برده‌داری‌که در جنوب عربستان درقرن ششم وآغاز قرن هفتم میلادی وجود داشته، شیوهٔ زندگی برده‌داری، در ناحیهٔ حجاز ـ نواحی مکه ومدینه ــ که برسر راه‌کاروانی سراسر عربستان قرار داشته، تکوین یافت. اما در عربستان درونی، که به‌طور کلی سرزمین دامداران و صحرانشینان بوده، جریان تلاشی و از هم پاشیدگی سازمان پدرشاهی

۱ـ رجوع شود بهٔ م. و ل. ا. کلیات، مجلّد ۲۸، ص۲۲۱. ۲ـ همانجا ص ۲۱۵.

وجماعتی به‌مراتب بطی‌تر بوده، گرچه درآنجا هم مقدمات تکوین طبقات فراهم می‌گشته. از یکسو بزرگان و توانگران پدیدآمدند که صاحب زمین وگله‌های بزرگ وبردگان اسیر بودند و غالباً در بازرگانی کاروانی شرکت می‌جستند و از دیگرسو مستمندان وفقیرانی که آزادی خویش را حفظ کرده بودند. شیوهٔ برده‌داری درمیان اعراب به‌صورت روش اصلی تولید درنیامد، زیرا که اعراب بعدها، پس از فتوحات وسیع قرن هفتم میلادی، به‌جریان عمومی فئودالیزم که در کشورهای پیش‌گفتهٔ آسیای مقدم به‌شدت حکمفرما بوده کشانده شدند. ولی از آنجایی که در ممالک یاد شده شیوهٔ زندگی برده‌داری هنوز نابود نشده بوده در میان اعراب هم معدوم نشد، بلکه برعکس موقتاً پس‌از فتوحات ایشان رونقی بیشتر یافت. بر روی هم مناسبات فئودالی در جامعهٔ عربی پس‌ازفتوحات عظیم نیمهٔ اول قرن هفتم میلادی، تکوین یافت وبرده‌داری به‌صورت شیوهٔ فرعی (۲) زندگی در میان ایشان محفوظ وباقی ماند.

بنا به‌نظر گروه یاد شده، مقدمهٔ ظهور اسلام عبارت بود ازتلاشی و فروریختگی سازمان پدرشاهی وجماعتی وتکوین شیوهٔ زندگی برده‌داری در حجاز. نظریهٔ مشروحهٔ فوق درتألیفات ا.آ. بلیایف(مسکو)[1] بااستفاده ازمنابع ومتون‌اصلی مدون‌گشته ودرآثار دیگردانشمندان شوروی مانند آ. یو. یاکوبوسکی و س. پ. تولستوف[2] منعکس شده است.

اما به‌عقیدهٔ صاحبان نظر دوم، در جنوب وشمال عربستان‌که تلاشی و از هم پاشیدگی جامعهٔ «پدرشاهی ــ جماعتی» به‌شدت جریان داشته، مناسبات ویژهٔ دوران متقدم فئودالی مکون می‌گشته و این مناسبات حتی پیش‌از فتوحات بزرگ اعراب درقرن هفتم میلادی بردیگرشیوه‌ها فایق آمده بود. بدین‌سبب، بنا به‌نظر دوم، اسلام هم از آغاز (۳) دین سران فئودال ، در شرف تکوین، جامعهٔ عربی بوده است. این‌نظر را ــ به‌صورت‌کلی وبدون ذکرو جزئیات و استدلال مشروح ــ ن. و. پیگولوسکایا[3] و (مصممانه‌تر) ن.آ. اسمیرنوف[4] اظهار داشته‌اند.

این‌نظریه درمقالهٔ جامع وجدی دانشمند جوان ل. ای. نادیرادزه (دانشگاه‌دولتی مسکو) که بااستفاده ازمنابع ومتون اصلی نوشته شده مشروحتر بیان شده است[5]. این‌مؤلف چنین‌نتیجه

۱ــ رجوع‌شود به: ا. آ. بلیایف، «اعراب، اسلام و خلافت‌عربی در دوران متقدم قرون وسطی»، نیز رجوع‌شود به: ا. آ. بلیایف، «تأسیس دولت عربی و ظهور اسلام درقرن هفتم‌میلادی، سخنرانیهای نمایندگان شوروی در کنگرهٔ بیست‌وسوم بین‌المللی شرقشناسان» مسکو، ۱۹۵۴. ا.آ. بلیایف و آ. یو. یاکوبوسکی، «عربستان در آغاز قرن‌هفتم میلادی» درکتاب «تاریخ جهان» مجلد۳، مسکو،۱۹۵۷، فصل۷. ۲ــ رجوع شود به: آ. یو. یاکوبسکی، «عراق در فاصلهٔ قرنهای هفتم و نهم میلادی» ازآثارنخستین دورهٔ اجلاسیه عربشناسان‌مسکو ــ لنینگراد، ۱۹۳۷، س. پ. تولستوف، «دربارهٔ صدر اسلام» مسکو، ۱۹۳۲، هم از او «منشأ فئودالیزم درجامعه‌های صحرانشین و دامدار» اخبار GAIMK شماره ۱۰۳، ۱۹۳۴، هم‌ازاو: «بر اثر تمدن خوارزم باستانی» مسکو ــ لنینگراد، ۱۹۴۸، ص ۲۱۸ و بعد. ۳ــ ن. و. پیگولوسکایا، «بیزانس درطریق هندوستان» مسکو ــ لنینگراد، ۱۹۵۱، ص۴۰۳ ۴ــ ن.آ. اسمیرنوف «تاریخ مختصر بررسی اسلام درشوروی» مسکو، ۱۹۵۴، ص ۱۸۱ وبعد ۵ــ ل. ای. نادیرادزه، «در موضوع بردگی در عربستان قرن هفتم» در مجموعهٔ «مسائل تاریخ و ادبیات‌کشورهای مشرق‌زمین» مسکو، ۱۹۶۰.

می‌گیرد که پیش‌از اسلام کار بردگان درعربستان رواج اندك داشته. وی بدون‌اینکه مستقیماً دربارهٔ جوانب ویژهٔ جامعهٔ شمال عربستان درآغازقرن هفتم میلادی، اظهارنظر کند، مایل است فی‌المثل در اینجا پدیدهٔ اجاره و استجارهٔ زمین را به‌طور مزارعه، مقدمهٔ مناسبات‌آتی فئودالی محسوب دارد.(۴)

نویسندهٔ این سطور با صاحبان نظریهٔ اولی هم‌رأی است. ولی می‌دانیم که بر روی هم موضوع پیچ درپیچ سازمان اجتماعی عربستان پیش‌از اسلام، هنوزآنچنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و روشن نشده است. بدین‌سبب هردونظرعجالتاً به‌صورت فرضیه‌هایی که در جریان مطالعه به‌کار آید واجد اهمیت است و حل نهایی این مشکل، مهمی است‌که در آینده صورت خواهد گرفت. به‌هرتقدیر یك‌نکته مسلم است‌که: ظهور اسلام انعکاسی بوده از جریان تلاشی و ازهم‌پاشیدگی سازمان پدرشاهی ـ عشیرتی و پیدایش مقدمات تکوین طبقات در میان اعراب شمالی. لهٔ تیزمواعظ وتبلیغات اسلام، پیش ازهمه، متوجه‌آن سازمان محتضر واخلاقیات و معتقدات‌آن ـ یعنی بت‌پرستی قدیمی اعراب ـ بوده است.

دربارهٔ سازمان اجتماعی اعراب پیش‌ازاسلام وتاریخ ظهور اسلام، تألیفات تحقیقی‌بسیار وجود دارد[1] که بیشتر به‌قلم دانشمندان اروپای غربی است، مانند ت. نلدکه، ر. دوزی، سنوك هورگردینه، یو. ولهاوزن، ك. بکر، ای.گولدتسیهر، ه. گریمه، ل.کائتانی، د. مارگولیوس، آ. لانس، ت. آندره ودیگران[2]. چون مطالعهٔ تاریخ اعراب وصدر اسلام درآن‌سرزمین جزء برنامهٔ کتاب حاضر نیست، در اینجا راجع به مواضیع فوق به‌اختصار می‌پردازیم و خوانندگان را برای مطالب مشروحتر به‌تألیفات پیش‌گفته حوالت می‌دهیم.

طوایف عربی ازلحاظ اصل‌وتبار ونژاد به‌دوگروه جنوبی یایمنی (گروه‌قحطان وکهلان) وشمالی (گروه مضروربیعه) که خود به‌قبایل وعشایرتقسیم می‌شدند، منقسم می‌گشتند(۵). بسیاری ازقبایل‌جنوبی عربستان، از دیرباز به‌شمال نقل‌مکان‌کرده بودند. درآغازقرن هفتم میلادی، بخش اعظم اعراب شمالی صحرانشین بودند و به‌طورکلی به‌شترپروری و شترداری (که در حمل و نقل‌کاروانی وجنگ ـ جمازه‌سواران ـ اهمیت فوق‌العاده داشته) اشتغال داشتند و به‌پرورش بز وگوسفند نیزمی‌پرداختند. اسب‌کم داشتند واسبان بسیارگرانبها بودند. زراعت درعربستان‌شمالی جنبهٔ واجدای داشت. وبه‌کشت جو ونخل ومو ودرختان باردار مشغول بودند. مراتع درتصرف جماعات (عشیرتها) بود، ولی دامها وبردگان وقطعات زمین، ملك افراد محسوب می‌شد. تقسیم جامعه به‌قبایل وعشایر محفوظ مانده بود ولی در داخل این قبایل و عشایر اختلاف میزان مال و

۱ـ به‌زبان روسی، گذشته ازتألیفات یاد شده، رجوع شود به‌آثار و. و. بارتولد وآ. ا. کریمسکی. (به‌فهرست کتابشناسی بنگرید). ۲ـ به‌فهرست کتابشناسی بنگرید.

مثال وجود داشت.

بموازات کرانهٔ غربی عربستان و از ناحیهٔ ثروتمند یمن، راهی کاروان‌رو، ازطریق حجاز بسوریه‌متصل‌بوده و ایالات بیزانس ــ سوریه و فلسطین ومصر ــ از این‌طریق باحبشه وهندوستان ــ بواسطهٔ یمن ــ به‌بازرگانی ترانزیتی می‌پرداختند. پس‌از تصرف یمن از طرف ایران ساسانی (پس از سال ۵۷۲ م) شاهان‌آن دودمان کوشیدند تاکالاهای هندوستان ازطریق ایران به‌بیزانس حمل شود وترانزیت از راه یمن را اجازه‌ندهند. بدین‌سبب بازرگانی از این‌طریق‌کاهش یافت. بروز این‌وضع وهمچنین اختلافات اجتماعی وتشدید تضادها در داخل‌قبایل عرب موجب‌بحرانی اجتماعی و اقتصادی در عربستان‌گردید.

مکه برسر راه‌کاروان‌روی‌که ازسوریه به‌یمن‌کشیده شده‌بوده قرار داشته است. بطلمیوس، جغرافیدان یونانی‌قرن دوم میلادی، از این شهر به‌نام «مکرب» یاد می‌کند. این‌نام از کلمهٔ عربی جنوبی مکرب‌که بمعنی «مکان مقدس» است مشتق شده زیرا قبل‌از اسلام، یکی از محترمترین امکنهٔ مقدسهٔ اعراب‌بت‌پرست، در این محل قرار داشته. در زمان محمد (ص) مکه به‌نام‌کعبه معروف بوده. این‌محل مقدس، درطی ماههای زمستان، عدهٔ‌کثیری از زائران بخشهای‌گوناگون عربستان را جلب می‌کرده. و درعین‌حال درآنجا بازاری دایر می‌شده، که در آن بازار صحرا ــ نشینان (بدویان) محصولات دامپروری خویش‌را (چرم، پشم، دام) با غلات وخرما ومصنوعات شهری مبادله می‌کردند. مکه برسر راه کاروان‌رو سوریه ــ یمن به‌منزلهٔ بارانداز و محل انتقال کالاها بوده است.

مکه درمحلی لخت وفاقد درخت وگیاه وجایی غم‌انگیز قرارگرفته. درحومهٔ نزدیک مکه زراعت محال است[1]. ساکنان این‌شهر گذشته ازبازرگانی به‌پیشه‌وری و دامداری غیرصحرانشینی نیز اشتغال داشتند. ولی درنزدیکی مکه واحهٔ وسیع وحاصلخیز طائف با باغستانها وتاکستانهای وسیع قرار داشته وقبیلهٔ ثقیف درآنجا ساکن بوده است. بسیاری ازمکیان ثروتمند درطائف و دیگر واحه‌ها دارای زمینهای مزروع بودند.

درآغاز عصر میلادی یکی از قبایل شمال عربستان (از گروه مضر) به‌نام قریش در مکه زندگی می‌کرده، وشهر مزبور مرکب‌بوده ازکویهایی که در هرکوی یکی‌از خاندانهای قریش مسکن‌گزیده‌بود. ساکنان مکه دربازرگانی داخلی وخارجی شرکت می‌کردند واین خودموجب گردآمدن ثروت درآنشهر و در عین‌حال باعث نابرابری عظیم مالی گردید. درمیان قبیلهٔ قریش خاندانهای بسیار ثروتمندی وجود داشتندکه به‌بازرگانی و رباخواری مشغول بودند. ازآنجمله بود خاندان بسیارتوانگر امویان (بنی‌امیه). خاندانهای مستمندی نیز بودندکه سرگرم بازرگانی

۱ــ در قرآن ازبیحاصلی دورهٔ مکه سخن رفته است (سورهٔ ۱۴ آیهٔ ۳۵).

خرد وصنعت و دامداری بودند. بنی‌هاشم‌جزو گروه اخیر بوده وحضرت محمد، پایه‌گذار دین اسلام، ازمیان ایشان‌برخاست.نابرابری مالی نیز در داخل خاندانها حکمفرما بود. درزمان ظهور اسلام، شیوهٔ زندگی برده‌داری در مکه وجود داشت. بازرگانان برده‌دار، بردگان‌بسیار داشتند که نه‌تنها در خانه‌ها به‌عنوان خدمهٔ منزل مشغول کار بودند، بلکه در تولیدات نیز شرکت داشتند و گلهٔ ارباب را می‌چراندند و در مزارع و باغهای واقع در واحه‌های مجاور به‌کشت اشتغال می‌ورزیدند. این بردگان، بیگانه وبیشتراز مردم حبشه وسرزمین سیاهپوستان بوده‌اند و به‌طوری که ازوقایع شرح زندگی محمد (ص) برمی‌آید رفتار صاحبان ایشان غالباً بیرحمانه بوده.

مکیان درکاروانهایی که ازیمن می‌رسیده وازمکه عبور می‌کرده و بسوریه منتهی می‌شده شرکت می‌جسته و خود نیز سالی دوبار کاروانی بسوریه گسیل می‌داشتند. درآمد بازرگانان هرگز کمتراز ۵۰ درصد سرمایه نبوده وگاه حتی به۱۰۰ درصد بهای متاع ارسالی می‌رسیده. اجناس صادراتی مکه بسوریه عبارت‌بوده از، چرم‌خام ودباغی‌شده،شمش‌نقره ازمعادن عربستان، بهترین کشمش واحهٔ طائف، خرما. اما آنچه به‌طور ترانزیت از مکه عبور می‌کرده، از یمن، عبارت بوده از: کندر و عود وچوب سندل و فلوس و چرمهای دباغی‌شده. از افریقا: خاك طلا و غلامان وکنیزان سیاهپوست. از هندوستان: دارچین و فلفل و دیگرچاشنیها و مواد معطر وعاج و منسوجات قیمتی. بازرگانان این‌کالاها را در سوریه فروخته و ازآنجا منسوجات ابریشمی و پشمی بیزانسی و پارچه‌های ارغوانی 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 مکارهٔ مکه به‌بدویان می‌فروختند.

نمونهٔ زیرحاکی ازمیزان وگسترش بازرگانی بازرگانان مکه است. کاروانی که درزمستان سال ۶۲۴ میلادی، توسط بازرگانان مکی برای اعزام بسوریه مجهزشده بوده،معادل ۵۰هزار مثقال طلا، کالا بار داشته که ۴۰ هزار آن متعلق به‌اعضای خاندان اموی و باقی از آن دیگر ثروتمندان قریش بوده. صدها مرد غرق در سلاح همراه‌کاروانها حرکت می‌کردند وگذشته از بازرگانان عده‌ای راهنما وساربان ودسته‌های نگهبان (صحرانشین) (خفیر) که ازمیان قبایل بدوی اجیر شده بودند، باکاروانها حرکت می‌کردند. بازرگانان مکه به‌رباخواری نیز اشتغال داشتند و۵۰ تا ۱۰۰ درصد ربح می‌گرفتند (یك‌دینار ربح در برابر یك‌دینار وام)[۱].

درمکه فقط نطفهٔ پولیس یا شهر-دولت («شهر-دولت» خودمختار)وقدرت دولت وجود

۱ــ اطلاعات فراوان دربارهٔ زندگی اقتصادی مکه درآغاز قرن هفتم میلادی، درکتاب:
H. Lammens. la Mecque à la veille de l'hégire.
آمده است. نیز رجوع شود به:
A. von Kremer. Kulturgeschichte des Orients, T. I, فصل ۲

داشت. هر عشیره یا خاندان مستقلا اداره می‌شده. ادارات و نمایندگان قدرت دولت وجود نداشتند و از محکمهٔ قضا و نیروی انتظامی و زندان نیز خبری نبود. گهگاه درخانهٔ ویژه‌ای که درمیدانی نزدیک کعبه قرار داشته و دارالندوه ــ «خانهٔ اجتماع، محل انجمن» ــ نامیده می‌شده، برای حل وفصل امور خاندانها وعشیرتهای مختلف، شورای سران یا شیوخ طوایف (ملأ) تشکیل می‌شده. ولی این شوری وسیلهٔ اجبار و اجرایی ــ که نافرمانان را مجبور باطاعت از تصمیمهای خویش کند ــ نداشته.

قریب سیصد کیلومتری شمال مکه، یثرب (که یونانیان یترپا می‌گفتند) قرار داشته. این شهراززمان ظهوراسلام بمدینه (عربی، بمعنی «شهر») موسوم‌گردید. درآغاز قرن‌هفتم میلادی، مدینه واحه‌ای بودکشاورزی با مزارع وباغستانها و تاکستانها. دراین واحه، پنج نقطهٔ مسکونی متعلق به‌قبایل خاص وجود داشته. دوقبیلهٔ اوس و خزرج بت‌پرست و سه قبیلهٔ دیگر پیرو کیش یهود بودند.

تلاشی و از هم پاشیدگی جماعت عشیرتی و تطور و تکامل مالکیت شخصی زمین و افزایش نابرابری مالی وتشدید تضادمیان بزرگان وافراد معمولی قبایل، نواحی عربستان‌شمالی را سخت متزلزل و منشنج ساخت، وغلیانی برانگیخت و مقدمات پیدایش جامعهٔ طبقاتی فراهم گشت. برای رفع این‌بحران، ایجاد دولت واحد برای‌سراسرعربستان ضرورت داشت، وبنابراین لازم بود نفاق و دشمنی میان قبایل برطرف شود.

برای نیل به‌این مقصود یعنی رفع خصومتهای قبیله‌ای، معتقدات و ایده‌ئولوژی نوینی بایسته بود. و چون جامعهٔ فرون وسطی فقط از یک‌نوع معتقدات با خبربوده، یعنی جز عقاید دینی عقیده‌ای را نمی‌شناخته ــ می‌بایست معتقدات جدید، به‌صورت دینی تازه تجلی کند و «...دربارهٔ مسیحیت واسلام توان‌گفت‌که نهضتهای عمومی تاریخی رنگ‌دینی بخودگرفتند»[۱].

بدین‌سبب‌ظهور دین‌جدید یااسلام، که یکی‌ازسه‌دین بااصطلاح جهانی‌است، درشبه‌جزیرهٔ عربستان، ... نتیجهٔ عوامل اجتماعی و اقتصادی بوده است [۶]. جامعهٔ پدرشاهی قدیمی عربی‌با سازمان طایفه‌ای وقبیله‌ای وخصومتها و نفاقهایش درظرف انقراض بوده. باآن جامعه می‌بایست بت‌پرستی قدیم و بدوی وبتان وخدایان تجومی و قبیله‌ای وقائل شدن روح برای اجسام واشیای بیجان و خلاصه کیش کهنه، سقوط کند. وعقیدهٔ دینی نوینی‌که مبتنی بریکتاپرستی و تعلق همه به‌کیشی واحد وآیین «برادری» بوده، برخلاف نفاق وخصومت بین‌القبایل باشد، جایگزین آن گردد. فقط چنین معتقداتی می‌توانست دلیل و رهنمای عقیدتی دولت جدید سراسر عربستان قرار گیرد.

۱ــ لیودویک‌فویرباخ وپایان فلسفهٔ کلاسیک آلمانی.

با این‌حال در دین جدید که انعکاسی از نیازمندیهای جامعهٔ نوین بوده‌عناصری از دیگر ادیان ــ ادیان پیش‌رفتهٔ جوامع طبقاتی مجاور: یهود ومسیحیت و زرتشتیگری وکمتر از مانویت وگنوستیکها[1] به‌چشم می‌خورد. برخی چیزها، بخصوص از تشریفات دینی عهد «جاهلیت» ــ و کیش پیشین اعراب ــ نیز دراسلام دیده می‌شود[2]. [۷]

یکی ازمقدسترین اماکن متبرکهٔ شمال‌عربستان (گرچه آنه تنها مکان متبرك مقدس نبود) همانا کعبه (درمکه) بوده که پیشتر ازآن یادکردیم، وموجب شهرت ونفوذ این‌شهر بوده. حیاطی بود چهارگوش محصور بدیوار که در آن محصوره «بتار. یا صحیحتر بگوییم بیت‌ــ ایل‌ها (بزبان سامی «بیت‌ایل» یعنی «خانهٔ خدا»)،خدایان‌گوناگون، یــا سنگهایی که بوضع عمودی گذاشته شده بود قرار داشتند. بموجب روایتی که در دست است دراین‌محل ۳۶۰ تا ازاین‌گونه «بتان» یــا «صنم»ها، که نمایندهٔ همهٔ خدایــان اعراب شمالی بشمار می‌رفتند، برپــا بودند. «حجرالاسود» (سنگ سیاه)، که بعدازاسلام هم‌باقی ومحفوظ مانده‌بود، دراین‌محل قرار داشت. تولیت کعبه، نفاذکلمه و حیثیت دینی فوق‌العاده‌ای به‌طوایف مشهور و مقتدر قریش می‌بخشید. برخی از طوایف مزبور بهنگام برگزاری مراسم و تشریفات زیارت زمستانی سالیانه، وظایف دینی معینی داشتند و آنها را انجام می‌دادند. اعراب شمالی بموازات ایمان به‌خدایان متعدد و اجنه، اندیشهٔ خدایی اعلی که الله (صورت اختصاری کلمهٔ عربی اَلْاِلٰه (خدا))، (ایل ریشهٔ سامی این‌کلمه است که مفهوم «خدا» را می‌رساند) والله تعالی نامیده می‌شود نیز، در مخیله داشتند. تصوری‌که ایشان از او درسر داشتند بسیارکلی و مبهم بوده. اعراب دارای اساطیر (میتولوژی) تکامل یافته ــ مانند آنچه یونانیان قدیم داشتند ــ نبودند.

تلاشی واز هم پاشیدگی سازمــان پدرشاهی و جماعتی، بالضروره سقوط معتقدات دینی دیرین و پیشین اعراب یعنی شرك و بت‌پرستی را برانگیخت. و گرایش به‌سوی یك جهانبینی نوین باعث شدکه میان اعراب اعم ازشمالی و جنوبی، ادیان پیش‌رفتهٔ ممالك همسایه ــ که هم درآن‌زمان در دوران شکوفائی قدم نهاده بودند ــ انتشار یابد.

نخستین دین یکتاپرستی یگانه‌که در سرزمین اعراب قوام گرفت کیش یهودیت بود. و مهاجران یهودی، که از قلمرو امپراطوری رم به‌عربستان نقل‌مکان کــرده بودند، دین مزبور

۱ــ گنوستی‌سیزم (ازگنوس یونانی به‌معنی «معرفت»). نامی‌است‌کلی برای بسیاری از تعالیم ومسالك نخستین سدههای بعدازمیلاد مسیح، که پیروان آنها نظرهای مسیحیت (بدون مطالب عهد عتیق) را با اساطیرپرستان شرقی یونانی ویرخی از اندیشه‌های فلسفی افلاطونیان و فیثاغوریان و نوافــلاطونیان تلفیق‌کرده‌بــودنــد.

۲ــ درباره دین قدیم اعراب رجوع شود به:

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

را با خود آوردند. مراکز عمدهٔ یهودیت در عربستان عبارت بود از بلاد یمن و واحه‌های بخش علیای حجاز بویژه یثرب (مدینه). چنانکه پیشتر گفتیم درمدینه سه‌قبیله در کیش یهود بودند و خیبر ــ واحه‌ای در شمال مدینه ــ نیز یکی از مراکز مهم یهودیت بوده. در واحهٔ طائف نیز یهودیان زندگی می‌کردند. وغالباً به‌قصد بازرگانی بمکه می‌رفتند. یهودیان عربستان بازرگان و صنعتگر بودند و در واحه‌ها به‌کشاورزی اشتغال می‌ورزیدند.

به‌دنبال یهودیت دین دوم یکتاپرستی یعنی مسیحیت [۸] نیز درعربستان رخنه‌کرد. نفوذ مسیحیت درعربستان از سه‌طریق صورت‌گرفت: ۱/ از سوریه به‌واسطهٔ اعراب پادشاهی غسانیان که در پایان قرن پنجم میلادی بمسیحیت شاهان خویش مسیحیت را بصورت مذهب مونوفیسیه پذیرفتند. ۲/ ازطریق حیره پایتخت پادشاهی عربی لخمیان. ۳/ ازجنوب و حبشه که مسیحیت درآنجا ازقرن چهارم میلادی، در پادشاهی اکسوم استوارگشته بود. دریمن نیز مسیحیت به ــ موازات یهودیت انتشار یافته بود. شهر نجران در شمال یمن، که بیش از بیست هزار نفوس داشت، همهٔ ساکنان آن، درآغاز قرن ششم میلادی، مسیحی بودند وکلیساها و مقراسقف بزرگ درآنجا برپا بود.

مسیحیت در دیگر جاهای عربستان ــ مثلا در یمامه، درمشرق نجد و مرکز شبه جزیره (درآنجا هم کلیسا وجود داشت) رواج یافت. درعربستان مسیحیان نیز مانند یهودیان بزراعت وصنعت اشتغال‌داشتند وبه‌بازرگانی دوره‌گردی می‌پرداختند و به‌شهرها وواحه‌ها ونقاط مسکونی بدویان‌می‌رفتند. صحرانشینان دین مسیح‌را می‌پذیرفتند وقبیله‌ها به‌آن‌کیش درمی‌آمدند (قبیله‌های تغلب و نمیروبخشی ازقبیلهٔ بزرگ بکر) وحال‌آنکه یهودیت درمیان بادیه‌نشینان انتشار نداشت. مسیحیان عربستان، پیرو مذاهب ومسالک گوناگون مسیحی بودند.

کدامیک از شعب مسیحیت در صدر اسلام تأثیر داشته؟ درمیان مسیحیان عربستان ظاهراً، پیروان مذهب مونوفیسیه بیش از دیگران بودند وعده‌ای نسطوری وشاید ارتدوکس (خلقیدونیه یا پیروان تصمیمات مجمع خلقیدون در ۴۵۱م) هم وجود داشته. ولی هیچ‌یک از این سه‌مذهب نمی‌توانست آن شعبه‌ای باشدکه اسلام برخی از عناصر مسیحیت را ازآن اخذکرد. زیراکه هر سه‌مذهب یاد شده طبیعت الهی ویا الوهیت عیسی مسیح را، بصور و تعابیرمتفاوت هم‌که شده، قبول دارند[۱]. ولی برحسب تعالیم اسلام، عیسی مسیح آدم وآدمیزاده بوده و یکی از پیامبران

۱ــ طبق تعالیم نسطوریان (که بیشتر دربین‌النهرین و ایران زندگی می‌کرده‌اند) شخصیت مسیح دوطبیعت را واجداست، طبیعت‌آدمی وطبیعت خدایی واین دوطبیعت «جدا ازهم وبه‌طور تلفیق‌ناپذیر» وجوددارند در دوشخص که الحاق‌آنها به‌یکدیگر فقط نسبی‌است. بنابه‌تعالیم خلقیدونیه (ارتدوکس‌ها) مسیح دوطبیعت دارد، یکی‌خدایی و دیگری‌آدمی. ولی این دوطبیعت به‌صورت تفکیک‌ناپذیر در یک شخص وجود دارند. طبق‌گفتهٔ فرقهٔ مونوفیسیه (ازکلمهٔ یونانی «مونوس» به‌معنی «واحد» و «فیزیس» به‌معنی «طبیعت») مسیح فقط یک طبیعت دارد و آن ←

بزرگ شمرده می‌شود که پیش از محمد (ص) که خاتم‌النبیین است آمده است. این عده بیشتر به‌تعلیمات «یهودی ــ مسیحیان» ایبونی (از کلمهٔ عبری *ebionim* که «فقیران» معنی دارد) نزدیک است، که یکی از عتیق‌ترین و مهجورترین فرق مسیحی بوده[۱]. ایبونیان برخلاف دیگر فرق مسیحی، رابطهٔ اولیهٔ خویش‌را بایهودیت قطع نکردند. ومراعات قانون موسی یعنی تشریفات دینی یهود را برخویشتن فرض می‌دانستند. عیسی را «آدمی ــ پیامبر» می‌شناختند که از طرف خدا برای نجات خلق فرستاده شده بوده و منکرالوهیت وی واصل سه‌گانگی خداوند یا تثلیث بوده‌اند. ایشان انجیلی خاص خود داشتندکه اصطلاحاً «انجیل مأخوذ ازیهودان» نامیده می‌شده (*Χατα' 'Εβραίους*) و به‌زبان سامی (آرامی؟) بوده و حال‌آنکه کلیسای رسمی این زبان‌را رسمی نمی‌شناخته و بدست ما هم نرسیده است. گمان می‌رود مسیحیانی‌که در مکه و شاید در دیگرجاها هم، بامحمد(ص) تلاقی کرده صحبت‌داشتند[۹] ازهمین «یهودی ــ مسیحیان» بوده‌اند. به‌نظر می‌رسدکه اعشی (ابوبصیرمیمون‌بن قیس، متوفی درحدود ۶۲۹ م.) شاعربزرگ و موحد قدیمی عرب‌که اندکی پیش‌از مرگ خویش قصیدهٔ مدحیه‌ای در وصف محمد (ص) گفته و وی را به‌پیامبری شناخته از همین «یهودی ــ مسیحیان» بوده است.

گرچه مسیحیان در عربستان (بجز حیره وناحیهٔ غسانیان و یمن و عمان) جماعتهای قوی و متشکل روحانی نداشتند، ولی در عوض عدهٔ کثیری زاهدان و راهبان وجود داشتندکه منفرداً، یاگروه‌گروه، دربیابان زندگی می‌کردند، مثلا در بیابان سوریه در درهٔ وادی‌القری و حجاز. در آثار فرهنگ عامهٔ باستانی اعراب بصیمای این‌گونه راهبان برمی‌خوریم. حضرت محمد (ص) از ایــن مسیحیان و بیابان‌نشینان دست از جهان شسته اطلاع داشته و از ایشان با احترام یــاد می‌کند[۲].

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 چنانــکه ایگناتی‌گولدتسیهر عقیده دارد، بلاواسطه از ایرانیان نیز می‌توانستند دراین‌باره کسب معلومات‌کنند. زیرا بازرگانان ایرانی به‌عربستان آمدوشد 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 ومسیح در دوران حیات این جهانی خویش مجموعه‌ای از صفات آدمی را واجد بوده ولی فاقد جوهرآدمــی بوده است. مونوفیسیه بیشتر در ارمنستان و بین‌النهرین علیا وسوریــه وحبشه زندگی می‌کردند. مسیحیتی‌که ازسوریه وحبشه درعربستان رخنه‌کرده، به‌ظن‌قوی می‌تواندبه‌صورت مذهب‌مونوفیسیه باشد

۱ــ دربارهٔ ایبونیان،رجوع شود به: ص۱۳۵–۱۳۹ W. Beveridge : Ebionism همانجا فهرست کتب هم آمده. ۲ــ رجوع شود به‌قرآن (سورهٔ ۵، آیهٔ ۸۲).

داشتند که نه یهودی بودند و نه مسیحی. اینان را اصطلاحاً حُنَفا می‌نامند. (کلمهٔ عربی «حنیف» و جمع آن «حنفاء»). ریشهٔ کلمهٔ حنیف روشن نیست. محققان دربارهٔ معنی اولیهٔ آن تعبیرات گوناگون و متفاوت دارند[۱]. اخباری که دربارهٔ حنفا یا حنفیان بعما رسیده بسیار کم است. ظاهراً حنفیان تحت تأثیر یهودیت و مسیحیت ــ هردو ــ بوده و لُبّ‌لباب هردو دین (یعنی ایمان به‌خداوند واحد و رد شرك و بت‌پرستی) را اخذ کرده و پذیرفته بودند. اینان گرایش نمایانی به‌دست از ــ دنیا شستن و زهد و انزوا داشتند. ولی درعین‌حال به‌طور درست نه یهودیت را قبول داشتند نه مسیحیت را و می‌خواستند پیرو دینی ساده‌تر و ابتدایی‌تر باشند که برای فرد سادهٔ عرب قابل وصول و قبول باشد. شاعران عرب بین حنفا و یهودیان و مسیحیان فرق قائل بودند[۲].

محمد (ص) حنفا یاحنفیان را می‌شناخت وایشان را پیروان «دین پاك وبرحق» می‌شمرد. درقرآن حنفا را به‌این معنی آورده و در برابر بت‌پرستان از ایشان یادکرده است[۳]. محمد (ص) حنفا را پیروان کیش باستانی ابراهیم می‌شمرد[۴]. ابن‌هشام نویسندهٔ شرح زندگی پیامبر نیز حنفا وکیش ایشان، حنفیت، را دین ابراهیم می‌دانسته وکلمهٔ حنیف را همسنگ ومترادف «مسلم» به‌کار برده است. ابن‌هشام نام چهارتن از حنفا راکه در مکه می‌زیستند و معاصر محمد (ص)[۵] بودند ذکر می‌کند که یکی از ایشان ورقةبن نوفل‌بن اسدالقرشی از خویشاوندان خدیجه ــ نخستین زوجهٔ پیامبر ــ بوده است.

البته ازلحاظ تاریخی نمی‌توان میان حنفا وتبلیغات کهن ابراهیم درعربستان رابطه‌ای قائل شد. دلیلی‌هم دردست نیست که ایشان‌را ازپیروان «توحید ویکتاشناسی یهوی» موهوم بشناسیم ــ دینی که بزعم برخی اسلام‌شناسان غربی، گویا در آغاز، کیش اعراب بوده. برعکس، آیین حنفا ظاهراً در تاریخ عربستان پدیده‌ای نوین بوده است (مانند اعتقاد به‌وجود خدای تعالی ــ الله، در نزد بت‌پرستان عربستان شمالی) پیدایش حنفا مبین گرایشی بسوی یکتاشناسی بوده ــ گرایشی که‌براثر بحران معتقدات دینی پیشین عربستان پیدا شده بوده. اسلام‌را اگر تکامل آیین حنفا[۱۰] بشماریم بی‌اساس نخواهد بود[۶]. (ظاهراً امیةبن ابی‌الصلت طائفی شاعر و معاصر پیامبر حنفی بوده (ویا یهودی ــ مسیحی)).

شایان توجه است که یهودیان عربی‌زبان و مسیحیان و حنفا خداوند را به‌نام «اله» می ــ خواندند. بنابراین، این نام ویژهٔ مسلمانان نبوده.

اکنون می‌پردازیم به‌تاریخ ظهور اسلام. محمد (ص) پایه‌گذار اسلام شناخته شده است.

۱ــ رجوع شود به: Fr. Buhl. Hanif ۲ــ کتاب‌الاغانی، ج۱۶، ص۴۵، نقل‌از: Fr. Buhl. Hanif
۳ــ قرآن، سورهٔ ۱۰، آیهٔ ۱۰۵، سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۳۱، سورهٔ ۳۰، آیهٔ ۳۰، سورهٔ ۹۸، آیهٔ ۵. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۳۵، سورهٔ ۳، آیهٔ ۶۴. ۵ــ ابن‌هشام، ص۱۲۰. ۶ــ ازمیان اسلام‌شناسان روسی نیز I.T. پلیایف این نظریه را اظهارکرده است.

ولی با اطمینان خاطر توان گفت که اگر مقدمات جامعهٔ نوین طبقات درعربستان فراهم نمی گشت و اساس جاهلیت باستانی اعراب دچـار سقوط و اضمحلال نمی‌شد و یك نهضت یکتاشناسی علیه جاهلیت وجود نمی‌داشت، نهضت محمدی هم به‌وجود نمی‌آمد. یا اگرهم به‌وجود می آمد عامه ازآن چیزی درك نمی کردند و تنها می‌ماند، و بزودی فراموش می‌شد. و آن دین نویـن جهانی ــ یعنی اسلام ــ قـادر نمی‌بود بدون فراهم شدن مقدمات اجتماعی و مرامی پیش‌گفته تکوین یابد و تحکیم پذیرد.

تاریخ، اخبار مکتوبی دربارهٔ محمد (ص) که ازطرف معاصران وی نوشته شده بـاشد، در دست ندارد. کتاب مقدس مسلمانان ــ صرف‌نظر ازمطالب معدود ــ منبعی برای ترجمهٔ حال پیامبر نمی‌تواند باشد. مطالب مربوط بمشرح زندگی واعمال واقوال وی یا «احادیث[1]» مدتی مدید شفاهاً سینه به‌سینه منتقل می‌شده و فقط بعدها نوشته و ضبط شده...

نخستین شرح زندگی محمد (ص) که براحادیث مبتنی بوده وتوسط ابن‌اسحاق (متوفی به‌سال ۱۵۰ه) مدون‌گشته است، فقط در اواسط قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) پدید آمد و بصورت کتابی که توسط ابن‌هشام (متوفی بسال ۲۱۹ه) دستکاری شده و تا حدی به‌شکل مستخرجات مفصلی، که درتاریخ‌طبری(متوفی‌بسال ۳۱۰ه)منقول‌است، به‌دست مارسیده[۱۱]...

البته شخص محمد (ص) شخصیتی تاریخی است. نخستین خلفا و اطرافیان ایشان قدرت و نفوذکلام خویش را برخویشاوندی و یا نزدیکی با پیامبر مبتنی و متکی می‌ساختند. وبدیهی است که ممکن نیست شخص موهوم را خویشاوند وآموزگار وهم‌عصر خویش بخوانند[2]. ولی بعدها افسانه‌های بسیار دربارهٔ وی پدیدآمد ــ به‌ویژه دربارهٔ دوران زندگی او درمکه ــ بـدین سبب شرح زندگی پیامبر بصورتی که در روایات مسلمانان‌آمده بیش از مطالب تاریخی وقابل اعتماد حاوی افسانه است و منتقد تاریخ گاه قادر نیست دراین‌مورد سره را از ناسره جدا کند. ولی‌چون روایات مزبور موردقبول همهٔ مسلمانان[۱۲] است هر کسی که به‌بررسی اسلام پردازد، از دانستن آن ناگزیراست. بنابراین مطالب عمدهٔ شرح زندگی محمد (ص) را طبق روایـات مزبور، به‌غایت اختصار دراینجا نقل می کنیم.

محمد (ص) اصلاً از خاندان هاشمی قبیلهٔ قریش برده ــ قبیله‌ای که مکه را در تصرف خویش داشت. دربارهٔ عبدالمطّلب جد پیامبر و عبدالله پدر او تقریباً فقط اطلاعـاتی محدود در دست است. پدر او بازرگانی املاك ثروت بود و بهنگام مرگ فقط پنج اشتر و چند گوسفند و یك کنیز برای آمنه، بیوهٔ خویش، بهارث گذاشت. آمنه هنگامی که فرزندش محمد،شش ساله

۱ــ دربارهٔ حدیث به‌فصل چهارم رجوع شود. ۲ــ آگلدیسیهر ای. یو. کراچکوسکی نیز در «ضمیمهٔ» ترجمهٔ قرآن، ص ۶۵۵ (در فهرست کتابها به‌کلمهٔ «قرآن» رجوع شود) به‌«عدم امکان قـریب بزدگی» اشاره می‌کند.

بود درگذشت.

بنابه‌روایات موجود، محمد (ص) درسال ۵۷۰ یا ۵۷۱ میلادی، درمکه به‌دنیا آمد. ولی این تاریخ، شاید صحیح نباشد وفقط به‌سبب وجود روایت دیگری پدیدآمده‌که می‌گوید پیامبر در «عام‌الفیل» ــ یعنی سال لشکرکشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی‌یمن، علیه مکه ــ متولد شده. برروی هم تاهجرت هیچ تاریخ سال وماهی از زندگی محمد (ص) که بلامنازع باشد در دست نداریم.

درسورهٔ ۹۳ قرآن آمده‌که خداوند محمد را یتیمی بی‌پناه و فقیروگمشده یافت. خداوند پناه و تمکنش بخشید و راه نشانش داد و فرمودش تا درآینده یتیمان را نرنجاند ومستمندان را بافریاد دورنکند ورحم‌دل باشد. روایت است‌که محمد(ص) درزمان‌کودکی بزها وگوسفندهای ابوطالب ــ عم خویش ــ را می‌چرانید و ابوطالب هم مردی فقیر بود، و به‌زحمت از عهدهٔ اطعام برادرزادهٔ خود برمی‌آمد. محمد (ص) جوان بود که به‌سمت عامل تجاری خدیجه ــ که بیوه‌ای سرشناس و ثروتمند بود و در بازرگانی با سوریه فعالانه و با جد تمام شرکت داشت ــ درآمد. خدیجه را از او خوش‌آمد. محمد (ص) در سن بیست‌وچهار سالگی با خدیجه ازدواج کرد، و حال‌آنکه خدیجه نزدیك چهل‌سال داشت. به‌رغم تفاوت سنی این ازدواج مسعود بود. خدیجه چند فرزند پسری عطاکرد که ازآن‌میان فقط فاطمه ــ دختر محبوب محمد ــ زنده ماند، و او هم اندکی پس از مرگ پدر درگذشت (فاطمه در سال یازدهم هجری وفات کرد) روایت است‌که پیامبر درمدت حیات به‌خدیجه دلبستگی داشت و در زمان زندگی مشارالیها زن نگرفت وپس از وی نیز به‌یاد اوگهگاه فقیران را اطعام می‌کرد. بازبه‌موجب روایات‌موجود، محمد(ص) رحیم و شفیق بود، و چون به‌ثروت رسید هرگز هیچ فرصتی را برای کمك به‌یتیمان ودرویشان از دست نداد.

ازدواج زندگی مادی محمد را تأمین‌کرد و وی را از تلاش به‌خاطر قرص‌نان ــ تلاشی که رنجش می‌داد ــ آزادکرد. معلوم نیست‌که آیا فعالانه درامور تجاری خدیجه شرکت جست یانه. ولی بهرتقدیر توانست به‌مسایل دیگری‌که سخت جالب‌توجه وی‌بود بپردازد. به‌موجب روایات موجود، محمد(ص) دوست می‌داشت بایهودیان ومسیحیان درمسایل دینی صحبت دارد. آنچه در این دوکیش به‌نظر وی مهم می‌رسید یکی فکر توحید بود و دیگر اینکه پیروان آن ادیان به‌توسط پیامبران از وحی خداوند با خبر می‌شدند[۱۳]. روایت است که وی با راهبان مسیحی ملاقات می‌کرده[۱۴]

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

۱ــ قرآن، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۴۳ــ۴۴ وسورهٔ ۲۱، آیهٔ ۷ وجاهای دیگر.

و از «بتان» و «مشرکین» نفرت داشت موجب تعجب نمی‌تواند بود. چیزی که فهم و درك آن بمراتب دشوارتر شمرده می‌شود این‌است که چگونه معتقد شد[۱۵] که پیامبراست وخداوند وی را مانند دیگر پیامبران عهد عتیق برگزیده و رسالت احیای کیش قدیمی ابراهیم یعنی توحید را به‌عهدهٔ او محول کرده است...

محمد خود از «روح» یا «روح‌القدسی» که در روز از طرف خداوند براو ظاهر می‌شده سخن می‌گوید[۱]. درقرآن از ظهورات شبانه نیز یاد شده است[۲]. بنابه‌گفتهٔ محمد (ص) وی در طی یکی ازاین‌مکاشفات شبانه، «او»را (از فحوای کلام پیداست که روح‌را) «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى. عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» (نزد سدرةالمنتهی که نزدآن‌است بهشت آرامگاه)دید[۳]. یکی‌ازاین مشهودات و ظهورات شبانه عبارت ازاین‌بود که محمد (ص) از مسجدالحرام (یعنی کعبه) بمسجدالاقصی برده شد[۴]. این سیر منشأ پیدایش داستان «معراج» محمد توسط فرشتگان بصخرهٔ معبد سلیمان در اورشلیم شد، وزان‌پس(درفاصلهٔ قرن‌هفتم وهشتم میلادی) در روزگار خلیفه عبدالملك درآنجا معبد اسلامی به‌نام حرم‌الشریف ومکان متبرك قبةالصخره و مسجدالاقصی بنا شد...

روایت است که محمد (ص) درحدود سال ۶۰۹ یا ۶۱۰ میلادی، دعوت و تبلیغ آغاز کرد و نخستین کسانی که به‌وی ایمان آوردند خویشاوندان نزدیك وی بودند، یعنی خدیجه همسرودوست وفادارش ودخترانش (رقیه، ام‌کلثوم وفاطمه) وپسرعم جوانش علی‌بن‌ابی‌طالب که بعدها با فاطمه دختر وی ازدواج کرد (وزان‌پس چهارمین خلیفه شد)[۵]. آنگاه زیدبن حارثه بندهٔ آزادکرده و پسرخواندهٔ وی اسلام آورد و ابوبکر بازرگان ثروتمند[۱۶] (که بعدها خلیفهٔ اول شد) و زبیرخویشاوند محمد و سعدبن ابی‌وقاص (که بعدها سرداری نامی گشت و ایرانیان را در ۶۳۷م. ۱۶ه. در قادسیه شکست داد) و دو بازرگان به‌نام طلحه و عبدالرحمن‌بن‌عوف که براثر تجارت ثروت هنگفتی گرد آورده بودند به‌وی ایمان آوردند. عثمان‌بن عفان از خاندان سرشناس امیه و قبیلهٔ قریش (خلیفهٔ سوم که با رقیهٔ زیبا دخترمحمد ازدواج کرد) نیز اسلام‌آورد. درشمار نخستین کسانی که ایمان آوردند شبان وبردهٔ سابق، عبدالله‌بن مسعود (که بعدها یکی از صحابهٔ مشهور پیامبرشد)، و عبدالله‌بن‌سعد بازرگان نیز بوده‌اند.

برروی‌هم کامیابی تبلیغات محمدی مدتی مدید ناچیز بوده. بزرگان که از رباخواران و بازرگانان برده‌دار بودند طبعاً نسبت به‌تبلیغات محمد (ص) نظر دشمنانه‌ای داشتند. نتوان گفت

۱ــ قرآن، سورهٔ ۵۳ وبعد، سورهٔ ۸۱، آیهٔ ۲۳ وبعد ــ در این سوره‌ها پیامبر روح را فقط «او» می‌خواند.
۲ــ قرآن سورهٔ ۴۴، آیهٔ ۳، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۱۳ وبعد، سورهٔ ۷۲ وبعد، سورهٔ ۸۱، آیهٔ ۱۹ وبعد، سورهٔ ۹۷، آیهٔ ۱، درسورهٔ ۹۶ (آیهٔ ۱ــ۵) ظاهراً از رؤیت اولی سخن رفته. ۳) قرآن، سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۱۴ــ۱۵.
۴ــ قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۱ وبعد. ۵ــ سن‌علی درآنزمان بین ۸و۱۳ بوده. وی‌ابوتراب نیزلقب داشته که‌گویا محمد (ص) وبعدا بدان ملقب ساخته بوده. شیعیان علی این لقب‌را شریف می‌شمرند

که سبب این خصومت تعصبات دینی بوده[۱۷]، بلکه تبلیغات محمد علیه بت‌پرستی برای منافع بازرگانی و سیاسی مکه خطرناك بوده است. زیرا که دعوت وی ممکن بود به‌سقوط پرستش کعبه و «بتان» آن منجرشود. واین‌خود مسلماً نه‌تنها هجوم زوار را متوقف و در عین‌حال بازار مکه را کاسد و مناسبات بازرگانی آن شهررا با دیگر نقاط ضعیف می‌کرد، بلکه باعث سقوط نفوذ سیاسی مکه می‌گردید.

بدین‌سبب بودکه بزرگان مکه دعوت محمدی را از نظرگاه منافع خویش بس خطرناك شمرده از وی متنفر بودند، و ثروتمندترین تاجر مکه یعنی ابوسفیان، رئیس خاندان امویان، و زوجهٔ او هند و عمروبن هشام، سرسخت‌ترین دشمن محمدکه پیروان پیامبر ابوجهلش نامیدند و سرانجام عم محمد یعنی عبدالعزی (یعنی برادهٔ بت‌عزی) ابن عبدالمطلب، که پیامبر لقب ابولهبش داده بود (یعنی «پدر شعلهٔ دوزخ») و خواهر ابوسفیان را بعزنی داشت (پیامبر آتش جهنم‌را پس‌ازمرگ به‌او وعده داده بود)[۱]، فعال‌ترین دشمنان محمد (ص) بودند. دشمنان محمد جرئت‌کشتن اورا نداشتند زیراکه دراین‌صورت، طبق رسوم آن‌زمان، همهٔ افراد خانلان هاشمی به‌خونخواهی برمی‌خاستند. ولی محمد (ص) را با خصومتها و استهزاهای شرورانهٔ خویش تعقیب‌کرده راحت نمی‌گذاشتند.

پنج‌سال پس‌ازنزول «وحی» نخستین وآغاز دعوت محمد(ص)، شمارپیروان وی درمکه برروی هم درحدود یك‌صدوپنجاه نفر بود. و میان ایشان بسیاری از مردم فقیر و بندگان بودند. از اینکه عدهٔ کثیری از بندگان به‌دین محمد (ص)ـ «اسلام»ـ (کلمهٔ عربی به‌معنی فرمانبرداری «از خدای واحد») درآمدند نباید چنین نتیجه گرفت‌که تعلیمات پیامبر فی‌نفسه آرزوها و امیال ایشان ـ یعنی بندگان ـ را منعکس می‌نموده. و بطریق اولی بدرغم فرضیه‌ای‌که گریمه ایجاد کرده درتعلیمات مزبورهیچ‌چیز«سوسیالیستی» هم وجود نداشته[۱۸]. راست است که‌محمد(ص) در «وحی‌های» خود «مطففین»[۲] یعنی کم‌فروشان و تقلب‌کنندگان در وزن و قیمت کالاها، و بعبارت دیگر، تجار مکه را با تازیانهٔ نکوهش تنبیه کرده و دلبستگی به‌ثروت وگرایش به «تکاثر»[۳] و اندوختن مال را نهی و تقبیح کرده ـ زیراکه این‌گرایش سبب می‌گرددکه آدمیان، خداوند و زندگی آن جهانی را از یاد برند. او می‌گفت که چه در مکه و چه در دیگر شهرها «اکابر» وبزرگان گناهکارانند[۴]ـ ولی وی فقط کسب مال را ازطریق حرام نهی وتقبیح می‌نمود نه هرمالی را به‌طورکلی. محمد جمع مالی را گناه می‌دانست‌که صاحب آن به‌خاطرش خدا و روز جزا را از یاد ببرد[۱۹].

۱ـ قرآن، سورهٔ ۱۱۱، آیهٔ ۱ـ۵. ۲ـ«سورةالمطففین» نام‌سورهٔ ۸۳ قرآن است. ۳ـ سورهٔ ۱۰۲، آیهٔ ۱ـ۸. ۴ـ سورهٔ ۶، آیهٔ ۱۲۳.

دراین‌گونه تبلیغات چیز تازه‌ای وجود نداشت[۲۵]. و در کتابهای رسولان تورات وانجیل نیز از این‌گونه مطالب دیده می‌شود[۲۱]. ولی مالی که از راه «حلال» (از نظرگاه قانون دینی و شریعت) کسب شده باشد و صاحب آن درعین‌حال وظایف دینی خویش را (بخصوص در مورد ارحام و صدقه)[۱] ادا کرده باشد، کسب چنین مالی را محمد (ص) در مکه و بعدها در مدینه امری کاملا مشروع می‌شمرده. محمد(ص)هرگز مالکیت شخصی و بردگی و برده‌داری‌را انکار و نهی نکرد (بخصوص برده کردن اسیران جنگی را قانونی و مشروع می‌شمرده[۲۲]) و فقط توصیه می‌کرده که صاحبان باآنچه (ما ملکت ایمانکم) بوسیلهٔ دستهایشان مالك شده‌اند (یعنی اسیران ــ بنده) بملایمت رفتار کنند[۲].

اسلام آوردن برخی از بردگان را در نخستین مرحلهٔ وجود آن‌کیش می‌توان به‌آسانی چنین توجیه کرد که ایشان ازکینه و نفرتی که صاحبان آنان یعنی ثروتمندان مکه نسبت بمحمد (ص)ــ محمدی که کسب و مال حرام را نهی می‌کرد ــ داشتند مطلع و باخبر بوده‌اند. بدین‌سبب بردگان وی‌را دوست‌وحامی خویش می‌دانستند. وپیش‌بینی روز «بازپسین» و «محکمهٔ وحشتناك» را در مخیلهٔ خویش همچون روز کین‌خواهی از اربابان می‌شمردند.

بدیهی است که نفرت اربابان یعنی توانگران مکی بیش ازهمه متوجه این‌گروه اجتماعی بی‌توشه 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.

روایت‌است که دیگر فقیران مسلمان که ازبردگان‌بوده‌اند تصمیم‌گرفتند به‌حبشه که سرزمینی مسیحی بوده مهاجرت کنند تا از تعقیب و ایذا رهایی یابند. و در مکه ۵۲ مسلمان (در حدود سال ۶۱۵م) باقی‌ماندند...

محمد (ص) درمرحلهٔ نخستین فعالیت خویش در مکه توجه خاصی به‌فکر «پایان آیندهٔ دنیا» و «قیامت‌کبری» و «محکمهٔ وحشتناك» و «روزجزا» وپاداش ومجازات آن جهانی مؤمنان (موحدان) و مشرکان و نیکان و گناهکاران مبذول می‌داشت. عقیده به «روز بازپسین» (عقیده به «پایان جهان») یا اسخاتولوژی میان یهودیان و مسیحیان مشترك بوده و در مراحل معینی از تکامل این دوکیش دربسیاری ازآثار یهود وکتب دوران اولیهٔ مسیحیت به‌ویژه درکتاب مکاشفهٔ منتسب به‌یوحنا، منعکس‌بوده، ولی به‌طوری که محققان معتقدندکتاب مکاشفه را مؤلف مسیحی مجهولی که از یهودیان بوده، ظاهراً بین سال ۶۷ و ۶۹ مسیحی بفارسی تحریر درآورده است. مناظرعجیب‌وغریب و واضح «پایان ناگهانی جهان»و«محکمهٔ وحشتناك»و«قیامت‌کبری»، همانند

۱ــ سورهٔ ۹۲، آیهٔ ۵ــ۸ وسورهٔ۹۸، آیهٔ ۵. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۳۶.

آنچه در کتاب مکاشفه ترسیم شده در قرآن هم پدید آمد[۱]. محتملا محمد (ص) در آغاز فعالیت خویش می‌پنداشت که «پایان جهان» در آینده‌ای نزدیک صورت خواهد گرفت. ولی بعد از این نظر عدول کرد[۳۳].

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

پس از هجرت بخشی از مسلمانان بحبشه: شمار پیروان پیامبر به کندی افزایش می‌یافت. گرچه درحدود همان زمان (۶۱۵م؟) عم پیامبر حمزة بن عبدالمطلب که بشجاعت معروف بوده (بعدها وی بلقب «اسدالله واسدالرسول» ملقب گردید) و عمر بن الخطاب که مرد جوان ۲۶ ساله و فعال و جدی بود (بعدها خلیفهٔ دوم) اسلام آوردند. بویژه اسلام آوردن عمر واجد اهمیت بود[۳۴].

چیزی نگذشت که بدبختیهای تازه‌ای درمکه بمسلمانان روی‌آورد. 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 عدهٔ معدودی، حسن توجهی به کیش محمدی نداشتند، معهذا نتوانستند از حمایت وی سر باز زنند. زیرا طبق یک رسم حقوقی باستانی عربی هرعضو خاندان موظف بود از خاندان و عشیرهٔ خویش دفاع کند و هرخاندان نیز می‌بایست از افراد خود حمایت کند ــ حتی اگر فرد به ناحق باشد. آنگاه طرد وتحریم دامنگیر خاندان هاشمیان شد و فقط ابولهب را مستثنی ساختند. منع هاشمیان از شرکت درکاروانهایی که از مکه عزیمت می‌کردند ممکن بود آن خاندان را به فقر و نابودی کشد. دوسال بعد مجلس سران یا شیوخ، بعرغم تشبثات ابوجهل، طرد و تحریم را درمورد ایشان لغو کرد.

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

۱ــ دربارهٔ جزئیات رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

ایذا و توهین ایمن باشد. دراین اوضاع واحوال دشوار، پیامبر به‌این نتیجه رسید که دیگر اقامت در مکه صلاح نیست. نخست دراین اندیشه شد که به‌اتفاق پیروان به‌واحهٔ طائف هجرت کند. و با پسرخواندهٔ خویش زیدبن حارثه به‌آنجا رفت ولی با سنگ و کلوخ استقبالش کردند و به‌ناچار بازگشت.

ولی محمد (ص) با این‌حال در واحهٔ یثرب (مدینه) دوستانی یافت و اینان از مردمان مقیم و اسکان‌یافته و زراعت‌پیشهٔ قبیله‌های اوس و خزرج بودند که ازبزرگان ثروتمند مکه تنفر داشتند. سبب این تنفر تاحدی خصومتهای قدیمی قبیله‌ای بود. ضمناً علت دیگراین بود که بسیاری ازکشاورزان مدینه به‌رباخواران و بازرگانان مکه مقروض بودند. افراد قبیله‌های اوس و خزرج محمد (ص) را که دشمن اشراف و بزرگان مکه بود متحد طبیعی خویش می‌شمردند[۲۵]. و بدین‌قرار دوبار (بین سال ۶۲۰ و۶۲۲م، سال هجرت) در بیابان عقبه، بین محمد و اصحاب او ازیک‌طرف واوسیان وخزرجیان ازطرف‌دیگر ملاقات دست‌داد. پیمانی میان اینان ومحمد(ص) بسته شدکه با سوگند استوارگردید. اوسیان و خزرجیان تعهدکردند محمد و دیگر مسلمانان را در مدینه بپذیرند واز ایشان در صورت لزوم، سلاح به‌کف حمایت و دفاع کنند. مسلمانان می‌بایست بصورت جماعت ویژه وجداگانه‌ای درمدینه اقامت‌گزینند. روایت است که مذاکرات بوساطت عم پیامبر، یعنی عباس بن‌عبدالمطلب، صورت‌گرفت. عباس برعکس اکثر هاشمیان فقیر، بازرگانی ثروتمند بود و درکاروانهای مکیان شرکت می‌جست. وپول نقره به‌وام می‌داد و ربح می‌گرفت و باغ و تاکستانی در طائف داشت. روایت است که حق فروش [۲۶] آب چاه زمزم بزائران مکه ازآن وی‌بود[۱]. عباس درآن‌زمان هنوز اسلام نیاورده‌بود، ولی‌می‌کوشید درعین‌حال مناسبات‌حسنه‌ای با طرفداران ومخالفان اسلام داشته‌باشد. وی‌سرخاندان عباسی‌بود(بعدها سلالهٔ عباس، عباسیان، از ۷۵۰ تا ۱۲۵۸م، ۱۳۲ه تا ۶۵۶ه، خلافت‌کردند.)

چیزی نگذشت که مسلمانان بدسته‌های چند نفری تقسیم شدند و هجرت به‌مدینه را آغاز کردند. عمردرشمار نخستین مهاجران‌بود. عدهٔ مسلمانان‌برروی‌هم (به‌استثنای بردگان‌ومهاجرانی که به‌حبشه رفته بودند) درآن زمان بیش از ۱۵۰ نفر نبود. بدین سبب هجرت متشکل ایشان بمدینه دچار دشواری نشد. محمد (ص) و ابوبکر وعلی بعد از دیگران نقل مکان کردند.

نقل‌مکان مسلمانان و پیامبر از مکه بمدینه در روایات اسلامی به‌نام «هجرة» خوانده شده است. این کلمه را گاه به‌نادرست معنی کرده معادل «فرار» می‌دانند. ولی در واقع ریشهٔ «هجر» بمعنی «قطع رابطه ومعاشرت (باکسی)» و «ترک (قبیلهٔ خویش)» و «نقل‌مکان ازجایی بجایی» است. واز این‌جهت «هجرت» بمعنی «نقل مکان» است و «مهاجر» (عربی، جمع آن

۱ــ وی این امتیاز را پس‌از استقرار اسلام درمکه نیزحفظ‌کرد.

«مهاجرون») «نقل مکان کردگان» معنی می‌دهد. کسانی که به‌اتفاق محمد (ص) از مکه به‌مدینه نقل مکان کردند مهاجر نامیده شدند[۱] و ساکنان مدینه را که اسلام آوردند انصار خواندند، (کلمهٔ عربی «انصار» مفرد آن «ناصر» است ــ به‌معنی «یار ومددگار» ازریشهٔ «نصر» بمعنی «یاری‌کردن، دفاع کردن از...»). دربارهٔ تاریخ هجرت (یا درنظرگرفتن تاریخ نقل‌مکان شخص پیامبر) عقاید مختلف است. عقیدهٔ غالب بر آن است که هجرت در ۸ ربیع‌الاول (طبق گاهنامهٔ قمری مسلمانان) = ۲۰ سپتامبر سال ۶۲۲ میلادی وقوع یافت.

واقعهٔ هجرت مبدأ تاریخ مسلمانان شد. این روایت که محمد (ص) خود هجرت را مبدأ تاریخ مسلمانان قرارداد افسانه است. پیش‌ازآن‌زمان اعراب حجاز مبدأ را از «عام‌الفیل» حساب می‌کردند[۲]. موضوع مبدأ تاریخ جدید در زمان خلیفه عمر، بین سال ۱۶و۱۸ هجری = ۶۳۷ و۶۳۹ میلادی، طرح گشت وتصمیم گرفته شد (بعروایتی به‌پیشنهاد علی ع [۲۷]) که سال هجرت (یعنی سال ۶۲۲م) را مبدأ تاریخ مسلمانان قرار دهند. ولی ازآنجایی که درآن زمان گاهنامهٔ قمری معمول‌بود، روزآغاز مبدأ تاریخ‌هجری جدید را، نخستین‌روز ماه اول همان‌سال هجرت به‌حساب گاهنامهٔ قمری ــ قرار دادند[۳] که مطابق بود با ۱۶ ژوئیهٔ ۶۲۲، نه‌روزی که واقعاً هجرت صورت گرفته بود.

محمد (ص) میان دوقبیلهٔ اوس و خزرج، که درگذشته با یکدیگر رقابت می‌ورزیدند، آشتی داده، عملا وکاملا در رأس مدینه قرار گرفت. در دوران بلافصل بعد از هجرت (تا سال دهم هجری) محمد (ص) به‌اتفاق صحابه فعالیت می‌کرد و نشان دادکه سیاستمدار داهی و با استعدادی است. ازمضمون سندی، که عادتاً اصیل شمرده می‌شود و درجزء روایات منقول است ــ و این سند اساسنامهٔ جماعت مسلمان مدینه است که برپایهٔ پیمان منعقد با قبیله‌های اوس و خزرج مدون شده بود ــ[۴]. پیداست که محمد (ص) درحینی که رئیس جماعت مسلمین بوده درعین‌حال رهبری سیاسی همهٔ شهرمدینه را به‌عهده داشته و مقنن و داور آن شهربوده است. رهبران اسلامی بنابه‌معتقدات خویش نسبت به‌سنن قبیله‌ای و عشیرتی نظر منفی داشتند، ولی چون می‌دیدند که به‌ناگاه مخالفت با سنن یاد شده محال‌است، یك سازش ومصالحهٔ عقلایی را مجاز دانستند[۲۸]. به‌این معنی که همهٔ ساکنان مدینه می‌بایست همچون یك واحد سیاسی شمرده شوند و از حقوق یکسان استفاده کنند، بدون در نظر گرفتن انتساب ایشان به‌فلان یا بهمان قبیله یا دین. اگر کسی

۱ــ ازآن‌زمان لقب «مهاجر» راهسلمانان بسیار محترم می‌داستند. بعدها مسلمانانی که از ممالك اسلامی‌مفتوح به‌دست غیرمسلمانان (مثلا ممالك‌استعمارگر اروپایی) به‌ممالك‌اسلامی نقل‌مکان می‌کردند، مهاجرنامیده می‌شدند.
۲ــ سال ۵۷۰ م. تاریخی است قراردادی (که ازلحاظ تاریخ نادرست است) برای لشکرکشی ناموفق ابرهه، حاکم حبشی یمن، به‌مکه. روایت است‌که در لشکر ابرهه فیلانی وجود داشته و اعراب پیشتر این حیوان را ندیده بودند. ۳ــ جزئیات مربوطه به‌گاهنامهٔ اسلامی را درفصل دوم بنگرید. ۴ــ ابن‌هشام، ص
J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz. ۲۴۱–۲۴۳ ص۱ وبعد.

مرتکب قتل می‌گردید نمی‌بایست در هیچ‌یك از قبایل کسی به‌حمایت و دفاع از او برخیزد. خصومت وخونخواهی بین قبایل ممنوع شد. درمنازعات میان‌آنان محمد (ص) داوری‌می‌کرد. در باقی امور، هرقبیله‌ای خودمختاری خویش را حفظ می‌کرد و می‌توانست با هریك از دیگر قبایل خارج از مدینه رابطه داشته باشد و قرارداد ببندد، جز با قریش مکه که همه می‌بایست ایشان‌را دشمن بدانند. جامعهٔ دینی مسلمانان یك‌گونه‌گروه مستقل و خودمختار را تشکیل می‌داد و دارای همان حقوقی بودکه دیگر قبایل واحهٔ مدینه ازآن برخوردار بودند.

در مدینه می‌بایست نسبت به‌ادیان شیوهٔ مدارای کامل معمول باشد. محمد (ص) اصل «لااکراه فی‌الدین» را علم کرد[1]. حقوق مسلمانان و یهودیان و مسیحیان و بت‌پرستان یکسان شناخته شد[۳۹] و همه می‌توانستند آزادانه در دین ویژهٔ خویش استوار باشند و اعمال آن را برگزارکنند. ولی بسیاری از اوسیان و خزرجیان بعطیب خاطر مسلمان شدند.

در مدینه جامعهٔ دینی اسلامی شکل سازمان‌یافته‌تری پیدا کرد. تشریفات عمده و اصلی دینی معلوم و برقرار شد، تشریفاتی‌که بعدها فوق‌العاده مفصل و پیچ در پیچ گشت. نخستین مسجد احداث‌گردید. خانه‌ای بود ساده‌که در آن بمحیاط گشوده می‌شد وساختمانهای دیگر،آن را درمیان‌گرفته بودند و بخانهٔ پیامبرمتصل بود. مسجد نه‌تنها نمازخانه بود، بلکه محل جلسات عمومی و پذیراییها(ی سفیران و دیگران) نیز شمرده می‌شد. ساعات نمازهای روزانه مقرر و معین‌گشت. محمد (ص) در نماز وظیفهٔ امام را ایفا می‌کرد، یعنی در پیشاپیش نمازگزاران قرار می‌گرفت. نخستین مؤذن نیز معین شده و بردهٔ پیشین، بلال حبشی، بهاین‌سمت منصوب‌گردید. وظیفهٔ وی این بودکه اذان گوید و مؤمنان را به‌نماز بخواند. قواعد وضو و غسل و روزه معین و مقرر گشت[2].

جامعهٔ دینی اسلامی، چنانکه‌گفتیم، مرکب بود از مهاجران مکی و انصار مدنی. دراین جامعه هرچیزی که مبتنی برخویشاوندی خونی بود، بنابه‌اصل «انماالمؤمنون اخوة» نفی ورد می‌شد. البته فکر برادری و برابری همهٔ مسلمانان، بمعنی مساوات اجتماعی واقعی نبوده[۳۵] زیرا وجود یك چنین مساوات در جامعه‌ای که مناسبات طبقاتی درآن تکوین یافته بوده، محال بود. در مواعظ و دعوت محمد (ص) سخنی از مساوات طلبی طبقاتی در میان نبوده[۳۱] و از سوسیالیزم تخیلی (اوتوپیك) نیز صحبتی نبوده. ولی فکر «مساوات» مسلمانان در اسلام ـ صرف‌نظر ازاصل وتبار ونسبت قبیله‌ای وطایفگی ایشان ـ مقدمهٔ مهمی بود برای اتحاد سیاسی، نخست اتحاد سیاسی اعراب مدینه وزان‌پس همهٔ عرب. حتی ابن‌خلدون مورخ و فیلسوف در

۱ـ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵۶. ۲ـ دربارهٔ مساجد و تشریفات دینی دراسلام، به‌فصل دوم رجوع شودکه مفصلا شرح داده شده.

قرن چهاردهم میلادی» (قرن‌هشتم هجری) می‌گفت که اگر شور و حرارت دینی که پیامبر به‌بدویان تلقین کرد، نمی‌بود ایشان قادر نبودند دولت مقتدری ایجاد کنند[۱]...

در دوران مدینه پایه‌های دولت اسلامی سراسر عربستان گذارده شد و اتحاد سیاسی واحهٔ مدینه نطفهٔ آن دولت بود. اسلام دیگر نه‌تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزهٔ اتحاد عربستان و ایجاد خلافت همانا جریان تکوین جامعهٔ طبقاتی بود[۳۲]. ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد. گروه بالنسبه کوچک همراهان پیامبر ــ اصحاب و یا صحابه ــ بعدها درعهد نخستین خلفا طبقهٔ اشراف جدید و قشر بالای طبقهٔ نوین حاکمه را تشکیل دادند که پس‌از فتوحات عرب به‌فئودال تبدیل یافتند.

در مدینه تفکیک قطعی مسلمانان از «اهل کتاب» صورت گرفت و نخست از یهودیان و زان پس ازمسیحیان نیز انفکاک پذیرفتند. واسلام که نخست درمکه نهضتی توحید خواه وشکل نگرفته و نوعی ازحنفا بود[۳۳] میدل به‌دینی مستقل گشت. البته این جریان درآن واحد صورت نگرفت.

محمد (ص) پس‌از آنکه از یهود برید هنوز مدتی به‌اتحاد و نزدیکی بامسیحیان امید داشت. درجایی ازقرآن گفته شده که سخت‌ترین دشمنان مسلمانان همانا یهود ومشرکان (بت‌پرستان قدیمی عرب) هستند ودوستان صمیمی مسلمانان نصاری (مسیحیان) وروحانیان وراهبان ایشانند[۲]. ولی محمد (ص) درپایان دوران اقامت خویش در مدینه با مسیحیان نیز قطع رابطه کرد واین عمل ظاهراً درزمانی صورت گرفت که نخستین تصادمهای مرزی با لشکریان روم شرقی (بیزانس) روی داد. قطع رابطه با یهود ونصاری کمتر براثر اختلافات دینی وبیشتر بدان‌سبب بوده که هردو دسته محمد(ص) را به‌پیامبری نمی‌شناختند[۳۴]. رابطهٔ مسلمانان تنها باقبایل یهود مدینه خصمانه نبود، بلکه دشمنان پنهانی فراوانی درمیان اوسیان وخزرجیان وجود داشتند که ظاهراً اسلام آورده بودند، ولی درنهان علیه پیامبر اقدام می‌کردند ومی‌کوشیدند جامعهٔ اسلامی را ازدرون متلاشی سازند. اینان به‌لقب «منافقان» ملقب گشتند (کلمهٔ عربی «منافق»، جمع آن «منافقون») که بمعنی «دورو» و «متظاهر» است.

محمد (ص) پس‌از آنکه با اصحاب خویش بمدینه هجرت کرد، قصد ترک مبارزه علیه بزرگان بت‌پرست مکه نداشت. ظاهراً ایشان اندیشیدند که عملیات تجاری مکیان را بوسیلهٔ قطع طریق کاروانی که ازمکه به‌سوریه وجود داشت وازنزدیکی مدینه می‌گذشت، فلج کنند. درآغاز سال دوم هجرت (۶۲۳ م) مسلمانان به‌کاروان مکه حمله کرده اموال آنرا به‌غنیمت بردند. سال بعد حملهٔ مسلمانان مدینه به‌کاروان مکه، که ازسوریه بازمی‌گشت، بصورت پیکاری واقعی درآمد

۱ــ ابن‌خلدون، ترجمهٔ فرانسوی، ج ۱، ص۳۱۳ ۲ــ قرآن، سورهٔ۵ آیه۸۲. «لتجدن اشدالناس عداوة للذین آمنوا الیهود والذین اشرکوا، ولتجدن اقربهم مودة للذین آمنوا، الذین قالوا انا نصاری، ذلک بان منهم قسیسین و رهبانا وانهم لایستکبرون» [۳۵].

که به‌غزوهٔ بدر معروف است (مارس سال ۶۲۴م. سال سوم هجری.)

مکیان دراین نبرد شکست خوردند[1]. جمعی از ایشان هلاک شدند وگروهی نیز اسیر گشتند. درمیان کشتگان ابوجهل، سرسخت‌ترین دشمن اسلام، وحنظله، پسر ابوسفیان، و عده‌ای دیگر دیده می‌شدند.چند تن از اسیران واکه ازدشمنان سرسخت اسلام بودند هلاک ساختند. و دیگر اسرا یا اسلام پذیرفته یا در برابر سربها (فدیه) آزاد شدند[2]. در این نبرد عباس عم محمد (ص)ـ که نام‌برده شد ـ درصفوف بت‌پرستان مکی قرارداشت وپیکار می‌کرد وبه‌اسارت مسلمانان درآمد. وی را آزادکردند و به‌مکه رفت وظاهراً علت آزادی این بودکه باموافقت محمد (ص) عاملی خفیهٔ مسلمین را به‌عهده گرفته بود.

روایت است‌که درغزوهٔ بدر۳۱۷ مسلمان علیه ۶۰۰ مکی جنگیدند. فقط دو یا سه‌تن از مسلمانان اسب داشتند[3] وسایرین یا پیاده بودند، یا شترسوار. محمد (ص) غنیمت جنگی‌را به‌طوری تقسیم‌کردکه به‌هرسوار سه‌برابر دیگران رسید وخمس غنائم مختص پیامبر وخانوادهٔ او و یتیمان وفقیران گردید. به‌گفتهٔ پیامبر، این شیوهٔ تقسیم غنیمت به‌او «وحی» شده بود[4].

این‌نبرد واجد اهمیت عظیمی بود. شخص محمد (ص) درنقاط بسیار دور ازمدینه‌مشهور شد ونفوذ وی درمدینه تقریباً نامحدود گشت. درسال چهارم هجری (۶۲۵م) یعنی سال بعد، مسلمانان باری دیگر به‌کاروان مکیان حمله بردند. ابوسفیان درجواب، سه‌هزار نفر از جنگیان مکه را علیه مدینه رهبری‌کرد. از ۱۰۰۰ تن مسلمان‌که علیه این عده واردکارزار شدند قریب ۳۰۰ تن، از منافقان، به‌مدینه بازگشتند و دیگر مسلمانان درکوه اُحُد شکست خوردند. دراین نبرد «اسدالله» حمزه عم پیامبر مقتول شد. ولی مکیان ازپیروزی خویش بهره نگرفتند و حتی برای تصرف مدینه‌کوششی به‌عمل نیاوردند وبه‌منازل خویش بازگشتند. شکست به‌نفاذ کلام محمد وحیثیت او زیانی نرسانید. او علت ناکامیابی را، فقدان انتظامات وخیانت منافقان دانست.

درسال ۶۲۷م (سال ششم هجری) ابوسفیان لشکر عظیمی علیه مدینه به‌راه انداخت (گویا مرکب از ده هزارنفر) که درآن گذشته از۴هزار مکی وجنگجویان قبایل متحد مکیان، عده‌ای ازمزدوران حبشی‌نیزشرکت داشتند. خطر بزرگی‌مدینه‌را تهدید می‌کرد، ولی‌محمد(ص) و اصحاب او در ظرف مدت شش روز خندقی به‌دور مدینه احداث کردند و سنگر ساختند.

۱ـ ابن‌هشام،ص۴۲۷وبعد؛ طبری، سری۱، ص۱۲۹۷. ۲ـ ل. ای. نادیرادزه (به‌مقالهٔ مزبور رجوع‌شود) این پدیده‌را دلیل‌رواج اندک برده‌داری درعربستان می‌داند ولی‌این‌دلیل قانع‌کننده نیست... ۳) به‌گفتهٔ پیشین دربارهٔ قلت شمار اسبان در عربستان قبل‌از اسلام رجوع شود. ۴ـ قرآن، سورهٔ ۸، آیهٔ۴۱ وبعد. در اینجا آشکارا سخن ازغزوهٔ بدر رفته است. دربارهٔ مقررات اسلام راجع به‌جنگ با «کفار» وغنائم‌رجوع‌شود به‌فصل دوم.

روایت است که این شیوهٔ دفاع را سلمان فارسی که ایرانی وسابقاً اسیرشده به‌بردگی درآمده اسلام پذیرفته بود ویکی ازصحابهٔ نزدیك پیامبر شده بود به‌ایشان آموخت. لشکر دشمنان اسلام مدینه را محاصره کردند وقبیلهٔ یهودی بنی‌قریظه کمکشان کردند. ولی میان محاصره‌کنندگان اختلافاتی آغاز شد و دستجات مکی، که ابوسفیان دررأس ایشان بود، پس از سه هفته لشگرگاه را خالی کرده رفتند. دستجات دیگر قبایل نیز جز اینکه به‌ایشان تأسی جویند چاره‌ای نداشتند...

درسال ۶۲۸ میلادی (سال هفتم هجری) پیامبر به‌عنوان برگزاری حج، به‌اتفاق ۱۵۰۰ تن از صحابه عازم مکه شد، ولی بادستجات مسلح مکی روبه‌روگشت. پس ازمذاکرات طولانی که باسران قریش به‌عمل آورد پیمانی (عربی: «بیعة» که به‌معنی «پیمان‌بستن» است) درحدیبیه به‌شرح زیر با مکیان منعقد نمود: جنگ ده سال متارکه شود. مسلمانان حق داشته باشند بدون اسلحه به زیارت مکه روند (فقط حمل شمشیر مجازبود)، محمد (ص) تعهدکرد به‌کاروانهای مکیان حمله نکند. دراین پیمان محمد (ص) پیامبر نامیده نشده بود [۴۶].

محمد (ص) وسران صحابه این‌پیمان‌را یك موفقیت سیاسی می‌شمردند؛ زیراکه نخستین باری بود که بزرگان قریش محمد را همچون طرف متساوی‌الحقوق شناخته بودند. ولی تودهٔ مسلمانان عادی که ازحکومت بزرگان وثروتمندان مکه تنفرداشت وآرزوی ورود مظفرانه به‌مکه را در سر می‌پرورانید فوق‌العاده ناراحت بود. این نخستین موردی بودکه در جامعهٔ مسلمانان اختلاف بروزکرد. سران جماعت‌گرایشی به‌طرف صلح بابزرگان مکه نشان می‌دادند وقشرهای پایین می‌کوشیدندبزرگان مزبور را سرنگون سازند.

نفاذ کلام و حیثیت محمد (ص) پس ازپیمان حدیبیه بیش از پیش بالاگرفت. قبایل گوناگون عربی- به‌ویژه‌آنهایی که بامکه خصومت می‌ورزیدند- حکومت‌سیاسی محمد (ص) را بر خویش پذیرفتند. پیامبر، نه همیشه، بلکه درضمن انعقاد پیمان با ایشان، اسلام آوردن آنان را طلب می‌کرد. برخی ازقریشیان نیزکه پیشتر درشمار دشمنان اسلام بودند به‌اردوگاه پیامبر می‌آمدند و اسلام می‌آوردند. ازآن جمله خالدبن ولید وعمروبن عاص بودند که بعدها هردو از سرداران نامی خلافت اسلام گشتند. این هردوتن به دین بی‌اعتنا بودند ولی می‌دیدند که اسلام به‌صورت نیروی سیاسی مؤثری درآمده‌که الحاق بدان بسیار نافع به‌نظر می‌رسد.

چنانکه بعد معلوم شد سران جامعهٔ اسلامی می‌کوشیدند با بزرگان مکه صلح کنند. ولی البته برای محمد (ص) و اطرافیان وی چنین صلحی فقط درصورتی ممکن ومقدور بودکه سران قریش، به‌ظاهرهم شده، اسلام‌آورند. دراین میان قریشیان مکه نیز نظر دیگری به‌اسلام پیدا کرده بودند. نه اینکه به‌ناگاه به‌وحدت خداوند ورسالت رسول وی محمد (ص) ایمان

آورده باشند، بلکه بدان سبب که اسلام به‌نظر ایشان نیرویی سیاسی آمد که سرزمین عربستان را به‌یاری آن توان متحد ساخت. شخص ابوسفیان از دشمنی با محمد (ص) سرباز زد وحتی دختر خویش را به‌زنی بدوی داد. این عمل در آن زمان نشان می‌داد که وی حاضر به‌انعقاد پیمان اتحاد سیاسی است. بزرگان بازرگانان مکه درك می‌کردند که این نیرو را می‌توان به‌نفع خود مورد استفاده قرار داد. ممکن است که ابوسفیان وحتی چند از بزرگان مکه هم در آن زمان امکان فتح سرزمینهای غیر عربی‌را پس از حصول اتحاد عربستان، در نظر گرفته بودند؛ سرزمینهایی که‌طرق‌بازرگانی کاروانی وبحری کرانه‌های دریای متوسط (مدیترانه) وآسیاازآن‌عبور می‌کرد. فتح سرزمینهای دیگران درخروج ونجات از بحران اقتصادی به‌عربستان کمك می‌کرده، اما اینکه چنین فتوحاتی را در تحت لوای اسلام بهتر می‌توان عملی کرد، این نکته‌هم در آن زمان قابل پیش‌بینی بوده.

درنخستین روزهای ژانویه سال ۶۳۰م. (زمستان سال نهم هجری) محمد (ص) با ده هزارتن مرد جنگی، مرکب از اهل مدینه وقبایل متحد، بمکه نزدیك شد. مکیان تدارك دفاع می‌دیدند. عباس که‌علناًطرف پیامبررا گرفته و اسلام پذیرفته بود در اردوگاه حضوربهم‌رسانید. عباس‌ملاقاتی‌بین محمد(ص)و اطرافیان وی با ابوسفیان ترتیب داد وابوسفیان قرار تسلیم مکه‌را با شرایطی که برای خاندان اوودوستانش نافع‌بوده بامحمد (ص) گذاشت. امنیت همهٔ مکیانی که درخانه‌های خویش بمانند ویا در محوطهٔ‌کعبهٔ پناه گزینند ویا درحیاط و خانهٔ ابوسفیان پناهنده شوند تأمین گشت وقرارشد ایشان از تعرض مصون باشند وفقط قریب ده‌تن از دشمنان لجوج اسلام ازشمول این عفو عمومی مستثنی بودند. مکیان تعهدکردندکه اسلام آورند... ورود لشکر اسلام بمکه تقریباً بدون خونریزی صورت‌گرفت. کعبه را از وجود بتان پاك‌کرده به‌مسجدالحرام ومعبد مسلمانان مبدل ساختند. بدیهی است که اسلام‌آوردن برخی از بزرگان افراد قریش ازروی عقیده نبود ویك ضرورت سیاسی بود.

حساب ابوسفیان درست درآمد. وی واعضای خاندان بنی‌امیه وبزرگان طرفدار او نه‌تنها موقعیت ممتاز خویش‌را درمکه حفظ نمودند، بلکه درمیان سران دولت عربی اسلامی نقش برجسته‌ای را بازی‌کردند. و درحدود ۱۴ سال بعد، عثمان‌بن عفان‌که یکی از اعضای خاندان اموی بود در رأس دولت مزبور قرار گرفت وقریب پانزده سال بعد ازآن، معاویه فرزند ابوسفیان، دودمان اموی (بنی‌امیه) را به‌عنوان حکام خلافت عربی بنیان نهاد. خویشاوندان و هواخواهان ابوسفیان به‌تمام معنی و به‌حد اکثر ازمنافع فتوحات بزرگ اعراب بهره‌گرفتند و اراضی جدیدی را درسوریه و دیگر نواحی به‌انضمام روستاییان متصرف و مقیم آن اراضی تصاحب‌کردند و بردگان بسیار و اموال‌گوناگون ازغنائم جنگی بدست آوردند.

درطی سالهای نهم ودهم هجری (۶۳۱-۶۳۰م.) واحهٔ طائف وبخش اعظم شبه‌جزیرهٔ

عربی، به‌ناچار سر به‌اطاعت محمد (ص) نهادند. در اکثر موارد این اطاعت با قبول اسلام و بت‌شکنی توأم بود. درآغاز امر، محمد (ص) به‌اسلام آوردن ظاهری ایشان اکتفا می‌کرد ورضا می‌داد و معتقد بود که ایمان واقعی بعد پدید خواهد آمد و اگر درنسل اول ظهور نکرد در نسلهای بعدی به‌دلها خواهد تابید. این حساب بعدها درست درآمد. و چیزی نگذشت که مردم سراسر شبه جزیرهٔ عربستان به‌دین اسلام درآمدند.

پس ازتسلیم مکه نیز محمد(ص) کماکان درمدینه مقر داشت. محمد(ص) با اینکه‌سرور و رئیس سیاسی تقریباً سراسرعربستان شده‌بود، بااین‌همه‌لقب «ملك»[۳۷] برخویش ننهاد[۱]. زندگی وی ساده‌بود وبازندگی افراد معمولی فرقی نداشت. بااین‌حال نسبت به‌زندگی وی‌قبل ازهجرت محمدی جزئی‌تغییری درآن پدیدآمد. پیامبر پس‌از مرگ خدیجه زنان دیگری گرفت. وی در سال مرگ خویش نه‌زن داشت و برروی هم درمدت حیات ۱۴ زن گرفت ــ به‌استثنای کنیزان. ظاهرا دراین‌مورد حق‌باو.و. بارتولداست که می‌گوید محرك این‌امر بیشترعقیدهٔ دیرین اعراب‌بود که می‌گفتند وجودحرم‌برای‌حفظ شایستگی هررئیس‌سیاسی ضرورت‌دارد. انگیزهٔ ازدواج وی با عایشه،دخترابوبکر، وحفصه، دخترعمر،وبعدها ام‌حبیبه، دخترابوسفیان، وجز آنان غیرازاین‌نبود که می‌خواست باهمرزمان ویا متحدانی که اتحاد باایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش‌را با پیوند ازدواج استوارتر سازد[۳۸].

وی عقیده داشت که خداوند او را که پیامبر است مجاز ساخته تاعده‌ای زن‌گیرد[۲] [۳۹]. ولی برای دیگر مسلمانان شمار زنان عقدی‌را به‌چهار محدود ساخت وفرد مسلمان درآن واحد بیش از چهار زن نمی‌تواند داشته باشد. محمد(ص)گذشته ازاین، تعدد زوجات را موردتشویق قرار نمی‌داد[۳].

خود پیامبر درصدد جمع مال برنمی‌آمد وگرایشی به‌تجمل نداشت ولی‌زندگی خانواده و اعضای خاندان خویش را تأمین‌کرد ومقرر فرمود که خمس هرغنیمت جنگی باید برای نگهداری واعاشهٔ بازماندگان وذی‌القربای رسول وهمچنین‌بیوگان ویتیمان‌غازیانی که در«جهاد» کشته شده‌اند ومساکین وابن سبیل اختصاص یابد[۴].

وضعیت محمد(ص) نیز در دوران زندگی درمدینه نسبت به‌آنچه قبل از هجرت بود دچار دگرگونی گشت. توجیه این مقال آنکه: اگر محمد (ص) درمکه مبلغ دینی ناشناخته و مردود بود، درمدینه به‌رجلی سیاسی [۴۰]وحاکم مقنن مبدل گشته بود. وی نشان داد که سیاستمداری با استعداد وپیشوای جنگی داهی وهنرمندی است...

۱ــ اگر می‌خواست می‌توانست به‌تقلید از پادشاهان یمن وسلاطین‌دودمانهای عربی مانند غسانیان در اردن و لخمیان‌درغرب فرات وبنی‌کنده درنجد چنین‌کند. ۲ــ قرآن، سورهٔ۳۳، آیهٔ ۵۰. ۳ــ دراین باره به فصل دوم بنگرید. ۴ــ قرآن، سورهٔ۸، آیهٔ ۴۱ــ درپارهٔ دیگرقوانین محمدی به‌فصل دوم رجوع شود.

محمد (ص) زود پیرشد. دربهار سال ۶۳۲م (سال دهم هجری) آخرین حج را ازمدینه بمکه برگزارکرد. ولی درتابستان همان سال بستری شد و در۱۲ ربیع‌الاول [و بنا بر روایات شیعه، در۲۸ صفر] سال یازدهم هجری (۸ ژوئن سال ۶۳۲م) بدرود حیات گفت. دستوری برای پس ازمرگ خویش‌باقی نگذاشته بود[۴۱]. ظاهراً نه او ونه صحابهٔ وی، انتظار نداشت که مرگ بهاین زودی بسراغش آید. وی را درمدینه بخاک سپردند. مدفن وی بعدها زیارتگاه دوم (بعد ازکعبه) ومکان متبرك مسلمانان گشت.

اسلام در ایران

ظهور مذاهب سنی و شیعه و خوارج

پس از مرگ ناگهانی محمد (ص) مناقشاتی میان مهاجران و انصار درگرفت که بوساطت و براثر نفوذ کلمهٔ عمر [۴۲] رفع شد. در مدینه هردو طرف ابوبکر را بسمت رئیس جامعه اسلامی (ودرعین حال رئیس دولت عربی، زیرا در آن زمان میان مفهوم جامعهٔ دینی و دولت تفاوتی قایل نبودند) شناختند [۴۳]. ابوبکر و جانشینانوی را خلیفه خواندند، یعنی «جانشین» (پیامبر)[۱] («خلیفه» کلمه‌ای است عربی، جمع آن خلفاء، از ریشهٔ «خلف» یعنی «پیروی کردن» (بدنبال کسی رفتن) و «جانشین (کسی) شدن».)

دوران سی‌سالهٔ حکومت نخستین خلفای چهارگانه: یعنی ابوبکر (۱۱ تا ۱۳ ه.) و عمر اول ابن‌الخطاب (۱۳ تا ۲۴ ه.) و عثمان بن عفان (۲۴ تا ۳۶ ه.) و علی بن ابیطالب (۳۶ تا ۴۱ ه.)[۲] عهد فتوحات بزرگ اعراب بوده است. این پیروزیها براثر جنگهایی که از ۶۰۴ تا ۶۲۸ میلادی، میان ایران ساسانی و بیزانس (روم شرقی) جریان داشت و هردو طرف را ضعیف و فرسوده کرده بود، تسهیل می‌گشت. یکی از علتهای پیروزی اعراب در ایران، گرایشهای تك روی و انفکاك از دیگران بود که درمیان امیران فئودال 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 ــ هردو ــ آغاز گشت. اعراب در فاصلهٔ

۱ــ البته هیچیك از خلفاء نمی‌خواست جسارت آنرا نداشت که خویشتن را شایستهٔ پیامبری داند، زیرا محمد (ص) قبلا اعلام کرده بود که پیامبر بازپسین است. در بارهٔ حیلهٔ قدرت خلیفه به فصل ششم رجوع شود. ۲ــ در روایات بعدی، سنیان ایمان آنرا به نام «خلفای راشدین» (عربی) خوانده‌اند و دوران ایشان را عهد مسعودی نامیده‌اند که در آن دین حق اسلامی و حکومت دین حکمفرما و برقرار بوده است. ولی درواقع باید گفت که سیاست داخلی هریك از این چهار خلیفه با سه دیگر تفاوت داشته.

سالهای ۶۳۴ و۶۴۲م (۱۳ و۲۲ه) فلسطین وسوریه و بین‌النهرین علیا ومصررا مسخرساختند. و تسخیر سرزمینهای قفقاز که درسال بیستم هجری (۶۴۰م) آغاز شده بود فقط در آغاز قرن دوم هجری انجام پذیرفت. اعراب چندبار به‌آسیای صغیر حمله‌ور شدند ولی هرگز نتوانستند بطور استوار درآن 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 تاوروس و بخشهای علیای رود فرات می‌گذشت. برروی هم اعراب دوسوم متصرفات بیزانس را از آن امپراطوری منتزع کرده متصرف شدند.

سرنوشت ایران ساسانی دگرگونه بود. درآغازسال ۶۳۳م (۱۲ه) اعراب به‌سرکردگی مثنی‌بن حارثه وارد قلمرو ساسانیان دربین‌النهرین شدند و درمارس (اسفند ــ فروردین) همان سال حیره راکه پایتخت لخمیان بود گرفتند. مثنی پس ازآنکه درغزوهٔ «ذات‌السلاسل»[1] فاتح شد ازرود فرات گذشت. درماه مه (اردیبهشت) همان سال خالدبن ولید ایرانیان را شکست‌داد. درآغاز سال ۶۳۴م (۱۳ه) خالد بسوریه (شام) منتقل شد. زان پس ایرانیان فعالانه وارد عمل شدند. در نوامبر (وسط پاییز) سال ۶۳۴ م (۱۳ه) رستم سردار ایرانی و سپهبد خراسان که پیش ازآن، دراستقرار شاهنشاه یزدگرد سوم، نوادهٔ خسرو دوم (کسه‌کودکی بود)، برتخت سلطنت وی‌را یاری کرده بود، لشکرعرب را محاصره کرد (نخست آزادشان گذاشت تا ازفرات بگذرند) وشکست سختی درجنگ جسر[۴۴]ــ درپیرامون‌جسری که برسر راه حیره به‌تیسفون (مداین) برفرات بسته بودند ــ وارد آورد. براثر حضور ذهن وجدیت مثنی، اعراب ازمحاصره نجات یافته توانستند بار دیگر از فرات بگذرند. ولی در سال ۶۳۵م (۱۴ه) در حرب بویب نزدیك حیره گروه عظیمی از ایرانیان راکه تحت فرمان سردار مهران بودند نابود ساختند.

دولت یزدگرد سوم دانست‌که تا آن زمان خطر اعراب راکم گرفته است، به‌ویژه کسه درهمان اوان خبر پیروزی اعراب برلشکرعملهٔ بیزانس دریرموك (یکی ازشاخه‌های نهراردن)[2] به‌ایران رسید. پیش ازآن سپهبد رستم تصمیم گرفته بسود همهٔ دسته‌های لشکری را از سراسر نواحی ایران گردآورد وهمهٔ طبقات سپاهی (ارتشتاران) را فراخوانده بود. گرد آمدن وتسلیح این عده بیش از یك سال به‌طول انجامید. فقط در پاییز سال ۶۳۶م (۱۵ه.) سپاه عظیم ایران درمحل قادسیه نزدیك حیره اردو زد واعراب نیز درنزدیکی‌آن مستقرگشتند. عمر، سعدبن ابی‌وقاص راکه یکی ازمهاجران قدیمی بود، به‌فرماندهی لشکر عرب منصوب کرد. سواران ایران که به‌بهترین‌سلاح مسلح بودندو پیلان عظیم‌الجثه، حامل هودجهای تیراندازی، همراه داشتند

۱ــ وجه این تسمیه‌آن است‌که به‌روایتی ایرانیان درصفوف مقدم، خودرا بازنجیری به‌یکدیگرمتصل کرده‌بودند.
۲ــ ۲۵ اوت ۶۳۶ م.

به‌اعراب به‌نظر حقارت می‌نگریستند. اعراب آفتاب سوخته، گردآلوده وشتربانانی پشمالو بودند والبسهٔ ژنده به‌تن وپوست پاره‌ای به‌پای برهنه داشتند. غلاف شمشیرشان از جل کهنه و سپرهایشان ازپوست گاو بود.

جنگ قادسیه (درآغاز سال ۶۳۷م /۱۶ه.) سه روز و بدوایتی چهارروز طول کشید. زد وخورد بسیارسخت ولجوجانه بود. چند گروه از لشکریان نخاراران(نخارار- شاهزادگان، امیران)ارمنی نیز درصفوف ایرانیان می‌جنگیدند. ولی درظرف همان روزها باعراب از سوریه کمك رسید. روزآخر باد شدیدی برخاست وابری ازشن ورنگ را به‌طرف سلحشوران ایران برانگیخت (واعراب این‌پدیده رایاریی ازطرف خدا شمردند) وپیروزی اعراب را مسلم‌ساخت. سپهبد رستم در جنگ هلاك شد و درفش بزرگ دولت ایران بدست اعراب افتاد.

دربار یزدگرد سوم چون خبرشکست قادسیه‌را دریافت داشت به‌شتاب پایتخت ساسانیان یعنی تیسفون را رها کرده به‌حلوان، درکوههای زاگروس گریخت. چیزی نگذشت‌که پایتخت متروك بدست اعراب افتاد(ژوئن ۶۳۷م /۱۶ه) گرچه دفاعی ازاین شهر به‌عمل نیامد، ولی چون ساکنان آن نتوانسته بودند پیمانی دربارهٔ تسلیم پایتخت با اعراب منعقد کنند، تیسفون طعمهٔ غرقاب وغارت شد. ومردم آن بخشی مقتول وبخشی به‌بردگی سپرده شدند. جمع بهای غنائم (وجه نقد واشیاء قیمتی) به ۹۰۰ میلیون درهم سرزد.

اعراب باری دیگر ایرانیان را درجلولا ـ شرق دجله ـ (درپایان سال ۶۳۷م /۱۶) شکست دادند و سراسر حوضهٔ دوشط فرات ودجله (عراق) را بزیر فرمان خویش درآوردند. دراین سرزمین «شهرهای اردوگاه» یا معسکر ایجاد شد، از قبیل بصره درنزدیکی مصب شط ـ العرب به‌خلیج فارس (۶۳۵م /۱۴ه) وکوفه در مغرب فرات نزدیك حیره (۶۳۸م /۱۷ه). این شهرها به‌صورت مراکز اداری وحکومتی درآمدند وبعدها از مراکز بزرگ معارف عربی گشتند.عراق سرزمینی بود مسکون توسط سامیان،سوریان،آرامیان،وتا حدی یهودیان ـ وبدین سبب‌درمدت نسبتاً کوتاهی عرب شد.

اعراب پس ازآنکه حلوان را (در ۶۴۰ / ۱۹ه) اشغال کردند بسوی اعماق نجد ایران به‌حرکت درآمدند. پیکار قاطعی که درنهاوند ـ جنوب همدان ـ درگرفت نیز به‌پیروزی اعراب منجرشد. فیروزان، سردار ایرانی، درپیکارکشته شد (۶۴۲م / ۲۲ه) واعراب زنجان و قزوین و ری (نزدیك تهران‌کنونی) وقومس را به تصرف درآوردند. قزوین به‌موجب پیمانی‌که با اعراب بست بفرمان ایشان درآمد. درسال ۶۴۴م (۲۴ه) اعراب همدان وقم وکاشان و اصفهان را تصرف‌کردند ویزدگرد سوم ناگزیر ازآنجا به‌استخرفارس گریخت. اعراب درهمان سال ازراه دریا ازبحرین وازطریق خشکی ـ ازخوزستان ـ وارد پارس شدند. دهقانان پارسی مقاومت دلیرانه وممتدی درمقابل‌اعراب ابراز داشتند. اعراب لشکر دهقانان راکه شهرك، مرزبان

پارسی، در رأس ایشان قرار داشت درطی یکی خونین در ریشهر، نزدیك توج، شکست دادند. استخر بموجب عهدنامه‌ای که در ۶۴۸م(۲۸ه) با ابوموسی اشعری منعقد نمود سر به‌فرمان تازیان نهاد، ولی سال بعد ساکنان آن شهرشورش کرده افراد پادگان عرب را به‌قتل رسانیدند. اعراب بی‌درنگ استخررامحاصره کرده تسخیر نمودند و ویران ساختند وقریب ۴۰ هزار تن از مردان را به‌هلاکت رساندند، زنان وکودکان را به‌بردگی بردند (۶۴۹م/ ۲۹ه). پیشوایان عرب بهنگام تسخیر پارس اراضی بسیاری را به‌تصرف خویش در آورده غصب[1] کردند. خانوادهٔ حنظلةبن تمیم ــ اهل بحرین ــ از لحاظ ثروت در میان زمینداران پارسی مقام اول را احراز کرد[2] ولی بسیاری از دهقانان ایرانی پارس نیز پیمانهایی با فاتحان بسته سر به‌اطاعت ایشان نهادند و اراضی وقلاع وحقوق وامتیازات فئودالی خویش‌را حفظ کردند.

یزدگرد سوم به‌کرمان و ازآنجا بسیستان گریخت (۶۴۹م /۲۹ه) وچون اعراب در نواحی مزبور رخنه کردند، شاهنشاه ساسانی به‌خراسان گریخت (۶۵۰م / ۳۰ه) وضع وی بسیار غم‌انگیز بود. یزدگرد سوم پس ازجنگ نهاوند نه‌لشکر داشت نه قدرت. وبا گروهی کوچك از لشکریان وهمراهان از سرزمینی به‌سرزمینی نقل مکان می‌کرد و به‌یاری امیران و شاهزادگان کوچك تابع خویش امید بسته بود. عدهٔ اینان، بویژه در مشرق ایران بسیار بود. ولی‌ایشان یاری به‌شاهنشاه ناتوان ایران راکاری بی‌معنی می‌شمردند، وهریك‌ازاینان می‌کوشید تا هرچه زودتر یزدگرد را بدست‌امیری دیگر بسپارد و رسیدی اخذ کند که شاهنشاه را زنده و تندرست تحویل داده و بدین سبب دیگر مسئولیتی ندارد. گرایشهای تجزیه‌طلبی و تك‌روی فئودالهای زمیندار ایران، یکی از علل ازدست دادن استقلال آن‌کشور بوده است. برخی از زمینداران محلی ترجیح دادند پیمانهایی با فاتحان منعقدکنند وخراج بپردازند و در مقابل، اراضی وحقوق فئودالی خویش‌را حفظ‌کنند. بعضی دیگر دلیرانه علیه اعراب جنگیدند ولی پایداری ایشان به‌طور متفرق بود و اعراب یك یك آنان را به‌تفاریق و جداگانه از پای درآوردند.

درسال ۶۵۱م (۳۱ه) اعراب‌خراسان‌را تصرف کردند[3]. یزدگردسوم بحواحهٔ مروگریخت، ولی ماهوی، شاهزادهٔ محلی، بوی خیانت ورزید. نخست میان وی وترکان‌مسلحی که درناحیهٔ بلخ چادر زده بودند نزاعی برانگیخت وچون یزدگرد درجنگ نزدیك مرو آخرین لشکریان خویش را ازدست داد وباعدهٔ قلیلی از همراهان (به روایتی فقط یك نفر) پیاده به

۱ــ اگرسران عرب به‌سود جماعت مسلمین این‌کار را می‌کردند، البته نام «غصب» روی این‌عمل‌گذاردن درست نیست، ولی‌آنها به‌نفع‌شخصی چنین‌کردند، بنابراین،کلمهٔ غصب دراین مورد صادق است.ــ م. ۲ــ اصطخری، ص۱۵۸. ۳ــ خراسان‌درقرون وسطی ازحالا رسیمتر بوده وناحیهٔ فیشابور و مرو وبلخ وهرات، یعنی شمال شرقی ایران وجنوب ترکمنستان شوروی‌کنونی وشمال وغرب افغانستان فعلی جزو خراسان محسوب می‌شده.

دروازهٔ مرو رسید، ماهوی وی را بهشهر راه نداد. دربارهٔ مرگ یزدگرد روایتهای گوناگون وجود دارد. اکثر این روایات حاکی از آن است که یزدگرد به‌آسیابی در کرانهٔ رود مرغاب پناه برد و آسیابان به‌طمع تصاحب جواهرات شاهنشاه وی را شبانه درخواب به‌قتل رساند (به‌روایتی بنا به‌فرمان سری ماهوی) و نعش اورا به‌رود افکند. نعش‌را مسیحیان محل پیدا کردند واسقف (پاطران) مرو به‌نام الیاس، آخرین شاهنشاه ساسانی‌را به‌خاك سپرد، زیرا جلهٔ او (شیرین سعادتمند) زنی سوری و زوجهٔ‌محبوبهٔ خسرو پرویز بود، و شیرین از مسیحیان ایران حمایت می‌کرد[1]. روایت دیگری وجود دارد که سنگتراشی یزدگرد را کشت و اموالش را غارت کرد و ساکنان مرو جسد او را در تابوتی چوبی نهاده به‌خاك سپردند[2]. ماهوی به‌اطاعت اعراب درآمد و تعهد کرد غرامتی به‌صورت گندم و جو واشیاء قیمتی و وجه نقد بپردازد که جمع آن به‌یك‌میلیون درهم سرمی‌زده.

درسال ۶۵۱م(۳۱ه) شاهنشاهی ساسانی‌سقوط کرد. وهمهٔ ایران‌تقریباً، تاآمودریا(جیحون) (ازشمال‌شرق)مسخراعراب گشت. فقط‌نواحی بلخ‌وغوروزابلستان‌وکابل وسرزمینهای کرانهٔ دریای خزر، یعنی‌دیلم‌و گیلان‌وطبرستان،مستقل‌باقی‌ماندند.مردم نواحی مزبورلجوجانه پایداری کردند و بعدهامطیع‌شدند (بلخ به‌طورقطع‌درسال۷۰۷م/ ۸۹ه)ولی‌دیلم‌وغور و کابل‌مسخراعراب‌نگشتند.

درجریان تسخیر ایران نواحی بسیار زیان دیدند واسیران فراوان ازذکور و اناث ومردم صلح‌جوی شهرها و دهات، به‌ویژه ازعراق وخوزستان وپارس به‌بردگی برده شدند. ولی‌بسیاری از شهرها ودهقانان زمیندار با سرداران عرب عهد بسته مطیع ایشان شدند و پرداخت خراج را به‌عهده گرفتند. مثلا مرزبان نیشابور تعهدکرد ۷۰۰ هزار درهم وجه و ۴۰۰ کیه زعفران بدهد و دهقان ابیورد پرداخت ۴۰۰ هزار درهم را به‌عهده گرفت و...[3] بلاذری مضمون بسیاری از این‌گونه عهدنامه‌ها را نقل‌کرده وگاه درآثار دیگر مورخان نیز دیده می‌شود. علی‌الرسم این پیمانها آزادی اعمال دینی ساکنان (زرتشتی، مسیحی ویهود) را تضمین می‌کردند و حفظ وآزادی شخصی واموال ایشان را تأمین می‌نمودند. مردم محل درعوض متعهد می‌شدندحکومت دولت عرب ومسلمان را برخویشتن بشناسند وبدان خیانت نورزند وغرامتی به‌یکباره بپردازند وزان پس مرتباً جزیه وعوارضی‌راکه برای اهل ذمه وضع شده تأدیه‌کنند.

تسخیر ایران بدست اعراب و ورود آن‌کشور درقلمرو خلافت، عواقب چندی بدنبال داشت. نخست اینکه تازیان اعم از اسکان یافته وبا چادرنشین ــ بصورت قبایل‌کامل ــ به ایران نقل مکان‌کردند. به‌طوری‌که و. و. بارتولد خاطرنشان کرده، مهاجرت اعراب «اولا بشکل احداث اردوگاههای نظامی، که‌مسکن حاکم منصوب از طرف خلیفه نیز بوده، صورت

۱ــ طبری‌سری۱، ص۲۸۸۳ - ۲۸۷۴. ۲ــ همانجا، ص۲۸۷۲. ۳ــ بلاذری،ص۴۰۳ وبعد.

گرفت و ثانیاً بدویان عرب اراضی معینی را تصاحب و تصرف کردند. این اردوگاهها به‌سرعت به‌صورت مراکز زندگی شهری درآمدند و در بعضی از این نقاط فرهنگ مشترک اسلامی به‌وجود می‌آمد[۱]». حتی درقرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری) دربسیاری از شهرهای ایران، مثلا در قم، اعراب اکثریت ساکنان را تشکیل می‌داده‌اند و زبان عربی در بلاد حکمفرما بوده. چنانکه پیشتر گفتیم عدهٔ کثیری از زمینداران عرب در سرزمین ایران پدید آمدند. اراضی دولتی یا دیوانی، قسمت عظیمی از زمینها را تشکیل می‌داد. روستاییان ساکن در این اراضی، پشت اندر پشت، مزارعان و یا مستأجران آن زمینها بودند. ودولت به‌وسیلهٔ دستگاه مالی خویش مستقیماً از آنان بهره‌کشی می‌کرد. در عراق و خوزستان، و شاید برخی نواحی دیگر، اراضی دولتی از انواع اراضی وسیع‌تر و بیشتر بود. اعراب زبان عربی را به‌عنوان زبان دسمی و ادبی و دینی (برای مسلمانان) باخود به‌ایران آوردند. ولی فرهنگ و تمدن ایران از میان نرفت و نمرد. بلکه در اعراب نیز تأثیر کرد. صدسال از فتوحات تازیان نگذشت که در اواسط قرن دوم هجری (هشتم میلادی) بسیاری از آثار و تألیفات ادبی پارسی میانه (پهلوی) بزبان عربی ترجمه شد. ولی با این همه زبان عربی در ادبیات حکمفرما و برای همهٔ کشورهای آسیای غربی و افریقای شمالی منزلت زبان بین‌الملل را پیدا کرده بود. فئودالهای دهقان ایرانی زبان عربی را فرا می‌گرفتند (و نه کمتر از اعراب بدان زبان آشنا شدند). درفاصلهٔ قرن هشتم ودهم میلادی (دوم وچهارم هجری) درایران و آسیای میانه اشعاری از خود به‌زبان عربی می‌گفتند ومنظومانی به‌آن زبان به‌وجود می‌آوردند[۲]. ایرانیان وحتی ایرانیان میهن‌دوست که به‌نهضت ضد عربی و جنبش فرهنگی ایران پرستانه (که اصطلاحاً شعوبیه نامیده می‌شده) منتسب بودند نیز بزبان عربی می‌نوشتند. الفبا و خط عربی نیز به‌موازات زبان عربی و اسلام میان ایرانیان انتشار یافت و الفبای پیشین آرامی ــ پهلوی را (که آن هم ریشهٔ سامی داشت) ازمیدان به‌در کرد.

زبان پارسی، (درمرحلهٔ نوین تکامل خویش ــ که اصطلاحاً زبان پارسی نوین ویا فارسی، و به‌دیگر سخن «دری» نامیده می‌شود) فقط درآغاز قرن سوم هجری (نهم میلادی) در عالم شعر احیا شد ــ (قصیدهٔ عباس مروزی [۴۵]، ۱۹۴ه / ۸۰۹م) و درتألیفات تاریخی[۳] و جغرافیایی[۴] زبان فارسی درنیمهٔ دوم قرن چهارم هجری (دهم میلادی) نفوذ کرد و درقرن پنجم

۱ــ و. و. بارتولد، «جهان اسلام» ص۳۰. ۲ــ ا. ا. برتلس، «تاریخ ادبیات فارسی وتاجیکی» ص۱۰۲. در منتخب آثار عربی «یتیمة الدهر» (۱ــ۴) لعالبی نیشابوری (آغاز قرن پنجم هجری) مجلدات دو وسه مربوط بشاعران عربی‌زبان غرب ایران است و مجلد ۴ راجع به‌شاعران عربی‌زبان خراسان، که قبل از زمان مؤلف می‌زیسته‌اند. او عدد ایشان را تا ۱۱۹ نفر بر می‌شمرد. ۳ــ نخستین تألیف بزبان فارسی میانه ترجمهٔ تاریخ طبری یا «تاریخ الامم والملوک» است که توسط محمد بلعمی در۳۵۲ ه. انجام یافت. تألیفات تاریخی اصیل فارسی (تألیفات گردیزی وابوالفضل بیهقی) درقرن پنجم هجری پدید آمدند. ۴ــ نخستین تألیف جغرافیایی مجهول المؤلف «حدود العالم» است که در ۳۷۲ه نوشته شده است. پیش از آن به‌زبان فارسی کتاب مهم ابومنصور موفق الهروی [الابنیة عن حقائق الادویه] درشناخت داروها (بین ۳۵۷ و۳۶۶ه) 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 فقهی تفوق خویش را حفظ کرد.

یکی از مهمترین عواقب و نتایج فتوحات عرب در ایران، همانا انتشار دین فاتحان ــ یعنی اسلام ــ در میان ایرانیان بود. اسلام به‌تدریج دین پیشین زرتشتیگری را تقریباً از ایران طرد کرد و گرچه مسیحیت را کاملا از میدان بدر نکرد (مسیحیت در فاصلهٔ بین قرن سوم و هفتم میلادی، با موفقیت در ایران رواج می‌یافت ــ بویژه در شهرها) ولی انتشار آن کیش را محدود و متوقف ساخت. اسلام این موفقیتها را به‌یکبار کسب نکرد، گر چه هم در اواسط قرن اول هجری (هفتم میلادی) برخی از ایرانیان که بیشتر دهقانان (در استعمال آن دوران، یعنی زمینداران) و ساکنان شهرها بوده‌اند اسلام آوردند. در آغاز امر این تغییر دین را چنین تلقی می‌کردند که نومسلمان پس از قبول اسلام با قوم و ملت خویش قطع علاقه کرده عرب می‌شود. ولی چون میان خود اعراب و حتی تازیانی که به‌ایران نقل مکان کرده بودند تقسیمات قبیله‌ای محفوظ مانده بود، هر یك از ایرانیان تازه مسلمان (یا افراد اقوام دیگر تازه مسلمان) می‌بایست به‌یکی از قبایل عربی منسوب و پیوسته گردند، ولی عضو متساوی‌الحقوق آن قبیله نمی‌شدند، بلکه «مولای» آن می‌گشتند (جمع این کلمهٔ عربی «موالی» است از ریشهٔ «ولی»، به‌معنی نزدیك بودن، پیوستن (به‌کسی). گرچه این وضع خلاف اصلی بود که محمد (ص) دربارهٔ برابری مسلمانان، صرف‌نظر از اصل و تبارشان، اعلام کرده بود، امابازاین رسم با این‌وصف مدتی مدید درمیان اعراب باقی و برقرار بود. «مولی» درصف گروه جنگی قبیله‌ای که بدان منسوب بود «جهاد» می‌کرد. شمار این موالی بالنسبه معتنابه بود. گرچه وضع «موالی» پستر از وضع اعراب قبیله بود، ولی بااین حال گاه «موالی» مقامات عالیه‌ای را اشغال می‌کردند وبویژه در ادارات مالی مشاغل مهمی داشتند، زیرا در آن زمان تازیان از خود کارمندان آزموده و تحصیل‌کرده نداشتند.

در زمان خلفای امـوی (۷۵۰ــ۶۶۱م/ ۱۳۲ــ۴۱ه) اسلام به‌کندی وسستی در ایران رواج یافت. روایتی محفوظ مانده دایر براینکه صلحال پس از فتوحات عرب، بخش اعظم زرتشتیان متعصب و آشتی‌ناپذیر به‌جزیرهٔ هرمز نقل مکان کرد و از آنجا به‌گجرات هندوستان هجرت نمود[1]. ك.آ. اینسترانتسف ایران شناس روسی معتقد است که زرتشتیان («گبران» نامی است که مسلمانان [۴۶] به‌ایشان می‌دهند) نه‌یك‌بار بلکه‌چندبار متناوباً بهند مهاجرت کردند[2].

۱ــ اخلاف این مهاجران که به‌نام «پارسیان» مشهورند در هندوستان جماعتی بزرگ و یك مشتکلی را تشکیل می‌دهند. ۲ــ ك. آ. اینسترانتسف «مطالعات ساسانی» ص۶.

بااین‌حال درقرن چهارم هجری (دهم‌میلادی) هنوزعدهٔ کثیری زرتشتی‌درایران می‌زیستند. ازگفتهٔ اصطخری جغرافیدان (اواسط قرن چهارم هجری/دهم میلادی) چنین استنتاج می‌شود که در زمان وی درفارس «آتش‌پرستان» اکثریت ساکنان را تشکیل می‌دادند: هیچ‌شهر ودهکده و و ناحیه بی‌آتشگاه زرتشتیان نبوده[1] وعدهٔ زرتشتیان چندان زیاد بوده‌که بر لباس خویش وصلهٔ تشخیص نمی‌زدند و حال آنکه حقوق اسلامی نصب علامت تشخیص را برای غیر مسلمانان اجباری کرده بود[2]. بسیاری از دهقانان پارس حتی درقرن چهارم هجری (دهم میلادی) زرتشتی بودند و در دژهای کوهستانی ایشان و بویژه قلعةالجص [۴۷] تصاویر وداستانهای پادشاهان و پهلوانان وپیروزیهای ایران‌باستان محفوظ بود[3]. درنواحی کرانهٔ دریای خزر (طبرستان، گیلان، دیلم) تانیمهٔ دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) زرتشتیگری تفوق داشت. برعکس، درخراسان درنیمهٔ اول قرن سوم هجری (نهم میلادی) دهقانان و اکثرمردم مسلمان بودند. ولی دراینجاهم هنوز درقرن چهارم هجری (دهم میلادی) حتی درمیان بزرگان نیز عدهٔ قابل توجهی بطور پنهانی هواخواه زرتشتیگری بودند. درکرمان نیز عدهٔ زرتشتیان بسیار بود[4] و حتی درقرن دهم میلادی (چهارم هجری) درجیل (شمال غربی ایران)[5] هم دیده می‌شدند. مطهرمقدسی (مقدّسی)[6] مؤلف قرن چهارم هجری (دهم میلادی) می‌گوید[7] که دربخش ماسبذان (غرب ایران) جماعت عظیمی ازخرمدینان[8] وجود داشتند.

وضع ایران درقرن چهارم هجری (دهم میلادی) چنین بود. ولی درقرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) اکثریت عظیم مردم‌کشور مسلمان بودند. درتألیفات ایران اخبار مربوط به زرتشتیان ازآن زمان به‌بعد نادرتا دیده می‌شود. ابن‌البلخی‌مؤلف تاریخ وجغرافیای «فارس‌نامه» (بزبان فارسی) که‌کتاب خودرا در دههٔ دوم قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) نوشته از زرتشتیان درفارس یادی نمی‌کند. درآغاز قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) فقط عدهٔ قلیلی زرتشتی درکرمان و واحه یزد وبرخی جاهای دیگرایران، مثلا درگبرآباد، نزدیك اصفهان باقی مانده بود (اکنون درگبرآباد هم نیستند).

باز می‌پردازیم بوضع خلافت عربی در دورهٔ فتوحات. درسالهای حکومت خلفای

۱ــ اصطخری، ص ۱۱۶ و بعد. ۲ــ مقدسی، ص۴۲۱. ۳ــ اصطخری، ص ۱۱۸، ۱۵۵.
۴ــ همانجا، ص۱۶۴. ۵ــ مقدسی، ص۱۹۴. ۶ــ ویرا نباید با جغرافیدان نامی ابوعبدالله‌محمدبن احمدالمقدسی (با مُقَدّسی - به‌قرائت دیگر) البناء اشتباه کرد. جغرافیدان اخیرالذکر را فقط به‌نام مقدسی می‌خوانیم (بدون ذکر نام کوچك). ۷ــ تألیف مطهرالمقدسی را اوآر (Huart) اشتباهاً به‌نام ابوزید احمدالبلخی منتشر کرده (متن عربی وترجمهٔ فرانسوی):
Cl.Huart,"Le livre de création et de l'histoire", Paris. 1899-1919 فصل ۱۲
۸ــ خرمیان (از قرن دوم تا چهارم هجری) دنبال‌کنندگان مزدك بودند (فرقه‌ای‌که از زرتشتیگری منشعب شده بود ــ قرن ۵تا۷م) راذ برابری اجتماعی ومالکیت جماعتی زمین طرفداری می‌کردند.

چهارگانه (خلفای راشدین، از ۶۳۲ تا ۶۶۱م/سال ۱۱ه تا ۴۱ه) جریان تکوین جامعهٔ طبقاتی درمیان اعراب بشدت پیش می‌رفت[۴۸]. فتوحات این جریان‌را تسریع کرد. گر چه قسمت اصلی وعمدهٔ اراضی، درممالك تسخیر شده توسط اعراب، ملك جامعهٔ اسلامی اعلام شد و در واقع به‌دولت اسلامی تعلق پیدا کرد، ولی زمینهای بسیاری نیز، چنانکه پیشترگفتیم، بوسیلهٔ اشخاص و افراد و سران فاتحان تصاحب شد [۴۹].

درمرحلهٔ بعدی (قرن هفتم تانهم میلادی / قرن اول تا سوم هجری) دوران متقدم فئودالی خلافت‌تکوین یافت و درعین‌حال شیوه‌ها و رسوم زندگی برده‌داری وپدرشاهی (درمیان بدویان و دیگر صحرانشینان) محفوظ ماند. بزرگان فئودال شدهای ازخویشان پیامبر (خاندان هاشمی) وصحابه (مهاجر وانصار) واعضای برخی ازخاندانهای مکی (بویژه بنی‌امیه) وبخشی از سران پیشین قبایل پدید آمدند. این بزرگان واعیان براثر جنگها ثروتمند شدند و نه تنها اراضی را در ممالك تسخیرشده تصرف کردند، بلکه غنائم عظیمی نیز بصورت وجه نقد وطلا ونقره و منسوجات و رمه‌های اسبان وگله‌های دواب وهزاران‌برده بدست‌آوردند و در زراعت[۱] ودامداری و صنعت ازایشان بهره کشیدند[۲].

درآن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی درزیرپردهٔ حکومت دینی و روحانیان (یا تئوکراسی) مستور بود. میان جامعهٔ دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد براین بودکه حکومت باید براساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و «سنت پیامبر» مبتنی باشد. میان امامت و امارت یعنی مشاغل روحانی ودولتی خلیفه نیز مرز وحدی وجود نداشت. فقط بعدها میان این دو شغل تفاوت قایل شدند[۳]. اصل مساوات همهٔ مسلمانان رسماً مورد شناسایی بود ولی در واقع، در همان زمان هم، ظاهری بی‌باطن و اسمی بی‌رسم بیش نبود [۵۰].

خلافت عثمان دوران پیروزی واعتلای خاندان امیه و هواخواهان ایشان ـ بما به‌دیگر

۱ــ دراینکه جامعهٔ عربهدرآنزمان تاچه‌حد از بردگان انباع شده بود، ارقام گواه برآنند. رجوع‌شود به‌کتاب لامنس. ص۳۲ - ۲۴. H. Lammens, "Etudes sur le siècle des Omeyyades". هم از او ص ۲۴۸ I. "Etudes sur le règne du calife Mo'awiye" مثلا معاویه‌بن ابوسفیان درمزارع وباغهای خویش تنها درحجاز از ۴هزار برده بهره‌کشی می‌کرد وسالیانه درنتیجه‌کار ایشان ۱۵۰ هزار بار شتر خرما و ۱۵۰ هزارکیسه غله بدست می‌آورد. عبدالرحمن‌بن عوف‌که یکی‌از صحابه بود بیش‌از ۳۰هزار برده داشت. ۲ــ منیرة‌بن شعبه، مهاجرقدیمی، بخصوص با وضعی بیرحمانه ازدسترنج‌بردگان مشتکار بهره‌کشی می‌کرد. یکی‌از اسیران برده منیره‌که به‌مدینه منتقل‌شده‌بود، مسیحی بود ایرانی، به‌نام فیروز، وشغلش نجاری و سنگتراشی بود. وی شکایت پیش‌عمربردکه صاحبش‌از او روزی دو درهم می‌خواهد واوقادر به‌پرداخت آن نیست. خلیفه دوباسخ مزاح‌کرد. فیروزکه کاردش به‌استخوان رسیده بود روزبعد، درمسجد باخنجر دو دمی قش ضربه به‌عمر واردآورد وعمر ازآن ضربات جان سپرد. ۳ــ برای جزئیات رجوع شودبه‌فصل ششم. عمر نیز به‌لقب «امیرالمؤمنین» ملقب‌گشت.

سخن ــ حزب اشراف مکه بود (چنانکه پیش گفتیم عثمان اصلا از آن خاندان بود). اشراف واعیان مکه فقط برحسب ضرورت سیاسی اسلام آورده بودند. عثمان شخصاً مردی سست عنصر بود. وی ازمهاجران قدیمی شمرده می‌شد، داماد پیامبر ومسلمانی معتقد وخوب بود وخود در ـ صدد گردکردن مال ومنال برنمی‌آمد[۵۱]. وی‌اعضای خاندان‌امیه را به‌دورخویش گردآورد. حکم پسرعم ابوسفیان وعم خلیفه درعثمان نفوذ پیدا کرد. حکم مردی بود بسیار ثروتمند که درگذشته با اسلام دشمنی می‌ورزید. مروان پسر حکم مشاور اصلی عثمان شد. شاغلان همهٔ مشاغل فرمانده‌ی لشکر ومناصب حکومت و والگیری نواحی مختلفه را عوض کردند وآن مقامات به‌اعضای خاندان امیه ویا هواخواهان ایشان داده شد. اینان از مقام خویش برای تصاحب اراضی وثروت اندوزی استفاده کردند. ازآن جمله وبویژه معاویة‌بن ابوسفیان به‌حکومت سوریه که سرزمینی پرثروت وبرکت بود منصوب گشت.

تشدید نابرابری اجتماعی وگرایش عثمان به‌طرف اشراف، نارضایتی عمیق توده‌های اعراب را برانگیخت.عم در زمان حکومت عثمان گروه ویا حزب هواخواهان داماد محمد(ص) وشوهر دختر محبوب وی فاطمه، یعنی علی‌بن ابیطالب، تکوین یافت[۵۲]. طرفداران وی به نام شیعة علی ــ یعنی «حزب یافرقهٔ علی» خوانده شدند. وازاینجا کلمهٔ «شیعه»[۵۳] و «تشیع» پدید آمد. [۵۴] درآغاز، بهنگام انتخاب خلیفهٔ‌اول فقط سه‌نفر به‌طرفداری ازحق خلافت علی برخاستند. [۵۵] این سه‌عبارت بودند از: ابوذرالغفاری، مقدادبن‌الاسود وسلمان پارسی ایرانی الاصل[۲]. سخن ایشان مسموع نیفتاد. ولی در زمان حکومت عثمان نارضایتی عمومی که‌قشرهای پایین جامعهٔ عرب را فراگرفته بود، نام علی‌را بسیار محبوب کرد وبرسر زبانها انداخت. ابوذر (متوفی به‌سال ۳۲ هـ.) ازآن ایام سازمان دهندهٔ واقعی حزب «شیعة علی» یا شیعیان شد. وی در دمشق درحضور معاویه، والی شام، علیه تجمل‌پرستی و حرص و طمع بزرگان زمامدار و برضد نابرابری اجتماعی تبلیغ می‌کرد وسخن می‌گفت وحق امامت خاندان نبوت یعنی علی وپسران او از فاطمه، حسن (متولد به‌سال سوم یا چهارم هجری.) وحسین (متولد به‌سال چهارم یا پنجم هجری) را اعلام می‌داشت. معاویه ابوذر را بمدینه، نزد خلیفه عثمان فرستاد. ولی ابوذر در آنجاهم بدعوت وتبلیغ می‌پرداخت.

در آغاز شیعیان حزبی سیاسی [۵۶] بودند. و ازخلافت (امامت) علی جانبداری می‌کردند واین هواخواهی هم به‌خاطر خویشاوندی وی باپیامبربوده وهم بسبب شایستگیهای شخصی‌او. وچون در رژیم حکومت دینی وسلطهٔ روحانیان یاتئوکراسی‌تفاوت چشمگیری میان جامعهٔ مسلمان و دولت ودین وسیاست وجود نداشت، شیعیان می‌کوشیدند اصل موروثی بودن

۱ــ گروهی راکه طبیعتی اجتماعی کمابیش روشن وبرنامهٔ سیاسی مشخص داشته و در زمان چهارخلیفه نخستین مکون‌گشته بوده دراینجا به‌طور قراردادی «حزب» می‌خوانیم. ۲ــ دربارهٔ وی به‌مقدمه رجوع‌شود.

خلافت را برموازین دین مبتنی سازند [۵۷] ودر نتیجه گفته شد که شخص پیامبر در غدیرخم علی را به‌جانشینی خویش اعلام داشته است [۵۸].

یو. ولهاوزن، احزاب شیعه وخوارج[۱] را «احزاب دینی وسیاسی مخالف» نامیده[۲]، بعدها شیعیان... شاخهٔ بزرگی ازاسلام را تشکیل دادند و در برابر «سنیان»... قرارگرفتند. سنیان طرفدار انتخابی بودن خلیفه بودند [۵۹] و بعدها به‌همین تام «سنیان»[۳] یا «اهل سنت و جماعت» خوانده شدند.

پایه‌گذار تشیع عبدالله‌بن‌سبا بوده[۶۰] و وی‌نیز مانند ابوذر درعهد خلیفه عمر تبلیغ و دعوت می‌کرده. روایت است که ابن‌سبا یهودی ازیمن بوده که اسلام آورده و کتب دینی یهود ومسیحی و مسلمان بسیار خوانده بوده و مباحثات مذهبی را دوست می‌داشته. ابن‌سبا می‌گفت که هریك از پیامبران بزرگ پیشین، معاون یانمایندهٔ مختاری ازطرف خود داشتند که وصی (عربی) نامیده می‌شد: مثلا موسی، هارون را و ارمیای نبی، باروخ را ومسیح، پطرس حواری را وصایت داده بودند. و «وصی» محمد (ص) ــ که همسنگ اوصیای پیامبران پیشین باشد ــ جز علی کسی نتواند بود. ابن‌سبا واضع موضوع «رجعت» (ازکلمهٔ عربی «رجع ــ یعنی بازگشت») پیامبر نیزهست واین نظریه را به‌یکی از جاهای قرآن مبتنی‌ساخته[۴]. ابن‌سبا می‌گفت که همان‌گونه که عیسی باید بازگردد محمد(ص) نیز بازگشت دارد. بطوری که ولهاوزن می‌گوید اصل «رجعت» درنظرغلات شیعه[۵] با اصل بازگشت واحیای محمد به‌صورت علی وحلول روح‌علی درائمهٔ بعدی توأم‌شد وجوش خورد. عبدالله‌بن‌سبا، سلف غلات‌شیعه بوده‌است وفقط به‌اعلام حقوق‌علی اکتفا نکرده تقریباً برای وی مقام الوهیت قائل شده بود.

نارضایی عامهٔ مردم بصورت غلو در ابراز امیدواری به‌علی .درآمد. داماد محمد (ص) نه‌تنها مورد احترام شیعیان ــ که‌غلات‌ایشان وی‌را بدرجهٔ خدایی رسانده بودند ــ قرار گرفت، بلکه سنیان نیز بعدها وی را بزرگ داشتند وپس از مرگ بصورت پهلوان افسانه درآمد. علی در پایان دوران حکومت عثمان خیلی بیش‌از ۵۰سال داشت. مردی بود اصلع، چهارشانه و گندمگون بامحاسنی بلند وسفید و چشمانی بس‌درشت وسیاه ونگاهی سخت[۶].

علی پروردهٔ محمد (ص)وعمیقاً بدوی وامراسلام وفادار بود. اویکی ازشش‌نفری بود که ازمیان همه بمحمد نزدیکتر بودند و یکی از ده‌تن صحابه بود که پیامبر در زمان حیات خویش

۱ــ دربارهٔ خوارج بهمین فصل ــ بعد ــ رجوع شود. ۲ــ رجوع شود به:
J. Wellhausen, Die religiös - politischen Oppositionsparteien...
۳ــ ازکلمهٔ «سنت» (رجوع شود به‌فصل ۴). ۴ــ قرآن، سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۵ «ان‌الذی‌فرض علیك‌القرآن لرادك الی معاد» (آنکه قرآن را برتو فرض کرد تو را به‌رجعت نهایی خواهد رسانید.» ۵ــ دربارهٔ غلات شیعه رجوع شود به‌فصل پانزدهم این‌کتاب. ۶ــ مسعودی، «التنبیه» ص۲۹۷ وبعد

جنت را بدایشان نوید داده بوده[۶۱].

علی تا سرحد شور و عشق پایبند دین بود. صادق و راستکار بود. در امور اخلاقی بسیار خرده‌گیر بود. از نامجویی و طمع و مال‌پرستی به‌دور بود. و بی‌شك مردی دلیر و جنگاوری باشهامت بود.

علی در نبرد بدر و احد شرکت جست و در پیکار اخیر ۱۶ زخم برداشت و خلاصه تقریباً در همهٔ غزوه‌ها رزم کرد و با محمد (ص) بود. دلیریهای وی در جنگ، بعدها بصورت افسانه درآمد و قصه‌ها دربارهٔ آن پرداختند[۱].

علی هم مردی سلحشور بود و هم شاعر و تمام صفات لازمهٔ اولیاءالله در وجودش جمع بود (کرامات فراوان از وی نقل می‌کردند)، ولی بالکل از صفات ضروری یك رجل دولتی و سیاستمدار عادی عاری بود[۶۲]. غلو در خرده‌گیریهای اخلاقی که ناشی از علل دینی بود (ترس از مسئولیت در برابر خداوند، ترس از مسئولیت ریختن خون مسلمانان) وی را از اخذ تصمیم باز می‌داشت و گرایشی به‌مدارا در نهادش ایجاد کرده بود.

عقل او که کاملا تابع افکار دینی وی بود به‌کندی تصمیم می‌گرفت و باسستی بیشتری به‌اجرای تصمیمات می‌پرداخت. ترس از اینکه به افتخارطلبی شخصی و خودخواهی متهم شود، غالباً وی را ازشدت عمل واجرای تصمیمات سخت علیه دشمنانش باز می‌داشت. علی در نظر شیعیان که توان گفت، او را حتی بیش از محمد(ص) بزرگ می‌داشتند[۶۳] نه تنها امام بلکه پهلوان ولی‌الله ومجاهد سلحشور کامل اسلام بود.

برخی از محققان قرن نوزدهم میلادی، می‌گفتند که گویا مذهب شیعه را ایرانیان بوجود آوردند وتشیع تعبیر گونه‌ای بود از اسلام در نظر ایرانیان و «واکنش روح ایرانی در برابر عرب بود» (کارادو، ر. دوزی). آ. میوللر نیز چنین نظری داشته است.

این عقیده از یك اندیشهٔ بظاهر علمی، ولی کاذب، که در مغزهای دانشمندان اروپایی ریشه دوانده بود ناشی شده است، دایر براینکه معتقدات و ایده‌لوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند و «دینهای نژادی» وجوددارد. اینان درعین حال مفهوم نژاد، یعنی نوع مشخص ومورونی را، از لحاظ مردمشناسی، باقوم، یعنی مردمی که از لحاظ فرهنگ و تربیت اشتراك دارند ومتشابهند، مخلوط واشتباه می‌کنند. بدین سبب گرایشی در ایشان پدیدآمد که مذهب اسلامی سنی را «کیش نژاد عرب» واسلام شیعی وصوفیگری را «دین نژاد ایرانی» یا «واکنش روح ایرانی در برابر عربیت» بخوانند. اما در واقع درتاریخ بشر ادیان نژادی وجود نداشته است، همچنانکه برروی

۱ــ مثلا مسعودی («مروج» مجلد۴، ص۳۷۶) می‌گوید که علی در نبرد صفین (۶۵۷م/۳۷هـ دربارهٔ این نبرد به بعد رجوع شود) در یك روز ۵۲۳ تن از دشمنان را از پای درآورد.

هم و بطور کلی معتقدات نژادی هم وجود نداشته و ندارد. تاریخ مسیحیت و مانویت و اسلام و کیش بودایی نشان می‌دهد که این ادیان التقاطی، بر پایهٔ 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، بطریق اولی، نژاد بستگی ندارد.

ضمناً از لحاظ تاریخی نیز فرضیهٔ منشأ ایرانی داشتن تشیع نادرست است و اکنون می‌توان این نظر را کاملا ردشده شمرد. ولهاوزن خاطرنشان می‌کند که نخستین شیعیان از «موالی» (ایرانی) نبوده بلکه عرب بودند... در واقع اصل «رجعت» پیامبران، نخستین بار در میان یهودیان پیرو تورات پدید آمد (اعتقاد به رجعت الیاس و خنوخ) و از آنجا به مسیحیان رسید (یحیی تعمید ـ دهنده را همان الیاس می‌دانستند که بازگشته). ولهاوزن معتقد بود که اندیشهٔ وجود یك پیامبر ـ سلطان که نمایندهٔ قدرت مطلقهٔ خداوند در روی زمین است از یهود به اسلام رسیده...[1] بعدها مذهب مزبور و بویژه اصل «نور محمدی» امامان ـ اخلاف محمد ـ و بخصوص اصل «رجعت» (به یونانی «پالین گنسیس») و اندیشهٔ «تناسخ» (به یونانی «متام پسیخوس») پیامبران که مورد اعتقاد غلات شیعه بود در زمینهٔ اسلامیت و عربیت نشوونما یافت و ضمناً برخی از افکار فلسفی یونانی را نیز جذب کرد.

بعدها فرق گوناگون 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 تودالها و شهرها) و شیعه، هردو در ایران رواج داشت (مذهب شیعه به‌ویژه میان مردم روستا و قشرهای پایین شهرها).

اکنون باز می‌گردیم بوقایع زمان خلیفه عثمان. در فاصلهٔ سالهای ۶۵۳ و ۶۵۵ م (۳۳ و ۳۵ ه) نارضایی عامهٔ خلق از عثمان افزایش یافت. برخی از افراد طبقهٔ اشراف، 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.

در ماه شوال ۳۵ ه (آوریل ۶۵۶ م) گروهی مسلح از کوفه و بصره و مصر به بهانهٔ اعمال حج عمره بسوی مکه آمده در کنار دروازهٔ آن شهر اردو زدند. مالك اشتر فرماندهی گروه کوفی را به‌عهده داشت. این «ژائران» بیشتر از قشرهای پایین جامعه بودند، و روحیهٔ تشیع در میان ایشان رواج داشت. و بمساعدت علی امیدوار بودند، ولی وی تردید [۴۴] به‌خرج داد. طلحه و زبیر چنین وانمود می‌کردند که بیطرفند ولی در باطن ناراضیان را تحریك می‌کردند. اشراف مخالف بنی‌امیه از اینکه ناراضیان را بمدینه راه دهند بیم داشتند و فقط می‌خواستند از ورود و حضور ایشان در دروازهٔ

۱ ـ J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien ص ۹۰ ـ ۹۲

مدینه استفاده کرده خود زمام امور ملك را بدست گیرند.

جزئیات جریان بعدی وقایع روشن نیست، زیرا متقدمترین منابعی که حوادث مزبور را شرح داده‌اند مربوط بدوران عباسیانند ــ یعنی درعهدی نوشته شده‌اند که نظردشمنی بانی‌امیه و خصومت بانقش ایشان در تاریخ خلافت دراوج شدت بوده‌است. بدین‌سبب نمی‌توان به بیغرضی منابع مزبور اطمینان کامل داشت [۶۵] طبق نوشته‌منابع مزبور، عثمان بوسیلهٔ علی با ناراضیان وارد مذاکره شد ووعده‌داد که موجبات شکایت ایشانرا رفع کند وحکام ووالیان یالات ونواحی را معزول سازد. ولی درهمان اوان، عده‌ای از گروه مصری سند مهمی را بدست آوردند وآن نامه‌ای بود ازطرف عثمان، وبمهر وی، خطاب به ابن‌ابی‌سرح والی مصر. عثمان در آن نامه بحاکم مزبور دستور داده بود که بانیان شورش وعصیان را بمحض بازگشت بمصر بازداشت کرده پاها ودستهای ایشانرا قطع کند. افراد گروههای مسلح که ازاین غدر وخیانت سخت برآشفته شده بودند، قیام کرده وارد شهر شدند وخانهٔ عثمان را محاصره کردند و خواستند که وی ازحکومت کناره‌گیری کند. عثمان سر باز زد. قیام کنندگان امیدوار بودند که عثمان را آن‌قدر در محاصره نگاه دارند تا براثر گرسنگی حاضر باستعفا شود. پس‌ازدهفته محاصرهٔ خانهٔ خلیفه، درروز ۱۸ ذیحجهٔ سال ۳۵ه‍ (= ۱۷ ژوئن ۶۵۶م) در مدینه شایع شد که نیروهای مسلحی از طرف والیان بصره و دمشق اعزام شده بیاری عثمان می‌آیند. دیگر سستی وتأخیر جایز نبود. قیام کنندگان از راه بام خانه‌های همسایه بخانهٔ خلیفه هجوم بردند ونگهبانان وی را متفرق کرده سرانجام او را بقتل رساندند.

علی وطلحه و زبیر کوشیدند تاهرگونه ظن شرکت خویش‌را در عمل قاتلان عثمان برطرف و ردکنند. مصریانی که بمدینه آمده بودند خلافت علی (ع) را پیشنهاد کردند. کوفیان و بصریان و سرانجام مدنیان به‌ایشان پیوستند. ولی چیزی نگذشت که طلحه و زبیر بمکه گریخته لوای عصیان برافراشتند و «ام‌المؤمنین» عایشه که زنی جدی بود از ایشان پشتیبانی کرد. سردار سعدبن ابی‌وقاص نیز از بیعت با علی امتناع کرد. ولی آنچه بسوای هواخواهان علی خطرناکتر شمرده می‌شد، این‌بود که معاویةبن ابی‌سفیان والی شام (سوریه) ــ که طرفداران اشراف اموی گرداگرد وی جمع شده بودند ــ ازبیعت باعلی (ع) سرباز زد وعلیه وی وارد عمل شد ومتهمش کرد که درقتل عثمان شرکت داشته. معاویه شعارخونخواهی عثمان را علم کرد...

آنگاه طلحه و زبیر بصره را مسخر کردند. لشکریان علی پس‌از تأخیر، در دسامبرسال ۶۵۶م (آخر پاییز سال ۳۶ه‍) بسوی بصره بحرکت در آمدند. علی (ع) مخالفان را در نزدیکی این شهر شکست داد. عایشه باسارت در آمد ولی علی (ع) وی را محترمانه آزاد کرد. طلحه زخمی مهلك برداشت وزبیر بهنگام گریز هلاك شد. بدین‌طریق گروه مزبور که به‌بخشی ازمهاجران قدیمی متکی بود تاروومار گشت. علی (ع) وارد بصره شد.

درماه صفر سال۳۷ه (ژوئیهٔ ۶۵۷م.) در صفین، جنوب رقـه، بر رود فرات، لشکریان علی باسپاه شام وعرب معاویه، که عمرو بن‌العاص نیز بدان پیوسته بـود، تلاقی کردند. در روز دوم پیکار، جناح‌راست (میمنهٔ) لشکرعلی تحت‌فرمان مالک‌اشتر، وقلب لشکر تحت‌فرمان شخص علی، لشکریان معاویه را شکست‌دادند. درمیان لشکرعلی(ع)عده‌ای «قراء» که قرآنرا ازبربودند وجود داشتند. اینان جنگیانی متعصب وفعال ودلیربودند[۱]. معاویه راحیلهٔ عمروبن‌العاص ازشکست کامل ونهایی نجات داد؛ به‌این معنی که امر کرد بـرسرنیزه‌های لشکریان قطعات قـرآن نصب کنند و«کتاب‌الهی» راحکم قرار داد. علی(ع) نبرد را متوقف ساخت و درتحت فشار مشاوران خویش (که بعضی ازایشان‌مانند اشعث‌بن‌قیس وابوموسی اشعری درنهان شخصاً باعلی مخالف بودند) با مذاکره موافقت کرد.

تردید وگرایش وی وسران دستهٔ او به سازش[۶۷]علی را از پشتیبانی عامـه مردم محروم کرد. ناراضیان شعار «لاحکم‌الاالله» را علم کردند. ایشان معتقد بودندکه حکم‌الله صادر شده زیرا علی (ع) برمعاویه پیروز گشته است. به‌عقیدهٔ ایشان پس از آنچنان پیروزی، مذاکره بادشمن به منزلهٔ«مخالفت باحکم خداوند»بود. عامهٔ مردم میل‌نداشتند بافرقهٔ اشراف اموی سازشی صورت گیرد واین‌عدم‌تمایل خویش‌را باتعابیردینی بیان‌می کردند. ۱۲هزارنفراز لشکریان‌که ازعلی(ع) مـأیـوس شده بودند، اردوگاه وی را ترک‌گفته و در نزدیکـی نهروان ــ درعراق ــ نـزدیك شاخه‌های جبال زاگروس اردو زدند. و عبدالله‌بن‌وهب راکه سپاهی عادی وساده‌ای بود به‌خلافت برگزیدند.

بدین طریق در اردوگاه هواخواهان علی (ع) نفـاق افتـاد. پیگیـرتریـن میان ارادهٔ قشرهای پایین اجتماع، که نه بخاطرمنافع علی (ع) وخانوادهٔ علوی مبارزه می کـردند بلکـه برای برابری همهٔ مسلمانان علیه حکمفرمایی فرقهٔ اشراف اموی برخاسته بودند، از علی جـدا شدند [۶۸]. دراسلام شاخهٔ‌جدید ومستقلی به‌نام خارجیان (به‌عربی «خوارج» که جمع «خارجی» است واز ریشهٔ خروج ــ به معنی «بیرون شدن»، «قیام‌کردن») یـا «خروج‌کنندگان» و «قیـام کنندگان» پدیدآمد. خارجیان نیز ازآغاز نهضت، حزبی‌سیاسی بودند و فقط بعدها بـه‌صورت فرقه‌ای مذهبی درآمدند. ما دربارهٔ اصول تعلیمات و اهمیت تاریخی ایشان زیـن‌پس سخـن خواهیم‌گفت.

نام «شیعیان» ازآن زمان مختص کسانی گشت‌که به‌علی واخلاف او وفکر موروثی بودن امامت وفادار ماندند...

از نظر هواخواهان معاویه پیشنهاد مذاکره بهانه‌ای بود برای دفع‌الوقت واغتنام فرصت.

۱ــ روایت است‌که ۷۰تن ازشرکت‌کنندگان درنبرد «بدر» در ردیف هواخواهان علی پیکارمی‌کردند»[۶۶].

جنگ داخلی تجدید شد (سال۶۵۸م/ ۳۸ه) ولی علی (ع) مجبور شد نخست متوجه خوارج شود (مشاوران وی چنین می‌خواستند) واردوگاه ایشان را در نهروان نابود سازد. لیکن فرقهٔ خوارج نابود نشد. آشتی وصلح میان شیعیان وخارجیان از آن زمان محال گشت. علی(ع) به هنگام خروج از مسجد کوفه به ضرب شمشیری که ابن‌ملجم خارجی، برسراو وارد آورد زخمی شدوبعداز دو روز بدرودجهان گفت.(۱۷[یابنا برمشهور۱۹] رمضان‌سال ۴۰ه/ ۲۴ژانویهٔ۶۶۱م) پیش از آن تاریخ، خلافت معاویه در بیت‌المقدس (اورشلیم) اعلام شده بود.

کفهٔ ترازوی پیروزی در جنگ داخلی ، طی دوسال اخیر، به‌نحو بارزی به طرف معاویه متمایل بود. این جنگ پس ازقتل علی(ع) متوقف گشت. حسن فرزند ارشد علی که شیعیان وی را امام دوم می‌شناختند مردی بود سلیم‌النفس. وی موافقت‌نامه‌ای بامعاویه منعقد کرد و ازحقوق خویش استکاف نمود [۶۹]و در عوض مبلغی گزاف و املاکی وسیع (بزعمی معادل دومیلیون درهم) [۷۰] اخذکرد و ددمدینه مکان‌گرفت. معاویه همهٔ مخالفان خویش را عفو کرد [۷۱] وی را در سراسر قلمرو خلافت بسمت خلیفه شناختند (از۶۶۱تا۶۸۰م حکومت کرد،۴۱تا۶۱ه). معاویه شام (دمشق) را به‌عنوان پایتخت خویش برگزید ، زیرا تکیه‌گاه اصلی حکومت وی قبایل عربی بودندکه بسوریه نقل مکان کرده بودند. در زمان حکومت دودمان امیه (۶۶۱تا ۷۵۰م/ ۴۱ تا۱۳۲ه) خلافت مبدل بجامعهٔ دوران متقدم فئودالی با حفظ شیوه‌های زندگی پدرشاهی و برده‌داری (درمیان صحرانشینان عرب وایران و جز آن)گشت. امویان دولتی غیر دینی ایجادکردند و این خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را اعم از مهاجر وانصار برانگیخت. مدینه مرکز مخالفان بود.

خطرناکترین مخالفان دایمی امویان کماکان شیعیان وخارجیان بودند. سیاست داخلی بنی‌امیه، برفشار وستم برتوده‌های‌مردم وبرابری مبتنی بود،آن هم‌نه‌تنها میان مسلمانان واهل‌ذمه (غیرمسلمانان)، بلکه‌میان‌مسلمانان غیرعرب‌وعرب نیزفرق قائل بودند. واعمال این‌سیاست بارها باعث خروج وقیام مردم شد. قیامهای خوارج همیشه متکی به‌توده‌های مردم، یعنی کشاورزان وفقیرترین بدویان وپیشوران شهری وبردگان مسلمان وهمچنین اهل ذمه بود. اما راجع به‌شیعیان با اینکه ، چنانکه گفته شد، برخی از سران ایشان و اطرافیان آنان از زمین‌داران کلان بودند، بااین حال چون این بزرگان درجبههٔ مخالفین بودند ازدستگاه دولت اموی برکنار شدند وبا آن دولت دشمنی می‌ورزیدند، شیعیان در موارد عدیده توانستند در عامهٔ مردم مؤثر واقع‌شوند وخلق را بمبارزه وامر خویش جلب کنند.

گرچه نخستین شیعیان همگی عرب‌بودند ولی درزمان امویان بسیاری‌از «موالی» بویژه در عراق و ایران به‌ایشان پیوستند. موالی می‌کوشیدند از وضع و تابعیت تحقیرآمیزی که در برابر قبایل عرب داشتند رهایی یابند وحقوق مساوی با اعراب به دست آوردند. شیعیان نیز

حصول این مقصود را به‌ایشان نوید می‌دادند.

مرگ خلیفه معاویهٔ اول (۶۸۰م/ ۶۱ه)موجب آغاز فعالیت مخالفان امویان گشت. بخشی از ساکنان کوفه نمایندگانی بمکه نزد حسین‌بن‌علی (ع) فرستادند. شیعیان وی را (پس‌از مرگ برادرش حسن (ع) ، امام دوم، در ۶۶۹م/ ۴۹ه) امام سوم می‌شناختند واز وی دعوت کردند تا به‌کوفه آمده قیام علیه‌یزیدبن معاویه را رهبری کند. حسین (ع) باگروه کوچکی حرکت کرد و مسلم‌بن‌عقیل پسرعم خویش را پیشاپیش‌فرستاد. ولی عبیدالله‌بن زیاد، حاکم کوفه، نایرهٔ شورش شیعیان کوفه را در نطفه خاموش کرد ومسلم پیش از رسیدن به‌کوفه هلاک شد [۷۲]. حسین(ع) این خبرغم انگیز را درین راه شنید ولی نخواست بازگردد. بخشی از سلحشوران وی را ترک گفتند. او به‌همراه عدهٔ قلیلی که وفادار مانده بودند درمحل بی‌آب کربلا [۷۳]، نزدیک کوفه، اردو زد. سرانجام فقط هفتادنفر با او باقی ماندند ودراین شمار ۱۸ تن از پسرعمان [۷۴] وی‌نیز آمده‌اند. زنان وکودکان ایشان نیز در اردوگاه بودند. عمربن‌سعدبن‌ابی‌وقاص[1] سردار اموی باچهارهزار مرد جنگی به‌کربلا آمده اردوگاه حسین‌بن‌علی را محاصره کرد. عمر از حسین(ع) خواست که تسلیم شده سرنوشت خویش را به‌یزید بسپارد ، ولی حسین (ع) خواست او را بی‌پاسخ گذاشت. یك هفتهٔ تمام کسان حسین از تشنگی در رنج بودند. بنا به‌گفتهٔ طبری، هنگام غروب۹محرم سال۶۱ه (۹ اکتبر ۶۸۰م) حسین وصیت کرد و آخرین دستورات را صادر نمود و باقی شب را به‌نماز [۷۵] برگزارکرد. بامداد روز دهم محرم پس از ادای نماز بامداد به‌طور جماعت، حسین در برابر دیدگان زنان وکودکان گریان به‌اتفاق جنگیان خویش برای‌نبرد بادشمن شتافت. در آغاز هیچیك از مردان رزمی خلیفه به‌او حمله نکرد، زیراکسی نمی‌خواست به اتهام زشت قاتل نوادهٔ پیامبر بودن مشهور شود. ولی زان‌پس [که عمرسعد تیری به‌سوی حسین رهاکرد] همه یکجا به او هجوم کردند تا مسئولیت قتل‌لوث شده میان همه تقسیم شود وکسی قاتل مشخص نباشد. حسین در پیکار نابرابر پس‌از آنکه ۳۳ زخم نیزه و۳۴ زخم شمشیر براو واردآمد از پای درآمد. همرزمان وی‌نیز کشته شدند وسرهای بریدهٔ ایشان به شام (دمشق) برای یزید ارسال شد. یزید ظاهراً اظهارکردکه فرمان قتل حسین را نداده‌بوده وچنین وانمودکردکه ازاین واقعه متأسف ومتأثر است. و زنان وکودکان اسیر حسین وخویشاوندان وی‌را آزادکرد واجازهٔ بازگشت به مدینه داد[2].

واقعهٔ غم‌انگیز کربلا تأثیرعمیقی در معاصران‌کرد. میان شیعیان‌آیین بزرگداشت امام‌سوم،

۱ــ فرزند یکی‌از صحابهٔ معروف و سردار نامی‌که ایرانیان را درقادسیه شکست داد. ۲ــ رجوع‌شود به:
J. Wellhauson Die religiös-Politischen Oppositionsparteien ص۶۷ــ۶۱
Das Arabische Reich هم از او: ص۹۲ــ۸۹
H. Lammens "Etudes sur le règne du calife Mo'awiya I ص۱۳۲ ببعد،

که شهید شده بود به‌وجود 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 (۶۸۰م/ ۶۱ه) عبدالله بن زبیر (فرزند زبیر مشهور پیش گفته که از صحابه بود) در مکه قیام کرد و به‌خلافت اعلام شد. لشکریان او در عراق نیز وارد عمل شدند. و این قیام فقط در سال ۶۹۲م/ ۷۳ه فرونشانده شد... یو. ولهاوزن معتقد است که موثق‌ترین مرجع و مأخذ برای مطالعهٔ دوران متقدم شیعه همانا تألیفات ابومخنف است[۱]. ابومخنف یکی از شاگردان شاگردان صحابهٔ پیامبر و گردآورندهٔ حدیث بود که در سال ۷۷۴م/ ۱۵۸ ه 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 مخفی تشکیل دادند. سن هیچیك از ایشان از شصت سال کمتر نبود. سلیمان بن صُرد، که یکی از صحابهٔ قدیم بود، شیخ و بزرگ ایشان بود. شعار اینان «خونخواهی حسین» بود. کار این اتحاد بسرعت بالا گرفت. در ماه نوامبر سال ۶۸۴م (اواسط پاییز سال ۶۵ه) چهار هزارتن از قیام کنندگان به کربلا رفتند و سپس از فرات گذشته عازم رشته [۷۷] شدند، ولی در آنجا شکست خورده تقریباً همه نابود گشتند (ژانویه ۶۸۵م/ اول زمستان ۶۶ه).

گذشته از سلیمان بن صرد، مختار بن ابی عبیدثقفی که از بزرگان عرب و از قبیلهٔ ثقیف بود وارد عمل شده بود. وی در کوفه خانه‌ای و نزدیك آن شهرملکی داشت. وقتی که خبر حرکت امام حسین (ع) بطرف کوفه به‌او رسید، ۶۰ سال داشت و «موالی» را (که در این مورد از روستاییان مقید به زمین بودند) گردآورد و به استقبال حسین رفت. پس از واقعهٔ هائلهٔ کربلا مختار بازداشت شد. و پس از آزادی به کوفه بازگشت و به تبلیغ مذهب شیعه پرداخت و گفت که نمایندهٔ پسرعموم علی (ع) یعنی محمدبن الحنفیه است. محمد حنفیه (تولد درسال ۶۳۷م/ ۱۶ه، وفات به سال ۷۰۰م/ ۸۱ه) پسرعلی(ع) بود ولی نه از فاطمه، دختر پیامبر، بلکه از زن کنیزی ازقبیلهٔ عربی حنفی[۲] وبدین‌سبب او را ابن‌الحنفیه خوانده‌اند. روایت است که این برادر ناتنی حسین واجد استعدادهای برجسته و نسبت به‌امر شیعه بسیار وفادار بود. پس از شهادت حسین(ع) بخشی از شیعیان که مختار در رأس ایشان قرار داشت ابن‌الحنفیه را به‌امامی شناختند زیرا که درمیان اولاد علی شخص شایستهٔ دیگری وجود نداشت (فرزندان حسین هنوزصغیر[۷۸] بودند). ولی اکثر شیعیان با اینکه محمدبن الحنفیه را بزرگ می‌داشتند، با این همه وی را به

۱ــ J. Wellhausen Die religiös-Politische Oppositionsparteien ص۶۸ــ۶۷

۲ــ این کنیز یمی‌ازقبیلهٔ مسلمین برمسیلمه‌کذاب که ازطرف قبیلهٔ حنفی پیشنهاد می‌شد به‌رسم غنیمت نصیب علی شده بود. (۶۲۳م/۱۲ه)

امامت نمی‌شناختند زیرا مادر او دختر پیامبر نبود. بعدها هواخواهان او فرقهٔ خاصی از شیعه را که به‌کیسانیه معروف است تشکیل دادند[1].

در اکتبر سال ۶۸۵ م (اول پاییز ۶۶ ه) شیعیان در شهر کوفه که در آن زمان تحت اشغال لشکریان عبدالله‌بن زبیر ــ ضد خلیفه ــ بود شورش کرده شهر را گرفتند. مختار عملا پیشوایی این قیام را داشت و در مساجد تبلیغات می‌کرد و می‌گفت که مضمون آن‌گفته‌ها را جبرئیل بوحی الهام می‌کند [۷۹]. مختار فرماندهی نظامی را به‌ابراهیم، فرزند مالك اشتر، سردار نامی خلیفه‌علی امیرالمؤمنین (ع)، سپرد و وجوه خزانه را که در کوفه بدست آورده بود میان قیام‌کنندگان تقسیم کرد (به‌هریك از ۵۰۰ تا ۲۰۰ درهم رسید)، مختار بسیاری از قاتلان حسین و طرفداران بنی امیه را اعدام کرد. ابراهیم در بخش علیای عراق به‌فتح نمایانی نایل آمد و بر لشکریان بنی امیه غلبه‌کرد (درمحرم سال ۶۷ ه / اوت ۶۸۶م) ولی طرفداران مختار به‌دوگروه تقسیم شدند. یکی گروه اشراف عرب و دیگر گروه «موالی» که در واقع ایرانی بودند. افرادگروه اخیرالذکراز قشرهای پایین جامعه بودند وشعار برابری همهٔ مسلمانان را علم‌کردند. مختار جانب این‌گروه را گرفت وبه‌این‌طریق اشراف از او روی برگردانده اندکی بعد به‌نهضت خیانت ورزیدند. لشکریان شیعه در حوالی بصره از لشکریان ضد خلیفه، یعنی عبدالله‌بن زبیر[2]، شکست خوردند وسپاهیان اخیرالذکر پس از آن واردکوفه شدند. مختار وطرفدارانش درقلعهٔ شهر کوفه متحصن شدند و چهار ماه محاصره را تحمل‌کردند و سرانجام ازقلعه بیرون‌آمدند ومختار درنبردکشته شد (آوریل ۶۸۷م / اول بهار ۶۸ ه).

محمدبن‌الحنفیه دربرابر قیام‌مختار حالت انتظار وابهام بخود گرفت. یعنی به‌عراق نرفت و به‌قیام‌کنندگان نپیوست ولی ازایشان جداهم نشد...

بااینکه ابن‌الحنفیه پیشوای یکی از گروههای خاص شیعه شمرده می‌شد تا آخر عمر فعالیتی (سال ۱/ ۷۰۰ م / ۸۳ ه) بروز نداد و بهمین‌سبب مورد تعقیب امویان قرار نگرفت.

همزمان با قیام شیعیان، نهضت شورشی نیرومندتری ازطرف خوارج وقوع یافت. در صفوف قیام‌کنندگان، بدویان فقیروکشاورزان وپیشه‌وران اعم ازعرب و «موالی»، یعنی ایرانیان اسلام آورده، وهمچنین بردگان فراری ازاقوام گوناگون وجود داشتند. ولی پیش ازآنکه ازاین نهضت گفتگوکنیم دربارهٔ معتقدات خارجیان که درآغاز قرن اول هجری (قرن هفتم میلادی)

۱ــ دربارهٔ‌کیسانیه وعملیات ایشان رجوع شود به‌فصل دهم.
۲ــ که برادر ازمصعب‌بن زبیر جانشین وی در ایران بود.

به‌طور کلی تکوین یافته بود، صحبت می‌داریم.

مادهٔ اصلی تعلیمات خارجیان عبارت بود از شناسایی تساوی همهٔ مسلمانان. خارجیان معتقد بودند که درسرزمینهای گشوده توسط مسلمانان، مؤمنان باید براهل ذمه که پرداخت‌کنندگان خراج ومالیات‌سرانه هستند تسلط وحکومت داشته باشند و خود خراج وسرانه نپردازند. ولی در داخل جامعهٔ اسلامی باید مساوات کامل برقرار باشد. اراضی نواحی فتح‌شده باید تعلق به جماعت (یعنی دولت اسلامی) داشته باشد. خارجیان نه‌تنها هواخواه مساوات حقوقی مسلمانان غیر عرب (موالی) و اعراب بودند، بلکه گرایشی به‌طرف آرمان و غایت مقصود برابری اجتماعی میان مسلمانان داشتند. تعلیمات خارجیان دربارهٔ خلافت وامامت نیز با نظر سنیان[1] و شیعیان[2] فرق فاحش داشت. خارجیان عقیده داشتند که «امام ــ خلیفه» یعنی پیشوای روحانی و سیاسی جماعت دولت اسلامی باید انتخابی باشد و همهٔ مؤمنان صرف‌نظر از منشأ وملیت خویش باید حق شرکت در انتخاب وی را دارا باشند. «امام ــ خلیفه» نباید فقط چنانکه سنیان معتقد بودند، از قبیلهٔ قریش انتخاب شود بلکه هرکسی را که شایستگی داشته باشد ولو «غلام حبشی» باشد می‌توان به‌خلافت انتخاب کرد. خارجیان برای لقب «امام ــ خلیفه» به‌هیچ وجه اهمیت فوق‌العادهٔ دینی وقدسی مآبی قائل نبودند. درنظر ایشان «امام ــ خلیفه» نه آموزگار دینی بود ونه سلطان بلکه نمایندهٔ مختار «مؤمنان» وپیشوای نظامی ومدافع منافع جماعت شمرده می‌شد. جماعت اورا انتخاب می‌کند واگر امور را بد اداره کند، یامطلق‌العنانی وستمگری پیش‌گیرد، یابه‌منافع جماعت خیانت‌کند وسود خویش‌را بالاتر ازآن‌گیرد، جماعت می‌تواند وی را معزول وحتی محاکمه و مجازات کند. خلافت نمی‌تواند در انحصار یك‌خاندان ویژه باشد. خارجیان عقیده داشتند که هرجماعت محلی، اگرروابطش بادیگر جماعات مقطوع باشد، می‌تواند برای خود «امام ــ خلیفه»ای برگزیند. وبدین منوال ممکن است درآن واحد چندین امام درچند جا وجود داشته باشند. بدین‌سبب همهٔ رهبران نهضت خوارج به‌نام امام و خلیفه وامیر «مؤمنان» خوانده می‌شدند وهیچ‌یك از اینان نیز قرشی نبودند. درواقع خارجیان معترف ومعتقد بودند که قدرت‌عالیه به‌جماعت مؤمنان تعلق‌دارد وخلیفه فقط مجری امرآن است و دربرابر جماعت مسئول است.

خوارج دوخلیفهٔ نخستین یعنی ابوبکر وعمررا خلیفه‌های قانونی می‌دانستند و عثمان را قبول نداشتند. به‌عقیدهٔ ایشان علی (ع) تا زمانی که بعداکره با معاویه حاضر نشده بود (یعنی «به‌حکم الهی رضا داده بود») خلیفهٔ قانونی شمرده می‌شد. خارجیان خلفای اموی وعباسی را بدرستی نمی‌شناختند وخلافت موروثی علویان را هم قبول نداشتند.

۱ــ رجوع شود به‌فصل ششم. ۲ــ رجوع شود به‌فصل دهم.

خوارج دشمنان آشتی‌ناپذیر بزرگان زمین‌دار مسلمان و مخالف وجود املاک خصوصی بزرگ بودند. ایشان اصولاً مخالف نابرابری اجتماعی درداخل جماعت بودهاند [۸۰]. برخی از خارجیان معتقد بودند که برده چون اسلام آورد باید بی‌درنگ آزاد شود و مسلمان نمی‌تواند برده باشد. بدین قرار نهضت خوارج ازقرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) جریانی بود متکی به‌عامهٔ ناس ومبین نظرهای سیاسی ریشه‌دار واصولی برای آن زمان. خارجیان ازدین، بیشتر و در درجهٔ اول، برای توجیه نظریهٔ سیاسی خویش استفاده می‌کردند.

درواقع خارجیان درمسائل‌دینی چندان فرقی با سنیان نداشتند، یعنی با صورتی که‌اسلام‌در دوران اولیهٔ موجودیت خویش داشته. دورانی که هنوز «بدعت»هایی که در میان مسلمانان سنی رایج شده بود وجود نداشته است. تفاوت چندانی نداشتند. خارجیان اصل مخلوق‌نبودن قرآن را قبول نداشتند و اصالت سورهٔ دوازدهم آن یا سورهٔ «یوسف» را منکر بودند و دو اصل «اجماع» و «قیاس»[1] را رد می‌کردند (برخی از خارجیان «اجماع» را قبول داشتند ولی «قیاس» را رد می‌کردند)، جز حج، زیارت محلی دیگررا جایز نمی‌دانستند وتقدیس اولیاءالله را حرام می‌شمردند. ولی درعوض به‌تدریج پرستش شهیدان «خارجی» درمیان ایشان تکوین یافت، شهیدانی که به‌خاطرامر خوارج هلاک شده بودند. خوارج ازلحاظ برگزاری دقیق روزه ونماز وتشریفات دیگر دینی وسختگیری درمسایل اخلاقی ممتاز بودند.

خارجیان می‌گفتند که شخص مسلمان چون مرتکب «گناه‌کبیره»شود دیگر «کافر» شمرده می‌شود و کسی که‌درحقانیت‌ایمان‌خویش‌شک کند‌نیز کافراست،ویک‌قدم‌نادرست‌ممکن‌است‌شخصی را ازجماعت اسلامی خارج کند (یعنی درنظر خارجیان) وفقط پس از توبه دراجتماع وفعالیت شدید به‌سود جماعت می‌تواند به‌دایرهٔ اسلامیت بازگردد.

این تعلیمات‌دینی مبنایی بوده برای یک استنتاج سیاسی: یعنی پیشوایان‌کاذب، و خلفای غیرقانونی که از اوامر «کتاب خدا» سرپیچی کرده باشند (یعنی از قرآن یا اصل حکومت دینی) ــ وقبل ازهمه امویان چنین بودند ــ مرتکب «گناه‌کبیره» شده وبنابراین دیگر «مؤمن» بدین نبوده و«کافر» و «مرتد» می‌باشند. ونه‌تنهانمی‌توان ازایشان اطاعت‌کرد بلکه بایدباایشان «جهاد»کرد و هردشمنی که دراین جهاد بدست خارجیان افتد باید به‌عنوان «مرتد»به‌قتل رسد. قتل مرتدان (به‌تعبیروسیع همهٔ مسلمانان غیرخارجی) که خارجیان نخست عملا بدان اقدام می‌کردندبعدها بصورت اصلی دینی واجباری«استعراض» یا «اعدام مرتدان» درآمد.

ابومخنف سابق‌الذکر که‌گفته‌هایش درتاریخ‌طبری منقول است ومحفوظ مانده، می‌گوید که بهنگام مرگ یزید (۶۸۳م / ۶۴ه) چهارگروه یا فرقهٔ فرعی درمیان خارجیان پیدا شده

۱ــ دربارهٔ «اجماع» و«قیاس» به‌فصل پنجم رجوع شود.

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

ازرقیان از دیگر فرق خارجی سرسخت‌تر، غلوکننده‌تر و آشتی‌ناپذیرتر بودند. بانی این‌فرقهٔ فرعی، نافع‌بن ازرق شمرده می‌شود که بعروایتی فرزند آهنگری یونانی بود که اعراب پدر وی را به‌اسارت گرفته بودند و برده‌کرده و زان پس آزادش‌کرده بودند[1]. وی‌اصل قتلهای دینی یا استعراض را به‌پایهٔ استنتاجهای شدید رسانید ومعتقد بود که این اصل نه‌تنها در مورد دشمنان خوارج باید اعمال‌شود، بلکه‌نسبت به‌خارجیان غیرفعال که به‌هنگام «جهاد»، یعنی‌قیامهای خوارج، درخانه می‌نشینند نیز اصل مزبور باید مجری شود. بدین‌سبب این ازرق از پیروان خویش مراعات واجرای مواد زیر را می‌خواست: ۱/با «خانه نشینان» قطع رابطه‌کنند. ۲ / همهٔ‌کسانی‌را که به‌اردوگاه شورشی وی نگریخته ونپیوسته‌اند مرتد بشمارند. ۳/ همهٔ‌کسانی‌را که‌وارد اردوگاه شورشی وی می‌شوند مورد آزمایش (به‌عربی «محنه») شدید قرار دهند. وی می‌گفت‌که درجنگ با دشمنان دین نه‌تنها کشتن مردان بلکه قتل زنان و کودکان نیز جایز است.

خارجیان قرن اول هجری (هفتم میلادی) مبارزان آشتی‌ناپذیری بودند که علیه ظلمهٔ قوم پیکار می‌کردند و ستمگران را مرتد اعلام می‌نمودند. خوارج دلیرانی بودندکه همیشه برای نثار جان در راه امر و مقصود خویش آمادگی‌داشتند. ایشان زندگی را درعرصهٔ پیکار به‌بهای گرانی ازدست می‌دادند وایمان داشتندکه تاوان خونشان نعمات وخوشیهای بهشت خواهد بود. یکی ازویژه‌گیهای‌مبارزهٔ مسلحانهٔ خارجیان این بودکه زنان درآن شرکت می‌جستند. مخصوصاً ام‌حکیم زن قهرمان ازرقی(حدود ۷۱ تا۷۹ه) افتخارات فراوان بدست آورد ومشهور شد. وی خود هنگام نبرد درجستجوی رسیدن‌به‌درجهٔ شهادت بود وبانگ برمی‌آورد که «از شستن سرم و مالیدن روغن برآن خسته شدم ــ آیاکسی اینجا نیست که مرا از این عمل شاق نجات دهد؟» عبیدالله‌بن زیاد حاکم اموی، که بیرحمانه خارجیان را تعقیب کرده رنج می‌داد بمنظور کاستن حرارت خوارج، فرمان داد نعشهای زنان را لخت کرده و برهنه در عرصهٔ کارزار باقی گذارند.

شایان توجه است‌که ناسازگاری تعصب‌آمیز خوارج، به‌طور اعم و ازرقیان به‌خصوص، درمقابل همهٔ مسلمانان غیرخارجی، درعین‌حال بامدارای فراوان ایشان دربرابر یهود و مسیحیان توأم‌بوده‌است. وازرقیان می‌گفتند که‌یهود ونصاری به‌تعلیمات پیامبران‌خویش‌یعنی‌موسی‌وعیسی[2]

۱ــ بلاذری، ص۵۶. به‌گفتهٔ دیگرمنابع ابن‌ازرق عرب وازقبیلهٔ تمیم یا بکربوده.
۲ــ خوارج‌آن دوران موسی وعیسی را هم برابر با محمد (ص) می‌شمردند.

خیانت نورزیدند و به‌این سبب اصل قتل مرتدان شامل حال ایشان نمی‌گردد. حتی برخی از پیشوایان خوارج معتقد بودند که باید یهودیان و مسیحیان را با مسلمانان (خارجیان) متساوی‌الحقوق دانست بشرط اینکه محمد (ص) را به‌پیامبری بشناسند وفقط قید کنند که «محمد برای اعراب پیامبر بود نه‌برای ما».

اباضیه معتدلترین فرقهٔ خوارج بود ونام این فرقه از عبدالله‌بن اباض مأخوذ است که در نیمهٔ دوم قرن اول هجری (هفتم میلادی)می‌زیست. اباضیه علیه تعصبات مفرط ازرقیان و بویژه برضد قتل اجباری همهٔ غیرخارجیان به‌عنوان مرتدکه مورد نظر ازرقیان بود قیام کردند. اباضیه با اینکه خلافت را غیرقانونی می‌شمردند با این وصف نسبت به‌خلافت اموی برخلاف ازرقیان آشتی‌ناپذیرشان پی‌گیر نبود.

بزرگترین قیام خارجیان ازرقی درعراق ــ قیامی که در عین حال علیه خلیفهٔ اموی عبدالملك وبرضد دشمن وی یا «ضد خلیفه» عبدالله‌بن زبیر وهمچنین شیعیان متوجه بود ــ ۱۳ سال طول کشید (از ۶۸۴ تا ۶۹۷م/ ۶۵ تا ۷۸ه). نواریخی که در منابع، ذکر شده تاحدی مغشوش وضد ونقیض یکدیگر است. دراینجا تواریخی را که یو. ولهاوزن مشخص کرده به‌کار می‌بریم[1]. قبل از این قیام خارجیان چندین بار دربصره وکوفه خروج کردند (از سال ۴۱ ه / ۲ــ۶۶۱م) (در کوفه ۵۸ه‌ــ۶۷۷م).

درسال۶۸۴م (۶۵ه) بصره وبخش سفلای عراق دردست عبدالله‌بن‌زبیربود وناحیه کوفه را شیعیان شورشی که مختاربن ابی‌عبید ثقفی (به‌گذشته رجوع شود) در رأس ایشان بود اشغال کردند و در بخش علیای عراق وجزیره لشکریان امویان مستقر بودند. ابن ازرق درراس ۳۰۰ نفر قرار داشت که درناحیهٔ اهواز (در خوزستان) اردو زد. کانونهای خوارج شورشی در تقاط باتلاقی مشرق بصره وکرانه شرقی دجله (جوخه؟) وبر رود کارون قرار داشت. درسال ۶۸۴م (۶۵ه) خارجیان توانستند دریمامه وبحرین نیز مستقر شوند. درناحیهٔ اخیرالذکر نجدة‌بن عامر حنفی ازطرف خوارج به‌خلافت محل انتخاب شده بود. یکی ازکارهای نجده این بودکه ۴۰۰۰ نفر ازبردگانی راکه معاویه در اراضی خویش در یمامه اسکان داده بود آزاد کرد. خارجیان تا سال ۶۹۳م (۷۴ه) دراین ناحیه باقی ماندند.

دراین میان نافع‌بن ازرق درطی نبرد خونینی که نزدیك دولاب برود کارون (عرب این رود را دجیل می‌خوانند) درگرفت هلاك شد (۶۶ ه). ازرقیان به‌جای ابن ازرق، عبدالله‌بن ماحوز را به‌امامت وخلافت برگزیدند. بسیاری از ایرانیان که بیشتر روستایی بودند و علیه ستمگران، یعنی زمین‌داران عرب برخاسته بودند، به‌ازرقیان پیوستند. دشمنان ازرقیان ایشان را

۱ــ J. Wellhausen. "Die religiös—Politischen Oppositionsparteln...، ص۴۸ــ۲۸

«جمعی اوباش» می‌خواندند. ازرقیان در محل سلّبری، مشرق رودکارون، از لشکریان ابن زبیر شکست خوردند. (دراواسط بهار سال ۶۷ه/ مه ۶۸۶م) عبیدالله‌بن ماحوز در شمار کشتگان این حرب بود. ازرقیان شهر اهواز راتخلیه کرده به کوههای زاگروس عقب‌نشستند. ایشان پس از آنکه در نبرد سابور (شاپور) درفارس باری دیگر شکسته شدند به کرمان عقب‌نشینی کردند، کرمان کاملا در زیر فرمان ازرقیان بود وپایگاه دایمی ایشان گشت[۱].

ازرقیان صفوف خویش را تکمیل وضایعات را جبران کردند ومجدداً ازطریق فارس و اهواز به‌سوی بصره روی آوردند. دربصره مصعب‌بن زبیر، برادر عبدالله‌بن زبیر، که او نیز ضد خلیفه بود با ایشان درگیرشد. ازرقیان به‌ناحیهٔ مداین (طیسفون) عقب نشستند واز آنجا از راه زاگروس باری دیگر بطرف ایران حرکت کردند وبدری دمشرد زدند وچند ماهی اصفهان را محاصره کردند ولی ازعهده تسخیر آن شهر برنیامدند. درماه مه ۶۸۹م (اواسط بهارسال ۷۰ه) ازرقیان قطری‌بن فجاءهٔ مازنی شاعر مشهور را که‌مردی بی‌باك بود به‌خلافت برگزیدند. وی جنگاوران ازرقی را به‌کرمان برد. ازرقیان پس از استراحت وجبران ضایعات وتکمیل صفوف خویش مجدداً از رودکارون گذشته درکرانهٔ شرقی شط‌العرب روبروی بصره اردو زدند. مهلب سردار مصعب‌بن زبیر، به‌محض شنیدن خبر شکست وهلاکت مصعب (پاییزسال ۶۹۱م/ ۷۲ه) جانب امویان را گرفت واین‌بار از طرف ایشان مبارزه با ازرقیان را دنبال‌کرد. ولی خلیفه عبدالملك فرماندهی را از اوگرفت وبه‌تناوب به‌دوتن از امویان داد. نخست به‌خالد و بعد به برادر وی عبدالعزیز. ازرقیان‌باری‌دیگر به‌کرمان عقب نشستند ولی دردارابجرد(فارس)شکست فاحشی به‌عبدالعزیز واردآوردند. وی بخش اعظم‌لشکریان خویش‌را ازدست داد وبا چنان‌شتابی فرار اختیارکرد که زوجهٔ زیبای وی به‌دست ازرقیان افتاد (و ایشان او را طبق اصول خویش به‌قتل رسانیدند). ازرقیان‌فراریان را تعقیب وخوزستان را اشغال کردند و به‌کرانهٔ شط‌العرب رسیدند.

عملیات جنگی‌دنبال می‌شد وموفقیت به‌تناوب‌گاه نصیب این وگاه‌آن می‌گردید. تااینکه عبدالملك، حجاج‌بن یوسف را (در اواخر سال ۶۹۳م/ ۷۵ ه) به حکومت نواحی شرقی خلافت‌منصوب‌کرد. حجاج سرداری داهی ومدیری فوق‌العاده قوی‌القلب وبیرحم بود وسیاست فئودالی‌واشرافی امویان‌را باشدت وحدت مجری می‌ساخت. واینکه مورخان غربی ازقبیل یولیوس ولهاوزن، و ك. بکر، و آ. لامنس به‌ستایش او پرداخته «آرامش عراق» و «خصب ونعمت» آن ناحیه را ازشمار خدمات او برمی‌شمردند، تصادف محض نیست.

حجاج واقعاً قیامهای مردم را درخون مستغرق ساخت وکارهای وسیعی درزمینهٔ آبیاری

۱ــ طبری، ص۳۵، حاشیه ۳.

دو رود (فرات ودجله) وحوضهٔ رودکارون انجام داد وشهر واسط را برشط فرات بنانهاد. جمع مبلغ خراج عراق (که درنیمهٔ اول قرن ششم میلادی، به ۲۱۴ میلیون درهم سرمی‌زده، ودرعهدعمر اول به ۱۲۰ میلیون تقلیل یافته‌بود و درزمان معاویه تا ۱۰۰ میلیون تنزل کرده‌بود) درزمانوی به ۱۲۰ میلیون درهم بالغ گشت. ولی‌سوی دیگر این‌فعالیتهای «عمرانی» و«آرام‌کنندهٔ»وی به‌قرار زیربود: کشاورزان غیر عرب (نو مسلمانان)خراجی‌راکه سابقاً فقط از غیر مسلمانان واهل ذمه اخذ می‌شد می‌بایست بپردازند. روستاییان می‌بایست مهری سربی به‌گردن آویزند که محل اقامت ایشان برآن‌نقر شده باشد تانتوانند از ده بشهر رفته از زیربار پرداخت خراج وکارهای اجباری مربوط به‌احیای نهرها وساختمان شهرها وقلاع وعمارات دولتی شانه خالی کنند. روایت است که درمدت حکومت حجاج ۱۳۰ هزار نفر بدست دژخیمان هلاك شدند و بهنگام مرگ وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰هزار زن در زندانها محبوس بودند. حجاج مهلب را به‌فرماندهی لشکریان اعزامی علیه ازرقیان منصوب کرد.

مهلب با نیرویی که ازحیث شمارو تسلیحات برازرقیان برتری داشت ایشان راکه بطرف فارس عقب می‌نشستند دنبال کرد وناکازرون راند و درآنجا اردوگاه مستحکمی احداث کرد. ازرقیان پس ازآنکه یکسال تمام سرگرم جنگهای اطراف سابور (شاپور) و استخر بودند، فارس را تخلیه کرده به‌کرمان (آغاز سال ۶۹۶ م/ ۷۷ه)، که از دیر باز دردست ایشان بود، عقب نشستند وجیرفت مرکز ستاد ایشان شد. یکسال ونیم دیگرهم مبارزه درآنجا ادامه داشت. حجاج به‌مهلب بدگمان شدکه عمدا جنگ را به‌درازا می‌کشاند تا مقام فرماندهی را حفظ کرده ازدست ندهد. ولی ظاهراً مهلب حالت انتظار به‌خود گرفته وبه‌بروز قحطی وامراض ساریه و نفاق در صفوف ازرقیان امید بسته بود. و در واقع هم درکرمان میان ازرقیان دوگانگی بروز کرد و دوگروه ایجاد شد: اکثر اعراب به‌ابن‌فجاءه وفادار ماندند وحال‌آنکه هشت هزار نفر از «موالی» (ایرانیان)، که بخشی از اعراب نیز به‌ایشان پیوستند، پیشوای جدیدی به‌نام عبدربه[1] برگزیدند.

بنابر برخی‌اخبار دوپیشوا به‌نام عبدربه وجود داشته- یکی صفیر ودیگری کبیر. میان دو گروه کار بمزد وخوردهای خونین کشید. ابن‌فجاءه به‌اتفاق اعراب وفادار به‌خویشتن به‌طبرستان (اکنون مازندران)رفت. «موالی» که باعبدربه صغیردرکرمان باقی مانده‌بودند پس از مبارزه‌ای ششماهه از جنگیان مهلب شکست خورده، تقریباً همه‌نابود شدند (پاییز سال ۷۹۷م/ ۱۸۱ه). شایان توجه است که دراردوگاه ازرقیان نفاق میان اعراب وایرانیان- به‌رغم اصل مساوات همهٔ «مؤمنان» صرف نظر از تعلق قومی و نژادی ایشان، اصلی‌که مورد قبول خارجیان بود-

۱- که به‌معنی «بندهٔ خدای خود» است.

بروز کرد.

اعراب ازرقی که بطبرستان رفته بودند ظاهراً امید داشتند که مدتی مدید در آن ناحیهٔ پر جنگل و کوهستانی استقرار یابند. ولی روستاییان محل نسبت به‌ایشان حسن توجهی نشان ندادند، زیرا در آن زمان روستاییان مزبور همه زرتشتی بودند. و ازرقیان جزیه (مالیات سرانهٔ) هنگفتی برایشان بستند و آنانرا ازخود رماندند. علیه ازرقیان مستقر در طبرستان لشکری فرستاده شد. ازرقیان در درهای منهزم و متفرق شدند و ابن فجاءه هلاک شد. عبیدة بن هلال، همرزم ابن فجاءه با دستهٔ خویش به‌یکی ازقلاع کوهستانی قومس پناه برد. ازرقیانی که در آنمحل متحصن بودند محاصره شدند. وسرانجام براثر قحطی، از فرط گرسنگی و تباهی از قلعه بیرون آمده همه هلاک شدند (۶۹۷م / ۷۸ه).

پیش ازقلع وقمع قیام ازرقیان، خوارج دربخش علیای شط دجله شورش کردند. بیست سال بود که پیشوای روحانی خوارج صفریهٔ محلی، یعنی صالح بن مسرح، که در نظر ایشان از اولیاءالله بود، مشغول تبلیغ بود ومردم را دعوت می کرد که «به‌نام خداوند جهاد کنند و کین خوددا ازحکومت متمکنان به‌خاطر جنایاتی که ایشان علیه مردم مرتکب شده‌اند، بخواهند و با 'امامان کاذب' (= امویان) وطرفداران خدانشناس ایشان حرب کنند». دراواسط بهار سال ۷۶ه (مه ۶۹۵م) خارجیان در داراب خروج کردند. درآغاز بیش از ۱۲۰ نفر نبودند ولی شمار ایشان به‌سرعت افزایش یافت. حجاج ۴هزار سپاهی علیه قیام کنندگان گسیل داشت. صالح در پیکار کشته شد. شبیب بن یزید شیبانی که رهبری داهی بود جانشین وی گشت. وی شیوه‌ای جنگی‌را که از لحاظ قیام کنندگان باموفقیت آمیخته بود برگزید. باین معنی که خارجیان بر حسب وضع وموقعیت خویش گاه به‌صورت دستجات بسیار قابل تحرك وکوچك چریکی ۲۰۰ـ۱۰۰ نفری وارد عمل می‌شدند وگاه همه به‌یکدیگرملحق شده بادشمن نبرد می کردند. خزائن دولتی غارت شد و وصول مالیات به‌خزانه موقوف گشت. درآن ایام خارجیان در عراق وسطی، بین کوفه ومداین وبخش جوخه، برود دجله که قدیمی‌ترین مرکز خوارج بود فعالیت می کردند. درتابستان سال ۶۹۶م (۷۷ ه) خارجیان مداین را مسخر کرده در آنجا مستقر و استوار گشتند. حجاج بشتاب لشکری گرد آورد، ولی خارجیان نیروی او را متفرق ساختند وازشط فرات گذشته درجوار کوفه اردو زدند. حجاج نمی‌توانست به‌کوفیان، که نمی‌خواستند به‌خاطر او جنگ کنند، امید واستظهار داشته باشد. وفقط به‌یاری نیروی امدادی که از شام بیاو رسید خارجیان را دفع کرد.

درپاییز سال ۶۹۶م (۷۷ه) شبیب که در دو پیکار تلفات بسیار به‌لشکریانش وارد آمده بود تصمیم گرفت به‌کرمان عقب‌نشینی کند، تا درآنجا به‌ازرقیان بپیوندد. شبیب به‌هنگام عبور از رود کارون و انتقال لشکر خویش نفرآخری بود که خواست از جسر بگذرد که ناگهان اسبش

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

بنا به منابع موجود، شیب‌بن یزید از لحاظ قامت و نیروی جسمانی و مردانگی بر همهٔ همرزمان خویش سر بود. وی واجد صفت انساندوستی و نوعپروری نیز بوده، بارها اسیران را از عواقب قوانین خارجیان مبنی برقتل مرتدان یا «استعراض» نجات داد و امکان فرار به‌ایشان می‌داد و همرزمانش بدین‌سبب منمنش می‌کردند. مسیحیان عراق خود در صفوف لشکریان شیب در نیامدند ولی به‌وسایل گوناگون یاریش می‌کردند[1]. او سود جو نیز نبود. یك بار پول را که برقاطر بود و پس از تصرف خزانه سهم او شده بود از پشت اشتر به‌نهر افکند. در لشکرکشیها مادرش که اصلا یونانی بود و در گذشته اسیر شده بود، و همچنین همسرش (که به‌هنگام حملهٔ لشکر حجاج به‌اردوگاه خارجیان در زیر حصار کوفه هلاك شد) همراهیش می‌کردند. پس از مرگ شیب قیام خارجیان بسرعت فرونشانده شد. (۶۹۸م/۷۸ه).

در هر دو شرحی که از قیامهای خوارج داده‌شد، چیزی که موجب شگفتی است همان وسعت دایرهٔ شورش و شهامت و دلیری و ارادهٔ حیرت انگیز شورشیان در مبارزه است. ویژگی عامه‌بودن این شورشهای خارجی که از ۶۸۴ تا ۶۹۷م/۶۵ تا ۷۸ه وقوع یافتند و به‌طور کلی روستایی بودن آنها مورد تردید نیست. در عین‌حال تعصبات دینی خارجیان جنبهٔ ضعف این قیامها را تشکیل می‌داد، زیرا که ایشان همهٔ مسلمانان غیر خارجی را دشمن و مرتد می‌دانستند. خوارج بدین‌طریق خویشتن را از مساعدت و پشتیبانی عامهٔ بدویان و روستاییان و مستمندان شهری محروم می‌ساختند.

ا. آ. پلیایف چنین می‌نویسد «تعصبات شدید این مبارزان سرسخت، ولی بسیار محدود-الفکر، منجر بدان شد که نه تنها علیه مقامات خلافت مبارزهٔ بیرحمانه‌ای می‌کردند، بلکه برضد مردم مسلمان که شریك معتقدات مذهبی و نظرهای سیاسی ایشان نبودند نیز به‌نزاع برخاستند. غالباً مردم زحمتکش را از پای درمی‌آوردند و بیزنان و کودکان رحم نمی‌کردند. این یکی از علل ضعف نهضت خوارج بود و تا حدی توجیه موفقیت نسبی و نه‌کامل آن نیز در همین علت نهفته است. خارجیان با اینکه علیه ظلم و بهره‌کشی برخاسته بودند، معهذا تعصبات مذهبی ایشان باعث ایجاد نفاق میان زحمتکشان می‌گردید و مانع مبارزه مشترك ایشان علیه بهره‌کشی فئودالی و دستگاه خلافت می‌شد[2]». اختلافات داخلی و تقسیم به‌فرق و فرق فرعی نیز نهضت خارجی را سخت ناتوان می‌کرد. در قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) شهرستانی هشت فرقهٔ خارجی را بر می‌شمرد. وحتی زمانی بیست فرقه وجود داشته است.

۱ــ J. Wellhausen. Die religiös - politischen Oppositionsparteien... ص۴۷

۲ــ ا. آ. پلیایف. «فرق مذهبی اسلامی»، ص۳۵.

با این وصف در سراسر قرن هشتم میلادی (دوم هجری) خوارج هنوز نیروی سیاسی عظیمی را تشکیل می‌دادند. مرکز ایشان در نواحی بربرنشین افریقا و عربستان غربی و عمان (اباضیه) و نواحی موصل و جوخه؟ (بر رود دجله) و خوزستان و خراسان و سیستان قرارداشته. 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 (۱۱۶ه / ۷۳۴م)[۱].

در زمان مروان دوم، آخرین خلیفهٔ اموی، (از ۷۴۴ تا ۷۵۰م حکومت کرد / ۱۲۷ تا ۱۳۲ه) که مردی آهنین اراده و بسیار بیرحم بود، در سال ۷۴۴م / ۱۲۷ه خارجیان شورش عظیمی در عراق برپا کردند که ضحاک بن قیس در رأس آن قرار داشت. شورشیان کوفه و واسط را گرفتند (۱۲۸ه / ۷۴۵م). روایت است که یکسال بعد شمار لشکریان شورشی به ۱۲۰ هزار نفر رسید. در میان ایشان، بسیاری زنان بودند که زره پوشیده دوش به‌دوش مردان پیکار می‌کردند. ضحاک موصل را اشغال کرد و لشکریان عبدالله فرزند مروان دوم را شکست داد و منهزم ساخت و عبدالله را در نصیبین محاصره کرد. مروان دوم بشخصه بسوی جزیره حرکت کرد و خارجیان را طی پیکار خونینی که در «کفر توثا» وقوع یافت تار و مار کرد. ضحاک در نبرد از پای در آمد (سپتامبر ۷۴۶م / آخر تابستان ۱۲۹ه). خوارج موصل و کوفه را از دست دادند. ولی هنوز ۴۰ هزار مرد 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 / ۱۳۰ه)[۲]. یو. ولهاوزن خاطرنشان می‌کند که در قرن اول هجری (هفتم میلادی) خارجیان با نیروهای بالنسبه اندك (گروههای صدنفری و هزارنفری) وارد کارزار می‌شدند ولی اکنون در قیامهای ایشان توده‌های عظیمی (ده‌ها و صدها هزار نفر) مجتمع شده شرکت می‌کردند. وی این پدیده را چنین توجیه می‌کند که خارجیان (شاید باعبرت از تجارب گذشته) اکنون از روی میل افرادی را که عقیده‌شان با آنان متفاوت بود می‌پذیرفتند[۳]. شورشهای خوارج ارکان خلافت اموی را سخت متزلزل ساخت.

تقریباً همزمان با قیام خوارج، شیعیان کوفه که تقریباً همه ایرانی بودند در تحت ریاست زید، فرزند زین‌العابدین (ع) امام چهارم شیعه و نوادهٔ حسین بن علی (ع)، شورش کردند (اول یا بیز سال ۱۲۷ه / اکتبر ۷۴۴م)، ولی اکثریت شیعه عراق در این قیام شرکت نجستند. مقدمات این شورش آنچنانکه باید و شاید فراهم نشده بود و به‌سرعت فرونشانده شد.

هم از قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سیستان کانون عمدهٔ خارجیان در ایران گشت. خارجیان آنجا بارها روستاییان را به‌قیام واداشتند. در فاصله بین قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم

۱ــ برای جزئیات رجوع شود به: و. و. بارتولد، «ترکستان»، ص ۲۴۸ و بعد. ۲ــ طبری، سری ۲، ص ۱۸۹۷ و بعد؛ ابن‌الاثیر، مجلد ۵، ص ۲۵۴ و بعد.

۳ــ J. Wellhausen "Die religiös - politischen Oppositionsparteien..." ص ۵۱

وسوم هجری) حمزة بن اترك (آذرك) خارجی شورش عظیمی در سیستان به راه انداخت. شورشهای خارجی در سیستان تاقرن سوم هجری (نهم میلادی) وبعد نیز جریان داشت[۱]. بنا به گفتهٔ یاقوت حموی، جغرافیدان وسیاح مشهور، حتی در ربع اول قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) در سیستان عدهٔ کثیری خارجی می‌زیستند که آشکارا به مذهب خویش مؤمن بودند. همهٔ نفوس شهرك رکوبه را خارجیان تشکیل می‌دادند[۲]. ظاهراً خارجیان در آن زمان به‌صورت فرقهٔ مسالمت کاری در آمده بودند. وخوارج محل به‌امانت و دیانت وعدالت شهرت داشتند. یاقوت داستان جالب توجهی را ازقول بازرگانی نقل می‌کند. بازرگان به‌سیستان آمده بود ووارد دکهٔ پیشه‌وری شد که چیزی ابتیاع کند. و برسربهای آنچیز چانه زد. پیشه‌ور به‌ملایمت گفت: «برادر، بدان که من خارجیم و بدین‌سبب هرگز از راه عدالت و راستی منحرف نمی‌شوم وشرم‌دارم که کوچکترین زیان تورا سبب شوم.» بازرگان مزبور از دیگر مردم سیستان بها پرسید وبه‌صحت گفتار آن پیشه‌ور مذعن شد. خارجیان سیستان اصل مساعدت متقابل ونیکوکاری را به‌میزان وسیعی نسبت به‌یکدیگر معمول می‌داشتند. بنا به‌گفتهٔ یاقوت در هیچ‌جا همچون سیستان خارجی به‌فقیران باجد وهمت کمك نمی‌کردند و از ضعیفان دفاع نمی‌نمودند.[۳]

خوارج ازرقی آشتی‌ناپذیر مدتی‌مدید وجود داشتند[۴] ودرقیام عظیم سیاهپوستان افریقایی (که اصطلاحاً قیام زنجیان نامیده می‌شود) در بخش سفلای عراق و خوزستان شرکت جستند قیامی که بدویان فقیر و روستاییان‌نیز بدان پیوستند. این قیام ۱۴ سال طول کشید وارکان خلافت عباسی را به‌لرزه درآورد. پیشوای این قیام خارجیی بود ازرقی به‌نام علی‌بن محمد که بیشتر به‌لقب «صاحب‌الزنج» یا «خلیفة‌الزنج» مشهور است[۵].

در آغاز قرن دوم هجری (هشتم میلادی) یك حزب مذهبی ضد اموی دیگر نیز پدیدآمد. اینان هواخواهان خاندان عباسی از طایفهٔ قریش بودند. عباسیان اخلاف عباس‌بن‌عبدالمطلب عم‌پیامبر شمرده می شدند.[۶] عباسیان در زمان خلافت امویان، بااینکه از دستگاه قدرت برکنار بودند، زمین‌داران کلانی محسوب می‌شدند وبه‌سبب قرابت‌با پیامبر ازاحترام عامه برخوردار بودند. عباسیان و به‌ویژه نتیجهٔ عباس یعنی محمدبن‌علی‌بن‌عبدالله‌بن‌عباس که شخصی‌عاقل وبااراده بود، شروع به‌تبلیغاتی میان مردم کرد ومی‌گفت فقط اخلاف عباس که اعضای خانواده پیامبرند حق

۱ــ رجوع شود به: ت.کادیروف، [قدیراف] «تاریخ نهضتهای روستایی در ماوراءالنهر وخراسان در قرن هشتم ونهم میلادی.» (دوم وسوم هجری). ۲ــ یاقوت، معجم‌البلدان، مجلد۳، ص۴۲ ۳ــ همانجا.
۴ــ دربارهٔ خارجیان وقیامهای ایشان درقرنهای هفتم وهشتم میلادی (اول و دوم هجری) گذشته از اثرسابق‌الذکر و. ولهاوزن رجوع شود به: J. Wellhausen. Das Arabische Reich und sein Sturz, Brünnow. Die Charidschiten ا. آ. بلیایف «فرق مذهبی اسلامی» ص۳۵ــ۳۸.
۵ــ دربارهٔ قیام زنج رجوع شود به: Th. Nöldeke. "Ein Sklavenkrieg im Orient,. ص۱۵۳-۱۵۴
۶ــ دربارهٔ وی رجوع شود به‌مقدمه.

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

پایگاه اجتماعی امویان محدود بود. ونه‌تنها قشرهای وسیع بدویان و روستاییان وطبقات پایین شهری از ایشان متنفر بودند، بلکه بسیاری از دستجات بزرگان زمین‌دار به‌ویژه دهقانان ایرانی وهمچنین اعراب هواخواه‌حکومت دینی (درمدینه ودیگرجاها) وطرفداران خلافت علویان (شیعیان) وعباسیان نیز از ایشان ناخشنود بودند. برعکس علویان غیرفعال[۸۱] در میان عباسیان وهواخواهان ایشان سیاستمداران دوراندیش وفعال وجود داشتند. در ربع اول قرن دوم هجری (هشتم میلادی) سازمان مخفی طرفداران عباسیان تکوین یافت و مرکز آن درکوفه بود. مرد ایرانیی جدی وباهمت به‌نام بکیربن ماهان[۱] از طرف محمدبن علی عباسی، رهبری سازمان مزبور را به‌عهده گرفت. در نقاط مختلف تبلیغ و دعوت به‌سود عباسیان صورت می‌گرفت. و سازمانهای محلی تشکیل می‌شد و به‌رغم توقیفها وتضییقات و سیاستها شور هواخواهان ایشان روز بروز افزون می‌گردید. مبلغان می‌کوشیدند تا همهٔ ناراضیان اعم از عرب و غیرعرب وشیعه وخارجی وحتی غیرمسلمانان[۲] را به‌سوی عباسیان جلب کنند. ابوهاشم (فرزند محمدبن‌الحنفیه) که امام یکی از فرق شیعه (کیسانیه) بود، به هواخواهان «دعوت» پیوست وی به‌هنگام مرگ گفت که پس از او امامت به‌فرزندان عباس می‌رسد. فرستادگان عباسیان به عامهٔ خلق چنین تلقین می‌کردند که چون خلافت به‌عباسیان رسد مسلمانان از خراج معاف خواهند شد و جزیه وخراج ازغیر مسلمانان تاحد معتدلی تنزل خواهدکرد وهمهٔ روستاییان ازکار اجباری وبیغار معفو خواهند بود. ولی‌شیوهٔ اتکا به‌توده‌های وسیع خلق ممکن بود خطری را ازلحاظ عباسیان در برداشته باشد، به‌این معنی‌که مردم دعاوی اجتماعی خویشتن را پیش بکشند. و چنین شد. مثلا یکی از مبلغان به‌نام خداش‌که به‌خراسان اعزام‌شده بود شروع‌کرد تا درتحت لفافهٔ دعوت عباسی به‌تبلیغ افکار قدیمی مزدك ــ در برابری اجتماعی ومالکیت عموم نسبت به‌اراضی ــ بپردازد.

شورشی‌که به‌سودعباسیان (در ۷۵۰ ــ ۷۴۷م/۱۳۳ــ۱۳۰ه) در خراسان‌صورت‌گرفت در تاریخ طبری وبسیاری منابع دیگر شرح داده شده است. وضمناً بسیاری از جزئیات‌که در روایت مختصر تألیف طبری‌که در دست است (چاپ دگوئه ــ (دخویه))[۳] محفوظ نمانده در اثر تاریخی مورخ مجهول عرب آغاز قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) منقول است. مؤلف

۱ــ دربارهٔ فعالیت او رجوع شود به: طبری، سری۲، ص۱۴۶۷ و بعد، ابن‌الاثیر، مجلد۵، ص۹۳ــ۱۰۱ و بعد.
۲ــ رجوع شود به: و. و. بارتولد «ترکستان» ص۱۲۵۱آ. یو. باکوبوسکی «تاریخ جمهوری‌شوروی ازبکستان» مجلد ۱ ص۱۷۸ــ۱۸۴ B. Spuler, Iran In frühislamischer Zeite...
۳ــ طبری، سری ۲، ص۱۲۴۹ وبعد.

مزبور از نسخهٔ کامل تاریخ طبری که به‌دست ما نرسیده استفاده کرده است. تألیف مجهول‌المؤلف مزبور را و. ای. بلیایف[1] کشف کرده و در دسترس دانشمندان نهاده است و اندکی پیش چاپ شده است[2].

دربارهٔ اصل و تبار پیشوای شورش، یعنی ابومسلم، روایات گوناگون وجود دارد[3] و همه در یك نکته متفقند که وی در جوانی بنده بوده. ابومسلم به‌زندان برای دیدن خواجهٔ خویش، عیسی بن‌معقل، رفته‌بود که در آنجا با بکیربن ماهان آشنا شد (هردو ــ عیسی و بکیر ــ به‌تهمت طرفداری از عباسیان زندانی شده بودند) و بکیر وی را واجد استعداد فوق‌العاده یافت. بکیر پس از خروج از زندان ابومسلم را به ۴۰۰ درهم خرید و به‌ابراهیم‌بن محمدعباسی بخشید. ابراهیم ابومسلم را آزاد کرده مولای خویشش ساخت و به‌سمت فرستادهٔ خود به‌واحهٔ مرو گسیل داشت تامقدمات قیام را فراهم کند. در روز معهود (۲۵رمضان ۱۲۹ه = ۹ژوئیه ۷۴۷م) برای اعلام به‌شورشیان آتشها برافروختند وچهار هزار تن گرد آمدند که همه به‌لباس سیاه ملبس بودند وعلمهای سیاه[4] برافراشتند ودر آن واحد در سراسر شمال خراسان نایرهٔ شورش برافروخته شد.

روستاییان ایرانی تودهٔ اصلی قیام‌کنندگان را تشکیل می‌دادند و به‌سوی ابومسلم روی‌آوردند. دریك روز مردم ۶۰ دهکده به‌نزد او آمدند[5]. ولی پیشه‌وران و زمین‌داران ــ دهقانان ــ محلی ایرانی نیز به‌وی می‌پیوستند. اعراب قبایل جنوب عربستان (یمنیان) که از خلیفه مروان دوم ناراضی بودند وبسیاری از بندگان (برای ایشان شعبهٔ ویژه ای در اردوگاه ابومسلم مشخص شده بود) نیز به‌وی 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 به‌نزد صاحبان خود باز گردید». وچون بندگان نیز به‌نوبهٔ خویش اعتراض کردند ابومسلم اظهار داشت که «جارچی درست گفته که ایشان (بندگان) به نزد صاحبانشان بازگردند. ولی بگو که، صاحبان شما اعضای خاندان محمدی هستند (یعنی عباسیان[6].)» و به‌این طریق بندگان در اردوگاه قیام‌کنندگان باقی ماندند.

از لحاظ دینی نیز ترکیب شورشیان بسیار گوناگون و رنگارنگ بود. گذشته از سنیان عده‌ای از شیعیان کیسانیه وخوارج سیستانی[7] وفرقهٔ زرتشتی خرمیان نیز به‌شورشیان پیوستند. عامهٔ روستاییان وپیشه‌وران وبردگان، نه به‌خاطر عباسیان بلکه به‌امید نجات ازظلم وستم، سلاح

۱ــ و. ای. بلیایف، نسخهٔ خطی مجهول‌المؤلف از مجموعهٔ و.T. ایوانوف درموزهٔ آسیایی. ۲ــ تألیف عربی مجهول‌المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن‌عربی ورق b ۲۴۹ وبعد. ترجمه ص۸۵ وبعد.
۳ــ تألیف عربی مجهول‌المؤلف قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی ورقهای ۲۶۲a - ۲۵۹a ترجمه ص۱۰۰ــ۹۶. ۴ــ رنگ سیاه را عباسیان رسماً برگزیده بودند. ۵ــ طبری، سری۲، ص۱۹۵۲.
۶ــ تألیف مجهول‌المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی، ورقهای ۲۶۵a ــ ۲۶۴b ترجمه ص ۱۰۴. ۷ــ رجوع شود به: بارتولد، «ترکستان» ص۲۵۲.

برداشته بودند. بدین‌سبب نام مدعی خلافت یعنی ابراهیم امام را برای هر کسی مکشوف نمی‌ساختند. از بیشتر تازه‌واردان خواسته می‌شد تا سوگندی و بیعتی، بدون ذکر نام کسی با عبارت «للرضا من آل محمد» یاد کنند[1]. علت این عمل پیش از هرچیز جلب شیعیان و اعضای خاندان علوی به‌نهضت بود. بدین‌سبب به‌مردم می‌گفتند 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، هردو، می‌گردید. واقعاً بسیاری از شیعیان به‌قیام‌کنندگان پیوستند. شخص ابومسلم نسبت به‌کوششها و دعاوی قشرهای پایین خلق حسن توجه داشت. و به‌دیگر سخن، بیشتر همگام موقت فرقهٔ عباسیان شده‌بود و کمتر عامل وفادار ایشانش می توان شمرد. قیام به‌صورت یك جنگ داخلی واقعی درآمد و سرزمینهای ایران و عراق را فراگرفت. لشکریان اموی که در نزدیکی طوس و درگرگان و نهاوند و بر کرانهٔ رود زاب بزرگ شکست خورده بودند در ژانویهٔ ۷۵۰م (اول زمستان ۱۳۲ه) از مقاومت دست کشیدند. نام ابوالعباس سفاح عباسی در مسجد کوفه به‌خلافت اعلام شد.

بدین‌طریق خلافت عباسی پدید آمد (۱۲۵۸–۷۵۰م/ ۱۳۲ تا ۶۵۶ه)[2]. سفاح (از ۷۵۰ تا ۷۵۴م/ از ۱۳۲ تا ۱۳۷ه حکومت کرد) و برادر او ابوجعفر المنصور (از ۷۵۴ تا ۷۷۵م/ ۱۳۷ تا ۱۵۹ه حکومت کرد) نخستین خلفای عباسی بوده‌اند. عباسیان پس‌از استقرار برسریر خلافت دیگر لازم ندانستند عامهٔ ناس را بازی و فریب دهند و نویدهای پیشین عوام فریبانهٔ خویش را مجری نساختند. و پس از آنکه برای رسیدن به‌قدرت و حکومت از قیام خلق استفاده کردند آشکارا روش اشراف‌منشانه‌ای را در سیاست پیش‌گرفتند. عباسیان باعجله خواستند گریبان خویش‌را ازچنگ همرزمان پیشین خویش رهایی دهند، زیرا ازوجههٔ مقبولیت عامهٔ ایشان بیم داشتند. حسن توجه ابومسلم نسبت به‌دعاوی عامهٔ ناس مشهور و معلوم بود. هنگامی که ابومسلم برای ادای مراسم حج به مکه رفته ازطریق عراق بازمی‌گشت، خلیفه وی را به تختگاه خویش فرا خواند. و بااین عمل دامی برای وی گسترد. ابومسلم پس‌از ورود به دربار خلافت مقتول گردید (فوریه سال ۷۵۵م/ اواسط زمستان ۱۳۸ه) قتل او باعث انزجار و نفرت مردم و روستاییان ایران گشت. خرمدینان وی را همچون مظهر خداوند محترم داشتند. پیشوایان قیامهای روستایی در ایران و آسیای‌میانه (قیامها را نه‌تنها خرمدینان بلکه شیعیان‌نیز رهبری می کردند)[3] خویشتن را از پیروان ابومسلم و دنبال کنندگان امروی معرفی می کردند.

۱ــ تألیف مجهول‌المؤلف عربی قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) متن عربی، ورق تا ۳۸۵: «للرضا من آل محمد» ترجمه ص۱۳۰. ۲ــ باوقفه‌ای از ۹۴۵ تا ۱۱۳۲م (۳۳۴ تا ۵۲۷ه) که خلفای عباسی مثلا از قدرت سیاسی محروم شده بودند و حکومت واقعی نخست به‌دست آل‌بویه و پس‌ازآن سلجوقیان بوده‌است (از ۱۰۵۵م/ ۴۴۷ ه). ۳ــ و. و. بارتولد «ترکستان» ص۲۵۵ (بااشاره به‌نظام‌الملك)، ص۲۰۴ و ۱۹۹.

نتایج وعواقب قیام ۷۴۹ ـ ۷۴۷م (۱۳۰ تا ۱۳۲ه) واستقرار خلافت عباسیان ازلحاظ تاریخ اجتماعی ایران وتاریخ اسلام در ایران بسیار عظیم بود. نخست اینکه پیروزی عباسیان بمعنی تحکیم نظامات فئودالی و زمین‌داری کلان بود. توده‌های مردم نه تنها چیزی به‌دست نیاوردند، بلکه مالیاتها و بیغارهای ایشان در زمان خلیفه منصور بیش از پیش شد. نارضایی روستاییان به صورت یک‌سلسله عصیانها بروز کرد. این شورشها در زیر لوای سرخ، یاپرچمهای سفید فرق گوناگون خارجی، یاپرچم سبز شیعیان وقوع می‌یافت. تاریخ ایران در نیمهٔ دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) ونیمهٔ اول قرن‌نهم میلادی (سوم هجری) در زیر لوای قیامهای روستایی علیه عباسیان جریان یافت.

نتیجهٔ دیگر پیروزی عباسیان عبارت بود از تفکیک وتجدید حدود بین فرق گوناگون مذهبی و سیاسی اسلامی. یعنی مرز میان فرق مختلف شیعه وخوارج ازیک‌سو ومذاهب سنی از طرف دیگر معین گشت و مذهب سنت وجماعت بطور قطع بصورت معتقدات ومذهب رسمی دولت فئودالی خلفا در آمد. وگرچه درواقع و نفس‌الامر خلافت عباسیان نیز مانند خلافت امویان دولتی غیر دینی بود، با این‌وصف ایشان می کوشیدند تارنگ‌حکومت دینی را به‌قدرت خویش بدهند. عده‌ای از فقیهان را به‌دور خویش‌گرد آوردند و ایشان خلیفه عباسی را همچون صدر وپیشوای مجتهدان می‌شمردند. درعین حال عباسیان، شیعیان کیسانیه راکه در زمان قیام از ایشان پشتیبانی کرده بودند سخت تار و مارکردند و دیگرشیعیان را از خویشتن راندند. خلفای عباسی تا زمانی‌که اعضای خاندان علوی فعالیتی بروز نمی‌دادند کاری به‌ایشان نداشتند، ولی جاسوسان بسیار برآنان‌گماشته بودند و دقیقانه اعمال ایشان را تحت‌نظر داشتند و به‌محض کوچکترین سوءظنی بازداشت و یاسموسان می کردند.

فرق‌گوناگون شیعه با خلافت عباسیان بمخالفت برخاستند و بدین‌سبب در بسیاری از موارد، از پشتیبانی عامهٔ مردم بهرمند شدند[1].

نتیجهٔ سوم پیروزی عباسیان «استعجام» یا «ایرانی‌شدن» خلافت بود (کلمهٔ عربی «استعجام» ازریشهٔ «عجم» که جمع آن «اعاجم» می‌شود، در آغاز به‌معنی «فاقد سخن» و «لال و گنگ» بوده ـ برابر کلمهٔ «نمسی» [که روسها در مورد آلمانیها به کار می‌برند] ـ ولی زان پس کلمهٔ «عجم» بیشتر به‌ایرانیان اطلاق می‌شد). عباسیان مرهون بزرگان زمین‌دار ایرانی ـ یا دهقانان ـ بودند. اینان بهنگام قیام سال ۷۴۷ ـ ۷۴۹ م (۱۳۰ تا ۱۳۲ ه) به‌عباسیان مساعدت بسیار کرده بودند. عباسیان خواستند در مقام حق‌شناسی برآمده تلافی کنند. ازاین‌رو دردستگاه دولت مقامات عالیهٔ بسیار بایشان تفویض‌نمودند. ازآن

۱ـ در این‌باره به‌فصلهای دهم ویانزدهم رجوع شود.

زمامداران دستگاه خلافت رنگ ثیمه ایرانی به‌خود گرفت (گرچه زبان رسمی دولت و فرهنگ همچنان عربی بود) و بسیاری از سنن و رسوم دولتداری عهد ساسانیان را پذیرفتند. این شیوهٔ رفتار، میان دهقانان ایرانی و خلافت عباسی آشتی و مصالحه‌ای پدید آورد و بسیاری از ایشان که پیشتر در کیش زرتشتی پایداری کرده بودند به‌طیب خاطر اسلام آوردند و مذهب سنت و جماعت را پذیرفتند. از آن زمان سنی‌گری به‌صورت معتقدات و ایدئولوژی طبقاتی فئودالهای ایران درآمد و تشیع به شکل معتقدات سیاسی ــ و در بسیاری از موارد اجتماعی ــ مخالفان تبدیل یافت. و تا پایان قرن پانزدهم میلادی (نهم هجری) و تأسیس دولت صفوی این وضع ادامه داشت.

تعالیم وتشریفات دینی اسلامی

پیشتراز جنبهٔ التقاطی اسلام سخن گفتیم... چون اسلام درجامعهٔ اعراب شمالی و در آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) در تحت شرایط اجتماعی بالنسبه بدوی (درآن زمان جامعهٔ طبقاتی می‌رفت تکوین یابد) و وضع فرهنگی ابتدایی بوجود آمده بود، فقط توانست عناصر ادیان کشورهای همسایهٔ متکاملتر ــ یعنی بیزانس و ایران ــ را بصورت ساده جذب کند. ازآن جمله در صدر اسلام همچنانکه در دیگر ادیان جوامع کم رشد دیده شده، باصول لایتغیر و دگماتیك کمتر توجه مبذول شده برده و بیشتر به‌تشریفات و قواعد حیات دینی اهمیت داده می‌شده.

کلمهٔ اسلام(از کلمهٔ عربی «سلم» بمعنی یکی ازمعانی چون به باب چهارم برمیشود) فرمانبرداری[در برابرخداوند] معنی می‌دهد. وبنابراین «مسلم» و «مسلمان» یعنی کسی که «اطاعت ازخداوند کند». کلمهٔ اسلام ۸ بار درقرآن آمده است[1]. وبمشتقات این کلمه درقرآن اصطلاح کلمهٔ «ایمان» (از امن یعنی یقین داشتن (به‌نجات خویش)) و «دین» نیزدیده می‌شود. اما راجع به‌اصطلاح اخیرالذکر، اعراب سه کلمهٔ متشابه‌الصوت «دین» داشتند که معانی مختلف را می‌رساند وهر یك دراصل بمعنی دیگری بود: یکی «دین» آرامی ــ عبری، بمعنی «داوری، حکم دادگاه، حکم داوری»[2]. دیگر «دن» و «دین» پارسی میانه که پیش‌از اسلام وارد زبان عربی شده بود به‌همان معنی «ایمان». بدین‌سبب کلمهٔ «دین» بمعانی گوناگون به‌کار می‌رفته. و ممکن بود بطوراعم هردینی‌را برساند، ولی بیشتربه‌دین اسلام اطلاق می‌شده. غالباً عقیدت اسلام را به‌نام

۱ــ رجوع شود به‌قرآن، سورهٔ۳، آیهٔ۱۹: «ان‌الدین عندالله‌الاسلام» درنزد خداوند دین حقیقی همان اسلام‌است.
۲ــ شهرستانی، ص۲۷.

«ایمان» می‌خوانند و مجموع وظایف دینی مسلمانان را با کلمهٔ «دین» بیان می‌کنند. شهرستانی[۱] تعریف کلمهٔ «دین» را ــ تعریفی که بمحمد (ص) نسبت داده شده ــ باین‌شرح نقل می‌کند:

این‌مفهوم شامل «اسلام» یعنی‌پنج «رکن» اصول دین مسلمانان وایمان (بحقیقت‌اسلام) واحسان ــ نیکوکاری‌معنوی ــ است. «ایمان» مستلزم «اعتقاد» و بزبان‌آوردن‌آن یعنی «اقرار» و کارهای نیك یا «اعمال» است.

اصل پنج «رکن» ایمان دردوران متقدم اسلامی تکوین یافت. این «ارکان» عبارتند از: ۱/ شهادت (کلمهٔ عربی‌بمعنی«گواهی» از ریشهٔ «شهد»،«گواهی کردن»، درباب پنجم «تشهد» اصطلاحاً بمعنی «بیان ایمان») ۲/ صلوة (جمع عربی آن «صلوات» مترادف «نماز» فارسی)، ۳/ صوم (عربی است. معادل عبری میانه *som*)، ۴/ زکوة ــ یااحسان اجباری (عربی) ۵/ حج (عربی) درمکه وحرم‌کعبه.

نخستین «رکن» یعنی شهادت با این جمله بیان می‌شود: «لااله‌الاالله،محمد رسول‌الله». تلفظ این‌کلمات برهر مسلمانی واجب است[۲] و دواصل‌لایتغییر یادگم اسلامی‌را شامل‌می‌باشد: الف/اقراربه‌وحدت خداوند وتوحید. وب/ شناختن رسالت محمد(ص). این‌دواصل‌را جداگانه مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

اصل وحدت‌خداوند یا «توحید»دراسلام بطور پیگیر بیان شده است. اسلام تعلیم می‌دهد که جز «الله» خدایی نیست وچنانچه‌کسی وجود خدایان دیگررا جایز بشمرد گناه‌کبیره‌مرتکب شده. چنانکه گفتیم[۳] پیش ازاسلام ودر ازمنهٔ بت‌پرستی وشرك، اعراب شمالی «الله» را، نه‌مانند خدای واحد، بلکه همچون خدای‌اعلا وتعالی می‌شناختند. کلمهٔ «الله» از «اله» عربی مشتق است (بمعنی «خدا» بطور اعم. از ریشه سامی «ال» ویا «ایل» در زبان عبری *eloah*[۴] و سریانی ...(*alaha*, *eloha*

محمد (ص) اصل تثلیث مسیحیان (واحد سه صورت، یا تثلیث‌خدای واحد) را ردکرد. این اصل لایتغیر مسیحیت که بر پایه فلسفهٔ صوری و استنتاجی یونانی بنا نهاده شده در نظر محمد(ص) متناقض آمد(یك‌نفر دروجود سه‌نفر). ساده‌تر بگوییم‌وی تثلیث را «شرك» می‌شمرد (کلمهٔ عربی «شرك» بمعنی «برای خدا شریك قائل شدن» است) بنابه‌تعالیم اسلام وجود

۱ــ شهرستانی، ص۲۷. ۲ــ کافری‌که دربرابر گواهان این‌کلمات را اداکند مسلمان می‌شود (مگراینکه مرد کافر بعنوان لغوهٔ دستوری ونحوی،این جملات را اداکرده باشد). غیرمسلمانی که بخواهد اسلام آورد درمحکمهٔ قاضی‌باید حاضرشود، و درآنجاکلمات شهادت را درحضورگواهان مسلمان اداکند. ۳ــ رجوع شود به‌مقدمه. ۴ــ شکل دستوری جمع elohim درکتاب مقدس یهود (یاعهد عتیق مسیحیان) به‌معنی مفرد یعنی «خدا» استعمال شده. اصطلاح elohim از دوران شرك باقی مانده بوده.

خداوند شریک ندارد، و از مادر زاده نشده، و نزاییده و پسران و دختران ندارد. این سخنان که متوجه اصول لایتغیر تثلیث مسیحیت است، بیشتر علیه شرک و بت‌پرستی باستانی اعراب است، که خدایان مذکر و مؤنث بسیار داشتند. اسلام علی‌الرسم «خدایان دورغین» مشرکین را برای تشخیص آنها از خدای یکتا با «الله»، اصنام و اوثان (مفرد عربی آنها: «صنم» و «وثن») نامید.

بنابه تعالیم اسلامی خدا «واحد»[1] به‌خویشتن و برای خویشتن موجود است و «حی» است[2] ولایزال است «الصمد»[3]. و اول است و آخر است و ظاهر است و باطن است و بهمه‌چیز داناست ــ هوالاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم»[4] اوخدای دوجهان یا «رب‌العالمین» است[5] او ملک مقدس یا «الملک القدوس»[6] است، صاحب روز بازپسین یا «مالک یوم الدین» است[7]، بهترین داوراست «خیرالحاکمین»[8]، اوروشنایی «النور» است[9]، «الحق» است[10] او «خالق» است[11]، زندگی بخش «المحیی» است ومرگ ده «المُمیت» است، او «آدمی را از لختهٔ خون آفرید»[12] وبه‌آدمی دانش‌را ازطریق قلم عطاکرد[13]. او به‌آدمی ازرگ گردن نزدیکتر است و «نحن اقرب الیه من‌حبل‌الورید»[14]، او «قادر» است[15]، «قوی» است، «علیم» است، و «وسمیع» و«بصیر» است[16] والخ. درقرآن صفات بسیار دیگری نیزبرای‌خداوند ذکرشده‌است.

اسلام نیز، مانند مسیحیت، خدا را به‌دوصورت تصویر می‌نماید: ازیک‌سو خدایی مهیب وسخت ومقتدر (الجبار)[17] که نافرمانانرا باآتش شعله‌ورتهدید می‌کند[18] وبی‌ایمانانرا باآتش جاودانی دوزخ[19] می‌ترساند. او هرکه را بخواهد از راه برکنار می‌کند وهرکه بازگشت کرد (به‌نزد خویش) رهبری می‌کند «انالله یضل من‌یشاء و یهدی الیه من اناب...»[20]. از دیگر سو خدایی رحیم ورحمن (الرحمن‌الرحیم)[21] که بخشایندهٔ گناهان است (الغفور، الغفار)[22] ودهنده است (الواهب) رزق‌دهنده است (الرزاق) ودوست دارنده است (الودود)[23].

درقرآن راجع به‌خداوند به‌اصطلاحاتی برمی‌خوردیم که صورتی ماوراءالطبیعه را بدو نسبت می‌دهند و دیگر اصطلاحات که خدارا تشبیه به‌انسان می‌کند. (شبه انسان از کلمهٔ یونانی «آنتروپوس» یعنی «آدمی» و «مورف» یعنی «مثل، شبیه») و گفته شده که بر تختی

۱ــ دربسیاری ازجاهای قرآن. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵۶ وسورهٔ ۳، آیهٔ ۲. ۳ــ قرآن، سورهٔ ۱۱۲، آیهٔ ۲. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۵۷، آیهٔ ۳. ۵ــ قرآن، سورهٔ ۱، آیهٔ ۲. ۶ــ قرآن، سورهٔ ۵۹، آیهٔ ۲۳ وسورهٔ ۶۲، آیهٔ ۱. ۷ــ قرآن، سورهٔ ۱، آیهٔ ۴. ۸ــ قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۸۷ ودیگرجاهای قرآن. ۹ــ قرآن، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵. ۱۰ــ قرآن، سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۶، «ذلک بان‌الله هوالحق» در بسیاری ازجاهای دیگر قرآن، حق‌گفته ازاین، «حقیقت مطلق» نیزمعنی می‌دهد. ۱۱ــ قرآن، سورهٔ ۵۹، آیهٔ ۲۴. ۱۲ــ قرآن، سورهٔ ۹۶، آیهٔ ۲. ۱۳ــ قرآن، سورهٔ ۹۶، آیهٔ ۴. ۱۴ــ قرآن سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۱۶. ۱۵ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۰. ۱۶ــ همه صفت دربسیاری ازجاهای قرآن آمده است. ۱۷ــ قرآن، سورهٔ ۵۹، آیهٔ ۲۳. ۱۸ــ قرآن، سورهٔ ۹۲، آیهٔ ۱۴. ۱۹ــ قرآن، سورهٔ ۱۵۴، آیهٔ ۸. ۲۰ــ قرآن، سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۲۷. ۲۱ــ در چندین‌جای‌قرآن. ۲۲ــ قرآن، سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۵۳ وبسیاری جاهای دیگر. ۲۳ــ قرآن، سورهٔ ۱۱، آیهٔ ۹۰ وسورهٔ ۸۵، آیهٔ ۱۴.

نشسته(علی العرش استوی)[۱] ودست دارد (... وقالت الیهود یدالله مغلولة...)[۲] وچشم دارد[۳] وروی دارد[۴] والخ. این تصویر مطابق سطح 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. درعین حال قرآن صریحاً نمی گوید که این اصطلاحات را باید بمعنی حقیقی تلقی کرد یا مجازی و تشبیهی[۸۳]. بعلها، چون اصول لایتغیر اسلامی مدون گشت (قرن دوم تا سوم هجری) ازمسلمانان جمعی [بسیار اندك از حنابلهٔ سطحی] طرفدار تشبیه شدند واغلب مخالف آن.

چنانکه گفته شد عقیده مسلمانان دربارهٔ خدا مبتنی به توحید محض است وخدا را مرکز می‌داند. فکراصلی قرآن عبارت است ازخداوند و وحدت او. اومطلق است درخود وبرای خود وجود دارد. عالم مخلوق اوست. اما دربارهٔ اینکه رابطهٔ میان خدا وعالم ومیان خدا وآدمی چگونه است، برای این پرسشها در قرآن پاسخ روشنی وجود ندارد. ظاهراً درنظرخود پیامبر نیز این سئوالات چندان شایان توجه نبوده[۸۴]...

اسلام به‌وجود فرشتگان (ملائکه) و ازآن میان چهار فرشتهٔ درجهٔ اول (ملائکهٔ مقربین) معتقد است. این چهار عبارتند از: جبرئیل که وحی خداوند را به‌پیامبران می‌رساند. میکائیل که بهمه موجودات رزق می‌رساند، عزرائیل[۵]، ملك‌الموت، که ارواح را قبض می کند و اسرافیل ملك رستاخیز همهٔ مردگان و «روزبازپسین» که با شیپور (صور) خود آمدن آن روز را خبر می‌دهد. فرشتگان ازلی نیستند ومخلوق خدایند، خدمتگزاران وقادار اویند و واسطهٔ میان خدا و آدمیانند[۶]. این تصاویری که دربارهٔ فرشتگان ذکرشد، خاص اسلام وابداع آن نیست وملائکه و حتی نامهای ملائکه مقربین ازیهود ونصاری اخذ شده. ولی برعکس معتقدات یهود و نصاری، اسلام منزلت ملائکه را پایین‌تر ازپیامبران می‌داند. هرفرد آدمی دوملك نگهبان دارد.

«ابلیس» (که صورت تحریف شده «دیاولس» یونانی است) یا شیطان (عربی از کلمهٔ حبشی «ساتانا») درمعتقدات اسلامی نیز مانند روایات یهود ومسیحیان ملکی[۸۵]است که منحط وساقط شده وخداوند اورا رانده ولعنتش کرده است. با این‌حال داستانی که مسلمانان دربارهٔ سبب لعن‌خداوند برابلیس ذکرمی کنند بدیع واصیل‌است: ابلیس‌ازتعظیم‌کاملترین مخلوق خدا، یعنی آدمی سر باز زد وحال‌آنکه دیگر فرشتگان همه به‌فرمان خداوند تعظیمش نمودند. و خداوند ابلیس را به«جهنم» (کلمه عبری ــ عربی) فرستاد وهمهٔ گناهکاران نیز درپی او به‌آنجا

۱ــ قرآن،سورهٔ۲۰،آیهٔ۵ وجاهای دیگر. ۲ــ قرآن، سورهٔ۵،آیهٔ۶۴ وجاهای دیگر. ۳ــ قرآن، سورهٔ ۵۴، آیهٔ۱۴. ۴ــ قرآن، سورهٔ۲، آیهٔ ۱۱۵: روی (وجه) خدا درجاهای دیگر هم‌آمده. [۸۲]
۵ــ نام او درقرآن نیامده ولی‌درمعتقدات مسلمانان جای مهمی دارد. ۶ــ قرآن، سورهٔ۳۲،آیهٔ۳۹، ۴۲. ازمیان‌ملائکهٔ عادی نام «نکیر ومنکر» که درشب اول‌قبر به‌بازجویی مردگان می‌پردازند وهمچنین «رضوان» که دربان بهشت‌است ذکر شده.

خواهند رفت[۱].

اسلام داستان تورات‌را دربارهٔ گناه و سقوط نخستین آدمیانی که خداوند خلق کرد - (آدم وحوا) واینکه آنان به‌تلقین ابلیس مرتکب گناه شدند وابلیس ایشان را وسوسه کرد و همچنین طرد ایشان را از بهشت زمینی، قبول دارد.

محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش از اسلام را به‌ارواح سرکش طبیعت - یعنی جن و جنیان حفظ کرد. اجنه دراسلام مخلوق‌الله می‌باشندکه از آتش سوزان (من نارالسموم) و پیش ازآدمیان خلقشان کرد[۲]. برخی ازایشان اسلام آوردند وباقی «کافر» باقی‌ماندند. مسلمانان بعدها اعتقاد به«دیوان»را ازرزتشتیان بعوام‌گرفتند. دیوان‌یعنی شیاطینی که‌تابع ابلیسند ودشمن آدمیان وخداوند[۳].

تعلیمات اسلامی، دربارهٔ پیامبر محمد (ص) رابطهٔ نزدیك با تعالیم‌کلی مربوط به پیامبران‌و کتب مقدسه که خداوند به‌وسیله ایشان‌برای آدمیان‌فرستاده (ودر دیگرادیان دیده‌می‌شود) دارد. بنابه‌تعالیم‌اسلامی(که بیشترازیهود ونصاری مأخوذاست[۸۶] ولی‌اسلام درآن دست برده) پیامبران درجهٔ اول «فرستادگانی» (عربی «رسول»که جمع‌آن «رسل» است) بوده‌اندکه هریك بسوی قبیله یاقومی فرستاده شدند. پیامبران عادی (به‌عربی - عبری: «نبی») بسیار بودند و مواعظ وتبلیغاتی‌راکه رسولان آغازکرده بودند ادامه دادند.

اسلام رسولانی راکه درتورات آمده بسمت پیامبران مرسل یا درجهٔ اول می‌شناسد، بشرح زیر: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی مسیح. از داستانهای زمان جاهلیت سه‌نام زیر- یعنی شعیب وهود وصالح را بدان افزودند[۴]. محمد (ص) بازپسین رسول شناخته شده. از مفاد قرآن بهیچ‌وجه چنین مستفاد نمی‌گردد که محمدخویشتن را بالاتر از «رسولان» پیشین شمرده باشد. وی پیامبران سابق وبویژه ابراهیم وموسی وعیسی‌را اسلاف‌خویش می‌شناخته است[۸۷] ولی بعدها مسلمانان محمد (ص) را همچون بالاترین رسول درمیان رسولان بزرگ داشتند و بزرگداشت او احترام به‌دیگر رسولان را تحت‌الشعاع قرار داد

نامهای برخی دیگر ازپیامبران ازتوراتاخذ شده[۸۸]؛ از عهد عتیق: لوط و ایوب و هارون وداود وسلیمان والیاس[۵]، واسحق ویعقوب‌ویونس وغیره. ازعهد جدید: زکریا ویحیی، تعمید دهنده ومریم عذرا.

بعضی ازپیامبران‌که نامشان درداستانهای اسلامی آمده بعدها باپیامبران مذکور درتورات

۱- قرآن، سورهٔ۱۵، آیهٔ ۲۶-۴۴ وجاهای دیگر. ۲- قرآن، سورهٔ ۱۵، آیهٔ۲۷. ۳- ایشان‌این شیطان نامیده می‌شوند درحال‌آنکه نام ابلیس فقط به‌ملکی‌که ساقط شده ومرکزهٔ شیاطین وسلطان فاریکی است اطلاق می‌شود. ۴- به‌گفتهٔ قرآن هود به‌نزد قبیلهٔ عاد (درتورات خاد - قرآن، سورهٔ۷، آیهٔ ۶۵ وبعد) وصالح به‌قبیلهٔ ثمود فرستاده شده‌بود (قرآن، سورهٔ۷، آیهٔ۷۳ وبعد). ۵- درقرآن: الیاسین[۸۹].

یکی دانسته شدند: مثلا ذوالکفل با حنوخ و خضر با الیاس (خضرالیاس). اسلام نام اسکندر مقدونی‌را هم به‌فهرست‌پیامبران عادی (نبی) افزود (الاسکندر ذوالقرنین[۹۰] ـ یعنی دوشاخ)[۱] وهمچنین‌جرجیس مسیحیان‌را وغیره. سرانجام‌گفتند که ۳۱۳ پیامبر مرسل وقریب ۱۲۴هزار نبی یا پیامبر عادی(نبی) وجود داشته است. محمد (ص) آخرین وبزرگترین پیامبر و خاتم‌النبیین شناخته شد. پس ازوی پیامبری نمی‌تواند باشد. محمد (ص) مدعی معجزات نشد گرچه بروز معجزات را ازطرف پیامبران پیشین وبویژه عیسی انکار نکرد. ولی روایات بعدی مسلمانان برای محمد (ص) نیزمعجزاتی قائل شدند.

ذکر نام پیامبران عهد عتیق درقرآن بیشتر براساس تلمود ومدرش وکمتر برتورات‌مبتنی است، با این‌وصف گفته‌های قرآن از بعضی جهات با روایات یهود فرق دارد. مثلا ابراهیم به عربستان می‌آید وحرم‌کعبه‌را می‌سازد وپسر او اسماعیل[۲] (ازهاجر) جانشین بلافصل اومی‌گردد. اسماعیل طبق روایات‌کهن سرخاندان اعراب است.

دربارهٔ عیسی مسیح (بعربی «عیسی‌المسیح» مأخوذ از «مشیاخ» [۹۱]عبری مترادف کلمهٔ‌یونانی «خریستوس» یعنی کسی که روغن مقدس به‌پیشانی وبرای تبرک مالیده باشد.) قرآن بیش ازدیگرپیامبران سخن می‌گوید. بعضی ازسوانح مذکور درقرآن بویژه باآنچه در«انجیل کودکی مسیح» آمده مطابقت دارد ولی محتملا مستقیماً نقل نشده...

ازلحاظ محمد (ص) عیسی فقط فرزند مریم[۳] و «عبد» خداوند[۴]، ویکی ازشش پیامبر مرسل است[۵]. و ازطرف دیگرقرآن تولد مسیح‌را ازمریم باکره می‌پذیرد ودراین باره به‌تقریب همان گفته‌های انجیل را[۶] باز می‌گوید. به‌گفتهٔ قرآن‌آبستنی وتکوین نطفه عیسی در رحم مریم براثر تلفظ یك‌کلمهٔ «کن» (بیاش ـ بشو)[۷] از طرف خداوند صورت گرفت «انما المسیح عیسی‌ابن مریم رسول‌الله وکلمته القیها الی مریم وروح منه...»[۸] درقرآن داستان زکریا و یحیی تعمید دهنده طبق روایت انجیل منقول است...

درقرآن داستان مصلوب ساختن و زنده شدن مسیح که درانجیل‌آمده وجود ندارد و در عوض گفته شده‌که یهود می‌خواستند مسیح را مقتول سازند ولی نکشتند زیراکه خداوند وی‌را نجات داد وبجای او شخص دیگری راکه شبیه وی‌بود مصلوب‌کردند[۹]. این داستان بعدها

۱ــ قرآن، سورهٔ ۱۸، آیهٔ۸۲ــ۹۸. ۲ــ قرآن، سورهٔ۲، آیهٔ ۱۲۷ــ۱۲۸، ۱۳۳. اسماعیل نیز به‌پیامبری شناخته شده. به‌پیامبران مرسل، در اسلام صفاتی داده شده. مثلا: ابراهیم، خلیل‌الله، موسی: کلیم‌الله، و عیسی: روح‌الله. ۳ــ قرآن، سورهٔ۳، آیهٔ۴۵ وبسیاری جاهای دیگر. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۴۳، آیهٔ ۵۹.
۵ــ قرآن، سورهٔ۴ آیهٔ۱۵۷، ۱۶۳ وجاهای دیگر. ۶ــ قرآن، سورهٔ۳، آیهٔ ۳۹ وبعد. ۷ــ قرآن، سورهٔ ۳، آیهٔ ۴۵. ۸ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۱۷۱. ۹ــ قرآن، سورهٔ۴، آیهٔ ۱۵۷: «شبه لهم» ــ بعضی از مفسرین اینجا را این‌طور فهمیده‌اند: شبه عیسی را مصلوب ساختند، یعنی‌شخصی راکه خدا پدید آورده بود دشمنان عیسی‌را فریب‌دهد.

تفسیرات وتعبیرات فراوانی را ازطرف روحانیان مسلمان برانگیخت. روایتی وجود داردکه به‌جای مسیح سیمون سیرناکی مصلوب شده بود. قرآن عروج عیسی را می‌ستاید و معجزات گوناگون به‌وی‌نسبت می‌دهدکه دراناجیل رسمی‌نیامده ولی در«انجیل (مجعول) کودکی‌مسیح» منقول‌است، ازآن جمله که،عیسی بی‌درنگ پس ازتولدسخن‌گفت وازگل پرندگانی می‌ساخت وبه‌آنها جان می‌داد والخ.

بنا به‌گفتهٔ قرآن، رسالت وپیامبری محمد (ص) را عیسی پیشگویی کرده بود: «ای پسران اسرائیل! من از طرف خداوند به‌نزد شما فرستاده شده‌ام وقانونی راکه دردست شماست تأیید می‌کنم ومژده می‌دهم دربارهٔ رسولی‌که بعد از من خواهد آمد و نامش احمد است»[1] این‌جای قرآن مبتنی برانجیل یوحناست. درآن انجیل عیسی بمؤمنان وعده داده که «پاراکلت» یعنی «تسلی دهنده» نزد ایشان خواهد آمد[2]. مسلمانان معتقدندکه این جملهٔ انجیل تحریف شده، و بجای «پاراکلت» (کلمه‌ای است یونانی به معنی «تسلی دهنده») باید «پریکلت» [فارقلیط] خوانده شود («پریکلت» بزبان یونانی یعنی همان «احمد» و«محمد» (ص) عربی).

چون ستایش عیسی دراسلام آمده و درضمن قرآن می‌گوید آن‌کسی که عیسی به‌نام پاراکلت یا تسلی دهنده آمدنش را پیشگویی کرده همان محمد (ص) (پریکلت) است، این خود موجب‌شد پس‌ازفتح سوریه (شام) ومصرو به‌ویژه افریقای‌شمالی واسپانیا بدست اعراب، مسیحیان آنجا به‌طیب خاطر اسلام آورند ـ به‌خصوص‌که 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 دربارهٔ پیامبران بااصل وحی خدایی، که ازطریق پیامبران مرسل وانبیا براقوام نازل می‌شده، رابطهٔ نزدیك دارد. مثلا به‌گفتهٔ قرآن، صحف، کتاب خدا را، ابراهیم[3] و موسی[4] وداود[5] وعیسی[6] از خدا دریافت داشتند. موسی تورات راگرفت و داود زبور را و عیسی انجیل‌را. ولی‌طبق‌مندرجات‌قرآن کتابهای آسمانی که‌خداوند به‌یهود ونصاری داده‌بوده‌بعدها به‌دست ایشان تحریف‌شدو بصورت‌اول محفوظ نماند[7]. مسلمانان معتقدندکه‌گذشته ازاین چهار کتاب[8] ده‌کتاب برآدم و ۵۰ کتاب برشیث وسی کتاب بر ادریس (علی‌الرسم او را با خنوخ تورات یکی می‌دانند) و ده‌کتاب بر ابراهیم نازل شد ـ بطوری که مجموع کتابهای مقدس

۱ـ قرآن، سورهٔ ۶۱، آیهٔ ۶، کلمهٔ «احمد» ازلحاظ معنی همان «محمد» است واز ریشهٔ حمد به‌معنی «ستودن» واز اینجا «احمد» به‌معنی «ستوده» و«محمد» به‌معنی «ستوده‌شده» است. ۲ـ انجیل یوحنا، باب۱۶، ۷، ۳ـ قرآن، سورهٔ ۸۷، آیهٔ۱۹ وسورهٔ ۵۳، آیهٔ ۳۷ وبعد. ۴ـ قرآن، سورهٔ ۳۲، آیهٔ ۲۳ وسورهٔ ۲۳، آیهٔ۴۹ وجاهای دیگر. ۵ـ قرآن، سورهٔ۴، آیهٔ۱۶۲ وبعد. ۶ـ قرآن، سورهٔ۵، آیهٔ ۴۶ وسورهٔ۵۷، آیهٔ ۲۷ وجاهای دیگر. ۷ـ قرآن، سورهٔ۲، آیهٔ ۷۵ وسورهٔ۳، آیهٔ۷۱ وسورهٔ۴، آیهٔ ۴۶ وسورهٔ ۵، آیهٔ۱۶. ۸ـ یعنی صحف ابراهیم وتورات وزبور وانجیل.

۱۰۳ بوده است. طبق تعلیمات اسلامی همهٔ کتابهای منزل فقط از لحاظ شکل ظاهر و صورت بیان وزبان وترتیب تنظیم باقرآن تفاوت داشته واز حیث مضمون ومحتوی کاملا همانند قرآن بوده‌اند. بنابراین چنین برمی‌آید که «کلام‌الله» یعنی قرآن از ازل وجود داشته و در ازمنهٔ مختلفه مضمون آن به واسطهٔ پیامبران به عامهٔ ناس ابلاغ می‌گردیده است. بعدها بدین سبب حکم اسلامی دربارهٔ منزل بودن و مخلوق نبودن قرآن پدیدآمد[۱]. دیگر اینکه اگر کلامی که به ابراهیم و موسی و داود ومسیح ودیگر پیامبران نازل شد، ازلحاظ مضمون تفاوتی نداشته پس بنابراین چنین نتیجه‌گرفته می‌شدکه اسلام دینی نوین نبوده وهمان کیش حقیقی وازلی اعتقاد به وحدت خداوند است که از دوران قدیم پیامبران مرسل تبلیغ می‌کرده‌اند.

افسانه مسیح دروغین یا ضد مسیح (به‌عربی المسیح‌الدجال ــ «مسیح کاذب» یا فقط «الدجال» به معنی «فریب‌کار») را مسلمانان از مسیحیان اخذ کردند. دجال باید پیش‌از «آخرزمان» ظهور کند وهمچون خادم ابلیس ودشمن خدا و خداپرستان عمل‌نماید. بنابه روایات اسلامی دجال یکصخره‌ای درکرانهٔ دریا محبون ومقید است وشیاطین برای اوغذا می‌برند[۲]. او زمانی ظهور می‌کندکه یأجوج ومأجوج،(قبایل وحشی افسانه‌ای که نامشان در تورات آمده ودر مکانی دراعماق آسیازندگی می‌کنند) دیواری راکه اسکندر مقدونی دربرابرحملات ایشان بناکرده خراب کرده باشند[۳]. بنابه روایات متفاوته دجال درکوفه و یا در محلهٔ یهودیهٔ[۴] اصفهان ویا در خراسان ظهور خواهدکرد. وی برسراسر زمین سلطنت خواهدکرد و همهٔ مؤمنان را به صورت وحشتناکی مورد تعقیب وایذا قرار می‌دهد و همهٔ معابد را منهدم می‌سازد. ولی دوران سلطنت او بیش‌ازچهل‌روزطول نمی‌کشد وزان‌پس توسط «مهدی» سرنگون ومقتول خواهدشد.

مهدی که ازطرف خداوند فرستادهشده تجددی [۹۲] در دین‌پدید می‌آورد (درآغازمهدی را همان مسیح می‌دانستند [۹۳] ولی بعدها شخص دیگری معرفی می‌شده). زان‌پس ظهور ثانوی مسیح وقوع خواهد یافت وبعد از آن رستاخیز همهٔ مردگان پیشین[۵] و «قیامت‌کبری وداوری مهیب» در مورد همهٔ آدمیان، اعم از زنده ومرده، صورت خواهدگرفت. دادگاه را مسیح می‌گشاید وبی‌درنگ‌اظهار می‌داردکه هرگز خویشتن را خداتخوانده بوده ومسیحیان تعلیمات وگفته‌های وی را تحریف کرده‌اند. پس‌از آن‌همهٔ آدمیان زنده ومردگان برخاسته اعم ازمسلمان و کافر از برابر دادگاه خداوندی خواهندگذشت، و نامهٔ اعمال بد وخوب همهٔ آدمیان ــ به‌

۱ــ رجوع شود به‌فصل۳ و۸. ۲ــ شاید این‌بخش انگلیس‌ازاضافهٔ باستانی یونانی ــ یعنی داستان‌پرومته که توسط‌زئوس به‌صخره زنجیرشده‌باشد. ۳ــ ظاهراً دراین‌افسانه تصویر مبهمی ازدیوار بزرگ چین که معتقد بوده‌اند گویا توسط اسکندر مقدونی برای جلوگیری ازحملهٔ صحرانشینان ایجاد شده‌بوده ــ منعکس شده‌است. ۴ــ درمسالک‌وممالک‌اصطخری «جهودستان» آمده. ۵ــ به‌عقیدهٔ مسلمانان صوراسرافیل روز قیامت را اعلام خواهدکرد.

استثنای پیامبران و شهیدان ــ به‌ایشان عرضه خواهدگشت. ودر ترازو سنجیده خواهندشد و گروهی ازآدمیان شایستهٔ بهشت‌گشته وجمعی به‌دوزخ (جهنم) افکنده خواهند شد...[1] مسلمانان نیزمانند مسیحیان معتقدندکه توقف مردگان در دوزخ یابهشت [برزخی] موقتی است و در روز قیامت سرنوشت ایشان بطور قطع معلوم خواهد شد.

نظراسلام دربارهٔ دوزخ نیز ازنظر ماهیت، بانظر زرتشتیان ویهود ومسیحیان تفاوتی ندارد ودرنظراین‌ادیان نیزبه‌نوبهٔ خود معتقدات یونانیان باستان وآشوریان منعکس‌شده‌است (درافسانهٔ عشتر). نام دوزخ را مسلمانان از یهود اخذکرده‌اند و«جهنم» از*ge hinnom* عبری یعنی «درهٔ هنم[2]» و «جهین» انجیل گرفته شده است. دوزخ را چنین می‌نمایندکه از هفت «دروازه» یعنی شعبه یاطبقه تشکیل شده‌که هریك از آنها برای گروه ویژه‌ای از گناهکاران تخصیص داده شده است. طبقات جهنم برروی هم قرارگرفته وقیف‌گونهٔ وسیع وعظیمی را تشکیل می‌دهند[3]. برفرازسراسرجهنم پلی باریك به‌نازکی‌مو، موسوم به‌پل‌صراط، کشیده‌شده‌است (معنی تحت‌اللفظی درعربی «راه وجاده» است وشاید ازکلمهٔ لاتینی *stratum* ــ ستراتوم ــ که درست همین مفهوم را می‌رساندگرفته شده باشد). همهٔ مردگان باید ازاین‌پل بگذرند. راستکاران آزاداته ازآن عبور می‌کنند وگناهکاران درخلأ بی‌انتهاسقوط خواهندکرد. عذابهای‌جهنم بسیارگوناگون‌است وبرای گروههای مختلف‌گناهکاران متفاوت، ولی درهمهٔ عذابها نقش اصلی راآتش بازی می‌کند. قرآن به طور وضوح معلوم نمی‌کندکه عذاب جهنم ابدی خواهد بود یانه. بعدها بسیاری از علمای مسلمان معتقد شدندکه دست‌کم در مورد مسلمانان عذاب جهنم ابدی نخواهد بود. عقیده‌ای دربارهٔ نوعی برزخ یا اعراف تکوین یافت. امام اشعری ابدیت عذاب جهنم را رد می‌کند و بحدیث نبوی‌که «او (خداوند) آدمیان را پس‌از آنکه سوختند وزغال شدند از جهنم خارج می‌کند» استناد می‌نماید. این عقیده که عذاب جهنم ابدی نیست (البته درمورد مسلمانان) در اسلام رواج یافته است.

نظر مسلمانان دربارهٔ بهشت نیز برروی هم (نام بهشت ــ «فردوس» ــ رامسلمانان، بواسطهٔ یونانیان، از ایرانیان گرفته‌اند) دارای معتقدات اصیل‌است. ازآن‌جمله است موضوع جوانان بهشتی یا غلمان‌که بخدمت مؤمنان کمر می‌بندند و دوشیزگان سیه‌روی و سیاه‌چشم یا حوریان بهشتی (بعربی «حور» یعنی «سیاه چشمان») که درجنت سمت معشوقگان مؤمنان را

۱ــ با درنظرگرفتن اینکه چنین داوریی درمورد میلیونها آدمی، صرف زمان بسیارطلب می‌کند،گویندکه روز رستاخیز و داوری ۵۰هزارسال طول خواهدکشید. ۲ــ اینجره نزدیك اورشلیم قرار داشته، ویت مولوخ [یا مولك] که در برابرآن آدمیان را قربانی می‌کردند، درآنجا برپا بوده است. بدین‌سبب یهودیان موحد از درهٔ هنم نفرت داشتند. ۳ــ م. آسین پالاسیوس اسلامشناس اسپانیایی ثابت‌کرده‌که در دوران متأخر قرون وسطی داستان جهنم‌که توسط مسلمانان دست‌کاری شده بوده متقابلا درمیان مسیحیان تأثیرکرده است. از آن‌جمله این تأثیر در «دوزخ» دانته مشهود است.

خواهند داشت. ر. دوزی عقیدهٔ سل[۱] را که می‌گوید فسانهٔ حوریان از زرتشتیان گرفته شده رد کرده است[۲]. مؤلفان مسلمان بر روی هم بهشت را باغی مجلل و پرسایه می‌دانند، با رودها و نهرها و چشمه‌سارهای زمزمه‌کننده و درختان انار و نخلهای بسیار. اما باید گفت که سخن از حوریان بهشتی در سوره‌های متقدم قرآن یعنی سوره‌های مکی آمده[۳] و در سوره‌های مدنی ـ یعنی سوره‌های بعد از هجرت ـ از نام‌بردن آنان احتراز شده است [۹۴] ولی تصویر دوشیزگان زیبای بهشتی به‌حدی در دلهای تودهٔ مسلمانان جایگیر شد و دل از ایشان برد که در مخیلهٔ نسلهای بعدی نیز زنده ماند. قرآن به وضوح از بهشتی که هم برای مردان و هم برای زنان است سخن می‌گوید. بهشتیان در جنت، با «ازواج مطهره» (جفتهایی پاک) زندگی خواهند کرد[۴]. ولی قرآن در بهشت، تقرب و حشر بلاواسطه با خداوند و دیدار او را به مؤمنان نوید نمی‌دهد...

مسلمانان، دوزخ و بهشت و حوریان بهشتی را مادی می‌دانند، یعنی برای آنها جنبهٔ مادی و حسی قائلند. در روزگار ما نیز تودههای مسلمان در این مورد همین نظر را دارند. ولی برخی از متشرعین ظریف و به ویژه عرفا (صوفیان) کوشیده‌اند مناظر بهشت حسی را ایمایی انگارند، یا گفته‌اند که بهشت دو صورت دارد: یکی حسی و مادی برای طبایع خشن و پست، و دیگر بهشت روحانی برای ارواح عالیه و ظریفه.

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 عده‌ای را قبلا نجات و فلاح و رستگاری و گروهی دیگر را سقوط و مرگ قرار داده است[۵]. «وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن‌الله» (هیچ کس نمی‌تواند بدون اجازهٔ خداوند ایمان داشته باشد)[۶]. ولی در عین‌حال گناهکاران و بویژه بی‌ایمانان و کفار با آتش ابدی دوزخ تهدید شده‌اند[۷]. تضادی که در این مورد پدید می‌آمد (یعنی رد و انکار آزادی ارادهٔ آدمی از یکسو و در عین‌حال مسئول دانستن او در مورد ایمان و اعمال خویش) بعدها درک شد [۹۵]. و آنگاه اصل تقدیر بحث و دعوای عظیمی را در اسلام سبب گشت[۸]. 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. به‌موجب اصل مذکور رسالت و پیامبری محمد (ص) و سلطه و قدرت سیاسی وی

۱ـ ص ۱۲۳ G. Sale "The Koran" ۲ـ R. Dozy. "Essai sur l'histoire de l'islamisme" ص ۱۵۴ ۳ـ قرآن، سورهٔ ۵۵، آیهٔ ۷۰ـ۷۴ و سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۲۲. ۴ـ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵ و سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۵. ۵ـ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۵۷. ۶ـ قرآن، سورهٔ ۱۰، آیهٔ ۱۰۰. ۷ـ قرآن، سورهٔ ۲۳، آیهٔ ۱۰۳ـ۱۱۳ و در بسیاری جاهای دیگر. ۸ـ رجوع شود به‌فصل هشتم و نهم.

در مدینه وزان پس در سراسر عربستان و استقرار حکومت جانشینان او از روز ازل تعیین شده بود. این اصل به‌قدریت منتهی می‌شد. در طی فتوحات اعراب قدریت محرك ومشوق بیباکی و دلیری جنگجویان یعنی «مجاهدان راه دین» بوده است. لحظهٔ مرگ هر کس راقبلا خداوند از روز ازل تعیین کرده وبنابراین هیچ خطری درکارزار نباید جنگاوران را بترساند وآنچه مقدر است در لحظهٔ معهود وقوع خواهد یافت.

اکنون به‌تشریفات دینی و فرایض اخلاقی اسلام می‌پردازیم. چنانکه پیش گفتیم این جنبهٔ تعالیم دینی، یعنی تشریفات، در بدواسلام مقام والاتری داشت از شریعت واصول لایتغیر آن اشغال‌کرده بود. اینکه از «پنج رکن ایمان» فقط «رکن» نخستین (یعنی توحید و رسالت پیامبری محمد) مربوط به‌اصل لایتغیر شریعت (دگماتیك) است و چهار «رکن» دیگر ــ که هم اکنون بمطالعهٔ آنها خواهیم پرداخت شامل دستورات تشریفاتی واخلاقی است ــ خود بین این‌گفته است (نماز، روزه، زکات، حج).

«رکن» دوم‌اسلام دعای مرسوم ومدون مسلمانان است که بعربی «صلاة» وبه‌فارسی «نماز» نامیده می‌شود وتابع تشریفات معین ومشخصی است. باید طبق دستور مقرر به‌عربی اداشود[1] و در ساعتهای معینی ازشبانه روز وحتی‌المقدور درمسجد (مسجد محله یا روستا) برگزار گردد[2]. نماز باحرکات مخصوصی توأم است (بلندکردن دست، خم‌کردن سروکمر، به زانو در افتادن، سجود وغیره). هردور حرکات نماز، توأم با ادای‌کلمات، رکعت نامیده می‌شود[3]. هرنماز شامل۲ــ۴رکعت‌است، برحسب موقع و وقت شبانه‌روز. وضمناً نمازگزار باید بسوی شهر مقدس مکه وکعبهٔ آن روی‌کند. این سمت‌را «قبله» می‌نامند (عربی[4]).

ترتیب برگزاری نماز مقرر چنین است: شخص مؤمن «سجاده» (عربی) یا فرشی راکه برآن‌بایدنمازگزارد ــ وگویی او را ازجهان‌بیرونی‌جدا می‌سازد ــ می‌گسترد (درمسجد، در خانه، درهوای آزاد. فقط محل نباید ناپاك باشد، مثلا در مسلخ وقتلگاه ومستراح وغیره‌گستردن سجاده ممنوع است). مؤمن برسجاده می‌ایستد و بصدای بلند ویا در دل «نیت» می‌کند که فلان نماز (نماز بامداد و یا نیمروز وغیره) را به‌خاطر خدا می‌گزارد. سپس شخص مؤمن نماز را به‌طریقی‌که در دستورات اسلام رسیده به‌جای می‌آورد.

در آغاز عادت براین قرار گرفته بودکه شبانه‌روزی سه‌بار نمازگزارند و این نکته در

۱ــ حتی درصورتی‌که نمازگزار معنی‌کلمات را نفهمد و درمورد مسلمانان غیرعرب غالبا چنین است.
۲ــ ولی نماز را می‌توان در خانه ویا درهوای آزاد نیز گزارد. (دربارهٔ مساجد محله ومساجد جامع ومساجد جمعه، به‌بعد رجوع شود.) ۳ــ تصویر مسلمانان را به‌هنگام‌گزاردن نماز ودر وضعیتهای مختلف درکتاب آ. میوللر تحت عنوان «تاریخ اسلام» جلد۱ ص۲۱۶ــ۲۱۷ بنگرید. همچنین رجوع شود بضمیمهٔ کتاب
۴ــ در I. Mouradjea d'Ohsson. "tableau de l'Empire Ottomane" Paris, 1788
این ایام غالبا سمت قبله‌را به‌یاری قطب‌نما معین می‌کنند.

قرآن نیز منعکس شده است، ولی سرانجام قاعدهٔ کلی براین قرارگرفت که روزی پنج‌بار ادای نماز شود. این نمازهای شبانه روزی عبارتند از: ۱/ نماز بامداد (به عربی «صلاة‌الصبح») بهنگام سپیده‌دم پیش از دمیدن خورشید (۲ رکعت) ۲/ نماز نیمروز یا نماز پیشین (به‌عربی «صلاة‌الظهر» ـ ۴ رکعت) ۳/ نماز پیش از تاریکی یا نماز دیگر (به‌عربی «صلاة‌العصر») در فاصلهٔ بین نیمروز وغروب آفتاب(۴رکعت)۴/ نماز پس از فرونشستن خورشید یا نماز شام (به‌عربی «صلاة‌المغرب» بی‌درنگ پس از غروب آفتاب (۳رکعت) ۵/ نماز شب یا نماز خفتن، پیش از خواب (به‌عربی صلاة‌العشاء) که عادتاً قریب دوساعت بعد از نماز شام‌گزارده می‌شود (۴رکعت).

مؤذن (از کلمهٔ عربی «اذن» ـ بمعنی «به‌نماز خواندن») مسجد، زمان هر نماز را اعلام می‌کند. مؤذن بی‌درنگ پیش از آغاز نماز دعوت دوم را به‌عمل می‌آورد که «اقامه» (از کلمهٔ عربی «قام» به‌معنی «برخاستن») نامیده می‌شود. کلمات اقامه همان کلمات اذان است. سنیان (به استثنای سنیان حنفی) یك‌بار اقامه [۹۶] می‌گویند ولی شیعیان دوبار. کتابهای دینی به مؤمنان توصیه می‌کنند هربار که شخصاً درخانه یا درهوای آزاد نماز می‌گزارند، نه درمسجد، خود اقامه‌گویند. اذان واقامه هم پیش از هریك از نمازهای پنجگانه گفته می‌شود وهم پیش از نماز جمعه (در مسجدجامع).

پیش از نماز وضو یاشست و شویی به‌عمل می‌آید. دونوع شست‌وشو مقرر است: ۱/ وضوء(عربی) که‌شست‌وشویی است جزئی‌وفقط صورت ودست تاآرنج و پاشنه می‌شود[۹۷] و پیش از هرنماز صورت می‌گیرد. ۲/ غسل (عربی) که شست و شوی کامل بدن است و برای پاك‌شدن از «ناپاکی» (به عربی جنابة)[1] صورت می‌گیرد. هرشست وشویی نیزمانند نماز در صورتی پذیرفته است که‌با «نیت» صورت‌گرفته باشد، یعنی بااین اندیشه که عمل برای خاطر خدا انجام می‌شود (نه منظوری دیگر ـ مثلا نه‌برای پاکی جسم به‌طور اعم)، توأم باشد. در اسلام مفهوم «نجاست» ازلحاظ تشریفات دینی بادقت بسیار مدون ومشخص‌گشته است. این «نجاست» مفهومی است قراردادی، که باناپاکی جسمانی تفاوت دارد[۹۸]. برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده‌کرد[2]. عادتاً درحیاط هرمسجدی حوضی برای وضو با آب جاری یا فواره وجود دارد. اگر آب برای وضو در دسترس نباشد تیمم باخاك وشن وریگ هم مجاز است.

در روزهای‌آدینه بهنگام نیمروز نمازجماعت ـ یا نماز جمعه (به‌عربی «صلاة الجمعه»

۱ـ مثلا پس‌از جماع وتماس باجنازهٔ مرده وخوك وسگ وچند مورد دیگر. ۲ـ در این‌مورد حتی آب جاری ناپاك وآلوده (ازجوی وشهر و رود) ازلحاظ تشریفات دینی پاك شمرده می‌شود.

و به‌فارسی «نماز آدینه») برگزار می‌شود و اصولا همهٔ مسلمانان باید حضور داشته باشند. نماز آدینه درمسجدی که به‌ویژه برای برگزاری آن معین و تخصیص داده‌شده و مسجد جمعه (به‌فارسی-عربی «مسجد جمعه» ویا «مسجد جامع»)[1] نامیده می‌شود، برگزار می‌گردد. به‌هنگام نماز جمعه امام[2] از بالای منبر خطبهٔ (عربی) می‌خواند که دعایی است برای حاکم اسلامی و جامعهٔ مؤمنان. خطبه باوعظ امام توأم است. نمازآدینه به‌موجب فقه حنفی[3] ممکن است هنگامی که عدهٔ نمازگزاران کمتر از ۴۰ نفرنباشد گزارده شود[4]. درگذشته زنان نیز به‌هنگام نماز جمعه درمسجد حضور می‌یافتند (ولی‌البته نه‌با مردان بلکه در راهروی سرپوشیده ویا دربخش ویژه‌ای ازمسجد). اکنون این عادت درایران که مذهب شیعه دارد محفوظ مانده ولی زنان سنی آسیای میانه به‌هنگام نماز درمسجد حضور به‌هم نمی‌رسانند و درخانه نماز می‌گزارند. روز جمعه در نزد مسلمانان فقط روزنماز جماعت شمرده می‌شود نه روز جشن واستراحت (برخلاف شنبه در نزد یهودیان یایکشنبه‌نزد مسیحیان). مسلمانان روزجمعه پس‌از نماز دکه‌ها وکارگاههای خویش را می‌گشایند ومشغول‌کار روزانهٔ خود می‌شوند.

اسلام گذشته ازنمازهای مقرر یاد شده ادعیهٔ دل بخواهی را هم به‌نام «مناجات» (عربی) به‌رسمیت می‌شناسد که درهرزمان‌روزوشب (مرجحاً شب) برگزار می‌شود. این ادعیه بانمازهای مقرر این فرق را دارند که به‌هرزبان وبا هر بیان شایسته‌ای ممکن است برگزارشوند. برگزاری این ادعیه مستحب است نه واجب.

«رکن» سوم اسلام روزه یا «صوم» (عربی) است که مؤمنان باید درسراسر ماه رمضان[5] یعنی درمدت سی‌روز بگیرند وبا روزهٔ مسیحیان تفاوت دارد. روزهٔ مسلمانان عبارت ازامتناع از فلان یا بهمان غذا وخوراکی نبوده بلکه به‌طور اعم اجتناب ازخوردن هرگونه غذا وشرب هر مشروب وامتناع ازهرگونه لذایذ است درطی روز[6]- از سپیده‌دم تا حلول تاریکی، یعنی زمانی

۱- دربارهٔ مساجد جامع ومساجد محله به‌بعد رجوع شود. ۲- دربارهٔ اصطلاح «امام» ومعانی‌آن به‌بعد رجوع شود. ۳- دربارهٔ مذهب حنفی (مسلمانان سنی) به‌فصل پنجم رجوع شود. ۴- هرمسلمانی (وهمچنین پیرو دین دیگرکه بخواهد وارد مسجد شود وآنجا را ببیند) باید کفش ازپا درآورد. به‌هنگام ورود به‌مسجد و هنگام نماز سرباید بادستار یاکلاه پوشیده باشد. ۵- رمضان (عربی) - ماه‌نهم‌گاهنامهٔ قمری اسلامی. بجاست‌گفته شودکه سال اسلامی به‌دوازده ماه قمری زیرتقسیم می‌شود: ۱/ محرم ۲/ صفر ۳/ ربیع‌الاول ۴/ ربیع‌الثانی ۵/ جمادی‌الاولی ۶/ جمادی‌الاخری ۷/ رجب ۸/ شعبان ۹/ رمضان ۱۰/ شوال ۱۱/ ذوالقعده ۱۲/ ذوالحجه. سال قمری ۳۵۴ روز است. وبنابراین ۱۱روز ازسال شمسی‌کوتاهتر است. بدین‌سبب مثلا اگردر سال ۱۹۵۵ مسیحی، اول سال مسلمانان (۱۳۱۸ ه) مطابق با اول مه بوده درسال ۱۹۵۱ سال جدید اسلامی (۱۳۱۹ ه) با۲۵آوریل مصادف بوده و... بدین منوال همهٔ ماهها وروزها وتواریخ واعیادگاهنامهٔ قمری تغییر می‌یابند وممکن‌است با هرزمان وفصل سال مصادف شوند. برای تبدیل تواریخ‌گاهنامهٔ اسلامی به‌اروپایی جداول تطبیقی ف. و یوستنفلد به‌زبان آلمانی وجود دارد. درزبان روسی رجوع شود به‌جداول تطبیقی، لنینگراد، چاپ موزهٔ دولتی ارمیتاژ، ۱۹۴۵. درایران عهد اسلامی به‌موازات‌گاهنامهٔ قمری ازگاهنامهٔ شمسی نیز استفاده می‌شده و در مورد نام ماهها اسامی عربی منطقةالبروج به‌کار می‌رفته. ۶- ازآن‌جمله ازعطریات و دخانیات و مخدرات وبازیها وتماشاها ونوازشهای زوج و زوجه.

که نخ سیاه وسفید را تشخیص نتوان داد. درعوض بهنگام شب هرچه درحال روزه ممنوع بوده مجاز است و ازآن جمله هرغذایی را توان خورد[1]. این ممنوعیت درسراسرماه رمضان مراعات می‌شود. این صوم را قرآن امر کرده[2]. اگرروزه به‌علتی موجه شکسته شود (مثلا بسبب شرکت در «جهاد» ویا مسافرت ویا بیماری) شخص مؤمن موظف است که بعداً ایام گذشته را جبران ویا «قضای روزه» کند. اگر بدون سبب موجه روزه را ترک کرده باشد باید گذشته ازجبران ایام گذشته به‌فقیران صدقه دهد. زنان باردار وشیرده وکودکان وخردسالان ازگرفتن روزه معافند و بیماران وناتوانان و سالخوردگان اعم ازمرد وزن می‌توانند به‌جای روزه‌گرفتن به‌فقیران صدقه دهند. ولی برخی والدین بسیار متدین حتی کودکان را هم به‌روزه‌گرفتن وا می‌دارند.

عملا گرفتن چنین روزه‌ای برای توانگران دشوار نیست زیرا ایشان می‌توانند در طی شب دوبار سیر غذا بخورند وروز استراحت کنند و درخانه ویا مسجد به‌قرائت قرآن پردازند وبخوابند. ولی‌رمضان برای پیشه‌وران وکشاورزان وفقیران وبندگان ومزدوران کشاورزی وخدام به‌ویژه زمانی که رمضان باتابستان مصادف شود ــ بسیار سخت است. زیرا درایام درازتابستانی در ۳۰ــ۴۰ درجه حرارت درسایه، باید با تشنگی بدون اینکه قطره‌ای آب بیاشامند بسازند.

روزهٔ ماه رمضان باعید فطر(عیدالفطر ـ عربی)ـ اول شوال و روزهای پس‌ازآن که همواره باشکوه وتشریفات بسیار درمساجد وخانه‌ها برگزار می‌شود ـ پایان می‌یابد.

اسلام گذشته از روزهٔ واجب روزهای مستحب راهم در هرزمان سال مجاز می‌داند.

« رکن » چهارم اسلام صدقهٔ اجباری (زکوة، کلمهٔ عربی بمعنی «پاک کردن») است که قرآن برای مسلمانان معین کرده[3] ــ دربادی امر زکات را صدقه‌ای می‌شمردند که جماعت باید میان فقیران وبیوه زنان وزنان بی‌پناه ویتیمان وناتوانان تقسیم کند. ولی‌ازآنجایی که هم از زمان تأسیس جماعت اسلامی درمدینه مفهوم جماعت دینی ودولت یعنی قدرت روحانی و جسمانی مشخص‌نبوده ــ مبالغی که بابت زکات ازمسلمانان‌گرد می‌آمده عملا دردسترس دولت عرب مسلمان قرارمی‌گرفته. چیزی نگذشت که این دولت ـ درزمان خلفای اموی (۶۶۱ــ۷۵۰ م/ ۴۱ه تا۱۳۲ه)ــ در واقع به‌یك دولت غیرمذهبی مبدل گشت وفقط بخش ناچیزی از وجوه گردآورده به‌عنوان زکات را صرف امور خیریه ویاری به‌فقیران کرد وباقی را بالتمام خرج رفع نیازمندیهای دولت‌نمود. بدین‌طریق زکات، که صدقه‌ای بوده اجباری مأخوذ ازمؤمنان، عملامبدل بمالیات گشت.

۱ــ البته‌گذشته ازگوشت خوك وشراب‌که به‌طورکلی حرام است. ۲ــ قرآن سورهٔ۲، آیهٔ ۱۸۳، ۱۸۵.
۳ــ قرآن، سورهٔ۲، آیهٔ ۱۷۷ وسورهٔ ۳۵، آیهٔ ۳۸ ودیگر جاها.

ویژگیهای زکات عبارتند از: زکات را فقط مسلمانان بالغ می‌پردازند و بهیچوجه، پیروان دیگر ادیان تأدیه نمی‌کنند[۱]. زکات از خانه و یا عایدی بازرگانی وصنعت بمیزان یك چهلم یعنی ۲/۵ درصد دریافت می‌گردد، واز دامداری تامیزان ۲ ۱درصد. در ایران در دوران متأخر قرون وسطی (از قرن سیزدهم میلادی به‌بعد) به‌جای زکات مالیاتهای سنگین دیگری ازقبیل «تمغا» (مغولی) که مالیاتی بوده از بازرگانی و صنعت ومالیات «مواشی» (عربی) یا چوپان‌بگی (ترکی) ازدامداری وغیره ماخوذ می‌گردیده. اسلام همچنانکه بموازات نماز وروزهٔ مقرر و اجباری، نماز و روزهٔ داوطلبانه ومستحب را اجازه می‌دهد وتوصیه می‌کند، بموازات زکات اجباری، صدقهٔ مستحب وداوطلبانه را نیز توصیه می‌نماید. مسلمانان مؤمن این صدقه را برای نجات روح ورستگاری بسیار مفید می‌شمارند وغالباً معمول می‌دارند ویا بطور انفرادی به فقیران وبخصوص درویشان می‌دهند ویا (فئودالها و بازرگانان وبه‌طور عموم اشخاص متمول) وجه نقد و زمین ومستغلاتی بصورت وقف[۲] بمساجد ومدارس ومؤسسات خیریه (بیمارستانها، یتیم‌خانه‌ها ومسافرخانه‌های‌غربا وغیره) تخصیص‌می‌دهند. ومعتقدند که‌این‌گونه صدقات واعانات ممکن است کفارهٔ گناهان ایشان شود و ازعذاب جهنم نجاتشان دهد.

«رکن» پنجم‌اسلام «حج» است (بعربی «حج» وبعبری *hag*) یعنی زیارت شهرمقدس مکه وکعبهٔ آن. حج لااقل یك‌باردرمدت زندگی واجب است ولی فقط برای مسلمانانی که‌قادر به‌چنین سفر دوری باشند، یعنی توانگران واشخاص مستقل. حج برای فقیران وناتوانان و زنان وبندگان وبه‌طور اعم برای‌اشخاص غیر مستطیع که نتوانند خویشتن را اداره کنند واجب نیست. ولی بااین وصف بسیاری از فقیران وزنان مراسم حج را برگزار می‌کنند.

حج باید درموقع عید قربان یا «عیدالاضحی» (به‌ترکی «قربان بایرام») صورت گیرد. عیداضحی یکی از دوعید بزرگ اسلامی است[۳] [۹۹]. این عید مربوط به‌داستان بنای حرم‌کعبه بدست ابراهیم پیامبر است ودادن «حجرالاسود» توسط جبرئیل به‌وی. امکنهٔ مقدسهٔ گوناگون نزدیك مکه (عرفات، چاه زمزم، مزدلفه، منی وغیره) و تشریفات حج با حماسهٔ مشهور وکهن ابراهیم وفرزند وی اسمعیل پیوسته است.

ولی اکنون ثابت شده است که برخی از تشریفات حج شبیه تشریفات قدیمی اعراب زمان پیش ازاسلام ودوران جاهلیت است که معنی بدوی‌آن درزمان محمد (ص) فراموش شده‌بوده. ازآنجایی که اسلام‌کعبه و«حجرالاسود» را حفظ کرد وباقی‌گذاشت می‌بایست تعبیری منطبق بارواح اسلام برای آن قائل شود. وبدین طریق کعبهٔ کهن مبدل بمعبد خدای واحد گشت.

۱ــ برای پیروان ادیان دیگر مالیات سرانهٔ خاصی‌که «جزیه» نامیده می‌شده مقرر شده بود (کلمهٔ عربی ــ مشتق از لغت آرامی «گزیت») در این‌باره به‌فصل ششم رجوع شود. ۲ــ در بارهٔ «وقف» رجوع شود به فصل ششم. ۳ــ عید بزرگ دیگر حساما «عیدالفطر» یا پایان روزه است‌که پیشتر ازآن یاد شد.

در اسلام کعبه این‌گونه معرفی شده که آدم آنرا بنا کرده و ابراهیم تجدید بنایش نموده و زان پس بت‌پرستان آنرا اشغال کردند و سرانجام بدست محمد (ص) از آن آلودگی پاك شد...

عید قربان در روز دهم از ماه دوازدهم مسلمانان یعنی ذوالحجه برگزار می‌شود. 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 عدهٔ معدودی از اروپاییان (اولین اروپایی شخصی آلمانی بود به‌نام بورکهاردت که در ۱۸۱۴ قدم به‌مکه نهاد) بصورت مسلمانان درآمده توانستند به‌آنجا سفر کنند. از آن میان سنوك هورگرونیه، عربشناس هلندی، بهترین شرح را در وصف مکه و تشریفات حج به‌رشته تحریر درآورده است[1].

کعبه سادگی بدوی خود را حفظ کرده است. فقط عبدالله‌بن زبیر تشبث ناموفقی در سال ۶۸۵م (۶۶ه) به‌عمل آورد تا کعبه را تجدید بنا کند و این عمل را معاصران وی همچون بدعت گناهکارانه‌ای محکوم ساختند و دیگر هرگز کسی درصدد تغییر و تبدیل بنای ساده و مکعب کعبه که در وسط محوطهٔ مربع مستطیلی برپاست، برنیامد و نخواست آنرا بصورت بنای باشکوهتر و مجلل‌تری درآورد. شایان توجه است که معماری کعبه در دیگر مساجد مسلمانان مورد تأسی و تقلید واقع نگردیده.

علی‌الرسم زوار هر ناحیه کاروانی تشکیل داده عزم سفر می‌کردند تا در تاریخ ۷ ذوالحجه وارد مکه شوند و در این راه سری بمدینه ــ یعنی مرقد پیامبر ــ بزنند و گاه نیز سفری به‌اورشلیم یا بیت‌المقدس کرده بزیارت قبةالصخره که گویند محمد (ص) از آنجا به‌یاری فرشتگان به معراج رفته می‌رفتند.

زائری که قدم به [میقات، محلهای مخصوص در] خاك مقدس عربستان می‌گذارد لباس خاص زائران یا احرام (عربی) را به‌تن می‌کند. احرام مرکب است از دو قطعه پارچهٔ کمایش ساده. شخص قطعه‌ای را به‌کمر می‌بندد و قطعهٔ دیگر را برشانه می‌افکند و بدین‌صورت با سر برهنه طی‌طریق می‌کند. مراسم زیرجزء تشریفات زیارت کعبه است: زیارت وادی منی، وقوف عرفات (در ۱۲ میلی مکه) که قاضی مکه در آنجا وعظ می‌کند (۹ ذوالحجه)، دویدن از مزدلفه بمنی و سنگ افکندن به‌سوی شیطان در سه‌جای بین راه و سرانجام قربانی حیوانی در درهٔ منی (شتر، گاو نر، گوسفند یا بز). این قربانی در صبح روز دهم ذوالحجه نه‌تنها در درهٔ منی بلکه در همهٔ سرزمینها توسط مسلمانان به‌عمل می‌آید. تشریفات نهایی حج عبارت است از هفت بار طواف کعبه و بوسیدن حجرالاسود. زان پس زائران به‌سوی سنگ «مقام ابراهیم» می‌روند و در

۱ــ C. Snouck Hurgronje. "Mekka" در زبان دوستی شرح مفصل تشریفات حج و داستان ابراهیم در کتاب د. دوزی تحت عنوان «تاریخ مختصر اسلام» بخش ۲ ص ۱۱ــ۱۸ آمده است. رجوع شود به: A. J. Wensinck. Kâba- ص ۶۲۲ــ۶۲۷.

آنجا نماز می‌خوانند وازچاه مقدس زمزم آب می‌نوشند. بعد ازآن نوبت دویدن بین تپه‌های صفامروه می‌رسد. علی‌الرسم‌زیارت کعبه روز۱۲ ذوالحجه پایان می‌پذیرد و زائربعیهن خویش باز می‌گردد وازآن به‌بعد لقب محترم «حاجی» را واجد می‌گردد.

بموازات حج بزرگ، یك حج کوچك نیز به‌نام «عمره» ثواب است وآن عبارت‌است اززیارت مکه درتاریخی غیراز روزعید اضحی. درحج عمره همان مراسم حج‌بزرگ باستثنای قربانی ـ برگزار می‌شود. حج کوچك یا عمره عملی مستحب محسوب می‌شود ولی (مانند زیارت مدینه) ازلحاظ اجر برابربا حج بزرگ محسوب نمی‌گردد.

اسلام وظیفهٔ دینی دیگری نیز برای مؤمنان قائل‌شده‌که گرچه جزء«پنج»رکن یا «اصول دین» نیست ولی عملا درتاریخ اسلام حائز اهمیت‌کمتری‌نیست. این وظیفه «جهاد در راه دین» (ازکلمهٔعربی «جهد» بابمسوم بمعنی «کوشیدن، سعی‌کردن، مبارزه‌کردن») یا «غزا»(«غزوه» که جمع آن «غزوات» است (عربی ـ از «غزا» (غزو) ـ بمعنی «لشکرکشیدن، جنگیدن»)، به تدریج تکوین یافت. نطفهٔ این موضوع را درسوره‌های مدنی قرآن می‌یابیم. اندیشهٔ جهاد در دوران‌کشورگشاییهای عربان (تقریباً از۶۳۲ تا ۷۵۱م / از۱۱ تا۱۳۴ه) اهمیت تازه‌ای پیدا کرد وآلت و وسیلهٔ سیاست جهان‌گشایانهٔ خلفاگشت. وگرچه توسعه طلبی خلفا وجنگهای متفرع ازآن سیاست وزان پس حربهای دولتهای اسلامی‌پدیدآمده برویرانه‌های خلافت‌علیه‌کشورهای غیرمسلمان، علتهای اقتصادی و سیاسی داشته و دین صرفاً نقش تابع را در طی آن بازی می‌کرده، معهذا اصل جهادکه مقننان اسلامی به‌تدریج مدون ساخته بودند در مورد جنگهای مزبوراعمال می‌گشته.

ازنظرگاه این اصل سراسر جهان بدومنطقهٔ «دارالاسلام» ویا «دارالدین» و «دارالحرب» تقسیم می‌گردد. «دارالاسلام» به‌هرکشوری اطلاق می‌شودکه تحت حکومت دولت مسلمانان قرار داشته، طبق حقوق اسلامی اداره شود (حتی اگر اکثر نفوس آن‌کشور مسلمان نباشد). در آغاز حدود «دارالاسلام» منطبق باسرحدات قلمرو خلافت بوده ولی بعدها همهٔ دولتهای اسلامی را چنین خواندند. «دارالحرب» همه‌کشورهایی بودندکه نفوس آن غیرمسلمان و«کافر» بوده ویا اگرهم مسلمان بوده‌اند تحت حکومت حکام «کافر» قرارداشته‌اند[1].

بعضی ازمکاتب فقهان اسلامی گروه دیگری از اراضی‌را به‌نام «دارالصلح» قبول دارند. اینها سرزمینهای غیرمسلمانی هستندکه بدست دولتهای غیرمسلمان اداره می‌شوند و آن دولتها

۱ـ ولی به‌عقیدهٔ بسیاری از قانونگذاران اسلامی ـ وبویژه مقننان عصرجدیدـسرزمینهای مسلمان راکه بدست «کفار» مسخر شده ـ مثلاکشورهایی‌که مستعمرهٔ ممالك اروپایی گشته‌اند ـ می‌توان «دارالحرب» شمرده زیرا که «شیوهٔ حکومت غیراسلامی‌آن سرزمینها امری غیرعادی‌است وفقط زمانی‌که‌امکان مقاومت دربرابرآن موجود نباشد باید تحمل‌کرد.»

خودرا دست‌نشانده و تابع وخراجگزار دولت اسلامی می‌دانند. درقرون وسطی گرجستان ونوبیه چنین بودند. ازلحاظ نظری مسلمانان بادولتهای غیر مسلمان یعنی «دارالحرب» دائماً در حال جنگند. فقط متارکه‌هایی موقتی ده‌ساله اجازه داده می‌شده[۱].

فقه اسلامی گروههای گوناگونی از «کفار» را می‌شناسد (عربی «کافر» که جمع آن «کافرون» یا «کفار» می‌شود، نخست بمعنی «ناسپاس وحق ناشناس» بوده ــ یعنی ناسپاس در برابر عطیهٔ خدایی ونزول وحی ــ[۲] ولی بعدها این اصطلاح بمعنی «بی‌ایمان، وغیرمسلمان وغیر مؤمن» درآمد)[۳]. فقیهان اسلامی دربارهٔ «اهل‌الکتاب» ارفاق بیشتری ملحوظ می‌دارند. درقرآن اهل کتاب به‌یهودیان ومسیحیان وصابئان اطلاق شده. زیرا زمانی بوسیلهٔ پیامبران کتاب برایشان نازل شده بوده. صابیان اصطلاحی تاحدی مبهم است. بعدها بحث درگرفت که چه کسانی باید مشمول این مفهوم گردند. شاید اینان حنفیان یاعارفان (گنوستیکهای) فرقهٔ اسائیین (ماندائیان) یا به‌دیگرسخن مقتسلهٔ عراق که در روزگار مساهم وجود دارند باشند[۴]. فقه‌اسلامی درمورد «اهل کتاب» مدارا را مجاز می‌داند، ولی فقط به‌شرطی که ایشان مطیع باشند وخویشتن را تابعان دولت اسلامی بشناسند و پرداخت مالیات سرانهٔ غیرمسلمانان یا «جزیه» را به‌عهده گیرند. این‌گونه کفار درکشورهای اسلامی گروه ویژه‌ای ازاتباع راکه اهل ذمه (عربی ــ بمعنی «کسانی که درتحت حمایت (دولت اسلامی) قرار دارند») نامیده می‌شوند، تشکیل می‌دهند. اینان از لحاظ حقوق شخصی آزادند، ولی ازنظرگاه سیاسی بی‌حق می‌باشند و تاحدی از جهت حقوق مدنی نیز محدودند. اگر نامسلمانان مزبور ازاطاعت سرپیچی کنند بایستی با ایشان «جهاد» کرد، همچنانکه می‌بایست بادیگر «کفار» چنین کنند. با این‌وصف عملا مقررات مربوط به‌اهل ذمه بعزودی شامل حال زرتشتیان و هندوان (بدیهی‌است فقط درصورتی که مطیع اسلام باشند) نیز گشت. و حال آنکه از لحاظ نظری فقط «اهل‌کتاب» می‌توانستند درشمار اهل ذمه شمرده شوند، نه بت‌پرستان ومشرکین.

شریعت اسلامی شرکت در «جهاد» را برای مسلمانان اجباری می‌داند، ولی فقط برای کسانی که قادر به‌شرکت درجنگ باشند، بنابراین جهاد برای مستمندان که قادر به‌تهیهٔ اسب و سلاح نباشند ویا نتوانند ازکار ومعیشت خویش دست بکشند وهمچنین برای ناتوانان ومعلولان

۱ــ این‌مدت ممکن‌است ازطریق تجدید پیمان متارکه تمدید شود. ۲ــ این مفهوم‌کلمهٔ کافر را درقرآن می‌یابیم سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۵۵،۵۶ وسورهٔ ۲۶، آیهٔ ۱۹ وسورهٔ ۳۵، آیهٔ ۳۴. ۳ــ کلمهٔ «گبر» (فارسی) ــ بمعنی «زرتشتی» وبعدها بمعنی «بی‌ایمان به‌طور اعم» (کلمهٔ «گیاور» و «گیاوور» ترکی از این‌کلمه ریشه گرفته) اصلا غیراز «کافر» است ولی همان معنی را پیدا کرده. ۴ــ در بارهٔ ایشان رجوع شود به: W. Brandt. Mandaeans در این مقاله فهرست‌کتب مربوطه نیزمنقول است. در قرن ۱۹ به‌طور مشروط و قراردادی بت‌پرستان حران (کارای باستانی) را یعنی تنها شهری که‌درآن، دربین‌النهرین علیا (الجزیره) در قرن یازدهم میلادی بت‌پرستی باستانی یونانی محفوظ مانده بود - درگروه صابئان می‌شمردند.

وسالخوردگان وزنان وبندگان اجباری نیست.

درمکاتب گوناگون فقه‌اسلامی برسر اینکه آیا مفهوم «جهاد» شامل هرگونه جنگی با کفار می‌گردد (ابوحنیفه مؤسس مکتب فقه حنفی چنین معتقد بوده)، یا اینکه منظور ازجهاد، دفاع است در وقتی که «کفار» به‌مسلمانان حمله کنند، بحث بوده (دیگرمکاتب فقه سنیان وظاهراً خود محمد (ص) چنین اعتقاد داشته). ولی چون اکثر مسلمانان سنی دراین ایام پیرو مکتب حنفی هستند بنابراین مفهوم جهاد عادتاً شامل هرگونه جنگی با «کفار» نامسلمان می‌گردد.

بعدها دراسلام‌دربارهٔ «جهاد» تألیفات‌فراوان مدون‌گشت. اگرموارد اختلافی‌را ازآن‌حذف کنیم، مواضیع اصلی آن را می‌توان چنین بیان کرد: امام (دراین‌مورد، رئیس جامعهٔ اسلامی) چون‌جهاد با«کفار» راآغازکند، باید نخست به‌ایشان تکلیف‌نمایدکه اسلام‌آورند. ولی این‌کار را باید فقط یك‌بار بکند. مثلا اگرجنگ باکشورنامسلمان واحدی- فرضاً بابیزانس ازقرن‌هفتم تا نهم‌میلادی- مکرراً وقوع‌می‌یافت‌نمی‌بایست هر بار داعیان ومبلغانی بفرستند وتکلیف اسلام‌آوردن کنند. چون جنگ با «کفار» آغازگردد، سه‌شق پدید می‌آید. کفار مزبور می‌توانند اسلام‌آورند ودرشمار «برادران دینی» درآیند. اگر بعدازآن باایشان جنگ رودآن‌جنگ دیگرصورت «جهاد» نخواهدداشت. اصولااعتقادبراین‌است که‌مسلمانان‌نباید بایکدیگرجنگ کنند مگردرصورتی که‌یك طرف‌ناحق‌گوید. البته‌عملا جریان امورچنین‌نبوده. شق‌ثانی این‌است که «کفار» اسلام‌نپذیرند و بدین خویش مؤمن‌باقی‌بمانند ولی خویشتن‌را درشمار اتباع دولت‌اسلامی بدانند وعدم تساوی حقوق خود و وضع پست‌تر خود را برسمیت شناسند وپرداخت مالیات سرانهٔ ویژه یا جزیه را به‌عهده گیرند وجزء اهل ذمه شوند. وسرانجام شق سوم و چارهٔ دیگرکار «کفار» که جهاد علیه ایشان آغاز گشته این است که مبارزه کنند وتا پایان‌کار پیکار نمایند.

قواعداصلی جهادکه مورد موافقت‌فقیهان مسلمان است (بسیاری قواعد جزئی وجود دارد که مکاتب ومذاهب گوناگون درموردآنها راه حلهای مختلف نشان می‌دهند) به‌شرح زیر است:

در زمان جهاد در «دارالحرب» می‌توان مردان راکشت[1] ولی سالخوردگان و کودکان و زنان را نمی‌توان به‌قتل رسانید- کشتن راهبان منزوی و زاهدان نیز مجاز نیست. ولی اگر ایشان درصومعه‌های شهری زندگی کنند قتل‌شان جایز به‌شمار می‌رود. لشکریان اسلام مردانی را که قبلا اظهار اطاعت نکرده وخویشتن را درشمار اهل ذمه نشناخته باشند می‌توانند بکشند و یا در صورت تمایل اسیر کنند. به‌اسارت گرفتن زنان وکودکان مجاز است واینان بخشی ازغنایم را تشکیل می‌دهند. سورهٔ هشتم قرآن حق‌گرفتن غنایم جنگی و ترتیب تقسیم آنرا روشن می‌کند. سرداران اسلام غالباً این سوره را قبل ازپیکار می‌خواندند تا شور و حرارت جنگاوران را بر-

۱- همهٔ قواعد بعدی شامل حال همهٔ ساکنان «دارالحرب» اعم از جنگجویان ومردم عادی می‌گردد.

انگیزند. مفهوم غنیمت جنگی شامل هرگونه اموال منقولی که به‌هنگام جهاد به‌دست مسلمانان افتد می‌گردیده، ولی زمین از این قاعده مستثنی بوده و به‌طور نظری اراضی می‌بایست به‌ملکیت جامعهٔ مسلمانان درآید، یعنی عملا دراختیار دولت قرارگیرد. بنابراین غنیمت جنگی از دامها، اسبان، اموال گوناگون، طلا، نقره، مسکوکات، البسه، منسوجات و اسیران اعم ازمرد و زن تشکیل می‌شده.

غنایم جنگی به‌طریق زیر تقسیم می‌شده: درآغاز سهم جنگاور اسب سوار نسبت به‌پیاده وشترسوار سه‌برابر بود، زیراکه پیش‌ازاسلام اعراب‌اسب بسیارکم داشتند (فقط بعدها دردوران فتوحات اسبان فراوان به‌دست آوردند). بعدها جنگاوران سوار سهمشان دو وپیادگان یك بود. پیش‌ازتقسیم، یك پنجم (خمس) غنایم به‌نفع اخلاف پیامبرواصحاب وی وفقیران ویتیمان وغیره کنار گذاشته می‌شد. ولی عملا خمس ــ به‌جنس یا به‌نقدکه از روی بهای نقدی اجناس حساب می‌شده ــ بالتمام دراختیار امام، یعنی رئیس دولت، قرار می‌گرفت وباقی غنیمت بطوری‌که پیشتر یادکردیم تقسیم می‌گشت.

آدمیان ــ یعنی اسیران ــ نیزدرشمار دیگرغنایم جنگی بوده تقسیم می‌شدند. راست‌است که امام‌ازلحاظ نظری حق داشت نه‌تنها ایشان را اسیرشمرده میان لشکریان تقسیم‌کند، بلکه در مقابل غرامت وبازخرید مرخص‌کند ویا با اسیران مسلمان مبادله نماید و یا حتی بدون دریافت مبلغ بازخرید آزادشان سازد. درآغاز امر شق اخیر تقریباً هرگز معمول نمی‌گشته [۱۵۵]. در دوران متأخر قرون وسطی‌چنین مواردی پیش می‌آمده ولی‌نادربوده. علی‌الرسم‌اسیران نامسلمان را برده می‌ساختند ومیان لشکریان تقسیم می‌کردند. سنت اخیر «جهاد» [۱۵۶] به‌این پدیده‌که درجامعهٔ فئودالی کشورهای خاورمیانه ونزدیك شیوهٔ برده‌داری وبقایای آن مدتی مدید باقی و برقرار بوده ــ مربوط است. ماردبارهٔ وضع حقوقی بردگان بعداً ـ چون سخن ازفقه اسلامی بمیان آید ــ صحبت خواهیم داشت[۱].

اسلام برگزاری دوعید بزرگ را برمؤمنان فرض دانسته ــ یکی عید فطر (اول شوال) سابق‌الذکر ودیگر عید قربان (دهم ذوالحجه) [عید غدیر نیز از اعیاد بزرگ اسلامی است.] فقط این عیدها درعین‌حال روزهای استراحت وبرگزاری نماز ویژه وشادی عمومی می‌باشند. اکنون نیز عیدهای مزبور را سه‌چهار روز جشن می‌گیرند. به‌تدریج درمیان مسلمانان روزهایی که اهمیت ثانوی دارند نیز پدید آمدند. دراین روزها ادعیه ونماز ویژه‌ای گزارده می‌شود ولی‌کار روزانه فقط بهنگام ادای مراسم دینی قطع می‌گردد. از آن جمله است: دههٔ اول ماه محرم ــ یعنی ماه اول سال اسلامی ــ و ایام عزایی که به یاد شهادت امام حسین (ع) برگزار

۱ــ رجوع شود به‌فصل هفتم.

می‌شود[۱]. و ۱۲ صفر (بنابر بعضی تواریخ، ولی در تواریخ شیعه ۱۷ ربیع‌الاول) روز تولد پیامبر محمد(ص). وروز ۲۷رجب آغاز رسالت، بعثت محمد (ص). و ۲۸ رجب ــ شب «معراج» محمد (ص)[۲]. و۲۷ رمضان[۳] یا «لیلة‌القدر». روایت است که دراین شب قرآن بصورت وحی بمحمد (ص) نازل شد ودرآسمانها سرنوشت هرفرد انسانی ازطرف خداوند معین می‌شود ودرعین حال حوائج انسانها که در ضمن نماز اظهارگردد دراین شب از طرف باری‌تعالی مسموع و برآورده می‌گردد. بدین‌سبب مردم خداپرست در این‌شب بیدار می‌مانند و درمسجد بدعا وقرائت قرآن می‌پردازند. شیعیان چند عید دیگر نیزدارند[۴].

مختصراً به‌دیگر مقررات اسلام اشاره می‌کنیم. رسم ختنه (هربی) که درمیان یهودیان معمول بوده نزد مسلمانان هم مرسوم است. ختنهٔ پسرکان نشانهٔ تعلق ایشان بدین اسلام شمرده می‌شود. فقیهان مسلمان دربارهٔ اینکه آیا ختنه برای پیروان بالغ دیگر ادیان که اسلام می‌آورند واجب‌است یانه اختلاف‌نظر دارند. مثلا می‌دانیم که درآغاز قرن هشتم‌میلادی (قرن دوم‌هجری) از ساکنان آسیای میانه که اسلام پذیرفته بودند اجرای این رسم (ختنه) طلب نمی‌شده است. مسلمانان برخلاف یهودیان نوزاد را ختنه نمی‌کنند واجرای این‌عمل‌را گاه تاسن ۶ــ۱۳ وحتی ۱۵ سالگی (زمان بلوغ جنسی پسرکان) به‌تعویق می‌اندازند. هرمسلمانی می‌تواند عمل ختنه را انجام دهد.

می‌دانیم که دراسلام تعدد زوجات مجاز است، مسلمان آزاد درآن واحد می‌تواند چهار زن شرعی[۵] وگذشته ازآن عده‌ای نامحدودکنیز داشته باشد[۶]. بنده بیش از دو زن نمی‌تواند داشته‌باشد. چون امرطلاق‌آسان است [۱۵۲] مرد عملا می‌توانست عدهٔ بیشتری زن داشته باشد، یعنی عده‌ای را طلاق دهد ومجدداً باعده‌ای دیگر ازدواج کند. مثلا امام حسن (ع) فرزند ارشد علی (ع) وامام دوم شیعیان ازعهد جوانی دائماً با زنان ازدواج می‌کرد و زنان پس طلاقشان می‌داد، به‌طوری‌که برروی‌هم ۷۰زن‌گرفت [۱۵۳]. ولی باید به‌یاد داشت‌که اسلام تعدد زوجات را پدیدنیاورده واین‌رسم مدتها پیش‌ازظهور اسلام درمیان اعراب وایرانیان (ویهودیان‌باستانی) وجود داشته، برعکس اسلام رسم دیرین را محدودکرد ومرد را ازداشتن بیش ازچهار زن ــ در آن واحد ــ منع نمود.

درعین‌حال اسلام‌برخی‌اشکال‌نکاح‌باستانی ومهجور را که درمیان‌اعراب عهدجاهلیت حتی درآغاز قرن‌هفتم میلادی (اول‌هجری) مرسوم‌بوده، مانندنکاح عهد پدرشاهی وتعدد شوهران را

۱ــ این عزاداری را نه‌تنها شیعیان بلکه سنیان نیز دربعضی نقاط برگزار می‌کنند. ۲ــ یعنی مسافرت شبانهٔ محمد (ص) از مکه به‌اورشلیم (بیت‌المقدس) که به‌یاری فرشتگان به‌آنجا برده شد. ۳ــ در نزد شیعیان ــ ۲۳ رمضان. ۴ــ دربارهٔ اعیاد شیعیان به‌فصل دهم رجوع شود. ۵ــ قرآن، سورهٔ ۴ (سورهٔ النساء) آیهٔ ۳ و بعد. ۶ــ فقه اسلامی تفاوت بارز و دقیقی در این‌باب دادد رجوع شود بحقوق خانواده در فصل هفتم.

لغو کرد. اسلام انزوای زنان و ایجاد حرم (یعنی بخش ممنوع و یا اندرون برای زنان) و همچنین استخدام خواجگان حرم را از ایرانیان به وام گرفت[۱۵۴] ضمناً باید گفته شود که برخی جاهای سورهٔ چهارم قرآن یا سورة النساء را گاه چنین تعبیر کرده‌اند که قرآن 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 بارهٔ همهٔ آنان (= زنان خویش) عادل باشید، فقط با یک تن ازدواج کنید»[۱]. عبارت دیگر: «هرگز قادر نیستید نسبت به زنان خویش به طور مساوی عدالت را رعایت کنید ــ حتی در صورتی که چنین خواسته باشید»[۲]. از تطبیق این دو عبارت چنین نتیجه گرفته‌اند که گرچه قرآن تعدد زوجات را مجاز دانسته ولی وحدت زوجه را بر آن ترجیح می‌دهد. به ویژه در این دوران مسلمانان متجدد که تعدد زوجات را رد می کنند طرفدار تعبیر اخیر هستند. اسلام رسم کشتن دختران نوزاد «زیادی» را که در عهد جاهلیت معمول بوده محکوم و لغو کرد.

تعدد زوجات عملا از امتیازات توانگران و بزرگان بوده. و در اکثر موارد مسلمانان به داشتن یک زن اکتفا می کنند. در قرون وسطی رسم داشتن کنیزان که رسمی کم خرج بود رواج بسیار داشت. ولی اکنون عملا در همه جا برافتاده است.

اسلام یک سلسله ممنوعیتها را درمورد مزاوجت بین اقربا و خویشاوندان مقرر داشته است[۳]. 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 قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض وبما انفقوا من اموالهم...»[۴]. در قرون وسطی این عقیده نه تنها ویژهٔ اسلام بوده بلکه همهٔ دیگر ادیان نیز چنین معتقد بودند. ضمناً به شوهر توصیه می‌شود که با زنان به ملایمت رفتار کند. ولی شوهر می‌تواند زن نافرمان را «بر سر عقل» آورد و حتی بزند. «...واللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع واضربوهن...»[۵] ولی نه به سختی. طلاق بالنسبة آسان است[۶]، به ویژه برای مرد[۷]. شیعیان نکاح موقت، یا برای زمانی معلوم، با صیغهٔ منقطعه را نیز جایز می‌دانند.[۱۵۵]

اسلام برروی هم زن را موجودی پایین‌تر از مرد می‌شمارد: نگهداری و مواظبت از زنان و کودکان مؤمنان را در اجرای وظایف ایشان در برابر خداوند مانع می‌شود. ولی قرآن دو زن را واجد کمال می‌داند: یکی آسیه زن فرعون و دیگر مریم مادر عیسی[۸]. دربارهٔ مریم

۱ــ «و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء، مثنی وثلاث ورباع، فان خفتم الا تعدلوا فواحدة» سورهٔ ۴، آیهٔ ۳. ۲ــ «ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا...» همان سوره، آیهٔ ۱۲۹. ۳ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۲۲ــ۲۳. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۳۴.
۵ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۳۴. ۶ــ در فصل هفتم دربارهٔ طلاق مفصلتر سخن رفته است. ۷ــ قرآن، سورهٔ ۶۴، آیهٔ ۱۴ــ۱۵. ۸ــ قرآن، سورهٔ ۶۶، آیهٔ ۱۱ــ۱۲.

چنین آمده است: «فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند ترا برگزید و پاك کرد و دربرابر زنان همهٔ جهان انتخابت کرد» «واذقالت‌الملائکة یا مریم ان‌الله اصطفیك وطهرك و اصطفیك علی نساءالعالمین»[1]. بعدها اسلام خدیجه زوجهٔ اول پیامبروعایشه یا «ام‌المؤمنین»[2] وفاطمه دختر پیامبر وزوجهٔ علی‌بن ابی‌طالب را به‌شمار زنان مقدسهٔ پیش‌گفته افزود. مدتی بعد زنان دیگری نیز در شمار مقدسات درآمدند، که ازآن جمله‌اند رابعه (قرن دوم ه) وفاطمهٔ معصومه‌که خواهر امام هشتم شیعیان، علی‌بن موسی‌الرضا، است ومرقد وی درقم (ایران) است و زیارتگاه بزرگی است. بدین طریق می‌بینیم که درمیان اولیاء ومقدسان اسلامی برای زنان نیز جایی یافت شده است.

دفن مرده، بنا به‌تعالیم اسلام، باید هرچه زودتر ودرصورت امکان درهمان روزمرگ وحد اکثر روز بعد ازفوت صورت‌گیرد. میت را غسل می‌دهند (علی‌الرسم غسالی حرفه‌ای متصدی این کاراست) وکفن می‌پوشانند وبرسر مرده نمازی‌که «صلاةالمیت» نامیده می‌شود می‌گزارند. وقرآن می‌خوانند. وزان پس درتابوت می‌نهند وبه‌گورستان می‌برند ودرراه به‌سرعت حرکت می‌کنند وآهسته دعا می‌خوانند ولاالهالاالله می‌گویند. میت را فقط درصورتی با تابوت درقبر (که به‌قامت آدمی است) می‌نهندکه خاك سست ومرطوب باشد. در غیر این‌صورت جنازه را از تابوت بیرون می‌آورند وباکفن دفن می‌کنند. میت را درقبر به‌پهلوی راست می‌گذارند تا روی او به‌طرف قبله باشد. قطعه کاغذهایی‌که برآن آیات قرآن و بخصوص کلمات «بسم‌الله الرحمن‌الرحیم» نوشته شده نیز درگور می‌گذارند...

درقرون وسطی بسیاری ازمسلمانان پارسا وصیت می‌کردندکه مدارك دیگری نیز مبنی بر ایمان ایشان درگورشان گذارده شود. درقرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) اسامه‌بن منقذ امیر عرب، شامی، مؤلف کتب خاطرات شایان توجه ـ می‌نویسدکه پدر او مادام‌العمر به‌استنساخ قرآن سرگرم بود و وصیت کردکه ۱۴ نسخهٔ قرآن نوشتهٔ وی را که درهنگام حیات استنساخ کرده‌بوده با وی درگورنهند. بایزید دوم درویش سلطان ترك (که از ۱۴۸۱ تا ۱۵۱۲م/ ۸۸۶ تا ۹۱۸ه حکومت کرد) وصیت کرده بودکه صندوقی محتوی «گردوغبار جهادهای» وی ـ یعنی گرد وخاکی‌که ازالبسهٔ او بهنگام لشکرکشیهایش علیه «کفار» گردآمده بوده وشرکتش‌را در غزوات ثابت می‌کرده ـ درگورش بگذارند. درقرون وسطی‌این شیوهٔ اثبات خدمات دینی پس ازمرگ‌میان مسلمانان رایج بوده است. دین اسلام گریستن برای مرده را تأیید نمی‌کند. معهذا عادات و رسوم پیش‌از اسلام ازلوازم دینی نیرومندتر بوده‌است. عزاداران ونوحه‌گران حرفه‌ای

۱ـ قرآن، سورهٔ ۳، آیهٔ ۴۲. ۲ـ ولی شیعیان برای عایشه احترامی قائل نیستند زیراکه دشمن‌علی(ع) بوده.

در بسیاری 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 پیشتر سخن رفت. اما بزرگداشت اولیاء ومراقد ویادگارهای ایشان دردوران متقدم اسلامی وجود نداشته [۱۵۶]. واین بزرگداشت که درمیان پیروان دیگرادیان معمول بوده (مثلا میان مسیحیان) فقط بعدها درمیان مسلمانان رواج یافت[۱].

ممنوعیتهای مربوط به‌اغذیه‌درمیان مسلمانان کمتر ازیهودیان است. و درواقع فقط نوشیدن شراب وخوردن گوشت خوك بطور قطع منع شده است. دیگرخوردن گوشت پرندگان درنده ومردار وحیوان خفه شده وخون وهرحیوانی که به‌نام خدا (با بسم‌الله) ذبح نشده وبه‌نام «اله» کاذب دیگری کشته شده ــ یا به‌دیگر سخن، طبق تشریفات اسلامی مذبوح نشده باشد ــ حرام وممنوع است. ولی این ممنوعیتها عملا واجد اهمیت نیستند، زیرا اگر هم وجود نمی‌داشتند کس به‌چنین خوراکی‌رغبت نمی‌کرد. ممنوعیت خوردن گوشت خوك به‌طوراستوار درزندگی کشورهای اسلامی و ازآن جمله ایران رایج شد[۲]. ولی دربارهٔ ممنوعیت شراب وضع دگرگونه بوده. متعصبان مسلمان هرگزموفق نشدند شراب انداختن وخریدوفروش شراب وخوردن شراب را ــ بخصوص در ایران وآسیای میانه ــ منع کنند وگواهیهای تاریخی وکتبی و منابع ادبی فراوان دردست است که درکشورهای یاد شده، شراب انگور آشکارا وهرروزه در خانواده‌های توانگران وبزرگان نوشیده می‌شده[۳] واگر فقیران راکه ازشراب نوشیدن بالضروره و به‌ناچار امتناع می‌کردند استثناکنیم، فقط اشخاص بسیار متدین و خداپرست از شرابخوارگی استنکاف داشتند.

اندکی بمعابد وپرستشگاههای مسلمانان می‌پردازیم. معبد اصلی مسلمانان مسجد است (عربی ــ بمعنی محل سجده درپیشگاه خداوند). بنابه‌روایت موجود، نخستین مسجد را برای نماز جماعت محمد (ص) درمدینه درکنار خانهٔ خود بناکرد. مسجد مزبور ازلحاظ معماری نمونه‌ای برای بنای مساجد بعدی نبوده. چنین نمونه‌ای فقط در زمان امویان ـ در فاصلهٔ قرن هفتم و هشتم میلادی (قرن اول و دوم هجری) باشرکت استادان بیزانس که دعوت شده

۱ــ در این‌باره رجوع شود به‌فصل نهم. ۲ــ حتی در این ایام نیز دیده می‌شود کسان بی‌دینی که درمحیط اسلامی‌تربیت یافته‌اند ازخوردن گوشت خوك به‌هرصورتی‌باشد نفرت‌دارند. ممهذا نمی‌توان گفت که اصل ممنوعیت خوردن‌گوشت خوك هرگز در ایران نقض نشده. ظهیرالدین مرعشی مورخ‌در«تاریخ طبرستان» خود (متن‌فارسی، چاپ دورن SPB، ۱۸۵۰، ص۲۴۲ و۲۴۶) می‌نویسدکه افراسیاب چلاوی، امیرمازندران، درحدود سالهای پنجاهم قرن چهاردهم آشکارا «کباب از گوشت خوك» می‌خورده. ۳ــ در این‌باره به‌تفصیل درمقالهٔ ای. پ. پطروشفسکی، تحت عنوان «تاك‌کاری وشرابسازی در ایران درقرنهای ۱۲ و۱۴» سخن رفته وبه‌منابع اشاره شده است.

بودند[۱] پدید آمد. استادان مزبور شیوهٔ معماری یونانی را معمول داشتند و زان پس اعراب شیوهٔ مزبور را آموخته تغییراتی در آن دادند. برخی از کلیساهای مسیحیان به مسجد مبدل شد، بدین طریق که جهت بنارا ازمشرق به‌سوی مکه تغییر دادند. ازآنجایی که برای بسیاری از مسلمانان رفتن به مسجد بزرگ پنج بار درروز دشوار و دور بود، و درآغاز امر در هر شهر بیش ازیك مسجد بزرگ وجود نداشت، پس از گذشت زمان، به‌موازات مسجد بزرگ هرشهر که ویژهٔ برگزاری نماز جمعه‌بوده ومسجد مزبور راهم اصطلاحاً مسجد جمعه (عربی ـ فارسی، مسجد جمعه یا مسجد آدینه) یامسجدجامع(عربی ـ فارسی ـ «مسجد جامع» یافقط «جامع» که‌جمع آن«جوامع» می‌شود) می‌نامیدند، مساجدکوچك کویها وروستاها به‌وجود آمدند، که ویژهٔ نمازهای پنجگانه بودهاند. در قرون وسطی در ایران، گذشته از مساجد جامع، هر کویی دارای مسجدی بوده که‌گذشته ازمحل برگزاری نمازهای پنجگانه، محل اجتماع ساکنان کوی نیز بوده‌است. در دوران متأخر قرون وسطی درهرشهر بزرگ چند مسجد جامع وصدها مساجدکوچك[۲] ـ صرف‌نظر از مصلی‌های خانگی[۳] که در املاك شخصی بزرگان و توانگران وجود داشته ـ پدید آمد.

مساجد جامع درآغاز فقط در شهرها وجود داشتند. ولی بعدها (یعنی ازقرن دهم‌میلادی ـ ششم هجری ـ بنابه‌گفته جغرافیون عرب) دربرخی روستاهای بزرگ هم احداث گشتند. هرجا که مسجد جامع نداشت نماز جمعه را (در صورت وجود حداقل ۴۰ نمازگزار) می‌توانستند درمسجدکوی ویا درصورت فقدان آن در هوای آزاد برگزارکنند. صحرانشینان که غالباً فاقد مسجد بودند، نماز جمعه‌را عادتاً درهوای آزاد می‌گزاردند واسه روی به سوی قبله می‌کردند. در هرمسجدی اعم ازجامع یامسجدکوی ویا دهکده، درجدار خلفی آن که همیشه به‌طرف مکه یا قبله است محراب (عربی) وجود دارد. بعضی مساجدبزرگ چندین‌محراب‌دارند. درآغاز، محراب فقط جهتی‌راکه مؤمنان بهنگام نمازمی‌بایست روی بدان کنند نشان می‌داده. ولی بعدها محراب را مکان مقدسی شمردند وآنچنانکه مسیحیان، محراب کلیسا را محترم می‌دارند، دربزرگداشت آن کوشیدند. محراب طاقچه گونه‌ای است مستطیلی شکل نیم‌دایره و یاکثیرالاضلاع که بمتون قرآن مزین‌گشته. بعدازنیمهٔ دوم‌قرن‌هشتم میلادی (دوم‌هجری)دربرابرمحراب، چراغدان گذاشتند.

بعدها شمع و قندیل (کلمهٔ‌یونانی ـ عربی، معرف‌نفوذمسیحیت)پدیدآمد و مسجد را باقالی مفروش‌کردند. سمت‌راست محراب کرسی مرتفعی برای‌امام و واعظ مسمی به «منبر»

۱ ـ این استادان نخست ازطرف‌خلیفه ولید اول در ۷۰۹ م (۹۱ ه) برای ساختن مسجد بزرگ امویان ـ به جای‌کلیسای مسیحی یوحنای مقدس در دمشق‌که خراب‌کرده بودند ـ دعوت شدند. ازکلیسای مزبور دروازهٔ جنوبی‌آن باکتیبه‌ای به زبان یونانی محفوظ مانده است. ۲ ـ در مراکز بزرگ اسلامی مانندقسطنطنیه (استانبول) و قاهره دهها مسجد جامع وجود داشت. ۳ ـ اصطلاح مصلی به معنی محل نماز در هوای آزاد [صحرا ـ بیابان] نیز هست‌که فارسی آن «نمازگاه» است.

که چند پله دارد قرارگرفته (عربی، جمع آن «منابر») بهنگام نماز جمعه خطبه از بالای منبر خوانده می‌شود. منبر فقط درمسجدهای جامع وجود دارد ومسجدهای کوی فاقد آنند و امتیاز اصلی مسجدهای جامع دربرابر مساجد کوی درهمین است. درشهرهای آسیای میانه وبرخی نقاط ایران مساجد خاصی که «عیدگاه» بوده (به‌فارسی: نمازگاه) حیاطهای وسیعی داشتند بوجود آمد. مردم مسلمان شهر درعیدهای‌بزرگ یعنی عید فطر وعید قربان[1] در این مساجد گرد می‌آمدند.

بمرور زمان انواع معماری مساجد پدیدآمد. درایران بیشتر دونوع معماری درساختمان مساجد معمول است. نوع اول را فاتحان عرب باخود بایران آوردند. و این نوع از لحاظ نقشه و ویژگیهای معماری تقلید ازشیوهٔ معماری اولین مساجد اعراب بوده‌است در سوریه (مثلا مسجد یاد شدهٔ امویان در دمشق که مربوط به‌قرن هشتم میلادی ــ دوم هجری ــ است) و مصر (مسجدبزرگ عمرو درفسطاط‌ــقرن اول‌هجری) وعراق (مسجد بزرگ‌کوفه‌ــقرن اول هجری). این‌نوع مساجد درآن ممالك و ایران به‌طور اعم دارای حیاطی مربع و یا مربع مستطیل هستند که دراطراف آن طاقنماهایی زده شده وبادالانی وجود دارد وحوض ویا فوارهای برای وضو دارند. محل نمازکه به طرف حیاط بازاست بدان (حیاط) متصل است و غالباً پوششی سطح دارد و درعرض واقع شده (یعنی به‌پهنا ممتد است، نه به‌درازا)[2] و چند ردیف ستون[3] و محراب و منبر دارد. محل نماز به وسیلهٔ طاقهای گشاده‌که برستونها زده‌اند بحیاط مربوط می‌شود.

قدیمیترین نمونه‌های این‌نوع مساجد در ایران‌عبارتنداز: مثلا مسجد خلیفه مهدی دررزی نزدیك تهران (پایان قرن دوم هجری) که فقط پایه‌اش باقی مانده، مسجد ناری خانه در دامغان (قرن سوم هجری) مسجد جامع نائین (قرن چهارم هجری) ومسجد دماوند (قرن پنجم هجری) وغیره[4].

درنوع دوم این‌گونه اماکن (مسجد، مدرسه، مرقد) سنت‌معماری ایرانی زمان ساسانیان ملحوظ‌گشته است. دراین نوع مساجد بخش اصلی‌را شبستان تشکیل می‌دهد، یعنی بخش مقدس مسجد با محراب اصلی ومنبرکه بالنسبه بنای‌کوچك مربع ویا هشتگوشی است وستون ندارد وقبه‌ای برآن قرارگرفته. این قبه یاگنبد مخروطی، مدور وبعدها ضلعی شکل ویا بشکل خربزه قاچ قاچ‌باسردری مستطیلی شکل (به‌فارسی: پیش‌طاق) است که درآن ایوان‌بلندی

۱ــ درصدر اسلام نماز عید درهوای‌آزادگزارده می‌شده. ۲ــ برخلاف‌کلیساهای صدر مسیحیت‌که بازیلیك (یا شاه‌نشین) آنها بااینکه تالار ستوندار بوده ولی علی‌الرسم در طول ممتد و متوجه مشرق بوده است.
۳ــ مثلا مسجد نائین ۱۱ ردیف ستون دارد. ۴ــ این‌نقشه به‌صورت ساده‌تری غالباً در مساجدکوچها نیز ملحوظ گشته.

زیر طاقی مدور یاخمدنگی شکل قرار دارد. ازاین ایوان دری به«حرم»گشوده می‌شود که به شکل ایوان است ولی ازلحاظ ابعاد خیلی کوچکتر است. درطرفین حرم‌گاه نمازگاههایی قرار دارندکه به‌وسیلهٔ ردیفهای ستون تقسیم شده‌اند وستونها در صحنهای باریك مطوقی واقع است. ایوان بزرگ ورودی از طریق حیاطی چهارگوش یا مستطیل به شبستان منتهی می‌شود. این حیاط حوضی برای وضو دارد ودر اطراف آن طاقنماها وجود داردکه غالباً دوطبقه است و چهار ایوان بلند به‌چشم می‌خورد،هریکی در مرکز هرضلع حیاط ـ (یکی از این ایوانها، چنانکه‌گفته‌شد، مدخل حرم است). در قرنهای یازدهم و دوازدهم دراین نوع مساجد طاقهای خمدنگی شکل بیشتر رواج یافت. مساجد جامع تبریزوگلپایگان وقزوین و اردستان ومسجدجمعهٔ قدیمی اصفهان (قرن پنجم هجری)[1] و مسجد مشهورکبود تبریز (قرن نهم هجری) ومسجد گوهرشاد مشهد (قرن‌نهم هجری)[2] ومسجد صفویان اردبیل (قرن دهم هجری) ومسجدشاه زیبای اصفهان (آغاز قرن یازدهم هجری) وغیره از این نوعند.

نقاشی مذهبی وتصویر ائمه در اسلام مجاز نیست. تصویر خدا و انسان وبه‌طور اعم موجودات زنده را اسلام بت پرستی می‌داند. بدین سبب تصویری در مساجد دیده نمی‌شود[3]. در عوض تزیین دیوارها وایوانها ومنبرها ومحرابها به‌حد زیاد معمول است. تزییناتی از روی اشکال مطرزگیاهها وصور هندسی‌وکوکبی شکل یانوشته‌های زیبا وپرنقش ونگار عربی آیات قرآن تلفیق می‌گردد (به‌خط‌کوفی، نسخ، ثلث وغیره). این تزیینات به‌یاری قطعات آجر پخته و کنده‌کاری برروی سنگ و یا گچبری صورت می‌گرفته. از قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری)وبه‌ویژه ازقرن چهاردهم میلادی (هشتم‌هجری) به‌این‌طرف در ایران وکشورهای نزدیك آن تزیین دیوارها وایوانها و گنبدها را بوسیلهٔ روپوش کاشی ویا موزائیك چند رنگ کاشی یانوشته‌های زیبا به عمل می‌آوردند. محرابها ومنبرها نیز به‌وسیلهٔ تزیینات باشکوه به صورت کنده‌کاری برسنگ وچوب وگچ ومرمرمزین می‌گشتند، یاباکاشی مرقع ویا قطعات یراق تزیین می‌یافتند. محرابهای گچبری شده درمساجد اصفهان وابرقو و بسطام وغیره محفوظ مانده است. گچبری محراب یکی از تالارهای جنبی نماز مسجد جمعهٔ اصفهان‌که درسال ۱۳۱۰م (۷۱۰ه) از طرف اولجایتوخان مغول هدیه شده شایان توجه خاص است. محراب زیبایی‌که ازلحاظ هنری بسیار عالی است ومربوط به سال۱۲۲۶م (۶۲۳ه) و درکاشان است، محفوظ

۱ـ درنتیجهٔ دوم قرن‌یازدهم میلادی (پنجم هجری) به‌جای مسجد قرن نهم میلادی (سوم‌هجری)که طعمهٔ حریق گشته بود ساخته شد وبین قرنهای ۱۴ م و۱۶ م (۸ ه و ۹ ه)تجدید بنا شد و توسعه یافت. (این مسجد دارای ۴۷۰ طاق است.) ۲ـ در سال ۱۴۱۷ م (۸۲۰ ه) توسط استادی به‌نام قوام الدین شیرازی و به‌امرملکه گوهرشاد، زوجهٔ سلطان شاهرخ تیموری، ساخته شد. ۳ـدربعضی از مراقد شیعه وحتی مساجد ایران و آذربایجان شوروی اخیراً تصاویری ازپیامبران وامامان و اولیا دیده می‌شود (دراین‌باره به‌فصل دهم رجوع‌شود)

مانده است.

در ایران نوع دیگری از اماکن مذهبی نیز بسیار دیده می‌شود که همانامرقد یا «مزار» است که برمدفن ائمهٔ شیعه وبازماندگان ایشان (به‌اصطلاح «امامزادگان») ودیگر اولیاءالله بنا می‌کنند. در بسیاری از موارد این مزارها با مسجدکوچك گنبداری مربوط است.

از زمان قدیم درهر مسجدی مناره‌هایی برپا می‌شده (یا «منار»). مناره‌ها برج‌گونه‌هایی هستند که مؤذن از فراز آن اذان می‌گوید ومؤمنان را به‌ادای فریضهٔ دینی می‌خواند. مناره، نخستین‌بار، درزمان امویان درشامات (سوریه) پدیدآمد. دانشمندان مختلف اظهار عقیده می‌کنند که «منار» در اصل از مغرب (از ستونهای یادگار یونانیان) ویا ایران ویا حتی از بودائیان (عقیدهٔ اخیر بسیار مشکوك است) اخذگردیده. معماری انواع مناره‌ها درمیان مسلمانان متنوع است. یکی ازقدیمیترین مناره‌هایی که تاکنون محفوظ مانده منارالملویه است درسامراء نزدیك بغداد (قرن سوم هجری) که پنجاه متر ارتفاع دارد و به‌شکل مخروطی مقطع است واز بیرون پلکانی مارپیچی دارد. در ایران قدیمترین مناره‌هایی که محفوظ مانده به‌شکل برجهای هشت ضلعی است. یکی از انواع بسیار زیبای این نوع، مناره‌ای است که در غزنه محفوظ مانده (نیمهٔ اول قرن یازدهم میلادی). از این‌گونه مناره‌ها در دامغان وسمنان و اصفهان ودیگر جاها نیزوجود دارد. نوع متأخر مناره همانا برجهای باریك وبلند ومدور (استوانه‌ای شکل) است که در قسمت بالااندکی تنگ‌تر می‌شود. نمونه‌هایی از این مناره‌های اصفهان:منارهٔ مسجد سین (قرن ششم هجری)، رهروان منار (قرن هفتم هجری) سربسان منار (قرن ششم ــ هفتم هجری، ارتفاع ۴۴متر) وغیره. گاه نیز مناره‌های مختلط هشت‌ضلعی ــ استوانه‌ای (درپایین هشت‌ضلعی و درقسمت بالا مدور) دیده می‌شود. ازآن جمله است: چهل دختران منار (۵۰۱ه) و زیار منار (قرن ششم ــ هفتم هجری) وغیره در اصفهان. در داخل منار پلکانی مارپیچی و در بالای آن غلام‌گردش یا به اصطلاح بالکونی کوچك که به‌فارسی «گلدسته» گویند وجود دارد. علی‌الرسم مناره‌ها را باترکیب آجرهای تزیینی زینت می‌دادند، ولی بعدها باقطعات کاشی مزین ساختند. گاه نیز دو منار بردوسمت ایوان مدخل مسجد برپا می‌داشتند. اکنون در ایران وظیفهٔ بدوی واصلی مناره، یعنی اذان‌گفتن از فرازآن، تقریباً به‌بوتهٔ فراموشی سپردهشده است. اکنون «اذان» را از ایوان مدخل مسجد می‌گویند وبدین‌منظوربرفرازآن،حجره‌گونهٔ کم‌ارتفاعی قرار می‌دهند. مناره‌ها درحال حاضر فقط جنبهٔ تزیینی خویش را محفوظ داشته‌اند[1].

مدرسه‌ها در اسلام نقش نمایانی بازی می‌کرده‌اند («مدرسه» کلمه‌ای است عربی به معنی محل درس‌گفتن که از درس‌یعنی «آموختن» و «شنیدن دروس» می‌آید. ازاین ریشه اصطلاح

۱ــ البته به طورکلی چنین نیست، هنوز دربسیاری ازمساجد ایران از فراز مأذنه‌ها اذان می‌گویند. ــ م.

عربی «درس» به‌معنی «تعلیم»، «سخنرانی برای شاگردان» و«تدریس» و «مُدَرِّس» و «مدرَس- «محل خواندن قرآن»[۱] و کلمهٔ عربی ـ فارسی «درس خانه» آمده است. ریشهٔ عبری میانه و سریانی *drs* به معنی «تعلیم و تدریس» است واز اینجا کلمهٔ عبری «مدرش» بمعنی «علم»، تفسیرقانون دینی، وکلمهٔ عبری *beit ha midras* یعنی «خانهٔعلم، مکتب، کنیسه»[۲] مأخوذاست وهمچنین کلمه *madraše* سریانی بمعنی «کلمات حکمت‌آموز (به‌شعر)»). نخست درمساجد بزرگ،مجالس درس برای هریك ازفقها و علما، ومدارس یا مجالس درس‌دائمی درمساجد بزرگ وجود داشته. نمونهٔ ویژهٔ مدرسهٔ اسلامی (متوسطه یاعالی)که به طور کلی علوم دینی وفقه در آن تدریس می‌گشته و «مدرسه» نامیده می‌شده است، درقرن چهارم هجری، در بخش شرقی قلمرو خلافت(آسیای‌میانه و خراسان) به‌وجودآمد وزان پس به‌بخشهای غربی‌منتشرشد.

آکادمیسین و.و. بارتولد می‌گوید که سازمان داخلی مکتب مسیحی سریانی[۳] تأثیراندکی در مکتب عالی اسلامی یا «مدرسه» داشته. در عوض به‌عقیدهٔ و. و. بارتولد شیوهٔ زندگی «بهارهٔ» بوداییان‌که درعین حال‌هم صومعه‌بودوهم مکتب، در سازمان مدرسهٔ اسلامی مؤثربوده ویا به‌ظن اقوی سازمان وشیوهٔ زندگی «صومعه ـ مکتب» ـ های مانوی آسیای میانه در مدارس اسلامی نفوذکرده[۴]. ولی این عقیده را نمی‌توان ثابت شده شمرد.

مدرسه هم مکتب بود وهم محل زندگی طلاب. طلاب در حجرات ویژهٔ مدرسه زندگی می‌کردند و ددسهای مدرسان را استماع می‌نمودند و به‌خواندن‌کتابهای برگزیده اشتغال می‌ورزیدند. طلاب می‌بایست در مدرسه زندگی زاهدانه‌ای داشته باشند. ورود زنان به‌مدرسه ممنوع‌بود. طلاب متأهل می‌توانستند فقط‌گاه‌گاه ـ علی‌الرسم هفته‌ای یك‌بار ـ غیبت‌کرده به دیدن زن وخانهٔ خودبروند. طلاب حق‌نداشتند به‌کار جسمانی پردازند. تدریس به زبان عربی صورت می‌گرفته. موضوع درس به‌طورکلی قوانین وفقه اسلامی وقرائت ومطالعهٔ قرآن و «تفسیر» واحادیث وغیره بوده. ولی دربعضی مدرسه‌ها علوم غیر مذهبی نیز تدریس می‌شده. همیشه و درهمهٔ مدارس صرف ونحو وفقه‌اللغهٔ عربی ومنطق وغیره نیز فراگرفته می‌شده. مدت معینی برای‌تدریس وجودنداشته.طلاب می‌توانستند درمدرسه‌بمانند ودردس‌مدرسان‌راحتی‌تاپایان عمرگوش‌کنند[۵]. دربیشتر موارد طلاب می‌بایست خود متکفل معیشت خویش باشند وغذا تهیه

۱ـ اصطلاحی است‌مربوط به‌صدراسلام.[۱۵۷] ۲ـ طبری‌به‌اتکای‌روایات متقدم می‌گوید که به‌هنگام هجرت پیامبر به مدینه درآن‌شهر«بیت، خانه ـ مدرش»وجود داشته. ۳ـ مشهورترین‌مدرسه‌های عالی سریانی مسیحی (نسطوری)در قرنهای پنجم تا نهم میلادی درنصیبین (بین النهرین علیا) وگندیشاپور (خوزستان) وجود داشته. ۴ـ درآسیای میانه و ناحیهٔ بلخ ـ به هنگامی که سرزمینهای مزبور به دست اعراب فتح شد (قرن هفتم و هشتم میلادی) عدهٔ‌کثیری بوداییان و مانویان می‌زیستند. مانویان حتی در قرن یازدهم ـ میلادی (پنجم‌هجری) نیزدرسمرقند وجود داشته‌اند. ۵ـ زندگی‌طلاب‌مدارس‌آسیای میانه درقرن ۱۹ به‌تصویرروشنی در«خاطرات» صدرالدین عینی لغت شناس وشاعر نامی تاجیك‌که خود ازطلاب مدرسهٔ مشهور میر عرب دربخارا

←

کنند. مدرسه‌ها نیز مانند مسجدها موقوفاتی داشتند یعنی اموال غیرمنقول پردرآمدی (از قبیل مزارع با روستاییانی که در آن اراضی می‌زیستند، و باغها و تاکستانها و آسیابها و ــ در شهرها ــ دکانها و بازارها)[۱]. ولی درآمد موقوفه‌های مزبور بالتمام صرف نگهداری مدرسان و دستیاران ایشان و دیگر خدام و همچنین تعمیر و مرمت بناها وغیره می‌گشته است[۲].

شیوهٔ معماری بنای مدرسه‌ها در سرزمینهای مختلف اسلامی متفاوت است. در آسیای میانه و ایران نقشهٔ معماری مدرسه‌ها به‌طور کلی همان است که در مورد مسجدهای جامع معمول بوده: یعنی حیاطی چهارگوش یا مستطیل که گرداگرد آن طاقنماهایی ــ غالباً دوطبقه ــ وجود داشته یا چهار ایوان مرتفع. زیر طاقنماهای اطراف حیاط حجرات قرار دارند و درگوشه‌های حیاط «درس خانه»ها. در آغاز در سرزمینهای یادشده گاه مدرسه با خانقاههای درویشان توأم بوده[۳] و فقط بمرور زمان از آن امکنه جدا شد. درایران و آسیای میانه تلفیق مدرسه و مسجد ــ غالباً با مسجد جامع ــ نیز رسم شده بوده.

مسلمانان کسی را که نماز یا صلاة مقرر روزانه و جمعه را رهبری می‌کند و پیشاپیش صفهای نمازگزاران می‌ایستد «امام» (جمع عربی آن «ائمه») به معنی «کسی که پیشاپیش می‌ایستد»، «پیشوا» و «پیشنماز» از کلمهٔ «ام» «درپیش ایستادن» «رهبری کردن (نماز)»[۴] می‌گویند.

در دوران حیات پیامبر، در جامعهٔ اسلامی مدینه (۶۲۲ ــ ۶۳۲م) شغل امام یعنی پیشوایی نماز را خودمحمد (ص) انجام می‌داد. در دوران چهار خلیفهٔ نخستین (خلفای راشدین) و درعهد 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 در لشکرها، سرداران امامت جماعت را به‌عهده داشتند. این عمل از کمال مطلوب حکومت دینی ناشی می‌شده: معتقد بودند که جامعهٔ دینی اسلامی ودولت عربی، واحد تفکیک‌ناپذیری است. هیچ صنف روحانی ویژه‌ای وجود نداشت، ولی نمایندگان دولت رهبری ادای مراسم وتشریفات دینی اسلامی رانیز به‌عهده می‌گرفتند.

بوده شرح داده‌شده. عینی مستفد است که شیوهٔ زندگی ازقرن هشتم هجری، تاآن زمان لاتغیر باقی‌مانده‌بود. به طور متوسط ۱۶ سال صرف تلمذ می‌گشته که ۸ سال آن برای فراگرفتن زبان وصرف ونحو عربی بوده.

۱ــ بازرگانان وپیشه‌وران این‌گونه دکانهای موقوفه راکرایه می‌کردند ومال الاجارهٔ آن را به‌مساجد ومدارس می‌پرداختند. ۲ــ گاه مختصر کمک خرجی به‌طلاب نیز داده می‌شد. ــ م ۳ــ دربارهٔ درویشان و خانقاههای ایشان به‌فصل دوازدهم رجوع شود. ۴ــ درعربستان پیش ازاسلام رهبرکاروان راکه پیشاپیش شتران حرکت می‌کرد، «امام» می‌نامیدند ــ بعدها هرکسی‌راکه امری‌را رهبری می‌کرد «امام» می‌خواندند. این کلمه که درعهد جاهلیت متداول بوده در قرآن به معنی «رهبر روحانی» (قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۲۴) یا «نمونهٔ آموزنده» (قرآن، سورهٔ ۱۵، آیهٔ ۷۹) آمده است.

در زمان عباسیان صنف قانونگذاران دینی یعنی فقیهان[۱] بوجود آمد و همه ایشان را حافظان نافذالکلمهٔ شریعت وقوانین اسلامی می‌شمردند. فقیهان، از لحاظ دینی، به‌هیچ‌وجه بااسقفان ویاکشیشان مسیحی مشابهتی نداشتند. فقیهان را واجد موهبت‌الهی خاصی نمی‌شمرند وایشان قدرت تقدیس ندارند وحق انحصاری برگزاری تشریفات دینی را فاقدند ونمی‌توانند از جماعت انزواگرفته ویاگناهان را ببخشند. ولی صنف فقیهان یاعلما عملا درجامعه، تاحدی همان نقشی‌را ایفاء کرده‌اندکه روحانیان مسیحی بازی می‌کنند. در تألیفات‌گاه فقیهان را (ازروی مسامحه) به‌نام «روحانیان مسلمان» می‌خوانند. صحیحتر آن‌است که ایشان‌را به‌نام صنف متشرعین قانونگذار بنامیم...

از لحاظ نظری هرفرد بالغ مسلمان‌که قواعد نماز مقرر را بداند واندکی بازبان عربی آشناباشد می‌تواندشغل امام را ایفاء کند. ولی از زمان عباسیان اجرای وظایف امامان مساجد را به‌افراد معینی محول‌کردند.

کلمهٔ «امام» خود به‌تدریج سه معنی پیداکرد، به‌این شرح: ۱/ درنزد سنیان «امام» رئیس (اسماً رئیس انتخابی [۱۵۸]) جامعهٔ مسلمانان ودولت اسلامی ودرعین حال هم واجد قدرت عالیهٔ دینی وهم غیردینی است. به‌این‌معنی «امام» همان خلیفه است. «امام ــ خلیفه» رابا کلمهٔ «امام‌الکبیر» تسمیه می‌کردند و مقام او «امامت‌الکبری» بود در برابر امامی‌که بهنگام نماز در مسجد درپیشاپیش صف نمازگزاران می‌ایستاد. مؤسسان مکاتب فقه سنی‌نیز به‌نام «امام‌الکبیر» خوانده می‌شوند[۲]. ۲/در نزد شیعیان «امام» وامامت موروثی است و از آن خاندان محمد(ص) وداماد او علی (ع) شوهر دختر پیامبر، فاطمه (ع)، است. ورئیس جامعهٔ مسلمانان ودولت اسلامی است ومقام امامت را نه مردمان بلکه ارادهٔ الهی به اوعطا کرده[۳]. ۳/ «امام» مسجدکه در نماز جماعت پیشاپیش نمازگزاران می‌ایستد. وی را «امام‌الاصغر» ومقام او را «امامت‌الصغری» می‌خوانند. امامان مسجدهای جامع (به فارسی ــ عربی: «امام‌جمعه») ازمیان فقیهانی‌که واجد معلومات خاص روحانی باشند معین می‌شوند. اشخاص ویژه‌ای به‌امامت مسجدهای کوبها و دهکده‌ها نیز منصوب می‌گردند، ولی معلومات دینی ایشان ممکن‌است بسیار ابتدایی باشد وفقط شهرتشان به‌حسن اخلاق وتدین اهمیت‌دارد. شیعیان ترجیح می‌دهندکه این امامان درجهٔ مادون را «پیشنماز» بخوانند نه‌امام. مؤذنان نیز ازکسان ویژه‌ای منصوب می‌گردند. وباید تشریفات نماز را بدانند ولی به‌هیچ‌وجه داشتن معلومات دینی خاصی برای ایشان الزامی

۱ــ دربارهٔ ایشان به‌فصل پنجم رجوع شود. ۲ــ دربارهٔ نظر سنیان در مورد امامت ــ خلافت در فصل ششم مفصل‌تر سخن رفته. دربارهٔ مذاهب سنی و مؤسسان آنها به‌فصل پنجم رجوع شود. ۳ــ در بارهٔ نظریهٔ شیعیان درمورد امامت به فصل دهم ــ که مفصل‌تر در این موضوع‌گفتگو شده ــ رجوع شود.

نیست.

درمیان مسلمانان [صوفی] مربیان روحانی (یامرشدان) گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که «شیخ» یا «پیر» اخوت درویشان باشند ونمایندگان جریان عرفانی (صوفیگری) اسلامند. دربارهٔ ایشان درفصل ویژهٔ مربوط به‌تصوف سخن خواهد رفت[۱].

اکنون مختصراً دربارهٔ مدارای مسلمانان باپیروان دیگر ادیان سخن خواهیم گفت. درمیان محققان معاصر غربی واسلامشناسان روسی پیش از انقلاب، این عقیده شایع برده وهست که اسلام دینی است مداراگر نسبت به‌پیروان ادیان دیگر — به‌ویژه اگر آن را بامسیحیت درقرون وسطی قیاس کنیم. آکادمیسین و. و. بارتولد یك‌استنتاج کلی به‌عمل آورده که «تعصب دینی، در جهان اسلامی به‌شدتی که در میان مسیحیان قرون وسطی وجود داشته نرسیده است»[۲] این‌نظر را نمی‌توان دربست درست دانست. چون اسلام نیز مانند مسیحیت عقیدتی لایتغیر که بتوان همچون چیزی ثابت مورد مطالعه قرار داد نبوده، وبدین سبب مدارا باپیروان ادیان دیگر وتعصب دینی نیز در ادوار مختلفه به‌درجات متفاوت درآن تجلی کرده و در بسیاری از موارد تابع نفوذ عوامل دیگر مثلا شرایط سیاسی واقتصادی بوده است.

در دوران فتوحات عرب تازیان نسبت به‌مسیحیان ویهودیان سرزمینهای نوگشوده منتهی درجهٔ مدارا مبذول می‌داشتند. این مدارا پیش ازهمه چیز بدانسبب بودکه اعراب درقرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در درجه‌ای ازتکامل قرار داشتندکه درآن علی‌القاعده مردم ازتعصب نسبت به‌دین خاصی بیگانه‌اند. نظر قرآن نسبت به‌یهودیان و مسیحیان ــ که اهل کتابشان می‌شمرده ــ وپیرو پیامبران دارای وحی (موسی وعیسی) بوده‌اند ــ که مسلمانان آن زمان از لحاظ شایستگی بامحمد (ص) برابرشان می‌دانستند ــ مؤید این مدارای وسیع‌بوده. ازسوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیراکه در آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌داده‌اند، واین خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روش مدارا را پیشه سازد وتأییدکند، تااتباع جدید خویش را باحکومت خلافت سازگار سازد وایشان را به‌پرداخت منظم مالیاتها برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شدکه خلافت، حق اهل ذمه را[۳] درمورد زرتشتیان نیزقائل شود (وحال آنکه قرآن فقط دربارهٔ مسیحیان‌ویهودیان‌وصابئان [۱۵۹] مدارا را جایز می‌دانست). امویان ونخستین‌خلفای‌عباسی‌درمورد پیروان ادیان دیگر مدارای بسیار می‌کردند (برعکس امپراطوران بیزانس همان‌دوران) وتاپایان قرن هشتم میلادی در منابع موجود اخبار موثقی‌که حاکی از تضییقات مذهبی نسبت به پیروان

۱ــ به‌فصل دوازدهم رجوع شود. ۲ــ و. و. بارتولد «اسلام» ص۸۱. ۳ــ دربارهٔ اهل ذمه، به‌ماقبل رجوع شود.

دیگر ادیان در قلمرو خلافت باشد دیده نمی‌شود[۱].

ولی به میزانی که جریان گرایش به سوی فئودالیزم (فئودالیزاسیون) جامعهٔ عربی شدیدتر می‌شد، مدارای اسلام(۱۱۰آنیز نسبت‌به‌پیروان‌ادیان دیگر کاهش می‌یافت.عدم مدارا و تبعیض‌دینی در واقع اصل مرجع جامعه‌های فئودالی و ادیان فئودالی هستند. تضییق نسبت بـه‌پیروان دیگر ادیان درعهد خلیفه هارون‌الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ه حکومت کـرد) آغازگشت و وی فـرمود کلیساها را در نواحی مرزی بیزنطیه (الثغور) خراب کنند وحقوق مسیحیان و یهودیان‌وزرتشتیان را محدود ساخت. این محدودیتها وتضییقات را به عمربن‌خطاب نسبت دادند وگفتند که مفادآن درپیمان منعقدمیان مشارالیه وسوفرون اسقف بـزرگ اورشلیم دربـارهٔ تسلیم آنشهر (۶۳۷م) مسجل بوده. متن اصلی پیمان مزبور بدست ماترسیده وروایات‌گوناگونی که مورخان عرب از آن نقل کرده‌اند ــ چنانکه ن . آ . مدنیکوف عربشناس روسی اظهار می‌دارد ــ متونی است که بعدها ساخته شده[۲]. محدودیتهای حقوقی اهل‌ذمه هم‌درزمان خلیفه المتوکل (از۲۳۲ تا۲۴۷م حکومت کرد) تأیید وتشدید شد. وی پذیرفتن اهل ذمه را به‌خدمات دولتی منع کرد وکودکـان ایشان‌را ازتحصیل در مکاتب مسلمانان بازداشت ومبلغ مالیات سرانه یا «جزیه» را افزود واهل ذمه را مجبور کردکه علامت مشخصه‌ای برالبـهٔ خویش الصاق کنند. وبـرفرازمدخل خـانه ــ هایشان صورت شیاطین را رسم کنند وفقط سوار قاطر وخـر شوند وکلیـساها وکنیسه‌هایی راکه پس ازفتح اعراب ساخته شده بود ویران ساخت.

تشدید تعصبات دینی میان تودهٔ مسلمانان از آغاز قرن دهم میلادی (چهارم هجری) بـه صورت بارزی مشهود می‌گردد (نه‌از زمان جنگهای صلیبی ــ برخلاف آنچه برخی از محققان می‌پندارند.) درقرن دهم میلادی، قتل‌وغارت مسیحیان (درسوریه ومصر)[۳] وقوع یافت. در زمان خلیفه‌الحاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ حکومت کرد) تعقیب و زجرمسیحیان ویهودیان درمصر وسوریه به‌وجهی‌که از لحاظ شدت وبیرحمی بی‌سابقه بوده صورت‌گرفت[۴]. درقـرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) تعقیب و تضییق نسبت به‌ایشان درمصر بارها به تکرار پیوست.

درایران موضوع منع اهل ذمـه ازتصدی خدمات دولتی چندبار تکرار شد و ازآن جمله بود در زمان سلطان طغرل بیك سلجوقی (از ۴۳۰ تا ۴۵۶ه حکومت‌کود). موجی از تضییق و قتل وغارت یهودیان ایران وعراق را (بـویژه دربغداد) درسال ۱۲۸۹م، (۶۸۸ه) فراگرفت[۵].

۱ــ فقط موارد نادری از تعقیب وتضییق‌نسبت به مرتدان وبدینان مسلمان،که آن هم علل سیاسی داشته، دیده شده. اخبار منابع متأخر دربارهٔ محدودیتهایی‌که‌گویا در زمان عمر دوم (از ۹۹ تا ۱۰۱ ه حکومت‌کرد) برای اهل ذمه قائل شده بودند به‌هیچ وجه قابل‌اعتماد نیست. ۲ــ رجوع شود به: ن.آ. مدنیکوف. «فلسطین از زمان فتح‌آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی - بنا به‌منابع عربی» ج۱، ص۵۲۹-۶۱۳. ۳ــ همانجا، ص ۸۵۹ وبعد. ۴ــ دربارهٔ جزئیات به‌همانجا ص۸۵۷ــ۸۴۷ رجوع شود. ۵ــ تاریخ وصاف، چاپ سنگی متن فارسی ــ بمبئی، سال ۱۲۶۹ه ص۲۴۷ و بعد.

چون در زمان غازان خان مغول درسال ۶۹۵ه اسلام مجدداً دین رسمی و دولتی ایران گردید (پس ازقریب ۷۰ سال سلطنت خانان بت‌پرست مغول) درهمان سال ۶۹۵ه و۶۹۷ه[1] دوموج جدید قتل وغارت علیه مسیحیان ویهودیان دربلاد ایران وعراق برخاست وپیروی ازکیش بودا، که بعد ازفتح مغول دوایران رخنه کرده بود، ممنوع گشت.

موارد مذکورنمونه‌هایی از تجلی تعصبات مذهبی هستند ومی‌توان نظایر بسیار دیگرذکر کرد. ولی دراینجا بهذکر همین‌قدر اکتفا می‌شود. وضع اهل ذمه در دولتهای اسلامی در ادوار گوناگون‌گاه بهتر وگاه بدترمی‌شده وغالباً این‌تغییرات‌تابع علل‌اقتصادی یاسیاسی بوده. دراین موارد عملااغلب‌ازموازین حقوقی‌فقه‌اسلامی عدول می‌شده.مثلا از لحاظ نظری‌درفقه مکتب حنفی (اسلامی)، نسبت به‌اهل ذمه بیش از دیگر مکاتب فقه سنی اسلامی وشیعه، ملایمت نشان داده شده است. معهذا درترکیهٔ عثمانی‌که فقه حنفی‌را دولت بهرسمیت شناخته بوده وضع مسیحیان آن سامان بدتر ازحال وروز مسیحیان ایران درعهد صفوی‌بوده (قرن دهم ویازدهم هجری) و حال آنکه درزمان صفویان مذهب شیعهٔ امامیه در ایران سیادت داشته. این عدم انطباق جنبهٔ نظری باعمل، زادهٔ علل سیاسی‌بوده‌است: ترکیهٔ عثمانی دائماً گاه با این وگاه‌باآن‌دولت‌مسیحی اروپایی درجنگ بوده وگهگاه نسبت به‌اتباع مسیحی خویش عدم اعتماد نشان می‌داده.

برعکس ازلحاظ ایران عهد صفویان، ترکیهٔ عثمانی دشمن اصلی‌شمرده می‌شده وصفویه برخی ازدولتهای اروپایی را همچون متحدان نظامی خویش محسوب می‌داشتند. دولت صفوی ازمسیحیان به‌طورکلی ودر درجه اول ازبازرگانان ارمنی وبلغان‌کاتولیك همچون عمال تجاری وسیاسی (به‌خصوص درصادرات ابریشم) برای ارتباط خویش با دول اروپایی استفاده می‌کرد . اما وضع یهودیان درقرنهای شانزدهم وهفدهم میلادی، درترکیه عثمانی بهتر و در ایران عهد صفوی بدتر بوده.

بردوی‌هم می‌توان‌گفت‌که وضع حقوقی‌اهل‌ذمه درکشورهای مسلمان قرون وسطی‌مشابهت بسیاری باوضع یهودیان دراکثر ممالك اروپای غربی داشته (مثلا امپراطوری مقدس رم و لهستان و ونیز وغیره). درکشورهای اسلامی اهل ذمه حق ادای مراسم دینی خویش را حفظ کرده بودند (ضمناً یادگفته شودکه این حق محدود بوده، مثلا نمی‌توانستند معابد تازه بسازند وفقط حق‌تعمیر ومرمت‌پرستشگاههای قدیم را داشتند).ولی حقوق مدنی ایشان محدودشده بود[2].

ازلحاظ نظری نیز نظر علما و روحانیان اسلامی نسبت به‌یهودیان ومسیحیان به‌تدریج

1— Histoire de Mar Yabalaha III, traduite de syriaque, par J. B. Chabot, Paris. 1895. pp 106–114, 119–121.III. Brosset. Histoire de la Siounie T. 1. SPB, 1870, pp 261–263.

۲— دربارهٔ وضع حقوقی اهل ذمه درفصل هفتم مفصلتر سخن رفته است

دگرگون شده بصوی بدی گراید. مثلا درزمان امویان میان «اهل کتاب» و «مشرکان» بت‌پرست فرق فاحش قائل بودند[۱]، ولی علمای مسلمان ادوار بعدی بیشتر عقیده پیداکردند که تنها دین واقعی جهان که بخدای واحد ایمان دارد همانا اسلام است ومسیحیان ویهودیان را باید گروه خاصی از «مشرکان» شمرد، مسیحیان‌را مقصر می‌دانستند که چرا به‌تثلیث وخداوندی عیسی‌مسیح قائلند ویهودیان را منتسب می‌کردند به‌اینکه عزیرپیامبررا تا به‌حد خدایی پرستش می‌کنند[۲]...

بدین سبب درشمار محدودیتهایی که برای «اهل کتاب» مقرر شده‌بود، ماده‌ای پدید آمد که «ایشان بصدای بلندسخنان خویش‌را در باره عزیرومسیح بزبان نیاورند»[۳]، یعنی درحضور مسلمانان، یهودیان ازخداوندی عزیر ومسیحیان ازخداوندی مسیح سخن نگویند.

زجروتعقیب پیروان فرقه‌های مسلمان و «مرتدان» و بخصوص اسماعیلیان و «غلات» شیعه از زمان خلیفه‌المتوکل آغازگشت. درعین‌حال فیلسوفان آزاد فکر ومرتدان ثنوی که اصطلاحاً زندیقان خوانده می‌شدند (عربی «زندیق» جمع‌آن «زنادقه») یعنی‌مانویان وخرمدینان وهمچنین مادیون ودهریان[۴] مورد ایذا وتعقیب قرار می‌گرفتند. تعقیب و ایذای ایشان گاه شدت می‌یافت (مثلادرزمان سلجوقیان) وگاه‌ضعف. گاه «مرتدان» را سیاست می‌کردند ودر آتش می‌سوزاندند. بااین‌وصف بایدگفت که این‌تعقیبات عادتاً گهگاه صورت می‌گرفت و آن صورت منتظم ولجاج‌آمیزی راکه مثلا ایذای «مرتدان» وپیروان دیگرادیان (غیرمسیحی) دراسپانیا وپرتغال ودر زمان انگیزیسیون، یا تفتیش عقاید، به‌خود گرفته بوده، نداشته است (پایان قرن پانزدهم ــ تا پایان قرن هیجدهم میلادی).

۱ــ «مشرك» کلمه‌ای است عربی وجمع‌آن «مشرکون» است ــ به‌معنی «کسانی‌که برای خدا شریك قائلند» واز «شرك» به‌معنی «انبازبودن» باب چهارم «اشرك» «کسی‌را شریك‌ساختن» واز اینجا «شرك» به‌یك تعبیر به‌معنی «[قائل‌شدن به] تعدد خدایان» است. ۲ــ این موضوع‌درقرآن مبتنی است (سورهٔ ۹،آیهٔ ۳۰) «و قالت الیهود عزیر ابن‌الله و قالت النصاری المسیح ابن‌الله ذلك قولهم بافواههم یضاهؤن قول‌الذین کفروا من‌قبل، قاتلهم‌الله، انی‌یؤفکون» «یهودیان‌گفتند عزیر پرخداست ومسیحیان‌گفتند مسیح پرخداست. این‌سخنان ازدهان ایشان مانند سخنان کسانی است‌که پیشترکافر بودند. خداوند ایشان را بکشد‌که چگونه‌گمراه شده‌اند»

۳ــ مثلا رجوع شود به‌ماوردی (قرن نهم میلادی) ترجمهٔ روسی درکتاب ن. آ. مدیکوف «فلسطین از فتح آن توسط اعراب تاجنگهای صلیبی» ۱۳، ص۱۴۳۷. ۴ــ کلمهٔ «الدهریه» ازقرآن اخذ شده است (سورهٔ ۴۵، آیهٔ ۲۴): «آنان گفتند:هیچ چیزجززندگی دنیوی ما وجود ندارد. می‌میریم‌وزنده‌می‌کنیم‌وهیچ چیز مارا نابود نمی‌سازد مگر مرور زمان (الاالدهر)» دربارهٔ «دهریه» رجوع شود به:

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

قرآن

قرآن تعلیمات واحکام ومواعظ وسخنانی است که محمد (ص) در زمانهای مختلف به پیروان خویش ـ ازطریق وحی که ازطرف خداوند، درحالت خاص وحی به‌وسیلهٔ روح‌القدس[1] یا جبرئیل[2] بروی نازل شده بود ـ ابلاغ کرده. آیات قرآن، توسط مؤمنان بر برگهای خرما و قطعات استخوان وتدریجاً برپوست نوشته می‌شده، ولی بیشتر از برمی‌شده و به‌حافظه سپرده می‌گشته. همچنانکه سرایندگان، آثار غنی و منظوم عربی (فولکلور ـ اشعار عامه) را از بر می‌کردند، صحابهٔ پرشور نیز قرآن را ازبر کرده حافظ آن بودند.

قرآن برای مسلمانان کتابی مقدس وپایهٔ دین ایشان است وهمان مقامی‌را داردکه تورات درنظر یهودیان وانجیل درنظرمسیحیان. درسرزمینهای اسلامی قرآن درمساجد ومدارس وخانه‌ها ودرطی زندگی روزمره خوانده‌می‌شده وتاکنون نیز خوانده می‌شود. ازنظرگاه مسلمانان مؤمن، قرآن، برخلاف آنچه‌دانشمندان‌اروپایی می‌پندارند، تألیف‌وپدیدآورده‌محمدپیامبر(ص)نبوده، بلکه *ipsissima verba* (سخنان‌اصیل) خداونداست. تئودور نلدکه می‌گوید که «به‌اعتقاد مسلمانان قرآن‌کلام خداست وازمفاد خودآن‌نیز چنین‌برمی‌آید. زیراکه فقط سورهٔ اول[3] دعایی‌است برای آدمیان. وفقط درموارد معدود، محمد (ص) (سورهٔ ۶آیهٔ ۱۰۴، ۱۱۴، وسورهٔ ۲۷، آیهٔ ۹۳، و سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۸) ویا فرشتگان (سورهٔ ۱۹، آیهٔ ۶۵، وسورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۰۴ وبعد) بصورت اول شخص مفرد سخن می‌گویند وقبل ازگفتهٔ ایشان کلمات «گفت» یا «می‌گوید» قرار ندارد.

۱ـ قرآن، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۱۰۲: «قل نزله روح‌القدس من ربك بالحق لیثبت‌الذین آمنوا وهدی وبشری للمسلمین». «بگو: بحق نازل‌کرد آن (وحی‌را) روح‌القدس از خداوند تو، تا آنان راکه گرویده‌اند ثابت‌گرداند واز برای هدایت وبشارت مسلمانان.» ۲ـ جبرئیل همچون ناقل‌وحی دریکی از سوره‌های متأخر قرآن‌که در مدینه نازل شده نام برده شده است (سورهٔ ۲، آیهٔ ۹۱). ۳ـ سورهٔ‌اول قرآن «الفاتحه» حاوی متن‌دعاازاصلی مسلمانان است. دربارهٔ کلمه «سوره» به‌بعد رجوع شود.

ولی دراغلب موارد همیشه خود خداوند بصورت اول‌شخص مفرد (من) ویا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه‌تر است صحبت می‌دارد. درخود قرآن موضوع وحی‌منزل بودن آن چنین نقل شده است: درآسمان متن اصلی «ام‌الکتاب»[۱] یا «کتاب مکنون» (سورهٔ ۵، آیهٔ ۷۸) ویا «لوح محفوظ»[۲] وجود دارد. ازآن کتاب به‌تدریج وقطعه قطعه ازطریق تنزیل به‌پیامبر خبرداده شد و واسطه فرشته‌ای بود که به‌نام «روح» (سورهٔ ۲۶، آیهٔ ۱۹۳) «روح‌القدس» (سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۱۰۲) وبعدها به‌نام «جبرئیل» معرفی شده (سورهٔ ۲، آیهٔ ۹۱). جبرئیل وحی‌را دربرابر پیامبر بیان می‌کرد وتکرار می‌نمود تابعد به‌آدمیان ابلاغ شود.

بنابراین پیامبر به‌پیروان خویش می‌گفت که قرآن وحی منزلی است از «کتاب آسمانی خداوند». این اندیشهٔ پیامبر بافکر دیگری نیز مربوط است. به‌این معنی که بخشهایی از «کتاب آسمانی» مزبور به‌پیامبران پیشین نیز به‌صورت وحی نازل شده بوده[۳]. تورات به‌موسی و زبور به‌داود وانجیل به‌عیسی نازل شد. بدین‌سبب است که یهودیان ومسیحیان «اهل‌الکتاب» خوانده می‌شوند. به‌گفتهٔ پیامبر اسلام کتابهای مقدس اینان بصورت اولیه‌ای که داشته فقط از لحاظ زبان وشکل باقرآن متفاوت، ولی ازحیث مضمون یاآن‌همانند بوده‌اند. ولی تنها بخشی ازکتاب آسمانی (نصیباً من‌الکتاب)[۴] به‌یهودیان نازل شد وبرخی از وحیها فقط مربوط به یهودیان بوده وبس (مثلا تعطیل وجشن‌گرفتن‌روز شنبه)وبه‌مسلمانان ارتباطی نداشته.محمد(ص) برای‌اینکه به‌این سئوال که چرا در زمان وی کتاب مقدس یهودیان باقرآن مطابقت ندارد پاسخ گوید، می‌گفت که‌یهودیان برخی‌از وحیهایی‌راکه برایشان‌نازل شده ازیادبرده[۵] وبعضی‌را پنهان‌کرده[۶] وجای‌پاره‌ای ازکلمات را نساخان تغییرداده وتحریف کرده‌اند[۷]. بعدها محمد (ص) مسیحیان‌را نیزملامت کرد که‌باانجیل‌چنین کرده‌اند. ازاین‌مقدمات چنین‌نتیجه‌گرفته‌می‌شده که‌تعالیم اسلامی دین نوی نبوده بلکه برعکس‌همان دین واحد وجاویدان یکتاپرستی‌است، که درزمانهای مختلف، به‌ابراهیم وموسی و داود وعیسی مسیح ودیگرپیامبران وحی شده‌وبعدها آدمیان بخشی ازآن را فراموش کرده وپاره‌ای را هم تحریف نمودند. بالنتیجه خداوند محمد را برگزید تا دین اولین وواحد یعنی‌دین ابراهیم وموسی وداود وعیسی وقرآن ـ کتاب اصلی خداوندرا احیا کند. مفهوم کلی وحی که ازطریق پیامبران به‌آدمیان ابلاغ شده کاملا باتصوراتی که یهودیان و مسیحیان دربارهٔ وحی وپیغمبران داشتند مطابقت داشته. قرآن‌را مسلمانان غیرمخلوق می‌دانند و معتقدند که از ازل وجود داشته[۱۱۱].

۱ـ قرآن، سورهٔ ۴۳، آیهٔ ۳: «ام‌الکتاب» یعنی «متن اولی‌کتاب» ـ «متن اصلی» ۲ـ قرآن، سورهٔ ۸۵، آیهٔ ۲۱-۲۲: «بل هو قرآن مجید فی‌لوح محفوظ». ۳ـ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۱۶۱. ۴ـ قرآن، سورهٔ ۳، آیهٔ ۲۲: «نصیباً من‌الکتاب»، قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۴۷ ۵ـ قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۶. ۶ـ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۶۹. ۷ـ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۴۸ وسورهٔ ۵، آیهٔ ۱۶ و ۴۵.

کلمهٔ «قرآن» را (ازریشهٔ عربی «قرأ» «خواندن») علی‌الرسم به «قرائت» تعبیر و ترجمه می‌کردند.

این ترجمه‌گویی دربعضی جاهای قرآن تأیید می‌شود[۱]. ولی معنی رایجتر کلمهٔ «قرأ» در آن زمان «به‌صدای بلند خواندن» یعنی «ازبرخواندن» بوده وضمناً ازروی کتاب خواندن، حتمی و واجب‌نبوده واغلب درمورد «بصدای بلند وخوش خواندن» اطلاق می‌شده. این کلمه در بعضی جاهای قرآن به‌همین معنی استعمال شده است[۲]. به‌عقیدهٔ محققان معاصر کلمهٔ «قرآن» به‌معنی تحت‌اللفظی «خواندن کتاب مقدس مسلمانان به‌صدای بلند و ازبر» را می‌رساند. کلمهٔ کتاب، بمعنی «نوشتهٔ مقدس» و«قرآن»، به‌طورمترادف وهم معنی به‌کاررفته است. محمد(ص) کلمات «قرآن» و «کتاب» را نه‌تنها درمورد مجموع «وحیهای» خویش (که پس‌از مرگ اوگردآوری شده وبصورت کتابی واحد مدون گشت) به‌کار برده، بلکه دربارهٔ هریك از «وحیها» ــ دراز و یا غالباً کوتاه ــ نیز استعمال کرده است. وی هریك از «وحی» ــ ها و یا قطعات کتاب آسمانی را سوره (عربی) نیز می‌نامیده.

پس از محمد(ص) فصول قرآن به‌همان نام«سوره» نامیده شدند[۳]. کلمهٔ «سوره» را نلدکه از «سوره» بــه‌معنی «ردیف» و «خــط وسطر» که در زبان متأخر عبری‌آمده مأخوذ می‌داند[۴]. ولی ظاهراً محمد (ص) این کلمه‌را بامفهوم وتصور «کتاب آسمانی» مربوط می‌ساخته ودرعهد وی به‌بخش ویا قطعه‌ای ازکتاب مزبور اطلاق می‌شده[۵]. سوره‌ها ازآیات ترکیب یافته وحتی در زمان حیات پیامبر نیز کلمه «آیه» به‌این مفهوم متداول بوده که معنی تحت‌اللفظی آن «نشانه و علامت»است. و ازآن«معجزه و کارعجیب» نیزمفهوم می‌گردد (در زبان عبری میانه *ot* به‌همان معنی‌آمده است).

اما باید درنظرگرفت سوره‌های قرآن بدان شکل مدون وانشا شده‌ای که به‌دست مارسیده یا سوره‌هایی که مستمعان محمد (ص) یادداشت‌کرده ویا همچون «وحی منزل» ازبر می‌کردند فرق دارد. محمد (ص) غالباً آیات تازه‌ای به‌سوره‌های پیشین قرآن می‌افزوده. در زمان انشا و تدوین قرآن[۶] آیاتی که مربوط بزمان دیگری بوده به‌برخی سوره‌ها منضم شده.

۱ــ قرآن، سورهٔ۹۶، آیهٔ۱ــ۵: «اقراء باسم ربك‌الذی خلق.خلق‌الانسان من علق. اقراء وربك‌الاکرم.الذی علم بالقلم. علم‌الانسان مالم‌یعلم». «بخوان، به‌نام خداوند خویش که‌آفرید. آفرید آدمی را ازدلمهٔ (خون). بخوان خداوند بسیار نیکویت راکه دانش‌را ازراه قلم عطاکرد. به‌آدمی دانایی داد دربارهٔ آنچه نمی‌دانست.» نلدکه معتقد بودکه‌کلمهٔ اقرأ را دراینجا به‌معنی «تبلیغ‌کن و وعظ‌کن» باید تصحیح کرد. (Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans) ص ۶۵ هم از او: "Der Qoran" ص۲۵.

۲ــ قرآن، سورهٔ ۷۵، آیهٔ ۱۷-۱۸ وسورهٔ ۸۷، آیهٔ۶ وغیره. دراین جاها قاری را برحذر داشته است‌که هنگام «قرائت» چیزی ازمتن‌را فراموش نکند. وبنابراین معلوم است‌که صحبت از خوش‌خوانی از بر و به‌صدای بلند درمیان است - نه‌خواندن از روی‌کتاب (رجوع شود به: سورهٔ ۶۹، آیهٔ ۱۹ و سورهٔ ۷۳، آیهٔ ۲۰ و غیره)

۳ــ ص۲۵ Th. Nöldeke:Der Qoran ۴ــ همانجا. ۵ــ F. Buhl, Kur'an ۶ــ دربارهٔ تدوین و انشای قرآن به‌بعد رجوع شود.

اینکه آیا لهجه‌ای که در آن زمان در حجاز و بویژه در مکه متداول بوده در زبان قرآن تأثیر داشته یا نه؟ پاسخ این سئوال دشوار است زیرا که نمونه‌ای از آن گویش در دست نیست. ك.فوللرس معتقد است که زبان قرآن، زبان محاوره‌ای عامهٔ اعراب شمالی آن عصر بوده[۱]. این عقیده را نلدکه رد کرده، زیرا در روایات قدیمی و مدارك زبانشناسی دلیلی براثبات آن بدست نیامده. ازدیگر سو بسبب فقدان علامات مصوتها (اعراب واشکال) درقدیمیترین متن قرآن، نمی‌توان گفت که آیا در تلفظ محمد (ص) ویژگیهایی وجود داشته یانه.

زبان قرآن ازبسیاری جهات بازبان ادبی شعر عربی یا دقیقتر گوییم، زبان فرهنگ عامیانه قرنهای ششم وهفتم میلادی فرق دارد. درقرآن کلماتی مأخوذ از دیگر زبانهای سامی وجود دارد: مثلا از زبانهای عبری و آرامی و سریانی وحبشی باستانی (*Gheez*). این کلمات غالباً به‌شکل تحریف (تعریب) شده‌ای به‌کار رفته‌اند[۲]...

سبك ادبی قرآن نثرمقفی است. این سبك را عرب «سجع» [۱۱۴] می‌نامد وعبارت است ازاینکه آیاتی که درکنارهم قرارگرفته‌اند باکلمات همصوت که جانشین قافیه است ختم شوند ویا به‌جملاتی مکرر، مانند تهلیل سرود، پایان یابند.

قرآن ازجنبهٔ شاعرانهٔ خاص‌خویش بی‌بهره نیست. مثلا سوره‌های شانزدهم وپنجاوهشتم بسیار شاعرانه وپراز تمثیلات است. به‌ویژه درسوره‌های متقدم مکی قرآن، شور وروح وهیجان فراوان که درعبارات وتمثیلات ونشبیهات مکنوناست بچشم می‌خورد. مثلا تصویراوضاع زمین ونفوس پیش از «روزقیامت» چنین تصویرشده: «آنگاه که خورشید درهم پیچیده شود، وآنگاه که ستاره‌ها فرو ریزند، وآنگاه که کوهها ازجای خود حرکت کنند، وآنگاه که شتران آبستن بارنهند، وآنگاه که وحوش گرد هم آیند، وآنگاه که دریاها بجوشش درآیند، وآنگاه که نفوس جفت کرده شوند، وآنگاه که دختران زنده درگورکرده موردپرسش قرارگیرند، که به‌کدام گناه کشته شده‌اند؛ و آنگاه که نامه‌ها گشوده شود، وآنگاه که آسمان کنده شود، و آنگاه که دوزخ افروخته شود، وآنگاه که بهشت نزدیك شود، نفس خواهد دانست که چه چیزبرای خود آماده کرده»[۳]. یانمونهٔ قطعه‌ای دیگردرهمین موضوع به‌شرح زیر: «چون زمین خرد وکوفته کوفته شود، هنگامی که خدای تو آید وبا وی فرشتگان صف صف، درآنروز که دوزخ آورده شود، درآنروز آدمی پندگیرد، ولی ازآن پند چه‌سود؟»[۴] ویا: «روزی که آنان (= کفار) ازگورها بیرون آیند باهمان شتابی که (جنگجویان) به‌سوی پرچم افراشته می‌شتابند. خواری چشمان فروافتادهٔ ایشان را تعقیب

۱ــ Karl Vollers. Volkssprache und Umgangsprache im altem Arabien. Strasburg, 1906.

۲ــ برای نمونه‌ها رجوع شود به: Th. Nöldeke, Der Qoran ص۴۱ - ۳۵.

۳ــ قرآن، سورهٔ ۸۱، آیهٔ ۱-۱۴: «اذا الشمس کورت، و اذا النجوم انکدرت، و اذا الجبال سیرت...»

۴ــ قرآن، سورهٔ ۸۹، آیهٔ ۲۲ - ۲۴: «کلا اذا دکت الارض دکاً دکاً وجاء ربك والملك صفاً صفاً...»

خواهد کرد. چنین خواهد بود روزی که تهدیدشان می‌کند.» «... یوم یخرجون من‌الأجداث سراعاً کانهم الی نصب یوفضون. خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلک‌الیوم‌الذی کانوا یوعدون»[۱]. ویا دیگر: «ازخداوند خویش پوزش طلبید. او برای عفو شما آماده است. او به‌آسمان می‌فرماید تا باران فراوان برای شما ببارد و اموال و فرزندان شما را بسیار خواهد کرد، بهشما باغها عطا می‌کند، به شما رودها عطا می‌کند.» «فقلت استغفروا ربکم انه‌کان غفاراً. یرسل‌السماء علیکم مدراراً. و یمددکم باموال و بنین ویجعل لکم جنات ویجعل لکم انهاراً...»[۲]. تعلیمات و اخبار سوره‌های مکی با سوگندهای پرحرارت توأم‌است. مثلا: «سوگند می‌خورم به‌شفق، به‌شب وهر آنچه ازآن تاریک شود، بهماه چون تمام شود» «فلا اقسم بالشفق. واللیل و ما وسق. والقمر اذا اتسق»[۳]. سوگند می‌خورم به‌آسمان، سوگند می‌خورم به «طارق» (ستارهٔ صبح) تو چگونه نیک بدانی که «طارق»چیست؟، ستارهٔ درخشنده‌ای‌است» «والسماء والطارق. وماادریک‌ماالطارق. النجم‌الثاقب[۴].» «قسم به‌آسمانی که باران می‌بارد، قسم بخاکی که علف می‌رویاند» «والسماء ذات‌الرجع. والارض ذات‌الصدع[۵]» وقس علیهذا...

ولی‌سبک محمد (ص) که درآغاز شاعرانه‌بوده به‌تدریج خشک‌تر ونثری‌تر ویکنواخت‌تر می‌گردد. اکثرمحققان اروپایی معتقدندکه قرآن‌ــ به‌عنوان اثری ادبی‌ــ قابل مقایسه باآثارمنظوم عربی‌آنزمان (که درآنزمان ازسینه به‌سینه منتقل‌می‌شده وفقط بعدها ــ درقرن هشتم‌ونهم‌ــ مضبوط ومدون‌گردید) نیست ودر قرآن صنایع بدیعی ومعانی بیانی بیش‌از افکار شاعرانه وجود دارد[۶].

قرآن در محیط اسلامی همچون اثری ادبی که نظیر وهمانند ندارد شناخته شد [۱۱۳]. و گرچه موازین وقواعد زبان عربی درتحت تأثیر منظومات واشعار اعراب زمان جاهلیت ــ پیش از اسلام ــ مکون‌گشته بوده [۱۱۴]، معهذا قرآن درتکامل بعدی‌آن زبان بسیار مؤثر بوده است. قرآن واحادیث[۷] مبنای قوانین دینی وفقه اسلامی که دو «ریشه واصل» شریعت شمرده می‌شوند، بوده است. تفسیرقرآن مستلزم مطالعهٔ دقیق لغات وساختمان دستوری‌آن بوده واین عمل به‌نوبهٔ خود محرک پیدایش فقه‌اللغه و فرهنگ‌نویسی عربی گشته. بعدها مطالعهٔ قرآن واحادیث یکی ازسه منبع تاریخ‌نگاری اعراب بوده[۸].

قرآن درزمان وفات محمد (ص)، مجموعهٔ بی‌نظمی ازقطعات «وحی»ها بوده که عده‌ای ازصحابهٔ پیامبر ضبط کرده ویا بعضی از اصحاب ازبرکرده بودند. بنا به‌روایت شایع درمیان

۱ــ قرآن، سورهٔ۷۰، آیهٔ ۴۳ــ۴۴. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۷۱، آیهٔ ۱۰ــ۱۲. ۳ــ قرآن، سورهٔ ۸۴، آیهٔ ۱۶ــ۱۸. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۸۶، آیهٔ ۱ــ۳. ۵ــ قرآن، سورهٔ۸۶،آیهٔ۱۱. ۶ــ برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: Th. Nöldeke. Der Qoran, ۳۸ــ۴۰. ۷ــ دربارهٔ احادیث به‌فصل چهارم رجوع شود. ۸ــ در این باره رجوع شود به: C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, ۱۳۳ ص

مسلمانان، درعهد ابوبکر بیم آن می‌رفت که قرآن بعضاً یا کلا ازدست برود، زیرا که درطی نبردهای خونینی که میان مسلمانان ومسیلمهٔ کذاب ودیگر پیامبران دروغین ــ که درآس نهضتهای تجزیه‌طلبانه اعراب قرارگرفته بودند ــ ودر ۳۳ــ۶۳۲ م وقوع یافته بوده، بسیاری از صحابه که قطعه‌های درازی از قرآن را ازبر بودند درگذشتند. با این وصف کاتانی ثابت کرده که بیشتر کشته شدگان آن پیکارها ازنومسلمانانی بوده‌اند که بالطبع بهیچ‌وجه نمی‌توانستند حافظ قرآن باشند[۱].

عمر، ظاهراً، مبتکر تدوین مجموعهٔ متن رسمی وجامع قرآن بوده و شاید می‌پنداشته که رواج چنین متنی درمیان مسلمانان اختلاف نظرهای احتمالی بین آنان را برطرف کرده و بویژه مناقشه‌های سیاسی را برسر کسب قدرت رفع خواهد نمود. در روایاتی که راجع به‌تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد نکات ابهام‌آمیز بسیار است. فقط این نکته موثوق است که بنا به‌توصیهٔ عمر، ابوبکر [۱۱۵] جمع‌آوری قرآن را بــه‌زیدبن ثابت ۲۲ساله که در بازپسین سنین عمر محمد(ص) کاتب وی‌بوده سپرد. زید مأمور شد تاقطعات قرآن راکه دریادداشتهای اشخاص ویا در ذهن ایشان محفوظ مانده‌بود، گردآوری ومقابله کند ومتن جامع را تهیه‌نماید. وی این دستور را مجری کرد. متن جامعی که زید گردآورد با خط درشت و بدون نقطه وحرکات برصفحاتی (المصحف) نوشته شد. ظاهراً عمر درکار زید نظارت داشته. ولی ایــن نسخهٔ نخستین قــرآن جنبهٔ رسمی نداشته وفقط برای استفادهٔ شخصی پیشوایان جامعهٔ اسلامی اختصاص داده شده بوده و نسخ دیگری از روی آن نوشته نشد.

درآن میان در زمان حکومت سه‌خلیفه نخستین، بوسیلهٔ برخی از صحابه قراآت دیگری از قرآن که‌گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها وگاه ازلحاظ نحوهٔ قرائت برخی ازجاها بامتن نخستین زید تفاوت داشته، عرضه‌شد. روایت است کــه تدوین‌کنندگان مشــون مزبور چند تــن ازصحابهٔ محمد (ص)ــ به‌نام اُبَیّ‌بن کعب وعبدالله‌بن مسعود وابوموسی الاشعری ومقدادبن عمرو بوده‌اند[۲] (فهرست «ابن‌ندیم» نمونه‌ای از روایات ابی‌بن کعب و ابن‌مسعود به‌دست می‌دهد[۳].) در روایت ابی‌ابن کعب دوسوره‌موجود داشته که‌درمتن‌رسمی (روایت دوم‌زید) دیده‌نمی‌شده،وروایت‌ابن‌مسعود هم‌سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بوده. گذشته ازاین چهار روایت قــرآن، روایت دیگری نیز وجود داشته که محتملا باروایت نخستین زید یکی بوده است[۴]. وروایت مزبــور بعدها مبنــای تدوین متن رسمی قرآن در زمان عثمان قرارگرفت.

وجود روایات مختلفه قرآن که باهم متفاوت بوده‌اند (هرچند ایــن اختلافات در جزئیات

۱ــ ص۷۱۳ وبعد. L. Caetani. "Annalidell'Islam" T. همچنین رجوع‌شود به: F. Buhl. Kuran
۲ــ ابن‌الاثیر، مجلد ۳، ص۸۶. ۳ــ ابن‌ندیم، «فهرست» ص۲۶ و بعد ۴ــ رجوع شود به: F. Buhl. Kuran

کوچك بوده‌باشد) البته بالقوه خطر ایجاد اختلاف نظر وانشعاب را درجامعهٔ اسلامی، درآینده، دربر داشته. بدین سبب خلیفه عثمان تصمیم‌گرفت روایت رسمی و با به‌دیگر سخن متن رسمی راکه برای‌کافهٔ مسلمانان قبول آن اجباری باشد مدون ومرتب سازد. انجام این مهم مجلداً به زیدبن ثابت که در مدینه می‌زیسته محول شد، تا به‌یاری دیگر اصحاب آن را باتمام رساند (۶۵۱ه).

برای جمع‌آوری این‌متن همهٔ نسخی راکه اشخاص متفرقه داشتند از ایشان‌گرفتند. و پس از مقابلهٔ متون و اتمام متن‌جامع ورسمی، متون متعلق به‌اشخاص مذکور بصاحبانشان بازپس داده‌نشد وبه‌امر عثمان متون مزبور را سوزاندند. منظور ازاین عمل آن‌بودکه متن جدید رسمی و یابه‌دیگر سخن، روایت دوم زید تنهامتن موجود باشد وهمهٔ مسلمانان آن را بپذیرند. به‌فرمان عثمان بی‌درنگ پس از اتمام‌کار چهار نسخه از جمع‌آوری جدید قرآن تهیه شد. و در نظر بود که در آینده نسخه‌های جدید قرآن از روی یکی از چهار نسخهٔ یاد شده استنساخ شود.

به‌جرئت می‌توان گفت‌که عثمان و اطرافیان وی و یابه‌دیگرسخن، بنی‌امیه و هواخواهان ایشان‌که می‌خواستند متن‌واحد و رسمی قرآن راپدیدآورند (همچنانکه عمرنیز پیشترچنین کرد) تنها مقاصد دینی نداشته بلکه بیشتر تابع منظورهای سیاسی بوده‌اند. هم در زمان عثمان دستجات مذهبی وسیاسی آغاز پدید آمدن‌کردند که بطور مشروط و قراردادی آنان را می‌توان احزاب هواخواه امویان، وهواخواهان علی(شیعهٔعلی)[۱۱۶] نامید. نارضایی توده‌های‌مردم عرب‌ازبزرگان عالی مقام ــ که در آن اوان بنی‌امیه بین مناقع آنان بودند ــ روز به‌روز فزونتر می‌گردید. ظاهراً عثمان واطرافیان وی‌که مبارزهٔ اجتناب‌ناپذیر آینده برسرکسب قدرت‌را پیش‌بینی‌می‌کردند، خواستندوضع وموقع خویش را مستحکم سازند واقداماتی به‌عمل آورندکه روایات‌گوناگون و واجد اختلافات قرآن ، وجود نداشته ، یاشد، تاباعث بحث ومناقشه واقع نشود و ازطرف مدعیان و مخالفان بنی‌امیه مورد استفاده قرار نگیرد. توان‌گفت‌که در حین جمع‌آوری قرآن تغییراتی به‌نفع دستهٔ طرفدار بنی‌امیه درمتن «کلام خدا» دادمشد[۱۱۷].

حساب عثمان و اطرافیان وی دایر براین‌که روایت رسمی قرآن راهمه خواهند پذیرفت و روایات دیگرکتاب آسمانی نابود خواهدگشت فقط تاحدی درست ازآب درآمد وآن هم نه به‌یکبارگی بلکه به‌مرور زمان. آنان موفق نشدند همهٔ نسخ قدیمی را از گردش خارج‌کرده معدوم سازند. گذشته ازاین عدهٔ معتنابهی‌کسان‌که روایات پیشین قرآن را از برداشتند باقی مانده بودند. یکی از صحابهٔ بسیار نزدیك حضرت محمد (ص) به‌نام عبدالله‌بن‌مسعودکه ازعالمان و حافظان متن‌قرآن شمرده می‌شده، وقبلا خود روایتی ازمتن جامع‌کلام‌الله مدون ساخته بوده، علیه

روایت جدید اعتراض کرد[۱]. به‌ویژه شیعیان انتقاد شدیدی به‌متن قرآن عثمان به‌عمل آوردند. ایشان زید را متهم کردند ــ و ظاهراً اتهام ایشان بی‌پایه نبوده ــ که وی به‌خاطر رضایت عثمان و امویان همهٔ آیاتی را که از علی(ع) و با از عنایت پیامبر به‌وی وحق اودرجانشینی محمد(ص) سخنی در آن رفته بوده از متن قرآن حذف کرده است. شیعیان عثمان را به‌جعل و تحریف متن قرآن متهم می‌کردند و من باب دلیل اثبات این مدعای خویش، خاطرنشان می‌ساختند که در روایت رسمی جاهای بسیار هست که ارتباطی با یکدیگر ندارند و روشن نیستند، واشارات مبهمی به‌برخی حوادث‌داخلی جامعهٔ مسلمانان مدینه از آن استنباط می‌شود، و در عین حال حاوی تهدیدهایی نسبت به‌دشمنان اسلام است، ولی به‌طور کلی در این موارد نام کسی ذکر نشده است. می‌توان گفت که دراین موارد متن قرآن تحریف شده و اسامی که درآن‌آیات بوده‌حذف گشته‌است[۲]. شیعیان وعبدالله‌بن‌مسعود اصالت‌سوره‌های ۱۱۳ و۱۱۴ قرآن‌را انکارمی‌کردند [۱۱۸] و خوارج سورهٔ ۱۲ را غیر اصیل می‌دانستند[۳].

به این قرار روایت قرآن عثمان درآغاز از طرف عموم شناخته نشد. ولااقل تاقرن چهارم هجری هنوز نسخی از قرآن که به‌اتشای ابی‌بن‌کعب و عبدالله‌بن مسعود بوده رواج داشته است. ولی از آنجایی که نسخ اخیرالذکر مرتباً به‌امرخلفا و حکام محلی ایشان، ازاشخاص گرفته شده نابود می‌گشتند، چندقرنی نگذشت که روایات دیگر قرآن نایاب شدندوفقط روایت رسمی عثمان باقی ماند. بهاین سبب حتی شیعیان و خوارج که بسیاری از جاهای روایت مزبور را تحریف شده می‌شمردند ناچار از متن عثمان استفاده کردند، زیرا متون دیگری باقی‌نمانده بود.

گرچه روایت عثمان سرانجام برديگر روایات رقیب پیروزشد، معهذا بسیاری از مسلمانان ــ نه تنها شیعیان وخارجیان بلکه حتی سنیان نیز ــ متن مزبور راکاملا خالی ازخطا نمی‌شمردند و هنگام قرائت به‌خود اجازه می‌دادند ازمتن مزبور عدول کنند [۱۱۹]. در حین قرائت قرآن اختلاف دیگری نیز بروز می‌کرده، به‌این معنی که قراء قرآن‌که کلام مجید را حفظ کرده و در مورد برخی جاهای آن چند نحوه قرائت را به‌خاطر سپرده بودند، اختلاف قرائت را حتی

۱ــ عبدالله‌بن مسعود اصلا ازفقرهای پایین جامعه بوده وهم بدین‌سبب علاقهٔ درستی بامنشان نداشت. ابن‌مسعود درعهد جوانی برده بنی‌هذیل (طبری، سری۱، ص ۲۸۱۲) بوده وگلهٔ صاحب خویش‌را (که ازینوزهره بوده) در مکه می‌چرانیده وزمانیس مولای وی‌گردید. وی درغزوهٔ بدر شرکت جست و سر ابوجهل را ازتن جدا کرد. ابوجهل یکی ازبزرگان قریش و دشمن عمدهٔ محمد (ص) بود. عبدالله نه‌تنها قرآن‌را بسیار خوب می‌دانست بلکه دانای بی‌نظیر احادیث شمرده می‌شد. درسال ۶۵۳ یا۶۵۴ ه. درمدینه درگذشت. (رجوع شود به، A. J. Wensinck, "Ibn Mas'ud" EI, I:II).

۲ــ باید به‌یادداشت‌که قبل‌از فتح مکه به‌دست محمد (ص) درسال ۶۲۵م بنی‌امیه و ابوسفیان‌که در رأس آن طایفه قرار داشت، درشمار دشمنان اصلی پیامبر بوده‌اند. ممکن است‌که بعضی از اشارات مبهم و تهدیداتی که درمتن نخستین قرآن وجود داشته مربوط به ابوسفیان بوده‌است وازمتن مزبور برای رضای خاطر عثمان وبنی‌امیه حذف شده.

۳ــ شهرستانی، ص۸۵.

زمانی که متن عثمان را در دست داشتند ــ 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 ــ بیشتر از عوامل پیش گفته ــ داشته. 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، مقدور 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 به‌اشکال مختلف خوانده شود و تشخیص صورتهای دستوری دچار اشکال گردد (مثلا برحسب تحریر اشکال واعراب، افعال معلوم ومجهول مشخص می‌شده وبدون اعراب این تشخیص متعذر بوده [۱۲۱]) و بالنتیجه فهم متن نیز دشوار شود.

معلوم نیست که نقطه‌گذاری ــ که محتملا از سریانی مأخوذ گردیده بوده ــ درچه تاریخی در خط عربی متداول گشت[1]. اگر هم نقطه‌گذاری پیش از اسلام اختراع شده بوده، به‌هر تقدیر در زمان کتابت قرآن عملا به کار نمی‌رفته. و درفاصلهٔ میان پایان قرن اول ونیمهٔ دوم قرن دوم هجری وارد خط عربی گشت[2]. البته به کار بستن نقطه‌گذاری و ــ زان‌پس ــ حرکات در قرآن[3]، درمورد قرائت بسیاری از کلمات وتلفظ مصوتها ومصمتها موجب بحث و مناقشه گردید، زیرا که در نسخ نخستین کلام مجید حرکت و نقطه وجود نداشته. بنابراین نتوانستند طریق قرائت واحد وعامی برای قرآن مقرر دارند.

نقص خط وبحثها و مناقشاتی که برسر قرائت برخی از جاهای متن عثمان درگرفت منجر به‌پدیدآمدن قرائتهای گوناگون گشت. دربعضی از بلاد قلمرو خلافت و به‌ویژه درمدینه ومکه وبصره وکوفه مکتبهای مختلف قراء قرآن تکوین یافت که هریك تابع یکی از استادان قرائت مکتبی علیحده بوده و پیرو شیوهٔ قرائت او بوده است. میان این استادان نافذالکلمه ابوعمرو ــ ابن‌العلا (متوفی درحدود ۱۵۳ه. مکتب بصری) والکسائی (تاریخ وفات قبل از ۱۹۰ه ــ مکتب کوفی) که‌درعین‌حال یکی ازبزرگان نحو وفقه‌اللغه عربی بوده است، ازهمگنان برجسته‌تر بودند. سنت این قراء نافذالکلمه نخست از سینه به‌سینه نقل می‌شده و درقرن سوم هجری تألیفات ویژه‌ای دربارهٔ وجوه مختلف قرائت قرآن پدیدآمد. ولی تأثیر تألیفات مزبور پس‌ازظهور کتاب‌السبعه، تألیف ابوبکر بن‌مجاهدالتمیمی البصری (متولد سال ۲۴۵ه وفات ۳۲۵ه) تحت‌الشعاع اثر اخیرالذکر قرارگرفت. این کتاب که ازدسترس بیرون رفته، مبنای همهٔ کتابهای بعدی بوده که در «علم‌القرائة» قرآن تألیف شد. ابن مجاهد برای تقریر وتدوین متن رسمی شیوهٔ

۱ــ رجوع شود به: Th. Nöldeke. Geschichte des Qorans, ص ۳۰۵ــ۳۱۱ ۲ــ رجوع شود به: B. Moritz. "Arabie - Ecriture arabe" EI. I, p389 ۳ــ حتی در زمان حیات مالك بن انس (۹۷ تا ۱۷۹ه) استعمال حرکات در نسخه‌های قرآن متداول نبوده (به‌همانجا رجوع شود).

قرائت، هفت تن از قراء قرآن را که نفوذ کلامشان در قرون گذشته از دیگران بیشتر بوده، برگزید (از آن جمله ابوعمرو بن العلا و الکسائی) و بمقابلهٔ آنها پرداخت. در قرن پنجم هجری علمای اسلامی به‌طور قطع اعتبار کتاب ابن‌مجاهد و هفت تن قراء منتخب وی را بهرسمیت شناختند[۱].

زید درحین جمع و تدوین قرآن بادشواریهای بزرگ روبه‌روشد. نمی‌توانست موضوع رامبنای تقسیم مطالب قرار دهد، زیرا چنانکه پیش‌گفتیم مطالب مزبور مجموعه بی‌ترتیبی بود از ضبط «وحی» ــ ها، و در «وحی» واحد غالباً از موضوعهای مختلف سخن رفته بود. زید و معاصران وی نتوانستند ترتیب تقدم وتأخر تاریخی قطعات و «وحی»های مختلف را معین کنند. هیچ یك از صحابه تاریخ وحی‌ها را به‌یاد نداشت. در بسیاری از سوره‌ها «وحی»های مربوط به مواضیع وسائل متفاوت ومختلف، یکجاذکر شده‌بود. بهاین سبب روایت عثمان این اختلاط را برطرف نکرده بود...

زیدکه نمی‌توانست از قطعات پراکنده، متن جامع ومرتبی ــ مرتب از لحاظ مضمون و تاریخ «وحی» ها ــ گردآورد، مطالب را از روی درازی وکوتاهی سوره‌ها مرتب‌کرد، به این معنی‌که طویل‌ترین سوره‌ها در آغاز متن جامع قرار گرفته (سورهٔ ۲، ۳، ۴ وغیره) و کوتاهترین سوره‌ها نزدیك به‌پایان (کوتاهترین سوره همانا سورهٔ ۱۱۲ است). فقط برای سورهٔ اول (الفاتحه)که حاوی [قرائت] نماز اصلی مسلمانان است وبدین سبب در آغاز قرآن قرار داده شده، وبرای سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ که اندکی درازتر از سورهٔ ۱۱۲ است ولی در پایان قرار گرفته استثنا قائل شده (شاید بسبب آنکه حاوی کلمات اعجازآمیزی است برای حفظ آدمیان از وسوسهٔ ابلیس و ارواح خبیثه‌ای‌که مطیع وی هستند و مردمان شرور)[۲].

این شیوهٔ وضع وترتیب سوره‌ها (یعنی از روی درازی وکوتاهی) کار تازه‌ای نبوده و اعراب قبلا در تدوین دواوین یعنی مجموعهٔ اشعار آن را به‌کار می‌بستند. این طریقه درمتن تنظیمی عبدالله‌بن مسعود نیز بصورتی پیگیرتر مراعات شده است.

متن قرآن تنظیمی عثمان‌که به‌دست است دارای ۱۱۴سوره و۶۲۰۶آیه است. سوره‌ها وآیات از لحاظ حجم متفاوتند: مثلا سورهٔ ۲ (بقره) مرکب است از ۲۸۵ آیه وسورهٔ ۳ (آل عمران) از ۲۰۰ آیه وسورهٔ ۴ (النساء) از ۱۷۵ آیه وقس علیهذا. برعکس، سوره‌های۹۷ تا ۱۱۴هریك از ۳ تا ۱۰ آیه دارند. بعضی از آیات فقط از ۲ــ۳ کلمه تشکیل شده و بسیاری هم نیم صفحه را اشغال می‌کند.

عناوین سوره‌ها یا برحسب موضوع ومحتوای سوره داده‌شده (مثلا سورهٔ ۸ «الانفال»

۱- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ص۲۸۴ــ۲۹۶ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur, T. I, ص ۱۸۸ــ۱۸۹

۲ــ این دوسوره ــ چنانکه گفتیم ــ درمصحف تنظیمی عبدالله‌بن مسعود وجود نداشته.

و سورهٔ ۹ «التوبه» و سورهٔ ۱۲ «یوسف» و سورهٔ ۱۹ «مریم» و سورهٔ ۲۱ «الانبیاء» و سورهٔ ۷۵ «القیامه» وغیره) ویا ــ در اکثر موارد ــ به‌موضوعی که در آغاز، و یا گاه در وسط سوره، بدان اشاره شده معنون گشته‌اند (مثلا سورهٔ ۱۴ «ابراهیم» و سورهٔ ۱۸ «الاسری، بنی‌اسرائیل»، و سورهٔ ۳۰ «الروم» و سورهٔ ۶۳ «المنافقون» وغیره). این عناوین پس از درگذشت محمد (ص) به‌این سوره‌ها داده‌شده [۱۲۲]. یکی از علمای روحانی مسیحی به‌نام یوحنای دمشقی (پیش از ۱۳۳۰) به‌عناوین برخی از سوره‌های قرآن [۱۲۳] اشاره می‌کند[۱].

در عنوان برخی سوره‌ها ویا درآغاز پاره‌ای سوره‌های دیگر (برروی هم ۲۹ سوره) متن قرآنی که دردست است حروف اسرارآمیزی ازقبیل «طه» (سورهٔ ۲۰) و یا «حم» (سورهٔ ۴۰ تا ۴۶)[۲] وطسم (سوره‌های ۲۶ تا ۲۸)[۳] و «الم» (سوره‌های ۲، ۳ و ۲۹ تا ۳۲) و «الر» (سوره‌های ۱۰ تا ۱۵)[۴] وغیره دیده می‌شود. علمای مسلمان حدس می‌زدند که اینها حروف اختصاری کلماتی بوده‌اند ومعنی مرموزی دارند که راز آن را فقط خداوند می‌داند. دانشمندان اروپایی فرضیه‌هایی چند در توجیه حروف مزبور دارند که درآن میان فرضیه ت. نلدکه بیشتر بحقیقت نزدیك است. وی عقیده دارد که این حروف را محمد (ص) در آغاز و یا عنوان سوره‌ها قرار نداده بلکه زید اضافه کرده است و اشاره‌ای است به‌اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی (زید) در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده[۵]. در واقع «حم» را می‌توان رمزی از نام «حمزه» و «الم» را مربوط به‌نام «المغیره» و «الر» را مأخوذ از اسم «الزبیر»[۶] و «طه» را از نام «طلحه» و... دانست. ولی رمز بعضی ازاین حروف تلفیقی گشوده نمی‌شود.

نخست نلدکه ــ وبعد از او ه. هیر شفلد و ه. باثولر ــ به‌این نکته توجه کرده‌اند که در مواردی چند این «حروف مرموز» در آغاز چندین سورهٔ متواتر تکرار می‌شوند و بدین طریق سلسله‌های کوچکی را تشکیل می‌دهند. محتملا این‌گونه سوره‌ها مجموعه‌هایی از نسخ «وحی» بوده‌اند که زید آنهارا نخواسته از یکدیگر جدا کند[۷] و ظاهراً حروف مزبور معرف نام صاحبان سلسلهٔ نسخ مذکوره بوده‌اند. ه. هیرشفلد معتقد است که شاید این حروف معرف نام صاحب نخستین نسخهٔ وحی نبوده، بلکه اولین حروف اسامی چند صاحب بوده که نسخشان

۱ــ وی عناوین سوره‌های «البقره» (۲) و «النساء» (۴) و «المائده» (۵) وهمچنین «شتر ــ ابل» (که اکنون درقرآن نیست) را یاد می‌کند. شاید این‌عنوان سورهٔ هفتم (که اکنون «الاعراف» است) ویا سورهٔ ۲۶ (اکنون «الشعراء») بوده است. ۲ــ «حم» درآغاز همهٔ سوره‌های یاد شده آمده ودر سورهٔ ۴۲ «حم عسق» قید شده. ۳ــ «طسم» درسوره‌های ۲۶ و۲۸ آمده و درسورهٔ ۲۷ «طس». ۴ــ درآغاز همهٔ سوره‌های یادشده ودر سورهٔ ۱۲ «الر». ۵ــ ص۲۱۵ و ببعد Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans"
۶ــ زیرا درصورت فقدان نقطه‌گذاری «الر» را «الز» نیز می‌توان خواند. ۷ــ رجوع شود به: F. Buhl. "Kurʾan"

همانند بوده‌اند. مثلا طبق این فرضیه «طه» بمعنی «طلحه» نبوده، بلکه معرف «طلحه وابوهریره» است. نلدکه در یک اثر متأخر خویش برای «حروف مرموز» توجیه دیگری پیشنهاد کرده ولی محققان آن را نپذیرفته‌اند. محتمل‌ترین فرضیه همان فرضیهٔ اول نلدکه است که هیرشفلد آن را تکمیل کرده[۱۳۴].

محققان اسلامشناس موضوع اصالت قرآن و نفاذ کلمهٔ محمد (ص) را، لااقل درمورد متن اصلی کتاب مجید به نحو مثبتی حل کرده‌اند[۱]. به‌رغم آن‌که سبک بخشهای مختلف قرآن ــ و بیشتر سبک قسمتهای متقدم و متأخر آن ــ متفاوت است، معهذا کتاب مجید بر روی هم معرف شخصیت محمد است....

بدیهی است و شکی نیست که متن رسمی عثمان (جمع‌آوری زید) همهٔ قرآن را به‌صورت نخستین آن حاوی نیست. اینکه در روایت قرآن ابی‌بن‌کعب دوفصل وجود داشته که در متن رسمی نبوده، و اینکه بعضی از قطعات قرآن روایت ابوموسی اشعری در متن قرآن وارد نشده، شخص را به‌این تفکر وا می‌دارد که متن رسمی شامل همهٔ «وحی»های اولیه نیست و به‌دیگر سخن همهٔ قرآن نیست. به‌دلایل ذهنی می‌توان گفت که اضافاتی نیز وارد قرآن شده ولی گمان نمی‌رود که معتنابه 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 من عندی و خودسرانه برقرار شده بوده و بهیچ وجه ترتیب تاریخی بخشهای قرآن را منعکس نمی‌کند. راست است که در آغاز هرسوره خاطرنشان شده که «مکیه» است و یا «مدنیه»، ولی تاریخ دقیق‌تری ذکر نشده. گذشته ازاین در سوره‌های «مدنیه»، برخی «وحی»های مربوط به‌مکه داخل شده و برعکس در سوره‌های «مکیه» آیاتی از دوران «مدینه».

محققان اروپایی مساعی بسیار مبذول داشته کوشیده‌اند تاریخ بخشهای قرآن را معین کنند. این کار بسیار دشوار بوده زیرا که متن قرآن حاوی اشارات اندکی بوقایع تاریخی است، تا بتوان بطنکای آن در تعیین تاریخ فلان یا بهمان بخش کتاب مجید توفیق یافت. مثلا در سورهٔ ۳۰ ظاهراً سخن ازشکست لشکریان بیزانس (روم) درسوریه[۲] وتسخیر (موقت) آن دیار توسط ایرانیان در فاصلهٔ سالهای ۶۱۱ و ۶۱۴م، به‌میان آمده. سورهٔ هشتم «الانفال» ظاهراً پس از جنگ بدر (۶۲۴م) پدید آمده. درآن جنگ مسلمانان از مکیان بت‌پرست غنایم بسیار گرفتند و این‌خود ضرورت اصل و ترتیبی را برای تقسیم آن بوجود آورد. سورهٔ ۳۳ (آیات

۱ــ رجوع شود به: ای. یو. کراچکوسکی، «ضمایم» ترجمهٔ قرآن وی، ص۶۵۶ وبعد. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۳۰، آیهٔ ۱ــ۵.

۹ـ۲۵) حاوی اشارات روشنی به «جنگ خندق» (۶۲۷م) است و آیات ۲۶ـ۲۷ همان سوره از شکست و هزیمت و اسارت قبیلهٔ یهودی بنی‌قریظه[۱] به‌دست مسلمانان سخن می‌گوید (گرچه نام این قبیله نیامده). بالنتیجه تاریخ این سوره‌ها را می‌توان بهار سال ۶۲۷م (سال ششم هجری) دانست. به‌نظر می‌رسد که سورهٔ ۴۸ مربوط به پیمان صلح با مکیان در حدیبیه باشد (۶۲۸م/ ۷ه)، ولی اشارات مربوط به وقایع مشهور تاریخی در قرآن به‌قدری 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 ابن‌اسحق (و مورد استفادهٔ طبری قرار گرفته) و عبدالملک بن هشام نوشته شده نیز تقریباً فاقد تاریخ وقایع است.

بدین سبب محققان اسلامشناس برای تعیین تاریخ بخشهای قرآن ناگزیر بمعیار دیگری متوسل گشتند، یعنی بمطالعهٔ تطبیقی ویژگیهای سبك انشاء ولغات و اصطلاحات خاص و حالت روحی محمد در بخشهای مختلف قرآن پرداختند. بدیهی است که این معیار نمی‌تواند به‌نتایج مطلقاً قابل اعتمادی منجر گشته تاریخ دقیق بخشهای مختلف کتاب مجید را بدست دهد. معهذا از به‌کار بستن این شیوه در تعیین ترتیب تقدم و تأخر بیشتر سوره‌ها و به‌ویژه سوره‌های مدنیه نتایج مثبت اخذ شده است.

تحقیق در تواریخ متن قرآن را گوستاو ویل آغاز کرد[۲]. وپس از وی آ. اشپرنگر تعقیب نمود[۳]. و ت. نلدکه بیش از هرکس در این زمینه کار کرد[۴] و گرتهٔ کاملی از تواریخ بخشهای قرآن پیشنهاد کرده، تواریخ مزبور را به چهار دوره تقسیم کرد، به‌شرح زیر: سه دوره مربوط به مکه و یك دوره مربوط بمدینه. گریمه نیز گرتهٔ بسیار طرفه‌ای پیشنهاد کرده[۵]. گرتهٔ تعیین ترتیب تاریخی هـ. هیرشفلد تاحدی دنبالهٔ کارهای تحقیق نلدکه است واز گرتهٔ وی چندان بدور نیست[۶].

طبق گرتهٔ نلدکه سوره‌های دورهٔ اول مکیه همانهایی هستند که زید بیشتر در پایان کتاب مجید قرارداده. سوره‌های مزبور از لحاظ کوتاه بودن وداشتن وزن وکمال سبك، ممتاز ودرشمار شاعرانه‌ترین سوره‌ها هستند. و سرشار از احساسات سوزان و صداقت و ایمان هستند. موضوع رایج در سوره‌های این دوره عبارت است از قیامت کبری و آیندهٔ مردگان و «داوری مهیب» و

۱ــ در این‌باره به‌مقدمه رجوع شود.

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

3ــ A.Sprenger. "Das Leben und die Lehre des Mohammed" T.I–III Berlin, 1851–1865. چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ (تحقیق در ترتیب تاریخی قرآن به‌دنبال شرح زندگی محمد(ص) داده شده است).

۴ــ Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans." Gottingen, 1860. چاپ دوم ۱۸۷۹. چاپ جدید وتجدید نظر شده تحت نظارت شوالی (F. Schwally) مجلد ۱ـ۲ لایپزیگ، ۱۹۰۹ ــ ۱۹۱۹؛ رجوع شود نیز: Th. Nöldeke. "Der Qoran".

۵ــ H. Grimme. Mohammed. T. II "Einleitung in den Koran".

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

سرنوشت وحشتناکی که در انتظار بت‌پرستان و نامعتقدان بخدای واحد است. بعبارت دیگر سخن مضمون غالب این سوره‌ها همانا قیامت‌شناسی یا اسکاتولوژی است.

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

۹۶، ۷۴، ۱۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۹۲، ۹۰، ۹۴، ۹۳، ۹۷، ۸۶، ۹۱، ۸۰، ۶۸، ۸۷، ۹۵، ۱۰۳، ۸۵، ۷۳، ۱۰۱، ۹۹، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۸۴، ۱۰۰، ۷۹، ۷۷، ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۷۵، ۸۳، ۶۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۰، ۵۵، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱، (جمعاً ۴۸ سوره)

سوره‌های دورهٔ دوم «مکیه» شور و حرارت کمتر ولحن آرامتری دارد. در این سوره‌ها به جای نام خدا، علی‌العاده، صفت «رحمان» به‌کار رفته وبدین سبب سوره‌های مزبور «رحمانی» نیز نامیده می‌شوند. در این سوره‌ها محمد(ص) غالباً مخاطب امر قرار گرفته و کلمهٔ «قل» (بگو) به‌کار رفته است. موضوع کلی این سوره‌ها توحید است. سوره‌های دورهٔ دوم از سوره‌های دورهٔ اول درازترند. بنابه‌گفتهٔ نلدکه ترتیب سوره‌های این دوره به‌قرار زیر است: ۵۴، ۳۷، ۷۱، ۷۶، ۳۳، ۵۰، ۲۰، ۲۶، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۳۶، ۴۳، ۷۲، ۶۷، ۲۳، ۲۱، ۲۵، ۱۷، ۲۷، ۱۸، (جمعاً ۲۱سوره).

در سوره‌های دورهٔ سوم «مکیه» مکررات فراوان دیده می‌شود وسبك انشای آن خشك‌تر وبیشتر صنایع بدیعی و معانی بیانی در آن به‌کار رفته تااندیشه‌های شاعرانه. در این سوره‌ها جای فراوانی (قریب ۱۵۰۰ آیه) را داستان پیامبران پیش‌از محمد (ص) اشغال کرده. وتعلیمات و دستورات بسیار دیده می‌شود و لحن آنها به‌خطبه نزدیك است. ترتیب سوره‌های این دوره بنا به‌گفتهٔ نلدکه به‌قرار زیراست: ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۱۶، ۳۰، ۱۱، ۱۴، ۱۲، ۴۰، ۲۸، ۳۹، ۲۹، ۳۱، ۴۲، ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۷، ۴۶، ۶، ۱۳، (جمعاً ۲۱سوره).

سوره‌های دورهٔ چهارم «مدنیه» از لحاظ سبك بسوره‌های دورهٔ سوم مکیه نزدیکند. و چون دورهٔ فعالیت محمد (ص) در مدینه بیش‌از ادوار دیگر معلوم است، مضمون و محتوای سوره‌های این دوره نیز از ادوار دیگر روشن‌تر است. دراین بخش موضوع احساسات دینی شخصی وتبلیغ عقیده بخدای یکتا در درجهٔ اول اهمیت قرار نگرفته. محمد (ص) بجای تبلیغ موضوع قیامت و«داوری وحشتناك»وحیات اخروی بالاجبار می‌بایست در اندیشهٔ نیازمندیهای این جهانی جامعهٔ مسلمانان مدینه باشد. بدین‌سبب در سوره‌های مدنیه مقررات متفرق فراوان که جنبهٔ قانونگذاری دارد(دربارهٔ خانواده،نکاح،طلاق و مجازات برخی جنحه‌ها وجنایات وکین‌خون و «جهاد» و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می‌گردد، گرچه مجموعهٔ قوانین مربوطی که برمبانی دینی پایه‌گذاری شده‌باشد وجود ندارد. تدوین چنین مجموعه‌ای وجههٔ همت نسلهای بعدی مسلمانان قرارگرفت وانجام این مهم لااقل سه قرن طول کشید.

درسوره‌های مدنیه اشارات فراوان وحتی مطالب صریحی دربارهٔ وقایعی که در داخل جامعهٔ اسلامی وخارج ازآن دراین دوران وقوع یافته بوده (۶۲۲ ـ ۶۳۶م) دیده می‌شود. ولی ـ بجزموارد نادره ـ این اشارات فائد نکاتی است که تاریخ‌گذاری وقایع را اجازه دهد. مثلا ازآن جمله‌است حملاتی که علیه «منافقون» (دورویان) شده که جامعهٔ مسلمانان را از درون متلاشی می‌کنند. در سوره‌های مدنیه قطع کامل مناسبات محمد (ص) بایهودیان به‌نحو روشنی منعکس شده است. محمد (ص) پیش‌از آن درمکه معتقد بودکه عقیدهٔ یهودیان ومسیحیان به طورکلی باایمان وی همانند است[1] ولی در مدینه انفکاك قطعی، تخست، میان مسلمانان و یهودیان وزان پس میان ایشان و مسیحیان صورت‌گرفت. برخی از جاهای قرآن دراین باره گواهی می‌دهد ومثلا ازآن جمله: «... ازهمهٔ آدمیان سخت‌ترین دشمنان مؤمنان (= مسلمانان) یهودیان ومشرکان هستند. وآنان‌که واقعاً مؤمنان را دوست می‌دارند کسانی هستندکه خویشتن را نصاری (= مسیحیان) می‌خوانند و کشیشان و صومعه‌نشینان دارند (قسیسون و رهبان) و مغرور نیستند»، «لتجدن اشدالناس عداوةللذین‌آمنوا الیهود والذین اشرکوا ولتجدن اقربهم مودةللذین آمنوا الذین‌قالوا انانصاری، ذلك‌بان‌منهم‌قسیسین‌ورهبانا‌وانهم‌لایستکبرون[2]». وبرعکس به‌طوری که ازمطالب یادشده برمی‌آید، قرآن در این مرحله شدیداً به‌یهودیان حمله می‌کند. به‌ویژه درسورهٔ دوم (البقره) که بزرگترین سورهٔ قرآن است حملات علیه یهودیان فراوان است[3]. ولی در پایان این دوره در عین‌حال حملاتی علیه یهودیان و مسیحیان در قرآن مشاهده می‌گردد. و به‌ویژه مسیحیان به خاطر تثلیث خداوند مورد ملامت قرارگرفته‌اند[4].

قطع مناسبات نخست بایهودیان وزان پس بامسیحیان، این عقیده را پدید آورد که دین اولین‌یکتاشناسی نه به‌یهودیان مربوط بوده نه به‌مسیحیان، بلکه ابراهیم رسول خدا و فرزندش اسماعیل‌نبی آن را میان اعراب تبلیغ‌کردند وکعبه معبدی است‌که ابراهیم درآن عبادت‌می‌کرده. قرآن در دوران مدنیه از عیسی مسیح به‌عنوان فرستاده خدا بسیار سخن گفته وکوشیده است نشان دهدکه تعلیمات عیسی بااسلام متشابه بوده ومسیحیان‌آن را به‌مرور زمان تحریف‌کرده‌اند. در قرآن، عیسی نیز، همچون سلف بلافصل محمد (ص) ـ سلفی که رسالت و نبوت محمد را پیش‌گویی کرده ـ ترسیم می‌گردد.[5] به‌طوری‌که و. و. بارتولدگفته «عامل تعیین‌کنندهٔ مناسبات محمد (ص) با یهودیان ومسیحیان‌کمتر اختلافات مذهبی وبیشتر رفتار ایشان باجماعت پیرو وی

۱ـ این‌نکته ازقرآن مستفاد می‌گردد (سورهٔ۲۹، آیهٔ۴۵ـ۴۶) و «اهل‌کتاب» مانند هم‌اندیشان مسلمان معرفی و درمقابل «کفار» قرار داده شده‌اند. وضمناً (آخرآیهٔ ۴۵)گفته شده است‌که «خدای ما وخدای شما یکی‌است وما منقاد اویم» درسورهٔ ۳۵، آیهٔ ۱ـ۵ محمد(ص) ازمسیحیان روم (بیزانطیه) همچون همدینان ومتحدان‌خویش سخن می‌گوید. ۳ـ قرآن، سورهٔ۵، آیهٔ۸۵. ۲ـ قرآن، سورهٔ۲، آیهٔ ۳۸ـ۹۷. ۴ـ قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۱۶، وسورهٔ ۱۱۲، آیهٔ ۱ـ۴. ۵ـ قرآن، سورهٔ ۶۱، آیهٔ۶، رجوع شود به‌فصل دوم.

بوده»[1]

در دورهٔ مدنیه اندیشهٔ «جهاد» علیه دشمنان دین وارد معتقدات اسلامی گشت و وظیفهٔ دینی هرمسلمان شمرده‌شد و در عین‌حال قانونی بودن تصاحب غنایم مأخوذ از دشمنان، توسط مؤمنان، مسجل گشت[2]. این هم گفته شود که اندیشهٔ «جهاد» به‌خاطر دین را به‌عیسی و حواریون وی نسبت می‌دهند[3].

بنابه‌گرتهٔ نلدکه سوره‌های زیر مربوط به دورهٔ مدنیه (چهارم)اند و ترتیب آنها به شرح زیراست: ۲، ۹۸، ۶۴، ۶۲، ۸، ۴۷، ۳، ۶۱، ۵۷، ۴، ۶۵، ۵۹، ۳۳، ۶۳، ۲۴، ۵۸، ۲۲، ۹۸، ۶۶، ۶۰، ۱۱۰، ۴۹، ۹، ۵، (جمعاً ۲۴سوره). بسیاری از اسلامشناسان و ازآن جمله نلدکه، حدس می‌زنند که آیهٔ ۵ سورهٔ پنجم آخرین «وحیی» است که پیش ازمرگ برمحمد(ص) نازل شده. مضمون این آیه بدرود گونه‌ای است که پیامبر با پیروان خویش به‌عمل می‌آورد[4].

بدیهی است هرگرته‌ای که دربارهٔ تاریخ سوره‌های قرآن پیشنهاد شود و ازآن جمله‌گرتهٔ نلدکه اهمیت نسبی وبیشتر جنبهٔ حدس وگمان دارد. هرترتیب زمانیی راکه برای فلان ویا بهمان سوره بپذیریم، بهر تقدیر، درمورد بخش اصلی آن سوره صادق خواهد بود ــ نه برای همهٔ آیات آن. برای اثبات این مدعا نمونه‌های بسیار وجود دارد. مثلا بخش اصلی سورهٔ پنجم «المائده» را نلدکه وبیشتر اسلامشناسان متأخرترین سوره قرآن می‌شمارند... بنابراین‌ترتیب سوره‌ها را از روی تاریخ صدور آنها، فقط به‌تقریب می‌توان معین کرد.

از آنچه در بالاگفته‌شد می‌توان استنباط کرد که محتوای قرآن بسیارگوناگون است. سوره‌های دوران مدنیه که بیشتر جنبهٔ تبلیغ وقانونگذاری دارند بطورکلی، چنانکه‌گولدتسیهر خاطرنشان‌کرده، «علیه بربریت و جاهلیت عرب در زمینهٔ دین و زندگی اجتماعی و جهانبینی و حیات قبیله‌ای اعراب بوده»[5]. محمد (ص) و قرآن وی درضمن مبارزه علیه جاهلیت وبت‌پرستی در عین‌حال با بقایای استوار سازمان پدر شاهی ــ جماعتی در حال تلاشی وشیوهٔ زندگی عشیرتی اعراب پیش از اسلام نبرد می‌کردند (بیگانگی و جدایی و دشمنی قبایل نسبت به یکدیگر، جنگهای بین قبایل به‌خاطر کین خون[6]، بی‌نظمی مناسبات جنسی بین مردان و زنان، رسم وحشیانهٔ کشتن دختران نوراد وغیره). مناسبات نویسن اجتماعی و اشکال جامعهٔ طبقاتی

۱ــ و. و. بارتولد«اسلام»ص۲۸ــ۲۹. ۲ــ قرآن،سورهٔ ۲، ۲۱۲، ۲۴۵؛همچنین بخش بزرگی ازسورهٔ ۹ و سورهٔ ۸، آیهٔ۵ و سورهٔ ۵۹، آیهٔ۶ وبعد. ۳ــ قرآن، سورهٔ ۵۶، آیهٔ ۱۴. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۵ «... الیوم اکملت لکم دینکم» (امروز دینتان را برای شما تکمیل‌کردم) به‌گفتهٔ ای. یو. کراچکوسکی، ۹۵ سورهٔ ــ مکیه و۲۴ سورهٔمدنیه (رجوع‌شود به«ضمایم» کراچکوسکی به‌ترجمه‌ای‌که از قرآن‌کرده است. ص۶۵۶) همانجاص۴۹۹ [۱۲۵]. ۵ــ ای. گولدتسیهر«دروس مربوط به‌اسلام»ص۱۲. ۶ــ دربارهٔنظرقرآن‌نسبت به‌کین‌خون یاقصاص‌به‌فصل هفتم رجوع شود.

تازه‌ای که تولد یافته بوده و شیوهٔ زندگی جدید وجهانبینی تازهٔ دینی در قرآن نیز منعکس شده. به‌ویژه نفی و تخطئهٔ کشتارهای بین‌القبایل وتبلیغ «برادری» همهٔ مسلمانان ــ صرف نظر از اصل وتبار و رنگ پوست[۱] و ملیت و زبان ایشان ــ و تبلیغ اتحاد همهٔ «مؤمنان» به‌صورت جماعت واحد دینی و نژادی وسیاسی، اهمیت تاریخی عظیمی داشته(...)

نشر قرآن درمسلمانان نسلهای بعد بیشتر ازمعاصران محمد (ص) بوده. کتاب مجید را مسلمانان ازاوان کودکی می‌آموختند وآموزگاران‌مکرراً آن‌را درمکتب‌خوانده تفسیرمی کردند. ومؤمنان عادت‌کرده‌بودند این‌کتاب را هر روزه پس‌ازپایان مکتب و درسنین بلوغ ومردی نیز بخوانند (ویا به‌قرائت آن گوش دهند). قرآن «کتاب‌الکتب» ومجموعهٔ ادعیه وقانون اعمال دینی و زندگی اجتماعی و رفتار روزانهٔ ایشان شد. مسلمانان به‌اینکه قرآن را «اعجاز» بدانند خوگرفته بودند وبه‌دیگر سخن آن راکتابی می‌دانستندکه‌کسی نظیرآن را نیاورده وهمانندی ندارد وحتی اگرهمهٔ انس وجن گردهم آیند مانند آن را آفریدن نتوانند[۲].

سبك قرآن نفوذ وتأثیرژرفی درادبیات عرب اعم ازنثرونظم، وهمان نفوذ را لغات قرآن در فقه وشریعت اسلامی و تصوف وحتی حکمت «عربی ــ ایرانی» داشته است. و اصطلاحات ادب وفقه وشریعت وتصوف وحکمت بیشتر درتحت تأثیرلغات قرآن تکوین یافته.

معهذا این اندیشه‌که همهٔ تعلیمات دینی واخلاقیات وقوانین‌حقوقی وفقه اسلامی بالتفصیل در قرآن آمده اشتباه است[۳]. سیر تکاملی اسلام به‌قرآن پایان نیافت. گولد تسیهرو ــ پس از وی ــ دیگر اسلام‌شناسان ثابت‌کرده‌اندکه اسلام‌نیز مانند دیگر معتقدات دینی در آن واحد به‌وجود نیامده ولایتغیر نبوده. اسلام هم مثل دیگر ادیان درطی قرون تکامل یافت و جملهٔ دگرگونیهای اجتماعی محیط نشوونمای خویش را منعکس ساخت. بدین سبب قرآن فقط یکی ازمنابع بررسی تاریخ اسلام است [۱۲۶]. و بهیچ‌وجه تنها منبع مطالعهٔ ما در این زمینه نیست.

عالمان وفقیهان مسلمان به‌تدریج، برپایهٔ قرآن، بسیاری ازشئون شریعت اسلامی را به‌وجودآوردند. وقبل‌از همه «علم» مربوط به‌طرق خواندن قرآن یا «علم‌القرائة» را منظم ساختند. قبلا دراین باره سخن گفته شد[۴].

نظروشیوهٔ رفتار محمد(ص) وجماعت‌بدوی‌اسلامی، نسبت به‌فلان یابهمان موضوع‌دینی

۱ــ نه مسلمانان صدر اسلام ونه اقوام مسلمان بعدی دشمنی‌نسبت به‌افراد دیگر نژادها مثلا حبشیان ومغولان و غیره ابراز نمی‌داشتند. در کشورهای اسلامی افریقاییان سیاهپوست ــ اگر برده نبوده مسلمان می‌بودند ــ بهیچ وجه مورد تبعیض واقع نمی‌شدند. ویا بردگان سیاهپوست همان رفتاری می‌شدکه با بردگان دیگر اقوام و برای نژاد بردگان هیچ فصلی قائل نبودند. ۲ ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۳ ، و سورهٔ ۱۷ ، آیهٔ ۸۸. «قل لئن اجتمعت‌الانس والجن علی ان یأتوا بمثل هذاالقرآن لایأتون بمثله ولوکان بعضهم لبعض‌ظهیراً».
۳ــ در این‌باره رجوع شود به«شمایم» ای. یو. کراچکوسکی به‌ترجمهٔ قرآن وی. ص۶۵۴. ۴ــ رجوع شود به‌ماقبل، همین فصل.

و با دنیایی و مناسبات ایشان با پیروان دیگر ادیان برحسب اوضاع و احوال و زمان و مکان تغییر می‌یافت... برخی از «وحی»ها به‌طور موقت بر محمد (ص) نازل شده بوده و بر اثر «وحی»های بعدی نسخ شده است[۱]. از اینجا ضرورتی پدید آمد تا بدانند کدام یك از احکام و دستورات قرآن را باید «ناسخ» و کدام یك را «منسوخ» شمرد (نسخ کلمه‌ای است عربی، که یکی از معانیش «لغو و نقض» است). زید بن ثابت برای روشن کردن این نکته کوششی به‌عمل نیاورد و در متن رسمی قرآن همهٔ «وحی»ها را وارد کرد. به‌تدریج یك رشتهٔ دیگر از علوم اسلامی نیز به‌نام «علم الناسخ ـ والمنسوخ» تکوین یافت. این علم فقط شاخه‌ای از رشتهٔ وسیعتری از شریعت اسلامی است که «علم التفسیر» نام دارد و هدف آن تدوین تعبیر و تفسیر قرآن است از لحاظ واقعی و فلسفی و الهیات. عبدالله بن عباس پسرعم پیامبر بانی علم تفسیر شمرده می‌شود [۱۲۷]. و مفسران بعدی وی را مرجعی نافذ الکلمه و معتبر محسوب می‌داشتند. علم تفسیر از قرن دوم هجری و در قرون بعد ترقی وافر کرد. تألیفات مربوط به‌تفسیر فراوان است. درمیان مفسران سنی معتبرترین و مشهورترین آنان را به‌شرح زیر نام می‌بریم:

۱ـ طبری (محمد بن جریر ـ ۲۲۴ تا ۳۱۰ه)، که اصلا ایرانی و از مردم طبرستان بوده، مورخ نامی و فقیه. «تفسیر قرآن» وی «فوق العاده اساسی و وسیع است»[۲] و مجموعه‌ای است از آنچه قبل از زمان او در زمینه تفسیر تألیف شده و مورد قبول عامه بوده[۳].

۲ـ ثعالبی (ابو اسحق احمد بن محمد النیشابوری ـ فقیه، از مکتب شافعی، وفات به‌سال ۴۲۸ه) مؤلف «کتاب الکشف والبیان فی تفسیر القرآن»[۴].

۳ـ زمخشری (ابو القاسم محمود بن عمر ـ ۴۶۷ تا ۵۳۸ه) از مردم خوارزم بوده و مؤلف تفسیر «الکشاف عن حقایق التنزیل» است. گرچه زمخشری معتزلی[۵] بوده، با این حال تفسیر وی مورد قبول سنیان است و آن را با اصلاحاتی که خود ـ موافق با روح اهل سنت و جماعت ـ به‌عمل آوردند پذیرفتند. مثلا عبارت «مدح خدای را که قرآن را خلق کرد» (خلق) را تغییر داده به‌جای «خلق» «انزل» (یعنی فروفرستاد) گذاردند[۶]. زمخشری به‌ویژه علیه تفسیر [برخی از آیات] قرآن به‌صورتی که منتهی به «تشبیه» شود مبارزه می‌کند.

۴ـ بیضاوی (عبدالله بن عمر ـ وفات بین ۶۸۱ و ۷۱۶ه) ایرانی بوده و فرزند قاضی ـ

۱ـ رجوع شود به‌قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۰۰ «وقتی که ما (خداوند) آیه‌ای را نسخ می‌کنیم و یا می‌فرماییم که آن را فراموش کنند، آیه‌ای بهتر و یا مانند آن می‌آوریم». «ما ننسخ من آیة او ننسها، نأت بخیر منها او مثلها، الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر». ۲ـ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, 149.
۳ـ چاپ کامل آن در ۳۰ مجلد، قاهره، ۱۳۲۵ه ۱۹۰۲م و سالهای بعد.
۴ـ درباره‌ٔ وی رجوع شود به: Th. Nöldeke "Geschichte des Qorans" ص ۲۶ ۵ـ چاپ W. Nassau Lees ـ کلکته، ۱۸۵۶ ـ ۱۸۵۹، ۲ جلد، همچنین چاپ قاهره ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ه (۱۸۸۹ و ۱۸۹۰م) با «لغتنامه». ۶ـ درباره‌ٔ معتزله رجوع شود به‌فصل هفتم این کتاب.

القضاة فارس. تفسیر وی تحت عنوان «انوارالتنزیل واسرارالتأویل» برپایهٔ «کشاف» زمخشری وبسیاری منابع دیگر تألیف شده. نلدکه دربارهٔ تفسیر بیضاوی[۱] چنین می‌گوید: «اکنون سنیان این تفسیر را بهتر ازهمه وتقریباً مقدس می‌دانند. بزرگترین امتیاز آن این‌است که مطالب فراوان بصورت فشرده وموجز ومنقحی درآن تمرکز یافته. ولی علم دقت، کمبود بزرگ آن است ودر هیچ‌یك از رشته‌هایی که بحث می‌کند کامل نیست، اعم از تفسیر تاریخی و فرهنگ لغات و نحو ومنطق‌الجدل وانشا وغیره»[۲].

۵ــ رازی (فخرالدین‌الرازی ـ متوفی بسال ۶۰۶ه) ایرانی‌عالم بمعارف زمان خویش. یکی ازتألیفات وی تفسیرقرآن است تحت عنوان «مفاتیح‌الغیب» ویا «تفسیرالکبیر». این‌تفسیر گرایش ضد معتزلی ودرعین‌حال ضد ظاهری دارد. به‌دیگر سخن علیه جریان عقلی و استناجی درشریعت وهمچنین افراط قشریون است[۳].

۶ و ۷ــ دوتن از عالمان مصری به‌نام المحلی (جلال‌الدین ــ متوفی به‌سال ۸۶۴ه) و شاگردوی به‌نام السیوطی (جلال‌الدین ــ متوفی بسال ۹۱۱ه) . عالم اولی کتاب «تفسیر ــ الجلالین» را آغاز و دومی آن را به‌پایان‌رسانید[۴]. گذشته ازاین سیوطی کتاب «الاتقان فی‌علوم القرآن» راکه مقدمه گونه‌ای است بر تفسیر قرآن تألیف‌کرده[۵].

دربارهٔ تفسیرهای شیعیان ومفسران شیعی مذهب در فصل ویژهٔ مربوط به‌تشیع سخن خواهد رفت[۶].

«تأویل» ــ یا تعبیرکلام مجید برحسب ایهام ــ درتفسیر قرآن مقام خاصی دارد. این گونه تعبیررا بسیاری از مؤلفان شیعه وصوفیان مسلمان به‌کاربستند. ازمیان مفسران اخیرالذکر ابن‌العربی (محی‌الدین محمدبن علی‌الاندلسی، ۵۶۱ تا ۶۳۸ه) صوفی نامی معتقد بوحدت وجود، ازهمگنان بتازاست[۷]. درشمار ۱۵ اثر وی‌که بدست ما رسیده یکی‌هم «کتاب‌التفسیر» است‌که به‌قول ل. بروکلمان: «تفسیر قرآن را از نظرگاه صوفیه نوشته است»[۸]. در این‌کتاب تأویل قرآن بحد اعلی رسیده است. مثلا سورهٔ ۱۲ قرآن‌که حاوی داستان تسورات دربارهٔ

۱ــ چاپهای اروپایی متن وجود دارد. Baidhawii Commentarius in Coranum. ed. H. O. Fleischer. Lipsiae, 1846 - 1848. 2. T. T. فهرست چاپهای شرقی و شرح آن را درمقالهٔ بروکلمان‌تحت‌عنوان «البیضاوی» در دائرةالمعارف اسلامی می‌توان‌یافت. ۲ــ ص۲۹ Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۳ــ چاپ قاهره ۱۳۰۷ه/۱۸۸۹ـ۹۰م، وهمچنین دیگر چاپهای شرقی، دربارهٔ ظاهریان رجوع شود به‌فصل پنجم. ۴ــ چاپهای شرقی‌آن بسیار است (لااقل ۸چاپ) وازآن‌جمله چاپهای قاهرهٔ سال ۱۳۰۵ و ۱۳۰۸ و ۱۳۱۳ هـ ق. ۵ــ چاپ متن در کلکته ۱۸۵۲ـ۵۴ تحت عنوان انگلیسی: Soyuti's Itqan... ed. by Mawlawiee Basheer ad-deen and Noor al-haqq. with an analysis by Dr. A. Sprenger (Bibliotheca Indica) یك‌چاپ قاهره نیزوجود دارد ۱۲۷۸ و۱۳۰۶هـ ق. ۶ــ رجوع شود به‌فصل ۱۰. ۷ــ در این‌باره درفصل ۱۲ مفصل‌تر سخن رفته است. ۸ــ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur. T. I, 442

یوسف است، همچون فاجعهٔ مبارزهٔ خصایص گوناگون روح انسانی توجیه وتأویل شده، و یعقوب نمایندهٔ تفکر، ویوسف قلب حساس، وده برادر اونمایندهٔ پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند و...

همهٔ تألیفهای پیش‌گفته درتفسیر قرآن بهزبان عربی نوشته شده. وحال آنکه بسیاری از مؤلفان این تفاسیر ایرانی بوده‌اند.

اصل نسخهٔ خطی قرآن عثمان به‌دست ما نرسیده ــ وحال‌آنکه بسیاری ازنسخ که‌گویی «اصل قرآن عثمان» بوده ولکه‌های تیرهٔ «اثر خون عثمان» برآن دیده می‌شده، درجریان قرار گرفته بوده است. این لکه‌های خون را برخی ازمؤمنان متظاهر به‌پارسایی جعل‌کرده بودند. یکی ازقرآنها که اثر مجعول خون عثمان هم برآن هست و ضمناً خیلی قدیم است در مسجد خواجه احرار سمرقند وجود داشته ومورد احترام مؤمنان بوده. اکنون قرآن مزبور به‌کتابخانهٔ انستیتوی شرقشناسی فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان منتقل شده. برخی نسخ خطی قرآن که مربوط به‌قرنهای اول ودوم هجری است محفوظ مانده. ولی نسخ خطی قرنهای بعدی بسیار است.

چاپهای سنگی وسربی قرآن که درمشرق زمین به‌عمل آمده فراوان است. ازآنجایی که ترجمهٔ قرآن از زبان عربی ــ که‌کتاب مجید به‌آن زبان«نازل» شده ــ کار خداپسندانه‌ای شمرده نمی‌گشته، اصل قرآن طبع می‌شده وگاهی‌حواشی بهزبانهای دیگر(فارسی، ترکی) که تاحدی جایگزین ترجمه بوده بدان منضم می‌گردیده. دربسیاری از چاپهای سنگی شرقی متن عربی و ترجمه‌کلمه به‌کلمه (تقریباً همه‌کلمات عربی) بحروف ریز (به‌استثنای‌کلماتی‌که وارد زبانهای دیگرهم شده)به‌زبان ناشر(فارسی[۱]، ترکی ودیگر زبانهای اقوام ترك، اردو و غیره)آمده‌است.

تاقرن دوازدهم میلادی، درکشورهای مسیحی اروپای غربی‌ازمفاد ومضمون قرآن واسلام خبری نداشتند. نخستین ترجمهٔ بسیار ناقص قرآن به‌زبان لاتینی درنیمهٔ اول قرن دوازدهم در شهر تولدو (طلیطله) به‌دستور پطرس مکرم (وفات بسال ۱۱۵۶م) رئیس دیر مشهورکلیونی (فرانسه) به‌توسط چندتن از عربی‌دانان صورت گرفت (به‌انضمام شرح زندگی پیامبر تألیف ابن‌هشام). در سال ۱۵۴۳ ترجمهٔ مزبورکه تا آن زمان بصورت نسخ خطی وجود داشته و معروف بوده به‌وسیلهٔ تئودور بیبلیاندر دربازل (سویس) به‌طبع رسید ومارتین لوتر (مصلح مذهبی مسیحی) وفیلیپ ملانختون مقدمه‌هایی برآن نوشتند ودرسه مجلد منتشرگشته. از قرن هفدهم تانوزدهم در اروپای غربی ترجمه‌های بسیار بهزبانهای دیگر (آلمانی، هلندی، فرانسه،

۱ــ از آن جمله است چاپ سنگی تهران سال ۱۲۵۹ ه. ق.

انگلیسی وغیره) از قرآن به‌عمل آمد وچاپ شد[۱].

نخستین ترجمهٔ کامل قرآن که منتشر شده ومستقیماً اززبان عربی به‌عمل آمده، ترجمه‌ای است که توسط گ. س. سابلوکوف (۱۸۰۲–تا ۱۸۸۰م) استاد فرهنگستان روحانی کازان (قازان) صورت گرفته[۲]. ترجمهٔ قدیمیترین سوره‌های مکیه قرآن توسط آ. ا. کریمسکی عربشناس برجستهٔ روسی به‌عمل آمد[۳]. تازه‌ترین وکامل‌ترین ترجمهٔ روسی قرآن به‌قلم آکادمیسین ای. یو. کراچکوسکی، بزرگترین عربشناس عصر ما، و دانشمند روسی – شوروی (۱۸۸۳–۱۹۵۱م) تعلق دارد[۴] وپس ازمرگ وی چاپ ومنتشر شده.

گوستاوفلوگل متن علمی و انتقادی کامل عربی قرآن را تهیه کرده[۵]. وی بهترین کشف‌الایات قرآن را نیز مدون ساخته است[۶].

۱– فهرست این ترجمه‌ها یا فهرست کتابشناسی درمقالهٔ آ. ا. کریمسکی تحت عنوان «دربارهٔ تعبیر قرآن و کتبی‌که برای فهم آن ضروری است» به‌صورت ضمیمهٔ کتاب د. دوزی «تاریخ مختصر اسلام» ص۱۲۷ – ۱۴۳ منقول است. همانجا (ص ۱۴۳–۱۴۴) دربارهٔ ترجمه‌های روسی قرآن درقرنهای هیجدهم ونوزدهم، نیزسخن‌رفته. ۲– کازان (قازان) ۱۸۷۹ ، چاپ دوم، قازان، ۱۸۹۶. هر دو چاپ فقط حاوی ترجمهٔ روسی است، چاپ سوم، قازان ، ۱۹۰۷ متن عربی و ترجمه روسی، و در مقابل هرصفحه اصل؛ گ. س. سابلوکوف «ضمایم ترجمهٔ قرآن» راکه گونه‌ای از فهرست موضوعات مشروح است با ترجمهٔ روسی منتشرکرده (قازان، ۱۸۹۸، ۱۸۷۹) این‌کتاب را ای. یو. کراچکوسکی بسیار ارج نهاده (درتاریخ عرب شناسی روسی، ص ۱۸۳) ۳– آ. ا. کریمسکی «دردسی دربارهٔ قرآن» مسکو، ۱۹۱۲ (چاپ سنگی) ۴– قرآن، ترجمه وحواشی ای. یو.– کراچکوسکی، تحت نظارت و. ای. بلیایف، مسکو، ۱۹۶۳. ۵–چاپ اول‌آن در سال ۱۸۳۴ درلایپزیگ چاپ و منتشر شده. بهترین چاپ‌زمان ما چاپ رسمی مصری است که از روی قدیمیترین نسخ خطی به‌عمل آمده (قاهره، ۱۳۴۷ هـ. ق= ۱۹۱۹ م). ۶– چاپ اول درسال ۱۸۴۲ درلایپزیگ با عناوین لاتینی‌منتشر شده Concordantiae Corani arabicae, ad literarum ordinem et verborum radicem و پس از آن مجدداً به‌چاپ رسیده.

منابع حقوق اسلامی

درآغازکار درجماعت اسلامی فقط قرآن مبنا ومنبع تعلیمات دینی ودرعین‌حال حقوقی بوده. ولی چیزی نگذشت‌که دردوران فتوحات بزرگ اعراب (از۶۳۲ تا ۷۵۱م) این منبع کفاف نیازمندیها را نداد [۱۲۸]، وسرچشمهٔ دیگری یعنی «سنت» نیز بموازات‌آن محلی را اشغال‌کرد.

درهمهٔ سالك آسیای مقدم ومیانه وشمال افریقاکه اعراب (ازسال ۱۱ تا ۱۳۲ه) فتح کردند فاتحان جامعه‌ای فئودالی یافتند که دوران اولیهٔ خود را می‌گذرانده واز لحاظ اقتصاد و مناسبات اجتماعی وفرهنگ بمراتب ازجامعهٔ قدیمی عربی پیچ درپیچ‌تر ومتکامل‌تر بوده. در سرزمینهای نوگشودهٔ اعراب، مناسبات ارضی و زندگی شهری وقوانین ملکی ومقامات دولتی وشیوهٔ حیات اجتماعی بمراتب معضل‌تر از اوضاع میهن تازیان بوده. اعراب در سرزمینهای یاد شده با مسائل ونیازمندیهایی روبه‌روشدندکه قرآن به‌آنها پاسخی‌نمی‌داده [۱۲۹]. وچون در آن زمان اعراب هنوز میان جامعهٔ دینی ودولت ودین وسیاست وقانون دینی وحقوق عمومی تمایزی قائل نبودند بدین سبب فاتحان می‌خواستندکه پاسخ بنیازمندیهای زندگی ، نیاز ـ مندیهایی راکه از مناسبات اجتماعی‌نوین ناشی می‌شده، برپایهٔ دین ونفاذکلمهٔ آن مبتنی سازند. وهم درآن زمان بسنت (سخنانی که محمد (ص) گفته بوده و یا افعال وی‌که در زمان حیات از او صادر شده بوده) استناد می‌کردند. وضمناً ازجعل اخبار نیزخودداری نمی‌نمودند [۱۳۵]. بدین‌طریق اندك اندك «سنت» اسلامی پدیدآمد.

کلمهٔعربی«سنة» («السنة»که جمع‌آن «سنن» است)،نخست بمعنی «راه» وجهت‌حرکت (که باید درآن جهت ره سپرد) » بوده و بطور مجاز برسم وعادتی‌که از پیشینیان مانده» اطلاق می‌شده. درعربستان پیش ازاسلام مجموع دستورات اخلاقی وحقوقی غیرمکتوب (یعنی

حقوق معموله در جامعهٔ پادشاهی وعشیرتی عربستان شمالی) را بدین نام می‌خواندند. پس از پیدایش جامعهٔ طبقاتی واسلام سنت عهد جاهلیت نقض شد واندك‌اندك سنت نوین اسلامی جای آن را گرفت. و اگرهم درسنت جدید اسلامی چیزی ازسنن قدیمهٔ جاهلیت اعراب وارد شده، به‌صورتی بوده که‌گویی پیامبر(ص) خود چنین فرموده. زان‌پس، پس ازفتوحات بزرگ اعراب، بسیاری ازعناصر نصاری ویهود وزرتشتی که خود ازحقوق دوم شرقی وایران عهد ساسانی بعوام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت. ولی دراین مورد هم الحاق بصورتی بوده که‌گویی این قواعد وسنن ازپیامبر ناشی شده است [۱۳۱].

نیازمندیهای اصلی کـه موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبهٔ قضایـی داشته. به‌این معنی که می‌بایست یکرشته موازین حقوق عمومی وجزائی ومالی و خانوادگی بوجـود آید، که ممکن نبود فقط بمتن قرآن مستند گـردد. بدین‌سبب محتوای اصلی سنت اسلامی همانـا مسائل حقوقی‌است.

سنت اسلامی برپایهٔ احادیث فراوان بنا شده. معنی نخستین کلمهٔ «حدیث» (جمع عـربی آن، «احادیث» از «حدث») «خبر و داستان» ویا ــ بمعنی محدودتر ــ «نقل قول» بوده. ولی معنی ویژهٔ اصطلاحی حدیث عبارت است از روایت اقوال ویا افعال محمد پیامبر(ص) [۱۳۲].

از احادیث، احکام حقوقی و تشریفات دینی و قـواعد مـربوط به‌پاکی از لحاظ دینی و مقررات راجع به‌خوراکیها و موازین اخلاقی و رفتار شخص مؤمن در زندگی و شیوهٔ حیات روزمره استنتاج می‌شده. غالباً طرز به‌کار بستن فلان و یـا بهمان حکم قرآن را نیز، برحسب احادیثی، که به‌نحوی ازانحاء، با متن قرآن مربوط بوده‌اند معین می‌کردند. درعین‌حال بعضی احادیث جنبهٔ تاریخی داشته‌اند ومتضمن جزئیاتی از زندگی محمد (ص)ویا صحابهٔ وی، یعنی مهاجران مکی، یا انصار مدنی بوده است. درقـرنهای هشتم ونهم میلادی (دوم وسوم هجری) برمبنای این‌احادیث «کتب‌المغازی» دربارهٔ غزوات ولشکرکشیهای محمد (ص) واصحاب وی[۱] که گونه‌ای ویژه از تألیفات تاریخی متقدم و همچنین شرح زندگی پیامبر بزبان عربـی بوده، پدید آمد. بدین‌قرار بخشی از احادیث، یکی ازمنابع تاریخ صدر اسلام بوده است ــ منبعی که باید با احتیاط ونظر انتقادی محض ازآن استفاده شود.

حافظان وناقلان حدیث، دردرجهٔ اول، صحابه پیامبر بودند ــ یعنی خویشاوندان ودوستان وهمرزمان اوــ که پس ازمرگ وی بیشتردرمکه زندگی می‌کرده‌اند. مانند، عمر بن‌الخطاب وپسر او عبدالله‌بن عمر[۱۳۳] (متوفی بسال ۷۴ه) وعلی‌بن‌ابی‌طالب (ع) وطلحه وزبیر که ازصحابهٔ

۱ــ از این‌کتب «کتاب المغازی» واقدی (ابـوعبدالله محمدبن عمر، ۱۳۰ تا ۲۰۸ ه) اهمیت خاص دارد (به فهرست‌کتب رجوع شود).

مشهور بودهاند و ابوهریره [۱۳۴] ازصحابه‌که شهرتی عام‌دارد (متوفی بسال ۵۸ه. وی ۸۰۰ شاگرد داشته وناقل ۳۵۰۰ حدیث شمرده می‌شده)، ویکی ازفاتحان ایران به‌نام عبدالله‌بن عامر (متوفی به‌سال ۶۰ ه) وعبدالله‌بن مسعود عالم قرآن (متوفی بسال ۳۳ه، که ناقل ۸۴۸ حدیث شناخته شده) وکاتب پیامبر ومنشی قرآن زیدبن‌ثابت وعایشه بیوهٔ پیامبر (متوفیه بسال ۵۹ه که ناقل ۱۲۱۰ حدیث شمرده می‌شده).

بسیاری ازدیگر همرزمان ویا همعصران پیامبر نیزحافظ وناقل احادیث شمرده می‌شدند. پس ازایشان شاگردان («تابع» که جمع آن «تابعون» است) وشاگردان شاگردان ایشان، حافظان وناقلان حدیث محسوب می‌گردیدند. از میان گردآورندگان حدیث نسلهای بعدی عامربن‌شراحیل‌الشعبی (متوفی بسال ۱۰۵ه) و عروةبن زبیر (متوفی به‌سال ۹۶ه)[1] و شاگرد او محمدالزهری (متوفی به‌سال ۱۲۵ه) و وهب‌بن منبه (متوفی به‌سال ۱۱۰ه) و موسی‌بن عقبه (متوفی بسال ۱۴۱ه) وغیره از همگنان مشهورترند. اینان زندگی خویش را وقف جستجو و گردآوری احادیث کردند. مثلاً الشعبی گویا از ۵۰ تن ازصحابه پرسش به‌عمل آورده، احادیث بسیار از ایشان بدست آورد. حفظ وگردآوری احادیث درآغاز به‌طور شفاهی به‌عمل آمد و به‌حافظه سپرده می‌شد. بعدها احادیث را بریرست نوشتند ومجموعه‌هایی ازآن تشکیل دادند. گردآورندگان متخصص و عالمان به‌علم حدیث‌را «محدث» خواندند. محققان اروپایی اسلام‌شناس، اینان را ترادیسیونالیست یا «سنت‌گرا» می‌نامند.

همچنانکه مطالعهٔ قرآن علم تفسیررا به‌وجودآورد[2]،گردآوردن وبررسی احادیث نیز«علم حدیث» را پدیدآورد. وبرپایهٔ این‌دورشته تألیفات دینی، الهیات وحقوق یعنی دوشعبهٔ علوم‌دینی اسلامی یا شریعت تدوین یافت. ضمناً بایدگفت‌که مدنی مدید الهیات و حقوق اسلامی از هم جدانبوده وتفاوت بارزی میان‌آن دونبود. دردرزمینهٔ مطالعهٔ علمی وانتقادی‌احادیث وسنت وتاریخ آن، ایگناتی گولدتسیهر مجارستانی واستوك هورگرونیه هلندی بیش از دیگران کارکرده نتیجه گرفته‌اند[3].

درآغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سه مکتب «علم‌الاحادیث» تکوین یافته بوده، به‌شرح زیر: یکی مکتب مدنی (که عروةبن‌زبیر والزهری بدان تعلق داشتند) دیگرمکتب عراقی (درکوفه‌که الشعبی نمایندهٔ آن بوده) ودیگرمکتب شامی (دردمشق). مکتب مدنی بیش

۱ــ عروة زبیرکه ازصحابهٔ مشهور بوده وبرادر عبدالله‌بن زبیر دشمن امویان وضد خلیفه (درسال ۷۳ه هلاك شد) ازطرف مادر قوهٔ ابوبکر وخواهرزادهٔ عایشه بوده. ۲ــ رجوع شود به‌فصل سوم. ۳ــ رجوع شود به‌

I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II

C. Snouck Hurgronie "le droit musulman" th. Jnynboll. Hadith.

از آن‌دو دیگر، پیرو ایمان محکم و پابند سنن زمان محمد(ص) وچهارخلیفه اول (خلفای راشدین) بوده و بیش از دومکتب دیگر نسبت به‌احادیث مربوط بشرح زندگی محمد (ص) وغزوات وی اظهار علاقه می‌کرده. ولی نمایندگان این مکتب، مؤلف نخستین کتابی که‌به‌طور منقح و مرتب درشرح زندگی پیامبرمحمد(ص) نوشته‌شده‌بود- یعنی محمدبن‌اسحق- را بااتهام ارتداد وقدری بودن، ازمدینه بیرون کردند[۱]. کمال مطلوب نمایندگان مکتب مدنی حکومت دینی بوده و ازآن دفاع می‌کردند و با خلفای اموی و روح غیر دینی سیاست و شیوهٔ حکومت آنان مخالف بودند.

طبق رسم وسنتی که پدید آمده استوارگشته بود، حدیث می‌بایست از دوبخش مرکب باشد: ۱ / «اسناد» (کلمهٔ عربی که معنی‌آن «تکیه‌گاه» است) یعنی برشمردن ناقلان حدیث منظور و۲ / «متن» یعنی محتوای حدیث. ساختمان حدیث به‌تقریب به‌شرح زیر بوده. نخست اینکه نقل «اسناد» حتمی است. مثلا «آ» می‌گوید که: گفت مرا «ب» به‌نقل از سخنان «ج» و بموی گفته بود «د» وبه‌او خبرداده بود «ه» وبرای اونقل‌کرده بود «و» که از رسول خدا (ص) شنیده بود که چنین وچنان‌گفت. «ویا اینکه: «گفت که دید چگونه پیامبر صلی‌الله علیه‌وآله درفلان‌مورد چنین و چنان‌کرد». پس از «اسناد»، نوبت «متن» یعنی داستان فلان یا بهمان سخنان و یا عمل پیامبر(ص) بوده[۲].

محدثان سنت گرا (ترادیسیونالیست) مسلمان از گونه‌ای انتقاد در مورد صحت و اعتبار احادیث بدور نبودند. ولی این «انتقاد» کاملا مشروط ومقید به‌قیودی بوده و بدیهی است‌که به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند محققان روزگار مارا راضی وقانع سازد. هم در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) معیار زیر برای تشخیص صحت واصالت احادیث پدید آمد: «اسناد» حدیث می‌بایست سلسله‌ای متصل از ناقلان را تشکیل دهد و ناقلان مزبور کسان مشهور باشندوشهرتشان لکه‌دار نشده باشد و مؤمن و قابل احترام و صالح و راستگو باشند. ناقلان را با کلمهٔ «رجال» (که مفرد آن «رجل» است) تسمیه می‌کردند. رسیدگی بصحت و سقم گفته‌های ناقلان اصطلاحاً «الجرح والتعدیل» خوانده می‌شده (عربی، بمعنی «رد گواهان و یا تأیید ایشان»). کوشش وگرایشی که‌برای تشخیص ناقلان معتمد و غیرمعتمد پدید آمده بود موجب پیدایش شعبه‌ای از «علم‌الاحادیث» گشت که «معرفة‌الرجال» یاعلم‌رجال نامیده‌می‌شد. وکتابها وراهنماهای ویژه‌ای که «طبقات» نامیده می‌شده، وتذکرهٔ حیات همهٔ صحابهٔ نامی وشاگردان ایشان ومعاصران محمد (ص) و دیگر ناقلان حدیث را به‌ترتیب حروف تهجی وطبقات شامل بوده، بوجودآمد.

۱- دربارهٔ قدریون به‌فصل هشتم این‌کتاب رجوع شود. ۲- دربارهٔ مثالها رجوع شود به:
I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II ص۶ وبعد

از این جمله است کتاب مشهور «طبقات» ابن‌سعد (متوفی بسال ۲۳۰ه) وکتاب «اسدالغابه فی معرفةالصحابة» ابن‌اثیر[۱] مؤلف نامی «الکامل فی‌التاریخ» و غیره. راهنماها وکتب حاوی اخبار مربوط به«ضعفاء» یعنی آن‌دسته از ناقلان که قابل اعتماد نیستند نیز ازاین نوع است.

هرقدر ناقل حدیث ــ و بخصوص ناقلی که در سلسلهٔ «اسناد» آخر بوده (یعنی متقدمتر باشد) ـ بیشتر مورد وثوق باشد، حدیثی که از آن شخص نقل شده معتبرتر شمرده می‌شود. مثلا عدم اعتماد بحدیثی که از ابوهریره یا عایشه[۱۳۵] نقل‌شده‌بوده محال شمرده‌می‌شده. ضمناً این نکته را که ممکن است بعدها باشخاص معتمد، احادیث مجعول ــ احادیثی که در واقع ایشان نقل نکرده باشند ــ نسبت داده شده باشد، نادیده مـی‌گرفتند. در موردی که به «اسناد» اعتماد بوده، حتی نامربوط بودن مفاد حدیث ــ ومثلا اشتباهات بارز تاریخی آن ــ مورد توجه واقع نمی‌شده. مثلا بمحمد (ص) حدیثی نسبت داده می‌شده که مؤمنان باید به‌گرمابه روند [۱۳۶] و حال آنکه همه می‌دانستند که در زمان پیامبر اسلام (ص) تازیان ازگرمابه خبری نداشتند، وفقط پس از فتح ایالات رومیةالصغری (بیزانس) از وجود آن اطلاع حاصل کردند. بنظرت صحت حدیث، بانکای مضمون آن، انکار می‌شده، ولـی فقط در موردی که مفـاد حدیث از لحاظ معتقدات کیش «حقه» اسلامی که درقرن هشتم میلادی (دوم هجری) ملون‌گشته غیرقابل‌قبول بوده، ویا وقتی که مضمون حدیث بااحادیثی درموضوع مشابه تناقض پیدامی کرده این‌انکار صورت می‌گرفته.

معهذا احادیث از لحاظ ارج و ارزش همانند وبرابر شمرده نمی‌شدند. و از حیث درجهٔ صحت و اعتبار مفروض (چنانکه‌گفتیم صحت مشروط ومقید به‌قیود) بسه دسته تقسیم می‌شدند، بشرح زیر: اگر سلسلهٔ نـاقلان حدیث بهیچ‌وجه مـورد شبهه و تردید نبـوده ، چنین حدیثی «صحیح» نامیده می‌شده. اگر در سلسلهٔ ناقلان حدیث نقایصی وجود داشته، مثلا یکی ازکسانی که دراسناد آمده‌بودند چندان شهرت نداشته ویا عده‌ای از محدثان درصحت اقوال او شك داشتند و یـا در سلسلهٔ ناقلان افتادگی وجـود داشته (مثلا «الف گوید: بمن گفت «ب» و به‌او گفت شخصی از قول «ج» و...) چنیـن حدیثی با اینکه واجد ارزش و اعتبار کامل شمرده نمی‌شده، معهذا قبولش داشتند. این‌گونه احادیث را «حسن» (نیکو) می‌گفتند. وسرانجام اگـر در سلسلهٔ ناقلان حدیث کسانی بوده‌اندکه از نظر اعتماد و ایمانشان قابل قبول نبوده ویا از لحاظ شهرت اخلاقی مردود بوده‌اند، چنین حدیثی بی‌اعتبار و یا باصطلاح «ضعیف» نامیده می‌شده.

حدیثی که سلسلهٔ ناقلان آن بلاقطع بوده «متصل» خوانـده می‌شده و حدیثی راکـه در سلسلهٔ ناقلان‌آن افتادگیهایی وجود داشته (بعویژه اگر نام ناقل نسل دوم، یعنی اسم شاگرد فلان

۱ــ چاپ قاهره، ۱۲۸۰ هـ ق.

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

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

سلسلهٔ ناقلان در صورتی که به‌آخرین (متقدمترین) ناقل و یا به‌دیگر سخن به‌یکی از صحابهٔ پیامبر برسد «طریق» (که جمع عربی آن «طرق» است) نامیده می‌شود. اگر حدیث واحدی از چند «طریق» نقل شده باشد یعنی در عین حال به‌چند تن از صحابه برسد «متواتر» خوانده می‌شده. حدیثی که به‌سه‌تن ازصحابه برسد «مشهور» ودرصورتی به‌دوتن برسد «عزیز» و اگر به‌یك تن برسد «واحد» نامیده می‌شده.

بهترین احادیث آنهایی بودند که نقل آنها ازچند «طریق» صورت‌گرفته بوده. یعنی دربارهٔ آنها ــ نه‌یك سلسلهٔ ناقلان که به یك‌تن از صحابه می‌رسیده بلکه ــ چندین سلسلهٔ ناقلان سخن‌گفته و به صحابهٔ مختلف می‌رسیده.

قدیمیترین مجموعه‌های احادیث از روی «طرق» مدون‌گشته‌بوده، یعنی به‌ترتیب حروف تهجی صحابهٔ پیامبر برشمرده می‌شده وذیل نام هریك احادیثی که از او منقول بوده ذکر می‌شده. این نوع مجموعه‌های احادیث «مسند» نامیده می‌شده. مجموعهٔ احادیث مسند از روی اصل «علی‌الرجال» یعنی ترتیب احادیث برحسب اسامی آخرین (قدیمیترین) ناقلان تدوین می‌شده.

از مجموعه‌های احادیث پیش گفته ــ یعنی از نوع اخیرالذکر ــ که در دست است، آنچه مشهورتر است دوکتاب است. یکی «الموطأفی‌الحدیث» تألیف مالك‌بن انس (متوفی به‌سال ۱۷۹ه) مؤسس مذهب مالکی[1]. در این مجموعه ۱۷۰۰ حدیث وجود داشته که مالك صحت و اعتبار آنها را تصدیق کرده. البته شیوه‌های انتقادی وی همان بوده که پیشتر دربارهٔ آن سخن رفت. مجموعهٔ دیگر به‌نام «مسند» تألیف امام احمدبن حنبل (متوفی به‌سال ۲۴۱ه) است. وی مؤسس مذهب حنبلی است وکتاب «مسند» او حاوی بیش از ۳۰۰۰ حدیث است[2].

۱ــ دربارهٔ مذاهب این علمای فقه‌گذار به‌فصل پنجم رجوع شود. ۲ــ دربارهٔ چاپهای مختلف به‌فهرست کتابشناسی فصل مربوط رجوع شود.

مهمّا مجموعه‌های متأخر تر که «مصنّف» نامیده می‌شدند مقبولیت عامه و اشاعهٔ بیشتری یافتند. دراین مجموعه‌ها احادیث نه‌ازروی نامهای ناقلان، بلکه برحسب موضوع یا به‌اصطلاح «علی‌الابواب» تنظیم شده‌اند. بخشهای موضوعی «ابواب» نامیده می‌شوند (عربی، که جمع «باب» است به معنی «فصل» و «بخش»). ازاین مجموعه‌ها معتبر تر از همه شش کتاب است. و بدین سبب «الکتب السته» نامیده می‌شوند[1] و درمیان مسلمانان سنی مذهب بسیار شایعند[2]. اکنون شرح مجموعه‌های مزبور:

۱ــ «الجامع‌الصحیح» یا، به‌اختصار، «الصحیح» تصنیف ابوعبدالله محمدالبخاری (۱۹۵ تا ۲۵۷ه). این مجموعه‌ازمجموعه‌های اولیه استادانه‌تر تنظیم‌شده‌است. مؤلف نه‌تنها احادیثی را که مربوط به‌قانونگذاری و تشریفات‌دینی بوده ــ ومعاصران بیشتر بدان علاقه‌مند بوده‌اند ــ گردآورده به‌ابواب موضوعی تقسیم‌نموده، بلکه با احادیث مربوط به‌شرح 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 به‌معنی مشروطی که این کلمه در محیط آن روزی اسلامی داشته. به‌گفتهٔ او، وی در حدود ۶۰۰هزار حدیث گرد آورد ولی از آن میان فقط ۷۲۵۰حدیث را حقیقی دانسته در مجموعهٔ خود آورد ــ یعنی اندکی بیش از یك درصد را ــ این مجموعه بدفعات در جهان اسلام اعتبار عظیمی کسب کرد و بارها در مشرق‌زمین تجدید چاپ شد.

۲ــ مجموعه‌ای تحت عنوان «الصحیح» گردآوردهٔ مسلم‌بن‌حجاج نیشابوری (۲۰۲ــ ۲۶۲ه) به‌همین قدر مورد قبول عامه قرارگرفت. مصنف در ۳۰۰هزار حدیث تجدید نظر کرد وفقط ۱۲هزار از آنها یعنی چهار درصد را معتبر شناخت.

هردو مجموعهٔ پیش‌گفته معتبر وموثق شمرده می‌شوند.

۳ــ «سنن» ابن‌ماجهٔ قزوینی (متوفی به‌سال ۲۷۳ه)

۴ــ مجموعهٔ ابوداوود سجستانی (متوفی به‌سال ۲۷۵ه) درتحت همان عنوان «سنن».

۵ــ «الجامع‌الکبیر» محمد ترمذی (متوفی به‌سال ۲۷۹ه).

۶ــ «سنن» تصنیف نسائی (متوفی بسال ۳۰۳ه) که شاگرد ابوداوود و ازمردم شهر نسا (نزدیك عشق آباد کنونی) بوده.

شش مجموعهٔ بالا بیش ازکتب دیگر حدیث درمیان سنیان اشاعه یافته و مورد تصدیق ایشان است و معتبرشان می‌شمارند. ولی باید بگوییم که چهارکتاب آخری از لحاظ تنظیم و

۱ــ دربارهٔ چاپهای مختلف به‌فهرست‌کتابشناسی رجوع شود. ۲ــ دربارهٔ احادیث شیعیان به‌فصل دهم این کتاب رجوع شود.

بیان از دو مجموعهٔ نخستین ــ یعنی مجموعه‌های بخاری و مسلم که «صحیحین» نامیده می‌شوند ــ ابتدایی‌ترند. یکی از وجوه تفاوت چهار کتاب اخیرالذکر آن است که مصنفان آنها هر حدیثی را که دلیل متقن و غیر قابل بحثی بر کذب آن وجود نداشته باشد، صحیح می‌دانند. به‌دیگر سخن مصنفان چهار کتاب مذکور در جمع‌آوری احادیث، بمراتب کمتر از دو مصنف اول روح انتقاد را ــ حتی بمعنی مشروط قدیمی آن ــ به‌کار بسته‌اند. گذشته ازاین مصنفان چهارگانه مزبور تقریباً فقط به‌احادیث مربوط به‌تذکرهٔ تشریفات مذهبی وقانونگذاری علاقه‌مند بوده‌اند و احادیث مربوط به تذکرهٔ حیات و تاریخ مورد نظر ایشان نبوده. بدین سبب اگر دو مجموعهٔ اول تاحدی جزو منابع تاریخی شمرده می‌شوند، درمورد چهار مجموعهٔ اخیرالذکر این صفت به‌حداقل صادق است. علاقهٔ مصنفان این مجموعه‌ها صرفاً عملی بوده: یعنی لازم بود مشخص شود که از جملهٔ قواعد قضائی و یا موازین زندگی روزمره کدام جایز است و کدام جایز نیست. مثلا آنچه مربوط به‌تشریفات دینی و خوراك و پوشاك و مناسبات بین افراد وعقد پیمانهای خرید و فروش وملکیت بندگان وغیره می‌شده مورد علاقهٔ ایشان بوده است.

گذشته ازاین شش مجموعه، کتب بسیار دیگر که کمتر مقبول عامه هستند وجود دارد.

چنانکه پیش‌گفتیم شرایط وشیوهٔ انتقاد محدثان بهیچ وجه از پیدایش و اشاعهٔ احادیث مجعول ممانعت نمی‌کرده. بویژه چون جستجوی احادیث تازه و تازه‌تر که پیشتر معلوم نبوده و یا به اصطلاح «طلب‌الحدیث» وسفر به‌نقاطی که احتمال وجود شاگردان وتابعان صحابه ویا 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 عقیدهٔ وی مقبول عامه قرارگیرد، همیشه می‌توانست «حدیثی» بسازد و اسنادی به‌آن منضم سازد که معتبر شناخته شود. جعل احادیث به‌حدی شایع بود که معاصران آن زمان ازآن اطلاع داشته وسخن می‌گفتند و ازآن جمله علمای دینی نافذالکلمه قرنهای هشتم ونهم میلادی (دوم وسوم هجری) مانند مالك بن‌انس ومسلم و شافعی در این باره سخن گفته‌اند. معهذا اکثر علمای سنی وبه‌ویژه علمای متأخر به‌تقریب همهٔ احادیث را به‌استثنای 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. گولدتسیهر می‌باشیم. پس‌از تسخیر سرزمینهای بیزانس و ایران بدست اعراب ساختن و پرداختن احادیثی که جنبهٔ حقوقی داشته باشد، بسبب لزوم تدوین 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 درجامعهٔ فئودالی در حال تکوین اهمیت حیاتی داشتند. ولی لازم بود بدین منظور موازین مزبور را درنظر تودهٔ مؤمنان

همچون احکام و دستورات شفاهی شخص پیامبر ـ احکامی که به‌یاری اصحاب محفوظ و نقل شده ـ 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. گولدتسیهر ثابت کرده که عقیدهٔ یهود ونصاری مأخوذ از انجیل وکتب مسیح (کتبی که کلیسای رسمی قبول ندارد) وحتی برخی نظرهای فیلسوفان یونان درمیان مسلمانان ـ تحت عنوان و به صورت گفته‌های پیامبر ، یعنی بـه‌شکل حدیث ـ شیوع پیدا کرده. همین نکته را می‌باید دربارهٔ تصورات صرفاً دینی ، دربارهٔ بهشت و دوزخ و «رستاخیز» و قیامت مردگان و پیامبران پیش ازمحمد (ص) وغیره نیز گفت. گولدتسیهر می‌گوید که نفوذ مسیحیت و یهودیت و زرتشتیگری وهمچنین محیط فرهنگی بیزانس وسوری وقبطی و ایرانی در اسلام بیش از هر رشته‌ای ، در زمینهٔ احادیث تجلی کرده.

در جامعه‌ای که جماعت دینی و دولت ودین وسیاست دائماً درهم‌آمیخته بوده ونهضتهای اجتماعی وسیاسی در زیر لفافهٔ اعتقادات مذهبی یا فرق دینی جریان می‌یافته، در چنین جامعه‌ای بالنتیجه منافع سیاسی نیـز موجب جعل احادیث می‌شده. در مبارزه‌ای که بـرسر قدرت میـان گروههای گوناگون (مثلا طرفداران علویان و امویـان و عباسیان) در گرفتـه بـوده، هرطرفی می‌کوشیده موقع خویش‌را با سخنانی که‌گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بوده استوار سازد. ضمناً دراین مورد بـه‌عقیدهٔ شایع تکیه می‌کردند که پیامبر (ص) در زمان حیات خویش وقایع تاریخی آینـده را پیش‌گویی کرده وارزش آن وقـایع را سنجیده است. زان‌پس صوفیان کـه نمایندگان جریان عرفانی وپارسامنشانه در اسلام بـوده وتاحدی روحیات قشرهای پایین شهری را منعکس می‌کرده‌اند، می‌گفتند که پیامبر ظهور نابرابری اجتماعی وافزایش ثروت وتجمل و ستمگری «اقویای‌جهان» یعنی طبقات حاکمه‌را پیش‌بینی وپیش‌گویی کرده. احادیثی نیزدرتأیید این‌گفته انتشار می‌یافته. بهمیزانی که دراسلام آتش مبارزه میان جریانات مذهبی تیزترمی‌گردیده و انشعاب فرقه‌های مذهبی افزایش می‌یافته، علمای سنی احادیثی جعل می‌کردند تا به‌نام پیامبر «مرتدان» را محکوم کنند و می‌گفتند که‌گویا وی درزمان حیاط ظهور این «ارتدادها» را پیش‌گویی کرده (مثلا خوارج و یاقدریون را) وقبلا محکوم نموده است.

احادیث ویژه، گویا حاوی‌گفته‌های پیامبر، دربارهٔ شهرهای مختلفی بوده که اعراب مدتی مدید پس از مرگ محمد (ص) فتح کـرده بودند. دراین‌گونـه احادیث سخنانی را در «صفات حسنهٔ» (طبیعی واقلیمی وغیره) شهرهای مزبور و «اخلاق جمیله» و «ایمان پـاك» ساکنان آنها به پیامبر نسبت داده بودند. شکی نیست که این احادیث از طرف مردمداران شهرهای مـزبور مدتها پس‌از فتح بلاد مزبور بـه‌دست مسلمانان، ساخته وپـرداخته شده بوده، تا افتخار وحسن شهرتی در جهان اسلام بـه‌هم زنند. این‌گونـه احادیث عادتاً در کتب تاریخ شهرهای اصفهان و

هرات وبلخ وغیره نقل می‌شده.

بنابراین اکثر احادیث، ازلحاظ تاریخی نامعتبر و غیر موثقند (بجز احادیث مربوط بشرح زندگی محمد (ص) و صحابه وی). ولی ازاین سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که احادیث بعنوان منبع تاریخی واجد هیچ اهمیتی نیستند. احادیثی که بیشتر در فاصلهٔ نیمهٔ دوم قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) وپایان قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) ساخته شده‌اند، منعکس کنندهٔ 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 فئودالیزم، همچون منبعی از منابع واجد اهمیت هستند. حدیث‌آفرینی جریانی بود که جامعهٔ مسلمانان کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) بواسطه و یاری آن میراث اجتماعی وحقوقی‌وعقیدتی فرهنگهای ممالک مسخرهٔ بیزانس وایران 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 جامعهٔ متقدم فئودالی خلافت، ازقرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) که لااقل اسماً و ازلحاظ نظری دولتی روحانی بوده، میان جماعت دینی و دولت تفاوت روشنی وجود نداشت. بدین‌سبب عالمان حرفه‌ای قانون دین (شریعت) یا فقیهان که در آن دوران پدید آمده بودند در عین‌حال عالم روحانی و قاضی بودند. و توان گفت که بیشتر قاضی بودند و کمتر عالم و روحانی. د. ب. ماکدونالد محقق انگلیسی اسلام‌شناس خاطرنشان می‌کند که کلمهٔ «فقه» که نخست در زبان عربی بمعنی «دانستن بطور کلی» (مترادف «علم») بوده وزان‌پس مفهوم «دانستن قانون دین» یا «شریعت» را می‌رسانده وسرانجام بیشتر به «حیل شرعی» یا «به‌کار بستن موازین دینی و حقوقی در موارد خصوصی» شابهت داشته و همچنین کلمهٔ «فقیه» که ازآن مشتق شده بمعنی «آدم تحصیلکرده به‌طور کلی» و «عالم به‌علم دین» و «کسی که موازین دینی وحقوقی را در موارد خصوصی به‌کار می‌بندد» معنی می‌داده. بنابراین بهتر است کلمهٔ «فقیه» را «قانونمان وعالم به‌علم‌دین» ترجمه کنیم. فقیهان نطفهٔ طبقهٔ روحانی بودند که بعدها، به‌طور قطع، تکوین یافت.

در آغاز، قرآن یا «کلام‌الله» تنها منبع واصل و ریشهٔ تعلیمات دینی وحقوق 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 وزان‌پس، تحریر و تدوین و مطالعهٔ آن. ولی از آنجایی که جعل حدیث و گردآوری احادیث از روی نقشهٔ معینی صورت نمی‌گرفته سنت نیز اساس هماهنگ ومنتظمی نداشته. گذشته ازاین احادیث

قادر نبودند جوابگوی همهٔ نیازمندیهای عملی و مسائلی که هرروز براثر تکامل جامعهٔ فئودالی پدید می‌آمده باشند. و بنابراین «اصل» دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای رفع حوایج نبوده.

از دیگر سو موازین حقوقی که بصورت اشکال محجر دینی در می‌آمدند خواهی‌نخواهی بمرور زمان کهنه می‌شدند. استاد آ. ا. اشمیدت محقق اسلامشناس روسی در این باره چنین می‌گوید: «این رابطهٔ نزدیک که بالنتیجه میان حقوق ودین برقرارشد برای موازین حقوقی مشئوم بود. موازین حقوقی، چون به صورت دینی درآمدند [۱۳۸]، 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 پیش‌بینی شوند. و سرانجام حقوق که با حوایج و لوازم زندگی عملی منطبق نبوده بالضروره می‌بایست اهمیت و معنی واقعی خویش را فاقدگردد. و واقعاً چنین‌شد و حقوق اسلامی به چیزی کاملا انتزاعی و مقطوع از زندگی مبدل گشت»[۱]. [۱۳۹].

ولی این واقعه مدتها بعد، در دورهٔ فئودالیزم متکامل وقوع یافت. در زمان امویان و به‌ویژه در دوران عباسیان چندین نسل فقیهان کوشیده مبارزه کردند تا حقوق اسلامی را بصورت جامع وکاملی درآورند که همهٔ پدیده‌ها ولوازم و نیازمندیهای عملی زندگی اجتماعی را در بر گرفته جوابگوی آنها باشد. عباسیان که می‌کوشیدند تا در نظر مسلمانان تنها «امیر» ــ یعنی حکام غیر دینی ــ نبوده بلکه «امام» ــ یعنی رهبر روحانی جامعهٔ اسلامی ــ نیز باشند، از کوشش فقیهان درگردآوری وتعلیم سنت حمایت می‌کردند.

در زمان عباسیان در سه مکتب فقیهان که هم درعهد امویان پدید آمده بوده ــ یعنی‌مکتب مدنی وعراقی (در کوفه) وشامی (سوری ــ در دمشق) مطالعهٔ منظم احادیث آغازگردید. در جریان کار معلوم شد که قرآن واحادیث نه‌تنها به‌بسیاری ازمسائل دینی وحقوقی پاسخی‌نمی‌دهند بلکه قرآن و احادیث منابعی هستند که استفادهٔ از آنها بسیار دشوار است. نیز بخاطر وجود «ناسخ» در قرآن، وتعارض در حین مقایلهٔ برخی از احادیث با بعضی دیگر، فقیهان بمنظور چاره‌جویی به‌تدوین اصل «ناسخ ومنسوخ» پرداختند. در نتیجه دربارهٔ اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» وکدام قسمت را «منسوخ» شمرد تألیفات فراوان پدید آمد.

درمورد احادیث نیز بهمرسیدگی تعارضها پرداختند. ولی‌نظریهٔ تعارض ونسخ، مباحثات و مناقشاتی برانگیخت. و دراین میان نمی‌توانستند مکرراً بمشواهدکتبی استناد و اشاره کنند. و بالنتیجه منبع جدید حقوقی ضرورت پیداکرد.

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

۱ــ آ. ا. اشمیدت «تاریخ مختصر اسلام» مجلهٔ «عالم‌اسلام» (میر اسلاما) مجلد۱ ص۴۳.

یکدیگر پیدا شد. یکی که اصطلاحاً «اصحاب‌الرأی» (یعنی هواخواهان استنتاج منطقی یا عقلی) نامیده می‌شده و بیشتر از پیروان مکتب فقیهان شامی (در دمشق ـ 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 فئودالی در آن نقاط وجود داشته و شهرهای ثروتمند و زندگی پیچ در پیچ شهری و فرهنگی حکمفرما بوده.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» و مخالفان ایشان درمسائل دینی وحقوقی در درجهٔ اول، قرآن و سنت را ملاك می‌دانستند. ولی در مواردی که این دو «اصل» و دو ریشهٔ نخستین حقوق اسلامی، پاسخگوی مسائل تازه‌ای که زندگی، یعنی تکامل جامعهٔ فئودالی دوران خلافت دربرابر فقیهان طرح کرده بود نمی‌بودند... دراین موارد اصحاب‌الرأی استنتاج منطقی را جایز می‌شمردند. هواخواهان این جریان به سائقهٔ استنتاج عقلی و «نفع جامعهٔ مسلمانان» موازین نوینی درحقوق اسلامی واردکردند وفقط ساعی بودند که موازین مزبوررا باروح حقوق اسلامی بطور کلی وفق دهند. اینان در بسیاری از موارد عدول از تفهم تحت‌اللفظی بعضی جاهای قرآن و احادیث را جایز می‌شمردند و توجیه عقلی برای آن قائل می‌شدند. بدین قرار «اصحاب‌الرأی» اعمال عقیدهٔ شخصی را جایز شمرده و عنصر عقلی را وارد حقوق اسلامی کردند. ولی روش عقلی ایشان برروی هم محدود بوده. ایشان خود از بیم انحراف از مذهب حنفه قاعده‌ای مقرر داشتند که استفاده از اسلوب عقلی فقط در موردی جایز است که برای استنتاج درفلان ویابهمان مسئلهٔ مشخص بتوان درقرآن یااحادیث شبیه‌ونظیری برای‌آن پیدا کرد. این «تشبیه» و یا «نظیرجویی» را اصطلاحاً «قیاس» می‌نامیدند. و بدین‌طریق ریشه و یا «اصل» جدیدی در حقوق اسلامی (سنی) پیداشدکه همانا «قیاس» باشد.

اکنون نمونه‌ای از قیاس می‌آوریم. مثلا اگر پیرو دین دیگری از «دارالحرب» یعنی ازکشوری غیر مسلمان به‌سرزمین اسلام بیاید و تضمین و امان برای زندگی خویش کسب کرده باشد (فی‌المثل بازرگان یا سفیر باشد) وزان پس مرتکب هرزگی و یا سرقت شود، آیا چنین‌کسی را می‌توان مجازات‌کرد یا نه؟ حقوق اسلامی را در مورد این شخص نمی‌توان به‌کاربست. ولی دراین مورد می‌توان «قیاس» [۱۴۵] را به‌کار برد: اگر مسلمانی از این بیگانه چیزی دزدیده باشد می‌بایست دست آن مسلمان را ـ طبق حقوق اسلامی ـ برید. و از روی قیاس همین مجازات را می‌توان در مورد بیگانه‌ای که مرتکب همان جرم شده باشد، معمول داشت. مثالی دیگر از به‌کار بستن قیاس. طبق نص قرآن (سورهٔ۸،آیهٔ۴۲) نصف غنیمت سهم «امام ـ خلیفه» است. فقیهان از روی قیاس چنین استنتاج‌کردند که باید خمس درآمد زیر خاکی (از معادن) وگنجهای نمك وصید ماهی وغیره هم سهم خلیفه باشد.

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

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

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» به‌کار بستن نظر شخصی را در مسائل دینی و حقوقی تا حدی فقط برای فقیهان مجاز می‌دانستند و به‌هیچ‌وجه مداخلهٔ تودهٔ مؤمنان را در این امر جایز نمی‌شمردند. ولی درعین حال فقیهان «مذاهب سنی» بیم آن داشتند که اعمال نظر و عقیدهٔ شخصی بمیزان وسیع ممکن است موجب اختلاف نظر ونفاق در جامعهٔ اسلامی گردد. بنابراین اصلی را پیش‌کشیدند که «قیاس» را فقط در موردی می‌توان به‌کار بست که «اجماع» علمای نافذالکلمهٔ دین باآن نظر موافق داشته باشد.

بدین طریق سرانجام چهار ریشه و یا «اصل» حقوق اسلامی به‌دست آمد، به شرح زیر: ۱/ قرآن[۱] ۲۰/ سنت و حدیث، ۳/ اجماع و ۴/ قیاس. اتخاذ این چهار اصل مورد قبول و شناسایی همهٔ فقیهان «مذاهب سنی» قرارگرفت (گرچه در تصور معنی و حدود دو «اصل» اخیرالذکر میان آنان اختلاف بوده).

ولی این نتیجه به‌یکبارگی حاصل نشد. در آغاز محافظه‌کارترین و قشری‌ترین فقیهانی که علیه هرگونه «بدعتی» بودند («بدعة»، عربی، از «بدع» به‌معنی «چیز تازه‌ای آوردن» و یا «از خود ساختن») علیه اسلوب عقلی و منطقی به‌مبارزه برخاستند. بیشتر اینان نمایندگان مکتب مدنی بودند. فقیهان مدینه مخالف امویان بودند. وعلت اصلی مخالفت ایشان این بود که امویان دولتی غیر دینی ایجادکرده و ازکمال مطلوب و آرمان زمان محمد (ص) وچهار خلیفهٔ نخستین دور شده «بدعت» آورده بودند. چون عباسیان بر مسند خلافت استوار گشتند متیان مدنی انتظار داشتند که ایشان حکومت و دولت دینی و روحانی (تئوکراسی) راکاملا ومجدداً برقرار سازند. این نظر یك وهم دست نایافتنی و ارتجاعی بود ولی آنان سخت‌بدان پای بند بودند.هواخواهان این‌جریان هرگونه «بدعتی»را ردمی‌کردند. واین اصل‌را پیش‌کشیدندکه در مسائل دینی، قانون الهی معتبر و اجباری است (باتوجه بسنت) نه عقل انسانی. این فقیهان می‌گفتند که در همهٔ مسائل باید نخست به«کلام‌الله» (قرآن) مراجعه‌کرد. و اگر در قرآن هیچ حکم و دستوری یافت نشود باید از «سنت رسول‌الله» (یعنی احادیث) متابعت نمود. بدین سبب هواخواهان این جریان به‌لقب «اصحاب الحدیث» ملقب‌گردیدند. ولی از آنجایی‌که مخالفان اسلوب منطقی و عقلی ممکن بود فلان یا بهمان نظر خویش را بصورت حدیثی که به‌تازگی کشف شده عرضه دارند و «اسناد» مناسبی نیز برای آن حدیث فراهم آورند، بدین‌سبب «اصحاب‌الحدیث» به‌انتشار مفرط حدیثهای مجعول کمك می‌کردند.

مناقشات «اصحاب‌الرأی» با «اصحاب‌الحدیث» که نه‌تنها برسر تشریفات دینی و حقوق

۱ــ تفسیر قرآن عملا یك منبع تکمیلی برای فقه بوده.

عملی بوده بلکه در پیرامون مسائل شرعی نیز دور می زده موجب پیدایش جریانهای میانه وبینابین شد. سرانجام اصحاب حدیث دراثر نیازمندیهای عملی جامعه و دولت فئودالی در حال تکامل، ناگزیر تا حدی از موضع و روش آشتی‌ناپذیر خویش عدول کرده عقب نشستند. اینان در آغاز امر فقط «قرآن» و «احادیث» را قبول داشتند و «اجماع» و «قیاس» را منکر بودند، ولی اندك اندك اعمال این دو اصل را هم جایز شمردند، منتهی کوشیدند تا با تمام وسایل،موارد به‌کاربستن آنها را محدودکنند و به‌ویژه برای تعبیر و تفسیر عقلائی بخشهای قرآن حدودی قائل شوند و در تفهم تحت‌اللفظی و ظاهری آن اصرار ورزند.

در نتیجهٔ مناقشات و بحثها و گفتگوهای متقابل و سازشهایی که میان هواخواهان دو جریان سابق‌الذکر در بطون مذاهب (سنی) اسلامی، از نیمهٔ دوم قرن هشتم میلادی (دوم‌هجری) 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) تکوین یافت. در تألیفات ما (منظور تألیفات روسی و اروپایی است) هنوز هم مذاهب را با فرق منشعبه (سکت) (از *Sectari* لاتینی بمعنی «جدا شدن») اشتباه می‌کنند. و این اشتباه فاحشی است. فرقه منشعبه (یا سکت) گروهی دینی است که از جماعت روحانی و یا دین حاکم منشعب می‌شود و از آن قطع علاقه می‌کند و باآن بدشمنی برمی‌خیزد وپس از انشعاب راهی کاملا مستقل برمی‌گزیند. مثلا در اسلام خوارج و شیعیان این گونه فرقه‌ها و انشعابات فرعی مستقل بوجود آوردند. و هر دو دسته‌که از «اهل سنت و جماعت» جدا شده بودند دیگر هرگز به‌آنان نزدیك نشدند و زندگی مستقل خویش را پیش گرفتند. ولی این وضع در مورد مذاهب صادق نبوده. اینان تا حدی در به‌کار بستن اسلوب عقلی و منطقی و بیشتر در مسائل حقوقی و تشریفات عملی دینی اختلاف داشتند. و اشخاص می‌توانستند بمذاهب مختلفه بستگی داشته باشند و با این حال‌عضو جامعهٔ «سنی» واحد اسلامی باقی بمانند. این مورد بیشتر با مکاتب روحانی کاتولیکی قرون وسطی مشابهت داشته (مکاتب هواخواهان فدیس‌اوگوستین،توماس‌آکوئیاس و دونس اسکوت وجز آنان) که در بسیاری ازخصوصیات اختلاف داشته ولی معهذا در چارچوب آیین کاتولیك باقی می‌ماندند.

از میان مذاهب «سنی» چهار مذهب که تا روزگار ما نیز باقی مانده‌اند شایان توجه می‌باشند. این مذاهب به‌ترتیب تاریخ ظهور بدین شرحند:

۱ــ حنفیان. مؤسس این مذهب[1] یکی از فقیهان بسیار مشهور مسلمان به‌نام امام ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت (در حدود ۷۷ ه تا ۱۵۰ ه) بوده. وی نوادهٔ بندهٔ اسیری از مردم ایران بوده.

۱ــ که مذهب حنفی به‌نام وی نامیده شده.

ابوحنیفه بیشتر روزگار خویش را در کوفه گذرانید و در آنجا به‌تدریس فقه می‌پرداخت. وی روش خویش را شفاهاً برای شاگردان خود بیان می‌کرد. بعدها تألیفات فراوانی را به‌او نسبت دادند که تعلق آنها بدو بسیار مشکوک است. ابوحنیفه و پیروان مکتب وی بیش از هواخواهان دیگر مذاهب، اسلوب «رأی» را به‌کار بسته به«قیاس» متوسل می‌شدند. محققان پیشین غربی حنفیان را آزادمنش‌ترین مکتب اسلامی که طریق مدارا با دیگران را می‌پیموده می‌شمردند و نوعی مکتب ترقی‌خواه می‌دانستند. این عقیده نادرست است. حنفیان در زمینهٔ دین سنی‌اسلامی استوار بودند. و اگر بگوییم که حنفیان سازشکار بوده می‌کوشیدند تا چارچوب سخت وخشن شریعت را با نیازمندیهای زندگی عملی مطابقت دهند، درست‌تر خواهد بود[۱]. حنفیان «رأی» و «قیاس» را بمیزان وسیعی به‌کار بسته اصل «استحسان» را (کلمهٔ عربی «نیکو ساختن» از «حسن» بمعنی «نیکو بودن») مدون ساختند. اصل «استحسان» عبارت از این است که درمسائل مبهم و مورد مناقشه با توسل به‌قیاس، معیار را نفع جامعهٔ اسلامی قرار دهند، بدین معنی که از میان دو استنتاج ممکن منطقی نتیجه‌ای را که برای جماعت (و دولت) سودمندتر و مناسب‌تر به‌نظر آید برگزینند.

اکنون نمونه‌ای از استحسان را می‌آوریم. قرآن و احادیث مجازات دزدی و سرقت پنهانی را معین کرده ولی دربارهٔ دزدی آشکار و حملهٔ راهزنانه سخنی نگفته‌اند.

حنفیان معتقد بودند که اصل نفع جماعت و دولت اسلامی حکم می‌کند که در این‌مورد قیاس را به‌کار بندند و مجازات پیش‌بینی شده برای دزدان را بمورد راهزنی و دزدی آشکار نیز بسط دهند.

تفاوت دیگر حنفیان با پیروان دیگر مذاهب این است که ایشان استفادهٔ وسیع از حقوق عادی محلی را که پیش از مسلمان‌شدن اهل محل متداول بوده ــ و «عرف و عادت» خوانده می‌شود ــ جایز می‌دانستند و همچنین اجرای قوانین و مقرراتی را که مقامات غیرروحانی‌وضع کرده و «قانون» (از کلمهٔ یونانی κανων) نامیده می‌شده مجاز می‌شمردند. بدین سبب فقه یا حقوق حنفی از لحاظ مقامات غیر روحانی بیش از مذاهب دیگر واجد نرمش بوده است. صحرانشینان فقه مزبور را باکمال میل می‌پذیرفتند، زیرا با قبول آن عادات قدیمهٔ پدرشاهی خویش را حفظ می‌کردند. 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 شیوهٔ مدارا را ملحوظ می‌دارند.

برجسته‌ترین فقیهان مذهب حنفی عبارت بودند از ابویوسف یعقوب (متوفی بسال

۱ــ البته ازنظرگاه طبقهٔ حاکمه [۱۴۱].

۱۷۹ ه) مؤلف «کتاب الخراج» که برای خلیفه هرون‌الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۲ ه حکومت کرد) نوشته بوده. و محمدالشیبانی (متوفی به‌سال ۱۸۹ ه) مؤلف کتاب «الجامع‌الصغیر» ـ و این دو تن از شاگردان نامی ابوحنیفه بوده‌اند و ماتریدی (متوفی بسال ۳۳۳ ه) که یکی از مؤسسان مکتب جدید «کلام» بوده[1] وقدوری (متوفی به‌سال ۴۲۸ ه) مؤلف کتاب «المختصر فی‌الفقه» و برهان‌الدین علی‌مرغینانی (متوفی به‌سال ۵۹۴ ه) مؤلف کتاب «الهدایه» درفقه وغیره.

اکنون حنفیان‌میان مؤمنان مسلمان سنی‌همهٔ سرزمینهای ترکی‌زبان (به‌استثنای آذربایجان)، از اویغورها درشرق گرفته تا ترکان مغرب و همچنین میان مسلمانان چین وهندوستان و سوریه بیش از پیروان دیگر مذاهب هستند. در امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی دولتی شمرده می‌شده. بدین معنی که قاضیان ـ داوران روحانی ـ و مفتیان ـ مشاوران حقوقی ـ می‌توانستند برحسب عقاید شخصی خویش بهریك از مذاهب سنی که مایل باشند پیوندند ولی ناگزیر بودند در امر قضا و داوری و صدور حکم قضایی یا «فتوی» (عربی، جمع آن «فتاوی») از فقه حنفی پیروی کنند.

۲ـ مالکیان. مؤسس مذهب مالکی امام مالك بن انس بوده که پیشتر ذکر وی رفت. مالکیان از پیروان سرسخت حدیثند و تعبیر وتفسیر عقلی قرآن را رد می‌کنند ودر عدم مدارا با پیروان‌دیگر ادیان‌ازدیگرمذاهب ممتازند. راست‌است که مالکیان به‌کاربستن‌استنتاج منطقی‌وقیاس را مجاز می‌دانند، ولی کمتر از حنفیان و در زمینه‌ای محدودتر. مالکیان در به‌کار بستن قیاس از اصلی که اصطلاحاً «استصلاح» (عربی، بمعنی «بهتر ساختن») نامیده می‌شود و نزدیك به‌اصل «استحسان» حنفیان است، متابعت می‌کنند.

مذهب مالکی ـ گذشته از حجاز و مدینه ـ حتی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در مصر علیا و افریقای شمالی (مغرب) و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در سرزمین اخیرالذکر مذهب دولتی و رسمی شناخته شد. مالکیان در قرون وسطی درایران وآسیای 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.

۳ـ شافعیان. مؤسس مذهب شافعی محمدبن‌ادریس‌الشافعی بوده (متوفی بسال ۸۲۰ ه) و سوریه وزان پس مصر میدان عمل وی بوده. شافعی در «رسالهٔ» خویش[2] کوشیده تا فقه را منظم سازد وبه‌دقت معنی و موارد به‌کار بستن هریك از چهار «اصل» حقوق اسلامی را مشخص و معین کند. فقه شافعی مواضعه و سازشی است میان فقه حنفی و فقه مالکی ولی به‌آخری نزدیك‌تر است. شافعیان استنتاج منطقی و «قیاس» را به‌کار می‌بندند ولی می‌کوشند تا حدود

۱ـ به‌فصل نهم این‌کتاب رجوع شود. ۲ـ چاپ قاهره ۱۳۱۵ و۱۳۱۲ ه. ق. ۱۸۹۲ و ۱۸۹۵ م.

بـه‌کار بستن آن را به‌دقت مشـ ـس سازنـد . شافعیان به‌کار بستن اصل «استحسان» را تـأیید نمی‌کنند و معتقدند که اصل ـبور برای ابراز عقیدهٔ شخصی فقیه مقدورات بیش از حـدی در بردارد. و به‌جای آن، در مـ ـردتوسل به‌قیاس، از اصل «استصحاب» (عربی، بمعنی «جستجوی رابطه (با چیزی معلوم)) کـه خود پدید آورده‌اند استفاده می‌کنند. قواعد فقهی تا زمـانی در مورد وضعی قابل اجرا شمرده می‌شوند که دلیل قاطعی بر تغییر آن وضع وجود نداشته باشد. مثلا شخصی از سالها پیش به‌سفر رفته ومعلوم نیست زنده است یا مرده. پرسیده می‌شود که آیا وارثان اومی‌توانند اموالش را تصرف کنند یا نه؟ حنفیان می‌گویند که می‌توانند. شافعیان جواب می‌دهند که نمی‌توانند زیـرا دلیلی برمرگ صاحب غایب اموال وجـود ندارد و بر طبق اصل «استصحاب» وی را بـاید زنده شمرد. حنفیان نیز از اصل «استصحاب» استفاده کـردند (بـه موازات اصل «استحسان») ولی به‌میزان محدودتری.

بخظن غالب در قرون وسطی شمار پیروان مذهب شافعی کمتر از حنفیان نبـوده. شافعیان در عراق و سوریه وحجاز و مصر اکثریت داشتند. شافعیان درایران نیز بسیار بودند[1] و تاآغاز قـرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) فئودالها و نمایندگان قشر بالای جامعهٔ شهری (اشراف و اعیان) پیرو مذهب شافعی بوده‌اند.

ازمیـان فقیهان برجستهٔ شافعی اشخاص زیـر را می‌تـوان برشمرد: ابوالحسن الماوردی (۳۶۴ تا ۴۵۰ه) مؤلف کتاب مشهور «الاحکام السلطانیه» در حقوق عمومی که در آن به‌نظر خـویش آرمـان وکمـال مطلـوب دولـت اسلامـی و مـؤسسات آنرا شـرح داده. دیگر ابوالحسن علی‌الاشعری (۲۶۰ تا ۳۲۴ه) که یکی از مؤسـان اصول کلام بوده. دیگر جوینی خراسانی (متوفی به‌سال ۴۷۸ه) ملقب به«امام‌الحرمین» (یعنی امام دوشهر مقدس مکه و مدینه) که صوفی نیز بوده. دیگر ابوشجاع اصفهانی (متوفی در حدود سال ۵۰۰ه)، دیـگر امـام ابوحامد محمدبن محمدالغزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ه) که ایرانی بوده ازمردم خراسان وبرجسته‌ـ ترین عالم روحانی مسلمان شمرده می‌شده[2]. دیگر ابوزکریاالنووی (متوفی بـسال ۶۷۷ ه). دیگر جلال‌الدین‌السیوطی (متوفی به سال ۹۰۹ه) مؤلف تفسیر مشهور وکتابی در فقـه. همهٔ اشخاص مذکور تألیفات بسیار در فقه باقی گذارده‌اند. رشیدالدین فضل‌الله همدانی ملقب بـه «طبیب» (۶۴۵ تا ۷۱۸ه) رجل سیاسی نامی ایران وبزرگترین مورخ ایرانی که عالم به‌جمیع علوم عصر خود بوده وسه کتاب در فقه والهیات شافعی نوشته، نیز پیرو این‌مذهب بوده است.

اکنـون مذهب شافعی در میـان مسلمانان جمهوری متحدهٔ عـرب و آفریقای شرقی و اندونزی(بیشتر در جاوه و سوماترا وکالی مانتان)اکثریت‌دارد و در سوریه و عربستان جنوبی

۱ــ به‌فصل هشتم رجوع شود. ۲ــ دربارهٔ اشعری وغزالی درفصلهای نهم و دوازدهم مفصلا سخن رفته.

نیز شایع است.

۴ــ حنبلیان. مؤسس این مذهب امام احمدبن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ه) بوده. گرچه وی بیشتر محدث بوده و مکتبی در فقه و الهیات پدید نیاورده، ولی نظرهای او را شاگردانش مدون و منظم ساختند. ابن‌حنبل 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 وغلو در عدم مدارا باهر «بدعت» و «تازگی» در امور دینی و متابعت از نص ظاهر و رد هرگونه تفسیر وتعبیر عقلی وآزادانهٔ قرآن و احادیث است. حنبلیان نخست فقط به قرآن و احادیث متکی بودند و فقط پس از مرور زمان به‌کار بستن قیاس واجماع‌را هم بمیزان 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 دینی‌نافذالکلمهٔ نسلهای بعدی‌رانمی‌پذیرفتند. حنبلیان‌توسل به‌قیاس‌را فقط درموارد نادرواستثنایی 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 درمراعات موازین و تشریفات دینی و حقوقی شریعت سختگیرند ومبالغه می‌کنند. ایشان از پیروان دیگر فرق و مذاهب اسلامی متعصب‌ترند.

ارتجاع عقیدتی که پس از سقوط «مرتدان» خردپرست (راسیونالیست) یا معتزله ــ که موقتاً (از ۲۱۲ تا ۲۳۷ه) در قلمرو خلافت تفوق یافته بودند ــ[1] ظهورکرد موجب شیوع مذهب 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 نیززیاد بودند. مقدسی (قرن چهارم‌هجری) در اصفهان و ری و دیگر شهرها از حنبلیان‌یاد می‌کند، گرچه‌ظاهراً درهیچیك ازاین بلاداکثریت‌نداشتند. در آستانه‌قرن‌سیزدهم وچهاردهم‌میلادی (هفتم‌وهشتم‌هجری) تقی‌الدین‌احمدبن‌تیمیه فقیه‌نامی حنبلی (متوفی بسال ۷۲۹ه) با تعصب مفرطی علیه هرگونه «بدعتی» قیام‌کرد. مواعظ و تبلیغات وی ناشیانه بوده و سرانجام بزیان حنبلیان تمام‌شد و دشمنی دیگران راعلیه ایشان برانگیخت.

قشری‌بودن و متابعت ازظاهرکلمات وبدویت افکار وتعصب مفرط حنبلیان و دورافتادگی مکتب فقه ایشان از واقعیات زندهٔ تاریخی و مهجوری از هرآنچه در اجتماع و زندگی روزمره تازه بوده، بر روی هم، منجر بسقوط و انحطاط این مذهب‌شد. اکنون تقریباً اگر چند محفل کوچك حنبلی را در قاهره و سوریه به‌شمار نیاوریم، فقط در نجد و حجاز انتشار دارد. معهذا

۱ــ به‌فصل هشتم رجوع شود.

برپایهٔ مذهب حنبلی و به‌ویژه تألیفات ابن‌تیمیه، در سرزمین نجد قرن هیجدهم میلادی (دوازدهم هجری) که زندگی نیم پدرشاهی داشته فرقه مشهور وهابیون تکوین یافت[۱].

گذشته از چهار مذهب پیش گفته چند مذهب دیگر نیز بوده که از میان رفته و اکنون وجود ندارند.

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

۶ــ مذهبی که توسط سفیان‌الثوری (متوفی بسال ۱۶۲ ه) تأسیس یافت نیز تا اسپانیا بسط پیدا کرد و از آنجا بدست مالکیان طرد شد. این مذهب هم در آغاز قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نابود گشت.

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

۷ــ مذهب «جریریان» که منسوب است به‌مورخ نامی عربی‌زبان محمدبن جریر طبری (۲۷۰ تا ۳۱۰ ه) که ایرانی بوده از مردم طبرستان (مازندران) مشهورترین نمایندهٔ این مذهب و مؤلف تفسیر سی جلدی[۲] و کتابی در فقه. جریریان جداً با حنبلیان مخالفت می‌کردند.

۸ ــ مذهب «ظاهریان» مؤسس این مذهب داودبن علی‌الاصفهانی ملقب به‌ظاهری بوده (متوفی بسال ۲۷۰ ه). این مذهب که در دورهٔ مخالفت و ارتجاع قشریون علیه 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 تعبیر آزادانه و عقلی یا ایهامی آن را رد می‌کردند. و نام ایشان نیز که «ظاهر» کلام‌الله و احادیث را در نظر می‌گرفتند، از همین‌جا مشتق است. ظاهریان در بدو امر به‌کار بستن «قیاس» و «اجماع» را بالکل رد می‌کردند، ولی سرانجام بعدها ناگزیر این دو اصل را بطور محدود پذیرفتند. ای. گولدتسیهر تاریخ وشرح مکتب ظاهریان را در تألیف ویژه‌ای به‌تفصیل مورد پژوهش قرار داده[۳].

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

۱ــ دربارهٔ وهابیان رجوع‌شود به: D.S. Margoliouth. "Wahhabiya" EI, vol. IV فهرست تألیفات نیز در همین ماخذ آمده است. ۲ــ رجوع شود به‌فصل سوم این کتاب. ۳ــ I. Goldziher. "Die Zachiriten" به‌دیگر تألیفات همین مؤلف نیز رجوع شود.

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

حنفیان از یکسو و حنبلیان و ظاهریان از دیگرسو، تا حدی دوقطب مخالف را درجرگهٔ فقیهان مذاهب سنی تشکیل می‌دادند.

چنانکه پیش گفتیم مناقشات میان مذاهب بیشتر برسر مسایل حقوقی و تاحدی تشریفات دینی بوده است. ولی چون مباحثات دربارهٔ توجیه و توضیح برخی از جاهای قرآن نیز در می‌گرفته به مسایل شرعی و اصولی نیز کشیده می‌شده. از آن جمله بود بحث برسر تشبیه یعنی تصویر خداوند به صورت انسان یا آنتروپومورفیزم (ازکلمه یونانی ἄνθρωπος «انسان» و μορφή «صورت، شبیه» که مترادف عربی آن «شبه» است.)

در دورانی که اسلام پدید آمد (آغاز قرن هفتم میلادی) از نظرگاه ساکنان عربستان، که سطح رشد اجتماعی و فرهنگیشان 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 برتخت نشستن او و اینکه می‌بیند و می‌شنود وغیره سخن رفته‌است. البته درزمان محمد (ص) وخلفای اولین این‌سخنان باعث تعجب کسی‌نمی‌گشته. ولی چوناسلام در سرزمینهای بیزانس و ایران ــ یعنی نقاطی‌که ساکنان‌آن با فلسفهٔ یونانی و عقاید دینی و فلسفی پیچ درپیچ تر آشنا بودند ــ انتشاریافت نسبت به‌کلمات سابق‌الذکر نظر دیگری ابراز شد. و این سخنان قرآن‌که ممکن بود به‌شکل تشبیه و یا آنتروپومورفیزم ابتدایی تعبیر شود، بسیاری‌کسان را ناراحت می‌کرد[۱].

روش فقیهان مسلمان در مورد این بخشهای قرآن متفاوت بوده. برخی این کلمات را استعارات یا تمثیلاتی‌می‌دانستند که مبین برخی از «صفات» خداوند ــ که بیان آن بزبان عادی آدمی دشوار است ــ بوده. قشریون افراط کار یعنی حنبلیان و ظاهریان، برعکس، می‌گفتند که این جاهای قرآن را باید بمعنی ظاهری و تحت‌اللفظی آن فهمید. عقیدهٔ مالکیان سازشی بوده است و می‌گفتند: در جلوس خداوند برتخت جای تردید نیست. اما این امر چگونه صورت می‌گیرد، عقل از درك آن قاصر است. بهرتقدیر باید بدان ایمان داشت و پرسش در این مورد (یعنی‌کوشش برای تعبیر و تفسیر موضوع) ممنوع است. به دیگر سخن باید به این

۱ــ دربارهٔ این‌جاهای‌قرآن وموضوع «تشبیه» درفصل هشت‌این‌کتاب مفصلترسخن رفته است. رجوع شود. {۱۴۲}

سخنان قرآن ایمان داشت و در صدد فهم آنها برنیامد.

حنبلیان بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاءالله و زیارت مراقد ایشان، که درقرنهای نهم ودهم میلادی (سوم وچهارم هجری) (تاحدی تحت تأثیرمسیحیت) درمیان مسلمانان شایع شده بوده نیزبرخاستند. حنبلیان این امر را «بدعتی» می‌دانستندکه برای توحید خطرناك است و در صدر اسلام وجود نداشته [۱۴۳].

اکنون، چنانکه پیش‌گفتیم چهار مذهب سنی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی که محفوظ مانده درنظر اهل سنت «حقه» شمرده می‌شوند و پیروان‌آنها بـا یکدیگر در صلح وصفا زندگی می‌کنند[۱]. ولـی این مناسبات مسالمت‌آمیز بـه‌یکبارگی در میان آنـان استوار نگشت. صرف نظر از مناقشات سختی‌که در قـرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) و قرون بعدی درگرفت، در بعضی جاها مبارزه میـان فقیهان مذاهب‌گوناگون، چـون بامبارزات اجتماعی و سیاسی تـوأم می‌گـردید بـه‌صورت دشمنانه‌تـری در می‌آمد. مثلا در بعضی بلاد ایـران در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) و آغاز قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) مبارزه برسر نفـوذ و قدرت میان دو مذهب سنی شافعیان و حنفیان و همچنین مبارزهٔ پیروان هردو مذهب مذکور با شیعیان به‌صورت مصادمات مسلحانه درآمد، که در بعضی موارد شکل یك جنگ واقعی خانگی را به‌خودگرفت. یاقوت حموی جهانگرد ودانشمند ومؤلف دائرةالمعارف جغرافیایی «معجم‌البلدان» جزئیات این‌جنگها را در دههٔ دوم قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) شرح می‌دهد. در شهر بزرگ ایرانی «ری» اهل یك محله علیه محلهٔ دیگر بـه‌حرب مـی‌پرداختند و درکوچه‌ها سنگربندی می‌کردند وپس ازکشتارکوبهای بسیار بویرانه مبدل می‌گشت. در طی این جنگهایی که در شهر ری وقوع یافت در حدود یك‌صد هزار نفر هلاك شد.

همانند این مبارزه میان‌گروههای مذهبی پیش‌گفته دراصفهان[۲] و نیشابور و دیگر شهرهای ایران نیز بوقوع پیوست. آکادمیسین و. و. بارتولد دربارهٔ این مبارزه چنین می‌گوید: «تصور اینکه علت واقعی آشوبهای ممتد، اختلاف نظر ناچیـز مذهبی و حقوقی میـان پیروان مذاهب اسلام بوده دشوار است. ظاهراً مبارزه‌ای اقتصادی در تحت لـوای دین میـان عناصر مختلف مردم شهر و بالاخص میان شهر و روستا جریان داشته[۳]». ظاهراً در شهرهای ایران آنزمان سنیان شافعی نمایندهٔ معتقدات قشر بالای شهری (یعنی فئودالهای محلی و بازرگانان کلان مرتبط بـا ایشان) بوده‌اند و سنیان حنفی به‌قشرهای متوسط شهریان اتکا داشتند (بازرگـانان متوسط و

۱ــ در دانشگاه اسلامی الازهر درقاهره ــ هرچهار مذهب تدریس می‌شود [۱۴۴]. درکعبه چهار «مقام» وجود داردکه هریك برای یکی از امامان مذاهب یاد شده است. ۲ــ حمدالله مستوفی قزوینی «نزهةالقلوب» ص ۴۹. ۳ــ و. و. بارتولد، درتاریخ اجتماعی روستایی درایران، ص۶۱ــ۶۲. دراین‌کتاب اشاره به‌یاقوت و دیگر منابع نیزشده است.

پیشه‌وران). وشیعیان را روستاییان اطراف شهر تشکیل می‌دادند (و همچنین مستمندان شهری). بدین طریق مبارزهٔ طبقاتی زیر لفافهٔ دین جریان یافته بوده.

براثرشناسایی چهار«اصل» فقه‌اسلامی تعالیمی‌مکون‌گشت‌که محتوای حقوق‌را به«اصول» یعنی منابع حقوقی، و«فروع» (جمع عربی «فرع») یعنی مسائل واقعی و ملموس‌خصوصی که بر مبنای «اصول» حل توان کرد، تقسیم کرد. در حال حاضر فقط بعقیدهٔ پیشوایان، مؤسس مذاهبی که اکنون وجود دارند توجه می‌شود نه پیشوایان مذاهبی که از میان رفته‌اند.

به‌تدریج تعلیماتی پدید آمد مبنی برتقسیم همهٔ مسلمانان بدو گروه اصلی: ۱/ مجتهدان («مجتهد» کلمه‌ای‌است عربی بمعنی کسی که به‌درجهٔ عالی‌دانش دینی رسیده باشد، از «جهد» بمعنی «کوشیدن و ساعی بودن») و۲/ مقلدان (ازکلمهٔ عربی «مقلد» بمعنی تقلید کننده، پیرو، شاگرد «از قلد» بمعنی «بافتن» «مربوط ساختن»). دراسلام طبقهٔ «روحانیان- فقها» که عملا در جامعهٔ فئودالی‌همان نقش‌روحانیان‌مسیحی‌را ایفاء می‌کردند، پدید آمد.مجتهدان درواقع‌درراًس این طبقه قرار گرفته‌اند[۱۴۵] . فقط ایشان می‌توانند در مسائل دینی و فقهی اظهار نظر کرده فتوی دهند. دیگر مسلمانان همه (و ازآن جمله قشر سفلای طبقهٔ روحانیان) مقلد نامیده می‌شوند و حق بحث و فحص در مسائل روحانی و فقهی و اظهار نظرخویش را ندارند و باید بلاشرط به‌فتاوی مجتهدان اعتماد کنند. هر مقلدی باید کلام مجتهد معینی را قبول داشته باشد و از او متابعت کند. رابطهٔ میان مجتهد و مقلد «تقلید» نامیده می‌شود.

هریك ازاین‌دوگروه به‌سه‌درجه تقسیم‌می‌شوند. مجتهدان طراز اول، مقامات نافذالکلمه‌ای بودندکه می‌توانستند در مسائل «اصولی» روحانی و فقهی اظهار عقیده‌کنند، بدیگرسخن اینان عبارت‌بوده‌اند ازصحابه وشاگردان‌ایشان تا امامان ومؤسسان‌مذاهب. مجتهدان طراز وسط کسانی بوده‌اند که حق داشتند فقط در مسائل «فروعی» اظهار نظر نمایند یعنی در مسائل جزئی و خصوصی الهیات وفقه. اینان شاگردان ودنبال‌کنندگان‌کار امامان ومؤسسان مذاهب‌بوده‌اند. ولی بعضی ازایشان مانند ماتریدی واشعری وغزالی عملاکسب اعتبار و نفوذ کلامی کردندکه‌کمتر ازمجتهدان دوران نخستین نبوده. در روزگار ما مجتهدان (سنی) طراز اول و وسط دیگر وجود ندارد و فقط مجتهدان طراز مادون دیده می‌شوند[۱] . و اینان حق ندارند در مسائل «اصولی» و «فروعی» اظهار نظرکنند. و فقط می‌توانند در مواردلازم 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 بمنزلهٔ کارشناسان و علمای الهیات و فقه هستند. در بسیاری از موارد اینان علمای نافذالکلمه‌ای هستند ولی اعتبار و نفاذ کلام ایشان فقط به‌حدود علم به

۱ــ شیعیان دربارهٔ مجتهدان عقیدهٔ دیگری دارند (به‌فصل دهم این‌کتاب رجوع شود).

تألیفات و فتاوی مجتهدان طرازهای نخستین محدود می‌شود. و در طرح و تهیه مسائل روحانی و فقهی ایفای نقش مستقلی برای ایشان محال است. مضافاً براین مواضیع مذکوره از دیرباز بصورت ثابتی محجر گشته، تکامل آنها متوقف شده است.

مجتهدان که در آغاز مفسر تعلیمات دینی و حقوقی بوده‌اند وزان پس تألیفاتی دربارهٔ مکاتب مختلف شریعت داشته، عقاید پیشینیان خویش را در آن تألیفات گرد آورده نقل کرده بودند، سرانجام بیشتر بصورت مشاوران فقهی درآمدند که (برمبنای عقیدهٔ علمای قدیمی‌دینی) در مسائل فقهی و زندگی روزمره فتوی صادر می‌کردند. در نتیجه میان فقیهان گرایشی پیدا شد که موارد خصوصی گوناگون را ــ که گاه عملا غیرمحتمل برده ــ مورد تجدید نظر و مطالعه قرار دهند.

نظر عملی در فقه اسلامی، اعم از سنی و شیعی[1]، موجب پیدایش معیار ویژه‌ای گشت که همه موارد فقهی و قضایی و تشریفات دینی و زندگی خانوادگی و اجتماعی به‌موادی‌تقسیم می‌شدند ومورد نظرقرار می‌گرفتند. مواد اصلی دو بوده: «حلال» (عربی، «مجاز، عمل‌مشروع و مجاز، از «حل») و «حرام» (عربی «ممنوع»، «غیر مجاز» و معنی دیگر آن «جای محفوظ و ممنوع (برای کسی)»، «مقدس» از «حرم»)[2]. زان پس این معیار پیچ در پیچ شده و مواد آن به‌پنج رسید[۱۴۶] بشرح زیر:

۱ــ «واجب» ــ یا «فرض» (به‌همان معنی «واجب» [۱۴۷]) ــ همهٔ اعمال و عقایدی‌که طبق‌شریعت‌واجب‌است. ضمناً عمل به‌واجب‌تقسیم‌می‌شود به‌«فرض‌العین» یعنی‌اعمالی‌که بلاشرط وقید برای همه مسلمانان واجب است مانند وضو و غسل و نمازهای پنجگانه روزانه و رفتن به مسجد[۱۴۸]، ودیگر«فرض‌الکفایه» یعنی‌آنچه‌برای‌همه واجب‌نیست وفقط‌بر کسانی‌فرض‌است‌که قادر به‌اجرای‌آن‌باشند [۱۴۹]. مثلا اجرای وظیفهٔ امام ویامؤذن مسجد ویاشرکت درجهاد وغیره.

۲ــ مندوب ــ (عربی، به‌معنی «توصیه شده، مستحب») ــ یعنی اعمالی‌که از نظرگاه دینی نیك و شایستهٔ تحسین است ولی واجب و اجباری نیست. اگر شخص به‌آن اعمال قیام‌کند حق دارد در آن دنیا چشمداشت پاداش بدارد، ولی اگر نکند مسئولیتی نخواهد داشت. ازآن جمله است نمازها و روزه‌های اضافی (اختیاری، اضافه برواجب) [مستحب] و احسان وغیره.

۳ــ «مباح» یا «جایز» ــ یعنی هرآنچه به‌معنی محدود کلمه مجاز باشد. اینها اعمالی است‌که مجاز است ولی اقدام به‌آنها مستلزم تأیید و یاپاداش از طرف خدا نیست. مثلا خوردن و خفتن و تفریح و زناشویی مباح است ولی در آن دنیا پاداشی برای این اعمال در نظرگرفته

۱ــ در این‌باره به‌فصل دهم رجوع شود. ۲ــ به‌این معنی «محلی است‌که همه‌توانند به‌آن وارد شوند»، مدینه یامرقد پیامبر ومکه وکعبه‌که بردی پیروان دیگر ادیان مسعود است «حرام» شمرده می‌شوند.

نشده. این اعمال نه واجب است و نه حرام

۴ــ مکروه ــ (عربی، بمعنی تحت‌اللفظی «نامطبوع» و اصطلاحاً «تصویب نشده»، «تأیید نشده»). اعمالی راگویندکه توصیه نشده، یعنی از نظرگاه دینی نامطلوب است ولی در عین حال ممنوع نشده و به‌طور بلاشرط حرام نیست. بهتر است که شخص از لحاظ نجات و رستگاری روح مرتکب آن نشود ولی کسی در این جهان و آن جهان به‌خاطر ارتکاب آنها مجازات نمی‌شود.

۵ــ محظور ــ (عربی، به‌معنی «ممنوع»، از «حظر» یعنی «منع کردن») یا «حرام» به همان معنی. اعمال و افعال و اندیشه‌ها و چیزهایی که بدون هیچ قید و شرطی ممنوع و ارتکاب آنها برای مسلمانان گناه است، و در این جهان و آن جهان به‌خاطر آن مجازات خواهند شد.

بیش از همه چیز، در این پنج‌گروه احکام عملی مسلمانان، آنچه بچشم می‌خورد اختلاط مفهومهای دینی وحقوقی است که از ویژگیهای همهٔ شئون شریعت اسلامی است: احکام و ممنوعیتهای اخلاقی و یا آنچه جنبهٔ تشریفات دینی دارد و فی‌المثل منع نوشیدن شراب و پوشیدن البسهٔ ابریشمین و حلقهٔ طلا برانگشت‌کردن و خوردن از ظرف نقره و غیره با احکام و ممنوعیتهای مربوط به‌حقوق جزایی و مدنی و فی‌المثل منع قتل و رباخواری و فروش غله میز مزرعه و فروش اسلحه به «کفار» در زمان جنگ وغیره... اینها همه دریك ردیف قرار داده شده و مفاهیم دینی مربوط به‌معصیت با مفاهیم جنحه و جنایت و تجاوز به‌حقوق دیگران مخلوط شده است[۱۵۰].

به‌کار بستن قوانین‌کلی در موارد خصوصی و یا حل مشکلات ذمه (حیل شرعی کازوئیستیك) عملا شیوه‌های فراوان برای فرار از احکام و ممنوعیتهای شریعت را بوسیلهٔ «حیله»های شرعی پدید آورد. مثلا پوشیدن البسهٔ ابریشمین ممنوع است ولی همان لباس ابریشمین را می‌توان باآستر چیتی به‌تن کرد (زیرا که در این مورد ابریشم با تن مماس نمی‌گردد). یا اینکه خوردن ونوشیدن از ظرف زرین و یاسیمین ممنوع است، ولی می‌توان غذا را از ظرف زرین برداشت و در ظرف چینی گذاشت و خورد و یا نوشیدنی را ازکوزهٔ نقره در کوزهٔ کاشی و یاکاسهٔ ابگینه ریخت وزان‌پس نوشید. فروش قرآن حرام است ولی می‌توان «هدیه»اش کرد و پول را در ازای جلد وکاغذ آن دریافت نمود و قس‌علیهذا.

تاکنون آنچه گفتیم مربوط به‌فقه و حقوق سنیان بود. فقه شیعه‌که برهمان اصول مبتنی است[۱۵۱] و مفاهیم اسلامی ودینی وحقوقی درآن مخلوط شده [۱۵۲] و ازلحاظ حل مشکلات ذمه (کازوئیستیك) و به‌کار بستن احکام درموارد خصوصی با فقه سنی متشابه است، فقط نسبتاً از بعضی جهات و بخصوص ازلحاظ نظریهٔ دولت‌مداری (تعلیمات مربوط بامامت و خلافت) و برخی ویژگیهای قضایی و تشریفات دینی بافقه سنی تفاوت دارد. دراین موضوع بعد سخن

خواهیم گفت[۱].

روابط نزدیک میان دین و حقوق و تسلیم جریان قضاوت و داوری به‌دست طبقهٔ روحانیان قانونگذار، از ویژگیهای سیر تکامل تاریخی کشورهای مسلمان بوده. در کشورهای مسلمان حتی اعمالی همچون قراردادهای خرید و فروش و اجاره و استجارهٔ زمین و خانه و قرض پول و غیره در محضر قاضیان با داوران روحانی صورت می‌گرفته. بدین‌سبب نفوذ دین در زندگی اجتماعی و خصوصی و حتی امور روزمره شدیدتر از ممالک مسیحی و یا سرزمینهای شرق دور بوده. در ممالک اخیرالذکر حقوق عمومی وجنایی ومدنی تابع دین و روحانیت نبوده ومقامات غیر روحانی به‌قانونگذاری می‌پرداختند. درکشورهای مسلمان، از آنجایی که پایهٔ فقه و حقوق اسلامی براصول دینی گذارده شده بوده و ابدی و غیر قابل تغییر محسوب می‌گشته. فقیهان می‌کوشیدند تا هیچ دگرگونیی در حقوق اسلامی پدید نیاید و قوانین حتی‌المقدور از آرمان و کمال مطلوب یعنی حکومت روحانی و دینی دور نشود. ولی چون اقتصاد و مناسبات تولیدی وفرهنگی به‌رغم خواست فقیهان ممکن نبود بلاتغییرباقی بمانند، فقه اسلامی به‌طور روزافزونی از زندگی عقب می‌مانده و پس از قرنهای دوازدهم و سیزدهم میلادی (ششم وهفتم ه) به‌طور قطع به‌چیزی محجورومنقطع از واقعیت زندگی تاریخی مبدل گشت [۱۵۳].

۱ــ به‌فصل دهم رجوع شود.

حقوق دولتی(عمومی) اسلامی

دراینجا فقط ازبعضی جوانب حقوق عمومی اسلامی‌سخن می‌گوییم؛ تا خواننده،نظری کلی در این باره پیدا کند. حقوق عمومی سنی را که بیشتر مبتنی بر آرای دو مکتب اصلی فقه یعنی حنفی و شافعی است درنظر می‌گیریم. این دو مکتب در بخش اعظم کشورهای اسلامی و از آن جمله تا آغاز قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) در ایران حکمفرما بوده‌اند.

از نظرگاه 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 امویان حکومت روحانی فقط بصورت یك تصوّر [خالی از حقیقت] محفوظ مانده بوده و در واقع واقعیت نداشته و جای خودرا به‌حکومت غیردینی تفویض‌کرده بوده. ولی نظریهٔ حقوق عمومی که توسط محدثان و فقیهان مرتب گشته بود ــ محدثان و فقیهانی کــه فکر حکومت روحانی را با لجاج تمام رها نمی‌کردند ــ همچنان باوجود قطع رابطهٔ آن باجریان تــاریخ، تکامل می‌یافت. بدین‌سبب موضوع سخن‌ایشان حقوق‌عمومی(دولتی)اسلامی فلان‌یا بهمان دولت مسلمان کــه واقعاً در طی تاریخ وجود داشته، نبود، بــلکه کمال مطلوب خــویش را دولت روحانی اسلامی ــ آنچنانکه ازلحاظ محدثان و فقیهان یا حامیان سرسخت دین می‌بایست باشــد می‌دانستند. چنین دولتی که منطبق باکمال مطلوب ایشان باشد درجریان تــاریخ زنده و واقعی هرگز وجود نداشته. بنابراین حقوق عمومی (دولتی) اسلامی کلا وفقه بالتمام مصنوعی است. فقیهانی که نظریهٔ حقوق عمومی اسلامی و دولت‌ــخلافت را مــدون ساختند دولتی را در نظر مجسم می‌کردند کــه براساس اصول استوار دین قرار گرفته و ابدی و تغییر ناپذیر بــاشد. محدثان و فقیهان مزبور دگرگونیهایی را که در جریان تکامل جامعهٔ فئودالی پدید آمده بوده از نظر دور می‌داشتند. بدین‌سبب هرچه پیشترمی‌رفتند شکاف میان فقه ومناسبات واقعی موجود

در جامعه بیشتر می‌شده.

قرآن هیچ‌دستوری درمورد اینکه دولت اسلامی چگونه باید تشکیل شود نمی‌دهد[۱۵۴]. مقام خلیفه ــ همچون «جانشین» محمد(ص) ــ براثر احتیاجی که قشر بالای دولت جوان عربی به مرکزیت اداری و فرماندهی داشت پدید آمد تا حاکمیت برعامهٔ بدویان تازی و کشاورزان و شهرنشینان را درکف خویش متمرکز سازد و نگاه دارد واین نیرو را متوجه تسخیر سرزمینهای بیزانس وایران بنماید[۱۵۵]. درآغاز تصور روشنی دربارهٔ حیطهٔ وظایف خلیفه نداشتند وحدود وظایف یادشده به‌تدریج و به‌میزانی که دولت دوران متقدم فئودالی عربی تکامل می‌یافت پدید آمد، ترتیب معینی در شیوهٔ انتخاب خلیفه نیز وجود نداشت. هم از آغاز خلیفه واجد قدرت روحانی (امامت) و سیاسی (امارت) بود.

فقیهان سنی نظریهٔ حکومت روحانی یا امامت و خلافت را اندك اندك درطی چندین قرن تهیه وتدوین کردند. بدیهی است که فقیهان مزبور کوشیدند تا نظریهٔ یاد شده را با احکام قرآن مطابقت دهند. و مبنای نظریهٔ خویش را این آیهٔ قرآن قرار دادند که «ای مؤمنان! خداوند را اطاعت کنید، رسول وی (محمد) را اطاعت کنید و آنان که در میان شما قدرت را بدست دارند» (یاایهاالذین آمنوا اطیعوااللهواطیعوا الرسول واولی‌الامرمنکم...[۱])[۱۵۶]. گرچه حکم قرآن در مورد قدرتمندان بسیار کلی و مبهم است، معهذا مفسران و بخصوص بیضاوی از کلمهٔ «اولی‌الامر» «امام ــ خلیفه» و فقیهان یا علمای شرع و قاضیان وسرداران «سبیل‌الله» یعنی «جهاد» را، درك می‌کند.

معتبرترین تألیف در حقوق دولتی (عمومی) سنی، که نظریهٔ خلافت نیز در آن به‌وجه اکمل شرح داده شده اثرماوردی فقیه مکتب شافعی (ابوالحسن علی‌بن‌محمد، ۳۶۴ تا ۴۵۰ه) است، تحت عنوان «الاحکام‌السلطانیه»[۲]. این کتاب در بغداد تألیف شده. زمانی بود که خلافت همچون دولتی واحد متلاشی شده بوده و عملا وجود نداشته و جای خود را به‌یك سلسله دولتهای فئودالی داده بوده و خلفای «سنی» عباسی فقط قدرت شبح مانند روحانی را حفظ کرده بالکل از قدرت سیاسی محروم گشته و حکومت سیاسی را «امیران» دودمان ایرانی (دیلمی) بویه (به‌فارسی «آل بویه» و شکل عربی آن «بُویه» است، ۳۳۴ تا ۴۴۷ ه) قبضه کرده بودند. بدین طریق عنوان تألیف ماوردی یك دولت موجود واقعی را معرفی نکرده، بلکه کمال مطلوب حکومت روحانی اسلامی را در نظر ما مجسم می‌سازد. به‌گفتهٔ پروکلمان،

۱ــ قرآن، ۴، ۵۹، نیز رجوع شود به‌سورهٔ ۵، ۳۵ ۲ــ اصطلاح سلطان (عربی باب دوم از «سلط» وبه‌معنی «واگذاری قدرت») درآغاز به‌معنی التزامی «سلطنت و حاکمیت» وهمچنین «قدرت، حکومت» بوده. و بعداز اواسط قرن دهم م (چهارم ه) این اصطلاح به‌معنی شخصی که دارای قدرت و پادشاه است به‌کار برده شده.

ماوردی «کمال مطلوب حقوق عمومی (دولتی) اسلامی را شرح می‌دهد، که در واقع هرگز، و محتملا و بهر تقدیر در زمان مؤلف مزبور وجود نداشته»[۱].

ماوردی خلافت را اساسی می‌داند که خداوند مقرر داشته تا حافظ دین باشد وحکومت عدل را برجهان تضمین کند. خلیفه قدرت روحانی یا «امامة الکبری» و قدرت سیاسی یا «امارت» را (عربی «اماره» از ریشهٔ «امر» بمعنی «فرمودن» که لقب «امیرالمؤمنین» نیز تلفیق از همین کلمه است) در شخص واحد (شخص خویش) توأم می‌کند وآن را از پیامبر بهارث برده. در زمان واحدجز یك خلیفه ــ امام (یعنی صاحب مقام امامة الکبری)[۲] نمی‌تواند وجود داشته باشد و قدرت وحکومت او باید بهسراسر جهان بسط یابد. بنابراین کمال مطلوب این است که دولت واحد اسلامی باید وجود داشته باشد که دیر یا زود پس از آنکه همهٔ «کفار» را بهزیر سلطهٔ اسلام درآورد بهدولتی جهانی مبدل شود.

بنا به گفتهٔ ماوردی خلیفه باید واجد صفات زیر باشد: از لحاظ اخلاقی باید خرده‌ای براو گرفته نشود، دارای اطلاعات لازمه در الهیات و فقه باشد، نقص عضوی نداشته باشد ــ یعنی از لحاظ شنوایی و بینایی وگویایی و اعضای بدن بی‌نقص باشد. واجد عقل درست برای اداره و حکومت در امور دولتی باشد، دلیر و بی‌باك باشد تا بتواند از «سرزمین اسلام» دفاع کند و با «کفار» بهحرب پردازد، اصلا از قبیلهٔ قریش ــ که پیامبر نیز از همان قبیله برخاسته بوده ــ باشد.

ماوردی برای تعیین جانشین مقام خلیفه دوطریق می‌شناسد: یکی انتخاب جانشین توسط «مردم» (این طریق را مطلوب‌تر می‌شمارد) و دیگر تعیین جانشین توسط خلیفهٔ حاکم در زمان حیات خویش. به‌گفتهٔ ماوردی برای انتخاب خلیفه باید دو گروه از مسلمانان گرد آیند: اولا آنان که حق انتخاب کردن دارند و ثانیاً کسانی که از میان ایشان می‌توان خلیفه را برگزید (یعنی کسانی که اصلا قریشی باشند. انتخاب‌کنندگان باید واجد سه‌شرط باشند. مسلمان باشند وشهرت نیك داشته باشند، اطلاعات لازمه را واجد باشند تا بتوانند در مورد اینکه کدام یك از نامزدان بیشتر حق خلیفه‌شدن دارد تصمیم اتخاذ کنند ودارای چنان استعداد عقلی باشند که بهترین انتخاب را بهعمل آورند.

در بادی نظر این معیارها در تعریف انتخاب‌کنندگان تا حدی ابهام‌آمیز به‌نظر می‌رسد. ولی ماوردی نظر خویش را دقیق‌تر اظهار داشته می‌گوید: انتخاب‌کنندگان خلیفه باید درجامعهٔ اسلامی (یا در دولت اسلامی ــ که بهمان معنی است) صاحب نفوذ ومسموع‌الکلمه بوده‌قدرت

۱ــ ص ۳۸۶ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ۲ــ در بارهٔ معنی این اصطلاحات بهفصل دوم رجوع شود.

بوده و فقط ترتیب معینی نداشته، یعنی شاغلان مقام خلافت حتماً وارثان درجهٔ اول نبوده‌اند. گذشته از این از آغاز قرن نهم میلادی (سوم هجری) خلفای عباسی بدون یاری نیروهای نظامی و به‌ویژه سواران نگهبان که از غلامان ترك مرکب بوده‌اند (در اواسط قرن نهم میلادی ـ سوم هجری) قادر نبودند بر تخت خلافت مستقر و استوار گردند و قدرت واقعی در دست فرماندهان نگهبانان مذکور بوده. انقلابات درباری به‌کمك نگهبانان، در آن دوران، از وسایل عادی سرنگون کردن فلان خلیفه و استقرار خلیفهٔ دیگر شده بود ـ ولی همیشه ایشن خلفا از دودمان عباسیان بوده‌اند. یکی از خلفایی که بازیچهٔ دست نگهبانان (غلامان ترك) بوده ابن‌المعتز فرزند خلیفه معتز (از کنیزی) شاعر عالیقدر بوده که در ۲۰ ربیع‌الاول ۲۹۶ ه (۱۷ دسامبر ۹۰۸م) بر اثر انقلابی درباری برسریر خلافت جلوس کرد و همان روز به‌دنبال انقلابی دیگر مقام خلافت را از دست داد، وزان پس اززندگی نیز محرومش کردند. وی معروف به «خلیفه یك‌روزه» است. لازم نیست تذکر داده شود که از میان همهٔ خلفای اموی وعباسی فقط عدهٔ‌معدودی واجدصفاتی ـ که به‌عقیدهٔ ماوردی از لوازم خلافت است ـ بوده‌اند. و گرچه هرگز انتخابات حقیقی‌صورت نمی‌گرفته معهذا خلفای عباسی که می‌کوشیدند طبقهٔ فقیهان را به‌انحای گوناگون یاری کنند، علی‌الرسم به‌ظاهرسازی پرداخته جلوس هر خلیفهٔ جدید را به‌تصویب مجلس مجتهدان و فقیهان و مأموران عالی‌مقام که در مسجد جامع مقر خلافت گرد می‌آوردند، می‌رساندند.

نظرهای خوارج و شیعیان در مورد قوانین جانشینی خلیفه با نظر فقیهان سنی اختلاف فاحش دارد[1].

ماوردی مناسبات میان خلیفه و جامعهٔ اسلامی را همچون پیمانی (عقد) دوجانبه می‌داند که هردو طرف تعهداتی را پذیرفته‌اند. طبق نظریهٔ ماوردی وظایف خلیفه به‌قرار زیر است: حفظ‌دین اسلام و اصول آن؛ صدور احکام در دعاوی قضایی و رفع مناقشاتی که درون جامعهٔ اسلامی رخ دهد؛ تأمین‌گزاردن نماز و مراسم اسلامی و اینکه خود وظایف امام را در مسجد جامع مقر خویش ایفا نماید؛ مالیاتها را طبق قانون وصول کند؛ از خزانهٔ دولت مواجب سالیانهٔ لشکریان و مأموران مختلف را بپردازد؛ مأموران عالی‌مقام را انتخاب کند و برای ادارهٔ امور مالیاتی کارمندان برگزیند؛ شخصاً در امور دولت نظارت کند و به‌وضع ادارات حکومت رسیدگی نماید.

دیگر فقیهان اسلامی وظایف خلفا را به‌چهار وظیفهٔ اصلی محدود می‌کردند، به‌شرح زیر: اجرای وظیفهٔ امام جماعت در مقر خلافت؛ قضا؛ وصول مالیاتها؛ «جهاد». علامت قدرت

۱ـ درمورد نظریهٔ خوارج دربارهٔ امامت ـ خلافت به‌فصل اول ونظرشیعیان درهمین مورد به‌فصل دهم این‌کتاب رجوع شود.

خلیفه در نقاط اطراف عبارت بود از «خطبه»[۱] و «سکه» به این معنی که نام خلیفه به هنگام ایراد «خطبه» در همهٔ مساجد جامع قلمرو خلافت ذکر می‌شده و برسکه‌هایی که در ضرابخانه‌های سراسر سرزمینهای خلافت وجود داشتهٔ ضرب می‌گشته.

جنگ با «کفار» یعنی حرب علیه دولتهای غیر مسلمان و یا به‌دیگر سخن «جهاد» که «جهاد فی‌سبیل‌الله» نیز خوانده می‌شده، یکی از وظایف اصلی خلیفه شمرده می‌شده. پس از آنکه دورهٔ فتوحات بزرگ (از اواسط قرن هشتم میلادی ــ ششم هجری) متوقف شد، جنگهایی که با نامسلمانان به عمل می‌آمد (بیزنطیان وفرنگان و دول مسیحی شمال اسپانیا و خزران و ترکان صحرانشین) جنبهٔ کشورگشایی را ازدست داده بصورت دستبرد و شبیخون درآمد که هدف آن کسب غنایم بوده. د. ب. ماکدونالد خاطرنشان می‌کند که هم از زمان عباسیان نظریه‌ای پدید آمد که خلیفه باید هرسال لااقل یك‌بار به «دارالحرب» (سرزمین کفار) چنین دستبردی بزند. در این حرب‌می‌بایست یاخود خلیفه به‌سمت «امام الکبری» فرماندهی راعهده‌دار شود و یاامیر ووالی‌ناحیهٔ مرزی‌مربوطه ویافرمانده‌و سرداری که اختصاصاً تعیین می‌شده. امیر و یا سردار لشکر ممکن بود اختیارات محدود یا نامحدودی از خلیفه بگیرد. در مورد اول‌وظیفهٔ او ادارهٔ عملیات جنگی بوده و در مورد دوم تقسیم غنایم را نیز به‌عهده‌داشته و می‌توانسته سرنوشت اسیرانرا از ذکور واناث معین‌کند(یعنی‌تصمیم بگیرد که اینانرا مانند دیگر غنایم میان‌لشکریان تقسیم‌کند و یا با اسیران مسلمانی که دردست‌کفارگرفتارمی‌باشند مبادله نماید ویا در ازای دریافت سر بها مرخص‌کند) وحق داشت با حریفان‌خویش‌پیمان متارکه منعقد سازد.

گذشته از «جهاد» که قواعد آن را پیشتر ذکرکردیم[۲] در فقه اسلامی «حروب‌المصالح»[۳] یاجنگهای داخلی نیز پیش‌بینی شده است. این اصطلاح به‌جنگهایی که با «عاصیان» صورت می‌گرفته اطلاق می‌شده. دربارهٔ قواعد جنگهای داخلی بعد سخن خواهد رفت[۱۶۵].

اما راجع به‌جنگ بین مسلمانان، فقه اسلامی چنین موردی را پیش بینی نکرده، زیرا نظریهٔ حکومت روحانی اصولا فقط وجود دولت واحد اسلامی را مجاز می‌دانسته. وحتی بعد از آنکه خلافت عباسی در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) عملا منقرض شد، ظاهراً و نظراً مدتی مدید وجود داشته(وسلاطین مسلمان که‌در واقع مستقل بودند رسماً وظاهراً امیران و ولات و یا جانشینان خلیفه نامیده می‌شدند). جنگ میان دول اسلامی از قرن نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) عملا به‌صورت یك پدیدهٔ عادی درآمد. و با وجود اینکه موازین حقوقی استوار و مدونی برای این‌گونه جنگها وجود نداشته، معهذا طرفین می‌کوشیدند دوقاعده را

۱ــ رجوع‌شود به‌فصل دوم. ۲ــ رجوع شود به‌اواسط فصل دوم ۳ــ شاید حروب‌الرده‌باشد. ــ م.
۴ــ رجوع شود به‌اوایل فصل هفتم.

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

بنا به‌گفتهٔ ماوردی وظیفهٔ مردم است که از خلیفهٔ منتخب اطاعت کند و در امور وی را یاری و مساعدت نمایند.و اگر خلیفه ظلم کند و وظایفی راکه به‌عهده دارد و قبلاً دربارهٔ آن سخن رفت ایفا ننماید، طبق نظریهٔ ماوردی «مردم» (جامعهٔ مسلمان) می‌توانند وی را خلع و سرنگون سازند. یك دلیل 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.

به‌گفتهٔ ماوردی خلع خلیفهٔ ظالم ویا ناقابل می‌بایست به‌تصویب مجلس «مردم»(ساکنان پایتخت) که در مسجد جامع گرد آیند صورت گیرد. و یکی از رجال متنفذ (از مجتهدان و یا بزرگان مأموران) درآن جلسه ادعانامه‌ای علیه خلیفه ایرادکند و خلع او را بخواهد. مدعی می‌بایست ادعای خویش را با عملی ایهامی توأم سازد، به‌این معنی که انگشتری را از انگشت بیرون‌کند و یا موزه از پا خارج سازد و به‌زمین افکند و بگوید: «همچنانکه این انگشتری (یا «این موزه») را به‌دور افکندم فلان را (از سمت خلافت) طرد می‌کنم» حاضران می‌بایست موافقت خویش را با بیرون‌کردن 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 نه‌تنها از واقعیت تاریخی زمان او (قرن یازدهم میلادی ــ پنجم هجری) به‌دور بوده، بلکه با حقیقت دوران‌متقدم نیز مطابقت نداشته. در واقع برتخت نشاندن خلیفه و خلع وی غالباً براثر یك تحول درباری و یا در موارد نادر درنتیجهٔ عصیان مردم صورت گرفته (هلاك عثمان در ۶۵۶ م ــ ۳۶ ه و واژگون کردن‌دودمان اموی در ۷۴۹/۵۰ م ــ ۱۳۲ ه).

خلیفه از لحاظ نظری فقط واجد قدرت اجرایی بوده نه قانونگذاری. و نمی‌توانست قوانین موجود جنائی وجزائی‌ویامدنی‌راتغییردهد، زیراکه‌کمال‌مطلوب‌حکومت روحانی‌قوانین مزبور برمبنای دین و چهار «اصل» فقه مبتنی بوده، می‌بایست تزلزلی به‌ارکانش راه نیابد و تغییر نکند. خلیفه می‌بایست چنانکه بخواهد احکامی صادرکند و مقررات مالیاتی وضع نماید و یا حکمی قضائی بدهد، فقط با موافقت مجتهدان و طبق فتوای ایشان عمل‌کند. و اینان فلان یابهمان عمل حکومت و یاحکم قضائی را از لحاظ فقهی «حلال» ویا «حرام» اعلام‌می‌کردند. این ترتیب در زمان امویان مراعات نمی‌گشته. و قدرت دولت در آن‌دوران‌ماهیّة جنبهٔ غیر دینی داشته. در زمان عباسیان نیز برروی هم چنین بوده ولی عباسیان برای مساعدت طبقهٔ فقیهان ارج

بسیار قائل بودند و مایل بودند به‌ظاهر هم شده، چنین وانمود کنند که آرمان و کمال مطلوب دولت اسلامی، یعنی حکومت روحانی، مجری و مرعی می‌شود. خلیفه در زمان ایشان در درجهٔ اول رئیس مجتهدان شمرده می‌شده. برخی از خلفای عباسی پیش ازصدور فلان یا بهمان حکم، مجتهدان و فقیهان را گرد آورده عقیدهٔ ایشان را اصغا می‌کردند. ولی عملا خود خلیفه یا دار- و دستهٔ نظامی و فئودالی که در آن دوران در دستگاه خلافت نقش رهبری را ایفا می‌کرده، می‌توانست فقیهان را به‌آسانی تحت تأثیر خویش قرار دهد. گذشته از این عده‌ای از خلفای عباسی اندرزها و فتاوی فقیهان را نادیده می‌گرفتند.

به‌طورکلی 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 جامعهٔ اسلامی (دولت اسلامی) ضرورت داشته. از لحاظ نظری انتخاب خلیفه و یا خلع وی حق‌جامعهٔ اسلامی بوده و وی فقط می‌توانست قدرت قانونگذاری و قضایی را در حدود قوانین لایتغیر و دینی فقه اعمال‌کند، و آن قدرت را هم به‌اتفاق مجتهدان و فقیهان که حافظ حقوق مزبور بودند به‌کار برد. ضمناً این نکته ناگفته نماندکه هیچ موسسهٔ متشکلی‌که نمایندهٔ جامعهٔاسلامی (مردم) باشد و به‌طور مؤثر در قدرت خلیفه نظارت کند وجود نداشته.

نظراً جامعهٔ اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانستند، ولی عملا جامعه در دوران خلافت به‌طبقات ــ به‌عده‌ای بهره‌کش و استثمار شونده ــ تقسیم شده بوده. و خلافت در واقع دستگاهی که مدافع کمال مطلوب حکومت روحانی جماعت (الامة) متشکل باشد نبوده، بلکه مدافع منافع بهره‌کشان فئودال شمرده می‌شده[۱۶۱].

دستگاه خلافت آنچنانکه در تاریخ وجود داشته با آنچه ماوردی کمال مطلوب می‌دانسته مشابهت بسیار کمی داشته. دولت فئودالی متقدم خلافت در فاصلهٔ قرن هفتم میلادی (اول هجری) و نیمهٔ اول قرن دهم میلادی (چهارم هجری) صورت مرکزیت یافت. تفوق مالکیت دولتی اراضی (در اراضی دولتی خود دولت از طریق‌کارمندان و عاملان مالی خویش به‌منزلهٔ فئودالی بوده که مستقیماً از روستائیان بهره‌کشی می‌کرده و املاک و اراضی در دست داشته و در این مورد بهرهٔ فئودالی با مالیات منطبق می‌شده) وتوسعهٔ آبیاری مصنوعی‌اراضی- که ادارهٔ آن مستلزم وجود دولتی نیرومند بوده ــ اینها امر مرکزیت را تسهیل می‌نموده. مضاف بهاینکه در دوران فتوحات عرب، قشر عالیهٔ دستگاه خلافت بموجود حکومت مرکزی قدرتمند و خلیفه‌که سازمان دهنده جنگهای کشورگشایانه و سردار لشکر باشد، نیازمند بوده است. بدین‌سبب حکومت‌مرکزی که‌خلیفه‌مظهر آن بوده در دوران امویان ودوران‌نخستین‌عباسیان (تا حکومت خلیفه متوکل ــ ۲۳۳ تا ۲۴۷ ه) فوق‌العاده نیرومند و عملا غیر محدود بوده. و

به‌طوری که آکادمیسین و. و. بارتولد خاطر نشان کرده عناصر غیر روحانی حکومت خلیفه تفوق بارزی برعناصر روحانی داشتند. و گرچه از نظرگاه کمال مطلوب دینی، قانونی جز شریعت نمی‌بایست وجود داشته باشد، ولی عملا قوانینی به‌صورت احکام و مقررات (قانون) و «عرف و عادت» پدید آمد که تکمله گونه و اصلاحی برفقه یا حقوق دینی بوده. و محکمهٔ پلیس (شرطه) که بطور قطع در زمان عباسیان تکوین یافت[1] تکمله و اصلاحی بر داوری شرعی قاضیان بوده.

اما راجع به‌قدرت روحانی خلیفه بمعنی اخص ــ یعنی امامت ــ طبق نظریهٔ حقوق سنی (صرف نظر از واقعیت زنده) جنبهٔ محدود و صرفاً حفاظت داشته: بدین معنی که خلیفه می‌بایست 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 بایدگفت که این نظرخطا درکشورما (شوروی) و حتی درکتابهای درسی هم‌دیده‌می‌شود. خلیفه برخلاف پاپ رم مقام قدسی و «برکت دهنده» نداشته ونمی‌توانسته هیچ‌نشریفات ویاشرایع جدیدی را معمول و متداول سازد و بطورکلی بدعتهایی را به وجود آورد. وی در مسایل دینی مقام‌نسافذالکلمه بحث‌ناپذیری نبوده، برعکس دراین‌گونه مسائل می‌بایست بامقامات مقبول‌الکلمه ــ یعنی مجتهدان ــ 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 بوده‌اند) و یا بتواند ارواح مردگان را محکوم به عذاب جهنم کند و افراد را از جرگهٔ دینی و روحانیت طرد نماید (گاه پاپهای رم برسر بحثهای سیاسی چنین می‌کردند) و به‌طریق اولی حق نداشتند مردم یك ناحیه را مجازات کنند(انتردیکت ــ یعنی منع روحانیان از ادای تشریفات دینی [دریك ناحیه] ــ که پاپها اعمال می‌کردند). انتردیکت در اسلام محال بوده زیرا برای‌گزاردن نماز در مسجد وجود روحانیان «کارشناس» خاصی ضرورت نداشته. هیچ یك از سنیان خلیفه را معصوم نمی‌دانسته و حال آنکه از قرون وسطی عقیده‌ای به وجود آمدکه پاپ رم در امور دینی خطاناپذیر است (گرچه فقط درسال ۱۸۷۰م این عقیده برای همهٔ مؤمنان اجباری شده به‌صورت «دگم» [اصول لایتغیردینی] درآمد). به‌طوری که لامنس عربشناس و اسلامشناس‌فرانسوی می‌گوید، خلیفه «سرور روحانیان نبوده بلکه‌شخصی است غیر روحانی که منافع و حافظ شریعت است»[2] . «خلیفهٔ سنیان پیش از

۱ــ رجوع شود به‌اواخر فصل هفتم این‌کتاب.

۲ــ H. Lammens. "L'Islam, croyances et Institutions"

همه چیز، از لحاظ تعلیم، مقام مقبول الکلمه‌ای نیست»[1].

پس از آنکه فاتحان مغول به موجودیت خلافت عباسیان پایان دادند[2] و بغداد را به تصرف درآوردند و معتصم، آخرین خلیفهٔ عباسی را اعدام و همهٔ افراد ذکور آن دودمان را نابود کردند، دیگر در جهان اسلام خلیفه‌ای که مورد قبول همهٔ سنیان باشد باقی نماند. فقط چندتن از اعضای خاندان عباسیان یا کسانی که خود را به دروغ از آن دودمان معرفی می‌کردند گریخته از قاهره سر در آوردند. بیبرس، که سلطانی از ممالیک مصر (۶۵۹ تا ۶۷۶ه حکومت کرد) بود، یکی از آن عباسیان مفروض را که احمد نام داشت در سال ۶۶۰ه. در قاهره خلیفه اعلام کرد. از آن زمان سلاطین ممالیک مصر کسانی را که به اصطلاح «خلفای عباسی» نامیده می‌شدند در دربار خویش مقیم ساخته بودند. اینان فقط دارای قدرت روحانی عباسیان بودند و لاغیر. ولی در خارج از حدود و قلمرو ممالیک (مصر و سوریه و حجاز) نفاذ روحانی عباسیان قاهره هیچ نبوده می‌شد و در اکثر سرزمینهای سنیان عباسیان مزبور را به خلافت قبول نداشتند.

این وقایع تاریخی در نظریهٔ سنیان راجع به خلافت نیز مؤثر واقع شد. و فقیهان احتمال و امکان طریق سومی (گذشته از انتخاب و تعیین خلیفهٔ بعدی توسط خلیفهٔ حی) را در موضوع جانشین مقام خدعه جایز دانستند و آن «البیعة القهریه» بوده و گفتند که در این «دوران بی‌آنکه خلیفه‌ای قانونی و مقبول عامه وجود ندارد می‌توان حکومت سلطانی را که به زور بر سریر حکومت مستقر گشته، به خاطر صلاح جامعهٔ مسلمین قبول کرد تا مسلمانان از آشوب و هرج و مرج و جنگ خانگی نجات یابند. و چنین سلطانی را اگر به موجب شریعت حکومت کند می‌توان رئیس قانونی جامعهٔ مسلمین (دولت) و یا به دیگر سخن خلیفه شمرد[3]. ولی چنانچه برخلاف شریعت حکم کند «ظالم» است.

فقیه مشهور ابن جماعة (بدرالدین محمد، ۶۳۹ تا ۷۳۴ه) قاضی بیت‌المقدس که زان پس قاضی‌القضاة قاهره بوده و کتابی به نام «تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام» تألیف کرده مدافع عقیدهٔ پیش گفته بوده. ابن جماعة می‌گوید اگر سلطان که به زور قدرت را کسب کرده، حتی قوانین شریعت را نداند و ظالم و فاجر و فاسق باشد، معهذا باید از او اطاعت کرد. و

۱ــ ای. گولدتسیهر، «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۹۱ــ۱۹۲.

۲ــ در سال ۹۴۵ م (۳۳۴ ه) عراق عرب و بغداد به دست لشکریان دودمان ایرانی آل‌بویه (۳۳۴ــ۴۴۷ ه) مسخر گردید. از آن زمان خلفای عباسی عملا از قدرت سیاسی محروم شده فقط قدرت شیخ‌آسای روحانی را حفظ کردند. بغداد نخست در تحت حکومت آل‌بویه (از ۳۳۴ تا ۴۴۷) و زان‌پس (از ۴۴۷ ه) تحت حکومت فاتحان ترکمن یعنی سلجوقیان قرار داشت. معهذا امیران نظرا وجود دولت خلفا را قبول داشتند. آل بویه و سلجوقیان رسما امیران منصوب از طرف خلیفه شمرده می‌شدند و علم و منشور از او دریافت می‌داشتند و خطبه و سکه به نام خلیفه بوده (به ماقبل رجوع شود) ــ گرچه در واقع خلفای فاقد قدرت، آلت دست سلاطین یاد شده بودند. در سال ۵۲۷ ه عباسیان مجدداً قدرت سیاسی را به دست آوردند، ولی فقط در حدود عراق عرب و (بعدها) خوزستان.

۳ــ رجوع شود به:
A. Von Kremer. Kulturgeschichte des Orients...T. I ص ۴۰۳.

چنانچه غاصب دیگری که واجد همان صفات باشد علیه وی قیام کند و زمام حکومت را ازچنگ او به در آورد، او را هم باید اطاعت کرد. آ. فون‌کرمر در این باره چنین می‌گوید: «بدین قرار فقه محمدی درمرحلهٔ غائی خود مبدل به‌نظریهٔ قبول وشناسایی غیرمحدود حق‌اقوی‌شد»[۱]. این‌شناسایی درعین‌حال بمنزلهٔ شناسایی واعلام بی‌اعتباری نظریهٔ قدیمی(سنی) دربارهٔ خلافت، ــ که به‌طور مصنوعی سرهم‌کرده بودند ــ به‌ویژه‌نظریهٔ خیال پرستانهٔ ماوردی بوده. دیگر سخنی از خلافت، به‌صورت پیمان دوجانبه با مردم وحق خلق در خلع خلیفهٔ ظالم در میان نبوده.

ابن خلدون (۷۳۲ ــ ۸۰۸ه) بزرگترین مورخ عرب و تنها تاریخ‌نویس مسلمان که نظریهٔ سیر تاریخی (مبتنی برشناخت تأثیر عوامل طبیعی در تکامل جامعه و تمدن) را پدید آورده نیز نظریهٔ خلافت را پیش‌کشیده. نظریهٔ وی ماهیّة اصل حکومت روحانی را رد می‌کند و صریحاً خلافت را قدرتی غیر روحانی می‌شمارد. پایهٔ قدرت خلیفه باید «شمشیر و قلم» باشد، شمشیر به‌معنی نیروی جنگی خلافت و قلم «دیوان» آن، یعنی دستگاه عمال کشوری ــ ادارات و دوائر مالی و مالیاتی و چاپار دولتی و غیره.

ابن خلدون‌گفتهٔ ماوردی و دیگر فقیهان راکه خلیفه باید حتماً ازطایفهٔ قریش، یعنی طایفهٔ پیامبر، باشد رد می‌کند و می‌گوید‌که فقیهان پیشین در این موضوع احادیث محمدی را به‌غلط تعبیر کرده‌اند. ابن‌خلدون حتی صفات عالم بودن (به الهیات و فقه) و عدالت را در شناسایی خلیفه لازم نمی‌شمارد زیراکه نظر و ارزیابی این صفات توسط اشخاص همیشه ممکن است مورد بحث قرارگیرد. به‌عقیدهٔ ابن خلدون تنها شرط شناسایی امام ــ خلیفه باید صحت جسمانی و روحی او باشد. خلیفه باید مدیر و امیری نیرومند و شایسته باشد. کسی‌که به یکی از خدمتگزاران فلان سردار و یامأمور عالی‌مقام خویش اجازه دهدکه امر و نهیش‌کند ومطیع آن خدمتگزار باشد،خلیفه‌نیست.چنین امیری‌مانند اسیری است محروم ازآزادی عمل وقادرنیست به‌وظایف امام‌و خلیفه‌قیام واقدام‌کند. بدین‌سبب چون‌عباسیان قریشی‌زمام قدرت‌واقعی را به‌دست آل بویه‌سپردند در واقع‌بااین عمل‌خویش نشان دادندکه شایستهٔ ایفای‌وظایف خلافت نیستند.[۱]

نظریه‌های جدید مربوط به‌خلافت مانند عقاید ابن جماعة و ابن خلدون ناشی از این اصل بوده‌که شرط عمدهٔ شناسایی «امام ــ خلیفه» واجد بودن قدرت و حکومت واقعی است و این نظریه‌ها در دولتهای اسلامی قرن نهم هجری و قرون بعدی مؤثر بوده. در نیمهٔ اول قرن نهم هجری در قلمرو دولت تیموریان (آسیای میانه و ایران) فقیهان به‌این نتیجه رسیدندکه چون سلطان تیموری (شاهرخ، از ۸۰۸ تا ۸۵۱ حکومت‌کرد) واجد قدرت واقعی، برجامعهٔ مسلمین (دولت) است و همه حکومت او را قبول دارند وطبق قوانین شریعت عمل می‌کند،

۱ــ ابن‌خلدون، ترجمهٔ فرانسه، مجلد ۱، ص۳۸۸ وبعد.

بنابراین امام و خلیفه قانونی است[۱].

سلطان اویس (از ۷۵۷ تا ۷۷۶ه حکومت کرد) از دودمان جلایریان (ایران غربی و آذربایجان) نیز امام و خلیفه شمرده می‌شده[۲].

حقوق اسلامی (سنی) ــ صرف نظر از اینکه خلقا (و پس از انقراض خلافت، سلاطین مسلمان)ــ ازچه طریق قدرت و زمام حکومت را بدست آورده‌اند، اتباع وی را ملزم باطاعت 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 لو بیرحم باشد بهتر از جنگهای خانگی است. عباسیان به«حدیثی» که به‌پیامبر نسبت داده شده متکی بودند که«اطاعت ازمن(پیامبر) اطاعت ازخداست واطاعت ازامام[۳] اطاعت ازمن است[۱۶۳] بدین‌سبب عصیان علیه‌من‌عصیان‌علیه‌خداست وعصیان‌علیه امام‌عصیان علیه‌من‌است»[۴]. حقوق‌اسلامی برای کسانی که علیه امام و خلیفه عصیان کنند(اعم از فئودالهای عاصی یا شرکت‌کنندگان در قیامهای خلق) سیاست قطع دستها (از مچ) وپاها و مصلوب کردن را مقرر داشته بوده و آیات زیررا حجت می‌آورده:«آنان که علیه خداوند ورسول وی‌جنگ می‌کنند ومی کوشند فسادبرروی زمین انگیزند مجازاتشان کشتن وتصلیب ویابریدن دستها وپاهایشان، یکی ازدراست یکی‌ازچپ، و یاتبعید ازسرزمینشان خواهد بود.» (انماجزآؤا الذین‌یحاربون‌الله ورسوله ویسعون‌فی‌الارض فساداً ان‌یقتلوا اویصلبوا اوتقطع ایدیهم‌و ارجلهم من خلاف اوینفوا من‌الارض»[۵].

واقعیت بارزی همچون تقسیم جامعهٔ متقدم فئودالی دوران خلافت به‌طبقات، تقریباً درفقه اسلامی‌منعکس‌نشده وحقوق‌اسلامی‌نظرهایی‌راکه درمرحله‌انتقال به‌فئودالیزم یعنی‌دوران‌حکومت چهارخلیفه نخستین (راشدین)[به‌استثنای علی‌بن‌ابیطالب]تکوین‌یافته محفوظ داشته‌بوده. وبدین سبب‌فقط ازسه گروهی‌حقوق‌سخن‌می‌راند، یعنی: مسلمین آزاد که‌گویی‌واجدحقوق مساوی بوده‌اند، و دیگر «اهل‌الذمه»[۶] که شخصاً آزاد بوده ولی حقوق مدنیشان محدود بوده و سرانجام بندگان[۷].

سیر تکاملی کشاورزی در جامعهٔ دوران خلافت نیز به‌طور مبهم و ضعیف در فقه اسلامی منعکس شده است. و چون فقیهان نیز دائماً دلایل قضایی و حقوقی خویش را از قرآن و احادیث می‌جستند نه واقعیت زنده، رده بندی‌گروههای مالکیت ارضی در آثار ایشان هم صرفاً جنبهٔ انتزاعی وگرته‌ای دارد. فقه اسلامی سه نوع مالکیت ارضی (و مالکیت بر آب و دستگاه

۱ــ رجوع‌شود به: و. و. بارتولد، «خلیفه وسلطان» ص۳۶۱ وبعد. ۲ــ درمجموعهٔ اسناد رسمی «دستور الکاتب» محمدبن هندوشاه نخجوانی. ۳ــ به‌معنی «امام الکبری» یعنی خلیفه. ۴ــ ابویوسف یعقوب، «کتاب الخراج» بولاق، ۱۳۱۲ ه. ص ۵. ۵ــ قرآن سورهٔ۵، آیهٔ ۳۳. ۶ــ دربارهٔ پیروان ادیان دیگر یا اهل‌الذمه به‌فصل دوم رجوع شود و دربارهٔ وضع حقوقی ایشان در قلمرو دولت اسلامی به‌فصل هفتم. ۷ــ دربارهٔ وضع حقوقی بندگان به‌فصل هفتم رجوع شود.

آبیاری) را می‌شناسد که منطبق با سه گروه از اراضی می‌گردد: اول اراضی دولتی (به عربی: «ارض‌المملکة» یا به فارسی ـ عربی: «اراضی دیوانی»)، دیگر اراضی وقفی و دیگر اراضی شخصی و خصوصی (به‌عربی: «مُلك و «ملك» که جمع آن «املاك» است)[۱].

اراضی دولتی بنا به‌تعبیر فقیهان مسلمان، اراضیی است که‌در نتیجهٔ فتح فلان یا بهمان سرزمین بدست مسلمین ملك مشترك جامعهٔ اسلامی ویا دولت اسلامی ـ که بهمان معنی است ـ گشته. در قلمرو خلافت این گونه اراضی بیش از انواع دیگر بوده و گروه اصلی اراضی را تشکیل می‌داده.[۲] در این مورد مالکیت دولتی زمین با استفادهٔ جماعت ویا تولیدکنندگان خرد ـ یعنی قطعات کوچك اراضی روستاییان ـ توأم بوده است. دولت از این اراضی مستقیماً به‌وسیلهٔ عاملان دیوان خراج، که بهره و مالیات را از روستاییان وصول می‌کردند، بهره‌برداری می‌کرده. این خراج با بهرهٔ فئودالی منطبق بوده. درآمد اراضی یاد شده وارد «بیت‌المال» (خزانهٔ دولت) می‌گشته و بیت‌المال مواجب و مستمری بازماندگان پیامبر(۱۶۳) ولشکریان و کارمندان کشوری را پرداخت می‌نمود. به‌عبارت دیگر از محل عواید این اراضی بزرگان لشکری‌و فئودالی و خدمتگزاران خلافت نگاهداری می‌شدند.

اراضی «وقفی» یا «موقوفه» (عربی، جمع آن «موقوفات») اراضیی بوده که خلیفه و یا بزرگان و یا ثروتمندان به‌نفع مؤسسات دینی(مساجد، مدارس، مزارات) و خیریه (بیمارستانها، آسایشگاههای سالخوردگان ومسافرخانه‌ها وغیره) وقف می‌کردند. بخشی ازدرآمد این اراضی صرف نگهداری پیشنمازان و مدرسان و دیگر اعضای‌طبقهٔ فقیهان می‌گشته. این خود منبع اصلی مادی نگهداری طبقهٔ فقیهان بوده[۳]. واقف می‌توانست در وقفنامه شرایط و قیودی دربارهٔ عواید اموال وقفی(اراضی مزروع، باغها، تاکستانها، و همچنین نهرها وکاریزها[۴]وگله‌ها و درشهرها: کاروانسراها و دکه‌ها 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 رادریافت می‌داشتند. علی‌القاعده از املاك و اموال موقوفه مالیات دولتی اخذ نمی‌شده. اراضی و اموال وقفی قابل فروش و یا انتقال بغیر وقابل مصادره نیز نبوده. بدین سبب در بسیاری ازموارد وقف اراضی از لحاظ فلان ویا بهمان صاحب ملك‌نه‌تنها خلیفه‌پسندانه بلکه پرمنفعت نیز بوده‌است. زیرا واقف می‌توانست در وقف‌نامه یا وصیت‌نامه قیدکند که شغل متولی موقوفه را خود او و اخلاف وی

۱ـ معنی‌دیگر «مُلك» پادشاهی ویا قلمرو پادشاهی‌است. ۲ـ این اراضی بیشتر درعراق عرب وخوزستان ومصر ودیگر سرزمینهایی‌که واجد دستگاه عریض وطویل آبیاری وکشاورزی آیین بوده، قرار داشتند. درحجاز و شبه‌جزیره عربی، از این‌گونه اراضی بالکل وجود نداشته. ۳ـ ولی بسیاری ازفقیهان ازخود املاکی داشتند. ۴ـ کاریز، نهری است زیرزمینی‌که آبهای تحت‌الارضی را در می‌آورد تابرای آبیاری اراضی ازآن استفاده شود. کاریز (یا قنات) در ایران فراوان است.

باید ایفا کنند و بالنتیجه درآمد موقوفه در اختیار ایشان باقی بماند ودر عین‌حال مالیات خزانه را نپردازند و از مصادرهٔ ملك نیز مصون و ایمن باشند.

اراضی خصوصی («ملك» یا «مُلك») املاکی بوده‌اند که تعلق بمالکان داشته و حق مالکیت مطلق ایشان براراضی مزبورمسلم بوده است. این اراضی بدون اجازهٔ خاصی، آزادانه، قابل فروش و بخشودن و وقف و انتقال به‌اخلاف بر سبیل ارث بوده‌است. ملك (مُلك) نوعی از مالکیت فئودالی بر زمین و آب بوده و با *alleu* اروپای غربی و «وتچین» روسی و «های‌دنیك» ارمنی، مطابقت داشته. بنابه تعبیر فقیهان،اراضی دشمنان مقتول ویا فراری‌که هنگام فتح کشوری به‌دست مسلمانان افتاده بوده و یا اراضی که صاحبان آن هنگام فتح سرزمینشان، اسلام آورده‌بودند و یا اراضی «موات» یعنی بایر که از طرف مسلمانان مشروب و مزروع و مسکون شده‌بوده ، همهٔ اینها می‌توانستند «مُلك» باشند. در فارس قبل از استقرار دودمان بویه در آنجا اراضی ملکی بیشتر از انواع اراضی دیگر (دیوانی و موقوفه) بوده است.[۱]

در جریان تکامل جامعهٔ فئودالی خلافت انواع دیگری از زمین‌داری فئودالی پدید آمد که در فقه اسلامی منعکس نشده و یا تعبیری‌که در بارهٔ آنها شده کافی و روشن نبوده است. «اقطاع» و یا زمین‌داری مشروط فئودالی (به‌شرط خدمت دولت)[۲] شیوع بسیار یافت (کلمهٔ عربی «اقطاع» که معنی تحت‌اللفظی آن «سهم» است از «قطع» بمعنی «بریدن» و «بخشی از چیزی را بریدن» «باب چهارم: اقطع» به‌معنی«سهم دادن از چیزی»).

اقطاع در آغاز عبارت بود از تفویض بهرهٔ زمینی به‌کسی بدون آنکه اختیار دیگری در آن زمین داشته‌باشد، یعنی نوع خاص ازبنفیس.[۳] در تألیف ماوردی نظر فقه به‌صورتی است‌که گفته شد[۴]. بعدها در فاصلهٔ قرن دهم میلادی (چهارم هجری) وچهاردهم میلادی (هشتم هجری) ـدر کشورهای‌مختلف مسلمان ـ «اقطاع» نخست عملا وزان پس رسماً بصورت «*fief*» یا «تیول» لشکری موروثی درآمد.

فقه اسلامی انواع مالیاتهای دولتی زیر رامی‌شناسد: ۱/ زکات ـ مالیات بر پیشه‌ها و بازرگانی و دامداری. ۲/ مالیات ارضی یا «خراج» که به‌صورت سهمی از محصول به‌جنس (خراج‌مقاسمه)ویا به‌نقدومبلغ‌ثابت از هرجریب (قریب ۲۶۰۰ متر مربع) صرف نظر ازمیزان محصول (خراج مساحت) مأخوذ می‌گردید. ۳/ عشر (عربی کـه فارسی آن «ده یك» بوده)

۱ـ رجوع شود به: ابن‌البلخی، ص۱۷۱ـ۱۷۲.
۲ـ دربارهٔ سیر تکاملی «اقطاع» رجوع شود به: F. Lokkegaard. "Islamic taxation.
۳ـ دربارهٔ آللو و بنفیس و دیگراصطلاحات همانند به ضمیمهٔ «تاریخ ایران ازدوران باستان تاپایان قرن‌هجدهم» تألیف‌گروهی از ایران‌شناسان، ترجمه‌کریم کشاورز، چاپ سازمان‌مطالعات وتحقیقات اجتماعی ـ سال ۱۳۴۶ـ رجوع شود. ـ م. ودیگر: ای. پ. پطروشفسکی، «کشاورزی ومناسبات ارضی‌در ایران عهد مغول» ص۲۵۶ ـ ۲۶۹. عمامیا فهرست‌کتب نیز منقول است.
۴ـ ماوردی، «الاحکام السلطانیه» ۲۰۰ـ۲۴۳ (فصل هشتم).

خراج تسهیلی زمین به‌میزان ده درصد محصول و یا درآمد که از اراضی مالکان مورد عنایت اخذ می‌شده (به‌بعد رجوع شود). ۴/ جزیه ــ مالیات سرانه که فقط از اهل ذمه، یعنی پیروان دیگر ادیان، به‌نقدگرفته می‌شده. ۵/ خمس(عربی ــ یك‌پنجم) یك پنجم مأخوذ ازغنایم جنگی که مسلمانان به‌هنگام«جهاد» با «کفار» به‌دست می‌آوردند. خمس در اختیار خلیفه‌قرارمی‌گرفته.

زکات فقط ازمسلمانان و جزیه تنها از پیروان دیگر ادیان ــ یعنی نامسلمانان ــ دریافت می‌شده. از آغاز قرن هفتم میلادی (اول هجری) نه تنها جزیه بلکه خراج راهم فقط از پیروان دیگر ادیان می‌گرفتند (در صورتی کـه صاحب و یا متصرف اراضی مـزروع می‌بودند) اما مسلمانان صاحب زمین خراج‌نمی‌پرداختند وفقط عشر ازایشان 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 کلمهٔ «خراج» و «جـزیه» به‌صورت مترادف یکدیگر به‌کار می‌رفتند. مثلا از سال ۸۱هـ. پس ازاصلاحات حجاج ــ والی قدرتمند عبدالملك خلیفه در سرزمینهای شرقی خلافت ــ در سرزمینهای مزبور «جزیه» همچون مالیات سرانه‌ای محسوب می‌شده که زان پس فقط از پیروان دیگر ادیان مأخوذ می‌گردیده و «خراج» را بمنزلهٔ مالیات اراضی شمردند. ولی دیگر اسلام آوردن مـوجب معافیت زارع از پرداخت خراج نمی‌گردیده. و زمینی که خراج برآن وضع شده بوده برای همیشه خراج‌گزار بوده ــ صرف‌نظر از آنکه صاحب و یا متصرف آن مسلمان بوده و یا پیرو ادیان دیگر.

اراضی از لحاظ اصل مالیاتی به‌سه گروه تقسیم می‌شده: اولا اراضی خراجگزار، ثانیاً اراضی‌عشرپرداز وثالثاً اراضی «حر» و«خالص» یعنی اراضی معاف ازپرداخت 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 بنابه تعبیـر فقیهان متصرفان این اراضی کسانی بوده‌اند که بی‌درنگ پس از فتح کشور خویش بـه‌دست عربان، اسلام آوردند. عملا در ایران ازقرن دهم میلادی تا چهاردهم میلادی (از چهارم تاهشتم هجری) به‌طور کلی از اراضی ملکی «عشر» مأخوذ می‌گردیده. اراضی معاف ازپرداخت مالیات دیوانی عبارت بودند از: الف/ اراضی موقوفه، ب/ بعضی از اراضی ملکی (به‌عربی: «ملك حر و خالص») که فرمانی مبنی بر معافیت ازمالیات‌ازطرف رئیس دولت دریافت داشته‌بودند. صاحبان ملك می‌توانستند این امتیاز و معافیت را به‌نحو دیگر نیز کسب کنند. بااین معنی کـه داوطلبانه دوثلث اراضی خودرا به‌دولت بدهند ودر عوض ثلث باقی را ازهمهٔ مالیاتهای‌دیوانی معاف نمایند. ج/ اراضی اقطاعی.

پنج‌گونه مالیات پیش‌گفته «حلال» شمرده می‌شده واخذ و وصول آنها برمبنای شریعت بوده. ولی بمیزان تشدید بهره‌کشی فئودالی در قلمرو دولتهای اسلامی قرون وسطایی مالیاتهای

فوق‌العاده یا «عوارضی» نیز[۱] مانند مالیات نگهداری لشکر وشئون 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 هیچیك در حقوق شرعی مذکور نیست و بر «عرف» (عادت) مبتنی بوده و با کلمهٔ مشترك و کلی «تکالیف» تسمیه می‌شدند ــ در مقابل مالیاتهایی که برمبنای شریعت بوده‌اند.

حقوق اسلامی از روستاییان مقید به‌زمین و وابسته و مطیع فئودالان خبری ندارد و این گروهها را نمی‌شناسد[۱۶۴]. وحال آنکه گروه دوم، یعنی روستاییان وابسته و مطیع فئودالان واقعاً وجود داشتند. ولی وابستگی‌فئودالی بصورت وابستگی‌شخصی روستایی‌نبوده‌و وابستگی ارضی بوده، زیرا روستایی قطعه‌ای از اراضی دولتی و یا وقفی ویا اقطاعی وغیره را درتصرف داشته. فقیهان این وابستگی فئودالی را به‌شکل اجارهٔ (غالباً موروثی) زمین توسط روستایی از زمین‌دار که بصورت اجارهٔ نقدی به‌معنی اخص بوده و یا جنسی، یعنی سهمی ازمحصول (از یك دهم تا دوسوم و بیشتر ــ برحسب آنکه روستایی فقط زمین را از زمین‌دار دریافت می‌داشته ویا اینکه آب نهر و بذر و دام‌کاری نیزاز مالك بوده) که «مزارعه» نامیده می‌شده، قلمداد می‌کردند. («مزارعه» کلمه‌ای است عربی از «زرع» که به‌معنی تخم افشاندن، و مهیا کردن زمین» است. از این ریشه است «زارع» که بمعنی «برزگر» است. و «مزارع» که‌به‌معنی «برزگر» (در زمین غیر) و «مستأجری که سهمی از محصول را بصاحب می‌دهد» نیز مشتق می‌گردد.)[۲]. ماهیة این «اجاره» جزبهرهٔ فئودالی چیز دیگری نبوده. ولی روستاییان مقید به‌زمین فئودالها (که عربی آن «الزعایا» جمع «رعیت» است از ریشهٔ «رعی» به‌معنی «چریدن» که به‌طور تحت‌اللفظی «گله» باشد اصطلاحی بوده‌که در آغاز به«اتباع بطور کلی» اطلاق می‌شده و بعدها «طبقهٔ مالیات دهنده» و به‌ویژه روستاییان را چنین می‌نامیدند) که از انتقال به‌جاهای دیگر منع شده باشند در سرزمینهای خلافت و از آن‌جمله ایران وآسیای میانه، ظاهراً تا قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) وجود نداشتند. تقید روستاییان به‌زمین را فاتحان مغول معمول و متداول کردند[۳].

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

۱ــ قرار بود این مالیاتها درصورت وقوع جنگ و یا پیشامد مخارج فوق‌العاده‌ای برای دولت مأخوذ گردد، ولی ــ مثلا ــ درعهد سلطان‌محمود غزنوی (که از ۳۸۸ تا ۴۲۱ه حکومت کرد) عملا این عوارض را هرساله از روستاییان و شهریان اخذ می‌کردند. ۲ــ در بارهٔ مزارعه در سرزمین خلفا رجوع شود به: آ. یو. یاکوبوسکی «دربارهٔ اجارهٔ مزارعه درعراق در قرن هشتم میلادی (دوم هجری)» در این‌کتاب فهرست تألیفات مربوطه نیزنقل شده. ۳ــ دربارهٔ شرح موضوع رجوع‌شود به: ای.پ. پطروشفسکی، «کشاورزی ومناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۲۱۹ــ۲۳۹.

عرب مسلمان به‌وجود نیاوردند. دستگاه مزبور به‌طور کلی از ایران ساسانی به‌میراث رسیده بوده و برخی از اجزا و بخشهای آن از بیزانس ماخوذ گردیده بوده است. و اعراب فقط بعدها آن را بسط داده پیچ در پیچ‌تر کردند. و این عمل ایشان هیچ رابطهٔ مستقیمی با فقه اسلامی نداشته. بدین سبب ما به‌دستگاه مزبور کاری نداریم و اشاره نمی کنیم[1].

۱ــ دربارهٔ سرقوان دستگاه دولتی خلافت رجوع شود به:
A. Kremer, Vom "Kulturgeschichte des Orients.." P. I (سال ۱۸۷۷) ص۲۵۶ ــ ۲۶۹
R. Levy "the Social Structure of Islam" (سال ۱۹۵۷) ص۲۵۱ــ۴۵۷

فصل هفتم

حقوق جزائی و مدنی اسلامی

فقه اسلامی اساس استواری درحقوق جزائی پدید نیاورده [۱۶۵] . و چون براصول‌دینی مبتنی است مفاهیم جنایت و معصیت وگناه درآن توأم شده. اساس حقوق جزائی اسلامی برخی جوانب مهجور و باستانی را حفظ کرده ... مثلا طبق فقه اسلامی فرد موضوع حقوق نبوده بلکه خانواده است و قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده[۱۶۶] بلکه بزهی محسوب می‌گردد که برضد خاندان مقتول صورت گرفته . در شریعت اسلامی قانون قصاص خون محفوظ مانده است. «دیه» یا «خون بها» که در قوانین قدیم روسی (روسکایا پراودا) به‌نام «ویرا» وجود داشته و در قوانین عهد بربریت اروپای غربی در فاصلهٔ قرن پنجم ونهم میلادی، به‌نام «ورگلد» تسمیه می‌شده (ولی در قوانین دورهٔ تعالی فئودالیزم 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 فئودالیزم (قرنهای یازدهم تا پانزدهم) پیشی جسته، بلکه از قوانین زمان حکومت مطلقه (قرن شانزدهم تا هیجدهم) نیز متعالی‌تر است. مثلاً طبق فقه اسلامی فقط شخص بالغ و حُرّ که از لحاظ روحی سالم باشد کاملا 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 بشکنجه متوسل می‌شدند) و همچنین «قضاوت خدایی» («اردالیا» یا آزمایش با آب و یا آتش و یا «جنگ تن به‌تن قضائی» میان مدعی و مدعی‌علیه که در اروپای غربی و روسیه در قرون وسطی معمول بوده) را مجاز نمی‌داند و زندان دراز مدت را هم مگر درموارد نادره ــ جایز نمی‌شمارد. دادرسی جنائی اسلامی سریع

بوده و از قرطاس‌بازیی 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 برباد دهی را تحمل کنند، بیگانه و به‌دور بوده است.

در زیر فقط به‌مطالعهٔ برخی جوانب حقوق جزایی اسلامی (سنی) وزان پس حقوق مدنی دو مکتب و مذهب عمدهٔ سنی، حنفی وشافعی، می‌پردازیم. حقوق شیعی خیلی به‌حقوق شافعی نزدیك است. و مواردی راکه حقوق شیعی با شافعی اختلاف دارد درفصل ویژه‌مربوط به‌شیعیان ذکر خواهیم کرد[1].

حقوق جزای اسلامی سه گروه مجرم می‌شناسد، و برای هریك ازاین سه‌گروه نوع خاصی ازمجازات وتنبیه. مجازاتهای این‌جهانی برچهارگونه است: قصاص، دیه، حد (که‌جمع آن «حدود» است) وتعزیر. انواع این جرمها عبارتند از: ۱/ جرمهایی که مجازات آنهاقصاص و یا دیه است. ۲/ جرمهایی که مجازات آن «حد» است. ۳/ تجاوزات جزئی به‌حقوق که «تعزیر» یا «مجازات تأدیبی» دارند. اکنون به‌مطالعهٔ مشروحتر این جرمها می‌پردازیم.

۱ــ امور «خونی» که مجازات آن «قصاص» یا «دیه» است (فارسی ــ عربی: دیة). جرمهایی از قبیل قتل و جرح و زیان عضوی و غیره جزء این گروهند. فقه این جرمها را علیه مجنی و خانوادهٔ او می‌داند ومجازات آن همچون «حق شخصی» شمرده می‌شود. چنانکه پیش گفتیم در این قسمت حقوق جزا، بیش از بخشهای دیگر، بقایای رسوم قدیمی اعراب و عادات پدرشاهی و جماعتی متداول میان بدویان و «کین خون» منعکس شده است. در میان اعراب‌عهد جاهلیت وظیفهٔ قصاص خون به‌عهدهٔ همهٔ عشیرهٔ مقتول بوده. همهٔ عشیرهٔ مقتول به‌خاطر خون او از عشیرهٔ قاتل انتقام می‌گرفته و عشیرهٔ قاتل قصاص را با قصاص پاسخ می‌گفته. بدین سبب‌یك قتل منجر به‌یك سلسله قتلهای جدیدکه 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 خویشاوندان وی. و چنانچه خانوادهٔ مقتول (دیگر پای قبیله و عشیره در میان نیست) خواسته باشد به‌جای قصاص به‌دریافت «خون بها» یا «دیه» قناعت کند تضمین «دیه» فقط به‌عهدهٔ خانوادهٔ قاتل است لاغیر.

قرآن بااینکه حق قصاص محدود[2] رامی‌شناسد معهذا به‌خویشاوندان مقتول توصیه‌می‌کند که قاتل را مورد بخشایش قرار دهند زیرا که عفو را خدا می‌پسندد: «لئن بسطت الی یدك

۱ــ به‌فصل دهم رجوع شود. همهٔ اصطلاحات فصل مزبور عربی است ــ به‌استثنای تعداد قلیلی‌که فارسی و جز آن است ودر هرمورد قید شده. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۳۵ــ دراینجا قرآن می‌خواهدکه خویشاوندان مقتول «درقتل اسراف نکنند» «فلا یسرف فی‌القتل...»

لتقتلنی ماانا باسط یدی الیك لاقتلك انی اخاف الله رب العالمین». یعنی: «اگر به‌سوی من دست بلند کنی که مرا بکشی من دست به‌سوی 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 یهود ــ که قصاص را طبق اصل «چشم در ازای چشم و دندان در ازای دندان» دستور می‌دهد[۲] ــ و اخلاقیات مسیحیت ــ که مردمان را از کین‌خواهی و قصاص منع می‌کند و می‌گوید «انتقام‌جویی از آن من (یعنی خداوند) است ومن سزای گناهکار را خواهم داد»[۳] ــ حد وسطی گرفته است. اسلام به‌خویشاوندان مقتول گویی می‌گوید: «شما حق دارید انتقام بکشید ولی برای خودتان بهتر آن است که عفو کنید». فقه به‌اتکای همین اندیشه یعنی عفو به‌جای قصاص وکین خون، «دیه» را معین کرده.

اگر خانواده مقتول به‌دریافت «دیه» رضا ندهند، قانون قصاص درمورد قاتل قابل اجرا می‌شود. قصاص ممکن است به‌وسیلهٔ جلاد و در ملأ عام مجری گردد، یا قاتل تسلیم خانوادهٔ مقتول شود تاخویشاوندان وی‌خود کشنده راهلاك کنند. شافعیان معتقدند که‌قاتل باید به‌همان‌گونه که مقتول راکشته به‌قصاص رسد. ولی‌حنفیان عقیده دارندکه قاتل را باید باسلاح سردتیز کشت به‌نحوی که مرگ‌سریع باشد وحتی‌المقدور مجرم‌کمتر رنج برد(مثلا سرش را از تن‌جدا کنند).

فقه اسلامی میان قتل «تعمدی» که با نقشهٔ قبل (عمد) صورت گرفته باشد و قتل غیرعمد که از روی «خطا» وقوع یافته باشد (مثلا در نتیجهٔ بی‌احتیاطی و یا ناآزمودگی) تفاوت قائل است(مثلا خطای پزشکان یا جراحان). در موردقتل تعمدی «قصاص» معین‌شده: یعنی درصورتی که خویشاوندان مقتول به‌عفو قاتل رضا ندهند و به‌دریافت «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 روزهٔ دوماهه و یا آزاد کردن بنده‌ای مسلمان. مجازات قتل به‌خطا و غیرعمدی اعدام نیست و فقط «دیه» معین می‌شود. اگرشخصی‌آزاد (حر) بندهٔ دیگری را به‌قتل 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 به‌صاحب بنده داده می‌گردد). حنفیان اصولاً قصاص را در مورد قتل اهل ذمه نیز جایز می‌دانند، ولی عملا همیشه دراین مورد دیه جانشین قصاص می‌گردیده. اگر بنده‌ای شخص آزاد(حر) را بکشد، صاحب آن بنده وی را برای قصاص تسلیم خویشاوندان مقتول می‌کند و یا اینکه در صورت تمایل ایشان «دیه»

۱ــ قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۳۱. این سخنان هابیل است خطاب به‌قابیل. باید دانست‌که این آیه، از «آیات‌الاحکام» نیست.ــم. ۲ــ رجوع‌شود به«سفرخروج ۲۱،۲۴ لاویان، ۲۵؛ سفرتثنیه۱۹،۲۱». ۳ــ پیام به‌رومیان، ۱۲،۱۹ انجیل لوقا ۶، ۲۷ــ۲۹.

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 به‌قاتل داده می‌شود. دیهٔ کامل عبارت است از صد شتر[۱] که معادل آن به نقد می‌شود ۱۰۰۰ دینار (۱۲ هزار درهم به‌حساب شافعیان، و ده هزار درهم به‌حساب حنفیان)، این‌گونه «دیه» را «مخفّفه» گویند. ولی اگر «دیه» در مورد قتلی که درأوضاع و احوال مشدده جرم صورت گرفته باشد و یا اینکه قتل در محدودهٔ شهرهای مقدس، مکه و مدینه، وقوع یافته باشد،دیه «مغلّظه» پرداخت می‌شود (۱۰۰ شتر و یا $\frac{1}{3}$-۱۳۳۳ دینار به‌نقد).

در ازای قتل زن فقط نیمی از «دیه» کامل پرداخت می‌شود. ابوحنیفه در مقابل قتل اهل ذمه ــ یعنی مسیحی یا یهود ــ به‌دست مسلمان، پرداخت «دیهٔ» کامل را مجاز می‌داند، ولی مالکیان فقط نیمی از «دیه» کامل را معین کرده‌اند وشافعیان ثلث آن را... اگر قاتل استطاعت نداشته باشدخویشاوندان نزدیك وی باید «دیه» راپردازند. اگر قتل به‌دست غیربالغ وخردسال و یا مجنون صورت گرفته باشد قصاص در مورد ایشان مجری نمی‌گردد، ولی در مورد اول دیه را والدین‌طفل خردسال می‌پردازند و در مورد دوم (مجنون) مقامات محلی.

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

در صورت زیان عضوی چنانچه احوال مشدده وجود داشته باشد (مثلا کور کردن تنها چشم شخص یك چشمی، بریدن زبان و گوشها، به‌طوری که نیروی شنوایی از دست برود، قطع هردودست ویا هردوپا ویا ده‌انگشت) بمثل شخص‌زیان دیده مقصر یا قصاص می‌شود (یعنی در این مورد همان زیان عضوی‌که به‌شخص زیان دیده وارد آمده به اوهم‌وارد می‌آید) ویا «دیه» کامل می‌پردازد (به میزانی‌که برای قتل مقرر است). مقصر در مقابل زیانهای عضوی کم اهمیت‌تر به‌قصاص محکوم نمی‌شود، ولی بخشی از «دیه» را باید بپردازد: در برابر یك

۱ــ زیرا روایت است‌که چنین «دیه»ای را جد پیامبر یعنی عبدالمطلب به‌جای پدرمحمد(ص)،عبدالله، پرداخت. صنایع اسلامی‌درموارد مختلفهٔ پرداخت«دیه» جزئیاتی‌را دربارهٔ شتران ذکر می‌کنند (چندنفر ماده وچندنفر نر باید‌باشد وسن‌آنها چه‌باشد وغیره). حنفیان تبدیل صدشتررا به‌دویست‌گاو نر ویا ۲۰۰۰گوسفند جایز می‌دانند.

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

حقوق اسلامی با دقت بسیار موارد مختلفه جرائم «خونی» را مورد بررسی قرار داده، ولی بدیهی است که قادر به پیش‌بینی همهٔ موارد ممکنه نبوده، درموارد مشکوك قاضی بصلاحیت وعقیدهٔ مجتهدان متوسل می‌شده. حقوق اسلامی مفهوم تجدید جرم خونی را معین نکرده و مقصر درصورت تکرار چنین جرمی مانند جرم اولی مجازات می‌شود. [۱۶۷]

از آنجایی که جرائم «خونی» برطبق «حق شخص» یعنی حق شخص زیان دیده مجازات می‌شده (یا خانوادهٔ او و یا قیم او و یا صاحب بنده) اقامهٔ دعوی در این موارد فقط بنابه شکایت اشخاص مذکوره میسر بوده و فقط ایشان حق اجرای «قصاص» و یا تبدیل آن را به «دیه» داشتند.

۲ــ جرائمی که مجازاتشان «حد» (جمع آن «حدود» است بمعنی «مرزها» یا «حدود (تحمل خداوند)») بوده. اینها جرائمی هستند که مجازاتشان در قرآن پیش‌بینی شده است. اصطلاح «حدود» ازقرآن مأخوذ است که می‌گوید: «چنین است «حدود «(مقرر) توسط خداوند، بدان نزدیك نشوید از بیم آنکه آن رانقض کنید»[1] (تلك حدودالله فلاتقربوها). به‌تعبیر فقیهان این‌گونه اعمال جرائمی علیه خداوند هستند و مجازات آن «حق‌الله» است. فرق این جرائم با جرائم گروه پیشین (که مجازات آن «حق شخص» است) آن است که عفوپذیر نیستند (و بالنتیجه نمی‌توان در مورد آنها «دیه» پرداخت) زیرا که جزای آنها مبنی بر ارادهٔ خداوند است و به روشنی در کلام‌الله (قرآن) ذکر شده. ولی در این مورد نیز اشخاص غیر مسئول (کودکان و مجانین) و یا کسانی که بر اثر فشار و اجبار و یا خطا مرتکب جرم شده‌اند مجازات نمی‌شوند.

در شمار جرائم این گروه زنا هم ذکر شده. رابطهٔ مرد با هر زنی که طبق قانون بعوی تعلق نداشته باشد ــ یعنی زنی که زوجه و یا کنیز او نباشد ــ زنا شمرده می‌شود[2]. در مورد زن، رابطه وی با مرد بیگانه، یعنی کسی که شوهر او نباشد، و در مورد کنیزان رابطه باغیر ازصاحب ایشان زنا محسوب می‌گردد. شافعیان و حنفیان معتقدند که اگر مقصران (اعم از مرد یا زن)

۱ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۸۷ «آنان که از این‌حدود خارج شوند ستمکاران هستند» «ومن‌یتعد حدودالله فاولئك هم‌الظالمون» (سورهٔ ۲ آیهٔ ۲۲۹ــ مترجم). ۲ــ قرآن، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۶ــ۷ وسورهٔ ۷۰، آیهٔ ۳۰. هر پسری صاحب باکنیزان ــ حال عدهٔ ایشان هرقدر باشد ــ زنا شمرده نمی‌شد.

آزاد و بالغ و غیرمجنون بوده در حالت تأهل باشند باید سنگبارانشان (رجم) کرد. و اگر یکی از این شرایط مفقود باشد (مثلاً یکی ازطرفین عزب باشد) هر دو مقصر باید صد ضربهٔ تازیانه بخورند[۱]. بنده ذکور یا اناثی که مرتکب جرم مشابهی شده باشد باید پنجاه ضربه بخورد.

مجازاتهای شدیدی که برای زنا پیش‌بینی شده بوده کمتر مجری و عملی می‌گشته، زیراکه دراین امور برای صدور حکم مجازات اظهار شوهر،حتی در صورتی که زوجهٔ گناهکار خویش را در محل جرم دیده‌باشد، کافی نبوده وشهادت چهارگواه‌که عمل زنا رابه‌چشم دیده باشند ضرورت داشته. وچنین وضعی فقط درموارد استثنایی می‌توانست صورت وقوع یابد.

لواط نیز می‌بایست مانند زنا مجازات شود. ولی لواط‌که در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه بسیار شایع بوده عملا وغالباًمجازات نمی‌شده[۲]است‌وحال‌آنکه بزه‌ومعصیت‌بزرگی شمرده می‌شده. مجازات مباشرت با حیوانات وجنازه وجلق ۲۵ ضربه تازیانه بوده.

بهتان (قذف) به‌دروغ متهم‌کردن‌کسی است بزنا وچنانچه این‌اتهام ثابت نشودمجازات کذاب تازیانه‌است به‌شرح زیر: برای شخص آزاد(حر) ۸۰ ضربه تازیانه وبنده چهل ضربه. شوهری‌که زن‌خویش رابه‌خیانت متهم‌کند و از عهدهٔ اثبات آن‌برنیاید نیز به‌همین نحومجازات می‌شود. ولی می‌تواند باتلفظ‌کلمات «لعان» از مجازات بگریزد، ولی نتیجهٔ تلفظ این کلمات طلاق و جدایی با زوجه‌است.

قرآن استعمال شراب(خمر) راممنوع‌کرده‌است[۳]. فقیهان همهٔ مسکرات(مشروبات‌الکلی) را مشمول این ممنوعیت ساختند. فقیهان مجازات استعمال شراب رابه‌اختلاف از ۴۰ تا ۸۰ ضربهٔ تازیانه درمورد فرد مسلمان حُر و از ۲۰ تا ۴۰ ضربه در مورد بنده می‌دانند. ولی درقرون وسطی‌نیز(مانند روزگارما) درکشورهای اسلامی و به‌ویژه در ایران این معصیت را باارفاق و گذشت فراوان تلقی می‌کردند. ودر تألیفاتی همچون «قابوس‌نامهٔ» پیش‌گفته[۴]و تاریخ بیهقی (قرن پنجم هجری) واشعار نزاری(قرن هفتم هجری) وحافظ(قرن هشتم هجری) وبسیاری‌آثار دیگر آشکارا از میگساری وشرابخواری که‌عادت شایع درمیان بزرگان وتوانگران بوده‌سخن رفته است. دردربارهای غزنویان وسلجوقیان وخوارزمشاهیان شراب درضیافتهای شاهانه‌آشکارا

۱ــ قرآن، سورهٔ۲۴، آیهٔ۲. ۲ــ عنصرالمعالی قابوس وشمگیرکه خودالی خردبوده ودرقرن پنجم‌هجری، کتاب فارسی قابوس‌نامه را نوشته آشکارا درآن‌کتاب به‌فرزند خویش‌گیلان‌شاه توصیه می‌کند که در زمستانها بازنان (کنیزان) مباشرت‌کند و درتابستان باغلامان جوان (قابوس‌نامه ــ فصل۱۵). ۳ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۱۹ وسورهٔ ۴، آیهٔ ۴۳ وسورهٔ ۵، آیهٔ ۹۰. ۴ــ قابوس‌نامه، فصل ۱۱، ۱۸، ص۳۷ ــ ۳۹، ۵۳، مؤلف اعتراف می‌کندکه همهٔ جوانان هرروزه شراب می‌نوشند وفقط به‌فرزند خویش توصیه می‌کند که احتیاط نماید و دوسه‌پیمانه‌کمتر ازظرفیت خویش بخورد.

بمجلس می‌آمده وصرف می‌شده[۱]. مجازات عملا فقط درصورتی اعمال می‌شده که شخصی در مستی در شوارع ظاهرشود وحتی دراین موارد هم غالباً ارفاق می‌شده.

مجازات سرقت(ازکلمهٔ عربی«سرق» بمعنی «دزدیدن» کـه «سارق» دزدهم از همـین ریشه است) قطع دست راست است (ازمچ دست[۱۶۸])[۲]، ودرصورت تکرار قطع پای چپ. دزدی‌که بارسوم گرفتار شود، بنابه‌فقه شافعی محکوم به‌قطع دست چپ و مطابق فقه حنـفی محکوم‌بزندان می‌شده. این مجازاتها درصورتی مجری می‌شده که‌بهای شیء مسروقه‌از ده درهم (طبق فقه حنفی) و یا از ۳درهم(طبق فقه شافعی)کمتر نباشد.

فقیهان میان سرقت وتصاحب غیرقانونی یا«غصب» مال‌غیرــ اموال‌غیرمنقول و بندهٔذکور وکنیز وپول و یا اموالی‌که بهامانت داده شده‌باشد ــ فرق می‌گذارند. اگر«غصب» ثابت‌شود، «غاصب» باید مال مغصوبه را به‌مالك شرعی‌آن بازگرداند ویا بهای آن‌را‌بپردازد ولی مجازاتی در حق وی معمول نخواهدگشت.

درك این نکته آسان است که گرچـه فقه اسلامـی بر روی هم بـا شدت و تعصب از مالکیت شخصی دفاع می‌کند و در این مقام دقیقانه‌تر از آنچه در بـاره حقوق فردی حمایت می‌نماید جد و علاقه نشان می‌دهد ، معهذا مجازاتهایی که فقه برای دزدی معین کرده از آنچه در کشورهای غربی معمول بوده ضعیف‌تر است ، زیرا در قرون وسطی ممکن بود به‌خاطریك دزدی ناچیز سارق را بهدار آویزند و حتی درآغاز قرن نوزدهم در فرانسه و انگلستان به‌خاطر سرقت قرصی نان و یا پاره‌ای گوشت دزد را به‌اعمال شاقه محکوم می‌کردند .

قرآن ربودن پنهانی مال غیر را سرقت می‌داند. فقیهان (اهل سنت) از روی اصل‌قیاس[۳] این مجازات را به دزدی با شکستن قفل و راهزنی نیز بسط دادند . راهزنان (عربی «قطاع‌ــ الطریق») اگر فقط بهغارت دست زده باشند، جملگی محکوم به‌قطع دستهای راست می‌شوند و چنانچه در ضمن غارت ، قتل نفس هم وقوع یافته باشد راهزنان مزبور به‌سیاست ــ ازطریق بریدن سر و یا بهدار آویختن ــ محکوم می‌گردند . اعضای یك گروه راهزنان شریك جـرم یکدیگر شمرده می‌شوند وهمهٔ ایشان مشترکاً مسئول جرمی هستند کـه یکی از افراد آن گروه مرتکب شده باشد.

فقه رده یا انحراف از دین و ارتداد را جرم مهمی می شمرد. در قرآن مجازات معینـی برای رده ذکر نشده است . ولی فقیهان به‌اتکای احادیث چنین نتیجه گرفتند که جرم مزبـور باید طبق «حق الله» مجازات شود . بدین سبب رده نیز جزء گروه جرائمی‌که مشمول مجازات

۱ــ رجوع شود به: «بیهقی» ص۱۶۵، ۶۵۸ــ۶۵۹ ر. گه. کلاویخو، «سفر به‌دربار تیمور». ۲ــ قرآن، سورهٔ ۵، آیهٔ ۳۸. ۳ــ دربارهٔ قیاس به‌فصل پنجم رجوع شود.

«حدود» می‌شود قلمداد شده.

مرتد نه تنها از عضویت جامعهٔ اسلامی خارج می‌شود، بلکه همهٔ حقوق مدنی را نیز فاقد می‌گردد: نکاح او با زوجه‌اش لغو می‌شود، غلامان و کنیزانش آزاد می‌گردند، و اموالش به نفع دولت (بیت‌المال) مصادره می‌گردد. اما شخص مرتد اگر گرفتار شود باید نخست موقتاً زندانی گردد. به‌عقیدهٔ شافعیان باید به‌وی سه روز مهلت داده شود تا نصیحتش کنند و فرصتی برای توبه پیدا کند و از مجازات اجتناب نماید. حنفیان نصیحت را مستحب می‌دانند نه واجب، و مالکیان آن را زاید و غیرضروری می شمارند. ظاهریان از نصیحت مرتد و قبول توبهٔ وی جداً خودداری می‌کرده‌اند و بی‌درنگ به اعدام محکومش می‌نمودند.

برخی از فقیهان معتقد بودند که باید میان مرتدانی که در خانواده‌ای مسلمان به‌دنیا آمده و پرورش یافته‌اند و آنانی که قبلا یهودی و نصاری بوده و اسلام آورده‌اند تفاوتی قائل شد، زیرا که ارتداد کسان اخیرالذکر بازگشتی بوده به دین پیشین ایشان. فقیهان مذکور فقط در مورد گروه اخیرالذکر ارفاق و دادن فرصت توبه و بخشایش را جایز می‌شمرده‌اند. اگر مرتد از توبه (استتابه) سر باز زند باید سیاست شود. حنفیان معتقدند که فقط مرد مرتد باید اعدام شود و زن مرتد باید در زندان بماند تا توبه کند. عقیده شیعیان نیز چنین است. شافعیان و مالکیان و ظاهریان بلا استثنا مرد و زن مرتد را به‌مرگ محکوم می‌کنند. بنده‌ای که مرتد شد نیز مانند مرتد حر (آزاد) به‌اعدام محکوم می‌شود.

در درجهٔ اول مسلمانانی که دین دیگری را می‌پذیرفتند مرتد محسوب می‌گشتند. اینان در غالب موارد مسیحیان و زرتشتیانی (تقریباً یهودیان و مانویان) بودند که به‌هنگام فتح سرزمینشان از طرف لشکر اسلام، برای اجتناب از اسارت و بردگی و یا در دوران اعمال تعقیب و ایذاء، اسلام آورده. ولی در نهان به‌کیش پیشین خویش مؤمن بوده‌اند و باطناً فرزندان خود را هم به‌قوانین آن دین می‌پروردند. و اگر عمل ایشان مکشوف می‌گردید خودشان (یا اخلافشان) مرتد شمرده می‌شدند. این مسیحیان پنهانی را، که رسماً جزو مسلمانان بوده‌اند اگر گرفتار می‌شدند و رازشان مکشوف می‌گردید (و یا گاه خود داوطلبانه مسیحیت خویش را ابراز می‌داشتند تا شهید شده گناه اسلام آوردن خود و یا اسلاف خویش را جبران کنند) اعدام می‌کردند. در ترکیهٔ عثمانی عدهٔ اینان بسیار بود (غالباً همهٔ اهل یک قریه) و همچنین در اسپانیای عربی. در حدود سالهای ۱۰۶۲ تا ۱۰۷۰ 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[1]. ابن مقفع دانشمند

۱ــ آرائل تبریزی مورخ ارمنی دربارهٔ تعقیب و ایذاء یهودیان و مصادرهٔ اموال و تهدید وشکنجهٔ ایشان و اینکه بدین‌وسایل به‌قبول اسلام مجبورشان می کردند مشروحاً سخن می‌گوید. وی معاصر این وقایع بوده ونسبت ←

نامی و میهن پرست ایرانی در سال ۱۲۰ هـ . به‌تهمت اینکه در نهان کیش زرتشتی دارد اعدام شد. پیروان برخی از مذاهب اسلامی که به بددینان تسمیه می‌شده‌اند و از موازین اصلی شریعت بسیار دور شده بوده‌اند نیز جزء مرتدان محسوب می‌شدند. غلات شیعه که علی (ع) را خدا می‌دانستند دراین‌شمار بودند[1]. اشخاص متهم به‌ساحری وهمچنین بی‌دینان‌آشکار هم‌طراز مرتدان بوده همان‌گونه مجازات می‌شدند.

در محضر فقه ، عاصی و نا فرمان («باغی» و یا «مفسد») کسی است که بدون روی‌برگرداندن از اسلام احکام شریعت را اجرا نکند، مثلا از پرداخت مالیات و خراج امتناع ورزد یا از خط فرمان خلیفهٔ برحق و یا امیر محلی سرپیچی نماید . چنین کسان اگر به‌موقع توبه نکنند مستحق سیاست اعدامند و اموالشان مصادره‌می‌شود ، به‌عبارت دیگر همان مجازات‌مرتدان در حق ایشان مجری می‌گردد ، معهذا تدفین‌آنان مطابق رسوم مسلمانان به‌عمل می‌آید و حال آنکه‌مرتدان از این‌حق محروم هستند. ضمناً باید گفته شود که ابوحنیفه معتقد بوده که عاصیان (یا «باغیان») علیه قدرت خلیفه را می‌توان مرتد از اسلام شمرد و از حق تدفین مطابق مراسم مسلمانان محرومشان کرد.

اگر بددینی و نافرمانی علیه‌دولت اسلامی‌نواحیی چند را فرا گیرد باید به‌آنجا لشکرکشی شود. چنانچه عاصیان (یا « باغیان») آشکارا مرتد و یا بددین باشند باید با ایشان همچون کفار جنگ شود، یعنی می‌توان ایشان را کشت و به‌سیاست اعدام رسانید و زنان و کودکانشان را به‌بندگی در آورد و سرزمینشان را ویران کرد و اموالشان راجزء غنایم‌جنگی شمرد . ولی اگر عاصیان آشکارا از اسلام روی‌بر نگردانده باشند فقط در کارزار می‌توانشان کشت و یا به‌حکم قضا سیاستشان کرد ، ولی بدون محاکمه قتلشان‌جایز نیست و خود ایشان و یا زنان و کودکانشان را به‌بندگی نمی‌توان درآورد و سرزمینشان را هم نمی‌توان ویران کرد. اموال ساکنان ناحیهٔ عاصی را نمی‌توان جزء غنیمت جنگی شمرد و میان لشکریان تقسیم کرد. عاصیان مقتول در جنگ و یا به‌سیاست رسیده، باید طبق تشریفات اسلامی به‌خاک 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 می شود که حرب با اینگونه عاصیان به‌منزلهٔ جنگ با «کفار» است، یعنی با کشتارهای دسته‌جمعی و برده‌کردن زنان وکودکان و غارت کامل ناحیهٔ مسکونی عاصیان

→

به‌مودیان مزبور حسن‌نظر نشان می‌دهد. رجوع شود به: M. Brosset. "Collection d'historiens Armeniens" vol. I. SPB 1873 فصل۳۴، ص۴۸۹ ـ ۴۹۶.

۱ـ رجوع شود به‌فصل بعد.

و غیره توأم خواهد بود.

درك این نکته ــ که در این مورد نظر فقیهان (و به‌ویژه حنفیان) انعکاسی از منافع طبقهٔ حاکمهٔ جامعهٔ فئودالی بوده ــ آسان است. به‌تکای این نظرها می‌توانستند همهٔ 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 خلق در کشورهای اسلامی ــ مانند عصیانهای ضد فئودالی ممالك غربی در قرون وسطی ــ غالباً (ولی نه همیشه) در تحت لفافهٔ عقیدتی انشعاب دینی ومذهبی صورت می‌گرفته[1]. در ایران، از قرن هفتم تا پانزدهم میلادی (قرن اول تا نهم هجری) قیامهای روستاییان معمولا یا جنبهٔ خرمدینی داشته[2] و یا رنگ خارجی و یا شیعی میانه‌رو و یا شکل اسماعیلی ــ و پیشه‌وران قرمطی به‌خود می‌گرفته[3].

اگر چنانچه اهل ذمهٔ یك ناحیهٔ تماماً علیه دولت اسلامی علم قیام بر می‌افراشتند (مثلا قیام ارمنیان و گرجیان مسیحی علیه 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 به‌پیامبران 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 نه‌تنها مسلمانان بلکه «کفار» اهل ذمه و بت‌پرستان نیز مستحق مجازات شمرده می‌شدند. عملا کفر و ناسزاگویی به‌محمد پیامبر (ص) مجازاتش مرگ بوده[4]. ولی دشنام به دیگر پیامبران عادتاً موجب زندانی شدن مجرم می‌گشته[5].

۳ ــ تعزیر درمورد جرائمی که مستحق قصاص یا دیه، یاحدود نباشد اعمال می‌شود. مثلا در مورد تصاحب مسکن غیر و فرار از کارزار و بهتان به‌دروغ[6] و شهادت دروغ در محضر قاضی و برهم زدن نظم اجتماعی. بنا به‌تعبیر فقیهان هدف تعزیر اصلاح مقصران است. بدین‌

۱ــ رجوع شود به: «جنگ روستاییان در آلمان». ۲ــ خرمدینان اشعابی از زرتشتیگری بوده در ایران و آسیای میانه (از قرن هشتم تا دهم میلادی ــ دوم تا چهارم هجری). خرمدینان دنبال‌کنندگان مزدکیان قرنهای پنجم وششم میلادی وطالب مساوات اجتماعی ودادن زمین به‌جماعات آزاد روستائی بوده‌اند. ۳ــ درباره قرمطیان به‌فصل یازدهم رجوع‌شود. ۴ــ معهذا مقصر می‌تواند به‌قاضی اظهار کند که به‌هنگام گفتن سخنان کفرآمیز عقلش به‌جا نبوده. در این‌صورت ازمجازات معاف می‌شده. به‌طوری که از سرگذشت شهدای مسیحی که به‌پیامبر محمد (ص) دشنام داده بودند برمی‌آید ایشان به‌زعم خویش به‌این عمل مبادرت می‌ورزیدند تا شهرت شهادت و مقام مقدسان و اولیاءالله را احراز کنند ومعمولا قضات مسلمان راه گریز پیش‌گفته را پیش‌پای ایشان می‌نهادند، ولی مسیحیان مزبور ازآن استفاده نمی‌کردند تا به‌هدف خویش نایل آیند. ۵ــ گاه یهودیان به‌جرم توهین به‌عیسی ومادر او مریم به‌این مجازات محکوم می‌شدند. دراین‌مورد گواهی دونفر مسلمان ضرورت داشته. ۶ــ درصورتی که اتهام کذب بوده ویا ثابت نشده و درمورد زنا نباشد. زیرا در این‌صورت مشمول قذف است وحد دارد.

سبب دراین‌گونه‌موارد ودعاوی قاضی از مقدورات وسیعی بهره‌ورومخیر بوده که در موردهرمقصر بخصوص حکمی جداگانه کند و مجازاتی علیحده تعیین نماید. این مجازات ممکن‌بود نصیحت و یا توبیخ و یاسیلی و یاجریمه و یاچوب زدن و یاتازیانه (بیش از ۳۹ضربه جایز نبوده) و یاتبعید و یازندان باشد (به‌عقیدهٔ حنفیان و شافعیان مدت زندان بیش‌از شش‌ماه نمی‌توانست باشد). قاضی مختار بود که روی مقصر را سیاه‌کند ویاریشش را بتراشد و به‌این حال در شهر بگرداند و یاوارونه برخر سوارش کند. مجازات تعزیر بنابه‌مبل مدعی ممکن بود بی‌تأخیر مجری‌گردد.

حقوق شریعت، درمورد خانواده و نکاح، برخی از بقایای زندگی پدرشاهی و عشیرتی زمان جاهلیت اعراب را حفظ‌کرده. یکی از این بقایا آن است‌که داماد (یا اولیاء و قیم وی) باید هنگام عقد مزاوجت مهری به‌عروس بپردازد. میزان مهر ممکن است به تراضی طرفین معین شود و در این‌صورت «مهر مسمی» نامیده می‌شود. ویا برابر مهری باشدکه دیگر دختران و زنان شوهرکردهٔ خانوادهٔ عروس دریافت داشته‌اند و در این صورت «مهرالمثل» خوانده می‌شود. میزان مهربرحسب مقدورات مالی داماد و خانواده‌اش بسیار تغییر پذیر است. ولی علی‌الرسم مهر دختر باید بیش ازمهر زنی باشدکه یك‌یاچند بارشوهرکرده. مهر ملك عروس است نه‌خانوادهٔ او (برخلاف رسم اعراب جاهلیت‌که مهرعروس به‌عشیرهٔ او پرداخت می‌شده تاجبران فقدان دخترعشیره شود).

نکاح مشروع آن است‌که‌طرفین مسلمان باشند. فقط به‌موجب فقه حنفی شوهر می‌تواند زنی یهودیه و یامسیحیه را به عقد شرعی خود در آورد (ولی نه زرتشتی و بت‌پرست را) بدون‌آنکه زوجه ازدین‌خود خارج شود. دیگر مذاهب واز آن جمله شافعیان این‌گونه نکاح را جایز نمی‌دانند[1]. اما زن مسلمه به عقیدهٔ فقیهان همهٔ مذاهب حق ندارد به نکاح اهل ذمه ــ و به طریق اولی بت‌پرست ــ درآید.

نکاح تا درجهٔ سوم قرابت (نسبت)ممنوع است. باخویشاوندان دایه (مادر شیری) هم تادرجهٔ دوم نمی‌توان مزاوجت‌کرد. دو برادر نمی‌توانند بادوخواهر ثنی عقد مزاوجت ببندند[2]. مرد واحد نمی‌تواند ــ درآن واحد ــ بادو خواهر مزاوجت‌کند. مرد نمی‌تواند زنی راکه قبلا بامادر، یا دختر، یا خواهر آن زن مزاوجت یا مباشرت کرده به‌زنی یاکنیزی (اگر بنده

۱ــ حقوق شیعه نکاح شرعی مسلمان را با زن مسیحیه یا یهودیه جایز نمی‌شمارد، ولی مزاوجت موقت یامینهٔ منقطعه را بااینان اجازه می‌دهد. دربارهٔ مینهٔ منقطعهٔ شیعیان به‌فصل دهم رجوع‌شود. ۲ــ گمان می‌رود مقصود مؤلف نکاح «متقاطع» میان دوبرادر و دوخواهر باشد، یعنی‌کسی خواهرشخصی دیگررا بگیرد، به‌این‌شرط که خواهرخودرا به‌او دهد به‌نحوی‌که مهر دوخواهر ازمیان‌برود. وچون مهرحق زوجه است ودیگری حق‌تصرف درآن ندارد چنین‌نکاح متقابلی‌باطل است. والا نکاح دوبرادرتنی، بادوخواهر ثنی‌دیگرمانعی ندارد. این‌توضیح از دوست و فاضل‌گرامی آقای محمدتقی دانش‌پژوه است. ــ م.

باشد) اختیار کند. وقس علیهذا. برروی هم موارد ممنوعیت باهمخون و همشیر بسیار است و فقیهان موارد مذکوره را بادقت خاص پیش بینی کرده‌اند.

به عقیدهٔ پیروان همهٔ مذاهب مرد حر نمی‌تواند در آن واحد بیش از چهار زن عقدی داشته باشد[1] ولی پس از طلاق دادن یکی از آن چهار می‌تواند زن تازه‌ای اختیارکند. زن پس از مرگ شوهر و یااخذ طلاق از وی می‌تواند باری دیگر شوهر کند و در این مورد شمار مزاوجتهای متواتر بعدی زن نامحدود است.

فقه از لحاظ نظری نکاح اجباری را جایز نمی‌داند. پسر و دختر جوان باید موافقت خویش را با مزاوجت ابراز دارند. ولی دختر نابالغ ممکن است بدون موافقت وی از طرف پدر، جد، یا ولی دختر ــ درصورتی که از خویشاوندان نزدیك مشارالیها باشد ــ به شوهر داده شود[2]. عملا نیز چنین بوده، زیرا عادتاً دختر را در سن ۱۳ ــ ۱۵ سالگی وگاه حتی در ۹ سالگی به‌شوهر می دادند. اغلب عقد ازدواج براثر توافق میان والدین داماد وعروس صورت می‌گرفته، و عروس و داماد علی‌الرسم یك دیگر را در روز عقد می‌دیدند. این هم بایدگفته شودکه در نتیجهٔ آسانی طلاق، این‌گونه مزاوجتها نادراً به فاجعه‌های خانوادگی می‌انجامیده. بنا به‌عقیدهٔ همهٔ مذاهب، دختربالغ و زن بیوه ویا مطلقه هنگامی که‌مجدداً مزاوجت کند ــ باید باوضوح رضا دهند و هیچ‌یك از خویشاوندان نمی‌تواند آنان را برخلاف میلشان وادار و مجبور به‌مزاوجت باکسی کنند.

صاحب‌کنیز مجاز است با وی مباشرت کند،ولی نکاح شرعی باکنیز مجاز نیست. صاحب‌کنیز می‌تواند وی را زن عقدی خویش سازد ولی باید قبلا آزادش‌کند. فقیهان عقدنکاح را حتی‌المقدور میان‌کسانی‌که از لحاظ سن و وضع اجتماعی و استطاعت مالی متناسب باشند توصیه می‌کنند (گرچه حتمی نمی‌دانند). نکاح شرعی بازنانی‌که قبلا به خاطر زنا محکوم شده باشند اجازه داده نمی‌شود.

نکاح شرعی در همهٔ موارد مستلزم قبالهٔ نکاح‌کتبی طبق نمونهٔ معینی است‌که در طی آن زن وشوهر آینده (یاقیمها) موافقت خویش‌را ابراز داشته‌باشند. پیمان مزاوجت باید درحضور گواهان وغالباً وحتی‌المقدور درمحضر قاضی و امام مسجد نزدیك منعقد شود وامام در این‌موقع سوره‌ای از قرآن و دعایی قرائت می‌کند. نکاح ممکن است در خانه ویا درمسجد انعقاد یابد. تشریفات‌بعدی عروسی وضیافت طبق رسوم محلی سرزمینهای مختلف اسلامی به‌عمل می‌آید نه فقه اسلامی.

۱ــ ولی می‌توان شماری نامحدودکنیز داشت وباآنان مباشرت‌کرد. ۲ــ اگر این شرط موجود نباشد موافقت صریح دختر ضرورت دارد.

شریعت زن را مکلف ساخته که از شوهر اطاعت کند. ولی قدرت شوی فقط بشخص زن بسط می‌یابد نه باموال او. حقوق اسلامی، برعکس قوانین فئودالی وبورژوازی اروپایی- که شوهر اختیار مال وجهیزیه زن را دارد[۱]- بشدت اصل تجزیهٔ اموال زن وشوهررا مجری و مرعی میدارد. شوهر حق ندارد اختیار ادارهٔ اموال منقول و غیر منقول زوجهٔ خویش را داشته باشد. همهٔ مخارج نگهداری خانواده ومسکن وتربیت اطفال فقط بعهدهٔ شوهر است.

اگر در خانه شوهر دو، سه ویا چهار زن (عقدی) باشد وی موظف است برای هریك از ایشان منزل مخصوص و خدام ویژه (اقلا یك کنیز یا خدمتگار مزدی برای هریك)معین کند وبر روی هم از لحاظ زندگی شرایطی فراهم آوردکه بدتر از وضع سابق وی در خانهٔ پدرش نباشد (ازحیث خوراك ولباس و مسکن وغیره). زن می‌تواند بوسیلهٔ وکیل خویش قراردادهای تجاری واجاری وغیره درمورد اموال خویش منعقدسازد. زن‌حق دارد شوهر خود را وکیل‌خویش سازد. شوهر باید در بذل توجه بهمهٔ زنان خود مساوات را مراعات کند.

چنانکه پیش‌گفتم در چنین شرایطی تعدد زوجات فقط در دسترس بزرگان و ثروتمندان است. و بدین سبب اکثریت مسلمانان (روستاییان و زحمتکشان بطورکلی) بداشتن یك زن اکتفا می‌کنند. وهمچنین انزوای زنان‌که فقه دستورمی‌دهد و تقسیم خانه بهبیرونی و یا بخش مردانه (که برای مهمانان است) و بخش زنان [یا اندرون] (که‌فقط زنان بدان راه دارند و از مردان هم تنها شوهر و پدران و خویشاوندان نزدیك اذن دخول بدان دارند) عملا برای تودهٔ روستاییان وبینوایان شهری‌وجود نداشته.وحجاب یاروی‌پوشاندن‌زن‌بهنگام خروج ازخانه نیزفقط درشهرهامراعات‌می‌شده و در میان برزگران واهل روستا و صحرانشینان این رسم مشاهده نمی‌شده ومتداول نبوده.

بردوی‌هم‌طلاق‌برای مسلمانان‌آسان‌است[۱۶۹] .شوهر می‌تواند درهرزمان حتی بدون‌آنکه گناهی ازهمسروی سرزده باشد، زن را طلاق‌گوید ودر این صورت مهروی را،چنانکه پرداخت نشده باشد بپردازد واگر بخشی‌ازآن تأدیه شده باشد باقی مبلغ را کارسازی کند. اینچنین متارکه‌ای «طلاق» نامیده می‌شود. برای اینکه‌کلمات طلاق اعتبار شرعی داشته‌باشد شوهر باید سه بارآن‌را بزبان‌آورد.درزندگی غالباًپیش می‌آیدکه شوهری‌عصبانی شده زنرا طلاق می‌دهد وبعد پشیمان می‌شود. دراین مورد فقه اجازه می‌دهدکه زوجین مجدداً زندگی زناشویی را ازسر گیرند اما به شرطی‌که زن قبلا به زوجیت شخص دیگری درآید و آن شخص زن‌پس طلاقش

۱- مثلا طبق قانون ناپلئون ، زن حق ندارد بدون اجازهٔ شوهر جهیزیهٔ خود را مصرف‌کند و برعکس شوهر می‌تواند جهیزیهٔ زوجهٔ خودرا بهرگونه‌که بخواهد خرج‌کند

گوید. عملا با کسی قرار می‌گذارند (غالباً با یکی از خویشاوندان دور و یا دوست شوهر) که وی وظیفهٔ شوهری انتقالی را به‌عهده گیرد (در پیشتر موارد در مقابل پاداشی) و یك 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 به‌وی انجام ندهد (وظایفی که پیشتر ذکر کردیم) و یا باوی مباشرت نکند و یا خانه را ترك گفته باشد می‌تواند به‌محضر 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 به‌وی 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 به‌خیانت و بیوفایی زن اطمینان داشته باشد ولی نتواند در محضر قاضی ثابت کند (زیرا برای اثبات این ملعی گواهی چهار شاهد ضرورت دارد) می‌تواند در برابر محکمه سوگند یادکرده زن را لعن کند. زن هم می‌تواند به‌نوبت خویش سوگند یاد کند که گناهکار نیست و مرد را لعن کند. پس از این مراسم دیگر زن را نمی‌توان به‌زنا 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 ویژهٔ این طلاق یا لعن را «لعان» می‌نامند. اگر در این مورد زن آبستن 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 زوجهٔ مردی دیگر شود. «عدهٔ» زن بیوه چهارماه و ده روز و «عدهٔ» زن مطلقه سه قاعدگی یا «قرء» است (قرء: فاصله بین دو حیض). هدف «عده» این است که معلوم شود آیا زن ازشوی پیشین باردار است یانه 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 غربیان نظر یك جانبه‌ای دربارهٔ وضع زنان در کشورهای اسلامی وجود دارد. زن، درکشورهای اسلامی مشرق زمین بر روی هم بامرد برابر نبوده و مطیع وی (پدر یاشوهر) بوده. ولی ازیاد نباید برد که در ممالك مسیحی غرب که زن منزوی نبوده وتعدد زوجات‌وجود نداشته نیز وضع زن چنین بوده. درعوض درسرزمینهای اسلامی دفاع ازحقوق ملکی و زندگی زوجه به‌حدی بوده که هرگز در ممالك غرب معمول و متداول نبوده است. در ممالك غرب‌پدر حق داشت به‌میل و نظر خویش پسر را زن دهد و یا دختر را به‌خانهٔ شوهر فرستد و اراده و خواست ایشان را به‌حساب نیاورد واین حق همیشه (حتی در قرن نوزدهم) غیرمحدود وتزلزل

ناپذیر شمرده می‌شده. در کشورهای غربی نیز مانند روسیه طلاق از لحاظ قانون کلیسایی و مدنی نیز حتی درآغاز قرن نوزدهم بسیار دشوار و درخیلی موارد محال بوده است. ولی بر عکس طبق فقه اسلامی فسخ یك نکاح و مزاوجت 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[1]. و ضمناً باید گفت که در این صورت تفاوتی میان اطفال زن آزاد وکنیز نخواهد بود. و هم اینان و هم آنان به‌یك درجه مشروع وآزاد و متساوی‌الحقوق‌شناخته می‌شوند. گاه فرزندان خلفا و سلاطین که از کنیزان زاده شده بودند وارث دیهیم فرمانفرمایی گردیده‌اند.

اطفال «زنا» یعنی کودکانی‌که بر اثر مباشرت نامشروع به‌دنیا آمده و یا اطفالی‌که از نکاح مشروع بوجود آمده ولی‌شوهر به‌یاری‌کلمات «لعان» ایشان را به‌فرزندی‌نشناخته باشد، غیر مشروع یا حرامزاده (فارسی ـ عربی) شمرده می‌شوند.

«نفقه» نگهداری و«حضانت» تربیت‌کودکان به‌عهدهٔ پدر است، گرچه دختر کان تا زمان شوهرکردن و پسرکان،تا هنگام خته، تحت نظارت مادر دراندرون 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. وزان پس، به‌موجب فقه حنفی باید به‌نزد پدر باز گردند (اگر پدر بعرضای خود یا ماندن ایشان نزد مادر موافقت نکرده باشد) و طبق فقه‌شافعی اطفالی که به‌سن بلوغ رسیده باشند خود می‌توانند تصمیم بگیرند و زندگی با پدر یا مادر را برگزینند. در هردو مورد والد یا والده‌ای‌که از فرزندان جدا مانده حق دیدار ایشان را دارد.

اگر پدر زنده نباشد ولیی جای او را می‌گیرد که از میان یکی‌از خویشاوندان وی(پدر) و یا بحکم قاضی و یا بنا بموصیت پدر انتخاب شده باشد. زنان و اشخاص بی‌صلاحیت قانونی‌که شایستهٔ اعمال حق نباشند (بندگان و نابالغان و مجنونان) و همچنین «کفار» ویاحتی مسلمانانی‌که مشهور به‌فساد اخلاق‌باشند، نمی‌توانند بمولایت انتخاب شوند. ولاء ناکمال سنی اطفال ـ یعنی تابلوغ جنسی ـ باقی خواهد بود و بهر تقدیر نباید بیش از ۱۵ سالگی دوام یابد. اولیاء باید در تحت نظر قاضی قرار داشته باشند.

در نتیجهٔ تعدد زوجات و مشروع بودن مباشرت با کنیزان[2] و پیچیده بودن مناسبات

۱ـ حنفیان معتقدندکه در این‌مورد شناسایی فرزند ازطرف پدر ضروری است، ولی شافعیان عقیده دارندکه پدر فقط درصورتی که بخواهد فرزندی را منکر شود باید انکار خویش را اظهار دارد واگر انکار صورت نگیرد فرزندکنیز ازآن صاحب وی شناخته می‌شود. ۲ـ زیرا نه‌تنها اطفال زن عقدی بلکه کودکان کنیز نیز ارث می‌برند.

خانوادگی و وقوع طلاقها و نکاحهای متواتر و دشواری تطبیق احکام پراکندهٔ قرآن در این موضوع، حق ارث در فقه بسیار پیچ درپیچ و درهم است[۱]. اگر از احکام مزبور متابعت شود ممکن است مبلغ سهمهایی که بعوراث گوناگون شرعی تعلق می‌گیرد از صددرصد میراث بیشتر گردد. برای تعیین حقوق وراث و میزان سهم ایشان لازم می‌شود بمحاسبات پیچ درپیچی بمنظور تعیین مراتب وراثت توسل جویند. ما فقط بمواردی که در وراثت پیش می‌آید اشارهٔ کرده می‌گذریم.

وصیت‌نامه باید دست‌کم در حضور دو شاهد تنظیم گردد[۲]. موصی باید وصی را معین کند. موصی می‌تواند مصرف ثلث اموال‌خویش را بمیل خود معین کند. مثلا مبلغی یازمینی یا شیئی را در وصیت‌نامه بشخصی که مایل باشد ببخشد ویا بخشی از اموال خویش را«وقف» کند و یا عده‌ای از بندگان خود را آزاد سازد. در عمل‌اخیر خداپسندانه شمرده می‌شود و« بخاطر نجات و رستگاری روح» در وصیت‌نامه گنجانده می‌شود. اما دو ثلث دیگر اموال باید میان خویشاوندانی که شرعاً در هرمورد بخصوص وراث موصی هستند تقسیم گردد. شخصی که‌بخشی از میراث را بموجب‌وصیت‌نامه‌دریافت می‌دارد «موصی‌له» خوانده می‌شود و ارث‌برندهٔ شرعی را «وارث» می‌نامند (که جمع عربی آن «ورثه» [یا: وراث] است) خویشاوندان نزدیکی که حقوقشان در قرآن پیش‌بینی شده (پدر یا جد پدری، پسر یا نوه، دختر، برادر، خواهر، زوجه، مادر) «اهل‌الفرض» (یا «اصحاب‌الفرائض» یعنی «اعضای خانواده که بحکم شرع ارث می‌برند») خوانده می‌شوند. هریك از «اهل‌الفرض» سهمی راکه در قرآن برای‌وی مذکور است دریافت می‌دارد. بدین قرار زن پس از وفات شوهر $\frac{1}{4}$ میراث را در صورتی که اولاد نداشته باشد، دریافت می‌دارد و اگر صاحب فرزند باشد $\frac{1}{8}$ را و مادر برحسب مراتب پیش گفته $\frac{1}{3}$ و $\frac{1}{6}$ میراث. پسران دو برابر دختران ارث می‌برند. اگر متوفی چند زن داشته همهٔ ایشان جمعاً فقط سهمی را که به‌یك زوجه می‌رسیده می‌برند. اگر «اهل‌الفرض» وجود نداشته باشند ارث به‌دیگر خویشاوندان نسبی (همخون) متوفی می‌رسد.

این خویشاوندان متوفی از طرف شوهر (اعم از مرد و زن «عصبة» نامیده می‌شوند. «عصبة» بر دو قسم است: یکی «عصبه بنفسه» ــ یعنی «وارثان به‌خودی خود» یعنی مردانی که در نتیجهٔ خویشاوندی «همخونی» با شوهر ارث می‌برند. و دیگر «عصبة بغیره» یعنی «وارث بواسطهٔ (دیگری)» یا زنان خویشاوند از جانب مرد (خواهران، نوادگان زن، و غیره). عصبه

۱ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۸ــ۹، ۱۲ ــ ۱۶، ۱۷۵. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۷۶ ــ ۱۷۷ و سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۰۵.

مع غیره ــ یا «ورثه که با دیگران» ارث می‌برند یعنی زنان ارث برنده ــ در صورتی که زنان ارث برنده از گروه دیگر هم وجود داشته باشند ــ مثلا خواهران همخون (تنی)، با مادر یکجا ارث می‌برند. اگر خویشاوندان گروه «اهل‌الفرض» و «عصبة» وجود نداشته باشند، در این مورد خویشاوندان از طرف زن در بردن ارث مجاز هستند و ذوالارحام (از کلمهٔ «رحم» که جمع آن «ارحام» است ــ «خویشاوندی از طرف زن») نامیده می‌شوند. مثلا خواهران وفرزندان و نوه‌های دختری و خال و خاله از طرف مادر و غیره که از شکم یك مادر باشند.

قوانین شیعه در مورد ارث با قوانین مذاهب سنی تفاوت بسیار دارد.

در بارهٔ حقوق مالکیت اسلامی بر زمین و گروههای مالکیت ارضی مختصراً در بالا (فصل ششم) سخن رفت.

در اینجا به‌مقررات فقه در بارهٔ تعهدات و پیمانها اشاره می‌شود. در این مورد طبقه‌بندی و اساس واحدی وجود ندارد. چندی پیش شفیق دانشمند عرب مصری کوششی کرد تا مقررات حقوق حنفی را در مورد تعهدات منتظم کرده استنتاجی از آن به‌عمل آورد[1].

نخست باید تعهدات و الزاماتی را که از ضرورت جبران «مضره» (از «ضر» ــ به‌معنی «زیان رسانیدن») ناشی می‌شود یاد کرد، مثلا الزام کسی که ملك غیر را برخلاف قانون غصب کرده و غاصب محسوب می‌گردد[2] و باید ملك را به صاحب قانونی آن باز پس دهد. در این مورد سخن از جبران زیان رفته، نه مجازات مقصر، و مجازات چنین مقصری درفقه پیش‌بینی نشده است [۱۷۵].

فقه تعهد ناشی از «نذر» رانیز می‌شناسد، مثلا نذر زیارت مکه یا پرداخت «کفاره» (باز خرید) گناه یا جرمی که شخص مرتکب شده. «کفاره» ممکن است «روزه» یا آزاد ساختن بندهٔ مسلمان و سیر کردن و پوشاندن چند تن فقیر (علی الرسم ده تن) باشد. اجرای انواع «نذور» و بیشتر (ولی نه همیشه) نذرهایی که جنبهٔ دینی دارد، حتمی است.

تعهدات از پیمان یا «عقد» (جمع آن «عقود» است. معنی لغوی این کلمه «پای بند کردن» مربوط ساختن ــ از کلمهٔ «عقد» ــ به‌معنی «پای بند کردن، مربوط ساختن») منعقد میان دو طرف نیز ناشی می‌شود که یك 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 «ستونها»، «پایه‌ها») ــ: وجود دو

۱ــ Sh. Shafiq. "Essai d'une théorie générale de l'obligation en droit musulman.» Caire. 1936.

۲ــ به‌مطالب پیشین دربارهٔ غصب 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 استفادهٔ آزاد از اموال خویش یا «مطلق‌التصرف» را دارا باشند.

شریعت اسلامی عقودی (پیمانهایی) را که شامل شرایط مخالف شرع و یا اخلاق باشد غیر قانونی می‌شمارد. اصولاً «فقه» اسلامی معتقد است عقودی که هدفشان سود اقتصادی باشد باید تابع مفهوم در آمد «حلال» که از «کار شرافتمندانه» بدست آید باشند. و بدین سبب فقیهان تعهدات مربوط به «ربا» را غیر مشروع می‌دانند. رباخواری همچون رشوه‌خواری ــ که در قرآن محکوم شده ــ شمرده می‌شود[۱] و نه تنها بشکل 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 «غرر» (از «غر» به معنی فریب دادن، به طمع افکندن، گول زدن) مربوط شود نیز ممنوع است. ولی عملا منع «ربا» و «غرر» را به یاری «حیله» های شرعی نادیده می‌گرفتند.

فقه عقد و پیمانی را از ازنظرگاه تساوی همهٔ مسلمانان که خود موضوعی ساختگی است تواقعی[۱۷۱]، تلقی می‌کند و بالنتیجه در هر عقد و پیمانی طرفین متساوی‌الحقوق شناخته می‌شوند. گفتن این نکته ضرورت ندارد که در واقع و نفس‌الامر و در شرایط جامعهٔ طبقاتی فئودالی این مساوات ساختگی در بسیاری از موارد فقط پردهٔ استتاری بوده بروی پیمان و عقد نامساوی ــ پیمانی که یک طرف را تابع و مطیع طرف دیگر می‌ساخته. از آن جمله است پیمان کشت یا (عقدالزرع) دربارهٔ «مزارعه»[۱۷۲] زمین یا اجارهٔ آن توسط روستایی از فئودال زمین‌دار. در این مورد اجاره ماهیةً متصرفه روستایی را تابع مالك فئودال می‌ساخته و مال‌الاجاره که بصورت سهمی پرداخته می‌شده، جز بهرهٔ فئودالی چیز دیگری نبوده. قرارداد نکاح یا «عقدالزواج» نیز عقد (پیمان) شمرده می‌شده و نتیجهٔ آن تابعیت زن از شوهر بوده.

معاملهٔ تجاری که بوسیلهٔ پیمانی صورت گرفته باشد یعنی «عقدالبیع» در فقه اسلامی گونه‌ای از مبادله شمرده می‌شود. معنی ویژهٔ کلمهٔ «بیع» «خرید و فروش» است ولی معنی کلی‌تر و بسیط‌تر آن «دادن شیء» است از یك طرف بملکیت طرف دیگر. و طرف دیگر در ازای آن بطرف اولی برسبیل و صورت مبادله «عوض» یا معادلی می‌دهد. این معادل ممکن است پول یا اشیائی باشد. مفهوم «مبادله» معاملات گوناگونی را در بر می‌گیرد: مثلا مبادلهٔ شیئی با معادل نقدی ــ یا «عقدالبیع» (بمعنی ویژهٔ خرید و فروش) و یا مبادلهٔ کالایی (باشیئی) با کالای دیگر یا «عقدالمقایضه» (از «قاض» بمعنی «تعویض، مبادله»)، عوض کردن و خرد کردن پول یا

۱ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۷۶؛ وسورهٔ ۳، آیهٔ ۱۲۵ وسورهٔ ۳۰، آیهٔ ۳۸.

«عقدالصرف» (که «صراف» نیز از این کلمه است)،«معامله» مصالحه یا «عقدالصلح» و غیره.

در فقه مفصلا از پیمان «رهن» درتأمین پرداخت قرض و وکالت‌نامه در سپردن امر فلان معاملهٔ بازرگانی ویا استقراضی وغیره ازطرف موکل بوکیل وهمچنین ازپیمان مربوط به‌شرکتها (شرکه) نیزسخن رفته‌است. چنین شرکتی،بمنظور عملیات تجاری ویا دیگرمعاملات اقتصادی میان شریکان منعقد می‌گردد وهر شریك سهم معینی بصورت پول یاجواهر واشیای بهادار و یا کالا می‌پردازد. برحسب هدف شرکتها وشرایط عقودی‌که میان اعضای آنها منعقد شده‌گروههای متفاوت شرکتها وجود دارد.

در قرون وسطی شرکتهای تجاری درکشورهای خاور نزدیك ومیانه فراوان بوده‌اند. برخی ازاین شرکتهاثیرومند وسرمایهٔ هنگفتی را در یکجا گرد آورده وبازرگانی کاروانی را در کشورهای مزبور دردست داشتند. این شرکتها در بسیاری ازشهرها ازخود کارواسراها داشتند که درعین حال مهمانسرایی برای تجار مسافر وبارانداز وانبارکالا ومرکز عقدمعاملات بزرگ تجاری بوساطهٔ دلالان شمرده می‌شده.شرکتها کاروانهای عظیم براه می‌انداختند مرکب ازصدها وهزاران شتر و اسبان سواری وباری واشخاص، که‌درمیان ایشان گذشته از بازرگانان عده‌ای غلامان بنده وخدمتگزاران وراهنمایان وافراد مسلح ــ برای حفاظت کاروان درصورت حملهٔ راهزنان ــ دیده می‌شدند[1]. دربرابر معاملات کلان چك داده می‌شده(کلمهٔ «چك» ریشهٔ فارسی دارد) وطرف معامله می‌توانست نه‌تنها در محل وقوع عقد بیع، بلکه در شهرهای دیگر هم‌تمام مبلغ آن را دریافت‌کند. نفوذ واعتبار برخی ازشرکتهای تجاری در قرون وسطی به‌حدی زیاد بوده‌که به‌گفتهٔ ابوشجاع‌روذراوری مورخ عرب (قرن پنجم‌هجری) چکهایی که‌ازطرف شرکتهای مزبور درمغرب داده شده بوده درسرزمینهای شرقی خلافت پرداخته می‌شده واین عمل سریعتراز وصول‌خراج به‌خزانهٔدولت‌صورت‌می‌گرفته.هنگامی که‌سلطان‌ملکشاه‌سلجوقی در۱۰۸۹م(۴۸۲ه) بالشکریان خویش از آمودریا(جیحون) عبورمی‌کرده فرمود تا برای صاحبان کشتیها به عهدهٔ صرافان انطاکیه‌بر رود اورونتس(نهرالعاصی) در سوریه، چك صادرشود.

فقه، گذشته ازشرکتهای مزبور، که شریکان می‌بایستی سهم خودرا به‌پول‌یاکالا کارسازی دارند، تأسیس شرکتهایی را بدون پرداخت این سهام، مثلا شرکت‌کسانی راکه وجه نقدنداشته ولی‌صاحب اعتباربوده‌اند،برای‌عملیات بازرگانی‌مشترك که «شرکت‌الوجوه» نامیده می‌شده‌جایز می‌شمرده، وهمچنین‌تشکیل‌صنوف‌پیشوران راکه‌به«شرکت‌الصنایع»موسوم‌بوده‌مجاز می‌دانسته.

باری دیگر از وضع حقوقی «اهل‌ذمه»[2] در قلمرو دولت اسلامی، یعنی اتباع غیرمسلمان

۱ــ در ماه مارس سال ۹۲۲ م درکاروانی که از خوارزم به‌کشور بلغاران ولگا براه افتاده‌بود و ابن فضلان سفیر خلیفه المقتدر نیز باآن بوده سه‌هزار اسب و شتربادی و ۵۰۰۰ نفرکاروانیان وجود داشته.

۲ــ در بارهٔ ایشان رجوع شود به‌فصل دوم این‌کتاب.

آن دولت سخن می‌گوییم. چنانکه پیش‌گفتیم از لحاظ نظری فقط «اهل‌کتاب» یعنی مسیحیان و یهودیان در شمار اهل ذمه بوده‌اند. ولی انگیزه‌های عملی فرمانروایان مسلمان را بر آن داشت که حقوق اهل ذمه را به زرتشتیان و هندوان ودیگر «مشرکان» نیز بسط دهند.

در فقه نظری وضع حقوقی اهل ذمه در قلمرو اسلام مبتنی به‌پیمانی است که با ایشان بسته شده و «عقدالذمه» (پیمان حمایت) نامیده می‌شود ــ صرف‌نظر ازاینکه این پیمان بهنگام فتح سرزمین ایشان توسط مسلمانان منعقدشده بوده یانه. طبق این نظر، اهل ذمه جماعتهای‌دینی غیرمسلمان بوده‌اند که در زمان فتح سرزمینهایشان توسط لشکر اسلام سر به‌اطاعت مسلمانان گذاردند و تعهد کردند از دولت اسلامی اطاعت کنند ومالیات سرانهٔ مقرر برای پیروان ادیان دیگر، یا«جزیه» وهمچنین «خراج» یامالیات ارضی‌را بپردازند[1]. بموجب این‌پیمان یا«عقدالذمه»[2] اهل ذمه کسانی هستند که در تحت حمایت دولت‌اسلامی‌قرارگرفته وآن دولت‌به‌ایشان اجازه داده تا ازکیش خویش پیروی‌کنند و تشریفات دینی خود را بجا آورند(با محدودیت‌هایی) و آزادی‌شخصی و اموال آنان را نیز تضمین کرده.

طبق فقه نظری اهل‌ذمه جماعتهای محدودی هستند که‌معاشرت وارتباط ایشان با مسلمانان جنبهٔ محدود دارد. جماعتهای اهل‌ذمه تاحدی طبق قوانین دینی خود (در مورد مسیحیان عملا این قوانین عبارت بوده ازمقررات حقوقی کلیسای مسیحی و حقوق مدنی روم و بیزانس و همچنین‌قوانین‌سریانی‌و درمورد یهودیان‌حقوقی که‌برتورات و تلمود مبتنی بوده)وتوسط‌رؤسای روحانی خویش اداره می‌شدند: در مورد مسیحیان توسط اسقف محلی و یا مطران و یا بطریق [بطریرك] (عربی‌ــ یونانی) ودرمورد یهودیان توسط خاخام (یا«حبر»ــ کلمهٔ عربی‌ــسریانی) محل و درمورد زرتشتیان توسط موبد محل(عربی ــ فارسی «مؤبد»). سران روحانی یاد شدهٔ جماعات اهل‌ذمه نمایندهٔ منافع جماعتهای خویش (باکلیساها و جماعتهای روحانی خود) در برابر مقامات اسلامی بوده‌اند[3]وحق داشتند اعضای جماعت رامحاکمه‌کنند وهمچنین برمدارس و کتابهای جماعت خود نظارت نمایند و مرتدان و بددینان کیش خویش را (درصورتی که کسان مزبور تمایل به‌قبول اسلام نمی‌داشتند) مجازات‌کنند. روحانیان یادشده ازبرخی امتیازات شخصی برخوردار بوده‌اند.

انتقال حق داوری بدروحانیان اهل‌ذمه ــ یعنی اسقفان وخاخامان ــ ازاین‌نظر ناشی‌می‌شده که شریعت قانونی است برای مسلمانان ودر مورد اهل‌ذمه باید طبق مقررات دینی آنان داوری

۱ــ دربارهٔ جزیه وخراج در فصل‌ششم مفصلا سخن‌رفته رجوع شود. ۲ــ مفاد بسیاری از این پیمانها در تألیف بلاذری مورخ قرن سوم‌هجری و دیگر مؤلفان عربی زبان آمده‌است. ۳ــ در دربار عباسیان بطریق ــ جاثلیق نسطوری نه تنها نمایندهٔ کلیسای خود بلکه دیگر کلیساها و مذاهب مسیحی نیز بوده است.

شود. بدین سبب اسقفان مسیحی (و خاخامان یهودی) در قلمرو خلافت ازچنان حقوق اداری و قضایی برخوردار بوده‌اندکه در قلمرو بیزانس ودیگرممالك مسیحی نداشتند. وضع ممتاز این اشخاص در مقام قیاس با بی‌حقی و پستی تودهٔ اهل‌ذمه تفاوت و تناقض فاحشی داشت. اگر میان مسلمان و مسیحی ویا مسلمان ویهودی دعوایی پدید می‌آمد می‌بایست محاکمه در محضر قاضی مسلمان وطبق فقه اسلامی صورت گیرد.

دربارهٔ نظراسلام به‌دین یهود ونصاری وتشریفات دینی‌ایشان پیشترسخن‌گفتیم[1]. ودراینجا فقط ازوضع حقوقی اهل ذمه‌گفتگوخواهیم کرد.

چنانکه‌گفتیم وضع ایشان مبتنی بر«عقدالذمه» بادولت اسلامی بوده. اگر فردی ازاهل‌ذمه در ملأ عام و در حضور شهود مسلمان بمحمد(ص) پیامبر و دین اسلام توهین می‌کرد، پیمان مزبور یعنی عقدالذمه راشخصاً ودر مورد خویش نقض‌کرده بود. گذشته از این در سه مورد دیگراهل‌ذمه ناقض‌عقدالذمه محسوب می‌شدند، بشرح زیر: ۱/ اگرجزیه وخراج‌رانمی‌پرداختند، ۲/ اگر فردی ازاهل‌ذمه فردی مسلمان رامضروب می‌ساخت، ۳/ اگرفردی ازاهل‌ذمه با زنی مسلمان ازدواج (که چنین ازدواجی ازلحاظ فقه غیرقانونی است) ویا فقط با آن زن مباشرت می‌کرد. دراین‌گونه مواردفرد اهل‌ذمه، برحسب اوضاع واحوال، ممکن بود اعدام و یابه‌بردگی فروخته‌شود. چنانچه اهل‌ذمه یك‌ناحیه جمعاً ازپرداخت خراج ویااطاعت ازمقامات دولت‌اسلامی سر باز می‌زدند، عمل ایشان نقض دستهٔ جمعی عقدالذمه در آن ناحیه شمرده می‌شده ودرچنین صورتی لشکریان و«غازیان» (مبارزان راه‌دین) برای جهاد با«کفار» مزبور به‌آن ناحیه اعزام می‌شدند.

به‌طوری‌که پیشترگفته شد، در نخستین قرنهای اسلامی محدودیتهای حقوقی که برای اهل‌ذمه وجود داشته بمیار ناچیز بوده. بعدها محدودیتهای کوچك وبزرگ فراوانی پدید آمدکه علی‌الرسم بعمر نسبت دادمی‌شود، ولی در واقع بنابه‌اخبار متون ومنابع بخشی از آنها در پایان قرن دوم هجری وبیشتر بعدها بوجود آمده. این محدودیتها بمرور زمان بیشتر و متعددتر می‌شده، ودر فقه مذاهب مختلفه تطور می‌یافته. حنفیان نسبت به‌اهل‌ذمه ملایمتر ازدیگر مذاهب بودند و رفتار شافعیان با ایشان بدترازحنفیان، ومالکیان بدتر ازشافعیان بوده. ولی حنبلیان و ظاهریان بیش ازپیروان همهٔ مذاهب بااهل‌ذمه خصومت می‌ورزیدند[2]. اما این‌را هم بگوییم که درکشورهای مختلف اسلامی ودر دوره‌های متفاوت محدودیتهای معموله در مورد اهل‌ذمه عملا گاه سختتر وگاه بر عکس بمیار ضعیفتر مجری و مرعی می‌گردیده وفقط پاره‌ای از آنها به‌کار بسته می‌شده.

۱ــ رجوع شود به‌فصل دوم. ۲ــ دربارهٔ وضع‌اهل ذمه بموجب حقوق شیعی به‌فصل دهم رجوع شود.

مقررات وقواعد فقهی که مذاهب مختلفه اسلامی ــ دربارهٔ اهل‌ذمه ــ بیشتر در مورد آنها اشتراک‌عقیده دارند بشرح زیراست: اهل‌ذمه گذشته ازپرداخت جزیه وخراج می‌بایست مسافران مسلمان را درخانهٔ خود ــ هربار سه روز ــ پذیرایی کنند ومنزل وغذا و علیق اسب در اختیار ایشان بگذارند. عملا این‌قاعده به‌صورت اقامت مأموران دولت ولشکریان درآمد (بعدها این وظیفه برای رعایای‌مسلمان نیز اجباری شدوبه‌ایشان بسط یافت). اهل‌ذمه‌حق حمل‌اسلحه نداشتند و حق نداشتند در محاکم شرع شهادت دهند. از لحاظ نظری نمی‌بایست مالك زمین باشند و فقط می‌توانستند متصرف آن محسوب گردند. معهذا در دوران متأخر قرون وسطی، بطوری که در بسیاری ازمنابع ومتون منقول است، درایران وکشورهای قفقاز، بزرگان اهل‌ذمه اراضی رابه عنوان ملك ابتیاع می‌کردند وحتی اموال غیرمنقول را وقف صومعه‌های مسیحی می‌نمودند[1]. اهل‌ذمه حق نداشتند در اصناف پیشه‌وران وارد شوند ویا دربعضی ازشرکتهای‌تجاری(نه‌درهمه) شرکت جویند[2].

اهل ذمه، بهرتقدیر ــ ولااقل اززمان خلیفه متوکل ــ می‌بایست برروی لباس خویش علامت مشخصه‌ای نصب‌کنند. بنابه‌گفتهٔ منابع مذکوره، مسیحیان ایران، هم از قرن پنجم هجری کمربند چرمی خاصی‌که زنار نامیده می‌شده می‌بستند یهودیان دو وصله، یکی برسینه و دیگر برپشت، قرار می‌دادند ورنگ این وصله‌ها می‌بایست مشخص باشد وغیر از رنگ لباس،[3]اهل ذمه حق نداشتند براسب سوار شوند و فقط می‌توانستند از قاطر وخر استفاده‌کنند و چنانچه در بین‌راه به‌مسلمانی بر می‌خوردند می‌بایستی ازمرکب‌پیاده شوند و راه رابرای او آزاد بگذارند. زندگی خانگی اهل ذمه می‌بایست آرام و محقر باشد. خانه‌های ایشان نمی‌بایست از منازل مسلمانان مرتفع‌تر یا مجلل‌تر باشد. اهل ذمه نمی‌توانستند بندهٔ مسلمان داشته باشند ولی داشتن بندگان غیر مسلمان برای ایشان مانعی نداشت (و لازم نبود حتماً هم‌کیش صاحبان خویش باشند).

قرآن حکم می‌کندکه اهل ذمه مالیات سرانه (جزیه) را «بدست خود بدهند تاایشان فرودست باشند»[4]. حنفیان اینجا را چنین تعبیرکردند: اهل ذمه باید برحسب استطاعت‌خویش بپردازند و خویشتن را تابع و مطیع مسلمانان بشناسند. اما مالکیان از متن یادشده چنین نتیجه گرفتند و قاعدهٔ زیر را استخراج کردندکه: افراد اهل ذمه اعم از نصاری و یهود باید شخصاً در

۱ــ رجوع‌شود به: ای. پ. پطروشفسکی «کشاورزی و مناسبات ارضی درایران...» ص ۲۵۰ــ۲۵۱، ۲۵۳. در آن‌کتاب اشاره به‌منابع نیز شده است. ۲ــ اهل‌ذمه نمی‌توانستند در شرکتهای گروه شرکة المفاوضه واردشوند. اعضای شرکتهای اخیرالذکر می‌بایستی ازلحاظ دین وملاحیت حقوقی و مبلغ سهمی‌که می‌پرداختند برابر باشند. ۳ــ در ایران فقط در پایان قرن نوزدهم وصلهٔ برلباس یهودیان مبدل به‌پارچه‌ای بشکل خاص شدکه برآستین الصاق می‌کردند. ۴ــ قرآن، سورهٔ ۹، آیهٔ ۲۹: «جزیه و هم‌فرودن»

دیوان حضور یابند و بدست خویش مبلغ جزیهٔ خود را بدست امیر[1] بدهند نه به وسیلهٔ شخص ثالث[2]. وزان پس امیر باید مشتی به‌پس‌گردن او بزند و بگوید: «ای دشمن‌خدای یکتا، مالیات را بپردازا» وزان پس خادم دیوان باید به‌شتاب فرد اهل ذمه را بیرون‌کند. به‌نظر می‌رسد که این ترتیب عملا حتی در کشورهای مالکیان(مغرب‌واندلس)نیز تادرتأمراعات می‌شده. درایران که تاقرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) شافعیان و حنفیان حکمفرما بودند، این عمل معمول نبوده[۱۷۳].

از موارد و نمونه‌های زیر نیک‌پیداست که رفتار حنفیان بااهل ذمه تاچه‌حد بیش از شافعیان بامدارا توأم بوده‌مثلا: آیانصاری یایهود می‌توانند از اراضی «موات»بعرسم «اقطاع» برای زراعت دریافت دارند؟حنفیان پاسخ می‌دهندکه می‌توانند. ولی شافعیان بااین‌امر مخالفند. آیا فرد مسلمان می‌تواند خانهٔ خویش را بمسیحی ویا یهودکرایه دهد؟ شافعیان می‌گویند که نمی‌تواند، زیراکه مستأجر چون اهل ذمه باشد می‌تواند در آن خانه‌کلیسا ویاکنیسه احداث‌کند و در این صورت موجر مسلمان شریك معصیت خواهد بود. اما حنفیان می‌گویندکه شخص مسلمان می‌تواندکرایه دهد زیرا وی مسئول طرز استفادهٔ مستأجر از آن خانه نیست. آیا فرد مسلمان می‌تواند از نصاری یایهود ارث ببرد؟ شافعیان می‌گویندکه نمی‌تواند، زیراکه در میان اموال موروثی ممکن است اشیاء نجس مثل خوك و شراب وجود داشته باشد. اما حنفیان می‌گویندکه ارث بردن در این مورد جایز است. زیراکه خوك را می‌توان بیرون راند و شراب را دور ریخت و باقی اموال را پذیرفت. آیا نصاری ویا یهود می‌توانند وارد مسجد شوند؟ حنفیان‌پاسخ مثبت‌می‌دهند ومی‌گویندکه می‌توانند وفقط باید درآن مکان مقدس رفتار شایسته‌ای داشته باشند. شافعیان مخالفند، زیراکه نصاری و یهود طهارت را بعرسم مسلمانان مجری نمی‌کنند و بالنتیجه نجس هستند و غیره وقس علیهذا.

اهل ذمه راکسی حق نداشت بنده‌کند، و تازمانی‌که دولت‌واحد اسلامی ــ یعنی‌خلافت ــ وجود داشته این قاعده دقیقاً مراعات می‌شده. ولی چون خلافت متلاشی شد، وبویژه پس از هجوم سلجوقیان، دولتهای مسلمان‌که باهم در جنگ وستیز بودند افراد اهل ذمه راکه جزو اتباع طرف متخاصم بوده‌اند به‌اسارت گرفته بنده می‌ساختند. در مقام قیاس بانخستین قرنهای اسلامی این عمل بزرگترین و جدی‌ترین وخامتی بوده‌که در اوضاع اهل ذمه پیداشد.

می‌دانیم‌که تاروزگار اخیر نیز شیوهٔ بنده‌داری درکشورهای اسلامی محفوظ مانده بوده. بدیهی است‌که‌فقه اسلامی بانی ومبدع بنده‌داری نبوده. بلکه رسم بنده‌داری‌را که در زمان فتوحات اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در ایران عهد ساسانی و بیزانس هنوز

۱ــ در این مورد امیر رئیس دیوان است. ۲ــ این عمل را حنفیان نیز مجاز می‌دانند.

از میان نرفته‌بوده، حفظ کرد. درجریان فتوحات اعراب بسیاری از مردان و زنان به اسارت برده شده به‌بندگی در آمدند[۱]. درطی قرون بسیار، غلامان وکنیزان در «قلمرو اسلام» و به‌ویژه در ایران، نه‌تنها همچون خدمهٔ خانه و حرم مورد استفاده قرار می‌گرفتند، بلکه در تولیدات نیز به‌کارگمارده می‌شدند: مثلا در امور آبیاری وکشاورزی و شبانی (به ویژه نزد صحرانشینان) و پیشه‌وری وکار در معادن[۲]. به‌عبارت دیگر در جامعهٔ متقدم فئودالی عهد خلافت مدتی مدید شیوهٔ برده‌داری محفوظ مانده بوده و در جامعه‌های متأخر فئودالی خاور نزدیک و میانه بقایای شیوهٔ مزبور باقی بوده. این خود یکی از ویژگیهای فئودالیزم شرقی در مقابل جامعه‌های فئودالی غرب بوده، زیراکه در جامعه‌های اخیرالذکر (به استثنای اسپانیا ، و تاحدی ایتالیا) بنده داری به زودی از میان رفته بوده.

همهٔ مذاهب بنده‌داری را مفهومی حقوقی می‌دانندکه قرآن صواب دانسته و مشروع است و لازمهٔ جامعهٔ اسلامی است [۱۳۴]. فقه بنده داری را دارای سه منبع اصلی می‌شمارد: ۱/ اسیرگرفتن از «کفار» به هنگام «جهاد» ۲/ خرید و فروش بندگان، ۳/ اولاد والدینی که بنده باشند[۳]. به آسانی می‌توان دریافت که این‌سه منبع سرانجام به‌یک‌منبع می‌رسد و آن جنگ و اسارت است که منبع اصلی بنده داری شمرده می‌شده. زیرا بندگانی که در بازار برده فروشان در معرض خرید و فروش قرار می‌گرفتند، در نتیجهٔ جنگها و دستبردها وحملات غارتگرانه به بندگی درآمده بوده‌اند[۴]، کودکانی که بنده به‌دنیا می‌آمدند نیز اخلاف اسیرانی بوده‌اندکه قبلا به‌بردگی درآمده بودند.

اصل کلی این بود که هنگام جنگ فقط اسیران کافر را می‌توان بنده ساخت نه اسیران مسلمان را. ولی اگر کسانی که بنده بوده‌اند اسلام می‌آوردند این عمل موجب آزادی ایشان نمی‌گردید. و چون بندگان کافری که در میان مسلمانان می‌زیستند عادتاً ــ اگر نسل اول ایشان اسلام نمی‌آوردند در نسل دوم ویا سوم ــ مسلمان می‌شدند، چیزی نگذشت که درقلمرو خلافت عدهٔ‌کثیری بندهٔ مسلمان پیدا شد. اسلام آوردن بندگان بیشتر نتیجهٔ تأثیر محیط اسلامی و شیوهٔ زندگی آن بوده و از طرف صاحبان بندگان کمتر در این مورد فشار وارد می‌آمده ویا اعمال

۱ــ H. Lammens. "Etudes sur le siècle des Omayyades" Beyrouth, 1930 ص ۳۲۲ــ ۳۴۵ و بعد ــ در این‌کتاب به‌عدهٔ‌کثیر اسیرانی‌که تازیان‌گرفته‌بودند اشاره شده‌است. ۲ــ رجوع شودبه ای . پ . پطروشفسکی. «کار بندگان در ایران» در آن‌کتاب به‌منابع ومتون و تالیفات مربوطه نیز اشاره شده است. ۳ــ درایران این‌سه‌گروه را به‌ترتیب «اسیر» ، «زرخرید» و «خانه‌زاد» می‌نامیدند. ۴ــ گفتنی است از بردگانی‌که مسلمانان به‌هنگام «جهاد» گرفته بوده‌اند، عدهٔ‌کثیری بنده نیز توسط برده فروشان از اروپای شرقی (از «سقالبه» که جمع‌آن «سقالبه» است به‌معنی «اسلاوها») و ممالک ترکان و هندوستان و افریقا عرضه می‌گشته. استخری جغرافیدان نامی (قرن چهارم ه) قصه‌ای‌می‌آوردکه از وسعت دامنهٔ برده‌فروشی حکایت می‌کند. یک بازرگان ایرانی از اهل‌کرانهٔ خلیج فارس به‌هنگام سفر دریایی سال ۳۲۴ ه در ۳۰۰کشتی‌کافور و ۱۲هزار بندهٔ سیاه‌پوست افریقایی حمل می‌کرده.

زور می‌شده.

فقه اسلامی قبول بندگی برای ادای 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 به‌بندگی بفروشند.

فقه اسلامی نیز مانند قوانین جامعه‌های باستانی برده‌دار، بنده («عبد» کلمهٔ عربی آن است که جمع آن «عبید» و «عباد» می‌شود ــ به‌معنی «برده» به‌طور اعم؛ «مملوك» که جمع آن «ممالیك» است به‌معنی «بردهٔ خریداری»؛ «غلام»[1]، «رقیق» ــ به‌معنی «بندهٔ ذکور»؛ «بنده»[2] که کلمه‌ای است فارسی و جمع آن «بندگان» است و «برده» که جمع آن «بردگان» می‌شود ــ به‌معنی «بنده» است. و «جاریه» ــ به‌معنی بنده ازجنس زن به‌طور اعم، «سریه» بندهٔ زن که معشوقهٔ صاحب خود باشد، و به‌فارسی «کنیز» و «کنیزك» که معنی لغوی آن «دختر»[3] است و اصطلاحاً به‌بندهٔ زن اطلاق می‌شود) را مال منقول صاحب (رب، صاحب، خداوند) آن می‌داند. صاحب بنده می‌توانست به‌میل خود وی را (غلام یا کنیز را) بفروشد و هدیه کند و در وصیت‌نامه به فلان یا بهمان منتقل سازد و غیره. بندگان صلاحیت حقوقی نداشتند، نمی‌توانستند مالك 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 ــ در امپراطوری رم قدیم نیز چنین بوده.

بعضی از مؤلفان غربی ــ شرق‌شناسان و دانشمندان و جهانگردان ــ (او. و. لن، اسنوك هورگرونیه[4]، ای. ل. بورکهارد و غیره) دربارهٔ ملایمت ونوعپرستانه‌بودن «بنده‌داری اسلامی» سخن فراوان گفته‌اند. قرآن هم درواقع به‌صاحبان بردگان توصیه می‌کند که با ایشان به‌ملایمت رفتار کنند[5]. ولی این تعلیمات فقط جنبهٔ قواعد اخلاقی داشته و از لحاظ حقوقی به‌هیچوجه صاحب برده را محدود نمی‌ساخته. صاحب برده می‌توانست هر کاری را به‌بنده رجوع کند و یا او را به‌مزدوری بدهد (و مزد او را خود بگیرد) و یا به‌عنوان تضمین پرداخت قرض خویش به‌شخص دیگر به‌گروگان بسپارد. صاحب برده می‌توانست غلام و یاکنیز را به‌تنبیهات جسمانی و غیره محکوم کند و حتی ایشان را بکشد[۱۷۵]. قتل غلام و یاکنیز به‌دست صاحبشان مجازاتی نداشت[۱۷۶]. ولی اگر قتل بدون علت صورت گرفته بوده ممکن بود «کفاره»ای

۱ــ کلمهٔ «غلام» و «مملوك» دومعنی اصطلاحی داشتند، اولا «بنده به‌طور اعم» (زرخرید) و «بندهٔ نگهبان» (گروه خاصی از بندگان جوان بیگانه ــ از ترکان سقلابیان و افریقاییان ــ که دودمانهای مسلمان از برده فروشان می‌خریدند تا در صف نگهبان سلطنت خدمت کنند.) ۲ــ کلمهٔ «بنده» از لحاظ اصطلاحی دومعنی دارد، یکی «برده» به‌معنی لغوی کلمه، و دیگر به‌معنی مجازی «خدمتگزار مطیع» یا «تابع وفادار ــ بندهٔ خدا» ولی برعکس «برده» همیشه به‌معنی لغوی «برده» است. ۳ــ دراینجا هم اصطلاحی که سن و دوران زندگی را می‌رساند به‌اصطلاحی اجتماعی تبدیل یافته.

۴ــ ص ۲۰ــ۱۱، ۱۳۶ C. Snouck Hurgronje. Mekka, T. II. Leiden, 1888.

۵ــ قرآن، سورهٔ ۴، آیهٔ ۳۶ و جاهای دیگر.

بصاحب برده تعلق گیرد [۱۷۷].

فقه اسلامی نیز مانند حقوق روم و بیزانس ـ که بعد از آن مدون گشت ـ (قانون‌نامهٔ تئودوسیوس دوم و یوستی‌نیانوس اول) به‌بردگان حق می‌دهد که قانوناً دارای خانواده باشند. ولی این‌اصل انسانی بیشتر ارزش خود را براثر یك سلسله محدودیتها ازدست می‌داده. اولا طبق قوانین‌شریعت عقدنکاح اسیران‌که پیش ازگرفتاری و اسارت ایشان بسته شده‌بوده ملغی شمرده می‌شود. و برحسب شرع و عملا اعضای یك خانواده که بدست لشکریان اسلام اسیر شده بودند بی‌درنگ از یکدیگر جدا شده میان جنگجویان تقسیم و یا تك‌تك فروخته می‌شدند. فقط جداکردن کودك ازکنیزی‌که مادر او بوده، تا مدتی‌که آن‌کودك بمواظبت مادر احتیاج داشته ممنوع بوده. حنفیانی که بالنسبه نوع‌پرورتر بوده‌اند گرفتن فرزند را از مادر پس از رسیدن او بسن هفت سالگی مجاز می‌دانند. فقیهان دیگر حتی جداکردن کودکان‌کوچکتر را هم مجاز می‌شمارند. فقط ازدواجهایی که میان بردگان در حالت بردگی صورت گرفته بوده قانونی شمرده می‌شده است. ولی این ازدواجها فقط با موافقت و رضای صاحب برده ممکن بود صورت گیرد و خداوند برده نیز می‌توانست درهر لحظه‌ای که اراده کند آن خانواده را متفرق و پاشیده‌کند و برده‌ای را که شوهر زن بوده بطلاق وادارد [۱۷۸] (و این امر با وجود سهولت طلاق در نزد مسلمانان به‌آسانی صورت می‌گرفته) ویا اعضای خانوادهٔ برده را تك‌تك به‌اشخاص مختلف بفروشد. خانوادهٔ برده عملاً، در بیشتر موارد، عائله‌ای مطیع وغیرآزاد و وجود آن بالکل تابع ارادهٔ خداوند برده بوده است.

خداوند و صاحب بردگان می‌توانست هرکنیزی راکه بخواهد سریه یا معشوقهٔ خود سازد و با وی مباشرت‌کند. صاحب برده فقط موظف بودکه پس از خریدکنیزی یك «قرء» یا بمدت فاصلهٔ بین دوحیض منتظر بماند تا معلوم شود که کنیز مزبور از صاحب و یا شوهر پیشین خویش باردار است یا نه، ومنظور از این انتظار تعیین پدر نوزاد آینده بوده. البته فقیهان معتقدندکه خداوند برده فقط می‌تواند کنیز مسلمان و یا مسیحیه و یا یهودیه را سریه یا معشوقه خویش سازد. شافعیان مباشرت وی را با کنیزان مسیحی یا یهودی هم منع می‌کنند. ولی این محدودیتها در عمل و زندگی غالباً و در اکثر موارد مراعات نمی‌شده. شریعت به فحشاء دادن‌کنیز را از طرف صاحب وی سخت منع کرده است، ولی این قاعدهٔ انساندوستانه غالباً و عملا نقض می‌شده.

قواعد خرید و فروش بردگان را فقیهان بدقت مدون ساخته‌اند. در همهٔ شهرهای بزرگ ایران و دیگر کشورها بازارهای برده‌فروشان وجود داشته. تاجر برده‌فروش تا لحظهٔ فروش غلام یاکنیز دارای همهٔ حقوق خداوند برده شمرده می‌شده. مؤلف قابوس‌نامه (قرن پنجم

هجری) می‌نویسد: «بنده باید ازنحاس چنان ترسد که خر از بیطار»[۱۷۹][۱]. فقیهان حق وارسی و بازدید بدنی غلام و یا کنیز را قبل از خرید از طرف خریدار محدودکرده و می‌گویند که بازدید باید شایسته باشد. حنفیان حتی عقیده دارندکه در بازدید بدنی کنیز باید خریدار به صورت اکتفاکند. ولی این قواعد عملا مراعات نمی‌شده. مؤلف «قابوس‌نامه» به‌فرزند جوان خویش اندرز می‌دهد که هنگام خرید غلام یا کنیز[۲] نه‌تنها چشمان و ابروان و بینی و لبان و دندانها و مو را بازدید کند، بلکه از زیبایی همهٔ اعضای بدن اواطمینان حاصل نماید. وی‌چنین می‌گوید: «غلامان راستان (به‌پشت) بخسبان و هردو پهلوی ایشان بمال و بنگر که هیچ دردی و آماسی‌دارد... چون ازاین علتهای نهانی تجسس‌کردی از آشکارا نیز بجوی از بوی‌دهن‌وبوی بینی وناسور و گرانی گوش و پستی‌گفتار و تیزی و همواری سخن و رفتن برطریق و درستی مفاصل‌و سختی بن دندانها تا برتو محرفه نکند»[۳].

بردگان فراری را می‌بایست هرکسی‌که کشف کند بازداشت نماید و به‌صاحبانشان باز پس دهد. اگر صاحب برده پیدا نمی‌شد غلام و یاکنیز گریزپا را موقتاً زندانی می‌کردند[۴].

فقه میان بندهٔ عادی که قدرت و اختیار صاحب بنده نسبت به‌وی 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» به‌بنده‌ای اطلاق می‌شده‌که اختیار و «اذن» ادارهٔ امور مالی و اقتصادی خداوند خویش را داشته (مثلا از طرف او معاملات‌تجاری‌می‌کرده و یا مباشر سیار وی بوده و حق‌عقد پیمانهای بازرگانی و یا ادارهٔ املاک او را داشته و غیره) و یا حق داشته از خود درآمدی داشته باشد (مثلا به حرفه و پیشه‌ای اشتغال ورزد). «مدبر» بنده‌ای بوده که از خداوند خویش وعده یا نوید یا «تدبیر» (معنی لغوی‌آن «تصمیم» است) در یافته بوده که «چون بمیرم تو آزادی». «مکاتب» بنده‌ای بوده که با خداوند خود پیمانی(کتابه)منعقد کرده و تعهدکرده‌بوده 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 به‌شخص دیگری‌هدیه‌اش کند و یا بفروشد. کنیز «مکاتبه» را خداوند وی حق نداشت به‌مباشرت باخویش مجبور کند. بندهٔ «مکاتب» پس‌از پرداخت تمام مبلغ بازخرید آزاد می‌شده.

۱ــ قابوس‌نامه، فصل ۲۳، ص ۶۸. ۲ــ چون در دستورفارسی جنس‌وجودندارد، اصطلاحات«بنده» و «برده» ممکن‌است به‌معنی‌کنیز و غلام ــ هردو ــ تلقی شود. ۳ــ قابوس‌نامه، فصل ۲۳ «اندر بنده خریدن». ۴ــ ابویوسف یعقوب («کتاب‌الخراج» ص ۱۱۳)می‌گویدکه‌درزمان هرون‌الرشید درزندانهای بلادکوچک وبزرگ قلمروخلافت، عدهٔ‌کثیری غلامان وکنیزان فراری‌که صاحبانشان معلوم نشده بوده، زندانی بوده‌اند.

«اُمّ ولد» (معنی لغوی آن «مادر فرزند» است)، کنیز سریّهٔ خداوند خویش بوده که دست‌کم یک فرزند برای او آورده باشد (پسر یا دختر) و صاحب او آن فرزند را از آن خود شناخته باشد. «ام ولد» قابل فروش یا اهدا به شخص دیگر نبوده و پس از مرگ خداوند خویش، چنانچه در آن زمان یکی از فرزندان وی که از آن خداوند بوده زنده می‌بود ، به‌خودی خود آزاد می شده. فرزندان کنیز، که از خداوند وی بوده، از لحظهٔ تولد، قانونی و آزاد و برابر با فرزندان زن عقدی شناخته می‌شدند.

ممکن بود بنده به‌یک خداوند تعلق نداشته و از آن چند صاحب باشد که وی را مشترکاً خریده و مشترکاً از او بهره‌کشی کنند. ولی اگر بندهٔ مزبور کنیز بوده حق مباشرت با وی با موافقت و رضای دیگر شرکا فقط از آن یک نفر می‌توانست باشد.

دین اسلام آزادکردن بندگان مسلمان را کاری خداپسندانه می‌شمرده ــ کاری که طبق حدیث نبوی، آزادکننده را از آتش جاویدان جهنم نجات می‌داده[1]. موارد آزادی بندگان به‌علل دینی و «کفاره» گناهان و یا به‌خاطر نجات روح در کشورهای اسلامی نادر نبوده. می‌دانیم که عبدالرحمن بن عوف که یکی از ده صحابهٔ نزدیک پیامبر بوده و ثروتی افسانه‌ای داشته، به‌هنگام مرگ (۳۲ه) سی‌هزار بندهٔ خویش را آزاد کرد (از این رقم می‌توان حدس زد که چند بنده داشته!). ولی اگر پنداریم که این پدیده ــ یعنی آزادکردن بندگان ــ ویژهٔ کشورهای اسلامی بوده اشتباه خواهد بود. آزادکردن بندگان به‌علل دینی نه‌تنها در سرزمینهای اسلامی و مسیحی (مثلاً در بیزانس) معمول بوده، بلکه در جامعه‌های عتیق برده‌دار نیز این عمل به‌مقیاس وسیع انجام می‌شده و نوشته‌های معبد «دلف» خود گواه این مدعی است. البته آزادی بردگان (و همچنین بازخرید آنان) بالتمام تابع ارادهٔ صاحب ایشان بوده ــ مگر مواردی که آزادی به‌حکم قانونی صورت می‌گرفته. شیعیان و عده‌ای از فقیهان سنی آزادکردن بندگانی را که اهل کتاب باشند ــ یعنی مسیحیان و یهودیان برده را ــ جایز می‌شمارند. اگر بنده به‌چندین صاحب تعلق می‌داشت ــ یکی از ایشان (از آن صاحبان مشترک) حق داشت بنده را آزاد کند. در این موارد گفته می‌شد که «فلان دست (یا «عضوی از بدن») فلان بنده را آزاد کرده». این جملات موجب آزادی کامل آن بنده می‌گردید. معهذا مشروط به‌اینکه بندهٔ آزاد شده تعهد کند، بهای اعضایی را که صاحبان دیگر وی به‌هنگام ابتیاع او پرداخته‌اند، کارسازی دارد.

در کشورهای تحت حاکمیت مسلمانان نیز مانند روم باستانی، بندهٔ آزادشده، مولای خداوند خویش شمرده می‌شده و در تمام ملت زندگی در تحت «ولاء» و حمایت او باقی می‌مانده. بندهٔ

۱ــ ایشان داشتند که هرقدر عدهٔ بندگان آزاد شده بیشتر باشد روح ایشان پس از مرگ زودتر از جهنم نجات خواهد یافت.

آزاد شده چنانکه می‌خواست دختر خود را بهشوهر دهد رضا وموافقت«ولی» لازم بوده و اگر بلاوارث می‌مرد ویاکشته‌می‌شد ــ پس ازاو ــ ولی مزبورمیراث (ویا«دیه» خون)آن بندهٔ آزاد، شده رادریافت می‌داشت. چنانچه پس ازمرگ بندهٔآزادشده، فرزندان صغیری ازاو باقی‌می‌ماند، ولی تاکبیرشدن‌ایشان سمت قیم آنان راپیدا می‌کرد وپسران را زن می‌داد و دختران را شوهر.

بدین‌طریق درکشورهای مسلمان نیز مانند رم قدیم، آزادی برده موجب استقلال کامل وی نمی‌گردیدو بستگی میان مولا و ولی ناگسستنی بوده. یا لااقل از لحاظ نظری چنین بوده.[۱۸۵]

چنانکه پیشتر گفتیم، فقه برده‌کردن فردمسلمان راغیرممکن می‌داند. وتا وقتی کهخلافت، یعنی دولت واحد اسلامی، وجود داشته این قاعدهٔ عمومی به‌دقت مجری ومعمول بوده ولی‌پس از انقراض‌خلافت وبه‌ویژه هجوم فاتحان ومهاجمان ترک و مغول اندك اندك این قانون پایمال شد. درقرن ششم هجری غزان بلخ(غوزیه) که شکی در مسلمانیشان نبوده[۱]، پس‌ازشکستن‌قوای سلطان سنجر سلجوقی(۵۴۸ه) وغارت خراسان، عدهٔ کثیری ازساکنان مسلمان طوس ونیشابور ودیگر شهرهای آن سامان را به‌بردگی بردند[۲].وبه‌گفتهٔ حافظ ابرو، پس ازآنکه ایلخانان مغول ایران اسلام آوردند گیلان را درسال ۷۰۷ ه. مسخر ساختند وشماربسیاری ازمردم آنجا رابه بندگی بردند. درقرن دهم هجری فقیهان سنی درقلمرو ترکیهٔعثمانی و آسیای میانه برده‌ساختن ایرانیان وآذربایجانیان رارسماً مجاز ومشروع اعلام‌کردند. بدین طریق در دوران متأخر قرون وسطی مسلمانی بهیچ‌وجه مانع از برده شدن نمی‌گشته.

اکنون شمه‌ای از محکمه ومحاکمه و قضا طبق حقوق اسلامی سخن می‌گوییم. از لحاظ نظری حق محاکمه وقضا به‌امام ــ خلیفه تعلق دارد. و وی‌گاه این‌شغل رابشخصه درمقر خویش ایفا می‌کرده.ولی علی‌الرسم، چه درمقر خود وچه در اطراف، شغل قضا را به‌قاضیان می‌سپرده (جمع عربی آن«قضاة[۳]» به‌معنی «کسانی‌که تصمیم می‌گیرند ــ حکم می‌کنند»). نخستین‌بارکه از انتصاب قاضیان یادشده مربوط به‌زمان عمراست. قاضیان را خلفا معین می‌کردند(وپس ازانقراض خلافت، سلاطین ودیگر امرای مسلمان منصوب می‌نمودند) و برای ایشان «منشور» ارسال می‌داشتند. واین منشور درمساجد حوزهٔ قضای قاضی مزبور قرائت می‌شد. قاضی شهر عمدهٔ هر ایالت به‌لقب «قاضی‌القضاة» خوانده می‌شده.

طبق فقه اسلامی، ایفای شغل قضا وظیفهٔ دینی بوده نسبت به‌جامعهٔ مسلمانان. قاضی می‌بایست مسلمان باشد، تحصیلات روحانی ویژه‌ای‌کرده باشد، احکام شریعت را مطالعه کرده

۱ــ ابن‌الاثیر، مجلد ۱۱، ص ۱۱۶ ــ ۱۲۵. ۲ــ همانجا. ۳ــ مؤلف درمتن همه‌جا تلفظ فارسی این‌کلمه را مراعات‌کرده است به‌عربی، ــ مترجم.

باشد وکاملا باعقاید وآراء فقیهان درموارد خاص قضایی آشنا باشد. درنخستین قرنهای اسلامی قاضیان دربسیاری موارد ازمجتهدان وبعدها ازمقلدانی بوده‌اند که قوانین شریعت را مطالعه کرده واز روی احکام مجتهدان هرمذهبی، که خود بدان بستگی‌داشتند، قضاوت وحکم می‌کردند. در ایران تاآغاز قرن دهم‌هجری(تااستقرار مذهب شیعه) بیشتر قاضیان ازشافعیان وحنفیان بوده‌اند. ودر شهرهای بزرگ مانند ری ونیشابور وغیره گاه شافعیان وحنفیان ویا پیروان مذاهب دیگر ازخود قاضیان جداگانه داشتند.

قاضی می‌بایست نه‌تنهاقوانین‌شریعت راتیك بداند، بلکه‌بدیانت وعدالت و رشوه‌نگرفتن مشهور باشد. ازلحاظ‌نظری قاضی نمی‌بایست مواجب ویا پاداشی دریافت‌کند وبه‌طریق اولی، ازمتداعیین هدیه ویا رشوه بستاند. بدین‌سبب اعتقاد براین بود که قاضیان باید ازمیان افرادمرفه که ازلحاظ مادی مستقل باشند برگزیده شوند. ولی عملا وعلی‌الرسم قاضیان مستمری ازخزانهٔ دولت ــ بیت‌المال ــ ویا ازمحل درآمد اموال موقوفه دریافت می‌کردند. معهذا در همهٔ ادوار عدهٔ «قاضیان بدکاره» وحریص و رشوه‌گیر و مطیع مقامات غیرروحانی وغالباً جاهل در مسائل فقهی، انلك نبوده.

قاضیان می‌بایست درایام معینی در «محکمه» (گاه‌درمسجد) بامر قضا و دادرسی قیام کنند وقبلا هربار وضو گیرند ودر مسجد نمازگزارند. قاضیان در جریان جلسهٔ محکمه بنا به‌رسم شافعیان‌وحنفیان روی به‌قبله (مکه) می‌نشستند. قاضی می‌بایست نسبت به متداعیین کاملایی‌غرض باشد. وهیچ‌گونه نظر قبلی نسبت بمدعی یامدعی‌علیه ابراز ندارد وتا پایان جلسهٔ محاکمه‌عقیدهٔ خویش را اظهارنکند. قاضی می‌بایست مدعی و مدعی‌علیه وابه‌نشستن دعوت‌کند. ولی اگر یکی ازمتداعیین مسلمان ودیگری اهل‌ذمه باشد، قاضی باید مسلمان را به‌نشستن دعوت کند و اهل‌ذمه را سرپا نگه‌دارد.

در محکمهٔ شرع مدعی‌العموم و وکیل دعوی وجود ندارد. وقاضی باید این‌دو وظیفه را ایفاکند. متداعیین خود از منافع خویش دفاع می‌کنند ودر محکمه حضور می‌یابند و یا نماینده و وکیل‌خودرا(در مورد زنان) به‌جای خود گسیل می‌دارند. مدعی می‌تواند از روبرو شدن بـا وکیل ویا نمایندهٔ مدعی‌علیه امتناع ورزد وحضور شخص اورا طلب‌کند. درهیچ امری نمی‌توان درغیاب مدعی‌علیه ویا وکیل اوحکم صادر کرد. اگر در جایی قاضیان چندمذهب وجود داشته باشند(پیش ازقرن دهم هجری درایران چنین بوده) انتخاب قاضی، طبق فقه حنفی متعلق بمدعی وطبق فقه شافعی بمدعی‌علیه است.

قاضی درمورد رسیدگی به‌امور معضلهٔ پیچ در پیچ از فقیهان مطلع دعوت می‌کند تا در محکمه حضور یابند وپیش از اصدار حکم با ایشان مشورت می‌نماید. قاضی خدمتگزارانی به‌شرح زیردراختیار دارد: یك‌یاچند «کاتب»، یك دربان یا«بواب» و«رسول» که باید مدعی‌علیه

یاشهود را درمحکمه حاضر کند. جلسات محکمه علنی است و هرکس بخواهد می‌تواند در آن حضور یابد. اصولا باید درمورد هرامری دریك روزحکم صادر شود. ودر موارد استثنایی ممکن است اصدارحکم بهروز دیگر محول گردد. احکام قاضی باید بهحقوق دینی یعنی قرآن و احادیث وقیاس واجماع مبتنی باشد نه«عرف وعادت».

قاضی حق نداردحکم را بر اعتقاد شخصی خویش، یـا وقایعی کـه فقطخـود از آن اطلاع دارد مبتنی سازد. فقه سه‌گروه دلیـل را می‌شناسد: «اقـرار»، «شهود» و «یمـین» (سوگند).

«اقرار» مدعی‌علیه ممکن است چه درامور حقوقی وچه جزایی بهعمل آید و تصدیقـی خواهد بود بهدرستی ادعای‌مدعی. اقراریاید داوطلبانه، بدون اصرار ویا الحاح ازطرف‌اشخاص دیگر صورت گیرد. چنانچه مدعی‌علیه ادعای مدعی را ردکند ویرا «منکر» وعمل او را«انکار» می‌خوانند. درامور مربوط به«حق‌الناس» یعنی امور حقوقی وامور«خونی» که مجازات آن «قصاص»و«دیه» باشد«اقرار»پس‌گرفتنی نیست. ولی درامورمربوط به«حق‌الله» کهمجازات آن‌حد (حدود) است[1] می‌توان اقرار راپس گرفت.

گواهی شهود درمحکمهٔ شرع غالباً اهمیت قاطع دارد. دراکثر امورقضایی اعم‌ازحقوقی وباجزایی، اقلاگواهی دوشاهد لازم است. شهود باید مسلمان ومرد وبالغ (جزدر امور«خونی» که شهادت کودکان نیز جایزاست) و واجد صلاحیت حقوقی باشند. پیروان ادیان دیگر ومجانین ویاکسان ضعیف‌العقل وبردگان وحتی مسلمانانی که‌اخلاقاً به‌بدی شهرت داشته باشند نمی‌توانند شهادت دهند؛ مقصود از شهرت به‌بدی اخلاق، نرفتن بمسجد، فسادخلاقی، بدمستی ومقامری، لواط، دزدی‌ومعاشرت بامردم جنایتکاراست. فقه‌برای صفات اخلاقی شهود، اهمیت بزرگی‌قائل است. بدین‌سبب قاضی می‌تواند برای تحقیق در اخلاق شهودی که ازطرف‌مدعی معرفی شده، «مزکی»(«پاك‌کننده»)هایی معین کند که از دوکس کمتر نباشند. مدعی‌علیه می‌تواند شهودمدعی را ردکند، ولی این عمل باید مستند به‌دلایل باشد.

شهود نباید سوگند یادکنند، ولی‌شاهد بایدگفته‌های خویش رابـا کلمهٔ «اشهد» (شهادت می‌دهم) آغازکند. شهادت، بهشرطی که از لحاظ زمان ومکان و اوضاع و احوال با عمل مورد قضا منطبق‌باشد، دلیل شناخته می‌شود. شاهد تالحظهٔصدور حکم می‌تواند اظهارات خود رابس بگیرد. شاهدکاذب که‌کذب وی پس از صدورحکم معلوم‌گردد، باید زیان مادی راکه به‌شخص ضرر دیده وارد آمده جبران‌کند و مضاف بر آن، مورد مجازات «تعزیر» (در بیشتر موارد تازیانه و زندان) قرارگیرد.

۱ــ به‌مقابل رجوع شود.

اگر مدعی نتواند شهود معتبر ومعتمد معرفی کند، یا فقط یك شاهد مرد بیاورد می‌تواند از مدعی علیه بخواهد که بی‌تقصیری خویش را به‌قید سوگند معلوم سازد، یا قسم بخورد که بحق، ادعای مدعی را رد می‌کند. قسم یا یمین (سوگند) درصورتی مورد قبول محکمه واقع خواهد شد که آزادانه و بدون اعمال فشار و جبر و بایاد نام خدا (بسم‌الله) آغاز گردد[۱]. یادکنندهٔ سوگند باید صلاحیت حقوقی داشته باشد. اگر یادکنندهٔ سوگند با تلفظ نام خدا (بسم‌الله) برخی از صفات باری‌تعالی را هم بدان ملحق سازد (مثلا بگوید: «بسم‌الله الرحمن الرحیم، رب العالمین») ویا سوگند را چند بار تکرار کند (حداکثر ۵۰ بار، در موارد خاص قضایی) قسم او مقنع‌تر و پر مسئولیت‌تر شمرده می‌شود. چنانچه یکی از متداعیین اهل ذمه باشد و بخواهد سوگند یاد کند، اگر یهودی باشد باید بگوید: «به‌نام خدایی که تورات را برموسی نازل کرد» واگر مسیحی باشد بگوید: «به‌نام خدایی که انجیل را برعیسی نازل کرد». مجازات سوگند دروغ (در صورتی که کذب آن ثابت گردد) «تعزیر» است.

این نکته شایان توجه است که فقه اسلامی برای دلیل کتبی (اسناد و مدارك کتبی) چندان اهمیتی قائل نیست [۱۸۱]. فقیهان در نخستین قرنهای اسلامی بطور کلی امکان ارائهٔ اسناد و دلایل کتبی را نادیده می‌گرفتند. بعدها ناگزیر برای مدارك کتبی اعتباری قائل شدند و آن هم فقط در مواردی که مدعی‌علیه تصدیق کند که سند (مثلا عهد و پیمان کتبی) واقعاً به خط اوست یا اینکه قرار داد بین متداعیین در تاریخ عقد بصحهٔ شهود رسیده و آن را به مهر خود ممهور کرده اند.

جریان رسیدگی در جلسهٔ محکمه علی‌الرسم به‌قرار زیر بود. مدعی درموارد مربوط به حقوق مدنی (یا کسی که در موردی جزایی زیان دیده بود) دعوای خود را در محضر قاضی و یا حضور مدعی‌علیه اقامه می‌کرده. اگر طرفین به‌مصالحه رضا نمی‌دادند قاضی از مدعی علیه می‌پرسید که آیا ادعای مدعی را بحق می‌داند یانه. مدعی‌علیه می‌توانست از سه راه درآید. بدین شرح: یا ادعا را صحیح بداند، یا منکر آن شود و یاخاموش بماند، یعنی از پاسخگویی امتناع ورزد. اگر مدعی‌علیه اقرار بصحت ادعا می‌کرد که دعوی بهمانجا پایان می‌یافت. وقاضی مدعی علیه را مجبور می‌کرد که موجب رضای خاطر مدعی را فراهم آورد واگر موضوع دعوی جزایی بوده حکم صادر می‌کرد.

چنانچه مدعی علیه صحت ادعا ویا 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 ازسه روز نبوده. اگر شهود شایستهٔ اعتماد تشخیص

۱– سوگندی‌که بدون تلفظ نام‌خدا (بسم‌الله) یاد شود معتبر نیست.

داده شده وگواهیهای ایشان موافق یکدیگر می‌بود، قاضی به‌نفع مدعی (یا شخص زیان دیده) حکم صادرمی کرد. چنانچه شهود پس ازاحضار ثانوی درمحکمه حضور نمی‌یافتند و یااصلا شهودی در میان نبوده ویا اینکه عدهٔ ایشان درحد قانونی نبوده، به‌مدعی علیه تکلیف می‌شدکه به حقانیت خود سوگند یادکند. اگر مدعی علیه سوگند را طبق دستور مقرر یاد می کرد، قاضی از ادعای‌مدعی درمورد دعوایش استنکاف می‌ورزید.سوگند مدعی‌علیه در مورد امور مدنی و حقوقی و دزدی و زیان عضوی وغیره 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 یادکرده‌باشد. اگر مدعی‌علیه سکوت اختیار می کرد، قاضی‌می کوشید تا او را به پاسخ‌گفتن وادارکند. چنانکه پیش‌گفتیم‌فقه اعمال شکنجه یافشار و اعمال زور را از طرف محکمه منع کرده است. بدین سبب قاضی‌می کوشید تامدعی‌علیه را به‌سخن‌گفتن وجواب دادن‌وادارکند. و چنانچه‌وی درسکوت لجاج‌می‌ورزید این خود دلیل عدم حقانیت‌وی شمرده می‌شده. تجدید نظر در حکم قاضی جایز نبوده.

شغل قاضی به‌امر قضاوت محدود نبوده. قاضی جانشین مأمور ثبت اسناد (که در اسلام وجود نداشته [۱۸۲]) نیز بوده است و وصیت نامه‌ها و قبالجات و قرار دادها وعقدنامه‌های ازدواج و عقود خرید و فروش و تقسیم نامه‌های اموال موروثی و دیگر اسناد رابه‌وسیله ممهور کردن آنها به‌مهر خویش تصدیق می کرده.قاضی قیمومت یتیمان وکودکان سرراهی وغیره را به‌عهده داشته و یا قیمهایی برای ایشان معین می کرده. و مراقب بوده‌که احکام صادره در امور حقوقی وجزایی، به‌یاری مأموران تابع وی، به‌موقع اجراگذاشته شود.

در شهرهای قرون وسطایی اسلامی، و بویژه در بلاد ایران، به‌موازات محکمهٔ شرع مؤسسهٔ دیگری وجود داشته تااحکام دینی واخلاقی اسلامی ازطرف اهالی نقض نشود ودر این باره مراقبت مبذول دارد. این مؤسسه «حسبه» بوده. این اصطلاح حتی در زمان خلفا بمعنی و مفهوم نظارت براخلاقیات و زندگی اجتماعی ازنظرگاه احکام شریعت، به‌کار می‌رفته. و چون در بلاد شرقی قرون وسطایی زندگی اجتماعی در پیرامون بازارها متمرکز بوده،[۱] «حسبه» نیز بصورت نظارت براخلاقیات وبازارها درآمد. در هرشهر مأموری عالیرتبه و مخصوص به‌نام «محتسب»در راس ادارهٔ «حسبه» قرار داشته. وی ازمیان طبقهٔ فقیهان معین می‌شده. خدمت او وظیفه‌ای دینی محسوب می‌گشت و در شهرهای فئودالی ایران «محتسب» یکی از شریفترین مقامات بوده و در ردیف اشراف شهری ازقبیل رئیس وقاضی و امامان مساجد جامع و

۱ــ مفهوم بازار شامل همهٔ شبکهٔ بازرگانی شهر باکاروانسراها و دکه‌های دلالان وصرافان وبازارهاوکارگاههای پیشه‌وران و غیره بود.

نقیب‌السادات‌ها (بزرگ بازماندگان پیامبر) و غیره قرار داشته.

«محتسب» مراقب بود که اهل شهر در رفتن به مساجد تسامح نورزند و مؤذنان بموقع اذان‌گویند و مؤمنان را به‌نماز خوانند و هیچ‌کس در ماه رمضان علناً روزه نخورد. محتسب مواظب بود که زنان در کوچه و بازار بی‌حجاب ظاهر نشوند و با مردان سخن نگویند (مگر با سوداگران و پیشه‌وران و آن هم بر سرخرید یا سفارش کالا). محتسب مراقب گرمابه‌ها و امکنهٔ اجتماع مردم بود. وی مستان، قماربازان و معتادان به‌مواد مخدره (بنگ‌کشان یا حشیش‌کشان و از آغاز قرن هفتم هجری تریاک‌کشان) را بازداشت می‌کرده و زنان روسپی[1] و ملوطان حرفه‌ای و خنیاگران کوچه و بازار و عزاداران حرفه‌ای و غیره را تعقیب می‌نمود. محتسب بویژه با خمّاری و مستی باجد وافر مبارزه می‌کرده.

محتسب به‌اتفاق دستیاران خویش ــ خبرگان و «عریفان[۱۸۳]» («عریف» بمعنی (شخص) «مطلع») و خدمتگزاران ــ مرتباً به‌بازارها و کوبهای پیشه‌وران سر می‌زده و نظارت می‌کرده. او حق نداشت قیمت اجناس بازار را معین کند و یا اینکه بازرگانان را مجبور کند که کالاهای خویش را به‌بهای معینی بفروشند. ولی صحت اوزان و مقادیر را رسیدگی می‌کرده و مراقب بوده که فروشندگان در کالاهای خود تقلب نکنند. در قرون وسطی این گونه تقلبها غالباً صورت می‌گرفته مثلا شیرفروشان در شیر آب می‌ریختند، مشك فروشان مشك‌تقلبی می‌فروختند و ... ضمناً محتسب نمی‌بایست اجازه دهد که بازرگانان و کسبه با بندگان و چارپایان خویش رفتاری بی‌رحمانه داشته باشند. مجازاتهایی که محتسب معمول می‌داشت جزء گروه «تعزیر» یعنی تنبیهات اصلاحی (تأدیبی) بوده. مقصران را با تازیانه تنبیه می‌کردند و یا کلاه رسوایی (طرطور) بر سرش می‌نهادند و وارونه بر خرش می‌نشاندند و در کوی و برزن می‌گرداندند و غیره.

«محتسب» حق‌ورود و تفتیش خانه‌ها را نداشته ولی عملاگاه این‌ممنوعیت را می‌شکست. در متون و منابع مواردی آمده که محتسبان یا عمال و اتباع خویش اگر به‌خانه‌ای بدگمان می‌شدند که مردان با زنان بساط عیش و سرور بر پا کرده‌اند بزور وارد آن‌خانه شده، سردابها را تفتیش کرده، محتوی کوزه‌های شراب را برزمین ریخته، مقصران را مجازات می‌کرده‌اند. برخی محتسبان جدی حتی بدین منظور وارد کاخهای سلاطین می‌شدند. الغ بیك پسر سلطان شاهرخ تیموری (متوفی بسال ۸۵۳ هـ) که پایبند قواعد شریعت نبوده روزی بزمی (باشراب) در کاخ ییلاقی خویش نزدیك سمرقند بر پا کرده بوده. سید عاشق نام محتسب وارد آن مجلس‌بزم شد و بالغ‌بیك گفت: «تو دین محمدی را نابود کرده رسوم کفار معمول کرده‌ای!؟»

۱ــ شریعت فحشاء را شدیداً منع کرده ولی درسراسر دوران قرون وسطی وعصر جدید فحشاء درهمه‌جا وجود داشته.

الغ بیك در پاسخش گفت: «تو به‌خاطر اصل و تبارت (که از سادات است و از لحاظ فقه [علم شریعت]) کسب افتخار نموده‌ای و به‌پیری رسیده‌ای، و مسلماً می‌خواهی درجهٔ شهادت در راه دین را هم درك کنی و بدین سبب سخنان خشن می‌گویی، ولی من میل تو را مجری نمی‌دارم»[1]. باری دیگر همان محتسب (یعنی سید عاشق، به‌بزم شیخ‌الاسلام، در سمرقند، ــ که زنان مغنیه نیز بدان مجلس عیش دعوت شده بودند) وارد شد و صاحب خانه را به‌زبانی توهین‌آمیز ملامت کرد که: «ای شیخ الاسلام بی‌اسلام، کدام مذهب مجاز ساخته که زنان و مردان یکجا گرد آیند و به‌غنا پردازند؟[2]»

از آنجایی که دولت اسلامی ــ دولتی که‌ازنظرفقه می‌بایست حکومتی روحانی و مبتنی بر قوانین شریعت باشد ــ در واقع، از زمان امویان به یك حکومت مستبدهٔ غیر روحانی مبدل شده بود، محکمهٔ شرع نمی‌توانست‌آنچنانکه باید وشاید موجبات رضای خاطر سلاطین مستبد را فراهم‌آورد. قاضیان غالبا استقلال نشان می‌دادند ودررسیدگی به‌امور قضایی ازاطاعت مقامات غیر روحانی و فشار آنان سر باز می‌زدند. ضمناً گفتن این نکته ضروری است که قاضی نمی‌توانست اقامهٔ دعوی کند و مجرم یا مظنون را بازداشت نماید (حتی یك قاتل مسلم را) مگر اینکه از طرف شخص زیان دیده و یاکسان او شکایتی شده باشد همچنانکه نمی‌توانست به‌وسیلهٔ شکنجه از متهم اقرار بگیرد.

در این میان بر اثر رونق وترقی شهرهای‌قرون وسطایی در قلمروخلافت وبه‌ویژه ایران، منقاد ساختن قشرهای پایین مردم شهری برای مقامات فئودالی هر آن دشوارتر می‌شده. در شهرهای بزرگ عدهٔ کثیری ولگرد (لومپن پرولتاریا) پیدا شده بود. و فقیران بسیار نیز وجود داشتند. اینان از خود صنف و اتحادیه داشتند که ساسان، ساسیان یا ساسانیان نامیده می‌شده (فارسی است) و از خویشتن لهجه‌ای حرفه‌ای یا «زارگون (لوتره یا زبان زرگری)» داشتند. همهٔ این افراد به‌اتفاق «پهلوانان» (کشتی‌گیران) و پیشه‌وران یا محترفه (بخصوص آنان که اسلحه می‌ساختند و یا به‌استعمال سلاح عادت داشتند)، در اصناف (مفردآن«صنف») پیشه‌وران، سازمان یافته بودند. همهٔ اینان یکجا عنصر ناراحت و غالبا نافرمانی را تشکیل می‌دادند. شرکت کنندگان در قیامهای ضد فئودالی از میان این افراد برخاستند. در شهرها عدهٔ کثیری عناصر مجرم حرفه‌ای نیز وجود داشته. و سرانجام باید گفت که درشهرهای ایران از قرن اول تا ششم هجری، شمار بسیاری از پیروان دیگر ادیان از قبیل زرتشتی و یهودی و مسیحی که امور ایشان در محاکم شرع قابل رسیدگی نبوده زندگی

۱ــ رجوع شود به: د. د. بار تولد، «الغ‌بیك و زمان او» ص ۱۰۴ ببعد (حاشیهٔ ۲) به‌منابع و مآخذ اشاره شده است. ۲ــ همانجا، ص۹۵ (با اشاره به:خواندمیر «حبیب‌السیر» مجلد ۳، تهران ص ۲۱۹.)

می‌کردند.

مراتب پیش گفته حتی در دوران عبدالملك خلیفهٔ اموی (از ۶۶ تا ۸۶ه. حکومت کرد) خلفا را برانگیخت تا در شهرها بخشی از امور و مشاغل قضایی را به‌مقامات لشکری و انتظامی محول دارند. در زمان عباسیان نیروی لشکری و انتظامی خلافت در شهرها که «شرطه» (جمع آن «شُرَط») نامیده می‌شد تشکیل شد. شرطه در واقع دستجات نگهبانان خلیفه بودند (وزان پس در عهد دیگر دودمانها ــ سامانیان و آل بویه و غزنویان و غیره ــ نیز ایشان همین وظیفه را عهده‌دار بوده‌اند) که در شهرها مقام داشتندوخدمت پلیسی و انتظامی به‌عهدهٔ‌ایشان‌محول شده بود. رئیس این دسته «صاحب‌الشرطه» نامیده می‌شده. «صاحب‌الشرطه» می‌توانست بدون اینکه شکایتی از طرف زیان دیدگان شده باشد هرشخصی راکه مظنون به‌جرمی باشد بازداشت و شکنجه کند. او می‌توانست به‌ابتکار خود رسیدگی و تحقیقات و استنطاق را با استفاده از گزارشهای عمال مخفی خویش که «منهیان» (عربی‌ــفارسی) نامیده می‌شدند، و در میان طبقات مختلفه اهالی استخدام می‌شدند، به‌عمل آورد و از شهود و از آن‌جمله از گواهانی که مورد قبول محاکم شرع نبوده یعنی اهل ذمه و مستان و معتادان به‌مواد مخدره وکسانی‌که به‌میخانه‌ها و قمارخانه‌ها باکسانی که به‌محیط مجرمان آمد و شد داشتند، پرسش و بازجویی کند. زیرا که گاه همین‌کسان اطلاعات پربهایی در جریان تحقیق جرمهای غیر مکشوف می‌توانستندداد. «صاحب‌الشرطه» در امور سیاسی مثلا کارهای مربوط به‌آشوبها و قیامها و همچنین مسائل جزایی و جنایی (قتل، تجاوز به‌ناموس، آدم دزدی، راهزنی و غیره) رسیدگی می‌کرده.

«صاحب‌الشرطه» پس از خاتمهٔ تحقیقات وکشف مجرم می‌توانست حکم صادرکند حتی حکم اعدام. باید گفته شودکه صاحب الشرطه انواع‌سیاستهای بیرحمانه‌ای را که در قوانین شریعت پیش‌بینی وتأیید نشده بوده به‌کار می‌بست، مثل:پوست‌کندن، شمع‌آجین‌کردن، خرد‌ــ کردن استخوانها و غیره. رسیدگی به‌امور حقوقی مدنی و خانوادگی کماکان منحصراً در حیطهٔ صلاحیت‌قاضیان بوده. در ایران، از قرن هفتم تا نهم هجری‌کارمندی که از لحاظ شغل ومقام با صاحب‌الشرطه دوران خلافت برابر بوده، «داروغه» (مغولی)[1] و در زمان صفویان «دیوان‌ــ بگی» (فارسی‌ــترکی) خوانده می‌شده.

بدین طریق هم از پایان قرن اول هجری تا پایان دوران فئودالیزم، در دولتهای مسلمان، محکمهٔ غیر روحانی لشکری و انتظامی، به‌موازات محاکم شرع قاضیان، وجود داشته و امور را برطبق فرامین و آیین‌نامه‌های («قانون نامه»، کلمهٔ یونانی ــ

۱ــ بعضا در ایران و سرزمینهای همسایهٔ آن، اصطلاح «داروغه» معنیهای‌دیگری‌کسب‌کرده‌کهشرح‌آن دراینجا موضوع ندارد.

عربی ـ فارسی) صادره از طرف سلاطین و همچنین رسوم محلی و یا مـوازین حقوقی قبایل صحرانشین ـ «عرف و عادت» ـ رسیدگی می‌کرده. در محاکمات لشکری و انتظامی اخیرـ الذکر خودکامگی و بیرحمی بمراتب بیش از محاکم شرعی وجود داشته.

دوگانگی سازمان محاکم با ویژگی روحانی و سیاسی دولت فئودالی اسلامی ـ کـه نظراً حکومتی روحانی ولی در واقع غیرروحانی بوده ـ مطابقت داشته است.

فصل هشتم

دعواهای مذهبی در اسلام در قرنهای دوم و سوم هجری
(مرجیان، قدریان، معتزلیان)

دراسلام نیز ــ مانند مسیحیت ــ بخش الهیات آن [علم کلام]، بمعنی اخص، مدتها پس ازظهور دین تکوین [۱۸۴] یافت. چنانکه پیش گفتیم(به‌فصل دوم رجوع‌شود) در دوران متقدم اسلامی بیشتر به‌مسائل حقوقی وتشریفات ظاهری توجه می‌شده. قبلاگفته شدکه در صدر اسلام حدفاصل وتفاوتی میان الهیات وحقوق وجود نداشته وعلمای دین والهیات درعین حال و بیش از هرچیزی قانون‌شناس نیز بوده‌اند و مسائل حقوقی را در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌داده‌اند.

با این وصف در آستانهٔ قرن هفتم وهشتم میلادی (اول و دوم هجری) میان مسلمانان، محافل ومکاتبی پدید آمد که در مسائل مربوطه به‌گناه وتقدیر وآزادی اراده وطبیعت و صفات باری‌تعالی بحث می‌کردند. آکادمیسین و . و . بسارتولد چنین می‌گوید: «دراسلام، ازنخستین قرنهای موجودیت آن، همان مباحثاتی‌که در مسیحیت بر سرخداوند و روابط او بـا آدمی در گرفته بـوده پدید آمد. وگذشته از تأثیر مستقیمی‌که الهیات مسیحی دراسلام داشته، این پدیده را بایدچنین توجیه‌کردکه هردوکیش درشرایط واحدی قرار داشته‌اند»[۱].

درآن زمان، میان مسلمانان این نظر مکون گشت که‌گناه بردوقسم است: گناهان بزرگ یا کبیره(کـه بزرگترین آنها، نداشتن ایمان است) وگناهان کوچك یا صغیره. و در نتیجه بحث درگرفت: آیا شخصی راکه مرتکب‌گناه‌کبیره شده باشد 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 بدین اسلام هرعمل‌بدی رامی‌پوشاند وحتی کسی که مرتکب‌گناه‌کبیره شده، اگر فقط پاکی ایمان خویش را حفظ‌کرده باشدمسلمان

۱ــ و. و. بارتولد، «اسلام» ص ۶۷ ــ ۶۸.

باقی می‌ماند و در آن جهان به‌عذاب جاودان محکوم نخواهدگشت.

در آن زمان این بحث ودعوی واجد اهمیت سیاسی خاصی بوده‌واینك سبب آن: خوارج دودمان اموی راخلفای واقعی نمی‌شمردند وغاصب وظالمشان محسوب می‌داشتند وچنین‌استدلال می‌کردند که امویان مرتکب گناه‌کبیره شده‌اند. و این کبیره عبارت ازآن بودکه اولا درداخل جامعهٔ اسلامی جنگ خانگی به‌راه انداخته بودند(اولین جنگ خانگی از۳۶ه تا ۴۱ه) وبنا به عقیده‌ای‌که در آن زمان به‌حد شیاع رسیده و رواج‌یافته بود، همهٔ خلفای دودمان مزبورمسلمانانی دروغین بوده و ضرورت سیاسی ایشان را به‌قبول اسلام واداشته بوده نه ایمان وعقیده . خوارج اظهار می‌داشتند که خلیفه چون مرتکب گناه کبیره شده ، نه تنها خلیفه نیست بلکه از جرگهٔ مسلمانان نیز خارج است وباید علیه او«جهاد»کرد، همچنانکه برضد هر فرمانفرمای «کافری» جهاد لازم است. این افکار و تعلیمات مبنای عقیدتی قیام علیه‌حکومت امویان بوده.اما مرجیان، برخلاف، می‌گفتند که چون شخص مسلمان حتی درصورت ارتکاب‌گناه‌کبیره نیز مسلمان است پس باید ازخلیفهٔ گناهکار نیز اطاعت کرد. مرجیان بدین‌طریق به‌هواداری امویان برخاسته بودند.

موضوع تقدیر نیز با این دعوی رابطهٔ نزدیك داشته. پس از سال اول هجرت، درجامعهٔ اسلامی مدینه، عقیدهٔ راسخی پیداشد،که بر سوره‌های مدنیه قرآن مبتنی بوده، دایر براینکه زندگی واعمال هر فرد آدمی را خداوند از پیش معین‌کرده. کلمهٔ «قدر» (عربی) در آغاز به مفهوم «قدرت» وبمعنی «قدرت خداوندی» در اعمال هرعملی بوده. از اینجا «قدر» را بمعنی «تقدیر» درك کردند، یعنی خداآفرینندهٔ آدمیان است یا همهٔ اندیشه‌ها وافعال ایشان. ولی قرآن در عین‌حال مسئولیت گناهان و افعال بد مؤمنان را بعهدهٔ خود ایشان دانسته وتهدیدکرده که در زندگی آن جهانی بخاطر آن گناهها مجازات خواهندشد...

اصل تقدیر عملا سلاح عقیدتی مناسبی برای «جهاد» بوده. بمجنگاور مسلمان تلقین می‌شده که در پیکار می‌تواند با هر خطری روبه‌رو شود واگر تقدیر برآن قرارنگرفته باشد که درآن روز هلاك شود، زنده خواهد ماند واگر مقدر چنین باشد که بمیرد به‌هر صورت،اگر در خانه هم بماند، خواهد مرد. اصل تقدیر عملا منجر به‌اعتقاد به‌قضا و قدر یا فاتالیزم می‌شده و بیباکی وجسارت را در دلهای «مبارزان راه دین» برمی‌انگیخته است. این اصل دینی دارای‌اهمیت سیاسی نیزبوده،زیراحقانیت وقدرت‌نخستین دولت عربی و حکومت جانشینان با خلفا راهم خداوند قبلا مقدر ومعین‌کرده‌بود. بدین‌سبب‌بودکه خلفا وامویان چنان سرسختانه اصل تقدیر راگرفته‌ها نمی‌کردند.

البته در آن محیط بالنسبه بلوی که تکوین دین اسلام در مدینه، و به‌طورکلی عربستان، صورت‌گرفته بود تناقضات درونی اصل تقدیر ــ تناقضاتی‌که پیشتر به‌آن اشاره‌کردیم - درك

نمی‌شده و در آنجا بحث و دعوی برسر موضوع تقدیر محال و بیمعنی بوده. ولی بمحض آنکه اسلام در کشورهای نوگشودهٔ اعراب که دارای فرهنگی باستانی بودند رواج یافت، یعنی به سرزمینهای ایران و رومیةالصغری یا روم هلنی (روم یونانی) رخنه کرد، اصل تقدیر عدهٔ کثیری را آشفته ساخت و می‌پرسیدند: چگونه آدمی می‌تواند مسئول افعال خویش باشد و حال آنکه افعال مزبور بالاراده ازوی صادر نشده‌است؟ و چگونه اعمال بدآدمیان راقبلاحضرت باری‌تعالی مقدر ساخته، وحال آنکه خداوند نمی‌تواند منشأ بدی باشد؟ [۱۸۵].

درمصر و سوریه وعراق وایران، میان مسلمانان در پیرامون موضوع تقدیر و آزادی اراده بحث ودعوی درگرفت. ظاهراً بحثهای متشابهی که درمحیط مسیحیان درهمین مسئله درگیر شده بوده، دراین مورد، بی‌تأثیر نبوده‌است. درعالم مسیحیت نیز عده‌ای طرفدار اصل تقدیر (قدیس آوگوستینوس،متوفی بسال ۴۳۰م) وجمعی هواخواه آزادی اراده (یوحنای دمشقی، قرن هشتم میلادی) بودند. ولی هیچ‌یك از عقاید ایشان حکمفرمایی مطلق نیافت و بصورت اصل مطلق (یا «دگم») شناخته نشد وهر دوعقیده در عالم مسیحیت متوازیاً وجود داشتند. درمیان مسیحیان غربی درعهد اصلاحات یا رفرم دینی (قرن‌شانزدهم میلادی) پروتستانها وبه‌ویژه کالوینیها، از اصل تقدیر دفاع می‌کردند. کالوینیها نمایندهٔ معتقدات بورژوازی دردوران «اندوختهٔ ابتدایی» بودند واصل تقدیر در دست ایشان و در عهد آغاز سرمایه داری مبین قانون اقتصادی رقابت بوده‌است بصورت تعلیمات دینی. ولی اصل لایتغیر تقدیر چنین اهمیتی رافقط در دورهٔ پیدایش مناسبات سرمایه‌داری در اروپا کسب کرد. چنانکه گفتیم در محیط اسلامی اهمیت ومعنی اجتماعی آن به‌نحوی دیگر بوده، به‌این معنی که‌اصل مزبور همچون مبنای‌عقیدتی حقانیت قدرت خلافت به‌کار بسته می‌شده.

دعوای تقدیر وآزادی اراده در محیط اسلامی بحثهای سختی را در طی قرنهای دوم و سوم هجری برانگیخت. مکتب مرجیان این بحث را به‌سود هیچ یك از دوعقیدهٔ پیش گفته حل نمی‌کرد. طرفداران اصل تقدیر مطلق به‌نام «جبریه» (ازکلمهٔ عربی «جبر» به‌معنی معروف) بودند. اینان می‌گفتند که چون خداوند هرفرد آدمی را با سیرت ونیروها و استعدادها و افعال واعمال آیندهٔ وی یکجا و دربست آفریده،پس ارادهٔ آدمی به‌هیچ‌وجه آزادنیست واو(فردآدمی) حتی کوچکترین تأثیری درافعال‌خویش وطرین زندگی‌خود نمی‌تواند داشته باشد. اینان غلات مسببیون یا دترمینیستهای‌افراطی بودند[۱۸۶] .

پیروان مکتب دیگری که ظاهراً قبل ازسال ۸۰ هـ پدید آمده بوده می‌گفتند که ارادهٔ آدمی آزاد است. طرفداران این مکتب به‌لقب قَدَریه یا قدریان موسوم گردیدند[۱]. قدریه می‌گفتند که

۱ــ ظاهراً در این موردکلمهٔ «قدر» به‌معنی «قدرت آدمی در افعال و اعمال خویش» یا به‌عبارت دیگر «آزادی اراده» درك می‌شده.

خداوند را می‌توان در مخیله فقط عادل متصور ساخت و نمی‌توان تصور کرد که حضرت باری‌تعالی فاقد صفت «عدل» باشد. می‌گفتند، پس اگر خداوند عادل است نمی‌تواند مرتکب اعمال بدشرد و منشأ بدی واقع گردد. بالنتیجه افعال بدآدمیان و بطور کلی بدی در روی زمین (بیعدالتی اجتماعی، انواع تجاوز و زورگویی، فریب و دورویی و گناه و جنایت) از خداوند ناشی نمی‌شود، زیرا که چنین تصوری مخالف اندیشهٔ عدالت خداوند است. از دیگر سو، می‌گفتند که تصور آنکه خداوند آدمیان را قبلاً بافعال معینی وازآن جمله اعمال بدخلق کند و بعد ایشان را درآن جهان مسئول آن اعمال بد بداند و مجازات کند، غلط و محال‌است. قدریه می‌گفتند که چون خداوند واجد صفت آزادی اراده است بایدآدمیان را هم با همان صفت خلق کرده باشد.

از این مقدمه، که اراده آزاد است،اصل مسئولیت آدمی به‌خاطر گناهان ارتکابی خویش نیز ناشی می‌شده. این‌عقیده ازلحاظ منطقی پیگیرتر ازاصل تقدیر بوده. ولی اصل لایتغیر(دگم) تقدیر ازلحاظ جنگهای کشورگشایانه‌ای که خلافت عربی درآن دوران می کرده سلاح عقیدتی سودمندی بوده‌است، ازدیگر سو اصل لایتغیر(دگم) تقدیر مستلزم اطاعت کورکورانه ازخلفای اموی بوده؛ به‌این معنی که چون‌همهٔ اعمال و وقایع تاریخی راخداوند باری‌تعالی قبلاپیش‌بینی ومعین کرده، پس‌حکومت امویان نیز ازپیش مقدر ومعین‌شده ودربرابرآن حکومت‌مقاومت نباید کرد. بدین‌سبب طرفداران مکتب جبریه هواخواه وفادار امویان شمرده می‌شدند. برعکس‌قدریه و پیروان برخی ازفرق شیعه در نهضت ضداموی شرکت می‌جستند. محتملا درهمان‌اوان، حدیث دروغی که به‌پیامبر نسبت داده شده وضمن آن‌گفته می‌شود که قدریه مجوسند،وحدیث دیگری که می‌گوید قدریه دشمن خدایند جعل شد. بدیهی است که این احادیث بعد از قرن دوم هجری، ساخته شده‌اند.

مخالفان قدریه می‌کوشیدند تا نظر ایشان را با استدلال زیر رد کنند: چون قدریه‌آدمی را در ارتکاب ، یا عدم ارتکاب فلان یا بهمان عمل‌آزاد و مختار می‌دانند پس، به‌عقیدهٔ‌ایشان، آدمی آفرینندهٔ کردارهای خویش یا « خالق الافعال » است. و چون چنین باشد ، پس قدریه در کنار«خداوند ــ آفریدگار » آفرینندهٔ دیگری را قرار می‌دهند که آدمی یا گونه‌ای «خدای دوم» است . و بنابراین مخالفان قدریه ایشان‌را زرتشتی و مجوس یعنی قائل به‌ثنویت یامشرک می‌خواندند . باید گفت که چون مبنای 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 «شرک» متهم کنند . قدریه علیه این اتهام اعتراض کرده می‌گفتند که خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق کرده، و بدین‌سبب آدمی در افعال خویش مختار است نه‌خالق آن افعال.

تعالیم قدریه را بعلماءمکتب معتزله بسط داده و مفصل‌تر و مستدل‌تر ساختند. قدریه اولیه با معتزله توأم شدند و لقب قدریه بمعتزله نیز داده شد.

بنا بروایات اسلامی مکتب معتزله از محفل حسن البصری (۲۲ ـ ۱۱۰ ه) ریشه می‌گیرد . واصل‌بن‌عطا شاگرد حسن‌بصری بوده و با شاگرد دیگر وی بنام عمروبن‌عبید از استاد خویش کناره گرفت (اعتزال) و مکتبی از خویش بنا نهاد. و هواخواهان وی معتزله لقب یافتند (کلمهٔ عربی « المعتزله» از«اعتزال» ، «از جایی بیرون شدن، دورشدن، جداشدن»ـ بابحثتم از «عزل»، بنابراین«معتزله» بمعنی«جداشده‌هابرفته‌ها «یا بمعنی بهتر»گوشه‌گرفتگان» است).

واصل‌بن‌عطا و عمرو طرفدار اصل آزادی اراده بودند. بروایتی شخص‌حسن بصری نیز در اعتقاد باصل مزبور شریك ایشان بوده. ولی هر دو شاگرد یاد شده در مسائل دیگر با وی اختلاف داشتند. در محفل حسن‌بصری بحث در گرفته بود که،آیا فردمسلمانی که‌مرتکب گناه کبیره شده باشد چه حالی خواهد داشت و آیا می‌توان او را مؤمن بدین اسلام شمرد یا نه؟ حسن‌بصری علیه عقیدهٔ مرجیان که می‌گفتند مسلمان مرتکب کبیره همچنان مسلمان باقی می‌ماند، و بر ضد نظر خوارج که چنین مسلمانی «کافر» خواهد بود، عقیدهٔ ثالثی اظهارداشته بشرح زیر: کسی که مرتکب گناه کبیره شده باشد، منافق (دو روی) است[۱]. موضوع اختلاف واصل‌بن‌عطا و عمروبن‌عبید 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 بین‌المنزلتین»گفتند.

این بحث که در بادی نظر کاملا خشك و بی‌موضوع به‌نظر می‌رسد، درآن زمان دارای اهمیت سیاسی بوده. و برای شیوه پیش گفتهٔ معتزله تفسیر دیگری نیز قائل بودند، باین معنی که اگر بحثی و دعوایی در میان مسلمانان در گیرد و معلوم نباشد که حق با کیست(مثلا در مورد مبارزه خلیفه چهارم علی(ع) با عایشه، ام المؤمنین، و طلحه و زبیر ویا مبارزهٔ وی با امویان) مؤمنان باید بی‌طرفی پیشه کنند[۱۸۷] .

از مثال فوق نیك مشهود است که مطالعهٔ معتقدات دینی قرون وسطی، هرقدرهم درنظر ملال‌آور و محجر آید ـ چون در عهد خود در زندگی اجتماعی واجد اهمیت‌بوده ـ از لحاظ مورخان روزگار ما واجد اهمیت است.

اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری و دیگر علما هنوز چندان بزرگ نبوده. ولی اختلافات بعلما افزایش و شدت یافت. و رفته رفته معتزله از خود الهیات کاملی پدیدآوردند.

۱ــ دربارهٔ منافقان به‌مقدمه رجوع شود.

معتزله نمایندهٔ مکتب الهیات عقلی (راسیونالیست) بودند. گر چه برخی از علمای مذاهب «برحق» نیز کوشیدند که استنتاجهای عقلی را به‌کار بندند، ولی این‌عمل ایشان محدود ومنحصر به‌مسائل حقوقی بوده. معتزله نخستین مکتب الهیات اسلامی بودند که نه فقط به میزان بالنسبه وسیعی اسلوب توجیه وتوضیح مسائل دینی را به‌یاری استنتاجات عقلی و منطقی به‌کار بستند، بلکه تا حدی از فلاسفهٔ باستانی یونان نیز متأثر بوده‌اند.

درنیمهٔ دوم قرن دوم و سراسر قرن سوم هجری (دوران حکومت خلیفه منصور و جانشینان وی) در قلمرو خلافت تألیفات بسیار ترجمه‌شد. ترجمه از زبان یونانی به‌عمل می‌آمد ولی برگرداندن آثار عادتاً مستقیماً به‌عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از یونانی به‌سریانی و از سریانی به‌عربی ترجمه می‌شد. تألیفات مورد ترجمه عبارت بودند ازکتب راجع به علوم دقیقه (هیئت، ریاضیات، طب و غیره) و منطق و فلسفه[1]. مسیحیان سریانی درکار ترجمه نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در آن زمان درمیان محافل فئودالی تحصیل‌کردهٔ عربی، آنچه در دوران مزبور «نوترین» ویا «آخرین» اسلوب می‌گفتند، انتشار یافت. این اسلوب عبارت بود از به‌کار بستن شیوه‌های منطق و فلسفهٔ یونانی و اصطلاحات فلسفی وکوشش در اتکا به استنتاجات‌فلسفی. «نوترین» اسلوب را نخست معتزله در الهیات به‌کار بستند. علمای معتزلهٔ قرن سوم هجری ـ و بخصوص ادیب جامع جاحظ (متوفی به‌سال ۸۶۹م. درسن نودسالگی) ـ تعالیم معتزله را بصورت مدون و منتظمی در آوردند.

چنانکه‌گفتیم مکتب معتزله مکتب الهیات مبتنی براستنتاجات عقلی بوده، یعنی می کوشیده تابه‌عقل وفلسفه تکیه‌کند. معتزله حتی اصل آتومیستیك را پذیرفتند وگفتند زمان و مکان نتیجهٔ ترکیب ذراتند. معتزله مکتب عقلی بوده و هرگونه اعتقاد میستیك (عرفانی) و عقیده بجهان مافوق طبیعت را یعنی امکان شناخت باری‌تعالی را از طریق اشراق وباحس باطنی و الهام وقلب و امکان دست یافتن آدمی را ـ بلاواسطه ـ به‌خداوند رد می‌کردند. معتزله متابعت کورکورانه از ظاهر احادیث را (که حنبلیان و ظاهریان و جز آنان بدان گرایش داشته) رد می‌کردند وگرچه قرآن را منبع ومنشأ حقیقت دینی اعلام می‌کردند، ولی تعبیر آزادانه وابهامی آیات قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جستجو می‌کردند. بدین‌سبب معتزله و پیروان دیگر جریانات عقلی اسلامی را غالباً «باطنیان [۱۸۸]» («الباطنیه» ازکلمهٔ عربی «باطن» به معنی «درون») می‌خواندند در مقابل «ظاهریان» یامعتقدان به معنی ظاهری کلام خدا.

۱ـ ولی هیچ‌گرایشی نسبت به‌ترجمهٔ آثار شاعران ونویسندگان یونانی به‌زبان عربی دیده‌نمی‌شود. بدین‌سبب میراث فرهنگی باستانی [یونانی] را اعراب و ایرانیان مسلمان به‌نحوی بسیار یک‌جانبه درك کردند.

باهمهٔ این مراتب اگر پنداریم که معتزله گونه‌ای از آزاداندیشان و یا نمایندگان جهانبینی نوین علمی و فلسفی بوده‌اند، راه خطارفته‌ایم. چنین نبوده. معتزله عقل را در مقابل ایمان وعلم را در برابر دین‌علم نکردندو قرار ندادند. ایشان برروی هم از زمینهٔ دین وتوحیدیعنی خدایی که‌منشأ و آغاز و مرکز عالم کاینات است دور نشدند (گرچه این اصل را ــ که شناخت خداوند برای آدمیان غیر مقدور است ــ اعلام کردند).واگر معتزله ازشیوه‌ها واصطلاحات واستنتاجات منطق و فلسفهٔ ارسطو استفاده کرده‌اند فقط بدان منظور بوده که مقررات اصلی دین اسلام را ــ آنچنانکه خود درك می‌کردند ــ مستدل و استوار سازند. بنابراین شیوهٔ عقلی یاراسیونالیزم معتزله بحدود معینی محدود بوده ومنطق و فلسفه، درآن، به خدمت الهیات درآمده‌بودند.

معتزله آفرینندهٔ الهیات مبتنی براستنتاجات عقلی بوده و اساس لایتغیر (دگم) را پدید آورده‌کوشیدند مبنای فلسفی برای آن بتراشند ــ اساسی که در صدر اسلام‌وجود نداشته. ظهور این اساس‌مبتنی براستنتاج عقلی در الهیات قرن سوم هجری به‌خودی خود نشانهٔ تبدیل اسلام به‌یك دین فئودالی بوده [۱۸۹].

یکی از ویژگیهای ادیان جامعه‌های فئودالی همانا الهیات مبتنی براصول لایتغیر (دگم) ومتکی بر استنتاجات عقلی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری یا بالکل فاقد اصول لایتغیر (دگم) است ومرکب ازافسانه‌ها و تشریفات است (ادیان یونان باستان و روم قدیم‌چنین بوده) ویا اصول لایتغیری بصورت ابتدایی وغیر متکامل دارند (مثل زرتشتیگری در قرنهای اول میلادی و مسیحیت تا قرن سوم میلادی‌و...). علی‌القاعده اصول مدون‌لایتغیر و الهیات متکامل درعهد فئودالیزم تکوین می‌یابد. الهیات خشك ومبتنی براستنتاج عقلی در قرون وسطی در عالم مسیحیت نیز تکوین یافت. موارد مشابهت الهیات مبتنی براستنتاج عقلی ــ که در فلسفه نقطهٔ اتکایی‌می‌جسته ــ در اسلام ومسیحیت فراوان است. واین مشابهت‌کمتر دراثر ریشه‌های مشترك و تأثیرات متقابل این دو دین وبیشتر نتیجهٔ صفت مشترك‌جریان‌تبدیل دوکیش مزبور ــ مسیحیت و اسلام ــ به‌دین جوامع فئودال بوده. معتزله نمایندگان بافرهنگ‌ترین و تحصیلکرده ترین بخش روشنفکران فئودال سرزمینهای‌خلافت، به‌ویژه درعراق و ایران قرن سوم هجری بوده‌اند. اکنون می‌پردازیم بعمدهٔ معتقدات معتزله. ایشان خود معتقد بودندکه تعالیمشان ازپنج عنصر یا به‌قول خودشان «اصل» مرکب بوده‌است.

۱/اصل توحید ــ یعنی اصل مربوط به‌آفریدگار. در زیر این‌کلمه دونظر مختلف جمع شده بوده. یکی رد تشبیه ــ یعنی ردتصویرخداوندبه‌صورت انسان، ودیگرموضوع خلقت‌قرآن.

معتزله جداً علیه تشبیه یعنی تصورخداوند به‌صورت انسان گونه (یا آنتروپومورفیزم) بوده‌اند. در صدر اسلام تشبیه از ویژگیهای آن‌کیش بوده [۱۹۵]،(همچنانکه بطور کلی از

ویژگیهای ادیان دوران جامعهٔ پرده‌داری بوده). در قرآن از جلوس خداوند برتخت[1] و روی[2] و چشمان[3] و دستهای او[4] و غیره سخن رفته است. این گفتها دلیلی بود برای اینکه الله را به صورت شبه انسان در مخیله متصور سازند. برخی از مذاهب قبل و بعد از قرن سوم هجری مصراً می‌خواستند که معنی ظاهری این جاهای قرآن در نظر گرفته شود (حنبلیان و ظاهریان). عده‌ای دیگر می‌گفتند که باید مسلمانان کورکورانه این جاها را باور کنند و درصدد توجیه معنی آن برنیایند (مالکیان). اما معتزله این کلمات را استعاره‌ای بیش نمی‌دانستند.

معتزله می‌گفتند چون خدا روح[۱۹۱] است پس نمی‌توان صورت وصفات آدمی برایش قائل شد و صفاتی که مخلوق تصورات انسانی است، مانند نیرو و قوهٔ غضب و انتقام و قدرت و علم کامل وغیره، بیهوده است. معتزله عقیده داشتند که انتساب این صفات به خداوند مانند تصور جلوس او بر تخت بصورت انسانی، ساده‌لوحانه است، و اگر صفات مزبور را همچون جوهرهای ویژه‌ای پنداریم بمعنی آن خواهد بود که هریك از آنها را خدا گونه‌ای بشماریم و این خود شرك خواهد بود. بدین‌سبب معتزله یا امکان سخن گفتن از صفات خداوند را رد می‌کردند و یا (بعضی از ایشان، مثلا علاف و جبائی) امکان صفات را جایز دانسته و می‌گفتند که صفات مزبور یا جوهر (ماهیت) خداوند یکی هستند و جزء لایتفکک آنند.

سخن کوتاه کنیم، معتزله خداوند را همچون احدی پاك که با مفاهیم انسانی قابل تعریف نیست می‌شمردند. خداوند با مخلوقات خویش (آدمیان) شبیه نیست و برای ایشان قابل شناخت نمی‌باشد. معتزله می‌گفتند که اورا (خدارا) نه به‌یاری مشاهده[5] می‌توان شناخت و نه به‌یاری عقل و نه به‌کمك قلب یعنی الهام وحس باطن. وحدت و روحیت وغیرقابل تعریف و شناخت‌بودن، اینها تعالیم معتزله است دربارهٔ خداوند.

معتزله تعالیم مذاهب اسلامی را در مورد جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن رد می‌کردند و چنین استدلال می‌نمودند: اگر قرآن ازطرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی وغیرمخلوق است. نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود خداوندگونهٔ دومی است واین به‌عبارت دیگر شرك است ــ شرکی که در نظر مسلمانان سخت وحشت‌انگیز بوده. معتزله می‌گفتند که فقط خداوند لایزال وغیرمخلوق است و چون نمی‌توان وجود خدایی دوم را به‌تصور آورد واندیشید پس نتیجه این می‌شود که قرآن لایزال نیست ومخلوق. همان خدای واحد است. بدین‌سبب معتزله مسلمانان پیرو مذاهب سنی را

۱ــ قرآن، سورهٔ ۲۰ آیهٔ ۴. «الرحمن علی‌العرش استوی» وهمچنین درجاهای دیگر قرآن. ۲ــ قرآن سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۰۹ سورهٔ ۶ آیهٔ ۵۲ و سورهٔ ۱۸ آیهٔ ۲۷. ۳ــ قرآن سورهٔ ۵۴، آیهٔ ۱۴.
۴ــ قرآن، سورهٔ ۵ آیهٔ ۶۴ وسورهٔ ۳۸، آیهٔ ۷۵ و سورهٔ ۴۸، آیهٔ ۱۰. ۵ــ به‌عبارت‌دیگر خدا را نه‌در زندگی این جهانی می‌توان دید نه در حیات آخرت.

«دوخدایی» می‌خواندند. معتزله ازاصل مخلوق بودن قرآن، استنتاجی، که ازلحاظ راسیونالیزم ویا اصول عقلی ایشان اهمیت شایان داشت، بعمل می‌آوردند. به‌این معنی که اگرقرآن یکی از مخلوقهای الله است پس هرجا وآیهٔ آنرانباید و نشاید بمعنی ظاهر وبدون داوری‌پذیرفت. راست است که معتزله قرآن راکتاب‌مقدس می‌شمردند، زیراکه خداوند آن راآفریده بود، ولی می‌گفتندکه مرتبهٔ قدسی قرآن مربوط بمعناد و مضمون کلی آن و اصول و اندیشه‌های مکنون درآن است نه هر حرف و واژهٔ آن. وهمان‌گونه‌که پوست ومرکب و دیگر چیزهایی که‌آدمیان قرآن را بعدد آن نوشته‌اند قراردادی وانسانی است، حروف و واژه‌های مزبور هم قراردادی وانسانی هستند. بدین سبب معتزله بزعم خویش باحفظ اندیشه‌های اصلی قرآن، تلقی برخی از جاهای آن را بصورت ایهام و تعبیر آن‌جاها را از آن‌نظرگاه جایز دانسته می‌کوشیدند مفهوم باطنی «کلام‌الله» رامکشوف سازند.

۲/ اصل‌عدل ــ معتزله تعالیم مشترکه مذاهب اسلامی را دربارهٔ عدل خداوند پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفته، تقدیر را رد می‌کردند. در این زمینه تعالیم معتزله‌در واقع گسترش نظرهای قدریه بوده ــ منتهی از لحاظ منطقی مستدل‌تر ومدون‌تر. معتزله می‌گفتند که چون خداوند عادل است، می‌تواند فقط آنچه را موافق عدالت وعقل وصلاح است خلق کند، و بدین‌سبب خداوند نمی‌تواند منشأ بدی و ظلم و خالق بدیها ومظالم و افعال غیر عقلایی که آدمیان مرتکب می‌شوند باشد. وجایزنیست خداوند را از یک‌سو خالق انسانی بدون ارادهٔ آزاد بدانیم وبگوییم‌که قبلا نه‌تنها اعمال نیك بلکه افعال بد اورا هم معین ومقدر ساخته و در عین حال و از دیگرسو معتقد گردیم‌که به‌خاطر همان افعال بدمجازاتش‌کند. منشأ بدی، خداوند نیست بلکه ارادهٔ آزاد است که خداوند در اختیار همهٔ مخلوقات خویش اعم از فرشتگان و ابلیس گذارده (طبق تعالیم یهود و مسیحیان و مسلمانان، ابلیس نخست یکی از فرشتگان بوده که از این ارادهٔ آزاد سوءاستفاده‌کرده به‌خداوند خیانت‌کرد و دشمن اوشد). آدمیان با استفاده از ارادهٔ آزادکه خداوند درنهاد ایشان به‌ودیعه گذارده مرتکب اعمال نیك وبد می‌شوند. معتزله می‌گفتندکه بدین‌سبب بهشت و دوزخ پاداش عادلانه‌ای است‌که در مقابل‌اعمالی که‌آدمیان‌درطی زندگی‌خویش‌مرتکب‌شده‌اند داده می‌شود. واگرآدمی‌واجدآزادی اراده‌نمی‌بود و نمی‌توانست بین بدوخوب‌یکی‌را انتخاب کند و بالنتیجه‌مسئولیت افعال‌خویش‌رانمی‌داشت ــ وجود بهشت ودوزخ خودظلم‌بزرگی‌محسوب‌می‌شد. لازم‌به‌تذکر نیست که‌معتزله‌موهبات ونعمات‌بهشت وعذاب دوزخ رابه‌معنی ظاهری ومادی، آنچنانکه مسلمانان‌صدر اسلام درك می‌کردند، تلقی نمی‌نمودند.

چنانکه گفتیم، در مورد آزادی اراده، معتزله پیرو قدریه بوده‌اند و بدین‌سبب معتزله را قدریه‌نیز می‌خوانند، یعنی کسانی که برای آدمی قدرت کامل‌قایلند ــ قدرت حکمفرمایی بر افعال

و اعمال خویش، اما مسلمانان سنی معتزله را در ضمن بحث ومشاجره مشرك می‌خواندند، زیرا که گویی ایشان آدمی را آفرینندهٔ مقتدر افعال خویشتن می‌دانند نه‌خدا را و بدین‌طریق وجود خدای واحد را انکار وخدایان بسیار را اقرار می‌کنند (چون آفرینش افعال و اعمال انسانی را که صفت خدای است به‌آدمی منتقل کرده‌اند).

۳/ اصل وعد و وعید ــ یعنی اصل مکافات و پاداش افعال این جهانی در جهان بعد از مرگ. این، اخلاق عملی است وتعالیمی است دربارهٔ گناهان صغیره وکبیره. طبق این تعالیم، خداوند از طریق قرآن کسانی راکه مرتکب گناهان صغیره شده‌اند نصیحت می‌کند و آنان را که بعارتکاب کبیره آلوده گشته‌اند تهدید می‌کند. ضمناً معتزله تشبیه خداوند را به‌آفریدهٔ‌وی (یا آنتروپومورفیزم) را درشمار گناهان کبیره می‌دانند.

۴/ اصل المنزلة بین المنزلتین ــ دربارهٔ معنای این اصل قبلا سخن گفته شد[1].

۵/ اصل امر به‌معروف و نهی ازمنکر ــ مفهوم این اصطلاح قرآنی آن است که‌سران‌جامعهٔ اسلامی(یادولت اسلامی که به‌همان معنی است) باید دقیقاً به‌مسلمانان بگویندکه چه‌اعمالی‌جزء وظایف ایشان است وکدام ممنوع. عملا این اصل به‌امام(به‌معنی رئیس جامعه ودولت اسلامی) قدرت روحانی وغیر روحانی یا دینی ودنیایی نامحدودی عطا می‌کرده ــ البته‌در حدود حقوق اسلامی. معتزله این‌اصل راچنین تعبیر می‌کردند: «امام ــ خلیفه» حق دارد وحتی موظف است نه‌تنها به‌یاری زبان ودست، بلکه باشمشیر نیز اساس «ایمان را تحکیم بخشد» وبه‌عبارت دیگر باید دین را نه‌تنها باتبلیغ شفاهی وکتبی استوار وبرقرار کند بلکه به‌وسیلهٔ تعقیب همهٔ مرتدان به‌این‌عمل‌مبادرت ورزد. بدیهی‌است دراین‌موردمعتزله معتقدبودندکه‌اصول‌ایشان‌بایدبرحق‌ومقبول دولت زمان و برای‌کافهٔ مسلمانان اجباری شناخته شود. از اینجانبك مشهود است‌که معتزله با وجود عقیدهٔ ایشان به‌استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) طرفدارآزادی معتقدات دینی نبودماند.

اکنون می‌پردازیم به‌سرنوشت تاریخی معتزله و اینکه چه برسر ایشان آمد. در دورانی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا داشته بودند (ربع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی‌عباس را تشکیل می‌دادند. نخستین خلفای عباسی، گرچه اصول معتزله‌را قبول نکردند، ولی ازتعقیب و ایذاء ایشان نیز دست بازداشتند و این فرقه می‌توانستند تعالیم خویش را انتشار داده تبلیغ کنند، وبه‌وعظ پردازند و مکاتبی‌نخست در بصره وبعد در کوفه وبغداد و

۱ــ رجوع شود به ماقبل ــ همین فصل ــ در مورد اختلاف نظر حسن بصری با واصل و عمرو.

شیراز و نیشابور و دمشق و فسطاط (مصر) و بلاد اسپانیای عربی (اندلس) ایجاد نمایند. فعالیت وسیعی که در زمینهٔ ترجمه از زبانهای یونانی و سریانی به‌عمل می‌آمده و انتشار فلسفهٔ عهد باستان در سرزمینهای خلافت نیز به‌سود معتزله بوده، زیرا که درنتیجه مطالب جدیدی طرح شد که روحانیان و علمای پیشین مذاهب سنی، قادر به‌پاسخ دادن به‌آنها نبودند. اما معتزله به‌پاسخ‌گویی به‌مطالب فوق پرداختند و فعالیت ادبی خویش را نه‌تنها در زمینهٔ الهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه دادند. مکاتب معتزله در بصره (سران عمدهٔ آن عبارت بودند از: ابوهذیل محمدالعلاف متوفی بسال ۲۲۷ ه، نظّام متوفی درحدود سال ۲۳۱ ه، وشاگرد او جاحظ متوفی به‌سال ۲۵۶ ه که نه‌تنها همچون عالم به‌علم الهیات بلکه‌مانند دانشمندی که جامع علوم عصر خویش بوده نامداراست و به‌ویژه تألیف مهمی در حیوان‌شناسی دارد) و بغداد (جعفربن مبشر متوفی به‌سال ۲۳۴ ه، جعفربن‌حرب متوفی به‌سال ۲۳۶ ه) شهرت بسزائی داشته، و تحصیلکرده‌ترین افراد جامعهٔ فئودالی دوران خلافت را گردآورده بودند.

در زمان مأمون هفتمین خلیفهٔ عباسی (از ۱۹۸ تا ۲۱۸ حکومت کرد) مذهب معتزله رسمیت یافت و مذهب دولتی خلافت گشت. انگیزهٔ مأمون دراین اقدام علل سیاسی بوده. اکثر سنیان، و بر روی هم اعراب، از استقرار مأمون، که برادر خویش امین را به‌یاری بزرگان ایرانی سرنگون و مقتول ساخته بود، ناراضی بودند. مأمون خواست به‌شیعیان میانه‌رو تکیه کند[1]، ولی این امر بامقاومت ومخالفت شدید سنیان و حتی قیام مسلحانه در بغداد و دیگر نواحی عربی مواجه شد. بدین سبب مأمون بالاجبار روش خویش را به‌یکباره تغییر داد و اتحاد با شیعیان را برهم زد و به‌بغداد بازگشت (سال ۲۰۴ ه)[2].

مأمون می‌کوشید تا مذهبی واحد و اجباری برای همهٔ مسلمانان مقرر سازد. این روش به‌ویژه بدان‌سبب ضرورت داشت که مخالفان سیاسی خلافت در زیر لفافهٔ دین اقدام می‌کردند و نهضتهای خلق ــ که از نیمهٔ دوم قرن اول هجری به‌بعد هرگز متوقف نشده بودند ــ در زیر لوای خوارج و یا شیعیان و گاه هم خرمدینان وقوع می‌یافتند.

خلیفه معتقد بود که برای فرونشاندن نهضتهای مردم[3] و پایان بخشیدن به‌مخالفت بخشی از بزرگان فئودال، استقرار مذهب واحد دولتی ضرورت دارد.

چنین سیاستی در اسلام تازگی داشت و بدعت‌گونه‌ای بود. درقلمرو اسلام درطی دو قرن نخستین، عقاید و آراء و مکاتب و تعابیر حقوقی گوناگون به‌وجود آمد. و گذشته ازشیعه و خوارج از میان اهل سنت نیز مذاهب گوناگونی مانند حنبلیان و مالکیان و حنفیان و شافعیان وغیره برخاستند که با

۱ــ رجوع شود به‌فصل دهم. ۲ــ مأمون در نخستین سالهای حکومت خویش، درخراسان زندگی می‌کرد و حتی از ظاهرشدن در بغداد بیم داشت. ۳ــ در زمان مأمون بود که در آذربایجان و غرب ایران آتش قیام عظیم خرمدینان درتحت قیادت بابك افروخته شد (۲۰۱ تا ۲۲۳ ه)

یکدیگر مباحثه و مناقشه و مخاصمه داشتند. وچون دراسلام برخلاف مسیحیت کلیساهای جامع وجـود نداشت که در مسائل دینی تصمیمات واجب‌الاطاعه برای همگان اتخاذ کند، در آن دوران تشخیص اینکه کدام عقیده برحق است وکدام ارتداد شمرده می‌شود دشوار بود. اصول لایتغیری که دقیقاً مدون شده و همچون اصولی برحق،مورد قبول دولت باشد وجود نداشت.

معتزله نخستین کسانی بودند که علناً اصل وجود یك مذهب دولتی را،کـه برای همـهٔ مسلمانان اجباری باشد، اعلام داشتند و تعقیب کسانی راکـه دیگرگونه فکر کنند لازم شمردند. این اصل از ویژگیهای جامعه‌های فئودالی است. ادیان جامعه‌های برده‌داری و از آن جمله ادیان التقاطی «هلنی ــ رومی» تا این حد انحصارجو نبودند و همزیستی ادیـان و مذاهب مختلف و مدارا با آنها راجایز می‌شمردند (البته در حدود معینی)، اما درعهد فئودالیزم اصل وجود دیـن واحد ومشترك همراه با اصول لایتغیر ومدون و اجباری بـرای همـه در سرزمینهای مسیحیان و مسلمانان مورد قبول و شناسایی واقع‌شد.

خلیفه مأمون تعلیمات معتزله را همچون مذهب دولتی بدان‌سبب پـذیرفت که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب الهیات بوده و از دیگر مذاهب دقیق‌تر بوده و با روح اندیشه های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافتـه بوده سازگارتر به‌نظر می‌رسیده. فقیهان مذاهب سنی بالکل در امر گردآوردن احادیث و بحث و دعوی بر سر مسائل ناچیز شرعی مستغرق شده بودند، وعقاید بـدوی وکهنهٔ ایشان مطالب و نیازمندیهای فرهنگی قشرعالی و تحصیلکردهٔ فئودال و شهریان سرزمینهای خلافت را راضی نمی‌کرد، و حال آنکه تعلیمات معتزله ایـن حوایج را بـرآورده می‌ساخت. صرف نظر ازاین مراتب، تعلیمات معتزله دربارهٔ آزادی اراده و مسئولیت آدمیان در مورد افعالشان، درآن دوران که نهضتهای خلق شدت‌گرفته ارکان خلافت را متزلزل‌کرده بـود، اهمیت سیاسی تازه‌ای کسب کرد: شرکت‌کنندگان در قیامها دیگـر نمی‌توانستند گفت که اقـدام ایشان را خداوند از پیش مقدر و مصدق ساخته و به‌ارادهٔ خودشان نیست.

مأمون تعلیمات معتزله رابرحقتر از دیگرمذاهب دانسته، ایشان رادر تحت حمایت دولت قرار داد و بمردم توصیه‌کردکه اصول معتزله را بالتمام و یاالاقل «اصل توحید» راکـه حاوی روحانیت مطلق خداوند وغیـر قدیم بودن و مخلوقیت قـرآن است بپذیرنـد. اصـل لایتغیر اخیرالذکر اهمیت ویژه‌ای داشته زیرا معتزله قبول قدیم بودن وغیر مخلوقیت قرآن را به معنی پذیرش پنهانی خدای دوم تلقی می‌کردند و بعبارت دیگر شرك می‌دانستند و شرك‌گناه‌وحشتـ انگیزی بود.

فرمان مربوط درسال ۲۱۲ه (۸۲۷م) صادر شد. درسال ۲۱۸ه. فرمان تازه‌ای صـادر شدکه همهٔ قاضیان و علماء و فقیهان ازلحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. وهرکس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد محکوم به‌تبعید شود. ادارهٔ ویژه‌ای به‌نام «محنه» که گونه‌ای

از انگیزیسیون یامحکمهٔ تفتیش عقاید بوده تأسیس شد[1]. وعدهٔ کثیری برای بازجویی به‌آن اداره احضار شدند و ازآن جمله بود امام احمدبن حنبل مؤسس مذهب حنبلیه. وی و پیروانش را به ناحیهٔ مرزی کیلیکیه تبعید کردند.

مذهب معتزله درعهد جانشینان مأمون ــ یعنی معتصم (که از ۲۱۸ تا ۲۲۸ ه. حکومت کرد) مذهب رسمی دولتی باقی ماند. درمورد تألیفاتی که برضد معتزله بوده ساتور برقرار شد. فقیهان وکارمندانی که اصل لایتغیر مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند ازکار برکنار و مجازات می‌شدند. درسال ۲۱۹ه. ابن حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و بمجازات تازیانه محکوم گردید. سرانجام کار به‌جایی رسید که درسال ۲۳۱ه، هنگام مبادلهٔ اسیران میان خلیفه و دولت بیزانس کارمندان خلافت ازهمهٔ اسیران مسلمانی که از بیزانس بازگشته بودند بازجویی بعمل آوردند وهمهٔ کسانی راکه بمخلوقیت قرآن اذعان می کردند و اقرار می‌نمودند که خداوند در زندگی آنجهانی نیز نادیدنی است (یا به‌عبارت دیگر منکر تشبیه شدند) پذیرفتند، وهرکس که این اصول لایتغیر معتزله را قبول نکرد به‌خاک بیزانس بازگرداندند.[2]

به رغم این اقدامات جابرانه و اعمال فشار، تعلیمات معتزله فقط مورد قبول قشر عالی و تحصیلکردهٔ فئودال و شهریان واقع شد. وتعبیرات عقلایی معتزله درمیان قشرهای وسیع مسلمانان نارضایی شدیدی برانگیخت. فقیهان مذاهب برضد آن برخاستند. خلیفه متوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ه. حکومت کرد) با در نظرگرفتن مخالفت ایشان جانب مذاهب سنی راگرفت. وی نخست‌هرگونه بحث و دعوایی را برسر متون قرآن منع کرد (۲۳۶ه) و زان‌پس (۲۳۷ه) اصل مخلوقیت قرآن را به‌منزلهٔ ارتداد اعلام نمود، و احمدبن‌ابی‌داود قاضی‌القضات راکه از معتزله بود معزول کرد. و مذهب سنی باری دیگر مذهب رسمی گردید.

بااین وصف متوکل و جانشینان وی اصل تعقیب و ایذاء مرتدان راکه مقبول معتزله بوده حفظ کردند. فقط مفهوم ارتداد تغییر یافت و این بار خود معتزله مرتد شناخته شدند. خوارج و شیعیان نیز مورد تعقیب قرارگرفتند. بنای مرقد امام حسین (ع)، امام سوم شیعیان، درکربلا منهدم‌شد. فلسفهٔ استنتاجات عقلی (راسیونالیزم) نیز مورد تعقیب قرارگرفت. «زندیقان» ــ یعنی خرمدینان و مانویان و بیدینان (دهریان)ــ مورد فشار وزجر و آزار واقع شدند.

حتی نمایندگان و افراد ادیانی که فقه اسلامی مدارا با ایشان را لازم می‌داند ــ یعنی مسیحیان و یهودیان ــ گرفتار تضییقات سخت شده بودند: از خدمت در دستگاه دولت ممنوع بودند، حق سوارشدن براسب نداشتند، مجبور بودند علامات مشخصه‌ای (وصله) برلباس داشته

۱ــ محنة، کلمه‌ای‌است عربی به‌معنی «آزمایش(ایمان)» از فعل «محن» به‌معنی «آزمودن» این‌کلمه از لحاظ‌معنی نیز به‌کلمهٔ «انکیزیسیون» (به‌لاتینی inquisito) که معنی لغوی‌آن «تحقیق» است نزدیک است.
۲ــ شرح آن در طبری، سری ۳ ص ۱۲۵۱ ــ ۱۲۵۷.

باشند و برسردرخانه‌هایشان تصویر ابلیس را بکشند وامثال آن. بدین‌طریق اسلام رسمی به طور روزافزونی شیوهٔ مدارا را دربرابر ادیان دیگر به‌تدریج تقلیل داد و محدود کرد.

ولی سنیان بیش از همه به تعقیب و زجرکسانی که «مرتد» می‌خوانندند (که معتقدات اینان برای نهضتهای خلق به منزلهٔ پرچمی بوده) یعنی خوارج و شیعیان و خرمدینان پرداختند. ازآن جایی که معتزله نمایندهٔ قشرعالی وتحصیلکردهٔ طبقات‌حاکمه بوده‌اند، همواره از توده‌های مردم کناره می‌گرفتند و به‌صورت محفلهای محدود و مسدود باقی می‌ماندند، وبدین‌سبب تعقیب ایشان چندان شدید و بیرحمانه و یا دایم و مستمر نبوده. گاه اعمال فشار مانند آتشی که شعله کشد تیزتر می‌شده ــ مثلا در ایران درعهد سلطان محمود غزنوی (از ۳۸۸ تا ۴۲۱ حکومت کرد) و نخستین سلطان سلجوقی طغرل بیك (از ۴۳۰ تا ۴۵۵ه) ــ و بعد فرو می‌کشیده.

بدین سبب در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله نه تنها کماکان در بصره (در رأس آن جبائی متوفی به سال ۳۰۴ه و پس از او فرزندش ابوهمید عبدالسلام متوفی بسال ۳۲۱ه بوده‌اند) و بغداد وجود داشته، بلکه تعلیمات ایشان به‌سوی مشرق یعنی ایران و آسیای میانه نیز بسط و انتشار می‌یافته. مشهورترین عالم معتزلهٔ مکتب بصره در قرن چهارم هجری، به‌نام قاضی عبدالجبار در سال ۳۶۱ه. بعدی نقل مکان کرد ومکتب معتزله را در آن شهر تأسیس نمود. در قرن چهارم هجری، مکاتب معتزله در قرمیسین (کرمانشاهان) و اصفهان و نیشابور و برخی بلاد دیگر خراسان وگرگان وتسف (تخشب) و خوارزم نیز وجود داشته. در قرنهای پنجم و ششم هجری، مکاتب معتزلهٔ ایران کماکان برپا بودند. زمخشری خوارزمی آخرین عالم بزرگ معتزلی بوده[1]. مکتب معتزله مدتها پس از مرگ زمخشری نیز در خوارزم وجود داشته. جماعتهای معتزله در ایران و خوارزم بهنگام هجوم ویرانکنندهٔ مغولان سخت زیان دیدند و سرانجام درطی قرنهای هفتم و هشتم هجری، بالکل نابود و محوشدند. ضمناً بایدگفته شودکه حمدالله مستوفی قزوینی در جغرافیای ایران (نزهةالقلوب[2]) درحدود ۷۴۱ه. از معتزله همدان یاد می‌کند.

ولی بااینکه اعتزال، یا معتقدات معتزله، بصورت خالص ازمیان رفته‌بوده معهذا افکار ایشان زندگی را ادامه می‌داد. مثلا بعدها حتی علمای سنی نیز تشبیه راردکردند (گر چه غالباً فقط لفظاً رد می‌کردند)[3]. اندیشه‌های عمده و اصلی معتزله، یعنی رد تشبیه واعتقادبه‌اصل مخلوق بودن قرآن واصل آزادی اراده را علمای شیعه(و به‌ویژه شیعیان زیدیه) اخذکرده واین افکار به‌یاری اهل تشیع وارد ایران‌شد. اینکه افکار مذکوره تا چه‌حد درایران، وآن هم نه‌تنها میان

۱ــ در بارهٔ وی رجوع شود بفصل سوم. ۲ــ ص ۷۱ د و مردم آنجا اکثر معتزله و مذهب‌اند.
۳ــ در اینباره بفصل دهم این‌کتاب رجوع کنید.

علما بلکه در محیط وسیع‌تر افراد تحصیلکرده، شیوع یافته بوده‌از اشعار فردوسی شاعر بزرگ پارسی‌گو و سرایندهٔ «شاهنامه» که شهرت جهانی دارد، و بی‌شك شیعه بوده، پیداست:

زنام و نشان و گمان برتر است
نگارندهٔ برشده گوهرست
به‌بینندگان آفریننده را
نبینی مرنجان‌تو (یا «دو») بیننده را[1].

۱ــ شاهنامهٔ فردوسی مجلد ۱، ص ۴ــ۵.

«کلام» یا اسکولاستیك اسلامی از قرن چهارم تا هشتم هجری.
تقدیس اولیاءالله در اسلام

چنانکه پیشتر گفته شد، معتزله در زمان متوکل 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 ه)، ولی معتزله همچنان برای اهل سنت خطرناك بوده‌اند و سلاح نیرومند ایشان همانا شیوهٔ استنتاجات عقلی بوده که از زرادخانهٔ فلسفه اخذ شده بوده. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتغیر (دگماتیك) مدون و منتظمی نداشتند. فقیهان علی‌العاده به‌قرآن و احادیث استناد می‌کردند و دیگر این شیوه نمی‌توانست عقول کنجکاو و متجسس افراد تحصیلکردهٔ قرنهای سوم و چهارم هجری را راضی کند. لزوم مبارزه با معتزله و فلاسفهٔ آزاداندیش ایجاب می‌کرد که سنیان اصول لایتغیر تازه‌ای به‌میدان آورند و تنها به‌تعقیب و ایذاء مخالفان اکتفا نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به‌کار بندند.

ولی مقدمه و زمینهٔ اصلی ظهور الهیات جدید اهل سنت، همانا پیشرفت جریان تکامل فئودالی سرزمینهای خلافت بوده. از پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری سرزمینهای مزبور ــ که ایران هم درشمار آنها بوده ــ وارد مرحلهٔ جامعهٔ متکامل فئودالی شدند. ویژگیهای چنین جامعه‌ای به‌شرح زیر است: افزایش زمین‌داری فئودالی خصوصی اعم از مشروط و بی‌شرط به‌حساب اراضی دولتی، افزایش اراضی تیول ــ لشکری، تبدیل اکثریت قاطع روستاییان بافراد مقید به‌زمین فئودالی، تکوین شهر فئودالی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن. ویژگی معتقدات جامعه‌های متکامل فئودالی همانا تکوین اصول لایتغیر است که آلت و سلاح آن اسکولاستیك است، یعنی فلسفهٔ مبتنی بر استنتاجات خالص ظاهری منطقی ــ فلسفه‌ای که هدف آن توجیه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.

لغت «کلام» (عربی، به‌معنی لغوی «سخن» و اصطلاحاً به‌معنی «اصول لایتغیر الهیات»،

از «کلم» که یکی از معانی آن «سخن گفتن» است، مقایسه شود با کلمهٔ یونانی «لوگوس» λόγος، بمعنی «سخن، اندیشه، تعلیمات» [۱۹۲]) اصطلاحی بوده که برای تعریف الهیات جدید، اسکولاستیك اهل‌سنت، به‌کار رفته. پیشتر اصطلاح «فقه» علم حقوق والهیات هردو را در بر می‌گرفته (چنانکه گفتیم «الهیاتی» که تکامل نیافته و مدون نگشته بوده). خط فاصل روشنی میان حقوق والهیات وجود نداشته واصطلاح «فقیه» درمورد عالم بقوانین و الهیات ــ هردو ــ اطلاق می‌شده. اکنون دیگر اصطلاح «فقه» در مورد حقوق و اصطلاح «کلام» درمورد الهیات بمعنی اخص استعمال می‌شده. وقانونداان ومجتهد علم‌حقوق اسلامی را «فقیه» می‌نامیدند و کسی راکه بهاصل لایتغیر دینی (دگماتیك) والهیات می‌پرداخته «متکلم» می‌خواندند (که معنی لغوی آن «سخن‌گوینده، صحبت‌کننده» ومعنی اصطلاحی آن «عالم‌الهیات» است). خط فاصلی میان الهیات وحقوق تعیین‌شد، ولی این تقسیم دراسلام هرگز صورت قطعی بخود نگرفت.

مؤسسان کلام، علمای الهیات قرن چهارم هجری، اشعری و ماتریدی شمرده می‌شوند (گرچه پیش از ایشان هم کسانی دراین راه گام نهاده بودند). ابوالحسن علی‌بن اسمعیل‌الاشعری (متولد در بصره به‌سال ۲۶۱ ومتوفی در بغداد بسال ۳۲۴ یا ۳۳۰ ه)[1] درآغاز معتزلی و شاگرد عالم معروف معتزله جبائی (ناپدریش، متوفی بسال ۳۰۳ ه) بوده، ولی بعدها بمطالعهٔ احادیث پرداخت وبدین نتیجه رسید که اصول ومبانی اسلامی باعتقادات معتزله قابل گنجایش نیست. اشعری با معتزله قطع رابطه کرده بمذهب شافعی گروید. ولی باوجود آنکه درمسائل حقوقی از شافعیان متابعت می‌کرد، درمورد الهیات اسلامی ازخویشتن نظرهایی مدون ساخت که به‌نام وی (اشعری) معروف است.

اشعری برخلاف فقیهان پیشین، درمقام دفاع از مذهب سنی، نه‌تنها به‌قرآن و احادیث استناد می‌نمود، بلکه به‌استنتاجات منطقی نیز توسل می‌جست. وی بااینکه سنگر مذهب سنی‌را ترك نگفته بود، برعکس فقیهان سابق، درمباحثه با معتزله از اسالیب خود ایشان استفاده می‌کرد و دلایلی را که ازمنطق وفلسفه اخذ کرده بود پیش می‌کشید. ولی این دلایل در استدلالات او مقام اصلی را اشغال نمی‌کردند و بهیچ‌وجه بصورت کوششی برای آشتی‌دادن نظرهای معتزله واهل سنت نبوده، بلکه فقط تشبثی به‌شمار می‌رفت برای استفاده ازاسلوب استدلال معتزله بمنظور تبرئه وتأیید مذهب سنی. اصول اشعری برروی هم سخن محافظه‌کارانه است وهیچ‌گونه سازشی رابا معتقدات واصول معتزله جایز نمی‌شمارد. اشعری آگاهانه می‌کوشید تاحتی‌المقدور

۱ــ در بارهٔ اشعری و اشعریان رجوع شود به:
D. B. Macdonald. Development of Muslim theology ص ۱۹۲ ــ ۱۸۶، ۲۱۲ و بعد
W. Spitta. "Zur Geschichte Abu—l—Hasan's al—Ash'ari; M. A. Mehren. Exposédela réforme del'Islamisme commencée par el—Ash'ari.

ازاستنتاجات علمای قدیمی سنی دور نشود، به‌ویژه با میل وافر به‌عقاید محافظه‌کارترین عالم اهل سنت وجماعت یعنی ابن‌حنبل استناد می‌کرد(واین تصادف محض نیست) ونظرهای او رابا دلایل عقلی ومنطقی مسلح می‌ساخت.و . و . بارتولد درباره‌ٔ وی چنین‌می‌گوید: «استدلالات اصولی اشعری نه‌گواه عمق فکر وی است و نه‌ژرفای معلومات فلسفی او[۱].»

معروف است که‌اشعری مؤلف پرثمری بوده. ابن‌عساکر،مورخ قرن‌ششم هجری،فهرستی از ۹۰ تألیف اشعری آورده. دیگران ۳۰۰ تألیف بدوی نسبت می‌دهند. ولی شمار معدودی از آنها به‌دست ما رسیده. ك. بروکلمان فقط شش‌تألیف اشعری را یادمی‌کند[۲].

اشعری درضمن دفاع از اصل ازلیت وغیرمخلوق بودن قرآن، این‌عقیدهٔ خود رابا دلایلی ازمنطق مسلح می‌سازد(مثلا: آفریدگار باکلامش که قرآن باشد جاویدان است). اشعری کوشیده است تا اصل تقدیر رابا اصل مسئولیت آن‌جهانی آدمی درمورد افعال خودآشتی دهد و بنابین طرفداران تقدیر بلاشرط(جبریه) وهواخواهان آزادی ارادهٔ آدمی(قدریه[۳]) قرار گیرد. اشعری بین‌مفهوم «قضاء» (کلمهٔ عربی ــ فارسی، به‌معنی لغوی «حکم وتصمیم ومحکمه، وحکم الهی» از «قضی» به‌معنی« حکم کردن، محاکمه کردن») و«قدر» تفاوت قائل است. به گفتهٔ اشعری«قضاء»، همانا ارادهٔ آفریدگار وعلم واحاطهٔ کامل او و رابطهٔ لایزال او با اشیاست،در صورتی که«قدر» به‌معنی منشأ وپیدایش اشیاست به‌ارادهٔ آفریدگار. «قضاء» عبارت است‌ازحکم وتصمیم جاویدان وعالمگیر وعمومی آفریدگار دربارهٔ عالم کاینات، ولی «قدر» عبارت است از به‌کار بستن‌حکم‌وتصمیم مزبور در زمان، درمورد افرادآدمی. به‌گفتهٔ اشعری آفریدگارآدمی را با افعال‌آیندهٔ او وتوانایی انجام دادن‌آنها آفریده‌است. این‌آفرینش، ارادهٔ‌آفریدگار است. ولی آدمی که واجد دراکهٔ فردی آفریده‌شده می‌تواند اشیا واعمال مربوطه راکسب کند. آدمی به‌سبب این اکتساب(عربی، از «کسب» که یکی‌از معانی آن «ازآن خودکردن»است) افعال و ارادهٔ ارتکاب آنها را ازآن خود می‌داند وبه‌خویشتن نسبت می‌دهد وحال آنکه در واقع این افعال نتیجه ارادهٔ خلاقیت آفریدگار است‌که در مورد هر فردآدمی تجلی کرده. بدین طریق آدمی عمل ارادهٔ الله را ازآن خود می‌شمارد واین «اکتساب» اورا برآن می‌دارد که پندارد آزادی اراده و آزادی انتخاب میان افعال گوناگون را داراست. این است منشأ اندیشهٔ وجود آزادی ارادهٔ آدمی[۱۹۳] .

این استدلال اشعری منطقاًهوشمندانه به‌نظر می‌رسد، ولی ازلحاظ فلسفی به‌هیچ‌وجه قانع کننده نیست، زیرا عقیدهٔ جبریه را دایر بر اینکه آدمی آلت بی‌اراده‌ای است در ید ارادهٔ الله

۱ــ و. و. بارتولد. اسلام، ص۷۵. ۲ــ G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I ص ۱۹۴ ــ ۱۹۵ کتاب «الابانة عن‌اصول‌الدیانة» راکه در حیدرآباد هندوستان(بسال ۱۳۲۱ هـ. ۱۹۰۳م) چاپ‌شده بروکلمان در شمار تالیفاتی‌که بدون شك و تردید به‌اشعری تعلق دارد ذکرکرده است. ۳ــ در بارهٔ این اصطلاح رجوع شود به‌فصل هشتم این‌کتاب.

رد نمی‌کند. قضاء مطلب مشروح زیر را هم نه‌رد می‌کند ونه توجیه می‌نماید، به‌این معنی که: چگونه، آدمی که به‌زعم اشعری فقط آزادی ارادهٔ موهومی دارد و در واقع آلت بی‌اراده‌ای بیش نیست، می‌تواند به‌خاطر اعمال وافعال خویش مسئول باشد وبه‌جبران آنها شایستهٔ بهشت یا دوزخ گردد؟ درگفته‌های اشعری مکافات و پاداش اعمال این جهانی آدمیان، درآن جهان هیچ مبناوپایهٔ اخلاقی ندارد، زیراکه ارادهٔالله را درصدور آن اعمال از طرف آدمی عامل مطلق می‌داند. بدین‌سبب تفاوت اصولی میان نیك وبد منطقاً قابل توجیه نیست و بالکل فاقد اهمیت می‌گردد. ولی درعوض عقیدهٔ اشعری بدین طریق می‌توانست باعقیدهٔ ابن‌حنبل و دیگر علمای سنت وجماعت سازش یابد.

اشعری درآنواحداصل تشبیه روحانیان‌محافظه‌کارپیشین‌وهمچنین‌عقیدهٔ‌معتزله رادربارهٔ عدم امکان، قائل‌شدن صفات زائده برذات‌حق‌آفریدگار رد می‌کرده. ولی اشعری اندیشه تشبیه‌را در مورد آفریدگار وقائل شدن‌صفات‌انسانی‌را برای او، بیشتر ازلحاظ منطق‌ظاهری رد می‌کرده‌تااز نظر ماهیت. به‌گفتهٔ اشعری تصور «دست» و«روی» وغیره برای خدا فقط درصورتی جنبهٔ تشبیه پیدا می‌کند که شخص آگاهانه دست و روی واعضای دیگر خداوند را مانند اعضای آدمی بداند. ولی اگر به«روی» و «دست» و «چشم»خدا و «جلوس اوبرتخت» ایمان داشته باشد وبدون تفحص درمعنی این‌کلمات‌قرآن برنیایدوبه«لاکیف» [۱۹۴] معتقدباشد، یعنی‌پرسش نکند و توضیح طلب ننماید، اعتقاد وی درست ودین او «برحق» خواهد بود ودر عین حال از «تشبیه» واز «تعطیل»(که عقیدهٔمعتزله بوده وایشان منکر صفات‌آفریدگار بودند [۱۹۵] ـ ازکلمهٔ عربی «عطل» که یکی ازمعانی آن«فاقدبودن»است)به‌دور است.

اشعریان «تشبیه»(به‌آن معنی که اشعری آنرا درك می‌کرده) و«تعطیل» هردو را، ارتداد شدید می‌شمردند. ایشان معتقد بودند که«تشبیه» به‌بت‌پرستی وشرك منجر می‌شود، زیرا که مشرکین خدارا همانند انسان درمخیله متصور می‌سازند. و«تعطیل» تصور آفریدگار راآنچنان بی‌رنگ و بی‌اثر وانتزاعی می‌سازدکه تکامل منطقی«تعطیل»، شخص را به‌بی‌دینی می‌کشاند. اهل تشبیه یا «مشبهه» را مشرك وبت‌پرست خواندند ومنکران وجود صفات برای خداوند یا «معطله» را بی‌دین نامیدند. ضمناً بایدگفته‌شودکه فرقه‌های ویژه‌ای به‌نام «مشبهه» یا «معطله» وجود ندارند، هواخواهان هردو عقیده درمیان پیروان مکاتب ومذاهب و فرق گوناگون دیده می‌شدند. اما نظر مکاتب ومذاهب مختلفه وعلمای‌الهیات دربارهٔ اینکه«تشبیه» و«تعطیل» چیست متفاوت بوده وحتی دراین موضوع میان پیروان مذهب واحد مباحثاتی درمی‌گرفته. اشعریان مفهوم خاص خویش را دربارهٔ «تشبیه» مدون ومشخص داشته می‌کوشیدند ابن‌حنبل را از اتهام «آدمی‌سان دانستن خداوند» تبرئه‌کنندوحتی وی راهمچون مقامی نافذالکلمه بمنظور تکذیب معتقدات «مشبهه» و «معطله» معرفی نمایند. ولی علمای ازعلمای‌الهیات که بعد از ایشان آمدند

دراین زمینه با اشعریان موافق نبودند. مثلا ابن‌حزم که ازظاهریان بوده(قرن پنجم هجری)وخود مانند ابن‌حنبل قشری و محافظه‌کار بوده ابن‌حنبل راسرزنش می‌کرده‌که وی به‌کسانی‌که عقیده داشتند خداوند جسم‌دارد نزدیك شده‌است. وابوعبدالله‌محمدالخوارزمی مؤلف دائرةالمعارف مشهور « مفاتیح‌العلوم » (قرن چهارم هجری) اشعریان را صریحاً در زمرهٔ «مشبهه» نام می‌برد[1].

اشعری اظهار عقیده‌کرده‌که مسلمانانی که حتی‌مرتکب گناه«کبیره» شده باشند نیز از دایرهٔ مؤمنان به‌دین بیرون‌نمی‌روند، ومحکومیت مسلمانان به‌عذاب جهنم فقط‌موقتی خواهد بود. و وساطت پیامبران نیز می‌تواند ارواح‌گناهکاران را از آتش دوزخ نجات دهد. بعدها اکثریت علمای سنی این عقیده‌را پذیرفتند.

اشعری محافظی ازشاگردان خویش ترتیب دادکه‌کار تدوین اصول وی‌را تعقیب‌کردند. مشهورترین پیروان اصول اشعری عبارت بودند از باقلانی(متوفی به‌سال ۴۰۳ ه) و اسفراینی وعبدالملك‌جوینی ملقب به«امام‌الحرمین» (امام هردو شهرمقدس) وقشیری وغزالی(سه شخص اخیر ازمردم خراسان بوده و در قرن پنجم هجری می‌زیستند ودرعین‌حال عارف نیز بوده‌اند[2]). اصول اشعری را پیروان مذهب شافعی پیش‌از دیگران پذیرفتند. درایران‌که مذهب شافعی‌شیوع وافر داشته، اصول اشعریان حتی درقرن چهارم هجری، مواضع استواری را تسخیر کرد. ولی در دیگر سرزمینهای اسلامی اصول مزبور بعلرغم جنبهٔ عمومی محافظه‌کارانهٔ آن، مورد مخالفت قرارگرفت وبدین سبب انتشار آن چندان سریع وموفقیت‌آمیز نبوده. حنبلیان (به‌رغم احترامی که اشعری‌برای استاد ومعلم ایشان یعنی ابن‌حنبل قائل بوده) علناً بدشمنی بااشعریان برخاستند. درعهد نخستین سلطان سلجوقی، یعنی طغرل‌بیك، که ایران را مسخر ساخت(از ۴۳۰ ه تا ۴۵۵ حکومت‌کرد)، اشعریان مرتد اعلام شدند ومورد تعقیب قرارگرفتند. ودر زمان الب‌ارسلان جانشین آن سلطان(از ۴۵۵ تا ۴۶۵ حکومت‌کرد)، نظام‌الملك وزیر مشهورکه‌خود شافعی‌مذهب بوده سلطان را قانع ساخت‌که اشعریان پیرو مذهب حقه هستند وموفق بدفع تعقیبات از ایشان شد. بمرور زمان «کلام» اشعری درهمهٔ سرزمینهای سنی‌نشین[3] مورد قبول واقع گشت و درایران استوار و برقرارگردید.

یکی‌ازعلمای حنفی، به‌نام ابومنصورمحمدبن‌محمودالماتریدی، ملقب‌بمتکلم‌السمرقندی، که دربارهٔ تاریخ زندگی وی تقریباً چیزی معلوم نیست(متولد درقریهٔ ماترید نزدیك سمرقند[4]و متوفی بسال ۳۳۳ه) همزمان با اشعری، ولی بطور مستقل، اصول کلام خویشتن را مدون و

۱ــ رجوع شود به : R. Strothmann . Tashbih. در آن‌کتاب به‌منابع و مآخذ نیز اشاره شده‌است.
۲ــ از آن جمله تعلیمات اشعری، اصول و معتقدات رسمی ابن‌حزم‌الموداوی‌به در مغرب و اسپانیا درقرن پنجم هجری بوده. ۳ــ سال تولد وی معلوم نیست.

منتظم ساخت. از تألیفات وی «کتاب تأویلات قرآنه» مشهور است. اصول کلام وی فقط اندك 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[۱].» علمای سنی ۱۳ فقره اختلاف میان دو مؤسس کلام برمی‌شمردند، شش فقره «معنوی» و هفت فقره «لفظی»[۲].

ماتریدی به‌پیروی از معلم خویش ابوحنیفه، در موضوع تقدیر وآزادی اراده، برخلاف اشعری، معتقد است که اعمال بدآدمی(گناهان وی)گرچه به‌اجازهٔ(ارادهٔ) خداوند انجام می‌شود (وبدون ارادهٔ خداوند بالکل انجام پذیر نبوده) ولی به‌میل ورضای(رضوان) آفریدگار نیستند. به‌گفتهٔ ماتریدی خداوند آدمی را با ارادهٔ آزاد یا با آزادی «اختیار» ـ افعال او که همان آزادی اراده است ـ آفریده. بدین‌سبب آدمی می‌تواند فلان یا بهمان عمل را با انتخاب آزاد خویش انجام دهد (افعال اختیاریه) ودرمقابل آن اعمال، پس ازمرگ پاداش می‌بیند، یامجازات‌می‌شود. خداوند آدمی را درکارهای نیك یاری می‌کند ولی درکارهای بد رهایش می‌سازد و بدون‌اینکه مداخله کند مرتکب گناه را به‌حال خویش وامی‌گذارد. بدین طریق برای مسئولیت اخلاقی آدمی به‌خاطر افعال وی مبنا وپایه‌ای برقرارشد. ولی دراین میان تضادی که بین ارادهٔ آزاد آدمی وجنبهٔ مطلق قدرت خلاقهٔ آفریدگار وجود دارد حل نگشت.

درموضوع آدمی‌سان‌بودن خدا وصفات‌آفریدگار، ماتریدیان درعین‌حال«تشبیه»و«تعطیل» را ردکرده، ترجیح می‌دادند عقیدهٔ خویش رابه‌صورت سلبی اظهار دارند وبگویند: در تصور وجود آفریدگارنمی‌توان حد ومرزی قائل شد،اورا نمی‌توان اندازه‌گرفت وشمرد(یعنی‌نمی‌توان کمیت وشمار صفات اورا معین‌کرد)، او را نمی‌توان تقسیم کرد(یعنی صفات اورا جداجدا در نظرگرفت)، اورا نمی‌توان ازاجزای‌مجزی ازیکدیگر مرکب دانست(یعنی به‌صورت مجموع خواص و یا صفات معینی درمخیله متصورساخت).

اصول ماتریدی همان‌مقبولیتی راکه اصول اشعری درمیان شافعیان داشته، درمحائل حنفیان پیدا کرد. بطویژه «کلام» ماتریدیان در مشرق ایران(درخراسان) وآسیای میانه کم‌مذهب حنفی در آنجا انتشار داشته، تفوق احراز کرد. به‌مرور زمان هردو جریان«کلام» که بر روی هم به‌یکدیگر نزدیك بودند، درمیان سنیان، «برحق» شناخته شدند.

پیروان هردو مکتب، در بحث بامعتزله، ازسلاح خودایشان ـ یعنی اسلوب خاص اهل اعتزال‌واصطلاحات ودلایل‌فلسفی ومنطقی‌آنان ـ استفاده می‌کردند، ولی‌صریحاً ازفلاسفهٔ مربوطه

۱ــ رجوع شود به: C. Brockelmann.«Geschichte der arabischen literatur» T. I ص۱۹۵
۲ــ D. B. Macdonald. «Development of Muslim Theology» ص۱۹۳ وبعد.

نام نمی‌بردند و علناً به‌ایشان استناد نمی‌کردند. پیدایش کلام درسرزمینهای اسلامی واقعه‌ای است تاریخی که با تکوین الهیات اسکولاستیک(مدرسی) درممالك کاتولیك اروپای غربی مشابهت دارد. درهر دو مورد ازبرخی گفته‌های ارسطو که به‌نحو مطلوب دست‌کاری کرده بودند برای دفاع از دین استفاده شده بوده، درهر دو مورد فلسفه را فقط آلتی برای حمایت ازالهیات و تحکیم مبانی آن‌می‌شمردند (ودرغرب الهیات مسیحی ودرشرق الهیات اسلامی). اسکولاستیکها یا «مدرسیون» غربی عبارت «فلسفهٔ خادم الهیات است» را (*Philosophia est ancilla theologiae*) بوجود آوردند. در خاور اسلامی نظر علمای کلام در واقع و نفس‌الامر کاملا باعقیدهٔ فوق مشابهت داشته. ودراین‌میان نمایندگان کلام «برحق»، فلسفه ومنطق را فقط برای تحکیم مبانی وتأیید اصول لایتغیر(دگماتیك)خویش مورد استفاده قرار می‌دادند. واز موضوع تجدید نظر دراصول مزبور ازلحاظ فلسفه بهیچ‌وجه سخنی درمیان نبوده. فرق اهل کلام با معتزله که برای چنین تجدیدنظری بذل مساعی می‌کردند، در همین است. بدین‌سبب عقیدهٔ بعضی ازاسلام‌شناسان اروپای غربی که کلام راه‌اصلاحی دراسلام می‌شمارند پایه ومایه‌ای ندارد. چنانچه اشعری ویاماتریدی را مصلح اسلام بخوانیم این‌نظر بی‌اساس خواهدبود ومانند آن‌است که توماس آکویناس، یا آلبرت‌کبیررامصلح مسیحیت غربی بدانیم.

غزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ ه) دنبال کنندهٔ کار اشعری ویزرگترین نمایندهٔ کلام بوده. ابوحامدمحیی‌الدین‌محمدبن‌محمدطوسی‌غزالی[1] (یاغزّالی) ایرانی بوده‌از مردم‌طوس ودرنیشابور به تحصیل علم پرداخت ودروس عالم اشعری و صوفی معروف امام‌الحرمین جوینی را استماع می‌کرد. وی درجوانی بامحافل اهل تصوف حشرونشر داشت ولی محیط مزبور درآن زمان چندان تأثیری دروی نکرد. وی بیشتر به‌الهیات وفقه می‌پرداخته ولی در غزالی جوان بر اثر مطالعهٔ این دورشته روح شك وانتقاد بیدار شد، گرچه رسماً به‌مذهب شافعی که مذهب جوینی ــ استاد اوبوده ــ گروید. پس ازمرگ جوینی(۴۶۸ ه) غزالی به‌بغداد سفرکرد و درزمرهٔ اطرافیان خواجه‌نظام‌الملك (۴۰۹ تا ۴۸۵ ه) وزیر مشهور سلطان ملکشاه سلجوقی و مؤلف «سیاست نامه» ــ که به‌فارسی نوشته شده ــ درآمد. غزالی درمباحثه چیره‌دستی خویش را ابراز داشت ودربسیاری ازبحثها فاتح شد وشهرت عظیمی‌پیدا کرد. وکاروانهایی که‌بغداد را ترك می‌گفتند خبرظهور این کوکب جدید عالم اسلام را به اکناف سرزمینهای اسلامی می‌بردند.

درسال ۴۸۴ ه. غزالی به‌مدرسی مدرسهٔ نظامیه ــ یعنی دارالعلم مشهور بغداد که توسط نظام‌الملك وزیرتأسیس شده بود ــ برگزیده شد. درآن مدرسه ۳۰۰ تن ازطلاب دروس غزالی

۱ــ طبق «کتاب‌الانساب» سمعانی (قرن ششم هجری) نام وی از قریهٔ غزال ــ نزدیك طوس ــ که خانواده او از آنجا برخاسته‌بوده، ماخوذگردیده.

را استماع می‌کردند. وضع ظاهر او درخشان بود ولی درباطن خویشتن را بدبخت می‌دانست. باین معنی که چون کاملا شکاك شده بوده (بعدها خود به‌این نکته اعتراف کرده) وایمان به اسلام وخدا را ازدست داده بوده نمی‌توانسته جهانبینی مثبتی برای خود ایجادکند ودر واقع باخویشتن در ناسازگاری بوده. غزالی باسعی تمام فلسفه‌های گوناگونی رامطالعه می‌کرد و هیچ‌یك از آنها رضای خاطر آشفتهٔ او را فراهم نمی‌نمود و حتی در امکان شناخت حقیقت موضوعیه یا ابژکتیف‌از روی فلسفه شك داشت. وی‌این‌نظرها وعقاید خویش را پنهان‌می‌داشت وکماکان فقه شافعی را تدریس می‌کرد ورسایلی علیه تعلیمیون (قرمطیان[1]) و اسماعیلیان و غیره منتشر می‌کرد. به‌دیگر سخن، به‌ناچار دورویی پیشه ساخته بود ودر زیر نقاب دفاع ازمذهب سنی سخن می‌گفت.

وی از مبارزهٔ درونی و نارضایی اخلاقی ازکارهای خویش در رنج بود. او تجسمات فکری و سیر تکامل جهانبینی‌خویش را با چیره‌دستی عظیمی که در روانشناسی نشان داده در رسالهٔ «المنقذمن‌الضلال» (نجات دهنده از گمگشتگی) بهرشته تحریر درآورده است. پس از چهار سال(از۴۸۴تا۴۸۸ ه) مطالعه و جستجو برای‌کشف حقیقت به‌یاری فلسفه‌های گوناگون، چون رضایت خاطرش ازآگنوستی‌سیزم[2] ــ که ماحصل فلسفهٔ عقلایی(راسیونالیستی) وی‌بوده‌ــ حاصل نگشت ونتواست برشك فلسفی خویش غالب آید سرانجام به‌این نتیجه رسیدکه حقیقت موضوعیه(ابژکتیف) رابر مبنای استنتاج عقلی نمی‌توان شناخت. این استنتاج بدبینانه وی را برانگیخت تا برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی و اشراق و الهام رود و دراین راه بکوشد. وی‌باری دیگر به‌مطالعهٔ صوفیگری پرداخت وحال آنکه درعهد جوانی از این‌طریقت روی برگردانده بود ــ ولی اکنون نجات وفلاح خویش را در آن می‌دید. به‌گفتهٔ غزالی در فاصلهٔ ماههای رجب و ذوالقعدهٔ سال ۴۸۸ ه وی بحران درونی شدیدی را گذرانید. روحیات عرفانی و صوفیگری که به‌نظر می‌رسید ترکشان گفته بود (ولی ظاهراً) ودر واقع در نهاد وی خفته بودند، و بویژه ترس ازعذاب جهنم که انتظارکفار وبی‌ایمانان است و ازکودکی به‌وی تلقین شده‌بود، با نیروی تازه‌ای وجودش رافرا گرفت. صوفیگری ایمان دینی را به‌وی بازگرداند. و او «شکست نفس» را تحمل کرد و احساس کرد که بایدزندگی خویش را بالکل تغییر دهد.

وی‌کرسی مدرسهٔ نظامیه را به‌مجدالدین احمد غزالی برادر خویش سپرد واز موقع و مقام محترم وثروت استتاع ورزید و پنهان از خویشان و دوستان بغداد را درکسوت درویشان

۱ــ دربارهٔ ایشان‌به‌فصل یازدهم این‌کتاب رجوع‌شود.
۲ــ آگنوستی سیزم : نفی امکان شناخت کائنات و انضباط و انتظام آن. ــ م

ترك گفت. غزالی یازده سال به‌سیاحت پرداخت ودر فقرارادی واختیاری وریاضت و سبر انفس وآفاق وسیلهای برای آرامش روحی واستواری جهانبینی جدید خویش می‌جست. وی بمکه وبیت‌المقدس ودمشق واسکندریه ودیگر جاها سفر کرد و دوسال درکوههای مجاور بیت‌المقدس عزلت گزید. زندگی زاهدانهای داشت ودر آن سالها بزرگترین تألیفات خویش را نوشت. غزالی درسال ۴۹۹ ه. فعالیت را ازسرگرفت و در دمشق وبغداد به‌تبلیغ پرداخت و به‌دعوت فخرالملك وزیر، فرزند نظام‌الملك، در مدرسهٔ نظامیهٔ[1] نیشابور درس‌گفتن آغاز کرد. ولی چیزی نگذشت‌که تدریس را ترك گفته یا چندتن از شاگردان در خانقاهی‌که در زادگاه خویش ـ طوس ـ بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی‌الاولی سال ۵۰۵ ه. درآنجا درگذشت.

بدین طریق غزالی آبلار[2] ـی مسلمان بوده که بعد به‌گونهای سن فرانسواداسیز[3] مسلمان مبدل شد. تغییر عقیدهٔ او از شك وآگنوستی‌سیزم و گرویدن بدین و عرفان و تصوف تأثیر بزرگی درهم‌عصران وی داشته. معهذا حتی در زمان‌حیات وی نیز برخی کسان درصداقت این تغییر عقیده شك داشتند. ومی‌گفتند که چون غزالی در جوانی توانسته برده ـ بدون آنکه به‌نوشته‌های خویش‌ایمان داشته‌باشد ـ با اسماعیلیان ودیگر «بلدینان» به‌بحث و دعوی‌پردازد، پس نوشته‌های بعدی وی راهم می‌توان با تردید وشك تلقی کرد. حدس زده می‌شد که دست‌شستن وی از جهان وفرار از بغداد شاید بدلایل سیاسی بوده، زیراکه پیش از فرار او در سال ۴۸۸ ه. سلطان برکیارق سلجوقی عم خویش‌تتش را که در مبارزه برسر تخت و تاج رقیب وی بود برکنار وهلاك کرد. وپیش ازاین واقعه مستظهر خلیفهٔ عباسی (که ازلحاظ نظری امیر و سرور همهٔ سلاطین اسلامی شمرده می‌شده، ولی‌عملا قدرتی نداشته فقط حکومت شبح‌آسایی را واجد بوده) ازتتش‌حمایت می‌کرد. بدین‌سبب غزالی‌که درمیان اطرافیان خلیفه مقام نمایانی داشته ومشاور وی بوده، شاید از انتقام‌جویی برکیارق بیمناك بوده‌است. ضمناً می‌گفتند که بازگشت غزالی به‌بغداد، اندکی پس از مرگ سلطان برکیارق در سال ۴۸۹ ه صورت گرفت.

غزالی میراث ادبی بزرگی ازخود باقی گذاشت. تقریباً همهٔ تألیفات وی بعزبان عربی نوشته شده. بروکلمان فهرستی از ۶۹ اثر وی که به‌روزگار ما رسیده در مبانی الهیات واخلاق

۱ـ این مدرسه راهم نظام‌الملك تأسیس‌کرده بود. ۲ـ پیر آبلار ـ عالم‌الهیات وفیلسوف اسکولاستیك فرانسوی ـ متولد در نزدیکی نانت. عشقش به «الویز» و بدبختیهایش مشهور است. (۱۰۷۲ـ ۱۱۴۲م) ـم.
۳ـ زاهد وعارف مشهورکه گرایشی‌به‌وحدت وجود داشته ومبلغ فقراختیادی بوده. مؤسس فرقهٔ‌راهبان‌فرانسیسکن کاتولیك یا «برادران صغیر» و از مردم ایتالیا بوده (۱۱۸۲ـ۱۲۲۶م) ـ م.

و تصوف و فقه و فلسفه و حتی شعر[۱] بدست می‌دهد. گذشته از اینها بسیاری تألیفات دیگر نیز به وی نسبت داده‌شده. در میان سنیان نفاذ کلمهٔ غزالی، همچون بزرگترین عالم الهیات، فقط در سالهای آخر حیات وی مورد قبول واقع گشت و القاب افتخارآمیز محیی‌الدین[۲] و حجة‌الاسلام بلو داده شد.

اعتبار و نفوذ کلام او پس از مرگش بیشترشد 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، بی‌شك او جز غزالی نمی‌بود.»

تألیف عمدهٔ غزالی در مبانی الهیات و تصوف تحت عنوان «احیاء علوم الدین» [۱۹۶] درواقع بیان کامل اصول وی است[۳]. این کتاب به‌دو بخش تقسیم‌شده که هر بخش شامل دو «ربع» است و هر «ربع» مرکب از ۱۰ کتاب. بعضی از قسمتهای این تألیف عظیم به‌زبانهای اروپایی ترجمه‌شده. بلرغم آنکه اثر مذکور از لحاظ سبك انشا و ترکیب و تنظیم مطالب و شیوه‌های ادبی و دلایل منطقی با رسالات مبتذل فقیهان و متکلمان پیشین و «کوره راههای کوبیدهٔ علمای از خود راضی» (سخنان ای. گولدتسیهر) تفاوت فاحش دارد، معهذا اندك اندك تقریباً همهٔ علمای معتبر سنی آن را بهترین تألیف در الهیات شناختند. یك خلاصهٔ عامه فهم این تألیف (برخلاف تقریباً همهٔ آثار دیگر غزالی) بزبان فارسی تحت عنوان «کیمیای سعادت» وجود دارد[۴].

از دیگر تألیفات غزالی اندکی را در اینجا نام می‌بریم: «جواهر القرآن» در الهیات، «مشکوة الانوار»[۵] در مذاهب گوناگون و اینکه رأی و عقیدهٔ شخصی تاچه حدبا ایمان بمذهب «حقه» قابل گنجایش است، «المضنون به‌علی غیر اهله»، «میزان العمل» دربارهٔ اعمال نیك[۶]، «معیار العلم»، در منطق و اسلوب منطقی، تهافت الفلاسفه[۷] علیه جریانهای فلسفی که درعصر مؤلف وجود داشته، «مقاصد الفلاسفه» که مقدمه‌ای است بر کتاب اخیر الذکر و شرح نظرهای فلاسفه در مسائل گوناگون[۸]، دیگر کتاب «المنقذ من الضلال» پیش گفته[۹] که شرح حال

۱ــ رجوع شود به: ص ۴۲۶ــ۴۲۱ C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I
۲ــ معنی لغوی آن «زنده کنندهٔ دین» است. ۳ــ چاپ کامل این اثر در قاهره ۱۲۸۹ ه ــ ۱۸۷۲ م در چهار مجلد به‌عمل آمده. ۴ــ یا به دیگر سخن «کیمیای خوشبختی» ۵ــ یا «انوار عرفانی» این عنوان از روی قرآن است، سورهٔ ۲۴، آیهٔ ۳۵ــ که اشارهٔ «النور» برای خداوند به‌کاربرده‌شده: (کمشکوة) مانند چراغدانی نور افشان. ۶ــ این رساله را آوراهام یارخاسدان به‌زبان عبری ترجمه کرده و این ترجمه در اروپای غربی منتشر شده. ۷ــ ترجمه آلمانی از Widersprüche der philosophen
(Destructio philosophorum ۱ دیگر ترجمه‌های تهافت الفلاسفه (لاتینی: T. J. de Boer: «تلاش عبث فیلسوفان» (رجوع شود به: M. Asin Palacios. Sens du mot «tehafot» dans les oeuvres d'al Ghazali et d Averroes) ۸ــ در قرون وسطی ترجمهٔ لاتینی گوندیسالوی در ۱۵۰۶ م در ونیز به‌چاپ رسید. ۹ــ یك ترجمهٔ فرانسه از یاریه دمینار وجوددارد ([A. 7 ser. T.IX)

مدح‌آمیز مؤلف است.

غزالی در تألیفات خویش کوشیده است تا خویشتن را نوآور معرفی نکند و فقط احیاء کنندهٔ تعلیمات صدر اسلام ــ تعلیماتی که علماء و روحانیان بدفهمیده یا تحریف کرده بودند ــ بشناساند. ولی در واقع وی نیز مانند «پدران کلیسای مسیحی» مطالب فراوان از فیلسوفان و فلسفه‌هایی که افکار ایشان رارد می‌کرده، بعوام گرفته. ت. د. بور[1] می‌گوید: «در تعلیمات او دربارهٔ 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 بت‌پرستان مأخوذ بوده»[2].

غزالی نیک می‌دانست که اگر بخواهد جهانبینی دینی هم‌سطح معلومات زمان خویش بر پایهٔ ظرافتهای اصولی (لایتغیر یا دگماتیک) و خرده‌بینانه علمای الهیات و یا سفسطه‌جوییهای فقیهان، بنا کند این عمل تا چه حد بی‌پایه خواهد بود. وی به‌این نتیجه رسید که چنین جهانبینی را بر پایهٔ فلسفه نیز نمی‌توان بنا کرد. غزالی یکی از هدفهای اصلی خویش را مبارزه با جریانهای فلسفی زمان خویش قرار داد و معهذا هرگز نتوانست کاملا از تحت‌تأثیر فلسفه آزاد شود. وی فقط کوشید برخی افکار فلسفی را بـا دفاع از الهیات خویش منطبق سازد، و یا به‌عبارت‌دیگر فلسفه را بخدمت الهیات بگمارد. غزالی که دلایل علمای پیشین را در اغلب موارد ضعیف و تردیدانگیز می‌شمرده، پایهٔ ایمان و جهانبینی خویش را در عرفان و تصوف مشاهده می‌کرده. وی نیز مانند صوفیان ایمان 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 تجربهٔ باطنی می‌شمرده.

تا قرن پنجم هجری، تصوف در اسلام همچون جریان علیحدهٔ دینی، برون‌از مذاهب، وجود داشته و فقیهان و متکلمان پیشین آن را قبول نداشتند و مورد ملامت قرار می‌دادند و یا نادیده‌اش می‌انگاشتند. ولی غزالی تصوف میانه‌رو را با الهیات آشتی داد و وارد دایرهٔ جهانبینی اسلامی (سنی) نمود. دربارهٔ صوفیگری خاص غزالی در فصل مربوط به‌تصوف سخن خواهیم گفت[3]. و اکنون به‌فلسفه و الهیات غزالی اشاره می‌کنیم.

چنانکه گفته شد یکی از هدفهای اصلی و عمدهٔ غزالی همانا مبارزه با جریانهـای فلسفی زمان بوده. وی نخستین متکلم اسلامی بود که به‌مطالعهٔ اساسی فلسفه پرداخت. غزالی فیلسوفان را به «دهریون[4]» (مادیون) و «طبیعیون» (مترادف کلمهٔ یونانی φυσικοί) و معتقدان به‌ماوراء

۱ــ رجوع شود به: ص ۱۳۶ T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam
۲ــ یعنی فلسفهٔ یونانی. ۳ــ رجوع شود به‌فصل ۱۲ کتاب. ۴ــ این واژه از قرآن اخذ شده. سورهٔ ۴۵ آیهٔ ۲۴ به‌منضمهٔ آخر فصل دوم رجوع شود.

طبیعت یا «الهیون» تقسیم کرد. وی سقراط وافلاطون وارسطو وارسطوییان و نوافلاطونیان را در شمار گروه اخیر می‌شمرده. مؤلفان اسلامی قرنهای سوم وچهارم وپنجم وششم هجری غالباً از دهریون یاد کرده بانفرت وانزجار ازایشان سخن می‌گویند، ولی در بارهٔ معتقدات ونظرهای دهریون اطلاعی بدست نمی‌دهند، فقط می‌دانیم که دهریون منکر اندیشهٔ وجود خداوند آفریدگار بودند وروح را که مستقل ازجسم باشد وهمچنین لایزالی آن‌را قبول نداشتند و ماده وعالم را قدیم وابدی می‌دانستند. افراد دهریون بسیار بودند ولی اطلاعی از دهریون برجسته ویا تألیفات ایشان دردست ما نیست. محتملا تألیفات مزبور در زمانهای مختلف سوزانده شده. حدس زده می‌شود که معاصران آن ادوار پیروان چندین جریان فلسفی آزاداندیش راتحت عنوان مشترك «دهریون» می‌خوانده‌اند.

فیلسوفانی که غزالی به‌عنوان «طبیعیون» می‌خواند پیروان فلسفهٔ طبیعی‌التقاطی بودند که به‌فیثاغورثیه می‌رسیده وبامطالبی مأخوذ ازدیگر فلسفه‌ها آمیخته شده‌بوده[۱]. اینان آفریدگار را علت نخستین آفرینش کاینات می‌دانند، ولی معتقدند که عمل آفریدگار درکاینات به‌همین‌جا پایان می‌یابد وعالم کاینات زان‌پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. آدمی گونه‌ای ازآلت پیچ درپیچ واجد حرکت است وتفکر اوبخشی ازفعالیت وی را تشکیل می‌دهد و با مرگ پایان می‌پذیرد. این فیلسوفان لایزالی‌روح(نفس) و زندگی آن جهانی رامنکر بودند. انجمن مشهور اخوان صفا(عربی. معنی لغوی آن «برادران پاکی» یا «برادران راستکاری» است‌وگاه «دوستان وفادار» یا«برادران وفادار» ترجمه می‌شود) درقرن چهارم ه.که به‌قرمطیان نزدیك بوده به‌فلسفه طبیعیون بستگی داشته است[۲][۱۹۷] .

فلاسفهٔ‌مابعدطبیعی یا«الهیون» پیروان‌جریان‌فلسفی‌ارسطوییان بودند، که درآن دوران تفوق داشته و با فلسفهٔ نوافلاطونی، دست‌کاری شده و باروح عقلی (راسیونالیستی) آمیخته شده بوده[۳].

کندی (قرن سوم هجری) و فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۳۹ه) و ابن‌سینا (۳۷۰ تا ۴۲۹ه)[۴] و ابن‌هیثم (۳۵۵ تا ۴۲۷ه)[۵] از پیروان این فلسفه بودند. درگفته‌های ایشان مطالبی

۱ــ از آن جمله به‌مطالبی از توجیهات عقلی (راسیونالیستی) نوافلاطونی آمیخته‌بوده ۲ــ رجوع شود به T. J. de Boer. Geschichte der philosophie im Islam ص ۸۹ــ ۷۶، ۵۲ رسالهٔ این انجمن از۱۳۴۷ه. ق (۱۹۲۸م) درچهار مجلد درقاهره‌چاپ ومنتشرشده (دربارهٔ‌قرمطیان به‌فصل‌یازدهم رجوع‌شود)
۳ــ از آن جمله فارابی و دیگر نمایندگان این‌مکتب «الهیات ارسطو» (در ترجمهٔ‌عربی «اتولوجیای ارسطو‌طالیس») را درواقع ازتألیفات ارسطو می‌دانند و حال‌آنکه این‌تألیف مجعولی است‌که از محفل نوافلاطونیان بیرون‌آمده و بر «اثولوجیا» یا مقالات نه‌گانهٔ فلوطین (قرن سوم م) مؤسس فلسفهٔ نوافلاطونی مبتنی‌است [۱۹۸]
۴ــ اروپاییان قرون وسطی اورا آویسنا می‌نامیدند (avicenna ــی لاتینی ماخوذ ازAven Sina ــی‌عربی)
۵ــ در بارهٔ این جریان فلسفی رجوع شود به: T. J. de Boer. Geschichte der philosorophie im Islam ص ۱۳۷ــ۹۵

از فلسفهٔ مادیت دیده می‌شود [۱۹۹]. غزالی مکتب اخیرالذکر را، خطرناکترین رقیب مذاهب اسلامی [سنی] می‌دانسته، و بیشتر باایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همهٔ نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان به‌احترام یادمی‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانسته وشش «علم فلسفی» برمی‌شمرده، به‌شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیئت ونجوم)، فیزیك (به انضمام طب وشیمی و حیوان‌شناسی وگیاه شناسی) منطق، اقتصاد، مابعدالطبیعه واخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی وبه‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیك را قبول داشته ومعتقد بوده که این علوم ضرورت دارند ونسبت به‌الهیات بیطرف هستند، ولی در فلسفهٔ مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفهٔ مبتنی بر استنتاجات عقلی ــ غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بددینی» و«ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفهٔ ارسطویی در بارهٔ ابدیت و قدمت عالم نوشته که چون فلاسفهٔ مزبور عالم را در مکان محدود و درعین حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفتهٔ ایشان وجود دارد، زیراکه: هرکس زمان‌را لایتناهی بداند باید مکان را هم بی‌انتها شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان ماحصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لایتناهی از آفریدگار ناشی می‌شود ــ آفریدگاری که علیت وعمل در وجودش جمع شده. فلاسفهٔ روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطوییان) علیت را با اعمال آفریدگار ونفس و طبیعت وپیشامد توجیه می‌کردند و عمل آفریدگار را به‌فعل نخستین محدود می‌نمودند ــ فعلی که موجد آغاز عالم بوده. ازلحاظ غزالی ارادهٔ آفریدگار، اصل است و پایهٔ تفکرات وی دربارهٔ رابطهٔ میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به‌گفتهٔ غزالی نیروی تأثیر ارادهٔ خداوند آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خویش‌را درزمان ومکان محدود کند. فقط آفریدگار لایتناهی وابدی است، اما عالم متناهی وغیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان راکه مورد قبول ارسطوییان آن دوران و ازآن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را به‌صورت عرفانی اخذکردند) یعنی «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند («صدور» اصطلاح عربی کلمهٔ لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کاینات از وجود آفریدگار صادرگردیده، ولی نه در نتیجهٔ ارادهٔ خلاقیت آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجهٔ اشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان عبارتند از عقل کل، دنیای اندیشه‌ها (یا تصاویر همهٔ اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، مادهٔ اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین‌طریق طبق اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به‌یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به‌وحدت وجود منجر می‌شده ــ یعنی به قبول وحدت آفریدگار و عالم («وحدت وجود» ترجمهٔ یونانی «پان تئیزم» است. مرکب از کلمهٔ یونانی $\pi\alpha\nu$ ــ به معنی «همه» و $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ به‌معنی «خدا»، که کلمه به‌کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد.). وحدت وجود می‌توانست به‌دوصورت درک و توجیه شود: یکی به‌صورت عرفانی (که نوافلاطونیان وغلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم با لطیع خدایی است و در وجود خداوند لذت‌ها است»). دیگر به‌صورت عقلایی و در واقع آنچنانکه... آگاهانه و یا ناآگاهانه درک می‌کنند. (ارسطویان و نوافلاطونیان گراینده به سوی استنتاجات عقلایی، اصل صدور و یا فیضان را چنین درک می‌کنند: « آفریدگار همان عالم کاینات است باهمهٔ مناطق آن. بنا براین آفریدگار جز طبیعت و نظم آن نیست. برون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۲۵۵]). غزالی هردو صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجهٔ صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمرهٔ ارادهٔ آگاهانه و خلاقهٔ آفریدگار است ــ آفریدگاری که عملش علی‌الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به‌نفی مشیت‌الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشته. به‌گفتهٔ غزالی مشیت و اراده وعلم، صفات ابدی حضرت باری‌تعالی هستند، و نه‌تنها چنانکه ابن‌سینا می‌اندیشیده در پدیده‌های کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده وعلم آفریدگار همهٔ پدیده‌ها را جزء به جزء وفرد به فرد در بر می‌گیرد و درعین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به‌نظر غزالی آفریدگار ــ خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد ــ موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده وعمل. غزالی درعین حال نظر «تشبیه» را که خاص ایمان ساده‌لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن معتزله بوده ــ خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد ــ رد می‌کند. به گفتهٔ غزالی خداوند دارای صفات بیشمار است ولی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات تشبیهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داشتن دست و چشمان وغیره) باید به‌معنی دیگری، به‌معنی عالی و صرفاً روحانی تعبیر شود. به‌گفتهٔ غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم بر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه‌جا (بیرون از ــ مکانیت) وابدیت ونیکی و محبت از صفات خداوندست. و آفریدگار که درهمه‌جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آنان تصور کنند، نزدیکتر از «حبل‌الورید» [رگ گردن] ایشان بدانان است[۱]. اینکه غزالی نظر صوفیان را در امکان وصل بلافصل و شخصی آدمی با

۱ــ قرآن سورهٔ ۵۰ ، آیهٔ ۱۶ «ونحن اقرب الیه من حبل الورید.»

آفریدگار «از طریق شهود» مورد قبول قرار داده براین اصل مبتنی است.

تعالیم غزالی دربارهٔ آفریدگار رابطهٔ نزدیک با نظر وی درمورد نفس دارد. غزالی می‌گوید که نفس آدمی ماهیة با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با اتکاء به قرآن [۱] و احادیث و روایاتی (که درنزد یهود ومسیحیان و مسلمانان مشترك است) دایر براینکه «خداوند آدمی را بصورت و شبیه خویش آفریده،» می‌گوید اگر پنداریم که خداوند بظاهر و یا صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی‌معنی خواهد بود. بدین‌سبب مشابهت را دراین مورد باید بمعنی مشابهت با طبیعت روحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می‌گوید که نفس آدمی جوهری است روحانی ومحتوی انعکاسی ازدرخشندگی جوهر الهی. برای روح یا نفس نمی‌توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است ونه برون ازجسم، و به عبارت دیگر بیرون ازمکان است. نفس یاروح به‌عالم روحانی تعلق دارد نه‌عالم محسوسات ـ یعنی نه‌به‌عالم مادیات. ضمناً غزالی برخلاف نوافلاطونیان خالص وغلات صوفی وحدت وجودی، معتقد است که طبیعت نفس یا روح آدمی باطبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح، الهی نیست بلکه شبه الهی است، و در واقع از لحاظ کیفیات وافعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح قادر به شناخت خویشتن وشناخت آفریدگار است: «آن کس که نفس خود را بشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت (حدیث).

بنا به گفتهٔ غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کاینات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است («کن» ـ فعل خلقت) در نفس آدمی نیز ارادهٔ نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیدهٔ غزالی را دربارهٔ شناخت خویشتن دراین عبارت می‌توان بیان کرد: «من می‌خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*) [۲]. بنابراین اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیزهست. بدین طریق غزالی می‌کوشد میان فکر آزادی ارادهٔ آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشتی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتناهی است درمقام قیاس با اکبر لایتناهی، عالم روحانی بالا. همچنانکه خداوند برعالم حکم می‌کند، روح آدمی نیز حاکم برجسم اوست. جسم آدمی تعلق به‌عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس باأکبر لایتناهی عالم محسوسات اصغرلایتناهی است، و در همهٔ اجزای خویش با اکبرلایتناهی مطابقت دارد. فقط ارواح آدمیان لایزال است نه تنهایشان.

غزالی اندیشهٔ ایدآلیستی وگنوستیکی عده‌ای از فیلسوفان (ازآن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسلهٔ مراتب عوالم می‌پذیرد ، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱ـ سورهٔ ۱۵ ، آیهٔ ۲۹ ، «فاذا سویته ونفخت فیه من روحی ـ آنگاه که من (خداوند) اورا (آدم) راست کردم و ازروح خویش دراو دمیدم. همین» جملات کلمه به‌کلمه درقرآن سورهٔ ۳۸، آیهٔ ۷۲ ۲ـ در این باره رجوع شود به: D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology.» ص۲۳۲

مادی، عالم روحانی (عالم عقول) و بالاتر از عالم اخیر خداوند قرار دارد. ولی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابلهٔ این عوالم را به گونهٔ دیگر در نظر متصور می‌سازد. بنا به گفتهٔ او سه عالم وجود دارد: عالم پایین، اشیاء محسوس، که به عربی «عالم الملك»[1] نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالیهٔ اشیاء که به عربی «عالم الجبروت» گویند و مطابق است با عالم عقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به عربی «عالم الملکوت» گفته می‌شود[2]. 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 الملکوت» براثر «قضاء» یا «القدرة الازلیه» یا خواست جاویدان و لایتغیر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به یك حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بینابین عالم سفلی و علوی است. ارواح و یا نفوس پاك و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملکوت» دارد و از آن برون آمده و پس از مرگ بدان باز می‌گردند. ولی ارواح در طی زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذبهٔ عرفانی تماس حاصل کنند و ارواح پیامبران و اولیاء الله و عرفا چنین است.

گرچه به گفتهٔ غزالی طبیعت روح ماهیة شبه خدایی است ولی انعکاس روح الهی در همهٔ ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسلهٔ مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان تفوق 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 منزلهٔ زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همهٔ اسرار عالیهٔ دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود. این اندیشه در رسالهٔ غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر اهله» (به ماقبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفتهٔ غزالی مطالعهٔ الهیات (کلام) «فرض العین» همهٔ مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکفایه» است[3].) اشخاص اخیر الذکر، نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجهٔ علم و ایقان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱ــ یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به یاری حواس خویش بدست آورد. ۲ــ اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی و پاره‌ای از صوفیان نیز به کار می‌برند، ولی اندکی به معنی دیگر ــ یعنی گاه به معنی «عالم اعلی» در مقام قیاس با «عالم الملکوت». کلمهٔ «جبروت» مطابق Gaburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳ــ در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکفایه» به آخر فصل پنجم رجوع شود.

ممکن است باخطری روبه‌روشوند و دچار شك وتردیدگردند و بددینی وارتداد و بی‌ایمانی گریبانگیر ایشان شود، به‌ویژه‌اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین‌سبب غزالی عقیده دارد که برای این‌گونه‌کسان اصول لایتغیر شریعت، ومباحثه ومخالفت بافلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین داروهاست.

ارواح عالیهٔ انسانی، بنا به‌گفتهٔ غزالی، همانا کسانی هستندکه می‌توانند به«حقیقت عالیه» (خداوند) و واقعیت الهی، به‌یاری فروغ درونی وحال، واصل‌گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاءالله‌وعارفان هستند (به عربی «عارفون» که‌جمع«عارف»است که خود به معنی«کسی‌است که (خدا را)شناخته» است).

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به‌سه قسمت قائل شده مبتنی است به‌استعداد آنها در زمینهٔ فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی قراردادن عوام الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای تافذالکلام اطاعت کنند. در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیهٔروحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش‌می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسلهٔ مراتب سازمان پیشرفته جامعهٔ فئودالی درقیافه و لفافهٔ دینی ـ جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به‌صورت زنده‌ای در مقابل‌طبقهٔ عالیهٔ حاکمه قرارگرفته بودند.

غزالی دائماً می‌کوشیدتااساس پی‌ریزی‌کردهٔ خویش را بامذهب سنی منطبق سازد. وی اصل‌غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به‌گفتهٔ غزالی قرآن و تورات (کتب‌خمسه) و انجیل و زبور (مزامیر داود)کتابی است واحد و الهی‌که از طریق وحی به‌پیامبران خداوند نازل شده واز ازل در جوهر آفریدگار وجود داشته[1].غزالی معتقد بودکه‌اجسام به‌خاك سپردشدهٔ مردگان درروز قیامت برنمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای تازه‌ای‌که کاملا باحالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت‌که عذاب آن جهانی در جهنم‌هم روحانی است و هم جسمانی.چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ درمیان مردم بسیار رواج داشته. و وعاظ بلیغ و سخنوران‌اسلامی درمقابل‌شنوندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس‌ترسو را مرعوب می‌ساختند. این‌گونه وعظها وتبلیغات موجب اشکریزی وغشوه وحمله‌های عصبی وگاه جنون وحتی مرگ می‌گشته. غزالی می‌اندیشیده‌که چنین هراسی دیگر جنبهٔنجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به‌یأس مطلق منجر می‌شود. به‌عقیدهٔ غزالی بیم‌از عذاب جهنم باید باامید به‌رحمت خداوند توأم باشد. وی‌می‌گوید بیم وامید دوجناح‌حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱ـ رجوع شود به: D. B. Macdonald«Development of Muslim theology. Appendix» ص ۲۵۲ـ۲۵۳ (ترجمهٔ انگلیسی کتاب اول از ربع دوم «احیاء علوم‌الدین»)دربارهٔ تعالیم اسلامی راجع به‌یکی بودن مفاد تورات و انجیل (به‌شکل اولیهٔ این دوکتاب) وقرآن‌ـرجوع شود به‌فصل سوم.

لگـام جلوی اسب را می‌کشد و مانـع ازآن می‌شود که از راه راست منحرف شود و رکـاب تهیجش می‌کند تا بسوی هدف سریعتر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر روش مدارا داشت مگر در مورد بـاطنیان (اسماعیلیان) و معتزله که با ایشان مبارزه می‌کرد. وی همهٔ مذاهب سنی را «برحق» می‌شمرد و با شیعیان میانه رو ومسیحیان[1] و یهودیان نیز مدارا می‌کرد. این‌گونه مدارا و تحمل نسبت بـه ادیان مختلفه، به‌طورکلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحثه و مخالفت با فیلـسوفان، به‌نوافلاطونیان وارسطوییان احترام می‌گذاشت وصریحاً می‌گفت که اینان فقط گمراهند ولی بی‌ایمان نیستند زیراکه وجود آفریدگار را قائلند.

بی‌شك غزالی در الهیات وکلام اسلامی سیمایی است بـسیار مهم. وی «کلام» را باسلاح اسالیب منطقی و فلـسفی مجهز کرده اصطلاحات فلـسفی را وارد «کلام» ساخت وبدیـن طـریق خدمت بزرگی به‌الهیات اسلامی کرد. وی خدمت بزرگتری بصوفیان میانه رو کرده، میان ایشان را با اهل‌الهیات آشتی داد و اعلام کردکه احساس باطنی و«تجربهٔ درونی» [شهود] تنها وسیلهٔ وصول به‌حقیقت مطلق است. وی بدین‌طـریق موقعیت صوفیان را درجامعهٔ مـسلمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت‌الفلاسفهٔ» غزالی که بطورکلی علیه فارابی و ابن‌سینا بـوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن تألیف را باشعف و شادی استقبال کردند. غزالی درکتاب مزبورکوشیده تااساس فلـسفهٔ استنتاجات عقلـی غیرمتکـی بـه تجربـه ارسطوییان و نوافلاطونیان را برهم ریزد و متزلزل‌کند و ثابت‌کندکه به‌یاری اسلوبهای ایشان نمی‌توان به درك وشناخت حقیقت عینی (ابژکتیف) نایل‌آمد. د. ب. ماکدونالد دراین باره‌چنین می‌گوید: «او(غزالی) دراین‌کتاب شك وتردید فکری را به‌حد اعلی می‌رساند و ۷۰۰سال قبل‌از« هیوم» بالبهٔ تیز منطق‌الجدل‌خویش رابطهٔ علیت را منهدم می‌سازد و می‌گویدکه مـانمی‌توانیم واقعیت علت یا معلول را درك‌کنیم، بلکـه فقط بـامعرفت اینکـه پدیده‌ای به‌دنبال پـدیـده‌ای دیگر می‌آید نایل می‌گردیم وبس»[2].

این‌کتاب بامخالفت‌فیلـسوفان روبه روشد. ابن‌رشدفیلسوف نامی مغرب‌عربی [اندلسی] (در قرون‌وسطی دراروپای غربی وی را «آورئس» می‌خواندند. ۵۲۰ ــ ۵۹۶ه) به مکتب‌فلسفی تعلق داشت‌که‌کندی و فارابی و ابن‌سینا بدان بستگی داشتند و وی درپاسخ «تهافت» رسالهای تحت عنوان «تهافت‌التهافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱ــ غزالی گمراهی و بدینی مسیحیان را در دو نکته می‌دید، در تثلیث خداوند و دیگر در شناختن رسالت محمد(ص).

۲ــ D. B. Macdonald, «Development of Muslim theology», ص ۲۲۹.

چنانکه گفته‌شد کلام به‌شیوهٔ غزالی و یا دقیقتر گوییم به‌شیوهٔ اشعری ـ غزالی، به‌سرعت مورد قبول سرزمینهایی که سکنهٔ آن سنی بودند واقع‌شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و فقط عده‌ای قلیل از نمایندگان مذهب حنبلی که نفوذی انـدك داشتند (ابن‌تیمیه، ۶۶۲ ـ ۷۲۹ه) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان متهم بـه بدینی کرده و در سخنان اتهام آمیز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می‌کردند.

نتیجهٔ نفوذ اشعری و ماتریدی و غزالی این بود که عموم علمای دین «تشبیه» را محکوم کردند. معهذا «تشبیه» به‌طور کلی و همه جانبه نابود نشد. گذشته از حنبلیان در ایران پیروان فرقهٔ کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابوعبدالله محمدبن کرام) نیز از مشبهه شمرده می‌شدند، زیرا که به‌خداوند نسبت «جسمیت» می‌دادند. ولـی اهل آن فرقه خود اتهام مشبهی بـودن را رد می‌کردند و می‌گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی کـه منظور ایشان است دارای اعضای آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری ایـن فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و درقرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایذا واقع شده‌بوده، ولی به‌اقرار فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقهٔ کرامیه پس از فتوحات مغول نابود گشت.[1]

برخی از تألیفات غزالی[2] (و از آن‌جمله «تهافت‌الفلاسفه») از عربی به‌عبری و از عبری به‌زبان لاتینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، درآن دیار منتشر ودر آثار اسکولاستیکها (مدرسیون) و عرفای‌کاتولیك مؤثر واقع شد (درتألیفات رایموند لوللی، میسترالکهارت و دیگران). توجیه ایـن پدیده از یك سو در اشتراك و تشابه راههای تکـامل معتقدات دینی عهد فتودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترك بودن ریشه و منبع‌افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل‌کلام) و مسیحی است (تعلیمـات افلاطون، امتزاج فلـسفهٔ نـو ـ افلاطونی و ارسطویی، گرایش مشترك هر دو گروه دینی در گماردن فلـسفه به‌خـدمت الهیات و عرفان). کتاب «تهافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متفقاً تأیید و تصدیق‌کردند وحال آنکه کتاب ابن‌رشد راکه برضدآن نوشته شده بوده هر دو گـروه محکوم نمودند (بویژه از طرف اسقفان پاریس و کنتربوری و دانشگاه آکسفرد و غیره). افکـار غزالی در نمایندگان برجستهٔ مکتب اسکولاستیك (مدرسیون)اروپای غربی، ازقبیل‌توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی‌داشته.

لازم است به‌نکته‌ای دیگر از فعالیت غزالی اشاره شود. وی رابطهٔ میان الهیات و فقه را

۱ـ دربارهٔ جزئیات رجوع شود به: D. Margoliouth، «Karramiya»

۲ـ دراروپای غربی قرون وسطی غزالی به‌نام «الگازل» معروف بوده.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می‌گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین فقیهان بوده معهذا علم «فقه» را از آن مقام رفیعی که داشته محروم ساخت و به‌استنتاجات 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»[۱]. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و یا بهمان مذهب باشد و درعین حال در موضوع الهیات نظری مغایر عقاید آن مذهب اظهار کند. مثلا عبدالله انصاری و عبدالقادر گیلانی درمسائل فقهی‌حنبلی شمرده می‌شدند ودر عین حال صوفی بوده‌اند (به‌رغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن‌العربی در مسائل فقهی، ظاهری‌مذهب و یا به‌دیگر سخن قشری بوده و در عین حال صوفی افراطی وحدت وجودی و طرفدار پر و پا قرص «تأویل» یا تعبیر ایهامی قرآن بوده است[۲]. تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی کما هوحقه مورد مطالعه قرار نگرفته[۳].

پس از غزالی تکوین کلام را می‌توان بطور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به‌نحوی از انحا امرغزالی را تأیید و یاری کردند، می‌توان برادر وی احمد غزالی(متوفی به‌سال ۵۲۰ ه) و دو تن از ماتریدیان را به‌نام ابوحفص عمرالانصاری(۴۶۱–۵۳۷ ه) وتفتازانی (متوفی بسال ۷۹۴ ه) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۴۴ تا ۶۰۶ه) که از مردم ایران و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الغیب» و «محصل افکارالمتقدمین والمتأخرین» و همچنین دائرةالمعارف «جامع‌العلوم» بوده است. فخرالدین‌رازی مانند غزالی «کلام» رابا تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه بمبارزه پرداخته. عبدالرحمن‌ایجی (متوفی به‌سال ۷۵۶ه) مؤلف کتاب «المواقف فی‌علم‌الکلام» نیز فلسفه را به بددینی وگمراهی متهم ساخت. علمای دین‌گفتند که حکمت و فلسفهٔ واقعی‌همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفهٔ ارسطوییان و نو–افلاطونیان فلسفهٔ کاذب است. د. ب. ماکدونالد می‌گوید که در دوران ایجی و تفتازانی‌فلسفه از تخت فرود آمد و به‌خدمت الهیات و دفاع از آن کمر بست[۴]. در کشورهای اسلامی فلسفهٔ

۱– ص ۱۵۵ D. B. Macdonald. «Ghazali»
۲– دربارهٔ اشخاص یاد شده به‌فصل دوازدهم این کتاب و دربارهٔ حنبلیان و ظاهریان به‌فصل پنجم رجوع شود.
۳– دربارهٔ غزالی و مکتب او رجوع شود به D. B. Macdonald. «Ghazali», «Life of al–Ghazali», «Development of Muslim theology» ص۲۱۵–۲۴۲
۴– T. J. deBoer. «Geschichte der philosophie im Islam» ص ۱۵۰ – ۱۳۸
R. Nicolson. «A literary history of the Arabs» ص ۳۳۸ وبیعد
H. Bauer. «Die Dogmatik al – Ghazali's» M. Asin palacios. «Algazel–Dogmatica, moral, ascetica»; C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur» ص۴۱۹–۴۲۶ T. J. –۴D. B. Macdonad «Development of Muslim theology» ص۲۶۹

مستقل که در فاصلهٔ قرنهای ششم و هشتم هجری از طرف علمای دین موردحمله وتعقیب و ایذا قرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می‌شد تا سرانجام تقریباً نابود گردید.

علمای‌دین، به‌یاری دولت فئودالی که ملدکارشان بوده[۲۰۱]، به‌اینکه درکتب و مواعظ خویش، به‌اصطلاح، پرده از عقاید وافکار فیلسوفان بردارند اکتفا نکردند و هم در قرن پنجم‌و عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزار فلاسفه آغاز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به‌علوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه غزالی اهمیت و ارزش علوم یاد شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هفتم هجری خصومت آمیخته به‌تعصبی نسبت به‌علوم دقیقه از طرف فقیهان و متکلمان ابراز می‌شده. در سال ۶۱۱ ه در بغدادکتابخانهٔ یك فیلسوف درگذشته به‌دست غوغای عوام آتش زده شد. و واعظی مسلمان بدست خویش تألیف ابن‌هیثم را درهیئت به‌آتش افکند وصورت‌الارض راکه درکتاب منقوش بوده «علامت منحوس بیدینان ملعون» پنداشت[۱].

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و عقب‌ماندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خاور نزدیك و میانه از اوایل قرن پنجم هجری، تنها نتیجهٔ مبارزهٔ متکلمان و فقیهان علیه فیلسوفان منفور نبوده و دراین مورد عوامل مختلف دیگر درکار بوده است، از قبیل: هجوم ویران‌کننده و فرمانفرمایی صحرانشینان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و مغولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، وجنگهای صلیبی که براثر آن سیادت تجاری درکشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به‌دست اروپاییان افتاد، وانحطاط عمومی اقتصادی ایران وکشورهای مجاور آن، بویژه در تحت‌سلطنت مغولان و سرانجام تعقیب و ایذای «بیدینی» که لفافهٔ عقیدتی نهضتهای مردم برضد فئودالها بوده از طرف دولت فئودالی.

یکی از علاماتی که نشان می‌داد اسلام کاملا به‌صورت دین جامعهٔ فئودالی متکامل درآمده [۲۰۲] همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاءالله بسیار و مراقد ایشان بوده که همهٔ مسلمانان اعم از سنی وشیعه بدان گرویده بودند. نطفهٔ این تقدیس درمعتقدات اعراب وایرانیان قبل‌از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود[۲۰۳]. درصدر اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می‌شمردند ولی تقدیس و تعظیم ایشان و مراقدشان بهیچ وجه مجاز نبوده[۲۰۴]. قرآن استمداد فرد مسلمان را از شخص یا مقامی(آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاءالله یا بتان زمان جاهلیت) بمنظور وساطت وی در پیشگاه حضرت باری‌تعالی منعت و نفی می‌کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستدعیات بطور اعم به‌مثابهٔ «شرك» تلقی می‌شود. درقرآن آمده است: «و یعبدون من دون‌الله مالا یضرهم

۱ــ رجوع شود به: T. J. de Boer. «Geschichte der philosophie im Islam» س ۱۳۷

ولاینفعهم و یقولون هولاء شفعاؤنا» یعنی: می‌پرستند از غیر خدا آنچه ضرر نمی‌رساند ایشان را و نفع نمی‌دهدشان و می‌گویند اینها شفیعان مایند»[۱]. در جای دیگر قرآن چنین آمده: « ... والذین یدعون من دون‌الله لایخلقون شیئاً وهم یخلقون. اموات غیر احیاء و ما یشعرون‌ایان یبعثون. الهکم‌اله واحد ... » یعنی «آنان را که می‌خوانند غیر ازخدا، نمی‌توانند آفرید چیزی را بلکه خود ایشان آفریده می‌شوند و مردگانند نه زندگان و نمی‌دانند که‌کی برانگیخته می‌شوند، خدای شما خدایی است یگانه» [۲۵۵][۲]

بااین وصف درصدر اسلام مردم خداشناس و مؤمن ومتقی مورد احترام بوده‌اند و«ولی» نامیده می‌شدند (کلمهٔ عربی «ولی» که جمع آن «اولیاء» است بمعنی نزدیك(بخدا) از«ولی» بمعنی «نزدیك‌بودن» ازاین جاست، نیز «اهل‌الولایة» بمعنی نزدیکان (بخدا) «مردمان‌مقدس»). رفته رفته چون اسلام بدین جامعهٔ فئودالی متکامل مبدل شد جامعه‌ای که سازمانی واجد سلسلهٔ مراتب داشته‌ایمان بمیانجیگراتی بین خدا وآدمیان که در میان تودهٔ مردم رایج بوده، صورت مشروع و قانونی پیدا کرد و سلسلهٔ مراتب اولیاءالله پدید آمد. و ضمناً «ولی» که نخست در مورد مردان خدا گفته می‌شد مبدل بشخصیت قدسی مرتبتی شد که میان خدا و آدمیان وساطت می‌کند و موهبت خدایی دارد و اعجاز می‌نماید.

ما در اینجا بتقدیس اولیاءالله مختصراً اشاره می‌کنیم و چنانچه خواننده خواسته باشد اطلاعات مشروحتری در این باره بدست آورد می‌تواند به‌تألیفات ای. گولدتسیهر که واجد صلاحیت کامل است رجوع کند[۳]. در آغاز تقدیس مقلمان و اولیاءالله در اسلام بصورت معتقدات تودهٔ مردم وجود داشته و سران دینی یعنی مجتهدان و فقیهان معتقدات مزبور را قبول نداشته و مشروعش نساخته بودند. گروههای‌گوناگونی از اولیاءالله مورد بزرگداشت واقع می‌شدند. پیش از همه تقدیس و بزرگداشت واقعی محمد (ص) مکون‌گشت و معجزات فراوان بوی نسبت داده شد و او را عالم برهمه چیز و واجد قدرت خارق‌العاده دانستند. بعد بزرگداشت دیگر پیامبران و بعضی از خویشاوندان پیامبر اسلام، بویژه علی وفاطمه و حسین و جز آنان. وزان پس صحابهٔ پیامبر و شاگردان و تابعان ایشان و امامان یعنی مؤسسان مذاهب مانند ابوحنیفه و غیره و روحانیان والامقام و «شهداء» نیز به‌تقدیس محمد (ص) افزوده‌گشت. برخی از مقلمان و مقلمات مسیحی که مسلمانان نیز بزرگشان می‌داشتند ــ مانند تقدیس جرجیس پیامبر و اصحاب‌کهف (هفت تن خفتگان افسس) و غیره و همچنین مریم عذرا بمجمع یاد شده

۱ــ قرآن، سورهٔ ۱۰، آیهٔ ۱۸ . ۲ــ قرآن، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۲۰ ــ ۲۳ و سورهٔ ۱۳، آیهٔ ۱۷ ــ ۱۸ و سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۱۵۲ و سورهٔ ۳۹، آیهٔ ۴۳ وجاهای دیگر. ۳ــ رجوع شودبه: ای. گولدتسیهر، تقدیس اولیاء الله دراسلام. «Muhammedanische Studien» بخصوص مقاله‌ای از این‌کتاب تحت عنوان «بزرگداشت اولیاء الله دراسلام».

پیوستند[۱]. ایـن پدیده ــ یعنی تجدید نظـر در محتوای روایات و افسانه‌ها وادیان باستانی در پرتو معتقدات دین نوین ــ دراسلام شیوع وافر پیدا کرد[۲].

حماسهٔ فتوحات عرب، تقدیس «شهداء» را آغاز نهاد ــ یعنی تقدیس کسانی که در«جهاد» کشته شده بودند. بویژه بزرگداشت و تقدیس «شهداء» درمیان خـوارج و شیعیان اشاعهٔ بسیار یافت. اولیایی که از پیشها و مشاغل معینی حمایت می کردندگروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند. گاه فلان یا بهمان پیامبر حامی این یـا آن حرفه بوده وگاه مقدسان و اولیاء و پهلوانان و دیگر شخصیتهای محلی که غالباً افسانه‌ای بوده‌انـد. هامرپورگشتال، مورخ معروف، از روی گفته‌های علوی چلبی سیاح ترک در قرن یازدهم هجری (که بـمغرب ایران نیز سفر کرده بوده) فهرستی از اولیاءالله مسلمان که حامی فلان یا بهمان پیشه یارسته بوده‌اند ــ باذکر نواحیی که ایشان مورد بزرگداشت می باشند ــ ترتیب داده است.

بـه‌ویژه عرفای مسلمان، یعنی صوفیان و جـرگه‌های اخوان درویشان که بـا ایشان رابطه داشتند، بـه‌پیشرفت تقدیس اولیاءالله کمک کردنـد[۳]. شیوخ و مربیان صوفیه و درویشان بیشتر اولیاءالله مسلمان را تشکیل می‌دادند. چیزی نگذشت کـه مسلمین اولیاءالله را صاحب کشف و کرامات و معجزات شمردند. نویسندگان مسلمان تاریخ اولیاءالله بیست نوع «معجزه» به اولیاء نسبت داده‌اندکه از آن جمله است «تطور» یا قابلیت درآمدن بصور و اشکال مختلفه و همچنین انتقال بـه‌نقاط بعیده در یك چشم بـهم زدن (طی‌الارض) و «احیاءالاموات» یـا زنده‌کردن مـردگان و نجات‌دادن مسافران از خطرات و شفا بخشودن بـه‌بیماران و.... عده‌ای زنان پارسا نیز در ردیف‌مردان، جزء اولیاءالله دیـده می‌شده، ولی البته (همچنانکه در مورد مسیحیان نیز چنین است) شـمار زنان مقدسه از مردانی که جزء اولیاءالله هستند خیلی کمتر است.

چنانکه‌گفتیم در آغـاز فقیهان در طی مواعظ دینی و رسمی خویش تقدیس اولیاءالله و استدعای یاری ازآنان را درادعیه، و ایمان بـه‌معجزهٔ وکشف و کرامات ایشان را ــ کـه عملا در میان تودهٔ مؤمنان رایج بوده ــ قبول نداشتند. برخی از فقیهان، بویژه معتزلهٔ راسیونالیست (یـا طرفـدار استنتاجات عقـلی و منطقی) «معجزات» را در ردیـف جادوگـری (سحـر) می‌شمردند [۲۵۶]. ولـی در فاصلهٔ قرن چهارم و هفتم هجری، پیروان کلام اشعریان و ماتریدیان بزرگداشت اولیاءالله راقبول داشتند. وصوفیان باجد تمام ازاین امردفاع می کردند. امام‌الحرمین

۱ــ نمونه‌های جالب توجهی بااشاره بمنابع ومآخذ در کتاب ای. گولدتسیهر تحت عنوان«تقدیس اولیاءالله در اسلام» ص ۶۶ ، ۶۴ ، یافت می‌شود. دربارهٔ تقدیس مریم عذرا در اسلام رجـوع شود به فصل دوم این‌کتاب.
۲ــ در این باره رجوع شود به: ای گولدتسیهر «تقدیس اولیاء الله‌در اسلام» ص ۶۱ ــ ۶۵.
۳ــ رجوع شود بفصل دوازدهم این‌کتاب.

و غزالی در «احیاء علوم‌الدین» و فخرالدین‌رازی در تفسیر قرآن خویش کوشیدند تا از نظرگاه اصول لایتغیر اسلامی (دگمات) مبانی برای تقدیس اولیاءالله و کشف و کرامات ایشان بتراشند. و نظرهای آفرینندگان کلام و صوفیان در این زمینه مورد قبول عامهٔ متکلمان و فقیهان، اعم از سنی و شیعه واقع شد. و فقط عدهٔ قلیل و بی‌نفوذ حنبلیان ــ این‌کهنه فکران لجوج که از هرچیز «تازه‌ای» هراسناک بودند ــ و ابن‌تیمیه یاد شده، علیه تقدیس اولیاءالله 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 فئودالیزم، در مشروع ساختن تقدیس اولیاءالله از طرف روحانیان رسمی، بروز و تجلی کرد. البته روحانیان کوشیدند تقدیس اولیاءالله را بصورتی در آورند که متناقض با قرآن و تعلیمات دینی رسمی نباشد. مثلا احادیثی از قبیل حدیث ذیل نقل کردند: «هرکس با «ولی» خصومت ورزد باخداوند علناً درجنگ شده است»[۱]. علمای روحانی حال می‌گفتند که اولیاءالله به‌خودی خود قادر نیستند مصدر هیچ اعجازی شوند، ولی خداوند باری‌تعالی بواسطهٔ ایشان عمل می‌کند و برای پدید آوردن معجزات می‌تواند ازهرآلت فعلی استفاده کند. وابن‌آلت فعل می‌تواند نه تنها آدمی بوده بلکه شیئی بی‌روح، مثلا قبر، چیزی یادگاری و چشمه و غیره باشد. پیامبران بالاتر از اولیاءالله هستند، بدین معنی که پیامبران از مرتبت عالی و رسالت خویش، مرئیت ورسالتی که خداوند برای ایشان قائل شده، آگاهند و حال آنکه اولیاءالله گاه خود از منزلت و مرتبت خود خبر ندارند. معجزاتی که خداوند به‌وسیلهٔ پیامبران می‌کند بالاتراز معجزاتی است که بدست اولیاءالله عملی می‌سازد. بدین‌سبب معجزات پیامبران «آیه»(کلمهٔ عربی «آیه» بمعنی «علامت، نشانه» است وجمع آن «آیات» است) نامیده می‌شوند و حال‌آنکه معجزات اولیاء الله را باصطلاح «کرامت» تسمیه می‌کنند و («کرامت» عربی است به‌معنی «بزرگواری» ، از«کرم»: دست باز و بزرگوار بودن و از اینجا اصطلاح «صاحب‌الکرامة» می‌آید). دیگر فقیهان این دو نوع اعجاز را، جادوگری و ساحری ــ که بیشتر عمل شیطان خوانده می‌شده ــ نمی‌نامیدند و زیارت مراقد و از اشیاء یادگار اولیاءالله را بت‌پرستی نمی‌دانستند.

البته در اسلام، که قدرت مرکزی روحانی وکلیسای جامع ــ که همانند قدرت پاپ رم باشد ــ وجود نداشت، برخلاف آنچه در مسیحیت معمول بود اولیاءالله از طریق رسمی دینی معرفی نمی‌شدند. ولی معهذا عدهٔ کثیری اولیاءالله پدید آمدند که موردقبول وبزرگداشت عمومی بوده و یا لااقل در محل بخصوصی شناخته شده بودند.

۱ــ رجوع شود به: ای. گولدتسیهر، «تقدیس اولیاء الله دراسلام» ص ۹۸.

نمایندگان صوفیه به‌منظور ترویج و مشروع ساختن تقدیس اولیاءالله در اسلام مساعی بیشتر مبذول داشتند. صوفیان تعالیمی رابدید آوردندکه گذشته ازاولیاءالله که واسطهٔ میان‌خداوند و آدمیان هستند، سلسلهٔ مراتبی‌از اولیاءالله زنده برروی زمین وجود داردکه برای عوام مرئی نیستند واینان را«رجال‌الغیب» می‌نامیدند. واین افراد مقدس‌که درگمنامی وفقر زندگی می‌کنند، معهذا، دارای چنان قدرت روحانی هستندکه دنیا بدعای ایشان بسته و پایدار است و ازمظالم ایمن می‌ماند[۱].

در اسلام نیز مانند مسیحیت، بزرگداشت مراقد و یادگارهای اولیاءالله با تقدیس ایشان رابطهٔ ناگسستنی دارد. آراء «اجماع»علماء با زیارت مراقد اولیاءالله موافق است و قواعد مدون خاصی برای زیارت وجود دارد. سفر بمحل مراقد اولیاءالله را چنانکه پیش گفتیم « زیارة » («زیارت» عربی‌ـفارسی از «زیارة» عربی که بمعنی دیدار است) می‌نامند. عقیده‌ای پدید آمد که زیارت مراقد برخی ازامامان بسیار محترم و شیوخ ودیگر اولیاءالله (مثلازیارت قبرعلی(ع) در نجف و یا امام حسین(ع) در کربلا) با «حج عمره» برابراست[۲].

در ایران گذشته ازمراقد امامان شیعه[۳] قبورشیوخ صوفیه نیزمحبوبترین زیارتگاهها‌شمرده می‌شوند مانند: مرقد بایزیدبسطامی درشهر بسطام و شیخ‌احمدجام درتربت جام و[قطب‌الدین] حیدر در تربت‌حیدری (دو محل اخیرالذکر در خراسان است) وصفی‌الدین اردبیلی (بانی دودمان صفوی) در اردبیل‌واخی‌فرج زنجانی درزنجان وشاه نعمت‌الله کرمانی در قریهٔ ماهان نزدیک کرمان وبسیاری دیگر. این مزارها علی‌الرسم مرکب بوداز قبر ومرقد ومسجد وخانقاه، و درآمد گزافی از زائران وکسانی‌که بزیارت‌آمده وساطت اولیاءالله رااستدعا می‌کردند عاید متولیان می‌شده.

ابن بطوطه (قرن هشتم هجری) نمونهٔ جالب توجهی ذکر می‌کند. درکازرون‌که یکی‌از شهرهای فارس است «زاویهٔ» شیخ بزرگوار ابواسحق ابراهیم الکازرونی (که در قرن پنجم هجری می‌زیسته)قرار داشت[۴]. بازرگانانی‌که از راه دریا با هندوستان وچین تجارت می‌کردند، دست توسل بسوی این شیخ مقدس درازکرده راستدعا می‌کردندکه ایشان را ازگزند طوفانهای وحشتناک اقیانوس هند ودزدان دریایی‌که کمتر ازطوفان هراس‌انگیز نبودند نجات‌دهد. بازرگانان مزبور بهنگام‌آغاز سفر دریا علی‌الرسم نذر می‌کردند که برای خانقاه شیخ مبلغی به‌نقد تقدیم کنند وتعهدنامهٔ کتبی ونقدی دراین باره‌تنظیم می‌شده. وپس ازآنکه جهازات بسلامت به‌بندرگاه

۱ـ شرح مفصل این «رجال‌الغیب» را در کتاب ای. گولدتسیهر تحت عنوان «ابدال» خواهید یافت.
۲ـ دربارهٔ زیارتها رجوع شود به: ای. گولدتسیهر«تقدیس اولیاء الله دراسلام» ص ۵۱ و بعد ۳ـ به فصل دهم این‌کتاب رجوع شود ۴ـ محمودخواجوی‌کرمانی شاعر ایرانی نیز مرقد وی را (در قرن هفتم هجری) زیارت‌کرده و منظومهٔ «روضة‌الانوار» را دربارهٔ وی سروده است.

باز می‌گشتند، خدام خانقاه وارد کشتیها شده تعهدات کتبی یادشده را ارائه داده از هر بازرگان مبلغ موعود را طلب می‌کردند. ابن‌بطوطه می‌گوید هرگز موردی پیش نمی‌آمد که جهاز رسیده از هند ویا چین هزارها دینار درآمد عاید خانقاه نسازد. بعضی ازدرویشان ومریدان شیخ خانقاه برای خویشتن نیز «صدقه» می‌طلبیدند. وازطرف خانقاه به‌طلب‌کنندهٔ صدقه «براتی» بدین‌مضمون داده می‌شد: «آن‌کس که برای شیخ ابواسحق‌نذر کرده به‌حساب مبلغ نذر، فلان مبلغ را به‌فلان شخص کارسازی دارد». مهر نقرهٔ نام شیخ بمرکب سرخ‌آغشته وبر برات زده می‌شده. برواتی به‌مبالغ ۱۰۰۰ و ۱۰۰ دینار نقره و مبالغ کمتر دیده می‌شده. دارندهٔ برات به‌نزد بازرگانی که نذر کرده بوده می‌رفته و مبلغ مرقوم در برات را از وی وصول می‌کرده و در پشت سند رسید وجه را می‌نوشته[1]. یك بار محمدسلطان هندوستان (ظاهراً محمد شاه بن تغلق‌که از ۷۲۶ تا ۷۵۲ ه حکومت‌کرد) ده هزار دیناری راکه نذرکرده بود به‌خانقاه شیخ پرداخت. حدس‌این نکته‌که این خانقاه در نتیجهٔ چنین نذورات و اعاناتی به‌چه درجهٔ ثروت و استطاعت سرشاری رسیده آسان است.

بزرگداشت «آثار» و یادگارهایی که به‌پیامبران و امامان و اولیاءالله نسبت داده می‌شده نیز با تقدیس ایشان رابطه دارد. گردآوردن آثار و یادگارهای مزبور ــ از قبیل موی سرودیش وتکه‌های لباس و سجاده و موزه و دستار و غیره‌که گویا از امامان و شیوخ صوفیه و غیره و حتی شخص پیامبر محمد(ص) باقی مانده بوده‌ــ و خرید وفروش‌آثار مزبور ازقدیم در میان مسلمانان رایج بوده. در قرن سوم هجری دد شهر شیعه‌نشین قم سی‌هزار درهم به‌بهای تکه‌ای از لباس یکی از علویان‌که‌هنوز زنده بود می‌دادند[2]. در تألیف پیش‌گفتهٔ ای. گولدتسیهر ازاین گونه نمونه‌ها بسیار منقول است[3].

نه‌تنها بعضی از این آثار بلکه بسیاری ازمزارات اولیاءالله هم مجعول و ساختگی‌است. مثلا در نزدیکیهای شهربلخ برای نخستین باردرقرن ششم هجری مرقدی «کشف»شد بانوشته‌ای که گواهی می‌داد «اینجا اسدالله علی(ع)» خلیفهٔ 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 ۸۸۵ه (۱۴۸۰/۸۱م) «مرقد علی» باری دیگر «کشف» شد. وسلطان حسین بایقراتیموری به‌اتفاق امیران و نزدیکان خویش بزیارت‌آن رفت. و مرقد مزبور را اصیل شناختند و گنبدی برآن و مسجدی در جنب آن بنا نهادند ودر ظرف چهار قرن محل مزبور بر اثرهجوم زائران

۱ــ ابن‌بطوطه، مجلد۲ ص ۸۸ــ۹۱ ؛ نیز دراین باره رجوع شود به: ای. ب یطروشفسکی، «بزرگان شهری‌در دولت هلاکوییان» مجلهٔ «فرقشناسی شوروی»، مسکو ــ لنینگراد، مجلد۵، ۱۹۴۸، ص ۱۰۴ــ۱۰۵ ۲ــ رجوع شود به: ای‌گولدتسیهر، «تقدیس اولیاء الله دراسلام» ص ۸۶. ۳ــ همانجا، ص ۸۶ــ۹۶ .

آنچنان ثروتمند شد که شهری بزرگ به‌نام «مزارشریف» در آنجا پدید آمد. وضمناً مؤمنان (آنجا) ازاینکه علی(ع) هرگز به‌ناحیهٔ بلخ سفر نکرده و اینکه مرقد وی از قرنها پیش در نجف برپا ویکی اززیارتگاههای بسیار مشهور بوده، بهیچ وجه ناراحت نمی‌شدند. بدین طریق علی(ع) دو مقبره پیدا کرد.

در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه تألیفات فراوان درشرح زندگانی پیامبران و امامان و اولیاءالله 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 کنند 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 پرستشگاههای باستانی یزدانهای زردتشتیان یا پهلوانان قبل از اسلام بوده‌اند[۲۵۷]. بزرگداشت درختها و چشمه‌های مقدس هم از بقایای ادیان بسیار قدیمی مبتنی برکشاورزی و گیاه‌پرستی است. در نخستین قرنهای بعد از هجرت، مسلمانان متعصب غالباً با این‌گونه پرستش مبارزه می‌کردند. در حیاط یکی از مساجد قزوین «درختی مقدس» روییده 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 اولیاءالله در آن محل مدفون است. پس ازقرن چهارم وپنجم هجری پرستش درختان وچشمه‌های مقدس نیزمانند بزرگداشت اولیاءالله با اسلام جوش خورد. در ایران می‌توان درختانی را دید که پارچه‌ها ودخیل نذری بدان آویخته و مانند اولیاءالله وچشمه‌های «مقدس» محترم شمرده می‌شوند. مردم برای دعا واستدعای یاری به‌این درختان و چشمه‌ها روی می‌آورند و هیچ یك ازافراد ناس‌حتی در منشأ اسلامی این «امکنه مقدسه» شکی بخرد راه نمی‌دهد [۲۵۸]. (وحال آنکه درواقع ونفس‌الامر این‌پرستش مربوط بهزمان پیش ازاسلام است)... ویژگی بارزدیگراین‌دوران‌عبارت‌است‌ازتبلیغ‌مردم به‌حفظ آرامش وصبر در بدبختی وفقر و رضادادن به‌قسمت ونصیب خویش[۲۵۹]. دراین مورد، سیر تکاملی اسلام همچون دین جامعهٔ نئودالی وهمچنین افزایش نفوذطبقه روحانیان وفقیهان و رواج عرفان و درویشی و ازدیاد اراضی وقفی و ثروت مؤسسات دینی وتملکات خیریهٔ اسلامی مؤثر واقع شده بوده.

فصل دهم

شیعیان زیانه‌رو

تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی مورد مطالعه‌قرار داده‌اند. درسال ۱۹۲۴ ا. گ. براون چنین نوشت: «ما هنوز درهیچ‌یك از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی و قابل وثوق دربارهٔ مذهب شیعه در دست نداریم»[1]. حتی دراین ایام‌نیز این‌بخش اسلام‌شناسی کماکان عقب مانده‌است.

چنانکه پیش‌گفتیم[2] تشیع در دهه‌های نخستین تاریخ اسلام بلکجریان سیاسی بوده و «شیعهٔ علی» (بمعنی حزب یا فرقهٔعلی) وجود داشته همچنانکه «شیعهٔ عباسیه» (فرقه یا حزب عباسیان) نیز فعالیتی می‌نموده...

شهرستانی (۴۶۴ تا ۵۴۸ ه) در «کتاب‌الملل والنحل» خویش ماهیت تشیع را چنین تعریف می‌کند: شیعیان کسانی هستند که جانب علی (ع) داماد پیامبر راگرفته‌اند و حق مطلق امامت و خلافت وی را می‌شناسند. شیعیان معتقدندکه حق‌امامت جز به‌اخلاف علی وفاطمه (ع) (چون محمد(ص) اولاد ذکور نداشته) به‌دیگری نمی‌تواند تعلق داشته باشد. شیعیان‌عقیده دارند که حق امامت مربوط به‌شایستگی شخصی فلان یا بهمان‌کس نبوده، بلکه تابع‌اصل وراثت است [۲۱۵] و ماهیت دین و ایمان دراین 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 به‌شخص غیر و یا به‌جماعت نیست. شیعیان معتقدند که امامان در همهٔ امور و افعال و اصول و ایمان

۱ــ E. G. Browne. «A literary history of persia» T. ۲ س۲۱۸ ۲ــ به‌فصل اول‌این‌کتاب رجوع شود.

خویش معصومند و ممکن نیست مرتکب گناه شوند. شیعیان «تقیه» (یا اخفای عقایدی) مذهب خویش را (در صورت وجود خطر تعقیب و ایذا) جایز می‌شمارند، گرچه برخی از ایشان با این امر موافق نیستند[۱]. موضوع واقعیت انتقال حق امامت به‌فلان یا بهمان خلف امامان‌علوی، اساس اختلاف و انشعاب درمیان شیعیان را تشکیل می‌دهد. فرق عمدهٔ شیعه‌عبارتند از: کیسانیه، زیدیه، امامیه، غُلات شیعه (از کلمهٔ عربی «غالی») و اسماعیلیان[۲].

در این فصل مطالب و نظرهای اصلی و کلی شیعه شرح داده شده است. این نظرهای کلی به‌تدریج به‌نحوی بسیار مشروحتر منتظم گشتند و ضمناً بایدگفته شود که در فرق و شعب گوناگون شیعه بانحای مختلف و متفاوت تدوین یافتند. اگر تصور شودکه شیعه فرقه‌ای از اسلام بوده اشتباه محض است. ا. آ. بلیایف می‌گوید:«این عقیده در صورتی امکان پذیر است که از نظرگاه سنیان تفاوت کنیم. ولی اگر سیر تکاملی تاریخی معتقدات و سازمان شیعیان و به‌ویژه وزن ومقام ایشان را درممالك اسلامی در نظرگیریم، خواهیم دیدکه تشیع را باید یکی از دوجریان اصلی دین اسلام شمرد[۳].» تاپایان قرن نهم هجری از این دوجریان اسلامی ـ سنی و شیعه ـ تسنن همواره در اکثر سرزمینهای مسلمانان در اکثریت بود. و شیعیان در اکثر ممالك اسلامی در اقلیت بودند ولی غالباً این اقلیتی بوده کارآمد و فعال که در نهضتهای خلق و تعالیم و معتقدات اجتماعی اثر می‌گذاشته ـ نهضتهایی که علیه سنیگری، یعنی معتقدات دولت فئودالی 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 فئودالیزم بوده. پنج جریان اصلی تشیع، که شهرستانی ذکر کرده بوده بمرور زمان به‌جریانهای فراوان کوچك کوچك تقسیم و منشعب شدند.

سه‌شاخه نخستینی که شهرستانی برای‌شیعه قائل‌شده یعنی کیسانیه وزیدیه وامامیه رامی‌توان درعدادشیعیان‌میانه‌رو شمرد. زیرا که‌اگرازموضوع وراثت امامت علویان (ودرك‌خاص شیعیان‌ازموضوع‌امامت که بدان‌مربوط‌است) بگذریم،[۴] می‌بینیم که‌شیعیان میانه‌رو ازمذاهب‌سنی چندان دور نیستند. ولی برعکس اسماعیلیان و غلات شیعه در تعلیماتی که تدوین کردند آنچنان‌از مبانی اسلامی دور شدندکه دو جریان اخیرالذکر را می‌توان ادیان مستقلی نامید، ادیانی که فقط ظاهراً نقاب استار تشیع را بر رخ کشیدند. در این فصل ما به‌شرح سه جریان اصلی تشیع میانه رو می‌پردازیم.

۱ــ فاختهٔ زیدیه. به‌دنبالهٔ این فصل رجوع‌شود. ۲ــ شهرستانی ص ۱۰۸ــ۱۰۹ رجوع شودبه: ص ۱۷ــ۱۶
۳ــ ا. آ. بلیایف«فرقه‌های‌اسلامی» E. G. Browne.«A literary history of persia» T IV. ص ۲۳.
۴ــ دربارهٔ نظر سنیان راجع به‌امامت و خلافت به‌فصل ششم رجوع شود.

و فصل علیحده‌ای بـه اسماعیلیان و «غلات» شیعه اختصاص می‌دهیم[۱].

هم در نخستین قرنهای اسلامی تفاوت میـان شیعیان میانه‌رو و «غلات» بـه‌نحو بـارزی معلوم بوده[۲].

شیعیان در آغاز مفهوم امامت و خلافت را این‌چنین مقـدس ولایتغیر نمی‌شمردند. ایشان فقط حق علی (ع) را درمورد خلافت تأیید می‌کردند و می‌گفتند که وی داماد پیامبرمحمد(ص) است و نزدیکترین کس بهوی بـوده و بنابراین محق‌تر است. بعدها ایـن عقیده بهوسیلهٔ حدیثی مشهور ... مستدل و استوارگشت. بنا به‌روایت مذکور پیامبر محمد(ص) بـه‌هنگام آخـرین زیارت خویش ازمکه، (وبه‌روایتی دیگرپس ازعقد پیمان‌صلح درحدیبیه، درسال ششم‌هجری‌ه) درکنار برکـهٔ‌غـدیر خـم‌گفت: «هـر کس مرا مولای خویش بداند باید علی را هـم‌مولای خویش بداند.»

تشیع به‌عنوان یك جریان دینی، در فـاصلهٔ زمانی مرگ غم‌انگیز حسین بـن علی (ع) امام سوم شیعیان (۶۱ه) و استقرار دودمان عباسیان بر تخت خلافت (۱۳۲ ه) بسط یافت. در همین فاصلهٔ زمانی در داخل اردوگاه شیعیان [در میان برخی از آنان] نیز نفاق وانشعاب پدید آمـد. و علت آن نخست بحثهایی بود برسر آنکه کدام یك از علویـان را باید امام شمرد. بحثهای دیگری بـرسر مفهوم شایستگی امام نیز به‌مباحثات پیشین افزوده شد. در همان زمـان نطفهٔ تقدیس شهیدان میان شیعیان بهوجود آمد و این عمل را راه مستقیمی بـه‌بهشت می‌دانستند. پس ازمرگ سه امام‌نخستین، یعنی خلیفه‌علی(ع) وفرزنـداو حسن[۲۱۱]ـ که شیعه وی‌را همچون شهیدی بزرگ می‌داشتند (می‌گفتند که معاویه وی را زهر داده) و بـرادر دلیر و مبتکر او حسین بن علی، نخستین انشعاب جدی در میان شیعیان صورت گـرفت وکیسانیان (کیسانیه) از شیعه جدا شدند.

کیسانیه گروهی ازشیعیان بودندکه محمدبن الحنفیه، برادر ناتنی حسین‌بن علی، را امام چهارم و جانشین او می‌شناختند[۳]. دسته‌ای از شیعیان... از طرفداران محمدبن الحنفیه بـودند. روایت است که ابن‌الحنفیه استعدادهای برجسته‌ای داشته. بعدها علوم غیبی و اطـلاع از معنی باطنی افلاك آسمانی و غیره را هم به‌وی نسبت دادند. هواخواهان او تحت رهبری مختاربن‌ـ ابی‌عبید ثقفی در سالهای ۶۶ تا ۶۸ ه. درکوفه قیام کردند[۴].

نام کیسانیه ظاهراً ازکیسان ابوعمرو رئیس موالیی که در لشکر مختار بـودند مـأخوذ است. وی شیعه‌ای متعصب بوده و در قیام مذکور وظیفهٔ نمایانی داشته. و یا شاید از نام‌کیسان

۱ـ رجوع شود به‌فصل یازدهم. ۲ـ رجوع شود به: E. G. Browne. «A literary history of persia» T II ۳ـ دربارهٔ وی رجوع شود به‌فصل اول. ۴ـ دراین باره نیز به‌همانجارجوع‌شود.

دیگری که مولای علی (ع) بوده و در جنگ صفین (۳۷ ه) کشته شد گرفته شده باشد. کیسانیه برای اینکه مبنایی جهت حق امامت ابن‌الحنفیه بتراشند، گفتند که علی (ع)، امامت را به‌سبب خویشاوندی با پیامبر (به‌عنوان داماد وی) بدست نیاورده بلکه به‌منزلهٔ جانشین روحانی وی بوده است. کیسانیه معتقد بودند که علی (ع) می‌بایست جانشینی روحانی خویش را به‌ترتیب به‌سه پسر خود حسن و حسین و محمدبن‌الحنفیه، منتقل کند.

مرگ ابن‌الحنفیه (در حدود ۸۰ ه) موجب انشعاباتی میان خود کیسانیان گشت. برخی از ایشان معتقد بودند که چون «آخر دنیا» نزدیک است شمار امامان باید به‌چهار 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 وچنین استدلال می‌کردند که وی علوم غیبی را از پدر بارث برده و بنابراین جانشین روحانی اوست. پس ازمرگ ابوهاشم فرق فرعی جدیدی از کیسانیه ظهور کردند. یکی از آن فرق یا گروهی از هواخواهان عباسیان که مدعی مقام خلافت بوده نزدیک شد، و داستانی رایج گشت که ابوهاشم به‌هنگام مرگ، حق امامت خویش را بسر دودمان عباسیان «امام» محمدبن علی و اخلاف او تفویض کرده است. این شاخهٔ کیسانیه ـ راوندیه در قیام خلق تحت قیادت ابومسلم (۱۳۰ تا ـ ۱۳۳ ه) فعالانه شرکت جست و عباسیان برای نیل به‌مقاصد خویش از آن قیام استفاده کرده به‌تخت خلافت دست یافتند، و پس از رسیدن به‌قدرت و حکومت عناصر دموکراتیک یعنی ابومسلم و راوندیه راکه درحصول مقصود، ایشان را یاری کرده بودند تار ومار کردند. فرقه فرعی دیگری از کیسانیه می‌گفتند که محمدبن‌الحنفیه نمرده است و در غاری پنهان شده و باری دیگر همچون مهدی از آنجا بیرون آمده ظهور خواهد کرد تا عدل را برزمین حکمفرما سازد. بدین‌طریق عقیده به‌وجود «امام غایب» و وجود غیبی و «رجعت» او در میان کیسانیه پیدا شد. این عقیده را بعدها دیگر فرق شیعه اعم ازمیانه‌رو (به‌ویژه امامیه[۲۱۲]) و اسماعیلیه و «غلات» پذیرفتند. ابن‌حزم درقرن پنجم‌هجری از کیسانیه به‌عنوان فرقه‌ای که وجود ندارد سخن می‌گوید.

اکثریت عظیم شیعیان محمدبن‌الحنفیه را به‌امامت قبول نداشت، زیرا گرچه پسر علی (ع) بوده ولی از بطن فاطمه نبوده است و بنابراین نسبی با پیامبر نداشته. بدین‌سبب اخلاف ابن‌الحنفیه را سید نمی‌شمردند. دو نوع از علویان باقی و محفوظ ماندند. یکی اخلاف حسن (سادات یا اشراف حسنیه) و دیگر فرزندان حسین (یا سادات حسینی). افراد هردو گروه درزمان امویان مانند اشخاص عادی می‌زیستند، گرچه بسیار ثروتمند بودند و گاه هم صاحب نفوذ. امویان (به‌استثنای عمر دوم) نسبت به‌علویان بدگمان بودند و ایشان را از مقامات دولتی بدور نگاه می‌داشتند و بعضی راکه خطرناک می‌شمردند به‌هلاکت می‌رساندند. مسعودی فهرستی از

اسامی علویانی، که از طرف امویان به‌هلاکت رسیدند، به‌دست می‌دهد[۱]. عباسیان پس از استقرار درمقام خلافت، نخست کوشیدند تا علویان را به‌سوی خویش جلب و نزدیک کنند. ولی علویانی 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 موقتاً حکومت را به‌دست می‌گرفتند. و گاه موفق می‌شدند که حکومت سلسلهٔ علویان رادر فلان و یا بهمان سرزمین مستقر سازند. از این جمله بودند ادریسیان (حسنیان) در مغرب (در مراکش از ۱۷۲ تا ۳۷۵ ه) و زیدیه (حسینیان) در یمن.

اکثریت شیعیان علی ملقب به«اصغر» فرزند امام حسین(ع)[۲]راکه به‌لقب «زین‌العابدین» (عربی به‌معنی «زینت بندگان (خدا)» یا «مؤمنان») نیز ملقب بوده[۳] به‌امامت می‌شناختند. وی پس از واقعهٔ کربلا بدست لشکریان اموی اسیر شد و به‌خاطر جوانیش از طرف یزید مورد عفو قرارگرفت[۲۱۳]و آزاد شد و بمدینه رفت. وتا زمان‌وفات (۹۵ یا ۹۶ ه)درمدینه در آرامش می‌زیست. در روایات شیعه زهد فوق‌العاده و کرامات فراوان به‌این امام نسبت داده شده است[۴]. وی درمدینه به‌خاک سپرده شد. در روایات شیعه آمده است که او را به‌تحریک خلیفهٔ اموی‌مسموم کرده بودند (بنابراین «شهید راه دین شده است»).

اکثریت شیعیان محمدالباقرفرزند علی زین‌العابدین راامام پنجم می‌دانند. بنا به‌توضیحی که یعقوبی مورخ شیعه [وهم سبط ابن‌جوزی، مورخ سنی] می‌دهند[۵] این‌لقب از ریشهٔ عربی«بقر» می‌آید که بمعنی «شکافتن، قطعه قطعه‌کردن» است و بدین‌سبب به‌وی داده شدکه اعماقدانش را می‌شکافته و مکشوف می‌ساخته. دررروایات شیعه علم واطلاع عمیقی در زمینهٔ فقه و حقوق دینی و اصول شریعت وهمچنین معجزات و کراماتی به‌وی نسبت داده شده است. وی درمدینه زندگی آرامی [۲۱۴] داشته ونمایندگان شیعه ازاکناف واطراف و به‌ویژه ازاقصی‌نقاط خراسان به‌دیدن او می‌آمدند.امام محمد باقر درسال ۱۱۴ ه بدرود زندگی گفت.

در زمان وی انشعاب تازه‌ای در میان شیعیان پدیدآمد. وبخشی از شیعه که محتملاً از

۱ــ مسعودی، «مروج» مجلد ۷، ص ۳۰۴ ۲ــ وی را چنین ملقب ساخته بودند تا ازفرزند دیگر امام حسین(ع) که او نیز علی نام داشته (علی‌الاکبر) مشخص گردد. ۳ــ کسانی که تذکرهٔ حیات‌امام زین‌العابدین را نوشته‌اند می‌گویندکه مادر او شاهزاده خانمی ایرانی بوده. ابن‌خلکان می‌نویسد (قرن هفتم هجری) که در زمان عمر سه تن از دختران آخرین پادشاه ساسانی یزدگرد سوم راکه اسیر شده بودند بمدینه آوردند. وخواستنداینان رامانند دیگراسیران همچون غنیمت جنگی‌میان لشکر تقسیم‌کنند. ولی علی‌بن‌ابیطالب مخالفت‌کرد و با موافقت عمر هرسه شاهزاده خانم را به‌شوهر داد: دوتن را به‌پسران عمر و ابوبکر و سومی را به‌فرزند خویش حسین. وآن شاهزاده خانم برای حسین پسری آوردکه همان امام زین‌العابدین(علی) امام چهارم شیعیان باشد... ۴ــ این را بگوییم که او نخستین امامی بوده که فقط به‌یک زن اکتفاکرد وآن زن دختر عم او فرزند امام حسن بوده. ۵ــ یعقوبی، «تاریخ»، بخش۲، ص ۳۸۴.

عدم فعالیت امام محمدباقر[۲۱۵] ناراضی بودند بدور برادر پرشور وجدی اوزیدبن علی گرد آمدند. زیدبن‌علی طرفدار اقدامات قاطع علیه امویان بود. وی به‌دعوت شیعیان کوفه از مدینه به‌آنجا رفت تا قیام ایشان را علیه هشام‌بن عبدالملك خلیفهٔ اموی رهبری کند. این قیام ده ماه طول کشید و سرانجام سرکوب شد (۱۲۲ ـ ۱۲۳ ه). زیدبن علی در پیکار به‌تیر دشمن کشته شد. تن او را در کوفه مصلوب کردند و سر بریده‌اش را به‌تناوب در دمشق و مدینه بر ستونی نصب کردند و در معرض تماشای عامه قرار دادند.

زیدیه فرقهٔ جداگانه‌ای از شیعیان را تشکیل دادند. شیعیان امامیه یعنی آنان که امام محمدباقر و امام جعفرصادق واخلاف ایشان را به‌امامت قبول دارند مخالف زیدیه بوده‌اند. در اینجا به‌تعلیمات و تاریخ زیدیه در ایران اشاره می‌کنیم تا زین‌پس دیگر از این فرقه سخنی نگوییم. نفوذ زیدیه در ایران بیشتر در دوران متقدم قرون وسطی محسوس بوده. آنچه مؤلفان سنی بطور کلی به‌نام شیعیان «میانه‌رو» و «محترم» تسمیه می‌کنند همین زیدیان هستند و حال آنکه حقاً کیسانیه و امامیه نیز مستحق چنین نامی هستند. زیدیه زیدبن علی را امام پنجم می‌شناسند ولی به‌احتمالی این عقیده پس از حماسهٔ دلیرانه وشهادت او، دربارهٔ وی پیداشد. در جایی دیده نشده که زیدبن علی خود خویشتن 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 علی‌بن ابیطالب (ع) بیش از دیگرصحابهٔ پیامبر مستحق امامت بوده ولی نه‌بخاطرخویشاوندی بارسول‌خدا، بلکه از لحاظ تقدس وصفات عالیه‌روحانی‌خویش ـ صفاتی که‌شیعیان [وهم‌مخالفان] برای او قائل بوده‌اند ـ این مزیت‌را حایز گشته بوده. ولی زیدیه برای امامان صفات خاص قدسی‌مرتبتی و تجلی الهی (ظهور) ویاعلوم غیبی قائل نبودند. مفهومی که زیدیه در مورد امامت قائل بودند خیلی به‌مفهوم سنیان نزدیك بوده است (امام مدافع دین و جماعت اسلامی است ولی بهیچ وجه قائدی روحانی وقدسی‌مرتبت و معصوم نیست)، جز اینکه زیدیه نیز مانند دیگر شیعیان معتقدند که امام باید ازخاندان پیامبر (اهل‌البیت) باشد. اما زیدیه، برخلاف شیعهٔ امامیه، جانشینی پسر را به‌جای پدر شرط ضروری نمی‌دانند. طبق تعلیمات ایشان جماعت‌می‌تواند هریك از اعضای دودمان علویان را، اعم از حسینیان یا حسنیان، برحسب صفات شخصی وی به امامت برگزیند (برعکس،ازنظرگاه امامیه و اسماعیلیه و «غلات» شیعه، صفات شخصی امام‌برای اشغال مقام‌امامت هیچ اهمیتی ندارد.[۲۱۶]). بعقیدهٔ زیدیه کسی از علویان را باید به‌امامت برگزید که‌خویشتن را فعال و پیشوایی صاحب اراده نشان دهد و بتواند شایستگی حقوق خود را از طرف‌مردم کسب کند یا بعبارت دیگر سخن مقام‌خلافت را تحصیل وتسخیر نماید. زیدیه وجود چندین امام را درآن واحد در

ممالك مختلفهٔ اسلامی جایز می‌دانند، به‌شرطی که رابطهٔ میان آن کشورها دشوار باشد و یا اینکه زیدیه موفق به‌تشکیل دولتهای جداگانه‌ای در آن سرزمینها شده باشند و امامان علوی را در رأس آن دولتها مستقر کرده باشند...

زیدیه بیش از دیگر شیعیان با سنیان مدارا می‌کردند. به‌حدی که دو خلیفهٔ نخستین ــ ابوبکر و عمر ــ را لعن نمی‌نمایند[1]. ایشان در این که ابوبکر و عمر بر خلاف قاعده و قانون به‌خلافت 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 جایز دانند که ایشان را به‌سنیان نزدیک می‌کند، از قبیل: نظر منفی به‌تقدیس اولیاءالله و عرفان (صوفیگری). بعدها سنیان و شیعیان امامیه از روی این دو موضوع صرف‌نظر کردند ولی زیدیه در عقیدهٔ خویش باقی ماندند. زیدیه نظر دیگری را که بعدها مورد قبول اکثر سنیان قرار گرفت ــ دایر بر اینکه حتی کسانی که گناه کبیره مرتکب شده و بی‌توبه مرده‌اند اگر مسلمان مؤمن باشند عذاب جهنم در مورد ایشان به‌طور موقت اعمال خواهد شد ــ نمی‌پذیرند. به‌عبارت دیگر وجود «اعراف» و «آتش پاك کننده» را نفی می‌کنند. زیدیه تنها شاخهٔ شیعه هستند که اصل «تقیه» یا پنهان داشتن معتقدات را قبول ندارند[2]. عدم قبول اصل تقیه نتیجهٔ الزامات اخلاقی بوده که زیدیه برای افراد فرقهٔ خویش قائل بودند و از ایشان می‌خواستند که فعال باشند و به‌خاطر پیروزی جماعت خویش بکوشند. زیدیه مشروع بودن متعه با صیغهٔ منقطعه را هم ــ که برای مدتی محدود منعقد می‌شود و شیعیان امامیه جایز می‌شمارند ــ قبول ندارند.

اما در مسائل شریعت و اصل لایتغیر دینی یکی از ویژگیهای زیدیه این است که الهیات معتزله را بطور دربست می‌پذیرند. زیدیه اصل رد تشبیه و رد تقدیر و قبول آزادی اراده را هم از معتزله اخذ و قبول کردند.

با اینکه زیدیه اختلافات جدیی با سنیان نداشتند و روش مدارای نسبی را با ایشان پیش گرفته بودند، معهذا در مبارزه به‌خاطر کمال مطلوب خویش ــ یعنی ایجاد حکومتی روحانی که امامی علوی و انتخابی در رأس آن باشد ــ فعالانه مبارزه می‌کردند. شایان توجه است که زیدیه بعرغم آن که از لحاظ اصول شریعت میانه‌روترین شیعیان بوده‌اند، معهذا در قرنهای دوم و سوم هجری فعال‌ترین مبارزان طریق انتشار افکار شیعه بشمار می‌آمدند. وبرعکس شیعهٔ امامیه که بیش از زیدیه از اهل سنت وجماعت دور شده از اینان تنفر داشتند و سه خلیفه اول را لعن می‌کردند و غاصبشان می‌شمردند، درطی قرنهای دوم و سوم غالباً از فعالیت احتراز می‌نمودند و خلفای سنی نسبت به‌امامان ایشان ــ مانند علی زین‌العابدین(ع) و محمدالباقر(ع) و جعفر ــ

۱ــ ولی عثمان را محکوم می‌کنند. ۲ــ درباره «تقیه» بحوالهٔ این فصل رجوع شود.

الصادق (ع) ـ هرگز تضییقات جدی اعمال نکردند، زیرا که مشارالیهم در نهضتهای سیاسی زمان خویش شرکت نمی‌جستند واز لحاظ سیاسی [۲۱۷] غیرفعال بودند. فعالیت سیاسی شیعهٔ امامیه مربوط بعزمانهای متأخرتری است.

فعلاً ذکرعلت‌فعالیت سیاسی زیدیه وعدم فعالیت شیعهٔ امامیه درقرنهای دوم وسوم‌هجری دشوار است. فقط حدس می‌توان زدکه علت در ترکیب اجتماعی این دو فرقه درآن عهد بوده است. از آنجایی‌که زیدیه در رأس بسیاری از نهضتهای خلق قرارگرفته بودند گمان مـی‌رود که درآن زمان عقاید ایشان‌گونه‌ای «بددینی» خلق شمرده می‌شده ـ بددینی که‌ازلحاظ‌معتقدات، محافظه کار[۱] ولی سیاستاً فعال بوده‌است. همین‌گونه تلفیق معتقدات محافظه‌کارانه (کوشش‌در دست نزدن به‌عقاید و احکام صدراسلام وترس ازهرگونه «بدعت» و نوآوری درمسائل دینی)و فعالیت سیاسی و رادیکالیزم و اصل پرستی اجتماعی را در نزد خوارج نیز مشاهده کـردیم[۲]. شاید همانندی ترکیب اجتماعی این دوفرقه (خوارج وزیدیه) موجب ایمان مشترك ایشان به‌این اصل‌که مرتکبین‌گناهان‌کبیره دیگر مسلمان نیستند وبه‌عذاب ابدی دوزخ محکوم می‌باشند شده‌باشد. هردو فرقه از این مقدمه چنین نتیجه‌گرفتند که‌وظیفهٔ دینی ایشان، «جهاد» با فرمانروایانی است‌که به‌اصول صدر اسلام دربارهٔ حکومت روحانی خیانت ورزیده‌اند ـ ایشان خلفای اموی وپس از ایشان خلفای عباسی بودندکه زیدیه ایشان را غیرقانونی دانسته و بارها علـم طغیان و عصیان علیه‌آنان برافراشتند.

ازآن جمله بود قیام ناکام زیدیه[۲۱۸] که علویان حسنی (فـرزندان امام حسن «ع»)، محمدالنفس‌الزکیه ـ (۱۴۵ه)، وحسین بن‌علی‌بن‌حسن درحجاز برپاکردند. شرکت‌کنندگان دراین قیام شکست خوردند و تقریباً همهٔ ایشان در وادی فخ نزدیك مکه در روز هشتم‌ذوالحجه ۱۶۹ه بدست لشکریان عباسیان هلاك شدند. شیعیان بعدها این روز راماتند واقعهٔ کربلایوم‌العزا اعلام‌کردند. دربین زیدیه موفق شدند و چندین بار دودمانهایی ازعلویان را درآنجا به‌امامت مستقرساختندو سرزمین‌یمن تا روزگارما هم‌کشوری است‌که مذهب‌زیدیه درآنجا حکمفرماست. در سال ۱۹۹ه ـ زیـدیه در عراق علیه مأمون خلیفهٔ عباسی قیام کردنـد. ابوالسرایا رهبر قیام، محمدبن‌طباطبای علوی(از شاخه حسنیه) راکه مدعی مقام خلافت بود نامزد امامت‌کرد. این‌قیام سرکوب شد و ابوالسرایا اعدام گشت.

مهمترین قیام تاریخی زیدیه، که جنبهٔ نهضت روستایی داشته: شورشی بودکه درنیمهٔ دوم قرن سوم هجری و ربع اول قرن چهارم هجری درنواحی کرانهٔ خزر درایران وقوع یافت. نیمهٔ

۱ـ توضیحی که ممتزله برای بعضی ازاصول شریعت اسلامی می‌داده‌اند توسط سران زیدیه ماخوذ گردیده‌بوده ولی افراد عادی فرقه چندان توجهی بدان نداشتند. ۲ـ دربارهٔ خوارج به‌فصل اول رجوع شود.

دوم قرن دوم تا نیمهٔ اول قرن چهارم هجری شورشهای روستایی شدید و پردامنه‌ای در نواحی مختلفهٔ ایران وقوع یافت. یکی ازاین عصیانها قیام «محمره» (عربی است بمعنی «سرخ‌علمان» یا «سرخ‌پوشان») در تحت رهبری بابك(پاپك) در آذربایجان و غرب ایران بوده (۲۰۱ تا ۲۲۳ه) که ارکان خلافت را از بیخ و بن متزلزل کرد. تقریباً تا دههٔ چهارم قرن نهم میلادی بیشتر قیامهای روستایی یادشده در زیر لفافهٔ معتقدات غیراسلامی ـ معتقدات فرقهٔ خرمدینان که از زرتشتیگری انشعاب کرده بودند ـ وقوع می‌یافت. خرمدینان مانند اسلاف عقیدتی خویش یعنی مزدکیان (قرن‌پنجم وششم میلادی) بخاطر استقرار مساوات اجتماعی ولغو مالکیت‌خصوصی بر زمین وانتقال اراضی به‌جماعتهای آزاد روستایی می‌کوشیدند. ولی ازاواسط قرن سوم هجری رهبری عقیدتی نهضتهای خلق در ایران به‌دست شیعیان افتاد و نخست زیدیه وزان پس قرمطیان و اسماعیلیان و پس از ایشان شیعهٔ امامیه و « غلات » شیعه هدایت نهضتها را بعهده‌گرفتند.

حتی آکادمیسین و . و . بارتولد نیز اشاره کرده که درقرون وسطی ومدتها پیش ازظهور صفویه، مذهب شیعه در ایران بیشتر در محیط روستا رواج داشته و پرچم عقیدتی نهضتهای خلق بوده[۱]. و وجود این پدیده بیشتر بدان مربوط بوده که‌درقلمرو خلافت و دولتهایی که بر ویرانه‌های آن پدیدآمدند مذاهب سنت و جماعت تفوق داشته و تشیع همچون «بددینی» تلقی می‌شده، و گاه‌گاه مورد تعقیب و ایذاء قرار می‌گرفته.

نواحی کرانهٔ خزری ایران ـ یعنی گیلان و ناحیهٔ کوهستانی دیلم که در جنوب آن است و طبرستان (مازندران کنونی) وگرگان (معرب آن جرجان است) که بوسیلهٔ کوههای مرتفع البرز و جنگلهای انبوه غیر قابل عبور، از خاك اصلی ایران جداشده بودند ـ از لحاظ‌اقتصادی رابطهٔ ضعیفی بادیگر نقاط آن‌کشور داشتند. و ضمناً گیلان و دیلمستان هرگز به‌زیر فرمان عربان در نیامدند و مردم آن سامان لااقل تا اواسط قرن سوم هجری بت‌پرست باقی مانده بودند. نظامات دوران متقدم فئودالیزم درگیلان و دیلمستان با بردهای از ظواهر عادات و رسوم عهد پدر شاهی‌سنور شده بوده و جماعتهای روستایی و خودمختاری درآنجا بسیار استواربوده. کوهستانیان دیلمی که در زادگاه خویش زندگی سخت و فقیرانه ای داشتند دسته دسته وطن خود را ترك‌گفته، بخدمت لشکری، مزدور خلفای عباسی و امرای محلی ایرانی می‌شدند. در دربار امیران نگهبانان سوار از غلامان جوان و زرخرید ترك و نگهبانان پیاده از مزدوران جوان دیلمی وگیلانی بوده‌اند. از میان صفوف مزدوران دیلمی سرداران برجسته (مانند مرداویج‌بن

۱ــ رجوع شودبه: و. و. بارتولد، «در تاریخ نهضتهای روستایی در ایران» ص۵۵ ببعد، نیز از اوه «ایران باتدید تاریخی» ص۲۳.

زیار) و مؤسسان دودمانهای فئودالی برخاستند[1]. علویان شیعه که مورد تعقیب عباسیان واقع شده بودند به کوهها و جنگلهای دیلم و گیلان گریخته پناه بردند. و اسلام به‌صورت مذهب شیعه توسط ایشان در آن سامان رواج یافت.

در طبرستان محمدبن اوس حاکم منصوب از طرف محمد، امیر طاهری، روستاییان را سخت در زیر فشار گذاشت و مالیات و خراج را سه برابر از ایشان وصول کرد. گذشته از این، حکومت طاهریان اراضی موات و جنگل ومراتع را که پیشتر به‌جماعتهای روستایی تعلق داشته ملک دولت اعلام کرد[2]. 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 (۲۵۰ه). در نتیجهٔ 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 ۲۷۱ه حکومت کرد) مردی بود دارای تحصیلات وسیع و عالم به‌علم فقه و شعر و واجد نیروی فوق‌العاده. وی و برادر و جانشینش محمدبن زید، دائماً ناگزیر بودند درمقابل 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 ییغوله‌های کوهستانی دیلم پناه می‌بردند و چون خطر رفع می‌شد باز می‌گشتند. بنا به‌گفتهٔ طبری، یعقوب صفاری کوششهای بی‌ثمری به‌عمل آورد تا دولت علویان را در کرانه‌های خزری بزیر فرمان خویش در آورد ولی با وجود دادن ۴۰هزار تلفات توفیقی حاصل نکرد. سرانجام درسال۲۸۷ه. اسماعیل سامانی توانست سپاه علویان را شکست دهد (محمدبن زید در پیکار کشته شد) و سلطهٔ دولت فئودالی سامانیان را در کرانهٔ دریای خزر مستقر سازد.

پس ازگذشت سیزده سال (سال ۳۰۱ه) و بعد از هجوم روسیان از راه دریا، به‌نواحی خزری ــ هجومی که ارکان حکومت سامانیان را درآن نواحی متزلزل ساخت ــ قیام عمومی روستایی تازه‌ای وقوع یافت. و امام علوی، حسن بن‌علی، ملقب به اطروش (عربی به معنی «کر») که قبلاً دردیلم پنهان شده و پیرمردی بسیار جدی ومقبول‌العامه بوده‌درراس قیام‌کنندگان قرار گرفت. وی به‌یاری قشرهای پایین مردم‌طبرستان وگیلان ودیلم به‌استقرار مجددولت علویان درکرانه‌های دریای خزر توفیق یافت. احیای دولت‌علویان این‌بار تنها باطردلشکریان سامانی همراه نبوده، بلکه فئودالهای محلی یا دهقانان نیز از آن سامان رانده شدند. ابوریحان بیرونی تأسف می‌خوردکه حسن‌الاطروش دهقانان (زمینداران بزرگ)محلی را ــ که‌گویا فریدون پادشاه

۱ــ ساقریان (سالاریان) در دیلم و آذربایجان وآل‌زیاد در گرگان و آل‌بویه در مغرب ایران و عراق عرب (هرسه در قرن چهارم هجری). ۲ــ طبری، سری۳، ص ۱۵۲۴ــ۱۵۲۵.

باستانی و افسانه‌ای بر سر توده‌های مردم گمارده بوده ــ رانده واکنون 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 به‌عدالت و با حسن‌نیت رفتار می‌کرده و هرگز مردم ندیده بودند که شخصی تا این حد پایبند عدالت و حسن اداره و انصاف باشد. چیزی نگذشت که حسن‌الاطروش درگذشت و درسال ۳۱۶ه. دولت علویان بر اثر ضربات لشکریان دودمان زیارسقوط یافت و نظامات پیشین فئودالی احیاء شد.

اکنون به‌شیعهٔ امامیه می‌پردازیم. شیعهٔ امامیه پس‌از مرگ امام پنجم محمدالباقر، فرزند وی جعفربن‌محمد ملقب به‌صادق را به‌امامت ششم قبول کردند (متولد در حدود سال ۸۱ه. و متوفی بسال ۱۴۸ه) وی نیز مانند پدر و جد خویش هیچ‌گونه حرکتی در فعالیت سیاسی و نهضتهای ضد دولت وقت نداشته. وی زندگی خویش را بصلح و آرامش [۳۱۹] گذراند و در مدینه درگذشت. درعوض، طبق روایات شیعه، امام‌جعفر صادق قانون‌دانی دقیق و عالم متبحری در الهیات بوده. شیعهٔ امامیه وی را پایه‌گذار الهیات خویش می‌دانند و فقه شیعه را مذهب امام جعفر صادق یا مذهب جعفریه می‌خوانند. بعدها درمیان شیعیان تألیفاتی دواج یافت که‌گویا به وسیلهٔ امام جعفر صادق نوشته شده بوده ولی این نسبت مشکوک است [۳۲۰]. فقیهان سنی نیز دانش او را در قوانین اسلامی و الهیات قبول داشتند و محترمش می‌شمردند[۱]. می‌گفتند که وی صاحب اطلاعات وسیعی در زمینهٔ نجوم وکیمیا و علوم غیبیه است و در زهد و تقدس بی‌نظیر و فوق‌العاده است و معجزات فراوان به‌او نسبت می‌دادند. ابن‌واضح یعقوبی در«تاریخ» خویش گفتارها وکلمات قصار فراوان را ــ که‌گویا از آن امام جعفر صادق است ــ نقل می‌کند[۲]. به‌ویژه تدوین و تنظیم اصول شیعهٔ 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) واهل‌بیت اورا روشن می‌کند[۳]. تأثیر مکتب معتزله و به‌ویژه رد تشبیه و اینکه نباید برای آفریدگار صفات آدمی قائل شد، در الهیات امام‌جعفرصادق دیده می‌شود.[۳۲۱]

معهذا امام‌جعفرصادق اصول معتزله را بمثلث وحدتی که زیدیه پذیرفته بودند قبول نکرد [۳۲۲]. بنا بهروایات موجوده وی در موضوع آزادی اراده نظری بینابین داشته و در عین

۱ــ فقیهان سنی علت دیگری هم برای احترام به‌امام‌جعفر صادق داشتند، زیرا مادر وی از دودمان خلیفه ابوبکر ملقب به«صدیق» بوده است. [۳۲۴] ۲ــ یعقوبی «تاریخ» بخش۲، ص ۴۵۸ و بعد. ۳ــ این اصول را مسعودی شرح داده («مروج» مجلد اول، ص۵۵)

حال «جبر» یا تقدیر بلاشرط، و«تفویض» یـا آزادی انتخاب آدمیان را در مورد افعال ایشان (تفویض کلمه‌ای است عربی به‌معنی «دادن حق (انتخاب)» (واگذاردن)) رد می‌کرد.

شیعیان امامیه در زمان حیات امام جعفر صادق از لحاظ معتقدات متحد و یکپارچه نبودند. هنوز غلات افراطی شیعه از میان ایشان منشعب نگشته بودند. یکی از نزدیکان متعصب و جـدی امام به‌نام ابوالخطاب در پرستش شخصیت امام بجایی رسید که شایع کرد امام تجسم آفریدگار است. امام جعفر صادق نمی‌توانست چنین تحریفی را در دیـن اسلام اجازه دهد و ابوالخطاب را از خویش دور کرد... ابوالخطاب فرقهٔ ویژه «غلات» شیعه را که «خطابیه» نام داشتـد تأسیس کـرد[1].

در زمان حیات امام جعفرصادق، انشعاب دیگری در جماعت پیروان وی وقوع یافت که عواقب آن از لحاظ تاریخ شیعه بسیار وخیم‌تـر بوده است. امام جعفر صادق از میـان پسران هفتگانهٔ خویش فرزند چهارم خـود موسی‌الکاظم را شایستهٔ امامت دانسته به‌جانشینی برگزید. ولی درمیان جماعت امامیه عده‌ای بهواداری پسران ارشد وی یعنی اسماعیل و عبدالله و محمد ــ که در صدد دفاع از حـق امامت خویش برآمده بودند ــ برخاستند. از این گروههای انشعابی فقط دستهٔ هواخواهان اسماعیل قوی و جـان سخت بوده‌اند و به‌نام اسماعیلیه خـوانده شدند. گرچه اسماعیل پیش از پدر بدرود جهان گفت (۱۴۵ه) و بالنتیجه نمی‌توانست درزمان حیات پـدر امامت داشته باشد، معهذا اسماعیلیان پس‌از مرگ امام جعفر صادق، محمد فرزند اسماعیل را امام هفتم خوانده و شناختند. و همان نام اسماعیلیه بـر ایشان باقی ماند. بمرور زمان معلوم شد کـه اختلاف میان اسماعیلیه و شیعهٔ امامیه بیشتر و عمیق‌تر از دعوای بـر سر مدعیان امامت است. اسماعیلیان نیرومندترین رقیبان شیعیان امـامیه بـودنـد و در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمینهای اسلامی، به‌ویژه تاریخ ایران، در فاصلهٔ پایان قرن سوم تـا اواسط قرن هفتم هجری مقام نمایانی را احراز کردند[2].

در بحبوحهٔ ایـن بحثها و مناقشات امـام جعفر صادق در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع درکنار پدر و جد خویش بهخاک سپرده شد. بنا به‌روایات‌شیعه، منصور خلیفهٔ عباسی (از ۱۳۷ تا ۱۴۹ه حکومت کرد) که از مقبولیت و وجههٔ امام جعفر صادق درمیان مردم بیمناک بود میوه‌ای بهزهرآلوده برایش فرستاد و بدین‌وسیله امام را شهید کرد...

شیعیان امامیه که بهامام جعفر صادق وفادار مانده بودند، موسی‌الکاظم را بـه‌امامت هفتم

۱ــ در بارهٔ این فرقه رجوع شود به‌فصل یازدهم این‌کتاب.

۲ــ در بارهٔ اسماعیلیه نیز به‌فصل یازدهــم این کتاب رجوع شود.

شناختند[1]. اخبار موثق تاریخی دربارهٔ زندگی وی که به‌دست ما رسیده اندك است.... روایت است که وی مردی گشاده‌دست و شکیبا بوده و از آنکه به‌فرمان خلفای عباسی محبوس و یا هلاك شود بیم داشته[۲۲۴] ، معهذا چندین سال پس از مرگ پدر، (از ۱۴۸ تا ۱۷۸ ه) ظاهراً بالنسبة باآرامش خیال [۲۲۵] در مدینه می‌زیسته و به‌هیچ وجه فقیر نبوده، او دارای ۱۸ پسر و ۲۳ دختر بوده. (ضمناً امام موسی الکاظم‌زن عقدی نداشته وهمهٔ‌این فرزندان ازکنیزان بوده‌اند). به‌گفتهٔ ابن‌خلکان امام موسی‌الکاظم برای هرکس که غیبت و بدگویی از اومی کرده کیسه‌ای حاوی یك هزار دینار می‌فرستاده [۲۲۶].

بنا به‌گفتهٔ بعضیها در عهد خلیفه مهدی (۱۵۹ تا ۱۶۹ ه)یا جانشین وی هادی (۱۶۹ تا ۱۷۰ ه) امام موسی بن جعفر مورد سوءظن قرارگرفت که‌با شرکت‌کنندگان یکی از قیامها (خوارج) ــ که برخی از علویان نیز درآن مداخله داشتند ــ روابطی داشته و بدین‌سبب‌زندانی شد. ولی اگر موسی‌بن جعفر محبوس شده بوده، به‌هر تقدیر خطری جدی متوجه وی نبوده و به‌زودی‌آزادگشته. بعدها مجدداً مورد سوءظن سیاسی واقع شدو به‌فرمان خلیفه هرون‌الرشید در مدینه بازداشت‌گردید و به‌بغداد منتقل شد[2]و درآنجا به‌زندانش افکندند. اخبار منابع ومتون در بارهٔ اوضاع و احوالی که منجر به‌حبس و مرگ وی‌گشته بسیار گوناگون است و فقط همه در یك نکته متفقند که امام موسی‌الکاظم در زندان بغداد به‌سال ۱۸۳ ه. وفات‌کرد. مقامات دولت اعلام داشتند که به‌مرگ طبیعی مرده، ولی شیعهٔ امامیه او را شهید می‌دانند.

شیعیان امامیه فرزند وی علی‌بن موسی را که بعدها به‌لقب «رضا» ملقب شد امام هشتم[3] می‌دانند. وی نخست در مدینه زندگی می کرده. خلیفه مأمون‌گرچه برادر خویش و رقیب تخت خلافت یعنی امین را در مبارزه مغلوب‌کرده بود (۱۹۸ ه) معهذا وضع خویشتن را بسیار نا‌استوار می‌دید وحتی جرئت نمی کرد دربغدادظاهر شود، زیرا درآنجا دوستش نمی‌داشتندو در خراسان(درمرو) باقی‌مانده‌بود وبازمین‌داران‌فئودال ایرانی یادهقانان‌نزدیك‌شده‌بود.مأمون به‌اندرز وزیر ایرانی‌خویش،فضل‌بن سهل‌و برادر وی،حسن بن‌سهل،با شیعیان‌میانه‌رو نزدیکی جست تا ایشان را در حکومت انبازکند و به‌یاری‌آنان از نارضایی عامهٔ‌مردم‌قلمرو خلافت بکاهد.مأمون درسال ۲۰۱ ه. بدین منظور امرکردتا امام شیعیان علی‌بن‌موسی‌را از مدینه به‌خراسان بیاورند.

چون او را به‌خراسان منتقل‌کردند مأمون لقب مذکور یعنی «رضا» را به‌وی داد [۲۳۷]، و «ولیعهد» خویشش اعلام نمود (در ۲ رمضان سال۲۰۱ه) و بدین‌منظور مجلسی مجلل از

۱ــ روایت است‌که مادر او کنیزی بربر بوده به‌نام حمیده(به‌روایت دیگر اندلسی بوده یعنی اسپانیایی).
۲ــ طبق بعضی مدارك(متأخر) درسال ۱۷۸ ه. ۳ــ مادر او ایرانی بوده و حمیده مادربـدرش آن زن ایرانی رابرای همسری(سریه) پدرش برگزیده بوده. علی‌بن‌موسی‌الرضادرسال ۱۴۸ یا ۱۵۳ ه. به‌دنیاچشم‌گشود.

اخلاف عباس (عم پیامبر) و اخلاف علی‌بن‌ابیطالب و بزرگان و اعیان دولت ــ که جمعاً گویا ۳۴هزار نفر بودند ــ در مرو فراهم آورد. مأمون به‌خاطر جلب رضای شیعیان فرمود تا رنگ سیاه علم و لباس عباسیان را به‌رنگ سبز که رنگ محبوب شیعه بوده مبدل کنند و نام علی‌بن موسی‌الرضا را بعد از نام خویش بر سکه‌ها ضرب نمایند: «الرضا امام المسلمین». خلیفه دختر خویش حبیبه را به‌امام رضا(ع) بعزنی داد. مؤلفان متأخر شیعه [۴۲۸] خبر می‌دهند که در مقر خلیفه در مرو مجالس گفت وشنود و مباحثه و مجادله در مسائل دینی باشرکت شخص مأمون و امام علی‌بن موسی‌الرضا و علمای سنی و شیعه و مسیحی و یهود و حتی زرتشتی تشکیل می‌شده است. شاید اسقف مسیحی مشهور حران تئودور ابوقرة (نسطوری) که از شرکت خویش در «مجادله» دینی در دربار خلیفه مأمون یاد می‌کند، یکی از همین مجالس مباحثه را ــ که با حضور علی‌بن موسی‌الرضا تشکیل می‌شده ــ در نظر داشته است.

ولی اتحاد خلیفهٔ عباسی با شیعیان میانه‌رو دیری نپایید و خلیفه نتایجی را که از آن انتظار داشت به‌دست نیاورد. تودهٔ مردم ایران از این تغییر مشی چیزی عایدشان نشد و در بغداد علیه خلیفه قیامی صورت گرفت[۱] و دهقانان ایرانی (منظور زمین‌داران است) که در آن زمان بیشتر سنی مذهب بودند از روش خلیفه که له شیعه بوده ناراضی بودند. ظاهراً در آن عهد در میان تودهٔ مردم ایران، شیعهٔ امامیه 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 فضل‌بن‌سهل که بمشیعیان تمایل داشت درگرمابهٔ سرخس کشته شد و گمان رفت که این قتل به‌فرمان پنهانی مأمون وقوع یافته (ولی مأمون این اتهام را رد کرد). و امام علی‌بن‌موسی‌الرضا در روستای نوقان از توابع طوس خراسان پس از خوردن انار مسموم (بطوری که می‌گفتند)[۲] (یا به روایت دیگر خوشهٔ انگوری مسموم) و پس از سه روز رنج درگذشت (در اواخر صفر ۲۰۳ه). این بار ظاهراً شایعاتی که زهردادن به‌امام را کار خلیفه مأمون می‌دانسته بی‌پایه نبوده است. مأمون جداً این سوءظن را رد کرده درعزای امام رضا گریست و مراسم پرعظمتی برای تدفین وی به‌پا داشت و خود بشخصه وظیفهٔ امام را انجام داده بر جنازهٔ وی نماز گزارد[۳]. ولی اینکه مأمون پس از این عمل به‌بغداد بازگشت و از شیعیان برید و باری دیگر رنگ سیاه را، به‌جای رنگ سبز شیعه، رنگ دولتی خلافت اعلام کرد، به‌عقیدهٔ عموم، درستی

۱ــ این قیام تحت شعار احیای مذهب سنت و جماعت وقوع یافت. ابراهیم‌بن‌مهدی عم مأمون به‌خلافت نامیده شد (۲۰۲ه). این قیام خاموش وسرکوب گشت.

۲ــ یعقوبی «تاریخ»، بخش۲، ص۵۵۰. ۳ــ یعنی درنماز جلو ایستاد.

شایعات مزبور را تأیید می‌کند. از آنجایی که مرگ امام علی‌بن‌موسی‌الرضا به‌عقیدهٔ شیعیان، بر اثر قطع رابطهٔ مأمون باشیعه وقوع یافت، ایشان وی را شهید راه دین می‌شمارند. وی در سناباد نزدیک طوس در باغی که مقبرهٔ خلیفه هرون‌الرشید (متوفی بسال ۱۹۴ه) قرار داشته مدفون گشت.

مرقد امام هشتم شیعیان زیارتگاه شیعهٔ امامیه و یکی از اماکن مقدسهٔ بزرگ ایشان است[۱]. در آن مکان قریه‌ای پدید آمد که بعدها بصورت شهری بزرگ درآمد که به‌نام مشهدعلی‌الرضا یا، به‌اختصار، «مشهد» مشهورگشت[۲]. شهر مشهد بر اثر بسیاری زائران ثروتمند شد و به تدریج جای شهر قدیم طوس را که بدست مغولان ویران گشت ــ و بعدها هیچ‌گاه چنانکه باید احیاء نشد ــ گرفت. بنای مرقد امام علی‌بن‌موسی الرضا و مسجد مجلل مجاور آن که در قرن چهارم هجری به‌توسط امیر فایق ساخته شده بوده به امر سبکتکین مؤسس سلسلهٔ غزنویان (از ۳۷۶ تا ۳۸۸ه. حکومت کرد) ــ که دشمن شیعیان بود ــ خراب شد. و سلطان محمود غزنوی فرزند وی آن بنا را احیاکرد (درسال ۴۰۰ه). سلطان محمود با اینکه سنی بود امام علی‌بن‌موسی‌الرضا را بزرگ می‌داشت. در اواسط قرن پنجم هجری بنای مرقد باری دیگر به دست فاتحان ترک ویران گشت. در نیمهٔ اول قرن ششم هجری بنای مرقد از محل اعانات خصوصی احیا شد و باری دیگر درسال ۶۱۷ه. بدست مغولان ویران گشت ومجدداً الجایتوخان، ایلخان‌مغولی ایران(محمد خدابنده) که مذهب شیعه را پذیرفته بود آن را بناکرد (الجایتو از ۷۰۴ تا ۷۷۶ه. حکومت کرد). ملکهٔ گوهرشاد زوجهٔ سلطان شاهرخ تیموری فرمود تا به‌خرج وی مسجد جامع بزرگی در جوار مرقد امام رضا بناکنند. این مسجد در سال ۸۲۱ه. بدست معمار نامی ایرانی قوام‌الدین شیرازی ساخته شده و باکاشیهای رنگارنگ مرقع مزین شده است. مسجد جامع گوهرشاد یکی از زیباترین آثار معماری ایرانی است و در عهد صفویان گنبد اصلی مسجد با ورقهای طلا پوشیده شد[۳].

امام نهم شیعیان امامیه محمدبن‌علی‌الرضاملقب‌به‌جواد(ع) (به‌معنی گشاده دست و بخشش کننده) وتقی(پارسا) بوده است. وی پسر ام حبیبه دختر خلیفه مأمون وزن عقدی امام رضا (ع)

۱ــ بنا به‌گفتهٔ ابن‌بطوطهٔ جهانگرد که در دههٔ چهارم قرن چهاردهم میلادی(قرن‌هشت‌هجری)این مکان رادیده، زائران شیعه پس از زیارت قبر امام رضا به‌طرف گور هرون‌الرشید سنگ می‌انداختند. قبر علی‌بن‌موسی‌الرضا را سنیان نیز همچون مرقد رجلی مقدس و فردی از خودمان علوی محترم می‌دارند. ۲ــ کلمهٔ «مشهد» محل گواهی و محل شهادت(به‌خاطرایمان) معنی می‌دهد و «شهید» که جمع آن «شهدا» است نیز از ریشهٔ «شهد» است. ۳ــ برای‌جزئیات مربوط‌بحرم امام‌رضا در مشهد رجوع شود به: D. M. Donaldson. «The Shi,ite Religion». ص ۱۷۰ــ۱۸۷ مطالبا بمنابع و مآخذ نیز اشاره شده‌است.

نبوده، بلکه از بطن کنیزی که اهلیتش معلوم نیست به‌دنیا آمده بوده[1]، امام نهم هنگام مرگ پدر در مدینه بوده و هفت یا نه سال داشته. مأمون خلیفه که می‌خواست او را تحت نظر داشته باشد ظاهراً در تحت حمایت خویشش قرار داد و یکی از دختران خود به‌نام زینب[2] را به‌حبالهٔ نکاح او در آورد. این ازدواج نامسعود بود. امام محمدبن‌علی‌الرضا نخست در مدینه و زان پس در بغداد زندگی می‌کرد و به‌مطالعهٔ الهیات و فقه اسلامی سرگرم بود. وی درعهد مأمون زندگی آرامی داشت، گرچه زوجه‌اش چندبار از او شکایت پیش خلیفه برد. ولی وضع امام محمد تقی درعهد معتصم خلیفه برادر و جانشین مأمون به‌بدی گرایید. در روایات شیعه آمده که وی به وسیلهٔ دستمال زوجهٔ خویش زینب و به‌تحریك معتصم خلیفه و یا ــ به‌روایت دیگر ــ به‌توسط خود معتصم که شربتی به‌زهرآلوده برایش فرستاده بود، مسموم شد. امام محمد تقی درسال ۲۲۰ه. در بغداد بدرود زندگی گفت.

امام دهم شیعیان امامیه علی‌بن محمد ملقب به «نقی» (عربی = پاك) بوده. مادرش کنیز بوده[3]. علی‌بن محمد نقی(ع) به‌هنگام مرگ پدر شش یا هشت سال داشته و به‌اتفاق مادرش در مدینه می‌زیسته. درعهد دو خلیفه معتصم و واثق مورد تعقیب و ایذا قرار نگرفت. ولی درعهد متوکل خلیفه که سنیی متعصب بوده تعقیب و ایذاء معتزله و شیعه آغاز شد و زیارت مراقد علی‌بن ابیطالب و حسین‌بن‌علی ممنوع گشت و آرامگاه حسین در کربلا ویران شد و علی‌بن‌محمدنقی نیز به‌رغم عدم فعالیت سیاسی خویش[۲۲۹] اززجر و تعقیب به‌دور نماند.

بنا به‌گفتهٔ مسعودی[4] جاسوسان به‌خلیفه گزارش دادند که امام علی‌النقی در خانه اسلحه و کتب ضاله پنهان کرده و می‌خواهد حکومت را به‌دست گیرد. رئیس نگهبانان ترك به‌امر خلیفه به‌مدینه گسیل گشت و شبانه وارد خانهٔ امام شد و تفتیش به‌عمل آورد. و با اینکه به‌هنگام تفتیش چیز شایستهٔ سرزنشی نیافتند، امام را نخست به‌بغداد و پس از آن به‌سامرا که مقر خلیفه بوده بردند. روایات شیعه معجزات گوناگونی به‌این امام نسبت می‌دهند که گویا در ایام زندان از او سر زده. وی حتی پس از قتل متوکل که به‌دست نگهبانان ترك خلیفه انجام گرفت، (۲۴۷ه)، نیز از زندان آزاد نشد و درسال ۲۵۴ه به‌سن چهل سالگی درحبس وفات یافت وگویا بیست سال زندانی بوده.

امام یازدهم شیعیان امامیه حسن‌بن‌علی ملقب به‌عسکری بوده (مأخوذ از نام شهر سامرا

۱ــ روایات بعدی وی را گاه نوبیه وگاه یونانیه و گاه قبطیه می‌خواندند. فقط در یك نکته متفق‌القولند که [درآغاز] مسیحیه بوده. ۲ــ در تاریخ گزیدهٔ حمدالله مستوفی قزوینی آمده که مأمون دختر خود زینب را به‌امام رضا(ع) داد.... ۳ــ بنا به‌روایات شیعه وی را «مروارید مغرب» می‌خواندند وی زن اسیری بود از کشورهای غربی (ازاروپای غربی) و او را سوسن نیز می‌نامیدند. شاید این کلمه مأخوذ از نام مسیحی وی (سوسانا) باشد. ۴ــ مسعودی، «مروج» مجلد۲، ص ۳۷۹ و بعد.

که امام بیشتر ایام زندگی را در آنجا گذرانده بوده. سامراء را غالباً «العسکر» ــ عربی، به معنی لشکربان و به‌مفهوم اردوگاه لشکر ــ می‌نامیدند، زیرا لشکر خلیفه در آنجا مستقر بودند (ونسبت «عسکری» امام از آنجاست). وی در سال ۲۳۲ یا ۲۳۳ه. چندسال پیش از بازداشت پدرش بدنیا آمد. مادرش کنیزی بوده. چون علی‌النقی (ع) در زندان سامرا محبوس شد به اهل بیت او اجازه دادند که در خانهٔ ملکی خویش در همان شهر زندگی کنند. حسن‌العسکری پس‌از مرگ پدر درعهد خلیفه المعتز (بنابراین در فاصلهٔ سالهای ۲۵۵ و ۲۵۶ه) در زندان بغداد محبوس شد. وی در زمان خلفای بعدی نیز در زندان بسر می‌برده و بنا به‌روایات شیعه، معتمد خلیفه (از ۲۵۷ تا ۲۷۹ه حکومت کرد) بیش‌از دیگران به‌ایذا و رنج دادن امام دست زد. ولی بعدها همین خلیفه وی را آزادکرد و اجازه داد تا در شهر سامرا در خانهٔ پدری خویش زندگی کند. اما خلیفه او را از مستمری که علی‌الرسم به‌اخلاف پیامبر (سادات علوی) از محل خمس ــ یعنی یك پنجم غنایم پرداخت می‌شد ــ محروم کرد. امام حسن‌العسکری زن عقدی نداشت، ولی روایت است که یکی از کنیزان او به‌نام نرجس[1] پسر و دختری برای او آورد. سرنوشت تنها فرزند امام حسن‌عسکری این بود که آخرین امام شیعه باشد. در روایات شیعه معجزات فراوان و زندگی مشحون از تقوی و پارسایی به‌امام حسن عسکری(ع) نسبت داده شده است. ظاهراً مقام قدسی او همانند امامان دیگر پیشین، یعنی اسلاف وی، بوده است. وی درسال ۲۶۰ه در شهر سامرا وفات کرد و بهنگام مرگ بیش‌از ۲۷ سال نداشت. در روایات شیعه اوهم در شمار «شهدای واقعین» شمرده شده است ومی‌گویند که از طرف معتمد، خلیفه عباسی، زهرش داده بودند.

اطلاعات و اخبار مربوط به زندگی آخرین و دوازدهمین امام شیعیان امامیه بسیار مبهم است. امام دوازدهم، همان محمد پسر امام حسن عسکری است که قبلاً[2] یادش کردیم وروایت است که چهار یا پنج سال پیش از مرگ پدر (بعروایات دیگر فقط دو سال پیش یا هشت ماه بعد از مرگ پدر) دیده بجهان گشود. به‌هرتقدیر به‌هنگام درگذشت پدرش، کودکی بیش نبوده. این کودك که مقام امامت داشته پس‌از رسیدن به‌سن ۶سالگی (بعروایات دیگر هفت یا نه‌سالگی) ناپدید شد. دربارهٔ اوضاع و احوال غیبت او داستانهای گوناگون وجود دارد که تاریخ اکثرآنها مدتها بعد از وقوع غیبت است. به‌روایتی وی در سرداب خانهٔ خویش ناپدید شد[3]... به هرتقدیر، از آن پس، امامان «ظاهر» وجود نداشته‌اند. برخی از امامیه معتقد

۱ــ یعنی «گل نرگس» به‌روایت دیگری وی را «خمط» یعنی شیر خوش‌بوی می‌نامیده‌اند. این‌گونه نامها، مانند سوسن و بنفشه وگلنار و غیره عادتاً به‌کنیزان حرم داده می‌شده. ۲ــ سرداب زیرزمینی است که حوضچه‌ای نیز دارد. این‌گونه سردابها در خانه‌های مرفه ایران و عراق وجود داشته و به هنگام گرما بدان پناه می‌بردند.

بودند که خداوند مردمان را به‌خاطر 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 به‌امام «مستور» یا مهدی و «رجعت» وی بدان‌سبب بوده که توده‌های مردم امیدوار بودند که با رجعت وی، دگرگونی اجتماعی به‌صورت دینی وقوع خواهد یافت...

شیعه معتقدند که امام مستور همان محمدبن حسن امام دوازدهم است که ناپدید شده والقاب گوناگونی از قبیل «حجت» و«منتظر» و «مهدی» و «صاحب‌الزمان» بدوی می‌دهند.

این عقاید مختلفه ــ چنانکه در این موارد علی‌القاعده پیش می‌آید ــ موجب انشعابهای گوناگون در میان شیعهٔ امامیه می‌شده و درنتیجه فرق فرعی جدید بوجود می‌آمدند. بنابه گفتهٔ د.ب. ماکدونالد شمار این فرق فرعی امامیه یازده بوده، وفقط به‌تدریج سرانجام عقیدهٔ کسانی که دوازده امام را قبول داشته و امام محمدبن‌حسن‌العسکری را مهدی و امام مستور می‌دانستند، پیروز شد. سنتی درباره تسلسل دوازده امام استوار وقائم شد [۳۳۵]. به‌عقیدهٔ د.ب. ماکدونالد این سنت به‌طور قاطع فقط در قرن پنجم هجری [۳۳۱] مکون‌گشت وشیعیان امامیه را «اثنی‌عشریه» («دوازدهی» یعنی «هواخواهان دوازده امام») نیز نامیدند.

کاملترین سلسله امامان را در سنت شیعهٔ امامیه اثنی‌عشریه می‌یابیم به‌شرح زیر:

۱ ــ علی‌بن‌ابیطالب‌المرتضی (یعنی «برگزیده»)، مقتول بسال ۴۱ ه.

۲ ــ حسن‌بن‌علی‌وفات بسال ۴۹ ه.

۳ ــ حسین‌بن‌علی‌الشهید، مقتول بسال ۶۱ ه.

۴ ــ علی‌زین‌العابدین، وفات به‌سال ۹۵ یا ۹۶ ه.

۵ ــ محمدالباقر، وفات بسال ۱۱۴ ه.

۶ ــ جعفرالصادق، وفات بسال ۱۴۸ ه.

۷ ــ موسی‌الکاظم، وفات بسال ۱۸۳ ه در زندان.

۸ ــ علی‌بن‌موسی‌الرضا وفات به‌سال ۲۰۳ ه.

۹ ــ محمدالتقی (جواد) وفات به‌سال ۲۲۱ ه.

۱۰ ــ علی‌النقی، وفات بسال ۲۵۸ ه، در زندان.

۱۱ ــ حسن‌العسکری، وفات بسال ۲۶۰ ه.

۱۲ ــ محمدالمهدی، در فاصله سالهای ۲۶۱ و ۲۶۵ ه غایب شد.

از این دوازده‌تن علی‌بن‌ابیطالب (خلیفهٔ چهارم و امام اول) و فرزند او حسین‌بن‌علی مقتول شدند. اما روایات شیعه [و برخی ازروایات سنی نیز] در بارهٔ دیگر امامان می‌گوید که

ایشان از طرف خلفای اموی، یا عباسی مسموم شده‌اند ...

مراقد امامان بعزودی زیارتگاه شد و نه‌تنها شیعیان بلکه سنیان که علی (ع) وحسین ودیگر علویان و اولیاءالله را بزرگ می‌داشتند بزیارت مقابر ایشان روی می‌آوردند. آرامگاههای امامان باعتقاد شیعیان در نقاط زیر قرار دارند.

علی بن ابیطالب در نجف (عراق‌عرب).

حسن بن علی، علی زین‌العابدین، محمدالباقر وجعفرالصادق، در مدینه در قبرستان بقیع[1].

حسین بن علی، در شهر کربلا (عراق‌عرب، نزدیك حله).

موسی‌الکاظم ومحمدالتقی، درکاظمین نزدیك بغداد.

علی بن موسی‌الرضا، چنانکه پیش گفتیم، درشهر مشهد(خراسان).

علی‌النقی و حسن‌العسکری در سامرا.

مراقد دیگر اخلاف امامان، یا به‌اصطلاح امامزادگان، نیز بحوالی قبور و اماکن‌مقدسهٔ بالا مورد زیارت شیعیان قرار می‌گیرد[2]. در میان آنها مرقدهای فاطمه (ع) خواهر امام هشتم علی بن موسی‌الرضا درشهر قم، و عبدالعظیم خلف‌امام دوم حسن‌بن‌علی (ع) و از اصحاب‌امام محمدالتقی وعلی‌النقی، که فقیه و زاهد بود، در محل‌شاه‌عبدالعظیم نزدیك تهران. برمراقد اینان‌و همچنین دیگر علویان بناهایی ساخته شده و در مجاورت آن مساجدی احداث‌گشته‌است.

پس از غیبت امام دوازدهم بمدت بیش‌از شصت سال (تا سال ۳۲۹ه) «جانشیانی» به‌عنوان «نائب‌خاص» در رأس جماعت شیعهٔ امامیه قرار داشتندکه نایب امام غایب بودند. نائب چهارم‌به‌نام علی‌بن‌محمدالسامرائی (السمری) بهنگام مرگ (سال ۳۲۹ه) جانشینی برای خویش تعیین ننمود. بنابه‌روایات شیعه وی معتقد بودکه چون سالهای متمادی از تاریخ غیبت امام دوازدهم سپری شده و روزگار پرآشوبی آغازگشته (قیامهای قرمطیان‌که مردم درآن‌شرکت داشتند موضوع یك تبدل اجتماعی و استقرار «حکومت عدل را برزمین» مطرح کرده بوده و آل‌بویه بغداد را مسخر ساخته بودند و خلافت اسماعیلیهٔ فاطمی در آفریقا تأسیس شده بوده) بنابراین همهٔ علامات «رجعت‌امام مستور» مهدی موجود است و تعیین جانشین موقتی، وکیل، معنی ندارد. ازآن زمان جماعت شیعهٔ امامیه رئیس مرئی ونافذالکلمه ومقبول‌العامه‌ای نداشت. شیعیان دوران حکمفرمایی نواب‌خاص را عصر «غیبت صغری» می‌خوانند و زمان بعد ازسال ۳۲۹ه. را «غیبت‌کبرای امام دوازدهم»[3].

۱ــ این قبرستان سرانجام خراب شد ومراقد بدست فرقهٔ متعصب وهابی که بزرگداشت اولیاءالله و ائمه را نفی می‌کردند ویران گشت. ایشان مکه و مدینه را در سال۱۲۱۸/۱۹ه تصرف‌کردند. ۲ــ «امامزاده» کلمه‌ای است مرکب و «عربی‌ــفارسی» بمعنی خلف و یا زادهٔ امام. این‌کلمه در ایران بمفهوم مرقد و یا آرامگاه خلف امام نیز استعمال می‌شود. ۳ــ دربارهٔ شرح زندگی مشروحتر امامان و نُوّاب رجوع شود به: D. M. Donaldson, "The Shi'ite Religion" ص ۲۵۷ــ۱

دودمان ایرانی (دیلمی) آل‌بویه (از ۳۲۴ تا ۴۴۷ه) که در غرب ایران و عراق حکمروا بوده و بغداد را مسخر ساخت (۳۳۴ه) خلفای عباسی را عملا از قدرت سیاسی محروم نمود [۱] و فقط حکومت شبح‌آسای روحانی را برای ایشان باقی‌گذاشت. مؤسسان دودمان بویه از شیعیان میانه‌رو (زیدیه) بودند. افراد بعدی آن‌خاندان با اینکه ظاهراً سنی بودند ولی در باطن به‌شیعیان حسن‌توجه داشتند و یا بهرتقدیر با شیعهٔ میانه‌رو مدارا می‌کردند. و برای شیعیان امامیه و زیدیهٔ غرب ایران دوران طویلی آغاز شد که درآن تاحدی آزادانه و در محیطی آرام به‌تبلیغ عقاید خود پردازند و به‌تدوین و تنظیم شریعت و فقه خویش مشغول شوند.

عقیدهٔ غلطی وجود دارد که‌گویی یکی از تفاوتهای اصلی سنیان با شیعیان این است که اینان (شیعیان) «سنت» را قبول ندارند. ای.گولدتسیهر می‌گوید که «این‌عقیده اشتباه محض است که بالکل ماهیت تشیع را تحریف می‌کند و محتملا در اکثر موارد براثر اختلاف میان دو کلمهٔ «سنة» و «شیعه» پدید آمده است. هیچ شیعه‌ای ممکن نیست تحمل کند که وی را مخالف اصل سنت بشمارند[۲]. فقط سنت شیعه با سنت اهل سنت و جماعت مطابقت ندارد. شیعیان از خود احادیثی دارند که علی‌الرسم «اخبار» نامیده می‌شود. احادیث شیعه به‌اسناد دیگری متکی است و در آن به‌اخبار ائمهٔ علوی استناد شده است. شیعیان بیشتر احادیثی را که اسناد آنها به صحابه‌ای که مخالفان آشکار علی (ع) بوده‌اند منتهی می‌شود، مثلا آنچه از عایشه و طلحه و زبیر و غیره منقول است ردمی‌کنند. مجموعه‌های احادیث شیعه نه‌تنها محتوی روایت سخنان و اعمال پیامبر محمد (ص) است، بلکه شامل کلمات و گفته‌های علی (ع) و امامان خلف او نیز هست.

با این وصف شمار احادیثی که مورد قبول سنیان و شیعیان هردو است اندك نیست. گولدتسیهرچنین می‌گوید: «غالباً باید اذعان کنیم که تعداد کثیری احادیث مشترك بین هردوگروه[۳] وجود دارد. و فرق‌میان آنها فقط این است که نام کسانی که اسناد به‌آنها مربوط‌می‌شود متفاوت است و اگر احادیث سنیان باگرایشهای شیعیان مساعد باشد و یا لااقل مخالف آنها نباشد علمای شیعه بدون اینکه تردیدی به‌خود راه دهند به‌مجموعه‌های احادیث مخالفان خویش اشاره و استناد می‌کنند[۴].»

احادیث شیعه و مجموعه‌های احادیث ایشان متأخرتر از احادیث سنیان‌است. و احتمال ساختگی بودن در آنها بیشتر است [۴۳]. ای.گولدتسیهرعرب شناس مجارستانی این جنبهٔ

۱ــ اسماً خلافت عباسی دوام داشته وآل‌بویه ولات خلفا بودند (با لقب «امیرالامراء») وخلفا ولایت ایشان را تصویب می‌کردند. ولی این امر صرفاً ظاهری وغیرواقعی بوده. عملا خلفا تابع آل‌بویه بوده ودر دست افراد آن خاندان بمنزلهٔ عروسکهای خیمه شب‌بازی بوده‌اند. ۲ــ ای. گولدتسیهر، «درس در بارهٔ اسلام» ص ۲۱۲ــ۲۱۳. ۳ــ یعنی سنیان و شیعیان. ۴ــ ای. گولدتسیهر، «درس دربارهٔ اسلام»ص۲۱۳

اخبار شیعه را مفصلا شرح داده است[۱]. تألیفات مؤلفان زیدیه (از امام قاسم‌بن ابراهیم‌الحسنی متوفی بسال ۲۴۶ه و دنبال‌کنندگان کار او) در فقه واصول در اثر ک. بروکلمان برشمرده شده[۲]. گرچه شیعیان امامیه معتقدند که امام جعفر صادق مؤسس فقه ایشان است ولی نخستین مجموعه‌های احادیث و تألیفات فقهی امامیه که به‌دست مارسیده از نیمهٔ دوم قرن سوم آغاز می‌شود و اطلاعات مفصل دربارهٔ آنها در فهرست محمدبن‌النديم (۳۸۵ه) و دیگر منابع یافت می‌شود[۳].

یکی از گردآورندگان حدیث امامیه که شهرتی بسیار دارد محمدبن‌الحسن‌القمی است. (متوفی به‌سال ۲۹۱ه) که مجموعه‌ای از احادیث شیعه فراهم آورده است. یکی دیگر از فقیهان امامیه که نقاد کلامش بیشتر است محمدبن یعقوب‌الکلینی[۴] بوده که به‌سال ۳۲۸ه در بغداد درگذشت. کتاب مفصل «الکافی فی‌علم‌الدین» تألیف اوست و مجموعه‌ای است محتوی بیش از شانزده هزار حدیث (که به‌قول خود مصنف ۵۰۷۲ حدیث از آن میان «صحیح» و مورد وثوق و ۹۴۸۵ حدیث آن «ضعیف» و وی باقی را باقید احتیاط می‌پذیرد). این مجموعه به دوبخش تقسیم شده: بخشی دربارهٔ «اصول» و بخش دیگر «در فروع».

بزرگترین فقیه و عالم الهیات شیعهٔ امامیه در قرن چهارم ابوجعفر محمدبن‌علی‌القمی است که بیشتر به‌لقب «ابن بابویه» (که اعراب آن را بصورت «ابن بابویه» در آورده‌اند) و «الصدوق» مشهور است. وی درسال ۳۴۴ه از خراسان به‌بغداد رفت و درسال ۳۸۱ه، در آنجا بدرود جهان گفت. قریب ۳۰۰ تألیف به وی نسبت داده شده که از آن همه فقط در حدود ده تألیف به‌جا مانده است. از آن جمله کتابی است حاوی ۴۵۰۰ حدیث تحت عنوان «من لایحضره‌الفقیه»[۵].

قاضی نعمان محمدبن حیان ساکن مصر که نخست مالکی بوده و بعد بمذهب شیعهٔ امامیه گرویده (متوفی بسال ۳۶۴ه) کافی در حقوق امامیه نوشته که اسماعیلیه باطنی نیز آن را برای عده‌ای از پیروان خویش که در درجات مادون هستند پذیرفته‌اند[۶].

یك مرجع دیگر و مقبول‌العامهٔ امامیه ابوعبدالله محمدبن‌النعمان البغدادی‌المفید (متوفی بسال ۴۱۳ه) بوده که تألیفات بسیارداشته. (گویا ۲۰۰ تألیف که از آن فقط چهارکتاب در

۱ــ رجوع شود به: 1. Goldziher "Muhammedanische Studien" ص ۱۱۸ــ۱۱۱

۲ــ ص ۱۸۵ــ۱۸۶ C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I

۳ــ دراین‌باره رجوع شود نیز به:
G. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I ص ۱۸۸ــ۱۸۶
D. M. Donaldson. "The Shi'ite Religion" ص ۳۰۴ــ۲۸۱

۴ــ دربرخی تألیفات خارجی به‌غلط «کولینی» نوشته‌اند. ۵ــ چاپ سنگی تهران، ۱۳۲۶ه (۱۹۰۸م).

۶ــ دراین‌باره به‌فصل فهم این‌کتاب رجوع شود.

۲۷۸ ــ
۱ــ رجوع شود به: C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T.I ص۴۰۵

شیعهٔ امامیه را دین رسمی و دولتی اعلام کند زیراکه فقیهان سنی (شافعیان و حنفیان) و بزرگان فئودال ایرانی که در آن زمان بیشتر سنی بودند، با نظر وی مخالفت می کردند.

نامی‌ترین علمای شیعهٔ ایـن دوران یکی نجم‌الدین جعفربن محمدالحلی (متوفی بسال ۶۷۲ه) مؤلف کتابی به‌نام «شرایع‌الاسلام»[1] بوده که کتابش مقبول‌العامه‌ترین تألیف است در فقـه شیعهٔ امامیه. و دیگر خواهرزادهٔ او جمال‌الدین حسن‌بن‌المطهرالحلی ملقب‌به«علامهٔ‌حلی»[2]. علامهٔ‌حلی کتابی درماهیت‌امامت‌به‌نام«منهاج‌الکرامةفی‌معرفةالامامة»دررده‌فصل و فصلی‌تکمیلیه(۲۳۴) دراصول‌الهیات‌شیعه‌نوشته. گذشته از این‌درشمار آثار بسیاروی(گویا تعداد آنها ۷۵ بوده ولی شمار معدودی محفوظ مانـده و در دست است) کتابی در مبـاحثی معتقدات شیعه به‌نام «منهاج‌الیقین‌فی اصول‌الدین» و راهنمایی در فقـه امامیه به‌نام «تذکرة الفقهاء» در سه مجلد وجود دارد. همـهٔ ایـن‌کتب بزبان عربـی نوشته شده. می‌گویندکـه ابن‌المطهرالحلی (متوفی بسال ۷۲۷ه) ایلخان‌الجایتوخان مغول را به‌مذهب شیعه در آورد. دو مؤلف اخیرالذکر شهرت علمای پیشین شیعه را تحت‌الشعاع قرار دادند و بعدها در زمان صفویان پس از استقرار مذهب شیعه در ایران تألیفات دو فقیه حلی دستور و راهنمای اصلی شیعیان در شریعت و الهیات و فقـه امامیه قـرار گـرفت.

علمای امامیه معتقدات خویش را به‌پنج اصل زیر یا «اصول‌الدین» تقسیم می کنند:

توحید ــ یا اصل یکتایی خداوند

عدل ــ عقیده به‌عدالت خداوند

نبوت ــ عقیده به‌رسالت و پیامبری محمد (ص) و اسلاف وی یعنی پیامبران پیشین.

امامت ــ لزوم شناختن وراثت امامت در آل علی (ع).

قیامت، یـا معاد ــ عقیده بستاخیز مردگان و «محکمهٔ وحشتناک» 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 بـمفهومی که نزدیک به‌تعبیر معتزله است درک می کنند و تقدیر بلاشرط را هم رد می کنند. اما برعکس در اصل امـامت 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 خلیفهٔ» سنیان واجد هیچ‌گونه صفات قدسی نیست ومعلمی ناطق‌الکلام نمی‌باشد[3]. ولی «برعکس امام‌شیعیان بسبب صفات شخصی که خداوند در نهاد او به ودیعه گذارده، پیشوا و معلم مسلمانان و وارث مقام پیامبـر است. و

۱ــ چاپ عبدالرحیم ۱۳۰۵ه (۱۸۸۲م) ترجمه‌ای روسی توسط کاظم‌بیک وترجمه دیگری به‌زبان فرانسه توسط A. Querry موجود است. ۲ــ درقرنهای هفتم وهشتم شهرحله درعراق عرب مرکز علمای شیعه بوده.
۳ــ دربارهٔ نظرهای سنیان درمورد امامت ــ خلافت به‌فصل ششم این‌کتاب رجوع شود.

به‌نام و ازطرف آفریدگار حکم می‌کند و تعلیم می‌دهد... و دارای صفات فوق انسانی است که وی را فراتر ازسطح عادی آدمیان قرارمی‌دهد»[۱]. «عصمت»صفتی است که شیعیان برای‌امام قائلند. علمای سنی «عصمت» را فقط خاص محمد(ص) می‌دانند. اما شیعه این صفت را برای امامان نیز قائلند و جبلی ایشان می‌دانند.

اختلاف بـه‌اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند. شیعیان وحتی فـرق میانـه رو ایشان (به‌استثنای زیدیه) معتقدندکه امامان به‌طور جبلی حامل « ظهور[۲۳۷] »الهی‌اند. نطفهٔ این عقیده در قرآن است و در آنجا عیسی «کلیم‌الله»[۲۳۸] نامیده شده[۲]. ولی محمد(ص) این صفت رابه‌خویشتن نسبت نداده. شیعیان اصل نورالهی ازلی یا «نور محمدی» را بسط دادند. ایـن نور الهـی از زمان خلقت آدم به‌تواتر از یك فرزند برگزیدهٔ آدم به‌فرزند دیگری که از طرف آفـریدگار برگزیده شده‌بود منتقل می‌شد. زان پس این نور در عده‌ای از پیامبران منعکس‌گشت وسرانجام در عبدالمطلب جد محمد(ص) منعکس‌شد. پس از وی نـورالهی منقسم‌گشت: بخشی ازآنهد عبدالله پدر محمد(ص) منعکس‌شد وپس از وی به‌پیامبر رسید و بخش دیگر در ابوطالب برادر عبدالله منعکس‌گشت و پس از او به‌پسرش علی (ع) رسید. پس از علی نورالهـی متواتراً در سلسلهٔ امامانی که از اخلاف‌علی(ع) بودند، از نسلی به‌نسل دیگر منعکس‌شد. همین انعکاس یا «ظهور» نورالهی بود که افرادی از دودمان علوی را شایستهٔ مقام امامت زمان خود می‌کـرد و نیروهای روحانی فوق انسانی به‌آنان می‌بخشید.

از این اصل «عصمت»یا معصومیت امام، مصونیت وی ازگناهان واشتباهات ومعصومیت او در گفتار و عقاید و افعال ناشی می‌شده.

نظر شیعیان امامیه دربارهٔ امامت به‌قراری است‌که در بالا گفته شد. گولدتسیهرمی‌گوید: «شیعهٔ میانه‌رو به‌تقریب دربارهٔ ماهیت امامان خویش این‌گـونه فکر می‌کنند. البته این عقایـد را بصورت اصول نظری مرتب و مدون و استواری نمی‌یابیم ولی می‌توان گفت کـه شیعیان عموماً این نظر را در مورد ماهیت امامان قبول دارند»[۳]. این نظر، قائل شدن مقام‌الوهیت‌برای امام نیست، بلکه فقط تصوری است از ظهور و انعکاس نورالهی در وجود ایشان. ولی برای تودهٔ وسیع مؤمنان که بدقایق عبارات و مطالب روحانی آشنا نیستند همین‌قدر هم راه رابه‌سوی قائل شدن الوهیت امامان(حلول) می‌گشوده و غلات شیعه به‌چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند[۴].

بدین‌قرار برطبق تعالیم شیعهٔ امامیه پیروان این مذهب نه‌تنها باید بخدای یکتا و رسالت

۱ــ ای. گولدتسیهر «دروس دربارهٔ اسلام»ص ۱۹۲، نیز رجوع شود به:
I. Goldziher. Beitrüge zur Literaturgeschichte der Shi'a... ص ۳۲۵
۲ــ ای. گولدتسیهر«دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۹۲ . ۳ــ ای.گولدتسیهر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۹۲. ۴ــ دربارهٔ غلات شیعه رجوع شود به‌فصل پانزدهم این‌کتاب.

محمد(ص) وپیامبـران پیش از وی و وحی و تنزیل قـرآن ایمان داشته باشند بلکه باید بـه «امام زمان» و این که امام برگزیدهٔ خاص آفریدگار است و بخشی از نور الهی در وی ظاهر شده و معلمی است«معصوم» که مؤمنان را بسوی سعادت ابدی رهنمون می‌باشد نیـز معتقد و مؤمن باشند. امامیه می‌گویندکه 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، همهٔ دستورها و عقاید وی را باید همچون حقیقتی مسلم و آشکار تلقی کرد. اگر عقیدهٔ امام با ادراك مستقیم حسی ما تناقضی داشته باشد باید عقیدهٔ امام را مرجع دانست، زیرا معصومیت منبع آن عقیده محرز است وحواس مردم‌عادی ممکن‌است‌آنان رافریب دهد و تصور غلط وشبح‌آسایی‌در ایشان پدید آورد. از لحاظ سنیان عالیترین مقام معتمد ونافذالکلام «اجماع» یعنی عقیدهٔ مشترك و موافق معلمان دینی است[1]، ولی در نظر شیعهٔ امامیه عالیترین مقام معتمد و مقبول‌الکلام همانا امام هر زمان و دوران است. البته فقیهان شیعه نیز اصل «اجماع» را قبول داشتند ولی با قیداین شرط که توافق عمومی در عقاید و آراء فقط می‌تواند به‌اراده وباری امام حاصل شود...

دیگر اینکه شیعیان معتقدند که امامان باید دارای علم لدنی باشند علمی که مفهوم دین را بالتمام و «علوم‌غیبی» وهمهٔ تاریخ جهان را دربرگیرد. این علم لدنی ومخفی برعلی‌مکشوف شد و از طریق وی مستمراً بدیگر امامان منتقل گردید. این علم شامل معنی «باطنی» قرآن که از نامحرمان مخفی است و همچنین درك اسرار طبیعت و درك و فهم معنی پنهانی همهٔ وقایع تاریخ بشر «از آدم تا روز قیامت مردگان» می‌باشد. بنابراین امام از همهٔ وقایع آینده و رجال آیندهٔ تاریخ و همهٔ آنچه پس از مرگ وی باید وقوع یابد اطلاع دارد. محمد(ص) مـی‌گفت که خداوند بدوی برخلاف عیسی استعداد «اعجاز» را عطا نکرده[۳۳۹]. ولـی امامیه هـزاران معجزه بهر یك از امامان نسبت می‌دهند.

اگر بدون وجود امام و رهبری وی نجات مؤمنان محال است پس دنیا نیز نمی‌توانـد بدون «امام‌زمان» وجود داشته باشد. پس از غیبت امام محمد بن حسن، امـام دوازدهم، چاره را در اصل«امـام مستور» یـافتند[۳۴۰]. این فکر تازه نبود. یکی از شاخـه‌های کیـانیه بـر این اعتقاد بود که امام ایشان یعنی محمد بن‌الحنفیه نمرده، بلکه کماکان بصورت «امام‌مستور» زندگی می‌کند. زان پس اسماعیلیه نیز پس از مرگ امام هفتـم ایشان یعنی محمدبـن‌اسمعیـل «امامان مستوری» پیدا کردند[2]. امامیه هم، مشروحتر از دیگر فرق شیعه در این باره پیش رفتـه اصل «غیبت»را بسطدادند. طبق تعالیم ایشان «غیبت» عبارت است ازحالتی که‌آدمیزادهٔ برگزیده

۱ــ دربارهٔ «اجماع» رجوع شود به‌اوایل فصل پنجم این کتاب. ۲ــ در این‌باره به‌فصل یازدهم ایـن کتاب رجوع شود.

توسط آفریدگار(امام) به‌خواست خداوند از انظار ساکنان جهان غایب و پنهان می‌شود. وی در این حالت ستر و پنهانی زندگی خویش را دوام می‌دهد و این زندگی پنهانی او به‌نحو معجزه‌آسایی ممکن است چند قرن و حتی چند هزاره تمدید شود. به‌گفتهٔ ابن‌بابویه پیش‌گفته، امام مستور که به‌طور کلی در نظر عموم نامرئی است، ممکن است گاه‌گاه در نظر برخی برگزیدگان، مثلا مریدان دینی مرئی شود و به ایشان تماس گیرد و دستورها و انذرهایی به ایشان بدهد. بدین‌قرار امام مستور با بیداری و تیزبینی خاص خویش ناظر سرنوشت جماعت دینی خود است و بطور نامرئی آن را رهبری می‌کند.

موضوع شهادت با تقدیس امامان وبه‌ویژه امام اول علی(ع) وامام سوم حسین بن‌علی(ع) رابطهٔ ناگسستنی دارد. این موضوع در میان سنیان رونقی نیافت زیراکه مذهب سنت وجماعت بصورت دین دولتی و رسمی غالب درآمد. برعکس، درمیان جماعت شیعهٔ امامیه که مورد زجر و آزار قرار می‌گرفته و غالباً بصورت مخفی به‌موجودیت خویش دوام می‌داده‌اند، فکرعظمت شهادت در راه دین وپاك شدن ازطریق شهادت، وسرنوشت غم‌انگیز اهل بیت علی(ع) وامامان اخلاف او، یکی ازعقاید اصلی ورهبری‌کننده بود. تقدیس و بزرگداشت شهادت وشهیدان در نزد شیعیان تقریباً همان اهمیتی را پیداکرد که در نظر مسیحیان داشت. داستان شهادت همهٔ امامان و عزاداری روز«عاشورا» یادهم محرم به‌یاد واقعهٔ کربلا(که طبق روایات درآن روزوقوع یافته بوده)[1] و جشن‌گرفتن «روز غدیر» خم و ذکرزندگی افسانه‌ای شهیدان و زیارت مراقد ایشان و قبور اولیاءالله(که در نزد شیعیان رایجتر ازسنیان است) همهٔ این مراتب رابطهٔ‌نزدیك با تقدیس و بزرگداشت اصل شهادت و شهیدان دارد و آن اصل هم با تقدیس امامان مربوط است.

اکثر شیعیان و به‌ویژه امامیه‌فکر «رجعت» امام مستور را با فکر ظهور مهدی ــ که در «آخرالزمان» ظهور خواهدکرد ــ تلفیق می‌کردند. سنیان نیزاز این فکر بیگانه نیستند. درآغاز، مهدی و عیسی مسیح را یکی می‌دانستند (که طبق معتقدات اسلامی می‌بایست نزدیکی روز قیامت را اعلام‌کند) ولی بعدها او را به‌عنوان شخصیت علیحده‌ای در نظر مجسم ساختند. ولی چنانکه گولدتسیهر خاطرنشان کرده «در اسلام اهل سنت و جماعت انتظار مهدی، بعرغم آنکه براحادیث استوار و متنی است، اهمیت یك اصل اساسی شریعت را پیدا نکرده و همواره فقط به‌صورت آرایشی اساطیری برای یك آیندهٔ ایدآلی و تکمله‌ای برجها نبینی دینی مذاهب‌سنی

۱ــ شرح مفصل برگزاری و تشریفات ایام سوگواری عاشوراکه به‌خاطر شهادت امام حسین وازدیکان و همرزمان او درکربلا مسئول می‌گردد و تمزیه و شبیه‌گردانیهای مذهبی راکه مربوط به‌آن ایام است در کتاب ك.ن. اسمیرنوف تحت عنوان «ایرانیان ــ شرح مختصر دین ایرانیان» ص ۸۲ وبعد، خواهید یافت.

بوده و هست»[1]. مهدی در نظر سنیان فقط خبر دهندهٔ «آخرالزمان» است و سیمایی است مبهم و بی‌رنگ که در معتقدات دینی ایشان مقام بزرگی ندارد. در نظر سنیان تصویر مهدی با شخص معینی مربوط نیست. معهذا سنیان به‌موجب احادیث خویش عقیده دارند که مهدی همنام پیامبر ــ یعنی محمد ــ است. اما اهل سنت و جماعت مهدی آینده و امام دوازدهم شیعهٔ امامیه را که محمد بن حسن نام داشته قبول ندارند[۳۴۱].

برعکس اعتقاد به‌ظهور مهدی در نزد شیعیان (نزد شیعهٔ امامیه با اعتقاد به‌رجعت امام دوازدهم که بدین‌سبب 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 پایمال‌شدهٔ خاندان خویش را که برگزیدهٔ خداوند است احیا خواهد نمود و اسلام را به‌صورت اولیه در خواهد آورد و حکومت روحانی را که خلفای سنی پایمال نموده‌اند باری دیگر برقرار خواهد ساخت. ولی در عین حال امام مهدی جهان را «با حقیقت و عدالت مالامال خواهد کرد» و «ظلمه و اساس ظلم را که اجحاف برخی مردم به‌بعضی دیگر است نابود خواهد نمود». چنین است مفاد احادیث شایعه درمیان شیعیان: امام مهدی سلطنت عدل را برزمین حکمفرما می‌کند. طبق احادیث مزبور امام مهدی «صاحب‌السیف» است و به عبارت دیگر وی پس از ظهور به‌منظور استقرار سلطنت حق و عدالت در رأس قیام شیعیان علیه «ظالمان» قرار می‌گیرد و به‌یاری خداوند ایشان را مغلوب می‌کند.

در این مورد فکر رجعت امام مهدی با امیدهای عامهٔ مردم ــ یعنی پیشه‌وران و روستاییان و فقیرترین قشرهای صحرانشینان ــ امید به یک تحول اجتماعی تلفیق یافته بوده. اینجاست که توجیه واقعیتی را که و. و. بارتولد بیان کرده و تحقیقات جدیده تأیید می‌کند دایر براینکه در ایران (وبرخی کشورهای دیگر مانند سوریه وآسیای صغیر و یمن) تشیع بیشتر در محیط روستا انتشار یافته بوده، در می‌یابیم[2]. تشیع شکل عقیدتی بیان آرزوهای عامهٔ مردم بوده و اعتقاد به رجعت امام مهدی، فکر تحول اجتماعی است که شکل مذهبی به‌خود گرفته[۳۴۲]. امام مهدی در تصور مردم همچون تغییردهندهٔ 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 دو نکتهٔ تشیع ــ تشیعی که مورد تعقیب و ایذاء بوده ــ از لحاظ عامهٔ مردم ــ مردمی که در چارچوب جامعهٔ فئودالی غالباً زندگی خودشان شهادت گونه‌ای شمرده می‌شده ــ از هر چیز دیگری جالبتر و گیراتر بوده است.

۱ــ ای. گولدتسیهر، «دروس دربارهٔ اسلام»، ص ۲۰۵.

۲ــ به‌ماقبل ــ فصل دهم. متن مربوطه وحاشیه رجوع شود.

اینکه موضوع انتظار مهدی در میان شیعیان ایران تا چه حد شدید بوده از نمونه‌های زیر پیداست. بنا به گفتهٔ یاقوت در آغاز قرن هفتم هجری در شهر کاشان که یکی از کانونهای اصلی شیعهٔ ایران بوده، بزرگان شهر هرروزه بهنگام بامداد از دروازهٔ شهر بیرون رفته، اسب سفیدزین کرده و آراسته‌ای را با خود بیرون می‌بردند تا چنانچه امام مهدی که هر لحظه انتظارش را می‌کشیدند به‌ناگاه ظاهرشود بر آن مرکب سوار شود[۲۴۳]. اما همواره از اینکه امام ظاهر نمی‌شود تأسف می‌خوردند.[۱] درقرن هشتم ه. واقعه‌ای شبیه بدین در یکی دیگر ازمراکز شیعه یعنی شهر سبزوار ــ که در آن زمان سربداران در آن حکمروا بودند ــ تکرار شد[۲]. هر روز بامداد وبه‌هنگام غروب در میدان‌بزرگ شهر اسبی زین‌کرده را در انتظار ظهور مهدی برای «صاحب‌الزمان» می‌بستند[۳]. بدیهی است که‌درچنین اوضاعی مهدیان دروغین فراوان پیدا خواهند شد.

تعقیب و ایذاء شیعیان و لزوم پنهان داشتن تبلیغات، شیعیان را بر آن داشت که نه‌تنها پنهان داشتن عقیده را تأیید کنند بلکه «اختفای عقلایی ایمان» را به‌صورت اصل کل درآورند. این اصل را اصطلاحاً «تقیه» و «کتمان» می‌خواندند. این اصل مبتنی به‌تعبیروتوجیه یکی ازآیات قرآن بوده که می‌گوید: «قل ان تخفوا مافی صدورکم اوتبدوه یعلمه‌الله . . یعنی اگر آنچه را در ضمیر دارید پنهان کنید و یا آشکار سازید آنرا می‌داندش خدا. . .»[۴] حنفیان در موارد استثنایی (و این قاعدهٔ عمومی نیست) به‌مؤمنان اجازه می‌دهند که برای احتراز از هلاکت خود وخویشاوندان بصدای بلند منکرایمان خویش گردند ولی درعین حال درباطن و عالم اندیشه آنچه را بظاهر به‌زبان آورده‌اند انکار کنند (این عمل مشابهت دارد با *Reservatio mentalis* یسوعیون ــ ژزوئیتها ــ که همین اصل را قبول داشتند). از این رهگذر شیعیان بسیار دورتر رفتند. زیرا نه‌تنها در کشورهایی که شیعیان مورد تعقیب واقع می‌شوند مجاز به‌تقیه و پنهان داشتن مذهب خویشند، بلکه مکلف و موظفند که معتقدات خود را مخفی دارند وبظاهر و شفاهاً چنین وانمود کنند که شیعه نیستند[۲۴۴]. ضمناً فرد شیعه درحین این‌عمل نه‌تنها در دل بیندیشد و قبدکند که به‌آنچه برحسب ضرورت و بصدای بلندگفته معتقد نیست بلکه باید به‌دشمنان دین خویش و افکار ایشان لعن‌کند. لعن مخفی دشمنان دین درباطن وظیفهٔ اخلاقی هر فرد شیعه است.

در یکی از اخبار شیعه آمده است‌که: شخصی شیعی از امام ششم جعفرالصادق پرسید: «ای خلف پیامبر، من قادر نیستم عملاکمکی به‌امر شماکنم. تنها کاری‌که می‌توانم‌کرد این‌است

۱ــ یاقوت، «معجم‌البلدان» مجلد ۴، ص ۱۵.
۲ــ میرخواند «روضة‌الصفا» چاپ لکنهو، ص ۱۵۸۸.
۳ــ دربارهٔ ایشان به‌فصل سوزدهم این‌کتاب رجوع شود.
۴ــ قرآن، سورهٔ ۳، آیهٔ ۲۷.

که در دل، دشمنان شما را رد کنم و لعنشان گویم. ارزش من چیست؟» امام پاسخش گفت که: «پدرم مرا خبر داد از طرف پدر 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 حجرهٔ خویش بدشمنان ما لعنت فرستد اورا ایشان (فرشتگان نگهبان) ستایش می‌کنند و دعایش می‌نمایند و می‌گویند: خدایا براین بندهٔ خود که هرچه قادر است می‌کند رحم کن. اگر می‌توانست کاری بیش از این کند حتماً می‌کرد. و از خداوند ندا رسید که: خواست شما را شنیدم و نسبت به روح او بخشایندام و او را درمیان ارواح برگزیده و نیك خواهم پذیرفت». همهٔ شاخه‌های مذهب شیعه بجز زیدیه پیرو اصل تقیه می‌باشند. و اسماعیلیه و «غلات» شیعه (دروزیان و نصیریان و حروفیان و علی‌اللهیان و امثال ایشان) از این اصل به‌نحو پیگیرتری پیروی می‌کنند.

بدین‌قرار مرکز دایرهٔ معتقدات شیعهٔ امامیه[درامامت] عبارت‌است از بزرگداشت علی(ع) و امامانی که بازماندگان وی هستند. قبول امام بطور آشکار و یا نهان و درسکوت حجرهٔ خویش، شرط نجات روح است. «عشق به‌علی همهٔ گناهان را نابود می‌کند همچنانکه آتش درخت خشك را می‌سوزاند ونابود می‌کند». شیعیان امامیه بمسخنان مسلمین که نشانهٔ ایمان‌است یعنی «لا اله‌الاالله و محمد رسول‌الله» کلمات «علی ولی‌الله» را می‌افزایند.

پیش‌گفتیم که‌نظرهای‌معتزله درالهیات شیعه‌تأثیر بسیار داشته[۲۴۵]. زیدیه به‌نحوی‌پیگیرتر از شیعهٔ امامیه اصول معتزله را آموختند. امامیه عبارات معتدل‌تر را ترجیح می‌دهند. معهذا ایشان نیز نظرهای معتزله را دربارهٔ مفهوم اصول شناخت یکتایی خدا (توحید) و انصاف او یا «عدل» قبول دارند. «توحید» مستلزم رد تشبیه است و «عدل» مستلزم رد تقدیر بلاشرط.

شیعیان نیز مانند معتزله خویش را هواخواه یکتایی آفریدگار و عدل خداوند یا «اهل التوحید والعدل» ــ بهمان مفهوم مقبول معتزله ــ می‌خوانند[۱]. ای.گولدتسیهر نیز این نظر را تأیید می‌کند[۲]. طبق این اصل آفریدگار آدمی را با ارادهٔ آزاد خلق‌کرده و وی را مسئول افعال خویش قرار داده. تقدیر خداوندی را باید بدان معنی دانست که آفریدگار قبلا از روز ازل از افعال همهٔ آدمیانی که زمانی زندگی خواهندکرد آگاه است و این افعال در دفتر سرنوشت هر فرد آدمی ثبت است. امامیه اصل وجود امام را در همهٔ اعصار و معصومیت وی را هم مبتنی به استدلالهای معتزله می‌نمایند: یعنی اصل عدالت آفریدگار مستلزم آن است که وی (خداوند) در هر عصری رهبری روحانی به‌آدمیان عطاکند که از سهو و اشتباه به‌دور باشد و بتواند مردمان را در صراط مستقیم نجات و رستگاری هدایت کند.

۱ــ رجوع شود به‌فصل هفتم این‌کتاب. ۲ــ ای. گولدتسیهر،«دروس دربارهٔ اسلام» ص ۲۵۹.

تفسیر (یا «اگه گسیس»[۱]) شیعیان و به‌ویژه امامیه مبتنی بر استدراك ایهامی یا «تأویل» متن قرآن است [۲۴۶]. شیعیان از اینکه در قرآن نامی از علی بن ابی‌طالب برده نشده بسیار ناراحت بودند. ولی برای این موضوع توجیه رضایت‌بخشی پیدا کردند به این معنی که منشی یعنی زید بن ثابت که به‌دستور عثمان و خویشاوندان اموی وی یعنی دشمنان سرسخت آل علی (ع) عمل می‌کرده، در متن قرآن به‌نفع ایشان دست برده و هرجا ذکری از علی بوده حذف کرده است. چنین حدسی تا حدی به‌راستی مانند است ولی قابل اثبات نیست. بدین سبب شیعیان متن رسمی قرآن (انشای زید) را که مورد قبول سنیان است بی‌نقص نمی‌دانند و معتقدند که متن مزبور با متن نخستین قرآن مطابقت کامل ندارد [۲۴۷]. شیعیان معتقدند که سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ اصیل نیستند و زید آنها را به‌متن افزوده‌است [۲۴۸]، ولی علمای شیعه با اینکه برحسب ضرورت از همان متن رسمی که مورد استفادهٔ سنیان است بهره می‌گیرند (زیرا که متون دیگر محفوظ نمانده و عملا در دست نیست) نسبت به‌متن مزبور به‌نظر انتقاد می‌نگرند. و بعضی جاها را به‌نحوی دیگر قرائت می‌کنند یا برخی کلمات را چنان تفسیر و تعبیر می‌نمایند که معنی عبارات تغییر می‌کند و این تفسیرات را در حواشی قید می‌کنند و در متن وارد نمی‌سازند و بنابراین در مساجد قرآن را بدون تغییر قرائت می‌کنند.

مثلا در آیه‌ای از قرآن[۲] کلمهٔ علی (بلند) (که در این مورد صفتی است برای قرآن ــ ...وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم) آمده و شیعیان در اینجا نام علی را می‌بینند. در جای دیگر[۳] به‌جای «سلام علی‌الیاسین» (سلام به‌پیامبر الیاس) توصیه می‌کنند که سلام علی، یاسین[۴] خوانده شود [۲۴۹]. بدین قرار چنین برمی‌آید که ذکر علی گرچه به‌صورت مبهم هم شده، حتی پس از جمع‌آوری زید هم در قرآن محفوظ مانده است. گذشته از این در بعضی جاهای قرآن[۵] کلمهٔ «امة» (یعنی «خلق، مردم» یا «جماعت دینی») آمده و شیعیان می‌گویند که این تصحیفی است و توصیه می‌کنند که به‌جای آن «ایمه» (یعنی امامان) که در رسم‌الخط عربی شبیه «امه» است، خوانده شود [۲۵۰]. بدین صورت کلماتی که در متن رسمی قرآن به‌مفهوم «جماعت اسلامی» است در تأویل شیعه به‌اصطلاحاتی که بالاخص به‌امامان (ائمه) خطاب شده، مبدل گشته است و موجب استواری تفاذ کلام و اعتبار ایشان می‌گردد. شیعیان عنوان سورهٔ شانزدهم قرآن یعنی «النحل» (زنبور عسل) و یکی از جاهای آن سوره را[۶] چنین تعبیر و تأویل می‌کنند: «زنبوران

۱ــ «اگه گسیس» کلمهٔ یونانی است به‌معنی تفسیر و تعبیر فلسفی و باطنی قلان یا بهمان متن قدیمی و در این مورد «کلام‌الله» یا قرآن است. «اکزژتیك» شعبه‌ای از الهیات است که به‌تبیین و تشخیص متن صحیح و تفسیر «کتاب مقدس» می‌پردازد (تورات و انجیل مسیحیان و قرآن مسلمانان). ۲ــ قرآن، XLIII، ۳.
۳ــ همانجا XXXVII، ۱۳۰. ۴ــ «یاسین» (یس) عنوان (مرموز) یکی از سوره‌های قرآن است (سورهٔ ۳۶). ۵ــ قرآن، سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۳۷، سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۰۶ و بعد. ۶ــ قرآن، سورهٔ ۱۶، آیهٔ ۷۰ «واوحی ربك الی‌النحل» (وخدای تو به‌زنبوران عسل القین کرد.)

عسل» ایهامی است به‌امامان علوی. شیرهای که زنبوران عسل ازگلها ومیوه‌های 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 به‌علی (ع) لقب «امیر زنبوران عسل» (امیرالنحل) [۲۵۱] داده‌اند... تأویل ایشان همانا تفسیر ایهامی است که در معنی ظاهری قرآن می‌بینند و هدف این تأویل استفاده از اعتبار قرآن است برای تأیید اصل نقش فوق ـ العادهٔ علی (ع) و اهمیت ائمهٔ علوی.

تفاوت‌میان شیعیان‌و بویژه‌امامیه‌وسنیان ازلحاظ تشریفات‌مذهبی وحقوقی برروی‌هم،چندان زیاد نیست[1]وبرای بیان‌ویژگیهای حقوق امامیه به‌آنچه پیشتردربارهٔ حقوق مدنی‌و جزائی سنیان گفتیم فقط اندکی باید افزود. گولدتسیهر در این‌مورد چنین استنتاج می‌کند: «فرق‌میان تشریفات مذهبی‌وحقوقی شیعیان با تشریفات‌دیگر فرق وشعب دین اسلام‌بیش از تفاوتی‌که میان تشریفات فلان مذهب سنی با بهمان مذهب(سنی)وجود دارد، نیست وهمه این تفاوتهای ظاهری، جزء‌بجزء، کاملا همانندو هم وزن فرقهایی است که فی‌المثل میان حنفیان و مالکیان و غیره دیده می‌شود»[2]

همچنانکه فقیهان و علمای سنی زمانی به «اصحاب‌الحدیث» ـ یعنی قشریانی‌که حتی المقدور می‌خواستند فقط به‌قرآن و احادیث تکیه‌کنند ـ و «اصحاب‌الرأی» ـ که‌کمابیش استنتاجات منطقی و رأی شخصی راجایز می‌دانستند ـ تقسیم می‌شدند ، در میان شیعهٔ امامیه نیز در مسائل تشریفات دینی و حقوقی دو جریان پدید آمد: یکی «اخباری» (کلمهٔ عربی «اخبار» که بمعنی «احادیث» است) که می‌کوشیدند فقط به‌قرآن و احادیث تکیه‌کنند (و در اقلیت بودند) و دیگر «اصولی» که «قیاس» و «اجماع» را بر پایهٔ احکام مجتهدان به‌کار می‌بستند (و اکثریت قاطع را تشکیل می‌دادند). در واقع‌گروه اخیرالذکر نمایندهٔ مکتب حقوقی است‌که مذهب امام جعفرالصادق خوانده می‌شود. شیعیان امامیه این عقیدهٔ مقبول سنیان راکه‌گویی «باب اجتهاد اکنون مسدود است» و مجتهدان طراز اول‌که حق اظهار رأی و حکم را در «اصول» و «فروع» فقهی واجد باشند[3] دیگر نمی‌توانند وجود داشته باشند،ردمی‌کنند. شیعیان می‌گویندکه مجتهدان عالیمقام نافذالکلام وجود دارند و می‌توانند تا رجعت امام مهدی وجود داشته باشند. مجتهدانی‌که به‌لقب «آیة‌الله» ملقب باشند در نظر شیعهٔ امامیه بسیار محترم و معززند.

مجتهدان عالیمقام و معتبر شیعه در اماکن مقدسهٔ عراق عرب ـ نجف وکربلا و کاظمین و سامرا [و قم و مشهد] نزدیك مراقد ائمه زندگی می‌کنند. پس از آنکه در زمان صفویان تشیع در ایران پیروز گردید، همهٔ فرامین شاهان وهر اصلاحی‌که در امور دولت به‌عمل

۱ـ رجوع‌شود به‌فصل هفتم. ۲ـ ای. گولدتسیهر«دروس درباره اسلام» ص ۲۵۹. ۳ـ دراین‌باره به‌فصل پنجم این‌کتاب رجوع شود.

می‌آمده می‌بایست نخست مورد موافقت و تصویب مجتهدان عالیقدر قرار گیرد. اعلام «جهاد در راه دین» نیز می‌بایست به‌تصویب ایشان برسد.

بزرگترین ویژگی ماهوی حقوقی مدنی شیعه درمقام قیاس با حقوق اهل سنت وجماعت همانا قبول اعتبار صیغهٔ منقطعه و یا متعه است. در میان اعراب عهد جاهلیت چنین نکاحی‌وجود داشته ولی پیامبر محمد (ص) و یا خلیفه عمر آنرا لغو و منع‌کرد. 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 زیراکه عمر خود از نظرگاه شیعه غاصبی بیش نبوده.

ازدواج موقتی یا «متعه» (کلمه‌ای است عربی که معنی لغوی آن «شیئی برای تمتع» و مفهوم اصطلاحی آن «ازدواج موقتی» است) یا «صیغه» (عربی ، به‌معنی لغوی «جملهٔ [عقد ازدواج]») که شیعه امامیه جایز دانسته‌اند، ممکن است با رضای طرفین، برای مدت یکروز تا ۹۹ سال قمری منعقدگردد. درمورد اول، صیغه منقطعه یا متعه فقط پردهٔ استتار مشروعی‌است بروی فحشاء، که خود رسماً در شریعت ممنوع است. و در مورد دوم به‌نکاح دائم مبدل می‌شود، با این تفاوت که زوجهٔ متعه از حقوقی که شریعت برای زن عقدی قائل شده، محروم است (حق دریافت مهر، و دریافت میراث پس ازمرگ شوهر، حق داشتن منزل علیحده و خدمه و غیره). متعه از لحاظ وضع خویش در اجتماع نیز با زن عقدی برابر نیست. زنان خاندان سادات نمی‌توانند بهچنین ازدواجی تن در دهند. شریعت امامیه متعه یا صیغهٔ منقطعه را برای دوشیزگان «مکروه» می‌داند، ولی بطور کلی منع نمی‌کند. ازدواج متعه در واقع هم‌بستری (یا *concubinat*) است، که مشروع جلوه داده شده و برای مردان راحت و مغتنم است، زیرا وظایفی را که در مورد زن عقدی می‌بایست ایفاء کند بر ایشان تحمیل نمی‌کند. ازدواج متعه یاکار کسانی است که فقیر بوده نمی توانندآنچنانکه بایسته است زن عقدی را نگهداری کنند و یاکار افراد بسیارثروتمند وبزرگان واعیان. از لحاظ اعیان و ثروتمندان ازدواج «متعه» وسیله‌ای است برای زیر پا گذاشتن قانون شرع که داشتن بیش از چهار زن عقدی را منع کرده و حال آنکه هرکس می‌تواند در آن واحد دهها متعه داشته باشد. مدت دراز صیغهٔ منقطعه (تا ۹۹سال) این گونه زنان را مادام‌العمر به‌یك مرد مقید می‌سازد ولی برای مرد قیدی قائل نمی‌شود. زیرا که مرد می‌تواند هرگاه که بخواهد صیغهٔ زن را «پس بخواند» و مدت باقی‌مانده را به‌او «ببخشد».

فرزندانی که از بطن‌زن صیغه بوجود آمده باشند مانند اولادکنیزان، مشروع وقانونی شمرده می‌شوند. پس از پایان مدت صیغهٔ منقطعه (یا پس از پس خواندن عقد صیغه و یا مرگ

۱ــ درترجمه وشرح قسمت علامه‌آمده که‌درد متعه، ایجاب وقبول وذکر مهر شرط است.ــ م.

شوهر) زن باید منتظر ختم موعد مقرر «عده» که سه ماه و ده روز است بشود، تامعلوم گردد که آبستن است یا نه. در صورت اخیر یعنی آبستن بودن، زن صیغه حق دارد از شوهر پیشین خویش نفقه دریافت کند (مگر اینکه شوهر خود نگهداری طفل را به‌عهده گیرد و این طریق را ترجیح دهد). زن پس از پایان مدت عده می‌تواند مجدداً صیغه شود. در حین انعقاد عقد صیغه یا منقطعه شوهر موظف نیست بزن مهر بپردازد[۱]. وبه‌جای آن فقط نفقه‌ای ماهیانه قید می‌شود. زن نمی‌تواند چنین ازدواجی را (یعنی صیغه منقطعه را) قبل از پایان مدت معینه لغو کند[۲۵۲].

در عقد منقطعه یا صیغهٔ کوتاه مدت غالباً از تحریر سند کتبی خودداری می‌شود، ولی برای مدت طولانی علی‌الرسم پیمان کتبی(صیغه) که تقریباً بمضمون زیر است منعقد می‌گردد:

مرد متعه‌کننده فلان (ذکر مشروح نام و لقب مرد)

زن متعه‌شونده، عاقله، و بالغه و شایستهٔ فعلی مستقل وآگاه، فلان (نام زن مشروحاً ذکر می‌شود.)

مدت: ــ مثلا از این روز تا ۹۰ سال قمری یوم بعدالیوم و لیل بعدالیل.

تعهد شوهر: ماهی فلان مقدار مثلاً بپردازد.

این شرط عقد منقطعه قبول است و معتبر[۱].

قبالهٔ عقد علی‌الرسم مانند دیگر اسناد و پیمانها با مهر قاضی و مهرهای شهود(که‌جانشین امضاست) ممهور می‌گردد. متن قبالهٔ عقد بصدای بلند خوانده می‌شود وو«ایجاب وقبول»طرفین اعلام می‌گردد.

چنانکه‌پیش‌گفتیم دردیگر موارد،حقوق(فقه)امامیه فقط در جزئیات با حقوق مذاهب‌سنی تفاوت دارد. حقوق امامیه بیش از همه با حقوق شافعی مشابهت دارد. بدین‌سبب شیعهٔ امامیه‌در کشورهای‌سنی‌مذهب چون ازقاعدهٔ تقیه پیروی می‌کردندعادتاً خود را شافعی معرفی‌می‌نمودند.

برمسیل نمونه چند ویژگی کوچك حقوق امامیه را ذکر می‌کنیم. امامیه نیز مانندشافعیان ازدواج مرد شیعه را با زن اهل‌کتاب ــ یعنی مسیحیه یا یهودیه ــ منع می‌کنند(ولی عقدمنقطعه یا متعه را جایز می‌شمارند) . امامیه عبارت طلاق را با قید حق تجدید ازدواج شوهر یا «طلاق رجعی» را مجاز می‌دانند. در این مورد زن باید از ارادهٔ شوهر اطاعت‌کند. طبق‌حقوق امامیه در صورت طلاق (در مورد ازدواج عقدی) کودك همیشه نزد پدر می‌ماند. شیعهٔ امامیه آزاد کردن بندهٔ غیر مسلمان را جایز نمی‌دانند [۲۵۳] (مگر اینکه بنده در مقابل وجه نقد بازخرید شود).

۱ــ رجوع شود به‌فصل هفتم این‌کتاب. ۲ــ رجوع شود به: ن. ك. اسیرنوف، «مختصری دربارهٔ دیسن ایران» ص ۱۲۳.

امامیه نه‌تنها کسی را که کفر گوید یا پیامبر را دشنام دهد محکوم به‌مرگ می‌کند، بلکه هر که امامان علوی را هم ناسزا گوید کشتنی می‌دانند. در مورد ارتداد، شیعهٔ امامیه تو به‌شخصی مرتد را می‌پذیرند ولی فقط از مرتدی که قبلاً دین دیگری داشته و بعد اسلام آورده و مجدداً از مسلمانی بر گشته. به‌چنین کسی مهلتی سی‌روزه داده می‌شود که توبه کند[1]. دیگر مرتدان بی‌قید و شرط محکوم به‌مرگ می‌شوند و توبهٔ ایشان قبول نمی‌شود.

امامیه برخلاف سنیان که خوردن غذای حلال را (یعنی چنانچه غذا شراب و گوشت خوك و غیره نباشد) که به‌دست «اهل کتاب» تهیه شده باشد مجاز می‌دانند ــ اکل چنین غذایی را منع می‌کند و هم‌غذا شدن با «اهل کتاب» را نیز منع می‌کند.

به‌عقیدهٔ امامیه برای اعلام «جهاد» حکم «امام زمان» و یا، در دورهٔ «غیبت»، وی، حکم مجتهدان ضرورت دارد...

«اقامه» را شیعیان دو بار می‌خوانند. در زمان صفویه مقرر شد که سه خلیفه اول ــ یعنی ابوبکر و عمر و عثمان ــ را در ملأ عام لعن کنند. یك سلسله تفاوتهای جزئی نیز در گزاردن نماز مقرر و وضو و غسل و زیارت وجود دارد. طبق مجموعهٔ حقوق امامیه که در زمان شاه‌عباس اول مورد قبول واقع شده و «جامع عباسی» نام دارد و مؤلف آن شیخ‌بهاء‌الدین‌محمدعاملی است[۲۵۴]، ۱۷ قاعدهٔ واجب و ۱۵ قاعدهٔ مستحب برای «غسل»، ۲۱ قاعدهٔ 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 همهٔ آنها روز عاشورا یا دهم محرم است، که مصادف با سالگرد واقعهٔ کربلا و شهادت امام سوم حسین‌بن علی و اصحاب اوست و روز[2] سوگواری است. مراسم عزاداری با تعزیه و «روضه» خوانی در بارهٔ وقایع کربلا و زنجیر زدن و قمه زدن به‌خود (در گذشته) همراه برده است. ایام عاشورا با آغاز سال قمری مسلمانان ــ یعنی اول محرم ــ مصادف می‌شود. گذشته از این شیعیان چند روز دیگر را هم با دعا و زیارت مراقد اولیاءالله وغیره یاد می‌کنند. از آن جمله است: روز چهلم(اربعین)شهادت امام‌حسین (ع) واصحاب او، که‌مصادف با بیستم ماه صفر است. دیگر روز وفات حضرت فاطمه دختر پیامبر (ص) و زوجهٔ علی (ع) که مصادف با سیزدهم جمادی‌الاولی است. دیگر روز تولد امام اول علی (ع) که مصادف است با روز ۱۳ رجب. دیگر ضربت خوردن علی(ع) که‌مصادف است با روز ۱۹ رمضان. دیگر «عید غدیرخم» که مصادف است با

۱ــ با این فرض که چنین کسی هنوز نتوانسته اسلام را درك کند و ارتداد وی بازگشتی است به‌دین سابق او.
۲ــ دقیقتر بگوییم دوره‌ای 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 سنیان در مورد تصویر و کشیدن شکل آدمیان سختگیر نیستند. در تصاویر مینیاتور کتب خطی بارها صورت پیامبران[1] و حتی محمد (ص) و علی (ع) و دیگر امامان (علی‌الرسم درحالتی که نقابی برروی دارند و یافقط خط حدود صورتشان رسم‌شده) واولیاءالله و شیوخ صوفیه وغیره دیده می‌شود. گرچه علمای شیعهٔ امامیه رسماً تصویر اولیاءالله و ائمه را تأیید نمی‌کنند، معهذا هنری شبیه شمایل‌نگاری مسیحیان در میان شیعیان پدید آمده: از قبیل نقوش پیامبران و محمد (ص) و ائمه بر دیوار و غیره، این‌گونه تصاویرگاه در مزارها و سقاخانه‌ها[2] و حتی دربعضی مساجد هم دیده می‌شود[3].

مذهب شیعهٔ امامیه درایران براثر شکست رقیبان خود یعنی اسماعیلیه درقرن هفتم‌هجری موفق به‌پیشرفت شد[4]. در فاصلهٔ قرن هفتم ونهم هجری، مذهب امامیه در ایران انتشار یافت و شیعیان امامیه در رأس نهضتهای بزرگ خلق قرار گرفتند.

۱ــ نویسندهٔ این‌سطور قالیچه‌ای مزین به‌تصویر حضرت مریم (با جاجیور ولباس‌ایرانی) وعیسی (درکودکی) مشاهده کرده. ۲ــ «سقاخانه» کیوسک مانندی است وبنای آن بایکی از سوانح عاشورا مربوط است.
۳ــ ف. کاتوف بازرگان روسی که درسال ۱۶۲۳ دراصفهان بوده چنین می‌نویسد: «وروبروی آن‌مسجد دست راست باغ، مسجد دیگری برپاست که از سنگ است وبا نقوش رنگی منقوش است وبردیوار آن چهار تصویر روسی است: ازتولد عیسی وورود (عیسی) به‌اورشلیم ودر طرف دیگر (شمایلهایی) از تبدل و تعمید، و شرح هم روسی است... ومی‌گویندکه از سرزمین گرجستان آورده‌اند (ندوت‌کاتوف، «سفر به‌پادشاهی ایران» ص۱۳)
۴ــ رجوع شود به‌فصل یازدهم.

اسماعیلیان، قرمطیان و غلات شیعه

بعموازات شیعیان میانه‌رو ــ یعنی کیسانیه وزیدیه و امامیه ــ که فقط از بعضی جهات شریعت و بخصوص برسر امامت مورد وثی علویان با اهل سنت وجماعت اختلاف داشتند، در عهد خلفای عباسی چند فرقه که ازطرف شیعه بعنوان «غلات» (عربی، «غالی» که جمع آن «غلات» است از ریشه «غلا» که بمعنی «ازحد بیرون شدن، مبالغه وغلو» است) نامیده می‌شوند تکوین یافتند. وجه مشترك فرق «غلات» عبارت بود ازقائل‌شدن الوهیت برای علی (ع) و بازماندگان وی یعنی علویان. فرقه‌های مزبور به‌اشکال وانحاء مختلف، فکر «حلول» (یا incarnaion لاتین) و«تناسخ» یا انتقال متواتر ارواح به‌اجسام‌مختلف‌را (مترادف کلمهٔ لاتین transmigratio قائل بوده بسط می‌دادند...

روحانیان مذاهب ومتکلمان سه‌گونه قائل‌شدن الوهیت برای آدمیان ذکر کرده‌اند، به شرح زیر:

«ظهور» (معادل لاتینی manifestatio)، با انعکاس خداوند و نیروی الهی در آدمی.

«اتحاد»، وجود مبدأ آدمیت والوهیت درآن واحد دریك روح.

«حلول»، نفوذ خداوندی درآدمی ودراین‌صورت طبیعت آدمی وی بشکل طبیعت الهی در می‌آید. دوگونهٔ آخری از معتقدات خاص فرق غلات شیعه است و همهٔ روحانیان و علمای سنی و شیعهٔ میانه‌رو و صوفیان معتدل[1] این‌معتقدات را کفر ودور از اسلام وسلمانی می‌دانند. اما دربارهٔ «ظهور»، آراء، مختلف است.

چند فقره ازاصول معتقدات فرقهٔ شیعهٔ اسماعیلیه (اسماعیلیان)ــ فرقه‌ای که در اواسط

۱ــ دربارهٔ صوفیگری رجوع شود به‌فصل دوازدهم این‌کتاب.

۲۹۴ ــ

۱ــ T.I. بلیایف «فرق اسلامی» ص ۴۷ وبعد ۲ــ رجوع شود به «جنگ روستاییان درآلمان».
۳ــ درباره «مهدی» رجوع شود به اواخر فصل گذشته.
۴ــ ص ۹ وبعد W. Ivanow., 'The Rise of the Fatimids'' (رجوع شود به متون عربی اخبار).

ازمیان محققان روسی، دودانشمند شوروی، ا.آ. بلیایف[۱] و آ. ا. برتلس[۲] مبنای اجتماعی و سیمای طبقاتی دوران متقدم مذهب اسماعیلیه و قرمطیه را نشان داده‌اند.

دورهٔ متقدم تاریخ فرقهٔ اسماعیلیه و سازمان و اصول آن هنوز چنانکه شایدوباید مورد مطالعه قرار نگرفته. این عدم مطالعه به‌سبب آن است که مجموع اطلاعات مربوط به‌اصول و سازمان دوران متقدم مذهب اسماعیلیان (بخصوص درقرنهای دوم و سوم هجری) که مورد استفادهٔ محققان اروپایی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم میلادی[۳] قرار گرفته، ازعلمای مذاهب سنی و روحانیان مسرتشناس ویامرتدجوی آن مذاهب اخذشده.واین‌هردو دسته یابه‌حدکافی باصول باطنی اسماعیلیه آشنا نبودند و یا اینکه آگاهانه اصول مزبور را تحریف‌کرده و معتقداتی را به‌اسماعیلیان نسبت داده‌اندکه در واقع روح پیروان مذهب مزبور از آن بیخبر بوده است، زیرا علمای سنی می‌خواسته‌اند، در دل مسلمانان پیرو «مذاهب سنت» تخم نفرت و کینه نسبت به اسماعیلیان بپاشانند. اعتقاد به «حلول» و«تناسخ» و انکار مبانی شریعت و اعمال خلاف اخلاق و بیدینی را به‌اسماعیلیان نسبت می‌دادند. و می‌کوشیدند تعالیم ایشان را همانند و یا نزدیك ادیان غیر اسلامی جلوه دهند. بسیاری از مؤلفان (واز آن‌جمله مؤلف«سیاست نامه» که بعربیان فارسی است وبعرجل سیاسی قرن پنجم هجری، خواجه‌نظام‌الملك‌نسبت دادمی‌شود) اسماعیلیان را با مزدکیان اشتباه می‌کردند و حتی عقیده‌شناسی بالنسبه بی‌غرض همچون شهرستانی برخی از فرق خرمدینیه را درشمار اسماعیلیان می‌آورده. ازتألیفات 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.

اکنون بسیاری ازعقاید پیشین اسماعیلی‌شناسان، دربارهٔ پیروان مذاهب مزبور، در پرتو متون اصیل اسماعیلی و تحقیقات ب. لوئیس و لوئی ماسینون و همدانی[۴]ر و.آ. ایوانسوف[۵]، مورد تجدیدنظر قرارگرفته است.

اما راجع‌به‌تألیفات و.آ. ایوانوف مسلماً این تألیفات، مطالب‌فراوان و تازه‌ای به‌گنجینهٔ تحقیق تاریخ ومعتقدات اسماعیلیه افزوده‌اند. با این‌وصف چون وی‌گرایش نمایان و مدح‌آمیزی نسبت به‌اسماعیلیه دارد، این نکته اهمیت‌آثار اوراسخت‌کاهش می‌دهد[۶]. مؤلف مزبورمی‌کوشد تا در انظار مسلمانان روزگار ما اسماعیلیه راتبرئه‌کند و اتهاماتی راکه نویسندگان قرون وسطی

۱ــ ا.آ.بلیایف «فرق اسلامی» ص۴۸ــ۸۰. ۲ــ آ.ا. برتلس «ناصرخسرو واسماعیلیان» ص۵۱ــ۱۴۷.
۳ــ رجوع شود به‌فهرست کتابشناسی، ضمیمهٔ این‌کتاب. ۴ــ به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود.
۵ــ W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"
"Studies in early Ismailism"
"Brief survey of the evolution of Ismailism"
به‌فهرست کتابشناسی نیز رجوع شود. ۶ــ وآ. ایوانوف‌که در سال ۱۹۱۸ از روسیه مهاجرت‌کرده، مدتی مدید یکی از نزدیکان آقاخان رئیس فرقه اسماعیلیه هندوستان بوده است.

ومحققان جدید علیه ایشان اقامه کرده‌اند ردنماید وثابت کند که اسماعیلیت دوران متقدم باسنیگری چندان تفاوتی نداشته. و.آ. ایوانوف ضمناً می‌گوید که درمعتقدات اسماعیلیه هرگز «کوچکترین اثری از مبارزهٔ طبقاتی» و «کوچکترین اشاره‌ای به‌افکار اشتراکی» وجود نداشته است[1]. این رد و نفی بی‌دلیل به‌غایت طرف‌گیرانه است وبا موازین تاریخی مناقضت دارد و نه‌تنها تألیفات دانشمندان شوروی[2] بلکه کتب دانشمندان غربی که ازاسلوب ایشان به‌دورند، مانند ل. ماسینیون و ف. هیتی نیز نظر و. آ. ایوانوف را رد می‌کنند. دو نفر اخیرالذکر اصول اجتماعی قرمطیان ورابطهٔ ایشان رابا اصناف پیشه‌وران شرح داده‌اند[3]. رابطهٔ میان اسماعیلیان (وقرمطیان که شاخه‌ای ازآن فرقه بودند) و مبارزهٔ طبقاتی واکه در قلمرو خلافت جریان داشته می‌توان ثابت شده شمرد. صفت‌مشترک خرمدینان و اسماعیلیان وقرمطیان هماناشرکت ایشان در نهضتهای اجتماعی همانند بوده است. و علت اینکه مؤلفان سنی فرقه‌های مزبور را یك کاسه کرده و با یکدیگر اشتباه می‌کنند همین است.

پیدایش فرقهٔ اسماعیلیه با انشعابی که در اواسط قرن دوم هجری، در میان شیعیان وقوع یافت مربوط بوده‌است.امام جعفرصادق(ع)، امام‌ششم‌شیعیان،در زمان حیات،اسماعیل فرزندارشد خود را ازامامت‌محروم کرد وپسرچهارم‌خویش موسی‌الکاظم(ع)رابه‌جانشینی برگزید...دراخبار و روایات قدیمی آمده است که شراب‌خواری اسماعیل سبب این عمل بوده. بخشی ازشیعیان موسی‌الکاظم(ع)را به‌امامت هفتم‌شناختند. و پیروان وی‌بعدها به‌نام اثنی‌عشریه(دوازده امامی) یا امامیه نامیده شدند[4]. بخشی دیگر همچنان اسماعیل را وارث مقام امامت می‌دانستند... ولی به احتمال قوی علت واقعی هماناگرایش و سعی عناصراصولی‌تر شیعه برای عملیات فعالانه‌بوده، زیرا که دردوران استقرار دودمان عباسیان، سراسر بخش‌شرقی قلمرو خلافت را نایرهٔ نهضتهای خلق فرا گرفته بوده. بدین‌سان شاخهٔ نوی از تشیع پدید آمدکه پیروان آن را «اسماعیلیان» یا اسماعیلیه (عربی) خواندند. وبا اینکه اسماعیل پیش از وفات پدر خویش امام ششم جعفر صادق (متوفی به‌سال ۱۴۸ه) درسال۱۴۵ه درگذشت، این نام (یعنی اسماعیلیه) بر سر آنان ماند. اسماعیلیان محمد فرزند ارشد اسماعیل را به‌امامت هفتم شناختند. محمدبن اسماعیل مورد تعقیب دولت عباسی قرارگرفت و در ناحیهٔ دماوند نزدیك ری(ایران) پنهان شد.

بازماندگان محمدبن‌اسماعیل برای نجات از تعقیب‌کنندگان درکشورهای مختلف پراکنده شدند (در سوریه و خراسان وغیره). نام ومحل اقامت آن‌کس از ایشان‌که امامت وی مقبول پیروان بود فقط برای‌عدهٔ معدودی از همرزمان وهمرهان وفادار معلوم بوده ودیگر افراداسماعیلیه

۱ــ ص ۱۲ W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids" ۲ــ گذشته ازتألیفات سابق‌الذکر ا.آ. بلیایف وآ.ا. برتلس به‌کتاب «محمدمحشی» تألیف ب.ن. زاخودر نیزرجوع‌شود. ۳ــ ص۳۵-۳۴۴ Ph. K. Hitti. "History of the Arabs" ۴ــ دربارهٔ ایشان به‌فصل دهم رجوع شود.

حتی اسم امام «مستور» خویش را هم نمی‌دانستند. تاریخ دوران بعدی اسماعیلیه تا آغاز قرن چهارم هجری به‌دورهٔ «ستر» (عربی، از «ستر» به‌معنی «پنهان داشتن») معروف است. آنچه دربارهٔ امامان مستور می‌دانیم اندک است. حتی نامهای ایشان نیز در منابع مختلفه گوناگون است[۱]. معهذا این وضع مانع از آن نشد که اسماعیلیان سازمان مخفی وسیعی از پیروان فرقهٔ خویش بوجود آورند. مبلغان جدی که «داعی» نامیده می‌شدند (عربی جمع آن «دعاة». به‌معنی «مبلغ») تعلیمات آن فرقه را تبلیغ و منتشر می‌کردند و آنحالهٔ اخفا و اسرارآمیزی که تبلیغات و «دعوت» اسماعیلی را احاطه کرده بود هواخواهان و پیروان تازه‌ای را جلب و به‌دور 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 فاصلهٔ قرنهای دوم و سوم هجری، اسماعیلیه به‌دو فرقهٔ فرعی تقسیم و منشعب شدند[۲]. یکی از آن دو کماکان پس از مرگ محمدبن اسماعیل اعقاب او را بامامت مستور قبول داشت. بعدها (از آغاز قرن چهارم هجری) پیروان این گروه را اسماعیلیهٔ فاطمیه نامیدند. پیروان شاخهٔ دیگر بر این عقیده راسخ بودند که شمار ائمه نیز مانند پیامبران مرسل[۳] نباید از هفت بیشتر باشد، و بدین سبب محمدبن اسماعیل امام آخر شمرده می‌شود. به‌عقیدهٔ ایشان پس از وی امامانی پدید نخواهند آمد و اکنون باید فقط چشم به‌راه و منتظر ظهور پیامبر هفتم قائم‌المهدی [۲۵۶] بود، که اندکی پیش از روز «قیامت» ظهور خواهد کرد. این فرقهٔ فرعی، که فقط هفت امام را قبول داشته «سبعیه» (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 پردهٔ ضخیمی از اختفاء و استتار پوشانده بوده و ایشان رابطهٔ مستقیم با تودهٔ پیروان خویش برقرار نمی‌کردند، و حتی کسی از نام آنان نیز خبر نداشت. بدین‌سبب اختلاف برسر قبول و یا عدم قبول ایشان موجب بروز دشمنی میان افراد دوشاخهٔ یاد شده نمی‌گردید. و غالباً همهٔ ایشان را گاه اسماعیلی بطور اعم و گاه «سبعیه» و یا قرمطی می‌نامیدند. این وضع تا آغاز قرن چهارم هجری باقی بود.

۱ــ به‌روایت فاطمیان: محمدبن اسماعیل، عبدالله، احمد، حسین، عبیدالله، به روایت دروز: محمدبن اسماعیل، اسماعیل دوم، محمد دوم، احمد، عبدالله، محمد سوم، حسین، احمد دوم، عبیدالله (به‌جای پنج امام نه امام). به‌روایت نزاریه: محمدبن اسماعیل، احمد، محمد دوم، عبدالله، عبیدالله. ۲ــ البته اصطلاحات «فرقه» و «فرقهٔ فرعی» و «شاخه» اعتباری ومشروط است ودرشرایط تاریخی معینی ممکن بودکه فرقهٔ فرعی به‌مرور زمان به‌فرقهٔ مستقلی مبدل‌شود، وبعد به‌دین ویژه‌ای تغییرشکل یابد، مثل دروزها که درآغاز یکی ازفرق فرعی اسماعیلیه بودند. ۳ــ آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی ومحمد (ص). این ترتیب طبق تعالیم مشترک همهٔ مسلمانان است. هفتمی‌که القائم مهدی باشد به‌نظر شیعه بایستی پیش از «پایان جهان» ظهورکند.

منشأ نام قرمطیان (کلمهٔ عربی «قرمط» جمع آن «قرامطه») تاکنون معلوم نشده است. طبری نخستین کسی بوده که از قرمطیان ذیل وقایع سال ۲۵۵ ه، یاد کرده. میان بندگان زنجی که علیه خلافت قیام کرده و روستاییان وبدویان فقیر نیز که به‌ایشان پیوسته بودند (درعراق سفلی و خوزستان از سال ۲۵۴ تا ۲۷۰ه) دسته‌ای وجود داشتند که جنگاوران ایشان قرمطیان نامیده می‌شدند[۱]. اما دربارهٔ ریشهٔ کلمهٔ «قرمط» فرضیات مختلفی وجود دارد[۲].

سازمان مخفی قرمطیان محتملاً پیش از قیام زنجیان (زنگیان) تکوین یافته بوده، شاید هم در محیط پیشه‌وران پدید آمده. ظاهراً در سال ۲۶۰ ه. قیام قرمطیان در خراسان بوقوع پیوست. قیام بزرگ درعراق سفلی تحت رهبری حمدان قرمط آغاز شد و وی در سال ۲۷۷ه. در کوفه سنادگونه یا «دارالهجره»ای (خانهٔ پناهگاه در هجرت) تأسیس نمود که خزانهٔ عمومی داشته و قرمطیان متعهد بودند خمس درآمد خویش را به‌آن صندوق بپردازند. قرمطیان سفرهٔ اخوت می‌گستردند و این عمل جزئی از تشریفات مذهبی ایشان بوده وشرکت‌کنندگان در آنجا «نان بهشتی» تناول می‌کردند (شاید این‌کار انعکاسی از عمل مسیحیان و تقسیم نان از خمیر بی‌مایه(فطیر) وشراب‌باشد؟). کمال‌مطلوب این‌بوده که تقسیم «نعمتها» یعنی‌مواد مصرفی به‌طور تساوی صورت گیرد. لشکریان خلیفه فقط در سال ۲۹۴ ه. توانستند نابرهٔ شورش قرمطیان را خاموش‌کنند و پس از آن عراق سفلی ویران شد.

پیش از آن تاریخ، در سال ۲۸۱ ه. آتش قیام بحرین را فرا گرفت و در سال ۲۸۶ه. قرمطیان شهر لحسا (الاحساء) را تصرف کردند. لحسا تختگاه دولت قرمطیان که در آنجا تشکیل شده بود، گشت و پیروان آن فرقه کوشیدند تاآرمان اجتماعی خویش را در آن‌سرزمین عملی سازند[۳].

در سال۲۸۷ه. قیامی در سوریه تحت رهبری زکریا داعی قرمطی وقوع یافت (که پیروان آن را «زکرویه» گویند).این شورش خاموش شد، ولی تا پایان قرن چهارم هجری در بعضی جاهای سوریه و فلسطین قیامهای قرمطی گاه و بیگاه بوقوع می‌پیوست.

به‌گفتهٔ بیرونی دانشمند مشهور خوارزمی (متوفی به‌سال ۴۴۰ ه)[۴] در دههٔ چهارم قرن دهم میلادی(قرن‌چهارم هجری) قرمطیان شهر مولتان و ناحیهٔ آن را در هندوستان تصرف‌کردند و در آنجا دولتی از خود تأسیس نمودند. سلطان محمود غزنوی آن دولت را در سال ۴۰۱ ه

۱ــ طبری، سری ۳، ص ۱۷۵۷. ۲ــ این فرضیات درمقالهٔ ل. ماسینیون تحت عنوان Karmates بر-شمرده شده است. فرضیهٔ و.آ. ایوانوف (ص۹۹ The Rise of the Fatimids) را نیز نقل می‌کنیم. وی می‌گوید که کلمهٔ «قرمط» از «قرمیث» مأخوذاست که به‌معنی «کشاورز، روستایی» (درلهجهٔ سریانی بین‌النهرین سفلی‌یعنی زبان‌آرامی) می‌باشد. ۳ــ دربارهٔ دولت‌قرمطیان در بحرین به‌دنبالهٔ همین فصل رجوع شود. ۴ــ رجوع شود به‌ا. بیرونی، متن عربی، ص ۵۶، ترجمهٔ انگلیسی، مجلد ۱، ص ۱۶۶ و بعد.

ه. تارو مار کرد. نوح‌بن نصر سامانی (از ۳۳۲ تا ۳۴۳ ه حکومت کرد) شورشهای قرمطیان را در خراسان و آسیای‌میانه فرو نشانید. با این‌حال در ایران عدهٔ کثیری از اسماعیلیان منتسب بهمردو شاخه باقی مانده بودند. محمود غزنوی به‌تعقیب و آزار ایشان پرداخت و در این راه سخت زیاده‌روی کرد و چون در سال ۴۲۰ ه. شهر ری را از دست آل بویه منتزع ساخت، بسیاری از قرمطیان فاطمی‌را بازداشت و اعدام کرد.

تودهٔ اصلی پیروان فرقهٔ فرعی قرمطی از روستاییان تشکیل شده بود. شمار پیشه‌وران و بدویان صحرانشین نیز میان ایشان اندك نبود. همهٔ اینان را، دشمنی نسبت به‌خلافت عباسی و امید به‌پیریزی و تأسیس یك سازمان اجتماعی نوین مبتنی برمساوات، متحد می‌ساخته.

اسماعیلیان‌مغرب که امامان مستور را قبول‌داشتند نیز، بعوازات قرمطیان که درسرزمینهای شرقی خلافت عمل می‌کردند، فعالیت خویش‌را بسط دادند. ازرجال فرقهٔ فرعی مزبور درقرن سوم هجری، عبدالله‌بن‌میمون (متوفی بسال ۲۵۱ه) درمیان همگنان برجسته گشت. وی اصلا از خوزستان بوده. پدر وی میمون که جراح چشم پزشك بوده وآب مروارید را عمل می‌کرده بدین‌سبب بعوالقداح» ملقب گشت. وی ایرانی ومحتملا زرتشتی بوده ودر اهواز می‌زیسته. در خبر است که عبدالله، الهیات و فلسفه‌را مطالعه می‌کرده. وی بمقام داعی اسماعیلی نایل شد و از طرف امام مستور در خوزستان دعوت و تبلیغ می‌کرد. او بالاجبار پنهان شد و نخست در بصره پناهگاهی جست و یافت، وزان پس بشهر سلامیه (در سوریه) گریخت و در آنجا مرکزی برای دعوت و تبلیغ ایجاد کرد ومبلغانی باطراف گسیل داشت. آنها بمردم می‌گفتند که بزودی باید امام مستور (صاحب‌الزمان) که مهدی خواهد بود ظهور کند. وی به‌قرمطیان نیز نزدیك شد ودر نظر داشت ازنارضایی عظیم عامه مردم ودشواریهای داخلی خلافت عباسی، که در نتیجهٔ قیامهای خلق ضعیف شده بود، برای نیل بمقاصد خویش استفاده کند. در میان پیروان وی نام حمدان قرمط و یکی ازخویشاوندان وی، عبدان، را که نوشته‌هایش در آن زمان مشهور بوده ولی بدست ما نرسیده، یاد می‌کنند.

عقیده‌شناسان سنی (و محققان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم که پیروان ایشان بوده‌اند) می‌گویند که عبدالله‌بن میمون راضع اصول باطنیه (معادل کلمهٔ «ازوتریك» که خود از کلمهٔ یونانی *Εσωτερικος* که «درونی- باطنی»[1] معنی دارد مأخوذ است) بوده‌که فقط دردسترس برگزیدگان و خاصان فرقه است. اصول باطنیه در مقابل «ظاعریه» (یا معادل اکسوتریك که خود از کلمهٔ یونانی *Εξωτερικος* - مأخوذ است بمعنی «خارجی- ظاهری») است که

۱- «باطنیت» اصطلاحی است کلی در تعریف تعلیمات معنی درونی که فقط برای معدودی از خاصان کشف می‌گردد.

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. بعقیدهٔ و. آ. ایوانوف با طنیت اسماعیلیه به‌تدریج و براثر سیر تکاملی باطنیت دوران متقدم تشیع تکوین یافته، بهر تقدیر معلوم نیست که اصول پنهانی اسماعیلیه از چه طرقی مکون و مدون گشته. در هرحال از لحاظ تکامل وبسط هردوشاخهٔ اسماعیلیه اهمیت فوق‌العاده داشته است. عوام قوم‌نیز از وجود این اصول اطلاع داشتند و بدین‌سبب اسماعیلیان منتسب بهردو شاخه را باطنیان می‌خوانند (به‌عربی «باطنیه» درمقابل «ظاهریه» یعنی تعالیمی‌که ظاهری است و در دسترس همگان‌است). دربارهٔ تعالیم باطنی اسماعیلیان بعد سخن خواهد رفت.

در فاصلهٔ قرنهای سوم و چهارم هجری در سوریه (شامات)، از مرکز اسماعیلی سلامیه، داعیان شایعاتی منتشر کردند که مهدی ظهور کرده وهمان عبیدالله امام اسماعیلی است‌که نامش تا آن اواخر مستور بوده. هنوز هم معلوم نشده است‌که آیا عبیدالله واقعاً از اعقاب محمدبن اسماعیل علوی امام هفتم اسماعیلیان بوده یا غاصبی ماجواجو.

بهر تقدیر مسلم است‌که عبیدالله خواست از قرمطیان در عراق و سوریه استفاده کرده قدرت را بدست گیرد. وی در سال ۲۸۷ ه. در رأس قیام سوریه قرار گرفت. عبیدالله پس از اطفای نایرهٔ آن شورش همرزمان و همقدمان خویش را به‌دست سرنوشت سپرد و در میان لعنت ونفرین ایشان بمصر گریخت (سال ۲۸۹ ه) وازآنجا راه دیار مغرب پیش گرفت.

مدتها بود که در مغرب وقایع سیاسی بسیار مهمی جریان داشت. هم درسال ۲۸۲ ه. از مرکز اسماعیلی سلامیه مبلغی جدی وبلیغ به‌نام ابوعبدالله‌الشیعی که اصلا از سرزمین یمن بود، بدانجا گسیل‌گشته‌بود. ابوعبدالله‌الشیعی نخست محتسب بصره بوده وپس‌ازآن به‌اسماعیلیه پیوسته بود. وی در تونس نارضایی بربرهارا از سیاست داخلی دودمان محلی اغالبه (دودمانی سنی مذهب ۱۸۴ تا ۲۹۷ه) مورد استفاده قرارداد. بربران درسال ۲۹۷ه. قیام‌کردند وسلطنت اغالبه‌را سرنگون کردند. عبیدالله در اوایل زمستان سال ۲۹۸ه. درشهر «رقاده» به‌سمت امامت و خلافت اعلام و امیرالمؤمنین و مهدی نامیده شد. دودمان نوین، نام فاطمیه را برخود نهادکه حاکی از انتساب آن بعلی (ع) و زوجهٔ او فاطمه (ع) دختر حضرت محمد (ص) است. هواخواهان دودمان فاطمی‌را هم اسماعیلیان نامیدند.

خلافت فاطمیان (از ۲۹۸ تا ۵۶۸ ه) نیروی تهدید آمیزی را تشکیل می‌داد و بویژه پس از آنکه در سال ۳۵۹ ه. سرزمین ثروتمند مصر را مسخر ساخت قدرت فوق‌العاده‌گرفت. خلیفهٔ فاطمی امام‌المعز در آن سرزمین شهر تازه‌ای به‌نام قاهرهٔ معزیه درکنار فسطاط (قاهرهٔ قدیم) بناکرد و تختگاه خویش را به‌آنجا 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 عظیمی‌را در دسترس فاطمیان قرار داد. امامان فاطمی اسماعیلی برای تبلیغات ودعوت اسماعیلی درخارج از حدود قلمرو دولت خویش اهمیت بسیار قائل بودند. درمقر خلافت فاطمی مرکز تبلیغاتی به‌نام «دارالدعاة» تأسیس شد که ازآنجا داعیانی بهمهٔ سرزمینهای اسلامی اعزام شدند. درفاصلهٔ قرنهای چهارم و پنجم هجری در ایران سازمانهای مخفی فاطمیان اسماعیلی همه‌جا وجود داشته.

تأسیس خلافت فاطمی در ۲۹۸ه. تفکیک میان اسماعیلیان فاطمیه و قرمطیان را موجب گشت وهریك ازاین دوشاخه به‌فرقهٔ مستقلی مبدل‌شد. راست است که پیشوایان قرمطیان به‌منظور سیاسی گاه‌گاه روابطی با خلفای فاطمی‌برقرار می‌ساختند، ولی حکومت ایشانرا قبول‌نداشتند و امامت آنانرا هم نمی‌شناختند.

در فاصلهٔ قرنهای سوم و چهارم هجری، پیشوایان قیامهای قرمطی یعنی حمدان قرمط و عبدان‌گویا از طرف رئیس پنهانی فرقه‌که «صاحب‌الظهور» نامیده می‌شده ومحل‌اقامتش‌مجهول بوده عمل‌می‌کردند. پس‌ازتأسیس‌دولت قرمطیان دربحرین که مرکز آن شهر لحسا بوده (۲۸۶ه) ابوسعید حسن‌الجنابی[۱] که‌گویا ازطرف«صاحب‌الظهور» یارئیس‌مخفی فرقه‌به‌آنجاگسیل‌شده‌بوده، دررأس آن قرارگرفت. وی عملا درحکومت خویش کمال استقلال را داشته. قرمطیان بحرین، که بیشتر ازجنگجویان بدوی‌عرب بودند، خطر بزرگی برای خلافت عباسیان بشمار می‌رفتند. پس از مرگ ابوسعید حسن، فرزند او ابوطاهر سلیمان جانشین وی شد. (از ۳۰۲ تا ۳۳۲ه. حکومت کرد). در زمان او قرمطیان بحرین بارها به‌عراق سفلی و خوزستان هجوم‌کرده، طرق کاروان‌رو را قطع نمودند. در۸ذیحجهٔ سال ۳۱۷ه. در روز زیارت حج قرمطیان ناگهان به‌مکه حمله کرده، شهررا متصرف شدند وغارت کردند و چندین هزارتن از زوار و ساکنان‌مکه را برخی، کشته وعده‌ای را به‌بردگی با خود بردند. و به‌این حد اکتفا نکرده، چون در میان اسماعیلیان از همه اصولی‌تر بودند وبیشتر تشریفات مذهبی سنیانرا ردمی‌کردند و زیارت‌کعبه‌را بت‌پرستی می‌شمردند، آن مکان مقدس اسلامی را غارت کرده و «حجرالاسود» مشهور را از دیوار کنده وبه‌دونیم کردند و با خود به‌لحسا بردند. و فقط پس از قریب بیست سال براثر وساطت خلیفهٔ فاطمی «حجرالاسود» را بمکه بازگرداندند.

سازمان اجتماعیی‌که قرمطیان دربحرین پدیدآورده بودند درنتیجهٔ شرحی‌که ناصرخسرو علوی، شاعر بزرگ اسماعیلی ایرانی— که خود درسال ۴۴۳ه. درلحسا بوده— داده، معلوم است، مردم بحرین بطور کلی مرکب بودند از روستاییان و پیشوران شهر لحسا در حلقه‌ای از اراضی مزروع و نخلستانها قرار داشته. هیچ‌یك از ساکنان تحت هیچ عنوانی مالیات

۱— محتملا اهل کناوهٔ ایران بوده. — م

نمی‌پرداختند. سلطان[۱] سی‌هزار بندهٔ زرخرید از زنگیان و حبشیان داشت و اینان را به‌رایگان دراختیار کشاورزان قرار می‌داد تا در کارهای زراعی و باغبانی وهمچنین مرمت ابنیه وطاحونه‌ها ایشان‌را یاری کنند. آسیابی دولتی نیز وجود داشته‌که به‌رایگان برای مردم‌گندم آرد می‌کرده. هریك ازکشاورزان محتاج می‌توانست از دولت کمك خرج بگیرد. چنانچه پیشه‌وری از نقاط دیگر به‌لحسا می‌آمد و مقیم می‌شد از دولت، برای خرید وسایل کار و به‌راه انداختن پیشهٔ وی کمك خرجی بدون ربح بوی داده می‌شد، که هرگاه میل می‌داشت مسترد می‌کرد. رباخواری وهرگونه‌ربح ستاندن ممنوع بود. پس‌از ابوطاهر، درأس دولت، هیئتی شش‌نفری از«سادات» وشش‌تن جانشینان ایشان‌که وزیر نامیده می‌شدند قرار داشت. این هیئت هرتصمیمی‌را می‌بایست به‌اتفاق آراء اتخاذ کند. این دولت لشکری مرکب از بیست‌هزار نفر داشت[۲].

این اساس را می‌توان کوششی شمرد برای احیای جماعت قدیمی آزاد کشاورزی و پیشه‌وری که (با این وصف) برپایهٔ برده دارای سنتی بوده. ا. آ. بلیایف به‌حق می‌گوید که وجود برده‌داری در سازمان اجتماعی و اقتصادی جماعتهای قرمطی به‌سبب ترکیب روستایی جماعتهای مزبور بوده و «روستاییان‌که در خاور نزدیك در قرون وسطی علیه دولت فئودالی دست به‌اقدام می‌زدند، می‌کوشیدند سازمان جماعت را به‌همان شکلی که در دوران قبل از فئودالیزم وجود داشته احیا کنند. ودر جماعتهای کشاورزی دورهٔ مزبور درکشورهای شرقی، برده داری وجود داشته»[۳]. شایان توجه است‌که قرمطیان (مانند خرمدینان) ضمن تبلیغ برابری اجتماعی، این اصل مورد اعتقاد خویش‌را شامل حال بردگان نمی‌نمودند. قرمطیان منکر برده‌داری نبودند وفقط می‌خواستند به‌جای اشخاص وافراد، جماعت‌صاحب بردگان باشد. این‌دولت بندگان‌را به‌زر می‌خرید ویاهنگام‌هجوم ودستبرد بسرزمینهای خلافت‌به‌اسارت‌می‌گرفت. قرمطیان بهترین زمینداری کلان و بهره‌کشی فئودالی را از میان برداشتند ولی برده‌داری جماعتی را به مثابهٔ پایه واساس رفاه و آسایش جماعت خویش حفظ کردند.

لیکن یك‌نکته مسلم است‌که قرمطیان بهترین بهره‌کشی فئودالی را از میان برداشتند و کوشیدند تا آرزوی غایی خویش یعنی استقرار جماعت آزاد را که برکار بندگان مبتنی بوده جامهٔ عمل بپوشند. فرق بزرگ قرمطیان با اسماعیلیان فاطمی همانا در برنامهٔ اجتماعی ایشان است، که در آن دوران فوق‌العاده اصولی و تند بوده است. ظاهراً اسماعیلیان فاطمی واجدیك برنامهٔ اجتماعی معین وحلی نبودند وفقط آرزوها و مرام مبهمی دربارهٔ استقرار «سلطنت‌عدل»

۱ــ دراصل متن کلمهٔ «سلطان» به‌معنی قدیمی‌کلمه یعنی «دولت وقدرت» به‌کار رفته است. ۲ــ رجوع شود به: سفرنامهٔ ناصرخسرو، متن فارسی، ص۸۲ــ۸۴، بایه توجه داشت که سلطان دراین‌مورد به‌معنی دولت و حکومت است. زیرا فرمانفرمایی واحد درآنجا ودرآنزمان وجود نداشته. ۳ــ ا. آ. بلیایف «قرقهای اسلامی» ص ۵۹.

پس از استوار شدن «امام مهدی» بر سریر حکومت داشتند. عبیدالله نخستین خلیفهٔ فاطمی که خویشتن را مهدی اعلام کرده بود، کوشید تا به‌خبر مربوط به‌مهدی «که جهان را پر از عدل می‌کند» کلمات زیر افزوده شود: «و (امام مهدی) آن (زمین) را که زیر حکومت او در آمده پر از عدل کرده باقی را کسی که بعد از او خواهد آمد پر (ازعدل)خواهد کرد»[1]. بدیهی است که عبیدالله پس ازاعلام خلافت خویش به‌هیچ اصلاح اجتماعی جدی دست‌نیازید. فقط اراضی ازدست صاحبان پیشین به‌در شد و به‌صاحبان تازه‌ای که از اطرافیان عبیدالله بوده‌اند منتقل گشت.

اکنون به‌اساس عقیدتی اسماعیلیهٔ فاطمی می‌پردازیم. معتقدات ایشان به‌دو شاخهٔ کاملا متفاوت تقسیم می‌شده: یکی «ظاهری» یعنی تعالیمی که در دسترس عامه گذاشته می‌شده و عامهٔ افراد عادی آن فرقه از آن اطلاع‌داشتند. دیگر «باطنی» که فقط عدهٔ معدودی از افراد خاص و برگزیده وعالی درجهٔ فرقهٔ اسماعیلیهٔ فاطمیه ازآن آگاه بودند. تعلیمات و یا معتقدات«باطنی» در واقع «تأویل» یا تعبیر ایهاماتی 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». به‌عبارت دیگر برای هرماده از تعالیم «ظاهری» تأویلی وجود داشته که معنی باطنی آن را معلوم می‌ساخته.

تعالیم «ظاهری» اسماعیلیهٔ فاطمیه با معتقدات شیعهٔ امامیه چندان تفاوتی نداشته، جزاینکه امام هفتم ایشان موسی‌الکاظم نبوده و محمدبن اسماعیل بوده و پس از وی ائمهٔ مستور و پس ازائمهٔ مستورخلفای فاطمی که مقام امامت‌نیزداشتند می‌آمدند. تعالیم«ظاهری» تقریباً همهٔ‌مقررات تشریفاتی و حقوقی شریعت اسلامی و به‌ویژه‌نمازهای مقرر و غسل و وضو و رفتن به‌مسجد و گرفتن روزه و غیره را برای عامهٔ مؤمنان (به‌استثنای افراد درجهٔ عالی و برگزیدهٔ فرقه) واجب می‌دانسته. فقه اسماعیلی ــ فاطمی که در قرن چهارم هجری در مصر توسط فقیه امامی ــ قاضی نعمان[2] مدون 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 درعین‌حال شیعیان امامیه و پیروان مذاهب سنی (مالکیان و حنفیان و غیره) و مسیحیان اهل ذمه را مجبور به‌قبول آن نمی‌کردند. همهٔ ایشان می‌توانستند آزادانه به‌شیوهٔ خویش نماز گزارند[3].

تعالیم «باطنی» مرکب از دوبخش بود: ۱/ «تأویل» یعنی تعبیر ایهامی قرآن وشریعت،

۱ــ ص ۹، متن ...W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"؛ I.T. برتلس، «ناصرخسرو و اسماعیلیان» ص ۸۲. ۲ــ به‌اواسط فصل دهم‌این‌کتاب رجوع شود. ۳ــ به‌استثنای تعقیباتی که در عهد خلیفه حاکم (از۳۸۶ تا ۴۱۲ه حکومت‌کرد) صورت‌گرفت و وی نخست مسیحیان ویهود را بیرحمانه مورد ایذا قرار داد و در پایان حکومت خویش علیه سنیان نیز اقدام کرد. این تعقیبات پس از مرگ او موقوف شد. معتقدات رسمی فاطمیه درکتاب و.ایوانوف تحت عنوان "A Creed of the Fatimids" آمده‌است.

مثلا «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 تلفیق آن با الهیات.

«حقایق» ایشان برروی‌هم چندان بدیع و اصیل نیست و التقاطی است. بیشتر مطالب آن از فلسفهٔ نوافلاطونی یونانی مأخوذ است. ولی به‌طوری که اکنون معلوم شده مستقیماً از مقالات نه‌گانه فلوطین (قرن سوم میلادی) گرفته نشده بلکه از روایات متأخر اخذ شده. روایاتی که توسط مؤلفان مسیحی و یا یهودی دستکاری و با مطالب دیگر مخلوط شده است. اسماعیلیه نیز مانند عرفای مسیحی و یهود و صوفیان مسلمان فلسفهٔ نوافلاطونی را کشف وقبول کردند ــ یعنی بخشی‌را که موجز وعصارهٔ افکار توحیدی و تلفیق 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 چند ده دست گذشته). فلسفهٔ طبیعی اسماعیلیه و تعلیمات مربوطه به‌دنیای آلی وغیر آلی آن برفلسفهٔ عقلی ارسطوییتی است. مؤلفان قرون وسطی می‌نویسند که اسماعیلیه معتقد به «تناسخ» یا انتقال روح ازجسمی به‌جسم دیگر بوده‌اند (به‌یونانی تناسخ را μετεμψυχοσις گویند) وشاید از نوفیثاغورثیان (آن‌هم نه مستقیماً) اخذ شده‌بوده.[۱] و. آ. ایوانوف می‌گوید که اسماعیلیه هرگز به‌تناسخ معتقد نبوده‌اند، ولی گمان نمی‌رود در این مورد حق با وی باشد. در معتقدات اسماعیلیه آثاری از مسیحیت (مؤلفان اسماعیلی بر خلاف مؤلفان سنی علی‌الرسم مطالبی ازعهد جدید نقل می‌کنند) و آیین‌گنوسی یا عرفان مسیحی نیزدیده می‌شود. اما ظن نفوذ مانویت در معتقدات اسماعیلیه کمتر است، زیرا که اسماعیلیه واقعیت بدی و «اهریمن‌ــ یا یلیس» را که مبنای اصول مانویان است رد می‌کنند. بر روی هم معتقدات فلسفی اسماعیلیان بیشتر جنبهٔ عقلی و استنتاجی (راسیونالیزم) دارد، ولی برخی از عناصر عرفان و سحر نیز در آن مشاهده می‌گردد.

طبق تعالیم باطنی اسماعیلیه مبدأ واحد پدیده‌های کثیر جهان «الغیب تعالی» (عربی «راز اعلا» یا «نامرئی») و «احد» (عربی) و «حق» یا حقیقت مطلق است. او فاقد صفات است[۲۵۷] و مردمان از عهدهٔ معرفت و شناخت او بر نمی‌آیند و نمی‌توانند رابطه‌ای با وی داشته باشند. بدین‌سبب نماز گزاردن برای او نیز جایز نیست. دراین مورد تعالیم باطنی اسماعیلی با تصوف

۱ــ البته برخلاف عقیدهٔ برخی از اسماعیلی‌شناسان ازکیش بودا اخذ نشده. تعلیمات بودا دربارهٔ تجدید ولادت ماهیتاً هیچ‌وجه مشترکی با فکر تناسخ ندارد؛ کیش بودا مفهوم «روح» و «شخصیت» و «وحدت فکر» را رد می‌کند و جزء اشتباهات و اوهام می‌داند. کیش بودا به‌جای اینها «سیل فکر» را آورده. سیل فکر قطع می‌شود (مرگ) وبعد عناصر متفرق سیل به‌صورت تلفیق دیگری جمع می‌شوند. و این «تجدید ولادت» ادامهٔ زندگی پیشین درجسم تازه نیست، بلکه زندگی تازه‌ای است که فقط عناصری از زندگی پیشین را شامل است.

و فلسفهٔ نوافلاطونی اختلاف فاحش دارد ــ زیرا که صوفیان و نوافلاطونیان می‌گفتند که آدمی می‌تواند شخصاً و عرفاناً به‌آفریدگار بپیوندد. بدین‌قرار اسماعیلیت کاینات‌شناسی (اصل منشأ عالم) را ازنوافلاطونیان گرفته کوشیده است تا جنبهٔ عرفانی(میستیك) را ازآن‌دور کند.

طبق کاینات‌شناسی اسماعیلیان آفریدگار مطلق در حالت آرامش ابدی قرار دارد. وی آفرینندهٔ بلاواسطهٔ کاینات ــ آنچنانکه یهود و نصاری و سنیان می‌گویند ــ نیست. آفریدگار مطلق بموسیلهٔ یك عمل ازلی اراده یا «امر» (عربی به‌معنی «فرمان») جوهر آفرینش یا «عقل کل» را از خویشتن مترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجد همهٔ صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به‌نسبتهای بسیار خوانده می‌شود، از قبیل: «اول» و«ساتر» و «روح» و «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادون که «نفس کل» باشد سر زد. نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن، زندگی است. نفس کل که ناقص است می‌کوشد تا به‌کمال نایل آید و از خویشتن صدورات تازه‌ای مترشح می‌سازد. نفس کل مادهٔ بدوی یا هیولی را آفرید (هیولی کلمه‌ای است یونانی ــ عربی ازلغت ὕλη یونانی). هیولی زمین و سیارات بروج فلکی و موجودات زنده تولیدکرد و بدین‌طریق «مبدع» است. ولی مادهٔ بدوی غیر فعال و بیحال و فاقد نیروی آفرینش است. بدین سبب فقط اشکالی‌رامی‌تواندآفریدکه تقلیدی‌رنگ وبویی‌باشند ازنمونه‌هایی که در عقل کل وجود دارند.

فکر عقل کل و نفس کل از نوافلاطونیان‌گرفته شده است. و این اصل که محسوسات و اشیاءگذران فقط انعکاسی از«صور» و «افکار» ابدی است از تعلیمات افلاطون است‌که سخت دگرگون شده. اسماعیلیان می‌گویندکه «انسان‌کامل» باید همچون تاجی بر تارك بشر وجود داشته باشد (در تعالیم افلاطون این نمونه همانا «صورت» و یا « فکر» انسان حساس‌است در در عالم بی‌نقص). پیدایش و ظهور انسان همانا تجلی‌گرایش نفس‌کل است بسوی کمال.

هفت مرحلهٔ وجود عبارت است از: آفریدگار مطلق‌تعالی، عقل‌کل، نفس‌کل، مادهٔ بدوی، مکان، زمان و انسان‌کامل ــ که‌اینها در نظر اسماعیلیان «عالم علوی» راکه سرچشمهٔ آفرینش و «دارالابداع» است تشکیل می‌دهند. دنیا «عالم‌کبیر» است و انسان «عالم‌صغیر». اصول باطنی اسماعیلیه به‌ویژه بر توازی و تطابق میان عالم صغیر و عالم‌کبیر و همچنین تطابق بین عالم محسوسات و «عالم علوی» تکیه می‌کند.

برابر، وانعکاس عقل کل‌درعالم محسوسات همانا انسان‌کامل یعنی پیامبر است، که به اصطلاح اسماعیلیه «ناطق» (عربی، به‌معنی «گویا») نامیده می‌شود. اما انعکاس نفس‌کل در عالم محسوسات معاون پیامبر است‌که «صامت»(معنی لغوی آن «خاموش» است)[1] و یا

۱ــ یعنی‌کسی‌که از خود چیزی نمی‌گوید وفقط گفته‌های پیامبررا تفسیر و روشن می‌کند.

«اساس» خوانده می‌شود و وظیفهٔ او این است که سخنان پیامبر را از طریق «تأویل» ـ معنی «باطنی» ـ تفسیر و گفته‌ها و نوشته‌های رسول را برای مردم روشن سازد. هریك از پیامبران از این گونه معاونان داشته‌اند: مثلاً موسی ناطق بوده و هارون صامت وی، عیسی مسیح ناطق بوده و پطروس حواری صامت او، محمد (ص) ناطق بوده و علی (ع) صامت او[1]. ناطقان وصامتان بخاطر نجات آدمیان در روی زمین ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به‌علم کامل، بهشت خود اشاره و ایهامی است به‌این حالت کمال. چنانکه در عالم علوی مراحل صدور وجود دارد، زندگی آدمی نیز هفت دورهٔ پیامبری را واجد است ـ که مدارج طریق وصول به‌کمال محسوب می‌شوند.

این ادوار جهانی ـ که هریك از آنها بسبب ظهور ناطق و صامت او از دیگری ممتاز است ـ باید هفت باشد. شش دوره تاکنون بظهور پیامبران مرسل مربوط بوده است ـ یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص). دورهٔ هفتم با ظهور آخرین پیامبر بزرگ یعنی قایم ـ که پیش از پایان دنیا پدید خواهد آمد ـ آغاز می‌گردد. در هردورهٔ پیامبری، پس از ناطق، ائمه‌ظهور کرده‌اند. پایان عالم وقتی خواهد رسید که بشر به واسطهٔ ناطقان و صامتان و امامان به‌کسب علم کامل نایل آید. و در آن هنگام بدی و شر، که جز جهل چیزی نیست، مفقود خواهد شد و عالم بسرچشمهٔ خود یعنی عقل کل باز خواهدگشت.

عقیده‌شناسان مسلمان این فکر را به‌اسماعیلیان نسبت می‌دادند که هیچ نفسی محکوم به عذاب ابدی جهنم نخواهد بود، یا به‌عبارت دیگر هیچ‌کس به‌طور دائم در حالت جهل باقی نخواهد ماند. و نفس می‌تواند در طی چند مرحلهٔ وجود، از طریق تناسخ، به‌علم و شناخت نایل آید. اظهار نظر دربارهٔ 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»، ویا بدیگر سخن تنها بوسیلهٔ ورود در جرگهٔ اسماعیلیه به‌دست آورد.

اسماعیلیهٔ فاطمیه بموازات سازمان وسیع و استوار خویش، سلسلهٔ مراتبی از درجات پیروان و یا مناصب مذهبی داشتند، بدین‌شرح: «مستجیب» (عربی، بمعنی «پذیرنده») یعنی تازه واردی که هنوز چیزی از اصول باطنی نمی‌داند. «مأذون» (عربی، بمعنی «آن‌کس که مجاز است» (اصول باطنی را مطالعه کند)) که‌بعضی از اصول باطنی به‌وی گفته می‌شده. «داعی» (عربی، بمعنی «مبلغ»، «دعوت‌کننده») که اصول باطنی را مطالعه‌کرده برده. داعیان در رأس سازمانهای محلی فرقهٔ اسماعیلی قرار داشتند. «حجت» (عربی «حجة»، بمعنی لغوی «دلیل

۱ـ ناطق و صامت امکاس عقل‌کل و نفس کل هستند نه تجسم (حلول) آنها و حال آنکه برخی به‌خطا شق اخیررا از معتقدات اسماعیلیه می‌شمردند.

اثبات مدعا») علی‌الرسم در رأس شبکهٔ سازمانهای یك ناحیه ـ مثلا خراسان ـ قرار داشته. بدین طریق چون امام و صامت و ناطق را هم بحساب آوریم هفت درجه بدست می‌آید. افراد عامهٔ مؤمنان علی‌العاده بالاتر از درجهٔ اول ـ و ندرتاً درجهٔ دوم ـ ارتقا نمی‌یافتند. اعضای فرقه که به‌درجهٔ سوم و چهارم نایل آمده بودند سران برگزیده و خواص اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند. ولی بدیهی است که برای ایشان نیز راه‌وصول بمدرجهٔ بالاتر ـ یعنی امام وصامت و ناطق ـ مسدود بود. نظامات شدیدی نیز در فرقه حکمفرما بوده است.

اساسی که قاضی نعمان برای شریعت اسماعیلی بنا نهاد بسط نیافت و تکامل نپذیرفت. ظاهراً باید توجیه این پدیده چنین باشد که قواعد مزبور فقط برای افراد صنفی دو درجهٔ پایین فرقه مدون گشته بوده. اعضای درجات عالیهٔ 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 اسماعیلیهٔ فاطمیه به‌قراری بود که شرح آن رفت. تعالیم قرامطه در مسائل ماهوی با اساس «باطنیت» نزدیکی و مشابهت داشته، ولی با تفاوتهای مهمی. از جوهر الهی یا «نور علوی» نخستین صدور[1] یا «نور شعشعانی» سر زد. و نور شعشعانی عقل کل ونفس کل و زمان پس مادهٔ بدوی راکه همان «نور ظلامی» باشد آفرید. «نور ظلامی» کور و غیر فعال وبیجان و غیرواقع و محکوم بزوال است و ماهیتاً عدم است (فکر افلاطون).

فقط برگزیدگان یعنی پیامبران و امامان و اعضای مطلع و خاص فرقه می‌توانند به کمال و یا به‌عبارت دیگر به‌نجات رسند. اینان جرقه‌های «نور شعشعانی» هستند که در عالم ماده یا «نور ظلامی» پراکنده شده‌اند. فقط ارواح این برگزیدگان از نسلی به‌نسل دیگر انتقال می‌یابند و دیگر آدمیان که جزء برگزیدگان نیستند شبحهای علمند و بس.

درجات و مراتب قرمطیان، چنانکه روایت شده، توسط عبدان مقرر گشته بود. نخست شمار درجات هفت و بعد نه بوده و مؤلفان مختلف، اسامی این درجات را بطور متفاوت ذکر کرده‌اند، ولی بهرتقدیر این نامها غیر از اسامی درجات اسماعیلیهٔ فاطمیه است. قرمطیان، چون یکی از اعضای فرقهٔ ایشان بدرجهٔ چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را نزدکسی فاش کند زن خویش را مطلقه سازد. افراد فرقه از روی برنامهٔ ویژه‌ای با اصول و تعالیم قرمطی آشنا می‌شدند. در این برنامه به‌ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شکهایی در ذهن تازه وارد براتگیخت وزان پس طریق رفع آنها را بوی آموخت. تعالیم سری باطنیه مورد مطالعهٔ پنج درجهٔ عالی قرار می‌گرفته. و قرمطیان را بسبب وجود این برنامهٔ منظم و

۱ـ صدور ترجمهٔ Emanation است که درمتون اسماعیلی‌آمده ولی شادروان فروغی «اماناسیون»را «فیضان» ترجمه کرده است ـ م.

مدون «تعلیم» نوکیشان، «تعلیمیه» نیز می‌نامیدند[۱].

قرمطیه از لحاظ فلسفه با محفل فلسفی مشهور «اخوان‌الصفا» مربوط بودهاند و نظرهای ایشان در فلسفهٔفارابی(در حدود ۲۵۷ تا ۳۳۹ه) و دیگر فلاسفه مؤثر بوده است. پیشتر از ترکیب دموکراتیك جماعتهای قرمطی و برنامهٔ مساوات اجتماعی ایشان (که با بردهداری جماعتی ــ یعنی جماعت صاحب برده بوده نه فرد ــ تلفیق شده بود) سخن گفتیم. ل. ماسینیون معتقد است که سازمان اصناف پیشهوران در ممالك آسیای مقدم و بخصوص ایران و آسیای میانه تحت‌تأثیر شدید قرمطیان بوجود آمد.

قرمطیان در مورد تشریفات ظاهری دینی و ممنوعیتها وقتی، بیش از اسماعیلیهٔ فاطمیه سهل‌انگار و مداراگر و آزادفکر بودند. اسماعیلیهٔ فاطمیه تشریفات دینی و فقه را برای اعضای درجات پایین اجباری می‌شمردند ولی افراد درجات پایین قرمطی نیز هیچ‌گونه تشریفاتی را مراعات نمی‌کردند. بنا به‌گفتهٔ ناصرخسروعلوی‌درشهر لحسا مسجد جامع و به‌طورکلی مسجد وجود نداشت (جز مسجدکوچکی که مسلمانی سنی ــ به‌ظن قوی برای خود ــ ساخته بود). ساکنان شهر لحسا نمازهای‌روزانه را نمی‌گزاردند و محرمات دینی را مراعات نمی‌کردند. گوشت همهٔ حیوانات حتی‌گربه و سگ را می‌فروختند و می‌خوردند. ولی مانع از برگزاری مراسم دینی سنیان و افراد دیگر مذاهب (تجار)، که‌در میان‌ایشان زندگی می‌کردند، نمی‌شدند و ایشان به‌رسم خویش نماز می‌گزاردند. این خبر ناصرخسرو مربوط بواواسط قرن پنجم هجری است و نشان می‌دهدکه تعصبات دینی تا حدی از محیط قرمطیان رخت بربسته بوده و حال آنکه در فاصلهٔ قرن سوم و چهارم هجری برعکس یکی از صفات ویژهٔ ایشان تعصب‌شدید و عدم مدارا با پیروان مذاهب دیگر و علی‌الخصوص سنیان بوده است.

عدم موفقیت قیامهای قرمطیان و تعقیب و ایذاء ایشان در عهد نخستین سلاطین غزنوی و اختلافات و منازعات داخلی، جماعتهای ایشان را ضعیف کرد. به‌طوری که ا. آ. بلیایف خاطرنشان ساخته «مبارزهٔ شدیدی که قرمطیان علیه خلافت و سنیان به‌عمل می‌آوردند، هم از آغاز ویژگی وصورت یك نهضت مذهبی و فرقه‌ای را پیداکرد. بدین‌سبب قرمطیان‌که متعصبان آشتی ناپذیری بوده‌اند لهٔ تیز سلاح خویش را نه‌تنها علیه خلافت سنیان و حکمفرمایان آنان متوجه ساختند، بلکه برضد هرکسی‌که تعالیم ایشان را نمی‌پذیرفته و وارد سازمان ایشان نمی‌گشته نیز اقدام می‌کردند... حملات دسته‌های مسلح قرمطی بمردم بی‌سلاح و مسالمت کار شهری و روستایی با قتلها و غارتها و تجاوزات توأم بوده است. قرمطیان هرکس راکه‌زنده مانده بود به‌اسارت می‌بردند و برده می‌ساختند و در بازارهای پر جوش و خروش خویش با

۱ــ شرح الهیات و فلسفهٔ قرمطیان را درکتاب "Karmates" ،L. Massignon خواهید یافت.

دیگرغنایم می‌فروختند».[۱] قرمطیان با به‌کار بستن این شیوه‌های مبارزه متدرجاً از توده‌های بزرگ روستاییان جدا و منفرد شدند. شاید علت اصلی فرو نشستن نهضت قرمطی نیز همین بوده. در عراق و ایران نفوذ قرمطیان تقریباً بالکل از میان رفت.

در عوض اسماعیلیهٔ فاطمیه در قرن پنجم هجری، نفوذ خویش را به‌خارج از مرزهای خلافت فاطمی بسط دادند، و حتی انشعاب بزرگی که در فرقه وقوع یافت و فرقهٔ دروزیان، پیروان الدرزی یا دروزی (یکی از همرهان 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. درزمان خلیفه‌المستنصر (از ۴۲۸ تا ۴۸۷ ه حکومت کرد) خلافت فاطمی ظاهراً در بحبوحهٔ قدرت و عظمت‌سیاسی خویش بوده‌است. بدین‌سبب نفاذ کلام و اعتبار روحانی‌المستنصر نیز ــ به‌عنوان امام ــ درسطح عالی بود. داعیان بسیارکه با مرکز تبلیغاتی اسماعیلیه در مصر مربوط بوده از آن مرکزوجوه دریافت می‌داشتند به‌اشاعهٔ اسماعیلیت پرداخته، پیروانی در ایران به‌دست می‌آوردند. از تاریخ فتوحات سلجوقیان (۴۳۲ ه) به‌بعد اسماعیلیان ایران می‌کوشیدند تا همهٔ عناصر ناراضی از سلجوقیان را به‌سوی خویش جلب کنند، علی‌الخصوص که دودمان مذکور در حدود دههٔ هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) به‌تسخیر سوریه همت گماشته و بلاواسطه با فاطمیان تماس و تصادم حاصل‌کرده بود. اما اینکه نفوذ اسماعیلیهٔ فاطمیه در ایران و عراق عرب تا چه حدشدت یافته بود، از اینجا پیداست‌که‌در عراق عرب دوبار به‌منظور اعلام‌المستنصر به‌سمت خلیفه و امام وخطبه خواندن به‌نام او (به‌جای نام القائم،خلیفهٔ عباسی) کوشش به‌عمل آمد[۲]. شرح تحسین‌آمیزی که ناصرخسرو علوی‌که در سال ۴۳۹ در قاهره بوده دربارهٔ دربار خلیفهٔ فاطمی در سفرنامهٔ خویش نقل کرده[۳] گواه برتأثیر عظیمی است‌که قدرت امام و خلیفهٔ مزبور در معاصران وی داشته است.

نخستین سلاطین سلجوقی که ایران را فتح کرده بودند سخت در مذهب سنی تعصب می‌ورزیدند. و تعقیب و ایذاء شیعیان و بویژه هر دو شاخهٔ اسماعیلیه با جد زایدالوصفی دوام داشت. در دههٔ هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) حسن‌بن صباح حمیری از میان اسماعیلیان قد علم‌کرد. بروایتی خاندان وی از شاهان حمیری بودکه پیش از اسلام در یمن سلطنت داشتند. بروایت دیگر خانوادهٔ او از روستاییان خراسان بود. پدر او ازکوفه به‌قم نقل مکان کرد و حسن در قم به‌دنیا آمد. سال تولد حسن معلوم نیست. وی نخست مانند پدرخویش

۱ــ ا. آ. بلیایف «فرقه‌های اسلامی» ص ۶۰.
۲ــ درسال ۴۴۸ه در واسط درسال ۴۵۰ه. در بغداد.
۳ــ ناصر خسرو ــ سفرنامه، ص ۵۴، ۵۵.

در مذهب شیعهٔ امامیه بود. وی را در جوانی، زمانی که شاگرد مدرسه بوده با یکی از داعیان اسماعیلی به‌نام امیر ضراب ملاقات دست داد و با وی بحثها می‌کرد وگرچه نخواست قانع شود، ولی معهذا پایهٔ ایمانش متزلزل شد. زان پس حسن‌بن صباح با داعیان دیگر اسماعیلی ــ ابو نجم ملقب به‌سراج و مؤمن و عبدالملک‌بن عطاش ــ نزدیک شد. عطاش مقام حجت داشت و در رأس همهٔ سازمانهای مخفی اسماعیلیه در آذربایجان و عراق عجم قرار گرفته بود. مؤمن حسن‌بن صباح را به‌عضویت فرقه پذیرفت و ضمناً حسن علی‌الرسم سوگند وفاداری (بیعت) به امام و خلیفهٔ فاطمی‌المستنصر یادکرد. در حدود سال ۴۶۸ ه. حسن وارد اصفهان شد و دو سال در آن شهر وظیفهٔ معاونت ابن‌عطاش را به‌عهده داشت. و به‌دستور عطاش به‌قاهره سفر کرد و هیجده ماه در پایتخت فاطمیان اقامت گزید. (از تابستان سال ۴۷۱ ه. تا اول زمستان سال ۴۷۳ ه.)

در آن زمان دوگروه در دربارالمستنصر با یکدیگر در مبارزه بودند. گروهی می‌خواست فرزند ارشدالمستنصر، یعنی نزار، خلافت و امامت را به‌ارث برد و گروه دیگر طرفدار پسر دوم خلیفه، المستعلی، بود. گروه دوم تفوق حاصل کرد. و چون حسن‌بن صباح جانب نزار را گرفته بودگروه فاتح وی را مجبور به‌ترک مصر کرد.[1] حسن در تابستان سال ۴۷۴ ه. به‌اصفهان بازگشت و زان پس در یزد و کرمان وطبرستان و دامغان به‌نفع حق نزار نسبت به‌امامت، به‌تبلیغ و دعوت پرداخت و گویا در این باره اجازهٔ محرمانه‌ای از المستنصر دریافت داشته بود.

چون مستعلی جانشین و وارث امامت و خلافت اعلام شد، این عمل انشعاب و انشقاقی میان اسماعیلیهٔ فاطمیه برانگیخت. و دوفرقهٔ فرعی نزاریه و مستعلیه تشکیل شد. نزاریه در ایران و سرزمینهای شرقی اسلامی تفوق یافتند و مستعلیه در مصر وکشورهای غربی مسلمان. به‌طوری که غالباً در این موارد پیش می‌آید دعوی فقط برسرمدعیان امامت محدود نشد، مستعلیه نمایندهٔ بخش محافظه‌کارتر اسماعیلیان بوده ونزاریه عناصر و مطالب تازه‌ای وارد اصول و سازمان‌فرقه ساختند و تعالیم ایشان بدین‌سبب به‌نام «دعوت جدیده» خوانده شد.

در سال ۴۸۳ ه. حسن‌بن صباح، اعتماد صاحب دژغیرقابل وصول‌الموت[2] (درکوههای البرز) را که شیعه‌ای زیدی و میانه‌رو بوده جلب کرد و همرزمان مسلح خویش را وارد دژ

۱ــ رشیدالدین فضل‌الله «جامع‌التواریخ» ــ بخش تاریخ اسماعیلیه.
ص ۱۵۲ــ۱۵۱ (Jami 'at – tawarikh, part of the Isma'ili History)
۲ــ «اله ــ اموت» دربعضی منابع این کلمه «آشیانهٔ عقاب» ترجمه شده. ولی اینکه دریکی‌ازلهجه‌های ایران «اموت» به‌معنی «آشیانه» باشد ثابت نشده. توجیه دیگرکه «الموت» در اصل «آله آموخت» باشد یعنی «آموزش عقاب» یا جایی‌که عقاب به عقابکان پریدن می‌آموزد، بیشتر به‌حقیقت نزدیک است. اسماعیلیه برای اینکه جمع اعداد «الموت» به‌حساب جمل ۴۸۳ــ یعنی سال تصرف قلعهٔ‌الموت بدست حسن صباح ــ می‌شود اهمیت فوق‌العاده قائلند.

ساخت. ایشان به‌ناگهان صاحب مهمان‌نواز آن قلعه را مورد حمله قرار داده زنجیرش کردند. و در نتیجه دژالموت به‌حیله مسخر اسماعیلیهٔ نزاریه یا نواسماعیلیان گشت. بدین‌طریق اساس دولت اسماعیلیان درایران گذاشته شد. وآن دولت از۴۸۳ ه تا ۶۵۴ ه باقی و برپابود. فعالیت نواسماعیلیان آنچنان شدیدبودکه در مدت کوتاهی، به‌زور و یابه‌حیله، بسیاری از دژها وقلاع استوار و شهرکهای مستحکم‌نقاط کوهستانی ایران رابه‌تصرف‌خویش درآوردند. گذشته‌ازالموت این دژها عبارت‌بودند از: میموندژ، لمبسر، دیره، استوناوند، وشم‌کوه و غیره‌درکوههای‌البرز و گردکوه ددنزدیکی دامغان و طبس و تون و ترشیز و زوزن و خور و غیره‌در قهستان وشاه‌دژ و خان‌لنجان نزدیك اصفهان و کلات تبور و چند دژ دیگر درکوهستان فارس وکلات‌ناظر در خوزستان.

از فهرست بالا نیك پیداست که دولت نزاری واجد سرزمینی یکپارچه نبوده است. و متصرفات اصلی آن در نواحی کوهستانی البرز و کوهستان (قهستان) قرار داشته. این فرقه را عملا داعی‌حسن‌بن صباح، به‌یاری شاگردان باهمت وجدی خویش یعنی‌رئیس مظفر وداعی‌کیا بزرگ امید ــ که هر دو نقش فعال و نمایانی در تسخیر بسیاری از قلاع داشته‌اند، اداره می‌کرد. ولی رسماً در رأس نزاریان ایران داعی‌الدعاة ابن‌عطاش[1] که مقر وی شاه‌دز اصفهان بوده قرار داشت[2]. اسماعیلیان ازاین‌نقطه قلب دولت سلجوقیان را مورد تهدید قرار داده‌بودند. ابن‌عطاش‌جانشین امام «مستور» ــ که خود از پسران نزار بوده ــ شمرده می‌شد (نزار را مستعلیان در سیاهچال مصرمعدوم ساخته بودند). تصرف دژها با قیامهایی‌که در بسیاری از شهرهای‌ایران علیه سلجوقیان صورت می‌گرفته توأم بوده است.

در دههٔ دهم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نزاریان فعالیت عقلیمی در سوریه آغازکردند وگاه به‌وسیلهٔ دعوت و تبلیغ وگاه بوسیلهٔ قیام منظور خویش را عملی می‌کردند. و ناگزیر بودند در آن واحد با فئودالهای سنی و صلیبیان، که پس‌از نخستین لشکرکشی صلیبی (۱۰۹۶م ــ تا ۱۰۹۹)در سوریه و فلسطین‌مستقرشده بودند، مبارزه کنند. دردههٔ چهارم قرن‌دوازدهم میلادی(ششم هجری) نزاریان درسوریه ده دژمستحکم‌را به‌تصرف‌خویش‌درآوردند. در اواسط قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) بنا به‌گفتهٔ رشیدالدین فضل‌الله، مورخ ایرانی، بیش از یك صد قلعهٔ مستحکم و دژ در ایران در تحت سلطهٔ ایشان قرار داشت.

درك طبیعت اجتماعی نزاریان و نهضت «دعوت جدیده» در ایران و در فاصلهٔ قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، به‌سبب قلت اخبار و اطلاعات متون و منابع

۱ــ پسر عبدالملك‌بن عطاش، معلم حسن صباح. ۲ــ احمد عطاش داعی‌الدعاة نبوده. ــ م.

موجود، بسیار دشوار است. و. و. بارتولد عقیده دارد[1] که نهضت نو اسماعیلی «مبارزهٔ دژها علیه شهرها بوده». این استنتاج که تا حدی مبهم و بر پایهٔ استنتاجات مأخوذ از تاریخ اروپای غربی در قرنهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم مبتنی بوده (مبارزهٔ شهرها که گرایش بخود-مختاری داشتند علیه فئودالیهایی که در قصور مستحکم مستقر بودند) بعدها توسط و. و. بارتولد دقیق‌تر بیان شد. بدین شرح: اسماعیلیت نوین «آخرین نبرد پهلوانی (chevalerie) ایران علیه دوران نوین پیروزمند» و «الحاق اشراف‌زمیندار به‌توده‌های روستایی علیه‌شهرها»[2] بوده‌است. و. و. بارتولد که با اصول علمی و اجتماعی مترقی آشنا نبوده سازمان جامعهٔ فئودالی را به نحوی بسیار مبهم در نظر مجسم می‌ساخته. از وحدت منافع زمینداران و روستاییان و مبارزهٔ مشترك ایشان علیه شهرها به‌طور کلی نمی‌توان سخن گفت (وحدت در چه زمینه‌ای؟) مگر اینکه تصریح شود کدام‌سخن‌از مبارزه علیه کدام‌لایه‌های مردم‌شهری‌درمیان است[3]. نظر و. و. بارتولد تا حدی توسط آ. یو. یاکوبوسکی دقیق‌تر بیان شده است، باین شرح: نو اسماعیلیان نمایندهٔ دهقانان یعنی بزرگان زمیندار قدیمی ایران بوده‌اند که پس از فتوحات سلجوقیان بخشی از اراضی خویش را در تحت فشار فئودالهای تورسیده‌ای که از بزرگان لشکری و صحرانشین ترکمن بودند از دست داده بودند[4]. ولی بعدها آ. یو. یاکوبوسکی از این نظر دفاع نکرد، زیرا معتقد شد که حل موضوع طبیعت اجتماعی نو اسماعیلیان هنوز زود است. اخیراً ا. آ. بلیایف مجدداً نظر و. و. بارتولد و آ. یو. یاکوبوسکی را احیاء کرده. به‌عقیدهٔ ا. آ. بلیایف اسماعیلیان در رأس مبارزهٔ ضد فئودالی روستاییان قرار نگرفته، بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند.[5]

آ. ا. برتلس نقدی به‌نظر بارتولد نوشته و بی‌پایگی آن را ثابت‌کرده است[6]. در واقع تنها مبنای نظر مزبور خبر منابع قدیمه است دایر بر اینکه اسماعیلیان‌نزاری صاحب قلاع مستحکم بوده و در جریان مبارزه، گاه شهرها را ویران می‌ساختند. مؤلفان بعدی در حقیقت دیدی و. و بارتولد رفتند وفقط نظر او را اندکی دگرگونه تغییر کردند. آ. ا. برتلس بانکای‌گفته‌های ابن اثیر و دیگر منابع به‌حق خاطرنشان ساخته‌که «قلاع مزبور ملك قدیمی داعیان اسماعیلی نبوده. و چنانکه از متون بر می‌آیدعادت دژها را به‌حیله یا بزور تصرف کردند»[7]. به‌عبارت دیگر «صاحبان اسماعیلی قلاع» (داعیان) به‌هیچ‌وجه از دهقانان قدیمی

۱ــ ازآن جمله درباره یاد می‌کنیم، «پهلوانی (chevalerie) و زندگی شهری‌در صدر اسلامیان واسلام» هم از او؛ «در تاریخ اوضاع دوستایی در ایران.» ۲ــ و. و. بارتولد«در تاریخ بخشهای دوستایی در ایران» ص ۶۱. ۳ــ ما دراین باره در مقاله‌ای تحت عنوان «زندگی شهری در دولت هلاکوئیان» «مردمشناسی شوروی» مجلد ۵، ۱۹۴۸، ص۵۰۸ سخن‌گفته‌ایم. ۴ــ آ. یو. یاکوبوسکی «جامعهٔ فئودالی آسیای میانه و بازرگانی‌آن با اروپای شرقی ازقرن دهم تا پانزدهم‌میلادی»، اسناد مربوط به‌تاریخ ازبکستان و تاجیکستان و ترکمنستان شوروی، بخش ۱، لنینگراد ۱۹۳۳ص ۲۴ــ۳۵. ۵ــ ا. آ. بلیایف «فرقه‌های اسلامی»ص ۲۰ــ۷۲ ۶ــ آ. ا. برتلس،«ناصر خسرو واسماعیلیان»ص۱۴۲ــ۱۴۷ ۷ــ همانجا، ص۱۴۴.

ایرانی (یا به‌قول و. و. بارتولد «پهلوان»chevalier)نبوده، بلکه کسانی بودند که «دهقانان» را از قلاع بیرون رانده و برخی از ایشان را نابودکردند. بعد آ. ا. برتلس به‌حق خاطر نشان کرده،که «ارتداد» نواسماعیلی نه تنها درمحیط‌روستاییان انتشار ورواج‌یافت (روستاییانی که شاید هنوز ممکن بود آلت دست «دهقانان» شوند) بلکه «میان مردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد[1]. به‌آنچه‌گفته شد این نکته را می‌افزاییم که نواسماعیلیان علیه شهرها مبارزه نمی‌کرده بلکه بر ضد دولت سلجوقی نبرد می‌کردند . در جریان مبارزهٔ مسلحانه بعضی از شهرها(که‌پادگانهای سلجوقی‌در آنها مستقر بودند)سخت‌زیان دیدند،ولی‌اسماعیلیان‌هرگز نابودی و ویرانی شهرها را هدف ویژهٔ خویش قرار نداده بودند.

در نظر ما زمان حل این مشکل هنوز فرا نرسیده و فقط فرضیهٔ زیر را که می‌توان مبنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نواسماعیلیان در نیمهٔ دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمهٔ اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به‌طور کلی نهضت روستاییان و قشرهای پایین شهری بوده. این نهضت ماهیتاً قیامی عام بوده علیه دولت فئودالی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان فئودال اعم از دهقانان و نورسیدگان سلجوقی، ولی پس از آنکه نواسماعیلیان قلاع و قصور وبلاد مستحکم بسیار را متصرف شدند (در قهستان ــ کوهستان) و اراضی فراوان به‌دست آوردند، سران ایشان (داعیان) به‌ناچار می‌بایست خود به‌فئودالهای تازه‌ای تبدیل یابند. و از اواسط قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) در میان نواسماعیلیان مبارزهٔ دو گروه آشکارا مشهود است،که یکی از آن دو ظاهراً نمایندهٔ عامهٔ فرقه بوده وگروه دیگر مدافع منافع توفئودالان اسماعیلی. ل. و. استرویوا (از دانشگاه دولتی لنینگراد)[2] موضوع را از نظرگاه فوق مورد مطالعه قرار داده است. این نکته هم به‌آنچه مذکور افتاد باید افزوده شود که درفاصلهٔ قرنهای‌یازدهم‌ودرازدهم‌میلادی(پنجم‌وششم‌هجری)بسیاری ازداعیان اسماعیلی از میان پیشوران برخاسته بودند. اسامةبن‌منقذ فئودال عرب سوری در خاطرات خویش اسماعیلیان نزاری را روستایی و تداف(حلاج،پنبه‌زن)می‌نامد.

در زمان سلطان برکیارق سلجوقی (از ۴۸۷ تا ۴۹۸ه. حکومت‌کرد) ددسال ۴۹۰ه قتل عام اسماعیلیان نیشابور صورت‌گرفت وددسال ۴۹۵ه. در بسیاری دیگر شهرهای ایران کشتار ایشان وقوع یافت.

سلطان محمد سلجوقی (از ۴۹۹ تا ۵۱۲ ه حکومت‌کرد) اسماعیلیان را خطرناکترین دشمن دولت و امپراطوری خویش می‌دانست وبا تمام نیرو می‌کوشید تاقیام ایشان را خاموش کند . در سال ۵۰۰ ه . شاهدز اصفهان را که در دست ایشان بود مسخر ساخت و در آنجا

۱ــ همانجا ۲ــ به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود.

احمدبن عطاش «داعی‌الدعاة» اسماعیلی به‌دست وی افتاد. «داعی‌الدعاة» را مورد تمسخر عامه قرار دادند و مصلوب و تیرباران کردند. جنازهٔ او هفت روز بر دار بود. پس از آن، لشکریان سلجوقی هشت‌سال سرگرم غارت و ویران‌کردن پیرامون دژ الموت بودند و چند قلعهٔ اسماعیلیان را تسخیر کرده سرانجام به‌محاصرهٔ 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 بی‌درنگ ترک محاصرهٔ قلعه کردند. با این‌وصف تعقیب و آزار اسماعیلیان در قلمروسلجوقیان، درخارج از حدود متصرفات آن فرقه ــ دوام داشت. در سال ۵۰۷ ه. در حلب و در سال ۵۱۸ ه. درآمد به‌قتل عام ایشان دست زدند وهفت هزار اسماعیلی هلاك شد. ولی متصرفات اسماعیلیان از آن زمان تا هجوم مغول در معرض خطری واقع نشد. حسن‌بن‌صباح که هم در آن زمان در میان نزاریان نقش رهبری را داشته پس از مرگ ابن‌عطاش رسماً نیز باعنوان «داعی‌الدعاة» در رأس ایشان قرار گرفت. پس از مرگ حسن (۵۱۸ ه) کیابزرگ امید که مردی جدی وصاحب همت بود جانشین وی گردید. و پس از درگذشت کیا بزرگ امید مقام «داعی‌الدعاة» درخانوادهٔ او موروثی شد. نزاریان پاسخ تعقیب و ایذاء پیروان خویش را با قتل رجال سیاسی مخالف خود می‌دادند[۱].

اکنون می‌پردازیم به‌تعالیم وسازمان نزاریان (نواسماعیلیان). نزاریان تعداد قواعد «ظاهری» راکه برای پیروان درجات پایین فرقه اجباری بوده تقلیل دادند. نزاریان در تحت تأثیر عرفان صوفیگری ــ که اسماعیلیان متقدم بالکل از آن بیخبر بودند ــ قرارگرفتند. نفوذ تصوف درآثار شاعر و فیلسوف بزرگ اسماعیلی ایرانی ناصرخسرو علوی (۳۹۸ تا ۴۸۴ه؟) 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، همهٔ امامان، «مستور» بودند و محل اقامت و نام ایشان برای عامهٔ مؤمنان مجهول بوده، «ریاست وپیشوایی» ایشان نیز صرفاً اسمی بوده و خود ایشان نیز به موجودات افسانه‌ای مبدل شده بودند. پیشوای واقعی فرقه همان «داعی‌الدعاة» بودکه جانشین امام «مستور» شمرده می‌شد و در دژ الموت نشسته بود. سومین داعی‌الدعاتی که پس از حسن ابن‌صباح به‌این مقام رسید و حسن دوم، ابن محمد بن‌کیا بزرگ امید نامیده می‌شد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ ه حکومت‌کرد) اعلام داشت که گویی جد اوکیا بزرگ امید خود از اخلاف نزار بوده (و حال آنکه خودکیا بزرگ امید چنین نسبی را برای خویشتن قائل نبوده)، بنابراین

۱ــ برای جزئیات این موضوع به‌بعد رجوع شود.

حسن لقب امام به‌خود 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.

سلسلهٔ مراتب نزاریان از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری (از بالا به‌پایین) بشرح زیر بوده است: «امام»، «داعی‌الدعاة»، «داعی‌الاکبر»، «داعی»، «رفیق»، «لاصق»(عربی کمعنی‌لغوی‌آن«وابسته»است)، «فدائی». اعضای دودرجهٔ پایین فقط‌ازاحکام و قواعد«ظاهری» فرقه اطلاع داشتند و می‌بایست کورکورانه از مقامات بالاتر فرقه اطاعت‌کنند. عضو درجهٔ دوم ــ یعنی «لاصق»ــ می‌بایست با امام بیعت‌کند یعنی سوگندیادکند.عضودرجهٔسوم‌یا«رفیق» تا حدی بر بعضی از اسرار«باطنی» فرقه واقف و از آنها مطلع می‌گشت. این سه درجه مراتب پایین شمرده می‌شدند. عضو درجهٔ چهارم یا «داعی» کاملا به‌تعالیم «باطنی» اسماعیلیت آشنا می‌شد. اعضای سه درجهٔ عالی ــ یعنی «داعی» و «داعی‌اکبر» و «داعی‌الدعاة»ــ سران برگزیدهٔ فرقه و اشراف حاکمهٔ آن شمرده می‌شدند. و برای‌ایشان مراعات تعالیم «ظاهری» (نمازگزاردن و اجرای تشریفات دینی) و موازین حقوقی و مراعات اخلاقیات ابتدایی اجباری محسوب نمی‌شد. بدیهی است که درجهٔ عالی یعنی «امامت» برای هیچ‌کس جز اعقاب علی(ع) و نزار (و از سال ۵۶۰ ه. برای اخلاف‌کیا بزرگ امیدکه رسماً از اعقاب نزار شناخته شده بودند) قابل وصول نبوده. عامهٔ افراد فرقه علی‌الرسم بالاتر از درجهٔ 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 دربارهٔ وجود آن چیزهایی شنیده و امیدوار بودندکه روزی از آن سرالاسرار و یا راز رازها خبر یابند و بمشناخت کامل عالم کاینات نایل آیند. جذابیت و گیرایی اسرار و انتظامات شدید و ایمان به‌قدرت بی‌حد و حصر پیشوای فرقه (نه‌تنها از لحاظ عالم مادی بلکه عالم روحانی نیز) وسرانجام انتظار «روز قیامت»که با ظهور «القایم‌المهدی» مربوط بوده و انتظار نعمات و خوشیهای بهشت، همهٔ اینها برای جوانانی که وارد صفوف فدائیان می‌شدند بسیار جالب توجه بود. این‌فدائیان جوانان صاحب اراده و با همتی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به‌دشمنان فرقه واطاعت نامحدود اعضای مافوق آن‌پرورش یافته بودند. ازمیان این فدائیان ترورپیشها وقاتلان دشمنان نزاریان وجاسوسان ومنهیان برگزیده می‌شدند. این جوانان ازمیان تودهٔ فدائیان برچین می‌شدند واز طرف مربیان در معرض‌آزمایش قرار می‌گرفتند و زان پس هنر نهفتن‌کاری و استتار را بایشان تعلیم می‌دادند و به‌تحمل محرومیتها خوگرشان می‌کردند وبه‌کاربردن اسلحه را می‌آموختند و گاه نیز زبانهای‌گوناگون را یادشان می‌دادند.

فدائیان نزاری به‌فرمان رئیسان‌خویش، رجال‌سیاسی و دشمنان فعال نزاریان رامی‌کشتند. علل این قتلها همیشه سیاسی بوده‌و مردمی راکه دارای معتقدات دینی مختلف بودند به‌قتل‌می‌ــ

رساندند: مثلاً مسلمانان سنی و شیعیان امامیه و صلیبیان مسیحی (در سوریه) و اسماعیلیه مستعلیه در مصر. اگر کسی از خودیها هم مظنون بخیانت 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 کاخهائی با حوریان زیبا و همهٔ لذایذ را بهرویشان می‌گشاید. فدائیان که از عوام فرقه بودند نمی‌دانستند که تعالیم باطنی فرقه اسماعیلی بهشت را ابهامی ازعلم و لذایذ صرفاً روحانی می‌داند. البته شور و حرارت تروریستهای فدائی یك انگیزهٔ طبقاتی دیگر نیز داشت، و آن تنفر و کینه‌ای بود که فرزندان روستاییان و پیشوران نسبت به‌ملوك و بزرگان و توانگران و ثروتمندان داشتند. میان مسلمانان و مسیحیان عقیدهٔ استواری رایج بود که گویا سران اسماعیلی برای آماده کردن جوانان فدائی، آنان را باحشیش تخدیر می‌کنند[1] تا رؤیای بهشت را در مخیلهٔ او برانگیزند واراده‌اش را برای اجرای عمل قتل محکم سازند. ظاهراً این افسانه‌ای بیش نیست.

با این وصف شاید همین افسانه بهانه‌ای شدکه نزاریان ایران و سوریه را درقرن ششم و هفتم هجری «حشاشین» بنامند. در ممالك اسلامی این لقب را هم دراصطلاح عوام و هم در کتب و تألیفات به‌کار می‌بردند (از آن جمله دو مورخ ایرانی رشیدالدین وحمدالله مستوفی قزوینی آن را به‌کار برده‌اند)[2]. این اصطلاح به‌واسطهٔ صلیبیان به‌صورت آساسن «assassin» و بمعنی قاتل وارد زبانهای ایتالیایی و فرانسوی گشت. محققان توجیهات دیگری نیز برای منشأ کلمهٔ آساسن پیشنهاد کرده‌اند و از آن جمله کلمهٔ «حسیون» است (بمعنی پیروان حسن صباح). درایران نزاریان را «باطنیه» و «بواطنه» نیز می‌خواندند ولی بیشتر «ملحد»شان(عربی، جمع آن «ملاحده») می‌نامیدند. کلمهٔ «ملحد» بمعنی «مرتد» است، ولی تقریباً منحصر به‌تسمیهٔ همهٔ شاخه‌های اسماعیلیه بوده. برعکس کلمهٔ «رافضی» که آن هم به‌تقریب همان مفهوم «مرتد» را داشته[۲۵۸]، تقریباً فقط در مورد شیعیان میانه‌رو ـ یعنی زیدیه و امامیه ـ استعمال می‌شده.

قتلهای سیاسی از لوازم تعالیم نزاریهٔ حشیشیه نبوده. گذشته از این تروریزم و قتل مخالفان را حسن صباح ابداع نکرده بود و پیش از وی نیز اسماعیلیهٔ ایران بهاین کار دست می‌زدند. ظاهراً تروریزم و قتل مخالفان، وسیلهٔ مبارزه علیه تعقیبات و ایذاء و شکنجه و کشتاری بوده که از طرف سلجوقیان و دیگرامرا و سلاطین مخالف نزاریان برضد ایشان اعمال می‌شده. ولی از زمان حسن صباح ترور و قتل‌نفس از طرف نزاریان بمیزان وسیعی به‌کار بسته شد.

۱ـ حشیش (یا بنگ) مخدری است که از نوعی کنف (شاهدانه) گرفته‌می‌شود. دربارهٔ تهیهٔ حشیش رجوع شود به: Cl . Huart . Beng. EI. T.I. در قرنهای پنجم و ششم هجری هنوز در ایران ازحشیش چندان اطلاعی نداشتند و این مخدر را همچون شیلی مرموز می‌دانستند ومسعودی از آن آگاه بوده‌است. ۲ـ در بخش تاریخ اسماعیلیه جامع‌التواریخ رشیدی و تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی قزوینی چنین چیزی دیده نشده. مؤلف اشاره‌ای به‌چاپ و شمارهٔ صفحهٔ نسخه‌ای که در دست دارد نکرده. معلوم نیست این‌خبر را ازکجا آورده ـ م.

یکی از نخستین کسانی که پس از تصرف قلعهٔ الموت به‌دست حسن صباح، قربانی نزاریان شد هماتا وزیر شهیر ایرانی سلجوقیان، نظام‌الملك، بود که کتاب «سیاستنامه» به‌وی نسبت‌داده می‌شود. نظام‌الملك در سفر سلطان ملکشاه (از ۴۶۵ تا ۴۸۵ حکومت کرد) همراه وی بود ودر منزلگاهی نزدیك نهاوند شبانه خواست به‌خیمهٔ زوجهٔ خود رود. جوانی دیلمی که به‌ظاهر می‌خواست عریضه‌ای تقدیم کند وزیر را متوقف ساخت و ناگهان کاردی به‌در کرد وضربه‌ای مهلك براو وارد آورد (۱۰ رمضان سال ۴۸۵ه). این شیوهٔ عمل برای فدائیان عادی بود. فخرالملك پسر نظام‌الملك نیز، که به‌وزارت رسیده بود به‌کین‌خواهی خون عده‌ای از اسماعیلیه به‌همین منوال مقتول گردید (۵۰۵ ه). فدائیان غالباً پس از اجرای قتل نام پیشوای نزاریان را به‌زبان می‌آوردند.

دربخش دوم جامع‌التواریخ رشیدی (آغاز قرن هشتم هجری) در فصل مربوط به‌تاریخ اسماعیلیان الموت سه فهرست منقول است واسامی مقتولان را به‌دست اسماعیلیان در عهدحسن صباح وکیابزرگ‌امید و فرزند او محمد اول، یعنی در فاصلهٔ سالهای ۴۸۵ و ۵۵۸ ه، به‌دست می‌دهد. اسامی فدائیان و رفیقانی که بعاین قتلها دست یازیدند نیز در فهرستهای مزبور آمده است[۱]. این فهرستها از یکی ازمتون‌نزاری تحت عنوان «سرگذشت سیدنا» که به‌دست مانرسیده و مورد استفادهٔ رشیدالدین واقع شده، مأخوذ است.

در فهرستهای مقتولین (مجموعاً ۷۵ نفر) اسامی ۸ سلطان و خلیفه و اتابك (و از آن جمله خلیفهٔ فاطمی و امام مستعلیان الآمر، و خلفای عباسی مسترشد و پسر و جانشین او رشید، و داود نتیجهٔ ملکشاه و سلطان عراق) و ۶ وزیر و ۱۷ امیر و والی (حکام نواحی) و ۶رئیس (سران شهر) و ۱۳ قاضی و مفتی نواحی مختلف (قزوین و همدان و اصفهان و ری و کرمان و گرگان و کوهستان و تبریز و تفلیس) و سران فرق مذهبی مانند «مقدم» (پیشوا)ی کرامیه (در نیشابور) و امام زیدیهٔ طبرستان، و درباریان و مأموران عالی مقام و دانشمندان و سادات و همچنین چند تن از نزاریان که به‌فرقهٔ خود خیانت ورزیده بودند (و میان ایشان یکی از داعیان

۱ــ رشیدالدین فضل‌الله (Jami at – tawarikh , part of Ismáili History) ص ۱۲۴ــ۱۲۷، ۱۴۴ــ۱۴۵، ۱۶۰ــ۱۵۱. وضع اجتماعی تقریباً همهٔ مقتولین در این‌فهرستها قید شده ولی دربارهٔموقع‌اجتماعی قاتلان ایشان سخنی نرفته‌است، مگر در موارد نادره، مثلا: از حسن سراج (دوبار در صفحه ۱۴۶ و ۱۳۷) یادشده وحسین سراج(ص۱۶۰) ومحمدصیاد(صیاد پرندگان و یاددان، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) و سرانجام «غلام‌روسی» که ابوالفتح دهستانی وزیر سلطان برکیارق سلجوقی را در ۴۰۵ ه به‌قتل رسانید.«غلام روسی» درایران‌ممکن است یکی از هزاران اسیران روسی بوده، که ترکان قپچاق (که در منابع روسی به‌نام «پالوتسی» از آنان یاد شده) به‌هنگام دستبردهای خویش به«روسیهٔ کیف» گرفته و یاخود برده‌بوده‌اند وزان پس‌از طریق بنادرکریمه و برده‌فروشان، درکشورهای‌کیف‌آسیای‌متقدم به‌معرض فروش می‌گذاشته‌اند. «غلام‌روسی»یادشده معشلاداوطلبانه به‌نزد نزاریان‌الموت‌گریخت و تعالیم ایشان را پذیرفته بود. به‌هر تقدیر محققاً بالاراده و به‌دلیل‌خود وظیفهٔ قتالی وقاتل را پذیرفته بوده. درقابوس‌نامه (فصل ۲۴) نیز ازغلامان روسی‌که در قرن پنجم درایران وجود داشته‌اند یادشده است.

پیشین نیز دیده می‌شود) ذکر شده است. تقریباً همهٔ اشخاصی که نامشان در فهرستها آمده از سران لشکری و مأموران عالی مقام، یا روحانیان بلند پایه بوده‌اند. این فهرستها کامل نیستند؛ مثلا اسامی قربانیان بعدی نزاریان و از آن‌جمله مارکی کونراد مونفرا، پیشوای صلیبیان سوریه (مقتول بسال ۱۱۹۲ م) و غیره در فهرست نیامده. از فهارس رشیدالدین پیداست که گاه قاتل واحدی مرتکب ۲–۳ قتل می‌شده، و بنابراین پس ازقتل اولی موفق به‌فرار شده‌هلاکش نکرده بودند. گاه‌که قتلی دشوار درپیش بوده سه یا چهار فدائی و رفیق، یا حتی عده‌ای بیشتر مأمور آن می‌شدند. مثلا قتل خلیفه آمر فاطمی، پسر مستعلی، درسال ۵۲۵ ه. در قاهره به‌دست ۷ رفیق، و قتل مسترشد خلیفهٔ عباسی در سال ۵۳۰ ه نزدیک مراغه توسط ۱۴ تن از رفیقان صورت گرفت.

علی‌الرسم این قتلها بمخوتخواهی نزاریانی‌که زنده سوزانده و یا اعدام شده بودند، یا تضییقات و ایذایی‌که علیه ایشان اعمال می‌گردیده وقوع می‌یافته. ولی باید در نظر داشت‌که قتلهای انفرادی شیوهٔ مبارزهٔ اصلی نزاریان‌محسوب نمی‌شده. و تبلیغات و مبارزهٔ مسلحانهٔ عام (قیام عام یا جنگ) در درجهٔ اول اهمیت قرار داشته.

سران نزاری چون به‌اراضی وسیعی دست یافتند خود به‌فئودال مبدل شدند. از نیمهٔ دوم قرن ششم هجری دو گروه در میان نزاریان پدید آمد: یکی از آنها، ظاهراً، نمایندهٔ اشراف‌فرقه بوده و گروه دیگر نمایندهٔ قشرهای پایین آن. حسن دوم،ابن محمدبن‌کیا بزرگ امید (از۵۵۸ تا ۵۶۲ ه حکومت‌کرد) سومین‌کسی که بعد از حسن صباح زمام امور را به‌دست‌گرفته‌بودکوشید تا بر گروه اخیرالذکر تکیه کند. حسن دوم درسال ۵۶۰ ه خود را خلف علی و فاطمه و محمد ابن‌اسماعیل والمستنصر ونزار اعلام‌کرده و بنابراین درجهٔ «معصومیت» برای خویشتن قائل شد و آغاز عصر جدید–یعنی پایان دنیا و «قیامت» و به‌عبارت دیگر «رستاخیز» را اعلام کرد. بنا به‌تعالیم اسماعیلیان فقط ایشان برای زندگی نوین «در بهشت روحانی» برخاستند و تعالیم «ظاهری» و نمازها و تشریفات و احکام شریعت از آن زمان برای عامهٔ مؤمنان به‌آن مذهب غیر واجب شد. این عمل در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است.حسن دوم پس ازیک سال ونیم، محتملا به‌تلقین سران فرقه، در قلعهٔ لمبسر بدست برادر زن خود کشته شد. برادر زن وی قتوفال توانگری از بازماندگان آل‌بویه و شیعه‌ای میانه‌رو بوده است. محمددوم، پسر حسن‌دوم، به‌خونخواهی پدر همهٔ افراد خانوادهٔ قاتل را از دم تیغ گذراند. وی خط مشی پدر را تعقیب‌کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان قشرهای پایین خلق به‌صفوف فرقهٔ وی پیوستند.

در آن هنگام سران فرقه که ثروت و زمین بهم زده و به فئودال مبدل شده بودند، از شور و حرارت و فعالیت اعضای عادی آن بیمناک شدند. سران مزبور می‌خواستند اراضی و

قلاع و امتیازات را برای خویش حفظ و مسجل کنند. و بدین‌سبب تعالیم مربوط به‌نزدیکی «آخرالزمان» باب آنان نبود. اشراف نزاری در آن روزگاران می‌کوشیدند با قتوالهای سنی ایران نزدیك شوند و تودهٔ مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده‌است و به‌بهانهٔ «بازگشت بعصر اسلام وزمان پیامبر» تعالیم «ظاهری» واجرای احکام شریعت و نمازهای مقرر و روزه را مجدداً واجب اعلام کرد. وی مساجد را احیا نمود و رسم نماز جماعت و ایراد خطبه راکه ازدیرباز متروك شده بود، تجدید کرد. حسن سوم به‌سنیان تقرب جست و امر کرد تا نام خلیفهٔ عباسی‌الناصر را در خطبه بیاورند. ومادر خود را بمزیارت مکه گسیل داشت. سنیان براثر این اعمال وی به‌او لقب «نومسلمان» دادند[1].

در زمان حسن سوم مبارزهٔ داخلی در فرقهٔ مزبور به‌صورت بسیار حادی درآمد. حسن سوم را درسال ۶۱۷ هـ. زهرخوراندند. وپس‌ازمرگ‌اوتعالیم اسماعیلی مجدداً احیا شد. محمدسوم فرزند و جانشین وی سلطنت می‌کرد نه حکومت. درکاخ خویش دربه‌روی خود بسته بود. وهر دو گروه رقیب می‌کوشیدند از طرف او و به‌نام او عمل کنند. سران اشراف مملك فرقه‌که می‌خواستند قلاع و اراضی را از دست ندهند آمادهٔ فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند. امافراد عادی فرقه از «جهاد» با مغولان طرفداری می‌کردند. محمد سوم در حالت مستی مقتول شد. فرزند اوخورشاه برای‌اجرای‌خواست‌هلاکوخان مغول‌فاتح ایران(مؤسس‌دولت ویژهٔ مغولی‌در ایران) و نوهٔ چنگیزخان موافقت کرد طوق اطاعت برگردن نهد و قلاع را ویران سازد و کلیدهای قصور و گنجینه‌ها راتسلیم‌کند، ولی‌به‌سبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست همهٔ‌این مواعید را مجری سازد. سرانجام هلاکوخان الموت را محاصره و مسخر کرد. به‌خورشاه تأمین جانی داده شد و وی به‌اردوگاه هلاکوخان‌رفت(۶۵۴ هـ). هلاکوخان خورشاه را به‌مغولستان، نزد خان بزرگ منکوقاآن (برادر خویش) اعزام‌کرد و منکو فرمود تا خورشاه را به‌قتل رساندند. افراد عادی فرقهٔ نزاری مبارزه را دنبال‌کردند. قلعهٔ گردکوه سه سال پایداری کرد و قلاع و قصور مستحکم قهستان فقط در طی بیست سال به‌تدریج فرمانبردار و مسخرگشتند. ولی پیروان فرقه لااقل تا اواسط قرن نهم هجری در قهستان باقی ماندند.

اکنون اسماعیلیه نزاری (نواسماعیلیان) فقط در سوریه (در ناحیه مصیصة) و در حدود چند هزار نفر در عمان و در برخی نقاط ایران (در ناحیهٔ کوهستانی محلات ـ نزدیك قم) و شمال افغانستان باقی مانده‌اند. تقریباً همهٔ ساکنان بدخشان (در شمال‌شرقی افغانستان کنونی) نزاریان هستند. تا دههٔ چهارم قرن بیستم همهٔ مردم برخی از نواحی شرقی تاجیکستان شوروی و اهالی پامیر(که اکنون ناحیهٔ خود مختار کوهستان بدخشان نامیده می‌شود) نزاری بوده‌اند.

۱ـ یعنی «مسلمانی‌که تازه اسلام آورده‌بود» زیراکه از مدتها پیش سنیان اسماعیلیان راسلمان نمی‌شمردند.

کانون اصلی نزاریان بهمندوستان منتقل شد.ومهاجرت ایشان به‌آن سرزمین از قرن سیزدهم‌میلادی آغاز گشت و به‌ویژه ازقرن شانزدهم تا نوزدهم میلادی‌شدت یافت. رئیس ایشان‌که مقام‌خویش را عادتاً به ارث صاحب می‌شود و لقب آقاخان دارد در نزدیکی شهر بمبئی زندگی می‌کند. آقاخان اول در سال ۱۸۳۸ م . از ایران (ناحیهٔ محلات) بهندوستان مهاجرت کرد. دودمان آقاخانها از اعقاب کیابزرگ امید شمرده می‌شوند (وبنابراین طبق افسانهٔ موجود از طریق خاندان فاطمیه اصلشان به‌علی(ع) و فاطمه (ع) می‌رسد). نزاریان آقاخان کنونی (کریم) را (از سال ۱۹۵۷ م) چهل و هشتمین امام بعد از علی (ع) می‌دانند. کریم‌آقاخان زمینداری میلیونر است. همهٔ نزاریان باید عشر در آمد خویش را باو بپردازند. از سناد او اکنون نیز داعیان و مبلغانی به‌اطراف اعزام می‌شوند، و ایشان هم‌اکنون در افریقا دارای تبلیغات شدید و پرداشه‌اند. جماعتهای نزاری تا دریاچهٔ تانگانیکا بسط و توسعه یافته‌اند . در هندوستان بیش از ۲۵۰ هزار نفر نزاری زندگی می‌کنند.

اکنون مستعلیان در یمن و هندوستان وجود دارند و ایشان به‌تدریج از مصر و یمن، از اوایل قرن یازدهم میلادی، به‌کشور اخیرالذکر مهاجرت کرده‌اند. در هندوستان (گجرات) بیش از ۱۵۰ هزار نفر مستعلیه اقامت دارند. ایشان را در آنجا «بهارا» یعنی «بازرگانان» می‌نامند (ازکلمهٔ *Vohoru* که در زبان گجراتی به‌معنی «تجارت» است) و این خود معرف ترکیب اجتماعی این فرقه در این ایام است.

هر دوشاخهٔ اسماعیلیهٔ امروزی مبدل به‌فرقه‌های مسالمت‌جویی شده‌اند و هیچ‌وجه مشترك و رابطه‌ای با نهضتهای دموکراتیك و ضد استعماری کنونی ندارند. محمدشاه آقاخان چهل و هفتمین امام نزاری‌که اخیراً درگذشته (۱۸۷۷ ـ ۱۹۵۷م) در انگلستان تحصیل کرده بود. وی، خدمات بزرگی به‌حکومت و مقامات انگلیسی در هندوستان کرد و از طرف ایشان به‌لقب «سر» ملقب‌گشت.

فرق غلات شیعه بسیارند. همهٔ ایشان به‌«حلول» و «تناسخ»[1] و همچنین تقسیم مؤمنان به‌خواص و عوام (به‌نامهای مختلف) معتقدند و تشریفات دینی اسلامی و مراعات ممنوعیتها و حضور در مسجد دارد و نفی می‌کنند. غلات شیعه در عوض و به‌جای تشریفات مزبور از خود تشریفاتی ابداع و ایجادکرده‌اند (که در فرقه‌های مختلف متفاوت است). و دیگر اینکه ایشان اصل «تقیه» و اختفای مذهب خویش و استتار عقیده را قبول کرده‌اند. غلات شیعه از ترس تعقیب عادتاً خویشتن را سنی یسا (در زمسان صفویه) شیعهٔ میانه‌رو معرفی می‌کردند.گاه نیز صورت ظاهر جرگه‌های اخوت صوفیان همچون پردهٔ استاری مورد استفادهٔ ایشان قرار می‌گرفته و خود

۱ــ به‌آغاز فصل یازدهم این‌کتاب رجوع شود.

را به‌آن محافل منتسب می‌نمودند. در اینجا فقط به‌شرح بعضی از «غلات» ــ یعنی آنهایی که در ایران وجود داشته‌اند ــ می‌پردازیم.

یکی ازفرق «غلات» دوران متقدم، فرقهٔخطابیه است که به‌نام ابوالخطاب محمدالاسدی مسمی‌گشته‌است.وی بهامام ششم‌شیعیان، امام‌جعفرصادق(ع)نزدیك بود. وچون ابوالخطاب برای امام مزبور مقام الوهیت قائل شد امام جعفرصادق وی را از نزد خود راند. آنگاه ابوالخطاب فرقهٔ ویژه‌ای تأسیس کـرد و خویشتن را مظهر خداوند خواند. به‌گفتهٔ او محمد (ص) صفت و شایستگی پیامبری خویش را بهعلی (ع) داده و [به‌اعتقاد او]گویا امـام جعفرصادق شایستگی خـود را به‌ابوالخطاب تفویض کرده است. وی منکر وراثت علویان در مورد امامت بـوده و می‌گفته که امامت علی (ع) و دیگران بهسبب شایستگی روحانی ایشان بوده نه وراثت تنی و پیامبران و ائمه مظهر الهی هستند. ابوالخطاب و پیروان وی با سنگ وکارد علیه لشکریان امیر کوفه وارد نبرد شدند، وبدیهی است که‌مغلوب ومتفرق‌گشتند. ابوالخطاب دستگیر شد وشمع‌ـ آجینش کـردند و زان پس جنازه‌اش را آتش زدنـد و سرش را به‌بغداد فرستادند (۱۳۹ یـا ۱۴۳ه)،فـرقهٔ خطابیه‌کماکان پس از مرگ وی وجود داشته و چیزی نگذشت کـه در عراق و ایران و یمن پیروان آن به‌بیش از ۱۰۰هزار تن‌بالغ‌گردید. اعضای این‌فرقه فقط پیروان مذهب خویش رابرحق می‌دانستند ومانند خوارج،بهنگام قیام،همهٔمردان و زنان وکودکان دیگران را بیرحمانه معدوم می‌کردند. این فرقه در قرنهای ششم و هفتم هجری هنوز وجود داشته.

فرقهٔ دروزان‌که در ربع اول قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) ازاسماعیلیه منشعب شد، خلیفهٔ فاطمی حاکـم را خدای تعالی دانسته، و عقل‌کل و نفس‌کل را صدورات «حاکـم ـ خدا» می‌شمرده، و به‌تعالیم اسماعیلی خیانت‌کرده به‌صورت فرقهٔ علیحدهٔ ازنوع «غلات» درـ آمد، ودر واقع دین مستقل التقاطی ابداع‌کرد. چون فرقهٔ دروز هرگز نفوذ قابل ملاحظه‌ای در ایران نداشته وبعدها در لبنان محدودگردیدند در اینجا ازآن سخن نخواهیم‌گفت.

دربارهٔ فرقهٔ «نصیریه» (انصاریه، علویه)که منسوب به‌ابن‌نصیر بـوده و درنیمهٔ دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) ازشعبهٔ امامیه منشعب شده، باید همین نکته را تکرارکرد. نصیریه بعدها در شمال غربی سوریه متمکن‌گشتند. تعالیم نصیریه عبارت است از التقاط عناصر شیعه و مسیحیت ومعتقدات مردم زمان پیش از اسلام. بـه‌عقیدهٔ ایشان خدا احدی است مـرکب از سه لایتجزی به اسامی «معنی» و «اسم» و«باب»، این تثلیث به‌نوبت در وجود انبیاء مجسم ومتجلی گشته.آخرین تجسم با پایه‌گذاری اسلام مصادف شد: و آن احد سه‌گانـهٔ لایتجزی در وجـود علی (ع)و محمد (ص) و سلمان پارسی تجسم یافت. بـدین سبب تثلیث مزبور بـا ترکیب حروف «عمس» معرفـی می‌شود (کـه ع. م. س. حـروف اول اسامی ایشان است). نصیریه تناسخ را قبول دارنـد. نصیریـه نیز مـانند دروز که بعدو دستهٔ «روحانی» منقسم می‌گردند،

بدو طبقه تقسیم می‌شوند: یکی «عامه» و دیگری برگزیدگان یا «خاصه». «خاصه» از خود کتب مقدسی دارند و مضمون آنها را تأویل می‌کنند و برای عامه مکشوف نمی‌سازند. مراسم مذهبی را امامان شبانه بربلندیها در بقاعی که «قبه» نامیده می‌شوند برگزار می‌کنند. قبه‌ها علی‌الرسم بر مقابر اولیاءالله قرار دارند. درمذهب نصیریه مأخوذ اتی (یا بهتر بگوییم بقایایی) از مسیحیان دیده می‌شود: از قبیل بزرگداشت‌عیسی همچون مظهر خداوند، بزرگداشت حواریون مسیح وعده‌ای از اولیاءالله‌وشهیدان مسیحی و اعیاد (تولدمسیح،عید فصح وغیره) لیترجیا وتعمید و غیره.

در فاصلهٔ قرنهای چهاردهم و پانزدهم میلادی فرقه‌ای از غلات شیعه به‌نام «حروفیه» در ایران معروف شد. مؤسس این فرقه فضل‌الله استرابادی بوده (متولد در حدود سال ۷۴۰ه. و درسال ۷۸۸/۷۸۹ه به‌تبلیغ «وحی جدید» خویش پرداخت). به‌گفتهٔ برخی منابع، از طرف تیمور به‌طبروان تبعید شد و در آنجا میرانشاه پسر تیمور وی را درسال ۷۹۷ه به‌دست خود کشت. بدین‌سبب حروفیون کینه و نفرت خاصی به‌دودمان تیموریان و به‌ویژه میرانشاه داشتند و وی را «مارانشاه» می‌خواندند ومعتقد بودندکه 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 «جاویدان‌کبیر»[1] است‌که بخشی از آن به‌لهجهٔ استرابادی زبان فارسی و بخشی دیگر بزبان عربی نوشته شده.

نفوذ این فرقه بسرعت در سراسر ایران و آذربایجان و ترکیهٔ عثمانی و سوریه بسط یافت. شاگرد فضل‌الله به‌نام علی‌الاعلی (متوفی به‌سال ۸۲۲ه) در ترکیهٔ عثمانی پایهٔ تبلیغات حروفی را بنا نهاد. پیروان این فرقه بیشتر از پیشه‌وران و متوران شهری بوده اند. وصفت خاص فرقهٔ حروفی‌همانا شرکت مردم پیشرو وروشنفکر درفعالیت آن بوده‌است. نسیمی، شاعر آذربایجانی (که درسال ۸۲۰ه در حلب به‌سیاست دردناکی مقتول شد) و شاعران ترک‌زبان، تسنایی (که او هم اعدام شد) و رفیعی از اعضای این فرقه بوده‌اند. ظاهراً شاعر مشهور ایرانی سید قاسم ملقب به‌قاسم انوار (از ۷۵۷ تا ۸۳۷ه)که بزبانهای گیلکی و آذربایجانی نیز اشعاری داشته و در آغاز صوفی و شیعهٔ امامی بوده، با حروفیون مربوط بوده است. وی شاگرد شیخ صدرالدین اردبیلی (متوفی بسال ۷۹۵ه) نیای دودمان صفویه بوده. قاسم‌انوار در خانقاهی که در هرات تأسیس نموده بود اصل اشتراك اموال را معمول داشت و سفرهٔ عام گسترد.

نویسندگان حروفی میراث ادبی بزرگی از خود باقی‌گذارده‌اند و شش کتاب ایشان اصلی

۱ــ فهرستها درکتابخانه‌های استانبول (ایاصوفیه) ولیدن وکمبریج محفوظ است.

شمرده می‌شوند و از آن جمله است: «جاویدان کبیر»، «محرم نامه» (در حدود ۸۲۹ه) که به لهجهٔ استرابادی نوشته‌شده، «عشق نامه» (در حدود سال ۸۳۲ه) و «هدایت نامه». دو کتاب اخیرالذکر را فرشته زاده (متوفی به‌سال ۸۷۴ه) شاگرد فضل‌الله استرابادی بزبان ترکی نوشته است. بعضی از رسالات حروفیون راکلمان‌هوار شرقشناس فرانسوی منتشر کرده است. متون با ترجمهٔ فرانسوی و ملاحظات و حواشی[۱] و تحقیقی که دانشمند سرشناس ترک دکتر رضا توفیق (معروف به‌فیلسوف رضا) به‌زبان فرانسه نوشته است[۲].

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 وحتی در صورت او منعکس است وآدمی 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 به‌صورت ارتقاء تدریجی و بهاشکال پیامبری و اولیائی[۳] و تجسم و حلول‌خداوند در آدمی ویا، در واقع، خدایی در می‌آید. آخرین پیامبر محمد (ص) و نخستین‌کس از اولیاءالله علی (ع) و آخرین نفر ایشان امام حسن عسکری امام یازدهم شیعه بوده است[۴]. فضل‌الله استرابادی نخستین خدای مجسم است. حروفیون معنی عرفانی و باطنی حروف‌الفبای عربی را از اسماعیلیان بعوام‌گرفتند. و نام فرقه از آن مأخوذ است. حروف مظهر باطنی و عرفانی ادوار دوران عالم است. گذشته از این، اهل‌فرقهٔ مزبور در حروف‌الفبا علامات باطنی خطوط و اشکال صورت آدمی را می‌دیدند. حروفیون تحت تأثیر شدید صوفیگری نیز قرار داشتند.

چیزی نگذشت‌که فعالیت فرقهٔ حروفیون با حفظ شکل مذهبی خود در مسیر ضد فئودالی افتاد و در عین‌حال رنگ خصومت شدید علیه دولت تیموریان داشت ــ یعنی مخالف قوی‌ترین دولت فئودالی آن زمان بود. حروفیون می‌گفتند که «دجال» به‌صورت میرانشاه تیموری ظهورکرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم راکه مهدی نیز هست به‌همین زودیها منتظر بود[۵]. او باید حکومت عدل وبرابری عمومی را بروی زمین حکمفرما سازد و در زمان وی تجاوز و ظلم انسانی به‌حق انسان دیگر وجود نخواهد داشت. در رسالهٔ «محرم نامهٔ» سابق‌الذکر در این باره چنین‌گفته شده است: «از دیرباز تا امروز آنان (حروفیون) چشم به‌راه قائم ائمه هستندکه در حدیث نام دیگری هم برای وی آمده و مهدیش خوانده‌اند و آنها

۱ــ Textes houroufis, édités et traduits par Clément Huart.Leyden London 1909 (GMS.) ۲ــ Dr. Riza Tewfiq (Feylesuf Riza) Étude sur la religion des Houroufis.
۳ــ در تعالیم سنیان پیامبران بالاتر از اولیاءالله هستند ولی برعکس‌حروفیون معتقدندکه اولیاءالله در مقام مظهریت خداوندی بالاتر از پیامبرانند. ۴ــ حروفیون امام‌دوازدهم‌محمد را قبول‌نداشتند. ۵ــ میرانشاه‌درسال۸۰۶ هـ(۱۴۰۸م.) درابهر سردرود، علیه‌لشکریان سلطان احمدجلایری‌ومتحد او امیر قرایوسف قره‌قویونلو، کشته‌شد. ۶ــ ازاین‌بیان‌مؤلف‌معلوم‌می‌شودحروفیون‌به‌امام‌قائم«امام‌دوازدهم» نیزمعتقد بوده‌اند.

می‌گویند که او صاحب سیف است و دربارهٔ وی ایـن حدیث آمده است. «یظهر فی آخرالزمان احفاولادی، اسمه اسمی و خلقه خلقی، یملأالارض عدلاکماملئتجوراً» ــ یعنی، درآخرالزمان یکی از فرزندان من ظهور خواهد کرد که نامش نام من و خلقش خلق من است و زمین را بعداد می‌آکند چنانکه اکنون بظلم وجور آکنده‌است. آنان معتقدند که‌وی با شمشیر ظلم‌را که تجاوز برخی از آدمیان به‌حقوق برخی دیگر است برمی‌اندازد [۱]. از این مطالب پیداست که سرنگون ساختن اساس ظلم (فئودالیزم) را حروفیون بصورت قیامی مسلحانه و پیروز در تحت رهبری مهدی در مخیله متصور می‌کردند.

درکتاب فارسی قرن نهم هجری به‌نام «مجمل فصیحی» منقول است که در مسجد جامع هرات به‌جان سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۵۱ه. حکومت کرد) سوءقصد شد و شخصی مجهول زخمی بشکم او واردآورد (درسال ۸۳۰ یا ۸۳۱ه). سلطان زنده ماند ولی تاآخر عمر از درد معده نالان بود. درآن گیرودار یـکی ازخدام سلطان، از قـرط هیجان سوء قصدکننده راکشت واین خود تحقیق را مانع شد. معهذا کلیدی در جیب سوءقصدکننده یافتند و به‌یاری‌آن خانه‌ای راکـه وی اتاقی در آن‌کرایه‌کرده بـود پیداکردند و هویت او را معلوم ساختند. وی احمدلر نام‌داشت و یکی از حروفیون و مرید فضل‌الله استرابادی بود. معلوم‌شدکه محفل مخفیی از حروفیون وجـود دارد و نمایندگان برجستهٔ متنورین محل در آن عضویت دارنـد. مولانـا معروف خوشنویس را بحبس در برج قلعهٔ اختیارالدین هرات محکوم نمودند و دیگر اعضای محفل را (که نوهٔ فضل‌الله نیز در میان آنها بوده) اعدام‌کرده واجسادشان را سوزانیدند[۲]. قاسم انوار شاعر ایرانی پیش‌گفته نیز مظنون واقع شدکه بهجرگهٔ حروفیون بستگی دارد، ولی چون برای اثبات این اتهام دلیلی وجود نداشت شاعر مزبور را از خراسان تبعیدکردنـد و وی بـه سمرقند رفت و همانجا درگذشت[۳].

چیزی نگذشت که حروفیون بر اثر تعقیبات و زجر وکشتار از صفحهٔ خـاك ایران نابود شدند، ولی در ترکیهٔ عثمانی ریشه دواندند. گرچه در آنجا هم‌گاه و بیگاه مورد زجـر و آزار قرار می‌گرفتند (بخصوص در زمـان سلطان محمد دوم، ۱۴۵۱ ــ ۱۴۸۱م/ ۸۸۶ه) حروفیون بـه استتار عقیده پرداختند و به‌پیروی از اصل تقیه همه جـا خویش راگاه بصورت شیعه وگاه سنی وگاه صوفی معرفی می‌کردند. ایشان در ترکیه موفق شدند در میان سران فرقهٔ درویشان بکتاشی

۱ــ رجوع شود به: متون حروفیون، متن ص۳۶، ترجمهٔ‌فرانسه ص ۶۳. ۲ــ از نظرگاه سنیان‌سوزاندن آدمی با جنازهٔ او (وبنابراین محروم ساختن او از تدفین به رسم مسلمانان) بزرگترین توهین شمرده‌می‌شد. هیزمی‌که بدین منظور آتش می‌کردند مظهر آتش جهنم بوده‌که چشم بچراء دوح مرتدان بوده است.
۳ــ ا. گ. براون در شمارهٔ مخصوص مجلهٔ Museon چاپ Cambridge University press درسال ۱۹۱۵ ترجمهٔ‌کامل این قطعه از مجمل فصیحی را نقل کرده است. رجوع شود نیز به: خواند میر، مجلدسوم بخش ۳، چاپ بمبئی، سال ۱۲۷۳ هـ ق. ص. ۱۲۷ــ۱۲۸.

نفوذ کنند. این فرقه به‌روایتی در آغاز قرن هشتم هجری، توسط خواجه بکتاش که تاحدی وجودی افسانه‌ای است تأسیس گشته بود. دراویش بکتاشیه در سراسر ترکیه و شهر قسطنطنیه نفوذ فراوان داشتند، زیرا با صنف مقتدر لشکری ینی‌چریها مربوط بوده‌اند. فرقهٔ بکتاشیه رسماً سنی و صوفی بوده ولی میان اعضای برگزیده و خواص آن، اصول مخفی صوفیگری از نسلی به‌نسل دیگر منتقل می‌شده و اصول مزبور جز تعالیم ــ اندکی دگرگون شدهٔ ــ حروفیون چیز دیگری نبوده[1].

ظاهراً پیدایش یکی دیگر از فرق غلات شیعه (به‌عقیدهٔ و. ف. مینورسکی) که در ایران و سرزمینهای همسایهٔ آن ومیان آذربایجانیان وترکان وکردان وفارسی زبانان رواج و افریافت مربوط به‌قرن نهم هجری بوده است. اهل این فرقه خویشتن را «اهل حق» می‌نامیدند. ولی ایرانیان شیعه آنان را علی‌اللهی می‌خواندند. فرقه مزبور به‌چندین فرقهٔ فرعی تقسیم می‌شود که در هر محل به‌نامی مسمی شده است: در ترکیه به‌نام «قزلباش» (به‌خاطرهٔ شرکت آن در نهضت قزلباش در قرنهای نهم و دهم هجری)[2] و در آذربایجان به‌نام قره قویونلو (به‌نام اتحادیهٔ قبایل ترکمن که ظاهراً فرقهٔ مزبور در میان ایشان به‌وجود آمد) وگورنلر (ترکی ــ یعنی «بینندگان»)، و در ناحیهٔ رضائیه به‌نام «ابدال بئی»، و در قزوین به‌نام «کاکاوند» و درمازندران به‌نام «خوجه‌وند» و غیره.

عده‌ای از محققان روسی و شوروی نیز معتقدات و تشریفات مذهبی فرقهٔ مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند[3]. فرقه علی‌اللهی تاکنون نیز در سراسر ایران بسط دارد، گرچه اعضای آن عقیدهٔ خویش را پنهان می‌دارند ورسماً جزوشیعیان امامیه شمرده می‌شوند. افراد فرقهٔ علی‌اللهی یا اهل حق بیشتر از روستاییان و صحرانشینان (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 ودهم هجری فعالانه قزلباشان شیعه را علیه دولتهای سنی ــ آق قویونلو وامپراطوری عثمانی ــ یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم وآغاز قرن هفدهم میلادی، ترکان آسیای صغیر که ازغلات شیعه بوده‌اند علیه امپراطوری اخیرالذکر (عثمانی) دائماً علم عصیان برمی‌افراشتند. اکنون این غلات به‌فرقهٔ مسالمت کاری تبدیل یافته‌اند و مرکز عمدهٔ ایشان کرمانشاه است، ولی عدهٔ اعضای فرقه در تهران و دیگر شهرها و نقاط روستایی‌نشین ایران و آذربایجان

۱ــ برای شرح مفصل مربوط به حروفیه رجوع شود به:
E. G. Browne. "A Literary History of Persia" T. III ۳۶۵ــ۳۷۵ ، ۴۴۹ــ۴۵۲ ص
E. J. Gibb. "A History of Ottoman poetry" T. I. London 1901 ۳۴۶ــ۳۸۸ ص
رجوع شود به‌تألیف یاد شدهٔ رضا توفیق نیز. ۲ــ به‌فصل هشتم رجوع شود. ۳ــ و. آ. ژوکوسکی «فرقهٔ اهل حق در ایران»؛ و. ف. مینورسکی «مدارکی برای مطالعهٔ فرقهٔ ایرانی «اهل‌حق» یا «علی‌اللهی» (همچنین در دیگر تألیفات همین مؤلف)؛ و. آ. گاردلوسکی، «قره قویونلو».

و کردستان نیز اندك نیست.

برخی از مؤلفان اروپای غربی فرقه علی‌اللهی و نصیریه را یکی دانسته‌اند. ولی پس از تحقیقاتی که پژوهندگان روسی به‌عمل آورده‌اند باید این نظر را مردود شمرد. آنچه «اهل حق» و «نصیریه» را متحد می‌سازد همانا خدا دانستن علی (ع) است که ویژگی مشترك همهٔ فرق غلات شیعه است. ولی این دو فرقه (اهل حق و نصیریه) 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 نتیجهٔ 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 ناگسستنی دارد. علی(ع) بطور لاینقطع نه‌تنها در آدم و نوح و ابراهیم و موسی وعیسی و محمد (ص) تجسم یافته (و بیشتر فرقی که از نوع غلات بودند چنین فکر می‌کردند)، بلکه در وجود همهٔ انبیا وزان‌پس در ائمه و اولیاءالله حلول کرده است. ضمناً شاه اسماعیل مؤسس دولت صفوی را تجسم «علی‌ـالله» می‌شمارند (و در زمان حیات او هم می‌شمردند). شخصی به‌نام شاه محمد (محمد) ـ که مروی است و در فاصلهٔ قرن یازدهم و دوازدهم هجری می‌زیسته ـ آخرین تجسم «علی‌ـالله» بوده. «علی‌ـالله» باری دیگر در وجود امام دوازدهم ـ مهدی ـ که باز خواهد آمد، حلول خواهد نمود.

و.آ. گاردلوسکی تعالیم این فرقه را چنین وصف می‌کند: «مطلب اصلی تعالیم اهل‌فرقه عبارت است از شناخت لاینقطع الوهیت علی و آمد و شد علی برزمین... علی نه تنها شخصاً خداست، بلکه به‌طور کلی مبدأ الهی است که همه جا هست و همه چیز را به‌خویشتن انباشته می‌کند. فقط در میان عامهٔ خلق افکار انتزاعی فلسفی به‌شکل الوهیت علی‌مجسم می‌گردد»[۱].

طبق تعالیم «اهل حق» دو مبدأ در وجود آدمی در حال مبارزه هستند، یکی «عقل» و دیگر «نفس» (یعنی «شور» و «احساس» ـ که یکی از معانی آن است) حیات بعد از مرگ وجود ندارد و بهشت و دوزخ ایمایی است به معرفت و علم (یعنی دینی آن) و جهل. آدمی را پس از مرگ تناسخ در انتظار است. موازین اخلاقی‌همانا پیروزی مبدأ عقلی است برنفس و همچنین رحم و همدردی به آدمیان. همهٔ اهل حق تعدد زوجات را رد می‌کنند و با یك زن می‌سازند و طلاق را جایز نمی‌دانند. زنان با صورت گشاده در رقصهایی ـ که ظاهراً جنبهٔ تشریفات مذهبی دارد ـ شرکت می‌کنند.

در رأس این فرقهٔ فرعی «پیران» که مقامشان موروثی است قرار دارند و «خادمان»دینی در برگزاری تشریفات مذهبی ایشان را یاری می‌کنند. بزرگداشت و پرستش پیشه‌های مقدس و

۱ـ و. آ. گاردلوسکی «فرقه قزیلباش» ص ۱۵.

مراقد اولیاءالله در میان اهل این فرقه رواج دارد. در مجالس مخفی که عادتاً شبانه برگزار می‌شده «قربانی» به‌عمل می‌آمد، سفرهٔ عام برحسب تشریفات مذهبی گسترده می‌شد وشیرینی و دوغ و گاه پنیر و برنج و گوشت ذبیحهٔ گاو نر و گوسفند و یا خروس صرف می‌گشت.شاید این سفرهٔ تشریفاتی از «آگاپه» («شب محبت» که بعدها لیترجیا از آن بوجود آمد) دوران متقدم مسیحیت اخذشده بوده، منتهی نه مستقیماً بلکه به‌واسطهٔ سفرهٔ تشریفاتی اخوتی که قرمطیان می‌گستردند. به‌عقیدهٔ اهل این فرقه، این سفرهٔ عام ذرات مبدأ الهی را به‌شرکت‌کنندگان منتقل می‌کند. گاه پیش از گستردن سفرهٔ عام سماع می‌کردند که «ذکر جلی» درویشان و ترقص و سماع خلسه‌توفهای[1] روسیه را به‌خاطر می‌آورد. اینجا هم این ترقص و سماع و حال و شور با فریادهای «علی» و «حق» و حرکات تشنج‌آمیز و خودآزاری (اخگرسوزان در دهان نهادن و غیره) به‌آهنگ آلات موسیقی ذهی توأم بوده است[2].

اهل این فرقه کتب مقدسی دارند که پنهان می‌کنند. و از آن میان کتاب اصلی «سرانجام» نام دارد که ظاهراً در ناحیهٔ کرمانشاه نوشته شده. میان اهل فرقه گونه‌ای از منظومه‌های مذهبی بعنوان «الله‌علی» و برخی از «تجم»های وی شایع است. اعضای این فرقه تاریخ خویش را خیلی قدیم تر از آنچه در منابع ومتون آمده می‌دانند. ومی‌گویند که شاعر نامی خلق بابا-طاهر عریان (در فاصلهٔ قرن چهارم و پنجم هجری) به‌فرقهٔ ایشان منتسب بوده است.

۱ــ فرقه‌ای مسیحی که در اواسط قرن هفدهم در روسیه بوجود آمد و جنبهٔ میستیک داشت و معتقد به‌تجدید حیات ابدی مسیح بود. در اواخر قرن نوزدهم به‌عنوان فرقه‌ای مستقل از میان‌رفت. ۲ــ برای‌آشنایی باسماع اهل حق‌گفته از تألیفات پیش‌گفته رجوع‌شود به: ب. ن. مار، «سماع فرقهٔ اهل حق» ص ۲۴۸-۲۵۴.

عرفان در اسلام (تصوف و درویشی)

از کلمهٔ عرفان («میستیك» یا میستیسیزم «از کلمهٔ یونانی *Μυστικός* که به‌معنی «مرموز، پنهانی، مخفی» است و به‌فارسی «عرفان» ترجمه شده) عادتاً جهانبینی دینی خاصی مفهوم می‌گردد که امکان ارتباط مستقیم و شخصی و نزدیك (وحتی پیوستن) روصل آدمی رابا خداوند، از طریق آنچه اصطلاحاً «شهود» و «تجربهٔ باطن» و «حال» نامیده می‌شود، جایز و ممکن‌الحصول می‌شمارد. جریانات عرفانی و فلسفه‌های ایدآلیستی که از عرفان متأثر شده‌اند و در تحت لفافهٔ ادیان مختلفه، به‌ویژه درعهد ثنودالیزم، پدید آمدند، از این گونه‌اند:

ـ فلسفهٔ نوافلاطونی، در دین التقاطی «یونانی‌ـرومی» (از قرن سوم میلادی)

ـ در عالم مسیحیت شرقی از قرن چهارم تا هفتم میلادی. یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوآن استویچنیك و غیره.

ـ مجمع دیونیس کلاب در قرن چهاردهم (که فلسفهٔ نوافلاطونی را دستکاری کرده با روح مسیحیت سازش داد) یا ایسی‌خاستها.

ـ درودسیهٔ قرنهای پانزدهم وشانزدهم میلادی. تیل سورسکی وپیروان او که به‌اصطلاح «بی‌طمعان» نامیده می‌شدند.

ـ در عالم مسیحیت غربی در قرن نهم میلادی، ـ یوآن اسکوت اریگنس، در قرنهای سیزدهم، چهاردهم وپانزدهم فرانسیس داسیز، رایموند لولی، میستراکهارت، ریسبروك اعجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی، و غیره.

ـ در میان یهودیان قرون وسطی‌ـ کابالیستها که پیروانی میان مسیحیان نیز داشتند.

ـ در کیش هندی از قرن نهم به‌بعد ـ شان کاراچاریا و فلسفهٔ «ودانتا» یا «آدوایتا» (توحید) که وی پدید آورده بوده.

بدرغم اختلافی که در معتقدات دینی وجود دارد، جریانات عرفانی که در چارچوب ادیان مزبور پدید آمده‌اند بسیار متشابه به‌نظر می‌رسند. توجیه این مشابهت کمتر مربوط به‌مأخوذات فرق و جریانات مزبور است از یکدیگر، وبیشتر به‌طرق مشترك تکامل داخلی معتقدات مذهبی در شرایط و محیط جوامع فئودالی بستگی دارد. عرفا غالباً چندان اهمیتی برای شکل ظاهر دین (اسلام ویا مسیحیت وغیره) 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» (به‌بعد رجوع شود) مربوط و توأم بوده‌اند.

عرفان در اسلام بیش از مسیحیت اهمیت و انتشار یافت. در سرزمینهای اسلامی نهضت عرفانی به‌نام وعنوان کلی صوفیگری معروف است. به‌عقیدهٔ بیشتر اسلام شناسان کلمهٔ صوفیگری (عربی = تصوف) از لغت «صوف» که بمعنی «پشم» است (یا لباس خشن پشمی) می‌آید. (عربی درباب ۵، از «صوف» ــ «تصوف» ساخته شده بمعنی «لباس پشمینه یا صوف در بر کردن» که اصطلاحاً «صوفی شدن و صوفیگری» است) استعمال کلمهٔ «طریقه» (عربی، به‌معنی لغوی «راه» و اصطلاحاً «راه عرفان» «اسلوب و اساس عرفان»، کلمهٔ عربی ــ فارسی «طریقت» از ریشهٔ عربی «طرق» که یکی ازمعانی آن «رفتن وبه‌راه افتادن» است) به‌جای «تصوف» نیز رایج است. اصطلاحات «طریقه» و «طریقت» به‌معنی آماده کردن فرد برای پیمودن راه صوفیگری، و همچنین مکاتب مختلف صوفیگری که با یکدیگر قرابت دارند، و جرگه‌های اخوت درویشان که به‌آنها مربوط هستند، نیز هست.

تألیفات تحقیقی به زبانهای اروپای غربی در بارهٔ تصوف بسیار وسیع است. در ظرف دهه‌های اخیر تألیفات علمی به‌زبانهای شرقی نیز پدیدآمده. تحقیقاتی که روسها قبل از انقلاب در تصوف بعمل آورده‌اند عبارت است از آثار معدود و.آ. ژوکوسکی و آ. ا. کریمسکی وآ. ا. اشمیلت. در واقع تألیفات خاصی در تجزیه و تحلیل معتقدات و ریشه‌های اجتماعی و تاریخ جریانهای مختلف صوفیه فعلا وجود ندارد، مگر کتابی که شادروان ا. ا. برتلس[1] دراین باره نوشته و همچنین آثار معدودی که به‌طور ضمنی رابطهٔ جریانات گوناگون تصوف را با نهضتهای خلق درکشورهای مشرق زمین مورد بازدید قرار داده‌اند.

محققان غربی (و پژوهندگان روسی پیش ازانقلاب) نسبت به‌تاریخ تصوف علاقهٔ عظیمی[2] ابراز داشته و می‌دارند، ولی این علاقه بمطالعهٔ معتقدات و اصطلاحات صوفیه و تاریخ فلان یا بهمان شاخهٔ آن، و بیش ازهمه بررسی مسائل مربوط بمنشأ وریشه‌های افکار صوفیه محدود

۱ــ رجوع شود به: ا. برتلس «تصوف و تألیفات مربوط به‌صوفیگری» مسکو ۱۹۶۵. ۲ــ تاحدی این علاقه براثر بازگشت دینی وگرایش به‌سوی ایده‌آلیزم و عرفان در قشرهای بالای جوامع سرمایه داری غرب در طی ۶۰ــ۷۵ سال اخیر تقویت شده‌است.

می‌شود. ضمناً غربیان موضوع منشأ و تاریخ را بدون درنظرگرفتن رابطهٔ آن با تضادها و نهضتهای اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند.[۱]

باری به‌رغم علاقه‌ای که در مغرب زمین به‌این موضوع ابراز می‌شود، عجالتاً تحقیقات بمسائل جزئی وخصوصی تاریخ تصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف درچهار قرن‌نخست هجری بالنسبهٔ بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون یك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استنتاج کلی درآن به‌عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان پیچ در پیچی فوق‌العادهٔ موضوع است، مثلا تاکنون منابع و متون بسیاری که درعرفان ــ نه‌تنها به‌عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنهٔ یونانی و سریانی و قبطی وعبری و سانسکریت و اردو و غیره ــ وجود دارد کما هو حقه و به طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعهٔ تصوف بدون بررسی مرابطات فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌ها کاری عبث 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 فلسفهٔ ایدآلیستی بوده‌اند، در ضمن پژوهشهای خویش از خود مطالبی آورده‌اند و کوشیده‌اند در معتقدات صوفیان کمتر آنچه راکه تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه راکه خود می‌خواهند درآن ببینند.

آرثر آربری شرقشناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته‌که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته‌نشده و «*Der Wahre Meister*»(استادحقیقی)محقق واقعی تصوف هنوز بدنیانیامده، عقیده داردکه‌درمرحلهٔ کنونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تألیفی به‌وجود آید و تحریر آن وظیفهٔ محققان آینده خواهد بود[۲].

بدیهی است‌که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را ــ حتی به‌وجه ایجازآمیز ــ بیان‌کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را دربارهٔ صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل‌کنیم.

اکثر محققان غربی(در قرن نوزدهم میلادی، و تاحدی در روزگار ما) و روسی پیش از انقلاب، متمایل به‌آنند که تصوف را پدیده‌ای بیگانه از اسلام و نتیجهٔ «اخذ و استقراض» و «رسوبی از افکار دیگران» بشمارند، و ظهورآن رابراثر نفوذ تعالیم دینی وفلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولوك که یکی از نخستین محققان غربی ــ که دربارهٔ تصوف تحقیق کرده‌اند ــ بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسان» (زرتشتیان) می‌شمرده، بعدها ازاین فرض بی‌دلیل خویش عدول کرده وبه‌این عقیده شده‌که ریشه‌های تصوف را باید درصدر اسلام وحتی

۱ــ یکی از مستثنیات نادر عبارت است از: F. Babinjer. "Schejch Badr ed-din...

۲ــ A.J. Arberry. "An Introduction to the history of sufism" ص ۵۸ــ۶۱.

در شخص محمد(ص) جست. محققان بعدی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ابراز داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د. ب. ماکدونالد، م. آسین پالاسیوس، آ. بن‌زینك، ف. س. مارچ، مارگارت اسمیت ودیگران منشأ تصوف را از زهد وعرفان مسیحیت شرقی و فلسفهٔ نوافلاطونی ــ که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت سازگار گشته ــ دانستند. آسین‌پالاسیوس بویژه نفوذ مسیحیت را بالصراحه ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه مبالغه می‌رود و مضامین ساده و متشابهی را که در تألیفات صوفیان وجوددارد دلیل آورده می‌گوید که متصوفه آن را از پیروان مسیح به‌وام گرفته‌اند.[۱]

د. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و «واکنش 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 ــ د ــ و نیز بهمچنین راه حلی تمایل‌دارد. وی معتقد است که مبنای «فلسفهٔ اشراق» صوفیان همانا فلسفهٔ نوافلاطونی است که از دست «خردمندان ایرانی» گذشته و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان ویا بظن اقوی مانویان به این عمل دست‌یازیده‌اند.

بعضی از محققان (ریخاردهارتمان و ماکس هورتن و دیگران)[۲] تصوف را از منابع هند و (کیش هندوان، فلسفهٔ ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. بعقیدهٔ 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 رخنه کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولی این نیز صرفاً فرض و اندیشه‌ای بوده که هرگز بوسیلهٔ واقعیت و مدارك ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ نژادپرستی مشاهده می‌شود، به‌این معنی که تصوف «واکنش آریایی (هند و ایرانی) است علیه عربیت» . ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل‌متقدم ودانتا را در تصوف می‌بیند.

بدین طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمدکه می‌توان نظر «منشأ مسیحی (یا مسیحی ــ نوافلاطونی)» و «منشأ ایرانی» و «منشأ هندی» نامید. آ. فون‌کرمر نظریهٔ پیچ در پیچ‌تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که‌گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون‌کرمر چنین می‌گوید: به‌نظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را بخود جذب کرده: یکی متقدمتر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱ــ اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت غلو 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 ابن‌العربی (قرن هفتم هجری) را مستقیماً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد. ۲ــ به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود.

آن داشته ودیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهدهٔ بودایی است که براثر نفوذ دایم‌التزاید ایرانیان در اسلام به‌تصوف راه یافته. ای. گولدتسیهر نظر کرمر را با جزئی تغییری مـی‌پذیرد و پیشنهاد می‌کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عـرفان بمعنـی اخص یا تصوف. به‌گفتهٔ گولدتسیهر زهدصرف به‌اسلام نزدیکتر و سرچشمهٔ آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف برفلسفهٔ عقلی و استنتاجی مبتنی است ــ یعنی در دوران متقدم خویش بر فلسفهٔ نوافلاطونی وزان پس بر فلسفهٔ بودایی متکی بوده.

نظریهٔ جدید مربوط به‌پیدایش تصوف را، در نیمهٔ اول قرن بیستم، رینولد نیکلسون و لوئی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان بیش ازآثار اسلام‌شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقیقانهٔ منابع و متون مبتنی است. محققان یادشده تصوف را آن‌چنان‌که از خارج آورده و بـه اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینهٔ اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقداست که عرفان تصوف دنبالـهٔ سیر تکاملی طبیعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که‌در قرن اول هجـری در اسلام وجـود داشته. نیکلسون منکر اینکه‌زهد مسیحیت نیز اندك اثری داشته نیست. ولی معتقد است‌که زهد صوفیه بطورکلی،وهمچنین عرفانی که‌ازآن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، وفلسفهٔ عقلی و استنتاجی تصوف نتیجهٔ نفوذ فلسفهٔ نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان ــ نفوذی که بوساطهٔ ایـرانیان اعمال شده بوده ــ پدید آمده و تکامل یافته.

نظریهٔ اسلامی پیدایش تصوف به‌نحو پیگیرتـری توسط ل. ماسینیون، در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظرکسانی راکه پیدایش صوفیگری را بیگانه از اسلام می‌دانندبه‌وجه معقول و مقنعی انتقاد کرده است. به‌طوری‌که ماسینیون می‌گـوید، فقط ذکر اینکه مثلا ممکن‌است درآسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفهٔ هندوان تلاقی‌کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید باستناد مدارك دقیق ثابت کرد که واقعاً مبادلهٔ افکار بین اسلام و هند، در فلان یا بهمان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطرنشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامـی در تصوف فقط از طریق مطالعهٔ آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به‌عبارت دیگر با به‌کار بستن اسلوب تاریخی وفقه‌اللغوی مقدور و میسور است.[۱]

ماسینیون خاطرنشان کـرده کـه بـرای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعهٔ لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخـذ و منابع

۱ــ دربارهٔ تألیفات و. نیکلسون و ل. ماسینیون رجوع شود به فهرست کتابشناسی.

لغتنامهٔ فنی و اصطلاحی صوفیان کرده است.[۱] ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱ / لغات قرآن. و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... یا «متشابهات»، ازخود تعابیر جدیدی آورده‌اند ۲ / لغات دانش عربی درنخستین قرنهای اسلامی. ۳ / لغات مکاتب الهیات اسلامی. ۴ / گونه‌ای «زبان آزاده یا *Lingua franca* که ویژهٔ عناصر تحصیلکردهٔ آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی ــ 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[۲].

ماسینیون به‌آیاتی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجهٔ سیر تکاملی درونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خاك اعراب پدید آمده است، اگر چه افکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی ــ در آغاز خویش و در طی تکامل خود ــ پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دائماً می‌خواندندش و دربارهٔ آن به‌تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستوراتش را به‌کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر تراث و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگیها وجوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته»[۳]. ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفهٔ نوافلاطونی در تصوف، که به‌طور مستقل از اسلام و در زمینهٔ تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به‌طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینهٔ اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعهٔ فئودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندك تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به‌بعد) ــ بویژه فلسفهٔ نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات فلوطین و فرفوریوس (شاگرد فلوطین) و دیگر نمایندگان فلسفهٔ نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوك و مستبعد به‌نظر می‌رسد. بخش اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط التقاطیون متأخر مسیحی اسکندرانی ــ و شاید گندی شاپور نیز[۴] ــ و یا عرفای مسیحی شرقی (دیونیسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به‌دست متصوفهٔ اسلامی رسیده است.

۱ــ L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" ۲ــ همانجا، ص ۲۷ــ۲۹. ۳ــ همانجا، ص ۸۴. ۴ــ گندی شاپور (به عربی «جندی سابور» و به سریانی «بتلاپات» ــ شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۷۲ــ۲۴۱م) بنا کرده و اسیران رومی و یونانی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تعلیمات مسیحی (نسطوری) در ایران شد. در قرن ششم درگندی شاپور مدرسهٔ عالی طب سریانی تأسیس یافت.

از آن‌جمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر «صدور» (*Emanation*)[1] کاینات را از آفریدگار از فلسفهٔ نوافلاطونی گرفتند.

ظاهراً مدتها بعد، و پس از آنکه اسلام بهندوستان رخنه‌کرد، فلسفهٔ وحدت وجودی «ودانتای» هندی در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به‌فرضیهٔ دیگر ــ یعنی امکان تأثیر بودایی‌گری در تصوف (اعم از اینکه این تأثیر در هریك از ادوار تکامل تصوف صورت‌گرفته باشد) ــ قبول آن مورد تردید است. فکر اصلی تصوف یکتایی خداوند است (حال بهرصورت شده باشد، بصورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخصی آدمی با آفریدگار. اما بودایی‌گری از فکر خدای یکتا و بویژه‌خدای یکتای آفریننده بیگانه است. بودایی‌گری همیشه از فکر خلقت عالم توسط آفریدگار و فکر صدور عالم از باری‌تعالی بیگانه بوده ــ و چه فلسفهٔ‌کثرت مبدأها (پلورالیزم) که بودایی‌گری در آغاز برآن قرار داشته، و چه صورت عامیانهٔ‌کیش مزبور بودا و بوداهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بودایی‌گری یا در جهت نفی امکان معرفت‌کاینات و آگنوستی‌سیسم یافت و یا در مسیر آتئیزم و بی‌دینی (مکتب هی‌نایانا) و یا تعددخدایان و پولی تئیزم قرار گرفت و به‌کیش و پرستش تان تریزمی هندوان باستان[2] وکیشهای عامیانه‌کشورهای خاور دور (مکتب ماهایانا) گرایش پیدا کرد، ولی به‌هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و یا وحدت وجود سیر نکرد. گذشته از این، فرضیهٔ نفوذ بودایی‌گری در تصوف ــ گرچه علاقهٔ‌کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارك مثبته و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تکاملی تصوف سخن‌گوییم، دلایلی در دست است که ازتأثیرمتقابل (متأخر) تصوف در عرفای مسیحی ــ بویژه بعد از غزالی و ابن‌العربی ــ گفتگو بمیان آید و بدان اشاره‌کنیم. واین تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت‌کرده.

نظر خود صوفیان دربارهٔ تصوف به‌افسانه 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. غزالی عیسی را یك شیخ تمام عیار وکامل صوفی و نمونه‌ای شایستهٔ تقلید می‌دانسته. بویژه خضر پیامبر را ــ که غالباً با الیاس نبی (خضر ــ الیاس) یکی اش می‌دانند ــ صوفی می‌شمردند وبزرگداشت‌خضردر میان صوفیان رواج فراوان دارد. اکنون از افسانه‌گذشته به‌تاریخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوییم که تصوف به

۱ــ رجوع‌شود به‌اواسط فصل‌نهم این‌کتاب. ۲ــ تان‌تریزم تعالیم دینی وفلسفی هندوان باستانی‌که در آغاز باپرستش خدایانزن وتشریفات ساحری وفامین‌حاصلخیزی وبقای نسل‌انسان بوده‌است. ــم.

تقریب از لحاظ قدمت به‌پایهٔ اسلام می‌رسد گزاف نگفته‌ایم. روحیهٔ زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشته، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهرتقدیر از پایان قرن اول هجری ازتصوف ـ همچون جریان ویژه‌ای در درون اسلام ـ می‌توان سخن گفت.

حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ه) یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بوده. وی پسر اسیری مسیحی بوده که عربان بمدینه آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به‌گرد آوری احادیث مشهور بود و جسورانه خلفای اموی، یزید و عبدالملك و حجاج مهیب را ذم می‌کرد. حسن بویژه وبیش از همه به‌زهد بسیار خود شهرت پیدا کرده، محفلی از پیروان وا در بصره گرداگرد خویش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به‌شرح زیر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌دانستید خنده را از یاد می‌بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه‌بدبینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. به‌طوری که‌ای. ـ گولدتسیهر ثابت کرده[1]، زهد و انکار آنچه دنیوی است و یا به‌قول اعراب «الفرار من‌الدنیا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تجملی واعمال و حیات بی‌هدف‌سران خلافت، محتوی اصلی‌تصوف دردوران نخستین آن‌بوده. درمورد محکومیت ثروت و تجمل طبقهٔ حاکمه از طرف صوفیان روحیهٔ اعتراض آمیز لایه‌های پایین جامعه منعکس‌شده بوده ولی این‌اعتراض کاری نبوده است.

براین پایه گیش فقرپرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی ازویژگیهای صوفیان زهدپیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل«دست از دنیایی شستن» و قبول اختیاری فقر بوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، بمعنی «امیدواری»، از «وکل» بمعنی (به‌کسی) امید داشتن») پدیدآمد. اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کاملا به‌خداوند امید داشته باشد و در اندیشهٔ «رزق» مغموم نباشد. قاعدهٔ زهاد سائل (که بعدها، فقرا و یا «درویشان» نامیده شدند) این بود که فقط برای رزق یك روزسؤال کنند، زیراکه پس‌انداز پول، یاآذوقه نقض اصل«توکل» شمرده می‌شده. ای. گولدتسیهر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانهٔ (صوفیان) غالباً کلمات انجیل[2] دربارهٔ «مرغان هوا، که نه می‌کارند و نه‌می‌درونند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی ایشان را می‌پروراند»، تقریباً کلمه به‌کلمه منقول است، و مهمترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند[3]. صوفی باید زندگی خویش را یا باکار خود و یا سؤال و پرسه‌زدن تأمین کند.

۱ــ ای. گولدتسیهر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۴۶ ببعد. ۲ــ انجیل متی، باب ۶، ۲۴ــ۳۵، انجیل لوقا، باب۱۲، ۲۲ــ۳۵. ۳ــ ای.گولدتسیهر«دروس در بارهٔ اسلام» ص ۱۴۱ــ۱۴۵ رجوع شود به:
D. B. Macdonald, "Development of Muslim theology" ص ۱۸۵ــ۱۷۹.

رسم زهاد در پوشیدن جامهٔ «صوف» ــ که در آغاز پوشاک مستمندان و توبه‌کاران بوده ــ از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشته.[۱] و از اینجا اصطلاح «تصوف» برای طریقت زهد در اسلام و کلمهٔ «صوفی» (یعنی کسی که جامهٔ پشمینهٔ خشن بر تن دارد) برای شخص زاهد، پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علَم شدند، والا بیشتر اعراب برای این مفاهیم همان کلمهٔ «زاهد» را به‌کار می‌بردند. به‌رغم عقیدهٔ طرفداران نظر «واکنش آریایی علیه اسلام»، تصوف در محیط عربی تکوین یافته ــ (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوریه و عراق و مصر).

سیر تکاملی زهد، به‌عرفان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطهٔ فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشهٔ عشق به‌خداوند با نیروی عجیبی در میان زنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رابعهٔ عدویه (متوفی بسال ۱۳۵ ه) که در رأس محفلی از زنان زاهدهٔ مسلمان در بصره قرار داشته به‌انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به آفریدگار مشهور است. به‌ویژه کلمات زیر را به‌او نسبت می‌دهند: «آتش عشق به‌خدا دل را می‌سوزاند» ولی این هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. معهذا این نکته جالب توجه است که زهد (ومتعاقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اعم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از رابعهٔ سابق‌الذکر، که صوفیان بسیار بزرگش می‌دارند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصلهٔ قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمهٔ نیشابوری (متوفی به‌سال ۲۲۲ ه) ودیگران را نام برد. باری بعد از آن زهد وعرفان، جزء عناصر اصلی جهانبینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت فقیهان با زهد و عرفان سخت دشمنی ومخالفت می‌ورزیدند. روحیهٔ ضد زهد به‌ویژه در نخستین قرون اسلامی درمیان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشته. ای. گولدتسیهر[۲] و ل. کائتانی و آ. لامنس از ثروتهای کلانی که براثر شرکت اعراب در «جهاد به‌خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفته‌اند. فتوحات بزرگ وکسب غنایم جنگی کلان اندیشهٔ لزوم تبرئهٔ ثروت‌اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به‌عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظرگاه دینی، در درجهٔ اول، از طرف بزرگان عرب که اندک‌اندک به‌فئودال تبدیل می‌یافتند، دفاع وحمایت می‌شد، ولی حتی درمیان مجاهدان عادی وصفی راه دین نیز امید به‌کسب ثروت از طریق تحصیل غنایم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سورهٔ هشتم) باعث شد که عده‌ای ازایشان روحیات ضد زهد را تقویت و تأیید کنند. مسلمانانی زاهد پیشه در پاسخ این روش گفتند که خداوند کسانی را که به‌خاطر «جیفهٔ دنیوی» در جهاد شرکت جسته‌اند نمی‌پسندد، بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به‌«خاطر زندگی آن جهانی» به‌

۱ــ ای. گولدتسیهر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۴۲.

۲ــ دربارهٔ روحیهٔ ضدزهد عصر اموی رجوع شود به ای. گولدتسیهر «دروس دربارهٔ اسلام» ص ۱۲۷ــ۱۳۶.

جهاد دست زده باشند.

مخالفان زهد، به‌ویژه واعظ، حدیثی را که بمحمد (ص) نسبت داده شده دایر بر اینکه «لارهبانیة فی‌الاسلام»[1] دلیل می‌آوردند. صوفیان در پاسخ می‌گفتند که این حدیث مربوط به راهبان مسیحی است و حال آنکه صوفیان راهب نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و ترک استفاده از «خوشیهای این جهانی» نذر امتناع از مزاوجت نمی‌کردند. صوفیان ازدواج (با این قید که به‌خاطر دفع شهوت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و خانواده را متناقض آرمان زندگی خویش نمی‌شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا درخانقاه می‌زیسته و یا بسیر و سیاحت می‌پرداخته می‌بایست از مزاوجت امتناع ورزند[2]. مدتی بعد میان برخی از صوفیان عادتی 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 سلسلهٔ صوفیهٔ نقشبندیه، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی داماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندشان، بلون‌آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون خواهر خویش زندگی می‌کرد. غزالی می‌گوید که بطور کلی ازدواج بر همهٔ مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

بعرغم روحیهٔ 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 بالنتیجه بند آمدن سیل غنایم جنگی و پیشرفت جریان‌گرایش بسوی فئودالیزم وتیزشدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به‌پیشرفت‌تصوف کمک کردند، زیراکه صوفیان، بصورت غیرجلی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می‌کردند واین عمل خود تا حدی انعکاسی از روحیهٔ لایه‌های پایین‌اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان پیشه‌وران، اعم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصلهٔ قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن ازصوفیان نامی ایرانی‌الاصل مشهور است—یکی‌ابراهیم بن‌ادهم بلخی (متوفی بسال ۱۶۰ ه) و دیگر بشرالحافی(حافی عربی، بمعنی «پای برهنه») که اصلا از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۲ ه) ولی دایرهٔ عمل این هردو تن خارج از ایران بوده است، به‌این معنی که‌اولی در سوریه و دومی در بغداد فعالیت می‌کرده. ضمناً در بارهٔ هردوی ایشان فقط داستانهای افسانه‌گونه‌ای بما رسیده است. با این حال درطی قرنهای سوم و چهارم هجری تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خراسان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

از قرن سوم هجری، مرحلهٔ نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیهٔ زهدوعرفانی

۱— معنی درآیین اسلام رهبانیت نیست. ۲— ولی در بسیاری از موارد نیز شیوخ به‌اتفاق خانواده در خانقاه زندگی می‌کردند.

که در مرحلهٔ نخست حکمفرما بود اندك اندك بصورت تعالیم استنتاجی منطق ظاهری طریقتهای مختلف درآمد، و بمرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت تصوف از میان رفت. و مفهوم تصوف شامل جریانات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی ـ اعم 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 تصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق تصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرارنگرفته وطبقه‌بندی آنها کما هو حقه بعمل نیامده است. فقط می‌توان ملاکهای کلی چندی برای چنین طبقه بندیی ارائه داد. مثلا در مورد بعضی از صوفیان (بشرالحافی، ومحاسبی متوفی بسال ۲۴۳ ه) بی‌شك زهد ایشان بر عرفانشان برتری داشته و از طریق مذهب «حقهٔ» اسلامی هیچ‌گاه خارج نشدند.

اما برخی دیگر در درجهٔ اول عارف بودند ولی‌عارفی میانه‌رو (معتقد به‌توحید نه‌وحدت وجود). اینان نیز ازحدود مذهب «حقه» اسلامی پای بیرون ننهادند (مثل معروف کرخی متوفی به‌سال ۲۰۰ ه. وشاگرد او سری‌السقطی متوفی درحدود سال ۲۵۷ ه. و برادر زادهٔ سری‌به‌نام جنید که از مردم نهاوند و ایرانی بوده و در سال ۲۹۸ در بغداد درگذشته و شاگردجنید، دوبیم متوفی بسال ۳۰۴ ه. و شاگرد دیگر جنید به‌نام شبلی متوفی به‌سال ۳۳۵ ه. و محمدالصدفی متوفی بسال ۲۶۶ ه). همهٔ اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و ممنوعیتهای آن را واجب می‌دانستند. و فقط می‌کوشیدند به‌مذاهب فقهی اسلامی روحی بدمند و از صورت‌دین اطاعت و انقیاد محض خداوند درآورندش و بدین قلب و محبت بخدا مبدلش سازند و ـ به طوری‌که خود می‌گفتند ـ تشریفات خشك راکه «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به‌عملی که با قلب صورت گیرد» تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلا قبطی یا نوبه‌ای بوده و در مصر بدنیا آمده و در حدود سال ۲۴۶ه. در آنجا وفات یافته و از بسیاری جهات شخص مرموزی بوده، اندکی از ایشان برکنار است. وی با معلومات مکتب متأخر یونانی اسکندرانی آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در عین حال روایت است که چون ذوالنون در محکمهٔ 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 به‌تعالیم فلسفی استنتاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات مؤلفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است[1]. بعضی از محققان (ادوارد براون، ر. نیکلسون) ذوالنون

۱ـ دربارهٔ تألیفاتی که بذوالنون مصری نسبت داده‌شده، رجوع شود به:
C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T.I. ص ۱۹۸ـ۱۹۹.

را عامل نفوذ فلسفهٔ 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 به‌عقیدهٔ ایشان امکان رابطه با خداوند را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این‌گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظواهر دین ــ اعم از دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و غیره ــ قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر فقط برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نافذالکلام این‌گروه شیخ بایزید بسطامی (ابو یزید طیفوربن عیسی ملقب بسلطان‌العارفین) که ایرانی و از مردم بسطام بوده و در همانجا در حدود سال ۲۶۲ه. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلابی 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 طریقهٔ مخصوصی که به‌طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالمغیث حسین‌بن منصور ملقب بحلاج (این لقب معرف حرفهٔ نخست اواست) که از مردم فارس و نوادهٔ مردی زرتشتی و شاگرد جنید بوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به‌ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنش کردند و دوبار از طرف عباسیان باز داشت شد و سرانجام درسال ۳۱۰ه. رسماً مرتدش شناختند و سیاستی بیرحمانه[1] در حقش در بغداد مجری ساختند[2]. درسال ۳۲۴ه. یک‌فرد برجستهٔ دیگرگروه مزبور صوفیان که شلمغانی نام داشت در بغداد به‌اتهام ارتداد اعدام شد.

از یک سو در میان صوفیان این‌گروه اعمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به‌شکل «ذکر» (عربی، بمعنی لغوی «یاد آوری، یاد بود» از «ذکر» ــ یادکردن، اصطلاحاً بمعنی «دعایی ویژه در بزرگداشت خداوند» با کلمات مشخص و معین، یکجا و بصدای بلند و یا آهسته و در دل[3]) و از دیگر سو، و بلاشك، اقتباس عناصر فلسفهٔ نوافلاطونی (مأخوذ از ناقلان متأخر که فلسفهٔ نوافلاطونی‌را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشته. صوفیان این گروه کمابیش تمایل وگرایش به‌طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن‌را بصورت عرفانی درك می‌کردند که هنوز بصورت تعالیم مدون و منتظم و تمام وکاملی درنیامده بوده.

۱. اورا نخست درملأعام تازیانه زدند وزبان پس دستهایش را ازمچ قطع کردند و سرانگون به‌دارش آویختند و سنگسارش کردند و سرانجام سرش را ازتن جدا کردند و تنش‌را سوزاندند. دربارهٔ نظرهای او به‌بعد رجوع‌شود.

۲ــ کتاب ویژه‌ای دربارهٔ حلاج:

L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam"

۳ــ دربارهٔ ذکر واعمال صوفیان به‌بعد این فصل رجوع شود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ بایزید بسطامی را نخستین تدوین کنندهٔ مهمترین اندیشه تصوف یعنی «فنا» بدانند («فنا» کلمه‌ای است عربی، به‌معنی «نابودی» «خاموشی»، «هلاك» از «فنی» به‌معنی «ناپدید شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است: «دارالفنا» به‌معنی «جهان خاکی گذران») یعنی رسیدن صوفی بحالت «کمال» تا همچنانکه مقرر بوده ارادهٔ شخصی وامیال دنیوی و صفات آدمی را درنهاد خویشتن بکشد، و بدین‌طریق از درك عالم محسوس رها شود و به‌کمال عرفانی برسد و شایستهٔ پیوستن و ارتباط با «یکتا» یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف بعدها مفهوم «فنا» را به‌انحاء گوناگون درك کردند. و بر روی هم می‌توان به‌دو صورت اصلی فنا اشاره کرد: یکی فنای مبتنی برتوحید و دیگر مبتنی بر وحدت وجود. در زیر به‌این دو صورت و موضوع منابع و مآخذ این فکر اشاره خواهیم کرد.

در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به‌یکی ازبزرگترین مراکز تصوف مبدل شد. در آن سامان، از یك سو، شاگردان شیخ بایزید بسطامی سرگرم فعالیت بودندکه به«حال» دعوت نموده «سکرعشق الهی»راتبلیغ می کردند وازدیگر سوشاگردان شیخ جنید بغدادی «حال» و«سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند زیراکه‌معتقد بودند چون صوفی بطور مصنوعی خویشتن‌رابرانگیزد، تخیلات‌خویش‌را واقعاًارتباط باخداوندخواهدشمرد. شاگردان‌جنیدمعتقدبودند که‌تنهاطریق‌درست‌دربرابرصوفی‌همانا‌حالت«صحو»(عربی) وهشیاری‌و«ذکرخفی‌وباتوجه‌است».

در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد وآن طریقت «ملامتیه» (از کلمهٔ عربی«ملامة» که‌جمع آن«ملامات» می‌شود ــ به‌معنی«سرزنش،ملامت»،«لجن‌مال کردن»، از«لام»ــ به‌معنی«سرزنش کردن،ملامت کردن»)[1] بود. هواخواهان‌این‌طریقت‌عقیده‌داشتند که‌از احاظ« نجات روح» ورستگاری‌صوفی، بزرگترین‌خطر درآن‌است که‌براثرکامیابی در زهد وعرفان‌ازخود راضی و مغرور شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن تحسین دیگران باید «کامیابیهای» خویش را در طریق زهد وعرفان پنهان دارد و بکوشد تا خود را بدتر از آنچه هست بنماید، حتی چنان رفتارکند که ملامت و عصبانیت دیگر آدمیان را برانگیزد. چنین‌رفتاری عملا و غالباً بصورت تسامح و بی‌اعتنایی به‌قواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی‌آمد وبه‌بلاهت ظاهر و وقاحت می‌گرایید. صوفیان‌ــدرویشان خانه بدوش که «فیلسوفان وقاحت پیشهٔ» عهد عتیق و بلهای مسیحی را به‌یاد می‌آوردند ــ از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند. بشرح زیر: ابوالقاسم قشیری‌مؤلف «الرسالات القشیریه» بزبان عربی (متوفی به‌سال۴۶۵ه) عبدالملك جوینی (امام‌الحرمین، متوفی به‌سال ۴۷۸ ه)، ابوالحسن علی‌بن عثمان الجلابی‌ــ

۱ــ این جریان وطریقه در عراق و درمحفل شاگردان جنید پدیدآمد، ولی در خراسان رواج خاصی پیداکرد و ازآنجا به‌آسیای میانه بسط یافت.

الهجویری[1] مؤلف کتاب جامعی در تصوف به‌نام «کشف‌المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلابی هجویری در این کتاب به‌تدریج «آنچه در پرده است آشکار می‌سازد»ومطالب‌عمدهٔ تصوف میانه‌رو را باروح طریقت‌جنید، شرح‌می‌دهد. ضمناً اطلاعاتی‌دربارهٔ طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوریه و آذربایجان و ایران و آسیای میانه بدست می‌دهد. امام ابوحامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی وبانی طریقتی ازخود در تصوف (به‌بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصلهٔ قرن دوم وچهارم هجری، بموازات صوفیان منفردی‌که به«تمرین» و «مراقبهٔ» زهد و عرفان پرداخته و در عین حال ازمشاغل دائمی خویش(پیشه‌وری وکسب کوچك وداد و ستد وغیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه‌ای گداپیشه وسائل نیز زیاد شدند. از آن‌زمان، ماتندروزگارما ایشان را «فقیر»(عربی،که معنی لغوی آن «مستمند»است،از«فقر»یعنی «مستمند بودن») و یا به‌لغت مترادف فارسی آن «درویش» می‌خواندند. درویش بمعنی خاص ومحدود «زاهد ــ عارف» سائلی را گویندکه دارای ملك خصوصی نیست و خانه‌بدوش است، یا در خانقاه و زاویهٔ درویشان زندگی می‌کند. ولی کلمات «درویش» و«فقیر» بمعنی وسیعتر بمفهوم مترادف «صوفی» به‌کار می‌رود. بسیاری از درویشان دائماً و یا موقتاً درخانقاه‌مشترك فقرا زندگی می‌کنند.[2] اینجاها تامهای مختلف دارند. از قبیل خانقاه (فارسی) ؛ «زاویه» (عربی بمعنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی ، بمعنی لغوی «جایی‌که بدان تکیه کنند» «تکیه‌گاه»)، «لنگر»(فرانسه ــ فارسی بمعنی لغوی«لنگر کشتی»واصطلاحاًبمعنی «پناهگاه»[3])، «رباط» (عربی). در خانقاههای درویشان آیین رهبری روحانی مدون گشت. جوانان تحت ریاست پیری‌که علی‌الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی ــ که جمع آن«شیوخ» یا «مشایخ[4]» بمعنی «پیر» «بزرگ» و «کدخدا») یا «پیر» (مترادف فارسی «شیخ») قرار داشتند. شیخ دربرابر «مرید» (عربی[5] بمعنی «جوینده»، «پیرو»، «شاگرد» از «راد» که بمعنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «مرشد» («مرشد» عربی به‌معنی «رهبر»، «مربی» از «رشد» بمعنی «رفتن در راه (راست)»داشته است. از همین ریشه است. «ارشاد» (بمعنی «هدایت به‌راه (راست)»، «رهبری روحانی») یا «استاد» (فارسی، بمعنی « آموزگار،

۱ــ سال تولد و مرگ او معلوم نیست. ۲ــ برخی از مؤلفان اروپایی این ساکن مشترك یا خانه‌را را «صومعه» خوانده‌اند. ولی این تعریف و تسمیه دقیق نیست. زیراکه درویشان باوجود زهد خویش هرگز سوگند عدم مزاوجت نخورده‌اند و می‌توانند از خانقاه خارج شده ازدواج‌کنند، یا به‌خانوادهٔ خویش‌که قبلا رهاکرده بودند بازگردند. ۳ــ ازکلمهٔ فرانسه L'ancre ظاهراً این‌کلمه اززمان‌جنگهای صلیبی رواج یافته وجامی (قرن نهم هجری) آنرا بمعنی خانقاه و زاویهٔ درویشان بکار برده. ۴ــ «مشایخ» جمع بلاواسطهٔ «شیخ» نیست، بلکه جمع‌الجمع است، یعنی جمع «مشیخة» است ومشیخة جمع شیخ. ــ م. ۵ــ در زبانهای ترکی و آذربایجانی «مورید» گویند و ازآنجا به‌زبان روسی آمده و «مورید‌یزم» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»)[1]. مرید می‌بایست در تحت رهبری و هدایت شیخ و مرشد خویش راه دراز زهد و تفکر و مشاهده را طی کند تا «در طریقت به‌کمال رسد».

مرید پس از مدت کما بیش دراز آزمایش[2]، به‌جرگهٔ اخوت درویشان راه یافته پذیرفته می‌شد - و در این موقع شیخ به‌مرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی بمعنی «پوشاك سوراخ سوراخ»، «ژنده، پاره پاره»، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوراخ کردن ودریدن»است) وصوفی می‌بایست این‌خرقه را مادام‌العمر برتن داشته باشد. درویش پس از خرقه‌پوشی، «حجره»ای نیز در خانقاه می‌داشت. ورابطهٔ وی با شیخ و مربیش در همه‌مدت زندگی باقی و برقرار بود. مرید ارادهٔ خویش را نادیده انگاشته کاملا مطیع خواست شیخ و مرشد خود می‌شده و وی را در برابر خویشتن گونه‌ای از جانشین خدا می‌دانسته. مریدان‌منظماً در محضر شیخ به‌گناهان (گناهانی هم‌که در عالم اندیشه تصورش راکرده بودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمهٔ عربی از «تاب» به‌معنی «ابراز پشیمانی کردن»). غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌دانسته و معتقد بوده است‌که توبه باید لایقطع باشد، زیرا که معصومیت کامل در مورد انسان محال است. وی بمریدان توصیه می‌کرده که گناهان خود را هرروزه در دفتری (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شیخ اعتراف نمایند وتوبه را با مراقبه و محاسبه(تمرینات روحانی: پژوهش وآزمایش [وجدان‌خویش]) و«تفکر» و راز و نیاز درونی (به‌لاتینی *meditatio*) و «خلوة» (عربی، «انزوا جستن»، «تنها ماندن»و همچنین بمعنی «حجره»، «محل‌مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوت» است) توأم سازند.

اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا « مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شیخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی‌ابوسعید فضل‌الله بن‌ابی‌الخیرالمهنوی (۳۷۶ تا ۴۴۱ ه)دریافت. ابوسعید در زمانی‌که‌مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیسته. ابو- سعید حکایت می‌کندکه «وهفت سال بنشستم و می‌گفت الله، الله، الله. هرگاه‌که نعسی یاغفلتی از بشریت به‌در آمدی، سیاهی با حربهٔ آتشین از پیش محراب ما بیرون آمدی، بسا هیبتی و سیاستی هرچه تمامتر و بانگ برما زدی و گفتی یا با سعید، قل‌الله ما شبانروزی از هول وسهم آن سوزان و لرزان بودیمی و نیز باخواب و غفلت نرسیدیمی»[3]. ذکر و «دعا درعالم اندیشه»

۱- در آسیای میانه «ایشان» (فارسی) نیز گویندکه اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- در جرگهٔ اخوت درویشی‌که‌مولاناجلال‌الدین رومی شاعرنامی فارسی زبان (در بارهٔ وی به‌بعد رجوع شود) تأسیس کرده‌بود، آزمایش مرید یکهزار ویك روز به‌درازا می‌کشید. از این مدت مرید ۴۰ روز شغل مهتری اصبان خانقاه را انجام می‌داد، ۴۰روز مزبله و مستراح را پاك می‌کرد، ۴۰ روزآبکشی می‌کشید، ۴۰ روز حیاطرا جاروب می‌کرد، ۴۰روزهیزم می‌کشید و۴۰ روزآشپزی می‌کردو... هدف‌انجام کارهای سخت وپست این‌بودکه غرور مرید درهم شکند و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای اوامر شیخ و خدمت‌به‌خانقاه مورد آزمایش قرارگیرد. ۳- محمدبن منور، ص ۲۶، «حالات وسخنان» ص ۱۲.

عبارت از این بود که مرید در حجره در به‌روی خویش ببندد و سر را بپوشاند و متصل کلمهٔ «الله» یا «هو» (عربی. معادل عربی-فارسی آن «هو» است) و یا یکی از صفات خداوند و یا کلمات «لااله‌الاالله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملا در این سخنان متمرکز سازد، تاآنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجهٔ این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به‌این صورت، مبتنی برقرآن می‌دانسته: «قل‌الله»[۱] (بگو‌الله) و«یاایهاالذین آمنوا اذکروالله ذکراً کثیراً وسبحوه بکرة واصیلا» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یادکنید (یاذکر«الله» را بسیار بگویید) و بامداد و پگاه و شبانگاه تسبیح کنید»[۲] ذکر بر دوگونه بوده: یکی «ذکر جلی» (عربی = آشکار) و دیگر «ذکر خفی»(عربی)، غزالی‌ذکر جلی‌راکه با سرایش وموسیقی یا«سماع» (عربی = به‌معنی لغوی «گوش‌فرادادن»، «هم‌آهنگی» و اصطلاحاً به‌معنی «سرور درویشان») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می‌شده[۳]، چنین تعریف می‌کند: «همهٔ جماعت صوفیان بدون حضور اغیار و بیگانگان که ممکن بود روحیهٔ ذکرکنندگان را متزلزل سازند، وبدون حضور نومریدان،گرد هم‌جمع می‌شوند.«قوال» (عربی اصطلاحاًبه‌معنی «سراینده»، از «قال» «گفتن») در مرکز مجلس قرار می‌گیرد و سرودهایی به‌اوزان متفاوت می‌خواند و سرایش را نغمهٔ آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می‌کنند از قبیل دایره‌زنگی و طنبور و قره‌نی وغیره. مستمعان بی‌حرکت و سر به‌سوی زمین نشسته، می‌کوشند تا بلند نفس نکشند و از هرگونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواندکرد احتراز می‌کنند و منتظر بروز «حال» می‌شوند. به‌ناگاه در یکی از«اخوان»، «حال» بروز می‌کند و بانگ برمی‌آورد وکف می‌زند و می‌رقصد. همهٔ حاضران درمجلس با حرکات خویش به‌او تأسی می‌کنند تا «حال» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که‌باهمراهی آلات موسیقی و از آن‌سازهای‌زهی‌خوانده می‌شود، در روح صوفی اثر می‌کند و او را بهیجان می‌آورد و این حالت را علی‌الرسم «حال» گویند (عربی، به‌معنی لغوی «وضع و حالت» و اصطلاحاً به‌معنی «سرور وشعف عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکستاز» نامیده می‌شود»، از «حول» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (به‌چیزی)» است).

میان صوفیان طرائق گوناگون مباحثات پرشوری درگرفته جریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکرجلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱ــ قرآن، سورهٔ ۶، آیهٔ ۹۱. ۲ــ قرآن، سورهٔ ۳۳، آیهٔ ۴۱ و ۴۲. ۳ــ قطعهٔ مربوطه از ربع چهارم «احیاء علوم‌الدین» که ترجمهٔ انگلیسی آن منتشر شده:
D.B.Macdonald. "Emotional religion in Islam as affected by music and singing"

(رقص) «حال» نیز مجاز است.

خانقاههای درویشان به‌سرعت ازدیاد یافتند. وهم در آستانهٔ قرن چهارم و پنجم هجری، در خراسان بیش از دویست خانقاه و زاویه وجود داشته. جلابی 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 پیشرفت طریقت در طالع خراسان است.[۱]» در خراسان بویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید فضل‌الله مهنوی ــ که از او پیشتر یادکردیم[۲]، وشیخ‌ابوالحسن خرقانی قرار داشته[۳]. گذشته از درویشانی که دائماً و یا مدتی مدید در خانقاهها مسکن داشتند، بسیاری از درویشان خانه بدوش نیز فقط در موسم زمستان در آن امکنه منزل می‌گزیدند. شیخ سری‌السقطی خطاب بصوفیان چنین می‌گفت: «بهار آمد و درختان جامهٔ برگ برتن کردند و شما را باید بسیر جهان پردازیدا» درویشان جهانگرد و خانه‌بدوش صدقه می‌طلیدند و این کار کاملا مشروع و حتی برای نمو و علو روح ایشان سودمند شمرده می‌شده (زیرا که می‌بایست غرور و خویشتن خواهی را در نهاد ایشان بکشد) ــ به‌شرطی که فقط به‌قدر حاجت یك روزه سئوال کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای درویشانی که در آن خانهٔ مشترك صوفیان زندگی می‌کردند، برای آینده نیز صدقه طلب کند و آنوقه و سوخت ذخیره نماید.

در خانقاه درویشان نیز مانند صومعه‌های مسیحیان و بردابیان، تنفر زهد آمیز نسبت به‌تن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که بایزید بسطامی خطاب به‌تن خویش چنین می‌گفته: «نه، نه، ای ظرف همهٔ بدیهاا ای تن پلید، سی‌سال گذشت و تو پاك نشده‌ای و فردا باید در برابر آنکه پاك است (خدا) ظاهر شوی»[۴] شیخ‌ابوالحسن خرقانی مریدان خویش را چنین تعلیم می‌داد: «درگرسنگی‌چنان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می‌فزای تا چهل روز یا بسالی آنگاه چیزی پیدا آید...»[۵] نیز شیخ مزبور چنین می‌گفته: «پس گفت شب شود و خلق بخسبند، تو این تن را غل و پلاس و تازیانهٔ چرمین‌دار، کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بندهٔ من ازین تن چه می‌خواهی» بگو: «الهی، تورا خواهم»، گوید: «بندهٔ من دست ازین بیچاره بدار، من از آن توام»[۶]

۱ــ جلابی هجویری، ص۲۱۶. ۲ــ و. آ. ژوکوفسکی شرح‌زندگی اورا بزبان فارسی منتشر کرده (SPB ۱۸۹۹) بشرح زیر: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر «اسرارالتوحید فی‌مقامات‌الشیخ‌ابی‌سعید» تألیف محمدبن منور (هردو تألیف در نیمهٔ دوم قرن دوازدهم میلادی ــ ششم هجری، نوشته‌شده). ۳ــ سرگذشت‌او را (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی بهاین طرف نباید باشد) ا. ا. یرتلس از روی تنها نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا منتشر کرده. (رجوع شود به فهرست کتب مربوط بفصل دوازدهم این‌کتاب ــ ذیل‌کلمهٔ «خرقانی») ۴ــ خرقانی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ۵ــ همانجا، ص۱۷۱. ۶ــ همانجا، متن، ص ۱۸۲.

تصوف عقیدهٔ مشترک همهٔ درویشان بوده، به‌صورت طرائق گوناگون آن. شیخ ابوالحسن خرقانی در پاسخ این سئوال که «درویشی چیست؟» چنین می‌گفت: «دریایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی‌نیاز بودن از خلق خدای عزوجل»[۱]. مفهوم «بی‌نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به‌کسی از آدمیان دلبستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می‌باید مشحون از یک عشق باشد، عشق به‌آفریدگار، به‌«دوست یکتا» (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می‌باید فقط نسبت به‌خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد وفقر نبوده، بلکه به‌معنی ترک ارادهٔ شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ بایزیدبسطامی از خداوند می‌خواست که: خدایا وجودم را ناموجود کن. تاکی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به‌خودی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله‌ای شمرده می‌شده است برای پاک شدن و مصفا گشتن از دلبستگی به‌جهان محسوسات و ترک امیال خویشتن، ترک عشق به‌«من» خویش و بالنتیجه آماده‌کردن خود برای وصول به‌حالت «حال» و رسیدن به‌لحظات شیرین ارتباط شخصی با آفریدگار. درعین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به‌«حال» برای صوفی تنها بمساعی وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه پیش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشمداشت پاداش «آن‌جهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می‌باید کاملا 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: بندهٔ من چه بایدت، بخواه گفتم: الهی، مرا بودن تو نه‌بس که دیگر بخواهم»[۲].

در طرائق گوناگون تصوف اصل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می‌شود (عربی، 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 ونام این مقامات در طرائق مختلف تصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله یا مقام یاد می‌کنند به‌شرح زیر:

۱ / «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی‌طبق موازین و احکام دینی که برای همهٔ مسلمانان واجب و مشترک است. از لحاظ صوفیان این مرحله یا مقام فقط تارکی بوده برای گام نهادن در طریق عرفان.

۲ / «طریقت» (عرفانی)، که عبارت بوده از فقر اختیاری و چشم‌پوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترک این جهانی و ترک اراده و من خویش. صوفی می‌بایست مرید شیخ و مرشد برگزیده گردد وکاملا مطیع ارادهٔ او شود و تحت نظارت وی درآید و تحت هدایت او

۱ــ همانجا، ص ۱۸۵. همین تعریف در تألیف فریدالدین عطار نیز آمده، فقط ترتیب منابع، دیگر است.
۲ــ همانجا، متن، ص ۱۳۹.

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 عوالم «حال» و ارتباط موقت و یا «وصال» یا «یکتایی» خداوند ــ 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 اجازهٔ شیخ خویش، خود می‌توانست مرشد و مربی مریدان گردد.

۴/ «حقیقت»، به‌قول کافهٔ مؤلفان صوفیه، این مرحله فقط برای عدهٔ معدودی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می‌داده که صوفی رابطهٔ دایم و نزدیک یا «حق مطلق» ــ یعنی خداوند ــ پیدا می‌کرده. برای وصول به‌این مقام می‌بایست شخص کاملا از تأثرات عالم محسوسات رهاگردد و به‌حالت «فنا» (یا قبل رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار ۷ مقام (طریق عرفان) و غزالی ۹ مقام بر می‌شمرد (یا بعد رجوع شود).

فکر «فنا» از نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شون معلوم است. برخی از اسلام‌شناسان (به ویژه ای. گولدتسیهر وحتی ر. نیکلسون) «فنا» را صورت دگرگون شدهٔ نیروانای بودائیان دانسته‌اند.[۱] ولی صرف‌نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعی بسیار ناچیز از فلسفهٔ هندی بطور عموم وکیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فنا» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فنا» از فکر رابطه و صال خدا (اعم از نظرهای اهل توحید و یا هواخواهان وحدت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، وحال آنکه بود ا بیگری از فکر خدای یکتا بیگانه است وحقیقت.وجود روح و شخصیت را نمی‌شناسد. اصل خداوند ــ آفریدگار و یا صدور عالم کاینات و آدمی از خداوند و معاد روح و پیوستن آن به‌خداوند بالکل دور و بیگانه.از بودا بیگری است. تصوف نیز به‌نوبهٔ خود از اصل تناسخ و نیروانا ــ که همچون نجات از سلسلهٔ تناسخهاست ــ بیگانه است. جوانب توحیدی و یا وحدت وجودی فکر فنا را بهیچ وجه نمی‌توان از کیش بودا استنتاج واستخراج کرد.

با اینکه «فنا» در طرائق گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد، با این وصف می‌توان بهدو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط بصوفیان میانه‌رو است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمهٔ «فنا» بین حالتی است که روح، استعداد درک عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می‌تواند خدا را بشناسد و با او مربوط شود. به‌گفتهٔ هجویری [۲] روح در این حال فقط صفات

۱ــ ب. کارا دو، و، ر. آسین پالاسیوس منشأ فکر «فنا» را در عرفان مسیحیت شرقی می‌دانند. ۲ــ هجویری، ص ۳۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند بمعنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند بطبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان بوحدت وجود، جهان کائنات وارواح آدمی نه‌ازلحاظ وجودتجربی‌خود، بلکه ازلحاظ‌جوهر خویش الهی هستند. بدین سبب، رهایی تدریجی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی «و علم اشتغال روح (به‌عالم)» ــ چنانکه صوفیان‌گویند ــ و نفی «من» تجربی و ارادهٔ خویش می‌بایست صوفی را به‌حالت «فنا» ــ بمعنی حل‌کامل روح و شخصیت در خداوندکه «من» عالم است و امتزاج با آن ــ واصل‌گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی دربارهٔ خداوند، همچون جوهر کل، بهیچ وجه ناقض شناخت وجه شخصی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به‌خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ‌یحیی سهروردی که در سال۵۸۷ه به‌اتهام ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به‌لقب «مقتول»ملقب‌گردید)، مدون ساخته‌اند. پدیده ای روانی که ل. ماسینیون[1] مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «برون شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «بیهوش شدن» معنی می‌دهد، از «شطح» بمعنی «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 ــ گویی با «دوست ــ خداوند» معاوضهٔ وظیفه‌کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلا روایت است که شیخ بایزید بسطامی به‌کسانی که از او می‌پرسیدند: در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کس نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یادکردیم، متهم بود که در حالت «حال» اناالحق «می‌گفت (یعنی من ـ حقم «خدایم») و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر مسلمانان سنی، خویشتن 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 به‌سوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل بوحدت وجود دیده می‌شده و هنوز فلسفهٔ وحدت وجود تصوف بوجود نیامده بوده و چنین فلسفه‌ای فقط از زمان ابن‌العربی (به‌بعد

۱ــ L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique..." ص ۹۵ وبعد

رجوع شود) پدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتقدات صوفیه نتیجهٔ شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعهٔ فئودالی باشد، پس پدیده‌های صوفیانهٔ «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ دراین مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم... «ذکر» وسماع 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 (کلمه‌ای‌است عربی بمعنی لغوی «ربایند» «گیرنده» از «خطف» که «گرفتن» و «ربودن» معنی می‌دهد) وآن را زبان موجودات غیر زنده‌ای می‌دانسته‌که سخن ایشان به‌گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماکدونالد،«خطف» را با «ابلیس» (دایمون δαίμον یونانی) سقراط که در «حال» خلاقیت به‌نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محتملا آنچه اصطلاحاً «توهم کاذب» نامیده می‌شود و نخستین‌بار مورد مطالعهٔ و. خ. خاندینسکی دانشمند ویزشکروانشناس روسی قرارگرفته مربوط بهمین حالت است، به‌این معنی: شخص وهم‌زده صداهای درونی می‌شنود و با «بینش درونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «بینش تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شرارهٔ برق و نور ملایم ماه در حال بدر و نور کورکنندهٔ تیغه‌ای صیقلی قیاس می‌کند. البته نباید تصورکردکه همهٔ صوفیان بیمار عصبی بوده‌اند. ولی سماع یا سرایش و موسیقی و ضرب و وزن نغمه‌ها و حضور در جرگهٔ کسان عصبانی وبرانگیخته (چنانکه بهنگام 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 ــ یعنی «حال» و تصورات و حالات شعف و شور مربوط بدان ــ را می‌توان با پرورش خاص و شیوهٔ زندگی زاهدانه تدارك و تلقین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر ــ بمثابهٔ کمال مطلوب صوفی ــ مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی فرانسیسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمردند و ثروت را همچون سرچشمهٔ همهٔ گناهان و خویشتن‌خواهی و حالتی که بلاشك مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول‌به سال ۶۲۸ ه) شاعر نامی وحدت وجودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان یافسانه می‌ماند ولی روحیهٔ اعتراض غیرجدی‌صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان ــ که با مسلمانان شهری مربوط بوده‌اند ــ نیك می‌نماید. عطار در جوانی دکه‌ای «عطاری» در شادیاخ ــ حومهٔ ــ نیشابور داشت.

«روزی خواجه‌وش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاك کمر بسته، ناگاه دیوانه‌ای، بلکه درطریقت فرزانه‌ای، بعد دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ، درویش را گفت: چه‌خیره می‌نگری، مصلحت آن‌است که زود درگذری؟ دیوانه گفت: ای‌خواجه من سبکبارم و بجز خرقه هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم گذشت. تو تدبیر اثقال و احمال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونه می‌گذری؟ گفت: اینچنین، و خرقه از بر کنده زیر سر نهاده جان به‌حق تسلیم کرد. شیخ از سخن مجذوب، پردردگشت و دل او از خشکی بوی مشك گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کافور سرد شد ودکان را به‌تاراج داد وازبازار دنیا بیزار شد. بازاری بودیا زاری‌شد[1]،دربند سودابود سودا دربندش کرد[2]، نه‌که این‌سودا موجب‌اطلاق‌است ومخرب بارنامه و طمطراق. القصه ترك دنیا و دنیاوی گرفته... و به‌مجاهدت ومعاملت مشغول شد....»

وی‌مریدیکی از شیخان صوفیه گشت و زان پس‌در زی‌درویشی‌سائل، در اکناف‌جهان‌سیر کرد. در شرح زندگی غزالی نیز گفته شد، که وی پس از ورود به‌جرگهٔ صوفیان از ثروت دنیوی امتناع کرد. شیخ بدرالدین سماوی (بعدها در ترکیهٔ عثمانی درسال ۸۱۹ ه. در رأس قیام روستاییان قرارگرفت) که در قاهره در سلك صوفیان درآمد، اموال خویش را به مستمندان تقسیم کرد و کتب فقهی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نیل افکند.

اغلب محققان، آغاز دورهٔ سوم تاریخ تصوف را به‌قرن ششم هجری مربوط می‌سازند ویژگیهای دورهٔ مزبور نکات تازهٔ زیر بوده:

۱ــ روحانیان رسمی سنی (وبه‌دنبال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میانه‌رو آشتی کردند. و افکار عمومی «اجماع» علماء، بر اثر مساعی غزالی، صوفیان معتدل را پیرو مذهب «حقه» شمرد. مضاف بر این تصوف میانه‌رو در جهانبینی اسلامی به‌نحوی استوارجای خود را گشود و به‌تدریج اسلام به‌افکار صوفیانه آغشته‌گشت.[3]

۲ــ تصوف در این دوره به‌ویژه در شهرها بیشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و یا لااقل نام صوفی داشتن نشانهٔ خوش‌سلیقگی بوده. ونه‌تنها افراد قشرهای پایین شهری وروستاییان صوفی، یا مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند، بلکه خودالها و بازرگانان کلان و جزآنان نیز در زمرهٔ مریدان ایشان در می‌آمدند. و فی‌المثل اکثر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی[4] ــ نیای دودمان صفویان (صوفی بسال ۷۳۵ه)ــ بوده‌اند. بدیهی است

۱ــ جناس، «بازاری» و «با زاری». ۲ــ دولتشاه ص ۱۷۷ ــ ۱۸۸ (ودرسرگذشت عطار). ۳ــ رجوع‌شود به: D. B. Macdonald. «The religious attitude and life in Islam» ص۱۵۰
۴ــ نزهة‌القلوب حمدالله مستوفی قزوینی، ص ۸۱. صفای از خودالها و از آن جمله وزیر و مورخ معروف رشیدالدین و پسران او غیاث‌الدین محمد و امیر احمد رشیدی و امیر چوپان مغول و غیره در شمار مریدان شیخ‌صفی بوده‌اند.

که در عین حال طرائق صوفیان به دسته‌های اجتماعی مختلف تقسیم شدند و انشعاب و تجزیه در میان ایشان پدید آمد.

۳ــ گروههای بزرگتری از صوفیان ــ یا طرائق درویشی ــ بوجود آمدند (به‌بعد رجوع شود).

۴ــ دراین دوره اختلاف میان صوفیان میانرو (اهل توحید) و افراطی (پیروان وحدت وجود) مشخص‌تر نمایان گشت. نمونهٔ تصوف اهل توحید عموماً طریقت غزالی[1] و نمونهٔ عقیدهٔ پیروان وحدت وجود معتقدات ابن‌العربی است. مختصراً دربارهٔ این دو جریان سخن خواهیم گفت.

طریقت تصوف غزالی در بسیاری از تألیفات وی شرح داده شده ولی در ربع چهارم کتاب «احیاء علوم‌الدین» او مفصل‌تر و منظم‌تر بیان شده‌است. غزالی برروی‌هم از حدود مذهب سنی خارج نمی‌شود. غزالی زهد را همچون وسیله‌ای برای «پاک کردن روح» و مقدمهٔ «زندگی روحانی» می‌داند. به‌گفتهٔ غزالی طریق عرفان نه مرحله یا «مقامات» اصلی دارد. و هر یك از این مقامات، مخصوص کسب یکی از «صفات رستگاری» یا «منجیات» است. غزالی «مقامات» مزبور را به‌نامهای صوفیانهٔ زیر موسوم گردانده:

۱ــ «توبه» یا اظهار پشیمانی از گناهان.

۲ــ «صبر» یا شکیبایی در بدبختیها.

۳ــ «شکر» یا سپاسگزاری در برابر خداوند به‌خاطر تنزیل رحمت و نعمت.

۴ــ «خوف» یا ترس از خداوند.

۵ــ «رجاء» یا امید به‌نجات.

۶ــ «فقر» یا درویشی اختیاری.

۷ــ «زهد» یا دست شستن از دنیوی.

۸ــ «توکل» ترك ارادهٔ خویش گفتن.

۹ــ «محبت»[2] یا عشق عرفانی به‌خدا.

خواننده به‌آسانی متوجه خواهد شد که پنج مقام نخستین طریق مشترك «پارسایی» است، که مناسب حال همهٔ مؤمنان است و چهار مقام آخری طریق عرفان به‌معنی اخص یا «طریقت» است. غزالی برای هر مقام، سه مرحله قائل است. مثلا در مقام سوم یعنی «شکر»، صوفی نخست خویشتن را به‌شکر نعمتهایی که خداوند به‌او عطا کرده و می‌توانسته عطا نکند، عادت می‌دهد ــ مثلا به‌خاطر آنکه خدا او را موجودی زنده آفریده نه سنگ، آدمی آگاه و هشیار خلق کرده نه حیوانی لایشعر، مرد آفریده نه زن، جسماً کامل خلق کرده، مسلمان آفریده نه کافر، خوب

۱ــ دربارهٔ اصول «کلام» غزالی به‌فصل نهم این کتاب رجوع شود. ۲ــ همهٔ این کلمات عربی هستند به‌مفهوم خاص اصطلاحی صوفیان.

آفریده نه بد و... زان‌پس صوفی باید بیاموزد که «رحمت خدا» را همچون وسیله‌ای برای وصول به «فنا» در آینده بشمارد. و سرانجام صوفی باید عادت کند که بدبختیها را همچون نعمت و رحمت بشمارد و خداوند را به‌خاطر آن شکر گزارد، زیرا که رنجهای جسمی و معنوی واخلاقی، روح را پاك می‌کند و سرانجام صوفی را به‌مقصود ــ یعنی «فنا» ــ نزدیك می‌نماید. در این مرحله و مقام صوفی نه‌تنها باید بدبختی را تحمل کند، بلکه‌باید از نزول آن خشنود شود. همچنین باید از فقر و مستمندی سرور گردد و به‌یاد داشته باشد که ثروت و رفاه مادی مبنای همهٔ 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 خوگرفت که از محرومیتها در رنج نشرد، در برابر فقر و ثروت ــ هردو ــ بی‌اعتنا خواهد بود. درویش هرگز نباید خویشتن را در برابر توانگر و ثروتمند پست کند، زیرا که معنی این عمل او چنین خواهد بود که ثروت را محترم می‌شمارد و مایل به‌کسب آن است. درویش در پایان این مقام باید اموال خویش را به‌حداقل لازم برای ادامهٔ حیات محدود کند، یعنی فقیرانه‌ترین ممکن، یك تا لباس از پارچه‌ای خشن، نان جوین و خورشی بسیار ساده. به‌عقیدهٔ غزالی اگر درویش دارای این‌چیزهای ضروری باشد، سؤال برای اوجایز نیست. وی می‌تواند به‌کاری شرافتمندانه مشغول شود واگر پیشه‌ای برگزیند بهتراست[۱]. وچنانچه این مایلزم وجود نداشته باشد، غزالی به‌صوفی اجازهٔ سؤال صدقه می‌دهد، ولی فقط برای یك‌روز. با این‌وصف این محدودیت شامل حال درویشانی که در خانقاهها زندگی می‌کنند نمی‌شود. لیکن غزالی، صوفیان منفرد و یا خانقاهها را از قبول عطا و صدقه ــ اگر کوچکترین شکی در «حلال» بودن کسب مال توسط عطاکننده وجود داشته باشد ــ سخت منع می‌کند، زیرا که با پذیرفتن صدقه‌وعطای حرام، صوفی شریك گناه مرد ثروتمند عطا کننده می‌شود. بدین سبب قبول صدقه و عطا از ربا خواران و تحصیلداران مالیات و ظلمه و امثال اینان ممنوع است. و از این اشخاص نه‌تنها 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 تجربی را در نهاد خویش بپروراند و در عین حال باید با عشق و شوق بسوی هرآنچه «آسمانی» و «آن جهانی» است بگراید. این احساس ماهیتاً با توبه تفاوت دارد. در این مورد سخن از امتناع از آنچه گناه است و یا شرعاً

۱ــ ظاهراً مثل «الکاسب حبیب‌الله» درمحیط صوفیان پدید آمده است [۲۵۹].

محظور دارد در میان نبوده، بلکه صوفی باید حتی از آنچه قانوناً مجاز و «مباح» است نیز احتراز کند[۱]. غزالی ایمان راسخ دارد که این جهان در مقام قیاس با زندگی آن جهانی وخداوند هیچ ارزشی ندارد و از این اصل است که گرایش وی به‌دست شستن از دنیوی پدید آمده.

در این مقام باید فقر صوفی کامل شود. و باید هیچ مسکنی نداشته باشد و در خانقاه زندگی کند و یا به‌سیر و سیاحت پردازد و در مساجد بیتوته نماید[۲]. در سفر وسیر آفاق، ساختن کلبه‌ای از نی، یا خاك و گل جایز است. خوراکی، باید روزی یك بار صرف شود و عبارت باشد از نیم رطل نخاله بدون نانخورش. از اموال، داشتن کاسهٔ کهنه‌ای سفالین و ناصاف برای نوشیدن و شستشو جایز است. به‌گفتهٔ غزالی عیسی مسیح چنین کاسه‌ای داشته.

صوفی درمقام هشتم، خویشتن راعادت می‌دهد که چیزی نخواهد وکاملا توکل به‌خداوند کند و تسلیم خواست او شود. اصل این مقام عبارت است از «تجربهٔ باطنی (شهود)» و«بینش روحانی(کشف)» و «توحید». صوفی‌چون مطمئن شدکه ارادهٔ خداوند زندگی او را رهبراست، خویش را تعلیم می‌دهدکه ازکس نترسد و به‌کس امیدوار نباشد و به‌کس اعتماد نکند. در بادی امر چنین به‌نظر می‌رسدکه نتیجهٔ این وضع زهد صرف و بی‌فعالیتی کامل باشد، ولی غزالی در این مورد با عارفان افراطی موافق نیست و به‌طور نامنتظر یك سلسله قیود و شرایط پیش می‌کشد: به‌این 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 به‌معنی نادیده گرفتن «من» تجربی یا عملی شخص صوفی نیز هست.

به‌عقیدهٔ غزالی، مقام نهم، یعنی عشق عرفانی به‌خداوند،[۳] اوج طریق روحانی را تشکیل می‌دهد. و چون بسیاری از علمای اسلامی ــ مخالف تصوف ــ چنین عشقی را منکر بوده‌اند، غزالی لازم شمرده که نظر خویش را از نظرگاه روانشناسی دربارهٔ عشق بیان کند. ولی در این نظر وی، چیز اصیل اندك است و تقریباً تکراری است از نظریهٔ نوافلاطونیان. غزالی عشق را تمایل بیواسطهٔ ارادهٔ فرد به‌موضوع، یا ذات سفلی به‌ذات علوی، یا عاشق به‌معشوق می‌داند که قبول آن از طرف معشوق موجب شادی و خوشی فرد یا ذات سفلی می‌گردد. غزالی علتی را که بتوانند این‌تمایل را برانگیزند پنج انگیزهٔ اصلی می‌داند و ازآن جمله است: گرایش‌عاشق به‌سوی هرچه زیباست، اعم از زیبایی جسمانی و ظاهری یا معنوی و باطنی، همچنین گرایش به‌سوی هرچیزی که به‌نحوی از انحاء مشابهت به‌آن داشته باشد. ضمناً دوگونه عشق ممکن و مقدور است: یکی‌عشقی که درنتیجهٔ سپاسگزاری پدید آید و دیگر عشقی که مولود شادی بیغرضانه بوده وصرفاً براثر رؤیت زیبایی برانگیخته شده باشد (انعکاسی از افکار زیباشناسی

۱ــ غزالی کتابی تحت عنوان «ذم‌الدنیا» نوشته. ۲ــ این رسم صوم خانه‌بدوشان وگدایان است در کشورهای اسلامی. ۳ــ «احیاء علوم‌الدین» مجلد ۴، چاپ قاهره، سال ۱۲۸۹ه ۱۸۷۲م ص ۳۵۸ وبعد.

افلاطون).

به‌گفتهٔ غزالی، عارف می‌داند که خداوند منشأ ومبدأ وجود است ــ منشأ وجود اووجود کل کائنات است و نخستین نمونهٔ زیبایی وکمال است. و عارف درك می‌کند (گرچه این درك گاه مبهم است) که میان روح او و خداوند مشابهتی وجود دارد، (به‌عقیدهٔ غزالی روح، الهی نیست ولی شبه الهی است). از همهٔ این عناصر دردل عارف عشق به‌خداوند به‌دو صورت‌پدید می‌آید: یکی عشق از راه سپاسگزاری و دیگر عشقی عالیتر که همانا عشق خالص است. ولی از آنجایی که خداوند مبدأ و سرچشمهٔ عشق است، او خود هر کس راکه بسوی او گرایش داشته باشد بی‌نهایت دوست می‌دارد. غزالی برای تجزیه و تحلیل روانی (که آن را همچون دلیلی برای اثبات نظریهٔ خویش به‌کار می‌بندد) ایهامات و استعاراتی از دایرهٔ تمثیلهای عشق بمحسوسات نقل می‌کند.[1] مثلا همچنانکه عاشق در فراق معشوق میلی پرشور به‌وصال او دارد و آرام ازاو سلب می‌شود، روح که عاشق خداوند است نیز رنج می‌برد و می‌کوشد در «حال» به‌خداوند واصل شود.

غزالی مانند همهٔ صوفیان «فنا» را عالیترین حالتها می‌داند. به‌گفتهٔ وی‌گاه «حال» های هیجانی پدید می‌آید که‌به‌بیهوشی‌آلی و فقدان‌کامل آزادی ارادهٔ فرد منجر می‌شود، و فرد به حالتی می‌افتد که به‌ظاهر با مستی و بیخودی وکرخی مشابهت دارد. واین حال خود بشارت دهندهٔ «فنا» است. غزالی منکر وحدت‌وجود و نظریهٔ صدور است ــ نظریه‌ای که اعتقاد بوحدت ماهوی خدا و روح آدمی را در بر دارد ــ و مفهوم وحدت وجودی فنا را نیز ــ بمعنی امتزاج روح با خدا و تحلیل روح در او ــ انکار می‌کند. غزالی چنین مفهومی را بی‌معنی و ابلهانه می‌داند، زیراکه طبیعت آدمی ممکن نیست بطبیعت الهی مبدل شود. به‌عقیدهٔ غزالی ایجاد رابطه و وصال روح به‌خداوند عبارت از آن است که روح چون فاقد استعداد درك عالم محسوسات‌گشت می‌تواند انوار مبدأ وجود ــ یعنی خدا را ــ بپذیرد، همچنانکه آینهٔ صیقلی اشعهٔ نور را منعکس می‌کند (این تمثیل از افلاطون مأخوذ است). غزالی می‌گوید اگر فکر کنیم که روح و شخصیت آدمی را در این مورد خداوند جذب می‌کند و روح قسمتی از او می‌شود، این فکر بی‌معنی و ابلهانه است، همچنانکه اگرگوییم که آینه دارای رنگ سرخ شیئی است که در آن منعکس شده بی‌معنی خواهد بود. غزالی بدین طریق از افتادن در دایرهٔ نظرهای وحدت وجودی احترازمی‌کند، ولی با این وصف وصال عرفانی و خارق‌الطبیعهٔ روح عاشق را به‌خداوند، معشوق، درحالت «فنا»، پدیده‌ای واقعی می‌شمارد. وی برای اثبات نظر خویش و فراهم آوردن دلایل برای آن، به‌احادیث ذیل متوسل می‌شود: «خدا نه در آسمان

۱ــ این شبیه درمیان مؤلفان صوفیه وبخصوص شاعران صوفی بسیار رایج است.

است و نه در زمین، خدا در قلوب بندگان و فادار خویش جای دارد» و دیگر. «آسمان و زمین بهیچ وجه قادر نیستند مرا(= خدا را) جای دهند، مراقلب بندهٔ و فادارم که‌دوست می‌دارد و فرمانبردار است می‌تواند جای دهد»

چنانکه‌گفته شد افکار غزالی تأثیر عمیقی در مسلمانان و همچنین در یهودیان قرون وسطی ــ مانند ابن میمون و یهودای حلوی و یحیةبن بقوده (باکودا) ــ داشته. برخی از خاخامان یهودی اسپانیا و پروانس، بعضی ازآثار غزالی‌را بزبان لاتین ترجمه کرده‌اند، و افکار غزالی بوسطهٔ این ترجمه‌ها در عرفان‌مسیحی غرب رخنه‌کرده. رایموندلوللی و چند تن ازروحانیان مسیحی‌دومینیکن مانندرایمون‌مارتین‌ومیستراکهارت‌وهوآن دلاکورس‌فرانسیسکن و شاید حتی ایگناتی لویولا (بعنوان‌عارف) از بسیاری جهات مرهون غزالی هستند[1]. با این همه و بعرغم این مراتب، در میان‌صوفیان بطور عموم وبویژه صوفیان‌ایران وآسیای میانه، افکار افراطی وحدت وجودی‌صوفیه مقبولتر و رایجتر از افکار و عقاید غزالی بوده. افکار وحدت وجودی صوفیان افراطی، بصورت اصول فلسفی اندیشیده‌ای، توسط‌ابن‌العربی کصوفی بوده اندلسی ــعربی متولدگشته‌بسط یافت، ولی با این وجود افکار مزبور در عراق و ایرانو آسیای میانه بیش‌از اسپانیا(اندلس) و افریقا رواج و انتشار پیدا کرد.

ابوبکر محیی‌الدین محمدبن علی‌الحاتمی الطائی[2] الاندلسی که بیشتر به‌نام ابن‌العربی مشهور است (از ۵۶۱ تا ۶۳۸ه). وی در مرسیه بدنیا آمد و در اشبیلیه (سویلا) و سپس به‌تحصیل علم پرداخت. او در ۳۰ سالگی اسپانیا (اندلس) را ترک‌گفت و به‌تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل وآسیای‌صغیر (سلطان در آسیای صغیر خانه‌ای بهاو اهدا کرد و وی بی‌درنگ خانه را به‌گدایی بخشید) سفر کرد و سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در آن شهر درگذشت. ابن‌العربی از لحاظ نظرهای فقهی خویش به‌ظاهریان تعلق داشته و منکر «رأی» و «قیاس» و تقلیدبوده، ولی «اجماع» را قبول داشته[3]. او عقاید ظاهریون را در مسائل فقهی بعرضع عجیبی با تعبیر باطنی و تأویل ابهامی قرآن ــ که در این زمینه‌کار را به‌حد افراط می‌رساند ــ تلفیق می‌کند. او در الهیات عارف وحدت وجودی بوده. ك. بروکلمان می‌گوید : «در عرفان هیچکس لگام توسن تخیل را مانند او رها نکرده»[4]. ب. ماکدونالد خاطرنشان می‌کند که کتابهای او حاوی مخلوطی شگفتی انگیز از حکمت الهی روزگار مابوده[5]. ابن‌العربی مؤلفی پرکار و پر ثمر بوده. ۱۵۰ تألیف که محققان جزء آثار اصیل وی شمرده‌اند،

۱ــ رجوع شود به: M. Asin Palacios. "La mystique d'al-Ghazzali" ص ۱۰۲ ــ ۱۰۱
۲ــ وی از اعقاب حاتم طائی قبیله افسانه‌ای شمرده می‌شده. ۳ــ درباره معنی ابن اصطلاحات بفصل پنجم رجوع‌شود.
۴ــ ص۲۴۱ C. Brockelmann: "Geschichte der arabischen Literatur" T.I
۵ــ ص۲۶۲ D.B. Macdonald "Development of Muslim theology"

بدست ما رسیده[۱]. تألیف اصلی او تحت عنوان «الفتوحات المکیه» شرح عقاید عرفانی اوست که در ۵۶۰ فصل مدون گشته (که فصل پانصد وپنجاه ونهم آن خلاصه و انموذجی از همهٔ فصول کتاب است) کتاب دیگر مشهور وی «فصوص الحکم»[۲] نام دارد. در میان تألیفات او تفسیر یا تأویل قرآن[۳] به‌نام «کتاب التفسیر» و دیگر لغتنامهٔ اصطلاحهای صوفیان به‌نام «الاصطلاحات الصوفیه» وجود دارد. ابن‌العربی به‌هنگام اقامت خویش در مکه درسال ۶۱۱ه. مجموعهٔ اشعاری دربارهٔ یکی‌از دانشمندان شریف مکی که‌علائق‌دوستی عقیدتی وفکری وی رابدومربوط‌می‌ساخت سروده. مجموعهٔ مزبور توسط ر. نیکلسون چاپ و منتشر شده است. تألیفات یاد شده که به انشایی پرطمطراق و آمیخته بغزق و برق بی‌بند و بار نوشته شده، ابن‌العربی را همچون بزرگترین نویسندهٔ عرفانی اسلامی مشهور خاص وعام ساخته است.

آثار او هنوز چنانکه باید مورد مطالعه قرارنگرفته. آ. آربری می‌گوید که امر مطالعه میراث ادبی ابن‌العربی تاکنون در مرحلهٔ کودکی (*infancy*)[۴] قرار دارد و از آن تجاوز نکرده. بدین سبب دربارهٔ معتقدات ابن‌العربی مختصراً گفتگو می‌کنیم.

عقاید و افکار اصلی وی، تاحدی که مورد مطالعه قرارگرفته، بشرح زیر است. وجود واقعی همهٔ اشیا خداست. هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همهٔ اشیا از لحاظ ماهیت و جوهر واحدند. بدین سبب هر جزء کاینات حکم همهٔ کاینات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شبح‌آساست. این وجود ظاهری فقط در نظر و دراکهٔ آدمیان و در طی زندگی این‌جهانی ایشان بواقع می‌ماند، ولی در حقیقت و نفس‌الامر، وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر بشر واحد است، گرچه در وجود افرادکثیر است. همهٔ اشیاء و کاینات نیزماتندارواح آدمیان از مبدأ الهی صدور یافتاند. بدین سبب نیروی خدایی در سراسر کاینات گسترده است، معهذا خدا بهیچ‌وجه فاقد سیمای شخصی نیست. او واجد علم شخصی است و می‌تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد.

گرچه ابن‌العربی از فرق میان مبدأ الهی و صدورات آن سخن می‌گوید، ولی عملا در اصول او هرگونه فرق و تفاوتی بین خدا و ارواح آدمیان از میان می‌رود، زیراکه جوهر و ماهیت ارواح‌مزبور، الهی است. ارواح که از مبدأ الهی صدور یافتاند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس از مرگ بخداوند باز می‌گردند. و بدین سبب از لحاظ روح، مرگ چیزی جز ولادت نوین برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان

۱ــ فهرست رجوع‌شود به:
C. Brockelmann. «Geschichte der arabischen Literatur» T. I ص ۴۲۶ ــ ۴۲۸
۲ــ در بارهٔ تالیفات ابن‌العربی به‌فهرست‌کتابشناسی رجوع شود. ۳ــ به‌آخر فصل سوم این‌کتاب رجوع شود.
۴ــ تألیف یادشده، 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 بدرك وحدت جوهری خالق نایل آیند. «فنا» همان الحاق روح بخداوند در زمان حیات و حل کامل روح در اوست، و با از دست دادن شخصیت خاکی و این‌جهانی و شبح‌آسا همراه است.

بطور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌العربی دربارهٔ وحدت خدا و کاینات در جملهٔ زیر بیان و خلاصه شده است: «هستی آفریدگان عین هستی آفریدگار است»[۱]. ل. ماسینیون فلسفهٔ ابن‌العربی را «موئیزم اگزیستانسیالیستی» که همان ترجمهٔ اصطلاح عربی «وحدت وجود» یا «یکتایی هستی» است، نامیده است. ولی البته غرض ابن‌العربی ازکلمهٔ «وجود» هستی ظاهری و تجربی نیست بلکه وجود باطنی و جوهری است.

بگفتهٔ ابن‌العربی، آدمیان واقعاً آزادی اراده ندارند، یا صحیحتر گوییم آنچه دارند وهم وظن‌کاذبی بیش نیست. ارواح‌را خدا رهبری می‌کند. و چون روح طبعاً الهی است وواجد آزادی اراده نیست، هرگونه تفاوت وفرقی میان نیك و بد سترده و نابود می‌شود. آنچه آدمی بد می‌شمارد مربوط بوجود شبح‌آسا و تجربی اوست و بدین‌سبب 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 بطور کلی با غزالی اختلاف پیدا می‌کند، زیراکه 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 درجوهر و مفهوم «فنا» و غیره، نیز وی را درقطب مخالف غزالی و صوفیان میانه‌رو قرار می‌دهد.

ابن‌العربی ماهیتاً بشکل ظاهر دین بی‌اعتنا بوده و عقیده داشته که اعمال دینی و عبادات در تمام ادیان وجود دارد[۲]. بگفتهٔ ابن‌العربی ایمانی را که مبتنی بر شرایع و اصول لایتغیر (دگمات) یا درك واقعیات به واسطهٔ تفکر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد. اما ایمان شخصی وایمانی که مبتنی بمشاهدت ودرك بلاواسطهٔ حقیقت باشد، یعنی «دین دل» را نمی‌توان ردکرد. بدین‌سبب شکل ظاهر دین مهم نیست و نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد و هم‌در صومعهٔ ترسایان و هم درکنیسهٔ یهودیان و حتی در بتخانهٔ مشرکان ــ بشرطی که نمازگزارنده ایمان داشته باشدکه مخاطب او خداست نه بت. معهذا ابن‌العربی عقیده داشت که از لحاظ او اسلام مناسبترین شکل دین، وتصوف فلسفهٔ واقعی اسلام است. بدین سبب وی خویشتن را

۱ــ «وجود المخلوقات عین وجودالخالق» ۲ــ رجوع شود به: ص۱۳۲

گولدتسیهر. «درویش‌دربارهٔ اسلام» ص ۱۵۷. I. Goldziher. «Die Zahiriten» Leipzig,1884.

مسلمانی مؤمن می‌خوانده و بصوفیان توصیه می‌نموده که قواعد شریعت را مجری و مرعی دارند.

افکار ابن‌العربی بسیاری از علمای سنی را عصبانی و غضبناک کرده بود. وی را زندیق می‌خواندند (وحال اینکه این تسمیه ناحق بود، زیرا در گفته‌های وی ذره‌ای ثنویت وجود نداشته) او را «بد دین و مرتد» نیز نامیدند و گفتند به «اتحاد» و «حلول» عقیده دارد[۱]. ولی عدهٔ کثیری و واز آن جمله حتی کسانی که از معتقدان بوحدت وجود نبودند، درمقام دفاع از او برخاستند. افکار او در محیط صوفیان (و بویژه در میان صوفیان ایران) با شعف و خرسندی پذیرفته شد[۲]. چند تن از مؤلفان صوفی و از آن جمله ابن‌سبعین‌الاشبیلی، عرب اندلسی (متوفی به‌سال ۶۶۸ ه)، وعبدالرزاق کاشانی(ایرانی) خیلی بوی نزدیك بودند. ابن‌سبعین اشبیلی معتقد بوحدت وجود است و می‌گوید که «خداوند واقعیت حقیقی جملهٔ کائنات است». وی در کشورهای شرقی اسلامی و حتی در اروپای غربی نیز بسبب پاسخهایی که به‌برخی مسائل فلسفی ــ مطروحه در برابر دانشمندان شهر «سبته»[۳] و امپراطور روم‌مقدس (آلمانی) و پادشاه سیسیل فردریك دوم هوهن شتائوفن (از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ م حکومت کرد) ــ داده بود، شهرت یافت.

کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی که به‌خطا سمرقندی نیز خوانده شده[۴] (اصلا از کاشان بود و دربارهٔ زندگی وی اطلاعات اندکی در دست است و در سال ۷۳۰ ه. درگذشت) یکی از نامی‌ترین مؤلفان صوفی ایران و بیرون از حدود ایران است. تألیفات بسیاری به‌زبان عربی از او در دست است. مهمتر از همهٔ کتب او لغتنامه‌ای است تحت عنوان «الاصطلاحات الصوفیه». وی تفسیری بر «فصوص‌الحکم» ابن‌العربی تحت‌عنوان «تأویلات‌القرآن[۴۶۵]» و تألیفات دیگر نیز دارد. او طرفدار نظریهٔ وحدت وجود عرفانی ــ با روح معتقدات ابن‌العربی ــ بوده و از وی و «حقانیت نظر» او دربرابر حملات مخالفان دفاع می‌کرده. عبدالرزاق کاشانی عقیدهٔ ابن‌العربی را دربارهٔ صدور کاینات از آفریدگار یا خلق قبول داشته ولی در بسیاری موارد دیگر پیرو وی نبوده. فلسفهٔ وحدت وجود عبدالرزاق اختلاطی است از ما بعدالطبیعه و الهیات نوافلاطونیان با عقاید ارسطو وقصص قرآن[۵].

فکر وحدت جوهری کاینات که ابن‌العربی پیش کشیده بود منجر به‌پست شمردن انکار فرد و رد آزادی ارادهٔ افراد می‌گردید، ولی عبدالرزاق، برعکس، تصریح می‌کند که در دنیا وحدت جوهر با کثرت صفوات انفرادی توأماً وجود دارد. وچون آزادی اراده یکی ازصفات

۱ــ در بارهٔ معنی این اصطلاحات رجوع شود به‌اول فصل پانزدهم. ۲ــ در بارهٔ ابن‌العربی به‌فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۳ــ درکرانهٔ افریقایی تنگهٔ جبل‌الطارق. ۴ــ گاه وی را با کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی مورخ بزرگ فارسی زبان (از ۸۱۶ تا ۸۸۷ه) اشتباه می‌کنند.
۵ــ رجوع شود به: D.B. Macdonald. «Abd ar-Razzaq Kashani»

الهی است پس صدورات او ـ یعنی ارواح افراد ـ نیز باید واجد آزادی اراده باشند. ولی آزادی اراده را با تقدیر چگونه می‌توان در یکجا گنجانید؟ عبدالرزاق عقیده دارد که عمل فرد عملی است پیچ‌درپیچ، شامل علت قریب وعلت بعید ـ یعنی تقدیرالهی، توأم با یك سلسله علل ثانوی که نزدیکتر است ـ که این دو رشته علل با یکدیگر مخلوط شده‌اند. بنابراین عمل اراده را می‌توان نتیجهٔ تأثیرات متقابلهٔ علل ونفوذهای گوناگون شمرد. عبدالرزاق مسئلهٔ بدی ومسئولیت آدمی را به‌خاطر گناهان وی بسادگی حل می‌کند. بدی و گناه در نتیجهٔ غفلت و بیخبری و دوری از خدا پدید می‌آید. مجازات گناهان ارواح ناقص در زندگی آن جهانی عبارت است از پاك شدن و این عمل ابدی نخواهد بود[1].

درمیان صوفیان وحدت وجودی افراطی، جلال‌الدین معروف بمولوی (۶۰۴ تا ۶۷۲ه) شاعر بزرگ ایرانی که از مردم بلخ بوده، ولی بیشتر ایام زندگی را در قونیهٔ آسیای صغیر به‌سر برده و مؤسس طریقت درویشی مولویه است، مقام نمایان ودرخشانی دارد. وی فیلسوف نبوده و شرح مدون و مرتبی از جهانبینی خویش باقی نگذاشته. او افکار خود را در قالب تمثیلات و اشارات شاعرانه عرضه داشته است. آثار مهم وی منظومهٔ سترگ «مثنوی معنوی» و دیوان اشعار او است به‌زبان فارسی. اشعار او که از حیث شکل و زیبایی تشبیهات و تمثیلات و نیروی غنایی، درخشان و بی‌نظیرند، از لحاظ مضمون چندان اصالت ندارند، زیرا در افکار او نفوذ شدید اندیشه‌های نوافلاطونی صوفیان وحدت وجودی سلف او (بویژه بایزید بسطامی و فریدالدین عطار) و شاید هم عارفان مسیحی شرقی، بفروشنی محسوس و مشهود است. خود جلال‌الدین معتقد بوده که سخت تحت تأثیر دوست خویش شمس تبریزی درویش و شاعر و جهانگرد 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، نزدیکی و وصال «دوست» ـ خدا ـ محال است. باید نفس اماره را درنهاد خویشتن کشت تا بتوان شیرینی عشق به‌دوست ـ خداوند ـ را درك کرد. آدمی چون درحالت «فنا» به‌خدا واصل شد، خود خدا می‌شود (جزئی ازخداوند می‌شود). مرد خدا که در میان آدمیان گمنام و فقیر وحقیر زندگی می‌کند، درنتیجهٔ قرب خویش به‌خداوند محمود است و به‌واسطهٔ وقوف و کمال الهی توانگر است. او دریایی است بیکران، رگباری است گهربار بدون ابر، او سلطانی است در زیر خرقهٔ زاهد. برای درك ویژگیهای

۱ ـ تحقیقاتی که در بارهٔ عبدالرزاق به‌عمل آمده در فهرست کتابشناسی مربوط به‌فصل حاضر این کتاب منقول است، رجوع شود.

جهانبینی جلال‌الدین مطالعهٔ سرگذشت وی واجد اهمیت خاص است.[۱]

در نظر جلال‌الدین رومی ایمان شخصی و عاطفی ــ حتی به‌صورت بدوی و ساده ــ 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 ــ که برای صوفی اختلاف میان ادیان اهمیتی ندارد ــ مصراً تکرار می‌شود: همهٔ 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 بندهٔ سلطان (خدا) است و خود نیز سلطان است، ذره‌ای است بر خورشید و خود خورشید است و جودش، گردی از وجود خداوند است و جزئی از بشر، طلق است و شفق، ماه است و خورشید، گل است و گلستان، مؤمن است و گبر، عاصی است و خداوند. در اشعار او فکر وجود ارواح از ازل و اندیشهٔ تناسخ به‌تعبیری عجیب و شاید اصیل و بدیع دیده می‌شود، صدورات خداوندگونی به‌صورت مدارج و انتقالاتی وقوع یافته ــ از جمادی به‌نامی وگیاه، و از نامی به‌حیوان، و از حیوان به‌آدمی واجد هوش و ایمان، و از آدمی به‌فرشته، و از فرشته به‌خدا. جلال‌الدین با اینکه به‌حد افراط پیرو اصل وحدت وجود بوده با این وصف سنیان وی را مؤمن و مقدس و از اولیاءالله می‌شناخته‌اند.

در فاصلهٔ قرنهای پنجم و نهم هجری، تصوف نفوذ و تأثیر عظیمی در شعر فارسی داشته. اشعاری صوفیانه منتسب به‌شیخ ابوسعید ابوالخیر مهنوی[۲] به‌دست ما رسیده. شاعران فارسی زبان زیر، تحت تأثیر جهانبینی تصوف قرار داشته‌اند. باباکوهی شیرازی (متوفی به‌سال ۴۴۲ه)، خواجه عبدالله‌انصاری (۳۹۷ تا ۴۸۱ه)، ابوالمجد مجدود سنائی (۴۷۰ تا ۵۳۶ه). شیخ احمد جام (۴۴۱ تا ۵۳۷ه)، فریدالدین عطار (متوفی در حدود ۶۲۸ه)، فریدالدین عراقی (متوفی بسال ۶۸۸ه)[۳]، شیخ محمود شبستری (متوفی به‌سال ۷۲۰ه)، اوحدالدین کرمانی (متوفی بسال ۶۹۸ه)، محمد شمس مغربی تبریزی (متوفی بسال ۸۰۹ه)[۴] شیخ

۱ــ سرگذشت او در کتاب «مناقب‌العارفین» تألیف افضل‌الدین اقلاکی در اواسط قرن‌هشتم‌هجری، در شرح‌زندگی شیوخ صوفیه، منقول است. متن فارسی این کتاب‌چاپ ومنتشر نشده. ترجمهٔ فرانسوی آنرا کلمان هوار چاپ کرده است. ۲ــ توسط سرگذشت ابوسعید ابوالخیر ــ یعنی‌محمدبن منور می‌گفته که شیخ مزبور هرگز شعر نسروده. ۳ــ شاگردشیخ نامی‌صوفیان صدرالدین‌قونوی که در قونیه مستمع دروس اردبر «فصوص‌الحکم» ابن‌العربی بود. عراقی تحت تأثیر دروس مزبور واقع شد و اثر نثری «لمعات» را نوشت. ۴ــ از ــ پیروان پروپاقرص ابن‌العربی بود. تخلص «مغربی» را بدانسبب دارد که عمدهٔ درویشی‌را درمغرب ازشیخی که وارث روحانی‌ابن‌العربی بوده دریافت داشته‌است.

سید شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵ه)[۱]، نورالدین عبدالرحمن جامی (۷۱۷ تا ۸۹۸ه) و دیگران. همچنین شاعرانی مانند نظام‌الدین نظامی گنجوی (از ۵۳۶ تا حدود ۶۰۲ه) و شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (از ۵۸۰ تا ۷۹۲ه) و شمس‌الدین محمد حافظ (متوفی به سال ۷۹۲ه) گرچه از لحاظ جهانبینی خویش، صوفیان تمام عیاری نبوده‌اند ولی 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 به‌یکی از جهات موضوع می‌پردازیم. الهیات و فلسفهٔ تصوف، اصطلاحات بسیار غنی و ویژه‌ای را به‌وجود آورده و به‌طوری که ل. ماسینیون نوشته این اصطلاحات بیشتر برلغات قرآن (عربی) مبتنی است. شعر صوفیانهٔ فارسی این اصطلاحات را اخذ و لغات قراردادیی از خود بدان افزوده که بخشی از آن لغات، فارسی است. مثلا، «خدا» عادتاً و به‌طورقراردادی به‌نام «دوست» و «یار»، خوانده می‌شود و «کأس‌المحبه» «ترسابچه» و «پیرمغان» و «خمار» و «می‌فرش» و «باده فروش» و غیره. حال عرفانی به «می» و «باده» و «مستی» مسمی می‌گردد و محل گردآمدن صوفیان «خرابات» خوانده می‌شود و صوفی «عاشق» و «رند» (که معرب شده وجمع آن «رنود» آمده) و «خراباتی» وغیره خوانده شده[۲].

شاعران صوفی عشق عرفانی به‌خداوند را به‌شکل تمثیلات عشق جسمانی ترسیم می‌نمایند. ا. ا. برتلس می‌گوید که در اشعار صوفیانهٔ فارسی «تقریباً به‌کلمات خدا و روح و نفس و نماز و غیره بر نمی‌خوریم و به‌جای همهٔ این کلمات، تمثیلاتی از عشق جسمانی و شهوانی گذاشته شده است[۳]. 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 شهوانی‌گاه به‌حدی شکل و صورت واقعیت به‌خود می‌گیرند و چنان روشن و واضح هستند که تعبیر مفسران و معبران به‌نظر ساختگی و زورکی می‌آید.» محقق مزبور چنین دنبال می‌کند «بدین سبب چون اشعار فارسی مربوط به‌عشق جسمانی را می‌خوانیدگاه حتی تشخیص اینکه آیاگوینده صوفی است یا مرد عیاش بی‌بندوباری که نقاب معتقدات صوفیانه را به‌رخسار کشیده محال است. برخی از فارسی زبانان همیشه و حتی در موارد آشکار، فلان عیاش خوشگذران میخواره را زاهدی با ورع که خوشیهای

۱ــ مؤسس طریقت درویشی شاه‌نعمت‌الله‌ی، به‌بعد رجوع شود. ۲ــ این لغات قراردادی تا حدی تحت تأثیر صوفیان مکتب ملامتیه (به ماقبل رجوع شود) بخلاف. پیروان مکتب مزبور تعلیم می‌دادند که صوفی باید زهد خویش را پنهان دارد و به‌صورت آدمی سبکسر ورند و حتی وقیح جلوه کند. ۳ــ این اتهامات و اشارات درزبان فارسی آسان است، زیراکه در آنزبان جنس مشتری وجود ندارد و بدین‌سبب کلمات «دوست» و «یار» هم به «معشوق» اطلاق می‌شود وهم «معشوقه» و خواننده، مختار است منظورشاعر را درک کند که مقصود وی «دوست ــ خدا» است یا معشوقه‌ای واقعی و صحبت از عشق عرفانی درمیان است یا جسمانی.

بهشتی را سروده می‌شناسند.»[1] شاعر می‌توانسته بدون ترس از تعقیب و ایذاء فقیهان در زیر نقاب صوفیگری شراب و عشق جسمانی را مدح‌گوید.

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، مظروف و مطالبی را که ماهیتاً و واقعاً هیچ نسبتی با عرفان نداشتند بریزند و بیان کنند. گاه شکل ظاهر بیان افکار و اصطلاحات صوفیانه برای استتار آزادی عقیده و آتئیزم و مادیت و حتی بیدینی (زیرا که وحدت وجود می‌توانست نقابی برای استتار بیدینی باشد)[2] به‌کار می‌رفته. این استتار احتراز و گریز از تعقیبات روحانیان را ممکن می‌ساخته. گاه شاعران‌منتسب به‌فرق مرتد و بددین و مبلغان افکار اجتماعی و انسانی که نسبت به‌دستگاه حاکمه دشمنی می‌ورزیدند به‌این گونه استتار دست زده توسل می‌جستند. در قرن‌نهم هجری‌جامی، شاعرصوفی، 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 بعوام گرفته‌اند، ولی نظر و عقیدهٔ آنان هیچ وجه مشترکی با تصوف ندارد.[3]

به‌رغم جنبهٔ ارتجاعی کلی معتقدات صوفیان که‌کمال مطلوبشان دست شستن از دنیوی و زهد و «فنا» و بالنتیجه دور شدن از زندگی فعال است، با این‌وصف برخی از طرائق تصوف غالباً منعکس‌کنندهٔ نارضایی مردم از حرص و ثروت و زندگی کاهلانه و پر تجمل و مشحون از گناه بزرگان فئودال وبازرگانان بوده است. این اعتراض—در بیشتر موارد— غیر فعال بوده، ولی گاه نیز اعتراض فعال عامهٔ مردم علیه مظالم فئودالها به‌صورت عقاید تصوف در می‌آمده. البته در این موارد افکار هادیهٔ عرفان صوفیگری در درجهٔ دوم قرار می‌گرفته و تحت‌الشعاع تبلیغات اجتماعی، که به‌صورت صوفیانه درآمده بوده، واقع می‌شده. در تاریخ اروپای غربی نیز گاه عرفان به‌مثابهٔ لفافهٔ عقیدتی نهضتهای ضد فئودالی به‌کارمی‌رفته[4]. پدیدهٔ مشابهی در تاریخ ایران نیز دیده می‌شود.

درفاصلهٔ قرنهای پنجم و نهم هجری، نفوذ تصوف بیش ازپیش در ایران استوارگردید. ویرانی‌کشور و فقر و فلاکت عامهٔ مردم پس از هجوم سلجوقیان در قرن پنجم هجری، وغزان بلخ در قرن ششم هجری، ومغولان درقرن هفتم، ولشکریان تیمور در آسیانهٔ قرن هشتم ونهم هجری، و جز آن به‌رواج نظر بدبینانهٔ تصوف نسبت بزندگی جسمانی و

۱ــ ا. ا. برتلس «تاریخ مختصر ادبیات فارسی» ص۵۲ و۵۳. ۲ــ در این‌باره رجوع شود به اواسط فصل‌نهم این‌کتاب. ۳ــ جامی، ص ۱۳ و بعد ۴ــ «جنگ دوستانیان درآلمان».

«این جهانی» کمك کرد. و تبلیغات بهسود دست شستن و دوری از دنیوی و فعالیت اجتماعی و فقر اختیاری وغیره مؤثر واقع شد. دراین دوره خانقاههای پراکندهٔ درویشان و صوفیان بهشکل سلسلههای بزرگ اخوت درآمدند که هریك پیرو طریقتی از صوفیگری بوده و «اولیائی» و مؤسسانی داشتند که سلسله یاطریقه بهنام ایشان خوانده میشده وایشان نیز بهنوبهٔ خودجانشینان، یا شیوخی داشتند. هریك از این «سلسله»ها («سلسله» کلمهای است عربی، بهمعنی «زنجیر خلافت و جانشینی روحانی» از «سلسل» ــ بهمعنی «پیوند دادن») یا«طریقه»ها (بهمعنی شیوهٔ ویژهٔ راه عرفان) انتشار وسیع یافته و نقش تاریخی برخی از آنها تا حدی با نقش مذاهب و طرائق روحانیکاتولیك ــ مانند سلسلههای روحانی راهبان (بندیکتین، دومینیکیان، فرانسیسیان، یسوعیان وغیره) یا سلسلههای روحانیــشوالیهئی (تامپلیها، توتونها و غیره) مشابهت داشته.

بهرغم عقیدهای، که تا حدی میان کسان دور از شرقشناسی وجود دارد، رجال صوفی (وحتی پیروان افراطی اصل وحدتوجود) وسلسلههای صوفیه عادتاً گرایشی بهتشکیل فرقههای علیحده ومستقل نداشتهاند. و درآغوش مذاهب اسلامی سنی، یا شیعه، بهصورت جریان عرفانی آن میزیستند. بدین سبب این طریقتها یا سلسلهها را (چنانکه تاکنون گاه در تألیفات شوروی معمولاست) فرقهنامیدن خطاست، چنانکه سلسلههای راهبانکلیسای کاتولیكــمانند دومینیکیان و فرانسیسیان و یسوعیان وغیرهــرا هم اگر چنین بخوانیم نادرست خواهد بود. امــا اینکه پیروان فرق غلات شیعه گاه، بهمنظورفرار ازتعقیب، خویشتن را درشمار درویشان فلان یابهمان طریقت و سلسله قلمداد میکنند موضوعی است جدا.

دربارهٔ این طریقتها یا سلسلهها فقط بهذکر مختصری قناعت میکنیم. طرائق بسیار است. برخی از آنها درایران و توسط ایــرانیان تأسیس شده ولی در نقاط دور از حدود آن کشور انتشار یافته و بعضی دیگر درخارج از مرزهای ایران پدید آمده ولی در آنجا (ایــران) ریشه دوانده و قوام گرفته. برخی ازطرائق، سنی و پارهای دیگر شیعه هستند و بعضی نیز بهدو شاخهٔ سنی و شیعه تقسیم شدهاند. شیعیان وبهویژه امامیه وزیدیه مدتی مدید بهتصوف نظر منفیداشته ولی در دورهٔ مورد نظر ما بعضی از شاخههای تصوف بهشیعهٔ امامیه نزدیك شدند و پارهای از طرائق درویشی رنگ تشیع بهخود گرفتند.

سلسلهٔ خلافت و یا جانشینی روحانی همهٔ طرائق از یکی از شیوخ نسامی صوفیه، مثلا معروف کرخی و شاگرد او سریالسقطی، یا جنید، یا بایزید بسطامی و غیره آغاز میگردد، یا ازکسانی که هرگز صوفی نبوده ولی بعدها روایات رایج بعدی ایشان را در شمار صوفیان در آورده (مثلا سرسلسلهٔ طرائق شیعی یکی از ائمهٔ دوازدهگانه و غالباً امام اول علی (ع) است) ویا از اشخاص دیگریــمثلا خضرپیامبر شروع میشود. نهتنها درویشان بهمعنی اخص (فقرائی که در خانقاهها زندگی میکنند و زهاد و یــا درویش جهانگرد) جزء طرائق بهشمار میآیند

بلکه صوفیان منتسب بهمهٔ طبقات اجتماع که درخانه و میان خانوادهٔ خویش زندگی می‌کنند نیز ازاهل طرائق‌محسوب می‌گردند. دررأس طریقت یا سلسله «ولی» وشیخ بزرگ «صمدانی» (خداشناس) که «قطب» نامیده می‌شود قرار دارد، و در محال و نقاط مختلفه، «نقیبان» وشیوخ محلی و «خلفای» ایشان جانشین وی هستند. هر سلسله‌ای طریقتی (که از طریق یك سلسله خلفا وجانشینان، ازفلان یا بهمان بزرگ صوفیان سینه به‌سینه نقل شده است) وشیوهٔ «مراقبه»روحانی و ذکری (جلی و خفی) و آیین نامه‌ای و روایاتی (غالباً افسانه‌ای) دربارهٔ تأسیس طریقت و «سلسلهٔ جانشینان» آن دارد. در برخی از طرائق تعالیمی مخفی و باطنی ـ که اغلب از مذاهب فقهی فرسنگها دور است و فقط برای اعضای معدودی مکشوف می‌گردد ـ وجود دارد. با این وصف این تعالیم مخفی و عقاید افراطی وحدت وجودی، بهیچ وجه مانع از آن نیست که‌این سلسله و یا طریقت را همه «برحق» بدانند، حتی در اکثر موارد پیروان آن به‌طور عجیبی فلسفهٔ وحدت وجود را با تعصبات سنیگری یا تشیع تلفیق می‌نمایند.

طرائق اصلی درویشی که از قرن ششم تا نهم هجری، در ایران وجود و انتشار داشته به‌قرار زیر است[۱].

۱. قادریه ـ که قدیمترین طریقت است. و توسط شیخ عبدالقادرگیلانی (که معرب آن جیلانی است و اصلا ازگیلان بوده، متوفی بسال ۵۶۲در بغداد) ملقب به «قطب‌الاعظم» تأسیس‌گردیده. قطب این طریقت نگهبان مرقد شیخ مقدس مزبور است و زاویهٔ اصلی طریقت نیز در جنب همان مرقد است. اکنون درهمهٔ سرزمینهای اسلامی پیروان این‌طریقت دیده‌می‌شوند. تا قرن نهم هجری، شمار ایشان در ایران بسیار بوده ولی پس‌از پیروزی تشیع در عهد صفویه، چون شیخ عبدالقادرگیلانی سنی حنبلی بوده و باشیعیان خصومت می‌ورزیده پیروان او هم از ایران رانده شدند. طریقت قادریه وحدت وجودی است. و افراد این طریقت بطور پنهانی عبدالقادرگیلانی را خدا می‌دانند. رنگ سبز نشانهٔ این سلسله است. این سلسله از قدیم با صنف ماهیگیران مربوط بوده و اعضای آن صنف درویشان این طریقت شمرده می‌شوند.

۲. طریقت رفاعیه ـ که مؤسس آن سید احمد رفاعی (از مردم بصره، متوفی بسال ۵۷۸ه) است. طریقت درویشان جهانگرد و خانه بدوش و «سلسلهٔ شیوخ» آن به‌عروف کرخی می‌رسد. در سراسر آسیای‌مقدم و بویژه‌ایران انتشار دارد.

۳. طیفوریه ـ ابتدای آن از بایزید طیفور بسطامی بوده و سلسلهٔ شیوخ آن به‌امام چهارم زین‌العابدین علی (ع) می‌رسد. این طریقت به‌چند شاخهٔ سنی و شیعه تقسیم شده اکنون

۱ـ در بارهٔ طرائق درویشی درکتاب «Tarikat» L. Massignon مشروحتر سخن رفته‌است.درکتاب مزبور طبقه‌بندی طرائق (به‌طور ناقص) و فهرست‌کتابشناسی منابع و مآخذ آلمانی نیز منقول است.

وجود ندارد.

۴. سهروردیه ــ مؤسس آن شیخ سنی عمر سهروردی بوده[۱].

۵. مولویه ــ طریقتی سنی که مؤسس آن مولانا جلال‌الدین رومی[۲] شاعر سایق‌الذکر 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 بخاطر نظرهای افراطی وحدت وجودی خویش از طرف شاه طهماسب اول صفوی از ایران طرد شدند. درویشان این طریقت ذکر جلی را با موسیقی ورقص معمول می‌دارند و بدین سبب اروپاییان ایشان را درویشان «چرخنده» ویا «رقصنده» می‌خوانند. همیشه یکی از ممیزات درویشان مولویه مدارای مفرط ایشان با مسیحیان و یهودیان بوده. امتیاز ظاهری درویشان مزبور کلاه بلند درویشی ایشان است. بعصر تقدیر لااقل در زمان حیات جلال‌الدین رومی اعضای طریقت مولویه بیشتر از «مردم طبقات پست و پیشوران» بوده‌اند.[۳]

۶. شاذلیه ــ که مؤسس آن شاذلی مغربی بوده (متوفی بسال ۶۵۶ه)، در ایران نیز پیروانی داشته.

۷. کبرویه ــ که توسط شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی، که بهنگام تسخیر خوارزم بدست مغولان هلاك 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 ــ «سلسلهٔ خلافت» آن بمعین‌الدین چشتی (متوفی بسال ۶۳۳ه) و پیش از او بابراهیم ادهم (شخصیت نیمه افسانه‌ای) و پیش از او به خضر پیامبر می‌رسد. مرکز این طریقت نخست در نزدیکی هرات بود و بعد بهندوستان انتقال یافت. امیرخسرو دهلوی شاعر (متوفی بسال ۷۲۶ه) باین طریقت تعلق دارد.

۹. نقشبندیه ــ مؤسس این سلسله که طریقت نیز بنام وی موسوم گردیده شیخ بهاءالدین محمد نقشبند (عربی ــ فارسی بمعنی «کسی که در نقش کندکاری می‌کند»، و این حرفهٔ او و پدرش بوده) است که اصلاً از مردم واحهٔ بخارا بوده (۷۱۸ تا ۷۹۲ه)[۴] چنانکه گفتیم این سلسله بنام بهاءالدین نقشبند یاد شده موسوم گردیده است، ولی سلسلهٔ مزبور ظاهراً قبلا نیز وجود داشته. حدس زده می‌شود که شاخه‌ای از طریقت طیفوریه بوده. منابع و متون گذشته

۱ــ وبعدا نباید بایحیی سهروردی ملقب بمقتول که مؤسس طریقت اشراقیه است و درسال ۵۸۷ ه اعدام شده، اشتباه کرد. ۲ــ جلال‌الدین رومی علی‌الرسم «مولانا» خوانده می‌شود وکلمهٔ «مولویه» از اینجا مشتق است. ۳ــ افلاکی، ص۱۱۷. ۴ــ برای فهرست کتابشناسی مربوط بسه نقشبند، رجوع شود به. آ. آ. سمیونوف «شیخ بهاءالدین بخارائی» ص ۲۰۲ــ۲۰۴ حاشیه.

نقشبند را مردی زاهد و مبلغ فقر وسادگی مفرط[1] توصیف می‌کنند که عشقی وحدت وجودی به جملهٔ موجودات زنده داشته. بعدها ایـن افکار در آن سلسله به‌فساد و انحطاط گرایید و درست بصورت قطب مخالف خـود جلوه‌گرشد، یعنی پیروان آن بمدح ثروت و سازمان موجود و تعصبات دینی (بدرغم تبلیغ وحدت وجود بـه‌طور رسمی) و «جهاد» باکفار پرداختند[2]. این طریقت از ایالت چینی هانسو گرفته تا قازان واستانبول وبه‌ویژه آسیای میانه و ایران وآذربایجان[3] انتشار یـافت و بشاخه‌های سنی و شیعه منشعب گشت (شاخـهٔ شیعهٔ آن پیروان انـدك دارد). طریقت نقشبندیه بر مبنای زندگی دسته جمعی در خانقاهها گذارده شده وگوشه‌گیری و زهـد را منکر است و ذکر خفی را معمول می‌دارد. امتیاز ظاهری درویشان این سلسله خرقه‌ای است بـه رنگ زرد و خاکستری.

۱۰. بکتاشیه ــ روایت است که این سلسله را در آسیای میانه در قـرن هشتم هجری، شخصی ایرانی به‌نام حاجی بکتاش تأسیس کـرده. وی وجودی نیمـه افسانه‌ای است[4]. سلسلهٔ بکتاشیه بسبب رابطه نزدیکی که با ینیچریان داشته مشهور است. پیروان آن تقریباً همه درترکیهٔ عثمانی بوده‌اند. طریقت‌مزبور رسماً«سنی»شمرده‌می‌شده،ولی همه می‌دانستند که‌تعالیم باطنی ــ نزدیك به‌غلات شیعه و حروفیه ــ در میان افراد این طریقت رواج داشته[5]. بکتاشیان معتقد بودند که ارزش و ارج همهٔ ادیان یکسان است و برای اعمال و تشریفات دینی اهمیتی قائل نبودنـد و به‌ذکر نمی‌پرداختند. امتیاز ظاهری بکتاشیان لباس سفید وکلاه سفید بـوده. پس از نابـودی صنف ینیچریان درسال ۱۸۲۶م. مرکز این سلسله نیز ازاستانبول به‌آلبانی منتقل شد.

۱۱. صفویه ــ طریقتی است شیعه. دربارهٔ این سلسله جای دیگر[6] سخن خواهد رفت.

۱۲. حیدریه ــ سلسله‌ای‌است شیعه مربوط به‌نام شیخ‌حیدر (قرن‌هفتم‌هجری) وازخراسان، در سراسر ایران انتشار یافت. به‌گفتهٔ ابن‌بطوطه در قرن نهم هجری، حیدریه بزهد مفرط مشهور و ممتاز بودند و از امتیازاتشان این بود که درویشان طریقت نمی‌بایست ازدواج کنند[7].

۱ــ طبق سرگذشت وی، اموالش منحصر بود به حصیری کهنه وکوزه‌ای شکسته. نان روزانهٔ را از راه حـرفهٔ خویش کسب می‌کرده و معتقد بوده‌که صوفی مجاز نیست خدمه وبنده داشته‌باشد. بانوجهٔ خود همچون خواهر زندگی می‌کرده. روزی‌که پرسر سفرهٔ امیر هرات دعوت‌شده‌بود چیزی نخورد وگفت‌که او دوست عـوام‌الناس و دراویش است. مرقد او در ازدیکی بخارا و زیارتگاه است. ۲ــ دربارهٔ این تغییرات‌که درآن‌عصر پیدا شده‌بود به‌بعد رجوع شود. ۳ــ در قرنهای ۱۸ و۱۹م. این‌طریقت دردافغانستان‌انتشارداشته. طریقت نقشبندیه معتقدات آنچه‌راکه نهضت «مریدیسم» (موریدیزم) نامیده می‌شود تشکیل می‌داده و سران‌آن نهضت یعنی قاضی‌ملا رهمدات بلکوشیخ‌شامل به‌افکار این‌طریقت معتقد بوده‌اند. مریدیزم ــ اطاعت‌کورکورانهٔ مرید از مرشد در طریقت نقشبندیه‌که‌گاه مورد استفادهٔ خارجیان نیز قرار گرفته بوده.ــم. ۴ــ زاکوب‌معتقد است‌که مؤسس واقعی سلسله بالم‌بابا ــ درفاصلهٔ قرنهای ۱۵ و۱۶ م بوده.

C. Jacob. Die Bektashije. Abh. d. Königl. Bayerisch. Akad. Wiss Ikl. XXIV,III part. Munich. 1909. ص ۲۴

۵ــ به‌فصل یازدهم این‌کتاب رجوع‌شود. ۶ــ به‌فصل ۱۳این‌کتاب رجوع شود. ۷ــ ابن بطوطه ــ مجلد ۲، ص ۷۹ــ۸۰.

۱۳. نعمت‌اللهیه ـ سلسله‌ای است شیعه که مؤسس آن صوفی و شاعر و سید نامی شاه نعمت‌الله کرمانی (۷۳۱ تا ۸۳۵ه) است که از اعقاب امام پنجم شیعیان محمدالباقر شمرده می‌شود. شاه نعمت‌الله مدتی در سمرقند وهرات ویزد بسر برد، و ۲۵ سال اخیر عمر دراز خویش را در خانقاهی که در قریهٔ زیدای ماهان، نزدیک کرمان، بنا کرده بود گذراند. مرقد او نیز اکنون در آنجاست و زیارتگاه است. شاه نعمت‌الله مقبولیت فراوانی میان عامهٔ ناس داشته وی را «ولی» و «شاه» می‌خوانند که بمعنی «شاه عارفان» است. از آن پس همهٔ شیوخ این سلسله «شاه» نامیده شدند. وی از حمایت ویژهٔ 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 بدربار خویش دعوت کرد[1]. رسالات صوفیانهٔ بسیار بشاه نعمت‌الله نسبت داده شده، ولی اثر مهم او دیوان اشعار وی است که مقبولیت عامه دارد[2]. موضوع اشعار وی همانا وحدت وجود افراطی است با روح گفته‌های ابن‌العربی (طریقت سلسلهٔ وی نیز چنین است). ضمناً مناظر تاریک بلاهایی راکه 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.

پس‌از آنکه در قرن دهم هجری، وقرون بعدی شیعه در ایران پیروزگشت، نفوذ طریقتهای درویشی شیعی حیدریه و نعمت‌اللهیه فزونی یافته و بویژه درمیان شهریان بسط پیداکرد. این دو طریقت بخاطر کسب نفوذ در میان ساکنان بلاد و شرکتهای بازرگانی و اصناف پیشه‌وران بهرقابت و مبارزه با یکدیگر برخاستند. جهانگردان اروپایی درطی قرنهای شانزدهم و هفدهم و هیجدهم میلادی خاطرنشان کرده‌اندکه در بسیاری از شهرهای ایران اهالی بلاد، بهدو دستهٔ طرفداران حیدریان و هواخواهان نعمتیان (حیدری و نعمتی) تقسیم می‌شده‌اند.

۱۴. جلالیه ـ طریقتی بودشیعی از درویشان خانه‌بدوش وجهانگردکه سرسلسلهٔ آن شیخ جلال‌الدین بخاری بوده است (۷۰۷ تا ۷۸۵ه) که بیشتر به‌نام شیخ جلال و یا لقب «مخدوم جهانیان» نامیده می‌شود. درویشان این سلسله وقتی بمراعات قوانین شریعت نمی‌نهند. بدور گردن طنابی می‌بندند. سبیل و ریش کوتاهی می‌گذارند. مانند دیگر درویشان ایران موی دراز و پریشان ندارند. و صدقه‌ای راکه گرد می‌آورند تسلیم مرشد خویش می‌کنند. این طریقت در ایران و آسیای میانه و هندوستان رواج داشته.

قلندران یا درویشان خانه بدوش و جهانگرد و سائل، در ایران و آسیای میانه بسیار

۱ـ رجوع شود به‌فهرست کتابشناسی مربوط به‌فصل دوازدهم ـ ذیل کلمهٔ «کرمانی». ۲ـ چاپ سنگی این دیوان، تهران، ۱۲۷۶ ق.

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 پیش گفتیم برخی از طرائق صوفیه با اصناف پیشه‌وران 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 مبنای اجتماعی آن در آن دوران نیز سخن گفت. محیط اجتماعی که طرائق گوناگون تصوف پیروان خویش را از آن به‌دست می‌آوردند بهیچ وجه یکدست 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 تدریجاً متحرک، علیه مظالم اجتماعی بعمل می‌آوردند، بعضی دیگر، برعکس، به‌تبلیغ زندگی متفکرانه و غیر فعال و در خویشتن فرو رفتن و احتراز از هرگونه فعالیت در اجتماع پرداخته و بدین طریق قدرت طبقهٔ فئودالها را برعامهٔ مردم استوارتر می‌ساختند. گذشته از این در دورهٔ مزبور گرایش و کوشش برای تبدیل تصوف به‌آلت دفاع از منافع طبقات حاکمهٔ فئودال مشهود است. تعالیم صوفیه دربارهٔ تحقیر ثروت و فقر را بیشتر بصورت قناعت به‌قسمت و نصیب خویش و شکیبایی و فرمانبرداری و عدم مقاومت دربرابر ظلم و اجحاف درآوردند. اما اصل تصوف را دربارهٔ فقر چنین تعبیر کردند که صوفی می‌تواند ثروتمند باشد فقط نباید روحاً به‌ثروت دلبستگی پیدا کند و برای کسب مال نباید به‌گناه و تجاوز توسل جوید. ضمناً شخص ثروتمند باید خویشتن را مالك مال نشمرد 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 نقود و اموال خود را خرج امور دینی و خیریه نماید. ولی چون هیچ کس نظارتی بر صوفی ثروتمند نداشت، عملا این قواعد اخلاقی وی را مقید نمی‌ساخت. طبیعی است که این‌گونه صوفیان‌حامیانی در محیط فئودالها پیدا می‌کردند و خود به‌فئودالهای کلان روحانی مبدل می‌گشتند.

من باب مثال می‌توان از عبیدالله ملقب بهخواجهٔ احرار (۸۰۶ تا ۸۹۶ه) شیخ بزرگ سلسلهٔ نقشبندیه که تقریباً در مدت چهل سال نقش بسیار مهمی (که از لحاظ سیاسی ارتجاعی بوده) در دوران‌سلطنت تیموریان در آسیای میانه بازی‌کرده، یادکرد. شیخ‌مزبور که مؤلف کتابی مشهور در تصوف است از طرف بزرگ دارندگانش جزء اولیاءالله قلمداد شده. شرح زندگی‌یی که علی‌بن‌حسین واعظ کاشفی در پایان قرن‌نهم‌هجری دربارهٔ خواجهٔ احرار نوشته[1] وی

۱ــ بفارسی و با عنوان عربی «رشحات عین‌الحیات».

را چنین وصف کرده از اولیا می‌خواند. ولی خود کاشفی اطلاعاتی به‌دست می‌دهد که جانب دیگر زندگی «سرگذشت ولی» مزبور را تیك معلوم می‌دارد. بدین معنی که خواجه‌احرار دارای ۱۳۰۰ ملك متصرفی شخصی بوده. و فقط در یکی از آن املاك سه هزار جفت عوامل (زمین مزروع)[1] وجود داشته و برای مرمت و تنقیهٔ نهرهای آبیاری سالیانه از هر جفت زمین یك مرد و جمعاً ۳۰۰۰ مرد به‌کار گماشته می‌شده. مؤلف این سرگذشت با ساده لوحی تمام به‌تحسین می‌پردازد و درگردآمدن این همهٔ ثروت «خواست خدا» را مشاهده می‌کند و می‌گوید که اموال و املاك حضرت ایشان و اراضی و مزارع و مستغلات وگله‌ها و رمه‌ها و دیگر تملکات منقول و غیر منقول فوق‌العاده بسیار و بیشمار بوده[2]. گذشته‌ازاین، ولی‌مزبور بازرگانی ثرانزیتی کاروانی طریق مرو ــ بخارا ــ سمرقند را دربست در دست‌گرفته بوده. از روی این نمونه می‌توان داوری کرد که وضع اجتماعی و افکار و اخلاق و آرمانهای معنوی سران سلسلهٔ مزبور از زمان شیخ بهاءالدین نقشبند به‌بعد ــ در مدت کمتر از یك‌قرن ــ تا چه حد دچار دگرگونی شده است. عبدالرحمن جامی، شاعر سالیانه در حدود یك صد هزار دینار کبکی برای مصارف عادی روز مرهٔ خویش صرف می‌کرده. و از سلطان حسین بایقرا فرمانفرمای تیموری خراسان خواهش کرده بوده که املاك وی را از پرداخت هرگونه مالیاتی بخزانه معاف دارد[3].

پس از قرن هشتم هجری، و بعد از ابن‌العربی و جلال‌الدین رومی و عبدالرزاق کاشانی و چند تن دیگر، تصوف، ظاهراً چیزی تقریباً در زمینهٔ افکار به‌وجود نیاورد وگرچه عرضاً انتشار و توسعه یافت، ولی با تکرار سخنان گذشتگان و افکار ایشان زنده مانده بود و رو به انحطاط رفت. تصوف در سلسلهای درویشان بیش از پیش و به‌طور روز افزون به‌فادگرایید و به‌صورت معجزه نماییهای‌مبتذل و پرستش «اولیاء» و شیوخ زنده و مرده و مراقد و آثار ایشان درآمد. طرائق صوفیان و درویشان و خانقاهها مرکز پرستش و بزرگداشت این‌گونه شیخان و منبع خرافات‌گوناگون و غالباً تعصبات مذهبی وگمراه‌کننده و وحشیانه گردید.

عامهٔ مؤمنان‌کمتر به‌فلسفهٔ تصوف ابراز علاقه می‌کردند (گرچه پیشتر هم‌کمایش چنین بوده) و بیشتر در امور زندگی روز مره خویش از شیخان معجزه و یاری می‌طلبیدند. افزایش نفوذ و پرستش شیوخ صوفیه و طرائق به‌ثروتمند شدن خانقاهها کمك می‌کرد، و مؤمنان فقیر دال و شهریان پول و کالا و چیزهای بهادار و غلات وگله‌ها و اراضی موقوفه نثار خانقاهها

۱ــ این اصطلاح (که‌معادل ومترادف «جفت‌گاو» است) دومعنی می‌دهد. الف: دوگاوی‌که برای‌شخم به‌گاوآهن بسته‌باشند. ب: مقدارزمینی‌که می‌توان به‌وسیلهٔ یك‌جفت‌گاو در فصل زرع‌شخم‌زد ــ دراین‌مورد ۸ــ۹ هکتار. (رجوع شود به: پ. پ. ایوانوف، «اقتصاد شیوخ‌جویباری» ص ۱۰ــ حاشیهٔ۴). ۲ــ کاشفی، ص ۳۲۷ــ۳۲۸

۳ــ دولوت این فرمان درسرگذشت جامی تالیف عبدالواسع منقول است. برای متن‌فارسی و ترجمهٔ روسی‌آن رجوع‌شودبه: آ. آ. مالیاوف، «دردیوگی قواعد مالیاتی هرات در زمان امیرعلیشیرنوائی». در مجموعهٔ «یادبه‌ــ گذار ادبیات ازبك» تاشکند، ۱۹۴۵، ص ۱۵۶ــ۱۶۱.

می کردند، و سلاطین و خوانین زمین و قضی و فرامین معافیت از مالیات تقدیم می‌داشتند. درویشان خانه‌بدوش که از لحاظ وضع اجتماعی خویش تفاوتی با اوباش و لومپن پرولتاریا و عیاران [۲۶۱] نداشتند به‌تدریج و به‌نحوی دایم‌التزاید به‌توده‌ای از گدایان حرفه‌ای که هیچ رابطه و نسبتی با افکار تصوف نداشته‌غالباً فاقد هرگونه دین و ایمانی بودند مبدل می‌شدند. یکی دیگراز اشکال انحطاط و فساد تصوف این بود که برخی ازطرائق آن (یاشاخه‌های آن طرائق) به گونه‌ای از سلسله‌های لشکری و شوالیه‌گری تبدیل یافتند و به‌جای افکار صوفیانهٔ «کسب کمال روحانی»، اندیشه‌های تعصب آمیز «جهاد در راه ایمان را» پیش کشیدند و بدین بهانه لشکرکشیهای غارتگرانه به «سرزمینهای کفار» (گرجستان و شمال قفقاز و روسیه و سرزمین قوم قلموق (کالمیك و هندوستان و غیره) به‌راه انداختند، که واقعاً و عملاً جز تحصیل غنایم جنگی فراوان وگرفتن عده‌ای اسیر ـ بنده مقصودی دیگر نداشتند...

پیروزی شیعه در ایران

شکست اسماعیلیان نزاری وسقوط دولت ایران، منجر به‌تشدید نفوذ فرقه‌ای دیگر از شیعه یعنی امامیهٔ اثنی‌عشریه درمیان عامهٔ مردم گردید[1]. پیشتر نظر واستنتاج و. و. بارتولد را نقل کردیم که تشیع در همهٔ صور و اشکالش در ایران لفافهٔ عقیدتی نهضتهای روستایی بوده[2]. در قرنهای هشتم و نهم هجری، نهضتهای خلق در ایران تحت لفافهٔ تشیع و تصوف توأماً بسط یافت. این پدیده کاملا بارنگ دینی نهضتهای خلق در اروپای غربی قرون وسطی مشابهت‌دارد درآنجاهم «مخالفت انقلابی علیه فئودالیزم در سراسر قرون وسطی جریان داشته‌واین مخالفت برحسب شرایط زمان گاه بصورت عرفان وگاه‌بصورت ارتداد آشکاروگاه بشکل‌قیام مسلحانه تجلی و بروز می‌کرده»[3]. در نهضتهای مردم ایران در آن دوره هرسه عنصر یاد شده وجود ـ داشته: یعنی انشعاب به‌صورت فرقه شیعه، عرفان به‌شکل (تصوف) وقیامهای مسلحانه. رنگ دینی نهضتهای صنفی در جامعه‌های فئودالی را «نه باخصایص قلب آدمی می‌توان توجیه‌کرد و نه نیاز وی به‌دین...، بلکه توجیه‌نهضتهای مزبور را باید درتاریخ قرون وسطی ـ دورانی که مردمان جز دین والهیات معتقدات دیگری را نمی‌شناخته و نمی‌دانستند»[4] جست.

علل نهضتهای مردم در آن دوران عبارت بود از فشار مظالم فاتحان مغول وبهره‌کشی فئودالی. نهضتهای مزبور از لحاظ عقیده‌علیه مذهب سنی یعنی مذهب حاکمه و «یاسای‌کبیر» چنگیزخانی بوده‌است (یاسا پرده‌ای بودبه‌روی سازمان طبقاتی وتقیدروستائیان بزمین فئودالها و مالیاتهای سنگین دولت مغولی ایلخانان درایران). شعارهای نهضتهای خلق نیز از این وضع برخاسته‌بوده. شعارهای مزبور به قرار زیر بوده. علیه « بدعتها» (یعنی مالیاتهائی‌که شریعت

۱ـ رجوع‌شود به‌فصل دهم این‌کتاب «جنگ‌دهقانان درآلمان». ۲ـ به‌همان فصل (حاشیهٔ ۲۵) رجوع شود. ۳ـ ازکتاب «لیودویک‌فوئرباخ‌وپایان فلسفهٔ کلاسیک آلمان.» ۴ـ

پیش‌بینی نکرده بوده)، رجعت به‌قوانین صدر اسلام که خود در نظر عامهٔ خلق به صورت آرمان و کمال مطلوب جلوه‌می‌کرده. از آنجائی که در کشورهای اسلامی شرقی رابطهٔ دولت وحقوق و قوانین بادین نزدیکتر وفشرده‌تر از کشورهای مسیحی غرب بوده، درممالك مسلمانان هرفکر اجتماعی به‌شکل مذهبی 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 شایدهم بیشتر) سنی بودند. حمدالله مستوفی قزوینی در تألیف جغرافیائی خویش (نزهة‌القلوب) که در حدود ۷۴۰ ه. نوشته شده می‌گوید که شیعیان امامیه در عراق عرب در نواحی کوفه و بصره و حله[1] اکثریت داشته‌اند ودر غرب ایران در نواحی ری وآوه و قم و اردستان وفراهان و نهاوند[2]. در شهر ساوه سنیان شافعی حکمفرما بودند و در اطراف آن‌شهر شیعیان امامیه[3]. درکاشان شیعیان امامیه در شهر و سنیان در روستاهای اطراف اکثریت داشتند[4]. درگرگان بیشتر ساکنان شیعه‌بودند[5]. مستوفی دربارهٔ مردم مازندران وگیلان اطلاعی بدست نمی‌دهد، ولی از دیگر منابع می‌دانیم[6] که در آنجا تودهٔ مردم (به‌استثنای بخشی از بزرگان وشهریان) بالتمام از شیعیان امامیه بوده است. مستوفی درخراسان فقط نام یك‌ناحیه راکه شیعیان امامیه درآن تفوق داشته‌اند ذکر می‌کند و آن‌بیهق است که شهر عمدهٔ آن سبزوار بوده[7]. به‌گفتهٔ مؤلف مزبور در چند ناحیهٔ جبال البرز ــ مانند دیلم و طوالش و رودبار وغیره ــ باطنیان[8] یعنی اسماعیلیه اکثریت داشتند. از دیگرمنابع و متون چنین برمی‌آیدکه‌کوهستان (قهستان) مدتی مدید بصورت کانون اسماعیلیان باقی مانده بود. مستوفی در بارهٔ مذهب و معتقدات دینی مردم برخی از نواحی (خوزستان[9]، کرمان، سیستان) اطلاعی بدست‌نمی‌دهد. دردیگرنواحی ایران سنیان بیشتربوده‌اند[10]. ولی‌می‌توان حدس‌زدکه دربسیاری جاها ربه‌ویژه نقاط روستایی‌نشین افراد مردم باطناً شیعه بودند ولی ظاهراً و رسماً «تقیه» کرده خویشتن‌را سنی معرفی می‌کردند[11].

بااین‌همه تاآغاز قرن‌نهم هجری، اکثریت مردم ایران، لااقل به‌طور رسمی، سنی به‌شمار

۱ــ نزهة‌القلوب مستوفی، ص ۳۱، ۳۸، ۴۵ ۲ــ همانجا، ص ۴۵، ۵۰، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۴ ۳ــ همانجا ص ۶۲ــ۶۳ ۴ــ همانجا، ص ۶۷ــ۶۸ ۵ــ همانجا، ص ۱۵۹. ۶ــ از آن‌جمله دربارهٔ مازندران رجوع شود به: دولتشاه ص ۲۸۲، ظهیرالدین مرعشی، ص ۳۴۰ و بعد، ۳۴۶ (دربارهٔ نفوذعظیم گروه درویشان شیخ‌قوام‌الدین) در بارهٔ ری به‌بعد رجوع‌شود. ۷ــ مستوفی، «نزهة‌القلوب» ص ۱۵۰. ۸ــ همانجا، ص ۶۰، ۶۵. ۹ــ فقط گفته‌شده‌که در تستر(شوشتر) حنفیان تفوق داشتند (همانجا ص ۱۱۵). می‌دانیم که درقرن چهارم خوزستان یکی ازکانونهای معتزله بوده (رجوع شود به: و. و. بارتولد، بازدید جغرافیایی د ر تاریخی ایران ــ ص ۱۲۹). به‌گفته جعفری مورخ‌دراین‌اواخر شیعه در خوزستان زندگی می‌کرده‌اند. ۱۰ــ به‌گفتهٔ حمدالله مستوفی قزوینی فقط درهمدان (نزهة‌القلوب ص ۷۱) ساکنان شهر از معتزله وشیعه تشکیل شده‌بوده‌اند. ولی محتملا این‌خبررا حمدالله از منابع متقدم اخذکرده ودر زمان اوضاع دیگر واقع نبوده. ۱۱ــ در بارهٔ «تقیه» به‌فصل دهم این‌کتاب رجوع شود.

می‌آمده. فئودالها و ساکنان بیشتر شهرها سنی بودند و ضمناً اهالی مغرب ایران مذهب سنی شافعی داشتند. به‌گفتهٔ مستوفی سنیان شافعی در شهرهای زیر تفوق داشتند: اصفهان، قزوین، ابهر، زنجان، مزدقان، شیراز، گلپایگان، یزد، تبریز، اردبیل، مشکین، اهر، نخجوان[1]. مستوفی فقط بلاد معدودی از خراسان را که مردم آنها مذهب سنی داشته به‌شرح زیر یاد می‌کند: هرات، خواف، جوین[2]. ولی از دیگر منابع معلوم است که در خراسان بیشتر مردم مذهب سنی حنفی داشتند. تسنن مذهب رسمی همهٔ دولتهای ایران بوده ــ به‌استثنای امارتهای مازندران و گیلان که رسماً شیعه بوده‌اند[3].

با این وصف رنگ عقیدتی نهضتهایی که درعین‌حال علیه قانحان مغول و بهره‌کشی فئودالی برپاشده‌بودهمانا تشیع شمرده می‌شده و بس. [۲۶۲] حتی اگر فرض کنیم که در قرنهای هشتم و نهم هجری، شیعیان ایران در اقلیت بوده‌اند، هم باید اذعان کرد که این اقلیت به‌هرتقدیر مهم و فعال، و از حسن توجه روستاییان و لایه‌های پایین شهری برخوردار بوده است. پیشتر گفتیم که چگونه موضوع انتظارظهور مهدی درایران شدت‌داشته[4] وچگونه عامهٔ‌ناس ظهور اورا انقلابی‌اجتماعی درقالب دین‌می‌دانستند و چشم بهرادرفع تجاوزبعضی به‌برخی دیگر و برکناری «ظلمه» (یعنی سلاطین سنی) و استقرار «سلطنت‌عدل» بر روی زمین بوده‌اند[4].

در سال ۶۶۵ ه. قیام بزرگ مردم در تحت رهبری شیخ شرف‌الدین، که خویش رامهدی خوانده‌بود، درفارس وقوع یافت و بیرحمانه نایرهٔ آن فرونشانده شد[5]. پس از انقراض دولت مغولی ایلخانان هلاکوئیه (۷۳۶ه) وضع داخلی ایران‌بسیار پیچ در پیچ بوده. سقوط‌اقتصادی‌و مالیاتهای‌گزافی که به‌سبب تحمیلات عملداران و مأموران دیوان سنگین‌تر می‌شده و جنگهای ویران‌کنندهٔ خانگی دستجات فئودال که برسر تحصیل قدرت و حکومت مبارزه رابه‌نام ایلخانان خیمه‌شب‌بازی که خود علم می‌نمودند به‌عمل می‌آوردند، و هرج ومرج فئودالی و غارت و تجاوزات وزورگویی متجاوزان و فئودالهای راهزن در محال و اکناف و اطراف ... مجموع این عوامل موجب فقروستا و انحطاط کشاورزی‌گردیده بود[6]، بویژه وضع خراسان که درزمان عصیان فئودالی (۷۱۷ تا ۷۱۹ ه) بسور شاهزادهٔ مغولی غارت و ویران شده‌بوده سخت وخیم بود. مبارزه میان دسته‌های فئودال در خراسان یا تجاوزات ایشان به‌روستاییان و شهریان وغارت آنان توأم بوده. به‌طوری که حافظ ابرو خبرمی‌دهد در آن زمان درهر گوشه‌ای متجاوزی برخاسته

۱ــ مستوفی، «نزهة‌القلوب» ص ۴۹، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۱۵ــ فقط در سراغه سنیان حنفی بیشتر بودند (همانجا ص ۸۷) ۲ــ همانجا ص ۱۵۵، ۱۵۲، ۱۵۴. ۳ــ نیز رجوع‌شود به: ن. د. میکلوخوماکلای «شیعه وسیمای اجتماعی آن در ایران در فاصلهٔ قرنهای نهم ودهم هجری» ۴ــ رجوع شود به‌اواخر فصل دهم این کتاب ۵ــ دراین‌باره مشروحاً درکتاب‌ای.پطروشفسکی تحت‌عنوان کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول (ص ۴۱۴ اصل ــ (که توسط مترجم این‌کتاب ترجمه شده واز طرف سازمان مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران‌منتشر شده) سخن رفته‌است. رجوع‌شود. ۶ــ وصاف، ص۱۹۱ــ۱۹۲. ۷ــ دربارهٔ وضع سخت رعایای فارس در سال ۷۱۸ه، که براثر مالیاتهای سنگین و سوءاستفاده درشوه‌گیری مأموران پدیدآمده‌بود وصاف سخن می‌گوید (ص ۶۳۵ ببعد).

می‌کوشید مزاحم مردم شود و اعمال خلاف قانون مرتکب گردد و «در هر گوشه متغلبی دعوی اناولاغیری کردند»[1]. به‌گفتهٔ ظهیرالدین مرعشی «عرصهٔ خراسان بعرعایا تنگ شد وظلم از حد بگذشت، علی‌الخصوص طایفهٔ تازیك[2] در معرض تلف می‌ماندند و مردم به‌ستوه آمدند»[3] آخرین ایلخان مغول به‌نام طوغای تیمورخان (۷۳۷ تا ۷۵۴ه) هنوز در گرگان باقی‌مانده‌بود، ولی حکومت او اسمی بی‌رسم بود.

به‌موازات قیام ۷۳۸ه. در خراسان یك‌سلسله قیامهای‌دیگر خلق، نه‌تنها درایران بلکه در سرزمینهای مجاور آن نیز، درطی‌قرنهای هشتم ونهم هجری‌آغازگشت، زیراکه‌تشدیدبهره‌کشی فئودالی پدیده‌ای بود مشترك برای‌کشورهای بسیار. در این قیامها بندگان فراری نیز به‌اتفاق روستاییان وپیشه‌وران و لایه‌های پایین شهری شرکت می‌جستند. از این‌گونه بوده‌است نهضت سربداران (لغتی است فارسی به‌معنی «به‌دارکشیدگان»، «مأیوسان، از جان‌گذشتگان») درخراسان ازسال ۷۳۸ تا ۷۸۳ ه. و درناحیهٔ سمرقند درسال ۷۶۷ه. و ۷۶۸ ه. ودرکرمان‌درسال ۷۷۵ه. و نهضتهای مشابهی در مازندران از سال ۷۵۱ه. تا ۷۶۲ه. وسالهای بعد و درگیلان از سال ۷۷۲ه به‌بعد وقیام سبزوار در سال ۸۰۸ه. ومازندران درسال ۸۰۹ه. و نهضت حروفیه‌که در دههٔ اول قرن پانزدهم میلادی (نهم‌هجری) پهنهٔ عظیمی را از خراسان تاترکیهٔ‌عثمانی‌فروگرفت، و قیام شیخ مولوی بدرالدین سماوی و برکلیوجه مصطفی در ترکیه در سال ۸۱۹ ه. و قیام مشعشع یا «طلایهٔ مهدی» در خوزستان در سال ۸۴۵ ه. و سالهای بعد. معتقدات تقریباً مشترك همهٔ این نهضتهای خلق، چنانکه گفته شد، عبارت بود از عقاید شاخه‌ها و فرق مختلف شیعه که با تصوف آمیخته وتلفیق شده بود و ضمناً درویشان دراین جنبشها مقام نمایانی داشتند.

از لحاظ تاریخی نهضت سربداران خراسان از دیگر نهضتها مهمتر بوده است. شیخ خلیفهٔ مازندرانی‌که مؤسس سلسلهٔ ویژه‌ای از دراویش بوده پیشوای عقیدتی این نهضت‌شمرده می‌شود. وی در جوانی شاگردی شیوخ درویشان‌کرده بود، ولی‌چون‌پاسخ پرسشهایی‌راکه 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، زیراکه در منابع و متون موجود در بارهٔاینکه وی لقب شیخی و خرقه را از یکی دیگر از شیخان درویشان گرفته باشد خبری وجود ندارد. خلیفه چون وارد سبزوار، در ناحیهٔ بیهق، شد در حجره‌ای از مسجد جامع شهر مسکن گزید و به‌تبلیغ عقاید خویش پرداخت. لایه‌های پایین مردم شهر سبزوار و روستاییان اطراف آن، از شیعیان متعصب امامیه بوده‌اند. ولی منابع ماکه نسبت به‌شیخ خلیفه خصومت می‌ورزند معلوم

۱ــ حافظ ابرو ــ تألیف جغرافیایی، نسخهٔ خطی استیتوی شرقشناسی‌آکادمی‌علوم ازبکستان ۵۲۶۱ (بدون عنوان) ورق ۳۹۴. ۲ــ درآن‌زمان همهٔ اقوام ایرانی را تاجیك می‌خواندند. ۳ــ ظهیرالدین مرعشی، ص۱۵۳ــ۱۵۴.

نمی‌کنند که تعالیم وی از چه قرار بوده. فقط می‌دانیم که فقیهان سنی سبزوار شیخ خلیفه را متهم می‌کردند که تبلیغ «دنیاوی» می‌کرده و با شریعت مطهره دشمنی می‌ورزیده. موفقیت تبلیغات وی عظیم بوده و بخش بزرگی از ساکنان سبزوار درسلك مریدان شیخ درآمدند. فقیهان فتوایی تنظیم کرده و او را به‌عنوان «مرتد» به‌مرگ محکوم ساختند. سرانجام او بدست قاتلانی که از طرف فقهای سنی اعزام شده بودند کشته شد و روزی چون شاگردانش بمسجد جامع آمدند وی را به‌یکی از ستونهای حیاط مسجد حلق آویخته یافتند (۲۲ ربیع‌الاول ۷۳۶ ه)[1].

در میان شاگردان خلیفه، حسن جوری از همگنان پیشی جست. ظاهراً وی روستایی و از قریهٔ جور بوده. او با موفقیت دورهٔ تحصیلات خویش را در مدرسه به‌پایان رسانیده بمرتبهٔ مدرسی رسید، ولی تحت تأثیر تبلیغات و مواعظ شیخ خلیفه قرار گرفته از تدریس و مذهب رسمی (سنی) روی برگرداند. حسن جوری پس از مرگ غم انگیز استاد خویش شیخ و رئیس سلسله گشت. وی به‌نیشابور رفت و در آنجا باموفقیت تمام به‌تبلیغ پرداخت. اکثر مریدان وی از «صاحبان حرفه» (محترفه ــ پیشه‌وران) بودند و خود باکسب حلال روز می‌گذرانید[2]. هریك از مریدان که واردسلسله می‌شد سوگند یاد می‌کرد و متعهد می‌گردید تا سلاح آماده نگاه دارد «و هرکس که دعوت ایشان قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید و می‌گفت حالا وقت اختفاست و وعده می‌داد که هرگاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور شود می‌باید که آلت حرب برخود راست کرده مستعد کارزار گردند.»[3]

از اینجا نیك معلوم است که حسن جوری (و بی‌شك استاد او شیخ خلیفه) در زیر پردهٔ تصوف و تشیع [۳۶۳] قیام علیه سازمان موجود را تبلیغ می‌کردند و تدارك 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 وتدارك مقدمات قیام استفاده می‌کرده‌اند. این سلسله (به‌نام حسن جوری) «حسنیه» نامیده‌شد[4]. بعدها روایتی تکوین یافت که «سلسلةالذهب روحانی» این طریقت بشیخ بایزید بسطامی و به‌واسطهٔ او به‌امام ششم شیعیان جعفر صادق می‌رسد. شیخ حسن جوری مدت سه سال در نیشابور و بلاد خراسان از قبیل مشهد و ابیورد و خبوشان و بلخ و هرات و خواف به‌تبلیغ پرداخت و به‌ترمذ وکوهستان و عراق عجم سفر

۱ــ سرگذشت شیخ‌خلیفه را حافظ ابرو نقل کرده (تألیف تاریخی، استیتوی شرقشناسی فرهنگستان‌علوم ازبکستان ۴۵۷۸، ورقهای۴۷۲ــ ۴۷۴) و همچنین در اثر میرخواند مورخ آمده (چاپ لکهنو، سال ۱۳۵۵ه. ق. ص ۱۵۸۱ ۱۵۸۴). هردومؤلف از «تاریخ سربداران» که از دست به‌دور شده وبه‌دوران ما نرسیده استفاده کرده‌اند. دولتشاه روایت مستقلی را نقل‌کرده (چاپ براون، ص ۲۷۷ وبعد). برای‌شرح بیشتر رجوع‌شود به: ای.پ.پطروشفسکی کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ص ۴۲۸ــ۴۳۲ همانجا به‌منابع نیز اشاره شده. ۲ــ حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۴۷۴ب ۳ــ همانجا، همچنین دراثر میرخواند (چاپ یاد شده، ص ۱۵۸۳) ۴ــ دولتشاه، ص۲۸۲.

کرد، سپس به‌خراسان بازگشت وگاه در غارها پنهان می‌گشت. به‌فرمان ارغون شاه، امیرو سرور بزرگان لشکری و صحرانشین مغول در خراسان، حسن جوری وگروهی ۶۰ ـ ۷۰ نفری از شاگردان او در راه مشهد به‌کوهستان دستگیر شدند و وی در قلعهٔ طاق از ناحیهٔ بازر محبوس گشت[۱].

مدتها قبل از این واقعه قیام روستاییان قریهٔ باشتین از ناحیهٔ بیهق به‌طور خودروو غیر-متشکل وقوع یافت. به‌روایتی ایلچی مغول وارد آن دهکده شد و در خانهٔ دو برادر روستایی منزل‌گزید. نخست از ایشان شراب و زان پس شاهد طلبید و سرانجام زنان ایشان را خواست. این دو برادر که سخت خشمگین شده بودند ایلچی را به‌قتل 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 روستاییان آشکارا قیام‌کردند و لشکریان ایلخان را شکست داده از قریه بیرون راندند.[۲] در این موقع پسر یکی از زمین‌داران باشتین که از سادات حسینی بود و عبدالرزاق نام داشت به‌باشتین بازگشت و چون از وقایع یاد شده اطلاع حاصل‌کرد مصممانه جانب روستاییان راگرفت. گروهی از جوانان بی‌باک که هریك از ایشان خوبشتن را رستم دستان می‌دانسته مسلح شده عبدالرزاق را به‌پیشوایی برگزیدند. روستاییان‌گردهم آمده می‌گفتند «جمعی از مفسدان استیلا یافته به‌خلایق ستم می‌کنند. اگر توفیق یابیم رفع ظلم ظالمان نمائیم والا سر خود را بر دار خواهیم که دیگر تحمل تعدی و ظلم نداریم.»[۳]

بنا به‌منابع موجود قیام باشتین در روز ۱۲ شعبان ۷۳۷ه. آغازگشت. بیشتر روستاییان از مریدان شیخ حسن جوری بوده و بنابراین از مدتها پیش در تدارك قیام بوده‌اند. نیرویی که پیش از جنگ داشتند بسرعت افزایش یافت و چیزی نگذشت که استحکامات شهر سبزوار را تصرف کردند (تابستان ۷۳۷ه) وزان پس شهرهای مجاور را هم (جوین و اسفراین و غیره) به‌زیر فرمان در آوردند. عبدالرزاق امیر نامیده شد و به‌اسم خویش سکه زد و فرمود تا نامش را در خطبه‌آورند. بدین طریق دولت‌سربداران که از ۷۳۷ تا ۷۸۳ه. وجود داشته، تأسیس یافت.

شرح تاریخ دولت سربداران خراسان از وظیفهٔ ما خارج است و دراین باره در دیگر

۱ـ میرخواند، چاپ یاد شده، ص ۱۰۸۴ـ۱۰۸۵، حافظ‌ابرو، تألیف جغرافیایی، نسخهٔ یادشده، ورق۴۷۵b-۴۷۷. ۲ـ حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۴۷۴۵. میرخواند چاپ یاد شده ص۱۰۸۱. مجمل فصیحی، نسخهٔ‌خطی انستیتوی اقوام‌آسیا، ۷۰۹ـ B، ورق ۲۵۸b ـ ۲۵۹a. منبع‌نخستین‌این‌روایت‌ها تا«تاریخ‌سربداران» است ۳ـ حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۴۷۴a، میرخواند، چاپ یاد شده، ص۱۰۸۶. منشاءکلمهٔ «سربداران» در «تاریخ سربداران» چنین توجیه شده ولی توجیه‌های دیگرهم برای این‌اصطلاح وجود داشته‌است.

تألیفات خویش سخن گفته‌ایم[۱] و در اینجا بسیار مختصر از آن یاد می‌کنیم. در این قیام فئودالهای کوچك ایرانی نیز شرکت‌جستندوهدفشان برکناری‌فرمانفرمایی فاتحان یعنی بزرگان صحرانشین مغول و ترك بوده است. در دولت سربداران همواره مبارزه میان جریان اعتدالی آن نهضت‌که بعزبین‌داران خرده پای محلی متکی بوده و جریان افراطی یعنی درویشان طریقت شیخ حسن جوری (وی در حدود سال ۷۴۰ بدست سربداران از قلعه آزاد شده به‌سبزوار آمده بود) که به‌پیشه‌وران و روستاییان فقیر مستظهر بوده‌اند، درگیر بوده. طرفداران جریان اعتدالی به‌نام «سربداران» و هواخواهان‌گروه افراطی «شیخیان» خوانده می‌شدند[۲]. شیخیان‌برای حصول برابری اجتماعی و مساوات در اموال می‌کوشیدند.

مبارزه میان این جریانها به‌صورت تغییرات متواتر در حکومت و تبدیل سران سربدار تجلی می‌کرده. در ظرف مدت ۴۴سال ۱۲ امیرو شهریار سربدار تغییر کرد. وگرچه بیشتر امیران از زمین‌داران خرد بوده‌اند، ولی معهذا فشار وارد از طرف پیشه‌وران و روستاییان ایشان را به‌گذشتهایی 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 وکارمندان و لشکریان، جملگی یکسان، لباس ساده‌ای از پشم شتر برتن می‌کردند. هر روز در خانهٔ شهریار سربدار سفرهٔ عام‌گسترده می‌شدکه همه از «فقیر و غنی» می‌توانستند بر آن نشینند[۳]. لشکر از روستاییان[۴] و زمین‌داران خرد مرکب بوده. زمین‌داران خرد اخیرالذکر در منابع و متون به‌نام «بزرگان سربدار» خوانده شده‌اند. عدهٔ لشکر نخست ۱۲هزار و بعد ۱۸ هزار و سرانجام ۲۲ هزارتن ذکر شده‌که همهٔ افراد لشکر از خزانهٔ دولت مواجب می‌گرفتند. لشکریان سربدار از لحاظ دلیری ممتاز و مشهور بودند. ایشان می‌کوشیدند تا، به گفتهٔ شاعری از شعرای زمان که‌گفته بود:

از بیم سنان سربداران تا حشر
یك ترك دگر خیمه به‌ایران نزند.[۵]

عمل کنند.

در حدود سال ۷۴۰ه. لشکر سربدار سه سپاه بزرگان لشکری و صحرانشین و فئودال مغول وترك را بالکل منکوب ومنهزم ساخت و شهر بزرگ نیشابور را ازتحت حکومت ایشان

۱ــ برای‌شرح بیشتر رجوع‌شود به: ای. پ. پطروشفسکی، «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۴۰۹ــ۴۶۶ اصل. همانجا به‌منابع نیزاشاره شده‌است. ۲ــ حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ خطی یاد شده، ورق[۴۲۹]، میرخواند چاپ‌یاد شده، ص۱۰۸۴ (این شیخیان را نباید با سلسلهٔ شیخیه‌که بعدها ظهور کرده اشتباه‌کرد.) ۳ــ میرخواند، چاپ یاد شده، ص۱۰۸۶، دولتشاه، ص۲۸۷. ۴ــ به‌عقیدشطوطای تیمورخان در بارهٔ سربداران توجه شود، وی خطاب به‌ایشان می‌گوید: «شما مشتی روستایی می‌خواهید مارا مامور امر خودگردانید و مردم را فریب دهید.» ۵ــ درآنزمان صحرانشینان را اعم از ترك ومغول «ترك» می‌خواندند.

خارج کرد. دولت سربداران از آن زمان همهٔ اراضی از مغرب به‌مشرق، از دامغان تاجام (۵۰۰ کیلومتر)، واز شمال به‌جنوب ، از خبوشان 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 برخود نهاد.

طوغای تیمورخان آخرین ایلخان مغول که با لشکر خویش[۱] به‌گرگان کوچ کرده و بارها ازسربداران شکست خورده بود، پیشوایان ایشان را باردوی خویش به‌بهانهٔ بستن پیمان صلح دعوت کرد. ودر نظر داشت مجلس ضیافتی برپا سازد و ایشان را شراب دهد و مست کند و در پایان جشن و سرور دستگیرسازد. یحیی کرابی، امیر سربدار، به‌اتفاق حافظ شغانی سردار سربدار و سیصد تن از سربداران (به‌روایتی ۱۰۰۰ تن) وارد اردوی ایلخان گشت. سربداران از نقشهٔ ایلخان اطلاع حاصل کردند و تصمیم گرفتند پیشدستی کنند. در مجلس ضیافت (توی) اردو به‌محض اینکه ساغرهای شراب درخیمهٔ بزرگ ایلخان به‌گردش درآمد، یحیی کرابی‌دست خویش را برسر گذاشت. با این اشاره،که قرار آن قبلا گذاشته شده بود، حافظ شغانی کاردی از موزه به‌در آورد و ضربتی برسر ایلخان زد و یحیی کرابی به‌سرعت با تبرزینی کار او را ساخت. سربداران به‌مغولان که غافلگیر شده بودند حمله کردند و بخشی از ایشان راهلاك کردند و باقی از فرط وحشت فرار را برقرار ترجیح دادند. حافظ ابرو می‌گوید: «به‌یك لحظه اردوی پادشاهی چنان ناچیز شدکه از ایشان اثر نماند»[۲]. سربداران،طوس و مشهد را در مشرق، و ناحیهٔ گرگان و قومس را در مغرب (ناحیهٔ اخیر را برای مدت کوتاهی) بمتصرفات خویش ملحق کردند.

سربداران در زمینهٔ امور آبیاری (احیاء کاریزها ـ قناتها) در ناحیهٔ طوس و مشهدمساعی فراوان مبذول داشتند[۳] . حافظ ابرو از شکفتگی و رونق کارهای ناحیهٔ بیهق در عهد سربداران سخن می‌گوید و اشاره می‌کندکه درآن زمان شهر سبزوار به‌یکی از بزرگترین بلاد ایران مبدل گشته بوده[۴].

در قلمرو دولت سربداران مذهب شیعهٔ امامیه رایج گشت و نام دوازده امام را در خطبه می‌آوردند. دولت مزبور دموکراسی روستاییان نبوده بلکه ازآن زمین‌داران خرد شمردهمی‌شده است، ولی به‌سبب گذشتهای مهمی که به‌روستاییان می‌کرد توانست موجودیت خویش راحفظ کند. سران سربدار که ازنمایندگان جناح میانه‌رو آن نهضت بودند، اشکال و ظواهر سلطنتهای

۱ــ ابن بطوطه، (مجلد ۳، ص ۷۵ــ ۷۱) جنگاوران اردوی مزبور را به‌مثابهٔ دزدان و دزدان وغارتگران‌توصیف می‌کند. ۲ــ حافظ ابرو، تألیف تاریخی، نسخهٔ یادشده، ورق ۴۸۵، دولتشاه، ص ۲۳۲، میرخواند،چاپ یاد شده، ص۱۵۸۷. ۳ــ دولتشاه، ص ۲۸۳. ۴ــ حافظ ابرو، تألیف جغرافیایی، نسخهٔ یاد شده، ۵ ۲۴۲.

مطلقهٔ اسلامی را که برشریعت (تشیع) مبتنی بوده، تقلید می‌کردند. 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 حنیه را ممنوع اعلام نمود. دولت سربداران، اگر هم مدتی بیشتر وجود می‌داشت، به‌احتمال قوی به‌یك امارت فئودالی عادی مبدل می‌گشت.

نهضت مشابهی در حدود سال ۷۵۹ ه‍[1]. در مازندران نیز آغاز گشت. سید قوام‌الدین مرعشی که شیعه‌ای امامی و متعصب بوده و پس از مرگ حسن جوری، شیخ‌سلسلهٔ درویشان حنیه[2] گشته بود، وارد مازندران شد وچیزی نگذشت‌که در رأس نهضت نیرومندی‌که درویشان رهبر آن بودند، قرار گرفت. دولتشاه می‌گوید: «مردم ساری و مازندران مریداو (شیخ‌سید) شدند»[3]

کیا افراسیاب امیر مازندران بالاجبار مرید شیخ‌سید شد و به«لباس فقر» درآمد و به‌گرمابهٔ عمومی می‌رفت ... و خویشتن را بدروغ درویش نموده «به‌فریب مردم مازندران اشتغال می‌نمود».[4]

اینکه درویشان مازندران (که از روستاییان و پیشه‌وران مرکب بوده‌اند) به‌تقسیم‌نعمات دنیوی (اجناس مصرفی) برسبیل مساوات وبرابری اجتماعی گرایش داشتند، از داستانهای زیر که ظهیرالدین مرعشی‌نقل‌کرده پیداست: «چون افراسیاب دیدکه مردم مازندران بدو[سیدقوام‌الدین مرعشی] رجوع‌کردند و درویش شده معتقد مشیادت‌مآبی‌می‌گشتند، و او را هم مرید خود می‌داشتند، نیز او را چیزها از اسلحه و امتعه توقع می‌نمودند تا غایتی‌که‌چند نوبت کیا-افراسیاب و فرزندان که به‌حمام می‌رفتند، درویشان آمده راست پشتك او را که پوشیده بود برمی‌داشتند، و خود می‌پوشیدند. ومی‌گفتند که به‌کیا بگویید‌که ماهم نیز مریدانیم و قبانداریم[5] و تو حاکم این ولایتی برای خود دیگری بفرمای دوختن، که‌این قبا را فلان درویش برداشته پوشیده است. و سپر و شمشیر فرزندان را برمی‌داشتند و همین پیغام می‌دادند که فلان درویش سلاح نداشت از آن سبب برداشت شما را از اینها بسیاردست دیگری برای خود بردارید[6]. و در وقت درو برنج به‌مزرعه خاصهٔ کیا افراسیاب می‌رفتند و توقع برنج می‌نمودندکه درویشان زراعت نکرده التماس دارندکه چندکر برنج انعام فرمایی[7]. کیا نیز بالضروره می‌گفت که چند کر به‌درویشان بدهید. وخود در برنجزار می‌رفتند و پشتهٔ چند برهم می‌بستند و هربشته را یك کر می‌خواندند، چنانکه اگر هریکی را صدکر تعیین می‌رفت صد پشته برهم می‌بست که از

۱ــ برای شرح بیشتر رجوع شود به: و. و. بار تولد «محل نواحی‌کرانهٔ خزر» ص ۸۲ــ۸۴: ب. بطروفسکی «کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول» ص ۴۶۷ــ۴۷۵ اصل. ۲ــ «پیشوای درویشان حنیه» (دولتشاه‌ص ۲۸۲)شیخ حسن‌جوری در ضمن‌پیکاری نزدیك‌زاوه‌کشته‌شد ۳ــ همانجا. ۴ــ ظهیرالدین مرعشی‌ص ۳۴۵. ۵ــ قبا:لباس رویی‌مردان. ۶ــ ظهیرالدین‌مرعشی‌ص ۳۴۲، ۷ــ کر(عربی) کیل فلات‌که در نقاط مختلف متفاوت بوده است.

آن کرهای عادتی یك هزار می بود.»[۱]

از این داستانها چنین برمی‌آید که درویشان در عین حال نمایندهٔ مردم مسلح بودند. افراسیاب که سخت علیه درویشان برآشفته بود، از ایشان برید و شیخ سید قوام‌الدین را به زندان افکند، و وی را متهم ساخت که تخم عصیان و آشوب می‌پراکند. ولی مردم مسلح به‌زندان هجوم برده شیخ را بزور از آنجا آزاد کردند. پیکاری در نزدیکی آمل میان مردم شورشی (درویشان) و لشکریان افراسیاب درگرفت و به‌شکست وهلاك افراسیاب پایان یافت. درمازندران دولتی که اصطلاحاً «دولت سادات» نامیده می‌شود و از نوع دولت «سربداران خراسان» بوده تأسیس شد (۷۶۲ ه). در این دولت قدرت روحانی و سیاسی در دست سید قوام‌الدین بوده و بعد از او اخلاف وی ــ سادات شیعهٔ مرعشی ــ حکومت می‌کردند. در سال ۷۷۲ ه. در نتیجهٔ نهضت شابهی 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 ه. قیام سربداران سمرقند وقوع یافت که به‌دست تیمور سرکوب شد[۲]. در سال ۷۷۵ ه. درکرمان نهضتی ازنوع جنبش سربداران صورت گرفت. بسیاری از اقطاع‌داران اطراف و فقیهان اعدام و یا بزندان افکنده شدند و اراضی واموال ایشان ضبط ومصادره گردید. و لشکریان شاه شجاع (از آل مظفر) پس از نه ماه محاصرهٔ شهر کرمان، شورشیان را سرکوب و نایرهٔ قیام را خاموش کردند. درسال ۷۸۳ ه. لشکر تیمور سبزوار را اشغال کرد و به‌موجودیت دولت سربداران پایان داد. وزان پس یك قیام دیگر سربداران آن شهر را که‌در سال ۷۸۵ ه. به‌وقوع پیوسته بود سرکوب کرد. در سال ۷۹۵ ه. دولت سادات مازندران نیز به‌همین سرنوشت دچار شد. ولی پس ازمرگ تیمور در سبزوار قیام تازه‌ای از طرف سربداران به‌عمل آمد و لشکریان سلطان شاهرخ، جانشین تیمور، به‌دشواری نایرهٔ آن را فرو نشاندند. درسال ۸۰۹ ه. پس از قیام مجددی دولت مازندران احیاء شد. دولتهای سادات شیعهٔ مازندران گیلان در قرن نهم هجری، به‌دولتهای عادی خرده فئودالی مبدل گشت.

در قرن نهم هجری، که ایران تحت سلطنت تیموریان بوده فعالیت غلات، جانی به‌خود گرفت. و فرقه‌های تازه‌ای از غلات شیعه پدید آمدند. بویژه فرقهٔ حروفیون بسیار فعال بوده وتبلیغات آن، جنبهٔ شدید ضد تیموری به‌خود گرفت و حتی درسال ۸۳۱ ه به سوء قصد به‌جان سلطان شاهرخ در هرات منجر شد.[۳]

در سال ۸۲۵ ه. قیام خلق درخوزستان به‌وقوع پیوست و در رأس آن سید محمد مشعشع

۱ــ ظهیرالدین مرعشی، ص۲۴۲ــ۲۴۳ ول. و. استرویوا «سربداران سمرقند».

۲ــ رجوع شود به‌ا. و. بارتولد «نهضت خلق سمرقند در ۱۳۶۵م»

۳ــ در فصل یازدهم این کتاب در بارهٔ حروفیون بحث وگفتگو رفته است.

قرار داشت که از غلات شیعه بوده، وخویشتن را «مقدمهٔ» ظهور امام غایب مهدی می‌خوانده، وپیشگویی می‌کرده که وی به‌زودی رجعت خواهد کرد و برابری همگانی و عدالت بر روی زمین استوار خواهد شد. بنا به‌گفتهٔ جعفری مورخ، قریب ده هزار نفر از «جهال و عیاران و دذدان» در زیر لوای اوگرد آمدند و در محلی بین حویزه و شوشتر علم عصیان بر افراشتند (تاریخ نویسان هواخواه فئودالها، علی‌الرسم، شورشیانی راکه از لایه‌های پایین شهری و روستایی بودند به‌نام «جهال و عیاران و اوباش و مانند اینها» می‌خواندند). اینان دودمان امیر فئودال محلی را سرنگون و نابودکردند و بزرگان و روحانیان فئودال (شیوخ و بزرگان سنی) را معدوم ساختند. جعفری سابق‌الذکر پیروان مشعشع را «غالیه» (شیعیان افراطی) و «فداثیان» و «فلاسفه و اسماعیلیه» می‌خواند. این قیام با غارت همراه بوده یعنی، محتملاً، قیام‌کنندگان خانه‌ها و اراضی و اموال بزرگان مقتول را میان خود تقسیم کردند[۱].

قیام عامهٔ مردم خوزستان موجب نگرانی و آشفتگی فئودالهای نواحی مجاورگردید. و شیخ‌الاسلام شیراز، ناصرالدین، دررأس لشکریان فئودال فارس، علیه شورشیان وارد اقدام شد. به‌گفتهٔ جعفری، چون دولشکر تلاقی کردند پیکار بزرگی درگیر شد. و از آنجایی که آن جماعت (پیروان مشعشع) فدائی بوده، مرگ را برخویشتن هموار کرده بودند، مردانه پایداری کردند و لشکر شیراز در برابر ایشان روی به‌هزیمت نهاد. مشعشع شهر حویزه را محاصره کرد. بزرگان‌محلی از شاهزاده اسفندکه ازخاندان ترکمن قره‌قویونلو بود(صاحب آذربایجان و ارمنستان و عراق عرب) یاری خواستند. اسفندقرهٔ قویونلو با لشکری به‌یاری ایشان‌آمد، و در طی نبردی خونین بر شورشیان فایق آمد و ایشان را پراکنده ساخت. وزان پس حویزه و ناحیه و اطراف آن را غارت و ویران‌کرد. واین خود باعث قحطی در آن سرزمین‌گردید. مشعشع‌گریخت، ولی پس از چند سال بازگشت و نایرهٔ شورش باری دیگر زبانه‌کشید و قیام کنندگان موفق‌گشتند که دولت‌کوچکی شیعی، از نوع سربدار، در ناحیهٔ حویزه تأسیس‌کنند و آن دستگاه بعدها به‌یك دولت عادی فئودالی مبدل‌گردید.

به‌طوری‌که پیشترگفته شد در قرنهای هشتم و نهم هجری، تشیع عقیدهٔ مشترك نهضتهای خلق بوده است. در نتیجهٔ این نهضتها شیعه در ایران نیروگرفت. ویژگی مشترك بسیاری از نهضتهای خلق‌هماناکوشش وگرایش آنها برای تحصیل برابری اجتماعی و مساوات در اموال بود. تاریخ نویسان سنی هواخواه فئودالها، می‌کوشیدند تا حتی‌المقدور دربارهٔ این موضوع نامطبوع ــ نامطبوع برای ایشان ــ کمتر سخن‌گویند. شرح مبسوطتری از این برنامه مساوات‌ــ

۱ــ در بارهٔ قیام مشعشع رجوع شود به: و. و. بارتولد «منبع تازه در تاریخ تیموریان» همانجا (ص۲۳ - ۲۵) رجوع شود به‌متن مستخرج از تألیف چاپ‌نشدهٔ قرن پانزدهم میلادی جعفری. نیز رجوع شود به:
V. Minorsky «Musha'she»

طلبانه را در تألیف مورخی یونانی به‌نام دوکی می‌یابیم. وی مسیحی و با مذهب سنی یگانه بوده و داستان قیامی را که تحت پیشوایی شیخ بدرالدین سماوی و درویش برکلیوجه مصطفی در ترکیهٔ عثمانی (آسیای صغیر و تراکیه) درسال ۸۱۹ه. وقوع یافته بوده، و روستاییان ترک و یونانی در آن شرکت کرده بودند، شرح داده است. به‌گفتهٔ دوکی، برکلیوجه «همه چیز را اعم از غذا و لباس و لگام و سنام ستوران و مزارع ـ به‌جز زنان ـ مشترک اعلام کرد». او می‌گفت: «من وارد خانهٔ تو می‌شوم مانند خانهٔ خودم، و تو داخل خانهٔ من شو مانند خانهٔ خودت ـ به‌استثنای بخش زنان خانه»[1]. همهٔ روستاییان شورشی لباسی همانند و ساده می‌پوشیدند و کلاه نمد و کفش نمدی داشتند و سفرهٔ عام می‌گستردند و می‌کوشیدند تا نعمات مادی را به‌طور مساوی تقسیم کنند.

از جزئیاتی که منابع ما درمبارهٔ نهضتهای خلق در ایران بیان می‌کنند (لباس یکسان برای همه، گستردن سفرهٔ عام و کوشش برای تقسیم البسه و اغذیه) چنین مستفاد می‌گردد که برنامهٔ اجتماعی جناح افراطی همهٔ نهضتهای خلق در قرنهای هشتم و نهم هجری چنین بوده. این برنامه که گرایشهای لایه‌های پایین شهری و فقیرترین روستاییان را منعکس می‌کرده، ظاهراً از چهار سرچشمهٔ فکری و عقیدتی زیر تکوین یافته بود:

۱/ از افکار اجتماعی مزدکیان (قرن پنجم و ششم میلادی) و دنبال‌کنندگان ایشان یعنی خرمدینان (قرن دوم و سوم هجری، که پیروانشان حتی در قرن هشتم هجری در ایران وجود داشته‌اند).

۲/ از اوتوپیها و آرمانهای به‌اوهام آمیختهٔ قرمطیان.

۳/ از آرزوها و امیدهای شیعیان دربارهٔ «ظهور» امام مهدی، که مفهوم آن استقرار سلطنت عدل 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[2].

از میان نهضتهای شیعه در ایران، نهضت صفویه و قزلباشان بسبب عواقب و نتایج سیاسی که داشته، اهمیت بیشتری را حایز بوده‌است. سلسله‌ای از صوفیان ودرویشان کمشیوخی

۱ـ ازروی مقالهٔ T. س. استپانوف تحت عنوان «تألیف دوکی به‌عنوان منبعی در بارهٔ تاریخ قیام بسرکلیوجه مصطفی» ص۹۹ و بعد (نقل‌شده. در بارهٔ قیام مزبور نیز رجوع شود به: «... Schejch Bedr ed-din» F. Babinger. و T. س. تورخانی‌اوا، «در موضوع مطالعهٔ نخستین قیام ضد فئودالی درترکیه» T. ده تورچف، «قیام روستائی در ترکیه در آغاز قرن پانزدهم‌میلادی»

۲ـ رجوع شود به‌فصل دوازدهم این‌کتاب. ۳ـ رجوع شود به: ای. پ. پطروشفسکی «دولت‌آذربایجان درقرن پانزدهم میلادی» ۱. T. افندیف «تأسیس دولت‌آذربایجانی صفویه در آغاز قرن شانزدهم میلادی.»
V. Minorsky. «The Supporters of the Lords of Ardebil».
V. Minorsky. «Shaykh Bali – efendi on the Safivids»; H. R. Roemer. →

از خاندان صفویان (عربی = صفویه) در رأس آن قرار داشتند و به‌نام شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی (۶۵۰ تا ۷۳۵ه) بانی دودمان صفویان، مسمی بوده، درزمان فرمانروایی مغولان تکوین یافته بود. ظاهراً مؤسس واقعی این طریقت را باید شیخ تاج‌الدین زاهد گیلانی (متوفی به‌سال ۷۰۰ ه) استاد وپدرزن شیخ صفی‌الدین شمرد نه‌خود او.

منابع اصلی ما در تاریخ نهضت صفویان و قزلباشان عبارتند از: کتاب «صفوة‌الصفا» در تاریخ زندگی شیخ‌صفی‌الدین، تألیف درویش توکل، مقلب به‌ابن‌بزاز که پس از ۷۶۰ه. تنظیم شده[۱]. دیگر تاریخ مجهول‌المؤلف شاه اسماعیل اول[۲]. دیگر تألیف مشهور خواندمیر[۳] و حسن روملو[۴] ومیریحیی قزوینی[۵] بزبان فارسی در تاریخ. روش‌سه مؤلف اخیرالذکر طرفداری ازصفویه بوده. اما فضل‌الله‌بن‌روزبهان خونجی مؤلف «تاریخ‌عالم‌آرای‌امینی»[۶] ازنظرگاه ضدصفوی وضد شیعه‌به‌اوضاع می‌نگریسته. یك‌اثرمتأخر، نوشتهٔ شیخ‌حسین‌بن‌شیخ‌عبدالزاهدی (نیمه‌دوم‌قرن‌یازدهم هجری، بزبان فارسی) تحت عنوان «سلسلة‌النسب صفویه» از بسیاری جهات تاموثق است.

چون دودمان صفویان برسریر شاهنشاهی ایران مستقر شد (۹۰۸ه) خویشتن را بسلسلهٔ سادات منتسب کرد و بالنتیجه خود را بااعراب بست. وگویا سلطة‌النسب دقیقی نقل می‌شده که نسبت شیخ صفی‌الدین را به بیست ویك پشت به‌امام هفتم شیعیان امام موسی کاظم می‌رسانده. اکنون ثابت شده [۲۶۴] که این افسانه بعدها پدید آمده وتاریخ پیدایش آن پس‌از اواسط قرن نهم‌هجری است[۷] و به‌تازگی احمد کسروی محقق ایرانی حدس زده‌است که خاندان صفویان‌اصلا کرد بوده‌اند ومورخ ترك‌نژاد محمد زکی ولیدی طوغان، نیزاین‌نظررا تأیید کرده‌است. بهرتقدیرصفویان که در اردبیل آذربایجان می‌زیستند به‌ترکی‌گراییدند و در نیمهٔ‌دوم قرن پانزدهم میلادی (نهم‌هجری) زبان مادری ایشان آذربایجانی بوده. شاه اسماعیل به‌زبان آذربایجانی شعر می‌گفته و خطائی تخلص می‌کرده.

«Die Safawiden» ; Ahmad Kasravi «Shaykh Safi va tabaresh». →
(به‌زبان فارسی) احمد کسروی، «شیخ‌صفی وتبارش» ؛ J. Aubin «Etudes Safavides» I. — هنگامی‌که‌کتاب حاضر زیرچاپ بود مقالهٔ تازه‌ای ازب. ای. بلوک تحت عنوان «مدارك منابع‌موجود دربارهٔ ترکیب واحدهای‌جنگی اسماعیل اول» به‌دست رسید، در بارهٔ بحث ب. ای. بلوک با مادر مقالهٔ ویژه‌ای سخن خواهد رفت. ۱ــ بهترین‌نسخه درLGPB، فهرست ب. درن شماره ۳۰۵ (ازکتابخانهٔ مسجد صفویان در اردبیل) همچنین‌چاپ سنگی‌پیش‌به‌سال۱۳۲۳ ه.ق. ۲ــ نسخهٔ کمبریج Add. 202.Br .mus. or 3243 بخشی از این تألیف‌را (متن فارسی) د. دیسون راس منتشرکرده (ص ۲۴۹ــ ۲۴۰ (JRAS.1896. April ۳ــ به‌فهرست‌کتابشناسی رجوع شود. ۴ــ از مجلدات محفوظ مانده مجلد ۱۱ منتشر شده در LGPB نسخه‌ای خطی وجود دارد (فهرست ب. درن شماره ۲۸۷). ۵ــ لب‌التواریخ، تهران، سال۱۳۱۵ه.ش. ۶ــ و. ف. مینورسکی ترجمهٔ خلاصهٔ انگلیسی آن رامنتشرکرده (به‌فهرست‌کتابشناسی رجوع شود) متن‌فارسی منتشر نشده. ۷ــ در هیچیك از تألیفات و اسناد قرن‌هشتم‌هجری، شیخ‌صفی‌الحق‌«سید وخلف‌امام» نامیده نشده. رشیدالدین فضل‌الله نیز در نامهٔ بسیار محترمانه خویش وی را به لقب ساده ملقب ساخته (رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات، ص ۲۶۵ و بعد)

محتملا محیط درویشی که نخست سلسلهٔ صفویان در آن تکوین یافت[1] با نهضتهای خلق مربوط بوده است. می‌دانیم که شیروانشاه (اخستان دوم)، در زمان حکومت ایلخان مغول ارغون‌خان، ۶۸۳ تا ۶۹۰ ه) شیخ زاهد گیلانی را متهم می‌کرده که رعایای او را از راه به‌در می‌برد و از کارهای زراعی باز می‌دارد و نیز تهدید کرده بود که خانقاه اورا در مغان ویران و مریدانش را غرق خواهد کرد. وچون شیخ صفی‌الدین جانشین شیخ زاهد گشت ودر رأس اهل آن طریقت قرار گرفت، او نیز به‌گفته نویسندهٔ سرگذشت «صفوة الصفا»، مریدان فراوان در میان روستاییان وکدخدایان ناحیهٔ اردبیل و خلخال ومشکین (پشکین) و مغان وطالش و مراغه و دیگر جاها داشت. منبع مزبور در شمار مریدان شیخ عدهٔ کثیری از پیشه‌وران و بازرگانان را از قبیل شالبوزان و جواهریان و موزه دوزان و کفش‌دوزان وخبازان ودباغان و خیاطان ونجاران وجامه‌بافان وآهنگران و سراجان و کاریزکنان وبزازان و صابون‌فروشان وپیرکلوی نفت‌فروش وغیره را نام می‌برد. به گفتهٔ حمدالله مستوفی اکثر ساکنان شهر اردبیل مرید شیخ‌صفی‌الدین بودند[2] ولی‌هم درآن زمان در میان مریدان شیخ عده‌ای از اقویای این جهان، مانند رشیدالدین وزیر و مورخ و پسران او وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی و امیر احمدرشیدی وامیر اولوس امیرچوپان (رئیس ایل صحرانشین مغولی سلدوز) و شخص ایلخان ابوسعید بهادرخان (از ۷۱۶ تا ۷۳۶ه. حکومت کرد) دیده می‌شدند. فضل‌الله بن روزبهان خبر می‌دهد که امرای ولایت طالش و اکابر روم (آسیای صغیر)[3] ازشیخ پشتیبانی می‌کردند. شیخ مریدانی در گیلان وروم واصفهان وشیراز و غیره نیز داشته. شیخ‌صفی (واستاد او شیخ‌زاهد) را ولی می‌شمردند و معجزاتی بهوی نسبت می‌دادند. (به‌ویژه نجات بازرگانان از خطر دریا)[4].

بنابه مندرجات کتاب «صفوة‌الصفا» شیخ‌صفی‌الدین در آغاز فقط یك جفت (مزرعه‌ای معادل یك‌جفت) زمین داشته وباحاصل آن اعاشه می‌کرده. ولی در پایان عمر صاحب بیش از ۲۰ قریه ملك شخصی بوده که ازطرف فئودالهای گوناگون بهوی اهداشده‌بود. اوآنهاراوقف‌خانقاه خویش کرد. شیوخی مانند صفی‌الدین، نیازی به‌چشم‌پوشی از نعمتهای دنیوی نداشتند، زیرا که هدایای فراوان دریافت می‌کردند. رشیدالدین مورخ ووزیر درنامه‌ای خطاب‌به‌شیخ‌می‌گوید که بمناسبت عید فطر اجناس زیر را به‌رسم هدیه به‌وی اختصاص داده: گندم ۱۵۰ جریب[5]، برنج سفید کرده ۳۰۰ جریب، روغن‌گاو ۴۰۰ من، عسل ۸۰۰ من، ماست ۲۰۰ من، دوشاب ۱۰۰ من، شکر ۴۰۰ من، شکر سفید (بانبات) ۱۰۰ من، گاونر ۳۰ رأس، گوسفند ۱۳۰ رأس، غاز

۱ــ ل. ماسینیون معتقد است که سلسلهٔ صفویه «شاخهٔ آذربایجانی طریقت سهروردیه» است رجوع شود به:
(L.Massignon. Tarika. EI, T. ۴)

۲ــ «نزهة‌القلوب»، ص۸۱. ۳ــ فضل‌الله بن‌روزبهان خونجی، ص۶۲. ۴ــ رجوع شود به: ای. پ. پطروشفسکی «بزرگان شهری در دولت هلاکوییان» ص ۱۵۴. ۵ــ جریب به‌عنوان واحد وزن برابر بوده باخروار تبریز = ۱۰۰ من یا ۲۹۰ کیلوگرم، یك‌من تبریز برابر است با ۲۹۵۰ گرم.

۱۹۰، مرغ ۶۰۰، گلاب ۳۰ قاروره، وجه نقد ۱۰۰۰۰ دینار و غیره. طبق فهرست سرشکنی که در نامه منقول است ارسال این اجناس می‌بایست از املاک رشیدی واقع در هشت ناحیهٔ آذربایجان صورت گیرد[۱].

از آنچه گفته شد نیک مشهود است که شیخ صفی‌الدین مبین آرزوها و امیدها و منافع عامهٔ مردم نبوده است، برعکس باید گفت که آشکارا به‌نفود الان تقرب می‌جسته. ولی توانست نفوذ خویش را بر روستاییان و پیشه‌وران حفظ کند.

جانشینان شیخ صفی‌الدین، که از «اولیاءالله» و شیوخ سلسلهٔ صفویان محسوب می‌گشتند، اخلاف او بوده‌اند، به‌شرح زیر: شیخ صدرالدین موسی (۷۳۵ تا ۷۹۵ه)، شیخ خواجه علی (یا سلطان علی، ۷۹۵ تا ۸۳۴ه) این هردو در اردبیل زندگی می‌کردند و در آنجا نفوذ عظیمی داشتند ولی قلمرشان از حدود امور روحانی تجاوز نمی‌کرده. در فاصلهٔ 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 نتیجهٔ صفی‌الدین که شیخ ابراهیم شیخ شاه نام داشته (۸۳۴ تا ۸۵۱ه) عملاً فرمانفرمای اردبیل بوده است.

اکنون اطلاعات موثقی در دست است دایر براینکه نخستین شیوخ صفویه شیعه نبوده‌اند[۲۶۵]. بنا به‌گفتهٔ حمدالله مستوفی، شیخ صفی‌الدین سنی شافعی بوده[۲] وشیخ صدرالدین هم لااقل به‌طور رسمی خویشتن را سنی شافعی معرفی می‌کرده[۳]. دقیقاً معلوم نیست که شیوخ صفوی در چه تاریخی مذهب شیعه را پذیرفتند. شیخ خواجه علی شیعه بوده و بدهر تقدیر فرزند شیخ ابراهیم به‌نام شیخ جنید مذهب شیعه امامیه داشته. به‌روایت متأخری، وی در سمت ریاست سلسله، چهارمین جانشین شیخ صفی‌الدین (از ۸۵۱ تا ۸۶۵) بوده. ولی عموی جنید که شیخ‌جعفر نامداشت در اردبیل عملاً قدرت را به‌دست‌گرفت و این عمل را به‌بهانهٔ قیمومت 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 هنگامه‌جویانه‌ای داشت. ژان‌اوبن این فرض رامجاز می‌داند که اختلاف نظر میان جنید وجعفر بدان‌سبب پدید آمده بوده که جنید آشکارا مذهب شیعه داشته و جعفر به‌شیوهٔ میانه روی اسلاف خویش (مذهب سنی) پای بند بوده است[۴]. این را هم بگوییم که منابع موجود از مذهب و معتقدات دینی جعفر سخنی نمی‌گویند.

۱ــ رشیدالدین فضل‌الله (مکاتبات رشیدی) ص ۲۶۵ــ۲۷۲. ۲ــ «نزهة‌القلوب» ص ۸۱. ۳ــ آیا او شیعه‌ای پنهانی بوده، می‌دانیم که درآن عهد عدهٔ کثیری از شیعیان بنا براصل تقیه خویش را سنی شافعی معرفی می‌کردند. واینکه شاگرد ودوست شیخ صدرالدین یعنی شاعرصوفی، قاسم انوار (از ۷۵۹ تا ۸۳۸ه)، شیعه بوده به‌سود این فرضیه است وآن را تایید می‌کند (قاسم انوار ازشیعیان امامیه بود و به‌فرقهٔ حروفیون گروید).
۴ــ ص ۴۶ Aubin, "Etudes Safavides", I.

جنید عده‌ای غازی داوطلب از صحرانشینان جنگجوی ترک‌آسیای صغیر که مرید او شده بودند گرد آورد. فضل‌الله‌بن روزبهان خاطرنشان می‌کند که «ایلهان رومی» مانند مسیحیان از خود «ثالث ثلاثه» ایجادکردند و شیخ جنید را «الله» و فرزند او حیدر را «ابن‌الله» خواندند. و ضمن تحسین و ستایش جنید می‌گفتند که: «او واحد (خدائی) زنده است و جز او خدایی نیست [۲۶۶]»[۱]. از اینجا معلوم می‌گردد که تودهٔ 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 بوده بسر برد (۸۵۷ تا ۸۸۳ه). اوزون حسن خواهر خویش خدیجه‌بگم را به‌عقد نکاح جنید در آورد. جنید بطرابوزان حمله کرد[۲] وگرچه موفق به‌تسخیر آن شهر نگردید، ولی حومه و پیرامون طرابوزان را غارت کرد و با غنایم فراوان و از آن جمله اسیران بسیار (۸۶۴ه)[۳] آنجا را ترک گفت. منابع ما (خواند میر و دیگران) تاریخ مرگ جنید را سال ۸۶۰ه. ذکر کرده‌اند. ولی اکنون معلوم و ثابت شده که وی در سال ۸۶۴ه. هنوز زنده بوده.

شیخ جنید درسال ۸۶۴ه. به‌یاری 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 ترک جنگجوی وداوطلب‌خویش عازم «جهاد» علیه «کفار» «سرزمین چرکسان»، یعنی داغستان گشت[۴]. و به‌اعتراض شیروانشاه خلیل‌الله اول، که غازیان جنید ازمتصرفات وی عبورکرده بودند، وقعی ننهاد. اینان پس ازگرفتن غنایم واسیران برای‌گذراندن زمستان به‌قره‌باغ بازگشتند. در بهار سال بعد جنید حمله بداغستان را تجدید نمود. این بار شیروانشاه که از یاری جهانشاه قره قویونلو نیز بر خوردار بوده تصمیم‌گرفت مسلحانه با جنید مقابله کند، به‌ویژه که شیخ جعفرجنید را درنظر شیروانشاه دغلباز و فریکار معرفی کرده بود، که خویشتن را بدروغ مرشد سلسلهٔ صفویه می‌خواند. در اوایل بهار سال ۸۶۶ه. بر کرانهٔ رود سمور، در جنوب دربند، میان لشکریان شیروانشاه و غازیان جنید جنگ درگرفت. غازیان جنید تار و مار شدند و خود وی درگیر و دار پیکار به‌تیری هلاک شد.

حیدر فرزند جنید از پناهندگی و یاری اوزون حسن آق‌قویونلو بر خوردارگردید و با دختر او عالمشاه بگم ازدواج کرد (ما در این دختر یونانیهای مسیحی بوده ودسینه خاتون نام داشته و خواهر آخرین امپراطور طرابوزان ــ داویدکومنن ــ بوده). حیدر را اکثریت

۱ــ فضل‌الله‌بن روزبهان خونجی، ص ۶۵ــ۶۶. ۳ــ پایتخت «امپراطوری» یونانی طرابوزان (۱۲۰۴ ــ ۱۲۶۱م). ۴ــ رجوع شود به: ف. ای. اوسپنسکی، «تاریخ مختصر امپراطوری طرابوزان» لنینگراد ۱۹۲۹، ص ۱۳۲ (با اشاره و استناد به‌نوشتهٔ مورخ یونانی قرن ۱۵م. به‌نام خالکوکوندیل. خالکوکوندیل شیخ جنید را «شیخ اردبیل» می‌نامد و می‌پندارد که «اردبیل» (اردبیل) اسم خاص شیخ است. ۴ــ در قرن نهم هجری، قسط بلندی کوچکی ازمردم داغستان اسلام آورده بودند.

مریدان وی به‌شیخی و مرشدی سلسلهٔ صفویه قبول کردند. با این وصف شیخ جعفر با استفاده از پشتیبانی جهانشاه قره قویونلو در اردبیل مستقر بود. ولی درسال ۸۷۲ه. لشکریان قره قویونلو تار و مار شدند و جهانشاه نیز هلاك شد و متصرفات وسیع وی که آذربایجان و ارمنستان و عراق‌عرب و مغرب ایران را شامل بود، جزئی از مملکت آق قویونلو شد (۸۷۳ه). شیخ حیدر پس از پیروزی اوزون حسن آق‌قویونلو و به‌یاری او توانست در اردبیل مستقر و استوارگردد (سال ۸۷۴ه).

درقرن‌نهم‌هجری‌ترکیب‌مریدان‌سلسلهٔ‌صفوی‌وویژگی‌ومعتقدات‌طریقت‌عزیزدچارد‌گرگونی گردید. شیخ صفی‌الدین وشیخ صدرالدین وشیخ خواجه علی و اکثر مریدان شهری و روستایی ایشان عارفان مسالمت‌کاری بودند. ولی بعیزای که نفوذ این طریقت درمیان قبایل جنگجو و صحرانشین ترك بسط یافت، قبایل وایلات مذکور نقش روز افزونی در امورآن سلسله ایفا کردند. و. ف. مینورسکی این قبایل را ترکمن، و ا. آ. افندیف و دیگر مورخان آذربایجانی ایشان را آذربایجانی می‌خوانند. اگر بگوییم که این قبایل صحرا نشین از ترکان غز بوده و هنوزبصورت قومی‌واحدتکوین‌نیافته‌بودند،دقیق‌تروصحیح‌ترخواهدبود(مانندایلات‌صحرانشین ترك‌ایران در روزگارما- یعنی قاجار وقشقایی وافشار وغیره). ولی‌زبان ایشان واقعاً آذربایجانی بوده (یا لهجه‌های ترکی نزدیك به‌آذربایجانی). قبایل ترکان غز درفاصلهٔ قرنهای پنجم و نهم هجری، در پهنهٔ عظیم آسیای صغیر و شمال سوریه و فلات ارمنستان و آذربایجان و ایران پراکنده شدند. بخشی از اینان جزء اتحادیه‌های قبایل قره‌قویونلو و آق قویونلو بوده‌اند.

شایان توجه است که‌تبلیغات مذهبی شیوخ شیعه، بیش 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 تودهٔ صحرانشینان - علیه دولت فئودالی - دولت عثمانی - و درعین حال شکل و قالب مخالفت سیاسی بوده است. به‌این معنی که سلاطین عثمانی از بایزید اول به‌بعد (از ۷۹۲ تا ۸۰۵ه. حکومت‌کرد) بیشتر به‌فئودالهای ترك و اسکان یافته روملی (بخش اروپایی ترکیهٔ عثمانی) متکی بوده و به‌فئودالهای صحرانشین آسیای صغیر کمتر اعتنایی داشتند. فئودالهای اخیرالذکر ضمناً از سیاست مرکزیت‌جویی سلاطین عثمانی ناراضی بوده‌اند. هم از قرن هفتم هجری (نهضت باباسحق در ۶۳۷ه) مذهب شیعه در آسیای صغیر رواج یافت. و بعدها در فاصلهٔ قرن نهم و دهم هجری، به‌گفتهٔ سفیران ونیز (۹۲۰ه/۱۵۱۴م) چهار پنجم ساکنان آسیای صغیر شیعه بوده‌اند[۱]. جای تعجب نیست که درقرن نهم هجری، بسیاری ازشیعیان

۱- رجوع شود به: F. Babinger "Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja" ص ۲۵-۳۴.

آسیای صغیر و بویژه غازان صحرانشین، رهبری روحانی و« ارشاد » شیوخ شیعهٔ صفوی را قبول داشتند. قبایل صحرانشین آسیای صغیر از آن زمان تکیه‌گاه و نیروی اصلی سلسلهٔ صفویان بودهاند. در روایات بعدی منقول است که در آغاز امر هفت قبیله از قبایل مزبور مریدی شیخ صفویه را به‌گردن گرفته بودند، بشرح زیر: شاملو، روملو، اوستاجلو، تکه‌لو، افشار، قاجار، ذوالقدر. ولی هم از قرن نهم هجری، منابع موجود از دیگر قبایل ترک که بصفویان پیوسته بودند سخن می‌گویند: از قبیل، بیات و کرمانلو و بای‌بورتلو و صوفیان قرجه داغ و همچنین قوم ایرانی طالشان. از میان این قبیله‌ها، همهٔ افراد شاملو و روملو ارشاد و رهبری روحانی شیوخ صفوی را قبول کرده بودند. ولی افراد دیگر قبایل فقط برخی بصفویان پیوستند.

نفوذ قبایل جنگجو و صحرانشین ترک، ویژگیهای سلسلهٔ صفویه را تغییر داد. در قرن نهم هجری، هنوز میان قزلباشان برخی ویژگیها دیده می‌شد که نهضتهای دموکراتیک خلق را در قرن هشتم و نیمهٔ اول قرن نهم هجری بیاد می‌آورد. ژ. اوبن متنی را نقل کرده که می‌گوید در جرگهٔ اخوت قزلباشان (بی‌شك فقط بهنگام لشکرکشیها) «مال تو ومال من وجود نداشت وهمهٔ ایشان هرچه داشتند باهم می‌خوردند»[۱]. به‌عبارت دیگر سفرهٔ عام می‌گستردند. عرفان صوفیگری تحت‌الشعاع قرار گرفته بود و یا بهتر گوییم فقط برحسب رسم و سنت بدان پای‌بند بودند. وتشیع 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 می‌شدند ولی شیوهٔ زندگی ایشان بهیچ‌وجه مشابهتی باطرز زندگی درویشان نداشت. ازاین صحرانشینان دسته‌های غازیان داوطلب تشکیل می‌شده وعازم «غزوه» علیه نواحی نامسلمان گرجستان و طرابوزان و داغستان می‌گشتند. شیخ حیدر سازمان استوارتر و منظم‌تری برای ایشان ایجاد کرد. وی ایشان را مجبور کرد که به‌جای کلاه ترکمنی پیشین خویش، کلاهی با دوازده ترك سرخ به‌یاد ۱۲ امام شیعه برسر گذارند. از آن‌زمان این قبایل صحرانشین بالاخص و دیگر مریدان شیخ صفوی بطور اعم «قزلباش» نامیده شدند (بزبان آذربایجانی = کلاه‌سرخ) قزلباشان ریش می‌تراشیدند وسبیلهای دراز می‌گذاشتند وکاکلی بر سر تراشیدهٔ خویش باقی می‌نهادند. ایشان پیش از آغاز حرب شعار جنگی (بزبان آذربایجانی) داشتند که به صدای بلند می‌گفتند «ای پیر ومرشد جانم بفدایت!».

بدین‌طریق سلسلهٔ صفویه در قرن نهم بطغیان جنگی صحرانشینان ترك وگونه‌ای ازفرقهٔ روحانی و شوالیه‌گری مبدل گشت. ضمناً باید گفته‌شود که درفعالیت شیخ‌جنید وشیخ‌حیدر منافع سیاسی برمقاصد روحانی و دینی تفوق بارز و آشکار داشته. وهربار که منافع این شیخان شیعه

۱ــ تألیف یادشده، ص ۵۰ J. Aubin

اقتضا می‌نمود، ایشان با کمال اشتیاق به یاری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می‌جستند. شیخ‌جنید وشیخ حیدر در باطن و مخفیانه می‌کوشیدند تا دولت معظم شیعه‌ای که دودمان ایشان در رأس آن قرار گرفته‌باشد، تأسیس کنند... بنابه‌گفتهٔ کاترینوزنو[1] سفیر ونیز، ایران مرد وزن که درطی این غزوات گرفته می‌شد دربازار برده‌فروشان اردبیل بمعرض فروش گذاشته می‌شدند.

در این جنگها قزلباشان همواره از اراضی شیروان عبور می‌کردند. درسال ۸۹۴ه شیخ حیدر به‌اتفاق قزلباشان خویش باری دیگر به‌لشکرکشی پرداخت (بداغستان). 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[2]. بنا به‌گفته فضل‌الله‌بن روزبهان: «حشر بیشماری ازکبودرختان قوم طالش و سپهدلان سیاه‌کوه و در تاریکی مستغرقان شاملو»[3] در لشکرکشی شیخ حیدر به‌داغستان شرکت‌داشتند. بطوری‌که مؤلف مزبور می‌گوید، شیخ حیدر اصل «اباحت» را درمیان پیروان خویش تبلیغ می‌کرد ــ یعنی اعمالی راکه در شریعت حرام بوده و «قوانین خرمدینان بابك» را، مشروع وجایز می‌شمرده[4]. از این سخنان پیداست که درمیان قزلباشان افکار قدیمی خرمدینان دربارهٔ مساوات اجتماعی رواج و شیوع داشته. و اینکه ساکنان قره جه داغ و طالش ازصفویان پشتیبانی می‌کردند تصادف محض نبوده، زیراکه این دوناحیه کانون نهضت روستایی و خرمدینی بابك بوده است. سلطان یعقوب از روی بی‌طمعی به شیروانشاه کمك نکرد و بعد وی را مجبور ساخت تا پیمانی امضا کند و خویشتن را تابع سلطان آق‌قویونلو بشناسد و تعهدکندکه بمحض نخستین اخطار به‌یاری وی شتابد[5].

شیخ جنید و شیخ حیدر و سران قزلباش (بزرگان صحرانشینی که به‌فئودال مبدل شده بودند) مذهب شیعه امامیه داشتند. ولی درمیان قشرهای پایین قزلباشان عدهٔ کثیری غلات شیعه وجود داشته. فضل‌الله‌بن روزبهان می‌گوید: بسیاری از مردم روم وطالش و سیاه‌کوه (قره‌جه‌داغ در آذربایجان ــ ای.پ.) گرداو (جنید) جمع شدند. منقول است که ایشان وی را همچون «معبود» (خدای) خویش بزرگ می‌داشتند و در انجام وظایف‌گزاردن نماز و عبادات مسامحه

۱ــ کاترینوزنو ص۴۴ــ ۴۳. به‌گفتهٔ فضل‌الله بن‌روزبهان (ص۷۵) به‌هنگام لشکرکشی حیدر به «سرزمین چرکسان» در سال ۸۹۲ ه. وی۶۰۰۰ اسیرگرفت وبنده‌کرد. [۲۶۷] ۲ــ حسن روملو، نسخهٔ خطی LGPB ورقهای۱۵۶ــ۱۵۸ (مشروحاًسخن‌گفته)، خواند میر، چاپ جبئی، مجلد۳، بخش۴، ص۱۶ــ۱۸. شرف‌نامه، مجلد۲ SPB ۱۸۶۲، ص۱۲۷ ، ۱۳۲. اسکندر منشی، چاپسنگی طهران، سال ۱۳۱۴ ه. ق. ص۱۶. ۳ــ رجوع شود به: فضل‌الله بن‌روزبهان خوجی، ص ۷۱. بنابه حدس مینورسکی (The Supporters... ۱۹۰) «کبودرختان» روستاییانی بوده‌اندکه‌لباسی از پارچهٔ کبود و نخی‌که خود می‌بافتند به‌تن داشتند (چنانکه می‌دانیم طالقان روستاییان اسکان یافته‌هستند نه صحرانشین (کوچی)، طالشان تنها ایرانیانی بودندکه در اتحاد قزلباشان وارد شده‌بودند. ۴ــ رجوع شود به: فضل‌الله بن‌روزبهان خوجی، ص ۶۸. [۲۶۸] ۵ــ حسن روملو بیعت‌نامهٔ تابعیت شیروانشاه را نقل‌کرده (مستخرج یادشده)، برای ترجمهٔ متن و تجزیه وتحلیل سند مزبور رجوع شود به‌مقالهٔ ای. پ. پطروشفسکی «ازتاریخ‌شیروان درپایان‌قرن‌پانزدهم‌میلادی» ص ۸۷ــ۹۱.

کرده شیخ را قبله و مسجود خود می‌شمردند[1]. در این داستان ویژگیهای تعالیم غلات شیعه نهفته است. چنانکه می‌دانیم تا قرن بیستم میلادی، در آسیای صغیر پیروان فرقهٔ افراطی (غلات) شیعه یعنی علی‌اللهی را «قزلباش» می‌خواندند[2]. شیخ حیدر ظاهراً شریک معتقدات ایشان نبوده، ولی قطع رابطه با ایشان را هم صلاح نمی‌دانسته زیرا داوطلبانی که به‌نیروی لشکری وی می‌پیوستند بیشتر از این گروه بودند.

سلطان یعقوب آق‌قویونلو پس از هلاک حیدر اردبیل را متصرف گشت و پسران صغیر شیخ حیدر، سلطان علی و ابراهیم واسماعیل، را دستگیر کرد (اسماعیل در آن زمان کمتر از دو سال داشت). رستم پادشاه آق قویونلو جانشین سلطان یعقوب (۸۹۸ تا ۹۰۴ه حکومت کرد)، سلطان علی جوان را به‌اردبیل بازگرداند و امیدوار بود که در مبارزه با دشمنان خویش از وجود وی استفاده کند، ولی بعد از او بیمناک 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 قزلباش وارد کارزار شدند. سلطان علی در پیکار هلاک شد. و قزلباشان وفادار و فداکار، اسماعیل خردسال را یاری کردند تا در گیلان پنهان شود (۹۰۱ه).

در این میان وضع داخلی دولت آق‌قویونلو، که آذربایجان و ارمنستان و عراق‌عرب و سراسر غرب ایران (تا بیابان دشت‌کویر) جزء آن بوده، به‌سبب تشدید پاشیدگی فئودالی و جنگهای خانگی میان امیران و خوانین (جنگهای فئودالی) و افزایش میزان اراضی سیورغال و موقوفه به‌حساب اراضی دولتی ــ که منجر به‌کسر و کاهش فاحش درآمد دولت گشته بود ــ سخت وخیم بود، زیرا که اراضی سیورغال و اقطاعات از حق مصونیت و معافیت مالیاتی برخوردار بوده‌اند. بهره‌کشی فئودالی نیز شدت یافت و نارضایی عامهٔ خلق افزون گشت. قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی، وزیر سلطان یعقوب، درسال ۸۹۶ه و پس از وی سلطان احمد، پادشاه آق قویونلو درسال ۹۰۳ه. کوششهایی به‌عمل آوردند تا اصلاحاتی در وضع استفاده از اراضی به‌عمل 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 عامهٔ مردم را بهبود بخشند) ولی کوشش هردو به‌سبب مقاومت شدید بزرگان لشکری وروحانی با ناکامی روبه‌رو شد[3].

عدم موفقیت این اصلاحات و افزایش مالیاتها و فشار سخت فئودالها بیش از پیش آتش تضادهای طبقاتی را تیز کرد و نارضایی عامهٔ مردم را در قلمرو دولت آق قویونلو، یا به

۱ــ رجوع شود به: فضل‌الله بن‌روزبهان خونجی، ص ۶۷ــ۶۸. ۲ــ رجوع شود به‌فصل دوازدهم این کتاب.
۳ــ در بارهٔ این اصلاحات مشروحتر درکتاب ای. پ. پطروشفسکی تحت‌عنوان «سیاست داخلی احمد آق‌قویونلو» ص ۱۳۴ــ۱۵۲ سخن رفته است. همچنین در: V.Minorsky «The Aq Qoyunlu and Land reforms»

دیگر سخن در سراسر ایران که دستخوش جنگهای خانگی فئودالی و تجزیه طلبی امیران و خانان فئودال بوده، افزود. وضع مشرق ایران ــ یعنی قلمرو سلطنت تیموریان خراسان، که شامل خراسان و واحهٔ مرو وگرگان و مازندران و سیستان و بخش غربی افغانستان کنونی و پایتخت آن هرات بوده ــ بهتر نبوده است. در این مورد نیز منابع ما از افزایش مالیاتها، سوءاستفاده‌ها و اختلاسهای دسته جمعی عاملان و مأموران مالی، عصیان فئودالان به‌ویژه فئودالان صحرانشین در اواخر حکومت سلطان حسین بایقرا (۸۷۵ تا ۹۱۲ه) که پیر و فرتوت شده علاقه به‌امور ملك و دولت را از دست داده بود، سخن می‌گویند. این همه عوامل، جمع شده به‌صورت یك هرج و مرج واقعی فئودالی درآمد.

در چنین وضعی قزلباشان بعرغم ناکامیها و مرگ شیخ جنید و شیخ حیدر و سلطان علی، خود و امر خویش را شکست خورده نمی‌شمردند و منتظر فرصت مناسب بودند تا باری دیگر بمبارزه علیه «سنیان مرتد»، یعنی سلاطین آق قویونلو و ذان پس سلاطین عثمانی برخیزند. هنگامی که شاهزادگان مراد و الوند و محمدی، برسر سلطنت آق قویونلو، جنگ خانگی را علیه یکدیگر آغاز کردند (از ۹۰۴ تا ۹۰۶ه)، این فرصت قزلباشان را دست داد. هجوم جدید قزلباشان که از حملات پیشین ایشان نیرومندتر بود در تابستان سال ۹۰۵ه آغاز گردید. اسماعیل دوازده‌ساله به‌اتفاق للهٔ خویش حسین بك (از ایل شاملو) گیلان را ترك گفت و وارد ییلاق ایل اوستاجلو گردید و مورد استقبال پر شوری واقع شد. اسماعیل با سیصد تن از قزلباشان به‌اردبیل نزدیك شد ولی از عهلهٔ تصرف آن شهر برنیامد. امیران قبیلهٔ اوستاجلو تصمیم گرفتند بسوی مغرب ــ نخست به قره باغ و پس از آن بمشورگل و کاغذمان و ارزنجان ــ روند و انتظار داشتند که در آن نواحی عده‌ای از قزلباشان روم به‌ایشان بپیوندند. درپایان سال ۹۰۵ه. هفت هزار نفراز غازیان قزلباش قبایل (که بیشترازآسیای صغیر وقرجه داغ بودند) در زیر لوای اسماعیل جوان گرد آمدند. در ییلاق ارزنجان امرای ایلات جلسه‌ای تشکیل داده تصمیم گرفتند نخست علیه شیروانشاه اقدام بحمله کنند. و محتملاً[۱] چشم براه ورود دسته‌های جدیدی از غازیان قزلباش بوده‌اند، زیراکه فقط در پاییز سال ۹۰۶ه. علیه شیروانشاه بحرکت در آمدند و لشکریان وی را در جبانی تارومار و شهر شماخی را تصرف کرده در بهار سال ۹۰۷ه. شهر بادکوبه را هم مسخر ساختند[۱].

در بهار سال ۹۰۶ه. قزلباشان لشکریان الوند را منکوب کرده وارد تبریز شدند. وزان پس سپاهیان آق‌قویونلو ایشان را موقتاً از تبریز بیرون راندند، ولی قزلباشان باری دیگر در

۱ــ مفروختر درکتاب ای. پ. پطروشفسکی، تحت عنوان «دولتهای آذربایجان در قرن پانزدهم میلادی» ص ۲۲۷ــ۲۲۵.

همان‌سال آن شهر را به‌تصرف درآوردند. اسماعیل صفوی که درعنفوان جوانی بود به‌شاهنشاهی ایران اعلام شد و بر تخت سلطنت جلوس کرد. محققان علی‌الرسم این سال‌را آغاز دولت صفویان می‌شمارند[1]. نخستین اقدام اسماعیل در تبریز این‌بود که نام ۱۲ امام شیعه‌را در خطبه آورد ولعن سه خلیفهٔ نخستین یعنی ابوبکروعمر وعثمان‌را درملأ عام معمول‌داشت. حسن روملو می‌نویسد که فرمان عالی صادر شد تا در شوارع و میادین زبان به‌لعن ابوبکر و عمر وعثمان بگشایند و هر کس که مخالفت کند سرش از تن جدا سازند[2].

درسال ۹۰۹ه. غازیان شاه‌اسماعیل اول درنزدیکی همدان لشکریان سلطان‌مراد آق‌قویونلو را تارومار کردند. مراد به‌عراق‌عرب گریخت و تا سال ۹۱۴ه. درآنجا پایداری کرد، ولی سرنوشت دولت او هم از سال ۹۰۹ معلوم شده بود. در همان سال لشکریان شاه اسماعیل اول قزوین وقم و کاشان واصفهان و شیراز وکازرون را اشغال کردند ودرسال ۹۱۰ه. یزد وکرمان را به‌تصرف درآوردند. در فاصلهٔ سالهای ۹۱۲ و ۹۱۶ه. شاه‌اسماعیل چندین‌بار به‌ارمنستان غربی‌وکوهستان وعراق‌عرب لشکرکشید و وان و بدلیس ودیاربکر وبغداد را (درسال۹۱۴ه) مسخر ساخت. در مشرق ایران هردو سلطنت تیموریان (در آسیای میانه و خراسان) فرمانبردار ازبکان صحرانشین (اولوس شیبانی) شدند که محمد شیبانی‌خان در رأس ایشان قرار داشت (بین‌سالهای ۹۰۵ و۹۱۳ ه). درسال۹۱۶ه. شاه‌اسماعیل به‌خراسان لشکرکشید ودرجنگ مرو (سال ۹۱۶ه) پیروزی قاطعی برازبکان کسب کرد وگرگان وبخش اعظم خراسان[3] وسیستان را به‌قلمرو دولت خویش ملحق‌ساخت. گیلان ومازندران قبلاً مطیع وی‌گشته بودند. بدین‌طریق تأسیس وایجاد دولت شیعهٔ صفوی تکمیل گشت (۹۰۷–۱۱۴۹ه).

نهضت شیعی قزلباش درسال۹۰۵ وسنوات بعدازلحاظ ترکیب‌اجتماعی شرکت‌کنندگان درآن بسیار پیچ‌درپیچ بوده‌است. مسلماً نقش رهبری‌را، درآن نهضت، بزرگان لشکری قتودال (امیران) قبایل صحرانشین و ترک‌زبان قزلباش داشته‌اند. در دوسال اول (۹۰۴ تا۹۰۶ه) فقط امیران به‌اتفاق غازیان قبایل خویش در زیر لوای اسماعیل صفوی به‌نبرد می‌پرداختند. ژانا وین نمونه‌های بسیار ازشیوهٔ رفتار بزرگان خانداتهای ایرانی‌را اعم ازعمال دیوان و روحانیان، که به‌خدمت شاه‌اسماعیل درآمده بودند مورد تجزیه وتحلیل قرار داده[4]. در طی سالهای بعد، چون موقعیت قزلباشان مسلم‌گشت، اندک‌اندک اکثریت قاطع و قاطبه بزرگان اسکان یافتهٔ ایرانی واز آن جمله روحانیان (علماء وفقیهان وشیوخ درویشان) ومأموران بلندپایهٔ کشوری به‌شاه‌اسماعیل

۱ــ محتملا می‌بایست سال ۹۰۶ ه. یعنی نخستین‌یاری‌که اسماعیل وارد تبریز شده‌بود سال آغاز آن دولت شمرده شود. ۲ــ حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱ ۳ــ نواحی نیشابور و هرات ومرو وبلخ (با حدود آلروزی) در دست ازبکان باقی مانده‌بود. ۴ــ رجوع شود به ص۵۳ و بعد

J. Aubin «Etudes Safavides» I

پیوستند. ولی شاید این‌بار نیز قزلباشان چنانچه از پشتیبانی تودههای مردم بویژه روستاییان و صحرانشینان عادی برخوردار نمی‌گشتند، موفقیتی بدست نمی‌آوردند. دوگروه اخیرالذکر خوگرفته‌بودند که منویات وتمنیات اجتماعی‌خویش‌را به‌نهضتهای شیعه مربوط‌سازند. قزلباشان برعکس‌نهضتهای‌شیعی قرنهای‌هشتم‌وتهم‌هجری،مبین‌منافع‌روستاییان وصحرانشینان‌عادی‌نبودهاند. سران لشکری و فئودال قزلباش فقط از پشتیبانی تودههای مردم (بمنظور بدست‌آوردن قدرت وکسب فتوحات) استفاده می‌کردند وعامهٔ خلق را همچون همرهان موقتی خویش می‌شمردند.

ماهیت دولت صفوی قزلباشان که براثر مساعی قبایل صحرانشین ترك ایجادگشته بود چگونه بوده‌است؟ اکنون می‌توان عقیدهٔ مورخان غربی‌را که دولت صفویه‌را یکدولت ملی‌ایرانی می‌شمرده‌اند کاملا مردود دانست[1]. و.ف. مینورسکی آنحولتهرا مرحلهٔ‌سوم حاکمیت «ترکمنان»[2] در ایران و سرزمینهای مجاور آن می‌داند[3]. وا. آ. افندیف ودیگرمورخان جمهوری آذربایجان دولت مزبوررا «آذربایجانی» می‌شمارند. مامی‌پنداریم درستتر آن باشد که دولت صفویان را همانند دیگر امپراطوریهای متشکله از سرزمینها و اقوام و قبایل مختلف، که در قرون وسطی در قلمرو ایران اززمان خلافت عباسیان به‌بعد وجود داشتند، بدانیم. معهذا نقش رهبری سیاسی‌را در دولت صفویان ــ لااقل تا زمان اصلاحات شاه عباس اول ــ قبایل‌آذربایجانی قزلباش به‌عهده داشتند وهستهٔ سپاهیان فئودالی از ایشان تشکیل شده بوده. امیران ایشان بخش اعظم اراضی را میان خویش تقسیم‌کردند. مأموران عالی رتبهٔ درباری و حکام ولایات و سرداران لشکر نیز میان آنان منصوب می‌گردیدند. زبان آذربایجانی در دربار و در میان لشکریان تفوق و رواج داشته (ولی در مکاتبات و اسناد رسمی زبان فارسی به‌کار می‌رفته). بزرگان ایرانی دودرجهٔ دوم اهمیت قرار داده شده بودند و مشاغل روحانی وکشوری (بیشتر در امور مالیاتی) برای ایشان باقی مانده بود. لقب شاهنشاه ایران (صفویان) حاکی از حاکمیت و برتری عنصرایرانی در دستگاه دولت نبوده است. از زمان ساسانیان این لقب مفهوم یك سلطنت مطلقهٔ 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. مدتی مدید سرزمین مرکزی دولت صفویان همانا آذربایجان بوده است.

قزلباشان شاه‌اسماعیل‌را بسیار دوست می‌داشتند وحتی وی‌را به‌مقام الوهیت رسانده‌بودند

۱ــ در این‌باره رجوع شود به‌ا ای. پ - پطروشفسکی «آذربایجان در قرنهای ۱۶ و ۱۷م» مجموعهٔ مقالاتی در تاریخ‌آذربایجان، باکو، ۱۹۴۹ ص ۲۴۲ــ۲۴۶. J. Aubin"Etudes Safavides" ص۲۷ و بعد. ۲ــ کلمهٔ «ترکمن» به‌مفهوم جملهٔ بازماندگان ترکان غز به‌کار رفته. بخشی از اینان بتدریج جزء ترکمنان و قسمتی جزء آذربایجانیان و پاره‌ای جزءقوم ترکشدند. ۳ــ وی دولت سلجوقیان را مرحلهٔ اول و دولت قره قویونلورا مرحلهٔ دوم حاکمیت ترکمنان در ایران می‌شمارد.

وی در میان عامهٔ مردم نیز مقبولیت و محبوبیت داشته. یادداشتهای سیاحان و سیاسیون[1] ایتالیایی نیز در این باره گواهی می‌دهند. روستاییان و صحرانشینان 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 روستاییان انجام ندهد. منابع موجود از اینکه وی در «اندیشهٔ رعایا» بوده سخن می‌گویند ولی با جملات کلی[2]. و دربارهٔ اقدام عملی شاه به‌نفع رعایا یادی نمی‌کنند. البته خبری، نه‌چندان موثق، وجود دارد که شاه اسماعیل اساس مال و خراج اوزون‌حسن آق قویونلو را احیا کرد و برطبق آن میزان خراج به‌یک ششم محصول تقلیل یافت. ولی حتی اگر اساس مزبور هم احیا شده، ممکن بیش نبوده. و بر روی هم اساس مال و خراج و عوارض و تحمیلات فئودالی بصورت سابق محفوظ مانده بوده.

در تألیفات موجوده چنین استنتاج شده بوده 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 بطور کلی و اصلی تغییر یافته هماناترکیب گروه رهبری سیاسی طبقهٔ فئودال ـ یعنی بزرگان لشکری ـ بوده است[3]. از این خاطر نشان کرده که شخص شاه اسماعیل اول نیز گرایشی به‌اصلاحات اجتماعی نشان نمی‌داده و این نکته که در دیوان اشعار اسماعیل، کوچکترین اشاره‌ای که حاکی از علاقهٔ او باین موضوع باشد وجود ندارد، خود دلیل برگفتهٔ بالاست. بزرگان لشکری (امرای قزلباش) وعلماء و مأموران دولتی که بصفویان پیوسته بودند نفعی در تغییرات جدی سازمان اجتماعی ایران نداشتند. اینان از حسن توجه عامهٔ مردم به‌نفع خویش استفاده کردند، ولی پس از پیروزی شاه اسماعیل اقداماتی به‌عمل آوردند که حتی‌المقدور همه چیز بصورت قدیمی باقی و برقرار بماند.

یکی از نتایج مهم پیروزی قزلباشان این بود که مذهب شیعهٔ امامیه جعفریه (به‌نام امام جعفر صادق، یا مذهب اثنی عشریه، یادوازده امامی) مذهب رسمی قلمرو دولت صفویه اعلام شد. نخستین‌باری بود که این اقدام در سراسر ایران به‌عمل آمد و مجری شد. همه جا خطبهٔ شیعی و لعن سه خلیفهٔ اول معمول گشت. شاه اسماعیل شخصاً مراقب بود که مردم بلندتر لعن کنند و غالباً می‌گفت: «پیش‌باد، کم‌باد»[4].

توجه به‌مذهب سنت و جماعت در ایران هنوز تاحدی در میان علما و بزرگان و شهریان

۱ــ رجوع شود به‌یادداشتهای آنجوللو (ص۱۱۵) و یادداشتهای بازرگان مجهول‌الاسم و نیزی (ص ۱۸۹ و بعد) ۲ــ خواندمیر، حبیب‌السیر، جلد۴، بخش ۴، ص ۳۵. ۳ــ رجوع شود به: ای. پ. پطروشفسکی «تاریخ مختصر مناسبات فئودالی در آذربایجان وارمنستان» فصل ۲. ۴ــ «پیش‌باد، کم‌باد» مقصود آن «لعن» است که پیش‌باد وکم مباد.

استوار بود. برخی ازسنیان به‌نزد سلطان عثمانی و یا خان ازبک گریختند واین هردو را تحریص می‌کردند که به‌دولت صفویان حمله کنند. سنیان در بعضی نقاط مقاومتی ــ که غالباً غیر فعال بوده ــ ابراز داشتند. این مقاومت بیرحمانه سرکوب شد. در اصفهان و شیراز وکازرون و یزد و دیگرشهرها اعدامهای دسته جمعی و شکنجهٔ سنیان به‌عمل آمد. ولی بخش بزرگی از شهریان و بسیاری از فقیهان سنی بمذهب شیعه درآمدجان خویش را نجات دادند[1]. فقیهان شیعه و یا فقیهانی که بمذهب شیعه‌گرویده بودند همهٔ مقامات و مشاغل روحانی را اشغال کردند. بنا به گفتهٔ حسن روملو عدهٔ کسانی که اندك اطلاعی از الهیات و فقه شیعه داشتند اندك و تعدادکتبی که در این موضوعها در دست بوده نیز قلیل بوده است[2]. این خبر دال بر آن است که در آن زمان تشیع بیشترهمچون پرچم نهضت سیاسی و یا اجتماعیی علیه فرمانروایان پیشین (سنیان) مورد علاقهٔ مردم بوده. در تبریز که تختگاه دولت صفوی بوده قاضی نصرالله زیتونی با جد و تعصب تمام به‌ترویج تشیع پرداخت و شخصاً هرروز در موضوع الهیات امامیه (کلام) و حقوق شیعه (فقه) درس می‌داد. «شرایع‌الاسلام» شیخ نجم‌الدین حلی که در قرن هفتم هجری، می‌زیسته بهترین کتاب در مذهب شیعه شناخته شده بود.

بعرغم آنکه اکثر قزلباشان‌شاه‌اسماعیل، اصلاً از مردم‌آسیای صغیربوده‌اند وی نتوانست آن سرزمین را تصرف کند. درسال۹۱۷هـ. در آسیای صغیر قیام عظیم شیعیان محلی (صحرانشینان و روستاییان) علیه سلطان عثمانی بایزید دوم، وقوع یافت. شخصی صحرانشین از ایل تکه‌لو (از ناحیهٔ تکه ایلی، در جنوب آسیای صغیر) که خود را «شاه قلی» (بندهٔ شاه اسماعیل) می‌نامیده در رأس قیام‌کنندگان قرارگرفت. دشمنان قزلباشان این لقب را تحریف کرده به صورت «شیطان قلی» (بندهٔ شیطان) در آوودند. سلطان عثمانی ناگزیر برای اطفاء نایرهٔ این شورش، سپاهی عظیم گرد آورد. در نبردی که برردود کبوك‌چای، بین سیواس و قیصریه درگرفت، خادم‌پاشا صدر اعظم عثمانی و بهروایتی خود شاه قلی نیز هلاك شدند.

پس از اطفای نایرهٔ قیام، باقیماندهٔ شورشیان‌که جان از معرکه به‌در برده بودند به‌قلمرو دولت صفویان‌گریختند. شاه اسماعیل اول به‌قیام قزلباشان آسیای صغیر کمك نظامی نکرد و مهاجران‌آسیای صغیررا که وارد تبریز شده بودند بسردی پذیرفت. توجیه این رفتار تا حدی در آن است که شاه مایل نبودکار را به‌قطع رابطهٔ آشکار با بایزید دوم (که وی نیز مایل به جنگ با شاه اسماعیل نبوده) بکشاند. ولی علت اصلی آن بودکه در میان شیعیان آسیای‌صغیر عدهٔ کثیری غلات شیعه، که نمایندهٔ معتقدات لایه‌های پایین خلق بودند،وجود داشتند. شخص شاه و سران فئودال قزلباش باطناً از این همرهان موقتی (بعلل اجتماعی و مذهبی) بیمناك بودند

۱ــ درکتاب ن. د. میکلوخو ــ ماکلای، تحت‌عنوان «تشیع و سیمای اجتماعی‌آن» مشروحتر سخن رفته.
۲ــ حسن روملو، متن فارسی، ص ۶۱.

و نمی‌خواستند تا آخر کار از ایشان پشتیبانی کنند. و چون احتیاج به همرهان رفع شد، شاه از ایشان برید وحتی غلات شیعه را مورد تعقیب و ایذا قرار داد، گرچه رفتار وی در مورد ایشان مانند اقداماتی که علیه سنیان به‌عمل می‌آورده، بیرحمانه نبوده است. پس از آنکه سلطان سلیم اول یاوز (مهیب) (از ۹۱۸ تا ۹۲۷ه) جانشین بایزید دوم، به‌قتل‌عام شیعیان آسیای صغیر پرداخت، وبه‌شاه اسماعیل اول اعلان جنگ کرده، لشکریان وی‌را در دشت چالداران شکست داد (اول رجب ۹۲۰ه)، آسیای صغیر بالکل از دست صفویان به‌در شد. گرچه بعداز آن هم قیامهایی در تحت لوای تشیع در آسیای صغیر در سراسر قرن شانزدهم میلادی، و نیمهٔ اول قرن هفدهم میلادی، وقوع می‌یافت. چون مذهب شیعهٔ امامیه در ایران مذهب دولتی شد، صورت پیشین خویش یعنی «عقیدهٔ توده‌های مردم بودن» را از دست داده به‌تکیه‌گاه فئودالیزم مبدل 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 به‌آنچه که از قرن نهم هجری، شایع شده بوده اصل و تبار صفویه به‌امام هفتم موسی‌ـ کاظم می‌رسیده) و جانشین موقت امام «غایب» دوازدهم محمد مهدیش می‌شناختند که چون مهدی باری دیگر ظهور کند زمام حکومت را به‌وی تسلیم خواهد نمود... یك علامت دیگر حکومت روحانی این بود که شاهان صفوی و اسلاف ایشان بالوراثه لقب شیخ، بزرگ سلسلهٔ صفویه، را دارا بودند. بدین سبب سفیران و سیاسیون و بازرگانان و سیاحان اروپایی علی‌الرسم شاه‌را «صوفی کبیر» می‌خواندند. بزرگان فئودال لشکری و لشکریان صفی و عادی صحرانشین 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 یك از ایشان از «فقر» حتی یادهم نمی‌نمود و افکار صوفیانه هم بالکل به‌فراموشی سپرده شده بود[۱].

۱ــ عامل «کمپانی مسکوی» انگلیسی به‌نام آنت جنکینسون (۱۵۶۱م) شیوهٔ زندگی عبدالله‌خان استاجلو بگلربك (حاکم) شیروان را که یکی از بزرگان قزلباش بوده چنین وصف می‌کند «وی قامتی متوسط و منظری مهیب و لباس پریها وبلندی از ابریشم به‌تن داشته که مروارید دوزی و جواهرنشان بود.» کف خیمهٔ او به‌قالیهای گرانبها مفروش بود. وقت ناهار ۱۴۰ نوع غذا و ۱۵۰ ظرف میوه و شیرینی یعنی بر روی‌هم ۲۹۰ ظرف چیدند. او «شب نمی‌خواید و بازنان (= کنیزان حرم) که ۱۴۰ نفرند به‌عیش ونوش می‌پردازد و بیشتر ساعات روز را می‌خوابد. جنکینسون به‌فرمان او به‌اتفاق عده کثیری از بزرگان دربار وی در شکار با باز و تفریحات گوناگون شرکت جست. جنکینسون در بارهٔ قزلباشان (که ایشان‌را به‌خطا ایرانی می‌داند) چنین می‌گوید «آنان مغرور وجسور و دلیرند و خودرا بهترین قوم می‌شمارند، چه‌از لحاظ مذهب وچه ازنظر زهد وتقوی،... و دیگر صفات. آنان جنگجویند و اسبان زیبا وستام ولگام خوب اسبان را دوست می‌دارند، آتشی مزاجند محیل وبیرحمند.» (رجوع شود به مجموعهٔ «سیاحان انگلیس در دولت مسکو درقرن شانزدهم میلادی.» ترجمه ازانگلیسی توسط یو.و. گوتیه ـ لنینگراد (۱۹۳۷) ص۲۵۳ــ۲۵۴، ۲۱۳).

در قرن دهم هجری، سلسلهٔ صفویه را می‌بینیم که عقیدهٔ تصوف در آن دچار فسادکامل گشته و از همهٔ افکار آن فقط تعصبات شیعی باقی مانده که به‌مثابهٔ لفافهٔ عقیدتی در جنگها علیه دولتهای سنی یعنی ترکیهٔ عثمانی و خان نشینهای ازبك آسیای میانه به‌کار می‌رفته. حتی وجود سلسله و طریقت صفویه نیز در قرن دهم، در واقع، جز اسمی بی‌مسمی نبوده است. ولی حکومت شاه صفوی این اسم بی‌رسم را هم گرامی می‌شمرده، زیراکه به‌یاری آن خدمت قزلباشان به‌شاه همچون اطاعت مریدان نسبت به‌شیخ و مرشد خویش‌محسوب می‌گشته، و این اطاعت بنا به‌قواعد طرائق درویشی می‌بایست نامحدود و کورکورانه و بی‌چون و چرا باشد. بسیاری از بزرگان قزلباش لقب خلیفه (بمعنی «جانشین شیخ») داشتند و نخستین جانشین شاه، که شیخی برای ادارهٔ امور طریقت صفویه بوده، «خلیفةالخلفاء» خوانده می‌شده. این مقام یکی از محترمترین مشاغل دولت بوده و تا زمان سقوط دودمان صفوی وجود داشته[1]. چون دودمان‌صفویان سقوط کرد آن اسم بی‌رسم طریقت صفوی‌نیز نابودشد وحتی‌حکومت روحانی‌نیز در قرن دهم هجری، فقط از لحاظ حقوقی اسمی بی‌رسم بوده. در واقع و نفس‌الامر دولت صفوی نیز مانند دولتهای دیگری‌که پیش از آن در فاصلهٔ قرنهای چهارم و نهم هجری، وجود داشتند، یك دولت غیر روحانی لشکری و نودالی 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 باین نکته اشاره کرده‌اند.

ترویج مذهب شیعهٔ امامیه [۳۷۰] بمثابهٔ مذهب دولتی و بویژه ترویج لعن سه‌خلیفهٔ نخستین (که برای سنیان 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 همسایهٔ سنی مذهب، یعنی با ترکیهٔ عثمانی‌که در آن عهد مقتدر بوده، و خان‌نشین کریمه و خان نشینهای ازبك ماوراءالنهر و خوارزم، سخت تباه وخراب کرد. وگرچه درجنگهای ایران با دولتهای یاد شده، در قرنهای دهم و یازدهم هجری، دشمنی مذهبی سنیان و شیعیان نقشی تابع و ثانوی داشته، معهذا این خصومت رنگ زنده‌تری به‌جنگ می‌بخشیده و طرفین مرتکب بیرحمیهای بسیار می‌شدند. فقیهان سنی آسیای میانه و ترکیهٔ عثمانی (برای نخستین‌بار در تاریخ اسلام) برده‌ساختن وفروختن شیعیان وحتی‌سادات را در بازارهای برده‌فروشان جایز شمردند. از قرن‌دهم هجری، پیروزی‌تشیع در ایران کمتر وتضییقات تعصب‌آمیز ایشان نسبت بسنیان بیشتر ازخارج‌سبب افزایش نفرت و

۱ــ رجوع‌شود به: «تذکرةالملوك» متن انگلیسی، ورقهای ۳۶ــ۳۵ ترجمهٔ انگلیسی ص ۵۵؛ باحواشی د. ف. مینورسکی، ص ۱۲۵.

[illegible] شیعیان گردید. و این خود باعث گشت که روابط فرهنگی ایران با آسیای میانه و دیگر سرزمینهای سنی‌نشین قطع شود. و انعکاس نامساعدی در زندگی فکری و فرهنگی [illegible].

پایان

توضیحات

۱ [صفحهٔ ۱۳]. ظاهراً مقصودمؤلف محترم این است که، ظهور اسلام مقارن بودهست با تحولی که در مناسبات عشیرتی قبایل عرب روی داده است.

۲ [۱۴]. پیداست که مقصود مؤلف ازشیوهٔ فرعی، این است که برده‌داری، ازآن‌پس دیگر، اساس جامعهٔ عربی را تشکیل نمی‌داده است. و بنابه‌گفتهٔ خود او، این امر به‌خاطر توصیه‌های قرآن اسلام بوده است.

۳ [۱۴]. اسلام هم از آغاز چنین نبوده است. جوهر احکام اسلام نیز چنین روشی را نفی می‌کند.

۴ [۱۵]. چنانکه مؤلف خود، در سطور بعد، تصریح می‌کند، چگونگی سازمان اجتماعی عربستان پیش ازاسلام، هنوز چنانکه باید روشن نیست. بنابراین به‌طور قطع، نمی‌توان در بارهٔ اجاره و استجارهٔ معمول آن عهد، حکمی کرد. و اما درفقه اسلام، که سخن دیگری است. ومسئلهٔ اراضی و اقسام آن، دارای احکام بسیاری است (خارج از مقولهٔ «مناسبات فئودالی») که باید درکتب فقه نگریسته شود.

۵ [۱۵]. این تقسیم‌بندی دقیق نیست. بلکه تقسیم‌بندی معمول و دقیقتر چنین است: عرب که از نژاد سام است بر دوقسم است:
بائده و باقیه.

بائده قبایلی‌اند که منقرض شده‌اند: عاد، ثمود، عمالقه، طسم، جدیس، امیم، جرهم‌اولی و حضرموت.

باقیه قبایلی‌اند که دریمن و عربستان، بصورت قبایل و عشایر و بطون منتشر شده‌اند.

عرب باقیه نیز دوگروهند:

۱ــ عرب قحطان از حمیریمن (جنوبی).

۲ــ عرب عدنان در حجاز و پیرامون آن(شمالی).

عرب باقیه، از لحاظ اصالت نژاد نیز دوگروهند:

۱ــ عرب عاربه، همان شمالیها (نسل عدنان).

۲ــ عرب مستعربه، جنوبیها (نسل قحطان).

نسل عدنان بدین‌گونه است:

عدنان ← عك ← معد،

معد ← نزار ← فیض (یا: قیس)،

نزار ← انمار ← مضر ← قضاعة ← ربیعة ← ایاد. (کتب انساب و قبائل)

۶ [۱۸]. روشن است که مؤلف، ظهور ادیان را با دید فلسفهٔ مادیت تعلیل می‌کند. و این نظر، منافی بینش مابعدطبیعی است که برای ادیان منشأ الهی قایل است. پس آنچه از کتاب «لیودویك‌فوربرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیك آلمانی» آورده است درست نیست؛ چه، می‌توان گفت که‌ادیان الهی، شامل تعالیمی بودند که بشریت را بیدار کردند، و نهضتهای عمومی تاریخ را سبب شدند، و همواره برای آزادکردن انسان کوشیده‌اند. این، نظر پیروان شرایع است. از نظر فن تحقیق نیز، نظر مؤلف، قابل پذیرفتن نیست.زیرا وقتی که‌خودتصریح می‌کند (ص۱۳،س ۱۲ و ۱۳، و ص ۱۵، س۶ و ۷) که وضع سازمان اجتماعی عربستان پیش از اسلام‌هنوز 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 قوام‌کامل، و فلسفه و حقوق و تربیت و جهانبینی و انسانگرایی مستقل بود، اما نسبت بهمهٔ 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 براساس «وحی» نه «اخذ») جای داد.

و معلوم است که هر نهضت متکاملی، باید نسبت به کلیت پیشین بی‌توجه نباشد، و از مواریث و آزمونهای گذشته بهره گیرد، و آنها را به‌یادها آورد، تا حاصل تجربهٔ پیشینیان برای آیندگان سرمشق گردد.

۸ [۲۰]. مسیحیت، در صورت اصیل خود، که بوسیلهٔ حضرت مسیح «ع» تبلیغ شد، دین یکتاپرستی و توحید بود، لیکن پس از تحریفاتی که در آن راه یافت به‌صورت دین «تثلیث» در آمد نه «توحید». (برای تحقیق در این کیش ← «الهدی الی دین المصطفی» و «الرحلة المدرسیة»)

۹ [۲۱]. هیچیك از تواریخ قابل اطمینان نقل نکرده‌اند که پیغمبر با یهودیان 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، هیچیك از شعب مسیحیت با مِلَل و نِحَل دیگر را نمی‌توان صاحب تأثیر چندانی در صدر اسلام شناخت. بلکه واقعیت جز این است، زیرا که اگر چنین اخذ و اقتباسی درمیان بود، یهودیت و مسیحیت می‌توانست در مبارزهٔ ممتد خود علیه محمد «ص» بهمین امر استناد جوید و بگوید آنچه توداری از ماست. در صورتی که، به‌عکس، آنان خود را با آیینی نوین و دعوتی جدید، دارای مبانی علمی، الهی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، ادبی، تربیتی و نظامی خاص و انقلابی روبرو می‌دیدند. از این‌جهت آن را نمی‌پذیرفتند و زیربار آن نمی‌رفتند.

۱۰ [۲۲]. اصولا حنفا فرقه‌ای متشکل و دارای آیینی نبوده‌اند. و به‌فرض که مقصود از آیین حنفا، همان آیین ابراهیم خلیل «ع» باشد، می‌دانیم که برخی از سُنن ابراهیم در اسلام پذیرفته شده است، آن هم سنتی اندك و معدود، که خود اسلام آنها را مطرح کرده و پذیرفته است، اما این تعبیر، که اسلام تکامل یافتهٔ آن آیین است، علمی نیست. آنچه از آیین حنفا (بر فرض ثبوت تاریخیشان) دانسته می‌شود، با آنچه در اسلام عرضه شده است، قابل مقایسه نیست. آیین حنفا ــ بشرح خود مؤلف ــ نوعی خداپرستی و انزواست. و این تعلیمی اندك است و با مجموعهٔ سازمان تعلیمی اسلام‌بابن.

۱۱ [۲۳]. آنچه مؤلف در اینجا در بارهٔ احادیث می‌گوید، خود بحثی است فنی و

جای سخن بسیار دارد. اکنون همین اندازه اشاره می‌شود که دانشمندان مسلمان برای شناختن احادیث صحیح و غیر صحیح، چند رشتهٔ تخصصی به‌وجود آورده‌اند و دهها کتاب تألیف کرده‌اند. دیگر اینکه از سوی معاصران پیامبر واشخاص‌همروزگار 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 کتابت وخط نیز در آن روزگار ـ در جزیرةالعرب و مکه و درمیان صحابه ـ معمول‌بوده و وجود داشته ودهها نامه میانشان ردوبدل شده است، حتی در زمان خود پیامبر، قرآن را کتابت می‌کرده‌اند. (←«در اصات فی‌الکافی والصحیح»، ص ۱۲ و بعد، و تواریخ قرآن ـ از جمله «تاریخ‌القرآن» تألیف محمد طاهر مکی، چاپ دوم، ص ۱۱۷ و بعد ـ و تواریخ تمدن اسلامی. نیز ← سیرهٔ ابن هشام، جزء ۲، ص ۲۷ ـ ۲۸، داستان سویدبن صامت. نیز ← موضوع درخواست ابوسفیان از پیامبر که فرزندش معاویه راکاتب خود قرار دهد ـ تا بدین‌وسیله تنفرمردم‌ازاین پدروپسر، که‌همه می‌دانستند ازترس به‌اسلام‌گرویده‌اند و عمر همواره می‌گفت: «بوسفیان دشمن خداست» کم‌گردد. «الغدیر، ج ۱، ص ۸۳ وصوت‌العدالة، ص ۷۷۱ـ نیز ←ابن خلدون وبلاذری و طبری: بحث «الکتابة من بدءالاسلام».)

۱۲ [۲۳]. پیداست که همهٔ روایاتی که درکتب مختلف، دربارهٔ پیامبر، آمده است، مورد قبول همهٔ مسلمانان نیست. (چنانکه در«صحیح بخاری» و«صحیح‌مسلم» و «مسند احمد» روایاتی دربارهٔزندگی پیامبر وارد شده که سنداً و اعتباراً مردود است. برای نمونه ← جلد نهم «الغدیر»ـ چاپ بیروت ـ ص۲۷۴ و بعد. چنانکه در کتب حدیث شیعه نیز اگر سند حدیث متقن نباشد،بدان حدیث استناد نخواهد شد.) و برای بازشناختن‌سره از ناسرهٔ آنها، قواعد ومآخذی وجود دارد که دانشمندان اسلام، بر اساس تخصص، با استفاده از آنها در این باره تحقیق کرده‌اند.

۱۳ [۲۴]. آیاتی راکه مؤلف ـ در ذیل صفحه ـ بدانها اشاره می‌کند، هیچگاه این معنی‌رانمی‌رساند که این‌امور به‌نظرمحمدمهم‌می‌آمده‌است واوناگهان بااین‌مسائل مواجه می‌شده است.

۱۴ [۲۴]. از این ملاقاتها، آنچه مربوط به‌پیش از بعثت است، بنا بر نقل مآخذ ـ

چنانکه بیشتر اشاره کردیم ــ بسیار اندك بوده است. و آنچه مربوط به‌بعد از بعثت است، روشن است که برای دعوت آنان بوده است بـه‌دین اسلام. پیامبر ــ چنانکه نویسندهٔ مسیحی، سلیمان کتانی، نوشته است ــ در سفرهای‌خویش، بیشتر با توده‌ها و خلقها تماس می‌گرفته و واقعیت زندگی آنان و ارزش از دست‌رفتهٔ انسان را لمس می‌کرده است، تا به‌هنگام بعثت به‌دریافت حقوق انسان و نشر دعوت توحید بپردازد. (← کتـاب «فاطمة‌الزهـراء وَتْرٌ فی غِمْد»ــ تألیف سلیمان کتانی، ص ۴۳، فصل: «الامین محمد»).

۱۵ [۲۵]. این سخن، بسیار شگفتی‌آور است، زیرا مؤلف خود یـا معتقد است بـه ماورای‌طبیعت و وحی و پیامبری یـا معتقد نیست، اگـر معتقد نیست باید پیامبری پیامبران عهد عتیق را نیز مسلم ندارد و این سخن را (که چگونه معتقد شدند کـه پیامبرند) درمورد آنان سرایت دهد. و اگر معتقد است به‌پیامبری ایشان، میان محمد و آنان چه فرق است؟ پس همان‌گونه که آنان معتقد شدند که پیامبرند و برای خلق خـود پیامبری خویش را اثبات کردند و دینشان نفوذکرد، محمد نیز چنین بـود و برای خلقِ (کاملاً مخالف) آن روز، پیامبری خویش را بنمود و در نتیجه دینش درجانها ریشه کرد و تا اعماق اجتماعات دور و نزدیك راه‌گشود.

۱۶ [۲۵]. برای تحقیق صحیح دربارهٔ این خلیفه ــ بـر پایهٔ‌مآخـذ موثق تاریخ ــ و اینکه پس ازچند تن، اظهار اسلام کـرده وآیا بازرگان و ثروتمند بوده است یا نه؟ ← «الغدیر»، ج ۲/ ۲۸۷، و ج ۳/ ۲۴۰ و بعد، و ج ۷/ ۲۷۱ و بعد.

۱۷ [۲۶]. این نظر مؤلف محترم ــ کـه تا چند سطر بعد بیان می‌شود ــ حدسی است بی‌دلیل و نادرست، زیرا خصومات اعراب با محمد «ص» تا مقدار عمده‌ای‌درنتیجهٔ تعصبات دینی آباء و اجدادی و سنن موروثی آنان بوده است، چنانکه قرآن (سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۷۰، و سورهٔ ۵، آیهٔ ۱۰۴، و سورهٔ ۷، آیه ۲۸، و سورهٔ ۱۰، آیهٔ ۷۸، و سورهٔ ۳۱، آیهٔ ۲۱، و سورهٔ ۴۳، آیهٔ ۲۲ و ۲۳ و آیات دیگر) بـدان تصریح می‌کند. و این آیات، همان‌هنگام، بر اعراب خوانـده می‌شد و معنی آنهـا را فهم می‌کردند و اگر غیر ازاین بود، نمی‌پذیرفتند و ردمی‌کردند. نیز مسئله‌سقوط پرستش کعبه، درست نیست. اعراب هیچگاه‌کعبه را نمی پرستیدند، بلکه همراه سنتی نسبت به‌آن ادای احترام می‌کردند.محمدنیز ابداً در صدد اسقاط احترام‌کعبه بر نیامد، بلکه

به‌عکس، این محل را مقدس شمرد، و گفت کـه اجدادش (ابراهیم و اسماعیل) آن را آباد کرده‌اند. و خودحج را یکی از چند رکن اساسی عبادات و اعمال اسلامی قرار داد. وخـود همواره به کعبه می‌رفت و در پردهٔ آن می‌آویخت. و حتی یکی از مبارزات عرب مکه علیه پیامبر این بود کـه مسلمانان را بـه کعبه راه ندهند. آری گروهی از زرپرستان و محتکران مکه، چون ابوسفیان و دیگر امویان مالدار، که می‌دیدند اسلام جلو منافع نامشروع و سرشار آنان را خواهد گرفت، و از مکیدن خون مردم بازشان خواهد داشت، از نظر اقتصادی نیز به‌این مبارزه دامن می‌زدند.

۱۸ [۲۶]. ظاهراً نویسنده بمعنای اخص سوسیالیسم نظر دارد، که مبتنی است بر اصل «از هرکس به‌اندازهٔ استعدادش و به‌هرکس به‌اندازهٔ کارش»، که از نظر علمی فقط در شرایط خاص عملی شدن آن امکانپذیر است، و الا اگر از سوسیالیسم، تعدیل ثروت و گرایش بسوی عدالت اجتماعی و کـم شدن فاصلهٔ طبقـاتی و خلاصه رفورمهای سوسیالیستی منظور باشد، در احکام و تعالیم اسلامی (بخصوص در گفتار ائمهٔ شیعه) این گرایش ــ و حتی صورت اصیلتری از آن ــ آشکار است و در هر مورد به‌چشم می‌خورد.

در مورد سخن مؤلف در سطر قبل (در متن) نیز باید یاد آور شد که اسلام بسیار جانب بندگان را گرفته و از هر راه کوشیده است تا حقوق و شخصیت اجتماعی آنـان را بازگرداند و تأمین بخشد. این موضوع را مؤلف خـود، در موارد دیگر تصریح و تصدیق کرده است. ولی البته اسلام برده داری را رسماً لغو نکرده بـود، زیرا بنا به گفتهٔ خودمؤلف، چنین امکانی در آن وقت وجود نداشته است. اما وسیله و عامل انتفاء آن را موضوعاً در احکام فقه و حقوق خود، به‌طور کامل پیشنهاد کرد. و بعدکه زمینه آماده‌تر شد، علی «ع» ازگرفتن اسیر منع کرد. و در تقسیم ابداً میان برده و آزاد فـرق نمی‌گذاشت. داستانهای منقول از امام در این باره بسیار است.

۱۹ [۲۶]. اگر در قلمرو اقتصادی و حقوقی اسلام دقیقاً بررسی کنیم، خواهیم دیدکـه اسلام هم تراکـم ثروت (ثروت‌اندوزی) را بـه‌شدت منع کـرده است («و الذین یکنزون الـذهب والفضة ولاینفقونها فی‌سبیل‌الله فبشرهم بعذاب الیم. یـوم یحمی علیهافی‌نارجهنم فتکوی‌بهاجباههم وجنوبهم‌و ظهورهم، هذا ماکنزتم‌لانفسکم» سورهٔ ۹، آیهٔ ۳۴ و ۳۵ــ یعنی: «آنان را که زروسیم اندوزند ودر راه خدایش انفاق نکنند به عذابی دردناک مژده ده: روزی که آن اندوخته را در آتش دوزخ بگدازند و پیشانی و پهلو و پشت آنان را بـا آن گداخته داغ کنند، [و بگویند:] این است آنچه برای

خویشتن انلوختبدا») و هم صریحاً می‌گوید، تا فقر و احتیاج درجامعه هست، ثروتمندان وگردانندگان آن جامعه نمی‌توانند مسلمان باشند و در روز جزا رستگار تخواهندبود. 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 راکه منافی‌حقوق مساوانگرایانهٔ جامعه باشد منع کرده است. البته همین اجحاف به‌حقوق دیگران خود ملازم فراموش کردن‌خدا و روز جزا خواهد بود وبه‌عکس. ویکی‌از عمده‌ترین اعتراضات ابوذر غفاری بر عثمان و معاویه، ونیز یکی از عمده‌ترین سخن آزادگان شیعه به‌حکومتها همین بوده و هست.

۲۱و۲۵ [۲۷]. اینکه می‌گوید درتعلیمات اسلام چیز تازه‌ای وجود نداشت، سخنی است بی‌اساس و غیر علمی و دور از اطلاع و تطبیق. زیرا درست است که اصل توحید درمیان ادیان بزرگ مشترك است، اما چطور می‌توان از صدها تعلیم و حکم و تربیت خاص اسلامی صرف‌نظر کرد؟ تعلیماتی که در هیچ جای «عهدین» دیده نمی‌شود. مثلا درکجای عهدین دیده‌می‌شود که اگر گرسنه ازروی اضطرار به‌کسی که مادهٔ غذایی دارد مراجعه‌کرد و او حاضر نشد غذا را بلعد یا بفروشد، در این هنگام با اوگلاویز شد و صاحب مادهٔ غذایی کشته شد، خونش هدر است. و اگر گرسنه کشته شد، مظلوم است و خونش به‌گردن صاحب مادهٔ غذایی.

اینك متن مسئله: «قال العلامةالحلی: و لو وجدطعام الغیر، فان‌کان صاحبه مضطراً فهواولی. و لو کان یخاف الاضطرار فالمضطراولی،فان‌لم‌یکن‌له‌ثمن، وجب‌علی‌المالك بذله. فان منعه، غصبه. فان دفعه، جاز قتل‌المالك فی‌الدفع...»(← «القواعد» ـ کتاب الاطعمة والاشربه ـ ج ۲ / ۱۶، چاپ ۱۳۲۹ق. و شیخ طوسی: «المبسوط» ـ ج۶ / ۲۸۶،چاپ‌تهران.و محقق حلی: «شرایع»۲۳۸،چاپ ۱۳۱۱ق. و ملا احمدنراقی: «مستندالشیعه» ـ ج۲ / ۳۹۷ چاپ۱۳۷۱. و سیدابوالحسن اصفهانی «وسیلةالنجاة»، ج ۲ / ۱۸۹و.....) و روشن‌است که این حکم را می‌توان ـ با تنقیح مناط ـ تعمیم داد، و صدها 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 بهمین جهت بود که «ربا» و «احتکار» را صریحاً نهی‌فرمود. و هرگونه روابط انسانی را با مواد طبیعی یا با

انسان دیگر که موجب ضرر و اضرار باشد با قانون «لاضرر»، منع کرد. بدین‌سان مالکیت شخصی در اسلام محدوداست. اما برده‌داری را پیامبر اسلام، به‌جهت ریشهٔ عمیقی که در اقتصاد و اجتماع آن روز داشت تدریجاً ریشه‌کن می‌کرد، و حتی بخشی از زکات را ویژهٔ آزادکردن بندگان ساخت. (قرآن کریم. سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۷۷و...). و از سوی دیگر هنگامی که مکه راگشود،حتی یك تن‌را به‌بردگی نستاند. و بدین‌گونه، این قدیمیترین و محکمترین سنت راکه می‌گفت، قوم پیروز می‌تواند ملت مغلوب را برده‌کند، از میان برد. حتی پیامبر در پاسخ اعرابی که گفت:«به‌من‌کاری بیاموزکه به‌بهشتم رساند» فرمود: «یاخود بنده آزادکن، یا در آزاد شدن بنده‌ای کمك‌کن» (کشف‌الأسرار، ج ۱، ص۴۶۷). نیز علی «ع» ازگرفتن اسیر منع‌کرد. (← دائرةالمعارف الاسلامیه، ذیل«علی‌بن‌ابیطالب»). و اصولا فرقی بین بنده و آزاد قایل نبود و بدین‌سان فلسفهٔ بردگی راپوچ ساخت. نیز ← توضیح ۱۸ و۲۸.

۲۴ [۲۸]. هیچ دلیلی بر چنین مطلبی در قرآن و سایر منابع اسلامی دیده نمی‌شود. پیامبر اکرم‌ها وعدهٔ آمدن رستاخیز را با عبارات مختلفی داده است. وازآن جهت که فرا رسیدن رستاخیز برای همیشه مجهول است، جز در علم الهی، برخی از آیات قرآن (سورهٔ۴۲،آیهٔ ۱۷) به‌این مضمون است که «شاید رستاخیز نزدیك باشد». و این جمله در مقام تهدید و تحریك به‌فضیلت و ایمان وکسب توشهٔ این راه است. در سورهٔ ۷، آیهٔ ۱۸۷، صریحاًگفته شده است: «علم قیامت» نزد خداوند است.

۲۴ [۲۸]. برای‌کسی‌که پایند تحقیقهای راستین و حقیقتهای تاریخ است، در شناخت واقعیات زندگی این خلیفه، و اطلاعات او از اسلام و قرآنوحدیث و قضاء و سایر اصول اسلامی، خواندن جلد ششم‌کتاب «الغدیر» ــ که فقط بر اساس مآخذ و متون موثق و مشهور اهل سنت تألیف یافته است ــ ضروری است.

۲۵ [۲۹]. آنچه از تواریخ استنباط می‌شود این است‌که این قبیله‌ها، محمد را به پیامبری می‌شناختند، و به‌دین او می‌گرویدند، آنگاه با حماسهٔ «توحید» و برادری اسلامی، در راه نشرآرمانهای اسلام به‌پا می‌خاستند ومحمدراتا سرحد از دست دادن جان، یاری می‌کردند. مؤلف خود در صفحات بعد به‌این مطلب اشاره می‌کند. و از فیلسوف تاریخ ابن‌خلدون نیز نقل می‌کند: «اگر شور وحرارت دینی‌که پیامبر

به‌بدویان تلقین کرد نمی‌بود، ایشان قادر نبودند، دولت مقتدری ایجاد کنند.»

۲۶ [۲۹]. دراینجا مؤلف محترم دچار اشتباه شده است. موضوعی راکه بدان اشاره می‌کند، «فروش آب» نبوده، بلکه تهیهٔ آب بوده است برای زائران کعبه و بذل آن.

«سقایت حاج» ازچاه زمزم (که پس از مدتها که از خاك پر و ناپیداشده بود، به‌وسیلهٔ عبدالمطلب حفر و تعمیر شد ← «اَلرَّوضُ الاُنُف‌سهیلی») در دست عباس بود. و چنین بودکه آب را از چند روز پیش تهیه می‌کردند، و در مشکها می‌ریختند، و در چادرها می‌گذاشتند، تا حجاج را سقایت کنند و در رفاه قرار دهند. واین سقایت (آب دادن) در دست عباس بود و از مفاخر او، که‌قرآن (سورهٔ ۹، آیهٔ ۱۹: «اجعلتم سقایةالحاج و...») بدان‌اشاره می‌کند (← تفسیر مجمع‌البیان، ج۵، ص۱۲ ـ ۱۵، و ابوالفتوح، ج ۲،ص۵۶۵). چون مؤلف محترم دارای نظر مادی و اقتصادی است، نوع مسائل را از همین زاویه می‌بیند، و به‌فرازهای دیگر توجه نمی‌دارد.

۲۷ [۳۰]. ← تاریخ یعقوبی، ج ۲،ص ۱۴۰، چاپ بیروت (۱۳۷۹ق).

۲۸ [۳۰]. خوانندگان، این‌سخن مؤلف را درنظر داشته‌باشند بخصوص در مورد بردگی وبرده‌داری، که چون ازسنن قطعی و از طرق مهم بازرگانی آنروز جزیرة‌العرب بود پیامبر می‌نگریست که «مخالفت به‌ناگاه» باآن، محال است ولغو آنی و فوری آن عملی نیست. از این‌رو به‌اصل تدریج و به‌اصطلاح «لطایف‌الحیل» ـ مصالحهٔ عقلایی، به‌تعبیر مؤلف ـ متوسل‌شد، و به‌مرور اساس آن را برشوراند. او آزادکردن‌برده را از مهمترین خیرات و عبادات شمرد، وجزوکفارات ترك روزه قرار داد، و راه وصول به‌بهشت شناخت(←توضیح ۲۲). و بااحکام فقهی «امولد» راه دیگری برای ازبین‌رفتن بردگی بگشود، همین‌طور «مکاتبه» در فقه و ... و خوددر برخی از جنگها ابداً برده نگرفت. واین سخن‌پیامبرمعروف‌است که‌فرمود:«شرالناس من باع‌الناس.»

مهمتر از همه‌چنانکه یاد شد مقداری از «زکات» و درآمد بیت‌المال‌را به‌خریدن وآزادکردن بردگان اختصاص داد. و بلال‌حبشی‌را ـ چنانکه خودمؤلف پس از این می‌گوید ـ که برده‌بود، مؤذن مرکز اسلام (مدینه) کرد، که همهٔ رجال و شخصیتها و افراد شهر موظف بودند بصرف اعلام‌بلال، دست ازکار بکشند و به

۴۱۵ ــ
مسجد بیایند و در مراسم نماز حاضر شوند.

بعدها نیز بوسیلهٔ تعالیم ائمه (برخلاف دستگاههای خلافت که جز اسمی از اسلام نداشتند)موضوع بردگی کاملا تحلیل رفت. وبردگان بسیاری بدست ائمه ــ و از جمله امام چهارم علی بن الحسین زین العابدین «ع» ــ آزاد شدند. و امام علی بن موسی الرضا «ع»، باعمهٔ غلامان خود، برسر یك سفره غذا می‌خورد. و تا یکایك آنان نمی آمدند و برخوان نمی نشستند، دست به خوراك نمی‌زد (ــ کتاب منتهی الآمال، باب دهم). وحتی ائمه خود، با کنیزان ازدواج می کردند و شخصیت آنان را تا این حد بالا می آوردند. بدین گونه مادران برخی از ائمه ــ از جمله امام مهدی «ع» ــ از کنیزان بودند. و این از مهمترین اصول بود برای ترفیع شخصیت زن و رفع و محو تمایز وآثار 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 بیت المال بگیرند، علی بهردو، به اندازه مساوی مال وخوراك داد. زن آزاد، اعتراض کرد، گفت: من از عربم وآزاد و او از موالی است وکنیز. علی فرمود: از نظر من فرق نمی کند.» (شرح نهج البلاغهٔ ابن ابی الحدید، ۲/۲۰۰ــ۲۰۱) .

۲۹ [۳۱]. حقوق اجتماعی این گروهها کاملا یکسان نبود، مخصوصاً درمورد بت پرستان

۳۰ و ۳۱ [۳۱]. اگر منظور ازمساوات اجتماعی واقعی این باشد که افراد جامعه از نظر اقتصادی دارای موقعیت یکسانی باشند، البته این امر، در صدر اسلام، آنهم درجامعهٔ عرب عملی نبوده است (وتاکنونهم درجایی دیده نشده است که به طور واقع عمل شده باشد ــ بلکه واقعی ترین و وسیعترین مقدار عملی شده‌اش تنها در کردار علی دیده شده است وبس)، لیکن جوهر تعلیمات اسلام، نافی این برابری نیست. بلکه مؤید آن نیز هست، چنانکه در رفتار حقوقی ومالی پیامبر وعلی این امر مشهود است. نیز از پیامبر روایت شده است که: «مهدی» مال رامیان مردم بالسویه تقسیم کند (ــ «بحارالانوار» ج ۵۱/۷۸، نیز «مسند احمد حنبل» ــ به نقل «منتخب الاثر»). از اینجا معلوم می شود که آرمان واقعی اسلام، همان مساوات کامل است.

۳۲ [۳۲]. باید دراینجا میان آرمان بانی اسلام، و جریان سیستم خلافت پس از پیغمبر، جداً تفکیك بعمل آید. تنها نجات واتحاد عربستان هدف اسلام و پیامبر نبود، بلکه پیامبر طبق آیهٔ ۲۸ سورهٔ ۳۴: «وماارسلناك الاکافةللناس...» وآیهٔ ۱۰۷ سورهٔ ۲۱

«وماارسلناك الارحمةللعالمین»، و آیاتی دیگر برای همهٔ خلقها و برهمهٔ تسودهها مبعوث بودهاست. تنها تعلقی که عربستان بهپیامبر اسلام دارد اینست که وطن و برآمدگاه او ست. اینها مطالبی است که جای بهجای بهآن برمیخوریم ومی بینیم که، مؤلف محترم در این بارهها دقت کافی نکردهاست و نتیجهای صحیح و قابل قبول عرضه نمی کند. چندسطر بعد می گوید:«بعدها در عهدنخستین خلفاطبقهٔاشراف جدید... را تشکیل دادند که پس از فتوحات عرب بهفئودال تبدیل یافتند» این موضوع را نیز بارها تکرار کرده است.

در اینجا باید یادآورشویم که مرام اصیل اسلام بعد ازپیامبر، درهم ریخت. وخلفا ـ بخصوص از عثمان به بعد ـ دین را بصورت دستاویز فرمانروایی، وخلافت را بهصورت سلطنت درآوردند. علی «ع» دردورهٔ پنج سال خلافت خود، بسیار کوشید تا شکل اصلی اسلام را ـ بخصوص ازنظر مسائل حقوقی و مساوات اجتماعی ـ بازگرداند و درنخستین سخنرانی خویش، همهٔ بخششهای غاصبانه وافطاعات عثمان را لغو کرد ومال مردم شناخت. دکتر طه حسین نیز ـ در کتاب «مرآةالاسلام» ـ بدین بخششهای نامشروع عثمان اشاره می کند، و همین گونه فرید و جدی در دائرة ـ المعارف مصر. بهگفتهٔ یك نویسندهٔ خارجی: «۲۵ سال پس از رحلت پیامبر، علی پیشوای مسلمین گردید. درظرف این ۲۵ سال، همهچیز تغییر کرده بود. مسلمین عربستان دیگر آن قهرمانانی نبودند که جان خودرا در راه پیروزی پیغمبر فدا می کردند. امروز مشتهیات نفسانی تحریك شده و روح تفحجویی وکامرانی غلبه داشت، نه روح جنگ و جهاد. در مدینه ومکه و در سراسر عربستان، هجوم همه بهجانب زر بود. از سوی دیگر، هنگامی که در رأس حکومت اسلام، یك مرد دولتمند صراف قرارداشت، چگونه ممکن بود وضع غیرازاین باشد؟ عثمان[1] ثروت هنگفتی برای و رائش بهجای گذاشت.

«افراط در لذت وعشرت نیز، بر میل پولپرستی مردم مزید گردیده بود. در سالهای اخیر زندگانی پیغمبر، کلیهٔ نوشابههای الکلی، در سراسر عربستان نایاب شده بود، اما در زمان خلافت عثمان، بساط میگساری و شرابخوری دوباره گسترده شد. ''چطور زرناب سبدل بهعیار قلب گردیده؟'' این پرسشی بود که علی، درساعتی که زمام امور اسلام را بدست گرفت از خود کرد. و با اندوه واضطراب باخود می اندیشید: آیا خواهد توانست جریان اوضاع را تغییر داده، و این امپراتوری را که بدو سپرده

۱ـ وی، از اموال عمومی، دریك وهله، ۳٬۹۶۰٬۰۰۰ دینار، بهمردان حکم و پنج تن دیگر بخشید. در وهلهٔ دیگر، ۹۶٬۲۲۰٬۰۰۰ درهم به ابوسفیان ـ پدر معاویه ـ و طلحه و زبیر وهفت نفردیگرداد. خود دریك قلم، ۲۵۰٬۰۰۰ دینار و در قلمی دیگر ۳۵٬۵۰۰٬۰۰۰ درهم برداشت کرد. (ـــ فالفدیر، ۸/۲۸۲).

شده، دوباره، بستن و شعائر مقدس عصر پیغمبر بازگرداند؟... نه‌تنها شجاعت و مردانگی و جان نثاری و فداکاری رخت بر بسته بود، بلکه حسن‌نیت و صداقت نیز دیگرگیمیا شده بود. این بود پردهٔ غم‌انگیزی از اوضاع عربستان، هنگامی که علی‌زمام امورخلافت رابه‌دست‌گرفت.»وخود یکی ازرموز وفواید و حکم صلح امام حسن بامعاویه همین‌بودکه با شروطی که‌کرد (و معاویه آنهارا زیرپاگذاشت) به‌جامعه فهماندکه معاویه خلیفه نیست و خلافت نمی‌کند، بلکه حکومت می‌کند، زیرا خلیفهٔ پیامبر باید متعهد باشد و معاویه نبود. باری تشکیل این قشر بالا وطبقهٔ اشراف، امری‌اسلامی نیست بلکه ضد اسلام وتعالیم اسلام است،چنانکه مؤلف‌گاه بدان اشاره می‌کند و می‌گوید، محمد چنین نمی‌خواست‌و طالب مساوات بود.

۳۳ [۳۲]. درپیش اشاره‌کردیم،که اسلام از آغاز دینی‌نو ومستقل بود. حنفا بر فرض ثبوت تاریخیشان، دارای دین و مکتبی متشکل و جمعی فراهم نبودند، بلکه شماری چند بودندکه(گسیخته ازهم)توحیدی‌بیطرفانه‌داشتند،درصورتی که‌حضرت‌محمد(ص)ه نهضتی انقلابی را پیشنهادکرد و اخلاق و حقوق و اقتصاد و فلسفه‌ای‌کامل و نوین آورد. نیز ← توضیح ۱۰

۳۴ [۳۲]. همین‌که پیامبر را به‌پیامبری نشناسند، خود اختلافی دینی است.

۳۵ [۳۲، پانوشت]. یعنی: «می‌یابی‌کسخترین دشمن مسلمین یهود و مشرکانند، و نزدیکتر به‌آنان مسیحیان، چون درمیان مسیحیان دانشمندان دینی وراهبانند. و اینان غرور بخرج ندهند». چنانکه از مضمون آیه دانسته می‌شود، مطلب بااستنباط مؤلف اندکی فرق دارد. قرآن می‌گوید چون درمیان نصاری، عالمانی از خودخواهی رسته هستند، از این‌رو به‌ارزش اسلام مذعنند و پیروان خود را از دشمنی با مسلمین برحذر می‌دارند. اینان عالمان و راهبانی بودندکه دور از خلق، سرگرم به عبادت بودند و منتظر موعود مسیح ـ در انجیل ـ یعنی محمد (احمد)که بیاید و جهان را به‌پاکی وخداشناسی بخواند.مؤلف خود در آغاز همین فصل، با اشاره به همین آیه‌دربارهٔاین‌گروه‌گفت: «حضرت محمد (ص) از این مسیحیان و بیابان‌نشینان دست ازجهان شسته اطلاع داشته واز ایشان با احترام یاد می‌کند». و همین بیابان‌نشینی ودست ازجهان شستگی اینان بودکه داعیهٔ ریاست را در آنان‌کشته بود و

بدون تکبر و خودخواهی، می‌توانستند، امت مسیح و دیگران را بـا نفوذ و توصیهٔ خویش به‌گرویدن بمحمد دعوت کنند. اکنون چنین صفا ونفس‌کشی درمیان نیست.

۳۶ [۳۴]. در این عهدنامه، ابتدا از محمد، بعنوان «رسول‌الله» یاد شده بود، ولی پس از مخالفت راهزنان ومشرکان مکه، پیامبر، برای تسریع در ایجاد صلح حدیبیه، فرمود تا آن عنوان را از آن عهدنامهٔ بخصوص بردارند.

۳۷ [۳۶]. محمد «رئیس سیاسی» نبود، تا نام «ملك» بر خود نهد. او پیامبر و مربی روحانی و رسول و نجات‌دهنـده و «منقذ» و «منجی» بـود، نهایت دین او، دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبود، بلکه دینی کامل و جامع و زندگیساز بود که بـه‌همهٔ مسائل واقعیت ملموس نظر می‌افکند. و در مبانی سیاسی، اصولی خاص و سیستمی ویژه داشت و دارد. به‌گفتهٔ ژان ژاك روسو: «مذهب مقدس [یعنی عیسوی]، همواره ازهیئت حاکمه جدا مانده است. و رابطهٔ آن با دولت، اجباری نبوده است. حضـرت محمد «ص»، نظریات صحیح داشت، و دستگاه سیاسی خـود را خـوب مرتب نمود. تا زمانی که طرز حکومت او، درمیان خلفای وی باقی بود، حکومت دینی و دنیوی، شرعی و عرفی، یکی بود. و مملکت هم خوب اداره می‌شد، ولـی همینکه اعراب ثروتمند و... شدند، تن‌آسا گشتند. و طوایف دیگر بسر آنها چیره شدند. آن وقت، اختلاف بین دو قدرت[یعنی قدرت دینی و سیاسی]، دوباره شروع شد. اگر چه این اختلاف در مسلمانها به‌اندازهٔ مسیحیها نیست، معهذا وجود دارد. و در فرقـهٔ شیعه، محسوستر است.» (← قـرار داد اجتماعی / ۱۹۵، چاپ سوم ـ تهران)[۱].

۳۸ [۳۶]. این نظر درمورد تعدد زوجات پیامبر درست است نه نظر بارتولد. پیامبری که برخاك می‌نشست وبرالاغ‌سوار می‌شد، ولباسی کم‌بهامی پوشید، وبافقیران غذامی‌خورد، وبه‌گفتهٔ خود مؤلف(درچندسطرپیش): «زندگی‌وی‌ساده‌بود وبا افرادمعمولی فرقی نداشت»، چگونه بصورت رئیـس سیاسی درمی‌آمد و «وجودحرم را بـرای حفظشابـتگی‌خود ضروری می‌دانست»؟!

اما مسئلهٔ تعدد زن(باآنکه می‌دانیم که اسلام‌آنرا محدودکرد و درچهار ـ

۱ـ J.-J. Rousseau: Contrat Social ou Principes du Droit Politique, P. 394. , Garnier Frères.

چوب قانون و عدالت و مقررات انسانی درآورد، چه‌پیش از ظهـور اسلام، تعدد زوجات به‌نحو گسترده و بی‌مانعی، درمیان عرب وایرانیان‌ویهود ــ چنانکه مؤلف در فصل دوم تصریح می‌کند ــ شیوع داشت)، به‌طور کلی، که در مورد پیامبر تا نه زن و در مورد دیگران تاچهار زن جایز شمرده‌شده‌است، مسئله‌ای‌است که براساس خواص اقلیم و نیازهای متقابل جامعه ومزاج وحقوق فرد وعایله وتبعات‌هنگامی ــ مانندوقوع جنگ و... ــ وپرورش ایتام وسایرعللی که در اصل‌تجویز آن دخالت داشته است‌فرق می‌کند. و بیشتر اوقات ممکن است این تجویز، به عنوان ثانوی‌فقهی، منع یامحدود شود. البته عمل برخی از مردم ــ که نوعاً بدون رعایت شرایط‌خاص‌تکلیف، کاری انجام می‌دهند ــ حجت حکم‌اسلامی نیست. حقـوق اسلام‌براساس حقها ورعایتهای انسانی، همواره بعدد «عناوین‌ثانویه» شکل‌عملی خویش راعرضه‌می‌دارد. دراینجا مناسب است که مقداری از نوشتهٔ دقیق دانشمندمحترم آقای مرتضی‌مطهری‌رابیاوریم، تا درآن دقت شود:

« پیغمبر در دهسال‌آخر عمر خودکه در مدینه می‌زیست و دورهٔ‌پرجوش‌و فعالیت عمر خودرا دراین دهسالهٔ آخر طی‌کرد، زنان متعددگرفت. وهمین‌جهت‌زینه شده‌است که مخالفین وی تبلیغاتی‌علیه او بکنند و اورا مردی‌شهوتران وشهوت‌پرست بخوانند.

«پیغمبر تا ۲۵سالگی زن نگرفت. در۲۵سالگی به‌تقاضای زنی‌بیوه‌به‌نام «خدیجه» که قبلا دوشوهر کرده‌بود و ۱۵سال از خودش بزرگتر بود و زنی متمکن و ثروتمند بود، با او ازدواج کرد و از او پنج فرزندانی شد.

«درحدود ۲۵سال‌با این‌زن‌زندگی کردوسپس آنزن‌مرد. مردن‌این‌زن‌مصادف بود با سالهای آخر اقامت پیغمبر در مکه. بعد ازمدتی بـا یک‌زن بیوهٔ دیگر به‌نـام «سوده» در مکه ازدواج کرد و درهمان وقت‌بود که «عایشه» را نیز عقدبست وپس‌از چندسال‌در مدینه باوی زفاف کرد. زفاف‌پیغمبر درآنوقت‌به‌اصرارخاندان‌عایشه بود. و با اینکه پیغمبر عذر آوردکه فعلا تمکن مالی ندارم پذیرفته‌نشد. وابوبکرپدرعایشه، مقداری از مال خویش به‌پیغمبر داد که صرف عروسی بشود. تنها دختری‌که پیغمبر با او ازدواج کرد عایشه بود. واین یکی از اموری بودکه عایشه بدان می بالید وبه سایر زنان پیغمبر مباهات می‌کرد. همچنانکه زیباترین زنان پیغمبر نیز اوبود.

«زنان دیگری که‌پیغمبر گرفت‌به‌استثنای سوده، همه‌بعد ازعایشه بودند وهمهٔ اینها بیوه‌زن وغالباً بزرگسال و دارای فرزندان جوان و برومند بودند، وعدد آنها به ۹ نفر رسید. پیغمبر رعایت حق و نوبت همه‌را درکمال دقت و عدالت می‌کـرد.

زنانی که پیغمبر می‌گرفت معمولاً زنان بی‌سرپرستی بودند که یا شوهرشان مثلا در یکی از غزوات شهید شده بود و بی‌سرپرست مانده‌بودند ــ وشاید اگر پیغمبر باآنها ازدواج نمی‌کرد برای همیشه بی‌شوهر می ماندند ــ و یا از اسرای جنگی بودند و در خانهٔ پیغمبر بانهایت احترام زندگی می کردند.

«پس پیغمبر تا ۲۵ سالگی بدون زن زندگی کرد، و ۲۵ سالهم بـا یك زن کهنسال که ۱۵ سال از خودش بزرگتر بود بسر برد. و درتمام این ملت هیچ کس ندید که پیغمبر کمترین عنایتی بهزن دیگر کرده باشد. در دورهٔ دهسالهٔ مدینهم اگـر پیغمبر غیر از عایشهٔ جوان وزیبازنی نمی‌گرفته‌جای این‌بود که برخی بدگمان شوند و بگویند، پیغمبر آخر عمرخودرا بهخوشی و عیش‌گذراند. وحقاً اگردنبال عیاشی بود تمام وقت‌خودرا بازنزیبای خود می‌گذراند ودررا بهروی‌دیگران می بست واگر ماه حلقه به درمی کوفت جوابش می کرد. اما پیغمبر برعکس باعقد بستن چندین زن بیوه و کهنسال کاری کرد که درنهشبانه‌روز فقط یك‌شبانه‌روز نوبت بهزن جـوان و زیبایش می‌رسید. کسانی که‌زنان متعدد دارند اگر بین‌این‌زنها از لحاظ‌جوانی‌وزیبایی اختلاف باشد، یا رعایت نوبت و عدالت نمی کنند، ویا اگر رعایت کنند تعدد زنها وا بزوگترین مایهٔ بهم خوردن عیش وخوشی خود می‌دانند.

«از این خصوصیات‌بخوبی وضوح می‌توان‌فهمید که‌تعدد ازدواجهای پیغمبر که در دهسالهٔ مدینه واقع شد، وهنگامی بود که اسلام درحال‌گسترش بود، و پیغمبر بهانواع وسائل جلب وتحبیب قلوب دست می‌زد،مبانی‌اجتماعی داشته‌نه‌مبنای‌جنسی. پیغمبر حرمسرایی از زیبارویان‌تشکیل نداد تاجای‌این اتهامات باشد. این‌ازدواجهای متعدد بیش‌ازآنکه برای پیغمبر جنبهٔ کامرانی داشته‌باشد، ناکامیها ومحرومیتهاهمراه داشته‌است، خصوصاً اگر به‌این نکته توجه داشته‌باشیم که همهٔ اینها از ۵۵ سالگی‌به بعد یعنی دورهٔ کهولت پیغمبر بوده... به‌علاوه این ازدواجها دروقتی‌بوده که‌سرگرمیها و مشاغل پیغمبر فوق‌العاده زیاد بوده و معمولا هنگامی که آدمی سرگرمیها ومشاغل زیادتری دارد و فعالیتهای اجتماعی بیشتری انجام می‌دهد، ازتوجهش بهامورجنسی کاسته می‌گردد.

«گذشته ازهمهٔ اینها به‌نص قرآن کریم[1] وشهادت قطعی‌تاریخ، آن حضرت وگروهی از مؤمنین، در حدود دوثلث شب، وگاهی نیمی از شب، وگـاهی یك ثلث شب را درحـال نماز وتیاز و عبادت و دعا و تلاوت قرآن کریم می‌گذراندند، ویا

۱ــ سورهٔ ۱۷ «الاسراء»، آیهٔ ۷۹. وسورهٔ ۷۳ «المزمل» آیهٔ ۲۰.

درنظر گرفتن اینکه بیشتر شبها را بازنانی بسر می‌برد که فقط جنبهٔ انجام وظیفه داشت، چه فرصتی برای پیغمبر باقی می‌ماند که به‌عیش و شهوترانی بگذراند؟ خود همین عایشه مکرر نقل می‌کند که همینکه مرا خواب می‌ربود، پیغمبر آهسته از پهلوی من حرکت می‌کرد و تنها به‌گوشه‌ای از اطاق و یا به‌مسجد می‌رفت، ویا می‌رفت به‌بقیع و غرق در حالات مخصوص خود می‌شد. گاهی که به‌جستجو می‌پرداختم اورا درحال سجود، ویارکوع، ویا قنوت می‌یافتم.

«در صفحهٔ ۱۶ همین کتاب[1] به‌مناسبت اینکه می‌خواهد رشك و حسادت عایشه را نسبت به‌سایر زنها بیان کند، داستانی از «مسند احمد» از زبان عایشه نقل می‌کند. عایشه می‌گوید: «یك شب که نوبت من بود پیغمبر همینکه خواست بخوابد، جامه وکفشهایش را در پایین پای خود نهاد. سپس که سر به‌بستر گذاشت، همینکه کمی گذشت، گمان بردکه مرا خواب ربوده، آهسته حرکت کرد و عبای خود را پوشید وکفشهایش را به‌پاکرد و در را بازکرد و بیرون رفت و در را آهسته بست. من هم فوراً حرکت کردم و جامه پوشیدم و راه افتادم ببینم کجا می‌رود؟ دیدم به‌بقیع رفت و ایستاد و مدت درازی در همان حال بود. بعد سه بار دستها را به‌طرف آسمان بلند کرد..»(راهنمای کتاب ــ سال چهارم، شمارهٔ نهم ــ صفحات ۸۹۴ تا ۹۰۱).

۳۹ [۳۶]. تعبیر مؤلف، در اصل، «عده‌ای نامحدود» است وصحیح نیست. نیز این آیه دارای معنایی که مؤلف محترم مدعی‌است نیست. زیرا روشن است که «ملك یمین» داخل در مقولهٔ «تعدد زوجات» ــ به‌معنای اصطلاحی آن ــ نیست. نیز ملك یمین چیزی است که اغلب ممکن‌بوده که‌موضوعاً منتفی باشد. علاوه براین، ملك یمین اختصاص به‌پیامبر ندارد و برای هرکس هست. بلکه پیامبر ــ چنانکه مشهور است ــ تا نه‌زن ــ آن هم بهمان حدی که مؤلف یادآور شده ــ می‌توانسته است بگیرد نه بیشتر. نیز در مورد تعدد زوجات پیامبر، باید دانست که بخاطر اهمیت بسزایی که مسئلهٔ «مصاهرت» در آن روزگار داشته (که هرکس از قبیله‌ای زن می‌ستاند در حمایت کامل آن قبیله بود)، محمد«ص» بدان امر اقدام کرد. وخود را بدین طریق با قبایل چندی پیوند داد، تا در راه نشر اسلام، نه‌تنها با اومخالفت ودشمنی نکنند، بلکه حمایت او را وظیفهٔ قبیله‌ای خویش نیز بدانند.

پس ــ در اینجا ــ حق به‌جانب مؤلف است که می‌گوید: «انگیزهٔ ازدواج

۱ــ مقصودکتاب «احادیث عائشة ام‌المؤمنین» تألیف استاد مرتضی‌العسکری است.

وی با عایشه، دختر ابوبکر، و حفصه، دختر عمر، و بعدها ام حبیبه، دختر ابوسفیان، و جز آنان غیر از این نبود که می‌خواست با همرزمان و یا متحدانی که اتحاد با ایشان ضروری بود، روابط شخصی خویش را ــ با پیوند ازدواج ــ 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 بهمهٔ مسائل اجتماع و انسان، جزء دین اوست.

۴۱ [۳۷]. ابداً چنین نیست و واقعیت تاریخ اسلام درست بر خلاف این نظر است. زیرا پیامبر در موارد بسیاری، علی را بعنوان «وصی» و «خلیفهٔ» خویش معین کرده بود، ازجمله درحدیث «بدءالدعوة» (← الغدیر ج ۲، ص۲۷۹ ــ ۲۸۹، از چاپ بیروت، و مآخذ اهل سنت در این کتاب). و در همین سفر حج آخرین خویش (حجةالوداع) نیز، در محل «غدیر خُمّ» در «جُحفه»، علی را جانشین خود قرار داد. وبنابر حدیث متواتر[۱]: «من کنتُ مولاه فهذاعلیٌّ مولاه، اللّهم والِ من والاه و عادِ مَن عاداه، وانصُر من نَصَرَهُ وَ اخذُل من خَذَلَهُ...» علی را بهامامت و ولایت و خلافت منصوب کرد. پس پیامبر برای پس‌از خویش، دستوری صریح (نصّ‌غدیر) باقی گذاشته بود. حتی فیلسوف معروف اسلام ابن سینا که می‌گوید «والتعیین بالنص اصوب.»، یعنی «تعیین کردن جانشین با بیان صریح بهصوابدید نزدیکتر است» (و این‌سخن را پس از این‌مقدمه‌می‌گوید که‌لازم است‌سنت‌گذار "پیامبر" برای‌باقی‌ماندن سنت خویش، پس‌از مرگ‌خود، فکری کرده باشد وجز این نتواند بود)، نظر بهمعین

۱ــ این حدیث درکتاب «الغدیر» از ۱۱۰ تن ازاصحاب (ازطرق اهل سنت)، و۸۴ تن از تابعان، و ۳۶۱ تن ازعلمای اهل سنت نقل شده است. (← جلد اول، ص ۹ تا ۱۵۰، از چاپ بیروت، نیز مجلدات حدیث غدیر «عبقات») واین فوق حدتواتر (ثبوت قطعی) است. ودر مستدرکات «الغدیر» یعنی تحقیقات بعدی علامهٔ مؤلف، بشمار این راویان ، از صحابه و طبقات بعد، بس افزوده شده است، که در چاپ نهایی «الغدیر» نموده خواهد شد.

حدیث متواتر، یعنی حدیث قطعی وثابت وغیرقابل انکار (وبه‌تعبیر ابن حزم، حدیثی‌که مخالفت با آن جائزنیست و حرام است ← المحلی، مسئلهٔ عدم جواز بیع‌الماء). علمای اهل سنت، برخی حدیثی را که ۸ نفراز صحابه روایت‌کرده باشند متواتر می‌دانند (مانند ابن‌حجر ← الصواعق/۱۳). برخی روایت ۴ نفراز صحابه را متواتر می‌دانند (ابن حزم ← المحلی). ابن‌کثیر دمشقی، حدیثی راکه علی «ع» روایت‌کرده است، آنگاه ۱۲ نفراز صحابه از علی، روایت کرده‌اند متواتر می‌داند (← تاریخ ابن‌کثیر، ۲۸۹/۷). جلال‌الدین سیوطی می‌گوید، «بهترین نظر دربارهٔ حدیث متواتر، این است‌که ۱۰ راوی داشته باشد» (← الفیهٔ سیوطی /۱۶) با این حساب، باید دانست‌که «حدیث غدیر» ــ در روایت صاحب‌الغدیر ــ ۱۱۰ نفر راوی صحابی از طرق اهل سنت دارد، و این چندین برابر حد تواتر است (نیز ← «الغدیر»، ج۱/۲۱۴ــ۳۲۲، فصل «مسائلة حول سندالحدیث»).

نص غدیر دارد و در حقیقت، نص غدیر، را اثبات می‌کند؛ وگرنه لازم آید که پیامبر را به‌ترك «اصوب» منسوب کند، و چنین کاری را مسلمانی عادی نکند، تا چه رسد به فیلسوف اسلام. (← الهیات «شفا» فصل ۳، ازمقالهٔ دهم).

در اینجا مناسب است به‌یادها آوریم که‌دانشمندبزرگ ومشهور، ابوریحان‌ـ محمدبن احمدبیرونی(م. ۴۴۰ه ق) نیز درکتاب متقن خویش «الآثارالباقیةعن‌القرون الخالیه» ضمن سخن دربارهٔ ایام ماههای «عربی ـ اسلامی» و بیان وقایع و حوادثی که در آنها روی داده است، «واقعهٔ غدیر» را ثبت می‌کند. این دانشمند در مورد روزهای ماه ذیحجه می‌گوید: «روز هیجدهم، غدیر خم نام دارد. این نام منزلی است که پیامبر، علیه‌السلام، هنگام بازگشت از حجةالوداع در آنجا فرود آمد و جهاز و رحل‌شتران را گردآورد و بازوی علی‌بن‌ابیطالب راگرفته و بر فراز آنها رفت و گفت: «ایها الناس! الست‌اولی بکم‌من‌انفسکم؟» قالوا: بلی. قال: «فمن کنت مولاه فعلی مولاه، اللهم والمن والاه و عادمن عاداه، و انصرمن‌نصره و اخذل من‌خذله، و ادرالحق‌معه‌حیثمادار». یعنی: «ای مردم؟ آیا من از خود شما به‌شما [در سرپرستی و لزوم اطاعت]سزاوارتر و اولی نیستم؟» مردم گفتند: چرا. پیامبر گفت: «پس‌هرکس من مولای اویم و اولی به‌تصرفم در همهٔ شئون مادی و معنوی او، علی نیز مولای او و اولی به‌اوست. خداوندا! دوست بدار آنکه را به‌ولای علی در آید (و علی را مولای‌خویش‌گیرد) و دشمن بدار آنکه را با علی دشمنی کند. یاری‌کن یار علی را، و بی‌یاورگذار آن‌کس که علی را بی‌یاورگذارد. و حق را برگردوجود علی‌بچرخان به‌هرسان که‌علی باشد.» سپس بیرونی‌گوید: «روایت کرده‌اند که آنگاه پیامبرسر خود را به‌آسمان بلندکرد و سه‌بار گفت: «اللهم‌هل‌بلغت»، یعنی: خداوندا آیا تبلیغ کردم؟»

اکنون (با قطع نظر از صدها مأخذ دیگر از سنی و شیعه ـ که برای واقعهٔ غدیر هست) می‌دانیم که مغزی ریاضی و دانشمندی دقیق و تأمل‌گرای وحکیمی فرزانه‌چون بوریحان، تا واقعه‌ای قطعی وحتمی وثابت و مسلم نباشد به‌چنین قاطعیت درکتاب «آثار باقیهٔ» خویش ثبتش نمی‌کند و به‌دست آیندگانش نمی‌سپارد. (← «الآثارالباقیه» / ۳۳۴، از چاپ لایپزیك ـ ۱۹۲۳)

تذکار

از اینجا به‌بعد، تمداد عمده‌ای ازاین توضیحات، به‌تشیع‌وتاریخ و معارف آن مربوط خواهد بود. توضیح اینکه، این مذهب، همواره مورد هجوم بوده است، هم از داخل اسلام، هم از خارج آن. اما از

داخل بدان‌علت، که زمامداران هیچگاه نمی‌خواستند، حقیقت این مذهب، که شورشی تکلیفی‌علیه ستم است، توده‌ها را معلوم گردد و بر شوراند. اما از خارج اسلام، بدان‌علت که مطلعان مذاهب و ملل دیگر خوب می‌فهمیدند که اگر جوهر زندگیساز این مذهب، شناخته شود، به تعبیر جرج جرداق: «جماهیر ملل بدان روی می‌آورند» و اگر شعلهٔ حماسهٔ شیعه، و چکاد آفتابگرفته وخون بنیاد آن، در جهان درگیرد و سر کشد، در سراسر عالم، نسلها و نسلها و تودهها و تودهها را بهخویش جلب کند، و از هر قید و بند و ذلت و بندگی برهاند. از این رو با شناخت آن، مبارزه می‌شد[۱]. و در حقیقت علت مخالفت با تشیع اصیل (در هردوقلمرو: داخل اقالیم‌اسلام و خارج‌آن) از نظر جوهر یکی است و آن این است که جوهر مذهبی که حماسه در آن عبادت است و شورش تکلیف، شناخته نگردد. ازاین روست شلاکه معاویه‌از نشرفضایل‌علی«ع»ــ که در حقیقت عامل‌انتشار تشیع‌است ــ جلوگیری می‌کند (از داخل اسلام) و اب‌لامنس کشیش‌بلژیکی،می‌آید وکتابی درتعریف معاویه ویزید می‌نویسد (ازخارج‌اسلام)، تا درقلمرو مسیحیت، چنین وانمودکند که بهترین تربیت شدههای اسلام معاویه و حجاج‌بن یوسف ثقفی‌اند، تابدین‌گونه کسی به‌اسلام رغبت‌نکند. (یااشتباهات وخلاف واقع‌نویسیهای وحشتناکی که در دایرة‌المعارف اسلام، ازاب‌لامنس... دربارهٔ شیعه درج شده‌است.) اما غافل از اینکه حقیقت،همچون خورشید، سرانجام‌می‌تابد.

بدین‌گونه در قلمرو اسلام‌شناسی و مستشرقان نیز متأسفانه، گاه به‌علت نداشتن مآخذ واطلاعات‌کافی وگاه از سر غرضورزی‌ــ چنانکه در یادآوری آغاز کتاب اشاره شد ــ نسبت به حقایق مذهب حماسی

۱ــ حتی، تشیع‌را «کفر» خواندند، و دهها نویسندهٔ وابسته‌گوی مزدور و حقیقت‌کش، آنچه خواستند ومأمور بودند دربارهٔ آن‌گفتند وانتشار دادند.درگذشته، ازجمله، خواجه نظام‌الملک ــ قلم در دست متعصب ــ برای حفظ دستگاه سلجوقی، شورشیان آزاده را بددین و ملحدگفت. دراین‌باره خود مؤلف‌گوید:

«بهمنشهای شیعه، عبارت بود از کوشش برای استقرار امامت «حقیقی» علویان، و نجات دین «معنا» از ناپاکی، به‌صورتی‌که درصدر اسلام بوده، وگرایش به‌حکومت روحانی ــ حکومتی‌که درانتظار مردمان‌کمال مطلوب عقل وآسایش تصویر می‌شد و در جهت مخالف دولت غیر روحانی (فئودالی) خلافت قرار داشته است. این همان «کفرآشکاری» بوده‌که یکی ازعلمای اجتماع، آن را یکی از دوزگیهای بهمنشهای خلق وجنبشهای مخالف دستگاه حاکمهٔ فئودالیزم شمرده است.» (متن، ص ۲۷۵).

و هنگامی‌که‌حسن سوم(نبیرهٔ‌کیابزرگ امید)سربرامی‌شود، یعنی‌حاضرمی‌شود که نام‌خلیفهٔ‌عباسی(الناصر) را در خطبه بیاورند، او و دوستاییان زمانش را «مسلمان می‌خوانند (متن، ص ۳۱۹).فتأمل در معنی سربراهی!

شیعه، تقصیرهای بسیار رفته است. و دهها تن در کتابهایی که راجع بشیعه، یا اسلام، یامذاهب شرق نوشته‌اند، یا در دایرةالمعارفها، در ذکر شیعه، مطالبی چنان برخلاف واقعیت و دور از حقیقت گفته‌اند که به‌هیچ وجه قابل چشمپوشی نیست. واینان بسیارند، مثلا بلژیکی مذکور اب لامنس دشمن مُثُل عُلیای انسانی ومروج آدمکشانی چون حجاج، که متأسفانه، در دایرةالمعارف اسلام نیز، مطالبی سخیف، واغلاطی جدی، واظهاراتی ضد واقعیت تاریخ، از وی، دربارهٔ شیعه، درج کرده‌اند. از کسانی که اخیراً به‌قلم نا موثق و نوشته‌های کین توزانهٔ وی پی برده است، نویسندهٔ کتاب «الامام‌علی، صوت العدالة الانسانیة» است.

اکنون، برای تأیید مسئلهٔ مطروح، سخن ادوارد براون و خود مؤلف (پطروشفسکی) را می‌آوریم:

ادوارد براون می‌گوید: «هنوز در هیچیك از زبانهای اروپایی تألیفی مشروح و کافی، وقابل وثوق، دربارهٔ مذهب شیعهٔ دردست نداریم.»
E. G. Browne A Literary history of persia, P. 418

پطروشفسکی ـ پس از نقل سخن براون ـ گوید «تاریخ شیعه را محققان خیلی کمتر از تاریخ مذاهب سنی موردمطالعه قرار داده‌اند.» (متن، ص ۲۵۷)

در این صورت، آنچه در این توضیحات بارعایت اختصار می‌آوریم، وظیفه‌ای است علمی ـ و هم انسانی و اجتماعی و تاریخی و اصلاحی ـ که صرف‌نظر از هر جهت دیگر، از انجام آن گزیری نیست. امید است که خواننده، به‌تار و پود این مکتب، که از چیست و برای چه؟ پی برد.

۴۲و۴۳ [۳۹]. استنباط مؤلف محترم، در آغاز این فصل، نادرست است. اینك به‌نکاتی که لازم است تذکر داده شود اشاره می‌کنیم:

۱ ـ فوت پیامبر ناگهانی نبود. او در «حجةالوداع» ـ تقریباً سه ماه پیش از رحلتش ـ اعلام کرده بود که مرگش نزدیك شده است. به‌علاوه چند روز را سخت بیمار شده بود.

۲ ـ پس از فوت پیامبر، علی که خلافت دینی و ادارهٔ امور جامعهٔ اسلام را بر حسب سفارشهای و تعیینهای فراوان پیامبر، از جمله واقعهٔ غدیر، تکلیف شرعی

و وظیفهٔ اسلامی .و حق الهی خویش می‌دانست، در آن لحظه به‌وظیفهٔ آنی و معجل خود(کفن ودفن پیامبر) پرداخت. در چنین‌حالی، برخی از صحابه بسر سر خلافت و سلب حق‌دینی و مسلم علی (به‌تعبیر استاد عبدالفتاح عبدالمقصود مصری، استاد دانشگاه اسکندریه، ← کتاب‌الامام علی، ج۱/ ۲۲۵، تألیف او) به‌نزاع برخاستند.

۳ ــ این سخن‌که هر دو طرف ابوبکر را بسمت رئیس جامعهٔ اسلامی شناختند، خلاف‌واقعیات‌تاریخ اسلام‌است.بلکه‌خلافت‌ابوبکر ازروی‌اجماع‌امت‌نبود. و افاضل صحابه در آن دخالت نداشتند و میان مهاجران و انصار سخت‌اختلاف شد وکار به‌مشاجره وشمشیر کشید.گروهی دیگر چون ابوسفیان اختلافات وداعیه‌های‌دیگر داشتند. نوعاً فضلای اصحاب، در جریان سقیفه ، دخالت ، یا موافقت نداشتند. در سقیفه، مقدادبن اسود کندی‌صحابی‌معروف‌را به‌هنگام‌دفاع‌ازعلی کتك زدند وسینه‌اش را شکستند.درهمین جریان،سعدبن‌عبادهٔ انصاری ــ رئیس‌خزرج ــ را کشتندوگفتند:شب هنگام جنیان او را کشته‌اند؟دراین وضع‌تنهابیعت عمرو ابوعبیدهٔ‌جراح،حالت‌تمهید به خودگرفت.وعمرخودهمین بیعت را بارها «فلتة،کارحساب‌نشده» نامید(←الغدیر ج۷ ص۷۹ وتمهید باقلانی، ص ۱۹۶ و...). و پس از این همه، این سؤال،که یکی از نویسندگان خارجی، به‌عبارتی که‌نقل می‌شود، اداکرده‌است، همواره در متن‌لحظه‌ها، تکرار می‌شود: «آیا مشروع وقانونی و منطقی بودکه جانشین پیغمبر بدون مشورت بادختر ش فاطمه، وعموزاده ونامادش علی،که شجاعت بی‌همتای او چنان پیروزیهای درخشانی‌نصیب‌اسلام‌کرده بود، ویا عمویش‌عباس ودو تن‌ازعزیزترین وفداکارترین یارانش، زبیر وطلحه، انتخاب شود.؟.»

۴ ــ خلیفهٔ دوم کلمه‌ای‌که رفع اختلاف‌کند نگفت، بلکه در حال بیماری پیامبر کلمه‌ای دیگر گفت، که جزء مسلمات تاریخ اسلام است (← «صحیح بخاری ــ جزء چهارم، باب قول‌المریض: «قوموا عنی» و شرح آن: «ارشادالساری» از قسطلانی، و«المراجعات» و «النص‌والاجتهاد» ــ چاپ چهارم، ص۱۵۵ به‌بعد، تألیف علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین)

اکنون بجاست‌که سخن نویسنده و مورخ معروف مصری، احمد امین، را ازکتاب «یوم‌الاسلام» او ــ که پس از «فجرالاسلام» و «ضحی‌الاسلام» نوشته،ونسبت

۱ــ اصولا جریان سقیفه وجنجالها وپیشنهادهای گوناگونی‌که درآن عرضه شده است، و دلائلی‌که درعین همان بلوی، از علی (ع) شده‌است قابل‌مطالعهٔ دقیق است.(← کتاب «تاریخ یعقوبی» ج۲، ص۱۰۳و«السقیفه» تألیف شیخ محمدرضا مظفر، وجلد هفتم «الغدیر» صفحات ۷۴تا۸۶، ازچاپ بیروت، و «عبدالله‌بن سبا» صفحات ۳۲ تا ۹۵، چاپ قاهره).

به‌پاره‌ای از حقایقی که در آن دو کتاب وارونه نشان داده، اینك جانب انصاف گرفته است ــ نقل کنیم: «صحابهٔ پیغمبر، راجع به‌خلیفه و جانشین پیغمبر اختلاف نظر پیدا کردند. در اثر بی‌لیاقتی آنان بود که پیش از دفن رسول خدا، بر سر جانشینی او با هم به‌مخالفت برخاستند. تنها علی‌بن‌ابیطالب بود که بی‌لیاقتی از خود نشان نداد و در حالی که وی مشغول غسل و کفن و دفن پیغمبر بود، بزرگان صحابه دربارهٔ خلافت وجانشینی او دسیسه‌چینی می‌کردند و جسد پیغمبر را رها کرده، هیچ‌کدام، جز علی و خانواده‌اش، بر سر جنازهٔ وی حاضر نبودند. و هیچ‌گونه احترامی برای او ــ که آنان را از تاریکیهای جهل به‌نور علم هدایت کرده بود ــ قائل نشدند و منتظر دفن او نیز نشدند. وهنوز جنازه‌اش به‌خاك سپرده نشده بود که برای دست یافتن به‌میراث او به‌سر و مغز هم می‌کوفتند.» (← ترجمهٔ اعیان‌الشیعه ــ چاپ تهران ــ ۱۳۴۵ ــ ص۲۶۲ و بعد؛ نیز کتاب یوم‌الاسلام احمد امین)

۴۴ [۴۰]. این نبرد در تاریخ فتوح، به «یوم‌الجسر» و«قس‌الناطف»شهرت دارد.(← فتوح‌البلدان).

۴۵ [۴۲]. یا: «ابوالعباس». در انتساب این قصیده به‌ابوالعباس مروزی وسروده شدن آن در قرن دوم وسوم، تردید شده است. (← تاریخ ادبیات در ایران ج۱، ۱۷۸/ چاپ تهران، ۱۳۳۸).

۴۶ [۴۵]. تامی بود که درایران اسلامی بعذر تشتیان داده شد. (← مزدیسنا /۳۹۵).

۴۷ [۴۶]. جایی بوده درناحیهٔ ارجان (ارگان) فارس (← یاقوت).

۴۹و۴۸ [۴۷]. پیشتر اشاره کردیم که درنتیجهٔ کیفیت تصرفات عثمان وعمال او در بیت‌المال وسپس دیگرخلفای اموی وعباسی، چنین‌انحرافی درجامعهٔ اسلام روی‌داد، اماخلافت پنجسالهٔ حضرت علی و نظام‌حقوقی واقتصادی امامان شیعه، کاملا ازاین نظام شایز است وباآن مباین.

۵۰ [۴۷]. چنانکه یادآور شدیم ــ وچنانکه مؤلف محترم‌خود تصریح می‌کند ــ اساس مندرجات کتاب‌خدا وسنت پیامبرو واقعیات‌اسلام،ضد رفتارخلفای‌اموی وعباسی‌است.

اساس اسلام، مساوات وعدالت ورعایت حقوق واتسانیات است[1]. یکی ازجملاتی که بارها پیامبر«ص» درمورد علی«ع» وشایستگی اوبرای خلافت گفته‌است همین‌است که: «اقسمکم بالسویة...» یعنی: «علی ازهمهٔ شما مساوات‌جوتراست». اما پس‌ازدرگذشت پیامبر و انحراف مسیر خلافت واقعی اسلام، شکل جامعهٔ اسلامی دگرگون‌گشت، وجوهراحکام اسلامی به‌فراموشی گرفته شد. اشخاصی مانند عبدالرحمن‌بن عوف، و معاویة‌بن‌ابی‌سفیان ومغیرة‌بن شعبه ـ که مؤلف درپانوشت نام می‌برد ـ وحکم و مروان‌حکم و... به‌تعبیرخود مؤلف«ازمقام خویش برای تصاحب‌اراضی وثروت‌اندوزی استفاده کردند»(← توضیح۳۲). خلیفهٔ سوم شخصی‌مانندحکم ـ عموی خویش ـ را (که دشمن اسلام بود وبه‌دستور پیامبر ازجامعهٔ اسلام طرد شده‌بود ← الغدیر، ج۸ /۲۴۲) همه‌کارهٔ دستگاه خلافت کرد. مروان بن‌حکم پسرعموی خود را نیز ـ که نصیبی ازدین نداشت ـ برفاضلان و پرهیزگاران صحابه‌مقدم داشت و برآنان مسلط ساخت. وبدین‌وسیله آل‌امیه وآل‌مروان را برناموس اسلام چیره کرد.

این بودکه ابوذرغفاری ـ تربیت یافتهٔ واقعی اسلام ـ در راه مبارزه بااین اشرافیت واجحاف وتعدی وحق‌کشی وفجور، بارها باعثمان ومعاویه درافتاد و تبعید شدوسرانجام دربیابانی‌خشک‌ودرحال تبعیدرگذشت. عمار یاسر و ابن مسعود وبرخی دیگر ازبزرگان صحابه نیزبارها بااین رژیم مخالفت کردند و دستورات پیامبررا به‌یاد می‌آوردند (← الغدیر، ج ۸ /۲۸۸-۳۸۶، وج ۹، /۳-۶۰، و ص۱۲۵ وبعد، وج۱۱/۱۶-۱۵۲) و همینها بودکه علی ـ مرزبان واقعی اصالتهای اسلام ـ در روز دوم خلافت خود ـ چنانکه گفته شد ـ باسخنرانیی، این مالکیتهارا لغوکرد وهمهٔ این اموال را عمومی اعلام‌کرد. (← نهج‌البلاغه، ج ۱ /۲۶/، شرح ابن‌ابی‌الحدید، ج۱/ ۹۵، ازچاپ دارالکتب. نیز برای‌دیدن‌اسنادومآخذفراوان‌وموثق‌این بحث ← جلد نهم «الغدیر». در ج ۸، ص ۲۸۶ نیز، آماری از بخششها واقطاعات عثمان ارائه شده است).

توضیح: بایدبدانیم که‌درگیری عمدهٔ اسلام باایران‌نیز برسرهمین کوبیدن اشرافیت‌وبرچیدن نظام‌طبقاتی ورفع‌اجحاف وآزادکردن‌خلق بود، ودست مردم راباز کردن برای‌تحصیل دانش وبه‌دست‌آوردن دیگر

۱ـ حتی خود مؤلف تصریح‌می‌کندکه‌مسئلهٔ موالی نیز برخلاف سفارشهای پیامبربود: «این [وضع وجود موالی ومولی قرار دادن مسلمانان غیرعرب] خلاف اصلی بودکه محمد دربارهٔ برابری مسلمانان صرف‌نظر از اصل و تبارشان اعلام‌کرده‌بود» (متن، ص ۴۵).

حقوق حقهٔ خویش وخلاصه نجات‌بخشی. در اینجا خوب‌است سخن گویای استادفقید مرحوم‌ملک‌الشعرای بهار را بخوانیم. وی، می‌گوید:

«اسلام در آن روز، در ایران‌آریستوکرات ــ که طبقه‌بندی مردمش بکلی میان تودهٔ جماعت، فواصل بزرگی ایجادکرده، و مردم را بین آزاد وبنده‌وشریف ووضیع، منقسم ساخته بود ــ باطبع طبقات اول ودوم ایران (طبقهٔ ارتشتاران ــ طبقهٔ آذربانان)، یعنی... ونظامیان وروحانیون، مغایرت‌کلی داشت.

«دین تازه، مردم‌فرومایه‌ازطبقهٔ کشاورزان وپیشه‌وران وبندگان‌را، با اعیان واشراف که خودرا جنس شریف وایرانی‌اصیل می‌شمردند، مساوی وبرابرقرار داده بود. واین معنی قابل تحمل نبود.

«ظهور دین اسلام درآن‌اوقات، کمتر ازظهوراحزاب اجتماعیون واشتراکیون امروزتوی‌ذهن نمی‌زد. واین انقلاب، بهمین‌سبب، مورد مقاومت اشراف وشاهزادگان وسواران قرارگرفت. ولی طبقات سوم وچهارم ــ که دهقانان درمرتبهٔ اول آنها قرارداشتند ــ مقاومت شدیدی ازخود نشان ندادند... آزادی وشیوع علم درمیان طبقات پست ــ که حق درس خواندن نداشتند ــ شوق وشوری عظیم درمردم ایران ایجاد نمود. واین شوق وشور بودکه علمای بزرگ درهرعلم، ازمیان طبقات مردم ایران، درظرف دوقرن پیدا شدند. وادبیات دامنه‌داری، که بدون تردید، درنتیجهٔ آزادی، با ادبیات قبل ازاسلام زمین تاآسمان تفاوت داشت، بوجود آمد.»

(← روزنامهٔ نوبهار، سال۳۳، شمارهٔ ۳۷، دوشنبه۱۲شهریور ۱۳۲۲ هـ. ش، ص۱و۴،از مقالهٔ‌ادبیات ایران. نیز← «بهار و ادب پارسی»، ج۱ / ۲۸۲-۲۸۳).

ضمناً یاد می‌کنیم که این تعبیرمؤلف محترم: «درسالهای حکومت خلفای چهارگانه، جریان تکوین جامعهٔ طبقاتی...» (متن ص۴۶و۴۷) و این تعبیر وی: «گروهی راکه طبیعت اجتماعی کمابیش روشن، وبرنامهٔ سیاسی مشخصی داشته و در زمان چهارخلیفهٔ نخستین‌مکون گشته...»(متن‌ص۴۸، پانوشت۱)،وامثال این تعبیرها، ازنظرواقعیت تاریخی، متضمن مسامحه‌ای شدیداست. زیرا طبیعت اجتماعی مسلمین در زمان چهارخلیفه یکسان نبوده است، ودر نتیجهٔ تعلیمات ورهبریهای مختلف غیر

می‌یافته‌است، بویژه درزمان حکومت علی «ع» که‌در این زمان، شکل جامعهٔ اسلامی، با دورهٔ حکومت خلفای پیشین بخصوص عثمان، ازنظر مساوات وعدالت اجتماعی، کاملا متمایز بوده است. بنابراین نمی‌توان گروهی اجتماعی را درنظرگرفت که در زمان هرچهار خلیفه، دارای طبیعت اجتماعی ویژه وروشی مشخص باشد.

۵۱ [۴۸]. دربارهٔ این خلیفه، واینکه‌چگونه‌بود، واصحاب‌پیامبر ــ ازجمله‌عائشه‌ام‌المؤمنین ــ دربارهٔ اوچه‌نظری داشتند (← نظر ۸۰ تن ازبزرگان اصحاب و مهاجرین و انصار، دربارهٔ او «الغدیر»، ج ۹/۶۹ ــ ۱۶۷) و اینکه اوچسان صالحان و مصلحان صحابه وبزرگان صدر اسلام را، که دربرابر تصرفات نامشروعش دربیت‌المال ومحروم‌کردن تودها می‌آشفتند، پیدرپی شکنجه وآزار وتبعید می‌کرد (مانند کسانی چون ابوذرغفاری، عبدالله‌بن مسعود، عمار بن یاسر، مالک‌اشترنخعی، زیدبن صوحان‌عبدی، صعصعة‌بن صوحان عبدی، جندب‌بن‌زهیرازدی، شریح‌بن‌اوفای عبسی، کعب‌بن عبدة نهدی، عدی‌بن‌حاتم طائی، یزیدبن قیس ارحبی، کمیل‌بن زیادنخعی، عامربن عبدقیس تمیمی، حارث‌بن‌عبدالله همدانی، و ...)، ونمودار اقطاعات و بخششهای ناحق او، رجوع شودبه‌جلد هشتم و نهم «الغدیر» که در آن‌کتاب، بر پایهٔ متون و مآخذ موثق خود اهل سنت، هربخش طرح وتحلیل شده است. و درمقام استناد بمانند همهٔ‌موارد این‌کتاب‌عظیم(که تاکنون ۱۱ جلد آن منتشرشده‌است) کلمه‌ای از شیعه‌نیاورده‌است. کتابی که حاصل کوششهای شبانروزی مردی بزرگ‌است، درطول چهل‌سال، درچند هزار مآخذ، درکشورها وشهرها وکتابخانه‌ها، با بنیه‌ای قوی وعزمی چونان قله‌های بلند، مردی‌که به‌گفتهٔ ناقدان بزرگ: «خود به‌تنهایی چونان امتی بود.».

۵۲و۵۳و۵۴و۵۵ [۴۸]. گروه هواخواهان داماد محمد (امام علی‌بن ابیطالب)، یعنی شیعه، درزمان عثمان تکوین نیافت. شیعه براساس نصوص ودستورات قاطع ومکرری‌که از پیامبر رسیده بود (وحتی برخی ازآیات «قرآن» ← توضیح ۱۵۴) ودرآنها علی: امام، مولی، وصی، ولی، خلیفه‌وجانشین محمدمعرفی‌شده‌بود، علی‌را جانشین پیامبرداست، براساس اصلی دینی.

این احادیث ونصوص، از روزی‌که پیامبراکرم، دعوت خویش‌را درمیان عشیرهٔ خودعلنی کرد («حدیث‌بدءالدعوة» ← «الغدیر»، ج ۲/۲۷۸ نیز توضیح ۴۱) می‌آغازد، و به‌امثال «حدیث منزله» و «حدیث ثقلین»(← مجلدات «عبقات‌الانوار») وواقعهٔ «غدیرخم» (۷۰ روز بمرگ پیامبر ــ بنابرتواریخ‌شیعه و ۸۴ روز ــ بنابر

تورایخ سنی) می‌رسد و به وقایعی همانند تجهیز سپاه اسامه وحدیث قلم ودوات خسواستن پیامبر، در مرض موت‌خود (← صحیح بخاری‌وصحیح مسلم درهمین‌باب) ختم می‌شود.

حتی باید دانست‌که نام «شیعه» را طبق مآخذ وثیق (← الغدیر،ج۲/ ۵۷-۵۸) پیامبردضمن حدیث «انت یاعلی‌وشیعتك» (درشأن نزول آیهٔ ۷ از سورهٔ ۹۸)، بر آنان نهاد.

این است سخنی کوتاه دربارهٔ آغاز تشیع براساس وثیقترین منابع تاریخ اسلام ازخود اهل‌سنت. (← «الشافی» سیدمرتضی، «احقاق‌الحق» قاضی، مجلدات یازده‌گانهٔ «الغدیر»، مجلدات «عبقات‌الانوار»، کتابهای «المراجعات» و «الامامة‌الکبری» و «اصل‌الشیعة و اصولها» و جلد اول «اعیان‌الشیعه») نیز← توضیح ۴۱.

۵۵ [۴۸]. دراین باره‌که چندتن ازصحابه به‌طرفداری ازحق خلافت علی برخاستند، سخن استاد عبدالفتاح عبدالمقصود مصری، به‌حقیقت تاریخی نزدیکتراست. (← کتاب «الامام علی» تألیف وی، ص۲۲۵ـ ازچاپ اول، وص۲۱۲ـ ازچاپ سوم و «حساسترین فرازتاریخ» ص۱۸۰ وبعد، ازچاپ پنجم).

۵۶ [۴۸]. اگرمقصود از «حزب سیاسی» این است که شیعه صرفاً جنبهٔ سیاسی داشته است درست نیست. درپیش گفتیم که‌شیعه براساسی دینی، یعنی اطاعت‌کامل ازقول ونص پیامبر پی علی را گرفت. واگرمقصود همان‌است که‌خود مؤلف (چند سطربعد) از ولهاوزن نقل می‌کند، یعنی «حزب دینی و سیاسی مخالف» درست است، زیرا شیعه مخالف خلافتی‌بود که صحهٔ نبوی ودینی نداشت وهم تعالیم روشن واصیل‌اسلام درآن عملی نمی‌شد ـ مخصوصاً درمسائل‌مساوات اجتماعی وحقوق خلقها ـ چنانکه دانشمند مصری، استاد احمد عباس صالح، که خود ازاهل تسنن است، درمقاله‌ای‌که درروزنامهٔ «الجمهوریة» نگاشته است، بدین حقیقت تصریح می‌کند.

دانشمند نامبرده می‌گوید: «اختلاف میان علی و دشمنانش... دراصول اساسی اسلام‌مخصوصاً اصلاحات اجتماعی بود». (← ترجمهٔ جلد اول اعیان‌الشیعه، ص۳۳۰)

واگرمقصود این است‌که شیعه‌اصولا دارای تشکل مرامی و تربیت مکتبی بود نیزدرست است، زیرا شیعه درگذشته چنین بوده است. اگرچه امروز بسیاری از تعالیم شیعی، چنانکه بوده است، بمردم آموخته نمی‌شود. اگرچنان‌آموخته می‌شد،

مردم می‌توانستند به‌آن تشکل وقوام وحماسه بازگردند.

۵۷ [۴۹]. اصل موروثی‌بودن خلافت (که مقامی است الهی ودور از دسترسی انتخاب مردم، وبرای تربیت کامل وتضمین سعادت فردی و اجتماعی انسان است و رهبری مطلق اجتماعات بشری برپایهٔ احکام خدا) خود براساسی دینی مبتنی است. وبر اساس همین مبنا، شیعه پس‌ازفوت پیامبر و عمل نشدن به‌وصایای او، راه دینی خود را مشخص کرد وکوشید تا ازخواسته‌های پیامبراکرم تجاوزنکند و به‌آنها معتقد و عامل باشد. (به‌مآخذ این بحث ، درپیش اشاره‌کردیم.)

۵۸ [۴۹]. دربارهٔ واقعهٔ غدیر، تعبیر «گفته شد» درست نیست، بلکه ازمسلمترین و پرسندترین وقایع تاریخ اسلام است. امام غزالی می‌گوید: «غدیر، به‌اجماع ثابت است»(← الغدیر، ج۱/۲۹۶) و دانشمند سنی، ضیاءالدین مقبلی ، درکتاب «الابحاث‌المسددة» می‌گوید:«اگرحدیث غدیر، مسلم‌نباشد، در دین‌اسلام، هیچ‌امری مسلم‌نیست».دیگردانشمندان موثق اهل‌سنت‌نیز،همواره، دربارهٔ صحت و قطعیت آن، سخن‌گفته‌اند. («الغدیر» ج۱ : «الکلمات‌حول‌سندالحدیث») و از جمله دانشمند و محقق معروف اهل‌سنت، استاد عبدالله علایلی، در سخنرانی خود در رادیولبنان، (به‌تاریخ ۱۸ ذیحجهٔ ۱۳۸۰ هـ . ق) چنین گفت: «ان عیدالغدیر جزء من‌الاسلام ، فمن‌انکره، فقد انکرالاسلام بالذات» ــ یعنی: عیدغدیر جزء اسلام است، هرکس منکر آن شود،منکر خوداسلام شده است. (الشیعةوالتشیع/۲۸۸) نیز← توضیح۴۱

۵۹ [۴۹]. انتخابی بودن خلیفه خارجیت نداشته است ← توضیح ۱۵۸و۱۵۷

۶۰ [۴۹]. این نظرمؤلف نیز متأسفانه نادرست است، بجزاینکه با سخن گذشتهٔ وی تناقض دارد، زیرا درصفحهٔ پیش‌گفت: «درآغاز، به‌هنگام انتخاب خلیفه، فقط سه‌تن بطرفداری ازحق خلافت علی برخاستند.» بنابراین سالها پیش ازعبدالله‌بن‌سبا، شیعه بوده است وحق خلافت علی «ع» طرفداران وهواخواهانی داشته است.

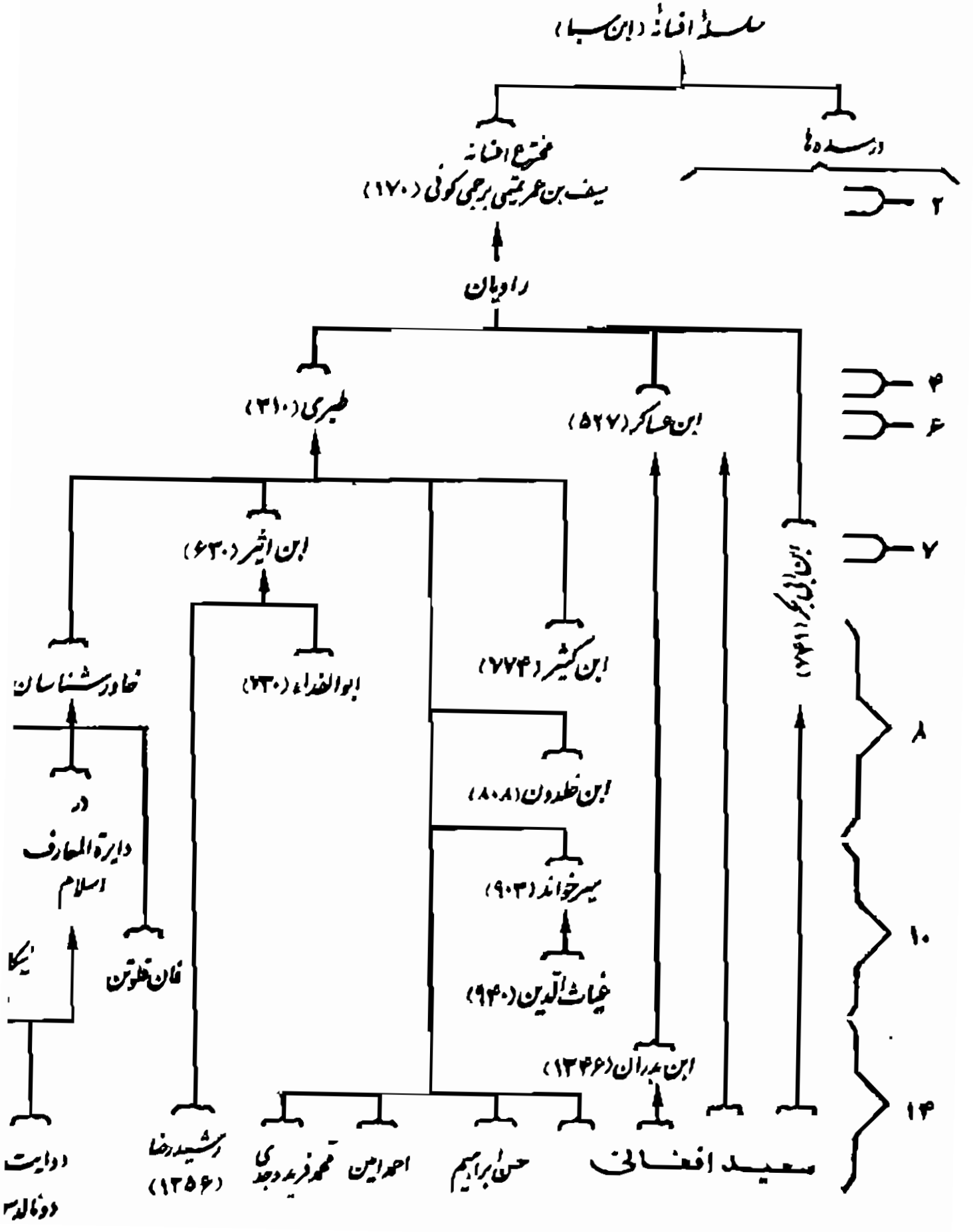
ثانیاً ــ مسئلهٔ عبدالله‌بن‌سبا (وبه‌تعبیر عده‌ای: ابن‌السوداء) ازنظرعقل ونقل مردود است: اما عقلا، زیراچنانکه برخی ازمحققان گفته‌اند،نمی‌توان قبول کردکه در دوران امپراتوری وسیع اسلام،تنی یهودی، از یمن سرازیرشود و بمرکز اسلام وسایرشهرهای بزرگ اسلامی بانهد، وبه‌تبلیغ پردازد وپذیرفته شود،تابداناجاکه‌چنان

شورشی بیافریند که برای نخستین بار به خلیفه کشی منجر گردد!

اما نقلا، زیرا بنابر تحقیقات اخیر، عبدالله بن سبا انسانی افسانه‌ای ومجعول است که هیچ‌گاه وجود خارجی نداشته است. این شخص را ابتدا در نیمهٔ 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 الغدیر، ج ۵، / ۲۳۳) وجود روایی داد و پرداخت و آراء و عقایدی بعوی منسوب کرد. دکتر طه حسین، در کتاب «علی و بنوه ـ ص ۱۳۴» می‌گوید: «گمان قوی این است که ابن سبا شخصی است که دشمنان شیعه، تنها برای شیعه نه خوارج، او را تراشیده و نگاه داشته‌اند تا گاه و بیگاه بر آنان بتازند...» (← ترجمهٔ جلد اول اعیان الشیعه، /۳۲۴-۳۲۵)

آری مورخان بعدی ـ چنانکه طه حسین نیز (درهمانجا) اشاره می‌کند ـ بدون دقت در «طبقه» و «اسناد» سیف بن عمر، مطالب اورا نقل کرده‌اند. حتی جغرافی‌نویسانی چون یاقوت، در «معجم البلدان» ومورخانی چون طبری، در ذکر اماکنی چند، دچار اشتباهاتی شده‌اند ناشی از جعل وخلط سیف، واماکنی را ذکر کرده‌اند که جز در قصه‌های سیف، وجود نداشته است، ودر سایر مآخذ جغرافیایی (چون مختصر البلدان ابن فقیه، وصفة جزیرة العرب ابن حائك، ومعجم بکری و...) ذکری از آنها نیامده است. از این رو مؤلفان متأخر، مانند لسترنج در کتاب «سرزمینهای خلافت ـ شرقی». *G. Le Strange: The Lands of the Eastern Caliphate* وعمر رضا کحاله در کتاب «جغرافیة شبه جزیرة العرب» برمعجم یاقوت اعتماد نکرده‌اند وآن اماکن را در کتب خویش نیاورده‌اند. (← عبدالله بن سبا /۱۹۰ ـ ۱۹۳).

اکنون استاد محقق، مرتضی العسکری، در کتاب پرارج خود: «عبدالله بن سبأ ـ المدخل» (چاپ قاهره) افسانه‌ای بودن ابن سبا وجعل و کذب سیف بن عمر را روشن کرده‌است. پطروشفسکی وبرخی دیگر، از ابن سبا نام می‌برند وآرا و حوادثی باو نسبت می‌دهند، که براساس تحقیقات موجود درست نیست. برای پی بردن به نقل منقطع واسناد منحصر به سیف مورخانی چون طبری وابن عساکر وابن اثیر و...، و مستشرقانی چون نویسندگان دائرة المعارف الاسلامیه، وفان فلوتن، ونیکلسن، و دونالدسن، ونویسندگان دیگری چون احمد امین، ورشید رضا، وفرید وجدی و...، درمورد ابن سبا، به جدول ذیل که از کتاب «عبدالله بن سبأ ـ المدخل» (ص ۲۵) نقل می‌شود توجه کنید. وبادقت بنگرید که همهٔ این مورخان ونویسندگان، سخنشان درمورد ابن سبا بسیف بن عمر می‌رسد. واو به تصریح متخصصان علم رجال و راوی شناسان اهل


سلسلهٔ افسانه (ابن سبا)
مخترع افسانه
سیف بن عمر تمیمی برجمی کوفی (۱۷۰)
در سده‌ها
۲
راویان
طبری (۳۱۰)
ابن عساکر (۵۲۷)
ابن ابی بکر (۷۴۱)
۴
۶
۷
ابن اثیر (۶۳۰)
ابن کثیر (۷۷۴)
ابوالفداء (۷۳۰)
خاورشناسان
ابن خلدون (۸۰۸)
۸
در
دایرة المعارف
اسلام
میرخواند (۹۰۳)
فان فلوتن
غیاث الدین (۹۴۰)
۱۰
ابن بدران (۱۳۴۶)
رشید رضا
(۱۳۵۶)
احمد امین
محمد فرید وجدی
حسن ابراهیم
سعید افغانی
۱۴

سنت، دروغنویس بوده‌است. واز اینجاست که استاد احمد عباس صالح، مدیر مجلهٔ مصری «الکاتب» (شمارهٔ مارس ۱۹۶۵، ص ۵۶) می‌گوید: «عبدالله بن سبا، بدون شك، مردی افسانه‌ای است نه واقعی، پس چطور ممکن است منشأ اینهمه حوادث باشد؟ عبدالله بن سبا را متأخران وضع کرده‌اند، و در مراجع قدیم، دلیل بر وجود او نیست. علاوه بر این، احتمال دادن وجود چنین شخصی، فکری سخیف است.» (← امامة علی /۶۲).
پس هرچه را اسلام‌شناسان یا دیگران بر وجود ابن‌سبا مبتنی کرده‌اند، بی‌پایه است.

۶۱ [۵۰]. دربارهٔ این بشارت در حق هر ده تن و صحت و سقم حدیث آن ← «الغدیر» (ج ۱۰، / ۱۱۸ و بعد).

۶۲ [۵۰]. علی از این صفات، یعنی صفات ضروری یك رجل دولتی و سیاستمدار عادی (یعنی فریبکارانی مانند معاویه و همانندانش در هر روزگار که هیچ چیز ندارند جز سیاست و...) عاری بود. اما نظام اعلای علوی و سیاست انسانی و پاکمایهٔ‌اش ـ که از سراسر «نهج‌البلاغه» و «تاریخ زندگی او» نمودار است و نشان دهندهٔ عمل دقیق به‌مبانی اسلام ـ حقگزارترین روش و سیاست است. پس از اینکه، ضمن تجربهٔ چندین سدهٔ اسلامی، وچگونگی خلافتها و پایمال شدن ملل اسلام در زیر بار ظلم داخلی و خارجی، روشن شده است که کنار زدن علی «ع» از خلافت بلافصل پیامبر «ص»، درواقع بزرگترین صدمه بر اسلام و انسانیت و تاریخ بوده است، و در حقیقت در حکم کنار زدن خود اسلام بوده است، برخی از اهل سنت، برای اینکه عذری بتراشند گفتند علی، سیاسی نبوده (غافل از اینکه این شبهه پراکنیهای خام، هیچ چیز را جبران نمی‌کند.) دیگران نیز این سخن را از آنان گرفته‌گاه تکرار می‌کنند، و بدون تحقیق آن را باز می‌گویند. در صورتی که دلیلی بر این موضوع وجود ندارد. بلکه همه چیز، عکس آن را ثابت می‌کند. آیا اینکه علی «ع»، معاویه را عزل کرد، خلافت سیاست بود. مگر یکی از علل قتل عثمان همین نبود که عمال وکارگزاران او فاسد بودند، و مگر معاویه در رأس این فاسدان و دین تباهان قرار نداشت؟ آیا علی می‌توانست بدون عزل اینان، بر حکومتی تسلط یابد که عناصر شورشی، آن را شکل داده بودند؟ صرف‌نظر از اینکه در منطق قرآنی و سیاست محمدی علی، هیچ‌گونه جایی برای درنگ و مجامله، و به‌تعبیر خودش: «پیروزی از راه ستم» وجود نداشت. پس سیاستمدار راستین کسی است که بدون ذره‌ای انحراف از مجموعهٔ مرام وتکلیف خویش، باکمال تسلط، حکومت کند، نه با هر نیرنگ و

دروغ. و علی همان‌گونه تا آخر (با آنهمه کارشکنی و نفاق آموزی و جنگهای پرزیان داخلی که به‌وجود آوردند) حکومت کرد. و خلافت پر صلابت او، باشهادتش پایان یافت، نه با پیروزی رقبایش. و شهادتش نیز مربوط بود، به‌انتقامجویی عاطفه‌ای خام.

از این‌گونه شبهه‌افکنیها، گاه‌گاه، بمنظورهایی، یا ازنداشتن اطلاعات کافی دیده می‌شود. چنانکه دراین دورهٔ اخیر، برخی از نویسندگان ـ از جمله یکی ازمبعوثان استعمار، که به‌گونه‌ای‌مرموز، همراه‌نوعی بلادت اقلیمی، دور از فهم تشیع، بهست کردن عنصر جامعه واداشته شده بود ـ گفتند، تشیع منشأ اسلامی و عربی ندارد، بلکه زایيدهٔ ایرانیان وقرون بعدی است. سپس معنویت نیرومند تحقیق، و راستینی حقیقت، بطلان این سخن را بر ملا کرد. تا جایی که هم‌اکنون می‌نگریم که مؤلف این کتاب‌می‌گوید: «برخی از محققان قرن‌نوزدهم میلادی می‌گفتند، گویا مذهب شیعه را ایرانیان بوجود آوردند، وتشیع تعبیرگونه‌ای بود از اسلام درنظر ایرانیان. و واکنش‌روح‌ایرانی در برابرعرب بود. کارا دوو، دوزی و میو للرنیزچنین نظری داشته‌اند. این عقیده از یك اندیشهٔ به‌ظاهرعلمی، ولی کاذب، ناشی شده است، دایر براینکه معتقدات و ایدئولوژیهای بشری طبیعت نژادی دارند... از لحاظ تاریخی نیز، فرضیهٔ‌منشأ ایرانی‌داشتن تشیع نادرست است. و اکنون می‌توان این نظر راکاملاً رد شده شمرد. ولهاوزن‌خاطرنشان می‌کند که نخستین شیعیان، از موالی (ایرانی) نبوده‌بلکه‌عرب بودند.» (متن، ص ۵۱).

وشیخ سلیم بشری، رئیس اسبق جامع‌الازهر، و مفتی بزرگ مصر نیز، به عالم بزرگ و مصلح اجتماعی شیعه، سید عبدالحسین شرف‌الدین، نوشت: «شهادت می‌دهم که مذهب شما، از طریق علی«ع» و فاطمه «ع»ه متصل است به پیامبر، و همان دین‌محمدی است. و حتی مذهب شما، از مذاهب مامتینتر وکاملتر است، زیرا ما چهار مذهب داریم که هریك را یك امام آموخته است. ولی شما دارای مذهبی هستید که چندین امام، آن را آموخته و تفسیرکرده و مرکزیت داده‌اند.» (← المراجعات). نیز می‌دانیم که قرنها قبل ازحکومت‌صفویه، حکومتهای شیعی بسیاری وجود داشته‌است، مانند حکومت دیلمیان و حمدانیان شام، که یکی از فلاسفهٔ شیعه (ابونصرفارابی) در زمان حکومت آنان فلسفهٔ خویش را بنیادنهاد.

۶۳ [۵۰]. شیعه، علی را از پیامبر بزرگتر نمی‌دارد، بلکه علی را تربیت یافته و یاور پیامبر وکاملترین مؤمن به‌او و جانشین بلافصل پیامبر می‌شناسد. از نظر مقام ولایت

نیز ولایت را اول از آن خدا، سپس از آن پیامبر و بعد از آنِ امام می‌داند، بر اساس آیهٔ ۵۵ از سورهٔ ۵ (المائدة): «انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون» یعنی «همانا ولی (سرپرست) شما خداست و پیامبر او و آن کسان که گرویدند، همانان که نماز را به‌پای می‌دارند و زکات می‌دهند حالی که در "رکوع" اند»، که بنابر نقل ۶۶ نفر از مفسران و فقیهان اهل سنت، شأن نزول آیه علی «ع» است و آیه دربارهٔ اوست. (← الغدیر، ج ۳/۱۵۶ ـ ۱۶۷).

۶۴ [۵۱]. عبارت مؤلف محترم در اینجا مجمل است و مقصودش از کلمهٔ «تردید» معلوم نیست. تردیدی، بمعنای معروف آن، از ناحیهٔ امامی مصمم چون علی اظهار نشد. بلکه چون عثمان جامعهٔ اسلام را ضایع کرده بود، و با ائلاف بیت‌المال نزدیکان خود را بمال اندوزی وا داشته بود، و جوانان بی‌فقه و بی‌ایمان بنی‌امیه را بر مردم اسلام و نوامیس خلق، مسلط کرده و سنن اسلام را از میان برداشته بود (به‌تصریح و تأکید عائشه ام‌المؤمنین و جمع بسیاری از بزرگان صحابه ← جلد نهم «الغدیر»، نیز «مرآة الاسلام» دکتر طه‌حسین و «دائرة المعارف» فرید وجدی، ذیل کلمهٔ «علی») چون چنین بود، علی در قبول پیشنهاد خلافت ـ پس از ۲۵ سال انحراف جامعه از مسیر اصلی اسلام ـ شتاب نکرد تا مردم خلافت او را کاملاً بهرسمیت بشناسند، تا اگر خواست حقوق ضایع شدهٔ خلق و سنن برباد رفتهٔ 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 سالهای که معاویه ـ در زمان دو خلیفهٔ سابق و به‌برکت آزادی دادنهای عثمان به‌او ـ یافته بود و هم چند تن دیگر، اینان همه توانستند در کار حکومت امام کارشکنیهای بسیار کنند و امام را از عملی کردن کلیت اهداف خود باز دارند. و به‌گفتهٔ مورخان: «علی، تصمیم گرفت سنت پیامبر را احیا کند، ولی دشمنانش فرصت این کار را هم برای او باقی نگذاشتند.»

۶۵ [۵۲]. این‌گونه قضاوت دربارهٔ مآخذ تاریخ آن دوره صحیح نیست، زیرا اولا تألیفاتی از دورهٔ پیش از عباسیان وجود دارد، ثانیاً آنچه مورخان در این باره‌ها 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 شیعه (مانند علامه میرحامد حسین نیشابوری هندی در کتاب «عبقات

الانوار» و علامه سید شرف‌الدین عاملی در کتاب «المراجعات» و کتاب «ابوهریرة» و علامهٔ امینی در مجلدات «الغدیر» و استاد مرتضی‌العسکری در کتابهای «عبدالله ـ ابن‌سبا ـ المدخل» و«احادیث عائشةام‌المؤمنین» 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 پس‌از آن عصر، نوعاً (بر اساس تعصب نسبت به‌اصل خلافت خلفا که پایهٔ هردو خلافت است: اموی و عباسی) جانب عثمان راگرفته‌اند و بیشتر حوادثی راکه طعن بر او داشته است نقل نکرده‌اند. یکی از مورخان عمدهٔ دورهٔ عباسی، طبری معروف (محمدبن جریر) است (درگذشته به‌سال ۳۱۰ه) که در بحبوحهٔ حکومت عباسی زیسته و تاریخ خود را نوشته است. وی در مورد قضایای عثمان بالصراحه می‌گوید: « از ذکر بسیاری از آنها اعراض کردم» (طبری، چاپ لیدن، بخش ۱، ص ۲۹۸۰). البته این کاری شگفت است که مورخ، واقعیات تاریخ را نقل نکند. واین خود جنایت برتاریخ است که برخی از مورخان مکرر دچار ارتکاب آن شده‌اند ـ (← 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 دورهٔ عثمان راکامل و صحیح نقل نکرده‌اند بسیارند، از قبیل: ابن اثیر، و طبری (محب‌الدین در «الریاض‌النضرة») و ابوالفدا، و ابن حجر، و ابن شحنه، و دیاربکری و... و از متأخران، دکترطه حسین (درکتاب «الفتنةالکبری») و صادق ابراهیم عرجون (درکتاب «عثمان‌بن عفان») و محمد جادالمولی بك (در کتاب «انصاف‌عثمان») ومحمد خضری(درکتاب «محاضرات‌تاریخ‌الامم‌سلامیة») و...(← الغدیر، ج۹،ص۲۴۷ـ۲۶۴، بحث «نظرة فی‌المؤلفات»).

۶۶ [۵۳، پانوشت]. این موضوع ازاین جهت اهمیت داردکه بودن اهل‌سابقه و«قراء» ومسلمانان راستین و «بدریان» (که در رکاب پیامبرجنگیده بودند و کاملا باروحیات اسلام وبانظر پیامبر اکرم دربارهٔ علی آشنا بودند) درسپاه علی حقانیت امام را می‌رساند.

۶۷ [۵۴]. مؤلف می‌خواهد دراینجا قضیهٔ «تحکیم» را مطرح کند، ولی متأسفانه توجه نکرده است که تحکیم اولا امری بود تحمیلی، وثانیاً غیراز سازش است. اصولا امام

در هیچ مرحله‌ای تردید نشان نمی‌داد. او همه‌جا به‌تکلیف قاطع خویش عمل می‌کرد. در جنگ صفین، هنگامی که معاویه شکست خویش را نزدیک دید، از عمرو عاص حیله‌ای خواست. عمرو موضوع «قرآن بر نیزه کردن» را مطرح کرد و عملی شد. این گونه سوء استفاده از قرآن مجید، از آن روز تقریباً باب شد ــ و دریغا که آن تزویر در عده‌ای از عوام لشکر امام بسیار مؤثر افتاد، به‌طوری که امام را به‌قتل تهدید کردند و واداشتند تا سرداران مصمم خویش را که به‌جنگ ادامه می‌دادند از جنگ باز دارد. سپس حَکَمی (داوری) که او معین کرده بود و به‌فراست و لیاقتش اطمینان داشت، یعنی عبدالله‌بن عباس را نپذیرفتند، و ابوموسی اشعریِ ساده‌لوح و تربیت نیافته و بی‌مرام و تباه‌اندیش و سست‌رأی را حَکَم کردند (← «نهج‌البلاغه» خطبهٔ تحکیم، و شروح آن، و از جمله شرح ابن ابی‌الحدید، ج ۱۱ ص ۲۹، به بعد). نیز سابقا همین ابوموسی، به‌خاطر رفتار غلطش در ولایت بصره، مورد تنبیه امام قرار گرفته بود. و به‌گفتهٔ استاد عبدالفتاح 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 دریافت، نپذیرفتند، هماهنگی کرد، تا نگویند به‌شعور 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، به‌تحکیم ــ آنهم به‌حکمیت ابوموسی اشعری ــ رضا داده بودند، فوراً به‌خود آیند، و برنیرنگ حیله‌گران واقف شوند، و یکسره و مصمم، در رکاب علی، به‌دشمن حمله کنند، و دست معاویهٔ غاصب را از پایگاه پاک حکومت قرآن ببرند و تا ابد لکهٔ ننگ خلافت اموی را ــ که یکی از آثارش واقعهٔ عاشورا بود ــ از دامن تاریخ اسلام، بلکه تاریخ جهان پاک سازند. اما به‌عکس، با فعالیتهای دشمنان امام، از جمله اشعث‌بن قیس کندی و گروهی دیگر از جاسوسان معاویه که به‌کارشکنی پرداختند، خوارج راه دیگری گرفتند و واقعهٔ نهروان را به‌وجود آوردند. سرانجام نه آن شد که امام گفت، و نه آن که ایشان می‌خواستند.

و روزی که سپاهیان عراق به‌خطای خود پی بردند و دانستند که حق با امام است، توبه کردند و روی به‌علی نهادند و چهل هزار نفر تا پای جان، بیعت کردند که حکومت ضداسلامی و ضدقرآنی 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.

۶۸ [۵۳]. امام خود، بزرگترین طرفدار برابری و«صوت عدالت انسانی» و نیرومند ترین دشمن اشراف اموی ــ بلکه مطلق اشرافیت ــ بود. مگر علی نبود که در روز آغاز خلافت خویش، همهٔ اموال و زمینهایی را که عثمان بخشیده بود، مصادره کرد؟ مگر علی نبود که همهٔ عمال عثمان را عزل کرد؟ مگر همین علی نبود که در آغاز کار ــ با آنکه هنوز استقرار کامل نیافته بود ــ معاویه را عزل کرد، به‌حکم اینکه عنصری اموی است و نامتعهد و اشراف‌منش و پولدوست و ضد مردم و حقوق مردم. اما غرضورزان یا خشک‌اندیشان نهروان، تاب تدبیر نیاوردند، و به‌اغفال دشمن معروف خاندان علی، اشعث‌بن قیس کندی، از جنگ تن رها کردند، و تاریخ اسلام را به‌دست بنی‌امیه دادند، تا مسموم شدن امام‌حسن و واقعهٔ عاشورا، و واقعهٔ حره، و تخریب کعبه و قتل زیدبن‌علی‌بن‌الحسین و یحیی‌بن‌زید و کشتن صدها تن دیگر از احرار شیعه، و قرآن به تیر بستن و مست به‌محراب رفتن را در پی آورد؟ او سست تن به‌دست سفاکان و شهوت‌نشینان دیگری چون بنی‌عباس افتد؟!

ابن‌ابی‌الحدید دربارهٔ 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 ــ چنانکه ملوک می‌کنند. و از احدی استمالت نمی‌نمود. و معاویه درست برخلاف این عمل می‌کرد.» (شرح نهج‌البلاغه، ج ۱۹۷/۲) نیز می‌گوید. «... کوفه هفت‌بخش داشت. به‌هنگام تقسیم مال، علی می‌گفت: رؤسای بخشها کجایند؟ پس آنان می‌آمدند و جوالهای اموال و امتعه را، به‌این سو و آن‌سو، می‌نهادند، تا هفت قسمت مساوی می‌شد. روزی، درضمن تقسیم، قرصی نان زیاد آمد. علی فرمود: هفت تکه کنید و بر هر قسمتی یك تکه از آن نان بنهید!» (شرح نهج‌البلاغه ج ۲ / ۱۹۹ــ۲۰۰). این بود واقعیت زندگی امام، و مساوتگرایی فوق تصور او. دیگر هرچه گفته شود ــ در بارهٔ خوارج و دیگران ــ توجیه است یا بهانه... (← «الامام علی صوت العدالة الانسانیة»، «الامام علی نبراس و متراس» و ← توضیح ۶۷)

۶۹ و ۷۰ [۵۴]. این سخنان ــ براساس متون تاریخ ــ با واقعیت نمی‌خواند. اینك به‌طور کاملا موجز بدانها اشاره می‌شود:

امام دوم، حضرت ابومحمد حسن بن علی بن ابیطالب، علیه‌السلام (۳-۵۰ هـ)[1]

۱ــ دربارهٔ امام حسن مجتبی و اطلاع از تاریخ تحلیلی زندگانی و حکمت سیاسی وی، از جمله به این کتابها رجوع شود: ۱. صلح الحسن ــ شیخ راضی آل یاسین ۲. حیاة الحسن ــ باقر شریف القرشی ۳. التدبر، ج ۱۰ ــ علامهٔ امینی ۴. الامام السبط المجتبی ــ عبدالرزاق موسوی مقرم ۵. جهاد الحسن ــ قبیسی عاملی ۶. الحسن بن علی، دراسة و تحلیل ــ کامل سلیمان ۷. کلمة الامام الحسن ــ سید حسن شیرازی.

خود از بزرگترین شخصیتهای تاریخ اسلام است، و سازندهٔ زمینهٔ عینی حماسهٔ عاشورا. اما معاویه، غاصبی بود خائن 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 معرفیش، که در همان جلد، تحت این عنوان. «ماجاء عن النبی، ص، فی معاویه» آمده است.) که همواره علی «ع» را از اصلاحات بازداشته بود. و از استانداری شام سر برآورده، در صدد غصب خلافت برآمد. و به ادعای کاذب طلب خون عثمان، و پیراهن عثمان برچوب کردن ـ که تاهم اکنون مثل شده است ـ در برابر حکومت اصلاحی علی، قد علم کرد. و در باطن ـ چنانکه تاریخ زندگیش، از جمله به خلافت نشاندن پسرش یزید و به زور بیعت گرفتن برای او گواه است (← الغدیر، ج ۱۰، و مآخذ آن) ـ در پی این فرصت بود که یا به دست آوردن قدرت، اسلام را محو کند و دورهٔ بت‌پرستی و جاهلیت را باز گرداند (چنانکه محققان ـ که با تاریخ تحلیلی آشنایند ـ بر این عقیده‌اند)، زیرا او و پدرش (ابوسفیان) پس از سالها مبارزه با اسلام، سرانجام از سر ترس، مسلمان شدند (و در باطن بت‌پرست بودند ← نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام ـ صابی نشار مصری، ج ۲/ ز) و همواره در صدد کین‌جویی بودند. و این پسرش یزید بود که پس از قتل امام حسین آشکارا گفت: «لیت اشیاخی ببدر شهدوا...» (کاش پدران من که در جنگ بدر به دست سپاه اسلام کشته شدند می بودند و می دیدند که چگونه انتقام می گیریم!) و چنانکه ابوسفیان پیشتر دربارهٔ خلافت اسلامی گفته بود: «تَلَقَّفُوهَا تَلَقُّفَ الکُرَةِ» ـ یعنی: «با خلافت بازی کنید، چون گوی.» (← «حیاة الامام الحسن»، ج ۲/ ۱۱)، با خلافت اسلامی و دعوت اسلام و قرآن، بازی می کردند چون گوی.

بهرحال، امام با این عنصر نفاق مطلق ـ و هنوز ناشناخته، به طور کامل، برای مردم ـ روبرو بود. از سوی دیگر، به علت جنگهای چندین سالهٔ داخلی دوران خلافت علی، شیعه بیشتر عناصر مطمئن و منابع حماسهٔ خویش را از دست داده بود، و جز شمار اندکی، کسانی که بتوان با آنان یک مرکزیت قائم ساخت نداشت. حتی در سپاه امام حسن، افرادی بودند که می گفتند هر کس درهم و دینار به ما دهد به کمک او می 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، عبدالله بن عباس، با رشوه از پای در آمد، و لشکرگاه حسن را ترک گفت، و عناصر متشتت سپاه دچار اختلاف آرا شدند، امام قیام با لسیف را بی ثمر دید و هشت ماهی امیه خوب

شناخته شوند. زیرا باشناختهشدن کامل موانع، بهتر می‌توان آنها را برطرف کرد. مخصوصاً درمیان جامعه‌هایی که‌هنوزرشد عقلانی کامل وجود ندارد، (که جامعهٔ شامی آن روز هم‌چنین بود) واژ عوامگری وعوامفریبی استفاده‌های سرشاری‌می‌شود.

آنچه درتحلیل امام، بسیار دقیق است شناخت طبیعت زمان وعناصر غالب است که امام، بامسلح بودن به‌این شناخت، نگریست که هم‌اکنون باید بکوشد تا واقعیت معاویه وبنی‌امیه وکین‌جریی باطنیشان را نسبت باسلام برملاکند، و«حقیقت مغلوب» را برای مقاومت با«فریب غالب» آماده سازد.

ازاین‌روی، پس‌ازقیام بالسیف(که‌حتی‌مورخان قدیم‌دراین‌باب کتاب نوشته‌اند ازجمله، وقیام‌الحسن» تألیف ابراهیم‌بن‌محمدبن‌هلال ثقفی‌ـ۲۸۳ه)حملهای دیگرـ حمله‌ای به‌صورت‌صلح ومراقبت براعمال معاویه ـ را اصلح دید. وبا اینکه می‌گفت اگراعوانی می‌داشتم،شبانه‌روز با معاویه‌می‌جنگیدم[1]،صلح‌مشروط‌را‌پذیرفت(آنهم‌به تعبیرگردیزی: «نه برمراد خویشتن... بلکه چون دانست‌که بامعاویه به‌حیلت وتلبیس مقاومت‌نتواند کرد...»(ـــ زین‌الاخبار،ص۵۶)امانه‌اینکه ازحق‌خود‌استکاف کند،بلکه درخطبهٔ‌خویش،معاویه‌را‌غاصب خواند وگفت‌تنها به‌خاطر حفظ خون مسلمین(باتوجه به‌اینکه مردم نیز بسیار فریاد برآورده بودندکه «امض‌الصلح» یعنی صلح را بپذیر، و«ابقیه،ابقیه»یعنی خون‌این مشت‌باقیمانده راحفظ کن!) و مخصوصاً بقایای‌قبیله‌ـ که سخت‌حشتت‌بودند ـ معاویه‌را‌رهامی کنم، آنهم باشروطی،که معاویه پس‌ازقبول‌آن شروط،باکمال‌خیانت ورزی‌ووقیح‌رفتاری‌ولادینی‌وبی‌پیمانی،هیچ‌یك راعملی‌نکرد.و سرانجام امام‌را‌مسموم‌کرد. (ـــ استیعاب، ج۱/۱۴۱، وشرح ارجوزهٔ احمد خیری مصری /۱۸)

باری، امام پس ازاین جریانها، وپس‌ازاینکه یکباره۸ هزارتن از سپاهش بصوی معاویه رفتند (ـــ حیاةالامام‌الحسن، ج۲، ص۹۷)، وپس‌ازاینکه برخی ازاطرافیانش، پنهانی، بامعاویه پیمان بستندکه او را تسلیم معاویه‌کنند (ـــ ارشاد مفید، وصلح‌الحسن، والامام‌السبط‌المجتبی) بعدازهمهٔ اینها، جنگ را درآن چگونگی بی‌سرانجام می‌دید. اما سخنی ازوی نقل شده است‌که معلوم می‌دارد اومعاویه را «حربی» می‌دانست. این سخن بسیار مهم است ومی‌رساند (همان‌گونه‌که از دیگر مبانی وتعالیم شیعه نتیجه می‌شود)که افضل اعمال واهم آنها، دریافت انسان، و اعداء خون وشهادت برای تطهیرجامعه، وخشم مقدس، وتعدیل زندگی، وتصحیح حکومت است، ودفع واقع ستم وستم‌گستری.

۱ـ بدین سخن باز می‌گردیم.

سخن امام این است: «والله لو وجدت انصاراً لقاتلت معاویة لیلی و نهاری» (← احتجاج طبرسی، ص۱۵۱، وصلح الحسن، ص ۲۱۸). این سخن را امام درپاسخ یکی ازاصحابش که باصلح مخالف بود گفته است. امام سخن خویش را باقسم به‌لفظ جلاله: «والله...» که بزرگترین وگریبانگیرترین صیغهٔ قسم است ابتدا می‌کند، ومی‌گوید: «به‌الله سوگند، اگریارانی چند می‌یافتم، شبانه‌روزم را در کشت وکشتار بامعاویه می‌گذرانیدم...»

تذکر: بجزهمهٔ طاقتها ونیروهایی که دراین سخن نهفته، بلکه ازاین سخن آشکار است، ازآن نیزدانسته می‌شودکه دروجودخود امام،استعداد نظامی، وقهرمانی، وقدرت بسیج وسلحشوری،وجوهرکارزار وفرماندهی به‌کمال بوده است. حتی‌معاویه خود به‌ارزش نظامی وقدرت فرماندهی امام کاملا توجه داشته است. ازاین‌رو تاپیش ازصلح،سخت نگران بود. وپس ازآن نیز ازامام کمك نظامی می‌خواست. مورخان می‌گویند: «فروةبن نوفل الاشجعی، در ایام معاویه بیرون آمد. معاویه لشکری را برای دفع اونامزدکرد، واز امیرالمؤمنین حسن علیه‌السلام، درخواست کردکه می‌بایست که به‌اسفهسالاری‌لشکر بروی، واین‌حرب کمدرآن‌جهادی‌است عظیم، به‌نفس نفیس خود تکفل‌فرمایی، واین‌کاررا کفایت‌کنی. امام حسن جواب دادکه من ازبهرصلاح خلق دست ازکار خلافت کشیدمام تاخون مسلمانان ریخته نگردد وبه ــ مصلحتی که مرا ازآن فراغی نیست راضی شدم، اکنون ازبهر تو بادیگران حرب نخواهم کرد. واگرحرب خواستمی کردنخست باتو کردمی...»:(←منتخب‌جوامع‌ــ الحکایات ص۱۶۴ــ۱۶۵).

اما مبلغی‌راکه‌مؤلف می‌گوید، نیزموضوعاً منتفی‌است، وشگفتی آوراست که مؤلف محترم ــ که‌خود دارای فکراقتصادی صرف است‌ــ هم به‌فلسفهٔ این قرارداد مالی توجه نکرده، وهم تصریحات مآخذ ومورخان را درنظرنیاورده یانادیده‌گرفته است. اینك ما توضیح می‌دهیم:

داستان این‌است که معاویه ازهرحیث شیعه‌را تعقیب می‌کرد وعناصرمتحرك وتنهاافراد تسلیم‌نشدهٔ جامعهٔ‌آن روزرا ــ که‌اغلب‌در میان شیعیان بودند ــ ازهمهٔ حقوق محروم‌کرده بود. امام به‌خاطرنگهداشت اینان وخانوادههاشان تامبادا دچار سقوط اقتصادی‌شوند ودرنتیجه‌دچارسقوط فکری ومرامی، وهم‌به‌خاطررسیدگی به‌خانواده‌های سربازان اسلام که درجنگهای داخلی کشته شده بودند ــ واکنون امام سرپرست آنان بود وبه‌طورکلی تکفل خاندانهای شهدای تشیع وآزادی ـ درپیمان صلح شرط کردکه خراج دارابگرد را به‌او واگذارند، لیکن معاویه بدین شرط نیز عمل‌نکرد.

طبری(ج۶،ص۹۵) می‌گوید: «اهل بصره نگذاشتند که خراج دارا بگرد بمحسن‌بن‌علی برسد وگفتند حق ماست».

ابن‌اثیر(ج۳، ص۱۶۳)ـ که کمتر ازطبری مجامله می‌کند ـ می‌گوید:«خود معاویه امر کرده بود که مردم بصره مانع شوند از رسیدن خراج بدست حسن‌بن‌علی» .

اما تمکن امام درمدینه، مورخان نوشته‌اند که او پارساترین و عابدترین مردم‌زمان‌خودبود. (← سفینةالبحار،ذیل«عبد»). بیست‌وپنج‌بارپیاده‌به‌حج رفت‌باآنکه اسبان‌یدك را درجلو اومی‌بردند. سه‌بارنیمی از اموالش را درراه‌خدا داد ودوبارهرچه داشت انفاق‌کرد و... (← حیاةالامام‌الحسن، ج۱، ص۳۰۵ وبعد).

۷۱ [۵۴]. آنچه درتاریخ اسلام مسلم ومشهور است، قتل وتعقیب وشکنجه وآزار رساندن معاویه است نسبت بمخالفان خود، یعنی (شیعه). حتی همین معاویه است که فرزند بزرگ پیامبر، حضرت امام حسن مجتبی «ع» راسرانجام مسموم می‌کند. ویزید راباتهدید وتطمیع و زور وحیله‌جانشین خود می‌سازد وبرتوامیس اسلام‌مسلط می‌کند تاسرانجام واقعهٔ عاشورا را بوجود آورد.

دکترفیاض در تاریخ اسلام می‌نویسد: «عاملان معاویه، بدستور خلیفه، برمنبرهامرتباً «ابوتراب» [علی«ع»] رادشنام‌می‌دادند، وشیعیان او رامی‌جستند ومی‌کشتند...»(ص۱۷۷).ضمناً این‌سخن مؤلف: «وی را درسراسر قلمروخلافت‌به‌سمت خلیفه‌شناختند»مطابق واقعیت تاریخی‌نیست. زیرا به‌گفتهٔ‌خودمؤلف(در همین صفحهٔ ۵۴): «امویان دولت غیردینی ایجادکردند. واین خود مخالفت هواخواهان دولت دینی را، اعم ازمهاجر وانصار، برانگیخت. مدینه مرکزمخالفان بود.» (نیز ← ص ۱۵۷). شیعه‌نیز دهرجاکه بودند، علیه معاویه اقدام می‌کردند. و ازجمله حجربن عدی (شهید بزرگ)واصحابش، درهمین راه، باشکنجه‌کشته شدند.

۷۲ [۵۵]. این سخن اشتباه است وصحیح همان است‌که‌مشهور است ودرمآخذ تاریخ، ازجمله طبری (بخش ۲، ص۲۲۹ وبعد) آمده است‌که: مسلم‌بن عقیل پس از ورود به‌کوفه وبیعت گرفتن ازمردم برای امام حسین «ع» وقیام علیه حکومت کافر امویـ یزیدی‌که فرزندان پیامبررا صرمی‌برید، وناموس اورا در بیابانها می‌گرداند، بوسیلهٔ ابن زیاد، عامل اموی‌کوفه، تعقیب‌شد. آنگاه پس‌ازآنکه یك‌تنه بس‌دلیرانه وقهرمان باسپاه‌کوفه‌جنگید، در دارالاماره بشهادت رسید. وپیکرش را از بام آنجا بزیر

افکندند.

۷۳ [۵۵]. کربلا محلی بی‌آب نبود، بلکه سرزمینی بود پرآب که ازشط فرات مشروب می‌شد، ولی سپاه یزید، بدستور عبیدالله زیاد، آب را برروی حسین وخاندان واطفال وسپاهش بستند.

۷۴ [۵۵]. این ۱۸ تن، همه پسرعمان او نبودند، بلکه پسران او وبرادران وبرادرزادگانش نیز دراین شمار بودند.

۷۵ [۵۵]. نیز تعمیر وآماده کردن اسلحه وتیز کردن شمشیر.

۷۶ [۵۶]. برخی از تألیفات وی دردست است و به‌چاپ رسیده است، مانند کتاب «مقتل الحسین» وکتاب «اخذالثار» (یا «اخبارالمختاربن ابی‌عبیدالثقفی») دراحوال مختار. (← اعلام زرکلی، ج۶، ص۱۱۰–۱۱۱ وکتاب «علم‌التاریخ عندالمسلمین» ص۲۸۳ به‌بعد).

۷۷ [۵۶]. ظاهراً نام این مکان «عین‌الورده» است. (← تاریخ «توابین» از طبری – بخش۲، ص۵۵۵).

۷۸ [۵۶]. چنین نیست، زیرا پس‌ازواقعهٔ عاشورا، ازامام حسین تنها یک‌فرزند ذکور ماند. او «ابومحمد علی‌بن‌الحسین» بودکه به«زین‌العابدین» و«سجاد» معروف شد. وی درآن تاریخ ۲۳ سال داشت‌وصغیر نبود. اوپس ازپدر،امام شیعه بود وخود محمدبن‌الحنفیه کاملا او را تکریم می‌کرد. سال تولد امام زین‌العابدین ۳۸ هجری‌است. دربارهٔ وی← کتاب «زین‌العابدین»←تألیف‌سیدعبدالرزاق موسوی‌مقرم.

۷۹ [۵۷]. مختارثقفی از شخصیتهای مشهور شیعه بود و از شیعیان مستقیم. او عقیدهٔ کیانی نداشت و ابداً ادعای الهامی نکرد، بلکه بعداً مبلغان دستگاه اموی او را که از سرسخترین دشمنان آنان و پر نیروترین شورشیان زمان بود – بدین‌گونه متهم می‌کردند. (برای به‌دست‌آوردن اطلاعات صحیح در مورد مختار← کتاب «سیف النضار» تألیف‌مرحوم علامهٔ‌اردوبادی و «المختارالثقفی» احمد دجیلی. و برای

اطلاع از مآخذ فراوان دربارهٔ مختار ← «الغدیر»، ج ۲/۳۲۳ ـ ۳۴۵). پس نسبت این ادعا بمختار که شیعه‌ای با حماسه وغیور و کینخواه و متقم بود درست نیست.

۸۵ [۵۹]. درمورد همهٔ خوارج، بخصوص خوارج اولیه، چنین مطلبی صدق نمی‌کند. بلکه این آرمان خوارج (شورشیانی) 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 بایددر تحلیلات تاریخی، این دوجناح راکاملاً متمایز کرد. نیز باید دانست که در بارهٔ خوارج نهروان بخصوص، بحث از مقولهٔ دیگر است. کار اینان ابداً، مربوط به اصلی اجتماعی و ایدئولوژیکی نبود، بلکه تفتین اشعث کندی و مسائلی دیگر باعث آن شد. اگر آنان صاحب ایده‌ای اجتماعی بودند، می‌بایست به کمک سپاه عراق برحکومت غاصب شام حمله کنند 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 غیرفعال» کیانند؟ با آنکه درتاریخ اسلام، نوع شورشهای خدایی ـ انسانی، که برای دریافت حقوق انسان بر اساس دین خدا انجام شده است، از بانوی اکرم حضرت صدیقهٔ کبری فاطمه علیها السلام، آغاز شده است (← کتاب «فاطمة الزهراء والفاطمیون» ازاستاد عقاد مصری، وکتاب «فاطمة الزهراء وتر فی غمد» از استاد سلیمان کتانی لبنانی)، و همینان در تاریخ ادامه داشته است. سادات حسنی و حسینی و موسوی و به‌طورکلی آل علی، همیشه در رأس مخالفان حکومتهای ظالم قرار داشته‌اند. (به‌گفتهٔ عباس محمود عقاد مصری: «کان اسم علی بن ابیطالب علم یلتف حوله کل مغصوب» یعنی: نام علی درفشی بودکه هر پایمال شده حقی، گردآن می‌آمد. ← عبقریة الامام. و به‌گفتهٔ جرج جرداق: «وکان اسم علی علم یلتف حوله الثائرون» یعنی، نام علی درفشی بودکه شورشیان همواره گرد آن فراهم می‌آمدند ← الامام علی صوت العدالة الانسانیه) و بجز شهامتها که نشان داده‌اند، در راه انسان، پذیرای هر رنج و شکنجه وزندان و غل و زنجیر و قتل و لای پی رفتن وتبعید شده‌اند. (← «مقاتل الطالبین» و «مقتل زید» و «قیام سادات علوی» و «سموالمعنی فی سموالذات» و «بطل فخ» و «تواریخ عاشورا» و قصیدهٔ «مدارس آیات» دعبل خزاعی ـ دیوانه ص ۸۵). روحیهٔ قیام حتی در علمای شیعه جاری بوده که در راه دفاع از مکتب تشیع ـ که

مکتب دریافت حقوق انسان است ــ وانقاذ حق‌توده‌ها فدا می‌شدند و می‌شوند.(← کتاب «شهداء الفضیله») بلکه این روحیه هر فرد شیعه مذهبی است که مرام خود را فهمیده باشد.(← «سرود جهشها» ازنویسندهٔ این سطور ــ چاپ طوس، مشهد ــ فصل «فلسفهٔ شورشهای شیعه»).

اما سیاست دور اندیشی راکه مؤلف به‌عباسیان نسبت می‌دهد نمی‌دانیم کدام است؟ تاریخ عباسیان ــ به‌جز اندکی ــ سراسر گناه است و جنایت و قتل و سفاکی و شهوترانی و خیانت و بیوفایی و غدر و مکیدن خون جامعه و بر پیکر آزادگان به‌عیش و نوش نشستن، مانند امویان... اگر فعالیت این است، آری، آری، علویان غیرفعال بودند. روزی که هارون‌الرشید عباسی غرق در جنایت و شهوترانی با کنیزان بود و هزار ویك شب‌را بوجود می‌آورد، موسی‌بن‌جعفر علوی (امام هفتم) به‌خاطر دفاع از حق ملت، و مرزبانی اصالتهای قرآن، و پرخاش در برابر جنایات هارون و پیگیری دفاع ازحق‌توده‌های رنجبر، در سیاهچالهای زندان بغداد، در غل و زنجیر بسر می‌برد (وهکذا یقاس الخلف «.....» علی السلف فی کلتا الجهتین... فتأمل جداً وتدبر). اصولاعباسیان ملت اسلام رافریب دادند وروزی که جامعهٔ مسلمان به‌باطن حکومت نامسلمان اموی پی برد، وبه‌ضرری که از انحراف نخستین خلافت وبرکنار کردن علی ازحق‌خویش پدید آمده بود واقف گشت، وثمنهٔ عواطف انسانی آل‌محمد «ص» شد، اینان به‌نام دعوت به «الرضا من آل محمد» مردم را فرا خواندند، اما به‌نام اسلام و خلافت اسلام ــ مانند معاویه‌در مورد سلطنت اموی ــ سلطنت عباسی را بوجود آوردند. و با خیانتی دردناك، ابومسلم‌خراسانی راکشتند و به‌بیخبری و شهوترانی نشستند ــ چنانکه مؤلف پس ازاین اشاره می‌کند ــ. در این موقع باز علویان وظیفهٔ خویش دانستند که مبارزه را از پای ننشینند. 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 بمحض کوچکترین سوء ظنی بازداشت، یا مسمومشان می‌کردند.» و این خود دلیل است که این عناصر زنده و مشعلهای زندگیساز، هیچ‌گاه بر مظالم آرام نداشتند و تکالیف‌اجتماعی خویش را به‌نحو احسن انجام می‌دادند، وگرنه بر افرادی ساکت وبی‌تأثیر، جاسوسان نمی‌گمارند. بهر حال اگر مقصود مؤلف از «غیرفعال» این باشدکه علویان از دستگاه قدرت دور داشته شده بودند، البته واقعیتی است تاریخی، اماکناربودن آنان از دستگاه قدرت، بمعنای به‌کنار نهادن مبارزه نیست.

۸۲ [۷۶، پانوشت۴]. باید به‌خاطر داشت که این تعبیرات که در قرآن آمده است، وبسیار هم نیست، براساس نکاتی است بلاغی، که در تفسیرهایی که بر مبنای علوم بلاغت نوشته شده است یا در آنها به‌بحثهای بلاغی ـ تفسیری پرداخته‌اند، دربارهٔ این تعبیرات سخن گفته شده است. (← «تفسیر تبیان» ـ تألیف شیخ‌الطائفه ابوجعفر محمدبن حسن طوسی ـ ۳۸۵ تا ۴۶۰ـ و «تفسیر کشاف» تألیف جارالله زمخشری ـ۴۶۷ تا ۵۳۸) باید دانست که استدلال به‌آیات قرآن کریم، پس‌ازدرک کامل لحن وکیفیت بیان آن، جایزاست. مثلا آیه۱۴، ازسورهٔ ۵۴، که مؤلف، به‌معنی«چشم‌دارد» (متن، ص۷۲، س۱) گرفته‌اند، بدین معنی نیست. ازاین روست که‌میبدی در تفسیر آن می‌گوید: «بمرأی منا وحفظنا ـ یعنی کشتی نوح، زیرنظرما وبه‌حفاظت ما، برسر آن آبها روان گشت.» (← کشف‌الاسرار، ج۹/ ۳۸۹).

۸۳ [۷۶]. چون معارف قرآن درمورد توحید شناخته شده است، قطعی است که آن تعبیرات را باید مجازی دانست ـ چنانکه درتوضیح پیش گفتیم. نیز باید به‌یاد داشت که ازعلمای مسلمان کسی طرفدار تشبیه نیست، بلکه برخی ازآنان ازجهال متکلمین، که هم‌اکنون منقرض شده‌اند، وبجز اینکه ازمعارف ائمه شیعه (که واقعیات معارف اسلام است) به‌دور بوده‌اند، اطلاعات کافی ازمبانی کلام و فلسفهٔ الهی نیز نداشته‌اند، چنین رأیی داده‌اند. وهمین‌طور که مؤلف محترم می‌گوید: «اصل وحدت خداوند یا «توحید»، دراسلام به‌طور پیگیر بیان شده است.» (متن،ص۸۲) و«عقیدهٔ مسلمانان دربارهٔ خدا، توحید محض است» (متن، ص۷۶).

۸۴ [۷۶]. نظرمؤلف محترم درست نیست، زیرا این‌سؤالات درنظرپیامبراهمیت بسیار داشته واساس الهیات قرآن، بیان رابطه میان خلق وعالم وخدا وآدمی است. قرآن در مواردبیشماری‌جهان‌را مخلوق‌خدا می‌داند وخدا را «خالق» و«فاطر»و«فاطرالسموات والارض» (سورهٔ ۶، آیهٔ ۱۴ و...) وبه‌وجود آورنده وابداع کننده «بدیع‌السموات والارض» (سورهٔ ۲۵، آیهٔ ۱۱۷ وسورهٔ ۶، آیهٔ۱۰۱) معرفی کرده است. ودرمورد رابطهٔ خدا وآدمی صریحاً می‌گوید، که خدا همه‌را برای معرفت وعبادت آفریده است: «وماخلقت‌الجن والانس‌الالیعبدون» (سورهٔ ۵۱، آیهٔ ۵۶). ودرتفاسیر آمده‌است: «ای لیعرفون» یعنی جن‌وانس راتنها برای عبادت (معرفت) پدیدکردیم.

۸۵ [۷۶]. این استنباط صحیح نیست، زیرا اسلام ابلیس‌را ازجنس فرشتگان نمی‌داند.

فرشتگان دارای طبیعت «نوری»اند وابلیس بتصریح قرآن (سورهٔ۷، آیهٔ۱۲ وسورهٔ ۳۸، آیهٔ ۷۶) دارای طبیعت «ناری» است. به‌علاوه درقرآن (سورهٔ ۱۸، آیهٔ ۵۰) تصریح شده که ابلیس ازجن است: «واذقلنا للملائکة اسجدوا لآدم فسجدوا الاابلیس کان من‌الجن ففسق عن‌امر ربه...»

باید دانست که آنچه درچند سطر بعد می‌گوید: «محمد (ص) اعتقاد اعراب پیش ازاسلام را به‌ارواح سرکش طبیعت ــ یعنی جن وجنیان ــ حفظ کرد» تعبیر صحیحی نیست. زیرا اسلام دربارهٔ کائنات نامرئی، خود فلسفه‌ای گسترده وعمیق دارد که نمی‌توان آن را بااین بیان توجیه باخلاصه کرد.

۸۶ [۷۷]. مؤلف مکرر تعبیر «اخذ» و«مآخوذ» را دراین موارد به‌کار می‌برد، و این تعبیر ــ چنانکه یادکردیم ــ ازنظراصطلاح شرایع درست نیست. دراصطلاح شرایع، محمد پیامبراست ومعارف وعلوم الهی وهم قصص گذشتگان، به‌او وحی شده است. نهایت درمواردی‌باکتب انبیای‌گذشته ــ درصورتی که آن‌کتب تحریف نشده باشد ــ مشابه است، زیرا همه ازطریق وحی است. واین موضوع، بیشتر درمورد قصص و حکایات گذشتگان صادق است (← توضیح ۷)، اما درمورد تعالیم مفصل اخلاقی و حقوقی وفلسفی‌ومعارف‌اسلام‌خود دارای‌شکلی‌کامل‌ومستقل است. بعد ازهمهٔ‌اینها آنچه مهم است وباید مورد دقت وتوجه‌کامل قرارگیرد، کیفیت تلقی وبرداشت و زاویهٔ دید اسلام است درنوع این مسائل.

۸۷ [۷۷]. پیامبر به‌نص قرآن (سورهٔ۳۳، آیهٔ ۴۰) خاتم‌پیامبران است و لازمهٔ خاتمیت، آوردن دینی است‌کامل وابدی، واین خود علت برتری محمد است بر مطلق انبیا. یا به‌تعبیر ابن سینا، لازمهٔ آوردن دین‌کامل، خاتمیت است. وی می‌گوید:

«ان‌الشریعة‌الجائیة علی‌لسان نبینا محمد، صلی‌الله‌علیه وآله وسلم، جائت بافضل‌ما یمکن‌ان‌تجیء علیه‌الشرائع واکلمه، ولهذا صلح‌ان‌تکون خاتم‌الشرائع و آخر‌الملل. ولهذا المعنی قال‌علیه‌السلام: ''بعثت‌لاتمم مکارم الاخلاق'' یعنی: همانا شریعتی‌که بزبان پیامبرما محمد (ص) آمده است، برترین وکاملترین چیزی راکه ممکن است شرایع بیاورند آورده است. ازاین رو شایستهٔ این است‌که خاتم شرایع وآخرین ملت ودین باشد. برای همین پیامبر(ص) فرموده است: ''من مبعوث شدم تا مکارم اخلاق انسانی را تکمیل‌کنم'' » (← الاضحویة فی‌المعاد، ص۵۷ و بعد).

۸۸ [۷۷]. یادآورشدیم که تعبیر «اخذ» صحیح نیست. ← توضیح ۷ و ۸۶.

۸۹ [۷۷، پانوشت۵]. باید دانست که درقرآن دوجا (سورهٔ ۶، آیهٔ ۸۵ و سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۲۳) الیاس است، ویک‌جا (سورهٔ ۳۷، آیهٔ ۱۳۰) الیاسین. ومسلم نیست که هردونام ازآن‌یک تن باشد.(← تفسیر ابوالفتوح، ج۴، ص۴۴۸ـ ازچاپ اول).

۹۰ [۷۸]. یادآوری می‌شود که آیات مربوط به‌ذوالقرنین درقرآن (درسورهٔ ۱۸) ازآیهٔ ۸۲ است‌تاآیه۹۸. به‌علاوه‌دراین‌آیات کلمهٔ«اسکندر» ذکرنشده است.در «ویسئلونك عن‌ذی‌القرنین ...» نیز از ذی‌القرنین، به‌عنوان پیامبر، یاد نشده است. ودراینکه چه‌کسی بوده‌است، اختلاف است ومسلم نیست که مراداسکندر مقدونی باشد. (← تفاسیرقرآن‌کریم،ازجمله «مجمع‌البیان طبرسی»ج۶، ص۴۸۹ وبعد ـ چاپ ۱۳۸۰). پس تعبیر «الاسکندر ذوالقرنین» در قرآن نیست. نیز← «الآثارالباقیه» ص۳۶ و بعد . نام «جرجیس» نیز درقرآن نیامده است.

۹۱ [۷۸]. ممکن است ازمصدر «مسح» عربی باشد، یعنی: الممسوح بالدهن، یا از مصدر «سیاحت» وبمعنی، کثیرالسیاحة،چنانکه لغویون عرب، حتی لغویون مسیحی، چنین ذکرکرده‌اند. ومعری در «لزومیات» گفته است:

«وماجنس‌النفس‌المسیح ترهباً ولکن مشی فی‌الارض مشیة سائح»

نیزدربارهٔوجه تسمیهٔ مسیح «ع» ← تفسیر کشف‌الاسرار،ج۲، ص۱۱۸وبعد.

۹۳و۹۴ [۸۰]. مهدی، تجلدی در دین پدید نمی‌آورد، بلکه رسوم متروك اسلام را عملی می‌کند و احکام آن را در سراسر جهان می‌پراکند. بنابر روایات اسلامی چنین است. نیز هیچ‌گاه مهدی را همان مسیح نمی‌دانستند، بلکه بنابر روایات بسیار، از طرق سنی و شیعه، مهدی از فرزندان فاطمه «ع» است‌که در آخرالزمان ظهور می‌کند. آمدن عیسی پس از اوست و به‌تبع 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 المهدی»ازمحمدعلی‌محمدالدخیل،و«ینابیع‌المودة» ازقندوزی‌حنفی، ومقدمهٔ آن ازچاپ‌هفتم ـ نجف، و «منتخب‌الاثر» از لطف‌الله صافی. ازاین‌گونه‌اظهارات مؤلف پیدا می‌شود که وی بعدآخذ 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 جملهٔ آیهٔ ۷۲ از سورهٔ ۵۵. پس استنباط مذکور در متن درست نیست.

۹۵ [۸۲]. باید گفت، اولاً ــ این موضوع، یا به‌تعبیر مؤلف این «تضاد»، که در حقیقت تضاد نیست، در خود قرآن، مورد توجه بوده وحل شده است. و در آیات چندی که گفته شده خداوند «ظلام للعبید» (ستم‌کننده نسبت به‌بندگان) نیست (سورهٔ ۳، آیهٔ ۱۸۲ و سورهٔ ۸، آیهٔ ۵۱ و سورهٔ ۲۲، آیهٔ ۱۰ و سورهٔ ۴۱، آیهٔ ۴۶ و سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۲۹) یا به‌تعبیر «فما کان الله لیظلمهم...» (سورهٔ ۹، آیهٔ ۷۰ و سورهٔ ۲۹، آیهٔ ۴۰ و سورهٔ ۳۰، آیهٔ ۹) آمده است یا تعبیراتی دیگر، همه نظر به همین موضوع و عدم تضاد آن داشته است.

ثانیاً ــ در قرآن کریم، آیات منحصر به‌آنچه مؤلف دیده (که ظاهراً مفید سلب اختیار است) نیست، بلکه آیات بسیار دیگری اصل اختیار را به‌صراحت یاد آورد می‌شود. و با تعبیرات «بما قدمت ایدیکم» (سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۸۲ و...) و «کل نفس بما کسبت رهینة» (سورهٔ ۷۴، آیهٔ ۳۸) و «لکم ما کسبتم» (سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۳۴) و «ووفیت کل نفس ما کسبت» (سورهٔ ۳، آیهٔ ۲۵) و «فبما کسبت ایدیکم» (سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۳۰) و «ام حسب الذین اجترحوا السیئات...» (سورهٔ ۴۵، آیه ۲۱) و... فاعل مختار بودن مردمان را تثبیت می‌کند. و اعمال را به‌خود مردم به‌عناوین «کسب» و «اجتراح» و «تقدیم ایدی» و «اکتساب» (در آیهٔ ۲۸۶ ــ آیهٔ آخر ــ سورهٔ ۲) نسبت می‌دهد.

ثالثاً ــ اصل اختیار، تحت عنوان «امر بین امرین» (لاجبر و لاتفویض، بل امر بین امرین)، از سوی امامان مطهر اسلام، طرح و تبیین شده است. و بجز نقل امام شافعی و حافظ ابن عساکر دمشقی و حافظ جلال‌الدین سیوطی، از طریق عبدالله ابن جعفر بن ابیطالب، از حضرت علی «ع» («← اللمعه، فی تحقیق مباحث الوجود والحدوث والعدم و افعال العباد» تألیف راغب پاشا ــ ص ۴۹) امام شافعی نیز، این اصل را، از امام پنجم، حضرت محمد بن علی الباقر «ع» نقل می‌کند[1] («← همان کتاب، ص ۴۹، و کتاب «جبر و اختیار» تألیف دانشمند محترم آقای محمد تقی جعفری ــ

۱ــ عبارت مذاری، در «اللمعة» چنین است: «فالحق القول بهما جمیعاً، ماخوذاً عن اهل بیت النبوة، فیما رواه الامام الشافعی، والحافظ ابن عساکر، والسیوطی، عن عبدالله بن جعفر، عن علی، رضی الله تعالی عنهم، انه قال للسائل عن القدر: «سر الله فلا تتکلف». فلما الح علیه، قال: «اما اذا ابیت فانه امر بین امرین، لاجبر و لا تفویض» و لما کان محمد الباقر، من شیوخ الامام (الشافعی)، مشافهاً له بالکلام، اسنده الیه، حیث قال: "کما قال محمد بن علی: لاجبر ولاتفویض..."». (اللمعة، ص ۴۹ ــ چاپ قاهره).

تبریزی، ص ۲۱۴، از چاپ دوم).

۹۶ [۸۴]. باید مقصود جملهٔ «فدقامت الصلوة» باشد، نه همهٔ اقامه.

۹۷ [۸۴]. بنا برفقه سنی، ولی در فقه شیعه، شستن پا در وضو (به‌عنوان جزء) جایز نیست، بلکه باید برپا مسح کشید، چنانکه صریح قرآن، در دستور وضو همین است: «و امسحوا برؤوسکم وارجلکم الی‌الکعبین...» (سورهٔ ۵، آیهٔ ۶).

۹۸ [۸۴]. در اینجا، در نظر مؤلف، اصطلاح «نجاست»، با اصطلاح فقهی «احداث» (باکسر همزه) خلط شده است. ضمناً مؤلف در چند سطر بعد می‌گوید: «برای آب غسل و وضو باید از آب جاری استفاده کرد» در صورتی که جاری بودن شرط نیست بلکه پاك بودن و غصبی نبودن آب شرط است. نیز درپانوشت شمارهٔ «۱» این صفحه، عامل جنابت را «جماع، تماس بامرده، خوك وسگ وچند مورد دیگر» می‌داند، که درست نیست. و در اینجاهاست که ــ چنانکه یاد شد ــ نجاست و جنابت خلط شده است. در پانوشت شماره «۲» می‌گوید: «در این مورد (یعنی برای غسل ووضو) حتی آب جاری ناپاك وآلوده.... پاك‌شمرده می‌شود.» که ابداً چنین نیست، زیرا از نظر فقه اسلامی، آب آلوده و ناپاك نه تنها «از لحاظ تشریفات دینی» (به‌تعبیرمؤلف محترم)، پاك شمرده نمی‌شود، بلکه اگر استفاده از آن، مضر باشد، به‌کار بردنش حرام است و وضو و غسل با آن باطل.

اکنون یادمی‌شود که آنچه مؤلف، در سه صفحه بعد از این (ص۸۷) در مورد حج اظهار می‌کند که، برزنان و بردگان واجب نیست، کاملا نادرست است، زیرا حج بر هر مستطیعی واجب است، زن یا مرد، برده یاآزاد.

در این توضیحات، همواره از تطویل و تفصیل، پرهیز شده است. وگرنه ــ چنانکه یاد شده است ــ هنوز موارد چندی است که، هریك به‌لحاظی، نیازمند توضیح وبیان حقیقتی است که ازنظرمؤلف محترم دور مانده است. مثلا مواردی که وی در آنجاها ــ به‌علت نقل از دیگران ــ دچار تناقض شده است (از باب نمونه ص ۲۱۹ سطرهای آخر ← توضیح ۱۹۰. نیز مقایسه شود با سطر ۲۶، از صفحهٔ ۲۱۶، و سطر ۱۶، از صفحهٔ ۷۴ و... یا: سطر ۱۵ از صفحهٔ ۴۸، مقایسه شود با سطر۸ از صفحه ۴۹ و...) یا مواردی که اشتباهاتی جزئی بوده، مانند پانوشت۴در صفحه ۸۵، که «کفش از پا درآوردن» جزو آداب لازم ورود به‌مسجد شمرده شده

است، یا پانوشت ۵ همین صفحه، که در آن گفته شده: «و درمورد نام ماهها، اسامی عربی منطقة‌البروج به‌کار می‌رفته»، یا اینکه اسامی خود بروج (حمل، ثور، جوزا و...) به‌کار می‌رفته، نه منطقة‌البروج. و همچنین مواردی که خود متن پیراسته شد، تانیازی به‌توضیح نباشد. مثلا به‌جای «صوفی ناقذالکلمه»، «حکیم اشراقی» گذاشتیم تا اشتباه معروف دربارهٔ سهروردیها تکرار نشود. یه جاهایی که فلسفهٔ اصیل اسلامی، تبیین نشده، یا در ربط علل و حوادث منحصراً از یك دیدگاه قضاوت شده است و امثال آن. امید است همین اندازه توضیح، هم در پیراستن کتاب مؤلف محترم ــ بصورت مجموعی ــ مؤثر باشد وهم در کمك به‌خوانندگان و جویندگان حقیقتهای دینی و اجتماعی و تاریخی و سیاسی...

۹۹ [۸۷]. در اسلام، عید بزرگ منحصر بهاین دو روز بزرگ و مقدس (اضحی «قربان» و فطر) نیست، بلکه عیدی بزرگتر و زندگیسازتر هست که همانا آن، عید اکبر، یعنی «عید غدیر» است. عیدی که القاکنندهٔ اصل بنیادی وژرف «حکومت عادل» است، عیدی که محتوی ومضمون آن، محکوم کردن هرستم وناروایی، هرمحرومیت ومظلومیت، هررنج وزبونی است. عیدی که شعار زنده ومستقیم است دربرابر هرحکومت خائن وهر فرمانروای غیرانسانی. دریغا که همواره قدرتهای مسلط از نشر فلسفهٔ واقعی این عید، جلوگیری کرده‌اند.

ازاین رو، سلف شیعه، به‌غدیر اهمیت فراوان می‌دادند. وعلی «ع» باآنکه «مخالفت شدید بااهل سقیفه را کاری بمصلحت اسلام نمی‌دید، و نظر بمصالحی که تاحدودی روشن است ازاقدام جدی علیه آنان خودداری می‌کرد، ولی موضوع غدیر را ازیاد نمی‌برد. ودرموارد بسیاری طرح می‌کرد: درمسجد پیامبر، در رحبهٔ کوفه، درروز شوری و... ودرسالی که جمعه با «عید غدیر» به‌یك‌روز افتاده‌بود، خطبه‌ای بس رسا خواند و توحیدی عجیب گفت. سپس دربارهٔ اهمیت غدیر داد سخن داد، گفت: ''دراین روز دوعید بزرگ است، که قوام یکی بدیگری است''(← «مستدرك نهج‌البلاغه») یعنی بایداسلام وشعائر آن، باسرپرستی پیشوایی عدالتخواه آمیخته گردد، تاسعادت دوجهان همه تأمین یابد».

دانشمندان چندی به‌عید غدیر توجه داده‌اند، از جمله ابوریحان بیرونی (الآثارالباقیه /۳۳۴)، واین‌طلحهٔ شافعی (مطالب‌السؤول/۵۳). وی می‌گوید: «وآن (روزغدیر)، روز عید است، ویادگارتاریخی است، زیرا روزی است که پیغمبر «ص» در آن، آشکارا وصریح، علی را بمقام ارجمند امامت وپیشوایی نصب کرده...».

لذ پیغمبر نیز روایت شده است که فرمود: «یوم غدیرخم افضل اعیاد امتی» ـ یعنی روز غدیر، برترین و با فضیلت‌ترین عید امت من است (← الغدیر، ج۱، ص ۲۶۲ و بعد).

ودرموارد بسیاری ازمتون مآخذ وتواریخ، عید غدیر، معرفی شده است. ازجمله ابن‌خلکان، درشرح حال مستعلی بن مستنصر (ج۱، ص۶۰) می‌گوید: «روز عید غدیرخم، بااو بیعت شد. وآن روز۱۸ ذیحجه بود، بسال۴۸۷». نیز درشرح حال مستنصر عبیدی (ج۲، ص۲۲۳) می‌گوید: «شب پنجشنبه، دوازده شب‌ازروز مانده از ذیحجهٔ سال ۴۸۷ درگذشت... واین شب، شب عیدغدیر است، یعنی شب ۱۸ ذیحجه...» (← الغدیر، ج۱، ص۲۶۷، فصل «عیدالغدیر فی الاسلام» وص۱۰۴، فصل «اقربات یوم‌الغدیر»، وملحمهٔ «عیدالغدیر» ازبولس سلامه ـ چاپ بیروت ـ و حماسترین فراز تاریخ، ص۷۷ـ۸۸، ازچاپ پنجم). برگزاری مراسم عید غدیر نیز، بعدوراني بس پیشتر ازاین، یعنی روزگار امام ابوالحسن الرضا (م ۲۰۳) وامام جعفر الصادق (م ۱۴۸) می‌رسد. ← مآخذ تاریخ.

۱۰۵ [۹۲]. چنین نیست که شق اخیری که مؤلف می‌گوید، هرگز معمول نگشته باشد. بلکه بعکس، در دورهٔ حضرت علی «ع»، وبه‌دست ائمه «ع»، آن شق نیز بسیارمعمول گشته است. معلوم است که اصولا گرفتن اسیر، جزء سنت نظامی‌است ومکن‌است موجب تقلیل کشتار گردد. زیرا اگرفردی ازطرف مقابل، که در دسترس قرار می‌گیرد، دستگیر نشود، ممکن‌است بازبه‌سپاه پیوندد ومقاومت کند وموجب کشته‌شدن‌خود وعده‌ای دیگر گردد. شاید چنین نظری دربرخی ازموارد بوده‌است. درجنگهای صدراسلام این سنت نظامی رعایت می‌شده است. اما به‌تصریح مؤلف ـ درموارد چند ـ دراسلام نسبت به‌اسیران ارفاق بسیار می‌شده‌است، حتی درجاهایی از این‌امر نظامی عدول‌شده‌است واسیر نگرفته‌اند. ← توضیح ۲۸.

۱۰۹ [۹۲]. مؤلف، دوموضوع دیگررا یاد نکرده است:

۱ـ امربه‌معروف‌ونهی ازمنکر، که ازفرایض مهم اسلام است و در روایات آمده است که ازاهم فرایض است، ازاین جهت که بوسیلهٔ این‌دو، دیگرفرایض به‌پای می‌شود وهم ازنظر تعدیل حرکات وتهذیب جامعه اصلی مهم است.

۲ـ تولی وتبری، که ازنظر تربیت مسلمی افراد بسیار مهم است (← وسائل‌الشیعه، نیز سخنرانی معروف امام حسین در وجوب امربه‌معروف ونهی از

منکر» و مبارزه با فساد، «تحف‌العقول» ص ۲۴۰ ـ ۲۴۳، و «تحریرالوسیله، لمرجع‌العصر»).

۱۰۲ [۹۲]. ولی بسیار بسیار مبغوض وبد و «ابغض شیء عندالله»، یعنی منفورترین چیز درنزدخداوند، شمرده‌شده است. (← سفینة‌البحار، ذیل «طلق» ومسایرمآخذحدیث وفقه). درکتاب «کافی» (فروع) ـ باب کراهیة‌الطلاق، آمده است: خداوندلعنت کرده‌است مرد وزنی‌را که بچشند وبگذرند، یعنی بگیرندوطلاق دهند. هردم هوسی تازه داشته باشند وبه‌این ترتیب اعمال غریزه کنند.

۱۰۳ [۹۳]. در روزگاران قدیم، عمال اموی ـ به‌علت‌آبروکسب کردن برای کسی چون فرزند ابوسفیان ـ می‌خواستند باجعل‌وکذب، وجههٔ امام حسن‌مجتبی «ع» راتضییع کنند، تادرنتیجه، انظار تنفربار جامعهٔ اسلام را نسبت به‌معاویه (که آنهمه ستم و جنایت درحق امت و امام‌کرد وچون موجودی سفله ودون، همهٔ‌شروط صلح ومصالح اسلام را زیرپاهشت) تعدیل دهند. ازاین‌رو این سخنان اتهام‌آمیزرا رواج دادند.

امام‌که باصدها مسئلهٔ غامض سیاسی ـ دینی روبرو بود، و درآن روز با ـ آنهمه‌گرفتاری بسرمی‌برد، نیزامامی‌که در زهد وعبادت، دوست ودشمن اورا نمونهٔ زمان خود دانسته‌اند، به‌علاوه موجه‌ترین شخصیت زمان خود بود، کجا می‌توانست به‌چنین افراطی بپردازد؟ این سخن را دربارهٔ امام، نخستین‌بار مدائنی (علی‌بن ـ عبدالله بصری مدائنی، درگذشته به‌سال ۲۲۵ هـ) درقرن‌سوم نوشته‌است. واین مدائنی را، خود رجالیون اهل‌سنت وناقدان اخبارایشان، جزو «ضعفاء» ـ دراصطلاح‌رجال ـ و اشخاص غیرقابل اعتماد شمرده‌اند. ابن حجرمعروف درکتاب لسان‌المیزان (ج ۴، ص۳۸۶) می‌گوید: «او عثمانی است واخباری به‌نفع بنی‌امیه جعل می‌کرده...»

دومین بار این سخن را در اواخر قرن چهارم، ابوطالب مکی (درگذشته به‌سال ۳۸۰ هـ) درکتاب «قوت‌القلوب» گفته است. این مؤلف را نیزناقدان قابل اعتماد ندانسته‌اند. این است حقیقت افترایی‌که برامام بسته شده است. (← کتاب ـ «حیاة‌الامام‌الحسن» ج۲/۴۴۸ وبعد ومآخذآن).

اصولا اسلام، تعدد زوجات را محدودکرد. دراینجا بجاست‌که سخنی را که مؤلف درهمین مورد می‌گوید تکرارکنیم: «... ولی باید به‌یاد داشت‌که اسلام تعدد زوجات را پدید نیاورد. واین رسم ازمدتهاپیش ازظهور اسلام درمیان اعراب و ایران (ویهودیان باستانی) وجود داشته. برعکس، اسلام رسم دیرین را محدودکرد

ومرد را انداشتن پیش‌از چهارزن ـ در آن واحد ـ منع نمود...ضمناً بایدگفته شود که برخی جاهای سورهٔ چهارم قرآن، یاسورةالنساء را، گاه چنین تعبیر کرده‌اند که: قرآن وحدت زوجه را بر تعدد زوجات ترجیح داده است. (سورهٔ نساء آیهٔ ۱۲۹)».

بااین حساب، تجویز تعدد زوجات، درنظراسلام، بابرمصالحی بوده است، ازجمله سرپرستی یتیمان جامعه ویتیمان جنگ، وبرروی هم، باتوجه بهمردوآیه (آیهٔ ۳ و۱۲۸ سورهٔ نساء) ـ چنانکه مؤلف توجه یافته است ـ جواز این موضوع به صورتی دقیق محدودمی‌شود ودرموارد بسیاری‌منتفی. درمورد پیامبر یادآور شدیم (← توضیح۳۸) که مسئلهٔ «مصاهرت» درسیاست پیشبرداسلام دخالت‌اساسی‌داشته است وحمایت خونی قبایل بوسیلهٔ ازدواج، کمك وسنگر بوده است.

دراین مقوله، دکتر گوستاولوبون فرانسوی را سخنی است که هم‌اکنون باید بادقت کافی آن را دید: وی درکتاب «تاریخ تمدن اسلام وعرب» (ص۵۲۸ ـ ۵۲۹، از ترجمهٔ فارسی) تحت این عنوان: «تأثیر اسلام درموضعیت زنان مشرق» می‌گوید: «اسلام بصرف قبول رسم تعدد زوجات، که ازپیش درشرق شایع بوده، اکتفا نکرد، بلکه در وضعیت زنان‌مشرق تأثیر نمایان و رضایت‌بخشی بخشید. اسلام بجای اینکه ازمقام زن کاسته ووی راپست وفرومایه معرفی کند ـ چنانکه دراین‌عصر بدون هیچ‌تعقلی ورد زبان‌خاص‌وعام است ـ مقام زن را درجامعه بسی بالابرده، نسبت به‌ترقی وسعادت وی خدمات نمایانی انجام داد. مثلا احکام وراثت قرآن که سابقاً ذکرشد، درمقابل قانون اروپا، برای زن بغایت مفیدبود. وازمطالعهٔ آن معلوم می‌شود که تاچه‌اندازه رعایت حقوق زن به‌عمل آمده است.

«آری، مسئلهٔ طلاق را اسلام جایز قرارداده واختیارآنرا هم بمرد واگذار نموده، ولی درعین حال، دراحکام متعلقهٔ بطلاق، اکیداً این مطلب قید شده است که با زنان مطلقه‌بروبهٔ عدالت ومروت وانصاف را کاملا باید مرعی داشت. برای کشف میزان تأثیری که اسلام در وضعیت زنان بخشیده، بهترین طریقه این است که مراجعه به‌قبل از اسلام نموده معلوم داریم که درآن زمان، وضع زنان چه بوده وچه‌مقامی‌را درجامعه حایز بودند، وبعداز اسلام بچه‌مقامی نایل شدند. برای حل این قضیه، طریقی بهتر ازاحکام نواهی خود قرآن نیست...»

۱۵۴ [۹۲]. ایجادحرمسرا واستخدام خواجگان حرم ابداً به‌اسلام مربوط نیست وچه‌بسا که به‌عنوان ثانوی ـ حرام باشد. بلکه‌این رسم را ـ بجزآنکه در قدرتمندان اقوام دیگروجود داشت ـ خلفا، وبخصوص خلفای‌عباسی وسایرسلاطین ـ که حساب

ایشان وحساب اسلام جداً وکاملا ازهم جداست ــ بوجود آوردند.

۱۰۵ [۹۴]. نکاح موقت را، اخیراً بعضی از متفکران بزرگ معاصر اروپا و جهان غرب، بمصلحت جامعهٔ انسانی دانسته‌اند وآن را تجویز کرده‌اند. اصل این موضوع در اسلام، سنتی است نبوی ودرزمان صحابه معمول بوده‌است وشیعه ازآن پیروی کرده است ودربیانات ائمه «مانع شیوع زنا» معرفی شده است. پس اصل آن، درمتن فقه اسلام وتجویزات بانی‌اسلام درج است. برخی ازفقهای اهل سنت (ونعمهٔ آنان←«الغدیر»، ج ۶/۱۲۹) با استناد به«اجتهاد» خلیفهٔ دوم در برابر «نص»، آن را منع کرده‌اند. ومی‌دانیم که اجتهاد، دربرابرنص نبوی، هیچ نیست. بلکه جسارت است به احکام دین‌وناموس الهی ونقض‌است برحکم‌شارع (←«النص‌والاجتهاد» / ۱۹۰).

و لذا این روست که گروه بسیاری ازفقهای صحابه وتابعان، مانند عمران‌بن حصین وجابربن‌عبدالله‌انصاری وعبدالله‌بن‌مسعود و عبدالله‌بن عمر ــ فرزندخودخلیفه‌ای که نهی کرده است ــ وابوسعید خدری وسلمة‌بن‌امیة‌بن خلف وزبیربن عوام وعمروبن حریث وابی‌بن‌کعب و سعیدبن جبیر و طاووس یمانی وسدی و مجاهد، بجزفقهای «اهل‌بیت» ــ به‌تعبیر ابوحیان درتفسیرش ــ وبجز مالک‌بن انس، پیشوای مالکیان، و ابن‌عباس ــ به‌نقل‌سرخسی‌در«المبسوط» ــ وگروههای‌دیگر(←«الغدیر» ج۶/۲۲۵و بعد ــ فصل «من اباح متعةالنساء») بدین نهی غیر شرعی ومخالف قرآن اعتنایی نکردند وهمواره آن را مباح اعلام کردند.

اکنون آیا سزد که چون پیامبر، روی درنقاب خاك فروتهفت، حلال او را حرام‌کند وحرامش را حلال (وحلال محمد حلال‌الی‌یوم‌القیامه و...)؟ قرآن به‌خود پیامبر، اجازهٔ حلال وحرام‌کردن نداده است (سورهٔ تحریم ــ۶۶ــ آیهٔ ۱) تاچه‌رسد بهرکس. ازاینجاست که این‌تحریم‌را ازمطاعن خلیفه شمرده‌اند. وابوحنیفه‌متعةالحج (طواف‌القدوم) راکه عمرنیز نهی کرده بود، جایزشمرد وبهاین نهی اعتنایی نکرد (← «النقض» ۶۰۲ وبعد).

بااین حساب، آیاشیعه که پاسدار جزئیات وکلیات احکام و سفارشهای پیامبرند، گناهی کرده‌اند، که نویسندگان خام یامزدور (درگذشته مزدور دربارهای اموی وعباسی واکنون مزدور استعمارجهانی) همواره برآنان بتازند. مادربارهٔ ائمهٔ طاهرین(ازجمله امام معصوم علی‌بن ابیطالب که افقه و اعلم‌بودن او در امت، جزء مسلمات‌است‌وحدیث‌متواتر«انامدینةالعلم وعلی‌بابها» ←«الغدیر»، ج۶/۶۱-۸۱، دربارهٔ اوست) قائلیم که شارح ومبین احکام الهی اند، نه‌اینکه احکام راکم وزیاد

پس و پیش، و حلال و حرام کند، (له الحکم و الیه ترجعون).

اکنون راز آن واقعه معلوم می‌شود که چرا علی «ع» در قضیهٔ شوری، سخن عبدالرحمان بن عوف را (در مورد عمل بسنت شیخین) نپذیرفت. علاوه براین، مگر می‌توانست رفتار کسانی که به‌شهادت تاریخ (← «الغدیر»، ج ۶ و ۷)، همواره نیازمند علم و عمل و راهنماییهای او بودند و پیوسته دچار اشتباه می‌شدند، و فریاد «اقیلونی»[1] و «لولا علی»[2] و «کل الناس افقه من...[3]» شان بلند بود، برای وی حجت باشد؟

ذیلا باید دانست که برای نکاح موقت، از لحاظ رعایت حقوق مختلف فردی و اجتماعی طرفین، احکامی مقرر شده است. (برای تحقیق دربارهٔ این اصل فقهی ← «الغدیر» ج ۶ / ۱۹۸ تا ۲۲۰ نیز کتاب «المتعة و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی» ـ دکتر توفیق الفکیکی، چاپ قاهره، و کتاب «متعه و آثار حقوقی آن» دکتر محسن شفایی). 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 نامشروع. به گفتهٔ یکی از فلاسفه: «آسیاییان در قوانین ازدواج از اروپاییان بهتر قدم برداشته‌اند و تعدد زوجات را امری عادی و قانونی دانسته‌اند. این امر در میان ما، تحت پردهٔ الفاظ و عبارات دیگر، بیشتر مرسوم است». تاریخ فلسفهٔ ویل دورانت، از ترجمهٔ فارسی: ص ۳۲۰، چاپ دوم (۱۳۴۵).

«در اروپا هیچ یک از رسوم مشرق، به‌قدر تعدد ازواج بد معرفی نشده و دربارهٔ هیچ رسمی، این قدر نظر اروپا به‌خطا نرفته است... رسم تعدد ازواج ابداً مربوط به‌اسلام نیست، چه قبل از اسلام هم رسم مذکور در میان تمام اقوام شرقی، از یهود، ایرانی، عرب وغیره شایع بوده‌است. اقوامی که در شرق، قبول اسلام نمودند، از این حیثه فایده‌ای از اسلام حاصل ننمودند» ـ (گوستاو لوبون ص ۵۲۴ ـ ۵۲۵).

۱۵۶ [۹۶]. این سخن از نظر تاریخ آداب اسلامی صحیح نیست. پیشتر در این باره اشاره‌ای گذشت.

۱۵۷ [۱۵۱ پانوشت ۱]. در بیت معروف دعبل خزاعی (از شاعران حماسهٔ تشیع، در قرن

۱ـ الغدیر ج ۷ ۲ـ الغدیر ج ۶ ۳ـ الغدیر ج ۶

سوم) همین اصطلاح به‌کار رفته است:

مدارس آیات خلت من تلاوة
ومنزل وحی مقفرالعرصات

دیوان دعبل ــ ص۸۹

۱۵۸ [۱۵۳]. تعبیرمؤلف، دراینجا (ص۱۰۳) که می‌گوید: «اسماً رئیس انتخابی» کاملا بمورد است. زیرا انتخابی‌بودن خلیفه، فقط اسمی بود وبس، امـا درخارج و رسماً اصل انتخاب عملی‌نشد. ودر واقع همان انتصاب بود. برپایهٔ تواریخ ومتون، ابوبکر بوسیلهٔ ۲ نفر (عمر وابوعبیدهٔ جراح) خلیفه‌شد. عمر باتعیین وانتصاب شخصی ابوبکر خلیفه‌شد، وعثمان باشورای شش‌نفری‌ا که عمر تعبیه کرده‌بود واختیارنهایی‌را بشمشیر عبدالرحمن‌بن عوف‌داده بود، تعیین‌گشت. واین‌بود انتخاب! پس‌ازآن هم که‌خلافت به دست بنی‌امیه افتاد واسلام وقرآن را برطاق هشت.

مؤلف، به‌این‌حقیقت، رسیده است و آن را به‌عبارات گوناگون بازگفته، ازجملهٔ درصفحهٔ ۱۳۵ گوید: «درنزد سنیان، امام‌رئیس (اسماً رئیس انتخابی) جامعهٔ مسلمانان...». ودرصفحهٔ ۱۵۸ گوید: «ترتیب معینی‌درشیوهٔ انتخاب خلیفه نیزوجود نداشت». بنابراین، هرخلیفه‌ای، بنابه‌اقتضای مصالح دسته‌ای معدود، هرطورکه پیش می‌آمد، تعیین ونصب می‌شد، نه‌باانتخاب واجماع همهٔ صحابه واهل حل وعقد. اگر به‌شرح کشمکشها وجریانات سقیفه وحتی زدوخورد وکشتاری که شد، بپردازیم، بسی تفصیل باید (← «الغدیر» ج۷ و «السقیفه» تألیف علامه محمدرضا مظفر). همین‌قدر بایدگفت که علی وهاشمیین وخاندان نبوت وصدها تن ازفضلای صحابه وهمهٔ انصار سرگرم کفن و دفن پیامبر بودند و... در مورد دیگرانی‌هم که بیعت کردند، ابن‌ابی‌ــ الحدید مورخ ومحقق معروف چنین می‌گوید: «عمر و ابوعبیده و چندتن دیگر، در حالی که جامه‌های صنعانی پوشیده‌بودند، از سقیفه درآمدند، وبه‌هرکس می‌رسیدند، او را می‌زدند وجلو می‌انداختند و دستش‌را می‌کشیدند وبه‌دست ابوبکر می‌مالیدند، تا بدین‌سان بیعت کرده‌باشد، چه بخواهـد چـه‌نخواهد ...» (← نظـرة فی‌شرح نهج‌البلاغه» ج ۱۰۳/۱) و چون اجماعی ــ وحتی عدهٔ قابل توجهی ــ درکارخلیفه درست کردن‌نبوده‌است، متکلمان بزرگ اهل سنت، چنین می‌گویند:

قاضی‌عضدایجی: «...درخلافت، اجماع لازم‌نیست، بلکه یک‌یادونفرهم که بیعت کنند کافی‌است مثل اینکه عمر باابوبکر بیعت کرد و عبدالرحمان عوف باعثمان، ومنتظرمردم مدینهٔ‌نشدند تاچه‌رسد به‌مردم‌دیگرجاها!» (المواقف، ج۳/ ۲۶۵ــ۲۶۷)

ماوردی: «ابوبکر، با بیعت پنج نفر خلیفه شد» « (الاحکام السلطانیه / ۴)
امام‌الحرمین جوینی: «در خلافت اجماع لازم نیست، زیرا ابوبکر بدون اجماع همه خلیفه شد. ووقتی اجماع شرط نبود، عدهٔ معینی‌هم لزوم ندارد، بلکه یك نفرهم که باکسی بیعت‌کرد، اوخلیفه می‌شود» (الارشاد / ۴۲۲).
قرطبی: «اگریك‌نفرهم باکسی بیعت‌کند، آن شخص خلیفه می‌شود. دلیل ما بیعت عمراست باابوبکر...»(تفسیرقرطبی، ج۱ / ۲۳۰ نیز← الغدیر، ج۷ / ۱۳۶)
وشگفت است که مدعا رادلیل قرار داده‌اند. واز توهین بعقل اجتماع وپاگذاشتن برعصمت حوادث وعزت تاریخ، ابا نورزیده‌اند.
باری، اگرقضیه ازاین قراراست، پس پیروی ازانتصاب ونص و تعیین رسول (براساس وحی) اولی است، یاانتصاب و نصب افراد عادی‌که نوعاً کارشان در گرو اغراض است وازشناخت واقعیت درموردانسانها به‌دور؟
وآیاتعیین پیامبراکرم، علی‌را غیرقابل هضمتراست، یاتعیین عمرابوبکررا وابوبکر عمررا وشمشیر پسرعوف عثمان را؟
ضمناً برخی ازروشنفکران مذهبی، که می‌خواهند دربارهٔ سیستم حکومت دراسلام بحث‌کنند، باید بدانندکه بنابرتصریح بزرگان اهل سنت ــ که سخن برخی ازآنان دربالانقل‌شد ــ اجماعی، حتی‌اجماعی‌محدود! درکار نبوده‌است، تابتوان‌آن را پایهٔ بحثی و استنتاجی قرار داد. بلکه سیستم‌حکومت در اسلام، به‌گونه‌ای دیگراست.

۱۰۹ [۱۰۴]. راجع به‌نظر اسلام دربارهٔ صابئان و هم زرتشتیان که آنان را اهل‌کتاب می‌دانند یا نه، بمصادر مأخذ (ملل و نحل، تفاسیر، فقه) رجوع شود. در تفسیر «کشف‌الاسرار» چنین آمده است:«... و این‌گزیت پذیرفتن خاصه اهل‌کتاب را است، به‌نص قرآن... "من‌الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا‌الجزیه‌عن‌ید" ــ مجوس را همین حکم است‌که مصطفی «ع»گفت: "سنوا بهم‌سنة‌اهل‌الکتاب" ــ [با آنان چون اهل‌کتاب رفتارکنید]. و علی‌بن‌ابیطالب «ع» را پرسیدندکه جزیت از مجوس بپذیریم؟گفت: "آری‌که ایشان راکتابی بود و برداشتند و بردند از میان ایشان". این دلیلی روشن است‌که پذیرفتن جزیت را اهل‌کتاب بودن شرط است، پس مشرکان و عبدهٔ اوثان از این حکم بیرون‌اند» (← کشف‌الاسرار، ج ۱ /۵۱۶).

۱۱۰ [۱۰۵]. دستگاههای خلافت، بخصوص اموی و عباسی ــ چنانکه اشاره رفت ــ از اسلام جز نام هیچ‌چیز نداشتند،ونوع کردارشان در جهت عکس تعالیم اسلام بود.

امروز که ما می‌توانیم اسلام و تاریخ خلافت و زمامداری را بطور دقیق مطالعه کنیم، به‌این واقع پی می‌بریم، البته نباید از نظر دورداشت که مؤلف، نوع مطالب خود را از سایر مستشرقین و اسلام شناسان غیر مسلمان گرفته است و نظرهایی که اینان دربارهٔ این مباحث داده‌اند، یا از روی اطلاع کامل و تفکیك لازم و تبحر کافی نبوده است، یا به‌اغراض آلوده بوده وهست.

به‌علاوهٔ آنچه در داخلهٔ حوزه تعالیم تشیع، دربارهٔ مسئلهٔ زمامداری ــ از نظر ماهوی ــ وجود دارد، که متأسفانه بر کثیری از خود شیعه نیز مجهول است، به دلیل آنکه عمل بر طبق آن نیست.

۱۱۱ [۱۱۰]. در این باره در کتب کلامی بحثهایی است که باید دیده شود.

۱۱۲ [۱۱۲]. در مورد قرآن کریم، احتراماً، اصطلاح «سجع» را به‌کار نمی‌برند و به جای آن، کلمهٔ «فاصله» را می‌گذارند: «فواصل آیات».

۱۱۲ [۱۱۳]. بلکه در مطلق قلمرو زبان و ادبیات عرب. زیرا اعجاز قرآن ثابت شده است، و دانشمندان وادبای عرب غیرمسلمان نیز، بدان اعتراف کرده‌اند. (← تفسیر «تبیان» تألیف شیخ‌الطایفه ابوجعفرمحمدبن‌حسن‌طوسی، و «کشاف» تألیف جارالله زمخشری، و «اعجازالقرآن» قاضی ابوبکر باقلانی، و «الطراز» امام یحیی‌العلوی، و مقدمهٔ تفسیر «آلاءالرحمن» تألیف علامه‌مجاهد شیخ‌محمدجوادبلاغی، و «دلائل‌الاعجاز» و «اسرار البلاغة» جرجانی، و «المعجزةالخالده» تألیف علامه سید هبةالدین شهرستانی و «کشف‌الظنون» ج ۱، بند ۱۲۵، ازچاپ ۱۳۳۵ هجری، و قصیدهٔ معروف شبلی‌شمیل، بدین مطلع:

انی و انّاك قدکفرت بدینه

هل‌اکفرن بمحکم الایات؟)

اهمیت قرآن و مسلم بودن خصوصیات آن تا حدی است که می‌نگریم مورخی چون ویل‌دورانت، در تاریخ جهانی خود چنین می‌گوید: «باتفاق آراء قرآن بهترین و نخستین کتاب نثر عربی است». تاریخ تمدن ــ تمدن اسلامی، کتاب چهارم، بخش دوم، ص ۳۹.

۱۱۴ [۱۱۳]. موازین و قواعد زبان عربی، تنها تحت‌تأثیر منظومات و اشعار جاهلیت

بوجود نیامد، بلکه خـود قـرآن، در تکوین و ظهور وکمال این دانش مدخلیت بسیار داشته است. این دانش، از جملـه دانشهایی است که علی «ع» تأسیس کرد. امام اصول اولیهٔ آن را به‌شاگرد و صحابی خـود، ابوالاسود دئلی، تعلیم داد و از آنجـا این علم پدیـد آمد. (← مقدمـهٔ شرح«نهج‌البلاغه» ابن‌ابی‌الحدید، چاپ محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۱ /۲۰، «بغیةالوعاة» سیوطی، و «تأسیس الشیعةلعلوم الاسلام» تألیف علامه سیدحسن‌الصدر/ ۴۰ وبعـد).

۱۱۵ [۱۱۴]. در این باره ← مقدمهٔ «تفسیر صافی».

۱۱۶ [۱۱۵]. پیشتر، براساس مآخذ موثق تاریخ، یادآور شدیم که شیعه براساسی دینی، در زمان حیات پیامبر، بوجود آمد و با خط مش معین‌کردن خود پیامبر و نامی که از طرف پیامبر یافت، واردکارزار زندگی درناحیهٔ اجتماع ـ دین شد ← توضیحهای ۵۱، ۶۳، ۷۵، ۷۱.

۱۱۷ [۱۱۵]. بحث در تغییر قرآن، درکتب فنی و خاصی که در این باب تألیف شده و هم در برخی از تفاسیر، مطرح‌گشته است. باید آنها را دیـد. آنچه مسلم است این است که‌دانشمندان شیعه، تحریف «بالزیاده» راکاملا و مصراً منکرند. چنانکه متفکر و مصلح و معلم و عالم شیعه ـ بلکه مطلق اسلام ـ و پیشوای علمی بغداد در آغاز سدهٔ پنجم هجری، یعنی شیخ مفید (محمدبن نعمان) در پاسخ این پرسش کـه «آیا در قرآن چیزی‌کم وزیادشـده؟» گفته است: «انالذی بین‌الدفتین من‌القرآن، جمیعه کلام‌الله تعالی و تنزیله، ولیس فیه شیء من‌کلام‌البشر.» یعنی: «آنچه میان دو برگهٔ جلد قرآن قرار دارد، همهاش سخن خدای بزرگ است و فرونرستادهٔ اوست. و هیچ چیـز از سخن آدمی درآن نیست.» ـ (← «اوائل‌المقالات»/ ۵۵ و سفینةالبحار ـ ذیل «قرآن». نیز ←شیخ صدوق، اعتقادات ـ فصل «اعتقادنافی‌القرآن» و ←شیخ طوسی، التبیان ج ۱ /۳، و← شیخ طبرسی، مجمع‌البیان، مقدمه «الفن‌الخامس»).

۱۱۸ [۱۱۶]. این سخن مؤلف محترم را نمی‌توان پذیرفت، زیرا هیچ ملدکی نـدارد جز ملل و نحل شهرستانی و می‌دانیم که شهرستانی در ملل و نحل، مطالبی به‌شیعه نسبت داده است که درست نیست. علامهٔ امینی در جلد سوم «الغدیر» از صفحهٔ ۷۷ تا ۳۳۸، تحت عنوان: «نقد و اصلاح حول‌الکتب و التألیف المزورة»، مطالبی را

کمتر این‌گونه کتب (ملل و نحل ابن‌حزم، ملل و نحل شهرستانی، الانتصار ابوالحسین خیاط معتزلی، الفرق بین‌الفرق بغدادی، منهاج السنهٔ ابن تیمیهٔ حرانی، البدایة و النهایهٔ ابن‌کثیر دمشقی و...) درباره شیعه آمده است، مورد رسیدگی کامل و نقد فنی مستند قرار داده است.

بر محققان واسلام شناسان و مستشرقانی که می‌خواهند صاحب‌نظر صحیح باشند، فرض است که این مباحث را بخوانند. بعلاوه در تفاسیر شیعه، این دو سوره نیز جزء قرآن شمرده شده و حتی در تعالیم ائمه و علمای شیعه، در باب «خواص السور» و فضل تلاوت سور قرآن، در مورد این دو سوره نیز فوایدو مطالب بسیاری ذکر شده است. (← تفسیر مجمع و ابوالفتوح و صافی و...).

۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۲۱ [۱۱۶ ـ ۱۱۷]. اولاً باید دانست که مسلمانان در قرائت قرآن، هیچ‌گاه از متن مصوب معمولی ـ که صحت آن مسلم است عدول نکرده و نمی‌کنند.

ثانیاً ـ اختلاف قرائت قراء سبعه، مسئله‌ای است فنی و مربوط است به علم قرائت و بهیچ وجه به‌اختلاف وعدول در متن قرآن وقرائت آن منجر نمی‌شود. (← شرح شاطبیه و جمال‌القراء سخاوی).

ثالثاً ـ بر هر عربی دان مبتدی معلوم است که تشخیص کلمات عربی ـ بخصوص معلوم و مجهول ـ چندان نیاز به‌اعراب‌گذاری ندارد. وحتی کسی که قواعد عربی را بداند می‌تواند، بدون اعراب، نوشته‌های عربی را صحیح بخواند. چون خود قواعد از درون ترکیبات، نقش کلمات و وزن و به‌اصطلاح « بنیهٔ صرفی» آنها را روشن می‌کنند. بنابراین عدم اعراب‌گذاری قرآن ابداً نمی‌تواند منشأ چنین اشتباهی باشد.

۱۲۲ [۱۱۹]. درکتب مربوط به‌قرآن و تاریخ آن، اسماء سور را «توقیفی» دانسته‌اند. گویا مؤلف محترم به‌این بحث فنی توجه نداشته است. بهرحال به‌کتب این فن، از جمله: «البرهان‌فی‌علوم‌القرآن» و «شرح شاطبیه» و «جمال‌القراء ـ تالیف سخاوی» و «الاتقان» و «صحیح بخاری ـ کتاب‌التفسیر» و «مجمع» و «ابوالفتوح» و «تاریخ القرآن ـ زنجانی» و «تاریخ القرآن ـ محمد طاهربن عبدالقادر مکی» و «تاریخ قرآن ـ دکتر رامیار» رجوع شود.

۱۲۳ [۱۱۹]. حدود صد سال پیش از این تاریخ نیز عناوین همهٔ سوره‌ها وجود داشته

است. ← تاریخ قرآن رامیار ـ فصل هفتم.

۱۲۴ [۱۲۵]. باید دانست که از روز اول، این حروف مقطعه، آیه حساب شده‌اند و نمی‌شود آیهٔ قرآن، اضافی زید باشد، چنانکه خود مؤلف بعداً اشاره می‌کند که اگر چیزی اضافه می‌شد، اصحاب بی‌درنگ آن اضافه را رد می‌کردند. بعلاوه اصحاب نامبرده، از قبیل مغیره و... بعدروایت قرآن و داشتن نسخه معروف نیستند. علاوه براین، در حروف رمز، هیچ‌گاه «ال» تعریف تلفظ نمی‌شود. اضافه براین، «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 همهٔ اینها درآغاز سورهٔ «قلم» چنین است: «ن والقلم...» و در آغاز سورهٔ «ق»: «ق و القرآن...» بنابراین اگر احتمال نلدکه و هیرشفلد درست باشد، باید جمله با واو عطف شروع شده باشد و این نه تنها بلیغ نیست، بلکه بسیار رکیك، و بلکه از نظر بلاغت نادرست است. پس این‌احتمالی‌است سخت سخیف ودور ازذوق ادبی وفهم بلاغت عربی.اصولااین مطالب، از سنخ مطالب عقلی نیست که هرکس در آن باره، سرخود، احتمالی بدهد. این مسائل نقلی است و برای شناخت درست آنها باید به‌اهل فن و تخصص و ادبا و علمای مسلمین رجوع کرد و در این باره نظر همینان‌که خودی هستند و مطلع، حجت است نه دیگران.

۱۲۵ [۱۲۴. پانوشت ۴]. در مورد تاریخ نزول این آیه (الیوم اکملت لکم‌دینکم... سوره ۵، آیهٔ ۵) حلس اسلام‌شناسان درست نیست. بلکه واقعیت تاریخی ـ بنا بر نقل جمع بسیاری از محققان اهل سنت ـ (صرف‌نظر از منابع شیعی) این است که آیهٔ مذکور پس از «واقعهٔ غدیر» نازل‌شده است. (←الغدیر، ج ۱ / ۲۳۰ و بعد.) در مورد آخرین آیه‌ای‌که بر پیامبر «ص» نازل شد، برخی از مفسران آیهٔ ۵، از سورهٔ ۹۳ راگفته‌اند: «و لسوف یعطیك ربك فترضی». تفاسیر دیده شود. و بنابر روایتی از امام ابوالحسن علی‌بن موسی‌الرضا، علیه‌السلام، سورهٔ «النصر» (سورهٔ ۱۱۰) آخرین سورهٔ قرآن است، در نزول. (← سفینه ـ ذیل «قرآن»).

۱۲۶ [۱۲۵]. در مورد «تاریخ اسلام» قرآن‌کریم، البته یکی از منابع است، زیرا صدها حادثهٔ تاریخی، پس از نزول قرآن رخ داده است. اما از نظر حقوقی، درفقه 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 بمرور تکامل یافته است، و این اشتباهی واضح است. زیرا ــ چنانکه‌مطلعان خوب می‌دانند ــ منابع عمدهٔ فقه اسلام در خود قرآن ترسیم شده است. (← تفاسیر «آیات الاحکام»). و از همین جاست که مؤلف محترم در سطر بعد می‌گوید: «عالمان و فقیهان مسلمان، به‌تدریج، بر پایهٔ قرآن...» پس این اندیشه که اصول و کلیات همهٔ تعلیمات دینی و اخلاقی و قوانین حقوقی وفقه اسلامی بالتمام در قرآن آمده است، کاملا صحیح است. درپیش یادآور شدیم که نوع مستشرقان و اسلام‌شناسان، دچار این امر هستند: بمصرف مطالعات شخصی در مورد اسلام ــ که با زمینه‌های ذهنی خاص و تطبیقات اقلیمی و عرفی انجام می‌گیرد ــ دست از اسلام سردرنمی‌آوردند. وبعبارت دیگر، بر همهٔ جوانب وجهات آنوقوف‌نمی‌یابند.حتی بسیاری ازآنان ــ بنابر شواهد بیشماری که در دست داریم‌اززبان‌عربی وتعابیر خاص‌آن‌کاملامطلع نیستند، و مثلا آیهٔ قرآن را درست فهم‌نمی‌کنند و در عین‌حال معنایی ازآن درمی‌آورند و بدان استدلال‌می‌کنند.

۱۲۷ [۱۲۶]. عبدالله‌بن‌عباس، از نخستین مفسران مبرزاست، اما اگربخواهیم اورا «بانی علم تفسیر» بنامیم، مخالف تاریخ علم اسلامی خواهد بود. زیرا وی شاگرد مستقیم علی «ع» بوده، وعلی را شیخ واستاد خود می‌خوانده است.

بنابراین، علم تفسیرنیز مانند علم نحو، الهیات، قضا وبسیاری از علوم اسلامی دیگر ــ چنانکه مشهور است ــ بوسیلهٔ امام علی‌بن ابیطالب وضع وپیریزی شده است. وازجمله مفسران مشهور صحابه، یکی ابن مسعود است (درگذشته بسال ۳۲ یا ۳۳ هـ. ق).

ابن مسعودگوید: «قرآن‌برهفت حرف نازل شده است. وهرحرفی ظاهری دارد وباطنی. وعلم همهٔ اینها نزد علی است.» (← «الغدیر» ج ۳/ ۹۹).

ابن عباس (درگذشته بسال ۶۸ هـ. ق) ــ درحدیثی مشهور ازطرق اهل سنت ــ گوید: «... علم من ازعلی است. وعلم من وعلم همهٔ اصحاب محمد «ص» دربرابر علم علی، چون قطره‌ای است دربرابر هفت دریا»(← «الغدیر»، ج۲ / ۴۵، ومآخذ آن).

حسن‌بصری (درگذشته بسال ۱۱۰هـ. ق) گوید: «آگاهی علی از اسرار قرآن‌چنان بود که، گویی کلیدگشایش رموز اعجازآمیز کتاب‌خدا رادر کف اونهاده‌اند

وعلم آنچه را درقرآن است و آنچه متکی برپایهٔ قرآن است باو داده‌اند.» (← کتاب «علی والقرآن» ـ تألیف استاد محمد جواد مغنیه، دانشمند لبنانی).

جاحظ(درگذشته بسال۲۲۵ هـ. ق) ادیب‌ودانشمند معروف قدیم، گوید: «فقه احکام وعلم اسرار وتأویلات قرآن نزد علی بود.» (← «ینابیع‌الموده» / ۱۸۲–۱۸۳، ازچاپ هفتم).

عزالدین عبدالحمیدبن ابی‌الحدید مدائنی بغدادی (درگذشته بسال ۶۵۵ هـ ق) درآغاز شرح خویش بر«نهج‌البلاغه» ـ ضمن بیانی مفصل ومستند پیرزی علوم اسلامی‌را بامام علی‌بن ابیطالب نسبت‌می‌دهد واین امررا مسلم می‌داند. درآنجا دربارهٔ «تفسیر» می‌گوید: «وازجمله علوم، علم تفسیرقرآن است،که از علی آموخته شده واز او سرچشمه گرفته است. وتوهرگاه به‌کتب تفسیر رجوع‌کنی صحت این سخن را درمی‌یابی، زیرا اکثر تفسیرقرآن ازاو واز عبدالله‌بن عباس است. وهمه‌مردم حال عبدالله‌بن عباس رامی‌دانندکه اوملازم وپیوسته بعلی بود. اوشاگرد وپرورش‌یافتهٔ دست علی بود. مردم باو گفتند: نسبت علم تو دربرابر علم پسرعمت (علی) چیست؟ گفت: نسبت‌قطرهٔ باران باقیانوس». (←شرح «نهج‌البلاغه» ج۱/۱۹، نیز←کتاب‌پرارج «تأسیس‌الشیعة‌لعلوم‌الاسلام» و← «فتح‌الملک‌العلی، بصحةحدیث باب مدینةالعلم علی» و«خصائص امیرالمؤمنین علی‌بن ابیطالب» و «کفایةالطالب فی‌مناقب علی‌بن ابیطالب»).

۱۲۸و۱۲۹ [۱۳۱]. پیشتردراین مورد اشاره‌ای رفت. این‌اظهارات ازناحیهٔ این‌گونه مؤلفان دلیل دوری ایشان است ازفهم مجموعی جریانهای اسلامی در نواحی مختلف‌آن. می‌دانیم‌که فقه «قانون» است وقانون‌کلی. بنابراین، همهٔ حوادث و رویدادها تحت کلیات احکام قرآن مندرج شده است و می‌شود. پس قرآن بصورت «جعل حکم کلی» هیچ امری را بی‌پاسخ نگذاشته است، چنانکه درخود قرآن بدین موضوع (وهم دراحادیث نبوی واحادیث ائمه) اشاره شده است. ودرطول تاریخ فقه اسلام، هیچ‌گاه، فقهاحکمی ازخود جعل‌نکرده‌اند. تنهاکارفقیه استنباط حکم است، وحوادث وپدیده‌ها درقلمرو مصادیق وتشخیص «موضوع» داخلند. این نکتهٔ فنی فقهی، بر مؤلف‌که ازنظرگاه خاصی بمسائل می‌نگرد پنهان مانده است.

۱۳۰ [۱۳۱]. درمورد احادیث‌مجعول، تحقیقات وتألیفات‌سرشاری وجود دارد. ازجمله، جلد پنجم «الغدیر»وخاتمهٔ «سفرالسعادة» تألیف فیروزآبادی و«المکآلی المصنوعة»ـ

تألیف سبوطی و... (نیز← توضیح ۱۲ و ۱۳۷).

۱۳۱ [۱۳۲]. درمآخذ اسلامی، دراین‌گونه‌موارد، اصطلاحاتی است (ازجمله «امضاء») که گویا مؤلف‌محترم‌آنهارا درست‌تشخیص نداده‌است.دراینجا صحیح این است‌که بگوییم اگرگاه، حکمی یاسنتی ازدیگران دراسلام پذیرفته می‌شده است، پس از آن بوده‌که بوسیلهٔ نظام اسلامی، تعدیل وتکمیل‌می‌شده است و احیاناً نواحی ضرر و اضرار اخلاقی واقتصادی آن مسدود می‌گشته است. (مانند برخی از مسائل ازدواج وبیع و...).

۱۳۳ [۱۳۲]. درنظرشیعه، به‌روایت اقوال وافعال ائمه نیزحدیث‌گفته می‌شود، زیرا آنها نیز مآلاً به‌پیامبر ــ به‌طور مستقیم ــ منتهی می‌شود. زیرا ائمه وارث مستقیم همهٔ‌علوم وارشادات نبوی بودند، وذره‌ای ازمرام وتربیت ودین ودعوت اومنحرف نمی‌شدند، برخلاف دیگران. برای همین‌است‌که شیعه پس از قرآن وسنت، هرتوضیحی را دربارهٔدین‌و هرارشادی رادرمقام عمل،ازدیگری ــ جز ائمه ــ نمی‌پذیرد. برای‌آنکه اسلام خالص و نیامیخته، جز در نزد پیشوایان راستین وائمه طاهرین (که شارحان احکام‌قرآنند) درنزد دیگری‌نیست.

۱۳۳ [۱۳۲]. وی درنظر علمای رجال حدیث اهل سنت، ناموثق وغیرقابل عتماد است. (← «الغدیر»ج۱۰/۴ وبعد).

۱۳۴ [۱۳۳]. برای تحقیق‌کامل دراحوال این صحابی، ومقدار صحت وسقم احادیث او کتاب «ابوهریرة» تألیف علامه سیدعبدالحسین شرف‌الدین، حتماً دیده شود، نیز کتاب «شیخ‌المضیره».

۱۳۵ [۱۳۵]. ← کتاب «احادیث عائشةام‌المؤمنین»، از استاد مرتضی‌العسکری.

۱۳۶ [۱۳۵]. درمآخذ، کلمهٔ «استحمام» به‌کار برده شده‌است. ومعلوم است‌که«استحمام» درلغت عربی، نخستین معنایش، باآب شستشو کردن است» (نهایت آب گرم) نه گرما به رفتن.

۱۳۷ [۱۳۸]. این دانش‌راخود مسلمین بسخوبی داشته‌انـد ودارند. کتابهایی بسیار و کاملافنی وعمیق ازعلمای سنی وشیعه، درمورد شناخت رجال وصحت و سقم حدیث نوشته شده است. و براساس همین تحقیقات است که‌متأخرین توانسته‌اندحتی آمار احـادیث مجعول را پیدا کنند. (←جلد پنجم «الغدیر» بحثهای:

الف: سلسلةالکذابین والوضاعین

ب: قائمةالموضوعات والمقلوبات

ج: النسخ‌الموضوعةللکذابین

د: مشکلةالثقة والثقات

هـ: سلسلةالموضوعـات علی‌البنی‌الامین «ص» و... وکتابهای «الجـرح والتعدیل» تألیف ابن‌ابی‌حاتم رازی، و «تذکرةالموضوعـات» تـألیف ابوالفضل مقدسی، و«میزان‌الاعتدال» تألیف‌شمس‌الدین ذهبی، و«نصب‌الرایة» تألیف ابومحمد زیلعی، و«تهذیب‌التهذیب» تـألیف ابن‌حجر، و«لسان‌المیزان» تألیف ابن‌حجر و... وواضواء علی السنة المحمدیه» و «قواعدالحدیث»).

ضمناًیادآورمی‌شود که‌درسخنانی که‌مؤلف تاپایان این‌فصل می‌گوید، موارد نظرهست وهمه رانمی‌توان‌پذیرفت، نهابتددراین«توضیحات»جای‌تحلیل‌وتفصیل چندانی نیست.

۱۳۸ [۱۴۲]. نمی‌دانیم‌مقصود مؤلف‌محترم‌چیست؟و آیادرحقوق‌مفصل ومستقل‌ومترقی‌اسلام ـ باآنهمه‌تفاصیل‌وفروع ـ چه‌مقدار ازمواازین‌حقوقی‌دوران قدیم‌پدرشاهی‌ممکن‌است راه یافته‌باشد. مؤلف برای مسئله‌ای به‌این اهمیت، نمأخذی ذکرمی‌کند نه‌نمونه‌ای.

۱۳۹ [۱۴۲] باید یادآوری‌شود که‌درفقه‌شیعه که«بابـاجتهادمفتوح»است،این‌موضوع‌خود بخود منتفی است ومانـع «جمود فقه وانقطاع آن اززندگی» برسرراه نیست. گر چه فقها عملاازاین کیفیت استفاده‌نکرده‌اندمگر برخی ازگذشتگان ویك‌تن ازمعاصران.....

۱۴۰ [۱۴۳]. می‌دانیم که درفقه‌اهل‌سنت، قیاس‌یکی‌ازادله وطرق استنباط است. بنابراین تعبیرمؤلف محترم، بمورد نیست. و حکمی که به‌قیاس بدست می‌آید، درنظر فقهای محترم سنی وبرادراناهل سنت، خود حکمی اسلامی است.

۱۴۱ [۱۴۶،پانوشت]. دراینجافقط بطور اشاره، نکته‌ای یادآوری‌می‌شود. و آن این است که فقه شیعه چون نوعاً درجهت‌حقوق انسانی سیرمی‌کند، همواره برخـلاف

خواست‌های متفکران بوده وهست. چنانکه «امیرعلی متفکر شیعی هند» دریغ می‌خورد که نظریات مجتهدان مذاهب سنی بجای تعالیم پیامبر راگرفته است. زیرا اینان، مانند بسیاری از اولیای کلیسای مسیح، چاکر شهریاران وستمگران بوده‌اند. و از این رو چه بسا احکامی ساختند و تغییرهایی بر قرآن نوشتند، که هیچ پیوندی با روح اسلام نداشت» (← «نشریهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی»، شمارهٔ ۶، تابستان ۱۳۵۰ مقالهٔ 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 مانده‌است. وازاینجاست که می‌گوییم زندگی صحیح برای انسانها در این مذهب است. وازاینجاست که در همین روزوهمین طلوع، با اطلاع از آنهمه مکاتب، باز دم ازاین مکتب می‌زنیم. نیز ← توضیح ۳۷.

۱۴۲ [۱۵۱، پانوشت]. در گذشته، دربارهٔ این تعبیرات قرآن ومقاصد آنها اشاره کردیم.

۱۴۳ [۱۵۲]. در آینده (توضیح ۲۰۲)، براساس مدارک اسلامی، یادآور می‌شویم که این موضوع ــ در شکل معقول ومشروع آن ــ درصدر اسلام نیز وجود داشته است.

۱۴۴ [۱۵۲، پانوشت]. اکنون، فقه شیعه نیز مدتهاست که در «الازهر» تدریس می‌شود وکتب فقهی وتفاسیر وکتب حدیث شیعه در آن سامان بچاپ رسیده است و می‌رسد. ومحققانی، ازبلاد گوناگون اسلام، دربارهٔ حقایق وموازین شیعه، کتابها و مقالاتی منتشر کرده‌اند ومی‌کنند. واین امر بدان خاطر است که اخیراً (یعنی دراین صد سال اخیر، وبیشتر دراین سی سال اخیر) عده‌ای از روشنفکران غیرت طلب ومتفکران با حساسهٔ اقالیم اسلام، بدین نکته ــ کمابیش ــ توجه یافته‌اند که باز شناخت تشیع[1] ــ ازنظر دریافت حقوق انسان و ایجاد مساوات، وبازیافت جوهر بشریت، وعمق همگرایی، وهمدردی انسانی، وهمآهنگی زیستی، وایمان به انسان وارزش انسان، ودیگر شئون خود وحساسیت وتپش وفریاد طلوع وعزت... ــ بازشناخت اسلام است و بس، و بازگشت است بخواست‌های اصلی پیامبر.

۱ــ ولکیه براین کلمه، برای توجه دادن اذهان و اندیشه‌ها به مواریث خاص آن، در راه سازندگی وحماسه داشتن واقدام بخون وشهادت و نظام مساوات‌طلبی عمیق آن و... نه بمعنی خاص، در برابر برادران عزیز اهل سنت یعنی، اعضای دیگر پیکر اسلام.

۱۴۵ [۱۵۳]- عبارت مؤلف محترم این است: «دراسلام طبقهٔ «روحانیان ـ فقها»، که عملا درجامعهٔ فئودالی همان نقش روحانیان مسیحی را ایفا می‌کردند، پدید آمد. مجتهدان دررأس این‌طبقه قرارگرفته‌اند...» این سخن‌را دربارهٔ مطلق مجتهدان‌مسلمان سنی وشیعه نمی‌توان پذیرفت. ودرمورد فقهای شیعه یادآور می‌شویم که ایشان بنابر اصلی دینی (لزوم متابعت‌ازامام عادل) دست درجهت ضد قرار دارند. شیعه هرکس را «اولوالامر» نمی‌داند.

آری، گاه‌گاه، برخی ازفقیهان شیعه، در ادای رسالت اجتماعی‌خویش کوتاهی کرده‌اند وحدود رسالت‌راستین خودرا یادرست درنیافته‌وزمان‌را نشناخته‌اند، یا درعمل به‌آن قصورورزیده‌اند، البته با صرف‌نظر کردن‌ازکسانی که‌بصورت «فقیه» درآمده‌اند وتحصیلات لازمهٔ این رشته راکرده وبدین مقام رسیده‌اند، امـا درحقیقت هیچ‌گاه یك «فقیه شیعی» نبوده‌اند ونیستند.

۱۴۶ [۱۵۴]- تعبیر صحیحی نیست، بلکه درفقه، اصولا احکام به‌پنج قسم تقسیم می‌شده است.

۱۴۷ [۱۵۴]- بین «فرض» و «واجب» فرقی هست که در مورد «فرض‌النبی» روشن می‌شود.

۱۴۸ [۱۵۴]- رفتن بمسجد جزء واجبات نیست، مگردربرخی موارد. ولی ازنظر لزوم حضوریت دراجتماع وعملی وبسیج... بسیار اهمیت دارد. وگاه ممکن است ـ به عنوان‌ثانوی فقهی ـ درمورد تشکلها وتحزبهای‌اصیل، واجب شود.

۱۴۹ [۱۵۴]- این تعریف برای «فرض‌الکفایة» درست نیست. فرض‌الکفایة آن است‌که چون یك‌تن انجام داد‌کفایت کند وتکلیف، درآن مورد، ازدیگران ساقط‌شود. درنظر مؤلف محترم دومفهوم «فرض‌الکفایة» و«فرض‌الاستطاعة»خلط شده است.

۱۵۰ [۱۵۵]- این خلط نیست، بلکه خاصیت نظام حقوقی اسلام است‌که همه‌چیزرا در بر می‌گیرد ودرتحت «احکام خمسه» قرار می‌دهد.

۱۵۱ [۱۵۵]- همهٔ اصول فقهی وشیعه یکی نیست‌درکتاب وسنت، اصول یکی است‌و

باتوجه بوسعت سنت درفقه شیعه.

۱۵۲ [۱۵۵]. مؤلف محترم توجه نمی‌دارد که این خلط نیست، مثلا اگر گفتیم قتل نفس هم قصاص ـ یادیه ـ دارد (ازنظرجزایی) و هم گناه کبیره است خلط نیست، بلکه توجه به‌یك‌پدیده است ازنظر دوواکنش: درمقیاس اجتماع وحقوق جزا، و درمقیاس تربیت نفس وسلامت یافساد آن. وبه‌تعبیردیگر ازنظر «حق‌الله» و«حق‌الناس»، یا به‌تعبیر سوم: ازنظرآثار این جهانی (جزاء) وآثار آن جهانی (عذاب).

۱۵۳ [۱۵۶]. چنانکه یادآورشدیم، با عدم انسدادباب اجتهاد، درفقه‌شیعه، چنین‌نقیصه‌ای درآن هیچ‌گاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توقیعیه ـ که«حوادث واقعه» به «روات احادیث» ارجاع شده است نه‌خود «احادیث» ـ منظور همین است که فقهای شیعه‌را (که باید راوی «واعی» احادیث آل محمد «ص» باشند، که امام علی «ع» فرمود: «کونوا للعلم وعاةولاتکونوا له رواة»ـ فراگیرندهٔ علم باشید نه‌روایت‌کنندهٔ آن) الزام کند تا با ثروی کامل‌درروایات ومذاق‌ائمه، وباتوجه به‌جنبهٔ‌حوادثی ونوپیدایی واقعه‌ها ومسائل، وهم توجه بمزمان وملابسات زمان ونسل، احکام را درمقیاس جهانی و نیازهای متشتت انسانی عرضه کنند.

۱۵۴ [۱۵۸]. چنین نیست که‌قرآن، دربارهٔ دولت اسلامی دستوری نداده باشد. بلکه آیاتی چند دراین باره آمده است که ـ بجز مآخذ شیعه ـ درمتون ومدارك فراوانی ازاهل سنت نیز تصریح بدان شده است. ازاین جمله‌است، آیات غدیر (← «الغدیر» ج ۱) وآیهٔ ۵۵ ازسورهٔ ۵ «مائده» (← «الغدیر» ج۳: ۱۵۶–۱۶۷). وبانظر به این آیه است که صاحب‌بن‌عباد (۳۲۶–۳۸۵) ادیب ومتکلم معروف می‌گوید:

«إنّ عليّ‌بن ابيطالب
إمامُنا في سورَةِ المائدة»

وآیاتی‌دیگر (← «الغدیر» ج۲/ ۳۰۵ وبعد). این آیات، ناظربه‌تشکیل حکومت اسلامی و پیروی قاطع ازامام‌عادل وامامت‌قطعی علی‌بن ابیطالب‌است. واز اینجاکه‌آیاتی دربارهٔ این امر هسته محقق سنی معروف عزالدین‌بن ابی الحدید مدائنی (۵۸۶–۶۵۵) می‌گوید: «واجب است هرآیه‌یا روایتی راکه در حق علی‌بن ابیطالب وارد شده و درآنها بطورآشکار، بخلافت علی پس ازپیامبر، تصریح شده است، تاویل و توجیه‌کنیم، تاصحت خلافت سه خلیفهٔ قبل از او ضایع نشود.

وکفر وفسق آنان ــ باین دلیل که با نص جلی (تصریح وتعیین آشکار قرآن وپیامبر) مخالفت کرده‌اند ــ ثابت نگردد. (← نظرة فی شرح نهج البلاغه، ج ۸۷/۳). بنابر 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 بوده‌است. و شیعه پیرو همین دستور است.

۱۵۵ [۱۵۸]. چنانکه یاد شد، حکومت دراسلام، هم جنبهٔ دینی دارد هم سیاسی. (← توضیح ۳۷) ومسئلهٔ خلافت، از نظر شیعه، مسئلهٔ نیاز دولت جوان عربی نیست بلکه، دنباله وادامهٔ نبوت است و حفاظت مجموعه‌ای که پیامبر گذارده است. فلاسفه و متکلمان شیعه، چون فارابی، ابن سینا، نصیر الدین طوسی و شیخ مفید و سید مرتضی... این موضوع را مبرهن کرده‌اند. (← «آراء اهل المدینة الفاضله»، کتاب امامت «شفاء»، «تجرید العقاید» ـ فصل امامت، «الشافی» سید مرتضی، کتب مفید و ... نیز «الغدیر» ج ۷ / ۱۳۱ـ۱۳۴، بحث «الخلافة عندنا امرة الهیه»).

۱۵۶ [۱۵۸]. این آیه، ربطی به اطاعت از قدرتمندان ندارد. زیرا همین قدرتمندان بوده‌اند، که اسلام را نابود کردند و احکام قرآن را از دست مردم گرفتند. اگر قرآن کریم، اطاعت قدرتمندان را ــ بدون هیچ قید و تخصیصی ــ لازم بداند، باید نقض شدن خویش را بپذیرد. و این محال است. پس منظور از «اولی الامر» در این آیه، بنابر تفاسیر بسیار، ائمهٔ عدلند یعنی امامان آل محمد «ص» که اطاعت آنان، یعنی عملی شدن کلیت احکام قرآن و به‌دست آمدن عزت واقعی انسان.

۱۵۷ [۱۶۰]. چنانکه معلوم است این هیئت، شش نفر بودند، یعنی طلحه نیز در آن شرکت داده شده‌بود. نیز می‌دانیم که مسئلهٔ این شوری که خلیفه دوم تعبیه کرد، کاملا مورد بحث و انتقاد است، که چرا ـ درصورت انتخاب ـ این حق را به‌سه‌چهار تن محدود کنیم، و سرانجام کار را بهشمشیر پسر عوف واگذاریم؟ بعلاوه در این شوری، این چند نفر کاملا در انتخاب آزاد نبودند، بلکه حق نظر دادن نهایی به‌عبدالرحمن ابن‌عوف وشمشیر او ــ چنانکه یاد شد ــ 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 قریناك می‌دانست. جملهٔ تاریخی: «بالله و للشوری» از سخنان او مشهور است. (برای تفصیلات دقیق این بحثه از

جمله ← «الغدیر»، ج۱/ ۱۵۹ وبعد ـ بحث «مناشدة امیرالمؤمنین یوم الشوری») پس شورایی اینچنین، و سپرده به‌دست شمشیر (← تاریخ طبری، بخش I/۲۷۷۶ وبعد) حجیت شرعی و اجتماعی نداشت[1]. و همین است که مؤلف می‌گوید، برای خلیفه کردن کسی، دوش معینی در کار نبود. ← توضیح۱۵۸)

۱۵۸و۱۵۹[۱۶۰]. چگونه خلیفه این حق را دارد ولی پیامبر ندارد، یادآشه و از آن استفاده نکرده است؟ هیچ یك صحیح نیست، بلکه ـ چنانکه گذشت ـ پیامبر جانشین خویش را ـ بنابرروایات متواتر اهل سنت ـ تعیین فرمود. حتی در قرآن نیز در این باره دستور رسیده‌است (← 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 به‌طریق اولی صدق می‌کند. اما فعل هارون (قهرمان هزار و یك شب و قاتل احرار و سادات و علمای زمان خود از شیعه) چگونه می‌تواند حجت باشد و حکم دینی و اسلامی اجتماعی بسازد؟ آری انحراف از تعالیم آل محمد «ص» و خط سیر منور و الهی و زنده‌گیساز و سعادت‌آفرینی را که پیامبر تعیین کرده بود، نتیجه‌اش همین فلاکت است. و همین‌است که به‌گفتهٔ خردپطروشفسکی: «فقها پیوسته برای رضای خاطر حکام و سلاطین فتوی بدهند» و این‌گونه اسلام انسانی را ضایع کنند.(← توضیح ۱۶۱)

و از اینجا ـ وپس از اینهمه‌نگرانیها و انحرافها که در طول تاریخ‌اسلام روی داده است و روی می‌دهد، و ملل اسلامی و هم دیگرملل جهان، چنین کهنه‌بیم به‌سر می برند ـ ارزش اعتقادوصراحت‌شیعه دربارهٔ امامت،معلوم می‌گردد که می‌گویند: «هی منصوص‌من‌الله تعالی، لمسمیین باعیانهم،من آل النبی علیه‌السلام... لان‌اختیار الله تعالی لهم، افضل‌من‌اختیارهم لهم، اذ یعلم من حالهم مالایعلم بعضهم من‌بعض. و لو کانت شوری، فتنازعوا، بطل‌الاتفاق علی واحد، وافضی بهم الی الحرب...» (← «جوامع‌العلوم» ـ شعیابن فریغون ـ تألیف پیش از ۳۴۴ه. ق ـ عکس نسخهٔ خطی اسکوریال، ورق ۷۳)

و از اینجاست که به‌هرحال، خلیفهٔ دوم، به‌ابن‌عباس می گوید. «علی از

۱ـ و به‌گفتهٔ محقق مصری، استاد فلسفه در دانشگاه اسکندریه، علی سامی‌النشار: «ایمن شوری خلافت را از علی‌گرفت، تا به‌پیرمردی سیاوه سنت‌ضعیف، حریص، که حتی یك‌کار را بخوبی انجام نتواند داد، وعملا‌هدف اینها بما نتواند کرد» (← «اساط علی بین‌الغل والقرآن»/۷۵).

من و ابوبکر سزاوارتر به‌این‌امر بود.» (← «الغدیر»، ج ۷ / ۸۰) و از اینجاست که همو تیز گفته‌است: «بیعتی که با ابوبکر شد کاری حساب نشده بود، مانند کارهای زمان جاهلیت» (←«الغدیر»، ج ۷ / ۷۹، و مآخذ آن از اهل سنت).

۱۶۰ [۱۶۴]. مؤلف محترم، در اینجا، اشاره به‌جنگهای داخلی اسلام می‌کند، و اظهار می‌دارد که در فقه اسلامی دربارهٔ آنها حکمی نیست. لیکن در مورد اینگونه جنگها نیز احکامی هست، از جمله ← سورهٔ حجرات (۴۹)، آیهٔ ۹.

۱۶۱ [۱۶۴] آنچه مؤلف محترم در این‌گونه موارد اظهار می‌کند ــ متأسفانه ــ صحیح است: «نظراً جامعهٔ اسلامی را جامعه‌ای مرکب از افراد برابر می‌دانستند، ولی عملاً جامعهٔ دوران خلافت، به‌طبقات تقسیم شده بود.» (ص ۱۴۴). باید توجه داشت که مؤلف در این موارد همواره، تصریح می‌کند که جامعهٔ دوران خلافت، ودرست‌است زیرا جامعهٔ دوران خلافت اموی وعباسی، «اسلامی» و «قرآنی» و «محمدی» و «علوی» و«غدیری» نبود، و ربطی با «مدینهٔ فاضلهٔ غدیر» نداشت. پیامبر هم بارها گفته بود که اگر راهنمان را ازعلی جدا کنید، به‌همین فلاکتها خواهید افتاد. (مسند احمد حنبل، ج ۱/ ۱۵۹ وحلیة‌الاولیاء، ج ۱/ ۶۴ وکنزالعمال، ج ۶/ ۱۵۶ وکفایة‌الطالب/ ۶۷ ومناقب‌الخطیب/ ۶۸ و والبدایة والنهایه، ج۷/ ۳۶۰ وسنن ابوداود وفضائل‌الصحابهٔ ابونعیم ومستدرك حاکم ← «الغدیر»، ج ۱/ ۱۲-۱۳).

بانوی اکرم‌حضرت زهرا «ع» نیز، درخطبهٔ شورانگیز و قیام اصلاحی خویش گفته بود: که«حال که چنین شد (اشاره به‌انحراف‌حکومت ازمسیر حق)، شما بکارید ودیگران بدروند وبه‌استبداد ستمگران دچار آیید» (← «حماسترین فراز تاریخ» ــ فصل «امواج غدیر»، ص ۱۸۲ وبعد، از چاپ پنجم ومآخذ آن و «فلك فی‌التاریخ» و«جنایات تاریخ» و«فاطمة‌الزهراء وترفی‌غمد»)

مؤلف دوصفحهٔ بعدگوید: «... وفقیهان سنی، امکان راه سومی (گذشته‌از انتخاب وتعیین خلیفه بعدی، توسط‌خلیفه‌حی [که دیگرحرفی از اجماع نیست]) را درموضوع جانشین جایز دانستند. وآن «البیعة‌القهریه» بود...» (متن، ص۱۶۶)

شگفتا ... بیعت قهری، یعنی تسلط بزور. آن هم برای جانشینی پیامبر وحکومت اسلام. وبادا که مظلمهٔ این باوه به‌گردن‌آن گروه عالمان و متکلمان ساخته ومزدور باشد که چنین یاوهٔ ضد انسانی و ضد اسلامی را گفتند، وبرای‌تأیید قدرتهای مسلط، آن را «اصل» قرار دادند. اینجا بود که‌کار به‌دست

هر کس افتاد، و سلاطین اموی و عباسی، بر خلقها چیره شدند، قطاعان طریق به این مقام رسیدند، و رهبران خدایی جامعهٔ اسلام ــ که رهبر شعار توحید و آزادی انسان بودند ــ همواره، یا مهجور بودند و از مردم دور داشته می‌شدند یا آشکارا زندانی بودند و سرانجام...

من از اینجا بشتاب، می‌گذرم. فقط برای آنکه دانسته شود که «اذا فسد العالِم فسد العالَم» یعنی چه؟ و روایات «اذا کان العالِم مخالطا للسلطان فاتهموه فی دینه» چه معنی دارد؟ و چگونه است که اگر عالم مخالط شد باید او را بدین دانست، و چگونه علمای دارالخلافه‌ها با روی اسلام گذاشتند، و در تأیید قدرتها، دین را، چگونه بمردمان آموختند، تنها سخن دوتن[1] از این دسته را نقل می‌کنم:

قاضی ابوبکر باقلانی، در کتاب معروف خود: «التمهید» ــ 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، قانون را زیر پا گذاشت، حدود و احکام الهی را از میان برد، خلع نمی‌شود، و قیام بضد او لازم نیست، بلکه باید او را موعظه کرد»! موعظه؟

این سخن متکلم و عقایدشناسی معروف بود. حال گوش بدارید به سخن یک محدث معروف حافظ یحیی دمشقی نووی، که گفته‌اند شیخ دارالحدیث بوده است، و شارح «صحیح مسلم». وی در شرح صحیح مسلم ــ در حاشیهٔ ارشاد الساری، ج ۸/۳۲ ــ 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 علوی و حسنی و حسینی و موسوی که در طول تاریخ، خروج می‌کردند، مسلمان نیستند. و مگر خود ابوحنیفه که بامنصور دوانیقی درافتاد مسلمان نبود؟

این است عاقبت از آل محمد «ص» جدا شدن، و دنبال یزیدها و ولیدها و منصورها و هارونها و متوکلها و... رفتن!

و سخت شگفتا! که سیرهٔ سلف را بدست فراموشی سپردند، مگر نه این بود که چون ابوبکر گفت اگر انحراف یابم چه کنید؟ عربی گفت نقومناك بالسیف. و همین گونه عمر. اگر قومناك بالسیف بود، موعظه از کجا آمد! باید از یلدرمهای زر.

۱ــ برای دیدن نظرهای مشابه ــ «التدبیر»، ج ۷/۱۳۶ ــ بحث «الخلافة عند الفرق».

وحق 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 ولیدبن عبدالملك وهارون‌الرشید ومتوکل عباسی ومانندهای ایشان نیست. مقصود ائمهٔ طاهرین است که عصمت وعدالتشان نظراً واعتباراً وخارجاً احراز شده است وپیامبر بارها دربارهٔ آنان سخن گفته است. (← ینابیع‌المودهٔ خواجه‌کلان قندوزی حنفی). وگرنه اگر مراد مطلق هرشیادی باشدکه برجامعه مسلط شود، وباصطلاح تفنازانیها با «بیعت ـ القهریه» برمردم مسلط‌گردد، آیا می‌توان پذیرفت‌که پیامبر اطاعت آنان را، اطاعت خدا دانسته باشد؟ نیز← توضیح ۱۵۶.

۱۶۳ [۱۶۹]. چنین نیست، ودرمورد بازماندگان پیامبر، برعکس رفتار می‌شده است و حق‌آنان داده‌نمی‌شده‌است. به‌گفتهٔ دعبل:

ارى فيئهم فى‌غيرهم متقسماً
وايديهم من فيئهم صفرات
بنات زياد فى‌القصور مصونة
وبنت رسول‌الله فى‌القلوات
اذا وتروا مدوا الى واتريهم
اكفاً عن‌الاوتار منقبضات ·
ديوان /۹۵

وبه‌گفتهٔ ابوفراس حمدانی:

الحق مهتضم والدين مختزم
وفيء آل رسول‌الله منقسم
بنوعلى رعايا فى‌ديارهم
والامر تملكه‌النسوان والخدم
الغدير، ج ۳۹۹/۳

وحتی به‌خاطر اینکه مردم گرد آنان را نگیرند وعلیه‌حکومتهای ظالم و غاصب‌نشورند، همواره آل‌محمد«ص»را درمضیقه‌قرارمی‌دادند. اگردبرخی ازدوادین خلفا، چنین عنوانی بوده است جنبهٔ اسمی داشته است وتحت این عناوین باز به ـ اشخاص بخصوص کمك می‌کردند. وبه‌تعبیر خود پطروشفسکی: «همهٔ این اموال صرف خدمتگزاران خلافت می‌شد» نه احرار و مردم دوستان و نوعپروران و

عصیانگرایان.

۱۶۴ [۱۷۲]. دراین باره ومسائل بسیاری دیگر، درمورد اراضی واقسام دوازده‌گانه‌آنها، درفقه شیعه (باآنکه مؤلف اراضی‌را دارای سه قسم دانست) وسایر مسائل حقوقی دقیق ورعایتهای ویژه اسلام درمورد 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 وباعث عدم استواری اساسی حقوق جزایی اسلام نمی‌شود. این موضوع از نظر روحی ومعنوی است، یا ازجنبه‌های مختلف دیگر، وهیچ منافات ندارد بااینکه اسلام درهریك از رشته‌های حقوقی (جزایی و...) دارای اساسی استوار، وسیستمی منظم وکامل باشد. درپیش نیز به‌این موضوع اشاره شد. ← توضیح ۱۵۲.

۱۶۶ [۱۷۵]. گویا منظور موارد خاصی است‌که بنابرعلتی، دیه برعاقله مقرر شده‌است (← کتاب «علل‌الشرایع»شیخ صدوق)، واین کلیت ندارد. پس به‌طورکلی نمی‌توان گفت، قتل جنایتی علیه جامعه شناخته نشده است، مخصوصاً باتوجه به‌آیات بسیار قرآن دراین مورد، وازجمله این آیه : «ولکم فی‌القصاص حیاة یااولی‌الالباب»(سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۷۹)که خطاب به‌توده است وقصاص را مایهٔ حیات جامعه دانسته است. نیز آیهٔ دیگر: «کتب علیکم‌القصاص...»(سورهٔ ۲، آیه ۱۷۸) وآیاتی دیگر.

۱۶۷ [۱۷۹]. باموازینی‌که دراصول فقه وجود دارد، وهم‌آنچه درفقه اصطلاحاً «قواعد» گفته می‌شود، هیچ چیز ازحوزهٔ فقه اسلام بیرون نخواهد ماند.

۱۶۸ [۱۸۱]. درفقه شیعه، ازباب جمع میان آیهٔ ۳۸ ، سورهٔ ۵، وآیهٔ ۱۸، سورهٔ ۷۱، فقط چهارانگشت قطع می‌شود.

۱۶۹ [۱۸۷]. ← توضیح ۱۰۲

۱۷۰ [۱۹۱]. ← توضیح ۱۶۷

۱۷۱ [۱۷۲]. دراسلام مساواتهای واقعی بسیاری هست. حتی پیامبراکرم، درمعرفیهای

مختلف خود ازعلی، همواره بهاین امر توجه می‌دهد که او «اقسمکم بالسویه» است (← الغدیر ج۳/ ۱۵۷). نیز پیامبر، دربارهٔ مهدی ودولت او فرموده است که تقسیم مساوی، ازشئون اوست. ← رسالهٔ «درفجرساحل». پس آرمان اسلام، همان مساوات است. وچنانکه مؤلف محترم خود توجه دارد وبارها یادکرده است، عمل خلفا ـ چه اموی وچه‌عباسی ـ همواره‌غیراسلامی بوده است(← متن،ص۱۵۷، وتوضیح۱۶۱)

۱۷۲ [۱۹۲]. ← احکام تفصیلی «مزارعه» ،کتب‌فقه.

۱۷۳ [۱۹۷]. دربارهٔ آنچه دراین یکی دوصفحه، دربارهٔ اهل ذمه آمده است، باید بیاد کرد، که دردین انسانی‌اسلام وموضعگیری حکیمانهٔ‌آن، دراین موارد، سیاست خاصی منظور بوده است‌که غیرانسانی تلقی نمی‌شود، بلکه مربوطاست به‌سیاست ارشادی ومدیریت داخلهٔ اقالیم اسلامی. وازهنگامی که این رعایتها ازمیان رفته است تاکنون می‌نگریم که چه مایه فجور وپستی و جنایتگری وبیحماسگی ولاوطنی ولادینی را، همیشان، درمیان جوامع اسلام، رسوخ داده‌اند؟.

۱۷۴ [۱۹۸]. بردگی ابداً لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست. بردگی واقعیتی بود تاریخی که اسلام باآن‌روبرو شد وبه‌خاطر ریشه‌دار بودن آن ـ بخصوص از جنبهٔ اقتصادی ـ نمی‌توانست یکباره وآناً آن را براندازد ـ چنانکه مؤلف خود بدین موضوع توجه‌کرده است. و با این توجه، بعید است‌که چنین بگوید؟ بسا این همه چنانکه درگذشته یادکردیم(توضیح ۲۸)، باتوجه بهموازین ودستورات مؤکد اسلام وفقه اسلام درمورد آزادکردن بندگان، در می‌یابیم که بردگی لازمهٔ جامعهٔ اسلامی نیست، بلکه اسلام به‌انواع و اقسام وسایل آن را محدود کرد وبه‌سوی نابودی کشانید.

۱۷۵ و۱۷۶ و۱۷۷ [۱۹۹ و۲۰۰]. این سخنان درست نیست. اگرصاحب برده‌ای، درضمن تأدیب معقول، برده را بکشد، فتوای برخی ازفقهای سنی این است‌که باید سخت باتازیانه مورد شکنجه وتنبیه قرارگیرد ودیهٔ اورا به‌بیت‌المال بپردازد. ابوحنیفه‌گوید اگرکسی بندهٔ غیررا بکشد کشته می‌شود. مالك گوید، مطلقاً کشته می‌شود. فقهای شیعه ازجمله صاحب «ریاض» می‌گویند: «بهرحال اگرصاحب برده، برده را بکشد کشتمی‌شود بنابرنصوص»، و ریاض روایتی نقل می‌کند از حضرت صادق «ع» از

علی «ع» که او آزادی را بخاطر کشتن بردهای کشت. (← جواهر، کتاب‌القصاص، و ریاض، همان کتاب).

۱۷۸ [۲۰۰]. دراین‌موارد، مخصصات فقهی وموازین اسلامی در راه رعایت انسان باید درنظرگرفته شود وبه‌عمومات رجوع شود.

۱۷۹ [۲۰۱]. همه می‌دانند که سخن مؤلف «قابوسنامه» حکم اسلامی‌نیست، مانند سخن نوع کسانی که درمقامی چون مقام صاحب قابوسنامه‌اند. مؤلف سابقاً نیز چیزهایی از وی،دربارهٔ تجویز معاصی نقل کرد. اینها همه مردود است وربطی بااسلام ندارد.

۱۸۰ [۲۰۳]. آزادی برده دونوع است: «ولاء» و«سائبه».نوع دوم ـ که بیشترهمین برده است ـ آن است که برده کاملا آزاد می‌شده است ودیگر صاحب برده هیچ امتیازی براو نداشته و او مستقلا راه خودرا درزندگی پیش می‌گرفته است. نوع اول‌آن بوده است که برده پس ازآزاد شدن، خود (بخاطر انس وعلاقه، یا تأمین مادی، یا...) پیشنهاد می‌کرده است که ازصاحب‌خود همواره جدا نشود ومطلقاً روابط خودرا با اونگسلد، دراین صورت طرفین حقوق تازه‌ای نسبت به‌یکدیگر پیدا می‌کردند، از جمله اینکه برده ازصاحب خود «ارث» می‌برد. وقانون فقهی: «الولاء لمن اعتق» مربوط بهاین صورت است. پس نمی‌توان گفت، دراسلام، آزادی برده، موجب استقلال کامل وی نمی‌شده است.

۱۸۱ [۲۰۶]. اشتباهی شگفتی زای است! زیرا در قرآن مجید، دربارهٔ کتابت، امر آمده است.(← سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۸۲).

۱۸۲ [۲۰۷]. آیه‌ای که شمارهٔ آن درتوضیح پیش ذکرشد، لزوم اسنادکتبی‌را درمبادلات ومعاملات تأکید می‌کند وهمین خود درحوزه‌های وسیع، ثبت اسناد را بوجود می‌آورد وقهراً مستلزم چنین سازمانی خواهد بود.

۱۸۳ [۲۰۸]. اگرتعبیر مؤلف دراصل «عارف» بوده (چون ماعریف گذاشتیم) غلطی شده است، زیرا دراین‌موارد«عرفاء» جمع «عریف» است (بمعنای نقیب، شناسای قوم)، نه‌عارف. عریف به معنای مذکور درابیت طریف بن‌تمیم عنبری آمده است:

او کلما دخلت عکاظ قبیلة
بعثوا الی عریفهم یتوسم

۱۸۴ [۲۱۳]. شاید در این مورد، کلمهٔ «تدوین» مناسبتر باشد از «تکوین».

۱۸۵ [۲۱۵]. این سخن درست است که مسئلهٔ «تقدیر» در طول تاریخ اسلام، از ناحیهٔ خلفا و سردمداران بسی مورد سوء استفاده بوده است، و جامعه را در نوع اوقات بهسستی و پستی و ذلت و تحمل و بی‌جوهری کشانده است. اما در اصل اسلام و تعالیم شیعه ــ گرچه برای جامعهٔ شیعی نیز روشن نیست و روحانیان این اصل را درست به‌مردم نیاموخته‌اند ــ درست به‌عکس است و همواره ترغیب شده است به‌عدم تسلیم و جوهر داشتن و... (← «در فجر ساحل»)

باید به‌یاد داشت که برخی از مسائل، از نظر زمان و مکان طرح کردن، فرق بسیار می‌کند و گاهی مسخ می‌شود. مثلا مسئله «رضا» و «تسلیم» و «قناعت» و اذعان به‌«تقدیر»، یک‌بار در مورد تهذیب نفس و کشتن شعلهٔ آز و ایجاد آرامش درونی مطرح می‌شود، و تا حد مشروع (یعنی حدی که سستی وقعود نیافریند) مورد قبول قرار می‌گیرد. آن هم باز با توجه به‌دوامر: یکی اینکه همین رضا وقناعت و قبول تقدیر، از انسان موجودی می‌سازد فرشته خو و بی‌نیاز و آهنین اراده که در راه آرمان بزرگ به‌هر خطری بی‌اعتنا باشد. چنانکه مؤلف خود در مورد غازیان اسلام تصریح می‌کند. دوم، اعتدالی که در تعالیم اسلام هست. چون از سویی دیگر می‌گوید: «خیر الناس من انتفع بهالناس» ــ حدیث حضرت صادق از پیامبر (← سفینةالبحار، ذیل «نفع») یعنی بهترین مردم آن کس است که مردم از او نفع برند. و در تعریف محبوبترین بنده نزد خداوند، می‌گوید، «انفع الناس للناس» (← سفینةالبحار) یعنی سودمندترین مردم برای مردم. نیز ستایش بسیار از سعی و کوشش می‌کند و ترغیب می‌کند که مبادا کسی بهرهٔ خویش را فراموش کند (سورهٔ ۱۷، آیهٔ ۱۹ و سورهٔ ۵۳، آیهٔ ۳۹ و ۴۰ و سورهٔ ۷۷، آیهٔ ۲۸ و...) نیز تفضیل مجاهدین (سورهٔ ۴، آیهٔ ۹۵) و ذم مخلفون (= بهجا ماندگان)، (سورهٔ ۹، آیهٔ ۸۱ و سورهٔ ۴۸، آیهٔ ۱۱) که این تعالیم حرکت‌خیز و کوشش‌زا ــ که در اسلام بسیار است، و بلکه اصلی است اساسی ــ برای تعدیل همان زمینهٔ اعتقادی است. باید به‌نفع جامعه کوشید، باید نصیب خویش را به‌دست آورد... اگر زیر ساز تعالیم، دست روی دست گذاشتن بود، این تعالیم درست نبود. اگر تقدیر شده باشد که نفعی به‌خلق برسد می‌رسد، پس چرا من بکوشم؟

نه، انسان باید بکوشد چه در مقیاس فرد، چه در جامعه: «و ان لیس للانسان الاماسعی. و ان سعیه‌سوف‌یری»(سورهٔ۵۳،آیهٔ ۳۹ و ۴۰). اگرحقی تقدیر شده‌باشد به‌من‌می‌رسد، نه، تو بایدحق خویش بستانی. (سورهٔ ۲۷، آیهٔ ۷۷).

نیز این وصیت جاودان علی، به‌دو فرزندش، حسن و حسین، و به‌واسطهٔ آنان بعمهٔ انسانها: «کونا للظالم خصماً و للمظلوم عوناً» ـ همواره با ستمگران ستیزه جو، وبرای‌ستمدیدگان کمك رسان و یاور باشید. (ـــ نهج‌البلاغه،چاپ مصر، جزء۳،ص۸۵) که خود نمودار والای عدم تسلیم است و صدها و صدها تعلیم زندگی آفرین و ستم نابودکن دیگر....

بار دیگر مسئلهٔ رضا و... در مقیاس جامعه و سطح ارتباط‌خلق با حقوق خویش، در حال اجتماع، و تصرفات‌گوناگون حکام مطرح است. اینجا نیز کاملا جامعه را ترغیب کرده‌اند به‌حرکت و... امام صادق می‌گوید: «شیعتنا اهل‌الفتح و الظفر» (اصول‌کافی)[1] باری، مسئله تقدیر راگروهی مورد سوء استفاده قرار داده‌اند و حتی‌گروههای زیادی از خلق نیز آن را درست درك نکرده‌اند، تا جایی که درکسب فضایل و سربلندیها نیز سستی ورزیده‌اند، اما در تعالیم اصیل و لفظوحقوق شیعه، واقعیت فلسفی‌آن‌به‌صورت «امربین امرین» طرح‌و حل شده است. وجوانب‌اجتماعی آن، کاملا جاندار و حماسه‌زای آموخته شده‌است.

نیز باید به‌یاد داشت‌که این سخن مؤلف: «این اصل دینی دارای اهمیت سیاسی نیز بوده. زیرا حقانیت رسالت...» درست به‌نظر نمی‌رسد. زیرا اولا ـ این اصل، یك تعلیم چند جانبه است‌که درصدر اسلام با توجه بهمهٔ جوانبش آموخته می‌شده است، و این خطا بودند‌که بعدها آن را تحریف کردند.

ثانیاً ـ شور و خروش مسلمین فداکارصدراسلام، براساس ایمانی‌راسخ بودکه با اعتقاد به‌دین جدید و در راه آن، به‌عنوان گسترانیدن مکتبی الهی و صراطی مستقیم، زیر شعار توحید (قولوا لااله الاالله‌تفلحوا)، آن نهضت را آغاز کردند و برا کردند.

۱ـ اصول‌کافی (ج۲، ص ۲۳۳، ازچاپ ۱۳۸۸ دارالکتب‌الاسلامیه ـ تهران). «باب‌المؤمن وعلاماته و صفاته» روایات فراوانی است دراین مقوله، وازجمله این روایت است از امام صادق: «شیعتنا اهل‌الهدی، واهل‌التقی، واهل‌الخیر، واهل‌الایمان، واهل‌الفتح‌والظفر.» یعنی: شیعیان، راهنمایان، پرهیزکاران، نیکوروشان، گروندگان، افق‌گشایان و پیروزمندانند.

ـــ که ذلت‌پذیران و حماسه فراموشان و...ـــ

۱۸۶ [۲۱۵]. اطلاق دترمینیسم (*Determinism*) بر این مکتب از سر تسامح است.

۱۸۷ [۲۱۷]. اینجا برای اظهار یك نکته بس مهم و عمیق وتحول‌خیز در تاریخ اسلام، مناسب است. و آن این است که نوع این واقعیات و مسائل چیزهایی است که به دست سلسلهٔ خلافت اسلامی (از صدر اول تا امویان و عباسیان و...) بوجود آمده و رواج داده شده است، و مثلا آن دسته از متکلمان حرفه‌ای که این‌گونه مباحث را دامن می‌زدند و مردم را در غفلت می‌گذاشتند و به‌سرنوشتهای مسکت‌بار راضی می‌داشتند و از جهشها و جوششها وحرکتها و شورها و شورشها و شعارهای اصیل و زندگیساز اسلام دورشان می‌کردند، از ناحیهٔ دستگاه خلافت تأیید می‌شدند. اما همهٔ اینها از معارف واقعی و تربیت اصیل و اصول مصفای اسلام ــ که همه در نزد خاندان پیامبر (و اهل البیت ادری بما فی‌البیت) بوده است ــ فرسنگها بدور است. علمای متخصص معارف شیعه، این موضوعات را نیك بررسی کرده‌اند وگاه با عمل در سطح حرکت اجتماعی نشان داده و پیاده کرده‌اند، ولی مایهٔ تأسف است که این حقایق هنوز درسطح عمومی اسلام درك ونشر نشده است: در روزگاران گذشته دستگاه خلافت از نشر این تعالیم نگران بود و می‌خواست مردم را در عقایدی بگذارد که هرستمی را بپذیرند و مخصوصاً اصل بی‌تفاوتی را ــ که از نظر تشیع و ائمهٔ شیعه کاملا محکوم است ــ و جههٔ زندگی قرار دهند و از هر قیامی بگریزند و... و در روزگاران بعد نیز این مانع از میان برداشته نشد...

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 ۵۵

۱۹۰ [۲۱۹]. مؤلف درگذشته بارها اظهار کرد که دین اسلام، دین توحید محض است (← توضیح ۸۳). اکنون چطور ممکن است تشیه از ویژگیهای دین توحید محض باشد؟ بلکه تشیه از نظر علمای اسلام مردود است. و قرآن دعوت به‌توحید مطلق می‌کند، نهایت چون قرآن بزبان قوم است، باید مانند همان زبان ــ در اداء و تعبیر ــ استعاره، کنایه، تمثیل و تشیه داشته باشد. چنانکه زبان بلیغ عرب از این امور آکنده است. و چنانکه درکتب بلاغت (← **تلخیص المفتاح و شروح آن**

و دلائل‌الاعجاز ومفتاح‌العلوم سکاکی و اسرارالبلاغهو...) روشن‌شده است. دراستعاره، معنای‌لغوی کلمه (مستعارمنه) ابـداً ملحوظ نیست و فقط معنای اسنادی (مستعارله) خواسته‌شده است.

از جمله آیاتی که مؤلف ذکر می‌کند، «الرحمن علی‌العرش استوی» است،و می‌دانیم که برای«عرش» تفاسیری گوناگون‌شده‌است و«استواء»ابداًنص‌در«مکان‌گرفتن، تمکن» نیست. پس‌معنای«الرحمن‌علی‌العرش‌استوی»، حتی‌درسطح عامیانهٔ فهم عربی، جلوس خداوند بر تخت نیست.بلکه چنانکه غزالی در احیاءالعلوم‌گوید، استواء در آیه، به‌معنای استیلاء وغلبه‌است، چنانکه در استعمال این‌شاعرعـرب‌آمـده است: «قداستوی‌بشرعلی‌العراق" من غیرسیف و دم مهـراق». بخصوص که در اینجا کـلمهٔ «اسم ــ وصف» (الرحمن) به‌کار برده شده است که ناظر به‌احاطهٔ رحمت و شمول رحمانیت‌است، و این ابداًمقیاسی‌جسمی نیست. وبه‌اصطلاح، نوعی «تعلیق حکم بر وصف»است که مشعر به«علیت مبدأ اشتقاق» است.

۱۹۱ [۲۲۰]. در تعبیرات معتزله چنین چیزی نیست‌که خـدا را روح دانسته باشند واین کلمه را بر مبدأ اطلاق‌کرده باشند. مؤلف نیز ــ مانند مواردی چند ــ مأخذی نشان نمی‌دهد، تا در آن نگریسته شود.گو اینکه مأخذ وی، اکثر، از مستشرقان و اسلام‌شناسان است، که‌خودتألیفات آنان از اشکالاتی‌که در «یادآوری» (ص۵–۷) گفتیم آکنده است. و روی‌هم سند نتواند بود.

۱۹۲ [۲۲۵]. علم‌کلام را در اصطلاح، «اصول لایتغیر»گفتن معهود نیست.

۱۹۳ [۲۲۱]. ــ کتب کلام،ذیل بحث درمسئلهٔ «کسب اشعری»، و تحریر غزالی‌ازاین مسئله، در «احیاءالعلوم» (ج ۱) و «معراج‌السالکین».

۱۹۴ [۲۳۲]. یعنی نگویـد: «کیف تکون یدالله»، بلکه معتقد باشد بـه «لاکیف» یعنی عدم سئوال به«کیف، چگونه» (کیفیت)، یا عدم وجودکیفیتی قابل سئوال وجواب.

۱۹۵ [۲۳۲]. البته معتزله، به‌طورمطلق، منکر صفات آفریدگار نیستند، بلکه منکر صفات زایـد بـر ذاتند وصفات «جمالیه» و «جلالیه» را عین ذات می‌دانند. و مؤلف توجه نداشته‌اندکه این، انکار صفات نیست.

۱۹۶ [۲۳۸]. باید به‌یاد داشت که اگر محققی بخواهد دربارهٔ مسائل مطروحه در «احیاء العلوم» تحقیقات همه جانبه‌ای داشته باشد، لازم است کتاب «المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء» تألیف عالم جامع ملامحسن فیض کاشانی (در ۸ مجلد) را نیز بخواند، با مقدمهٔ بسیار ممتع آن، به‌املای علامهٔ امینی (صاحب «الغدیر»). نیز درالغدیر (ج ۱۱ ص ۱۵۹ ـ ۱۶۷، از چاپ بیروت) در مورد برخی از مطالب احیاءالعلوم، بحثهایی شده‌است که خواندن آنها ضروری است. همین‌طور که مطالعهٔ انظار دانشمندانی از اهل سنت ودیگران در مورد غزالی و آراء اولازم است. نیز کتاب دکتر احمد فرید رفاعی: «الغزالی».

۱۹۷ [۲۴۰]. منظور را از بستگی محفل اخوان الصفا با طبیعیون نمی‌فهمیم. آنچه مسلم است این است که اینان گروهی از فلاسفهٔ مسلمان قرن چهارم بودند که برای تلفیق دین با فلسفه می‌کوشیدند و رسائل خویش را بهمین منظور تألیف کردند. (تتمة صوان‌الحکمة ـ بیهقی، نزهة‌الارواح ـ شهرزوری و الامتاع و المؤانسه ـ توحیدی)

۱۹۸ [۲۴۵، پانوشت ۳]. تحلیل دقیق این نیست که کندی، فارابی، ابن‌سینا، خوارزمی، رازی، مسعودی، ابن‌هیثم، بیرونی، مجریطی، ابن‌رشد، نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن‌طفیل، ابن‌باجه، و میرداماد حسینی و همانندان ایشان را تنها وارث علوم و فلسفهٔ گذشتگان بدانیم، زیرا فلسفهٔ اینان اگر چه از مواریث 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 تفاسیر ابن‌سینا بر چند سوره از قرآن، و مبانی که در کتاب «الاشارات و التنبیهات» اظهار کرده، نمودار است.

البته اخیراً برخی ازمحققان، در مورد فلسفهٔ اسلامی، دیدصحیحتری عرضه کرده‌اند. این گروه بسراغ متکلمان ـ اشاعره ومعتزله ـ رفته‌اند وسرچشمه‌های جهانبینی اسلامی را در آنجا جسته‌اند و متکلمان بزرگ را در شمار فلاسفه و اندیشمندان صاحب مکتب شمرده‌اند. این روش، از نظر تاریخ علم کاملا صحیح است.

ولیکن در اینجا واقعیت دیگری هست، که باید از آن غفلت نشود و شگفتا که سخت مورد غفلت قرارگرفته است. و آن این است که فلسفه و جهانبینی واقعی اسلام را باید، درخود قرآن کریم و روایات وکلمات و خطب و ادعیه و تعالیم ائمه طاهرین علیهم‌السلام جستجو کرد. البته این جهانبینی، هنوز، بطور کامل وسره فراهم و عرضه نشده است. پیروان «مکتب تفکیک» ـ که در هر دوره نیز وجود

داشته‌اند ــ دربارهٔ فلسفهٔ واقعی اسلام و حکمت محمدی و معارف قرآنی، دارای نظر مذکور بودند. از این جمله‌اند ــ در روزگار اخیر ــ عالم‌نازور بزرگ (و به تعبیر یکی از عالمان که برسنگ مزارش ــ در صحن شاهزاده حسین، قزوین ــ نوشته است: «قدوة اخوان الصفا و زبدة خلان الوفا») حضرت سید موسی زرآبادی قزوینی (درگذشته بسال ۱۳۵۳ه‍. ق) و عالم معارفی بصیر حضرت میرزا مهدی غروی اصفهانی (درگذشته بسال ۱۳۶۵ه‍.ق) و استاد بزرگوارما، متأله اخیر خراسان، حضرت شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (درگذشته بسال ۱۳۸۶ه‍. ق، ۱۳۴۶ه‍. ش) که دروس خویش را برهمین پایه می‌آموخت. او اندیشه‌های خود را از مشرق تابالا معارف قرآن و علوم آل محمد «ص» گرفته بود، از مشرقی که به‌گفتهٔ شیخ بهاءالدین عاملی:

ظوزار افلاطون اعتاب قدسه
ولم یعشه منها سواطع انوار
رأی حکمة قدسیة لایشوبها
شوائب انظار وادناس افکار[1]

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، دورهٔ کتاب «بیان الفرقان» خود را نیز (در ۵ جلد) در همین باره تألیف کرد. ــ رضوان‌الله علیه.

امید است که بایك جهش دیگر، تحقیق در فلسفهٔ اسلامی، از متکلمان نیز ــ که باز تحت تأثیر فلسفهٔ قدیمند ــ بگذرد و بمنابع اصیل آن برسد.

۱۹۹ [۲۲۱]. مؤلف برای این موضوع، مأخذی ذکر نکرده است. اصولا مستشرقان 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 مستشرقین را دربارهٔ اسلام و حوالات تا مناسبی که معمولا برای تحقیق درباره آن به‌کار می‌برند ذکر کرد. خاورشناسان کلمه صواب و خطا و اصل و فرع و ایمان و کفر را به‌نحوی در مورد اسلام به‌کار می‌برند که تمام ساختمان عقلی و دینی تمدن اسلامی را منحرف و بی‌قواره می‌سازد. اولین شرقشناسان که اکثرمروجین کیش مسیحی بوده و در معارف وکلام مسیحی تعلیم یافته بودند، همان تقسیم بندیها و حوالاتی راکه با آن آشنایی داشتند در اسلام می‌جستند. بنابراین آنان کلام اشعری را عقیدهٔ صحیح و

۱ــ کشکول، چاپ مصر، ص ۷۴ــ۷۶

رایج مسلمانان نشان دادند وتمام اهمیت مکتبهای مختلف فلسفه وحکمت به‌اشتباه تعبیر شد، چون آنها می‌خواستند همان مقولاتی را که در مسیحیت وجود دارد، در اسلام به کاربرند. این عوامل وعوامل بسیار دیگر که از نظر کردن باطل و نابجا درباره تاریخ تمدن و علوم عقلی و دینی اسلامی بوجود آمده است، تعبیر صحیح میراث علوم اسلامی را مشکل ساخته است، گرچه مآخذ و منابع اصیل، هم کتبی و هم شفاهی، هنوز برای آنان که استعداد فهم ودرك آنرا 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 ــ بویژه علمای شیعه ــ هیچ‌گاه با دولتهای ستمگر همکاری نداشته‌اند. و آنان که داشته‌اند، شیاد بوده‌اند نه روحانی، ← توضیح ۱۴۱

۲۵۲و۲۵۳و۲۵۴ [۲۴۹]. از همان صدر اسلام، زیارت مرقد پیامبر «ص» و قبور شهدای «اُحد» و قبر ابوبکر وعمر (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، ج۱/۲۳۲، از چاپ مصر، ۱۳۰۲، ــ فصل «الجملة العاشرة فی زیارة المدینة وآدابها»). تنها دانشمندان اهل سنت، ۹ زیارت برای پیامبر نقل کرده‌اند. ودعا، استغفار واستشفاع نزد مرقد پیامبر را، بر آیهٔ ۶۴ سورهٔ ۴: «و لو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول...» مبتنی دانسته‌اند و احادیث بسیار درباب زیارت قبور روایت کرده‌اند، حتی زیارت «جبل احد» را مستحب شمرده‌اند، به‌خاطر حدیثی که نقل کرده‌اند: «احد جبل یحبنا ونحبه» و بخاری در کتاب «صحیح»، در آخر بحث از غزوهٔ احد، بابی قرار داده است دربارهٔ حدیث مذکور. و علمای اهل سنت خود، برای زیارت وتقدیس مراقد آدابی نوشته‌اند. ← کتابهای «المدخل» ــ عبدری مالکی، «شفاء السقام» ــ سبکی، «وفاء الوفاء» ــ سمهودی، «مواهب اللدنیه» ــ قسطلانی، «حسن التوسل» ــ فاکهانی، «الشفاء» ــ قاضی عیاض، «احیاء العلوم» ــ غزالی، «مجمع الانهر» ــ شیخ‌زاده و... و مباحث سرشار «الغدیر» در این باب (ج ۵ از صفحهٔ ۸۶ تا ۲۵۷).

باید به‌خاطر داشت که در فلسفه اسلامی نیز، زیارت قبور اولیا و کملین و صلحا مورد ترغیب خاصی قرار گرفته، و فلسفهٔ نتیجه بخشیدن و علت تأثیر آن بیان شده است (← ابن‌سینا «الشفاء» ـ الهیات، جلد ۴۲۵/۲ و بعد. و رسائل ابن‌سینا، «رسالة فی معنی الزیارة و کیفیة تأثیرها». رسائل، جزء ۳، رسالهٔ ۳ ص ۴۲ و بعد.)

۲۰۵ [۲۵۰]. در اصطلاح شرایع اسلامی، شفاعت غیر از این است که شخص ـ جز خداوند ـ کسان یا اشیاء را معبود قرار دهد. شفاعت و توسل نه تنها شرک نیست، بلکه عین توحید است؛ انسان، مقربان درگاه خداوند را، و بندگان خاص او را ـ که به‌حق او را شناخته‌اند و پرستیده‌اند ـ در درگاه خدا شفیع می‌آرد، یا آنان، به‌لان خدا، از بندهای شفاعت می‌کنند. در قرآن کریم، بدین موضوع تصریح شده است (سورهٔ ۲، آیهٔ ۲۵۵ و سورهٔ ۲۱، آیهٔ ۲۸). پس این امر، منافی توحید نیست، بلکه مناسب است با مقام کبریایی و جلال خداوند. برای دیدن تحقیقات این بحث سه جلد پنجم کتاب «بیان‌الفرقان» قزوینی.

۲۰۶ [۲۵۱]. در قرآن مجید، به‌برخی از معجزات انبیاء تصریح شده‌است. بنابراین چطور ممکن است فقیه مسلمان، معجزه را در ردیف جادوگری بشمرد. اصولا میان معجزه و سحر از نظر علمی فرقهایی است که علمای اسلام در کتب فنی به‌بحث دربارهٔ آن پرداخته‌اند. (← جلد دوم «بیان‌الفرقان»). شاعر و عارف مشهور مسلمان حافظ هم می‌گوید: «ساحری کیست که دست از ید بیضا ببرد» (دیوان، چاپ قزوینی، ص ۸۸).

۲۰۷ [۲۵۵]. برای این تحقیق که مؤلف محترم این‌گونه مسلم می‌دارد، هیچ مدرکی ذکر نکرده است. آنچه مسلم است این است که در مورد همهٔ قبور اولیاء بی‌نام و نشان نمی‌توان این فرض را پذیرفت. برخی از این امامزادگان، ممکن است به‌چند پشت به امام برسند، ولی چون خود دارای زهد و علم و عصیانی بوده‌اند، در حال حیات، مورد توجه بوده، پس از مرگ، مزارشده‌اند. فتأمل... در این باره باید به کتابهای انساب و مزارات رجوع کرد.

۲۰۸ [۲۵۵]. باید دانست که هیچ مسلمان مطلع، چشمه و درخت و امثال آن را تقدیس نمی‌کند و برای این چیزها منشأ دینی قائل نیست. و چنانکه معلوم است اعمال عوام

ملاك هیچ استنباطی نخواهد بود.

۲۰۹ [۲۵۵]. ایـن فکـر بیشتر بهوسیلهٔ سررشته داران تبلیغ شده است. ← توضیح ۱۸۵.

۲۱۰ [۲۵۷]. شیعه ـ چنانکه در پیش گفتیم ـ تابع «اصل وراثت» نیست، بلکه تابع اصلی است الهی ودینی، که بهوسیلهٔ پیامبرـمانند سایر احکام و اصولـ بیان و تأکید شده است (←توضیح ۴۱). نهایت مصداق تطبیقی ایـن مبنی در خارج در شمار خاصی از اولاد پیامبر (از فاطمه «ع») تحقق یافته است کـه اعتباراً هم، بهتصدیق سراسر تاریخ اسلام و علمای مسلمان و دیگران، که از تاریخ و روحیات اسلام اطلاع داشتهاند، از این شمار کسی اولی بهزعامت اسلام و قـرآن و رهبری شعار توحید و آزادگی نبوده است.

اخیراً برخی از محققان، نیك تـوجه یافتهاندکـه امامت در نظـر شیعه، پریخته بر اصل وراثت (که آن را علت تامه بگیرند) نیست. از جمله← کتاب:

Histoire de la Philosophie Islamique،

تألیف پرفسور هانری کربن .

۲۱۱ [۲۵۹]. دربارهٔشکل قیامحسنی، وهم مبارزاتجانکاه وخردگرایانهٔ امام مجتبی«ع» در راه شکستن سد سالـوس (و در نتیجه هوشیاری آفرینی در خلق)، پیش از این، اشارهوار سخن گفته شد ← توضیح ۶۹ و ۷۰

۲۱۲ [۲۶۰]. مؤلف محترم، در اینجا، عقیده بهامام غائب را ناشی ازکیسانیه میداند که بعدها دیگر فرق شیعه، آن را پذیرفتهاند. اما این نظر کاملا اشتباه است، و متناقض است با استنباط خود مؤلف درصفحهٔ۲۸۳، که نقلمیکنیم. مسئله مهدی و امام غائب که سرانجام برونآیدو جهـان را انباشته از دادکند... (← تـوضیح ۹۲ و ۹۳) تعلیمی است که خود پیامبر اکرم آموخته وگفته است. و مسئله اسلامی است نهمذهبی و درکتب بسیاری از اهل سنت، از پیامبر دربارهٔ مهدی روایات بسیار نقل شده است حتی در صحاح ست. از این رواست کهمؤلف خودمیگوید:«سنیان بموجب احادیث خویش عقیدهدارندکه مهدی، همنام پیامبر ـ یعنی محمد ـ است.» (متن،ص۲۸۳). پس اگر مسئله مهدی،بنابر استنباط خود مؤلف مبتنی بـر احادیث نبوی است و از

پیغمبر گرفته شده است، و به‌تصریح مؤلف، حتی اهـل سنت نیز به‌موجب احادیث بدان معتقدند، چگونه می‌توان گفت این عقیده از کیسانیه گرفته شده است؟ و چرا باید اینگونه اظهار نظرها کرد؟ و بااین سطحیگری دربارهٔ اعتقاد امتی نظر داد و سخن گفت؟ آیا از نظر ناموس علم، چنین روشی درست است. و دریغا که اظهار نظرهای مستشرقان و اسلام‌شناسان، بیشتر همین سان است.

۲۱۳ [۲۶۱]. در مورد امام چهارم، و برخورد او با یزید، پس از واقعهٔ عاشورا در مقر سلطنت بنی امیه (دمشق) موضوع عفوی ورعایت جـانبی درکار نبوده است. بلکه واقعیت این است که چون باسخنرانیهای آتشین افـرادی از خاندان حسین «ع» از جمله حضرت زینب کبری «ع» پایتخت اموی بر شورید و جامعهٔ مردهٔ شام زنده شد، یزید خطر سقوط خویش را بسی جدی و فوری دید. و حتی می‌دید که خانوادهٔ خویش نیز، چون از واقعهٔ عاشورا و شهادت حسین «ع» مطلع شدند سیاهپوش گشتند و با خاندان علی «ع» همدردی کردند، از این رو اظهار پشیمانی کـرد تا بار دیگر مردم رادرغفلت نگاه دارد. نیز به‌امام آزادی داد و خاندان حسینی را به‌مدینه بازگرداند. وبا این همه، چون امام چهارم، از او خواست که روز جمعه در مسجد جامع سخنرانی کند ـ و یزید به‌علت اصرار مردم دمشق که ازموضوع مطلع شده بودند ناگزیر اجازه داد ـ در وسط سخن، کـلام امام را قطع کرد و به‌مؤذن دستور داد تا اذان گوید و سخن امام را تمام گذارد. زیرا از اینکه مردم درجریان کارقرار گیرند، هراس داشت. چون می‌دانست کـه روشن‌شدن جامعه یعنی سقوط او و امثال او، و بـازگشت حکومت به‌دست اهل‌حق.

دربارهٔ احوال امـام چهارم حضرت علی بن‌الحسین زین‌العابدین، رجوع شود به‌مقالهٔ محققانهٔ استاد سید حسن الامین (مجلهٔ «العربی» ـ چاپ کویت، شمارهٔ ۱۲/۱۰۹ ـ ۱۱۲) وتوضیح ۷۸

۲۱۴ [۲۶۱]. امام پنجم، محمدبن علی‌الباقر «ع» چنان زندگی آرامی نداشته است. وی درخلال نقش مهمی که درنشر اخلاق وفلسفهٔ اصیل اسلامی و جهانبینی خاص قرآن، وتنظیم مبانی فقهی وتربیت شاگردان خود (که امام شافعی نیز ازآنان بوده است ← کتاب «اللمعه» تألیف مذاری مصری /۴۹، نیز ← تـوضیح ۹۵) و تدوین مکتب داشت، مـورد ایذا واحضار و آزارگـوناگـون هشام‌بن عبدالملك، خلیفهٔ اموی، قرارمی‌گرفت. (← منتهی‌الآمال، باب ۷، فصل ۵).

۲۱۵ [۲۶۲]. امام باقر درآن هنگام، حکومت اموی را درشرف انقراض می‌دید، نیز از واقعهٔ «عاشورا» وتهضت «توّابین» روزگاری نگذشته بود و بدل مایتحلل به‌نیروی ازدست رفتهٔ بنیهٔ اجتماعی شیعه (شهداء) ترسیده بود، از این‌رو امام، نشر معارف اسلام وفعالیت علمی‌را، و هم تعریض عملی بسازمان حکومت اموی را، از قیام بالسیف ــ که مقدماتش آماده نبود ــ اولی می‌دید. و چون حقوق اسلام هنوز، یك دورهٔ کامل ومفصل تدریس نشده بود، به‌فعالیتهای پرثمر علمی پرداخت[1]. وبدین ــ خاطر که نفس شخصیت وسیر تعلیمات او برضرر حکومت اموی بود، مورد ایذا قرار می‌گرفت.ولی امام، هیچ‌گاه از اهمیت‌تکلیفی‌شورش‌غافل‌نبودو از راه دیگری نیز آن را دامن می‌زد. آن راه، تجلیل و تأیید برادر شورشیش (زید) بود.(← کتاب «زیدالشهید» تألیف مورخ محقق عراقی سید عبدالرزاق موسوی مقرم)

۲۱۶ [۲۶۲]. این‌سخن درمورد اسماعیلیهٔ کنونی درست‌است که‌صفات شخصی وشخصیت امام را هیچ‌ملاك‌نمی‌دانند،وهرکس‌را امام‌می‌شناسند. و می‌دانیم که‌منطق اینان درامامت به‌سخافتی عجیب گراییده است. درمورد غلات نیز سخن گفتن لزوم ندارد، چه این فرقه ازنظرشیعه مردود است، حتی در رسائل عملیه، حکم به‌نجاست‌آنان شده است. اما درموردشیعهٔ امامیه (دوازده امامی ــ اثنی‌عشری)، چنین اظهارنظری: « در عقیدهٔ آنان، صفات‌شخصی امام، برای اشغال مقام امامت هیچ اهمیتی ندارد» بسی‌شگفتی‌ــ زای است، زیرا درست درجهت عکس واقعیت است.

چطور ممکن است چنین باشد، حال آنکه همهٔ جهان را این سخن پسر کرده است که شیعه معتقدبه‌رئیس معصوم وامام‌افضل واتقی واعلم واعدل ومعلم‌ربانی است، حتی درنوع روایاتی که پیامبر، موضوع امامت را مطرح کرده است، صفات امام را برشمرده وعلی‌را به‌ملاك صفاتش تعیین نموده است. و اورا به‌عنوان «اعلم امت، اقضای امت، اتقای امت، ازهد خلق وارأف به‌خلق ومساواتجو درتقسیم وبا‌ــ

۱ــ باید توجه داشت ــ با دقت وهوشیارانه ــ که دیگر دراین زمانها، آن‌گونه تکلیف ومذری وجود ندارد، و هیچ فقیهی نمی‌تواند بپندارد که وظیفهٔ او تنها تدوین احکام است، زیرا احکام اسلامی درسطح تدوین، کامل است (مگر وظیفه‌ای که از ناحیهٔ عرضه‌ای جدید وجود دارد،که کمترکسی بدان پرداخته است، یا همهٔ نیازی که به‌آن هست). و به‌دیگر سخن: وظیفهٔ تأسیس دیگر به‌عهدهٔ احدی نیست وآنچه وظیفه است هم‌اکنون، تبلیغ است ومرزبانی تا مرحلهٔ نهایی و پیروزمندآن ــ که امام صادق‌گفت: «شیعهٔ ما پیروزمندانند» (← توضیح ۱۸۵) پس تنها وظیفهٔ فقیهی‌که دارای رسالت مرزبانی است این است‌که در راه عملی شدن‌آن احکام و نجات خلق، بکوشد... و به‌قول آن بزرگ..... «ماهیت اسلام حاکمیت است نه‌صرفاً قانون». و جز این هرچه هست، دلیل نشناختن است، یا تلقی صحیح نکردن، یا جوهرمند نبودن، یا حماسه نداشتن، یا متهور و زبون عوامل خائن شدن یا...یا...

گذشت‌تر و بردبارتر و...» ستوده است (الغدیر، ج ۳) تا معلوم دارد که این صفات ملاک زعامت است. نیز تا معلوم دارد که زعامت، خود خدمت به‌خلق است نه تحمیل بر آنان، و رعایت انسان است نه تضییع انسان. وجامع همهٔ کمالات ممکنه، «عصمت» است، که در تشیع شرط امامت شناخته شده است. و فیلسوف معروف شیعی، ابو نصر فارابی (در «آراء اهل المدینة الفاضلة») آن را مشروحاً مورد بحث قرار داده است. و آیا عصمت، جز صفات شخصی، چیزی تواند بود؟ پس پایهٔ اصلی تشیع، توجه به کمالات شخصی امام است. وعمدهٔ اعتراضات بر امامت جمهور (اهل سنت)، همین است که امر صفات شخصی را که پیامبر می‌خواسته ومی‌گفته است و تأکید و ترسیم می‌کرده است، در آن ابداً ملحوظ نکرده‌اند و با افضل واتقی بیعت نشده است. کتبی هم که در اسلام به‌عنوان «مناقب، فضائل» تألیف یافته ـ وخود بسیار است ـ براساس همین اصل بوده است، یعنی معرفی روحیات شخصی وفضایل نفسی رهبران. نهایت مضمون این کتابها درمورد اشخاص چندی، ساختگی است که درمحل خود تحقیق شده است. (← جلد ۵ و ۶ و ۷ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ الغدیر و مآخذ آن از اهل سنت)، که به همان ملاحظهٔ مذکور واهمیت فضایل نفسی در رهبر ـ که در تشیع وجود داشته است ـ دیگران درمورد زمامداران مسلط، به‌توصیهٔ وتطمیع خود آنان واستفادهٔ نامشروع از اموال عمومی، یا از سر خباثت ونفاق وجهل، به‌جعل مناقب پرداخته‌اند. تنها چیزی که باید یادآوری کرد این است که تشخیص صفات لازم در رهبر، کار عادی وحتی کار دستهٔ جمعی نیز نیست، بلکه بهترین راه وصول به آن ـ براساس دید الهی ـ آن است که خدا چنین رهبر شایسته ومعلم معصوم وامام عادلی را بشناساند. و این به‌وسیلهٔ پیامبر صادق صورت می‌گیرد. واز این‌روست که ابن‌سینا، در باب «امامت» می‌گوید: «والتعیین بالنص اصوب» ← توضیح ۲۱. ازاینجا و از توجه به‌همهٔ جوانب این بحث ـ که اکنون با کمال اختصار بدان اشاره رفت ـ درمی‌یابیم که درفهم «امامت» درنظر شیعه، اشخاص بسیاری سهو کرده‌اند وگمان برده‌اند که موروثی است، اما چنین نیست. واینکه خارجاً دراشخاص خاصی ـ پدروفرزند ـ تحقق یافته‌است، صرفاً «انطباق واقع است باعقیده، نه تطبیق عقیده باواقع»، وبه‌دیگر سخن: «انطباق قهری» است نه «تطبیق عمدی» و، «تعین» است نه «تعیین». دقت شود.

۲۱۷ [۲۶۲]. یادآور شدیم که پس ازواقعهٔ «عاشورا» ونهضت «توابین»، نوع عناصر متحرک ومنابع حماسهٔ شیعه ازدست رفت، دراین صورت دیگر قیام بالسیف میسر نبود، چنانکه نهضت «زید» نیز به‌ثمرهٔ نهایی نرسید. بنابراین، اگرمنظور از فعالیت

سیاسی،این‌گونه قیامی بوده است، این ائمه ،بظاهر، بدان نپرداختند و در جای آن به‌تصحیح نظر جامعه دربارهٔ حکومت و... وتعلیم ونشر اصول اسلام و روشن‌کردن افکارکه نوعی دیگرازمبارزه است دست زدند.اما اگرمقصود، تحت‌مراقبت قراردادن واشراف برحرکتهای دستگاه خلافت است، شخصیت ائمه درهرحسال چنین وجهه و اهمیتی راندرجامعهٔ اسلام داشت. و ازاین رو پیوسته مورد ایذا وتعقیب ودایم تحت‌نظر بودند. شکنجه‌های بیحساب وغیر قابل تحملی را که امام صادق «ع» ازمنصور دوانیقی دید زبانزد تاریخ است. باید به‌یاد داشت‌که در این دوره، حکومت امـوی درشرف انقراض بود وفتهٔ عباسیان دامنگیر آنان شده بود، ازاین‌رو بهترین فرصت بود برای نشر افکار زنده‌وتربیت احرار وتصحیح نظر جامعه درمورد شکل‌حکومت، که درآثار این ائمه ازاین مقوله، سخن بسیار رفته است، ولی دریغا کـه هنوز، آن سان‌که باید، تحلیل نگشته وبمردم آموخته نشده است.

۲۱۸ [۲۶۴]. این‌گونه‌قیامها، بعزیدیه ــ به‌عنوان فرقه،که بعداً تکوین یافته‌اند ـ نسبتی نخواهد داشت، بخصوص درمورد شورشیانی چون نفس زکیه و شهید فخ،که نوعاً تحت‌تأثیر تعالیم ائمه «ع» وبرای اقامهٔ عدل و دین قیام می‌کردند و شهید می‌شدند. وبطورکلی، جزو جـریان‌عمومی تاریخ تشیع محسوبندکـه از ایـن‌گونـه قیامها واقدامها آکنده است. (← مقاتل‌الطالبیین، شهداءالفضیله، وبطل‌فخ.)

۲۱۹ [۲۶۷]. یادآور شدیم‌که چنین نبوده است وزندگی‌آرامی برای ائمه وجود نداشته است. و اشاره‌کردیم‌که تضییقات جدی منصور[1] (که حتی‌کسی حق سؤال کـردن مطلب علمی ازامام نداشت وبزرگان‌شیعه به‌عنوان دستفروشی ومیوه فروشی‌دوره‌گرد به‌کوی‌امام می‌رفتند و از او ـ باچاره‌جویی ــ سئوال می‌کردند، باآنکه امام صادق حتی نمی‌توانست درعاشورا عزاداری رسمی درمنزل خود داشته باشد، تامبادا فلسفهٔ نهضت عاشورا برملا شود ومردم مرده زنده شوند وخون پیدا کنند) وشکنجه‌هـای وی درمورد امام صادق(که کارگزاران وی، نیمه شبان، امام را از درون خانه وازحال «تهجد»بیرون‌آورند وخودسواره باشند و امام‌راـدرآن سن‌کهولت وسالخوردگی‌ــ پیاده در رکاب خـویش تا بدربار منصور دوانیقی عباسی بدوانند)، همه زبـانزد

۱ــ از خود مؤلف، در پیش نقل شده که‌گفت: «خلفای عباسی جاسوسان بسیار برآنان (خاندان علوی)گماشته بودند و دقیقاً احوال ایشان را تحت نظر داشتند و به محض کوچکترین سوءظنی بازداشت، یا مسمومشان می‌کردند» ← توضیح ۸۱.

تاریخ و گفتگوی مجالس و سخن کاروانیان دشتها و هامونها و مسافران راهها است.

۲۲۰ [۲۶۷]. ظاهراً مراد از این تألیفات «اصول اربعمائة» است. این اصول، یادداشتهای درسی شاگردان حضرت صادق است نه تألیف خود امام، و نسبت آنها مشکوک نیست. (← مقدمهٔ «اصول کافی» ـ ج ۱ / ۵ و «تأسیس الشیعه» و «اعیان الشیعه» ـ ج ۱ / ۲۶۲ و ۲۶۳، و «الذریعة الی تصانیف الشیعه» ـ ج ۲ / ۱۲۵ و ۱۲۵ و ج ۶ / ۳۰۱ ـ ۳۷۴ و «الوجیزة» تألیف شیخ بهاءالدین عاملی / ۱۸۳) باید دانست که در غیر «علم فقه و سیاست و معارف و تربیت» نیز امام صادق شاگردانی داشته است و کسانی را پرورش داده است. ← کتاب «الامام الصادق ملهم الکیمیاء»

۲۲۱ [۲۶۷]. علت عمدهٔ احترام اهل سنت نسبت به حضرت صادق (بجز «مودت ذوالقربای رسول» که در قرآن ـ ۴۲/۲۳ ـ بدان تصریح شده است و حدیث ثقلین و سفینه و...) این است که امام صادق، در حوزهٔ اسلام، «معلم» است ـ از نظر علوم و معارف مختلف دینی، اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، جزائی، فلسفی، 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 غیرمستقیم، از حضرت صادق و مبانی وی در فقه و الهیات بهره برده‌اند، چنانکه شافعی از امام باقر «ع». و این جمله از ابوحنیفه معروف است: «ما رأیت افقه من جعفر بن محمد» (← کتاب الامام الصادق و المذاهب الاربعه. نیز ← سخن ابن خلدون، در تجلیل از امام صادق ـ مقدمه، ۳۳۴/. نیز کتاب «الامام الصادق رائد السنة و الشیعه» ـ تألیف دکتر عبدالقادر محمود مصری. گرچه در مورد امثال کتاب اخیر، باید با 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 الکوفی، 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 یا زید علی راست یا جعفر صادق راست، یا آن کس را که ایشان اختیار کنند. از این سبب بو جعفر منصور، بوحنیفه را محبوس فرمود و در آن حبس زهرش داد. و فضلای اصحاب او را معلوم است که اورا منصور کشت به سبب دوستی و پیروی آل رسول «ص». و بوحنیفه همه روایت از محمد باقر «ع» و جعفر صادق «ع» کند ...» (← النقض / ۱۳۰ ـ ۱۳۱)

۲۲۲ [۲۶۷]. اولا ــ (بنابر معارف شیعی)، امام دارای تعالیم ومعارف است از طریق علم الهی وقرآن وآثار علم نبوی وغیرمتأثرازغیر.

ثانیاً ــ معتزله درآن روزگار (اواخر قرن اول واوایل قرن دوم هجری) هنوز دارای چنان تشکل فکری نبودندکه آرائشان منشأ نفوذ باشد، آنهم درمثل امام صادق.

ثالثاً ــ امام خود بنیانگذار بود وهمهٔ فرق اسلام، اورا به‌عنوان «معلم» می‌شناسند والهیات ومعارفش را یکدست ومستقل می‌دانند.

رابعاً ــ دین اسلام، به‌گفتهٔ خود مؤلف، دین توحیدمحض است، وتوحید محض ــ چنانکه واضح است ــ خود ضد ورد تشبیه است.

خامساً ــ نفی ورد تشبیه (بجز ددنص قرآن: آیهٔ ۱۱، سورهٔ ۴۲ و ... » در «نهج‌البلاغه» و «دعای عرفه» (ازامام حسین ← مفاتیح‌الجنان، اعمال روزعرفه) وصحیفهٔ سجادیه (ازامام چهارم، علی‌بن‌الحسین) ونوع مآخذ آن روز معارف شیعی وجود داشته است، وامام صادق خود وارث این آثارومعارف بوده است، دیگر چه‌نیازکه او ــ تحت نفوذ افکار دیگران ــ به‌این اصل گراید، آن هم دیگرانی که خود شاگردان باواسطه وبیواسطه وریزه‌خواران‌خوان معارف ایشان‌بودند. وهمین معتزله این مسائل را ازعلی وتعالیم علی وخطب توحیدی اوآموخته‌اند (← مقدمهٔ شرح ابن ابی‌الحدید).

۲۲۳ [۲۶۷، پانوشت ۱]. دراین باره که‌لقب «صدیق» و«فاروق»، ازطرف پیامبر ــ حتی برپایهٔ مآخذ خود اهل سنت ــ بر چه‌کسی اطلاق شده است ← «الغدیر»، ج ۳۱۲/۲ وبعد.

۲۲۴ [۲۶۹]. این سخن سخت شگفتی‌زای است، و دلیل آن است‌که تحقیقات دیگران دربارهٔ اسلام (بعویژه تشیع) وارزیابی‌شخصیتهای آن، هنوز نادرست است. امام موسی‌بن جعفر «ع» ازنظر تمرکز عناصرمبارزه وقیام درشخصیت اوتا به‌حدی بود که مهدی، خلیفهٔ عباسی، بهامام می‌گفت: «آیا مرا ازخروج خویش در ایمنی قرار می‌دهی؟» (← ابن خلکان، ج ۲ /۲۵۶) وهادی عباسی مدتی امام را به‌زندان افکند.سپس‌هارون‌الرشید ــ که‌قدرت اورا تاحدی دانسته‌اندکه به‌ابرمی‌گفته‌است: بهر سوی روی وبهرجای بادی برملك من خواهد بود ــ مجبور شد سالهای‌متمادی امام را درزندانهای مجرد، و دور ازمرکز روحانی اسلام (مدینه) ومقر آل علی وآل

ابوطالب، نگاه دارد، واحدی را اجازهٔ ملاقات با امام ندهد. امام به‌هیچ‌وجه و ازهیچ چیز هراسی نداشت[1]. واین حکومت وسیع عباسی بود که هراس داشت حتی هارون‌الرشید در بارهٔ امام می‌گفت: «می‌ترسم فتنه‌ای برپا کند که خونها ریخته شود.» (← منتهی الآمال، باب نهم). واین حکومت وسیع عباسی بود که همهٔ ارکانش باتوجه به‌شخصیت موسی‌بن جعفر می‌لرزید، زیرا مردم برای خلافت باامام بیعت می‌کردند (← الاعلام، ج ۸ / ۲۷۵). وهمین هارون ـ خلیفهٔ افسانه‌ای ـ هنگامی که موسی‌بن جعفر «ع» را دستگیر کرد، چندکجاوه بست، تامردم ندانند که امام را به‌کدام ناحیه بردند، وتا یأس برمردمان چیره شود وبه‌فقدان رهبر حقیقی خویش‌خوگیرند وبرنشورند.

ثانیاً ـ امام بجز جنبه‌های شورشی وآزادیخواهی، به‌تصدیق وتصریح همهٔ مورخان، بزهد وعبادت بسیار معروف بوده است. مورخان گویند: «کان من اعبد اهل‌زمانه» (الاعلام). خطیب بغدادی، در تاریخ بغداد (ج ۲۷/۱۳) گوید: «موسی‌بن جعفر، از عبادت وسختکوشی به «العبدالصالح» معروف بود. او سخی و بزرگواو بود. بدره‌های سیصددیناری وچهارصد دیناری و دوهزار دیناری می‌آورد وبرناتوانان تقسیم می‌کرد». و در روضهٔ بحار (یعنی جلد ۱۷ ازچاپ قدیم)، از وی روایت‌است که‌فرمود: «پدرم(امام‌صادق) پیوسته‌مرا به‌سخاوت‌داشتن وکرم‌کردن‌سفارش می‌کرد» ← روضهٔ‌بحار(۳۲۴) .وگفته‌اند: «بسیار خشن پوش‌وروستایی لباس‌بود.» اولاد امام موسی‌بن جعفر«ع»رانیز می‌دانیم که نوعاً درشمار شورشیان و انقلابیونند وخود «سادات موسوی» رگه‌ای ازطالبیین عصیانگرایند. (← مقاتل‌الطالبیین).

۲۲۵ [۲۶۹]. سخنی است نیز بس شگفتی‌زای... امام موسی‌بن جعفررا چه آرامشی می‌توانست باشد؟ او که ـ علاوه برآن همه مناظر دردناک که می‌دید وروح سوزانی که‌برای‌ضیاع اسلام وانسان داشت وپس ازمهدی وهادی عباسی (ابن‌اثیر ـ حوادث سال ۱۸۳)ـ ازهارون و مظالم هارون آن سان درشکنجهٔ جسمی واندیشه‌ای و خشم مقدس وشورش وجدان به‌سر می‌برد و همواره مورد ایذا وتعقیب و زجر بود و در تبعید وزندانها وتك سلولهاوسیاهچالها ـ درغل وزنجیر ـ به‌سر می‌برد؟ کسی که تعلیم مکتبشان این است: «حب ساکین» و«بغض‌جبارین» نشانهٔ رضای خدا ازبنده است

۱ـ چگونه می‌توان درچونان موسی‌بن جعفری تصور بیم وهراس‌کرد؟ آن مراقب خشمگین علیه فجایع بغداد وستمهای‌آن، وآن مطهر قرن هارونی، اوکه در «اخلاق اجتماعی» و «تقوای حماسه»، این خروش خونانگیز و خون‌آفرین را می‌پراکند، وگوش جامعه را با این پند حماسی می‌آکند: «قل‌الحق ولوکان فیه هلاك» ـ حق را بگوی، اگرچه به‌نابودی تو کشد (روضهٔ بحار /۳۱۹).

(← سفینة‌البحار، ذیل مادهٔ «رضا») چگونه می‌تواند معاصر چون هارونی باشد و با آرامش خیال زندگی کند (حتی بالنسبه...)؟ آری چه آرامشی تواند بود آن کس را که جایش: «قعر السجون»[1] و «ظلم المطامیر»[2] است و حالش: «ذی الساق المرضوض بحلق القیود؟»[3].

۲۲۶ [۲۶۹]. در مورد آنچه مؤلف دراین باب ازاین‌خلکان نقل کرده است، واقع امر، چیز دیگری است. اینك توضیح آن: گاه به‌امام خبر می‌دادند که یکی ازخویشان او، برای وی کارشکنی کرده‌است و نزد سیاسیون بسعایت پرداخته است. امام دراین مورد ـ بجز بخششهای عمومی که داشت، وبجز اینکه خود همین خویشان تحت حمایت مالی او بودند ـ هزینه‌ای اضافی برای آنان می‌فرستاد. یکی باین خاطر، که اگر اینان دراثر تنگدستی دچارچنین سقوطی گشته‌اند وبه‌جباران وستمگران نزدیك شده‌اند، ازاین انحطاط برآیند. دیگر اینکه جلواین سنت زبانها گرفته شود تا به‌مجاری انقلابی که امام به‌آن می‌اندیشید زیان نرسد. ودیگرجنبهٔ اخلاقی دینی (تکلیفی) داشته است، زیرا وقتی به‌امام می‌گفتند که فلان بشما زیان رسانده وایذا کرده است، شما چطور به‌او بخشش می‌کنید؟ امام می‌فرمود: «او قطع رحم کرده است آیا من نیز قطع رحم کنم.؟»

(← مقاتل الطالبیین /۳۳۱ـ صفة الصفوة، ج ۱ /۱۵۲ ـ میزان الاعتدال ج ۳ /۲۵۹ـ تاریخ بغداد، ج ۱۳ /۲۷ـ منهاج السنه، ج ۲ /۱۱۵ و ۱۲۴ـ ابن خلدون، ج ۴ /۱۱۵ـ البدایة والنهایة، ج ۱۰ /۱۸۳ـ و ارشاد مفید و ابن‌خلکان وبحارالانوار مجلسی والاعلام و...).

۲۲۷ [۲۶۹]. مآخذ موثق اسلامی حدیث وتاریخ تأیید نمی‌کنند که این لقب را مأمون به‌امام داده باشد، بلکه امام را از آن پیش، دارای آن لقب می‌دانند. (←روایت ابن بابویه از ابونصر بزنطی، سفینة‌البحار، ذیل «رضا» و «علا»).

۲۲۸ [۲۷۵]. مقصود مؤلف محترم، از «مؤلفان متأخر شیعه» روشن نیست و دانسته نمی‌شود که ازچه زمانی تقدم وتأخر را حساب می‌کند، ولی این موضوع را مؤلفان قدیم شیعه نیز (از جمله شیخ صدوق در «عیون اخبارالرضا» ج ۱، باب ۱۲ و ۱۳ ـ

۱ـ زندانهای زیرزمینی. ۲ـ تاریکخانه‌های سیاهچالها. ۳ـ یعنی کسی که از حلقه‌های غل وزنجیر استخوان ساق پایش خرد شده.

و ۱۴ و۱۵ و ۲۳، و ج ۲ / ۲۳۱) نقل کرده‌اند.

۲۲۹ [۲۷۲]. اگر بنا به‌نقل مؤلف: «امام دهم، علی‌النقی، در خانه اسلحه و کتب ضاله [ضاله از نظر دربار عباسی] پنهان می‌کرده، و می‌خواسته حکومت را بدست‌گیرد، و به‌بغداد و سامرا تبعید شده و به‌زندان افتاده، و پس از قتل متوکل نیز، از زندان آزاد نشده و به‌سن چهل سالگی در حبس وفات یافته، وگویا بیست سال زندانی بوده...» (متن، ص ۲۷۲) چگونه می‌توان گفت: «به‌رغم عدم‌فعالیت 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 ــ حتی با کشتن و محکوم کردن ــ باز می‌داشتند، تا برای خود در کارها حایلی نبینند.

۲۳۰ و ۲۳۱ [۲۷۴]. این سخن ماکدونالد کاملا اشتباه است[۱]، زیرا چطور می‌تواند تسلسل دوازده امام درقرن پنجم هجری مکون شده‌باشد، باآنکه خود این دوازده تن تا نیمهٔ اول قرن سوم پدید آمده بودند؟ و آیا ممکن است «عدد» دو قرن پس از «معدود» مکون شود؟ اما اشکال عمدهٔ این سخن، که ممکن است برای غیر این اشخاص نیز روی دهد، موضوعی است که مربوط است به‌بی‌اطلاعیشان از منابع اسلامی وسطحی بودن دریافتشان ومحدودیت مطالعاتشان درزمینهٔ اسلام. بهرحال اکنون اینجا اشاره‌وار در مورد دوازده امام سخن گفته می‌شود. مسئله دوازده امام (یا نقیب) 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 مدرج است. این مآخذ سه نوع است:

۱ ــ مآخذ حدیث، که به‌عنوان حدیث وگفتهٔ پیامبر، سخنانی را نیز که در بارهٔ ائمهٔ بعد از خود گفته است نقل کرده‌اند. مانند «کتاب‌الولایه فی طرق حدیث الغدیر» تألیف طبری مشهور، وکتبی دیگروحتی برخی از صحاح‌ست وکتب کلام.

۲ ــ مآخذی که در تاریخ و تذکره نوشته شده است، یا درفضایل تالیف یافته است وسخنان پیامبر را مؤلفان، دربارهٔ ائمه نقل کرده‌اند. مانند «فرائدالسمطین» و «الفصول‌المهمه» (تألیف‌ابن‌صباغ‌مالکی) و «ینابیع‌المودة» (باب الائمة‌الاثنی‌عشر)

۱ــ این اشتباه، در «دائرة‌المعارف‌الاسلامیه» هم آمده است، مانند اشتباهات و خطاهای فاحش وبسیار دیگر، کهمورد تاریخ وفرهنگ شیعه، درآن آمده وشدیداً نیازمند نقد دقیق و رسیدگی کامل است، و به‌هیچ‌گونه درخور اعتماد نیست، و همینها، کتاب را ــ درمورد این مسائل ــ یکباره ساقط می‌کند.

و «ذخائرالعقبی» و«تذکرةخواص‌الامة» و «مطالب‌السؤول» و «نظم درر السمطین» و «نورالابصار» و «اسعاف‌الراغبین» و کتب بسیار دیگر.

۳ ــ کتبی که علمای اهل سنت، دربارهٔ مهدی ــ بخصوص ــ نوشته‌اند و در آنها احادیث نبوی راجع به‌مهدی راگرد آورده‌اند. این مآخذ، بیش از سی‌ــ کتاب است که درکتب رجال وفهرستها، نام آنها آمده است (ــ کتاب پرمادهٔ «الامام المهدی»).

حتی درکتاب «مفاتیح‌العلوم» معروف، که بین سالهای ۳۶۵ ــ ۳۷۱، تالیف یافته است (ــ مقدمهٔ ترجمهٔ فارسی / «ط»)، مؤلف آن دربارهٔ ائمه، چنین می‌گوید:

«صفت امامان در مذهب اثنی عشری:

علی مرتضی

حسن مجتبی

حسین سیدالشهداء

علی زین‌العابدین

محمدباقر

جعفرصادق

موسی کاظم

علی‌رضا

محمدهادی [نقی]

علی‌صابر [نقی]

حسن‌طاهر [عسکری]

محمدمهدی، قائم منتظر...

نام‌این امام چنین‌است: محمدبن حسن‌بن علی‌بن محمدبن علی‌بن موسی‌بن جعفربن محمدبن علی‌بن‌الحسین‌بن‌علی‌بن ابیطالب علیهم‌السلام.» (مفاتیح‌العلوم ــ از ترجمهٔ فارسی آقای سید حسین خدیو جم / ۳۵ ــ ۳۶).

پس مسئلهٔ دوازده امام، و دوازده امامی بودن شیعهٔ امامیهٔ اثنی‌عشریه، امری است‌که مدتها پیش از سدهٔ پنجم وجود داشته و در نزد مؤلفان مختلف معلوم بوده است، بلکه بی‌گمان بایدگفت‌که بهروزگاران اوایل اسلام می‌پیوندد، تا جایی‌که در اشعار دعبل (شهید بسال ۲۴۶) وابن‌الرومی (م ۲۸۳) موضوع امام دوازدهم مطرح شده است . در روایات حضرت باقر و صادق (قرن دوم) نیز تصریح بدان‌شده است

و همین‌سان تـا بـه‌احادیث 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 امام، پس از پیامبر، دوازده تنند. و نام این دوازده تن در این روایات آمده است. و همین روایات تفسیر می‌کند روایات بخاری و مسلم را که، پیامبر فـرمود: 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 بیشمار شیعه در رجال و معرفة‌الحدیث، شاهد این اصل است. ولی در نظر غیر شیعه راهی غیر از این ــ در مورد جعل حدیث ــ پیموده شده است. در اینجا نظر محققان را به‌مطالعهٔ دقیق جلـد پنجم کتاب «الغدیـر» و کتاب «در اصالت فی‌الکـافی والصحیح» و مآخذ دیگـر 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 شده‌است: «الارشاد»، «الاختصاص»، «ایمان ابیطالب»، «الرسالة‌المقنعة»، «اوائل‌المقالات فی‌المذاهب والمختـارات»، «شرح عقائـدالصدوق»، «الامـالی»، «الافصاح فی‌الامامة»، «الفصول‌المختارة‌من‌العیون والمحاسن». مآخذ شرح حال شیخ مفید بسیار است (از جمله← مقدمهٔ «بحارالانوار» ــ ج اول، از چاپ جدید ــ و مقـدمهٔ «الاختصاص»).

۲۳۴ [۲۷۸]. اکنون فهرست چندی دربارهٔ کتب شیعه وجود دارد که باید بدانها مراجعه کرد. از همه‌جامعتر کتاب «الذریعة الی‌تصانیف‌الشیعه» است، بیش از ۲۰ جلد و نیـز مقداری مستدرک که تا این تاریخ (۱۳۵۰ش/۱۳۹۱ه‍ق) ۲۰ جلد آن به‌چاپ‌رسیده است.

۲۳۵ [۲۷۸]. نام تفسیر معروف طبرسی «مجمع‌البیان» است. وی تفاسیر دیگـری نیز نوشته است، به‌نامهای «جامع‌الجوامع» یا «جوامع‌الجامع» یـا «الکافی‌الشافی» و «الوسیط» و «الوافی» (←مقدمهٔ تفسیر مجمع‌البیان / د ــ ه، از چاپ کتابفروشی

اسلامیه ــ تهران) در ضمن باید به‌یاد داشت که در طول قرون، با همهٔ اختناقهایی که برای شیعه وجود داشته است، درمیان آنان دانشمندان بسیاری پرورش یافته‌اند و کتب فراوانی نوشته‌اند و علوم و معارف بسیاری به‌میراث هشته‌اند (← تاریخ فلسفه و فقه و علوم اسلامی، و فهرستها و دایرة‌المعارفها).

۲۳۶ [۲۷۹]. ظاهراً مراد از این فصل تکمیلی «باب حادیعشر» است، ولی این باب در کتاب «منهاج‌الصلاح» است، نه «منهاج‌الکرامة».

توضیح: شیخ‌الطائفه، محمدبن‌حسن طوسی، درجملهٔ تألیفات خود، کتابی دارد به‌نام «مصباح‌المتهجد». این کتاب را علامهٔ حلی در ده باب خلاصه کرده است و «منهاج‌الصلاح فی‌مختصرالمصباح» نامیده است. سپس باب یازدهمی (الباب الحادیعشر) برآن افزوده است و اصول اعتقادی را در آن به‌ایجاز نوشته است. بر این باب حادیعشر بیش از سی شرح نوشته شده است. (← الذریعه، ج ۳/ ۵، و ج ۱۳/ ۱۱۷ وبعد).

۲۳۷ [۲۸۰]. شیعه چنین عقیده‌ای ندارد که امام حامل «ظهور الهی» باشد. و اینکه ائمهٔ طاهرین مظهر تام «اسماء و صفات» و «وعاء مشیت» باشند سخن دیگر است.

۲۳۸ [۲۸۰]. این مطلب را مؤلف ازگولدتسیهر نقل می‌کند و درست نیست، زیرا در قرآن، چنین عنوانی دربارهٔ عیسی نیست، و دربارهٔ موسی نیز به‌صراحت نیست، مگر به‌اشارهٔ آیهٔ ۲۵۳ (سورهٔ ۲) و آیهٔ ۱۶۴ (سورهٔ ۴)، که‌لقب «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. به‌علاوه این مطلب اصولا و منطقاً صحیح نیست، زیرا پیامبر به‌نص قرآن (آیهٔ ۴۰، سورهٔ ۳۳) «رسول‌الله» و «خاتم‌النبیین» است. و مقام رسول‌اللهی خود، ارتباط با ماوراء الطبیعه است. و این خود ملاک معجزه داشتن و دارای استعداد اعجاز بودن است. ازجهت دیگر نیز ــ برای اثبات مقام خویش ــ باید صاحب معجزه باشد، تا ارتباطش با بطن وجود و ملکوت کائنات و «حاق کیداعیان» احراز گردد. نیز به‌گفتهٔ غزالی: «عقل، خود بخود، کردارهایی را که مایهٔ سعادت اخروی می‌شوند، نمی‌شناسد، چنانکه داروهایی را که برای بهداشت تن سودمند است نیز نمی‌شناسد،

از این‌رو مردمان همچنانکه به‌پزشك نیازمندند به‌پیامبر نیز نیاز دارند. نهایت صدق طبیب به‌آزمون معلوم می‌شود، وصدق پیامبر به‌معجزه»(← احیاء، ج ۱/۹۷-۱۰۱) مقام خاتمیت مستلزم آن است که نبی‌خاتم، علماً و عملاً و فضیلة، دارای همهٔ کمالات سلف باشد، با جنبه‌ای اضافی و تکمیلی و برتر، و اعجاز خود یکی از فضایل بارز انبیاست که نمی‌توان تصور کرد که‌در عیسی «ع» مثلا بوده و در محمد «ص» نبوده است. علاوه بر این،نبوت‌خاتم (بر اساس مبانی معقول) عین «ولایت مطلقه»است وولایت مطلقه، مساوی«تأثیر». نیز ← توضیح ۸۷

۲۴۰ [۲۸۱]. مسئله «چاره جویی» نبود، بلکه اصلی بود دینی؛ مبتنی بر روایات نبوی، حتی غیبت امام، در روایات بغیبت برخی از انبیای سلف درامت خودشان تشبیه شده است. ←مآخذی که‌دربارهٔ «ائمه اثنی عشر» ذکرشد(←توضیح۲۳۰و ۲۳۱).

۲۴۱ [۲۸۲]. چنین نیست که‌اهل‌سنت مهدی را قبول نداشته باشند، بلکه چنانکه‌گولدتسیهر نیز گفت(متن،ص۲۸۲)، چون‌موضوع‌مهدی براحادیث استوار،مبتنی است‌و ع این احادیث، نبوی است و از پیامبر رسیده است، در نظر اهل سنت نیز قطعی است. بلکه علمای اهل سنت‌کتابهای بسیاری دربارهٔ «مهدی» نوشته‌اند، وبسیاریشان در ضمن‌کتبی‌که 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 «المهدی‌المنتظر و العقل»). وگروه بسیاری تصریح کرده‌اندکه «مهدی»، همان محمدبن‌الحسن‌العسکری است. (←مآخذ توضیح۹۲ و ۹۳ و ۲۳۰ و ۲۳۱).

۲۴۲ [۲۸۳]. یادآور شدیم که اصل موضوع عقیده به«مهدی» اسلامی و جزو اسلام‌است (←توضیح ۹۲ و ۹۳)، نه اینکه شکل مذهبی به‌خودگرفته باشد. و حتی-براساس مآخذ-گفتیم که پیامبر خود این عقیده را تعلیم‌کرده است.

۲۴۳ [۲۸۴]. باید به‌یادداشت که‌در روایات رسیده‌است که‌مهدی از مکه ظهورخواهدکرد و تکیه به‌کعبه‌کرده انقلاب خود را اعلام می‌کند. بنابراین، پس از فرض صحت نقل یاقوت، این عمل را بایدکاری عامیانه دانست، یا عملی در راه نشاندادن عصیان

و تشکل.

۲۴۴ [۲۸۴]. این سخن ابداً صحیح نیست. در مورد «تقیه» نیز باید یادآور شویم، که اصلی کلی نبوده است‌واختصاص بموارد خاص داشته است، آنهم درمورد برخی فروع احکام، و ازنظر مصداق، در قضایای «جزئیه»، وگرنه پس این همه خون و شهادت در تاریخ شیعه از کجا پدید آمده است؟ و بنابر روایتی که خود پطروشفسکی پس ازچند سطر نقل می‌کند، به‌خوبی روشن می‌شود که تقیه، کار ضعیفان و ناتوانان است، و امام‌فقط در حق آنان ـ که هیچ حرکتی و شوری وحماسه‌ای از ایشان ساخته نیست ـ بدان رضا می‌دهد. پس اینکه «همه شاخه‌های شیعه پیرو اصل تقیه می‌باشند» سخنی درست نیست. شاید تقیه معنایی دیگر نیز داشته است که آن نوعی تشکل دادن پوشیده باشد ... فتأمل.

۲۴۵ [۲۸۵]. منابع شیعه در الهیات، بیش ازحد سرشار است، بنابراین «تأثیر» ، در این مورد تعبیر درستی نیست. آری در برخی از مسائل الهیات، معتزله بشیعه نزدیکند. در این مورد ← مقدمهٔعمیق دکترحامدحفنی داود بر کتاب«عقایدالامامیة»،تألیف علامه شیخ محمدرضا المظفر.

۲۴۶ [۲۸۶]. این سخن صحیح‌نیست، زیرا شیعه تفاسیر بسیاری نوشته است (در مجلد چهارم «الذریعه» مقتصد تفسیر شیعه 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«مجمع‌البیان»که در مصر نیزچاپ‌شده‌است و«تفسیرتبیان» نیز... بلی گاهی برخی ازآنان از آیات را مفسری تأویل کرده است. و این اختصاص بشیعه ندارد ودر تفاسیرسنی نیز بسیاراست. البته‌تفاسیرعرفانی که‌هم‌درسنی‌وهم‌درشیعه‌هست، ازاین مقوله‌خارج‌است، ازآنجاکه‌این‌گونه‌کتب،دراصطلاح،تفاسیرعلمی وفنی قرآن‌نیست.

۲۴۷و۲۴۸ [۲۸۶]. در پیش یادآور شدیم (← توضیح ۱۱۷) که «تصحیف بازیاده» را شیعه ابداً قائل نیست و علمای شیعه ابداً و هیچ‌گاه بمتن موجود قرآن، به‌نظر انتقاد نمی‌نگرند.

۲۴۹ [۲۸۶]. چنین نیست. آنچه هم در بعضی مآخذ هست این است‌که برخی این آیه

را چنین قرائت کرده‌اند: «وسلام علی آل یاسین» نه «یاسین».

۲۵۰ [۲۸۶]. چنین توصیه‌ای ابداً در دستورات دینی و قرائتی شیعه دیده نشده است که «امة» را در قرآن مجید «ائمة» بخوانند بلکه به‌عکس دستور رسیده است که اقرؤا کما یقرؤالناس.

۲۵۱ [۲۸۷]. برای آگهی یافتن از این وجه تسمیه ← «سفینةالبحار»، ذیل واژهٔ «نحل».

۲۵۲ [۲۸۹]. به‌کتب فقه شیعه، دربارهٔ نوع این مسائل رجوع شود. طرح کلی مؤلف محترم وگاه برخی تفاصیل، با فتاوی فقهی شیعه کاملا مطابق نیست.

۲۵۳ [۲۸۹]. با نذر می‌توانند بندهٔ کافر را نیز آزاد کنند. (← تبصرهٔ علامه ـ کتاب العتق، فصل ۲)

۲۵۴ [۲۹۰]. صلحا کتاب به‌عنوان مجموعهٔ حقوق امامیه، از حدود هفت قرن پیش از صفویه و شاه‌عباس صفوی و شیخ بهاءالدین عاملی (۹۵۳–۱۰۳۱) مؤلف «جامع عباسی» وجود داشته است ← فهرست ابن‌النديم (درگذشته بسال۳۸۵) و فهرست شیخ‌طوسی (درگذشته به‌سال ۴۶۰) وکتاب «ادوارفقه» و «تاریخ الفقه الجعفری» و «تأسیس الشیعه» و دیگر فهرستها. حتی خود مؤلف گوید: «شرایع‌الاسلام شیخ نجم‌الدین حلی، که در قرن هفتم [حدود ۴قرن پیش از شیخ‌بهاءالدین عاملی مؤلف «جامع عباسی»] می‌زیسته، بهترین کتاب در مذهب شیعه شناخته شده بود» (←متن ص ۳۹۵).

۲۵۵ [۲۹۲]. فکر یکی است ـ چنانکه مؤلف تشریح می‌کند ـ و بیانات و الفاظ اندکی گوناگون. به‌دیگرسخن: بیانات گوناگونی است برای یك فکر و تعلیم.

۲۵۶ [۲۹۷]. شیعه «مهدی» را «امام دوازدهم» و «قائم» و «حجت» و «صاحب‌زمان» و «بدوقت» و «وصی‌اوصیاء» و «خلیفهٔ پیامبر» می‌دانند، وهیچ‌گاه او را جزء پیامبران نشمرده‌اند. (دراینجا مقصود مؤلف ظاهراً بیان عقیدهٔ قرمطیان است).

۲۵۷ [۳۰۴]. ظاهراً منظور صفات «زاید» بر ذات است به اصطلاح فلسفه و کلام. ← توضیح ۱۹۵

۲۵۸ [۳۱۶]. رافضی را بمعنای مرتد به کار نمی‌برده‌اند، ولی بر روی هم، این گونه کلمات درمورد این فرقه‌ها، به‌وسیلهٔ دسته‌ای از متعصبان اهل سنت (یادسته‌ای از سیاسیون که کشتن روح تشیع به‌نفعشان بوده است و عصیانگرایی شیعی مخالف ترکتازیهایشان، مانندمؤلف سیاست‌نامه، یادسته‌ای که‌ازسر بی‌اطلاعی ازواقعیت تشیع ــ که درحقیقت عمل بدخواسته‌ها و تصریحات پیامبر است و تعلیمی است جوشش و شناسا و آفتابگرفته ــ یا از سر تعصب مذهبی، یاسیاسی قلم می‌زدند) به‌کار می‌رفته است.

۲۵۹ [۳۵۲، پانوشت ۱]. در فضیلت کسب، روایات مؤکد و بسیاری از پیامبر و ائمه رسیده است. (← سفینة‌البحار، ذیل واژهٔ «کسب».)

۲۶۰ [۳۵۸]. «تأویلات القرآنیه»، شرح «فصوص‌الحکم» نیست، وخود نام، مشعر به‌این موضوع هست. بهرحال از جملهٔ تألیفات عبدالرزاق است: «تأویل آیات‌القرآن» و «تحفة‌الاخوان‌فی‌خصائص‌الفتیان» و«شرح فصوص‌الحکم» و«شرح منازل‌السائرین».

۲۶۱ [۳۷۵]. عیاران را نمی‌توان درشمار اوباش ولومپن پرولتاریا آورد. (برای اطلاع از چگونگی‌حال عیاران ← «تاریخ سیستان»، «سند بادنامه»، فتوت‌نامه‌ها، لغت‌نامهٔ دهخدا، و مقالات آقای دکتر محمد جعفر محجوب (سخن دورهٔ ۱۹، شمارهٔ ۱۰، اسفند ۴۸)، و دیگرمقالات تحقیقی دربارهٔ اینان وتألیف کاشفی(فتوت‌نامهٔ‌سلطانی).

۲۶۲ [۳۷۳]. در اینجا، بطور اجمال، بایدیك نکتهٔ بس عمیق و اساسی را یادآور شد، و آن این است که‌نهضتهای خلق برای احقاق حق توده ورفع ستم و بیداد ــ به قول‌خود مؤلف ــ درزیر لفافه‌تشیع به‌پامی‌شده‌است. اکنون‌چرا عقیدهٔ دیگری‌را الفافهٔ چنین نهضتهایی نمی‌توانسته‌اند بکنند. از اینجا وقوف می‌یابیم که تشیع در عمق تعلیمات خود، چنین عقیده‌ای هست، و اصولا اگر شیعه مذهب خود را بفهمد، باید همواره درثورات و مجاهدات باشد، چنان درگذشته ...

۲۶۴ [۳۷۵]. سخن در همین جاست، یعنی لازم نیست‌چنین بپنداریم که در زیر پردهٔ تشیع قیام را تبلیغ می‌کردند. بلکه از نظر حقوق وفقه شیعه، قیام در چنین شرایطی عین تکلیف شرعی و دینی وعینی است. و چنانکه خود مؤلف می‌گوید، تشیع عقیدهٔ مشترك نهضتهای خلق بوده است. و چنانکه جرج جرداق می‌گوید: «و لهذاالمبادی کانت‌الجماهیر تتشیع...» به‌خاطر این اصول زندگیساز بود که گروهاگروه شیعه می‌شدند (← کتاب «الامام‌علی، صوت‌العدالة‌الانسانیه» ــ ج ۵، و سرودجهشها،فصل «فلسفهٔ شورشهای شیعه»).

۲۶۴ [۳۸۳]. مؤلف کیفیت این ثابت شدن را بیان نمی‌کند وبرای این سخن ــ مانند مواردی دیگر ــ مأخذی به‌دست نمی‌دهد.

۲۶۵ [۳۸۵]. بعید می‌نماید که دودمانی یکباره‌چنان شیعه شوند که صفویان بودند. در این مورد همان سخن که مؤلف محترم در پایصفحهٔ بعد (در مورد شیخ صدرالدین) می‌گوید درستر به‌نظر می‌رسد.

۲۶۶ [۳۸۶]. باید متوجه بود که این سخن را، فضل‌بن‌روزبهان، یعنی مورخی مغرض و متعصب، می‌نویسد که‌خودمؤلف محترم، پیش از این، درحق وی گفت: «از نظرگاه ضد صفوی و ضد شیعه به‌اوضاع می‌نگریسته...»

۲۶۷ [۳۸۹]. باز می‌نگریم که این‌سخن‌را فضل‌الله بن‌روزبهان می‌گوید.

۲۶۸ [۳۸۹]. باز این سخن از ابن روزبهان است، یعنی مورخی متعصب و تهمت‌زن و نا موثق وفحاش که هم‌اکنون‌دربارهٔ پیروان ویاران صفویه‌گفت: «سیهدلان‌سیاه‌کوه و در تاریکی‌مستغرقان شاملو...» که‌گویی خود با این تعصب وفحاشی در روشنی غرق است.

۲۶۹ [۳۹۶]. باید به‌خاطرداشت، که مذهب شیعه، در جریان اصلی خویش، به‌هیچ کیفیت نمی‌تواند تکیه‌گاه فئودالیزم باشد، بلکه تشیع، ماهیة، همواره درجهت ضد هرهدف جابرانه و غیر انسانی، موضع دارد. نهایت ممکن است قدرتمندان، اصول تعلیمات آن را از اذهان دور بدارند، و روحانیان مستحضر نیز بهروشنگری نپردازند در

اینجا لازم است که هوشمندان دلسوز جامعه به‌بیدارگری برخیزند و تشیع را به‌نسلها بیاموزند.

۲۷۰ [۳۹۷]. آنچه‌مؤلف‌محترم، تا آخر فصل یادآور می‌شود، مربوط به گذشته‌هاست، که از هردو سوی (سنی و شیعه) نسبت به‌یکدیگر خشونتهایی می‌شده است، آن هم نوعاً در سطح عوام و به‌تحریکات بیگانه. و اکنون ــ از لحاظ روشنفکران و روشنگران داخلهٔ اقالیم اسلام و مسلمین راستین ــ چنین نیست. (← : توضیح ۱۴۴) و امید است که نباشد و وحدتی عام بشکل راستین آن، پدید آید و به‌پا خیزد.

فهرست مآخذ ومنابع

تالیفات واجد جنبهٔ عمومی

منابع

Абу-л-Ма'али [2] — Байан ал-адйан. В кн.: Ch. Schefer. Chrestomathie Persane, t. I. Paris, 1883 (извлечение перс. текста).

Бируни — Alberuni's Chronologie orientalischer Völker, hrsg. von. E. Sachau. Leipzig, 1878 (араб. текст).

Бируни — 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, hrsg. von J. Wellhausen. Berlin, 1882 (нем. пер.).

Даулатшах — The Tadhkirat ash-shu'ara... of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne. London — Leyden, 1901 (перс. текст).

Ибн ал-Асир — Ibn al-Athiri Chronicon..., ed. C. J. Tornberg, 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).

[1] В этот отдел включены как сочинения общего характера, так и специальные сочинения (источники и пособия), упоминаемые или цитируемые в разных главах.

[2] Вначале, до знака тире, указано сокращенное обозначение, под которым данная работа упоминается в примечаниях.

Ибн Баттута — Voyages d'Ibn Batoutah..., par C. Defremery 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 — Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, publiés par E. Quatremère. «Notices et extraits», t. XVI—XVIII. Paris, 1858—1861 (араб. текст).

Ибн Халдун — Prolégomènes..., traduits par M. C. [Mac Guckin] de Slane. «Notices et extraits», t. XIX—XXI. Paris, 1862—1868 (франц. пер.).

Ибн Халликан — Ibn Challikani Vitae illustrium virorum, ed. F. Wüstenfeld, fasc. I—XIII. Göttingae, 1835—1843 (араб. текст).

Ибн Халликан — Ibn Challikan'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).

Йа'куби, Тарих — Ibn Wadhih... Historiae, ed. M. T. Houtsma, pars 1—2. LB, 1883 (араб. текст).

Йакут, Иршад — The Irshad al-arib... or Dictionary of learned men, ed. by D. S. Margoliouth, vol. I—VII. London — Leyden, 1907—1927 (GMS, VI/1—7) (араб. текст).

Йакут, Му'джам ал-булдан — Yaqut'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.).

Конкордансии 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. хаджжи Мухаммед-Хусейна Кеджурани. Тегеран, 1341—1923, литогр. (араб. текст с перс. подстрочным пер. и с конкордансиями).

Коран — Ал-Кур'ан. Изд. Басир ал-мулька. Тегеран, 1314—1896, литогр. (араб. текст с параллельным перс. пер. и кашф ал-айат — конкордансии).

Коран. Изд. Г. С. Саблукова. 3-е изд. Казань, 1907 (араб. текст с параллельным рус. пер.).

Коран. [Рус.] пер., комментарии и «Приложения» акад. И. Ю. Крачковского. Под. ред. В. И. Беляева. М., 1963.

Макдиси — см. Мукаддаси.

Мас'уди, Мурудж — Maçoudi. 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, Танбих — Kitab al-tanbih wa-l-ishraf, ed. M. J. de Goeje. LB, 1894 (BGA, t. VIII) (араб. текст).

Мирхонд — Раузат ас-сафа, тт. I—VII, литогр. изд. перс. текста (в одном томе). Лакхнау, 1300—1883; Бомбей, 1266—1849; поп. изд. Тегеран, 1338—1339=1959—1960 (перс. текст и указатели).

Мискавейх (Ибн Мискавейх). Изд. Каэтани — 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. Амедроза-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.).

Мукаддаси (Макдиси) — Descriptio imperii Moslemici auctore... al-Moqaddasi, ed. M. Y. de Goeje. LB, 1872 (BGA, t. III); ed. 2, LB, 1906 (BGA, t. III) (араб. текст).

Низам ал-мулк — Siasset-Nameh..., ed. par Ch. Schefer. Paris, 1891 (перс. текст).

Низам ал-мулк — Сиасет-намэ... [рус.] пер., введение в изучение памятника и примечания Б. Н. Заходера. М. — Л., 1949.

Сам'ани — The Kitab al-ansab..., ed. by D. S. Margoliouth. Leyden — London, 1912 (GMS, XX) (факсимиле араб. текста).

Табари — Annales quos scripsit... at-Tabari, ed. M. J. de Goeje cum aliis, ser. I—III (t. I—XIII). LB, 1879—1901 (араб. текст с введением, глоссарием и указателями).

Хаджжи Халифа, Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва-л-фунун — 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 Хумайи, тт. I—IV. Тегеран, 1333 х. солн. — 1954 (перс. текст с предисл. издателя).

Хорезми, Абу 'Абдаллах Мухаммед — Liber Mafatih al-'olum..., ed. van Vloten. LB, 1895 (араб. текст).

Шахрастани — Kitab al-milal wa-n-nihal, ed. by W. Cureton, part I—II. London, 1842—1846 (араб. текст).

Шахрастани — Asch-Schahrastani's Religionsparteien und Philosophenschulen... übersetzt..., von Th. Haarbrücker, Bd. I—II. Halle, 1850—1851 (нем. пер.).

تالیفات کمکی

Аля-заде А. А. Социально-экономическая и политическая история Азербайджана XIII—XIV вв. Баку, 1956.

Бартольд В. В. Ирак. 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 Туркмении. В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. I. М. — Л., 1939.

Беляев Е. А. Мусульманское сектантство. М., 1957.

Беляев Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1965.

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.

Гибб Х. А. Р. Арабская литература. М., 1960.

Гольдциер И. Лекции об исламе. М., 1912 (рус. пер.).

Дози 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. И. 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.] 1. Исследование; [тт.] 2—4. Приложения (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 И. П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII—XIV вв. М.—Л., 1960.
Смирнов Н. А. 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 Litteratur, 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—1956.
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.).
Hittl 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 Неджране 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. Ebionism. ERE, vol. V.
Blachère R. La problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952.
Brandt W. Mandaeans. ERE, vol. VIII.
Brockelmann K. Das Verhältnis von Ibn el-Athirs «Kamil fi-t-tarich» zu Tabaris «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.
Geiger A. Was has Muhammad aus den Judentum aufgenommen? Bonn, 1833; нов. изд. 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. Mohammed, 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. Eléments 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 тамаддун 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 комментарии П. А. Грязневича, под ред. В. И. Беляева. М., 1960.
Балазури — Liber expugnationis regionum auctore ... al-Beladsori..., ed. M. J. de Goeje. LB, 1866 (араб. текст).
Динавари — Abu Hanifa ad-Dinawari. Kitab al-akhbar at-tiwal, 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, Табакат — 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 Ishaq bearbeited 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.).

تألیفات کمکی

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. коллегии 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 Mohammad, 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).
Zwemer S. M. The Moslem Christ. London, 1912.
См. также раздел «Общая литература» (Источники и пособия).

مربوط به‌فصل سوم

منابع

Байдави — 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 — BI.
Махалли, Джаляль ад-дин и Суйути, Джаляль 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, Джаляль 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 (BI) (араб. текст).
Табари, Мухаммед ибн Джарир — Тафсир, тт. I—III. Каир, 1901.
Об изданиях Корана и конкорданциях к нему см. раздел «Общая литература» (Источники).

تألیفات کمکی

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 به فصلهای چهارم تا هفتم

منابع

Абу Йусуф Йа'куб — Китаб ал-харадж. Булак, 1302—1885 (араб. текст; нов. изд. Каир; 1911).

Абу Йусуф Йа'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 Ганн и Фейаза. Тегерак, 1324—1945 (перс. текст).

Бухари — Sahih. Le récueil 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-сахаба. 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-султанийа — Al-Mawardi. Constitutiones politicae, ed. M. Enger. Bonnae, 1853 (араб. текст).

Малик ибн Анас — Ал-Муватта'. С коммент. аз-Зурканн. 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-Сахих; тт. I—II. Булак, 1290—1873 (араб. текст).

Шайбани — Ал-Джами' ас-сагир. Лакхнау. 1311—1893 (араб. текст).

Шафи'и — Китаб ал-умм. Булак, 1321—1903 (араб. текст).

تألیفات کمکی

Али-заде А. А. К вопросу об институте икта. 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. Шариат по школе (мазхаб) Абу Ханифы. СПб., 1913.

Петрушевский И. П. Виноградарство и виноделие 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 испольных 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 (economies, societés, 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. Oullines 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 ЗВОРАО, 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. Uber 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 به‌فصلهای هشتم و نهم

منابع

Газали, Абу Хамид — Ал-мункиз мин ад-далаль. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
Газали, Абу Хамид — Ихйа' 'улум ад-дин, тт. I—IV. Каир, 1289—1872 (араб. текст).
Газали, Абу Хамид — Кимийа-йи са'адат. Бомбей, 1320 (перс. текст).
Газали, Абу Хамид — Al-munqidh min ad-dalal, trad. franç. par Bardier de Meynard. 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 Boer (нем. пер. «Тахафут ал-фаласифа»).
Ибн Рушд (Аверроэс) — Тахафут ат-тахафут. Каир, 1303—1886 (араб. текст).
Субки — Табакат аш-шафи'ийа. Каир, 1324—1906 (араб. текст).
Фирдоуси, Шах-намэ — J. Mohl. Chah nama..., ed. complète, vol. I. Paris, 1830 (перс. текст).

تألیفات کمکی

Бартольд В. В. Мир Али-Шир и политическая жизнь. В сб.: Мир Али-Шир. Л., 1928.
Гольдциер И. Культ святых в исламе. М., 1938 (рус. пер. пяти статей И. Гольдциера, под ред. и с предисл. Л. И. Климовича).
Asin Palacios M. Algazel — dogmática, moral, ascética. Zaragoza, 1901.

Asín Palacios M. Sens du mot «tehafot» 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 judische Philosophie. Die Kultur der Gegenwart, Bd. I, Hft 6, 1913.
Goldziher I. Vorlesungen über den Islam. Ed. Fr., Babinger. Heidelberg, 1925 (2-d ed.); франц. пер.: I. Goldziher, Le 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 Streifzuge 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 commencee par el-Ash'ari. Actes du III Congres Internationale des orientalistes à St. Petersbourg, t. II. SPb., 1876.
Mez A. Die Renaissance des Islam. Heidelberg, 1922.
Munk S. Melanges de la philosophie juive et arabe. Paris, 1859.
Rosenthal. Franz. The muslim concept of freedom. London, 1960.
Salisbury. Muhammadan Doctrine of Predestinatiou and Freewill. JAOS, vol. VIII, 1866.
Schreiner. Zur Geschichte des Asharitentums Actes du VIII Congres 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 بفصلهای دهم و یازدهم

منابع

Бейхаки Абу-л-Фазль — Тарих-и Бейхаки. Изд. д-ров Гани и Фейаза, Тегеран, 1324—1945 (перс. текст).
Бейхаки Абу-л-Фазль — История Мас'уда (1030—1041 гг.). Предисл., рус. пер. и прим. А. К. Арендса. Ташкент, 1962.
Бируни — Alberuni's India, ed. by Dr. E. Sachau. London, 1877 (араб. текст).
Бируни — 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. Houtsma, 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 Ismaelis. Paris, 1874.
Ибн Бабавейх ал-Кумми ас-Садук — Китаб маи ла йахдуруху-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.
Кулайни, 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.
Раванди — The Rahat as-sudur..., ed. by Muhammad Iqbal. London—Leyden, 1921 (GMS NS, II) (перс. текст и комментарии).
Рашид ад-дин Фазлаллах — Jami' at-tawarikh, part of the Ismailis history..., ed. by Danesh Pajuh 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-йи Хилли) — Минхадж ал-карама фи-ма'рифат ал-имама. 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. Leyde — London, 1909 (GMS, IX).
Шуштари, Нураллах — Маджалис ал-му'минин. Тегеран, 1283—1866 (перс. текст).

تألیفات کمکی

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. Ядение 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-илахи. 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.: Историография 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.
Baillie 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. В кн.: 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 Sekte. Leiden, 1916.
Hamdani H. History of the Ismaili Da'wat. JRAS, 1932, № 1.
Hodgson M. G. S. The order of assasins. 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. JBBRAS, vol. 17, 1941.
Ivanow W. Ismailis and Qarmatians. JBBRAS, 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.
Massignon L. Esquisse d'une bibliographie qarmate. В сб.: Ajabnama — A Volume of oriental studies, presented to E. G. Browne. Cambridge, 1922.
Massignon L. Karmates. EI, vol. II.
Minorsky V. La dominalion des Dailamites. 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.
Tornauw N. Le droit musulman exposé d'apres les sources. Paris, 1850 (франц. пер. с нем.).

مربوط بفصل دوازدهم

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).
Афлаки, Афзаль ад-дин — Манакиб ал-'арифин. В кн.: Cl. Huart. Les saints des derviches-tourneurs, t. I. Paris, 1918 (франц. пер.).
Джами, 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 Худжвири — Раскрытие скрытого за завесой (Кашф аль-махджуб). Посмертн. изд. В. А. Жуковского. Л., 1926 (перс. текст, указатели и предисл.).
Джуллаби Худжвири — 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, 1321—1903 (оба изд. с комментарием 'Абд ар-Раззака Кашани, араб. текст).
Ибн ал-'Араби — Футухат ал-Маккия. Булак, 1274—1857 (араб. текст).

Дука — Ducas. Historia. Corpus scriptorum historiae Byzantinae, ed. J. Bekker. Bonnae, 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-дина 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'аши. Захир ад-дин — Sehir eddin's Geschichte von Tabaristan..., hrsg. von B. Dorn. SPb., 1850 (перс. текст).

Рашид ад-дин Фазлаллах — Джами' ат-таварих, т. III. Научно-критич. изд. перс. текста А. А. Али-заде и рус. пер. А. К. Арендса. Баку, 1957.

Рашид ад-дин Фазлаллах — Мукатабат-и Рашиди. Изд. проф. Хан Бахадура 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-Баззаз — 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 Amini». 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.). Baroda, 1931—1934 (Ахсан ат-таварих, т. XII).

Хасан Румлу — Ахсан ат-таварих. Рук. ЛГПБ, каталог Дорна, № 267 (тт. XI и XII, перс. текст).

تالیفات کمکی

Бартольд В. В. Народное движение в Самарканде 1365 г. ЗВОРАО, т. XVII, 1905.

Бартольд В. В. Новый источник по истории Тимуридов. Зап. ИВАН, т. V. Л., 1935 (посмерти. изд.).

Гордлевский В. А. Из религиозных исканий в Малой Азии — кизилбаши. «Русская мысль», 1916, № 11.

Ибрагимов Джафар. Ардебильское владение Сефевидов. Баку, 1960.

Ибрагимов Джафар. Феодальные государства на территории Азербайджана XV в. Баку, 1962.

Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов. М.—Л., 1954.

Миклухо-Маклай Н. Д. Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В сб.: Памяти акад. 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 воинских контингентов Исмаила I. «Народы Азии и Африки», 1964, № 3.

Петрушевский И. П. Внутренняя политика Ахмеда Ак Коюнлу. Сборник статей по истории Азербайджана, вып. I. Баку, 1949.

Петрушевский И. П. Городская знать в государстве Хулагуидов. «Советское востоковедение», т. V. М.—Л., 1948.

Carra de Vaux. Ghazali. Paris, 1902.
Ethé H. Der Çufismus und seine drei Hauptvertreter in der persischen Poesie. Morgenlandische 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. Materialen zur Entwickelungsgeschichte 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 Anfangen des Sufitums. «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.
Margoliouth 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, martyre 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. Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berolini, 1821.

См. также раздел «Общая литература» и литературу к гл. VIII и IX (Источники и пособия)

مربوط بفصل 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. соля. — 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-хайат. Лукноу, 1308—1890; также: Ташкент, 1329—1911 (перс. текст).

Керман, 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-Кушейрийа. Булак, 1287—1870 (араб. текст).

Лахори, Рахималлах. — Хазинат ал-асфийа. Каунпур, 1312—1894 (перс. текст).

Лутф-'Али-бек Азур-и Исфахани. — Аташкада. Калькутта, 1249—1833; также: Бомбей, 1277—1860 (перс. текст).

Massignon L. Récueil de textes inédits concernants 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-'арифин. Тегеран, 1305—1887 (перс. текст).

Руми, Джалаль ад-дин, Маснави — The Mathavi-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 суханан — 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).

تالیفات کمکی

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. Суфизм 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 джувбарских шейхов. М.—Л., 1954.

Крымский А. Е. Очерк развития суфизма 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 Sirāj ad-dīn. 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. Algazel. 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.

Browne 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.
Шахмалиев Э. М. К вопросу о дипломатических сношениях первых Сефевидов с западными странами. Уч. зап. Азербайджанского гос. ун-та, серия историч. наук, вып. 1, 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 Ин-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. Schejch 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'epoque Safavide. Paris, 1937.
Browne E. G. Note on an apparently unique manuscript — History of the Safawy Dynasty. JRAS, 1921, July.
Büchner V. F. Serbedars. EI, vol. IV.
Фальсафи, Насраллах. Тарих-и равабит-и Иран ба Урупа дар даурэ-йи Сафавийэ. 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 Каджарийэ. 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. «Фарханг-и Иран замин», джильд-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 مآخذ و منابع توضیحات

آل یاسین، راضی — صلح الحسن- کاظمین، چاپ دوم، دارالکتب العراقیه/ ۱۳۸۴ ق

ابراهیم عرجون، صادق — عثمان بن عفان- (بواسطهٔ «الغدیر»).

ابن ابی الحدید، عزالدین — شرح نهج البلاغه- مصر، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیه.

ابن الیر، ابوالحسن علی — الکامل فی التاریخ- قاهره/۱۳۴۸-۱۳۵۵ق، بیروت/ ۱۳۸۵-۱۳۸۶

ابن تیمیه، ابوالعباس — منهاج السنة النبویه - مصر / ۱۳۲۱ق، (به واسطهٔ «الغدیر»).

ابن الجوزی، ابوالفرج — صفة الصفوة- حیدرآباد/۱۳۵۷ ق (به واسطهٔ «الغدیر»).

ابن الجوزی (سبط)، ابوالمظفر — تذکرة خواص الامة بذکر خصائص الائمه- تهران/۱۲۸۵ ونجف ۱۳۶۹

ابن حایك، ابو محمد حسن — صفة جزیرة العرب- لیدن / ۱۸۸۴ (به واسطهٔ «عبدالله بن سبا»).

ابن حجر (عسقلانی)، شهاب الدین ابوالفضل — ۱) تهذیب تهذیب الکمال فی معرفة الرجال- حیدر آباد دکن/۱۳۲۵-۱۳۲۷ ق
۲) لسان المیزان- حیدر آباد/۱۳۳۱ق

ابن حجر هیتمی، شهاب الدین احمد — الصواعق المحرقه- مصر، مطبعهٔ میمنیه/۱۳۰۷-۱۳۰۸ق

ابن حزم ظاهری، ابو محمد علی : — ۱) الفصل فی الملل والنحل- مصر، مطبعهٔ ادبیه / ۱۳۱۷ ق
۲) المحلی بالآثار فی شرح المجلی بالاختصار-

(به واسطهٔ «الغدیر»).

ابن خلدون، عبدالرحمان — مقدمهٔ ابن خلدون ـ قاهره، مطبعهٔ مصطفی محمد.

ابن خلکان، شمس‌الدین — وفیات الاعیان ـ قاهره، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، مطبعهٔ الاستقامه / ۱۲۶۷ق وچاپ سنگی تهران

ابن الرومی، ابوالحسن علی — دیوان ابن‌الرومی ـ بیروت، شرح محمد شریف سلیم، داراحیاء التراث العربی.

ابن‌سینا، ابوعلی حسین — ۱) الاشارات و التنبیهات ـ قاهره، مطبعهٔ الخیریه/ ۱۳۲۵ق

۲) الاضحویة فی المعاد ـ قاهره، تحقیق سلیمان دنیا، مطبعهٔ الاعتماد.

۳) الرسائل ـ لیدن، تحقیق میکائیل مهرنی /۱۸۹۱.

۴) الشفاء ـ قاهره، تحقیق اب قنواتی وسعید زاید/۱۳۸۵

ابن شحنه، ابوالولید — روضة المناظر فی اخبار الاوائل والاواخر ـ (= تاریخ ابن شحنه) بولاق، درحاشیهٔ ابن‌اثیر، ج ۷ـ۹/۱۲۹۵ ـ ۱۳۰۳ق

ابن شعبه (حرانی)، ابو محمد حسن — تحف العقول عن آل الرسول ـ تهران، کتابفروشی اسلامیه/۱۳۸۶

ابن صباغ مالکی، نورالدین علی — الفصول المهمة فی فضائل الائمه ـ ایران/۱۳۰۲

ابن طاهر بغدادی، ابومنصور — الفرق بین الفرق ـ مصر ۱۳۲۸.

ابن طلحهٔ شافعی، جمال‌الدین — مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول ـ همراه «تذکرة خواص الامة»، (به واسطهٔ «الغدیر»).

ابن عبدالبر قرطبی، جمال‌الدین — الاستیعاب فی معرفة الاصحاب ـ حیدر آباد دکن/ ۱۳۱۸ـ۱۳۱۹

ابن فریغون، شعیا — جوامع العلوم ـ نسخهٔ عکسی، از نسخهٔ اسکوریال.

ابن فقیه، ابوبکر — مختصر البلدان ـ لیدن، چاپ دخویه.

ابن کثیر، عمادالدین — البدایة والنهایه ـ بیروت مکتبة المعارف، و ریاض، مکتبة النصر /۱۹۶۶

ابن ندیم، محمدبن اسحاق — الفهرست ـ (= فهرست العلوم) ـ مصر، مطبعة الرحمانیه، بولاق/۱۲۹۵

ابن هشام بصری، عبدالملک — سیرة رسول‌الله ص ـ بولاق/۱۲۹۵

ابوداود، سلیمان بن اشعث — سنن ابی داود ـ مصر، با تعلیقات احمد سعد علی، مطبعهٔ مصطفی الحلبی/ ۱۳۷۱ق، ودهلی /۱۲۸۳.

ابوریه، محمود — ۱) اضواء علی السنة المحمدیه ـ مطبعهٔ صور الحدیث/ ۱۳۸۳
۲) شیخ المضیرة ابوهریرة الدوسی ـ قاهره، چاپ دوم.

ابوالفدا، عمادالدین — مختصر تاریخ البشر (المختصر فی اخبار البشر) (= تاریخ ابوالفدا) مصر، مطبعهٔ الحسینه/۱۳۲۵ق

ابوفراس حمدانی، حارث بن ابی العلا — دیوان ابی فراس الحمدانی ـ بیروت/۱۸۷۳

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله — ۱) حلیة الاولیاء ـ قاهره /۱۳۵۱ق
۲) فضائل الصحابه ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).

احمد بن حنبل، ابوعبدالله — مسند احمد ـ مصر، مطبعهٔ میمنیه /۱۳۱۳

اردوبادی، محمد علی — سبیك النضار ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).

اصفهانی، سید ابوالحسن — وسیلة النجاة ـ قم، دارالعلم/۱۳۲۲ش

اصفهانی، ابوالفرج — مقاتل الطالبیین ـ قاهره، تحقیق سید احمد صقر، داراحیاء الکتب العربیه/۱۳۶۸

ه — الامام الصادق علیهم الکیمیاء ـ عراق، انتشارات حدیث الشهر.

امین، احمد — ۱) ضحی الاسلام ـ مصر.
۲) فجر الاسلام ـ مصر.
۳) یوم الاسلام ـ (بواسطهٔ «ترجمهٔ اعیان الشیعه»).

امین عاملی، سید محسن — اعیان الشیعه ـ دمشق، (تاجلد پنجاه وشش وبعد).

امینی (علامه)، عبدالحسین احمد — ۱) شهداء الفضیله ـ نجف/۱۳۵۵
۲) الغدیر فی الکتاب والسنة والادب ـ بیروت، چاپ سوم، دارالکتاب العربی/۱۳۸۷، ۱۹۶۸، (تاجلد یازدهم).

امینی، محمد هادی — بطل فخ ـ نجف، مطبعهٔ الحیدریه/۱۳۸۸

ایجی، قاضی عضدالدین — المواقف فی علم الکلام وتحقیق المقاصد وتبیین المرام (با شرح میر سید شریف جرجانی)، آستانه/۱۳۱۱

باقلانی، قاضی ابوبکر — ۱) اعجاز القرآن ـ قاهره، (درحاشیهٔ اتقان سیوطی)/۱۳۷۰
۲) التمهید فی الرد علی الملاحده ـ (بواسطهٔ «الغدیر»).

بخاری، محمد بن اسماعیل — الجامع الصحیح ـ قاهره، مطبعهٔ میمنیه /۱۳۱۳

بکری، ابو عبیدالله — معجم ما استعجم من اسماء المواضع و البلاد ـ قاهره، تحقیق مصطفی السقا/۱۳۶۴ق

بلاذری، احمد بن یحیی — فتوح البلدان ـ مصر، تحقیق صلاح الدین منجد.

بلاغی، محمد جواد — ۱) آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن ـ صیدا، مطبعة العرفان/۱۳۵۱
۲) الرحلة المدرسیه ـ نجف، مطبعة الحیدریه.
۳) الهدی الی دین المصطفی ـ نجف، مطبعة الحیدریه/۱۳۸۵

بهار، محمدتقی ملک الشعرا — ۱) بهار و ادب فارسی ـ تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی/۱۳۵۰ش
۲) منتخب جوامع الحکایات ـ (اصل از: سدید الدین عوفی)، تهران/۱۳۲۴ش
۳) نوبهار (روزنامه) ـ سال ۳۳، شمارهٔ ۳۷

بیرونی، ابوریحان — الآثار الباقیة عن القرون الخالیه ـ لایپزیگ/۱۹۲۳

بیهقی، ابوالحسن (ابن فندق) — تتمة صوان الحکمه ـ (= تاریخ حکماء الاسلام) دمشق/۱۹۴۶

توحیدی، ابوحیان علی — ۱) الامتاع والمؤانسه ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).
۲) البحر المحیط ـ تفسیر، (بواسطهٔ «الغدیر»).

ثقفی، ابراهیم بن محمد بن هلال — قیام الحسن ـ (به واسطهٔ «صلح الحسن»).

جادالمولی بک، محمد — انصاف عثمان ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).

جرجانی، عبدالقاهر — ۱) اسرار البلاغه ـ قاهره، تعلیق احمد مصطفی المراغی/۱۳۵۱ق
۲) دلائل الاعجاز ـ مصر.

جرداق، جورج سجعان — الامام علی صوت العدالة الانسانیه ـ بیروت.

جعفری لبریزی، محمد تقی — جبر و اختیار ـ تهران، شرکت سهامی انتشار/۱۳۴۷ش

حاج آقا میرقزوینی، محمد حسن — الامامة الکبری والخلافة العظمی ـ نجف، تعلیق سید مرتضی قزوینی، مطبعة النعمان/۱۳۷۸

حاکم نیشابوری، ابوعبدالله — مستدرک الصحیحین ـ حیدر آباد/۱۳۳۴ق، (بواسطهٔ «الغدیر»).

حرعاملی (شیخ)، محمد بن حسن — تفصیل وسائل الشیعه ـ تهران، مکتبهٔ اسلامیه و مکتبهٔ محمدی، وقم مکتبهٔ محمدی/۱۳۷۶ـ۱۳۷۹ق، ومصر.

حلی (علامه)، حسن بن مطهر — ۱) تبصرة المتعلمین ـ تهران، مکتبهٔ علمیهٔ اسلامیه/

۱۳۷۲ق
۲) قواعدالاحکام ـ چاپ سنگی/۱۳۲۹ق
۳) منهاج الصلاح فی مختصرالمصباح ـ(به واسطهٔ «الذریعه»).

حلی (محقق)، جعفربن‌حسن — شرائع‌الاسلام ـ بیروت، دارمکتبةالحیات.

حمویئی، سعدالدین — فرائدالسمطین فی‌فضائل‌المرتضی والبتول‌والسبطین ـ (نسخهٔ خطی علامهٔ امینی ـ الغدیر، ج ۱/۱۲۳).

حیدر، اسد — الامام‌الصادق‌والمذاهب الاربعه ـ بیروت/۱۳۹۰

خطیب بغدادی، ابوبکر — تاریخ مدینةالسلام بغداد ـ مصر/۱۳۴۹ق، و بیروت، دارالکتاب‌العربی.

خطیب خوارزمی(اخطب خوارزم)، ابوالمؤید — فضائل‌امیرالمؤمنین ع ـ(معروف به«مناقب‌خوارزمی»)، ایران/۱۲۲۴ش

خطیب قزوینی، جلال‌الدین — تلخیص‌المفتاح ـ همراه شرح مطول تفتازانی، ایران، وشرح مختصر، ترکیه

خوارزمی(کاتب)، محمدابن احمد — مفاتیح‌العلوم ـ لیدن، به اهتمام فان فلوتن/۱۸۹۵. ترجمهٔ فارسی‌از سید حسین خدیو جم؛ تهران، بنیاد فرهنگ ایران/۱۳۴۷

خیاط‌معتزلی، ابوالحسین — الانتصار ـ بیروت، مطبعهٔ کاثولیکی/۱۹۵۷

خیری مصری، احمد — الاربعون‌الملیفه ـ بغداد، مطبعهٔ المعارف/۱۳۷۷

دائرةالمعارف الاسلامیه ـ چند تن از مستشرقان، ترجمه به عربی از: محمد ثابت الفندی و .... افست تهران.

دجیلی، احمد — المختار الثقفی ـ منشورات مکتبةالنجاح.

دخیل، محمدعلی محمد — الامام‌المهدی ـ نجف، مطبعةالآداب/۱۳۸۵

دعبل خزاعی، ابوعلی — دیوان دعبل الخزاعی ـ نجف، تحقیق عبدالصاحب دجیلی/۱۳۸۲

دهخدا (علامه)، علی‌اکبر — لغت‌نامه ـ تهران (ع ـ عینه)، سازمان لغت نامه/ ۱۳۴۱/۱۳۴۶

دیار بکری، قاضی حسین — الخمیس فی‌احوال انفس نفیس ـ (= تاریخ الخمیس)، مصر، مطبعهٔ وهبیه/۱۲۸۳ ق

ذهبی، شمس‌الدین — میزان الاعتدال فی‌نقد الرجال ـ لکنهو/۱۳۰۶، (به واسطهٔ «الغدیر»).

رازی، ابن ابی حاتم — الجرح والتعدیل ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).
رازی، ابوالفتوح — روض الجنان ـ (= تفسیر ابوالفتوح) تهران/۱۳۲۵ ش
راغب پاشا، ابراهیم — اللمعة فی تحقیق مباحث الوجود والحدوث والعدم و افعال العباد ـ قاهره/۱۳۵۸، (به واسطهٔ «جبر و اختیار جعفری»).
رامیار، محمود — تاریخ قرآن ـ تهران، شرکت سهامی نشر اندیشه/ ۱۳۴۶ش
روزنتال، فرانتس — علم التاریخ عندالمسلمین ـ بغداد، ترجمهٔ عربی از: دکتر صالح احمد العلی/۱۹۶۳
روسو، ژان ژاك — قرارداد اجتماعی ـ تهران، ترجمهٔ دکتر غلامحسین زیرك زاده، چاپ ششم، شرکت سهامی چهر.
زبیدی، ابوبکر — طبقات النحویین و اللغویین ـ دم/۱۹۱۹، در مجلهٔ «الدروس الشرقیه»، (به واسطهٔ «تأسیس الشیعه»).
زرکشی، بدرالدین — البرهان فی علوم القرآن ـ قاهره، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربیه/۱۳۷۶
زرکلی، خیرالدین — الاعلام ـ بیروت، چاپ سوم/۱۳۸۹
زرندی، جمال الدین — نظم درالسمطین فی فضائل المصطفی و المرتضی والبتول والسبطین ـ نجف، تحقیق محمد هادی امینی، مطبعة القضاء.
زمخشری (جارالله)، محمود — الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل ـ مصر/ ۱۳۶۷
زنجانی، ابوعبدالله — تاریخ القرآن ـ بیروت، منشورات مؤسسة الاعلمی/۱۳۸۸ق
زیلعی، ابومحمد — نصب الرایة ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).
زین العابدین (امام)، علی بن الحسین — الصحیفة السجادیه ـ تهران، آخوندی (مُصحَّح، با خط زنجانی، ومقدمه‌ای دربارهٔ اسناد و راویان آن/۱۳۲۱ش
الف) ترجمهٔ صحیفهٔ سجادیه ـ از مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، مؤسسهٔ مطبوعات اسلامی.
ب) ترجمهٔ صحیفهٔ سجادیه ـ از سیدعلینقی فیض الاسلام، تهران.
ج ـ ترجمهٔ صحیفهٔ سجادیه ـ از جواد فاضل، تهران، امیرکبیر/۱۳۴۸ش.

ساعدی، محمد — الحسنیون فی التاریخ ـ نجف / ۱۳۷۵ (به واسطهٔ «بطل فخ»).

سامی نشار، علی — نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام ـ اسکندریه ، چاپ دوم/ ۱۹۶۲

سبکی، تقی الدین — شفاء السقام فی زیارة خیر الانام ـ حیدر آباد/۱۳۱۵ ق وبولاق/۱۳۱۸ق (به واسطهٔ «الغدیر»).

سرخسی، محمد بن احمد — المبسوط (فقه حنفی) ـ مصر، به هزینهٔ محمد الساسی ـ المغربی ۱۳۲۱–۱۳۲۴ (به واسطهٔ «الغدیر»).

سکاکی، ابو یعقوب — مفتاح العلوم ـ مصر، مطبعهٔ الادبیه/۱۳۱۷ق.

سلامه، بولس — عبدالغدیر ـ بیروت، چاپ دوم، دارالاندلس/۱۹۶۱

سلیمان، کامل — الحسن بن علی دراسة و تحلیل ـ بیروت، دارالفکر/ ۱۳۷۳

سمرقندی، ظهیر الدین — سندباد نامه ـ تهران/۱۳۳۳ش

سمهودی، نور الدین — وفاء الوفا باخبار دارالمصطفی ـ مصر/۱۳۲۶ق

سهیلی، عبدالرحمان — الروض الانف ـ مصر، مطبعهٔ جمالیه/۱۳۳۲ق

سیوطی، جلال الدین — ۱) الاتقان فی علوم القرآن ـ مصر، چاپ سوم/۱۳۷۰
۲) الفیة الحدیث ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).
۳) بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة ـ قاهره/۱۳۲۶
۴) اللئالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة ـ مصر، مطبعه ادبیه/۱۳۱۷ق (به واسطهٔ «الغدیر»).

شاطبی، ابو محمد — حرز الامانی و وجه التهانی (= قصیدهٔ شاطبیه) ـ پیشاور (با شرحهای ابو عبدالله شعله و ملا علی قاری و «الکشف»)/ ۱۲۷۸ق

شبلنجی مصری، مؤمن — نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار ـ بولاق ۱۲۹۰ ق

شرف الدین، سید عبدالحسین — ۱) ابوهریره ـ نجف، چاپ سوم، مطبعهٔ الحیدریه/۱۳۸۵
۲) المراجعات ـ نجف، چاپ ششم، دارالنعمان/۱۳۸۳
۳) النص والاجتهاد ـ کربلا، چاپ چهارم/۱۳۸۶

شفائی، محسن — مقدمه و آثار حقوقی و اجتماعی آن ـ تهران، مرکز نشر کتاب.

شوشتری، قاضی نورالله — احقاق الحق ـ تهران، با تعلیقات سیدشهاب‌الدین مرعشی، کتابفروشی اسلامیه.

شهابی، محمود — ادوار فقه ـ تهران، ج اول، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه (شماره ۷۵۱) /۱۳۴۰ش

شهرزوری، شمس‌الدین — نزهة‌الارواح ـ تهران، ترجمه فارسی از ضیاءالدین دری/ ۱۳۱۷ش

شهرستانی، ابوالفتح — الملل والنحل ـ مصر، درحاشیهٔ ابن حزم، مطبعهٔ ادبیه/ ۱۳۱۷ق

شهرستانی، سید هبة‌الدین — المعجزة الخالدة ـ

شهیدی، سید جعفر — جنایات تاریخ ـ تهران، کتابفروشی حافظ.

شیخ آقا بزرگ (تهرانی) محمدمحسن — الذریعة الی تصانیف الشیعه ـ نجف و تهران، اسلامیه/ ۱۳۸۷ ـ ۱۳۹۰ق (۲۱ جلد بیستم: «المجتبی ـ السبیل»).

شیخ‌زاده، عبدالرحمان — مجمع الانهر فی شرح ملتقی الابحر (فقه حنفی) ـ آستانه، مطبعهٔ عثمانیه/ ۱۳۰۵ق، (به واسطهٔ «الغدیر»).

شیرازی، سید حسن — کلمة الامام الحسن ـ بیروت، چاپ سوم، دارالصادق/ ۱۳۸۸

صافی، لطف‌الله — منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر ـ تهران، مرکز نشر کتاب /۱۳۸۵

صبان، ابوالعرفان — اسعاف الراغبین فی سیرة المصطفی و فضائل اهل بیته الطاهرین ـ مصر /۱۲۸۱ق، (به واسطهٔ «الغدیر»).

صدر، سیدحسن — تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام ـ عراق/ ۱۳۷۰

صدر، سید صدرالدین — المهدی ـ ایران

صدر، سید محمدباقر — فدک فی التاریخ ـ نجف، مطبعهٔ الحیدریه/ ۱۳۷۶

صدوق (شیخ)، ابوجعفر — ۱) اعتقادات ـ ایران.
۲) علل الشرائع ـ ایران.
۳) عیون اخبارالرضا ـ قم، تصحیح سید مهدی حسنی لاجوردی، دارالعلم/ ۱۳۷۷

صفا، ذبیح‌الله — تاریخ ادبیات در ایران ـ تهران، چاپ ششم، ابن سینا/ ۱۳۴۷ش

طالقانی، سید محمود — اسلام و مالکیت ـ تهران، چاپ دوم، از نشریات مسجد

هدایت/۱۳۳۳ ش

طه حسین — مرآة الاسلام ـ قاهره، دار المعارف/۱۹۵۹

طباطبائی، میر سیدعلی — ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل ـ چاپهای مکرر، از جمله ۱۲۷۲ ق

طبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی — مجمع البیان فی تفسیر القرآن ـ صیدا و مصر.

طبرسی، ابومنصور — الاحتجاج علی اهل اللجاج ـ نجف، مطبعة النعمان/۱۳۸۶

طبری، محب الدین — الریاض النضره ـ مصر، مطبعة الحسینیه/۱۳۲۷ ق

طبری، محمدبن جریر — ۱) اخبار الرسل والملوک ـ لیدن

۱) الولایة فی طرق حدیث الغدیر ـ (بواسطة الغدیر)

طوسی، خواجه نصیرالدین — تجرید الاعتقاد ـ با شرح علامه حلی (کشف المراد)، چاپ مشهد، کتابفروشی جعفری، و با شرح قرشچی ـ ایران، چاپ سنگی

طوسی (شیخ)، ابوجعفر — ۱) التبیان فی تفسیر القرآن ـ نجف، مطبعة علمیه/۱۳۷۶ ـ ۱۳۸۳

۲) الفهرست ـ نجف، مطبعة مرتضویه/۱۳۵۶ ق

۳) المبسوط فی فقه الامامیه ـ تصحیح و تعلیق ـ محمد تقی کشفی، تهران، مکتبة مرتضوی.

عاملی، شیخ بهاءالدین — ۱) جامع عباسی ـ تبریز، با حواشی سید محمد کاظم یزدی، سنگی/۱۳۲۳ ق

۲) الکشکول ـ مصر.

۳) الوجیزه ـ ایران.

عبدری، محمدبن محمد — مدخل الشرح الشریف علی المذاهب الاربعه (بواسطة «الغدیر»).

عبدالقادر (مصری)، محمود — جعفر الصادق بالسنة والشیعه ـ قاهره، المجمع الاعلی للفنون والآداب.

عبدالمقصود، عبدالفتاح — الامام علی بن ابیطالب ـ مصر، مکتبة مصر.

عسکری، مرتضی — ۱) احادیث عائشه ام المؤمنین (القسم الاول: انوار من حیاتها) ـ تهران، مکتبة صدوق، و بغداد، مکتبة النجاح.

۲) خمسون ومائة صحابی مختلق (القسم الاول)، چاپ دوم ـ بغداد، منشورات کلیة اصول الدین/۱۳۸۹

۳) عبداله بن سبا، المدخل- قاهره، چاپ دوم، مطبوعات النجاح/۱۳۸۱

عقاد، عباس محمود
۱) فاطمة الزهراء والفاطميون- بیروت، چاپ دوم، دار الکتاب العربی/۱۹۶۷
۲) عبقریة الامام- بیروت، دار الکتاب العربی/۱۳۸۶

علایلی، عبدالله
سموالمعنی فی سموالذات (سیرة الحسین السبط، الحلقة الاولی)- بیروت، چاپ دوم، مطبعة الکشاف/۱۳۵۹

علوی الیمنی، یحیی
الطراز المتضمن لاسرار البلاغة و علوم حقایق الاعجاز- قاهره، مطبعة «المقتطف»/۱۳۳۲ق

علی بن ابیطالب (امام)
نهج البلاغه (گردآورنده: شریف رضی)- قاهره، باشرح شیخ محمد عبده و محمد محی الدین عبدالحمید، مطبعة الاستقامه.

غزالی (حجة الاسلام)، ابوحامد
۱) احیاء علوم الدین- مصر، چاپ اول، مطبعة الازهریه/۱۳۰۱ق
۲) معراج السالکین- (در مجموعهٔ «فوائد التالی من رسائل الغزالی)- قاهره/۱۳۲۲ ق، (به واسطهٔ «تاریخ الفلسفة العربیه»).

فارابی، ابونصر
آراء اهل المدینة الفاضله- قاهره، چاپ دوم/۱۹۴۸

فاکهی، جمال الدین
حسن التوسل فی آداب زیارة افضل الرسل- مکه: (در حاشیهٔ «وفاء الوفای سمهودی»)/۱۳۱۶ق، ومصر، در حاشیهٔ «الاتحاف» شبراوی/۱۲۱۸ق، (به واسطهٔ «الغدیر»).

فرید رفاعی، احمد
الغزالی- قاهره/ ۱۹۳۲.

فرید وجدی، محمد
دائرة معارف القرن الرابع عشر- قاهره، مطبعه دائرة المعارف، چاپ دوم/ ۱۳۵۶ق

فکیکی بغدادی، توفیق
المتعة و اثرها فی الاصلاح الاجتماعی- قاهره، منشورات النجاح.

فیض، ملامحسن
۱) الصافی فی تفسیر کلام الله الوافی- تهران، کتابفروشی اسلامیه/۱۳۸۷
۲) المحجة البیضاء فی احیاء الاحیاء (یا: فی تهذیب الاحیاء) تهران، مکتبة صدوق/۱۳۳۹-۱۳۴۲ش

قاضی عیاض، ابوالفضل — الشفا بتعریف حقوق المصطفی ـ مصر، چاپ سنگی/ ۱۲۷۶ق (بواسطهٔ «الغدیر»).

قبیسی، محمدحسن — ۱) جهادالامام الحسن ع ـ بیروت، منشورات مکتبة الانصار

۲) نظرة فی شرح نهج البلاغه ـ بیروت، منشورات مکتبةالانصار/۱۳۷۸-۱۳۸۸

✿ — قرآن کریم ـ تهران، چاپ دکتر محمود رامیار، امیر کبیر/ ۱۳۴۵ش

قرشی، باقر شریف — حیاةالامام الحسن ـ نجف/۱۳۷۵-۱۳۷۷

قرطبی (انصاری)، محمدبن احمد — الجامع لاحکام القرآن ـ (= تفسیر قرطبی)، قاهره، چاپ دوم، مطبعهٔ دارالکتب المصریه /۱۳۵۳ق

قزوینی، شیخ مجتبی — بیان الفرقان:

ج اول ـ فی توحید القرآن ـ مشهد، به اهتمام عبدالله واعظ یزدی، شرکت چاپخانهٔ خراسان.

ج دوم ـ فی نبوة القرآن ـ تهران، چاپ آخوندی/ ۱۳۷۱

ج سوم ـ فی معادالقرآن ـ تهران، چاپ جامعهٔ تعلیمات اسلامی/۱۳۷۳

ج چهارم ـ فی میزان القرآن ـ مشهد، چاپ زوار، باهتمام حاج میرزا اسدالله اسکندری /۱۳۷۵ق

ج پنجم ـ غیبت، رجعت و شفاعت ـ مشهد، چاپ طوس، به تصدی موسی خسروی.

قزوینی رازی، عبدالجلیل — النقض ـ تهران، با مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین ارموی /۱۳۳۱ش

قسطلانی، ابوالعباس — ۱) ارشادالساری الی شرح صحیح البخاری ـ برلاق، چاپ ششم، مطبعهٔ امیریهٔ کبری/۱۳۰۴-۱۳۰۵

۲) المواهب اللدنیه بالمنح المحمدیه ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).

قمی، شیخ عباس — سفینة البحار ـ تهران، کتابخانهٔ سنائی.

قندوزی حنفی، خواجه کلان — ینابیع المودة ـ نجف، چاپ هفتم، مطبعهٔ حیدریه/

۱۳۸۶
کاشف‌الغطاء، محمد حسین — اصل الشیعة و اصولها - قاهره، چاپ دهم ، مطبوعات النجاح.
کاشف‌الغطاء، هادی — مستدرك نهج البلاغه - نجف ، مطبعهٔ راعی /۱۳۵۴ ق (و بضمیمهٔ آن، کتاب «مدارك نهج البلاغه ودفع الشبهات عنه»)
کتانی، سلیمان — ۱) الامام علی نبراس و متراس - بغداد، چاپ دوم ، مطبعة الازهر/۱۹۶۷
۲) فاطمة الزهراء و ترقی محمد - نجف، مطبعهٔ نعمان/ ۱۳۸۸
کحاله، عمر رضا — جغرافیة شبه جزیرة العرب - مصر، چاپ اول، (به واسطهٔ «عبدالله بن سبا»).
کلینی، ابوجعفر — الکافی- تهران، آخوندی/۱۳۸۸
گردیزی، ابوسعید عبدالحی — زین الاخبار - تهران، تصحیح و تعلیق عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران/۱۳۴۷ش
گنجی شافعی، ابوعبدالله — کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابیطالب- نجف، تحقیق محمدهادی امینی، مطبعهٔ حیدریه/۱۳۹۰
گوستاولوبون — تمدن اسلام و عرب - تهران، (ترجمهٔ فارسی از: فخر داعی گیلانی) /۱۳۱۶ ش
لسترنج، گی — جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی - تهران، ترجمهٔ فارسی از: محمود عرفان، ابن سینا/۱۳۳۷ ش
ماوردی، ابوالحسن — الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیه - مصر ، مطبعهٔ محمودیه.
متقی هندی، علی — کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال - حیدر آباد/ ۱۳۱۳ق
مجلسی (علامه)، محمد باقر — بحارالانوار- تهران، شرکت طبع بحارالانوار/۱۳۷۶ و آخوندی واسلامیه.
محمد صدیق مغربی، احمد — فتح الملك العلی، بصحة حدیث باب مدینة العلم علی- نجف ، تحقیق محمد هادی امینی ، چاپ دوم، مطبعة الحیدریه/۱۳۸۸
مرتضی(سید)، علم الهدی — الشافی فی الامامة - ایران.

مسلم ابن حجاج نیشابوری — الجامع‌الصحیح ـ بیروت، مکتب‌التجاری/۱۳۳۴ق

مظفر، محمد رضا
۱) السقیفه ـ نجف، چاپ‌دوم، مطبعهٔ حیدریه/۱۳۷۳ق
۲) عقاید الامامیه ـ قاهره، چاپ دوم، مطبوعات النجاح/۱۳۸۱

معروف‌الحسنی، هاشم
۱) تاریخ الفقه‌الجعفری ـ بیروت.
۲) دراسات فی‌الکافی والصحیح ـ لبنان‌جنوبی، مطبعهٔ صورالحدیثه /۱۳۸۸

معری، ابوالعلا — لزوم مالایلزم ـ (= لزومیات) مصر، تحقیق وتفسیرابن عبدالعزیز/۱۳۳۸ق

معین، محمد — مزدیسنا و تأثیرآن در ادبیات پارسی ـ تهران، دانشگاه/ ۱۳۲۶ش

مغنیه، محمد جواد
۱) امامة علی بین‌العقل والقرآن ـ بیروت ، مؤسسهٔ اعلمی/۱۳۹۰ق
۲) الشیعة و الحاکمون ـ بیروت، چاپ سوم، مکتبهٔ الاهلیه ۱۹۶۶
۳) الشیعة والتشیع.
۴) المهدی المنتظروالعقل ـ بیروت، دارالعلم للملایین.

مفید (شیخ)، محمدبن نعمان
۱) الاختصاص ـ نجف، مطبعهٔ حیدریه/۱۳۹۰
۲) الارشاد ـ تهران، تصحیح سیدکاظم موسوی‌میامی، دارالکتب اسلامیه (آخوندی) / ۱۳۷۷
۳) الافصاح فی امامة علی‌بن ابیطالب ع ـ نجف، حیدریه/۱۳۶۸
۴) الامالی.
۵) اوائل‌المقالات فی‌المذاهب والمختارات
۶) ایمان ابی‌طالب.
۷) الرسالةالمقنعه.
۸) شرح عقائدالصدوق.
۹) الفصول‌المختارة من‌العیون‌والمحاسن.

مقبلی، ضیاءالدین — الابحاث المسددة فی الفنون المتعدده ـ (به واسطهٔ الذیر).

مقدسی، ابوالفضل — تذکرة الموضوعات ـ (به واسطهٔ «الغدیر»).
مقرم، عبدالرزاق (موسوی) — ۱) الامام السبط المجتبی ـ نجف.
۲) زید الشهید ـ نجف.
۳) زین العابدین ـ قاهره و نجف و بیروت، منشورات مکتبة النجاح
مکی، محمد طاهر — تاریخ القرآن وغرائب رسمه وحکمه ـ مصر، چاپ دوم، مطبعة مصطفی الحلبی/۱۳۷۲
موسوی، کمال — ترجمهٔ اعیان الشیعه ـ (ج اول) تهران، اسلامیه/۱۳۴۵ش
موسوی غریفی، محیی الدین — قواعد الحدیث ـ نجف، مطبعة الآداب.
میبدی، رشید الدین — کشف الاسرار ـ (تفسیر) تهران، ابن سینا.
میرحامد حسین هندی — عبقات الانوار ـ هندو اصفهان
نجفی، شیخ محمد حسن — جواهر الکلام ـ نجف، مطبعة الآداب.
نراقی، ملا احمد — مستند الشیعه فی احکام الشریعه ـ تهران، چاپ سنگی/۱۲۷۱ق
نسائی، احمد بن شعیب — خصائص امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب ـ نجف، تحقیق محمد هادی امینی، مطبعة الحیدریه/۱۳۸۸
نصر، سید حسین — معارف اسلامی در جهان معاصر ـ تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی/۱۳۴۸ش
نووی (دمشقی)، محیی الدین — المنهاج فی شرح صحیح مسلم بن الحجاج (= شرح صحیح مسلم نووی) مصر/۱۳۸۳، (به واسطهٔ «الغدیر»).
یاقوت حموی، ابوعبدالله — معجم البلدان ـ مصر و بیروت.
یعقوبی، محمد بن واضح — تاریخ الیعقوبی ـ نجف/۱۳۵۸ق

فهرست راهنما

آ

آئیزم، سیر: ۳۳۵
آدم ابوالبشر: ۷۷، ۷۹، ۳۵۶، ۳۲۶
آدوایتا: ۳۲۹
آذربایجان: ۳۴۲، ۳۶۶، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰
آربری، آرثر: ۳۳۱، ۳۵۶
آساسن ← نزاریان
آسیای صغیر: ۳۵۵، ۳۸۵
آسیای میانه: ۳۴۲
آسیه: ۹۴
آقاخان محلاتی: ۳۲۰
آق قویونلو: ۳۸۹، تضادهای طبقاتی دولت ـ: ۳۹۰
آکسفورد، دانشگاه: ۲۴۷
آگاپه ← شب محبت
آلمانی: ۳۶۶
آلبرت کبیر: ۲۳۵
آل بویه: ۱۶۷ـ ۲۱۵، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۹
آمر، خلیفه فاطمی: ۳۱۷
آنلوه، ث: ۱۵
آوگوستینوس، قدیس: ۲۱۵

الف

اباحت: ۳۸۹
اباضیان: ۶۰، ۶۶
اباضیه ← اباضیان
ابدال بنی ← علی‌اللهی
ابراهیم امام: ۷۵
ابراهیم‌بن ادهم بلخی: ۳۳۸، ۳۶۵
ابراهیم‌بن مالک اشتر: ۵۷
ابراهیم‌بن محمد عباسی: ۶۹
ابراهیم (ع)، پیامبر: ۲۲، ۷۷، ۸۰، ۸۸، ۱۲۳، ۳۵۶، ۳۲۶، ۳۹۰
ابلیس: ۶۷، ۲۲۱
ابن ابی سرح: ۵۲
ابن اسحاق: ۲۳، ۱۲۱
ابن بابویه: ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲
ابن بزاز: ۳۸۳
ابن بطوطه: ۲۵۲، ۳۶۶
ابن‌البلخی: ۴۶
ابن تیمیه: ۱۴۹، ۱۵۵، ۲۴۷، ۲۵۲
ابن جماعه: ۱۶۶، ۱۶۷
ابن حزم: ۲۳۳
ابن حنبل: ۲۲۵، ۲۳۱، ۲۳۲
ابن‌الحنفیه، محمد: ۲۶۰
ابن خلدون: ۳۱، ۳۲، ۱۶۷، ـ 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 ـ: ۳۵۶–۳۵۸؛ ـ وشاه نعمت‌الله: ۳۶۷؛ ـ وظاهریان: ۳۵۵؛ ـ وعبدالرزاق کاشانی: ۳۵۸؛ ـ و غزالی: ۳۵۷ ابن عساکر: ۲۳۱
ابن فجاءه، قطری: ۶۳، ۶۴
ابن المعتز: ۱۶۱
ابن مقفع: ۱۸۲
ابن میمون: ۳۵۵
ابن ندیم: ۱۱۴، ۲۷۷
ابن نصیر: ۳۲۱
ابن هشام: ۲۲، ۲۳
ابن هیثم: ۲۴۹
ابوبکر: ۲۵، ۲۹، ۳۹، ۱۱۴، ۲۶۳، ۳۹۲.
ابوبکر بن مجاهد التمیمی: ۱۱۷
ابوجعفر المنصور: ۷۰
ابوجهل: ۲۶، ۲۸؛ قتل ـ: ۳۳
ابوحامد بن محمد الغزالی: ۱۴۸؛ نیز ← غزالی
ابوالحسن علی اشعری ← اشعری
ابوحفص عمر الانصاری: ۲۴۸
ابوحمید عبدالسلام: ۲۲۶
ابوحنیفه: ۱۴۴ ـ ۱۴۶
ابوالخطاب: ۲۶۸، ۳۲۱
ابوذر غفاری: ۴۸
ابوزکریا اللووی: ۱۴۸
ابوالسرایا: ۲۶۴
ابوسعید ابی‌الخیر: ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۶۰
ابوسعید بهادرخان: ۳۸۴
ابوسعید حسن الجنابی: ۳۰
ابوسفیان: ۲۱، ۳۳، ۳۵، ۶۸
ابوشجاع اصفهانی: ۱۴۸
ابوطالب، وفات: ۲۸
ابوطاهر سلیمان: ۳۰۱
ابوالعباس سفاح: ۷۵
ابوعبدالله الشیعی: ۳۰۰
ابوعبدالله محمد بن النعمان البغدادی المفید ← شیخ مفید.
ابوعبدالله محمد بن کرام: ۲۴۷
ابوعمرو بن العلاء: ۱۱۷
ابوالفضل حسن: ۳۴۳
ابوقره ← تئودور
ابولهب: ۲۶، ۲۸
ابومخنف: ۵۹، ۶۵
ابومسلم: ۶۹، ۲۶۰؛ خرمیان و ـ: ۷۵؛ طرفداران ـ: ۷۵؛ قتل ـ: ۷۵؛
ابوموسی اشعری: ۴۲، ۵۳، ۱۱۴، ۱۲۰
ابونجم: ۳۱۵
ابوهاشم: ۶۸، ۲۶۰
ابوهذیل محمد العلاف: ۲۲۳
ابوهریره: ۱۳۳، ۱۳۶، ۳۳۶
ابویوسف یعقوب: ۱۴۶
ابهر: ۳۷۳
ابی بن کعب: ۱۱۴، ۱۱۶
ابیورد: ۳۷۵
اتحاد: ۲۹۲، ۳۵۸
اثنی عشریه ← شیعه
اجماع: ۲۸۱، ۳۸۷
احدکوه: ۳۳؛ جنگ ـ: ۵۰
احمد آق قویونلو: ۳۹۰
احمد بن ابی داود: ۲۲۵
احمد بن حنبل: ۱۴۶، ۱۴۹، ۲۲۵
احمد بن عطاش: ۳۱۵
احمد شاه بهمنی: ۳۶۷
احمد عباسی: ۱۶۶
احمدلر: ۳۲۲

اخباری: ۲۸۷
اختیار (جبر و اختیار) ← جبریه
اختیارالدین، قلعه: ۳۲۴
اخوان صفا: ۲۴۰، ۳۵۸
اخی فرج زنجانی: ۲۵۳
ادریس: ۷۹
ادریسیان: ۲۶۱
اراضی دیوانی: ۱۶۹
اراضی شخصی و خصوصی: ۱۶۹
اراضی و قفی: ۱۶۹
ارتدوکس، مذهب: ۲۰
ارتشتاران: ۴۰
اردبیل: ۳۷۳، ۳۸۴، ۳۸۵؛ تصرف ـ: ۳۹۰
ارسطو: ۲۴۰، ۳۵۸
ارسطویان: ۲۴۰، ۲۲۲
ارغون شاه: ۳۷۶، ۳۸۴
ارمنستان: ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
ارمیای نبی: ۴۹
ازارقه ← ازرقیان
ازبك، خان تشنهای: ۳۹۷
ازبکان: ۳۹۲
ازرقیان: ۶۰، ۶۱، ۶۴ ۶۷؛ ـ وادیان: ۶۰
اسامةبن منقذ: ۹۵، ۳۱۳
اسپانیا: ۱۰۷، ۱۹۸، ۳۵۵
استانبول: ۳۶۶
استخر: ۴۲
استرآبادی، فضل‌الله: ۳۲۲، ۳۲۳
استرویوا: ۳۱۳
استحسان: ۱۴۶، ۱۴۸
استعراض: ۵۹
استصلاح: ۱۴۷
اشوناوند: ۳۱۱
اسحق (پیامبر): ۷۷
اسحق ابراهیم‌الکازرونی: ۲۵۳
اسدالله ← حمزةبن‌عبدالمطلب
اسفراین: ۳۷۶
اسفراینی: ۲۳۳
اسکندر مقدونی: ۷۸
اسکندریه: ۲۳۷
اسکوت اریگن، یوآن: ۳۲۹
اسکولاستیکها: ۲۳۵، ۲۴۷
اسلام: ۱۸...؛ آمرزش در ـ: ۱۰۰، ۱۰۱؛ ادیان دیگر و ـ: ۳۱، ۴۳، ۴۶، ۷۷، ۷۸، ۹۵، ۱۰۴؛ ـ و برده داری: ۲۷، ۳۱، ۱۹۷، ۲۰۲؛ ـ و تقدیر: ۸۲، ۸۳؛ ـ و فئودالیزم: ۱۴۰؛ ـ و مسیحیان: ۷۸، ۱۹۵؛ ـ و یهودیان: ۱۹۵؛ الهیات و اخلاق در ـ: ۷۱، ۱۷۷، ۲۳۵؛ امویان و ـ: ۴۵؛ جنگهای داخلی در ـ: ۵۳، ۲۱۴؛ حقوق زن در ـ: ۹۳، ۹۴؛ حکومت و جامعه در ـ: ۴۷، ۱۶۴، ۱۲۳، ۲۱۵؛ سوسیالیزم و ـ: ۲۶، ۳۱؛ شعائر ـ: ۹۲، ۹۵، ۹۶؛ صفات خدا در ـ: ۷۵، ۷۶؛ معاد در ـ: ۲۷؛ معماری در ـ: ۹۸، ۹۹، ۱۰۲
اسماعیل بن کاظم: ۲۶۸
اسماعیل سامانی: ۲۶۶
اسماعیل صفوی: ۳۹۲
اسماعیلیان: ۱۵۷، ۱۸۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵ ـ ۲۹۹، ۳۱۷، ۳۲۳ ۳۷۲؛ ـ ایران: ۳۵۹؛ ـ فعلی: ۳۲۰؛ ادوار جهانی و ـ: ۳۰۶؛ آزار ـ: ۳۱۴، استعمار و ـ: ۳۲۰؛ سازمانهای مخفی ـ: ۳۱۰؛ شکست ـ: ۳۷۱؛ عهد جدید و ـ ۳۰۴

قتل عام ـ ۳۱۳؛ کاینات شناسی ـ : ۵-۳؛ مذاهب ـ: ۲۹۴؛ مزدکیان و ـ: ۲۹۵؛ معتقدات ـ: ۲۹۶؛ منشأ ـ: ۲۶۸؛ نظام ـ: ۲۹۷، ۴۸۵
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 کندی: ۵۴
اشعری: ۸۱، ۱۴۸، ۲۳۰ ـ ۲۳۳، ۲۴۷؛ اصول ـ: ۲۳۳، ـ و خلق قرآن: ۲۳۱؛ و سنیان: ۲۳۰؛ کلام ـ: ۲۳۳؛ ـ و ماتریدی: ۲۳۴؛ ـ و مشبهه: ۲۳۳؛ ـ و معتزله: ۲۳۰؛ مکتب ـ: ۱۶۰؛ نفوذ ـ: ۲۴۷
اشعریان: ۲۳۳، ۲۵۱، نیز ← اشعری
اشمیلت، آ. ا: ۱۴۲، ۳۳۰
اصحاب الحدیث: ۱۴۴، ۱۵۰، ۲۸۷
اصحاب الرأی: ۱۴۴، ۱۴۴، ۲۸۷
اصحاب الفرایض
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، بت‌پرستی: ۱۹؛ برده داری ـ: ۱۴؛ پیروزیهای ـ: ۳۹ ـ ۴۲: ۱۹۷؛
اعشی: ۲۱
اغالبه، دودمان: ۳۰۰
افشار: ۳۸۷، ۳۸۸
افضل اختیاریه ← جبریه
افغانستان: ۳۹۱
افلاطون: ۳۴۰، ۳۰۵، ۳۵۴
اقلیدس: ۳۸۷، ۳۹۳
اقطاع: ۱۷۰
اکهارت، مایستر: ۲۴۷: ۳۳۹، ۳۵۵
الب ارسلان: ۳۳۳
الجایتوخان: ۲۷۱
الغ بیک: ۲۰۸
الموت، قلعه: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۷؛ محاصرهٔ ـ ۳۱۴، ۳۱۹
الهیات: ۲۱۳، ۲۳۰؛ ـ و فقه: ۲۴۷
الیاس: ۷۷، ۷۸
امام الحرمین ← جوینی
امام زمان: ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۶؛ نیز ← مهدی حضرت
امام الکبیر: ۱۶۲
امامیه ← شیعه
ام حبیبه: ۳۶
ام ولد
امویان: ۱۶، ۲۶، ۳۵، ۵۲، ۶۸، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷
امیر احمد رشیدی: ۳۸۴
امیر الحل
امیر اولوس شیبانی: ۳۸۴، ۳۹۲
امیر ضراب: ۳۱۰
امیر فایق: ۲۷۱
امین عباسی: ۱۶۰
انجیل: ۲۷، ۱۰۹
اندلس: ۲۲۳

انصار: ۳۰
انطاکیه، صرافان: ۱۹۳
انگیزیسیون ← محنه، ادارهٔ
اوتوپیها: ۳۸۲
اوحدالدین کرمانی: ۳۶۰
اورشلیم ← بیت‌المقدس
اورونتس ← نهرالعاصی
اوزون حسن: ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۴
اوس، قبیله: ۱۸، ۲۹، ۳۰
اوستاجلو: ۳۸۸، ۳۹۱
اویس، سلطان: ۱۶۸
اهر: ۳۷۳
اهل بیت ← آل‌محمد (ص)
اهل‌التوحید والعدل ← معتزله
اهل حق ← علی‌اللهی
اهل ذمه: ۱۹۶، ۲۱۰؛ حقوق ـ: ۱۹۳، ۱۹۴
اهل‌کتاب: ۹۰، ۱۰۷، ۱۹۴
ایتالیا: ۱۹۸
ایجاب و قبول
ایران، تسخیر: ۴۳؛ روابط‌فرهنگی ـ: ۳۹۸، فرهنگ ـ: ۴۳؛ ـ ساسانی: ۱۳۲، ۱۹۷؛ مقاومت ـ: ۴۱؛ ـ و فئودالیزم: ۴۲
ایسی خاستها: ۳۲۹
ایگناتی، لویولا: ۳۵۵
ایناسترانتسف، ك. آ: ۴۵
ایوانوف: ۲۹۵، ۳۰۰
ایوب ۷۷

ب

بابا اسحق، نهضت: ۳۸۷
باباطاهرعریان: ۳۲۷
باباکوهی شیرازی: ۳۶۰
بابك: ۲۶۵
بادکوبه: ۳۹۱
بارتولد، و: ۳۶، ۴۳، ۱۰۱، ۱۲۳، ۱۵۲، ۱۶۵، ۲۱۳، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۸۳، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۷۱
باشتین، قریهٔ: ۳۷۶
باشتین، قیام: ۳۷۶
باطنیان: ۲۱۸، ۲۴۶، ۳۰۵؛ اصول ـ: ۲۹۹؛ تعالیم ـ: ۳۰۳، نیز ← نزاریان
بافلانی: ۲۳۳
بای بورتلو، قبیلهٔ: ۳۸۸
بایزید اول: ۳۸۷
بایزید بسطامی: ۲۵۳، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۵ـ ۳۴۸، ۲۵۹، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۵
بایزید دوم: ۳۹۵، ۳۹۶
باینددری ← اوزون حسن
بایقرا، حسین: ۲۰۴، ۳۶۹، ۳۹۱
بحرین: ۴۱، ۵۱، ۲۹۷، ۳۰۱
بحیةبن بقوده: ۳۵۵
بخارا: ۳۶۹
بخاری، محمد: ۱۳۷
بدخشان: ۳۱۹
بدر، جنگ: ۳۳، ۵۰
بدلیس: ۳۹۲
براون، ادوارد: ۲۵۷، ۳۳۲، ۳۳۹
برتلس، ۲۹۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۵، ۳۶۱
برکیارق: ۳۱۳؛ مرگ ـ: ۲۳۷
برکلیوجه، مصطفی: ۳۷۴، ۳۸۲
بروکلمان: ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۷۷، ۳۵۵
برهان‌الدین علی‌مرغینانی: ۱۴۷
بسطام: ۳۴۰
بشرالحافی: ۳۳۸، ۳۳۹

بصره: ۲۲۲، ۲۲۶
بطلمیوس: ۱۶
بغداد: ۱۶۶، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۷۵، ۳۳۵، ۳۹۲
بکتاش، حاجی: ۳۶۶
بکتاشی، فرقهٔ درویشان: ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۶۶
بکر، قبیلهٔ: ۲۰
بکر، ك: ۱۵
بکیر بن هامان: ۶۸، ۶۹
بلاذری: ۴۳
بلال حبشی: ۳۱
بلخ: ۴۳، ۲۵۵، ۳۷۵
بلیایف: ۱۴، ۲۹۴، ۳۹۵، ۳۰۲، ۳۰۸
بنی‌امیه: ۵۱؛ نیز ← امویان
بندیکتیان: ۳۶۳
بن‌زینك، آ: ۳۳۲
بنی‌قریظه، قبیلهٔ: ۳۴، ۱۲۱
بنی‌هاشم: ۱۷
بواطنه ← نزاریه
بودایی: ۵۰، ۱۰۶، ۱۹۹، ۳۳۲، ۳۴۷
بورکهارد، ای. ل: ۱۹۹
بویب، جنگ: ۴۰
بهشت و ادیان: ۸۱
بیبرش: ۱۶۶
بیلیاندر، تئودور: ۱۲۸
بیت‌المال: ۱۶۹، ۲۰۴
بیت‌المقدس: ۵۴، ۱۶۶، ۲۳۷
بیرونی، ابوریحان: ۲۹۸
بیزانس: ۳۹، ۳۰، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۹۷؛ حقوق ـ: ۴۰ ۲۰۰
بیع در اسلام: ۱۹۲
بیضاوی: ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۸
بی‌طمعان: ۳۲۹
بیعت‌القهریه: ۱۶۶
بین‌النهرین علیا: ۴۰
بیهسیان: ۶۰
بیهق: ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۸

پ

پارسی، زبان: ۴۴
پالاسیوس، آسین: ۳۲۲
پان تئیزم: ۲۴۲
پدرشاهی، سازمان: ۱۴، ۱۵، ۱۹
پرتغال: ۱۰۷
پروانس: ۳۵۵
پروتستانها: ۲۱۵
پطرس مکرم: ۱۲۸
پلورالیزم: ۳۳۵
پلیس مخفی ← منهیان
پورفیر: ۳۳۴
پولی تئیزم: ۳۳۵
پیر: ۳۴۲
پیغمبر اسلام، دختران: ۲۵؛ هجرت ـ: ۲۹؛ ازدواج ـ: ۳۶؛ وفات ـ: ۳۷
پیگولوسکایا، ن. و: ۱۴

ت

تائولز: ۳۲۰
تامپلیه‌ها: ۳۶۳
تجارت و شرکتهای تجاری: ۱۹۳
ترانزیت، بازرگانی: ۱۶، ۳۶۹
ترجمه، نهضت: ۲۱۸
تأویل: ۱۲۷، ۲۷۶، ۳۰۶
تبریز: ۳۷۳، ۳۹۵
تتش: ۲۳۷
ترشیز: ۳۱۱، ۳۸۷
ترکان غز: ۳۸۷
ترکیهٔ عثمانی: ۳۲۴، ۳۸۷
ترمذ: ۳۷۵
تشیع: ۴۸؛ ـ وصوفیه: ۳۸۸؛ ـ وفئودالیزم

۲۵۸، ــ و نهضتهای خلق: ۳۷۱ ، ۳۷۳، ۳۸۱؛ نیز ← شیعه.
تصوف: ۱۰۴، ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۷ ، ۳۴۰ ، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۶۱؛ ــ در اسلام: ۲۳۹؛ ــ در ایران: ۳۳۱؛ ــ و خاورشناسان: ۳۳۱، ۳۳۲؛ پیدایش ــ: ۳۳۲ ۳۳۵؛ طرائق ــ: ۳۳۹، ۳۶۳؛ اصطلاحات ــ: ۳۴۲؛ مقامات ــ: ۳۵۱؛ علل گرایش به ــ: ۳۶۲؛ ــ و قیام خلق: ۳۶۲؛ فساد در ــ ۳۶۹، ۳۷۰ ؛ عقیدهٔ ــ: ۳۹۷؛ نیز ← صوفیه
تعزیر: ۱۷۶، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۰۶
تعطیل و تشبیه (معطله و مشبهه): ۲۳۲
تعلیمیه ← قرامطه
تغلب، قبیلهٔ: ۲۰
تفتازانی: ۲۴۸
تفسیر، علم: ۱۳۳، ۲۸۶
تفویض: ۲۶۸
تقدیر: ۸۲، ۲۱۴ــ۲۱۶
تقیه: ۲۵۸، ۲۸۴، ۳۷۲
تکه‌لو: ۳۸۸، ۳۹۵
لکیه: ۳۴۲
تناسخ: ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۴۷
توبه: ۳۵۱
توتونها: ۳۶۳
توج: ۴۲
توحید: ۳۵۱، ۳۵۳
توکل، اصل: ۳۳۶، ۳۵۱
تولستوف، س. پ: ۱۴
تولوك، ف. آ: ۳۳۱
توماس آکوئیاس، ۲۳۵، ۲۴۷
تون: ۳۱۱
تونس: ۳۵۵
تیسفون، غارت: ۴۱
تیمور: ۳۲۲، ۳۸۵؛ لشکریان ــ: ۳۶۲
تیموریان: ۳۹۱
تئودورا بوقره: ۲۷۵
تئود و سیوس دوم، قانون نامه: ۲۰۰

ث

ثعالبی: ۱۲۶
ثقیف، قبیلهٔ: ۱۶

ج

جاحظ: ۲۱۸، ۲۲۳
جام: ۳۷۸
جامی: ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۶۱، ۴۶۹
جبائی: ۲۲۰، ۲۲۶
جبریه: ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۳۱، ۲۶۸
جریریان: ۱۵۰
جزیه: ۶۸، ۱۰۵ ، ۱۷۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹
جسر، جنگ: ۴۰
جعفربن حرب: ۲۲۳
جعفربن مبشر: ۲۲۳
جعفربن محمدالصادق (امام): ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۷۵، ۳۹۴
جعفری، مورخ: ۳۸۱
جعفریه، مذهب: ۲۶۷
جگرلو: ۳۸۵
جلابی ← هجویری
جلال‌الدین رومی: ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۵ ، ۳۶۹
جلال‌الدین سیوطی: ۲۳۸
جلالیه: ۳۶۷
جلایریان: ۱۶۸
جلولا: ۴۱
جمره (علی، وسطی، کبری)
جمل، جنگ: ۵۲
جنگهای داخلی: ۱۶۲

جنید، شیخ: ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۸؛ پیروان ـ: ۳۸۹؛ طریقت ـ: ۳۴۳
جواد، امام ← محمد تقی (ع)
جواهر القرآن: ۲۳۸
جور، قریهٔ: ۲۷۵
جوری، شیخ حسن: ۲۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹
جوین: ۳۷۳، ۳۷۶
جوینی: ۱۴۸، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۵۱
جهاد: ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۲۲، ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۶۴، ۳۱۹؛ قواعد اصلی ـ: ۹۰
جهانشاه قره‌قویونلو: ۳۸۶، ۳۸۷
جهنم و ادیان: ۸۱
جیحون، رود: ۱۹۳

چ

چرکسان، سرزمین: ۳۸۶
چشتیه: ۳۶۵

ح

حارث‌بن سریج: ۶۶
حافظ: ۱۸۰، ۳۶۱
حافظ ابرو: ۲۰۳، ۳۷۳، ۳۷۸
حافظ شفائی: ۳۷۸
الحاکم فاطمی: ۱۰۵، ۳۰۹
حال: ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۴
حبشه: ۱۶، ۱۷، ۲۹
حج: ۳۴، ۸۷، ۸۹؛ آداب ـ: ۸۸؛ عمره و ـ: ۸۹
حجاج: ۶۲، ۶۴، ۳۳۶
حجاز: ۳۰، ۳۰۰
حجت: ۳۰۶
حجرالاسود، ربودن: ۳۰۱
حجره: ۳۴۳
حد: ۱۷۶، ۱۷۹
حدیبیه: ۱۲۱؛ پیمان ـ: ۳۴
حدیث، تعریف: ۱۳۴؛ حافظان ـ: ۱۳۲؛ علم ـ: ۱۳۳؛ کتب ـ: ۱۳۷؛ نوع ـ: ۱۳۵، ۱۳۶
حروب‌الصالح ← جنگهای داخلی
حروفی ← فضل‌الله استرآبادی
حروفیه: ۲۸۵، ۳۲۲، ۳۶۶، ۳۸۰؛ اصول معتقدات ـ: ۳۲۳؛ نهضت ـ: ۳۷۴؛ ـ وامام زمان: ۳۲۳، ۳۲۴؛ بکتاشیه و ـ: ۳۲۵؛ فئودالیزم و ـ: ۳۲۳، ۳۲۴
حسبه، مؤسسهٔ: 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 ـ: ۴۱۹
حسن صباح: ۳۰۹ ـ ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۸؛ و امیرضراب ـ: ۴۱۰
حسین بن علی (ع)، امام: ۴۸، ۵۵ ـ ۵۷، ۹۲، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۷۲؛ ۲۷۴؛ شهادت ـ: ۵۵
حسین بك: ۳۹۱
حسین بن علی بن حسن (شهید فخ): ۲۶۴
حسنیه، سلسلهٔ: ۳۷۵
حشاشین ← نزاریان (حشیشیون)
حشر (قیامت کبری): ۸۰
حفصه: ۳۶
حق شخص: ۱۷۹
حق‌الله: ۱۷۹، ۱۸۱
حقوق: ۱۳۳، ۱۴۲، ۱۴۳، ۲۱۳؛ ـ جزایی: ۱۷۶؛ ـ حنفی: ۱۹۱؛ ریشه‌های: ۱۴۲؛ ـ شیعی: ۱۷۶؛ علم ـ: ۲۳۰؛

ـ وجرائم خونی: ۱۷۹؛ ـ و حدیث: ۱۴۰؛ ـ ومالکیت اسلامی: ۱۹۱
حقوق عمومی: ۱۴۸؛ ـ واعراب: ۱۳۱
حقیقت: ۳۴۷
حکم: ۴۸، ۶۸
حلاج: ۳۴۰، ۳۴۸
حلب: ۳۵۵
حلوان: ۴۱
حلول: ۲۹۵، ۳۵۸؛ ـ فکر: ۲۹۲
حمدان قرمط: ۲۹۸، ۲۹۲
حمزة بن عبدالمطلب: ۲۸، ۳۳
حمزة بن اترك (آلدك): ۶۷
حنبلیان: ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۵، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۳؛ ـ ومسیحیت: ۱۵۱
حنظلة بن ابی‌سفیان: ۳۳، ۴۲
حنفاء: ۲۲، ۳۲
حنفیان: ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۳۴، ۳۰۳، ۳۷۳؛ فقه: ۱۴۷؛ ـ واهل ذمه: ۱۹۷؛ ـ وپیروان دیگر مذاهب: ۱۴۶
حویزه: ۳۸۱
حیدریه: ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۷
حیره: ۴۰، ۴۱

خ

خادم پاشا: ۴۹۵
خاص، خاصه ← اراضی خاصه
خالدبن ولید: ۳۴
خانقاه: ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵
خان لنجان: ۳۱۱
خبوشان: ۳۷۵، ۳۷۸
خدیجه، حضرت: ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۹۵؛ ایمان ـ : ۲۵؛ وفات ـ : ۲۸
خدیجه بگم: ۳۸۶
خراج (خراج مساحه، خراج مقاسمه): ۶۷، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۶۶
خراسان: ۴۲، ۴۶، ۲۲۶، ۲۹۷، ۳۷۴، ۳۹۱، ۳۹۲؛ غارت ـ : ۲۰۳
خرقانی، شیخ ابوالحسن: ۳۴۵، ۳۴۶
خرقه: ۳۴۳
خرمدینان: ۴۶، ۶۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۸۲، ۳۸۹
خرمیان ← خرمدینان
خزرج، قبیلة: ۱۸، ۲۹، ۳۰
خسروپرویز: ۴۳
خضر: ۷۸، ۳۶۳، ۳۶۵؛ بزرگداشت ـ : ۳۳۵
خطابیه، فرقة: ۲۶۸، ۳۲۱
خطابی ← شاه اسماعیل
خلافت: ۳۹، ۱۶۱
خلفای راشدین: ۴۷
خلخال: ۳۸۳
خلیسترفها: ۳۳۷
خلوت: ۳۴۳
خلیفة الخلفاء: ۳۹۷
خلیفة الزنج: ۶۷
خمس: ۳۳
خندق، جنگ: ۱۲۱
خنوخ: ۷۸
خواجه احرار: ۳۶۸؛ ثروت ـ : ۳۶۹
خواجه بکتاش: ۳۲۵
خواجه نظام‌الملك: ۴۹۵
خوارج: ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۷۱، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۶۴، ۲۶۹، ۳۲۱؛ انشعاب ـ : ۵۹، ۶۰، ۶۵؛ تعالیم ـ : ۵۸، ۵۹، شکست ـ : ۶۶؛ صفات ـ

: ۶۷؛ پرده داری و ـ: ۵۹؛ امویان و ـ ۵۸؛ وتسنن: ۵۸، ۵۹؛ وتشیع: ۵۸؛ ـ وتعصب: ۶۵؛ ـ وخلفا: ۵۸؛ ـ وجنگهای چریکی: ۶۰، ۶۲؛ ـ و فئودالها: ۵۹؛ ـ و قرآن: ۵۹؛ کانونهای ـ: ۶۱
خوارزم: ۲۲۶، ۳۹۷
خوارزمشاهیان: ۱۸۰
الخوارزمی، ابوعبدالله محمد: ۲۳۳
خواف: ۳۷۳، ۳۷۵
خواندمیر: ۳۸۳، ۳۸۶
خوجه‌وند ← علی‌الهی
خور: ۳۱۱
خورشاه، قتل: ۳۱۹
خوزستان: ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۳۷۲
خوف: ۳۵۱

د

دارالندوه: ۲۸
داروغه: ۲۱۰
داسپر، فرانسیس: ۳۲۹
داعی ۳۰۶؛ ۳۱۵
داعی: الاکبر: ۳۱۵
داعی‌الدعاة ← احمدبن عطاش
داغستان: ۳۸۶، ۳۸۸
دامغان: ۳۱۱، ۳۷۸
داود: ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۳۱۷
داودبن علی‌الاصفهانی: ۱۵۰
داویدکومنن، آخرین امپراطور طرابوزان: ۳۸۶
دترمینیتسها: ۲۱۵
دروزیان: ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۲۱؛ ـ و خلیفهٔ فاطمی: ۳۲۱
درویشان: ۳۴۲، ۳۹۶؛ ـ مازندران: ۳۷۹
درویش توکل ← ابن بزاز
درویش عزیز: ۳۷۹
دسپینه خاتون: ۳۸۶
دعوت جدید
دلف، معبد: ۲۰۲
دمشق: ۲۲۳، ۲۲۷، ۳۵۵
دومینیکیان: ۳۵۵، ۴۶۳
دوازده امامی ← شیعه امامی
دوزی، ر: ۱۵، ۳۳۲
دوکی: ۳۸۲
دولت سادات: ۳۸۰
دهریان: ۲۲۵، ۲۴۰
دهلوی، امیرخسرو: 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

ذات‌السلاسل، جنگ: ۴۰
ذکر: ۳۴۰، ۳۴۴؛ ـ جلی: ۳۴۴؛ ـ خفی: ۳۴۴
ذوالقدر: ۳۸۸
ذوالکفل: ۷۸
ذوالنون مصری: ۳۳۹

ر

رابعهٔ عدویه: ۳۳۷
رازی: ۱۲۷
راسیونالیزم: ۲۲۱
رافضی
رئیس مظفر: ۳۱۱
رباط: ۳۴۲
ریحه، طوایف: ۱۵

رجاء: ۴۵۱
رجعت: ۴۹، ۲۶۰، ۲۸۲؛ سیر ـ: ۴۱
رستم: ۴۰، ۴۱
رستم پادشاه آق قویونلو: ۳۹۰
رشیدالدین فضل‌الله همدانی: ۱۴۸، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۸۴
رضاتوفیق: ۳۲۳
رعیت: ۱۷۲
رفاعی، سیداحمد: ۳۶۴
رفاعیه، طریقت: ۳۶۴
رم، امپراطوری مقدس: ۱۰۶
رند (ج عربی رنود)
رویم: ۳۳۹
روزه: ۳۱،
روسیه: ۳۷۰
روم: ۳۸۴، ۳۸۹؛ حقوق ـ : ۱۹۴، ۲۰۰
روم شرقی: ۳۲؛ حقوق ـ : ۱۳۲
روملو: ۳۸۸
رومیةالصغری: ۲۱۵
رهن: ۱۹۳
ری: ۴۱، ۲۰۴
ریبروك اعجوبه: ۳۲۹
ریشهر: ۴۲

ز

زاویه: ۳۴۲
زاهد: ۳۳۷، ۳۴۲
زاهلستان: ۴۳
زبیر: ۲۵؛ ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۶، ۲۱۷
زرتشت: ۲۱
زرتشتیان: ۴۳، ۴۶، ۱۰۵، ۱۳۹، ۱۸۲؛ حقوق : ۱۹۴
زرتشتیگری: ۱۹، ۲۵، ۷۲، ۱۳۲، ۲۰۹ ـ ۲۱۶، ۲۶۵
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 درممالك‌غربی: ۱۸۸، ۱۸۹؛ ـ دراسلام ۱۸۷، ۱۸۸
زوزن: ۳۱۱
زهد: ۳۵۱، ۳۶۲
زیدبن ثابت: ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۳۳
زیدبن حارثه: ۲۵، ۲۹
زیدبن علی: ۶۶، ۲۶۲
زیدیه: ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۵، ۳۱۶؛ ـ وستیان: ۲۶۳؛ ـ و معتزله: ۲۵۸؛ ـ وعلت فعالیت سیاسی: ۲۶۴؛ ـ وقیام تاریخی: ۲۶۴
زیدیة طبرستان، امام: ۳۱۷
زین‌العابدین (ع)، امام: ۶۶، ۳۶۴؛ نیز ← علی بن‌الحسین زین‌العابدین

ژ

ژان اوبن: ۳۵۸، ۳۸۸، ۳۹۲
ژوکوسکی: ۳۳۰

س

سابلوکوف، س. گ: ۱۲۹
ساسانیان: ۳۹، ۴۱، ۷۲؛ ـ سقوط: ۴۳
سامانیان: ۲۱۰
سامراء: ۲۷۳
سبته: ۳۵۵
سبزوار: ۳۷۵؛ ـ قیام : ۳۷۴

سبط‌ابن‌الجوزی: ۲۶۱
سبعیه ← قرمطیان
سبکتکین: ۲۷۱
سُتر: ۳۵۵
سراج: ۳۱۰
سرانجام: ۳۲۷
سربداران: ۲۸۴، ۳۸۰؛ ـ پایان دولت: ۳۸۰؛ دولت ـ: ۳۷۶ـ، ۳۷۸؛ قیام ـ: ۳۸۰؛ نظام ـ: ۳۷۷، ۳۷۸؛ ـ و ترکها: ۳۷۷؛ ـ و مغول: ۳۷۷
سرخ پوشان ← محمره
سرقت، مجازات: ۱۸۱
سرگذشت سیدنا: ۳۱۷
سریانی: قوانین: ۱۹۴
سری‌السقطی: ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۶۳
سعدبن ابی وقاص: ۲۵، ۴۰، ۵۲، ۱۶۰
سعدی شیرازی: ۳۶۱
سفیان‌الثوری: ۱۵۰
سقراط: ۲۴۰، ۳۴۹
سلجوقی، سنجر: ۲۵۴
سلجوقیان: ۱۸۰، ۲۷۸، ۳۰۹؛ قیام ـ: ۳۶۲
سلطان علی: ۳۹۰، ۳۹۱؛ مرگ ـ: ۳۹۰؛ نیز شیخ خواجه علی
سلیم، سلطان: ۳۹۲
سلمان فارسی: ۳۴، ۴۸
سلیمان (پیامبر): ۷۷
سلیمان‌بن صرد خزاعی: ۵۶
سماع: ۳۴۴
سماوی، شیخ بدرالدین: ۳۵، ۳۷۴، ۳۸۲
سمرقند: ۳۲۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۴
سنائی، ابوالمجد مجدود: ۳۶۰
سناباد: ۲۷۱
سنت اسلامی: ۱۳۲
سنت رسول: ۱۴۴
سنوك: ۱۵
سنی: ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۰۹، ۳۱۶، ۳۷۲؛ تاریخ ـ: ۲۵۷؛ حقوق ـ: ۱۶۵؛ فقه ـ: ۱۶۴؛ فقیهان ـ: ۱۶۱؛ فقیهان ـ و شیعیان: ۳۹۷؛ مذاهب ـ: ۱۴۵ ـ ۱۵۱، ۲۲۴؛ مفسران ـ: ۱۲۶؛ موسنیان: ۴۹، ۶۹، ۱۱۶، ۱۲۶، ۲۶۳، ۲۷۵؛ احادیث ـ: ۲۷۶؛ ایذاء ـ: ۳۹۷؛ ـ شافعی: ۳۷۲؛ شکنجه ـ: ۹۵؛ ـ و خلیفه: ۱۶۵؛ فقه و حقوق: ۱۵۳؛ ـ مرتد: ۳۹۱؛ و سلطان: ۱۶۶؛ و قرامطه: ۴۰۸؛ ـ و مهدی: ۲۸۲
سودسکی، نیل: ۳۲۹
سوریه: ۱۶، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۱۰۵، ۱۲۰، ۲۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۴۲، ۳۸۷
سوزو: ۳۲۹
سهروردی، شیخ یحیی: ۳۴۸
سهروردی، عمر: ۳۶۵
سهروردیه: ۳۶۵
سیاه‌کوه: ۳۸۹
سید عاشق: ۲۰۸
سید قوام‌الدین مرعشی: ۳۷۹، ۳۸۰
سیرین، اسحق: ۳۲۹
سیرین، یغرم: ۳۲۹
سیستان: ۴۲، ۶۶۶، ۷۲، ۳، ۳۹۲
سیواس: ۳۹۵
سیورغان، اراضی: ۳۹۰
سیوطی: ۱۲۷، ۱۴۸

ش

شادیاخ: ۳۴۹
شادلی مغربی: ۳۶۵
شاذلیه: ۳۶۵

شافعیان: ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۵، ۱۹۵، ۲۰۴، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۷۴؛ فقه: ۱۴۷، ۲۳۶؛ و اهل‌ذمه: ۱۹۷
شام ← سوریه
شاملو: ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱
شامی، مکتب: ۱۳۳
شان‌کارا چاریا: ۳۲۹
شاه اسماعیل: ۳۲۶، ۳۸۳، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۶
شاه دژ: ۳۱۱
شاهرخ تیموری: ۱۶۷، ۲۰۸، ۳۲۴، ۳۸۰
شاه‌شجاع: ۳۸۰
شاه‌عباس اول: ۳۹۳
شاه‌قلی: ۳۹۵
شاه‌محمد: ۳۲۶
شاه‌نعمت‌الله کرمانی: ۲۵۳، ۳۶۱، ۳۶۷،
شبستری، شیخ محمود: ۳۶۰
شب محبت: ۳۲۷
شبلی: ۳۳۹
شبیب‌بن یزید شیبانی: ۶۴؛ مرگ: ۶۵؛ و میحیان: ۶۵
شرطه: ۲۱۰
شریعت: ۳۴۶
شطح: ۳۴۸، ۳۴۹
شعر فارسی، تأثیر تصوف در: ۳۶۱
شعوبیه: ۴۴
شفیق: ۱۹۱
شکر: ۳۵۱
شلمغانی: ۳۴۰
شماخی، شهر: ۳۹۰
شمس تبریزی: ۳۵۹، ۳۶۰
شورگل: ۳۹۱
شهرستانی، محمدبن عبدالکریم: ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۹۵
شهرک: ۴۱
شهود: ۳۲۹، ۳۴۹، ۳۵۳
شیث (پیامبر): ۷۹
شیخ ابراهیم شیخ شاه: ۳۸۵
شیخ احمد جام: ۲۵۳، ۳۶۰
شیخ بهاءالدین محمد عاملی: ۲۹۰
شیخ بهاءالدین محمد نقشبند: ۳۳۸، ۳۶۵، ۳۶۹
شیخ‌جعفر (عموی جنید صفوی): ۳۸۵، ۳۸۶
شیخ جلال‌الدین بخاری: ۳۶۷
شیخ حسین‌بن شیخ ابدال زاهدی: ۳۸۳
شیخ حیدر: ۳۶۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱
شیخ خلیفهٔ مازندرانی: ۳۷۴، ۳۷۵
شیخ خواجه علی: ۳۸۵، ۳۸۷؛ ← و تشیع: ۳۸۵
شیخ زاهد گیلانی، تاج‌الدین: ۳۸۳، ۳۸۴
شیخ شرف‌الدین: ۳۷۳
شیخ صدرالدین اردبیلی: ۳۲۲، ۳۸۷
شیخ صدرالدین موسی: ۳۸۵
شیخ صفی‌الدین: ۳۸۴
شیخ طبرسی: ۲۷۸
شیخ طوسی: ۲۷۸
شیخ مفید (محمدبن نعمان): ۲۷۷
شیخ نجم‌الدین (محقق) حلی: ۳۹۵
شیخ نجم‌الدین کبرای خوارزمی: ۳۶۵
شهید فخ ← حسین‌بن‌علی‌بن‌حسن
شیراز: ۳۲۳، ۳۷۳، ۳۸۴، ۳۹۲
شیطان: ۷۶
شیروان: ۳۲۲، ۳۸۹
شیروانشاه: ۳۸۹، ۳۹۱
شیروانشاه اخستان دوم: ۳۸۶
شیروانشاه خلیل‌الله اول: ۳۸
شیرین: ۴۳

شیعه: ۳۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۷۰، ۷۱، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۸۴، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۱-۲۶۵، ۲۶۷-۲۶۹، ۲۷۲-۲۷۶، ۲۹۲، ۳۱۶، ۳۹۲، ۳۷۸، ۳۸۵، ۳۹۷؛ احادیث: ۲۷۶ تاریخ: ۲۵۷؛ تبلیغات: ۳۸۷؛ حقوق: ۳۹۵؛ در آسیای صغیر: ۳۸۷؛ شیوخ: ۳۸۸؛ فقه: ۱۵۳؛ فقیهان: ۳۹۴؛ فعالیت سیاسی: ۲۶۲؛ نهضتهای: ۳۸۱، ۳۸۲؛ و امامت: ۲۵۷؛ و ایرانیان: ۵۰، ۵۱؛ و تأویل: ۲۸۷؛ و تودهٔ مردم: ۵۱؛ و حقوق شافعی، ۲۸۹؛ و شهادت: ۲۸۲؛ و قرآن: ۲۸۶؛ و متعه: ۲۸۸؛ و مرتدان: ۲۹۰؛ و نور محمدی: ۲۶۷، ۲۸۵؛ میانرو: ۳۱۶؛ و فاطمیان: ۳۰۳؛ و یسوعیان: ۲۸۴

شیعیان میانه رو ← شیعه، کیسانیه، زیدیه

شیعیان افراطی ← غلات

ص

صابئان: ۱۰۴

صالح بن مسرح: 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؛ دودمان: ۳۵۰، ۳۸۳، ۳۹۶؛ سازمان اجتماعی و دولتی: ۳۹۴؛ سلسله: ۳۸۲، ۳۸۷، ۳۹۷؛ سلسله شیوخ: ۳۸۵؛ سلسلة النسب: ۳۸۳، و مذهب رسمی: ۳۹۴؛ نهضت: ۳۸۲؛ و تشیع ۲۷۸، ۳۸۵

صفین: ۵۳، ۲۶۰

صفی الدین اردبیلی (شیخ صفی): ۲۵۳، ۳۵۰، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۸۷

صلیبیان: ۳۱۱، ۳۱۶

صوفی کبیر: ۳۹۶

صوفیگری: ۵، ۱۰۴

صوفیه: ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۰۵، ۳۸۸، ۳۹۶؛ و ازدواج: ۳۳۸؛ و انبیاء: ۳۴۵

صومعه: ۳۴۵

شیخ صدرالدین اردبیلی: ۳۲۲، ۳۸۷

ض

ضحاک بن قیس: ۶۶

ط

طائف: ۲۸، ۴۵

طالش: ۳۸۲، ۳۸۹

طالشان، قوم ایرانی: ۳۸۸

طاق، قلعهٔ: ۳۷۶

طاهریان، حکومت: ۲۶۶

طبرستان: ۴۳، ۴۶، ۲۶۶

طبری: ۵۵، ۵۶، ۱۲۶، ۱۵۰، ۲۶۶

طبس: ۳۱۱

طبیعیون: ۲۴۰

طرابوزان: ۳۸۶، ۳۸۸

طریقت: ۳۴۶

طریقه: ۳۶۳

طغرل بیک سلجوقی: ۱۰۵، ۲۲۶، ۲۳۳

طلایهٔ مهدی ← مشعشع، قیام

طلحه: ۲۵، ۵۱، ۵۲، ۱۳۲، ۲۱۷

طلیطله: ۱۲۸

طوس: ۲۰۳
طوغای تیمورخان: ۳۷۴، ۳۷۸
طیفوریه: ۳۴۰، ۳۶۴، ۳۶۵

ظ

ظاهریان (ظاهـریه) : ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۹۹، ۳۰۰
ظهور: ۲۹۲
ظهیرالدین مرعشی: ۳۷۴، ۳۷۹

ع

عارف: ۳۴۲
عاشورا: ۲۸۲
عامربن شراحیل الشعبی: ۱۳۳
عالمشاه بگم: ۳۸۶
عالم صغیر: ۳۰۵
عالم علوی: ۳۰۵
عالم محسوسات: ۳۰۵
عالم کبیر: ۳۰۵
عام الفیل: ۳۰
عایشه: ۳۶، ۵۲، ۹۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۲۱۷
عایشه (ازنوادگان امام جعفرصادق 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 ــ : ۷۲، ۳۹۳؛ خلفای ــ : ۱۰۴، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۲۴، ۲۷۶؛ ــ وانتظامات: ۲۱۰؛ ــ وایرانیان: ۷۱؛ ــ و ترکها: ۱۶۱؛ ــ و فقها: ۱۶۱
عبدان: ۳۰۷
عبدالجبار قاضی: ۲۲۶
عبدالرحمن الاوزاعی: ۱۵۰
عبدبه صغیر: ۶۳
عبدالرحمن ایجی، قاضی: ۲۴۸
عبدالرحمن بن عوف: ۲۵، ۱۶۰، ۲۰۲
عبدالرزاق امیر: ۳۷۶
عبدالرزاق کاشانی: ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۹
عبدالعزی ــ ابولهب
عبدالقادر گیلانی: ۲۴۸، ۳۶۴
عبدالله انصاری: ۲۴۸، ۳۶۰
عبدالله بن الامام جعفرالصادق (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
عبیدالله بن اباض: ۶۱
عبیدالله، امام اسماعیلی: ۳۰۰
عبیدالله بن ماحوز: ۶۱، ۶۲
عبیده بن هلال: ۶۴
عثمان: ۳۹، ۴۸، ۵۱، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۶۰، ۳۹۲ ؛ خلافت ــ : ۴۷؛ قتل ــ : ۵۲ : ۱۶۳؛ ــ وقرآن: ۱۱۵
عراق: ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۱۰۶، ۲۱۵، ۲۹۷، ۳۷۰، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰
عراقی، فریدالدین: ۳۶۰
عراقی، مکتب: ۱۳۳
عرب ، تسلط زبان: ۴۴ ؛ تکوین جامعهٔ طبقاتی ــ : ۴۷؛ خلافت ــ : ۴۶؛ زمین ــ داران ــ : ۴۴

عربستان: ۱۳؛ بازرگانی ـ : ۱۶ ؛ سازمان اجتماعی ـ: ۱۳؛ نفوذ مسیحیت در ـ : ۲۰؛ ـ و ایران: ۲۱
عرفان: ۳۲۹؛ ـ و اسلام: ۳۳۰؛ ـ و عشق: ۳۶۱
عروة بن‌زبیر: ۱۳۳
العسکر ← سامراء
عشق الهی: ۳۴۱
عشق نامه: ۳۲۳
عصمت: ۲۸۰
عطار، فریدالدین : ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۹، ۳۶۰
عقبه: ۲۹
علاءالدین محمد هندو: ۳۷۶
علاف: ۲۲۰
علامهٔ حلی (حسن بن مطهر): ۲۷۹
علم‌الاحادیث، مکاتب: ۱۳۳
علم لدنی: ۲۸۱
علم رجال (معرفة الرجال): ۱۳۴
علم‌القرائة: ۱۲۵
علویان ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۱۳۹، ۲۶۴: سپاه ـ: ۲۶۶
علوی چلبی: ۲۵۱
علی بن ابیطالب (ع)، امام: ۲۵، ۲۹، ۳۵، ۳۹، ۴۸ ـ ۵۲، ۱۰۳، ۱۱۶، ۱۳۲، ۱۶۰، ۲۱۷، ۲۵۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۱۵، ۳۶۳؛ شهادت ـ : ۵۴ ؛ ـ و معاویه: ۵۲، ۵۳
علی‌الاعلی: ۳۲۲
علی بن محمدبن‌الحنفیه: ۲۶۵
علی بن محمد (خلیفة‌الزنج): ۶۷
علی بن محمدالسامرائی: ۲۷۵
علی‌بن‌موسی‌الرضا (ع) امام: ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۴؛ ـ و ادیان دیگر: ۲۷۰؛ وفات ـ: ۲۷۰
علی بن‌الحسین‌زین‌العابدین (ع) امام: ۲۶۳، ۲۷۴
علی‌اللهی، فرقه: ۲۸۵، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۰؛ ـ واسماعیله: ۳۲۶؛ـ و علی (ع): ۳۲۶
علی‌النقی (ع) امام: ۲۷۳، ۲۷۴
عمر: ۲۸، ۲۹ ، ۳۹، ۴۹، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۹۵، ۲۶۳؛ ـ و قرآن: ۱۱۴
عمروبن سعدبن‌ابی وقاص: ۵۵
عمروبن عاص: ۳۴، ۵۳
عمروبن عبید: ۲۱۷
عمروبن هشام ← ابوجهل
عید فطر: ۹۲
عید قربان (عید اضحی): ۹۲
عیسی: ۲۰، ۴۹، ۷۷ـ ۸۰، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۲۴، ۳۰۶، ۳۲۶؛ ـ و محمد: ۲۸۱
عیسی‌بن معقل: ۶۸

غ

غالیه: ۳۸۱
غدیرخم: ۴۹، ۲۸۲
غز ← ترکان
غزالی: ۲۳۳، ۲۳۶ ـ ۲۴۲، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۲، ۳۳۵، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۴؛ تاثیر افکار ـ : ۳۵۵؛ تعالیم ـ: ۲۴۳؛ جهانبینی ـ: ۲۳۶، ۲۳۹؛ زندگی ـ: ۲۳۷؛ کشمکشها درونی ـ: ۲۳۵؛ نفوذ ـ: ۲۴۷؛ ـ و آبلار: ۲۳۷؛ـ و آگنوستی سیزم: ۲۳۷؛ ـ و اسماعیلیان: ۲۴۶؛ ـ و ادیان: ۲۴۶؛ـ واندیشهٔ ایدآلیستی وگنوسیکی : ۲۴۵؛ـ و خدا: ۲۴۲، ۲۴۳؛ ـ و خلقت: ۲۴۳، ۲۴۴؛ ـ و سن فرانسوا داسیز: ۲۳۷؛ ـ و سیوطی :۲۳۸؛ ـ و صدور: ۲۴۱؛ ـ و صوفیان: ۲۳۲؛

ـ وعذاب: ۲۴۵؛ ـ وعشق ـ: ۳۵۳؛ ـ وعلوم‌طبیعی: ۲۴۰، ۲۴۱؛ ـ ومذهب‌سنی ۲۴۶، ـ و نوافلاطونیان: ۲۴۱؛ ـ و وحدت وجود: ۲۴۲
غزالی، مجدالدین احمد ۲۳۶، ۲۴۸
غزان بلخ: ۲۰۳، ۳۶۹
غزنویان: ۱۸۰، ۲۱۰، ۳۷۸
غزوه: ۳۸۸
غسل: ۳۱
غصب: ۱۸۱
غلات شیعه: ۴۹، ۱۸۳، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۹۲، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۶۳، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۵، ۳۹۶؛ ـ و حلول وتناسخ و تقیه: ۳۲۰
غلات صوفیه: ۲۴۱، ۲۴۲
غور: ۴۳
غیاث‌الدین محمد رشیدی: ۳۸۴
غیبت صغری: ۲۷۵
غیبت کبری: ۲۷۵

ف

فئودالها: ۲۴۹، ـ ی سنی: ۳۱۱
فئودالی: ۳۱۲، ۳۹۱؛ جامعهٔ ـ: ۱۵۷، ۱۸۴، ۳۱۲؛ جامعهٔ متقدم ـ: ۱۶۸؛ دودمانهای ـ: ۲۶۶؛ مقامات ـ: ۲۰۹، هرج و مرج ـ: ۳۹۰، ۳۹۱ فئودالیزاسیون: ۲۹۴
فئودالیزم: ۱۲۲، ۱۷۵، ۲۶۵، ۴۲۹؛ پایان ـ: ۲۱۰؛ دوران متقدم ـ: ۱۴۰؛ ـ شرقی: ۱۹۸؛ عهد ـ: ۲۲۴؛ گرایش به‌سوی ـ: ۳۳۸؛ ـ و ادیان: ۲۱۹؛ ـ و ایران: ۲۱۹
فاتالیزم: ۲۱۲
فارابی: ۲۴۰، ۲۴۶؛ فلسفهٔ ـ: ۳۰۸
فارس: ۷۶، ۶۳؛ کوهستان ـ: ۳۱۱
فاطمهٔ زهرا (ع)، دختر پیامبر: ۲۴، ۴۸، ۹۵، ۱۰۳
فاطمهٔ معصومه (ع)، دختر امام موسی‌بن جعفر (ع): ۹۵
فاطمهٔ نیشابوری: ۳۳۷
فاطمی، تأسیس خلافت: ۳۰۱
فاطمیان: ۲۷۵، ۲۹۷، ۴۰۳، ۳۰؛ ـ اسماعیلی: ۳۰۵؛ مناصب‌مذهبی ـ: ۳۰۶؛ ـ و قرامطه: ۳۰۷
فخرالدین رازی: ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲
فخرالملک: ۳۱۷
فدائیان، ۳۱۵، ۳۸۱
فدائیان ← شیعه، غلات.
فدیه: ۳۳
فرانسیسیان: ۳۵۵ ۳۶۳،
فرشته: ۳۲۳
فروع: ۱۵۳
فسطاط: ۲۲۳، ۳۰۵
فضل‌بن سهل: ۲۶۹، ۲۷۰
فضل‌الله روزبهان: ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۹
فقر: ۳۵۱، ۳۹۶
فقه: ۲۴۵؛ ـ اسلامی: ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۷۳؛ ـ اسلامی و شکنجه: ۱۷۵؛ تعریف ـ: ۱۴۱؛ ـ و سرقت: ۱۸۱؛ ـ و نکاح: ۱۸۶
فقیر: ۳۴۲
فلاسفهٔ اسماعیلیه ← شیعه، غلات
فلسطین. ۱۶، ۴۵، ۳۰۵، ۳۱۱
فلوطین: ۳۰۴، ۳۳۴
فلوگل، گوستاو: ۱۲۹
فنا: ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۲
فون کرمر: ۱۶۷
فیثاغورثیه: ۲۴۵

فیروزان: ۴۱
فیلسوف رضا ← رضا توفیق

ق

قابوسنامه: ۱۸۰، ۲۰۰
قاجار: ۳۸۷، ۳۸۸
قادریه، طریق: ۳۶۴
قادسیه، جنگ: ۲۵، ۴۰، ۴۱
قازان: ۳۶۶
قاسم‌بن ابراهیم‌الحسنی: ۲۷۷
قاسم انوار: ۳۲۲، ۳۲۴
قاضی صفی‌الدین عیسی ساوجی: ۳۹۰
قاضی نصرالله زیتونی: ۳۹۵
قاضی نعمان: ۳۰۷
قاهره: ۱۶۶، ۳۰۰
القائم‌المهدی(ع): ۳۰۶، ۳۱۵؛ نیز ← مهدی، حضرت و ← امام زمان.
قبطیان، قیام: ۱۸۴
قبیله، تقسیمات: ۴۵
قحطان، طوائف ب ۱۵
قدریه: ۱۳۹، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۱؛ تعالیم ـ: ۲۱۷؛ نیز ← معتزله
قرآن: ۱۰۹، ۳۴۴؛ اصالت ـ: ۱۲۰؛ بیان و تصویر در ـ: ۱۱۲؛ تأثیر سبك ـ: ۱۲۵؛ ترجمهٔ ـ: ۱۲۸؛ جمع آوری ـ: ۱۱۴، ۱۱۵؛ جهانبینی ـ: ۱۲۵؛ حروف مقطعهٔ ـ: ۱۲۰؛ سبك ـ: ۱۱۳؛ سور ـ: ۱۱۱؛ عثمان و ـ: ۱۲۰، ۱۲۷؛ قراءت ـ: ۱۱۶؛ کلمات ـ: ۱۱۱؛ نزول ـ: ۸۰، ۱۱۰؛ ـ و آثار ادبی: ۱۱۳؛ ـ و اروپای غربی: ۱۲۸؛ ـ و اناجیل: ۷۸، ۷۹؛ ـ و اهل ذمه: ۱۹۶؛ ـ و تاریخ نگاری، ۱۱۳؛ ـ و تکامل زبان عربی: ۱۱۳؛ ـ و پیامبران: ۱۱۰؛ ـ و خمر: ۱۸۵؛ و سنت: ۱۳۱؛ ـ و محمد: ۱۲۵؛ نحوهٔ قرائت ـ: ۱۱۴
قرجه داغ: ۳۸۸
قرمطیان: ۳۳۶، ۲۴۰، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۷، ۳۸۲؛ برده‌داری ـ: ۳۰۸؛ پیشه وری ـ ۱۸۴؛ شورشهای ـ: ۲۷۵، ۲۹۹؛ ـ فاطمی: ۲۹۹؛ منشأ نام ـ: ۲۹۸ وخرمدینان و ـ: ۳۰۲؛ سنیان و ـ: ۳۰۸ ـ و فاطمیان: ۳۰۲
قره‌باغ: ۳۹۱
قره چه ← سیاه کوه
قره قویرنلو: ۳۲۵، ۳۸۱
قره قویونلو ← علی اللهی
قریش، قبیله، ۱۶، ۲۵
قزلباش: ۳۲۵، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲؛ پیروزی ـ: ۳۹۴، قبایل ـ: ۳۸۸ هجوم ـ: ۳۹۱ ـ و شاه اسماعیل: ۳۹۳؛ نیز ← علی اللهی
قزوین: ۴۱، ۳۷۳، ۳۹۲
قشقائی: ۳۸۷
قشیری، ابوالقاسم: ۲۳۳، ۲۴۰، ۳۴۱، ۳۸۷
قصاص: ۱۷۶ ـ ۱۷۸
قضاء: ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۴
قطب: ۳۶۴
قطب‌الدین حیدر: ۲۵۳
قطری ← ابن فجائه
قفقاز: ۴۰، ۳۷۰
قلعة‌الجص: ۴۶
قلموق، قوم: ۳۷۰
قم: ۴۱، ۹۵، ۳۹۲
قوال: ۳۴۴
قوام‌الدین شیرازی: ۲۷۱
قومس: ۴۱، ۶۴، ۳۷۸

فونیه: ۳۶۵
قهستان: ۳۱۱، ۳۱۹
قیاس: ۲۸۷
قیصریه: ۲۹۵
قین: ۲۵۱

ك

کاتانی، ل: ۱۵، ۱۱۴، ۳۳۷
کابل: ۴۳
کابالیستها: ۳۲۹
کاتولیك، عرفای: ۲۴۷
کاتریتوزنو: ۳۸۹
کارادو: ۳۳۲
کازرون: ۳۹۲
کاشان: ۴۱، ۳۹۲
کاغذمان: ۳۹۱
کالوینها: ۲۱۵
کالمیك: ۳۷۰
کاکاوند ← علی اللهی
کبرویه: ۳۶۵
کراچکوسکی، امی، یو: ۱۲۹
کرامیه، فرقهٔ: ۲۴۸، ۳۱۷
کربلا: ۲۷۲
کرمان: ۴۲، ۴۶، ۶۴، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۹۲
کرمانشاهان: ۲۲۶
کرمانلو: ۳۸۸
کریم آقاخان: ۳۲۰
کریمسکی، آ. ا: ۱۲۹، ۳۳۰
کسروی، احمد: ۳۸۳
کشاورزی، تکامل: ۱۶۸؛ انحطاط: ۳۷۳
کشف: ۳۵۳
کلات نبور: ۳۱۱
کلات ناظر: ۳۱۱
کلام: ۱۴۲، ۲۲۹، ۲۲۶، ۲۴۸
نیز ← الهیات اسلامی
کلمان هوار: ۳۲۳
کلینی، محمدبن یعقوب: ۲۷۷
کمیی، توماس: ۳۲۹
کنتربوری: ۲۴۷
کندی: ۲۴۰
کوفه: ۵۸، ۲۲۲
کوهستان بدخشان، ناحیهٔ خودمختار: ۳۱۹، ۳۵۷
کهلان، طوایف: ۱۵
کیا افراسیاب: ۳۷۹
کیا بزرگ: ۳۱۱ - ۳۱۴، ۳۲۰
کیسان، ابوعمرو: 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
گریمه: ۱۵، ۲۶، ۱۲۱، ۳۹۷
گنوستیکها: ۱۹
گونلر ← علی‌اللهی
گولدتسیهر: ۱۵، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۸، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۷۶، ۲۸۰، ۲۸۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۷
گوهرشاد، ملکه: ۲۷۱
گیلان: ۴۳، ۶۴، ۲۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۹۱، ۳۹۲

ل

لاصق: ۳۱۵
لاهیجی، آ: ۱۵، ۱۶۵، ۳۳۷

لاهیجان: ۳۸۰
لبنان: ۳۲۱
لحسا (الاحساء): ۲۹۸
لخمیان: ۴۰
لستویچنیك: ۳۲۹
لعان: ۱۸۸
لمبسر، قلعه: ۳۱۱، ۳۱۸
لنگر: ۳۴۲
لن. او.و: ۱۹۹
لوئیس: ۲۹۵
لواط در قرون وسطی: ۱۸۰
لوتر، مارتین: ۱۲۸
لوط: ۷۷
لوللی، رایموند: ۲۴۷، ۳۲۹، ۳۵۵
لهستان: ۱۰۶
لیبی: ۳۰۵

م

ماتریدی: ۱۴۷، ۲۳۰، ۲۳۳؛ نفوذ: ۲۴۷؛ اصول: ۲۳۴؛ ← واشعری: ۲۳۴
ماتریدیان: ۲۵۱
مأذون (در اصطلاح اسماعیلیه): ۳۰۶
ماراتشاه ← میرانشاه
مارتین، رایموند: ۳۵۵
مارچ: ۳۳۲
مارکی کوزاد موتفرا: ۳۱۸
مارگولیوس، د: ۱۵
مازندران: ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۰، ۳۹۱، ۳۹۲
ماسیدان، بخش: ۴۶
ماسینیون، لوئی: ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۸، ۳۷۵، ۳۶۱
ماکدونالد، د. ب: ۱۴۱، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۷۴، ۳۳۲، ۳۴۹، ۳۵۵
مالکاشتر: ۵۳
مالک‌ابن انس: ۱۳۶، ۱۴۷
مالکی، فقه: ۱۴۷، ۱۵۲
مالکیان: ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۵، ۲۲۳، ۳۰۳
مالکیت ارضی: ۱۶۸
مالیات: ۱۷۲، ۲۶۶؛ اقسام ـ: ۱۷۱؛ ـ ارضی: ۱۷۵؛ ـ سرانه: ۱۹۴
مالیات ارضی ← خراج
مأمون: ۱۶۰، ۱۸۴، ۲۲۳، ۲۶۹: ـ وشیعه: ۲۷۰
مانویان: ۱۸۲، ۲۲۵، ۳۰۴
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: ـ ومرتدان: ۲۲۵
مثنوی معنوی: ۳۵۹
مثنی بن حارثه: ۴۵
مجمل فصیحی: ۳۲۴
مجوس: ۲۱۶
محاسبه: ۳۴۳
محاسنی: ۳۳۹
محتسب: ۲۰۸
محرم نامه: ۳۲۳
محلل: ۱۸۸
محلی، جلال‌الدین: ۱۲۷
محمد امیر طاهری: ۲۶۶
محمد اول: ۳۱۷
محمد باقر (ع)، امام: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۴، ۳۶۷
محمد بن‌ادریس‌الشافعی: ۱۴۷
محمد بن‌اسحق: ۱۳۴

محمد بن‌اسماعیل: ۲۸۱، ۲۹۶، ۲۹۷
محمد بن‌اوس: ۲۶۶
محمد بن‌حسن الطوسی ← شیخ طوسی
محمدبن‌الحسن‌القمی: ۲۷۷
محمدبن حنفیه: ۵۶، ۵۷، ۲۵۹، ۲۸۱
محمدبن‌زید: ۲۶۶
محمدبن طباطبای علوی: ۲۶۴
محمدبن علی عباسی: ۶۸
محمد تقی (ع)، امام: ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴
محمد دوم: ۳۱۸
محمد ازهری: ۱۳۳
محمد سلطان: ۲۵۴
محمد سوم: ۳۱۹
محمدالشیبانی: ۱۴۶، ۳۹۲
محمدالصدفی: ۳۳۹
محمدالمهدی (ع)، امام: ۲۷۴؛ نیز ← امام زمان
محمره، قیام: ۲۶۵
محنه، ادارهٔ: ۲۲۴، ۲۲۵
مختار ثقفی: ۵۶، ۶۱، ۲۵۹؛ مرگ ـ: ۵۷
مخدوم جهانیان ← شیخ جلال‌الدین بخاری
مداین ← تیسفون
مدرسهٔ نظامیه: ۲۳۵، ۲۳۷
مدرسیون ← اسکولاستیکها
مدرس: ۷۸
مدنی، مکتب: ۱۳۳
مدینه: ۲۹، ۳۷، ۸۸؛ تساوی حقوق در ـ: ۳۱؛ فئودالیزم در ـ: ۳۲
مرداویج بن زیار: ۲۶۵
مراغه: ۳۸۴
مراقبه: ۳۴۳، ۳۶۴
مرجئه: ۲۱۳، ۲۱۴
مرجیان ← مرجئه
مرسیه: ۳۵۵
مرشد: ۳۴۲
مرکس، آ: ۳۳۲
مرو: ۴۲، ۳۶۹، ۳۹۱
مروان: ۴۸
مروان دوم: ۶۶، ۶۹
مروزی، عباس: ۴۴
مرید: ۳۴۲
مریم: ۷۷، ۹۴، ۲۵۰
مزار شریف: ۲۵۵
مزارعه: ۱۷۲؛ دراسلام ـ: ۱۹۲
مزدقان: ۳۷۳
مزدك: ۶۸
مزدکیان: ۲۶۵؛ ۲۹۵، ۳۸۲
مسیحیان: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۷۶، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۴۶، ۳۵۳
مسیون ← دترمینیتسها
مستجیب: ۳۵۶
مسترشد: ۳۱۷، ۳۱۸
مستظهر، خلیفهٔ عباسی: ۲۳۷
مستعلی: ۳۱۵
مستعلیان: ۱۳۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۵
المستنصر، خلیفهٔ فاطمی: ۳۵۹، ۳۱۵
مستوفی، حمدالله: ۲۴۶، ۳۱۶، ۳۷۲، ۳۸۴، ۳۸۵
مسعودی: ۲۶۵، ۲۷۲
مسلم‌بن عقیل: ۵۵
مسیح دروغین: ۸۵
مسیحی، الهیات: ۲۳۵
مسیحیت: ۱۸، ۱۹، ۴۵، ۵۵، ۱۰۴، ۱۵۲، ۲۵۹؛ ـ وتصور خدا: ۷۵؛ اخلاقیات و الهیات ـ: ۱۷۷، ۲۱۳
مسیلمهٔ کذاب: ۱۱۴
مشبهه: ۲۳۲

مشعشع، سید محمد: ۳۸۰؛ قیام ـ ۳۷۴
مشکین: ۳۷۳، ۳۸۴
مشهد، شهر: ۲۷۱، ۳۷۵، ۳۷۸
مصر: ۱۶، ۴۰، ۱۰۵، ۳۱۵، ۲۹۷، ۳۰۰
مصعب بن زبیر: ۶۲
مضر، طوایف: ۱۵
معاویه: ۴۸، ۵۲، ۵۳؛ خلافت ـ: ۵۴؛ مرگ ـ: ۵۵
معتز: ۱۶۱
معتزله: ۱۴۹، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۷۲، ۳۴۰؛ وجه تسمیه ـ: ۲۱۷؛ الهیات ـ: ۲۱۷، ۳۱۸؛ ـ واصل اتومیستیک ـ: ۲۱۸؛ جهانبینی ـ: ۲۱۹؛ ـ وفئودالیزم: ۲۱۹؛ اصول ـ: ۳۱۹ ـ ۲۲۴، ۲۲۴؛ ـ و قرآن: ۲۲۰
سرنوشت تاریخی ـ: ۲۱۲ ـ ومامون: ۲۲۳، ۲۲۴؛ مکاتب ـ: ۲۲۳؛ ۲۲۶؛ ـ و معتصم: ۲۲۵؛ ـ ومتوکل: ۲۲۵، ۲۲۹؛ اهل سنت ـ: ۲۲۹؛ ـ واشعریان: ۲۳۰؛ ـ وشیعه: ۲۲۶، ۲۸۵
معتصم: ۱۶۰، ۱۶۶، ۲۲۵، ۲۷۲
معرفت: ۳۴۷
معرفت الرجال ← علم رجال
معروف کرخی: ۳۳۹، ۳۶۳
معطله: ۲۳۲
معین الدین چشتی: ۳۶۵
مغان: ۳۸۴
مغرب: ۱۹۷، ۳۰۰
مغول: ۱۶۶؛ ـ وادیان: ۲۷۸؛ هجوم ـ: ۲۷۸
مغولان: ۲۲۶، ۳۶۲
مقامات: ۳۴۶، ۳۵۱
مقداد بن الاسود: ۴۸
مقدسی: ۱۴۹
مقدسی، مطهر: ۴۶
مکه: ۱۶، ۲۳۷، ۳۵۵؛ بازرگانی ـ: ۱۶، ۱۷؛ حکومت ـ: ۱۷، ۱۸؛ بیعت در ـ ۳۴
مکرب ← مکه
ملامتیه: ۳۴۱
ملاتختون، فیلیپ: ۱۲۸
ملک شاه سلجوقی: ۲۳۵
ممالیک: ۱۶۶
منافقان: ۳۲، ۳۳
منصور: ۲۱۸
منصور، خلیفهٔ عباسی: ۲۶۸
منهیان: ۲۱۰
مهاجران: ۲۹، ۳۱
مهدی، حضرت: ۸۰، ۲۸۳، ۳۲۳؛ ظهور ـ: ۲۸۲، نیز ← القائم المهدی، و ← امام زمان.
مهدی، خلیفه: ۲۶۹
مهران: ۴۰
مهلب: ۶۳
موالی: ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۶۳
موسی: ۴۹، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۰۴، ۳۰۶، ۳۳۶
موسی بن عقبه: ۱۳۳
موسی کاظم (ع)، امام: ۲۷۴، ۲۶۸، ۲۶۹
موصل: ۳۵۵
مولا: ۴۵
مولانا معروف خوشنویس: ۳۲۴
مولویه وادیان دیگر: ۳۶۵
مؤمن: ۳۱۰
مونوفیسیه، مذهب: ۲۰
میرانشاه: ۳۲۲

میربحی قزوینی: ۳۸۳
میزان العمل: ۲۳۸
مینورسکی: ۳۸۷، ۳۹۳

ن

نادیرادزه، ل. ای: ۱۴
ناصرخسرو: ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴
الناصر، خلیفهٔ عباسی: ۳۱۹
ناطق: ۳۰۵، ۳۰۷
ناقع بن ازرق: ۶۱
نخجوان: ۳۷۳
نجدة‌بن عامرحنفی: ۶۱
نجف: ۲۷۵
نجم‌الدین جعفر بن محمدالحلی: ۲۷۹
نخشب: ۲۲۶
نزاری: ۱۸۰، ۳۱۰، ۳۱۱؛ اعقاب ـ: ۳۱۴؛ دولت ـ: ۱۱۱؛ فدائیان ـ: ۳۱۵، ۳۱۶؛ ـ و میگساری: ۱۸۰؛ وضع دولت ـ: ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۱۸؛ تبلیغات ـ: ۳۲۰؛ سلسله‌مراتب ـ: ۳۱۵؛ شیوه ترور ـ: ۳۱۸؛ شیوه مبارزه ـ: ۳۱۸؛ قلعهای ـ: ۳۱۷؛ کانون اصلی ـ: ۳۲۰؛ ـ و شریعت: ۳۱۹؛ ـ و فئودالیزم ـ: ۳۱۸ نسطوریان: ۲۰
نسمی: ۳۲۲
نصاری ← مسیحیان
نصیریه: ۲۸۵، ۳۲۱، ۳۲۶؛ تعالیم ـ: ۳۲۱؛ ـ و تناسخ ـ: ۳۲۱؛ ـ و شیعه: ۳۲۱؛ ـ و علی: ۳۲۶؛ ـ و علی‌اللهی: ۳۲۶؛ ـ و مسیحیت: ۳۲۱، ۳۲۲
نظام‌الملک: ۲۳۳، ۲۳۵، ۳۱۷
نظامی گنجوی: ۳۶۱
نعمت‌اللهیه: ۳۶۷، ۳۹۷
نعمان‌بن ثابت: ۱۲۵
نعمان محمدبن حیان، قاضی: ۲۷۷
نقطه: ۱۸۹
نفیسه: ۳۳۷
نقشبندیه: ۳۳۸، ۳۶۵، ۳۶۸؛ طریقت ـ: ۳۶۶
نکاح: ۱۸۵
نلدکه: ۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴-۱۲۷؛ وترتیب سورهها ـ: ۱۲۲-۱۲۴
نماز: ۳۱
نمیر، قبیله: ۲۰
نواسماعیلیان: ۳۱۲، ۳۱۳؛ نهضت ـ: ۳۱۲ نیز ← اسماعیله نزاریه
نوافلاطونیان: ۲۴، ۲۴۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۵۳، ۳۵۸؛ فلسفهٔ ـ: ۲۴۸، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۳۴
نوبیه: ۹۵
نوح (ع)، پیامبر: ۷۷، ۳۰۶، ۳۲۶
نوح‌بن نصر سامانی: ۲۹۹
نورمحمدی: ۵۱
نهرالعاصی: ۱۹۳
نهاوند: ۴۱؛ جنگ ـ: ۴۲
نیروانا: ۳۴۷
نیشابور: ۲۱۳، ۳۰۴، ۲۲۳، ۲۲۶، ۳۴۹، ۳۷۵، ۳۷۷
نیکلسون: ۳۳۹، ۳۴۷، ۳۵۶

و

واثق: ۲۷۲
واصل‌بن عطا: ۲۱۷
واعظ کاشفی ← علی‌بن حسین: ۳۶۸
وان: ۳۹۲
وجود، هفت مرحلهٔ: ۳۰۵
وجیه‌الدین مسعود: ۳۷۸
وحدت وجود: ۲۴۲، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۶۳
ودانتا، فلسفهٔ: ۳۲۹، ۳۳۲؛ ـ و تصوف: ۳۳۵
ورقة‌بن نوفل: ۲۲

وشم، کوه: ۳۱۱
وصل: ۱۴۷
وصیت‌نامه: ۱۹۵
وضو: ۳۱
وقف: ۱۶۹، ۱۹۵
ولهاوزن، یو: ۱۵، ۴۹
ولی: ۳۶۴
ونیز، سفیران: ۳۸۷، ۳۸۹
وهب بن منبه: ۱۳۳
ویل، گوستاو: ۱۲۱

ه

هارنمان، ریخارد: ۳۳۲
هارون‌الرشید: ۴۹، ۷۷، ۱۰۵، ۱۴۶، ۱۶۰، ۲۶۹، ۲۷۱
هادی، خلیفه: ۲۶۹
هاشمیان: ۲۶، ۲۸، ۲۹
هامرپورگشتال: ۲۵۱
هانسو، ایالات چینی: ۳۶۶
هجرت ومبدأ تاریخ: ۳۰
هجویری: ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷
هرات: ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۷۵
هشام بن عبدالملک: ۲۶۱
هلاکوخان: ۳۱۹
همدان: ۴۱، ۲۲۶، ۲۹۵
هندوان، حقوق: ۱۹۴
هندوستان: ۱۶، ۲۶، ۴۵، ۳۶۵، ۳۷۰
هورتن، ماکس: ۳۳۲
هورگردینه، استوک: ۱۵، ۱۳۳، ۱۹۹،
هیتی: ۲۹۶
هیرشفلد، ه: ۱۲۱
هی‌نایانا، مکتب: ۳۳۵

ی

یأجوج ومأجوج: ۸۰
یاذره، ناحیهٔ: ۳۷۶
یاقوت حموی: ۶۷، ۱۵۲، ۲۸۴
یاکوبوسکی، آ. یو: ۱۴، ۳۱۲
یثرب ← مدینه
یحیی (ع)، پیامبر: ۷۷
یحیی کرایی: ۳۷۸
یرموك: ۴۵
یزد: ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۹۲
یزدگرد سوم: ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳
یزید: ۵۵، ۵۹، ۳۳۶
یسور: ۳۷۳
یسوعیان: ۳۶۳
یعقوب (ع)، پیامبر: ۷۷
یعقوب صفاری: ۲۶۶
یعقوبی، ابن واضح: ۲۶۱، ۲۶۷
یکتایی هستی ← وحدت وجود
یمن: ۲۶، ۲۶۴
ینی چریها: ۳۲۵
یوحنای دمشقی: ۲۱۵
یوستی نیانوس: ۲۵۵
یوسف: ۱۲۸
یونس (ع)، پیامبر: ۷۷
یهود: ۱۹–۷۶، ۷۸، ۱۳۲، ۲۵۹، ۲۲۱،
اخلاقیات ـ: ۱۷۷
یهودا: ۳۵۵
یهودیان: ۳۱، ۳۲، ۴۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۷، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۹۶، ۲۰۲، ۲۴۶

فهرست راهنمای توضیحات

آ

آل علی: ۴۴۱؛ نیز ← ائمه

آل محمد ← آل علی

آل مروان: ۴۲۳

آیهٔ اکمال دین، شأن و تاریخ نزول: ۴۵۹

الف

ائمه (ع)، اقوال وافعال: ۴۶۲؛ زندگی نامه آنان: ۴۸۷؛ صفت ـ در مفاتیح‌العلوم: ۴۹۳

ابراهیم خلیل، پیامبر (ع): ۴۰۶؛ آیین ـ : ۴۵۳

ابلیس، طبیعت: ۴۴۴

ابن ماجه: ۴۷۹

ابن‌بلدان: ۴۲۹

ابن‌الحنفیه، محمد: ۴۴۵

ابن خلدون: ۴۵۴، ۴۰۸

ابن‌رشد: ۴۷۹

ابن‌سینا: ۴۷۹

ابن عباس، عبدالله: ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۸، ۴۹۳

ابن فریغون، شعبا: ۴۶۸

ابن مسعود، عبدالله: ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۵۲

ابن‌ندیم: ۴۹۸

ابن‌هیثم: ۴۷۹

ابوبکر(خلیفه): ۴۱۴، ۴۲۱، ۴۵۵، ۴۶۸

ابوتراب: ۴۳۹؛ نیز ← علی‌بن‌ابیطالب

ابوحنیفه: ۴۲۵، ۴۸۸؛ نظر ـ دربارهٔ لزوم تسلیم حکومت بهامام جعفر صادق (ع): ۴۸۸

ابوذرغفاری: ۴۰۷، ۴۲۳، ۴۲۵؛ اعتراضات ـ : ۴۰۷

ابوسعید خدری: ۴۵۲

ابوسفیان: ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۷

ابوعبیدهٔ جراح: ۴۲۱

ابوفراس حمدانی: ۴۷۱

ابومسلم خراسانی: ۴۴۲

ابوهریره: ۴۳۳

اجاره و استجاره: ۴۰۱

اجماع: ۴۵۴؛ سخن بزرگان اهل سنت در بارهٔ ـ : ۴۵۵؛ عدم ـ در خلافت به‌نظر علمای سنت: ۴۵۴، ۴۵۵

احادیث، بحثی دربارهٔ: ۴۶۳؛ جعل در ـ : ۴۶۲

احد، حدیثی دربارهٔ کوه: ۴۸۱

احداث (اصطلاح فقها): ۴۴۷

احکام خمسه، علم‌خط در: ۴۶۵، ۴۶۶

احمد امین، اعترافات: ۴۲۲

احیاء علوم‌الدین، احیاء: ۴۷۹؛ نقد صاحب «القدیر» بر ـ: ۴۷۹
اخوان الصفا، هدف: ۴۷۹
ارگان (در فارس): ۴۲۲
الازهر، تدریس فقه شیعه در: ۴۷۴
استعاره؛ بحثی دربارهٔ: ۴۶۸
استواء در قرآن کریم، تفسیری بر: ۴۷۸؛ معنای ـ به‌نظر غزالی: ۴۷۸
اسلام، آیین نوین: ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۲، ۴۵۱؛ اشتباهات مستشرقین در بارهٔ ـ: ۴۸۰؛ اهمیت مساوات در ـ: ۴۱۵، ۴۷۷؛ تأثیر ـ در عرب بدوی: ۴۰۸؛ تحریف تاریخ ـ: ۴۳۳؛ تعدد زوجات در ـ: ۴۱۳؛ توحید در ـ: ۴۳۳، ۴۷۷؛ حکم ـ در بارهٔ جنگهای داخلی: ۴۶۹؛ عدم خلط در حقوق ـ: ۴۷۲؛ علل پیشرفت ـ: ۴۲۴؛ مالکیت شخصی در ـ: ۴۵۷؛ مبانی تاریخ ـ: ۴۳۲؛ محدود کردن ـ تعدد زوجات را: ۴۵۱؛ مسئلهٔ اراضی در ـ: ۴۷۲؛ موضع ـ در برابر بردگی: ۴۰۶؛ موضع ـ در برابر تراکم ثروت: ۴۰۶؛ نظر خطای اروپا در بارهٔ ـ در مسئلهٔ تعدد زوجات: ۴۵۳؛ ـ و معارف گذشتگان: ۴۰۲
اسماعیل، پیامبر (ع): ۴۰۶
اسماعیلیان، امام در نظر: ۴۸۵
اشعث کندی و فرقهٔ خوارج: ۴۳۲
اشعری، ابوالحسن: ۴۷۸؛ کسب ـ: ۴۷۸
اشعری، ابوموسی: ۴۳۲
اصفهانی، سید ابوالحسن: ۴۰۷
اصفهانی، میرزا مهدی: ۴۸۰
اصول اربعمائه: ۴۸۸
اضحی، عید: ۴۴۸
افلاطون: ۴۸۰
امام باقر ← محمدبن‌علی باقر.
امام چهارم ← علی‌بن‌الحسین
امام حسن ← حسن‌بن علی.
امام حسین ← حسین‌بن علی.
امام دوازدهم ← مهدی.
امام دهم ← علی‌بن محمدالهادی.
امام رضا ← علی‌بن موسی.
امام صادق ← جعفربن محمد.
امام مجتبی ← حسن‌بن علی.
امام هفتم ← موسی‌بن جعفر.
امام یازدهم ← حسن‌بن علی عسکری.
ام حبیبه: ۴۱۷
امر بمعروف و نهی ازمنکر، اهمیت: ۴۴۹؛ سخنرانی امام حسین دربارهٔ ـ: ۴۴۹، ۴۵۰
امضاء (اصطلاح فقهی): ۴۶۲
امیر علی، متفکر شیعی هند: ۴۶۴
امیم: ۴۰۲
امین، سید حسن: ۴۸۴
امینی (علامهٔ)، سخنی دربارهٔ: ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۵۷.
انمار: ۴۰۲
اهل ذمه، بحثی دربارهٔ: ۴۷۲
ایاد: ۴۰۲

ب

باب‌حادیعشر (کتاب)، توضیحی دربارهٔ: ۴۹۵
باخ، فوبر: ۴۰۲
براون، ادوارد: ۴۲۰؛ نظر ـ در بارهٔ نداشتن مأخذ کافی دربارهٔ شیعه: ۴۲۰
بردگان، تعالیم و رفتار ائمه در مورد احترام به: ۴۱۵
بردگی، عملی نبودن الغای فوری ـ درصدر اسلام: ۴۰۹
بشری، شیخ‌سلیم (رئیس اسبق‌الازهر): ۴۳۱

بلاذری: ۴۵۴
بلال حبشی، شخصیت: ۴۵۹
بنی امیه(امویان)،رفتار ـ در راه محو اسلام: ۴۲۲، ۴۲۳
بنی عباس و تأیید بحثها و جنجالهای کلامی ۴۷۷؛ یگانگی حکومت ـ از اسلام: ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۵۵؛ عباشی و جنایات ـ: ۴۴۲
بهار، ملك الشعراء: ۴۲۲؛ نظر ـ در بارهٔ پیشرفت اسلام: ۴۲۳
بیان‌الفرقان (کتاب)، رسالت: ۴۸۵
بیرونی، ابوریحان: ۴۱۸
بیعت، تعبیر عمر دربارهٔ: ۴۲۱
بیعت القهریه (بیعت اجباری): ۱۶۶، ۴۴۹، ۴۷۱

پ

پطروشفسکی، نظر ـ دربارهٔ نداشتن تحقیقات درست دربارهٔ شیعه: ۴۲۵
پیامبر (ص): ۴۰۳، ۴۸۵، ۴۹۲؛ فلسفهٔ تعدد زوجات ـ: ۴۱۴؛ مسائل مربوط به‌هنگام درگذشت ـ: ۴۲۵، ۴۲۱؛ ـ و مسیحیت: ۴۰۳؛ ـ و یهودیت: ۴۰۳، نیز ← محمد، پیامبر اکرم.

ت

تحکیم، بحثی دربارهٔ: ۴۳۴
تسلیم، صنعت ـ در مقیاس فردی و اجتماعی ۴۷۵
تشیع، عقیدهٔ متحرك: ۴۹۹؛ هجوم بر ـ: ۴۱۹، نیز ← شیعه.
تصحیف، بحثی دربارهٔ: ۴۵۷؛ ۴۹۷؛ نظر شیخ مفید دربارهٔ ـ: ۴۵۷
تفسیر، بانی علم: ۴۶۰؛ نظر ابن‌ابی‌الحدید دربارهٔ: ۴۶۱؛ نظر ابن‌عباس دربارهٔ ـ: ۴۶۰؛ نظر ابن مسعود دربارهٔ ـ: ۴۶۰؛ نظر جاحظ دربارهٔ ـ: ۴۶۰؛ نظر حسن بصری دربارهٔ ـ: ۴۶۰
تقدیر، مسئلهٔ: ۴۷۵؛ سوءاستفاده از ـ: ۴۷۵
تقیه، بحثی دربارهٔ: ۴۹۷
توابین، نهضت: ۴۴۵، ۴۸۵، ۴۸۶
تواتر، معنای: ۴۱۷ ح.

ث

ثمود؛ ۴۵۲

ج

جابر بن عبداللهانصاری: ۴۵۲
جحفه: ۴۱۷، نیز ← غدیرخم
جدیس: ۴۰۲
جرداق، جورج: ۴۴۱، ۵۰۰
جرهم اولی: ۴۵۲
جزیرةالعرب، خط در: ۴۰۴
جعفر بن‌محمدصادق، امام (ع): ۴۷۵، ۴۸۵، ۴۸۸: ۴۹۳؛ تجلیل ابن‌خلدون از ـ: ۴۸۸؛ مبارزات ـ: ۴۸۷؛ مظالم منصور دوانیقی بر ـ: ۴۸۷
جعفری تبریزی، محمد تقی: ۴۴۷
جندب بن زهیر ازدی: ۴۲۵

ح

حارث‌بن عبدالله همدانی: ۴۲۵
حافظ، خواجه: ۴۸۲
حجاج بن یوسف: ۴۱۹
حجةالوداع: ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰؛ نیز ← غدیر، واقعهٔ
حجر بن عدی (شهید بزرگ): ۴۳۹
حسن‌بن علی بن ابیطالب، امام (ع): ۴۱۲، ۴۳۵، ۴۵۰، ۴۸۳، ۴۹۳؛ تأثیر ـ در نهضت عاشورا: ۴۳۶؛ تهمت دستگاه عباسی به ـ: ۴۵۰؛ خیانت سپاه ـ: ۴۳۷؛ سخن ـ دربارهٔ اهمیت قیام‌وشورش: ۲۳۸؛ شخصیت نظامی ـ: ۲۳۸؛ قیام مسلحانهٔ ـ: ۲۳۶؛ فلسفهٔ سیاسی ـ: ۲۳۶؛ ـ و

تقسیم و تنصیف اموال خویش: ۲۳۹؛ ـ وخراج دارا بگرد: ۲۳۹؛ ـ وسرپرستی خاندانهای شهدا: ۲۵۱؛ ـ و کیفیت زهد و عبادت او: ۲۵۱.
حسن بن علی العسکری، امام (ع): ۴۹۳
حسین بن علی بن ابیطالب، امام (ع): ۲۸۹، ۲۹۳
حدیث بدء الدعوه: ۲۱۷، ۲۲۵
حدیث شناسی، کتب تخصصی: ۴۰۴
حدیث غدیر: ۲۱۸؛ نیز ← حجة الوداع، وغدیر، واقعهٔ.
حضرموت: ۴۰۲
حفصه: ۲۱۷
حنفی داود، حامد: ۴۹۷
حلی (علامهٔ): ۴۰۷، ۴۹۵، ۴۹۸
حلی (محقق): ۴۰۷، ۴۹۸
حنفاء، آیین: ۴۰۳، ۴۱۲؛ بحثی دربارهٔ ـ ۴۰۳
حوادث واقعه، معنای صحیح: ۴۶۶

خ

خاتمیت: ۴۹۵؛ نظر ابن سینا دربارهٔ ـ: ۴۲۲؛ نظر غزالی دربارهٔ ـ ۴۹۵
خدیجه، همسر پیامبر اکرم: ۴۱۴
خزرج: ۴۲۱
خلافت، اختلاف مهاجرین و انصار دربارهٔ ـ: ۴۲۱؛ شکل ـ پس از پیامبر: ۴۱۰؛ عدم اجماع در ـ: ۴۲۱؛ نظر ابن سینا دربارهٔ ـ: ۴۶۷؛ نظر خواجه نصیر طوسی دربارهٔ ـ: ۴۶۸؛ نظر عمر (خلیفه) دربارهٔ ـ: ۴۶۹؛ نظر فارابی دربارهٔ ـ: ۴۶۷ نظر شیخ مفید دربارهٔ ـ: ۴۶۷؛ نقش شوری در ـ: ۴۶۷
خلیفه، عدم خلع ـ به فسق وخونریزی در نظر علمای اهل سنت: ۴۷۰
خوارج، بحثی دربارهٔ: ۴۴۱، انواع ـ: ۴۴۱

د

دائرة المعارف اسلام، اشتباهات: ۴۹۲
دعبل خزاعی، ۴۲۱، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۷۱، ۴۹۳
دوازده امام، تسلسل خارجی: ۴۹۲؛ وجوه تعبیر ـ در روایات نبوی: ۴۹۳
دوانیقی، منصور عباسی: ۴۷۰
دولت اسلامی، دستور دربارهٔ: ۳۶۴
دو ناللسن: ۴۹۲
دین، تأثیر ـ درنهضتهای اقوام: ۴۰۲

ر

ربا، نهی از: ۴۰۷
ربیعه: ۴۰۲
رضا، سفت ـ درمقیاس فردی واجتماعی ۴۷۵
روسو، ژان ژاك: ۴۱۳

ز

زبیر بن عوام: ۴۲۱، ۴۵۲
زرآبادی قزوینی، سید موسی: ۴۸۰
زرتشتیان، اهل کتاب بودن ۴۵۵
زکات، مصرف ـ در آزاد کردن بردگان: ۴۰۸، ۴۰۹
زیارت قبور اولیا، فلسفهٔ: ۴۸۱؛ ـ قبر ابوبکر ۴۸۱؛ ـ قبر عمر: ۴۸۱؛ ـ قبور شهدای احد: ۴۸۱؛ ـ مرقد پیامبر: ۴۸۱
زید بن صوحان عبدی: ۴۲۵
زید بن علی بن الحسین: ۴۸۶
زیدیه، قیامهای: ۴۸۷

س

سائبه (عتق): ۴۷۶
سادات حسنی: ۴۴۱، ۴۷۰؛ ـ حسینی: ۴۴۱ ۴۷۰؛ قیامهای ـ : ۴۴۱؛ مقایسهٔ خلف باسلف در ـ: ۴۴۲؛ ـ موسوی: ۴۴۱،

۴۷۰، ۴۹۵
سعدبن عبادهٔ انصاری: ۴۲۱
سعیدبن جبیر: ۴۵۲
سقایت حاج: ۴۰۹
سقیفه، ماجراهای: ۴۲۱، ۴۵۴.
سوده: ۴۱۴
سوسیالیسم، معنای اخص: ۴۰۶
سویدبن صامت: ۴۰۴
سهروردی: ۴۷۹
سیف‌بن‌عمر تمیمی، اشتباهات مؤلفان به‌سبب: ۴۲۸؛ بحثی دربارهٔ ـ : ۴۲۸؛ جدول تحقیقی دربارهٔ مجعولیت ابن‌سبا ازطریق ـ: ۴۲۹

ش

شرف‌الدین، سید عبدالحسین: ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۶۴
شریح‌بن اوفی عبسی: ۴۲۵
شفاعت، بحثی دربارهٔ: ۴۸۸
شمیل، شبلی: ۴۵۶
شوراء، توطئه در: ۴۵۳؛ سخن علی در بارهٔ ـ: ۴۷۶
شوشتری، قاضی نورالله: ۴۲۶
شهید فخ (حسین‌بن علی‌بن حسن‌بن حسن مثنی‌بن‌الحسن‌المجتبی، معروف به ـ «صاحب فخ»): ۴۸۷
شیعه: ۴۸۶؛ اجتهاد در ـ: ۴۶۶؛ اطلاق رافضی بر ـ: ۴۹۹؛ امامت در نزد ـ: ۴۸۶؛ تألیفات ـ در تفسیر: ۴۹۷؛ تحقیق دربارهٔ منشأ ـ: ۴۲۵، ۴۴۱، ۴۵۷، ۴۸۴؛ توجه به فقه ـ: ۴۶۴؛ ذکر مطالب خلاف در بارهٔ ـ: ۴۲۰؛ روحیهٔ علمای ـ: ۴۱۳، ۴۴۲؛ سخت گیری ـ در جعل حدیث: ۴۹۴؛ سلاطین ـ حمدانی در شام: ۴۲۱؛ نظر ـ دربارهٔ حکومت معصوم: ۴۸۰؛ فلسفه شورشهای ـ: ۴۱۹؛ مذهب ـ و نئودالیزم: ۵۰۰

ص

صاحب‌بن عباد: ۴۶۲
صدرالدین، شیخ: ۵۰۰
صلوق (شیخ): ۴۹۱
صعصعةبن صوحان عبدی: ۴۲۵
صغربان، بحثی دربارهٔ: ۵۰۰

ط

طاووس یمانی: ۴۵۲
طه‌حسین: ۴۱۱
طبرسی (شیخ)، تفاسیر: ۴۹۴
طبری، محمدبن جریر: ۴۰۴، ۴۳۳؛ کتابهای تاریخی ـ: ۴۳۳
طلسم: ۴۰۲
طلاق، مکروهیت شدید ـ در اسلام: ۴۵۰
طلحه: ۴۲۱
طوافة القدوم (در فقه حنفی): ۴۵۲
طوسی، خواجه نصیرالدین: ۴۷۹
طوسی، (شیخ): ۴۷۰، ۴۹۵، ۴۹۸

ع

عاد: ۴۵۲
عاشورا، شب: ۴۴۰؛ عبادت و تعمیر سلاح در ـ: ۴۴۰
عایشه، دختر ابوبکر: ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۶۲
عامربن عبدقیس تمیمی: ۴۲۵
عاملی، شیخ بهاءالدین: ۴۸۰، ۴۹۸
عباسیان ← بنی‌عباس.
عبدالفتاح عبدالمقصود: ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۳۴
عبدالله‌بن سبا، مجعول بودن: ۴۲۸؛ جدول تاریخی دربارهٔ مجعول بودن ـ: ۴۲۹
عبدالله‌بن عمر: ۴۵۲
عبدالمطلب: ۴۰۹
عثمان‌بن عفان (خلیفه): ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۰

۴۳۲ ؛ آماری از برداشتها و بخششها واقطاعات ـ: ۴۱۱، ۴۲۳؛ تسلط یافتن آل مروان براسلام بدست: ۴۲۳؛ عزل عمال ـ بوسیله علی: ۴۳۲؛ مخالفان ـ از صحابه: ۴۲۰؛ وضع مالی در زمان ـ : ۴۳۲
عدنان: ۴۰۲
عدی بن حاتم طائی: ۴۲۵
عرب: ۴۰۲؛ ـ بائده: ۴۰۲؛ ـ باقیه: ۴۰۲ ـ عاربه: ۴۰۲؛ ـ مستعربه: ۴۰۲
عرفه، دعای: ۴۸۹
عریف، اشتراك ـ با عارف در جمع: ۴۷۴، ۴۷۵
عسکری، مرتضی: ۴۱۶، ۴۶۲
عصمت، بحثی در بارهٔ: ۴۸۶؛ نظر فارابی دربارهٔ ـ: ۴۸۶
عقاد، عباس محمود: ۴۴۱
علمای سوء، روایات دربارهٔ: ۴۷۰
علی بن ابیطالب، امام (ع) : ۴۰۸، ۴۱۸ ، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۸۹، ۴۹۳؛ ـ بعنوان سیاستمدار : ۴۳۰؛ ـ پیشوای مساوات‌طلب: ۴۰۸، ۴۱۵، ۴۴۱؛ پی‌ریزی دانشهای اسلام‌بدست ـ: ۴۵۷؛ دستور ـ دربارهٔ کیفیت دانش‌اندوزی: ۴۶۶؛ سخن ابن ابی‌الحدید دربارهٔ لزوم تأویل فضایل ـ: ۴۶۶؛ صوت عدالت انسانی: ۴۳۴؛ طرفداران خلافت ـ در آغاز کار: ۴۲۶؛ کوشش ـ برای احیای اسلام: ۴۱۱؛ کیفیت تقسیم مال در زمان ـ: ۴۳۵؛ منع ـ از گرفتن اسیر: ۴۰۶؛ ـ وصی وخلیفه: ۴۱۷
علی بن الحسین (زین العابدین)، امام (ع): ۴۲۰، ۴۸۹، ۴۹۳؛ رفتار ـ باغلامان خویش: ۴۱۵ ؛ سخنرانی ـ در مسجد جامع اموی دمشق: ۴۸۴؛ نقش انقلابی ـ در مرکز حکومت شام: ۴۸۴
علی بن موسی الرضا، امام (ع): ۴۱۵، ۴۴۹، ۴۹۳.
علی بن محمد الهادی، النقی، امام (ع): ۴۹۲، ۴۹۳
عمار یاسر: ۴۲۳، ۴۲۵
عمالقه: ۴۰۲
عمر (خلیفه): ۴۰۴، ۴۲۱، ۴۵۵
عمران بن حصین: ۴۵۲
عمروعاص، نقش ـ درجنگ صفین: ۴۳۴
عنایت، دکتر حمید: ۴۴۱، ۴۶۴
عید غدیر: ۴۴۹؛ سخن پیامبر دربارهٔ ـ: ۴۴۹ سخن علی در بارهٔ ـ: ۴۴۸؛ ـ و ابن خلکان: ۴۴۸؛ ـ وابن طلحهٔ شافعی : ۴۴۸؛ ـ و امام رضا: ۴۴۹؛ ـ و امام صادق: ۴۴۹؛ ـ وبولس سلامه: ۴۴۹؛ ـ وبیرونی: ۴۴۸؛ ـ وعلامهٔ امینی: ۴۴۹
عیسی مسیح: ۴۰۴، ۴۶۲، ۴۹۰، ۴۹۶؛ وجه تسمیهٔ ـ: ۴۴۵
عین‌الورده: ۴۴۰

غ

غدیرخم: ۴۱۸، ۴۲۵، نیز ← حجة‌الوداع، وعید غدیر، و غدیر، واقعه، و نص.
الغدیر (کتاب)، حدیث‌شناسی در ـ: ۴۶۲؛ کتبی که در ـ نقد شده است: ۴۵۸
غدیر، واقعهٔ: ۴۱۸، ۴۲۵، ۴۲۷، ۴۵۹؛ اعراب ـ: ۴۶۹؛ حدیث ـ: بنقل بیرونی ۴۱۸؛ ـ عبدالکبر: ۴۴۸؛ کتاب طبری دربارهٔ ـ: ۴۹۲؛ ـ ومدینهٔ فلسفه: ۴۶۹؛ نظر علایلی دربارهٔ ـ: ۴۲۷؛ نظر غزالی دربارهٔ ـ: ۴۲۷؛ نظر مقبلی دربارهٔ ـ: ۴۲۷

غزالی (حجةالاسلام): ۴۲۷، ۴۸۱
ف
فارابی، ابونصر: ۴۳۱، ۴۷۹
فاصله فرق سجع با: ۴۵۶
فاطمه (ع)، حضرت: ۴۲۱، ۴۳۱، ۴۴۱، ۴۸۳؛ قیام اصلاحی ـ: ۴۶۹
فتیان وعیاران، مأخذ دربارهٔ: ۴۹۹
فرض‌الاستطاعه: ۴۶۵
فرض‌الکفایه: ۴۶۵
فرض‌النبی: ۴۴۲، ۴۶۵
فریدوجدی: ۴۱۱
فقه، نقش قواعد: ۴۶۱، ۴۷۲
فقیه شیعی، رسالت: ۴۶۵
فلوتن، فان: ۴۲۹
ق
قرآن‌کریم: ۴۵۸؛ آیات‌الاحکام ـ: ۴۶۰؛ اعجاز ـ: ۴۵۶؛ بحثی دربارهٔ تعبیرات ـ ۴۴۲ ـ: ۴۴۳؛ بحثی در بارهٔ قرائت سور ـ: ۴۵۹؛ بحثی دربارهٔ قرائت ـ: ۴۵۸، تاریخ‌عناوین‌سوره‌های ـ: ۴۵۸؛ توقیفی بودن اسماء سور ـ: ۴۵۸؛ جبر و اختیار در ـ: ۴۴۶؛ ذوالقرنین در ـ: ۴۴۵؛ رستاخیز در ـ: ۴۰۸؛ نظر ـ در بسارهٔ جهان: ۴۴۳؛ نظر ویل‌دورانت دربارهٔ ـ: ۴۵۶
قزوینی، شیخ مجتبی: ۴۸۰، ۴۸۲
قزوینی (علامهٔ): ۴۸۲
قصاص: ۴۷۲؛ مساوی بودن برده وآزاد در ـ: ۴۷۴
قصی: ۴۰۲
قضاعه: ۴۵۲
قلندری‌حنفی: ۴۷۱
قیاس نزد اهل سنت: ۴۶۳
قیامت، علم: ۴۵۸
ک
کربلا: ۴۴۰
کربن: هانری: ۴۸۳
کعب اشعری ← اشعری، کعب
کعب، فضیلت: ۴۹۹
کعب‌بن عبلهٔ نهدی: ۴۲۵
کعبه، بحثی دربارهٔ: ۴۰۵؛ ۴۰۶
کمیل‌بن زیاد نخعی: ۴۲۵
ل
لاضرر، قانون: ۴۰۸
لامنس، اب، اعمال‌غرضهای‌وی‌در‌تاریخ‌اسلام: ۴۱۹
لاهیجی، تألیفات: ۴۹۹
م
ماکدونالد، اشتباه: ۴۹۲
مالک اشتر نخعی: ۴۲۵
مالک‌بن انس: ۴۵۲، ۴۸۸
مأمون عباسی: ۴۹۱
متعه، بحثی دربارهٔ: ۴۵۲؛ نظر فلاسفهٔ غرب دربارهٔ ـ: ۴۵۳
متوکل عباسی: ۴۷۱
مجتهدان مسلمان سخنی دربارهٔ: ۴۶۰
مجریطی، محمدبن مسلمهٔ: ۴۷۹
محجوب، محمدجعفر: ۴۹۹
محمدبن علی‌الباقر، امام‌پنجم (ع): ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۹۳
محمد، پیامبر اکرم (ص): ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۴۴، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۸۳، ۴۹۶؛ سیاست صحیح ـ به‌نظر روسو: ۴۱۳؛ علت خصومات اعراب با ـ: ۴۰۵، نیز ← پیامبر
مختار ثقفی، بحثی دربارهٔ: ۴۴۰، ۴۴۱
مدائنی (ابوالحسن)، نقش وی‌در‌جعل‌حدیث: ۴۵۰

مدینه: ۴۰۹، ۴۸۹
مدینهٔ فاضلهٔ غدیر: ۴۶۹، نیز ← غدیر، واقعه.
مرتضی علم‌الهدی (سید): ۴۲۶
مروان حکم: ۴۷۱
مروزی، ابوالعباس: ۴۲۲
مستشرقین، عدم برداشت وفهم صحیح ـ در بارهٔ اسلام: ۴۱۹؛ نقص اظهارات ـ: ۴۶۰
مسعودی (مورخ معروف): ۴۷۹
مسلم‌بن عقیل: ۴۳۹
مسلمین، اشاره‌ای بوحدت: ۵۰۱؛ شکل اجتماعی ـ در زمان خلفا: ۴۲۴
مسیحیت‌دین تثلیث: ۴۰۳؛ صورت اصیل ـ: ۴۰۳
مصاهرت، اهمیت: ۴۱۶
مصر: ۴۵۲
مطهری، مرتضی: ۴۱۴
مظفر، محمدرضا: ۴۹۷
معاویة‌بن ابی سفیان: ۴۵۷، ۴۳۵؛ تعقیب شدید ـ ازشیعه: ۴۳۸، ۴۳۹؛ جاسوس انگیزی ـ درسپاه امام حسن: ۴۳۶؛ کوشش برای رهایی اسلام از حکومت ـ: ۴۳۶؛ ـ ونقض پیمان: ۴۱۲
معتزله، بحثی دربارهٔ: ۴۸۹
معد: ۴۰۲
مفید (شیخ)، تألیفات: ۴۹۴
مقدادبن اسودکندی: ۴۱۲، کتك خوردن ـ درسقیفه: ۴۲۱
مکاتبه (اصطلاح فقهی): ۴۰۹
مکتب تفکیك: ۴۷۹
مکه: ۴۰۴، ۴۹۶
موالی، اخذ ـ برخلاف سفارشهای پیامبر: ۴۲۳ ح.
موسی، پیامبر (ع): ۴۹۵
موسی‌بن جعفر، امام هفتم (ع): ۴۴۲، ۴۸۹، ۴۹۵، ۴۹۳؛ ترس دربار عباسی از ـ: ۴۸۹؛ جود ـ: ۴۹۵؛ دستگیر کردن ـ: ۴۹۰؛ ـ درزندانهای انفرادی: ۴۹۵؛ شعار اجتماعی ـ: ۴۹۰ح؛ عبادت ـ: ۴۹۵؛ فلسفهٔ سیاسی ـ: ۴۸۹، ۴۹۱
مهدی، امام دوازدهم (ع): ۴۱۰، ۴۸۳، ۴۹۰؛ القاب ـ: ۴۹۸؛ اشاره به مآخذ اهل سنت دربارهٔ ـ: ۴۴۵؛ اعتقاد اهل سنت به ـ: ۴۹۶؛ بحثی دراعتقاد به ـ: ۴۴۵
مهدی عباسی: ۴۸۹
میرحامد حسین (مؤلف «عبقات‌الانوار»): ۴۳۲
میرداماد حسینی (فیلسوف) معروف: ۴۷۹

ن

نراقی، ملااحمد: ۴۵۷
نزار: ۴۵۲
نفس زکیه (محمدبن عبدالله‌بن الحسن المجتبی): ۴۸۷
نص، تعیین خلافت به: ۴۱۷، ۴۸۶؛ ـ غدیر: ۴۱۷، ۴۱۸؛ نظر ابن‌سینا دربارهٔ ـ: ۴۱۷
نظام‌الملك، خواجه: ۴۱۹
نلدکه: ۴۵۹
نوافلاطونیان: ۴۸۱
نووی دمشقی، یحیی: ۴۷۰
نیکلسن: ۴۲۹

و

وحی: ۴۴۴
ولاء (عتق): ۴۷۴
ولیدبن عبدالملك: ۴۷۱

ه

هارون عباسی: ۴۴۲؛ رفتار ـ باامام موسی‌بن

جعفر: ۴۴۲
هشام‌بن عبدالملك اموی: ۴۸۴
هیرشفلد: ۴۵۹

ی

یزیدبن قیس ارحبی: ۴۲۵
یزیدبن معاویه: ۴۸۴؛ ترس ــ ازسخنرانی امام چهارم: ۴۸۴
یوم‌الجسر: ۴۲۲

اسلام مسلمانان و اسلام مستشرقان

با آنکه از نخستین انتشار کتاب «اسلام در ایران» بیش از دو سال می‌گذرد و با آنکه تاکنون یك بار هم مقاله‌ای در نقد آن به طبع رسیده است،(۱) 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 «ایلیاپاولویچ پطروشفسکی» اسلامشناس و ایرانشناس مشهور روس و استاد دانشکده شرقشناسی دانشگاه لنینگراد است که با ترجمه خوب آقای کریم کشاورز در اختیار خوانندگان فارسی زبان قرار گرفته است.(۲) 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 غربیان 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 مفصلی است که از حوصلهٔ این مقاله بیرون است. به طور خلاصه می‌توان گفت از این کتابها یك فایده عمده و یك ضرر عمده عاید خوانندگان مسلمان شده است. فایده 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 خصلتهایی که خود دارند و از آن غافلند آگاه می‌سازد. همچنانکه اگر فارسی زبانی به سخن گفتن بیگانه‌ای که فارسی زبانِ مادری او نیست گوش دهد می‌تواند در خلال عبارتهای شمرده و مقطعی که می‌شنود به توانائی 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 یك نویسنده بیگانه می‌خواند نیز می‌تواند تاحدود 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.

امّا ضرر عمده‌ای که از جانب این گونه کتابها عاید شده است این است که نویسندگان آنها

(۱) کتاب امروز، پائیز ۱۳۵۱، مقاله «درست و نادرست در اسلام‌شناسی» از دکتر حمید عنایت.
(۲) برای آشنایی با کریم کشاورز کتاب امروز، خرداد ۱۳۵۱.

معمولاً نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند روح و جوهر واقعی اسلام را دریابند و به سخن دیگر هر یك 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 ـ 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 برگیرد و روی از وقایع بگرداند و باورها و پندارهای مؤلف را از زیاتی 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 یکایك 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 نه ممکن است، نه معقول و وظیفه مترجم این نیست که به ارشاد مؤلف بپردازد و به موعظه خواننده بنشیند؛ او می‌باید رعایت امانت کند و می‌باید هم حق ترجمه را بجای آورد و هم حق حقیقت را.

بهتر است برای بیان مقصود خویش مثالی بیاوریم. مترجمی را در نظر آورید که به ترجمه کتابی علمی که مثلاً به یکی از مباحث فیزیك مربوط می‌شود مشغول است. اگر این مترجم در ضمن ترجمه به یك 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 واقعیتی 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. اینك به

بسیاری از کتابهایی که غربیان درباره اسلام نوشته‌اند بنگرید و ببینید درباره شیعه چه نوشته‌اند،[۳] 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.[۴] تکرار و تأکید این نکته لازم است که سخن ما این نیست که چرا یك محقق غربی شیعه را به عنوان یك «حقیقت» نمی‌پذیرند بلکه ایراد ما این است که چرا به آن به عنوان یك «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 یك پانوشت کوتاه به این قصور بلکه تقصیر 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، گناهست». اینك با توجه بدانچه گفتیم باید بگوئیم که کتاب «اسلام در ایران» در میان کتابهایی که از غربیان بزبان فارسی در آمده است یك «حادثه» است، یعنی پدیده نوظهوری است و ما برای نخستین بار می‌بینیم که کسی در پاسخ مستشرقان سکوت را شکسته است و بی‌آنکه خواسته باشد با غوغا و هیاهانگ جاهلانه 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 بافته‌اند 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 یك را باید انتخاب کرد و کدام یك درست است.

امّا 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 یك کتاب نیست که دو کتاب است، کتابی به قلم پطروشفسکی 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 نزدیك به چهارصد صفحه است و حکیمی بر این چهارصد صفحه، صد صفحه توضیحات افزوده و بر دویست و هفتاد مورد از سخنان پطروشفسکی به اشاره و اجمال انگشت نهاده است و معلوم است که اگر قرار بود وی در یك یك این دویست و هفتاد مورد به تفصیل سخن بگوید، «اسلام در ایران» هفتاد من کاغذ می‌شد. در بسیاری از موارد، حکیمی تنها فرصت آن را داشته که با فشرده‌ترین عبارات بیان کند که حقیقت مطلب با آنچه پطروشفسکی گفته است تفاوت دارد و در پی این ادعاء 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 محمدجزاد فلاطوری، صفحه ۴۳۷.

(۴) به عنوان نمونه، رجوع کنید به «تاریخ عرب» تألیف «فیلیپ 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 یك نظر به دو بخش کلی تقسیم کرد، بخش اوّل این تاریخ از آغاز اسلام تا استقرار صفویه و بخش دوّم آن از صفویه تا زمان حاضر است. در قسمت اعظمی از بخش اوّل این تاریخ، ایران به نحو بیواسطه یا باواسطه کمابیش تحت تسلط و تأثیر حکومتهای دمشق و بغداد بوده است و اگر مقصودمان از ایران یك 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 ومطالب این فصلها به مسائلی مربوط است که مخصوص هیچیك 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 (کلاس ویژه) داده است»(۵) و بدینترتیب 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 خویش 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 «پیشرفت جریان تکامل فئودالی»، «افزایش زمینداری فئودالی»، «مناسبات ارضی»، «لفاقه عقیدتی بسیاری از نهضتهای مخالفت‌آمیز خلق» و «نهضت‌های

(۵) اسلام در ایران، صفحه ۱۱.

روستایی» همه چیز را معلول تحولات نظام اقتصادی مشخصی 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 اقتفای مبانی فکری خویش، از ماهیت و ذات مسائل و مباحث اسلامی خبر ندارد و این ذات و ماهیت را در تعیین سرنوشت هیچیك 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. فی‌المثل شیعه را همه جا «شکل و صورت و لفافه 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 روباروی هم قرار می‌دهد و معتقد است که «مذاهب سنت و جماعت، پیش از تأسیس دولت شیعه صفوی، کیش رسمی لااقل نیمی (اگر نه بیشتر) از مردم ایران بوده و دین رسمی همه دول فئودالی ایران شمرده می‌شده، اما مذهب شیعه، شکل و صورت و لفافه عقیدتی بسیاری از نهضتهای مخالفت‌آمیز خلق بوده...»[۶] اما به این سؤال پاسخی نمی‌دهد که با فرض صحت این سخن، چرا اصولاً تسنن مذهب دسته اوّل 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»[۷] و حکیمی تنها این مجال اندك 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 ـ براساس مآخذ ـ گفتیم که پیامبر خود این عقیده را تعلیم کرده است»[۸]

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 روستائیانی 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:

«بنا به گفته یاقوت 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...»

---

(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 یك 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 جزمی و ذهنی خویش اصرار می‌ورزد و چگونه در پی آن است که برای اثبات بینش تاریخی ـ اجتماعی خویش از هر چه به چنگ آورد استفاده کند. در فصل نهم کتاب که عنوانش «کلام یا اسکولاستیك 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 درك مفاهیم و مطالب درجاتی دارند و استعداد بعضی از نفوس در توجه به حقایق عالیه و درك معانی بیشتر از برخی دیگر است. غزالی نفوس مردم را از این حیث به سه دسته تقسیم می‌کند و یك دسته را کسانی می‌داند که «تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت غلبه دارد» و دسته دیگر «نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند» و بالاخره دسته سوّم «همانا کسانی هستند که می‌توانند به حقیقت عالیه (خداوند) و واقعیت الهی به یاری فروغ درونی و حال واصل گردند».

حال ببینیم پطروشفسکی چگونه از این جا به آنجا که می‌خواهد گریز می‌زند، وی می‌نویسد:

«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 قرار دادن عوام‌الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذالکلام 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 قیافه و لفافه دین ـ جامعه‌ای که قشرهای پائین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالیه حاکمه قرار گرفته بودند».[۱۰]

پیداست که اگر مؤلف محترم به اینگونه قالبهای فکری مقید نمی‌بود به سهولت درمی‌یافت که درك معنویت و حقایق عالیه در اسلام هرگز به طبقه و قشر معینی اختصاص نداشته است. دینی که ملاك برتری را تنها تقوی دانسته است از حیث درك معانی و طی مدارج معنوی میان غلام حبشی و سید قریشی فرقی نمی‌گذارد. همین غزالی که خود از اعاظم نفوسی است که به درك 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 طابران 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 درك مطالب فرهنگی و علمی میان مردم نیست؟ آیا مردم پیرامون شما همه از لحاظ فهم و فحص مسائل علمی و فلسفی یکسانند و عوام‌الناس قول دانشمندان نافذالکلام را حجت نمی‌دانند؟ مسلم است که چنین نیست و در هیچ عهد و زمانه‌ای منجمله «روزگاری

(۹) اسلام در ایران، صفحه ۲۸۴.

(۱۰) اسلام در ایران، صفحه ۲۴۵.

غزالی هم چنین نبوده است و این سخن به سلسله مراتب سازمان پیچیده جامعه فئودالی در قیافه و لفافه دین» ربطی ندارد.

پطروشفسکی 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 دربارهٔ مبانی اسلامی تکرار و تأکید می‌کند، بی‌هیچ سازش و بی‌هیچ نرمشی.

به طور کلی در تمام مواردی که پطروشفسکی قصد دارد اصالت و استواری مفاهیم اسلامی را انکار کند و حقایق بنیادی اسلام را تحت احوال روزگار بداند حکیمی در چند جمله کوتاه و با ارجاع به چند متن و سند می‌گوید نه چنین است و برعکس هر جا پطروشفسکی 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 بگندد بلکه می‌تواند نهری جاری باشد که همچنان از سرچشمه وحی بجوشد و در طول زمان جریان یابد. بهتر است سخن این هر دو را از زبان خود آنان بشنویم، پطروشفسکی می‌گوید:

«از دیگر سو موازین حقوقی که به صورت اشکال محجر دینی در می‌آمدند خواهی‌نخواهی به مرور زمان کهنه می‌شدند. 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 مشئوم 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 حوایج 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»[۱۱]

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...»[۱۲]

و در جای دیگر دوباره می‌گوید:

«چنانکه یادآور شدیم با عدم انسداد باب اجتهاد در فقه شیعه، چنین نقیصه‌ای در آن هیچگاه راه نمی‌یابد. بلکه در روایت توقیعیه ـ که «حوادث واقعه» به «روات احادیث» ارجاع شده نه خود احادیث ـ منظور همین است که فقهای 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.

«کونواللعلم و عاة و لاتکونواله رواة» ـ فراگیرنده علم باشید نه روایت‌کننده آن) الزام کند تا با تروی کامل در روایات و مذاق ائمه و با توجه به جنبه حوادثی و نوپیدایی واقعه‌ها و مسائل و هم توجه به زمان و ملابسات نسل، احکام را در مقیاس جهانی و نیازهای متشتت انسانی عرضه کنند.»[۱۳]

توجه حکیمی به اصول و معارف شیعه... و کم‌توجهی پطروشفسکی به این معنی، سبب شده است تا یك 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 شیوهٔ فرمانروایی اسلامی نیست و محققی که در این مسئله به «امامت» توجه نداشته باشد نمی‌تواند حقیقت اسلام را دریابد.

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 شگفت‌آور است هر چند که او خود می‌گوید: «با آنکه برای رجوع به مآخذ مجال کافی نبود، برای نوع مطالب اظهار شده از یك تا چند مآخذ ـ که هم‌اکنون در اختیارم بود ـ نشان داده شد، گرچه به رعایت اختصار پاره‌ای از همین مآخذ نیز حذف گشت»[۱۴]، 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 شیعه شناسی 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 حماسه 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 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 تفاهم شده، و ما خود در مواردی از فقه و روش علمای اهل سنت نیز در توضیحات خویش دفاعگر بوده‌ایم که همه یك جبهه‌ایم.»[۱۵]

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» یك کتاب درسی دانشگاهی است و این خود حسن این کتاب است. اگر نتیجه‌گیریها و نظریه‌پردازیهایی را که ناشی از بینش کلی مؤلف است به یکسو نهیم باید

(۱۳) اسلام در ایران، صفحه ۴۶۶.
(۱۴) اسلام در ایران، صفحه ۶.
(۱۵) اسلام در ایران، صفحه ۷.

بگوئیم که این کتاب، یك 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 میان کتاب پطروشفسکی با کتاب فلان جهانگرد 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. افسانه‌بافیها 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 فوائد این کتاب این است که خوانندگان ناآشنا با نظامات اسلامی را به نحوی ضمنی و لااقل اجمالی با آن نظامات آشنا می‌سازد و بدانان می‌فهماند که اسلام، ساحتها و ابعاد گوناگون دارد و تنها مشتی آداب و مناسك 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 پطروشفسکی همه جا به فرضیه‌های خویش ملتزم و وفادار بوده است اما با اسلام دشمنی ندارد و اگر گاهی به حقیقتی برمی‌خورد 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.(۱۶) 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 رئوس اشکالات و مشکلات آن بپردازد و رضا داده‌اند که این کتاب مجموعه‌ای از سخنان یکطرفه و یکجانبه نباشد. آقای کشاورز در پاسخ این سؤال که «آیا شما از حواشی آقای حکیمی بر ترجمه کتاب «اسلام در ایران» قلباً راضی هستید؟ پاسخ داده‌اند: «خیلی خیلی راضی هستم»و افزوده‌اند که «توضیحات مفیدی است».(۱۷) 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 تنبیهات» است و تأکید می‌کنیم که جز این چاره‌ای نبوده است هر چند که برخی از توضیحات آنچنان به ایجاز واختصار بیان شده که فهمش جز برای طلاب آشنا به اصطلاح میسر نیست و ما نمونه‌ای از این موارد را در همین نوشته درباره«عدم انسداد باب اجتهاد» نقل کرده‌ایم. در این توضیحات، ما با نویسنده‌ای روبرو هستیم که از تك تك کلماتش غیرت وایمان اسلامی می‌تراود و وسعت اطلاعات و دقت بسیار و احاطه‌اش بر متون و منابع اسلامی از یکایك توضیحاتی که داده است آشکار است.

فی‌المثل دقت وی تا حدی است که وقتی پطروشفسکی می‌گوید: «گبران» نامی است که مسلمانان به ایشان (یعنی به زرتشتیان) می‌دهند، او به استناد مزدیسنا توضیح می‌دهد که «نامی است که در ایران اسلامی به زرتشتیان داده شد»[۱۸] (یا وقتی پطروشفسکی 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 «فرض‌النبی» روشن می‌شود»[۱۹] 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 مسامحه و غفلت نیست بلکه گویای نکته‌ای است. به گمان راقم این سطور، سکوت حکیمی را دربارهٔ «نماز جمعه» باید چنین سکوتی دانست. پطروشفسکی می‌نویسد:

«در روزهای آدینه به هنگام نیمروز نماز جماعت یا نماز جمعه.... برگزار می‌شود و اصولاًهمه 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....»[۲۰]

و می‌دانیم که اکنون در ایران که مذهب شیعه دارد این عادت تقریباً نزد مردان هم محفوظ نمانده است و درحال حاضر نماز جمعه در مساجد شیعه به جای آورده نمی‌شودو فقیهانی 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 پطروشفسکی ذکر نمی‌کند و اگر خود سخن دیگری دارد آن سخن چیست؟*

از مواردی که تا اندازه‌ای سکوت حکیمی را مبهم و معنی‌دار ساخته است، مسأله «خمس» است. پطروشفسکی 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 بطروشفسکی در اوایل فصل پنجم در آنجا که می‌خواهد «قیاس» را در فقه بیان کند می‌نویسد:

«مثالی دیگر از به کار بستن قیاس، طبق نص قرآن (سوره ۸، آیه ۴۲) خمس غنیمت، سهم «امام ـ خلیفه» است. فقیهان از روی قیاس چنین استنتاج کردند که باید خمس در آمد زیر خاکی (از معادن) و گنجهای نمک و صید ماهی و غیره هم سهم خلیفه باشد.(۲۱)

اما با اینهمه این اشاره ضمنی و اجمالی،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 دویست وهفتاد مورد از کتاب بطروشفسکی را توضیح و تصحیح کرده است ـ و سه چهارم این توضیحات مربوط به هفت فصل اول کتاب است ـ 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 خویشاوندان نزدیک وی بودند، یعنی خدیجه همسر 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 در آید و آن شخص زان پس طلاقش گوید.»

در اینجا لازم است توضیح داده شود که این شرط تنها وقتی لازم است که مرد همسر خویش را سه طلاقه 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 ابوجعفر محمدبن علی‌القمی 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 ومحل وفات او بغداد نیست.

---

(۲۱) اسلام در ایران، صفحه ۱۴۳.

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 رویهمرفته 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 ایراداتی که محققان غیرمسلمان به اسلام وارد ساخته‌اند و سوءتفاهمها و سوءتعبیرهایی که درباره اسلام در فکر و زبان آنان راه یافته است و هر یك از فصلهای این کتاب می‌تواند برای محققان و اسلام‌شناسان مسلمان، دستمایه نوشتن کتابی باشد.

غلامعلی حداد عادل