



# تشیع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

هاینس هالم

محمدتقی اکبری

تاریخ

۱۹۳۰

۱

۴

محمد تقی

ماہنامہ

تشیع



# SHIISM



HEINZ HALM

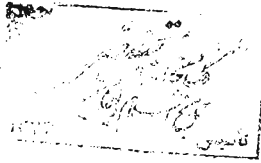
*MohammadTaghi Akbari*







بِسْمِ  
الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشرادیهان

## مذاهب اسلامی

(۵)

هالم، هاینس، ۱۹۴۲-م  
تشیع / مؤلف هاینس هالم؛ مترجم محمد تقی اکبری -- قم: نشر ادیان ۱۳۸۴.  
۳۹۸ص -- (نشر ادیان: ۱۲، مذاهب اسلامی ۵)

ISBN:964-96868-0-0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

Shiism

عنوان اصلی:

۱. شیعه. ۲. شیعه -- تاریخ. الف. اکبری، محمد تقی، مترجم. ب. نشر ادیان  
ج. عنوان.

۲۹۷/۵۳

BP۲۱۱/۵/۵۲۳ت۵

۱۳۸۵

۸۵-۹۱۶م

کتابخانه ملی ایران

تشیع

هاینس هالم

محمد تقی اکبری

۱۳۸۵



### تشیع

● مؤلف: هاینس هالم

● ناشر: نشر ادیان

● نوبت چاپ: اول، تابستان ۱۳۸۵

● مدیر فنی و هنری: محمدمهدی ربّانی

● تعداد: ۲۰۰۰ جلد

● قیمت: ۲۹۰۰ تومان

● مرکز پخش: پکتا. تلفن: ۱-۸۸۹۲۶۲۷۰ فاکس: ۸۸۹۲۶۲۷۱

[www.religions.ir](http://www.religions.ir)

[Pubto@religions.ir](mailto:Pubto@religions.ir)

## سخن ناشر

امروزه آیین شیعه در عرصه جهانی و به خصوص جهان اسلام به عنوان مذهبی تأثیرگذار شناخته می‌شود که تأثیر عمیقی بر تحولات سیاسی، اجتماعی، فکری و فرهنگی مسلمانان گذاشته است. به همین دلیل، این مذهب مورد توجه بسیاری از محققان و پژوهشگران در سراسر جهان قرار گرفته و روند نگارش مقاله و کتاب در این موضوع در دهه‌های اخیر به خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران رو به فزونی است.

کتاب تشیع نوشته دکتر هاینس هالم از جمله این آثار تحقیقی است که به همت جناب آقای محمد تقی اکبری به فارسی برگردانده شده است.

نشر ادیان از مترجم محترم و نیز از جناب حجة الاسلام والمسلمین رسول جعفریان به دلیل بازنگری کامل و نکته سنجی‌های ایشان در محتوای کتاب و افزودن پاورقی‌های سودمند و از جناب آقای محمد حسن محمدی مظفر عضو هیأت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب به دلیل مقابله کامل ترجمه با متن اصلی، صمیمانه سپاسگزاری می‌نماید.



## فهرست

- یادداشت ویراستار متن انگلیسی ..... ۱۱
- پیشگفتار مؤلف ..... ۱۳
۱. منشأ شیعه ..... ۱۵
- نام و تعریف ..... ۱۵
- منابع، نوشته‌ها و مراجع ..... ۱۹
- جامعه اسلامی پس از رحلت حضرت پیامبر(ص) ..... ۲۲
- خلافت علی(ع) (۴۰- ۳۶ / ۶۶۱- ۶۵۶) ..... ۲۷
- کناره‌گیری امام حسن(ع) (۶۶۱/۴۱) ..... ۳۸
- شهادت امام حسین(ع) در کربلا (۶۸۰/۶۱) ..... ۴۰
- شیعه «چهار امامی» یا کیسانیه و منشأ انتظار شیعیان برای ظهور مهدی(ع) ..... ۴۴
- قیام زیدبن علی (۷۴۰/۱۲۲) و پیدایش زیدیه ..... ۵۲
- هاشمیه و شورش عبدالله بن معاویه (۷۴۴/۱۲۶) ..... ۵۳
- انقلاب عباسیان (۷۴۷-۷۴۹ / ۱۲۹-۱۳۲) ..... ۵۷
- کتابشناسی ..... ۶۲
۲. امامیه یا شیعه دوازده امامی ..... ۶۵
- امام ششم جعفر صادق(ع) (۱۴۸- ۷۶۵/۸۳- ۷۰۲) و آغاز پیدایش امامیه ..... ۶۵
- امام هفتم موسی کاظم(ع) (۱۸۳- ۱۲۸) و واقفیه ..... ۶۹



- ۷۲ ..... امامان تحت حفاظت عباسیان
- ۷۳ ..... «غیبت صغری» ی امام دوازدهم و دوره چهار «سفر» (۳۲۹ - ۲۶۰).
- ۷۸ ..... «غیبت کبری» (۹۴۱/۳۲۹) و انتظار بازگشت مهدی قائم (عج).
- ۸۱ ..... مراحل آغازین ادبیات امامیه و شکل‌گیری مذهب «دوازده امامی»
- ۹۳ ..... شیعه در پناه آل بویه ۴۴۷-۳۲۰ / ۱۰۵۵-۹۴۵.
- ۱۰۰ ..... مکتب بغداد: کلام و اصول فقه
- ۱۱۵ ..... سلطنت سلجوقیان (۵۹۰-۱۱۹۴/۴۳۱-۱۰۴۰) و واکنش سنیان
- ۱۲۲ ..... شیعیان در دوران حکومت مغول
- ۱۲۸ ..... مکتب حلّه و اصول فقه شیعه: اجتهاد و تقلید
- ۱۳۵ ..... شیعه و طریقه‌های دراویش در قرن هشتم / چهاردهم
- ۱۴۵ ..... نهضت‌های مهدوی افراطی شیعیان در قرن نهم / پانزدهم
- ۱۵۵ ..... عصر صفویه: شاه در مقام نماینده امام غایب
- ۱۶۷ ..... مکاشفه، مابعدالطبیعه و عرفان: مکتب عرفانی اصفهان (قرن یازدهم / هفدهم)
- ۱۷۲ ..... مجتهد معصوم - مفهومی متروک از قرن یازدهم / هفدهم
- ۱۷۶ ..... پیروزی مکتب اصولی (قرن دوازدهم / هیجدهم)
- ۱۸۷ ..... درست‌آیینی شیعی در عصر قاجاریه
- ۱۹۹ ..... علما در نقش مخالفان قدرت غیر دینی
- ۲۰۸ ..... روحانیت شیعی و سلسله پهلوی (۱۳۹۹-۱۳۴۴ ق)
- ۲۲۱ ..... انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی در ایران
- ۲۳۰ ..... شیعیان لبنان
- ۲۳۵ ..... شیعیان دوازده امامی در کشورهای خلیج فارس
- ۲۳۷ ..... اولاد قزلباش
- ۲۳۸ ..... تشیع دوازده‌امامی در شبه قاره هند
- ۲۴۰ ..... ویژگی‌های عبادی و شرعی شیعیان دوازده امامی
- ۲۴۲ ..... نفس‌المهموم؛ زیارت مرقد، دست‌های زنجیرزنی و نمایش‌های تعزیه
- ۲۵۱ ..... کتابشناسی

۳. شیعهٔ عالی ..... ۲۷۷
- غُلاة کوفی ..... ۲۷۷
- فرقه‌های غلاة امروزی: اهل حق و نصیریه (علویان) ..... ۲۸۱
- کتابشناسی ..... ۲۸۵
۴. اسماعیلیه یا شیعیان هفت امامی ..... ۲۸۹
- تعاریف توسط خود نهضت و از زبان دیگران ..... ۲۸۹
- مسأله نسل امامان اسماعیلی ..... ۲۹۰
- آغاز تبلیغ (دعوة) اسماعیلی ..... ۲۹۴
- انشعاب سال ۸۹۹/۲۸۶: فاطمیان و قرمطیان ..... ۳۰۲
- امامت فاطمیان (۵۶۷-۱۱۷۱/۲۸۶-۸۹۹) ..... ۳۰۵
- مکتب فارسی: پذیرش آیین نوافلاطونی ..... ۳۱۲
- دروزیان (دروزیه) ..... ۳۱۶
- نزاریان (نزاریه): «حشاشین» و خوجه‌ها ..... ۳۲۱
- طیبیان مُستعلی و بُهره‌ها ..... ۳۳۲
- کتابشناسی ..... ۳۴۴
۵. زیدیه ..... ۳۵۷
- کتابشناسی ..... ۳۶۴
- نمایه ..... ۳۶۷



## یادداشت ویراستار متن انگلیسی

یکی از پرسشهایی که غالباً در غرب در ذهن دانشجویان و اشخاص علاقمند به شناخت بیشتر دربارهٔ اسلام به وجود می‌آید، این پرسش بنیادی است که: «تفاوت میان شیعه و سنی چیست؟» هدفی که این کتاب دنبال می‌کند نه فقط پاسخ دادن به این سؤال، بلکه ارائه طیفی گسترده از عقاید موجود در میان فرقه‌های شیعه است.

در نقل قول‌هایی که از قرآن شده است از ترجمهٔ انگلیسی آن به کوشش مارمادیوک پیکتال با عنوان *The Meaning of the Glorious Koran* محل نشر لندن، تاریخ انتشار ۱۹۵۷ استفاده شده است.

در کتاب حاضر، یک یا دو فصل جدید به نسخه انگلیسی کتاب دکتر هالم افزوده‌ایم. در این فصلها وقایعی مهم مانند درگذشت آیه‌الله خمینی، اتحاد دو یمن و فروپاشی اخیر اتحاد جماهیر شوروی بررسی شده است؛ رویدادهایی که از زمان چاپ اول کتاب در سال ۱۹۸۷ به بعد اتفاق افتاده است.

کارولین هیلن براند



## پیشگفتار مؤلف

به رغم آن که ده درصد از جمعیت قریب به یک میلیاردی مسلمانان در جهان امروز پیرو مذهب شیعه هستند، پیش از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ هـ.ش، بزحمت می توان در جهان افرادی را یافت که به تشیع توجه کرده باشند. امروزه، آثار و نوشته‌های مربوط به تشیع غالباً خالی از حبّ و بغض، نیست و بسیاری از این موارد باید از اصل آن پیراسته شود. ظهور ناگهانی علاقه به تشیع ناشی از رویدادهای سیاسی، و بویژه ترسهای حاصل از آن رویدادهاست؛ در نهایت، سرزمینهای اصلی شیعیان، یعنی عراق، ایران و ناحیه نجد عربستان، مهمترین سرزمینهای تولید نفت خاورمیانه هستند. پویایی سیاسی اسلام شیعی اصولاً در خود آگاهی این مکتب به عنوان قهرمان مبارزه مستضعفان علیه مستکبران، ستمگران، مستبدان و استثمارگران از هر نوع آن نهفته است، مبارزه‌ای که درباره آن احادیث شیعی نه تنها یک سلسله مثالهای بی پایان از تحمل رنج و قیام، بلکه مدینه فاضله‌ای از حکومت برحق حضرت مهدی (عج)، امام غایب منتظر را که در جهان پر از جور و بیدادگری امروز، عدل و احسان خواهد گسترد ارائه می دهند. بعد از آن که برای حل مسائل اجتماعی و اقتصادی ملل مسلمان، تجویزهایی بیرونی (از نوع سرمایه‌داری و سوسیالیستی) ناکام مانده و تمام جذابیت خود را از دست داده‌اند، سنتی مذهبی با قدمتی بیش از هزار سال، تفسیر و راه حلی برای کشمکشهای اجتماعی کنونی ارائه می دهد.





## منشأً شيعه

### نام و تعريف

«احزاب مذهبی - سیاسی مخالف در صدر اسلام» عنوانی بود که یولیوس ولهاوزن به تحقیق خود در زمینه پیدایش خوارج و شیعه داد و در سال ۱۹۰۱ آن را منتشر کرد.<sup>۱</sup> در واقع، کلمه عربی شیعه صرفاً به معنی «حزب» است.<sup>۲</sup> شیعه علی (ع) نامی بود که در کشمکشهای ایجاد شده بر سر جانشینی عثمان، خلیفه سوم مقتول در سال ۶۵۶/۳۵ به افرادی داده شد که از پسرعمو و داماد پیامبر، علی بن ابی طالب (ع)، طرفداری می کردند. شیعیان در تلاش برای کسب قدرت سیاسی به صورت یک حزب ظهور کردند و این

1. Abh. der kgl. Ges. d. Wiss zu Göttingen, pÜil.- Üist. Kl., n.f. vol. V, no. 2, Berlin 1901.

۲. شیعه به معنای تابع و پیرو می باشد و کلمه حزب در زبان عربی به معنای گروه و دسته است. در کتاب احقاق الحق، به بیش از ۵۰ مورد از منابع اهل سنت استناد شده که لفظ شیعه در زمان پیامبر اکرم بر زبان آن حضرت جاری شده است. در کتاب لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۵۴، نیز آن حضرت در روایتی می فرماید: مُثَلِّ عَلِيٍّ كَشَجَرَةٍ اَنَا اَصْلُهَا وَ عَلِيٌّ فَرْعُهَا وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ ثَمَرُهَا وَ الشَّيْعَةُ وَرَفْعُهَا، و نیز در تفسیر درالمتنور، ج ۶، ص ۳۷۹، در تفسیر سوره بینه (۹۸) آیه ۷، به روایتی از پیامبر استناد می کند که حضرت فرمودند: اَنْتَ وَ شَيْعَتُكَ وَ در روایت دیگری فرمودند: وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ اِنْ هَذَا (علِيٌّ) وَ شَيْعَتُهُ لَهُمْ الْفَائِزُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. «مترجم»

۳. در این کتاب ابتدا سال هجری قمری و سپس سال میلادی مطابق با آن ذکر می شود. [در برخی موارد سال شمسی (ش.) نیز ذکر شده است].

خصوصیت سیاسی نخستین خود را هرگز از دست نداده‌اند. اکنون، مانند آن زمان، دین و سیاست با یکدیگر وابستگی نزدیک دارند و حوزه‌های جداگانه‌ای را در اذهان مسلمانان تشکیل نمی‌دهند. شیعیان در بخش اعظم تاریخ خود ناگزیر از حفظ موضع مخالف سیاسی خود بودند، اما هرگز، حتی در دورانی که در نهایت ضعف به سر می‌بردند، از توان بالقوه خویش در به دست گرفتن قدرت غافل نبوده‌اند.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر، اگر سعی بر آن باشد که تشیع صرفاً پدیده‌ای دینی و نه سیاسی تصور شود، در این صورت روشن است که یافتن تعریفی برای آن دشوار خواهد بود. یک دلیل آن است که هیچ یک از مقوله‌هایی که در مسیحیت می‌شناسیم دقیقاً مطابق آنچه در تشیع وجود دارد نیست، و دلیل دیگر آن که تشیع در یک دوره طولانی بسط یافته و طی آن چندین بار ماهیتش اساساً دستخوش تغییر شده است.<sup>۲</sup>

برای ذکر منشأ گسترش جداگانه تشیع، اصطلاح «انشعاب» را بی‌تردید می‌توان به کار برد. امت صدر اسلام در اثنای مشاجره‌ای بر سر اقتدار واقعی و تعیین رهبر دینی - سیاسی بر حق خویش (امام) گرفتار انشعاب شد. لکن، وقتی گروه عقب زده شده بناچار به موضع مخالف رانده شد، در اندک زمانی در آن ویژگی‌هایی خاص فراتر از علت اصلی این شکاف پدید آمد که عبارت بودند از: پیوندی خاص با اولیایشان که همان امامان بودند، سنن شرعی آنان که از امامان اقتباس کرده بودند، اعمال عبادی خاص در دین، اعیاد ویژه و

1. Einen Imamitenstaat im heilsgeschichtlich Ökonomischen Sinn hat man aber stets erstrebt, d.h. ein Reich, dessen Geist und führende Geister imamitisch, wenn auch die Herrscher nicht Imame sind, R. Strothmann, Die Zwölfer-Schia, Leipzig 1926, 80.

۲. این مطلب جای تأمل دارد، زیرا اگر مراد نویسنده از «تغییر اساسی در ماهیت انشعابات فرقه‌ای در شیعه است، این ربطی به شیعه اثنی عشری که همواره پیروان ائمه دوازده گانه و وارثان حقیقی دین پیامبر و علم و حکومت بوده‌اند، ندارد.» مترجم»

زیار تگاههایشان، رسوم مذهبی خاصی که با شور و اشتیاق در راه رسیدن به مقصود متحمل می‌شدند و سرانجام ظهور روحانیتی که منحصر به شیعه است. لکن تفاوت‌های موجود میان شیعیان و اکثریت مسلمانان - سنیان<sup>۱</sup> - چندان زیاد نیست که تشیع (دوازده امامی) یا (هفت امامی) را بتوان دین‌های جداگانه‌ای به شمار آورد. از سوی دیگر، معلوم نیست آیا گروه‌هایی مانند نصیریه (علویون) و دُرُوزی‌ها و... را که شیعیان آنان را به عنوان غالی از خود رانده‌اند بتوان متعلق به اسلام دانست.

تفاوت‌های کلامی و اصول اعتقادی در تمایز میان تشیع و تسنن نقشی فرعی دارند. تشیع تا آنجا یک مذهب به شمار می‌رود که پیروانش یک رهبر معین (امام) را می‌پذیرند، ولی یک عقیده دینی جداگانه نیست. استفاده از تقسیم دوگانه (درست آیینی - بدعت‌گذاری)<sup>۲</sup>، برای تسنن و تشیع تصویری نادرست را پیش روی ما قرار می‌دهد، تصویری کاملاً جدا از این حقیقت که در آن ارزیابی یک‌جانبه به چشم می‌خورد و به عنوان مقوله‌ای دینی مورد تردید است. به همین دلیل، اصطلاح «sect» (فرقه) سؤال‌برانگیز است؛ چون کلمه قرینه آن «church» (کلیسا) در اسلام وجود ندارد. خصوصیات فرقه به گونه‌ای که ماکس وبر توصیف کرده است<sup>۳</sup> - تعداد اندک پیروان - به رسمیت

۱. سنی از کلمه سَنَه و منظور از آن شیوه عمل حضرت محمد (ص) و صحابه آن حضرت در تمام زمینه‌های زندگی است. البته رعایت سنت پیامبر بر شیعیان نیز فرض است. در واقع، نام‌گذاری به سنی در امتداد نوعی نزاع فکری بود که از قرن اول آغاز شده و تا قرن دوم و سوم بشدت ادامه داشت. گروهی که خود را پیرو حدیث پیامبر می‌دانستند، دیگران را اهل بدعت خواندند. اهل بدعت از نگاه آنان شامل شیعیان، معتزله و خوارج می‌شد. تأکیدات بعدی اینان مبیب شد تا نام سنی را در مقابل بدعی یا بدعت‌گذار، بر خود اطلاق کنند و تنها خود را در مسیر صحیح بدانند. اینان اغلب در قرن سوم نام کتاب‌های خود را السنة انتخاب می‌کردند. «ج».

۲. در واقع روش غربی‌ها تا پیش از طرح این مبحث، آن بوده است که کلمه ارتدوکس یا درست‌کیشی را برای تسنن و کلمه بدعت‌گذاری را برای تشیع به کار می‌برده‌اند. این نکته‌ای است که مؤلف، به حق به آن اشکال می‌کند و آن را تصویری غلط می‌داند. «ج».

3. M. Weber, 'Kirchen' und 'Sekte' in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze, 1906.

شناخته نشدن، اعتراف خودجوش، آزادی برای پیوستن یا نپیوستن، آگاهی اعضا از این که آنان به طبقه‌ای از برگزیدگان شایسته و از نظر دینی جدای از دیگران تعلق دارند - همیشه در مورد شیعه صدق نمی‌کند، در حالی که برای بعضی از گروه‌های دیگر، مانند دروزی‌ها، همینها ویژگی‌های سازنده و دایمی محسوب می‌شوند.<sup>۱</sup>

اصطلاحات به کار رفته در منابع عربی و فارسی از این هم ناکارآمدترند. در مجموعه اصطلاحات نویسندگان اسلامی، چه شیعه و چه غیر شیعه - به گروه‌هایی که اَمّت صدر اسلام به آنها تجزیه شد، با کلمه فِرَق (و مفرد آن فرقه) اشاره می‌شود - اسمی که در عربی از ریشه فعلی فَرَقَ (به معنی شکافتن، فاصله انداختن، فرق گذاشتن) مشتق می‌شود.<sup>۲</sup> نویسندگان شیعی مذهب همین اصطلاح را برای گروه‌ها و گرایش‌های بی‌شمار موجود در خود مذهب شیعه به کار می‌برند:<sup>۳</sup> در اشاره به عقاید گوناگون از کلمات: رأی، اختلاف یا مذهب استفاده می‌شود.<sup>۴</sup> در محدوده تشیع دوازده امامی، اصطلاح طایفه به عنوان یک اصطلاح خاص آنان برای خودشان در کنار کلمه شیعه رواج داشته است. عالم شیعی، شیخ طوسی (م. ۱۰۶۷/۴۶۰) شیعه را الطائفة المحقّقة (گروه بر حق) می‌نامد؛ و او به نوبه خود عنوان افتخارآمیز شیخ الطائفة (عالم بزرگ گروه) را در میان شیعیان کسب کرده است.

برای مؤلفان شیعی تفاوت ساده میان «گروه بر حق» و «گروه‌های جدا

۱. با وجود این، پیوستن داوطلبانه به این گروه‌ها امکان‌پذیر نیست. دروزیها و نصیریها / علویان فقط می‌توانند در آن جامعه متولد شوند.

2. Cf. (pseudo-) al-Nashi' al-Akbar (Ja'far ibn Harb), *Kitab al-Usul*, ed. J. van Ess, *Frühe mu'tazilitische Haresiographie*, Beirut 1971, § 21; Nawbakhti, *Firaq al-Shi'a*, ed. H. Ritter, *Die Sekten der Shi'a*, Istanbul 1931, 2.

۳. نوبختی، فرق‌الشیعه، زیر این عنوان و جاهای دیگر.

۴. برای نمونه، ابن ندیم، فهرست، به کوشش تجدّد، ۲۳۸: مذاهب اسماعیلیه؛ ۲۷۶، ۲۰۱: مذاهب الشیعه. نیز عنوان کتابی به قلم جاحظ، رساله فی بیان مذاهب‌الشیعه.

شده» با تصویری به همین اندازه ساده از شروع تاریخی آنها مطابقت دارد. «رأی صحیح» (یعنی رأی خودشان) از آغاز وجود داشت و ماهیت آن هرگز عوض نشد، در حالی که تعالیم غلط موجب تفرقه شد و به جدایی هر چه بیشتر از ریشه اصلی خود انجامید. این طرح ساده، به عنوان طرح و نمایشی از پیدایش و تکوین شیعه، که تألیفات مربوط به بدعت‌گذاری شیعه بر آن استوار است، البته نمی‌تواند به نحوی شایسته حق سخن را درباره این تکوین ادا کند. بنابراین در مطالب آینده، لازم خواهد بود دوباره به شکل‌گیری ماهیت هر یک از گروه‌های شیعی در پرتو تحولات و گسترش تاریخی آنها از یک دوران به دوران دیگر بپردازیم. در بخش‌های گوناگون این فصل، این امر با توجه به نقاط عطف مهم در گسترش هر گروه، مورد ملاحظه قرار خواهد گرفت.

### منابع، نوشته‌ها و مراجع

بررسی علمی در منشأ شیعه با تحقیق یولیوس و لهاوزن بانام «احزاب مذهبی - سیاسی مخالف در صدر اسلام» (۱۹۰۱) که در ابتدای این کتاب ذکرش آمد، آغاز می‌شود. این تحقیق هنوز معتبرترین اثری است که تاکنون درباره این موضوع انتشار یافته است. تحقیقات در مورد شیعه به عنوان یک آیین مستقل هنوز خارج از چارچوب مطالعات کلی اسلامی صورت نگرفته است. مطالعه تطبیقی ادیان بت‌ازگی شروع به شناخت تشیع کرده است. هنوز هیچ‌گونه شرح کامل و جامعی درباره شیعه وجود ندارد و اغلب آثار از انشعاب‌های اختصاصی تشیع و مسائل ویژه در عقیده و تاریخ این مذهب سخن می‌گویند. در این آثار، تشیع امامیه یا دوازده امامی همیشه به عنوان برجسته‌ترین گروه مطرح بوده است و اغلب صرفاً معادل (شیعه) محسوب می‌شود؛ درگفتار روزمره ما (غربیان)، «شیعیان» بدون استثنا شامل امامیه‌های ایران و لبنان می‌شوند. به دلیل اهمیتی سیاسی که اکنون امامیه دارد، بخش بیشتری از بررسی حاضر به آنان اختصاص خواهد یافت.

از قرن نوزدهم به بعد، آثار متعدد شیعیان دوازده امامی در وهله نخست به صورت چاپ سنگی انتشار یافت و سپس به صورت سیلی روزافزون از آثار چاپی در مراکز اصلی شیعیان دوازده امامی، مانند نجف در عراق، یا قم و تهران در ایران، پدید آمد. البته چاپ‌های انتقادی از آن‌ها هنوز اندک است. بخش زیادی از نوشته‌های امامیه هنوز انتشار نیافته است. کتابنامه‌ای جدید فقط به زبان عربی موجود است: آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ۲۵ جلد، تهران/نجف ۹۸-۱۳۵۵. ق. ۷۸-۱۹۳۶ م.. که یک فهرست نامه الفبایی از تمام عناوین کتابهای معروف (امامیه) است. جدا از آن، در چندین اثر در زمینه تاریخ ادبیات عمومی، بخش‌هایی به شیعه اختصاص یافته است که می‌توان از اینها نام برد:

Carl Supplements Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1943-9; 1937-42; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden, from 1963; for Persian: E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, 4 volumes, London / Cambridge 1902-24; Charles A. Storey, *Persian Literature. A Bio-bibliographical survey*, London, from 1927.

در چند سال اخیر «تراست محمدی» (Muhammadi Trust) که مرکزش در لندن است آثار مهمی از نوشته‌های امامیه را به منظور توسعه انتشار آنها در سراسر جهان ترجمه کرده است.<sup>۱</sup>

تا این اواخر، اثر دونالدسن با نام مذهب شیعه (Dwight M. Donaldson, *The Shiite Religion*, London 1933) جایگاه نخست را در میان گزارشهای علمی مربوط به شیعه از آن خود کرده بود. اخیراً اثر موجان مومن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی.

۱. نشانی تراست محمدی:

Moojan Momen, *An Introduction to Shi'ism, Oxford's Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'* 1985.

که کتابچه‌ای پر از نام و تاریخ و دارای کتابنامه‌ای مفصل است جانشین آن اثر شده است. هر دو گزارش تاریخ اولیه شیعه را با گسترش امامیه یا شیعه دوازده امامی تلفیق می‌کنند.

مطابق سنت مطالعات اسلامی اروپاییان، آثار علمی در زمینه شیعه عمدتاً از طبیعتی لغت‌شناختی و تاریخی برخوردار است. کتاب حاضر این کار را با ارائه تصویری روشن از انشعابهای جداگانه شیعه برحسب گسترش تاریخی آنها مورد توجه قرار می‌دهد. توجه به شیعه از طریق مقایسه ادیان بت‌ازگی آغاز شده است، علت این امر ممکن است اصولاً این حقیقت باشد که دسترسی به منابع اولیه در زبانهای اروپایی تاکنون دشوار بوده است و دیگر آن که تلفیق مطالعات شرقی و مذهبی هنوز یک پدیده جدید محسوب می‌شود.

بخش مهمی از مطالعات مربوط به شیعه را دانشگاهیانی انجام داده‌اند که خود به یکی از مذاهب شیعی وابسته‌اند، همچون، سید حسین نصر، حسین ف. حمدانی، عباس حمدانی، اسماعیل ک. پوناوالا، یاسامی م. مکارم و یژگی خاص دیدگاه و چشم‌اندازی که به پرورش و وفاداری دینی و نیز به ضرورت‌های روش‌شناختی دانشگاهی به یک اندازه مدیون است. توسط عبدالجواد فلاطوری، شرق‌شناس ایرانی در آلمان در مقاله‌اش با عنوان زیر بحث می‌شود:<sup>۱</sup>

‘Die ‚Zwölfer- Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme ihrer Untersuchung.

گذشته از اینها، باز نمودهایی از شیعه وجود دارد که بیشتر شواهدی بر عقاید آنان محسوب می‌شود تا مطالعاتی علمی؛ برای نمونه، شیعه در اسلام اثر علامه سید محمد حسین طباطبایی، یک عالم برجسته تشیع دوازده امامی و

1. In: Festschrift Caskel (ed. E. Graf), Leiden 1968, 63-95.



دارای تحصیلات حوزوی، یا اثر حسین م. جعفری، ریشه‌ها و گسترش اولیه اسلام شیعی (Development of Shi'Origins and Early a Islam, London, 1979.) آثاری از این نوع، شواهدی معتبر بر خودشناسی تشیع نوین هستند و بر طبق اصطلاح شناسی غربی، باید آنها را بیشتر منابعی اولیه و مقدماتی به شمار آورد تا نوشته‌هایی دانشگاهی.

حتی کوششی مختصر برای فهرست کردن منابع شیعی چاپ شده‌ای که به زبان عربی یا فارسی وجود دارد، از عهده این کتاب خارج است. بنابراین، فقط مهمترین چاپهای آثار عمده در بخش یادداشتها آمده است. همچنین تصمیم گرفته‌ام که در این اثر کتابنامه کاملی ارائه نشود، زیرا با توجه به وسعت حوزه مورد بحث در اینجا، مناسبتر به نظر می‌رسد که فهرستی کلی از آثار مربوط در پایان هر فصل آورده شود، و ترتیب زمانی نشان می‌دهد. که تحقیقات چگونه صورت گرفته است. (آثاری که به شکل اختصاری در یادداشتها آمده است، به صورت کامل در فهرست منابع مورد مراجعه در پایان فصل مربوط دیده می‌شود). بویژه، فهرستی از منابع درجه اول ترجمه شده به زبانهای اروپایی را فراهم آورده‌ام که غیر مستشرقان را در تحقیق راجع به شیعه با بهره‌گیری از مطالب معتبر یاری می‌دهد.

سرانجام، دو کتاب زیر از مهمترین آثار مفید در زمینه کتاب‌شناسی است که تمام انتشارات مربوط به شیعه را در بر دارد:

*The Quarterly Index Islamicus* (earlier Pearson, *Index Islamicus*) London (Mansell); the yearly *Abstracta Iranica*, Leiden, 1978 onwards.

### جامعه اسلامی پس از رحلت حضرت پیامبر(ص)

علت بروز انشعاب اولیه در اسلام که هنوز هم از میان نرفته است، در مخالفتها و تنشهایی اجتماعی ریشه داشت که در همان زمان در جامعه اسلامی به چشم می‌خورد. این جامعه دینی-سیاسی (امت) که پیامبر اکرم

پایه گذار آن بود، از آغاز و بلکه اصولاً در طی گسترش سریع و دامنه‌دارش ناگزیر بود گروه‌های اجتماعی گوناگونی را که دارای سنتها و علایقی بسیار متفاوت بودند، جذب کند. این گروه‌ها هیچ‌گاه کاملاً یکپارچه نشدند و از همان آغاز نشانه‌های گسیختگی در بین آنها به چشم می‌خورد.

بر اثر فشار اشراف مشرک، پیامبر ناچار شد زادگاهش، مکه را ترک کند و از حمایت قبیله‌اش، قریش چشم‌پوشی کند؛ در ماه ربیع الاول سال اول هجری قمری، آن حضرت ناگزیر شد در جستجوی میدان فعالیتی جدید به واحه یثرب (مدینه)<sup>۱</sup> روی آورد. شمار زیادی از حامیان مکی‌اش او را در این هجرت همراهی کردند؛ این مهاجران - اعضای بنیان‌گذار دین اسلام - همراه با قبایل کشاورز مقیم مدینه که حضرت پیامبر را پذیرفتند و از دستوراتش پیروی کردند - انصار - امت اسلامی اولیه را تشکیل دادند. در دهه بعد، به این دو گروه که به تعبیری نماینده اشرافیت مذهبی اسلام اولیه بودند، گروه‌هایی از ساکنان یا کوچ‌نشینان شبه‌جزیره عربستان ملحق شدند که ستیزه‌جویهای خونین خود را در اثر صلح اسلامی که حضرت محمد (ص) تکلیف کرده بود،<sup>۲</sup> کنار گذاشتند و از این رو توانستند نیروی تازه و تجهیز شده خود را علیه دشمنان اسلام به کار برند.

جامعه اولیه مدینه به دنبال الحاق مکه شهر قدیمی و تجاری مشرکان و اشرافیت تجاری آن با سنتهای افتخارآمیزش به آن تحولی بنیادی را تجربه کرد، اشرافیتی که قبلاً پیامبر و نخستین یارانش را وادار به ترک مکه، و بعدها گرفتار کشمکشهایی طولانی و خونین با مشرکان کرده بود. پس از فتح مکه در سال ۵۸ ه. ق / ۶۳۰ م، حضرت محمد (ص) محل اقامت خود را در مدینه حفظ کرد، لکن موقعیت اقتضا می‌کرد که خانواده‌های اشرافی مکه که اینک به دلایلی کم و بیش فرصت طلبانه به آیین اسلام رو آورده بودند، در اندک زمانی

۱. پس از رحلت حضرت پیامبر بود که «یثرب» نام «مدینه النبی» گرفت.

۲. W. M. Watt (1956)

نقشی مهم را در جامعه رو به گسترش، ایفا کنند. علایق تجاری آنها که اساساً متوجه قلمرو شام رومی بود باید نقشی چشمگیر در سیاستهای فتمی حتی حکومت صدر اسلام ایفا کرده باشد.

سپاهیان اسلام که به درون بین‌النهرین و شام و سپس، بعد از رحلت پیامبر (ص) در سال ۱۱ ه. ق/ ۶۳۲ م، به داخل ایران و مصر پیشروی کردند، در مدتی کوتاه منطقه‌ای را که امت اولیه در مدینه فتح کرده بود، بسیار وسعت بخشیدند. دو عنصر اجتماعی دیگر نیز در نتیجه این گسترش به میدان آمدند. نخست، جنگجویان قبایل عرب از سپاهیان سرگرم عملیات جنگی که در نواحی گوناگون امپراتوری اسلامی (مخصوصاً در عراق و شرق ایران) مستقر، و بسرعت جذب آن جوامع شدند؛ و دیگری، اعضای ملل تحت انقیاد ساکنان بین‌النهرین، ایرانیان، سوریها، مصریها و بربرها - که بتدریج به اسلام گرویدند. این تازه گرویدگان غیر عرب که موالی صحابهٔ برجسته خاص پیامبر (ص) بودند - به‌رغم ادعای مساوات در اسلام - در آغاز مسلمان درجه دو به شمار می‌آمدند؛<sup>۱</sup> و کوشش آنان در راه کسب برابری اجتماعی عنصر پویای جدیدی را وارد تاریخ صدر اسلام کرد.

در زمان رحلت پیامبر (ص) در سال ۱۱ ه. ق/ ۶۳۲ م، مشکل جانشینی وی حتی از طریق نزدیکترین اصحابش می‌توانست به شکلی مسالمت‌آمیز حل

۱. در اینجا دو مطلب را باید یادآور شد. پدیدهٔ موالی به غرب و عجم ربطی نداشت. هر کس که بدون خاندان بود، می‌توانست به یک فرد یا یک تیره یا قبیله ملحق شود و از آن پس مولای آن فرد یا تیره و قبیله به حساب می‌آمد. جمعی از اعراب در همان زمان پیامبر (ص) در مدینه، موالی اشخاص عرب صاحب نام قبایل بودند مانند عمار یاسر، مقداد و... نکتهٔ دوم، این که موالی شهروند درجه دوم بوده‌اند. این مطلبی است که بر اساس نظام قبیله‌ای یک اصل به حساب می‌آمد و بعد از آمدن اسلام هم ماند و از آن روی که نظام قبیله‌ای سخت استوار بود، به سادگی امکان حذف آن نبود. ظناً اسلام برابری را بر اساس دین می‌دانست و لزوماً می‌بایست این تفاوت از میان می‌رفت که مع‌الاسف، رفتار برخی از خلفای نخست و بعداً امویان، به تثبیت این وضعیت منجر شد. «ح».

شود. هر چند پیامبر برای هدایت آینده امت اسلامی حکمی از خود بر جای نگذاشت.<sup>۱</sup> دوره حکومت ناب الهی که در طی آن خداوند بناز بنان پیامبر مستقیماً با مؤمنان سخن می‌گفت، با رحلت پیامبر اسلام به پایان رسید و هیچ یک از اصحابش مدّعی بر خور داری از جذبۀ یک پیامبر دریافت‌کننده وحی نبود. فقط از بین آن دسته از افراد قبایل شبه جزیره عربستان که سعی داشتند خود را از قید و بند جامعه (امت) مدینه رهایی بخشند، پیامبران [کاذب] جدیدی با وحی خاص خودشان به عنوان قهرمانان مبارزه برای استقلال به صحنه آمدند. حضرت محمد (ص) نیز هیچ پسر و وارث اخلافتی از خود بر جای نگذاشته بود؛ و به هر حال انتقال قدرت سیاسی از پدر به پسر هنوز به صورت یک اصل الزام‌آور در جامعه قبیله‌ای عربستان در قرن اول ه. ق. / هجرت م. در نیامده بود. بنابراین مردم مدینه یکی از مهاجران، ابوبکر، را در مقام خلیفه پیامبر به سرپرستی خود برگزیدند، شخصی که همراه پیامبر از مکه مهاجرت کرده بود؛ انصار مدینه نتوانستند نامزد خود را برای تصدّی خلافت به مهاجران مکه بقبولانند.<sup>۲</sup> به رغم وجود تنش‌هایی خاص، امت مدینه انسجام خود را حفظ کرد. ابوبکر در مدت حکومت دو ساله‌اش (۶۳۲-۶۳۴/۱۱-۱۳) قبایلی را که پیرامون پیامبران خود گرد آمده بودند شکست داد، و بنابراین به اصل جانشینی جذبه‌ای پیامبری<sup>۳</sup> برای همیشه پایان داد.

۱. روشن است که مؤلف، هنوز تحت تأثیر منابع و آرای سنّیان، سخنان آنان را تکرار می‌کند که از پیامبر (ص) دستوری در این زمینه نرسیده بوده است. پاسخ این ادعا، حدیث غدیر و شواهد دیگری است که بسیاری از آنها به صورت متواتر انتقال یافته است. ظهراً دلیل بی‌توجهی صحابه را به این نصوص باید در جای دیگری جستجو کرد که مؤلف خود بخشی از آن پاسخ را با اشاراتی که به مناسبات اجتماعی و وظایف‌ای کرده، به دست داده است. «ح».

۲. از این عبارت استفاده می‌شود که ابوبکر نامزد خلافت از سوی مهاجران بود. در حالیکه در جریان سقیفه از مهاجران فقط عمر و ابوعبیده جراح بودند. دلیل انتخاب ابوبکر، اختلاف آومی بین اوس و خزرج بود که اوسیان با نامزد خزرجیان که سعد بن عباد بود مخالفت نموده و جانب ابوبکر را گرفتند و مهاجران به کلی از این جریان بی‌خبر بودند. «مترحم»

خلیفه دوم. عمر (۲۳-۱۳/۶۴۴-۶۳۴)، نیز یکی از مهاجران مکی بود. نخستین مرحله گسترش اسلام فراتر از مرزهای شبه جزیره عربستان در دوران حکومت وی روی داد.<sup>۱</sup> در سال ۶۳۷/۱۶ مسلمانان پس از کسب پیروزی در قادسیه در کنار فرات، بین النهرین را که تحت فرمانروایی ایرانیان بود فتح کردند و در سال ۶۴۲/۲۱ شکست ارتش امپراتوری ایران در نهاوند (جنوب غربی همدان)، راه فتح ارتفاعات ایران را به روی اعراب گشود. در همین دوره، سرزمین شام روم شرقی مغلوب شد؛ به دنبال اشغال دمشق در سال ۶۳۵/۱۴، شکست ارتش روم شرقی در سال ۶۳۶/۱۵ در کرانه رودخانه یرموک، تصرف بیت المقدس در سال ۶۳۸/۱۷ و سقوط قیصریه (قیساریه فلسطین) در سال ۶۴۰/۱۹ به وقوع پیوست. در سالهای ۲۱-۲۰/۶۴۲-۶۴۱، مصر روم شرقی مغلوب شد و در سال ۶۹۷/۷۸ - قرطاجه سرانجام به چنگ اعراب افتاد.

انتخاب خلیفه سوم، عثمان، توسط شورایی مرکب از شش تن از اصحاب برجسته پیامبر - از جمله، علی (ع)<sup>۲</sup> پسر عمو و داماد آن حضرت - در سال ۶۴۴/۲۳ بدین معنا بود که ریاست امت را نخستین بار نماینده‌ای از طایفه بنی امیه عهده دار شده است. همان قبیله‌ای که پیش از دوران اسلام در جمع اشراف مکه از نفوذ چشمگیری برخوردار بود و از سرسخت‌ترین مخالفان دین جدید به شمار می‌رفت. عثمان، به عنوان یکی از گروندگان اولیه به

۱. دستکم این سخن درباره شام درست نیست، زیرا دمشق در محاصره بود که خیر مرگ ابوبکر به سپاه مسلمانان رسید. و طبق دستور عمر ابوعبیده جایگزین خالد بن ولید، فرمانده سپاه مسلمانان شد. به همین دلیل، تاریخی را که وی بعد از این برای فتح دمشق آورده، نادرست است. «ج».

۲. باید دانست که عثمان توسط تمام اعضای شورا انتخاب نشد بلکه حضرت امیرالمؤمنین (ع) و زبیر که از اعضای همین شورا بودند با انتخاب او مخالف بودند، ولی چون حق امضا به عبدالرحمن بن عوف داده شده بود با موافقت او و سایر اعضای شورا او انتخاب شد. بنابراین، او منتخب سه نفر بود: ۱ - عبدالرحمن بن عوف ۲ - طلحة بن عبیدالله ۳ - سعد بن ابی وقاص. ر.ک: تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۹۷.. ۳۰۲؛ عقدالفرید، ج ۳، ص ۷۶؛ الامامة والسياسة، ص ۲۶. «مترجم»

اسلام، در واقع از دو تن جانشین پیشین پیامبر شایستگی کمتری نداشت؛ با وجود این، عضویت او در این قبیله بانفوذ ممکن است در انتخاب شدنش کاملاً مؤثر بوده باشد. عثمان با انتصاب خویشاوندان و حامیان خود در منصب‌های مهم و حمایت آنان تا آنجا این افراد را مورد عنایت قرار داد که بخش زیادی از قلمروهای اسلامی زیر نفوذ قبیله‌اش قرار گرفت. در دوران حکومت او اشراف قدیم مکه که زمانی پیامبر را وادار به ترک آن شهر کرده بودند، اینک در صدد تثبیت قدرت حتی در درون جامعه اسلامی بر آمدند. نیرومندترین نماینده خاندان اموی، معاویه بن ابی سفیان بود که با فتح قیصریه (قیساریه) در فلسطین خود را شناسانده و پس از آن در دمشق به عنوان امیر شام زندگی می‌کرد.

پیشرفت سریع بسیاری از مخالفان پیشین اسلام در میان امت، مراقبان پیر پرهیزکار را خشمگین کرد. همچنین این حقیقت که تثبیت استیلای مکی‌ها می‌رفت تا راه خود را به ساختار جدید جامعه هموار سازد، با مخالفت بسیاری از قبایل دیگر مواجه شد. با قتل خلیفه عثمان به دست مسلمانان ناراضی در سال ۳۶/۶۵۶، آتش اختلاف در میان امت برافروخته شد. مردی که از آن پس در مدینه به خلافت رسید، کسی است که شیعیان تا به امروز، او را تنها جانشین برحق پیامبر می‌شناسند: یعنی علی بن ابی طالب (ع)، پسر عموی تقریباً شصت ساله حضرت محمد در آن زمان، همسر حضرت فاطمه (س) دختر پیامبر، و پدر حسن (ع) و حسین (ع)، دو نوه حضرت پیامبر. لیکن انتخاب علی (ع) از همان آغاز با چالش مواجه شده، امویان و حامیانشان، مدینه را ترک کرده رهسپار شام شدند. نتیجه آن، بروز نخستین فتنه سخت در جامعه اسلامی بود که در آن مسلمانان به روی یکدیگر شمشیر کشیدند.

خلافت علی (ع) (۴۰-۳۶/۶۶۱-۶۵۶)

به خلافت رسیدن علی (ع) به سال ۳۶/۶۵۶ در مدینه از نظر شیعیان اجرای

بسیار دیر هنگام قراری بود که گفته‌اند پیامبر (ص) خود بدان تصریح کرده بود. بنابر روایات شیعه. پیامبر در چندین موقعیت پسر عمو و دامادش علی بن ابی طالب (ع) را جانشین خود و امام امت تعیین کرده بود.

علی (ع) از همان آغاز که محمد یتیم به خانه عمویش ابوطالب، پدر علی (ع) وارد شد بسیار به آن حضرت نزدیک بود.<sup>۱</sup> این پسر عمو یکی از نخستین کسانی بود که دعوت پیامبر را پذیرفت؛ بنا به روایات شیعی، وی دومین مسلمان بعد از خدیجه، همسر پیامبر به شمار می‌آمد.<sup>۲</sup> (از نظر اهل سنت، وی بعد از خدیجه و ابوبکر نفر سوم بود.) پس از هجرت پیامبر، علی (ع) به دنبال آن حضرت به مدینه آمد و در آنجا داماد و محرم اسرار پیامبر شد. وی در جریان جنگهای مسلمانان با کفار مکه شایستگی خود را نشان داد و در انقیاد شبه جزیره عربستان در برابر اسلام نقشی چشمگیر ایفا کرد.

نقل است که پیامبر در بازگشت از حجةالوداع، در هجدهم ذی الحجه سال ۱۰ هـ. ق / مارس ۶۳۲م در غدیر خم، نیمه راه مکه و مدینه، در برابر زایرانی که توقف کرده بودند علی (ع) را بر سر دست گرفت و چنین گفت: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ.<sup>۳</sup>

شیعیان این کلمات را به معنی تعیین (نص) علی (ع) به جانشینی پیامبر تعبیر می‌کنند. بنابر احادیث شیعیان، کسانی از اصحاب پیامبر که در آنجا حضور داشتند، از جمله عمر که بعداً خلیفه شد در آن زمان به علی (ع) تبریک گفتند. و او را با لقب امیرالمؤمنین خطاب کردند. گفتار پیامبر در غدیر خم در احادیث اهل سنت نیز نقل شده است.<sup>۴</sup> ولی توسط آنان به گونه دیگری تعبیر،

۱. زمانی که رسول خدا (ص) به خانه ابوطالب آمد تا تولد امام علی (ع) ۲۵ سال مانده بود. «ج».

۲. در بسیاری از روایات به عنوان «أول من آمن» است. بنابر این این اظهار نظر که بر اساس روایات شیعه او دومین فرد مسلمان بوده، غیر علمی است. «ج»

۳. اثر شیخ مفید، کتاب الارشاد (ترجمه انگلیسی به قلم I. K. A. Howard چاپ لندن ۱۹۸۱) یکی از مأخذ متعددی است که حاوی اخبار شیعه در مورد تعیین علی (ع) به خلافت است.

4. References in Wensinek. Concordance de la tradition musulmane VII. 334 at

L. Vecchia-Vaglieri, Art. Ghadir Khum, EI.



و چنین ادعا می‌شود که پیامبر با بیان این عبارت می‌خواست است از قدرت تضعیف شده حضرت علی (ع)، که سببش جدی بودن وی و در نتیجه از دست دادن وجهه عمومی او بود، پشتیبانی کند. روز غدیر خم، هجدهم ماه زیارتی ذی‌الحجه را سلسله‌های شیعی بعدی<sup>۱</sup> روز عید تعیین کردند.<sup>۲</sup> و هنوز هم شیعیان این روز را جشن می‌گیرند.

منظور پیامبر از بیان این سخن در غدیر خم هر چه بوده باشد، احتمالاً تعیین جانشین نبوده است.<sup>۳</sup> بعدها علی (ع) عضو شورایی بود که خلیفه سوم، عثمان، را انتخاب کرد. پس از قتل عثمان، علی (ع) به خلافت منصوب شد، نه به دلیل نص و نه به دلیل هیچ اصل موروثی بلکه به عنوان نامزد آن دسته از مسلمانان که خواستار حکومت اسلامی اصیل به منظور دستیابی دوباره به قدرتی برتر در مقابل نفوذ روزافزون طبقه اشراف مکه و شرکاء شامی آن بودند.

غیر از انصار مدینه، وفادارترین حامیان علی (ع) گروهی از جنگجویان قبایل عرب بودند که در شهر نظامی کوفه بر کرانه فرات سکونت داشتند و فتوحات اسلامی را تا شرق ایران گسترش می‌دادند. فتح بین‌النهرین و سرزمینهای مرتفع ایران، همانند فتح سرزمین شام، مصر و آفریقای شمالی، کار قبایل عرب مسلمان شده‌ای بود که در دسته‌هایی مستقل زیر فرمان رهبرانشان می‌جنگیدند. به منظور محافظت سرزمینهای فتح شده، آنان در

۱. در سال ۹۶۴/۳۵۲ توسط معزالدوله احمد از آل بویه در بغداد، و در سال ۹۷۳/۳۶۲ توسط المعز از خاندان فاطمیان در قاهره.

۲. این اظهار نظر مؤلف که زمان آل بویه، روز غدیر به عنوان عید تعیین شد، از آن روی است که وی انبوه روایات اهل بیت را در باره تعیین این روز به عنوان عید ندیده است. این روایات نشان می‌دهد که شیعیان، به دلیل تقیه، همان گونه که در بقیه اعمال و مراسم خود رفتار می‌کردند، عید بودن غدیر را آشکار نمی‌کرده‌اند. دست کم روایات مزبور نشان می‌دهد که زمان امام باقر و امام صادق (ع) یعنی در قرن دوم هجری، غدیر به عنوان عید تلقی می‌شده است. «ح».

۳. این اظهار نظر مؤلف، جانبدارانه و به دور از شأن علمی است که در این قبیل مباحث توسط یک شخص بی‌طرف عنوان می‌شود. «ح».

اردوگاه‌هایی نظامی (امصار) مستقر شدند که به شکل جزایری صرفاً عربی - اسلامی در میان انبوه خارجیان تحت انقیاد باقی ماندند: بصره (۶۳۵/۱۴) و کوفه (۶۳۸/۱۷) بر کنار فرات، فسطاط مصر (قاهره قدیم، ۶۴۱/۲۰) بر کنار رود نیل و قیروان (۶۵۴/۳۴) در تونس امروزی. در شرق ایران از واحه‌ای که دورادور مرو، دژ مرزی ایران قدیم (ماری امروز در ترکمنستان) را فراگرفته بود، از سال ۶۵۱/۳۱ برای همین منظور استفاده می‌شد. مبارزان اسلامی (مقاتله) در این اردوگاهها اسکان می‌یافتند. و برحسب قبیله و عشیره خود در محله‌هایشان گرداگرد یک میدان مرکزی که مسجدی داشت، از یکدیگر متمایز می‌شدند. فرمانده (امیر) آنان والی ایالت نیز بود؛ او مسؤلیت جمع‌آوری جزیه از غیر مسلمانان ذمی و تقسیم مواجب (عطاء) بین افراد قبایل و عشایر را بر طبق فهرست دیوان لشکر برعهده داشت. مبارزان عرب خود را منحصراً وقف فتوحات می‌کردند در حالی که تجارت و دادوستد در اختیار طبقه‌ای روبه‌رشد از غیر اعراب قرار داشت. بخشی از اینان، بومیان غیر مسلمانی بودند که به عنوان موالی به عشایر یا رهبرانی خاص ملحق می‌شدند. پیشروی و گسترش اسلام از این اردوگاهها آغاز شد: از بصره و کوفه به ایران، از مرو در شرق ایران به آسیای مرکزی، از فسطاط مصر به شمال آفریقا و از قیروان به کشور مغرب و درون اسپانیا.

تشیع در محیط لشکرگاه شهر کوفه<sup>۱</sup> بر کرانه فرات که بیشتر لشکریان آن را افراد قبایل جنوب عربستان تشکیل می‌دادند، پدید آمد و گسترش یافت.<sup>۲</sup>

۱. به کار بردن کلمه شیعه برای اهالی کوفه گرچه به عنوان شیعه علی در برابر شیعه عثمان از نظر تاریخی صحیح است، از نظر عقیدتی آنان شیعه به حساب نمی‌آیند؛ اهالی کوفه خلفای پیشین را قبول داشتند ولی شیعه از نظر عقیده کسی است که خلفای قبل از آن حضرت را نامشروع می‌داند. «مترجم»

۲. به کار بردن این جمله که تشیع در کوفه پدید آمد، با واقعیات تاریخی ناسازگار است. امام علی(ع) در همان مدینه، یاران خاص خویش را داشت و امروز با تحقیقات وسیعی که صورت گرفته، این نکته بخوبی پذیرفته شده است که دست کم چندتن از اصحاب نزدیک پیامبر(ص) از

حضرت علی(ع) در طول مبارزه برای حکومت، به این شهر روی آورد و مورد حمایت قرار گرفت.

شیعیان، علی(ع) را تنها خلیفه برحق می‌دانند و عنوان خلافتی «امیرالمؤمنین» را منحصرأً به آن حضرت نسبت می‌دهند. طبق احادیث آنان، خلافت کوتاه مدت آن امام (۴۰-۳۶ / ۶۶۱-۶۵۶) تنها حکومت مشروعی بوده که امت اسلامی از زمان رحلت پیامبر تجربه کرده است. خلافت علی(ع) از همان آغاز با مخالفت مواجه شد. وی به عنوان کسی که در قتل عثمان، خلیفه پیش از خود، ذینفع بود، بناچار به همدستی در قتل آن خلیفه متهم شد؛ بویژه از آن جهت که به قدرت‌هایی متکی بود که با عثمان مخالفت کرده بودند. سرکردگی مخالفان وی را حاکم شام، معاویه اموی، عهده‌دار بود که در صدد خونخواهی پسر عمویش برآمد و انتخاب علی(ع) را به دلیل آن که فقط اقلیتی وی را انتخاب کرده بودند، بی‌اعتبار دانست،<sup>۱</sup> در واقع، پسر از قتل عثمان، امویان از مدینه گریخته و در انتخاب علی(ع) شرکت نکرده بودند.<sup>۲</sup>

جمله سلمان و ابوذر نخستین شیعیان شناخته می‌شدند. روایاتی که ابوذر در باره امام علی(ع) نقل کرده و بر آنها تأکید می‌ورزیده بروشنی این امر را ثابت می‌کند. همین طور رفتار او با امام علی(ع) در دوران عثمان، نشانگر این نکته است. دست کم از دید یک مورخ بی‌طرف، آنچه که در منابعی مانند تاریخ یعقوبی و حتی اشاراتی که در تاریخ طبری آمده - صرف نظر از منابع شیعه - این نکته را بخوبی تأیید می‌کند. طبری و بلاذری این روایت را آورده‌اند که در همان مدینه، دسته‌ای از مردم با این جمله با امام بیعت کردند: «نَحْنُ أَوْلِيَاءُ مَنْ وَآلَيْتَ مِنْ أَعْدَاءِ مَنْ غَادَيْتَ» مادوستان دوست تو و دشمنان دشمن تو هستیم. (تاریخ الطبری، ج ۵، ص ۶۴؛ انساب الاشراف، ج ۲، ص ۳۴۸) آیا این همان مضمون حدیث غدیر نیست؟ «ح».

۱. چنین اظهار نظری از معاویه در منابع نیامده است. معاویه در آن زمان، روی خلافت امام حرفی نداشت، تنها ادعایش آن بود که امام به قاتلان عثمان پناه داده و خودش هم به نوعی درگیر با آن بوده است. «ح».

۲. این اظهار نظر که امویان در این وقت از مدینه گریخته بودند، پیش از این هم آمده بود (ص ۲۴). حقیقت آن است که دست کم در زمان بیعت مردم با امام، امویان در شهر بودند. از جمله مروان بن حکم بود که حاضر به بیعت کردن با امام نشد و اعلام کرد که تنها در صورتی بیعت می‌کند که اجباری باشد و امام هم نپذیرفت. «ح».

خودداری معاویه از بیعت. و روی گردانی شام، علی (ع) را ناگزیر می‌کرد تا لشکرکشی علیه شورشیان را تدارک بیند لکن هرگز چنین امکانی به وجود نیامد، چرا که نیروهای مخالف در جایی دیگر به حرکت آمده و ظاهراً بسیار خطرناکتر شده بودند. در مکه، عایشه همسر پیامبر مخالفت خود را با علی (ع) اعلام کرده بود و دو تن از اصحاب بانفوذ پیامبر، طلحه و زبیر، که در پی جاه‌طلبی‌های خودشان بودند به او ملحق شدند.<sup>۱</sup> این سه تن در حالی که پیروانی مسلح در اختیار داشتند از صحرای عربستان گذشتند تا شهرهای پادگانی کرانه فرات، بصره و کوفه را علیه علی (ع) برانگیزند. خطر سقوط عراق و استانهای شرقی ایران علی (ع) را وادار ساخت تا بسرعت عمل کند. او به جای عزیمت به شام، نخست به عراق رفت که شهر بصره را در آن ناحیه، شورشیان تصرف کرده بودند. علی (ع) با پشتیبانی مبارزان قبیله‌ای کوفه به سوی بصره پیش رفت. مذاکره با شورشیان بی‌نتیجه بود و در نبردی که در نزدیکی بصره در گرفت، و در آن عایشه طبق رسم قدیمی عربستان سوار بر شتر جنگجویان را ترغیب می‌کرد، سپاهیان علی (ع) پیروز شدند. طلحه و زبیر در این نبرد به قتل رسیدند؛ عایشه به اسارت درآمد و تحت الحفظ به مدینه بازگردانده شد.

جنگ جمل (پانزدهم جمادی‌الثانی، سال ۳۶ / نهم دسامبر ۶۵۶) که در آن دو لشکر اسلامی برای اولین بار با یکدیگر جنگیدند، سبب شد تا دو شهر مستحکم عراق به کنترل علی (ع) درآید. وی با استفاده از این شهرها به عنوان پایگاه، اینک قادر بود که با معاویه اموی و اهالی شام درگیر نبرد شود. پس از بی‌نتیجه ماندن مذاکرات، لشکریان عراق و شام در تابستان سال ۳۷-۳۶/۶۵۷ در صفین واقع در کرانه فرات میانه (در کرانه راست، غرب رقه امروزی) با هم درگیر شدند. بعد از هفته‌ها زدوخورد و مبارزه سخت تن‌به‌تن، دو طرف

۱. از نظر تاریخی، این طلحه و زبیر بودند که عایشه را به خود ملحق کردند؛ گرچه عایشه هم زمینه مخالفت داشت. «ح»

درگیر، سرانجام موافقت کردند<sup>۱</sup> که دو حَکَم بی طرف براساس قرآن به عنوان اصلی هدایتگر، جنگ را فرو نشانند. موضوع حکمیت - تا آنجا که امروز می توان آن را بازسازی کرد - این مسأله بود که آیا اقداماتی که عثمان در دوران حکومتش انجام داده بود موافق وحی الهی (قرآن) بوده، یا آن که اعمالی صرفاً مستبدانه بوده است. تصمیم گیری در این باره به آن بستگی داشت که آیا شکایتهای اقامه شده علیه عثمان و در نهایت عزل اجباری او موجه بوده است یا نه، و آیا معاویه حق داشت به خونخواهی برخیزد و قاتلان مورد حمایت علی (ع) را مؤاخذه کند.

این واقعیت که علی (ع) با قبول حکمیت به صورتی غیر مستقیم خلافتش را قربانی می کرد، در صفوف پیروان خودش اعتراضهای شدیدی را برانگیخت. بسیاری از حامیانش این امر را تخطی از فرمان الهی می دانستند که او مایل باشد حقوق خاص خود را در معرض قضاوت انسانها بگذارد. وقتی او پس از بازگشت از صفین به کوفه، صحابی پیامبر، ابو موسی اشعری را به عنوان حکم خویش برگزید، مخالفان چشمگین دسته دسته شهرهای پادگانی بصره و کوفه را ترک کردند و در ناحیه نهر و ان در شرق دجله گرد آمدند. خوارج خواستار آن شدند که علی (ع) اقرار کند با پذیرش حکمیت عملی غیر دینی مرتکب شده است، و از او تقاضای لغو آن را کردند. خلیفه پاسخ آنان را با اسلحه داد؛ در ماه صفر سال ۳۸/ ژوئیه ۶۵۸، خوارج در ناحیه نهر و ان مورد حمله قرار گرفتند و در هجومی بی امان بسیاری از آنان قتل عام شدند.<sup>۲</sup>

۱. در اینجا اشاره ای به دلیل روی آوردن به مسأله حکمیت نشده است که عامل آن قرار دادن قرآنها بر سر نیزه توسط لشکریان شام بود و مسأله حکمیت را خوارج بر امیرالمؤمنین (ع) تحمیل کردند. «مترجم»

۲. در واقع، هنگام رسیدن نتایج ناگوار حکمیت به کوفه و فرانت آن توسط اشعث بن قیس برای مردم بود که خوارج برآشفتنند و مخالفت جدی خود را آغاز کردند. (انخبار الطوائف، ص ۱۹۶) این اظهار نظر مؤلف هم قدری شگفت می نماید که می نویسد: امام علی (ع) پاسخ خوارج را با شمشیر داد. مراجعه ساده ای به منابع نشان می دهد که پس از طرح اشکال، مدتها آنان به بحث

گزارشهای مورخان عرب درباره دادگاه حکمیت متناقض و مبهم است. احتمالاً دو حکم - یکی ابو موسی اشعری از جانب علی (ع)، و دوم عمرو بن عاص، فاتح مصر، از جانب معاویه - در ماه شعبان، سال ۳۸/ژانویه ۶۵۹، در روستای اذرح (در جنوب اردن بین پترا یا سلع فعلی و معان) باهم ملاقات کردند. این که دو حکم چه قضاوتی کردند و حاضران در اذرح چه نتیجه‌ای از این حکمیت گرفتند نمی‌تواند از گزارشهای متناقض معلوم شود، چرا که گزارشهای یاد شده همگی بعد از آن زمان نوشته شده‌اند. این دو حکم ظاهراً در این نکته توافق داشته‌اند که عثمان را نمی‌توان به دلیل ارتکاب عملی که ناقض قانون الهی باشد به گناه متهم کرد. از این رو به نظر می‌رسد عمرو دست کم به این نتیجه رسیده باشد که علی (ع) با داشتن مسؤلیت مشترک در قتل بناحق عثمان، حق حکومت را از دست داده است. بنابراین بیعت با فرماندار شام، معاویه اموی، به عنوان خلیفه در تابستان ۴۰/۶۶۰ در بیت المقدس صورت گرفت.<sup>۱</sup>

با این کار، امت دچار دو دستگی شد. علی (ع) که حوزه حکومتش منحصرأً به عراق [و ایران] تقلیل یافته بود، در رمضان سال ۴۰/ژانویه سال ۶۶۱ در کنار در مسجدی<sup>۲</sup> در کوفه به دست یکی از خوارج نهروان به نام عبدالرحمن بن ملجم که در صدد انتقام بود ضربت خورد و دو روز بعد از آن

وگفتگو با امام پرداختند و امام فقط وقتی دست به شمشیر برد که خوارج شمشیر کشیدند و شماری از اصحاب امام علی (ع) را کشتند. «ح».

۱. آنچه منابع بر آن اتفاق نظر دارند این است که هر دو نفر توافق کردند موکلان خود را از حکومت خلع کنند و به نوعی زمینه را برای به قدرت رسیدن نفر ثالث فراهم سازند. ابو موسی به دلیل آن که مستتر بود، ابتدا علی را از خلافت خلع کرد، اما عمرو بن عاص بر خلاف آنچه به ابو موسی تعهد سپرده بود، معاویه را به خلافت نصب کرد! «ح».

۲. در باره محل شهادت امام علی (ع) دو قول وجود دارد. یک قول همان است که حضرت در انتهای راهروی ورودی به مسجد ضربت خورد و رأی دیگر که ابن ابی‌الدنیا در مقتل علی بن ابی طالب (ع) (تألیف در قرن سوم) آورده، همان است که امام در هنگام نماز ضربت خورد. «ح».

بر اثر جراحات درگذشت.<sup>۱</sup> بنابراین خلافت دشمن او، معاویه، تقریباً در همه جا به رسمیت شناخته شد. (۶۰-۴۱/۶۸۰-۶۶۱).<sup>۲</sup>

باید اشاره کرد که هیچ‌گونه منبع تاریخی که همزمان و مربوط به وقایع دوران خلافت علی (ع) باشد، وجود ندارد. تا قبل از قرن دوم/هشتم نقل احادیث شفاهی بود و به صورت نوشتار ضبط نمی‌شد.<sup>۳</sup> و بعدها نیز فقط نوشته‌هایی مربوط به وقایع منفرد بویژه از سوی هواداران کوفی علی (ع) به روی کاغذ آمد. در خصوص این قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث شیعی به طور کلی، تنها عنوان و نام مؤلف باقی مانده است. لکن در چند مورد، نقل قولهایی مفصل در نوشته‌های وقایع‌نگاران بعدی وارد شده است. یکی از نخستین گردآورندگان احادیث، جابر بن یزید جُعفی کوفی است (م. ۷۴۶/۱۲۸) که عناوین زیر به او نسبت داده می‌شود: کتاب الجمل، کتاب نهران، کتاب صفین، قتل امیرالمؤمنین علی (ع) و سندی درباره شهادت حسین بن علی (ع). ابو مخنف (م. ۷۷۴/۱۵۷) که او نیز کوفی است، رساله‌هایی درباره جنگ جمل، صفین و سایر وقایع مربوط به تاریخ اوایل تشیع تهیه کرد که مورخان بعدی آنها را به صورتی خلاصه برایمان حفظ کرده‌اند.<sup>۴</sup>

۱. در تاریخهای ذکر شده برای شهادت علی (ع) اختلاف است و روزهای یکم، نوزدهم و بیست و یکم رمضان سال ۴۰ هجری (برابر هشتم، بیست و ششم و بیست و هشتم ژانویه ۶۶۱) تعیین شده است. در منابع اصیل تاریخی، اختلافی در این که امام علی (ع) روز ۱۹ رمضان ضربت خورده و روز ۲۱ رمضان به شهادت رسیده است، وجود ندارد. «ح».

۲. روشن است که مؤلف به دلیل اختصار به خلافت شش ماهه امام مجتبی (ع) اشاره نکرده است. تا پیش از خاتمه این دوره، خلافت معاویه در شرق اسلامی شناخته شده نبود و رسمیت نداشت. مؤلف بعد از این اشاره‌ای به صلح امام حسن (ع) خواهد داشت. «ح».

۳. امروزه این نگرش به طور جدی مورد تردید قرار گرفته است. شواهد نسبتاً زیادی وجود دارند که نشان می‌دهند که در قرن دوم هم نوشته‌هایی وجود داشته اما به جای آن که از نوشته‌ها استفاده شده و به آن‌ها اعتماد شود، به نویسندگان و ناقلان آن مطالب ارزش داده شده و لذا تصور شده است که مطالب نقل شده، شفاهی بوده است. «ح».

۴. بهترین رساله در باره جنگ جمل که مؤلف به صورت بالا به آن ارجاع داده، همان کتاب الجمل

قدیمی‌ترین متن کامل از این نوع کتاب وقعه صفین به قلم یک شیعی کوفی است به نام نصر بن مزاحم (م ۸۲۷/۲۱۲) که در چندین چاپ موجود است.<sup>۱</sup> این حقیقت که این نوشته‌های کوفی همگی برله علی (ع) و علیه بنی‌امیه است، تعجبی ندارد. پس از سقوط بنی‌امیه چنین روندی مجال یافت و بنابراین نخستین نوشته‌های تاریخی اسلام را سخت تحت تأثیر قرار داد. فقط پژوهش‌های تاریخی جدید است که به تفکیک تمایلات موجود در روایات متفاوت پرداخته و دلایل و شرایط چگونگی شکل‌گیری و گسترش این روایات را توضیح داده است. ارلینگ لیدویگ پترسن<sup>۲</sup> در تحقیقش با عنوان علی و معاویه در احادیث اولیه عربی<sup>۳</sup> سوابق مختلف احادیث را تا سرچشمه‌های آنها دنبال کرد و نشان داد که آنها در حدود پایان قرن سوم/نهم در قالب روایت معیارین بینابینی ریخته شدند.

چهره اساطیری و نورانی علی (ع) که طبق احادیث شیعه به ما رسیده است،<sup>۴</sup> از شخصیت تاریخی علی بن ابی طالب (ع) که تحقیقات جدید سعی در ترسیم خطوط کلی آن دارد، کم اهمیت‌تر نیست. جزئیات قیافه ظاهری وی ثبت شده است. حتی در متون شیعی. او شخصی کوتاه منظر، تنومند و

شیخ مفید (م ۴۱۳) است که بر اساس منابع کهن از جمله آثار ابو مخنف و دیگران تدوین شده و به صورت انتقادی به چاپ رسیده است. ترجمه فارسی این اثر هم انتشار یافته است. «ج»  
۱. برای قدیمی‌ترین آثار مکتوب شیعی ر.ک: (F. Sezgin, *GIS I*, 525ff) یکی از مجموعه اخبار بعدی درباره جنگ جمل به صورت ترجمه فرانسوی (از قول شیخ مفید) موجود است:

M. Rouhani, *La victoire de Bassora ou Al-Jamal par Cheikh al Moufid* (948-1022), Paris, 1974.

2. Erling Ladewig Petersen

3. *Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964

۴. در کتاب الصواعق المحرقة، ص ۱۲۰، که کتابی است در ردّ بر شیعه آمده: فضایل و مناقب امیر مؤمنان علی (ع) بسیار زیاد و مشهور است به حدّی که احمد بن حنبل [صاحب کتاب مسند از کتب معتبر اهل سنت] می‌گوید: فضایلی که برای علی (ع) ذکر شده برای هیچ کس نقل نشده و بعضی دیگر گفته‌اند: به اندازه‌ای که برای علی (ع) فضایل نقل شده در حق احدی از صحابه نقل نشده و سند این احادیث معتبر و بی‌اشکال است. «مترجم»



دارای سری که جلوی آن کم‌موسست (الاصلع الانزع) معرفی می‌شود. در تصور عامه مردم، خصوصیات پهلوانی وی بیش از سایر ویژگی‌هایش اهمیت دارد: وی حیدر (شیر) و ابوتراب<sup>۱</sup> نام دارد. بنابر قول مشهور، در زمان مهاجرت حضرت محمد (ص) از مکه، وی در بستر پیامبر خوابید تا تعقیب‌کنندگان پیامبر را به اشتباه اندازد. وی نه تنها واحه فدک و یمن را به تصرف اسلام درآورد، بلکه پیامبر را در گیرودار نبردها حمایت کرد. نقل می‌شود که در اثنای محاصره شهر واحه‌ای خیب (در شمال مدینه)، او دروازه شهر را با قدرتی فوق بشری از جاکنده و از آن چون سپری استفاده کرده و سپس آن را به درون خندق افکنده است. در احادیث شیعی علی (ع) مظهر تمام ویژگی‌های جوانمردی (فتوت) است. تمثالهای رایج معمولاً او را شخصی تصویر می‌کنند که شمشیر دودم ذوالفقار<sup>۲</sup> را که میراث برجای مانده از پیامبر است در دست دارد و با دشمنان اسلام می‌جنگد. انتخاب او توسط پیامبر در غدیر خم از نظر شیعیان واقعیتی مسلم است. تمام کسانی که با خلافت بر حق علی (ع) مخالفت ورزیدند - یعنی سه خلیفه پیش از او، ابوبکر و عمر و عثمان، مخالفان دیگری چون طلحه و زبیر و عایشه و نیز دو حکم در اذرح، قاتل او ابن ملجم، و البته دشمن بزرگش، معاویه - مورد نقرین شیعیان قرار دارند. شیعیان، علی (ع) را اسوه بلاغت نیز به شمار می‌آورند؛ سخنان و اندرزهای منسوب به وی - که در واقع از نمونه‌های بی نظیر عربی کلاسیک

۱. کلمه اصلع به معنی «طاس» و انزع به معنی «فاقد مو در بالای شقیقه‌ها» است. برای معانی مربوط به ابوتراب که بروشنی قابل تعریف نیست، رجوع کنید به:

E. Kohlberg, *Abū Turāb*, BSOAS 41(1978), 347-52.

۲. ابن شمشیر، آن‌گونه که در توصیفی مربوط به دوران فاطمیان نشان داده می‌شود (فاضی النعمان، المجالس و المناسبات، تونس ۱۹۷۸، ص ۱۱۴)، در حقیقت دارای دو نوک نبود، بلکه تیغه آن دو لبه تیز (شغرتان) داشت. این نکته نام ذوالفقار (دارای استخوان پشت) را نیز توجیه می‌کند: در وسط تیغه یک عمود (میله) به آن استحکام می‌بخشید. فقط در شمایل‌نگاری متداول بود که شمشیر دارای دو نوک - که از نظر فنی بی‌معنی است - مطرح شد.

است - به صورت مجموعه‌ای با عنوان نهج البلاغه برجای مانده است که تا قرن پنجم / یازدهم به منصفه ظهور در نیامد<sup>۱</sup>.

آرامگاه علی(ع) در نزدیکی کوفه که در آغاز محل آن سری نگهداشته شده بود و به وسیله امام ششم کشف شد، زیارتگاه شیعیان از پایان قرن دوم / هشتم بوده است. شهر نجف که در اطراف مرقده آن حضرت توسعه یافت، یکی از مهمترین مراکز روحانی شیعه تا به امروز بوده است.

### کناره گیری امام حسن(ع) (۶۶۱/۴۱)

علی(ع) در نتیجه از دواج با دخت پیامبر، فاطمه(س)، دارای دو پسر به نامهای حسن و حسین شد. پسر بزرگتر، حسن(ع) که در هنگام وفات پدرش ۳۶ یا ۳۷ ساله بود،<sup>۲</sup> از نظر شیعیان وارث و جانشین برحق علی(ع) به شمار می‌رود. در کوفه، حامیان بی‌شمار پدرش به منظور دفاع از عراق در مقابل پیشروی معاویه از جانب شام، گرد او جمع شدند. لکن به یکی از دو دلیل زیر جنگی درنگرفت: یا امام حسن(ع) موقعیت خود را مایوس‌کننده می‌دید، یا چنان که در احادیث شیعی آمده است، علاقه او به صلح سبب شد تا عقب‌نشینی کند و مانع خونریزی مجدد در میان مسلمانان شود.<sup>۳</sup> در هر حال کناره‌گیری وی از طریق دریافت مبلغ معتنابهی پول و واگذاری درآمدهای مالیاتی یک استان ایرانی میسر شد،<sup>۴</sup> ولی صرف‌نظر از این موضوع، در اینکه

۱. این کلام نادرست است، زیرا کلمات امیرالمؤمنین(ع) مدتها قبل از جمع‌آوری نهج البلاغه در بین روایت به صورت شفاهی و در بین نوشته‌ها به صورت کتبی موجود بوده است و ابن

ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه شواهد آن را ذکر می‌کند. «مترجم»

۲. امام مجتبی(ع)، بدون تردید در نیمه رمضان سال ۳ هجری به دنیا آمده و بنابراین در رمضان سال ۴۱، سی و هشت سال (۳۸) داشته است. «ج»

۳. آنچه در روایات شیعی، به‌طورگسترده آمده است آن‌است که آن حضرت، یقین داشت که مردم از او حمایت نخواهند کرد و بنابراین، برای حفظ نیروی باقی‌مانده شیعیان اقدام به صلح کرد. «ج».

۴. به رغم آن‌که این خبر در منابع شهرت دارد، اما در متن اصلی معاهده صلح که بلاذری و ابن‌اعثم

معاویه وی را به جانشینی خود پذیرفته باشد، تردید وجود دارد. مذاکرات میان دو لشکر در مداین (تیسفون) بر کرانهٔ دجله نتیجه موفقیت آمیزی در برداشت، و بعد از اشغال کوفه به دست معاویه، امام حسن نیز در مسجد آن شهر حضور یافت و علناً به نفع امویان از دعوی خلافت خود چشم پوشید. وی عراق را ترک کرد و تازمان وفاتش (۶۷۰/۵۰ یا ۶۷۸/۵۸)<sup>۱</sup> همچون مالکی بزرگ و ثروتمند مشهور در مدینه زندگی کرد و بیش از همه به دلیل ازدواجهای متعدّدش که او را به المطلق ملقب کرد؛ به کثرت فرزندان شهرت یافت.<sup>۲</sup>

آورده‌اند، نه تنها شروط مالی وجود ندارد، بلکه به عکس، از امام حسن (ع) نقل شده است که معاویه نمی‌تواند پولی را که متعلق به مسلمانان است، به کسی واگذار کند؛ زیرا اگر چنین حقی داشته باشد، طبعاً به دیگران هم خواهد بخشید. (الفَتْوح، ج ۴، صص ۱۶۰ - ۱۵۸؛ انساب الاشراف، ج ۳، صص ۲۲ - ۴۱). و می‌دانیم که این دو منبع بسیار کهن و قدیمی است. «ح»

۱. روشن نیست که مؤلف، این تاریخ را از چه منبعی ضبط کرده است. تا آنجا که جستجو شد، هیچ مورخی نگفته است که وی در حوالی سال ۵۸ هجری درگذشته باشد. «ح»

۲. در اینکه امام حسن (ع) ثروت زیادی در اختیار داشته است، تردیدی نیست. در اصل، سهم عطا از بیت المال که از زمان عمر برای حسین بیش از همهٔ مردم تعیین شده بود و همچنین موقوفات وسیعی که از امام علی در اختیار امام حسن قرار گرفته بود، زمینه این ثروت را فراهم کرده بود. به همان مقیاس بخشندگی آن حضرت هم زبانزد بود. اما در بارهٔ ازدواجهای متعدّد، تردید جدی وجود دارد. بسیاری از مورخان انعکاس این امر را در متون تاریخی قرن دوم و سوم ناشی از تبلیغات عباسیان می‌دانند که سخت با بنی‌الحسن درگیر بودند و کوشش می‌کردند تا از شأن جدّ آنان بکاهند. تعداد زنانی که در منبعی کهن، مانند طبقات ابن سعد از آنها یاد شده ده زن است که در آن روزگار با توجه به درگذشت زنان یا طلاق که نسبتاً امری رایج بوده، امری طبیعی است و پدرش امیرمؤمنان در طول حیات خود پس از رحلت حضرت فاطمه (س)، با شمار بیشتری ازدواج کرده است. این امر در بارهٔ بسیاری از صحابه و تابعین در آن روزگار امری عادی بوده است. طبعاً ارقامی که از هفتاد تا دویست و پنجاه ذکر شده، بیشتر به شوخی شبیه است تا یک خبر تاریخی. از همه نادرست‌تر شهرت امام حسن به کثرت فرزندان است که هیچ منبع نسب‌شناسی و تاریخی آن را گواهی نکرده است. خوشبختانه، اطلاعات منابع در این زمینه بسیار دقیق و مبسوط است و با مراجعه به آنها می‌توان دریافت که فرزندان امام حسن (ع) را بین حداقل ۱۵ و حداکثر ۲۱ نفر یاد کرده‌اند. چنین نسبتی بین ۱۰ زن و ۲۱ فرزند امری عادی است.

با آن که پیمان صلح با معاویه در احادیث شیعی کتمان نمی‌شود، چنین کاری به معنی چشم پوشی از خلافت نیز تعبیر نمی‌شود؛ در حقیقت به خاطر صلح بود که امام حسن (ع) کناره گرفت، ولی پس از بازگشت به مدینه وی به عنوان امام برحق و خلیفه باقی ماند. از نظر منابع شیعی، امامت آن حضرت فقط با رحلت وی پایان یافت.<sup>۱</sup> این نظر که امام حسن (ع) معاویه را به عنوان خلیفه می‌ستود مورد انکار شیعیان است. بنابر احادیث شیعی اگر معاویه آن حضرت را مسموم نکرده بود، وی مسلماً پس از مرگ معاویه ادعای خلافت خود را مطرح می‌کرد.<sup>۲</sup>

#### شهادت امام حسین (ع) در کربلا (۶۱/۶۸۰)

بعد از کناره گیری امام حسن (ع)، شهرهای نظامی بصره و کوفه را فرمانداران اعزامی از دمشق اداره می‌کردند.<sup>۳</sup> در کوفه، فرمانداران شامی با مقاومت آشکار مواجه شدند، چرا که همدردی با علی (ع) و پسرانش و بی‌زاری از امویان در میان جنگجویان قبایل شدت وجود داشت. در سال ۶۷۱/۵۱، معاویه مجبور شد چند نفر از سخنگویان و معترضان را دستگیر کند و به دمشق اعزام دارد تا در آنجا محاکمه شوند. شورش آشکار زمانی آغاز شد که

به ویژه که آن حضرت ۴۷ سال بیشتر عمر نکرده است. «بنگرید: نحة الازهار، ج ۱، صص ۱۴۲ - ۱۴۵». افزودنی است که استاد مادلونگ هم در کتاب جانشینی حضرت محمد (ص) (ص ۴۵۲) در متن و پاورقی اشاره به پوچ بودن این اتهامات کرده می‌نویسد که اینها «روایات افسانه‌ای و خصمانه‌ای» است که «هیچ یک اعتبار چندانی ندارد». «ح».

۱. شیخ مفید، کتاب الارشاد (ترجمه هوارد HOWARD). رک: یادداشت ۱۴ پیشین.

۲. برخورد سطحی مؤلف را با این بخش تاریخ باید به دلیل روشی که وی در اینجا برگزیده و آن نهایت اختصار است توجیه نمود؛ تقریباً جز برخی نکات بدیهی، آنچه که وی کوشیده تا از خود بیفزاید، محل تردید و برخی واضح البطلان است. «ح».

۳. اگر مقصود آن است که امیران کوفه و بصره، از مردمان شام بودند، این سخن نادرستی است. اما روشن است که آنان از طرف معاویه، منصوب می‌شدند. «ح».

معاویه قبل از مرگ خود در رجب سال ۶۰/۶۸۰ پسرش یزید را به جانشینی خود تعیین کرد، و از این رو برای نخستین بار در صدد تأسیس یک سلسلهٔ خلافت موروثی بر آمد. تنفر مذهبی دیرینه مسلمانان صدر اسلام از خاندان اموی، که تا چندی پیش از آن مشرک و نیز تشنهٔ قدرت بودند، موجب شد که آنان با مبارزان قبایل عراقی دست به دست یکدیگر دهند و با حکومت شام مقابله کنند. فرزند دوم علی (ع)، امام حسین (ع)، مدعی مناسبتی برای ورود به صحنهٔ مبارزه با امویان تلقی می‌شد.

حسین (ع) پسر کوچکتر علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، در زمان مرگ معاویه ۵۴ سال<sup>۱</sup> داشت و در مدینه زندگی می‌کرد. آن حضرت به منظور اجتناب از بیعت با یزیدبن معاویه رو به جانب مکه نهاد، شهری که حتی در دوران قبل از اسلام حرمی امن شمرده می‌شد. وی از آنجا تماسهای پنهانی خویش را با مخالفان بنی‌امیه در کوفه آغاز کرد و در ذی‌الحجه سال ۶۰/ سپتامبر ۶۸۰، به دعوت و تشویق آنان رهسپار عراق شد. وی به همراهی قریب پنجاه تن - اعضاء خانواده و نیز حامیان خود - از مکه در امتداد راه زیارتی حج به حرکت درآمد و مستقیماً از طریق صحرائ عربستان به طرف عراق پیش رفت. از آنجا که سواران یزید راه حسین (ع) را به سوی کوفه بستند و از عقب نشینی وی به مدینه جلوگیری کردند، آن حضرت ناگزیر شد حرکتش را به سمت شمال در طول فرات ادامه دهد. عده‌ای از کوفیان به گروه اندک حسین ملحق شدند و در همان حال نیروهای حکومتی چون سایه در تعقیب ایشان بودند. زمانی که حسین (ع) فرمان امیر کوفه را اطاعت نکرد و از بیعت با یزید سر باز زد، و پس از آن که نیروهای حکومتی راه رسیدن افراد او به رودخانه و تأمین آب آشامیدنی مورد نیازشان را بستند، در روز دهم محرم ۶۱/دهم اکتبر ۶۸۰، در صحرائ کربلا جنگ در گرفت. سپاهیان حسین (ع) را

۱. امام حسین در سوم شعبان سال ۴ هجری به دنیا آمد و در سال ۶۰، قاعدتاً ۵۶ سال داشت. «ح»

فقط قریب هفتاد تن مبارز تشکیل می دادند که در برابر تعداد سربازان دشمن به شکلی نو میدکننده اندک بودند. تمام مردان این گروه به قتل رسیدند که در میان آنان بزرگترین پسر حسین (ع)، علی اکبر نیز دیده می شد. خود حسین (ع) که از هر سو هدف ضربات دشمن قرار گرفته بود نیز بر زمین افتاد. پیکرهای شهیدان در غاضریه در نزدیکی کربلا به خاک سپرده شد. سرهای بریده شهیدان و نیز زنان و کودکان اسیر شده را به کوفه بردند که نقل می شود در آنجا عبیدالله بن زیاد با عصای خود بر دندانهای حسین (ع) می زده است. پس از آن، سر حسین (ع) را به دمشق فرستادند که در آنجا نیز خلیفه یزید به آن بسی حرمتی کرد. از کشتن وابستگان حسین (ع)، از آن جمله پسر کو چکترش علی (ع) که به علت بیمار بودن در نبرد کربلا شرکت نکرده بود، چشم پوشی شد و آنها اجازه یافتند به مدینه بازگردند.

یولیوس ولهاوزن بر غیرقابل اجتناب بودن تصمیم حسین (ع) تأکید ورزید و برداشت خود را از «مظلومیت کامل آن قهرمان» پنهان نداشت. لکن وی بر تأثیر پیش بینی نشده واقعه کربلا نیز تأکید داشت: «شهادت وی عصر جدیدی را برای شیعه گشود، این شهادت برای شیعیان اهمیت بسیار بیشتری از شهادت پدر آن حضرت داشت که فرزند دختر پیامبر نبود. پدیده هایی وجود دارند از قبیل وقایعی که آثاری عظیم از خود برجای می گذارند؛ البته این تأثیر مهم نه چندان از طریق خود آن پدیده ها و پیامدهای اجتناب ناپذیرشان، بلکه بیشتر از طریق خاطراتی است که در قلبها و ذهنهای اشخاص بر جای می گذارند.»<sup>۱</sup>

البته شیعیان نقش حسین (ع) را به دیده ای کاملاً متفاوت می نگرند. از نظر آنان وی شخصی ماجراجو که بی باکانه سبب شکست خود شود نیست، بلکه «سید الشهداء» است که مصیبت درگذشتش آشکارا با مصیبت مربوط به حضرت

1. Oppositionsparteien, 70f.

عیسی (ع) در مسیحیت برابری می‌کند. وی با آگاهی از قطعی بودن شهادت خود از راهی که در پیش گرفت، منحرف نشد تا برای جهانیان آیتی باشد.<sup>۱</sup> روز واقعه کربلا، عاشورا (یعنی دهم محرم)، به صورت یکی از مهمترین مراسم مذهبی در آمد. مرقد حسین (ع) مهمترین زیارتگاه شیعیان شد. در سال ۸۵۰/۲۳۶ خلیفه متوکل خود را ناگزیر از آن یافت که این حرم را در کربلا ویران کند تا مانع سفرهای زیارتی شیعیان شود.<sup>۲</sup> با وجود این، در سال ۸۸۰/۲۶۶ بار دیگر این خبر تأیید شد که زائرانی - حتی از سرزمین دوردست یمن - پس از مناسک حج و بعد از زیارت مرقد پیامبر (ص) در مدینه، به کربلا سفر کرده‌اند تا بر سر مزار حسین (ع) به گریه و زاری بپردازند.<sup>۳</sup> در حدود سال ۹۷۷/۳۶۶ ابن حوقل، جغرافیدان و سیاح، از وجود آرامگاهی دارای گنبد بر بالای آن مقبره خبر داد.<sup>۴</sup> پس از آن که زیارتگاههای علی (ع) در نجف و حسین (ع) در کربلا در اثر چپاول اعراب بدوی ویران شد، عضدالدوله دیلمی، این زیارتگاهها را در سال ۹۸۰/۳۶۹ مرمت کرد.<sup>۵</sup>

گفته می‌شود سر حسین (ع) که به دمشق برده شده بود، به بستگانش بازگردانده شد و آنها آن را به خاک سپردند؛ هر چند محل دفن آن مورد اختلاف است. در خود دمشق زائران به سر این شهید در اتاقی در ضلع شرقی مسجد جامع ادای احترام می‌کنند؛ به روایتی دیگر این سر در عسقلان (اشقلون) فلسطین دفن شد و افضل، سردار فاطمی، در سال ۱۰۹۸/۴۹۱ برای آن زیارتگاهی بنا کرد، به منظور حفظ این یادگار از آسیب جنگجویان

1. S. H. M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam*, London 1979, 200-4; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Oxford 1985, 31f.

2. Al-Tabari, *Annales III*, 1407.

۳. سیره ابن حوشب، نقل شده توسط قاضی نعمان، *افتاح الدعوه*، به کوشش قاضی، بیروت ۱۹۷۰، ۳۹؛ به کوشش ف. دشراوی، تونس ۱۹۷۵، ۹.

۴. *صورة الارض به کوشش*: J. H. Kramers, *Leiden 1938-1939*, 243, 1.13ff.

۵. ابن اثیر، کامل، ۳۶۹.

صلیبی، در سال ۱۱۵۳/۵۴۸ آن را به قاهره و به محلی موسوم به مشهدالحسین در نزدیکی مسجد ازهر انتقال دادند که هنوز هم مورد احترام است.<sup>۱</sup> مطابق روایاتی دیگر، سر حسین(ع) در مدینه، کوفه، نجف، کربلا، رقه، بر کرانه فرات، یا حتی در شهر دوردست مرو<sup>۲</sup> دفن شده است.

قدیمی ترین منبع برجای مانده درباره وقایع کربلا کتاب مقتلالحسین نوشته ابومخنف کوفی (م. ۱۵۷/۷۷۴) است که طبری مورخ (م. ۳۱۰/۹۲۳) در کتاب تاریخ خود به تفصیل از آن اقتباس کرده است.<sup>۳</sup>

شیعه «چهار امامی» یا کیسانیه و منشأ انتظار شیعیان برای ظهور مهدی(ع) در زمان خلافت یزید اموی (۶۴۰-۶۸۳/۶۰-۶۸۰)، جنبش شیعیان علی(ع) در کوفه به صورتی بارزتر در قالب يك جنبش مذهبی پدیدار شد. تشکلی مرکب از افرادی از نجبای قبایل عرب کوفه شکل گرفت که می خواست به جبران همدستی خود در شکست حسین(ع) به طور واقعی توبه کند و شمشیر به دست گیرد. این گروه توأبین شعار «یالثارات الحسین» را سردادند، هر چند اهدافشان هنوز روشن نبود.<sup>۴</sup>

۱. مقریزی، خطأ.

(Bulaq edition) I, 427. M van Berchem, 'La chaire de la Mosquee d'Hebron et le martyriion de la tete de Husain a Ascalon, festschrift E. Sachau (ed. G. Weil), Berlin 1915, 298-310. H. Müller, Studien zum persischen Passionsspiel, Freiburg i. Br. 1966, 28-31.

۲. درباره مرو: مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۴۶ و ۳۳۳.

3. Annales II, 288ff.

۴. این که هدف‌های آنان روشن نبود، تعبیر صحیحی نیست. توأبین دو هدف عمده داشتند: نخست، گرفتن انتقام بود و این که اگر نتوانستند، دست کم جان خویش را در این راه بدهند. و دوم این که اگر پیروز شدند، حکومت را به اهل بیت پیامبر (ص) بسپارند. این نکته چندین بار در سخنرانی‌های رهبران توأبین در کوفه مطرح شد: سخنان یکی از رهبران آنان چنین بود: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله و سنة نبيه و الطلّب بدماه أهل بيته و إلى جهاد المجلبين و المارقين فإن قتلنا



باید یادآور شد که شیعه از محافل عربی کوفه سرچشمه گرفت و بنابراین نمی‌توان آن را تجلی روحیه ایرانی - که مدت‌ها عقیده بر آن بوده است<sup>۱</sup> - و یا انتقام ایران‌گرایی آریایی از اسلام و اعراب تلقی کرد؛<sup>۲</sup> «پدیده شیعی به همان اندازه دارای ریشه عربی است که خود اسلام».<sup>۳</sup>

آرمانهای شیعی - که از واقعه کربلا به بعد می‌توان با این اصطلاح از آنها سخن گفت - در اثر این واقعیت پیشرفت کرد که خلافت اموی پس از مرگ یزید (۶۴۴/۶۸۳) با بحرانی جدی مواجه شد. در مکه، عبدالله بن زبیر، پسر یکی از مخالفان پیشین علی (ع) در جنگ جمل به عنوان خلیفه [در مکه] سر برآورد و توانست از حمایت بصره و کوفه هم بهره‌مند شود؛ همزمان با آن، شیعیان کوفه در قالب جنبش «توابین» خواستار سرنگونی خلافت امویان شدند و لشکرکشی به شام را تدارک دیدند. گفته می‌شود اینان حدود ۴۰۰۰ نفر شامل اعرابی از همه قبایل، بیشتر آنان از کوفه و در عین حال از بصره و نیز پایتخت قدیمی ایران، تیسفون (به عربی، مدائن) بر کرانه دجله بودند.

آنان در ربیع‌الآخر سال ۶۵/نوامبر ۶۸۴ به حرکت درآمدند، یک روز و یک شب را گریه‌کنان در کنار قبر حسین (ع) در کربلا گذراندند و سپس به سمت بالای فرات و خابور پیشروی کردند. در رأس‌العین جایی که خیمه برافراشته بودند، در جمادى‌الآخر ۶۵/ژانویه ۶۸۵ توسط سپاهیان شام نابود شدند. نماینده شیعیان کوفه، صحابی پیامبر، سلیمان بن صرد از قبیله خزاعه،

فَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَثَرِ وَ إِنِّ ظَهَرْنَا، زِدْنَا هَذَا الْأَمْرَ إِلَى أَهْلِ بَيْتِ نَبِيِّنَا (تاریخ الطبری، ج ۴، ص ۴۳۳). «ج»

1. A. de Gobineau, *Les religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris 1865, 36; R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, Leiden/Paris 1879, 220f.; A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland I*, Berlin 1885, 327.
2. J. Kohler, 'Das Recht der orientalischen Völker', *Die Kultur der Gegenwart*, II, Part VII/1, Berlin/Leipzig 1914, 131.
3. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1925, 233.

همراه با «توابعین» به قتل رسید و مختار که در کوفه مانده بود جانسپین او شد. وی از اعراب قبیله ثقیف، و موطن اصلی اش شهر طائف در جنوب شرقی مکه بود. مختار نمونه‌ای بارز از اشرافیت قبیله‌ای عرب در اردوگاههای عراقی بود: پدرش در اثنای فتوحات در جنگ با پارسیان (ایرانیان) کشته شده بود، خود او پیوندی سببی با یکی از پسران خلیفه عمر داشت. [خواهرش همسر عبدالله بن عمر بود.] وی خانه‌ای در کوفه و ملکی در نزدیکی شهر داشت و پیروان زیادی از نوگرویدگان بومی در اطراف او جمع شدند، و البته از جزیه‌ها و غنائم به دست آمده مقرری دریافت می‌کرد.

شورش شیعیان در سال ۶۸۵/۶۶ در کوفه به رهبری مختار شایان دقت فراوانی است. این شورش عامل مؤثری در یک سلسله نگرشها و مفاهیمی بود که برای شیعیان بعدی اهمیت زیادی داشت. منبع مهم مربوط به این وقایع رساله ابو مخنف کوفی (م. ۷۷۴/۱۵۷) است که طبری کتاب تاریخ خود را براساس آن ترسیم کرد.<sup>۱</sup>

از هنگام واقعه کربلا، امید شیعیان کوفی متوجه محمد پسر سوم علی (ع) بود که ابن حنفیه نامیده می‌شد، زیرا مادرش فاطمه (س) دختر پیامبر نبود، بلکه یکی از همسران دیگر علی (ع) از قبیله بنی حنفیه بود. محمد بن حنفیه در مدینه زندگی می‌کرد. وی مطلقاً در آنچه در کوفه به نام او روی می‌داد نقشی نداشت، و هرگز به منصب حکومت که مردم در صدد بودند برایش فراهم سازند، رضایت نداد. مختار در مقام امین خود گمارده این پسر سوم علی (ع) به صحنه آمد و او را المهدی (هدایت یافته) اعلام کرد که این اقدام در مخالفت با دو رهبر ضلال، یعنی بنی امیه در دمشق و رقیبش، ابن زبیر در مکه، صورت گرفت. اصطلاح المهدی (از ریشه فعل هدی به معنی هدایت کردن، رهبری کردن)، که اینک برای نخستین بار در میان شیعیان پدیدار می‌شد هنوز

1. Annales II, 598ff.

دارای آن مفهوم آخرالزمانی که بعدها به خود گرفت، نبود.<sup>۱</sup> مهدی صرفاً امام و خلیفه برحقّی است که خدا او را تعیین کرده است. همچنین شایان ذکر است که محمد بن حنفیه چه از طرف پدر و چه از جانب مادر نسبش به پیامبر نمی‌رسید. وی وارث حضرت محمد (ص) نبود بلکه وارث خلیفه علی (ع) بود.

در ربیع‌الاول سال ۶۶/اکتبر ۶۸۵، مختار در مقابل حاکم کوفه ایستاد و شهر و پادگان نظامی را زیر فرمان خویش درآورد. در کنار جنگجویان قبایل عرب که بخش اعظم پیروانش را تشکیل می‌دادند، از موالی غیر عرب که به اسلام گرویده بودند برای اولین بار در صفوف شیعیان نام برده می‌شود. ولهاوزن انگیزه اصلی آنان را برای مشارکت در دسیسه‌های شیعی در این امیدواری آنان نهفته می‌دید که سیر جریان قدرت به سمت شیعیان سبب خواهد شد آنان از نظر اجتماعی به مرتبه‌ای برابر با مسلمانان برسند که برای حصول به آن تلاش می‌کردند؛ و در نتیجه سهمی هم از غنائم و خراج نصیبشان می‌شد.<sup>۲</sup> در مدتی بیش از یک سال مختار توانست اقتدار خود را در برابر رهبران قبایل مخالف، در مقابل والیانی که ابن زبیر از مکه اعزام می‌کرد و در برابر سپاهیان اموی شام حفظ کند. پس از شورش ناموفق در کوفه که علیه مختار صورت گرفت، تمام کسانی که به همدستی در کشتار همگانی کربلا متهم بودند به دستور او اعدام شدند.

محمد بن حنفیه که هر کاری به نام او، به عنوان مدعی، صورت می‌گرفت، از آمدن به کوفه و پذیرفتن میراث پدرش علی (ع) خودداری کرد، هر چند

۱. این مطلب در صورتی درست است که ما روایات بیشماری را که از رسول خدا (ص) در باره «مهدی» نقل شده است، نپذیریم. روایاتی که بی‌تردید مورد استناد جمع کثیری از علمای سنی و شیعه قرار گرفته و در بسیاری از متون کهن آمده است. اما در این که تعبیر «المهدی» که مختار برای ابن حنفیه به کار برد، دقیقاً مطابق با همان معنای اصطلاحی باشد. تردید جدی وجود دارد. «ج».

برخی از حامیان مختار برایش تختی حکومتی با پارچه ابریشم زربفت آراسته بودند. آنان در اطراف آن تخت به انتظار ورود قریب الوقوع مهدی پایکوبی می‌کردند و از آن الهام می‌گرفتند.<sup>۱</sup> لیکن حکومت شیعی کوفه، خیلی زود پایان یافت و آن هنگامی بود که حاکم بصره، مصعب برادر خلیفه رقیب مکّی - ابن زبیر - لشکری اعزام کرد و کوفه را که فاقد استحکامات بود پس از دو بار پیروزی بر شیعیان به تصرف خود درآورد؛ مختار در جریان حمله‌ای به محاصره کنندگان دژش در چهاردهم رمضان ۶۷/سوم آوریل ۶۸۷ کشته شد. فاتحان از کسانی که جان سالم به‌در برده بودند - بویژه از موالی غیر عرب - انتقامی خونین گرفتند.

«مهدی»، محمد بن حنفیه، پس از شکست، شورشی را که به نام وی رهبری شده بود محکوم کرد؛ و در پایان خلافت رقیب مکّی (۶۹۲/۷۳) در صدد برآمد تا با عبدالملک اموی فاتح در دمشق بیعت کند (۶۹۷/۷۸ یا ۶۹۸/۷۹). از آن پس، وی در مدینه زندگی آرامی را سپری کرد و در سال ۷۰۰/۸۱ درگذشت. این واقعه ایمان پیروان کوفی وی را سست نکرد. پس از آن که امیدهای سیاسی پیروانش به یأس بدل شد، انتظارات شیعیان و ویژگی‌هایی اساطیری به خود گرفت. شیعیان که از جانب حاکم اموی سخت زیر فشار بودند فقط می‌توانستند در خفا به زندگی خود ادامه دهند و از آن پس، تمام کتابهای مذهبی شیعی بعدی، کسانی را بویژه از افراد عادی از میان موالی - مانند صنعتگران، مغازه‌داران و صرّافان - به عنوان نمایندگان شیعی نام می‌برند. در این زمان، تشیع به صورت اسلام بازرگانان و صنعتگران غیر عرب و نوآیین کوفه در می‌آید، درحالی که نسبت افراد قبایل عرب کاهش می‌یابد.<sup>۲</sup> به طور مشخص، فردی به نام کیسان، از موالی سابق مختار و

1. Al-Tabari, Annales II, 703f.

۲. روشن نیست مقصود وی از افراد عادی (humble peopel) دقیقاً چیست. معمولاً افرادی از این دوره که به عنوان شیعیان برجسته از آنان یاد می‌شود، چهره‌هایی هستند که به ویژه، به لحاظ

حاجب وی در این دوره بود که رئیس مخفی نام گرفت. بتدریج در مجامع «کیسانیه»، شیعیان و جبهه‌ای متمایز را کسب کردند و عقاید و مفاهیمی را پدید آوردند که بعدها از عناصر اصلی سنت شیعی شد، هر چند خود کیسانیه در اندک زمانی از میان رفت و در تشیع رو به گسترش جذب شد.<sup>۱</sup>

کیسانیه را در قیاس با شیعه «دوازده امامی» و «هفت امامی» بعدی، می‌توان «چهار امامی» نامید. چرا که آنان تنها چهار امام را در میان امت اسلامی بعد از پیامبر به رسمیت می‌شناختند. بیتی از یک شاعر کیسانی به نام سید حمیری چنین می‌گوید: «چهار امام وجود دارند: علی (ع) و سه پسرش حسن (ع)، حسین (ع) و محمد (ابن حنفیه)».<sup>۲</sup>

بعد از مرگ محمد بن حنفیه در سال ۷۰۰/۸۱، این امید در میان شیعیان

علمی و حدیثی و موقعیت اجتماعی شناخته شده بوده‌اند. در غیر این صورت، نامشان در فهرست‌های رجالی شیعه ثبت نمی‌شد. این که لقب‌های آنان نشان می‌دهد شغل‌های خاصی داشته‌اند. به هیچ روی از اهمیت آنان نمی‌کاهد. این امر را در اصحاب امام صادق (ع) هم می‌توان دید در حالی که آنان صاحب تألیفات حدیثی یا کلامی هستند. بنابر این، صرف این که لقب خاص شغلی برای این افراد ذکر شده یا از موالی بوده‌اند، دلیل بر آن نیست که اینان در آن روزگار افرادی غادی یا زبون بوده‌اند. به رغم آن که توده موالی این زمان تحقیر می‌شوند، اما به تدریج بسیاری از آنان در موقعیت‌های علمی و اداری، برجستگی پیدا می‌کنند. ادامه سخن مؤلف که از این پس در میان افراد غیر عرب صنعتگر و تاجر از شیعیان نام برده شده است، با سخن قبلی چندان سازگار نیست. این همان که این برداشتها غالباً بر اساس همان القابی است که به عنوان پسوند نام شیعیان آمده و طبعاً، استنتاج این قبیل اظهار نظرها از آنها دقیق نیست. «ج».

۱. این گزارش، مبتنی بر دو پیش فرض است. نخست، پذیرفتن روایاتی که راویان کوفی، به ویژه در دوره اموی و به دلیل فشار آنان برای تحقیر مختار و جریان وابسته به او، ارائه شده و دو دیگر این که این گروه خالق و مبتکر برخی از مفاهیم شیعی بوده و پیش از آن چنین چیزی سابقه نداشته است. برای نمونه، همین مهدویت چنین است. پذیرفتن این که این امر در محافل کیسانی درست شده یا در متن احادیث رسول خدا (ص) بوده، مسأله‌ای است که می‌باید در ارتباط با اظهار نظر مؤلف مورد تأمل قرار گیرد. البته، این احتمال وجود دارد که برخی از مفاهیم غلوآمیز در میان شماری از شیعیان کوفه پدید آمده باشد. «ج».

۲. کتاب الاغانی، ج. ۷، نیز کثیر عزه در اغانی ج. ۸، ص ۳۲.

قوت گرفت که مهدی اعلام شده توسط مختار نمرده، بلکه از چشم جهانیان غایب شده است. در واقع، گفته می‌شد که وی در درّه‌های جبل رضوی، در شمال مدینه پنهان است و ببرها و شیرها از او محافظت می‌کنند و بزهای کوهی به او غذا می‌دهند. در آینده‌ای نزدیک، پیروزمندانه از مخفیگاهش بیرون خواهد آمد تا پیروانش را گرد خویش جمع کند، دشمن را از پای درآورد، اقتدار اسلام راستین را برقرار سازد و «زمین را پر از عدل و داد کند». تبعید موقت مهدی به کوه رضوی به عقوبتی برای خطایش در ستایش از عبدالملک، خلیفه ناحب در دمشق، تعبیر و تفسیر می‌شد.<sup>۱</sup>

در تغییر چهره اساطیری محمد بن حنفیه بود که انتظار شیعیان برای ظهور مهدی اولین بار شکلی نافذ به خود گرفت. این الگوی غیبت و رجعت امام راستین که توسط کیسانیه در آغاز قرن دوم/هشتم شکل گرفت، بعداً مورد قبول سایر شاخه‌های شیعه واقع شد و گسترش بیشتری یافت. شخصیت مهدی سرانجام حتی به آخرالزمان‌شناسی عامیانه اهل سنت نیز وارد شد.<sup>۲</sup> این که عقاید غیرمسلمانان - یهودی، گنوسیسم یا تفکرات ایرانی - تا چه اندازه از طریق کیسانیه وارد شیعه شد، قابل بحث است. لکن حضور بخش عظیمی از موالی غیرعرب در میان نمایندگان شیعی اهل کوفه نیز در

۱. قمی، کتاب المفالات و الذوق، به کوشش م.ج. مشکور، تهران ۱۹۶۳، ۳۲-۲۷، قسمتهای ۶۶ و بعد.

۲. پیشگوییهای راجع به مهدی (ع) در مجموعه‌های احادیث سنی یافت می‌شود؛ مثلاً در آثار ی چون کتاب المهدی در سنن به قلم ابو داوود (م. ۸۸۸/۲۷۵).

۳. در دیدگاهی درست عکس این مطلب اظهار می‌شود که به لحاظ تاریخی، و صرف نظر از جنبه دینی، نظریه مهدویت در اصل نظریه‌ای سنی است که بتدریج در تشیع وارد شده است. بر اساس این نظریه، در منابع شیعی بیش از آن که از تعبیر مهدی استفاده شده باشد، از تعبیر «القائم» استفاده شده است. این در حالی است که تعبیر «القائم» در متون سنی دیده نمی‌شود. به هر روی، نگاهی به مدخل «المهدی» (از مادلونگ) در دائرة المعارف اسلام می‌تواند این بعد از ماجرا را روشن کند. بهتر است ما نظریه مهدویت را یک نظریه اسلامی بدانیم که در بروز آن اشکالاتی پیش آمده و هر بار در باره آن تعبیرهای مختلف، مصادیق گوناگون و افراط و تفریطهایی صورت گرفته است. «ج».

قرن دوم/هشتم شایان توجه است، و در این واقعیت که در بعضی گروهها و مجامع کوچک نظریات قطعاً گنوستیک درباره نجات جهان و تناسخ روح منتشر شده است، تردیدی وجود ندارد. در سرتاسر قرن دوم/هشتم، کیسانیه دارای حامیانی در عراق، بویژه در کوفه و مدائن (تیسفون) بودند. تنها شاهد صریحی که راجع به این نخستین شکل شیعه در اختیار داریم اشعاری است که از شاعران عرب به نامهای کُنَیْر عَزَه (م. ۷۲۳/۱۰۵) و سید حمیری (م. بین سالهای ۷۸۷/۱۷۰ و ۷۹۵/۱۷۹)<sup>۱</sup> برجای مانده است. غیر از اینها، تنها منبع اطلاعاتی، درباره کیسانیه کتابهایی است که بعداً شیعیان دوازده امامی درباره فِرَق شیعه نوشتند، نظیر کتاب قمی (م. بعد از ۲۹۲/۹۰۵).<sup>۲</sup> در اشعاری چند از شاعران یاد شده، امید و تردید کیسانیه در انتظاری طولانی برای بازگشت مهدی محمدبن حنفیه منعکس شده است؛ سید حمیری در جایی می گوید: «حتی اگر او مدتی طولانی به اندازه عمر حضرت موسی از ما دور بماند، باز هم یقین خواهیم داشت که باز خواهد گشت».<sup>۳</sup>

همین شاعر از مخالفانی نیز سخن می گوید که کیسانیه را مسخره می کردند، چرا که آنان بعد از گذشت هفتادسال به بازگشت مردی چشم دوخته بودند که مدتها از مرگش می گذشت.<sup>۴</sup> در عین حال که بعضی از افراد کیسانیه

۱. دیوان سید الجمیری به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت ۱۹۶۶.

۲. ترجمه شده در: H. Halm, *Die islamische Gnosis*, 49ff.

۳. نوبختی، یزق، ص ۲۶ - قمی، مقالات، ص ۳۶.

۴. مؤلف به مانند بسیاری از نویسندگان سنی قرون میانه، میان عقایدی که از آن غلاة است با عقاید رسمی تشیع خلط کرده است. باید مکرر یادآور شویم که اصل اعتقاد به مهدویت، به غلاة ربطی ندارد؛ اما به طور طبیعی سید حمیری در نیمه نخست عمر خویش، زمانی که عقاید انحرافی داشت، در مصداق مهدی بر خطا بود. وی، بعدها به مذهب جعفری بازگشت و امام صادق (ع) او را پذیرفت. با این حال، این صحیح است که بسیاری از افراد منحرف، افکار نادرستی را در تشیع رواج دادند و نمونه های انکارناپذیر آن، همان اندیشه های غالی است که جامعه شیعه را در قرن دوم و سوم سخت به دردسر انداخته و امامان شیعه (ع) هم موضعگیری تندی در قبال آنها کرده اند. «ج» ۵. قمی، مقالات، ص ۳۱؛ اغانی ج ۸، ص ۳۲.

در قالب فرقه‌هایی گمنام در اطراف شماری از مدعیان پیامبری گرد آمده بودند که خاستگاهی معمولی داشتند<sup>۱</sup>، تا پایان قرن دوم/ هشتم اکثریت با پیشرفت روزافزون شیعه همگام شدند و به سوی امامانی دیگر روی آوردند. به گونه‌ای که دو شاعر یاد شده نیز صریحاً به این امر شهادت می‌دهند. یکی از ویژگی‌های تمامی مراحل شکل‌گیری اولیه تشیع، گرایش به شناخت یک امام زنده واقعی از یک سو، و امید به بازگشت مهدی غایب از سوی دیگر، است.

### قیام زیدبن علی (۷۴۰/۱۲۲) و پیدایش زیدیه

نه‌علی بن الحسین فرزند کوچکتر حسین (ع) که در جریان کشتار کربلا زنده ماند (م. حدود سال ۷۱۳/۹۵)، و نه پسر علی بن الحسین، محمد باقر (م. حدود ۷۳۳/۱۱۵)، هیچ‌کدام نقشی سیاسی ایفا نکردند؛ آنان در مدینه زندگی کردند و در برابر حکومت اموی هیچ مخالفتی از خود نشان ندادند.<sup>۲</sup> شیعیان دوازده امامی بعدی - پس از علی (ع)، حسن (ع) و حسین (ع) - آنها را به عنوان امامان چهارم و پنجم خود محترم می‌دارند و عناوین افتخارآمیزی به آنان می‌دهند: علی بن حسین (ع) را زین العابدین و - به دلیل عبادت و سجده زیاد - سجّاد می‌نامند. تعدادی از دعاها منسوب به این امام را شیعیان در کتابی به نام صحیفه سجّادیه جمع‌آوری کرده‌اند.<sup>۳</sup> و<sup>۴</sup> پسرش محمد (ع) عنوان افتخارآمیز

۱. این تعبیر اشاره به فرقه‌های غالی است که گهگاه رهبران آنها به نوعی ادعای نبوت هم کرده‌اند. «ج»

۲. طبقاً مقصود از فعالیت سیاسی در اینجا، رهبری یک جنبش سیاسی یا احیاناً سیاسی - نظامی بر ضد امویان است. اما این که رهبری یک فرقه مذهبی را عهده‌دار بودند. و آن را پنهانی و با زیرکی اداره کرده، اصول مذهبی و سیاسی خاص خود را به آنان منتقل کردند، امری است که تاریخ گواه آن است. «ج»

۳. این سخن ناتمام است، چرا که صحیفه جمع‌آوری خود امام سجّاد (ع) است نه شیعیان، به عبارت دیگر صحیفه کتابی است که خود امام سجّاد (ع) آن را تألیف فرموده‌اند. «مترجم»

۴. ترجمه یکی از این دعاها در اثر زیر یافت می‌شود:



باقر العلوم را داراست که معمولاً به صورت اختصاری، باقر خوانده می‌شود. با وجود این، مبارزات سیاسی در میان اعضای خاندان امام حسین (ع) به هیچ وجه از میان نرفت. در سال ۷۳۹/۱۲۱، زید بن علی، برادر ناتنی امام باقر (ع) به کوفه آمد و شیعیان را به شورش علیه امویان برانگیخت. لیکن، شورش وی علیه خلیفه وقت هشام، در سال ۷۴۰/۱۲۲ به شکست انجامید، و زید در اثنای یک نبرد خیابانی با نیروهای دولتی کشته شد. پسر کوچکترش، یسحیی، به خراسان (بخش شرقی ایران) گریخت و ولی در آنجا به چنگ امویان افتاد. یحیی پس از آزاد شدن، شورش دیگری در منطقه هرات (در بخش غربی افغانستان) برپا کرد و ولی او نیز در نبرد با نیروهای حکومتی کشته شد (سال ۷۴۳/۱۲۵). یک مکتب شیعی خاص با عنوان زیدیه، به امامت کوتاه مدت زید مربوط می‌شود. این مکتب کاملاً راه خود را پیمود و به همین دلیل باید جداگانه بررسی شود.

### هاشمیه و شورش عبدالله بن معاویه (۷۴۴/۱۲۶)

در میان عوامل مؤثر در تضعیف و شکست خلافت اموی، مخالفت و تحریک شیعیان اهمیتی کمتر از بقیه نداشت، و کوفه که محل رشد و گسترش ناآرامیها بود، نقشی سرنواشت ساز را ایفا می‌کرد.

بعد از شورش نافرجام زید (۷۴۰/۱۲۲) شیعیان عراق یک بار دیگر بی‌رهبر شدند.<sup>۱</sup> شاخه حسنی علویان با کناره‌گیری امام حسن (ع)، بی‌اعتبار شده بودند و اولاد امام حسین (ع) در مدینه کاملاً از سیاست کناره‌گیری می‌کردند. در اواسط قرن دوم / هشتم، بخش اصلی شیعیان کوفه ظاهراً همان امیدوار یهای کیسانیه به بازگشت محمد بن حنفیه از کوه رضوی را در دل داشته. و برخی پیرامون سخنگویانی که خود را نماینده تام‌الاختیار پسرش

۱. مطمئناً این جمله در باره بخشی از شیعیان عراقی که اعتقادی به امامت اهل بیت نداشتند، صادق است. اما آگاهیم که گروه شیعیان دوازده امامی مسیر خود را می‌پیمودند و فارغ از این تحولات سیاسی، ساختار مذهبی خود را حفظ کرده بودند. «ج».

ابو هاشم می دانستند گرد آمدند. در این زمان شیعیان هنوز خود را به پیروی از خط مشی هیچ فرد معینی از اعقاب علی (ع) متعهد نکرده بودند. گروهها و مجامع مختلفی که فقط از طریق نوشته های بعدی درباره ایشان، آنها را به عنوان شیعه می شناسیم بروشنی از یکدیگر متمایز نیستند و طرفداران آنان ظاهراً سرگردان و دو دل بوده اند. لکن، در کوفه از حدود سال ۷۲۰/۱۰۲ مراحل آغازین یک سازماندهی و کوشش در جهت تبلیغات نظام مند (دعوت) قابل تشخیص است.

در آغاز از شخصی موسوم به میسره به عنوان رهبر نام برده می شود. بُکیر بن ماهان (م. ۷۴۵/۱۲۷) در سال ۷۲۳-۴/۱۰۵ جانشین او شد و بیست سال تمام در مقام رئیس مخفی شیعیان کوفه فعالیت کرد. به نظر می رسد اصل و نسب بُکیر از طبقه غیر عرب موالی، و تبارش ایرانی بوده باشد. تنها گزارش موجود درباره فعالیت گذشته او از آن حکایت دارد که وی مترجم حکمران اسلامی شمال غرب هند بوده است.<sup>۱</sup>

آشوب پنهانی که بکیر به مدت دو دهه ادامه داد در منابع ما با اصطلاح دعوت بنی هاشم، و تمامی این گروه هاشمیّه نامیده می شوند.<sup>۲</sup> احتمالاً نام «هاشمیان» در اصل به ابو هاشم، پسر و وارث محمد بن حنفیه (شماره ۱۹ در شجره نسب) بازمی گشت؛ لکن در مدتی اندک معنی وسیعتری یافت: هاشم نام قبیله قریش که حضرت محمد (ص) و پسر عمویش علی (ع) به آن تعلق داشتند نیز به شمار می آید. تبلیغات نامحسوس شیعی در این زمان سر تاسر قبیله بنی هاشم را فرا گرفت. از لحاظ نظری، هر فردی از این قبیله شریف می توانست در مقام امام و خلیفه به عنوان رئیس امت اسلامی مطرح شود، و همزمان، با محدود شدن خلافت به بنی هاشم، بنی امیه از حکومت طرد می شد.<sup>۳</sup>

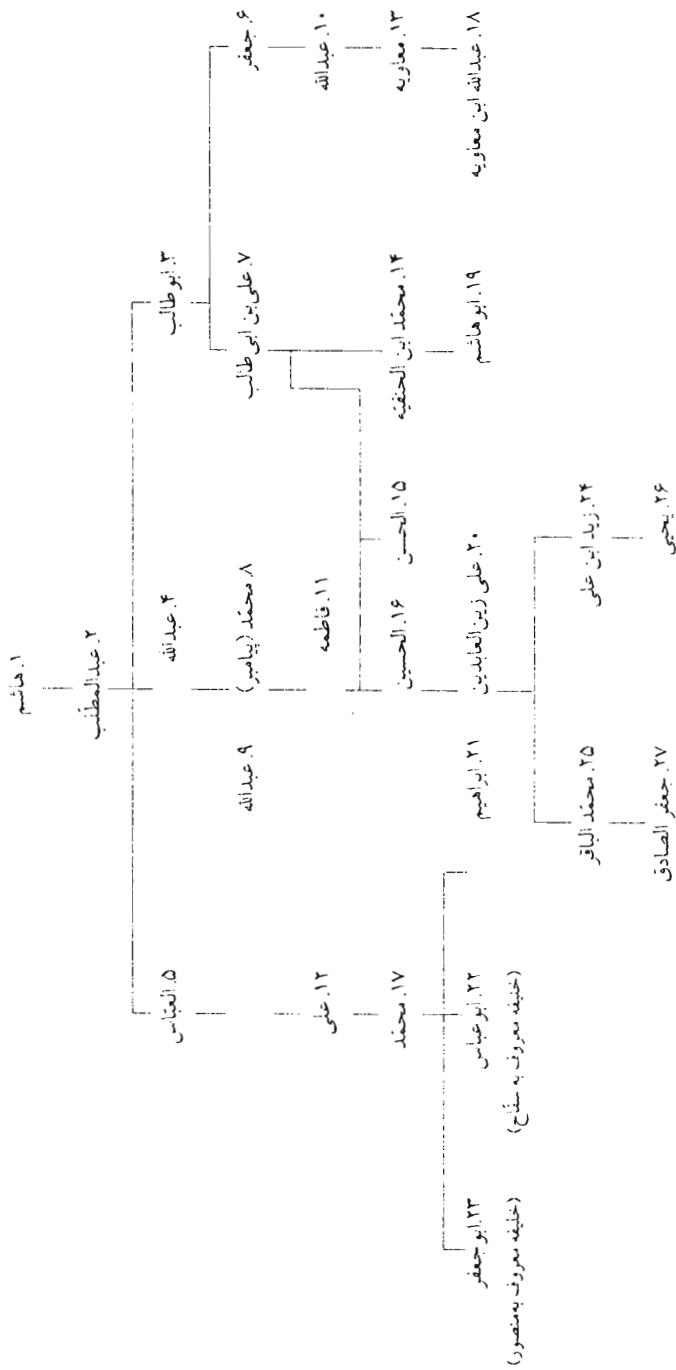
۱. تاریخ طبری، ج. ۲، ۱۴۶۷. منبع طبری، مدائنی (م. ۸۴۳/۲۲۸) است.

۲. تاریخ طبری، ج. ۲، ۱۴۶۷، ۱۵۸۹، ۱۹۸۷، ۱۹۸۹.

۳. درباره تعمیم حق جانشینی خلافت به تمام اعضای خاندان بنی هاشم، رجوع کنید به:

Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats, Bonn 1972, 70ff.

## خاندان بنی هاشم



بار هبری میسر و بکیر بن ماهان، تبلیغات هاشمی از کوفه هدایت می‌شد و توسط دُعاعت (مفرد آن، داعی) به پادگانهای شرقی ایران انتقال می‌یافت و زیر نفوذ کوفه یک نیروی آشوب طلب سیاسی سرّی و کاملاً سازمان یافته در مرو تشکیل شد. تبلیغات در واقع به نفع مدّعی خاصی صورت نمی‌گرفت، بلکه به طور کلی به نفع ادعای مشر و عیّت بنی هاشم انجام می‌شد. هویت امام و خلیفه آینده هنوز آشکار نبود و بنابراین تبلیغات برای کسی که نام او هنوز معلوم نبود و به طور کلی برای «شخصی مورد قبول از خاندان محمد (ص)» (الرضا من آل محمد)، صورت می‌گرفت. تمام نیروهای مخالف بنی امیه می‌بایست در زیر لوای این امام که تاکنون نامش ذکر نشده بود، گرد آیند.<sup>۱</sup>

تبلیغات هاشمیان در واقع، در براندازی خلافت اموی و تأسیس حکومتی جدید موفق بود، ولی انقلاب مسیری کاملاً متفاوت با مسیر مورد نظر پیشگامانش در پیش گرفت. حکومت اموی بر اثر آشفتگی داخلی از زمان مرگ خلیفه، یزید سوم (۷۴۴/۱۲۶)، دچار تزلزل شده بود و در عراق و ایران دو شورش روی داد که در نتیجه آن امویان کنترل کامل بر شرق امپراتوری را از دست دادند. نخستین شورش در کوفه آغاز شد. در پایان سال ۷۴۴/۱۲۷، شیعیان کوفی شخصی به نام عبدالله بن معاویه را به امامت انتخاب کردند. برای اولین بار تبلیغات هاشمیه تأثیر خود را آشکار کرد: این مدّعی امامت اصلاً از اولاد علی (ع) نبود، بلکه از نسل برادر وی، جعفر بن ابی طالب،

۱. اکنون در میان محققان این دوره، تردیدی وجود ندارد که دو شاخه بنی علی و بنی هاشم به صورت مستقل فعالیت می‌کردند. در این میان، تمامی نگاهها به سوی بنی علی بود، اما بنی عباس به دلایلی که چندان واضح نیست، بعد از عدم حضورشان در کربلا، بتدریج کوس استقلال سر دادند و بدون آن که سروصدایی ایجاد کنند، با استفاده از محبوبیت غلویان، یکباره مجازی دستیابی به قدرت را تصرف و در انحصار خود گرفتند. بیعت منصور و برادرش سفاح درست شش سال پیش از سقوط بنی امیه با نفس زکبه که از فرزندان امام حسن بود، نشانی مستقل بر این مطلب می‌باشد. همچنین تطبیق نام «رضا» بر علی بن موسی الرضا از سوی مردم و حکومت، نشان از آن داشت که همچنان عنوان الرضا من آل محمد مخصوص غلویان است نه عباسیان. «ج».

بود (شجره نامه، شماره ۱۸). بنابراین، وی می‌توانست براساس آنکه عضو قبیله بنی‌هاشم است ادعای خلافت کند و به عنوان رضا مین آل محمد «شخصی مورد قبول از خاندان محمد(ص)» ظاهر شد.<sup>۱</sup> شیعیان شهر مداین (تیسفون)، که ظاهراً بعد از کوفه دومین دژ بزرگ شیعیان در عراق بوده است، به وی پیوستند. لکن وی نتوانست مقام خود را در کوفه حفظ کند و نخست تا مداین پیش رفت، سپس به طرف فلات ایران بازگشت و ابتدا در اصفهان و بعد در دژ اصطخر، در کنار شهر باستانی پرسپولیس (تخت جمشید) اقامت گزید و به مدت دو سال از آنجا بر تمامی غرب ایران فرمانروایی کرد. وی پس از شکست از سپاهیان دولتی در سال ۷۱۲۹-۷۴۶، به هرات گریخت و در آنجا به دست رقیبی (به نام ابو مسلم) از پای درآمد. حامیان او گفتند که غایب شد و بر این باور بودند که در کوهی در اصفهان زندگی می‌کند و از آنجا پیروز ماندانه به عنوان مهدی باز خواهد گشت. در این جا داستان مربوط به مهدی محمد بن حنفیه، امام پنهان در کوه رضوی، برای اولین بار به شخصیتی دیگر انتقال می‌یابد؛ جریانی که مقدر بود چندین بار در تاریخ تشیع اولیه تکرار شود.

### انقلاب عباسیان (۱۳۲-۱۲۹ / ۷۴۹-۷۴۷)

هر چند شورش عبدالله بن معاویه رویدادی منحصر به فرد بود، همین حرکت به تنهایی ضعف حکومت امویان را ناگهان برملا کرده بود. مبارزه هاشمیان در بخش شمال شرقی ایران موفقتر بود. جنگجویان بی‌شمار قبایل عرب و موالی غیر عرب آنان در شهر مرزی قدیمی مرو ساکن شده بودند تا از آن پایگاه، فتوحات اسلامی را تا درون آسیای مرکزی گسترش دهند. از سال ۷۴۵/۱۲۸، یک بنده آزاد شده ایرانی به نام ابو مسلم به عنوان عامل هاشمیان

۱. ابو مخنف، نقل شده توسط طبری، تاریخ ج ۲، صفحات ۱۸۷۹ به بعد. در صفحه ۱۸۸۰ صریحاً بیان می‌شود که: «بنی‌هاشم از بنی مروان (یعنی امویان) برای حکومت سزوارترند (اولین بالامر)».

سرگرم تبلیغات در میان اعراب و موالی این شهر بزرگ نظامی شده بود. او یکی از فرستادگان رهبر شیعیان کوفه، ابوسلمه خلّال، بود که این شخص سال قبل از آن جانشین خلیفه پیشین، بکیر بن ماهان شده بود. مأموریت ابومسلم تبلیغات به طرفداری از مدعی بی‌نام هاشمیان «الرضا من آل محمد (ص)» بود. در حقیقت، ابومسلم نقشی دوگانه را ایفا می‌کرد. او احتمالاً هرگز قصد نداشت به علویان کمک کند تا به قدرت برسند، بلکه، بی آن که کارفرمایان کوفی او از جریان بویی ببرند، منافع سیاسی خاندان بنی‌عباس را دنبال می‌کرد؛ خاندانی که در جوانی غلامی آنها را کرده بود و هنوز سخت اسیر رشته‌های وفاداری به آنان بود.<sup>۱</sup>

حتی عباسیان، اولاد عباس که عموی حضرت محمد (ص) بود (شجره‌نسب شماره ۵)، به عنوان اعضای قبیله هاشم در شمار نامزدهای خلافت بودند، لیکن تا این زمان در مخالفت با امویان نقشی ایفا نکرده بودند و بوضوح کسی به جاه طلبی‌های سیاسی آنان اهمیتی نداده بود. آنها از روی احتیاط خود را دور از مرکز توجه نگه داشتند و هنگامی که ابومسلم، داعی آنان، در مرو ظهور کرد، مولای سابق و حامی او، بزرگ خاندان عباسیان، ابراهیم (شجره‌نسب شماره ۲۱) سرگرم ادارهٔ املاکش در شرات (در جنوب اردن) بود. در حقیقت تقدیر آن بود که تبلیغات ابومسلم در شرق ایران به رسیدن عباسیان به خلافت کمک کند، این گونه بود که دشمنان بزرگ بعدی شیعیان با کمک تشیع به حکومت رسیدند، و این حقیقتی است که شیعیان همواره با تلخی فراوان از آن یاد کرده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. طبری، تاریخ، ج. ۲، ص ۱۷۲۶ سه شرح - دو نای از آنها بی‌نام است و یکی از قول مدائنی - چگونگی فروخته شدن ابومسلم را به رهبر شیعی کوفی بکیر بن ماهان توسط عباسیان نقل می‌کند.

۲. دقیقاً مؤلف این نکته را در این پاراگراف پذیرفته است که عباسیان به نام علویان سرکار آمدند. تأکید وی بر این که عباسیان به عنوان اعضای بنی هاشم در زمره نامزدهای خلافت بوده‌اند، چندان صحیح نیست. آنان فعالیت مبهمی داشتند و به احتمال زیاد فرستادن ابومسلم هم به

جریان انقلاب عباسیان را در اینجا فقط به اختصار می توان شرح داد؛ برای جزئیات بیشتر، بویژه انگیزه‌های پیچیده موجود در پس این انقلاب، باید به نوشته‌های تخصصی مراجعه شود. ابو مسلم آشوبگر توانست تعداد کافی از ناراضیان - جنگجویان عرب و موالی ایرانی - را گرد هم آورد تا به قیامی آشکار در برابر حکومت ضعیف امویان دست بزنند، و در اول شعبان ۱۵/۱۲۹ ژوئن ۷۴۷ بیره‌های سیاه امام بی‌نام، رضای آل محمد (ص)،<sup>۱</sup> را برافراشت. او توانست بسرعت حاکمیت خود را در شرق ایران مستقر کند. در سال ۷۴۸/۱۳۰ این سپاه شورشی، پیشروی به سوی غرب را آغاز کرد و پس از چند پیروزی از دجله و فرات گذشت و در چهاردهم محرم ۱۳۲/دوم سپتامبر ۷۴۹ وارد کوفه شد.

پس از کسب پیروزی نظامی، امامی که برایش مبارزه صورت گرفته بود ناگزیر بود هویتش را آشکار کند. ابو سلمه، رهبر شیعی کوفی، که عنوان وزیر آل محمد (ص) را پذیرفته بود، هنوز عقیده داشت زمام امور را در دست دارد و می‌تواند یک مدعی را به انتخاب خود به عنوان خلیفه تعیین کند. او به چند تن از علویان، از جمله جعفر صادق (ع) از حسینیان (شجره نسب، شماره ۲۷)، نامه نوشت و به آنها پیشنهاد خلافت کرد، اما به نظر می‌رسد فقط پاسخ منفی دریافت کرده باشد. در این اثنا، قریب چهارده تن از عباسیان در کوفه گرد آمده بودند و داعیه خلافت داشتند. با پشتیبانی سپاه شورشیان که در مقابل شهر چادر زده بودند، داوطلب مورد حمایت آنان ابو العباس (شجره نسب، شماره ۲۲) خلیفه اعلام شد (برادرش ابراهیم را امویان در آخرین

همین منظور بوده است. در عین حال، در ظاهر تقیه کرده، خود را به علویان نزدیک نشان می‌دادند. در اصل، کلید کار به دست ابو مسلم بود و همان گونه که مؤلف اشاره کرده ابو مسلم هم از ابتدا برای عباسیان می‌کوشید. «ج».

۱. طبری، تاریخ، ج. ۲، ۱۹۶۸: واعظی در اردوگاه ابو مسلم شایستگی‌های بنی هاشم را می‌ستاید و به بنی امیه ناسزای می‌گوید؛ ص ۱۹۸۹: الرضا من اهل بیت رسول الله؛ مقایسه کنید با ص ۱۹۸۸.

لحظه کشتند). اندکی بعد، ابوسلمه که با اکراه خود را به این جریان حوادث سپرد، [توسط ابومسلم] از صحنه حذف [و کشته] شد.

پس از دوران کوتاه خلافت نخستین خلیفه عباسی (۱۳۶--۱۳۲/۷۵۴-۷۴۹) برادرش، ابوجعفر، به خلافت رسید و لقب المنصور را به عنوان لقب حکومتی اختیار. و در سال ۷۶۲/۱۴۵ بنای اقامتگاهی جدید، مدینه السلام، را در نزدیکی قریه بغداد بر روی دجله آغاز کرد. خلیفه با استقرار در پایتخت جدید توانست از تأثیر محیط شیعی کوفه که قدرتش را مروهون آن بود، رهایی یابد.

هدف سیاسی شیعه، یعنی بر اندازی «غاصبان» اموی، سرانجام تحقق یافته بود، اما کسی از اولاد علی (ع) به حکومت نرسیده، و در حقیقت خاندانی جدید از غاصبان زمام امور را در دست گرفته بودند که شیعیان را از گردونه خارج کرده و بار دیگر آنان را در موضع مخالفانی بی قدرت قرار داده بودند. عباسیان در نوشته‌های تبلیغی خود، که در آن موفقیت خویش را چون «نقطه عطفی» آخرالزمانی (الدوله) تمجید می‌کردند و دعاوی خود را برای خلافت به اثبات می‌رساندند، به شیوه‌ای دور از اخلاق از سنت شیعی استفاده کردند و به عنوان اسطوره‌های تبلیغی از آن بهره گرفتند. آنها مدعی بودند که ابوهاشم، پسر محمد بن حنفیه (شجره نسب، شماره ۱۹)، را خلیفه اموی مسموم کرده است. ابوهاشم که بیماری خطرناکی داشت تصور می‌شد به یکی از املاک عباسیان در شرات پناه برده، و در بستر مرگش میراث جد خویش علی (ع)، یعنی زعامت برحق امپراتوری اسلامی را برای میزبان خود، محمد بن علی، پدر دو خلیفه نخست عباسیان (شجره نسب، شماره ۱۷) به ارث گذاشته است. این داستان مبهم درباره به اصطلاح وصیت ابوهاشم بی‌قین یکی از جعلهای بعدی است. عباسیان خود بزودی از این تفسیر تبری جستند. هر چند آنها با بهره‌برداری زیرکانه از آرزوهای شیعیان به قدرت دست یافته بودند، به محض آن که محکم بر اسب مراد سوار شدند، تمام پیوندهای



خویش با شیعیان کوفه را قطع کردند. اولاد علی (ع)، خاصه از نسل حسین (ع)، رقیبانی خطرناک تلقی شدند که عباسیان در صدد برآمدند سخت مراقب آنها باشند. شیعیان که تا رسیدن به قدرت سیاسی فاصله چندانی نداشتند، لیکن در آخرین لحظه غاصبانی فاقد اصول اخلاقی بزور آن را تصاحب کردند، به سهم خود، خلافت عباسیان در بغداد را در دوران قریب ۵۰۰ ساله آن (تا سال ۱۲۵۸/۶۵۶) دشمن عمده خود می‌شمردند و در آرزوی سقوط این خلافت بودند.

## کتابشناسی

### جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر (ص)

W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953; *Muhammad at Medina*, Oxford 1956. *The Cambridge History of Islam I*, Cambridge 1970. M. A. Shaban, *Islamic History. A New Interpretation, I, A.D. 600-750 (A.H. 132)*, Cambridge 1971. A. Noth, "früher Islam", in: U. Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich 1987, 11-100.

### خلافت علی (ع)

W. Sarasin, *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunnna*, Basel 1907. . Lammens, *Etudes sur le regn du calife omaiyade Mo`awiya I<sup>er</sup>*, Paris 1908. G. Levi della Vida, 'Il califfato di `ali secondo il Kitab Ansab al-A raf di al-Baladhuri', *RSO (1913)*, 427-507. L. Cactani, *Annali dell' Islam IX and X*, Milan 1926. L. Veccia Vaglieri, 'Il conflitto `Ali-Mu`awiya e la secessione kharigita riesaminati alla luce di fonti ibadite', *AIUON 4 (1952)*, 1-94; 'Traduzione di passi riguardanti il conflitto `Ali-Mu`awiya e la secessione kharigita', *AIUON 5 (1953)*, 1-98; Art. `Ali ibn Abi Talib, E.I. R. Vesely, 'Die Ansar im ersten Bürgerkriege (36-40)', *Archiv orientalni 26/1 (1958)*, 36-58. E. L. Petersen, 'ali and Mu`awiya; The rise of the Umayyad Caliphate, 656-661', *Acta Orientalia 23 (1959)*,

157 ff.; `Ali and mu`awiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen 1964.  
H. Laoust, `Le role de `Ali dans la Sira chiite`, *REI* 30 (1962), 7-26. J.  
Eliash, `Ali b. Abi Talib in Ithna-`Ashari Shi`i Belief, unpublished thesis,  
London 1966.

### کناره گیری امام حسن (ع)

L. Veccia Vaglieri, Art. (al - ) Hassan b. Ali b. Abi Talib, *EI*<sup>2</sup>.

### شهادت امام حسین (ع) در کربلا

منابع درجه اول به صورت ترجمه

شیخ مفید، کتاب الارشاد (ترجمه هوارد)

Shāykh al - Mufid, Kitāb al - Irshād (trans. Howard), 296 ff.

منابع درجه دوم

J. Wellhausen, *Oppositionsparteien*, 61ff. M. Streek, `Kerbela. 1. Name und Alter des Ortes. 2. Der Kopf des Husain. 3. Zur Literatur`, in: G. Weil (ed.), *festschrift E. Sachau*, Berlin 1915, 393-405. L. Veccia Vaglieri, Art.(al-)Husain b. `Ali b. Abi Talib, *EI*. E. Honigmann, Art. Karbala, *EI*.

### شیعه چهارامامی یا کیسانیه

منابع درجه اول به صورت ترجمه

M.j.Mashkur (trans.), `An-Nawbahti. Les sectes 'rites' *RHR* 153 (1958), 200-10. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten*, Zürich/Munich 1982, 49ff.

منابع درجه دوم

J. Wellhausen, *Oppositionsparteien*, 74-95. S. Moscati, `per una storia dell'antica 'a', *RSO* 30(1955),251-67. W. Al-Qādi, *Al-Kaysaniyya fi 'l-ta'rikhwa'l-adab*, Beirut, 1974. W. Made lung, Art. al-Mahdi, *EI*<sup>2</sup>.

## قیام زیدبن علی

J. Wellhausen. Oppositionsparteien, 95-8.R.Strothmann, Art.Zayd b. Ali, EI<sup>2</sup>.

## هاشمیه و شورش عبدالله بن معاویه

## منابع درجه اول به صورت ترجمه

M. J. Mashkur (trans.), 'An-Nawbahti. Les sectes 'ītes', *RHR* 153 (1958), 213 ff. H. Halm, *Die islamische Gnosis*, 64-9.

## منابع درجه دوم

J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and its Fall*, Calcutta, 1927. T. Nagel, *Untersuchung zur Entstehung des abbasidischen kalifates*, Bonn 1972. K. V. Zettersteen, Art.'Abd Allah b. Mu'awiya, EI<sup>2</sup>. D. M. Dunlop, Art.'Abdallah b. Mo'avia, *Encycl. Iran*.

## انقلاب عباسیان

J. Wellhausen. *The Arab Kingdom and its Fall*. S. Moscati, 'Studi su Abu Muslim I-III', *Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti morali* 1949, 323-35; 474-95; 1950, 89-105; 'Il testamento di Abu Ha'im', *RSO* 27 (1952), 28-46. M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge 1970. T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates*, Bonn 1972; 'Das Kalifat der Abbasiden', in U. Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich 1987, 101ff. M. Sharon, *Black Banners from the East. The Establishment of the Abbasid State - Incubation of a Revolt*, Jerusalem/ Leiden 1983.



## امامیه یا شیعه دوازده امامی

امام ششم جعفر صادق (ع) (۱۴۸-۷۶۵/۸۳-۷۰۲) و آغاز پیدایش امامیه یکی از برجستگان علوی که ابوسلمه خلافت را پس از ورود سپاهیان پیروزمند شورشی به کوفه بر وی عرضه داشت، نماینده ارشد دودمان حسین (ع) در آن زمان جعفر (ع) نتیجه حسین (ع) بود (شجره نسب، شماره ۲۷) که شیعیان وی را با لقب صادق گرامی می‌دارند. او که احتمالاً در سال ۷۰۲/۸۳ به دنیا آمد، مانند پدر و جد خویش در مدینه زندگی می‌کرد و درگیر توطئه‌های سیاسی نشد. آن حضرت خلافت پیشنهاد شده توسط کوفیان را نپذیرفت و در سال ۷۶۵/۱۴۸، شانزده سال پس از انقلاب عباسیان، در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد.<sup>۲</sup>

به‌رغم آن که جعفر صادق (ع) فعالیت سیاسی نداشت، تبار حسینی بار دیگر با آن حضرت در صف جلو قرار گرفت. انتظار بیهوده برای ظهور محمدبن حنفیه «پنهان» از کوه رضوی، شکست شورشهای زیدی و کیسانی و سرانجام پیروزی عباسیان به نظر می‌رسد در جهت گیری میان جوامع

۱. سالهای ۶۹۹/۸۰ و ۷۰۵/۸۶ نیز به عنوان سال تولد آن حضرت ذکر می‌شود.

۲. مرقدهای امام حسن (ع)، امام زین‌العابدین (ع)، امام محمدباقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) در قبرستان بقیع را وهابیان در سال ۱۲۲۱ ق. ویران کردند.

شیعی عراق تحوّل ایجاد کرده باشد. جعفر صادق (ع) اکنون در نظر بسیاری از افراد، وارث حقیقی علی (ع) بود. شاعر کیسانی سید جمیری در یکی از اشعارش اعتراف کرد که بر اثر نومیدی حاصل از عدم ظهور مهدی منتظر، حمایت خود را متوجه جعفر (ع) کرده است (تَجَعَّفَرْتُ).<sup>۱</sup> اکنون تعداد روزافزونی از شیعیان حسینیان را امامان راستین می‌شناختند، و شیعیان کیسانی یا «چهار امامی» در این زمان جذب تشیع امامی می‌شدند. (حتی گروه‌های گنوستیک افراطی «غلات»، که برای امام ویژگی‌هایی الهی قایل بودند، در این دوران به دودمان حسینی روی آوردند؛ جعفر صادق (ع) ناگزیر شد از افراطیان دوری گیرند.

سنت امامی این مطلب را یک حقیقت می‌شمارد که جماعتی منسجم از هنگام مصیبت کربلا پیرامون اولاد حسین (ع) را گرفته‌اند. اما دست‌کم این تردید وجود دارد که آیا پدر و جدّ جعفر (ع) در دوران عمرشان امام شناخته می‌شدند یا نه، و ممکن است آنها بعداً امام پنجم و ششم به شمار آمده‌اند.<sup>۲</sup> در هر صورت جامعه امامی بروشنی در زمان جعفر (ع)، امامی که با توجه به نفوذش به نظر می‌رسد دارای شخصیتی پرجذبه بوده است، بتدریج ظهور کرد. در روایات بعدی، وی پایه‌گذار فقه شیعه قلمداد می‌شود، و حتی امروزه گهگاه تشیع، در قیاس با چهار مذهب اهل سنت، با عنوان مذهب جعفری توصیف می‌شود. در حقیقت، بخشی وسیع از فقه شیعه - دوازده امامیها و به همان اندازه هفت امامیها - بر پایه گفتارها، احکام و روایات متعدد [امام]

۱. نوبختی، یزق، ۲۷؛ قمی، مقالات، ۳۷، ۱۰۱.

۲. پیوستگی تاریخی شیعه امامی این احتمال و تردید مؤلف را رد می‌کند. در واقع بدون این پیوستگی امکان چنین امری نبود. حتی اگر فرض کنیم در منابع سنی شاهدی بر ادعای امامت توسط اینان نباشد، متن احادیث شیعه که امام صادق مکرر از پدران‌ش نقل می‌کند و به طور روشنی از غیر آنان نقل نمی‌کند، نشان می‌دهد که این سلسله کاملاً برای شیعیان شناخته شده بوده است. روشن است که زندگی علی بن الحسین و فرزندش محمد باقر (ع) در دوران اموی به کلی در تقیه سپری شد و امکان روشن کردن عمومی آن وجود نداشت. «ح».

جعفر (ع) استوار است، گرچه نمی توانیم صحت آنها را به تفصیل اثبات کنیم.<sup>۱</sup> امام جعفر صادق (ع) با جوامع شیعی عراق تماس نزدیک داشت و از آنجا که هیچ اشتیاق سیاسی از خود نشان نمی داد، حاکمان جدید عباسی مزاحمتی برایش فراهم نمی کردند.<sup>۲</sup> وی حتی به دیدار منصور دومین خلیفه عباسی در عراق رفت، که از قرار معلوم برای ادای احترام به وی بود، هر چند شیعیان منکر آن هستند؛ و گفته می شود آن حضرت از فرصت استفاده کرده و به زیارت مرقد علی (ع) در نجف رفته است تا بدین ترتیب شناسایی جدیدی به آن ببخشد.<sup>۳</sup>

درگذشت جعفر صادق (ع) در سال ۷۶۵/۱۴۸ جامعه شیعه را دچار بی نظمی و کشمکش کرد؛ ظاهراً شیعیان هنوز به یک الگوی جامع و مانع که بتواند مسأله جانشینی امامت را تنظیم کند نرسیده بودند. بدعتهای بعدی شیعی حاکی از شش عقیده مختلف درباره جانشین برحق جعفر صادق (ع) است.<sup>۴</sup> این شبهه احتمالاً از این حقیقت سرچشمه می گیرد که اسماعیل، پسر جعفر صادق (ع) که ظاهراً [به اعتقاد اسماعیلیان] خود امام او را به جانشینی تعیین کرده بود، قبل از پدرش در گذشت (مدتی بعد، اسماعیلیان یا شیعیان هفت امامی، دعوی خود را دایر بر امامت او دنبال کردند). بزرگترین پسر جعفر صادق (ع)، عبدالله افطح (دارای سر پهن)، چند ماه پس از درگذشت

۱. روشن نیست این اظهار نظر مؤلف به چه منظوری بیان شده است. طبیعی است که در روایت نقل شده، امکان درستی و نادرستی وجود دارد و به همین دلیل روایات به صحیح و ضعیف تقسیم می شود، اما با توجه به حجم نقلها و روایات در قرن سوم و چهارم و وجود کتابهای فراوان از اصحاب امام صادق (ع) آنچنان شواهد متقنی وجود دارد که نمی توان با این اظهار نظر کلی، نسبت به مجموع آن تردید کرد. بسیاری از این کتابچه های حدیثی حتی تا قرن هفتم هم وجود داشته است و شواهد تاریخی فراوانی در تأیید اصل آنها وجود دارد. «ح».

۲. این سخن با شواهد تاریخی، نظیر آتش زدن منزل آن حضرت توسط حاکم مدینه و کشتن یکی از کارگزاران آن حضرت به نام معلی بن خنیس منافات دارد. «مترجم»

۳. شیخ مفید، کتاب الارشاد، ۶. ۴. نوبختی، فرق، ۵۷، و بعد؛ قمی، مقالات، ۷۹ و بعد.

پدرش از دنیا رفت بی آن که پسری از خود برجای گذارد (ر.ک: شجره نسب). به گواهی کتب مذهبی امامیه، چند راه حل دستاویز قرار گرفت که در حقیقت غالباً وسیله‌ای برای کمک به ایجاد دسته‌بندیها و اختلافهای جدید در مرحله شکل‌گیری تشیع شد. اعتقاد به امام «غایب» یا «پنهان» با عقیده به امام زنده حاضر برابری می‌کرد: برخی در انتظار بازگشت شخص جعفر (ع) غایب، و افرادی دیگر منتظر بازگشت فرزند درگذشته‌اش اسماعیل بودند، در حالی که اشخاص دیگری از فرزندان زنده اسماعیل یا پسر ارشد جعفر (ع)، عبدالله افطح، طرفداری می‌کردند. پس از درگذشت عبدالله، به نظر می‌رسد پیکره اصلی تشیع پیرامون برادر جوانترش موسی (ع) گرد آمدند.

در حقیقت دو مکتب فکری در کنار یکدیگر برای مدتی طولانی ادامه حیات دادند. حامیان یک مکتب (افطحیه یا فطحیه) عبدالله افطح را هفتمین، و برادرش موسی را هشتمین امام می‌دانستند، در حالی که پیروان مکتب دیگر موسی (ع) را جانشین بلافصل امام جعفر صادق (ع) می‌شمردند و افطح را از دو دمان امامت طرد می‌کردند. گروه اخیر، در آغاز این اصل را پایه‌گذاری کردند که به استثنای حسن (ع) و حسین (ع) امامت باید فقط از پدر به پسر، و نه از برادر به برادر، انتقال یابد: «پس از حسنین هرگز دو برادر به امامت نمی‌رسند» (انّ الامامة لا تکون فی اخوین بعد الحسنین).<sup>۱</sup> این عقیده به عنوان تعالیم رسمی نزد شیعیان دوازده‌امامی و هفت‌امامی با حسن استقبال روبرو شد؛ لکن عقیده مخالف، یعنی افطحیه، مدتی طولانی از حمایت برخوردار بود و یک بار پس از درگذشت هشتمین، و بار دیگر بعد از رحلت یازدهمین امام رواجی زودگذر یافت و در هر یک از این دو مورد گروهی از پیروان برادر امام متوفی را جانشین وی اعلام کردند.

۱. قمی، مقالات، ۸۷ شماره ۱۶۴.



### امام هفتم موسی کاظم (ع) (۱۸۳ - ۱۲۸) و واقفیه

جعفر صادق (ع) آخرین امامی بود که در مدینه درگذشت و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد. بیشتر امامان بعدی در عراق و در حبس عباسیان درگذشتند، و امامیه معتقدند که همه آنان به دستور خلیفه مسموم شدند. جماعت روزافزونی که در عراق عمدتاً پیرامون خاندان حسینی گرد می آمدند به نظر می رسد چنان موجب اضطراب عباسیان شدند که اینان با یک اقدام احتیاطی تمام مدعیان بالقوه حکومت را به دربار آوردند و تحت مراقبت حبس مانند خود قرار دادند.

نخستین کسی که با این سرنوشت روبرو شد موسی بن جعفر (ع) (ت. ۱۲۸ ق) بود.<sup>۱</sup> خلیفه هارون الرشید او را در سال ۷۹۳/۱۷۷ پس از زیارت حج همراه خود به عراق برد، و در بصره و سپس در بغداد زیر نظر گرفت. حتی در پایتخت جدید، که بزودی از لحاظ وسعت و عظمت بر پایتختهای قدیمی عراق یعنی مدائن (تیسفون) و کوفه پیشی گرفت، از مدتها پیش جماعتی از شیعیان حضور داشتند که ظاهراً با توقیف اجباری امام هفتم بر تعدادشان افزوده شد. حتی در انجمنهای درباری، شیعیانی بودند که گاه بگاه موفق می شدند به منصبهایی مهم دست یابند. شخصی به نام علی بن یقطین، پسر یکی از مبلغان پیشین عباسیان و اهل کوفه، در دوران خلافت سه خلیفه مهدی، هادی و هارون الرشید منصبهایی مهم داشت، هر چند که یکی از پیروان صمیمی امامهای ششم و هفتم بود؛ و گفته می شود خود امام موسی کاظم (ع) او را ترغیب می کرد تا از مقام نافذ خود در راه حمایت از شیعیان استفاده کند: «خداوند دوستانی در کنار حاکم دارد که از طریق آنها دوستانش را محافظت می کند».<sup>۲</sup>

امام موسی کاظم (این لقب به معنای کسی است که خشم خود را

۱. سال تولد به صورت ۱۲۰/۷۳۷ یا ۱۲۹/۷۴۶ نیز آمده است.

2. W. Madelung, 'A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government', BSOAS 43 (1980), 18ff.

فرومی‌نشانند) در سال ۷۹۹/۱۸۳ به احتمال به دستور هارون‌الرشید مسموم شد<sup>۱</sup> و درگذشت. وی در قبرستان مربوط به اشراف عرب در شمال بغداد به خاک سپرده شد و مزار آن حضرت و آرامگاه نوه‌اش را هنوز هم شیعیان زیارت می‌کنند. حرم کاظمین (که امروزه کاظمیه نام دارد) یکی از بزرگترین زیارتگاههای شیعیان در عراق است.

درگذشت امام هفتم به ظهور شعبه‌ای جداگانه از تشیع منجر شد که در تعالیم آن، تعدادی از ویژگی‌های اساسی تشیع دوازده امامی بعدی رو به تکامل نهاد. آن گروه از شیعیانی که عقیده داشتند امام موسی کاظم (ع) وفات نیافته، بلکه غایب شده است و در انتظار مراجعتش به عنوان مهدی بودند، توسط مخالفانشان «واقفیه» (به معنای کسانی که متوقف شده‌اند) نام گرفتند، زیرا آنها توالی جانشینی امامان را با درگذشت آن امام پایان یافته می‌دانستند و هرگونه انتقال امامت را به فرزند امام رد می‌کردند.

تعداد زیادی از واقفیه، بیشتر کوفیان، از غیبت امام هفتم ضمن نوشته‌هایی خاص دفاع کردند که تنها عناوین آنها برجای مانده است.<sup>۲</sup> جوانترین این مؤلفان، حسن بن محمد بن سماعه کوفی، در سال ۷/۲۶۳-۸۷۶ درگذشت. در اواخر قرن سوم/نهم به نظر می‌رسد واقفیه، نخستین مورد از تشیع هفت امامی<sup>۳</sup> در تشیع دوازده امامی - که در آن هنگام سخت در حال پا گرفتن بود و عقیده به غیبت امام آخر را از آنها اقتباس کرد.<sup>۴</sup> - ادغام شده باشد.

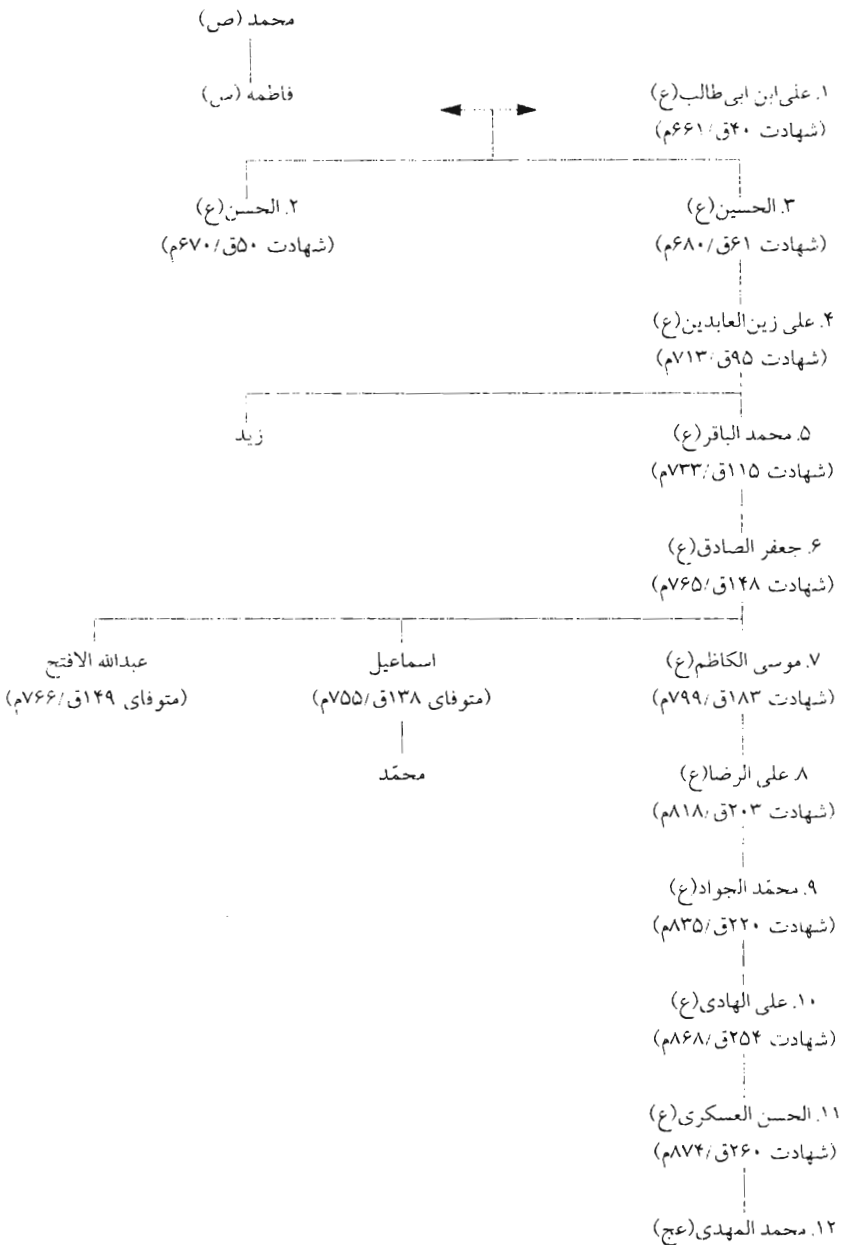
۱. اخباری که حکایت از مسمومیت امام کاظم توسط هارون در منابع نقل شده، دست کم در قیاس با آنچه در باره امامان دیگر این دوره رسیده، بسیار گسترده و فراوان است. این مسأله با توجه به زندانی بودن امام طی سالهای طولانی و درگذشت ایشان در زندان، به طور جدی تقویت می‌شود. «ح».

2. Compiled by V. Klemm, 'Die vier sufara' des Zwolften Imam', Wso 15 (1984), 127; cf. W. Madelung, Art. al-Mahdi, EI<sup>2</sup>.

۳. این اصطلاح برای واقفیه ساختگی است؛ کسی از آنها به عنوان هفت امامی یاد نمی‌کند. «ح».

۴. خود مؤلف دست کم این را می‌پذیرد که بحث مهدویت در قرن اول نسبت به محمد بن حنفیه مطرح شده بوده است. بنابر این دلیلی وجود ندارد که گفته شود شیعه دوازده امامی، عقیده به مهدویت را از شیعیان واقفی اخذ کرده‌اند. «ح».

## دوازده امام



### امامان تحت حفاظت عباسیان

فرزند امام موسی کاظم (ع)، هشتمین امام، علی الرضا (ع)، پس از تبعید پدرش، در مدینه زندگی می‌کرد تا آن‌که در سال ۸۱۶/۲۰۱ مأمون خلیفه عباسی، پسر هارون الرشید، دستور داد آن حضرت را به اقامتگاهش در مرو در ناحیه شرقی ایران ببرند. در آنجا وی که پنجاه و چند سال از عمرش می‌گذشت و لיעهد خلیفه اعلام شد و با یکی از دختران خلیفه ازدواج کرد. بیرقهای سیاه عباسیان جای خود را به بیرقهای سبز دادند - رنگی که به اهل بیت پیامبر (ص) اختصاص داشت.<sup>۱</sup> دربارهٔ انگیزه‌های مأمون برای این کار تحقیقاتی فراوان صورت گرفته است، اما این مسأله را می‌توان نادیده انگاشت، زیرا این حادثه هیچ اهمیت واقعی برای پیشرفت خود شیعیان دربر نداشت. وقتی خلیفه‌زادگانی که از حق جانشینی محروم شده بودند در بغداد شورش کردند، خلیفه آمادهٔ حرکت به سوی غرب شد؛ علی الرضا (ع) که وی را همراهی می‌کرد در پنجاه و پنج سالگی در راه توس درگذشت (۸۱۸/۲۰۳). این نکته که ممکن است خلیفه آن حضرت را به قتل رسانده باشد نه فقط عقیدهٔ شیعیان است بلکه تعدادی از مورخان نیز بدان معتقدند. البته این مطلب ثابت شدنی نیست. خلیفه، علی الرضا (ع) را در کنار مقبرهٔ پدر خود، هارون الرشید، در نزدیکی توس دفن کرد. مانند مراقد تمام امامان، مشهد علی الرضا (ع) بزودی زیارتگاه شیعیان شد و شهر مشهد که پیرامون این حرم ایجاد شد، در اندک زمانی توس قدیم را تحت الشعاع قرار داد.

مأمون همچنین کوشید تا پیوندهایی نزدیک میان پسر هفت سالهٔ امام رضا (ع)، محمد الجواد (به معنای بخشنده) یا محمدالتقی (به معنای با تقوا)، و خاندان حکومتی برقرار کند و برای این منظور یکی از دختران خود را به عقد او درآورد و او را در دربار خود در بغداد نگاه داشت. هشت سال بعد حضرت

۱. رنگی که تا این زمان و بعدها تا مدت‌ها در میان شیعیان مرسوم بود، رنگ سفید بود نه رنگ سبز. «ج».

جواد(ع) اجازه یافت همراه خانواده‌اش به مدینه بازگردد، اما در سال ۸۳۵/۲۲۰<sup>۱</sup> المعتصم، برادر و جانشین مأمون، او را (که اکنون بیست و چهار سال داشت) به بغداد بازگرداند. آن حضرت در همان سال در آنجا درگذشت و در کنار مرقد جدش موسی‌الکاظم(ع) (الکاظمین) به خاک سپرده شد.

حضرت جواد(ع) از خود پسری به نام علی(ع) (ت ۸۲۷/۲۱۲ یا ۸۲۹/۲۱۴) برجای گذاشت که خلیفه متوکل در سال ۸۴۸/۲۳۳ وی را از مدینه به دارالخلافه جدید سامرا در ناحیه دجله (بین بغداد و تکریت) آورد.<sup>۲</sup> امام دهم، در سال ۸۶۸/۲۵۴ در آنجا درگذشت و در جوار منزل خود دفن شد. این امام را شیعیان معمولاً هادی ونقی می‌نامند. متوکل، خلیفه ستمگر نسبت به آن حضرت، مورد نفرت خاص شیعیان است، زیرا در سال ۸۵۰/۲۳۶ مرقد امام حسین(ع) در کربلا را ویران کرد تا سفرهای زیارتی شیعیان را متوقف کند.

امام یازدهم، الحسن(ع) (ت ۸۴۵/۲۳۱) فرزند امام هادی(ع) ملقب به عسکری بود زیرا ناگزیر شده بود در اردوگاه سپاهیان خلیفه (عسکر) در سامرا زندگی کند. مانند مرقد‌های سایر امامان، مزار «دوعسکری» (العسکرین) در سامرا زیارتگاه شیعیان تا زمان حاضر بوده است.

### «غیبت صغرا»ی امام دوازدهم و دوره «سفیور» (۳۲۹ - ۲۶۰)

امام یازدهم، امام حسن عسکری(ع)، هنگام رحلت در سامرا در اوّل یا هشتم ربیع‌الاول ۲۶۰<sup>۳</sup> در ۲۸ سالگی، [در ظاهر] از خود پسری برجای نگذاشت.<sup>۴</sup>

۱. در متن اصلی کتاب، سال ۲۰۰ آمده که غلط چاپی است؛ زیرا تاریخ میلادی آن، درست مطابق سال ۲۲۰ می‌باشد. «ح».
۲. نوبختی، فزوق، ۷۷، رمضان سال ۲۲۳ را ذکر می‌کند. از طرف دیگر، شیخ مفید، ارشاد، ۵۰۵، سال ۲۴۳ را می‌آورد.
۳. علاوه بر این تاریخ ذکر شده، ابن خلکان روز هشتم جمادی‌الاول را ارائه می‌دهد، وفیات‌الاعیان (به کوشش عباس) فصل ۹۴، شماره ۱۶۹.
۴. روشن است که این اظهار نظر مؤلف، برداشت شخصی او از مآخذ است. آنچه که اکثریت

این انقطاع در دودمان امامان، شیعیان امامیه را در بحرانی جدی فرو برد؛ درست همانند درگذشت امام ششم، جعفر صادق (ع)، این وضعیت نیز سبب بروز عقایدی گوناگون درباره توالی امامت شد. کتب دینی شیعه فهرستی از قریب دوازده گروه رقیب را ارائه می‌دهند و برای این مرحله از تاریخ شیعه واژه خاص الحیره (سرگردانی) را مطرح می‌کنند. مانند موارد مشابه پیشین، برخی از هواداران امام متوفی صرفاً عقیده به «غیبت» او داشتند و در انتظار مراجعتش با عنوان مهدی بودند؛ گروهی دیگر به امامت جعفر برادر امام عسکری (ع)، که زنده بود و ما ترك امام متوفی را به خود اختصاص داده بود، اعتقاد داشتند. اما سرانجام این نظر غالب شد که امام یازدهم، در حقیقت پسری به نام محمد از خود برجای گذاشته است که پدرش از روی تقیه او را از دید و دسترس خلیفه پنهان کرده، و جز چند تن از آشنایان مورد اعتماد کسی او را ندیده است.<sup>۱</sup> روایات شیعه سال تولد وی را ۲۵۵/۸۶۹ ذکر می‌کنند و بنابراین در زمان رحلت پدرش، پنج ساله بوده است. از چندین شاهد نام برده می‌شود که مدعی بودند امام دوازدهم را در هنگام ولادتش، یا در خردسالی او و یا در سن جوانی که زایر مکه یا مدینه بوده است، دیده‌اند.<sup>۲</sup>

امام دوازدهم پس از رحلت پدرش، «غایب» و از نظر پنهان بود. از طرف دیگر، آن حضرت به کلی از پهنه زمین نقل مکان نکرده بود، چون به تعبیر امامیه جهان نمی‌تواند بدون حضور امام لحظه‌ای دوام آورد. با وجود این، از داستان ناپدید شدن آن حضرت در سرداب منزل پدرش در منابع قدیمی امامیه

جامعه شیعه به عنوان یک واقعیت پذیرفت، آن بود که امام عسکری صاحب فرزند بود و فرزندش امام دوازدهم شیعیان در دوره غیبت صغریا با سقرا در ارتباط بود و به هدایت شیعیان می‌پرداخت. آنچه که سبب بحران در جامعه تشیع شد «غیبت» بود که دوره «حیرت» را در پی داشت و محدثان شیعه کوشیدند تا با نگارش آثارش در بازه غیبت و حیرت مسأله را برای شیعیان روشن کنند. «ح».

۱. نوبختی، فوق، ۸۴؛ قمی، مقالات، ۱۰۲ و بعد.

۲. شیخ مفید، ارشاد، ۵۳۰ و بعد.

اثری دیده نمی‌شود؛<sup>۱</sup> در اوایل قرن هفتم / سیزدهم (۶۰۶/۱۲۰۹) بود که غار زیر مسجد در مزار عسکریین در سامرا به صورت زیارتگاه در آمد. زایران از طریق باب الغیبه وارد حجرة الغیبه می‌شوند؛ در گوشه این اتاق بئر الغیبه به چشم می‌خورد که گفته می‌شود امام در درون آن ناپدید شده است.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد در آغاز، این نظر پذیرفته شده بود که امام، در آینده‌ای نزدیک رهبری امت خود را عهده‌دار خواهد شد و امامان دیگری پس از آن حضرت خواهند آمد. البته، هنوز مسلم نشده بود که امام دوازدهم آخرین امام نیز خواهد بود و زمان غیبت آن حضرت بیش از عمر طبیعی هر انسانی طول خواهد کشید. با وجود این، در جریان قرن چهارم/دهم پیوسته ضرورت بیشتری احساس می‌شد که این دوران غیبت که همواره طولانی‌تر می‌شد، باید به شکلی قابل قبول برای هم‌کیشان شکاک و مخالف توضیح داده شود. بدین منظور، کتابهایی که درباره غیبت نوشته شده نام تعدادی از افرادی را که گفته می‌شده عمری طولانی کرده‌اند به عنوان نمونه‌هایی ذکر کردند که ثابت می‌کرد دوران زندگی طولانی‌تر از عمر متوسط مسلماً امری غیر عادی نیست. غیبت امام دوازدهم شیعیان را با مسأله‌ای دشوار مواجه کرد: چه کسی باید امت را تا بازگشت امام مهدی (ع) رهبری کند؟ به نظر می‌رسد، در ابتدا معاشران امام یازدهم متوفی جمع‌آوری و تقسیم وجوهات دریافتی از مؤمنان را ادامه دادند. یکی از آنان ابو عمرو و عمری بود که به السمان (روغن فروش) شهرت داشت، زیرا وجوه جمع‌آوری شده از جوامع عراقی را در ظرف روغن مخفی می‌کرد و به سامرا می‌برد. عریضه‌های کتبی دریافتی از

۱. مقصود کدام داستان است؟ اگر مقصود حکایت تولد و دوری آن حضرت از دسترس مردم است، همه اخبار آن در کتابهای محققانی چون کمال‌الدین شیخ صدوق (م ۳۸۱) و شیخ طوسی (م ۴۶۰) به نقل از منابع پیش از آن ذکر شده است. طبعاً، حکایت سرداب مسأله دیگری است و کشف آن در دو سه قرن بعد که تازه همان نیز می‌تواند از روی احتیاط باشد، به اصل خبر غیبت ربطی ندارد. «ج»

پیروان را معتمدان امام به صورت توقیع‌هایی پاسخ می‌دادند که به عنوان پاسخ‌های امام غایب تلقی یا تفسیر می‌شد. اشخاصی که واسطه میان پیروان و امام بودند سفرا (مفرد آن، سفیر)، یا در منابع قدیمی‌تر امامیه، وکلا (مفرد آن، وکیل) نامیده می‌شدند. به نظر می‌رسد که در اصل، چندین نفر از این واسطه‌ها شناخته شده بودند.<sup>۱</sup> بعدها فقط فهرستی از نام چهار سفیر متوالی رسمیت یافت.<sup>۲</sup>

در سازماندهی جمعیت شیعیان دوازده‌امامی تا حدود سال ۹۰۰/۲۸۷- زمانی که بغداد، پایتخت امپراتوری، جانشین کوفه‌ای می‌شد که حتی به عنوان مرکز تشیع روزبه‌روز از اهمیتش کاسته می‌شد - طرح‌های انصافاً روشنی دیده نمی‌شود. در سال ۸۹۲/۲۷۹ معتضد خلیفه، عاقبت شهر سامرا، مرکز خلافت را که آخرین امامان روزهای پایانی عمر خود را در آنجا سپری کرده بودند، ترک کرد و دارالخلافه پس از قریب شصت سال [بار دیگر] به بغداد منتقل شد. در این زمان، تعدادی از شیعیان در بعضی از خانواده‌هایی که دارای مناصب رسمی مهم بودند وجود داشتند و بنابراین شیعیان می‌توانستند از پشتیبانی حامیانی متنفذ حتی در دارالخلافه و ادارات برخوردار شوند. یک نقش عمده را بویژه خاندان بزرگ ایرانی نوبختی ایفا می‌کرد که جد آنها، نوبخت، طالع‌بین دربار منصور، دومین خلیفه عباسی بود. در قرن چهارم/دهم، تعدادی از نوبختی‌ها کاتب دیوان در دولت مرکزی امپراتوری در بغداد بودند. در دوران زمامداری مقتدر آخرین خلیفه مستقل در بغداد (۳۲۰-۳۲۲/۲۹۵-۹۰۸)، کاتب شیعی علی بن محمد بن فرات سه مرتبه

- 
۱. در کتاب فرق نوبختی و مقالات قمی (هر دو در حدود قرن سوم / نهم) هنوز صحبتی از سفیرها در میان نیست؛ نویسندگان قرن چهارم / دهم از قبیل کلینی (م ۳۲۹ ه.ق) و کثی (م ۳۳۹ ه.ق) چندین سفیر را می‌شناسند اما به هیچ‌گونه تعیین و نصبی اعتراف نمی‌کنند.
  ۲. این سخن صحیح نیست، زیرا نصب نواب اربعه هر یک از طریق نایب پیشین تعیین می‌شد نه این که شیعیان پس از جریان نیابت خود این چهار نفر را رسمی دانستند. «مترجم»



عاهده دار منصب وزارت شد. در سال ۹۳۷/۳۲۵ در دوران خلیفه الراضی، یکی از نوبختی‌ها به نام حسین بن علی به منصب وزارت رسید.

در محافل نوبختی‌های بغداد، اصل نمایندگی امام غایب توسط یک سفیر به نظر می‌رسد به همان شکلی در آمده باشد که امروزه هنوز معتبر است. بنابه سنت شیعه، پیروان از طریق چهار سفیر (نایب)، که از هنگام غیبت امام بی‌وقفه یکی پس از دیگری آمدند، با امام ارتباط داشتند. شیعیان نخستین سفیر را همان روغن فروش که ذکرش گذشت، ابو عمرو عثمان بن سعید عمری، می‌دانستند که از معاشران امام دهم و یازدهم بود و پسرش ابو جعفر محمد عمری (م ۹۱۷/۳۰۵) جانشین او شد. سومین سفیر یک نوبختی به نام ابوالقاسم حسین بن روح قمی بود که پیش از وفات خود در سال ۹۳۸/۳۲۶، شخصی موسوم به ابوالحسین علی بن محمد سمری<sup>۱</sup> را جانشین خود معرفی کرد. روایات شیعی درباره فعالیت‌های این چهار سفیر عموماً بدون بررسی بیشتر تا زمان حاضر پذیرفته شده است، اما احتمالاً پایه تاریخی ندارد.<sup>۲</sup> یک مطالعه جدیدتر نشان داده است که ابن روح نوبختی، سومین سفیر، در حقیقت نخستین کسی بود که مدعی شد تنها نماینده مجاز امام غایب، و بنابراین رهبر شیعیان تا مراجعت امام است.<sup>۳</sup> می‌توان ثابت کرد که مبلغ این عقیده که سفیری یگانه نمایندگی امام را عاهده دار است انجمن بغدادی نوبختی بود و ظاهراً در همان جانیز بدعت گذاشته شد؛ دو سلف فرضی ابن روح نوبختی، دو عمری، احتمالاً پس از مرگ ابن روح به مرتبه سفیری

۱. شکل مرسوم شیعی این نام، السمری، ظاهراً یک اشتقاق عامیانه استنباط شده از کلمه سامرا است. و درست آن باید سامرائی باشد. بی تردید باید تلفظ سمری، منسوب به سفر در نزدیکی کشکر بین واسط و بصره را بیاد بیاوریم؛ سمعانی، انساب، ج ۱۳۷، ۷ و سیوطی، لب اللباب، زیر این مدخل.

۲. مؤلف برای این قبیل اظهار نظرهای خود هیچ دلیل قانع کننده‌ای ارائه نکرده است. روشن است که چنین برداشت‌های کلی بدون ارائه دلیل، فاقد اعتبار است و ارزش طرح کردن ندارد. «ج»

3. V.Klemm (1984).

رسیدند تا تداوم این منصب از زمان غیبت امام به اثبات برسد.<sup>۱</sup>

ابن روح نوبختی گاه‌بگاه ناگزیر بود فعالیت زیرزمینی داشته باشد و پس از سقوط و اعدام حامی و پشتیبان خود، ابن فرات وزیر (۹۲۴/۳۱۲)، مدت قابل توجهی را در زندان گذراند. در مدت زندانی بودنش آشنای او، علی بن محمد شلمغانی، کوشید تا رهبری امت شیعه را غصب کند. شلمغانی که عقایدی بسیار خودکامانه داشت، آخرین نفر از بدعت‌گذاران [غلاة] بزرگ تشیع نخستین بود.<sup>۲</sup> نوبختی در بستر مرگ خود در سال ۹۳۸/۳۲۶ علی بن محمد سامری / سمری را به جانشینی خود تعیین کرد. این سفیر چهارم که فقط سه سال این منصب را داشت - و در سال ۹۴۱/۳۲۹ درگذشت - از نظر شیعیان آخرین شخصی است که با امام غایب مکاتبه داشت.

#### «غیبت کبری» (۹۴۱/۳۲۹) و انتظار بازگشت مهدی قائم (عج)

اظهارات ابن روح نوبختی و انجمن بغدادی او دایر بر نمایندگی امام دوازدهم در دوران غیبت، ظاهراً در سطح عمومی به رسمیت شناخته نشد و نتوانست عملی شود، و اندکی پس از درگذشت چهارمین سفیر، علی بن محمد سامری / سمری در سال ۹۴۱/۳۲۹، مفهوم منصب سفارت کنار گذاشته شد. هر چند تشیع دوازده‌امامی مشی چهار سفیر را مشروعیت بخشید، اما این مشی ادامه نیافت و این خود نشانه پایان نخستین کوشش برای رسمیت بخشیدن به نمایندگی منظم امام غایب و تعیین یک رهبر برای شیعیان بود. بنا به روایات شیعیان، شخص امام غایب بود که نظر به وجود ظلم و ستم

۱. این اظهار نظر هم مانند مورد پیشین، حدسهایی است که مؤلف بر اساس برداشت خود با دیگران مطرح کرده است. طبعاً، هیچ خواننده‌ای این قبیل کلی‌گویی‌ها را به عنوان دیدگاه‌های نزدیک به واقع نخواهد پذیرفت. «ج»

۲. در باره توصیف شلمغانی از تشیع دوازده‌امامی بنگرید به (1982) J.M.Hussain، صفحه‌های ۱۲۶ و بعد.

روزافزون در جهان، آخرین پیوند خویش را با پیروانش قطع کرد تا غیبت تامه را آغاز کند. در نامه‌ای که تسلیم چهارمین سفیر شد، و متن آن به صورت شفاهی به دوره‌های بعد انتقال یافت، امام شش روز قبل از درگذشت سفیر به او دستور داد که جانشینی برای خود تعیین نکند؛ و از آن پس هرکس مدعی ملاقات با امام غایب می‌شد یک فریبکار بود.<sup>۱</sup>

بنابراین از سال ۹۴۱/۳۲۹، امام دوازدهم در غیبت کبری به سر برده است و در آینده با ظهور دوباره خویش شیعیان را یاری خواهد کرد تا همه دشمنان خود را شکست دهند، زیرا خداوند به موسی چنین وعده داد: *أَنَّ الْأَرْضَ يَرِيهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ* (این زمین را بندگان صالح من به ارث خواهند برد) (سوره انبیاء (۲۱) آیه ۱۰۵). شیعیان در تکمیل این وعده که آن را به خود ارتباط می‌دهند، این سخن را از حضرت محمد (ص) می‌آورند: «به طور مسلم روزها و شبها بگذرد (و دنیا پایان نپذیرد) تا این که خداوند مردی از خاندان مرا برانگیزد که همنام من است و زمین را پر از عدل و داد کند همچنان که پیش از آن پر از ظلم و ستم شده باشد».<sup>۲</sup> بنابراین حدیث، امام دوازدهم و مهدی آینده همنام حضرت پیامبر بود و محمد نامیده می‌شد. توصیف آن امام چنین است: «مردی جوان، متوسط اندام، خوش رو و خوش مو که موهایش بر دو شانه او ریخته و نور رویش سیاهی موی ریش و سرش را فرا گرفته».<sup>۳</sup> بنابر اصطلاحات معمول، او *المنتظر* (مورد انتظار)، *المهدی* (هدایت یافته)، *القائم بالحق* (برپای دارنده حق و عدالت)، یا به صورت مختصر *القائم* (قیام‌کننده) است. به منظور تقیه در دوران اذیت و آزار، نامهایی رمزی چون *الغریم* (طلبکار) به کار می‌رود زیرا حضرت مهدی (ع) زمانی طلب خود - رهبری امت اسلامی - را مطالبه خواهد کرد. برعکس امامان قبل از خود که بر دبار و صلح جو بودند، آن حضرت صاحب‌السیف (دارای شمشیر) خواهد

۱. ابن بابویه قمی، کمال‌الدین، به کوشش غفاری. ۵۱۶؛ طوسی، کتاب‌الغیبه، به کوشش تهرانی، ۲۴۳.

M. Momen, *Introduction to Shii Islam*, 164.V. Klemm, *Die vier sufara*, 135.

۲. همان، ۵۵۱.

۳. شیخ مفید، ارشاد، ۵۲۵.

بود. پیش از قیام مهدی قائم (عج) نشانه‌هایی هولناک پدید خواهد آمد که روایاتی متعدد از قول امامان پیشین آنها را تصدیق می‌کنند: گرفتگی خورشید و ماه، زلزله و آفات ملخ دنیا را در هر ج و مرج فرو خواهد برد؛ خورشید از حرکت باز خواهد ایستاد یا از غرب طلوع خواهد کرد، دجله و فرات طغیان خواهند کرد، آتش از آسمان فرو خواهد آمد و کوفه و بغداد را در کام خود فرو خواهد برد، قدرت بی‌ایمانان گسترش خواهد یافت و مهدی‌هایی دروغین از اطراف زمین به پا خواهند خاست و بایکدیگر به جنگهای خونین خواهند پرداخت. اما عاقبت طوفانهایی زمین را پاک خواهند کرد و تمام بیماریها از مؤمنان واقعی دور خواهد شد. آنگاه مهدی (عج) در حرم مکه بین رکن کعبه و مقام ابراهیم، محلی که هر زائر مکه‌سی شناسد، ظهور خواهد کرد؛ این مکانی بود که حضرت ابراهیم پس از آن که حرم را بنا کرده بود به تماشای آن ایستاد. زمان این ظهور معلوم نیست، لکن، بنا به روایات شیعه در روز دهم محرم، روز شهادت امام حسین (ع) در کربلا، و در سالی زوج<sup>۱</sup> خواهد بود. مهدی (عج) از مکه عازم کوفه خواهد شد و فرشتگانی او را همراهی خواهند کرد. در کوفه مساجد ناحق را ویران خواهد کرد، کافران سرکش را خواهد کشت و برای افراد باقی مانده در مسجدی نو به موعظه خواهد پرداخت. حرمهای علی (ع) و حسین (ع) در شهرهای نجف و کربلا را به کمک آبراهه‌ای که در کرانه‌هایش زندگی بهشتی شکوفا خواهد شد، به یکدیگر متصل خواهد کرد.

در دوران حکومت حضرت مهدی (عج) زمین چون بهشت خواهد شد؛ کسی مجبور به پرداخت زکات نخواهد بود، زیرا دیگر نیامندی وجود نخواهد داشت. تمام زمین زیر فرمان حکومت برحق مهدی (عج) خواهد بود که هفت یا نوزده سال طول خواهد کشید - که هر سال به اندازه ده سال

۱. آنچه در روایت ابی بصیر آمده، سال فرد است؛ ر.ک. شیخ مفید، الارشاد، تحقیق مؤسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث ج ۲، ص ۳۷۹ و بحار الانوار ج ۵۲، ص ۲۹۱.

معمولی طولانی خواهد بود. کسی نمی داند که بعد از آن چه پیش خواهد آمد، اما نویسندگان شیعه چنین می اندیشند که رستاخیز اموات و قیامت بلافاصله به دنبال خواهد آمد.<sup>۲</sup>

### مراحل آغازین ادبیات امامیه و شکل گیری مذهب «دوازده امامی»

عقیده به این که امام دوازدهم در سال ۴/۲۶۰-۸۷۳ از نظرها غایب شد، بتدریج در قرن چهارم/دهم بر سایر تعالیم امامی شیعیان تفوق یافت و در آن زمان بود که «امامیه» به صورت «دوازده امامی» (اثنی عشریه) در آمدند.<sup>۳</sup> واقفیه هنوز باید مقهور و مطیع می شدند زیرا هنوز در انتظار بازگشت امام هفتم موسی کاظم (ع) بودند، درست همان گونه که پیروان جعفر در انتظار برادر امام یازدهم به سر می بردند. به علاوه، با افراطیها و متعصبان، غلاة، و نیز با تعالیم آنها دایر بر الوهیت امام و تناسخ روح می بایست بیش از

۱. شیخ مفید، ارشاد، ۵۴۱ و بعد.

۲. بحث از علایم ظهور نه تنها برای شیعیان بلکه برای اهل سنت نیز مطرح بوده و هست. یکی از کهنترین آثار در این باره کتاب الفتن نعم بن حماد از مورخان سنی قرن سوم هجری است که بسیاری از اخبار در باره علایم آخر الزمان در آن نقل شده است. تعارض این اخبار با یکدیگر فراوان است و جعل و تزویر در آنها بسیار زیاد صورت گرفته است. به همین دلیل، اعتماد به این قبیل روایات که در بسیاری از زمانها توسط افراد مغرض و با هدف های سیاسی مشخصی جعل می شده، کار دشواری است. «ج».

۳. شواهدی وجود دارد که نشان می دهد تفکیک دو مرحله امامیه و اثنی عشریه به لحاظ تاریخی بر واقعیت منطبق نیست. افزون بر آن که در منابع قرن سوم روایات مربوط به عدد امامان (ع) وارد شده و از جمله در «بصائر الدرجات»، بسیاری از روایات دیگر که طرق آنها بین سایر مسلمانان هم شناخته شده است، نشان می دهد که تصویری از «اثنی عشر» از آغاز وجود داشته است. به علاوه باید توجه داشت که همیشه در باره اقلیت، نمی بایست ظاهر را حجت دانست. آنچه بین عناصر رهبری جامعه شیعه و خواص مطرح بوده، همان است که مقبولیت عمومی در میان آنان یافته است. شاید از بیرون تصویری در باره اثنی عشر وجود نداشته اما از داخل این اعتقاد بخوبی شناخته شده بوده است. در باره نقد نظریه تفکیک دوره امامیه از اثنی عشریه بنگرید به مقاله آقای الویری در مجله دانشگاه امام صادق (ع)، س ۲، ش ۳ «ج».

هر زمان دیگری مخالفت می‌شد. پس از آن، یک رقیب بسیار خطرناکتر نیز به رقبای قبلی اضافه شد: پس از رحلت امام یازدهم در جنوب عراق، تبلیغات اسماعیلیان یا شیعیان هفت‌امامی نمایان شد که (احتمالاً در نگاهی به گذشته به یک عقیده قدیمی‌تر امامت) راه‌حلی جدید و مستبدانه برای بحران امامت مطرح می‌کرد، و اکنون دعوتی موفق را مخصوصاً در میان امامیه‌های مایوس آغاز کرد. بنابراین، قدیمی‌ترین ادبیات شیعیان دوازده‌امامی دارای ویژگی جدلی و دفاعی است که نوع خاص آن در اثر اختلاف با سایر گروه‌های شیعی، و به میزانی کمتر با سنیان، پدید آمد.

قدیمی‌ترین نوشته‌های شیعی (چنان‌که ذکرش گذشت) تکنگاریهایی مربوط به وقایع عمده قدیمی‌ترین تاریخ شیعه بود که جزئیات آن که به صورتی شفاهی نقل شده بود، باید اثبات می‌شد: جنگ جمل، کشتارهای جمعی در نهر وان و صفین، واقعه کربلا و قیام مختار. مؤلفان و عنوانهای آثار عموماً فقط با استفاده از فهرستهای (کتاب‌شناختی) قرن چهارم / دهم و پنجم / یازدهم شناخته می‌شوند،<sup>۱</sup> و فقط تعدادی اندک از این نوشته‌ها موجود است - مثلاً نقل قولهای وسیعی از آثار ابومخنف کوفی (م ۱۵۷/۷۷۴) که طبری مورخ در تاریخ جامع خود به آن اشاره کرده است، یا تکنگاری تألیف نصرین مزاحم کوفی (م ۲۱۲/۸۲۷) درباره جنگ صفین.<sup>۲</sup> در نیمه دوم قرن سوم / نهم بود که تمام مطالب تاریخی در کتابهای تاریخ جامع گردآوری شد. قدیمی‌ترین اثر از این نوع که سنت شیعی به صورتی تحریف نشده آن را حفظ می‌کند، تاریخ ابن واضح یعقوبی، نوشته شده در سال ۲۷۹/۸۹۱-

۱. کتاب فهرست ابن ندیم، نوشته شده در سال ۳۷۷/۹۸۸ و فهرست کتب الشیعه اثر ضوسی (م ۴۵۸/۱۰۶۶). این هر دو نویسنده شیعه‌مذهب بودند و در بغداد می‌نوشتند.

۲. نصرین مزاحم، وقعة صفین، به کوشش ف. کاشانی، تهران ۱۸۸۴؛ و به کوشش ع.م. هارون، قاهره ۱۹۴۶/۱۳۶۵.

است که تا سال ۸۷۲/۲۵۸ پیش می‌رود.<sup>۱</sup> (در این نکته بحث است که آیا مسعودی مورخ (م ۹۵۷/۳۴۶) که شیعیان او را یکی از نویسندگان خود می‌دانند و تألیف کتابی درباره جانشینان بر حق علی (ع) را به او نسبت می‌دهند، می‌تواند در حقیقت نویسنده‌ای شیعی به حساب آید.<sup>۲</sup>)

پس از بنای بغداد در سال ۷۶۲/۱۴۵، نویسندگانی متوالی را، در مجلس دارالخلافة عباسی می‌یابیم که عقاید محکم شیعی خود را پنهان نمی‌کردند و حتی در مناظره‌های سیاسی - مذهبی از قبیل آنچه یحیی برمکی وزیر (م ۸۰۵/۱۹۰) در دوران حکومت هارون الرشید برای بحث درباره مسائل دینی مهم ترتیب می‌داد و ماهیت توحیدی دقیق اسلام موجب طرح آن مسائل می‌شد، عقاید خود را آشکار می‌کردند. از جمله مسائل مورد بحث، مسأله ذات خداوند و مسأله اختیار بشر با توجه به تقدیر الهی بود. یکی از شرکت‌کنندگان در مناظره‌های درباری، هشام بن حکم (م ۸۱۴/۱۹۹) بود که از کوفه به بغداد آمده بود و کاملاً آشکارا از مواضع شیعی، از قبیل فضیلت علی (ع) بر دو خلیفه نخست، ابوبکر و عمر، یا محکومیت مخالفان علی (ع) در جنگ جمل، حمایت می‌کرد. با وجود این، نه هشام بن حکم و نه سایر شیعیان بغدادی زمان او - از قبیل محمد بن علی بن نعمان که مخالفانش او را شیطان‌الطاق می‌نامیدند - را می‌توان قطعاً به یکی از گروه‌های خاص شیعی نسبت داد.<sup>۳</sup> مخالفانشان آنها را به صورتی مبهم رافضی (جمع آن، روافض)

۱. یعقوبی، تاریخ، به تصحیح: Th. Houtsma، دو جلد، لیدن، ۱۸۸۳.

۲. مقایسه کنید با نجاشی، رجال، ۱۷۸. درباره بحث مربوط به اسناد کتاب اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب، مقایسه کنید با:

Ch. Pellat, 'Mas`udi et l'imamisme, in: Le shi`isme imamite. Colloque de Strasbourg, Paris 1970, 69-90, and J. `A. Mashkur in: Sumer 20 (1964), no. 1-2.

۳. این سخن مؤلف در باره بسیاری از کسانی که رجال‌شناسان سنی از آنان با عنوان «شیعی» یا حتی «رافضی» یاد کرده اما یادی از آنان در کتابهای رجالی امامی مذهببان نیست، ممکن است صادق باشد. یعنی ممکن است روشن نباشد که دقیقاً آنان وابسته به کدام نحله مذهبی در درون

توصیف می‌کنند؛ ظاهراً به سبب آن که ابوبکر و عمر را ترک کرده بودند یا بنابر توضیحی دیگر، به علت آن که قیام زیدبن علی در کوفه در سال ۷۴۰/۱۲۲ را ناصواب می‌شمردند. لکن طرفداری رافضیان از علی (ع) به نظر نمی‌رسد مانع آنان در طلب التفاتِ خلفای عباسی شده باشد.<sup>۱</sup>

استفاده از لغت اهانت‌آمیز رافضی در اشاره به تمام شیعیان (به استثنای زیدیان) به نظر می‌رسد در سرتاسر قرن سوم / نهم ادامه داشته است و بعدها نیز گاه‌بگاه مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما بتدریج کلمه امامیه در صحبت از شیعیان غیر زیدی که پیرو امامان حسینی بودند متداول شد. قدیمی‌ترین آثار و نوشته‌های امامیه، کتابهای غیبه مربوط به واقفیه است که ذکرشان گذشت.<sup>۲</sup> در این آثار غیبت امام هفتم موسی کاظم (ع) (م ۷۹۹/۱۸۳) ادعا و اثبات می‌شود. این نوع آثار ادبی که در زمینه آن عنوانها و مؤلفان متعددی داریم لکن متن اصلی هیچ یک در اختیار نیست، سرمشقی برای ادبیات شیعه دوازده امامی درباره غیبت فراهم آورد.

عقیده به غیبت امام دوازدهم محمد مهدی (عج) پیش از همه می‌بایست

جامعه شیعه بوده‌اند، اما سخن یاد شده به هیچ روی، به لحاظ تاریخی، در باره افرادی مانند مؤمن الطاق یا هشام بن حکم که در پیوند محکم با امامیه بودند و آثار یا قطعات برجای مانده از آثار آنان به خوبی روشنگر نگرش تشیع امامی آنان است، صادق نیست. به نظر می‌رسد مؤلف با شخصیت این افراد و تلقی‌ای که از آنان در آثار امامی مذهب‌ان وجود دارد، آشنا نبوده است. «ح»  
 ۱. این نگرش درستی است اما به معنای آن نیست که آنان امامی مذهب نیستند. اصولاً امامی مذهب‌ان از این که در دستگاه خلافت حضور داشته باشند، ابایی نداشتند. نمونه‌اش علی بن یقطین بود که خود مؤلف پیش از این به وجود او در دستگاه خلافت با اجازه امام کاظم (ع) اشاره کرده بود. این سیاست در دوره اخیر زندگی امامان به صورت جدی پیگیری می‌شد که نمونه‌اش خاندان نویختی و آل فرات بودند. «ح»

۲. قدیمی‌تر از این آثار، کتابچه‌های حدیثی است که تحت عنوان اصول شناخته می‌شده و از زمان امام باقر (ع) به بعد در میان اصحاب امامیه متداول و در دسترس آنان بوده است. در باره آثار امامیه در قرن اول و دوم بنگرید به:

Hossein Modarressi, *Tradition and Survival: A Study in Early shiite Literaturc*. «ح»



بر عقاید امامی قبل از آن، مخصوصاً بر عقیده واقفیه، طرفداران جعفر و اسماعیلیان نوظهور غلبه می‌کرد؛ همزمان، تعالیم امامت حسینی بایستی تا وقایع کربلا دنبال می‌شد در حالی که تمام تعالیم شیعی دیگر به عنوان انحرافهای بدعت آمیز محکوم می‌شد. این نیاز جدلی را نمایندگان اصولی فرقه‌هایی برآورده کردند که گروه‌بندیهای گوناگون شیعیان اولیه را به روشی غیر تاریخی، این گونه تعبیر کردند که هر یک از گروهها نتیجه روگردانی از دودمان امامان راستین است. نخستین نمونه از این نوع نوشته به نظر می‌رسد کتابی به قلم رافضی پیشگفته، هشام بن حکم، درباره «اختلاف عقاید مردم در باب امامت» (اختلاف الناس فی الامامه) بوده باشد که البته نمی‌توانسته است هیچ گونه جهت‌گیری شیعه دوازده امامی داشته باشد.<sup>۱</sup> با وجود این به عنوان سرمشق و منبعی برای تألیف کتاب فرق‌الشیعه به قلم شیعه دوازده امامی حسن بن موسی نوبختی (م بین ۹۱۲/۳۰۰ و ۹۲۲/۳۱۰)، برادرزاده کاتب شیعه ابوسهل اسماعیل نوبختی، مورد استفاده قرار گرفت. کتاب فرق اثر نوبختی موجود است و همین طور اثر بعد از آن، کتاب المقالات و الفروق به قلم سعدبن عبدالله قمی که باید پیش از سال ۹۰۵/۲۹۲ نوشته شده باشد. این دو متن (که اولی به زبان فرانسه ترجمه شده است) مهمترین منابع ما درباره توسعه تشیع در مرحله شکل‌گیری هستند.<sup>۲</sup>

۱. این کتاب به احتمال همان متنی است که در کمال الدین شیخ صدوق ۳۶۲-۳۶۸ آمده، بیش از هر چیز مشتمل بر مناظره هشام بن حکم با رهبران مذاهب دیگر در حضور یحیی برمکی در باره مسأله امامت است. طبقاً آن زمان امام کاظم (ع) یعنی امام هفتم زنده است. محتوای اصلی بحث هم که محور نظریه امامت در شیعه امامی بود، مسأله نص بود که در آنجا از آن دفاع شده است. بنابراین، روشن نیست مقصود مؤلف از این که می‌گوید هیچ جهت‌گیری شیعه دوازده امامی در آن نبود، چیست؟ «ح».

۲. نوبختی، فرق‌الشیعه، به کوشش ریتز:

Die Sekten der Schi'a. Istanbul 1931; French by M. J. Mashkur,

'An-Nawbakhti, Les sectes 'i'tes' RIIR 153-5 (1958-9);<sup>۲</sup> Tehran 1980.

قمی، کتاب المقالات و الفروق، به کوشش م. ج. مشکور، تهران ۱۹۶۳.

این ترویج عقیده امامی دوشادوش مبارزه علیه الوهیت گرایی بدعت آمیز نسبت به امامان که غلاة آن را با عقیده گنوسیستی تناسخ ارواح مطرح می کردند، پیش می رفت. غلاة نه تنها این عقیده را در مجامع خودشان تعلیم می دادند، بلکه در نوشته های مکاشفه ای شان نیز آنها را به خود امامان نسبت می دادند. نام چند تن از نویسندگان مقاله هایی با عنوانهایی از قبیل الرد علی الغلاة معروف است، مانند حسن بن موسی نوبختی که ذکرش گذشت، و عموی او، ابوسهل اسماعیل منشی دیوان، اما هیچ اثری از این دست آثار برجای نمانده است.<sup>۱</sup>

مجموعه سخنان امامان که سینه به سینه نقل شده است - البته فقط آنهایی که مذهب خالص را تأیید می کرد - پیش نیاز مهم برای کار ردیه نویسان مذهبی را تشکیل می داد. درست همان گونه که سنن از قرن سوم / نهم احساس کرده بودند لازم است احادیث بی شمار و رایج نبوی را جمع آوری، به دقت بررسی، و احتمالاً صحیح را از جعلی جدا کنند (برای نمونه، جامع صحیح بخاری، م ۸۷۰/۲۵۶) شیعیان نیز در آن زمان، سخنان امامان را گردآوری، و برحسب موضوع آنها را در جزوه هایی موجز تنظیم کردند. قدیمی ترین مجموعه از این نوع که هنوز هم از آن استفاده می شود، الکافی فی علم الدین به قلم محمد بن یعقوب کلینی است.<sup>۲</sup> این نویسنده اهل روستای کَلین، بین ری و قم، بود و بیشتر ناقلان شیعی که حدیثهایی از آنها شنید و نقل کرد. در قسم

۱. فهرستی از مؤلفان و عنوانها در اثر زیر آمده است:

al-Qadi, 'The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature', in Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen 1974 (1976), 316f.

۲. اطلاق قدیمی ترین مجموعه از آن روی که کتاب کافی ترکیبی است از کتابهای حدیثی کوچکتر، شاید تا اندازه ای درست باشد، اما این که تصور شود تا پیش از آن روایات به صورت شفاهی منتقل می شده، دیدگاهی نادرست است. کلینی کتاب «کافی» را بر اساس اصول اربعه تألیف کرد و تقریباً صد درصد آنها مکتوب بود نه شفاهی. «ج».

بودند. او بعداً به بغداد رفت و احتمالاً در سال ۱/۳۲۹-۹۴۰ در آنجا درگذشت. کافی کلینی که در چاپ جدیدش هشت جلدی است،<sup>۱</sup> گفتار امامان را برحسب موضوع تنظیم می‌کند، و طبقه‌بندی مطالب بر طبق اعمال مذهبی و احکام شرعی است. جلد اول به اصول دین و امامت می‌پردازد. جلد دوم از کفر و ایمان، جلد سوم از طهارت، تدفین، نماز و زکات، جلد چهارم از روزه و حج، جلد پنجم از جهاد، مکاسب و ازدواج، جلد ششم از برده‌داری، طلاق و غیره سخن می‌گوید. کلینی علاوه بر این مجموعه و چند رساله جلدی علیه اسماعیلیه که دیگر موجود نیست، اثری درباره ناقلان گفتار امامان نوشت که آن هم از میان رفته است. در بررسی احادیث، توجه منتقدان شیعیان نیز همچون سنّیان، بیشتر به اعتبار روایان و ناقلان حدیث معطوف بود تا به محتوای احادیث منفرد. کتابهای موسوم به رجال به نقد احادیث، یا به مفهوم دقیقتر به نقد ناقلان آنها می‌پردازند و با ارائه فهرستی از کسانی که احادیثی را از یکایک امامان و معاصرانشان شنیده‌اند، آنها را به سه گروه «موثق»، «ضعیف» و «غالی» درجه‌بندی می‌کنند. گردآورنده قدیمی‌ترین اثر موجود از این نوع، محمد بن عمر کَشّی، اهل کش<sup>۲</sup> در شرق ایران است که در حدود سال ۹۵۱/۳۴۰ درگذشت.

تمام این کتابها به زبان عربی، زبان حوزه‌های علمیه است. همچنان که قسمت عمده ادبیات شیعی تا زمان حال چنین بوده است. هر چند تعدادی فزاینده از نویسندگان ایرانی اند. خاستگاه این مؤلفان را از نام آنان می‌توان یافت. زیرا تشیع بتدریج در شهرهای ارتفاعات ایران پایگاه کسب کرد؛ علاوه بر کوفیان و بغدادیها، تعداد کثیری از شیعیان از غرب ایران (نهاوند،

۱. به کوشش علی اکبر غفاری، تهران ۱۳۸۱/۱۹۶۱؛ ۹-۱۹۶۸ ترجمه انگلیسی به قلم محمدحسن رضوی، تهران ۱۹۷۸.

۲. شهرسبز امروزی در جمهوری ازبکستان. رجال الکُنّی، به کوشش سیداحمد حسینی، کربلا، بی‌تا؛ به کوشش حسن مصطفوی، مشهد ۱۳۴۸/۱۹۶۹ با عنوان اختیار معرفة الرجال معروف به رجال الکُنّی.

همدان، قزوین، ری) و از شرق این کشور (نیشابور، توس، کاش، سمرقند) بودند. قدیمی‌ترین پایگاه شیعه در ایران شهر قم در جنوب ری / تهران است. بنا به روایات محلّی، این شهر که احتمالاً در زمان غلبه اسلامی ویران شده بود، در سال ۳/۹۴-۷۱۲ به دست اعراب قبیله اشعری که مجبور شده بودند به علت عقاید شیعی خود کوفه را ترک کنند، بازسازی شد. بنابراین، قم شعبه‌ای از جامعه شیعی اولیه کوفه است و مدت زمانی طولانی به عنوان یک کوچ نشین عربی ماهیت خود را حفظ کرد. در پایان قرن چهارم / دهم، ابن حوقل سیاح و جغرافی‌دان، اکثر جمعیت آن را - به رغم آن که در حقیقت فارسی زبان بودند - اعرابی شیعه مذهب توصیف می‌کند،<sup>۱</sup> و نویسنده‌ای دیگر در قرن ششم / دوازدهم از «اعراب قم»<sup>۲</sup> سخن می‌گوید. هنگامی که فاطمه معصومه (س)، خواهر امام هشتم، در سال ۷/۲۰۱-۸۱۶ به قصد دیدن برادرش که در این زمان ولیعهد بود، به ایران سفر کرد و در ساوه سخت بیمار شد، به قم انتقال یافت و در جمع هم‌کیشان خود دیده از جهان فرو بست. گنبد طلایی حرم بنا شده بر فراز مرقدهش تا امروز منظره شهر را تحت الشعاع خود قرار داده است.

نام قمّی به دسته‌ای کامل از نخستین نویسندگان و راویان شیعی حدیث، از جمله چند تن از غلاة برجسته، اطلاق می‌شود؛ اما در حدود سال ۸۶۹/۲۵۵ رئیس قبیله مسلط اشعری، احمد بن محمد بن عیسی، بدعت گذاران را از قم بیرون راند و پس از آن، این شهر به صورت جایگاهی مقدس برای سنت امامی رسمی درآمد. مؤلف کتاب مربوط به فرقه‌های شیعی، المقالات و الفریق، سعد بن عبدالله (پیش از ۹۰۵/۲۹۲) یک قمی بود، و همین‌طور سومین سفیر،

۱. صورة الارض (به کوشش کرامرز Kramers). ۳۷۰.

۲. مقایسه کنید با:

ابن روح نوبختی. کلینی که در نزدیکی قم بود، بیشتر حدیث‌های کتاب کافی خود را در آن شهر گردآوری کرد. برجسته‌ترین نویسنده امامی قرن چهارم/دهم نیز اهل قم بود: محمد بن علی بن بابویه (بابویه) قمی، که صدوق هم نامیده می‌شد و یکی از مشایخ شیعه امامی بود. او در حدود سال ۹۱۸/۳۰۶ در قم متولد شد، فرزند یک عالم برجسته شیعی بود و به منظور گردآوری حدیث در سرتاسر ایران تا سمرقند سفر کرد، به زیارت مکه رفت و در فرصتهایی متعدّد مدتی را در بغداد گذراند و سرانجام در سال ۹۹۱/۳۸۱ در ری درگذشت. از قریب ۳۰۰ اثر که به او نسبت داده می‌شود فقط دوازده اثر برجای مانده است، از آن جمله، مجموعه احادیث او با عنوان *من لایحضره الفقیه*. پس از کافی کلینی، این کتاب که بارها انتشار یافته است،<sup>۱</sup> دومین کتاب از کتب اربعه مربوط به مجموعه احادیث فقه امامی محسوب می‌شود. او در رساله اعتقادات خود برای نخستین بار اصول اعتقادی تشیع دوازده امامی را جمع‌آوری کرده است.<sup>۲</sup> (این متن به انگلیسی ترجمه شده است، رجوع کنید به فهرست آثار ذکر شده در پایان این فصل).

مهمترین کمک ابن بابویه به تدوین اصول عقاید تشیع دوازده امامی عبارت است از استدلالها و شواهدی بر وجود امام غایب. رساله‌های غیبت به قلم شیعیان دوازده امامی که از نمونه واقفیه سر مشق گرفته بود، از زمان غیبت امام دوازدهم مورد توجه بوده است،<sup>۳</sup> اما عقاید مربوط به غیبت مدّتی طولانی به شکلی مبهم و به طور کلی مورد تردید باقی ماند. محمد بن ابراهیم بن ابی زینب نعمانی در مقدمه کتاب الغیبه خود (که در سال ۹۵۳/۳۴۲

۱. انتشار یافته در نجف در سال ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۸.

۲. انتشار یافته در تبریز سال ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۱.

۳. مؤلفان و عنوانها را و کلم گردآوری کرده است:

کامل شد)، قدیمی ترین اثر موجود از این نوع،<sup>۱</sup> از آن شکایت دارد که بیشتر همکیشان او نمی دانستند امام غایب کیست و حتی منکر وجود او بودند.<sup>۲</sup> ابن بابویه هم هنگام توقف خود در نیشابور در بازگشت از زیارت حرم امام رضا(ع) در مشهد، مشاهداتی مشابه آن داشت؛ در آنجا با سیلی از پرسشهای مربوط به امام غایب روبرو شد. این واقعه او را بر آن داشت تا رساله‌ای در دفاع از تعالیم غیبت بنویسد که عنوان کاملش چنین بود: اکمال الدین و اتمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة.<sup>۳</sup> در این رساله بود که به مسأله نمایندگی امام غایب توسط چهار سفیر متوالی توجه داده شد؛ با وجود این، در سرتاسر قرن پنجم / یازدهم نویسندگان امامی هنوز ناگزیر بودند از موضوع غیبت در رساله‌هایی خاص دفاع، و آن را ثابت کنند.

موضوع‌هایی چون غیبت و سفارت، و به موازات آن مفهوم امامت در تلقی اثنی عشری آن را سرانجام نویسندگان قرن چهارم / دهم رسمیت بخشیدند.<sup>۴</sup> در دوران خلافت امویان، شیعیان عراقی پیوسته کوشیدند تا یکی از علویان، یا دست کم یک هاشمی را با توسل به نیروی نظامی به قدرت برسانند. انقلاب عباسیان در آن زمان بواقع سبب شد تا یک هاشمی بر مسند خلافت نشیند، و بدین ترتیب، امیدهای شیعیان به یأس بدل شد. زیدیان و اسماعیلیان تلاش خود را برای انتصاب یک امام علوی در رأس امتی که در

۱. چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۸ق/ ۱۹۰۰.

2. E. Kohlberg, 'From Imamiyya to Ithna-Ashariyya', BSOAS 39 (1976), 524.

۳. نیز عنوان مختصر و اندکی متفاوت کمال‌الدین و تمام النعمة؛ به کوشش آیت‌الله مرادان، ۲ جلد، تهران ۱۳۷۸ق/ ۱۹۵۹؛ به کوشش علی‌اکبر غفاری، ۲ جلد، تهران، ۱۳۹۰ق/ ۱۹۷۰؛ چاپ نجف ۱۳۸۹ق/ ۱۹۷۰.

۴. در واقع، تلاش مؤلف آن است که تشیع امامی را در چهارچوب تاریخی و بر اساس شواهد صوری پدید آمده درک کند. این نگاه و تلقی خاصی است که گرچه ممکن است برخی از پدیده‌ها را به خوبی شرح دهد، اما با نغی نگاه دینی که آن مفاهیم را از ابتدا ثابت شده و تعریف‌دار عرضه می‌کند، همراه خواهد بود. مؤلف در بیشتر موارد نگاه تاریخی خود را بر نگاه دینی تحمیل کرده و به این قبیل برداشتها رسیده است. «ح».

نتیجه یک انقلاب ثانوی احیا شده بود، ادامه دادند؛ از طرف دیگر، امامیه اندکی بعد تمام آرزوهای سیاسی را رها کردند و به صورت جامعه‌ای صرفاً مذهبی درآمدند. مسلماً طرز برخورد امام<sup>۱</sup> ششم جعفر صادق (ع) که خلافت را نپذیرفته بود بر طرز تلقی تسلیم‌گونه امامیه قاطعانه تأثیر نهاد و امامیها در مدت اندکی به نظر سیاسی امامان شهید خود خو گرفتند.<sup>۲</sup> پس از رحلت امام یازدهم، امیدواری برای یک خلافت شیعی به شکل قطعی تا آینده‌ای دور به تعویق افتاد و به صورتی روزافزون و بیژگبانهی آخرالزمانی به خود گرفت.<sup>۳</sup> از نظر امامیه شخص امام دارای صفاتی فوق بشری است: اقتدارش نه به توانایی سیاسی، که به علم و ویژه او بستگی دارد که از آن طریق خداوند او را از سایر انسانها متمایز کرده است، اقتدار رسمی امام مرهون انتصاب او توسط گروهی از انسانها نیست بلکه خداوند این مسؤلیت را به او می‌سپارد، تنها او می‌تواند جذبه‌اش را از طریق نصّ به جانشین رسمی خود انتقال دهد. او در احکامی که صادر می‌کند دچار لغزش نمی‌شود، زیرا با تأیید الهی معصوم از خطا و ضلال است. او نه فقط رهبر امت، بلکه حجّت آشکار حقیقت و وحی الهی است؛ بی‌حضور او دنیا لحظه‌ای وجود نخواهد داشت و ضمناً این نیز

۱. مؤلف به جای تعبیر «امام» از کلمه «خلیفه ششم» استفاده کرده است که آشکارا خطاست. «ج».

۲. این مطلب تنها مربوط به آموزه‌های سیاسی امام جعفر صادق (ع) نیست. در اصل، استراتژی امامان شیعه از پس از حادثه کربلا که آن را یک حرکت سیاسی ناموفق ارزیابی کرده و بازگرداندن جامعه اسلامی را به حط تشیع محال تلقی کردند، همین بود. به همین دلیل، نه امام سجاد و نه امام باقر (ع) هیچ کدام مشی سیاسی را نپذیرفتند. به دنبال آنان، امام جعفر صادق (ع) هم، همان سیاست را دنبال کرد. بدین ترتیب، نسبت دادن این موضع به امام صادق (ع) چندان دقیق نیست؛ اما اصل سخن، مطلبی درست است. «ج».

۳. این مطلب را خود مؤلف هم پذیرفته بود که دست کم تا قرن چهارم، غده ظهور امام قائم (ع) قریب می‌نمود و چنین نبود که سرعت و بشکل قطعی این مسأله به تعویق بیفتد. اما به‌طور طبیعی، با طولانی شدن بحث غیبت، بتدریج شیعیان همراه با حفظ انتظار فرج، به فکر اصلاح جامعه شیعه از طرق دیگر افتادند که شرح این مطالب در فصول بعدی تاریخ شیعه می‌بایست دنبال شود. «ج».

دلیلی است بر ضرورت وجود امام غایب. همان‌گونه که امام دوازدهم از روی تقیّه با دشمنان خود روبرو نشد، یک شخص مؤمن می‌تواند در هنگام تهدید و آزار وفاداری خویش به امام راستین را پوشیده نگه دارد و پیوستگی خود را به تشیع انکار کند؛ این تقیّه که شیعیان در شرایطی معین مجاز به انجام آن هستند، در سوره نحل (۱۶) آیه ۱۰۶ شرح داده می‌شود و در آن کسانی که از ایمان واقعی دست می‌کشند تهدید به خشم خداوند می‌شوند، مگر کسی که مجبور به این کار شود و قلباً ایمان خود را حفظ کند.

نظریه امامت در تشیع دوازده‌امامی در اصل بر سخنان نقل شده از امام ششم جعفر صادق (ع) استوار است، اما آیا چنان‌که غالباً فرض می‌شود، امامت واقعاً در زمان آن امام و از طریق وی شکل نهایی خود را یافت یا نه.<sup>۱</sup> مجموعه حدیث‌های شیعیان دوازده‌امامی تا قرن چهارم / دهم انتشار نیافت و قضاوت درباره سخنان فردی (نقل شده از) امامان کاری دشوار است. بیشتر این احتمال وجود دارد که تصوّر کلی امامیه از ماهیت امامت در قرن سوم / نهم بتدریج شکل گرفت،<sup>۲</sup> و احتمالاً سرانجام پس از درگذشت امام یازدهم تثبیت شد. این تحوّل بندرت به تفصیل بررسی شده است. احتمال دارد شیعیان امکان عمل به تقیّه را که امامانشان مجاز اعلام کرده بودند، قبلاً داشته‌اند، اما تقیّه فقط در آثار ابن بابویه آمده است.<sup>۳</sup> عقیده به این که امام

1. Eg. S. A. Arjomans, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984, 35ff.; cf. M. Momen, *Introduction to Shi' i Islam*, 147ff.

۲. نص در باب امامت و بسیاری از مفاهیم دیگری که در حول و حوش آن بوده در خود نهج البلاغه و سخنان اصحاب امام علی (ع) و سپس آثار شیعیان چون کمیت و سید حمیری بصراحت آمده است. «ح»

3. E. Kohlberg, 'Some Imami-Shi' i Views on Taqiyya', *Jaos* 95 (1975), 395-402.

۴. بیشتر این برداشتها مبتنی بر این نکته است که مؤلف از میراث حدیثی و علمی شیعه که به صورت مکتوب از زمان امام صادق (ع) به بعد در جامعه شیعه رواج داشته، آگاهی ندارد. در واقع، ابن بابویه جز جمع‌کننده احادیث از مجموع کتابچه‌های حدیثی تألیف شده از نیمه قرن دوم به بعد نیست. قطعات فراوانی از این آثار با اسم مؤلف و عنوان کتاب در آثار بعدی برجای



حجّت خداوند بر بندگان خدا (حجّة علی عبیده) است در پایان قرن سوم / نهم در کتابهای فرق دیده می شود؛<sup>۱</sup> این عقیده که حجت تداوم دنیا را صرفاً با حضور خویش تضمین می کند، در ابتدا به کمک حدیثهایی در کافی کلینی (م ۹۴۱/۳۲۹) اثبات می شود.<sup>۲</sup> و حتی تصور کلی عصمت در ابتدا بتدریج توسعه می یابد. ابن بابویه (م ۹۹۱/۳۸۱) امام را فقط معصوم از گناه می دانست و نه از سهو که هر کسی ممکن است، مرتکب آن شود؛ اما شاگردش، شیخ مفید (م ۱۰۲۲/۴۱۳) امام را مطلقاً معصوم می شمرد.<sup>۳</sup> و<sup>۴</sup>

### شیعه در پناه آل بویه ۴۴۷-۳۲۰ / ۱۰۵۵-۹۴۵

از آغاز قرن چهارم / دهم، قدرت سیاسی خلیفه بغداد به شکلی روزافزون رو

مانده و این قبیل احادیث درباره تقیه یا مسائل امامت در آنها آمده است. به علاوه، تمامی مفاهیم مهم شیعی مانند غیبت، مقام امامت، علم امام و جز اینها در همان روایات طرح شده است. طبعاً این ممکن است که اختلاف نظر در جامعه علمی شیعه در باره این مفاهیم وجود داشته و یا به طور کلی دو جریان غالی و اعتدالی مطرح بوده، اما این که تصور شود که این مفاهیم در اواخر قرن سوم یا قرن چهارم شکل گرفته، پایه علمی ندارد. «ج»

۱. نوبختی، فرق، ۹۰، سطر ۶؛ مقالات، ۱۰۲، سطر ۸.

۲. کافی، ج ۱۰، ۱۷۹. مقایسه کنید با مومن، ۱۴۸.

۳. در اینجا هم باز مبنای همان است که گویی کلینی این احادیث را جعل کرده و در کتاب خویش قرار داده است؛ در حالی که این احادیث از مأخذ پیش از وی نقل شده است. طبعاً ممکن است برخی از آن آثار را غالباً نوشته باشند یا در آثار حدیثی زمان خویش دست برده باشند، اما همان آثار به دست کلینی رسیده و وی تا آنجا که دانش و بینش او اجازه می داده، آنها را در کتاب «کافی» خود درج کرده است. «ج».

4. D. Sourdel, 'L'imamisme vu par le Cheikh al-Mufid', REI 40 (1972), 228; W. Madelung, Art. 'Isma, EI<sup>2</sup>.

۵. این بحث، یک مبحث علمی بوده که تاکنون نیز در جامعه شیعه وجود دارد و حتی برخی از معاصران دانشمند ما هم در این باره، نوشته ها و رساله هایی دارند. برخی از این مباحث در ادوار مختلف تاریخی پرفراز و نشیب داشته است. به علاوه، مکتبهای خاص فکری پدید آمده در بغداد، قم، حله و بعدها اصفهان و حتی بحرین و احساء و قطیف تأثیر خاصی در رواج یافتن یک نگره در جامعه شیعه وقت داشته است. «ج».

به زوال می‌رفت. بخشهای وسیعی از امپراتوری زیر فرمان خاندانهای حاکمانی بود که اکنون فقط به صورت ظاهر قدرت از جانب خلیفه به آنها واگذار می‌شد. برای مثال سامانیان ایرانی در بخارا بر شرق ایران و آسیای مرکزی، و خاندانی از رؤسای قبایل عرب، حمدانیان، از سال ۹۰۵/۲۹۳ با حمایت قبایل بادیه‌نشین بر شمال بین‌النهرین (موصل)، و اندکی پس از آن بر شمال سوریه (حلب) حکومت می‌کردند؛ تمامی غرب ایران زیر فرمان یک سردار ایرانی به نام مرداویش (۳۲۳-۳۱۵/۹۳۵-۹۲۷) درآمد و از سال ۹۳۵/۳۲۳ اخشید (خشید = شاه) محمدبن طغج بر مصر و جنوب سوریه حکومت می‌کرد. اما در حالی که تمام این خاندانهای محلی و عملاً مستقل بر روی سکه‌های رایج خود و در دعاهايشان در پایان خطبه نماز جمعه، هنوز نام خلیفه بغداد را به عنوان رهبر اسمی خویش ذکر می‌کردند، در مغرب در سال ۹۰۹/۲۹۷ فاطمیان اسماعیلی یک خلافت رقیب ایجاد کرده بودند که به شکلی تهدیدآمیز توسعه می‌یافت. البته در اسپانیا خلافت عباسیان از ابتدا به رسمیت شناخته نشده بود.

قدرت سیاسی خلفای عباسی بدین ترتیب به عراق محدود شد، اما حتی در این جا نیز چنان که حکومتهای محلی بصره و خوزستان نشان دادند، به هیچ روی قدرتی بلامنازع نبود و ضعف درونی خلافت نیز وجود داشت: شاهزادگان نسل دوم از سال ۹۳۲/۳۲۰ بر سر جانشینی خلافت با هم نزاع داشتند. از سال ۹۳۶/۳۲۴، قدرت واقعی در بغداد در دست امیرالامرای بود که در این زمان برای نخستین بار فرماندهی عالی نظامی و بالاترین قدرت کشوری را در هم آمیخت. در ستیز بر سر این منصب جنگهایی خونین و بیرحمانه میان درباریان متنفذ، فرماندهان ارتش و مأموران و حاکمان ولایات که می‌کوشیدند تا شاهزادگان رقیب را علیه یکدیگر بشورانند، درمی‌گرفت. در چنین شرایطی بود که خاندان بویه به قدرت رسیدند. جد آنها بویه از فرماندهان سربازان مزدور و اهل دیلم - ناحیه کوهستانی جنوب دریای خزر که شامل دره‌های سفیدرود و سرچشمه‌های آن، شاهرود و قزل اوزون،

می شد - بود. در قرن چهارم / دهم، نقش دیلم در جهان اسلام شبیه نقشی بود که سویس از قرن شانزدهم میلادی در غرب ایفا کرد. دره های کوهستانی ثابت کردند که سرچشمه ای پایان ناپذیر از سربازان و دسته هایی از مزدوران دیلمی هستند که افسران و فرماندهانشان در شیراز و اصفهان و نیز در بغداد و قاهره به خدمت مشغول اند. اسلام در آغاز فقط بتدریج | او دیر هنگام | در دیلم پا گرفته بود و دیلمیان عموماً از طریق مبلغان شیعی با اسلام آشنا شدند. دیلم مدتی طولانی به صورت سنگری برای تشیع زیدی و اسماعیلی باقی ماند.<sup>۱</sup>

آل بویه نیز شیعه بودند و پس از به قدرت رسیدن در غرب ایران و بغداد، شیعیان آنها را حامیان و محافظانی نیرومند یافتند. بویه و پسرانش علی، حسن و احمد به عنوان سربازان و افسران مزدور به خدمت مرداو بیج دیلمی درآمدند که در سال ۹۲۷/۳۱۵ برای خود قلمروی نیمه مستقل در شمال غرب ایران ترتیب داد. پسران بویه هم از سال ۹۳۲/۳۲۰ سرگرم تسخیر شهرهای غرب ایران بودند؛ از آن پس بزرگترین پسر، علی، در شیراز بر فارس حکومت می کرد؛ حسن در اصفهان بود و شمال ایران و همدان و ری را زیر نظر داشت و جوانترین آنها، احمد، برای کسب قدرت در عراق مشغول نبرد بود. در پایان سال ۹۴۵/۳۳۴، خلیفه به او عنوان امیرالامرای و لقب افتخاری معزالدوله داد. در دوران معزالدوله (۳۵۶-۳۳۴/۹۶۷-۹۴۵) و برادرزاده اش فناخسرو | پناه خسرو | عضدالدوله که حکومت بر نواحی غربی میهن خود ایران را با منصب امیرالامرای در بغداد از سال ۹۷۸/۳۶۷ تلفیق کرد، قدرت این خاندان به اوج خود رسید. نقش خلیفه به رهبر اسمی حکومت و نماینده وحدت اسلام محدود شد. واقعیت قدرت را این حقیقت نشان می داد که عضدالدوله به عنوان حاکم برجسته اسلامی، از سال ۹۷۰/۳۵۹ لقب فارسی و

۱. دیلم، منهای آنچه الموت - منطقه ای در اطراف قزوین - خوانده شده، و از قرن پنجم به بعد در اختیار اسماعیلیان قرار گرفته، هیچگاه پناهگاهی برای اسماعیلیان نبوده است. محیط دیلم عمدتاً مأمی برای زیدیان و امامیان بوده و البته سنجان نیز در آن ناحیه کمابیش حضور داشته اند. «ج».

قدیمی شاهنشاه را اختیار کرد و حتی مدعی شد که از نسل خاندان سلطنتی پیش از اسلام ساسانیان است.

آل بویه عقاید شیعی خود را پنهان نمی‌کردند، اما هرگز نکوشیدند یک امام علوی را جایگزین خلافت سنی کنند، و اکثریت عظیمی از اتباع آنها در عراق و ایران سنی باقی ماندند. با وجود این، آنها البته حامی و مشوق شیعیان بودند و راه را برای استحکام درونی و بیرونی تشیع دوازده امامی هموار کردند.

آل بویه هم مانند اکثریت هموطنان دیلمی خود در اصل زیدی بودند و در سال ۹۵۸/۳۴۷ معزالدوله، فردی از نسل زید را نقیب علویان تعیین کرد.<sup>۱</sup> آن‌گاه بر اثر نفوذ وزیر امامی خود، مهلبی، شیعیان دوازده امامی را تحت حمایت خاص خویش درآورد. اینان در چند محله بغداد - مانند کرخ در کرانه غربی و در جنوب «شهر مدور» منصور، و همچنین محله باب الطاق در کرانه شرقی - نمایندگانی بسیار قوی داشتند و غالباً میان آنها و سنیان نزاعهای خیابانی درمی‌گرفت. وزیر سربازان مزدور خود را برای فرونشاندن آشوب گسیل می‌داشت و آشوبگران و سردسته‌های فتنه‌جویان ضد شیعه را تبعید می‌کرد. در دهم محرم سال ۳۵۲/هشتم فوریه ۹۶۳، شیعیان برای نخستین بار رسماً توانستند مراسم یادبود شهادت امام حسین (ع) در کربلا را برگزار کنند: «در روز عاشورا سوقها [بازارها] در بغداد تعطیل بود و داد و ستد متوقف شد؛ قصابها کشتار نکردند و آشپزها غذا نپختند. مردم پیوسته تقاضای جرعه‌ای آب داشتند.<sup>۲</sup> در سوقها چادرهایی (قبا) برپا شد و با پوششهایی نم‌دی پوشانده شد؛ زنان با موهایی آشفته و بر سر و صورت زنان، در بازار دور

1. H. Busse (1969), 421.

۲. در کربلا گروه کوچک امام حسین (ع) به رود فرات و در نتیجه به آب آشامیدنی دسترسی یافتند، اما سپاهیان حکومتی راه را بر آنان بستند و امام سوم ب‌الب تشنه به شهادت رسید.

می زدند و صدای نوحه خوانی برای شهادت امام حسین (ع) طنین انداز بود»<sup>۱</sup>. در پایان همان سال هجری، در ۱۸ ذیحجه ۷/۳۵۲ ژانویه ۹۶۴، دومین عید مهم شیعیان به یادبود انتخاب حضرت علی (ع) توسط حضرت پیامبر (ص) برای جانشینی، آشکارا جشن گرفته شد: «در شب چهارشنبه، هیجدهم ذیحجه، روز غدیر خم، آتشیایی روشن شد، و طبلها و شیپورها به صدا درآمد؛ صبح زود مردم به زیارت قبور قریشیان رفتند»<sup>۲</sup>.

آل بویه به حفاظت و آراستن مزارهای امامان توجهی خاص داشتند. معزالدوله در جوار مرقد امامان هفتم و نهم (کاظمین) در شمال بغداد دفن شد. کتیبه‌ای که او در سال ۹۷۴/۳۶۳ در تخت جمشید نصب کرد نشان می‌داد که عضدالدوله ستاینده دوازده امام بود. وی در سال ۹۷۹/۳۶۹ پس از آن که اعراب بادیه‌نشین صحرای شام حرهای علی (ع) در نجف و امام حسین (ع) در کربلا را غارت کرده بودند، حفاظت این حررها را شخصاً بر عهده گرفت و آنها را توسعه بخشید.<sup>۳</sup> محل مزار علی (ع) بتازگی به صورتی قطعی در نجف تعیین شده بود.<sup>۴</sup> در صورتی که در سال ۹۴۴/۳۳۲ مسعودی چندین شرح

۱. ابن الجوزی، منتظم، ج. ۱۵.۷. ابن تغری بردی، نجوم (نسخه قاهره) ج ۳، ۳۳۴.

۲. ابن الجوزی، منتظم، ج. ۱۶.۷. مرقد‌های دو کاظم (الکاظمین): یعنی، امامهای هفتم و نهم، در شمال شهر، نیز به «قبور قریشیان» تعلق داشت.

3. H. Busse, 425.

۴. در باره محل دفن امام علی (ع) اقوالی وجود دارد که در منابع کهن آمده و گزارشی از آن اقوال را غیاث الدین عبدالکریم بن طاووس در کتاب «فرحة العزی فی تعین قبر امیر المؤمنین علیه السلام» (نجف، المطبعة الحیدریه، ۱۹۶۳) آورده است. به رغم وجود این اقوال، هیچ کس از محل‌های دیگری که گفته شده، جای خاصی را معین نکرده و هیچ زمانی محل دیگری مورد زیارت قرار نگرفته است؛ بلکه تمامی مردم عراق از همان زمان، یعنی از زمان امام باقر (ع) که محل قبر در نجف معرفی شد، تا به امروز، مزار امام را در همین منطقه زیارت می‌کنند. امام باقر (ع) هم بر اساس روایاتی که در این کتاب نقل شده است، این محل را توسط پدرش علی بن الحسین به عنوان قبر جدش معرفی کرد. به هر روی، برای بررسی بیشتر اقوال و نظرات ارائه شده می‌توان به همان کتاب مراجعه کرد. «ج».

متناقض ارائه کرد که بر طبق آنها علی(ع) در مسجد یا حصار کوفه، در کنار آرامگاه فاطمه(س) در مدینه یا - به سبب سرگردان شدن شتر حامل تابوت در صحرا - در ناحیه قبیله ای طئی [طی] به خاک سپرده شده بود.<sup>۱</sup> مقبره ای که در نجف در غرب کوفه قرار داشت برای نخستین بار توسط یک شیعه حمدانی از موصل، ابوالهیجاء (م ۹۲۹/۳۱۷)، با یک چهار طاق آراسته شد.<sup>۲</sup> از آن پس، دفن شیعیان برجسته در جوار آرامگاه علی(ع) (مشهد علی(ع)) معمول شد. در سال ۱۰۱۱/۴۱۰ پیرامون این آرامگاه که پس از غارت و ویران شدنش به دست بادیه نشینان در سال ۹۷۹/۳۶۹، به همت عضدالدوله تجدید بنا شده بود، حصار می ماندند دیوار دور مزار امام حسین(ع) در کربلا کشیده شد تا از هجوم بیشتر محفوظ بماند. امرای آل بویه و اعیان برجسته به زیارت قبور امامان می رفتند و بزرگان در تقدیم هدایای گران بها بایکدیگر رقابت می کردند. فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) که عنوان سید داشتند، از حقوقی خاص بهره مند بودند؛ و به آنها عطایایی داده می شد و مسؤولیت تخصیص این کمکها با نقیب آنان بود. این شخص همچنین موظف بود مدیریت و نظارت بر شجره نامه علویان (سلسله نامه، انساب الاشراف) را عهده دار باشد و مراقبت کند که هیچ فرد غیر مجازی از امتیازات آنان مخفیانه استفاده نکند. علویان (یا طالبیان، منسوب به ابوطالب پدر علی(ع)) که از دو گیس مویشان نیز شناخته می شدند، در آغاز سالانه یک دینار طلا از بیت المال دریافت می داشتند. اما از زمان خلافت معتضد (۲۸۹-۹۰۲/۲۷۹-۸۹۲) ربع دینار می گرفتند. در عصر آل بویه بر اعتبار اجتماعی علویان یا شرفا افزوده شد. خانواده های گسترده

۱. مسعودی، مروج الذهب:

Les Prairies s'or, ed./trans. Pavet de Courteille and Barbier de Meynard 1861-1908, IV, 289; revised edition by Ch. Pellat, Beirut 1966-1979, III, 93 (§ 1912). Mez, Renaissance, 67.

BGA II, 240.

۲. ابن حوقل، صورة الارض، به کوشش کرامرز

آنان اکنون تبدیل به نوعی اشرافیت مذهبی شده بود، و در گروهبایی در کنار زیارتگاهها و بیش از همه در مشهد،<sup>۱</sup> ساکن می شدند و در آنجا از عواید اوقاف مبالغی دریافت می کردند.<sup>۲</sup> در شهرهای بزرگ و مخصوصاً در بغداد، منصب نقیب که از حق قضاوت خود در باره سادات استفاده می کرد، به صورت منصبی درآمد که از نظر اجتماعی و سیاسی دارای نفوذ بود.<sup>۳</sup>

با این همه، در دوران آل بویه هنوز مسأله شیعه شدن عراق یا ایران مطرح نبود، خلیفه سنی همچون گذشته رئیس رسمی دین اسلام بود و اکثریت عظیمی از جمعیت، سنی مذهب بودند. تنش و برخورد میان دو عقیده امری روزمره بود. سخنان اهانت آمیزی که شیعیان در اثنای حرکت دسته جمعی خود در روز عاشورا علیه برخی از صحابه پیامبر که مطابق احادیث از مخالفان و خائنان به علی (ع) شمرده می شدند، بر زبان می رانندند مرتباً به حوادثی خونین و نزاعهایی خیابانی منجر می شد. پس از ناآرامی و وقوع آتش سوزی وسیعی در محله شیعه نشین کرخ در سال ۹۷۳/۳۶۲، گفته شد که چند هزار نفر کشته شدند و حکومت ناگزیر شد حرکت دسته های مذهبی شیعیان را گاه بگاه ممنوع کند (مثلاً در سالهای ۹۹۲/۳۸۲، در ۱۰۰۲/۳۹۲ و بار دیگر در ۱۰۱۵/۴۰۶). در سال ۱۰۵۱/۴۴۳، سنیان خشمگین حتی حریمهای دو امام در کاظمین را ویران و به قبور دفن شدگان آل بویه در آنجایی حرمتی

۱. مقصود، مشهد علی یعنی شهر نجف است. «ج».

۲. درباره گسترش خانواده های شریف در ایران رجوع کنید به:

C. E. Bosworth (1973), 194ff.; J. Calmard, 'Le Chiisme imamite en Iran', in: *Le Monde iramien et l'islam IV* (1971), 63.

۳. راجع به منصب نقیب رجوع کنید به:

E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris 1938/1943; Leiden<sup>2</sup> 1960, II, 329-41.

در نیشابور، منصب نقیب از سال ۱۰۴۱/۳۹۵ در یک خانواده حسنی بر جای مانده است:

R. W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Cambridge/Mass. 1972, 234ff.

کردند. نقیب علویان با دشواری توانست مانع آنها از نبش قبور و بیرون آوردن پیکر امامان شود.<sup>۱</sup>

همانند آل بویه در بغداد و غرب ایران، حمدانیان عرب در موصل و حلب نیز شیعیان را تشویق می‌کردند. پیشتر از بنای گنبدی بر بالای مرقد علی (ع) توسط ابوالهیجاء حمدانی موصلی صحبت به میان آمد؛ در حلب که مقدر شده بود تا قرن ششم / دوازدهم به صورت پایگاهی شیعی باقی بماند، سیف‌الدوله حمدانی از ابوالفرج اصفهانی حمایت و پشتیبانی کرد. این شخص که از نسل مروان آخرین خلیفه اموی بود نه تنها با تألیف مقاتل الطالبیین<sup>۲</sup> خود به تذکره شهدا (و شجره‌نویسی) شیعه کمکی چشمگیر کرد، بلکه با نوشتن کتاب الاغانی جامعترین مجموعه اشعار عربی کهن را پدید آورد. وی در سال ۹۶۷/۳۶۵ در حلب درگذشت.

#### مکتب بغداد: کلام و اصول فقه

دوره آل بویه عصر مشایخ تشیع دوازده‌امامی بود. تعدادی از نویسندگان در قرنهای چهارم/دهم و پنجم/یازدهم آثار شرعی معتبری تألیف کردند که اصول اعتقادی امامی را از اصول سایر فرق شیعی متمایز می‌ساخت و از آنها در برابر حمله غیر شیعیان دفاع می‌کرد. در این جریان، ابتدا شهرهای قم و ری در غرب ایران (که در حوزه اصلی نفوذ آل بویه قرار داشتند و به اندازه کافی از بغداد دور بودند) نقشی مهم ایفا کردند. در قم، همراه با مجموعه‌هایی از حدیث به قلم کلینی (م ۹۴۱/۳۲۹) و ابن بابویه قمی، مطالبی سنتی تدوین شد که تا زمان حاضر در حکم پایه و اساس شریعت شیعی بوده است. در ری، ابن بابویه آخرین سالهای زندگی خویش را مهمان و تحت‌الحمایه رکن‌الدوله آل بویه بود.

1. H. Busse, 430.

2. به کوشش صقر، قاهره ۱۹۴۶: به کوشش ک. المظفر، نجف ۱۹۶۵.



با وجود این، ابن بابویه در چندین مناسبت مدتی را در بغداد گذرانده بود و در دارالخلافه یک نسل کامل از طالبان علم را پس از خود برجای گذاشت که آثارش را با تحسین انتقادی مطالعه کردند و آنها را توسعه دادند. جنبش ناگهانی و اساسی از این مکتب بغدادی که شیعه امامی را در مسیری خاص پیش برد، ناشی شد. در ابتدا، این بغدادی‌ها بودند که اصول فقه را به وجود آوردند و از آن پس امامیها آن را مورد استفاده قرار دادند. آنها همچنین برای عقل‌نقشی اساسی قایل شدند و با پذیرفتن کلام در فقه و الهیات راه را برای پیشرفت بیشتر تشیع تا زمان تأسیس جمهوری اسلامی به رهبری آیت‌الله خمینی هموار کردند.

نخستین مفسر مکتب «اصالت عقل» در بغداد محمد بن محمد بن نعمان حارثی، مشهور به شیخ مفید (م. ۴۱۳) از طایفه حارث از قبیله قریش مکه بود. او در مسجدی کوچک در غرب شهر بغداد فعالیت می‌کرد<sup>۱</sup> و در مقام شاگرد ابن بابویه کوشید تا روایات نقل شده از امامان را جمع‌آوری و بررسی کند و آنها را در کتاب الارشاد خود گرد آورد.<sup>۲</sup> او شرحی انتقادی بر اعتقادات تألیف ابن بابویه نوشت،<sup>۳</sup> و در آن از این که ابن بابویه روی احادیث تکیه زیادی دارد و از پذیرش استدلال و نتیجه‌گیری در تمام آن مواردی که در آنها حدیثی روایت نشده خودداری می‌کند، انتقاد کرد. شیخ مفید مؤکداً نظر خود را در جانبداری از روش کلامی، یعنی تفکر، بحث مستدل، طرح یک قضیه و

۱. ابن الجوزی، منتظم، ج. ۷، ۲۳۷.

۲. به کوشش محمدکاظم گنتی، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲؛ به کوشش حسین اعلمی، بیروت ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹. ترجمه انگلیسی آن به قلم هوارد انتشار یافته که پیش از این معرفی کردیم.

۳. این اثر کتاب حدیثی نیست، بلکه اثری است در زندگی معصومین (ع) که بسیاری از مطالب آن از آثار تاریخی پیشین برگرفته شده و بخشهایی از آن هم احادیثی در فضائل امامان و تاریخ زندگی آنهاست که از آثار حدیثی گذشته مانند کتاب «کافی» و غیره اقتباس شده است. «ج».

۴. شرح عقاید الصدوق، نیز تصحیح الاعتقادات. به کوشش عباسقلی ص. وجدی، تبریز ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ (همراه با اوائل المقالات).

قضایات در آن باره، حتی در مسائل اعتقادی، اظهار می‌داشت. بدین سبب، او حدیث‌های متکی بر یک راوی واحد را فقط در چند مورد استثنایی پذیرفت، و بنابراین ناگزیر شد مطالب حدیثی زیادی را رد کند. روش کلامی را مکتبهای دینی و فلسفی معتزله در بصره و بغداد قرن دوم/هشتم توسعه دادند.

از سال ۸۳۳/۲۱۸ تا ۸۴۷/۲۳۲ اصول اعتقادی معتزله کم و بیش عقیده رسمی خلفای عباسی بود، اما از آن پس کنار گذاشته شد. روش کلامی و نیز اصول اعتقادی آن - مخصوصاً درباره اختیار بشر و حادث بودن الفاظ قرآن - را مکتبهای فقهی سنی که اکنون در حال تحکیم بخشیدن خویش بودند، رد می‌کردند.<sup>۱</sup> شیعیان و مخصوصاً زیدیان و امامیه، در مرحله بعد وارث کلام معتزلیان شدند<sup>۲</sup> و این میراث به شیعیان دوازده امامی و ویژگی اساسی مختص به آنان را اعطا کرد به طوری که موفقیت‌های شیعیان ایران را امروزه نمی‌توان بدون در نظر گرفتن این نکته درک کرد.

علاوه بر روش کلامی، شیخ مفید همچنین به صورت موردی، برخی از عقاید معتزله را اقتباس کرده است. برای نمونه نظر ابن بابویه را مبنی بر آن که

۱. دیدگاه‌های معتزلی را اهل حدیث به ویژه گروهی که اندکی بعد حنبلی خوانده شدند، رد کردند. این مکتب، فقهی نبود، بلکه مکتبی کلامی بود که تحت عنوان اهل حدیث یا اهل سنت شناخته می‌شد. روشن نیست به چه دلیل مؤلف رد نظریات معتزله را توسط مکتب‌های تازه تأسیس فقهی (Sunni legal) عنوان کرده است. «ح»

۲. این نکته‌ای است که از قرن چهارم به این سوی همواره طرح شده است. نخستین کسی که به شدت در مقابل این نگرش موضع گرفت، شیخ مفید بود. وی تقلید شیعیان امامی را از معتزله رد کرد و در کتاب (اوائل المقالات) که به طور عمده با هدف روشن کردن این مسأله نوشته شد، نشان داد که شیعیان در آرای خویش استقلال دارند. شاید اگر مؤلف به پیشینه مباحث کلامی در میان اصحاب امام صادق (ع) مانند هشام بن حکم به بعد و سپس مکتب نوبختی‌ها توجه می‌کرد، با این قاطعیت اظهار نظر نمی‌کرد. در عین حال، افزون بر آن که تأثیر پذیری فرقه‌های مختلف از یکدیگر امری طبیعی است؛ روش عقلی که از همان روزگار امامان در میان دسته‌ای از متکلمان شیعه نیرومند بود، می‌توانست در بخش‌هایی از مباحث کلامی، نتایجی نسبتاً نزدیک با آراء معتزله داشته باشد. «ح»

خداوند افعال انسانها - و در نتیجه گناهانشان - را از طریق علم غیب نامحدود خویش خلق می‌کند، قاطعانه رد کرد.<sup>۱</sup> بنابراین، شیعیان بر خلاف اهل سنت عقیده معتزله دایر بر انکار قضا و قدر و پذیرش اختیار را که از شروط اساسی برای عدل الهی در روز رستاخیز است، قبول کردند و به آن معتقد شدند.<sup>۲</sup>

در علم اصول فقه، شیخ مفید نظریه‌های اساسی امامیه را تدوین کرد اما اثر اصلی او در این زمینه از میان رفته است و فقط از نقل قولهای بعدی معلوم می‌شود.<sup>۳</sup> فقه شیعه دیرتر از فقه سنی تکامل یافت، و بنابراین می‌توانست از مفاهیم مشخص، بویژه آنهایی که شافعی (م ۸۱۹/۲۰۴ در قاهره) تعریف کرده بود، استفاده کند و آنها را بتفصیل و نقادانه مورد بحث قرار دهد. مثلاً اصطلاح سنی برای «اجماع امت اسلامی» به عنوان یک اصل پذیرفته شده را شیخ مفید به شیوه خاص شیعی اقتباس و دوباره تعریف کرد: اجماع امت تنها زمانی صحیح است که کاشف از رأی امام باشد، و بنابراین عقیده امام همواره قطعی است و برای تمام مقاصد عملی جایگزین اجماعی می‌شود که صرفاً با دشواری زیاد می‌تواند محقق شود. از طرف دیگر، قیاس به همراه اجتهاد رد شد. نظر به این حقیقت که اصل اجتهاد بعداً به صورت ابزار اصلی روحانیان شیعه درآمد، قبول این طرز تلقی قابل ملاحظه است. استفاده از روشهای عقلی را البته شیخ مفید مجاز می‌شمرد اما فقط به عنوان کمکی در بحث

۱. این بحث اشاره به مطالبی است که شیخ صدوق در ذیل عنوان «باب الاعتقاد فی افعال العباد» آورده است. عبارت صدوق این است: اعتقادنا فی افعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدیر لا خلق تکوین، و معنی ذلك أنه لم یزل الله عالماً بمقادیرها. شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد به رد این مطلب پرداخته است. هر دو عبارت را به ترتیب بنگرید در: (سلسله مؤلفات المفید، ج ۵) رسالة الاعتقادات، ص ۲۹ و رسالة تصحیح الاعتقاد، ص ۴۰ «ح»

۲. شیعه اثنی عشری به پیروی از ائمه معصومین که فرمودند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین به هیچ وجه منکر قضا و قدر نبوده و نیستند و شیخ مفید این مطلب را، برخلاف آنچه نویسنده به او نسبت می‌دهد، در کتاب تصحیح الاعتقاد، ص ۴۶-۴۷ بیان می‌کند. «م»

۳. خاصه از الکراجکی (م. ۴۴۹ ق/ ۱۰۵۷)، کتر الفوائد، چاپ سنگی. مشهد ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۰۵،

احادیث بعضاً متناقضی که تنها وسیله حصول علم بود. جستجو برای یک نص الزام آور ضروری است و نمی تواند جای خود را به ملاحظات عقلی بدهد. شیخ مفید در آثاری متعدد - مخصوصاً کتاب اوائل المقالات<sup>۱</sup> خود - تمام مؤلفان و مراجع غیر شیعی را که برایش مقدور بود مورد بحث و تحلیل قرار داد: معتزلیان که غالباً با آنها هم‌رأی بود، زیدیان، حدیث‌گرایان سنی و شیعه، حلاج صوفی، جاحظ ادیب و دیگران. او در ضمن با جوامع شیعی در شرق و غرب، از خوارزم در آسیای مرکزی تا مصر، مکاتبه داشت. هنگامی که در سال ۱۰۲۲/۴۱۳ در بغداد درگذشت، در جوار مرقد‌های کاظمین - علیهماالسلام - به خاک سپرده شد.

دو برادر از نسب موسوی به نام‌های شریف رضی و شریف مرتضی، که نسبشان به امام موسی کاظم (ع) می‌رسد، نمونه‌هایی خاص از مقام برجسته شیعیان در بغداد دوران آل بویه هستند. پدر آنها طاهر موسوی منصب نقیب علویان را عهده‌دار بود. در دوران زندگی پدرشان پسر جوانتر، رضی (محمد بن طاهر)، نماینده او بود و پس از درگذشت پدرش وارث این منصب شد که پس از او نیز در سال ۱۰۱۵/۴۰۶ به برادرش مرتضی انتقال یافت. این دو شریف به عنوان نقیبان سادات در بغداد، مورد احترام فراوان دربار خلیفه عباسی و دارای نفوذ نیز بودند. هنگامی که خلیفه القادر و بهاء‌الدوله آل بویه با صدور اعلامیه‌ای در سال ۱۰۱۱/۴۰۲ آشکارا منکر نژاد علوی خلیفه فاطمی رقیب خود در قاهره شدند، این دو شریف از جمله امضاکنندگان آن اعلامیه بودند.<sup>۲</sup>

۱. به کوشش عباسقلی ص. وجدی، تبریز ۱۳۷ ق/۱۹۵۱؛ ترجمه به فرانسه به قلم سوردل (۱۹۷۲).

۲. ابن‌الجوزی، منتظم، ج ۷، ۲۵۵؛ ابن‌اثیر، کامل، به کوشش تورنبرگ، (چاپ مجدد بیروت) ج ۹، Veccia Vaglieri (1958), 40ff. ۲۳۶

۳. یکی از نکاتی که در زندگی سیاسی سید رضی برجسته است، شعر او در اشاره به خلفای فاطمی در مصر و اظهار تنفرش از حکومت عباسی است. سید رضی در یکی از قصاید خود به صراحت از علوی بودن خلفای مصر یاد کرده می‌گوید:

مقام اجتماعی و نفوذ سیاسی شریف رضی نشان دهنده اعتمادی است که رهبران شیعیان در محافل درباری بغداد از آن برخوردار بودند. رضی چندین بار با منصوب شدن به مقام امیرالحاج شهرت یافت و رسیدگی به مظالم به او واگذار شد که عنوان نماینده خلیفه را داشت و از طریق دوستی شخصی با وی مرتبط بود.<sup>۱</sup> هر چند در تعهد شیعی او تردید نبود، در ظاهر شدن بالباس سیاه رسمی عباسیان تردیدی به خود راه نمی داد. علاقه رضی بیشتر به ادبیات بود تا الهیات یا فقه. او مجموعه‌ای از گفتارها، خطبه‌ها و نامه‌های منسوب به حضرت علی (ع) را گردآوری کرد که معتقد بود از دیدگاه لغت‌شناسی و فصاحت ارزش آن را دارد که به عنوان سرمشق عربی کلاسیک مورد استفاده

أَبْسُ [أَحْمَلُ] الذَّلُّ فِي دِيَارِ الْأَعَادِي      وَ بِمِصْرَ الْخَلِيفَةِ الْعَمَلُ  
 مِنْ أَبِيهِ أَيْسَى وَ مَوْلَاهُ مَوْلَا      ي إِذَا ضَامَنِي الْبُعَيْدُ الْقَصِي  
 لَفِ عَسْرَقِي بِعَسْرَقَةِ سَيِّدِ النَّاسِ      جَمِيعًا مُحَمَّدٌ وَ عَلِيٌّ

وقتی القادر این شعر را شنید، مجلسی بیاراست که در آن بزرگان بغداد به همراه پدر شریف رضی، خود او و برادرش سید مرتضی در آن شرکت داشتند. القادر نسبت به این اشعار اعتراض کرد و خطاب به پدر او گفت: به محمد بگو چه ذلتی در سایه حکومت ما تحمل کرده که این شعر را سروده است. ابوالاحمد گفت: من این شعر را از او نشنیده‌ام. القادر گفت: اگر چنین است کاغذی بنویسید و تردید خود را در نسب فاطمی‌ها اعلام کنید. پدر کاغذی نوشت، سید مرتضی هم آن را امضاء کرد، اما سید رضی آن را نپذیرفت و گفت ترس از داعیان فاطمی دارد که او را بکشند. پدرش پیغام داد: چگونه از کسی که با تو ششصد فرسخ فاصله دارد می‌ترسی اما از کسی که یکصد متر با تو فاصله دارد نمی‌ترسی. آنگاه قسم خورد که با سید رضی سخن نگوید. همین طور سید مرتضی. آن دو این کار را از ترس القادر کردند. با این حال، القادر اندکی بعد پدر را از مناصبش عزل کرد. بنگرید: شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ج ۱، ص ۳۷-۳۸ «ج»

۱. سید رضی بی ارتباط با خلفای عباسی نبود و در بارهٔ برخی از آنان اشعاری هم سروده در دیوانش موجود است؛ اما امارت حج و نقابت وی پس از عزل او و پدرش در سال ۳۸۴ توسط القادر و نصبش به این مقام در سال ۳۹۷ نه توسط خلیفه القادر بلکه توسط بهاء‌الدوله بویه بود که به دلیل تشیع با خاندان رضی ارتباط داشت. در اصل، وی با القادر روابط خوبی نداشت و این به دلیل سنی‌گری افراطی القادر بالله بود. در بارهٔ مناصب وی بنگرید: دیوان الشریف الرضی، (تصحیح عبدالفتاح محمد الحلو، بغداد، ۱۹۷۷) ج ۱، ص ۶۵-۶۶ «ج».

قرار گیرد. نهج البلاغه او را هنوز امروزه سنّیان معیار عربی کلاسیک می‌دانند.<sup>۱</sup> اما سندیت قطعه‌های آن مورد اختلاف است: می‌دانیم که در زمان مأمون خلیفه (۲۱۲-۱۹۸/۸۳۳-۸۱۳) قریب ۲۰۰ کلام و موعظه منسوب به حضرت علی (ع) رواج داشت و این رقم در اندک زمانی دو برابر شد.<sup>۲</sup> به هنگام درگذشت شریف رضی در سال ۱۰۱۵/۴۰۶، برادر بزرگترش مرتضی علی بن طاهر (م ۱۰۴۴/۴۳۶) در امر نقابت طالبیان جانشین او شد. شریف مرتضی نزد مرّبی شیعی خود شیخ مفید و نیز نزد چند عالم معتزلی، از جمله قاضی عبدالجبار<sup>۳</sup> اهل ری، تحصیل کرده، و حتّی بیشتر از شیخ مفید در حمایت از کلام متعهد بود. در نظر او عقل مسلماً برتر از نقل بود. هر حدیث نقل شده‌ای از پیامبر یا یکی از امامان می‌بایست با معیار عقل سنجدیده می‌شد و تناقض آن با عقل، دلیلی بر بی‌اعتباری آن شمرده می‌شد. نادیده گرفتن عقل سلیم و صرف اتکای به تقلید ناگزیر به بی‌اعتقادی منجر خواهد شد. با وجود این، حتّی عقل ناگزیر بود در محدوده‌های تعیین شده توسط حدیث حرکت کند و حدیثهایی که با عقل در تضاد نبودند - به استثنای آحاد - معیار الزامی را به وجود می‌آوردند. اجتهاد - که در زمانهای بعد ابزار عمده فقهای امامی شد - هنوز در کتاب الذریعه الی اصول الشریعه<sup>۴</sup> اثر [شریف] مرتضی، در برخی از

۱. به کوشش ع. س. الاهل، بیروت ۱۹۶۳؛ همراه با شرحی به قلم ابن ابی‌الحدید به کوشش م. ا. ابراهیم، ۲۰ جلد، قاهره ۱۹۶۷-۱۹۶۵.
۲. نوع استدلال مؤلف برای نشان دادن تردید در مدارک نهج البلاغه، با رویه علمی سازگار نیست؛ این درست است که کلمات قصاری که جا‌حظ در قرن سوم جمع آوری کرد، دوست مورد بود. اما مگر در همین قرن خود جا‌حظ حجم زیادی از کلمات امام علی (ع) را در کتاب «البیان و التبین» نیاورد؟ مگر بسیاری از منابع دیگر حدیثی و ادبی، خطبه‌های آن حضرت را نقل نکرده‌اند؟ در این باره آثار متعددی نوشته شده است که معروف‌ترین آنها کتاب چهار جلدی «عبدالرّه‌اء الخطیب» در باره اسانید و مدارک نهج البلاغه است. به علاوه، علامه محمد باقر محمودی در نهج‌السعاده و بسیاری دیگر در این باره مطالبی نوشته‌اند. «ج».
۳. این که شریف مرتضی شاگرد قاضی عبدالجبار بوده است صحیح نمی‌باشد و در هیچ منبعی یاد نشده است. «ج».
۴. به کوشش ا. ق. گرجی، ۲ جلد، تهران ۱۳۴۸ ق/ ۷۰-۱۹۶۹.

مسائل نقشی درجه دوم را ایفا می‌کرد؛ مسائلی مانند تعیین قبله یا برخی از مسائل مالی (مانند قانون ارث) که در قرآن برای آن قواعد و ویژه‌ای تبیین نشده است.<sup>۱</sup> بنابراین استفاده از اجتهاد به مسائلی محدود می‌شد که وحی و حدیث نص صریحی در باره آنها ابراز نکرده بود و در آن زمان مسائل حاشیه‌ای و جانبی تلقی می‌شد. شیخ مفید مسلماً نمی‌توانسته است آثار گسترده و استفاده وسیع از اصل اجتهاد را توسط فقهای شیعه در روزگار ما پیش بینی کند.

محمد بن حسن طوسی (۴۶۰-۳۸۵/۱۰۶۷-۹۹۵)، یکی از برجسته‌ترین نویسندگان، نه فقط در عصر آل بویه بلکه در میان شیعیان دوازده امامی به طور کلی، از معاصران این دو شریف موسوی بود. در سال ۱۰۱۷/۴۰۸ از زادگاه خود توس در شرق ایران (نزدیک محل فعلی مشهد) به بغداد رفت و شاگرد شیخ مفید (م ۱۰۲۲/۴۱۳) و شریف مرتضی (م ۱۰۴۴/۴۳۶) شد.<sup>۲</sup> هنگامی که منزلش [در بغداد] در اثنای یکی از چند قتل عام ضد شیعی در سال ۱۰۵۶/۴۴۸ به آتش کشیده شد، به نجف نقل مکان کرد و در سال ۱۰۶۷/۴۶۰ (به روایت دیگر در سال ۱۰۶۵/۴۵۸) در آنجا درگذشت. دو اثر عمده‌اش، الاستبصار فی ما اختلف فیہ من الاخبار<sup>۳</sup> و تهذیب الاحکام،<sup>۴</sup> همراه با کافی کلینی و من لایحضره الفقیه شیخ صدوق، کتب اربعه [حدیثی] شیعه را تشکیل می‌دهند. آثار شیخ طوسی و معلمانش نگرش‌های اساسی شیعیان عصر آل بویه را [در مسائل مختلف] نشان می‌دهد.<sup>۵</sup> در وهله اول، لازم بود حدیث‌های صحیح از احادیث جعلی جدا شود. نه فقط کتاب استبصار طوسی بود که به این وظیفه می‌پرداخت، بلکه تمام کتب رجال نیز راویان ثقه و غیر ثقه سخنان امامان را از

۱. برونشوگ (۱۹۷۰)، ۲۱۰؛ ارجمند (۱۹۸۴)، ص ۵۲ و بعد.

۲. در باره استادان شیخ طوسی و نام دقیق آنان بر اساس مطالبی که خود شیخ در نوشته‌های مختلفش آورده، بنگرید: میراث اسلامی ایران، دفتر دوم، مقاله «شخصیت علمی و مشایخ شیخ طوسی» از مرحوم سید عبدالعزیز طباطبائی، صص ۳۶۳-۴۱۲ «ج».

۳. چاپ نجف ۱۳۷۵/۱۹۵۶ ده جلد، نجف ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۰

۵. آل بویه در سال ۴۲۱ از میان رفتند و فعالیت علمی شیخ بعد از این دوره است بنابراین این شیخ را نمی‌توان متعلق به دوره آل بویه دانست. «ج»

یکدیگر متمایز می‌کردند.<sup>۱</sup> این کار زمانی ضرورت بیشتری یافت که طوسی - بر خلاف معلّمش مرتضی - حدیثهای نقل شده توسط یک راوی واحد (آحاد) را به این شرط می‌پذیرفت که این راوی را بتوان بیقین یکی از اعضای الطائفة المنجّقة (یعنی، امامیه) دانست. بر پایه محکم سنت مقدسی که اکنون ایجاد شده بود - و پس از تأخیری قابل ملاحظه در مقایسه با تلاشهایی مشابه که سنّیان به عمل آوردند - تدوین فقه شیعی و تعریف اصول آن توانست صورت پذیرد و کتاب غدّة الاصول<sup>۲</sup> طوسی اساس این بنا را گذاشت. گرچه طوسی، که شیعیان او را شیخ الطائفة لقب دادند، حتی با شدّتی بیشتر از شریف مرتضی بر اهمّیت حدیث تأکید می‌ورزید و نقش عقل را کم‌اهمّیت جلوه می‌داد، در عین حال استدلال و احتجاج را می‌پذیرفت و دست کم راه پیشرفت بعدی آن را بازگذاشت. قریب یک قرن پس از درگذشت او، کتاب النقض که حدود سال ۱۱۷۰/۵۶۵ تألیف شد، تصدیق کرد که مکتب اصولیان شیعه بر مکتب اخباریان صرف غلبه یافته است.<sup>۳</sup>

با وجود این، نباید ویژگی صرفاً نظری فقه شیعی را نادیده گرفت.<sup>۴</sup> این فقه را عالمانی خاص توسعه دادند و فقط در مراسم دینی جوامع امامی استفاده می‌شد. مادام که امام دوازدهم در غیبت باشد ظلم و ستم بر جهان

۱. رجال الطوسی، محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، بی‌تا، به کوشش م. ک. الکتبی، نجف ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱.

۲. نیز با عنوان کتاب الفصول فی الاصول، در: الجوامع الفقیه، چاپ سنگی، تهران ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۵۹؛ غدّة الاصول، چاپ سنگی، تهران ۱۳۱۴ ق/ ۱۸۹۶.

۳. بی‌تردید کتاب النقض، نخستین کتابی است که بتفصیل درباره گرایش اصولی و اخباری در شیعه سخن گفته و همان گونه که مؤلف اشاره کرده است، نویسنده آن، عبدالجلیل قزوینی، با صراحت تمام از غلبه مکتب اصولی بغداد بر نگرش حشوی در شیعه سخن گفته و در این باره، دیدگاه‌های مکتب اصولی و اخباری را در مباحث اعتقادی و تاریخی و قرآنی شرح داده است. «ح».

۴. این سخن در حیطة فقه حکومتی است که حتی بنابر آنچه خود مؤلف بعد از این خواهد گفت، برای آن بخش هم جنبه‌های عملی و واقعی تا حدودی مورد توجه قرار گرفته بود. به علاوه طرح آن صرفاً در مجامع امامی مذهب، امری ناگزیر بود و شاید عامل اصلی برای آن که فقه شیعه تا حدودی صرفاً جنبه نظری به خود بگیرد، همین امر بود نه صرفاً مسأله غیبت. «ح».



حکمر ما خواهد بود؛ و فقط پس از ظهورش به عنوان مهدی (عج) حکومت حق برقرار خواهد شد. تا آن زمان باید با شرایط حاکم بر جامعه کنار آمد؛ و هرچه دوران غیبت طولانی تر شود تعریف رابطه شیعیان با اقتدار دنیوی دور از عدالت اهمیتی بیشتر خواهد یافت.

حتی نویسندگان امامی قرن پنجم / یازدهم در یافتند که هنوز ناگزیراند از اصل غیبت امام دوازدهم در رساله‌هایی خاص دفاع کنند، بویژه در برابر مخالفان شیعی داخلی. شیخ مفید نخستین کسی بود که در صدد برآمد تا دلالی معقول و منطقی برای توضیح ضرورت غیبت امام ارائه دهد،<sup>۱</sup> و شاگردش مرتضی همان شیوه را در پیش گرفت.<sup>۲</sup> اما مرتضی اظهار می‌دارد که گروه‌های دارای عقاید انحرافی در باره امامت - کیسانیه و معتقدان به غیبت امام ششم جعفر صادق (ع) (ناووسیه)<sup>۳</sup> یا امام هفتم موسی کاظم (ع) (واقفیه) - یا در زمان او از میان رفتند یا فقط به تعدادی بسیار اندک یافت می‌شدند که این خود دلیلی بر نادرستی تعالیم آنها بود.

استدلالتی که به کمک آنها شیخ مفید، شریف مرتضی و حتی شیخ طوسی<sup>۴</sup> در صدد بودند غیبت امام دوازدهم را با دلیل عقلی ثابت کنند از اصول قدیمی معتزله سرچشمه می‌گیرد<sup>۵</sup> دایر بر آن که خدا عادل، و بشر مسؤول اعمال خویش است. از آنجا که بشر جایز الخطا، و در نتیجه نیازمند

۱. الفصول العشره، انتشار یافته در نجف، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱.

۲. رساله الغیبه، ترجمه ساشدینا Sachedina (۱۹۷۸)، ۲۴-۱۱۷.

۳. نوبختی، فوق، ۵۷: قمی، مقالات، ۸۰، معنی این نام روشن نیست.

۴. کتاب الغیبه، به کوشش ا. ب. تهرانی، نجف ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵.

۵. این کلام درست نیست، زیرا معتزله اصلاً بحث امامت به معنای مورد قبول شیعه را نمی‌پذیرند. و اگر منظور از اصول قدیمی معتزله مسأله حسن و قبح عقلی است که زیربنای استدلال درباره امامت است باید گفت: این اصل اولاً قرآنی است، ثانیاً در روایات امیرالمؤمنین (ع) که سالها قبل از پیدایش معتزله بوده است موجود است. بنابراین، شیعه اصول کلامی خود را از معتزله نگرفته است. «مترجم»

هدایت است، لطف الهی بیقین با برخوردار کردن نوع بشر از هدایت صحیح امامی معصوم، همواره شامل حال انسانها خواهد شد.<sup>۱</sup> به دلیل آن که خلفای حاکم آشکارا گناهکار و جایز الخطا هستند و رفتاری ستمگرانه دارند، باید یک امام غایب وجود داشته باشد؛ و نبودن چنین امامی به معنی آن است که خداوند انسانها را رها کرده است و در نتیجه آنها مسلماً گمراه خواهند شد و نمی‌توانند توسط خداوندی عادل مورد بازخواست قرار گیرند. شریف مرتضی تداوم غیبت را به دلیل استمرار ستمگری کسانی می‌داند که امام را به غایب شدن واداشتند. مادام که غاصبان حکومت کنند و اذیت و آزار مؤمنان واقعی ادامه داشته باشد، امام برحق از استفاده از حقوق خود باز داشته می‌شود و زندگی او مورد تهدید قرار می‌گیرد؛ بنابراین، وی نه تنها می‌تواند، بلکه باید خود را از آسیب حاکم دروغین ظالم دور نگهدارد. این یک استدلال قابل توجه توسط نویسنده‌ای است که به دربار عباسیان رفت و آمد داشت.

موضع نسبتاً مبهمی که شریف رضی و شریف مرتضی در دربار بغداد اختیار کردند، شیعیان را به ملاحظه نظری این مسأله واداشت که در دوران غیبت آنها چگونه باید با صاحبان کنونی قدرت در ارتباط باشند.<sup>۲</sup> آیا باید از خلیفه عباسی که هم غاصب و هم جائر بود اطاعت می‌کردند و به او مالیات می‌پرداختند؟ آیا خدمت به او یا به مباشران او، یعنی آل‌بویه جایز بود بی آن که محکوم به خیانت شوند؟ در قرن چهارم/دهم، دو نویسنده شیعی مسأله

1. A. A. Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany 1981, 109ff.

۲. این مسأله که همکاری با سلاطین جور چگونه و در چه شرایطی ممکن است، بحثی بود که نه به رفتار سید مرتضی یا شریف رضی با حکومت وقت، بلکه دست کم از قرن دوم به این سو میان شیعیان مطرح بود. به همین دلیل، اخبار و آثاری از آن عهد در این باره در مجامع حدیثی شیعه آمده است. به علاوه، حضور نوبختی‌ها در دستگاه خلافت در قرن سوم، به لحاظ تاریخی، پیش زمینه همکاری‌های بعدی علمای شیعه با دربار عباسی یا دولتهایی مانند آل بویه بود. در چنین شرایطی اظهار این که رفتار این دو برادر سبب پدید آمدن این مسأله شده، سخن قابل تأملی است. «ج».

عمل السلطان را در رساله‌هایی مطرح کردند که از آنها اثری موجود نیست.<sup>۱</sup> او<sup>۲</sup> بعداً شریف مرتضی این مسأله را به شیوه استدلال خودش در اثری مختصر با عنوان *مسألة فی العمل مع السلطان* مطرح کرد.<sup>۳</sup> به تعبیر او، پذیرش منصب برای خدمت به یک حاکم باطل، هرچند در اصل جایز نیست، در شرایطی خاص - مثلاً با اکراه - ممکن است جایز و در حقیقت اگر آن منصب به شخص امکان دهد تا ناظر بر اجرای عدالت باشد، واجب باشد. حضرت یوسف خود از فرعون جائزخواست تا خزاین آن سرزمین را به او بسپارد (سوره یوسف (۱۲) آیه ۵۵). حضرت علی (ع) نیز مجبور شد تا در هیأت انتخاب‌کنندگانی که عثمان را به خلافت برگزیدند شرکت جوید، با آن که چنین هیأتی مشروع نبود. بعداً موجبات انتخاب علی (ع) فراهم آمد اگرچه در هر صورت با معرفی آن حضرت توسط پیامبر اکرم (ص) - و فقط از این طریق - او از مدتها قبل نامزد جانشینی پیامبر شده بود. بنابراین، هرکس در نظام حکومتی نامشروع عهده‌دار منصبی باشد و به نام و امر امام برحق، آن مقام را با سکوت حفظ کند، مادام که به شیوه‌ای عادلانه و قابل قبول عمل کند، او نیز می‌تواند مدعی اطاعت باشد. روایتی از امام ششم، جعفر صادق (ع)، خدمت به حاکم نامشروع را بایک شرط صحیح می‌شمارد: *كفارة العمل مع السلطان، قضاء*

۱. حسین بن احمد بوشنجی (پایان قرن چهارم/دهم)، کتاب عمل السلطان؛ محمد بن احمد بن داوود القمی (م. ۳۷۸ ق/ ۹۸۸)، رساله فی عمل السلطان.

۲. شیخ مفید هم پیش از سید مرتضی به این مسأله در کتاب فقهی خود المقتعة پرداخته است. گرچه رساله مستقلی در این باره ننوشته است. برای آشنایی با دیدگاه‌های فقهای شیعه در این باره بنگرید به: مفید، محمد بن محمد، المقتعة، صص ۸۱۱-۸۱۲؛ ابن ادریس، السرائر، (چاپ اسلامیة، تهران، ۱۳۹۰)، ص ۲۰۳؛ حلی، علامه، تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۵۸۳؛ حلی، علامه، قواعد الاحکام، (قم، افست رضی) ص ۱۳۲؛ شهید اول، محمد بن مکی، الدروس، (قم، چاپ صادقی) ص ۳۳۰ و بنگرید شرح سخنان علامه را در قواعد در: کرکی، محقق، جامع المقاصد، (قم، مؤسسه آل البیت (ع)) ج ۴، صص ۴۴؛ فاضل جواد، مفتاح الکرامه، ج ۴، ص ۱۱۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، صص ۱۵۵-۱۷۰ «ج».

۳. مسأله فی العمل مع السلطان، تصحیح و ترجمه مادلونگ. Madelung, BSOAS 43 (1980), 22ff.

خَوَائِجِ الْاِخْوَانِ.<sup>۱</sup> «بر آوردن نیازهای برادران دینی کفاره همکاری با حکومت است».

شاگرد مرتضی، شیخ طوسی، در این مسأله بسیار محتاط تر است. به نظر او، در شرایطی معین خدمت به یک حاکم نامشروع ممکن است پسندیده باشد. اما هرگز واجب نیست. از طرف دیگر، خدمت به حاکمی که امام برحق را به رسمیت می شناسد و به نام او حکومت می کند، بنا به اصول شرع امامی نه فقط اعتراض ناپذیر، بلکه واجب است؛ این گونه رهبر موقتی - البتّه آل بویه مورد نظر بود - یا نماینده امام مهدی (عج) غایب شایسته اطاعت از جانب اخوت شیعی است. بنابراین به هیچ حاکم مشروعی را، هر که باشد، در دوران غیبت امام به رسمیت نشناسند. دستورهای حضرت علی (ع) به والی خود در مصر، مالک اشتر، که در نهج البلاغه آمده است نشان می دهد شیعیان حکومت عادلانه یک والی زاهد امام غایب را چگونه تصور می کردند، و یک برنامه دولت و حکومت آرمانی تقلید شده از «آئینه‌هایی برای شاهان» ایرانی را نشان می دهد.<sup>۲</sup>

بنابراین، حکومت مشروع در غیبت امام، جایز اما البتّه نیازمند اجازه صریح اوست. اما چه کسی می تواند خود را نماینده مجاز بداند و کدام یک از حقوق ویژه امام غایب را می تواند نماینده مجاز امام اعمال کند؟ این سؤال از زمان غیبت بارها ذهن امامیها را به خود مشغول کرده است؛ و تاریخ تشیع دوازده امامی را با استفاده از پاسخهایی که تاکنون به این سؤال داده شده است می توان نوشت. در اصل، حقوق ویژه امام - شامل اجرای حدود، چنان که در قرآن مطرح شده است، امامت نماز جمعه، جمع آوری و جوه شرعی.

۱. کفارة العمل مع السلطان قضا خوائج الاخوان؛ المرتضی، مسأله، در:

Madlung (1980), 25 and 29.

۲. ترجمه چیتیک Chittik (۱۹۸۰)، ۸۲-۶۸.

صدور حکم جهاد - در زمان غیبت امام ساقط شمرده می شود،<sup>۱</sup> زیرا این حقوق را فقط امام معصوم می تواند به نحوی شایسته اعمال کند.<sup>۲</sup> در حقیقت، علما و فقهای شیعه به مرور زمان این حقوق ویژه را یکی پس از دیگری به خود اختصاص داده اند - جریانی که قرنها ادامه یافته است و فقط در زمان ما پایان می یابد. آغاز این تحوّل را می توان در فعالیت علمای دینی عصر آل بویه مشاهده کرد. کلینی در آن زمان، شیعیان را ترغیب می کرد تا به هنگام بروز اختلاف از قضاوت حاکم غیر دینی - طاغوت، اقتباس از نام بتی که در قرآن ذکر شده است<sup>۳</sup> - یا حکمیت قضاوت جور تبعیت نکنند، بلکه به داورانی از طبقه خودشان مراجعه کنند.<sup>۴</sup> ابن بابویه از امام دوازدهم (ع) این روایت را نقل می کند: «هرگاه مسائل جدیدی پیش آید به راویان سخنان ما روی آورید، زیرا آنها حجّت من برای شما و من حجّت خداوند برای آنان هستم».<sup>۵</sup> شیخ مفید حق اعمال و اجرای حدود قرآنی را حق مسلم علما فرض کرد.<sup>۶</sup> شیخ

۱. مومن، مقدمه (Momen, Introduction). ۱۸۹.

۲. این فرض مؤلف که به صورت طولی سیر گسترش حوزه اعمال قدرت فقها را تحلیل کرده، گرچه به لحاظ واقعیت تاریخی و باز شدن دست فقها در ادوار مختلف تاریخی درست می نماید، اما به لحاظ فقهی چندان صحیح نیست. برای نمونه، اجرای حدود یا اقامه نماز جمعه از همان ابتدا امری اختلافی بوده است. حتی تا این اواخر و هنوز هم برخی از فقها معتقدند صدور حکم جهاد ابتدایی تنها به امام معصوم اختصاص داشته و دارد. به عبارت دیگر، در بیشتر ادوار تاریخی این اختلاف نظرها به صورت امری عرضی بوده است؛ (از مقایسه آنچه خود مؤلف در باره دیدگاه های شیخ طوسی و محقق حلی در سطور بعدی خواهد گفت، این نکته به دست می آید) گرچه گاه تسلط یک مکتب فقهی برای یکی دو قرن ممکن است زمینه ظهور دیدگاه های دیگر را به تعویق انداخته باشد. طبعاً این بحثی است که می بایست به صورت مستند در جای دیگری مورد تأمل قرار گیرد. «ح».

۳. طاغوت نام بت نیست، بلکه صیغه مبالغه بوده و وصف است نه اسم و به هر کسی گفته می شود که در برابر خداوند پرچم طغیان و سرکشی را به دست گیرد. «مترجم»

۴. کلینی، کافی، ج. ۷، ۴۱۱.

۵. اکمال الدین، نجف ۱۳۸۹/۱۹۷۰، (Madelung (1982). ۱۶۶.

6. Madelung (1980), note 25.

طوسی نقش نیابتی علما را به شکلی گسترده با عبارات نظری تعریف می‌کند و اجازه می‌دهد حقوق ویژه امام غایب در موارد ضروری توسط علما اعمال شود: «تنها کسی که حق دارد در میان مردم و در بین گروه‌های متنازع داوری کند، شخصی است که حاکمان واقعی (امامان) در این خصوص به او اختیار داده‌اند، و آنها (امامان) این اختیار را در زمانی که خود در مقام اعمال آن نیستند به فقهای شیعه خویش تفویض کرده‌اند».<sup>۱</sup> از این عبارت می‌توان نقشی را که در دورهٔ ۱۰۰۰ هجری بر عهدهٔ طبقهٔ علما به عنوان نایب عام گذاشته شد، پیش‌بینی کرد. با وجود این، اعمال حقوق ویژه امامان توسط علما قرن‌ها مورد اختلاف بود، حتی در قرن هفتم / سیزدهم محقق حلی این نظر را صحیحتر می‌دانست که حدود قرآنی در زمان غیبت امام ملغی شمرده می‌شود.<sup>۲</sup> در پایان قرن هیجدهم بود که علمای شیعه در حقیقت حدود را اجرا کردند. این که آیا نماز جمعه در زمان غیبت صحیح است یا نه و چه کسی در زمان غیبت امام شرعاً می‌تواند وجوهات را جمع‌آوری کند، موضوعهای مورد بحث تا قرن شانزدهم بود،<sup>۳</sup> و این تعبیر که علما می‌توانند به نیابت از جانب امام اعلام جهاد کنند تا قرن نوزدهم به اجرا در نیامد.

آثار شیخ مفید، شریف مرتضی و شیخ طوسی بر شیعیان دوازده‌امامی تأثیری قاطع داشت و راهگشای پیشرفت آینده آنان شد. سه اثر بزرگ کتاب شناختی به قلم نویسندگانی شیعی که در عصر آل‌بویه انتشار یافت، نشان می‌دهد که ادبیات امامیه در دوران حکومت آل‌بویه تا چه حد جامع بود (و چه مقدار از آن اکنون ناپیدا است). در سال ۸/۳۷۷-۹۸۷، کتاب فروش بغدادی ابن‌ندیم - که اصطلاحات مورد استفاده‌اش نشان می‌دهد یک شیعی است -

۱. النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، چاپ تهران ۱۳۴۲ ق / ۱۹۶۳.

Arjomand (1984), 51; cf. Momen, introduction, 189.

2. Madlung (1980), note 25.

3. Madlung (1982), 166f.

فهرست مشهور خود درباره مؤلفان و کتابها (فهرست)<sup>۱</sup> را کامل کرد. اثر احمد بن علی نجاشی (م ۱۰۵۸/۴۵۰) درباره محدثان و نویسندگان شیعی یکی از مهمترین منابع ما درباره کتابشناسی های شیعیان برجسته است؛<sup>۲</sup> و کتاب فهرست کتب الشیعه به قلم طوسی (م ۱۰۶۷/۴۶۰) فهرستی از قریب ۱۰۰۰ مؤلف شیعی و آثارشان را ارائه می دهد.

### سلطنت سلجوقیان (۵۹۰-۱۱۹۴/۴۳۱-۱۰۴۰) و واکنش سنیان

لشکرکشی های فاتحان عرب در آن سوی جیحون (آمودریا) از حدود سال ۶۷۰/۵۰، فتح بخارا (۷۰۹/۹۰) و سمرقند (۷۱۱/۹۲) و پیشروی های اعراب به سوی چاچ (تاشکند) و فرغانه از سال ۷۱۳/۹۴ اسلام را به آسیای مرکزی آورد و آن را به اقوام ترک شناساند. تنها ترکهایی که در سرزمینهای اصلی اسلامی در سه قرن نخست اسلامی یافت می شدند آنهایی بودند که به عنوان غلام به این نواحی آورده شدند، اما از ابتدای قرن پنجم / یازدهم قبایل ترک چادرنشین در شمال شرقی ایران اعمال فشار بیشتری را بر سرزمینهایی از خراسان که به صورت شهر درآمده بود، آغاز کردند. در سال ۱۰۳۵/۴۲۶، این سد درهم شکست و ده هزار سوار ترک اغز (عربی: الغز) به رهبری رؤسای قبیله سلجوق در جستجوی چراگاههایی در جنوب جیحون از این رودخانه عبور کردند. در سال ۱۰۳۸/۴۲۹-۱۰۳۷ نوّه سلجوق، طغرل، شهرهای بزرگ مرو، هرات و نیشابور در شرق ایران را به تصرف درآورد و در سال ۴۳۱/۱۰۴۰، به منظور مشروعیت بخشیدن به حکومت خود بر سرزمینهای

۱. به کوشش فلوگل (Flügel)، لایبزیگ ۱۸۷۲-۱۸۷۱ (چاپ مجدد بیروت ۱۹۶۴): به کوشش ر. تجدد، تهران ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱؛ ترجمه انگلیسی به قلم دوج (B. Dodge)، فهرست اندیم، دو جلد، نیویورک ۱۹۷۰، اقرار این ندیم به تشیع را می توان تشخیص داد، مثلاً با استفاده اش از واژه های خصی برای فرد شیعه، و عامی برای شخص سنی.

۲. نجاشی، کتاب الرجال، چاپ سنگی بمبئی ۱۳۱۷ ق/۱۸۹۹؛ چاپ در تهران (چاپخانه مصطفوی)، بی تا، (ج. ۱).

تسخیر شده یک پیام فتح برای خلیفه به بغداد فرستاد و خلیفه او را به لقب السلطان المعظم مفتخر کرد. پس از تصرف غرب ایران در سال ۴۴۷ / دسامبر ۱۰۵۵، سلطان طغرل در رأس سپاهیان خود در مقابل دروازه‌های بغداد ظاهر شد و خلیفه القائم چاره‌ای نداشت جز آن که تسلیم این قدرت برتر شود. سلطان سلجوق که خلیفه او را به عنوان ملک المشرق و المغرب منصوب کرده بود (۴۴۹/۱۰۵۸)، اکنون جای شاهنشاه آل بویه را گرفت و ایفای نقش مدافع مذهب سنی را بویژه در برابر خلافت فاطمیان در قاهره عهده‌دار شد. در دوران زمامداری سه سلطان نخست سلجوق، طغرل (م ۴۵۵/۱۰۶۳)، آلبارسلان (۴۶۵-۱۰۷۲/۱۰۶۳) و ملکشاه (۴۸۵-۱۰۹۲/۱۰۷۲-۱۰۶۳) یک امپراتوری اسلامی جدید ظهور کرد که از آسیای مرکزی تا شمال سوریه (فتح حلب در سال ۱۰۷۱/۴۶۳ صورت گرفت) گسترش یافت؛ این امپراتوری پس از غلبه آلبارسلان بر امپراتور روم شرقی رومانوس چهارم دیوجانوس در ملازگرد (شمال دریایچه وان) در سال ۴۶۳-۱۰۷۱ تا آناتولی مرکزی (آسیای غربی) توسعه یافت.

سلجوقیان مانند تمام ترکهای آسیای مرکزی سنیانی متعصب (از مذهب حنفی) بودند و قدرت آنها در اصل مرهون نقشی بود که خلیفه برای آنها به عنوان مدافع در برابر مذهب برتر و تهدیدآمیز تشیع در قرن چهارم / دهم تعیین کرده بود. در سال ۱۰۵۳/۴۴۵- و بنابراین حتی پیش از تسخیر بغداد - کندی، وزیر طغرل، دستور داده بود تا از یکایک منبرهای داخل قلمروش در ایران شیعیان را لعن کنند. لکن پس از تأسیس امپراتوری، سلاطین سلجوقی و وزیران آنها دست کم توانستند سیاستی توأم با سعه صدر را نسبت به شیعیان دوازده‌امامی در پیش گیرند (از طرف دیگر، اسماعیلیان هواخواه فاطمیان مصر، و بنابراین دشمن سرسخت خلیفه بغداد به شمار می‌آمدند؛ در نتیجه، آنها فقط می‌توانستند فتنه‌گرانه در قلمرو سلجوقیان فعالیت کنند). نظام‌الملک، وزیر ملکشاه که خود یک سنی (شافعی) متعصب بود، مورد تحسین نویسندگان شیعی است، زیرا سبب پیشرفت سیدها و علمای امامی



شد؛ با وجود این در کتاب سیاستنامه اش اکیداً خواستار اخراج پیروان «عقیده مضرّ عراقی»، یعنی شیعیان، از تمام منصبهای دولتی شد.<sup>۱</sup> در باره وضع شیعیان در دوران حکومت سلجوقیان یک منبع ارزشمند به زبان فارسی (کتاب النقص) در دست است که نویسنده شیعی عبدالجلیل قزوینی رازی در زمانی بین سال ۱۱۶۰/۵۵۵ و ۱۱۷۰/۵۶۵ آن را تألیف کرد تا حمله های یک هم کیش راکه بتازگی از تشیع برگشته و به مذهب سنتی گرویده بود،<sup>۲</sup> دفع کند.<sup>۳</sup> کتاب النقص ضمن انعکاس اصل و نسب مؤلف، اطلاعاتی مفصل خاصه درباره شمال غرب ایران در اختیار می گذارد<sup>۴</sup>؛ ناحیه ای که در این زمان شیعیان دوازده امامی علاوه بر مراکز قدیمی کوفه و بغداد در عراق، پایگاههایی در آن داشتند: ری، ورامین، قزوین، آوه (آبه)، قم و کاشان.<sup>۵</sup> شیعیان در نواحی جنوب شرقی دریای خزر: مازندران، شهرهای ساری و

۱. سیاست نامه، به کوشش شفر (Ch. Schefer)، پاریس ۱۹۸۱، ۱۳۹؛ ترجمه انگلیسی به قلم دارک The Book of Government or Rules for Kings, London, 1978, 164-5; (H. Darke) CHI V, 292.

۲. در واقع، این ادعای مؤلف بعضی فضائح الروافض است که می گوید پیش از آن شیعه بوده و بعد سنی شده است. اما عبدالجلیل با توجه به شواهد متعددی در طول کتاب نشان می دهد که این یک سخن خلاف واقع است و مؤلف آن اثر، صرفاً برای این که تأثیر مطالبش بیشتر باشد، چنین ادعایی کرده است. «ح».

۳. به کوشش، محدث، تهران ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۵۲. رساله اصلی کسی که عبدالجلیل او را نقد کرده عنوانش بعضی فضائح الروافض است که برجای نمانده اما عبدالجلیل بتفصیل از آن نقل کرده است.

۴. روشن نیست چرا مؤلف «شمال غرب» را برای شهرهای ری و ورامین و کاشان انتخاب کرده است. در واقع شمال غرب ایران شامل نواحی همدان و آذربایجان، این زمان مرکز تسنن بود و عبدالجلیل هم هیچگاه به تشیع در آن نواحی اشاره نکرده است. شهرهای شیعه در این زمان، در بخش ایران مرکزی و شمال این کشور و احیاناً برخی از شهرها در شمال غرب شامل می شد. «ح»

۵. در سیاست نامه نظام الملک وزیر به یک مبلغ شیعه (اسماعیلی) چنین توصیه می شود: به ری، آبه، قم، کاشان و به ولایات طبرستان و مازندران برو: یکایک افراد آنجا رافضی هستند و به تشیع اقرار می کنند؛ به کوشش شفر، ۱۸۴؛ ترجمه دارک، ۲۰۹؛

ازم، استرآباد، گرگان و دهستان نیز نمایندگان بسیار قوی داشتند. همچنین جوامع شیعی مهمی در شهرهای بزرگ شرقی ایران، سبزوار، نیشابور و توس حضور داشتند. مشهد امام هشتم علی الرضا(ع) در نزدیکی توس، زایرانی متعدّد را حتی در عصر سلجوقیان به سوی خود جلب می‌کرد، و بنا بر حدیثی که شیعیان از حضرت پیامبر نقل می‌کنند، یک بار زیارت این مرقد با هفتاد زیارت مکه برابر است.<sup>۱</sup> هر شهری با هر وسعت اکنون یک نقیب علوی از آن خود داشت که مسؤول رسیدگی به نسب‌نامه‌ها و توزیع مقرّری‌هایی (ادارات) بود که اهداکنندگان وقف می‌کردند. حتی مقبره‌های سیدها یا امامزادگان به شکلی روزافزون در میان ستیان به صورت زیارتگاههای محلی محبوبیت می‌یافت.<sup>۲</sup> مثلاً در همدان آرامگاه بزرگ یک علوی ناشناس، گنبد علویین، از زمان سلجوقیان حفظ شده است. در ری، نزدیکی تهران، مقبره سید عبدالعظیم امروزه هنوز این شهر را زیر نفوذ خود دارد؛ همان‌گونه که مرقد حضرت فاطمه معصومه(س)، دختر امام موسی کاظم(ع)، شهر قم را تحت الشعاع خود قرار داده است.

شیعیان اندکی پس از رانده شدن از صحنه سیاسی در آغاز حکومت سلجوق، بار دیگر ابراز وجود کردند. در دوران حکومت ملکشاه که پس از دیدارش از بغداد در سال ۱۰۸۶/۴۷۹ به زیارت مرقدهای امامان در نجف و کربلا رفت، یک شیعه اهل قم وزیر دارایی (مستوفی) شد و از آن پس وجود وزیرانی شیعی - بویژه از قم، آوه و کاشان - امری نادر نبود. دونفر از شش وزیر سلطان سنجر (۵۵۲-۵۱۱/۱۱۵۷-۱۱۱۸) شیعه‌مذهب بودند. نویسنده بعضی فضائح الروافض بنا به نقل صاحب النقص شکایت دارد که: در هیچ روزگار، [مانند این روزگار یعنی حدود ۵۵۵/۱۱۶۰] این قوت را نداشتند که اکنون دلیر شده‌اند. و به همه دهان، سخن می‌گویند، زیرا که هیچ سوی نیست از آن ترکان

۱. آنچه در روایت آمده آن است که زیارت امام رضا(ع) برابر هفتاد حج مستحبی است. «ج».

2. Calmard, 50 and 64.

3. Calmard, 62-4.

و الاّ پانزده رافضی حاکم اند. و در دیوانها، دبیران همه ایشان اند.<sup>۱</sup> و این مأموران و درباریان نقش حامی و ولی نعمت اقلیت شیعه را داشتند. آنها نه فقط از خانواده‌های سید پشیمان می‌کردند بلکه هدایایی قیمتی نیز وقف مرقد امامان می‌کردند. یکی از حامیان غیور زیارتگاههای شیعیان، مجدالملک، مستوفی دربار سلطان ملکشاه و سلطان برکیارق (۴۹۸-۴۸۷/۱۱۰۵-۱۰۹۴) بود: عبدالجلیل قزوینی در کتاب النقض نقل می‌کند که «خیرات بسیار فرموده، چون قبر امام حسن بن علی، زین العابدین، محمد باقر، جعفر صادق - علیهم السلام - و نیز قبر عباس و مشهد موسی کاظم و محمد تقی و مشهد سید عبد العظیم الحسنی به شهر ری و بسی از مشاهد سادات علوی و اشراف فاطمی (بنا) فرموده با آلت و عدت و شمع و اوقاف که همه دلالت است بر صفای اعتقاد او».<sup>۲</sup>

شیعیان متشخص، بخصوص به تقلید از الگوی سنی، با تأسیس مدارس عالی برای همکیشان خود، موجبات ترقی طایفه خود را فراهم می‌آوردند. تأسیس مدرسه اولین بار در شمال شرق ایران در قرن چهارم / دهم صورت گرفت و سلجوقیان آن را به سرتاسر ایران تا عراق، سوریه و آسیای صغیر گسترش دادند.<sup>۳</sup> مدرسه‌ها که در اصل عالمانی خاص آنها را وقف می‌کردند و آنگاه در ساختمانی که بنا کرده بودند در جمع شاگردان خودشان درس می‌دادند، در عصر سلجوقیان موردی مطلوب برای وقف توسط حاکمان و بزرگانی شد که خود عالم نبودند. معمولاً واقف یک فقیه از همکیشان خود را به عنوان مدرّس منصوب می‌کرد و منصب تدریس غالباً در خانواده باقی

۱. نقض، ص ۷۹

2. Calmard, 65.

۳. نقض، صص ۲۱۹ - ۲۲۰

4. Calmard, 62.

5. H. Halm, 'Die Anfänge der Madrasa', ZDMG Suppl. III/1, 438-48.

می ماند. مدارس نظام الملک وزیر مدرسه‌هایی تاریخ‌ساز بود؛ این وزیر به منظور پیشبرد فرقه خود - او یک سنی شافعی بود - این مدارس را در مرو، هرات، بلخ، نیشابور، اصفهان، آمل در طبرستان، بصره، بغداد و موصل بنا کرد.<sup>۱</sup> به همین نحو، خود سلجوقیان مدارس حنفی ایجاد کردند.

در کتاب النقض نیز اطلاعاتی کافی درباره مدارس شیعی دوران سلجوقیان در ولایت جبال در شمال غرب ایران می‌یابیم. قزوینی مؤلف فهرستی از نه مدرسه شیعی درری، شهری که خودش آنجا تدریس می‌کرد، و به همین تعداد در شهر قم، از جمله مدرسه مربوط به حرم حضرت فاطمه معصومه (س)، چهار مدرسه در کاشان و دو مدرسه در آوه و دو مدرسه در ورامین را ارائه می‌دهد.<sup>۲</sup> درباره شهرهای شمال شرق ایران، از جمله بیهق / سبزووار، که شیعیان در آنجا مدرسه‌ای داشتند، فقط اطلاعاتی اندک داریم.<sup>۳</sup>

همچنین از کتاب النقض در می‌یابیم که مقبره‌های امامزادگان، زیارتگاههایی محلی که اکنون گنبدهای سبزشان می‌رفت تا سراسر ایران را فرا گیرد، کسان دیگری غیر از شیعیان را نیز به خود جلب می‌کرد؛ در روز عاشورا در بغداد، ری، همدان و اصفهان، سنیان هم نمایشی از تعزیه را برای امام حسین (ع) به اجرا در می‌آوردند و حتی اجازه داشتند خلفای اموی را لعن کنند.

به نظر می‌رسد که مرز میان این نوع طرفداری از خاندان پیامبر (ص) که برای سنیان تحت عنوان تشیع حسن روا شمرده می‌شد، با اعتقاد محکم شیعه (تشیع) [در دوره‌های مختلف] تغییرپذیر بود. تشیع که در آغاز تنها اعتقادی مجاز برای یک اقلیت زیر فرمان سلاطین سلجوقی بود، پیوسته افزایش می‌یافت، خاصه در قرن ششم / دوازدهم. دین ملی آینده ایرانیان از عصر سلجوقیان در چارچوب جامعه ایرانی - ترکی توسعه یافت و بعداً با حمایت مغولان و ترکان (دست کم در محدوده شیوه‌های صوفیانه عامه) تقویت شد.

۱. سبکی، الطبقات الکبری، ج. ۴، ۳۱۳.

2. Calmard, 60f.

3. Calmard, 61.

ایرانی سازی ترکهای مهاجر، با شیعه شدن آنان توأم گردید.<sup>۱</sup> به علاوه، از دیدگاه نویسندگان شیعی، جنگجویان ترک جلگه سبیری در مقام سربازان مهدی منتظر (عج) نقشی آخرالزمانی داشتند: «بیاری خداوند جنگجویان او غازیان ترکی خواهند بود که امروزه بی گمان اربابان دنیا هستند». شاعری از معاصران امام جعفر صادق (ع)، با پیروزی ترکها ظهور مهدی (عج) را اعلام کرد... «حضرت پیامبر (ص) غازیان ترک را واداشته است تا پیروزی حضرت مهدی (عج) را در آخرالزمان تأمین کنند. با یاری ترکها، حضرت مهدی (عج) استحكامات اسماعیلیان ایرانی را در هم خواهد شکست و به خلافت فاطمیان در مصر پایان خواهد بخشید، اما با عباسیان بغداد که عموزادگانش هستند رفتاری احترام آمیز خواهد داشت.»<sup>۲</sup>

عصر سلجوقیان مسلماً چند اثر مهم به ادبیات شیعی افزود که تا امروز مورد استفاده است، اما در این دوره هیچ نوآوری قاطعی صورت نگرفت. طبرسی اکبر (تفرشی)، فضل بن حسن (م ۱۱۵۳/۵۴۸) چند تفسیر شیعی بر قرآن نوشت؛<sup>۳</sup> طبرسی اصغر احمد بن علی (م ۱۲۰۲/۵۹۹) بار دیگر از عقیده دوازده امامی دفاع کرد؛<sup>۴</sup> ابن شهر آشوب مازندرانی (محمد بن علی - م ۱۱۹۲/۵۸۸) یک فرهنگ کتابشناختی درباره عالمان و نویسندگان شیعی تألیف کرد.<sup>۵</sup> در خارج از قلمرو سلجوقی، شریف ابوالمعالی محمد بن عبیدالله، از اولاد امام چهارم علی زین العابدین (ع)، در شرق فعالیت داشت؛ در سال ۱۰۹۲/۴۸۵، کتاب بیان الادیان را به زبان فارسی برای سلطان مسعود سوم اهل غزنه (در جنوب غرب کابل) تألیف کرد که بخشهای سوم و چهارم

1. Calmard, 66.

2. Calmard, 66f.

۳. مهمترین آنها، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ تهران، ۵ جلد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹؛ همچنین جامع الجوامع فی تفسیر القرآن، چاپ تهران، ۵ جلد، ۳-۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲؛ چاپ قاهره، ۱۲ جلد، از سال ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ است.

۴. کتاب الاحتجاج، چاپ نجف ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶.

۵. معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قدیماً و حدیثاً، به کوشش ع. اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴.

آن به موضوع فرقه‌های اسلامی، خاصه فرقه‌های شیعی، می‌پردازد.<sup>۱</sup>

### شیعیان در دوران حکومت مغول

نویسندگان شیعی هجوم مغول به ایران در نیمه قرن هفتم / سیزدهم را با انتظارها و امیدهایی مشابه آنچه هجوم سلجوقیان ترک در ۲۰۰ سال قبل از آن برانگیخت، استقبال کردند. پیشگوییهای الهام‌گونه‌ای که به حضرت علی (ع) نسبت داده می‌شد رواج وسیعی یافت. بنابراین پیشگوییها، سوارانی از جلگه‌های وسیع سیبری می‌آمدند تا شهر عاصی بغداد را ویران کنند و خاندان غاصب بنی عباس را از میان بردارند: «مردمانی ریزچشم با صورت‌هایی همچون سپرهای پوشیده شده با ورقه‌هایی آهنین، دارای سرهایی طاس و فاقد ریش».<sup>۲</sup> همان‌گونه که در باره ترکها رخ داد، شیعیان اکنون مغولها را مصداق این پیشگوییها تلقی کردند و به آنها امید زیادی بستند.

مغولها در واقع، شیعیان را از چنگال دو رقیب بسیار نیرومندشان - شیعیان اسماعیلی هفت امامی در ایران (حشاشین) و خلفای عباسی بغداد - رهایی بخشیدند. یک عالم امامی در این زمینه نقشی برجسته ایفا کرد. این شخص نصیرالدین طوسی (ابوجعفر محمدبن محمد) بود که در سال ۱۲۰۱/۵۹۷ در توس متولد شد و همچون یک امامی در آنجا تحصیل کرد. رودولف استروثمان (Rudolph Strothmann 1926) در شرح مختصر شیعه دوازده

1. Ed. Ch. Schefer, *Chrestomathie persane*, Paris 1883, I, 131-71;

به کوشش ع. اقبال، تهران ۱۳۳۵ ش / ۱۹۵۶.. بخش ۵ درباره غلاة به کوشش هاشم رضی، تهران ۱۳۴۳ ش / ۱۹۶۴-۱۹۶۳. [چاپ جدید و کامل آن توسط محمدتقی دانش پژوه (تهران، موقوفات افشار، ۱۳۷۶) و دبیر سیاقی (تهران، روزنه، ۱۳۷۶) ارائه شده است.]

۲. نقل شده از یوسف مطهر حلّی، پدر عالم مشهور شیعه، در حضور هولاکو؛ خوانساری ج. ۴، ۲۳۳، به نقل از ابن مطهر؛ Strothmann 44f همین طور، و صاف، تجزیه، به کوشش و ترجمه:

Hammer-Purgstall, *Geschichte Wassaf's*, Vienna 1856

امامی در عصر مغول، نصیرالدین طوسی را مفسری نمونه تصویر کرد که مظهر امیال سیاسی شیعیان آن زمان بود. نصیرالدین طوسی، یکی از مهمترین ریاضی دانان و منجمانی که در جهان اسلام جلوه گر شد، دوران زندگی خویش را در جوانی با خدمت به امیرزاده اسماعیلی اهل سرتخت در شرق قهستان ایران آغاز کرد؛ اما زمانی که کوشید با سرودن شعری ستایش آمیز در مدح خلیفه به دربار بغداد راه یابد، مورد غضب ولی نعمت خود قرار گرفت و به دیلم برده شد و در آنجا اجازه یافت کار علمی خود را در حالتی نیمه زندانی در سنگرهای اسماعیلی الموت و میموندز ادامه دهد. هنگامی که هولاکو خان مغول، یکی از نوادگان چنگیز خان و برادر خانهای بزرگ مونکه و قوبیلای، برای فتح ایران مهتا می شد، اسماعیلیان نصیرالدین طوسی را برای مذاکره به اردوی مغول فرستادند، اما وی که به اعزام کنندگان خود وفادار نبود، دژهای حشاشین را که مدتها چون خاری در چشم امپراتوری عباسی - سلجوقی بود تسلیم مغولها کرد. هولاکو با اشغال و ویران کردن الموت در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ کمر اسماعیلیان ایران را شکست.

نصیرالدین طوسی، خان مغول را در فتوحاتش در غرب همراهی می کرد. یکی از حکایات، او را در اردوگاه در حالی توصیف می کند که یک پا در رکاب دارد و به سؤالهای فلسفی یک شاگرد پاسخ می گوید و این در حالی است که جلوداران مغول با دشمن درگیر شده اند. او هولاکو را به فتح بغداد ترغیب کرد و هنگام سقوط پایتخت خلافت در چهارم صفر ۶۵۶/دهم فوریه ۱۰۵۸، در آنجا حضور داشت. او همچنین به هنگام تردید اربابش در اعدام مستعصم آخرین خلیفه عباسی بی باکانه با وی سخن گفت و خاطر نشان ساخت که حتی فجایی چون زدن یحیی تعمیددهنده و قتل علی (ع) و حسین (ع) هنوز عقوبت شدید خداوند را در پی نداشته است. و در نتیجه، آخرین خلیفه را خفه کردند. (زیرا مغولها از ریختن خون او امتناع می ورزیدند). نویسندگان شیعی همدمستی نصیرالدین را در سرنگونی عباسیان منفور تمجید می کنند، و

خوانساری مورخ چنین نظر داد که طوسی در ملازمت خان مغول وارد بغداد شد، به منظور آن که بندگان (واقعی خداوند) را به راه راست رهنمون شود، آسایش و رفاه را به این سرزمین بیاورد، آخرین حلقه سلسله خشونت و تخطی را قطع کند، آتش ظلم و هرج و مرج را با از هم پاشیدن حکومت عباسیان و با قتل عام طرفداران این قوم فاسد فرو نشاند تا آن جا که خون کثیف آنان در جویها جاری گردد و به آبهای دجله پیوندد و از آنجا به آتش جهنم، محل هلاک و مکان افراد پست و رذل روان شود.<sup>۱</sup>

طبق نظر استروثمان، انسان دچار وسوسه می شود که بگوید نصیرالدین «روح پلید محرک در پشت سر هولاکو<sup>۲</sup>» بود. اما البته شیعیان نبودند که مغولان را به پهنه ایران آوردند؛ تصمیم به سرنگون سازی خلافت عباسی در دربار خان بزرگ گرفته شده بود و حتی بدون حمایت شیعیان هم این کار با موفقیت صورت می گرفت. اما ممکن است نصیرالدین تلاش کرده باشد این سیل فراگیرنده سرزمینهای اسلامی را در مسیری که مورد رضای خداست قرار داده باشد؛ او «این نیروهای بی بصیرت را به خدمت شیعیان درآورد...»<sup>۳</sup> به علاوه، وزیر آخرین خلیفه عباسی، ابن علقمی شیعی، نیز به نظر می رسد در سرنگونی این خاندان شرکت داشته است.<sup>۴</sup> هرچند نه او و نه طوسی

۱. روضات الجنات ج. ۴، ۶۶، ۲۵ و بعد، به نقل از: Strothmann, 32.

2. Strothmann, 24.

3. Strothmann, 31.

۴. در مجموع آنچه مؤلف در این بخش از استروثمان آورده و بیشتر بر پایه روایات معمول در منابع تاریخی و غیر محققانه است، چند نکته را باید در نظر داشت. نخست آن که سنیان که می خواستند ضعف و شکست عباسیان را در یک عامل بیرونی جستجو کنند، کوشیدند تا گناه سقوط بغداد را به گردن خواجه نصیر و ابن علقمی بیندازند. لذا در این باره، آن هم پس از یک صد سال که از سقوط بغداد گذشته بود، فراوان نوشتند و بیشتر افسانه گفتند. این مطالب در تحقیقات علمی جدید مورد انکار قرار گرفته و همان گونه که مؤلف اشاره کرده است، مغولان تصمیم قاطع خود را گرفته بودند و خواجه در مجموعه این اردو عددی نبود که بتواند چنین تصمیم گیری هایی داشته باشد. در این سوی، شیعیان هم که دل پر دردی از عباسیان داشتند، آن هم در قرون بعد، عمدتاً اظهار خوشحالی کرده اند؛ نمونه اش همین عباراتی است که خوانساری



نوانستند محله شیعه نشین کرخ در بغداد را از چپاول، یا حرم کاظمین را از ویرانی محافظت کنند<sup>۱</sup>، دو زیارتگاه نجف و کربلا در ساحل فرات توانستند از گزند غارت و ویرانی محفوظ بمانند. این بدان سبب بود که شهر کوچک حله در ساحل فرات، که بزرگان شیعه آن با میل و رغبت تسلیم مغولها شدند، آنها را به شیوه‌ای دوستانه پذیرا شد و برایشان پلی بر فرات بنا کرد و پس از آن یک نیروی صدنفری از مغولان برای محافظت از مرقد حضرت علی (ع) در نجف اعزام شد.<sup>۲</sup>

نخستین خانهای مغول ایرانی (ایلخانان) عنایت شیعیان را نسبت به حکومت جدید خودشان جلب کردند، گرچه خود آنها مسلمان نبودند و به لحاظ دینی بی طرف بودند. در دوران حکومت دومین ایلخان، اباقا، حاکم عراق موزخ مشهور عظاملك جویی، حرم کاظمین را بازسازی، و محلی شبانه روزی برای طلاب در سال ۱۲۶۷/۶۶۶ در نجف تأسیس کرد؛ و نجف که اکنون شیعیان برجسته خواهان دفن شدن در آنجا بودند، با قدرت بیشتری به صورت مرکز تعالیم امامی درآمد. ابن بطوطه جهانگرد در سال ۱۳۲۶/۷۲۷، به

با دیگران در این باره نوشته‌اند. بحث حمله مغول، بحثی نیست که با یک تحلیل ساده در باره نقش خواجه یا ابن علقمی به پایان برسد. به علاوه، باید توجه داشت که علمای سنی بسیاری از بلاد دیگر هم با مغولان از در سازش درآمدند، زیرا توانایی مقابله با آنان را نداشتند. به همین دلیل بسیاری از نقاط از ویرانگری مغولان محفوظ ماند. درست امسال (۱۳۸۱ ش) یعنی ۷۶۸ سال پس از سقوط بغداد، بار دیگر اتفاقی مانند آنچه آن زمان رخ داده بود، رخ داد. حکومت بعثی که رنگ سنی گری داشت به وسیله امریکایی‌ها سرنگون شد و شیعیان در موضع مشابهی قرار گرفته‌اند. «ح»

5. Strothmann, 33f.

۱. فقط اندکی قبل از آن حرم کاظمین پس از آتش سوزی، به دستور خلیفه عباسی (!) الظاهر، (۳-۶۲۲ق/۱۲۲۵) مرمت شده بود؛ ابن الطقطقی، به کوشش آلوارت (Ahlwardt) ۳۷۹. درباره ویرانی کاظمین توسط مغولها ر.ک: رشیدالدین، جامع التواریخ، به کوشش و ترجمه کاترمر، پاریس (Quatremère) ۱۸۳۶، ۳۰۲.
۲. و صاف، به کوشش و ترجمه هامرپورگشتال ۱۹۵۵، (Hammer-Purgstall)، ج. ۱، ۱۱۸؛ اسپولر ۲۴۳ (Spuler).

زیارت حرم کربلا رفت و آن شهر را چنین توصیف کرد: «شهری کوچک که نخلستانهایی آن را احاطه کرده است. و از فرات آبیاری می‌شود. حَرَم مقدس در وسط شهر قرار دارد؛ یک مدرسه و یک زاویه مقدس دارد؛<sup>۱</sup> در آنجا به زایر یک وعده غذا می‌دهند. در مدخل حرم مقدس، دربانها و ملازمانی وجود دارند که کسی بی‌اجازه آنها نمی‌تواند داخل شود. اشخاص. این آستانه شریف را که از نقره ساخته شده می‌بوسند. چراغهای زرین و سیمین در بالای مرقد مطهر، و پرده‌های ابریشمین از درگاهها آویخته است.»<sup>۲</sup>

در این جایز نیست به کارهای علمی نصیرالدین طوسی در مقام یک ریاضی‌دان و سرپرست رصدخانه مراغه در آذربایجان<sup>۳</sup> و نیز یک پزشک - او دمل اباقاخان را عمل کرد - اشاره کنیم، زیرا آنچه برای شیعیان اهمیت بسیار زیادی دارد، نقش او به عنوان رازدار و وزیر دو ایلخان نخست، هولاکو و اباقا، و در منصب مدیریت و نظارت اوقاف و نیز در مقام یک نویسنده امامی است. این وزیر قدرتمند با طرفداری آشکار خود از شیعیان امامی - وی دو کتاب درباره اصول اعتقادی امامی و رساله‌ای راجع به امامت نوشت -<sup>۴</sup> آرمان تشیع را ارتقا داد. استروثمان حتی اظهار می‌دارد که «از جهتی ایام هولناک هجوم مغولان به ظاهر عصر زرین تشیع شد.»<sup>۵</sup>

لکن امپراتوری ایلخانان مغول به صورت حکومتی شیعی در نیامد. در آن

۱. «زاویه» از نظر لغوی به معنی «گوشه» و عبارت است از مکان تجمع یک طریقه درویشی.

۲. ابن بطوطه، رحله، به کوشش و ترجمه دفرمری و سانگینتی (Sanguinetti/Defrèmeri)، پاریس ۱۸۵۳-۸، ج. ۲، ۹۹ و بعد.

۳. مراغه ظاهراً نخستین شهری بود که یک ارتفاع سنج سنگی داشت: Strothmann 27f. درباره تأثیر طوسی منجم در اروپا رک: همان. صفحه ۱۱ و بعد.

۴. قواعد العقائد، تهران ۱۳۰۵ ق/۱۸۸۸؛ تجرید العقائد، تهران، بی‌تا؛ رساله فی الامامه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران ۱۳۳۵ ش/۱۹۵۶؛ ترجمه ایتالیایی به قلم B. Scarcia Amoretti (۱۹۷۲).

زمان، مردم ایران هنوز عمدتاً سنی مذهب بودند و هنگامی که غازان خان در سال ۱۲۹۵/۶۹۴ با نام محمود، اسلام را پذیرفت و هزاران مغولی به تقلید از او مسلمان شدند، تمام این کار در اثر نفوذ یک عالم سنی حنفی صورت پذیرفت. با وجود این، غازان خان سیدها را از پرداخت هرگونه مالیات معاف کرد و دستور داد در مکانهای زیارتی اقامتگاههایی شبانه‌روزی برای آنان بنا کنند؛ مثلاً کربلا یکی از این دارالسیاده‌ها داشت؛ او همچنین از کربلا و توس دیدار، و به مزارهای آنجا هدایایی نفیس اهدا کرد.<sup>۱</sup> برادرش اولجایتو (دوران حکومت: ۷۱۶-۷۰۳/۱۳۱۶-۱۳۰۴) پس از تردید فراوان، در حدود سال ۱۳۱۰/۷۱۰ تحت تأثیر مهم‌ترین شیعه دوازده امامی آن زمان، ابن مطهر حلّی (م ۷۲۶) به مذهب امامیه گروید. نامهای دوازده امام بر روی سکه‌های زمان او نقش بست و به واعظان دستور داده شد در دعای پایان خطبه نماز جمعه فقط نام حضرت علی (ع) و فرزندانش را ذکر کنند.<sup>۲</sup> حتی گفته می‌شود این خان در نظر داشت برای ویران کردن قبور ابوبکر و عمر به مدینه برود. با این وصف، سیاستهای اولجایتو در طرفداری از تشیع، با مقاومت شدید سنیان روبرو شد؛ مخصوصاً در شهرهای بغداد، اصفهان و شیراز که جمعیتی تهدیدکننده مانع هرگونه تغییری در خطبه می‌شدند؛ و در اصفهان بحث و جدلهایی شدید میان شیعیان و سنیان در گرفت که در اثنای آن بخشهایی از شهر ویران شد.<sup>۳</sup> پس از مرگ الجایتو در سال ۱۳۱۶/۷۱۶، ایلخانها به مذهب سنی بازگشتند.

علاوه بر مشاوران مورد اعتماد و وزیران شیعه مذهب خانهای مغول، «نقیبان» علوی نیز اکنون نمایندگی شیعیان را در برابر حکومت عهده‌دار

۱. قاشانی، نقل شده توسط Spuler (۱۹۵۵)، ۲۴۳، یادداشت ۱۲.

۲. در این باره بنگرید به «سلطان محمد خداپنده و تشیع» رسول جعفریان، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، ۱۳۸۰ «ج»

3. Ibn Battuta (Defremery/Sanguinetti) II, 43f., 57-61.

بودند. نقیب‌النقبا در منصب رئیس گروه خود در دوران مغول، منصبی مشابه مقام جاثلیق (اسقف اعظم) نستوریان یا عالم بزرگ یعقوبیان داشت. اشخاص مهم در دوران مغول، منصب نقیب‌النقبا داشتند، مثلاً سید تاج‌الدین ابوالفضل محمد، و بعداً علی‌بن موسی معروف به ابن طاوس (م ۱۲۶۶/۶۶۴) اهل حلّه. این عالم برجسته «یکی از افراد آرام این سرزمین بود» که استر و ثمان تصویرش را با تصویر درباری برجسته نصیرالدین طوسی، مقایسه می‌کند.<sup>۱</sup>

### مکتب حلّه و اصول فقه شیعه: اجتهاد و تقلید

شهر کوچک حلّه بر ساحل فرات در دوران مغول به صورت مهمترین مرکز تعالیم امامی در آمد؛ شهر قم پیش از آن در اثر نخستین تهاجم مغولان در سال ۱۲۲۴/۶۲۱، ویران و خالی از سکنه شده بود و در سرتاسر قرن هشتم/ چهاردهم شهری مخروبه بود.<sup>۲</sup> حلّه بقای خود را مرهون یک خانواده کوچک محلی از امیران بادیه‌نشین قبیله اسد (بنی مزید) بود که حکومتشان بر تمامی نواحی جنوب عراق را آل‌بویه از قرن چهارم / دهم به رسمیت شناخته بودند؛ اردوگاه سیار آنها (حلّه) که از سال ۱۰۰۶/۳۹۷ در جامعین در ساحل شعبه بابلی رود فرات به صورتی ثابت ایجاد شده بود، به دستور امیر صدقه باديوار محصور شد و به شکل اقامتگاهی دائمی درآمد.<sup>۳</sup> امیران مزید

1. Strothmann, 88ff.

۲. ممکن است از این عبارت مؤلف، چنین برداشت شود که گویی میان قم و حلّه، به لحاظ تاریخی، هیچ شهر دیگری مرکزیت علمی برای شیعه نداشته است. در واقع، قم تنها تا قرن چهارم مرکزیت علمی برای شیعه داشت، پس از آن نجف و ری اهمیت داشتند. حلّه هم از پیش از مغول به صورت یک مرکز علمی درآمد. ابن ادریس، سید بن طاوس و خاندان وی پیش از مغول در حلّه می‌زیستند. پس از مغول هم این مرکزیت ادامه یافت و البته با ظهور محقق حلی که او نیز زمان حمله مغول ۵۳ ساله بود، و سپس علامه حلی این مرکزیت ظهور بیشتری یافت. «ج».

3. Krawulsky, 297f.

4. G. Makdisi, 'Notes on Hilla and the Mezyadids in Medieval Islam', JAOS 74 (1954), 249-62.

همچون ولی نعمتان خود آل بویه طرفداری خویش از شیعیان دوازده امامی را ابراز داشتند و موجبات ترقی عالمان مذهب امامی را فراهم آوردند. فقهای حله در صدد حمایت از تلاشهای خردگرایانه شریف مرتضی در برابر حدیث‌گرایی شیخ طوسی برآمدند، و محمدبن ادریس عجللی حلی (م ۱۲۰۲/۵۹۸) اصل بودن عقل را در قضاوت فقهی قاطعانه به کرسی نشاند.<sup>۱</sup> پس از فتح مغول که حله به عنوان سنگر علمای شیعه جایگزین قم و بغداد شد، این تمایل شدت بیشتری یافت؛ نقشی که اعیان حله در دورانی که عراق در اشغال مغولها بود ایفا کردند، و عدم غارت این شهر توسط مغولان را که در ازای برخورد مناسب مردم حله بود، قبلاً مورد بحث قرار داده‌ایم.

دو عالم اهل حله، بویژه توسعه فقه امامی را در مسیری هدایت کردند که بعداً غلبه کلی به دست آورد. عالم مسن‌تر، ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی، موسوم به محقق، در سال ۱۲۰۵/۶۰۲ به دنیا آمد و بنابراین در زمان هجوم مغولان پنجاه و سه ساله بود، و در سال ۱۲۷۷/۶۷۶ در بغداد درگذشت.<sup>۲</sup> وی کتابی درباره شریعت امامی با عنوان *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام* تألیف کرد که هنوز هم مورد استفاده است و چندین بار بر آن شرحهایی نوشته شده است و خود وی نیز خلاصه‌ای مفید (*مختصر النافع*) از آن نوشت.<sup>۳</sup> هر چند این اثر محقق حلی نیازهای عملی را رفع می‌کرد و هنوز هم رفع می‌کند، لکن حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی، موسوم به علامه، و دو

1. Arjomand, *Shadow of God*, 54. For Idris al-Hilli see GAL GI, 406.

۲. گاهی اوقات تاریخهای دوران زندگی او را بسیار دیرتر از آنچه در حقیقت هست، ارائه می‌دهند: ۷۲۶-۱۳۲۶/۶۳۸-۱۲۴۰: مقایسه کنید با: GAL G I, 406.

۳. *شرایع الاسلام*: چاپ تهران ۱۳۶۴ ق/۱۹۴۴: به کوشش محمدجواد مغنیه. ۲ جلد، بیروت،: A. بی‌تا، (حدود ۱۹۶۳): به کوشش عبدالحسین محمدعلی (البقال)، ج. ۱، قاهره ۱۹۷۷. ترجمه روسی به قلم کاظم بگ، سن پترزبورگ، ۱۸۶۲ (به علاوه). JA 1865, 295 ترجمه فرانسوی به قلم Query (1871/1872) *النافع فی مختصر الشرایع*. به کوشش محمدتقی قمی، قاهره ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷.

نسل جوانتر از محقق حلی بود<sup>۱</sup> که کار مربوط به مبانی علمی فقه تشیع دوازده امامی را کامل کرد. پدرش در تسلیم حله به مغولان نقشی مهم ایفا کرد و حتی به اردوگاه نظامی هولاکو در بغداد پیوست. پسر که در سال ۶۴۸/۱۲۵۰ به دنیا آمد، و در زمان حمله مغول هنوز هفت ساله بود، در ابتدا نزد پدر و عمویش، و پس از آن نزد نصیرالدین طوسی به تحصیل علم پرداخت و بعدها شرحی بر تجرید الاعتقاد طوسی نوشت.<sup>۲</sup> در حدود سال ۷۰۵/۱۳۰۵ به دربار ایلخان اولجایتو در تبریز رفت.<sup>۳</sup> اولجایتو پس از قدری تردید، تحت تأثیر علامه حلی اعتقاد خود را به تشیع امامی اظهار داشت و نام دوازده امام را بر سکه‌های حکومتی خود حک کرد. علامه حلی در دربار خان به همان اندازه مورد اعتماد بود که معلمش نصیرالدین طوسی قبل از او در اردوگاه نظامی هولاکو. علامه در سال ۷۲۶/۱۳۲۵ درگذشت و در جوار حرم در نجف به خاک سپرده شد و آرامگاهش هنوز زیارتگاه شیعیان است.

علامه حلی، نخستین عالم شیعی که حامل عنوان آیت‌الله بود، تأیید نظری را برای اصل حکومت شرعی مبتنی بر اجتهاد که تا آن زمان مورد اختلاف بود، فراهم آورد. او با اجرای این اصل که عقل فقیه قادر است حتی در موضوع‌های دینی قضاوت معتبر ارائه دهد، راه را برای ایفای نقش بعدی - و

۱. با توجه به درگذشت علامه در ۷۲۶ و مقایسه آن با سال درگذشت محقق، یعنی سال ۶۷۶، می‌توان یک فاصلهٔ چهل ساله را مشاهده کرد. در این صورت، نمی‌توان تفاوت میان آنان را دو نسل دانست. علامه حلی، خواهرزاده و شاگرد محقق حلی بود (ریاض العلماء، ج ۱، ص ۳۵۹) و در فقه تحت تأثیر مکتب او بود. «ح»

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ قم ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲.

۳. تاریخ پیوستن علامه حلی به دربار الجایتو، نه سال ۷۰۵ بلکه از سال ۷۰۸ یا ۷۰۹ به بعد تا حوالی سال ۷۱۳ است. طی این سالها الجایتو در تبریز نبود بلکه اغلب در سفر و نیز در سلطانیه پایتخت جدید خود به سر می‌برد. در باره تاریخ حضور علامه در ایران و نیز اندیشه‌های او بنگرید به: اندیشه‌های کلامی علامه حلی، زابینه اشمتیکه، ترجمه احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۸ ش. درباره تاریخ پیوستن علامه به الجایتو بنگرید به: همان، ص ۳۶.

باز هم سیاسی - علمای شیعه (روحانیون و آیت‌الله‌ها) هموار کرد. فعل عربی اجتهَد (از مصدر اجتهاد) به معنی «کوشش و تقلّاکردن»، و بنابراین اسم فاعل مُجتهَد از نظر لغوی به معنی «کوشش‌کننده» است. حتی در اصطلاح فقهی اهل سنت این کلمه دالّ بر شخصی است که براساس علم خود از اصول فقه، هم قادر است و هم حق دارد در مسائل فقهی و عبادی از راه اجتهاد حکم کند. اصل اجتهاد، با علم قدیمی کلام ارتباط نزدیکی دارد که خود مبحثی استدلالی است، آن هم در موضوع‌های مربوط به وحی آن گونه که از قرن دوم / هشتم، مکتب کلامی معتزلیان در عراق مروج آن بود. در اسلام سنی پس از طرد معتزله در سال ۸۴۹/۲۳۵، اصول استدلال عقلی کلام جای خود را به حدیث‌گرایی مکاتب فقهی سنی داد که بر نص کلام وحی و ابلاغ شده تأکید می‌ورزید؛ در نظر سنیان باب اجتهاد از آن زمان بسته شده است.<sup>۱</sup> از طرف دیگر، تشیع دوازده امامی، اصل استدلال عقلی کلام<sup>۲</sup> را که در تفکر فقهی شیعه به همت شیخ مفید (م ۱۰۲۲/۴۱۳) و مخصوصاً شاگردش شریف مرتضی (م ۱۰۴۴/۴۳۶) تجسم یافته بود، حفظ کرد، هرچند تا آن زمان به شکل عمومی اعمال نشده بود.

علامه حلی این تحوّل را کامل کرد.<sup>۳</sup> عنوان اثر مهم او مبادی الوصول الی علم

۱. اخیراً کوششهایی نیز در میان سنیان به منظور بازگشایی باب اجتهاد به عمل آمده است تا به اسلام ضعیف شده انگیزشهایی جدید ببخشد؛ ر.ک:

R. Peters, 'Idjtihad and Taqlid in 18th and 19th Century Islam', WdI 20 (1980), 131-45.

۲. نویسنده بین عقل در مباحث کلامی و عقل در مباحث فقهی تمایز نگذاشته است؛ آنچه در کلام مورد استفاده قرار می‌گیرد عقل نظری و آنچه در فقه کاربرد دارد عقل عملی می‌باشد، بنابر این نمی‌توان یکی را ناشی از دیگری دانست. «مترجم»

۳. مقایسه کنید با نظر کلی ارائه شده در:

H. Loschner, Die dogmatischen Grundlagen des si`itischen Rechts, Cologne 1971, Cologne 1971, 155ff.

الاصول است.<sup>۱</sup> در فصل آخر این کتاب، علامه اصول اجتهاد را بدقت و باختصار شرح می‌دهد.<sup>۲</sup> او اجتهاد را «منتهای کوشش برای اظهار نظر در آن گروه از مسائل فقهی که مورد حدس و گمان هستند (ظنیّه)» تعریف می‌کند. ویژگی اساسی اجتهاد محتمل الخطا بودن آن است: «زیرا گاهی نادرست، و گاه درست است».<sup>۳</sup> بنابراین، رسولان و پیام‌آوران خداوند از اجتهاد منع می‌شدند، زیرا در غیر این صورت، پیام آنان قابل اعتماد نبود؛ در مواردی حضرت پیامبر (ص) ناگزیر بود صبر کند تا وحی بر او نازل شود و نمی‌توانست به اجتهاد توسل جوید. امامان نیز نمی‌توانند اجتهاد کنند: «زیرا آنها مصون از خطایند». فتوهای آنان یا به تعلیم از جانب پیامبر، یا به الهام الهی متکی است.

بنابراین، اجتهاد منحصرأ به علما مربوط می‌شد، یعنی «استنباط آرا بر اساس عموماً (احکام عمومی) در قرآن و سنت و ترجیح میان دلایل متناقض». یک پیش شرط برای این کار آن است که عالم، در مقامی باشد که در باره مسایل مستحده، بر مبنای آنچه به صراحت به عنوان دلایل شرعیّه مطرح می‌شود، به نتیجه‌گیری‌هایی نافذ دست یابد. با وجود این، مجتهد نیازمند مهارت‌ها و دانش‌های خاصی است: نخست باید قوانین و مقررات زبان را بداند تا معانی کلمات و اشارات ضمنی احتمالی آنها را در هر متن معین درک کند؛ آن‌گاه باید بر شقوق ممکن در ترجیح استدلال‌های متناقض تسلط داشته باشد. البته باید با کلام وحی آشنا باشد، اما حفظ کردن قرآن برایش ضرورتی ندارد. دانستن پانصد آیه مربوط کافی است، اما توانایی او در تمیز دادن آیات قرآنی منسوخ از آیات ناسخ اهمیتی خاص دارد.<sup>۴</sup> او باید با

۱. به کوشش عبدالحسین محمدعلی (البقال)، نجف ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰.

۲. مبادی، ۵۲-۲۴۰.

۳. مبادی، ۲۴۱، سطر ۳: لِأَنَّ الاجتهاد قد یخطئ، وقد یصیب.

۴. از مباحث قرآنی در اسلام پدیده نسخ است یعنی منسوخ شدن آیاتی که نزولشان تقدم داشته،



حدیثها و روایات حضرت پیامبر و امامان (ع) آشنایی کافی داشته باشد تا بداند ارجاع‌های ضروری را در کدام قسمت از مجموعه‌های بزرگ این گفتارها بیابد، و البته باید با اصول علم رجال، یعنی ناقلان حدیث، و ارزیابی حدیث‌های متواتر و آحاد (علم درایه) آشنایی کامل داشته باشد. یک مجتهد باید از اجماع علما آگاهی داشته باشد تا رأی او با آن متناقض نباشد. در هر صورت، او فقط، هنگامی می‌تواند به روش اجتهاد توسل جوید که شرع الهی هیچ دلیل قطعی ارائه ندهد.

صفت ویژه اجتهاد علما محتمل الخطا بودن آن در مقایسه با معصوم بودن پیامبران و امامان است. «هرکس با اجتهاد گمراه شود، گناهی مرتکب نمی‌شود»<sup>۱</sup> زیرا اگر هر یک از دو مجتهد استدلالهای خود را صحیح بدانند، یکی از این فرضها باید نادرست باشد، حتی زمانی که هر دو نفرشان در نهایت بهره‌گیری از علم خود فتوا داده باشند. بنابراین، مجتهد می‌تواند در فتوایش تجدیدنظر کند و شخص جوایب فتوا (مستفتی) باید از فتوای بعدی پیروی کند. البته، کسی هم که از فتوای نادرست یک مجتهد پیروی می‌کند مرتکب گناه نمی‌شود؛ زیرا شخص عامی متکی به صلاحیت عالم خبره، و حتی مجبور به تبعیت از مرجعیت آن عالم است. لغت اجتهاد با کلمه تقلید همراه است. تقلید را می‌توان «تفویض، اختیار دادن» معنی کرد: هر کس صلاحیت اجتهاد نداشته باشد - که این مورد شامل اکثریت زیادی از اشخاص غیر عالم می‌شود - به عالمان «اختیار می‌دهد» تا اجتهاد کنند و وظیفه فتوا دادن را به آنان محول می‌کند و مسؤلیت اطاعت از فتوای آنان را می‌پذیرد. مجتهد با مقلدی روبرو می‌شود که از مرجعیت مقلد تبعیت می‌کند. بنابراین، توده مردم از مساعی اجتهاد معاف هستند و در نتیجه، تفکر مدام آنها را از انجام

---

به واسطه آیاتی که نزولشان متأخر بوده است؛ مثلاً جهت نماز که ابتدا به سمت بیت المقدس بود و سپس به سمت مکه تغییر کرد (سوره بقره ۱۳۶-۱۴۵) بداء حاصل شده از جانب خدا از مسائل خاص کلام اسلامی است.  
 ۱. مبادی، ۲۴۴.

وظایف روزانه باز نمی‌دارد؛ «اگر اکثریت عظیم مردم بار مسؤلیت اجتهاد در مسائل شرعی را بر دوش می‌داشتند، نظم جهان بر هم می‌خورد و هرکس بیش از آن که در فکر معاش خود باشد، نگران بحث در مسایل فقهی می‌بود.»<sup>۱</sup> یک فرد مؤمن که نه لازم است اجتهاد کند و نه قادر به انجام چنین کاری است، باید جویای مرجعی باشد که بتواند از او تبعیت کند. اگر دو مرجع هم مرتبه باشند، می‌توان از هر یک از آن دو تقلید کرد؛ اگر یکی از آن دو از هر جهت برتر باشد، پیروی از او واجب است؛ اگر هر یک از آن دو تن در موردی خاص بر دیگری برتر باشد بهترین کار اطاعت از مجتهد اعلم (در هر مورد) است.<sup>۲</sup> یکی از اصول فقه شیعه، که بعداً تنظیم شد، در عبارات زیر از علامه حلّی مورد اشاره ضمنی قرار می‌گیرد: مسلماً هیچ مجتهدی معصوم نیست، با وجود این، «سخن هر مجتهدی درست است (كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ)»؛<sup>۳</sup> تناقض دو نظر شرعی مانع الزامی بودن آنها نمی‌شود، زیرا در غیبت تنها امام معصوم، تمام فتوای عالم‌ان صرفاً موقتی هستند. در ضمن، فتوای یک مجتهد فقط در زمان حیات او نافذ است: «اگر یک غیر مجتهد اقرارنامه‌ای از قول مجتهدی ارائه دهد، در صورتی که سخن مجتهدی متوفی را نقل کند آنچه می‌گوید پذیرفتنی نیست، زیرا در گذشتگان مرجعیت ندارند (لَا قَوْلٌ لِّلْمَيِّتِ)»؛<sup>۴</sup> اجماع در مورد یک عقیده را در حقیقت فقط در دوران حیات معلّم و در بحث و مناظره زنده، می‌توان معین کرد؛ اگر شخص دارای نظر مخالف فوت کند آنگاه اجماع تأیید می‌شود.

زوایای متعددی که علامه حلّی اصول اجتهاد و تقلید را از آن زوایا توضیح داد، در یک کلمه شامل تمامی پیشرفت بعدی «روحانیت» امامی

۲. مبادی، ۲۴۸.

۱. مبادی، ۲۴۷.

3. R. Brunschwig, 'Les usul al-fihg imamites a leur stade ancien', in: Le shi'isme imamite, Colloque de Strasbourg, 206.

۴. مبادی، ۲۴۸.

(ملاها و آیت‌الله‌ها) می‌شود. دو خصالت اساسی این ابزار حکومت شرعی - محتمل الخطا و قابل تجدیدنظر بودن اجتهاد و محدود بودنش به یک مرجع زنده - به آن انعطاف‌پذیری و تحرک می‌بخشد. در غیر این صورت، طبقه‌ای فاضل از مجتهدان مسلم بر اثر تناقض‌گویی‌های اجتناب‌ناپذیرشان در اندک زمانی خود را بی‌اعتبار می‌کردند. توسل به مراجعی که مدتها قبل در گذشته بودند، از هرگونه پیشرفت جلوگیری، و فقه شیعی را گرفتار بی‌تحرکی حدیث‌گرایان می‌کرد. مرجعیت توأم با عصمت، به امام غایب اختصاص یافت و بنابراین به آینده‌ای دور موکول شد. گروه نمایندگان جایز الخطای آن حضرت، یعنی علما، اکنون می‌توانستند خود را وقف وظیفه عملی پرداختن به مسائل جاری کنند، بی‌آن‌که بیش از اندازه مقید به حجیت در کلام مکتوب باشند. در حقیقت، مجتهدان شیعه - آیت‌الله‌های امروز - دارای هر خصلتی هستند جز بنیادگرایی و بلکه - به معنی اصلی کلمه - درست در نقطه مقابل آن قرار دارند.

با وجود این، قرن‌ها بعد بود که روحانیت شیعی در ایران ایفای نقشی سیاسی را بر پایه اصول اجتهاد و تقلید که علامه حلی گسترش‌دهنده اصول نظری آن بود آغاز کرد؛ توسعه‌ای که به وضع کنونی در ایران منجر شد، مسلماً مبانی نظری خود را از نوشته‌های علامه حلی گرفته بود؛ اما پیشرفت واقعی خود را در قرن هفدهم آغاز کرد.

### شیعه و طریقه‌های دراویش در قرن هشتم / چهاردهم

پس از درگذشت آخرین ایلخان، ابوسعید، در سال ۱۳۳۵/۷۳۶، امپراتوری مغول در ایران تجزیه شد. در آغاز، خاندانهای مغولی منطقه‌ای، از قبیل جلایریان در بین‌النهرین و آذربایجان جایگزین این امپراتوری شدند. پس از آن، دو اتحاد بزرگ قبیله‌ای در شمال سوریه و شرق آسیای صغیر از قبایل ترکمان یا اغز که از قرن یازدهم میلادی بتدریج به این نواحی نفوذ کرده

بودند، تشکیل شد. آق قویونلو (صاحبان گوسفندان سفید) که مرکز آنان آمد در دجله علیا (دیار بکر فعلی) بود و قراقویونلو (صاحبان گوسفندان سیاه) در ناحیه ارجیش (در کرانه دریاچه وان) مستقر بودند. این دو قبیله از خطر لشکرکشی‌های مصیبت‌بار تیمور نواده چنگیز که پایگاهش در سمرقند بود، به طرف غرب (از سال ۱۳۸۶/۷۸۸)، جان سالم به در بردند - آق قویونلو همپیمان وی، و قراقویونلو مخالف او بودند - و پس از مرگ تیمور در سال ۱۴۰۵/۸۰۷، بر سرکسب قدرت در غرب ایران با یکدیگر به رقابت پرداختند. در سال ۱۴۱۰/۸۱۳ امیر قراقویونلو، قرایوسف، عاقبت شهر تبریز پایتخت قدیمی ایلخانان را به چنگ آورد. یک سال بعد عراق را فتح کرد و اندکی بعد، ترکمانان به پیشروی خود به جنوب تا اصفهان و فارس ادامه دادند. قبیله قراقویونلو میراث حکمرانان مغول را به تصرف خود درآورد و در زمان حکومت جهانشاه (۸۷۲-۱۴۶۷/۸۴۱-۱۴۳۸) به اوج قدرت رسید در حالی که فرمانروایی تیموریان بر ناحیه شمال شرقی ایران (و افغانستان و آسیای مرکزی) محدود شد.

تمایلات دینی این امیران مغولی یا ترکمانی - به فرض وجود آن - چندان محسوس نبود و به سختی می‌توان در این باره حکم داد. تمایلات شیعی پراکنده و متفرق را نباید بیش از اندازه ارزیابی کرد. مثلاً مؤسس سلطنت جلایریان، حسن بزرگ (م ۱۳۵۶/۷۵۷)، در سالهای آخر عمرش نجف را برای اقامتگاه خود برگزید. جهانشاه قراقویونلو حضرت علی (ع) را در اشعارش مدح کرد؛<sup>۱</sup> برادرش اسپند، حاکم عراق، حتی کوشید تا تشیع دوازده امامی را دین رسمی کند. اما اینها اطلاعاتی کافی ارائه نمی‌دهند. بر روی سکه‌های جهانشاه شعاری شیعی، و بر پشت آنها نام سه خلیفه نخستین

1. V. Minorsky, 'Jihan-Shah Qara-qoyunlu and his Poetry', BSOAS 16 (1954), 271-97.

ضرب شده است؛<sup>۱</sup> گوهرشاد همسر شاهرخ تیموری (۸۵۰-۱۴۴۷/۸۰۷ - ۱۴۰۵) - با وجودی که سنی مذهب بود - مسجدی باشکوه را وقف حرم امام هشتم (ع) در مشهد کرد.

از دوران حکومت ایلخانان، حرمت‌گذاری به حضرت علی (ع) و سایر امامان در همه جا حتی در مجامع سنی و بویژه از راه ترویج تصوّف گسترش یافت.<sup>۲</sup> درست در دوره‌ای که از آن سخن می‌گوییم، حتی شیعیان چنان تحت تأثیر این تمایل صوفیانه بودند که تعداد قابل ملاحظه‌ای از ناظران چنین نتیجه گرفتند که تشیع و تصوّف در اصل یکسان، و همچون دو روی یک سکه، هستند و در حقیقت تشیع صرفاً شکل ظاهری و خارجی تصوّف است. این تعبیر که مستشرق فرانسوی هانری کربن (۱۹۷۸ - ۱۹۰۳) در سخنرانیها و نشریات متعددی آن را انتشار داد؛<sup>۳</sup> و سید حسین نصر آن را دنبال کرد<sup>۴</sup> (و

1. H. R. Roener (1976), 282f.

۲. واژه‌های صوفی و تصوّف از کلمه صوف (جامه پشمین) مشتق می‌شوند؛ در عربی به عارف صوفی کلمه فقیر اطلاق می‌شود که با کلمه فارسی درویش (تهیدست) مطابقت دارد.  
۳. آثار کربن بیشتر در نشریات زیر آمده است:

(EJ) of the C. G. Jung Circle in Ascona; eg. 'L'Imam cache et la renovation de l'homme en theologie shi'ite'. EJ 28 (1960), 47-108; 'Pour une morphologie de la spiritualite shi'ite', EJ 29 (1961), 57-107 and 'Le combat spirituel du Shi'ism', EJ 30 (1961), 83-125. Corbin's *Histoire de la philosophie islamique I*, Paris 1964, and *L'homme de lumiere dans le soufisme iranien*, Paris 1971 are imbued with the same ideas; finally 'Imamologie et philosophie', in: *Le shi'isme imamite*, Colloque de Strasburg, Paris 1970. 143-74.

۴. نگرش کربن نسبت به تشیع، تنها مربوط به شاخه خاصی از تشیع - آن هم بیش از همه تشیع انحرافی و غالی - است که وجه نخست آن در غلات اولیه در عراق پدید آمد. سپس اسماعیلیه نماینده آن بودند و در ادامه با تشیع رایج تلفیق و به صورت اتحاد تشیع و تصوّف ارائه شد. در نهایت در فرقه‌هایی مانند حروفیه و نقطویه و سپس شیخیه امتداد یافت. این وجه از تشیع، همان وجهی است که کربن به دنبال آن بوده است. «ج».

5. S. H. Nasr, 'Le shi'isme et le soufisme. Leurs relations principales et historiques', in: *Le shi'isme imamite*, 215-33.

در نهایت به عارف ایرانی حیدر آملی باز می‌گردد؛ بارها به عنوان مطلبی غیر تاریخی مورد انتقاد قرار گرفته است؛<sup>۱</sup> به ویژه توسط حامد الگار که مؤکداً خاطر نشان می‌سازد حرمت‌گذاری به دوازده امام در طریقه‌های صوفی عصر مغول و تیمور «نه وام گرفته شده از شیعه، و نه عنصری بدو شیعی»<sup>۲</sup>، بلکه یک ویژگی کلی این طریقه‌ها بود.

نخستین نمایندگان بزرگ عرفان اسلامی که در آن کمتر به اجرای جزء به جزء وظایف عبادی و شرعی اسلام، و بیشتر به تجربه الهی فردی که اوج آن پس از محو تدریجی نفس خود فرد در مراقبه خدا، و حتی در یکی شدن با خداست، اهمیت داده می‌شد، در خاک عراق و ایران عبارت بودند از بایزید بسطامی (م ۸۷۴/۲۶۱ یا ۸۷۷/۲۶۴) و حلاج (اعدام ۹۲۲/۳۰۹)؛ عطار، عارف ایرانی، گفته می‌شود در زمان هجوم مغول در سال ۱۲۲۱/۶۱۸ جان باخت. فعالیت‌های صوفیان، مخصوصاً اعمال غالباً و وجدانگیز مشکوک آنها بدگمانیهایی در میان علمای شیعه و سنی هر دو برمی‌انگیخت. به علاوه، در نظر شیعیان، ولایت مطلقه که پیر صوفی (در عربی، شیخ یا مرشد) بر مرید اعمال می‌کند، بندرت با ولایت انحصاری امامان سازگاری دارد. مع ذلک میان اهل سنت، آثار غزالی فقیه، متکلم و عارف (۱۱۱۱/۵۰۵) تصوف را به شکل معتدل و تهذیب شده‌اش در قرن پنجم / یازدهم با شریعت رسمی وفق داد.

پیروی از طریقه صوفی اساساً مقید به هیچ اقرار جداگانه‌ای نبود. بیشتر صوفیان تفاوت‌های عقیدتی، عبادی و شرعی، و حتی گاه بگناه تفاوت‌های میان ادیان مختلف را فرعی و یا حتی کاملاً بی‌معنی می‌شمردند. بدین ترتیب، گرایش صوفیانه، هر چند که مسلماً خاستگاهی بویژه شیعی نداشت، تأثیرش

1. E. Meyer, 'Tendenzen der Schiaforschung: Corbins Auffassung von der Schia', ZDMG Suppl.III/I (1977), 551-8.

2. H. Algar, 'Some Observations on Religion in Safavid Persia', Iranian Studies 7 (1974), 290.

بر شیعیان کمتر از اثرش بر سنیان نبود. این حقیقت که یک شیعه دوازده امامی می‌توانست در عین حال طریقت صوفیانه را دنبال کند، در نصیرالدین طوسی وزیر مصداق داشت که علاوه بر آثارش در علوم طبیعی، نوشته‌های فلسفی‌اش که به تقلید از ابن‌سینای فیلسوف بود، و رساله‌هایش در باب اصول اعتقادی امامیه نیز مشحون از عرفان بود و با اندیشه‌های صوفیانه جلال‌الدین رومی (م ۶۷۲/۱۲۷۳ در قونیه) مطابقت داشت. طوسی رساله‌ای درباره طریقت صوفی تألیف کرد که در آن خواننده را در تمامی مسیر سی‌مرحله‌ای هدایت می‌کند، از اعتقاد، از طریق کفاره، ریاضت، خلوت و عشق به خدا، تا مرحله فنا و استغراق در خداوند.<sup>۱</sup> این اثر به وزیر و مورخ سنی عظاملک جوینی اهداء شد که مسلماً همچون خود مؤلف گرایشی اندک به ریاضت، هجرت از این جهان و فنا داشت. اما شیعیان بعدی از او نرنجیدند و برای این اثر اعتباری فراوان قایل شدند؛ حتی این حقیقت را که طوسی به خود اجازه داد به انجام وظیفه در امور دنیوی حاکمی کافر کشیده شود مفسران بعدی به عنوان نوعی ایثار، و در حقیقت به عنوان شهادت زاهدی بزرگ، مورد ستایش قرار دادند که قادر بود فقط از این طریق به سود همکیشان خود کار کند.<sup>۲</sup>

در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی - ششم و هفتم هجری - که رابطه شخصی میان پیر صوفی و مریدانش استحکام یافت، و در جماعت‌هایی نهادینه شد که به فرقه طریقه، طریقت (شباهت داشت. اینان کوشیدند تا سنت مخصوص خودشان را در یک سلسله متصل معلم - شاگردی تا شخص پیامبر، و حتی تا فرشته مقرب (جبرئیل) دنبال کنند. حضرت علی (ع) نزدیکترین آشنای حضرت پیامبر (ص)، عموماً به عنوان دومین معلم بشری

۱. اوصاف الاشراف، چاپ تهران ۱۳۰۶ ش / ۱۹۲۸.

۲. در این باره ر.ک: گفتگوی میان خوانساری مورخ و سیدمحمدباقر موسوی رشتی در اصفهان.

نقل شده در: Strothmann, *Die Zwölfer-Schia*, 51f.

طریقت صوفی در این سلسله‌ها محسوب می‌شد، و در چندین طریقه پس از آن حضرت، سایر امامان، عموماً تا امام هشتم، علی‌الرضا(ع)، ذکر می‌شوند. عضویت در چنین طریقه‌ای الزاماً تبعیت از فرقه شیعه معینی را نشان نمی‌داد. لکن روشن است که گسترش این طریقه‌ها از آسیای مرکزی به آسیای صغیر، البته سبب افزایش احترام به حضرت علی(ع) و فرزندان و نوادگان وی شد و در نتیجه تبلیغات شیعی در قرن شانزدهم توانست اعتباری کسب کند. نمونه‌ای از تشیع معتدل (تشیع حسن) در ویشان در اظهار نظرهای نجم‌الدین کبری، یک مراد صوفی در خوارزم در آسیای مرکزی (در ساحل جیحون سفلی) که در سال ۱۲۲۱/۶۱۸، به هنگام هجوم مغول کشته شد، دیده می‌شود. او با آن که خود سنی بود به حضرت علی(ع) و سایر امامان احترام فراوان می‌گذاشت. پس از مرگش گرایش‌های شیعی به طریقه کبرویه افزایش بیشتری یافت، و این طریقه که بعداً طریقه‌هایی چند در ایران از آن پدید آمد به شکلی نامحسوس به اردوگاه تشیع نفوذ کرد. حتی صوفی سنی یحیی باخرزی، که در بخارا فعالیت داشت، دعاهایی را در سندی مکتوب در سال ۱۳۲۳/۷۲۳ گردآوری کرد که گفته می‌شد به دوازده امام منسوب است.<sup>۱</sup>

برجسته‌ترین صوفی دوازده امامی در قرن هشتم / چهاردهم، سید حسینی حیدرآملی (م. پس از سال ۱۳۸۵/۷۸۷) بود که ابتدا در دربار محقر باوندیان (آل باوند) در زادگاهش شهر آمل در مازندران در کرانه دریای خزر منصب وزارت داشت، اما پس از یک بحران دینی و سفری زیارتی، در بغداد ساکن، و در این مدت از تعالیم پسر علامه حلّی - فخرالمحققین - برخوردار شد. حیدر آملی کار ابن عربی صوفی (م ۱۲۴۰/۶۳۸ در دمشق) را در عراق «با

۱. مباحث مؤلف در زمینه ارتباط تشیع و تصوف بسیار محدود و کلی است. این مباحث بیش از همه توسط کامل شبیبی، نویسنده عراقی در دو کتاب «الصلة بين التشيع والتصوف» و کتاب «الزعات الصوفية عند الشيعة الامامية» که با عنوان تشیع و تصوف توسط آقای علیرضا ذکاوئی فراگزلو به فارسی درآمده و توسط انتشارات امیر کبیر نشر شده، ارائه گردیده است. «ح»



محیط تازه سازش داد»، و اندیشه‌های ابن عربی را با عقاید شیعی خود در ترکیبی بسیار بدیع درآمیخت. همانند طرز تلقی ابن عربی از حضرت مسیح، دوازده امام نیز در کتاب جامع‌الاسرار حیدرآملی نقش حاملان و شفیعان نورالهی را دارند که در نور محمدی جلوه‌گراست و بنابراین وسیله‌هایی برای تنویر افکار صوفیانه هستند. بدین‌گونه، تصوّف و تشیّع با هم متحد می‌شوند و جنبه باطنی اسلام، حکمت الهی، را تشکیل می‌دهند.<sup>۱</sup>

یکی از ویژگی‌های این دوره که برای تاریخ آینده ایران اهمیت فراوان دارد، تحوّل طریقه‌های منفرد به اتحادیه‌های مبارز شیعی است که در قرن هشتم / چهاردهم - هرچند در آغاز در محیط‌هایی محلی - برای نخستین بار از زمان تجزیه امپراتوری ایلخانان مغول دارای اهمیت سیاسی شدند. قدیمی‌ترین نمونه آنها طریقه شیخیه - جوریه است که به قطب‌العارفین شیخ خلیفه (م ۱۳۳۵/۷۳۶) و جانشین او شیخ حسن جوری (م ۱۳۴۲/۷۴۳) باز می‌گردد. این درویش آواره، شیخ خلیفه اهل مازندران در ساحل دریای خزر، در مسجد بیهق / سبزوار ادعا کرد که پیر طریقه است و در آنجا راجع به ظهور قریب‌الوقوع حضرت مهدی (عج) به وعظ می‌پرداخت و شیعیان را ترغیب می‌کرد تا برای جهاد آماده شوند. وی حامیانی را به سوی خود جلب کرد که بیشتر آنها را صنعتگران و کسبه جزء شهری تشکیل می‌دادند، اما فعالیت‌های او سوءظن و تنفر سنّیان را برانگیخت به طوری که عاقبت در سال ۱۳۳۵/۷۳۶، به دست آنها قربانی شد. شاگردش شیخ حسن جوری تعالیم استاد خود را در شهرهای بزرگ نیشابور، توس و ابیورد در ایران انتشار داد؛ و

۱. هانزی کربن خاصه برای تصحیح اثر حیدر آملی سزاوار تحسین است:

II. Corbin/O. Yahia, La philosophe shi'ite. Sayyed Haydar Amoli (VIIIc/Z.IVc siecle), Bibl. iranienne 16, Paris/Tehran 1969 (Arabic ed. of Jami` al-asrar and Risalat naqd al-nuqud fi ma'rifat al-wuiud); Le Texte des Textes (Nass al-Nusus). Commentaire des `Fokus al-hikam' d'Ibn `Arabi, Bibl. iran, 22, Paris/Tehran 1975.

همزمان با آن از راه تبلیغ به پشتیبانی امیران خاندان محلی سرداران بیهق / سبزوار پرداخت. سرداران دلاورانی ایرانی و شیعی بودند که پس از مرگ ابوسعید آخرین ایلخان در سال ۱۳۳۵/۷۳۶، علیه حکومت خارجی مغول به صحنه آمدند. حکومت کوچک سبزوار توانست استقلال خود را تا زمان سرنگونی‌اش به دست تیمور در سال ۱۳۸۱/۷۸۳ حفظ کند و تأسیس حکومت شیعی - ایرانی صفویان را که پس از آن صورت گرفت، نوید دهد. سرداران نامهای دوازده امام را بر روی سکه‌هایشان نقش کردند<sup>۱</sup> و روزی دو مرتبه اسبی که به شکلی باشکوه به زین و یراق مجهز شده بود در جلو دروازه‌های سبزوار انتظار مهدی (عج) را می‌کشید تا امام به محض ظهور بر آن سوار شود.<sup>۲</sup> این رسم را یاقوت<sup>۳</sup> جغرافی‌دان در چندین شهر ایران

۱. البته همه سکه‌های ضرب شده توسط سرداران دارای نام دوازده امام نیست؛ بلکه روی بسیاری از آنها اسامی چهار خلیفه آمده است. بیش از همه، روی برخی سکه‌های ضرب شده میان سالهای ۷۵۹ تا ۷۶۳ نام دوازده امام آمده است. در این باره بنگرید به: عروج و خروج سرداران، (جان ماسون اسمیت، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۱) صص ۸۳-۸۴ ج ۱».

2. Smith (1970), 55f., citing Hafiz-i Abriu.

۳. یاقوت، معجم البلدان، زیر مدخل قاشان، از فرق الشیعه به قلم شخصی به نام احمد بن علی بن بابیه القاشی (قرن ششم/دوازدهم) نقل می‌کند؛ اما این قطعه ارتباطی به قاشان/کاشان ندارد - یا دست کم منحصرأ مربوط به آن نیست، بلکه به چندین شهر ایران مربوط می‌شود: «یکی از ویژگیهایی که شخصاً در کشورمان (یا: در شهرهایمان، فی بلادنا) شاهدش بوده‌ام آن است که چند تن از زمین‌داران علوی (اصحاب التنایات) طرفدار این عقیده هستند (یعنی عقیده به امام مهدی منتظر)؛ هر روز صبح آنان منتظرند تا حضرت قائم بر آنها ظاهر شود؛ به علاوه، آنها فقط انتظار نمی‌کشند، بلکه بیشتر آنها با شمشیر و سلاح کامل سوار بر اسبانشان می‌شوند و از روستاهایشان بیرون می‌روند تا از امام خود استقبال کنند؛ آن‌گاه با تأسف زیاد به خانه باز می‌گردند زیرا از کار خود نتیجه‌ای نگرفته‌اند. اینها رویاهای مردمی است که اندیشه کاملاً درستی ندارند.»

On tani'/tunna'/tana'a: F. Lokkegaard, Islamic Taxation, Copenhagen 1950 (reprint 1977), 170f.

شاهد بود<sup>۱</sup> و ابن بطوطه جهانگرد<sup>۲</sup> در حله عراق آن را تصدیق کرد. هنگامی که علی مؤید، آخرین سربردار، در سال ۱۳۸۶/۷۸۸ در برابر تیمور فاتح ناگزیر به تسلیم شد و تیمور از او پرسید چه مذهبی دارد، گفته می‌شود او با هوشیاری تشیع خود را پنهان داشته و زیرکانه پاسخ داده است: «مردم دین حاکمان خود را دارند» (الناس علی دین ملوکهم). او چنان که امام ششم از پیروان خود خواسته بود، تقیه کرد.<sup>۳</sup>

همین علی مؤید بود که تلاش کرد، در صورت امکان، مهمترین عالم امامی عصر خود محمدبن مکی عاملی جزینی (اهل جزین در شرق صیدا) را به دربار سبزواری بیاورد.<sup>۴</sup> این عالم در حله در مکتب درس پسر علامه حلی تحصیل کرده، و پس از آن به موطن خود در جبل عامل در جنوب لبنان (در ناحیه دور از ساحل صور و صیدا) بازگشته بود. او تعالیم تشیع دوازده امامی را در روستاهای کوهستانی آن ناحیه رواج داد. در نتیجه فعالیت او جبل عامل به صورت دژی مستحکم برای امامیه درآمد (و در زمانهای اخیر نقطه شروعی برای گسترش تشیع در لبنان بود). محمدبن مکی عاملی نتوانست دعوت دربار سربرداران را اجابت کند، زیرا سلطان مصر، برقوق، او را در دمشق زندانی کرده بود. این عالم در زندان کتاب برجسته اللمعة الدمشقیة،

۱. در باره این مراسم بنگرید به: تاریخ نسیج در ایران، ج ۲، ص ۶۹۴-۹۶۵ «ج».

2. Ibn Battuta (Defremery/Sanguinetti) II, 98f

درباره نشانه اسب بدون سوار، ر.ک:

P. Heine, 'Ross ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq', ZMRW 63 (1979), 25-33; H. G. Kippenberg, 'Zu einem normativen Symbol Vorderasiens: das gesattelte Pferd', in: Kippenberg et al. Visible Religion: Annuals for Religious Iconography I, 1982, 76-97.

3. Krawulsky (1981), 296.

۴. دلایل روشنی در باره این دعوت وجود دارد و متن نامه دعوت در چندین نسخه خطی کهن آمده است. در این باره بنگرید به مقدمه «غایة المراد»، ج ۱، صص ۱۶۴-۱۶۶ و نیز تاریخ نسیج در ایران، ج ۲، ص ۶۸۳ «ج».

تحقیقی مختصر در مذهب و شرع امامی را برای سربداران تألیف کرد.<sup>۱</sup> او در سال ۱۳۸۴/۷۸۶ به دستور سلطان برقوق اعدام شد و امروزه هنوز شیعیان او را به عنوان شهید اول محترم می‌شمارند.

مانند سبزواری، یک حکومت ایرانی-شیعی کوچک در همین زمان در آمل مازندران ایجاد شد. مؤسس آن یک سید حسینی و درویش شیعی به نام میر قوام‌الدین مرعشی بود که از اعقاب امام چهارم، علی زین‌العابدین (ع)، و پدرش از شاگردان جوری درسبزواری بود. این خاندان درویش شیعی که سید مرعشی مؤسس آن بود، توانست موقعیت خود را در آمل و ساری در کرانه دریای خزر از سال ۱۳۶۱/۷۶۲ تا فتح مازندران به دست تیمور در سال ۱۳۹۲/۷۹۴ حفظ کند.<sup>۲</sup>

ارتباط نوعاً نزدیک میان شور و شوق عرفانی و اعتقاد جانبدارانه از علی (ع) - هرچند نه صددرصد شیعی - در طریقه‌های دراویش مربوط به دوره‌های مغول و بعد از مغول را نیز در ایران، عراق، سوریه و آسیای صغیر در جوامع جوانمردان، فتوت، می‌توان یافت. اینان اعضای انجمن اخوت و دارای خصلت شبه نظامی بودند که بیشتر آنها از طبقه صنعتگر و شعارشان فتوت (از کلمه عربی فتی) بود و متعلق به گروه‌هایی صنفی بودند که همچون انجمنهای شهری امروزی نوعی مسؤلیت مشترک را ترویج می‌کردند. علی (ع)، هم حامی و هم سرمشقی برای اعضای انجمنهای فتوت محسوب می‌شد، و شعارشان لأَعْلَى الْاَعْلَى بود. این خصیصه، الزاماً انجمن‌های فتوت را نهادهایی شیعی نمی‌کرد، زیرا ناصر خلیفه عباسی (۶۲۲-۱۲۲۵) ... (۱۱۸۰) سعی می‌کرد خود را رئیس نهضت فتوت قلمداد کند. مانند طریقه‌های صوفیان، اینان نیز احساسات طرفداری از علی (ع) را به صورتی بسیار گسترده در میان آن دسته از جمعیت شهری رواج می‌دادند که به آسانی

تحت تأثیر تبلیغات شیعی واقع می شدند. این امر خاصه در آسیای صغیر صادق بود که در آنجا پس از فروپاشی حکومت مغول در حدود سال ۷۰۰/۱۳۰۰ چندین امیرنشین ترکمن تأسیس شده بود. در دربار جندر اوغلو در قسطنطنیه، در شمال آسیای صغیر، قدیمی ترین نسخه شناخته شده برای ما در باره مقتل حسین (ع) به زبان ترکی به رشته تحریر درآمد؛ اما همزمان با آن - و شاید حتی به قلم همین نویسنده - داستانی راجع به ابو مسلم قهرمان نهضت عباسی نوشته شد.<sup>۱</sup> در این زمان، هنوز امامیان معتقدی در جمع ترکان آسیای صغیر یافت نمی شدند. هیچ سند شیعی از این دست در آنجا انتشار نیافت، تا چه رسد که از آنجا سرچشمه گیرد، اما ابراز همدردیهای عمومی برای حضرت علی (ع) و امام حسین (ع) که تصوف و فتوت عامل انتشار آن بودند، به نوعی «شیعی سازی» میان سنیان منجر شد<sup>۲</sup> و راه را برای مذهب شیعه، خاصه در شرق آناتولی هموار کرد.

### نهضت‌های مهدوی افراطی شیعیان در قرن نهم / پانزدهم

دوره بعد از ایلخانان در ایران، عراق عرب و شرق آناتولی (آسیای صغیر) با عدم ثبات سیاسی و جنگهای بی وقفه بین حکمرانان رقیب مشخص می شود. در همین زمان، بخش بزرگی از شهرهای ایران نیز در اثر فتوحات تیمور ویران شد. یک قدرت مذهبی برتر در چنین شرایطی نمی توانست بیش از یک قدرت سیاسی ثابت پابرجا بماند. از طرف دیگر هرج و مرج و بدبختی، اعتقاد به حکومت هزار ساله توأم با سعادت و آزادی، و امیدواری به ظهور قریب الوقوع یک منجی که نظم و آرامش را به قلمرو تجزیه شده اسلامی باز خواهد گرداند، افزایش یافت. جنبش‌های معتقد به حکومت هزار ساله منجی که هیچ قدرت مذهبی بر آنها تسلط نداشت، آزادی کامل داشتند. وعده

1. I. Melikoff, 'Le drame de Kerbelâ dans la littérature épique turque', REI 34

(1966), 133-48.

2. Cahen (1970), 118.

بازگشت قریب الوقوع حضرت مهدی (عج) قبلاً گروه‌هایی از حامیان مبارز را به سوی طریقه‌های شیخیّه - جوریه جلب کرده، و به حکومت سربرداران مشروعیّت بخشیده بود. طولی نکشید که مدعیانی به صحنه آمدند و ادعا کردند که امام دوازدهم یا تجسم دوباره او هستند. برای آنها ادعای سهیم بودن در الوهیّت خود امامان امری عادی بود و این کار آنها را در نظر امامیه اشخاصی افراطی (غلاة) جلوه‌گر می‌کرد.

یکی از نخستین متمهیدیان، درویشی دوره گرد اهل استرآباد در جنوب شرق دریای خزر به نام فضل‌الله استرآبادی (حروفی)، فرزند قاضی این شهر و از قرار معلوم از اولاد امام هفتم موسی کاظم (ع) بود. او پس از انزوایی طولانی مدت در اصفهان و تبریز احساس کرد که ندایی از درون او را دعوت می‌کند تا صاحب‌الزمان، یعنی امام حاضر، باشد و در حدود سال ۱۳۸۶/۷۸۸ حضور خود را با عبارت «ظهور کبریا» توجیه کرد. او ادعای امامت خود را بر پایه علم الهام شده به او در باره معنی پنهان حروف الفبا، آیات قرآن و فرایض مسلمانان قرار داد. فضل‌الله در سال ۱۳۹۴/۷۹۶، به دستور میرانشاه پسر تیمور در باکو زندانی، و اندکی بعد در آنجق در نزدیکی نخجوان در ساحل ارس اعدام شد. حامیان او موسوم به حروفیه، به سبب تعبیرشان از الفبا، مرشد خود را به عنوان تجسم خدا محترم می‌شمردند؛ و نیایش در حرم او در آنجق با عبارت «خدایی نیست جز فه» (فه، شکل مختصر فضل‌الله) شروع می‌شد. انتظار می‌رفت رجعت او به عنوان صاحب سیف، یعنی امام مهدی فاتح، قریب الوقوع باشد. حتی به نظر می‌رسید جانشین (= خلیفه) فضل‌الله، عَلِیُّ الْأَعْلَى، این مرشد رجعت‌کرده را در وجود سلطان قراقویونلو، قرايوسف، که میرانشاه قاتل را شکست داد، دیده و (بیهوده، چنان که وقایع بعدی نشان داد) به او امید فراوان داشته است. عَلِیُّ الْأَعْلَى در سال ۱۴۱۹/۸۲۲ به جرم الحاد اعدام شد. فرقه‌های حروفیه که به شهرهای ایران، شرق آسیای صغیر و سوریه راه یافته بودند، ناگزیر از تحمل اذیت و آزار شدید بودند. به نظر

می‌رسد بقایای آنها بعدها با طریقه‌های درویش بکتاشی یکی شده باشند.

محمد بن محمد بن عبدالله، موسوم به نوربخش، [در مقایسه با فضل الله] یک نسل جوانتر بود. او که پسر یکی از اعراب مهاجر از ساحل خلیج فارس به ایران بود، در سال ۱۳۹۲/۷۹۵ در قاین در شرق ایران به دنیا آمد و در سنین جوانی در سلك مریدان یک پیر صوفی در ختلان، در ساحل جیحون علیا (در تاجیکستان کنونی)، درآمد که درویشی کُبروی موسوم به خواجه اسحاق ختلانی بود. او بود که این استاد جوان را در حلقهٔ مریدان خویش فرزند امام هفتم موسی کاظم (ع) و مهدی منتظر معرفی کرد. این زمان، او در مقام «امام و خلیفه تمام مسلمانان» ظهور کرد. سلطان شاهرخ، پسر و جانشین تیمور، پا در میان گذارد و در سال ۱۴۲۵/۸۲۸ دستور داد این پیر صوفی ختلانی و قریب هشتاد تن از شاگردانش را اعدام کنند؛ اما از کشتن مهدی چشم پوشید (احتمالاً به سبب جوانی اش، و شاید هم به دلیل حفظ حرمت فرزند پیامبر) و فقط فرمان داد او را در هرات و پس از آن در شیراز زیر نظر داشته باشند.

نوربخش پس از رهایی به بغداد رفت، در آنجا حرم امامان را زیارت کرد و در حله نزد عالم امامی احمد بن فهد حلّی (م ۱۴۳۷/۸۴۱) به تحصیل علم پرداخت. هنگامی که بار دیگر حامیانی را در کردستان گرد خود جمع کرد و دوباره مدّعی امامت و خلافت شد، به دستور شاهرخ او را دستگیر کردند و به هرات آوردند و وادارش کردند تا آشکارا در روی منبر از ادعایش دست بردارد. او عاقبت در حومهٔ ری ساکن شد و در سال ۱۴۶۴/۸۶۹ در آنجا درگذشت. این شخص در اثر خود، رسالهٔ الهدی (تألیف در حدود سال ۱۴۵۱/۸۵۶)، بتفصیل این ادعایش را شرح داد که نور مهدی در جسم او حلول کرده است؛ از این گذشته، علاوه بر کشف و شهودی که از روی لطف به او عطا شده است، وی به پیروی از نمونهٔ مکتب حله «دلایلی» عقلی نیز برای ادعایش ارائه کرد. در ایران دوران صفویه فرقهٔ نوربخشی نتوانست پایگاهی برای خود ایجاد کند و به کشمیر پناه برد که یکی از شاگردان پسر نوربخش به

آنجا مهاجرت کرده بود. این فرقه تا به امروز در درّه‌های عمیق بلتستان در هندوکش باقی مانده‌اند.

تقریباً همزمان با نوربخش، مهدی سومی در جنوب عراق، با نام محمد بن فلاح، مؤسس فرقه مشعشعیه ظهور کرد<sup>۱</sup>. وی به مانند نوربخش، یکی از شاگردان عالم امامی محمد بن فهد<sup>۲</sup> در حله بود و داماد او شد. محمد بن فلاح ابتدا به عنوان ولی مهدی منتظر ظهور کرد، لکن در سال ۱۴۳۶/۸۴۰ هجری خود را به عنوان حاجب و بواب امام دوازدهم اعلام داشت. او در هویزه در خوزستان مستقر شد و در میان اعراب آن منطقه حامیانی پیدا کرد. در کتاب کلام المهدی خود به بیان هویت پیامبران، امامان و اولیاء پرداخت و خود را آخرین نفر در رشته تناسخهای آنان معرفی کرد. هنگامی که ابن فهد حلی، معلم سابقش، منکر ادعای او شد، وی حلی را کافر اعلام کرد و طرفداران خود را به جهاد واداشت. در سال ۱۴۵۳/۸۵۷ او نه فقط حله، بلکه حرم حضرت علی (ع) در نجف را غارت کرد و به آتش کشید و حتی بغداد را نیز تهدید کرد. ترکمانهای قراقویونلو توانستند سپاهیان را در میدان نبرد شکست دهند ولی نتوانستند این مهدی را دستگیر کنند؛ و به شناسایی رسمی سلطه خود بر خوزستان رضا دادند. بعد از مرگ ابن فلاح در سال ۱۴۶۱/۸۶۶ یا ۱۴۶۵/۸۷۰، پسرش علی جانشین او شد و اصول اعتقادی پدرش را پیوسته توسعه می‌داد. تفسیر سنتی شیعیان دوازده امامی از غیبت امام دوازدهم از پیش در تعالیم پدر علی مفهوم خود را از دست داده بود؛ به جای امامی که در حقیقت از نظر پنهان بود اما وجودی جسمانی داشت و بر روی زمین می‌زیست، او به جوهر ابدی امامی عقیده داشت که از حاجبهای دنیوی و

۱. معنی این نام که به صورتی قطعی محرز نشده است احتمالاً با کلمه عربی شعیع «پرتو افکندن» ارتباط دارد و ظاهراً مخالفان، آن را با کلمه مشعشع «مست، سرخوش» مرتبط کرده‌اند.

۲. در متن «محمد بن فهد» آمده در حالی که در مورد قبل نام درست وی یعنی «احمد بن فهد» آمده است. «ج».



پوسته جدید استفاده می‌کرد که خود آنها هیچ‌گونه هویتی واقعی نداشتند. از آنجا که این جوهر در اصل الهی بود، پسر ابن فلاح نه فقط به عنوان تجسم تمام پیامبران و امامان پیشین ظاهر شد بلکه ادعای مقامی الهی نیز داشت. فرقه مشعشعیه در جلسات عارفانه خود عبارت «علی‌الله» را به عنوان ذکر بر زبان می‌آوردند. این فرقه تا قرن هفدهم پایگاه خود را در خوزستان حفظ کردند؛ اقامتگاه آنان در هویزه، حتی پس از فتح آنجا به دست صفویه در سال ۱۵۰۸/۹۱۴، به صورت مرکزی برای این فرقه باقی ماند. نقض اصول اعتقادی پدرانش بر عهده امیر مبارک مشعشع (۱۰۲۵-۱۶۱۶/۹۹۸-۱۵۸۹) که اکنون از رعایای وفادار شاه صفوی بود، گذاشته شد. او یک فقیه امامی به نام عبداللطیف جامع را به دربار خود فراخواند تا به رعایایش اختصاصاً درباره مذهب دوازده امامی تعلیم دهد. در بعضی جزئیات - مثلاً در تصویر آنها از حضرت مسیح - اصول اعتقادی مشعشعیه تطابقیهای شگفت‌انگیزی با معتقدات فرقه‌های تعمیدی و عارفانه مربوط به مندائیه<sup>۱</sup> که در نواحی مردابی جنوب عراق زندگی می‌کردند، نشان می‌دهد. همچنین به نظر می‌رسد اصول اعتقادی مشعشعیه بر تشکیلات فرقه تلفیقی علی‌اللهی یا اهل حق در لرستان و منطقه کرمانشاه تأثیری قوی داشته است.<sup>۲</sup>

اما موفقترین مهدی<sup>۳</sup> کسی بود که در پایان این قرن در شمال غرب ایران

1. Cf. B. Scarcia Amoretti in CHI VI, 629.

2. H. Halm, Art. Ahl-e Haqq, Encycl. Iran.

۳. اطلاق عنوان «مهدی» بر شاه اسماعیل اگر از روی دقت صورت گرفته باشد، خطاست. در واقع، شاه اسماعیل هیچگاه ادعای مهدویت نکرد. بسیار روشن است که او فقهای امامی مانند محقق کرکی را به کار گرفت و در این باره که این قبیل افراد بیشتر از دیگران به عقاید او واقف بوده‌اند تردیدی وجود ندارد. شگفت آن که گاه بر اساس آنچه در اشعار وی یا در مطالبی که مخالفان صفویه ابراز کرده‌اند، آمده، ادعای الوهیت توسط او مطرح شده است. مؤلف هم در سطور بعدی به این مطلب پرداخته است. این مساله با توجه به شرایط تاریخی او و اطرافیانش، و چهارچوبی که برای تشیع امامی در این دوره طراحی شد، بیشتر به شوخی شبیه است تا چیز دیگر. شاید یکی از بهترین شواهد آن مبارزه وی با مشعشعیان به دلیل غالی بودن آنان است. به علاوه،

خود را معرفی کرد، یعنی اسماعیل صفوی، که تبلیغاتش نشان‌دهنده تمام ویژگی‌های شیعه آن دوران است: وابستگی نزدیک به تصوّف، گرایش به حکومت نظامی از نوع درویشی، انتظار ظهور و حکومت مهدی (عج)، و خداانگاری امام مهدی.

جدّ صفویان که نامشان را از او گرفتند، شیخ صفی‌الدین اسحاق، درویشی بود احتمالاً دارای نسب کردی، که در زادگاهش شهر اردبیل آذربایجان از اعتبار دینی والایی برخوردار بود. او مذهب شیعه نداشت، یا دست کم بیش از سایر صوفیان که بر پایه سنت حرمت‌گذاری به علی (ع) و سایر امامان را ترویج می‌کردند، به این مذهب اعتقاد نداشت. زاویه شیخ صفی‌الدین در اردبیل پس از مرگ وی در سال ۱۳۳۴/۷۳۵، با حمایت اولادش اعتبار والای خود را حفظ کرد. اما طریقه صفویه هنگامی اهمیتی فرامحلی یافت که نواده شیخ صفی (جنید) مجبور شد در سال ۱۴۴۸/۸۵۲ اردبیل را ترک گوید و زندگی به شیوه چادرنشینی را در شرق آسیای صغیر، ناحیه شمال سوریه و بین‌النهرین، آغاز کند. در سال ۱۴۵۶/۸۶۱ جنید به آمد (دیار بکر) در ساحل دجله علیا، و به دربار امیر ترکمن از طایفه آق‌قویونلو، اوزن حسن، پناه آورد و این امیر دختر خود خدیجه را به عقد شیخ درویش جوان درآورد. جنید بتدریج طرفدارانی را از میان قبایل چادرنشین ترکمن استخدام کرد و فرماندهی آنان را که عنوان جنگجوی مرزی (غازی) داشتند در جهاد علیه مسیحیان گرجستان و چرکسی‌های قفقاز بر عهده گرفت. پس از کشته شدن او در جنگ در سال ۱۸۰۴/۱۴۶۰، پسرش شیخ حیدر جای او را گرفت و به اردبیل بازگشت و رهبری طریقه را عهده‌دار شد. همین حیدر بود که - تصور می‌شود پس از دیدن علی (ع) در خواب - استفاده از دستار قرمز (تاج

---

چگونه می‌شود کسی هم مدعی مهدویت باشد هم خدایی. این قبیل اتهامات انسان را به یاد اتهاماتی که منابع تاریخی اموی نسبت به مختار مطرح کردند، می‌اندازد. «ج»  
 ۱. در متن انگلیسی، به همین صورت آمده که خطاست و ۸۶۴ صحیح است. «ج»

حیدری) مرکب از دوازده ترک مثلثی شکل را مقرر داشت و از آن پس آن افراد را به ترکی قزلباش می‌نامیدند.

حیدر هم مانند پدرش نمایندگانی (خلیفه) را نزد قبایل ترکمن که با طریقه صوفیه متحد شده بودند، فرستاد و از آنها خواست تا به جهاد با کافران بپردازند. تعجبی ندارد که در چنین شرایطی ماهیت این طریقه تغییری اساسی یافت. حیدر دیگر آن شیخ صوفی سنتی نبود که در حلقه‌ای مرکب از دوازده استاد فعالیت کند بلکه رهبر یک نیروی وسیع و قدرتمند از مجاهدان بود. کلمه صوفی به شکلی روزافزون به معنی «مسلمان فعال» به کار می‌رفت.<sup>۱</sup> پس از آن، حیدر پیروان خود را که بیشتر ترکمن بودند با موافقت سلطان یعقوب آق قویونلو در جهاد با گرجیها و چرکسیها رهبری کرد؛ لکن قدرت فزاینده درویشها بزودی به صورت تهدیدی شوم برای حاکمان اسلامی جلوه گر شد و شیخ حیدر سرانجام با اتحاد آنان مواجه گردید. او در جریان جنگی در دامنه کوههای البرز در نزدیکی طبرستان با امیر آق قویونلو و شاه شروان (در جمهوری آذربایجان فعلی) در سال ۱۴۸۸/۸۹۳ کشته شد. اطلاع چندانی درباره عقاید مذهبی جنید و حیدر موجود نیست. به نظر می‌رسد حرمت‌گذاری آنها به حضرت علی (ع) و سایر امامان به همان احترام معمول در میان درویشان محدود بوده باشد. تاریخ‌نویس دربار آق قویونلو، خنجی، گزارش می‌دهد که قزلباش‌ها آشکارا شیخ جنید را اله و پسرش را ابن‌الله می‌نامیدند؛ «آنها در ادای احترام به او می‌گویند: او زنده یگانه است و خدایی جز او نیست»<sup>۲</sup>، هرچند این گزارش از زبان یکی از مخالفان آشکار صوفیه است، لکن ضرورتی ندارد که الزاماً نادرست باشد؛ اما به احتمال زیاد دیدگاه طرفداران شیوخ اردبیل را نشان می‌دهد نه خود مشایخ را.

خصلتهای افراطی شیعی از این نوع در ابتدا مسلماً در اسماعیل پسر حیدر

1. Roemer (1985).

۲. خنجی، تاریخ عالم آرای امینی (ترجمه منیورسکی)، ۶۳؛

وجود داشت. این خصلتها احتمالاً از معلم او، شمس‌الدین لاهیجی، سرچشمه می‌گرفت که اسماعیل جوان را در دوران تبعیدش در دربار شیعی گیلان در ساحل دریای خزر پرورش داد.<sup>۱</sup> در سال ۱۴۹۹/۹۰۵، اسماعیل دوازده ساله رهبر فرهمند پیروان قزلباش پدرش شد. اینان با شور و حرارت در اولین لشکرکشی او علیه ارزنجان (ارزنجان) در شرق آسیای صغیر که در سال پس از آن صورت گرفت، به گرد او حلقه زدند. پیکره اصلی سپاهیان قزلباش که اسماعیل دستیابی به قدرت در ایران را مرهون آنان بود، هنوز از قبایل چادرنشین ترکمن شرق آسیای صغیر، آذربایجان و شمال بین‌النهرین گردآوری می‌شدند که با وجود تبعیت ظاهری از اسلام، برحمت سنت‌های شرک‌آمیز سرزمین جلگه‌ای و بومی خود را پنهان می‌کردند. برخلاف هینز<sup>۲</sup> که محرک اصلی آگاهی ملی ایرانیان را در ظهور صفویان می‌داند، آگاهی که به تأسیس حکومت ایرانی منجر شد، مینورسکی (V. Minorsky) و اوبین (J. Aubin) نشان می‌دهند که جنبش صفویّه در نخستین مرحله رشدش عملاً هیچ دینی به جمعیت شهرنشین یا روستانشین ایران و تشیع دوازده امامی که تقدس یافته بود، نداشت. حکومت قزلباش از نظر ماهیت با حکومت قبایل متحد ترکمنهای قراقویونلو و آق قویونلو که به عنوان وارث آنها وارد این سرزمین شدند، فرقی نداشت. هنگامی که سپاهیان متعصب قزلباش از آذربایجان وارد ایران شدند و آن را هدف تاخت و تاز قرار دادند، چنین وضعی به هیچ روی برای ایران در حکم یک نوزایش خودبخود ملی نبود؛ بلکه یک تهاجم خارجی جدید بود که قبایل چادرنشین این بار از غرب به آن مبادرت ورزیدند و از لحاظ آثار فاجعه‌بارش با یورش‌های مغولان و

۱. رومر (H. R. Roemer) در تاریخ کمبریج ایران ج. ۶ (CHI VI, 1971), 73. (Mazzaoui (1972), تصور می‌کند که این لاهیجی همان کسی است که با این نام، مانند نوربخش و محمدبن فلاح، یکی از شاگردان احمدبن فهد حلی بود.

لشکرکشی‌های تیمور قابل مقایسه بود. مواردی از آدمخواری مربوط به شعائر دینی (زنده خواری) - مصرف کردن اجساد دشمنان کشته شده - در وقایع نگاریها توصیف می‌شد، و نیز این حقیقت ذکر می‌شود که شاه اسماعیل به پیروی از یک رسم باستانی اقوام ساکن در جلگه‌های سبیری، ظرفی برای آبخوری داشت که از جمجمه از یک خان شیبانی پس از مغلوب شدنش ساخته شده بود. در هر صورت، تشیع اسماعیل و پیروان قزلباش او دارای خصلت کژدینی و در حقیقت اعتقاد افراطی بود. ملیکوف (I. Melikoff) حتی از یک دین قزلباش مستقل سخن می‌گوید که مسلماً اسلام شیعی نبود بلکه، به مفهوم دقیق آن، یک بت‌پرستی ترکمنی بود که تبلیغات صفویّه صرفاً لعاب‌نازک از اسلام بر آن افزود و «صوفی و شیعه را رنگ کرد».<sup>۱</sup>

اشعار دیوان به زبان آذری - ترکی که شاه اسماعیل با نام مستعار خراطانی نوشت، نشان‌دهنده یک احساس مأموریت جاه‌طلبانه از جانب این شیخ جوان است که سخنانش را بدشواری می‌توان با توجه به درست آیینی امامی سنجید. او کاملاً بروشنی اظهار می‌دارد که خود را مهدی منتظر می‌داند:

مهدی بحق هدایت یافته آمده است!...

عصر مهدی آغاز شده است.<sup>۲</sup>

بنا به یک نقل مشهور، گفته می‌شود اسماعیل از جنگل در برابر دیدگان اطرافیانش سر برآورد در حالی که شمشیر امام غایب صاحب زمان را به کمر داشت. با وجود این، او نه فقط مهدی، بلکه تجسمی از علی (ع) و دوازده امام است:

من اسماعیلم، به این جهان آمدم؛

در روی زمین گام بر می‌دارم همان‌گونه که در آسمان؛

ناآگاهان مرا خواهند شناخت:

من علی هستم، و علی من!

1. Melikoff (1975), 51f.

2. Minorsky (1940), no. 249, 10 and 12.

من حقیقت الهی هستم: از نزد خدا می‌آیم.

من یکی از دوازده امام هستم.

در چهار گوشه (زمین) حضور دارم.

من همان قدرت مطلق علی هستم.<sup>۱</sup>

محمد مصطفی (ص)، خاتم پیامبران، آمده است...

امامانم جعفر صادق (ع) و علی بن موسی الرضا (ع) آمده‌اند.<sup>۲</sup>

محمد (ص)، علی (ع)، امامان و شاه اسماعیل خود فقط حاجبهایی هستند

که نور الهی از زمان خلقت جهان تا کنون در اشکالی همواره جدید در آنها

تجلی کرده است:

آن یگانه برگزیده به هزار و یک جامه در آمده و زمین را در نور دیده است.<sup>۳</sup>

فرود آی!...

آدم جامه نو پوشیده است؛

خدا آمده است! خدا آمده است!<sup>۴</sup>

من شبیه خدا هستم...

بیا، اکنون به حقیقت الهی بنگر، تو ای انسان نابینا:

من آن علت محرکه که اولیة مطلق هستم که انسانها از آن سخن می‌گویند!<sup>۵</sup>

1. Melikoff, 58.

2. Minorsky, no. 249, 1 and 14.

3. Melikoff, 59.

4. Minorsky, no. 249, 5.

5. Minorsky, no. 204.

۶. این مطالب ممکن است در مواردی نشانگر آن باشد که اندیشه‌های صوفیانه و غالی در افکار اسماعیل رسوخ داشته است، اما بیش از آن که بیانگر اندیشه باشد، نشانگر نوعی ادبیات شعرگونه است که مشابه آن را در میان اشعار بسیاری از شاعران شیعی می‌توان مشاهده کرد. در واقع، نمی‌توان تصور کرد کسی که از سال ۹۰۶ در چهارده سالگی رسالت خود را نشیر تشیع اثنی عشری می‌داند، همزمان خود را خدا و یا حتی مهدی معرفی کند. تشیع امامی - همان گونه که مؤلف در جای دیگری نیز نسبت به حروفی‌ها گفت - حاضر به پذیرش کسی نبود که خود را یکی از دوازده امام بدانند، چه رسد به آن که ادعای بالاتری داشته باشد. به علاوه، مبارزه اسماعیل را در سال ۹۱۴ با مشعشعیان به اتهام غلو به هیچ روی نمی‌توان توجیه کرد. این اقدام نباید در فضایی صورت گرفته باشد که افراد پیرو او به همین دلیل از او حمایت کنند. «ح».

این سخنان روشن را که در سرتاسر دیوان شاه اسماعیل دیده می‌شود بسختی می‌توان، آن گونه که گاهی سعی شده است، به بهانه جواز شعری محض کم‌اهمیت جلوه داد. شهادت تعصب‌آمیز و ایثارگرانه مریدان با مفهوم مأموریت مرشد مطابقت دارد. چنان که نعره جنگ آنها گواه بر آن است: «سرور و رهبر روحانی‌ام که جانم فدایش باد!»<sup>۱</sup> جهانگردان اروپایی گواهی می‌دهند که اینها سخنانی پوچ نبود؛ یک ونیزی گمنام مشاهده کرد که: «این صوفی را پیروانش همچون خدا دوست دارند و محترم می‌شمرنند، مخصوصاً سربازانش که بعضی از آنان بدون سلاح به جنگ می‌روند با این امیدواری که سرورشان اسماعیل حافظ آنان خواهد بود. نام خدا در تمامی ایران به فراموشی سپرده شده است و اکنون فقط نام اسماعیل بر سربازانهاست. هنگامی که کسی بر زمین می‌افتد - چه سوار بر اسب باشد و چه سرباز پیاده - نام هیچ کس را بر زبان نمی‌رانند مگر نام شیخ را و این نام را به دوروش به کار می‌برد: یا شیخ خدا، یا پیامبر؛ همان گونه که مسلمانان می‌گویند «لا اله الا الله، محمد رسول الله»<sup>۲</sup>، ایرانیان می‌گویند «لا اله الا الله، اسماعیل ولی الله». علاوه بر این، همه آنان - مخصوصاً سربازانش - او را فنا ناپذیر می‌دانند.<sup>۳</sup>

### عصر صفویه: شاه در مقام نماینده امام غایب

ظهور اسماعیل صفوی و رسیدنش به مقام فرمانروایی ایران فقط در مدت دو

1. CHI VI, 214.

۲. خدایی جز الله نیست و محمد (ص) فرستاده الله است.

۳. بی‌پایه بودن این قبیل اظهار نظرها در منابع خارجی امر غریبی نیست. یک نمونه مشابه مربوط به سفر هانس یوهان شیلت برگر است که در سال ۱۴۲۷ میلادی (۸۳۰ ق)، وقتی از شهر ری بازدید کرد، در باره عقیده مذهبی مردم آن ناحیه که شیعه امامی بودند، نوشت: مردم این شهر به خلاف سایر مسلمانان به محمد اعتقاد ندارند بلکه مرید پیغمبر دیگری به نام علی هستند. بنگرید: جهان ایرانشناسی، ج ۱، ص ۷۸ «ح».

4. Ch. Grey (trans.), A Narrative of Italian Travels in Perrisia in the 15th and 16th Centuries, Hakluyt Society ser. 49, London 1873, 206.

سال عملی شد. در سال ۱۴۹۹/۹۰۵، این شیخ دوازده ساله، تبعیدگاه خود را در کرانه در یای خزر ترك کرد و سرکردگی قزلباش‌ها را عهده‌دار شد. در پایان سال، ۱۵۰۰/۹۰۶، شروان شاه را شکست داد و شهرهای شماخی و باکو را فتح کرد. در تابستان سال ۱۵۰۱/۹۰۷، در شرور در نزدیکی نخجوان در ساحل ارس سلطان الوند آق قویونلو را وادار به فرار کرد و بلافاصله پس از آن - در اواخر تابستان ۹۰۷ - توانست پیروزمندانه وارد تبریز پایتخت الوند شود. در این هنگام عنوان باستانی و ایرانی شاهنشاه را اختیار، و مذهب تشیع را دین رسمی اعلام کرد.

«او دستور داد تا خطیب آن شهر در روز جمعه به نام دوازده امام خطبه بخواند و عبارات دلنشین *أشهد انّ علیاً ولی الله و حی علی خیر العمل* را به اذان اضافه کند». خطیبان پس از خطبه در بالای منبر چنین می‌گفتند: «لعنت بر ابوبکر، عمر، عثمان و سایر ملعون‌های اموی و عباسی!» فرمانی قاطع صادر شد. دایر بر آن که در سرتاسر امپراتوری یکایک افراد ملزم هستند چنین عمل کنند: «در بازارها سه ملعون را لعن کنند و ناسزا گویند و هرکس را که از این کار سرباز زند بکشند!»<sup>۱</sup>

در اثنای نخستین خطبه جمعه شیعیان، قزلباش‌ها مراقب بودند تا هرگونه خشم و نارضایتی جمعیت را که بیشترشان سنی بودند، فرو نشانند. گروه‌های قزلباش در سرتاسر شهر به حرکت آمدند، در حالی که سه خلیفه نخست را لعن می‌کردند و هرکس که در جواب، عبارت «بیش باد و کم مباد» را بر زبان نمی‌آورد با او بدرفتاری می‌شد. پاک کردن شهر آلوده به گناه با اعدام ۳۰۰ زن بدکار در ملا عام آغاز شد.

ایثار و جانبازی تعصب‌آمیزی که قزلباش از خود نشان می‌داد در ده سال بعد از آن، پیروزی‌هایی را یکی پس از دیگری برای شاه جوان به ارمغان آورد. در سال ۱۵۰۳/۹۰۸ همدان، اصفهان و شیراز - که هر سه از دژهای سنیان بود -

1. Glassen (1970), 213.



و در سال پس از آن شهرهای یزد و کرمان فتح شد. در سال ۱۵۰۸/۹۱۴، پس از شکست از بک، خان شیبانی در مرو، بخش شرقی ایران نیز همراه با مشهد، هرات و بلخ به تصرف درآمد. لکن این مرشد فرهمند زمانی با مانع جدی روبرو شد که قهرمان سنّیان در مغرب زمین، سلطان سلیم عثمانی، با بی‌رحمی تمام به تعقیب و آزار قزلباش ترکمن در شرق آسیای صغیر پرداخت و در سال ۹۲۰/۱۵۱۴ در ناحیه چالدران (بین تبریز و دریاچه ارومیه) قشون صفویان را بسختی شکست داد، و علت آن در اصل توپخانه عالی سلطان سلیم بود که صفویان قدرت برابری با آن را نداشتند. این ضایعه نه فقط ضربه‌ای سنگین به اعتبار مذهبی «علی حلول کرده در کالبد جدید» بود بلکه به از دست دادن شرق آسیای صغیر انجامید که منبع اصلی تأمین نیروی جدید قزلباش بود. با وجود این، در آن زمان شاه اسماعیل توانست بر این دو مانع فایق آید. روگردانی نظام حکومتی از عقاید افراطی قزلباش و توجه آن به تشیع دوازده امامی رسمی و شرع‌گرایانه از پیش صورت گرفته بود. لکن گسترش مذهب تازه در ایران به نر می و با یکنواختی پیش نمی‌رفت. دین بیشتر جمعیت ایران - مانند افغانستان و آسیای مرکزی - هنوز عمدتاً تسنن بود؛<sup>۱</sup> تا آغاز قرن دهم / شانزدهم، هنوز هیچ سنت کلامی، فقهی مربوط به تشیع دوازده امامی که قابل ذکر باشد به چشم نمی‌خورد.<sup>۲</sup> تنها کتاب امامی که در هنگام جلوس شاه اسماعیل به تخت سلطنت در تبریز دیده می‌شد، کتاب قواعد الاسلام به زبان عربی و به قلم عالم عراقی علامه حلی (م ۱۳۲۵/۷۲۶)<sup>۳</sup> بود که بدین سبب از احترامی نسبتاً بی‌سابقه بهره‌مند شد. پسر

۱. در نیمه قرن هشتم / چهاردهم حمدالله مستوفی فقط کرانه جنوبی دریای خزر (گیلان، مازندران)، ری و ورامین، قم و کاشان، سبزوار و خوزستان را نواحی مهم شیعی در ایران می‌داندست. بنابر گزارشی از دژی افندی، فرستاده عثمانی در سال ۱۷۲۰ یک سوم جمعیت ایران هنوز سنّی بودند؛ تاریخ کمبریج ایران ج. ۶ ص ۶۱۸ (C III VI, 618).

۲. مقایسه کنید با گلاسن (Glassen 1972).

۳. Seddon, Baroda 1934, 27.

۳. حسن روملو، احسن التواریخ، ترجمه سدون، بارودا:

و جانشین اسماعیل، تهماسب، بعداً دستور داد این متن به فارسی ترجمه شود تا دسترسی به آن برای مردم عادی میسر باشد.<sup>۱</sup>

طبقه علمای امامی در نتیجه برخورداری از حمایت صفویان بار دیگر به صحنه آمدند و همزمان با آن، تحت تأثیر همین علما ماهیت خود حکومت صفویه شروع به تغییر کرد. عقاید افراطی قزلباش تصفیه و محدود، و «انتقال از تشیع عوامانه به تشیع عالمانه»<sup>۲</sup> جلوه گر شد. دیوان اسماعیل «خطائی» از اشعار بسیار کفرآمیزش منزه شد و حتی زندگینامه جدّ این خاندان که کتاب صفوة الصفاد در آن باره بود، مورد تجدید نظر قرار گرفت. شجره‌نامه‌ای علوی که به کمک آن خانواده‌ای در واقع کردنژاد خود را از نسل حق به جانب امام هفتم موسی کاظم (ع) می‌دانست، اکنون رسماً انتشار یافت. به نظر می‌رسد

۱. در باره مطالبی که در این بند گفته شده است، تذکار چند نکته ضروری است. نخست آن که نام کتاب قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام است. طبعاً مؤلف از کتاب «احسن التواریخ» استفاده کرده که در آنجا آمده است: «جلد اول از کتاب قواعد اسلام که از جمله تصانیف...». نکته دوم آن است که این قضاوت روملو است که این زمان «مردمان از مسائل مذهب حقّ جعفری و قواعد و قوانین ملت ائمه اثنی عشری اطلاعی نداشتند، زیرا که از کتابهای فقه امامیه چیزی در میان نبود». این مطلب در باره تبریز درست است اما به هیچ روی با وضعیت دیگر مناطق شیعه سازگار نیست. کافی است به نسخه‌های خطی قواعد علامه - و سایر کتابهای او از همین قرن هشتم که در ایران کتابت شده است - هفتاد نسخه تا قرن نهم - مراجعه کنیم. تا در یابیم که تا چه اندازه گسترده است. در این باره باید به کتاب «مکتبة العلامة الحلی» یا تاریخ تشیع در ایران ج ۲، ص ۶۷۳ - ۶۷۴ مراجعه شود. سوم آن که ترجمه فارسی قواعد و برخی دیگر از کتابهای علامه، حتی در قرن هشتم و نهم هم صورت گرفته بود. این کتاب در سال ۷۳۲، طی ده ماه توسط محمد بن محمد بن ابی عبدالله المدعو به حاجی که شاید از شاگردان علامه حلی بوده، به فارسی ترجمه شده است. نسخه منحصر این ترجمه که در سال ۷۸۰ کتابت شده در مدرسه خیرات خان مشهد موجود است. (مکتبة العلامة الحلی، ص ۱۵۸)، هرچند شاه تهماسب هم ترجمه شماری از کتب فقهی و حدیثی و کلامی شیعه را پیشنهاد کرد و انجام گرفت. بنابراین، چنین نیست که هیچ خبری از فرهنگ شیعه امامی در ایران آغاز عصر صفوی نباشد. طبیعی است که پس از تشکیل این دولت، و مهاجرت علما و تقویت آنان، این مسیر با سرعت بیشتری طی شد. «ح».

شکست چالدران که تجلی مهدویت شاه اسماعیل را از میان برد، این جهت‌گیری جدید و ایجاد «شکل جدیدی از قدرت»<sup>۱</sup> را ضروری کرده باشد. اظهار سیادت که شیخ‌های صفویه بی‌گمان در ادبیل به آن توسل می‌جستند،<sup>۲</sup> اکنون به شاه اجازه می‌داد تا هرچند دیگر نه به عنوان خود مهدی، اما به هر صورت در مقام تنها نماینده مشروع و عامل آن حضرت در دوران غیبت، و در نتیجه در نقش رهبر روحانی شیعیان، و در حقیقت تمامی امت اسلامی ظاهر شود. بدین ترتیب، صفویان بار دیگر یک منصب فرمانروایی را با ادعاهایی عالمگیر برای نخستین بار از زمان پایان یافتن خلافت بغداد، ایجاد کردند که در آن حد اعلای دو قدرت دنیوی و دینی درهم آمیخته بود. مدافع اهل سنت، سلطان عثمانی در استانبول، در پاسخ به این اقدام دو عنوان خلیفه و سلطان را پس از فتح سوریه و مصر در سال ۱۵۱۷/۹۲۲ برای خود اختیار کرد.

شاه صفوی در مقام یکی از منسوبان و تنها نماینده مشروع امام غایب اکنون بالاترین قدرت دینی شیعه بود.<sup>۳</sup> با وجود این، او اداره امور دینی را به

---

1. Scarcia Amoretti, in: CHI VI, 639.

۲. شیخ‌های ادبیل به نظر می‌رسد به رغم نژاد معروف کردی خود، احساس می‌کردند سید هستند؛ گفته می‌شود در اثنای سفری زیارتی به مکه «کشف» شده است که نسب شیخ صفی به پیامبر می‌رسد. شاه اسماعیل ظاهراً از دوران کودکی اش متقاعد شده بود که یک سید واقعی است؛ نیز ر.ک:

H.R. Roemer, in: CHI VI, 198-200, idem, Sheich Safi von Ardabil. Die Abstammung eines Sufi-Meisters der Zeit zwischen Sa`di und Hafiz, in: W. Eilers (ed.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500-Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, 106-16.

۳. چنین قرآنی از نیابت امام زمان (ع) نسبت به شاه اسماعیل در هیچ متن کهنی نیامده است. در واقع این برداشت مؤلف از مجموعه قضایاست. این ادعا که اسماعیل رسالتی برای نشر تشیع اثنی عشری داشته و حتی انتساب آن به خوابهای دیده شده، به معنای آن نیست که مشروعیت سیاسی - دینی اسماعیل برگرفته از نظریه نیابت امام زمان بوده است. اندکی بعد شاه تهماسب، محقق کرکی را نایب امام زمان معرفی کرد و خود را منصوب از قبل او. بنابراین نمی‌توان بدون شاهد تاریخی ادعا کرد که اسماعیل خود را نایب امام زمان می‌دانسته است. «ح»

یک نماینده (صدر) واگذار کرد که انتصاب و پرداخت حقوق و عزل او در اختیار شاه بود. منصب صدر (در عربی به معنی رئیس) را صفویان ایجاد نکردند و می‌توان منشأ آن را تا قرن پانزدهم میلادی در دوران تیموریان سنی دنبال کرد.<sup>۱</sup> وظیفه صدر نظارت بر نظام فقهی و اوقاف بود. در زمان حکومت شیعی نوعی تعهد به گسترش مذهب تشیع دوازده امامی و اجرای آن به طور کلی، تضمین خلوص آن و اقدام علیه هرگونه مخالفت، عدول یا بدعت به چشم می‌خورد. نخستین کسی که این منصب را داشت (در سال ۱۵۰۱/۹۰۷) قاضی شمس‌الدین لاهیجانی درگیلان. معلم خصوصی [للهی] اسماعیل جوان در زمان تبعیدش بود. جانشین او، قاضی محمد کاشانی (۹۱۵-۹۰۹/۱۵۱۰-۱۵۰۳) از طریق اذیت و آزار سنیان مشهور شد و چندین عالم برجسته قربانی اقدامهای قانونی او شدند. جانشین او سید شریف بن تاج‌الدین علی شیرازی نه فقط یک روحانی عالی رتبه بود بلکه - چنان که غالباً در دولت نظامی صفویان مشاهده می‌شود - مقام عالی نظامی امیر یا میر را داشت.<sup>۲</sup> او و چهارمین صدر، امیر عبدالباقی یزدی، در سال ۱۵۱۴/۹۲۰ در جنگ چالدران کشته شدند. این سرشت دوگانه منصب صدر که بشدت مورد غبطه و منازعه بود طبیعتاً دارنده آن را به ورطه مشاجره‌های سیاسی و دسیسه‌های درباری می‌کشاند. در سال ۱۵۱۱/۹۱۷، برای نخستین بار نقل می‌شود که صدر سید شریف شیرازی به علت اختلافاتش با وکیل شاه، دربار را ترک کرد و به بهانه زیارت نجف و کربلا توانست از چنگ و نفوذ شاه بگریزد. روشی که از آن

1. G. Hermann, 'Zur Entstehung des sadr-Amtes', Festschrift Roemer, Beirut 1979, 278-95.

۲. به نظر می‌رسد مؤلف در اینجا خطای آشکاری را مرتکب شده باشد. عنوان امیر، نه به معنای داشتن موقعیت عالی نظامی بلکه صرفاً لقبی است که برای سادات به کار می‌رفت. این لقب در تمام دوره صفوی برای بسیاری از علمایی که از سادات بوده‌اند، به کار رفته است. این محتمل است که کاربرد نخست آن در مناطق شمالی ایران، زمانی بوده که سادات ریاستی داشته‌اند، اما در دوره صفوی عنوان امیر و میر برای سادات است و به رتبت نظامی آنان ربطی ندارد. «ح»

پس تمام علمای شیعی در ایران هنگام بروز اختلاف با قدرت غیر روحانی به آن متوسل می شدند.<sup>۱</sup>

نخستین دارندگان منصب صدر در زمان حکومت شاه اسماعیل بی تردید در اعتقادات شیعی خود متعصب بودند، اما به طور کلی از آموزشهای بعدی معمول در فقه امامی، که در ایران آن زمان عموماً شرایط لازم برایش فراهم نبود، بی نصیب بودند. شور مذهبی آنان در اصل بر موضوعهای کاملاً ابتدایی و سطحی متمرکز بود. بنابراین، صدر امیر جلال الدین سیرنجی<sup>۲</sup> استرآبادی (۹۳۱-۹۲۰/۱۵۲۵-۱۵۱۴) بدان سبب از شهرت برخوردار شد که از زمان شیخ طوسی کسی تا این اندازه به گسترش تشیع دوازده امامی خدمت نکرده بود. این خدمات عبارت بود از: مجازات اشخاص شریر (یعنی دارندگان مذهب متفاوت)، طرد بدعت‌های رافضی، تحریم محرّمات، توجه به مؤذنان و امامان جماعات، امر به تکالیف دینی از قبیل نماز جمعه یا روزه ماه رمضان. صدر امیر معز الدین محمد اصفهانی (۹۴۳-۹۳۵/۱۵۳۶-۱۵۲۹) با شیره کش خانه‌ها، سردابهای تهیه شراب و قمارخانه‌ها بشدت برخورد می کرد.<sup>۳</sup>

در این میان، اقدامهایی که صدر انجام می داد نه فقط علیه بدکاران، شیعیان بی علاقه و معتقدان به سایر مذاهب، بلکه علیه تشیع غیر سنتی قزلباش بود که هرچه زمان می گذشت امکان وفق دادن تعصب لجام گسیخته اش با نیازهای یک نظام حکومتی منسجم روز بروز کاهش می یافت. پسر و جانشین اسماعیل، تهماسب (۹۸۴-۹۳۰/۱۵۷۶-۱۵۲۴)، راهنوز قزلباش به عنوان نمونه مجسم خداوند محترم می شمردند. در سال ۱۵۵۵/۹۶۲ تعدادی از

۱. آنچه در منابع آمده حکایت از آن دارد که وی تنها اندکی بعد به ایران بازگشت و باز در امر صدارت به کار مشغول شد. شاه برای وی خلعت فرستاد و حتی دختر میر عبدالباقی را به عقد او درآورد. بنگرید: تاریخ جهان آراء، ص ۲۷۶ «ج»

۲. مؤلف در اصل «سیرنجی» Siranji نوشته است که صحیح آن شیرنگی است. «ج».

3. Lambton (1956), 134f.

حامیان وی آشکارا او را مهدی منتظر اعلام کردند، اما او به مخالفت با این ادعا برخاست و دستور داد آن مدعیان را به جرم فساد عقیده اعدام کنند. بر اثر نفوذ علمای امامی، این خاندان بتدریج خود را از قید جناح افراطی که آن را به قدرت رسانده بود، رها کرد. مهمترین آثار نظری در باب فقه شیعه امامی که به علت تألیف آن به زبان عربی - برای پیکره اصلی جمعیت ایران دست نیافتنی بود، اکنون به فرمان تهماسب به فارسی ترجمه شد و بدین گونه نخستین گام به سوی تغییر تدریجی مذهب ایرانیان و جذب آنان به تشیع برداشته شد. محققان عرب زبانی که تهماسب به دربار آورد در جذب مردم به تشیع بسیار مؤثر بودند. بیشتر این عالمان از دو مرکز بسیار مهم آموزش تشیع در قرن نهم / پانزدهم آمدند: از کرانه خلیج فارس (بحرین، قطیف و احساء، هفوف کنونی) و از جبل عامل در جنوب لبنان. علمای جنوب لبنان - مرکزی شیعی از صدر اسلام - از زمان «شهید اول» محمد بن مکی عاملی (م. ۱۳۸۴/۷۸۶) از مکتب استدلالی حله پیروی کرده بودند از جمله اینان، علی بن عبدالعالی کرکی عاملی اهل کرک نوح در دره بقاع بود. او از حدود سال ۱۵۰۴/۹۰۹ در جوار حرم حضرت علی (ع) در نجف زندگی می کرد و در سال ۱۵۱۰/۹۱۶، مانند سایر علمای شیعه که در عراق ساکن بودند، دعوت شاه اسماعیل را برای رفتن به نواحی تازه فتح شده در شرق ایران (مشهد، هرات) پذیرفت اما بار دیگر به نجف بازگشت. در دوران شاه تهماسب و در چند فرصت دیدارهایی طولانی از ایران به عمل آورد<sup>۱</sup> و شاه او را بسیار محترم می شمرد و اختیارات وسیعی برای گسترش تشیع دوازده امامی به او تفویض کرد. القاب افتخار آمیزی که شاه در اسنادش به او می داد - خاتم المجتهدین و حتی نایب الامام - و نیز موقوفه های سودمندی که کرکی متولی و جمع آوری کننده

۱. در اصل، محقق کرکی فقط دو بار به ایران آمد. یک بار در سال ۹۱۶ که به هرات رفت و از برخی دیگر از شهرهای ایران دیدار کرد. و بار دیگر در ۹۳۶ که تا سال ۹۳۹ در ایران بود. برای تفصیل بیشتر بنگرید: روزگار صفوی، مقاله خاندان کرکی. «ج»

اعانات آنها بود، گواه بر این نظر است. به او اختیار داده شد تا در همه جا امامان جمعه شیعه منصوب کند و در نتیجه گرفتار اختلاف با صدر شد که بدین ترتیب دامنه مسؤلیتش کاهش می‌یافت. اما شاه جانب این وزیر مختار مخصوص خود را گرفت و یکی از شاگردان ایرانی کرکی به نام معزالدین محمد اصفهانی را در سال ۱۵۳۱/۹۳۸ جایگزین صدر متمرّد، غیاث‌الدین منصور دشتکی، کرد. در سال بعد شاه در یک سند رسمی اختیار کامل عزل و نصب تمام عاملان مذهبی در سراسر امپراتوری را به کرکی تفویض کرد. با اقدام کرکی مکتب حله برای نخستین بار مورد شناسایی رسمی و حمایت مؤکد شاه قرار گرفت و بدین ترتیب مسیر آینده پیشرفت روحانیت شیعی در ایران ترسیم شد.

نه فقط اصول مکتب حله - روشهای کلام، اجتهاد و تقلید - زیر نفوذ کرکی به ایران انتقال یافت، بلکه اکنون برای نخستین بار امتیازهای فردی ویژه امام غایب نیابتاً به عالمان شیعی واجد شرط واگذار شد. در باره این مسأله که آیا کسی در زمان غیبت امام حق اقامه نماز جمعه دارد یا نه، تا آن زمان بحث شده بود و اکنون کرکی موکداً به آن جواب مثبت داد. در صورت وجود یک عالم شایسته برای امامت جمعه، نماز جمعه نه تنها جایز، که درحقیقت واجب<sup>۱</sup> بود.<sup>۲</sup> مسأله وصول خراج از سرزمین مغلوب، که بنا بر نظر فقهی قدیم جزء بیت‌المال مسلمانان محسوب می‌شد، نیز مورد بحث قرار گرفت. کرکی در باره این موضوع نیز اعلام نظر کرد: وصول خراج توسط حاکم غیر دینی<sup>۳</sup> از

---

۱. رساله نماز جمعه کرکی در سال ۹۲۱ نوشته شد. وی در این رساله رأی به وجوب تخییری نماز جمعه داد. در باره بحث نماز جمعه در دوره صفوی بنگرید به «دوازده رساله فقهی در باره نماز جمعه» در روزگار صفوی رسول جعفریان، قم، انصاریان، ۱۳۸۱ ش. «ج»

2. Karaki, *Risala fi salat al-jum`a*; GAL S II, 575.

۳. تعبیری که در اینجا به کار رفته است «Secular ruler» اگر به معنای حاکم کافر باشد قابل تطبیق با بحث کرکی در رساله الخراج نیست. آنچه مورد نظر است، بحث از حاکم شیعه‌ای است که البته نیابتی از طرف امام معصوم ندارد و عجالتاً به صورت تغلب بر سریر سلطنت نشسته

جانب امام غایب و به نفع مسلمانان نه فقط جایز، بلکه واجب بود، و یک عالم شیعی که واجد شرایط نمایندگی امام غایب بود - کرکی بی تردید خودش را در نظر داشت - هنگامی که چنین مالیات‌هایی را به دستور حاکم جائر وصول می‌کرد، یا توسط او به وی اعطا می‌گردید، مرتکب هیچ گناهی نمی‌شد.<sup>۱</sup> برای توجیه حمایت خود از یک حکومت غیر دینی - و در نتیجه اساساً ناعادلانه - کرکی نمونه‌هایی از عالمان برجسته شیعه از دوره‌های قبل را مطرح می‌کرد، از قبیل شریف مرتضی و شریف رضی در عصر آل بویه و نصیرالدین طوسی و علامه حلّی در دوران مغولان.<sup>۲</sup>

عقیده کرکی درباره این مسائل، که با مخالفت شدید تعدادی از همکیشان او روبرو شد، در حمایت از مشروعیت خاندان صفوی، و نیز تقویت مقام خود او به عنوان نایب امام غایب سهمی بسزا داشت. با وجود این، مقام بلامنازع او به عنوان مجتهدالزمان رسمیت نیافت و پس از مرگش (در سال ۱۵۳۴/۹۴۰) دوامی نداشت، هرچند این عنوان تجلیلی به پسرش رسید.<sup>۳</sup> تا چند دهه پس از آن هنوز مسأله شیعه شدن ایران به صورت کامل مطرح نبود.

است. در واقع عنوانی که در این قبیل موارد به کار می‌رود «حاکم یا سلطان جائر» است. نه حاکم غیر دینی. در باره رساله‌های خراجیه در این دوره بنگرید: صنوبه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، ج ۱، ص ۱۶۴ به بعد. «ح».

1. Karaki, *Risala qati`a al-lajaj fi tahqiq hill al-kharaj*, printed in: *al-Rida`iyat wa l-kharajiyat*, lith. Tehran 1313/1895. Cf. also Madelung (1981), 196.

2. Madelung, 197f.

۳. روشن نیست مقصود مؤلف از دوام نیاوردن موقعیت بلامنازع محقق کرکی پس از مرگش چیست. در واقع، طبق تصویری که بر پایه مفهوم «مجتهدالزمان» یا «خاتم المجتهدین» وجود داشت، عنوان یاد شده مربوط به فقیه برتر زنده در آن عصر بود، چیزی شبیه آنچه ما امروز از کلمه «آیت الله العظمی» اراده می‌کنیم. البته این عنوان پس از مرگ آن شخص هم احتراماً به کار می‌رود اما در زمان حیات او به معنای برتری اعتبار رأی اوست. پس از مرگ کرکی، عنوان مذکور را هم برای سید حسین کرکی نواده محقق کرکی و هم برای شیخ عبدالعال فرزند او به کار می‌بردند. «ح»



در سال ۶/۹۸۳-۱۵۷۵ اندکی قبل از درگذشت تهماسب، حتی در دربار یک واکنش سنی پدید آمد که پسرش اسماعیل دوم (۵-۸/۹۸۴-۱۵۷۶) رسماً از آن پشتیبانی کرد. اما این واقعه فقط میان پرده‌ای کوتاه بود. نواده تهماسب، شاه عباس اول (۱۰۳۸-۱۶۲۹/۹۹۶-۱۵۸۸) نه فقط به نفوذ قزلباش افراسی قاطعانه پایان بخشید، بلکه حتی کوشید تا قدرت صوفیان و عالمان امامی را محدود کند و خود در نقش تنها قدرت مهم در زمان غیبت امام غایب جایگزین آنها شود. در دوران او استبداد صفویان به اوج خود رسید. شاه عباس با حمایت ارتشی برخوردار از تجهیزات نوین و وفادار به شخص او که به شیوه‌ای مرکزی فرماندهی می‌شد و سربازانش دیگر نه از افراد قبایل ترکمن، بلکه تازه مسلمانانی از ارمنستان، گرجستان و قفقاز بودند، اکنون اصفهان را پایتخت جدید خود انتخاب کرد و توانست نفوذ قزلباش را کاملاً از میان ببرد. طریقه‌های درویش بر اثر تعقیب و آزار تقریباً به طور کامل در ایران ناپدید شدند. اهمیت معدودی از این طریقه‌ها صرفاً تا حد محلی کاهش یافت؛ بقیه از قبیل نعمت‌اللهیه به هند پناه بردند و تا قرن نوزدهم به ایران بازنگشتند.<sup>۱</sup> لغت صوفی که در ابتدای زمامداری این دودمان مترادف «مسلمان زاهد» بود، اکنون تقریباً معنی «بدعتگزار» به خود گرفت.

از طرف دیگر، تشیع دوازده امامی سنتی از لطف و یاری شاه بهره‌مند شد. پس از فتح مجدد خراسان در سال ۱۵۹۸/۱۰۰۶، شاه عباس حرم مشهد را که از بکها غارت و ویران کرده بودند مرمت کرد؛ و در ادای نذر خود، در سال ۱۶۰۱/۱۰۱۰ با پای پیاده از اصفهان به زیارت مشهد رفت. این پیاده‌روی بیست و هشت روز طول کشید و تعداد بی‌شماری از مردم پرهیزکار در آن شرکت جستند. در سفر زیارتی بعدی (۱۶۱۰/۱۰۲۱)، شاه مرمت بناها را عهده‌دار شد و با ایجاد قنات‌ها و آب‌انبارهایی سبب توسعه ذخیره آب این شهر

۱. درباره تعقیب و آزار درویشان مقایسه کنید بویژه اثر ارجمند (۱۹۴۱)، ۱۱۲.

گردید.<sup>۱</sup> شاه عباس پس از لشکرکشی موفقیت‌آمیز به گرجستان و شروان، که شامل اشغال تفلیس، دربند، باکو و شماخی می‌شد، تمام املاک خصوصی خود را وقف «چهارده معصوم» کرد. این وقفها عبارت بودند از ردیفهای مغازه‌های واقع در چهار طرف میدان اصفهان (چهاربازار)، دو کاروانسرا و حمامهایی متعدد در اصفهان، قزوین، و جاهای دیگر. متولیان شرعی این وقفها که عواید سالانه آنها قریب ۷۰۰۰ تومان می‌شد، شخص شاه و جانشینانش بودند. نظارت بر استفاده از این پول در حوزه اختیارات صدر بود. این عواید به منظور تأمین هزینه معاش فقرا، علمای دین، طلبه‌های فقه شیعه و هزینه‌های انجام شده در راه دین و دولت ذخیره می‌شد. به علاوه، شاه دارایی منقول خود را نیز برای نهادهای بزرگ مذهبی به ارث گذاشت: جواهرات، اسبهای اصیل، شترها و گله‌های گوسفند. کتابهایش - راجع به فقه - به حرم مشهد واگذار شد؛ کتابهای فارسی مربوط به تاریخ و شعر، و ظروف چینی او به آرامگاه اصلی این خاندان در اردبیل برده شد (و در آنجا هنوز چینی‌خانه را می‌توان دید).

علاوه بر مشهد، قم بویژه نیروی محرک تازه‌ای به دست آورد. این شهر که در سال ۱۲۲۴/۶۲۱ مغولها آن را ویران کرده بودند، در قرن ۱۵/۹ در دوران تیموریان نیرویی تازه گرفته بود و سلاطین ترکمن آق قویونلو غالباً از آن به منظور قرارگاه زمستانی خود استفاده می‌کردند و پس از آنها شاه اسماعیل و شاه تهماسب نیز استفاده از آن را ادامه دادند. هنگامی که عراق و زیارتگاههای واقع در نجف و کربلا عاقبت به چنگ عثمانیها افتاد، اعتبار مکانهای مقدس در ایران بشدت افزایش یافت. شاه عباس یک مدرسه و یک زایرسرا در قم تأسیس کرد، طلاب و زایران در گروههایی روزافزون به آنجا سرازیر می‌شدند، سیدها در آن مکان ساکن و در همان شهر دفن می‌شدند. چنان که در

۱. ساختمان کنونی حرم مشهد بیشتر به سال ۱۶۳۵/۱۰۴۵ دوران زمامداری شاه صفی باز می‌گردد. نادرشاه در قرن دوازدهم / هیجدهم دستور داد گنبد را طلاکاری کنند.

اندک زمانی صدها مقبره امامزاده در قم به وجود آمد.<sup>۱</sup>  
 در سال ۱۶۰۱/۱۰۱۰ شاه، بحرین را که بیشتر جمعیت آن شیعه بودند زیر فرمان خود درآورد و در سال ۱۶۲۴/۱۰۳۳ عراق را که عثمانیها به اشغال خود درآورده بودند، دوباره فتح کرد. در بغداد بزرگان سنی اذیت و آزار فراوان متحمل شدند و آرامگاههای معلم بزرگ فقه سنی، ابوحنیفه (م ۷۶۷/۱۵۰) و صوفی و مؤسس طریقه، عبدالقادر جیلانی (م ۱۱۶۶/۵۶۱) غارت و ویران شد. از طرف دیگر، شاه عباس هدایایی گرانبها وقف حرم کاظمین کرد. شاه حتی اردوهای زمستانی (قشلاق) را در زاویه‌های ساحل فرات برپا می‌کرد. در نجف دستور داد آبراهه‌هایی را که جدش شاه اسماعیل بنا کرده بود لایروبی کنند، و به زیارت مرقد امام حسین (ع) در کربلا رفت. اما در سال ۱۶۳۸/۱۰۴۸، عثمانیها بار دیگر بغداد را تصرف کردند و در نتیجه حاکمیت شاه صفوی بر حرهای شیعیان عراق سرانجام به پایان رسید.

**مکاشفه، مابعدالطبیعه و عرفان: مکتب عرفانی اصفهان (قرن یازدهم/ هفدهم)**  
 در دوران زمامداری شاه عباس اول (۱۰۳۸-۱۶۲۹/۹۹۶-۱۵۸۸) شیعه غالی از نوع قزلباش سرانجام مقهور شد و طریقه‌های صوفیانه در اویش تعقیب و آزار و تبعید، و علمای امامی مکتب حله، که کرکی آنان را گرد هم آورده بود، میدان‌دار شدند. نفوذ روزافزون آنها به این دلیل بود که بتدریج دو منصب دینی ویژه را در اختیار گرفتند: در شهرهای کوچک و روستاها وظیفه پیش‌نماز، و در پایتخت امپراتوری و مراکز استانها - اصفهان، تبریز، قزوین، مشهد و غیره - منصب شیخ‌الاسلام را عهده‌دار بودند که اکنون به صورت بالاترین مقام دینی منطقه درآمده بود. با وجود این، در آغاز قرن یازدهم/ هفدهم، تشیع نه یگانه مذهب موجود بود، و نه تمام گرایشهای مختلف در

۱. مقابری که در قم به عنوان امامزاده شناخته می‌شد، مربوط به دوره صفویه نیست. شرح این مقابر را می‌توان در کتاب «تربت پاکان» اثر دکتر حسین مدرسی طباطبائی ملاحظه کرد. «ح».

درون تشیع از میان رفته بود. مخالفت با خردگرایی و آموزش نظری و خرده‌گیرانه‌ی فقهای اخباری امامی و ضدیت با اصول اجتهاد و تقلید آنها به هیچ وجه ضعیفتر نشده بود. به شکل‌های گوناگونی با این ادعای آنان که صرفاً به دلیل عالم بودن نماینده‌ی امام غایب هستند، مخالفت شد. این مخالفت در وهله‌ی اول توسط علمای سنت‌گرا (اخباری) ابراز شد که فقط کلام قرآن، پیامبر و امامان را حجت می‌دانستند و اجتهاد علما را بی‌هیچ ملاحظه‌ای رد می‌کردند؛ سخنگوی اینان ملامحمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۶/۱۶۲۶) اهل ایران بود، که در مکه و مدینه زندگی می‌کرد.<sup>۱</sup> در همین زمان، با آن که طریقه‌های دراویش متلاشی شده بودند، سنت صوفیانه با وعده‌اش دایر بر مشاهده‌ی فردی مستقیم خداوند ادامه یافت. به علاوه، در مجامع اشرافی، آرمان آموزشی قدیم ایران ادامه داشت و اعتقاد اسلامی - اکنون شیعی - را با مطالعه‌ی علوم طبیعی و فلسفه‌ی نوافلاطونی به رسم فارابی یا ابن‌سینا درآمیخت. در قرن هفتم / سیزدهم، نصیرالدین طوسی این آرمان را به شیوه‌ای عالی مجسم کرده بود. یکی از آخرین عالمان بزرگ جامع از این نوع بهاء‌الدین عاملی بود که در ایران تا زمان حاضر شهرت داشته، و به شیخ بهایی معروف است. (نباید او را با مؤسس فرقه بهایی اشتباه کرد). او در بعلبک لبنان متولد شد و در سیزده سالگی با پدرش که از علمای شیعه بود به ایران آمد. پس از تحصیل در قزوین و هرات، سرانجام در اصفهان ساکن شد. شیخ بهایی ریاضی‌دان، منطق‌دان، منجم و کیمیاگر، و نیز مهندس آبیاری، باغبانی علمی و معماری بود که در طراحی مسجد شاه اصفهان همکاری داشت. این دانشمند شاعر و فقیه نیز بود. خلاصه‌ی فقه شیعی او، جامع عباسی، به زبان فارسی که به شاه عباس اهدا شد امروزه هنوز مورد استفاده است. علاوه بر آن، وی اشعار حماسی عرفانی (مثنوی) از قبیل طوطی‌نامه نیز تصنیف کرد. این حقیقت که در حکومت شاه عباس چنان مردی توانست شیخ‌الاسلام اصفهان، پایتخت

۱. اثر مهم او الفوائد المدنیة؛ چاپ تهران در سال ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۴ است.

ایران، شود از ویژگیهای تشیع بازی بود که هنوز در آن زمان دست کم در دربار وجود داشت و می‌کوشید نه فقط از اقتدار قزلباش، بلکه از نفوذ فزاینده علمای رهایی یابد.

تمایلات فلسفی و صوفیانه و عرفانی «ضد روحانی» موجود در درون تشیع قرن یازدهم که از حمایت جانشینان عباس اول، شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸/۱۶۴۲-۱۶۲۹) و عباس دوم (۱۰۷۷-۱۰۵۲/۱۶۶۶-۱۶۴۲) برخوردار شد در این دوره به رشد ناگهانی و نهایی خود رسید. خاصه عباس دوم بود که به سبب ایجاد زاویه‌هایی برای تعدادی از درویشان مورد انتقاد و سرزنش علما قرار گرفت و در سال ۱۶۴۵/۱۰۵۵، همراه با سید حسین سلطان العلماء، مردی را به منصب وزیر اعظم ارتقا داد که با مکتب صوفی - عرفانی اصفهان ارتباطی نزدیک داشت و مشوق طرفداران آن شد.<sup>۱</sup>

مؤسس این مکتب در اصفهان سید حسینی میر محمد باقر استرآبادی، موسوم به داماد بود؛ همنام پدرش که داماد کرکی بود. پس از اتمام تحصیل در مشهد، او بیشتر در اصفهان فعالیت می‌کرد؛ در دوران پیری در ملازمت شاه صفی به زیارت عتبات در عراق رفت و در سال ۱۶۳۰/۱۰۴۰ در آن کشور درگذشت و در حرم نجف به خاک سپرده شد. کار جامع میر داماد - که نثر آن طبق معمول به زبان عربی و شعرش به فارسی است - ترکیب جالبی است از سه سنت معنوی کاملاً متفاوت: نخست، اصول تشیع دوازده امامی (در مقام شیخ الاسلام اصفهان؛ میر داماد مراسم تاجگذاری شاه صفی را اداره کرده بود)، دیگر، مابعدالطبیعه ارسطویی - نوافلاطونی که فارابی و ابن سینا در قرنهای چهارم و پنجم / دهم و یازدهم میلادی آن را با اعتقاد اسلامی درآمیخته بودند؛ و سرانجام حکمت اشراق به رسم سهروردی (که در سال

---

۱. از این عبارت به صورتی که مؤلف نوشته است، چنین استنباط می‌شود که شاه عباس دوم، سلطان العلماء (م ۱۰۶۴) را که از شاگردان مکتب میر داماد و شیخ بهایی بود، به مقام وزارت انتخاب کرد. «ح»

۱۱۹۱/۵۸۷ در حلب اعدام شد)<sup>۱</sup> و ابن عربی (م. ۶۳۸/۱۲۴۰ در دمشق).<sup>۲</sup> از دیدگاه مکتبی که میرداماد در اصفهان تأسیس کرد، شرع، عقل و کشف مسیرهایی هستند که به یک اندازه به شناخت حقیقت مجرد منتهی می‌شوند. تفکر منطقی مؤید حقایق آشکار شده ایمان است و نتایج تفکر مابعدالطبیعی نیز می‌تواند مستقیماً در مشاهده عرفانی دیده شود. میرداماد شرح می‌دهد که چگونه چنین مشاهده‌ای پس از اذکار عرفانی در پانزدهم شعبان سال ۱۰۲۳ (۲۰ سپتامبر ۱۶۱۴) - در شب میلاد امام دوازدهم - در اصفهان به او اعطا شده بود.<sup>۳</sup> هنگامی که اشراق نصیب شخصی می‌شود منشأ انانیتش را بر او آشکار می‌کند و در ضمن راه و صول به مقصد را به روح او نشان می‌دهد؛ بنابراین مبدأ و معاد در حکمت الهی اصفهانی مفاهیمی مهم‌اند. مؤلفه صوفیانه غیر قابل تردید است، اما پس از تعقیب و آزار طریقه‌های درویشان اعتراف به تصوف به صورتی بسیار علنی مصلحت نبود. از این رو، تجربه تصوف زیر پوشش لغت عرفان قرار گرفت که تا آن زمان واژه‌ای غیر معمول بود. مهمترین نماینده مکتب اصفهان صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا، شاگرد و نزدیکترین محرم راز میرداماد بود. او که یک اعیان‌زاده شیرازی بود، در محضر شیخ بهایی و میرداماد به تحصیل علم پرداخت و پس از چندین سال انزوا در کَهک در نزدیکی قم، به دعوت شاه عباس دوم برای تدریس به شیراز رفت و تا زمان مرگش (در سال ۱۰۵۰/۱۶۴۰) در مدرسه‌ای

۱. راجع به اشراق سهروردی مقایسه کنید با:

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique I*, Paris 1964, 284ff.: R.

Gramlich, *Die Gaben der Erkenntnisse des `Umar as-Suhrawardi` (`Awarif al-ma`arif)*, ubersetzt und eingeleitet, Wiesbaden 1978.

۲. عنوان فلسفه با مکتب میرداماد بر اساس تعریف خود او «حکمت یمانی» است که شرح آن را در کتاب «قبسات» و نیز کتابهای دیگرش مانند «تقویم الایمان» «جذوات و مواقیب» «نراس الضیاء» و «الصراف المستقیم» داده است. «ج»

3. Corbin (1956). 359ff.

متن عربی همراه با ترجمه، ۷۱-۳۶۹.

که حاکم فارس، اللهوردی خان، تأسیس کرده بود تدریس کرد. از میان آثار متعدّد ملاصدرا به زبان عربی، الاسفار الاربعه بویژه شایان ذکر و در حکم شاهکار این مکتب است.<sup>۱</sup>

حکمت اصفهان را ملاصدرا به قم و شیراز انتقال داد و این حکمت بیش از همه در قم حامیانی داشت، چون شاگرد و داماد ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۷۲/۱۶۶۱) و شاگردش قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۳/۱۶۹۱) که طبیب و قاضی شهر بود، از آن طرفداری می کردند. یکی دیگر از دامادهای ملاصدرا، ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱/۱۶۸۰) در زادگاه خود شهر کاشان فعالیت داشت<sup>۲</sup> و آرامگاه معجزه خیزش امروزه هنوز مورد احترام است.

مکتب اصفهان با برخورداری از مساعدت و تشویق شاه صفی و شاه عباس دوم دورانی از شکوفایی بی وقفه را سپری کرد و فقط واکنشی از جانب علما بود که در پایان قرن یازدهم / هفدهم آن را در تنگنا قرار داد و به دربار و جاهای دیگر کشیده شد و پایان خشونت باری برایش به بار آورد. فقیهان مکتب حله در نوشته هایی متعدّد به این حکما حمله کردند و آنان را به عنوان «پیروان یک یونانی بی دین» (ارسطو) تکفیر، و فقیهان سنی آنان را به عنوان طرفداران بدعت تحریم کردند. در دوران حکومت شاه سلیمان (۱۱۰۵-۱۰۷۷/۱۶۹۴-۱۶۶۶)، قاضی سعید قمی در قلعه الموت زندانی شد.<sup>۳</sup> شاه سلطان حسین اول<sup>۴</sup> (۱۱۳۵-۱۱۰۵/۱۷۲۲-۱۶۹۴) از همان آغاز حکومتش

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه، چاپ تهران ۱۲۸۲ ق / ۱۸۶۵؛ تحلیل شده در م. مومن: Introduction to Shi'i Islam, 219, and CHI VI, 680ff. (S.H. Nasr)

۲. فیض کاشانی سالهای متمادی در شهر اصفهان (امام جمعه این شهر بود که بنا به دعوت عباس دوم، آن را در مسجد جامع عباسی اقامه می کرد) و مدتی هم در شهر قم سکونت داشت. «ح»

۳. تا آنجا که مؤلف این سطور تتبع کرده، قاضی سعید قمی، به زندان آن هم زندان الموت نیفتاد؛ باید دید مؤلف این مطلب را از چه منبعی نقل کرده است. «ح»

۴. تا آنجا که مؤلف این سطور تتبع کرده، قاضی سعید قمی، به زندان آن هم زندان الموت نیفتاد؛ باید دید مؤلف این مطلب را از چه منبعی نقل کرده است. «ح»

تحت تأثیر علما بود. و به دستور او خانقاه ملامحسن فیض در کاشان ویران، و ساکنانش کشته شدند.<sup>۱</sup> و طرفداران مشهور این مکتب تبعید شدند. به عنوان مصحح، مترجم و مفسر (مکتب اصفهان) شایسته است خاصه از هانری کُربن، سیدجلال‌الدین آشتیانی<sup>۲</sup> و سیدحسین نصر یادشود که محققانی بزرگ و دارای تعهد شخصی و علاقه عالمانه به این مکتب هستند. با وجود این، گرایش آنان به این که حکمت اصفهان را جوهر صحیح درونی تشیع و درحقیقت به طور کلی جوهر اسلام بدانند، دور از مجادله نمانده است.

### مجتهد معصوم - مفهومی متروک از قرن یازدهم / هفدهم

رواج شدید تشیع در ایران که به دستور مقامهای بالا صورت می‌گرفت یک اقدام مستبدانه صفوی بود که برخی از مفسران و ویژگی‌های «قیصری - پاپی» به آن نسبت می‌دهند.<sup>۳</sup> این مذهب، علما را که معمولاً ملاً نامیده می‌شدند، قادر کرد تا از نفوذی اجتماعی و اندکی بعد سیاسی برخوردار شوند که قبلاً از آن محروم بودند: در منصبهایی چون پیشنماز، امام جمعه در مساجد جامع، مفتی، قاضی، شیخ‌الاسلام در مراکز استانها، متولیان اوقافی که اکنون افزایش فراوان یافته بودند، و جمع‌آوری کنندگان سهم امام که مطابق قرآن از مؤمنان

۱. روشن نیست منبع این خبر کدام متن تاریخی است. گفتمنی است که در باره گرایش‌های فیض باید به این نکته توجه داشت که وی دورانه‌های متفاوتی را پشت سر نهاده است. از علاقمندی او به تصوف تا بیزاری وی از آن می‌توان در اندیشه‌های سرراغ گرفت. وی در پایان عمر یک اخباری مسلک علاقمند به معنویات است نه بیشتر. به علاوه درباره او شایعات فراوانی همان زمان رایج بوده که از آن جمله داشتن محفل سماع است. وی همان زمان این شایعات را تکذیب کرد. بدون تردید در دهه‌های پایانی عصر صفوی سختگیری بر ضد صوفیان شدید بوده اما بیش از آن، در باره اخبار مربوط به این سختگیری‌ها افراط شده است. «ج»

۲. آشتیانی ویراستار المبدأ و المعاد ملاصدرا (تهران ۱۹۷۶) و اثر زیر است:

The Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII<sup>e</sup> siècle jusqu' a nos jours. Tehran/Paris 1971 (Bibliothèque iranienne 18).

3. Arjomand, The shadow of God, 181.



دریافت می‌شد. البته شاه عباس اول نفوذ علما را تابع قدرت مرکزی خود، و صدر را ناظر بر آنان کرده بود؛ اما در دوران زمامداری جانشینان ضعیف‌ترش، نه فقط قدرت صدر رو به زوال نهاد به طوری که سرانجام به نظارت بر اوقاف محدود شد، بلکه استبداد شخص شاه نیز روز به روز کاهش بیشتری یافت. برخلاف قدرت مرکزی، شأن و مقام علما از اهمیت و خودآگاهی بیشتری برخوردار شد، چنان که در قرن یازدهم / هفدهم توانستند نسبت به ادعای خاندان سلطنتی دایر بر آن که از طریق دودمان تقدیس شده‌شان نماینده امام غایب هستند، اعتراض کنند.

ملااحمد اردبیلی (م ۱۵۵۸/۹۹۳) که ساکن نجف بود، با وصول مالیات توسط هریک از قدرتهای «ظالم» قاطعانه مخالفت کرد و دعوت تهماسب و عباس اول را برای رفتن به دربار سلطنتی نپذیرفت، و قبلاً نیز در نامه‌ای به عباس اول حکومت او را ملوک عاریه توصیف کرده بود.<sup>۱</sup>

جهانگرد فرانسوی ژان شاردن که در فاصله سالهای ۱۰۷۷/۷-۱۶۶۶ و ۸-۱۰۸۳/۷-۱۶۷۲ در اصفهان اقامت داشت، زمینه مخالفت موجود میان شاه و «روحانی»<sup>۲</sup> را به گونه‌ای توصیف کرد که برای یک اروپایی در آن زمان یک هشدار فوق‌العاده محرمانه بود. «خاندان سلطنتی فقط بر مبنای نسب

1. E.G. Browne, *A literary history of Persia IV*, 369; W. Madelung, 'Legality of the Kharaj' (cf. p.90), 201.

۲. اصل این نامه و پاسخ شاه عباس در کتاب «مقامات النجاة» و «زهر الربیع» سید نعمة‌الله جزائری آمده و صاحب روذات (۲۰۳/۱) به نقل از آن آورده است. اما اکنون روشن شده است که این نامه نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا تاریخ درگذشت ملااحمد اردبیلی (م ۹۹۳) سه سال پیش از به سلطنت رسیدن شاه عباس (ذی قعدة سال ۹۹۶) است. ممکن است نامه برای تهماسب بوده باشد اما به هر روی آنچه نقل شده در ارتباط با شاه عباس است. در همان کتاب از نامه‌ای که ملااحمد به تهماسب در ارتباط با نیازمندی یک سید نوشته خبری آمده است. حتی این مطلب که شاه عباس به وی اصرار می‌کرده تا به ایران بیاید و وی از آمدن تحاشی داشته است (روذات، همان جا)، با همین اشکال مواجه است. «ج»

3. Chardin, *voyage du chevalier Chardin en Perse*, ed. L. Langlès, Paris 1811, V, 205ff.: Des sentiments des Persans sur le droit du Gouvernement.

علوی‌اش داعیه قدرت دارد بدون داشتن هر گونه شرایط ضروری دیگری چون علم و داشتن زندگی پارسایانه؛ ولی این دقیقاً همان چیزی است که پرهیزکاران، شامل همه متدینین و تمام کسانی که ادعای کنند مردمی هستند که دقیقاً به وظایف دینی خود عمل می‌کنند<sup>۱</sup> انتظارش را داشتند. شاردن استدلالهای «متدینین» علیه این خاندان را در فهرستی کامل از سؤالاتی بدیهی گردآوری می‌کند. «چگونه ممکن است که این پادشاهان بدنام شرابخوار و اسیر شهوت، خلیفه‌های خداوند باشند و به منظور کسب نور لازم برای هدایت مؤمنان با ملکوت در ارتباط باشند؟ چگونه می‌توانند موضوعهای وجدانی و تردیدهای مربوط به ایمان را آن‌گونه حل کنند که نماینده خدا باید حل کند. و حال آن‌که گاه بندرت سواد خواندن دارند؟ از آنجا که شاهان افرادی ظالم‌اند، حکومت آنان ظلمی است که خداوند ما را در معرض آن قرار داده است تا پس از بردن جانشین مشروع پیامبرش از این دنیا ما را مجازات کند. بلندمرتبه‌ترین سریر جهان فقط در خور مجتهد است، کسی که بیش از مردم عامی تقدس و علم دارد. از آن رو که مجتهد فردی مقدس و منزّه، و در نتیجه صلح طلب است. البته شاهی لازم است که بتواند برای اجرای عدالت از شمشیر استفاده کند، اما می‌تواند فقط وزیر او (مجتهد) باشد و باید از وی تبعیت کند.»<sup>۲</sup> به قرار اطلاع شخصی به نام ملا قاسم این افکار را از زاویه خود در حومه اصفهان انتشار می‌داد و مریدان زیادی داشت تا آن که شاه دستور داد او را بگیرند و به زندان اندازند. شاردن همچنین شرح می‌دهد که او و معاصران همفکرش در اندیشه کدام چاره بودند: قدرت شاه را با یک «مجتهد معصوم، عالمی که - مانند پیامبر و امامان - از گناه و لغزش مصون باشد، کنترل کند.»<sup>۳</sup> یک آدم سرشناس هم وارد صحنه شد: پسر بیست ساله شیخ الاسلام اصفهان که مادرش دختر شاه عباس بود تمام شرایط را داشت: این پسر علاوه بر نسب علوی‌اش (از طریق دختر شاه صفوی)، علم و

1. Chardin, 209f.

2. Chardin, 215f.

3. Chardin, 210.

تقوی نیز داشت که شاه فاقد آن بود؛ این «شاخه ناب از شجره امامان» باید جانشین آن شاخه منفور خاندان پیامبر می شد.<sup>۱</sup>

این حقیقت، یعنی عادی بودن اختلافهایی که شاردن در سال ۱۰۷۷/۱۶۶۶ میان شاه و علما مشاهده کرد، را انگلبرت کمپفر سوئدی نیز تأیید کرده است. این شخص در سالهای ۱۰۹۵ و ۱۶۸۴/۱۰۹۶ و ۱۶۸۵، در مقام طبیب و دبیر سفارت سوئد در دربار اصفهان اقامت داشت و مشاهدات و تجارب خود را در کتاب *Amoentitates exoticae* در سال ۱۷۱۲/۱۱۲۴ انتشار داد:

«عقیده بر این است که فراست مجتهد او را قادر می کند تا در حل هرگونه مسأله غامض اخلاقی، رفع تمام تردیدهای اعتقادی و تفسیر صحیح قرآن و روایات و احادیث شفاهی پیامبر و دوازده امام معصوم، به فتوایی دور از خطا دست یابد. جای بسی تعجب است که علمای مذهبی و منشیان نیز این نظر را که همان عقیده ساده مردم است، دارند: در حقیقت بر طبق شرع الهی، مجتهد در مقام بالاترین رهبر روحانی، سزاوار حکومت بر مسلمانان است، در حالی که شاه فقط برای رعایت و اجرای گزارشهای رهبر عالی روحانی مورد نیاز است. بنابراین، درست آن است که گفته شود مجتهد درباره جنگ و صلح تصمیم می گیرد؛ بدون توصیه او هیچ یک از امور مهم در حکومت بر مؤمنان را نمی توان انجام داد. آنها این تعبیر را که خواسته هایی نامعقول بر شاه تحمیل می کند، با مطرح کردن ملاحظات زیر اثبات می کنند. اگر قرار باشد مسلمانان با استفاده از فرمان الهی هدایت شوند، خداوند باید اراده اش را به اطلاع یک مخلوق فانی برساند. اما به چه کسی؟ مسلماً نه به یک رهبر غیردینی که در بند خاک و جسم است؟ آن پیکر در حکم جایگاهی بی ارزش برای خداست! روح خداوند فقط در روح یک شخص کاملاً روحانی شده متجلی می شود که با طرد تمام امیال دنیوی اش خود را کاملاً وقف اندیشه خداوند می کند، احساس می کند وجود خاکی او در حکم یک زندان رنج آور است و برای نیل به

رستگاری ابدی تلاش می‌کند. به این دلیل، اراده خدایوند بر امامان معصوم، یعنی جانشینان حضرت محمد(ص) در مقام پیامبری، و در این روزها منحصرأبر جانشینان آنها یعنی مجتهدان آشکار می‌شود. اما شاه که خدایوند بندگان و اداره کشور را به او سپرده است باید بر اساس نظر مجتهدان زمانش تصمیم بگیرد.<sup>۱</sup>

نظریه مجتهد معصوم که در گزارش شاردن برای علما در برابر شاه گنهکار استفاده می‌شود نمی‌توانست به این شکل ادامه حیات دهد. مجتهد در دوره‌های بعدی جایز الخطاست، در صورتی که موهبت عصمت از گناه و خطا مختص امامان است.<sup>۲</sup> این نکته که مفهوم مجتهد معصوم تا چه حد در ادبیات محققانه معاصر علما انعکاس دارد تاکنون بررسی نشده است. مجتهدالزمان مورد نظر کمپفر - کرکی قبلاً صاحب این عنوان شده بود - برعکس، نمونه‌ای برای آینده است. اکنون مجتهد فردی است در بالاترین مقام روحانی و نماینده امام غایب، اما فاقد موهبت الهی عصمت که مسؤلیت نظارت و، به هنگام ضرورت، مخالفت با هر قدرت صرفاً دنیوی را بر عهده دارد.

### پیروزی مکتب اصولی (قرن دوازدهم / هیجدهم)

در ایران عهد صفویه در قرنهای ۱۱ و ۱۲/۱۷ و ۱۸، مکتبهای فکری متعددی

1. Kaempfer, Am hofe des Persischen Grosskönigs (1684-1685). The first book of Amoenitates Exoticae in German; W. Hinz, Leipzig 1940 (reprinted in Tübingen 1977), 130f.

۲. بسیار بدیهی به نظر می‌رسد که در همان دوره هم تعبیری از عصمت که ویژه امامان است، به هیچ روی کاربردی در باره مجتهدان نداشته است. حتی شیعیان عادی هم می‌دانند که هیچ زمانی چنین مفهومی از عصمت در باره مجتهدان به کار برده نشده است. آنچه هست، مقایسه وضعیت آنان در برابر شاهان آلوده به گناه و مشروبخوار است. بنابراین تحلیل مؤلف در این مورد، به نظر نادرست می‌آید. از این رو، پرسش بعدی او هم بی‌معناست. «ج»

در تشیع امامی پدید آمدند که به هیچ وجه همزیستی مسالمت آمیزی نداشتند. فقهای شرع (که بنوبه خود به مکتبهای اخباریان و اصولیان منشعب شدند) با عقیده افراطی قزلباش، تصوف طریقه‌های دراویش و عرفان مکتب اصفهان مخالفت می‌ورزیدند. در قرن ۱۲/۱۸ این تنوع وسیع رو به کاهش نهاد. علمای مکتب اصولی که به همت خاندان سلطنتی به کشور آورده شدند و از امتیازهای ویژه‌ای برخوردار گردیدند، به زیان سایر گروه‌ها ادامه حیات دادند و سرانجام خود را از بند قدرت شاه رهایی بخشیدند. موقعیت علما اکنون به شکلی روزافزون از ویژگیهای یک طبقه روحانی منظم برخوردار می‌شد که آشکارا بیش از پیش با حاکمان غیردینی مخالفت می‌ورزیدند تا سرانجام قدرت حکومت را به چنگ آورند.<sup>۱</sup> در حالی که شاه صفوی توانست مقام خود را به عنوان رئیس امت شیعی تا انقراض آن دودمان حفظ کند، همزمان با ضعیفتر شدن استبداد صفوی در دوران آخرین شاهان این سلسله، نفوذ علما افزایشی قابل توجه می‌یافت. آخرین شاه سلسله صفوی، سلطان حسین (۱۱۳۵-۱۷۲۲/۱۱۰۵-۱۶۹۴) آنچنان زیر نفوذ رهبران روحانی بود که او را با تمسخر «ملاحسین» می‌گفتند. افزایش نفوذ روحانیان نه فقط به سبب افزایش مداوم زمینهای وقفی بود که تولیت آنها را بر عهده داشتند، بلکه به علت ارتباطهای نزدیک خانوادگی روحانیان با طبقه مالکان محلی و صنعتگران طبقه متوسط شهری، یعنی بازاریان، بود که نماینده منافع آنان در برابر قدرت مرکزی دوردست و مأموران مالیاتی آن بودند، حلقه‌ای که برای تاریخ نوین ایران اهمیتی چشمگیر داشت.

۱. این تحلیل که علمای اصولی از حمایت دربار صفوی دست شستند ولی اخباری‌ها به حمایت خود ادامه دادند، با آنچه در واقع رخ داده سازگاری ندارد. در واقع، موضع علمای اصولی به طور کلی رو به ضعف نهاد و علمای اخباری موقعیت بهتری به دست آوردند. این اتفاقی است که در ارتباط میان جریانهای فکری و نوعی تسلط آنها بر فضای موجود رخ داد. البته این پذیرفتنی است که بعدها به دلیل انتقال قدرت علمای اصولی به عراق، ایران به مقدار زیادی در این زمینه عقب افتاد. طبعاً با دور شدن آنان از حوزه قدرت، استقلال آنان بیشتر شد. این اتفاق در دوره نادری و سپس قاجاری به وقوع پیوست. «ح»

تفکر فقهی در میان شیعیان دوازده امامی به صورت شیوه استنباط و استدلال منطقی (کلام) درآمد. این شیوه را توأم با اصول اجتهاد و تقلید که مکتب حله در قرن هفتم / سیزدهم به آن توسعه و نظمی خاص بخشید، کرکی لبنانی در دوران شاه تهماسب در ایران تبلیغ می کرد. البته اصولیها بدون توسل به مبارزه پیروز نشدند؛ خاصه آن که در خارج از منطقه نفوذ صفویان، در اطراف زیارتگاههای عراق یا در شهرهای دوردست مکه و مدینه اخباریان مقاومتی سرسختانه می کردند. با بهره گیری از مجموعه احادیثی که کلینی (م ۹۴۰/۳۲۹) و ابن بابویه (م ۹۹۱/۳۸۱) گردآوری کرده بودند و هنوز زهر کلام آن را مسموم نکرده بود، اخباریان در رساله‌هایی متعدد توانایی فقه‌ها در رسیدن به فتوای مستقل و ادعای آنان دایر بر نمایندگی امام غایب را رد کردند و رأی دادند که تنها منبع موثق، روایات نقل شده از پیامبر و امامان است. عموماً این نظریه با محکوم کردن همکاری با حکومت جائز یا ظالم شاه توأم بود.<sup>۱</sup> اصل اجتهاد تا حد زیادی دست کم در ایران قرن یازدهم / هفدهم متداول بود و چنان که شاهد بوده‌ایم توانست در نیمه دوم قرن حاضر، علیه استبداد شاه وارد صحنه شود.

در دوران حکومت آخرین پادشاهان صفوی، بویژه شاه سلطان حسین مرتجع، علما یا ملایان ایران جریان ترویج و وسیع تشیع را آن گونه که فقها تعریف می کردند، کامل کردند. یکی از ایفاگران نقش برجسته در این زمینه

۱. به هیچ روی ارتباطی میان اخباری‌گری - حتی اخباری‌گری خارج از ایران - با محکومیت حکومت جائز و ظالم وجود ندارد. ملامحمد امین استرآبادی از شاه عباس ستایش می‌کرد. مجلسی دوم که تفکر اخباری وی بسیار نیرومند بود، با دربار صفوی همراه و شیخ الاسلام آن بود. ملامحمد طاهر قمی، اخباری معروف، امام جمعه قم بود. حتی این نکته که اخباری‌ها غالباً ادعای مجتهدان را در نیابت از امام زمان (ع) زیر سؤال می‌بردند، کاملاً منطبق با واقع نیست. نگاهی به حکم شیخ الاسلامی مجلسی نشان می‌دهد که حتی برای علمای اخباری این مسأله مهمی بود که به دلیل آگاهی‌شان از علم حدیث، از سوی امام زمان نیابت عامه داشته باشند. «ح»

محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱-۱۰۳۸/۱۷۰۰-۱۶۲۷)<sup>۱</sup> بود، یک روحانی که نظریات پدرش، عارف و متأله مشهور، را با صراحت رد کرد. شاه سلطان حسین حتی قبل از جلوس به تخت سلطنت زیر نفوذ مجلسی بود. در مقام شیخ الاسلام اصفهان (پیش از سال ۱۰۹۹/۱۶۸۷)، مجلسی مراسم تاجگذاری در سال ۱۱۰۵/۱۶۹۴ را رهبری کرد و شاه به او قدرتی وسیع بخشید تا علیه تمام منحرفان و خاطیان اقداماتی شدید به عمل آورد. به عنوان یک مفتش برجسته عقاید دینی، او عملیاتی را به منظور زدودن تمام نشانه‌های تصوف، فلسفه و عرفان از تشیع در ایران رهبری کرد. قبلاً به اذیت و آزارهایی که مکتب اصفهان ناگزیر از تحمل آن بود، اشاره کرده‌ایم. مجلسی ماهرانه یک طرز فکر بسیار سنت‌گرایانه توأم با احترام‌گذاری به امامان و مرقدهای امامان و امامزادگان، و نیز احترام فراوان به سخنان منسوب به امامان را در راست دینی جدید معمول کرد. وی جامعترین مجموعه روایات شیعی، بحارالانوار، را با گردآوری تمام روایاتی از امامان که به آنها دسترسی داشت، تألیف کرد. نسخه چاپی این اثر بزرگ (تهران ۱۳۹۲-۱۳۷۶/۱۹۷۲-۱۹۵۶) قریب ۱۱۰ مجلد است، و پیمودن پهنه این اقیانوس علم تشیع فقط می‌تواند به کمک سفینه البحار، اثری بسیار مهم و دوجلدی به قلم عباس قمی (نجف ۱۳۵۵/۱۹۳۶)، صورت پذیرد. با وجود این، مکتب اخباری ادعا نمی‌کند که این مجموعه عظیم روایات، یگانه منبع و مرجع شرعی باشد، بلکه کمکی است در خدمت به اجتهاد مجتهدانی که وظیفه نمایندگی جمعی امام غایب را بر عهده دارند. تحوّل فرقه مفتیان شیعی به صورت طبقه‌ای از روحانیون، ظاهراً هنگامی به نتیجه منطقی رسید که شاه سلطان حسین منصب تازه تأسیس مآل‌باشی را در سال ۱۱۲۴/۱۷۱۲ به ملا محمدباقر خاتون‌آبادی واگذار کرد:

«در اواخر ماه ربیع‌الثانی ۱۱۲۴ در روز یکشنبه سلخ شهر ربیع‌الثانی،

۱. منابعی متعدد تاریخ درگذشت مجلسی را ۲۷ رمضان ۱۱۱۰ ق (۱۶۹۹) یا ۱۱۱۱ ق (۱۷۰۰) ذکر

نواب اشرف همایون اعلی مقرر فرمودند که عالی حضرت مجتهدالزمان امیر محمد باقر سلمه‌الله رئیس بر کل علما و اشراف و عظاما باشند و در مجلس همایون هیچ کس را یارای تقدّم بر آن مجتهدالزمان نباشد در نشستن و ایستادن.<sup>۱</sup>

این نقش تازه تأسیس، یعنی رهبری عالی روحانی، به صورتی آشکار در بنای مجموعه مدرسه و مسجد خیابان چهارباغ اصفهان (۱۱۲۶-۱۱۱۸) جلوه گر شد که نخستین استاد آن مآلباشی بود و از نظر شکوه و عظمت با مسجد شاه برابری می‌کند. با وجود این، مدرسه چهارباغ به صورت مرکز اقتدار دینی شیعیان (مانند واتیکان مسیحیان) درنیامد؛ رئیس نصب شده برای سلسله مراتب روحانیت شیعه توانایی ابراز وجود در برابر نیروی جمعی مجتهدان را نداشت و اندکی پس از سقوط این خاندان، اهمیت خود را از دست داد.<sup>۲</sup>

در سال ۱۷۲۲/۱۱۳۵ امپراتوری صفوی که از درون ضعیف شده بود، قربانی تهاجم افغانهای سنّی مذهب شد که اصفهان را اشغال، و ویران و تا سال ۱۷۲۹/۱۱۴۲ موضع خود را در آن شهر حفظ کردند. اعاده استقلال ایران به دست نادرخان از سران قبیله ترکمن افشار صورت گرفت که چراگاههای

۱. ارجمند (۱۹۸۴)، ۱۵۴؛ نقل از سید عبدالحسین خاتون‌آبادی، وقایع‌السنین و الاعوام، تهران ۱۳۵۲ش/۱۹۷۳، ۵۶۶.

۲. حقیقت آن است که با تعیین ملاباشی گرچه به صورت ظاهری، منصبی جدید برای رئیس‌العلماء تعیین شده بود، اما در واقع این اقدام، هیچ حرکت عمده‌ای به حساب نمی‌آمد. شاید اقتدار وی حتی با مقام صدر یا شیخ‌الاسلام در اوایل امر برابر نبود. فلسفه تعیین ملاباشی بیشتر به پراکندگی موجود در منصب شیخ‌الاسلامی باز می‌گشت که موقعیت خود را از دست داده بود. کما این که در روزگاری، صدر دچار این وضعیت شده و منصب شیخ‌الاسلامی ایجاد شده بود. از بین رفتن آن هم به موازات از بین رفتن مقام صدر و شیخ‌الاسلام به آشفتگی اوضاع ایران در دوره نادری و زندگی بر می‌گشت. به علاوه جدایی روحانیت از حکومت که بر اثر فروپاشی سلسله صفویه ایجاد شده بود، عامل دیگری برای کم‌رنگ شدن مناصب دینی در دوره بعدی بود. «ج»



آنان در حاشیه‌های غربی و شمالی دشت کویر قرار داشت. نادر با حمایت جنگجویان این قبیله قزلباش پیشین، افغانها را بیرون راند و تاخت و تازهای خود را به درون افغانستان، قفقاز و عراق و بعداً حتی تا شمال غرب هندوستان (کابل و پشاور ۱۷۳۸/۱۱۵۱، لاهور و دهلی ۱۷۳۹/۱۱۵۲) گسترش داد. نادر که در آغاز به عنوان عامل سلسله صفوی به صحنه آمده بود، در سال ۱۷۳۶/۱۱۴۸ تاج شاهی بر سر نهاد. او در رفتارهایش باتیولداران قبایل ترکمنی که به حمایت از او برخاسته بودند، قصد خود را دایر بر محو سلطه شیعیان در ایران آشکار کرده بود. چنان که او در نظر داشت، تشیع باید در کنار چهار مذهب سنی، و با عنوان مذهب جعفری که نامش را از امام جعفر صادق (ع) می‌گرفت پنجمین آنها را تشکیل می‌داد و بدین ترتیب اهمیت این امام تا درجه مؤسسان سایر مذاهب - ابوحنیفه، شافعی و غیره - تنزل می‌یافت. خود علمای شیعه با رسمی سازی تشیع، کمک نسبتاً زیادی به این تحوّل کردند.<sup>۱</sup>

در رمضان ۱۱۵۶ / اکتبر ۱۷۴۳ علمای سنی بلخ، قندهار و سایر شهرهای شرقی ایران سندی را در گنجینه حرم حضرت علی (ع) در نجف به ودیعه گذاردند که تأیید می‌کرد مردم ایران از تشیع چشم پوشیده و سلطان عثمانی را به عنوان رهبر مذهب تسنّن از این امر مطلع کرده بودند.<sup>۲</sup>

نادر آن گاه نه فقط کوشید تا با از میان بردن منصب صدر و دادگاههای شرع نفوذ ملایان را محدود کند، بلکه با مصادره اوقاف آنان - که شرعاً غصب نشدنی بود - پایه‌های اقتصادیشان را نیز از آنها دریغ داشت. شیخ الاسلام اصفهان به سبب مقاومت اعدام شد و ملاباشی، میرزا عبدالحسین، به دلیل حمایت از خاندان صفوی به مجازات مرگ رسید. زمامداری نادرشاه در نظر

1. b. Searcia Amoretti. *CHI* VI, 648f.

آمورتی نشان داد که تا چه حد این شبیه‌سازی تشیع به مذاهب سنی حتی در مباحثه دینی از یکجا و عثمانیهای سنی قابل توجه بود.

2. Algar (1969), 31, note 28.

روحانیت شیعه حکومت تعقیب و آزار دینی بود. از سال ۱۷۳۸/۱۱۵۱ بسیاری از علما به عتبات عالیات در عراق عثمانی تبعید شدند و در جوار زیارتگاههای کاظمین، نجف و کربلا اقامت گزیدند. درست از همان زمان بود که کربلا به عنوان یک مرکز مهم تعالیم شیعی همپایه نجف شد.

سیاستهای تمرکزگرایانه و مستبدانه نادرشاه نه فقط روحانیت شیعی، بلکه تیولداران ترکمن شمال ایران را که از اشراف نظامی پیشین قزلباش بودند، خاصه افراد قبایل افشار و قاجار، به دشمنی با او برانگیخت. قتل نادر در سال ۱۷۴۷/۱۱۶۰، از فرارسیدن دوران رنج و سختی و رقابت میان اولاد خودش، افشارها و قاجارها، شاهزادگان صفوی و افغانها خبر می داد. علمای شهرها در این کشمکشها که بیشتر در میان اتحادهای بزرگ قبیله‌ای رخ می داد، هیچ نقش خاصی را ایفا نمی کردند. افشارها حرم مشهد را غارت، و حتی نرده‌های طلای اطراف مرقد امام رضا(ع) را ذوب کردند. فقط خاندان ایرانی زند که در سال ۱۷۵۰/۱۱۶۳ به کمک قبایل زاگرس توانست خود را دودمان مقتدر محلی در شیراز اعلام کند، قاطعانه گرایشهایی شیعی از خود نشان می داد: هریک از دوازده ناحیه شهر به یکی از دوازده امام اختصاص یافته بود، و شیخ الاسلام شیراز که از طرف حاکم منصوب شده بود، بر دادگاههای روحانی که بازگشایی شده بودند نظارت داشت. کریم خان زند در شیراز مدارس و مساجدی بنا کرد که مسجد معروف وکیل از آن جمله است. لکن خاندان زند مطلقاً مدعی قدرت دینی برای خود نبودند و در مقام حکمرانان مشترک حتی از عنوان ایرانی شاهنشاه چشم پوشیدند. آنها به استفاده از عنوان متواضعانه وکیل به جای شاه صفوی قانع بودند.

دوره فترت از سقوط صفویان در سال ۱۷۲۲/۱۱۳۵ تا تأسیس حکومت قاجار در سال ۱۷۹۶/۱۲۱۱، دوره‌ای است که در اثنای آن روحانیت شیعی در ایران به شکلی در آمد که از آن زمان تاکنون شناخته شده است. یک ضرورت مهم این تحوّل از میان رفتن تنها خاندانی [صفویه] بود که از موهبت الهی

انتساب به حضرت پیامبر و امام هفتم برخوردار بود و در نتیجه تنها رقیب جدی در مبارزه برای کسب رهبری شیعیان محسوب می شد؛<sup>۱</sup> نه ترکمن های افشار و قاجار، نه زندیه و به یقین نه نادرشاه ضدشیعی می توانستند رقیبان واقعی مجتهدانی باشند که روز بروز بر اعتماد به نفس آنان افزوده می شد.

ضرورت دیگر برای استقلال فزاینده روحانیان ایرانی، امکان اقامت در عتبات عالیات بود. زیارتگاههای شیعیان در عراق - نجف، کربلا، کاظمین در نزدیکی بغداد و عسکرین در سامرا - از سال ۱۰۴۸/۱۶۳۸ زیر سلطه عثمانی، و در نتیجه دور از دسترس شاه بود. از آنجا که سلاطین عثمانی عموماً به زیارتگاههای شیعیان آسیبی نمی رساندند و به علاوه، گاه به دلایل سیاسی از مخالفان شاه حمایت می کردند، این عتبات به صورتی روزافزون به پناهگاههایی برای علمایی تبدیل می شد که به دلیلی با صاحبان قدرت در کشورشان در تعارض بودند. برای اولین بار در دوران سیاستهای ضدشیعی نادرشاه، علمای ایران در گروههایی بزرگ راهی عراق شدند تا از اقامتگاهی امن مردم را به مخالفت با شاه برانگیزند، شیوه ای از رفتار که به صورت سنت درآمد و تا زمان آیت الله خمینی اثربخشی خود را به اثبات رساند.

شرط سوم و سرنوشت ساز برای دستیابی علما به قدرت سیاسی، پیروزی قاطع مکتب اصولی بر اخباریان حتی در زیارتگاههای عراق بود که هرگونه مخالفت با اصول اجتهاد و تقلید در این زمان در آنجا سرکوب می شد. اصولیان پیروز این اصل اخباریان را دایر بر آن که فقط کلام قرآنی و روایات امامان راهنمای مؤمنان است، به عنوان نوعی بدعت محکوم کردند و

۱. مکرر اشاره کرده ایم که سیادت در مفهوم مشروعیت در دوره صفویه نقشی ایفا نمی کرد. تنها اشاره ای که به این مطلب هست، در نامه ای است که شاه اسماعیل برای شیک خان نوشته است. اما اثر دیگری از این نگرش در مجموعه تفکر سیاسی قزلباش که بر پایه خانقاه بود و اندیشه سیاسی فقها که بر پایه نیابت از امام زمان بود، دیده نمی شود؛ این خطایی است که شاردن مرتکب شده و به مؤلف کتاب حاضر هم سرایت کرده است. «ج»

ملاً محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳/۱۶۲۴) را مسؤل آن دانستند. این دیدگاه از نظر تاریخی درست نیست، زیرا در حقیقت، مکتب اصولیان خود بدعتی بود که نشانه‌های آن را در گذشته تا زمان رواج علم کلام در تحصیلات دینی به همت شیخ مفید و مکتب او می‌توان دنبال کرد.<sup>۱</sup>

توسل اصولیان به عقل در برابر مراعات مطلق نقل، چند مفهوم مهم در برداشت. در حالی که اخباریان حدیث را تنها منبع موثق می‌شناختند و بنابراین مرجعیت کامل را به امام غایب واگذاشتند، اصولیان مرجعیت اشخاص زنده را جایگزین آن کردند. امام «از وظایف خود در مقام رئیس واقعی حکومت آینده محروم می‌شود» و نمایندگی جمعی جای او را می‌گیرد؛ نقش او تا حد نقش یک قدیس تنزل می‌یابد، یعنی کسی که در مسائل مبتلابه روزمره به عنوان مدافع مردم به او متوسل می‌شوند.<sup>۲</sup> در حالی که به عقیده اخباریان، فرد مؤمن می‌تواند در تمام مسائل اعتقادی از حدیث به یقین مطلق برسد، اجتهاد اصولیان فقط می‌تواند به یک ظن منتهی شود.

تصور یک مجتهد معصوم که گاه بگاه در قرن دوازدهم / هفدهم علیه استبداد صفویان از آن بهره‌برداری شده بود، تقویت نشد.<sup>۳</sup> آن‌گونه که علامه حلی قبلاً تصریح کرده بود، مجتهد معصوم و مصون از لغزش و گناه نیست،

۱. این تعبیر مؤلف حاکی از این اعتقاد اوست که حرکت شیخ مفید در ارائه یک تصویر اصولی از فقه، نوعی بدعت بوده است. در این باره توجه به دو نکته مفید است: نخست آن که تا زمان حیات امامان (ع) اعتماد به روایت امام مانع از آن بود تا استنباط به شکل اجتهادی آن در میان شیعه رواج یابد؛ این سخن درستی است. اما نکته دوم آن است که به طور کلی، نگرش اصولی در تشیع، اعم از آن که در کلام باشد یا فقه - و البته در فقه کمتر - بازگشت به قرن اول و دوم است. در واقع، آن‌گونه که استاد مدرسی طباطبائی نشان داده است (مکتب در فرایند تکامل، بخش چهارم، ص ۱۵۱ - ۱۶۱) در میان اصحاب ائمه (ع) این دو نوع گرایش، البته اکثریت طرفدار نقل و اقلیت طرفدار عقل و اجتهاد، وجود داشته و نوعی اختلاف نظر میان این دو دسته را می‌توان از نیمه نخست قرن دوم به این سو دنبال کرد. «ج»

2. B. Scarcia Amoretti. *CHI* VI, 653.

۳. پیش از این در این باره توضیحی گذشت. «ج»

بلکه در استفاده از عقل لزوماً جایز الخطاست. بنابراین، مجتهد مسؤول گفتار و کردار خود نیز می باشد. در این تأکید بر اختیار و مسؤولیت انسان، شیعه دوازده امامی وارث اصول استدلال عقلی معتزله نیز هست. وجود اختلاف نظرها و دیدگاههای مخالف در میان مجتهدان را نظام نه فقط جایز می شمرد، بلکه تمامی نظام در حقیقت مبتنی بر این واقعیت است که مرجعیت الزام آور باید خود ناگزیر جایز الخطا باشد. با این همه، به منظور رساندن آشفستگی آرا به کمترین میزان آن، مرجعیت به چند تن - و مسلماً فقط به مجتهدان زنده - محدود، و از هرگونه مراجعه به فتوای مجتهدان متوفی پرهیز می شود. در عین حال، هر مؤمن تحصیل نکرده ای، اجازه دارد مسؤولیت خودش را به یکی از عالمان آگاه محول و از او تقلید کند.

اجرای این اصول مکتب حله، بواقع سبب پیدایش روحانیت شیعه به شکلی شد که می شناسیم. عقل منبعی است برای صدور فتوای الزام آور، اما قابل تجدیدنظر، و وظیفه مؤمن در استفاده از مرجعیت اشخاص زنده و جایز الخطا، به روحانیت شیعه دوازده امامی، نوعی انعطاف پذیری و استعداد واکنش نسبت به حوادث پیش بینی نشده بخشید که هم مخالفان، اخباریان سنت گرا، و هم حتی مذاهب سنی فاقد آن بودند. م. مؤمن لغت اجتهاد را «تفسیر نوآورانه به کمک داور مستقل» ترجمه می کند و بر کلمه «نوآورانه» تأکید می ورزد.<sup>۱</sup>

از قرن نوزدهم این انعطاف پذیری اجتهاد، به مجتهدان اجازه داده است تا همواره بیش از پیش با قدرت سیاسی به مخالفت پردازند. چنان که پیشتر توضیح داده شد، توصیف مجتهدان - یا آیت الله ها، چنان که مشهورترین آنها امروزه این گونه نامیده می شوند - به عنوان اشخاصی بنیادگرا تعریفی دقیق نیست. پایبندی شدید به معنی لغوی حدیث که خاص بنیادگرای است، در حقیقت دقیقاً از ویژگیهای مکتب مغلوب اخباری است.

پیروزی قاطع اصولیان بر اخباریان در عتبات عراق به وقوع پیوست. فاتح حدیث‌گرایی رواج یافته در آنجا آقامحمد باقر وحید بهبهانی بود. این شخص اصفهانی پس از تکمیل تحصیلاتش در کربلا ماند و عمری طولانی (۱۲۰۸-۱۱۱۷/۹۳-۱۷۰۵) را به مبارزه با اخباریان پرداخت که به سبب بدعت‌گذار بودنشان آنها را بدعتگر می‌خواندند، و نفوذ آنان را در عتبات از میان برد. بنابراین او را مجدد دین راستین، و در حقیقت مؤسس درست‌آینی شیعه می‌دانند. بهبهانی بدون شك، پیروی مخالفان خود از اسلام را مورد تردید قرار داد و آنان را تکفیر کرد؛ سابقه‌ای که، چنان که قرن سیزدهم / نوزدهم نشان داد، مصیبت‌بار بود. او حتی از به کار بردن خشونت جسمی خودداری نمی‌کرد؛ و در حالی که چند میر غضب همراهی‌اش می‌کردند خیابانهای کربلا را زیر نظر داشت و به فتوای خود حدود را جاری می‌کرد. پس از اخباریان، قربانیان مورد نظرش درویشان بودند.<sup>۱</sup>

با این حال، اخباریها تا بعد از تأسیس سلسله قاجار (۱۷۹۶/۱۲۱۱) دچار شکست قطعی نشدند. شیخ جعفر نجفی اصولی موفق شد حریف خود میرزا محمد اخباری را از عتبات عالیات بیرون کند. اخباری به تهران گریخت و در آنجا یکبار دیگر توانست به وسیله «معجزه سر» از الطاف کوتاه مدت دربار برخوردار شود: او با فتحعلی شاه قاجار شرط بست که با بهره‌گیری از امداد غیبی سرزیزیانف، فرمانده روسی محاصره‌کننده باکو، را به دست آورد و در عوض، شاه مذهب اخباری را دین رسمی اعلام کند. هنگامی که سر ژنرال

---

۱. اظهار این قبیل مطالب، بدون استناد به یک منبع - و لو غیر معتبر - روا نیست. مؤلف مع الاسف - شاید از روی اختصار - در بسیاری از موارد در ارجاعات و استنادات خود کوتاهی کرده است. از جمله موارد همین جاست. در مجموعه آنچه از حضور وحید بهبهانی در کتاب «وحید بهبهانی» صص ۱۲۲-۱۲۶ اثر استاد علی دوانی آمده، چیزی از این سختگیری‌ها، آن هم وجود میر غضب و غیر ذلك وجود ندارد. در برخورد با صوفیه نیز آنچه هست مربوط به آقا محمدعلی کرمانشاهی فرزند وحید بهبهانی است نه خود وحید. «ج»

روسی پس از چهل روز بواقع به تهران رسید، شاه به قول خود عمل نکرد و اخباری دوباره به بغداد تبعید شد.<sup>۱</sup> در این زمان اصولیان در دربار از نفوذ بیشتری برخوردار بودند. اخباریان سنگرهای خود را در کرمان و همدان از دست دادند و از آن پس دیگر هیچ نقش مهمی در ایران ایفا نکردند. میرزا محمد اخباری که به حرم کاظمین بازگشته بود، در سال ۱۲۳۲/۱۸۱۶ به دست گروهی خشمگین از پیروان اصولی در آنجا کشته شد. اعقاب او تا زمان حاضر در بصره ساکن بوده‌اند و این شهر بانواحی اطرافش (پس از جزیره بحرین) به صورت آخرین پناهگاه اخباریان باقی مانده است. در «عتبات»، همچون ایران، مجتهدان صاحب نفوذ بودند.

### درست‌آیینی شیعی در عصر قاجاریه

وحدت مجدد ایران به همت شاهزادگان قبیله ترکمن قاجار صورت گرفت که چراگاه‌هایشان در شمال این کشور و در جنوب دریای خزر قرار داشت. آغامحمدخان قاجار شهر تهران در نزدیکی ری را که تا آن زمان اهمیت چندانی نداشت مقر حکومت خود قرار داد و قدرت زند در شیراز و کرمان را از میان برد (۱۲۰۹/۱۷۹۴). شمال شرق ایران (خراسان)، آذربایجان، ارمنستان و گرجستان را تسخیر کرد (۱۲۱۰/۱۷۹۵) و در سال ۱۲۱۱/۱۷۹۶ در تهران خود را شاهنشاه نامید.

این حقیقت که سلسله جدید خود را مدافع تشیع می‌دانست در زمان تاجگذاری آغامحمدخان در سال ۱۲۰۰/۱۷۸۵ آشکار شده بود. در این مراسم او شمشیر تقدیس شده در زیارتگاه صفوی در اردبیل را به کمر بست و دستور داد استخوانهای اجدادش را از استرآباد (در جنوب شرقی دریای خزر) به نجف ببرند و گنبد حرم کربلا را زانود کنند.

1. Algar (1969), 65.

جانشین وی، فتحعلی شاه (۱۲۵۰-۱۲۱۲ / ۱۸۳۴-۱۷۹۷) از این جهت با او برابری می‌کرد. این شاه هر سال به زیارت قم می‌رفت و ساکنان آن را از پرداخت هرگونه مالیات معاف کرد. وی هدیه‌هایی گرانبها به زیارتگاه قم اهدا و مدرسه فیضیه را تأسیس کرد.<sup>۱</sup> او پس از گرفتن مشهد از افشاریان، مرمت حرم آنجا را نیز عهده‌دار شد. با وجود این، در دوران زمامداری اش کربلا ضربه‌ای شدید متحمل شد: وهابیان سنی و متعصب که از نظر آنها هرگونه احترام به مرقدها بدعت شمرده می‌شد، از صحرای عربستان بر زیارتگاههای ناحیه فرات حمله بردند. در محرم سال ۱۲۱۷/ آوریل ۱۸۰۲، کربلا غارت و ویران شد و این یورش قریب ۲۰۰۰ قربانی از ساکنان شهر گرفت.

با همه شور زاهدانه‌ای که حاکمان قاجار به ابراز می‌داشتند، این حقیقت را نمی‌توان نادیده گرفت که آنان قادر نبودند نقشی را که صفویان با موفقیت ایفا کرده بودند، عهده‌دار شوند. اصل و نسب ترکمن این خاندان برای آنها روشنتر از آن بود که بتوانند ادعا کنند از نژاد امامان هستند و یا به سبب برخورداری از موهبت و ابستگی نسبی به امامان مدعی رهبری دینی باشند. شاه قاجار که نمی‌توانست نماینده امام غایب باشد، این وظیفه را اکنون تقریباً با طیب خاطر به علمای دینی واگذار کرد. مفهوم نیابت عامه مجتهدان که پیشتر در اواخر دوران صفویه دربارهاش بحث شده بود،<sup>۲</sup> اکنون به شکل وسیعی پذیرفته شد. فتحعلی شاه دیندار، در صدد برآمد علمای برجسته را به

۱. بدون تردید سابقه مدرسه فیضیه به قرن ششم می‌رسد و در کتاب نقض از آن یاد شده است (ص ۱۶۴ چاپ اول)، اما بعدها در سال ۱۲۱۳ ق، فتحعلی شاه مدرسه را از پایه تخریب کرد و بنای جدیدی ساخت. «ج»

2. Madelung (1982), 166; Momen, Introduction, 209.

۳. روشن نیست این ادعا که نیابت عامه در اواخر دوره صفویه مطرح شده، مستند به چه منبع درجه اولی است. دلایل فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد بحث نیابت عامه - یا اختلاف نظر در محدوده آن - یکی از قدیمی‌ترین دیدگاه‌های فقهی رایج در متون فقهی امامی است که مکرر در باره آن توضیح داده شده است. «ج»



دربار خود در تهران جذب کند، اما بیشتر اینان هنوز در داشتن مراوده با قدرت دنیوی «غصبی» تردید داشتند.<sup>۱</sup>

در عصر حکومت قاجار (۱۳۴۴-۱۲۱۱) تحوّل طبقه علمای دینی به روحانیت<sup>۲</sup> و نیز مکتب پیروزمند اصولی به معیار درست آیینی شیعی کامل شد. در این زمان گرایش‌هایی نسبت به سلسله مراتب طبقات دینی آشکار گشت. بیشتر ملاحای ساده فقط در چهارچوب کاربرد قوانین فرعی فقهی، اختیار قضاوت داشتند؛ در صورتی که گروهی از علمای طراز اول که بر مبنای علم خود در زمینه اصول فقه رایج انتخاب می‌شدند، صلاحیت اجتهاد داشتند. حتی مفهوم اجتهاد متجزی مربوط به علمای منفرد در چند حوزه تخصصی قانون شرع، که بارها در گذشته از آن حمایت شده بود، اکنون کنار گذاشته شد. اختیار فقط در دست فردی بود که اجتهاد مطلق داشت.<sup>۳</sup> در جریان قرن نوزدهم تعداد این مجتهدان صلاحیت‌دار بسرعت افزایش یافت. در حالی که در نیمه اول قرن تعداد علمای این طبقه بسختی از دوازده نفر تجاوز می‌کرد، در زمان حکومت ناصرالدین شاه (۱۳۱۳-۱۲۶۴) بیش از ۱۷۵

---

۱. نکته‌ای که مؤلف از آن غفلت کرده این است که فاصله علما با دولت قاجار به مراتب بیش از فاصله آنان با دولت صفوی بود. قاجارها نتوانستند علما را همانند دوره صفوی در مناصبی که متناسب با شأن آنان باشد، به کار بگیرند. بیشتر آنچه در باره روابط قاجار با علما نقل شده، نوعی حرمت ظاهری است تا یک باور عمیق و فراگیر. همین امر جدایی نهایی علما را از دولت قاجار در مشروطه فراهم کرد «ح»

۲. این که چنین تحوّل در دوره قاجاریه صورت گرفته باشد، جدای از آن که قدری نامفهوم می‌نماید، سخنی است که هیچ‌گونه شهادی بر آن وجود ندارد. شاید اگر مؤلف چنین ادعایی را نسبت به دوره صفویه مطرح می‌کرد، می‌توانست قرائنی برای آن به دست بدهد، اما در دوره قاجاریه هیچ‌گونه تحوّل که بتوان آن را شبیه به این تحول دانست، صورت نگرفت. به علاوه که حتی در دوره صفوی هم کاربرد این نظریه، قابل تأیید نیست؛ گرچه می‌توان پذیرفت که به دلیل رسمی شدن مذهب تشیع، روحانیت، بیش از پیش، به صورت یک گروه با ویژگی‌های خاص ظاهر شد. «ح»

مجتهد را می‌توان نام برد.<sup>۱</sup> اکنون نه فقط یک مؤمن ساده که به شکلی فزاینده به صورت فردی «عامی» در می‌آید، بلکه ملای عادی هم مجبور بود از یک مجتهد تقلید کند؛ مجتهد طراز اول مرجع تقلید می‌شد.<sup>۲</sup>

مرجع تقلید مجتهدی است که شخص مؤمن با پیروی از فتوایش و تبعیت بی‌چون و چرا از او در مسایل دینی مسؤولیت خود را به او محول می‌کند. در اصل، هر مجتهدی یک مرجع تقلید است. لکن از قرن سیزدهم / نوزدهم گرایشی آشکار به تعیین یک رئیس در سلسله مراتب روحانی در وجود مرجع تقلیدی یگانه وجود داشته است که عموماً او را بالاترین مرجع می‌شناسند. پیشتر حتی علمای منفرد به عنوان «مجتهد زمان» مورد توجه بودند، مثلاً کرکی در ابتدای قرن دهم / شانزدهم و مجلسی در انتهای قرن یازدهم / هفدهم؛ اما در قرن سیزدهم / نوزدهم بود که این گرایش شدیدتر شد. در نیمه اول این قرن شیخ محمد حسن (م ۱۲۶۶/۱۸۵۰)، مؤلف مهمترین اثر راجع به فقه شیعه در ایران پس از صفویه، صاحب نفوذ بود.<sup>۳</sup> او اندکی پیش از وفاتش شاگرد خود، شیخ طائفه خوزستان مرتضی شوشتری (یا دزفولی) انصاری (م ۱۲۸۱/۱۸۶۴) را رسماً معرفی کرد. این شیخ پس از اقامتی نسبتاً طولانی در ایران از سال ۱۲۴۹/۱۸۳۳ در نجف زندگی می‌کرد و پس از درگذشت معلم خود برای نخستین بار به صورتی عمومی بالاترین مرجع تقلید، نه فقط در عتبات عراق بلکه در ایران و در جمع شیعیان

۱. Arjomand, 245f.

۲. مرجع اسم مکان از فعل زَجَع «بازگشتن»، و بنابراین به معنی محلی که شخصی به آن بازمی‌گردد، می‌رود و متوسل می‌شود، و به معنی منبع موقت است. تقلید مصدر قَلَد «واگذار کردن، اختیار دادن». این دو کلمه رابطه‌ای اضافی دارند و بنابراین نمونه‌ای از اختیار دادن است. این واژه عموماً در نوشته‌ها آزادانه ترجمه می‌شود؛ مومن در مقدمه (Introduction)، ص ۱۷۵: «محل رجوع برای تقلید» (Mac Eoin, *Changes*, 160f; (reference point for imitation) منبع تقلید (Source of imitation)

۳. جواهر الکلام، به کوشش ع. القوجانی، ۲۳ ج. تهران ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲.

عربستان، ترکیه، و هندوستان، شناخته شد.<sup>۱</sup>

فقط داناترین و دانشمندترین شخص (اعلم) می‌توانست برای مقام برترین مرجع تقلید در نظر گرفته شود، اما تا امروز این مسأله مورد اختلاف بوده است که آیا بر اعلمیت شروطی مترتب است، و این شروط چگونه باید مشخص شود. مخالفان وجود یک رئیس برای سلسله مراتب روحانی تردید دارند که این کار اصلاً مقدور باشد، خاصه بدان لحاظ که، چنان که شاهدند، هیچ شخص واحدی نمی‌تواند در تمام زمینه‌های علوم دینی اعلم باشد. بنابراین مرتبه بالاترین مرجع تقلید می‌تواند فقط بر مبنای تشخیص خودانگیخته عموم مردم باشد و نمی‌تواند جنبه رسمی پیدا کند. مواقعی یک مرجع بلامنازع دارای نفوذ بوده است، ولی به دنبال آن همواره مراحل از رقابت میان مجتهدان رقیب وجود داشته است. پس از درگذشت مرتضی انصاری در سال ۱۲۸۱/۱۸۶۴، هیچ جانشینی قادر نبود خود را مطرح کند تا آن که میرزا محمد حسن شیرازی در اثر شناخت عمومی دال بر اعلم بودن (اعلمیت) به عنوان یگانه مرجع تعیین شد. او برای نخستین بار زیارتگاه سامرا - محلی که امام دوازدهم در آنجا از نظرها غایب شد و جایی که خود او

1. Algar, 162f.; Cole, 40 f.; Momen, 311; S. Murata, Art. Ansari Mortaza, Encycle. Iran; Cole, 42 ff.

این نویسنده تحلیلی از صراط النجاة انصاری برای غیر روحانیان درباره وظیفه تقلید ارائه می‌دهد.  
 ۲. آشنایی با تاریخ مرجعیت شیعه. نشان می‌دهد که همیشه، برترین مجتهد، به عنوان مرجع تقلید کل تشیع شناخته می‌شده است. البته، تا پیش از برقراری ارتباطات سریعتر که به وسیله تلگراف به دست آمد، تمرکز روی علمای محلی بود اما پس از امکان برقراری ارتباط، تمرکز روی مرجعیت واحد بیشتر شد. در این باره، تفاوتی میان دوره صفوی وقاجار نیست. روشن نیست این که مؤلف بین مجتهد الزمان دوره صفوی - کرکی به عنوان اولین مثال از عصر اول صفوی و مجلسی به عنوان مثال دوم از آخر دوره صفوی - با مرجع تقلید دوره قاجاری تفاوت می‌گذارد. در چه چیز است؟ اگر تفاوتی باشد، اجتهادی شدن بیشتر فقه در دوره قاجاریه است که سبب افزایش رابطه تقلید میان مقلد و مرجع می‌شد. این امر با تسلط اخباری‌گری در دوره صفوی، به این شدت وجود نداشت. «ح»

در آن استقرار یافت - را به صورت مرکزی برای تعلیم شیعی درآورد. بعد از وفاتش در سال ۱۳۱۲/۱۸۹۵، مشاجره‌هایی که بر سر جانشینی او درگرفت بار دیگر سبب بروز اختلاف در جامعه شد.<sup>۱</sup>

گرایش به سوی استقرار مراتب روحانیت که عالیترین مرجع در رأس آن باشد فقط یکی از ویژگی‌های آن روندی بود که طی آن علمای شیعه به صورت یک طبقه روحانی ظاهر شدند. ویژگی دیگرش آن بود که علما به تدریج حقوق ویژه امام غایب را به عهده گرفتند. بنابر عقیده شایع، وظایفی که فقط رهبر حقیقی امت اسلامی، یعنی امام، می‌توانست انجام دهد، در دوران غیبتش ساقط می‌شد و کسی حق اجرای آنها را نداشت.<sup>۲</sup> با وجود این، ضرورت محض در اندک زمانی سبب شد که برخی از این وظایف را نمایندگان امام اجرا کنند. مکتبهای بغداد (مفید و مرتضی) و حله (علامه حلی) پیش از آن بتفصیل به این مسائل اندیشیده بودند، هرچند فقط زمانی به خود آمدند که صفویان به تأسیس یک حکومت شیعی و روحانیت شیعی اقدام کردند.

مسأله مصرف مالیاتهایی که مؤمنان باید به پیامبر و بعداً به امامان می‌پرداختند اهمیت زیادی داشت. سوره انفال (۸) آیه ۴۱: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَنَّ السَّبِيلِ.... از نظر شیعیان، برخلاف آنچه اهل سنت عقیده دارند، فقط به غنایم جنگی مربوط نمی‌شود بلکه هر نوع تحصیل مال و سود را شامل

1. Algar, 210; Mac Eoin, 166.

۲. در این که برخی از مناصب در فقه خاص امام غایب (ع) بوده است، تردیدی وجود ندارد. اما موارد آن بسیار اندک و در برخی از آنها هم اختلاف نظر وجود داشته است. یعنی درست در زمان هایی که برخی آن اختیارات را برای فقیه نمی‌پذیرفتند، همان زمان، کسانی هم بوده‌اند که بیشتر آنها را در حوزه اختیار فقیه می‌دانسته‌اند. اما این که این عقیده شایع باشد، چنین امری تنها در دو سه مورد از جمله بحث اذن به جهاد پذیرفتنی است؛ در برابر مواردی مثل اقامه نماز جمعه، همیشه محل اختلاف نظر بوده است. «ح»

می شود و از این رو، در فقه شیعه، خمس نوعی مالیات بر درآمد است. چگونگی جمع آوری و توزیع این خمس در زمان غیبت امام غایب بارها ذهن علمای شیعه را از زمان کلینی (م ۳۲۹/۹۴۰) به خود مشغول کرده بود.<sup>۱</sup> به مضمولان پرداخت خمس تکلیف می شد که وجوه خمس خود را تا بازگشت امام غایب دفن کنند و یا آن را نگهداری کنند و قبل از فوت خود به یک امین بسپارند. بنابر تعبیری دیگر، پرداخت خمس در زمان غیبت اصلاً واجب نبود. از زمان شیخ طوسی (م ۴۶۰/۱۰۶۷) عقیده غالب این بود که پرداخت خمس واجب است<sup>۲</sup> و در توزیع آن روش زیر باید مراعات شود: مبلغ خمس باید میان شش گروه مستحق دریافت آن که در قرآن نام برده شده است به تساوی تقسیم شود؛ به علاوه، سهم خداوند، سهم پیامبر و وابستگانش - سه ششم خمس - سهم امام را تشکیل می داد، در صورتی که سه ششم باقیمانده برای یتیمان، نیازمندان و مسافران از خاندان پیامبر - یعنی مختص سیدهای نیازمند (سهم سادات) - بود. این سه ششم اخیر را می توانستند علما وصول کنند، اما باید به مستحقان آن تسلیم می کردند. این سهم با سهم امام فرق داشت؛ چون ذخیره کردن آن تا ظهور امام نه فقط عملی نبود بلکه انجام چنین کاری نفع چندانی به حال اسلام نداشت. در مکتب حله این عقیده عموماً پذیرفته شده بود که علما در مقام نماینده جمعی امام باید این مالیات بر درآمد را از مؤمنان وصول و در راه مصلحت امت شیعه هزینه کنند.<sup>۳</sup> اما این اصل فقط از زمان صفویه با تشکیل روحانیت ایرانی اهمیتی واقعی کسب کرد؛ در قرن ۱۳/۱۹ مرجع تقلید از طریق نمایندگان خود خمس

۱. برای توضیحات ر. ک: (Sachedina (1980), Calder (1982)

۲. این نسبت به علمای شیعه صحیح نیست، زیرا در کتاب جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۶۷ این سخن را از گوینده‌ای مجهول نقل فرموده است و آن را مخالف فتاوی اصحاب و اصول عقلی و شرعی دانسته است. گرچه این نظریه در میان شیعه قائل داشته است. ولی نسبت دادن آن به فقهای شیعه تا زمان مرحوم شیخ طوسی به هیچ وجه قابل قبول نیست. «مترجم»

3. Calder, 43f.; cf. Sachedina, 286ff.

را از معتقدانی که از روی میل از او پیروی می‌کردند، وصول می‌کرد. بنابراین، علاوه بر عواید اوقاف - چه به عنوان بانی خیر مستقیم و چه در مقام متولی - و حق الزحمه انجام وظایف ثبتي (ثبت و تصدیق قرار دادها، وصیتها، ازدواجها و غیره) با وصول سهم امام، علما یک منبع درآمد سوم نیز داشتند که آنان را در مقامی قرار می‌داد که تا حد زیادی مستقل از حکومت باشند.

یکی دیگر از حقوق ویژه امام غایب که علما پیش از آن در عصر صفویه به خود اختصاص داده بودند، امامت جماعت و ایراد خطبه جمعه بود. کُرکی اعلام کرده بود که انجام این وظایف برای علما هم جایز و هم واجب است، و با حمایت شاه فقیهانی را به سمت پیشنهاد و امام جمعه در سراسر ایران منصوب کرد.

یکی دیگر از حقوق انحصاری امام اجرای حدود مطابق حکم قرآن، یعنی وحی، بود مانند بریدن دست سارق سوره مائده (۵) آیه ۳۸. هرچند شیخ مفید، سید مرتضی و علامه حلی پیش از آن اجرای حدود را در غیبت امام جایز اعلام کرده بودند، این نظر هنوز مورد اختلاف بود.<sup>۱</sup> اما از پایان قرن دوازدهم / هیجدهم فرمان خداوند به امام دایر بر «الامر بالمعروف والنهي عن المنکر» را مجتهدان یکی از وظایف آشکار خود می‌شمردند. در کربلا می‌بینیم که محمد باقر بهبهانی احکام اعدامی را صادر می‌کرد که مریدانش مجری آن بودند؛<sup>۲</sup> شاگرد او، سید محمد باقر شفتی رشتی (اهل شفت در نزدیکی رشت در کرانه دریای خزر؛ ۱۲۶۰-۱۸۴۴/۱۱۸۰-۱۷۶۶) در مقام شیخ الاسلام اصفهان به همین شیوه عمل می‌کرد و از اجرای حدود توسط مجتهدان در رساله‌های ویژه به دفاع برخاست.<sup>۳</sup>

آخرین حق ویژه امام غایب که مجتهدان در قرن سیزدهم / نوزدهم به

1. Madelung (1982), 166.

۲. در جای خود توضیح داده شد که مؤلف منبعی ارائه نداده و به نظر می‌رسد نوعی توهم باشد. «ج»

3. Algar, 61; Arjomand, 232.

خود اختصاص دادند، حق اعلان و رهبری جهاد با کافران بود.<sup>۱</sup> برای نویسندگان اولیه مکتب فکری تسلیم کاملاً آشکار بود که فقط امام یا نماینده‌ای که شخص او تعیین کرده باشد، می‌تواند اعلان جهاد کند. این عقیده محقق حلی بود، و از روی احتیاط خودداری از اجرای حدود را نیز توصیه کرده بود. تا دوران صفویه هیچ تغییری در این نظر پدید نیامد.<sup>۲</sup> در زمان پیشروی روسها به قفقاز (۱۲۲۸-۱۲۱۹/۱۸۱۳-۱۸۰۴) و در آغاز عصر قاجاریه بود که علما مدعی نمایندگی امام غایب در این وظیفه نیز شدند. شیخ جعفر (م ۱۲۲۷/۱۸۱۲) در کتاب کشف الغطاء<sup>۳</sup> خود (م ۱۲۲۴/۱۸۰۹) توضیح داد، در جایی که امام غایب باشد مجتهدان - یا به عبارتی دقیقتر، افضل آنها - حق اعلام جهاد دارد. او به شاه اختیار داد جهاد با روسها را اعلام کند و سهم امام از غنائم جنگی را در راه خیر و صلاح مسلمانان به مصرف برساند: «از آنجا که من مجتهد و یکی از کسانی هستم که می‌تواند ادعای نمایندگی صاحب‌الزمان (یعنی، امام) را داشته باشد، به سلطان... فتحعلی شاه اجازه می‌دهم آنچه برای تجهیز سربازان و قشون لازم است بردارد و به منظور بیرون راندن کافران، شورشیان و مرتدان مصرف کند».<sup>۴</sup>

پس از معاهده صلح گلستان (۱۸۱۳/۱۲۲۸) که اقتدار روسیه در قفقاز به

۱. به نظر می‌رسد که مؤلف مفهوم فقهی «جهاد» را به معنای جنگ ابتدایی با دفاع به معنای دفاع از سرزمین اسلامی، با یکدیگر درآمیخته است. گرچه برخی از فقیهان متأخر در چند دهه اخیر در این باره رأی بر جواز داده‌اند اما آنچه در دوره قاجاری در ارتباط با روسها مطرح شد، جهاد مصطلح فقهی برای نشر اسلام در سرزمین مشرکان نبود، بلکه دفاع از ایران در مقابل تهاجم روسها بود. اذن مرحوم کاشف الغطاء هم به معنای انتقال ولایت او به شاه قاجار بود، نه اذن جهاد مصطلح فقهی. «ج»

2. Lambton (1970), 182f.; Kohlberg (1976), 97ff.; Arjomand, 62.

۳. به معنی پرده برداشتن؛ لقب کاشف الغطاء (کنار زنده حجاب) به این عنوان مربوط می‌شود.

4. Lambton, 189.

رسمیت شناخته شد، در ابتدا ادعای علما صرفاً به شکل نظری باقی ماند. لکن رفتار تجاوزکارانه روسها، مخصوصاً چرکسی‌های مسلمان و چچنی‌ها، بر شکایت‌های مدام مردم افزود و در ایران یک بار دیگر فتحعلی شاه تحت فشار قرار گرفت تا جهاد با کافران را اعلام کند. پس از این، عباس میرزا ولیعهد بود که در مقام حاکم تبریز می‌خواست ارتشی اصلاح شده (نظام جدید) به روش اروپایی ایجاد کند تا قلمروهایی را که به دست تزارها افتاده بود باز پس گیرد. این ولیعهد از تبلیغات مذهبی هوشیارانه استفاده کرد: از کربلا یکی از نوه‌های محمدباقر بهبهانی، آقا سید محمد اصفهانی مجتهد، شاه را ترغیب کرد تا بالاخره وظیفه‌اش را انجام دهد. در ماه ژوئن (خرداد) به تهران آمد، شاه را تحت فشار قرار داد و علما را به دربار فرا خواند. بنابراین تعداد زیادی از ملایان و مجتهدان شاه را تا اردوگاه تابستانی سلطانیه همراهی کردند. سرانجام شاه تسلیم فشار آنان شد و در روز اول ژوئیه (دهم تیر) فرستاده روس را اخراج کرد. اما این جهاد یک فاجعه بود.<sup>۱</sup> در دومین جنگ روسها، شاه تمامی قفقاز را از دست داد و سرانجام ناگزیر شد این ناحیه را در سال ۱۸۲۸/۱۲۴۳ در مذاکرات صلح ترکمانچای به تزار روس واگذار کند.<sup>۲</sup>

یکی از ویژگی‌های روحانیت که علما در قرن سیزدهم / نوزدهم آن را کسب کردند، استفاده از تکفیر به منظور حفظ خلوص در سنت آیینی بود که فقط علما آن را معین می‌کردند. این وظیفه‌ای بود که تا آن زمان علمای هیچ

۱. در این که جنگ دوم ایران و روس یک فاجعه بود و منجر به قرارداد ترکمانچای شد، تردیدی نیست؛ اما آنچه علما را وادار کرد تا در این قضیه مشارکت کنند، نامه‌های استغاثه فراوانی بود که ایرانیان مقیم در مناطقی که در پیمان گلستان تحت سلطه روس درآمد بود، به علما نوشتند. این نامه‌ها که حکایت از ظلم فراوان روسها به مردم تحت ستم این منطقه داشت، سبب شد تا آنان از دولت بخواهند تا برای نجات ایرانیان اقدام کند. در این باره، آمادگی خود عباس میرزا هم که بتازگی توانسته بود عثمانی را مجبور به بستن پیمان ارزنة الروم کند، بسیار مؤثر بود. «ح»



یک از دو مذهب سنی و شیعه بر عهده نگرفته بودند.<sup>۱</sup> «تکفیر»<sup>۲</sup> که شخص متهم به آن را از شأن مسلمان بودن محروم می‌کند و او را همپایه مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان قرار می‌دهد، نه جنبه رسمی داشت و نه عموماً اجباری بود، اما در عمل، به تکفیر در مذهب کاتولیک شباهت داشت. هر مجتهدی می‌توانست حکم به تکفیر بدهد و اجرا شدن یا نشدن این حکم به پایگاه اجتماعی و نفوذ سیاسی او بستگی داشت. غالباً مجتهدان مبارز علیه یکدیگر حکم تکفیر صادر می‌کردند.<sup>۳</sup>

اخباریان نخستین قربانیان این حربه خدیو بودند که مورد تکفیر بهبهانی قرار گرفتند؛ قربانیان بعدی صوفیان بودند.<sup>۴</sup> بازگشت بسند پایه‌ترین پیر طریقه درویش نعمت‌اللهی، معصوم علیشاه، از هندوستان به احیای تصوف در ایران منجر شده بود. پس از آن، مجتهدان پیروزمندان به فتحعلی شاه متعصب رو آوردند و او مشتاقانه با تقاضاهای آنان موافقت کرد. پسر بهبهانی، آقامحمدعلی بهبهانی، حکم به تفکیر درویشان داد و چنان به اذیت و آزار آنان پرداخت که مشهور به صوفی‌کش شد. او مسؤول قتل پیر

۱. این اظهار نظر مؤلف بسیار شگفت است. بحث تکفیر ریشه در اعماق دوره‌های نخست تاریخ اسلام دارد و درباره آن مطالب زیادی در آثار کلامی و فقهی گفته شده است. حضور ممکن است ادعا شود که این مسأله<sup>۳</sup> پیش از این در میان علمای دو مذهب شیعه و سنی وجود نداشته است. «ج»

۲. مصدر فعلی عربی کَفَّرَ؛ مقایسه کنید با کافر (بی‌ایمان).

۳. روایت نخست این اصل کثیر را مؤلف از کجا آورده است. به نظر می‌رسد اشاره وی بیشتر به منابع مشروطه است، که شایع شد، برخی از مراجع نجف برای شیخ فضل‌الله چنین حکمی صادر کرده‌اند. در چند تا امروز کسی سندی برای این مطلب ارائه نکرده است. اما این که غالباً مجتهدان مبارز بر ضد یکدیگر حکم تکفیر داده باشند، فاقد معنا و مفهوم و مصداق است. «ج»

۴. بحث تکفیر از بحثهای ریشه دار در دنیای اسلام است و مؤلف بدون دلیل آن را به شرایط فکری دوره قاجاری بازگردانده است. برای نمونه، درباره تفکیر صوفیان، همین بس که این تکفیر درباره سران صوفیه، از قرون بسیار قدیم در جریان بوده و در ایران هم در دوره صفویه کم و بیش مطرح بوده و بقایای آن دیده ره قاجاری و پس از آن هم رسیده است؛ اما این که در این دوره ویژگی خاصی هم داشته باشد، دست کم، مؤلف توضیح قانع کننده و روشنگری به دست نداده است. «ج»

نعمت‌اللهی بود. اما جانشین فتحعلی شاه، محمدشاه (۱۲۶۴-۱۲۵۰/۱۸۴۸-۱۸۳۴)، شخصاً گرایش‌هایی صوفیانه داشت و موقتاً به خشم ویرانگر مجتهدان درست‌آیین پایان بخشید.

قربانیان بعدی حکما و عرفای شیعی، جانشینان مکتب اصفهان بودند که به روشنگری شخصی و بی‌واسطه فخر می‌کردند و مدعی برخورداری از موهبتی الهی بودند که علما آن را مختص حضرت پیامبر و امامان می‌دانستند. مهمترین نماینده این گروه، شیخ احمد احسایی (اهل احسا / هفوف در شرق عربستان) بود که پس از اقامتی طولانی در عتبات عراق در سال ۱۸۰۶/۱۲۲۱ به زیارت مشهد آمد و پس از آن در یزد ساکن شد. او به موهبت کشف متوسل می‌شد که در رؤیاهایش پیامبر و امامان از روی لطف در اختیارش می‌گذاشتند. علما از تعبیر روحانی او از معراج پیامبر و رستاخیز مردگان، که وی این دو را نشانه‌هایی از سفر عرفانی روح به اصل خود توصیف می‌کرد، رنجش خاصی احساس می‌کردند. در حالی که شیخ احمد احسایی در جمع مردم و در مجامع درباری ارج و منزلتی والا داشت، تکفیری که ملاً حاج تقی برغانی قزوینی در سال ۱۸۲۲ علیه او اعلام کرد، تأثیر خود را بر جای نهاد. «شیخیه» به عنوان یک فرقه در حاشیه قرار داشت؛ اما پس از درگذشت شیخ احمد (۱۸۲۶/۱۲۴۱)، تحت رهبری جانشین او سید کاظم رشتی (م ۱۸۴۳/۱۲۵۹ یا ۱۸۴۴/۱۲۶۰) در کربلا و با رسمیت بخشیدن به انتقال موهبت الهی مسؤلیت مستقیم از یک رئیس این فرقه به دیگری، توانست قدرت سازمانی خود را افزایش دهد. آخرین شکل تشیع بدعت‌گذار که قربانی درست‌آیینی علما شد، مهدی‌گرایی افراطی بود که در سال ۱۸۴۴/۱۲۶۰، درست پس از ۱۰۰۰ سال (قمری) از غایب شدن امام دوازدهم، در قالب نهضتی بر اساس اعتقاد به حکومت هزارساله امام احیا شد. در سال ۱۸۴۳/۱۲۵۹، سیدی جوان به نام سیدعلی محمد اهل شیراز (ت ۱۲۳۶) زمان ظهور امام غایب را در آغاز سال ۱۲۶۱ هجری قمری (اول ژانویه ۱۸۴۵) در کربلا پیشگویی، و در بوشهر در

کرانه خلیج فارس خود را باب امام نامید. حاکم فارس در برابر فشار علما تسلیم شد و باب را به شیراز آورد. در آنجا، و پس از آن در اصفهان، گروهی از علمای راست‌آیین در برابرش ایستادند و پس از یک مباحثه ناگزیر شد از عقیده‌اش دست بردارد. آنگاه به دستور حاج میرزا آقاسی صدراعظم در آذربایجان زندانی شد. هنگامی که باب در پایان سال ۱۲۶۳/۱۸۴۷، خود را امام غایب خواند و در مقام مهدی و قائم اعلام کرد که قانون اسلامی باید لغو شود، زیرا آخرالزمان آغاز شده است، او را به تبریز بردند و پس از مباحثه‌ای دیگر دوباره مجبور به توبه و تحمل ضربه‌های تازیانه‌ای شد که شیخ‌الاسلام تبریز با دست خود بر او نواخت. در ابتدا به رغم احکام تکفیر مجتهدان بزرگ، باب از گزند محفوظ ماند، اما هنگامی که طرفدارانش در مازندران در کرانه دریای خزر و در زنجان به شورش عمومی و مسلحانه روی آوردند، وی در ۲۷ شعبان ۸/۱۲۶۶ ژوئیه ۱۸۵۰ در تبریز اعدام شد. بایبه که از نظر نظامی در هم شکسته و تکفیر شده بود، در اندک زمانی در ایران از میان رفت. با وجود این، مؤسس فرقه بهایی از میان صفوف بایبه سربرآورد. میرزا حسینعلی نوری بهاءالله (م ۱۳۰۹/۱۸۹۲) که کاملاً از سنت شاه اسماعیل و قزلباش قرن نهم/پانزدهم پیروی می‌کرد،<sup>۱</sup> خود را مظهر الهی معرفی و ادعا کرد که ادامه دهنده مسیر پیامبران مرسل الهی است. بهائیت در قرن بیستم به صورت آیینی مستقل درآمده، و دارای ادعایی کلی و رسالتی جهانی است چنان که دیگر نمی‌توان امروزه آن را یکی از فرق شیعی توصیف کرد.

## علما در نقش مخالفان قدرت غیر دینی

### امتیاز تنباکو و نهضت مشروطیت

چشم‌پوشی نخستین شاهان قاجار از جاذبه دینی و قدرت روحانی، و اشتیاق

۱. وجه این ادعای مؤلف در باره پیروی میرزا حسینعلی از سنت شاه اسماعیل و قزلباش روشن

آنان به نشان دادن گرایشهای شیعی باعث شد. علما شاه را به عنوان مستصدی مجاز قدرت غیر دینی بشناسد. در دوران حکومت فتحعلی شاه (۱۲۵۰-۱۲۱۲/ ۱۸۳۴- ۱۷۹۷) نوعی توازن علایق و منافع بین حکومت و روحانیت، که در حقیقت نوعی «توافق بیان نشده»<sup>۱</sup> بود، به چشم می خورد. ارجمند تأکید می کند که هیچ رساله‌ای راجع به عدم مشروعیت قدرت غیر دینی در دوران قاجار نوشته نشد.<sup>۲</sup> سید جعفر کشفی (م ۱۲۶۷/ ۱۸۵۰) حتی نظریه‌ای دایر بر نمایندگی دوگانه - روحانی و غیر دینی - امام غایب را مطرح کرد که شاه و علما می توانستند مشترکاً اجرا کنند: فقط امام بود که می توانست دو قدرت غیر دینی و روحانی را در شخص خویش جمع کند؛ از زمان غیبت، این دو قدرت بین دو نماینده (نایب) تقسیم شده بود؛ شاه به حراست از قانون و نظم می پرداخت و در نتیجه شرایط خارجی برای اجرای شریعت را فراهم می آورد که علما به سهم خود حافظ آن بودند.<sup>۳</sup> به این طریق، سید جعفر کشفی به این سلطنت مشروعیتی مطلوب بخشید، اما در عین حال قدرت انحصاری علما در نظارت بر اجرای قانون شرع و حفظ خلوص آن را محفوظ نگه داشت. بنابراین، همکاری میان سلطنت و روحانیت تا زمانی

1. Arjomand, *The Shadow of God*, 230.

۲. با توجه به بنیادهای سیاسی فقه شیعه، نیازی نیست در اثبات عدم مشروعیت سلطنت و قدرت غیر دینی چیزی نوشته شود. در واقع، در موارد استثنایی، مانند جنگهای ایران و روس، قدرت سلطنت به عنوان نماینده مرجع تقلید، مورد تأیید قرار می گرفت. این بزرگترین شاهد بر آن بود که تنها در صورتی که اجازه خاص داده شود، قدرت غیر دینی مشروعیت دارد. به علاوه، نوشته‌های فقهی خالی از تأیید مقام سلطنت از مشروعیت فقهی است و بیشتر آنچه در این زمینه در تأیید سلطنت نوشته شده توسط مؤلفان درجه دوم و سوم است که در قالب رساله‌های سیاسی به رشته تحریر درآمده اند. طرح بحث ولایت فقیه در اندیشه‌های نراقی در «عوائد الایام» نشان می دهد که چنین نظریه‌ای که به صراحت مشروعیت قدرت غیر دینی را زیر سؤال می برد، در دوره قاجار سابقه داشته است. «ح»

۳. کشفی، تحفة الملوك، تهران ۱۸۵۷.

می توانست ادامه یابد که شاه همچون یک شیعه پار سا رفتار می کرد. اولین اصطکاک قبل از آن در حکومت فتحعلی شاه پدید آمده بود و جانشین او، محمدشاه (۶۴-۱۲۵۰/۱۸۴۸-۱۸۳۴)، که به صوفیان هدیه‌هایی بخشید و اجازه داد بسیاری از آنان به مقامهایی مهم برسند، در اندک زمانی، دوباره بی‌اعتمادی دیرینه و عمیق علما را نسبت به هرگونه قدرت غیردینی برانگیخت. مأمور سیاسی فرانسه، گوبینو، از یک روحانی سخن می‌گوید که هنگام احضار شدن در برابر محمدشاه، قالی جلو تخت شاه را با عصایش کنار زد و روی زمین نشست تا خود را از آلوده شدن حفظ کند.<sup>۱</sup> شیخ الاسلام اصفهان، سید محمد باقر شفتی رشتی (م ۱۲۶۰/۱۸۴۴) حتی با حمایت از یک شورشی مدعی سلطنت در برابر شاه به استقبال خطر رفت.

تیرگی روزافزون روابط علما و سلسله قاجار در نیمه دوم قرن سیزدهم / نوزدهم بیشتر نتیجه تلاشهای پادشاهان و نخست وزیران آنها برای اصلاح حکومت ایران مطابق نمونه اروپایی آن بود. نه فقط ورود مشاوران اروپایی و عقاید اروپایی به کشور سبب ناخشنودی علما می شد، بلکه طرحهای اصلاحی سفت و سخت قاجار به منظور تمرکز بخشی که حتی در صورت ناکامی در کنار زدن تمام قدرتهای داخلی - سران قبایل، مالکان بزرگ، حکام ولایات و روحانیان - دست کم آنها را مطیع اقتدار شاه می کرد، نیز چنین بود. اصلاحات در ایران، همانند امپراتوری عثمانی، ابتدا در بخش نظامی صورت پذیرفت. شکست در دو جنگ با روسها و فشار روزافزون بریتانیای کبیر در شرق، نوین سازی ارتش را از نظر ساختار، تجهیزات و تعلیمات ایجاب می کرد. لکن اصلاحات اجباری و اختیاری سبب اخلال در امتیازهای قدیمی و رسوم مقدس می شد. در عهدنامه ترکمانچای روسها تأکید ورزیده بودند که دعاوی میان مسلمانان و خارجیان غیر مسلمان می بایست در دادگاههای ویژه مختلط و تازه تأسیس رسیدگی می شد. این نخستین مداخله

1. A.J. de Gobineau, *Trois ans en Asie (1855-1858)*, Paris 1980, 386; Algar, 160.

جدی در حقوق ویژه علما و نقض آشکار شریعت بود. کشمکشهای میان سلطنت و روحانیت در دوران حکومت طولانی ناصرالدین شاه (۱۳۱۴-۱۲۶۴/۱۸۹۶-۱۸۴۸) افزایش یافت و اولین صدراعظم او میرزا تقی خان امیرکبیر (۱۲۶۷-۱۲۶۴/۱۸۵۱-۱۸۴۸)، از پیشگامان مهم اصلاحات و تمرکز بخشی، سبب رنجش علما از شخص او و ولی نعمتش شد. او نیز همچون نادرشاه در یک قرن قبل از آن، در صدد برآمد تا حق قضاوت شرعی را زیر نظارت حکومت درآورد و با ایجاد دادگاههای عرفی دامنه اختیارات آن را محدود کند. به علاوه، شاه و وزیرش سرسختانه کوشیدند تا حق بست راکه از حریم حررها به مساجد بزرگ و حتی به منازل مجتهدان برجسته توسعه یافته بود موقوف کنند. حکومت استبدادی نمی توانست چنین نواحی آزادی را که در آنها مخالفان سیاسی و مجرمان از قلمرو مداخله دولت دور می شدند، تأیید کند. حکومت حتی در صدد برآمد اداره اوقاف توسط سادات و ملایان را زیر نظر بگیرد. در نخستین هیأت دولت به شیوه اروپایی (۱۲۷۳/۱۸۵۵) نه فقط یک وزیر عدلیه، بلکه یک وزیر اوقاف هم وجود داشت.<sup>۱</sup> به علاوه، افتتاح اولین دبیرستان، دارالفنون، در تهران در سال ۱۲۶۸/۱۸۵۰ ضربه‌ای شدید بر امتیاز تحصیلی علما وارد آورد. ناصرالدین شاه که سه بار به اروپا سفر کرد، نه فقط مربیان و مشاورانی خارجی به کشور آورد، بلکه با واگذاری امتیازات و حقوقی ویژه حتی مقاطعه کاران خارجی را به سرمایه گذاری در ایران ترغیب کرد. بدین ترتیب در سال ۱۲۸۹/۱۸۷۲، ژولیوس دورویتر

۱. طرح این مطالب با هدف نشان دادن آن که امیرکبیر قصد محدود کردن قدرت روحانیون را داشته است، به نظر درست نمی آید. در واقع، این طرح، از نظام صفوی تقلید شده بود که در دولت، کسانی مسؤولیت قضاوت و اوقاف را تحت عنوان قاضی یا صدر بر عهده داشتند. این سازمان پس از آن در دوره نادری از بین رفته و به همین دلیل آشفتگی‌هایی پدید آمده بود. سامان دادن به اوقاف یا قضاوت، به معنای حذف نقش روحانیون نبود که تا نیم قرن پس از آن، بلکه بیشتر همچنان نقش اول را داشتند. بلکه در واقع، منظم کردن امور کلی، یک دست کردن قضاوت‌ها و قاعده‌مند کردن آنها بود، کاری که در نظام اداری و قضایی و مالی عصر صفوی زیر نظر دولت انجام می‌گرفت. «ح»

انگلیسی تبار امتیازهای وسیعی به منظور ایجاد راه آهن و جاده، بهره برداری از جنگلها و معادن و تأسیس بانک ملی به دست آورد. هرچند در اصل، فشار روسیه بود که در سال ۱۸۷۳/۱۲۹۰ شاه را به بازخرید امتیاز رویترا داداشت، علما نیز به صورتی روزافزون با نفوذ فزاینده مقاطعه کاران اروپایی مخالفت می ورزیدند. آنها غالباً بیش از پیش، خود را مدافعان منافع ملت ایران در برابر استثمار خارجی و علیه حکومت غیر مسؤولی می دانستند که حاضر بود همه چیز ایران را بفروشد. حتی قبل از آن، علما غالباً در نقش مدافعان منافع محلی و منطقه ای در برابر حکومت و والیان آن و مأموران وصول مالیات و مقامهای غیر مردمی و ظالم ایفای وظیفه می کردند: «تداوم قدرت علما موجب پیوند نزدیک آنان با جامعه ای می شد که در نظرش حکومت - خاصه در ولایات - برعکس، بیگانه و کم مایه جلوه گر می شد که در فواصل زمانی معین با هجوم ناگهانی و اعمال زور به وصول مالیات و سربازگیری می پرداخت.»<sup>۱</sup> مجتهدان محلی که مورد احترام بودند، بیش از پیش نمایندگان ستمگر و حیوان صفت حکومتی را مجبور به عقب نشینی می کردند. این نقش دوگانه علما به عنوان نمایندگان منافع ملت ایران در برابر نفوذ خارجی و علیه استبداد شاه از زمان جنگهای بدفرجام با روسیه، پیوسته توسعه یافته بود،<sup>۲</sup> و یک قرن و نیم بعد از آن، سرانجام به سقوط نظام پادشاهی انجامید.

واگذاری امتیازهای وسیع به روسها (در ۱۸۶۹/۱۲۸۵ حق ماهیگیری در تمامی دریای خزر) و به انگلیسیها (تأسیس بانک شاهنشاهی ایران در ۱۸۸۹/۱۳۰۶) به سود مخالفان بود. اولین آزمایش قدرت، زمانی به وقوع پیوست که ناصرالدین شاه در روز هشتم مارس ۱۸۹۰ (۱۳۱۰ هجری) امتیاز انحصاری نظارت بر تنباکو و فروش و صدور تنباکوی ایران را به مدت پنجاه سال به جرالد تالبوت واگذار کرد که او به نوبه خود سالانه مبلغ ثابت ۱۵۰۰۰ لیره علاوه بر ۲۵٪ از سود خود را می بایست به دولت ایران می پرداخت.

1. Algar (1969), 24.

2. Algar, 102.

انحصار خارجی تنباکو در تولیدکنندگان که البته از فروش منظم این کالای خود به صورت نقد سود می بردند، تأثیری نداشت. بلکه بر فروشندگان بازار و وام دهندگان پول که در آردشان با این کار به خطر افتاده بود، اثر می گذاشت. اما دقیقاً با این طبقه متوسط شهری بود که مآلها پیوندهای نسبی، سببی و منافع مشترک داشتند.<sup>۱</sup> آشوبی که در مخالفت با انحصار تنباکو از شیراز و تبریز سرچشمه گرفت، در اندک زمانی به شهرهای اصفهان، مشهد و تهران گسترش یافت. حمایتهایی از عتبات عالیات در عراق، مخصوصاً از سامرا ابراز شد به طوری که در آنجا آیت الله میرزا حسن شیرازی بالاترین مرجع تقلید، در نامه‌ها و تلگرافهایی خطاب به شاه از وی خواست تا این امتیاز را لغو کند. در سال ۱۳۰۹، ۱۸۹۱ فتوایی صادر شد دایر بر آن که استعمال تنباکو حرام و در حکم مجازیه با امام زمان (عج) است. این فتوا عموماً به آیت الله شیرازی منسوب است و به درنگ از آن پیروی شد. مسازدهایی تنباکو فروشی در بازارها بسته شد. قالیانها ناپدید گردید، و تحریم عمومی تمام فرآوردههای تنباکو باعث بی‌ارزشی امتیاز شد. شاه که و ششی بی‌ثمر به خرج داد تا میرزا حسن اُستینایی مجتهد تهران را به اعلان بی‌اعتباری این فتوا ترغیب کند. لکن در این امر موفقیتی نیافت و دولت تسلیم شد و امتیاز را لغو کرد. مجتهدان نیز از مخالفت دست برداشتند. در جمادی‌الآخر ۱۳۰۹، ۱۸۹۲ اُستینایی مردم ایران را به حضور در فعالیت روزانه‌شان فرا خواند و در آن آخر این ماه تلگرافی از مرجع تقلید در سامرا، آیت الله شیرازی، خواستار بردن امتیاز تنباکو و لغو تحریم آن را اعلام داشت.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> همانجا، ص ۱۰۰.

<sup>۲</sup> این قبیل تحلیلها به ضرورت دولت ناسیونالیست ایران که هیچ طرح توسعه‌گیری دربر نداشت، با خارج از چهار چوب منافع داخلی و ظانفدای نمی‌نایدند. در واقع، نوسان‌های سیاسی لائیکسوار که هر نوع نسبت خیرخواهانه اسم از آن که الهی باشد با انسان یا مردم، جایی در تصورات آن ندارد.

<sup>۳</sup> در Alomir, 118 مقاله‌ای از احمد زایدی ذکر کرده است که در مجله کانون



مبارزهٔ مجتهدان در مخالفت با انحصار تنها کو، نوعی نمرین برای مبارزه در راه مشروطیت در سالهای ۲۵-۱۳۲۴/۶-۱۹۰۵ بود. طرحهای مربوط به ایجاد جاده‌ای از جلفا در مرز روسیه به تبریز، موجب بروز ترس از هجوم روسها شد؛ مقاومت در برابر نفوذ فزاینده روسها با ویران کردن بنای اصلی و ناتمام بانک روس در تهران، که قرار بود در محل سابق یک بنیاد مذهبی بسازد (شوال ۱۳۲۳)، به اوج خود رسید. هنگامی که دو تاجر بازار تهران در ۱۴ شوال سال ۱۳۲۳، به تصور آن که مسوول افزایش بهای قند و شکر هستند فلک شدند، جمعیتی معترض در مسجد شاه در پایتخت گرد آمدند. پس از آن که عاملان حکومتی در میان این جمع، وحشتی ناگهانی و بی‌اساس ایجاد کردند و مردم پراکنده شدند، علما به مقاومت آشکار رو آوردند. آنان گروه گروه شهر تهران، مرکز حکومت را که خداوند آن را به حال خود رها کرده بود، ترک گفتند و به حرم امامزاده عبدالعظیم (در نزدیکی ری قدیم، در جنوب تهران) پناه بردند و از آنجا خواسته‌هایشان از شاه را مطرح کردند: برکناری حاکم تهران، اخراج نوز (Naus) وزیر بنژیکلی [گمرکات ایران]، اجرای شریعت، و انتصاب یک گروه برای اجرای عدالت (عدالتخانه).

پس از درگذشت میرزا سیدحسین شیرازی در ساهرا (۱۳۱۳/۱۸۹۵)، مرجع تقلید شناخته‌شده‌ای برای عموم مردم وجود نداشت. در رأس علمای ایران دو مجتهد تهرانی بودند: به نامهای سیدعبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی.<sup>۱</sup> هنگامی که این دو در ماه ذی‌قعدة سال ۱۳۲۳ از بست حرم بیرون آمدند و برای مذاکره به تهران رفتند، مردم پایتخت مشتاقانه به استقبال آنان شتافتند. مذاکرات مجتهدان با اشوبهایی خونین در شیراز، تهران و مشهد.

۱. این که پس از درگذشت میرزای شیرازی، مجتهد مذهبی نبود، سخنی پدیدار نیست، اما این که این دو نفر مرجع مردم ایران بودند، آشکارا نادرست است؛ زیرا این دو حتی در تهران هم برای مردم مرجع دینی شناخته نمی‌شدند؛ بلکه شیخ فضل‌الله موفعیت بهتری به لحاظ علمی میان مردم داشت. در واقع، بهبهانی و طباطبایی در عالم محلی برجسته بودند. حج

همراه بود و سربازان حکومتی در صحن حرم امام رضا(ع) حمام خون به راه انداختند.<sup>۱</sup> هنگامی که سربازان در تهران به سوی جمعیتی عزادار برای سیدی جوان که هدف گلوله یک افسر قرار گرفته بود آتش گشودند، قریب دو هزار نفر از علما بار دیگر تهران را ترک کردند و در قم بست نشستند (جمادی‌الاول سال ۱۳۲۴). به دنبال آن، بیش از ۱۴۰۰۰ نفر که بیشتر آنان از بازاریان تهران بودند، در محوطه اقامتگاه تابستانی سفیر کبیر بریتانیا در قلعهک، در نزدیکی تهران، بست نشستند و شاه اکنون آشکارا با یزید، خلیفه اموی، که مسؤول شهادت امام حسین(ع) در کربلا بود مقایسه می‌شد. دولت تسلیم شد و عین‌الدوله را سپر بلا قرار داد و او را معزول کرد. علما با پیروزی به تهران بازگشتند (جمادی دوم ۱۳۲۴).

در آغاز تقاضای اصلی مخالفان تأسیس یک عدالتخانه بود؛ دستگاهی نظارتی که مراقبت نماید تا دولت شرع اسلام را اجرا کند. بتدریج زمزمه تقاضای تشکیل مجلسی برای تنظیم قانون مشروطه شنیده می‌شد. بدین ترتیب علما یکی از تقاضاهای گروه کوچک روشنفکران آزادی‌خواه و پیشرو را که با اروپا آشنا شده بودند، و علما با آنها اتحادی چشمگیر برقرار کرده بودند، پذیرفتند. البته علما از افکار آزادی‌خواهانه یا دموکراتیک جانبداری نمی‌کردند. برای آنان مشروطه و مجلس فقط ابزاری بود که به کمک آن حکومت استبدادی و تمرکز گرایانه شاه را متزلزل، و نفوذ سیاسی خودشان را اعمال کنند. در ماه شعبان سال ۱۳۲۴، اولین مجلس شورای ملی مرکب از ۱۵۶ نماینده تشکیل شد. بیشتر نمایندگان از بازاریان و اصناف، و یک پنجم آنان از علما بودند. دو مجتهد بزرگ، طباطبایی و بهبهانی، از اعضای مجلس نبودند، اما گاه بگاه در بحثهای مجلس شرکت داشتند. کمیته‌ای از

۱. به نظر می‌رسد که مؤلف حوادث این دوره را با حوادث مربوط به حمله روسها به حرم مطهر امام رضا در فروردین سال ۱۲۹۰ قمری (روز شنبه دهم ربیع الثانی سال ۱۳۳۰ (۱۴ فروردین ۱۲۹۰ شمسی و ۲۹ مارس ۱۹۱۲ میلادی) آمیخته است. «ح»

نمایندگان، قانون اساسی را تهیه کردند که مظفرالدین شاه امضای آن را تا ۱۴ ذی‌قعدة ۱۳۲۴ به تعویق انداخت. بعد از مرگ شاه (۱۹ ذی‌قعدة ۱۳۲۴) قانون اساسی مشروطیت در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵، دارای متممی شد که محمدعلی شاه پس از قدری مقاومت آن را امضا کرد.

اولین قانون اساسی ایران تا حد زیادی از روی قانون اساسی آزادی خواهانه ۱۸۳۱ بلژیک تنظیم شد، لکن نشانه‌هایی آشکار از همکاری علما، خاصه در متمم مفصل آن، به چشم می‌خورد. بر طبق ماده ۱ اصلاحی، مذهب جعفری دین رسمی ایران شد که شاه می‌بایست به آن سوگند می‌خورد (ماده ۳۹). این نکته که قدرت واقعی در دست کیست نامعلوم باقی ماند. بر طبق ماده ۳۵ متمم، این قدرت را ملت به شاه تفویض می‌کرد، اما - به عنوان امتیازی برای علما - فقط در حکم «موهبتی الهی»<sup>۱</sup> علما ادعای خود را دایر بر نمایندگی انحصاری امام غایب در ماده ۲ متمم حفظ کردند که بر طبق آن ماده، نظارت بر تصمیمات مجلس را گروهی مرکب از پنج مجتهد عهده‌دار بودند و می‌بایست سازگاری تمام قوانین با شریعت را تصدیق می‌کردند. این پنج نفر را مجلس از میان بیست تن مجتهدان معرفی شده توسط علمای کشور انتخاب می‌کرد.<sup>۲</sup>

---

۱. در اصل ۳۵ متمم قانون اساسی در تعریف سلطنت آمده است: «سلطنت ودیعه‌ای است که به موهبت الهی از طرف ملت به شخص پادشاه تفویض شده است». این که تعبیر به موهبت الهی، امتیازی برای علما باشد، با توجه به عقاید سیاسی موجود در فقه رسمی تشیع، تعبیر نادرستی است. این مطلب بیش از آن، به نوع نگرش عرفی ایرانیان بازمی‌گردد که از زمان دولت دینی ساسانی، پادشاهی را به عنوان موهبت الهی تصور می‌کردند. در کلام و فقه شیعه، عنوان امامت، نوعی نصب مستقیم یا غیر مستقیم از خداوند است که ویژه امامان معصوم و فقیهان است و سلطان هیچ جایی در این مجموعه ندارد مگر آن که به اذن خاص یک مجتهد، مشروعیت به دست آورد. «ج»

۲. به طور خاص تعبیر به «علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه» که در اصل دوم متمم قانون اساسی آمده است، مربوط به مراجع تقلید است نه «علمای کشور». نکته دیگر آن است که این اصل، مربوط به نظارت دینی بر مصوبات مجلس است و به نیابت فقها از امام عصر (ع)

مصالح مختلف علما و نمایندگان آزادی خواه و طرفدار حکومت ملی (که بیشترشان از ایالت شمالی آذربایجان بودند، ایالتی که از نظر تجاری پیشرفته بود) در اندک زمانی آشکار و به تنشهایی منجر شد که شاه در صدد بهره برداری از آن برآمد. در جمادی الاولی ۱۳۲۶، محمدعلی شاه کوشید تا مشروطه را براندازد. او ساختمان مجلس را به توپ بست و آن را منحل کرد. لکن در جمادی الآخره ۱۳۲۷، پس از آن که نیروهای انقلابی از گیلان، در ساحل دریای خزر، و از اصفهان به سوی تهران حرکت کردند و وارد این شهر شدند. شاه مجبور به کناره گیری از سلطنت و فرار به روسیه شد. مجلس دوم (۱۳۲۷-۲۹) کوشید تا با کمک مستشار امریکایی، شوستر، مشکلات مالی کشور را برطرف کند، اما در اثر مقاومت روسها و انگلیسیها که در شعبان ۱۳۲۵ ایران را به دو حوزه نفوذ خود تقسیم کرده بودند، به نتیجه نرسید. ناصرالملک (نایب السلطنه احمدشاه دوازده ساله) در برابر فشار قدرتهای بزرگ تسلیم شد و مجلس را که بیهوده سعی در مقاومت داشت منحل. و شوستر را اخراج کرد. این پایان اتحاد کوتاه مدت میان علما و نیروهای آزادی خواه و طرفدار حکومت ملی بود.

### روحانیت شیعی و سلسله پهلوی (۱۳۹۹-۱۳۴۴ ق)

انقلاب مشروطیت و جنگ داخلی توأم با نفوذ فزاینده روسیه و بریتانیای کبیر در طی جنگ جهانی اول سبب ضعف حکومت قاجار و تقویت نیروهای جدایی طلب در ایران شد. در رشت، در کرانه دریای خزر، پس از مداخله

ربطی ندارد. در واقع در این اصل، بحث از این نیست که فقها به عنوان نایب امام زمان (ع) مشروعیت این دولت را تأیید می کنند، بلکه حتی در یک دولت سنی مذهب هم، بحث توافق مصوبات مجلس با قوانین شریعت می تواند یک اصل پذیرفته باشد. شاید فقط به طور ضمنی بشود اشاره کرد که این اصل، می تواند اشاره ای هم به مسأله ولایت مجتهدین داشته باشد، اما به طور صریح چنین مطلبی از اصل دوم متمم فهمیده نمی شود. «ح»

شوروی در سال ۱۳۳۸ ق جمهوری شورایی گیلان اعلام شد، در حالی که در ایالت شمالی آذربایجان که از نظر اقتصادی قوی بود، گرایشهای تجزیه طلبانه خودنمایی می کرد و در خوزستان در کرانه خلیج فارس، انگلیسیها از جنبش استقلال طلبانه رئیس قبیله عرب، شیخ خزعل، به منظور دستیابی به ذخایر نفتی که در سال ۱۳۲۶ ق در آنجا کشف شده بود، حمایت می کردند. اما تجزیه قریب الوقوع ایران سبب شد نیروهای ملی گرا وارد مبارزه شوند؛ در جمادی الآخره ۱۳۳۹ ق ضیاءالدین طباطبایی روزنامه نگار، با پشتیبانی دسته های قزاق کُلنل رضاخان که از قزوین به تهران آمدند و پایتخت را به اشغال خود در آوردند، کودتا کرد.<sup>۱</sup> رضاخان در کابینه طباطبایی وزیر جنگ و سردار سپه شد، اما در سال ۱۳۴۲ ق / آذر ۱۳۰۴ ه.ش. خود سلطنت را در دست گرفت. به نظر می رسد او، با الهام از نمونه ترکیه نوین به رهبری کمال آتاتورک، در ابتدا کوشیده است تا با تقلید از او در ایران یک جمهوری غیر روحانی ایجاد کند، اما با آشکار شدن مقاومت علما طرحهای خود را عوض کرد.

وقتی که چند تن از مجتهدان که در سال ۱۳۴۱ ق / ۱۹۲۲ م به علت آشوبگریهای ضدانگلیسی خود مجبور به ترک نجف و کربلا شده بودند، به قم پناه آوردند، رضاخان در سال ۱۳۴۳ ق به ملاقات آنان در آن شهر رفت تا

۱. قشون قزاق در سال ۱۲۹۷ ق / ۱۸۷۹ با حمایت روسها و به عنوان حافظ جان ناصرالدین شاه ایجاد شد؛ افسران در اصل روسی و بخشی انگلیسی آن بتدریج جای خود را به ایرانیان دادند؛ پس از جنگ جهانی اول خارجیان دیگر نمی توانستند در مقام افسر در این واحد خدمت کنند. رضاخان اهل استرآباد و پسر یک افسر ایرانی بود.

۲. اظهار این که حرکت سید ضیاءالدین نوعی جنبش نیروهای ملی گرا بوده است، از اساس نادرست است. این حرکت در ادامه شکست قرارداد و توثق الدوله و در عمل، عوض کردن طرح نفوذ انگلیسیها در ایران با جایگزینی یک کودتاگر طراحی شد. البته، نتیجه این شد که یک ایران پیوسته را یکجا در اختیار قدرت خارجی قرار دهند نه آن که مجبور باشند با هر قدرت محلی جدا به توافق برسند. «ح»

متقاعدشان سازد که سعی ندارد یک جمهوری به تقلید از جمهوری ترکیه ایجاد کند. او به منظور ابراز حسن نیت شیعی خود، حتی در مراسم عاشورای سال ۱۳۴۳ ق در تهران شرکت کرد. در نتیجه آن، علما که در این اثنا به عراق بازگشته بودند شماییلی از حضرت علی (ع) و شمشیری را که گفته می‌شود حضرت عباس برادر ناتنی امام حسین (ع) در کربلا از آن استفاده کرده است، برای صدراعظم فرستادند.<sup>۱</sup> رضاخان متقابلاً به زیارت نجف رفت و در آنجا به مجتهدان بزرگ - میرزا محمد حسین نایینی و حاجی سیدابوالحسن موسوی اصفهانی - قول داد که دست کم ماده ۲ متمم قانون اساسی ۱۳۲۵ ق را که مقرر می‌داشت کمیته‌ای مرکب از پنج مجتهد بر قانونگذاری مجلس نظارت داشته باشند، به اجرا گذارد.

در ربیع‌الآخر سال ۱۳۴۴ ق مجلس تهران آخرین شاه قاجار، احمدشاه، را که در خارج از کشور بود از سلطنت خلع، و در جمادی‌الاولی ۱۳۴۴ ق / آذر ۱۳۰۴ ه.ش رضاخان را شاه ایران کرد. بیشتر علما نسبت به این تغییر نظام حکومتی اعتراضی نداشتند؛ حفظ سلطنت به شکل سنتی آن به نظر می‌رسید به احتمال زیاد تضمینی باشد که تجاربی غیردینی مانند آنچه در ترکیه پدید آمد در ایران تکرار نشود. اما، حقیقت موهوم بودن این امیدواری در اندک زمانی برملا شد. رضاشاه در تمام دوران حکومتش (۱۳۲۰-۱۳۰۴)، سرسختانه و مصرانه هدف خود را دایر بر اصلاح حکومت ایران به شیوه‌ای اروپایی دنبال کرد و با این کار استبداد سلطنتی را قوت بخشید و نفوذ علما را کاهش داد.

رشته قوانینی قبلاً در دوران نخست‌وزیری رضاخان به تصویب رسیده و امتیازات پیشین علما را تا حد زیادی کاهش داده بود. قانون خدمت نظام و وظیفه مصوب ۱۳۰۴ ه.ش آن دسته از طلاب را که بتوانند به گواهی یک مجتهد سرشناس اجازه اجتهاد کسب کنند از خدمت اجباری معاف کرده بود،

۱. درباره عباس، پیرام البنین، ر.ک: شیخ مفید، کتاب الارشاد، ۳۵۴ و بعد.

اما این قانون آنان را ملزم می‌کرد تا در حضور هیأت ممتحنه دولتی نیز امتحان دهند.<sup>۱</sup> جلوگیری از فعالیت دادگاههای شرعی به نفع دادگاههای عرفی و معمول‌سازی قانون مدنی از روی نمونه فرانسوی در سال ۱۳۰۵ ه.ش. انحصار علما بر حق قضاوت را حتی محدودتر از پیش کرد. سخت‌ترین ضربه را قانون ۱۳۱۰ ه.ش. وارد آورد که منصب ثبّتی حکام شرع در تصدیق و ثبت قراردادها و امور قانونی را از آنان سلب کرد. با این قانون، علما نه فقط بخش زیادی از نفوذ اجتماعی خود را از دست دادند بلکه از یکی از مهمترین منابع درآمد خود که حق الثبت بود، محروم شدند.<sup>۲</sup>

همزمان با آن، رضاشاه با غیردینی کردن نظام آموزشی کشور به اعمال فشار خود ادامه داد. در سال ۱۳۰۹ ه.ش، وزارت فرهنگ (آموزش و پرورش) برای تحصیلات دینی برنامه‌ای تدوین کرد که به دنبال آن در سال ۱۳۱۳ ه.ش. مقرراتی مشابه برای تحصیلات عالی مذهبی وضع شد.<sup>۳</sup> در سال ۱۳۱۳ ه.ش، دانشکده الهیات در دانشگاه تازه تأسیس تهران دایر شد و از سال ۱۳۱۵ ه.ش. فقط کسانی می‌توانستند قاضی باشند که به کسب درجه دانشگاهی در رشته حقوق نایل آمده باشند. به علاوه، قوانینی درباره لباس پوشیدن وجود داشت که به تقلید از نمونه کمال آتاتورک بود: در سال ۱۳۰۸ ه.ش، پوشیدن لباس اروپایی برای مردان تعیین شد. علما از این امر مستثنا بودند اما کمیسیون‌هایی دولتی روحانی بودن یا نبودن شخص را معین می‌کرد. در سال ۱۳۱۵ ه.ش، پوشیدن چادر ممنوع شد و شاه در صدد برآمد حرکت دستجات

1. Cf. Akhavi, (1980), 37, with the text of §16.

۲. این جمله بسیار دور از واقعیت است، زیرا اولاً: ثبت در آن زمان در همه امور مانند امروز رایج نبود که به عنوان یک درآمد سرشار محسوب شود؛ ثانیاً: نوشتن قبالتجات توسط اهل علم معمولی انجام می‌پذیرفت نه علمای مشهور. نویسنده آن چنان با زرنگی و ماهرانه می‌کوشد خواننده را فریب دهد که تمام علمای کشور فقط با حق الثبت زندگی خود را می‌گذرانند.

«مترجم»

3. Akhavi, 46-53.

عمومی و زنجیرزنی و نوحه خوانی و تعزیه داری را در ماه محرم متوقف کند. سیاستهای رضاشاه با مقاومت یکپارچه و نیرومند روحانیان مواجه نشد. مخالفتهایی انفرادی به چشم می خورد، و سیدحسن مدرس، یکی از مخالفان رضاشاه، در سال ۱۳۱۶ ه.ش در زندان به قتل رسید. اعتراضهای علمای منفرد علیه اشاعه آداب ناپسندار و پایی به صورت حوادثی پراکنده باقی ماند، از قبیل وعظ غضب‌آلود آیت‌الله بافقی علیه زنان درباری که بدون پوشیدن چادر به زیارت حرم حضرت فاطمه معصومه (س) در قم رفتند. نقل می شود که پس از وعظ آیت‌الله بافقی سرهنگ تیمورتاش حرم را با توپ محاصره کرد، با چکمه و مهمیز به درون رفت و محاسن آیت‌الله بافقی را در دست گرفت و او را کشان‌کشان از آنجا بیرون برد. این روحانی در سال ۱۳۲۳ ه.ش، در حال تبعید در بست حرم شاه عبدالعظیم در ری درگذشت.<sup>۱</sup>

رضاشاه به کمک ارتش نوین خود نه فقط توانست نیروهای تجزیه طلب شمال و غرب کشور را شکست دهد بلکه هرگونه مقاومت در برابر سیاستهای داخلی خود را نیز سرکوب کرد. در دهه ۱۳۱۰ ه.ش روحانیت شیعی با دیکتاتوری نظامی شاه مخالفت شدیدی نمی کرد، زیرا برخی از طلاب عقایدی نوین و آزاداندیشانه داشتند. نشریه همایون که از سال ۱۳۱۳ توسط احمد کسروی، مورخ و روزنامه‌نگار آزاداندیش و ضد روحانیت، در قم انتشار می یافت به طوری مشابه تأثیر فراوان بر جای گذاشت.<sup>۲</sup> طرفداران

1. Akhavi, 41f.

۲. چندین ادعای خلاف واقع در این پاراگراف مطرح شده است. نخست آن که روحانیت شیعه با دیکتاتوری نظامی شاه مخالفت نمی کرد. در واقع، همه آگاهند که اولین مخالفتها در سال ۱۳۰۵ از سوی حاج آقا نورالله اصفهانی و سپس مرحوم بافقی آغاز و با نهایت شدت سرکوب شد. پس از آن هم روحانیت در تمام ایران محدود گردید. بنابراین چگونه می توانست مخالفت کند؟ اما این که افکار آزاداندیشانه در روحانیت بوده است، اگر به معنای رسوخ نوعی نگرش تجددمآبانه است، این حرکت در میان برخی از روحانیون تهران مانند شریعت سنگلجی، خرقانی و احیانا سید ابوالحسن طالقانی بود. در قم هم نشریه همایون، ربطی به کسروی نداشت، بلکه وی یکی



حکومت غیر دینی و متجددان حتی در میان مخالفان خود، مشروطه خواهان و آزادی خواهان، احساسات عمومی را برمی‌انگیختند. در مقابل آن، نیروهای مذهبی سنتی در وهله اول نیازمند تجدید سازمان و اصلاح بودند، و قم اکنون پس از قرن‌ها برای نخستین بار ایفای نقشی مهم را آغاز کرد. در فاصله سالهای ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۸ ه.ش این شهر نه فقط بر مشهد، مرکز قدیمی مطالعات شیعی در ایران، بلکه حتی بر عتبات عراق، جایی که فعالیت‌های علمارا اختیارات دولت قیم بریتانیا (از سال ۱۲۹۹ ه.ش) سخت محدود کرده بود، سبقت گرفت.

برجسته‌ترین شخصیت در میان علمای قم آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی (ت. ۱۲۷۶ق)، تنها مجتهد ایرانی بود که در سالهای ۱۲۹۹ تا ۱۳۰۸ ه.ش کنار دو تن از مراجع نجف، ابوالحسن اصفهانی و محمدحسین نائینی، به عنوان مرجع تقلید مورد تصدیق قرار گرفت. حائری که مدتی را در نجف و کربلا سپری کرده بود از ۱۲۹۲ تا ۱۳۰۱ ه.ش در شهر اراک (در جنوب شرقی همدان) تدریس می‌کرد. در آنجا گروه زیادی از طلاب، از جمله خمینی روحانی جوان (ت. ۱۳۲۰ق در خمین) گرد او جمع شدند. آیت‌الله حائری در ۱۳۴۰ ق به قم رفت و تا زمان وفاتش در سال ۱۳۵۵ ق در آنجا به تدریس اشتغال داشت. در نتیجه اقدام او بود که مهمترین حوزه علمیه شیعیان دوازده امامی ایران در این شهر تأسیس شد و بر اثر فعالیت خستگی‌ناپذیرش شهر قم دارای چندین مدرسه، یک کتابخانه، بیمارستان، زائر سرا و مقبره‌هایی شد.<sup>۱</sup> آیه‌الله حائری وارد سیاست نشد و مانند شاگرد و جانشین خود، آیه‌الله بروجردی،<sup>۲</sup> مظهر نوع سنتی یک عالم امامی محافظه کار بود که در نظرش

دو مقاله برای آن نوشت. سه نفر طلبه که یکی میرزا محمد همایون بود، در مدرسه رضویه این نشریه را برای یک سال اداره کردند و متوقف شد. یکی از آنان حکمی زاده بود که اسرار هزار ساله نوشت. این حرکت به هیچ روی، ربطی به مسیر کلی روحانیت در این دوره نداشت. در واقع، هم داده‌های تاریخی مؤلف غلط است و هم تحلیل او. «ج»

1. A. H. Ha'iri, Art. Ha'iri, El<sup>2</sup> Suppl.

۲. این سخن کاملاً غلط است. مرحوم بروجردی نه شاگرد مرحوم حائری بودند و نه جانشین

تمام امور دنیوی کراهت آمیز بود و حتی المقدور باید از آن دوری می‌شد. این پرهیز سیاسی علمای برجسته مسلماً دنبال کردن سیاستهای تمرکزبخشی و غیردینی کردن حکومت را برای شاه آسانتر می‌کرد.<sup>۱</sup>

گرایش قابل توجه رضاشاه به حکومت رایش آلمان در طی جنگ جهانی دوم به سقوط او منجر شد. بر اثر مخالفت شاه با بازگرداندن مشاوران آلمانی مقیم ایران به کشورشان، سربازان انگلیسی و روسی در شهریور ۱۳۲۰ ه.ش وارد ایران شدند و شاه را مجبور کردند به نفع پسرش محمدرضا از سلطنت کناره‌گیری. نیروهای اشغالگر شوروی، آذربایجانها و کردها را به مبارزه برای کسب خودمختاری در نواحی زیر نفوذشان ترغیب می‌کردند، در حالی که انگلیسیها زمینهای نفت خیز جنوب را در اختیار داشتند و مایحتاج هم‌پیمانان روسی خود در قلمرو ایران را تدارک می‌دیدند. نظر به ضعف شاه جوان، اکنون علما توانستند تعدادی از امتیازاتی را که در دوران زمامداری رضاشاه از دست داده بودند بار دیگر تصاحب کنند. در سال ۱۳۲۷ ه.ش، پانزده مجتهد فتوایی صادر کردند که زنان را از حضور در ملا عام بدون پوشیدن چادر منع می‌کرد. حتی مراسم عزاداری محرم بزودی به خیابانها کشیده شد. با وجود این، بیشتر علما خود را از فعالیت‌های احزاب سیاسی پس از سال ۱۳۲۲ ه.ش، که همگی کم و بیش افکاری غربی داشتند، دور نگه داشتند. آیت‌الله حسین بن علی طباطبایی بروجردی (۱۳۴۰-۱۲۵۳ ه.ش) که

ایشان، جانشین آن مرحوم علمای ثلاثه (خوانساری، صدر، حجت) بودند. ورود مرحوم بروجردی به قم سالهای پس از فوت مرحوم حائری و بدون مسأله جانشینی بوده است.

«مترجم»

۱. یکسان دانستن سیاست حائری و بروجردی برخلاف داده‌های تاریخی صریح است. مداخله‌های فراوان مرحوم بروجردی در سیاست تا به آن حد بود که شاه در کتاب تمدن بزرگ از وی به عنوان یک مقام غیر مسئول که مانع رشد و توسعه ایران بوده است، یاد کرد. اگر رابطه مرحوم حائری به هر دلیل با حکومت، نوعی سیاست پرهیزی بود، رابطه بروجردی بر اساس اصل سیاست‌پذیری محدود قرار داشت. تاریخ سیاسی زندگی آیت‌الله بروجردی مؤید این معناست «ح»

در قم سرگرم تدریس بود و از سال ۱۳۲۸ ه.ش عموماً وی را مرجع تقلید اعلم می‌دانستند، قریب دو هزار تن از علما را در بهمن ماه ۱۳۲۸ ه.ش به مدرسه فیضیه قم دعوت و به آنان تکلیف کرد که به هیچ حزبی نپیوندند و در امور سیاسی دخالت نکنند. خود او<sup>۱</sup> که مانند سلف خویش، آیت‌الله حائری، عالم درس خوانده پرهیزکاری بود، به ندرت به سؤالهای سیاسی روزمره پاسخی علنی می‌داد. حتی در دوران مبارزه برای ملی کردن شرکت نفت ایران و انگلیس بیشتر علما آشکارا خود را از آن دور نگه داشتند. رهبر جبهه ملی، دکتر محمد مصدق که مجلس در روز ۱۰ اردیبهشت ۱۳۳۰ ه.ش او را به نخست‌وزیری برگزید و او روز بعد از آن، شرکت نفت ایران و انگلیس را ملی کرد، نتوانست بی‌قید و شرط متکی به حمایت روحانیت باشد.<sup>۲</sup>

علما به سبب افکار آزاداندیشانه جبهه ملی و همکاری اش با جناح چپ به آنان بدگمان بودند، و زمانی که مصدق در سال ۱۳۳۱ ه.ش قانونی مربوط به حق رأی بانوان تهیه کرد مخالفت مجتهدان برجسته، شامل آیت‌الله بروجردی، سبب شکست این طرح شد. علما بی‌میل نبودند که سرنگونی مصدق در اثر کودتای نظامی ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ه.ش به تحریک سازمان سیا، و نیز فروپاشی جبهه ملی را شاهد باشند.<sup>۳</sup> آنان پس از سقوط رقیبانشان، یعنی

1. Akhavi, 63.

۲. اگر مقصود حمایت مرجع تقلید مطلق یعنی مرحوم بروجردی باشد، سخن درستی است؛ زیرا وی در قضیه ملی شدن نفت، نه به نفع شاه و نه مصدق، مداخله‌ای نکرد، اما صرف نظر از افرادی مانند آیت‌الله کاشانی، اعضای هیأت علمیه تهران به علاوه مراجع محلی فراوانی در قم - مانند آیت‌الله خوانساری و صدر - و شهرستانها مانند شیراز (محلالتی، شیرازی) اصفهان (چهارسوقی) و تبریز و غیره به‌طور کامل از وی حمایت کردند. «ج»

۳. مؤلف هیچ اشاره‌ای به دلیل این اقدام روحانیت نکرده است؛ این در حالی است که روحانیت، تا این زمان پشتیبان اصلی دولت ملی بودند. در واقع، خطر برآمدن حزب توده که از یک سو با قدرت نمایی توده‌ای‌ها و از طرف دیگر با میدان دادن دولت ملی به آنان همراه بود، این ترس یا توهم این ترس را پدید آورد که بزودی کمونیستها حکومت را به دست خواهند گرفت. فرار شاه و تهدید برخی از اعضای جبهه ملی به ویژه دکتر فاطمی برای از میان بردن سلطنت، به نوعی

مخالفان چپ‌گرای آزاداندیش و طرفدار حکومت غیردینی، آمادگی چندانی نداشتند تا با سلطنت رابطه‌ای نزدیک داشته باشند و شاه که هنوز کاملاً بر اوضاع مسلط نشده بود خود را ناگزیر از آن یافت که امتیازاتی چند به آنان بدهد. او وعده داد قانون منع تولید و فروش مشروبات الکلی را به تصویب برساند و بار دیگر تعلیمات دینی در مدارس را توسعه بخشید. او در سال ۱۳۳۴ ه.ش، علما را در مخالفت با فرقهٔ منفور بهایی آزاد گذاشت و عبادتگاه مربوط به آنها با رضایت شاه و همکاری ارتش ویران شد. قبل از آن، محمدتقی فلسفی از طریق رادیو ملی مردم را به مخالفت با بهائیان فرا می‌خواند. با وجود این، شاه پیروزمندانه در برابر تقاضاهای علما دایر بر غیرقانونی اعلام کردن تمام بهائیان و مصادرهٔ اموال آنها مقاومت کرد.<sup>۱</sup>

شاه فارغ از مخالفت ملی و با برخورداری از پشتیبانی امریکا در اندک زمانی فرصتی به دست آورد تا سیاستهای پدرش را برای نوین‌سازی کشور و تمرکزبخشی دقیق از سر گیرد. در این وقت، روحانیت بار دیگر خود را در نقش قدیمی‌اش یافت که تنها نمایندهٔ مردم در برابر حکومت استبدادی و نفوذهای غیر اسلامی بود. در بهمن ۱۳۳۹ ه.ش، عالیترین مرجع تقلید، آیت‌الله بروجرودی در نامه‌ای مخالفت خود را با لایحهٔ اصلاحات ازضی که دولت به مجلس برده بود، اعلام داشت. مخالفت روحانیان با اصلاحات ازضی شاه فقط تا حدودی ناشی از منافع شخصی بود. با آن که داشتن املاکی قابل ملاحظه برای خانواده‌های بزرگ علما امری غیرعادی نبود،<sup>۲</sup> اکثریت عظیمی از ملایان بیشتر در محیطهای شهری بودند یا حتی نمایندهٔ منافع

مؤید این مسأله تلقی شد. همه اینها فضایی را ایجاد کرد که طیفی از مذهبی‌ها و روحانیون، در برابر کودتا، ساکت بمانند. «ج»

۱. Akhavi, 76 ff.; Momen, *Introduction* 253 and fig. 60.

۲. این برداشتها بیشتر با پیش‌غریبی و ضد روحانیت سازگار است تا با این واقعیت که اصولاً روحانیون همیشه زندگی زاهدانه داشته‌اند و چنانچه صاحب مکتب و اموالی بوده‌اند در مسیر خدمت و رسیدگی به امور محرومان و فقرا بوده است. «مترجم»

خرده مالکانی روستایی بودند که قرار بود از این اصلاحات بهره‌مند شوند.<sup>۱</sup> احتمالاً پیامد مهمتر آن، ترس از این بود که روحانیان ممکن است نفوذ خود بر اراضی موقوفه را از دست بدهند.<sup>۲</sup> به علاوه، مخالفت اساسی با دخالت در دارایی خصوصی که شریعت و قانون اساسی آن را تضمین کرده بود، شاید در این زمینه نقشی داشته است.<sup>۳</sup> همچنین در زمینه‌هایی چون سیاست شاه در جانبداری از اسرائیل، اقداماتش در جهت برخورداری زنان از حقوق مساوی با مردان، و نیز طرح اعزام سپاهیان دانش به دورترین روستاها به منظور از میان بردن انحصار آموزشی ملایان مخالفتهایی با شاه به چشم می‌خورد. استبداد روزافزون شاه، فساد فزاینده و خشونت نیروهای انتظامی، سازمان امنیت و ارتش همگی بر تصویر سنتی از ظلم شاه می‌افزود. روحانیان بیش از پیش به مخالفت با حکومت می‌پرداختند در حالی که حمله‌های شاه به روحانیت «مرتجع» شدیدتر می‌شد.

پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی در دهم فروردین ۱۳۴۰ ه. ش، علما دیگر رهبری که مورد قبول عامه شیعیان باشد نداشتند. کوششهای شاه برای واگذاری مرجعیت به یک مرجع عراقی (و در نتیجه دارای خطری کمتر برای سیاست داخلی ایران)، یعنی آیت‌الله سید محسن حکیم در نجف، ناموفق بود.<sup>۴</sup> بیشتر مجتهدان مسلماً مخالف شاه بودند، اما در آن زمان اصلاح مؤسسات مذهبی بیشتر مورد نظر بود تا سرنگونی رژیم.<sup>۵</sup> پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی گروهی از علما و اشخاص غیر روحانی امکان انجام اصلاحات و سازمان‌آینده روحانیت را در گزارشهای ماهانه انجمن دینی تهران مورد بحث قرار دادند. چندین گزارش از این نوع با عنوان «بحثی

1. Akhavi, 93.

2. Richard (1983), 61.

3. Akhavi, 92.

4. Algar (1972), 244; Akhavi, 100.

5. AKhavi, 101 f.

درباره مرجعیت و روحانیت» در سال ۱۳۴۰ ه.ش انتشار یافت.<sup>۱</sup> اساس بیشتر این مقالات که مجتهدان بزرگ و نیز یک غیرروحانی متدین، مهندس مهدی بازرگان، ارائه می‌دادند، آیه‌ای قرآنی بود که مؤمنان را به «امر به معروف و نهی از منکر» موظف می‌کرد. نفی کامل حکومت غیر دینی را می‌توان از این تفسیر استنباط کرد که به موجب آن جامعه مؤمنان به حکومت بر خود فراخوانده می‌شد. از ویژگیهای بحث این مصلحان آن بود که در باب ضرورت تعیین یک مرجع تقلید اعلم جدید تردید داشتند. در مقاله‌های دو تن از مجتهدان، مرتضی جزائری و محمود طالقانی، این حقیقت مورد تأکید قرار می‌گیرد که به رسمیت شناختن یک مرجع تقلید اعلم پدیده‌ای نسبتاً جدید است و شیعیان پیشین از آن اطلاعی نداشتند؛ در ضمن آنها این سؤال را مطرح می‌کردند که آیا یک عالم دینی می‌تواند در تمام مسائل مذهبی «اعلم» باشد. از این رو، این دو مجتهد بر تأسیس یک شورای فتوایی اصرار می‌ورزیدند که در آن برجسته‌ترین مجتهدان کشور مانند شورای رهبری دانشگاه سنّی الازهر در قاهره بتوانند مسائل مطرح شده را مورد بحث قرار دهند و با یک فتوای مشترک تصمیم‌گیری کنند. اجتهاد که تاکنون هر یک از مجتهدان به صورتی جداگانه و با مسؤلیت فردی آن را اعمال می‌کرده است باید توسط یک گروه صورت گیرد و در نتیجه تأثیرش قویتر باشد. مطلب دیگری که این مصلحان بدان علاقه داشتند نوین‌سازی مواد آموزشی در حوزه‌های علمیه بود. اما مهمترین خواسته عبارت بود از استقلال مالی علما، هم از دولت و هم از مؤمنان خیر. درآمدی که علما از ثبت و ضبط اسناد داشتند طبق قانون سال ۱۳۱۱ ه.ش از آنها سلب شده بود؛ مقرریهای دریافتی از اوقاف کاهش یافته بود و یا غالباً به مصرف درست آن نمی‌رسید؛ به علاوه دولت در صدد بود آنها را زیر نظر خود درآورد. بنابراین مهمترین منبع درآمد

۱. ۲۴۲. بحنی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران ۱۳۸۳ ق/۱۳۴۱ ش تحلیل شده توسط:

باقی مانده، خمس در یافتی از مؤمنانی بود که داوطلبانه می پرداختند و نیمی از آن را علما به عنوان سهم امام در راه اهداف دینی هزینه می کردند. هریک از مراجع تقلید ناگزیر بود این پول را توسط نمایندگان در جمع پیروان خود وصول کند و در انجام این کار وجود مواردی از فریبکاری و اختلاس هم دیده می شد. هرچند آیت الله بروجردی کوشیده بود با معمول کردن فهرستهایی از مبالغ اهدایی، از این سوء استفاده ها جلوگیری کند، مسأله افزایش منظم این مالیات دینی نمی توانست مطرح باشد. علاوه بر این، مصلحان انتقاد می کردند که مؤمنان ترجیح می دهند وجوهات خود را به مجتهدان محافظه کار پردازند که به سهم خود آمادگی دارند به منظور دریافت عواید بیشتر، مطالبی به توده های مردم بگویند که خواهان شنیدنش هستند. بنابراین سازمان دادن به سهم امام یکی از تقاضاهای اصلی مصلحانی بود که می خواستند با استفاده از حق مصرف درآمد منظم اوقاف و خمس، روحانیان را از دولت و مؤمنان مستقل کنند. واضح است که شاه چنین کوششهایی را برای ایجاد یک مرجعیت شیعی مستقل به دیده بدگمانی می نگریست و در خرداد ۱۳۴۱ ه.ش به جلسات ماهانه انجمن دینی پایان داد.<sup>۱</sup> مخالف روحانیان با رژیم شاه اکنون جنبه ای اساسی به خود گرفت. اقلیتی که سخنگوی آنان شخصی تا آن زمان کم آوازه به نام آیت الله خمینی، شاگرد آیت الله حائری بود حتی جرأت کرد خواهان براندازی سلطنت شود. پس از آن که شاه طرحهای خود را برای یک انقلاب سفید در بهمن ماه ۱۳۴۱ ه.ش با مراجعه به آرای عمومی اعلام داشت، در سالروز شهادت امام جعفر صادق (ع) در مدرسه فیضیه قم میان طلاب و عاملان ساواک که بزور وارد مدرسه شده بودند، برخوردهایی صورت گرفت. در روز دهم محرم (۱۳۴۲ ش)، آیت الله خمینی در یک سخنرانی بر مقاومت در برابر «یزید زمان ما» اصرار ورزید و تظاهرات علیه «ظالمان» به دنبال آمد. روز بعد، آیت الله

خمینی و چهارده تن دیگر از علما در شهرهای قم، مشهد و شیراز دستگیر شدند. خبر این دستگیری‌ها در شهرهای بزرگ ایران به ناآرامی‌هایی منجر شد و در پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ ش، نبردهای خیابانی در تهران به وقوع پیوست. شاه به سربازان دستور تیراندازی داد و تعداد زیادی از مردم کشته شدند. آیت‌الله خمینی که مدتی کوتاه آزاد شده بود بار دیگر در ۱۳ آبان ماه ۱۳۴۳ ش دستگیر و تبعید شد. پس از آن، برای بیش از ده سال شاه توانست تمام مخالفتها، شامل مقاومت‌های روحانیان، را با حمایت ارتش، نیروی انتظامی و ساواک به شکلی خشنونت‌آمیز سرکوب کند.

در حالی که روحانیت بار دیگر ظاهراً به حالت تسلیم عادی بازگشت، کوششی قابل توجه در مجامع اندیشمندان غیرروحانی به منظور نوین‌سازی سنت شیعی و مناسب‌تر کردن آن به چشم می‌خورد. کانون این فعالیتها حسینیه ارشاد بود، محلی که به منظور ادای احترام به امام حسین (ع) در قلهک در حومه تهران بنا شده بود. دکتر علی شریعتی (۱۳۵۶-۱۳۱۲ ه.ش) خیلی زود با سخنرانیها و کتاب‌های خود در جمع این اندیشمندان مقامی برجسته یافت. او دانشمندی دینی و جامعه‌شناسی دارای گواهینامه دکتری از دانشگاه سوربون بود که اندیشه‌هایش نه فقط از تجددگرایانی اسلامی چون جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ ه.ق/ ۱۲۷۵ ه.ش)، محمد عبده (م. ۱۳۲۳ ه.ق/ ۱۲۸۳ ه.ش) و محمد اقبال (م. ۱۳۵۷ ه.ق/ ۱۳۱۶ ه.ش)، بلکه کارل مارکس و ماکس وبر، ژان پل سارتر، هربرت مارکوزه و فرانکس فانون متأثر بود. شریعتی که متقاعد شده بود در یک جامعه شیعی سنتی هرگونه کوششی برای رهایی مردم ناموفق خواهد بود مگر آن که نمادها و ارزشهای شیعی محترم شمرده شود، در صدد برآمد تا به تصویر امامی از تاریخ مفهومی مترقی - انقلابی و جدید ببیند: اسلام اصیل محمد (ص) و علی (ع) به عنوان نمونه‌ای از یک جامعه بی‌طبقه جلوه‌گر می‌شود که امامان برای تحقق آن مأمور شدند؛ پس از غیبت و وظیفه هدایت امت - یعنی وظیفه امامت - برعهده



عالمانی اندیشمند است؛ رهبر انقلابی و مورد تصدیق مردم جانشین امام شهید می شود. انتظار برای امام غایب چشم اندازی انقلابی، یعنی انتظار برای امت بی طبقه آینده، می شود. این نکته قابل درک است که آن دسته از روحانیان شیعی که شریعتی آنان را به سبب رفتار ارتجاعی و تعلّم بدون تفکرشان سخت مورد حمله قرار می داد و اساساً وجود آنان را غیر ضروری می دانست، او را متهم کنند که عامل خارجی است. در ۱۴ آبان سال ۱۳۵۱ ه.ش، شاه حسینیه ارشاد را تعطیل کرد و شریعتی در سال ۱۳۵۵ پس از دوره ای طولانی زندانی بودن، ایران را ترک گفت و اندکی پس از آن، به صورتی نامعلوم در انگلستان درگذشت. نوشته های او تا حد زیادی مورد توجه اندیشمندان ایران، خاصه دانشجویان، بود، اما انقلاب ایران تفکرات او را که سخت متأثر از اندیشه های غربی بود، در اندک زمانی پشت سر گذاشت.<sup>۱</sup>

### انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی در ایران

تجزیه و تحلیل علل گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی انقلاب اسلامی در ایران را نمی توان در این اثر مطرح کرد، و برای این منظور باید به آثار مکتوب تخصصی که بسرعت رو به افزایش است مراجعه کرد. کاملاً آشکار است که روحانیت شیعه در این تحول ناگهانی نقشی عمده داشت و پس از محروم کردن تمام گروه های مخالف دیگر از قدرت، عاقبت تصوّر خود

۱. ع. شریعتی، درباره جامعه شناسی اسلام. سخنرانیها، ترجمه انگلیسی توسط J.I. Algar، برکلی ۱۹۷۹؛ مارکسیسم و سایر سفسطه های غربی. نقدی اسلامی. متن انگلیسی توسط R. Campbell، برکلی ۱۹۸۰.

M. Bayat-Philipp, 'Shi'ism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shari 'ati', in: E. Kedourie/ S.G. Haim (eds), *Towards a Modern Iran, Studies in Thought, Politics and Society*, London 1980, 155-68. Cf. also Akhavi, 143-58; Richard, 113-22; H. Algar, *The Roots of the Islamic Revolution*, London 1983, 71-98.

در بارهٔ یک حکومت الهی مطلق را به اجرا درآورد. در اینجا رویدادهای انقلابی را بیشتر در پرتو گسترش تاریخی تشیع دوازده امامی که به نظر می‌رسد نقطهٔ اوج و نتیجهٔ منطقی آن باشند، بررسی خواهیم کرد. به علاوه، خواهیم دید که تأسیس جمهوری اسلامی حتی برای خود شیعیان یک نوآوری انقلابی و گامی جسورانه به درون قلمروی بکر بود که قبلاً کسی بدان پای ننهاده بود.

نیروی محرک این حادثه آیت‌الله سید روح‌الله موسوی خمینی بود.<sup>۱</sup> وی که در سال ۱۳۲۰ ق در شهر کوچک خمین (بین همدان و اصفهان، در ۶۰ کیلومتری جنوب شرق اراک) متولد شد، مانند نزدیکترین آشنایان و شاگردانش، به یک محیط اجتماعی سنتی و روستایی تعلق داشت که دارای سابقهٔ تجاری نسبتاً کمی بود. مانند تقریباً تمام مجتهدان جناح طرفدار اصلاحات، آیت‌الله خمینی تحصیلات خویش را منحصراً مروهون حوزه‌های علمیه روحانیت شیعی بود که از دههٔ ۱۳۴۰ ق اصلاح شده بود، اما هنوز دقیقاً با همان روشهای سنتی اداره می‌شد. در اراک در سال ۱۳۳۹ ق خود را با آیت‌الله حائری مرتبط ساخت و در محضر آن عالم بزرگ در سال ۱۳۴۰ ق به قم عزیمت کرد. در سال ۱۳۵۵ هـ ق اجازه اجتهاد گرفت. در سال ۱۳۶۴ ق، برای نخستین بار عقایدش را در نوشته‌ای مطرح و به صورتی انتقادی اندیشه‌های ضدروحانی احمد کسروی آزاداندیش و - در نتیجه - سیاستهای غیرمذهبی رضاشاه را رد کرد؛ علاوه بر تقاضای نظارت مجتهدان بر کار شاه، اندیشهٔ الغای سلطنت نیز مطرح می‌شود.<sup>۲</sup> در اثنای ناآرامی قم در خرداد

۱. عنوان آیت‌الله در زمانهای اخیر عموماً برای علمای طراز اول مورد استفاده قرار می‌گیرد و مقام پایین‌تر از آن، حجت‌الاسلام است: J. Calmard, Art. Ayatullah, EI<sup>2</sup>, Suppl. (در عربی به معنی، آقا) این شخص را به نسل پیامبر منسوب می‌کند؛ نام موسوی نشان دهندهٔ انتساب به امام هفتم موسی الکاظم (ع) است؛ کلمهٔ خمینی اشاره به شهر خمین زادگاه این آیت‌الله است.

۲. کشف الاسرار، تهران ۱۳۲۴ ش؛ Richard (1983), 102 f.

۱۳۴۱ ش، وی آشکارا برای اولین بار به مخالفت با شاه برخاست. آیت الله خمینی پس از تبعید، مدتی در بورسا در ترکیه اقامت داشت و بعد از آن، در سال ۱۳۴۴ ش ساکن نجف شد که در آنجا فعالیتهای تبلیغی وی علیه شاه را دولت بعث عراق تحمّل می کرد. مهمترین اثر آیت الله خمینی با عنوان حکومت اسلامی در نجف انتشار یافت. این رساله بر اساس دو سخنرانی اش در ماههای بهمن و اسفند سال ۱۳۴۸ ش بود که شاگردانش به رشته تحریر درآوردند و بی دینی پادشاهان را آشکار، و حکومت الهی آینده، یعنی جمهوری اسلامی، را پیش بینی می کند.<sup>۱</sup> برقراری مجدد روابط میان عراق و ایران در سال ۱۳۵۳ ش - خاصه در باره مسأله کردها، گاه بگاه آیت الله را ناگزیر می کرد تا تزییق بیشتری را تحمل کند، و هنگامی که از عراق اخراج شد، تحول داخلی ایران - که بوضوح از کمک مقتدرانه وی بهره مند بود، قبلاً آغاز شده بود.

انقلاب هنگامی آغاز شد که در ۱۷ دی ماه ۱۳۵۶ ش در روزنامه های تحت کنترل شاه، آیت الله خمینی سخت مورد حمله و استهزاء قرار گرفت، در قم و سپس در سایر شهرها تظاهراتی برپا شد. این روحانی تبعیدی در نجف به صورت رهبر رنج کشیده و نجات بخش مورد انتظار درآمد. امتیازهایی که شاه از روی اکراه به روحانیان داد - از قبیل رواج مجدد تقویم اسلامی که تقویم شاهنشاهی جایگزین آن شده بود - بسیار دیر هنگام بود. پس از زودخوردهایی خونین میان طلاب و نیروهای انتظامی، تعداد زیادی از علما ناسازگاری حکومت شاه با قانون شرع را اعلام کردند. در روز هفدهم شهریور که

۱. چاپ اول در نجف (۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱)، پس از انقلاب چند بار در تهران تجدید چاپ شد؛ افراد زیر آن را ترجمه کردند: H. Algar (1981), Itscherenska/ N. Hasan (1983) و نیز مقایسه کنید با:

cf. also T.Nagel, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam II, Zürich/Munich 1981, 310-20.

نیروهای نظامی به سوی انبوه تظاهرکنندگان تیراندازی کردند، صدها و شاید هزاران تن کشته شدند و پس از این «جمعه سیاه» آشوبها دیگر متوقف نشد. سلسله خشونت - اعتصابها، تعطیل بازار و به دنبال آن تظاهرات توده مردم، سرکوب خونین تظاهرات توسط نیروهای نظامی و انتظامی، مراسم عزاداری برای قربانیان و تظاهراتی جدید و سرانجام، برقراری حکومت نظامی - اکنون حتی سرعت بیشتری یافته بود. آیت الله خمینی در این زمان از فرانسه، کشوری که پس از خروج از عراق در روز ۱۳ مهر ۱۳۵۷ ش به آنجا رفته بود، آشکارا الغای سلطنت و تأسیس یک جمهوری اسلامی را خواستار شد و شرکت کنندگان در تظاهراتی که بلافاصله پس از مراسم عاشورا در روز ۲۱ آذر صورت گرفت با صدور قطعنامه‌ای از این تقاضا جانبداری کردند.<sup>۱</sup> شاه به منظور آن که دست کم تخت سلطنت را برای این خاندان حفظ کند، دولت نظامی موجود (از ۱۵ آبان ۱۳۵۷ ش) را برکنار کرد، به سیاستمدار مخالف خود، بختیار، مأموریت داد تا دولتی غیرنظامی تشکیل دهد، و در روز ۲۶ دیماه ۱۳۵۷ ه.ش از کشور خارج شد. آیت الله خمینی در دوازدهم بهمن از پاریس به تهران پرواز کرد، اما دولتی را که شاه تعیین کرده بود به رسمیت نشناخت، و مهندس مهدی بازرگان یک دولت موقت انقلابی تشکیل داد. پس از نبردهایی که چند روز طول کشید، ارتش بی طرفی خود را اعلام داشت و بختیار که اکنون هیچ پشتیبانی نداشت از دولت کناره گرفت و از کشور فرار کرد.

نیروی مخالف که شاه را سرنگون کرده بود یک جنبش بسیار گسترده و مردمی بود. این نیرو شامل، روحانیان شیعی میانه‌رو و جناح اصلاح طلب گروههای مختلف مذهبی و فرقه‌ای، و کمونیستها و سوسیالیستها، آزاداندیشان و روشنفکران بود. اما آیت الله خمینی و پیروانش موفق شدند تمام گروههای مخالف دیگر را یکی پس از دیگری حذف، و به تدریج

۱. ترجمه شده در ف. ریاحی F. Riahi (۱۹۸۶)، ۵-۵۳.

جمهوری اسلامی مورد نظری را تأسیس کنند. دلیل عمده توفیق آیت‌الله را مسلماً باید در این حقیقت جستجو کرد که وی تنها فردی بود که توانست توده‌های عظیم مردم را بسیج و هدایت کند. سخنان و اعلامیه‌هایش که بر نوارهای صوتی ضبط شده بود توسط ۸۰۰۰۰ تا ۱۰۰۰۰۰۰ یا تعداد بیشتری از روحانیان<sup>۱</sup> در مساجد توزیع می‌شد و می‌توانست پیروانی را بسیج کند که مانند آن‌را نه اندیشمندان طبقه متوسط و نه اعضای حزب کمونیست توده که به حمایت کارگران نواحی نفت خیز متکی بودند، در اختیار داشتند. حتی دولت انقلابی بازرگان مرکب از فن‌سالاران طبقه متوسط در اندک زمانی نفوذ واقعی خود را از دست داد. کمیته‌های انقلابی محلی، پاسداران انقلاب و دادگاههای انقلاب قدرت واقعی را در دست گرفتند و اینها که غالباً نمایانگر علایقی متفاوت بودند به صورتی روزافزون زیر نظر شورای مرکزی انقلاب درآمدند، جایی که حامیان آیت‌الله خمینی بر آن اشراف داشتند. دو نفر غیر روحانی (بنی‌صدر و قطب‌زاده) و هشت نفر مجتهد در این شورا حضور داشتند از جمله آیت‌الله طالقانی روحانی بلندمرتبه و بسیار معروف، آیت‌الله خامنه‌ای، آیت‌الله رفسنجانی، و - یک شخصیت برجسته و اندیشمند - آیت‌الله بهشتی رهبر حزب جمهوری اسلامی که از وفاداران به آیت‌الله خمینی بود.<sup>۲</sup>

پس از رأی مثبت مردم به جمهوری اسلامی در نظرخواهی عمومی روزهای ۱۰ و ۱۱ فروردین ۱۳۵۸ ه.ش بحث‌هایی جدی درباره آینده آن میان حامیان سیاسی آیت‌الله خمینی و آنهایی که می‌خواستند دست کم برخی نشانه‌های کثرت‌گرایی و مردم‌سالاری را حفظ کنند، در گرفت. در انجمنی

۱. درباره برآوردها مقایسه کنید با: بشیریه (Bushiriyeh) (۱۹۸۴)، ۱۶۶، طاهری Taheri، ۲۳۴، ریاحی، ۴۶. تعداد ۱۰۰،۰۰۰ ملاً (برای ۲۰،۰۰۰ مسجد!) که اخوی Akhavi (۱۹۸۰)، ۱۲۹ ارائه می‌دهد بروشنی خطایی چاپی است (به جای ۱۰۰/۰۰۰).

۲. برای توضیحاتی درباره تأسیس این حزب و برنامه‌اش ر.ک.: Richard، 134 ff.

در دانشگاه تهران شورای انقلاب و حزب جمهوری اسلامی خواستار آن شدند که حاکمیت مطلق خداوند جایگزین اقتدار ملت، و نظر آیت‌الله خمینی دربارهٔ ولایت فقیه مادهٔ اصلی قانون اساسی شود. آیت‌الله محمود طالقانی آزاداندیش (ت. ۱۳۲۸ ه.ق.) یکی از نویسندگان یادداشت‌های انجمن دینی در سال ۱۳۴۰ ه.ش که به نظرش مشروطیت، مردم‌سالاری و سوسیالیسم کاملاً با اسلام سازگار بود و با مخالفان آزاداندیش و جناح چپ تماس داشت، نتوانست شورای انقلاب را با خود همراه کند، در چند ماه آخر عمرش قبل از رحلت (۱۹ شهریور ۱۳۵۸ ش) تقریباً سکوت کامل اختیار کرد.<sup>۱</sup> آیت‌الله کاظم شریعتمداری (ت. ۱۳۲۳ ه.در تبریز)، که از مشروطه سلطنتی با نظارت مجتهدان جانب‌داری می‌کرد و از برجسته‌ترین مخالفان آیت‌الله خمینی بود، در دوران انقلاب هیچ منصبی نداشت. حزب خلق مسلمان ایران<sup>۲</sup> که ملهم از او بود و اصل و منشأ آن در آذربایجان، استان موطن آیت‌الله شریعتمداری بود، پس از پیروزی جناح آیت‌الله خمینی حزبی ضدانقلابی اعلام، و در پایان سال ۱۳۵۸ ش ناگزیر از انحلال شد. در سال ۱۳۵۹ ش آیت‌الله شریعتمداری در خانه‌اش در قم تحت نظر قرار گرفت.<sup>۳</sup>

تحقق سیاسی اندیشه‌های آیت‌الله خمینی راجع به یک حکومت کاملاً اسلامی و الهی به کمک قانون اساسی جدیدی صورت گرفت که با نظارت حقوقدانان و فقیهان تنظیم شد و قرار بود جایگزین قانون اساسی ۱۳۲۴ ق (که هنوز از لحاظ نظری معتبر بود و برای برقراری آن تعداد زیادی از مخالفان مبارزه کرده و جان باخته بودند) شود. نکات عمدهٔ این قانون اساسی که آیت‌الله خمینی تسلیم بازرگان رئیس دولت کرد و دولت موقت در ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۸ ش آن را انتشار داد، ظاهراً در دوران تبعید آیت‌الله خمینی

۱. برای توضیحاتی راجع به او مقایسه کنید با: Richard, 107 ff.

2. Party of the Muslem People of Iran.

۳. برای توضیحاتی دربارهٔ او ر.ک.: Richard 105 ff. and 128.

در نوفل لوشاتو در نزدیکی پاریس طرح ریزی شده بود،<sup>۱</sup> و با وجود اعتراضها و مخالفتهایی که صورت گرفت به همان شکل تقاضا شده توسط حزب جمهوری اسلامی به رهبری دکتر بهشتی به تصویب رسید. در انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی در ۱۲ مرداد ۱۳۵۸ ش، حزب جمهوری اسلامی شصت کرسی از هفتاد و سه کرسی را به دست آورد و دکتر بهشتی ریاست آن را عهده دار شد و در روزهای ۱۱ و ۱۲ آذرماه ۱۳۵۸ ش، قانون اساسی با مراجعه به آرای عمومی به تصویب رسید.<sup>۲</sup>

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصور کلی آیت الله خمینی از یک حکومت اسلامی محض را تحقق بخشید. اصل ۲ این قانون حاکمیت و تشریح را به خداوند اختصاص می دهد. اصل ۴ مقرر می دارد که «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.» شورای نگهبان مرکب از شش نفر از فقها و شش نفر حقوقدان است که با رأی مجلس برای مدت ۶ سال انتخاب می شوند (اصول ۹۱ و ۹۲). بر طبق اصل ۵، «در زمان غیبت حضرت ولی عصر، عجل الله تعالی فرجه، در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت

۱. صادق طباطبائی این مطلب را به روزنامه نگار آلمانی (Scholl - Latour) گفت که با همان هوایمای آیت الله خمینی به تهران پرواز کرد؛

P. Scholl - Latour, *Allah ist mitten Standhaften*, Stuttgart, 1983, 93-7.

۲. عبارات بالا فاقد دقت کافی است. در واقع، متن مقدماتی قانون اساسی که پیش از تشکیل مجلس خبرگان به صورت آزاد انتشار یافت، حاوی نظریه ولایت فقیه نبود. پس از آن در مجلس خبرگان، طی سه ماه با جلسات روزانه و مرتب، اصول قانون اساسی تدوین شد. در همین جلسات بود که نظریه ولایت فقیه با حمایت آیات منتظری و بهشتی و تصویب اکثریت مجلس خبرگان به تصویب رسید. بعد از آن در انتخابات عمومی، مردم به قانون اساسی رأی مثبت دادند و این قانون رسمیت یافت. «ج»

امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند... اصل ۱۰۷ صریحاً از آیت‌الله خمینی با چنین صلاحیتی نام می‌برد و عنوان «مرجع عالی قدر تقلید» را به وی اطلاق می‌کند. پس از دستگیری آیه‌الله خمینی در ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ ش چندین مرجع، از جمله یکی از مخالفان بعدی وی، آیت‌الله شریعتمداری، او را مرجع تقلید اعلام کردند و بدین ترتیب آیت‌الله خمینی از تعقیب و اعدام رهایی یافت. همه‌پرسی مربوط به قانون اساسی اکنون وی را در این مقام تثبیت می‌کرد. در صورتی که هیچ رهبری را عموم مردم به عنوان تنها قدرت نشناسند، آن‌گاه «رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط عهده‌دار آن می‌گردد (اصل ۵) که مرکب از سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری (اصل ۱۰۷) است.

معانی ضمنی واژه‌های عربی - فارسی در ترجمه متن قانون اساسی (به زبان انگلیسی) از میان می‌رود. برای یک شیعه، عبارتی از قبیل امامت امت (عربی، امامة الامة) بناچار حکومت امام دوازدهم را تداعی می‌کند. در حقیقت، جمهوری اسلامی قصد دارد حکومت الهی خود را اکنون در این جهان - هر چند ابتدا در ایران - تحقق بخشد. این دیدگاه آخرالزمانی در زمان حال تحقق می‌یابد. قدرت آیت‌الله خمینی را که قانون اساسی سه آن مشروعیت می‌بخشد می‌توان به عنوان امامت بالفعل مبتنی بر همه‌پرسی پیش‌بینی شده توصیف کرد. قوانین حکومت حضرت مهدی (عج) هم اکنون با اراده مردم، حتی پیش از ظهور آن حضرت، اجرا می‌شود. یک پیرو تشیع البته نمی‌پذیرد که این ظهور حقیقتاً غیر ضروری باشد. در جمهوری اسلامی ترتیبهای موقتی که شیعیان امامی از زمان غیبت امام دوازدهم تاکنون آنها را

۱. در واقع این مطالب، برداشت‌های مؤلف است و هیچ تصریحی در دیدگاه‌های رسمی ارائه شده در این باره وجود ندارد. «ح»



آزموده‌اند در حقیقت برای نخستین بار جای خود را به یک حکومت الهی ضروری و قطعی می‌دهد. همزمان، نقش نمایندگی علما که با گذشت چندین قرن توسعه یافته بود با تشکیل حکومت سیاسی مستقیم به کمال خود می‌رسد. این همان چیزی است که در مورد اندیشه‌های آیت‌الله خمینی و بهشتی اساساً جنبه انقلابی دارد و دقیقاً به همان دلیل با مخالفت شدید مجتهدان محافظه کار روبرو شد. تبلیغاتی که عمدتاً توده روحانیان پایین مرتبه عامل آن بودند، به تمام مخالفتها پایان داد. در انتخابات ریاست جمهوری در روز ۵ بهمن ۱۳۵۸ طرفداران آیت‌الله خمینی با یک مانع پیش‌بینی نشده مواجه شدند و ناگزیر، در آخرین لحظه نامزد انتخاباتی خود را به علت ملیت غیرایرانی اش کنار گذاشتند، و بنابراین بنی صدر میانه‌رو فرصت یافت به صورتی غیر منتظره انتخاب شود. اما در انتخابات مجلس در روزهای ۲۳ اسفند ۱۳۵۸ و ۲۱ اردیبهشت ۱۳۵۹ ش حزب جمهوری اسلامی دکتر بهشتی و گروههای کوچک مذهبی وابسته به حزب، اکثریتی تسلی بخش به دست آوردند که به آنها اجازه داد تا جایابی را که از اعضای برجسته حزب جمهوری اسلامی بود، به عنوان نخست‌وزیر به رئیس جمهور بقبولانند. از ۲۴۵ عضو مجلس نمایندگان ۹۸ نفر روحانی و ۵۱ نفر بازاری، نمایندگان خرده بورژوازی سنتی و طبقه صنعتگر طرفدار روحانیان اصلاح طلب، بودند. در این مرحله حزب جمهوری اسلامی «بر روشنی خصلت طبقه خرده بورژوازی بازار را حاصل می‌کند که در آرمان یک اقتصاد آزاد و حمایت شده با آن هم عقیده است»<sup>۱</sup>

سایر وقایع - نتیجه گروگان‌گیری در سفارت امریکا، برکناری بنی صدر از

1. Richard, 139.

درباره این قضاوت راجع به علل اجتماعی انقلاب ایران تمام ناظران هم‌رای هستند؛ مقایسه کنید با: Bashiriyeh, 84 ff.

ریاست جمهوری توسط مجلس در ۳۱ خرداد ۱۳۶۰ ش، جریان جنگ عراق و ایران (از ۳۱ شهریور ۱۳۵۹) - در اینجا نیازی به شرح و تفصیل ندارد. مخالفت بانظام حکومتی ایران فقط در خارج از کشور اظهار. و یا به صورت تلاشهایی برای ترور جلوه گر می شود، اما حتی انفجار دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی در هفتم تیر ۱۳۶۰ که در آن دکتر بهشتی جان باخت، و حمله انفجاری دوماه پس از آن که جان رجایی رئیس جمهور جدید و باهنر نخست وزیر را گرفت نتوانست در حکومت مطلق حزب جمهوری اسلامی تزلزلی پدید آورد.

هرچند درگذشت آیت الله خمینی در روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ ش به تحوّل اساسی در نظام «حکومت روحانیان» منجر نشد، لکن تغییراتی چشمگیر در توازن قدرت داخلی پدید آورد. رئیس جمهور پیشین آیت الله سید علی خامنه‌ای را مجلس خبرگان (اصل ۱۰۸ قانون اساسی) در روز ۱۴ خرداد ۱۳۶۸ ش جانشین روحانی آیت الله خمینی تعیین کرد. بخشی از قدرت به رئیس جمهور جدید، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، واگذار، و بر اساس اصلاحیه قانون اساسی که پیش از درگذشت آیت الله خمینی تهیه شده بود اختیارات رئیس دولت به او منتقل شد (مرداد ۱۳۶۸ ش). اگرچه منصب ریاست جمهور را هنوز هم یکی از روحانیان عهده دار است، قدرت جدید او بر تغییر جهتی نسبی توأم با فاصله گرفتن از نیروهای مذهبی به نفع نیروهای سیاسی دلالت دارد.

### شیعیان لبنان

اقلیت شیعه در لبنان تا قبل از گرفتار شدنش در جنگ داخلی ۱۹۸۳م به ندرت مورد توجه عامه مردم واقع شده بود. ناحیه اصلی استقرار آنان در جنوب رود لیطانی و در منطقه پشت ساحلی صور، حوزه عملیات سازمان آزادی بخش فلسطین (ساف) بود و تحت حمایت چند خانواده ملاک آنجا، کشاورزان

شیعه زندگی فقیرانه‌ای را می‌گذراندند. صرفاً خروج نیروهای سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) از لبنان پس از هجوم سال ۱۹۸۲ م اسرائیل بود که شیعیان را در سرزمینشان صاحب اختیار کرد.

در لبنان، شیعیان دوازده امامی متاوله (مفرد آن متوالی، به زبان فرانسوی Métouali) نامیده می‌شدند. این لغت محلی مشتق از کلمه عربی متولی (به معنی سرپرست، هواخواه، جانشین) است، لغتی که شیعیان از زمانهای بسیار قدیم با استفاده از آن خود را هواخواه و پیرو امامان خوانده‌اند. در جبل عامل در شرق صور، نسبت جمعیتی شیعیان در بالاترین حد (قریب ۸۰٪) است و در اینجا مهمترین مراکز شهری، میس الجبل، تبنین و صور قرار دارند. در شمال لیطانی، اطراف نبطیه، شیعیان ۶۰٪ جمعیت را تشکیل می‌دهند. دومین ناحیه استقرار شیعیان دشت بقاع و نواحی بعلبک، زحله و هیرمیل با قریب ۷۰٪ سکنه شیعه است.<sup>۱</sup>

منشأ جوامع شیعی لبنان نامعلوم است.<sup>۲</sup> برخی در صدد برآمده‌اند تا آن را در اعقاب متاوله مربوط به قرمطیان<sup>۳</sup> یا مربوط به حشاشین نزاری شناسایی کنند.<sup>۴</sup> در هر صورت، وجود مذهب شیعه در جبل عامل در پایان قرن چهارم

۱. مومن (۱۹۸۵)؛ نقشه جنوب لبنان ص ۲۷۱. (توزیع جوامع دینی در سوریه و لبنان).

E. Wirth, *Syrien Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt 1971, map p. 172f.

۲. در تاریخ جبل عامل آمده است که در زمان عثمان، ابوذر به شام تبعید شد و مدتی که در آنجا بود عده زیادی به تشیع گرویدند. سپس معاویه او را به روستای جبل عامل تبعید کرد و از آنجا بود که تشیع در جبل عامل (لبنان) گسترش یافت. ر.ک: ابوذر الغفاری، اثر محمد جواد آل الفقیه، ص ۷۹ مترجم.

3. M. von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf I*, Berlin 1899, 132, note 2.

4. P. Casanova, *Revue d' Egypte* I, 443; Lammens (1929), 33.

دهم مورد تأیید است؛<sup>۱</sup> و احتمالاً قبیله عربی بنی عامله (از طایفه جذام) که بر ناحیه کوهستانی جلیله (جلیل) و جنوب لبنان در قرن سوم / نهم مسلط شدند آن رابه این سرزمین آوردند. در قرن هشتم / چهاردهم، محمد بن مکی عاملی (اعدام شده در سال ۷۸۶ ه. ق. ۱۳۸۴ / م) اهل جزین در شرق صیدا نظریه‌های مکتب حله را در لبنان مطرح کرد، و در قرن شانزدهم چندین عالم از جبل عامل در ایران عصر صفویه فعالیت می‌کردند و در تبدیل آن به یک کشور شیعی سهمی بسزا داشتند. از آن پس روابط میان شیعیان لبنان و ایران بسیار صمیمی بوده است.

محمد حرّ عاملی لبنانی (م. ۱۱۰۴/۱۶۹۲) که در مشهد ایران به تدریس اشتغال داشت، یک فرهنگ زندگینامه‌ای دو جلدی درباره‌ی عالمان جبل عامل تألیف کرد.<sup>۲</sup>

پس از جنگ جهانی اول، شیعیان لبنان در برابر یکپارچه شدن با سوریه بزرگ که زیر نفوذ سنّیان بود، مقاومتی پیروزمندانه کردند. لکن پس از کسب استقلال لبنان در سال ۱۹۴۴ م، نقش سیاسی اندکی را در کنار مسیحیان مارونی و سنّیان ایفا کردند. بر طبق نظام نسبتی غیر رسمی که به اصطلاح پیمان ملی نامیده می‌شود و در سال ۱۹۴۳ م مورد توافق قرار گرفت، تعداد نمایندگان شیعه در مجلس ۱۹ نفر (مسیحیان ۵۴، سنّیان ۲۰ و دروزیان ۶ نفر) بود. در حالی که منصبهای ریاست جمهور و نخست‌وزیر در اختیار مسیحیان و سنّیان قرار داشت، شیعیان ناگزیر بودند به منصب ریاست مجلس قانع باشند و همیشه وزیر کشاورزی را در کابینه تأمین می‌کردند. در آخرین سرشماری در سال ۱۹۳۲ م، تعداد ۱۵۵۰۰۰ شیعه سرشماری شدند. امروزه،

1. Muqaddasi, *Ahsan al-taqasim*, BGA III, 179, 1. 18; cf. Ya' qubl, *Buldan*. BGA VII, 327, 1. 2.

مقدسی، احسن التاقسیم؛ مقایسه کنید با: یعقوبی، بلدان.  
۲. امل الآمل فی تراجم علماء جبل عامل، بغداد ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵.

رقم آنها بر طبق برآوردهای گوناگون بیش از یک میلیون نفر است که قریب ۳۰٪ جمعیت کشور را شامل می‌شود و احتمالاً اکنون بزرگترین جامعه دینی در لبنان را تشکیل می‌دهند (مارونیا ۲۵٪ و سنیان ۲۱٪).<sup>۱</sup>

رهبر روحانی شیعیان لبنان تا زمان درگذشتش در سال ۱۹۵۷ م، سید عبدالحسین شرف‌الدین بود که در صورتی زیست و در نجف و قاهره تحصیل کرده بود.<sup>۲</sup> جانشین وی در سال ۱۹۵۹ یک ایرانی لبنانی تبار، سید موسی صدر (ت. ۱۹۲۸ م)، فرزند یک مجتهد قمی<sup>۳</sup> بود. امام موسی صدر مؤسس پایگاه قدرت شیعیان در جنوب لبنان شد. او با توسل مستقیم به توده‌های کشاورز فقیر پیروانی فراهم آورد که خود را از قید سرپرستی ملاکان بزرگ رها ساختند. به ابتکار وی، پارلمان لبنان یک شورای عالی ملی شیعه تأسیس کرد و در سال ۱۹۶۷ م، رئیس آن شورا شد که وظیفه‌اش نمایندگی منافع تمام شیعیان لبنان و مخصوصاً توسعه اجتماعی و اقتصادی نواحی عقب مانده در جنوب کشور و در دشت بقاع بود. سازمان شیعی سیاسی - نظامی صدر (امل = آرزو)، تأسیس سال ۱۹۷۵ م، در ابتدا در چنان وضعی نبود که پایگاه قدرت ساف را که احساس می‌شد «بیگانه» باشد در جنوب لبنان متزلزل کند. در روز ۳۱ اوت ۱۹۷۸، موسی صدر در اثنای دیداری از لیبی ناپدید شد و اثری از او برجای نماند.

هجوم نیروهای اسرائیلی در ژوئن سال ۱۹۸۲ به لبنان، امل را از شر رقیب عمده‌اش ساف، رهایی بخشید. از آن زمان، هدف عمده امل جلوگیری از نفوذ دوباره و تدریجی مبارزان ساف به اردوگاههای فلسطینیان در جنوب

1. D. McDowall, *Lebanon: A Conflict of Minorities*, London 1983,9.

۲. مرحوم سید عبدالحسین شرف‌الدین در قاهره تحصیل نکرده بودند بلکه در آنجا مدت کوتاهی اقامت داشتند. «مترجم»

۳. مقصود آیت‌الله سید صدرالدین صدر از آیات ثلاث قم است که پس از درگذشت مرحوم حاج شیخ عبدالکریم در سال ۱۳۱۵ ش، حوزه علمیه قم را اداره می‌کردند. «ح»

بیروت و جنوب لبنان بوده است. هنگامی که در روز عاشورای ۱۴۰۴ ق/ ۱۶ اکتبر ۱۹۸۳ م، دسته عزاداران وقایع کربلا با سربازان اسرائیلی در نبطیه درگیر شدند، نماینده امام موسی صدر ناپدید شده، شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، با صدور فتوایی مشروعیت مقاومت در برابر تمام نیروهای خارجی را اعلام کرد. حمایت مالی و نظامی جمهوری اسلامی ایران موقعیت شیعیان را تقویت کرد، قریب ۱۰۰۰ پاسدار ایرانی<sup>۱</sup> که به صورت غیر رسمی از طریق سوریه، وارد این ناحیه شده بودند، در بعلبک استقرار یافتند و این ناحیه مرکز مبارزان شیعه در دشت بقاع شد. رئیس نظامی پیشین امل، حسین موسوی معلم، یک «امل اسلامی» طرفدار ایران در آنجا تأسیس کرد، و مربیان ایرانی مبارزان حزب‌الله را آموزش می‌دادند. حزب‌الله سازمانی جدید مبتنی بر عقاید آیت‌الله خمینی، و نامش برگرفته از آیه ۵۶ سوره مائده قرآن بود. رهبر روحانی آنان شیخ محمد حسین فضل‌الله بیروتی (ت. سال ۱۹۳۴ م در نجف، فرزند یک مجتهد لبنانی) است. حمله‌های انفجاری انتحاری از سال ۱۹۸۳ م به سفارتخانه‌های خارجی و پایگاه‌های نظامی، و گروگان‌گیری اروپاییان و امریکاییان با مسؤولیت این جناح اصلاح طلب و هواخواه ایران صورت گرفته است. از طرف دیگر، رهبر امل، نبیه‌بری حقوقدان و وزیر دادگستری، مشتاق بود که به تمام نفوذهای خارجی بر شیعیان لبنان پایان بخشد. در ششم فوریه ۱۹۸۴ م، با کمک دروزیان، مبارزان امل به رهبری بزی قدرت را در ناحیه مسلمان‌نشین غرب بیروت در دست گرفتند. از آن زمان حزب‌الله، که در مبارزه با اسرائیل از ساف حمایت می‌کند، همواره به پیشرفتهای بیشتری در بیروت و جنوب لبنان نایل شده است. به این دلیل، در روز ۲۲ فوریه ۱۹۸۷ م<sup>۲</sup> حافظ اسد رئیس جمهور سوریه دستور داد سربازان سوری، غرب بیروت را به اشغال خود درآوردند تا مانع پیشرفتهای اجتناب‌ناپذیری شوند که احتمال داشت به مواجهه نظامی با اسرائیل منجر شود.

۲. در متن اصلی به اشتباه ۱۹۷۸ آمده است؟ «ج»

۱. «پاسداران» انقلاب اسلامی.

### شیعیان دوازده امامی در کشورهای خلیج فارس

در عراق، خاستگاه تشیع، شیعیان که قریب ۵۵٪ جمعیت ۱۴ میلیونی آن را تشکیل می‌دهند، امروزه هنوز بزرگترین گروه دینی (سنیان ۴۰٪) به شمار می‌آیند.<sup>۱</sup> شیعیان بیشتر در مناطق روستایی استانهای جنوبی کربلا، حله، دیوانیه، کوت، عماره و متفق و نیز در حومه فقیرنشین الثوره (اکنون موسوم به شهرک صدام) در نزدیکی بغداد زندگی می‌کنند. مراکز مهم علمی شیعیان عبارتند از عتبات عالیات، شامل نجف، کربلا، کاظمیه (کاظمین سابق) و سامرا که هزاران زائر و طلبه از سراسر جهان به زیارت این اماکن می‌آیند. بخش اعظم روحانیان و آیت‌الله‌هایی که به صورت دائمی در عتبات ساکن هستند تبار ایرانی یا لبنانی دارند. پس از درگذشت مرجع تقلید نجف، آیت‌الله‌العظمی محسن حکیم در سال ۱۹۷۰ م، مقام وی به روحانی ایرانی آیت‌الله ابوالقاسم خوئی انتقال یافت که از مسایل سیاسی پرهیز می‌کرد. غیر از این عالم، آیت‌الله سیدمحمد باقر صدر، متولد بعد از سال ۱۹۳۰ م، به عنوان نظریه‌پرداز نظام آینده اقتصاد اسلامی (اقتصادنا، ۱۹۶۰ بیروت ۱۹۷۹؛ البانک اللاربیویه، ۱۹۷۳) از نفوذی فراوان در آن سوی مرزهای عراق برخوردار شد. پس از پیروزی انقلاب در ایران، صدر را یک دادگاه عراقی در روز ۸ آوریل ۱۹۸۰ به اتهام خیانت به دولت محکوم و اعدام کرد. حزب الدعوة الاسلامیه مبارزه‌ای زیرزمینی را در خارج از کشور به منظور ایجاد حکومتی شیعه مذهب و عربی - عراقی ادامه می‌دهد. رقیب این سازمان، گروه ایران‌گرای مجاهدون است. رژیم بعث غیردینی و ملی‌گرای عرب (از سال ۱۹۶۸) سعی دارد از نفوذ روحانیان شیعی در درون جامعه جلوگیری کند، و در برابر هرگونه مخالفت بشدت و بیرحمانه اقدام می‌کند. در اوایل سال ۱۹۸۰، رئیس

۱. این قبیل آمارها، همواره محل تردید بوده است. براساس آمارهای دیگر، شیعیان عراق بالغ بر شصت و پنج درصد جمعیت عراق هستند و طوایف دیگر، در صداقی مانده‌ر تشکیل می‌دهند. «ج»

جمهور صدام حسین تعداد ۲۰۰۰۰ شیعه را که بیشترشان ایرانی تبار بودند از عراق اخراج کرد و در سال ۱۹۸۳ هفت تن از اعضای خانواده معروف آیت‌الله حکیم اعدام شدند. اما از ابتدای جنگ با ایران در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ ش، رژیم بعث که نمایندگانش منحصراً از اقلیت سنی تأمین می‌شوند با شیعیان عراق با احتیاط رفتار می‌کرده و سعی داشته است با توسعه بخشیدن به عتبات و اجرای طرحهای توسعه در نواحی روستایی شیعیان را مجذوب خود کند.

در شبه جزیره عربستان، از زمانهای بسیار قدیم شیعیان در ساحل خلیج فارس حضوری قوی داشته‌اند. برآوردهای آماری شیعیان عربستان سعودی به صورتی چشمگیر بین ۱۰۰/۰۰۰ و ۴۴۰/۰۰۰ در نوسان است. رقم واقع‌گرایانه در حدود ۳۵۰۰۰۰ (۰.۶٪) است.<sup>۱</sup> شیعیان تقریباً به شکلی انحصاری در استان شرقی احساء ساکن‌اند. ۹۵٪ ساکنان بندر قطیف و قریب نیمی از کارگران شاغل در نواحی نفت‌خیز شیعه هستند. عزاداریهای دسته‌جمعی محرم سال ۱۴۰۰ ه.ق - نخستین دسته‌های عزاداری مجاز در حکومت وهابی سعودی - به‌شکل تظاهراتی اعتراض‌آمیز علیه رژیم سعودی درآمد، و برخوردهایی خونین با نیروی گارد ملی در پی داشت. از آن زمان سعودیها با ایجاد پیشرفت و ترقی ویژه در منطقه توسعه نیافته شیعه‌نشین، زحمت مقابله با تبلیغات بسیار فعالانه ایرانیان را بر خود هموار کرده‌اند.

اقلیتهای شیعه در تمام کشورهای خلیج فارس وجود دارند: در کویت ۲۷۱/۰۰۰ نفر (۰.۲٪)، در قطر ۵۰/۰۰۰ نفر (۰.۲٪)، در امارات متحده عربی ۶۰/۰۰۰ نفر (۰.۷٪) و در عمان ۱۰۰۰ نفر (۰.۱٪). فقط در بحرین، یک مرکز قدیمی شیعه‌نشین، شیعیان اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دهند؛ با وجود این، برآوردها در صدی بین ۷۰ و ۹۸ را نشان می‌دهد. در ماه صفر ۱۴۰۲ ه.ق/ دسامبر ۱۹۸۱ م، یک توطئه شیعیان به منظور سرنگونی خاندان سنی حاکم در بحرین کشف شد.



## اولاد قزلباش

## ترک‌های شیعه مذهب در ترکیه، اتحاد شوروی (سابق) و افغانستان

از زمان نخستین تماس مختصرشان با اسلام در قرن هشتم م.، اقوام ترک آسیای مرکزی، ایران و آسیای صغیر (آناتولی) غالباً سنی و عموماً حنفی مذهب بوده‌اند و خاندانهای ترک غزنوی، سلجوقی یا عثمانی پیوسته به عنوان قهرمانان تسنن جلوه گر شده‌اند. قبایل ترکمن که شکلی بدعت‌آمیز از تشیع امامی را در حرکت خود به سوی غرب و به درون بخش شمالی ایران و ناحیه شرقی آسیای صغیر فراگرفته بودند، یک استثنا محسوب می‌شدند. آنها با نام ترکی قزلباش، سپاهیان نخستین پادشاهان صفوی را تشکیل می‌دادند و از قرن شانزدهم میلادی کم و بیش پیرو تشیع دوازده امامی بودند. اولاد آنها عبارتند از شیعیان ترک‌زبان استان شمالی ایران (آذربایجان)، و جمهوری آذربایجان شوروی (سابق) و نیز شیعیان ترکیه، علویان بخش مرکزی و شرقی آسیای صغیر. و همچنین شیعیان ناحیه دور از ساحل اژه به مقامهای عثمانی قبایل متعددی را در آنجا اسکان دادند. علویان که نباید آنها را با علویان / نصیریان منطقه طرسوس و ادنه، اشتباه کرد. این نیز خود را کزلباشی می‌نامیدند، و تشیع آنها تا زمان حاضر به شکلی بدعت‌آمیز باقی مانده است. اولاد ترکمن‌های قزلباش، سالی‌ها بیشترشان روستایی هستند، آداب و شعائر طریقه‌های دراویش بکتاشی (شهری) را که از نظر سازمانی و عقایدشان بسیار هستند، اجرا می‌کنند بویژه از طریق آیین جمع، ضابطه‌ها و مراسم هم مردان و هم زنان حضور می‌یابند و زوجهای تازه تشکیل شده به عضویت پذیرفته می‌شوند. در این مراسم که نماد «تولد» است در سجده‌های اسامان اشاره دارد، موسیقی و صرف مشروب نمایی مهمی ایفا می‌کند. از آنجا که حکومت ترکیه هیچ ارقامی را انتشار نمی‌دهد، قدرت اقلیت شیعه را فقط به صورت تقریبی می‌توان برآورد کرد.<sup>۱</sup>

1. Momen, 272:7; Gökalp, 748:10.

قزلباش در افغانستان به اولاد غیر مهاجر و شهر نشین آن دسته از ترکمنهایی اطلاق می شود که در عصر صفویان به غرب این کشور مهاجرت کردند. امروزه آنان عنصر شیعه دوازده امامی خالص را در شهرهای هرات و قندهار و کابل که از پایان قرن هیجدهم به تعداد فراوان به عنوان ملتزمان رکاب به آن جا رفته اند، تشکیل می دهند. بخش بزرگی از هزاره مرکز افغانستان، یک گروه اقلیت از نژاد مغول، نیز شیعه هستند؛ اما شیعیانی سطحی و بدون پشتوانه عمیق. برعکس، بزرگترین گروههای قومی افغانستان، پشتونها، تاجیکها (ایرانیها) و ازبکها (ترکها) سنی حنفی اند. شیعیان با رقم تقریبی ۱/۳ میلیون نفر فقط قریب ۱/۶٪ و بنابر سایر برآوردها ۱۰ تا ۱۵٪ جمعیت این کشور را تشکیل می دهند.<sup>۲</sup>

### تشیع دوازده امامی در شبه قاره هند

تشیع دوازده امامی از قرن چهاردهم میلادی توسط خاندانهایی وارد هند شد که حوزه های حکومتی سابق آنها هنوز امروزه با سه منطقه بزرگ شیعیان دوازده امامی در هند و پاکستان مشخص می شود. تشیع دوازده امامی قبلاً در زمان نخستین حکومت اسلامی در دکن پایگاهی به دست آورده بود. این حکومت، سلطان نشین بهمینی، را در سال ۱۳۴۷ م. یک سردار مزدور (از سرداران محمد بن تغلق) تأسیس کرد و در قرن شانزدهم (۱۵۲۶ م) به صورت پنج حکومت جانشین درآمد که این نواحی عبارت بودند از: برار (عماد شاهیه)، احمدنگر (نظام شاهیه)، بیدر (بریدشاهیه)، بیجاپور (عادل شاهیه) و گلکنده (قطب شاهیه) (آخرین حکومت که پایتخت آن حیدرآباد بود در سال ۱۵۸۹ م. تأسیس شد). این حکومتها از لحاظ سیاسی، فرهنگی و مذهبی زیر نفوذ امپراتوری صفویان ایران بودند. حتی پس از ترکیب شدن سلطنت های دکن با امپراتوری مغولان سنی در قرن هفدهم، یک اقلیت شیعه

1. Momen, 278.

2. Edwards, 202.

دوازده امامی در منطقه حیدرآباد برجای ماند و تا زمان حاضر به بقای خود ادامه داده است.

اماسنگر تشیع دوازده امامی هند، قلمرو پیشین سلطنت اود<sup>۱</sup> بین گنگ و کوههای هیمالیاست که پایتخت آن لکنهو (لکنو، اوترپرداش) بود و نواب امپراتور مغول در سال ۱۷۲۲ آن را تأسیس کرد و انگلیسی‌ها آن را از سال ۱۸۱۹ تا ۱۸۵۶ یک حکومت مستقل می‌شناختند. در پایان قرن هیجدهم سید دلدار علی، یکی از شاگردان آیت‌الله بهبهانی از کر بلا و نخستین مجتهد هندی، مکتب اصولی لکنهو را تأسیس کرد که از آن زمان به بعد روابطی نزدیک با همکیشان خود در عراق داشته است. نواب آصف‌الدوله (۱۷۹۷-۱۷۷۴) نیم میلیون روپیه وقف بنای آصفیه (که به اسم او نامگذاری شد) یا آبراهه هندیه کرد که در سال ۱۷۹۳ به اتمام رسید و به منظور تأمین آب نجف طراحی شده بود. این شخص و جانشینانش سخاوتمندانه و جوهی را وقف حرمهای عراق و علما و طلبی کردند که در آنجا سرگرم تعلیم و تعلم بودند. از گذشته تا زمان حال، مهمترین مدرسه‌های شیعیان دوازده امامی هند در لکنهو بوده است.

شیعیان در کشمیر به‌هنگام سلطه خاندان پادشاهی چک‌ها (Chaks) (۱۵۸۶-۱۵۰۵) پذیرفته شدند. کشمیر و پنجاب سومین ناحیه دارای اقلیت قومی شیعه را در شبه جزیره هند تشکیل دادند.

برآورد تعداد شیعیان دوازده امامی هند دشوار است؛ زیرا از یک طرف، بسیاری از آنان به علت زندگی در محیطی سنتی تقیه می‌کنند و از طرف دیگر، بخشی از مراسم عزاداری محرم را حتی سنیان هم به جامی آورند. این رقم ممکن است بین ۸ تا ۲۸ میلیون نفر باشد.<sup>۲</sup> در پاکستان، شیعیان با رقم ۱۲ میلیون نفر قریب ۱۵٪ جمعیت این کشور را تشکیل می‌دهند.<sup>۳</sup> اینان بیشتر در پنجاب، در منطقه لاهور و در کراچی زندگی می‌کنند، در محلی که پناهندگان

۱- شهری قدیمی در هند که پادشاه شیعه آنجا گنجینه بزرگی به نام «میراث اود» برجای گذاشت و توزیع آن در میان مجتهدان کر بلا و نجف به نماینده بریتانیا واگذار شد.

2. Momen, 277.

3. Momen, 278.

متعددی از اوز پس از جدایی هند بریتانیا در سال ۱۹۴۷ در آن مستقر شدند. شیعیان دوازده امامی پاکستان که مراسم عزاداری محرم آنان متأثر از مراسم ایرانی است،<sup>۱</sup> تمایلات شدیدی نسبت به ایران در سر تاسر تاریخ خود داشته‌اند، و آیت‌الله خمینی توانست به داشتن پیروانی ثابت قدم در کراچی امیدوار باشد.

در پایان قرن نوزدهم، تشیع توسط بازرگانان گجراتی از هند و زنگبار به تمام کشورهای شرق آفریقا گسترش یافت. جوامعی دوازده امامی (اثنی عشریه) در ابتدای این قرن در کنیا، تانزانیا و ماداگاسکار در میان اسماعیلیان نزاری هند دیده می‌شوند که مایل نبودند تسلیم سیاست تمرکز بخشی آغاخان شوند و بنابراین از آیین خود روی گردانیدند و به امامیه گرویدند. آنها علمای شیعه دوازده امامی را از عراق یا لکنهو به این کشور آوردند و در سال ۱۹۴۵ م جماعت محلی خود را از طریق اتحادیه آفریقایی متحد کردند که اقداماتی مهم بویژه در زمینه آموزش مدرسه‌ای و تعلیم دینی به عمل آورده است.

### ویژگیهای عبادی و شرعی شیعیان دوازده امامی

مذهب امامی، که با انتساب به امام ششم، «جعفری» نیز نامیده می‌شود، با مذاهب سنی تفاوتی چندانی بیشتر از فرق خود این مذاهب با یکدیگر ندارد. تفاوت‌های آیینی در کمترین حد است؛ حج و روزه بر طبق آدابی یکسان صورت می‌گیرد. یک ویژگی خاص شیعیان - نه فقط امامیه - عبارت الحاقی به اذان (حی علی خیر العمل) است. شیعیان خلیفه دوم، عمر را متهم می‌کنند که به دلخواه خود این عبارت اصیل را تغییر داده است. در وضو، شیعیان بر مسح پاها تأکید دارند در حالی که سنیان می‌گویند مسح کفشها (مسح علی الخفین) جایز است.

علاوه بر قرآن و حدیث‌های نبوی، روایات امامان نیز یک منبع شرعی مهم

1. Cf. Momen, fig. 45-50.

است و فتواهای آنان قدرت هنجارآفرین دارد. به علاوه، از نظر شیعیان باب اجتهاد، که به تعبیر سنّیان از زمان تأسیس مدارس شرعی در قرن سوم / نهم بسته شده است، هنوز برای عالمان دینی واجد شرط، یعنی مجتهدان، باز است. یک ویژگی مشهور فقه امامی متعه، از دواج موقت در برابر پرداخت مبلغی معین به زن، است. این از دواج موقت، ظاهراً اِبه ادعای منابع سنی یک عرف قدیمی اعراب دوران جاهلیت بود که هنوز پیامبر و برخی از اصحاب وی به آن عمل می‌کردند اما بعدها منسوخ شد. چنان که در باره عبارت حی علی خیر العمل در اذان ذکر شد، شیعیان در اینجا هم خلیفه عمر را به دلیل تغییر عمدی رویه مورد تأیید حضرت پیامبر سرزنش، و به آیه ۲۴ سوره نساء «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» اشاره می‌کنند. تعداد زیادی از روایات امامان در تأیید آشکار «متعه» و جزئیات مربوط به آن نقل می‌شود.<sup>۱</sup> از طرف دیگر، سنّیان، اسماعیلیه و زیدیه، متعه را به عنوان نوعی فحشای تا حدودی پنهان رد می‌کنند. لکن به نظر می‌رسد مباحثه‌های جدید بر سر جایز بودن متعه کم و بیش جنبه نظری داشته باشد؛ شیعیان عرب لبنان و عراق به آن عمل نمی‌کنند و حتی در ایران به نظر می‌رسد اهمیت اجتماعی آن ناچیز باشد.

امامیه‌ها طلاق زن را با اظهار عبارت «طلقتك ثلاثاً» شکلی از طلاق که رجوع به همسر را بسیار دشوار می‌کند [مگر با وجود محلل] قبول ندارند. حتی فقیهان سنی اخلاقاً این نوع طلاق را که احتمالاً خیلی معمول بود، تقبیح می‌کردند بی آن که واقعاً آن را تحریم کنند. طبق نظر امامی‌ها حتی اولاد وابستگان مؤنث دارای حق ارث هستند؛ اگر چنین نمی‌بود، امامان نسل حضرت فاطمه (س) را به سختی می‌شد وارثان حضرت پیامبر (ص) به حساب آورد.<sup>۲</sup>

۱. گردآوری و ترجمه کاسترو (1974) Castro

۲. در اینجا دو نکته باید یادآوری شود. نخست آن که در فقه شیعه و سنی، دختر از پدر و مادر ارث

### نَفْسُ الْمَهْمُومِ؛ زیارت مرقدها، دسته‌های زنجیرزنی و نمایشهای تعزیه

«در حالی که پیشانیهایشان بر روی خاک پاک مرقدهای مطهر قرار دارد، پیوسته می‌گریند، و اندوه رحلت پیشوایان دینی خود را تحمل می‌کنند» - ر.استروثمان (با اشاره به قرن‌تین<sup>۱</sup>، شماره‌های ۴ و ۱۰) شیعیان را چنین توصیف کرد: «تشیع کسانی را جذب کرد که نیازمند گریستن برای اندوه خودشان و ماتم جهانی امام حسین (ع) و سایر شهیدان بودند»<sup>۲</sup> با وجود این، در دیانت مؤمنان ساده‌دل «نَفْسُ الْمَهْمُومِ» (آه و زاری برای شخص مصیبت‌زده) گاه بگاه به شکلهایی درآمده که علمای فقه آنها را به عنوان بدعت‌هایی ناپسند تقبیح کرده و یا مردود شمرده‌اند.

از نظر شیعیان، تمام امامان - غیر از امام دوازدهم - شهید شدند: یا به قتل رسیدند یا مسموم شدند و یا در زندان چشم از جهان بستند. این رنج کشیدن امامان، خاصه امام حسین (ع) و وابستگان و اصحاب وی، تقریباً به شکل ایثار در می‌آید. معصومان از روی میل بخشی از مجازاتی را که در انتظار گنهکاران است تقبل می‌کنند، و این جانشینی در تحمل رنج، انسانها را از عواقب اجرای عدالت الهی در کمال شدت آن رهایی می‌بخشد. به علاوه، چنین ایثاری به شهید این صلاحیت را می‌بخشد که در نزد خداوند وظیفه میانجیگری (وسیله = شفیع) را ایفا کند و به شفاعت از مؤمنان بپردازد. این عقیده به

می‌برد. تفاوت در آن است که اگر یک فرزند دختر باشد، همه ارث به او می‌رسد و به وارثان درجه دوم چیزی نمی‌رسد، در حالی که در فقه سنی چنین نیست و دختر تنها نیمی از ارث را می‌برد. اما نکته دوم آن است که بحث امامت در میان نسل فاطمه، به هیچ روی جنبه ارث و میراثی ندارد. هیچ کتاب کلامی اصیل شیعی وجود ندارد که از این طریق ارثی را برای امامان از نسل فاطمه (س) ثابت کند. البته این ممکن است که در میان توده‌های شیعی، چنین تصویری وجود داشته است، هر چند به صورت مکتوب در این باره هم سند صریحی در دست نداریم. «ح»<sup>۱</sup> - قرن‌تین (Corinthians) عنوان دو رساله (۱ و ۲) از عهد جدید منسوب به پولس رسول خطاب به کلیسای قرنتس - م.

جاننشینی در تحمل رنج چنان به عقاید مسیحیت نزدیک می شود که می توان امام شناسی شیعه را «مسیح شناسی اسلامی» نامید.<sup>۱</sup> با وجود این، تفاوتها را نباید نادیده گرفت. عقیده به یک خطاکاری وجودی، یک «گناه ذاتی» که نوع بشر باید از آن نجات داده شود، برای شیعه و به طور کلی از نظر اسلام مفهومی بیگانه است. مصیبت امامان فقط با عقوبتی که شخص مؤمن برای خطای فردی باید متحمل شود متناسب است. م. ایوب در کتاب تحمل رنج رهایی بخش در اسلام<sup>۳</sup> این جنبه از زهد شیعی را به تفصیل شرح داده است.

انسان به یکی از دو طریق زیر می تواند دین خود را به امامان ادا کند: گریستن بر مزار آنان یا مهیّا شدن برای قبول شهادت خویش. در دعای معمول خطاب به امامان در سنن شیعی، عبارت جُعِلْتُ فِدَاکَ نشان می دهد که شخص مؤمن آرزو مند است با تحمل رنج، ضرورت ایثار امام را متفهی سازد. «از آنجا که خداوند دل محزون را دوست دارد و از آنجا که حزن به تهذیب بندگان خدا کمک می کند - هان! پس ما لباس عزا بر تن می کنیم و از جاری شدن اشک بر گونه هایمان لذت می بریم و به چشمانمان می گوئیم: تا ابد پیوسته اشکبار باشید!»<sup>۴</sup> گریه بر مزار امام حسین (ع) قدمتی به اندازه خود تشیع دارد. حتی «توآیین» سال ۶۸۴/۶۵ در راه خود به شام در کربلا توقف کردند تا با چهره هایی سیاه شده از همدستی اخلاقی خویش در گناه شهید کردن امام حسین (ع) توبه کنند.<sup>۵</sup>

زیارت مرقد های چهار امام در قبرستان بقیع در مدینه، مرقد حضرت

1. M. Ayoub, *Redemptive Suffering*, 199.

۲. این گرایش، به عنوان نوعی گرایش بدعت آمیز و عوامانه در تحلیل حادثه عاشورا، مورد انتقاد بسیاری از علمای شیعه بوده است. به علاوه، همان گونه که مؤلف خواهد گفت، تفاوت زیادی با نظریه گناه ذاتی مسیحیت دارد و از اساس با آن بیگانه است. «ح»

3. M. Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam* (1971)

۴. رضی الدین طاووسی (م. ۱۲۶۴/۶۶۴)، *المهلوف علی قتلی الطوف*؛ نیز در:

Strothmann, *Die Zwölf-Schl* a, 146.

5. Tabari, *Annales* II, 546ff.,

علی(ع) در نجف، حرمهای امام حسین(ع) در کربلا، موسی کاظم(ع) و محمدالجواد(ع) در قبرستان شریف در شمال بغداد (کاظمین)، حرم امام علی الرضا(ع) در مشهد و حرم دوتن از آخرین امامان (عسکریین) در سامرا یکی از اعمال شایسته شیعیان از زمانهای بسیار قدیم بوده است. از دوران آل بویه همواره حاکمان و بزرگان زیارتگاههایی را زینت بخشیده و حفظ کرده‌اند، و وقفهای مؤمنانی بشمار، به دارایی این زیارتگاهها افزوده است. آل بویه همچنین نخستین کسانی بودند که در عتبات دفن شدند، اما انتقال جنازه‌ها (نقل الجنائز) را با کاروانهای مخوف مردگانی که بوی تعفن اجساد از آن متصاعد می‌شد بسیاری از فقهای شیعه به عنوان نوعی بدعت محکوم می‌کردند.<sup>۱</sup>

عزاداری برای امامان در محرم، ماه مصیبت امام حسین(ع)، به اوج خود می‌رسد. در نه روز اول ماه، رنجهایی که امام و اصحابش در خیمه‌گاه کربلا متحمل شدند یادآوری می‌شود، در روز دهم (عاشورا) از شهادت آن حضرت و در روز سیزدهم از به خاکسپاری این شهید سخن گفته می‌شود. چهل روز پس از شهادتش (روز اربعین) مراسم اسلامی یادآور این واقعه برگزار می‌شود.

مراسم عاشورا<sup>۲</sup> از دوران آل بویه در عراق مورد تأیید بوده است؛ تقاضای جرعه‌ای آب - به یاد عطش امام حسین(ع) و پیروانش که راه رسیدن به آب فرات بر آنها بسته شده بود - در منابع مکتوب به عنوان قدیمی‌ترین عنصر برجسته این آیین مذهبی ذکر می‌شود که بعدها به شکل تعزیه درآمد. در ایران

1. W. Ende, Suppl. IV, 'Eine schiitische Kontroverse über 'Naql al-Gand' iz, ZDMG 1980, 217f.

۲. واژه عاشورا - از لغت عبری عاشور و پسوند آرامی - در اصل اشاره به روزه بیست و چهار ساعته‌ای است که در روز دهم محرم به پیروی از یهودیان گرفته می‌شد و در سال دوم هجری حضرت محمد(ص) روزه رمضان کنونی را جایگزین آن کرد؛ PH. Marçais, Art. Ashura, El.



عهد صفویان در قرن ۱۷/۱۱ بود که سیاحان اروپایی برای نخستین بار حرکت دسته‌های زنجیرزن در خیابانها را در ده روز اول محرم مشاهده کردند.<sup>۱</sup> از آن پس، بارها گزارش شد که دسته‌هایی از محله‌های خاصی از شهر مرتباً درگیر نزاعهای خیابانی می‌شدند. از آنجا که در دهه اول محرم «درهای بهشت باز است»، سعادت ابدی برای کسانی که در آن ایام فوت می‌کردند، حتمی بود.<sup>۲</sup> امروزه دسته‌های زنجیرزنی، که رضاشاه در سال ۱۳۰۷ ه.ش آنها را ممنوع کرد، بار دیگر معمول شده است. در نخستین روزهای محرم گروههای سینه‌زن و زنجیرزن در خیابانها به چشم می‌خورند، اما در روز عاشورا معدودی افراد تیغ‌زن یا قمه‌زن در حالی که کفن بر تن دارند و باقمه یا خنجر بر پیشانی خود می‌زنند، ظاهر می‌شوند. مراسم زنجیرزنی به نظر می‌رسد از ایران به عراق، پاکستان و هند راه یافته باشد. این مراسم را مهاجران ایرانی در قرن نوزدهم میلادی در جنوب لبنان - مخصوصاً در نبطیه - معمول کردند. این دسته‌ها، عناصر نمایشی بیشتری را به نمایش تعزیه افزوده‌اند. غالباً معمول بود که اسب زین‌کرده امام حسین (ع) را بدون سوار در مراسم حاضر کنند، و در جاهای زیادی حتی یک شخص سوار در نقش خود امام ظاهر می‌شد، صحنه‌های نمایشی که در آن افرادی بی حرکت و ساکت بر روی تخت روان حمل می‌شدند - مانند صحنه‌ای که یزید سر بریده امام حسین (ع) را در دست دارد - امروزه تا حد زیادی از میان رفته است، با وجود این، نمونه مشابهی از تابوت امام حسین (ع) و بقعه کربلا در حرکت دسته‌ها حمل می‌شود.<sup>۳</sup> مانند تمام رسوم متداول در محرم، دسته‌های زنجیرزنی را گاه‌بگاه علمای شیعی رد کرده‌اند، اما در قرن حاضر میرزا حسین نائینی (م. ۱۳۱۵ ش)

۱. نخستین این سیاحان Pietro della Valle در اصفهان در ۱۰۲۷ ق/ژانویه ۱۶۱۸ بود؛

*Fameux voyages de Pietro della Valle gentilhomme romain*, Paris 1664, II, 178ff.

۲. مؤلف هیچ ارجاعی برای این مطلب به دست نداده است. «ح»

۳. تصاویر در مومن (Momen) *Introduction*, شکل‌های ۵۰-۴۳.

مرجع تقلید نجف یکی از طرفداران مهم آن بوده است.<sup>۱</sup> با وجود این، خود ملایان در گروه زنجیرزنان دیده نمی‌شوند.<sup>۲</sup> دسته‌های عاشورا که هزاران مؤمن به هیجان آمده در آن شرکت می‌جویند همواره فرصتهایی را برای انجام تظاهرات سیاسی و شورش عمومی علیه هرگونه «ظلم» فراهم می‌آورد. ذکر مصیبت امام حسین (ع) را می‌توان پیوسته با مطالبی روزآمد نقل کرد، و از زمان انقلاب اسلامی در ایران «تمام صحنه‌ها کربلا، تمام ماهها محرم و تمام روزها عاشورا بوده است».<sup>۳</sup>

منشأ مراسم عزاداری عاشورا تصور می‌شود در رسوم و عقاید پیش از اسلام نهفته باشد. ایردمنس<sup>۴</sup> نشانه‌هایی از آیین شرقی و قدیمی پرستش تموز (ادونیس)<sup>۵</sup> رب‌النوع مقتول بهار را در برخی از جزئیات رسوم محرم شیعیان دید. لکن، با وجود آن که سوگواری برای تموز به نظر می‌رسد در حقیقت در شمال بین‌النهرین تا دوران اسلامی دنبال شده باشد،<sup>۶</sup> مدرکی که ایردمنس ارائه می‌کند برای تأیید فرضیه او بسیار ضعیف است. به احتمال زیاد نشانه‌هایی از رسم قدیمی ایرانیان مربوط به سوگواری در مرگ سیاوش، قهرمان اساطیری، چنان که تا قرن چهارم / دهم در شمال شرق با تشریفات انجام می‌شد، در این آیین وجود دارد. جی. ون ولوتن<sup>۷</sup> نخستین کسی بود که

1. W. Ende. (1978), 29.

۲. [بخوانید: کمتر دیده می‌شوند. «ج»]

۳. علی شریعتی، شهادت، تهران ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱، ۱۰۴، ۲۴۵؛ H. G. Kippenberg (1981), 245.

4. B.D. Eerdmans, 1894

۵. ادونیس (Adonis) در اساطیر یونان جوانی رشید که هنگام شکار، گراز را واکشت و افرویدت، رب‌النوع عشق، خون او را به شقایق تبدیل کرد - م.

۶. ذیل سال ۱۰۶۴ق/۴۵۶ق و قابع‌نویس موصلی، ابن اثیر، آداب و رسوم را ذکر می‌کند که یادآور سوگواری برای تموز است و نقل می‌کند که آن آداب در زمان او (سال ۶۰۰ق/۱۲۰۴م) هنوز کاملاً برجای بود؛ کامل (چاپ مجدّد بیروت) ج. ۱۰، ص ۴۱.

7. G. Van Vloten, 1892

به قطعه مربوط به این مطلب در تاریخ بخارا اثر نرشخی اشاره کرد.<sup>۱</sup> شبیه خوانیها دسته دیگری از رسوم محرم را تشکیل می دهند که در مساجد، منازل شخصی، مکانهای عمومی یا در بناهایی که خاص این منظور ساخته شده اند، به اجرا در می آیند. لغت معمول عربی تعزیه، به معنی اظهار همدردی کردن (مصدر عزّی) است و در اصل تمام مراسم سوگواری یادآور کربلا را شامل می شود. توصیف نمایشی وقایع این مصیبت به صورت ایفای نقش توأم با گفتگو، به نظر می رسد شکل تحوّل یافته از برخوانی مقاتل (شکل مفرد آن، مقتل) و مرثی (شکل مفردش، مرثیه) درباره شهادت امامان باشد که به دورانهای آل بویه و سلجوقیان باز می گردد،<sup>۲</sup> هر چند متون مربوط به آن از دوران صفویان موجود است.<sup>۳</sup> در ایران، از برخوانی چنین اشعاری که در تمام سال در روزهای جمعه و در تمام مناسبتهای مذهبی شیعیان در منزلهای شخصی، مسجدها و بازارها انجام می شود، روضه خوانی نام دارد که به تقلید از عنوان کتاب روضه الشهداء، اثر کمال الدین حسین واعظ کاشفی (م ۱۵۰۴/۹۱۰) است که هنوز هم از آن استفاده می شود.<sup>۴</sup> وجود اجراهای نمایشی مصیبت کربلا در دوران صفویان تأیید نمی شود. قدیمی ترین اظهار نظر مربوط به ویلیام فرانکلین است که در سال ۱۷۸۶ م. شاهد اجرای دو نمایش در شیراز بود که - با توجه به توصیفش - احتمالاً ویژگی نمایش صامت را داشت و بنابراین شبیه دسته های افراد ساکت و بی حرکت در

۱. در واقع عزاداری برای امام حسین (ع) از میان اعراب عراق - خاصه بغداد دوران آل بویه - به ایران آمد. بنابراین تصور این که این سوگواری به مراسمی ایرانی پیوند زده شود، یک احتمال فاقد دلیل است. «ح»

2. J. Calmard, 'Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le Kitab al-Naqd, Le Monde iranien et l'Islam IV (1971), 64f.

3. H. Massé (1970).

۴. چاپ تهران ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۶.

نمایش یک صحنه بود.<sup>۱</sup> اجرای یک نمایش واقعی همراه با گفتگو را اولین بار جیمز موریر شرح می‌دهد. او نمایش «شهادت امام حسین (ع)» را در سال ۱۸۱۱/۱۲۲۶ در تهران تماشا کرد.<sup>۲</sup>

تعزیه شیعی در ایران بوضوح در حدود ابتدای قرن نوزدهم پدید آمد و در دوران حکومت قاجاریان به اوج شکوفایی خود رسید. بانیان تعزیه‌ها را انجمنهایی از طبقه صنعتگر شهری تشکیل می‌دادند و گروههایی از بازیگران سیار نیمه حرفه‌ای که اشخاص غیرروحانی محلی آنان را تقویت می‌کردند، نمایشنامه‌های عموماً گمنامی را که به صورت نوشته شده تسلیم آنان می‌شد، در صحن مسجدها، امامزاده‌ها و یا حتی در حسینیه‌ها به اجرا درمی‌آوردند. چنین حسینیه‌هایی که تأسیس آنها به عصر قاجار باز می‌گردد و با توصیفهای ترسیمی از مصیبت کربلا بر روی کاشیهای لعابدار کاملاً ترین شده‌اند، در شهرهایی چون کرمانشاه و شیراز از گزند زمان محفوظ مانده‌اند.<sup>۳</sup> از نیمه قرن نوزدهم به بعد، تکیه‌هایی نیز بنا شده است. در سال ۱۲۹۰ ه.ق، ناصرالدین شاه تکیه دولت را در نزدیکی کاخ در تهران تأسیس کرد که درباریان و مهمانان خارجی شاه در نمایشهای تعزیه در آن حضور می‌یافتند.

متنهای نمایشهای تعزیه را اروپاییان از نیمه قرن نوزدهم میلادی گردآوری و ترجمه کردند (کوجکو ۱۸۵۲ و ۱۸۷۸؛ گوینو ۱۸۶۵). پلی (۱۸۷۹) سی و هفت فقره از پنجاه و دو نمایشنامه‌ای را که گردآوری کرد به زبان انگلیسی برگرداند. لیتن (۱۹۲۹) پانزده نمایشنامه را به صورت رونوشت تدوین کرد. اما مهمترین مجموعه به سرولی (E. Cerulli) تعلق دارد

1. W. Francklin, *Observations made on a Tour from Bengal to Persia in the Years 1786-7*. London 1790 (reprint Tehran 1976), 246-50; Monchi-Zadeh (1967), 18 note 1; Mammoun (1967), 25f.

2. J. Morier, *A Second Journey Through Persia*, London 1818, 175-84.

۳. تصاویر در: Chelkowski (1979), 77ff. and Momen, *Introduction*, fig. 42.

که دست کم ۱۰۵۵ نمایشنامه - بیشتر به زبان فارسی و چندتایی به ترکی آذری - را در مدت خدمت خود در مقام سفیر ایتالیا در ایران از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۵ گردآوری کرد. این متون که اکنون در موزه واتیکان نگه‌داری می‌شود<sup>۱</sup> انگیزه‌ای برای مجموعه‌ای کامل از مطالعات جدید راجع به خاستگاه و تحوّل تعزیه شده است.

در اصل، نمایشهای تعزیه به ده روز ابتدای ماه محرم محدود می‌شد و مضامین آنها فقط وقایع کربلا بود. در روزهای نخست، سرنوشت یاران، همسران، دختران و پسران امام حسین (ع) در کانون توجه قرار داشت: عباس (ع)، یکی از برادران ناتنی امام حسین (ع) در حالی که می‌کوشد برای رزمندگان آب بیاورد، دستش قطع می‌شود؛ پسر ارشد امام حسین (ع) علی اکبر، در نبرد بر زمین می‌افتد؛ به علی اصغر که طفلی شیرخوار است تیر اصابت می‌کند؛ برادرزاده امام حسین (ع)، قاسم بن حسن، که به نامزدی یکی از دختران امام حسین (ع) درآمده است پیش از ازدواج به شهادت می‌رسد. شهادت امام حسین (ع) روز عاشورا مطرح می‌شد و مراسم خونین قمه‌زنی به دنبال می‌آمد. زینب (س)، علی اوسط، تنها پسر بازمانده امام حسین (ع)، که بعداً امام چهارم می‌شود، و مادرش شهربانو، دختر شاه ساسانی، شخصیت‌های اصلی نمایشهایی هستند که مضامین آنها اسارت بازماندگان این واقعه، تبعید آنان به شام و اهانت به آنها در دربار یزید خلیفه اموی در دمشق است. بتدریج تعزیه‌دارها در مناسبت‌های مختلف در سرتاسر سال صورت می‌گرفت و با افزوده شدن مضامین انجیلی، قرآنی و حماسی ایرانی به آنها، حجم این مجموعه گسترش یافت.

عالمان امامی غالباً نشان داده‌اند که در برابر تعزیه نظری محتاطانه یا منفی دارند، مخصوصاً از آن جهت که مبدا موضوع آن احیاناً نادرست باشد، چنان

۱. فهرست شده توسط: Rossi/Bombaci (1961)

که در نمایش راجع به مصیبت حلاج عارف نشان داده شد.<sup>۱</sup> به دلایلی کاملاً متفاوت، رضاشاه که شخصی اصلاح طلب و ضد روحانیت بود، می‌خواست به نمایشهای تعزیه پایان بخشد و در نتیجه به قلب این رسم مذهبی شیعه در ایران ضربه وارد آورد. او پس از آن که در سال ۱۳۰۷ ش مانع شرکت قمه‌زنان در دسته‌های عزاداری شده بود، در سال ۱۳۱۱ حرکت دسته‌های عزاداران را ممنوع، و سرانجام در سال ۱۳۱۴ ش عزاداری محرم را کلاً موقوف کرد. در حالی که دسته‌های زنجیرزنی بتدریج باردیگر پس از کناره‌گیری او از سلطنت در سال ۱۳۲۰ ش به راه افتادند، نمایش تعزیه پس از وقفه اجباری، و دیگر به شکل سنتی آن اجرا نشد و تقریباً در ایران امروز به طور کامل از میان رفته است،<sup>۲</sup> گرچه در کاظمین عراق (حیدری ۱۹۷۵) و در نبطیه لبنان (ماتوک ۱۹۷۴) به حیات خود ادامه می‌دهد.

---

1. L. 'Le Majlis de Mansur-e Hallaj, de Shams-e Tabrezi et du Molla de Roum,' Massignon, *REI* 23 (1955), 69-91.

۲. این اظهار نظر از مؤلف بسیار شگفت‌انگیز است. تعزیه تا پیش از انقلاب اسلامی، به صورت مفصل برگزار می‌شد. پس از اندکی توقف، بار دیگر تعزیه‌خوانی به راه افتاد، گرچه به شکوه سابقش نرسید. «ح»

## کتابشناسی

### امام ششم جعفر صادق (ع)

منابع درجه اول به صورت ترجمه

م. ج. مشکور (مترجم)، هوارد (مترجم)

'An-Mawbahti. Les Sectes i`ites', *RHR* 154 (1958), 93-5; 146-58. I. K. A.

Howard (trans),

شیخ مفید، کتاب الارشاد، ص ۳۹۹ و صفحات بعد، ۴۰۸ و بعد.

W. C. Chittik, *A Ahi`ite Anthology*, Albany 1980m 40 ff.

(گزیده‌هایی از بحارالانوار اثر مجلسی درباره امامهای پنجم و ششم).

### منابع درجه دوم

W. M. Watt, 'Sidelights on Early Imamate Doctrine. 2. The Fut`hiyya or

Aftahiyya', *SI* 31 (1970), 293 ff. T. Fahd, 'Ga`far as-sadiq et la tradition

scientifique arabe', in: *Le Shi`isme imamate. Colloque de Strasbourg* (6-9

May 1968), Paris 1970, 131-41. M. G. S. Hodgson, Art. Dja`

far al-Sadik, El<sup>2</sup>.

### امام هفتم موسی کاظم (ع)

منابع درجه اول به صورت ترجمه

An \_ Nawbahti. Les`ites', *RHR* 154 (1958), 158-63، م. ج. مشکور (مترجم)،

'sectes'. هوارد (Howard .I. K. A.) (مترجم)، شیخ مفید کتاب الارشاد، صفحات ۴۳۶ و بعد.

### منابع درجه دوم

W. M. Watt, 'Sidelights on Early Imamate Doctrine. 3. The Waqifa, *SI* 31 (1970), 295 ff.

### امامان تحت حفاظت عباسیان

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

M. J. Mashkur (trans.), 'An-Nawbahti. Les sectes îites', *RHIR* 154 (1958), 163-72; I. K. A. Howard (trans.), Shaykh al-Mufid, *Kitab al-Irshad*, 461-523. W. C. Chittik, *A Shi'ite Anthology*, Albany 1980, 43-51 (from Bihar al-anwar by Majlisi).

#### منابع درجه دوم

F. Gabreily, *Al-Ma'mun e gli `Alidi*, Leipzig 1929 (with the text of the proclamation document for al-Rida, 38-45). D. Sourdel, 'Le politique religieuse du caliphe `abbaside al-Ma'mun', *REI* 30 (1962), 27-48. B. Lewis, Art. `Ali ar-Rida, EI<sup>2</sup>. H. Halm, Art. `Askari, Encycle. Iran.

### غیبت صغرای امام دوازدهم

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

M. J. Mashkur (trans.), 'An-Nawbahti. Les sectes îites', *RHIR* 155 (1959), 63-78. I. K. A. Howard (trans.), Shaykh al-Mufid, *Kitab al-Irshad*, 534 ff.

#### منابع درجه دوم

A. Iqbal, *Khandaan-e Nawbakhti*, Tehran 1311/1933. L. Massignon, 'Les



origines shi'ites de la famille vizirale des Banu'l-Furat', *Melanges Gaudefroy- Demonbynes, Cairo 1935-1945*, 25-9 (reprinted in Massignon, *Opera Minora*, Beirut 1963, I, 484 ff.). J. Ali, 'Die beiden ersten Safire des Zwolften Imams', *Der Islam* 25 (1939), 197-227. E. Kohlberg, 'From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya', *BSOAS* 39 (1976), 521-43. J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam. A Historical Background*, London 1982. (This book published by the Muhammadi Trust can be regarded as an official portrayal of today's Twelver Shia doctrine.) V. Klemm, 'Die vier sufara' des Zwolften Imam. Zur formativen Periode der Zwolfer la', *WdO* 15 (1984), 126-43.

(این کتاب اخیر را که تراست محمدی (Muhammadi Trust) انتشار داده است می توان تصویری رسمی از عقیده شیعه دوازده امامی امروز دانست.)

### غیبت کبری و انتظار بازگشت مهدی قائم

منابع درجه اول به صورت ترجمه

I. K. A. Howard (trans.), Shaykh al-Mufid, *Kitab al-Irshad*, 524 ff.

منابع درجه دوم

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam*, London 1982. A. A. Sachedina, *Islamic Messianism. The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany 1981.

### مراحل آغازین ادبیات امامیه

منابع درجه اول به صورت ترجمه

نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه م. ج. مشکور،

'Les sectes îites,' *RHR* 153-5, 1958-1959

کلینی، کافی، ترجمه Rizvi،

Al-Kulayni, Kafi trans. M. H. Rizvi, I, Tehran 1978

ابن بابویه قمی: کمال‌الدین،

trans. E. Moller, *Beitrage zur Mahdi-Lehre des Islams. I. Ibn Babuje el Kummis Kitabu kamalid-dini wa tamaminni` mati fi ithbatil-raibati wa kaschfil-hairati. Erstes Stuck*, Heidelberg 1901. *Risalat al-i`tiqadat*, trans. A. A. A. Fyzee, *A Shi`ite Creed. A Translation of Risalatu'l l`tiqadat of Muhammad b. `Ali Ibn Babawayhi al-Qummi known as Shaykh Sasuq*, Oxford 1942 (Islamic Research Association Series, no. 9).

### منابع درجه دوم

A. A. A. Fyzee, 'The Creed of Ibn Babawayhi', *Journal of the Bombay University*, 12 (1943), 70-86. W. M. Watt, 'The Rafidites: A Preliminary Study' *Oriens* 16 (1963), 110-21; 'Sidelights on Early Imamate Doctrine. 1. The Early Imamates and the Mu`tazilites', *SI* 31 (1970), 288-93. W. Madelung 'Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur', *Der Islam* 43 (1967). 37-52; 'The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash`arite Kalam', in: P. Moreweje (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany 1979, 120-39; Art. Imama, `Isma, El<sup>2</sup>. G. Vajda, 'Le probleme de la vision de Dieu (ru'ya) d'apres quelques auteurs i`ites duodecimains', in: *Le shi`isme imamite, Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 31-54 (about Kulayni and Ibn Babuya). E. Kohlberg, 'From Imamiyya to Ithna-`Ashariyya', *BSOAS* 39 (1979), 677 ff. M. Serdani, *Der verborgene Imam. Eine Untersuchung der chiliastischen Gedanken in schiitischen Islam nach Ibn Baboye (d. 991): Kamal ad-din wa-tamam al-ni`ma*, Diss. Bochum 1979. F. Sezgin, GAS I,525-52. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, Zurich/Munich 1981, I, 184-222.

### شیعه در پناه آل‌بویه

A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922 (Reprint

Hildesheim 1968), Ch. 5: Die Schi`ah, 55-68. A. K. S. Lambton, 'An Account of the Tarikhi Qumm,' BSOAS 12 (1948), 586-96 (Qumm in the 10th century). H. Busse, *Chalif und Grosskonig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut 1969; esp. 405 ff.: Die Islamischen Konfessionen. C. E. Bosworth, *The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994: 1040*, Beirut <sup>2</sup>1973; esp. 194 f.: The shi`a: Sayyids and Isma`ilis. - *The Cambridge History of Iran IV. The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, Cambridge 1975.

### مكتب بغداد: كلام و اصول فقه

منابع درجه اول به صورت ترجمه

١. شيخ مفيد:

كتاب الجمل، ترجمه م. روحاني،

*La victoire de Bassora ou Al-Jamal, par Cheikh al Moufid (948-102)*, Paris 1974.

اوائل المقالات، ترجمه (با شرح مفصل) د. سوردل،

D. Sourdell, 'L'imamisme vu par le Cheikh al Mufid', *REI* 40 (1972), 217-96.

كتاب الارشاد، ترجمه هوارد،

I.K.A.Howard, *Kitab al-Irshād. The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, London 1981.

٢. شريف مرتضى:

رسالة الغيبه، ترجمه ساشادينا،

A.A.Sachedina, 'A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imam', *SI* 48(1978), 109-24.

مسألة في العمل مع السلطان، ترجمه مادلونگ،

W.Madelung, 'A Treatise of the Sharīf al-Murtadā on the Legality of Working for the Government', *BSOAS* 43 (1980), 18-31.

۳. شریف رضی:

نهج البلاغه ترجمه مفتی جعفر حسین،

Mufti Jafar Husain, *Nahjul Balagha. Sermons, Letters and Sayings of Imam`Ali*. Qum 1395/1975 (Centre of Islamic Studies).

نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر از کتاب نهج البلاغه را چیتیک ترجمه کرده است.

W.C.Chittik, 'The Ruler and Society', in: Chittik, *A Shi'ite Anthology*, Albany 1980, 68-82.

### منابع درجه دوم

L. Veccia Vaglieri 'Sul Nahj al-balag'ah e sul su compilatore a - arif ar-Radi', *AION* 8 (1958), 1-46. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; *An Introduction to Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964. H. J. Kornrumpf, 'Untersuchungen zum Bild `Alis und des fruhen Islams bei den Shiiten (according to Nahj al-Balagha by Sharif al-Radi)', *Der Islam* 45 (1969), 1-63 and 261-98. W. Madelung, 'Imamism and Mu`tazilite Theology', in: *Le shi`isme imamite, Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 13-30; 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam', in: *La notion d'authorite au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident, Colloques internationaux de la Napoule*, Paris 1982, 163-73. F. Gabrieli, 'Imamisme et Litterature sous les Buyides', in: *Le shi`isme imamite*, *Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 105-13. R. Brunschvig, 'Les usul al-figh imamites a leur stade ancien (X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siecles) ibid, 201-13. H. Loschner, *Die dogmatischen Grundlagen des si`itischen Rechts*, Cologne 1971. D. Sourdel, 'Les conceptions imamites au debut du XI<sup>e</sup> siecle' d' apres le Shaykhal-Mufid, in: D. S. Richards (ed.), *Islamic civilisation 950-1150*, Oxford 1973, 187-200. M. J. McDermott. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, Diss.

Chicago 1971, Beirut 1978. S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Innam. Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginnings to 1890*, Chicago/London 1984, 32-65: 'Sectarian shi'ism within the Islamic Body Politic - Eighth/Second to the Thirteenth/Seventh Century'.

### سلطنت سلجوقیان و واکنش سنیان

*The Cambridge History of Iran V. The Saljuq and Mongol Periods*, Cambridge 1968, Chapter 3: Religion in the Saljuq Period; esp. 290 ff.: Shi'ism (A. Bausani). J. Calmard, 'Le chiisme imamite en Iran a l'epoque seldjoukide d'apres le Kitab al-naqd', *Le Monde iranien et l'Islam IV (1971)*, 43-67.

### شیعیان در دوران حکومت مغول

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

B. Scarcia Amoretti, 'La Risalat al-imama di Nasir al-Din Tusi', *RSO* 47 (1972), 247-76.

#### منابع درجه دوم

R. Strothmann, *Die Zwolfer-Shi'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit*, Leipzig 1926; Art. al-Tusi, Nasir al-din, EI<sup>1</sup>. B. Spuler, *Die Mongolen in Iran*, Berlin<sup>2</sup> 1955; esp. 178 ff.: Die religiösen Verhältnisse unter a map in the appendix showing the den Ilchanden, and 198 ff.: Das Verhältnis der Mongolen zu den Religionen.

(این کتاب شامل نقشه‌ای در بخش ضمیمه است، به کوشش حمدالله مستوفی، که گسترش فرقه‌های دینی را نشان می‌دهد).

*The Cambridge History of Iran V. The Saljuq and Mongol Periods*,

Cambridge 1968, Ch. 7, 538 ff.: Religion under the Mongols (A. Bausani). M. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, Wiesbaden 1972, Ch. III, 22-40: shi'ism under the Mongols. D. Krawulsky, *Iran - Das Reich der Ilhane. Eine topographisch-historische Studie*, Wiesbaden 1978 (توأم با توضیحاتی متعدد درباره جوامع شیعی در یکایک شهرهای کوچک و روستاها).

W. Madelung, 'Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism', in: R. G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam*, Malibu 1985, 85-101.

### مکتب حلّه و اصول فقه شیعه

منابع درجه اول به صورت ترجمه

محقق حلّی، شرایع الاسلام، ترجمه کری:

A. Query, *Droit Musulman. Recueil de lois concernant les musulmans schyites*, 2 volumes, Paris 1871/72.

علامه بن مطهر حلّی: الباب الحادی عشر. رساله ای در باب اصول الهیات شیعه، اثر حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی، با تفسیری به قلم مقداد فاضل حلّی؛ متن انگلیسی به قلم مک الوی میلر: London 1928 (reprint London 1958).

### منابع درجه دوم

H. Laoust, 'Les fondements de l'imamat dans le Minhag d'al-Hilli', REI 46 (1978), 3-55; 'Les fondements de l'autorite dans le "Minhag d'al-Hilli"', in: *La notion d'autorite au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule*, Paris 1982, 175-87. W. Madelung, 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam', *Ibid*, 163-71.

### شیعه و طریقه‌های دراویش

M. Mole, *Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitieme et neuvieme siecles de l'Hegire*, *REI* 29 (1961), 61-142. R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens I*, Wiesbaden 1965. C. Cahen, 'Le probleme du shi'isme dans l'Asie mineure turque preottomane', in: *Le shi'isme imamite. Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 115-29. J. M. Smith, *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 A.D. and its Sources*, Paris 1970 (esp. 55-60: Religion and the Sarbadars). P. Anres, *Zur Theologie der Schi'a. Eine Untersuchung des Gami' al-asrar wa-manba' al-anwar von Sayyid Haidar Amli*, Freiburg i. Br. 1971 (Islamkundl. Untersuchungen 16). H. R. Roemer, 'Das turkmenische Intermezzo - Persische Geschichte zwischen Mongolen und Safaviden', *Archäolog. Mitteilungen aus Iran*, N. F. 9, 1976, 263-97. J. Aubin, 'Aux origines d'un mouvement populaire medieval, le cheykhisme du Bayhaq et du Nichapour', *Studia Iranica* 5 (1976), 213-24. F. Taeschner, *Zünfte und Bruderschaften im Islam*, Zurich/Munich 1979, Ch. V: Die Einmündung der futuwwa in das Derwischtum im Iran der Mongolenzeit, 227 ff. D. Krawulsky, 'Untersuchungen zur i'tischen Tradition von Beyhaq. Ein Beitrag zur Frage der Verbreitung der ia in Persien', *Studia Arabica et Islamica. Festschrift I. Abbas*, Beirut 1981, 293-311. S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984, 69-71: 'Militant Messianism in the Shi'ite "Republic" of the Safavid Periods, Ch. 1: *The Jalayirids, Muzaffarids and Sardabars*; Ch. 4: *The Turkmen Dynasties* (H. R. Roemer). A. Hourani, 'From Jabal 'Amil to Persia', *BSOAS* 49 (1986), 133-40.

### نهضت‌های مهدوی افراطی شیعیان

۱. در باره وضع کلی دین

A.Schimmel, 'The ornament of the Saints: The religious Situation in Pre-Safavid Times', *Iranian Studies* 7 (1974), 88-111. A. Falaturi, *Die Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia zu Beginn der Safawiden-Zeit*, in: U. Haarmann/ P. Bachmann (eds), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für H. R. Roemer, Beirut 1979*. 132-45. E. Glassen, 'Krisenbewusstsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit', *ibid*, 167-97. S. A. Arjomand, *The Shadiq if God akd the Hidden Imam*, Chicago 1984, Ch. II: Millenarian Religio-Political Movements in the Fourteenth/Eighth and Fifteenth/Ninth Centuries, 66-84. - *The Cambridge History of Iran VI, The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge 1986, Ch. 12, 610 ff.: Religion in the Timurid and Safavid Period (B. Scarcia Amoretti).

۲. حروفیه

E. G. Browne, 'Some Notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect', *JRAS* (1898), 61-94; 'Further Notes on the Literature of the Hurufis and Their Connection with the Bektashi Order of Dervishes'. *JRAS* (1907), 533-81. C. Huart, *Textes persans relatifs a la secte des Hourufis*, Leiden 1909. H. Ritter, 'Die Anfänge der Hurufi-sekte', *Oriens* 7 (1954), 1-54. A. Bausani, Art. Hurufiyya, EI<sup>2</sup>. H. Algar, Art. Astarabadi, Fazollah, *Encycl, Iran*.

۳. نوربخشیه

D. S. Magoliouth, Art. Nurbakhshiya, EI<sup>1</sup>. G. Sadaqiyānlu, *tahqiq dar ahval va asare-e Sayyid Mohamnād Nurbakhsh Ovaysi Qohestani*, Tehran 1351/1972.



۴. مشعشع (مشعشعیه)

W. Caskel, 'Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts. Saijid Muhammad Ibn Falah und seine Nachkommen', *Islamica* 4 (1931), 48-93. A. Kasravi, *Musha'sha'iyyan, Ahmad Tabrizi ya balhsi az tarikh-e Lhuzustan*, Tehran 1330/1951. V. Minorsky, Art. Musha'sha', *EI<sup>2</sup> Suppl.*, 1937.

۵. صفویان نخستین و قزلباش

E. D. Ross, 'The early Years of Shah Ismail, Founder of the Safavi Dynasty', *JRAS* 28 (1896), 249-340. W. Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im funfzehnten Jahrhundert*, Berlin/Leipzig 1936. Gh. Sarwar, *History of Shah Ismail Safawi*, Aligarh 1939. V. Minorsky, 'The Poetry of Shah Ismail' I, *BSOAS* 10 (1940-1942), 1006-53. T. Gandjei, *11 canzoniere di Sah Ismail Hatai*, Naples 1959. E. Glassen, *Die fruhen Safawiden nach Qazi Ahmad Qumi*, Freiburg i. Br. 1970; 'Schah Ismail, ein Mahdi der anaolischen Turlmenen?' *ZDMG* 121 (1971), 61-9. M. M. Mazzaoui, *The Origins of the Safawids. „i'ism, Sufism. and the Gulat*, Wiesbaden 172. O. Efendiev, 'Le role des tribus de la langue turque dans la creation de l'Etat Safavide', *Turcica* 6 (1975), 24-33. I. Melikoff, 'Le probem Kizilbas', *turcica*(1975), 49-67. S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Inam*, Chicago 1984, 77 ff.: The Rise of the Safavids: Theophanic Domination and Militant Chiliasm. H. R. Roemer, 'Die Turkmenischen Qizilba \_ grunder und Opfer der safawidischen Theokratie', *ZDMG* 135 (1985), 227-40. \_ *The Cambridge History of Iran VI*, 190 ff.: The bacground of the Satavids; 209 ff.: Ismail I (H.R. Roemer); 629 ff.: The Qizilbash; 634 ff.: Shah Ismail (B. Scarcia Amoretti). M. Haneda, *Le Chah et les Qizilbas. Le systeme militaire safavide*, Berlin 1987.

## عصر صفويه

## منابع درجه اول به صورت ترجمه

E. Glassen, *Die fruhen Safawiden nach Qazi Ahmad Qumi*, Freiburg i. Br. 1970. H. Muller, *Die Chronik Hulasat at-tawarih des Qazi Ahmad Qumi. Der Abschnitt uber Schah `Abbas I.* Wiesbaden 1964.

## منابع درجه دوم

L. -L. Bellan, *Chah `Abbas I. Sa vic , son histoire*, Paris 1932. A. K. S. Lambton, 'Quis custodiet custodes? some Reflections on the Persian Theory of Government', *SI* 5 (1956), 125-48; 6 (1957), 125-46. J. Aubin, 'Etudes safavides, I.,,ah Isma`il et les notables de l'Iraq persan', *JESHO* 2 (1959), 37-81; 'La politique religieuse des Safavides', in: *Le shi`isme inamite, Colloque de Strasburg*. Paris 1970, 235-44. R. M. Savory, 'The Principal Officed of the Safavid State During the Reign of Isma`il I. (907-30/1501-24)', *BSOAS* 232 (1960), 91-105; 'The Consolidation of Safawid Power in Persia', *Der Islam* 41 (1965), 71-94; 'Some Reflections on Totalitarian Tendencies in the Safavid State', *Der Islam* 53 (1976), 226-41; *Iran under the Safavids*. London 1980. H. Sohrweide, 'Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Ruckwirkung auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jh.', *Der Islam* 41 (1965), 117-37. E. Glassen, 'Schah Isma`il und die Theologen seiner Zeit', *Der Islam* 48 (1972), 254-68. S. H. Nasr, 'Religion in Safavid Persia', *Iranian Studies* 7 (1974), 287-93. W. Madelung, 'Shiite Discussions on the Legality of the *kharaj*', *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Europeenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden 1981, 193202; Art. al-Karaki, EI<sup>2</sup>. S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago 1984, Part II: Shi`ism as the Religion of the Religion of the State under the Safavids,

1501-1722, 103 ff. A. Hourani, 'From Jabal `Amil to Persia', *BSOAS* 49 (1986), 133-40. - *The Cambridge History of Iran VI. The Timurid and Safavid Periods*, Ch. 5: The Safavid Period, 189 ff. (H. R. Roemer); Ch. 6: The Safavid Administrative System, 351 ff. (R. M. Savory); Ch. 12: Religion in the Timurid and Safavid Periods, 610 ff. (B. Scarcia Amoretti).

### مکاشفه، مابعدالطبیعه و عرفان

منابع درجه اول به صورت ترجمه

ملاصدرا شیرازی، کتاب المشاعر،

*Molla Sadra Shirazi, Le Livre des Pénétrations métaphysiques (Kitâb al Mashâir)*, ed./trans. H. Corbin, Tehran/Paris 1964 (Bibliothèque iranienne 10). J. W. Morris, *The Wisdom of the Throne. an Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*, Princeton 1981 (Eng. trans. of Mulla Sadra's al-Hikma al-arshiyya).

### منابع درجه دوم

M. Horten, *Das philosophische System Des Schirazi*, Strasbourg 1913. H. Corbin, 'Confession extatiques de mir Damad', maître de théologie à Isfahan', *Mélanges Massignon, Danascus* 1956, 331-78; 'Une grande figure du shiisme iranien, Mir Damad', *Orientalia Romana I* (1958), 23-49; 'La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie irakienne', *SI* 18 (1963), 81-113; 'Imâmologie et philosophie', in: *Le Shîisme imâmite, Colloques de Strasbourg*, Paris 1970, 143-74. S. H. Nasr, 'The School of Ispahan', in: M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy II*, Wiesbaden 1966, 904-32; *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy.. Background, Life and Works*, Tehran 1978; 'The Metaphysics of Sadr al-Dîn Shîrâzî and Islamic Philosophy in Qajar Iran', in: C. E. Bosworth/C. Hillenbrand (eds) *Qajar Iran*,

Edinburgh 1983, 177-98; 'Spiritual Movements Philosophy and Theology in the Safavid Period in CHI VI, Ch. 13, 656 ff. A. Newman, "Towards a Reconsideration of the "Isfahan School of Philosophy": Shaykh Bahai and the role of the Safawid `ulama ', *Studia Iranica* 15 (1986), 165-99.

### پیروزی مکتب اصولی

L. Lockart, *Nadir Shah*, London 1938; *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*, Cambridge 1958 G. Scarcia, 'Intorno alle controversie tra Akhbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia', *RSO* 33 (1958), 211-50. L. Binder, 'The Proofs of Islam: Religion and Politics in Iran', in: G. Makdisi (ed.), *Arabic and Islamic Studies in Honor of H.A.R. Gibb*, Cambridge/Mass. 1965, 118-40. N. R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran', *SI* 29(1969), 31-53. H. Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley/Los Angeles 1969; 'Shi'ism and Iran in the Eighteenth Century', in: Th. Naff/R. Owen (eds), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. Carbondale/Edwardsville, 111. 1977, 288-302. K. H. Pampus, *Die Theologische Enzyklopedie Bihar al-Anwar des Muhammad Bagir al-Maglisi (1073-1110 A.H. = 1627-1699 A.D.). Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Shia in der Safawidenzeit*, these Bonn 1970. J. R. Perry, *Karim Khan Zand. A History of Iran, 1747-1779*, Chicago/London 1973. S. A. Arjomand, 'The Office of Mulla-bashi in Shi'ite Iran', *SI* 57 (1983), 135-46; *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago/London 1984. J. Col, 'Shi'i Clerics in Iranq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered', *Iranian Studies* 18 (1985), 3-34.

### درست آیینی شیعی در عصر قاجاریه

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

C. Frank, 'Über den schiitischen Mudschtahid', *Islamica* 2 (1926-7), 171-92

(متن فارسی و ترجمه توصیفی از وظیفه مجتهد رادر سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰ میرزا فضل علی مجتهد تبریزی در برلین برای فرانک فراهم آورد.)

H. Busse, *History of Persia under Qajar Rule. Translated from the Persian of Hasan-e Fasa'is Farsnama-ye Nasri*, New York/London 1972. H. Taherzade, *Selection from the Writings of the Bab*, Baha'i World Center 1976,<sup>2</sup> 1978

#### منابع درجه دوم

Hermann Roemer, *Die Babi-baha'i. Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams*, Potsdam 1911. E. G. Browne, *Materials for the study of the Babi Religion*, Cambridge 1918. G. Scarcia, 'A proposito del problema della sovranita presso gli Imamiti', *AIUON* (1957), 95-126; Kerman 1905: La'guerra tra,, eih e Balasari', *AIUON* 13 (1963), 186-203. H. Algar, *Religion and state in Iran, 1758-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley/Los Angeles a969. A. K. S. Lambton, 'A Nineteenth Century View of Jihad,' *SI* 32 (1970), 181-92. E. Kohlberg, 'The Development of the Imami shi'i Doctrine of Jihad, *ZDMG* 126 (1976), 64-86. V. Rafati, *The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam*, unpublished thesis, University of California, Los Angeles, 1979. D. M. MacEoin, *From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in shi'i Islam*, unpublished thesis, Cambridge 1979; 'Early Shaikhi reaction to the Bab and his Claims', in: M. Momen (ed.), *Studies in Babi and Baha'i History I*, Los Angeles 1982, 1-47. D. M. MacEoin,

'Changes in Charismatic Authority in Qajar Shi'ism in C. E. Bosworth/C. Hillenbrand (eds), *Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change 1800-1925*, Edinburg 1983, 148-76. A. Amanat, *The Early Years of the Babi Movement*, unpublished thesis Oxford 1981. M. Momen, *The Babi and Baha'i Religions, 1844-1944: Some Contemporary Western Accounts*, Oxford 1981; 'The Trial of Mulla'Ali Bastami: A Combined Sunni-shi'i fatwa Against the Bab', in: *Iran 20 (1982)*, 113-43. A. Sachedina, 'Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'i Legal System', *JNES 39 (1980)*, 275-89. N. Calder, 'Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence', *BSOAS 44 (1981)*, 468-80; 'Khums in Imami Shi'i Jurisprudence. From the Tenth to the Sixteenth Century A.D.', *BSOAS 45 (1982)*, 39-47. W. Madelung, 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam,' in: *La nation d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident, Colloques internationaux de la Napoule*, Paris 1982, 163-73. J. R. Cole, 'Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Morteza Ansari on Emulating the supreme Exemplar', in: N. R. Keddie (ed.), *Religion and politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven/London 1983, 33-46. S.A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago/London 1984, part III, The Shi'ite Hierocracy and the State, 1785-1890, 213 ff. A. Kazemi Moussavi, 'The establishment of the Position of Marja'iyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community', *Iranian Studies 18 (1985)*, 35-51. P. Smith, *The Babi and Baha'i Religion. From Messianic Shi'ism to a World Religion*, Cambridge 1987.

علما در نقش مخالفان قدرت غیر دینی

منابع درجه اول به صورت ترجمه

متن قانون اساسی مشروطیت ۱۳۲۴ و متمم ۱۳۲۵ را براون به انگلیسی ترجمه

E. G. Browne, *Persian Revolution*, 362 ff. کرده است:  
متن کامل فارسی آن در لغت نامه ج. ۲۸، قانون اساسی وجود دارد.

### منابع درجه دوم

E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge 1910, 1966. A. Kasravi, *Tarikh-i Mashruti-yi Iran*, Tehran 1961/1340. A. K. S. Lambton, 'Secret Societies and the Persian Revolution of 1905-1906', *St. Anthony's Papers 4* (1985), 43-60; 'The Tobacco Regie: Prelude to Revolution', *SI 22* (1965), 119-57 and 23 and 23 (1965), 71-90; 'The Persian 'Ulama' and Constitutional Reform', in: *Le shi'isme imamite, Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 245-69. P. Avery, *Modern Iran*, London 1965. N. R. Keddie, 'The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran', in: *Past and Present 34* (1966), 70-80; newly published in Keddie, *Iran. Religion, Politics and Society*, London 1980, 53-65; 'Popular Participation in the Persian Revolution of 1905-1911', *ibid*, 66-79. H. Algar, *Religion and State in Iran, 1758-1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley/Los Angeles 1969. J. Calmard, 'L'Iran sous Nâseroddin Chah et les derniers Qajar', *Le Monde iranien et l'Islam IV*, Geneva/Paris 1976-7, 165-94. A. Hairi, *Shi'ism and Constitutionalism in Iran. A Study of the Role Played by the Persian Residents of Iraq in Iranian Politics*, Leiden 1977. E. Abrahamian, 'The Crowd in the Persian Revolution', *Iranian Studies 2* (1969), 128-50; 'The Causes of the Constitutional Revolution in Iran', *IJMES 10* (1979), 381-414. A. Fathi, 'The Role of the 'Rebels' in the Constitutional Movement in Iran', *IJMES 10* (1979), 55-66. S. A. Arjomand, 'The Ulama's Traditionalist Opposition to Paliamentarianism: 1907-1909', *MES 17* (1981), 174-90. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam II*, Zurich/Munich 1981, 266-306

## روحانیت شیعی و سلسله پهلوی

J. Greenfield, 'Die geistlichen Schareigerichte in Persian', *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.* 48 (1934), 157-67. A. K. S. Lambton, 'A Reconsideration of the Position of the *marja' al-taqlid* and the Religious Institution', *SI* 20 (1964), 115-35. A. Avery, *Modern Iran*, London 1965. H. Algar, 'The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran', in: N. R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley/Los Angeles 1972, 231-55. E. A. Doroshenko, *Shiitskoe dukhovstvo v sovremennem Irane (The Shiite Clergy in Present-Day Iran)*, Moscow 1975. S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany 1980. E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton 1982. Y. Richard, *Der verborgene Imam*, Berlin 1983. A. Kelider, 'The Shii Imami Community and Politics in the Arab East', *MES* 19 (1983), 3-16 (about the Shiites of Iraq since 1920).

## انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی در ایران

## منابع درجه اول به صورت ترجمه

ترجمه‌های مربوط به قانون اساسی ۱۳۵۸ ه.ش، نوشته‌ها و سخنان آیت‌الله خمینی و سایر اسناد انقلاب اسلامی در سفارتخانه‌های جمهوری اسلامی ایران موجود است. ترجمه‌های زیر نیز وجود دارد.

H. Algar, *Islam and Revolution. Writing and Declaration of Imam Khomeini*, Berkeley 1981. Imam Khomeini, *A Clarification of Question An Unabridged Translation of Resaleh Towzih al-Masael*, trans, J. Borujerdi, London 1984. I. Itscherenska/N. Hasan, *Ajatollah Chomeini: Der islamische Staat*, Berlin 1983. S. Tellenbach, *Untersuchungen zur*



Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979, Berlin 1985 (with a translation the constitution).

### منابع درجه دوم

ارائه فهرستی کامل از آثار بی شمار نوشته شده راجع به انقلاب اسلامی در اینجا مقدور نیست؛ بعلاوه، فهرست آثار استاندارد ذکر شده در اینجا تا وقتی که اثر حاضر انتشار یابد تازگی خود را از دست خواهد داد. تمام انتشارات جدید پیوسته در آثار زیر ثبت می شود:

*The Quarterly Index islamicus* (London, quarterly) and in the *Abstracta Iranica* (Leiden, Yearly). \_ M. M. J. Fischer, *Iran From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge/Massachusetts 1980; 'Becoming Mollah: Reflections on Iranian Clerics in a Revolutionary Age', *Iranian Studies* 13 (1980), 83-117. S.A. Arjomand, 'The State and Khomeini's Islamic Order', *Iranian Studies* 13 (1980), 147-64; *From Nationalism to Revolutionary Islam*. London 1984. F. Steppat, 'Islamisch-fundamentalistische Kritik an der Staatskonzeption der islamischen Revolution in Iran', *Festschrift Spuler*, Leiden 1981, 443-52. N. R. Keddie, *Roots of Revolution. An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven/London 1981 (with a contribution by Y. Richard); *Religion and Politics in Iran. Shi'ism From Quietism to Revolution*, New Haven/London 1983 (with several contribution by different authors); N. R. Keddie/E. Hooglund (eds), *The Iranian revolution and the Islamic Republic*, Ann Arbor 1982. J. Calmard, 'Les Olamâ, le pouvoir et la société en Iran: les discours ambigus de la hiérocrairie', in: J.-P. Digard (ed), *Le cuisinier et le philosophe, Hommage à M. Rodinson*, Paris 1982, 253-61. N. Calder, 'Accommodation and Revolution in Imami shii Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition', *MES* 18 (1982), 3-19. H. Algar, *The Roots of the Islamic Revolution*, London 1983. Sh. Mahdavi, 'Women and the shii Ulama in Iran', *MES* 19 (1983), 17-27.

Y. Richard, *Der Verborgene Imam*, Berlin 1983. H. Bashiriyyeh, *The State and Revolution in Iran 1962-1982*, London 1984. K.-H. Göbel, *Moderne schiitische Politik und Staatsidee. Nach Taufiq al-Fukaiki, Muhammad Gawad Mugniya, Ruhullah Humaini*, Opladen 1984. Sh. Bakhsh, *The Reign of the Ayatollahs. Iran and the Islamic Revolution*, London 1985. D. Hiro, *Iran under the Ayatollahs*, London 1985. R. Mottahede, *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*, London/New York 1985; G. Aneer, *Imam Ruhullah Khumaini, Shah Muhammad Riza Pahlavi and the Religious Traditions of Iran*, Uppsala 1985. D. Gholamasad, *Iran \_ Die Entstehung der 'Islamischen Revolution'*, Hamburg 1985. A. Taheri, *Chomeini und die Islamische Revolution*, Hamburg 1985. F. Riyahi, *Ayatollah Khomeini*, Frankfurt a. Main 1986. R.W. Cottam, 'The Iranian Revolution', in: J.R.I. Cole/N.R. Keddie (eds.), *Shi'ism and Social protest*, New Haven 1986, 55-87. M. Kramer (ed), *Shi'ism, Resistance and Revolution*, London 1987.

### شيعان لبنان

H. Lammens, 'Les "Perses" du Liban et l'origine des Métoualis', *MUSJ* 14 (1929), 32-9. L. Massignon, Art. Mutawali, EI<sup>1</sup> (suppl. vol.). J. Aucagne, *L'Imam Muussa Sadr et la communauté chiite*, *Travaux et Jours* (Univ. St-Joseph, Beirut) 53 (1974), 31-51. M. Momen, *An Introduction to shi'i Islam*, New Haven/London 1985, 264-8; map of southern Lebanon on page 271. A. Hourani, 'From Jabal `Amil to Persia', *BSOAS* 49 (1986), 133-40. F. Ajami, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, London 1986. H. Cobban, 'The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future', in: J. R. I. Cole/N.R. Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest in Lebanon*, *ibid*, 156-78.

M. Phl-Schöberlein, *Die schiitische Gemeinschaft des Südlibanon (Gabal Amil) innerhalb des libanesischen konfessionellen System*, Berlin 1986.

### شیعیان دوازده امامی در کشورهای خلیج فارس

(Anon), 'Le programme des études chez les chiïtes et principalement chez de Nedjef.' (Par un Mésopotamein), *RMM* 23 (1913), 268-79. F. Jmalali, 'The Theological Colleges of Najaf', *MW* 50 (1960), 15-22. `A. F. Al-Nafisi, *Dawr al-shi`a fi tatawwur al-`Iraq al-siyasi al-hadith*, Beirut 1973. A. Kelidar, 'The Shii Imami Community and Politics in the Arab East', *MES* 19 (1983), 3-16. Th. Koszinowski, 'Irak', in: W. Ende/U. Stinbach (eds), *Der Islam in der Gegenwart*, Munich 1984, 365-9. M. Momen, *An Introduction to shi`i Islam*, Oxford 1985, 272-6. J. R. I. Cole/N. R. Keddie (eds), *Shi`ism and social Protest*, New Haven 1986; in particular: R. K. Ramazani, *Shi`ism in the Persian Gulf*, 30-54; H. Batatu, *Shi`i Organisation in Iraq: al-Da`wah al-Islamiyah and al-Mujahidin*, 179-200; J. Goldberg, *The Shi`i Minority in Saudi Arabia*, 230-46.

### اولاد قزلباش

I. Mélikoff, 'Notes sur les coutumes des Alevis: à Propos de quelques fêtes d'Anatolie centrale', in *Festschrift P. N. Boratav*, Paris 1978, 273-80. A. Gökalp, 'Une minorité chiïte en Anatolie: Les Alevi', *AESC* 35 (1980), 748-63. M. Momen, *An Introduction to Shi`i Islam*, Oxford 1985, 269-72; 287 f.A. J. Dierl, *Geschichte und lehre des anatolischen Alevismus-Bektatismus*, Frankfurt a. Main 1985 (not to be recommended; compare the review by J. P. Laut, in: *ZDMG* 137 (1987), 432). D. B. Edwards, 'The Evolution of Shi`i Political Dissent in Afghanistan', in:

J. R. I. Cole/N. R. Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven 1986, 201-29.

### تشیع دوازده امامی در شبه قاره هند

۱. هند و پاکستان:

J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953 (reprint 1979). R. B. Barnett, *North India Between Empires. Awadh, the Mughals and the British 1720-1801*, Berkeley/Los Angeles 1980. A. Schimmel, *Der Islam im indischen Subkontinent*, Darmstadt 1983. D. Khalid, 'Pakistan', in: W. Ende/U. Steinbach (eds), *Der Islam in der Gegenwart*, Munich 1984, 281-92. M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Oxford 1985, 276-8. J. R. I. Cole/N. R. Keddie (eds), *Shi'ism and Social Protest*, New Haven 1986, 15-20. J. R. I. Cole, "'Indian Money" and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850', *MES* 22 (1986), 461-80; *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*, Berkeley/Los Angeles (1988). S. A. A. Rizvi, *A Socio-Intellectual History of the Isna 'Ashari Shi'is in India*, 2 volumes, Canberra 1986.

۲. شرق آفریقا:

S. S. A. Rizvi/N. Q. King, 'Some East African Ithna-Asheri Jamaats (1840-1967)', *JRA* 5 (1973), 12-22; 'The Khoja Shia Ithna-Asheriya Community in East Africa (1840-1967)', *MW* 64 (1974), 194-204. D. Houssen, 'Note sur la communauté des Khoja shiites de Tananarive', *Archipel* 17 (1979), 71-9.

### ویژگیهای عبادی و شرعی شیعیان دوازده امامی

W. Heffening, Art. Mut'a, EI<sup>1</sup>, 1936. D. M. Donaldson, 'Temporary Marriage in Iran', *MW* 26 (1936), 358-64. H. Löschner, *Die dogmatischen*

*Grundlagen des šī'itischen Rechts, Cologne 1971.* F. Castro, *Materiali e ricerche sul Nikah al-Mut`a*, Rome 1974. I. K. A. Howard, 'Mut`a Marriage Reconsidered in the Context of Formal Procedures', *JSS* 20 (1975), 82-92. D. von Denffer, *Mut`a \_ Ehe oder Prostitution?* Beitrag zur Untersuchung einer Institution des i`itischen Islam, *ZDMG* 128 (1978), 299-325. W. Madelung, 'Shi`i Attitudes toward Women as Reflected in Fiqh', in: A. L. S. Marsot (ed.), *Society and the Sexes in Medieval Islam*, Malibu 1979, 69-79. W. Ende, 'Ehe aut Zeif (*mut`a*) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart', *Wdl* 20 (1980), 1-43.

### نَفَسُ الْمَهْمُومِ؛ زيارت مرقدہا...

#### ۱. زيارتگاهها

A. Nöldeke, *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ*, Berlin 1909. G. Krotkoff, 'Kazimen \_ ein shi`itischer Walfahrtort', *Bustan* 9, number 3-4 (1968), 56-62.

ج. الخليلی، موسوعة العتبات، ۴ جلد، بغداد ۷۲-۱۹۶۹.

M. Bazin, *Qom et Sa region*,

رساله‌ای انتشار نیافته، پاریس (سوربون) ۱۹۷۰؛

'Qom, ville de pèlerinage et centre régional', *Revue géographique de l'Est* 1973, 1-2, 77-135. B. Scarcia Amoretti, 'Nascita di un emamzade' (1973), *OM* 54 (1974), 309-11. M. Streck, Art. Meshhed, EI<sup>1</sup>. E. Honigmann, Art. Karbala'; M. Streck/A. Dixon, Art. Kazimayn; J. Calmard, Art. Kum; EI<sup>2</sup>. H. Algar, Art. `Atabat, EI<sup>2</sup> SUPPL.

#### ۲. دسته‌های عزاداری محرم

G. van Vloten, 'Les drapeaux en usage à la fête de Huceïn à Téhéran', *Internat. Archiv für Ethnographie* (leiden) 5(1892), 105-11. B. D. Eardmans, 'Der Orsprung der Ceremonien des Hosein-Festes', *ZA* 9 (1894),

280-307. I. Lassy, *The Muharram Mysteries among the Azerbaijan Turks of Caucasia*, Helsingfors 1916. H. Massé, *Croyances et coutumes persanes*; Paris 1938, I, 120-40. E. Neubauer, 'Muharram-Bräuche im heutigen Persien', *Der Islam* 49 (1972), 249-72. E. H. Waugh, 'Muharram Rites: Community Death and Rebirth', in: F.E. Reynolds/E. H. Waugh (eds), *Religious Encounters with Death*, Philadelphia 1977, 200-13. W. Ende, 'The Flagellation of Muharram and the Shi'ite `Ulama"', *Der Islam* 55 (1978), 19-36. P. Heine, 'Ross ohne Reiter. Überlegungen zu den Ta`ziya-Feiern der Schiiten des Iraq', *ZMRW* 63 (1979), 25-33. H. G. Kippenberg, 'Jeder Tag `Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Strassenkämpfe im Iran', in: K. Greussing/J.-H. Grevemeyer (eds), *Religion und Politik im Iran*, Frankfurt a. Main 1981, 217-56. J. Hjärpe, 'The Ta`ziya Ecstasy as Political Expression', in: N. G. Holm (ed.), *Religious Ecstasy*, Stockholm 1982, 167-77.

٣. تعزیه‌ها

الف) مجموعه‌ها، طبع و نشرها، ترجمه‌ها

A. Chodzko, Djungui Chehâdet. *Le cantique du martyre, ou Recueil des drames religieux que les Persans du rite cheia font annuellement représenter dans le mois de Moharrem*, Paris 1852; *Théâtre persan. Choix de Téaziés ou drames, traduits pour la première fois du persan*, Paris 1878. A. de Gobineau, 'Les noces de Kassim', in: *Les religions et philosophies dans l'Asie Central*, Paris 1865, 405-37. L. Pelly, *The Miracle Play of Hasan and Husain, Collected from Oral Tradition*, 2 volumes, London 1879. Ch. Virolleaud, *la Passion de l'Imam Hosseyn. Drame persan publié et traduit*, Paris 1927; *Le théâtre persan ou Le Drame de Kerbéla*, Paris 1950. W.Litten, *Das Drama in Persian*, Berlin/Leipzig 1929 (15 plays in facsimile). R. Henry de Generet, *Le Martyre d'Ali akbar*, Lüttich/Paris

1946 (No. 18 in Chodzko's collection). E. Rossi/A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani*, in: *studi et testi No.209*, Vatican 1961 (catalogue of Cerukki's collection). D. Monchi-Zadeh, *Ta`ziya. Das persische Passionsspiel. Mit teilweiser Übersetzung der von Litten gesammelten Stücke*, Stockholm 1967.

(ب) مطالعات

E. Bertel's, *Persidskij Teatr*. Leningrad 1924. A. Krymski, *Pers`kij Teatr*, Kiev 1925. R. Strthmann, Art. ta`ziya, EI<sup>1</sup> (1934). H. W. Duha, 'Das Persische Passionsspiel', *ZMRW 49 (1934)*, 97-114. J. Hytier, 'Vie er mort de la tragédie religieuse persans', *Les Cahiers du Sud 1974*, 246-70. E. Cerulli, 'Le théâtre persan et ses origines', *La nouvelle Clío 7-9 (1955-1957)*, 181-8; 'Le théâtre persan', in: *Le shi`isme imâmite, Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 281-94. I. Mélikoff, 'Le drame de Kerbala dans la littérature épique turque', *REI 34 (1966)*, 133-48. H. Müller, *Studien zum persischen Passionsspiel*, Freiburg i. Br. 1966. P. Maamnoun, *Ta`ziya. Schi`itische-Persisches Passionsspiel*, Vienna 1967. H. Massé, 'Poèmes funèbres consacrés aux Imâms', in: *Le shi`sme imâmite, Colloque de Strasbourg*, Paris 1970, 271-9. G. Thaïss, 'Religious Sysbolism and Social Change: the Drama of Husain', in: N.R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley 1972, 348-66. J. Calmard, 'Le mécéat des représentation de ta`ziye', in: *Le monde iranien et l'islam 2 (1974)*, 73-126. F. Maatouk, *La représentation de la mort de l'Imam Hussein à Nabatieh (Libensud)*, Beirut 1974. I. al-Haidari, *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus. Ein Beitrag zur Erforschung des irakischen Passionsspiels*, Freiburg i. Br. 1975; 'Die Ta`ziya, das schiitische Passionsspiel in Libanon', *ZDMG Suppl. III/1 (1977)*, 430-7. Ch. Scackle, 'The Multani Marsiya', *Der Islam 55 (1978)*, 281-311. P.J.Chelkowski(ed),

*Ta`ziyeh. Ritual and Drama in Iran*, New York 1979:

(اثر اخیر شامل ۲۰ مقاله به قلم نویسندگان مختلف در باره تعزیه در آسیای صغیر، لبنان، عراق و هند است).

W.O. Beeman, 'A Full Arena. The Development and Meaning of Popular Performance Traditions in Iran', in: M. E. Bonine/N. R. Keddie (eds), *Continuity and Change in Modern Iran*, Albany 1981, 285-305.





## شیعهٔ عالی

### غُلاة کوفی

تشیع از آغاز روشی داشته است که با وجود متکی بودنش به امامان، آیینی بدعت‌آمیز شناخته شده و امامیهٔ راست آیین را به غلو متهم کرده است. بخصوص گفته می‌شود غُلاة مرتکب سه عمل بدعت‌آمیز شده‌اند: این ادعا که خداوند در جسم امامان حلول می‌کند، عقیده به تناسخ، و تفسیر روحانی از شرع اسلام که در نتیجهٔ آن، وجوب و لزوم عمل به آن را از دست می‌دهد و دیگر پیروی جدی از آن ضرورتی ندارد - یعنی اباحه. گرچه این نکتهٔ آخر در حکم بهانه‌ای برای متهم کردن غلاة به تمام زیاده‌رویهای ممکن و پلیدیهای غیر عادی بوده است، مسلماً بر اساس مدارک اصیل برجای مانده شکی نیست که اتهامهای مخالفان اساساً درست بود. امامان در نظر غلاة افراد بشری نیستند بلکه صرفاً حجابهایی هستند که معبود پیوسته خود را با آن می‌پوشاند: معجزهٔ دگرسانی به ذخایر معیاری سنت غلاة متعلق است که در آن، یک امام در برابر حیرت پیروانش خود را به صورت حضرت محمد(ص)، فاطمه(س)، علی(ع) و سایر امامان یکی پس از دیگری درمی‌آورد.<sup>۱</sup> تصورات انتقال روح بارها مورد تأیید قرار می‌گیرد، اما هیچ ارتباطی با

1. Halm (1982), 132ff.

اعتقادات کَرْمَه هندی<sup>۱</sup> (Indian Karma) ندارد بلکه شبیه به نوعی تناسخ است که گاه‌بگاه در عرفان اواخر دوران باستان مشاهده می‌شود. در میان غُلاة این عقاید معمولاً با اساطیری مربوط به دوران پیش از اسلام و از نوع عرفانی راجع به منشأ و نجات جهان آمیخته است. نکته دیگری که غالباً به چشم می‌خورد این اعتقاد است که احکام و دستورهای قرآنی «صرفاً به انسانهایی» اشاره می‌کند که باید از آنان پیروی کرد - یعنی نامهای مستعار برای امامان. - از طرف دیگر، تحریمهای قرآنی اشاره‌هایی رمزی به تمام قدرتهای دروغینی است که باید از آنها دوری کرد؛ برای نمونه اباحی‌گری نُصیریه (علویان) سوریه آشکار است.

غلو - مانند خود تشیع - در اصل یک پدیده صرفاً عراقی بود و می‌توان آن را به بهترین شکل نوعی تلاش به منظور تثبیت سنتهای عرفانی پیش از اسلام به عنوان حقیقت جاوید تمام وحی‌ها، و در نتیجه به عنوان مفهوم سَرّی درونی آخرین وحی یعنی قرآن توصیف کرد. ذکر یک منشأ پیش از اسلام یا فرا اسلامی برای این عقاید مقدور نیست، هر چند که یک آیین یهودی بدعت‌آمیز و آمیخته به عرفان به ذهن می‌آید. از طرف دیگر، مانویّت را می‌توان به عنوان پیش درآمدی بر غلو حذف کرد زیرا، نه الگوی کیهان‌پیدایشی - نجات‌بخش شناختی غلاة به روشنی ویژگیهای مانویّت را دارد و نه اصطلاحات آن‌ها.

در روایات شیعه سلسله غلاة با شخصی به نام عبدالله بن سبا<sup>۲</sup> آغاز می‌گردد که گفته می‌شود در کوفه با حضرت علی (ع) ملاقات، و او را چون

۱ - کَرْمَه (Karma): (درآیین بودا) حاصل اعمال انسان در هر مرحله از زندگی است که سرنوشت او را در مرحله بعد از آن معلوم می‌کند - م.

۲ - داستان عبدالله بن سبا به طور مبسوط در منابع سنی و نیز برخی از منابع شیعه آمده است. در باره سلسله اسناد این روایات به کتاب عبدالله بن سبا، اثر علامه سید مرتضی عسکری مراجعه فرمایید. «ح»

خدا ستایش کرده است؛ پس از آن علی(ع) که به خشم آمده بود او را به مدائن (تیسفون)، که به نظر می‌رسد موطن وی بود، بازگرداند.<sup>۱</sup> این نظر که این پایتخت یونانی - ساسانی بین‌النهرین در انتقال رسوم پیش از اسلام نقشی مهم ایفا کرد، با این حقیقت تأیید می‌شود که تنی چند از غلاة مشهور از این ناحیه آمدند. ظاهراً غلو که از تیسفون / مدائن سرچشمه گرفت در هر جا که شیعه پا گرفت، یعنی کوفه، قم و بغداد، دیده می‌شود. اساطیر غریب غلاة همچون سایه با شکل‌گیری عقاید شیعه همراه است: ابتدا غلو در هیأت کیسانیه ظاهر می‌شود،<sup>۲</sup> آنگاه شکل «جعفری شده» به خود می‌گیرد و خود را به امامان نسل حسین(ع) منتسب می‌داند، در حالی که اینان به نوبه خود پیوسته از آن دوری می‌کنند.<sup>۳</sup> قابل توجه است که رؤسا و سخنگویان انجمن غلاة در تیسفون و کوفه را تقریباً به شکلی انحصاری، موالی، صنعتگران، سوداگران و صرافانی تشکیل می‌دهند که اصل و نسب غیر عربی دارند.<sup>۴</sup> تعالیم آنان تأثیر چندانی در جنگجویان عرب شهر پادگانی کوفه نداشت.

مهمترین غالی در زمان امام ششم جعفر صادق(ع) به نظر می‌رسد ابوالخطاب، تاجر پارچه در کوفه، بوده باشد که نیروهای امنیتی او را همراه با قریب هفتاد تن از پیروانش در نخستین سال خلافت عباسیان - زمانی بین

I. M. G. S. Hodgson, Art.

فالاشه: [Falasha] = این فرضیه فرید لندر (Friedlaender) که ابن سبأ یک یهودی یمنی بود و این که تعالیم او با تعالیم فالاشه‌های حبشه مرتبط اعضای یک قبیله حامی ساکن در اتیوپی و دارای مذهب یهودی است، امروزه بی‌اعتبار تلقی می‌شود.

2. Halm (1982), 55ff. (Bayan ibn Sin'an); 69ff. (Ibn Harb).

3. Ibid, 84ff.

۴. این مسأله بیش از آن که ارتباطی با پیوستن موالی به غلاة داشته باشد، به بی‌ارادگی عرب‌های اصل در مشارکت در جریان علمی دنیای اسلام مربوط می‌شود. به همین دلیل است که موالی نه تنها در میان غلاة، که در میان شیعیان اصیل - بنگرید به رجال نجاشی - خوارج و حتی علمای سنی، شمارشان بسیار فراوان است. بنابراین حضور موالی در یک جریان، نه تنها اثبات‌کننده مطلب و نظریه خاصی نیست، بلکه نافی حضور آنان در جریان‌های مذهبی دیگر هم نیست. «ج».

سالهای ۷۵۰/۱۳۲ و ۷۵۵/۱۳۷ - در مسجد کوفه کشتند. قدیمی ترین متن اصلی موجود درباره رسم و عقیده غلاة، ام الکتاب، از انجمن شاگردان اوست. این اثر یک کتاب مکاشفه است که در آن امام پنجم محمدباقر (ع) [از نظر آنها] اسرار انتظام عالم و نجات ارواح بشر را، که به صورت نوری محبوس در کالبدهای گوشتی مجسم شده است، برای جمعی از عالمان محرم راز آشکار می سازد.<sup>۱</sup> کتاب مکاشفه مشابهی، کتاب الاظله، حاوی مکاشفات فرضی امام ششم جعفر صادق (ع) برای شاگردش مفضل است. مؤلف این سند از قرار معلوم یک غالی کوفی به نام محمدبن سنان (م. ۸۳۵/۲۲۰)، از معاصران و حامیان امام هشتم علی الرضا (ع)<sup>۲</sup> می باشد. این کتاب نیز با یک فرضیه عارفانه مربوط به اصول آفرینش عالم آغاز می شود که علت حبس دنیوی ارواح در بدنها را بیان می کند؛ عقیده به وجود غیبی امامان بویژه در تأویل مجدد وقایع کربلا آشکار است که در آن، امام حسین (ع) در واقع به شهادت نرسید، بلکه در حجاب قرار گرفت و از نظرها غایب شد.<sup>۳</sup>

غیر از این دو متن اصلی، کتابهای رجال امامی گاه بگاه تعالیم غلو را تحت نامهای «غالیان» معروف نقل می کنند. لکن مفضلترین گزارشهای راجع به گروههای اصلی و فرعی متعدّد غلاة را در کتابهای فزق به قلم نوبختی و قمی می توان یافت. این دو گونه از مکتوبات در مبارزه با «غالیان» که اصول اعتقادی آنها برچسب رافضی داشت، سهیم بودند. غلاة به منظور دفاع از خود در برابر این اتهام، مخالفانشان را با لغت ناسزاآمیز «مقصّره» نام

1. Ed. W. Ivanow, *Der Islam* 23 (1936), 1-132 (facsimile); see also the same author's, 'Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaeliens de l'Asie Centrale' REI 6 (1932), 419-81. Italian translation by P. Filippini-Ronconi (1966);

ترجمه آلمانی احتمالاً اولین بخش در: Halm (1982), 113-98

2. Ed. A. Tamer/ I.-A. Khalife, *Kitab al-Haft wa 'l-Azillat*, Beirut 1960, 1969;

به کوشش م. غالب، کتاب الهفت الشریف، بیروت ۱۹۶۴.

۳. ترجمه بخشی از آن در: Halm (1982), 246-74

می‌برند،<sup>۱</sup> یعنی کسانی که از شناسایی مقام الهی و واقعی امامان خودداری می‌کنند.

یکی از برجسته‌ترین غلاة معاصر امامهای دهم و یازدهم اسحاق احمر بصری بود که در بغداد فعالیت داشت و در سال ۸۹۹/۲۸۶ در آنجا درگذشت. رقیب او شخصی به نام ابن نصیر بود که ظاهراً در مجامع درباری خلافت بغداد از او حمایت می‌شد. خاطره ایجاد شقاق در میان جماعت غلاة بانام این دو رئیس بدعت‌گذاران (رافضیان) پیوند دارد. از این پس اسحاقیه و نصیریه در نوشته‌هایشان به یکدیگر حمله می‌کردند. وجود اسحاقیه در بغداد و تیسفون/مدائن مورد تأیید است؛ بعداً آنها را در نواحی باتلاقی دجله سفلی میان بصره و واسط می‌یابیم. قلمرو این فرقه به نظر می‌رسد به آن سوی حلب در کرانه شمالی سوریه تا لاذقیه و جبله گسترش یافته باشد، جایی که در قرن هفتم / سیزدهم رقبای نصیری این فرقه آنان را از آن بیرون راندند و خود تاکنون در آن مقیم بوده‌اند.

### فرقه‌های غلاة امروزی: اهل حق و نصیریه (علویان)

نسل غلاة کوفه تا امروز فقط در دو پناهگاه کوهستانی، دور از مراکز قدرت سیاسی و دور از سنّیان و نیز شیعیان درست آیین، به زندگی خود ادامه داده‌اند. در مشرق زمین، اهل حق (پیروان حق) در لرستان و کرمانشاه ایران دیده می‌شوند و همسایگان‌شان آنها را علی‌اللهی توصیف می‌کنند، هر چند علی (ع) فقط نقشی فرعی در اندیشه‌های دینی آنان ایفا می‌کند. اساساً مذهب اهل حق یک عقیده اساطیری شرک‌آمیز و دارای ظاهری اسلامی است که ریشه هندو-ایرانی دارد. با وجود این، ظاهر اسلامی این آیین، چنان که از عقاید پیروانش درباره تناسخ برمی‌آید، قطعاً تشیع افراطی است؛ در اینجا

۱. در فرهنگ خاص شیعی، در برابر کلمه مقصره، کلمه «مفوضه» قرار داشت که مقصود از آن

جریان غلو بود. «ج»

نفوذ سرزمینهای پست عراق در مجاورت آن ناحیه احتمالاً قابل تشخیص است. اسنادی چند مربوط به اهل حق را محمد مگری از سال ۱۹۶۲ تاکنون تصحیح و به زبان فرانسه ترجمه کرده است.

فرقه‌های نُصیری که احتمالاً از بغداد سرچشمه گرفتند، در میانه فرات (عنه / عانه)، در سلسله جبال مرزی سوریه (جبل انصاریه که شکل تغییر یافته جبل النصیریه است) و در دشت کیلیکیه / قیلیقیه ترکیه در اطراف ادنه و طرسوس موقعیت خود را حفظ کردند. نُصیریه، سابقه اصول اعتقادی خود را تا مکاشفات [مفروض] امام یازدهم حسن عسکری (ع) برای شاگردش ابن نُصیر دنبال می‌کنند؛ با وجود این، به نظر می‌رسد مؤسس واقعی این فرقه شخصی به نام خصیبی بوده باشد که در دوران زمامداری آل بویه ابتدا در کرخ، محله شیعه نشین بغداد، به کار اشتغال داشت لکن پس از آن زندگی خانه بدوشی را می‌گذراند و تعلیم خود را در موصل و حلب رواج می‌داد. او در سال ۹۵۷/۳۴۶ یا ۹۶۹/۳۵۸ در گذشت و تعدادی از نوشته‌ها و دیوان اشعارش را این فرقه دست به دست انتقال داده‌اند. نوه و شاگردش، طبرانی، در سال ۱۰۳۲/۴۲۳ به لاذقیه در کرانه شمالی سوریه نقل مکان کرد و به کمک آثار متعددش مذهب نصیری را کمال بخشید. طبرانی و شاگردانش ظاهراً جمعیت روستایی ساکن در منطقه سلسله جبال مرزی سوریه و دشت کیلیکیه را به آیین نصیریه در آوردند.

نصیریه کنونی نه فقط نوشته‌های «پدران» خود خصیبی و طبرانی، بلکه کتاب الاظله کوفی را نیز رواج داده‌اند و آشکارا به غلاة کوفی از قبیل ابوالخطاب متوسل می‌شوند. کیهان شناسی عارفانه آنها که ارتباطی نزدیک با جهان‌شناسی مکاشفات عراقی دارد، الوهیت بخشیدن آنان به علی (ع) که محمد (ص) را به پیامبری مأمور کرد، تفسیری مجدد و حاکی از غیر جسمانی بودن شهادت حسین (ع) و عقایدشان درباره تناسخ و تأویل روحانی آنها از وحی قرآنی و شرع اسلام، قاطعانه نشان می‌دهد که نُصیریان تنها فرقه

اسلامی‌اند که سنت بی‌وقفه غلو کوفی را حفظ می‌کنند.<sup>۱</sup> از آن رو که بخشی قابل ملاحظه از سربازان و افسران ارتش سوریه از میان کشاورزان جبل انصاریه به خدمت گرفته می‌شوند، اعضای این فرقه مهمترین منصبها را در حزب سوریه و دستگاه حکومتی از زمان کودتای فرمانده نضیری نیروی هوایی، حافظ اسد، در سال ۱۹۷۰ م حفظ کرده‌اند. امروزه آنان در کشور دارای نفوذاند، هر چند این فرقه که قریب ۶۰۰/۰۰۰ تن پیرو دارد، فقط در حدود یازده درصد جمعیت را تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup> مخالفان حکومت حافظ اسد در انتقاد از رژیم او دوست دارند از شعارهای ضد مذهب نضیری بهره‌گیرند تا رئیس حکومت را به عنوان شخصی غیر مسلمان و رافضی بدنام کنند در حالی که حافظ اسد می‌کوشد با شرکت علنی در مراسم نماز در مساجد این اتهام را خنثی کند. به منظور اجتناب از هرگونه سخن درباره بدعت‌گذاری، نضیریان از آغاز قرن حاضر خود را علوی، یعنی شیعیان یا طرفداران علی (ع)، نامیده و بدین ترتیب سعی کرده‌اند تا خود را همچون پیروان یک مذهب عادی و دارای حقوق مساوی در جامعه اسلامی رسمیت بخشند. این هدف در کتاب «تاریخ العلویین» دنبال شد که یکی از نضیریان اهل ادنه، امین غالب الطویل، آن را به زبان ترکی عثمانی نوشت. نگارنده این اثر در دوران قیمومت فرانسه در مقام قاضی در شهر سوری تل کَلخ خدمت می‌کرد؛ این کتاب بعداً در سال ۱۹۲۴ به زبان عربی انتشار یافت.<sup>۳</sup> نخستین آشنایی خود با مذهب نضیری را مرهون سیاح آلمانی کارستن نیبور هستیم که در سال ۱۷۶۶ از جبل انصاریه عبور کرد.<sup>۴</sup> در سال ۱۸۶۴ یکی

1. Halm (1982), 298ff.

2. E. Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde. Darmstadt 1971, 452

(برای سال ۱۹۶۴). راجع به پراکندگی علویان رک. همان. نقشه ص ۱۷۳، ۱۷۲.

۳. تاریخ العلویین، لادقیه، ۱۹۲۴؛ بیروت ۱۹۷۹.

4. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Landern, Copenhagen 1774-78 (reprint Graz 1968), II, 439-44.

از نصیریان سلیمان افندی اهل ادنه که به مسیحیت گرویده بود، یک شرح در بیروت انتشار داد که در آن علاوه بر سایر مطالب، گزارشی از اصول آفرینش گیتی، آیین‌های تشرّف و چند متن مربوط به آیین نماز را ارائه می‌دهد.<sup>۱</sup> اولین گزارش مفصل اروپایی، «تاریخ و مذهب نصیریان Histoire et religion des Noseiris(1900)» به قلم رنه دوسو (Rene Dussaud)، از این منابع فراهم آمد. این اثر، امروزه هم قابل خواندن است، هرچند بسیاری از جزئیات آن تغییر کرده است، از سال ۱۹۴۶ شرق شناس هامبورگی، رودلف استروثمان (Rudolph Strothmann) چند متن نصیری را تحلیل کرده و انتشار داده است.

---

۱. الباکوره السیمانیه فی کشف اسرار الدیانة النصیریة، بیروت، ۱۸۶۴؛ نیز مقایسه کنید با ترجمه مختصر به قلم سالیسبوری (Salisbury)، ۱۸۶۶.



## کتابشناسی

### غلاة کوفی

منابع درجه اول به صورت ترجمه

P. Filippini-Ronconi, *Ummu'l-Kitab* (Ital.), Naples 1966. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten*, Zurich/Munich 1982. M. J. Mashkur, 'An-Nawbahti. Les sectes 'ites', *RHR* 153 (1958), 68-78 and 176-214; 154 (1958), 67-95 and 146-172; 155 (1959), 63-78; Tehran 1980.

منابع درجه دوم

W. al-Qadi, 'The Development of the Term Ghulat in Muslim Literature', *Akten des VII Kongresses fur Arabistik und Islamwissenschaft&*, Göttingen 1976, 295-319. H. Halm, "'Deas Buch der Schatten". Die Mufaddal-Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums&', *Der Islam* 55 (1978), 219-66; 58 (1981), 15-86; *Die islamische Gnosis. Die extreme schia und die Alawiten*, Zurich/Munich 1982. R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Haresie*, Berlin 1985 (Islamkundl. Unters. 110).

### فرقه‌های غلاة امروزی

منابع درجه اول به صورت ترجمه

۱. اهل حق:

M. Mokri (ed./trans.), *La Grande Assemblée des Fideles de Verite de au*

*tribunal sur le mont Zagros en Iran (Dawta-y Diwra)*, Paris 1977  
*Sah-Nameye Haqiqat, Le Livre des Rois de Verite: Histoire traditionnelle des*  
*Ahl-e Haqq*, 2 volumes, Paris/Tehran 1966, 1971.

٢. نصيريه (نصيريان):

J. Catafago, 'Die drei Messen der Nossairer', *ZDMG* 2 (1848), 388-94.  
 PH. Wolf, 'Auszüge aus dem Katechismus der Nossairer' *ZDMG* 3  
 (1849), 302-9. E. E. Salisbury, *Notice of Kitab al-Bakūra as-Sulaimania ...*,  
*The book of Sulaiman's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the*  
*Nusairian Religion*, by Sulaiman 'Effendi of 'Adhanah: with Copious  
 Extracts', *JAOS* 8 (1866), 227-308. R. Dussaud, *Histoire et religion des*  
*Nosairis*, Paris 1900 (with several liturgical texts). R. Strothmann, 'Die  
 Nusairi nach Ms. arab, Berlin 4291', in: *Documenta Islamift Kiel arab.*  
*19*, *Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss.* Berlin, 1952, 173-87; 'Die Handschrift  
 Kiel arab. 19', *Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss* Berlin, Kl. f. Spradertemen bei  
 den Nusairi', *ibid*, 1958, no. 4, Berlin 1958, H. Halm, *Die islamische*  
*Gnosis*. Zurich/Munich 1982, 305 ff. (several liturgical texts on initiation  
 and the calendar of festivals).

### متابع درجه دوم

١. اهل حق:

V. Minorsky, 'Notes sur la secte des Ahle-Haqq', *Revue du monde*  
*musulman* 40 (1920), 20-97; 45 (1921), 205-302. Art. Ahl-i Hakk, in EI,  
 Art. Ahle Haqq, in *Encycl. Iran*.

٢. نصيريه (نصيريان):

R. Dussaud, *Histoire et religion des Noseiris*, Paris 1900. L. Massignon,  
 'Esquiss d'une bibliographie Nusayrie', *Melanges R. Dussaud II*, 1939,  
 913-22. J. Weulersse, *Le Pays des Alaouites*, 2 volumes, Tours 1940.

R. Strothmann, 'Die Nusairi im heutigen Syrien', *Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl. No. 4 (1950)*, 29-64; 'Morganlandliche Geheimsekten inabendlandischer Forschung', *Abd. d. Dt. Akad. d. Wiss. Berlin, Kl. F. Sprachen, Lit. u. Kunst, 1952, no. 5, Berlin 1953*, 7-23. C. Cahen, 'Note sur les origines de la communaute syrienne des Nusayris', *REI* 38 (1970), 243-9. N. van Dam, *The Struggle for Power in Syria. Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics, 1961-1980*, London<sup>2</sup>1980. H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawaiten*, Zurich/Munich 1982. M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, Syracuse, N. Y., 1987.

کتابخانه  
مجلس  
تاسیس



## اسماعیلیه یا شیعیان هفت امامی

تعاریف توسط خود نهضت و از زبان دیگران

نامهای معمول برای دومین شاخهٔ تشیع، غیردقیق و گمراه‌کننده است. واژهٔ سَبِیْه (از لغت عربی سبع، به معنی هفت) - در قیاس با «شیعهٔ اثنی عشریه» (دوازده امامی) - این تصور را پدید می‌آورد که این گروه از شیعیان به سلسله‌ای فقط متشکل از هفت امام معتقداند. در حالی که این تصوّر بی‌تردید در دوران آغازین نهضت، و پس از آن برای معتقدان پیشین موسوم به قرمطیان صادق بود، اما سایر گروه‌ها، دودمان امامان را ادامه دادند؛ بدین ترتیب آغاخان فعلی را پیروانش امام چهل و نهم می‌دانند.

نام اسماعیلیه به اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق (ع) اشاره دارد. هر چند او پیش از پدرش در سال ۱۳۸ق / ۷۵۵م درگذشت، تمام گروه‌های اسماعیلی وی را جانشین بر حق امام صادق (ع) می‌شناسند و دودمان امامان را از نسل او می‌دانند (و نه از نسل برادرش موسی کاظم (ع)). با وجود این، خود اسماعیل هیچ نقش خاصی در تاریخ اسماعیلیان یا نظام تعالیم دینی آنان ایفا نمی‌کند. به علاوه، او امام هفتم، چنان‌که غالباً عقیده بر آن است، نیز محسوب نمی‌شود، بلکه امام ششم آنان است، زیرا اسماعیلیان برای حضرت علی (ع) نقشی ویژه قائلند و سلسلهٔ امامت را از امام حسن (ع) آغاز می‌کنند. آنان محمد بن اسماعیل را که دودمان در اصل به او ختم شد، امام هفتم می‌دانند.

نوبختی، امامی محقق در فرقه‌های رافضی، از دو گروه شیعه نام می‌برد که یکی در انتظار بازگشت اسماعیل «غایب»<sup>۱</sup> بود، در حالی که گروه دیگر محمد بن اسماعیل را امام می‌دانست. به نظر می‌رسد گروه اخیر اسلاف آن دسته از «اسماعیلیان» بودند که باید رسالت خود را یک قرن بعد از آن آغاز می‌کردند، اما ارتباط میان این گروه و اسماعیلیان به صورتی مبهم باقی مانده است.<sup>۲</sup>

قدیمی‌ترین عبارتی که اسماعیلیان برای توصیف عقیده دینی خود در نوشته‌هایشان به کار بردند «دین الحق» یا «علم الحق» است؛ اعلام آن «دعوت الحق»، و پیروان آنان «اصحاب یا اهل الحق» نامیده می‌شدند. اما لغت غیردقیق و خارجی «اسماعیلیان» را امروزه خود کسانی که معتقد به این مذهب هستند می‌پذیرند و آن را به کار می‌برند. سایر واژه‌های خارجی از قبیل باطنی‌ها، قرمطیان یا حشاشین در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

### مسئله نسل امامان اسماعیلی

اسماعیلیان نیز مانند شیعیان امامی در اوایل دوران رشدشان، چندین بحران قدرت را تحمل کردند و بارها میان شناسایی امام جسمانی حاضر و عقیده به امام غایب در نوسان بودند. اندیشه غیبت، آشکارا عقیده اصلی آنان بود. اسماعیلیه در انتظار بازگشت محمد بن اسماعیل، امام هفتم خود بودند که در مقام مهدی و قائم عصری جدید را بشارت می‌داد. هنگامی که خاندان فاطمیان با دعوی امامت به صحنه آمدند، ادعای آنان دایر بر آن که از نسل جعفر (ع) هستند از همان آغاز با مخالفت روبرو شد و به مباحثاتی تند و شدید انجامید که تاکنون در آثار تحقیقی ادامه داشته است.

دعوت الحق برای نخستین بار در حدود نیمه قرن سوم / نهم شنیده شد.

۱. فرق الشیعة، ۵۷: اسماعیلیة الخالصة؛ به نظر می‌رسد که اینان در اندک زمانی از میان رفته باشند.

۲. نوبختی، فرق، ۵۸ و ۶۱، این گروه را «مبارکی‌ها» می‌نامد که ظاهراً به نام سخنگوی آنها، یک بنده آزاد شده اسماعیلی بود، لکن بنابر منابع اسماعیلی، مبارک نام خود اسماعیل بود.

در خوزستان، ناحیه واقع در امتداد رود کارون در انتهای شمالی خلیج فارس، نخستین داعی این عقیده جدید مردی به نام عبدالله بود که اسماعیلیان بعداً او را عبدالله الاکبر نیز می خواندند.<sup>۱</sup> هویت و اصل و نسب این شخص که هم جدّ خاندان خلفای فاطمی مصر و هم سلف آغاخان‌ها می باشد و از قرار معلوم مؤسس نظام اعتقادی اسماعیلی نیز بود، نامعلوم است. به اعتقاد خود اسماعیلیان او یک علوی و از اولاد جعفر صادق (ع)، و از نظر مخالفان آنها یک شیاد با اصل و نسبی مشکوک و شجره نامه ای تحریف شده است.

در اوایل قرن چهارم / دهم، این شایعه پراکنده شد که عبدالله پسر یک رافضی و شیاد به نام میمون قدّاح است و یک مذهب دروغین و پوچ و گمنام را جعل کرده است تا اسلام را از درون تباه کند. این روایت که مخالفان فاطمیان مصر آن را انتشار دادند،<sup>۲</sup> سخت دوام آورد و در قرن نوزدهم هنوز محققان اروپایی آن را جدی تلقی می کردند. س. دوساسی (S. de Sacy)، مؤسس این فرقه را «مردی که هدفش تبلیغ مادیگری، الحاد و زشت رفتاری بود» توصیف می کند (۱۸۳۸)، و حتی در سال ۱۸۶۲ م. ژ. دوگویه (M.J. de Goeje) طرحهای او را «واقعاً شیطانی» می نامد.<sup>۳</sup> فقط هنگامی که متون اصلی اسماعیلی شناخته شد، معلوم گردید که چنین بدگمانیهایی تا چه حد نادرست بوده

۱. نیسابوری، استادالامام، به تصحیح ایوانف؛

Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London/Calcutta 1942, 162.

۲. این روایت احتمالاً به جماعت‌های قرمطی ضد فاطمی بازمی‌گردد و برای اولین بار در نوشته‌های ابن رزام کوفی (که پیش از سال ۹۵۶/۳۴۵ می نوشت) یافت می‌شود که ابن ندیم از آن اقتباس کرد (فهرست، به تصحیح تجدد، ۲۳۸). این روایت را در دوران خلافت نخستین خلیفه‌های فاطمی، شریف اخو محسن دمشقی در سطحی گسترده انتشار داد و به شکلی جدلی (پس از سال ۹۸۳/۳۷۲) علیه فاطمیان از آن استفاده کرد. قطعات زیادی از آن را در آثار نویسندگانی مصری چون نویری، ابن دواداری و مقریزی می‌توان یافت.

3. S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes I*, LXXI; M. J. de Goeje, *Memoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides*, 2.

است. در سال ۱۸۷۴، س. گویار (Guyard) چند نمونه «قطعه‌هایی مربوط به مذهب اسماعیلیه (Guyard) des Ismaelites "Fragments relatifs à la doctrine" را انتشار داد، و در سال ۱۸۹۸ پ. کاسانوا (Casanova) در اثرش «رساله‌ای در باب یک نسخه خطی فرقه حشاشین "Notice sur un manuscrit de la Secte des Assassins" توانست ثابت کند که «حشاشین هنگامی که مخالفانشان آنها را به الحاد و هرزگی متهم کردند، سخت مورد افترا واقع شده بودند»<sup>۱</sup>. گویار، مؤسس اسماعیلیه را فیلسوفی می‌دانست که سعی کرده بود افکار اسلامی و یونانی را در هم آمیزد،<sup>۲</sup> و مدتها بعد بود که معلوم شد پذیرش اندیشه نوافلاطونی - آن گونه که گویار در متونی که انتشار داده بود یافت - نمایانگر مرحله بعدی پیشرفت در اعتقاد اسماعیلی بود.

حتی پس از انتشار افسانه سیاه (*black legend*) تحقیقات علمی صرفاً با اکراه توانست از تباط خود با جدّ فرضی، میمون قداح، و قداحیه را قطع کند. در سال ۱۹۴۰، در کوششی به منظور ایجاد هماهنگی در اطلاعات متناقض منابع بسیار جدید، لوئیس، دو دودمان از امامان را به موازات یکدیگر ترسیم کرد: یک دودمان واقعی علوی که خود را پنهان نگهداشته بود، و یک دودمان متولی، که صرفاً در حکم پوششی بود که در پناه آن امامان واقعی خود را پنهان کرده بودند. اولاد میمون قداح این گونه امامان «استتاری» بودند و نسب واقعی علوی در زمان القائم دومین خلیفه فاطمی بار دیگر از مقامی والا برخوردار شد.<sup>۳</sup> نظریه لوئیس ممکن است امروز ملغی شده به حساب آید، زیرا اندکی پس از انتشار اثرش، ولادیمیر ایوانف افسانه قداحیه را به طور کامل از میان برد. وی در نوشته خود با عنوان «مؤسس ادعاشده اسماعیلیه، The Alleged Founder Of Ismailism» (بمبئی ۱۹۴۶) ثابت کرد که میمون و پسرش عبدالله ارتباطی به اسماعیلیه نداشتند؛ دو ناقل حدیث اسماعیلی در نیمه اول قرن

1. Notice, 159.

2. Fragments, 185.

3. Lewis (1940), 72; cf. also the review by W.Ivanow, JBBRAS 16 (1940), 107-10.



دوم / هشتم در مکه زندگی می‌کردند و از پیروان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) بودند و عبدالله بن میمون بوضوح از روی اشتباه با عبدالله اکبر (قریب ۱۰۰ سال پس از آن)، مؤسس اسماعیلیه، یکی دانسته شده است.<sup>۱</sup> لکن این نکته هویت واقعی شخص اخیر را روشن نمی‌کند. نسب فرضی علوی او نامعلوم باقی ماند، خاصه بدان سبب که فاطمیان در آغاز ادعا داشتند جد آنان فرزند پسر ارشد جعفر صادق (ع)، عبدالله افطح است و به علاوه، بر طبق منابع هر دو مذهب سنی و شیعی، این شخص بدون داشتن اولاد ذکور درگذشت، در حالی که شجره‌نامه رسمی فاطمیان مصر عبدالله اکبر را پسر محمد بن اسماعیل ذکر می‌کند. اخیراً، ا. همدانی و ف. دو بلوا F.de Blois (۱۹۸۲) کوشیده‌اند با ترسیمی مجدد و پیچیده به حمایت از نسل علوی فاطمیان بستانند و اظهار داشته‌اند که هر دو نسب نامه - یکی از طریق عبدالله بن جعفر صادق (ع)، و دیگری از طریق محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) - به ترتیب به عنوان نسلهای پدری و مادری صحیح است، اما این کوشش چندان متقاعد کننده نیست.

تردیدهای مربوط به نسب علوی اسماعیلیان باید جدی تلقی شود. معاصران فاطمیان در بحث راجع به نسل خود از جعفر صادق (ع) متفق القول بودند؛ شجره‌نامه خاندان پیامبر و نهاد نقیب علوی که وظیفه اش محافظت از شجره نسب علوی بود در آن زمان چنان تثبیت شده بود که امکان نداشت یک علوی واقعی را شاید نشان دهند. به علاوه، در حالی که علویان واقعی و مدعی خلافت یا مهدویت بی تردید ادعاهایشان برای دستیابی به قدرت غالباً بشدت انکار می‌شد، اعتبار شجره‌نامه آنان هرگز رد نشده بود. شریف اخو محسن محمد بن علی دمشقی، از اولاد ذکور محمد بن اسماعیل، در سال

۱. علت این اشتباه به نظر می‌رسید در این حقیقت نهفته باشد که اسماعیلیان برای مدتی «میمونی‌ها» نامیده می‌شدند. میمون (مبارک) نامی بود که به امام محمد بن اسماعیل داده شد که میمونی‌ها در انتظار ظهورش به عنوان مهدی بودند.

۹۸۵/۳۷۴ سندی نوشت که بعداً بسیار به آن استناد شد. او در این سند وجود هرگونه ارتباط میان فاطمیان و خاندانش را انکار کرد.<sup>۱</sup>

اگر از یک سو شجره نسب‌های متغیر علوی فاطمیان نوعی تبلیغات جنجالی برای مشروعیت، و از سوی دیگر افسانه قداحیه یک جعل بحث‌انگیز توسط مخالفان فاطمیان تعبیر شود، آن‌گاه فقط دو تفسیر معتبر (اما در عین حال مغایر یکدیگر) باقی می‌ماند که می‌توان در بازگشتی به گذشته تا زمان نویسنندگان عراقی قرن چهارم / دهم آنها را دنبال کرد. بر طبق اظهار صولی (م. ۹۴۶/۳۳۶)، عبدالله پسر یک رافضی به نام سالم بود که در زمان خلافت مهدی عباسی (۱۶۹ - ۱۵۸ / ۷۸۵ - ۷۷۵) اعدام شد و او به نوبه خود فرزند یک غیر عرب (مولی) موسوم به سندان باهلی بود. گفته می‌شود این جد در دوران خلافت معاویه و والی او زیاد (پس از ۴۱ق.) داروغه کوفه بوده است.<sup>۲</sup> در نتیجه، این شجره‌نسب به انجمن غلاة کوفه منتهی می‌شود که عمدتاً اعضای جدید خود را از موالی می‌گرفت. به نقل از ابن نظام کوفی (که قبل از سال ۹۵۶/۳۴۵ می‌نوشت) عبدالله در بصره نه به عنوان یکی از اولاد علی بن ابی طالب (ع)، بلکه به عنوان یکی از فرزندان عقیل بن ابی طالب سربرآورد و وابستگان این قبیله نیز او را به این نسب می‌شناختند.<sup>۳</sup> در صورت صحیح بودن این شجره‌نسب، فاطمیان دست‌کم اعضای خاندان پیامبر خواهند بود، هر چند علوی نباشند.

### آغاز تبلیغ (دعوة) اسماعیلی

به استناد چند منبع مستقل،<sup>۴</sup> عبدالله «اکبر»، مؤسس فرضی آیین اسماعیلی

۱. ر.ک: یادداشت ۴ پیشتر.

2. Arib al-Qurtubi, Tabari Continuatus, ed. de Goeje, 52.

۳. فهرست، به تصحیح تجدد، ۳۴۹؛ اخو محسن در ابن دواداری، *Chronicle*، ج. ۵، به تصحیح منجد، ۱۹.

۴. قدیمی‌ترین منابع درباره فعالیت‌های عبدالله بر مخبران عراقی مبتنی است: صولی (م. ۹۴۶/۳۳۶)

نخستین بار در زادگاهش شهر عسکر مکرّم در خوزستان، شهری کوچک در دجیل (کارون) بین تُستر (شوشتر) و اهواز<sup>۱</sup> رسالت خود را ابلاغ کرد. او مبلغانی (دعاه مفرد آن، داعی) را اعزام داشت تا پیروانی برای مهدی منتظر فراهم آورند. لکن رفتار خصمانه ساکنان عسکر مکرّم او را ناگزیر به ترک این شهر کرد و هر دو خانه او ویران شد. عبدالله به بصره رفت و در آنجا وابستگان به طایفه عقیل بن ابی طالب او را پذیرا شدند. او که بار دیگر به سبب تعالیم خود مجبور به فرار شد، عاقبت در شهر کوچک سوری سلمیه (یونانی: سالامیس، امروز سلمیه) در ۳۵ کیلومتری جنوب شرقی حماه که در آن زمان یکی از امرای خاندان عباسیان آن را بتازگی بار دیگر به صورت مستعمره درآورده بود، ساکن شد.<sup>۲</sup> عبدالله و اولادش با شهرت خانوادگی خود، یعنی عقیلی، (که نمی دانیم این شهرت واقعی بوده است یا نه) به عنوان بازرگانانی محترم به زندگی در آن ناحیه ادامه دادند. شاخه دیگری از این خانواده به قرار معلوم در شهر طالقان در شمال ایران در ناحیه دیلم در جنوب دریای خزر (در نزدیکی ناحیه ای که بعداً الموت نامیده شد، زندگی می کردند.

نخستین جماعت عملاً به رهبری شخص عبدالله در روستاهای شرق کوفه تأسیس شد. یک داعی به نام حسین اهوازی، فردی موسوم به حمدان

در عرب، ۵۳، به یک «خبره در تاریخ شیعه» به نام علی بن سراج مصری (یا بصری؟) استشهد می کند؛ گزارش ابن رزام طائی کوفی (که پیش از سال ۹۵۶/۳۴۵ می نوشت) که ابن ندیم و اخو محسن از آن استفاده کردند، بر اساس اظهارات پزشکی بود که زیر نظر اسماعیلیان کار کرده بود. در سال ۹۰۷/۲۹۴ طبری اظهاراتی از اسماعیلیان اسیر شده در بغداد را نقل کرد. در مقابل، استار الامام به قلم نيسابوری (پیش از سال ۹۹۶/۳۸۶) که در مصر دوران فاطمیان تألیف شد، به نظر می رسد سنت خاندان فاطمیان را حفظ کرده باشد.

۱. خرابه های بند قیر در آب گرگر؛

Streck/Lockhart, art. Askar Mukram, EI<sup>2</sup>.

۲. نيسابوری، استتار، ۹۴؛ مقایسه کنید با ابن رزام به قلم ابن ندیم، فهرست، به تصحیح تجدّد، ۲۳۸ و اخو محسن در ابن دواداری، ج ۶، ص ۱۹.

قرمط<sup>۱</sup> را که دامپرور و چوپان بود و نیز دامادش عبدان را جذب کرد و شخص اخیر جماعت عراقی را که بسرعت رو به افزایش بود، سازماندهی و رهبری کرد. تغییر مذهب قرمط - که نامش با اسماعیلیان عراقی پیوند خورد - در سال ۸۷۵/۲۶۱ یا ۸۷۸/۲۶۴ صورت گرفت.<sup>۲</sup> در بین سالهای ۲۷۱-۲۶۹/۸۸۴-۸۸۲، والی کوفه جزیه‌ای را بر اعضای این فرقه وضع کرد و این پول به جیب خود او می‌رفت. رقیبان در بغداد به او افترا زدند و بنابراین برای نخستین بار آشکار کردند که در ناحیه روستایی اطراف کوفه «قرمطیان» دینی غیراسلامی تأسیس کرده و تصمیم گرفته‌اند به روی امت محمد(ص) شمشیر بکشند.<sup>۳</sup> در حقیقت، به منظور آمادگی برای ظهور مهدی منتظر(ع)، عبدان تدارکات و سلاحهایی فراهم آورد و آن را در محوطه‌ای محصور و مدور قرار داد که در سال ۹۸۲/۲۷۹ در روستای مهتاباد (اکنون نامشخص) در نزدیکی کوفه بنا شده بود.<sup>۴</sup> این دارالهیجره، همچون مدینه پس از هجرت حضرت محمد(ص)، به صورت هسته‌ای برای امت اسلامی که اساساً احیا شده بود، درآمد. عبدان جوامع اسماعیلی را در روستاهای دوردست سازمان داد و مالیاتهایی شامل خمس کنار گذاشته شده برای امام را (قرآن سوره انفال (۸) آیه ۴۱) که به منظور تقدیم به مهدی منتظر(ع) نگهداری می‌شد، جمع‌آوری کرد.

تبلیغ (دعوه) اسماعیلی خاصه متوجه شیعیان امامی بود که با رحلت امام یازدهم خود، حسن عسکری(ع)، در سال ۸۷۴/۲۶۰ متزلزل شده بودند. گفته می‌شود رهبر فرقه، عبدالله، به اولین داعی اعزامی به ایران، به نام خلف، چنین

1. W. Madelung, Art. Hamdan Karmat, EI<sup>2</sup>.

۲. ابن ندیم، فهرست، ۳۴۹. سطر هفتم از پایین صفحه؛ اخو محسن در ابن دواداری ص ۶۴.

۳. طبری، تاریخ، ج ۳، ۲۱۲۷.

۴. اخو محسن در ابن دواداری، ج ۶ ص ۵۲. این روستا به بخشی کوچک در ناحیه (طسوح) فرات در ساحل شرقی شاخه کوفی فرات محدود شده است.

دستور داده است: «به ری برو چون در ری، آبه، قم، قاشان (کاشان) و در ولایات طبرستان و مازندران شیعیان زیادی وجود دارند که پیام تو را خواهند شنید». خلف بی درنگ پس از آن در روستای کلین، در جنوب ری - موطن امامی گردآورنده احادیث، کلینی - مستقر شد.<sup>۱</sup> و ری مرکز تبلیغ اسماعیلی در ناحیه کوهستانی دیلم در جنوب دریای خزر گردید.

نخستین رئیس اسماعیلیه، عبدالله اکبر، در زمانی نامعلوم در ناحیه سلمیه سوریه درگذشت، و در قرن پنجم / یازدهم خلفای فاطمی قبه‌ای عظیم همچون آرامگاه سرباز گمنام برایش در آن محل احداث کردند که تا امروز سوریهای اسماعیلی آن را به عنوان آرامگاه وی محترم داشته‌اند.<sup>۲</sup> جانشین عبدالله، پسرش احمد بود که درباره‌اش اطلاع دیگری در دست نیست و پس از او نوه‌اش محمد ابو شلعلع. این سومین رئیس بزرگ اسماعیلی، دو داعی در سال ۸۸۱/۲۶۷ به یمن اعزام داشت. اولی، ابن حوشب عراقی، در زندگینامه‌اش به قلم خود (که فقط بخشهایی از آن به دست ما رسیده است) می‌گوید که او یک امامی مایوس بوده و اظهار بی دلیل غیبت امام دوازدهم او را گنج کرده و به تردید انداخته است. شخص دیگر، علی بن فضل، یک جوان شیعی اهل یمن بود که پس از زیارت مکه به زیارت کربلا رفته بود تا بر مزار امام حسین (ع) سوگواری کند و در آنجا یک داعی اسماعیلی او را تحت تأثیر سخنانش قرار داد.<sup>۳</sup> این جزئیات زندگینامه‌ای بار دیگر نشان می‌دهد که دعوه اسماعیلی بخش بزرگی از توفیق خود را در پایان قرن سوم / نهم مروهون تردید و اغتشاشی بود که در درون جامعه امامی پس از رحلت امام یازدهم

۱. نظام‌الملک، سیاست‌نامه، به تصحیح شفر (Schefer)، پاریس ۱۸۹۱، ص ۱۸۴؛

Stern (1960), 56-60.

2. H. Halm, 'Les Fatimides a Stlamya, 3., Maqam al-Imam. Le sanctuaire fatimide a Salama', REI 54 (1986), 144ff.

3. Halm (1981), 109f.

بروز کرد. ابن حوشب پس از دو سال اقامت در عدن و کسب معاش از راه تجارت پنبه، در ارتفاعات یمن یک حجره اسماعیلی تأسیس کرد. او یک قلعه مخروبه در کوهستان میسور (غرب صنعا) را به دارالهجره تبدیل کرد و در این ناحیه در سال ۸۸۳/۲۷۰ آشکارا پیروانی برای مهدی منتظر(ع) گرد آورد. رفیقش علی بن فضل در کوه سرو یافع (جبل یافعی) در شمال عدن ساکن شد و مردم قبایل مجاور را به دین خود درآورد و آنان را به جهاد با حکمران کشور، امیرالحاج، فراخواند. او نیز یک دارالهجره دارای برج و بارو بنا کرد. در سال ۸۸۳/۲۷۰ برادرزاده ابن حوشب، هیثم، از عدن با کشتی عازم سند (پاکستان) شد تا در آنجا دعوه را گسترش دهد.

عبدان فعالیت تبلیغی خود را از عراق آغاز کرد و آیین خود را در میان قبایل بدوی غرب فرات، اسد، طی و تمیم رواج داد به طوری که چندین قبیله از طایفه کلب در پالمیرا (تدمر یا عروس الصحرا) جذب آرمان مهدی منتظر(ع) شدند. داعی ابوسعید جنابی که یک پوست فروش بود، در قطیف در کرانه شرقی خلیج فارس، به عنوان تاجر آرد ساکن شد؛ نخستین طرفدارانش از پیشه‌وران و بازرگانان، تاجران شتر و قصابان و نیز بادیه‌نشینانی از قبیله کلاب ساکن در نواحی دور از ساحل بودند. او سپس با حمایت آنان احسا (هفوف کنونی) و واحه حَجَر را به انقیاد خود درآورد و احسا را دارالهجره خود کرد. پس از آن تمام منطقه واحه، و عاقبت در سال ۸۹۹/۲۸۶ حتی شهر بندری قطیف را زیر فرمان خود درآورد.

موفقترین هسته دعوه اسماعیلی در الجزایر فعلی پدید آمد. ابن حوشب، داعی ابو عبدالله شیعی را که یک عراقی بود و سالها در یمن کار کرده بود، به مکه فرستاد تا در ایام زیارت حج برای مهدی آینده تبلیغ کند. او در آنجا با بربرهای کنامه، که به نظر می‌رسد آشنایی زودگذری با مذهب تشیع در کشور بومی خود، قبائل الصغری (در شمال غربی کنستانتین) حاصل کرده بودند، ملاقات کرد. ابو عبدالله شیعی به دنبال آنان تا کشورشان رفت، سپس چند

قبیله را به آیین جدید درآورد و یک دارالهجره بر بالای کوه ایکجان در نزدیکی شهر کوچک میله بنا کرد.<sup>۱</sup> بتدریج تمام قبایل کُتامه جذب دعوه شدند و به شیوه‌ای همانند جماعت عراقی عبدان سازماندهی و مواظبت شدند و برایشان مالیات وضع شد.<sup>۲</sup> در سال ۹۰۲/۲۸۹ توسعه نظامی با اشغال میله آغاز، و پس از گذشت چند سالی به فتح تمامی شمال شرق الجزایر و تونس منجر شد. در بهار ۹۰۹/۲۹۶، این داعی موفق به ناحیه قیروان وارد شد و ضرب سکه را با عنوان مهدی که هنوز نامش ذکر نمی‌شد و ظهور قریب‌الوقوعش وعده داده می‌شد، آغاز کرد.

باگذشت فقط بیست و پنج سال (از حدود ۸۷۵/۲۶۲ تا ۹۰۰/۲۸۷)، دعوه اسماعیلی شبکه‌ای از هسته‌ها و جوامعی را تشکیل داده بود که تمام قلمرو اسلام از شمال افریقا تا پاکستان و از دریای خزر تا یمن را در برمی‌گرفت. رهبرانی در سلمیه سوریه از طریق ارسال پیام و نامه دعوه را هدایت می‌کردند. به سبب آن که هدف اعلام شده آنان سرنگونی خلافت عباسیان در بغداد بود، ناگزیر بودند با دسیسه و تباہی پیشروی کنند. داعیان در شهرها خود را در لباس تجار و بازرگانان استتار می‌کردند و فقط در نواحی قبیله‌ای و دور از دسترس قدرت حکومتی، از قبیل نواحی کوهستانی یمن، صحرای سوری - عربستانی یا قبائلیه، آشکارا رفت و آمد داشتند. اشخاص ماهر و زبردست با مراسم تحلیف به نام مهدی منتظر(ع) وارد می‌شدند و مکلف بودند ساکت بمانند. نام مهدی موعود را فقط معدودی از محرمان راز می‌دانستند. چندین منبع قدیمی متفق‌القول هستند که قدیمی‌ترین دعوه به

۱. میلیو یا میلیو قدیم، در شمال غرب کنستانتین. درباره موقعیت ایکجان ر.ک:

M. Forstner, Das Wegenetz des Zentralen Maghreb in islamischer Zeit, Wiesbaden 1979, 58-61.

۲. مفضلترین منبع، کتاب افتتاح الدعوه به قلم قاضی نعمان، به تصحیح و. قاضی، بیروت ۱۹۷۰؛ به تصحیح ف. ذُراوی، تونس، ۱۹۷۵ است.

رجعت محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع)<sup>۱</sup> مربوط می‌شود که در حدود سال ۸۰۰/۱۸۴ درگذشت. این مطلب را به راحتی فاطمیان می‌پذیرفتند، اما مدعی بودند که این اعتقاد اولیه نتیجه یک سوء تفاهم است.<sup>۲</sup> پس از اختلاف دینی سال ۸۹۹/۲۸۶ «قرمطیان» دیندار قدیمی به اعتقاد اصلی خود و به شخصیت مهدی محمد بن اسماعیل وفادار ماندند.

چندین رساله از زمان تبلیغات زیرزمینی برجای مانده است که درباره قدیمی‌ترین اصول اعتقادی اطلاعاتی در اختیارمان می‌گذارد.<sup>۳</sup> بر طبق این رساله‌ها، وحی الهی از زمان آفرینش بر پیامبران یکی پس از دیگری نازل شده است و اینان «ناطق» نامیده می‌شوند، زیرا هر یک شریعتی را برای امت خود اعلام می‌کرد: آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و محمد (ص). لکن این «ناطقان» فقط شکل ظاهر دین را با آداب و دستورهای شرعی آن عرضه می‌داشتند، و مفهوم باطن آن را آشکار نمی‌کردند. بدین منظور هر یک از آنان یک وصی داشت که مفهوم سرری تمام شعائر و دستورات را می‌دانست و آنها را فقط برای انجمنی کوچک از محرمان آشکار می‌کرد.<sup>۴</sup> کسانی که عقیده باطنی این شش پیامبر را می‌دانستند، عبارت بودند از: شیث (یا هابیل)، سام، اسحاق، هارون، شمعون الصفا و علی (ع). در هر

۱. نوبختی، فرق ص ۶۱: محمد بن اسماعیل، امام، قائم و مهدی، ابن رزام / اخو محسن (ابن دواداری، ج ۶، ص ۵۱): «این دعوت نامطلوب به مذهب جدید، بنابه اظهار آنان، در ابتدا به نام محمد بن اسماعیل بن جعفر صورت گرفت؛ همان منبع، ص ۵۲: «تبلیغ به نام محمد بن اسماعیل صورت پذیرفت؛ (به ادعای آنان) او نمرده بود و در حال حیات بود؛ در آخر الزمان در مقام مهدی آن جماعت ظهور می‌کرد.»

۲. اخو محسن / ابن دواداری، ج ۶ ص ۶۵؛ نامه‌ای از مهدی خلیفه فاطمی به جماعت یعنی، در: H. F. Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo 1958.

۳. غیر از کتاب الرشد والهدایه منسوب به داعی یمنی، ابن حوشب (ر.ک: کتابشناسی)، خاصه کتاب الکشف منسوب به پسرش؛ این مجموعه‌ای از شش رساله بسیار قدیمی است؛ به تصحیح استروثمان، لندن ۱۹۵۲؛ به تصحیح م. غالب، بیروت ۱۹۸۴.

۴. منابع بعدی و وصی را اساس هم نامیده‌اند.



دور، سلسله‌ای از هفت امام پس از ناطق و وصی او می‌آمدند که آخرین آنها ناطق بعدی بود؛ فهرست‌هایی مختلف از نامهای دورهای قدیمی‌تر به تواتر رسیده است که عموماً شخصیت‌هایی از عهد عتیق یا عهد جدید هستند.<sup>۱</sup> در آخرین دور، ناطق محمد (ص) و وصی علی (ع)، و امامان پس از آنها عبارتند از: حسن (ع)، حسین (ع)، علی زین‌العابدین (ع)، محمد باقر (ع)، جعفر صادق (ع) و اسماعیل؛ هفتمین امام، محمد بن اسماعیل، از دنیا نرفت بلکه غایب شد و بار دیگر به عنوان مهدی قائم ظهور خواهد کرد.<sup>۲</sup> لکن او دینی جدید نخواهد آورد بلکه تمام شرایع، از جمله مذاهب اسلامی، را منسوخ اعلام خواهد کرد. لغو شریعتها (رفع الشرائع)<sup>۳</sup> راهگشای دین اصلی بهشتی و عاری از آداب مذهبی یا شرایع خواهد بود که ملائک و حضرت آدم پیش از هبوط بدان عمل می‌کردند: دین اصلی آدم فقط شامل ستایش خالق و یگانه دانستن او (توحید) می‌شود.<sup>۴</sup>

نظام دوره‌های پیامبری با آفرینش‌شناسی و جهان‌شناسی آمیخته به عرفانی قوی در پیوند بود که خطوط اصلی آن را به زحمت می‌توان بازسازی کرد، زیرا این آیین در مراحل اولیه سرشار از اندیشه‌های نوافلاطونی بود.<sup>۵</sup> فقط یک رساله درباره منشأ عالم - به قلم شخصی مصری به نام داعی ابو عیسی مرشد - برجای مانده است. بر طبق این رساله، نخستین آفریده خداوند، کونی (اقنومی مؤنث از لغت آفرینش کُن) عرش، عالم برتر و غیر مادی، را آفرید. در نتیجه، کونی که خود را خداوند می‌داند از فرمان خالق خویش سرپیچی می‌کند و حاصل آن تشکیل عالم مادی پست‌تر است.<sup>۶</sup> چنین عقایدی عرفانی

1. Halm (1978), 32 ff.

۳. نیز نوبختی، فرق، ص ۶۱.

۲. نیز نوبختی، فرق، ص ۶۱.

4. W. Madelung, 'Fatimiden und Bahrainqarmaten', Der Islam 34 (1959), 76.

5. Halm (1978).

6. Cf. S. M. Stern, 'The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism', in: Stern (1983), 3-29.

مسلماً سرچشمه‌ای فرا اسلامی دارند، اما هیچ‌الگسوی معینی را نمی‌توان مشخص کرد؛ نامه‌ها، واژه‌ها و مفاهیم یادآور یک محیط یهودی-عرفانی غیر اصیل در بین‌النهرین است. لکن اصول اسماعیلی در اصل اسلامی است و احتمالاً اولین رئیس فرقه، عبدالله اکبر، مؤسس آن بود.

چنین ادعا می‌شد که امام اسماعیلی و تعالیم اعتقادی مهدی، باطن آیات قرآنی هستند؛ تمام جزئیات آیین سَری به شکلی رمزی در قرآن وجود دارد و صرفاً نیازمند کشف رمز است. شیوه خواندن این مفهوم رمزی از متن قرآن و از فریضه‌های شرع - مثلاً نماز، روزه، حج - تأویل نامیده می‌شود. این کوشش اسماعیلیان برای دریافت معنی درست آن دسته از آیات قرآنی که برای بیشتر مسلمانان پوشیده است، سبب شد که به آنان نام باطنیه داده شود. نمونه‌ای قدیمی از تفسیرهای باطنی قرآن در کتاب *الرشد والهدایه* ارائه می‌شود که ولادیمیر ایوانف آن را ترجمه کرده است و به داعی یمنی ابن حوشب منسوب است.

### انشعاب سال ۸۹۹/۲۸۶: فاطمیان و قرمطیان

در سال ۸۹۹/۲۸۶، تنشهایی در درون دعوۀ اسماعیلی پدید آمد که به انشعابی دائمی منجر شد.<sup>۱</sup> سومین رئیس بزرگ اسماعیلی، محمد ابوشلعلع، بی‌آن که اولاد ذکوری برجای گذارد، درگذشت. او برادرزاده‌اش را جانشین خود تعیین کرده بود و دخترش را به عقد ازدواج او درآورد.<sup>۲</sup> این برادرزاده اکنون

۱. منبع اصلی ابن رزام در *اخو محسن / ابن دواداری*، ج ۶، ص ۸-۶۵ است؛ نیز ر.ک: ابن حوقل، *صورة الارض*، ص ۲۹۵؛ ترجمه کرامر؛

Kramers/Wiet, *Configuration de la terre*, Paris 1964, II, 289f.

۲. این نقص در توالی امامت فاطمیان را منابع اولیه بدون تردید مورد تصدیق قرار داده‌اند؛ در وهله اول، اظهارات خود مهدی در نامه‌ای خطاب به یمنیها (حمدانی، *نسب‌نامه*، متن عربی ۱۱) و H. F. Hamdani, *Geneology*, Arabic text 11; سپس اثری با مؤلفی گمنام با عنوان *سیره المهدي* (ادریس عمادالدین، *عون الاخبار*، به تصحیح م. غالب، بیروت ۱۹۷۵، ج ۵، ص ۸۹).

برای نخستین بار به جای آن که ادعا کند هموار کننده راه برای ظهور مهدی منتظر است، مدعی شد که بواقع خود مهدی است. تا این زمان رئیس بزرگ فرقه در سلمیه فقط نماینده یا حجت (حجة) مهدی منتظر محسوب می شد.<sup>۱</sup> لکن چهارمین رئیس که نامش علی یا سعید بود - و بعداً بانام المهدی اولین خلیفه فاطمی شد<sup>۲</sup> - ادعای خود را به داعیانی که در نواحی دور دست سرگرم فعالیت تبلیغی بودند، اعلام کرد. در نتیجه، رئیس جماعت‌های عراقی، عبدان، شخصاً در سلمیه حاضر شد و با این رئیس به مبارزه برخاست. او در پاسخ گفت که دعوۀ به شکلی که تاکنون به نام مهدی محمدبن اسماعیل وجود داشته، اشتباه است و خود او تنها امام واقعی می باشد.

با این بدعت، اسماعیلیه با یک چرخش، به جای عقیده به غیبت، امام زنده را به رسمیت شناخت. اما این تغییر در عقیده، پیوسته با مخالفت روبرو بود؛ داعیان مهم - عبدان در عراق، جنابی در شرق عربستان و علی بن فضل در یمن جنوبی - همراه با جماعت‌های خود از «کذاب» در سلمیه روگردان شدند، در حالی که داعی دیگر یمنی، ابن حوشب، و ابو عبدالله شیعی که در جمع بربرهای کُتنامه فعالیت می کرد به این عقیده جدید روی آوردند. در دعوۀ دو دستگی پدید آمد و در نتیجه، «امام‌های» سلمیه - فاطمیان - و پیروان آنان با مخالفت مرتدان عراق و شرق عربستان روبرو شدند که به انتظار خود برای ظهور مهدی محمدبن اسماعیل ادامه می دادند. گروندگان سابق که از سلمیه روگردان شده بودند، در عراق و در کرانه خلیج فارس «قرمطیان» نامیده

اعتقادات بعدی فاطمیان با انکار امامت عمومی مهدی، و اعلام امامت پدر مهدی، حسین بن

احمد عبدالله، به جای او این نقص را از میان برد: Madelung (1961), 100.

۱. ابن رزام در اخو محسن / ابن الدواداری، ج ۶، ص ۶۷، سطر ۴ و ص ۶۹ سطر ۹؛ مادلونگ (۱۹۶۱) به ۶۱.

۲. مهدی در نامه اش به یمنی ها خود را علی بن حسین بن احمد بن عبدالله می نامد (H. F. Hamdani, *Origins*, Arabic text 11)؛ او می گوید سعید صرفاً نامی مستعار است؛ ر.ک:

شدند. پس از کشته شدن عبدان به دست یک داعی وفادار به فاطمیان، جماعت‌های عراقی تحت رهبری برادر عبدان در آمدند. در موصل دو داعی قرمطی، برادران بنو حمّاد، کتابهایی تألیف کردند و به عبدان نسبت دادند که چندین عنوان آن به دست ما رسیده است.<sup>۱</sup> در سال ۹۲۶/۳۱۳ مأموران انتظامی بغداد مهرهای گلی سفیدی با شعار «محمد بن اسماعیل، امام، مهدی، مقرّب خداوند» نزد قرمطیان دستگیر شده یافتند.<sup>۲</sup>

جماعت قرمطی ابوسعید جنّابی (م. ۹۱۳/۳۰۰) در احسا (هفوف) در شرق عربستان به رهبری فرزندش ابوطاهر در قالب یک امارت محلی توسعه یافت و قدرتش از قبایل بادیه نشین شمال شبه جزیره عربستان نشأت می‌گرفت. سالها این قرمطیان بحرینی<sup>۳</sup> به کاروانهای زایران در مسیرشان از عراق به مکه یا مدینه حمله می‌کردند یا بزور از آنان باج سبیل می‌گرفتند. در سال ۹۳۰/۳۱۷ حتی در اثنای مناسک حج، به زور وارد مکه شدند، حجرالاسود را از کعبه جدا کردند و با خود به احسا بردند، و در سال ۹۵۱/۳۳۹ بود که خلیفه بغداد توانست از راه مذاکره حجرالاسود را باز گرداند. در سال ۹۳۰/۳۱۸ قرمطیان بحرینی عمان را فتح کردند و در سال ۹۳۱/۳۱۹ حتی کوفه را به مدت بیش از سه هفته به اشغال خود درآوردند. در همان سال، داعی ابوطاهر یک اسیر جنگی ایرانی را به عنوان مهدی منتظر به پیروان خود معرفی، قدرت را به او تفویض و تمام مذاهب پیشین را بی‌اعتبار اعلام کرد: «دین راستین، «دین پدر ما آدم»، «دین اصلی آدم» - یعنی دین اصلی بهشتی و بدون تشریح - اکنون آشکار شده بود.<sup>۴</sup> اباحیگری پنهان اسماعیلیه

1. Poonawala, *Biobibliography of Ismaili Literature*, 31ff. and 45.

رسالة نوافلاطونی شجرة اليقين نیز زیر نام عبدان قرار می‌گیرد، به تصحیح ع. تامر، بیروت ۱۹۸۲.

۲. ابن جوزی، منتظم، ج ۶ ص ۱۹۵ و ۳۱۳.

۳. نام بحرین در منابع عربی قرون وسطی محدود به جزیره بحرین فعلی نیست بلکه برای اشاره به تمامی کرانه خلیج فارس از آن استفاده می‌شود.

4. Madelung (1959), 75 ff.

در اینجا برای نخستین بار آشکار می‌شود. اما اندکی بعد، داعی این جوان را برکنار کرد و دلیلش بی‌تردید آن بود که معلوم شد او مهدی واقعی نیست. خلفای فاطمی پس از تثبیت اقتدار خود در مصر کوشیدند قرمطیان بحرینی را ترغیب کنند که آنان را امام بشناسند. نامه‌ای به تاریخ سال ۹۷۳/۳۶۲ از معز خلیفه فاطمی به رهبر قرمطیان، حسن اعصم، بتمامی برجای مانده است.<sup>۱</sup> اما هر کوششی از این نوع بی‌نتیجه ماند و اختلاف هرگز از میان نرفت. داعیان خاندان جنابی تا قرن هشتم / چهاردهم به عنوان یک سلسله محلی بر ناحیه واحه‌ای احسا حکومت کردند. به نظر می‌رسد اندکی پس از انقراض آنان آیین قرمطی نیز از میان رفته، و ساکنان کرانه خلیج فارس به تشیع دوازده امامی گرویده باشند.

#### امامت فاطمیان (۵۶۷-۲۸۶/۱۱۷۱-۸۹۹)

پس از آن که چهارمین رئیس اسماعیلیان در سال ۸۹۹/۲۸۶ ادعا کرد که امام منتظر و مهدی است، جوامع اسماعیلی که او را به رسمیت شناختند به یک انقلاب سیاسی زودرس و احیای اساسی اسلام امید بستند. ارتفاعات یمن در غرب صنعا در این زمان زیر نفوذ داعی ابن حوشب بود. در سال ۹۰۲/۲۸۹، اسماعیلیان تهاجم خود را در شمال آفریقا و سوریه نیز ادامه دادند. در الجزیره فعلی داعی ابو عبدالله شیعی با پشتیبانی قبایل کتامه، فتح شمال آفریقا را از ناحیه کوه ایکجان با اشغال شهر کوچک میله آغاز کرد. در سوریه داعی یحیی بن زکاریه (صاحب الناقه) قبایل بدوی پالمیرا (تدمر یا عروس صحرا) را در نبرد بامشوق رهبری کرد. حمله به سوریه به نظر می‌رسد نه به فرمان مهدی در سلمیه، بلکه به مسؤولیت این داعی غیور و به ابتکار شخص او صورت گرفته باشد. در هر صورت مهدی همراه پسرش پنهانی سلمیه را ترک گفت و به رمله در فلسطین گریخت و در آنجا منتظر نتیجه وقایع شد.

1. De Sacy, *Exposé* I, CCXXVIII ff.; Madelung (1959), 85-8.

اسماعیلیان موفق نشدند دمشق را فتح کنند. پس از سقوط این داعی، برادرش حسین بن زکاریه (صاحب الشامه) جانشین او شد و در تابستان سال ۹۰۳/۲۹۰ یک حکومت مهدی زودگذر در شهرهای مرکزی سوریه (سوریه و لبنان فعلی)، شامل بعلبک، حمص، سلمیه، حماه، مَعْرَةَ النُّعْمَان و افامیه (قلعة المضیق) تأسیس، و سگه ضرب کرد و به نام مهدی نماز برگزار کرد. او بیهوده در نامه‌هایی به مهدی توصیه کرد تا سرانجام در صحنه حاضر شود، اما مهدی از مخفیگاه خود بیرون نیامد. در محرم سال ۲۹۱/نوامبر ۹۰۳، سپاهیان دولت عراق سربازان داعی را در حماه تار و مار کردند و در سلمیه، داعی مایوس که اکنون در مورد اعتبار مهدی دچار تردید شده بود، خدمتکاران منزل خود را کشت و فرار کرد. او در فرات دستگیر و به بغداد آورده و شکنجه شد و بی‌درنگ هویت مهدی را آشکار کرد. پس از آن، حکم جستجو برای مهدی در سرتاسر امپراتوری صادر شد. مهدی از فلسطین به مصر رفته بود و تردید داشت که به یمن برود یا به شمال آفریقا. در حالی که به لباس بازرگانان درآمدی بود به کاروانی که به مغرب می‌رفت پیوست و در شهر واحه‌ای سجلماسه (رسانی فعلی در سمت شرقی کوه‌های اطلس اعلیٰ) ساکن شد. در سالهای بعد، مکاتبات را با دارالهجره بر روی کوه ایکجان حفظ کرد و از قرار معلوم توسعه نظامی آن را خود رهبری می‌کرد. هنگامی که داعی ابو عبدالله شیعی قیروان را در سال ۲۹۶/مارس ۹۰۹ فتح کرد، حکومت مهدی در آنجا اعلام شد، همچنان که شش سال پیش از آن در سوریه اعلام شده بود. در سال ۲۹۷/ژانویه ۹۱۰، عبدالله مهدی - که خود لقب مهدی را برای خویش برگزیده بود -<sup>۱</sup> شهر را اشغال کرد و خود را خلیفه خواند.

خلافت اسماعیلیان رقیب تا سال ۱۱۷۱/۵۶۷ دوام یافت. خاندان امام - خلیفه اسماعیلی موسوم به «فاطمیان» است، بدان سبب که ادعا می‌کنند از نسل فاطمه (س) و علی (ع) هستند، اما هنوز روشن نیست که آیا آنها خود از

۱. در منابع غیر فاطمی عموماً عبیدالله، و بنابراین خاندانش نیز بنوعید نامیده می‌شود.

این نام استفاده کرده‌اند یا نه. فاطمیان در اسنادشان عموماً خود را دولة الحق توصیف می‌کنند.

تأسیس دودمان امامت به معنای چشم‌پوشی از برآورده شدن فوری انتظارات مربوط به آخر الزمان بود. انتظاراتی که دعوت، تقویت‌کننده آنها بود و با ظهور مهدی ارتباط داشتند. این حقیقت که عبدالله مهدی قادر نبود اعجاز‌هایی را که از او انتظار می‌رفت عملی سازد، در میان حامیانش حالتی آزار دهنده پدید آورد که تا سر حد شورش آشکار پیش رفت و چندین داعی که از مهدی تقاضای معجزاتی برای اثبات رسالت تبلیغی‌اش می‌کردند - از جمله، ابو عبدالله شیعی، مؤسس واقعی دولت فاطمیان - معزول شدند. امام - خلیفه اکنون انتظارات آخر الزمانی را متوجه پسرش کرد که با عنوان ابوالقاسم محمد بن عبدالله برای جانشینی منصب خلافت تعیین شد. بدین ترتیب او حامل نام کامل حضرت پیامبر - یکی از ویژگی‌های مهدی موعود - بود و با نشستن بر تخت خلافت در سال ۹۳۴/۳۲۲ از نمونه خلفای بغداد پیروی، و لقب مهدی را عنوان حکومتی خود اختیار کرد: القائم بامر الله. این خاندان پس از حذف مخالفان مذهبی بر امور مسلط شدند و شجره‌نامه‌های متعدد علوی برای حمایت از مشروعیت آنان مورد استفاده قرار گرفت.<sup>۱</sup>

چهار نسل از فاطمیان بر شمال آفریقا حکومت کردند، ابتدا در پایتخت «المهدیه» که مهدی در سالهای ۳۰۵-۳۰۰/۹۱۷-۹۱۲ در ساحل تونس بنا کرد و بعد در المنصوریه نزدیک قیروان. جهت‌گیری اعتقادی جدید دعوه کار فقیه و قاضی القضاة نعمان بن محمد تمیمی (م. ۳۶۳/۹۷۴) بود که مکتب فقهی اسماعیلی را با رساله مختصر فقهی خود دعائم الاسلام بنیان نهاد و همزمان با آن، باطن آداب فقهی و شرعی را در چند اثر تأویلی آشکار کرد.<sup>۲</sup>

1. Halm, 'Les Fatimides a Salama, 1. A propos des genealogies des Fatimides', REI 54 (1986), 133 ff.

۲. دعائم الاسلام، به تصحیح فیضی دو جلد، قاهره ۱۹۵۱/۶۱؛ ۱۹۶۳/۶۹. اساس التأویل، به تصحیح ع. نامر، بیروت ۱۹۶۰. تأویل الدعائم به تصحیح م. ه. اعظمی، قاهره، ۷۲-۱۹۶۸.

فاطمیان تجربه‌های اباحیگرانه را هر چه بود جایز نمی‌شمردند. قیامه، عصر قائم - که هویتش مخفی ماند - به آینده دور موکول شد و سلسله‌ای کامل از امامان آینده در نظر گرفته شد، گرچه اندیشه‌های راجع به زمان آغاز قیامه متوقف نشد،<sup>۱</sup> اما تا آن زمان رعایت شرع اسلامی حتی برای اسماعیلیان واجب بود. خلفای فاطمی شهرت خود را از این می‌دانستند که بناکنندگان مساجد - از جمله، مسجدالازهر در قاهره - و حامیان سخاوتمند زیارتگاههای مکه و مدینه هستند.

در سال ۹۶۹/۳۵۸ سردار فاطمی، جوهر، دلتای نیل را به اشغال خود درآورد و در مذاکراتش با مسلمانان برجسته فسطاط (قاهره قدیم) موفق شد آنان را وادار کند تا امام فاطمی، معز (۳۶۵-۳۴۱/۹۷۵-۹۵۳)، را خلیفه بشناسند. با عقد یک قرارداد، آزادی عقیده و حفظ تفاوت‌های فرهنگی سنّیان قاهره تضمین شد، هر چند بعدها در واقع تمام مواد این موافقت‌نامه رعایت نشد.<sup>۲</sup> در سال ۹۷۳/۳۶۲، معز به دارالهجرت جدید که جوهر بنا کرده بود و در آغاز منصوریّه و بعداً قاهره نامیده شد، نقل مکان کرد. اندکی بعد، فلسطین و جنوب سوریه زیر فرمان فاطمیان درآمد و حتی شرفای مکه، خلیفه اسماعیلی قاهره را به رسمیت شناختند و او بدین‌گونه متولّی و حامی زیارتگاهها شد.

بر اثر فشار افکار عمومی و تبلیغات سیاسی مخالف، بویژه از جانب خلفای بغداد، فاطمیان مجبور شدند با آشکار کردن اصل و نسبشان به خود مشروعیت بخشند. شجره‌نامه فاطمیان در زمان خلافت معز یا جانشین او، عزیز (۳۸۶-۳۶۵/۹۹۶-۹۷۵)، شکل نهایی و رسمی خود را پیدا کرد. بر طبق این شجره‌نامه، جدّ این خاندان و مؤسس مذهب، عبدالله اکبر پسر محمد بن

1. Halm, "Zur Datierung des isma'ilitischen "Buches der Zwischenzeiten", Wdo 8 (1975), 97ff.

۲. امان نامہ جوہر کلمہ بہ کلمہ در کتاب مقریزی، انعاظ الحنفاء، ج ۱، بہ تصحیح شبّال، قاهرہ ۱۹۶۸، ص ۶-۱۰۳ نقل می‌شود.



اسماعیل بود. جانشینان او در یک سلسله بلا فصل پدر - پسری از «امامان غایب» سلمیه عبارت بودند از: احمد، حسین و عبدالله مهدی. سلف و عموی مهدی، محمد ابوشلعلع از سلسله این امامان حذف شد.<sup>۱</sup> با وجود این، نسب ادعا شده محمد بن اسماعیل با نابوری عمومی روبرو شد. در دمشق اندکی پس از سال ۹۸۳/۳۷۳، شریف اخو محسن یکی از اولاد واقعی محمد بن اسماعیل رساله‌ای نوشت و در صدد برآمد فاطمیان را فریبکار جلوه دهد.<sup>۲</sup> در سال ۱۰۱۱/۴۰۲ به فرمان خلیفه عالمان، فقیهان و تذکره‌نویسان مشهور فتوایی رسمی در بغداد انتشار دادند که نسب علوی فاطمیان را انکار می‌کرد. از جمله امضا کنندگان عبارت بودند از: نقیب علویان، شریف رضی (گردآورنده نهج البلاغه) و برادرش شریف مرتضی.<sup>۳</sup>

قاهره در مقام دارالهجرة جدید، در دوران فاطمیان به صورت مرکز دعوه اسماعیلی درآمد. فاطمیان اتباع سنی خود را مجبور به قبول مذهب اسماعیلی نمی‌کردند، اما در نتیجه تبلیغات وسیع تعداد زیادی به این مذهب گرویدند. این زمان، یک داعی الدعاة هم تبلیغ داخلی و هم خارجی را رهبری می‌کرد. او غالباً وظیفه قاضی القضاات را نیز همزمان انجام می‌داد و بنابراین مسؤول ظاهر و باطن نیز بود. وی در قصر قاهره روزهای پنجشنبه جلسات تدریس عمومی، مجالس الحکمه، برگزار می‌کرد که در آن تازه‌واردان به طریقه (مستجیب) - مردان و زنان به صورت جداگانه - پس از ادای سوگند (میثاق) به مذهب مخفی اسماعیلی وارد می‌شدند. چندین مجموعه از این سخنرانی‌ها که باید به تأیید امام - خلیفه می‌رسید (نسخه دستنویس سخنرانی را امضا می‌کرد) محفوظ مانده است.<sup>۴</sup> در هر مرکز ولایت یک داعی در کنار

۱. برای نخستین بار در نیساپوری. استوار، ص ۹۵؛ ترجمه ایوانف، Risc، ص ۱۶۲.

۲. درباره سند اخو محسن نیز ر.ک: یادداشت ۴.

۳. ابن جوزی، منتظم، ج ۷، ص ۲۵۵، زیر عنوان سال ۴۰۲ هجری؛ ابن اثیر، کامل، زیر عنوان سال ۴۰۲ هجری.

۴. فقط مجالس المستصریه به قلم داعی اعظم ملیجی به تاریخ ۱۰۵۹/۴۵۱ چاپ شده است، به

قاضی فعالیت می‌کرد که «متولی دعوت هدایت» بود. نامه‌های رمله، عسقلان (اشقلون) و عکا در فلسطین، صور در ساحل لبنان، دمشق و منطقه کوهستانی جبل سُمّاق در شمال معرّة النعمان در سوریه در فهرستی مربوط به سال ۹۹۵/۳۸۵ ذکر شده‌اند.<sup>۱</sup>

در آن سوی مرزهای امپراتوری فاطمیان، دعوّه با استفاده از انواع دسیسه‌ها به فعالیت خود برای سرنگونی خلافت بغداد ادامه می‌داد. قاهره در صدد برآمد تا فعالیت داعیانی را که در لباس مبدّل در نواحی دوردست (جزایر) تبلیغ می‌کردند، هماهنگ سازد. این تصور که تعداد این «قلمروهای تبلیغی» در حقیقت به دوازده ناحیه می‌رسید، خیالی بیش نیست و در واقع رقم شش قلمرو را می‌توان به حساب آورد. در عراق، مرکز خود خلافت بغدادی، بصره و موصل از مراکز تبلیغی اسماعیلیان بودند. داعی کرمانی، رئیس این «قلمرو تبلیغی» در حدود سال ۱۰۱۰/۴۰۰ به قاهره آمد. فاطمیان از توفیقی زودگذر در آنجا برخوردار شدند و آن زمانی بود که یک سردار ترک شورشی، بساسیری، بغداد را به تصرف خود درآورد و به نام فاطمیان اندکی بیش از یک سال (شوّال سال ۴۵۰ ق. تا ذیحجه ۴۵۱ ق.) حکومت کرد.

مرکز دعوّه در شمال غرب ایران، مانند همیشه شهر ری بود که از آنجا جوامع ساکن در سرزمین کوهستانی دیلم در جنوب دریای خزر رهبری می‌شدند. فارس و کرمان در جنوب غربی ایران به نظر می‌رسد مستقلاً «جزیره‌ای» تشکیل داده بودند. داعی موید، که در سال ۱۰۴۸/۴۳۹ به دربار قاهره آمد و سندی جالب در تأیید اقدامات دسیسه‌آمیز خود برجای گذاشت،

تصحیح م. ک. حسین، قاهره، سال ارائه نشده است؛ بیش از ۷۰۰ سخنرانی داعی موید در نسخه‌های متعدّد محفوظ مانده، و ۳۰۰ سخنرانی اوّل انتشار یافته است: المجالس المؤیّده، به تصحیح م. غالب، ۳ جلد، بیروت ۸۴-۱۶۷۴.

۱. استرن، به نقل از عبدالجبار، «قاهره به عنوان مرکز...».

در شیراز فعالیت می‌کرد.<sup>۱</sup> شرق ایران (خراسان) و مناطق مجاور افغانی و آسیای مرکزی یک «جزیره» دیگر را تشکیل می‌داد. داعی ناصر خسرو که در زادگاه خود بلخ<sup>۲</sup> زندگی می‌کرد در سال ۱۰۴۵/۴۳۷ از راه حلب و بیت المقدس به زیارت مکه رفت و سپس قریب سه سال را در قاهره گذراند پیش از آن که از راه مکه، یمن، قطیف و بصره به موطن خود بازگردد. سفرنامه و نوشته‌های کلامی جامع او دو اثر بسیار برجسته در ادبیات اسماعیلی قرن پنجم / یازدهم است.

دعوه در یمن که تقریباً قدمتی به اندازه خود اسماعیلیه دارد، زمانی از بیشترین توفیق برخوردار شد که داعی علی بن محمد خاندان صلیحیه را تأسیس کرد و صنعا و عدن را زیر فرمان خود درآورد. صلیحیان (صلیحیون) تا سال ۱۱۳۸/۵۳۲ به عنوان تابعان خلفای فاطمی بر یمن حکومت کردند. نامه‌های مبادله شده میان منصور فاطمی (۴۸۷-۴۲۷/۱۰۹۴-۱۰۳۶) و صلیحیان<sup>۳</sup> که هنوز موجود است نشان می‌دهد که اینان مسؤول دعوه در عمان و هند نیز بودند. در سند (پاکستان امروز) داعی جلم بن شیبان شهر ملتان را پیش از سال ۹۵۸/۳۴۷ در اختیار گرفته و پیکره عظیم رب النوع ادیتی (Aditya) را ویران کرده بود. سرزمین سند تا زمان فتح ملتان به دست سلطان سنی محمود غزنوی در سال ۱۰۱۰/۴۰۱، در اختیار اسماعیلیان باقی ماند.

توفیق سیاسی فاطمیان حتی جوامع اسماعیلی «قرمطی» را که زمانی از شناسایی امامت عبدالله مهدی امتناع ورزیده بودند، تحت تأثیر قرار داد. به نظر می‌رسد تا این زمان افراد زیادی دست کم نقش مهمی در دعوه برای

۱. سیره المؤید به تصحیح م. ک. حسین، قاهره ۱۹۴۹؛

V. Klemm, Die Mission des fatimidischen Agenten al-Mu'ayyad fi ad-din in Siraz, Frankfurt a.M. 1989.

۲. بکتره باستانی؛ خرابه‌هایی در غرب مزارشریف در شمال غرب افغانستان.

۳. حمدانی (۱۹۳۵-۱۹۳۳).

فاطمیان قایل بودند بی آنکه آنان را امامان علوی بشناسند. آنها صرفاً خلفای مهدی قائم محمد بن اسماعیل به حساب می آمدند که پیروانش همواره در انتظار بازگشت وی بودند. جوامعی دیگر به توضیحی متوسل می شدند که به نظر می رسد سرعت شایع شده باشد و بر طبق آن اولین فاطمی عبدالله مهدی و سه نفر سلف او در سلمیه مسلماً نه علوی بلکه از قَدَاحیان بودند. اما با دومین خلیفه فاطمی، القائم، دودمان واقعی امامان علوی بار دیگر زمام قدرت را در دست گرفت. این عقیده امامی، که خود فاطمیان آن را بشدت رد می کردند، بروشنی در ایران انتشار یافت<sup>۱</sup> و دروزیان دوباره آن را پذیرفتند. در سال ۱۹۴۰م، لویس<sup>۲</sup> فرضیات خود را که اکنون دیگر پذیرفتنی نیست بر این آیین استوار کرد.<sup>۳</sup>

### مکتب فارسی: پذیرش آیین نوافلاطونی

مهمترین تحولی که در دعوه اسماعیلی در دوران فاطمیان ایجاد شد دگرگونی اساطیر عرفانی درباره منشأ عالم و رستگاری روحانی به صورت نظامی بود که مفاهیم نوافلاطونی به آن شکل می داد.

از پایان قرن دوم / هشتم تا حدی به پیشنهاد خلفای عباسی در بغداد، متون فلسفی و علوم طبیعی از زبان یونانی و از طریق سریانی - آرامی به عربی ترجمه می شد. قبول آثار افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیانی چون فلوطین (م. ۲۷۰) و برقوس (م. ۴۸۵) یک مکتب فلسفی مستقل عربی - اسلامی را پدید آورد که فلسفه قدیم را مشتاقانه جذب کرد و کوشید آن را با وحی قرآنی

1. S. M. Stern, 'Heterodox Isma'ilism at the Time of al-Mu'izz'. BSOAS 17 (1955), 10-33 (Studies in Early Isma'ilism, 257ff.); W. Madelung, *Imamat*, 73ff.

2. B. Lewis.

3. B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge 1940.

و شرح اسلامی هماهنگ کند.<sup>۱</sup> اولین شارح این مکتب کندی کوفی (م. پس از ۸۷۰/۲۵۶) بود؛ دو تن از مهمترین جانشینان او فارابی (م. ۹۵۰/۳۳۹) و ابن سینا (م. ۱۰۳۷/۴۲۸) اهل ناحیه‌ای مرزی بودند که شمال شرق ایران و آسیای مرکزی را از یکدیگر جدا می‌کرد. در آنجا از قرار معلوم حتی الهیات اسماعیلی ابتدا در لفاف اصطلاحات نوافلاطونی درآمد.

مؤسس «مکتب فارسی» نوافلاطون گرا، داعی محمد نسفی<sup>۲</sup> بود که فعالیت‌هایش را در نیشابور آغاز کرد و بعد در بخارا به شکلی پرآوازه نصرین احمد امیر سامانی و چندین نفر از درباریانش را به مذهب اسماعیلیه درآورد، اما در سال ۹۴۳/۳۳۲ به دستور نوح، پسر و جانشین نصر بن احمد، اعدام شد.<sup>۳</sup> نقل قول‌هایی از اثر مهم او *المحصول* در اسناد بعدی اسماعیلیه محفوظ مانده است.

الهیات و عالم‌شناسی نسفی را می‌توان بر حسب جنبه‌های اختصاصی آنها بازسازی کرد.<sup>۴</sup> خداوند نه شیء است و نه لاشیء؛ وجودش از همه مفاهیم زبان‌شناختی و هر دانشی فراتر می‌رود. بوسیله کلام خلاقش مبدع اول را از لاشیء می‌آفریند، عقل که دایمی و کامل است در اوست و از راه علم تمام وجود را در قبضه خود دارد. در آن، نفس (کلی) که ذاتش برخلاف ذات عقل، حرکت در زمان است، به وجود می‌آید (تولد)؛ نفس ناقص است زیرا حرکت بی‌وقفه‌اش نشانه تلاش برای علم کاملی است که روزی به کمک عقل آن را به دست خواهد آورد. حرکتش ماده (هیولا) را به وجود می‌آورد در

۱. *تاسوعات* (Enneads) ۴۰۶ فلوطین در سال ۸۴۰ م. از زبان آرامی به عربی ترجمه شد و اعراب آنها را «الهیات ارسطو» به حساب می‌آوردند. یک تفسیر عربی از «اصول الهیات» برقلس با عنوان کتاب *الایضاح فی خیر المحض*، (به لاتین: *Liber de Causis*) موجود بود.

R. Walzer, *Art. Aflutinus, EI*<sup>2</sup>; G. Endress, *Proclus Arabus*,

Beirut 1973.

۲. اهل نجف!! یا نخشب؛ ویرانه‌هایی در کرشی فعلی در ازبکستان.

3. Poonawala, *Biobibliography*, 40ff. 4. Walker, *Development*, Ch. V.

صورتی که سکون عقل سبب ترقی صورت می‌شود؛ و بدین ترتیب عالم مادی شکل می‌گیرد. نفس فردی یک جزء از نفس کلی است و نیز بی‌وقفه برای کمال و آرامش تلاش می‌کند و سرانجام آن را در علم به عقل کل می‌یابد. تعالیم جدید نسفی به مباحثه‌ای ادبی در درون دعوه منجر شد که حفظ قطعاتی از اثر مفقودش در قالب نقل قولهایی مرهون آن است. معاصر او، ابو حاتم رازی، داعی ری در چند جا از کتابش با عنوان الاصلاح از آن انتقاد کرد؛<sup>۱</sup> برعکس، ابویعقوب سجستانی (م. حدود ۱۰۰۰/۳۹۰)، که به نظر می‌رسد شاگرد نسفی و جانشین رازی در ری بوده، در کتاب خود النصره از تعالیم نسفی دفاع کرده است.

تألیفات متعدد سجستانی (که از قریب بیست عنوان در حدود دوازده مورد هنوز موجود است) اصول اعتقادی نوافلاطونی - اسماعیلی را برای نخستین بار به تفصیل شرح می‌دهد. اثر عمده او کتاب المقالید است که واکر (P. E. Walker) آن را تحلیل کرد؛ بخشی از کتاب الینایع او که هانری کُربن به زبان فرانسه ترجمه کرده است، توصیفی اجمالی از بخشهای اساسی الهیات اوست و به نظر می‌رسد هدف از نگارش آن استفاده گروه وسیعتری از خوانندگان بوده باشد. در نظر سجستانی جایگاه نفس کلی در عالم عقلانی اعلی مبهم است، همان گونه که در نظر فلوطین: نفس کل «دوسو» دارد، یکی رو به بالا به طرف عقل، و یکی رو به پایین به طرف ماده. از آنجا که نفس کلی در مقابل وسوسه تسلیم در برابر فشار افتادن در دام عالم مادی و «فراموش» کردن اصل خود، مقاومت نمی‌کند، باید عقل آن را از یاد نبرد و نجاتش دهد. بنابراین نفس بشری به عنوان جزئی از نفس کلی در حرکت نزولی آن و صعود دوباره اش سهیم است، لکن برایش مقدور نیست که فقط با نیروی خود باز گردد. تنها علم است که عقل در اختیار دارد و آن را به انجام این کار قادر می‌سازد. پیامبران الهام یافته و امامان وارشان منادیان عقل‌اند و ورود به

1. Walker, *Development*, Ch. VI.

مذهب اسماعیلی دقیقاً همان عمل علم است که منشأ نفس را به یادش می‌آورد و رجعت آن را عملی می‌سازد. علم عامل نجات است، و در حالی که اکنون فقط برای معدودی از محرمان قابل دستیابی است، در هنگام قیامه، عصر قائم منتظر مهدی (عج) بر همگان آشکار خواهد شد. این بهشت تجدید شده است.<sup>۱</sup>

ادغام مذهب اسماعیلیه و آیین نوافلاطونی در خارج از حوزه نفوذ فاطمیان و بدون دخالت آنان صورت گرفت. سه نویسنده فعال در ایران که ذکرشان گذشت بوضوح فاطمیان را نه علوی می‌شمردند و نه امام، و در نهایت، آنان را خلفای مهدی قائم منتظر، محمد بن اسماعیل، می‌دانستند. بنابراین هر سه نفر «قرمطی» بودند.<sup>۲</sup> مادام که فاطمیان در دارالخلافه تونس بودند آیین نوافلاطونی به ادبیات دعوه آنان راه نیافت و حتی پس از نقل مکان آنان به قاهره (۹۷۳/۳۶۲) اساطیر عرفانی قدیم تسلط خود را حفظ کردند، چنانکه رساله عالم شناختی تألیف ابو عیسی مرشد برای خلیفه معز نشان دهنده این نکته است. در ابتدای قرن (پنجم/یازدهم) بود که دعوه فاطمیان اندیشه‌های الهیات نوافلاطونی را پذیرفت، البته نه در شکلی که نسفی و سجستانی مطرح می‌کردند. اندکی پیش از سال ۱۰۰۰/۳۹۰ یک داعی از عراق، حمیدالدین کرمانی (م. ۱۰۲۰/۴۱۱) به دربار فاطمیان در قاهره آمد. او در رساله‌اش «الریاض» سعی کرد مجادله سه نویسنده ارشد مکتب فارسی را فرو نشانند.<sup>۳</sup> نظام نوافلاطونی خود او که در رساله کلامی جامعش «راحة العقل»<sup>۴</sup> توصیف شده است، با الهیات نسفی و سجستانی که بمراتب به افلوطین نزدیکتر هستند، تفاوتی محسوس دارد. به اعتقاد کرمانی، از عقل

1. Poonawala, 82ff.; Walker, *Development*, 199-217.

2. Madelung, *Imamat*, 101ff.; Walker, *Development*, 100.

۳. به تصحیح ع. تامر، بیروت ۱۹۶۰.

۴. به تصحیح م. ک. حسین، م. م. حلمی، قاهره ۱۹۵۲؛ به تصحیح م. غالب، بیروت ۱۹۶۷.

اول یک عقل دوم موسوم به «نفس» ناشی می‌شود (انبعث) و از این یک، سومی پدید می‌آید و همین‌طور تا دهمین عقل. عقلهای سوم تا نهم هفت فلک سیاره‌ای را به حرکت در می‌آورند در حالی که پایین‌ترین آنها، عقل فعال (intellectus agens) در مقام یک مدبّر بر جهان مادی و خاکی که خود آفریده است حکمفرمایی می‌کند.<sup>۱</sup> با این ده عقل، ده درجه دعوه دنیوی مطابقت دارد: با پیامبر ناطق، عقل اول؛ با وصی، عقل دوم؛ با امام، عقل سوم؛ و همین‌طور تا پایین‌ترین درجه داعی صرف که بر نفس مؤمنی که به آیین خود درآورده است تأثیر می‌گذارد و او را در مسیر منتهی به حقیقت همراهی می‌کند. همچنان که جهان اولیه فقط از طریق سطوح ده‌گانه جهان معقول با عقل اول در ارتباط است، شخص کامل فقط از طریق درجات سلسله مراتب دعوه به مفهوم واقعی و حی، که ناطق آن را اعلام داشته است، دسترسی می‌یابد.

در قرن یازدهم م. الهیات کرمانی شکل رسمی دعوه فاطمیان شد. اصول اعتقادی او درباره ده عقل در نوشته‌های داعیان برجسته‌ای چون مؤید (م. ۱۰۷۷/۴۷۰) و ناصر خسرو (م. حدود سال ۱۰۸۸/۴۸۱) یافت می‌شود. این اصول که طیبیان یمن در قرن دوازدهم م. توسعه بیشتری به آن بخشیدند و به هند انتقال یافت. الهیات اسماعیلیان را تا امروز مشخص می‌کند.<sup>۲</sup>

### دروزیان (دروزیه)

یکی از دلایل مهم توفیقات شگفت‌انگیز دعوه اسماعیلی بی‌تردید این چشم‌انداز فریبنده بود که ظهور قریب‌الوقوع مهدی قائم دین اصیل بهشتی و

۱. مفهوم ارسطویی عقل فعال (nous poietikos) که در مقام آفریدگار عمل می‌کند، از طریق ترجمه‌های آثار شارح ارسطویی، اسکندر افرو دیسی (حدود سال ۲۰۰)، به اعراب انتقال یافت، (G. Strohmaier, Art. al-Iskandar al-Afrudisi, EI<sup>2</sup>). هفت عقل اذلاک سیاره‌ای را شاید مترجمان آرامی افزوده باشند. مجموعه عقول ده‌گانه اولین بار در آثار افلاطون، بعد از نوشته‌های این سبنا، و همزمان با آن در آثار کرمانی یافت می‌شود.

۲. توصیف مختصر آن در اثر مکارم (۱۹۷۲) دیده می‌شود.



عاری از تشریح را باز خواهد آورد. اما طولی نکشید که تأخیر در این ظهور مورد انتظار مشکلاتی را برای قرامطیان پدید آورد؛ برای مثال، داعی ابوحاتم رازی هنگامی که تاریخ پیش‌بینی شده‌اش برای ظهور مهدی بدون وقوع چنین رویدادی سپری شد ناگزیر فرار کرد، و در بحرین در سال ۹۳۱/۳۱۹ حتی یک مهدی معرفی، و قانون شرع ملغی اعلام شده بود. با تأسیس یک سلسله امامت در دعوه فاطمیان، ظهور مهدی به آینده‌ای دور موکول شد، اما حتی در آن زمان شریعت‌ستیزی پنهان باقی ماند و در آغاز قرن یازدهم م. به صورت یک نهضت اباحیگری تمام عیار سربرآورد.

قدیمی‌ترین مدرک، الرسالة الواعظه به قلم داعی کرمانی مربوط به سال ۱۰۱۷/۴۰۸ است.<sup>۱</sup> در این رساله، کرمانی که احتمالاً چندین سال در قاهره سپری کرده بود زبان به سرزنش یک داعی دیگر، حسن بن حیدر اخرم، که تعالیم نادرست او وی را برآشفته بود، پرداخت. اخرم مدعی شده بود که قیامت آغاز شده است، خلیفه الحاکم خداست و تنزیل اسلامی و تأویل اسماعیلی آن خرافات محض هستند. اخرم که اهل فرغانه در آسیای مرکزی بود، مورد لطف خلیفه قرار گرفت اما در اثنای یک گردش سواره با پیروان الحاکم کشته شد.

جانشین او حمزه لبّاد (نمدمال)، یک داعی ایرانی اهل زوزن در شرق ایران و مؤسس واقعی آیین دروزی بود. مکاتبات او که در میان اسناد مقدس آیین دروز محفوظ مانده است، در صفر سال ۴۰۸/ژوئن - ژوئیه ۱۰۱۷ آغاز می‌شد؛ او همچنین در تعالیم خود نه تنها از الهیات الحاکم، بلکه از الهیات خلفای سابق فاطمی، از القائم به بعد، استفاده می‌کرد.<sup>۲</sup> و نیز نسخ تنزیل قرآن و تأویل اسماعیلی آن را تعلیم می‌داد. به جای این دو، صرف اقرار به توحید

1. Ed. M. K. Husain, *Bulletin of the Fac. of Arts, Univ. of Egypt* 14 (1952), 1-29.

۲. اولین خلیفه فاطمی، المهدی، به حساب نمی‌آید؛ مقایسه کنید با: de Sacy. *Exposé*, I, 74-7. بنابراین، داعیان دروزی از آیینی پیروی می‌کنند که در میان قرامطیان ایران و هند متداول است.

خداوند کافی بود و هیچ‌گونه اعمال عبادی ضرورتی نداشت. حامیان حمزه حتی متهم به آلوده کردن مساجد و قرآن به نجاسات شدند. حمزه که خود را هادی‌المستجبین می‌نامید، بیشتر دوران عمرش را در مسجدی در مقابل دروازه باب‌النصر در شمال قاهره سپری کرد و خلیفه‌الحاکم در گردشهای سواره‌اش به ملاقات او می‌رفت تا با وی گفتگو کند. حمزه مأموری مخفی روانه کرد تا صاحب منصبان و درباریان را به شناسایی الوهیت‌الحاکم وادارد و استادان را وادار کرد تا به تعالیم جدید سوگند بخورند. یکی از تابعان حمزه، ترکی از اهالی بخارا به نام انوشتکین، نیز ملقب به درزی (خیاط) که لقب سند‌الهادی (حامی رهبر) را داشت، مبلغی چنان فعال در قاهره شد که پیروان این عقیده جدید به پیروی از لقب او درزیه (درزیان) یا دروز (جمع درزی) نام گرفتند.

خلیفه‌الحاکم به نظر می‌رسد دست‌کم فعالیت‌های داعیان افراطی را تحمل کرده باشد. معلوم نیست که آیا خود او گرایشی به عقیده آنها داشته است یا نه، اما در هیچ‌یک از فرمان‌های بی‌شماری که از او برجای مانده است مدعی الوهیت خود نمی‌شود. یکی از مخالفان سرسخت دروزیان داعی‌الدعاة اسماعیلی قُت‌تگین (عربی آن: ختکین) بود که دروزیان بیهوده کوشیده بودند او را به آیین جدید درآورند، و در نتیجه، چندین برخورد میان اسماعیلیان و دروزیان رخ داد. این ناآرامیها زمانی به اوج خود رسید که (احتمالاً در سال ۱۸/۴۰۸-۱۰۱۷) چند تن از پیروان درزی نامه‌ای را تسلیم قاضی‌القضاة کردند که در مسجد عمر و در فسطاط (قاهره قدیم) دادگاه تشکیل داده بود. در آغاز این نامه به جای عبارت معمول «بسم الله الرحمن الرحيم» کلمات «بسم الله، الحاکم، الرحمن الرحيم» آمده بود. قاضی‌القضاة با خشم و تغییر از پذیرفتن نامه خودداری کرد و جمعیت خشمگین به جان قاصدان افتادند و سه نفرشان را کشتند. در شهر شورشهایی علیه طرفداران این عقیده جدید پدید آمد؛ درزی به دارالخلافه گریخت و الحاکم با اطمینان بخشیدن به

اسماعیلیان دایر بر آن که دستور داده است او را اعدام کنند، توانست آنان را آرام کند.<sup>۱</sup> بی‌درنگ پس از آن، جمعیت منزل حمزه در بیرون دروازه شهر را محاصره کردند و آن را به آتش کشیدند، اما این داعی توانست همراه با دوازده تن پیروان خود جان سالم بدر برد. این ناآرامی حمزه را وادار کرد تا - شاید به دستور الحاکم - دعوت خود را موقتاً در سال ۱۰۱۸/۴۰۹ مسکوت بگذارد، و حتی بعد از آن هم احتمالاً دیگر آن را به صورتی آشکار دنبال نکرد. او در نوشته‌هایش از تعصب افراطی و نافرمانی درزی انتقاد می‌کند.

حمزه در نامه‌هایش که همه به سالهای ۱۱-۱۰۲۰/۴۰۸-۱۰۱۷ مربوط می‌شود الهیات دروز، مجموعه‌ای غریب از عبارات و مفاهیم اسماعیلی، نوافلاطونی و تشیع افراطی، را توسعه داد. برای<sup>۲</sup> مدعی است که حمزه تمامی نظام اسماعیلی را «همچون یک شعبده باز» به هوا پرتاب کرد، دوباره آن را گرفت و چنان که می‌خواست آن را به هم پیوست.<sup>۳</sup> اما اندیشه اصلی غالب همواره معین است: خداوند خالق (البار) که پس از هبوط آدم از دید بشر خارج شده بود، خود را در جسم خلفای فاطمی، که از القائم شروع و تا الحاکم ادامه می‌یابد، تجسم بخشیده است: پس از دوران اخفا (ستر) زمان کشف فرا می‌رسد که در آن تمام ادیان - حتی اسلام و اسماعیلیه - مناسبت خود را از دست می‌دهند.

حمزه با اعزام داعیانی فردی کوشید تا تمامی مصر و سوریه را با شبکه‌ای از جوامع دروز - یک دعوه در درون دعوه - پوشش دهد. مجموعه نامه‌های او دو جلد نخست قانون شرع دروز را تشکیل می‌دهد.<sup>۴</sup> ناپدید شدن

۱. منابع بعدی ادعا می‌کنند که الحاکم اجازه داد درزی به لبنان بگریزد؛ امروزه هنوز دروزیان احتمال می‌دهند آرامگاه او در نیشیت نزدیک کفیر دروادی التیم لبنان، در غرب حرمون باشد.

2. D. W. Bryer, P. 240.

۳. برای Bryer (۱۹۷۵) ص ۶۲-۲۳۹ و (۱۹۷۶) ص ۲۷-۵ یک معرفی اصولی از عقاید حمزه را ارائه می‌دهد.

4. Unpubl. ed. by Bryer in the Bodleian Library, Oxford.

خلیفه‌الحاکم، که احتمالاً در اثنای یکی از گردشهای سواره‌اش در شب (در سال ۱۰۲۱/۴۱۱) قربانی توطئه درباریان شد، سبب تقویت هر چه بیشتر عقاید دروزیان گردید: خداوند خالق بار دیگر از بشر ناسپاس روگردان شده بود. در رساله شماره ۳۵ قانون شرع دروز، رساله الغیبه، و سایر متون، ستر جدید خداوند به امتحان مؤمنان تعبیر می‌شود.<sup>۱</sup>

پس از ناپدید شدن الحاکم، حمزه سکوت اختیار کرد و «وزیر» او بهاء‌الدین المقتنی رهبری دعوه دروزیان را که در این زمان ناگزیر از فعالیت زیرزمینی بود برعهده گرفت، زیرا خلیفه‌الظاهر، جانشین الحاکم، با صدور دو فرمان اشاعه عقیده جدید را ممنوع کرد و پیروان آن را مورد تعقیب و آزار قرار داد. بهاء‌الدین از اسکندریه به اداره امور پرداخت؛ نامه‌هایش که جلد‌های سوم و چهارم قانون دروزیان را تشکیل می‌دهد، خطاب به جوامعی نوشته شد که در قاهره و مصر علیا، در وادی تیم‌الله در دامنه جبل حرمون در جنوب لبنان، در ناحیه کوهستانی جبل سَمَاق در شمال سوریه، و نیز حجره‌های اسماعیلی بیرون از امپراتوری فاطمیان در عراق و ایران، حجاز، یمن، بحرین و هند ساکن بودند. با وجود این، اختلافهای داخلی اقتدار بهاء‌الدین را تهدید می‌کرد. در سال ۱۰۳۴/۴۲۵ او رسماً دعوه را تعطیل کرد، اما وجود نامه‌هایی به قلم او تا سال ۱۰۴۳/۴۳۴ مورد تأیید است.

در مصر آیین دروزی در اندک زمانی در برابر تعقیب و آزار فاطمیان از پای درآمد و کاملاً از میان رفت. این آیین فقط در نواحی جنوبی و مرکزی لبنان و در حوران در جنوب سوریه توانست به حیات خود ادامه دهد. در آنجا حتی امروزه نوشته‌های حمزه و بهاء‌الدین فقط در دسترس اقلیتی از هوشمندان (عقال شکل جمع عاقل) قرار دارد که هر پنج‌شنبه این نوشته‌ها را در خلوتگاههای (خلوات جمع خلوه) کوهستانی مطالعه می‌کنند. این به روشنی یادآور جلسات تدریس پنج‌شنبه فاطمیان (مجالس‌الحکمه) است.

1. De Sacy, *Exposé*, I, 207ff.

در مقابل، اکثریت نادان (جهال) اسرار مذهب خود را نمی دانند. در چنین شرایطی مذهب دروزیان نمی توانست به توسعه خود ادامه دهد و بنابراین دروزیان لبنان به مدت چند قرن گروهی از مردم بوده اند به جای آنکه یک جامعه واقعی مذهبی باشند.<sup>۱</sup> فقط در زمانهای اخیر روشنفکران دروزی کوشیده اند تا عقاید اساسی مذهبشان را به همکیشان خود تفهیم کنند و آنها را در قالبی نوین و جذاب ارائه دهند.<sup>۲</sup> دستنوشته هایی از قانون دروزی پیش از این در پایان قرن هیجدهم م. به اروپا رسیده بود، اما متن کامل آن تا زمان حاضر هنوز انتشار نیافته، و فقط رساله هایی انفرادی منتشر شده است. اثر پیشتاز دو ساسی (S. D. Sacy) De. "Exposé de la religion des Druzes" (1838): بر مبنای تحلیلی از این قانون است و تحقیق علمی مذهب دروزیان با تألیف این اثر آغاز می شود.

### نزاریان (نزاریه): «حشاشین» و خوجه ها

پس از درگذشت مستنصر، خلیفه فاطمی در سال ۱۰۹۴/۴۸۷، مسأله جانشینی وی جوامع اسماعیلی را دچار اختلاف کرد. خلیفه پسرش نزار را امام آینده تعیین کرده بود، اما وزیر و فرمانده ارتش، افضل بن بدر جمالی، که در واقع تعیین کننده سیاست مصر بود شاهزاده دیگری، داماد خود مستعلی را بر تخت خلافت نشاند. نزار به اسکندریه گریخت ولی در آنجا شورش مسلحانه اش درهم شکست و دستگیر و اعدام شد.

۱. درباره پراکندگی دروزیان ر.ک:

E. Wirth, *Syrien*, Darmstadt 1971, map on P. 172-3; *TAVO* map A VIII 7, Lebanon. Religionen (K. P. Hartmann).

۲. نجار، مذهب الموحدين، الدروز، قاهره، ۱۹۶۵. س. ن. مکارم، اضاء علی مسلک التوحید، بیروت، ۱۹۶۶.

*The Druze Faith*, Delmar, N. Y., 1974. Cf. also W. Schmucker, *Krise und Erneuerung im libanesischen Drusentum*, Bonn 1979.

این مداخله خشونت‌آمیز در مسئله جانشینی امام به روگردانی مردم از دعوه ایرانی منجر شد و رهبری آن را مردی به عهده گرفت که تا آن زمان به فاطمیان وفادار بود و به عنوان مبلغ و آشوبگر در امپراتوری سلجوق پیروزمندانانه فعالیت کرده بود. حسن صباح که متولد قم و فرزند یک شیعه دوازده امامی کوفی بود،<sup>۱</sup> در جوانی همراه پدرش به ری آمده و مجذوب داعیان اسماعیلی شده بود. در سال ۱۰۷۲/۴۶۴، به سمت داعی منصوب شد و در اصفهان و آذربایجان به فعالیت پرداخت و در سال ۱۰۷۸/۴۷۰، به قاهره سفر کرد. پس از مراجعت در سال ۱۰۸۱/۴۷۴، به فعالیت تبلیغی در اصفهان، کرمان، یزد و خوزستان پرداخت و پس از آن خود را وقف دعوت در دیلم در جنوب دریای خزر کرد. در سال ۱۰۹۰/۴۸۳، او موفق شد قلعه الموت در سمت بالای شاهرود در شرق کوه‌های البرز را تصرف کند و بقیه عمرش را در آنجا بگذراند؛ وی در سال ۱۱۲۴/۵۱۸ درگذشت. الموت مرکز یک امیرنشین کوچک داعی شد. این قلمرو روستاهایی را در نزدیکی چمنزارهایی که از رودبار مشروب می‌شد و نیز چند قلعه اطراف، از جمله لنبسر (لمسر)، را دربرمی‌گرفت. در سال ۱۰۹۱/۴۸۴، حسن صباح داعی به آبادیهای کوچک قهستان در شرق کویر نمک در مرکز ایران - شامل قاین، زوزن، تون، طبس، مسینان - اعزام داشت. در این قلمرو احتمالاً قبل از آن دعوه برای مدتی پایگاههایی داشته، (حمزه، مؤسس دروز اهل زوزن بود) و شورش آشکار علیه خلفای بغداد و سلطان سلجوق را برانگیخته بود. در سال ۱۰۹۲/۴۸۵، سلطان ملکشاه در کوشش خود برای آرام کردن این دو مرکز

۱. این مطلب مورد انکار عبدالجلیل رازی مؤلف امامی قرن ششم شهر ری قرار گرفته است. وی در باره سران جریان الحادی - اسماعیلی می‌نویسد: یکی رأس رئیس و مقدم و پیشوای مقتدای همه ملحدان در این هشتاد سال که رفت، حسن صباح بود، مجتبر مجتبرزاده، خانه در روده داشت. در شهر ری به کوی صوفی دبیر استاد عبدالرزاق بیاع بود، همکاری تاج‌الملک مستوفی مجتبر، نه به در مصلحگاه نشست نه به در زادمهران؛ و مذهب و اعتقاد پدر، پیران طایفه را معلوم است.» (نقض، ص ۱۲۷). «ح».

اسماعیلیان شورشی با استفاده از لشکریانش توفیقی نیافت. محاصره الموت با شکست روبرو شد و لشکرکشی به قهستان با مرگ سلطان در شوال سال ۴۸۵/ نوامبر ۱۰۹۲ نافرجام ماند.

اندکی پیش از آن، در رمضان ۴۸۵/ اکتبر ۱۰۹۲، یکی از مأموران مخفی حسن صباح موفق شد وزیر سلجوقی، نظام‌الملک، را به قتل برساند. این شخص که به لباس صوفیان درآمده بود به تخت روان وزیر نزدیک شد و به او خنجر زد. این نخستین مورد از سلسله سوءقصدهایی به جان اشخاص بود که به منظور برداشتن سیاستمداران برجسته و بزرگان دینی از سر راه و تضعیف حکومت سلجوقیان صورت می‌گرفت؛ حسن صباح مسؤول قریب پنجاه عمل تروریستی بود. حشاشین، که در گروههایی دو تا ده نفری به اطراف می‌رفتند، خود را فداییان می‌نامیدند، زیرا معمولاً در جریان این فعالیتها کشته می‌شدند. منشأ نام حشیشی، که فداییان سوریه موسوم به آن بودند، نامعلوم است. این کلمه در حقیقت به معنی «مصرف‌کننده حشیش» است، اما از قرار معلوم فقط به مفهوم «شخص غیر مسؤول، دیوانه» به کار می‌رفت.<sup>۱</sup> مدرکی در دست نیست که نشان دهد این آدم‌کشیها تحت تأثیر دارو بوده است؛ و مارکوپولو هم در گزارش افسانه‌ای خود مبنی بر این که شیخ الجبل «پیرکوهستان» همدستان خود در آدم‌کشیها را در یک باغ فردوس مصنوعی پرورش می‌داده است، چنین ادعایی نمی‌کند.<sup>۲</sup>

دو سال پس از قتل نظام‌الملک وزیر، مستنصر خلیفه فاطمی در قاهره درگذشت و پسرش نزار کشته شد. در نتیجه، دعوه ایرانی از شناسایی

۱. شکل محتمل تر حشاش، «معتاد به حشیش»، تصدیق نمی‌شود؛ مقایسه کنید با:

cf. de Sacy, 'Memoire sur la dynastie des Assassins et sur l'origine de leur nom', *Memoires de l'Institut Royal* 4 (1518), 1-57; B. Lewis, *Art. Hashishiyya*, EI<sup>2</sup>.

2. Marco Polo, *Il Milione*, English trans. *The Travels*.

این تصور اعتیاد به حشیش را برای اولین بار در قرن دوازدهم م. آرنولد لوبکی ذکر می‌کند:

Arnold of Lubeck, *Chronicon Slavorum* IV, 16.

جانشینش مستعلی به عنوان امام سرباز زد و خود را از قاهره مستقل کرد. روشن نیست که آیا «نزاریه» معتقد بودند امام نزار در غیبت به سر می‌برد و در انتظار بازگشت وی بودند. یا نه. فقط بعداً ادعا شد که یکی از نوادگان نزار - که پسرانش همراه با او کشته شده بودند - نجات داده شده، و از مصر به الموت آورده شده بود و در آنجا در احتفا به سر می‌برد. به هر صورت، در این زمان دعوۀ نزاری بار دیگر به عقیده به غیبت روی آورد و به تبلیغ عقیده به امام گمنام غایب پرداخت. دعوۀ جدید به رهبری حسن صباح از توفیقات بیشتری در ایران برخوردار شد. در حاشیۀ جنوب شرقی کوههای البرز، اسماعیلیان قلعهٔ گردکوه را در اختیار گرفتند که جادهٔ مهم ری به شرق ایران را تهدید می‌کرد، و در نزدیکی اصفهان، پایتخت سلجوقیان، قلعه‌های شاهپژ و خلنجان را به اشغال خود در آوردند؛ حتی در ناحیۀ کوهستانی ارنجان در شمال شرق خلیج فارس پایگاههایی تأسیس شد. شاهزادگان سلجوقی که در جنگهایی سخت بر سر جانشینی حکومت گرفتار بودند، عموماً اسماعیلیان را به حال خود می‌گذاشتند. چند تن از آنان حتی از فداییان برای از میان برداشتن مخالفان خود استفاده کردند، در حالی که گروهی دیگر با پرداخت پول به الموت از حمایت آنان برای دفع رقبای خود بهره‌مند می‌شدند. اسماعیلیان بتدریج حتی به دربار سلجوق و ارتش، مخصوصاً واحدهای مزدوران دیلمی، نفوذ کردند.

از حدود سال ۱۱۰۰/۴۹۴، داعیان ایرانی از الموت کوشیدند تا دعوۀ را از حلب به روستاهای کوهستانی جبل سماق در شمال سوریه بیاورند. قلعه‌های شیرز و افامیه در کناره الوند (آرانتیز) هدفهای اصلی آنان، و شهر کوچک سرمین یکی از مراکزشان بود. از سال ۱۱۲۶/۵۲۰ تا ۱۱۲۹/۵۲۳ و با موافقت امیران سلجوقی در دمشق، داعیان ایرانی قلعهٔ مرقب در نزدیکی بانیاس در ساحل سوریه را به اشغال خود درآوردند و ایالات صلیبی مجاور را تهدید کردند. در سال ۱۱۲۱/۵۱۵ افضل، وزیر مصری که امام نزار او را



معزول کرده بود. کشته شد و در سال ۱۱۳۰/۵۲۴ آمر خلیفه فاطمی قربانی حمله فداییان نزاری گردید.

پس از درگذشت حسن صباح در سال ۱۱۲۴/۵۱۸، سالار قلعه مجاور لمسر، بزرگ - امید دیلمی، رئیس دعوه شد. این شخص را خود حسن صباح تعیین کرده بود و او نیز به نوبه خود پیش از مرگش در سال ۱۱۳۸/۵۳۲ پسر خود محمد را به جانشینی برگزید و بدین ترتیب سلسله‌ای از داعیان را تأسیس کرد که در این زمان بر قلمرو کوچک اسماعیلی الموت در دره بالای رودبار و قلعه‌های واقع در سوریه و قهستان در شرق ایران حکومت می‌کردند و بیش از یک قرن این نواحی را در تیول خود داشتند (قلعه‌های واقع در اصفهان و ارنجان اندکی پس از سال ۱۱۰۰ به دست سلجوقیان فتح شده بود). آدم‌کشیها ادامه یافت و برجسته‌ترین قربانیان عبارت بودند از خلفای بغدادی، مسترشد (۱۱۳۵/۵۲۹) و راشد (۱۱۳۸/۵۳۲) و سلطان داوود سلجوقی (۱۱۴۸/۵۴۲). پس از آن، نوبت به چندین وزیر و والی و مخصوصاً قاضیانی پی‌درپی از شهرهای بزرگ رسید که با احکام و فتواهای شرعی و موعظه‌های خود با اسماعیلیان به مخالفت پرداخته بودند. پوشیدن زره سینه در زیر لباس برای اشخاص برجسته امری معمول شد.

اسماعیلیه نزاری در دوران رهبری حسن دوم (۵۶۱-۵۵۷/۱۱۶۶-۱۱۶۲) نوبه بزرگ امید انگیزه‌ای جدید به دست آوردند. این شخص در سومین سال زمامداری خود اعلام کرد که قیامت، عصر قائم، آغاز شده، و احکام شرع اسلامی که تا آن زمان با دقت فراوان مراعات شده بود، به فرمان امام غایب ملغی شده است. پس از ایراد موعظه‌ای خطاب به جمعیتی که در محوطه قلعه الموت گرد آمده و پشت به قبله کرده بود، داعی حاضران را در نیمه ماه رمضان (۱۷ رمضان ۵۵۹/۸ اوت ۱۱۶۴) به ضیافتی دعوت کرد. جوامع ساکن در قهستان و سوریه از این دعوی پیروی کردند و عبادت اسلامی ممنوع شد و انجام آن کیفر در پی داشت.

در سال ۱۱۶۶/۵۶۱، حسن دوم را یکی از طرفداران آیین قدیمی در لمسر با خنجر از پای درآورد. پسرش محمد دوم (۶۰۱-۵۶۱/۱۲۱۰-۱۱۶۶) اکنون برای نخستین بار مدعی شد که پدرش و او اولاد واقعی نزار فاطمی‌اند و بنابراین خود آنان امام هستند. بدین ترتیب الگوی غیبت بار دیگر کنار گذاشته شد و همزمان با آن، شأن و مقام امامی که اکنون دوباره ظاهر شده بود، اهمیتی تازه یافت: امام قائم، یعنی امامی که قیامت را می‌آورد و شرع را ملغی می‌کند (و در اصل هر امامی ممکن است چنین کند) جایگزین مهدی قائم آخرالزمانی شد. اما امام بلافصل پس از او، جلال‌الدین حسن سوم، به حادثه قیامه پایان داد، شریعت را دوباره مطرح، و با خلیفه سنی مذهب عباسی در بغداد که قدرت سیاسی و اقتدار مذهبی‌اش پس از مرگ آخرین سلطان سلجوقی افزایشی قابل ملاحظه می‌یافت (۱۱۹۴/۵۹۰) ارتباط برقرار کرد. حسن سوم دستور داد مسجدهایی در روستاهای رودبار بنا کنند و نوشته‌های اسلاف خود را در ملأ عام سوزاند.

در دوران پسرش علاءالدین محمد سوم (۶۵۳-۶۱۸/۱۲۵۵-۱۲۲۱) - که مارکوپولو با اسم Aloadino از او یاد کرد - روند اباحیگری بار دیگر قوت گرفت. رواج مجدد شریعت، از روی تقیه، به عنوان یک دوره انتقالی ستر تعبیر شد. در این زمان نصیرالدین طوسی (ت. ۱۲۰۱/۵۹۷)، ریاضی‌دان و عالم نجوم در کتابخانه مجهز الموت سرگرم مطالعه بود. این دانشمند در پیمان‌نامه تسلیم خورشاه، آخرین امام الموت در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ به هلاکو خان مغول هنگامی که این شخص آماده فتح تمامی ایران می‌شد، نقشی مهم ایفا کرد. قلعه‌های الموت و میمون دز ویران شدند و فقط لمسر و گردکوه برای مدتی کوتاه پایداری کردند. این امام به دربار قوبیلای خان بزرگ در مغولستان برده شد و در راه بازگشت به وطن به قتل رسید. گفته می‌شود خانواده‌اش پیش از آن در قزوین کشته شده بودند. وزیر هلاکو، عظاملک جوینی مورخ فرصتی به دست آورد تا محتوای کتابهای موجود در کتابخانه

الموت را پیش از نابودی آنها مطالعه کند و برای تدوین اثر تاریخی خود از آن بهره گیرد.<sup>۱</sup>

در سوریه، داعیان نزاری - که بدون استثنا ایرانیان اعزام شده از الموت بودند - در فاصله سالهای ۱۱۳۰/۵۲۵ و ۱۱۴۰/۵۳۵ چندین قلعه را به دست آورده یا فتح کرده بودند: قدموس، کهف، خریبه، رُصافه، خوابی، قُلیعه، منیقه، عُلیقه، ابوقُبیس و مصیاف، این قلاع همگی در منطقه کوهستانی جنوب جبل بهراء (جبل انصاریه کنونی) بین بانپاس در کرانه مدیترانه و فرورفتگی اُرانتیز متعلق به حماه قرار داشتند.<sup>۲</sup> در این منطقه کوهستانی صعب العبور «حشاشین» یک قلمرو حکومتی کوچک مانند آنچه در الموت بود تأسیس کردند، و یک سیاست نوسانی هشیارانه را در ناحیه مرزی میان دولتهای صلیبی کرانه‌ای و امارتهای سلجوقی (بعدها زنگی) حلب و دمشق در پیش گرفتند. قتل صلیبیان برجسته‌ای چون کنت ریموند دوم از طرابلس (۱۱۳۰/۵۲۵) مانع هم‌پیمانیهای اتفاقی با فرانکها علیه امیران سنی نشد.

مشهورترین امیر دولت حشاشین سوریه راشدالدین سنان، «شیخ الجبل» صلیبیان است. به نقل از شرح حالی به قلم خودش که هنوز بخشهایی از آن موجود است، او در سالهای ابتدای زندگی‌اش از بصره به الموت آمد و در آنجا تحصیل کرد. در سال ۱۱۶۲/۵۵۷، امام حسن دوم او را به سوریه فرستاد که در آنجا در سال ۱۱۶۴/۵۵۹ آغاز قیامت و الغای قانون شرع را اعلام داشت. خطرناکترین مخالف او سلطان صلاح‌الدین بود که خلافت فاطمیان در قاهره را در سال ۱۱۷۱/۵۶۷ برانداخت و قلمرو خود را تا سوریه گسترش داد. صلاح‌الدین که دو بار توانست از حملات فداییان جان به در برد، در پیشروی

۱. راجع به منابع مربوط به تاریخ الموت ر.ک.: Lewis (1967), 145ff.

2. TAVO map B VIII 8 (1), 'Die Kreuzfahrerstaaten bis zum Ende des 12. Jahrhunderts' (P. Thorau); also P. Thorau, 'Die Burgen der Assassinen in Syrien und ihre Einnahme durch Sultan Baibars', in: Wdo 18 (1987), 132-58.

به سوی حلب، مراکز نزاریان را در جبل سماق، معرّه مصرین و سرمین در سوریه ویران کرد. در سال ۱۱۷۶/۵۷۲ او قلعه مصیاف را به تصرف درآورد اما دوباره ناگزیر از عقب‌نشینی و شناسایی استقلال قلمرو دعوه شد. راشدالدین سنان همچنین به نظر می‌رسد تا حد زیادی خود را از الموت مستقل کرده، و در اصول اعتقادی به راه خود رفته باشد. اسناد بر جای مانده مقام او را تقریباً به مرتبه خدایی می‌رساند. آخرین موفقیت چشمگیر این شیخ الجبل کشتن پادشاه بیت‌المقدس، کنراد مونفرایی، در صور در سال ۱۱۹۲/۵۸۸ و احتمالاً به تحریک پادشاه انگلستان، ریچارد شیردل، یا بنا بر منابع دیگر، به دستور صلاح‌الدین بود. راشدالدین سنان بین سالهای ۱۱۹۲/۵۸۸ و ۱۱۹۲/۵۹۰ درگذشت. در دوران زمامداری جانشینانش، که آنها هم از الموت منصوب شدند، امارت حشاشین برای مدتی ناگزیر شد به فِرَق «سنت جان» و «شوالیه‌های مدافع زایران بیت‌المقدس» خراج بپردازد. قلاع اسماعیلیه در شام، پس از سقوط در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ زیر فرمان سلطان مملوک مصر، بیبرس، قرار گرفت که تمام قلعه‌های حشاشین را در سالهای ۷۲-۷۳/۶۷۰-۱۲۷۱ فتح کرد.

در قرن چهاردهم م. تماس میان جوامع نزاری ایران و سوریه قطع شد، زیرا هر یک از آنها به شعبه‌ای از خاندان امامی ملحق گردیدند که آن شعبه‌ها نیز به نوبه خود از نسل امامان الموت بودند. نزاریان سوریه به عنوان فرقه‌ای مجاز که امپراتوری عثمانی مالیاتی ویژه بر آنها تحمیل کرده، در قلاع‌الدعوه در اطراف قدموس، کهف و همچنین در مصیاف موضع خود را حفظ کردند در صورتی که جوامع ساکن در جبل سماق توفیقی نیافتند. اینان جانشینان شخصی موسوم به محمد شاه‌راکه در سال ۱۳۷۴/۷۷۶ باکمک نزاریان دیلمی توانست موقتاً الموت را تصرف کند، امامان خود می‌دانستند. فرزندان او بعدها در سلطانیه، در آذربایجان زندگی می‌کردند؛ اما در سال ۱۵۲۲/۹۲۸ شاه صفوی امام شاه طاهر حسینی را به دلیل ایجاد دردسر، به ترک ایران واداشت

و او را به احمد ننگر در دکن هند (شرق بمبئی) تبعید کرد. در سال ۱۷۹۶ از تباط نزاریان سوریه با آخرین امام شناخته شده از این سلسله، محمد باقر، قطع شد. هنگامی که فرستادگان آنها از جستجوی خود برای یافتن اولاد این امام در هند در سال ۱۸۸۷ نتیجه‌ای نگرفتند، بخش اعظم جوامع سوری به آقاخان (ر.ک: بعد) پیوستند. اقلیتی در مصیاف و در ناحیه کوهستانی پیرامون قدموس پیرو امام ناپدید شده هستند، در حالی که در ناحیه خوابی و در روستاهای اطراف سلمیه که اسماعیلیان در نیمه قرن نوزدهم م. مجدداً در آنجا استقرار یافتند، آقاخان‌ها را امام می‌دانند.<sup>۱</sup> در سال ۱۹۶۴ تعداد اسماعیلیان در سوریه ۵۶۰۰۰ نفر، معادل ۱٪ کل جمعیت کشور بود.<sup>۲</sup> آنها دارای ادبای غنی هستند که به دوران فاطمیان بازمی‌گردد،<sup>۳</sup> و به برکت وجود نسخه‌هایی متعدد به قلم دو تن از عالمان خود، عارف تامر و مصطفی غالب، به مدت چند دهه محققان به آن دسترسی داشته‌اند.

در ایران، جوامع نزاری اطراف الموت از قرن شانزدهم میلادی بر اثر فشار صفویان از میان رفته‌اند. جماعت‌هایی کوچک در خراسان و بدخشان، قهستان (قاین، بیرجند)، کرمان و یزد برجای مانده‌اند. سلسله دیگر امامت را از پایان قرن پانزدهم م. در روستای انجودان در نزدیکی محلّات (۱۰۰ کیلومتری جنوب غرب قم) می‌توان دنبال کرد. گفته می‌شود این سلسله از نسل رؤسای بزرگ در الموت است و سلسله قاسم شاهی نامیده می‌شود که آقاخان کنونی به آن تعلق دارد. اینان که از اعیان، زمین‌داران بزرگ و حاکمان بودند از قرن هیجدهم م. مخصوصاً در دوران حکومت قاجاریه نقشی

۱. ع. تامر، *فروع الشجره الاسماعیلیه الامامیه*. المشرق ۵۱ (۱۹۵۷) ص ۶۱۲-۸۵۱ درباره مستعمره کردن مجدد سلمیه ر.ک: (N. N. Lewis (1952).

2. F. Wirth, *Syrien. Eine geography. Landeskunde*, Darmstadt 1971, 452.

برای نقشه‌ای درباره گسترش جماعت‌های مذهبی سوریه و لبنان رجوع کنید به مرجع بالا ص ۱۷۲/۳.

3. Poonawala, *Biobibliography*, 287ff.

سیاسی در کرمان ایفا کرده‌اند؛ فتح‌علی‌شاه به امام حسن علی‌شاه محلاتی لقب آقاخان داد که فرزندانش از آن زمان تاکنون آن را حفظ کرده‌اند. پس از تلاشی ناموفق برای شورش در کرمان، نخستین آقاخان ناگزیر شد در سال ۱۸۴۲ م. به افغانستان بگریزد و عاقبت در سال ۱۸۴۵ م. در بمبئی ساکن شد.

جماعت‌های اسماعیلی - نزاری در شمال غرب هند، خوجه‌ها (از کلمه فارسی خواجه: ارباب، مهتر)<sup>۱</sup> هنگامی توسعه یافتند که طبقه بازرگانان هندوی لهاناس به اسلام گرویدند. حتی امروزه خوجه‌ها تقریباً به طور انحصاری بازرگان هستند. مراکز آنها در پنجاب (اوکه، مولتان، راولپندی)، در سند در سواحل رود سند سفلی در گجرات هند (کچ و کاتیوار به اضافه شهرهای نوانگر، جوناگر، پاتن، احمدآباد) قرار دارد. جماعت‌های نزاری همچنین در ایالات مرزی شمال غرب پاکستان (چیترال) و در ساحل سند علیا در منطقه قره‌قوم (هونزه، گیلگیت) و در حوزه غربی تریم در سین کیانگ چین (یارقند، کاشغر) وجود دارند. امروزه خوجه‌های هندی به صورت بازرگان تقریباً در تمام کشورهای شرق و جنوب آفریقا و نیز در سیلان و برمه زندگی می‌کنند.

خوجه‌ها چندین داعی را محترم می‌شمرند که در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم میلادی از ایران آمدند و در ناحیه سند و در گجرات به فعالیت تبلیغی پرداختند. مهمترین آنان پیر صدرالدین (قرن پانزدهم م.) است که آرامگاهش در نزدیکی او که قرار دارد. او برای عقاید مذهبی هندوان امتیاز زیادی قایل شد. در اثر مهم او (Das Avatar) امامان به صورت تجسم‌هایی از ویشنو خدای هندو تصویر می‌شوند، و این اعتقاد رواج دارد که شخصی که امام راستین را نشناسد محکوم به تناسخ است. نزاریان هندی و پاکستانی عملاً هیچ روایتی از ادبیات اسماعیلی قرون وسطی ندارند، هر چند که ام‌الکتاب

۱. درباره منشأ این نام ر.ک:

غیراسماعیلی در میان جوامع منطقه پامیر قره قوم انتشار می‌یابد. ادبیات خوجه‌ها تقریباً به صورتی انحصاری شامل افسانه‌هایی پارسیانه به زبانهای هندی و بسیار آمیخته با عقاید هندو و اسرارآمیز است.<sup>۱</sup> به آداب اسلامی از قبیل زیارت حج یا روزه ماه رمضان اهمیت اندکی داده می‌شود؛ جماعت خانه‌ها جای مسجدها را می‌گیرد و مراسم عبادت ارتباط چندانی با نماز ندارد. معلوم نیست که خوجه‌ها از چه زمانی امامان سلسله قاسم شاهی را به عنوان رهبران خود برگزیدند. پس از آن که اولین آقاخان به هند نقل مکان کرده بود، ناگزیر شد زعامت خود را در محضر دادگاه عالی در بمبئی ثابت کند. حکمی که قاضی سر جوزف آرنولد در سال ۱۸۶۶ م. صادر کرد مقام او به عنوان امام خوجه‌ها و حق او را در استفاده آزادانه از دارایی جماعت تأیید کرد (مرافعه آقاخان). در مرافعه دادگاهی دیگری در سال ۱۹۰۵ آقاخان سوم حق خود را به اثبات رساند (قضیه حاجی بی‌بی) و بر اثر آن، بخشی از جوامع خوجه‌های هندی و افریقای شرقی به تشیع دوازده امامی گرویدند. آقاخان سوم، سلطان محمد شاه متولد سال ۱۸۷۷ م. در کراچی، که در سال ۱۸۸۵ م. در بمبئی به عنوان امام چهل و هشتم بر مسند نشست، منابع قابل ملاحظه او قاف، مالیاتها و هدایای دریافتی خود را - به مناسبت شصتمین و هفتادمین سالگرد تولدش هم‌وزن او الماس و طلای سفید به وی اهدا شد - در راه تقویت اقتدارش در جماعات هند و شرق افریقا و تأسیس مؤسسات اجتماعی از قبیل عبادتگاه، مدرسه و بیمارستان به مصرف رساند. در انجام این کار، امام که در اروپا از مقام اجتماعی والایی برخوردار شده بود، سیاستی نوین و پیشرو را دنبال کرد. در سال ۱۹۳۷ م.، سازماندهی تعاونیها و تأسیس شرکتهای بیمه در افریقا را آغاز، و در فرمانهایی متعدد پیروان خویش را به ابداع و سرمایه‌گذاری، و نیز تحرک اجتماعی و کسب تحصیلات عالی ترغیب کرد. وی بر آموزش مدرسه‌ای و کارآموزی حرفه‌ای آن گروه از

۱. راجع به این نوع ادبیات ر.ک: W. Ivanow, *Satpanth*; Poonawala, 298-311.

دختران خوجه‌ها که بی حجاب بودند، تأکیدی خاص می‌ورزید. آقاخان سوم از نظر آداب دیپلماتیک و سیاسی نیز فعال بود. در اثنای اختلاف سال ۱۹۳۵ م. با اتیوپی، او نمایندگی ایران در جامعه ملل در ژنو را عهده‌دار بود. او همچنین یکی از بنیان‌گذاران حکومت اسلامی پاکستان به شمار می‌آید. پس از مرگش در ورسوا در نزدیکی ژنو او را در مقبره‌ای در اسوان مصر در «سرزمین پدرانش» (فاطمیان)، چنان که در متن سنگ نبشته روی قبر تأکید می‌شود، دفن کردند. جانشین او نوه‌اش کریم آقاخان چهارم بود که در سال ۱۹۳۶ م. در ژنو به دنیا آمد (پدرش، پرنس علی‌خان، در سانحه اتومبیل کشته شد). این شخص سیاستهای جدش را ادامه می‌دهد. مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن، که در سال ۱۹۷۷ م. به همت او تأسیس شد، سعی دارد تمام نوشته‌های اسماعیلی موجود را با همکاری دانشمندان امریکایی و اروپایی گردآوری کند تا مورد استفاده محققان قرار گیرد.

تعداد خوجه‌های امامی تقریباً بالغ بر بیست میلیون نفر است<sup>۱</sup> که قریب دو میلیون نفر از آنان در پاکستان به سر می‌برند؛ کشوری که تعداد زیادی از خوجه‌ها پس از اخراجشان از اوگاندا در سال ۱۹۷۲ م. در آن سکناگزیدند. کراچی که مهم‌ترین جماعت اسماعیلی را دارد، بر بمبئی در این شبه قاره پیشی گرفته است. آقاخان یک شهر وند پاکستانی است اما بیشتر وقت خود را در پاریس می‌گذراند.

### طیبیان مُستعلی و بُهره‌ها

مستعلی، خلیفه فاطمی، که در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ به عوض برادرش نزار به خلافت رسید و پسر و جانشین او، آمر، نه فقط در مصر و سوریه، بلکه در یمن و هند نیز رسماً امام شناخته می‌شدند. لکن پس از آنکه آمر در سال ۱۱۳۰/۵۲۴ قربانی حمله‌ای از جانب فداییان نزاری شد، انشعاب بیشتری در

1. Clarke (1978), 68.



دعوه اسماعیلی پدید آمد. آمر پسر ی هشت ماهه به نام طیب از خود بر جای گذاشته بود که به محض تولد به جانشینی خلافت تعیین شده بود. اما در جوی آشفته پیرامون جانشینی، حقوق او نادیده گرفته شد و از سر نوشت این کودک اطلاع دیگری در دست نیست. در سال ۱۱۳۲/۵۲۶، یکی از عموزادگان آمر مقتول، عبدالمجید، بالقب الحافظ بر تخت خلافت نشست و آخرین خلفای فاطمی (تا سال ۱۱۷۱/۵۶۷) از نسل او بودند. امامت این خاندان هم تبار در اثر دعوه رسمی فاطمی در مصر و سوریه پیشرفت زیادی کرد، اما در یمن آخرین خلفای فاطمی را فقط امیران عدن و چند تن از حاکمان صنعا به رسمیت شناختند. ملکه صلیحی، سیده اُروی، در ذوجبله (جنوب غربی اب) این فرصت را برای رهایی از نوع اقتدار قاهره غنیمت شمرد. او از داعی یمن، ذُئیب بن موسی، که به امامت طیب، کودک ناپدید شده وفادار ماند، حمایت کرد. داعیان طیبی بخش مهمی از جوامع یمن را به آیین خود جذب کردند و حتی پس از انقراض خاندان صلیحیان (۱۱۳۸/۵۳۲) دعوه یمنی و هندی، که از زمانهای بسیار قدیم به آن وابسته بودند، به آیین طیبی باقی ماندند. طیبیان نیز دربارهٔ مسأله غیبت همان نظر نزاریان را داشتند: امام راستین، طیب، صرفاً در غیبت به سر می برد و رهبری جماعت را در دوران غیبتش داعی مطلق به نمایندگی از او عهده دار است. پس از درگذشت ذُئیب بن موسی در سال ۱۱۵۱/۵۴۶، این منصب به ابراهیم حامدی رسید که او نیز آن را به پسرش حاتم وا گذاشت.

ابراهیم حامدی که تا زمان مرگش در سال ۱۱۶۲/۵۵۷ در صنعا در جمع امیران غیر اسماعیلی طایفه یام فعالیت می کرد، مؤسس آیین طیبی بود. او در اثر مهم خود، کنز الولد،<sup>۱</sup> اندیشه های کرمانی را ترویج می کند. یک داستان نمایشی عارفانه مربوط به عالم هستی دربارهٔ نافرمانی، هبوط و رستگاری -

1. Ed. M. Ghalib, *Die ismailitische Theologie des Ibrahim ibn al-Husain al-Hamidi*, Wiesbaden 1971.

که از منابعی تاکنون ناشناخته خلق شده - به نظام عقول دهگانه کرمانی پیوند زده می‌شود. عقل سوم بر سر مقام با عقل دوم به ستیز برمی‌خیزد که به کیفر این کار محکوم به هبوط می‌شود، و اکنون به عنوان عقل دهم در مقام یک مدبر، جهان مادی را از سایه پدید آمده از غرورش به وجود می‌آورد. در عین حال، در مقام آدم روحانی نخستین نمونه آسمانی انسانهای زمینی است که رهایی‌اش بر حسب الگوی رستگاری‌اش به وقوع می‌پیوندد: عقل دهم، تهذیب یافته با دانش و ندامت، بار دیگر به جایگاه اصلی خود در کنار خالق عروج می‌کند.

بدعت مهم دیگر ابراهیم حامدی قبول رسائل اخوان‌الصفاء، یک دایرةالمعارف علمی - فلسفی نوافلاطونی، شامل پنجاه و دو رساله بود که اندیشمندان عرب در قرن چهارم / دهم در بصره آن را گردآوری کردند.<sup>۱</sup> پس از نخستین کشفیات متون اصلی اسماعیلی به کوشش گویار (S. Guyard, 1874) و کازانوا (P. Casanova, 1898)، در تحقیقات اروپایی در آغاز تصور می‌شد که کتاب «رسائل» نمایانگر آیین اصلی اسماعیلیه است. لکن تحقیقات ایوانف و استرن بر این ادعا خط بطلان کشید. استرن که مؤلفان «رسائل» را شناسایی کرد، نشان<sup>۲</sup> داد که طیبیان یمنی قرن دوازدهم م. نخستین کسانی بودند که از این دایرةالمعارف بصری باخبر شدند و به آن پاسخ دادند. کتاب کنز‌الولد اثر ابراهیم حامدی قدیمی‌ترین متن اسماعیلی است که در چندین مورد به «رسائل» استشهد می‌کند. با وجود این، محققانی چند از قبیل مارکه و همدانی بر ادعای خود دربارهٔ ویژگی اصالت اسماعیلی این دایرةالمعارف

۱. چاپ اول در بمبئی ۱۸۸۸ م؛ چاپ مجدد قاهره ۱۹۲۸ م؛ چاپ بیروت، ۴ جلدی، ۱۹۵۷ م. تحلیلی از پنجاه و دو رساله در اثر زیر آمده است:

A. Bausani, L'Enciclopedia dei Fratelli della Purita, Naples 1978.

2. S. M. Stern, 'The Authorship of the Epistles of the Ikhwan as-Safa', IC 20 (1946), 367-72.

اصرار می‌ورزند.<sup>۱</sup> طیبیان دومین امام غایب سلمیه، احمد بن عبدالله را مؤلف «رسائل» می‌دانند.<sup>۲</sup>

هر چند جماعت‌های طیبی در اندک زمانی در مصر و سوریه ناپدید شدند،<sup>۳</sup> لکن تا زمان حاضر در یمن و هند به حیات خود ادامه داده‌اند. در یمن منصب داعی مطلق تا سال ۱۲۰۹/۶۰۵ در اختیار خاندان حامدی بود و پس از آن به قبیله‌ای از نسل اموی، بنی‌الولید انف قرشی، منتقل شد که تا سال ۱۵۳۹/۹۴۶ آن را حفظ کردند. داعیانی که مجموعه‌ای کامل از آثار مربوط به آیین و تاریخ اسماعیلی را مرهون آنان هستیم،<sup>۴</sup> در آغاز در صنعا، و از قرن چهاردهم م. در قلعه ذومرمر در ارتفاعات حراز (در شرق خُدیده در کرانه دریای سرخ) زندگی می‌کردند. بخش اعظم قبایل ساکن در این ناحیه آیین اسماعیلی داشتند. هنگامی که امامان زیدی از صعده و صنعا در قرن پانزدهم م. قلمرو اقتدار خود را به سمت جنوب گسترش دادند جماعت‌های طیبی مورد تعقیب و آزار شدید قرار گرفتند. در سال ۱۴۲۶/۸۲۹، داعی مطلق علی بن عبدالله ناگزیر شد قلعه ذومرمر را ترک کند و در کوهستانها پناه گیرد. برادرزاده و جانشین او، ادریس عمادالدین (۸۷۳-۱۴۶۸/۷۹۵-۱۳۹۲) که به عنوان داعی نوزدهم در سال ۱۴۲۸/۸۳۲ جانشین عموی خود شد، آخرین رئیس مهم طیبیان یمنی و مردی بود که در هر سه زمینه سیاست، جنگجویی و نویسندگی به یک اندازه از خود شایستگی نشان داد. او مؤلف یک کتاب درباره تاریخ امامان (شامل فاطمیان مصر) در چندین مجلد است.<sup>۵</sup> ادریس

1. Y. Marquet, Art. Ikhwan al-Safa', EI<sup>2</sup>; Laphilosophie des Ikhwan as-Safa': de Dieu a l'homme, Algiers 1975. A. Hamdani (1979).

۲. ادریس عمادالدین، عیون الاخبار، ج ۴ به تصحیح م. غالب، بیروت ۱۹۷۳ ص ۳۶ به بعد.

۳. وجود عامریه در جلیل در اطراف صفد در سال ۱۳۲۴/۷۲۳ هنوز مورد تصدیق بود؛

W. Madelung, Art. Ismailiyya, EI<sup>2</sup>.

4. Poonawala, *Biobibliography*, 133ff.

۵. ادریس عمادالدین، عیون الاخبار؛ از هفت قسمت فقط بخشهای چهارم تا ششم را م. غالب (بیروت ۱۹۷۴، ۱۹۷۵ و ۱۹۷۸) تصحیح کرده است.

پیروزمندانه از ارتفاعات حراز در برابر زیدیان دفاع کرد و همزمان با آن، انتقال مرکز فعالیت داعی را به هند تدارک دید.

تا این زمان، داعی مطلق یمنی برای طیبیان شمال غرب هند نیز مرجع و رهبر محسوب می‌شد. دعوه فاطمیان را احتمالاً یک داعی یمنی موسوم به عبدالله به هند برد که گفته می‌شود در سال ۱۰۶۷/۴۶۰ در کمبی (خمبته) در گجرات پیاده شده است. در کمبی همچنین مقبره یک داعی طیبی، محمد علی (م. ۱۱۳۷/۵۳۲)، مورد احترام است.<sup>۱</sup> با انجام فعالیت تبلیغی در میان هندوان، دعوه در اطراف خلیج کمبی در جمع بازرگانان و پیشه‌وران شهری گسترش یافت. تا زمان حاضر مراکز مهم تبلیغی عبارتند از: سدپور، پاتن و احمد آباد در شمال، و سورت و بمبئی در جنوب کمبی. جماعتها از طریق دریا با مرکزشان در یمن مرتبط بودند و اسماعیلیان هندی به یمن می‌رفتند تا اسرار این آیین را نزد استادانی در جوار داعی مطلق فراگیرند. برای مثال یک هندی به نام حسن بن نوح هندی (بهر و چی) زیر نظر دو تن از جانشینان داعی ادریس عمادالدین، نویسنده‌ای دانشمند و برجسته شد.<sup>۲</sup> یکی از شاگردانش، یوسف بن سلیمان اهل سدپور در سال ۱۵۳۹/۹۴۶ بیست و چهارمین داعی مطلق تعیین شد و اولین هندی بود که به این منصب رسید. در این زمان بار دیگر او در زادگاهش سدپور اقامت گزید، لکن در سال ۱۵۴۴/۹۵۱ به یمن که در این زمان ترکان عثمانی آن را فتح کرده بودند بازگشت. وی در سال ۱۵۶۷/۹۷۴ در آنجا درگذشت. جانشین او، داعی مطلق بیست و پنجم، سرانجام در هند ساکن شد و در آنجا بود که جماعت طیبی توانستند زندگی بدون اضطراب خویش را در دوران امپراتوری مغول بگذرانند. لکن اختلافی که سبب دودستگی این جماعت پس از مرگ داعی مطلق بیست و ششم در سال ۱۵۹۱/۹۹۹ شد، ناآرامی به بار آورد: هندیان داوود بن قطب شاه

1. Jhaveri (1933), 39ff.; Engineer (1980), 100-8.

2. Poonawala, 178ff.

برهان‌الدین را داعی تعیین کردند، در حالی که در یمن سلیمان هندی برادرزاده اولین داعی هندی مدعی شد که داعی مطلق فقید او را به جانشینی تعیین کرده است. مقبره‌های این دو رقیب در احمدآباد را پیروان هر یک تا امروز محترم داشته‌اند.

دعوه یمنی عمدتاً «سلیمانی» باقی ماند. از سال ۱۰۵۰/۱۶۴۰، عنوان داعی مطلق در یمن در خاندان مکرمی حفظ شده است که در اصل اهل نجران (در عربستان سعودی فعلی، در نزدیکی مرز یمن) بودند. آنان بار دیگر در سال ۱۱۷۷/۱۷۶۳ پایگاهی را در کوهستانهای حراز به دست آوردند و پیروزمندان از این منطقه قدیمی اسماعیلی در برابر امامان زیدی صنعا دفاع کردند. در سال ۱۲۸۹/۱۸۷۲ بود که سردار عثمانی احمد مختار پاشا با تسخیر قلعه عتاره به استقلال اسماعیلیان پایان داد. عقیده بر این است که داعی مطلق سلیمانی فعلی، شرفی حسین بن حسن مکرمی (از سال ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م.) در عربستان سعودی اقامت دارد. در نجران و حراز جماعت‌هایی سلیمانی وجود دارند و در هند اقلیتی کوچک که سرعت رو به کاهش می‌رود در بمبئی و حیدرآباد (دکن) به چشم می‌خورد. بروده (در شرق کمبئی) مقرّ نماینده (منصوب) داعی یمنی است.<sup>۱</sup>

در هنگام بروز انشعاب در سال ۱۵۹۱ م.، اکثریت عظیم جماعت‌های هندی داوود بن قطب شاه هندی را داعی بیست و هفتم می‌دانستند. او در سال ۱۰۲۱/۱۶۱۲ در اقامتگاه خود در احمدآباد گجرات درگذشت. از پایان قرن هجدهم، داعیان که از فرقه مبارزان سلحشور راجپوت (فرزندان راجه‌ها) بودند در جامنگر (ناونگر) در ساحل خلیج کچ اقامت داشته‌اند. در سال ۱۷۸۵ م.، سورت اقامتگاه رسمی داعی مطلق شد (که او را سیدنا یا ملّاجی صاحب نیز می‌نامیدند). مدرسه دینی اسماعیلی که داعی چهل و سوم، داعی

۱. ایوانف تعداد سلیمانیه‌های هند را در نهایت ۵۰۰ نفر برآورد می‌کند. درباره منصوب فعلی در

سیف‌الدین در سال ۱۸۰۹ در سورت تأسیس کرد، درس سیفی (نیز جامع سیفی: دانشگاه سیفی)، مهمترین مرکز فراگیری اسماعیلی در هند تا زمان حاضر بوده است.<sup>۱</sup>

اسماعیلیان طیبی (یا مستعلی) در هند آیین خود را دعوت هادیه می‌نامند و از نام بُهَرَه یا بُهْرَه به معنی «بازرگان» (از لغت گجراتی Vohorvu: تجارت کردن) نیز استفاده می‌کنند. آنها در هند عموماً با این نام شناخته می‌شوند. تعداد آنان در هند نیم میلیون نفر برآورد می‌شود که بیش از نیمی از این تعداد در گجرات زندگی می‌کنند. بزرگترین جماعت که قریب ۶۰۰۰۰ پیرو دارد، جماعت بمبئی (مهاراشترا) است. از دهه ۱۹۲۰ بمبئی مقرّ دایمی داعی مطلق داوودی و اداره مرکزی او نیز بوده است. به علاوه جماعت‌هایی مهم در برهانپور، ایندور و اوجاین (مادیه پرادش)، در اُدایپور (راجستان) و در شهر پاکستانی کراچی (۲۵۰۰۰ نفر) وجود دارند. جماعت داوودی یمن قریب ۲۵۰۰ نفر<sup>۲</sup> (در برابر ۱۰۰۰۰۰ سلیمانی)<sup>۳</sup> برآورد می‌شود. از قرن نوزدهم م. بُهْرَه‌های داوودی هند اهل زنگبار در تمام بنادر ساحل شرق افریقا و در اوگاندا ساکن شده‌اند. در سال ۱۹۶۷ تعدادشان قریب ۱۵۰۰۰ نفر بود.<sup>۴</sup>

منصب داعی مطلق را شخص داعی به وسیله نصّ جلی به یک جانشین شایسته، یعنی پرهیزگار و عالم، تفویض می‌کند. در عمل، حوزه نامزدهای

1. Poonawala, 211; Engineer, 133.

۲. تمام ارقام مربوط است به: Engineer 144f.

3. M. El-Azzazi, *Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen*, Tubingen/Basel 1978, 46.

۴. بنابر سرشماری داخلی شورای مرکزی جماعت‌های بُهْرَه‌های داوودی در شرق افریقا (Amiji 1975). نویسنده در صفحه ۲۷ کتاب برآورد می‌کند که کل جمعیت بُهْرَه در جهان قریب نیم میلیون نفر باشد و این رقم کمتر از رقم ارائه شده توسط انجینیر (Engineer, 144f) است. او تعداد بُهْرَه‌ها را ۵۶۰۰۰۰ نفر در هند و ۷۵۰۰۰ نفر بیرون از هند - که ۳۰۰۰۰ نفرشان در پاکستان هند سکنا دارند - تعیین می‌کند.

احتمالی به نزدیکترین بستگان داعی محدود می‌شود. خاندان داعی کنونی (ابن شیخ جیوانجی) از سال ۱۸۱۷ م. فقط با یک وفقه این منصب را در اختیار داشته است. داعی مطلق پنجاه و یکم، طاهر سیف الدین (۱۹۶۵-۱۹۱۵) کوشید تا اقتدار رسمی خود را تا سرحدّ قدرت مطلق در تمام امور دنیوی و روحانی جماعت‌های بُه‌ره گسترش دهد. برای نیل به این هدف، او وجوه هنگفت حاصل از هدایا و اوقاف و مهمتر از همه مالیات‌های شرعی (زکات، صدقه فطر، خمس) و سایر مالیات‌ها و مطالبات وصول شده توسط عاملانش در تمام جماعت‌های هند و شرق آفریقا را به مصرف رساند. وی مخالفانش را با طرد کردن (سلام بند: ممانعت از سلام کردن، یعنی محرومیت از بوسیدن دست داعی) تنبیه می‌کرد و این کار به معنای آن بود که چنین اشخاصی نه فقط از ورود به مساجد و مکان‌های مقدس و شرکت در مراسم مذهبی از قبیل عروسی‌ها و عزاداری‌ها محروم می‌شدند، بلکه از لحاظ اجتماعی و بازرگانی نیز در انزوای کامل (برائت) قرار می‌گرفتند. جماعت‌های متمرد با اعمال نوعی از ممنوعیت - تعطیل تمام مراسم مذهبی توسط نمایندگان داعی - تأدیب می‌شدند. در دهه ۱۹۲۰ مخالفتی آزاداندیشانه با استبداد داعی مطلق رو به افزایش نهاد، و در دو مرافعه دادگاهی «اصلاح طلبان» کوشیدند داعی را وادار کنند گزارش‌های سالانه مربوط به وجوه حاصل از وقفیات و چگونگی مصرف آن را ارائه دهد (مرافعه چند ابهائی گولا Chanda Bha'1 Gulla، بمبئی ۱۹۲۲-۱۹۱۷)، و اختیارات خویش در زمینه تکفیر اشخاص را به موارد انحراف دینی محدود کند (مرافعه برهانپور درگه Bur hanpur Durgah، برهانپور ۱۹۳۱، لندن ۱۹۴۷). در سال ۱۹۴۹ م. مجلس نمایندگان بمبئی حق تکفیر را از داعی سلب کرد (قانون منع تکفیر)، اما او در سال ۱۹۵۸ م. با توسل به مواد ۲۵ و ۲۶ قانون اساسی که به موجب آن هر جماعت مذهبی حق ابراز اعتقادات خویش و رسیدگی به امور خود را دارد، به آن قانون اعتراض کرد. در سال ۱۹۶۱ م. دادگاه عالی بمبئی این قانون را به دلیل مغایرت با قانون

اساسی لغو کرد. این اقدام تقریباً به طور مسلم به سبب وجود روابط حسنه میان داعی و حزب کنگره صورت گرفت که او با دادن هدایا و فعال کردن یک عامل بالقوه و قابل ملاحظه در دوران انتخابات از آن حزب حمایت کرد. موفقیت داعی اختلاف میان اصلاح طلبان و پیروان نیرومند و سنت‌گرای داعی را شدت بخشید. این کشمکش حتی امروزه در دوران داعی مطلق پنجاه و دوم، محمد برهان‌الدین (از سال ۱۹۶۵ م.) ادامه دارد و جماعتها و خانواده‌هایی متعدد را دچار تفرقه می‌کند. سخنگویان اصلاح طلبان - اقلیتی از مقاطعه کاران عموماً ثروتمند و اندیشمندانی که قادراند از عهده عواقب اجتماعی و اقتصادی تکفیر برآیند (نمان ل. کنتراکتر Noman L. Contractor، اصغر علی انجینیر Engineer، اسماعیل اتاروالا Attarwala) - مبارزه با سلطه داعی و پیروان محافظه کارش را، که بیشترشان بازرگانانی جزء از هند و شهرهای شرق آفریقا هستند، از راه مبارزات مطبوعاتی، کمیته‌های تحقیق و انتشار مقاله‌های سیاسی هدایت می‌کنند.<sup>۱</sup> آنها هنوز به هدف‌های عمده خود شامل احیای قانون منع تکفیر و جلوگیری از برائت نایل نشده‌اند.

داعی مطلق تنها نماینده امام غایب، یکی از فرزندان (ناشناخته) امام طیب است که در سال ۱۱۳۰ م. ناپدید شد. در این سمت، داعی ادعا می‌کند تمام امتیازات امام را دارد و «شبه معصوم» (کالمعصوم) است. هرگونه کار مربوط به بُهره مستلزم موافقت (رضای) اوست. وی بالاترین مرجع در تمام مسایل مربوط به مذهب است و مدرسه دینی «درس سیفی» در سورت را برادرش یوسف نجم‌الدین اداره می‌کند. مبادرت به تفسیر باطن قوانین شریعت از

۱. در این باره رجوع کنید به مجموعه اسناد انتشار یافته تحت عنوان:

The Syedna and His Flock, Documentation on the Dawoodi Bohras in *New Quest* 7 (Jan./Feb. 1978), 45-70.

و مقاله‌ای به قلم اصغر انجینیر (Engineer, 1980) توصیفی مفصل از تاریخچه این جنبش اصلاح طلبانه را ارائه می‌دهد. مقایسه کنید با سخنرانی اش با عنوان «اسلام و انسانیت» (Islam and Humanism) در نشریه *New Quest* 7 (Jan./Feb. 1978), 19-27.



طریق مطالعه آثار مکتوب باطنی مختص شاگردان این مدرسه دینی و نیازمند تأیید داعی است.

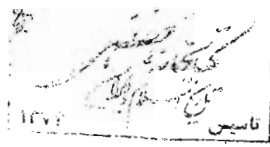
به رغم رنگ بسیار عارفانه حقایق طیبی، ماهیت اجباری شریعت هرگز به صورتی جدی با تجارب اباچیگری مورد سؤال قرار نگرفته است. بُهره‌های داوودی مسلمانان شیعه مذهبی هستند که پنج «رکن» اسلام (شهادت، نماز، حج، روزه و زکات) بی قید و شرط در مورد آنها مصداق دارد. دو «رکن» دیگر به این ارکان اضافه می‌شود: ولایت امام غایب و نایب او، و تعهد شدید به طهارت که مستلزم انجام غسل پیش از اعیادی خاص و پوشیدن لباس سفید مخصوص در نماز است. اما خطبه جمعه وجود ندارد زیرا این امر منحصرأباً به امام غایب اختصاص دارد، و از این رو در مسجد منبر وجود ندارد. نیایش مربوط به ظهور امام جایگزین خطبه می‌شود. علاوه بر اعیاد عمومی اسلامی، بُهره‌ها تعیین امام علی (ع) به امامت در غدیر خم (۱۸ ذی‌الحجه) را جشن می‌گیرند و در این مراسم پسران و دختران پانزده ساله پیمان (میثاق) می‌بندند از امام و داعی اطاعت کنند؛ اعضای مسن‌تر جماعت می‌توانند تجدید میثاق کنند.<sup>۱</sup> شهادت امام حسین (ع) در کربلا با روزه گرفتن در روز عاشورا (دهم محرم) و برگزاری مجالس روضه‌خوانی برای این شهید یادآوری می‌شود و حاضران در مجلس گریه کنان بر سینه می‌زنند. مراسم زنجیرزنی در این جا ناشناخته است.

این حقیقت که اباچیگری نهانی تمام گروه‌های اسماعیلی، از جمله بُهره‌های طیبی، کاملاً از میان نرفته است برای نمونه در فرقه‌ای با پیروانی

---

۱. میثاق طیبی که مؤمنان را صرفاً به اطاعت از امام غایب موظف می‌کند به سؤمین داعی مطلق، حاتم بن ابراهیم، باز می‌گردد؛ تحفة القلوب (ترجمه Engineer)، در مقابل، میثاق خواسته شده از تمامی معتقدان توسط داعی مطلق داوودی مستلزم اطاعت بی قید و شرط از داعی است. (Engineer, 158f)

متن این میثاق در نشریهٔ 3-61, *New Quest* 7 (Jan. / Feb. 1978), آمده است.



بسیار اندک یعنی، مهدی بگها (قریب ۱۰۰۰ نفر در بمبئی و نگپور)، قابل مشاهده است. مؤسس این فرقه، عبدالحسین، در سال ۱۹۰۶ ادعا کرد که حجت امام غایب است و اظهار داشت که با آن امام مکاتبه دارد و به فرمان او آغاز عصر جدید مکاشفه (دور کشف) و در نتیجه، الغای شریعت را اعلام کرد.<sup>۱</sup> بُهره‌های هند میراث ادبیات فاطمی را تقریباً به طور کامل حفظ کرده‌اند. بیشتر آثار مکتوب اسماعیلی، فاطمی و طیبی اولیه از کتابخانه‌های بُهره سرچشمه می‌گیرد که آثار موجود در آنها را ابتدا مستشرق روسی و لادیمیر ایوانف که پس از انقلاب اکتبر به هند رفت، مورد تحقیق و بررسی قرار داد. «راهنمای ادبیات اسماعیلی» که ایوانف در بمبئی نوشت و در سال ۱۹۳۳ م. در لندن به چاپ رسید، مبنای تحقیقی شد که در این زمان در تاریخ اسماعیلیه آغاز گردید. محققان اسماعیلی هند در تصحیح و ارائه ادبیات اسماعیلی و تحقیق درباره آنها سهمی بسزا داشته‌اند. اثر زبده فقهی دعائم الاسلام به قلم قاضی نعمان فاطمی (م. ۹۷۴/۳۶۳ در قاهره) که هنوز برای بُهره‌ها نافذ است، به کوشش قاضی اسف فیضی، شخصی از گروه اقلیت سلیمانی تصحیح، و بر آن تقریظ نوشته شده است.<sup>۲</sup> فیضی در سال ۱۹۵۷ م، مجموعه بزرگ آثار خطی خود را برای دانشگاه بمبئی به ارث گذاشت.<sup>۳</sup> در جمع داوودیها، داعی مطلق از روی حسادت حق و ویژه خود در مراقبت از علم خفی را حفظ می‌کند و برای مطالعه کتابهای مقدس رضای او لازم است. با وجود این، مصلحان مخالف، خاصه خاندان عالم یمنی حمدانی اهل سورت، می‌کوشند تا این انضباط مرتبط با علم خفی را از میان بردارند. فیض الله حمدانی (۱۸۷۷-۱۹۶۹) که به

۱. درباره مهدی بگها یا مهدی بگ و الاها ر. ک: Lokhandwalla (1955), 122; Engineer, 138f.

۲. دعائم الاسلام، به تصحیح فیضی، قاهره، ۱۹۵۲/۱۹۶۱.

Fyzee, Compendium of Fatimid Law, Simla 1969.

3. M. Goriawala, A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts, Bombay 1965.

علت مخالفت با ادعای مستبدانه داعی مطلق، همراه با تمامی اعضای خانواده‌اش در دادگاه عالی بمبئی تکفیر شد، نخستین فرد داوودی بود که کتابخانه مهم خود را در معرض استفاده عامه مردم و محققان قرار داد.<sup>۱</sup> پسرش حسین بن فیض‌الله حمدانی و نوه‌اش پروفیسور عباس بن حسین حمدانی (دانشگاه ویسکانسین، میلوکی) به عنوان مصحح و محقق اعتباری بین‌المللی کسب کرده‌اند؛ اسماعیل ک. پوناوالا (دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس) تمامی ادبیات شناخته شده تمام گروه‌های اسماعیلی را در فهرست کتابشناسی ادبیات اسماعیلی ۱۹۷۷ خود (*Bibliography of Ismaili Literature*) گردآوری کرد. اخیراً حتی خانواده داعی طرز برخورد نسبتاً آزاد اندیشه‌تری را نسبت به مسائل انتشارات از خود نشان داده‌اند؛ یکی از برادران داعی، حمیدالدین، از ناشران برجسته آثار اسماعیلی است.

---

1. Poonawala, 238f.

## کتابشناسی

### مسأله نسل امامان اسماعیلی

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

افسانه قدّاحی را در نسخه‌ای به نقل از ابن رزام در فهرست ابن ندیم که ب. داج ترجمه کرده است می‌توان یافت:

B. Dodge, *The Fihrist Of al-Nadim*, New York , 1970, 1, 462-7,

نیز به نقل از ابن رزام / اخو محسن / نویری، نهایت‌العرب، به تصحیح ساسی:

*Expose de la religion des Druzes*, Paris 1838 (reprint Paris/ Amsterdam 1964), Vol. 1, LXXIII ff. and CLXV ff.

#### منابع درجه دوم

B. Lewis, *The Origins of Isma'ilism*, Cambridge 1940 (reprint New York

1975). W. Ivanov, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1964. H. F.

Hamdani, *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Cairo 1958. W.

Madelung, 'Das Imamatum in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*

37 (1961), 43-135. A. Hamdani/F. de Blois, 'A Re-Examination of

al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid

Caliphs, *IRAS* 2 (1982), 173-207. H. Halm, 'Les Fatimides a Salama'.

I. A propos des genealogies des Fatimides', *REI* 54 (1986), 133 ff; *Des*

*Reich des Mahdi*, Munich 1991.

### آغاز تبلیغ (دعوة) اسماعیلی

منابع درجه اول به صورت ترجمه

۱. گزارشهایی از قدیمیترین دعوة:

ابن رزام، توسط ابن ندیم، فهرست، ترجمه داج:

B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York 1970, I, 462ff

ابن رزام، توسط اخو محسن / نویری، ترجمه ساسی:

S. de Sacey, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris 1838 (reprint Paris / Amsterdam 1964), Vol. I, CLXVI ff.

W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London / Calcutta / Bombay 1942, 157-83.

نظام الملک، سیاست نامه، ترجمه انگلیسی به قلم دارک (H. Darke). احمد بن ابراهیم نیشابوری، استار الامام، ترجمه ایوانف:

W. Ivanow, *Ismaili Tradition Concerning the Rese of the Fatimids*, London / Calcutta / Bombay 1942, 157-83.

۲. رسالات اولیه اسماعیلی:

حسین بن فرح بن حوشب (؟)، کتاب الإرشد والهدایه، ترجمه ایوانف:

W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955, 29-59 (The Book of Righteousness and True Guidance).

همین طور کتاب منسوب به ابن حوشب: کتاب العالم والعالم ترجمه ایوانف:

W. Ivanow, *ibid*, 61-86 (the Book of the Teacher and the Pupil; (تفسیر و

ترجمه مختصر

رساله بدون عنوان راجع به شناخت عالم به قلم ابو عیسی مرشد که به کوشش استرن تصحیح و خلاصه و بخشی از آن در کتاب زیر ترجمه شده است:

S. M. Stern, *Studies in Early Ismā'īlism*, Jerusalem / Leiden 1983, 3-29.

## منابع درجه دوم

W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literatur*, London 1933; 'The Organisation of the Farimid Propaganda', *JBBRAS* 15 (1939), 1-35; *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, London/Calcutta/Bombay 1942.; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Leiden 1952; *Studies in Early Persian Ismailism*, Bobmay 1955; *Ismaili Literture: A Bibliographical Survey*, Tehran 1963. A. H. Hamdani, *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Norththen India*, Cairo 1956. S. M. Stern, 'The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania', *BSOAS* 23 (1960), 56-90 (reprinted in Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem/ Leiden 1983, 189 ff.); 'The Earliest Cosmological Doctrines of Isma'ilism', in: *Studies in Early Isma'ilism*, 3-29. W. Madelung, 'Das Imamut in der früailitischen Lehre', *Der Islam* 37 (1961), 43-135; Art. Isma'iliyya, El 'The Account of the Isma'ilis in *Firaq al-shi'a'* in: Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, 47-55. F. Dachraoui, 'Les commencements de la predication isma'ilienne en Ifriqiya', *SI* 20 (1964), 89-102. H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der früher isma'iliyya*, Wiesbaden, 1978; 'Methoden und formen der frühesten ismailitischen da'wa', *Festschrift B. Spuler*, Leiden 1981, 123-36; 'Die *Sirat Ibn Hausab*. Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden', *WdO* 12 (1981), 107-35; 'Les Fatimides a Salamyá', *REI* 54 (1986), 133 ff; *Das Reich des Mahdi*, Munich 1991.

انشعاب سال ۸۹۹/۲۸۶: فاطمیان و قرمطیان

منابع درجه اول به صورت ترجمه

گزارش ابن رزام راجع به انشعاب (برطبق گفته نویری):

S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, I, CXCIII ff.

منابع راجع به جوانی که در بحرین مهدی معرفی شد:

M. J. de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden 1862<sup>2</sup>, 1886, 129 ff.

### منابع درجه دوم

M. J. de Goeje, *Memoire sur les Carmathes ...* (see above; largely superseded); 'La fin de l'empire des Carmathes du Bahraïn', *JA* 5(1895), 5-30. W. Madelung, 'Fatimiden und Bahrainqarmaten Lehre', *Der Islam* 34 (1959), 34-88; 'Das Imamatum in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam* 37(1961), 43-135; Art. Karmani, El. S. M. Stern, 'Isma'itis and Qarmatians, *L'elaboration de l'Islam*, Paris 1961, 99-108; reprinted in Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, Jerusalem/Leiden 1983, 289-98. J. Salt, 'The Military Exploits of the Qarmatians', *Abr-Nahrain* 7 (1976-7), 43-51. H. Halm, *Das Reich des Mahdi*, Munich 1991.

## امامت فاطمیان

### منابع درجه اول به صورت ترجمه

فرار مهدی از سلمیه به مغرب را بر اساس تجربه خودش غلام او و بعداً پرده‌دارش، جعفرالحاجب، شرح می‌دهد. ترجمه انگلیسی به قلم ایوانف:

Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids, London/ Calcutta Bombay 1942, 184-223; French by M. Canard, 'L'autobiographie d'un chambellan du Mahdi Obeidallah le Fatimide', *Hesperis* 39 (1952), 279-392 (reprinted in Canard, *Miscellanea Orientalia*, London 1973).

تصویری رسمی از تاریخ اولیه خلافت فاطمیان کتاب استارالامام به قلم نیسابوری است که در دوران خلافت عزیز نوشته شد. ترجمه انگلیسی به قلم ایوانف:

W. Ivanow, *Ismaili Tradition* 157-83;

خلاصه‌هایی از افتتاح‌الدعوه به قلم قاضی نعمان، همان مأخذ، ص ۳۱-۲۲۴. شرح سفرهای ناصر خسرو: ترجمه فرانسه به کوشش شفر:

C. Schefer, *Sefer Nameh: Relation du Voyage de Nassiri Khosrau*, Paris

1881 Engl. by W. M. Thachston, Naser-e Khosraw's Book of Travels, New York 1986. Abu'l-fawaris Ahmad ibn Ya`qub (da`i at the time of al-Hakim), al-Risala fi 'l-imama, ed./trans. S. N. Makarem, The Political Doctrine of the Isma`ilis (The Imamate), New York 1973.

### منابع درجه دوم

#### ١. تاريخ امپراتوري فاطمیان

G. Wiet, 'Les Fatimides', in: G. Hanotaux (ed.), Histoire de la nation egyptienne .IV, Paris 1937, 179-308. M. Canard, Art. Fatimids, EI. H. Halm, 'Die Fatimiden', in: U. Haarmann (ed.), Geschichte au Maghreb, 296-362/909-973. Histoire politique et institutions, Tunis 1981. T. Bianquis, Damas et la Syrie sous la domination fatimide 359-468 H/969-1076, Vol. I, Damascus 1986.

#### ٢. دعوه فاطمیان

H. F. Hamdani, 'The History of the Isma`ili Da`wat and its Literature During the Last Phase of the Fatimid Empire, JRAS (1932), 126-36; 'The Letters of Al-Mustansir bi'llah, BSOAS 7(1933-5), 307-24; Al-Sulayhiyyun wa 'l-haraka al-fatimiyya fi 'l-Yaman, Cairo 1955. W. Ivanow, 'The Organisation of the Fatimid Propaganda', JBBRAS 15 (1939), 1-35. S. M. Stern, 'Isma`ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind', IC 23 (1949), 298-307 (reprintes in Stern, Studies in Early Isma`ilism, Jerusalem/ Leiden 1983, 177 ff.); Cairo as the Center of the Isma`ili Movement, Le millenaire du Caire: melanges, 1972 (Studies in Early Isma`ilism, 234 ff.). A. Hamdani, The sira of the Da`i al-Mu`ayyad fi l-Din ash Shirazi, unpub. thesis. London 1950; The Beginnings of the Isma`ili Da`wa in Northern India, Cairo 1956; 'Evolution of the Organisational Structure of the Fatimi Da`wah. The



Yemeni and Persian Contribution', in: *Arabian Studies* 3 (1976), 85-114. I. K. Poonawala, *Bibliography of Isma'ili Literature*, Malibu 1977, Ch. I, 31-132. H. Halm, 'Die söhne Zikrawaihs und das erste fatimidische Kalifat (290/903), *Wdo* 10 (1979), 30-53; 'Der Trehander Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Hakim, *Der Islam* 63 (1986), 11-72; *Das Reich des Mahdi*, Munich 1991; T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, Zurich/Munich 1981, I, 223-47.

### مکتب فارسی: پذیرش آیین نوافلاطونی

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

سجستانی، کتاب الینایع، ترجمه فرانسه به قلم هانری کُربن:

H. Corbin, *Le Livre des Sources*, in: *Trilogie Ismaelienne*, Tehran/Paris 1961,

ناصر خسرو، روشنایی نامه، ترجمه آلمانی به کوشش:

H. Ethe, *ZDMG* 33 (1879), 645 - 65 and 34 (1880), 428 - 64, 617 - 42;

سعادت نامه، ترجمه های فرانسه و انگلیسی به ترتیب به قلم:

E. Fagnan, 'Le Livre de la félicité', *ZDMG* 34 (1880), 643-74; Engl. by G.

M. Wickens, *IQ* 2 (1955), 117-32; 206-21.

گشایش و رهایش، ترجمه ایتالیایی توسط:

P. Filippani - Ronconi, *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, Naples 1959.

#### منابع درجه دوم:

W. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Leiden/ Bombay 1948; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Leiden 1952; 'An Early controversy in Ismailism', in: *studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955, 87-122. S. Pines, 'La longue recension de la Theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne', *REI* 22(1954), 7-20. A.E. Bertels,

*Nasir-i Hosrov i Ismailism*, Moscow 1959. S. M. Stern, 'Ibn Hasday's Neoplatonist', *Oriens* 13-14 (1961), 58-120. S. M. Makarem, *The Dctrine of the Ismailis*, Beirut 1972. P. E. Walker, *Abū Ya`qub al-sijistani and the Development of Ismaili Neoplatonism*, unpubl. thesis, Chicago 1974; substantial parts of this dissertation have been published as articles: 'An Isma`ili Answer to the problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God', *AJAS* 2 (1974), 7-21; 'The Ismaili Vocabulary of Creation', *SI* 40 (1974), 75-85; 'Cosmic Hierarchies in Early Isma`ili Thought: The View of Abu Ya`qub al-Sijistani', *MW* 66 (1976), 14-28. H. Corbin, 'Nasir-i Khusrau and Iranian Isma`ilism', *CHI IV* (1975), 520-42. I. K. Ponawala, 'Al-Sijistani and His Kitab al-Maqalid', *Festschrift N. Berkes*, Leiden 1976, 274-83. A. M. Heinen, 'The Notion of ta`wil in Avu Ya`qub al-Sijistani's Book of the Sources (*Kitab al-Yanabi*)', *Hamdard Islamicus* 2 II (1979), 35-45. Y. Marquet, 'La pensee d'Abu Ya`qub as-Sijistani a travers l' "Itbat an-Nubuwwat" et la "Tuhfat al-Mustajibin"', *SI* 54 (1981), 95-128. T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam, Zurich/Munich 1981, 247-64.*

### دروزیان (دروزیه)

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

S. de sacy, *Chrestomathie* (ترجمه فرانسوی هشت متن از قانون دروزیان)  
 E. von Döbeln, (تصحیح و ترجمه رساله ۱۴) *arabe*, Paris 1826, II 191-278  
 چندین Ein traktat aus den Schriften der Drusen, MO 3 (1909), 89-126  
 منبع تاریخی در دو اثر زیر ترجمه شده است:  
 de sacy, *Exposé*, and Bryer, *Origins*.

#### منابع درجه دوم

S. de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, 2 vols. Paris 1838 (reprint

Amsterdam 1964). H. Guys, *Theogonie des Druzex*, Paris 1863; *La nation druze, son histoire, sa religion, ses moeurs et son etat politique...*, Paris 1863 (reprint Amsterdam 1979). P. K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion, With Extracts from their Sacred Writings*, New York 1928 (reprint New York 1966; Hitti's hypothesis of the Persian origins of the Druzes is regarded as superdeded today). H. Wehr, 'Zu den schriften Hamza's im Drusenkanon', *ZDMG* 96 (1942), 187-207. M. G. S. Hodgson, 'Al-Darazi and Hamza on the Origin of the Druze Religion', *JAOS* 82 (1962), 5-20; Art. Al-Darazi, Duruz, El. W. Madelung, Art. Hamza b. 'D. W. Bryer, 'The Origins of the Druze Religion', *Der Islam* 52 (1975), 47-84; 239-62; 53 (1976), 5-27. J. Van Ess, 'Chilistische Erwartungen und die Versuchung der Gottlichkeit. Der Kalif al-Hakim', *Abh. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1977. N. M. Abu-Izzeddin, *The Druzes. A New Study of their History. Faith and Society*, Leiden 1984. H. Halm, 'Der Treuhander Gottes. Die Edikte des Kalifen al-Hakim', *Der Islam* 63 (1986), 11-72

### نزاریان (نزاریه): «حشاشین» و خوجه‌ها

منابع درجه اول به صورت ترجمه

۱. الموت

حسن صباح، الفصول الاربعه، ترجمه انگلیسی به قلم هاجسون:

M. G. S. Hodgson, *The Order Of The Assassins* (see below), 325-28.

عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشا، ترجمه انگلیسی به قلم بویل، و ترجمه فرانسه توسط دفرمری:

'Essai sur l'histoire des Islamaeliens ou Batinien de la Perse plus connus sous le nom d'Assassind', *JA* 8 (1856), 353 - 87; 15 (1860), 130-210.

القصیده الشافیة، ترجمه انگلیسی و فرانسه:

Engl. by S. Makarem, Beirut 1966. B. Lewis, 'Kamal al-Din's Biography of Rasid al-Din Sinan', *Arabica* 13 (1966), 225-97. *Manaqib Rashid al-Din Sinan*, French by S. Guyard, 'Un grand maitre des Assassins', *JA* 9 (1877), 387-450. Untitled treatise by Rashid al-Din Sinan: S. Guyard, *Fragments relatifs a la doctrine des Ismaelitis*, Paris 1874, 275-7.

### منابع درجه دوم

#### ١. الموت

F. Stark, *The Valleys of the Assassins*, London 1936. W. Ivanow, 'An Ism`ili Poem in Praise of Fidawis', *JBBRAS* 14 (1938), 63-72; Alamut and Lamasar, Tehran 1960. M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins. The Struggle of the Early Nizari Isma`ilis Against the Islamic World*, The Hague 1955; Art Alamut, Hassan-i Sabbah, EI<sup>2</sup>; 'The Isma`ili State', *CHI* V, 422-82. B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1967. P. Willey, *The Castles of the Assassins*, London 1963. P. Filippani-Ronconi, *Ismaeliti ed `Assassini*, Milan 1973.

#### ٢. سوریه

D. Lebey de Batilly, *Traite de l'origine des anciens Assassins porte-couteaux*, Lyon 1603. S. Guyard, 'Un grand-maitre des Assassins au temps de Saladin', *JA* 9(1877), 324-489. M. van Berchem, 'Epigraphie des Assassins de Syrie', *JA* 9(1897), 453-501. D. Schaffner, *Relations of the Order of Assassins with the Crusaders During the Twelfth Century*, unpubl. diss. Chicago 1939. C. E. Nowell, 'The Old Man of the Mountain', *Speculum* 22 (1947). 497-519. N. N. Lewis, 'The Ismailis of Syria Today', *JRCAS* 39 (1952), 69-77. B. Lewis, 'The Sources for the

History of the Syrian Assassins', *Speculum* 27 (1952), 475-89; 'Saladin and the Assassins', *BSOAS* 15(1953), 239-45; 'The Isma'iliites and the Assassins', in: K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades* I, Philadelphia 1955, 99-132; *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, London 1967; Art., Hashishiyya, EI<sup>2</sup>. N. A. Mirza, *The Syrian Isma'ilis at the Time of the Crusades*, diss. Durham 1963. I. K. Poonawala, *Biobibliography of Isma'ili Literature*, Malibu 1977, 287-97. W. Madelung, Art., Isma'iliyya, EI<sup>2</sup>.

۳. ہند و شرق افریقا

S. Mujtaba Ali, *The Origins of the Khojas and Their Religious Life Today*, Bonn 1936. W. Ivanow, 'The Sect of Imam-Shah in Gujarat', *JBBRAS* 12(1936), 19-70; 'A Forgotten Branch of the Isma'ilis', *JRAS* (1938), 57-79; 'Tombs of Some Persian Isma'ili Imams', *JBBRAS* 14 (1938), 49-62; 'Satpanth', in: *Collectanea* I, Leiden 1948, 1-54. J. N. Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953 (reprint 1979) Age Khan, *The Memoirs of Age Khan. World Enough and Time*, New York 1954; H. S. Morris, 'The Divine Kingship of the Age Khan: A Study of Theocracy in East Africa', 'Southwestern Journal of Anthropology' 14 (1958), 457-72.- *The Constitution of the Shia Imami Ismailis in Africa*, Nairobi 1962 Karim Aga Khan, *Speeches*, 2 vols, Mombasa 1963/4. S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat*, New York/Bombay/London 1964, 54-65. J. N. D. Anderson, 'The Isma'ili Khojas of East Africa. A New Constitution and Personal Law for the Community', *MES* 1 (1964), 21-39. Z. Noorally, 'The First Agha Khan and the British 1838-1868', unpubl. diss. London 1964. S. T. Lokhandwalla, 'Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)', *IESHR* 4 (1967), 155-76. E. Kjellberg, *The Ismailis in Tanzania*, Dar es Salaam 1967. H. S. Morris,

*The Indians in Uganda*, Chicago/London 1968. A. K. Adatia/N.Q. King, 'Some East African Firmans of H.H. Aga Khan III.', *JRA* 2 (1969), 179-91. H. Algar, 'The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transference of the Isma`ili Imamate to India', *SI* 29 (1969), 55-81. W. Fischauer, *The Aga Khans*, London 1970. I. K. Poonawala, *Biobibliography* (see above), 298-311. A. Nanji, 'Modernization and Changes in the Nizari Ismaili Community in East Africa - A Perspective', *JRA* 6 (1974), 123-39.; *The Nizari Isma`ili Tradition in the Indo-Pakista Subcontinent*, Delmar, N.Y. 1978. P. B. Clarke, *The Ismaili Khojas: A Sociological Study of an Islamic Sect*, unpubl. M. Ph. thesis, London 1974 (King's College); 'The Ismailis: A Study of a Community', *The Beritish Journal of Sociology* 27 (1976), 484-94; 'The Ismaili Sect in London: Religious Institutions and Social Change', *Religion* 8 (1978), 68-84. A. Z. Khan 'Isma`ilism in Multan and Sind', *JPHS* 23 (1975), 36-57. G. Khakee, 'The Das Avatara of Pir Shams as a Linguistic and Literary Evidence of the Early Development of Ismailism in Sind', *Sind Quarterly* 8 (1980), 44-7.

### طبييان مُستعلی و بُهره‌ها

#### منابع درجه اول به صورت ترجمه

D. B. M. K. Jhaveri, (A Legendary History of the Bohoras,' *JBBRAS* 9 (1933), 37 - 52.

(ترجمه از متن عربی الترجمة الظاهرة لفرقة برهه الباهرة). سيدنا حسين بن علي بن محمد بن الوليد (هشتمين داعی مطلق، م. ۱۲۶۸/۶۶۷)، رسالة المبدأ والمعاد، ترجمه فرانسوی به قلم هانری کُربن:

H. Corbin, 'Cosmogonie et eschatologie,' in: Corbin, *Trilogie ismailienne*, Tehran/Paris 1961, 131-200.

P. Casanova, 'Les derniers Fatimides', *MIFAO* 6 (1896), 415-45. H. F. al-Hamdani, 'The Life and Times of Queen Saiyidah Arwa the Sulaihid of the Yemen', *JRCAS* 18 (1931), 505-17; 'The History of the Isma'ili da'wat and its Literature During the Last Phase of the Fatimid Empire', *JRAS* (1932), 126-36; 'Rasa'il Ikhwan as-Safa in the Literature of the Isma'ili 'Faiyibi Da'wat', *Der Islam* 20 (1932), 281-300; 'A Compendium of Isma'ili Esoterics', *IC* 11 (1937), 210-20 (about the *Zahr al-ma'ani* by Idris 'Imad al-Din); *al-Sulayhiyyun*, Cairo 1955. W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933. A. A. A. Fyzee, 'A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Ismailis', *JBBRAS* 10 (1934), 8-16; 'Three Sulaymani Da'is: 1936-1939', *JBBRAS* 16 (1940), 101-4; Atr Bohoras, B. Lewis, 'An Ismaili Interpretation of the Fall of Asam', *BSOAS* 9 (1937-39), 691-704 (about the *Idah wa 'l-bayan* by the 8th da'imutlaq al-Husayn ibn 'Ali, s. 667/1268). A. O. Habibullah, *A Brief Biographical Sketch of His Holiness Sardar Doctor Sayedna Taher, Saifudin Saheb. Dai sl-Mutlaq of Dawoodi Bohras*, Bombay 1947. S. M. Stern, 'The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate and the Rise of Tayyibi Ismailism', *Oriens* 4 (1951), 193-255. J. N. Hollister, 'The Shi'a of India', London 1953 (reprint 1973). S. T. Lokhandwalla, 'The Bohras, a Muslim Community of Gujarat', *SI* 3 (1955), 117-35; 'Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)', *IESHR* 4 (1967), 155-76. A. Hamdani, *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*, Cairo 1956; 'The da'i Hatim ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596A.H./1199 A.D.) and his Book *Tuhfat al-qulub*', *Oriens* 23-24 (1974-75), 258-300; 'An Early Fatimis Source on the Time and Authorship of the *Rasa'il Ikhwan al-Safa* ',

*Arabica* 26 (1979), 62-75. S. C. Misra, *Muslim Communities in Gujarat*, Bombay/London 1964, 15-53 ('The Bohra Community and their Da`is in Gujarat). H. A. Ladak, *The Fatimid Caliphate and the Ismaili Da`wa from the the Appointment of al-Musta`li to the Suppression of the Dynasty*, unpubl. Ph. D. thesis London (SOAS) 1971. H. Amiji, 'The Bohras of East Africa', *Journal of Religion in Africa* 7 (1975), 27-61. I. K. Poonawala, *Biobibliography of Isma`ili Literature*, Malibu 1977, 133-250. A. A. Engineer, *The Bohras*, Sahibabad 1980. W. Madelung Art. al-Hamidi, *Isma`iliyya*, DI<sup>2</sup>. A. K. Irvine, Art. Haraz, EI<sup>2</sup>.





## زیدیه

سنت فقهی زیدیان به زید بن علی، نوه امام حسین (ع) و برادر ناتنی امام پنجم شیعیان دوازده امامی، محمد باقر (ع) که در سال ۷۴۰/۱۲۲ در جریان یک شورش نافرجام علیه هشام خلیفه اموی در کوفه به قتل رسید باز می‌گردد. با وجود این، آثار فقهی منسوب به زید موثق نیستند.<sup>۱</sup> آنها حاصل عقاید مذهب زیدی که در نیمه دوم قرن دوم/هشتم در کوفه توسعه یافت محسوب می‌شوند. در میان قدیمی‌ترین شعبه‌های زیدی که مورد توجه عالمان ملل و نحل عرب قرار گرفت، جارودیه‌های دقیق و سختگیر هستند که شایسته است مورد اشاره خاص قرار گیرند. اینان تنها افرادی هستند که علی (ع) را جانشین بر حق تعیین شده پیامبر (ص) می‌شناسند (در صورتی که بتریه ابوبکر و عمر را خلیفه می‌شناختند). آنها در انتظار آن بودند که امام راستین با توسل به شمشیر، حقوق خود را از غاصبان خواهد گرفت.<sup>۲</sup>

قدیمی‌ترین سنت کوفی زیدیه در آثار مرادی کوفی (محمد بن نصیر) که در سال ۸۶۶/۲۵۲ هنوز زنده بود، منعکس شده است. او مهمترین گردآورنده حدیث‌های فقهی زیدیه در قرن سوم/نهم است.<sup>۳</sup> نویسنده معاصر او، قاسم بن

1. Strothmann (1923); Maddelung (1965), 53-61

2. Madelung (1965), 44ff. : `Die Dogmatik der fruhen Zaidiyá.

3. Madelung (1965), 82ff.

ابراهیم حسنی (م. ۱۶۰/۲۴۶) اهل مدینه، که در رس در نزدیکی مدینه به تدریس اشتغال داشت، در مقایسه با سنت کلی کوفی، مقامی خاص دارد. تعالیم کاملاً مستقل او راه را برای تغییر جهت بعدی الهیات زیدی به سوی مذهب استدلالی معتزله هموار می‌کند.<sup>۲</sup>

چنان که انتظار می‌رود، اساساً عقیده به امامت است که زیدیان را از سایر فرق شیعی متمایز می‌کند. حق علی (ع) نسبت به امامت مسلم است؛ این حق بر اساس گرویدن زود هنگام آن حضرت و افضل بودنش بر مسلمانان است. پس از آن حضرت، پسران وی حسن (ع) و حسین (ع) به اراده خداوند از طریق نص به امامت می‌رسند. اما پس از این امامان، حق امامت نه از طریق نسبی خاص - چنان که امامیه و اسماعیلیه معتقدند - بلکه از طریق تمامی خاندان علویان انتقال می‌یابد و تمام اعضای خاندان پیامبر شایسته امامت‌اند. دو گواه بسیار مهم بر این نظر آیه قرآنی: «أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۳ و حدیثی از حضرت محمد (ص) است که وعده می‌دهد برای امت خود دو گنجینه بر جای گذارد که ضامن هدایت آنان باشد: «... كِتَابَ اللَّهِ وَ عِثْرَتِي». بنابراین، در اصل هر علوی دعوی امامت دارد؛ امام حقیقی کسی است که در واقع با توسل به شمشیر، امامت خود را محرز کند. خروج، امام را شایسته این منصب می‌کند. اعقاب امام حسین (ع) که به عنوان امام مورد احترام شیعیان دوازده امامی هستند، از نظر زیدیان بر اثر عدم فعالیت (قعود) صلاحیت خود را از دست می‌دهند. حتی تقیّه امامیها مردود است. «با اندکی تردید می‌توان گفت که اختلاف اساسی میان دو شعبه عمده شیعیان، تیره‌های گوناگون امامی و زیدیان، را می‌توان چنین بیان کرد: شعبه اول در اصول اعتقادی خود به جبر

۱. قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل بن ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابیطالب.

2. Madelung (1965), 86-152.

گرایش دارند و هر که را خداوند تعیین کند به امامت می‌پذیرند. زیدیان قایل به اجماع هستند، و قطع نظر از اعتقاد به خداوند، در صدد آنند که در تعیین سرنوشت امته نقش عاملان خداوند را ایفا کنند.<sup>۱</sup>

بنابراین، زیدیان به امام غایب و ظهور مهدی (ع) اعتقاد ندارند.<sup>۲</sup> از نظر آنان امام نه معصوم است و نه معجزه و کرامت دارد. فرزندان نابالغ از امامت مستثنا هستند.

عقاید زیدیه در تشکیل دو حکومت در قرن سوم / نهم، در طبرستان در جنوب دریای خزر، و در یمن عملی شد. این دو امامت با «خروج» مدعیانی حسنی ایجاد شد.

حکومت زیدی شمالی در طبرستان را شخصی به نام حسن بن زید بنیان نهاد که ریاست حامیان دیلمیان را در سال ۸۶۴/۲۵۰ در نواحی کلار، شالوس (چالوس فعلی) و ساریه (ساری) به عهده داشت. وی پس از شکست دادن والی عباسی، آمل را مقرر خود قرارداد و نواحی گرگان در شرق، گیلان در غرب و منطقه کوهستانی دیلم در جنوب - البرز - را تحت انقیاد خود درآورد. طرفداران او حتی شهرهای ری و قزوین را هر از گاهی زیر فرمان خود می‌گرفتند. پس از درگذشت او در سال ۸۸۴/۲۷۰، برادرش محمد جانشین وی شد که در سال ۹۰۰/۲۸۷ در جنگ با حاکمان بغداد به قتل رسید. به نظر نمی‌رسد این دو برادر ادعای امامت کرده باشند، بلکه ظاهراً به داشتن عنوان داعی الی الحق قانع بوده‌اند. چهارده سال پس از آن، یک مدعی علوی - این بار از تبار حسینی - توانست دوباره امیر طبرستان شود. پس از شکست دادن سپاهیان حاکم سامانی بخارا حسن بن علی اطروش، موسوم به ناصر للحق (ناصر

1. Strothmann, *Staatsrecht*, 46.

۲. فقط فرقه بی‌دوام حسینیان که بیشتر در غرب یمن پراکنده بودند در انتظار ظهور امام حسین المهدی لدین الله (۴۰۴-۱۰۱۳/۴۰۱-۱۰۱۰) به سر می‌بردند؛ این فرقه در قرن پانزدهم م. هنوز وجود داشت.

Madelung (1965), 198-201.

کبیر)، وارد آمد. اطروش که در درون زیدیه مذهب خاص خود (ناصریه قلمرو شمالی) را با نوشته‌های کلامی - فقهی خویش تأسیس کرد، به شکلی موفقیت‌آمیز کشاورزان و چوپانان منطقه کوهستانی دیلم را که هنوز بیشترشان غیرمسلمان بودند، به آیین خود درآورد. گفته می‌شود او در بستر مرگش در سال ۹۱۷/۳۰۴ وزیر خویش، حسن بن قاسم، از تبار حسنی را به جای یکی از سه پسرش به جانشینی خود تعیین کرد. این شخص که موسوم به داعی صغیر بود در سال ۹۲۸/۳۱۶، در جنگ با سامانیان بخارا کشته شد و بدین ترتیب حکومت زیدیان طبرستان به پایان خود رسید. لکن در سال ۹۶۴/۳۵۹، در هوسم گیلان (جنوب غربی دریای خزر) ابو عبدالله محمد بن حسن بغدادی از سادات حسنی، با نام مهدی لدین الله، بار دیگر یک امامت زیدی بنیان نهاد که زیر فرمان خاندانهای حسنی تا قرن ششم / دوازدهم ادامه یافت.<sup>۱</sup>

حکومت زیدی جنوب تا عصر حاضر دوام داشت و امامت یمن تا انقلاب سال ۱۹۶۲ م. ادامه یافت. مؤسس آن، یحیی بن حسین، یکی از نوادگان عالم زیدی، قاسم بن ابراهیم، بود و نام رسی منسوب به محل اقامت خانواده‌اش - رس در نزدیک مدینه - به او اطلاق می‌شد. پس از آن که یحیی بیهوده کوشیده بود تا در طبرستان جای پای به دست آورد، قبایل مبارز شمال یمن در سال ۸۹۳/۲۸۰ او را به عنوان میانجی به این کشور دعوت کردند و سرانجام قبیلهٔ خولان در صعده وی را با عنوان هادی الی الحق به امامت پذیرفتند. او در جنگهای متمادی اقتدار خود را تا نجران (در سال ۸۹۷/۲۸۴) و صنعا (در سال ۹۰۱/۲۸۸) گسترش داد. هادی در نوشته‌های فقهی خود تعالیم جدش قاسم را ادامه داد و مکتب زیدی یمن به نام این دو مرجع، قاسمیه - هادویه، نامیده می‌شود. اما هادی بر خلاف جدش، کلام استدلالی معتزلهٔ بغداد را برای نخستین بار پذیرفت.<sup>۲</sup>

پس از درگذشت هادی در سال ۹۱۱/۲۹۸، دو تن از پسرانش جانشین وی

1. Madlung (1965), 175-85.

2. Ibid., 163-8.

در امامت شدند.<sup>۱</sup> نوّه او یحیی سنت مذهبی مدنی - یمنی را به دیلم انتقال داد، جایی که از آن پس این آیین با مذهب ناصری بومی به رقابت پرداخت.<sup>۲</sup> «در امامت ناحیه خزر در قرن چهارم / دهم نفوذ کلام مذهب معتزله در زیدیه به اوج خود رسید.»<sup>۳</sup>

در قرن چهارم / دهم، امامت یمن در اثر مشکلات جانشینی تضعیف شد و در برابر فشار صلیحیان اسماعیلی، هواخواهان فاطمیان مصر، که صنعا و صعده را فتح کردند، به طرف شمال عقب رانده شد. در ابتدای قرن ششم / دوازدهم بود که اولاد امام هادی بار دیگر توسعه حکومت خود از نجران و صعده به سوی جنوب را آغاز کردند؛ امام احمد متوکل (۵۶۶-۵۳۳ / ۱۱۷۰-۱۱۳۸) مؤسس جدید امامت زیدی بود.<sup>۴</sup> در حالی که امامت‌های خزری و یمنی راه‌های جداگانه سیاسی و کلامی - فقهی خود را در پیش گرفته بودند، در این زمان با پدید آمدن یک تغییر جهت در نفوذ، روابط دوستانه مجدد برقرار شد: ادبیات شمال اکنون در یمن و خاصه توسط قاضی شمس الدین جعفر (م ۵۷۳ / ۱۱۷۷) که در کوفه و ری تحصیل کرده بود، به رسمیت شناخته شد.<sup>۵</sup> امامان یمنی را در این زمان حتی جماعت‌های زیدی خزری که دیگر هیچ گونه رهبری سیاسی نداشتند، به رسمیت شناختند. جماعت‌های شمالی بزودی هرگونه اهمیت واقعی را از دست دادند و زیر فشار اسماعیلیان الموت عقب نشینی کردند، و در عصر صفویان در قرن دهم / شانزدهم، مانند اسماعیلیان نزاری، با شیعیان دوازده امامی یکی شدند.<sup>۶</sup>

برعکس، امامت یمنی حتی پس از اشغال یمن جنوبی توسط ایوبیان مصر

1. Strothmann, *Staatsrecht*, 59f.; Madelung (1965), 169ff.

2. Madelung (1965), 172-4.

3. Madelung (1965), 185.

4. *Ibid.*, 210ff.

5. *Ibid.*, 212-16.

۶. درباره وضع جماعت‌های خزری از قرن دوازدهم تا شانزدهم ر.ک:

Madelung (1965) 207-9 and 217f.

(۶۲۶-۵۶۹/۱۲۲۹-۱۱۷۴) فراگیر بود. هنگامی که اولین سلطان رسولی زبید، یعنی عمر (۶۴۷-۶۲۶/۱۲۵۰-۱۲۲۹)، مراکزی همچون تعز و صنعا را فتح کرد، امامان زیدی بار دیگر به مدت یک و نیم قرن به صعده عقب‌نشینی کردند. پس از تأسیس خاندان طاهریان سنی در لحج و عدن، میان این خاندان و امامت زیدی بر سر صنعا جنگی تمام عیار در گرفت. در سال ۱۵۱۷/۹۳۳، یک لشکر سلطان مملوک مصر یمن را به اشغال خود در آورد و امام ناگزیر شد به ثلا عقب‌نشینی کند. لکن در همان سال، مصر به اشغال عثمانیها در آمد که در این زمان قلمرو حکومتی خود را تا کرانه دریای سرخ گسترش دادند. امام شرف‌الدین مدتی طولانی با موفقیت در برابر عثمانیها به دفاع پرداخت، لکن سرانجام در سال ۱۵۳۹ م. شکست خورد، به استانبول تبعید شد و در زندان آن شهر درگذشت و یمن یکی از ایالات عثمانی شد. در سال ۱۵۹۵ م. قاسم المنصور یکی از فرزندان هادی خروج، و در مقام امام علیه عثمانیها اعلام جهاد کرد. پسر و جانشین او محمد مؤید (از سال ۱۶۲۰ م.) جنگ با نیروی اشغالگر ترک را تا پایانی موفقیت‌آمیز رهبری کرد. در سال ۱۶۳۵ م، آخرین حکمران عثمانی یمن را ترک کرد و صنعا بار دیگر به مدت بیش از دو قرن پایتخت امامت مستقل زیدی شد. در آوریل ۱۸۷۲ م، این شهر دوباره به اشغال ترکها درآمد و یمن یک بار دیگر ولایتی عثمانی شد و امام از تمام حقوق حاکمیت محروم گردید. امام حمیدالدین منصور (۱۹۰۴-۱۸۹۰) که در صعده و در قلعه اهنوم ساکن بود در جنگی با ترکها و در گفتگوهای باب عالی (دولت عثمانی) کوشید تا دست کم مقام او به عنوان رئیس مذهبی زیدیان به رسمیت شناخته شود. پسرش یحیی متوکل (۱۹۴۸-۱۹۰۴) در اثنای جنگ جهانی اول، عملاً و به صورت غیر رسمی مستقل بود. او با حمایت قبایل حاسد و بکیل توانست در ماه نوامبر سال ۱۹۱۸ وارد صنعا شود. پس از کشته شدنش به دست گروهی درباری در سال ۱۹۴۸، پسرش سیف الاسلام احمد به کمک قبایل وفادار شمالی صنعا را دوباره فتح کرد و

عنوان پادشاه به خود داد. امامت احمد (از سال ۱۹۴۸ تا ۱۹۶۲) بارها با کودتاهای مخالفان تجددخواه تهدید شد، اما پسرش محمد بدر منصور بالله بود که افسران جمهوری خواه در روز ۲۶ سپتامبر ۱۹۶۲ او را پس از فقط یک هفته حکومت سرنگون کردند. بعد از فرار به عربستان سعودی، بدر با کمک قبایل شمالی و شرقی بیهوده تلاش کرد تا در اثنای جنگ داخلی سالهای ۷۰-۱۹۶۲ اقتدار از دست رفته خویش را به چنگ آورد. از زمان مرگش در تبعید در انگلستان، مسند امامت خالی مانده است: بنابر اصول امامت زیدی این یک موقعیت کاملاً جایز است که سابقه‌های فراوانی دارد. خروج یک امام جدید از لحاظ نظری امکان‌پذیر است. هم‌اکنون زیدیه که با داشتن چهار میلیون عضو قریب نیمی از جمعیت جمهوری عربی یمن سابق (یمن شمالی) را تشکیل می‌دهند،<sup>۱</sup> فاقد رهبر دینی هستند.

---

1. M. EL- Azzazi, *Die Entwicklung der Arabischen Republik Jemen*, Tubingen Basel 1978,36.

اکنون دو بخش یمن با نام جمهوری یمن متحد شده‌اند.

## کتابشناسی

R. Strothmann, 'Die Literatur der Zaiditen', *Der Islam* 1 (1910), 354-67; 2 (1911), 49-78; *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg 1912; *Kultus der Zaiditen*, Strassburg 1912, 'Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. 'Alis', *Der Islam* 13 (1923), 1-52. E. Griffini, *Corpus iuris di Zaid b. 'Ali*, Milan 1919. C. van Arendonk, *De Opkomst van et Zaidietische Imamaat in Yemen*, Leiden 1919 (*Les debuts de l'imamat zaidite au Yemen*, Leiden 1960). A. Jeffery, 'The Qur'an Readings of Zaid b. 'ali', *RSO* 16 (1936), 249-89. R. B. Serjeant, 'A Zaidi Manual of Hisbah of the 3rd Century (H)', *RSO* 28 (1953), 134; 'The Zaydis', in: A. J. Arberry (ed.), *Religion in the Middle East II*, Cambridge 1969, 285-301. A. K. Kazi, 'Notes on the Development of Zaidi Law'. *Abr Nahrain* 2 (1960-61), 36-40. W. Madelung, *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965; *Streitschrift des Zaiditnimams Ahmad an-Nasir wider die ibaditische Pradestinationslehre*, Wiesbaden 1985; 'Zu einigen Werken des Imams Abu Talib an-Natiq bi l-Haqq', *Der Islam* 63 (1986), 5-10; *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan, Daylaman and Gilan*, Beirut 1987. M. S. Khan, 'The Early History of Zaydi Shi'ism



in Daylaman and Gilan, *ZDMG* 125 (1975), 301-14. E. Kohlberg, 'Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet', *BSOAS* 39 (1976), 91-8. E. Renaud, 'Elements de bibliographie sur le Zaydisme', *IBLA* 43, no. 146 (1980), 309-21. B. Abrahamov, *The Theological Epistles of al-Kasim ibn Ibrahim*, unpubl. Ph. D. thesis, Tel Aviv 1981; 'Al-Kasim ibn Ibrahim's Argument from Design', *Oriens* 29-30 (1986), 259-84; 'Al-Kasim ibn Ibrahim's Theory of the Imamate', *Arabica* 34 (1987), 80-105; *Al-Kasim ibn Ibrahim On the Proof of God's Existence*.



## نمایه

آل بویه، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۰، ۲۴۶	آبراهه هندیه، ۲۴۱
آلنجق، ۱۴۸	آدم(ع)، ۳۰۲
آمودریا، ۱۱۷	آذربایجان، ۱۲۸، ۱۵۴، ۲۰۱، ۲۲۸، ۳۲۴
آناتولی، ۱۴۷، ۲۳۹	آسیای صغیر، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۹
آناتولی مرکزی، ۱۱۸	آسیای مرکزی، ۵۹، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۴۲، ۱۵۹
آیت الله ابوالقاسم خویی، ۲۳۷	۳۱۳
آیت الله العظمی محسن حکیم، ۲۳۷	آصفیه، ۲۴۱
آیت الله بافقی، ۲۱۴	آغاخان، ۲۴۲، ۲۹۱
آیت الله بروجردی، ۲۱۷، ۲۱۹	آغاخانها، ۲۹۳
آیت الله بهبهانی، ۲۴۱	آغامحمدخان قاجار، ۱۸۹
آیت الله بهشتی، ۲۲۷	آفریقای شمالی، ۳۱
آیت الله حائری، ۲۱۷، ۲۲۱	آقابرگ تهرانی، ۲۲
آیت الله حسین بن علی طباطبایی بروجردی، ۲۱۶	آقا سید محمد اصفهانی مجتهد، ۱۹۸
آیت الله حکیم، ۲۳۸	آقامحمد باقر وحید بهبهانی، ۱۸۸
آیت الله خامنه ای، ۲۲۷	آقامحمد علی بهبهانی، ۱۹۹
آیت الله خمینی، ۱۰۳، ۱۸۵، ۲۲۱، ۲۲۴	آقا محمد علی کرمانشاهی، ۱۸۸
۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۷۰	آق قویونلو، ۱۳۸، ۱۵۴، ۱۶۸
	آلبارسلان، ۱۱۸

- آیت الله خوانساری، ۲۱۷  
 آیت الله رفسنجانی، ۲۲۷  
 آیت الله سید محمد باقر صدر، ۲۳۷  
 آیت الله شریعتمداری، ۲۳۰  
 آیت الله طالقانی، ۲۲۷  
 آیت الله عبدالکریم حائری یزدی، ۲۱۵  
 آیت الله کاشانی، ۲۱۷  
 آیت الله میرزا حسن شیرازی، ۲۰۶  
 آیین جمع، ۲۳۹  
 آیین های تشرف، ۲۸۶  
 اباقاخان، ۱۲۸  
 ابراهیم حامدی، ۳۳۵، ۳۳۶  
 ابن ابی الحدید، ۴۰  
 ابن ابی الدنیا، ۳۶  
 ابن اثیر، ۲۴۸  
 ابن اعثم، ۴۰  
 ابن الجوزی، ۹۹، ۱۰۳  
 ابن الطقطقی، ۱۲۷  
 ابن بابویه، ۸۱، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴  
 ابن بطوطه، ۱۲۸  
 ابن تغری بردی، ۹۹  
 ابن حنفیه، ۴۸، ۴۹، ۵۱  
 ابن حوشب، ۳۰۰، ۳۰۵  
 ابن حوشب عراقی، ۲۹۹  
 ابن حوقل، ۹۰، ۱۰۰، ۳۰۴  
 ابن دواداری، ۲۹۳  
 ابن رزام طائی کوفی، ۲۹۶، ۳۴۶  
 ابن روح نوبختی، ۸۰، ۹۱  
 ابن زبیر، ۴۸  
 ابن سینا، ۱۴۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۱۵  
 ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۲۳  
 ابن شیخ حیوانجی، ۳۴۱  
 ابن طاوس، ۱۳۰  
 ابن عربی صوفی، ۱۴۲  
 ابن علقمی شیعی، ۱۲۶  
 ابن فرات وزیر، ۸۰  
 ابن مطهر حلّی، ۱۲۹  
 ابن ملجم، ۳۹  
 ابن ندیم، ۱۱۶، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۴۶  
 ابن نُصیر، ۲۸۳، ۲۸۴  
 ابن نظام کوفی، ۲۹۶  
 ابوالحسن اصفهانی، ۲۱۵  
 ابوالحسین علی بن محمد سمری، ۷۹  
 ابوالخطّاب، ۲۸۱، ۲۸۴  
 ابوالعباس، ۶۱  
 ابوالفرج اصفهانی، ۱۰۲  
 ابوالقاسم جعفر بن حسن حلّی، ۱۳۱  
 ابوالقاسم حسین بن روح قمی، ۷۹  
 ابوالقاسم محمد بن عبدالله، ۳۰۹  
 ابوالهیجاء حمدانی، ۱۰۲  
 ابوبکر، ۲۷، ۳۰، ۳۹، ۸۵، ۱۵۸، ۳۵۹  
 ابوجعفر محمد بن محمد، ۱۲۴

- ابوجعفر محمد عمری، ۷۹  
 ابو حاتم رازی، ۳۱۶  
 ابوحنیفه، ۱۶۹، ۱۸۳  
 ابوذر الغفاری، ۲۳۳  
 ابوسعید جنّابی، ۱۴۴، ۳۰۰، ۳۰۶  
 ابوسلمه خلیل، ۶۰، ۶۲، ۶۷  
 ابوسهل اسماعیل نوبختی، ۸۷  
 ابوظاهر، ۳۰۶  
 ابو عبدالله شیعی، ۳۰۰، ۳۰۵  
 ابو عبدالله محمد بن حسن بغدادی، ۳۶۲  
 ابو عمرو عثمان بن سعید عمری، ۷۹  
 ابو عیسی مرشد، ۳۰۳، ۳۱۷  
 ابو قیس، ۳۲۹  
 ابو مخنف کوفی، ۴۶، ۵۹، ۸۴  
 ابو موسی اشعری، ۳۵  
 ابو یعقوب سجستانی، ۳۱۶  
 ابی بصیر، ۸۲  
 اتّعاظ الحنفاء، ۳۱۰  
 اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب، ۸۵  
 اجتهاد متجزّی، ۱۹۱  
 اجتهاد مطلق، ۱۹۱  
 اجتهاد و تقلید، ۱۳۶، ۱۷۰، ۱۸۵  
 احساء، ۹۵، ۱۶۴  
 احقاق الحق، ۱۷  
 احمد آباد، ۳۳۲، ۳۳۹  
 احمد بن حنبل، ۳۸  
 احمد بن علی نجاشی، ۱۱۷  
 احمد بن فهد حلّی، ۱۴۹  
 احمد بن محمد بن عیسی، ۹۰  
 احمد کسروی، ۲۱۴، ۲۲۴  
 احمد مختار پاشا، ۳۳۹  
 اخباری، ۱۸۷  
 اُداپور، ۳۴۰  
 ادريس عمادالدین، ۳۳۷  
 اذرح، ۳۶، ۳۹  
 اُرانتیز، ۳۲۶، ۳۲۹  
 ارتدوکس، ۱۹  
 ارزنجان، ۱۵۴  
 ارسطو، ۱۷۳، ۳۱۴  
 ارمنستان، ۱۶۷، ۱۸۹  
 ازبک خان شیبانی، ۱۵۵  
 اساس التأویل، ۳۰۹  
 استتار الامام، ۲۹۳، ۳۴۹  
 استروثمان، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰  
 اسحاق احمر بصری، ۲۸۳  
 اسحاقیه، ۲۸۳  
 اسرار هزار ساله، ۲۱۴  
 اسکندر افرو دیسی، ۳۱۸  
 اسماعیل اتاروالا، ۳۴۲  
 اسماعیل دوم، ۱۶۷  
 اسماعیل صفوی، ۱۵۲، ۱۵۷  
 اسماعیل «غایب»، ۲۹۲

الاجانى، ١٠٢، ٥١	اسماعيل ك. پوناوالا، ٢٣، ٣٤٥
الامامة والسياسة، ٢٨	اسماعيليان، ٤٩، ٨٤، ٩٢، ١١٨، ٢٩١، ٢٩٦
الانزع، ٣٩	٣٠٧، ٣١٣، ٣٢٠، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٦٣
الايضاح فى خير المحض، ٣١٥	اسماعيليان نزارى هند، ٢٤٢
البانك اللاربويه، ٢٣٧	اسماعيليه، ٢٤٣، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٥
البيان و التبيين، ١٠٨	اشعرى، ٣٥، ٣٦، ٩٠
الجزاير، ٣٠٠	اشقلون، ٤٥، ٣١٢
الجوامع الفقيه، ١١٠	اصحاب يا اهل الحق، ٢٩٢
الحافظ، ٣٣٥	اصل غيب، ١١١
الحاكم، ٣٢١، ٣٢٢	اصول اربعمائة، ٨٨
الحكمة المتعالية فى الاسفار الاربعة	اصولى، ١٩١
العقلية، ١٧٣	اغز، ١٣٧
الذريعه الى اصول الشريعة، ١٠٨	افاميه، ٣٠٨، ٣٢٦
الذريعه الى تصانيف الشيعة، ٢٢	افتتاح الدعوه، ٤٥، ٣٤٩
الرد على الغلاة، ٨٨	افروديت، ٢٤٨
الرساله الواعظه، ٣١٩	افسانه سياه، ٢٩٤
الرشد والهدايه، ٣٠٢	افضل بن بدر جمالى، ٣٢٣
الرشد والهدايه، ٣٠٤	افطحيه، ٧٠
الرضا من آل محمد، ٥٨، ٦٠	افلاطون، ٣١٤، ٣١٨
السرائر، ١١٣	افلوطين، ٣١٧
السمان، ٧٧	اكمال الدين و اتمام النعمه فى اثبات الغيبه
الصراط المستقيم، ١٧٢	و كشف الحيره، ٩٢
الصله بين التشيع و التصوف، ١٤٢	الارشاد، ٨٢
الصواعق المحرقه، ٣٨	الاستبصار فى ما اختلف فيه من الاخبار،
الطائفة المُحجَّة، ١١٠	١٠٩
العسكريين، ٧٥	الاسفار الاربعه، ١٧٣

امام حسن دوم، ۳۲۹	الغریم، ۸۱
امام حسن عسکری (ع)، ۷۵	الفتن نعیم بن حماد، ۸۳
امام حسن علی شاه محلاتی، ۳۳۲	الفوائد المدنیه، ۱۷۰
امام حسین (ع)، ۲۴۴، ۲۴۵	القصیده الشافیة، ۳۵۴
امام حمیدالدین منصور، ۳۶۴	الکافی فی علم الدین، ۸۸
امام دوازدهم محمد مهدی (عج)، ۸۶	الکراجکی، ۱۰۵
امامزاده عبدالعظیم، ۲۰۷	انوردی خان، ۱۷۳
امام شاه طاهر حسینی، ۳۳۰	المجالس المؤیدیه، ۳۱۱
امام شرفالدین، ۳۶۴	المجالس و المسایرات، ۳۹
امام صادق (ع)، ۳۱	المقالات و الفرق، ۵۲
امام طیب، ۳۴۲	المقالید، ۳۱۶
امام علی (ع)، ۳۴۳	الملهوف علی قتلی الطفوف، ۲۴۵
امام غایب، ۱۲۷، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۵	المنصوریه، ۳۰۹
۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۱، ۳۲۷، ۳۴۴، ۳۶۱	الموت، ۹۷، ۲۹۷، ۳۲۸، ۳۳۱
امام محمد باقر (ع)، ۲۹۵	المهدی، ۴۸، ۳۰۵
امام موسی صدر، ۲۳۵	النزعات الصوفیة عند الشیعة الامامیة، ۱۴۲
امام موسی کاظم (ع)، ۷۱، ۷۴، ۱۲۰	النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۱۱۶
امام مهدی (ع)، ۷۷	الویری، ۸۳
امام هادی، ۳۶۳	الینابیع، ۳۱۶
امامیه، ۲۱، ۶۷، ۷۶، ۸۳، ۸۵، ۱۱۰، ۱۴۵	امامان غایب، ۳۱۱
۱۶۰، ۳۶۰	امام باقر (ع)، ۹۹
امامیهای ایران و لبنان، ۲۱	امام جعفر صادق (ع)، ۱۸۳
امان نامه جوهر، ۳۱۰	امام چهل و نهم، ۲۹۱
امت مدینه، ۲۷	امام چهل و هشتم، ۳۳۳
امتیاز رویت، ۲۰۵	امام حسن، ۳۷، ۴۱، ۵۸
ام. ژ. دوگویه، ۲۹۳	

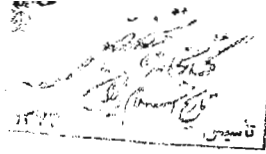
- اهل بدعت، ۱۹  
 اهل حق، ۱۵۱  
 اهنوم، ۳۶۴  
 ایران‌گرایی آریایی، ۴۷  
 ایردمانس، ۲۴۸  
 ایلخان، ابوسعید، ۱۳۷  
 ایوبیان، ۳۶۳  
 بئر الغیبه، ۷۷  
 باب‌الغیبه، ۷۷  
 باب‌النصر، ۳۲۰  
 بابیه، ۲۰۱  
 باطنیه، ۳۰۴  
 بانک شاهنشاهی ایران، ۲۰۵  
 بانیاس، ۳۲۶، ۳۲۹  
 بایزید بسطامی، ۱۴۰  
 بُتریه، ۳۵۹  
 بحارالانوار، ۸۲، ۱۸۱، ۲۵۳  
 بدخشان، ۳۳۱  
 براون، ۲۶۸  
 بربرهای کتامة، ۳۰۰  
 برقوقس، ۳۱۴  
 برقوق، ۱۴۵  
 بروده، ۳۳۹  
 بریدشاهیه، ۲۴۰  
 بساسیری، ۳۱۲  
 بصائر الدرجات، ۸۳  
 اهل اسلامی، ۲۳۶  
 امویان، ۲۶، ۳۳، ۴۳، ۴۷، ۵۸، ۶۱  
 امید دیلمی، ۳۲۷  
 امیرالحاج، ۱۰۷، ۳۰۰  
 امیرجلال‌الدین سیرنجی استرآبادی، ۱۶۳  
 امیر صدقه، ۱۳۰  
 امیر عبدالباقی یزدی، ۱۶۲  
 امیر مبارک مشعشع، ۱۵۱  
 امین غالب الطویل، ۲۸۵  
 انجودان، ۳۳۱  
 انحصار تنباکو، ۲۰۶  
 اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ۱۳۲  
 انساب‌الاشراف، ۳۲  
 انصاری، ۱۹۲  
 انقلاب اسلامی ایران، ۱۵  
 انقلاب سفید، ۲۲۱  
 انقلاب عباسیان، ۵۹، ۶۱، ۶۷، ۹۲  
 انگلبرت کمپفر سوئدی، ۱۷۷  
 انوشکین، ۳۲۰  
 اوائل‌المقالات، ۱۰۶  
 اوتربرادش، ۲۴۱  
 اوچاین، ۳۴۰  
 آوژ، ۲۴۱، ۲۴۲  
 اوصاف‌الاشراف، ۱۴۱  
 اوگاندا، ۳۳۴، ۳۴۰  
 اولجایتو، ۱۲۹، ۱۳۲



بَهْرَه، ۳۴۰	بُکیرین ماهان، ۵۶
بیجاپور، ۲۴۰	بکیل، ۳۶۴
پاتن، ۳۳۸، ۳۳۲	بلاذری، ۳۲، ۴۰
پاریس، ۲۲۶، ۲۲۹، ۳۳۴	بلتستان، ۱۵۰
پالمیرا، ۳۰۰، ۳۰۷	بلخ، ۱۵۹، ۱۸۳، ۳۱۳
پامیر قره قوم، ۳۳۳	بلژیک، ۲۰۹
پرستش تموز، ۲۴۸	بعینی، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
پرنس علی خان، ۳۳۴	۳۴۱، ۳۴۴
پشتونها، ۲۴۰	بندر قطیف، ۲۳۸
پنجاب، ۲۴۱، ۳۳۲	بنو حمّاد، ۳۰۶
پولس رسول، ۲۴۴	بنیادگرایی، ۱۳۷، ۱۸۷
پیامبران [کاذب]، ۲۷	بنی الحسن، ۴۱
پیرصدرالدین، ۳۳۲	بنی الولید انف قرشی، ۳۳۷
پیشاور، ۱۸۳	بنی امیه، ۲۸، ۳۸، ۴۳، ۴۸، ۵۸، ۶۱
پیمان ارزنة الروم، ۱۹۸	بنی صدر، ۲۲۷، ۲۳۱
تاج حیدری، ۱۵۳	بنی عامله، ۲۳۴
تاجیکها، ۲۴۰	بنی عباس، ۵۸
تاریخ الطبری، ۴۶	بنی مروان، ۵۹
تاریخ العلویین، ۲۸۵	بنی مزید، ۱۳۰
تاریخ بخارا، ۲۴۹	بنی هاشم، ۵۸، ۶۱
تاریخ جهان آراء، ۱۶۳	بورسا، ۲۲۵
تاریخ جهانگشا، ۳۵۳	بهائیت، ۲۰۱
تاریخ کمبریج ایران، ۱۵۹	بهاءالدوله آل بویه، ۱۰۶
تاریخ و مذهب نُصیریان، ۲۸۶	بهاءالدین المقتنی، ۳۲۲
تاریخ یعقوبی، ۳۲	بهاءالدین عاملی، ۱۷۰
تاسوعات، ۳۱۵	بهروجی، ۳۳۸

تكريت، ٧٥	تاشكند، ١١٧
تكفير، ١٩٨	تانزانيا، ٢٤٢
تلّ كلّخ، ٢٨٥	تاويل الدعائم، ٣٠٩
تميم، ٣٠٠	تجريد الاعتقاد، ١٣٢
توايين، ٢٤٥، ٤٨، ٤٦	تجريد العقائد، ١٢٨
تون، ٣٢٤	تحفة القلوب، ٣٤٣
تونس، ٣٠٩، ٣٠١، ٤٥، ٣٩، ٣٢	تحفة الملوك، ٢٠٢
تهذيب الاحكام، ١٠٩	تخت جمشيد، ٩٩، ٥٩
تهران، ٢٢، ٥٢، ٨٤، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٢، ١٠٨	تُدْمُر، ٣٠٠
١٢٠، ١٢٣	تذكرة الفقهاء، ١١٣
تهماسب، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٥	تراست محمّدى، ٢٥٥، ٢٢
تيسفون، ٤١، ٤٧، ٥٣، ٥٩، ٧١، ٢٨١، ٢٨٣	تربت پاكان، ١٦٩
تيمور، ١٣٨، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٥	تركمستان، ٣٢
تيمور تاش، ٢١٤	تريم، ٣٣٢
جابر بن يزيد جُغْفى، ٣٧	تُسْتَر، ٢٩٧
جانليق، ١٣٠	تسنن، ٥، ٦، ٧، ١٩، ١١٩، ١٥٩، ١٨٣، ٢٣٩
جاحظ اديب، ١٠٦	تشيع، ٥، ٦، ٧، ١٥، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣
جارودى، ٣٥٩	٢٤، ٣٢، ٣٧، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٩، ٦٠
جامع الاسرار، ١٤٣	تشيع حسن، ١٤٢
جامع الجوامع فى تفسير القرآن، ١٢٣	تشيع معتدل، ١٤٢
جامع المقاصد، ١١٣	تشيع و تصوف، ١٤٢
جامع سيفيه، ٣٤٠	تعز، ٣٦٤
جامع صحيح بخارى، ٨٨	تعزیه، ٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١
جامع عباسى، ١٧٠	تفليس، ١٦٨
جامعين، ١٣٠	تقويم الايمان، ١٧٢
جامنگر، ٣٣٩	تقيه، ٣١

جلیله، ۲۳۴	جاهلیت، ۲۴۳
جماعت خانه‌ها، ۳۳۳	جبرئیل، ۱۴۱
جمال‌الدین اسدآبادی، ۲۲۲	جبل‌النصیریہ، ۲۸۴
جمعهٔ سیاه، ۲۲۶	جبل‌انصاریه، ۲۸۴، ۲۸۵
جمهوری آذربایجان شوروی، ۲۳۹	جبل‌انصاریه، ۳۲۹
جمهوری شورایی گیلان، ۲۱۱	جبل‌بہراء، ۳۲۹
جمهوری غیرروحانی، ۲۱۱	جبل‌حرمون، ۳۲۲
جنّابی، ۳۰۷، ۳۰۵	جبل‌رضوی، ۵۲
جنش توابین، ۴۷	جبل‌سَمَاق، ۳۱۲
چندر اوغلو، ۱۴۷	جبل‌سَمَاق، ۳۲۲
جنگ‌جمل، ۳۴، ۳۷، ۳۸	جبل‌سَمَاق، ۳۲۶، ۳۳۰
جنگجویان صلیبی، ۴۵	جبل‌عامل، ۱۴۵، ۱۶۴، ۲۳۳
جنگ عراق و ایران، ۲۳۲	جبلہ، ۲۸۳
جُنید، ۱۵۲	جبل‌یافعی، ۳۰۰
جوہر الکلام، ۱۱۳، ۱۹۲، ۱۹۵	جبهہٴ ملّی، ۲۱۷
جوناجر، ۳۳۲	جرالد تالبوت، ۲۰۵
جہاد، ۱۹۷	جزین، ۱۴۵، ۲۳۴
جہال، ۳۲۳	جزیرہ، ۳۲، ۲۹۸
جہانشاہ، ۱۳۸	جعفرالحاجب، ۳۴۹
جیحون، ۱۱۷، ۱۴۹	جعفر بن ابی طالب، ۵۸
جیحون سفلی، ۱۴۲	جعفر صادق (ع)، ۶۱، ۹۳
جیمز موریر، ۲۵۰	جعفری، ۲۴۲
جی. وُن ولوتن، ۲۴۸	جلال‌الدین حسن سوم، ۳۲۸
چاچ، ۱۱۷	جلال‌الدین رومی، ۱۴۱
چالدران، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲	جلایریان، ۱۳۷، ۱۳۸
چیچی‌ها، ۱۹۸	چلقا، ۲۰۷



- چرکسی های، ۱۹۸  
چرکسی های قفقاز، ۱۵۲  
چک‌ها، ۲۴۱  
چنگیز خان، ۱۲۵  
چهارباغ اصفهان، ۱۸۲  
چیترال، ۳۳۲  
چیتیک، ۲۵۸  
حاتم بن ابراهیم، ۳۴۳  
حاج آقانورالله اصفهانی، ۲۱۴  
حاج میرزا آقاسی، ۲۰۱  
حافظ اسد، ۲۸۵، ۲۳۶  
حامد الگار، ۱۴۰  
حجر الاسود، ۳۰۶  
حجره الغیبه، ۷۷  
حججه الوداع، ۳۰  
حدیث غدیر، ۲۷  
خدیجه، ۳۳۷  
حراز، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۷  
حرم حضرت فاطمه معصومه (س)، ۲۱۴  
حرم کاظمین، ۱۸۹، ۱۶۹، ۱۲۷، ۷۲  
حروفیه، ۱۴۸  
حزب الدعوة الاسلامیه، ۲۳۷  
حزب توده، ۲۱۷  
حزب خلق مسلمان ایران، ۲۲۸  
حسن اعصم، ۳۰۷  
حسن بن حیدر اخرم، ۳۱۹  
حسن بن زید، ۳۶۱  
حسن بن علی اطروش، ۳۶۱  
حسن بن محمد بن سماعه کوفی، ۷۲  
حسن بن موسی نوبختی، ۸۷  
حسن بن نوح هندی، ۳۳۸  
حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی،  
۱۳۱  
حسن روملو، ۱۵۹  
حسن صباح، ۳۲۶، ۳۲۴  
حسن عسکری (ع)، ۲۹۸  
حسین، ۴۱، ۷۰  
حسین اهوازی، ۲۹۷  
حسین بن زکاریه، ۳۰۸  
حسین بن علی، ۷۹  
حسین بن فیض الله حمدانی، ۳۴۵  
حسین (ع)، ۲۹، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۱  
حسین ف. حمدانی، ۲۳  
حسین م. جعفری، ۲۴  
حسین موسوی معلم، ۲۳۶  
حسینیان، ۳۶۱  
حسینیّه ارشاد، ۲۲۲  
حشاشین، ۱۲۴، ۲۹۴، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۰  
حشاشین نزاری، ۲۳۳  
حضرت ابراهیم، ۸۲  
حضرت فاطمه (س)، ۲۹، ۲۴۳  
حضرت محمد (ص)، ۱۹، ۲۵، ۲۷، ۴۹

خاندان نوبختی، ۸۶	حضرت مسیح، ۱۵۱
خانقاه، ۱۸۵	حضرت موسی، ۵۳
خانقاه ملامحسن فیض، ۱۷۴	حضرت مهدی، ۱۵، ۸۱، ۱۲۳، ۱۴۳
ختکین، ۳۲۰	حضرت یوسف، ۱۱۳
ختلان، ۱۴۹	حق اعلان، ۱۹۷
خرقانی، ۲۱۴	حق بست، ۲۰۴
خریبه، ۳۲۹	حکایت سرداب، ۷۷
خصی، ۱۱۷	حکمت یمانی، ۱۷۲
خصیبی، ۲۸۴	حکمت، ۳۵، ۳۶، ۱۱۵
خطانی، ۱۵۵	حلاج، ۱۴۰
خلنجان، ۳۲۶	حلب، ۹۶، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۷۲، ۲۸۳، ۲۸۴
خلوات، ۳۲۲	حله، ۹۵، ۱۳۱، ۲۳۷
خلیفه الحاکم، ۳۱۹، ۳۲۰	حمدالله مستوفی، ۱۵۹
خلیفه الظاهر، ۳۲۲	حمدان قرمط، ۲۹۸
خمبته، ۳۳۸	حمدانیان، ۹۶، ۱۰۲
خمین، ۲۱۵، ۲۲۴	حمزه لبّاد، ۳۱۹
خمینی، ۲۱۵	حمیدالدین، ۳۴۵
خنجی، ۱۵۳	حمیدالدین کرمانی، ۳۱۷
خواجه اسحاق ختلانی، ۱۴۹	حوران، ۳۲۲
خوارج، ۱۷، ۱۹، ۳۵، ۳۶	حیدر، ۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۲، ۱۵۳
خوارزم، ۱۰۶، ۱۴۲	حیدر آملی، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳
خوانساری مورخ، ۱۴۱	خابور، ۴۷
خوجه‌های هندی، ۳۳۲	خاتم‌المجتهدین، ۱۶۴
خورشاه، ۳۲۸	خالد بن ولید، ۲۸
خحیر، ۳۹	خاندان اموی، ۲۹، ۴۳
دارالخلافه، ۷۵، ۷۸، ۸۵، ۱۰۳، ۳۲۰	خاندان مکرمی، ۳۳۹

دارالخلافة تونس، ۳۱۷	دروزیان، ۳۱۴
دارالسّیاده، ۱۲۹	دروزیها، ۲۰
دارالفنون، ۲۰۴	درّة بقاع، ۱۶۴
دارالهجرة، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۸	دریاچه وان، ۱۱۸، ۱۳۸
داعی ابو حاتم رازی، ۳۱۹	درّی افندی، فرستاده عثمانی، ۱۵۹
داعی اعظم ملیجی، ۳۱۱	درّ اصطنخر، ۵۹
داعی الدعاة اسماعیلی قُت تگین، ۳۲۰	درّهای سنیان، ۱۵۸
داعی الی الحق، ۳۶۱	دشت بقاع، ۲۳۳، ۲۳۶
داعی جلم بن شیبان، ۳۱۳	دعائم الاسلام، ۳۴۴
داعی سیف الدین، ۳۴۰	دکتر محمد مصدق، ۲۱۷
داعی صغیر، ۳۶۲	دکن هند، ۳۳۱
داعی علی بن محمد، ۳۱۳	دوازده امامی، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۵۱
داعی کرمانی، ۳۱۲، ۳۱۹	۵۳، ۵۴، ۶۷، ۷۲، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۹۱
داعی محمد نسفی، ۳۱۵	دور کشف، ۳۴۴
داعی موید، ۳۱۲	دو ساسی، ۳۲۳
داعی ناصر خسرو، ۳۱۳	دولة الحق، ۳۰۹
دانشگاه الازهر، ۲۲۰	دونالدسن، ۲۲
داوودبن قطب شاه برهان الدین، ۳۳۹	دهلی، ۱۸۳
دجیل، ۲۹۷	دیار بکر، ۱۳۸، ۱۵۲
درّالمنثور، ۱۷	دیلیم، ۹۶، ۹۷، ۱۲۵، ۲۹۷
دراویش بکتاشی، ۲۳۹	دیوان اسماعیل «خطانی»، ۱۶۰
در بند، ۱۶۸	دیوان الشریف الرضی، ۱۰۷
دروزیان، ۳۲۰	دیوان سید الجمیری، ۵۳
درزیه، ۳۲۰	دیوان شاه اسماعیل، ۱۵۷
درست کیشی، ۱۹	دیوانیه، ۲۳۷
درس سیفی، ۳۴۰، ۳۴۲	دُئیب بن موسی، ۳۳۵

- ذو جبله، ۳۳۵  
 راجپوت، ۳۳۹  
 راجستان، ۳۴۰  
 راستروثمان، ۲۴۴  
 راشدالدين سنان، ۳۳۰، ۳۲۹  
 رافضی، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۱۲۱، ۱۶۳، ۲۸۲، ۲۸۵  
 راولپنڈی، ۳۳۲  
 راهنمای ادبیات اسماعیلی، ۳۴۴  
 رأس العین، ۴۷  
 رب النوع ادیتیہ، ۳۱۳  
 رحلت پیامبر، ۳۳  
 رحله، ۱۲۸  
 رس. ۳۶۰، ۳۶۲  
 رسائل اخوان الصفا، ۳۳۶  
 رساله ابو مخنف کوفی، ۴۸  
 رساله الغیبه، ۳۲۲  
 رساله فی بیان مذاهب الشیعہ، ۲۰  
 رساله های خراجیه، ۱۶۵  
 رساله نوافلاطونی شجره الیقین، ۳۰۶  
 رساله الاعتقادات، ۹۱، ۱۰۵  
 رساله الخراج، ۱۶۵  
 رساله الهدی، ۱۴۹  
 رسائی، ۳۰۸  
 رسی، ۳۶۲  
 رشت، ۱۹۶، ۲۱۰
- رُصافه، ۳۲۹  
 رضاشاه، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴  
 رضامین آل محمد، ۵۹  
 رضی الدین طاووسی، ۲۴۵  
 رفع الشرائع، ۳۰۳  
 رقه، ۳۴، ۴۶، ۱۲۴  
 رکن الدوله آل بویه، ۱۰۲  
 رکن کعبه، ۸۲  
 رمله، ۳۰۷، ۳۱۲  
 رنه دوسو، ۲۸۶  
 روافض، ۸۵  
 روحانیت شیعه، ۱۸۷، ۲۲۳  
 روحانیت «مرتجع»، ۲۱۹  
 رودبار، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸  
 رودلف استروثمان، ۲۸۶  
 رودلیطانی، ۳۳۲  
 رودولف استروثمان، ۱۲۴  
 روز اربعین، ۲۴۶  
 روستای کَلین، ۸۸، ۲۹۹  
 روشنایی نامه، ۳۵۱  
 روضات الجنّات، ۱۲۶  
 روضه خوانی، ۲۴۹  
 رومانوس چهارم دیوجانوس، ۱۱۸  
 ری، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۲۱  
 ریچارد شیردل، ۳۳۰  
 ریشه ها و گسترش اولیه اسلام شیعی، ۲۴

سلا میس، ۲۹۷	زاویه شیخ صفی‌الدین، ۱۵۲
سامرا، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۱۸۵، ۱۹۳	زبید، ۳۶۴
ساوه، ۹۰	زبیر، ۲۸، ۳۴، ۳۹، ۵۰
سبزوار، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶	زحله، ۲۳۳
۱۵۹	زنده‌خواری، ۱۵۵
سبعیه، ۲۹۱	زندیه، ۱۸۵
سجستانی، ۳۱۷، ۳۵۱	زنگبار، ۲۴۲، ۳۴۰
سجلماسه، ۳۰۸	زوزن، ۳۱۹، ۳۲۴
س. دوساسی، ۲۹۳	زهر الربیع، ۱۷۵
سربداران، ۱۴۴، ۱۴۵	زیاد، ۲۹۶
سرجوزف آرنولد، ۳۳۳	زیدبن علی، ۵۴، ۵۵، ۳۵۹
سردار فاطمی، ۴۵، ۳۱۰	زیدیان، ۸۶
سرزمین شام روم شرقی، ۲۸	زیدیه، ۵۴، ۵۵، ۲۴۳
سرولی، ۲۵۰	زیزیانف، ۱۸۸
سرویافع، ۳۰۰	زین‌العابدین، ۵۴، ۶۷، ۱۲۳، ۱۴۶، ۳۰۳
سعادت‌نامه، ۳۵۱	زینب(س)، ۲۵۱
سعد بن ابی وقاص، ۲۸	ژان پل سارتر، ۲۲۲
سعد بن عبدالله قمی، ۸۷	ژان شاردن، ۱۷۵
سفاح، ۵۸	ژنو، ۳۳۴
سفارت آمریکا، ۲۳۱	ژولیوس دورویتر، ۲۰۴
سفینه البحار، ۱۸۱	ساحل اژه، ۲۳۹
س. گویار، ۲۹۴	ساریه، ۳۶۱
سلام بند، ۳۴۱	سازمان آزادی‌بخش فلسطین، ۲۳۲
سلطان الوند آق قویونلو، ۱۵۸	سازمان شیعی سیاسی - نظامی صدر، ۲۳۵
سلطان حسین، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱	ساسانیان، ۹۸
سلطان سلجوق، ۱۱۸، ۳۲۴	ساف، ۲۳۲، ۲۳۵



- سیاست نامه، ۱۱۹
- سیاوش، ۲۴۸
- سیبری، ۱۲۴
- سید ابوالحسن طالقانی، ۲۱۴
- سید ابوالحسن موسوی اصفهانی، ۲۱۲
- سید تاج‌الدین ابوالفضل محمد، ۱۳۰
- سید جعفر کشفی، ۲۰۲
- سید جلال‌الدین آشتیانی، ۱۷۴
- سید حسن مدرس، ۲۱۴
- سید حسین سلطان العلماء، ۱۷۱
- سید حسین کرکی، ۱۶۶
- سید حسین نصر، ۱۷۴
- سید جمیری، ۵۱، ۵۳، ۶۸، ۹۴
- سید دلدار علی، ۲۴۱
- سید شریف بن تاج‌الدین علی شیرازی،  
۱۶۲
- سید شریف شیرازی، ۱۶۲
- سید عبدالحسین خاتون‌آبادی، ۱۸۲
- سید عبدالحسین شرف‌الدین، ۲۳۵
- سید عبدالعزیز طباطبائی، ۱۰۹
- سید عبدالله بهبانی، ۲۰۷
- سید علی محمد، ۲۰۰
- سید کاظم رشتی، ۲۰۰
- سید محمد باقر شفتی رشتی، ۲۰۳
- سید محمد باقر موسوی رشتی، ۱۴۱
- سید محمد طباطبائی، ۲۰۷
- سلطان سلیم عثمانی، ۱۵۹
- سلطان شاهرخ، ۱۴۹
- سلطان صلاح‌الدین، ۳۲۹
- سلطان محمد شاه، ۳۳۳
- سلطان مسعود سوم، ۱۲۳
- سلطان ملک‌شاه، ۳۲۴
- سلطان نشین بهمینی، ۲۴۰
- سلطان یعقوب آق قویونلو، ۱۵۳
- سلع، ۳۶
- سلمان، ۳۲
- سلمیه، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸
- ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۳۱، ۳۳۷، ۳۴۹
- سلیمان افندی، ۲۸۶
- سلیمان بن صُرَد، ۴۷
- سلیمان هندی، ۳۳۹
- سمرقند، ۹۰، ۹۱، ۱۱۷، ۱۳۸
- سمعانی، ۷۹
- سند، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۳۲
- سند الهادی، ۳۲۰
- سندان باهلی، ۲۹۶
- سورت، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴
- سوریه، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۳۴، ۳۳۷
- سویس، ۹۷
- سهروردی، ۱۷۱
- سهم سادات، ۱۹۵
- سیاست‌نامه‌اش، ۱۱۹

شبه جزیره عربستان، ۲۵	سید مرتضی، ۱۹۶
شبه جزیره هند، ۲۴۱	سید مرتضی عسکری، ۲۸۰
شبهه خوانیها، ۲۴۹	سید موسی صدر، ۲۳۵
شرات، ۶۲، ۶۰	سید نعمه الله جزائری، ۱۷۵
شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ۱۳۱	سیده آروی، ۳۳۵
شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۰۶	سیره ابن حوشب، ۴۵
شرفی حسین بن حسن مکرمی، ۳۳۹	سیره المهدی، ۳۰۴
شروان شاه، ۱۵۸	سیره المؤید، ۳۱۳
شریعت سنگلجی، ۲۱۴	سیف الاسلام احمد، ۳۶۴
شریف ابوالمعالی محمد بن عبیدالله، ۱۲۳	سیف الدوله حمدانی، ۱۰۲
شریف اخو محسن، ۳۱۱	سیلان، ۳۳۲
شریف اخو محسن دمشق، ۲۹۳	سیوطی، ۷۹
شریف رضی، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲	شاردن، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۵
۱۶۶، ۲۵۸، ۳۱۱	شافعی، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۸۳
شریف مرتضی، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰	شالوس، ۳۶۱
شماخی، ۱۵۸، ۱۶۸	شام، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶
شمال افریقا، ۳۰۱، ۳۰۷	شاه اسماعیل، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳
شمس الدین لاهیجی، ۱۵۴	شاه تهماسب، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۸۰
شمعون الصفا، ۳۰۲	شاهدیز، ۳۲۶
شوالیه های مدافع زایران بیت المقدس، ۳۳۰	شاهرخ تیموری، ۱۳۹
شورای نگهبان، ۲۲۹	شاه سلطان حسین اول، ۱۷۳
شوستر، ۲۱۰	شاه شروان، ۱۵۳
شهربانو، ۲۵۱	شاه صفی، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۳
شهر سبز، ۸۹	شاه عباس اول، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۵
	شاه عباس دوم، ۱۷۲
	شاه عبدالعظیم، ۲۱۴

شيعه، ۵، ۶، ۷، ۱۳، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰،	شهرک صدام، ۲۳۷
۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۰، ۳۲، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۴۶،	شهر مدور، ۹۸
۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۶۲، ۶۷	شهيد اول، ۱۴۶، ۱۶۴
شيعه اثنى عشریه، ۲۹۱	شيبك خان، ۱۸۵
شيعه عثمان، ۳۲	شيث، ۳۰۲
شيعه على، ۳۲	شيخ احمد احسايي، ۲۰۰
شيعه على (ع)، ۱۷	شيخ الاسلام، ۱۷۱
شيعيان، ۱۹	شيخ الجبل، ۳۲۵
شيعيان دوازده امامي، ۲۲، ۵۳، ۵۴، ۸۴	شيخ الطائفه، ۲۰
۹۱، ۹۸، ۱۰۴، ۱۳۱	شيخ بهايي، ۱۷۰، ۱۷۲
صاحب الزمان، ۱۴۸	شيخ جعفر نجفي، ۱۸۸
صاحب السيف، ۸۱	شيخ حسن جوري، ۱۴۳
صاحب الشامه، ۳۰۸	شيخ حيدر، ۱۵۲، ۱۵۳
صاحب الناقه، ۳۰۷	شيخ خزعل، ۲۱۱
صاحب روضات، ۱۷۵	شيخ صدوق، ۱۰۹
صادق طباطبائي، ۲۲۹	شيخ صفى الدين اسحاق، ۱۵۲
صحابه، ۱۹	شيخ طوسي، ۲۰، ۷۷، ۱۰۹، ۱۱۱
صحراي عربستان، ۳۴، ۴۳، ۱۹۰	شيخ عبدالعال، ۱۶۶
صحراي كربلا، ۴۳	شيخ فضل الله، ۱۹۹
صحيفه سجاديه، ۵۴	شيخ محمد حسن، ۱۹۲
صدام حسين، ۲۳۸	شيخ محمد حسين فضل الله، ۲۳۶
صدرالدين شيرازي، ۱۷۲	شيخ مفيد، ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۶۹، ۷۵، ۷۶
صدر امير معز الدين محمد اصفهاني، ۱۶۳	شيخيه، ۲۰۰
صدوق، ۷۷، ۸۷، ۹۱، ۱۰۵	شيخيه - جوريه، ۱۴۸
صعده، ۳۳۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴	شيرز، ۳۲۶
صفوة الصفا، ۱۶۰	شيطان الطاق، ۸۵

طرسوس، ۲۳۹	صفویان، ۱۴۴
طریقه شیخیه - جوریه، ۱۴۳	صفین، ۸۴، ۳۷، ۳۵، ۳۴
طریقه صفویه، ۱۵۲	صلاح‌الدین، ۳۳۰
طریقه کبرویه، ۱۴۲	صلح امام حسن (ع)، ۳۷
طسوح، ۲۹۸	صلح ترکمانچای، ۱۹۸
طغرل، ۱۱۸، ۱۱۷	صلحیان، ۳۶۳، ۳۳۵
طلحه بن عبیدالله، ۲۸	صلحیه، ۳۱۳
طوسی، ۱۱۰	صنعا، ۳۳۹، ۳۳۷، ۳۳۵، ۳۱۳، ۳۰۷، ۳۰۰
طوطی‌نامه، ۱۷۰	صورة الارض، ۱۰۰
طیبیان، ۳۳۵	صولی، ۲۹۶
طیبیان یمن، ۳۱۸	صیدا، ۲۳۴، ۱۴۵
عادل شاهیه، ۲۴۰	ضیاء‌الدین طباطبایی، ۲۱۱
عارف تامر، ۳۳۱	طالقان، ۲۹۷
عانه، ۲۸۴	ظاهر سیف‌الدین، ۳۴۱
عایشه، ۳۹، ۳۴	ظاهر موسوی، ۱۰۶
عباس اول، ۱۷۱	طایفه کلب، ۳۰۰
عباس بن حسین حمدانی، ۳۴۵	طایفه جذام، ۲۳۴
عباس دوم، ۱۷۱	طایفه حارث، ۱۰۳
عباس قعی، ۱۸۱	طایفه یام، ۳۳۵
عباس میرزا، ۱۹۸	طبرانی، ۲۸۴
عبدالجلیل رازی، ۳۲۴	طبرستان، ۳۶۲، ۳۶۱، ۲۹۹، ۱۵۳
عبدالجلیل قزوینی رازی، ۱۱۹	طبرسی اکبر، ۱۲۳
عبدالجواد فلاطوری، ۲۳	طبری مورخ، ۸۴، ۴۶
عبدالرحمن بن عوف، ۲۸	طبس، ۳۲۴
عبدالرحمن بن ملجم، ۳۶	طبقات ابن سعد، ۴۱
عبدالرزاق بیاع، ۳۲۴	طرابلس، ۳۲۹

عسقلان، ۴۵، ۳۱۲	عبدالرزاق لاهیجی، ۱۷۳
عسکر مکرم، ۲۹۷	عبدالزهراء الخطیب، ۱۰۸
عسکری (ع)، ۷۶	عبدالقادر جیلانی، ۱۶۹
عضدالدوله دیلمی، ۴۵	عبداللطیف جامع، ۱۵۱
عظاملک جوینی، ۱۴۱، ۳۲۸، ۳۵۳	عبدالله افطح، ۶۹، ۷۰
عقال، ۳۲۲	عبدالله اکبر، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۰
عقدالفرید، ۲۸	عبدالله بن سبا، ۲۸۰
عقیل بن ابی طالب، ۲۹۶، ۲۹۷	عبدالله بن عمر، ۴۸
عکا، ۳۱۲	عبدالله بن معاویه، ۵۹
علامه حلی، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۹	عبدالله بن میمون، ۲۹۵
علامه سید محمد حسین طباطبائی، ۲۳	عبدالله مهدی، ۳۰۸
علایم آخر الزمان، ۸۳	عبدالمجید، ۳۳۵
علاءالدین محمد سوم، ۳۲۸	عبدالملک اموی، ۵۰
علمای ثلاثه، ۲۱۵	عبدان، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۵
علویون، ۱۹	عبدالله بن زیاد، ۴۴
علی اکبر هاشمی رفسنجانی، ۲۳۲	عبدالله بن معاویه، ۵۸
علی الاعلی، ۱۴۸	عبات عالیات، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۰۶، ۲۳۷
علی الرضا (ع)، ۷۴، ۱۲۰، ۱۴۲، ۲۴۶، ۲۸۲	عثمان، ۱۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶
علی اللّهی، ۱۵۱	عدالتخانه، ۲۰۷، ۲۰۸
علی اوسط، ۲۵۱	عدن، ۳۰۰، ۳۱۳، ۳۳۵، ۳۶۴
علی بن ابی طالب (ع)، ۱۷، ۲۹۶	عُدّة الاصول، ۱۱۰
علی بن حسین (ع)، ۵۴	عراق، ۵، ۶، ۱۵، ۲۲، ۲۶، ۳۴، ۳۶، ۴۰، ۴۱
علی بن سراج مصری، ۲۹۶	۴۳، ۵۳، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۸۴
علی بن عبدالعالی کرکی عاملی، ۱۶۴	۹۷، ۹۶
علی بن فضل، ۲۹۹	عروج و خروج سریداران، ۱۴۴
علی بن محمد بن فرات، ۷۸	عروس الصحراء، ۳۰۰

- غیبت، ۵۲، ۷۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰  
 غیبت تاته، ۸۱  
 غیبت کبری، ۸۰، ۸۱  
 فارابی، ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۱۵  
 فارس، ۳۱۲  
 فاطمه(س)، ۲۹، ۴۰، ۱۰۰، ۲۴۳، ۲۷۹  
 ۳۰۸  
 فالاشه‌های حبشه، ۲۸۱  
 فتحعلی شاه، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳  
 فتح قیصریه، ۲۹  
 فتوت، ۳۹، ۱۴۶  
 فخرالمحققین، ۱۴۲  
 فدا بیان، ۳۲۵  
 ف. دو بلوا، ۲۹۵  
 فرات، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۶۱  
 فرانتس فانون، ۲۲۲  
 فرانسه، ۲۲۶، ۲۸۵  
 فرحة الغری فی تعیین قبر امیرالمؤمنین  
 علیه‌السلام، ۹۹  
 فرعون، ۱۱۳  
 فِرَق، ۶۸، ۲۸۲  
 فرق‌الشیعه، ۲۰  
 فرقه بهایی، ۱۷۰  
 فرقه مشعشعیه، ۱۵۰  
 فرقه نوربخشی، ۱۴۹  
 فرید لندر، ۲۸۱  
 علی بن محمد سامری/سمری، ۸۰  
 علی بن محمد شلمغانی، ۸۰  
 علی بن موسی الرضا، ۵۸  
 علی بن یقطین، ۷۱  
 علی دوانی، ۱۸۸  
 غلیقه، ۳۲۹  
 علی مؤید، ۱۴۵  
 عماد شاهیه، ۲۴۰  
 عماره، ۲۳۷  
 عمان، ۲۳۸، ۳۰۶، ۳۱۳  
 عوائد الایام، ۲۰۲  
 عهد جدید، ۲۴۴، ۳۰۳  
 عهد عتیق، ۳۰۳  
 عهدنامه ترکمانچای، ۲۰۳  
 عیون الاخبار، ۳۰۴، ۳۳۷  
 غازان خان، ۱۲۹  
 غاضریه، ۴۴  
 غالی، ۱۹، ۵۳، ۵۴، ۸۹، ۹۴، ۱۵۱، ۱۵۶  
 ۱۶۹، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲  
 غایة المراد، ۱۴۵  
 غدیر خم، ۳۰، ۳۴۳  
 غزالی، ۱۴۰  
 غُلّات، ۶۸  
 غُلاة، ۵۳، ۸۰، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۱۲۴، ۱۴۸  
 غیاث‌الدین عبدالکریم بن طاوس، ۹۹  
 غیاث‌الدین منصور دشتکی، ۱۶۵

قبائلیه، ۳۰۱	فسطاط، ۳۱۰، ۳۲۰
قبایل زاگرس، ۱۸۴	فضل الله استرآبادی، ۱۴۸
قبرستان بقیع، ۶۷، ۷۱، ۲۴۵	فطحیه، ۷۰
قبرستان شریف، ۲۴۶	فلسطین، ۲۸، ۲۹، ۴۵، ۲۳۳، ۳۰۷، ۳۰۸
قبیله اشعری، ۹۰	۳۱۰، ۳۱۲
قبیله ترکمن قاجار، ۱۸۹	فلوطين، ۳۱۴، ۳۱۶
قبیله ثقیف، ۴۸	فهرست ابن ندیم، ۸۴
قبیله سلجوق، ۱۱۷	فیض الله حمدانی، ۳۴۴
قبیله قریش، ۵۶	قادیسیه، ۲۸
قبیله اسد، ۱۳۰	قاسم المنصور، ۳۶۴
قبیله بنی هاشم، ۵۶، ۵۹	قاسم بن ابراهیم حسنی، ۳۶۰
قبیله خولان، ۳۶۲	قاسم بن حسن، ۲۵۱
قبیله کلاب، ۳۰۰	قاسمیه - هادویه، ۳۶۲
قتل عثمان، ۳۳	قاشان، ۲۹۹
قداحیه، ۲۹۴، ۲۹۶	قاضی اسف فیضی، ۳۴۴
قدموس، ۳۲۹، ۳۳۰	قاضی النعمان، ۳۹
قرارداد وثوق الدوله، ۲۱۱	قاضی سعید قمی، ۱۷۳
قراقویونلو، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۴	قاضی شمس الدین جعفر، ۳۶۳
قرايوسف، ۱۳۸، ۱۴۸	قاضی شمس الدین لاهیجانی، ۱۶۲
قرطاجه، ۲۸	قاضی عبدالجبار، ۱۰۸
قرمطیان، ۲۳۳، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۵	قاضی محمد کاشانی، ۱۶۲
قره قوم، ۳۳۲	قاضی نعمان، ۴۵، ۳۰۱، ۳۴۹
قریه بغداد، ۶۲	قاضی نعمان فاطمی، ۳۴۴
قزل اوزون، ۹۶	قانون منع تکفیر، ۳۴۱
قزلباش، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰	قاین، ۱۴۹، ۳۲۴، ۳۳۱
قزویں، ۹۰، ۹۷، ۱۱۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰	قبائل الصغری، ۳۰۰

کابل، ۱۸۳، ۲۴۰	قسطمونی، ۱۴۷
کاتیوار، ۳۳۲	قضیه حاجی بی بی، ۳۳۳
کارستن نیبور، ۲۸۵	قطب العارفين شيخ خليفه، ۱۴۳
کارل مارکس، ۲۲۲	قطب شاهیه، ۲۴۰
کارون، ۲۹۷	قطیف، ۱۶۴، ۹۵، ۳۱۳، ۳۰۰
کازانوا، ۳۳۶	قلاع الدعوه، ۳۳۰
کاشان، ۱۱۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۹۹	قلعه ذومرمر، ۳۳۷
کاشغر، ۳۳۲	قلعه الموت، ۱۷۳، ۳۲۴
کاشف الغطاء، ۱۹۷	قلعه عتاره، ۳۳۹
کاظمین، ۷۲، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۷	قلعه گردکوه، ۳۲۶
کاظمیه، ۷۲، ۲۳۷	قلعه مرقب، ۳۲۶
کافی، ۹۵	قلعه المضيق، ۳۰۸
کامل شیبی، ۱۴۲	قلمرو شام، ۲۶
کتابهای غیبیه، ۸۶	قلهک، ۲۰۸
کُتاهه، ۳۰۵	قُلَيعه، ۳۲۹
کتاب اربعه، ۱۰۹، ۹۱	قم، ۵، ۲۲، ۸۸، ۹۰
کُتَير عَزَه، ۵۱، ۵۳	قمی، ۶۸، ۶۹
کراچی، ۲۴۱، ۳۳۳، ۳۴۰	قندهار، ۱۸۳، ۲۴۰
کربلا، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۴	قواعد الاحکام، ۱۱۳
۵۸، ۶۸، ۷۵، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۳، ۹۸، ۹۹	قواعد الاسلام، ۱۵۹
کرخ، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۷، ۲۸۴	قواعد العقائد، ۱۲۸
کردستان، ۱۴۹	قوبیلای خان، ۳۲۸
کرک نوح، ۱۶۴	قونیه، ۱۴۱
کرکی، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۸، ۱۸۰	قهبستان، ۱۲۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۱
کرمان، ۱۵۹، ۱۸۹، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۳۱	قیروان، ۳۲، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹
کرمانشاه، ۱۵۱، ۲۵۰	قَیلِیقِیه ترکیه، ۲۸۴



کَهْک، ۱۷۲	کَومَه، ۲۸۰
کیانگ، ۳۳۲	کریم آقاخان چهارم، ۳۳۴
کیسان، ۵۰	کزلباشی، ۲۳۹
کیسانیه، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۱۱۱، ۲۸۱	کلار، ۳۶۱
کیلیکیه، ۲۸۴	کَل مُجْتَهِدِ مُصِیْب، ۱۳۶
گجرات، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰	کُلنل رضاخان، ۲۱۱
گرجستان، ۱۵۲، ۱۶۷، ۱۸۹	کلیسا، ۱۹، ۲۴۴
گردکوه، ۳۲۸	کلین، ۲۹۹
گشایش و رهایش، ۳۵۱	کمال آتاتورک، ۲۱۱، ۲۱۳
گلکنده، ۲۴۰	کمال‌الدین حسین واعظ کاشفی، ۲۴۹
گناه ذاتی، ۲۴۵	کمال‌الدین شیخ صدوق، ۸۷
گنبد علویین، ۱۲۰	کمی، ۳۳۸
گنوسیسم، ۵۲	کمپفر، ۱۷۸
گوبینو، ۲۰۳، ۲۵۰	کعبیت، ۹۴
گوهرشاد، ۱۳۹	کنت ریموند دوم، ۳۲۹
گویار، ۳۳۶	کندی، ۳۱۵
گیلگیت، ۳۳۲	کنراد مونفرابی، ۳۳۰
لاذقیه، ۲۸۴	کنز الفوائد، ۱۰۵
لاهور، ۱۸۳، ۲۴۱	کنز الولد، ۳۳۵، ۳۳۶
لایحه اصلاحات ارضی، ۲۱۸	کنستانتین، ۳۰۰
لبنان، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۷، ۳۱۲	کنیا، ۲۴۲
لحج، ۳۶۴	کوت، ۲۳۷
لرستان، ۱۵۱، ۲۸۳	کوجکو، ۲۵۰
لکنو، ۲۴۱	کوفه، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۲
لکنهو، ۲۴۱، ۲۴۲	کوه رضوی، ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۶۷
لمسر، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸	کهف، ۳۲۹، ۳۳۰

مجتهد معصوم، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۶	لنبر، ۳۲۴
مجلس خیرگان، ۲۲۹، ۲۳۲	لندن، ۱۳، ۲۲، ۳۰، ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۴
مجلس شورای ملی، ۲۰۸	لویس، ۲۹۴، ۳۱۴
مجلسی، ۱۰۶، ۱۸۰، ۱۸۱	لهانس، ۳۳۲
محقق حلّی، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۹۷، ۲۶۰	لیبی، ۲۳۵
محقق کرکی، ۱۵۱، ۱۶۱	لیتن، ۲۵۰
محلّه باب الطاق، ۹۸	ماداگاسکار، ۲۴۲
محمد ابوشلعلع، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۱۱	مادلونگ، ۴۱، ۵۲، ۳۰۵
محمد اقبال، ۲۲۲	مادیه پرادش، ۳۴۰
محمدالتقی، ۷۴	مارکویولو، ۳۲۵، ۳۲۸
محمدالجواد، ۷۴، ۲۴۶	مارکه، ۳۳۶
محمد باقر بهبهانی، ۱۹۶	مارمادیوک پیکتال، ۱۳
محمد باقر (ع)، ۲۸۲	مازندران، ۱۴۲، ۲۰۱، ۲۹۹
محمد باقر مجلسی، ۱۸۱	ماکس وِبر، ۱۹
محمد باقر محمودی، ۱۰۸	مالک اشتر، ۱۱۴، ۲۵۸
محمد بدر منصور بالله، ۳۶۵	مانویت، ۲۸۰
محمد برهان الدین، ۳۴۲	مأمون خلیفه عباسی، ۷۴
محمد بن ابراهیم بن ابی زینب نعمانی، ۹۱	مُبدعِ أوّل، ۳۱۵
محمد بن ادریس عِجلی حلّی، ۱۳۱	مِتاوله، ۲۳۳
محمد بن اسماعیل، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۱۱	متعه، ۲۴۳
۳۱۷، ۳۱۴	متوکل، ۴۵، ۷۵
محمد بن تغلق، ۲۴۰	مجالس الحکمه، ۳۲۲
محمد بن حنفیه، ۴۸، ۴۹، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹	مجالس المستنصریه، ۳۱۱
۶۲، ۶۷	مجتهد الزمان، ۱۶۶، ۱۷۸
محمد بن سنان، ۲۸۲	مجتهدان شیعه، ۱۳۷
محمد بن طغج، ۹۶	مجتهد طراز اول، ۱۹۲

مدینه السلام، ۶۲	محمد بن علی بن بابویه، ۹۱
مذهب الموحدین الدورز، ۳۲۳	محمد بن علی بن نعمان، ۸۵
مذهب امامی، ۲۴۲	محمد بن فلاح، ۱۵۰
مذهب جعفری، ۵۳، ۶۸، ۱۸۳، ۲۰۹	محمد بن فهذ، ۱۵۰
مذهب شیعه، ۲۲	محمد بن محمد بن عبدالله، ۱۴۹
مذهب کاتولیک، ۱۹۹	محمد بن مکی عاملی جزینی، ۱۴۵
مرافعه آقاخان، ۳۳۳	محمد بن نصیر، ۳۵۹
مرافعه چند ابهائی گولا، ۳۴۱	محمد بن یعقوب کلینی، ۸۸
مرتضی انصاری، ۱۹۳	محمد پسر سوم علی (ع)، ۴۸
مرتضی جزائری، ۲۲۰	محمد تقی فلسفی، ۲۱۸
مرتضی شوشتری، ۱۹۲	محمد حرّ عاملی، ۲۳۴
مرتضی علی بن طاهر، ۱۰۸	محمد حسین نائینی، ۲۱۵
مرجع تقلید اعلم، ۲۲۰	محمد شاه، ۲۰۳، ۲۰۰
مرجع تقلید نجف، ۲۴۸	محمد عبده، ۲۲۲
مرجعیت، ۱۳۷	محمد علی، ۳۳۸
مرداویج، ۹۶، ۹۷	محمد علی شاه، ۲۰۹، ۲۱۰
مرقد حسین (ع)، ۴۵	محمد مکرری، ۲۸۴
مرقد علی (ع)، ۶۹، ۱۰۲	محمد مهدی شمس الدین، ۲۳۶
مرو، ۱۵، ۲۹، ۳۲، ۳۵، ۴۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰	محمد مؤید، ۳۶۴
۷۴، ۷۹، ۹۰، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۱۵	محمود طالقانی، ۲۲۰
مروان بن حکم، ۳۳	محمود غزنوی، ۳۱۳
مسأله فی العمل مع السلطان، ۱۱۳	مختصر النافع، ۱۳۱
مسترشد، ۳۲۷	مدائن، ۴۷، ۵۳، ۷۱، ۲۸۱، ۲۸۳
مستعصم، ۱۲۵	مدرسه فیضیه، ۲۱۷
مستعلی، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۴	مدینه، ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲
مستنصر، ۳۲۳، ۳۲۵	۳۳، ۳۴، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰

معتضد خليفه، ٧٨	مسجد الازهر، ٣١٠
معجزة سر، ١٨٨	مسجد شاه، ٢٠٧، ١٧٠
معزة مصريين، ٣٣٠	مسجد عمرو، ٣٢٠
معزة النعمان، ٣٠٨	مسعودى مورخ، ٨٥
معزة النعمان، ٣١٢	مسند، ٣٨
معزة الدوله، ٩٧، ٩٨، ٩٩	مسيح شناسى اسلامى، ٢٤٥
معزة الدين محمد اصفهانى، ١٦٥	مسيحيان مارونى، ٢٣٤
معزة خليفه فاطمى، ٣٠٧	مسيحيت، ٢٨٦، ٢٤٥، ٤٥، ١٨
معصوم عليشاه، ١٩٩	مسينان، ٣٢٤
معلّى بن خنيس، ٦٩	مشروطيت، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٦٨
مغرب، ٣٢، ٩٦، ١٥٩، ٣٠٨، ٣٤٩	مشعشعيه، ١٥١
مغول، ١٣٠، ١٣٧	مشهد، ٧٤، ٨٩، ٩٢، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥
مغولستان، ٣٢٨	١٠٩، ١٢٠، ١٢١، ١٣٢، ١٣٩، ١٥٩، ١٦٠
مفتاح الكرامة، ١١٣	مشهد الحسين، ٤٦
مفوضه، ٢٨٣	مصدق، ٢١٧
مقاتل الطالبين، ١٠٢	مصر، ٢٦، ٢٨، ٣١، ٣٦، ٩٦، ١٠٦، ١١٤
مقام ابراهيم، ٨٢	١١٨، ١٢٣، ١٤٥، ١٥٥، ١٦١، ١٩٤
مقامات النجاة، ١٧٥	مصر عليا، ٣٢٢
مقبره سيد عبدالعظيم، ١٢٠	مصطفى غالب، ٣٣١
مقتدر، ٧٨، ١٨٤، ٢٢٥	مصيف، ٣٣٩، ٣٣٠
مقتل، ٢٤٩	مطالعة تطبيقى اديان، ٢١
مقتل الحسين، ٤٦	معان، ٣٦
مقتل على بن ابى طالب (ع)، ٣٦	معاويه، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤١
مقريزى، ٢٩٣، ٣١٠	معاهدة صلح گلستان، ١٩٧
مقصره، ٢٨٢	معتزله، ١٩، ١٠٤، ١٠٥، ١١١، ١٣٣، ١٨٧
مكتب «اصالت عقل»، ١٠٣	معتضد، ١٠٠

موجان مومن، ۲۲	مکتب اصولی لکنهو، ۲۴۱
موسی الکاظم (ع)، ۲۲۴	مکتب حله، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۳۴
موسی بن جعفر (ع)، ۷۱	مکه، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۹، ۴۳، ۴۷، ۴۸
موسی (ع)، ۳۰۲	۴۹، ۷۶، ۸۲، ۹۱، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۳۴
موسی کاظم (ع)، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۹۱	ملا احمد اردبیلی، ۱۷۵
موصل، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۲، ۲۸۴، ۳۰۶	ملاباشی، ۱۸۱
۳۱۲	ملاجی صاحب، ۳۳۹
مولتان، ۳۳۲	ملاحاج تقی برغانی قزوینی، ۲۰۰
مونکه، ۱۲۵	ملازگرد، ۱۱۸
مهاجران، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۴۷	ملاصدرا، ۱۷۲
مهاراشترا، ۳۴۰	ملامحسن فیض کاشانی، ۱۷۳
مهماباد، ۲۹۸	ملا محمد امین استرآبادی، ۱۷۰
مهدی، ۱۵، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۹	ملا محمد باقر خاتون آبادی، ۱۸۱
۶۸، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۱۱، ۱۱۴	ملا محمد طاهر قمی، ۱۸۰
۱۲۳، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱	ملتان، ۳۱۳
۱۵۲	ملکشاه، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱
مهدی بازرگان، ۲۲۰	ملکه صلیحی، ۳۳۵
مهدی بگها، ۳۴۴	ملیکوف، ۱۵۵
مهدی عباسی، ۲۹۶	منتظم، ۹۹، ۱۰۳
مهدی گرایبی افراطی، ۲۰۰	منتفق، ۲۳۷
مهلبی، ۹۸	مندائیه، ۱۵۱
میثاق طیبی، ۳۴۳	منصب شیخ الاسلام، ۱۶۹
میراث آوذ، ۲۴۱	منصب صدر، ۱۶۲
میرانشاه، ۱۴۸	منصور فاطمی، ۳۱۳
میرزا تقی خان امیرکبیر، ۲۰۴	منصوریه، ۳۱۰
میرزا حسن آشتیانی، ۲۰۶	موالی، ۲۶، ۳۲، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۱

- ۱۴۶ ناصر خلیفه عباسی،  
 ناصرالحق، ۳۶۱  
 ناونگر، ۳۳۹  
 نایب الامام، ۱۶۴  
 نیراس الضیاء، ۱۷۲  
 نَبَطِیْه، ۲۳۳  
 نیبه بری، ۲۳۶  
 نجد عربستان، ۱۵  
 نجران، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۳۹  
 نجف، ۲۲، ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۶۹، ۸۲، ۹۱، ۹۲،  
 ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱  
 نجم الدین کبری، ۱۴۲  
 نخجوان، ۱۴۸، ۱۵۸  
 نراقی، ۲۰۲  
 نرشخی، ۲۴۹  
 نزاریان، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۵  
 نزاریه، ۳۲۶  
 نسب نامه، ۳۰۴  
 نستوریان، ۱۳۰  
 نسفی، ۳۱۶، ۳۱۷  
 نصر بن احمد امیر سامانی، ۳۱۵  
 نصر بن مزاحم، ۳۸، ۸۴  
 نصیرالدین طوسی، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۰،  
 ۱۳۲، ۱۴۱، ۱۶۶، ۱۷۰، ۳۲۸  
 نصیریان، ۲۸۴  
 نصیریه، ۱۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۸
- ۲۰۱ میرزا حسینعلی نوری بهاء الله،  
 میرزا حسین نائینی، ۲۴۷  
 میرزا سید حسن شیرازی، ۲۰۷  
 میرزا عبدالحسین، ۱۸۳  
 میرزا محمد اخباری، ۱۸۸  
 میرزا محمد حسین نائینی، ۲۱۲  
 میرزا محمد همایون، ۲۱۴  
 میر عبدالباقی، ۱۶۳  
 میر قوام الدین مرعشی، ۱۴۶  
 میر محمد باقر استرآبادی، ۱۷۱  
 میس الجبل، ۲۳۳  
 میسره، ۵۶، ۵۸  
 میسور، ۳۰۰  
 میله، ۳۰۱، ۳۰۷  
 میمونندز، ۱۲۵  
 میمون دز، ۳۲۸  
 میمون قداح، ۲۹۳  
 میمونی ها، ۲۹۵  
 مینورسکی، ۱۵۴  
 مؤمن الطاق، ۸۵  
 نادرخان، ۱۸۲  
 نادرشاه، ۱۶۸، ۱۸۳، ۲۰۴  
 نادرشاه، ۱۸۵  
 ناصرالدین شاه، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۵۰  
 ناصرالملک، ۲۱۰  
 ناصر خسرو، ۳۱۸

۲۵۱، ۱۸۲، واتیکان،	نظام الملك وزير، ۳۲۵
واحه فذک، ۳۹	نظام شاهيه، ۲۴۰
واحه حَجْر، ۳۰۰	نعمان بن محمد تميمي، ۳۰۹
واحه يثرب، ۲۵	نعمت اللّهيّه، ۱۶۷
وادی تيم الله، ۳۲۲	نقل الجنائز، ۲۴۶
واسط، ۷۹، ۲۸۳	نگپور، ۳۴۴
واقعه کربلا، ۴۴، ۴۷	نواب آصف الدوله، ۲۴۱
واقفيه، ۷۱، ۷۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۱۱۱	نوافلاطون گرا، ۳۱۵
واکر، ۳۱۶	نوافلاطونی، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷،
وحيد بهبهانی، ۱۸۸	۳۳۶
ورامين، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۵۹	نوانگر، ۳۳۲
ورسوا، ۳۳۴	نوبخت، ۷۸
وزير آل محمد(ص)، ۶۱	نوبختی، ۲۰، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹،
وزير مصری، ۳۲۶	۸۰، ۸۷، ۸۸، ۹۵، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۲، ۲۸۲،
وزير ملكشاه، ۱۱۸	۲۹۲
وصيت ابو هاشم، ۶۲	نوح(ع)، ۳۰۲
ولاديمير ايوانف، ۲۹۴، ۳۰۴، ۳۴۴	نوربخش، ۱۴۹، ۱۵۰
ولهاوزن، ۱۷، ۲۱، ۴۴، ۴۹	نوز، ۲۰۷
ونيزی گمنام، ۱۵۷	نوفل لوشاتو، ۲۲۹
وهايان، ۶۷	نويری، ۲۹۳
ويشنو، ۳۳۲	نهاوند، ۲۸، ۸۹
ويليام فرانکلين، ۲۴۹	نهج البلاغه، ۴۰، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۴، ۲۵۸، ۳۱۱
هابيل، ۳۰۲	نهج السعاده، ۱۰۸
هادی المستجيبين، ۳۲۰	نهر وان، ۳۵، ۳۶، ۸۴
هادی الى الحق، ۳۶۲	نيشابور، ۹۰، ۹۲، ۱۰۱، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲،
هارون الرشيد، ۷۱، ۷۲، ۷۴	۳۱۵، ۱۴۳

هیثم، ۳۰۰	هاشمیه، ۵۶، ۵۸
هیمالیا، ۲۴۱	هالم، ۱۳
هینز، ۱۵۴	هانری کُربن، ۱۷۴، ۳۱۶، ۳۵۱
یارقند، ۳۳۲	هرات، ۵۵، ۵۹، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۴۹، ۱۵۹
یاقوت جغرافی دان، ۱۴۴	۱۶۴، ۱۷۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۴۰، ۲۴۸
یحییٰ باختری، ۱۴۲	هربرت مارکوزه، ۲۲۲
یحییٰ برمکی، ۸۷	هرمیل، ۲۳۳
یحییٰ بن حسین، ۳۶۲	هزاره، ۲۴۰
یحییٰ بن زکاریه، ۳۰۷	هشام بن حکم، ۸۵، ۸۷، ۱۰۴
یحییٰ متوکل، ۳۶۴	هفوف، ۱۶۴، ۲۰۰، ۳۰۰، ۳۰۶
یزد، ۱۵۹، ۲۰۰، ۳۲۴، ۳۳۱	ملاکوخان، ۳۲۸
یزید، ۳۷، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۲۰۸، ۲۴۷	همدان، ۲۸، ۹۰، ۹۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲
۲۵۱	۱۵۸، ۱۸۹، ۲۱۵، ۲۲۴
یزید سوم، ۵۸	هند، ۱۶۷، ۲۴۰، ۲۴۷، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۳۴
یعقوبیان، ۱۳۰	۳۳۷، ۳۳۸
یمن، ۱۳، ۳۹، ۴۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۷	هندوکش، ۱۵۰
یمن جنوبی، ۳۰۵	هوارد، ۴۲
یوسف بن سلیمان، ۳۳۸	هوسم، ۳۶۲
یوسف مطهر حلّی، ۱۲۴	هولاکو، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۲
یوسف نجم الدین، ۳۴۲	هولاکو خان مغول، ۱۲۵
یولیوس ولهاوزن، ۱۷، ۲۱، ۴۴	هونزه، ۳۳۲



