

فان فلوتن

استیلاى عرب

(شيعه و مهدويت در عهد بنى أمیه)

ترجمه:

پرویز سپیتمان

(اذکائی)

Volten. G. Van, 1866 - 1903

پدیدآورنده: فلوتن، فان، ۱۸۶۶ - ۱۹۰۳ م.

عنوان: استیلای اعراب (شیعه و مهدویت در عهد بنی امیه)

تکرار نام پدید آور: فان فلوتن

مشخصات نشر: قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) - گنجینه جهانی مخطوطات

اسلامی - ایران - قم، ۱۴۳۲ هـ = ۲۰۱۱ م = ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: و، ۱۵۶ ص.

ISBN 978 - 600 - 161 - 034 - 9

بها: ۳۵۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا.

یادداشت: عنوان به فرانسه:

La domination Arabe. Le chiisme et les croyances messianiques sous le khlifat des omayades

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس.

یادداشت: نمایه

موضوع: شیعه - تاریخ - ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق.

موضوع: امویان

موضوع: مهدویت

موضوع: کشورهای اسلامی - تاریخ - ۱۱۹۳ - ۱۳۴۴ ق.

شناسه افزوده: اذکائی، پرویز، ۱۳۱۸ - مترجم.

شناسه افزوده: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) - گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی.

رده دیویی: ۲۹۷/۵۳

رده کنگره: ۱۳۹۰، الف ۸ / ف ۲۳۹ / BP

شماره کتابخانه ملی: ۱۸۹۳۴۸۵



استیلای اعراب (شیعه و مهدویت در عهد بنی امیه)

مؤلف: فان فلوتن

مترجم: پرویز سینمان (اذکائی)

ناشر: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره) - گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی - قم

چاپ: اول، ۱۴۳۲ هـ. ق / ۲۰۱۱ م / ۱۳۹۰ هـ. ش

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

چاپخانه: ستاره - قم

لیتوگرافی: تیزهوش - قم

ناظر چاپ: علی حاجی باقریان

بها: ۳۵۰۰۰ ریال

ISBN: 978-600-161-034-9

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۶۱-۰۳۴-۹

AYATOLLAH MAR'ASHI NAJAFI ST., Qom 37157, I.R.IRAN

TEL: + 98 251 7741970-78; FAX +98 251 7743637

[http:// www.marashilibrary.com](http://www.marashilibrary.com)

[http:// www.marashilibrary.net](http://www.marashilibrary.net)

[http:// www.marashilibrary.org](http://www.marashilibrary.org)

E_mail: info@marashilibrary.org

تقديم به:
رسول جعفریان

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
ج - و	مقدمه مترجم.....
۴-۱	مقدمه مؤلف.....

باب یکم

۴۵-۵	فرمانروایی عرب.....
۸-۵	(۱). چگونه اسلام نشر یافت؟.....
۱۲-۹	(۲). فتح‌های اسلامی در نظر بنی‌امیه.....
۱۹-۱۳	(۳). خراج.....
۲۶-۱۹	(۴). وضع سیاسی و اجتماعی وابستگان (=موالی).....
۳۶-۲۷	(۵). وضع خراسان.....
۳۹-۳۶	(۶). سیاست عمر بن عبدالعزیز.....
۴۵-۳۹	(۷). شورش حارث بن شریح.....

باب دوم

۷۴-۴۷	شیعه.....
۵۲-۴۷	(۱). خاستگاه فرقه‌های اسلامی.....
۵۵-۵۲	(۲). عقاید شیعه.....

- (۳). فرقه‌های شیعه ۵۵-۶۰
 (۴). هاشمیان ۶۴-۶۰
 (۵). خرم‌دینان و راوندیان ۷۱-۶۵
 (۶). انتقال دعوت عباسی از عراق به خراسان ۷۴-۷۱

باب سوم

- مهدی‌گری ۱۰۲-۷۵
 (۱). پیشگویی درباره برخی اشخاص ۸۵-۷۵
 (۲). پیش‌گویی سرنوشت جهان ۸۹-۸۵
 (۳). بازگشت عیسی بن مریم و ظهور دجال ۹۱-۸۹
 (۴). مهدی‌گری و اثر آن در برافتادن دولت اموی ۹۵-۹۱
 (۵). قیام دولت عباسی ۹۹-۹۶
 (۶). پی‌گفتار ۱۰۲-۱۰۰

- پیوست‌های مؤلف ۱۱۴-۱۰۳
 (۱). امور مالی در خراسان ۱۰۴-۱۰۳
 (۲). امویان نمایندگان جماعت اسلامی ۱۰۶-۱۰۵
 (۳). علل انقلاب مردم افریقا ۱۰۷-۱۰۶
 (۴). خوارج در عهد آخرین خلفای عباسی ۱۱۰-۱۰۷
 (۵). مهدی‌های غیراهل بیت ۱۱۳-۱۱۱
 (۶). سلیمان بن کثیر و پنجگی ۱۱۴-۱۱۳

- حواشی (دکتر علینقی منزوی) ۱۲۹-۱۱۵

- پیوست مترجم (نظریه تاریخ تحلیلی) ۱۴۱-۱۳۱
 نمایه همگانه ۱۵۵-۱۴۳

مقدمه مترجم

مؤلف کتاب، فان فلوتن (G. Van Vloten) شرقشناس هلندی (۱۸۶۶-۱۹۰۳ م) یکی از برجسته ترین شاگردان شرقشناس شهیر علامه «دوخویه / De Goeje» (۱۸۳۶-۱۹۰۹ م) که طی عمر کوتاه خود، آثاری ممتاز و باقی در زمینه تاریخ و ادب عربی پدید آورده است؛ از جمله: برآیش عباسیان در خراسان (لیدن، ۱۸۹۰)، و برآیش المحاسن والأضداد «جاحظ بصری» (لیدن، ۱۸۹۴-)، و برآیش مفاتیح العلوم «خوارزمی» (لیدن، ۱۸۹۵)، و برآیش کتاب التعريفات «جرجانی» (لیدن، ۱۸۹۶)، پیرامون کتاب النبات «ابوحنیفه دینوری» (۱۸۹۷)، حکیم طیبی عربی نویس (سده ۹) جاحظ (۱۸۹۷)، بررسی ها درباره تاریخ طبری (۱۸۹۸)، و برآیش کتاب البیخلاء «جاحظ» (لیدن، ۱۹۰۰)، سه رساله «جاحظ» (لیدن، ۱۹۰۲)، ترجمه الادب الكبير «ابن مقفع» (به هلندی، ۱۹۰۲)...

و کتاب حاضر: «استیلای عرب» (شیعه و مهدیگری در عهد بنی امیه) که آن را به فرانسه در سال ۱۸۹۴ تألیف کرده، و با این عنوان طبع و نشر یافته است:

La Domination Arabe (le Chiitisme et les Croyances Messianiques, sous le Khalifat des Omayyades.), Amsterdam, J. Müller, 1894. (81P).

آنگاه پس از شصت سال از تألیف این کتاب، استادان مصری دانشگاه های قاهره (دکتر حسن ابراهیم حسن - و - محمدزکی ابراهیم) آن را به عربی ترجمه کردند، که با این عنوان طبع و نشر یافت:

السيادة العربية (الشيعة والاسرائيليات في عهد بنی أمية)، تألیف فان فلوتن، ترجمه عن الفرنسية و علق عليه: الدكتور حسن ابراهیم حسن - و محمدزکی ابراهیم، القاهرة، مكتبة

النهضة المصرية، ۱۹۶۴ / الطبعة الثانية، ۱۹۶۵. (۱۶۵ ص).

اینک که پس از چهل سال از انتشار ترجمه عربی، و درست یک سده پس از تألیف کتاب، ترجمه فارسی آن به عنوان «استیلای عرب» طبع و نشر می شود، بیان سبب امر شاید زیاد بی ربط نباشد: حدود سی سال پیش به توصیه استادم - دکتر علینقی منزوی - ترجمه این اثر را از متن عربی و جهت همت ساختم (هم با نفاذ کلمه ایشان قرارداد چاپ آن با شادروان «گوهرخای» مدیر انتشارات «سپهر» بسته شد) اما در آن هنگام عازم دانشگاه «منچستر» شدم، پس عزم کردم که در آنجانب نسخه ای از اصل فرانسوی کتاب - که مطلقاً نایاب بود - فرادست آرم و کار ترجمه فارسی را از روی هردو متن بسامان رسانم؛ سرانجام به وصول نسخه ای «فتوکپی» از روی یگانه نسخه موجود در انگلیس (- کتابخانه مدرسه زبانهای شرقی دانشگاه لندن) توفیق یافتم، یعنی همان نسخه ای که دکتر حسن ابراهیم حسن (مترجم عربی) سی سال پس از تألیف اثر، با زحمت بسیار (در سال ۱۹۲۷) بدان دسترسی یافته بود.

باری، پس از پایان کار، دستنوشته ترجمه کتاب را از منچستر به تهران برای استاد دکتر منزوی فرستادم؛ ایشان با دقت خاص خود در آن امعان نظر فرمود، ضمن اصلاح پاره ای عبارات، حواشی مفیدی بر متن اثر افزود، و آن را برای چاپ به ناشر سپرد؛ ولی با رویکرد انقلاب (سال ۱۳۵۷) در ایران، چاپ کتاب به عهده تعویق افتاد، تا آن که دیری نگذشت آقای «گوهرخای» دارفانی را وداع گفت. پس از چندی ناچار نسخه خود را (از بازماندگان باز ستاندم، در صدد یافتن ناشر دیگر برآمدم) اما حوادث زمانه حال و مجال مقتضی بدست نمی داد) تا آن که این اواخر دوست عزیزم حجت الاسلام والمسلمین سید محمود مرعشی نجفی، متولی و رئیس کتابخانه بزرگ مرحوم آیت الله العظمی مرعشی نجفی که اهمیت این اثر علمی - تحقیقی بی بدیل را در زمینه تاریخ اسلام می دانستند، طبع و نشر آن را در جزو انتشارات آن کتابخانه عظیم و جهت همت عالمانه خویش قرار دادند.



اهمیت اساسی این کتاب در آن است که به قول مترجمان عربی «مؤلف جنبه هایی از تاریخ اسلامی را بررسی کرده، که مستشرقان دیگر کمتر بدان پرداخته اند»، از جمله: وضع «جزیه» و خراج ستانی در دولت اموی، شرایط سیاسی و اجتماعی موالی (= وابستگان)، شورش هایی که خوارج برپا کردند، پیدایی شیعیان و آراء و عقاید فرقه هاشان، فرقه های خرمیان و راوندیان،

بهره‌جویی عباسیان از قیام فرقه‌های مختلف در نشر دعوت خویش و جز اینها (که مؤلف در مقدمه خود نیز اشاره کرده است). اهمیت علمی این اثر هم به نظر ما، درک تاریخی مؤلف از علل و اسباب سقوط دولت اموی است، که ندیده‌ام کسی جز او بدان پایه رسیده باشد؛ و آن سببها که طی فصول کتاب بیان گردیده، با ذکر عقاید غیراسلامی و آنچه مسلمانان از مسیحیان و یهودان و جز اینان - مانند باورهای کهن ایرانی - گرفته‌اند، به ویژه آنچه مربوط به پیشگویی درباره سرنوشت جهان می‌شود، یا دعاوی مهدویت و رجعت عیسی مسیح و ظهور دجال، تأثیر باورهای مهدیگری در سقوط دولت اموی؛ و خلاصه این که راز پیروزی عباسیان در این سه چیز است: (۱). ناخوردگی ژرف مردم از عربها در شهرهای مفتوحه، (۲). برآیش شیعیان که یاران خاندان پیامبرند، (۳). چشم براه «رهاننده» (مهدی منتظر) بودن.

مؤلف در پژوهش این عوامل و بسط مطالب، روشی دقیق و تحلیلی - تبیینی بکار بسته است؛ منابع کهن عربی را با نگاهی انتقادی نگریسته، و حقایق تاریخی را از لابلای متون بهگزینی نموده است؛ هم‌چنین با وسعت اطلاع خویش منابع نوین فرنگی (- آثار شرقشناسی تا زمان خود) را با تدقیق مورد استناد ساخته است. بر روی هم، این کتاب در جزو تألیفات «فان فلوتن» (که پیشتر یاد کرده شد) برجسته‌ترین «اثر» آن شرقشناس جوان نابغه می‌باشد، که از حیث «تحقیق» علمی و بیان «نظری» امور تاریخی ممتاز است؛ و با آن که یک سده از تألیف آن می‌گذرد، و به اصطلاح جزو آثار «کلاسیک» شرقشناسی محسوب می‌شود، به یقین توان گفت که هنوز طراوت علمی آن - نظر به ژرفکاوای و نواندیشی مؤلف - هویدا، و هر آینه شایسته استناد و قابل ارجاع است.



اما ترتیب و تبویب کتاب که مؤلف خود آن را بر سه فصل (باب) نهاده، با یک بهر «پیوست» در آخر و هر فصل هم دارای چند «بهر» (بی‌عنوان) که مترجمان عربی برای هر یک آنها، بر حسب مبحث و موضوع، عنوانی اختیار کرده و بر نهاده‌اند. آنگاه مترجمان امین عربی در باب بعضی از مطالب متن (یعنی برخی گفته‌ها و نگره‌های نویسنده) که لازم به توضیح دیده‌اند، حواشی گاه بسیار مفصل (چند صفحه‌ای) در هاشم افزوده‌اند. ما نظر به اختلاف عقیده و مذهب خود با مترجمان عربی، از ترجمه تقریباً تمامی هوامش ایشان چشم پوشیدیم، مگر چند فقره توضیحات مختصر که با نشان «م.ع» (= مترجم عربی) آنها را مشخص نمودیم؛

و در عوض، خود توضیحات مبسوط در مواضع ضروری با نشان «م.ف» (= مترجم فارسی) یا «پ.ا» در هامش صفحات افزودیم.

آنگاه، حواشی استاد دکتر منزوی را (در 45 فقره) به مثابه فصلی مفرد پس از «پیوست‌های مؤلف» آوردم (صص ۱۱۵-۱۲۹) که شماره‌های فرنگی <1-45> نهاده میان دوگوشه در جایجای متن، همانا علامت ارجاع به فقرات «حواشی» ایشان است. سپس خود در پایان تحت عنوان «پیوست مترجم» (صص ۱۳۱-۱۴۱) نظریات تاریخ تحلیلی خویش را در خصوص شرایط اجتماعی پیدایی «اسلام» با وقوع «انقلاب محمدی» (ص)، فرارویی و تکامل جبری نظام «قبیله» ای عربها به نظام «سلطنتی» (که خاندان «أموی» بدان فرا یازید) و بررسی علمی چنان تحوّل تاریخی از منظر کلی، با توجه به وضعیت جهانی آن روزگار (- تقابل دو امپراتوری غربی و شرقی - «روم» و «ایران») و جز اینها بیان داشته، طی سه بهر به نقل از رساله‌ای که پیشتر تحت عنوان «حقیقت جنگ صفین» (برای دائرةالمعارف امام علی - ع) نوشته‌ام.



سزااست که فرجامین سطور را وقف بر سپاس و امتنان از عزیزانی نمایم، که مرا در انجام امر و انجام آن - پدید آبی این اثر - یاری نموده‌اند: دوستان فاضل همدانی آقایان عباس ضیافتی و ولی‌الله قیطرانی که در بازخوانی و بازنویسی متن کتاب همراهی کردند؛ و آنگاه دوست دیرین دانشمندم جناب دکتر مرعشی نجفی که مقرر فرمودند این اثر در جزو انتشارات کتابخانه به طبع رسد.

وَمِنْ اللَّهِ التَّوْفِيقُ وَعَلَيْهِ التَّكْلَانُ

پرویز اذکانی (سپیتمان)

همدان / آبانماه ۱۳۸۵.

مقدمه مؤلف

در این مقدمه، سبب‌های سیاسی و دینی مهم چندی را که به برافتادن تخت سطنت اموی انجامیده، از برای پژوهش تاریخ حزب عباسی و طول فعالیت آن، که به زودی برای خوانندگان برمی‌نمایم، ارائه خواهیم کرد. چون هرگز نمی‌توان منکر شد که ورافتادن آن تخت سلطنت، از همان لحظه‌ای آغاز شد که یاران خاندان پیامبر (ص) و داعیان عباسی برای دست‌یازی بر امویان بپاخواستند، یا سزاتر، از همان وقت که در خراسان، حزبی با تدارک کامل و با تمام نیرو برای پیروزی دعوت عباسی بشورید. < 1 >

بنابراین، رسالت ما محدود به حلّ این مسأله می‌شود: آن سبب‌هایی که خراسانیان را به پیروی از خاندان پیامبر (ص) واداشت باز شناسیم. این موضوع در بادی امر، آسان به نظر می‌رسد. البتّه مورخان عرب (عربی‌نویس) که ما آنچه را در باب این مسأله نقل کرده‌ایم روشن می‌کنیم، راجع به نظام دعوت عباسی که مردمان را برای فرمانروایی فرزندان هاشم (خاندان پیامبر) آماده ساخت، سخن گفته‌اند. گمان کنم هنگامی که برای خواننده بیان می‌کنیم چگونه این دعوتگری برپا شد و چگونه راه به مردمان جست، وظیفه‌خویش را به انجام رسانیده‌ایم. برای حلّ این مسأله در رساله‌ای کوشیده‌ام: *Die opkomst der Abbasiden in Khorasan, Leyde, 1890* و آن راجع به «اصل حزب عباسی» است، مستند بر آنچه مورخان در باب موضوع دعوت بنی‌عباس نقل کرده‌اند؛ و این جنبش را از آغاز پیدایی در خراسان تا بالا رفتن حزب نوین از کرسی خلافت، به قدر مقدور پی‌جویی کرده‌ام.

اما در باب آنچه مربوط است به موضوعی که اکنون در صدد بیان آن هستیم، مرا توسیعی جز این نیست که تصریح کنم به این که نمی‌توانم سبب‌های امر را رضامندانه تحلیلی تاریخی

بنمایم، چون بکلی قانع شده‌ام که آنچه مورخان عرب دربارهٔ این موضوع یاد کرده‌اند، چیزی جز تکرار رویدادهاییست که کمابیش بهره‌ای از درستی دارند، و چه بسا حقیقت پنهان، بسی بیش از آن است که پرده از روی آن گرفته می‌آید، و این، از اثرپذیری دربار بغداد است.

با این حال، این پژوهش‌های مقدماتی ناسودمند نبوده، و توانم گفت نظری درباب ارزش نسبی منابع عربی مرا پدید آمده، هم‌چنانکه نقاب از چهرهٔ چیزی برگرفته‌ام که مهمتر از آن است، و آن وجود سه عنصر دارای ارزش عالی از لحاظ کسانی است که می‌خواهند راز پیروزی عباسیان را بدانند؛ و اینها چنین‌اند: ۱). ناخورسندی عمیق مردم کشورهای مغلوب از فاتحان عرب که با آن مردمان اختلاف نژادی داشته‌اند، و آنان را شکنجه و آزار می‌کرده و به رنج وامی‌داشته‌اند، ۲). شیعیان که یاران خاندان پیامبراند، ۳). چشم به راه‌راننده یا مهدی (Messie) بودن.

موضوعی چنین، به بحثی دقیق‌تر و ژرف‌تر از آنچه گمان می‌رود، نیاز مبرم دارد. به ویژه لازم است این که ما راهی غیر از آن راه می‌پیمائیم، که مورخان عرب پیموده‌اند، به گونه‌ای ویژه نسبت به شناختن حال ملت‌های محکوم و پیوندهای آنها با قوم حاکم توجه کنیم، و پس از آن، اثر آن پیوندها را در نشر دعوت شیعه جستجو نمائیم؛ آنگاه اثر اعتقاد مردم را به «مهدی‌گری»^۱ روشن سازیم، به هر اندازه که بوده و تا حدی که آن اعتقاد همپیوند با سبب‌های یاد شدهٔ پیش در دعوت برای فرزندان «عباس» مدد کرده است.

با بیان خلاصهٔ این پژوهش‌های نوین، برای خواننده بسیاری چیزها که مورخان در داوری

۱. مترجمان عربی، برابر اصطلاح فرانسوی "Croyances Messianiques"، در سراسر متن واژه «اسرائیلیات» را به کار برده‌اند، و بدین عبارت آن را شرح کرده‌اند: «عقاید غیراسلامی، و به ویژه یهودی و مسیحی و زردشتی و بابی که در اواخر سدهٔ نخست هجری، مسلمانان از آنها اثر پذیرفته‌اند. بسا که از میان آن عقاید، مقصود، عقیدهٔ مهدی منتظر باشد که دارای اصل یهودی است.» (ص ۲ ح). لیکن، مترجم فارسی برابر این مفهوم در همه جا، اصطلاح «مهدی‌گری» (مهدویت) را - که پذیرفته همگان است - نهاده. چه، نخست، با اعتقاد به آن که «مهدی‌گری» در نزد بسیاری از خلق‌های شکست دیده در شرق و غرب (حتی در میان سرخ‌پوستان آمریکایی نیز) پدید آمده؛ و دوم، باور بدان در میان خلق‌های ایران زمین پیشینهٔ بسیار کهن دارد. چندان که به تحقیق هرگز نمی‌توان آن را مثلاً تأثیر «یهودی» در «زردشتی‌گری» دانست (بلکه به دلایلی که در جای خود خواهد آمد، عکس آن درست تواند بود) و در بررسی باورهای ایرانی، نمی‌توان آن را از جملهٔ «اسرائیلیات» یهودی بشمار آورد (چنانکه رسم و عادت برخی از شرق‌شناسان عرب زده و نویسندگان سنی مذهب چنین است). از این رو در این مورد، و دیگر موارد مشابه نیز، هشیار بوده‌ایم که این‌گونه تخلیط و تغلیط‌های سنی - یهودی‌گرایانه، متن ترجمهٔ فارسی را نیالاید. (پ.ا.)

نسبت به عهد اموی ابراز کرده‌اند، تعدیل می‌یابد، و چیزی از کشمکش میان قبایل که مورخان عرب و سپس مورخان فرنگی سخت بدان پرداخته‌اند، و تنها جای دومی در میان آن عوامل بسیار دارد که به ورافتادن امویان انجامید، نموده نمی‌گردد. زیرا آن کشمکش هرچند که در واپسین دم به پیروزی دعوت عباسی مدد رسانید، چندان اثری در آن حالت جدید که در پی قیام دعوت عباسی پدید آمد، نداشته است. <2>.

هرگز بررسی خویش را محدود بر پژوهش احوال در سرزمین خراسان نکرده‌ایم، چه این که بررسی وضع آن سامان، هرچند بیانگر زخموهای دیگر ولایات هم هست، تنها برخی از رویدادها که متعرض آنها خواهیم شد بابخش شرقی دولت اسلامی بطورکلی و با سرزمین عراق به گونه خاص پیوند استوار داشته است. این گستردگی در بحث، اگرچه دشواری‌هایی را که در این مهم با آنها روبرو می‌شویم، افزون می‌سازد، بی‌گمان در پژوهش این دوره که به زودی بدان می‌رسیم، به همان اندازه که مجال این بررسی وسعت می‌گیرد، افزونتر خواهد شد. من هرگز بار خواننده را با شرح تفصیلی منابعی که بدانها استناد کرده‌ام، سنگین نساخته، پیشتر آنها را یاد نموده‌ام. مهم‌ترین آنها «طبری» (چاپ آقای «دوخویه») است. آنگاه، آنچه نامورترین مورخان سده‌های نهم و دهم (میلادی)، مانند: «بلاذری»، «یعقوبی»، «معودی»، «ابن عبدربه»، و همچنین برخی از مورخان پسین، مانند: صاحب کتاب «العیون»، «ابن اثیر»، و «مقریزی» نوشته‌اند.

اما درباب آنچه مربوط می‌شود به دستنوشته‌ها، من وامدار برخی از اطلاعات ارزنده کتاب «المقفی الکبیر» مقریزی و کتاب «الطبقات الکبری» ابن سعد هستم، که بدانها رجوع کرده‌ام - و این غیر از آن بخش بزرگ مجموعه «*Legatum Warnerianum*» است. گشاددستی گردانندگان امور «کتابخانه ملی پاریس» در این باره، و نیز «کتابخانه گوتا» (Ducal de Gotha) باعث امتنان است.

باید که سپاس‌آمیز و امदार استاد گرامی خویش آقای «دوخویه» (De Goeje) باشم، که سخت از برای بررسی‌هایی که بدان‌ها پرداخته‌ام، کوشیده و لغزش‌های مرا در عرصه پهناور تاریخ اسلامی گوشزد کرده است - لغزش‌هایی که همواره فرا راه یک شرق‌شناس بوده و هست -، هم‌چنانکه این کتاب را پیش از چاپ آن ویراسته و نگرش‌های ارزشمندی به من فراموده است.

ديگر آن که، بايد از دليري خویش در نوشتن اين بررسی به زبان فرانسوی که بيان با آن را به نيکی نمی دانم، پوزش بخواهم. نه تنها از آنرو ناگزير از نوشتن بدین زبان شدم که نخواستم اين کتاب، فقط ويژه همکاران دانشمند من باشد، بل خواستم که در دسترس شرق شناسانی قرار گیرد که نسبت به نتایج پژوهش هایي که دانشمندان غرب بدانها می پردازند، توجه مبذول می دارند.

بيشترين گمان من آن است که آگاهی بر جنبش عباسی و اثری که داشته است، برای شرق جديد خالی از فايده نیست. دیری است که شاهد يك همسانی غريب میان آنچه در عهد «عبدالملك» و «هشام» رخ نموده و آنچه امروز در رویدادهای شرق مشاهده می کنیم، هستیم؛ شاید که در اين «عبرتی از برای عبرت آموزان» بوده باشد.

لیدن .. اگوست سال ۱۸۹۳

باب یکم

فرمانروایی عرب

- ۱ -

چگونه اسلام نشر یافت؟

تفاوت بسیاری میان انتشار مسیحیت و انتشار اسلام هست. مسیحیت با تائی در میان رگبار آزار و درد و رنج‌ها انتشار یافت، چنانکه این سخنان منقول از «عیسی» دلیل بر آن است: «کشور من از این جهان نیست». مسیحیت توانست علی‌رغم پویش خود در طی چندین سده و در میان ملت‌های مختلف و تمدن‌های پیشرفته، ویژگی خود را حفظ کند. اما اسلام برعکس آن بوده است. چه این که محمد (ص) دیری نپایید که پس از چندسالی رنج و کوشش، دارای نفوذ مادی و معنوی شگرف گردید. چنانکه آیه‌هایی از «قرآن» گواه بر آن است، و این بر اثر اسلام پذیرفتن مردم «مدینه» بود. اسلام به واسطه آن نفوذی که پیامبر از آن بهره می‌جست، دینی نیرومند شد، که با زخمه شمشیر پا گرفت و در میان ملت‌ها از طریق بیم و امیددهی نشر یافت. گرویدن مردم عربستان به اسلام، یا درستتر، تسلیم شدنشان، نتیجه یک دعوت صلح‌آمیز و آرام نبوده است. قدرت و نفوذ پیامبر (ص) موجب اسلام‌آوری برخی از قبایل عرب بیابانگرد گردیده؛ چنانکه تسلیم شدنشان، هنگامی که پس از درگذشت پیامبر (ص) از آن برگشتند، از راه اقناع و حجت‌پذیری با کتاب خدا نبوده، بل به زور شمشیر بوده است؛ و «خالد بن ولید» (سیف‌الله / شمشیر خدا) آنان را مجبور به بازگشت به اسلام کرد.

پیغمبر (ص) در دروغ‌زن خواندن و گمراه نشان دادن اهل کتاب و متهم ساختن آنان به دستکاری کردن کتاب‌هاشان هیچ تردیدی نکرد. چه، در آغاز انتشارکیش خویش در میان هموطنان، می‌دید که یهودان را خرسند نمی‌سازد، هم بدانسان که نصاری اقبالی بدان نکرده‌اند. این چنین، اسلام توانست که با اهل کتاب، با تصریح به این که پیشرفته‌ترین دین هاست و این که

یگانه آیین بر حق است، احتجاج کند. اثر برخورد پیامبر (ص) با یهود و نصارا در سرزمین عرب این بود که یهود را از مدینه راند، و مسیحیان کشور «بیزانس» در آن لحظه که او به جوار پروردگارش پیوست، غارت شدند. پیغمبر (ص) اتمام مأموریت خویش را، که همانا مطیع کردن کافران بود، به جانشینانش سپرد.

اینک اثر جنگ‌هایی را که در طی آنها مسلمانان بر مردم قبایل عرب تاختن آوردند بیان می‌کنیم، مردمی که - تا عصر فتوحات نخستین اسلامی - اسلام را ضربتی سنگین بر خود می‌شمردند، چه این که دیری نپایید وضع دگرگون شد. آن قبیله‌ها این دین را که سازگار با غنیمت‌یابی‌های جنگیانه‌شان می‌بود و پاداشی بزرگ در دنیا و آخرت وعده‌شان می‌داد، بگاہ پیروزی‌های نخستین خود بر کافران - ملت‌های دیگر -، هدف والای میهنی خویش بشمار آوردند. بدین‌گونه، با انگیزه میهنی، بسی بیشتر از دینی، در نشر آن تا حدود افریقای شمالی و در بیشتر سرزمین‌های آسیا کوشیدند. مسیحیت تنها پس از چند سده سخت و رنجبار نشر یافت، اما اسلام برعکس آن بود؛ چون هنوز دوازده سالی از پیدایی آن نگذشته بود که ملت به تمامی با تدارک کامل برای فداکاری و اقدام به تحمل شدائد فتح، بدان گروید. با این حال پدیده‌ای دیگر هست، و آن، این که هر قدر مسیحیت در میان ملت‌های شهرنشین انتشار می‌یافت، و سلطه آن در میان اقوام دارای تمدن‌های پیشرفته استوار می‌شد، ملت عرب علی‌رغم گرویدن به اسلام همچنان بر بدات خویش باقی ماند. البته، سپاه اسلامی از برخی قبیله‌های شهرگرا تهی نماند، چنانکه بسیاری از کسانی را به خود پیوسته می‌داشت، که از تمدن‌ها و اندیشه‌های دینی رایج در میان ملت‌های همسایه‌شان چندان بدور نبودند. منتها روح بیابانگردی و عادت‌های بادیه‌نشینی - چنانکه پوشیده نیست - از میان شهرگرایان و شهرنشینان آنان رخت بر نیست.

مسأله، تنها این نبوده است که دینی انتشار یافته و نفوذش در سرزمین «سوریه» و بخشی بزرگ از کشور باستانی «ایران» گسترده آمده است، بل امری دیگر در بین بوده؛ و آن، این که ملتی غریب و بی‌فرهنگ توانسته است با قوت و شدتی که داراست تا کشورهای مسیحی نفوذ کند، و سلطه خود را در میان پیروان دین زردشت در سرزمین فارس پایدار نماید.

قوانینی که در تنظیم روابط میان عرب و مردمان سرزمین‌های گشوده شده، بدانها رجوع می‌شد، در غایت سادگی بود. این مطلب از برخی صلح‌نامه‌ها برمی‌آید که پیامبر (ص) به آنان

که بر ایشان پیروزی می‌یافت، نوشته است. به ملت‌هایی که دروازه‌های خویش را به روی مسلمانان می‌گشادند، آزادی دینی و زمین‌داری داده می‌شد؛ چنانکه به غیر از جزیه (که نیز خراج جزیه نامیده می‌شد) چیزی دیگر مطالبه نمی‌گردید، و آن مالیاتی بود که ملت‌های متعهد به مسلمانان، در برابر حمایتگری آنان می‌پرداختند. حال آن که مسلمانان حق ویران کردن شهرهایی را داشتند که به قهر می‌گشودند و مردان آنها را می‌کشتند و زنان را اسیر می‌کردند. در هر حال، مسلمانان ترجیح می‌دادند که زمین را برای اهل آن شهرها به جای نهند تا به نفع فاتحان از آنها بهره‌برداری شود.

هدف از فتح‌های اسلامی بر این شکل همانا درآمیختن ملت‌ها یا عمل به نشر دعوت مشخص دینی نبوده، مقصود تنها و همانا اشغالگری به زور شمشیر بوده است و بس. این پدیده آشکارا در سنتی که «عمر بن خطاب» خلیفه دوم برای انگیزتن بدان فتح‌ها گذارده، نمایان است.

قاعده‌هایی که «عمر» نهاد، تا هر مسلمان سربازی از سربازان اسلام باشد، منتهی به آمادگی و تدارک برای اجابت داعی جهاد به خاطر دفاع از کیش خود در هر لحظه‌ای می‌شد؛ و هم این که از مالخانه (خزانه / بیت‌المال) مسلمانان، دهشی معین در برابر خدماتش به وی داده می‌شد. مسلمانان، سربازان خود را در ولایت‌های گشوده شده - مانند: «سوریه»، «عراق» و «مصر» - بر قلعه‌های مهم می‌گماردند. در امپراتوری ایران باستان و سرزمین‌های «ماد» و «خراسان» و جز اینها - ولایاتی که فتوحات اسلامی بدانها کشیده می‌شد - وضع چنین بود.

زندگی عرب‌ها با این گرایش جنگی، سخت دمساز می‌بود. زیرا که، زمین‌داری بر عرب‌ها حرام شده بود، و آنان ازدهش‌ها (= مزدی که حکومت بدانان می‌پرداخت) و از مدد هزینه‌ها (= مالیاتی جنسی که بر عهده سرزمین‌های گشوده، نهاده می‌آمد) زیست می‌کردند؛ آنگاه غنیمت‌ها و غارت‌ها بود که این چشمه تا دیرزمانی - که سرزمین‌ها گشوده می‌گردید و کشورها مورد بهره‌کشی می‌شدند نمی‌خشکید. پیداست که این گرایش در نزد عرب، در همان وقت پدید نگرید، چه ایشان همواره به قبیله‌هایی منقسم بوده‌اند. شگفت نیست که زندگی بیابان - با کینه‌توزی‌ها و کین‌خواهی‌ها و ویرانگری و انتقام‌جویی‌هایی که در آن است - همچنان بر وضع نخستین در میان قبیله‌ها، در شرق و غرب سرزمین‌ها بوده باشد، به ویژه در آن دوره‌هایی که حکومت مرکزی از برقرار کردن حدّ اقلّ امنیت ناتوان می‌شده است.

این چنین، اشغالگری عرب، به طور کلی، ملتی را در نظر ما مجسم می‌سازد که به حساب ملتی دیگر می‌زید. این همان چیزی است که «فون کریمر» بدان اشاره کرده و گوید: «مردم ولایات مغلوب، شخم می‌کردند و می‌کاشتند و مسلمانان می‌درویدند، و کاری جز جنگ و غارتگری نداشتند». (ج ۱، ص ۱۷۱).^۱

این سخنان، قاطعانه بیانگر حالت استیلای اسلامی در کشورهای است که مسلمانان گشودند، با آن که آنان از دیر باز بهتر از فاتحان دیگر بوده‌اند. شگفت نیست این که مردم سوریه و مصر، که رومیان پیش از فتح عرب‌ها مالیات‌های سنگینی بر آنان بسته بودند، در برابر فاتحان عرب چندان پایداری نکردند. در سرزمین عراق هم، وضع همین‌گونه بود.^۲ مسلمانان آن نظام کهن را که «عمر» برای گردآوری مالیات وضع کرد، نگه داشتند و کارمندانی از مردم آن سرزمین‌ها برای گردآوری آنها برگماردند. مالیات‌هایی که «عمر» وضع کرد، آن‌گونه که برخی از مورخان برآند، سنگین نبوده است. انگیزه اقدامات حکومت عربی در ساختن راه‌ها و آبراه‌سازی و برقرار کردن امن و برخی اصلاحات، همین بوده است. [= اخذ مالیات]

از ذکر این نکته نباید گذشت که فتح عرب‌ها بر این حالت، هر چند در بادی امر به اندازه خوش آیندگی از نظم نوینی که همان فتح اقتضا می‌کرده معقول بوده است، لزوماً نامحتمل هم تواند بود. بنابراین، اشتباه فاتحان عرب، و در رأس آنان، خلفا، همانا فرو گذاشتن این حقیقت است. اگر اقدام به اقامه دلیل بر این کرده‌ایم که استیلای عرب، مطلقاً هیچ خیری از برای ملت‌های تحت سلطه خود به بار نیاورده، برای آن است که روشن کنیم عرب‌ها در وقت مناسب، از پذیرش تحولاتی که وضع آن ولایت‌ها ایجاب می‌کرده، سر باز زده‌اند.

۱. همین اندیشه در یکی از خطبه‌های «عمر بن خطاب» دیده می‌شود. (طبری، ۱: ۲۷۶، ص ۳ به بعد).

2. Van Berchem: *La Propriété territoriale et l'impôt foncier sous les Premiers Khalifes*, p. 26

- ۲ -

فتح‌های اسلامی در نظر بنی‌امیه

هرچند آنچه از فاتحان عرب در صدر اسلام یاد شده است، بر پارسایی و پرهیزی که در مورد مال دنیا داشته‌اند، و اخلاص نسبت به مصالح عامه دلالت می‌کند، ولی دیری نپایید که خودپرستی و آزمندی در جان و روان آنان راه یافت و بر دل‌هاشان چیره‌گشت، آنگاه که از هر ناحیتی دارایی و ثروت نزدشان انباشته شد - همان ثروتی که هیچگاه خوگرفته آنان نبود، چیزی که به تباه‌سازی جان‌ها نزدیکتر بوده تا پیرایش اخلاق.

در شهر «کوفه»، از همان آغاز فتح عرب، خاندان‌های برجسته، مبالغی هنگفت گرد آوردند، که از غنیمت‌ها و دهش‌های سالیانه فراهمشان می‌آمد، چندان که اگر یک کوفی به جنگ می‌رفت، بیش از هزار شتر برای حمل حاشیت و کالای خویش با خود داشت.^۱ خود صحابه، آبادی‌ها و کوشک‌ها و ثروت‌های کلان متصرف می‌شدند. افزون بر این، از بخشش‌های هنگفت نیز بهره می‌یافتند.^۲ بر اثر این وضع بود که «ابوذر (غفاری)» در سرزمین شام بشورید، و توانگران و ثروتمندان را به واگذاری بخشی از مملکاتشان به فقیران فراخواند.^۳

از دیرباز، رفاه و تجمل فسادانگیز بوده، در فراسوی خود بسیاری نیازهای جدید آشکار کرده، و انبوهی از خواست‌های مبرم زندگانی بر جای نهاده است. وامخواهی، یگانه وسیله سیر کردن شکم آن نیازهاست^۴، همان وسیله‌ای که راه توطئه‌چینی‌ها را هموار کرده، چنانکه در «روم» نیز وضع چنین بوده است. از این‌جاست که انقلاب، برای ارضای آزمندی

۱. طبری، ۲: ۸۰۶ (س ۸ به بعد).

۲. مسعودی: مروج الذهب (چاپ «دومنار»)، ج ۴، ص ۲۵۳ به بعد. / وایل (S. Weil): تاریخ خلفا (Geschichte d. Kalifen, I, 166)؛ فون کریمر (A. Von Kremer): *herschenden Ideen*, p. 320, 352.

۳. طبری، ۱، ۲۸۵۸. وایل: ج ۱، ص ۱۷۰؛ فون کریمر: همان، ص ۳۳۹ و یادداشت ۱۵.

۴. طبری، ۱، ص ۲۷۵۵ (س ۱۲ به بعد)، ۲۸۱۱ (س ۱۶ به بعد) - ۲، ۲۷ (س ۱۰ به بعد)، ۱۲ (س ۱۲ به بعد)، ۱۱۸۹ (س ۲ به بعد) / یعقوبی (چاپ «هوتسما»): ۲، ۲۸۱، ۳۰۰ به بعد.

وام‌دهندگان ضروری بوده است. پس آن همه تشبث که برای چنگ‌اندازی بر دارایی‌های مالخانه می‌شده است، شگفت نیست.^۱

با این حال، آسان‌ترین و بهترین وسیله همان راه انداختن چنگ‌های غارتگرانه با کافران است. از دیرباز، انگیزهٔ این کار، همانا آزمندی فرمانروایان و سرداران بوده، که بسی بیشتر از رغبت در نشر دین است، چنانکه این امر به ویژه در سرزمین خراسان بر ما آشکار می‌گردد. سرزمین‌های بزرگ هم مرز آن ولایت‌ها - «طبرستان»، «طخارستان» و دیار «ماوراءالنهر» - از همان ابتدای امر دولت اموی، با مسلمانان پیمان‌هایی بستند. این پیمان‌ها آزادی دین را برای آنها تضمین می‌کرد و تا حدی برخورداري از استقلال را نصیب آنها می‌نمود، همانطور که پرداخت مالیاتی مقرر بر ایشان واجب می‌بود. شکی نیست که آن کافران، فراوان پیمان‌ها را شکسته و به مسلمانان بهانه می‌دادند، تا به غارت‌هایی از نو و ویرانگری شهرها و اسیر کردن زنان بپردازند. انگیزهٔ حقیقی برخی فاتحان همانا غنیمت‌های بزرگ می‌بود، که پس از تصرف مالخانه پنج یک آنها نصیب ایشان می‌گردید. در بسیاری از ولایت‌ها پیش از آن که بدانها اعلان جنگ دهند، غارتها به راه می‌انداختند. این مطلب را آنچه «بلاذری»^۲ دربارهٔ جنگ «گرگان» و «طبرستان» نوشته، تأیید می‌کند. اما آنچه را که مورخان عرب «فتوح یزید» نامیده‌اند، در واقع چیزی جز یک نوع از همان تاخت و تازهایی که راهزنان در شهرهای امن و آرام به راه می‌اندازند، نبوده است، یعنی همان فتح‌هایی که قساوت و بیرحمی‌های اعمال شده در طی آنها، خشم ملت‌هایی را برمی‌انگیخت که به جز صلح چیزی دیگر جویا نباشند.

در این باره، آنچه برای «سمرقند» روی داده، مثال زنده‌ای است. چه، این شهر دروازه‌های خود را به روی «سعدبن عثمان» گشود، پس از آن که پیمانی با او بسته آمد و هفتصد هزار درهم بدو پرداخته شد. هم‌چنین صد هزار تن از ساکنان آنجا به گروگان او درآمدند.^۳ آنگاه «قتیبۀ بن مسلم» بر آن چیره گشت، مردم آنجا را براند و سربازان وی خانه‌های آنان را - به طوری که مورخان عرب روایت کرده‌اند - علی‌رغم آن که ساکنان این شهر هرگز از پیمان خود با «سعدبن عثمان» بیرون نشده بودند، اشغال کردند.^۴ هنگامی که «عمر بن عبدالعزیز» بر

۱. طبری، ۲، ۱۰۲۸ (س ۸) و ۱۰۲۹ (س ۴).

۲. فتوح البلدان (چاپ «دوخویه»)، ص ۳۳۴ به بعد / طبری: ۲، ۱۳۱۷ به بعد.

۳. طبری، ۲، ۱۲۴۵ و ۱۲۴۶ (س ۱۸).

۴. نرشخی: وصف بخاری (چاپ «شفر»)، ص ۴۹، ۵۱ به بعد.

تخت خلافت نشست، مردم سمرقند از این وضع جابرانه بدو شکایت بردند، وی به یکی از قاضیان خود دستور رسیدگی به این مسأله داد. پس او در این قضاوت، حکمی صادر نمود که شاید آن ناپاکی‌ها و ناسره‌هایی که در آن گرد آمده، حتی در مورد ساده‌ترین مردمان، از نظر پوشیده بماند؛ و آن، این که: دو گروه عرب‌ها و سمرقندیان در پای باروهای شهر به مقابله آیند و زورآوری کنند یا این که پیمانی جدید با هم ببندند. معنای آن، این است که اگر عرب‌ها پیروز شدند (که امر مرجح همین بوده، زیرا ساکنان سمرقند نمی‌توانستند که در باروهایشان بمانند و از خود دفاع کنند) با اهل سمرقند همان‌گونه رفتار کنند که با مردم شهرهای به قهر گشوده رفتار می‌شد. مگر این که ایشان ترجیح دهند شرط‌هایی را بپذیرند که تازیان بر آنان تحمیل می‌کنند؛ بدیهی است که حکم آن قاضی به هیچ روی تغییری در آن وضع نمی‌داد.^۱

همین رویدادهای بسیار، اندیشه تازیان و سران آنها را در مورد مأموریتشان در شرق برای ماروشن می‌کند. هر یک از آنان، پیش از هر چیز، تنها نفع شخصی خویش را در مدنظر قرار می‌داده است، آنگاه اسلام و کوشش در راه نشر آن، در حقیقت، امری ثانوی می‌بوده است.^۲ از جمله آن که «یزید بن مهلب» هرگز به فرمانروایی سرزمین «عراق» که نیازهای وی را بر نمی‌آورده، قانع نبوده و طمع در ولایت خراسان بسته، باشد که ثروت‌های هنگفت و خواسته‌های فراوان آنجا بر وی گرد آید. یکی از شاعران، هنگام درگذشت «مهلب بن ابی صفره» بر خوانده است:

اینک روزگار جنگ‌های ثروت‌آور، بشده

و پس از «مهلب»، کرم و بخشش فرو مرده است.^۳

شگفتی ندارد که بخشش این مرد یمنی (-مهلب) و شکوه زندگی وی بس گران می‌بود، چندان که علی‌رغم لخت و غارت کردن همه متصرفات خویش، هنگامی که از امارت کناره گرفت، یک میلیون درهم به مالخانه بدهکار گردید که دویست هزار آن را - از بهای فروش جواهرات و منقولات زنش - پرداخت، آنگاه یکی از وابستگان خاندانش (که کارگزار مالخانه بود) سیصد هزار دینار آن را کارسازی کرد. اما بقیه مال را عموی او که فرمانروای شهر «اصطخر» بود، پرداخت کرد.^۴ وام «حجاج» پیش از پسرش «یزید بن مهلب» به شش میلیون

۱. طبری: ۲، ۱۳۶۴. / بلاذری، ص ۴۲۰ و ۴۲۲.

۲. به این مراجع نیز اشاره می‌رود تا اگر خواننده خواست بدانها رجوع کند: بلاذری، ص ۴۱۸ (موسی بن خازم و اهالی ترمذ) / طبری، ۱۷۹:۲ (س ۱۶، ۱۷). شفر (Schefer): Chrestomathie Persane (ج ۱،

ص ۲۸). همان، ۱۰: ۳۴۲ به بعد.

۳. طبری، ۲: ۱۲۵۱.

درهم رسیده بود، که حجاج به جز سیصد هزار آن را کارسازی نکرد.^۱ از این نمونه‌ها درمی‌یابیم آنچه خلفای راشد به لحاظ سادگی در زندگی بدان ممتاز بوده‌اند، در روزگار پس از آنان - در زمان خلفای بنی‌امیه - به کلی دگرگون شده است. <3>. منصفانه نیست که تنها اُمویان را به این کار متهم کنیم، در همان وقت، فرزندان مردانی که فتح «قادسیه» و «یرموک» به دست آنان انجام شد، خود تحت تأثیر همین گرایش بوده‌اند. گرایشی که پدران سرمست از باده آن پیروزی‌ها - که به ضرب شمشیر حاصل کردند - نیز از آن متأثر بودند. هم اینجاست که اگر آن فتح‌ها اثری معکوس داشته، گزیری از آن نبوده است، و این چیزی است که عملاً رخ داد. خواننده را به آنچه «مسعودی» دربارهٔ نتایج حتمی آن فتح نوشته است، توجه می‌دهیم؛ و آن عبارتی است که در این باب بی‌همتاست. اثر آن فتح برای نخستین بار در عهد «عثمان بن عفان» نمایان شده، و از جمله آنچه مورخ راستین عربی نویس (-مسعودی) بدان ره نموده، این است:

«هرگز بمانند آن در عهد عمر بن خطاب نبوده است، بلکه یک راه و روشی آشکار و روشن بوده؛ کجاست عمر از جمله کسانی که یاد کردیم؟ و چه شد آن چیزها که وصف نمودیم.^۲ «رتبیل» (امیر «سیستان») روزی به همراهان خود گفته بود: «چه کردند قومی که با شکم گرسنه و سیه‌روی از نماز می‌آمدند، باکفش‌های یک لای (برگ خرما)؟ ... هم آنان به پیمان، وفادارتر از شما بودند و پرصلابت، هرچند که شما خوب‌روی‌تر می‌باشید».^۳

با این حال، اُمویان، کارگزاران و فرمانداران خود را از میان همان نعمت پروردگان و تجمل‌پرستان برمی‌گزیدند، کسانی که به بهره‌وری از نابهودگی‌ها و خوشگذرانی‌های زندگی عادت کرده، بی‌آن که مزهٔ سختی کار و مشقت را چشیده باشند. از اینرو، تعجب نمی‌کنیم اگر که روحیهٔ چیره در عهد بنی‌امیه، روحیه‌ای غیردینی بوده است. هرگز نیاز به اقامهٔ دلایل از برای درستی آنچه می‌گوییم، نداریم. بزرگترین گواه بر درستی آنچه آورده‌ایم همانا تاخت و تازهایی است که به لخت کردن مردمان می‌انجامیده، و غارتگری‌هایی که نسبت به کافران اعمال می‌گردیده. پس از این، آنچه می‌ماند، آن است که همین روحیه را که بر نظام اداری در ولایت‌های اسلامی عهد بنی‌امیه چیره می‌بوده، برنمایانیم. <4>.

۱. همان، ۲: ۱۲۱۳.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۵۳ به بعد.

۳. بلاذری، ص ۴۰۰ به بعد. این عقیده دربارهٔ عرب‌ها و رشوت‌پذیری آنان را به «دینار» امیر نهبوند نسبت می‌دهند (رش: طبری، ۱/ ۲۶۳۱، ص ۱۷ به بعد).

- ۳ -

خراج

بنا بر آنچه استاد «فون کریمر» آورده، نظام مالیاتی که «عمر بن خطاب» وضع کرد، بر دوش مردمان سنگین نبوده است. همو افزوده است که آنچه مردم سواد راخشمگین می‌کرده و بر خشم آنان می‌افزوده، تنها همین شیوه‌ای است که کارگزاران خراج در گردآوری آن اموال رفتار می‌کرده‌اند.^۱ همین نیز از آنچه در مصر روی داده، برای ما روشن می‌شود. در فرمانروایی «عمرو بن عاص»، خراج آنها دو میلیون درهم (۴) بوده، و دیری نپاییده است که آن خراج به چهار میلیون درهم (۴) در فرمانروایی جانشین او رسیده است.^۲

از همین، روشن می‌شود که «عمر بن خطاب» یک نظام ثابت برای مالیات‌ها وضع نکرده است. نظر «فون کریمر» این است که خراج مصر تنها همین فزونی را در اثر تعدیل جزیه حاصل کرد که آن را به جای دو دینار، چهار دینار قرار داد.^۳ نمی‌دانم این تعدیل کجا ذکر

1. *Streifzuge auf dem gebiete des Islams*, p. 19

۲. بلاذری، ص ۲۱۶ و ۲۱۸.

* «فان فلو تن» در نقل از «بلاذری» خطا کرده است. آنچه «بلاذری» یاد کرده این است که «عمرو، خراج و جزیه مصر را، دو میلیون گرد آورد و «عبدالله بن سعد بن ابی سرح» چهار میلیون گرد آورد». در اینجا، مقصود «دینار» است نه «درهم». زیرا که «بلاذری» در جایی دیگر یاد کند که «عمرو بن عاص» بر مصر خراج گزارد: بر هر جریب یک دینار، سه جوی آب یک طعام و بر هر شخص بالغ دو دینار. با این حال آنچه «بلاذری» یاد کرده باورکردنی نیست، چون اگر برای جزیه سرانه یک میلیون تخصیص دهیم، مقتضی است شمار کسانی که جزیه بر آنان واجب می‌آید پانصد هزار تن باشد، هرگاه فرض کنیم کسانی که جزیه بر آنان قرار گیرد، یک چهارم ساکنان باشند؛ و این دور نیست، زیرا که جزیه جز بر بُرنایان، نه پیران و زنان و کودکان، واجب نبوده است.

بعیدتر از این، چیزی است که «ابن عبدالحکم» (فتوح مصر، ص ۷۸) یاد کرده به این که: شمار مصریانی که در زمان «عمرو بن عاص» جزیه بر آنان قرار می‌گرفته هشت میلیون (۸/۰۰۰/۰۰۰) تن بوده. بنابراین، شمار ساکنان مصر ۳۲ میلیون نفر می‌شده که این نامعقول است، چون اگر این عدد درست بود تنها باید جزیه سرانه به ۱۶ میلیون دینار برسد. ما مایل به نقل گزارش «مقریزی» (خطط، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰) هستیم به این که: خراج مصر در فرمانروایی «عمرو بن عاص» به ۱۲ میلیون دینار رسید که جزیه سرانه در جزو همان بوده است (م.ع).

3. *Culturgeschichte des Orients*, I, p. 61

شده است. با این حال، آنچه «بلاذری» یاد کرده بیانگر این مطلب است، گوید: «عثمان به عمرو گفت که باژ مصر پس از تو شیرش بیشتر شده است». عمرو پاسخ داد: «زیرا که شما بچه‌های آنجا را از نوشیدن (شیر) باز داشته‌اید»^۱.

در روزگار بنی‌امیه، وضع بسی بدتر از این بوده است، چون در نظر این خلفا و هم در نظر فرمانداران کشورها لزومی نداشته است قاعده‌هایی را که پیشینیان‌شان نهاده‌اند، رعایت کنند. «معاویه» به «وردان» - فرماندارش در مصر - نوشت که: «بر هر مرد قبلی یک قیراط افزون کن. وردان پاسخ داد: چگونه افزون کنم در حالی که پیمان با ایشان، آن است که افزون نشود؟»^۲ از همین، بر ما آشکار می‌شود که امویان از حدود مالیات‌هایی که نظم کهن بر نهاده، تجاوز می‌کرده‌اند. در کشور یمن، وضع، از این بهتر نبوده است. چه، یکی از برادران «حجاج» بدترین انواع جور و ستم را در آنجا مرتکب شد. املاک و اموال مردمان را مصادره می‌کرد، هم‌چنان‌که با تحمیل مالیاتی معین بر آنان (= وظیفه) خشم و کینه‌شان را برانگیخت، آن مالیات غیر از ده یکی بود که اسلام مقرر کرده بود. وقوع این امر در یک ولایت عربی محض <5> معنایی دارد، و آن بازنمای این است که در سرزمین‌هایی که تازیان گشوده‌اند، وضع به مراتب بد بوده است. خراج‌ستانان در سرزمین ایران، به ارزیابی فرآورده‌ها پیش از زمان درو و واداشتن مردم به واگذاشتن آنها از بهر ایشان با بهایی کمتر از بهایی که مردم خرید و فروش می‌کنند، عادت کرده بودند.^۳

آنچه به تفصیل در «کتاب الخراج» ابو یوسف آمده است، نظام اداری سرزمین «جزیره» (= میان‌رودان) را در عهد بنی‌امیه برای ما مکشوف می‌سازد. زیرا که، «زیاد بن غنم فهری» فرمانروای آن دیار در زمان عمر بن خطاب، از پیش خود، یک دینار بر مالیات مقرری که عیناً

۱. بلاذری، ص ۲۱۷. فون هامر (Von Hammer)، ص ۸۳ به بعد / کاراباسک (Karabacek)، ص ۹۱ / طبری، ۲۵۸۴:۱. خلفای اموی به فرمانداران خود در مصر می‌نوشتند که آن سرزمین به قهر گشوده شده و مردم آنجا بندگان حکومت هستند، سزاست که به مقدار جزیه مقرری بر آنها بیفزایید، و هر طور که می‌خواهید با آنان رفتار کنید. نیز، بنگرید: دوزی (Dozy): تاریخ مسلمانان در اندلس، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. بلاذری، ص ۷۳.

۳. ابن سعد: کتاب الطبقات (نسخه گوتا، ش ۱۷۴۸، گک ۲۴۵): «عمر بن عبدالعزیز» به «عدی بن اراطه» نوشت: به من رسیده است که کارگزاران تو در فارس میوه‌ها را تخمین می‌زنند، آنگاه با نرخ غیر از نرخ مردمان - که با آن خرید و فروش می‌کنند - ارزیابی کرده، بعد آنها را به بهایی نازل‌تر از ارزشی که تعیین کرده‌اند، می‌ستانند. (در حالی که) طوایف گردان، ده یک، [باج] راه می‌گیرند.

گرفته می‌شد، افزود.^۱ با این حال، همان آزمندی «ضحاک بن عبدالرحمان» فرمانروای آن سامان را در زمان «عبدالملک» کارساز و بسنده نیامد. چه، دستور به سرشماری نوین از همه ساکنان داد، و هرکس را به پرداخت مالیاتی که بر او مقرر شده بود، مکلف ساخت. معنای این، آن است که هر فرد ملزم بود ارزش کسب و کار خود را در طول سال باز نماید، تا فرمانروا بهای پوشش و خورش و برخی هزینه‌های ضروری را برایش وانهد، آنگاه باقی مانده را به نام مالخانه متصرف شود. در پی این کار بود که، جزیه هرکس را سه دینار بیشتر از آنچه در پیش می‌بود، بیفزود.^۲

وضع در سواد عراق همین‌گونه بود، جایی که مالیات‌های استثنایی بر سنگینی بار مالیات‌های مقرر مردمان می‌افزود. «عمر بن عبدالعزیز» به خراج ستانان دستور داد که از مردم، درهم‌هایی که وزن آنها بیش از چهارده قیراط است نگیرند^۳؛ این همان چیزی است که «عمر بن خطاب» دستور داده بود، پس او دیده بود که کارگزاران درهم‌هایی می‌گیرند که سنگین‌وزن‌تر از آن درهم‌هایی است - که خلیفه دوم مقرر داشته - از بابت آن که زیادتى فاحشی در مالیات‌های مردم حاصل می‌شد. از همین نظام که «عمر بن خطاب» برقرار کرده، روشن می‌شود که اهالی به جز از مالیات مقرر، هزینه‌های سگه‌زنی و ضرب آنها و همچنین هزینه قرارداد‌های رسمی و مواجب کارمندان اداری را می‌پرداختند. این‌ها، غیر از پیشکش‌های نوروز و مهرگان است که از دیرباز قوز بالای قوز شده بود.^۴

با این حال، آن مال‌های مقرر و مالیات‌های استثنایی، هرچند که بر دوش مردم کشورهای مغلوب سنگینی می‌کرد، تنها نقص کلی در نظام اداری نبود، یعنی همان نظامی که یگانه غایت و مقصود آن خراج‌ستانی بوده است و بس. آنچه از جهتی مصیبت‌بارتر و خطرآمیزتر بود، همان چیزی است که آن کارگزاران از بابت خیانت و حیف و میل اموال دولت و دست‌درازی به مالخانه و ولخرجی از دارایی آن، بدان شناخته آمده‌اند* - عیب‌هایی که خطر آنها کمتر از

۱. کتاب الخراج (چاپ «بولاق»، سال ۱۳۰۲ هـ)، ص ۲۳. به مأخذ گفته ابویوسف: «هرگز به من نرسیده است که این امر بر صلحی است، و نه بر امری که آن را اثبات کرده‌ام، و نه به روایتی از فقیهان و نه به سند - نمایی ثابت است». در میانروان نظامی که «عمر» باب کرد به کار نیامد، همانطور که «فون کریمر» (ج ۱، ص ۶۰) یاد کرده است. ۲. همان، همانجا.

۳. همان، ص ۴۹ / طبری، ۱۳۶۶:۲. / *Fragmenta Historiarum Arabicorum*, p. 47.

۴. یعقوبی، ج ۲، ص ۲۵۸ به بعد / طبری، ۲: ۶۵ (س ۹)، ۱۶۳۶ / ابن اثیر، ج ۳، ص ۹۹.
* گویی مثل «از کیسه خلیفه خرج کردن» از این بابت رایج شده. (م.ف)

آنچه قبلاً یاد شد، نبوده است. پس شگفت نیست که فرمانروا شدن بر یکی از ولایات، وسیله‌ای برای دست‌یابی بر ثروت و گردآوری مال از راه غیر شرافتمندانه بوده است. دلیل بر آن نیز، چیزی است که در آن ولایت‌ها زبانزد شده: «ولایت را خورد یا دوشید، هم آنچنان که ما شتر ماده را می‌دوشیم»، این عبارتی است که از دیرباز برای نشان دادن این مقام، کاربرد یافته است.^۱

دیر باز از همان آغاز خلافت «عمر بن خطاب»، شکایت‌های فراوانی بر ضدّ والیان و عاملان خراج - که مال‌ها را به نام دولت از برای خود گرد می‌آورده‌اند - عنوان شده است. «بلاذری» (ص ۳۸۴)، چکامه‌ای به غایت غریب، نقل کرده، که صاحب آن، شمار بزرگی از نگهداران و فرمانداران روستا و شهرهای خوزستان و فارس و مادستان را متهم کرده است که «مال خدا را در خیک‌های بزرگ فرو می‌ریزند». * این بیت را از آن نقل می‌کنیم:

می‌جنگیم بگاه جنگ و باز می‌آییم آنگاه که برگردند،

پس آنان را این همه مال از کجا و کی است، مگر ما محقّ نیستیم؟

فرمانداران به ندرت در پنهان کردن خیانت و اختلاس خویش می‌کوشیده‌اند. چه، برخی از حاکمان را می‌بینیم که در پایان دوره فرمانروایی خویش، از خلیفه می‌خواهند کارمندی را که زیر نظر ایشان بوده‌اند، از تقدیم گزارش دقیق درباره مال‌هایی که هنگام حکمروایی آنان گرد آورده‌اند، معاف نماید.^۲ «عمر بن خطاب، نظامی برای جبران این نقائص اداری بنهاد. او نظام «مقاسمه» را وضع کرد، و آن با آمارگیری دقیق ثروت والیان پیش از فرمانرواشدن آنان، و بعد ملزم ساختن ایشان هنگام کناره‌گیری از کارهاشان به پرداخت نصف مال‌هایی - که در مدت فرمانروایی خود گرد آورده‌اند - و آنچه مواجب آنان ممکن نمی‌گرداند، به عمل آمد.^۳ بنا بر همین، معاویه، نصف ثروتی را که گرد آورده بود به مالخانه رد کرد «تا بقیه برایش خوش باشد». ^۴ «معاویه» با کارمندانش همین روش «مقاسمه» را هنگامی که به خلافت رسید، دنبال کرد.^۵

۱. طبری، ۲: ۱۰۲۹ (س ۲) / بلاذری، ص ۹۴، ۲۱۶، ۴۱۴.

* کنایه است از: مال ملت را خوردن و بلعیدن و در شکم خویشتن ریختن. (م.ف).

۲. طبری، ۶۹/۲.

۳. بلاذری، ص ۸۲، ۲۱۷، ۳۸۵ / طبری، ۱: ۲۸۶۴ (س ۴) / یعقوبی (ج ۲، ص ۱۸۱) درباره برخی از جنبه‌های ضعف این نظام سخن گفته است.

۴. طبری، ۲: ۲۰۲ (س ۶).

۵. یعقوبی، ۲۶۴/۲.

تنها رئیسان نبوده‌اند که به حساب مالخانه ثروت اندوزی می‌کرده‌اند. چه، گروهی از خُرده کارمندان نیز بوده‌اند که کاری جز پولدار شدن از راه اختلاس اموال دولت و کثرت رفتن هرچه به دستشان می‌رسید - نداشتند. بر اثر همین دشواری‌ها که مانع حکومت در راه پس گرفتن آن مال‌ها می‌بود، فرمانروای عراق (عبیدالله بن زیاد) به فکر تبدیل همان کارگزاران نازی به غیر نازی - یعنی ایرانی افتاد. از آن هنگام، با دهقانان (البته از میان زمین‌داران بزرگ) برای گردآوری خراج پیمان بسته می‌آمد. و این شگفت نیست، چون آن دهقانان «به گردآوری (خراج) بیناتر و امانت‌نگهدارتر» بوده‌اند.^۱ با این حال و با وجود آن، برخی از کارمندان توانستند ثروت‌های هنگفت گرد آورند، چون مال‌هایی را که گرد می‌آوردند، در نزد دوستان خود یا خویشاوندان امانت می‌گذاشتند. برخی از فرمانروایان به جهت ضرورت‌های شخصی در راه ابقای برخی از نزدیکان خویش در همان مشاغل پر درآمد، از تمام جور و ستم‌هایی که آن اشخاص با مردمان می‌کردند، چشم‌پوشی می‌نمودند.^۲

بیشتر بیان کردیم چگونه خلفای راشد کوشیدند - هرچند مقدار اندکی هم که شده - از آن مال‌ها که کارگزاران به ستم گرد می‌آوردند، به مالخانه بازگردانند <6>. اما امویان، نظامی بسیار دقیق برای نظارت بر گردآوری آن مال‌ها وضع کردند. در عهد عبدالملک بن مروان هنگام کناره‌گیری خراج‌ستانان و کارمندان باز از کارهای اداری، تحقیق دقیق می‌شد. شکنجه هم می‌دادند تا نام‌های کسانی را اقرار کنند که سپرده‌ها و مال‌هاشان را در نزد آنان گذارده بودند، و آنچه را که تاراج کرده‌اند به مالخانه بازگردانند، و این چیزی است که خارج‌سازی (= استخراج) و کشف‌گری (= تکشیف) نامند.^۳ برای تحقیق از آنان جایگاه‌های ویژه‌ای بود که «اداره بازرسی» (= دارالاستخراج) نامیده می‌شد. این تحقیق و بازرسی، دیری نپایید که از حدود قانونی تجاوز کرد و به صورت یکی از بدترین وسایل کین‌جویی و انتقام شخصی درآمد؛ انتقامی که خشم کارگزاران خودکامه و عطش پول‌پرستی و حرص مال‌جویی‌شان را بر آنان فرو می‌بارید.

در آخر دوره بنی‌امیه، فساد همه گیر شد، چندان که نخستین کاری که فرمانروایان بدان قیام

۱. طبری، ۲: ۴۵۸ و ۹۹۵ (س ۱۹).

۲. همچنین رجوع شود به اطلاعات جالب نظر «ابویوسف» در کتاب الخراج (ص ۶۱، س ۱۶ به بعد).

۳. طبری، ۳: ۲۰۳ / عقد الفرید (چاپ ۱۲۹۳ قاهره) ج ۱، ص ۱۷۹؛ ج ۳، ص ۱۳. کلمه «توظیف» (یعقوبی، ج ۲، ص ۳۸۸) و کلمه «استیفاء» (طبری، ۲: ۱۴۶۰) یا «استیفاء» هر دو بر یک معنا دلالت کنند.

می‌کرد، زندان کردن سلف خود بود و از او به کارمندان و پیروان او می‌پرداخت، سپس از زندان آزادشان می‌کرد و آن فرمانروای پیشین، آنان را در تنگنا قرار می‌داد. «خالد بن عبدالله قسری» فرمانروای عراق سالیانه به اندازه ۲۰ میلیون درهم مواجب برداشت می‌کرد، در حالی که آنچه اختلاس می‌کرد، از صد میلیون متجاوز بود. «یوسف بن عمر»، او و سیصد و پنجاه تن از کارمندان او را زندانی کرد، بدین سان توانست بیش از ۷۰ میلیون از وی بازستاند.^۱

همة این مال‌ها و ثروت‌های هنگفت، آدمی را وامی‌دارد که به بررسی وسایل و راه‌های گردآوری آنها پردازد؛ چنانکه در عین حال، درک نتایج ناگوار آن نظامی که پی‌آیند گردآوری خراج بوده است، آسان می‌گردد. کارمندان و کارگزاران خراج، کسانی که هیچ شکی در آنچه به هنگام کناره‌گیری از کارهایشان منتظر آنان است نمی‌دارند، و کسانی که نخواسته‌اند این فرصت را از برای ثروت‌اندوزی و گردآوری آن مال‌های هنگفتی از دست دهند، که بی‌آن که انتظارش را داشته باشند از زیر دستشان می‌گذرد، تردیدی روانمی‌دارند در این که مردم را تحت فشار گذارند و مالیات‌های مختلف سنگین بر آنان بندند. بدین سان، آنان به هنگام بازجویی قادر بودند که بخشی از آن اموال را به حکومت بپردازند، تا بهره‌گیری از بخش بزرگ آن ثروت‌هایی - که اندوخته‌اند - برایشان خوش باشد. شکی نیست، بار این ستمی که هرآینه روه به افزایش بود، فقط بر دوش آن ملت‌های مغلوب در کار خویش گذارده می‌شد، که شکایت‌های آنها بس اندک که به قدرت مرکزی حکومت می‌رسید^۲، و این که آن مال‌ها با همة وسایل زور و شکنجه از آنان ستانده شده بود.

شیوه‌ای که با آن، این مال‌ها گرد می‌آمد، بنا بر آنچه فقیهان یاد کرده‌اند، شرم‌آور بود. چه، در روز معین گردآوری آن اموال، بدهکاران آنها به دیوان خراج می‌رفتند، جایی که کارگزار خراج بر یک تخت بلندی نشست. آنگاه آن خوارشدگان، فرمانبرانه پیش او می‌رفتند و یکی از آنان دستش را که حامل مالیات بود دراز می‌کرد و طوری آن را می‌داد که دست کارگزار خراج بالای دست او می‌بود، سپس یکی از حاضران با مشتی که بر او می‌نواخت او را تا دم در بدرقه می‌کرد. عموم ملت در این صحنه‌هایی که آنها را نمادی از پیروزی مسلمانان بر کافران به شمار می‌آوردند، حاضر بودند.^۳

۱. طبری، ۱۵۸۱: ۲، ۱۷۶۴، ۱۸۴۱ / یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵۵، ۳۸۸.

۲. رش: طبری (۱۳۵۴: ۲)، یا پیوست شماره ۳) برای شناخت کارهای فرستادگانی که به سوی پایتخت خلافت به جهت طرح آن شکایتها اعزام می‌شدند.

3. Karabaceck, *Das Arabische Papier*, p. 87

اما کسی که از پرداخت خراج عجز می‌آورد، ستانندگان با برخی وسایل شکنجه با وی رفتار می‌کردند. از آن جمله است: وانهادن او در برابر آفتاب سوزان، یعنی شکنجه‌ای که گاهگاه با ریختن روغن بر بدن شخص شکنجه شده، تشدید می‌شد. آنان را به حمل برخی سنگ‌ها یا آبکش‌ها با گردنشان ملزم می‌نمودند، همچنانکه آنان را ساعت‌های طولانی روی یک پانگه می‌داشتند، سپس آنان را محکم می‌بستند طوری که نمی‌توانستند برای نماز سجده کنند.^۱ در سرزمین ماوراءالنهر کارگزاران خراج، دهقانان را برهنه در برابر آفتاب وامی‌گذارند، سپس با زنارهای خود آنان، بر سر و روی‌شان می‌زدند.^۲

- ۴ -

وضع سیاسی و اجتماعی وابستگان (= موالی)

می‌ترسم خواننده، هنگامی که تصویر سیاه فرمانروایی بنی‌أمیه را ارائه می‌کنم، مرا متهم کند به این که در صدم آن نمونه‌ای را که پیشتر یاد کردیم، بر همه کشورهای که تحت سلطه امویان، یا دست‌کم در طی دوره بنی‌أمیه بودند، منطبق سازم. در صورتی که، هرگونه عیب و نقصی که در فرمانروایی امویان یاد کردم، جز یک زمینه‌یابی از برای رویدادهایی که منابع مورد استناد ما روایت می‌کنند، نبوده است. با این حال چاره‌ای از قبول صحت این دو تبصره نیست: (۱). ما از آن درد و رنج‌هایی که بر ملت‌های محکوم وارد آمده، با وجود دست‌ناخوردگی منابع عربی و عدم جانبداری آنها در آنچه مربوط است به وضع آن ملت‌ها، جز اندکی نمی‌دانیم. (۲). آنچه آن منابع برای ما روایت می‌کنند، با این که ناچیز و ناقص هم هستند باز نظری را که ما بیان کرده‌ایم توجیه می‌نماید، و مؤید آن حکمی است که در باب بنی‌أمیه و حکمروایی آنان پیشتر یاد کردیم: این که مسئله در نظر آنان هرگز مسئله دعوت‌نگری دینی نبوده، بلکه مسئله غارتگری و ویرانگری مطرح بوده است که اندکی نظام با آن بیامیخته. لیکن گاه آدمی می‌پرسد: آیا هیچ وسیله‌ای برای کسانی که جزیه بر آنان مقرر شده بود،

۲. رش: طبری، ۲: ۱۵۱۰.

۱. کتاب الخراج، ص ۱۸، ۶۱، ۶۲، ۷۰، ۷۱.

نبوده است که از پرداخت آن خراج و مالیات سر باز زنند؟ آیا مغلوبان نمی‌توانستند از املاک ارضی‌شان خارج شوند، و با گرویدن به اسلام و پیوستن به صفوف فاتحان تازی، خود را در آن غنیمت‌هایی که قبلاً به ایشان می‌پرداختند، سهم کنند؟

چرا! و همین چیزی است که از همان لحظه نخست، بزرگ دهقانان - یعنی زمین‌داران ایرانی - بدان پی بردند و از آن بهره گرفتند. آنچه هم، ایشان را سودمند افتاد، مهتری آنان به لحاظ نفوذ عظیمی بود که در روزگار فرمانروایی پیشین‌شان، بر رعایا و خُرده کشاورزان داشتند. از همین جاست که دیری نپایید ایشان بر مقام‌های مهم اداری و گردآوری اموال دولتی تکیه زدند، و همین خود به واسطه شناخت کاملی بود که آنان از آن سرزمین‌ها و وضعیت مردم آنها داشتند. از اینرو، این دهقانان آستر جامه حکومت شدند، و جاسوسان و سررشته‌داران (= کارداران) سیاسی از میان آنان انتخاب می‌شدند.^۱ بدین سان، دسته‌ای از ویس پوهران اقطاع‌دار فارس، با گرویدن به اسلام، اقتداری که برایشان به جای مانده بود، حفظ کردند؛ چنانکه ثروت‌های هنگفت گرد آوردند، و از نفوذی عظیم برخوردار شدند، و این بر اثر اختصاص دادن خراج‌ستانی به ایشان بود.^۲

اینک باید وضع طبقه پستی را از ایشان که مورخان عرب «عَلُوج» (= کافران عجمی) می‌نامند، روشن کنیم. آنچه مورخان نوشته‌اند، هرگز تردیدی در وضع ایشان، در ذهن خواننده باقی نمی‌گذارد. زیرا گرویدن آنان به اسلام، هرگز خیری برای ایشان به بار نیاورد، مگر همان پندار باطل و شکست تلخ. زیرا که، طمع تازیان و خودبزرگی‌بینی‌شان سپس آزمندی و غارتگری آنان همچون مانعی بسیار سخت در راه بهبود حال این عنصر رنج‌دیده، با وجود اسلام آوردنش، قرار گرفت. اینک آنچه ما بازخواهیم نمود، نخست یاد کردن وضع اجتماعی این تازه‌مسلمانان است، آنگاه در پی آن، سخن از حقوق سیاسی آنان خواهیم راند. اما رسیدگی به نخستین مسأله هیچ دشواری برای ما نخواهد داشت، و این به خاطر بررسی‌هایی است که استادان «فون کریمر» و «گلدزبهر»^۳ نموده‌اند. پوشیده نیست که مسلمانان

۱. طبری، ۹۴۲:۲.

2. Von Kremer: *Streifzüge*, p. 14 et. n. 4

3. Von Kremer: *Culturgeschichte*, II, 154 (suiv); *Streifzüge*, p. 15 (suiv), - Goldziher: *Islamische Studien*. I. 10

غیرعرب از همان آغاز گرویدنشان به اسلام، به برخی از قبیله‌های عربی پیوستند بر این وجه که وابستگان (= موالی) آن قبایل باشند. از آن‌گاه است که می‌بینیم وضع وابستگی که هیچ شائبه پستی و انحطاط آنها را نمی‌آلاید، درست از همان لحظه‌ای که شمار آن عده از وابستگان مشمول جزیه روی به فزونی عظیمی گذاشت، برعکس آن شد. این امر بازگشت به آن تحقیری است که عرب‌ها، که جز به جنگ پیشگی حُرمت نمی‌نهادند، نسبت به آن وابستگان روا می‌داشتند، و آنان را طایفه‌ای منحط بشمار می‌آوردند، که چندان اختلافی با جماعت بردگان ندارند؛ و این از بابت بخدمت گرفتن طبقات کارگری است که خاستگاه (اجتماعی) آنان بوده، و خوار شمردن آن کار و پیشه‌هایی که بدان اشتغال می‌داشتند. بعید نیست - چنانکه بر من واضح است - که هیأت کلمه «مولی» (= دوست، بنده، سرور...)، یعنی کلمه‌ای که از دیرباز بر برده آزاد شده نیز اطلاق می‌گردیده، اثری عظیم در مورد تحقیر عرب‌ها از این جماعت داشته است؛ و شگفت نیست که در نزد تازیان و خواندن واژه «بنده» یا «برده» بر «مولی» رایج شده است^۱، چنانکه، به جز این هم، آنان را به لقب‌هایشان فرامی‌خواندند نه به نام‌هایشان - چنانکه برده را خوانند. ^۲ هرگاه می‌خواستند زناشویی کنند، چاره‌ای نبود که به سروران خویش - که حق مخالفت با چنین پیمان‌ها داشتند - رجوع نمایند. اینان از باقی سپاه برکنار می‌بودند و خود، رئیسان ویژه‌ای داشتند؛ هم‌چنین دور نیست که پیاده می‌جنگیده‌اند^۳، به پست‌ترین و بدترین جایگاه‌ها در اجتماعات قانع می‌بودند و وارد مسجدهای تازیان نمی‌شدند، چون مسجدهای آنان خاص خودشان بود.^۴

این نمونه‌های گویا ما را بسنده است، زیرا یکی از آنها کافی است که تصوّر روشنی از وضع اجتماعی این وابستگان به ما بدهد. خواننده تشنه فزونخواه را درباب این موضوع به تألیفات

۱. کتاب «الأغلی» (اصفهانی)، ج ۵، ص ۱۵۵ / طبری، ۲: ۶۸۴. cf. Van Gelder: *Mokhtar*, p. 72. / دوزی: تاریخ مسلمانان در اسپانیه ج ۲، ص ۵۲. مسلم نیست آنچه در «طبری» (۲: ۵۹۶ - س ۱۸، ۶۲۳ - س ۵، ۶۴۷ - س ۵) آمده، ربطی به وابستگان داشته باشد.

۲. عقدالفرید (ابن عبدربه)، ج ۲، ص ۹۰.

۳. طبری، ۲: ۱۹۲۰ (س ۴). امیر خراسان به یکی از عرب‌های همراه خود گفت: «تو و خانواده تو از کسانی هستی که خواستید «اسدبن عبدالله» گردن‌های ایشان را مَهر کنند و در صف پیادگان قرارشان دهد.» پیداست که این نشانه «زنهاریان» بوده است (بنگرید: مقدمه کتاب «بلاذری»، ص ۵ / طبری، ۲: ۱۲۵۲ - س ۴. عقدالفرید، ج ۲، ص ۹۲ و جز آن). ظن غالب آن که لشکرهای پیاده چیزی جز همین وابستگان

نبوده‌اند. cf: *Opkomst der Abbasiden in Khorasan*, p. 98, 105 (n. 1).

استادان «فون کریمر» و «گلدزیهر» - که پیشتر بدانها اشارت کرده ایم - حوالت می دهیم. اکنون به جستار دقیق وضع سیاسی آنان می پردازیم تا روشن نماییم که ستم حکومت بر آنان (مؤالی) با عدم شناسایی حتی اندک حقوقی که برادران عرب آنها داشتند، به نهایت رسید. از ذکر این نکته نباید گذشت که: آن نظام که «عمر» پایه نهاد، یعنی آنچه خواننده در کتاب «فتوح البلدان» بلاذری (ص ۴۶۱) ← «فون کریمر» (- Culturgeschichte, 1, 67) می یابد، برای هر مسلمانی که نامش در دفترهای حکومت (= دیوان) ثبت شده بود، پاداشی سالیانه از برای خدمات جنگی اش مقرر می داشت (عطا = دهش)، و این به غیر از مزد (= فریضه) می بود که برای فرزندانش بدان داده می شد، و در این مورد فرقی میان تازیان و وابستگان نبوده است. در این حال، یک امر دیگر درخور نگرش هست، و آن، این که شمار آنان (وابستگان) در عهد آن خلیفه زیاد نبوده است. از اینرو، دهش بر دهقانانی که عرب ها را در فتوحات شان یاری کردند وقف گردید.^۱ ممکن است از آنچه «بلاذری» یاد کرده، نتیجه بگیریم که تازیان در آن زمان از امر سهیم کردن دیگران در بهری از غنیمت ها، در مورد اشخاص غیر عربی که به اسلام درمی آمدند ناراحت نمی گردیدند.^۲ یعقوبی یاد کرده است که «علی» (ع) یگانه کسی بوده است که قاعده های کهن را کار بست.^۳ ما بکلی نمی دانیم که امویان تا چه اندازه آن روشی را که «عمر» در باب دهش های سالیانه برنگاشت، پیروی کرده اند. در این حال، گزیری نیست از آن که این فرض را بینگاریم که ایشان دهش آن کسانی که خشمشان را برمی انگیزخته اند (مانند علویان) بطور فاحشی کاستند، چنانکه با اعمال خود سری بر مالخانه مسلمانان، آن مال ها را به کسان خاندان خویش بدل می نمودند.^۴ با این حال، امویان به نحوی حکمت آمیز از جهت پیشگیری از آنچه ممکن بود ایشان را به آن نظامی سوق دهد که حکم بر کاستن دهش های رعایای تازی نژاد از اندازه ای کند که «عمر بن خطاب» مقررشان کرده بود، دورنگر بودند. شگفت نیست که آنان، سلطه اقتدار پول را بر جان ها شناخته، و خواهیم دید که تا چه حد آن را به نحو احسن به خدمت می گرفتند، و اعراض دشمنان خویش را بدان باز می خریدند.

اما وابستگان برعکس این بودند، شمار آنان در شهرها، به ویژه در سرزمین عراق، به دلایلی که یاد خواهیم کرد، افزون شد. سرزمین هایی که عرب ها به قهر می گشودند (همچون

۱. بلاذری، ص ۴۵۷. ۲. همان، همانجا (س ۳).

۳. یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۳.

۴. طبری، ۲: ۵۳۴، ۱۰: ۲۰ (س ۱۱).

تقریباً تمامی سواد عراق و همچنین سوریه و مصر) وقف بر مسلمانان شد. اهالی (= کشاورزان) در کشت زمین‌ها، همواره باید بخشی از غلات را به عنوان مالیات ارضی (= خراج) تقدیم فاتحان کنند، در آن حال که از آزادی کیش و حمایت مسلمانان در ازای پرداخت مبلغ معینی که سرانه هر فرد و جزیه (یعنی: مالیات شخصی نامیده می‌شد) برخوردار می‌بودند.^۱ هرگاه به اسلام می‌گرویدند، با ابقای ایشان بر گزاردن خراج، از آن جزیه معاف می‌شدند.^۲ از همین جاست و تعجبی ندارد این که می‌بینیم انبوه کثیری از آنان ترجیح می‌دهند زمین‌های ملکی خود را رها کرده و به شهرها کوچ کنند، و در آنها پهلو به پهلو تازیان اقامت نمایند تا هرگاه از ایشان مددی خواسته شد، آنان را یاری کنند، به ویژه از عیب و نقصی که در نظام خراج و گردآوری آن بود، آگاهی داریم.

لازم است که مشکل پرداخت مزد این نیروهای امدادی جدید نموده شود. آسان است که در بایم بین هر عرب و وابسته در آنچه مربوط به مزدها می‌شود تا چه حدی اختلاف نظر بوده، و این که پیوسته میان منافع دوطرف تعارض وجود داشته است. تازیان هرگز راضی نبودند که وابستگان را در ثمرات حاصل از گشودن شهرها با خود سهیم کنند، این تقسیم بهره‌آنان را از آن غنایم بطور محسوسی کاهش می‌داد. اما وابستگان برعکس آن، می‌پنداشتند که دهش، همانا حق همه مسلمانان است.^۳

اثر آن، نخستین بار در انقلابی که «مختار» در عهد «مروان یکم» به راه انداخت، پس از آن که مددگری دو عنصر تازی و ایرانی اهل کوفه را بهم پیوست، نمایان گردید. آنچه مایه تعجب است، کاهش پیاپی تازیانی است که در آن انقلاب شرکت جستند، به همان اندازه که شمار وابستگی که رهبر انقلاب بادهش‌هایی - که برایشان فراهم می‌ساخت - به سوی خود جلب می‌کرد، به گونه‌ای بس فزاینده، افزوده می‌شد. شگفت نیست که «در آنچه مختار پدید کرد، برای آنان چیزی شگرف‌تر از آن نبود که می‌دیدند مختار به وابستگان بهره‌شان را از «فیی (= غنیمت، یعنی مالی که از شهرهایی که می‌گشودند برایشان فراهم می‌آید) می‌دهد». از دیرباز می‌گفته‌اند: «به وابستگان ما اکتفاء کردی، خود اینان غنیمتی‌اند که خدا ما را نصیب

۱. نباید میان این مالیات که جزیه سرانه نامیده می‌شود، و خراج که جزیه ارضی است - چنانکه پیشتر بدان اشاره رفت [ص ۱۸] - تخیل کرد.

2. Van Berchem, op. cit, p. 35

۳. طبری، ۲: ۱۳۵۴.

کرده، و همه این سرزمین‌ها را. ماگردن‌هاشان را آزاد کردیم به امید پاداش و پادافره و سپاس در این کار، اما تو بدین کار خُرسند نشدی چندان که آنان را هنباز در غنیمت‌های ما ساختی».^۱ هیچ دلیلی بر این احساس تازیان نسبت به ملت‌های دیگر - غیر خود - بهتر از آن عقیده‌ای که بدان تدبیر می‌نمودند نیست، و آن، این که املاک بیگانگان و سرزمین‌های ایشان بهایی بود از برای رها کردن و بر جا نهادن و آزاد گذاشتن آنان در بت پرستی‌شان، چنانکه آن چیزها پاداشی است از سوی خدا برای مؤمنان. گزیری از این که این پندار سرانجام به تعصب قوم عرب نسبت به همزادان خود بکشد، و دستاویز آبرپنداری و برتری‌جویی بر غیر همزادان شود، نبوده است. * فاتحان عرب که مأموریت آنان به محض گرواندن ملت‌های مغلوب به اسلام، ناچار به پایان می‌رسیده، هرگز خُرسند نبوده‌اند که ثمرات فتح‌های خویش را رها کنند و بروند. این امر بدترین اثرها را داشته، به ویژه در روزگار «حجاج» فرمانروای عراق (از سوی «عبدالملک» و سپس از سوی «ولید»)، همان فرمانداری که به قساوت و سخت‌گیری شهرت یافته است.

افزایش دخول ایشان به اسلام، به خصوص کسانی که در انقلاب «مختار» روح سرکشی در آنان پدید شده بود، خاطر حکومت را مشغول داشت. در عین حال وضع مالی هم به سبب ناکاشته ماندن بسیاری از ولایت‌ها در روزگار «حجاج» که دربار دمشق او را برای چاره‌سازی امور در سرزمین عراق گزیده بود، تنزل فاحشی کرد. سیاست آن فرمانروای جدید در این کلمات خلاصه می‌شود: باید که دیار عراق - مهد مبارزه‌ای که وابستگان بدان قیام کرده بودند - سنگر سپاهیان تازی باز آید، چنانکه قبلاً بوده. بدین سان، وابستگان که نگران برابری خویش (یعنی) برابری کامل با برادران دینی عرب‌نژاد خود می‌بودند، ناگزیر از بازگشت به سرزمین خویش و پرداخت جزیه شدند، چنانکه قبلاً هم می‌پرداختند.

ما همچنین وامدار استاد «فون کریمر» از بابت اطلاعات راجع به این رویداد مهم تاریخ دولت عربی هستیم. خواننده ناگزیر است که در کتاب وی "Culturgeschichte des Orients" (ج ۱، ص ۱۷۲) تأملی کند، و بنگرد که چگونه «حجاج» توانست این تازه مسلمانان را به پرداخت مالیاتی که کافران می‌گزارند مجبور کند، پس آنان با مقاومتی قهرآمیز در برابر

۱. طبری، ۲: ۶۵۰ به بعد. / *aussi, Von Kremer, Herschende Idee, p. 328*.
* صریح آیت قرآن (۶/۳) است که: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...» [منزوی].

«حجّاج»، و با پیوستن به صفوف «عبدالرحمان بن اشعث» که آتش انقلاب را بر ضدّ بنی امیه برافروخت، پایداری کردند. این انقلاب که موج‌های خروشان از خون در آن ریخته شد - بفسرد. برای آن که حکومت، این وابستگان را به وظیفه‌شان نسبت به فاتحان وادارد، و راه هر پنداری را در بهسازی وضعشان بر آنان ببندد، آنان را به دیهه‌ایشان روانه ساخت، پس از آن که نام دیه‌ها را بر دستهایشان خالکوبی کرد.

مورخان عربی نویسنده نتایج این سیاست سختگیرانه را که غرض از آن بازگشت به همان نظام مالیاتی بود - که قبلاً عمل می‌شد - برای ما روایت کرده‌اند. ایشان بر این گفته همداستان‌اند که سرزمین عراق پس از «حجّاج» بدترین وضع را دارا بوده است. از جمله، آنچه «یعقوبی» (چاپ هوتسما، ج ۲، ص ۳۴۸ به بعد) یاد کرده این است: «حجّاج نخستین کسی است که با ظنّ و گمان بردن، مردان را به قتل آورد. در روزگار وی خراج روی به کاهش نهاد و چیز زیادی به بار نیاورد، حجّاج از سراسر عراق جز بیست و پنج هزار هزار درهم حاصل نکرد» (خراج آنجا در عهد معاویه ۱۲۰ میلیون درهم بود).^۱

همچنین «طبری» (۱۳۰۶:۲) روایت کرده است که: «یزید (بن مهلب) هنگامی که «سلیمان (بن عبدالملک) ولایت امور عراق را بدو سپرد، در کار خود نگریست و گفت: عراق را «حجّاج» ویران کرده، امروز من امید مردم عراق هستم. هرگاه به آنجا روم و از مردم خراج بگیرم و شکنجه‌شان دهم، مثل حجّاج شده‌ام که به میان مردم شد و آن زندان‌هایی را - که خداوند آنان را از آنها باز داشته - برایشان باز آورد.»

در کتاب "*Fragmenta Historiconum Arabiconum*" (ص ۱۷، و - رش: ص ۳۳) آمده است: «سلیمان بن عبدالملک در صدد بهبود وضع بسیار بدی برآمد، که ناشی از سیاست حجّاج بود. شگفت نیست که تصوّر نامطلوبی از حکومت «ولید»، به سبب همان شدّت و قساوتی که فرمانروای او مرتکب شده، و نتیجه‌اش خشکسالی و فقر سرزمین‌ها بود، در اذهان رسوخ کرده بود». درک این نکته برای ما آسان است که این سخنان از جان‌هایی برآمده، که کم و بیش از روح دشمنانگی با فرمانروایی «حجّاج» سرشاراند. آنها وضع شهرها را بطور

۱. سنجش میان این ارقام با آنچه «ابن خردادبه» (چاپ «دوخویه»، ص ۱۱) برای ما نقل کرده، ممکن است؛ این مبلغ هرچند در آنچه فقط مربوط می‌شود به سواد صحیح است، اما ارقامی که «ابن خردادبه» نقل کرده وضع کشور را پس از حجّاج باز می‌نمایاند. با این حال، آن اندازه که من برای نگرش‌هایی که مورخان نشان داده‌اند اهمیت قائل هستم، در مورد این مبلغها قائل به اهمیت فراوانی نیستم.

مستقیم پس از جنگ داخلی تصویر کرده‌اند، جنگی که آتش آن را «ابن اشعث» بیفروخت، و این که مرگ و زندگی تخت اموی به سرنوشت آن مربوط می‌بود. لیکن آیا می‌توانیم پس از آن منکر شویم که آن جنگ، خطری در سرزمین عراق نداشته، اگر قربانیان آن نظام اداری که زیر بار مالیات‌های سنگین خُرد شده بودند، تا آخرین قطره خون خویش در آن شرکت نمی‌کردند؟

هرچند مسؤولیت آن جنگ‌ها و ویرانی آن کشور بر «حجاج» قرار نمی‌گیرد، وی حذّاقّل مسؤول نتیجه آن جنگ است. شاید کسی بر من اعتراض کند که «حجاج» در هر حال تنها وزیر دربار دمشق بود، و استیلای عنصر عربی او را از عناصر بیگانه واگردانده، تا دمساز با منافع دولت اموی و سیاست آن باشد، به خصوص که همین (سیطره عربی) خود پایه آن سیاست قرار گرفته است. اما من، آخرین کسی خواهم بود که بر درستی آن اعتراض، معترف نیست. لیکن خواننده به من اجازه دهد که پاسخ آن را بدین نکته بدهم، و آن، این که: برافتادن حکمروایی بنی‌امیه از همان لحظه‌ای که رویدادها آن را مدلل نموده‌اند همانا امری محتوم می‌بوده، زیرا، آن نظامی که امویان بدان جنگ آویخته بودند، هیچ محملی که ماندگاری آن را توجیه نماید، برایش وجود نداشته است.

پیداست که این همان چیزی است که «فون کریمر» بدان توجه کرده، آنجا که از روش «حجاج» در سرکوبی انقلابی که وابستگان برپا کردند، سخن می‌دارد، چون می‌گوید که این خط‌مشی هرچند به آرمان‌های وابستگان (= موالی) و تازه مسلمانان و چشمداشت‌شان در امر برابری‌شان با قوم حاکم پایان داد، باری، خشم آن رنج‌دیدگان - هرگاه بررسی را با جُستار دقیق سبب‌هایی که منجر به ورافتادن دولت اموی شد بسط دهیم - تنها سببی است که بدان اعتماد شاید. (Streifzüge, p. 24. cf. Hersch. id. p. 334) میزان درستی این نظر، هنگام پژوهش وضع خراسان برای ما آشکار خواهد شد.

- ۵ -

وضع خراسان

در سرزمین خراسان، هنگام رسیدن تازیان بدانجا، به جز گروهی از ولایت‌های کوچک که حکومتی مرکزی، برای ادارهٔ امورشان، آنها را بهم مربوط نمی‌ساخت، برجا نبود، به‌خصوص پس از دگرگونی‌هایی که هم آنجا و هم ولایت‌های دیگر در آسیای میانه به خود دیدند، سپس حکومت‌هایی که پیاپی بر آنها پدید آمد، به ویژه خاندان‌های «بلخی» (Bactrienne)، ملت‌های «هندوسکایی» (Indo-Scythe) و ترک‌تازهای «هیتیان» یا هون‌های سفید (Haital ou Huns blancs) و آخر سر امپراتوری ساسانی* (با فرمانروایان خود) که تا زمان هجوم عربها، دولت‌های کوچک و نامتمرکز در آن نواحی وجود داشت.^۱

تودهٔ عظیم ساکنان آن سرزمین‌ها از نژاد «آریا» بودند: نیرومند، سینه‌پهن، و پر موی که همین رمز نیرو و صلابت مندی است، چیزی که اعجاب جغرافی دانان عربی نويس را انگيخته. این ملت هیچگاه اختلاف جوهری با آن نژادی که جهان‌گردان جدید «تاجیک» (Tadjik) نامیده‌اند، نداشته است. این نام، در اصل، بر عرب‌ها ("Arab" - Tadjik - Tāzi = تازی) اطلاق شده؛ منتها دانشمندان مردم‌نگار بر این که «تاجیک» (Tadjik)‌ها، گذشته از استبعاد «سامی» بودن‌شان، اصلاً از نژاد «آریا»‌اند که با خون «تورانی» در آمیخته، همداستان‌اند.^۲ <7>

ساکنان اصلی سرزمین خراسان از همین «تاجیک»‌ها‌اند. اما طبقه‌ای که مهتری داشته است،

* سرزمین‌های آسیای کهن، یکی از میهن‌های ایرانیانی است که اکنون در دیار «ترکستان» و «ایران زمین» زندگی می‌کنند، پایتخت آنجا «باکتریا» (= بلخ) بوده است. اما «هون‌های سفید» بربرهای باستانی‌اند که کوچندگانی از ساکنان شمال شرق اروپا و شمال غرب آسیا بوده‌اند (م.ع).

۱. بنگرید: مقالاتی که تحت عنوان "Oxus" (= جیحون) و "Persia" در دائرة‌المعارف بریتانیکا و آقای Specht در *Journal Asiatique* (۱۸۸۳)، ج ۲، ص ۳۱۷ به بعد، نوشته‌اند؛ نیز، رش: تاریخ ایرانیان و عربها (Nöldeke)، متن آلمانی، ص ۱۷ (یادداشت ۵) و ۱۱۵ (یادداشت ۲).

«تاجیک»‌های ساکن ایران و ترکستان، از نژاد «آریا» حدود دویلمیون نفراند. (م.ع)

2. Khanikoff: *Ethnographie de la Perse*, p. 87 (suiv). Ouatrefager et Hamy, *Crania Ethnica*, p. 508

طبقه دهقانان، که همانا زمین‌داران و کشاورزان ایرانی بوده‌اند، و از نفوذی عظیم برخوردار می‌بودند، به ویژه در سرزمین ماوراءالنهر، جایی که آبادی‌های پهناور در تصرف داشتند. همانا «بخارا خدا» یا امیران بخاری در اصل از طبقه دهقانان‌اند.^۱ دهقان در هرات، در کنار امیر بیگانه فرمانروایی می‌کرد^۲؛ چنانکه مرکز اشراف - از زمین‌داران بزرگ - به اقتضای اوضاع پیرامونشان مختلف می‌بود. دهقانان - بنا بر آنچه «نولدکه»^۳ بیان کرده - چندی بود که گاهگاه از کشت‌ورزان ساده، و هم برخی مواقع از طبقه اشرافی بشمار می‌رفت که سرزمینی (- روستاهایی) را به تمامی مالک بودند.

بر این ملت، فرمانروایان گونه‌گونی از اشراف پیشین اقطاع‌دار در برخی امپراتوری‌های پهناوری که از دیرباز لقب‌های آنان از ریشه «ترکی» یا «مغولی» نسبت می‌یابد، حکومت می‌کرده‌اند.^۴ اما در آغاز فتح تازیان، بدین فرمانروایان برمی‌خوریم: «رتبیل» (rotbil) در سیستان^۵، «روبخان» در سمنگان و روب (roub)^۶، «گوزکان» در جوزجان^۷، «سبقری» در خزر^۸، «سبیل» (به فتح سین و تشدید باء) درختل^۹، «چیغویه» و «شد» و «نرک طرخان» در بادغیس و طخارستان^{۱۰}، «بذام» (Badhām) در مرو رود^{۱۱}، «سهرک» (Sahrak) در طالقان^{۱۲}، «توسک» در فاریاب (faryāb)^{۱۳}؛ از شهرهای ماوراءالنهر: «ترخون - و - ترخان» در سغد و سمرقند^{۱۴}، «غوزک»^{۱۵}، «اخشید» (ikhchidh) و «تار» (tār) در فرغانه^{۱۶}، «ترک خاقان» از

۱. نرشخی: تاریخ بخارا، ص ۶.

۲. طبری، ۲: ۱۶۳۶.

3. *Geschichte der Perser und Araber*, p. 440

۴. نام‌های زیرین از «تاریخ طبری» نقل گردیده، که ممکن است آنچه را هم «ابن خردادبه» (چاپ «دوخویه»، ص ۲۸) یاد کرده، تکمله آن بشمار آورد.

۵. طبری، ۲: ۱۰۳۶ / ابن خردادبه، ص ۲۹.

۶. همان، ۲: ۱۲۱۹.

۷. همان، ۲: ۱۲۰۶.

۸. همان، ۲: ۱۴۴۸.

۹. همان، ۲: ۱۰۴۰ و ۱۲۲۴، و آن از لقب‌های افتخاری (چینیان) است.

۱۰. «چیغویه» شاه بوده و یکی از اشراف چین که لقب «شد» (به چینی «شتر» - chetsz) داشته در نزدیک او اقامت می‌نموده. [وجه صحیح آن لقب «جیغویه» (Jabghuye) بوده است (پ.ا.)] اما «نرک ترخان» از پیروان شاه «تخارستان» و در «بادغیس» مقیم بوده. طبری، ۲: ۱۱۸۴، ۱۲۰۶، ۱۲۲۱، ۱۲۲۴.

۱۱. طبری، ۲: ۱۲۰۶.

۱۲. همان، همانجا.

۱۳. همان، همانجا.

۱۴. همان، ۲: ۱۱۶۹.

۱۵. همان، ۲: ۱۲۲۹. مؤلف، آن را «غزک» یاد کرده که درست آن «غوزک» است. (م.ع)

۱۶. همان، ۲: ۱۲۴۲، ۱۴۴۰. مؤلف، آن را «فرغنه» یاد کرده که ضبط آن «فرغانه» است. (م.ع)

امیران «کی»^۱، «ویک (wik)» از امیران «کیش»^۲، «فیلسنشپ» یا «غیسلستان» در شومان^۳، «کابل شاه» در کابل مقیم بوده^۴؛ در این حال مرزبانی های امپراتوری ساسانی با مرکزهای مستقلی در «مرو»، «مرورود»، «سرخس»، «طوس»، «هرات»^{*} و «قوهستان» نگه داشته می شده، چنانکه «اسپهد» در «بلخ» حکم می رانده است.^۵ اکثر این امیرنشین ها، استیلای تازیان را بدون مقاومت زیادی پذیرفتند، و چنانکه می بینیم آنان هم (به مانند دهقانان عراق) مبادرت به گرویدن به اسلام می کنند، و در صلح و سازش با دیگر اشراف تازی می زیند. همچنین (با چشم پوشی از استثناهای گریزناپذیر) مورد اعتماد امیران عرب و از دوستان با نژاده آنان گردیدند. سپاهیان مسلمان را بر ضد ترکان دیار ماوراءالنهر یاری می کردند، چنانکه از سران تازی بطور شایانی میهمان نوازی می نمودند، آنان را در کوشک های خویش پیشواز کرده، بایشککش های گرانبها که در سر هر سال و در جشن مهرگان تقدیم می نمودند، تملق می گفتند^۶ <8>.

با این حال، برای ما آسان است که از پس پرده ظاهری این نواخت ها و ارمغان ها، فراسوی آنها را دریابیم. از اینرو، تعجبی ندارد - پس از آن که بدانچه اداره عرب بر آن پایه بود آگاه شدیم - می بینیم اشراف این سرزمین ها با پیوستنشان به ستاندگان و کارگزاران خراج و ثروت اندوزی شان به حساب رعایا، از آن فتوحات سود می بردند. دستگیری بسیاری از آنان تنها همه آن چیزی نبوده که ما از آن بابت اطلاع داریم، زیرا آنچه «نرشخی» در کتابش «وصف بخاری» یاد کرده، این امر را به گونه ای آشکار برای ما بیان می کند. شگفت نیست، عبارت ارزشمندی که بیان نموده، چنان آن چیزی را که «طبری» روایت کرده تکمیل می کند که توقعش را نداشته ایم. «طبری» هنگام سخن گفتن در باب رویدادهای سال «۱۲۱ ه. ق» روایت کند که دو تن از دهقانان، «تغشاده» امیر بخارا و کارگزار خراج از سوی عرب ها در آن سامان را در حضور خود «نصر بن سیار» کشتند^۷، بی آن که اندکی از سبب های این دشمنانگی برای ما یاد کند.

۱. همان، ۱۴۲۲:۲. در اصل «تورخاقان» و درست آن «ترک خاقان» است. (م.ع)

۲. همان، ۱۴۴۸:۲، که «کس» ضبط شده. ۳. همان، ۱۲۲۷:۲.

۴. همان، ۱۲۰۶:۲. در اصل «کیولشاه» و درست آن «کابل شاه» است. (م.ع)

* «هرات» در اصل به کسر هاء، و درست آن به فتح هاء، چنانکه در «معجم البلدان» یاقوت آمده است.

۵. همان، ۱۲۰۶:۲، ۱۲۱۸. (م.ع)

۶. همان، ۱۱۹۵:۲، ۱۲۲۸ (س ۱۱)، ۱۴۴۴ (س ۱۰)، ۱۴۴۸ (س ۱۳ به بعد).

۷. همان، ۱۶۹۳:۲ به بعد.

اینک آنچه «نرخشی» یاد کرده، به نقل از (*Chrestomathie Persane*, ed. Schefer, t. I, p.) (44; cf. p. 95 suiv.) «نصرین سیار پایگاه بلندی در نزد خویش به تغشاده بخشیده بود. شگفت نیست که یکی از ملک‌هایش را به وی اقطاع داد، و آنگاه یکی از دخترانش را زن او کرد. تغشاده برای دیدار نصرین سیار به سرپرده او آمد. هنوز در آن جایگیر نشده بود که دو تن از دهقانان از خاندان تغشاده آمدند، و خواهان حضور به نزد نصر شدند. هردو آنان به خاندان بسیار صاحب نفوذی منتسب بودند، و به دست نصر بن سیار به اسلام گرویده بودند. همین که به حضور وی رسیدند از خودکامگی تغشاده دادخواهی نمودند، و گفتند که وی بر املاک آنان به زور چیره گشته است. کارگزار بخارا «واصل بن عمرو» هم حاضر بود، دهقانان او را نیز متهم به شرکت با تغشاده در چیرگی ستمگرانه و دشمنانه بر املاک غیر کردند، و از نصر خواستند که داد ایشان را از او بستاند.* این است آن سبب‌هایی که این دو مرد را به چنین انتقامی سخت واداشته، چنانکه در عین حال همان سببی است که این رویدادها به خاطر آن در روایت «طبری» مختصر یا حذف شده.

پس از این آیا چه چیزی مانع ما از اعتقاد به این می‌گردد، که این وضع محدود بر ناحیت بخارا نمی‌شود؟ چنانچه بسیاری از این‌گونه اخبار در دست داشتیم، بیشتر از آنچه «طبری» راجع به وضع بسیاری از ولایت‌های اسلامی برای ما روایت کرده، ما را مدد می‌کرد. چنین اخباری هر قدر هم که اندک باشد، چونان پرتوی است که ما را در روشن کردن - به ویژه - وضع دیار ماوراءالنهر قادر خواهد ساخت، پرتوی که نقاب از سیمای نتایج فتح عربی برمی‌گیرد؛ و شگفت نیست این رویدادها - که آن منابع ما را درباب آنها یاری می‌کنند - در آنجا رخ داده است.

با آن که مسلمانان تازی همه مالیات‌ها را می‌بخشیدند و غنیمت‌ها را تقسیم می‌کردند، خراسانیان به رغم گرویدنشان به اسلام، قادر به رهایی از زیر بار آن مالیات‌ها نبودند، چون پیوسته آنها را می‌پرداختند، هم بدان‌گونه که مردمان سرزمین عراق. مالیاتی که از خراسانیان ستانده می‌شد زمانی جزیه و دفعه‌ای خراج نامیده می‌شد. آسان است که از این امر نتیجه بگیریم که در آن سرزمین‌ها جز مالیاتی یگانه - که نقد پرداخت می‌شد - نبوده است. این را،

* [برای تفصیل مطلب، رش: تاریخ بخاره ترجمه فارسی «ابونصر احمد قباوی»، ویرایش «مدرس رضوی»، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱، ص ۸۳-۸۵] (م.ف)

آنچه «طبری» (۲: ۱۵۰۷) «خراج خراسان بنا بر سرانه مردان» یاد کرده، تأیید می‌کند؛ آنگاه آنچه «یعقوبی» (چاپ «هوتسما»، ج ۱، ص ۲۰۸): «خراج سرانه مردان» (یعنی جزیه که بر هر مرد بالغی واجب می‌باشد) روایت کرده.^۱

[رجوع شود به پیوست ۱: امور مالی خراسان و اصلاحات «نصرین سیار»]

نباید از یاد برد که امیران شهرستان‌های این سامان بر حسب اختلاف آنها، با تازیان، هنگامی که سرزمین‌های آنان را می‌گشودند، پیمان‌های صلح می‌بستند بر این که به آنان جزیه سالیانه معینی بپردازند. این جزیه بر اهالی پخشیده (= توزیع شده) بود، یکی از کارگزاران حکومتی همراه با یکی از دهقانان یا جز او - از فرمانروایان ولایات - برستادن آن نظارت می‌کرد.^۲ آنچه مالیات گرد می‌آمد برای تهیه جیره سپاهیان اشغالگر به مصرف می‌رسید. از اینجاست که ناگزیر، بخشودگی تازه مسلمانان از جزیه، چنان تعارض شدیدی را از طرف دو جبهه زیرین پدید می‌آورد: یکم - مصلحت حکومت (مسئولیت حاکم) که نمی‌تواند از پرداخت خواربار سپاهیان شانه خالی کند؛ دوم - مصلحت فرمانروای سرزمین که آنچه از جزیه مالیات‌های استثنایی افزون می‌ماند، آن را برای خود نگه دارد، وضع در سرزمین عراق چنین بوده. حکومت برای راضی کردن پادگان‌های سپاه تازی که شمار آنها پیوسته رو به افزایش می‌بود، ناچار از مقرر داشتن جزیه بر اهالی، به رغم گرویدنشان به اسلام شد. بدین سان، برخی از فرمانروایانی که مصلحت آنان افزایش درآمد شهرها بود، نمی‌توانستند آن موفقیت‌های پیاپی را ببینند که اسلام از جهت جلب قلوب اهالی یا آنها مواجه می‌شد، بی آن که از بابت آن جان‌های ایشان برآشوبد و خاطرشان آشفته گردد. برای تأیید این حقیقت تاریخی، اکنون راجع به این دو صددگری - که مقصود از آن بهبود حال تازه مسلمانان بود - اندکی برای خواننده یاد می‌کنیم، آنگاه فصل آینده را به شرح سبب‌هایی که بر آن مترتب است اختصاص می‌دهیم.

«عمر بن عبدالعزیز» نخستین کس از خلفای بنی‌امیه است، که به «جراح» کارگزار خویش در سرزمین خراسان فرمان داد، از کسانی که اسلام آورده‌اند جزیه را - که کافران می‌پردازند - ملغی کند. بسیار آسان است که از نتایج این سیاست نوین باخبر شویم:

۱. این شیوه در ستاندن خراج به عهد خسروان (ساسانی) بازمی‌گردد (طبری، ۱: ۲۳۷۱)؛ «و دیگر توده، زنهاری، که از آنان خراج خسرو را، سرانه مردان، بنا بر بهره و مال‌هایی که در دست داشتند، می‌گرفتند».
۲. وان برشم (پیشگفته)، ص ۵۴ به بعد / ر.ش: پیوست ۱، برای آگاهی از اطلاعات مربوط به مرو.

اثر آن، افزایش گرویدن مردم به اسلام بود، حال آن که درآمد مالخانه کاهشی محسوس یافت.^۱ برخی از والیان برای دور کردن این خطر، ختنه کردن و حفظ کردن اندکی از قرآن را شرط کردند. با این حال، این کار سودی نبخشید؛ از هم اینجاست که بازگشت به مقرر بودن جزیه - هم چنانکه از قبل بوده - یا از دست شدن ثمرات فتح سرزمین‌ها الزامی بود. پیداست که «عمر بن عبدالعزیز» دورترین نتایجی که ممکن بود این سیاست بدان منجر شود، فهمیده، لذا از پیش آن به پس برنگشت؛ هم چنانکه در فرمان دادن عربها به کوچیدن از دیار ماوراءالنهر تردید نکرد.^۲ منتها برای ما آشکار است که سپاه به امر کوچ اعتنا ننمود، چنانکه هم طبیعی است که خلفا پس از مرگ «عمر» به بستن مالیات‌های سنگین‌تر از برای کارسازی کاهشی که سیاست وی به بار آورد، مبادرت کنند. آنچه «طبری» از مهاجرت بسیاری از سغدیان - از دیار ماوراءالنهر - در عهد کسی که پس از «جراح» جانشین شد - روایت کرده، دلیل بر آن است.^۳ آتش جنگ از همان هنگام در آن سرزمین‌ها روشن شد، و عربها پس از آن که سغدیان - که از ترکان طلب یاری کردند - از پهنه ماوراءالنهر کوچیدند، جز به قلعه‌داری و دژبانی نپرداختند.

اما صدگری دوم برای بهبود حال آن وابستگان پس از هفت سال، در خلافت «هشام بن عبدالملک» بود. نخستین کسی که در این باب اندیشید «اشرس» ابن عبدالله ملقب به «کامل» فرمانروای آن دیار بود، تا به آن جنگی که شهرهای زیبای واقع در کرانه روباروی رود سیحون را ویران ساخت، پایان داد؛ ما وامدار «طبری» (ح ۲، ۱۵۰۷ به بعد) برای آنچه درباره سیاست این امیر روایت کرده، هستیم؛ زیرا «اشرس» یک روز به کسانی که پیرامون وی بودند گفت: «مرا مردی پارسا و دانا باید که او را به ماوراءالنهر گسیل کنم تا آنان را به اسلام فراخواند؛ پس «ابوصیداء صالح بن طریف» وابسته بنی ضبه را به وی نمودند. چون این مرد فارسی نمی‌دانست، «ربیع بن عمران تیمیمی» به عنوان مترجم به او پیوست. «ابوصیداء» هنگامی که «اشرس» به او اجازه برداشتن جزیه از هرکس که اسلام آورده داد، روانه «سمرقند» شد. سپس از یاران وی خواست هرگاه خراج‌ستانان از عمل بر وفق سیاست نوین فرمانروا سر باز زدند، او را یاری کنند.

«عوزک» امیر سغد در سمرقند مقیم بود و «حسن بن ابی عمرطه» کارگزار خراج با او بود.

۱. طبری، ۲: ۱۳۵۴. ۲. همان، ۲: ۱۳۶۵. ۳. همان، ۲: ۱۴۱۸، ۱۴۳۹ به بعد.

این شخص، آدم پاکی بود که با بسیاری از هم‌میهنان خود دربارهٔ نظرشان نسبت به فتح‌های عربها مخالفت می‌کرد، چنانکه در این که این فتح (در حقیقت امر) چیزی جز یک تجاوز آشکار نبوده که سهم دین در آن بس ناچیز است، خود را گول نمی‌زد.^۱ کوشش‌های «ابوصیداء صالح بن طریف» با همکاری آن کارگزار دربادی امر امید موفقیت را فرارس ساخت. زیرا، گرویدن مردم به اسلام افزایش یافت، مسجدها بر اثر «درآمدن آنان گروه گروه به این دین» ساخته آمد. منتها این موفقیت، امیر «غوزک» را که در آن، کاهش درآمد خویش را از سویی و درآمد حکومت را از سوی دیگر می‌دید، در تنگنا گذاشت. قدری از بیم و هراس‌های خویش برای «اشرس» باز نمود: «سغد و همانندان ایشان با رغبت اسلام نمی‌آورند، تنها برای پناهجویی از جزیه است که به اسلام درآمده‌اند. پس بنگر چه کسی ختنه کرده و به واجبات خویش پرداخته، و اسلام وی نکوست و سوره‌ای از قرآن خواند، آنگاه خراج از او بردار». بدین سان، آن حرکتی که فرمانروا در برابر موانع سر راه نمود - که امیر «غوزک» بدانها اشاره کرده، و دلایلی که بر فساد آن و آنچه به خرابی مالخانه می‌انجامد - بیان داشته، شکست خورد. از اینجاست که «ابن ابی عمرطه» را عزل کرد، و به جای وی «هانی بن هانی» را گماشت، سپس «آشخید» ایرانی را مددکار وی معین نمود.

غرض از تعیین این دو مرد، فقط پایان دادن به آن‌گونه اصلاحاتی بود که «ابوصیداء» بدان‌ها پرداخت. بنابراین، احتجاج کسانی که - از دهقانان بخارا - اسلام آورده و به «اشرس» گفته بودند: «از چه کسی جزیه می‌گیری در حالی که همهٔ مردم عرب شده‌اند؟»، سودی نبخشید، چنانکه احتجاج «ابوصیداء» هم اثری نکرد. «اشرس» به «هانی» و آنگاه به کارگزاران نوشت که: «خراج را از هرکس که می‌گرفته‌اید، بگیریید». از اینرو، روح آشوب در دل آن تازه مسلمانها، پس از آن که امیدهایشان بر باد شد، آغاز خزیدن کرد. سپاهیان زیرک و فقیه هم، تازی و وابسته (= مولی) آنان را همدستی کردند. حکومت یکی از سرداران را فرستاد و رهبران آشوب را دستگیر کرد. این چنین، دیری نپایید که در پی بخشودگی نوکیشان از جزیه، جنبشی ضدانه و سیاسی - خراجی در نهایت شدت برپا شد. شگفت نیست که دیگر به زور از ایشان خراج ستانده شود، بی آن که حتی در این مورد رعایت جانب ناتوانان شده باشد. آسان

۱. این چیزی است که ما از پاسخ وی نتیجه می‌گیریم هنگامی که بدو رسید: به زودی هفت هزار نفر از ترکان خواهند گریخت، گفت: «آنان بر ما نیامدند بلکه ما بر آنان فراشدیم و بر دیارشان غلبه کردیم و آنان را تبعید نمودیم» (طبری، ۲: ۱۴۸۵). اندکی بعد خواهیم دید او تنها کسی نبوده که این‌گونه می‌اندیشیده است.

است از آنچه «طبری» (۱: ۱۵۰۸، س ۱-۱۲) روایت کرده، نتیجه بگیریم که: حرکت «اشرس» محدود بر سفد نگر دیده، بلکه نتایج آن در بخارا نیز هویدا شده است. خواننده را به آنچه «نرشخی» (Schefer: *Chrestomathie* ج ۱، ص ۴۲ به بعد، ۵۸) روایت کرده، آگاهی می‌دهیم:

«یکی از اهالی بخارا در عهد فرمانروایی «اسدبن عبدالله» بر خراسان بشورید^۱، و مردم را به ورود در اسلام بینگیخت. توده عظیم اهالی پیوسته بر کفر بودند، از اینرو جزیه سرانه می‌پرداختند. بخارا خدا «تغشاده» خرسندی بسیاری از ایشان را به صحت اسلام، و گرویدنشان را به آن آزد. شگفت نیست که وی، به رغم اسلام آوردن ظاهری، پیوسته در باطن کفر می‌ورزید؛ پس به «اسدبن عبدالله» نوشت که مردی در بخارا صفای امنیت را گل آلود می‌کند و تخم آشوب می‌کارد و عصای فرمانبری را می‌شکند، پیروان وی پندارند که مسلمانند، حال آن‌که نیستند، زیرا آنان جز به زبان اسلام نیاورده‌اند، چون که همواره بر باورهای کهن خویش که در جانشان ریشه گرفته، هستند. این وسیله را فقط برای آشوب‌انگیزی در شهر، و برآشفتن خاطر حکومت و خشکاندن مالخانه اتخاذ کرده‌اند»^{*}.

اثر آن، این بود که «اسدبن عبدالله» به نایب خود «مقاتل شریک بن حارث (؟)» نامه نوشت، و دستور داد که آن جماعت را دستگیر کرده، و سپس آنان را به «تغشاده» عرضه کند، تا رأی خود را در باب آنان اظهار نماید. مورخان یاد کرده‌اند که این تازه مسلمانها به

۱. چنین تاریخ‌گذاری با نظر ما سازگار نمی‌آید، چون آن رویدادهایی که در اینجا یاد نمودیم، در فرمانروایی «اشرس» رخ داده است. چه، «اسدبن عبدالله» دویار بر دیار خراسان ولایت یافت: نخست از سال ۱۰۶ هـ تا سال ۱۰۹ هـ، دوم از سال ۱۱۷ هـ تا سال ۱۲۰ هـ، جای او را «اشرس» در سال ۱۰۹ گرفت. بعید به نظر نمی‌رسد که آنچه در عهد جانشینش رخ داد، بدو نسبت یافته است. «طبری» متعرض ذکر آن اقدام که مقصود از آن تغییر دیار ماوراءالنهر به اسلام در فرمانروایی «اسد» بود، نشده است. اما بر اخباری که «نرشخی» - در مختصری که از کتاب او در دست داریم - نقل کرده، چه در باب آنچه مربوط است به نامها و چه در مورد تاریخ‌ها خطا غالب است. از جمله، این دو نمونه: «قتیبه بن مسلم شهر بخارا را در عهد معاویه بگشود (که درست آن «ولیدیکم» است). قتیبه - در مرکز خود - تغشاده را «بخارا خدای» آن شهر قرار داد، سپس «ابومسلم» در شهر سمرقند در عهد «نصر بن سیار» فرمانروای خراسان، فرمان به قتل او داد، و این دو سال پس از درگذشت «قتیبه» و پس از حکمرواشدن حوالی سال ۱۳۲ هـ بود. (ص ۱۶). درگذشت «قتیبه» سال ۹۶ هـ می‌باشد، حال آن‌که نفوذ «ابومسلم» فقط در سال ۱۲۹ پدید آمد. اما سال درگذشت «تغشاده» به ضبط درست / ۱۲۱ هـ است (ص ۴۳). «و در سال صد و پنجاه و شش (۷۷۲ م) اسدبن عبدالله بن مروان مرده، در حالی که «اسد» به سال ۱۲۰ هـ مرده، و نیای او «یزید» بوده است.

* [رش: تاریخ بخارا، ترجمه فارسی «قبای»، ویرایش مدرس رضوی، ص ۸۲-۸۳]

مسجدها پناه بردند، و با بلندترین بانگ خویش شهادت می دادند که «لا اله الا الله، وان محمداً عبده ورسوله».^۱ بخارا خدایه، چهارصد نفر از آنان را بی آن که کسی بر آنان شفاعت آورد، به دار آویخت، آنگاه بقیه را به بند کشید و به نزد «اسدبن عبدالله» در خراسان فرستاد. حال آن که، یک تن از آنان - که از مرگ گریخته بودند - هرگز از اسلام برنگشت، بلکه همگی بدان مؤمن ماندند.^۲ (تحت حمایت اسدبن عبدالله) سپس دیری نپایید که پس از مرگ «تغشاده» به بخارا بازگشتند.

آنچه «نرشخی» یاد کرده و در جای خود آمد، روایت «طبری» را نقد و تصحیح می کند؛ از اینجاست که دارای ارزش تاریخی فراوانی می گردد. بی گمان منبع آنچه «نرشخی» ما را بدان مدد می کند، غیر از آن اطلاعات موجزی نبوده است، که مورخان عربی نویس برای ما روایت کرده اند. در صورتی که مورخ بخارا (نرشخی) اندکی درباره اداره امویان برای ما نقل کرده، بسا آن رویدادها را همانطور که از دهان خود آن تازه مسلمانها شنیده و از ایشان حفظ کرده، برای ما روایت نموده است. از جمله آنچه مرا نیز هنگام خواندن روایت این مورخ شگفت می آید، تأیید آن نظری است که درباب سیاست «عمر بن عبدالعزیز» و «اشرس» دادیم، که فقط برای منافع اشراف کشور زیانبار می بود، و آنها را به همان اندازه که به مالخانه زیان می رسانده، در معرض خطر قرار می داده است. شکست این سیاست که قصد آن اصلاح وضع وابستگان و برابری آنان با تازیان می بود، بسا که نخست بازگرد به آن محظورات و موانعی است که این اشراف در سر راه آن قرار دادند. بنابراین، ما با آن مورخ در مورد آنچه به نظر وی ناخورسندی دینی بود - که «تغشاده» را واداشت تا در برابر این تازه مسلمانان آن موضع دشمنانه را بگیرد - مخالفیم. همه شواهدی که در دست داریم بسا که خودکامگی این امیر را از یاد برده اند، که علی رغم گرویدنش به اسلام، می دید روی آوردن رعیت به این دین، او را از آن وسیله یگانه بیرون کشی مال های آنان محروم خواهد ساخت. حال آن که امری دیگر، بدتر

۱. فریاد پریشان ستمدیدگان (وامحمد، واحمد) بنگرید: کتاب «الانساب» بلاذری (چاپ «اهلوارده»

ص ۳۲۶ به بعد) / و «تاریخ» حمزه اصفهانی (چاپ «گوتوالده»، ص ۲۰۸).

۲. مطلب اینجاست که «اسد» به آنان آزادی داد؛ بنگرید: طبری، ۲: ۱۶۱۱، آنجا که [سال ۱۱۹ هـ] می خوانیم «پس اسد دختران جوان ترک را به نزد دهقانان خراسان فرستاد، و خواست هر مسلمانی را که در میان ایشان است باز پس فرستند. همین که یاد شده، ناروشن مانده، چون «نرشخی» آنچه را که در بخارا در آن هنگام می گذشته، برای ما یاد نکرده است.

و مصیبت‌بارتر از آن وجود داشت، یعنی آنچه این مورخ و تاریخ‌نگاران پیش از او دربارهٔ پیوستن بزرگ کارمندان تازی به این امیر، علی‌رغم آن فداکاری‌ها که در راه دعوت به سوی اسلام و پایداری در نشر آن شده بود، برای ما روایت کرده‌اند.

از همین، بدیهی بوده است که موانع دشواری در خراسان و هم‌چنین در دیار عراق در راه سیاست «عمر» پدید آید. از این جهت، من همیشه این پرسش را تکرار می‌کنم: انگیزهٔ این خودکامگی اندوه‌بار چیست؟ ناگزیر غرض از آن فقط پایداری کردن اشغالگری می‌باشد و بس، که وجودش توجیه‌ناپذیر شده بود، به خصوص پس از آن که اهالی آن سرزمین‌های اشغال شده به اسلام آمدند. بدون شک، این نظر اکثریت تازیان صدر اسلام نبوده است. زیرا آنان - چنانکه می‌دانیم - بدین عقیده مؤمن بودند که، آنچه از سرزمین‌های گشوده شده غنیمت می‌گیرند، همانا بهرهٔ مشروع دفاع آنان از اسلام است، بی آن که بی ببرند آن عقیده عاقبت منجر به تعارض میان دعوت به اسلام و عمل به نشر آن می‌گردد. از اینجاست که تعجبی ندارد اگر در ولایت‌های شرقی دولت اسلامی، شاهد بر خیزش جنبشی باشیم که شعار آن تأویل احکام شریعت، و تفسیر آنها به گونه‌ای است که کمتر تنگ و محدود باشد؛ جنبشی که مقصود از آن، مخالفت با همهٔ عرب‌ها و امویان بود، و این که فاتحان تازی، و امویان به گونه‌ای ویژه، نحوسته‌اند به خواست‌های عادلانه‌ای - که عنوان شده و برخی اصلاحات که پا گرفته بود - تن در دهند.

- ۶ -

سیاست «عمر بن عبدالعزیز» نسبت به وابستگان، و اثر آن

برخی از منابع مورد اعتماد حکایت کنند: وابستگانی که «حجاج» آنان را از بصره و شهرهای مجاور آن طرد کرد (بنگرید: ص ۲۶) نالان از بخت خویش در برخی لشکرگاه‌ها گرد آمدند، و می‌گفتند «وامحمد»، و شگفت نیست که نمی‌دانستند کجا می‌روند. از اینجاست

که می‌بینیم مردم بصره بهانه می‌تراشند تا به آن وابستگان (= موالی) بپیوندند، و در رنج و ستمی که بر آنان می‌رسد همدردی و غمخواری کنند.^۱ چنانکه منبعی دیگر برای ما روایت می‌کند^۲: این مردان اهل بصره، از قاریان یعنی از متدینان واقعی بودند؛ آنان در انقلاب «عبدالرحمان بن اشعث» شرکتی عملی جستند، و آتش شور هم‌میهنان را با سخنوری‌های حماسی برانگیزاننده آنان - در پایداری سرسختانه با «بنی‌أمیه» و فرمانروایی‌شان، شعله‌ور کردند. این است آنچه «طبری» در این باب یاد کرده: «به خدا سوگند هیچ قومی را در پهنه زمین ظالمت‌تر و ستمکارتر از آنان در حکمروایی نمی‌شناسم. پس باید که بر آنان پیشدستی کرد، جنگید و از کشتن‌شان، با عزم و یقین، خودداری نکرد؛ جنگ برای گناهان‌شان، برای ستمگری‌شان در حکمروایی و جباریت آنان در دین»^۳. این عبارت‌های انقلابی، به گونه‌ای درخشان نمایانگر آن است که آن قاریان خود از همان کسانی بوده‌اند که به اسلام درآمده و مقام ایشان، آنان را از این که در بخت بد هم‌میهنان‌شان هنباز شوند، برکنار داشته است. امر، هرچه هست، می‌بینیم که آن رنج‌دیدگان بر همدردی این جماعت صاحب احترام - حتی در نزد خود افراد طبقه حاکم - اعتمادی کرده بودند.

این قاریان تنها کسانی نبودند که از نظام اداری امویان خشمگین می‌بودند. در شمال عراق، یکی از اشراف بر بنی‌امیه خروج کرد. وی «مطرف بن مغیره بن شعبه» است، که در شمال عراق شورید و دعوت به «فرمانروایی به درستی، و عدل در رفتار» کرد.^۴ خواننده، تاریخ این شورش را در کتاب استاد «وایل - ویل» (Weil - Wail) (Geschichte der Khalifen, Vol. I, p. 422) خواهد یافت. چندان طولی نکشید که این جنبش ثمر خود به بار آورد و «مطرف» قربانی آن شد. علی‌رغم شکست این جنبش اصلاح‌طلبانه، میل به تحقق اصلاحی که بدان قصد شده بود، همواره مردم را هرازگاه، به تجدید آن برمی‌انگیخت. شگفت نیست که این جنبش با موفقیت عظیمی از سوی «عمر بن عبدالعزیز» مواجه شود.

مورخان اروپایی (غربی) در حکم بر آن اصلاحاتی که این خلیفه بدانها اقدام کرد، بی‌انصافی کرده‌اند؛ غرض او از آنها برطرف کردن موانعی بود که در راه انتشار اسلام قرار گرفته، و این امر با دادن حقوقی - که تنها مسلمانان تازی از آن برخوردار می‌بودند - به

۲. طبری، ۲: ۱۱۲۳.

۱. بلاذری، کتاب الانساب، ص ۳۳۶ به بعد.

۳. همان، ۲: ۸۶، ۱۰۸؛ رش: ۱۱۱۶ (س ۱۴).

۴. همان، ۲: ۹۸۰ - «الحکم بالحق والعدل فی السیره».

وابستگان، و بخشودن ایشان از جزیه که کافران می پرداختند، و سهمیم کردن آنان با برادران مسلمان در بهره‌وری‌شان از دهش‌های سالانه، عملی می‌شد.^۱

بی‌گمان، سیاست این خلیفه آرزوهای خفته‌ای را بیدار کرد، که حکومت قادر به تحقق آنها نبوده است. آن وضع، چاره‌ای دیگر غیر از آن سیاست که «عمر بن خطاب» بر آن رفت، طلب می‌کرد. در عراق، دهش‌های سالانه، مالخانه را - پس از آن که بر درآمدش از جریان لغای جزیه در خراسان اثری محسوس پدید آمد - به تحلیل برد. بدین سان، پی‌آمد آن هرج و مرج در امور مالی، پس از مرگ «عمر بن عبدالعزیز»، یک سیاست خراجی به غایت ظالمانه و بیدادگرانه بود.

با وجود این، سزاست که تاریخنگار از حکم سختگیرانه در باب آن اصلاحات - که «عمر بن عبدالعزیز» بدانها پرداخت - بپرهیزد. انصاف این که، خواهان شویم آن کسان که از «حجاج بن یوسف» بر ضدّ خلیفه اصلاحگر طرفداری می‌کنند، بدین دو پرسش پاسخ دهند: (۱). آیا خود امویان هیچ‌خیری، یعنی برابر داشتن همه عناصر در حقوق، داشته‌اند؟ سیاستی که بعید نیست عدم اتخاذ آن همانا نخستین سبب برافتادن دولت آنان شد. (۲). هرگاه آن برابری به منفعت خلیفگان بنی‌امیه نبوده، آیا به مصلحت خود اسلام هم نبوده است؟ اینجا دیگر کسی نیست که بتواند در درستی این دومین نگرش شک کند <9>. سازمان نظامی که «عمر بن خطاب» پایه‌گذار، پیش از آن که «عمر بن عبدالعزیز» از تخت خلافت بالا رود، از میان رفت. «عمر بن عبدالعزیز» نخستین کس از خلفای بنی‌امیه است که فهمید هنگام پرداختن به اصلاحات داخلی فرارسیده، چنانکه پیشتر «عمر بن خطاب» بدان قانع شده بود. از اینرو، کوشش خود را در غیر اقدام به فتوحات نوین بکار می‌برد.^۲ اشتباه «عمر بن عبدالعزیز» جز کهنه‌پرستی و پاسداری دینی و تمسک شدید به نظامی که «عمر بن خطاب» گزارد، نبود، و این که پیروی وی از او، نتیجه احترام و بزرگداشتی بود که نسبت به او در اعماق وجودش جایگیر شده بود؛ و جز تصویری راستین از وی، با آن که اوضاع و احوال عدول تام و تمامی از آن نظام را می‌طلبید نبوده است. لازم می‌نمود که حکومت، کارهای جدیدی غیر از جنگ و فتح، برای پادگان‌های سپاه تازی در ولایت‌های اسلامی پیدا کند تا سربار مالخانه نباشند، و شگفت

1. Von Kremer: *Culturgeschichte*, I. p. 174 suiv. / Müller: *Der Islam...*, I, p. 438 suiv

۲. رش: همین کتاب، ص ۳۱.

نیست سیاستی که «عمر بن عبدالعزیز» بر آن رفت مغایر با زمینداری سپاهیان بود؛ حال آن که اوضاع، واگذاشتن زمین‌ها را به آنان برای بهره‌کشی و بهره‌وری از آنها ایجاب می‌کرد، چنانکه در دادن دهش‌ها حتی به وابستگان مسلمان گشاده‌دستی می‌نمود، آن هم در وقتی که مالیه کشور لغای آن دهش‌ها را، حتی آنچه را که به خود عرب‌ها داده می‌شد، الزام می‌کرد. چنین بود وضع آن تصرفی که درآمدهای دولت را کاست و به خرابی مالخانه انجامید، بی آن که آن سیاستی - که قصد از آن فی‌نفسه اصلاح و بخشودگی تازه مسلمانان از جزیه بود - توفیقی یابد. از اینجا است که می‌بینیم سیاست «عمر بن عبدالعزیز» در سستی پایه‌های تخت اموی، از سیاست «حجاج بن یوسف» و سوء اداره او، کم‌اثرتر نبوده است؛ زیرا آتش آرمان‌هایی که در جان‌ها انگیزه شده بود، خاموش نشد تا آن که ملت‌های غیرتازی در صدد رهایی خود از فرمانروایی بنی‌امیه برآمدند، پس از آن که آن سیاست خراجی ستمگرانه در نظرشان ناپهوده و سنگین و تحمل‌ناپذیر گردید. همان سیاستی که امویان، به خصوص در خلافت «هشام بن عبدالملک»^۱ بر اثر شکست آن اصلاحی که «عمر بن عبدالعزیز» بدان اقدام نمود، ناگهانی بر آنان اعمال کردند.

- ۷ -

شورش «حارث بن سَریج»

اینک ما، در پی جویی این جنبش اصلاح‌جویانه در خراسان، بیش از آن‌های دیگر در ولایت‌های اسلامی، خواهیم کوشید، جنبشی که مردمان را به قیام در برابر بیدادگری بنی‌امیه و سوء اداره آنان کشاند. از همین سرزمین بانگی برآمد که دولت آنان را سرنگون کرد. ما می‌توانیم بسی بیش از آنچه مورخان در طول مدت گسترش آن حزب ایرادگیر ناراضی در خراسان برای ما روایت کرده‌اند، در دیگر ولایت‌های اسلامی بر نمایانیم. پیشتر بیان کردیم (ص ۳۳) که تسلیم شدن سغد به آن نظام نوین مالیاتی، جز بدین نینجامید که برخی از مردان

۱. رش: یعقوبی، ج ۲: ص ۳۶۶، (برای جستار دقیق آنچه راجع به عراق نوشته است).

صاحب نفوذ و مقام در برابر آن بایستند، و مخالف اجرای آن گردند. در رأس این جنبش دو رهبر از وابستگان: «ابوصیداء» که شناخته آمد، و «ثابت قطنه» بود.^۱ «ثابت» در خراسان، پرآوازه و محبوب ملت بود، هم‌چنانکه شاعری مبتکر بشمار می‌رفت؛ کتاب «الأغانی» (ج ۱۳، ص ۴۹-۶۴) برخی از چکامه‌های او را برای مانگه داشته است. او در جنگ‌هایی که میان مسلمانان و ترکان در سرزمین ماوراءالنهر روی داد، پیروزی نمایان به دست آورد^۲، و در جهاد با کافران چندان ابراز شجاعت کرد که مرگش در میدان جنگ رخ نمود. «قطنه» از نزدیکان «یزیدبن مهلب یمنی» مشهور بود، این فرمانروا برخی مشاغل مهم را به او واگذاشت^۳؛ و از اینرو عرب‌ها معنی نمی‌دیدند که او را سروری و برتری همسان خود بشمار آرند، تا حدی بسیار دشوار است که چیزی زیاد راجع به اخلاق این مرد و مشخصات وی بدانیم. فرمانروای سمرقند به حبس او و «ابوصیداء» فرمان داد، تا به سغد پردازد و بتواند انقلاب آنجا را سرکوب کند. چنین پیداست که سیاست این فرمانروا به نتیجه مورد انتظار رسیده، و توفیق مطلوب حاصل کرده است. در حالی که امری دیگر، مهم‌تر از این وجود داشت؛ ترکان دیار ماوراءالنهر زمانی خاطر حکومت را مشغول داشتند، و برای دومین بار بین آن ناراضیان و حکومت، اتحادی برای دفع خطر مشترک پدید آمد، یعنی همان جنگی که نتیجه بدرفتاری عرب‌ها نسبت به مردم این سامان بود.^۴

در این جنگ‌ها، مردی که از تمیم [گویا از موالی آنها] به نام «حارث بن سربیع بن وردبن سفیان بن مجاشی» شهرت یافته بود^۵، به انجام رساندن آن جنبشی که «ثابت» و «ابوصیداء» برپا کرده بودند و ادامه انقلاب بر ضد بنی‌امیه را به عهده گرفت. «حارث» مسلمانی پارسا، پرهیزکار، و اصلاح‌طلب بود؛ از دیرباز در صفوف مسلمانان با ترکان رزمیده، سپس در صفوف ترکان با تازیان، یا سزاتر، با حکومت به دلیل سنگینی بار مالیات‌ها بر دوش مردمان، جنگید. وی می‌پنداشت که او همان «مهدی»-یی است، که خداوند او را برای رهایی رنج‌دیدگان و یاری ستم‌دیدگان فرستاده است. از اینرو آتش انقلاب بر بنی‌امیه را برای آزادی تبعیدشدگان و برداشتن آن یوغ از ایشان تیز کرد. وی همان «حارث بن سربیع» - آن

۱. طبری، ۹: ۱۵۰.

۲. همان، ۲: ۱۵۱۴ به بعد.

۳. اغانی، ج ۱۳، ص ۴۹.

۴. طبری، ۲: ۱۵۱۰. سغدیان و بخاریان از اسلام بیرون شدند و از ترکان یاری جُستند <10>.

۵. همان، ۲: ۱۵۱۳. «طبری» جز این دو نام «حارث بن سربیع» یادی نکرده است، نام کامل مذکور در دست‌نوشته شماره ۳۳۲ (Warner) ص ۳۹۰ آمده است.

مردشگفت رفتار است بی‌گمان - که کارهای او بسیاری از خفایای این جنبش خراسانی را باز نموده، و مبهمات و معماهایی که در زمینه آن وجود داشته، حل کرده است.

خواننده را برای اندکی از سرگذشت این اصلاح طلب به کتابم حواله می‌دهم.^۱ «حارث» در پیکار با ترکان در عهد «اشرس» - چنانکه گذشت - شرکت جدی داشت، آنگاه پس از شش سال، متعاقب روی کار آمدن «جنید» - بعد از «اشرس» - و سپس «عاصم بن عبدالله» در ولایت خراسان، روش او تغییر کرد. از اینجاست که می‌بینیم وی بر بنی امیه خروج کرده، از آن شهر کوچک - اندخوذ - به سوی پایتخت خلافت روان است. یاران وی، از تازیان (منتسبان به دو حزب متفاوت از «مضر» و «یمن») و از ایرانیان (دهقانان) بودند. تمامی قصد «حارث» بازگشت به قرآن و سنت، و انتخاب حکومتی بود که اکثر از آن راضی باشند <II>.^۲

«حارث»، به سرعت، بر شهرهای واقع در کرانه‌های رود سیحون (OXUS) استیلا یافت، منتها پایتخت توانست که از تازش‌های او پیش‌گیرد. فرمانروایی «اسد بن عبدالله قسری» - امیر آن سامان پس از «عاصم» - و فرارسیدنش با سپاهی که جنگ‌قوایش را باز نگرفته بود، به آن مذاکراتی که نزدیک بود به بستن پیمانی میان «عاصم» و «حارث» بینجامد، پایان داد. در برابر آن پیمان، سپاهیان ناچار از تخلیه شهرهای گشوده شده و عقب‌نشینی به طخارستان و از آنجا به دیار ماوراءالنهر می‌شدند (۱۱۸ هـ. ق). از آن هنگام، حارث بر ضد تازیان، به ترکان پیوست. در سال ۱۲۰ هـ، «هشام (ابن عبدالملک) نصر بن سیمار» را فرمانروای خراسان کرد. «نصر»، وابستگان تخت اموی را مرتبت افزون می‌کرد، و بدین سان توانست پایه‌های صلح را در دیار ماوراءالنهر استوار سازد (۱۲۳ هـ)، چنانکه در عین حال هم توانست خلیفه را به بخشش «حارث بن سُرَیج» وادارد (۱۲۶ هـ)، منتها جنگی که آتش آن در میان قبیله‌های تازی نژاد در سوریه روشن شد، کشورها و ولایت‌های اسلامی را پس از مرگ «ولید» دوم، ویران ساخت، به ویژه در مرو - پایتخت خراسان - که یمانی‌ها بر «نصر» شوریدند؛ و بدین سان

۱. کتاب Opkomst der Abbasiden (ص ۵۱ به بعد) که این رویدادهای مورد بررسی را در بر دارد.

۲. بنظر می‌رسد که این عبارت را باید با تقدیر کلمه «از خاندان پیامبر» کامل کرد. بنابراین، عبارت چنین خواهد بود: «و انتخاب حکومتی از خاندان پیامبر که اکثر از آن راضی باشند». بنگرید آنچه «کاترمر» (Quatremère) در «مجلة انجمن آسیایی فرانسه» (*Journal Asiatique*) (اکتبر ۱۸۳۵ ص ۳۲۷) نوشته است. تفسیری را که یاد کردم، پس از سنجش آن با عبارت «کسی که مردم (مسلمان) از فرمانروایی او راضی باشند»، و عبارت «کسانی که از برای خود هم به مانند وضعی که ایشان در آنند، راضی باشند» گزیده‌ام / طبری، ۴۸۸:۲، ۴۹۹ (س ۱۵)، ۹۸۴ (س ۱۶).

«حارث» که به سرکشی و خشم خویش بر امویان بازگشته بود، به یاری آن یمنی‌ها توانست «نصر» را از پایتخت خراسان براند. اما دیری نپایید که دودستگی، صفای سوگند میان این دو گروه را به سبب اختلاف کامل منافی که میان آن دو بود، گل آلود کرد. پس یمنی‌ها به «حارث» و کسانی که با وی بودند اعلان جنگ دادند، جنگی که هرگز میان این دو گروه به پایان نرسید، مگر پس از مرگ او به سال ۱۲۸ هـ.^۱

از آنچه گذشت، آسان است نتیجه بگیریم که این انقلاب، چیزی جز تَمَمّه همان جنبش نبوده است. شگفت نیست که «بُشر بن جُرْمز» و «قاسم شیبانی» از یاران «حارث» هردو نقشی مهم در آن آشوب - که سغدیان برپا کردند - ایفا نمودند^۲؛ هم‌چنانکه توده وسیعی که در آن انقلاب‌ها شرکت جستند، از دهقانان خرده‌مالکی بودند که فرمانروایان ولایت‌ها و کارگزاران خراج آنان را آزرده می‌ساختند (بنگرید: ص ۳۳). علاوه بر این، باید آن گروه از پیروان «حارث» یعنی ساکنان روستاها را هم یاد کرد، که به شهر «ترمذ» آمدند و بر دم دروازه‌های آن ایستادند، و از ستم فرزندان «مروان» (از امویان) و جور ایشان بنالیدند.^۳ نخستین خواست آنان، گزیدن کارگزارانی بود که به پاکدامنی و دادوری شهرت داشته باشند. از آنچه «طبری» (۲: ۱۹۱۸ به بعد) برای ما روایت کرده، آشکارا می‌گردد که حکومت سرانجام ناگزیر از برآوردن خواست و پذیرش مطالب آنان گردید. پس دو نماینده تعیین کردند، یکی از سوی حکومت و دیگری از جانب ملت، که گزینش کارگزاران و واداشتن آنان به نرم رفتاری و مدارا با مالیات‌دهندگان، به آندو واگذار شد. پیداست که این امتیازها هیچ اثری در روحیه مردمان نداشته است، جز این که نارضایتی لاینقطع دل‌هاشان را لبریز نموده، تا آنجا که بسیاری از اطرافیان خود فرمانروا متهم به همکاری با آن ناراضیان شد.^۴

آنچه از تمایلات «حارث» و آمیال یاران وی بر ما هویدا می‌شود، نام‌گذاری ایشان به نامی است که از دیرباز بدان شناخته آمده‌اند، که همان «مُرْجَنَه» باشد.^۵ < 12 >.

«مُرْجَنَه» با «خوارج» درباب تکفیر خلفای سه‌گانه - عثمان، علی، و معاویه - و یاران ایشان،

۱. نام «حارث» در تألیفات چینی به عنوان "Hu-Lo-Chan de Mu-lu" یعنی «حارث مروی» (منسوب به «مرو» پایتخت خراسان) آمده است. بنگرید کتاب "Bretschneider" (ص ۹) دربارهٔ آنچه مربوط می‌شود به مطالبی که چینیان راجع به تازیان و ولایت‌های اسلامی نوشته‌اند. در اینجا من از برای آنچه نقل شد، وامدار آقای «دوخویه» هستم.

۲. طبری، ۱۸۶۸: ۲، نیز، رش: ۱۵۰ ۸: ۲.

۳. همان، ۱۵۷۵: ۲.

۴. همان، ۱۹۲۰: ۲.

۵. همان، ۱۵۸۳: ۲.

مخالفت می‌کرد، بر این قول که هرکس به یگانگی خدا ایمان آورد، حکم کردن به کفر او ممکن نیست، و این که این امر، هراندازه هم وی مرتکب گناهان و جرائم سیاسی شده باشد - که مسؤول آنهاست - موکول به خدای یکتا در روز قیامت است. «پس آنان حکم بر برادران‌شان را در دین (عقب انداخته) به خدای یکتا (که آگاه از دیدگان خیانتگر است و آنچه در سینه‌ها نهد) موکول می‌کنند (قرآن، ۱۰۶:۹)»^۱

مسأله عمده در آن هنگام، همانا موضع‌گیری تازه مسلمانان بوده است. «مرجه» نقشی مهم در سازش میان منافع همستیز عرب‌ها و دیگر مسلمانان ایفا کرد، هنگامی که کشمکش میان حزب‌ها و جماعت‌ها تحوّل یافت، و آن مشکل اجتماعی نوین جای اختلاف در باب «امامت» را گرفت. «مرجه» بر این قول بودند که حکومت را روانیست، با آنان چنان رفتار نماید که گویی همواره بر کفر خویش باقی‌اند؛ (زیرا) پس از آن که مسلمان شدند، آنچه مسلمانان راست آنان را هم هست. بنابراین، از پیکار با هر حکومتی که چنین ستمبارگی‌ها برقرار می‌کند، منعی نمی‌دیدند.^۲ از اینرو تعجب نمی‌کنیم پس از آن که بر رویدادهای سخت و ستمبار در دیار ماوراءالنهر آگاه شدیم، ببینیم که اینان ریختن خون بیگناه را حرام کرده و اظهار می‌دارند که همه مسلمانان برادران دینی‌اند.^۳ صادقانه گفتار آن که هرآنچه اینان بنیاد می‌کردند همانا بازگرد به اصل برابری میان ملت‌ها بود، که اسلام مقرّر داشته و این که «از برای تازی هیچ برتری بر غیر تازی نیست، مگر پرهیزگار بودن».

این، بی‌گمان، احساس توده وسیع پیروان «حارث» بود. در حالی که برخی از آنان دورتر از این رفتند و به عقیده یکتاپرستی، یک مفهوم اخلاقی و دینی ژرف در پیوستند، همان عقیده‌ای که واجب است - به پندار ایشان - به گونه اعترافی قلبی و عقیدتی باطنی درآید. این کلمات به «جهم بن صفوان» یکی از سران مرجه و منشی «حارث بن سریق»^۴ نسبت یافته: «ایمان، پیمانی است در دل، اگرچه بی‌تقیه بر زبان کفر آشکار کند و بُت بپرستد یا همبر

۱. بنگرید مقاله من درباره «ارجاء» (= عقب‌اندازی، پسین شماری) در «مجله آلمانی»، جلد ۴۰، ص ۱۶۱ به بعد. / ریشه‌های ایرانی این اندیشه را در مقاله منزوی: مرّجیان که بودند و چه می‌گفتند، کاوه (مونیخ، ش ۸:۶۱...) ببینید.

۲. «آغانی»، ج ۱۳، ص ۵۳ و ۵۵ / مقریزی: خطط، ج ۲، ص ۳۴۹ (بنگرید: جهم بن صفوان). می‌بینیم که در عراق، برخی از مرجه در صفوف «یزید بن مهلب» که بر بنی‌امیه شورید، می‌جنگد. / «طبری»، ۱۳۴۹:۲. ۳. طبری، ۱۹۳۱:۲ به بعد / آغانی، ج ۱۳، ص ۵۲ (س ۱۹).

۴. طبری، ۱۹۱۸:۲ به بعد، ۱۹۲۴.

با یهودی‌گری و نصرانی‌گری شود^۱ (در دیار اسلام، و چلیپا پرست و تثلیث‌گویی در دیار اسلام که بر این حال بمیرد، همو مؤمنی است با ایمان کامل در نزد خدای - عزّ و جلّ - ... و از اهل بهشت). بنابراین، «جهم» بر این قول است که اسلام درست و ایمان راست یک چیز است. طبیعی بوده که چنین عقیده‌ای، صاحبان آن را به کوچک شمردن فرایض عملی اسلام^۲، و قرار دادن واجبات مردنسبت به مردمی - که پیرامون وی هستند - فوق ادای فرایضی وادارد که قرآن به گونه‌ای کاملتر آورده است. از این جهت، مذهب «ارجاء» (= تعویق‌گرایی) در خراسان بیشتر شبیه است به یک واکنش اخلاقی در برابر اسلام رسمی، یعنی دین حکومت عربی در آن هنگام - همان حکومتی که در نابرابری میان همه رعایای همکیش، با پیروی از آن نظام جابرانه گردآورده و ستاندن باژ و خراج اصرار می‌ورزید.

اما درباب آنچه برخی برهم پیمان شدن «حارث» با ترکان بر ضد مسلمانان اعتراض می‌کنند، من مایل به گفتن این نکته هستم که آن امر راجع است به عوامل دیگری غیر از کینه وی بر تازیان، و خشم او بر آنان به خاطر شکستی که از ایشان یافته بود. تازه مسلمانان سرزمین‌های بخارا و سمرقند، هرچند از تازیان (امویان) روی برتافته و بر آنان شوریده بودند، اما معنی آن، این نیست که از اسلام برگشته باشند. مؤید این امر، همان چیزی است که مورخان درباره وجود قاضی مسلمان میان آنان - که از تبعیدگاه خویش همراه «حارث» بازگشتند - یاد کرده‌اند^۳، آنچه برای ما مدلل گردیده این است که بجز «حارث» بسیاری از مسلمانان نیز به ترکان پیوستند، که بدون شک از آن نومسلمانان اهل ماوراءالنهر هستند، و قصدشان بازپس گرفتن حقوق سیاسی خویش و برابری‌شان با مسلمانان تازی، به مدد «حارث»، بوده است.

سزااست پیش از آن که این بحث را به پایان ببریم، نظری گرچه سطحی به بررسی‌هایی که گذشت بیفکنیم، تا پیوندهای برهانی و دلالتی میان آن رویدادهای پیچیده‌ای که یاد نمودیم، از هم ننگسلد.

درواقع ما برای خواننده - با اعتماد بر اطلاعاتی که به آگاهی او رسانده‌ایم - وضع سیاسی و اجتماعی ملت‌های محکوم در دوره اشغالگری تازیان را، و آن پریشیدگی که در پی داشت،

۱. ابن حزم: دست‌نوشته «لیدن»، ج ۲، برگ ۱ (چاپ «قاهره»، سال ۱۳۲۰ ه. ق، ص ۲۰۴)

2. Zeitschrift d. D.M.G. 11., p. 170

۳. طبری، ۲: ۱۸۶۸.

تصویر نمودیم؛ چنانکه هم دیدیم چگونه امویان با تعصبشان در دفاع از آن نظام جزو خطرناکترین مردمان برای دعوت اسلامی شدند <13>.

توانستیم به توسط آنچه پژوهش ما را رهنمون است، از هدف‌های آن جنبش ضدانه‌ای که در ولایت‌های شرقی دولت اسلامی، در جریان آزار و پیگرد و ابستگان از طرف بنی‌امیه برخاست، آگاهی یابیم؛ یعنی همان جنبشی که دیری نپایید به یک جنبش دینی تحوّل یافت، و اسلام را به سوی قلمروی گسترده‌تر، جهانی‌تر، و کم‌مانع‌تر از آنچه امویان می‌فهمیدند، براند؛ و این عبارت دلالت بر جهانی بودن آن می‌کند: «اسلام در میان ملت‌ها قائل به برتری یکی بر دیگری نیست».

آن جنبش با مرگ «حارث بن سریج» (۱۲۸ هـ) نیفسرد. زیرا هنوز یک سال از درگذشت وی سپری نشده بود، که «ابومسلم» آتش انقلاب بر ضد بنی‌امیه را بيفروخت، انقلابی که تخت آنان را سرنگون کرد، هم چنانکه به از میان رفتن نفوذ عرب در بخش شرقی دولت اسلامی انجامید.

از اینجا می‌بینیم که پیروزی «ابومسلم» دم‌بگانه نبوده*، بسا که بازگشت آن به ورود عنصر نوینی، از خواست‌های ملی‌گرا در دل و جان مسلمانان غیرتازی، که همانا عنصر شیعه است. از هم اینرو، جز این در برابر ما باقی نمی‌ماند که به پژوهش اندیشه‌های شیعه‌گرا و انتشار آنها توجه کنیم.

* مترجم یادآور می‌شود که پیش از قیام بزرگ «ابومسلم»، هم در خراسان، بجز از شورش «حارث مروی»، شورش و قیام‌های دیگری تقریباً در همان ایام رخ داده، که از جمله قیام «یحیی بن زید بن علی بن (امام حسین ع)» (زاده ۱۰۷ هـ. ق) را می‌توان و باید یاد کرد. وی قیام‌کننده نامدار حزب علویان خراسان، در مقابل عاملان ستمگر اموی، و پیشاهنگ «ابومسلم خراسانی» است، که در نبرد با سباهیان «نصر سیار» به سال ۱۲۵ هـ. ق (در ۱۸ سالگی) در جوزجانان - ناحیه غربی «بلخ» - کشته شد، و بعداً تن او در همانجا به دستور «ابومسلم» به خاک سپرده گردید. (رش: مزارات خراسان، تألیف «کاظم مدیر شانه‌چی»، ص ۲۶-۳۲). یاد و نام این جوان شهید در دل مردمان، موجب پیدایش چندین مزار همانام او، در چندین جای خراسان شده است. (پ.ا) <14>.

باب دوم

شیعه

- ۱ -

خاستگاه فرقه‌های اسلامی

مورّخی که می‌خواهد در طول مدّت انتشار مذهب‌های اسلامی و تحوّل آنها تأمل کند، ناگزیر است که بررسی خود را محدود به عصر عربی خاص نماید. آنچه در خورد نگرش است، این است که آن جماعتها - که در میان تازیان در سرزمین‌های گشوده شده نشأت یافتند - در وهله نخست، علی‌رغم پیدایش آنان با چنین ظاهر دینی، فقط هدف سیاسی محض مورد نظرشان می‌بود < 15 > .

امامت (یعنی رهبری عالی مسلمانان)، نخستین مسأله‌ای است که میان مسلمانان جدایی افکند، و آنان را به دسته‌ها و حزب‌ها تقسیم کرد. اما حزب بنی‌امیه (و پایگاه آن، دیار شام) که در آن هنگام دارای نفوذ بود، از تحت امویان دفاع می‌کرد؛ چون که می‌دید امیران این خانواده پس از خلفای راشد (ابوبکر، عمر و عثمان) محقّ‌ترین مردمان از برای خلافت‌اند، و این که آنان در گرفتن انتقام «عثمان» و خونخواهی وی، نظر به پیوندهای خویشاوندی که با وی داشتند، ذیحق هستند؛ این حزب با احزاب زیر مخالفت می‌کرد:

۱). حزب اهل مدینه، یاران پیامبر (ص) که نظر به پیوستگی‌شان با یمانیان تازی، به حکومت رسیدن بنی‌امیه را همانا پیروزی دشمنان دیرین خویش، از طرف مشرکان مکه بشمار می‌آوردند.

۲). حزب شیعه، یاران خاندان پیامبر (ص) که شور دفاع از حقوق آنان در خلافت داشتند، به ویژه حق «علی» (ع) < 16 > .

۳). حزب خوارج، جمهوری‌خواهانی که قائل به گزیدن خلفاء از میان همگان، یعنی

انتساب نامزدهای واجد شرایط به طبقه خود بودند؛ چنانکه نیز، به عزل خلیفه از همان دمی که اعتماد اکثریت را از دست می‌داد، رأی می‌گذارند.

خوارج، متعصب‌ترین حزب‌های چهارگانه بود. اما حزب‌های دیگر، علی‌رغم آن که هنوز جنگ در میان آنها به پایان نیامده بود، تنها یک اصل مشترک که گزیدن خلیفه از قبیله قریش بود، آنها را گرد می‌آورد. اینان اگرچه دشمنان خویش را «کافر» بشمار می‌آوردند، این امر مانع از آن نبود که تا وقتی حکومت می‌توانست نفوذ خود را با سپاه و مال غالب و گسترده نماید، با آنان در سازش کامل بسر برند.^۱ اما خوارج برعکس این، تن به چنین نظم حکومتی نمی‌دادند، چنانکه دشمنان سیاسی خویش را متهم به کفر کرده، با آنان همچون کافران رفتار می‌کردند. شعارشان «داوری جز خدا نیست» (= لا حکم الا لله) بود، همان عبارتی که جز «حکم شمشیر» مقصودی نداشت.*

مورخانانی که درباب آنچه راجع به بنی‌امیه نوشته‌اند، از ناخرسندی عباسیان از ایشان و پیروانشان اثر پذیرفته‌اند، چیزی را که ماهنگام سخن راندن از ایشان - چنانکه گذشت - قرار کردیم، مطرح نکرده‌اند. شگفت نیست که اینان پیکار حزب‌ها را با بنی‌امیه - هنگامی که در کتاب‌هایشان از آن سخن به میان می‌آورند - چنین تصویر می‌کنند که در جهاد دینی موضع یاران بنی‌امیه با موضعگیری کافران بر ضد پیامبر (ص) آنگاه که اقدام به تبلیغ از برای اسلام کرد، چندان اختلاف ندارد. در این باره به بدسگالی «یزید یکم»، «یزید دوم»، «ولید دوم» از خلفای اموی استناد می‌کنند، به خصوص بی‌حرمت کردن مدینه منوره در عهد «یزید یکم» و اباحت حرم مکی پس از روی کار آمدن «عبدالملک» در مکه. علاوه بر این، قصرنشینی آنان، تا خلیفه از چشم مردم پوشیده ماند^۲؛ و خطبه آدینه را پیش از نماز خواندن، تا مردمان بدون شنیدن آن متفرق نشوند، جملگی مخالف با سنت پیامبر (ص) و جانشینان وی «ابوبکر»، «عمر» و «عثمان» بود.^۳

۱. طبری، ۲: ۳۴۰ (س ۱۹ به بعد)، ۵۰۶ (س ۱۶ به بعد)، ۸۱۰ در کوفه می‌گفتند: «هرکه به ما پول بدهد همراه او می‌جنگیم» (طبری، ۲: ۶۸۳، س ۱۳) این بیت همچو آمیز دلیل بر آن تواند بود:
 پدردت در راه خدا با مرگ مواجه نشد بلکه این کار در راه درهم و دینار بود
 (طبری، ۲: ۸۱۰).

* [رجوع شود به: پیوست ۲: امویان نمودگار جماعت اسلامی.]

۲. ابن رسته: الاعلاق (چاپ «دوخویه»، ص ۱۹۲) / مقریزی: خطط، ج ۱، ص ۶۰. V. Gayet, *l'Art / arabe*, p. 34.

3. Goldziher: *Islamisches Studien*, II, p. 41-49

در حالی که آنچه همروزگاران بنی‌امیه از برای ما نوشته‌اند، خطای این مورخانِ دشمنِ بنی‌امیه و مسخ کردن حقایق را بازمی‌نمایاند <17>. شگفت نیست که اکثریت مطلق تازیان، حزب بنی‌امیه را، حزب دین و نظام می‌دانستند^۱؛ چنانکه شمار بسیاری از مسلمانان استیلا بر دو شهر مقدس را مگر ضرورتی می‌دانستند، که موضع دشمنانِ اهل حجاز آن را باعث شده، بی‌آن که در این باره هیچگونه توهینی به حرمت آن ببینند.^۲

یاران بنی‌امیه نه تنها خود را مسلمانان برحق می‌دانستند، بل از هم اینرو دشمنان خویش را کافر شمرده و رفتارشان با آنان به همان قساوتی بود که با کافران می‌کردند.^۳ «معاویه» از نظر حزب اموی، جانشین خدا بود، هم‌چنانکه پسرش «یزید» پیشوای مسلمانان، «عبد‌الملک» پیشوای اسلام و «امین خدا» و «سپر دین»، و مانند اینها بودند.^۴ اما دشنام آشکار آنان بر «علی بن ابی‌طالب» (ع)، به خاطر این بود که وی حق «معاویه» را در خلافت انکار می‌کرد. کوتاه سخن آن که هر چند بسیاری از یاران «علی» (ع) او را - به کنیه - «ابوتراب» می‌نامیدند، خانواده اموی یارانی را که از وی دفاع می‌کردند و تعصب او می‌داشتند - یعنی «عثمانیان»^۵ و سپس «مروانیان»^۶ را - از میان نبردند.

جنگ میان جماعات اسلامی در خلافت «عبد‌الملک بن مروان» (۶۸۵-۸۰هـ) که به انقلاب

۱. رش: پیوست ۲: امویان نمایندگان جماعت اسلامی.

۲. رش: دیوان هذیل (چاپ «ولهاوزن»، ص ۹۲) چکامه «ابی‌صخر هذلی»، بیت‌های ۱۷، ۲۰ به بعد.

۳. طبری، ۲: ۴۱۴ (س ۱۱ به بعد)، ۴۱۵، ۴۲۵ (س ۵ به بعد) و به گونه ویژه، ص ۴۶۹، ۴۷۱ (س ۱۵ به بعد).

۴. این صفت‌هایی که یاد کردیم در «بلاذری» (چاپ «اهلوارده»، ص ۱۲، ۳، ۳۰) / «عقد الفرید» (ج ۱، ص ۱۲۲ - س ۱۶ به بعد) / «طبری» (۲: ۷۸، ۷۴۳، ۸۱۰ - س ۵ و ۶، ۱۱۷۶ - س ۹) / «دیوان فرزدق» (چاپ «بوشیر»، ص ۲۱۹) و متن عربی (ص ۱۱ به بعد) آمده است. رش: «گلدزیهر» (۲، ص ۳۸۱).

۵. «طبری» (۲: ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۵۰ - «گلدزیهر»، ۲، ص ۱۱۸) که وی عثمانیان را منحصر بر افراتیان پیرو بنی‌امیه می‌داند، در حالی که این لفظ بر برخی از حزب‌های بی‌طرف نیز اطلاق می‌شده است. رش: ابن فقیه (چاپ «دوخویه»، ص ۳۱۵): «عثمانیان اهل بصره قائل به ترک و بی‌طرفی‌اند، گویند بنده مقتول خدا باش نه بنده قاتل». این امری روشن است، که بسیاری در اینجا از بنی‌امیه در سوریه طرفداری نمی‌کردند. با این حال، از کشته شدن «عثمان» خرسند نمی‌بودند، نه از بهر چیزی، تنها این که وی با «ابوبکر» و «عمر» است، هم‌چنانکه یکی از صحابه بوده که در اخلاص به «محمد» (ص) - پیامبر - شهرت یافته. از میان این عثمانیان بصری (کسانی که در صفوف «طلحه» و «زبیر» جنگیدند)، چنانکه نیز از انصار اهل مدینه بودند. (اللاغی، ج ۱۵، ص ۲۷ - س ۳).

۶. این نامگذاری تنها هنگامی که «مروان» در دمشق به خلافت رسید، پدید آمد. (طبری، ۲: ۴۰، ۸۰) / بلاذری - چاپ «اهلوارده» - ص ۲۲۱.

خوارج در محل «حروراء» پایان داد، پس از شکست فاحشی که در نزدیکی «عین الورد» بدانان وارد کرد، به فرجام رسید؛ چنانکه نیز آن شورشی که مردم حجاز برپا نمودند، با استیلاي امویان بر مکه و کشته شدن «عبدالله بن زبیر» - آخرین کسی که نماینده حزب انصار بود - به پایان آمد. اما انقلاب خوارج تا سال ۷۷ هـ، که آتش آن بر اثر درگذشت «قطری بن فجانه» در سرزمین طبرستان بیفسرد، دوام آورد. از عصر «ولید یکم» و «سلیمان بن عبدالملک»، دوره انتقال و فتح، چندان چیزی از این حزب‌ها دستگیر مانی‌شود.

حال آن که امویان نتوانستند این حزب‌ها را از میان ببرند و ریشه کن نمایند (مگر آن که حزب انصار را مستثنا کنیم). خوارج و شیعه که سپاه بنی‌امیه اندام آنها را از هم گسیخت و مردان گزیده‌شان را از میان برد، هرچند دیگر آنان را نیرویی نماند که امکان مقاومت در برابر امویان و اعلان جنگ آشکار به آنان بدهد، باری چه زود مبادی آنها انتشار یافت؛ و این به مناسبت آن اوضاع و احوال اجتماعی نوینی بود، که در دولت عربی در شرق نشأت یافت. بدین سان، این کشمکش سیاسی حزب‌های عربی، به پیکاری اجتماعی - دینی تحوّل یافت <18>.

امویان - چنانکه دیدیم - به هیچ یک از جنبش‌های اصلاحگرانه واقعی ننهاده‌اند، صددگری «عمر بن عبدالعزیز» هم، از بابت محافظه‌کاری و ارتجاعی - که متأثر از آنها بود و با وضع اقتصادی دولت دمسازی نداشت - جز تنگنایی نیفزود. شگفت نیست که مالخانه بخشکید و حکومت به بازگشت به نظام مالیاتی - که «حجاج بن یوسف» نهاد - پناه بُرد، و این بر اثر فراهم کردن فرصت برای گرویدن به اسلام بود، و برداشتن جزیه از کسانی که مسلمان می‌شدند. از آن هنگام دعوت به اسلام و عمل به نشر آن، از سیاست امویان که اقتصادی بود، بر اثر تعارضی که میان این دو امر پیدا شده بود، جدا شد. انقلابی که یاران «حارث» برپا کردند، خود دلیلی محکم بر درستی این نظر است. پس، مسلمانان در مرداب جنگ‌هایی فرو رفتند که آتش آنها در میان جماعات شعله‌ور گردید، و شکوای آنان را به گلایه‌مندی دشمنان دیرین خاندان اموی در پیوست. بدین سان، کشمکش بر سر امامت استواری یافت، و دعوت اهل حق و عدل جز شورش و جوشش نیفزود.

در سرزمین عراق و جزیره (= میانرودان) از آغاز خلافت «عمر بن عبدالعزیز»، خوارج

خود را حامیان ناتوانان و رنج‌دیدگان، و رزمندگان بر ضدّ مستبدان و ستمگران قرار دادند.^۱ در آفریقا، این خوارج، بربرهای نازاضی از فرمانروایی امویان را با سلاح‌هایی مدد کردند، که از آنها در نبرد با والیان در آن دیار یاری می‌جستند.^۲

[رجوع شونده: پیوست ۳: علل انقلاب مردم آفریقا]

هم چنین، «عبدالله بن یحیی خارجی» ملقب به «طالب حق» در سرزمین یمن، به دلیل همان خودکامگی آشکار و آن رفتار قساوت‌آمیزی - که فرمانروایان بنی‌امیه با مردم آن دیار داشتند - شورید.^۳ خوارج در آن زمان، غیر از آن خوارجی بودند که پیشتر امویان با آنان به جنگ پرداختند و بر ایشان غلبه یافتند، چه اینک آنان با سلاح دین به جنگ برخاسته و به وسیله استدلال‌های اسلامی به مبارزه می‌پرازند <19>. خوارج، هنگامی که کشمکش میان آنان و دشمنان اموی ایشان تحوّل یافته، محدود به خورسندی یا ناخورسندی از هر حکومت ستم‌پیشه‌ای شد - هرچه می‌خواست باشد - و نیز پس از آن که کشمکش شخصی محض منحصر به قانونی بودن خلافت فلان یا بهمان بود*، این قاعده را نهادند که مرتکب «کبیره» (= گناه بزرگ) کافر است؛ و بدین سان این قاعده‌کهن که خوارج پی نهادند - یعنی کافر شمردن مؤمن سرکش - با وجود دگرگونی موضوع آن، و اختلافش نسبت به اختلاف اوضاعی که آن را بر آنها منطبق می‌کردند، دوام آورد.

وضع این خوارج - و همچنین وضع «مُرجئه» - طول مدّت تأثیر آن تحوّل‌نویں در بالندگی جنبش این جماعت‌ها و انتشار آنها را برای ما مدلل می‌سازد.

[رجوع شود به پیوست ۴: خوارج در عهد آخرین خلفای اموی].

اثر آن، این بود که مشکلی برای خاندان اموی رخ نمود که اصلاً به خواب نمی‌دید. چه در گذشته امویان با دشمنان سیاسی‌شان، با سلاح‌هایی می‌جنگیدند که تقریباً هم‌ارز بودند. اینک ما می‌بینیم که این مخالفانِ تخت بنی‌امیه از نو با نیرویی که برای امویان سابقه نداشت، در همان

۱. طبری، ۲: ۱۶۳۴. / *Fragmenta*, p. 41 suiv, et *ibid* paenult

۲. همان، ۲۸۱۵:۱. رش: پیوست ۳.

۳. آغانی، ج ۲۵، ص ۷۹ (س ۷، ۸، ۱۵). بنگرید: پیوست ۴.

* موضوع این قاعده، یک موضوع شخصی معینی بوده است، که چندان با شخص «علی» (ع) و «معاویه» دشمنی نمی‌ورزید، تا آن که از حکم بر اشخاص به حکم بر مبادی تحوّل یافت. از هم اینجاست که خوارج دشمنان هر حکومت جابری شدند، خواه اموی باشد یا علوی. راز این تحوّل، ورود غیرتازیان در میان این جماعت است، که از آن هنگام مانعی از برای اتکای خلافت به وابستگان دیده می‌شود. (م.ع)

لحظه‌ای - که اینان معتقدند دیگر آنان را از میان برده‌اند - پدیدار می‌شوند. شگفت نیست که بنی‌امیه نیازمند نیروی معنوی ضروری، از برای سرکوبی این انقلاب روحی بود. پاسخ یگانه حکومت به شکایت‌های خوارج و خواست‌های نوین آنان، همانا اعلان جنگ آشکار به آنان بود.

این شورشیان تندرو در عربستان و عراق و دیار جزیره (= میانرودان) بر اثر حزم و کوششی که «مروان دوم» آخرین خلیفه بنی‌امیه در ستیزش با ایشان نشان داد، شکست خوردند. با این حال، اگرچه امویان این بار نیز بر آن خوارج پیروز شدند، اما تا آخرین نفر سپاه خود را از دست دادند. از این هنگام است که می‌بینیم حزب شیعه باز با نیرویی - که امویان یارای برابری با آن نداشتند - پدید می‌آید.

شیعه از آن حزب سیاسی - که امویان در حروراء از میان بردند - شاخه گرفت، سپس گسترش یافت و با یک جنبش سیاسی - اجتماعی - دینی پهناور که همه عناصر اسلامی دشمن عرب و اموی را بالجمله به خود پیوست - بهاخاست. خاستگاه این جنبش، بدین‌گونه بود که ما در زیر آن را شرح خواهیم نمود.

- ۲ -

عقاید شیعه

شیعه تازی نژاد کوفه، نخست، برای دفاع از حق «علی» (ع) در خلافت، سپس برای گرفتن انتقام فرزندش «حسین» (ع) - که هم در میان آنان بی‌آن که کسی به فریادش رسد کشته شد - با امویان به جنگ برخاست.

اخلاص تازیان اهل کوفه به خاندان پیامبر خیلی بی‌آلایش نبود، دهش‌ها و خواری‌ها حکومت اموی برای بازخرید فرمانبرداری به ایشان می‌پرداخت، ایشان را بر آن داشت تا پیمانی را که نسبت به خاندان «علی» (ع) برای پیروی و یاری دعوت ایشان بسته بودند، فراموش کنند، چنانکه ایشان «مختار» را نیز آن هنگام که به وابستگان حقوق همانند عرب‌ها

داد ترک کردند (رش: ص ۲۳). حُسن برخوردار کوفیان با داعیان خاندان علوی بیانگر بی ثباتی شهرنشینان این سامان و دودستگی و دورویی است که سرشت ایشان شده، آنگاه هراسشان از جنگ با خوارج است که ایشان را همچون گوسفند سر می بریده اند، و ناخرسندی شان از این که می دیدند روستاهاشان که آنها را باغستان قریش می خوانند، در دست امویان است. در صورتی که از روزگار «مختار»، اندیشه هایی نوین پدید آمد که اثری شگرف در جان و دل بسیاری از شیعیان داشت. پیداست که این اندیشه هایی که در آغاز در خاندان های غیر تازی نشأت یافته، بسا که بازمانده آیین «شاهپرستی» بوده؛ آیینی که در نزد ایرانیان باستان، پس از آن که برخی عقاید اِشراقی با آن در آمیخت، مشهور بوده و این که بعید نیست از طریق کیش کهن بابلی به آنان انتقال یافته باشد. * <20> .

از میان عقاید مسلّم در نظر شیعه اهل کوفه این بود: حکمت برینی که خدا بر «محمّد» (ص) افاضه کرده است تا به راهنمایی آن موافق با اراده خدا امور را سامان دهد، با مرگ پیامبر (ص) زایل نشده، بلکه بازماندگانش آن را از او به ارث برده اند. برخی، دانشی را بدانها نسبت می دادند که بدانگونه - که دانش های بشری تحصیل می گردد - به دست نیامده، بسا که آن را به گونه مستقیم از سوی حکمت ایزدی دریافت کرده اند. آنچه «هشام» خلیفه به فرماندارش «یوسف بن عمر» نوشته، این است: «اما بعد، از وضع مردم کوفه در باب دوستداری اهل این خاندان آگاه شدم؛ این که آنان را در غیر پایگاه شان قرار می دهند، از اینروست که طاعت ایشان را بر خود فرض دانسته، و (اجرای) قوانین دین ایشان را وظیفه خویش می شمارند، و دانشی را که همواره بوده است به ایشان نسبت می دهند.»^۱

جانبداری اهل کوفه از خاندان «علی» (ع)، بدان جا رسید که به هر حدیثی - هر چه بود - خواه در بردارنده اموری باشد که با ظاهر آنچه در قرآن آمده تعارض دارد یا نه، صرف این که آن حدیث بر زبان امامان خاندان «علی» (ع) آمده، ایمان می ورزیدند؛ از اینجاست که اهل کوفه اندکی شراب را مباح می دانستند. آنچه «ابن عبدربه» در این باره یاد کرده، به خواننده عرضه می شود: «زمانی زید بن علی در یکی از کوچه های کوفه به یک مرد شیعه برخورد. آن

* مترجمان عربی برای توضیح «اشراق» گزایی، آنچه را که در ذیل کلمه "GNOSTIC" در دائرةالمعارف «لاروس» آمده به عربی نقل کرده اند، که چون برخی مطالب و نظریات بیان شده در آن، به نظر من، موافق با امور واقع تبیین نشده، از نقل آنها به فارسی خودداری کردم، و در عوض به توضیحات دکتر متزوی (ش 20) ارجاع می دهد. ۱. طبری، ۱: ۱۶۸۲:۲.

مرد، او را به خاندانش فراخواند و خوراکی فرا آورد. شیعیان خبر شدند، پس چندان بیامدند که مجلس از ایشان انبوه شد، همه با وی بخوردند؛ آنگاه آشامیدنی خواستند. از او پرسیدند: ای پسر پیامبر خدا کدام نوشابه بنوشیم؟ پاسخ داد: حادثر و قوی ترش را. پس شرابی که نه آوردند، نوشید... و نوشیدند؛ آنگاه گفتند: ای پسر پیامبر خدا آیا درباب همین شراب حدیثی برایمان آوردی، که از پدر و نیابت روایت کرده‌ای، و آن مورد اختلاف علماست؛ گفت: آری! پدرم از نیامم مراد حدیث کرد که پیامبر - ص - گفت: طایفه بنی اسرائیل پَر تیر را با پَر تیر و نعل را با نعل مطابق کنند. بنگر که خدا بنی اسرائیل را دچار رود طالوت کرد (قرآن، ۲: ۲۳) یکی دو مشت آب از آن را حلال کرد و نوشیدنش را حرام. اینک خدا که شما را گرفتار این شراب کرده، اندکی از آن را حلال نموده و بسیار را حرام. اهل کوفه، شراب را رود طالوت می‌نامند.^۱

طبیعی بوده است که مردم، خود این امامان را، پس از آن که باور به عصمت آنان در دل‌هاشان ریشه کرد، یگانه مرجع تفسیر این اعتقاد و تعیین حدود و سعادت آن بشمار آرند. چنین است عبارتی که از «علی» (ع) بر جای مانده: «تُخردانِ (ما) بُردبارترین مردمانند، و بزرگانِ (ما) داناترین‌شان. بنگر که ما خاندانی هستیم که دانش ما از دانش خداست و فرمانروایی مان به فرمان اوست، و شنیدار ما از گفتار راستین است. اگر آثار ما را پی جوید، به بینش‌های ما رَه یابید؛ درفش حق با ماست، هر که بر پی آن رفت درست رفت، و هر که از آن پی بُرید فروگیر شد.»^۲

اعتقاد به عصمت امامان را واژه «مهدی» بر ما آشکار می‌سازد، و آن لقب افتخاری است که امامان خاندان پیامبر بدان نامیده می‌شدند (و معنای آن رهنمای راه راست است).^۳ <21>.

بعید است این عقایدی که یاد کردیم، منحصر بر اهل عراق و جماعتی معین از تازه مسلمانان بوده باشد، به خصوص دانستیم که آنها در کوفه نشأت یافته، و از دیانت‌های پیش از اسلام اثر پذیرفته‌اند. این عقاید در بخشی بزرگ از دولت اسلامی، به همان اندازه افزایش نارضایتی و خشم مسلمانان و هم ضعف دولت اموی و انحطاط آن، انتشار یافت. این اعتقاد

۱. عقد الفرید، ج ۳، ص ۴۱۷. ۲. همان، ج ۲، ص ۱۶۲.

۳. طبری، ۲: ۵۴۶، ۶۰۸، ۳۰۵، (۱۴)، ۳۵۳ (۲۰) / الکامل «مُبرَد» (چاپ «رایت»، ص ۷۱۰).

پیدا شد که صلاح این امت جز بر یکی از امامان خاندان در سراسر ولایت‌های اسلامی نیست، و این که مردم دریافتند امویان جز به منافع شخصی خویش توجهی ندارند، بی آن که مصلحت دینی را که عهده‌دار نشر آن شده‌اند در نظر آورند.

و هم طبیعی بوده است که امت اسلامی، پناه از مردان سیاسی و سران متعصبی نجوید، که منتظر فرصت‌اند تا گرایش‌های توده‌ها را تمرکز داده، و از آن آرمان‌های مبهم برای رهبری امت به سوی جهتی معین بهره یابند؛ چنانکه وضع در اوقات دشوار و نارضایتی، آنجا که خیزدها گم گشته و جان‌ها آشفته و اندیشه‌ها پیوسته در مرحله ورامدگی است، چنین بوده و هست. بدین سان، در آن موقعیت بحرانی، هیأت‌های متشکل (=داعیان) در سراسر ولایت‌های اسلامی پدید آمد، که مردم را به گرویدن به عقاید شیعی می‌انگیختند.

لازم است که برای درک و گسترش اثر این هیأت‌ها، سخن از افراطیان شیعه گرا - که تازیان آنان را «تندروان» (= غلاة) خوانده‌اند - به میان آوریم.

- ۳ -

فرقه‌های شیعه

تقسیم آن تندروان یا افراطیان، که فقیهان تازی ایشان را یکی از فرقه‌های شیعی بشمار می‌آوردند، کسانی که تقدیس خاندان پیامبر جزء مهمی از معتقدات آنان بود، به دو فرقه «سبائی» و «کیسانی» آسان است.

۱). سبائی (یاران «عبدالله بن سباء» که از روزگار «عثمان بن عفان» رأی به حقانیت «علی» در خلافت می‌گزارد)، معتقد بودند که بهری ایزدی در «علی»، آنگاه پس از او در امامان جانشین وی تجسم یافته است. به پندار ایشان، ضروری نیست که این بهره (روح) ایزدی همیشه در این جهان نمایان شود، بلکه رواست که به جایگاه ایزدی خویش بازگردد، تا این که در شخصی دیگر تجسم یابد. دوره‌ای که این بهره غایب می‌شود «غیبت» نامند، و بازگشت آن را به زمین «رجعت» گویند، چنانکه انتظار ظهور امام را «توقف» خوانند.

آن کسان که قائل به «توقّف» اند، باور دارند که «علی» (ع) در ابرها فرامی آید؛ تَنَدَرِ آوای او و آذرخش تازیانه اوست، در حالی که برخی دیگر انتقال آن بهر ایزدی را پس از «علی» به فرزندان وی جایز شمارند، از اینجاست که چشم براه ظهور امام اند. هم اینان پندارند که «ابن ملجم خارجی» هرگز «علی» را نکشته، بسا که شیطان پس از این که به شکل او درآمد کشته شد؛ چون فنای بهر ایزدی را که در شخص «علی» تجسّم یافته مسلم نمی دانستند، یا به عبارت بهتر، اعتقادی به مرگ «علی» نمی داشتند.^۱

پیداست که عقیده «سبائی» همانا مبتنی بر اندیشه کهن قائل به تجسّم ایزدی، و خلاف رأی «کیسانی» است که از روزگار «مختار» - آنگاه که در کوفه بشورید - پدید آمد.^۲ کیسانیان در اعتقاد خویش به این که امامان نسبت به دانش های ایزدی احاطت دارند، تندرو هستند؛ و برآند که «محمد بن حنفیه» به همه علوم احاطه یافته، و برادرانش «حسن» و «حسین» با وی در تمام رازها و دردانش تأویل و باطن هم رأی گردیده اند <22>. کار اعتقاد کیسانی با وجوب یکتا بودن امام در تأویل شریعت، به قول ضرورت طاعت وی می انجامد؛ چون که طاعت وی جز فرمانبری از قانون الهی نیست (و این چیزی است که آنان را از دیگران - میانه روان شیعه - متمایز می کند). «شهرستانی» می گوید که: «همه ی کیسانیان معتقدند که دین، طاعت مردی است؛ و طاعت ایشان از آن مرد، ضرورت تمسک به قواعد اسلام را باطل می کند» (مانند: نماز و روزه و حج و جز این ها).^۳

از هم اینجا فرق میان دو عقیده «سبائی» و «کیسانی» برای ما روشن می شود؛ زیرا، سبائی قائل به حلول بخش ایزدی در امام بوده، و برای وی بهره ای از خود الوهیت برمی نهاده؛ در حالی که کیسانی آن را نمادی از دانش ایزدی بشمار می آورده است. سخن درست آن که

۱. شهرستانی (الملل والنحل، چاپ «کورتن»، ص ۱۳۲ به بعد) ترجمه "Haarbrücker" (۲، ۴۱۱)؛ آنچه شهرستانی به «سبائیان» نسبت می دهد با آنچه «طبری» درباب «عبدالله بن سبأ» یاد کرده سازگار نیست («وایل»، ۱، ۱۷۳). گفته اوست که هر پیامبری را وصی یا وزیر است، و این که وصایت با «علی» است به اعتبار آن که وزیر «محمد» بوده، و هم این که «محمد» (ص) به زمین باز خواهد گشت. در حالی که من درباب آنچه «شهرستانی» یاد کرده تردیدی ندارم. چه آیین تجسّم ایزدانه در شخص «علی» از پیش شایع بوده، خواه این آیین به «ابن سبأ» نسبت داده شود یا نه. بنگرید: «طاهر اصفهانی» (Haarbrucker, II, 411) / «وایل»، ۱، ۲۵۹ / «بلاذری» (Z. d. D.M. G. 38, p. 391) / «شهرستانی» (ص ۱۳۲) / «ابن رسته» (چاپ «دوخویه»، ص ۲۱۸ - س ۶ به بعد) / و کتاب «المعارف» ابن قتیبه (ص ۳۰۰) <22>.

۲. شهرستانی، ص ۱۰۹.

۳. وان گلدنر (Van Gelder): مختار، ص ۸۲ به بعد.

سبائیان هر چند امام خود را شخصی مقدّس می‌شمرده‌اند، کیسانیان به اعتبار آن که وی مردی بلند پایه و محیط به دانش‌های مابعد طبیعی است بدو طاعت می‌ورزیده‌اند. این دو فرقه در قول به «رجعت» - یعنی بازگشت امام - همداستان‌اند. منتها سبائیان قائل به بازگشت امام از پایگاه آسمانی‌اند، در حالی که کیسانیان رأی گزارند بدینکه امام تا لحظه ظهور خود از آن بی‌اطلاع است. این عقیده در شعر شاعران مشهوری که به اعتقاد کیسانی گراییده‌اند، هویدا است.^۱ از آن جمله است، گفته «کثیر عزّه» دربارهٔ محمّد بن حنفیه:

«نواده (پیامبر) شربت مرگ نمی‌چشد تا
آن که سپاهیبانی را که در پی درفش
می‌روند، رهبری کند. زمانی به دیدهٔ ایشان
نیاید و در کوهستان «رضوی»، که (ملک
خاندان ایشان است) و انگبین و آب گوارا
از آن جوشد، غایب از نظر شود.»^۲

باگذشت وقایع، نفوذ «سبائی» روی به ضعف نهاد، منتها آیین آنان در تجسّم چه زود بالید و نشر یافت.^۳ خواهیم دید که این آیین در شکلی نوین، هنگامی که سخن از عقیدهٔ «راوندیان» به میان می‌آوریم، نمایان شد. <23>.

۲. کیسانی، و از میان آنان «هاشمیه» - یاران «ابوهاشم بن محمّد بن حنفیه» - می‌گفتند: «هر ظاهری را باطنی است، هر جسمی روحی دارد، هر کتاب نازل شده‌ای را تفسیری هست، هر مثالی در این جهان حقیقتی در آن جهان دارد؛ حکمت و اسرار پراکنده در کرانه‌های گیتی در شخص آدمی گرد آمده است، و آن دانشی است که «علی» - ع - به فرزندش «محمّد بن حنفیه» اختصاص داد، و او آن راز را به فرزندش «ابوهاشم» باز نمود. هر آن کس که این دانش در او گرد آید، همو امام بر حقّ است.»^۴

۱. بنگرید آنچه آقای «باریه دومناره» تحت عنوان «سیده» در «مجلهٔ آسیایی» (سال ۱۸۷۴، ج ۲، ص ۱۵۹ به بعد) نوشته.

۲. شهرستانی، ص ۱۱۱ / الأغانی، ج ۵، ص ۱۸۲ به بعد.

۳. سبائیان در انقلابی که «مختار» و «عبدالرحمان بن اشعث» برپا کردند، شرکت داشتند. (دیوان فرزددق، چاپ «بوشیره» - ص ۶۳۲، و در متن عربی - ص ۲۱۰). بی‌گمان این نام، ویژهٔ این آیین بوده؛ ولی در عرف، «سبائی» بر همهٔ تندروان شیعه اطلاق شده است.

۴. شهرستانی، ص ۱۱۲ (چاپ مصر، سال ۱۳۱۷ ه. ق، ج ۲، ص ۲۰۱).

عقیده «هاشمی» در تاریخ شیعه دارای اهمیتی بزرگ است. چه، رای درباب تأویل و قول به این را که هر ظاهری باطنی دارد، بنا بر سرایت بسیاری از عقاید غیراسلامی به شیعه مدد رسانید، یعنی آن عقایدی که از «زردشتی» گری و «مانوی» گری* و «بودا» گرایي و جز این ها -

* هم چنین مترجمان عربی در توضیح «مانوی» گری، به نقل مطلب مندرج در «لاروس» پرداخته‌اند، که نظریات ارائه شده در پاره‌ای موارد نادرست است؛ لذا ما برای توضیح مختصر و مفید این کیش، به نقل خلاصه گفتاری که در این باب در کتاب «سیر فلسفه در ایران» اثر شادروان محمد اقبال لاهوری، ترجمه روانشاد دکتر «آریان پور»، نشریه مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای (تهران - ۱۳۴۷، ص ۱۵-۱۲) آمده، می‌پردازیم: «مانی نیمه ایرانی که مسیحیان بعدی او را «بنیادگذار اجتماع بی‌خدا» نام نهادند، ... با آن زردشتیانی که مزدیسنا را بی‌شاخ و برگ می‌خواستند، موافقت داشت و با دیدی کاملاً مادی به مسأله تکثر هستی می‌نگریست. پدر او که اصلاً ایرانی بود، از همدان به بابل کوچید، و مانی در سال ۲۱۵ یا ۲۱۶ مسیحی - یعنی زمانی که مبلغان بودایی برای ترویج آیین خود در سرزمین زردشت آغاز کار کرده بودند - زاده شد. نظام دینی مانی که نظامی التقاطی بود، مفهوم «فلاح» مسیحی را با بی‌باکی گسترش داد، و به شیوه‌ای منطقی جهان را ذاتاً بد دانست، و زمینه‌ای درست برای زهد و ریاضت فراهم آورد. از این رو به زودی به صورت نیرویی مؤثر درآمد، و در اندیشه اقوام گوناگون نفوذ کرد. از یک سو در مسیحیت شرقی و غربی راه یافت، و از سوی دیگر در سیر فلسفه ایران آثاری به جا نهاد.

مانی... به مامی آموزد که همه چیزها از آمیزش دو اصل جاویدان - نور و ظلمت - فراهم می‌آیند. نور و ظلمت از یکدیگر جدا و مستقل‌اند. اصل نور متضمن ده انگار است: آرامی و شناخت و فهم و علم خفی و بینش و عشق و ایقان و ایمان و نیکخواهی و خرد. بر همین شیوه اصل ظلمت پنج انگار جاویدان را در بر می‌گیرد: میغ و گرمی و آتش و سموم و تاریکی. مانی علاوه بر این دو اصل آغازین، جاودانی فضا و زمین را نیز باور دارد، و آن دو را متضمن مفهوم شناخت و فهم و علم خفی و بینش و دم و هوا و آب و روشنایی و آتش محسوب می‌کند. در اندرون ظلمت که اصل مادینه طبیعت است، عناصر شرّ تفرّز دارند و به مرور زمان تمرکز می‌یابند، و موجد شیطان زشت پیکر می‌شوند. این شیطان که نخستین پرورده زهدان آتشین ظلمت است و منشاء فعالیت عالم به شمار می‌رود، از آن لحظه که به وجود آمد، به خطه پادشاه نور حمله‌ور شد. پادشاه نور برای آن که بلاگردانی بیابد، انسان نخستین را آفرید.

آنگاه ستیزه‌ای وحیم میان شیطان و انسان نخستین در گرفت و به شکست کامل انسان انجامید، و بر اثر آن، شیطان پنج عنصر ظلمت را با پنج عنصر نوری آمیخت. سپس پادشاه نور به قصد آن که ذرات نور را از بند زندان برهاند، برخی از فرشتگان خود را فرمود که با آن عناصر آمیخته جهان را بسازند.

چون تهاجم ظلمت سبب آمیختگی عناصر ظلمت با عناصر نور شد و این هم به زیان نور بود، خطه نور به رهایی یا «فلاح» نیاز یافت. از اینجاست که جهان‌شناسی مانی به مفهوم فلاح (= سنگاری) مسیحی گرایش دارد، چنان که جهان‌شناسی هگل بر مفهوم تثلیث مسیحی ناظر است. اما فلاح مانوی وابسته دنیای جسمانی و مستلزم قطع نسل است، زیرا تولیدمثل، دوره اسارت نور را به زیان جهان، استمرار می‌بخشد. ذرات محبوس نور همواره از تاریکی که در ورطه ناپیمودنی گرد زمین انباشته شده است، رهایی می‌یابند و فراسوی خورشید و ماه می‌شایند و از آنجا به پایمردی فرشتگان به عرصه روشنایی، به جاودان خانه پادشاه بهشت یا به آستانه «پیدروزرگی» (پدر عظمت) فرا می‌رسند.

از کیش‌هایی که پیش از پیدایش اسلام در آسیا غالب بودند، بدان انتقال یافت. <24> . پیروزی مسلمانان، پس از آن که بسیاری از عقاید کهن را برانداخت، اشخاص را آماده گرویدن به اسلام کرد. حال آن که با سرعت، واکنشی در برابر این کامیابی که مسلمانان در نشر دین خویش به دست آوردند، پدید آمد. چه، در آن ولایت‌هایی که تازیان گشودند، توفانی از تندبادهای کینه‌ورزانه نسبت به اسلام و هر دینی آسمانی برخاست، و پهلوه پهلوی نارضایتی و ابستگی (= موالی) و سرکشی آنان راه سپرد. و چون اسلام، مرتدان از خود را با قتل کیفر می‌داد، هیچیک از آنان، برگشتگی از این دین را آشکارا انجام نمی‌داد؛ از اینرو آنان بر آن شدند که نیک‌بختی روحی خویش را به دور از اسلام و عقاید آن بجویند. * عقاید کهن بابلی و آریایی و جز اینها به دل آنان راه یافت؛ و بدین سان، از آمیزش این عقاید با اسلام، مذهب‌های نوینی پدید گردید که عقاید اسلامی در میان آنها، از دیر باز فرو پوشیده از موج‌های خروشنده خرافات و بدعت‌ها نمایان می‌گردد.^۱

برای سرآمد خردمندان نرزش‌پذیر، سازگاری میان زندگانی نخستین و پدیده‌های زندگی که دین نوین الزام می‌کرد، علی‌رغم مواجه شدن با انقلاب‌های وخیم اجتماعی و بحران‌های شدید فکری، فراهم آمد. اما عاظمه مردم در میانه راه ایستاده بودند. این امر در سال‌های نخستین هجرت رخ داد، چه مردم بر حسب امیال خویش به تأویل اسلام روی آوردند، چونکه آنان فاقد نیروی معنوی بازگشت از آن و خروج آشکار بر آن می‌بودند. از اینرو، آغاز کردند آنچه را که با امیال ایشان مناسبت دارد و با نیازهاشان همراهی می‌کند از آن استنباط کنند، در حالی که بسیاری از فرائض دینی را که خوشایند ایشان نمی‌بود، رها کردند. یگانه روشی که بدان روی آوردند، همان تأویل است که امامان خاندان «محمد» (ص) بنیاد آن را گزاردند.

→ این شرحی کوتاه درباره جهان‌شناسی وهم‌آمیز مانوی بود. مانی برای تبیین هستی عینی از پنداشت زردشت که مبتنی بر وجود دو عامل خلّاق است، روی گردانید، و با نظری کاملاً مادی، جهان نمود را زاده آمیزش دو اصل مستقل جاویدان شناخت. در اندیشه او، اصل ظلمت نه تنها بخشی از مایه عالم است، بلکه منشاء فعالیت را هم دربر می‌گیرد - فعالیتی خمود که چون لحظه مساعد فرارسد، باز جان خواهد گرفت. به این ترتیب میان جهان‌شناسی او و جهان‌شناسی حکیم بزرگ هندی «کاپیلا» شباهتی غریب هست... (پ.ا.).

* مترجمان عربی، در اینجا به تفصیل تمام که حاشیه ده بار بیش از متن فزونی گرفته، به اقامه دلایل نقلی درباره چگونگی کیفر قتل برگشتگان از دین و موارد نقض آن پرداخته‌اند، که لزومی به نقل آنها ندیدیم. (م.ف).
۱. مناسب با مطلب، بی‌تی از «نظامی گنجوی» درباره این دین یاد کنیم که خطاب به پیامبر گفته:
«بسکه بر آن بال فزودند و پر گرتو بیایی شناسی دگر». (م.ف)

همین، سائق همهٔ خشمگینان و ناراضیان تندرو و افراطی به پیوستن به شیعه، در دعوت به سوی خاندان بود.

اما کیفر اسلام به قتل، در مورد کسانی که از آن برگردند، همان امری است که سیاست دولت، بسی بیش از شوق بر اسلام آنان، اقتضا می‌کرد؛ زیرا که هراس دولت اسلامی از ابقای آن مرتدان، بیشتر از این بابت بود که اهالی را بر دولت بشورند، و شری خطر آیز بشوند که وجود آن را تهدید می‌کند.

شگفت نیست که سیاست و دین در نزد مسلمانان، چندان یکی از دیگری جدا نبوده است <25>.

- ۴ -

هاشمیان

آدمی می‌پرسد: موضع‌گیری امامان در برابر این معتقدات، که دربارهٔ آنها مبالغه می‌کردند و سبب پیدایش آنها بودند چگونه بود؟ حال آن که تاریخ، پاسخ این پرسش ما را به کفایت داده. امامان در آغاز کار، آن صفت‌هایی را که شیعه به آنان نسبت داده، مانند احاطهٔ ایشان به همهٔ دانش‌ها و اسرار، انکار کرده‌اند. شگفت نیست که «علی» هرکس از آن تندروان را، که او را خدا خواند، به آتش افکند، و «عبدالله بن سباء» را به مدائن تبعید کرد.^۱ «محمد بن حنفیه» با پدرش در آراء دینی هنباز گردید، و از این که از کامیابی یارانش در دعوت برای خاندان سود جوید و بهره‌گیرد، پرهیز کرد، هم چنانکه آن احاطتی را که در علوم فوق طبیعی به وی نسبت می‌دادند، منکر شد.^۲

۱. شهرستانی، ص ۱۳۲.

۲. کتاب «الطبقات الکبیر» ابن سعد (دست‌نوشته «گوتا»، ۱۷۴۸). بنگرید کلمه «محمد بن حنفیه»: به وی رسید که آنان می‌گویند چیزی در نزدشان هست، یعنی از دانش...؛ وی برخاست و گفت: به خدا که ما چیزی جز آنچه میان این دو لوح است [یعنی قرآن] از پیامبر به ارث نبرده‌ایم، سپس گفت: باری...، و همین کتاب در بند شمشیر من است.

اما این موضع منفی امامان دیری نپایید که دگرگونی یافت، هنگامی که علویان دریافتند چه اندازه از آن شیفتگان خویش و متعصبان در دعوتگری برای ایشان سود خواهند برد، به خصوص پس از آن که ناتوانی دولت اموی، و راه یافتن فروریختگی در اندام آن را دیدند. «عمر بن عبدالعزیز»، از هاشمیان به خاطر دوستداری «کثیر» - که از تندروان شیعه و دوست صمیمی «ابوهاشم» بود - بیزاری جست؛ درباب یکم از او سخن گفته‌ایم. اینک، حکایتی را از کتاب «آغانی» که گرایش‌های «ابوهاشم» و زیرکی او را شرح می‌کند، به نقل می‌آوریم: «ابوهاشم اهالی را می‌فرستاد تا اخبار «کثیر» را برای او بیاورند. پس هرگاه که ابوهاشم با وی مواجه می‌شد، بدو می‌گفت: چنین کرده‌ای و در فلان جای بوده‌ای. یک روز او را از سخنی که میان وی و مردی دیگر رفته بود کلمه به کلمه آگاه کرد، پس «کثیر» فریاد برداشت که «تو پیغمبر خدایی».^۱ <26>.

باز نمودیم که حزبی به نام حزب هاشمیان وجود داشت، که پیروان آن «ابوهاشم» را مقدس شمرده، و می‌پنداشتند که وی به همه علوم احاطه دارد، و او را محقّتر از دیگران به امامت می‌دانستند. می‌توانیم از آنچه برخی از مورخان برای ما روایت کرده‌اند، نتیجه بگیریم که «ابوهاشم» نخستین کسی بود که دعوتگری برای جلب انصار به این حزب را سازمان داد.^۲ این دعوت - هرچند در اصل و آغاز دینی بوده - داعیان آن توجهی به تندروان شیعه نداشته‌اند، مگر به خاطر پیوستن بسیاری از میانه‌روان به صفوف آنها، یعنی کسانی که کینه‌شان از فرمانداران ستم پیشه اموی، آنان را به ناخشنودی از اسلام و انداخته است، چنانکه طبیعت اوضاع ناگزیر از سازگاری میان اسلام و عقاید غیراسلامی نموده، یعنی آن عقایدی که نهفتگی‌های آنها هویدا نمی‌شد، مگر برای کسی که او را ویژه این دعوت می‌ساختند. در حالی که داعیان هاشمی اندک اندک آغاز به آگاه نمودن عامه بر راز دعوت هاشمی کردند. این دعوت فقط یک عیب داشت، و آن، این که درباره داعیان وفاداری کامل به امام و فرمانبری کورانه از وی را شرط می‌نهاد. ترس، بیشتر از بابت آن دعوتگران بود که مبادا رازهای دعوت را که بدانان القاء کرده‌اند، مورد سوءاستفاده قرار داده، و به امانتی که بدانان سپرده آمده خیانت ورزند و برای خویش دعوت کنند.

۱. آغانی، ج ۸، ص ۳۴.

۲. طبری، ۳: ۲۵۰۰ / یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵۶ به بعد / ابن خلکان (چاپ «وستفولد»)، شماره ۵۷۹.

عراق - چنانکه پوشیده نیست - گاهواره دعوت هاشمی بود. صدر داعیان در کوفه اقامت داشت، در حالی که دعوتگران وی در شهرهای مجاور می‌گردیدند. تنها صاحب کتاب «العیون» گوید که خراسان گاهواره این دعوت بوده است.^۱ <27> چون آنچه این مؤلف یاد کرده همانا مقدمه آن رویدادهای بعدی است که یاد خواهیم کرد، آسان است که حکم کنیم آنچه این موزخ یاد کرده، چیزی جز یک نتیجه‌گیری غلط نبوده. علاوه بر این، دلایلی هست که روشن می‌کند دعوت خراسانی تنها به دست عباسیان - فرزندان «عباس» عمّ پیغمبر - پس از آن که «ابوهاشم» آنان را به خلافت فراخواند و زمام دعوت را به آنان سپرد، آغاز شد.^۲

تاریخ خلافت خواهی «ابوهاشم» برای پسر عمّان عباسی خویش، امری است که برای هرکس که اندک آشنایی با تاریخ اسلامی دارد، چندان ناشناخته نیست. «ابوهاشم» در سال ۹۸ هـ در «حمیمه» مرد، و آن دهکده‌ای است از دیه‌های فلسطین در حوالی بیابان بزرگ شمال عربستان، جایی که «محمد بن عبدالله بن عباس» پس از آن که خشم «عبدالملک بن مروان» آنان را از دربار دمشق دور ساخت، زندگی می‌کرد. گویند که «ابوهاشم» همین که اجل خود را نزدیک دید، درباره حق فرزند «عباس» در امامت، وصیت کرد، و به وسیله رئیس داعیان خود در کوفه و دعوتگران تابع او، ایشان را مدد نمود؛ چنانکه نامه‌هایی را که به آن دعوتگران عرضه می‌کردند، به آنان تسلیم کرد. هرچه بوده باشد، می‌بینیم که امام «محمد بن علی (عباسی) از برای بار سنگین دعوت، پس از مرگ «ابوهاشم» نیرو گرفت.^۳

برای ما دشوار نیست که در مورد سبب‌هایی - که نظر امام نوین را به دیار خراسان متوجه ساخت - تأمل کنیم، مردم آنجا از مردم ولایت‌های دیگر - که آمیزه‌ای از تازیان و جز آنان می‌بود (مانند عراق) - به قوت و شجاعت ممتاز بودند، هم چنانکه در آن هنگام از مبارزه احزاب سیاسی در دمشق پایتخت دولت اسلامی به دور مانده بودند. شگفتی ندارد که خراسان سرزمینی بکر بوده، که خیالاتی از آنجا سرزده و اختلاف‌های دینی آن را چندپاره نکرده؛ دلیل بر آن هم خطبه امام «محمد» (بن علی بن عبدالله بن عباس) است که از جغرافیای «ابن فقیه» به نقل می‌آوریم: «اما کوفه و روستاهای آن، شیعه علی (ع) و فرزندان است؛ بصره و

۱. کتاب العیون، ص ۱۷-۱ به بعد / *Fragmenta Historie. Arabi.* p. 180.

۲. ابن فقیه (چاپ «دوخویه»، ص ۳۱۵) / مقدسی، ص ۲۹۰ به بعد.

۳. بنگرید: عقد الفرید، ۲: ۳۵۲ / *Fragm. Hist. Arab.* p. 181 / ابن فقیه (چاپ «وستنفلد»، ص ۱۱)، عبارت‌هایی که پیشتر در ص - ح - یاد کرده‌ایم.

روستاهای آن، عثمانیان هستند که در گرو نعمت‌اند، گویند بنده مقتول خدا باش و بنده قاتل خدا مباش!^۱ جزیره (= میانرودان) حروریۀ مرتدّاند، و تازیانی همچون کافران عجمی و مسلمانانی با خوی نصارا؛ لیکن مردم شام، جز خاندان «ابی سفیان» و فرمانبری «مروان» نشناسند، در آنجا دشمنانگی استوار است و نادانی تلمبار؛ در مکه و مدینه هم «ابوبکر» و «عمر» چیره‌اند. لیکن شما را مردم خراسان باید، زیرا که آنجا شمارشان بسیار و قوت آشکار است، دلها پاک و اندیشه‌ها فارغ، که اغراض آنها را چندپاره نکرده و دغاپیشگی پراکنده‌شان نساخته. آنان سپاه‌یانی هستند دارای پیکرها و تن‌های نیرومند، دوش‌ها و بازوها (ی یاریگر)، سرهای افراخته و باریش و سبلتان، بانگ‌های هراس‌انگیز و زبان‌های فخیم که از ژرفنای هوش و خِرد برون می‌آیند. باری، من تَفأل به مشرق می‌کنم، به برآمدنگاه چراغ جهان و بامدادگاه مردمان.» <28>.

حال آن که امری دیگر در بین است - هرچند سخن این امام اشارتی بدان نکرده - که گزینش خراسان را به گونه‌ای ویژه گزینشی کامیاب ساخت؛ و آن، این که خراسانیان نیرومند سخت کوش، از بدترین نوع یوغ استبداد اموی مشقّت کشیدند. نیازی به تکرار بدی‌های نظام اداری در عهد امویان نیست، و از آن، چنانکه گذشت سخن گفتیم. همین بس است که نارضایتی مردم آنجا و ناخورسندی‌شان را از کارگزارانی که به بد رفتاری معروف شده‌اند، یادآور خواننده شویم؛ آنگاه رغبت راستین آنان را در مطالبۀ برابری و عدالت، همان رغبتی که هنگام گفتگو از جنبش «حارث بن سَریج» بدان آگاه شدیم. بدین سان، خراسان، زمینی حاصلخیز بود که چیزی جز بذرهای دعوت برای خاندان کم نداشت.^۲

دعوت‌نگران برای دعوت عباسی صمیمانه کوشیدند، و شوری فراوان برای نشر آن در ولایت‌های اسلامی نشان دادند؛ پس دیار خراسان را سراسر پیمودند، و ظاهر کارشان هم بازرگانی یا رفتن به حج بود. شگفت نیست که فرمانروایان، آنان را آزار و اذیت می‌کردند و بی‌مهابا و زنه‌ار عرصۀ شکنجه و کشتن و دار زدن می‌ساختند. دعوت‌نگران که از یمانیان زاده «قمحطان» و مضری‌های عرب شمال بودند، شهرها و ده‌ها را می‌پیمودند و استبداد امویان را به بدترین شکل تصویر می‌نمودند، و آنان را متهم می‌کردند که علی‌رغم ادعای مسلمانی‌شان،

۱. رش: همین کتاب، صفحه ، حاشیۀ...

۲. طبری، ۲: ۹۵۰، ۱۴۳۴، ۱۵۰۱ / دینوری (چاپ «گیرگاس»)، ص ۳۳۷.

همواره در باطن کفر می‌ورزند. آنان برای شخصی معین دعوت نمی‌کردند، بلکه میان مردم تبلیغ می‌کردند که آن از اخلاص به ایشان است، اما باشد که امرشان به خاندان (پیامبر) محول گردد <29>. از اینجاست که کوشش‌های این دعوت‌نگران کامیاب شد، و دانستند چگونه بسیاری از صاحب‌نظران و جاهمندان را به صفوف خویش جلب کنند، که همین پیوستن آنان به این دعوت، اثری شگرف در قیام دولت عباسی داشت. به ویژه از میان ایشان، ما «سلیمان بن کثیر خزاعی» را یاد می‌کنیم، که نیای وی را پیامبر زیر درخت «حَدَّیْبِیَه»^۱ فروخت. بعید نیست که پدرش در خراسان، آنگاه که در «سفیدنگ»^۲ - دهکده‌ای در دشتستان مرو - مقیم بود، با پادگان‌های سپاهیان تازی مرتبط شده باشد. چنانکه نیز نباید از اشاره به «شیب بن قحطبه طائی شِرْتَخْشیری»^۳ گذشت، که از یاران «علی» بود. همین‌طور، پیوندی استوار، از نوع پیوند قرب جواری - که میان او و پیشوای «مرجه»^۴ بود - او را با «ابن سریج» مربوط می‌ساخت. این دو مرد با ده تن دیگر، انجمنی به مانند مجلس شورا به ریاست صدر داعیان بنیاد کردند؛ سپس هریک از ایشان لقب «سالار» (= نقیب) گرفت، همان‌گونه که اسرایلیان در مجلس شورای خویش (قرآن، ۱۵:۴) که متشکل از دوازده جواری بود، و بعد به مانند سالاران عضو شورایی - که پیامبر (ص) از مردم مدینه برگزید - عمل می‌کردند.^۵ بدین سان، عباسیان در سازماندهی دعوت‌شان از سویی متأثر از مجلس حواریان یهود بودند و دوازده سالار معین کردند، هم‌چنانکه از سوی دیگر از مجلس شورای زمان پیامبر اثر پذیرفتند، و هفتاد دعوت‌نگر برگزیدند.^۶ <30>.

این چنین، هرآنچه عباسیان تدبیر کردند سیری مطلوب یافت، تا آن‌که رویدادی برایشان پیش آمد که منتظر آن نبودند، و لذا صفای سیاست آنان را - چنان‌که بیان خواهیم کرد - گل‌آلود نمود.

۱. بنگرید به این واژه در کتاب «الانساب» سمعانی (نسخه لیدن) و نیز بنگرید: «اشپرنگر» (Spernger) زندگی و آموزه محمد (ص)، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲. به این نام در «طبری» (۱۵۹۵:۲) برمی‌خوریم.

۳. بنگرید به واژه «شِرْتَخْشیری» در کتاب الانساب سمعانی.

۴. طبری، ۱۹۳۲:۲ (۱۵).

5. Sprenger, vol. II, p. 532

۶. طبری، ۱۵۸۶:۲، ۱۹۸۸.

- ۵ -

خرّم دینان و راوندیان

کوفه - که داعیان عباسی از آنجا پدید آمدند - در آغاز سدهٔ دوم هجری، گاهوارهٔ شیعه‌گری افراطی غیراسلامی بود. بدین سان، دیری نپایید که اسلام، بر اثر پیوند باکیش‌ها و عقایدی که پیش از پیدایی اسلام در دیار عراق غالب بود (مانند کیش ایرانیان باستان: پارسی، مانوی، صابئی، و جز اینها) آمیزه‌ای از کیش‌های گوناگون شد، و این از سازگاری میان آن و دیگر کیش‌هاست (که این امر را در صفحات قبل باز نموده‌ایم) و داعیان با شور و همت، به نشر دین اسلام - به رغم این دگرگونی که در آن هنگام بر آن روی داد - اقدام کردند، و با وفاداری و غیرتمندی به دفاع از آن پرداختند. دلیل بر آن، حکم به اعدام بسیاری از تندروان و بدعت‌گزاران است، از روزگار «علی بن ابی‌طالب» تا عهد «منصور عباسی» (که بغداد پایتخت سرزمین‌های اسلامی شد) و از بابت دلیری‌شان در نوآوری در اسلام، و داخل کردن چیزهایی در آن بود که از آن نیست. تا این که در کوفه، آیین «کیسانی» پدید آمد، و رأی‌شان آن بود که دین، طاعت مردی یگانه است، و طاعت آن مرد، ایشان را از رای زنی به دستور‌ها و انجام‌رسانی بازدارش‌های او معاف می‌کند؛ پس از آن «هاشمیان» اند که هر دو لنگهٔ دروازه را بر روی بسیاری از اندیشه‌های پریشیده و باورهای ناهمسان‌گشودند. قول به تأویل که ایشان بر آن بودند، در این امر، آنان را یاری کرد <31>.

گزیری نبوده است که داعیان فرزندان «هاشم» و سپس عباسیان، که در این محیط بالیدند، از آن روحیهٔ غیراسلامی اثر بپذیرند. از اینرو من، در این که نسبت پیروی از عقیدهٔ هاشمیان به داعیان «ابوهاشم» بدهم هرگز تردید نمی‌کنم، یعنی همان عقیده‌ای که - اگر اشتباه نکنم - پایهٔ دعوت ایشان بود.

اما دعوت‌تگران عباسی، به درستی نمی‌دانم چگونه دعوت خویش را نشر می‌کردند. زیرا، سالاران به داعیان تندرو دستور دادند که اسم نامزد خلافت را آشکار نکنند^۱، و این نام تا

لحظه‌ رهایی از یوغ امویان رازی پوشیده بماند، در حالی که راز عقیدت خویش را از میانه‌روهاشان پنهان می‌داشتند. حال آن‌که این داعیان علی‌رغم آن، در راه دعوت ایشان افراتیانی تندرو بودند که با دلاوری با مرگ روبرو می‌شدند. شهیدانی که خود را در راه مذهب «بابی» فدا کردند، یادآور آنان هستند. این فداکاری را امکان ندارد که جز به ریشه کردن خرسندی دینی به صحّت دعوت آنان در جانشان، نسبت دهیم.^۱

این عبارت را که «طبری» از «مدائنی» تاریخنگار - در گذشته سال ۲۱۵ هـ - به نقل آورده، بر خواننده عرضه می‌کنیم، زیرا نظرات استواری را دستگیرمان می‌کند، گوید: «مردی از راوندیان که بدو «ابلق» می‌گفتند و پسه داشت، تندروی کرد و راوندیان را دعوت نمود؛ و پنداشت آن روحی که در «عیسا» پسر «مریم» بوده، در «علی بن ابی طالب» و سپس در امامان، یکی پس از دیگری تا «ابراهیم بن محمد» (نوه «عباس» عمّ پیامبر) وارد گردیده، و آنان ایزدانی هستند که حرام‌ها را حلال کرده‌اند <32>. پس هر مردی از ایشان، جماعت را به خانه‌اش دعوت می‌کرد، تا بخوراند و بنوشاندشان و «حرام»ها را برایشان مباح کند. این خبر به «اسد بن عبدالله» رسید، آنان را کشت و به دار آویخت. اما این کار هنوز در میان ایشان پایاست. «ابوجعفر منصور» (خلیفه دوم عباسی) را می‌پرستیدند، و از درختان کاخ بالا می‌رفتند و خود را فرو می‌افکندند، چنانکه گویی پرواز می‌کنند.^۲ جماعت ایشان با سلاح بر مردمان بیرون شدند و پیش آمدند، در حالی که «ابوجعفر» را فریاد می‌کردند که: تو، تویی (یعنی: تو خدایی)». <33>.^۳

عقیده راوندیان در خورد بررسی و پژوهش است. ممکن است که به آنچه Herbelot: "Bibliotheca Orientalis, i. v.", «وایل» (ج ۲، ص ۳۷ به بعد)، «مولر» (ج ۱، ص ۴۹۴) نوشته‌اند رجوع کرد، به خصوص، اطلاعاتی که از منابع مورد استناد خود به نقل آورده‌ایم، در آنچه مربوط به عقیده اینان می‌شود، وافق به مقصود نیست. تمام آنچه در باب این موضوع برای ما اهمیت دارد، آن است که «مدائنی» نظرات و عقایدی همگون با عقاید راوندیان به

۱. بنگرید آنچه «طبری» (۱:۲ ۱۵۰ به بعد) روایت کرده. ۲. طبری، ۴۱۸:۳.

3. *Selecta Historiae Halebi*, ed. Freytag, p. 15/ *Theophiles*, ed. Boor, p. 430

همواره تاکنون به طایفه «تُصیریه»ی ایران، توانایی پرواز در هوا نسبت داده شده است، چنانکه همانند آن نیز به برخی از بودائیان نسبت یافته. رش:

De Gobineau: *Trois ans en Asia*, p. 367 / *Zeitschr. d. D.M.G.*, XLV, p. 590 n. 2.

داعیان عباسی نسبت می‌دهد، چون در این شکی نیست آن دعوتگران عباسی - که «اسدبن عبدالله» فرمانروای خراسان بدار کشید - از راوندیان بوده‌اند.^۱

در این باره، دلیلی برتر از آنچه برخی مورخان راجع به سومین داعی یاد کرده‌اند - نیست، که نام وی «خداش» (= خراشنده، کسی که با ناخن پاره کند) است. بسا بدین نام، کنایت از پاره کردن دین، نامیده شده است. «خداش» در حیره (نزدیک کوفه) به صنعت سفالگری اشتغال داشت، مسیحی بود و سپس اسلام آورد و به تدریس قرآن پرداخت؛ آنگاه به دعوت عباسی پیوست، تا آن که صدر داعیان کوفه او را به خراسان گسیل نمود، جایی که وی برای «محمدبن علی» آغاز تبلیغ کرد. دیری نپایید که از عباسیان برگشت، و برخی عقاید باطل درباره امام عباسی بپراکند، و عقاید خرمیان را در میان مردم نشر کرد، و آنان را به سوسیالیزم فراخواند، چیزی که به نفور میان امام (عباسی) و شیعیان خراسان انجامید. این امر تا پس از مرگ «خداش» به سال ۱۱۸ ه. ق دوام آورد، سالی که «اسدبن عبدالله» به تکه پاره کردن پیکر وی و کشتنش فرمان داد.^۲ این رویدادها - با وجود کمبودی که در آنهاست - ما را مجاز می‌کند که «خداش» را یکی از آن راوندیان - که «مدائنی» از آنان سخن رانده - بشمار آوریم. در حالی که این اطلاعات ناکافی، آن چیزی نیست که «مدائنی» از برای ابراز نظر قاطع در باب حقیقت مذهب این داعیان عباسی یاد کرده. از اینرو ما به ذکر برخی نگرش‌های کلی در این مذهب بسنده می‌کنیم.

سُنی‌ها، از این فرقه‌ها که می‌کوشیدند فراسوی شعائر مذهبی به حکمت همه شریعت‌ها و راز آنها دست یابند، چیزی نمی‌فهمیدند؛ چون که آنها را برتر و بالاتر از آن ظواهر دینی بشمار می‌آوردند، و این از کینه مردم آن دسته‌ها نسبت به همه کیش‌های آسمانی است، که باری سنگین (به پندار ایشان) از واجبات و فرایض حتمی برایشان می‌گذاشته‌اند. از اینرو، مثلاً سُنی‌ها مردم این فرقه‌ها را متهم کردند که می‌کوشند ارتکاب حرام را توجیه کنند، چه، برخی از ایشان گفتند که دستورها و بازدارش‌های قرآن، در نظر مؤمنانی که رازهای دین را دریافته‌اند، هیچ ارزشی ندارد و روی برتافتن از آنها را روا می‌دارند.

برخی از پژوهشگران رأی می‌گذارند به این که پیوندی هست میان نام «خرمی»، که بسا

۱. «اسد» در سال‌های ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷ و ۱۱۸ فرمان به کشتن برخی از دعوتگران عباسی داد.

۲. طبری، ۱۵۸۸:۲.

فراجسته از «خرّم» نام شهری باشد در سرزمین «ماد»* - با واژه «خرّم» که به معنای «لذیذ» است^۱. پس هرگاه ما از «خرّم دینی» سخن داشتیم، برای آن است که بنمایانیم اینان کیشی به جز از «لذّت‌گرایی» نمی‌شناخته‌اند. ** از اینجا روشن می‌شود که این فرقه‌ها، هرچند برای زنان پایگاهی فراتر از آنچه آنان در دیگر سرزمین‌های شرقی داشته‌اند قائل بودند، و ظاهر شدن آنان در اجتماعات دینی مباح بوده است^۲، این امر جز به قصد تمتّع از حضور آنان در مجامع نبوده است. *** <34>.

در صورتی که آن لذّت‌گرایی بی‌حدی که این طایفه بر آن بوده است، یگانه عامل در مورد آنچه سنیان کینه این فرقه‌ها را به دل می‌گرفته‌اند، نبوده است؛ هرچند در عین حال نمی‌توانیم منکر این شویم که تندروی برخی از افراطیان این فرقه‌ها، اثری عظیم در کینه سنیان از فرقه «خرّمی» داشته است.^۳ پژوهش‌های نوینی که آقای «براون» درباره «بابی‌گری»^۴ در

* شاید منظور مؤلف، «خرّم درّه‌ی کنونی نزدیک «زنجان» باشد. (م.ف)
۱. مولر، ج ۱، ص ۴۵.

** مترجم فارسی، به خیر باارزشی راجع به «خرّم دینان» و عقیدت آنان در کتاب «احسن التقلیم» مقدّسی بیاری (۳۳۵-۳۹۰ ه. ق) برخورد کرده است، که تاکنون جایی به نقل و استناد نیامده، اینک برای مزید فایده آن را نقل می‌کنیم:

«کوهستان خرّم‌دینان ممتنع است. آنان گروهی مُرجئه‌اند بی‌خلاف. از برای جنابت غسل نمی‌کنند. در ده‌های آنان مسجد ندیدم. مباحثاتی میان من و ایشان رخ داد، گفتم: مسلمانان جنگ می‌کنند، مگر شما معتقدان این مذهب نیستید؟ گفتند: ما یکتاپرست هستیم. گفتم: چگونه فریضه‌های خدایتان را منکر شده‌اید، و شریعت را تعطیل کرده‌اید، گفتند: ما در هر سال مال‌های بسیاری [= جزیه] به حکومت می‌دهیم، و چیزی از آن (شریعت) نمی‌دانیم.» (چاپ لیدن، ۱۹۰۶، ص ۳۹۸).

۲. دوگوبینو، ج ۱، ص ۳۶۱ / دوساسی، ج ۲، ص ۳۹۷ به بعد / براون: یکسال در میان ایرانیان (متن انگلیسی)، ص ۲۱۶.

*** مترجم فارسی در این مورد اخیر، نظر دیگری دارد؛ و آن، این که: اباحت حضور زنان در مجامع و برخی روابط آزاد و برابراه میان مرد و زن، که منابع تاریخی در زمینه اشاره به سوسیالیزم «مزدکی» پیش از اسلام و پیروان «خرّم‌دینی» آن پس از اسلام، از آنها - اغلب با ناسزاگویی - یاد کرده‌اند، در واقع چیزی جز بازمانده رسوم «مادرسالاری» نیست <35> و به استناد همین جمله مؤلف که «برای زنان پایگاهی فراتر از آنچه آنان در دیگر سرزمین‌های شرقی داشته‌اند قائل بودند»، توان گفت که احترام به زنان و مکانت شأن آنان همانا آثار باقیه از جامعه «مادرسالاری» است، که در عهد باستانی (در میان «همبود = کمون / commune»‌های نخستین) - چه در ایران و چه در دیگر سرزمین‌ها - پیش از پیدایی «پدرسالاری» (در دوره کشاورزی)، نظامی از لحاظ زمانی بس قدیم و قویم بوده است، و هیچ ربطی به اباحت‌گری که - در عرف اسلامی - مفید معنای امری خلاف «شریعت» و «اخلاق» است، ندارد.

۴. بنیاد این فرقه را در ایرانزمین، «میرزا علی محمد شیرازی» به سال ۱۸۴۴-۱۸۴۵ م گذاشت، هنگامی که هنوز بیست و پنج سال از عمرش نمی‌گذشت. پیش از بنیاد کردن این کیش، وی شاگرد «سید کاظم رشتی» رهبر فرقه «شیخیه» - یکی از فرقه‌های شیعی - بوده است. «بایان» در میان فرقه‌های شیعی در قول به وجود واسطه میان امام دوازدهم و پیروانش، ممتازند؛ و این واسطه را «رکن رابع» یا «شیعه کامل» نامند، یعنی یکی از باب‌های چهارگانه‌ای که امام به هنگام «غیبت صغری» (۳۲۸-۲۶۰ ه. ق / ۸۷۴-۹۴۰ م) از راه آنها با پیروانش پیوند می‌یابد. از این‌وست که این کیش، «بابی» نام گرفته است. نامگذاری بدین نام هرگز بازگرد به «باب‌الله» یا «باب دین» - چنانکه برخی پندارند «میرزا علی محمد» بدین لقب نامیده شده است - نبوده؛ در حالی که دیری نپایید که «میرزا» از این لقب بازگشت نمود و خود را «نقطه» نامید. لقب «باب» بی‌ملقب ماند تا آن که یکی از شاگردان وی «ملا محمد حسین بشروی» («بشروی» از شهرهای خراسان ایران) «باب» لقب گرفت.

در سال ۱۸۶۳ م، «میرزا حسین علی» ملقب به «بهاء‌الله» و یکی از پیروان «صبح ازل» - رهبر بایان در آن هنگام - پنداشت که نبی منتظر است (= مَنْ يَظْهَرُ اللهَ)، پس بسیاری از بایان پیرو او شدند، در حالی که «صبح ازل» و شمار کمی از پیروانش ادعای «بهاء‌الله» را رد کردند. از آن هنگام، بایان به دو فرقه تقسیم شدند: آذلی، و بهائی. حکومت ایران کوشش فراوان در طرد بایان از بغداد کرد، تا آن که آنجا را به سوی قسطنطنیه و آنگاه ادرنه ترک کردند. در سال ۱۸۶۸ م، «بهاء‌الله» و پیروانش در عکای سوریه بازداشت و ماندگار شدند، در حالی که «صبح ازل» و پیروانش به جزیره قبرس تبعیدگردیدند و در آنجا ماندند، تا آن که «صبح ازل» به سال ۱۹۰۸ م مرد. اما «بهاء‌الله» به سال ۱۸۹۲ در عکا بمرد، و پسرش «عباس افندی» ملقب به «عبدالبهاء» جانشین وی شد.

بر اثر قیام «محمدعلی» یکی از چهار فرزند «بهاء‌الله» و ادعای رهبری‌اش پس از پدر، میان فرقه بهایی تفرقه افتاد. حال آن که دیری نپایید که «عباس افندی» بر برادر پیروزی یافت و در کار خویش مستقل شد. بهایی‌گری در آمریکا به دست «ابراهیم جورج خیرالله» که آغاز تبلیغ برای «محمدعلی» بهایی در شهر شیکاگو کرد، انتشار یافت. دسته‌ای بزرگ همواره تاکنون در آمریکا برکیش بهایی بوده هستند، و این امر بازگرد به اقدام داعیان بهایی، و در رأس آنان «میرزا ابوالفضل» است، که آموزش‌های این کیش و دعوت خود را از برای «عباس افندی» پراکندند. بنگرید: دائرة المعارف بریتانیکا / نوشته‌های «کت دوگوبینو»؛ و إدوارد براون *The New History of the BAB*, Cambridge, 1893. (م.ع)

مترجم فارسی، در اینجا لازم می‌داند تعلیقی بر آنچه مترجمان عربی درباره «بابی‌گری» و «بهایی‌گری» آورده‌اند، بیفزاید: به نظر او، جنبش «بابی» در ایران، بی‌گمان، یک جنبش اجتماعی و اصلاح طلبانه بوده، که همچون دیگر جنبش‌های ملی و اجتماعی پیشین ایرانیان در رنگ و پوشش مذهبی رخ نموده است؛ و چنانکه می‌دانیم این جنبش توسط هیأت حاکمه وقت (در عصر ناصری) به خون کشیده شد، و توان گفت برخی از خواست‌های اصلاحی آنان در اقدامات «میرزاتقی خان امیرکبیر» بازتاب یافت. اما «بهایی‌گری»، یک جریان انحرافی است که از جنبش اصیل «بابی» جدایی یافت، و سران آن با محافل فراماسونی وابسته به کشورهای استعمارگر - چونان انگلستان - مربوط گردیدند، و آلت فعل مقاصد استعماری آنها در کشورهای مشرق‌زمین شدند. در دوره نواستعماری نیز، «بهایی‌گری» در واقع ایده‌نولوژی مذهبی قشر سرمایه‌داران «جهان وطن» وابسته به محافل امپریالیستی است. هرچند سرمایه‌داری وابسته (کمپرادور) را مذهب و وطن و

ایرانزمین کرده است، مؤید نظر ماست.^۱

منابع فارسی که در این زمینه شایسته اعتمادند، در میزان اتهام به بایان، به همان اندازه که مسلمانان در صدر اسلام عین آن اتهامات را نسبت به فرقه خرمی برمی سنجیده‌اند، بنحو مبسوط دریغ نکرده‌اند. صاحبان این منابع پندارند که همه بایان نسبت به شریعت اسلامی لاقید بوده و گرایشی بدان نداشته‌اند، و این که همه چیز در میان آنان مشترک است - خواه این اشتراک در مورد ثروت باشد - خواه در مورد زنان، چندان که کشور «باب»، اقتدارش بر سراسر جهان گسترده است، و قوانین نوینی برای تنظیم زندگانی روحی و دنیایی وضع کرده.^۲ روزنامه‌های تهران، مقالات فراوان درباره کفر بایان و الحاد آنان و روی آوردنشان به سوی سوسیالیسم نشر کرده‌اند، سوسیالیسمی که چیزی به جز نمادی نوین از سوسیالیسمی - که در روزگار «مزدک»^۳ رایج بوده است - نیست.

باری، مطلقاً هیچ جا ذکری از آن تندروی که ما در صدد یافتن آن در کتاب بایان هستیم، نیست؛ کتاب‌هایی که آقای «براون» یک به‌گزینی کامل از آنها نموده و زمینه پژوهشی سودمند را، به خصوص در باب آنچه مربوط به نتایجی است که بدانها رسیده، فراهم آورده است. هرگاه چشم‌پوشی اینان از سوسیالیسم، ستیزش با آن بشمار رود، بسیار بعید است که سران این حزب، دستاویز کردن آن سوسیالیسم را به عنوان قاعده‌ای که خروج از آن ممکن نیست، به پیروان خویش سفارش کرده باشند. افزون بر این، هرگز و مطلقاً چیزی در باب سوسیالیسم در کتاب‌های ایشان نیامده است.

از اینرو، شایسته نیست که هر آنچه از مورخان عربی‌نویس راجع به فرقه‌های خرمی دستگیرمان می‌شود، هم بدانگونه که هست، برگیریم. اما آن گرایشی که سنی‌ها تهمت می‌زدند، یعنی مباح شمردن حرام‌ها، خاستگاهش همان حالت روانی همسان با آن حالتی است که در آن اوقات بر برخی از مردمان، مانند «جهم بن صفوان» چیره بوده است. (بنگرید: ص

→ مَلت همانا «پول» است، باری «بهایی‌گری» منحط و یا تظاهر به آن، یک چاشنی مثلاً اعتقادی بر زندگی دلال‌پیشگان و اصحاب تجارت کمپرادوری است (پ.ا.).

1. "The Babis of Persia" (J.R.A.S.), vol. XXI, p. 881. "A traveller's narrative, written to illustrate the episode of the BAB"

2. Mirza Casim Beg: *le Jour. Asia*. 1866 t, I. p. 482

۳. برای شناختن «مزدک» و مزدک‌گرایی رش:

Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber*, p. 455 (suiv), 491.

۴۳ همین کتاب)، کسی که سنی‌ها در تهمت زنی بدو، به عین همان اتهامات، و بنحو مبسوط دریغ نکردند.^۱ در حالی که این گرایش، چیزی بیش از ناخشنودی از تمسک به شعائر دینی - تمسکی که از دیرباز به عنوان وسیله‌ای از برای آثار ملت‌های بیگانه به کار می‌رفت - و خشم به ستم‌پیشگی و خوارشماری از بهر گردآوردن ثروت با وسایل پست، نبوده است. اما نظریه تجسم که راوندیان آن را با عقاید غیر اسلامی شان جمع کردند، کوششی برای آمیختن عقیده «سبائی» (بنگرید: ص ۱۵۵ این کتاب) و آیین «کیسانی» بود که پیروان آن قائل به استمرار نبوت هستند. از اینرو، بعید نیست که «خداش» خزّمی، نخستین کسی باشد که برای این مذهب دعوت کرد، امری که از دیرباز «باطنیان» (یعنی «وحدت وجود» گرایان) و بعد «اصلاح‌گرایان» ایرانی بدان بشارت می‌دادند، و آن آیین تجسم حکمت ایزدی در شخصی از اشخاص است. از این جاست که پیامبری (= نبوت) در نزد ایشان محدود بر آن دوره کوتاه وحی نبوده، بلکه - به پندار ایشان - حکمتی است جاویدان که همواره پرتو آن بر زمین تابنده است، خواه در شخصی معین پدید گردد - خواه در پایگاه ایزدی خویش نهان ماند. <36> .

- ۶ -

انتقال دعوت عباسی

از عراق به خراسان

بعید نیست که «خداش» پس از آن که بر دعوت عباسی بشورید و از قید و بندهای آن رهایی یافت، برای خویشتن به دعوت پرداخت، و پنداشت که بر رازهای ایزدی محیط است، چنانکه داعیانی دیگر به جز او چنین کردند؛ آنگاه پس از آن که داعی بود، خود را رهبری قلمداد کرد که زیاد با دستورهای رئیس اش هم رأی نیست.^۲ بدین سان، خطری که پیشتر از آن آگاهی دادیم، یعنی سوءاستفاده داعیان از رازهای دعوت که می‌دانستند، و خیانت در امانتی که بدانان سپرده آمده، و دعوت آشکارا برای خویش تحقق یافت. ما اثر آن را در آنچه

۱. طبری، ۱۵۸۵: ۲ (۸ و ۹). ۲. بنگرید سرگذشت برخی از پیروانش در پیوست ۶ این کتاب.

گذشت، بیان کردیم. «خداش» توانست برخی از سالاران - و از جمله یکی از فرزندان «سلیمان بن کثیر»^۱ - را به خود پیوندد؛ آنگاه رابطه میان خراسانیان و صدر داعیان را در عراق قطع کند، که این حال تا مرگ او پایید.^۲

در حالی که دعوت عباسی با همه خطراتی که آن را دربر گرفته بود، نیفسرد، عقاید تندروانه شیعه هم - مانند آنچه «خداش» بدان فرامی خواند - اثر زیادی در کامیابی این دعوت نداشت. این عقاید جز در برخی از داعیان که بدانها تمایل و رغبت می داشتند، نتوانست تأثیر کند. همین عقاید، هرچند یک وقت توانست توده مردم را با وعده های دل انگیز و نیک بختی ابدی بفریبد، در ماندگی آنها از این که همگان را خرسند کند، و بعد دعوت به کیش باطنی و قول به وحدت وجود، آنها را به عقب راند و به همان گمراهی که خاستگاه آنها بود بازگرداند <37>.

خراسانیان که با مردم سرزمین های غربی ایران (مردم ماد و عراق و فارس) اختلاف بسیاری داشتند، کمتر به زندگانی فکری و تفکر گرایش داشتند. شمار بسیاری از آنان تا امروز همواره از مسلمانان متعصب اهل سنت بوده است. اماناخشودی ایشان از امویان تنها به سبب فرمانروایی ستمگرانه و یوغ سنگین بار آنان بوده است. هم چنین، میل ایشان به خاندان پیامبر جز رغبت بدانچه از فرمانروایی به درستی و عدل و رفتار، از آنان چشم می داشتند، نبوده است. از اینرو، پیشوایی را بر دیگری ترجیح نمی دادند، چندان که عباسیان خوشایند ایشان قرار گرفتند، و هنگامی که سرانجام دانستند خلافت از آنان است نه از خاندان پیامبر، در خدمت آنان ابراز وفاداری کردند. آن داعیانی که عباسیان از کوفه برای جلب مردم این سرزمین می فرستادند، خطر شدیدی برایشان داشتند، تنها در آغاز کار گزیری از استخدام آنان نبوده است. از اینجاست که لازم بود عباسیان کسان دیگری را که صلاحیت بیشتری دارند و درستکار ترند، جستجو نمایند، به خصوص پس از آن که از پایه گذاری بنیاد دعوت خویش در سرزمین های اسلامی برآسودند.

عباسیان بر سالارانی که نماینده حزب خراسانی بودند، و در رأس آنان «سلیمان بن کثیر» دست یافتند. از اینرو واجب است که ما به گونه ای ویژه به بررسی این حزب خراسانی توجه

1. *Opkomst der Abbassiden*, p 40, n. 4

۲. [رجوع شود به: پیوست ۶: «سلیمان بن کثیر» و پنجگی].

کنیم. پیداست که تفاوت بسیاری میان آن سالاران و داعیان عراقی بوده است، چنانکه در عین حال می‌بینیم که عقیده این سالاران - که در خراسان بالیده و در نزدیکی مرو اقامت داشتند - به هیچ‌رو با عقیده اکثریت غالب هم میهنان‌شان نابسانی نداشته، و داعیان اهل عراق فقط از جهت سیاسی، نه دینی، به سوی آنان می‌آمده‌اند. یکی از انقلابیان اهل یمن به «حارث بن سریج» گفته بود که او نمی‌خواهد جز به کتاب خدا عمل کند. پس «قحطبه» - یکی از سالاران - بانگ برداشت: «اگر وی راستگو باشد، من با هزار لگام [= سوار] وی را مدد کنم.»^۱

هیچ‌گونه گزافه و اغراقی در این سخنان نیست، چه، از طرف مسلمانی بر زبان آمده، که در کتاب خدا نمونه والای عدالت و حق را می‌بیند. پیروان «حارث بن سریج»، نه دیگران، می‌دانستند چگونه تا به دست آمدن فرصت صبر کنند، چنانکه از همان لحظه نخست دریافتند که چاره‌ای از برانداختن امویان با سپاهی - که در هر لحظه کاملاً آماده کارزار باشد - نیست. از اینرو، به آن داعیان پیوستند و فرمانبردارانه داخل در دعوت عباسی شدند.

برخی از سالاران، از «خداش»، هنگامی که دعوت به کیش خزّمی را آشکار نمود پیروی کردند، در حالی که اکثر بر این کیش بشوریدند. از آن هنگام آنان بر این شدند که سیاست عباسیان را بفهمند، حال آن که با دعوت ایشان فریب خوردند. چه، دریافتند که این دعوت در واقع بر بدعت‌ها و عقایدی که هیچ‌گونه ربطی به دین ندارند، پایدار گردیده؛ چندان که هیچ اطمینانی به حجت‌آوری امام در باب کیش خزّمی نداشتند، هنگامی که صدر داعیان از دیار عراق به سوی ایشان فرستاد تا آگاهشان کند که «خداش» دسته‌اش را ناهنجار راه برده است. امام (محمد بن علی) آنان را به صفوف خود نپیوست، مگر پس از آن که «عصاهایی کشته‌روی برایشان فرستاد، که جزئی‌شان از آهن و جزئی دیگر از مس بود.» پس سفیر با آنها بیامد و سالاران و شیعه را گرد آورد و به هریک از مردان‌شان عصایی داد، دانستند که ایشان با مثنی‌او مخالفند، پس بازگشتند و توبه کردند.»^۲

برخی از مورخان^۳، خبر دیدار «سلیمان بن کثیر» را از امام به سال ۱۲۰ ه. ق، دو سال پس از درگذشت «خداش»، برای ما روایت کرده‌اند. در حالی که هیچیک از آنان چیزی از نتیجه این دیدار یاد نکرده، مگر برخی عبارت‌های کلی بی‌ارزش. البته برای ما دشوار نیست که از

۲. همان، ۲: ۱۹۴۰.

۱. طبری، ۲: ۱۹۳۰.

اثر این دیدار آگاه شویم، چه بر اثر آن، میان خراسانیان و رهبر عباسیان صلح برقرار شد. از این هنگام، دیگر چیزی درباره داعیانی که از عراق گسیل می‌شدند نمی‌شنویم، به خصوص پس از آن که «سلیمان بن کثیر» با بارهای دعوت سرزمین خراسان نیرو گرفت.^۱ و بدین سان، شیعه به تنهایی در میان همه احزاب دشمن بنی‌امیه، در واژگون کردن تخت امویان به فضل جنبشی که بر اثر استحکام عقاید شیعه در میان مسلمانان برپا شد، کامیاب گردید. حالا دیگر کوفه، شایسته آن نبود که مرکز این جنبش باشد، چه، ساکنانش با عناصر گوناگون در آمیخته، و به بی‌ثباتی در امیال و اهداف شناخته شده بودند.

اما مردم خراسان، هرچند کمتر تندروی می‌کردند، بیشترین شور حماسی را برای دعوت خاندان پیامبر (ص) داشتند. داعیان بنی‌عباس در پیوستن خراسانیانی - که جنگ آنان را درگیر کرده بود - به دعوت عباسی کوشیدند؛ در حالی که آتش کشمکش نابوده‌ای میان افراطیان شیعه و خوارج در دیار عراق و ماد روشن بود.

اینک در برابر ما جز این نمانده، آن انگیزه‌ای را - که ایشان را وادار به قیام بر بنی‌امیه نمود - بررسی کنیم، درست در آن هنگام که امویان می‌پنداشتند بر همه دشمنان خویش پیروز شده‌اند. آن انگیزه، چیزی جز باور داشت آنان به مهدی منتظر نبوده است <38>.

۱. بنگرید: کتاب «المقفی الکبیر» مقریزی در کتابخانه ملی پاریس (برگ ۶۵)، و پیوست ۶ همین کتاب / کاترمر: «مجله آسیایی» (۱۸۳۵)، ج ۲، ص ۳۳۶.

باب سوم

مهدی‌گری

- ۱ -

پیشگویی دربارهٔ برخی اشخاص و رویدادهای معین

باید که هنگام پژوهش تاریخ اسلامی خصوصاً و تاریخ شرق عموماً، مقدار اثرپذیری روح شرقی را از هر آنچه پیوند با پیشگویی و غیبگویی دربارهٔ آینده دارد، از نظر دور نداشت. خواه آن اثرپذیری اندک باشد یا بسی، اهمیت آن را دارد که اثرات آن را پی‌جویی کنیم، هرچند که تعیین حدود و وسعت آن برای ما دشوار است.*

* چنانکه پیشتر هم (ص، ۲ ح) یادآور شدیم، مترجمان عربی برابر اصطلاح فرانسوی "Croyances Messianiques" واژه «اسرائیلیات» را به کار برده‌اند، که ما آن را به «مهدی‌گری» برگردانیده‌ایم. این اصطلاح، نسبت است به "Messie" (= مسیح) که فراجسته از Messias لاتینی و Meshiha سُریانی است، به معنای مسح شده، و مأخوذ از Mesha عبری است که مراد از آن مسح با روغن مقدّس است، و همین نمادی است از برای تاجگذاری شاهان بنی‌اسرائیل. معنای این واژه، آزادکننده و رهاگر است که پیامبران بنی‌اسرائیل بدان بشارت داده و مسیحیان او را پرستیده، و دوستاری او را در شخص «مسیح» - عیسا پسر مریم - ابراز کرده‌اند. فرنگیان، واژه Messise را به هر شخص اصلاحگر که مردمان چشم به راه ظهور وی هستند اطلاق کنند.

بطورکلی، همهٔ خلق‌هایی که در طول تاریخ خویش تحت سلطهٔ زور و ستم بوده‌اند، همواره آرمان‌رهایی‌جویانهٔ آنان در عقیده به ظهور «منجی» و «مسیح»، «سوشیانس» و «مهدی» تجسّم و تبلور یافته است. از اینرو، اطلاق واژه «اسرائیلیات» (که بر همهٔ عقاید غیراسلامی به ویژه آن عقاید اساطیری که یهودان و نصرانیان از آغاز سدهٔ نخست هجری در دین اسلام وارد کردند، گفته می‌شود) بر این باور همه خلقی به هیچ‌رو درست نیست. به ویژه آن که عقیده به «مهدی» در نزد ایرانیان بس قدیم و قویم بوده، و همان است که تاپیش از هجوم تازیان و مسلمانان به ایرانزمین، از آن به «هوشیدر» و «سوشیانس» تعبیر می‌کرده‌اند. بسیار طبیعی و هم بدیهی است، آنچه را که خود ایرانیان از دیرباز داشته‌اند، بعدها نمی‌آیند آن را از بیگانه - قومی به نام «بنی‌اسرائیل» اخذ و وارد در نظام مذهبی خویش (= شیعه‌گری) نمایند، به قولی: «اهل البیت

→ آدری بمافی البیت؛ بلکه به عکس، بیشترین محققان برآنند که اسرائیلی‌ها عقیده «سوشیانس» ایرانیان را اخذ کرده و در دین خویش وارد نموده‌اند، «مسیح» گری، بعدها از این آبخشور و نیز از سرچشمه اصلی «مهرپرستی» ایرانی در میان اقوام و خلق‌های گونه‌گون نشأت یافته است.

از اینرو، چون به تحقیق پیوسته است که ایرانیان پس از اسلام، در عقیده به «مهدی» همانا تحت تأثیر عقیده به «سوشیانس» پیش از اسلام خود بوده‌اند، و بل این عقیده همانا ادامه آن باور دینی است، پس ما به جای آنچه مترجمان عربی در این باب به حاشیه رفته‌اند، به نقل و تلخیص گفتاری از شادروان استاد «پورداوود» به عنوان «سوشیانس» (موعود مزدینستا)، چاپ بمبئی، اوت ۱۹۲۷ میلادی می‌پردازیم، که در برخی از مواضع، بنا به ضرورت تلخیص، اندک تصرفی در سیاق عبارت‌ها کرده‌ایم. پس از آن، به نقل یادداشتی از «گلدزیه» در باب عقیده مهدی‌گری ایرانی شیعی مبادرت می‌کنیم.

سوشیانس:

«در تمام ادیان، مسأله شخصی موعود دارای اهمیت مخصوصی است. چه، نجات جهان و بهبودی حال زمان در ظهور او تصوّر می‌شود.

«موعود مزدینستا به خصوصه مهم، و دانستن آن برای کسانی که به مطالعه کتب ادیان می‌پردازند لازم است؛ چه، بیشتر مذاهب بزرگ حالیه، مستقیم یا غیرمستقیم، عقیده موعود زردشتی را گرفته‌اند. در مطالعه کتب سایر مذاهب، این مسأله به خوبی واضح می‌شود که حتی جزئیات عقاید دین‌های دیگر در این خصوص از اثر نفوذ مزدینستا، و مدت‌هاست که مستشرقان و دانشمندان علم ادیان این موضوع را مورد بحث قرار داده و کتب و رسالات بسیار مفید راجع به آن نوشته‌اند. گذشته از این به طور عموم می‌توان گفت که آنچه در سایر ادیان متعلق به روز واپسین و رستاخیز و میعاد و میزان و صراط و بهشت و دوزخ و برزخ است، کم و بیش در تحت نفوذ مزدینستا.

«موضوع این مقاله آن نیست که موعود سایر ادیان را با سوشیانس مزدینستا سنجیده، نشان دهیم که تا چه اندازه عقاید ایرانیان سرمشق دیگران بوده است، بلکه می‌خواهیم به آنچه ایرانیان قدیم در این موضوع عقیده داشته‌اند و شمه‌ای از آن به توسط کتاب مقدس اوستا به ما رسیده است و الحال زردشتیان به آن اعتقاد دارند بیان کنیم..»

«سوشیانس مزدینستا به منزله کرشنای برهمنان و بودای پنجم بودائیان و مسیح یهودی و فارقلیط عیسی‌ها و مهدی مسلمانان است.

«زردشتیان منتظر سه موعود هستند که میان هریک از آنها هزار سال فاصله قرار داده شده است. این موضوع در اوستا و کتب پهلوی و پازند و پارسی مشروحاً با یک زبان شاعرانه و تعبیرات بسیار دلکش و عالی بیان شده است. در اوستای عهد ساسانیان، نسک مخصوصی راجع به سوشیانس بوده است، بنا بر آنچه دینکرد می‌نویسد، این نسک موسوم بوده است به باندات نسک. با وجود آن که امروز این نسک در دست نیست، ولی در اوستای حالی به اندازه‌ای از سوشیانس صحبت شده است، که بتوانیم یک فکر روشن و پاک از آن داشته باشیم...»

«اشاره باید گفت که در سنت مزدینستا، طول جهان را دوازده هزار سال قرار داده، به چهار عهد سه هزار سالی تقسیم کرده‌اند. در سایر مذاهب نیز نظیر این عقیده موجود است... در اینجا متذکر می‌شویم که طول

→ دوازده هزار ساله جهان به معنای واقعی نیست، بلکه استعاره و مجازی است. به توسط کتاب رزمی قدیم برهمنان - مهابهارتا - به ما خبر رسیده است که دوازده هزار سال در نزد برهمنان - یعنی برادران آریایی ایرانیان - عبارت است از یک روز. [همانند روز پنجاه هزارساله در عقیده به قیامت در نزد شیعیان (م.ف).] نظیر این‌گونه استعارات نیز در خود اوستا بسیار است. از این قبیل در فرگرد دوم «وندیداده» در فقره ۴۱ آمده است که: نزد ساکنان ورجمکرد، باغی که جمشید به فرمان اهورامزدا برای پیش آمد طوفان در زیرزمین ساخت، یک سال مثل یک روز پنداشته می‌شود.

«گفتیم که دوازده هزار سال به چهار عهد (دَور) سه هزار سالی تقسیم گردیده؛ در سه هزار سال اولی، اهورامزدا، عالم فروهر یعنی عالم روحانی را بیافرید. پس از انقضای این مدت، از روی صور عالم روحانی، جهان جسمانی خلقت یافت، این دوره نیز سه هزار سال طول کشید. امور جهانی فارغ از گزند و آسیب می‌گذشت تا آن‌که در عهد سوم، اهریمن طغیان نمود، به تباه کردن مخلوقات ایزدی پرداخت، رنج و شکنج پدید آورد، و ناخوشی و مرگ بیافرید، جانوران موذی به سرکار آورد. این دوره نیز که گرفتار پنجه قهر و کین اهریمن است، سه هزار سال دوام داشت تا آن‌که در عهد چهارم زردشت سپنتمان برانگیخته شد.

«دهمین هزاره، عهد سلطنت روحانی پیغمبر ایران شمرده می‌شود. در آغاز هریک از هزاره‌های یازدهمین و دوازدهمین، دوتن از پسران زردشت ظهور خواهند نمود. در انجام دوازدهمین هزاره پسر سومی یعنی سوشیانس پدید گشته، جهان را نو خواهد نمود، مردگان را برانگیخته، قیامت و جهان معنوی خواهد آراست.

«پس از دانستن این مقدمات، گوئیم که به سه پسر زردشت که در آخرالزمان تولد یابند، «سوشیانس» نام داده‌اند، به خصوص این اسم برای تعیین آخرین موعود تخصیص یافت، و او آخرین مخلوق اهورامزدا خواهد بود...»

«این عقیده نیز بعدها داخل یهود گردید: «مشیا» یا «مسیح» آخرین آفریده «یهوه» خدای اسرائیل خواهد بود. پیش از آن‌که تمام ارواح مخلوقات ترکیب مادی بگیرد، مسیح فرود نخواهد آمد، بنابراین، عیسی نزد یهودی‌ها مسیح شمرده نمی‌شود.

«کلمه سوشیانس در اوستا سوشیانت آمده است. در پهلوی سوشیانس / سوشانس / سوسوش / سیوسوش گویند. این کلمه از ریشه «سو» که به معنای بهره و منفعت است می‌باشد. کلمه «سود» فارسی از همین ریشه است. در خود اوستا سوشیانت نیز چنین معنی شده است. در فروردین یشت، فقره ۱۲۹، آمده است: «او را از این جهت سوشیانت خوانند، برای آن‌که به کلیه جهان مادی سود و منفعت رساند». در تفسیر پهلوی نیز، آن را به «سوشیانس‌ی سوتومندی پروژکر» ترجمه کرده‌اند، به عبارت دیگر «سوشیانس» به معنای رهاکننده و نجات‌دهنده است. از فقرات گات‌ها به خوبی برمی‌آید که عقیده به سوشیانت نزد ایرانیان بسیار قدیم، و تئیس آن به خود مؤسس دین مزدیسنا منسوب است. در سایر قسمت‌های اوستا نیز غالباً سوشیانس‌ها جمع آمده است، و از آنها پیشوایان و جانشینان زردشت اراده گردیده، که در تبلیغ کردن دین کوشا هستند و مردم را به راه راست هدایت می‌کنند. گذشته از این مکرراً در اوستا سوشیانس‌هایی اسم برده شده، که در آخرالزمان ظهور کنند و بسا از سوشیانس اخیری - که پس از ظهور او قیامت خواهد شد - اسم برده شده است.

«گفتیم که بنا به سنت، سه هزار سال اخیر عمر جهان مادی عهد سلطنت روحانی زرتشت و سه پسران

حـ آینده اوست، که هریک به فاصله هزارسال از یکدیگر پا به دایره وجود گذارند. اسامی این سه پسر و اسامی مادران آنان و محل تولدشان در خود اوستامندرج است. وقت ظهور آنان در اوستا معلوم نیست، همین قدر می‌دانیم که در آخرالزمان ظهور خواهند کرد، ولی در کتب پهلوی وقت تقریبی آن معلوم است. اسامی این سوشیانس‌های نوکننده جهان، که انتظارشان می‌رود، و این که از نطفه و پشت خود زردشت هستند و پسران او بشمارند - که بعدها به طور خارق عادت متولد خواهند شد - چنین است: «اوخشیت ارته» (= هوشیدر)، «اوخشیت نمنکه» (هوشیدرماه)، و «استوت ارته» (= سوشیانس) «که از پرتو او... پاکدینان در ستیزگی به ضد دشمنان ایستادگی توانند کرد».

«این که گوئیم این سه رهاننده، بنا بر اوسته از مشرق ایران ظهور خواهند کرد، یعنی از آب «کانس اوایه» (در پهلوی «کیانسیه») در سیستان، که همان دریاچه «هامون» کنونی است. چنانکه در «زایادبشت» (فقرات ۹۷-۹۱) آمده: «وقتی که استوت ارته (سوشیانس) پیک اهورامزدا... از دریاچه کیانسو ظهور کند، با تیر پیروزمندی که فریدون دلیر داشت - هنگامی که ضحاک را کشت -، و افراسیاب تورانی داشت - هنگامی که دروغ پرست زاینی‌گو را کشت -، و کیخسرو داشت - هنگامی که افراسیاب تورانی را کشت -، و کی گشتاسب داشت - هنگامی که انتقام اشای (= راستی) آورده را از لشکریان دشمن کشید. آنگاه (سوشیانس)، جهان راستی را از دروغ پاک خواهد نمود. او با دیدگان دانا به سوی مخلوقات خواهد نگرست. پس از میان رفتن دروغ بدکنش، او تمام موجودات زمین را با دیدگان بصیر خواهد نگرست. نظر او کلیه مخلوقات جهانی را فناپذیر سازد. یاران استوت ارته پیروزمند نیز با او ظهور کنند، کسانی که نیک اندیش، نیک گفتار، نیک کردار و بهدین‌اند، کسانی که هیچ وقت قولی که با زبان خویش داده‌اند نشکنند؛ در مقابل آنان، عفریت خشم ناکار فرار کند. استوت ارته به دروغ خبیث ناکار ظفر خواهد یافت، اندیشه زشت را به واسطه اندیشه خوب مغلوب خواهند نمود. گفتار دروغین را با کلام راستین شکست خواهند داد. امرداد و خورداد - دیوهای گرسنگی و تشنگی - را خواهند برانداخت. اهریمن بدکنش ضعیف گشته، گریزان خواهد شد».

هم چنین در فقرات ۸۹ و ۹۰ همین بشت آمده است: «ما فرّ کیانی توانا را می‌ستاییم که در میان سوشیانس‌ها به آن پیروزمند و یارانش مختص خواهد شد که جنس بشر را نو کند، که هیچ وقت پیر نشود و نمیرد و پوسیده و فاسد نگردد، جاودان زنده و بالنده و به اراده خویش عمل‌کننده پایدار بماند. وقتی که (سوشیانس) زنده و فناپذیر ظهور کند، مردگان دگر باره برخیزند. او به اراده خویش جنس بشر را نو خواهد ساخت. پس آنگاه موجودات جاودانی گردند و از دین مقدس فرمان برند. دروغ، آن خبیث نافرمان‌بردار، دوباره به همان جایی که برای تباه نمودن مرد پاک و فرزندان و خاندانش آمده بود، سپری گشته و سرنگون گردد. چنین است آنچه در اوستا در خصوص سوشیانس به دست می‌آید. هر چند که مطالب راجع به این موضوع مختصر است، ولی روشن و واضح است در هیچ یک از کتب سایر مذاهب واضح‌تر از این از موعودی سخن نرفته است».

(در اینجا از شرح بیشتری راجع به پیدایی سوشیانس‌ها از مشرق ایران، و این که نطفه آنان در همان دریاچه هامون بسته می‌آید، و هنگام ظهور آنها که زمانی است تاگیتی دچار پنجه قهر و کین اهریمن شده، و دیگر علائم ظهور، بنا بر آنچه در متون پهلوی و فارسی آمده می‌گذریم) لیکن یاد کردیم که هریک از موعودهای مزدیسنا وقتی ظهور کند که جهان از طغیان اهریمن تباه گشته و مخلوقات ایزدی به سوه آمده باشد. ظهور «هوشیدر» نیز در چنین روزگاری خواهد بود. وی به جهان خرمی بخشد، و در مدت صد و پنجاه

→ سال به عدل و انصاف کوشد. در عهد وی گرگ سترگی پدیدار گشته، جهان را گرفتار پنجه کین خویش کند. نیکان به سختی افتند و مردم به همدیگر کینه ورزند. ستم و دروغ فراوان شود. تابستان از زمستان مشخص نباشد. جوانان گرفتار بلیات و بیماری ها شوند. کودکان زود بمیرند، آتش و آب و گیاه آلوده و ناپاک گردد. آنگاه اهورا به عالمیان رحمت فرستد، پشوتن از گنگ دژ برانگیخته به یاری ایران بشتابد. مردم به نزد «هوشیدر» شوند. آن حضرت نماز یزدان به جای آورد، مردم را به برگرفتن سلاح و شتافتن به جنگ با جانور اهریمنی امر کند، آن بلا در میدان کارزار هلاک شود. زمین نیز از گزند درندگان دیگر ایمن گردد. «یکی از وقایع ظهور هوشیدر، پدیدار شدن «بهرام ورجاوند» است. (یعنی بهرام بلندپایه و بزرگ، از پشت کیانیان، که بر ایرانزمین دست یابد). وقتی که این شهریار به سن سی سالگی رسد، لشکر عظیمی از هند و چین بیاراید و با تیغ های آخته و درفش های گوناگون برافراخته، با علمی از پوست ببر و دیگر از بنه سفید بیرون شود. از هر گوشه، ناموران و دلبران و سواران بدو پیوندند. برخی گویند از سیستان و فارس و خراسان، برخی گویند از دریای پدشخوارگر (خزر)، و یا از هرات و کوهستان و یا طبرستان، هنگامی که ایرانزمین پایمال ستم ستوران بیگانه گردد، ترک و تازی و رومی بهم درافتند و اشورستان (= عراق عرب) پر از آشوب و غوغا شود، از هماوران چندان کشته شوند که تا زین اسبها خون بگیرد، آب فرات از خون کشتگان سرخ گردد و از ابر تگرگ سرخ رنگ فرو بارد. آنگاه بهرام ورجاوند به معرکه درآید، چندان جنگ آوران از پای درآیند که در مقابل هزار زن یک مرد بیش زنده نماند، تا آن که ورجاوند پیروزمند گردد. از علائم ظهور این شهریار، آن که شب روشن تر شود و ستاره هفتورنگ از شمال به وسط آسمان گراید. آنگاه به سوی خراسان (= مشرق) سیر کنند. از همت مردانه ورجاوند، ایران، آباد و نو گردد و دین مزیسنا قوت گیرد.

«هرچند هزاره هوشیدر دوره غلبه راستی و شکست دروغ است، اما پایان آن ایمن از گزند اهریمنی نخواهد بود. در این دوره، «هوشیدرماه» پدیدار شود. در عهد وی، ازدهای بزرگی پدید گشته، گیتی را به رنج و آزار دچار سازد. مردم به نزد هوشیدر شوند. آن حضرت نماز امشاسپندان به جای آورد، و مردم را به جنگی با مخلوق اهریمنی فرمان دهد. چون آن جانور هلاک شود، زمین نیز از آسیب درندگان دیگر آسوده گردد. در عهد هوشیدرماه بلای دیگری نیز متوجه آفریدگان ایزدی خواهد گردید. آزی دهاک (=ضحاک) از کوه دماوند زنجیر بگسلاند، دست تپاول بگشاید، از ستم و کینه بسیار چنان کند که یک ثلث از مردمان و ستوران و گوسفندان و سایر مخلوقات ایزدی نابود شوند. به آب و آتش و گیاه لطمه فرو آورد، فرشتگان آب و آتش و گیاه به درگاه اهورا رگه کنان خروش برآوردند که: «پروردگارا فریدون را برانگیز که ضحاک را هلاک کند». فرشته آذر ناله برآورده خواهد گفت: «ورنه من از گرمی بخشیدن فرو مانم. فرشته آب زبان گشوده خواهد گفت: «ورنه من از سیلان باز ایستم. آنگاه دادار مهربان به ایزد سروش و ایزد نریوسنگ امر کند که کالبد به خواب رفته گرشاسب نریمان را در دشت زابلستان بچیناند. سروش و نریوسنگ سه بار آواز برآوردند تا آن که یل نامور سام گرشاسب از خواب برخیزد، به پیکار با ضحاک روی آورد. سر آن ستمکار را با گرزگران بکوبد، جهان از لوٹ وجود وی پاک گردد.

«در هزاره هوشیدر ماه به تدریج جهان رو به کمال و سعادت رود، از مادیات گذشته به معنویات گراید، و زمینه از برای ظهور سوشیانس فراهم شود، و مردم از برای دریافتن فیض زندگانی مینوی مستعد گردند. گیاه نخشکد، درخت آسیب خزان نبیند، هماره سبز و خرم پاید....

→ «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد
عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد... (الخ)»
شادروان استاد «پورداوود» در پایان مقال گوید:

«عقیده سوشیانس در نزد ایرانیان، یادآور این خصلت (پیکارجویانه) است که می‌گوید: از بدبختی دل مبارزید. با کار و کوشش منتظر روز خوشتری باشید. هورامزدا نوبه به نوبه نجات‌دهنده‌ای به مدد ایران خواهد فرستاد، که کلیه آسیب و گزند را از آن دور خواهد نمود تا دامنه روز رستاخیز، خاک ایران، منظور آفریدگار، و از زوال اهریمنی ایمن خواهد ماند. ما نیز نظر به وقایع تاریخی خود، امیدواریم که دگر باره وطن مقدس ما سر از خاک مذلت برگرفته، به فر و فروغ دیرینه خویش رسد و تا جهان پایدار است، خرم و پایدار بماند.» (پایان گفتار «پورداوود».)

باید افزود که «سوشیانس» و «مهدی» و اساساً اعتقاد به روز «قیامت» نُمادی از برای رخنمود انقلابات سیاسی - اجتماعی بوده است که خود مردم بر پای می‌کرده‌اند؛ و در طی آنها، کهن جای خود را به نو می‌سپرده است. چنانکه گذشت، تصور مابعدطبیعی در این زمینه فکری غالب نیست، هر چند برخی نمودها - ظاهراً - ممکن است خارق عادت نماید، ولی در حقیقت، آنها هم جنبه نمادین دارند. آنچه روی می‌دهد، امر واقع، هم در این عالم مادی و راجع به همین امور دنیوی، و کوشش و پیکار از برای دگر سازی و نو کردن آنهاست. (م.ف.)

«گلدزیهر» اسلام‌شناس فقید، در کتاب «درس‌هایی درباره اسلام» (ترجمه دکتر «علینقی منزوی») راجع به «مهدی‌گری» دوره اسلامی، از جمله، چنین گوید:

«عقیده مهدی‌گری به خیال زنده کردن سازمان‌های دادگرانه در مذهب و سیاست، نزد بسیاری از مردم خاور و باختر هست (حتا در میان سرخ‌پوستان آمریکایی نیز چنین حقیقت هست). این عقیدت در همه ادوار تاریخ اسلام توانست وسیله‌ای برای توجیه آشوب و شورش گردد که انقلابیان سیاسی و مذهبی، آتش آن را برای واژگون کردن رژیم‌های موجود برمی‌افروختند، چون گنّه تشیع را درک کردیم، می‌فهمیم که بخش شیعی از اسلام یگانه محیط طبیعی مناسب برای رشد هسته امیدهای مهدی‌گری است. زیرا که جنبش تشیع از روز نخست برای اعتراض و مبارزه بر ضد پایمال شدن حکومت الاهی به وجود آمده است، که خلیفگان به زور آن را نابود کردند، و جای خاندان علوی را که تنها شایستگان آن بودند غصب نمودند؛ و بدین شکل، باور مهدی‌گری در ایشان رشد کرد تا به یکی از پی‌های استوار در مجموعه اصول شیعی‌گری تبدیل شد. ایشان او را در حال غیبتش نیز «صاحب زمان» می‌شمردند، و این را محال نمی‌دانند که او دستورهای خویش را به مؤمنان به وسیله «توقیع‌نامه‌ها» برساند. برای وی اشعار حماسی پر از ستایش می‌سرایند، پیروان مخلص او نه تنها او را بزرگ می‌دارند، و مانند یک فرمانروا که در نواحی شهر می‌گردد به شئون مردم رسیدگی می‌نماید و منافعشان را پاسداری می‌کند، بدو تقرب می‌جویند، بلکه در اشعار خود بنا بر عقیده امامت، صفات و القاب آبرمردی بدو می‌دهند.» (ص ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۳). گلدزیهر، در باب اعتقاد اسماعیلیان به مظهرهای دوره‌ای عقل کلّی که «مهدی» یکی از آنها و خاتم آنهاست، گوید: «چنین اندیشه درباره مهدی، یکی از ستون‌های اساسی اسلام را فرو می‌ریزد که شیعیان معمولی جرأت تکان دادن آن را نداشته‌اند، زیرا که محمد نزد مسلمانان «خاتم النبیین» است... (الخ)، (ص ۵۰۹). واژه «مهدی» در استعمالات مذهبی کهن، مفهوم «آخر زمانی» را که بعدها بدان چسبیده نداشته است، چنانکه «جربر» شاعر، ابراهیم پیغمبر را بدین لقب خوانده است: [ابونا ابواسحق یجمع بیننا - اب کان مهدیاً نبیاً مطهراً. (یعنی):

«ابن خلدون» در «مقدمه» اش، دو فصل از برای پژوهش این موضوع که از مهمترین فصل‌های این کتاب بشمار می‌روند، اختصاص داده است.^۱ تقریباً «ابن خلدون» یگانه تاریخ‌نگار شرقی است که اهمیت این‌گونه پیشگویی را در تاریخ شرق دریافته، هم‌چنانکه نخستین کسی است که با بطلان آن، ننگین و رسوایش نموده است. ولی ما جماعت غربی، راستش، عقیده «مهدی» - به ویژه مهدی منتظر - آنظار شرق‌شناسانمان را جلب کرده، چون که تا امروز در سیاست شرق دارای اثر بوده است. تحقیقات آقای «دارمستتر» (J. Darmesteter) و «اسنوک هرگرونی» (Snouck Hurgronje) در باب نظریه مهدی دارای اهمیت تاریخی بزرگی است.^۲ آقای «دوخویه» (De Goeje) در کتابش «قرمطیان بحرین» اندازه تأثیر آن پیشگویی‌ها را در رویدادهای سده دهم هجری (به ویژه آنچه بر پایه‌های اختربینی (= تنجیم / ستاره‌شناسی) استوار گردیده، برای ما بیان کرده است^۳؛ حال آن که مورخان دیگر به باز نمودن این فقره از جنبه‌های تاریخ اسلامی، عنایتی نکرده‌اند. درباره این موضوع، به جز همان اطلاعات اندکی که آقایان «دوساسی» (De Sacy)، «کاترمر» (Quatremere)، «وایل (Weil)» و «دوزی (Dozy)» برای ما به جای نهاده‌اند، در دست نیست. من در کتاب خود که درباره فرازیدن عباسیان از تخت خلافت نوشته‌ام، فصلی ویژه

→ پدرمان، پدر اسحاق است، یگانه پدری که ما را گرد هم می‌آورد، و همو پیامبری پاک و ره یافته (= مهدی) بود. (رش: برتری زبان پارسی، تألیف ابن کمال پاشا، ترجمه پرویز اذکابی، چاپ وحید، ۱۳۴۸، ص ۳۲-۳۴) [و هنگامی که حسان بن ثابت، پیغمبر را رناگفت: (دیوان حسان، چاپ تونس، ص ۲۴) او را «مهدی» خواند، که هیچ‌گونه صفت مهدی‌گری از آن نخواست است:
جزعاً علی‌المهدی اصبح ناویا یاخیر من وطی‌الحصی لاتبعد... (الخ)؛ (ص ۵۶۰).

برای مواضع گفتگو درباره مهدی‌گری، به همان اثر گلدزیهر با عنوان: «درس‌هایی درباره اسلام، برگردان متن از عربی به فارسی از علینقی منزوی، تطبیق با اصل آلمانی و افزودن خلاصه افزایش‌های بابینگر از محمدعاصمی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، بخش ۱-۳ (چاپ بیروت)، بخش ۵ و ۶ (چاپ بنیاد فرهنگ ایران)» (صفحات ۱۶۳، ۳۱۰-۳۱۱، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۳-۴۸۴، ۴۹۴، ۵۰۷، ۵۰۹-۵۱۰، ۵۴۴، ۵۵۸-۵۶۰، ۵۶۲-۵۶۵) رجوع شود.

1. *Notices et Extraits*, tom. XVII. p. 142-201, traduction (ibid. XX), p. 158-237

۲. بنگرید کتاب «مهدی از آغاز پیدایی اسلام تا امروز» تألیف جیمز دارمستتر:

Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours, Paris, 1885

و کتاب «مهدی» تألیف اسنوک هرگرونی:

Der Mahdi (in) *Separa tabdruck von der Revue Coloniale Internationale*, 1886.

۳. دوخویه: تذکره در باب قرمطیان بحرین و فاطمیان، ص ۱۱۵ به بعد.

آن پیشگویی‌هایی که مردم بدانها ایمان می‌داشتند و این که در جان‌شان ریشه کرده بود، به خصوص در عهد بنی‌امیه، اختصاص داده‌ام.^۱ آن تحقیقاتی هم که دانشمندان کرده‌اند، مرا قادر به فراگیری تأثیری که آن پیشگویی‌ها در سیاست دولت اسلامی در آن هنگام داشته‌اند، نموده است.

همه آنچه یاد کردم، باز گرد به این دو شیوهٔ مختلفی است که امور آینده را با آنها رسیدگی می‌کنیم. این پیشگویی‌ها یک سلسله غیب‌گویی‌هایی است که تقریباً گزارندهٔ آنها شناخته نیست، و هم چنان مربوط می‌شده است به درگذشت برخی اشخاص صاحب‌مقام و شهرت یا به برخی رویدادهای مهم. برخی نمونه‌ها از آن پیشگویی‌ها به خواننده عرضه می‌کنیم:

پنداشته می‌شد که «مختار» رهبر شیعه «همان مردی است از ثقیف که او را فتحی عظیم در مذار (= جایی میان واسط و بصره) دست خواهد داد». در حالی که این پیشگویی در مورد «حجاج بن یوسف» - از همان قبیلهٔ ثقیف - راست آمد. چه این که وی، بر یکی از انقلابیان، یعنی «عبدالرحمان بن اشعث»، پیروز شد.^۲ هم‌چنین، «حسین بن علی» (ع) از این که آتش انقلاب را در سرزمین حجاز افروزد، سر باز زد، و این از آنرو بود که پدرش او را از «این که سرگله‌ای در آنجا حرمت آنجا را حلال کند (= بزدايد)» آگاهی داد، و گفت نمی‌خواهم که آن سرگله باشم.^۳ «هشام بن عبدالملک خلیفهٔ اموی، هنگامی که «زید بن علی» مرد، این پیشگویی را که گوسفندی در عراق ذبح خواهد شد، یاد کرد.^۴ یک پیشگویی سومی هم در برخی حدیث‌ها از پیامبر (ص) آمده که از دیرباز مردم از آن سخن می‌داشته‌اند: «به خدا که تو آسمانی چشم قیس در آنجا سر بریده‌ای همان‌گونه که گوسفند را سر برند».^۵ برخی از پیغمبر نمایان، دربارهٔ «حارث بن سریج» پیشگویی کرده‌اند که وی در زیر درخت زیتون یا سجد خواهد مرد.^۶ این پیشگویی درست از آب درآمد و همچون سپیدهٔ صبح فرارسید. «اصبغ بن عبدالعزیز» یکی از امیران بنی‌امیه در این‌گونه غیب‌گویی و باز نمودن امور آینده، مهارت یافت^۷، چنانکه دخترش «دحیه» در همین دانش استاد شد. هنگامی که «اصبغ» زخمی در چهرهٔ

1. *Opkomst*, p. 132 suiv

۲. همان، ۲: ۸۴۶.

۳. همان، ۲: ۲۷۶.

۴. طبری، ۲: ۷۴۸.

۵. همان، ۲: ۱۹۳۴.

۶. همان، ۳: ۱۶۴.

۷. از خبری که بشود، آگاه بود. «ابن قتیبه»: کتاب المعارف، ص ۱۸۴.

برادرش دید، گفت: «خدای بزرگ! این از زخمی که پسران مروان برخواهند داشت سخت تر است».

آنچه بایسته نگرش است این که این پیشگویی‌ها همانند بوده، چنانکه گزارندگان آنها، خواه یهودی یا مسیحی، کسانی‌اند که به اسلام گرویدند.^۱ یکی از یهودی‌ها (- رأس الجالوت -)، مرگ «حسین بن علی» را در نزدیکی کربلا پیشگویی کرد^۲، هم‌چنانکه «تبیع» پسرزن «کعب الأخبار» - که پدرش یهودی بود - مرگ «عمرو بن سعید» را پیشگویی کرد.^۳ <39> . در کنار این پیشگویی‌های گونه‌گون، کتاب‌هایی برای غیبگویی و غیب‌دانی بوده است. حال آن‌که در آغاز کار، این کتاب‌ها در نزد عرب شناخته نمی‌بود، و بسا که از طریق یهودیان و مسیحیان که از زمان‌های دور (اخبار) پیغمبران خویش را در آنها حفظ می‌کرده‌اند، بدانها رسیده و از میان آنها آن‌که تالیفش به یکی از پیغمبران نسبت می‌یافته، اندکی اعتماد مردم را به دست می‌آورده است. چنانکه برخی از محتویات آنها مبالغی چیستان و معما بوده که کتاب‌های صرفاً حاوی رموز پیچیده و اشارات بغرنج را هم باید به آنها افزود. این غیب‌گویی‌ها، به دست کشیشان و ترسایان و قبطیان و یهودان و جز آنان - کسانی که انتشار آنها را در میان مسلمانان به عهده گرفتند - به تازیان رسید.

«حجاج بن یوسف» شهر واسط را هنگامی بر کرانه رود دجله بنا کرد، که مدتی طولانی در گزینش مکانی مناسب برای ساختمان آن سپری شده بود، تا آن‌که ترسایی را دید که اندکی خاک بادستش برگرفت و در همان مکان آن را به رود ریخت. چه، آن ترسا در کتاب‌هایش خوانده بود: در آن مکان که آلاغش می‌شاشد، مسجدی برپا خواهد شد که خدای را در آن بپرستند و شعائر را تا ساعت آخر (= قیامت) به جای آرند.^۴ در این کتاب‌ها و مانده آنها، ما صفات اشخاص را بدون نام‌شان و یا نام اشخاص را بدون صفات آنها می‌یابیم.^۵ از دیرباز، خلفا به این کتاب‌ها برای آگاه شدن از مدت خلافت‌شان رجوع می‌کرده‌اند. از آن جمله است آنچه یکی از یهودیان به «یزید بن عبد الملک» خبر داد که او چهل سال در خلافت خواهد پایید، پس مردی یهودی گفت: «لعنت خدا بر دروغگو! چون دیده که وی بر چهل شهر پادشاه است [در عربی «شهر» یعنی «ماه»] لذا شهر را [= ماه را] سال قرار داده».^۶

۲. همان، ۲: ۲۸۷.

۱. طبری، ۱: ۲۴۰ (۵) و ۲۴۱ (س ۲ به بعد).

۵. همان، ۲: ۱۱۳۸.

۴. همان، ۲: ۱۱۲۶.

۳. همان، ۲: ۷۸۶.

۶. همان، ۲: ۱۴۶۴.

این مؤلفات، کتاب یا کتاب‌های قدیم نامیده می‌شود.^۱ امروز کتابی قدیم هست که تاریخ آن به سده نخست هجری می‌رسد، و آن «کتاب دانیال» است، و برخی پیشگویی‌ها را دربر دارد که در آنها عمر «دردوق» نامی و کسی را که زخم‌دار است یاد کرده.^۲ کتاب‌های «دانیال» یا پیشگویی‌های دانیالی (چنانچه این تعبیر درست باشد) پس از آن با گسترده‌تری رایج شد. از این کتاب‌ها، نسخه‌های متعدد در کتابخانه «موزه بریتانیا» و کتابخانه‌های «وین» و «گوتا / Gotha» و «اسکوریا» هستند. حال آن‌که از میان آنها، کتابی نیست که تاریخ آن به سده نخست هجری برسد. کتاب‌های «دانیال» در شیوع و انتشار، پهلو به پهلو به پهلوی کتاب‌های «جفر» ره سپرد، که نام آنها فراجسته از کتاب پیشگویی‌ها نبشته بر پوست شتر (= جفر) <40> و آن کتاب به خاندان پیامبر (ص)، به ویژه به «علی» (ع) و پس از وی به نیره‌اش «جعفر بن محمد صادق» نسبت یافته است.^۳

اما کتاب‌های رزمی، که اشعاری است متضمن برخی پیشگویی‌ها از رویدادهای آینده، و تاریخ آنها به سده نخست هجری برمی‌گردد. پس از درگذشت «زید بن علی» (در خلافت «هشام بن عبدالملک») کار خراسان سخت برآشفته شد. و چون «زید» کشته شد، شیعه در خراسان به جنبش درآمد... داعیان پدید آمدند و خواب‌هایی دیده شد و کتاب‌های رزمی به مطالعه گرفته آمد.^۴ واژه «رزم‌گاه» (= ملحمه) در اصل، معنایش «نبردگاه» یا «آوردگاه»^۵ است (به عبری «ملحمه»). من در برخی عبارات‌ها که نگریستم، دریافتم که این واژه به کنایه در مورد رویدادی خطرآمیز به کار می‌رود که از رخنمودن آن‌گزیری نیست^۶، چنانکه کاربرد آن نیز در رویدادهای آینده و هم در عقایدی که در آنها پیشگویی از خبری می‌شود - که روی خواهد داد - شایع شد. بیشترین شیوع در کتاب‌های رزمی، همان نماد اشخاص با یک حرف بود. از آن جمله است: «ق» به یاری «ج»، «م» را خواهد کشت، آنگاه «ش» فرامی‌آید و پیروزی قطعی خواهد یافت، و از این قبیل. در عهد آخرین خلفای اموی (مروان بن محمد)، این پیشگویی بر

۱. عقد الفرید، ج ۲، ص ۴۴۷ / طبری، ۲۵:۳.

۲. ابن قتیبه، ص ۱۸۴. «دردوق» واژه‌ای است از ریشه ارمنی.

۳. مقدمه «ابن خلدون»، ترجمه «De Slane»، ص ۲۱۴ به بعد. آنچه شک فراوان بدان می‌بریم، اطلاق نام حیوان بر نام پوست اوست. دور نیست که این واژه «جفر» از اصلی بیگانه (قبطی یا یونانی، ظن غالب آن که از ریشه یونانی) باشد. ۴. یعقوبی، ج ۲، ص ۳۹۲. ۵. طبری، ۱: ۲۶۵۱، (۴)، ۲۱۳۲:۳.

۶. «مَلْحَمَةٌ كَيْتَتْ عَلَيَّ» (= پیشامدی که پای من نوشته شده است، یعنی برایم رخ خواهد داد)، طبری، ۲: ۶۵، (۸) / ابن هشام (چاپ «وستفله»)، ص ۸۱۶ (۱۵) / یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۵. / Fragn. Hist. / Arab., 501.

زبان‌ها روان می‌بود: «ع» بن «ع» بن «ع»، «م» بن «م» را خواهد کشت. تعبیر مردم از آن، نام خلیفه اموی - «مروان بن محمد بن مروان» -، و «عبدالله بن علی بن عبدالله» عباسی بود.^۱

- ۲ -

پیش‌گویی سرنوشت جهان

پس از آن که در فصل پیش، آن پیش‌گویی‌های مربوط به اشخاص یا رویدادهای معین را برنمودیم، اینک جز این در برابر ما نمانده که درباره‌ی دسته‌ای دیگر از پیش‌گویی‌ها سخن بداریم، که کم‌اثرتر از پیشی‌ها نبوده، و آن پیش‌گویی سرنوشت و فرجام جهان است. این پیش‌گویی‌ها به اصلی یهودی یا مسیحی بازمی‌گردد، منتها دیری نپاییده که در سده نخست هجری، رنگ عربی به خود گرفته‌اند. این‌گونه پیش‌گویی در میان خلق‌های اسلامی از راه کتاب‌های پیش‌گویی یا از راه حدیث‌هایی که یهودیان و مسیحیان بر ساخته‌اند، یا این که سَنَدِ نمای آنها از برخی عناصر یهودی و مسیحی که به اسلام در آمدند تهی نیست، شایع گردید. آوازه «وهب بن منبه»، «تمیم‌داری» و «کعب‌الاحبار» و این که تاریخ، نام آنان را جاودان کرده، باز گرد به این‌گونه غیب‌گویی است. «مقریزی» یکی از لطیفه‌های «کعب» را برای ما روایت کرده، که می‌توانیم منابع اطلاعاتی را - که آنان از آنها مدد می‌گرفته‌اند - باز نمائیم؛ همین‌طور تحقیری راهم که برخی مردم از این‌گونه غیب‌گویی می‌کرده‌اند، در یابیم و این که چگونه آنان را بدان وسیله دست می‌انداخته‌اند: «کعب» با «محمد بن ابی‌حذیفه» در یک کشتی سفر کرد، پس «ابن ابی‌حذیفه» ریشخند آمیز از او پرسید: «آیا به نظر شما این سفر در تورات یاد شده است؟»، لیکن «کعب» از پاسخ به پرسش او درنمانده گفت: «به نظرم در تورات دیده‌ام که جوانی پشمالو چندان کتک می‌خورد که می‌میرد، به‌سان مردن خر، می‌ترسم که تو آن نباشی».^۲

1. De Sacy: *Chrestomathie* (2 me éd.), tome II. p. 298. (suiv)/ *Jour. Asia.*, 1860, p. 134./

طبری، ۲: ۳۹۰، ۳: ۲۵ / مسعودی، ج ۶، ص ۱۰۸ / *Dozy: Supplément*, s. V.

۲. بنگرید واژه «محمد بن ابی حذیفه» در کتاب «المقفی الکبیر» (دست‌نوشته «لیدن»).

پیش‌گویی قرآن از سرنوشت جهان مشهور است، و آنچه در باب نزدیک شدن آن ساعت (= روز حساب) پیش‌گویی شده، آشکارتر است. این‌گونه پیش‌گویی در نزد مسیحیان، پیش از پیدایی اسلام، شناخته بود. حال آن که در قرآن راجع به بازگشت مسیح یا ظهور مهدی و هم‌چنین مسیح (دجال) چیزی نیامده، و نه از آن پریشانی‌ها و آشوب‌هایی که پیش از برخیزش ساعت (= قیامت) رخ می‌دهد؛ این تنها در کتاب‌های سنت (حدیث) آمده، آنگاه دیری نپایید که این‌گونه پیش‌گویی بخشی از عقاید اسلامی شد، به خصوص در عهد بنی‌امیه. این پیش‌گویی‌ها در همین حد باقی نماند، چه به همان اندازه که پیش‌گویی بر خیزش ساعت (= قیامت) اندیشهٔ همراهان (= صحابه) را در زمان پیامبر مشغول می‌داشت، آذنان آنان را نیز مشغول نمود.

تازیان، واژهٔ «هرج» را بر آن آشوب‌هایی اطلاق می‌کنند که خداشناس ربانی [= یهودی] واژهٔ «مشیخ» (Kheblé-ham - Machiakh) را بر آنها اطلاق کند. این واژه، عادتاً، نشانگر زاری و پریشانی است، و در سنت به معنای کشتار آمده، درست همان معنایی است که واژهٔ «هرج» (herg) در زبان عبری دلالت بر آن می‌کند؛ پس هرگاه در حدیثی از احادیث، واژهٔ «هرج» آمد، معنای آن کشتار است، چنانکه در نزد «اتیویان» (= حبشیان) همین است.^۱ بدیهی است که واژهٔ «هرج» مأخوذ از عبری است نه حبشی، چون در اتیوپی این مصدر «ه. ر. ج» نیست.

[رجوع شود به: پیوست ۵: مهدی‌های غیراهل بیت]

ممکن است که ما بر اندازهٔ تأثیر پیش‌گویی کشتار، از گفتهٔ «زبیر» آگاه شویم (هنگامی که مردم بصره از پیوستن بدو بر ضد «علی بن ابی‌طالب (ع)» سر باز زدند): «این آشوب همان است که از آن حدیث می‌گردیم».^۲ دلیل از این روشن‌تر نیز در آنها یافت می‌شود. در میان حدیث‌هایی که «بخاری» و «ابوداود» و جز آنان، از محدثان در «کتاب الفتن»^۳ (= آشوب‌نامه) روایت کرده‌اند، حدیثی است که پیامبر (ص) در آن از کسانی به نیکی یاد می‌کند که در آن جنگ‌های داخلی - که آتش آنها شعله‌ور خواهد شد - کناره‌گیری خواهند کرد. یکی از آنها این گفتهٔ پیغمبر (ص) است که: «آشوب‌هایی خواهد بود، نشسته در آنها بهتر است از ایستاده،

۱. صحیح بخاری (چاپ مصر - سال ۱۳۰۴ هـ)، ج ۴، ص ۱۵۹. ۲. صحیح بخاری، ج ۲، ص ۱۶۰.
 ۳. ابن اثیر، ج ۳، ص ۱۷۸. کتاب الفتن، یعنی: آشوب‌نامه، خود بخشی یا بابتی از کتاب‌های مجموعهٔ احادیث است. (م. ف)

و ایستاده در آنها بهتر است از رونده، و رونده در آنها بهتر است از کوشنده. کسی که بدانشان بنگرد بدن کشیده خواهد شد، و کسی که پناهی یا سرپناهی در آنها بجوید، پس بدان پناه بگیرد. حدیثی دیگر از این‌گونه هست: «به زودی، بهترین مال مرد مسلمان گوسفندهایی خواهد بود، که در پی آنها به فراز کوه‌ها و جایگاه ابرها برود (و) باکیش خود از آشوب‌ها بگریزد»^۱.

این حدیث هم به روایت‌های گوناگون در کتاب «طبقات» ابن سعد آمده، از آن جمله است گفته‌ی: «مختار بن ابی‌عبید به کوفه آمد، سران اهل کوفه از او گریختند، پس در بصره بر ما وارد شدند. موسی بن طلحة بن عبیدالله» (یکی از همراهان پیامبر) در میان ایشان بود، مردم آن زمان او را مهدی می‌دانستند. (خالد بن سمیر) گفت پس گروهی از مردم به او سر می‌زدند، و من نیز در میان ایشان بدو سر زدم و او را پیری خموش دیدم کم‌سخن، اندوهگین و نژند. یک روز به سخن آمد که «به خدا اگر بدانم که آشوبی است گذران، برای من گواراتر است از این که چنین و چنان شوم (دارای مقامی شوم) و خطر را بزرگ‌تر سازم. مردی از آن جماعت پرسید: ای ابو محمد چیست آن که از آن می‌ترسی و می‌تواند که آشوبی شود؟ گفت: از هرج. پرسید: هرج چیست؟ گفت: آنچه همراهان پیامبر - ص - پیش‌بینی می‌کردند: کشتار در دم آن ساعت (= قیامت). مردم بر امامی (= پیشوایی) قرار و آرام‌نگیرند، تا آن که آن ساعت (= قیامت) بر آنان بیاخیزد؛ و آن چنان است که به خدا سوگند اگر چنین شود، دوست داشتمی بر سر کوهی باشم که هیچ صدایی از شما نشنوم، و هیچ داعی از شما نبینم تا آن که دعوتگر پدرم بر من فرارسد.»

اما مسیح دجال (Antichrist) که تا زبان آن را «دجال» نامند (بخاری، ج ۴، ص ۷۶) از ریشه آرامی است. (daggolai mechikhe Hexapl. Dan, XIV, 20. mechikhé daggolé. Mat., XXIV, 24).

قرآن هیچ تصریحی بر این «دجال» نکرده، و آن را مشخص ننموده است. اما در حدیث، نام مردی یهودی از اهل مدینه آمده، یعنی «صاف بن صائد» یا «ابن صیاد» که پیامبر تصریح

۱. ابوداود (چاپ مصر، سال ۱۲۸۰ ه. ق.)، ج ۲، ص ۱۳۳ (س ۲۳) / بخاری، ج ۴، ص ۱۶۱، ج ۲، ص

نمود وی دجال است. از اینجا مسلمانان او را طرد کردند، و هیچکس با او سخن نگفت و نیامیخت.^۱ «متوکل لیثی» یکی از شاعران همروزگار «مختار» او را در یکی از چکامه‌های خود، دجال نامیده^۲، و یکی از یهودیان اهل سوریه به «عمر بن خطاب» خبر داد که دجال از قبیله «بنی‌امین» بیرون خواهد آمد و تازیان او را بر دروازه «لد» خواهند کشت.^۳ مسلمانان همین که به شهر نهاوند رسیدند، ترسایان و کشیشان از بالای باروها فریاد برآوردند که: «ای جماعت عرب! زحمت نکشید که این (شهر) گشوده نشود، مگر به دست دجال یا قومی که دجال همراه آنان است». تازیان هم به یاری «صاف بن صاند» که در صف مسلمانان می‌جنگید و او را دجال می‌نامیدند، به شهر درآمدند.^۴ و چون «صاف» در نبردگاه «حره» (۶۳ هـ) پنهان گردید، پنهان‌شدنی که همواره مردم آن را رازی بفرنج می‌شمرند، عرب‌ها به جستجوی جانشینی برای وی افتادند؛ و چون دجال، چشم راستش کور بود، این‌گونه یک چشمی در آن گیرودار، خوشبختی عظیمی بود.^۵ «ابراهیم بن عبدالله بن مطیع» از چشم راست کور بود. روزی خواست که در پیش «هشام بن عبدالملک» با امیر کوفه شوخی کند. پس امیر گفت: «سرور من! اگر آنچه مرا از خشم شما بر تو و خویشان و بر مسلمانان می‌ترساند، نبود، جواب او را می‌دادم. گفت: «آن چیست که ترا از خشم من می‌ترساند؟ گفت: به من رسیده است که دجال از پوست کله‌ای بیرون می‌آید که از آن به خشم می‌آید».^۶

چون، آنچه برای مدلل داشتن انتشار این عقیده یاد کردم، بسنده است، بار خواننده را با ذکر همه داستان‌ها و لطیفه‌هایی که درباره دجال طی سده نخست هجری شایع بود، سنگین نمی‌کنم. اما چاره‌ای نمی‌بینم که این پیش‌گویی را هم به آنچه گذشت، بیفزایم که «محمد بن اسحاق» (م ۱۵۱ هـ) با «انس بن مالک» روبرو شد، که دستاری سیاه بر سر داشت و گروهی از

۱. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Muhammad*, III, 92, n. 31. تاج‌العروس، ج ۲، ص ۴۰۴ / ابوداود، ج ۲، ص ۱۴۰ / ترمذی، ج ۲، ص ۳۹ به بعد / «صحیح» مسلم (چاپ قاهره - سال ۱۲۹۰ هـ)، ج ۲، ص ۳۷۷ به بعد / «صحیح» بخاری، ج ۴، ص ۷۶ / الاغانی، ج ۱۹، ص ۲۵. از آنچه «طبری» (۲۵۶:۱-۲۵۶۶) و صاحب «الاغانی» (ج ۱۹، ص ۲۵) یاد کرده‌اند، برمی‌آید که وی شخصی تاریخی بوده است.
۲. طبری، ۶۸۶:۲ / ابوداود، ج ۲، ص ۱۴۰.

۳. طبری، ۲۴۰:۳. همان، ۲۵۶۵:۱.

۴. اغانی، ج ۸، ص ۲۵ / زهرالآداب (دره‌امش «عقدالفریده»)، ج ۱، ص ۳۲۰.

۵. عقدالفرید، ج ۲، ص ۱۴۹ / بنگرید: «صحیح» مسلم، ج ۲، ص ۳۷۴ به بعد.

کودکان پیرامون او گرد آمده و فریاد می‌کردند: «این مرد از همراهان پیامبر است که نمی‌میرد تا دجال را ملاقات کند».^۱

- ۳ -

بازگشت «عیسی بن مریم» و ظهور دجال

بسیار محتمل است که پیش‌گویی بازگشت «عیسی بن مریم» در میان مسلمانان، در همان هنگام که پیش‌گویی ظهور دجال انتشار یافته، شایع و پراکنده شده باشد.^۲ هرچند که این موضوع تنها در سنت پیامبری آمده است، و اگر روا بود که بر داستان‌ها و لطیفه‌های تاریخی در مدلل ساختن درستی این نظریه اعتماد کنیم، می‌توانستیم حکم کنیم که روحیه مسلمانان در صدر نخستین اسلام، به اعتقاد بازگشت مسیح کمتر از ظهور دجال علاقه داشته است.

اگر این نتیجه‌گیری درست باشد، خود بازگرد به چیزی است که اندیشه تازی بدان امتیاز یافت، این که توانست کسی را که نام «مسیح» بر آن اطلاق می‌گردید با صفت مسیح رهاننده وصف کند، و به همان رهنمایی که مسیح بدان قیام کرد، اتکاء نماید. این عبارت را که فرستاده‌ای از سوی امیر خراسان به رهبر عرب‌های یمانی روانه ساخت، به خواننده عرضه می‌کنیم: «ای یک چشم! شاید که تو همان کور یک چشمی هستی که «مضر» بر دست وی نابود خواهد شد». از این روشن می‌شود که موضوع مربوط به یک پیش‌گویی می‌شده، که معتبر از نابودی قبیله «مضر» بر دست مردی یک چشم است، یعنی همان پیش‌گویی که چیزی جز یک داستان پرداخته از حکایت دجال با رنگ عربی نیست، آنگاه انطباق یافتن دقیق آن بر شئون سیاسی عربی در آن هنگام است. از اینروست که آدم یک چشم را به دجال مثال می‌زدند.

در باب آنچه اختصاص به بازگشت مسیح «عیسی بن مریم» دارد، وضع، هم چنین بوده. چه این که مردم پیش‌گویی می‌کردند: «سفیانی» همانا مسیح و همان رهاننده‌ای است، که دسته‌های

۱. ابن خلکان (چاپ «وستنفلده»)، ش ۶۲۳، ص ۸.

۲. ابوداود، ج ۲، ص ۱۳۸ به بعد / ترمذی، ج ۲، ص ۳۶.

بنی امیه و یارانشان چشم به راه او هستند. بعید نیست که «خالد بن یزید بن معاذ» - بنا بر آنچه در کتاب «آغانی» (ج ۱۶، ص ۸۸) آمده - این و خشوری «سفیان» را ابداع کرد تا هماهنگی میان طایفه های خاندان اموی را حفظ کند، و سرسختی خاندان فرمانروا - خانواده «مروان» (از تبار «حرب» پسر عم «ابی سفیان») - را نرم سازد. یکی از فرزندان «سفیان» از دودمان همین «خالد» (که پنداشت «سفیان» منتظر است) پیدا شد، و بسیاری از یاران و هواداران را در آخر خلافت بنی امیه به خود پیوست. ما دمدم بر این تشبث های پنهانی که بسیاری از «بنی سفیان» بدان ها برآمدند، آگاهی یافته ایم.^۱

اما یمنیان همه آرزوهای خود را بر «قحطانی» (منتظر) بستند، که یکی از امیران دودمان «قحطان» بود.^۲ «مسعودی» یاد کند که «عبدالرحمان بن اشعث» ادعا کرد که همان قحطانی منتظر است.^۳ «بنت سهم» در یکی از چکامه های خود، این نام «منصور عبدالرحمان» (= عبدالرحمان پیروز) را بر «ابن اشعث» اطلاق کرد^۴؛ و بدین سان «منصور» (= پیروز) همان مسیح منتظری بود که تازیان جنوب چشم به راه او می بودند تا پادشاهی را به میان ایشان بازگرداند.^۵ در آن حال که یمنیان چشم به راه قحطان می بودند، مضریان باور به «تمیمی» داشتند، که ما فقط بر نام او و این که چشم به راه ظهور وی بودند، آگاهی یافته ایم. هم چنین، برخی پیشگویی ها از «کلبی منتظر» هست، که رهبری است و پندارند که از «بنی کلب» - یکی از قبیله های هشتگانه - بیرون خواهد آمد.

اما مسیح (رهاننده) در نزد شیعه همانا که معروف و مشهور است. وی «مهدی» لقب یافته، لقبی که در آغاز کار یکی از لقب های افتخاری بوده، آنگاه دیری نپاییده که نمادی از برای آن رهاگر منتظر از خاندان پیامبر گردیده «که زمین را از عدل پر خواهد کرد، هم چنانکه از بیداد و

۱. ابوالمحاسن، ج ۱، ص ۲۴۶ / طبری، ۵۳:۳ (س ۱۴)، ۸۳۰ /

Freytag: *Selecta Historiae Halebi*, p. 12, suiv / S. Hurgronje, II. p. 11.

۲. «صحیح» بخاری، ج ۴، ص ۱۶۷ (شرح).

۳. التنبیه و الاشراف «مسعودی» (چاپ «دوخویه»)، ص ۳۱۴: «عبدالمالک در اصطخر فارس خلع شد، همه مردم او را خلع کردند. او خود را یاریگر مؤمنان خواند، و یاد کرد همو قحطانی است که یمنیان چشم به راه او هستند، و او پادشاهی را در آنجا بازمی گرداند. پس بدو گفتند قحطانی تنها بر سه حرف است، گفت نام من «عبد» است، و اما «الرحمان» جزو نام من نیست».

۴. بلاذری، الانساب، ص ۳۳۴.

5. Müller: *Die Burgen und Schlösser Süd-Arabiens*, I, p. 75, suiv.

«ابومخنف» تاریخنگار کتابی درباره حدیث «یا حمیرا» و مرگ عبدالرحمان اشعث تألیف کرده، که در آن اطلاعات راجع به این موضوع بسیارست (رش: «الفهرست»، چاپ فلوجل، ص ۹۳).

ستم سرشار شده است». روشن است که اعتقاد به ظهور مهدی و چشم به راه بودن، در آغاز کار تنها محدود بر خاندان پیامبر نگردیده، بلکه این اعتقاد بر حسب افزایش نفوذ شیعه و نشر آن، آغاز به انتشار و پراکنش در میان مسلمانان نهاده است.^۱

اندیشه مهدی منتظر در نزد اهل سنت چندان انتشار یافت، که نام مهدیان دیگر که پیشگویی‌شان می‌کردند، مانند «سفیانی» و «قحطانی» جز این دو را از یاد برد. بی‌گمان، پیشگویی درباره آنان و چشم به راه‌شان بودن هرگز و به کلی از اذهان مسلمانان محو نگردید، و بسا که هم آنان نسبت به مهدی منتظر، به گونه دجال نسبت به «عیسی بن مریم» درآمدند. از اینرو، معقول بوده است که آن مهدی بر آنان پدید آید، و ایشان را شکستی قطعی دهد و برایشان پیروزی نمایانی یابد.

[رجوع شود به پیوست ۵: مهدی‌های غیر اهل بیت]

- ۴ -

مهدی‌گری و اثر آن در برافتادن دولت اموی

تفاوت میان آن نیک‌بختی که مردمان جویای آن بر دست مهدی منتظر می‌بودند، و آن آرزو‌هایی که در آن هنگام بدانها توجه می‌داشتند، بسیار است؛ یعنی در آن‌گاه که چنددستگی خلفای بنی‌امیه، آتش جنگ‌های خانگی را بر ضد خود آنان روشن ساخت، و شعله‌های آنها شورکین خواهی دیرینه میان «مضر» و «قحطان» را برافروخت؛ جنگ‌هایی که دیار شام را ویران کرد، جایی که نخستین بار لهیب آنها زبانه کشید، و سپس آتش آنها به دیگر ولایت‌های اسلامی کشیده شد.

آشفته‌گی در سراسر کشور اموی غالب گشت، و بار دیگر میل به جنگ و پیکار بر تازیان چیره شد. شیعه و خوارج سربلند کردند. پاسدارهای سوری تنها بر دوستداری تخت اموی

۱. برخی از مورخان یاد کرده‌اند که مردم «موسی بن طلحه» و «عمر بن عبدالعزیز» را مهدی لقب می‌دادند، رش: پیوست ۵.

باقی ماندند، در حالی که پادگان‌های سپاهیان تازی، از دشمنان حکومت هواداری می‌کردند، چندان که نزدیک بود این آشوب‌ها میراثی را که پیغمبر برجای نهاده، و منجر به اصلاحی شده بود - که «ابوبکر» و «عمر» بدان اقدام کردند - از میان ببرد. این چنین، آن روزگار، عصری اندوهبار بود که دل‌های پارسایان مسلمان را از بدبینی به آینده سرشار کرد. این وضع بدآیند را «حارث بن عبدالله جعدی» شاعر در این بیت‌ها وصف کرده است:

«پله کرده، مردمان آن‌چنان در غم و حزن‌اند

از نظاره ستارگان که زنان آبتن خواهند،

روی برتافتیم. بچه‌ها کنند قربان.

چون هم از آغازینه‌های آنها هم به روز آرند شب را

یک نظر فرا دیدم، در بی سرانجامی کور مطلق،

که روان‌اند از آشوبی - (و ندانند چه) بلو‌هایی

- گشته دام‌گیر، که مرایشان راست در تقدیر.

*

همه اهل نماز را دربر گیر.

مردمان ننگ‌رند در پی آمد آنها، هر که در خراسان و عراق است یا در شام،

مگر آنچه گوینده بر ننموده. همگی، شده است با آن

همچون (گرفتن) آزرغ نوزاد (از اشتر) غم و شادی‌اش درگیر.

یا به سان (مشگ) دوغ زنی (از شیر) *

- که گیرندگان، فرو کوفته پیرامنش - مردمان، گروهی به شام تیره گون اندر

عیبی از سوی آن فرا آمده‌ست ما را سیه دیدگان هم ز تاریکی سرشار

که اموری خطیر هست در آن، شب کند چو نان، خاطر آزرده نادان،

که شداید آنها شرح‌گون است.^۱ - جهل و دانایی است در آن یکسان -،

هم چنین، این بیت‌هایی که «عباس بن ولید» سروده، تنگناهای دولت اموی را، و یأس و نومیدی که فرارس امویان گردید، برای ما وصف می‌کنند:

«پناه می‌برم به خدا برای شما
 از آشوب‌هایی که چون کوه‌ها می‌فرازند
 و ناگاه سرازیر می‌شوند،
 همانا که خلق از سیاست شما به تنگ آمده است.
 چه، ستون دین را دست آویختند
 و (از همان) وا بخوردند.
 خود به گرگ‌های مردم (خوار) مخورائید،
 که گرگان چون خورانده شوند، (همه را) چرند.
 شکم‌هایتان را با دستان خود مدّرانید،
 که دیگر نه جای دریغ‌گویی است و نه فسوسیدن»^۱

بدین سان می‌بینیم تا چه اندازه افکار عمومی نسبت به امویان دگرگشته؛ و به واقع، «عباس
 بن ولید» آنجا که به بنی‌امیه گوید: «خلق از سیاست شما به تنگ آمده» راست گفته است.
 شگفت نیست که عامه مردمان به خوبی درک کردند فراسوی آن نظام فاسد که خلیفگان اموی
 برنهادند، هیچ خیر و صلاحی نیست، و ماندگاری آن نظام معنایی جز تباهی اسلام ندارد.
 آیا مردم در برابر این وضع بدآیند، به نزدیک بودن ظهور مهدی (رهاننده) معتقد بودند؟
 هر امری ممکن، بل بسیار محتمل است که این آرمان، یگانه دلخوشی پارسایان مسلمان (اهل
 سنت) بوده. با این حال، تعجبی ندارد اگر می‌بینیم و خشوری دیگری در آن هنگام اذهان را
 مشغول داشته، چه، ویران کردن آن کالبد پوسیده از برای برپا نمودن بنای نیک‌بختی بر پایه
 استوار لازم بوده است. از اینرو، پدیداری مردی، که هرچه کهن است ویران می‌کند و از میان
 می‌برد، تا راه را برای مهدی منتظر هموار نماید، ضروری بوده است. این چنین، در کنار آن
 پیشگویی‌های کهن، و خشوری دیگری که همان و خشوری مردی دارای درفش‌های سیاه است
 که از مشرق برآید و تخت بنی‌امیه را براندازد، پدید آمد (بنگرید: الکامل «مبّرِد»، ص ۵۸۵ /
 طبری، ۱۹۲۹:۲ به بعد).

گاهی آدمی سبب وجود این سیاه درفشان را پرسیان است.

جامه امویان تا آن هنگام سپید بود، پس عباسیان جامه خود را از برای سوگواری بر شهیدان خاندان - که قربانی استبداد حکومت اموی و سنگدلی آنان شدند - سیاه برگرفتند.^۱ حال آن که بعید نیست، امویان پس از آن که دولت عباسی روی کار آمد، شعار خود را سپید گرفته باشند، یعنی پس از آن که خلیفگان عباسی سیاه را شعار خود قرار دادند.^۲ اما سیاه، جامه سوگ و اندوه بود، که این امر نسبت به لباس های سیاه (لباس های رسمی در عهد عباسی) درست می باشد، به خصوص که روایت های تاریخی مؤید آن است.^۳

اما درفش های سیاه، هیچوقت نشان سوگواری نبوده؛ و این که «حارث بن سریج» درفش سیاه را هنگامی که در سال ۱۱۶ هـ بر بنی امیه شورید، شعار خود قرار داد؛ هم چنین «بهلول خارجی» در سال ۱۱۹، و سپس «ابوحمزہ خارجی» نیز در سال ۱۲۸^۴، هیچیک از آنان سوگوار هیچکسی از آن خاندان نبوده است. راز حقیقی برگرفتن درفش سیاه را می توان از چکامه «کویت» شاعر باز نمود، که آن را در سال ۱۱۷ هـ برای «حارث بن سریج» فرستاد، و ما به همین بیت از آن بسنده می کنیم:

«ورنه درفش های سیاه را،

از بهر (ستیز با) گمراهان و تجاوز پیشگان،

برافرازید». (طبری، ۲: ۱۵۷۵).

۱. برای آگاهی از این رنگ ها که به دلایل سیاسی شعار گرفته شد، بنگرید:

Hamaker: *Réflexions Critiques*, 829, p. 8 suiv/De Sacy: *Chrestomathie Arabe*, 2 ed. I, 48 (suiv), II, 63, suiv / Weil: *Geschichte der Khalifen*, II, 216, n. 3 / *Opkomst der Abbasiden*, p. 137 suiv.

۲. «مقدمه»ی ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۴ (نسخه عربی). آقای «فون کریمر» عبارتی از «الأغنی» (ج ۶، ص ۱۴۱) اقتباس کرده است، بیانگر آن که خلیفه «ولید در جامه های سپید و نظیف از جامه های خلافت» نماز می کرد، و امویان شعارشان سپید بود. با وجود آن که سپیدی رمز پاکیزگی است - چنانکه پیداست -، متن های تاریخی دسترس ما نشان می دهند که امویان اقتصار بر جامه های سپید نکرده، چه دستار سیاه، جامه رسمی آنان بوده است. طبری، ۲: ۲۵۸ (س ۱۶) / عقد الفرید، ج ۱، ص ۴۲ / اغانی، ج ۱۹، ص ۶۰ / طبری، ۲: ۲۱۴۸:۱.

۳. دوساسی، ج ۱، ص ۵۱ به نقل از «دینوری» (چاپ «گیرگاس»)، ص ۲۴۰ / طبری، ۲: ۱۹۷۲؛ ۶: ۳ / ۵۰ / الانساب «بلاذری» (Z.d. D.M.G. XXXVIII, 394).

۴. طبری، ۲: ۱۵۷۰ و ۱۶۲۴ و ۱۹۸۱ / ابن اثیر، ج ۵، ص ۲۸۵.

از اینجا بر ما روشن می‌شود که پیوندی میان درفش‌های سیاه و پیکار با گمراهی (که در اینجا مراد از آن: گمراه بنا بر آنچه در قرآن آمده) و دشمنانگی (مراد از آن: شوریدن بر قانون خدایی) هست، و همین معنای این مسأله را که «هما کر / Hamaker» بدان اشاره کرده، برای ما روشن می‌سازد؛ و آن، این‌که: درفش‌های یاد شده، نمودار درفش پیامبر (ص) است، که آن را در جنگ‌هایش با کافران فرامی‌برد، یعنی همان درفشی که همه منابع مورد استناد ما در این‌که سیاه بوده است، همداستان‌اند.^۱ از اینرو، خوارج در جنگ‌هایشان با امویان، درفش‌های سیاه برمی‌افراشتند، هم‌چنان‌که ابن سریج عمل می‌کرد؛ چه در واقع، همگی قبل از هر چیز، با گمراهی و ستم‌پیشگی می‌جنگیدند، و این درفش سیاه یادآور عهد پیامبر (ص) بوده، همان عهدی که آن را نمونه‌الای کمال برمی‌شمردند.

از اینجا است که بر کسی که مژده مهدی، پیشوای راستین می‌دهد، یا به عبارت دقیق‌تر پیشوایی که سلطه بنی‌امیه را ورمی‌اندازد، لازم است که آن درفش‌های سیاه را شعار خود سازد. در سال ۱۲۸ هـ «حارث بن سریج» ادعا کرد که او همان مهدی منتظر است.^۲ حال آن‌که این دعوت وی هرگز از اندک توفیقی برخوردار نگردید. پس حکومت، یا سزاتر، تازیان یمانی، ظفرمند و پیروزگردیدند. منتها آن آرمانی که «حارث» نخستین کسی بود که آن را در جان‌ها میداد، پس از آن ناکام نگردید، چنانکه همان یگانه عاملی بود که همه آن کسانی را که با امیال و آراء سیاسی وی همگرایی می‌کردند، به دعوت عباسی جلب کرد. بعید نیست که «حارث بن سریج» در این دعوت بر این حدیث مشهور که «ابوداود» روایت کرده، اتکاء کرده باشد: «مردی از فراسوی رود بیرون آید که بدو «حارث» برزگر گویند، پشاهنگ وی مردی است که بدو «منصور» گویند، راه گستر و توان‌بخش خاندان «محمد (ص) است، هم‌چنانکه «قریش» پیامبر - ص - را توان بخشید. مدد کردن او بر همگان واجب است». دیری نیاید که این حدیث یک و خشوری از آن پیشگویی‌هایی شد، که در کتاب‌های غیب‌گویی آمده است.^۳

1. Mouradja d'Ohsson: *Tableau de l'Empire Ottoman*, I, 260 suiv. /

کتاب الخراج «ابویوسف»، ص ۱۱۹ / فتوح البلدان «بلاذری»، ص ۱۱۲ / یعقوبی (چاپ «هوتسماء»)، ج ۲: ص ۱۵۱ / دینوری (چاپ «گیرگاس»)، ص ۱۸۶ / کتاب الوفا (نسخه لیدن)، برگ ۱۴۴ به بعد.
این همان درفش سیاهی است که «هذین» (Hodhain) در جنگ صفین برای «علی بن ابی طالب (ع) حمل می‌کرد (الکامل «مبّرذ»، ص ۴۳۶ / عقد الفرید، ج ۳، ص ۱۲۳، ۲۸۷).
۲. طبری، ۱۹۱۹: ۲.
۳. کتاب السنن «ابوداود»، ج ۲، ص ۱۳۵ / «مقدمه»ی ابن خلدون، ج ۲، ترجمه، ص ۱۶۷.

- ۵ -

قیام دولت عباسی

در ۲۵ ماه رمضان سال ۱۲۹ هـ، «ابومسلم خراسانی» - که امر دعوت عباسی را پس از «سلیمان بن کثیر» عهده‌دار شده بود - درفش سیاه را در سراهای «اسپیدنگ» که دهکده‌ای است از نواحی مرو برافراشت. بر این درفش، این آیه از قرآن نوشته شده بود: «رواست کسانی که ستم دیده‌اند بچنگند» (سوره «حج»، آیه ۳۹). * «ابومسلم» به لقب خود - «صاحب درفش‌های سیاه» چیزی دیگر در پیوست که اهمیتش کمتر از آن نیست، و آن افتخار انتساب به خاندان پیامبر.

وضع خراسان برای پراکنش انقلاب با آن چنان سرعت، مساعد نبوده است. آری! وابستگان (= موالی) ساکن دیه‌ها از هر سویی در پی داعیان عباسی فرامی‌رسیدند، چنانکه سیه‌جامگان در سرتاسر سرزمین خراسان: در نسا، بلخ، هرات، و مرورود شوریدند، و به‌طور کلی در هر ناحیتی دعوت برای پسران «عباس» برپا شد؛ لیکن پس از شکاف افتادن میان این نواحی، سمت‌گیری انقلابیان بی‌هیچ اتحادی دگرگون شد. در این میان، سببی دیگر هست، و آن، این که تازیان - حتی آن کسانی که بر ضد حکومت اموی برخاستند و عصای فرمانبری از آن را شکستند - از این که هم از آغاز کار با آن وابستگان - که نژاد و نسبی نداشتند - همکاری کنند، سر باز زدند؛ و شگفت نیست که آنان را دشمنان سرسخت اسلام می‌شمردند، هم چنانکه «نصر بن سیار» ریشخند آمیز و خوارشمارانه دربارهٔ آنان می‌گفت که: آنان در نظر عرب مردگانی (بیش نیستند).

نیروی سیه‌جامگان بازگرد به شور رزمی قومی آنان و به وفاداری‌شان در دعوت برای خاندان است، چون که آن را نماد آرمان‌های سیاسی خویش می‌شمردند. گزیده سپاه «ابومسلم» از پنجگی‌ها یا اهل مُشت بود، و اینان کسانی بودند که خواربار خود را، گندم را، با پنجه دست (= مُشت) می‌گرفتند. تفسیر دیگری دربارهٔ واژه «کفیه» (= پنجگی) هست به این

* این شعار رزمی را کوتاه‌سخنانه چنین توان گفت: «بگذار ستم‌دیدگان برزند». (م.ف)

که: آنان دست بیعت داده‌اند که مالی نگیرند و مال‌های خودشان - اگر به آنها حاجت افتاد گرفته شود - خواهان بهشت‌اند در برابر این ترک و (کف).^۱ (به نظر من چنین می‌رسد که این تفسیر آخری از تفسیر اولی بهتر است). هم‌چنین سوگند خورده‌اند که بدون اجازه رئیسان خویش، هیچ سربها یا گروگانی نخواهند. در فرمانبری از رئیسان خویش بیش از این‌ها فرارفتند، چه دشمنانی را که در میدان جنگ بر آنان دست می‌یافتند، بی‌اذن آنان نمی‌کشتند.^۲ اما عرب‌ها، که کمبود حس میهن‌پرستی داشتند، باز هم بارها کوشیدند که بر ضد این دشمن مشترک متحد شوند؛ لیکن دسیسه‌های «ابومسلم» جلو آن را بگیرفت. شگفتی ندارد که همه آنان جز به منافع خاص خود، یا درستتر، جز به منافع قبیله خویش توجهی نداشتند. اما وفاداری به تخت اموی، کسی توجهی نمی‌کرد؛ حتی یمانی‌های اهل مرو - که اگر آنچه «یعقوبی» یاد کرده و ما آن را مأخذ گرفته‌ایم درست باشد - به شیعه پیوستند و به اصول آن گرویدند.^۳ در آن روزگار سرشار از خودپرستی و خیانت و نیرنگ‌سازی، کسی جز «نصر بن سيار» بر دوستداری خاندان اموی باقی نماند. <41>. وی به عبث، در مددخواهی از خلیفه پافشاری کرد. شگفت نیست که «مروان دوم»، نیاز شدیدی به آخرین سرباز سپاه خویش داشت. از اینرو، همین خلیفه پاسخ او را چنین داد: «ناحیت خود را باکوشش خود نگه دار!» و «نصر» در شگفت شد و گفت: آیا «امیه» خواب است یا بیدار؟ <42>.

«ابومسلم» با چالاکی و مهارت جنگی که کسب نموده بود، دانست که چگونه از این چنددستگی که در این سرزمین‌ها غالب است، بهره جوید. پس تخم تفرقه را در میان سپاهیان بنی‌امیه کاشت، چنان‌که توانست سپاه خویش را طی هفت ماه به بیرون شهر مرو برساند؛ و در این فاصله، یمانیان را دلجویی کرده به صفوف خویش درپیوند. بدین وسیله توانست بر خراسان چیره گردد، بی‌آن‌که لشکر خرد وی باشکست مواجه شود. طولی نکشید که نفوذ وی در آن دیار کامل شد، چندان‌که از شر پیران قبیله‌هایی که با وی بر سر مهتری کشمکش می‌داشتند، رهایی یافت و آنان را یکی پس از دیگری کشت.

۱. طبری (۲: ۱۹۵۷: ۴؛ ۳: ۸۴۸: ۱۵) آنان را «کفلیه» نامیده است. درست، «کفیه» است. هم‌چنین «مقریزی» در دست‌نوشته «المقفی الکبیر» (کتابخانه ملی پاریس، برگ ۸۵ ب) عبارتی شورانگیز نوشته که در پیوست ششم آن یاد خواهیم کرد.
 ۲. طبری، ۲: ۱۹۸۹.
 ۳. یعقوبی (چاپ «هوتسما»)، ج ۲، ص ۳۹۹ (س ۱۶ به بعد)، ۴۰۸.

در آن هنگام، انقلاب همگانی شد و به سرنگون شدن دولت اموی انجامید. ما آنچه را که «ابوحنیفه دینوری» یاد کرده و بیانگر وضع مردمان در آن هنگام است، بر خواننده عرضه می‌کنیم، گوید:

«مردمان از هرات، بوشنگ، مروود، طالقان، مرو، نسا، ابیورد، طوس، سرخس، بلخ، چغانیان، تخارستان، ختلان، کش، و نسف به سوی ابومسلم شتافتند، همگان با جامه‌های سیاه فرامی‌آمدند. چوبدست‌هایی را هم که با خود داشتند و آنها را کافرکوب می‌نامیدند، سیاه کرده بودند.^۱ اسبان و خران را پیشاپیش می‌بردند، و خرها را که می‌رانند (باگفتن) «مروان خر» آنها راهین می‌کردند و سوک می‌زدند (یعنی) آنها را «مروان بن محمد» می‌نامیدند. آنان قریب به صد هزار مرد بودند.^۲»

ممکن بود در شگفت بمانیم از شکست‌هایی که لشکریان خراسان بر سران اموی وارد کردند، هرگاه نمی‌دانستیم که مقاومت امویان محض، وطن‌پرستی صادقانه نبود؛ و نیروی معنوی صحیح که ناامیدی از حیات ایجاد می‌کند، در دل‌های ایشان - حتی در ساعات شکست - راه نمی‌یافت، ایشان احساسی نسبت به حفظ نظام ثابت اموی نداشتند. به علاوه، این پیروزی‌ها که لشکریان عباسی به دست آوردند، جز قضای الهی برای زوال دولت اموی نبود، و این قضای الهی حس دفاع و از جان‌گذشتگی برای دفاع از دولت را از ایشان گرفته بود.^۳

حال و وضع بنی‌امیه در آن هنگام این چنین بود، که یأس و نومیدی در دل‌هاشان چیره می‌شد؛ لیک مردم دیگر ولایت‌های اسلامی برعکس، آرزوی دمیدن بامداد برابری و دادوری در دل و جان‌شان پدید آمده، به ویژه در آن ولایت‌هایی که فرمانروایان و کارگزاران، با انگیزه‌های آزمندانه و کامجویانه از برای خود بهره‌کشی می‌کردند، و با این کار

۱. بنگرید: اغانی (ج ۱۵، ص ۱۲۳) در معنای کلمه «کافر (incredule): ابومسلم به «مستهل بن کمیت» گفت: «پدر تو کسی است که پس از اسلام آوردن کافر شد»، چه این که «کمیت» برخی از چکامه‌های ستایش آمیزش را با نام هاشمیان آغاز کرده، آنگاه دیری نباید که در ستایش بنی‌امیه گزافه نمود. پس، واژه «کافر» را بسا که مسلمانان بر یاران بنی‌امیه اطلاق می‌کرده‌اند. بنگرید: «کافر کوبات» در نزد ترکان در *Biblioth. Geogr.*, IV. 278. (مؤلف). مترجم گوید: معنی واژه مرکب «کافرکوب» از لحاظ فارسی‌زبانان بسیار روشن است، یعنی «کوبنده کافر»، و هم‌چنان که در متن (به نقل از «ابوحنیفه دینوری») آمده، به آن چوبدستی‌هایی که انقلابیان ایرانی (گویا روستائیان) همراه خود داشتند، اطلاق گردیده است. (پ.ا.)

۲. اخبارالطوال، ص ۳۶۰؛ ترجمه فارسی (صادق نشأت)، ص ۳۷۸.

به تباهی و رخنه‌پذیری در دستگاه اداری مدد می‌نمودند. چنانکه این آرزوی زیبا، آن گروه‌های وسیع ایرانی را که تا آن هنگام از اسلام چیزی جز پرداخت جزیه و مالیات‌گزاری‌های گوناگون نمی‌دانستند، برآشفته و بدین‌سان «کیش زردشتی از دهقانان انتقال پذیرفت، و در روزگار ابومسلم اسلام آوردند».^۱

حال آن‌که، این آرمان در دل و جان خرمیان (که افراطیان دعوت‌نگر آیین یگانگی آراء در فلسفه‌اند) سخنانه‌تر وجود داشت. شگفت نیست که فرمانروایان اموی صاحبان این عقیده را بی‌مهابا و بی‌امان مورد پیگرد نمودند. از اینجاست که آنان، رهایی خویش را تنها دربرافکندن دولت اموی باور می‌داشتند؛ و از اینرو تعجبی ندارد اگر می‌بینیم که آنان به «ابومسلم» پیوستند، و به زیردرفش آن مرد نیرومند رفتند، که پناه یاب زندگی راهی جز به سوی همو نمی‌شناسد. چه یگانه کسی که آن ناامیدان، با توجه به مذهب‌شان، بدو برخوردند او بود، و بسیاری همو را تنها پیشوای راستین (= امام برحق) می‌شمردند.^۲ حتی برخی پا را از این فراتر نهاده، پنداشتند که وی همان «هوشیدربامی» یا «هوشیدرماه» - یکی از نوادگان «زردشت» - است که زردشتیان چشم به راه پیدایی او هستند، هم آنچنان که مسلمانان چشم به راه ظهور «مهدی»^۳؛ چندان که این جماعت مرگ «ابومسلم» را باور نکرده، بل منتظر بازگشت وی می‌بودند تا زمین را از عدل و داد پُر کنند؛ در حالی که برخی از پیروانش، پیشوایی را به دختر وی «فاطمه» محوّل نمودند.^۴ مردی به نام «اسحاق ترک» پس از مرگ «ابومسلم» به دیار ماوراءالنهر گریخت، و خود را دعوت‌نگر او خواند و پنداشت که «سرورش (ابومسلم) در شهر ری نمانده، سبس چنین آورد که او پیامبری است که «زردشت» فرستاده و او همیشه زنده است. همواره تا امروز چشم به راه بازگشت او هستند، تا کیش زردشت را بپراکند و درفش او را برافرازد».^۵

۱. بنگرید آنچه «فون روزن» (Von Rosen) دربارهٔ «ابن ابی طاهر» نوشته است در (Memoires de la Société russe d'Achéologie III, 1. p. 140-162 (tiré à part p. 10 n. 1)

۲. شهرستانی، ص ۱۱۴. ۳. همان.

۵. الفهرست، ص ۳۴۴.

۴. مسعودی: مروج الذهب، ج ۶، ص ۱۸۶.

- ۶ -

پی‌گفتار

یک سال پس از گشوده شدن شهر مرو (۱۳ ربیع ۱ سال ۱۳۲ ه. ق.)، «ابوالعباس عبدالله مهدی»، نخستین خلیفه عباسی، خلافت خود را با ایراد خطبه‌ای در مسجد آدینه کوفه آغاز کرد.^۱ در این خطبه، وی، از آن آرمان‌هایی که فرازش این خاندان نوین از تخت خلافت، در دل‌ها انگیزخته بود، یاد کرد. ما در این فصل آخر از کتاب، بیان خواهیم کرد تا چه اندازه آن آرمان‌ها تحقق یافت و آن آرزوها برآورده شد.

نخست از ذکر این نکته نباید گذشت که آن نمونه والای دادگری و برابری، چونان پنداری از انگارها بشد که حتی در آن روزگار (دوران عباسی) نیاز شرفیان به مهدی - که زمین را از عدل پر کند - هیچ کم‌تر از آن در عهد بنی‌امیه نبوده و نیست. بیداد نظام عباسی و ستم‌پیشگی آن از همان قیام دولت عباسیان، هیچ کمتر از دستگاه مختل اموی از بابت واداشتی نفوس مردمان در تمسک به عقیده مهدی، و نگران ظهور وی بودن برای رهایی‌شان از قساوت و ستمبارگی این نظام نوین، نبوده است. آزمندی «منصور» و «رشید» و «مأمون» و کامجویی آنان، و زورگویی فرزندان «علی بن عیسی» و حیف و میل مال‌های مسلمانان، یادآور روزگار «حجاج» و «هشام» و «یوسف بن عمر ثقفی» است.

دلایل بسیاری بر غمادرد و فسوس مردمان، در عهد این تخت و بخت جدید و میزان فریب‌خوردگی آنان، در دست است. از آن جمله است گفته «شریک» که در خلافت «ابوالعباس سفاح [= ابوالعباس خونریز] در بخارا شورید: «بر این حال که خون‌ها می‌ریزیم، و در غیر حق عمل می‌کنیم، ما پیرو خاندان محمد نیستیم.»^۲ همچنین است پریشانی‌های پیوسته، در بخش شرقی دولت عباسی، مانند قیام «المقنع» و انقلاب‌های پی در پی خوارج، و شورش «یوسف البرم» که هدفی جز «واداشتن به نیکی و بازداشتن از بدی» (= امر به معروف و نهی از منکر) نداشته است. افزون بر این، شورش «رافع بن لیث» است، به سبب سیاست بد «علی بن

عیسی». همه این‌ها برای ما روشن می‌سازد: جور و ستمی که مسلمانان از آن گلابه می‌داشتند، همان چیزی است که همواره در عهد نخستین بنی‌امیه از آن می‌نالیدند. بدین سان، «ابوالعطاء» شاعر، یگانه کسی نبوده است که آوای مرگ این نظام را سر داده، آنجا که گوید:

«ای کاش که بیداد پسران «مروان» ما را باز می‌آمد،

«ای کاش داد پسران «عباس» در آتش شود».^۱

اما پیروان علویان که در اتکای خلافت به خاندان «علی» طمع می‌ورزیدند، آرزوهایشان سخت بر باد شد. چه بی‌خلاف، علویان، به مانند آن رنج و آزاری که در عهد نخستین خلیفگان عباسی کشیدند، هرگز به خود ندیده بودند. «حسن بن حسن بن علی» یک روز از برادرزاده‌اش «محمد بن عبدالله بن حسن» پرسید: «از چه روی برای پسران «امیه» می‌گریی و آخر از برای پسران «عباس» چه می‌خواهی؟ گفت: «ای عم! به خدا که ما بر فرزندان «امیه» خشم گرفتیم، حال آن که فرزندان «عباس» هیچ خدا ترس‌تر از آنان نیستند. حجت بر بنی‌عباس سزاترست از آن ایشان. آن قوم را خوی‌ها و مکرمت‌ها و فضیلت‌هایی بود که «ابوجعفر» (منصور) را نیست».^۲

در صورتی که این امر، هرگز ما را وادار به بی‌انصافی در حکم بر این نظام نوین نمی‌سازد. زیرا خلافت عباسی، هرچند فاقد آن صفتهایی است که «محمد بن عبدالله علوی» نابرخوردارانه از آنها - از دست آنان فریاد برداشته، ولی بسیاری از خلیفگان عباسی هستند که اعجاب تاریخ را، از بابت سرشت سازماندهی و دانش دوستی‌شان - مانند «منصور» و «مأمون» - برانگیخته‌اند. <43>.

البته این، همه آن چیزها نیست که دولت عباسی بدان امتیاز می‌یابد. زیرا فرازش عباسیان از تخت خلافت، هرچند آن نمونه‌الای دادگری و برابری که مردمان خواهان آن می‌بودند برنیوردد، ولی معنای آن هم این نیست که اوضاع و احوال هم بدان‌گونه ماند که در روزگار بنی‌امیه بود. آری! همچنان انبوهی از جور و ستم بوده است، لیکن مایه آن، همان تناصر شدید نبود که میان طبقات مختلف خلق، و بر پایه نظام اداری کهن در عهد بنی‌امیه دیده می‌شد. دیگر ما رسته جنگویان دارنده امتیازات فراوان را در سویی، و طبقه کشاورزان رنج‌دیده را در سوی دیگر [بدان‌گونه که بود] نمی‌بینیم. بدین سان، دین - نه نژاد - یگانه مرجع در تعیین

روابط میان حکومت و رعیت، و هم در میان افراد ملت گردید، پس از آن که اهمیت اختلاف نژادی در میان خلق‌های گونه‌گون تازی و ملت‌های محکوم غیر تازی از میان رفت. حکومت در اجرای این حکم بر لشکریان تازی و دور ساختن آنها از سرزمین‌هایش - هنگامی که از کم کردن امتیازات قدیمی‌شان - در عهد بنی‌امیه - سر باز می‌زدند، دریغ نمی‌کرد.^۱ آمیزش عنصرهای ناهمگون به پیدایی نظم نوین - بدانگونه که مثلاً در عراق رخ داد - مدد کرد: چه جای آن نظامی را که «عمر بن خطاب» بر نهاده بود، یعنی همان نظامی که حکم بر بخشودگی تازیان از پرداخت جزیه می‌کرد - به اعتبار آن که حامیان اسلام‌اند - نظامی نوین گرفت که میان تازی و ایرانی در خدمت به حکومت فرقی نمی‌گذارد، و با این که آن نظام کهن رسماً نسخ نشده، برای همگان به گونه‌ای یکسان پایگاهی مشخص انگاشت.

از همان هنگام، خراسانیان ایرانی یا نیمه ایرانی دوستدارترین مردمان نسبت به تخت خلافت نوین شدند. هم چنین وابستگان (= موالی) رنج‌دیده که سبب برافتادن دولت اموی بودند، سرفرازی یافتند و مشاغل مهمی در کاخ خلیفه و در لشکر و دیوان مالی به دست آوردند؛ چنانکه بر کرسی فرمانروایی ولایت‌های اسلامی نیز تکیه زدند، چندان که تازیان بر آنان رشک بردند و شأن اینان کمتر از آنان شد.^۲ اما شعله آتش جنگ‌هایی که در میان قبیله‌ها فروزان بود، و همین خود یکی از دردهای ریشه‌دار در جان تازیان می‌نمود، از همان زمان فروکش کرد و اندک اندک دامن فراچید، تا آن که محدود به سرزمین‌های اصلی عرب‌ها (مانند سوریه و شبه جزیره عربستان) گردید. و بدین سان آمیزش نژاد حاکم با نژادهای محکوم به هیچ مانعی بر نخورد. همان آمیزشی که از زمان امویان آغاز شد و دشواری در برابرش نبود، مگر از سوی برخی تازیان خالصی که از حقوق و امتیازاتی خاص بهره‌مند بودند.

برپایی این حکومت نوین، در پیدایی آن جنبش فکری که همه جهان اسلامی را فراگرفت مدد نمود، جنبشی که دیری نپایید تا انسانیت را به تمامی سرشار کرد، بی آن که محدود بر دولت اسلامی شرق شود.

۱. یعقوبی: «البلدان (چاپ «دوخیوه»)، ص ۲۸۵ (س ۶ به بعد).

۲. آغانی، ج ۱۸، ص ۱۴۸؛ ج ۱۲، ص ۱۷۶. چکامه‌ای هجو آمیز است که «فون کریمر» آن را در کتاب خود "Streifzüge, p. 31 suiv" ترجمه کرده. استاد فون کریمر واژه «تبانین» را در بیت نخست غلط خوانده، که درست آن «تبانین» (جمع «تبان» / «تبان»، واژه فارسی (مترجم) جامه ویژه وابستگان است / آغانی، ج ۱۵، ص ۲۱ / جوالیقی: «المغرب (چاپ «زاخانوه»)، ص ۶۷.

پیوست‌های مؤلف

پیوست ۱:

امور مالی در خراسان و اصلاحات

نصرین سیار

(بنگرید: ص ۳۱ کتاب)

بسیار دشوار است که مورخ درباب آنچه مربوط به مالیات خراسان در عهد تازیان می‌شود، بر یک نظر درست آگاهی یابد. پیشتر یاد کردیم که جزیه یا خراج جزیه (= مالیاتی که کافران می‌پرداختند) بخشی از آن مالیاتی بود، که مردم خراسان به عرب‌ها می‌پرداختند تا از جنگ با آنان واره‌ند. از آن جمله است کاری که «ماهویه» مرزبان مرو کرد. چه، وی با «علی‌بن ابی‌طالب» پیمانی بست که در آن تعهد نمود، دهقانان و اسواران و دهسالاران (-سه طبقه از ملک‌داران) بدو جزیه بدهند (بلاذری: فتوح‌البلدان، ص ۴۰۸ به بعد). هم‌چنین، تازیان از جنگ با مردم هرات دست نکشیدند، مگر پس از آن که امیر آنجا با ایشان عهد بست که به ایشان جزیه بدهد «و این که آن را برابره در میان زمین‌دارهای آنان تقسیم کند».

حال آن که در عهد «نصرین سیار» (۷۲۰-۷۳۰ م) خراجی دیگر از جزیه - و غیر از آن مقدار که در صلحنامه مصرح است - وجود داشته. این امر از خطبه‌ای برمی‌آید که «نصرین سیار» در یک روز آدینه، که تازه از چند جنگ در نواحی بلخ و دیار ماوراءالنهر بازگشته بود، در مسجد ایراد کرد و ما آن را عیناً از «طبری» (۲: ۱۶۸۸) به نقل می‌آوریم:

«بنگر که بهرام‌سیس دهشگر زردشتیان، بدیشان می‌بخشید و از ایشان دفاع می‌کرد، و سنگینی بارشان را بر مسلمانان می‌نهاد. بنگر که «اشداد بن گریگور» دهشگر نصارا بود. بنگر که «عقیبه یهودی» دهشگر یهودان چنین می‌کرد. بنگر که من دهشگر مسلمانان هستم، بدیشان می‌بخشم و از ایشان دفاع می‌کنم، و سنگینی بارشان را بر مشرکان می‌نهم. ولی از من جز خراج‌گزاری بر پایه آنچه نوشته و

داده شد، چنین پذیرفته نمی‌شود. من «منصور بن عمر بن ابی‌الخرقاء» را بر شما کارگزار کردم، و به دادگری بر شما فرمائش دادم. پس هر مردی از شما مسلمانان، که از وی جزیه سرانه گرفته می‌شود «یا» خراج وی «سنگین» شده باشد و همانند آن از مشرکان، سبک، آن را به نزد «منصور بن عمر» بردارد، تا وی آن را از مسلم به مشرک حواله کند».

هنوز یک هفته از آن روز نگذشته بود که سی هزار مسلمان - که جزیه می‌پرداختند - و هشتاد هزار مرد از کافران - که از آن معاف شده بودند - به سوی «نصر بن سيار» روان شدند. «نصر»، جزیه را بر کافران بست و مسلمانان را از آن معاف کرد؛ سپس فهرستی برای خراج بر وفق این نظام جدید نوشت، «آنگاه وظیفه را که صلح بر روند آن می‌بود مقرر داشت». خراج مرو در عهد امویان، سواي آن مالیات ارضی که از ایشان گرفته می‌شد، به صد هزار درم رسید. از این عبارت روشن می‌شود که در مرو، مالیاتی ملکی (= خراج بر غیر منقول) در جنب مالیات سرانه (= جزیه) وجود داشته، و همین بخشی از آن مالیاتی است که در صلحنامه بدان تصریح شده است. شگفت نیست که «نصر» میان مسلمانانی که جزیه بر آنان بسته آمده، و دیگری که خراج بر آنان مقرر گردیده (با حرف «یا») فرق نهاده است.

این امر را هم می‌توان چنین تفسیر کرد که، گویا جزیه (= مالیات سرانه) ای که کافران می‌پرداختند، در پی اسلام آوردن آنان، تبدیل به خراج (= مالیات ملکی) شده است. اما امری دیگر هست که جای شگفتی است، و آن بخشودگی هشتاد هزار نفر کافر از جزیه است، که حکومت از هیچ کوششی در ستاندن آن از ایشان فروگذار نمی‌کرده. در بیان علت این امر توان گفت که بسیاری از غیر مسلمانان توانسته بودند - به یاری پیروان دینی شان - جزیه سرانه را به مالیاتی دیگر (خراج ملکی) تبدیل کنند، همان مالیاتی که - بی‌گمان - سبکبارتر از جزیه بوده است. حال آن که انگاشتی دیگر در بیان علت آن هست، و آن، این که زمین‌هایی که برخی از وابستگان (موالی مسلمان غیر عرب) گریزان از ستم بنی‌امیه آنها را رها کرده و رفته بودند، به کسانی دیگر داده شد که ماندن و پرداخت خراج را برگزیده بودند.

گرویدن بسیاری به اسلام، بیانگر کاهش خراج مرو است که در پی پیمان صلحی - که «حاتم بن نعمان» بست - به ۲۲۰۰۰/۰۰۰ درم رسید (بنا بر آنچه «بلاذری»، ص ۴۰۵ و «طبری»، ۲۸۸۸:۱ روایت کرده‌اند) یا ۱۰۰۰/۰۰۰ درم و ۲۰۰/۰۰۰ جریب گندم و جو یا ۱/۲۰۰/۰۰۰ مثقال نقره، بنا بر آنچه دیگر مورخان یاد کرده‌اند.

پیوست ۲:

امویان نمایندگان جماعت اسلامی

(بنگرید: ص ۴۹ کتاب)

«شهرستانی» (ص ۱۰۳ س ۱۴ به بعد) گوید: «کسانی که کناره‌جویی کردند، نه با «علی» - رض - در جنگ‌هایش بودند و نه با دشمنانش. گفتند ما داخل در گروه آشوب صحابه: «عبدالله بن عمر»، «سعد بن ابی وقاص»، «محمد بن مسلمة انصاری» و «اسامة بن زید بن حارثة کلبی» بنده پیامبر - ص - نمی‌شویم. «قیس بن ابی حازم» گفت من در همه احوال و جنگ‌ها با «علی» بودم، تا آن که روز صفین گفت: نفرت کنید بقیه حزب‌ها را، نفرت کنید کسی را که خدا و پیغمبرش را دروغ می‌داند، حال آن که شما خدا و پیغمبرش را باور دارید. پس دانستم که درباره جماعت چه اعتقاد می‌ورزد. پس، از او کناره گرفتم.»

«حمزة اصفهانی» (سنی الملوك، چاپ «گوتوالد»، ص ۲۴۷ به بعد) گوید:

«آنان را (= علویان را، امویان) در نزد تازیان دودل شام به صورت خوارج (= شورشگران) بر پیشوایان دادگر تصویر نمودند، و در نزد ایشان تقریر کردند که آنان از یگانگی روی برتافته و دست از جماعت برداشته‌اند. کوشیدند امامت را از پیشوای جانشین امام... جدا کنند به طمع این که آن حق موروث وی را - که از پیشینی‌اش بدور رسیده و از هم آنان بدو سزاتر است - غصب کنند. چندان که آن دو دلان به نفرین و دروغ‌زنی به آنان گراییدند، و آنان را گفتند: هلاک شوید ای گروه جدایی‌گزین از سنت و جماعت، ای سرکشان از (فرمان) خلیفه خدا. آنگاه نزدیک به صد سال مردم را از ناحیت علویان بر حذر می‌داشتند، و کینه آنان را در دل‌ها می‌افکندند، و ایشان (= مردم) را از آمیزش با آنان بازمی‌داشتند، تا آن که خدا، روشنی بخش تاریکی را - ابومسلم دولت‌گذار را - فراهم آنان ساخت، و سرزمین‌ها را از وجود ایشان (= امویان) پاک کرد و بندگان را از ایشان رها ساخت.»

از سنجش این عبارات با آنچه پیش از این آمد، آشکار می‌شود که نظر «حمزه» درباره

امویان و احساسات میانه روانه‌اش نسبت به آنان، و این که آنان را نمایندگان جماعت مسلمان برمی‌شمرد، همانا بازگشت به یک حس طبیعی ملی دارد، و نشان می‌دهد که بسیاری از مسلمانان در سده نخست هجری با «قیس بن ابی حازم» درباب امویان هم‌رأی می‌بودند. بنگرید آنچه صاحب «آغانی» (ج ۶، ص ۱۴۱) در آغاز پیوست سوم و هم در پیوست پنجم (درباب آنچه مربوط است به «موسی بن طلحه») یاد کرده است.

پیوست ۳:

علل انقلاب مردم افریقا

«طبری» (۱: ۲۸۱۵).

(بنگرید: ص ۵۱ کتاب)

مردم افریقا فرمانبردارترین مردمان ولایت‌های اسلامی نسبت به بنی‌امیه بودند، و بهترین طاعت را تا خلافت «هشام (بن عبدالملک)» داشتند، به گاهی که برخی داعیان (که احتمالاً از خوارج بودند، بنگرید: کتاب «ابوالمحاسن»، چاپ «ژوینبول»، ج ۱، ص ۳۱۹، ۳۲۶) از عراق به نزد آنان آمدند و آنان را به انقلاب برانگیختند. پس پیوندهای ارتباطی آنان را که با پایتخت خلافت داشتند، بریدند، و همواره تا امروز بر همین نحو باقی ماندند. (این کتاب در سال ۱۸۹۴، یعنی پیش از اعلان جمهوری ترکیه و از میان رفتن خلافت در سال ۱۹۲۳ نوشته شده است) [م.ع.]. اینک سبب این جدایی بیان می‌گردد:

از دیر باز، بربرها پیشنهاد آشوب را از سوی داعیان عباسی بدین گفته رد می‌کردند که «ما با پیشوایان به سبب گناه‌ورزی کارگزاران مخالفت نمی‌کنیم و این کار را بر ایشان روا نمی‌داریم. به ایشان (= بربرها) می‌گفتند که: «کارگزاران همانا به دستور آنان [= پیشوایان] عمل می‌کنند. پاسخ می‌دادند: ما این را تا خود نبینیم (۹) نمی‌پذیریم. پس «میسرة» با چند ده نفر بیرون آمد تا پیش «هشام» رسید و بارخواست. وی بر آنان سخت گرفت، آنان پیش «ابرش» آمدند و گفتند: امیرالمؤمنین را خبر ده که فرمانروای ما، ما و سپاهش را به جنگ می‌برد، پس

هرگاه پیروز شود، غنیمت را به آنان می‌دهد و می‌گوید که ایشان [= سپاه] بدان سزاوارترند، ما گفتیم: چنین جهادی اخلاص بیشتر دارد که هیچ چیز از او نخواهیم گرفت، اگر ما حق داشتیم حلال ایشان باد، و اگر حقی نداشته‌ایم مطالبه نکرده‌ایم؛ و نیز گفتند: وقتی که شهری را به محاصره درمی‌آوردیم، ما را پیش می‌راند و لشکر خود را در عقب نگاه می‌داشت، ما به خود می‌گفتیم: باید پیش روی کنیم، مردانی همچون ما باید از برادران دفاع کنند! خود را فدای ایشان می‌کردیم.

«آنگاه ایشان چهارپایان ما را برپا داشتند، و آغاز پاره کردن شکم آنها کردند، دنبال پوستین‌های سپید برای امیرالمؤمنین می‌گشتند. پس هزار گوسفند را برای یک پوست کشتند، ما گفتیم این که آسان کاری است امیرالمؤمنین را، پس امر را تحمل کردیم و ایشان را در آن حال ترک کردیم. سپس ایشان ما را زیر فشار نهادند تا همه دختران زیبای ما را بگیرند، گفتیم این امر در کتاب (خدا) و سنت نیامده است و ما هم مسلمانیم، پاسخ ده که آیا رأی امیرالمؤمنین همین است یا نه؟ (ابرش) گفت: چنین کنیم. اما چون کار به درازا کشید و خرجی ایشان تمام شد، نام‌های خود در نامه‌ها نوشتند و آنها را به نزد وزیران برداشتند، و گفتند این نام و نسب‌های ماست، پس اگر امیرالمؤمنین از شما راجع به ما پرسید، به او اطلاع دهید.

آنگاه روی به افریقا نهادند، و بر کارگزار «هشام» شوریدند و او را کشتند، و بر افریقا چیره شدند. به «هشام» خبر رسید و از اشخاص پرسید، پس آن نام‌های ایشان بدو نمودند، همان کسان بودند که خبر آمد کردند آنچه کردند.» (دوزی: تاریخ مسلمانان در اسپانیا، ج ۱، ص ۳۴ به بعد).

پیوست ۴:

خوارج در عهد آخرین خلفای عباسی

(بنگرید: ص ۵۱ کتاب)

یک‌بخش از خطبه «ابو حمزه خارجی» از سرزمین یمن، که در مسجد مدینه بیان کرده، بر خواننده عرضه می‌کنیم که خود نمایانگر تمایلات این انشعابگران و دیدگاه آنان است.

«طبری»، ۲: ۲۰۰۹/آغانی، ج ۲۰، ص ۱۰۴/عبدالفرید، ج ۲، ص ۱۹۷):

«ای مردم مدینه هیچ می دانید که ما از دیار خود هرگز با مال و منال خویش به طبع نابکارانه و ناسپاس بیرون نشدیم، و نه بیهده و عیش جویانه. نه دولت پادشاهی خواهیم که در آن فرو شویم، و نه کینه ای دیرین که باز جوییم. لیکن چون فروزه های حق را فرو مرده دیدیم و قهر گوینده حق را، و قتل گزارنده عدل را، زمین با همه وسعت آن بر ما تنگی گرفت. دعوتگری را شنودیم که به سوی طاعت یزدان و حکم قرآن فرامی خواند، پس داعی خدای را اجابت کردیم. (هرکه دعوتگر خدای را اجابت نکند، نمی تواند در روی زمین بگریزد. «قرآن»، س ۴۶، آیه ۳۲). همراه وی پیش قبیله های گونه گون شدیم، هر گروه از ما بر یک اُشتر که توشه راهشان نیز بر آن بود آمدیم، و خود تنها پوششمان را دست به دست کردیم (چونان) بی چیزانی تُنک مایه در روی زمین. خدای پناهمان داد و یاریمان کرد، به خدا که از برکت وی (همگی) برادر شدیم.

«آنگاه مردان شما را بانمکسودی دیدار کردیم، ایشان را به فرمانبری یزدان و حکم قرآن فراخواندیم. آنان ما را با طاعت شیطان و حکم مروان و خاندان سفیان خواندند، به خدا که ضلال و کمال دو چیز مختلف اند. آنگاه هراسان و شتابان پیش آمدند، شیطان با دم شمشیر خود آنان را بزد، و دیگ هایشان را از خون شان به جوش آورد، و آرزوی خویش را در ایشان بر آورد. یاران خدا، گروهان و لشکریانی، با همه تیغ های آبدار پیش آمدند، آسیاب های ما به گردش افتاد، و آسیاب آنان به زخمی که تباہکاران از آن به شک اندرند به چرخش آمد...
«ای مردم مدینه! آن کس که پندارد خدای فرازند جانی را برتر از یارایی اش مکلف ساخته یا آنچه را که ناداده خواسته، همو دشمن خداست، و ما راست (که باوی) برزمیم <44>.

«ای مردم مدینه! مرا از هشت سهمی که خدا در کتاب خود بنا بر ناتوان دوستی اش توانمند فرض کرده خبر دهید، پس نهمین آمد و آن نه از آن جمله است و نه سهمی است یگانه، چه (توانمند) همه آنها را برای خود بزرگ شمارانه و جنگجویانه با پروردگارش، برگرفته. (اینک) چه گویند در باب آن کس که وی را در این کار مدد کند؟

«ای مردم مدینه! به من رسیده است که شما همراهان مرا کم بها می دهید، گفته اید آنان جوانانی نورس اند و عرب هایی پابرهنه. وای بر شما ای مردم مدینه! مگر همراهان پیامبر خدا - ص - جوانانی نورس نبودند؟ جوانانی که به خدا سوگند هم در جوانی پیر شدند، چشمانشان

از نابکاری‌ها کم سو، گام‌هایشان از ناراستی‌ها سنگین. باخدای عزّ و جلّ به جان بیعت کردند، جان‌هایی که نمیرد. دردهاشان با رنج‌هایشان درآمیخت، و خاستن شب‌هایشان با روزه روزان‌شان...».

و نیز، آنچه را که صاحب «آغانی» (ج ۲۰، ص ۱۰۶) دربارهٔ خلفای راشد و بعد امویان نقل کرده، بیاوریم:

«پیامبر خدا - ص - که کتاب بر او نازل شد، و در آن هر آنچه آمدنی و رفتنی است بر وی نموده گردید، و جز به فرمان خدای پیشروی نکرد، تا آن که خدا او را - ص - به سوی خود برد و به فرجامش رساند، هرگز شما را در کارتان به شبهه نیفکند. آنگاه پس از او «ابوبکر» سنت را بر نهاد، و با برگشتگان (از دین) جنگید و در کار خدا خرامید، تا آن که خدا او را هم به سوی خود برد، خلق از او خورسند بودند، رحمت و آمرزش خدا بر او باد! آنگاه پس از او «عمر» ولایت یافت، سنت دو یار خود برگرفت، سپاهیان گرد آورد، شهرها بگشود، غنیمت‌ها ستاند و میان مردم خود پخشید. آستین بالا کرد و بازو بگشاد و هشتاد (تازیانه) باده گسار رانواخت. در ماه رمضان برخاست و بادشمن در سرزمین‌شان جنگید و شهرها و دژها بگشود، تا آن که خدا او را هم در حالی که خلق از او خورسند بودند به سوی خود برد، او را هم رحمت و آمرزش و بهشت خدایش باد! آنگاه پس از او «عثمان» پسر «عفان» ولایت یافت. شش سال به سنت دو یار خود کار کرد، سپس نوپیدی‌ها آورد، فرجام آنها آغازشان را باطل همی کرد. رشتهٔ دین پس از آنها پریشید، هرکس آنها را از برای خود خواست، و هر مردی از ایشان رازی را پنهان کرد که خدای آن را آشکار کرده، بدین سان درگذشتند.

«آنگاه علی بن ابی طالب (ع) ولایت یافت، به غایت مقصودی از حق نرسید و راهنمایی از برای آن بر نهاد، او هم گذشت. تا آن که «معاویه» پسر «ابوسفیان» لعنت شدهٔ پیامبر - ص - و پسر لعنت شده‌اش، سبکمایه‌ترین گول عرب‌ها، جا مانده از حزب‌ها، به طمع پول اسلام آورده‌ای، ولایت یافت. ناروا خون ریخت، بندگان خدا را بندهٔ خود کرد، مال خدا را ضبط کرد، دین او را کج و ناراست کرد، بدانچه دلش می‌خواست عمل کرد تا از راه او بدر شد، خدا بدو کند آنچه باید! آنگاه پس از وی پسرش «یزید» مَستان، «یزید» پستان، «یزید» چَرغان، «یزید» سگان، «یزید» یوزان، «یزید» بوزینگان ولایت یافت. با قرآن مخالفت کرد و پیرو غیب‌گویان شد، با بوزینه هم‌نشین گشت و بدانچه دلش می‌خواست عمل کرد، تا بدانگونه

درگذشت، خدالعتنش کناد و کند بدو آنچه باید! آنگاه «مروان» پسر «حکم»، رانده لعنت شده پیامبر خدا - ص - و پسر لعنت شده اش ولایت یافت، لعنت بر خود او و بر جدّ و آباء اش بفرستید!

«آنگاه پس از او پسران مروان، خاندان لعنت، روی کار آمدند، رانندگان پیامبر خدا - ص -، گروهی سرراهی که نه از مهاجران و انصارانند و نه از تابعان نکوکار. مال خدا را طوری خوردند، و دین خدا را طوری به بازی گرفتند (که می‌رس). بندگان را بنده خود ساختند، این کار از بزرگشان به کوچکشان به ارث رسید. وای که چگونه خلق را تباه و ناتوان کردند، و سپاس مرخدای را...!

«آنگاه هم بر این گونه کارها و خوار شمردن کتاب خدای تعالی - که آن را به کناری پرت کرده بودند - گذشتند، خدا لعنتشان کند؛ و همانطور که مستحق لعنت بر آنان باد! از جمله ایشان «عمر بن عبدالعزیز» ولایت یافت، رسیده و نرسیده از آنچه گفته بود عجز آورد تا آن که درگذشت، و هیچ یادی به خیر و شرّ از آن نکرد. سپس «یزید» پسر «عبدالملک» آمد، امّزّدی ضعیف و سفیه و نادرست در کار و امور مسلمانان، نابالغ و کمال نیافته؛ در صورتی که خدای عزّوجلّ گوید: «اگر کمالی از ایشان دیدید، پس مال هایتان را به ایشان واگذارید» (سوره ۲، آیه ۵). کار ملت محمد و قوانینش والاتر است، و آن به نزد خدا خیلی بزرگ است... حرام می نوشید، حرام می خورد، حرام می پوشید، دو جامه حریری که می پوشید و برای او بافته بودند کمابیش هزار دینار می ارزید، پول ها به ناروا گرفته شده و نابجا خرج می شد، پس از آن که مزدگانی ها بر آن بسته و اشعار درباب آنها گفته می آمد. هر آنچه پس از (هر) صالحی و (هر) پیغمبری مرسل دیگر حلال نبود، وی حلال می شمرد.

«آنگاه حبابه خواننده در این کنار، و سلامه نوازنده در آن کنارش می نشاند، تا بانای و نی های شیطان برایش خنیاگری کنند، باده صافی می نوشید که در حرام بودنش تصریح شده، چندان که بدان فروگیر می شد، و جان و گوشت و خونس درهم می آمیخت و شدت آن بر خرد وی چیره می شد، زر و زیور خویش می گسیخت، و سپس روی به آن دو می کرد و می گفت: «می گذارید که پرواز کنم؟ آری! تا آن که به سوی آتش، به سوی نفرینکده خدا پرواز کرد...».

پیوست ۵:

مهدی‌های غیر اهل بیت

(بنگرید: ص ۸۶ کتاب)

«ابن سعد»، حدیثی روایت کرده که در آن آمده است: «موسی بن طلحه» همان مهدی منتظر است، و ما هنگام سخن گفتن درباره «هرج» (= کشتار) بدان اشاره کردیم (ص ۸۶). اینک متن آن حدیث را به نقل از «ابن سعد» (طبقات / Cod. Goth. 1748f. 1082 suiv) بر خواننده عرضه می‌کنیم:

«از خالد بن سمیر است که گفت: «مختار بن ابی عیبده» به کوفه آمد. سران مردم کوفه از او گریختند، و در بصره بر ما وارد شدند. «موسی بن طلحه بن عبیدالله» در میان ایشان بود، مردم آن زمان او را مهدی می‌دانستند. خالد سمیر گفت: مردم به او سر می‌زدند، من نیز روزی سر زدم، ناگاه پیری دیدم خموش، کم‌سخن، اندوهگین و نژند، تا این که یک روز به سخن آمده گفت: «به خدا اگر بدانم که این وضع فتنه‌ای گذرا می‌باشد، خوشحالت می‌شوم از این که صاحب چنین و چنان شوم، من خطر را بزرگ می‌بینم». مردی از آن جماعت پرسید: ای ابو محمد! چیست آن که می‌ترسی و سخت تر است که آشوبی باشد؟ گفت: از هرج (= کشتار) می‌ترسم. پرسید: هرج چیست؟ گفت: آنچه همراهان پیامبر - ص - حدیث می‌کردند: کشتار در دم آن ساعت (= قیامت). مردم بر امامی (= پیشوایی) قرار و آرام نگیرند تا آن که آن ساعت (= قیامت) بر آنان بپاخیزد، و اکنون چنین شده است. به خدا سوگند اگر چنان شود، دوست داشتمی بر سر کوهی باشم که هیچ صدایی از شما نشنوم و هیچ داعی از شما نبینم، تا آن که دعوتگر پدرم بر من فرارسد. خالد سمیر گفت: آنگاه خاموش شد، سپس گفت: خدا «عبدالله بن عمر» یا «ابو عبدالرحمان» را - نمی‌دانم به نامش یا به کنیه‌اش خواند - رحمت کند، انگارم عهد پیامبر خدا - ص - است، که پیمان کرد آشوب و دگرگونی نشود. به خدا پس از آن که آشوب نخستین قریش بیارمید، با خود گفتم که این مرد باید پدرش [طلحه] را درباره کشتن گاهش سرزنش کند. گویند «موسی بن طلحه» به کوفه کوچ کرد و در آنجا فرود آمد، و هم

در آنجا هلاک شد» <45>.

«ابن حجر» (ج ۳، ص ۹۹۰، ۹۹۶) یاد کرده است که «موسی بن طلحه» همان مهدی است. هم چنین حدیث «هرج» در «الفائق» زمخشری آمده. در میان حدیث‌هایی که «ابن سعد» نقل کرده، آمده است که «عمر بن عبدالعزیز» همان مردی است که زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد:

«از جویره بن اسماء است از «نافع» که عمر بن خطاب گفت: نمی‌دانم آن شخص عیب‌دار از فرزندان من که (زمین را) پر از عدل کند کیست؟ (از) «نافع» است از «ابن عمر»، گفت: فراوان از «ابن عمر» شنیدم که گفت: کاش می‌دانستم آن کس که - از فرزندان «عمر» که در صورتش نشانی هست - زمین را پر از عدل می‌کند، کیست؟ «ابن عمر» گفت: ما حدیث می‌کردیم که این امر به انجام نمی‌رسد، تا آن که مردی از فرزندان «عمر» بر این امت ولایت یابد و به روش «عمر» رفتار کند، و خالی در صورتش هست. گفت ما می‌گفتیم او «بلال بن عبدالله بن عمر» است، که خالی در صورتش بود. گفت تا آن که خدا «عمر بن عبدالعزیز» را آورد، که مادرش «ام عامر» دختر «عامر» مادر «عمر بن خطاب» است. «یزید» گفت: ستوری از ستوران پدرش او را ضربتی زد و زخمی‌اش کرد. گفت: پدرش خون او را پاک می‌کرد و می‌گفت: از این که زخم‌دار بنی‌امیه باشی خوشبختم. «عبدالله بن عبدالمجید حنفی» ما را خبر داد و گفت ای «عبدالجبّار بن ابی‌معن»! گفت: از «سعید بن مسیب» شنیدم که مردی از او پرسید: ای «ابومحمد»! مهدی کیست؟ «سعید» بدو گفت: آیا به خانه «مروان» درآمده‌ای؟ گفت: نه. گفت «عمر بن عبدالعزیز» به مردم بار می‌دهد. پس آن مرد جدا شد و رفت تا به خانه «مروان» درآمد. پس امیر را و مردم را دید که انجمن کرده‌اند. آنگاه به سوی «سعید بن مسیب» بازگشت و گفت: ای «ابومحمد»! به خانه «مروان» درآمدم، اما هیچ کس را که بگویم آن مهدی است ندیدم. «سعید بن مسیب» پاسخ داد - و من شنیدم - : آیا «عمر بن عبدالعزیز» زخم‌دار نشسته بر تخت را دیدی؟ گفت آری! گفت همو مهدی است. (از) «مسلمة بن عبدالعزیز» است که گفت: از «عزرمی» شنیدم می‌گوید: از «محمد بن علی» شنیدم که می‌گوید: پیغمبر همواره از ما و مهدی از «بنی عبد شمس» است، و ما او را جز «عمر بن عبدالعزیز» نمی‌دانیم. گفت و این امر در خلافت «عمر بن عبدالعزیز» است. «مسلم بن ابراهیم» ما را خبر داد و گفت: «ابوبکر بن فضل بن مؤتمر عکّی» مرا حدیث کرد و گفت: «ابو یعقوب» بنده «هند» دختر «اسماء» مرا

حدیث کرد و گفت: به «محمد بن علی» گفتم که مردم پندارند که مهدی در میان شما هست. گفت همانا که چنین است ولیکن از خانواده «عبد شمس» است، گفت: گویی منظورش عمر بن عبدالعزیز است. بنگرید: «طبری» (۲: ۱۳۶۲ س ۱۲ به بعد). یعقوبی (چاپ «هوتسما»)، ج ۲، ص ۳۶۹ س ۲.

پیوست ۶:

«سلیمان بن کثیر» و پنجگی (= کفیه)

(بنگرید: ص ۹۷ کتاب)

در کتاب «المقفی الکبیر» مقریزی (دست‌نوشته «کتابخانه ملی پاریس» برگ ۸۰ ب) آمده است:

«سلیمان بن کثیر خزاعی از سالاران بود. هنگامی که «ابوجعفر» برادر «ابوالعباس» بر «ابومسلم» وارد شد، بدو گفت: ما درست شدن امر شما را دوست می‌داشتیم که، شکر خدا و نعمت وی به انجام رسید، و اگر بخواهید او را و ازگون خواهیم کرد. «محمد» پسر سلیمان بن کثیر «خداش» گرا بود، و از این که پدرش کار را به «ابومسلم» واگذاشت ناخورسند شد. پس همین که «ابومسلم» پدید آمد و بر امر غالب گشت، «محمد» را کشت. آنگاه سلیمان به نزد «کفیان» آمد، و آنان کسانی‌اند که بر این پیمان نهادند مالی نگیرند، و مال‌های خودشان اگر به آنها حاجت افتاد گرفته شود، و به بهشت درآیند. گویند به آنان مثنی گندم داده شد، پس پنجگی (= کفیه = کف دستی) نامیده شدند. (سلیمان) به آنان گفت ما بادست‌های خویش رودی کنده‌ایم، اینک کسی دیگر - یعنی «ابومسلم» - آمده و آب در آن روان ساخته است. گفته وی به «ابومسلم» رسید، از وی در هراس شد. «ابوتراب» دعوت‌نگر و «محمد بن علوان» مرورودی و جز ایندو در برابر وی شهادت دادند، که او خوشه‌ای انگور گرفته و گفته است که بار خدایا روی «ابومسلم» را، هم بدین‌گونه که این خوشه سیاه گردیده، سیاه گردان و خویش روان؛ و نیز شهادت دادند که پسرش «خداش» گرا بوده، و بر نامه امام شاشیده، پس «ابومسلم»

به یکی از آنان گفت: او را بگیر و به خوارزم بپیوند. به کسی که می خواستند او را بکشند، چنین می گفتند. پس سلیمان بن کثیر به قتل آمد.»

این اطلاعات چشم گیر مفصل و آن گزیده های جزئی کوچک، در کتاب های بسیاری از مورخان عربی نویسنده است. «مقریزی» در باب ذکر برخی از پراکنده های آنها در کتابش «النزاع و التخاصم فیما بین بنی امیه و بنی هاشم» (چاپ "Voss"، ص ۵۲) یکتاست. اما متأسفانه، مقریزی به هیچیک از منابعی که این اطلاعات را از آنها نقل کرده، اشارتی ننموده است. بعید نیست که مورخان همروزگار دولت عباسی، همه آنچه را که باعث کسر شأن این دولت می شده، از کتاب های خویش حذف کرده اند؛ از آن جمله، گزیده ها و اخباری که مورخان همروزگار «مقریزی»، بیمی از ذکر آنها از سوی عباسیان نداشته اند.

حواشی (۱-۴۵)

دکتر علینقی منزوی

<1>. ترجمه کتب مستشرقان باید با نقد و نظر توأم باشد؛ اینان عرب زده و سنی مآب هستند. ملاحظه می‌شود که در همین صفحه اول مقدمه، دنبال اسباب پیروی خراسانیان از دعوت آل عباس می‌گردد. در صورتی که باید دنبال این سؤال باشد که: چگونه خراسانیان برای نهضت خود آل عباس را وسیله قرار دادند.

<2> کشمکش‌های قبایل عرب نیز اگر با در نظر گرفتن وضع جغرافیایی ایشان بررسی شود، تأثر «قحطانیان» جنوب از فرهنگ «هندو ایرانی» یمن، و تأثر «نزاریان» شمال از فرهنگ یهود، سبب دفاع جنوبیان از تشیع و تصوف را در برابر دفاع شمالیان از اندیشه‌های توحید عددی سنی بیان خواهد کرد.

<3>. در اینجا باید تذکر داد که: حمل سادگی دربار خلیفگان راشد بر بی‌آلایشی مثبت، خلاف واقع تاریخی است. فرق میان راشدین و امویان در این است که راشدین هنوز از صحرا بیرون نیامده، از تمدن دور مانده و از خوشگذرانی بی‌خبر بودند تا بمرند؛ در صورتی که امویان به میان مردم متمدن پای نهاده، خوشگذرانی را آموختند، و خوی وحشی آنان را به سوء استفاده وادار کرد.

<4>. باید گفت: شست دین‌تر بودن بنی‌امیه از راشدین، یک «تز» معروف نزد مستشرقان است، اما نباید آن را برخلاف قانون تکامل پذیرفت. اسلام رسمی سنی، در چهار قرن اول روز بروز، روی به شکل گرفتن داشت و تکامل می‌یافت هیچ خلیفه راشد از بنی‌امیه معتقداتی پابرجا تر و مستدل‌تر نمی‌داشت. خوشگذرانی‌های بنی‌امیه ناشی از متمدن‌تر شدن آنان، بر اثر

زندگی با مردم متمدن بوده است. رفتار راشدین (البته باید گفت غیر از علی ابن ابی طالب) با مردم و علما صددرجه وحشیانه تر و غیرانسانی تر از امویان بوده است. در زمان امویان دختر عرب به ایرانی داده شده است، اماتا «عمر» زنده بود - به قول ابونعیم اصفهانی - دخترش را به «سلمان» نداد (حلیة الاولیا) اگر حال سلمان با آن هاله قدوسیّت - که از اخبار پیغمبر همراه داشت - چنین باشد، تکلیف دیگران معلوم است.

<5>. گلدزیهر و برخی از مستشرقان یهودی، اصرار دارند که یمن را «عربی محض» و سامی بکر نشان دهند، تا تمدن اسلام و مفاهیم قرآن یکسره دزدی از تورات باشد. در صورتی که یمن مرکز ارتباط هند با آفریقا بوده، و مدتی در اشغال ایران و در قلمرو تمدن هند و ایرانی قرار داشته، چنان که به اعتراف قرآن (۲۴:۲۷) مردم یمن میترائیست (= مهرپرست) بوده‌اند. توحید اشرافی از یمن بر حجاز می‌تافته، و در آن جا با توحید عددی شمالی (یهودی) آمیخته، و قرآن پدید آمده است. در سقیفه بنی ساعده بود که شمالیان مسلط شدند، ایشان تا قرن دوم جنوبیان غنوصی و به اصطلاح «سبائی» را می‌آزردند. شمالیان نزاری با یمنیان تقریباً همان رفتار می‌کردند که با ایرانیان می‌کردند. [رش: گفتار «سیمرغ و سی مرغ» (منزوی)، مجله یغما، شهریور ۱۳۵۶]. فرهنگ دو رگه اسلامی، از ترکیب فرهنگ «هندو ایرانی» یمن (جنوب) و تمدن یهودی شمال (فلسطین) پدید آمده، داستان نمادین ازدواج پادشاه یهود (شمال) با ملکه سبا (جنوب) که در سورة نمل قرآن آمده، مانند ده‌ها داستان از قبیل شیخ صنعان و حی بن یقظان و سلامان و ابسال، همگی این ترکیب دو فرهنگ هندی و یهودی را نشان می‌دهند.

<6>. ظاهراً آن داستان‌های خوش‌بینانه نسبت به راشدین را مؤرخان - که همگی ضدبنی‌امیه بودند - از برای طعنه زدن و علیه ایشان به نفع راشدین می‌ساخته‌اند. باید گفت همان «دقت» (یاد شده) نشانه برتری امویان بر راشدین است، یعنی نشان می‌دهد که راشدین پلیدتر از امویان بودند.

<7>. «تازی» و نسبت بدان «تازیک» از ریشه تازیدن و تاختن است، خواه مردم کمرباریک دونده باشند، و خواه سگ کمرباریک دونده و خواه اسب باشد. وجه تسمیه عرب‌های سامی بدین لقب در نزد ایرانیان همین بوده، و وجه تسمیه تازیک‌های آریایی آسیای مرکزی و ماوراءالنهر نیز همین است. اسب تازی نیز بدین معنی است، و گرنه عربستان اصولاً اسب

نداشته است. [منزوی]. لیکن وجه تسمیه «تازی» (= عرب) را، بعضی، به قبیله «طائی» ایرانی مآب دانسته‌اند، که به نظر مقبولتر می‌رسد [پ.ا.] .

8<. عبارت مؤلف نارساست، باید افزود که: طی چهارصد سال حکومت ساسانی مرزهای ایران - توران سنگربندی و جنگ بود، و مهاجرت دسته جمعی ترکها فقط پس از سقوط ساسانی امکان‌پذیر شد. مهاجرت‌های قرن‌های ۲ و ۳ (ه. ق) که به تشویق خلفای بغداد صورت می‌گرفت، سبب امارت‌نشینی ترکان غزنوی و سلجوقی شد. خلفای بغداد ترک‌ها را به مهاجرت دعوت کردند، و سپس ایشان را به قیام علیه امیران محلی ایرانی سامانی، صفاری، طاهری تشویق و کمک کردند. بنابراین، ایرانیان از عرب‌ها در آغاز کار می‌خواستند که جلو ترک‌ها را بگیرند، عرب‌ها هم مدتی اقدام کردند، ولیکن به سبب دوری از صحرا زود خسته شده، به چپاول داخل ایران قناعت نمودند؛ و چون عرب‌ها کم‌کم در قرن ۲ و ۳ ضعیف‌تر شدند و به بغداد اکتفا کردند، ترک‌ها را به مهاجرت و سرکوب امیران ایرانی محلی تشویق می‌کردند.

9<. در حکمیت مؤلف (فان فلوتن) میان طرفداران حجاج بن یوسف و طرفداران عمر بن عبدالعزیز، شایسته است تعلیقی درافزود: طرفداران حجاج می‌گویند، کشور بدون مالیات اداره نمی‌شود، پس او حق داشت بر جزیه‌ها بیفزاید. طرفداران عمر عبدالعزیز می‌گویند: وقتی کسی مسلمان شد، جزیه گرفتن از او ظلم است. اما هیچ یک از این دو فرمانروای ستمگر و وحشی از بنی‌امیه، بدین مطلب نرسیدند که هم مردم محکوم و هم مشتی عرب حاکم هر دو انسانند، و باید بالسویه مصارف و هزینه‌های دولت را تحمل کنند. پس مالیات لازم است، لیکن بالسویه، نه آن که توده‌های بومی را بدوشند و مشتی وحشی از صحرا رسیده بخورند. فان فلوتن برای جلب نظر اکثریت عرب سنی، عمر عبدالعزیز را پیرو شایسته عمر خطاب شمرده، و بدین بیان «عدالت» را برای عمر خطاب علم‌سوز فرهنگ‌برانداز تضمین می‌کند. نژادپرستی چون پسر خطاب را که از دادن دختر به سلمان فارسی امتناع نمود (حلیة الاولیاء، ۱: ۱۸۶) و ورود مسلمان غیر عرب را به مدینه منع کرده بود (مسعودی، مروج الذهب، پاریس، ۴: ۲۲۶) نمی‌توان با چنین کلماتی تبرئه کرد. فساد حجاج، ستم و تبعیض نژادی و تحمیل مالیات بر توده‌ها به نفع مشتی عرب و وحشی، عمر عبدالعزیز را تبرئه نمی‌کند، که از روی بی‌سیاستی و عدم فهم اقتصادی جزیه را از غیر عرب‌های مسلمان حذف کرد، بدون این که فکر خزانة

کشور باشد و مالیات عادلانه بر عرب و غیر عرب وضع کند.

<10> ایرانیان ۴۰۰ سال عهد ساسانی در ماوراءالنهر، جلو مهاجرت ترکان را گرفته بودند؛

باید پرسید از عرب‌ها چه‌ها دیدند که به همان ترکان متوسل شدند؟!

<11> بلی این دو حزب واقعاً دو ایدئولوژی متضاد داشته‌اند: عرب جنوب (یمنی‌ها) تحت

تأثیر گنوسیزم هندو ایرانی بودند، آیات اشراقی قرآن را محکم شمرده، آیات عددی و مادی

را متشابه می‌شمردند. حزب مصری و نزاری شمال عربستان تحت تأثیر توحید عددی تورات و

تمدن فلسطینی بودند، آیات عددی قرآن را محکم، و اشراقی را متشابه می‌شمردند. دفاع

حارث از اصول گنوسیزم نیز، نشانه «مولا» بودن او است. بعید است یک تن عرب شمالی

مُرجنی شود، و ضد بنی امیه بجنگد و به کمک یمنی‌ها درآید.

<12> حارث از رهبران بزرگ مُرجئه است که شعار ایشان برتری «کار دل» بر «کار اندام»

بوده است، و این خود یک اندیشه ایرانی پیش از اسلام است [بِنگرید: مقاله «مرجئیان که بودند

و چه می‌گفتند؟» (منزوی) کاوه، مونیخ، ش ۶۱: ص ۸ به بعد).

<13> قضاوت مؤلف ما، درست مثل یک طرفدار حکومت عباسی است. مبلغان عباسی

می‌خواستند امویان را ضد اسلام، ضد عرب، ضد خلفای راشدین قلمداد کنند، تا مجوزی

برای قیام بر ضد خلیفه داشته باشند. اما در واقع تاریخ امویان دنباله تازش عرب، دنباله اعمال

خلفای راشدین بود، نه ضد آنها. حتی می‌توان گفت: قانون تکامل، اموی‌ها را بر راشدین برتر

و متمدن‌تر نشان می‌دهد. علت قیام عباسیان اشتداد خفقان نبوده، بلکه خسته شدن و بیدار

شدن مردم بومی، گنند شدن سلاح تازش عرب بود. در قرن اول هرکس نفس کشید کُشتند، در

قرن دوم خودشان متمدن شدند و نمی‌توانستند همچنان بکشند، در قرن سوم به تأسیس سلاح

ایدئولوژیک (علم کلام) اقدام کردند، چون مردم بومی بیدار شده، عربی آموخته، عربها راهم

بیدار کرده بودند، تازیانه و زندان دیگر مؤثر نبود.

<14> در مورد چندین مزار برای یک تن باید گفت که: مزار نزد ایرانیان به معنی مقبره

نبوده است، بلکه آن را به جای «بنای یادبود» امروزیان بکار می‌گرفته‌اند. اگر در پنج شهر بنای

«رأس الحسین» می‌ساختند، به معنی قبر او نبوده است. «مزار شریف» علی بن ابی طالب در

هرات، و مزار «ابولؤلؤ» در کاشان و طفلان «مسلم» در سرخس و «شهربانو» در ری به معنی قبر

نیست، سازندگان آنها را بنای یادبودِ ضدّ اموی بلکه ضدّ عرب می‌ساخته‌اند.

<15>. راجع به خاستگاه فرقه‌های اسلام و ریشه‌های ایرانی آنها، در مقاله «مرجیان» (کاوه / ۶۱) تفصیلی هست که خلاصه آن چنین است: ۱). جنگ‌های میان اعراب در نیمه یکم قرن اول سیاسی محض، و جنگ منافع اشخاص حاکم است. ۲). در نیمه دوم که ایرانیان حق اظهار نظر نداشتند، زیر پرچم یک عرب در می‌آمدند و بنام او ایدئولوژی می‌ساختند: عکرمه و ابن عباس، کیسان و مختار ثقفی، کنگر کابلی و محمد حنفیه، نمونه چنین روابطی را نشان می‌دهند. ۳). در قرن دوم که ایرانی حق نفس کشیدن یافت، ایدئولوژی‌ها رواج گرفت اما همگی تحت پیگرد خلفا بود. ۴). در قرن سوم خلفا مجبور شدند با سلاح ایدئولوژیک مسلح شوند، پس بدین منظور کسانی را از خود ایرانیان استخدام کرده بودند، «علم کلام» را ساختند. <16>. با اینکه مدینه در شمال مکه است، مردم مدینه (انصار) خود را قحطانی و یمنی می‌شمردند، و غنوصی تر از مهاجران مکه فکر می‌کردند، که خود را شمالی می‌پنداشتند. پس از مرگ نابهنگام پیامبر (ص) قدرت شمالیان در سقیفه بنی ساعده غلبه یافت، و توحید عددی یهود مسلط گردید و مذهب رسمی اسلام شناخته شد؛ و لذا مردم مدینه همیشه ضد بنی امیه بودند، که خود را نزاری و شمالی می‌دانستند.

<17>. این سخن مؤلف کاملاً صحیح است، و باید بدان تکیه نمود و آن را برجسته شمرد. چه، در حقیقت راشدین خیلی وحشی تر و ضد انسان تر از امویان بودند. قصرنشینی امویان تمدن بود که از ایرانیان و سوریان آموختند، و راشدین آن رانمی فهمیدند.

<18>. چنان که پیشتر یاد کرده شد، هنگامی که به ایرانیان حق تنفس داده نمی‌شد، ایده‌نولوژی‌های خود را زیر پرچم سیاسی اعراب متخاصم، و بنام ایشان ابراز می‌کردند، پس شکل سیاسی و شخصی جنگ‌های میان عرب‌ها به شکل ایدئولوژیک تبدیل شد.

<19>. تکامل خوارج در اسلام نوعی خاص است. خارجیان عرب سنی تر از خارجیان ایرانی بودند. خارجیان ایرانی گرایش «غنوصی» داشتند، هر چند ضد «علی» می‌بودند. خارجیان یمن نیز همان‌طور که مؤلف می‌گوید غنوصی تر از خارجیان شمال عربستان می‌بودند.

<20>. فان فلوتن در اینجا کلمه «گنوس» به کار برده، و مترجمان محترم عربی آن را به «اشراق» ترجمه کرده‌اند که درست است؛ ولی مترجمان به ترجمه بخشی از ماده «گنوس» در لاروس اکتفا نموده‌اند، که مؤلفان آن تحت تأثیر شدید مسیحیت و یهودیت بوده‌اند، و روحیه

سامی‌گری ایشان باب میل مترجمان عربی بوده است. لذا در ترجمه فارسی، خود را ناچار از تبصره و تذکر می‌بینیم:

۱. در دو کهن‌ترین کتاب مقدس جهان «تورات» و «ودا» که هر دو به مرحله توحید رسیده‌اند، دو گونه خداپرستی دیده می‌شود: (الف). خدای تورات شخصی است قابل اشاره در جایی (-عرش) نشسته، جهان را از عدم محض پدید آورده، مردم را آفریده، هر چند گاه طبق مصلحتی که تنها خودش می‌بیند، کسی را به پیامبری نزد آنان فرستد. این نوع توحید از قرن ششم هجری «توحید عددی» نامیده شده است. (ب). خدای «ودا» عام است و همه جا هست، هیچ جای مشخص نیست، جهان فیض ابدی و ازلی خدا است؛ پس هر وقت که خدا بوده، جهان نیز بوده است. هر انسانی از راه تعلیم و ارتیاض می‌تواند جزئی خدائی را - که در همه هست - در خود گسترش دهد، تا به مرحله اتصال و اتحاد برسد. از قرن ششم به بعد این‌گونه توحید «توحید اشراقی» نام گرفته است.

۲. «توحید عددی» تکامل یافته تعدد آلهه در مذاهب سامی است، و «توحید اشراقی» تکامل یافته ثنویت هند و ایرانی می‌باشد. بنابر ثنویت هند و ایرانی، دو جهان متافیزیکی «خیر» و «شر» در اثر تصادم غیر ارادی، مقداری از مرزهایشان با یکدیگر درآمیخته، و از آن آمیزش جهان سوم - (جهان مادی) پدیدار گشته است. انسان که تکامل یافته‌ترین موجود جهان است، در برابر دو سلسله علل و معلولات جبری خیر و شر قرار گرفته، و به سبب تساوی اجزای دو نیروی خیر و شر در او، دارای آزادی عمل است، و همین آزادی موجب مسئولیت و تکلیف او است، که باید به طرف خیر گرایش گیرد. راه تکامل ثنویت هند و ایرانی به سوی «توحید اشراقی» به طریق کاستن از ارزش وجودی جهان شر آغاز شده است. اینان گفتند: جهان شر، مُرده و بی‌حس است، و سپس آن را به صورت عدم محض شناختند. پس به موجب قانون «عدم العلة علة للعدم» مبدء شرور را نیز امری عدمی شناختند. و در نتیجه جهان وجود منحصر به جهان خیر گردید، و این همان «پانته ئیزم» هندیست، که بعدها در اسلام نام «توحید اشراقی» بدان داده شد.

۳. در قرن هفتم میلاد، توحید اشراقی از جنوب یمن که مرکز ارتباط ایران و هند با آفریقا می‌بود بر حجاز می‌تابید، و «توحید عددی» از شمال فلسطین که مرکز یهود بود به حجاز می‌رسید. تجار قریش در حجاز عامل ارتباط تجارتي و آمیزش این دو فرهنگ

می‌بودند، و از این روی در قرآن برخلاف «ودا» و «تورات» هر دوگونه توحید عددی و اشراقی دیده می‌شود؛ و تا پیغمبر زنده بود مردم مکه که خود را طرفدار شمال، و مردم مدینه که خود را طرفدار جنوب می‌شمردند زیر یک پرچم زندگی می‌کردند.

۴. پس از مرگ پیغمبر عرب‌های مکه در سقیفه بنی ساعده جمع شده، حکومت را به دست خود گرفتند و طرفداران جنوب را کنار نهادند، و در نتیجه «توحید عددی» شمالی مذهب رسمی خلفا شناخته شد. پس از فتح، ایرانیان طبعاً مسلمانان را به شکل گنوستیک [اشراقی] آن پذیرفتند. پس مذهب رسمی توحید عددی در برابر مسلمانان توده‌های ایرانی با جهان‌بینی توحید اشراقی قرار گرفت. ایشان آیات اشراقی قرآن را محکم و آیات به ظاهر عددی را متشابه می‌نامیدند، و طرفداران توحید عددی دولتی درست بعکس آن می‌گفتند. اتفاقاً بیشتر آیاتی که اهل اشراق مدعی هستند عثمان آنها را از قرآن حذف کرده است، جنبه اشراقی دارند نه عددی.

۵. بیشتر مسائل مورد اختلاف میان فرقه‌های مسلمان، خیلی آشکارا ناشی از دو دیدگاه این‌گونه خداپرستی و توحید است: در جبر و اختیار، اولی مذهب سنیان دولتی و دومین نظر مردم ثنوی مآب ایران بوده است. حُسن و قُبْح را اشراقیان عقلی، و سنیان شرعی می‌شمردند. کتب مقدس را اشراقیان حادث و سنیان قدیم می‌شمردند، و...

۶. از سده چهارم هجری به بعد، کم‌کم در اثر آمیزش ملت‌های مسلمان با یکدیگر، مرزهای این عقاید از میان رفته و یا کمرنگ شده است، لیکن در دو سده نخستین مرزها کاملاً مشخص دیده می‌شود. همه این مسائل پیش از آمدن عرب به ایران نیز در دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا، حران و نصیبین کمابیش مطرح بوده است.

۷. تعبیر فان فلوتن به پرستش شاهان، همان است که شهرستانی آن را «نُبوة ملوک بنی‌ساسان» خوانده است (ملل و نحل، ۱: ۲۴۰) و هر دو تعبیر ناشی از نقص بیان است. زیرا که صورت واقعی فلسفه سیاسی رژیم ساسانی را - که مبتنی بر اتحاد مذهب و سیاست بوده است - فارابی توضیح داده است. او جامعه را مانند هرمی نشان می‌دهد که قاعده آن را بی‌سوادان تشکیل داده، و هر داناتر بالاتر از جاهل است تا به دانشمندترین دانایان می‌رسد که رئیس مدینه فاضله است. فارابی شاه، فیلسوف، پیغمبر، امام، قطب را کلماتی مترادف با رئیس مدینه می‌شمرد، که باید به لطف خدا در حین القای دستور از خطا معصوم باشد. و می‌دانیم که

شیعه نیز عصمت امام و پیغمبر را (که رئیس مدینه فاضله می‌شمردند) با همین قاعده لطف - که حسب فلسفه دوگرایی است - اثبات می‌کنند. علم در اصطلاح فارابی جزء الهی در انسان است که در بند ۲ یاد شد، هر انسان می‌تواند و باید جزء الهی را در خویش گسترش دهد، تا به مرحله «لیس فی جُبتی الآله» برسد. پس در آن صورت او رئیس مدینه فاضله خواهد بود؛ و چون درک چنین مفهومی معنوی از مقام رئیس برای طرفداران توحید عددی دشوار می‌بود، خیال می‌کردند ایرانی «شاه» یا «علی» و یا «حلاج» را خدای عرش نشین می‌داند، در صورتی که اشرافیان اصولاً به خدای شخصی قائل نیستند.

<21>. درباره کلمه «مهدی»، شاید بتوان گفت که آن ترجمه «فرّه ایزدی» باشد، زیرا که فرّه ایزدی شاه را در حین القای دستور، از خطا معصوم می‌دارد و هدایت می‌کند، و او را «مهدی» می‌دارد. البته «عصمت» در تشیع مذهبی به طور عموم است، و در تشیع فلسفی عصمت امام و رئیس مدینه و شاه مخصوص به حالت القای دستور می‌باشد؛ چنانکه قاضی نورالله شهید، علم و عصمت امام را منحصر به مسائل مذهبی شمرده است (ذریعه، ۲۲: ۲۸۵: ۱۶)

<22>. مؤلف در اینجا مسائلی را مطرح کرده و درهم آمیخته، که شایسته تجزیه و تحلیل است: (۱). سبا و سبائیان (۲). جزء الهی در انسان و الوهیت امام. نخست آن که: «سبا» نام سرزمین یمن است، که مرکز ارتباط هند و ایران از یک سو، و آفریقا از سوی دیگر، و مدتها در اشغال دولت ساسانی بوده است، و از این روی مرکز تشعشع اندیشه‌های گنوستیک هندو ایرانی در شبه جزیره عرب پیش از اسلام بوده است. ظاهراً سربانیان شمال هرکس را که دارای افکار هند و ایرانی می‌شد به کنیت «برسابا» می‌خواندند، و پس از تسلط عرب‌ها بر خاورمیانه این کلمه به «ابن سبا» و «سبائی» ترجمه شده است. پس از کنفرانس سقیفه بنی ساعده، که منتهی به تسلط شمالیان نزاری و تأسیس خلافت سنی عرب، و خانه نشین شدن خاندان محمد (ص) و در اقلیت ماندن جنوبیان قحطانی و ایرانی مآب‌ها گردید، حکومت سنی اموی هر اشرافی مسلک را بنام سبائی تحت تعقیب قرار می‌داد، و از میان غنوصیان یعنی کسی که بیشتر برای علی بر ضد نزاریان جانفشانی کرده بود، عمّار یاسر را تشخیص داده او را بدین لقب می‌خواندند. بعدها هاله قدوسیتهی که غنوصیان از اخبار نبوی در ستایش عمّار ساختند، سنیان عباسی را مجبور کرد تا آن ناسزاها را از «عمّار» سلب کرده، به یک شخصیت موهوم بنام «عبدالله سبا» ببندند. دشمنی عربها با پسرعموهای یهود خود، بعدها سبب شد که

عبدالله «سبای» موهوم را یک یهودی یمنی بنامند، و ریشه‌اندیشه‌های اشراقی هندی را یهودی‌الاصل بخوانند. شخصیت موهوم عبدالله سبا چهارده قرن در کتب تاریخ اسلام می‌گردید، تانخستین بار دکتر طاها حسین رئیس دانشگاه مصر در وجود چنین شخصیت شک نمود، و سپس دکتر علی وردی استاد دانشگاه بغداد او را همان عمّار یاسر دانست، و سپس مرتضی عسکری کتابی در این باره بنام عبدالله سبانگاشت، که در سال ۱۹۷۵ چاپ شده است. پندار «تجسیم خدا» تا قرن چهارم عقیده ساده همه سنیان بوده است، و چون در این وقت عربها با اندیشه متافیزیسم آشنا شدند، کم‌کم از تجسیم خدا و ملائکه دست برداشته، آن را به غنوصیان نسبت دادند. اما پیش از آن تاریخ، هر چند غنوصیان همیشه منزّه‌گراتر از سنیان می‌بودند، ولی به علت خام بودن زبان عربی، در دو قرن اول کلمه «وجود» فقط به معنای ربطی «است» بکار می‌رفت، پس ایشان ناچار بودند برای رسانیدن معنای «هستی» کلمه «جسم» را بکار برند. پس جسم بودن خدا که از کلام فیلسوفان اشراقی چون «هشام حکم» نقل شده، نیز به معنای موجود بودن او است، و این معنی را «هشام» صریحاً بیان می‌کرده است (اشعری: مقالات، ۶/۲) و شاید به همین سبب باشد که بیرونی در ترجمه عبارتی از کتاب کنزالاحیای مانی، می‌گوید: جسم‌ها در آن جهان (جهان مابعدطبیعی) ابعاد و عوارض (کم و کیف) ندارند. [تحقیق مالهوند، چ ۱۹۵۸، ص ۲۹]. سپس همین «جسم بی ابعاد» از مانی، مفهوم «بلاکیف» و «بلکفه» را وارد علم کلام ساخته، کلینی آن را از خطبه علی (ع) نقل کرده [کافی، ج ۱، ص ۱۳۷] و سپس اشعریان سنی آن را گرفته، در علم کلام خود بسط و تفصیل داده‌اند.

دوم: جزء الهی در انسان: اشراقیان انسان را مرکب از جزء الهی (روح) و جزء مادی تن می‌شمردند، و عرب‌های سنی فقط از قرن چهارم آن را به نوعی پذیرفتند، و پیش از آن تاریخ این عقیدت موجب تکفیر و حبس اشراقی مآبان و قتل بسیاری از ایشان گردیده است. این جزء الهی در افراد بشر زیاد و کم داشته، و درجه و مقام اجتماعی و مذهبی آنان را معین می‌کرده است. بنابراین دید اشراقیان «رئیس مدینه» کسی می‌توانست باشد که جزء الهی او بیش از دیگران باشد. فارابی همین را اعلم بودن نامیده، شهرستانی از این معنی به «نبوة ملوک بنی ساسان» تعبیر کرده است. عربها که با عینک «توحید عددی» یهود به مسأله می‌نگریستند، می‌پنداشتند که ایرانیان شخص «علی» یا هر پیشوای دیگر مانند «حلاج» را خدای عرش نشین می‌دانند، در صورتی که اهل اشراق اصولاً خدای عرش نشین نمی‌شناسد، تا مقام او را به «علی»

یا هر پیشوای دیگر بدهد. بنابراین فرقه‌هایی که مؤلف میان کیسانیان و سبائیان تندرو و شیعیان میان‌ه‌رو، از مِلَل و نِحَل نویسان سُنّی نقل کرده است، همگی شاخ و برگ‌های یک اندیشه گنوستیک را بیان می‌کنند.

<23>. برای فهم «تجسیم» در نزد سبائیان، بنگرید تعلیقه پیشین (ش 22) و اما درباره اتحاد افکار راوندیان با سبائیان، باید بیاد داشته باشیم که در اصول غنوصیه همه اشراقیان همگام بوده‌اند. درباره ابوهاشم پسر محمد حنفیه، باید بیاد آورد که محروم بودن غیر عربها از اظهار نظر، ایرانیان را مجبور می‌کرد که اندیشه‌های فلسفی خود را بنام یکی از سران عرب اظهار نمایند؛ چنانکه عکرمه، ابن عباس را «جَبْرَ الْأُمَّة» کرد؛ و کیسان، مختار ثقفی را «حِجَّةَ الزَّمان» (= خواجه زروان) ساخت؛ و کنگر کابلی، محمد حنفیه و پسرش ابوهاشم را... [رش: مقاله «جَبْرَ الْأُمَّة» (منزوی)، مجله کاوه، مونیخ، ش ۵۵-۵۶].

<24>. در اینجا مؤلف سُنّی زدگی نشان می‌دهد. شاید بتوان این مسأله را علمی شمرد، که هر دینی مرکب از ادیان پیشتر از او است، و تحت تأثیر محیط و عوامل آن رشد می‌یابد؛ ولیکن اختصاص دادن شیعه بدین امر، به هیچ وجه جنبه علمی ندارد. آری، اسلام شیعی در شرق نهر فرات تا سند، تحت تأثیر گنوسیزم و اشراق هند و ایرانی بوده، و اسلام سُنّی در غرب فرات تحت تأثیر توحید عددی تورات یهود و سریانیان بوده است. چرا ما یکی را بزرگنمایی کنیم، و از یکی چشم‌پوشی نمائیم؟

<25>. در قرن هفتم میلادی در خاورمیانه، دو فلسفه سیاسی حکمفرما بود: اول، در روم شرقی که قدرت در دست امپراتور و مذهب بدست پاپ مستقل می‌بود؛ دوم، در ایران که شاه مظهر هر دو نیروی سیاسی و مذهبی می‌بود. فارابی فلسفه سیاسی مدینه فاضله را از نظام سیاسی ساسانی گرفته، و مدینه فاضله خود را بر آن استوار کرده است. شیعیان نیز بوسیله غلاة، اسماعیلیان، کیسانیان همین روش را برگرفتند. البته محمد (ص) در مدینه نیز ده سال همین نظام ساسانی را اجرا می‌کرده است، ولی دولت او در این دهسال به صورت یک دولت بزرگ درنیامده بود، تا ببینیم به چه صورت اداره خواهد شد؟

<26>. البته نسبت غیب‌گویی‌ها بعدها ساخته شده است، در اینجا مؤلف گفته‌ها و ادعاهای سنیان را بیان می‌کند. اولاً هیچگاه در تاریخ، معجزه و غیب‌گویی به شخص زنده نسبت داده نمی‌شده است، بلکه همیشه آنها را به مردگان و بزرگان گذشته منسوب می‌داشتند. ثانیاً مسأله

علم امام که مورد تکیه غنوصیه ایرانی بود، و همیشه خلفا را سرزنش می‌کردند چنین بوده است که: ایرانیان در عهد ساسانی شاه رارئیس مدینه فاضله، و اعلم مردم و مربوط با عقل فعال می‌دانستند. البته اینها حقیقت نداشت ولی مسلماً شاهان ساسانی از آغاز جوانی بهترین تعلیمات را می‌دیدند، و از جهل مردم استفاده کرده مدعی اشراق و کشف و شهود نیز بودند؛ و پس از سقوط ایشان، حکومت به دست عرب‌های بی‌سواد افتاده بود - که حتی ادعاهای دروغ ساسانیان را هم نداشتند. ایشان به بی‌سوادی خود و محمد (ص) افتخار می‌کردند. لذا بازماندگان جندی‌شاپور و سورا که به صورت موالی دشمنان خلیفه بودند، به دنبال پیشوای عالم می‌گشتند. روایاتی بسیار در کافی (ج ۱ ص) می‌بینیم که می‌گوید: خدا مردم را به دست یک پیشوای بی‌سواد نمی‌سپارد. اشراقیان پیشوای عالم و باسواد می‌خواستند، نه با علم غیب و معجزه‌مند! زیرا که هر دو مورد انکار ایشان می‌بوده است. اما عربها علمی جز علم غیب نمی‌فهمیدند، محمد حنفیه خیال می‌کرد ایرانیها به پدرش علم غیب نسبت داده‌اند، و لذا منکر آن می‌شد!

<27>. فراخواندن ابوهاشم عباسیان را، طبق وصیتنامه‌ای است که یعقوبی آورده، و ظاهراً از ساخته‌های عباسیان است که برای توجیه مشروعیت حکومت خود ساختند.

<28>. مؤلف یک انگیزه مهم را یاد نکرده است: امام عباسی می‌دید که مردم خراسان بدون دعوت او هم خود بخود بر ضد دستگاه اموی می‌شورند، پس چرا از موقعیت استفاده نکند. اصولاً این نظر فان فلو تن غلط است که امام عباسی مردم خراسان را به قیام دعوت کرده است، در حالی که قیام‌ها و شورش‌های خراسان، امام را تحریک کرد تا از موقعیت استفاده نماید. تاریخ را توده‌های مردم ساخته‌اند، نه امام‌های عباسی. البته کمی بعد، مؤلف به راه درست آمده اما نه کاملاً درست.

<29>. جنگ «عباسی - اموی» تا حدی مبین کشمکش میان غنوصیه جنوبی (قحطانی یمنی) - که ریشه هند و ایرانی داشت، و میان مضرری‌ها و نزاریان شمال بود - که یهودگرا و طرفدار توحید عددی بودند (ش 23)، پس دعوت مضرریان بر ضد خود شاید حالت استثنایی داشته است.

<30>. خاورشناسان مسیحی درباره اسلام - حتی در ایران و هند نیز - مانند اروپای مسیحی قضاوت می‌کنند؛ و چون مسیحیت فرزند یهودیت است، در ایران نیز می‌خواهند هر پدیده را

به یهودیت بچسبانند. مگر تقدس عدد ۱۲ قبل از یهود نبوده؟ مگر برجهای ۱۲ گانه سال و منطقه البروج بابلی و هندی نیست؟ [منزوی]. به علاوه، عدد دوازده گذشته از شمار حواریان «مسیح» - همانا نماد و شمار «امام» (imām) های مانوی است، که دین محمدی و به ویژه شیعه علوی یکسره متأثر از آن کیش جهانی ایران می باشد [پ.ا.] .

<31>. سه تبصره بر این بند باید افزود: ۱). صفت «یگانه» (= واحد) زیاد است، «طاعة الرجل» - چنانکه در همه کتب ملل و نحل آمده - اصطلاح کیسانی ایرانی است، یعنی به دنبال جوانمرد بروید که عالم تر از همه مردم باشد، و امام-خانه نشین شده را بیاید! حکام موجود عرب همه بی سواد و نالایق هستند. این همان فلسفه سیاسی ساسانی است که فارابی از خداپنانه‌ها در (مدینه فاضله) آورده است، نک: ش ۷/20. ۲). قول به تأویل درست است، اما چرا اینان چنین کردند؟ دلیلش این بود که آنان از قدرت محروم شده بودند، ریاست را جدشان [پیامبر] ساخت و عربها آن را خوردند، و اینان را خانه نشین کردند! یک ایرانی دانشمند، دانش خود را نمی توانست اظهار کند، حتی نمی توانست آن را تقدیم خلیفه نماید، چون کفر بود. ناچار آنها را از فارسی به عربی ترجمه می کردند، و به پیشوایان ورشکست شده عرضه می نمودند؛ هاشمیان به سبب ورشکستگی، غرور خلفا را نداشته، تمدن پذیرتر بودند. بیشتر «چهارصد اصل» شیعه ترجمه‌هایی است که به عربی درآمده، و بر امام عرضه شده‌اند [رش: گفتار «قانون نامه آنگار» (منزوی)، کاهه ش ۴۴، ص ۴۴۶-۴۴۷]. ۳). و اما مطلب درست با تعبیری نادرست، اصولاً نهضت‌های ایرانی «تأویل» را ساختند، تا کتب مقدس را از بن بست مخالفت با تکامل علم بیرون آورند.

<32>. «حرام، حلال» کردن، تعبیری زنده و سنی مآب است از یک اندیشه ایرانی: قانون قابل تکامل است و پیشوا قانون‌گزار است! اما سنی جامد که «حلال محمد را حلال الی یوم القیامة» می بندارد، این سخن را کفر می بیند.

<33>. موالی غنوصی مآب می گفتند: منصور دارای جزء الهی (علم) بیش از دیگر مردم است، و لذا پیشوایی بر حق است. اما خود منصور یک عرب بی سواد بود و با عینک توحید عددی این سخن را «پرستش» می نامید، و آن مولای روشن فکر را می کشت! چنان که اسد بن عبدالله از داعیان عباسی راکشت (همین کتاب، ص ۶۶-۶۷). و مؤرخان سنی زده عربی نویسی از آن داستان می ساختند. برای جزء الهی و علم امام نیز بنگرید: ش 23 و 26.

<34>. اینها ناسزای سنی مآبانه است: عربها تساوی حقوق زن و مرد را اباحه می‌نامیدند. دیدن زیبایی روی زن اگر تمتع باشد طرفین دارند! مانع چیست؟ فساد در مغز عقب افتادگانی است که فرقی میان زیباپسندی و عمل جنسی نمی‌گذارند. عبادت دسته جمعی و همراه با موزیک و رقص و سماع را هم که از طرف غلاة ایرانی اجرا می‌شد، سُنّیان اباحی‌گری می‌نامیدند.

<35>. درباره توضیح مترجم باید گفت: البته تساوی حقوق زن و مرد به طور کامل در ایران ساسانی نبوده، ولیکن مسلم است که حقوق زن در آنجا پیش‌تر و محترم‌تر از عربستان بوده است. پس شرکت دسته جمعی در عبادت را باقی مانده دوران «مادر شاهی» خواندن، نیز نادرست است. مادرشاهی پیش از پدرشاهی است، عربها نیز به پدرشاهی رسیده بودند تا چه رسد به ایران! اختلاط در عبادتها ناشی از تساوی بیشتر حقوق زن و مرد در ایران بوده، که عربها اندک اندک آن را تا قرن چهارم نابود کردند. باید مواظب بود که عربها سخت ضدبایی هستند و دروغ هم می‌گویند. در ضمن، باید تصحیح کرد که رکن رابع از آن شیخیان است نه بایان! نیز، میرزا علی محمد شیرازی «باب الله» بوده، چرا نبوده؟ خود ابواب چهارگانه نیز باب‌الله بودند، خود امام هم باب است و هم ذات‌الله!

<36>. در اینجا دو مطلب (: تجسم، نبوت) را باید به اختصار توضیح داد: «تجسم» خدا در بشر یک اندیشه مسیحی است، در عرفان ایرانی چنین چیزی نیست. در عرفان ایرانی انسان می‌تواند و باید جزء الهی خود (روح / علم) را گسترش دهد، و جزء مادی را بکاهد تا برسد به مرحله «لَيْسَ فِي جُبَّتِي إِلَّا اللَّهُ» و این سیر صعودی است، و عکس اندیشه تجسید مسیحی است که سیر را نزولی فرض می‌کند، سیر نزولی مسیحی تجسید است، و سیر صعودی عرفان هندو ایرانی تنزیه است. اما مسأله استمرار «نبوت» همان اندیشه غنوصی دوام فیض است، چه غنوصیان می‌گفتند هیچگاه خدا بی‌جهان نبوده، چون فیض و لطف خدا بریده شدنی نیست (نک: ش ۷/۲۰). لطف خدا همیشه شامل حال جامعه است، پس میان پیامبران دورانی بنام دوره فترت وجود ندارد، زمین هیچگاه از حُجّت خالی نیست. شیعیان تا امام پنجم همه امامان را پیغمبر می‌نامیدند، فقط در اثر فشار خلفای سنی نام «نبی» به «امام» تبدیل شد. البته در چهارده قرن گذشته، مرتب شیعیان رو به تسنن رفته، و از اختیارات و مقام امام کاسته‌اند.

<37>. مؤلف در این قضایا از دید شنیان می‌نگرد، اولاً در واقع این ایده‌نولوژی اشرافی تند داعیان بود، که موردپسند مردم واقع می‌شد و عباسیان را روشن فکر جلوه می‌داد. ولی عباسیان پس از استیلاي خویش، مردم را ناامید کرده، به عربیت جاهلی خود بازگشتند، و حتی داعیان خود را می‌کشتند؛ ثانیاً مؤلف مثل یک شنی دو آتشه، وحدت وجود را گمراهی نامیده؛ در صورتی که همان پایه فکری تمام فلاسفه ایران از حکیم رازی گرفته تا ملاًصدرا و سبزواری است.

<38>. علت پیدایش حوادث تاریخی را در باورهای ذهنی جست‌وجو کردن، از نوع بحث علمی نیست؛ علت عمده انتخاب خراسان برای محل قیام، کمتر بودن عدد عرب‌های مهاجر در آنجا و کثرت توده‌های ناراضی بوده است.

<39>. خاورشناسان بر اثر سابقه ذهنی مسیحیت و ریشه آن در یهودیت، هرگونه اندیشه‌ای را هر چند در ایران شرقی و خراسان بیابند، به یهودیت می‌کشانند. در صورتی که مانند همه این خرافات در همه ملل هست، و ریشه خرافات ایران مخصوصاً خراسان را در اندیشه‌های هند و ایرانی باید جستجو کرد، نه یهود که اقلیتی ناچیز از راه دور فلسطین به ایران رسیده بود.

<40>. شُتر یا بُز؟ ظاهرأ علم «جفر» را بر پوست «بُز» می‌نگاشته‌اند (ذریعه، ۵: ۱۱۸). جُفر در کتب لغت: گوسفند و بُز ۴ ماهه است، و هیچ جا به معنی شتر نیامده است. مترجم عربی اشتباه کرده... [منزوی]. خیر، مترجم عربی اشتباه نکرده، در متن فرانسوی هم "Chameau" (= شُتر دوکوهانه) آمده است [پ.ا.].

<41>. مؤلف (- فان فلوتن) گذشته از آن که مانند اغلب شرق‌شناسان، گرایش «سامی» (- یعنی: یهود - عرب پرستی) دارد، و قیام ملت ایران را «خیانت» می‌نامد، حتی نمی‌خواهد مانند «گلدزیه» پذیرد که یمن، مرکز فرهنگ هند و ایرانی بوده است، نه مانند عرب شمالی سامی. در اینجا مثل همیشه یمنی‌ها با غنوصی‌ها همکاری کرده‌اند.

<42>. این بیت از قصیده «نصر بن سیار» حاکم اموی است، قصیده بسیار عالی است که سزاست تمامی آن با متن عربی و ترجمه فارسی آورده شود؛ چه طی آن عربها را به فریادرسی می‌خواند و می‌گوید: برخیزید که ایرانیان بیدار شده‌اند و تا نفر آخر ما را خواهند کُشت... (الخ).

<43>. در اینجا باید تذکر داده شود که: تشویق منصور و مأمون مترجمان فلسفه مشاء یونانی

را، صِرف دانش‌پروری نبوده است، بلکه دو قرن مبارزه ایده‌نولوژییک موالی روشنفکر با معتقدات خشک سنی عربها، خلفای عباسی را مجبور کرد تا در برابر اندیشه‌های اشراقی هندو ایرانی سلاحی ایده‌نولوژییک تهیه کنند. پس به کمک پسرعموهای یهودی خود، فلسفه مشائی ارسطو را مسخ کرده، آن را پشتیبان تسنن و حدیث قرار داده «علم کلام» را پدید آوردند. البته هر چند این عقب‌نشینی خلفا در برابر عقل و خردگرایی موجب نارضایتی سلفیان خشک‌تر سنی را فراهم آورد و تسنن سلفی اهل حدیث قدیم را دفن کرد؛ ولیکن علم کلام را به صورت یک پشک ارتجاعی بدست فقیهان و ستیان جدید (معتزلی) داد تا هرگونه خردگرایی را بدان وسیله بکوبند و تکفیر نمایند. برای خلفای عباسی یاد شده - که زندان‌هایشان پر از دانشمندان گنوسیست چون یونس بن عبدالرحمان و محمد بن ابی عمیر، مؤلف ۹۴ کتاب (فهرستهای طوسی و نجاشی و کشی از قرن ۴ و ۵) بود - که در زندان جان دادند، نمی‌توان دانش‌پروری قائل شد. [«مقدمه منزوی بر فهرسة‌الکتب و الرسائل، تألیف مجدوع هندی، تهران، ۱۹۶۶، ص ۲۴].

<44>. باید توجه داشت که انکار ابوحمزه «تکلیف مالایطاق» را، نشانه متأثر بودن او از اندیشه هندو ایرانی است؛ زیرا که عرب‌های سنی مانند پسرعموهای یهودیشان، خدا را فعال ما یُرید می‌دانستند.

<45>. متن این حدیث مهم از نسخه طبقات (لیدن / ۱۳۲۵) حذف شده است (ج ۶، ص ۱۴۷-۱۴۸) و فان فلوتن آن را از نسخه خطی کامل‌تر طبقات آورده است، اما متأسفانه عبارت عربی متن، سطر ۱۵ و ۱۶ نامفهوم است.

پیوست مترجم (نظریه تاریخ تحلیلی)

۱. تمهید

دانسته است که اصولاً «تاریخ» معرفت یا علمی است، که موضوع آن اخبار «انسان»ها - از جهت فردی «شخصیت»ها (رجال) - و از حیث اجتماعی «ملت»ها (اقوام) در زمانی معین و مکانی مشخص می‌باشد. هم‌چنین، دانسته است که علم تاریخ همچون علوم دیگر (خواه انسانی یا اثباتی) مؤسس بر معرفت قوانین عامّ منتجّ از تحقیق عینی در نفس «موضوع» آن باشد، که از این تعبیر به «فلسفه تاریخ» کرده‌اند، ولیکن ما با این اصطلاح ابدأً موافق نیستیم؛ اصحّ و اَصَوَّب تعبیر را همان «نظریه» (Theory) یا نظریات تاریخی می‌دانیم، که در «تحلیل» علمی - انتقادی قضاای تاریخ یکسره رهنمون و قطب‌نمای تاریخنگار تواند بود. این‌گونه تاریخنگاری (Factography) یا تاریخنگری (Historism) علمی، طبعاً هم «عینی‌گرا» (Objectivist) و هم «خردگرا» (Rationalist) است؛ زیرا آنچه را از وقایع و اخبار (Facts) گزارش یا گزین می‌کند، بایستی بکلی فارغ از شوائب «ذهنی» (Subjective) و آنچه راهم که از نقول و اسناد (Documents) بررسی و برگزین می‌کند، بایستی مشمول نقد و تمحیص «عقلی» (حسب قواعد «درایت» حدیث) باشد.

اما در خصوص تاریخ اسلامی از حیث انسانی - یعنی - رجال «واقعه»ها، به ویژه در مورد شخصیت‌های اساسی و محوری، شیعیان ایران، بر اثر سُنَنِ روانی «منقول» ملی و مذهبی - خواه مکتوب یا شفاهی - سخت مبتلا و گرفتار انبوهی «ذهنیات» موروث از گذشته‌ها هستند، که در اصطلاح فنی بدان «پیشداوری» (Prejudgment) یا تعصب و تصدیق بلا تصور گویند.

بنابراین، تاریخنگری یا تاریخنگاری واقعگرای (Realistic) عینی خیزدورزانه - که حسب قوانین عام و خاص تاریخی سائق به «حقیقت» امر واقع شود - یکسره معتذر و اگر محال و غیرممکن نباشد همانا بسی دشوار است.

به طور کلی، حرکت‌های تاریخی که «جبری» است، عاملان انسانی یا رجال و شخصیت‌های «عملگرا» راگزین می‌کند؛ قوانین تاریخی در سیر تکاملی جوامع بشری - که مستقل از «اراده» آحاد انسانهاست - هیچ حاجتی به اشخاص عالم و آگاه (حتی به قوانین تاریخ) و مردان حق و عارفان حقیقت و دانشمندان نظریه پرداز متقی و منفعل نداشته و ندارد؛ بل همانا شخصیت‌های مطلقاً اهل عمل و مردان جنگ و رجال فعال «سیاست» و اقتصاد می‌طلبند، تا همسو و همروند با حرکت پیشرونده تاریخی و به موجب قوانین عام و خاص لایتغیر (سنة الله) جوامع معین را به طرف مقاصد مشخص و مراحل مقدری راهبری کنند. امر «حق» در تاریخ بر روند بالنده و پیشرونده اجتماعی اطلاق می‌گردد، که صاحب یا محمل آن همان «طبقه» اجتماعی بالنده پیشرو و پیشبرنده موبک تاریخی است؛ و امر «باطل» در تاریخ بر جریان میرنده و پسمانده اجتماعی اطلاق می‌شود، که صاحب یا محمل آن همان «طبقه» اجتماعی میرنده و افسگرای و پسمانده از موبک تاریخی است.

۲. تبیین

روابط شرق و غرب دنیای «متمدن» در دوران باستان - یعنی - آسیا و اروپا، در پی ظهور امپراتوری مادان (سده ۷ ق.م) و به ویژه با تئیس امپراتوری جهانی پارسان (هخامنشی) وارد مراحل تاریخی جدیدی شد، که هم نخستین تازش نظامی و فرهنگ غرب به شرق - به معنای واقعی و تاریخی کلمه - با تهاجم اسکندر مقدونی به ایرانزمین صورت گرفت (سال ۳۳۳ ق.م). علل و اسباب تازش یونانیان به ایران هرچه باشد، این نکته مسلم است که آنان مقاصد اقتصادی نهان و آشکاری هم داشته‌اند؛ و ما اینک می‌توانیم از منظر کلی تاریخ تحلیلی با ايقان علمی بگوئیم که تنازع علی‌الدوام غرب (یونان و روم باستان) با شرق (ایرانزمین باستان) همانا مبین تقابل و تضاد بین دو «نظام» اقتصادی - اجتماعی متمایز بوده است - یعنی - دو نظام جهانشمول «برده‌داری» غربی (روم) و «زمینداری» شرقی (ایران) که به ویژه امپراتوری‌های غربی از برای مواد و مصالح سازند اقتصادی خود، پیوسته چشم طمع به

منابع سرزمین‌های شرق نزدیک و میانه و دور (از شام تا ورارود و چین) داشته و خواهان سلطه بر راه‌های بازرگانی، فلذا همواره در اندیشه توسعه‌طلبی ارضی و استیلا بر مشرق‌زمین بوده‌اند. این که کدام یک از دو نظام تاریخی مزبور «بهتر» است (حتی به مفهوم اخلاقی) همانا نظام زمینداری که یک مرحله «تکامل» تاریخی پیش‌تر و پیشرفته‌تر از نظام برده‌داری می‌باشد؛ و گرچه این موضوع اکنون از بحث ما بیرون است، ذکر این نکته از آن رو لازم آمد که طی بهره‌های آتی علل عدم تفوق «غرب» را در برابر «شرق» بایستی از جمله مؤول به همین پیشرفتگی نسبی نظام تکامل‌یافته اقتصادی - اجتماعی در ایرانزمین دانست.

ظهور اشکانیان پارتی که سلوکیان را قدم به قدم از خاک ایرانزمین (از طرف شرق به طرف غرب) راندند، تقریباً مقارن با اوج اقتدار امپراتوری روم (غربی) و در واکنش به توسعه‌طلبی‌ها و بسط متصرفات رومی در جهت مشرق (برای استیلا بر جاده‌های تجاری و خصوصاً جاده معروف ابریشم) و طبعاً در قبال تهدیدات نظامی آن ابرقدرت غرب در جهان باستان بود؛ ایران عهد اشکانی که به لحاظ جغرافیایی در دروازه آسیا قرار گرفته، به مثابه حافظ منافع ملل مشرق‌زمین و مدافع ایشان، با احیای امپراتوری ایران قدیم همانا خود ابرقدرت شرق در جهان باستان بر شمار آمد؛ طی یکی از معاهدات با رومیان رود «فرات» همچون مرز طبیعی بین ایران و روم، در حقیقت مرز سیاسی میان شرق و غرب دنیای باستان شناخته شد. باید گفت مبدأ تداول مفاهیم «شرق» و «غرب» در تاریخ سیاسی جهان، هم از آنجاست که با پیروزی مسیحیت در امپراتوری روم و ناکامی آن در ایران، رقابت بین آن دو امپراتوری جهانی همانا موجب پیدایی اصطلاح «غرب و شرق» گردید؛ کشاکش دینی میان آن دو بعداً نیز حتی در دوران اسلامی - که دین زردشتی جای به اسلام سپرد - ادامه یافت. تفوق دولت شرقی (ایران) بر دولت غربی (روم) به لحاظ سیادت بر راه‌های تجاری دنیا - که از نکات خاص تمام دوره قرون وسطاست - در همان زمان اشکانیان محرز شد، امپراتوری ساسانی (سده‌های ۳ تا ۷ م) البته به مراتب بیش از اشکانیان از تفوق مزبور بهره یافت.

تشکیل امپراتوری ساسانی در ایران با یک واکنش ملی علیه نفوذ تمدن یونان (روم) ارتباط داشت، در سده چهارم (م) نفوذ رومی از بعضی سرزمین‌های شرقی هم طرد شد؛ و به همین جهت توسعه‌های جغرافیایی یونانی متوقف گردید. جنبه ایرانی دولت ساسانی مثل دولت اشکانی بیش از هخامنشی بود؛ همان‌طور که امپراتورهای «روم» را سلطان عالم می‌نامیدند، بعدها هم در شرق شاهان ساسانی را شاید از روی استحقاق بیشتری به این عنوان

می خواندند. کشاکش میان روم (بیزانس) و ایران (ساسانی) به مثابه رویارویی میان آسیا و اروپا بررسی می شود، که هرودوت پیشتر تقریباً آن را موضوع اساسی تاریخ خود قرار داده است. «ایران‌گرایی» به موازات تنزل یونان‌گرایی در توفان‌های وحشتناک سده سوم میلادی ترقی کرد؛ و علی‌رغم عقیده بعضی از شرق‌شناسان، تأثیر ایران (ساسانی) بر روم (بیزانس) سخت نیرومندتر از جریان متقابل آن بوده است. دامنه نفوذ دولت ساسانی به مثابه فرمانروای مشرق در قبال دولت روم به عنوان فرمانروای مغرب، اگر تنفّذ آن به لحاظ سیاسی در آن پایه نباشد، همانا از حیث اقتصادی دامنه نفوذ آن بسیار دورتر گسترش یافت. در آن زمان تجارت دنیا (با هندوستان و چین، چه در خشکی و چه در دریا) تماماً در دست ساسانیان متمرکز داشت، ولی وسیله و ابزار این تجارت سکه طلای بیزانس بود، پول رایج ایران مسکوک نقره (درهم) بود؛ رومیان در سده ششم میلادی با ترکان بر سر تجارت ابریشم علیه دشمن مشترک خود ایرانیان روابط سیاسی برقرار کردند. اما مراحل ترقی و انحطاط تدریجی که در تاریخ دوره هخامنشی و مخصوصاً اشکانی مشهود است، در تاریخ ساسانیان دیده نمی شود، دولت ساسانی که گویی به یک ضربت تأسیس یافته بود، عظمت ایران در آن روزگار تا اندازه‌ای جنبه مصنوعی داشت؛ و شاید نافی این عقیده باشد که آن دوره در تاریخ ایران از هر حیث و از جمله در تاریخ حیات مدنی بهترین ادوار بود؛ در حقیقت امر، دوره ساسانیان فقط برای تقدّم مدنی ایران در آئیه اسلامی مقدماتی فراهم ساخت.^۱ مورخان روم و اروپایی سده‌های میانه، و نیز محققان معاصر شرق‌شناسی و ایران‌شناسی، بر این نگره همداستان‌اند که دوران خلافت اسلامی در ایران (-خلافت عباسی) قبل از هر چیز همانا تداوم تاریخ ایران باستان (- دولت ساسانی) می باشد؛ از این رو برای درک ماهیت تاریخی این دو دوره هم‌پیوسته، ما دو اصل قانونمند خود را (در تفسیر تاریخ ایران) به ویژه از برای تحلیلات آتی بیان می کنیم:

- (۱). شاهنشاهی ساسانی، دولت مرحله نهایی سازند زمینداري آرمنده میرنده، با ایدئولوژی مرکانتلیسم متمرکزگرا (- متمرکز) قرون وسطایی در ایران بود.
- (۲). خلافت عباسی، دولت برونی زمینداري متمرکز و مرکانتلیستی، در آستانه پیدایی سازند بورژوازی بالنده (قرون وسطایی) درون امارت‌های مستقل و ملی اقطاع‌دار عهد رنسانس ایران بود.^۲

۱. رش: گفتار «پ. اذکائی» (در) فصلنامه ایران‌شناخت، ش ۹ / تابستان ۱۳۷۷، ص ۲۹۰-۲۹۵.

۲. نک: ماهنامه چستانه ش ۱۷۰ / تیرماه ۱۳۷۹، ص ۹۰۴-۹۰۵.

اکنون بایستی به ذکر اعراب در زمان ساسانیان پرداخت، که اسلام در میان آنها به ظهور پیوست؛ و با قطع نظر از روابط قدیمی تازیان با ایران (از اوایل عهد امپراتوری هخامنشی) اجماًلاً در دوره ساسانی، قبایل عرب بر دو دسته بودند: یک گروه «ایرانی‌گرا» و گروه دیگر «رومی‌گرا»، عرب‌های تابع شاهنشاهی ایران (لخمیان و معدیان) حیره؛ و عرب‌های تابع امپراتوری روم (کندیان و غسانیان) حَمیر، یا «مناذره» ایرانی‌گرا و «ثعالبه» رومی‌مآب باشند، که چون به دین مسیح گرویدند «نساطره» (نسطوریان) ایرانی‌گرا و «یعاقبه» (یعقوبیان) رومی‌گرا، مبین مواضع متقابل سیاسی آن دو ابرقدرت جهان باستان بودند. بایسته است که ذکر شود بانوی ایران‌شناس دانشمند اتحاد شوروی (سابق) استاد فقید «نیناپیگولوسکایا» اثری بس کرامند و گرانسنگ به عنوان «اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران» (در سده‌های چهارم - ششم میلادی) بر جای نهاده^۱، هم‌چنان که از عنوان آن برمی‌آید یکسره راجع است به اوضاع و احوال اجتماعی - اقتصادی و سیاسی اعراب تابع امپراتوری‌های ایران و روم، خصوصاً تاریخ مناسبات و روابط آنها با قدرتهای متبوع مذکور است. شایان تحسین، درک صحیح تاریخی مؤلف نسبت به موضوع ملازمت برده‌داری با تجارت پیشگی، در جوامع عرب‌های تابع ایران و روم (در دولتشهرها یا شهرهای کاروانی) است؛ چنان که موضوع بردگان و عتاق در اسلام و فقه اسلامی مربوط به شهرهای بازرگانی و کاروانی بوده است (نک: موردنجران، ص ۵۸۱-۵۸۴). هم باید گفت اگر به نظر مؤلف وجود اقتصاد بردگی در عربستان ثابت شده (۵۸۱) این موضوع همانا به علت آن باشد که جزیره العرب خود سرزمین «دریاباری» بوده است (چه بر طبق یک «اصل» دیگر راقم این سطور در تفسیر تاریخ، نظامات اقتصادی - اجتماعی برده‌داری مطلقاً در تمدن‌های دریاباری یا رودباری پدید می‌آید).

اما مسأله آرمندگی و کوچندگی اعراب (و شکل اقتصادی جامعه، موضوع تحوّل نظام قبیله‌ای (کدخدایی) به نظام ملکی (شاهی) و شرط اتحاد قبایل (ص ۵۳۱-۵۳۸) همان روندهای قانونمند یا همان قوانین عام تاریخی است، که به موجب آنها نظام سلطنتی عرب در شکل خلافت اموی (سفیانی) تحقق یافت؛ آنگاه سمت‌گیری به طرف فتوالیسم (ص ۵۳۸ و ۶۳۲ و...) چنان که خلافت - بالاخص - «عباسی» خود یک دولت فتوالدی تمام‌عیار بود.

۱. ترجمه عربی این کتاب با عنوان «العرب علی حدود بیزنطه و ایران» از شادروان استاد صلاح‌الدین عثمان هاشم سودانی است، و اما ترجمه فارسی آن از متن روسی به دست استاد دکتر عنایت‌الله رضا صورت گرفته (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی: ۱۳۷۲) که ارجاعات ما به همین ترجمه فارسی است.

هم چنین به موضوع موروثی بودن حکومت در بین اعراب اشارتی ظریف نموده (ص ۵۴۴) و مسأله «شعب» (= قوم حضروی) و «عرب» (= قوم بدوی) که خود تفسیر دقیق و مطابق با واقع بر آیت «شعوباً و قبایل» در قرآن مجید تواند بود. آنگاه این نکته به خوبی روشن می شود که علت اقتصادی جنگهای ایران و روم همانا مسأله «ابریشم» و استیلا بر جاده های تجاری بوده، گرایش های مذهبی طرفین - اعراب نسطوری و اعراب یعقوبی همانا تابعی از متغیر سیاسی زمان می باشد (۱۵۷، ۲۱۷، ۳۸۶، ۴۰۵، ۴۰۷، ۶۲۹ و ۶۳۳). حجاز تحت سلطه روم بود (ص ۴۰۴) - که از همین توان دانست سران و اشراف «قریش» - بعدها به نمایندگی طایفه «ابوسفیان» - به اصطلاح روموفیل (تابع و هواخواه روم) بودند، نتیجه یا نقیض بالفعل آن که طایفه «بنی هاشم» یا عشیره رسول اکرم (ص) هوادار ایران باشند. این موضوع در تاریخ تحلیلی اسلام و ایران به مثبت عامل درجه اول حائز اهمیت خاص و اساسی است. هم از مَطَوای کتاب آشکارا برمی آید که لشکرکشی «ابرهه» به حجاز (واقعه عام الفیل) در واقع بر ضد ایران و علیه نفوذ دولت ساسانی بوده است (۶۰۱ -، ۶۰۸ و ۶۲۹).

مسیحیان «نجران» - یعقوبی، یعنی در سیاست روموفیل بوده اند، از اینرو «مباهله» حضرت رسول (ص) با آنها - که به روایتی سلمان فارسی هم حضور داشته - معنای دیگری پیدا می کند؛ اصولاً ما معتقدیم و استنباط تاریخی خود را در این «برنهاد» (thesis) خلاصه می کنیم که دعوت اسلامی در شکل انقلاب محمدی (ص) یک واکنش سیاسی ایرانی، در برابر سلطه جویی رومی و غربی بوده است، که البته - بعدها - منجر به تفوق شرق و ایران بر غرب و روم در جهان باستان شد. هم بر این پایه و برنهاد، تحلیل سیاسی تاریخ اسلام پس از خلافت عثمان، که طایفه ابوسفیان (اموی) بر متصرفات روم شرقی و بعدها «سلطنت» - (یعنی خلافت غصبی) هم پیدا کردند، در حقیقت تعارض بین آنها و طایفه «بنی هاشم» - (یعنی خاندان پیامبر که محققان خلافت اسلامی بودند) اولاً - چنان که پیشتر هم اشاره رفت - مبین استمرار و تداوم همان تضاد قدیمی بین اعراب تابع روم و اعراب تابع ایران است، ثانیاً وقعه «صفین» بر کناره فرات (مرز طبیعی و سیاسی بین ایران و روم) به سرکردگی معاویه بن ابی سفیان از طرف شام (روم) و سرداری علی بن ابی طالب (ع) از طرف عراق (ایران) همانا دنباله و پی آمد و بازتاب کشمکش های دیرینه بین ایران و روم بوده است. روابط ابوسفیان با هرقل امپراتور روم، گفتگوها و مذاکرات ایشان درباره چگونگی دین محمد (ص) که در کتب صحاح آمده،

طبری (۸۷/۳) هم آنها را به نقل آورده است.^۱ نیز از تاریخ طبری برمی آید که واقعه «ذی قار» تأثیر زیادی در اهل جزیره عربستان بر جای نهاد، خصوصاً اهل حجاز که از ایرانیان کینه داشتند، و به رومیان - نظر به پیوندهای تجاری شان با ایشان - متمایل بودند؛ چنان که پیش از آن پیروزی ایران بر روم، پژواک بسیار بدی در محافل حجاز داشته است.^۲

در موضوع فرایازی امویان از نظام قبیله‌ای به رژیم سلطنتی (که همانا یک فرایند قانونمند تاریخی است، ذیلاً هم به تحلیل نتایج و تبعات ضروری آن می‌پردازیم) از جمله ابن اعمش کوفی در اخبار مقتل عثمان آرد که یکی از سران مصری قتل او مانع بود او را در گورستان مسلمانان به خاک سپارند (عثمان در گورستان «بنی‌امیه» خاکسپارده شد) از آن رو که می‌گفتند: «او مسلمان نبود، چون به حقیقت شنیده شد که در ایام خلافت او، روزی از مسجد به سرای خویش می‌شد و بنی‌امیه در گرد او بودند، ابوسفیان در آمده (و) گفته بود: ای بنی‌امیه! بگریید این پادشاهی را و دست به دست می‌گردانید و سوگند یاد کرد که نه عذابی است، نه حسابی، نه بهشتی، نه دوزخی، نه حشری، و نه قیامتی؛ و عثمان به جای آن که حد مرتد بر او برانند، و او را به قتل رسانند، از بیت‌المال مسلمین دویست هزار دینار در وجه او بذل کرد».^۳

البته بانی سلطنت عربها در واقع همان خلیفه اول مسلمین بود، چنان که نصر بن مزاحم منقری (م ۲۱۲ ق) گوید در آغاز جنگ صفین محمد بن ابوبکر (صدیق) معاویه را به خاطر سلطنت دنیایی شمامت کرد، وی پاسخ داد که ای پسر ابوبکر هشدار که این وبال شمامت به گردن ما افتاده، چه این پدر تو بود که زمینه‌ساز حکومت دنیایی شد، بنای سلطنت را هم او نهاد و استوار کرد؛ پس اگر ما در این امر بر صواب نباشیم، همانا آغازگر پدر تو بوده است؛ و اگر این کار ستمبار است، پایه‌اش را او نهاده است، ما تنها شریکان او هستیم، و همانا از او پیروی نموده ایم؛ و اگر پدرت بدان بر ما پیشی نمی‌گرفت، ما با پسر ابوطالب مخالفت نمی‌کردیم، کار را هم بدو وامی‌گذاشتیم؛ ولیکن دیدیم که پدر تو چنین کرد، پس بدو و کردار او اقتدا نمودیم، اینک تو پدرت را سرزنش کن، و ما را به حال خود گذار.»^۴ جمعی از محققان همدانستان اند که هدف انقلاب بر ضد عثمان، همانا مخالفت با اشرافیت (آریستوکراسی) قریشی کهن بوده؛

۱. السیادة العربية (فان فلوتن)، القاهرة، ۱۹۶۵، ص ۸۷-۸۹.

۲. گفتار دکتر جواد علی (در) مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ۳، جزء یکم (۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م)، ص ۲۳.

۳. کتاب الفتوح، ترجمة کهن فارسی، ص ۳۸۵.

۴. وقعة صفین، طبع عبدالسلام محمد هارون، ط ۲، القاهرة، ۱۳۸۲ ق، ص ۱۲۰-۱۲۱.

چه وی پس از مردم سالاری (دموکراسی) برابراه [قبیله‌ای] از برای سلطنت طبقاتی روی به اسلام آورد.^۱

۳. تحلیل

باری، در موضوع فرایازی «قانونمند» عربهای روموفیل به نظام سلطنتی، چون نظام سیاسی مزبور قائم بر نهادهای اقتصادی - اجتماعی «مدنی» است (که در نظام قبیله‌ای «بدوی» حجاز وجود خارجی ندارد) فلذا امتلاک اراضی فنودالی و استغلال آنها را به شیوه‌های «زمینداری» الزام می‌کند - خواه در شام و فلسطین یا در عراق و ایرانزمین؛ طایفه سفیانی (اموی) علاوه بر شام و فلسطین، رومیّه یا مصر، هم در طلب سهم «شیر» از آفایه و آنفال خلافت اسلامی، چشم طمع به عراق و سرزمین‌های شرقی فراسوی آن داشتند؛ از اینرو هم بر حسب مطامع و مقاصد توسعه طلبانه خویش، این شعار را سر داده بودند: «السواد بستان قریش» (که تا یک قرن تمام نظریه‌ای رایج بود). علی علیه السلام این قول معاویه را طی نامه‌ای قاطعانه ردّ می‌کند که «اهل شام حکمرانان بر اهل حجاز باشند» (و مراد همانا بنی‌امیه از قریش بود) و دانسته است که انگیزه بنیادین لشکرکشی آن حضرت به شام همانا دفع فتنه و سلطه امویان از آن خطّه بوده است.

یعقوبی از قول یک مرد کنانی آرد: «به خدا سوگند سلطنتی که جز با کشتن کودکان و برداشتن رَحْم محکم نگردد (سلطنت نیست) سلطنت بسیار بدی است».^۲ در همین معنا از دیرباز گفته‌اند «الملک عقیم»، و یا به تعبیر عوام (و بلکه خواص) «سیاست پدر و مادر نمی‌شناسد». لیکن همین «سلطنت» بسیار بد و طاغوتی به مثبت یک نظام سیاسی، و «سیاست» بی‌پدر و مادر طبقاتی در هر جامعه معینی بر حسب شرایط مشخص تاریخی، خود یک روند و پدیده و جریان «قانونمند» (nomothetic) است. این که پیشتر مکرّر کرده‌ایم روند فرایازی نظام قبیله‌ای (کدخدایی) عربهای حجاز به نظام سلطنتی (Monarchy) امّوی یک حرکت «تکاملی» قانونمند تاریخی است، هرکس که مایل است آن را «جبر» (determinism) بنامد یا بداند البته «جبر عینی» علمی عین صواب است؛ چه تحقّق امر یا عدم تحقّق آن بکلی از اراده آحاد انسانی، پیامبران اخلاقی یا مصلحان اجتماعی و رهبران مذهبی یا سرداران نظامی بیرون است.

۱. الصلّة بین الشیخ و التصوف (الشیبی)، ص ۳۳۰.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۰۷.

در هر حال، آنچه در چهارده قرن پیش در جزیره العرب واقع شد، که به عنوان «ظهور اسلام» مشتهر در آفاق گشته است؛ بر حسب علمی ترین و صحیح ترین «تفسیر» های تاریخی، چنان که فقط کارل مارکس و همکارش انگلس بدان اطلاق کرده اند، همانا «انقلاب محمدی» (ص) بوده است. - اینک هم اینجا اگر کسی با تعبیر «انقلاب» نسبت به ظهور اسلام موافق نیست -، بیش از این گفتار حاضر را پی گیری نکند که هیچ سودی به حال او ندارد؛ چه وقتی چنان تاریخدانان علمی بزرگی بر یک پدیده تاریخی اطلاق «انقلاب» می کنند، لاجرم سخن از روندهای جبری قانونمند - یعنی - مصادیق عینی «قوانین» عام تکامل تاریخی به میان می آید؛ و مراد از انقلاب همانا تحولات عمیق اجتماعی و جریانهای شدید و حادثه جامعه شناختی است. جامعه غیر طبقاتی قبایل «متفرق» اعراب بدوی عربستان، بدان درجه از نضج و مرحله تکامل رسیده بود، که بایستی به صورت اجتماع «متحد» طبقاتی با نظام مدنی تحول یابد؛ ایدئولوژی سیاسی این وحدت اجتماعی - ناشی از چنان حرکت قانونمندی همانا «اسلام» بود؛ نظام شورایی «دارالندوه» دموکراسی قبایلی، الزاماً بایستی به نظام سلطنتی (دارالخلافه) آریستوکراسی شعوبی فراروید؛ مفهوم مجرد «ملت» (nation) هم از تشکل سیاسی اقوام عرب، در کلمه «امت» ناشی از روند مزبور بیان می شود. قانونمندی تاریخی چنین تحول اجتماعی یا «انقلاب» از آنجا دانسته می آید، که عین ماثل آن در میان دیگر اقوام باستانی - طی روند «ملت» زایی شان - ملاحظه می شود؛ چنان که در مورد اقوام «ماد» باستان ایرانزمین بر اثر اتحاد قبایل هفتگانه، ملت ماد پا به عرصه ظهور نهاد؛ نظام سیاسی (هنگمته) قبیله ای آنها نیز به «پادشاهی» دیاکوئیان فراروید، عامل ایدئولوژیک توحید کلمه آنها نیز دین زردشت بود؛ هم چنین در مورد اسرائیلیان باستان در سرزمین فلسطین بر اثر اتحاد آسباط دوازده گانه، ملت یهود پا به عرصه ظهور نهاد؛ نظام سیاسی (بیت اجتماع) قبیله ای آنها نیز به «پادشاهی» آل داوود فراروید، عامل ایدئولوژیک توحید کلمه آنها نیز دین موسی بود؛ فهکذا و قس علی هذا.

اینک هر طالب حقیقت معرفت پیشه ای که لابد پیشداوری ها و ذهنیات «جحد آمیز» قبلی و احیاناً تعصبات فرقه ای را به جالباسی بیرون از اطاق «تاریخ» آویخته و بدین ساحت وسیع از درسگاه عبرت و معرفت علمی درآمده ضرورت وجود یا ظهور نظام سلطنتی را در میان ملت عرب مسلمان (قطع نظر از آن که پادشاهی قوم به آل امیه برسد یا آل محمد / علی)

تصدیق خواهد کرد، از این پس احکام مترتب بر نتایج چنان تصدیقی لزوماً هم از حیث منطقی و به موجب حکومت عقل نیز قابل قبول باشد. اما چنان که پیشتر هم اشاره رفت، فرایازی یا فرارویی نظام قبیله‌ای «بدوی» عربها به نظام سلطنتی در حجاز میسور نبود، زیرا شرایط عینی و نهادهای اقتصادی - اجتماعی ضروری «مدنی» (حسب شیوه‌های «زمینداری» شرقی) در آن برهوت قفر نه موجود بود و نه امکان وجود داشت. انقلاب محمدی (ص) خواه بر اثر کارکرد صدوری یا «اشاعه» (= فتوح اسلامی) شرایط ضروری و لازم مزبور را در بیرون از مرزهای جزیره‌العرب جستجو کرد (بر طبق حدیث صحیح نبوی: «علیکم بالسواد الاعظم») یعنی سرزمین‌های تمدن یافته «شام» و «عراق» که در هر دو جا نهادهای حاضر و آماده کهن و سنتی اقتصادی - اجتماعی، بادستگاه‌های کارآموده سیاسی و دیوانی نظامات سلطنتی قیصری و کسروی پایدار بود، تنها بایستی به قول معروف این «ماشین» عظیم دولتی را به تصرف درآورد. بدیهی است که هر حزب «درگیر» یا گروه سیاسی - نظامی این ماشین دولتی (سلطنتی) را تصرف کند، موافق با حرکت قانونمند «تاریخی» (که پیشتر تبیین شد) عمل کرده است (و تاریخ از او خورسند است). اما هر حزب یا گروه انقلابی هراندازه هم که در مراحل «تغییر» و «تحول» پیشتاز بوده باشد، اگر نتواند به لحاظ سیاسی لیاقت و قدرت و «حق» حکومت خود را به مرحله «تثبیت» برساند؛ مثلاً از «دنیا» و دنیاداری إعراض نماید و تنها هدف و رسالت خود را «دین» و دینمداری اعلام نماید، بی‌برو برگردد به روند تکاملی و پیشرفت تاریخی پشت کرده؛ فلذا هیچ‌گونه حقی بر ذمه خلق‌های (عناصر اجتماعی) تاریخساز نخواهد داشت؛ چه مضمون اخلاقی تاریخ متأسفانه «الحق لمن غلب» است (نه الحق لمن غلب) و قاضی تاریخ هرگز «مظلوم» متقی یا «مغلوب» مخدع بر نمی‌تابد یا نمی‌شناسد، هرگز و هیچگاه به سود او داوری نکرده و نخواهد کرد، زیرا بر خلاف «قانون» تاریخ رفتار کرده، یک چنین شخصیت «ضد تاریخی» همانا محکوم به شکست و ناکامی است.

باری، مضمون حرکت تاریخی انقلاب محمدی (اسلامی) نظر به ماهیت اجتماعی و برحسب مفهوم تکاملی پیشگفته، همانا مصداق خود را در وجود خاندان اموی پیدا کرده و واجد و جامع شرایط لازم امر رسالت تاریخی مزبور بودند، چنان که در توصیف ایشان آمده: «فی الجاهلیة تربون فی التجارة، و فی الاسلام عاصین لأهل الطهارة، سیدکم حمار و امیرکم جبّار (= بنی‌امیه در جاهلیت زرّ به سود دادندی، و چون مسلمان شدند سیرت بدل کردند و ربا

بگذاشتند؛ سرکشان بر مردمان پاک سرشت بودند، سرورشان خَر بود و فرمانروای ایشان ستمگر).^۱ مفاد همان وصفی که علی علیه السلام در خطاب به معاویه نموده است: «با تأویل قرآن در پی دنیا تاختی، و بدانچه دست و زبان من در آن جنایتی نداشت متهم ساختی»^۲. هم چنین پیشتر به تبیین پیوست (از قول معاویه) که بانی سلطنت عربها در حقیقت همانا خلیفه اول مسلمین بود، سپس عثمان به تحکیم مبانی آن پرداخت؛ و چون امر به علی بن ابی طالب (ع) محول شد، نظر به این که از آن «جنس» تاریخی (پیشگفته) نبود که تن به احکام جبری اش دهد، از تبعیت و تثبیت آن سر باز زد. همین موضع تخالف قاطعانه وی نسبت به امر دنیای مردم و نوع حکومت متناسب با آن - یعنی - خلافت پادشاهی (-سلطنت) که مجری احکام تاریخی و مجیب آمال و امیال و قاضی حاجات ایشان باشد، نه تنها شامیان را خوش نمی آمد که همانا عراقیان را نیز دلزده و دلسرد کرد؛ چندان که با وجود جمعیت سپاهی تقریباً دوبرابر شامیان، چون فاقد انگیزه این جهانی و گیتیایی (مادی) ضروری در نبردها بودند (سالار و سرورشان مولا علی می پنداشت که همه مثل خود او هستند و یا باید مانند او بیندیشند) کاری از پیش نرفت و نتیجه قهری آن تسلیم «ترفند» طرف شامی شدن بود. ابونصر منقری به درستی تمام می نویسد که «هیچ کس از اهل عراق نبود که در دلش مَرَضی نباشد، مگر همگی چشم طمع به معاویه دوخته (به خاطر عطایای بی دریغ او) و دیده از او بر نمی گرفتند»^۳.

۱. کتاب الفتوح (ابن اعثم)، ج ۲، ص ۴۸۲.

۲. نهج البلاغه (دکتر جعفر شهیدی)، ص ۳۴۲.

۳. وقعة صفین، ص ۴۳۵.

نمایه همگانه

آ

- آرامی: ۸۷.
 آریا - آریایی: ۲۷، ۵۹، ۷۷، ۱۱۶.
 آریان پور، (دکتر) امیرحسین: ۵۸.
 آسیا: ۶، ۲۷، ۵۹، ۱۱۶، ۱۳۲-۱۳۴.
 آل داوود: ۱۳۹
 آلمانی: ۸۱.
 آمریکایی: ۲، ۶۹، ۸۰.
- الف
- ابراهیم (نبی): ۸۰.
 ابراهیم بن عبدالله (مطبع): ۸۸.
 ابراهیم بن محمد (عباسی): ۶۶.
 ابراهیم جورج خیرالله: ۶۹.
 ایرش: ۱۰۶، ۱۰۷.
 ابرهه: ۱۳۶.
 ابلق راوندی: ۶۶.
 ابن ابی طاهر: ۹۹.
 ابن ابی عمرطه: ۳۳.
 ابن اثیر: ۳.
 ابن اعثم کوفی: ۱۳۷.
- ابن حجر عسقلانی: ۱۱۲.
 ابن حزم اندلسی: ۴۴.
 ابن خردادبه: ۲۵، ۲۸.
 ابن خلدون مغربی: ۸۱.
 ابن سعد (اخباری): ۳، ۶۰، ۸۷، ۱۱۱، ۱۱۲.
 ابن صیاد (صاف بن صائد): ۸۸.
 ابن عباس: ۱۱۹، ۱۲۴.
 ابن عبدالحکم: ۱۳.
 ابن عبدربه قرطبی: ۳، ۵۳.
 ابن عمر: ۱۱۲.
 ابن فقیه همدانی: ۴۹، ۶۲.
 ابن قتیبۀ دینوری: ۸۲.
 ابن کمال پاشا: ۸۱.
 ابن ملجم خارجی: ۵۶.
 ابوبکر (خلیفه): ۴۷-۴۹، ۶۳، ۹۲، ۱۰۹.
 ابوبکر بن فضل عکی: ۱۱۲.
 ابوتراب داعی: ۱۱۳.
 ابوحنیفۀ دینوری: ۹۸.
 ابوحمزۀ خارجی: ۹۴، ۱۰۷، ۱۲۹.

- ابوداود (محدث): ۸۶، ۹۵.
- اسحاق ترك: ۹۹.
- ابوذر غفاری: ۹.
- اسدبن عبدالله قسری: ۲۱، ۳۴، ۳۵، ۴۱.
- ابوسفیان: ۶۳، ۹۰، ۱۳۶، ۱۳۷.
- اسرائیلیات: ۲، ۷۵.
- ابوصخر هذلی: ۴۹.
- اسکندر مقدونی: ۱۳۲.
- ابوصیداء صالح بن ظریف: ۳۲، ۳۳، ۴۰.
- اسکوربال (- کتابخانه): ۸۴.
- ابوالعطاء (شاعر): ۱۰۱.
- اسماعیلیه: ۸۰، ۱۲۴.
- ابولؤلؤ (فیروز): ۱۱۹.
- اشبداد بن گریگور مسیحی: ۱۰۳.
- ابومخنف (مورخ): ۹۰.
- اشپرنگر: ۶۴.
- ابومسلم خراسانی: ۳۴، ۴۵، ۹۶-۹۹، ۱۰۵.
- اشخید (- اخشید): ۳۳.
- اشراق / اشراقی (+ ان): ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۳.
- ۱۲۰-۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹.
- ابونعیم اصفهانی: ۱۱۶.
- اشرس بن عبدالله (کامل): ۳۲-۳۵، ۴۱.
- ابوهاشم بن محمد بن حنفیه: ۵۷، ۶۱، ۶۲.
- اشعری (- مذهب): ۱۲۳.
- ۶۵، ۱۲۴، ۱۲۵.
- اشکانیان: ۱۳۳، ۱۳۴.
- ابویعقوب (موالی): ۱۱۲.
- اشورستان (= عراق): ۷۹.
- ابویوسف (صاحب الخراج): ۱۴، ۱۵، ۱۷.
- اصبغ بن عبدالعزیز: ۸۲.
- ابورد: ۹۸.
- اصطخر: ۱۱، ۹۰.
- اتحاد شوروی: ۱۳۵.
- افراسیاب: ۷۸.
- افریقا: ۶، ۵۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۱.
- ۱۲۲.
- ادرنه: ۶۹.
- اقبال لاهوری، محمد: ۵۸.
- ادکائی، پرویز: ۸۱، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۱.
- امام جعفر صادق: ۸۴.
- ارمنی: ۸۴.
- امام حسن (ع): ۵۶.
- ارسطو: ۱۲۹.
- امام حسین (ع): ۴۵، ۵۲، ۵۶، ۸۲، ۸۳.
- ۱۱۸.
- اروپا (+ بی): ۲۷، ۳۷، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۴.
- ازلی (بابی): ۶۹.
- ام عامر: ۱۱۲.
- اسامة بن زید کلبی: ۱۰۵.
- امرداد (- دیو): ۷۸.
- اسپانیا - اندلس.
- امشاسپندان: ۷۹.
- اسپهبد: ۲۹.
- امویان - امویان (در اغلب صفحات).
- اسپیدنگ: ۹۶.
- امیر کبیر، میرزا تقی خان: ۶۹.
- اسحاق (نبی): ۸۰، ۸۱.

- اندخود: ۴۱.
اندلس: ۱۰۷، ۲۱، ۱۴.
انس بن مالک: ۸۸.
انصار: ۱۰۴، ۱۱۰، ۶۱، ۵۰، ۴۹.
انگلس، فریدریک: ۱۳۹.
انگلستان: ۶۹.
اهریمن: ۷۷-۸۰.
اهل بیت: ۸۶، ۱۱۱.
اهلوارد: ۳۵، ۴۹.
اهورامزدا: ۷۷-۸۰.
ایران (+زمین) - ایرانی (+ان): ۲، ۶، ۷، ۱۴، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۴۱، ۴۳، ۵۳، ۵۸، ۶۵-۷۲، ۷۵-۸۱، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۱۶-۱۳۸.
- ب
بابل - بابلی: ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۱۲۶.
بابی (گری) - بابیان: ۲، ۶۶-۷۰، ۱۲۷.
باینگر: ۸۱.
بادغیس: ۲۸.
باطنیان: ۷۱، ۷۲.
باکتریا (= بلخ): ۲۷.
بحرین: ۸۱.
بخارا: ۲۸-۳۰، ۳۳-۳۵، ۴۰، ۴۴، ۱۰۰.
بخاری (صاحب‌الصحيح): ۸۶، ۸۷.
براون، ادوارد: ۶۸-۷۰.
برسابا (= ابن سبا): ۱۲۲.
برهمنان: ۷۶، ۷۷.
بریتانیا (= موزه): ۸۴.
بذام: ۲۸.
بشربن جرهمز: ۴۲.
بصره: ۳۶، ۳۷، ۴۹، ۶۲، ۸۲، ۸۶، ۸۷.
۱۱۱.
بغداد: ۲، ۶۵، ۶۹، ۱۱۷، ۱۲۳.
بلاذری: ۳، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۲۲، ۴۹، ۱۰۳، ۱۰۴.
بلال بن عبدالله بن عمر: ۱۱۲.
بلخ - بلخی: ۲۷، ۲۹، ۴۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۳.
بمبئی: ۷۶.
بنت سهم (شاعره): ۹۰.
بنی اسرائیل: ۵۴، ۶۴، ۷۵-۷۷، ۱۳۹.
بنیامین (-قبیله): ۸۸.
بنی‌امیه - اموی / امویان.
بنی‌ساعده (-سقیفه): ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲.
بنی‌ضبه: ۳۲.
بنی عباس - عباسی / عباسیان.
بنی‌عبدشمس: ۱۱۲، ۱۱۳.
بنی‌کلب: ۹۰.
بنی‌هاشم - هاشمی / هاشمیان.
بودا (+ گرایبی): ۵۸، ۶۶، ۷۶.
بوشنگک: ۹۸.
بوشیر: ۴۹، ۵۷.
بهائی (-فرقه): ۶۹، ۷۰.
بهرامیسس زردشتی: ۱۰۳.
بهرام ورجاوند: ۷۹.
بهلول خارجی: ۹۴.
بیت اجتماع: ۱۳۹.
بیرونی، ابوریحان: ۱۲۳.
بیزانس: ۶، ۱۳۴.
- پ
پارتی: ۱۳۳.

- پارسی: ۶۵، ۷۶، ۸۱، ۱۳۲.
- پاریس (- کتابخانه): ۳، ۷۴، ۱۱۳.
- پدشخوارگر (خزر): ۷۹.
- پشوتن: ۷۹.
- پورداوود، ابراهیم: ۷۶، ۸۰.
- پهلوی: ۷۶-۷۸.
- پیامبر (ص): ۱، ۲، ۵، ۶، ۳۵، ۳۶، ۴۱، ۴۹-۴۷، ۵۲-۶۰، ۶۲، ۶۶، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۱۲، ۱۱۶.
- ۱۱۹-۱۲۶، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰.
- پیگولوسکایا، نینا: ۱۳۵.
- ت
- تاجیک: ۲۷، ۱۱۶.
- تازی / تازیان ← عرب (ها).
- تبیع (بن) کعب الاحبار: ۸۳.
- تخارستان ← طخارستان.
- ترخان / ترخون: ۲۸.
- ترک (+ ان) - ترکی: ۲۷-۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۷۹، ۹۸، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۴.
- ترکستان: ۲۷.
- ترکیه: ۱۰۶.
- ترمذ: ۱۱، ۴۲.
- تشیع ← شیعه (گری).
- تغشاده: ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵.
- تمیم: ۴۰؛ تمیمی (مهدی): ۹۰.
- تمیم‌داری: ۸۵.
- تورانی: ۲۷، ۱۱۷.
- توسک: ۲۸.
- تهران: ۷۰.
- ث
- ثابت قطنه: ۴۰.
- ثعالبه: ۱۳۵.
- ثقیف (- قبیله): ۸۲.
- ثویت: ۱۲۰-۱۲۲.
- ج
- جغویه: ۲۸.
- جراح (کارگزار): ۳۱، ۳۲.
- جریر خطفی (شاعر): ۸۰.
- جزیره (= میانرودان): ۱۴، ۵۰، ۵۲، ۶۳.
- جمشید: ۷۷.
- جنید: ۴۱.
- جندی‌شاپور: ۱۲۱، ۱۲۵.
- جوزجان: ۲۸، ۴۵.
- جویره بن اسماء: ۱۱۲.
- جهم بن صفوان: ۴۳، ۴۴، ۷۰.
- جیحون: ۲۷.
- چغانیان: ۹۸.
- چین - چینی: ۲۸، ۴۲، ۷۹، ۱۳۲، ۱۳۴.
- ح
- حاتم بن نعمان: ۱۰۴.
- حارث بن سربیع مروی: ۳۹-۴۵، ۵۰، ۶۳، ۶۴، ۷۳، ۸۲، ۹۴، ۹۵، ۱۱۸.
- حارث بن عبدالله جمعی: ۹۲.
- حابه (مغنیه): ۱۱۰.
- حشیان: ۸۶.

- حجاج بن یوسف ثقفی: ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۲۶-۲۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۸۲، ۸۳، ۱۰۰، ۱۱۷.
- حجاز: ۴۹، ۵۰، ۸۲، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۶-۱۴۰.
- حدیبیه: ۶۴.
- حران: ۱۲۱.
- حرب (مروانی): ۹۰.
- حروراء: ۵۰، ۵۲، ۶۳.
- حره: ۸۸.
- حسان بن ثابت: ۸۱.
- حسن بن ابی عمرطه: ۳۲.
- حسن بن حسن علوی: ۱۰۱.
- حسین، دکتر طاهما: ۱۲۳.
- حکیم رازی: ۱۲۸.
- حلاج بیضاوی: ۱۲۲، ۱۲۴.
- حمزه اصفهانی: ۳۵، ۱۰۵.
- حمیر: ۱۳۵.
- حمیمه: ۶۲.
- حواری: ۶۴.
- حی بن یقطان: ۱۱۶.
- حیره: ۶۷، ۱۳۵.
- خ
- خاقان: ۲۸.
- خالد بن سمیر: ۸۷، ۱۱۱.
- خالد بن عبدالله قسری: ۱۸.
- خالد بن ولید: ۵.
- خالد بن یزید بن معاذ: ۹۰.
- ختل (+): ۲۸، ۹۸.
- خراسان - خراسانی (+): ۱، ۳، ۷، ۱۰، ۵۷.
- ۱۱، ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۴-۴۵، ۶۲-۶۴، ۶۷، ۶۹، ۷۱-۷۴، ۷۹، ۸۴، ۸۹، ۹۲، ۹۶-۹۸، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۸.
- خزّم درّه: ۶۸.
- خزّم‌دینی / خزّمیان: ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۹۹.
- خدّاش (خرمی - راوندی): ۶۷، ۷۱-۷۳، ۱۱۳.
- خزّز: ۲۸.
- خوارج: ۴۲، ۴۷-۵۳، ۷۴، ۹۱، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۹.
- خوارزم: ۱۱۴.
- خورداد (-دیو): ۷۸.
- خوزستان: ۱۶.
- د
- دارالندوه: ۱۳۹.
- دارمستر، جیمز: ۸۱.
- دانیال (-کتاب): ۸۴.
- دجال: ۸۶-۸۹، ۹۱.
- دجله: ۸۳.
- دحیه (بنت اصیغ) اموی: ۸۲.
- دسلان، بارون: ۸۴.
- دماوند: ۷۹.
- دمشق: ۲۴، ۲۶، ۴۹، ۶۲.
- دوخویه: ۳، ۲۸، ۴۲، ۴۸، ۵۶، ۸۱.
- دوزی: ۱۴، ۸۱، ۱۰۷.
- دوساسی: ۸۱، ۹۴.
- دوگوبینو، کنت: ۶۸، ۶۹.
- دومنار، باریبه: ۹، ۵۷.

دهقانان: ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۸-۳۲، ۳۳،
۳۵، ۴۱، ۴۲، ۹۹، ۱۰۳.

دیاکونیان: ۱۳۹.

دینار نهاوندی: ۱۲.

ژ

ژوینبول: ۱۰۶.

ذ

ذی قار (-واقعه): ۱۳۷.

س

ساسانی: ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۷۶، ۱۱۷، ۱۱۸،
۱۲۱-۱۲۷، ۱۳۳-۱۳۶.

سامانی: ۱۱۷.

سام گرشاسب: ۷۹.

سامی: ۲۷، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۸.

سیا (-ملکه): ۱۱۶.

سبائی: ۵۵-۵۷، ۷۱، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۴.

سبزواری، ملاهادی: ۱۲۸.

سبقری: ۲۸.

سبیل: ۲۸.

سرخس: ۲۹، ۹۸، ۱۱۹.

سروش (-ایزد): ۷۹.

سریانی: ۷۵، ۱۲۲، ۱۲۴.

سعدبن ابی وقاص: ۱۰۵.

سعدبن عثمان: ۱۰.

سعید بن مسیب: ۱۱۲.

سغد (+یان): ۲۸، ۳۲-۳۴، ۴۰، ۴۲.

سفاح، ابوالعباس: ۱۰۰، ۱۱۳.

سفیانی: ۸۹ (مهدی) - ۹۱، ۱۳۶، ۱۳۸.

سفیدننگ: ۶۴.

سلامان و ایسال: ۱۱۶.

سلجوقی: ۱۱۷.

سلامه (مطرب): ۱۱۰.

سلمان فارسی: ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۶.

سلوکیان: ۱۳۳.

ر

رأس الجالوت (یهودی): ۸۳.

راشدین (-خلفا): ۱۲، ۱۷، ۴۷، ۱۰۹.

۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹.

رافع بن لیث: ۱۰۰.

راوندیان: ۵۷، ۶۵-۶۷، ۷۱، ۱۲۴.

ربیع بن عمران تمیمی: ۳۲.

رتبیل: ۱۲، ۲۸.

رضا، (دکتر) عنایت الله: ۱۳۵.

رضوی (-کوه): ۵۷.

روب / روبخان: ۲۸.

روزن، فون: ۹۹.

روم - رومی: ۸، ۹، ۷۹، ۱۲۴، ۱۳۲،

۱۳۳-۱۳۸.

ری: ۹۹، ۱۱۹.

ز

زابلستان: ۷۹.

زردشت - زردشتی (گسری): ۲، ۶، ۵۸،

۷۶-۷۸، ۹۹، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۳۹.

زروان (-خواجه): ۱۲۴.

زمخشری: ۱۱۲.

زنجان: ۶۸.

شهربانو (- مزار): ۱۱۹.
 شهرستانی، ابوالفتح: ۵۶، ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۲۳.
 شیخ صنعان: ۱۱۶.
 شیخیه (- فرقه): ۶۹، ۱۲۷.
 شیعه (گری) - شیعی (ان): ۲، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲-۶۲، ۶۷، ۶۹، ۷۷-۷۲، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۷، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶-۱۲۸، ۱۳۱.
 شیکاگو: ۶۹.

ص

صابئی: ۶۵.
 صبح ازل (بابی): ۶۹.
 صحابه: ۹، ۴۹، ۸۶، ۸۷، ۱۰۵.
 صفاری: ۱۱۷.
 صفین (- وقعه): ۹۵، ۱۰۵، ۱۳۶، ۱۳۷.

ض

ضحاک بن عبدالرحمان: ۱۵.
 ضحاک (= اژی دهاک) تازی: ۷۸، ۷۹.

ط

طالقان: ۲۸، ۹۸.
 طالوت: ۵۴.
 طاهر اصفهانی: ۵۶.
 طاهری: ۱۱۷.
 طائی (- قبیله): ۱۱۷.
 طبرستان: ۱۰، ۵۰، ۷۹.
 طبری: ۳، ۲۵، ۲۸-۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۴۲، ۵۶، ۶۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۳.

سلیمان بن عبدالملک: ۲۵، ۵۰.
 سلیمان بن کثیر خزاعی: ۶۴، ۷۲-۷۴، ۹۶، ۱۱۳، ۱۱۴.
 سمرقند: ۱۰، ۱۱، ۲۸، ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۴۴.
 سمنگان: ۲۸.
 سند (هند): ۱۲۴.
 سنی - سنیان: ۲، ۶۷-۷۲، ۹۱، ۹۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱-۱۲۹.
 سواد (عراق): ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۲۵، ۱۴۰ (- اعظم).
 سورا: ۱۲۱، ۱۲۵.
 سوریه: ۶-۸، ۲۳، ۴۱، ۴۹، ۶۹، ۸۸، ۱۰۲، ۱۱۹.
 سوشیانس: ۷۵-۸۰.
 سهرک: ۲۸.
 سیحون: ۳۲، ۴۱.
 سید کاظم رشتی: ۶۹.
 سیستان: ۱۲، ۲۸، ۷۸، ۷۹.

ش

شام: ۹، ۴۷، ۶۳، ۹۱، ۹۲، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱.
 شیب بن قحطبه طائی شرنخشیری: ۶۴.
 شذ (= شاه): ۲۸.
 شرق - شرقی: ۵۰، ۵۸، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰.
 شرقشناس (ی) + ان: ۲-۴، ۷۶، ۸۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۴.
 شریک (شورشی): ۱۰۰.
 شفر، شارل: ۱۱.
 شومان: ۲۸.

۱۳۷

طخارستان: ۱۰، ۲۸، ۴۱، ۹۸.

طلحه (و) زبیر: ۴۹، ۸۶.

طوس: ۲۹، ۹۸.

طوسی (شیخ الطائفه): ۱۲۹.

۵۵، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۱.

عثمان هاشم، صلاح‌الدین: ۱۳۵.

عثمانیان: ۴۹، ۶۲.

عجم (ی): ۲۰، ۶۳.

عددی (-توحید): ۱۱۶-۱۲۵.

عدی بن اراطاه: ۱۴.

عراق: ۳، ۷، ۸، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸،

۲۲-۲۶، ۲۹-۳۱، ۳۶-۳۹، ۴۳، ۵۰،

۵۲، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۷۱-۷۴،

۷۹، ۸۲، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۳۶،

۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱.

عرب (ها) - عربی (در اغلب صفحات).

عربستان: ۵، ۵۲، ۶۲، ۱۰۲، ۱۱۷-۱۱۹،

۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹،

۱۴۰.

عزرمی (محدث): ۱۱۲.

عسکری، مرتضی: ۱۲۳.

عقیبة یهودی: ۱۰۳.

عکا: ۶۹.

عکرمه: ۱۱۹، ۱۲۴.

علوج (= کافران عجمی): ۲۰.

علویان: ۲۲، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۶۰، ۸۰،

۱۰۱، ۱۰۵، ۱۲۶، ۱۴۰.

علی بن ابی طالب (ع): ۲۲، ۴۲، ۴۷، ۴۹،

۵۱-۵۷، ۶۰، ۶۲، ۶۶-۶۸، ۸۴، ۸۶،

۹۵، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۶،

۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲-۱۲۴، ۱۳۶-۱۳۸،

۱۴۱.

علی، (دکتر) جواد: ۱۳۷.

علی بن عیسی: ۱۰۰.

علی‌وردی (دکتر): ۱۲۳.

ع

عاصم بن عبدالله: ۴۱.

عاصمی، محمد: ۸۱.

عباس افندی (عبدالبهاء): ۶۹.

عباس بن ولید (شاعر): ۹۲، ۹۳.

عباسی (بنی عباس) - عباسیان: ۱-۴، ۶۲-۶۷،

۷۱-۷۴، ۸۱، ۹۳-۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۷،

۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۳-۱۲۹،

۱۳۶، ۱۳۴.

عبدالجبار بن ابی معن: ۱۱۲.

عبدالرحمان بن اشعث: ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۵۷،

۸۲، ۹۰.

عبدالله بن زبیر: ۵۰.

عبدالله بن سبا: ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۱۲۳.

عبدالله بن سعد بن ابی سرح: ۱۳.

عبدالله بن علی عباسی: ۸۵.

عبدالله بن عمر: ۱۰۵، ۱۱۱.

عبدالله بن یحیی خارجی: ۵۱.

عبدالمالک: ۹۰.

عبدالمالک بن مروان (اموی): ۴، ۱۵، ۱۷،

۲۴، ۴۸-۵۰، ۶۲.

عبری: ۷۵، ۸۴، ۸۶.

عبیدالله بن زیاد: ۱۷.

عبیدالله بن عبدالمجید حنفی: ۱۱۲.

عثمان بن عفان: ۱۲، ۱۴، ۴۲، ۴۷، ۴۹،

- عمّار یاسر: ۱۲۲، ۱۲۳.
 عمر بن خطاب: ۷، ۸، ۱۲-۱۶، ۲۲، ۳۸، ۴۷-۴۹، ۶۳، ۸۸، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷.
 عمر دردوق: ۸۴.
 عمر بن عبدالعزیز: ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۳۲، ۳۵-۳۹، ۵۰، ۶۱، ۹۱، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷.
 عمرو بن سعید: ۸۳.
 عمرو بن عاص: ۱۳، ۱۴.
 عیسی بن مریم: ۵، ۶۶، ۷۵، ۷۷، ۸۹، ۹۱.
 عین الورد: ۵۰.
- ق
- قادیسیه: ۱۲.
 قاسم شیبانی: ۴۲.
 قاضی نورالله شوشتری: ۱۲۲.
 قباوی، ابونصر: ۳۰، ۳۴.
 قبرس: ۶۹.
 قبطی (+ان): ۱۴، ۸۳، ۸۴.
 قتیبۀ بن مسلم باهلی: ۱۰، ۳۴.
 قحطان (ی): ۶۳، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵.
 قحطبه (طائی): ۷۳.
 قرمطیان: ۸۱.
 قریش: ۴۸، ۵۳، ۹۵، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۳۶، ۱۳۸.
 قطری بن فجانه: ۵۰.
 قسطنطنیه: ۶۹.
 قومستان: ۲۹، ۷۹.
 قیس بن ابی حازم: ۱۰۵، ۱۰۶.
- ک
- کابل: ۲۹ (+شاه).
- غ
- غرب - غربی: ۴، ۳۷، ۵۸، ۷۲، ۸۰، ۸۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶.
 غزنوی: ۱۱۷.
 غسانیان: ۱۳۵.
 غـنـوصی (+ان) - غـنـوصیه: ۱۱۶، ۱۱۹-۱۲۸.
 غوزک: ۲۸، ۳۲، ۳۳.
- ف
- فارابی، ابونصر: ۱۲۱-۱۲۴، ۱۲۶.
 فارس: ۶، ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۷۲، ۷۹، ۹۰.
 فارقلیط: ۷۶.
 فاریاب: ۲۸.
 فاطمه بنت ابومسلم: ۹۹.
 فاطمیان: ۸۱.
 فرات: ۷۹، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۶.
 فرانسه (+وی): ۲، ۴، ۴۱، ۷۵، ۱۲۸.

گ

- گرشاسب نریمان: ۷۹.
 گرگان: ۱۰.
 گلدزیهر، ایگنات: ۲۰، ۲۲، ۴۹، ۷۶، ۸۰،
 ۸۱، ۱۱۶، ۱۲۸.
 گوتا (کتابخانه): ۳، ۱۴، ۶۰، ۸۴.
 گوتوالد: ۳۵، ۱۰۵.
 گوزکان: ۲۸.
 گیرگاس: ۶۳، ۹۴، ۹۵.

ل

- لخمیان: ۱۳۵.
 لَد (دروازه): ۸۸.
 لیدن: ۴.

م

- مادان: ۱۳۲، ۱۳۹.
 مادستان: ۷، ۱۶، ۶۸، ۷۲، ۷۴.
 مارکس، کارل: ۱۳۹.
 مأمون عباسی: ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۹.
 مانی - مانویت: ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۱۲۳، ۱۲۶.
 ماوراءالنهر (= ورارود): ۱۰، ۱۹، ۲۸-۳۰،
 ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۹۹.
 ۱۰۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۲.
 ماهویه مروی: ۱۰۳.
 متوکل لیشی: ۸۸.
 مجدوع هندی: ۱۲۹.
 محمدبن ابوبکر (خلیفه): ۱۳۷.
 محمدبن ابی حدیفه: ۸۵، ۸۶.
 محمدبن ابی عمیر: ۱۲۹.
 محمدبن اسحاق: ۸۸.

کایلا (هندي): ۵۹.

کاترم: ۴۱، ۸۱.

کاراباسک: ۱۴.

کاشان: ۱۱۹.

کثیر عَزَه (شاعر): ۵۷، ۶۱.

کریلا: ۸۳.

کُردان: ۱۴.

کرشای هندی: ۷۶.

کریمر، فون: ۸، ۹، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۲،

۲۴، ۲۶، ۹۴، ۱۰۲.

کش: ۲۸، ۹۸.

کشی (شیعی): ۱۲۹.

کعب الاحبار (یهودی): ۸۳، ۸۵.

کفیه (= پنجگی): ۹۶، ۹۷، ۱۱۳.

کلبی (منتظر): ۹۰.

کلینی، ابویعقوب: ۱۲۳.

کمیت (شاعر): ۹۴، ۹۸.

کنانی (راوی): ۱۳۸.

کندیان: ۱۳۵.

کنگ دژ: ۷۹.

کنگر کابلی: ۱۱۹، ۱۲۴.

کوفه - کوفیان: ۱، ۲۳، ۴۸، ۵۲-۵۴، ۵۶،

۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۷۲، ۷۴، ۸۷،

۸۸، ۱۰۰، ۱۱۱.

کیانسیه (هامون): ۷۸.

کیانیان: ۷۹.

کیخسرو: ۷۸.

کیسانی: ۵۵-۵۷، ۶۵، ۷۱، ۱۱۹، ۱۲۴،

۱۲۶.

کی گشتاسب: ۷۸.

- محمد بن حنفیه: ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵.
- محمد بن سلیمان بن کثیر خزاعی: ۱۱۳.
- محمد بن عبدالله (ص) - پیامبر.
- محمد بن محمدی: ۱۲۶ (دین)، محمدی (- انقلاب): ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰.
- محمد بن عبدالله بن عباس: ۶۲.
- محمد بن عبدالله علوی: ۱۰۱.
- محمد بن علوان مروردی: ۱۱۳.
- محمد بن علی عباسی (- امام): ۶۲، ۶۷، ۷۳، ۱۱۲، ۱۱۳.
- محمد علی بهائی: ۶۹.
- محمد بن مسلمة انصاری: ۱۰۵.
- مختار بن ابی عبید ثقفی: ۲۳، ۲۴، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۴.
- مدائن: ۶۰.
- مدائنی (مورخ): ۶۷، ۶۶.
- مدرس رضوی: ۳۰، ۳۴.
- مدیر شانہ چی، کاظم: ۴۵.
- مدینہ: ۵، ۶، ۴۷-۴۹، ۶۳، ۶۴، ۸۸، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۱.
- مذار (واسط): ۸۲.
- مرجئہ / مرجئی: ۴۲، ۴۳، ۵۱، ۶۴، ۶۸، ۱۱۸، ۱۱۹.
- مرو: ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۲، ۶۴، ۷۳، ۹۶-۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴.
- مرورود: ۲۸، ۲۹، ۹۶، ۹۸.
- مروانیان: ۴۹، ۸۳، ۹۰، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۲.
- مروان اموی: ۲۳ (یکم)، ۴۲، ۴۹، ۵۲.
- (دوم)، ۶۳، ۸۵ (بن محمد)، ۹۷ (دوم)، ۹۸ (بن محمد)، ۱۰۹ (بن حکم).
- مزار شریف: ۱۱۸.
- مزدک - مزدکی: ۶۸، ۷۰.
- مزدیسنا: ۵۸، ۷۶، ۷۷، ۷۹.
- مستهل بن کمیت: ۹۸.
- مسعودی (مورخ): ۳، ۱۲، ۹۰، ۱۱۷.
- مسلم بن ابراهیم: ۱۱۲.
- مسلم بن عقیل: ۱۱۹.
- مسلمة بن عبدالعزیز: ۱۱۲.
- مسیح مسیحیت: ۵، ۶، ۷۵-۷۷ (مشیا)، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۳.
- مسیحی (+ ان): ۲، ۶، ۵۸، ۶۷، ۷۵، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶.
- مصر - مصری: ۷، ۸، ۱۳، ۱۴، ۲۳، ۱۲۳، ۱۳۷، ۱۳۸.
- مُصَر - مضری: ۴۱، ۶۳، ۸۹-۹۱، ۱۱۸، ۱۲۵.
- مطرف بن مغیره بن شعبه: ۳۷.
- معاویة بن ابی سفیان: ۱۴، ۱۶، ۲۵، ۳۴، ۴۲، ۴۹، ۵۱، ۱۰۹، ۱۳۶-۱۳۸، ۱۴۱.
- معتزله: ۱۲۹.
- معدیان: ۱۳۵.
- مغولی: ۲۸.
- مقاتل شریک بن حارث: ۳۴.
- مقدسی بیاری: ۶۸.
- مقریزی: ۳، ۱۳، ۷۴، ۸۵، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۴.
- المقتع: ۱۰۰.

- مکه - مکی: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۶۳، ۱۱۹، ۱۲۱.
ملاصدرا شیرازی: ۱۲۸.
ملا محمد حسین بشروی: ۶۹.
مناذره: ۱۳۵.
منزوی، (دکتر) علیقی: ۲۴، ۴۳، ۵۳، ۸۰، ۸۱، ۱۱۵-۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹.
منصور (خلیفه) عباسی: ۶۵، ۶۶، ۹۵، (مهدی)، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۹.
منصور بن عبدالرحمان: ۹۰.
منصور بن عمر بن ابی الخرقا: ۱۰۴.
منقری، نصر بن مزاحم: ۱۳۷، ۱۴۱.
مّوالی (= وابستگان): ۱۹، ۲۱-۲۴، ۲۶، ۳۳، ۳۶-۴۱، ۵۱، ۵۹، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹.
موسی (نبی): ۱۴۰.
موسی بن خازم: ۱۱.
موسی بن طلحه (صحابی): ۸۷، ۹۱، ۱۰۶، ۱۱۱، ۱۱۲.
مهدی (منتظر) - مهدویت: ۲، ۴۰، ۵۴، ۶۹، ۷۴-۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۱-۱۱۲، ۱۲۲.
مهدی (خلیفه) عباسی: ۱۰۰.
مهرپرستی: ۷۶، ۱۱۶.
مهلّب بن ابی صفره: ۱۱.
میانرودان: ۱۴، ۱۵، ۵۰، ۵۲، ۶۳.
میرزا ابوالفضل بهائی: ۶۹.
میرزا حسین علی (بهاء الله): ۶۹.
- میرزا علی محمد شیرازی (باب): ۶۹، ۱۲۷.
میسره: ۱۰۶.
- ن
- نافع (محدث): ۱۱۲.
نجاشی (شیعی): ۱۲۹.
نجران: ۱۳۵، ۱۳۶.
نرشخی بخاری: ۱۰، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۳۵.
نریوسنگ (- ایزد): ۷۹.
نزاری (+ ان): ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۵.
نزک طرخان: ۲۸.
نسا: ۹۶، ۹۸.
نساطره (= نسطوریان): ۱۳۵، ۱۳۶.
نسف: ۹۸.
نشأت، صادق: ۹۸.
نصارا (نصرانیان): ۵، ۶، ۴۴، ۶۳، ۷۵، ۱۰۳ (- مسیحیان).
نصر بن سیار: ۲۹-۳۱، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۸.
نصیریه (- فرقه): ۶۶.
نصیبین: ۱۲۱.
نظامی گنجوی: ۵۹.
نولدکه: ۲۸.
نهاوند: ۱۲، ۸۸.
- و
- وابستگان - موالی.
واسط (عراق): ۸۲، ۸۳.
واصل بن عمرو: ۳۰.
وان برشم: ۳۱.

هشام بن عبدالملک (اموی): ۴، ۳۲، ۳۹،
۴۱، ۵۳، ۸۲، ۸۴، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۶،
۱۰۷.

هگل، فریدریک: ۵۸.

هماکر (شرق شناس): ۹۴.

همدان: ۵۸، ۱۳۹ (هنگمتانه).

هندبنت اسماء: ۱۱۲.

هندوایرانی: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰،
۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۹.

هند - هندی: ۷۹، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲،
۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۴.

هندوسکایی: ۲۷.

هوتسما: ۹، ۲۵، ۳۱، ۱۱۳.

هوشیدر: ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۹۹.

هون (هیتال)ها: ۲۷.

ی

یحیی بن زید علوی: ۴۵.

یرموک: ۱۲.

یزید بن عبدالملک (اموی): ۱۰، ۴۸، ۸۳،
۱۱۰، ۱۱۲.

یزید بن معاویه: ۴۹، ۱۰۹.

یزید بن مهلب یمنی: ۱۱، ۲۵، ۴۰، ۴۳.

یعاقبه (= یعقوبیان): ۱۳۵، ۱۳۶.

یعقوبی، ابن واضح: ۳، ۲۲، ۲۵، ۳۱، ۹۷،
۱۱۳، ۱۲۵، ۱۳۸.

یمن - یمنی (یمانی): ۱۴، ۴۱، ۴۲، ۴۷،

۵۱، ۶۳، ۷۳، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۷.

۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸-۱۲۳.

۱۲۵، ۱۲۸.

یوسف البرم: ۱۰۰.

وان گلدر: ۵۶.

وایل، سن: ۹، ۳۷، ۵۶، ۶۶، ۸۱.

وزارود ← ماوراءالنهر.

ورجمکرد: ۷۷.

وردان: ۱۴.

وستنفلد: ۶۱، ۶۲.

ولهاوزن: ۴۹.

ولید بن عبدالملک (اموی): ۲۴، ۲۵، ۳۴،
۴۱، ۴۸، ۵۰، ۹۴.

وهب بن منبه: ۸۵.

ویسپوهران: ۲۰.

ویک: ۲۸.

وین (- کتابخانه): ۸۴.

ه

هارون الرشید: ۱۰۰.

هاشم هاشمیان: ۱، ۵۷ (کیسانی): ۵۷، ۶۰،
۶۱، ۶۵، ۹۸، ۱۲۶، ۱۳۶ (بنی هاشم).

هامر، فون: ۱۴.

هامون (- دریاچه): ۷۸.

هانی بن هانی: ۳۳.

هخامنشی: ۱۳۲-۱۳۵.

هذیل (شاعر): ۴۹.

هذین: ۹۵.

هرات: ۲۸، ۲۹، ۷۹، ۹۶، ۹۸، ۱۰۳،
۱۱۹.

هربلوت: ۶۶.

هرقل (- امپراتور): ۱۳۷.

هرگرونی، استوک: ۸۱.

هرودوت: ۱۳۴.

هشام حکم: ۱۲۳.

يهود(ى) - يهوديت: ۲، ۵، ۶، ۴۴، ۶۴،
 ۷۵-۷۷، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۱۰۳،
 ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹-۱۲۹، ۱۳۹.

يوسف بن عمر ثقفى: ۱۸، ۵۳، ۱۰۰.
 يونان - يونانى: ۸۴، ۱۲۹، ۱۳۲-۱۳۴.
 يونس بن عبدالرحمان: ۱۲۹.