



نشر در اینترنت : شارمین مهرآذر

Sh.mehrazar@gmail.com

تاریخ به راه راست رود که
روانست در تاریخ تبذیر
و تحریف کردن . . .
«ابوالفضل بیہقی»

۲۰

قبل از مطالعه حتماً تصحیح فرمائید

| صفحه | سطر | غلط | درست |
|------|-----------|-------------|--------------|
| ۹۹ | ۱۱ | کلیه | کلیله |
| ۱۰۶ | ۱ | مستمعین | مستمعین |
| ۱۲۰ | ۱۵ | سلام | اسلام |
| ۱۳۵ | ۱ | خیلفه | خالیفه |
| ۱۴۶ | ۹ | ابزار | ابزار |
| ۱۴۸ | ۴ | آورده ایم | آورده ایم |
| ۱۶۰ | ۲۰ | گروه | گروه |
| ۱۶۱ | ۴ | اصلاح | اصطلاح |
| ۱۶۲ | ۱۲ | ترکیب | ترکیب یافته |
| ۱۷۳ | ۱۱ | شباهم | شباہت |
| ۱۷۶ | ۱۲ | ندگی | زندگی |
| ۱۷۶ | ۱۹ | داورهای | داوری های |
| ۱۷۷ | زیرنویس ۲ | فتح - آیه ۱ | فتح - آیه ۱۰ |
| ۱۸۳ | زیرنویس ۱ | ص ۶۲ - ۶۱ | ص ۶۷ |
| ۱۹۰ | ۱ | ص ۶۲ - ۶۱ | ص ۶۷ - ۶۲ |
| ۲۰۵ | سطر ۱۷ | شیری | شیر |
| ۲۰۸ | ۱ | آنکا | آنکاه |
| ۲۲۱ | ۲ | درباره | دوباره |
| ۲۲۱ | ۴ | طبیعت | طبیعت |

فهرست

۹-۲۸

پیشگفتار

سیاست شرقشناسی مستشرقین غربی - منشأ تصوف - مراحل تاریخی و اجتماعی تصوف - آثار و تألیفات حلاج - آثار موجود حلاج - ارزش تاریخی و تحقیقی ابن آثار.

۲۹-۶۹

خلافت عباسیان و پیشرفت فئودالیسم

حکومت بنی امیه، استبداد و استثمار خلقها - نهضت شعوبیه - ابو مسلم خراسانی و حکومت عباسیان - تمرکز فئودالیسم و توسعه مالکیت دولتی - شیوه «التجاء»، استثمار و فرار روستائیان - قتل ابو مسلم و تأثیر آن بر نهضت‌های ملی و توده‌ای - قیام مقنع - وضع بردگان - قیام زنج - رشد بازرگانی و صنعت و پیدایش سازمان‌های پیشه‌وری - نهضت قرمطیان.

۷۰-۸۸

سیر اندیشه (از آغاز تا پایان قرن سوم هجری)

فکر و فلسفه در صدر اسلام - سیاست اعراب در برخورد با فرهنگ‌های ملل مغلوب - انقلاب فرهنگی ایرانیان - مکتب معتزله - اشاعره و اسکولاستیک اسلامی (علم کلام).

۸۹-۱۱۲

زنادقه و متفکران مادی

زندیق و مبانی فکری زنادقه - رشد اندیشه‌های مادی - حکومت‌های عباسی و متفکران مادی - ابن مقفع - ابن ابی العوجا - زکریای رازی - ابو شاکر - تمار مطیب - ابو عیسی وراق - صالح عبدالقدوس - ابن راوندی.

انسان خدائی

۱۱۳-۱۲۲

انسان اولیه و جهان‌بینی اسطوره‌ای - تأثیر اسطوره بر مذهب -
بروز اختلافات و ظهور فرقه‌های مذهبی در اسلام - بن‌بست رهبری و
پیدایش اندیشه‌های «خود رهبری» و انسان خدائی.

مقدمه

۱۲۳-۱۲۴

۱۲۵-۱۳۷ اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج
خلافت «مقتدر عباسی» و توسعه مناسبات فئودالی - بودجه‌دولت‌های
عباسی - اقتصاد عصر حلاج، بک «اقتصاد متورم» - استثمار و فقر توده‌ها -
قیام‌های مردم و نهضت قرمطیان.

۱۳۹-۲۰۸

بررسی زندگی و عقاید حلاج

- ۱- دوره تولد، تصوف، تسلیم.
- ۲- دوره تردید، تحقیق، طغیان.
- ۳- دوره دستگیری - محاکمه و شهادت.

۲۰۹-۲۵۸

تأثیر حلاج بر نهضت‌های ملی و مترقی
عذاقره - جنبش حروفیه - نهضت پسیخانیان.

۲۵۹-۲۷۱

نامنامه

اعلام تاریخی، جغرافیائی و اسامی فرقه‌ها و مکتب‌ها.

۲۷۲-۲۸۷

کتابشناسی و منابع

۲۸۸-۳۰۰

پیوست:

حلاج؛ فریاد راستین «اصالت انسان»

تفکر:

از اندیشمندان فرزانه (دکتر شرف‌الدین خراسانی و دکتر حبیب‌الله رفعت) و دوست عزیزم (بنفشه و کیلی) و از هنرمند سرفراز و صمیمی (محمود پاینده‌لنگرودی) بیاس باری‌ها و محبت‌هایشان، سپاسگزارم.

... و تذکر:

- ۱- دو فصل از این کتاب با نام «تحلیلی تازه، در شناخت اسلام» در «آینده» منتشر خواهد شد.
- ۲- شیوه نگارش این کتاب «فاصلانه» نیست (و نباید هم باشد) زیرا با ضرورتی که احساس میشود، مؤلف عمیقاً معتقد است که تحقیقاتی از اینگونه (با حفظ بینش علمی) باید از حوزه‌های «آکادمیک» به حوزه‌های «اجتماعی» کشانده شوند.
- ۳- هر کار «فردی» کمبودها و ضعف‌های خاص خود را دارد. مؤلف با اعتقاد به این اصل، معتقد است که: این کتاب فقط مقدمه و «زمینه»‌ای است برای نگرش‌ها و تحقیقات دیگری در زندگی و عقاید حلاج، از این رو، صادقانه دوستدار و خواستار نقد و نظرهای درست صاحبان قلم و اندیشه می‌باشد.
- ۴- اصطلاحاتی مانند ناسیونالیسم، دموکراتیک (ص ۳۴، ۳۶ و ۶۸) و سوسیالیسم، کمونیسم (ص ۶۶) و جمهوریخواه (ص ۴۰) اصطلاحاتی هستند که «مجازاً» بکار گرفته شده و بی‌شک در جامعه فئودالی قرن دوم و سوم هجری نمیتوانستند واقعیت تاریخی داشته باشند.

وقتی که «غرب» به اندازه کافی، مسیحیت را «دوشید»، برای ادامه حیات استعماری خود، متوجه فرهنگ و مذاهب «شرق» گردیدند. تجزیه امپراطوری عظیم عثمانی، لشگرکشی و حمله ناپلئون به مصر، قیام ضد استعماری مردم سودان، قیام مردم هندوستان... و دیگر حوادثی که از آغاز قرن نوزدهم اتفاق افتاد - و سرانجام: تحول «سرمایه‌داری غیر انحصاری» به «سرمایه‌داری انحصاری» (امپریالیسم) و در نتیجه: ضرورت تقسیم اقتصادی - منطقه‌ای جهان، بین دولت‌های امپریالیستی، همه و همه، معادله‌های سیاسی و موازنه قدرت‌ها را در کشورهای شرقی دگرگون ساخت و باعث شد تا «شرق‌شناسی» از حالت کلاسیک خارج گردیده و در خدمت سیاستمداران و دولت‌های غربی، فواید عملی و ثوریک داشته باشد.

«هنری برانشویک» (متخصص ممتاز فرانسوی در تاریخ استعماری) می‌گوید: کار بزرگ استقلال در ممالک استعمار زده، با انتشار آثار بیشماری درباره تاریخ واقعی این کشورها، همراهی شده است. ملت‌های جوان، آرزومندند که از خود تاریخ داشته باشند - سوای آنچه که قیم‌های خارجی آنها، تهیه کرده‌اند... و «فیلیپ میسون» (مأمور عالی رتبه سابق در هندوستان) با توجه به این حقیقت، می‌نویسد:...

۱- میدانیم که «غرب» کل یکپارچه‌ای نیست، در اینجا، منظور «غرب

سرمایه‌داری» است.

۵- در مورد تحت تأثیر تعالیم متافیزیکی و مذهبی بودن فرهنگ،
های ملل عرب و دیگر کشورهای اسلامی در طول قرون وسطی (ص ۱۲ و ۷۶
کتاب) مؤلف به جریان کلی و عمومی این دوره‌ها نظر دارد و نشان داده
که در دوره‌های کوتاهی (مانند دوره مأمون عباسی) فرهنگ ایرانی-
اسلامی از شکوفائی و رونق برخوردار بوده است.

۶- هر پدیده، نه بر مبنای کلی بافی‌های تئوریک، بلکه تنها در
جریان نقش اجتماعی و فرایند تاریخی آن مورد ارزیابی و داوری قرار
میگیرد. بر این اساس: در تحلیل آیات قرآنی و تبیین مقوله‌های فلسفه
اسلامی مانند: جبر، تقدیر و انتظار (ص ۷۷ و ۱۱۸ کتاب) مؤلف به
نقش اجتماعی این آیات و عقاید در جریان حرکت توده‌ها نظر داشته است
نه به تعبیر، تفسیر یا توجیه فردی و روشنفکرانه‌ی فلان اندیشمند اسلامی.
همچنین مؤلف لازم میدانند که به علاقه و احترام فراوان خود به اسلام
و مجاهدان آزاده اسلام تأکید نماید اما در این مورد، سخن «ارسطو» به
استادش (افلاطون) را بیاد داشته باشیم:

«من، افلاطون را دوست دارم، اما حقیقت را بیش از افلاطون
دوست دارم...».

بنابراین روشن است که پیروزی بر اذهان مردمی که در مستعمرات سابق زندگی می‌کنند تا چه اندازه برای قدرت‌های غربی اهمیت حیاتی دارد.^۱
 ... بدین ترتیب: «شرق‌شناسی» در دامان استعمار، رشد و پرورش یافت و بصورت يك ابزار سیاسی - تحقیقاتی، برای «تحریف تاریخ» ملت‌های «عقب‌نگهداشته‌شده» بکار گرفته شد.

□

از آن هنگام که خیل کار گزاران استعمار - در هیأت «مستشرقین خارجی» - وارد کشورهای شرقی شدند، دیدیم که در هر دانشگاه اروپایی و آمریکائی، شعبه‌ها و موسساتی بنام «ایران‌شناسی» و «اسلام‌شناسی» تشکیل گردید... و اینچنین شد که «غربی»ها برای ما مستشرق «صادر» کردند و تاریخ نوشتند، آنچنانکه:

«طفلانما، به لهجه نائاری

تاریخ پرشکوه نیاکان را

می‌آموزند...»

نتیجه اینکه: انسان شرقی، از نظر آگاهی و ایدئولوژی «خلع سلاح» شد و تاریخ و فرهنگ خود را، در آئینه تفکر و تحقیقات مستشرقین غربی شناخت... و آنگاه «عرب زده‌می» را با «غرب زده‌می» در آمیخت و... در طول قرون وسطی، فرهنگ‌های ملل عرب و دیگر کشورهای اشغال‌شده اسلامی (از جمله ایران) نیز تحت تأثیر شدید تعالیم متافیزیکی و مذهبی قرار داشت: احکام مذهبی، جاشین فلسفه گردید، و تدریس علوم طبیعی و ریاضی، متروک شد و تاریخ و ادبیات نیز تا حد تشریح

۱- تاریخ پویا - ص ۷۹ و ۷۵.

و توصیف زندگی پیشوایان مذهبی و تعریف حکام و خلفای وقت، تنزل کرد...

در چنین شرایطی (که اندیشه، مجال ابراز و آزادی شکفتن نداشت) ایدئولوژی و باورهای حاکم بر جامعه، بی شک، ایدئولوژی و باورهای استثمارگران و ظالمان زمانه بود. در چنین دوره‌ای، حکومت‌های فتودال: روشنفکر، نویسنده و مورخ خاص خود را پرورش داده و بوسیله این روشنفکران مکانیکی به توجیه و «تشریح» حکومت و قدرت سیاسی خود پرداختند.

بدیهی است که در تاریخ و ادبیات «رسمی» چنین دوره‌ای، «بابک»-ها و «حلاج»-ها و دیگر متفکران و آزادگان: زنازاده، راهزن، بد دین و دیوانه، نامیده می‌شوند^۱ و در عوض: «حجاج»-ها، «سلطان محمود»-ها و «المقتدر»-ها: امیرالمؤمنین، ظل الله، سلطان سربردین، و خدایگان لقب می‌گیرند.

بنابراین: منابع موجود، برای آگاهی از جریان‌های فکری و اندیشه‌های مترقی و بازشناسی چهره‌های اصیل، متفکر و انقلابی ایران، از یکطرف با تعصب‌های مذهبی و «سیاست مسلمان سازی خلفا» و جعل و تحریف «کمپانی‌های حدیث و روایت» آلوده است - و از طرف دیگر: با «سیاست شرق‌شناسی» و فرهنگ ارتجاعی خاورشناسان غربی آکنده... لذا، تحقیق در زندگی و عقاید متفکران انقلابی و برجسته‌ای (چون حلاج) و بازشناسی شخصیت‌های اصیل تاریخی، مستلزم اینست که کم و بیش همه متون و منابع تاریخی، که بنحوی از انحاء نمودار بینش و تفکر واقعی این اندیشمندان است، با تکیه بر یک فلسفه علمی و

۱- نگاه کنید به: سیاست‌نامه خواجه نظام الملک - ص ۲۸۴ و ۲۳۶ (ونیز) آفرینش و تاریخ - مقدسی - ج ۶ - ص ۱۱۵.

تاریخی، مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرد.

□

درباره منشأ پیدایش تصوف، مستشرقین و محققین، نظریه‌های بسیاری ابراز کرده‌اند: عده‌ای (مانند: «مرکس» و «ماکدونالد» و «آسین پالاسیو» و «نیکل سون») منشأ تصوف را از بطن فلسفه «نوافلاطونی» و زهد و عرفان مسیحیت بیرون کشیده‌اند.

«فون کره مر» و «دوزی»، منشأ تصوف ایرانی را در فلسفه «ودان‌تای» هندوان جستجو کرده‌اند و «ادوارد براون» تصوف را واکنشی آریائی، در برابر دین جامد سامیان دانسته است.^۱

«لوئی هاسینیون» و «سیدنی اسپنسر» تصوف را پدیده‌ای میدانند که در زمینه اسلام بوجود آمده و آنرا دنباله سیر تکاملی گرایش‌های زاهدانه نخستین سده رهبری اسلام، بشمار آورده و «پطروشفسکی» ضمن تأیید این عقیده، می‌گوید: صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام و در شرایط جامعه فتودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی، موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته است.^۲

«سعید نفیسی» تصوف ایران را از عرفان عراق و بین‌النهرین و مغرب متمایز کرده و تصوف را حکمتی بکلی آریائی دانسته و هرگونه رابطه آنرا با افکار سامی انکار کرده است. وی همچنین، تأثیر فلسفه نوافلاطونی و تفکر اسکندرانی، هرمسی، اسرائیلی، عبرانی و مانند

۱- سیر فلسفه در ایران - اقبال لاهوری - ص ۷۶-۷۵.

۲- اسلام در ایران - پطروشفسکی - ص ۳۳۴. (ونیز) اندیشه‌های بزرگ

فلسفی - ص ۵۹۷

آنرا بر تصوف ایرانی، مردود میدانند.^۱ با اینحال «سعید نفیسی» تأثیر فلسفه «مانوی» را بر تصوف ایران و همانندی این دو زوَنَد فکری را، تأیید کرده و اضافه میکند که فلسفه‌های یونانی، یهودی و نصاری، بطور غیرمستقیم و از طریق دین «مانی» بر تصوف ایران اثر گذاشته است. او همچنین تأثیر فلسفه بودائی را بر تصوف ایران و روابط متقابل این دو را باهم، پذیرفته و نظریه تصوف ایران را، طریقه «ایران و هند» نامیده است.^۲ ما، ضمن قبول «قسمتی» از نظریه «پطروشفسکی» معتقدیم که سایر این نظریات، باتمام اختلاف‌ها و تناقض‌هایشان، دارای یک وجه مشترک اساسی هستند، و آن اینکه: اکثر این محققین و مستشرقین، پیدایش تصوف را بدون در نظر داشتن «ریشه» و زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی ظهور آن، ارزیابی و مطالعه کرده‌اند، درحالیکه میدانیم گسترش و دوام هر مقوله فکری در یک جامعه، با شرایط اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی آن جامعه، بستگی مستقیم دارد و شناخت واقعی مقوله‌های فکری و فرهنگی هر قوم، تنها در پرتو شناسائی و بررسی علمی شرایط تاریخی و اقتصادی - اجتماعی آن قوم، میسر می‌گردد.

□

ایرانیان باستان از جهان بینی و مشرب فلسفی خاصی برخوردار بوده‌اند که ما آنرا بنام «فلسفه اشراق» می‌شناسیم.^۳ متفکران و فلاسفه ایرانی، با مبانی و اصول این فلسفه، به توضیح مسائل و مقوله‌های کلی

۱- سرچشمه تصوف در ایران ص ۵۴-۴۷.

۲- ایضاً - ص ۱۰۰ و ۹۳ و ۸۱ و ۵۵.

۳- براساس این فلسفه: «نور» اصل حقیقت است و جهان محسوس تحت سلطه جهانی نورانی و ملکوتی قرار گرفته است.

جهان و کشف روابط موجودات می‌پرداختند. عقاید و افکار فلسفی «اشراقیون» ایران، در طرز تفکر بیگانگان و سیستم‌های فلسفی دیگر نیز، بی‌تأثیر نبوده است.

فلسفه «نوافلاطونی» که در تصوف و عرفان شرق تأثیر فراوان داشته است، بنوبه خود، از فلسفه «اشراق» ایران بهره برده، بطوریکه «فلوطين» (پیشوا و بنیانگذار فلسفه «نوافلاطونی») ضمن مسافرتی که در زمان «شاپور اول ساسانی» به ایران کرد، با فلسفه «اشراق» ایران آشنائی کامل یافت.^۱ و پس از او نیز، شاگردان و پیروانش به ایران آمده و به آموختن و مطالعه فلسفه و عرفان ایرانی پرداخته و سپس به موطن خود (اسکندریه) باز گشته‌اند. مقوله‌های فلسفی «مانی» و نوافلاطونیان (از جمله مقله فنا، زهد، سیر و سلوک، ریاضت) و آئین اخلاقی این دو، با هم شباهت‌های فراوان دارند.

فلسفه «مانی» (که در سال ۲۴۰ میلادی ظهور کرد) در حقیقت يك «فلسفه التقاطی» از آئین زرتشتی و مسیحیت و تعلیمات بودا، و افکار «اشراقیون» ایران بشمار میرود.

«مانی» روشنائی (روح) را کاملاً از تاریکی (ماده) جدامی دانست و برای آن وجودی مستقل و مجزا، قائل بود. او جنبه‌های مادی و طبیعی زندگی را «اهریمنی» و جنبه‌های روحانی آنرا، «اهورائی» می‌پنداشت و معتقد بود که «روح» در ظلمات «ماده» محبوس است و پیوسته می‌کوشد تا از زندان ماده، خلاصی یابد و خود را بسرزمین جاودانسی نور (فنا و نیروانا) برساند.

«مانی» با چنین برداشتی از «روح» و «ماده» در مورد انسان، عقیده داشت که هر قدر جسم ضعیف شود، روح نیرومند می‌گردد، بنابراین

۱- سیر حکمت در اروپا - جلد اول - ص ۵۶-۵۷.

به عقیده او، مقصود از زندگانی بشر اینست که انسان در رهائی نور (که در او محبوس است) بکوشد و آنرا از ظلمت اهریمنی (که ماده می باشد) آزاد سازد و فریب لذت های دور از حقیقت را که ساخته و پرداخته اهریمن است، نخورد.

بر این اساس، مانی برای تهذیب اخلاق، دستوراتی میدهد و تأکید میکند که آنچه در دنیا برای نفس حیوانی عزیز و لذیذ است، در حقیقت بی مقدار و زشت می باشد - (مانند زناشوئی، توالد، تناسل، ثروت و دیگر نعمت ها و حوایج طبیعی). این نیازها و برخورداری از این نعمت ها و لذت های طبیعی به عقیده «مانی» دامی است که نفس اهریمنی می خواهد «نور» را در آن مقید نگاهدارد و ممانع آزادی و رهائی آن گردد.

بدین ترتیب: به عقیده «مانی» دوری از لذت های مادی و طبیعی، ریاضت، نفس کشی، تجرد، بی آزاری و توکل، برای برگزیدگان لازم و ضروری است.^۱

پس از قتل «مانی» و تعقیب و آزار پیروان او - و نیز در زمان «انوشیروان» پس از کشتار وسیع «مزدکیان»، عده کثیری از مانوی ها و مزدکی ها به چین و ترکستان و بین النهرین و مصر و الجزایر و مخصوصاً به شبه جزیره عربستان رفتند و در نتیجه این مهاجرت، عقاید مانی (که ترکیبی از افکار فلاسفه «اشراق» ایران و آئین زرتشتی و بودائی و مسیحی بود) در این نواحی انتشار یافت و اندیشه ها و عقاید مردم این سرزمین ها را تحت تأثیر قرار داد.^۲ و بقولی: «جزیره العرب» پناهگاه

۱- ر. ک به: مانی و دین او - تقی زاده - ص ۳۰ به بعد (و نیز) تفحات الانس - مقدمه - ص ۵۷.

۲- در قرآن از زرتشتی ها و مانوی ها بنام «مجوس» یاد شده است (سوره حج - آیه ۱۷)

ایرانیان گردید و ایرانیان در سرنوشت «جزیره العرب» به نقشبندی نوشتند.^۱ بطور کلی، باید گفت: بعد از حمله عرب‌ها، ایرانیان همواره بانوعی «ثنویت عربی - آریائی» درگیر بودند. عربی: در مذهب، و آریائی: در جهان بینی و وطن دوستی.

تصوف، هر چند که در زمینه‌ای عربی متولد شد، اما به علت علاقه اعراب به زندگی عملی، در آنجا رشد نکرد، بلکه در دامان اندیشه و تفکر ایرانی پرورش یافت و از این طریق، با اندیشه‌های مانی و فلسفه‌های یونانی و هندی تکامل پذیرفت.

غلبه و تفوق فرهنگ غیر اسلامی - مانند: وجود رقص، سماع موسیقی و اعتقاد به «وحدت وجود» (که عده‌ای از فلاسفه آنرا انکار مؤدبانة خدا می‌دانند) حضور و حاکمیت جنبه ایرانی و ضد اسلامی تصوف را بخوبی نشان می‌دهد.

«تصوف اسلامی» ابتدا فاقد يك جهان بینی و مبانی فکری مدون بود - و این، تنها با آغاز خلافت عباسی و با انقلاب فرهنگی ایرانیان بود که مبانی نظری تصوف - با بهره برداری از عرفان ایرانی، یونانی و هندی، تدوین گردید - و از اینجا: عرفان و تصوف، بیک نهاد فرهنگی - مذهبی مبدل شد و بصورت يك «هَوُو»ی واقعی، وبال گردن فلسفه ایرانی - اسلامی گردید.

تصوف، در زَوَند تکاملی خود، مراحل چندی را پیموده است، و ما از نظر تاریخی - اجتماعی آنرا به سه دوره، تقسیم میکنیم:

۱ - تصوف توکل: که با حکومت و اشرافیت «هار» اموی آغاز میشود. متصوفین این دوره، علیرغم چپاول و غارتی که در جامعه جریان

۱- تاریخ سیاسی اسلام - نعمت الله قاضی - ص ۴۷۷.

داشت، با اعتقاد و ایمان به آیه‌های قرآن^۱ چون شرایط ظالمانه اجتماعی و تضادهای موجود جامعه را مقدر الهی میدانستند، بجای هر گونه درگیری با تضادها و تبعیضات اجتماعی، به کیش «فقرپرستی» و «زهد» و «پرهیز» روی آوردند و بخاطر نداشتن زمینه‌های عینی (برای رسیدن به ارتقاء اقتصادی - اجتماعی)، در «خویش» فرورفتند و به «ارتقاء روح» پرداختند و برای رهایی و نجات خلق، به خداوند «توکل» کردند.

۲- تصوف طغیان: که با آغاز حکومت عباسیان (به خصوص مأمون) چهره می‌نماید و رفته رفته قوام می‌یابد. سپری شدن عصر استبداد سیاه اموی، نهضت فرهنگی ایرانیان در ترجمه و نشر آثار فلاسفه و متفکرین یونانی و هندی، و بالاخره، نهضت عقلی «معتزله» که مبانی جزمی اسلام را متزلزل ساخت و باعث «شک» و انتقاد از بسیاری اصول و عقاید دینی گردید، همه و همه، موجب پیدایش مرحله نوینی در تصوف گردید. وجه مشخصه تصوف این دوره: عصیان عارفان بر علیه ضوابط «دستوری» و سرپیچی از قواعد مذهبی، شک در اصول و عقاید فقها، توجه و بازگشت نظر متصوفه از «خدا» به «انسان» و بالاخره ظهور «بایزید بسطامی»، «حسین بن منصور حلاج»... و طغیان بر علیه «خدا سالاری».

۳- تصوف تقیه: که با حمله مغول به ایران و دیگر کشورهای اسلامی آغاز میشود. در این زمان، متصوفه به تجربه دریافت که «زبان سرخ، سر سبز میدهد بر باد».

وجه مشخصه تصوف این دوره: «پرهیز» از درگیری‌های سیاسی و اجتماعی صوفیان، حفظ ظاهر دین و متابعت از مذهب «حقه»، «زبان در

۱- قل اکل من عند الله - بگوی! همه چیز از جانب خداست (سوره نساء - آیه ۷۸).

کام کشیدن» سعدی‌ها، «احیاء علوم دینی» غزالی‌ها، مردم‌گریزی و کتمان حقیقت «شمس تبریزی»‌ها... و سرانجام پیدایش جامعه‌ای برده‌وبرده پرور^۱

در شناخت انسان - خدائی «حسین بن منصور حلاج» و چهره متفکر و انقلابی او (مثل اکثر شخصیت‌های اصیل تاریخی) اساساً، یا «توطئه سکوت» شده، یا بوسیله «کمپانی‌های حدیث و روایت» و اربابان شریعت و مستشرقین غربی، افکار شکوهمند او، جعل، مسخ و تحریف گردیده است، زیرا:

اولاً - محققین «ایده آلیست» بخاطر داشتن نگرش‌های غیر علمی و تعصبات مذهبی، یا از پرداختن واقعی به ریشه‌های اصلی «أنا الحق» حلاج «پرهیز» کرده‌اند و یا بخاطر - «دید متافیزیکی» تمام افکار و اندیشه‌های مترقی حلاج را «مصادره به مطلوب» نموده و همگام با «سیاست مسلمان‌سازی خلفاء»، شخصیت انقلابی و متفکر «حلاج» را تا حدیک «صوفی سر مست» و یک «عالم ربانی» و زاهد و عارف «چله‌نشین» تنزل داده‌اند!

۱- آقای «دکتر صاحب‌الزمانی» تصوف را از نظر اجتماعی، به: تصوف پرهیز یا قهر (دوره بنی‌امیه) تصوف عشق و صلح (دوره مغول) تصوف برخاش و جنگ (دوره صفویه) تقسیم کرده‌اند (خط سوم - ص ۳۱۹). به عقیده ما، این تقسیم‌بندی «مخدوش» و مبهم بنظر میرسد، زیرا نمایانگر دوره‌های مشخص تاریخی نیست. مثلاً تصوف عشق و صلح (برای دوره مغول) با آنهمه خونی که این دوره شوم تاریخی را مشخص می‌کند، یا، تصوف برخاش (برای دوره صفویه) بنظر چندان درست و واقعی، نمی‌آید. برای آگاهی از «تصوف نقیه» و تصوف دوره صفوی نگاه کنید به: جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان - ص ۱۰ و ۱۱ و ۳۱۹...

۲ - درباره چگونگی و وسعت این جعل و تحریف، مقاله روشنگر «دکتر حبیب‌الله رفعت» (ص ۲۸۹ - کتاب حاضر) را، حتماً بخوانید.

ثانیا. ایرانشناسان و باصطلاح مستشرقین غربی نیز بخاطر فرهنگ و تعلیمات بورژوائی و بدنبال «سیاست» های شرقشناسی خود، یا نخواستند به واقعیت زندگی و عقاید «حلاج» دست بیازند و یا اساساً، بخاطر فقدان يك تفکر علمی در نگرش به حوادث و شخصیت های تاریخی، نتوانستند به انجام این مهم، بپردازند.

با اینحال: هم تحقیقات محققین اسلامی شرق، و هم مطالعات مستشرقین غربی، در بررسی زندگی و عقاید «حلاج» دارای يك وجه اشتراك مهم و مشخص می باشد، و آن: عدم توجه این «محققین محترم» به خاستگاه اقتصادی-اجتماعی و تاریخی مردی است که در عصر خوف و خدا و خلیفه و خنجر، و در اوج استبداد و تعصبات کور مذهبی، فریاد کرد:

أَنَا الْحَقُّ - من خدا هستم!

□

«لوئی ماسینیون» فرانسوی (که گویا «علاقه خاصی» به فرهنگ و دین اسلام داشته و در اثبات این علاقه، کتاب هائی نیز در معرفی شخصیت ها و تعالیم اسلامی نوشته است و در عین حال معلوم نیست که با این همه عشق و علاقه به اسلام، چرا و روی چه سیاستی تا آخر عمر مسیحی باقی ماند!) تحقیقات گسترده ای در زندگی و عقاید «حلاج» کرده و بعضی از آثار و اشعار «حلاج» را نیز گردآوری و ترجمه نموده است (که اجزش مشکور) اما بخاطر فقدان دیدی علمی-تاریخی و بر اثر برخورداری از يك جهان بینی «ایدآلیستی» و بخصوص بورژوائی، سرانجام به نتیجه گیری های خاص خود رسیده است: «آیا حلاج می خواست به شرع

اسلام کافر گردد؟ نه، هرگز! حلاج تاهنگام مرگت، پیرو اخلاق و متمسک به فرایض دینی بود و...^۱

«ماسینیون» چون از یکطرف اندیشه‌های الحادی و «آته‌بستی» را در آثار «حلاج» دیده و از طرف دیگر نمی‌خواهد این افکار را بپذیرد، خود را بزحمت انداخته و دچار تناقض گوئی می‌گردد. او ابتداءاً اندیشه‌های مترقی و الحادی حلاج را نشانه «غالی بودن» او در شیعه‌گری میدانند و سپس - در یک سطر بعد - حلاج را مردی سنی‌مذهب می‌نامد.^۲

«روژه آرنالدز» معلم فلسفه اسلامی (در دانشگاه لیون فرانسه)، بطوریکه در پیشگفتار کتابش تأکید می‌شود: مطالعاتش در زندگی و عقاید حلاج، از افیون هوش ربای تعلیمات «لوئی ماسینیون» نشان دارد.^۳ «آرنالدز» با آنکه خود تصریح می‌کند که از تعالیم فلسفی - و حکمتی که حلاج ارشاد می‌نمود، اطلاع ندارد و افکار و عقاید حلاج را نمیتوان از مطالعه آثار منسوب و موجود او، استخراج کرد.^۴ با اینحال، مانند استادش (ماسینیون) در عوالم «مسیحائی» برای جذب و خلسه عرفانی، «قانون» وضع می‌کند.^۵ و سرانجام نیز به این نتیجه میرسد که: ... حلاج سنی‌مذهب بوده که روزگار خود را به ذکر و زهد و نماز و روزه می‌گذرانید و با هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری رابطه نداشته است.^۶

لوئی ماسینیون، آرنالدز، ماکس هورتن، لوئی گارده و دیگر مستشرقین غربی، ضمن نتیجه‌گیری‌های همسان و همانند درباره شخصیت

۱- قوس زندگی منصور حلاج - ص ۴۱.

۲- ایضاً - ص ۴۱.

۳- مذهب حلاج - پیشگفتار - ص آخر.

۴- ایضاً - ص ۱۹۸ و ۹۶-۴۶.

۵- ایضاً - ص ۷۳.

۶- ایضاً - ص ۱۹۲ و ۱۱۲.

و عقاید حلاج، کوشش کرده‌اند تا با مقایسه «حلاج» و «سیح» و تلقی فلسفه حلاج (بعنوان يك مذهب) اندیشه‌های متسرفی حلاج را «عقیم» نمایند و آن را به آیین دلخواه ایده‌آلیست‌ها و الهیون تبدیل کنند.

از طرف دیگر: فقر منابع و جعل و تحریف هزار ساله شخصیت حلاج، بعضی از محققان و متفکران پیشرو (مانند پطروشفسکی) را نیز دچار اشتباه ساخته است، بطوریکه آنان با تلقی نظام فکری حلاج - به عنوان «وحدت وجود» یا «پانته‌یسم عرفانی» (همه خدائی) - نتوانستند ارزش واقعی الحاد و «انسان خدائی» حلاج را بدرستی ارزیابی نمایند.

تذکره‌ها و تاریخ‌ها شهادت می‌دهند که: حلاج در ۵۰ سالگی گفت: «هنوز هیچ مذهب نگرفته‌ام»^۱ ... و نیز مستشرقین غربی، خود، تأکید میکنند که: حلاج در آثار و اشعار فراوان خود، هیچگاه از عرفان و صفت و نوع و خصوصیات حالت و «جذبه عارفانه» سخنی نیاورده است.^۲ ... با اینحال، همه این محققین و «مستشرقین محترم» حلاج را مردی سنی مذهب، صوفی سرمست و عارف ربانی خوانده‌اند! از محققین اسلامی معاصر، آقای «دکتر علی شریعتی» نیز در شناخت و درک شخصیت انقلابی حلاج، دچار اشتباه گردیده و بادشنام‌های ناروا، شخصیت متفکر حلاج را تا حد يك «دیوانه» تنزل داده است.

بنظر آقای «شریعتی»: حلاج آدمی دیوانه است که هیچگونه مسئولیتی نمی‌شناسد و جامعه ایرانی اگر ۲۵ میلیون «منصور حلاج» داشته باشد يك «دیوانه‌خانه» درست میشود. اگر همه افراد جامعه‌ای، بشکل

۱- تذکره الاولیاء- ص ۵۸۶.

۲- مذهب حلاج- ص ۱۲۸.

«منصور حلاج» یا «ابوعلی سینا» در آیند، موجب بدبختی و هلاکت آن جامعه خواهند شد^۱

خواننده بزودی به بی‌ارزشی و ماهیت نادرست این نظریات - درباره حلاج پی خواهد برد، اما روشن است که بررسی ها و برداشت‌هایی از آنگونه (که ذکر شد) ناشی از اینست که اکثر این محققین و مستشرقین، زندگی و شخصیت حلاج را بصورت «یک بعدی» و جدا از تحولات اقتصادی - اجتماعی عصر او، مطالعه کرده‌اند، در حالیکه میدانیم: هر شخصیت تاریخی محصول یک رُوند تاریخی - اجتماعی است که در جریان پراکنش و درک ارزش‌های اجتماعی، حادث میشود، شکل میگیرد، قوام می‌یابد - و برای پاسخ دادن بیک ضرورت عینی و اجتماعی، بمیدان کشیده میشود.

آثار و تألیفات حلاج:

بطوریکه از منابع تاریخ و ادبیات برمی آید، حلاج دارای آثار و تألیفات بسیار بوده و رسالات و تحقیقات عمیق و گسترده‌ای در مسائل تاریخی، اجتماعی، فلسفی و سیاسی داشته است بطوریکه «عطار نیشابوری» از او بنام «شیربیشه تحقیق» نام می‌برد.^۲

«هجویری» درباره آثار و کتاب‌های حلاج می‌نویسد:

... و من / ۵۰ پاره تالیف حلاج را بدیدم اندر بغداد و نواحی

آن و بعضی به خوزستان و فارس و خراسان.^۳

«ابن ندیم» در حدود / ۵۰ جلد از آثار و تألیفات حلاج را در کتاب

۱- روش شناخت اسلام - ص ۱۵ و ۱۶ - انتشارات حسینه ارشاد.

۲- تذکره الاولیاء - ص ۵۸۳.

۳- کشف المحجوب - ص ۱۹۱.

خود نام می برد.^۱

«عطار» تأکید میکند: ... و حلاج را تصانیف بسیار است و صحبتی و فصاحتی و بلاغتی داشت که کس نداشت، و وقتی و نظری و فراستی داشت که کس را نبود.^۲

«شیخ روز بهان بقلی» روایت میکند: ... از «قطب جا کوس کردی» شنیدم که «حسین بن منصور حلاج» / ۱۰۰۰ تالیف کرد، بیشترین در بغداد بسوختند.^۳

روایت «روز بهان» اگرچه اغراق آمیز مینماید، اما بهر حال نشان دهنده کثرت آثار و تألیفات حلاج می باشد.

آثار و تألیفات موجود حلاج:

- ۱- اشعار حلاج: (به عربی): مشتمل بر ۸۷ قطعه شعر. این شعرها توسط «لوئی ماسینیون» جمع آوری و فرانسه ترجمه گردیده و قسمتی از آن نیز بوسیله آقای «بیژن الهی» به فارسی برگردان شده است.
- ۲- طاسین الازل: رساله ای است تقریباً عرفانی با الفاظ و عبارات پیچیده که در بعضی بخش ها، به «چیستان» شباهت دارد. این کتاب را «روز بهان بقلی» از عربی به فارسی آورده و بر آن شرحی نوشته که در «شرح شطحیات» مندرج است و آقای «ماسینیون» نیز تمامت آنرا به فرانسه ترجمه کرده اند.
- ۳- دیوان منصور حلاج (به فارسی): که بوسیله انتشارات سنائی چاپ و منتشر شده است.

۱- القهرست-ص ۳۵۸.

۲- تذکره الاولیاء-ص ۵۸۳.

۳- شرح شطحیات-ص ۲۵۵.

ارزش تاریخی و تحقیقی این آثار:

۱- اشعار حلاج (به عربی): این شعرها از نظر سیر منطقی و تاریخی اندیشه حلاج، یکپارچه و هماهنگ نیستند، بطوریکه بعضی اشعار، حلاج را متفکری «ملحد» و بعضی دیگر او را عارفی زاهد می‌نمایانند. این پریشانی و تشّت، باعث شده است که اکثر محققان، آخرین شعرها و اندیشه‌های حلاج را با اشعار و اندیشه‌های اولیه و عرفانی او، اشتباه نمایند و براین اساس، به‌داوری‌ها و نتیجه‌گیری‌های نادرست پردازند.

کتاب «اشعار حلاج» اگر چه از نظر فکری بصورت «دوره‌ای» طبقه‌بندی و تنظیم نشده، اما بخوبی نشان دهنده مراحل مختلف عقیده و اندیشه حلاج است و ما، در استفاده از این کتاب، اشعار حلاج را به سه دوره مشخص تقسیم کرده‌ایم:

الف: اشعار دوره تصوف (عرفان).

ب: اشعار دوره تردید.

پ: اشعار دوره طغیان (الحاد)

۲- طاسین الازل: «ماسینیون» معتقد است که این کتاب، آخرین اثر حلاج است که در زندان نوشته شده و دوستش (ابن عطا) در سال ۳۰۹ هجری (یعنی سال شهادت حلاج) آنرا مخفیانه از زندان خارج کرده و پیش خود نگاهداشته است.^۱

عقیده «ماسینیون» را اکثر محققان (از جمله روزه آرنالدز) پذیرفته‌اند و بر اساس «طاسین الازل» (بعنوان واپسین اثر و آخرین تجلی اندیشه حلاج) او را فردی سنی مذهب، عارف و عالم ربانی معرفی کرده‌اند.

۱- قوس زندگی... ص- ۳۸ و ۵۷

نظر «ماسینیون» به دلایل زیر غیر قابل قبول، نادرست و مردود است:
اولاً: با توجه به حساسیت و مراقبت شدیدی که در مورد حلاج
وجود داشت، امکان نوشتن آخرین اثر او و بیرون آوردن «مخفیانه» آن
از زندان بسیار بعید می نماید.

ثانیاً: «ابن عطاء» در سال ۳۰۸ هجری دستگیر شده و قبل از شهادت
حلاج، به قتل میرسد. بنابراین بیرون آوردن آخرین اثر حلاج از
زندان و انتشار آن بوسیله «ابن عطاء معقول» در سال ۳۰۹ هجری بی
اساس و غیر معقول است.

ثالثاً: شرح عارفانه «روز بهان بقلی» بر کتاب «طاسین الازل» بر
مبنای هیچ مأخذ موثق و درست تاریخی قرار ندارد، مضافاً اینکه: آقای
«ماسینیون» خود نیز قبول و تصریح میکنند که بعضی از «شطح» های
مندرج در کتاب «روز بهان» بفارسی، متن عربی آنها از زبان حلاج،
هنوز بدست نیامده است.^۱ بنابراین شرح «روز بهان» و انتساب «طاسین-
الازل» به حلاج، قابل تردید و تأمل است.

رابعاً: «دکتر محمد معین» و «هنری کوربن» در مقدمه ای که بر
کتاب «عبر العاشقین» تألیف «روز بهان بقلی» نوشته اند، «طاسین الازل»
را بعنوان اثر اصلی و واقعی حلاج تلقی نکرده اند، بلکه در این باره،
با احتیاط و تردید نظر داده اند. دکتر معین و هنری کوربن، تأکید میکنند
که: کتاب «الطواسین» (جمع طاسین) منسوب به «حسین بن منصور حلاج»
است.^۲

بنابراین: «طاسین الازل» نمیتواند بدرستی و به واقع، نوشته و
آخرین اثر حلاج باشد تا بر اساس آن بتوان، آخرین افکار و اندیشه های

۱- قوس زندگی حلاج- ص ۹۱

۲- عبر العاشقین- مقدمه- ص ۷۰.

حلاج را مورد بررسی قرار داد.

۳- دیوان منصور حلاج (بفارسی): این کتاب بنا بر تحقیقات «رضا قلی خان هدایت» و «دکتر حسن شهر آشوب»^۱ اثر حلاج نیست، بلکه صاحب و شاعر این دیوان، صوفی و عارفی بنام «حسین بن حسن خوارزمی» است که در قرن نهم هجری می زیست.

□

باتوجه به این فقر عظیم منابع و جعل ماهرانه و مزورانه آثار و عقاید «حلاج»، همانگونه که گفته ایم: ما معتقدیم که بازشناسی و تحقیق در زندگی و عقاید «حسین بن منصور حلاج» مستلزم اینست که کم و بیش همه متون و منابع تاریخی- که بنحوی از انحاء نماینده بینش و تفکر واقعی او است، بساتکیه بربیک فلسفه علمی و تاریخی، مورد ارزیابی و بررسی قرار بگیرد.

بنابراین: برای شناخت چهره انقلابی و اندیشمند «حلاج»، او را نه در انبوه روایات و آثار «منسوب» و «مجعل»، بلکه «حلاج» را باید در متن وقایع تاریخی و همراه با تحولات اقتصادی- اجتماعی و فرهنگی- سیاسی زمانش، «کشف» و بازیابی کرد. ... و این کتاب کوششی است- نه چندان کامل- در شناخت این متفکر و انقلابی عرصه عمل و اندیشه...
باشد که صاحبان قلم و اندیشمندان روشن بین، در تداوم و تکامل این تلاش، مؤلف را یاور- و راهگشا باشند.

علی میرفطروس

۱- ماهنامه اندیشه- شماره ۸- سال ۴۲- ص ۱۷. (ونیز) قوم زندگی-

خلافت عباسیان

و

پیشرفت فنون الیوم

... بطوریکه میدانیم: جنگ‌های فراوان خلفای نخستین اسلامی، کشور گشائی‌ها و غارت‌ها و غنیمت‌های بیشمار، و در نتیجه: بسط و توسعه مالکیت فتودالی و اسارت‌روز افزون روستائیان و دهقانان در سرتاسر قلمرو اسلامی، بتدریج، زمینه را برای پیدایش اشرافیت «هار» و پسر تجمل «بنی‌امیه» و ظهور «فتودالیسم دولتی» عباسیان، فراهم ساخت.

در دوره حکومت «اموی»، جمع‌آوری خراج در ولایات، غالباً با تجاوز و تاراج بسیار همراه بود، مأموران مالیاتی و کسانی که مسئول جمع‌آوری خراج بودند، توده‌های مردم را وحشیانه تحت فشار و شکنجه قرار میدادند.

«قدامه بن جعفر» می‌نویسد: مأموران مالیاتی و مسئولین جمع‌آوری خراج، افرادی بودند که جز گرفتن سود و بهره خویش، اندیشه دیگری نداشتند، خواه آنرا از مال خراج برگیرند و خواه از مال رعیت به‌یغما برند، آنگاه، این همه را با جور و بیداد و تجاوز و تاراج می‌ستاندند... و توده‌ها را در گرمای آفتاب ننگه میداشتند و به‌سختی می‌زدند.^۱

«هندوشاه» تأکید میکند: در زندان «حجاج» چند هزار کس محبوس بوده‌اند، «حجاج» دستور داد تا ایشان (زندانیان) را آب آمیخته

۱- کتاب الخراج - ص ۶۱.

بانمک و آهک دادند و به جای طعام، سرگین آمیخته با «گمیز» (مدفوع) خرد...^۱

«ابن اسفندیار» درباره شورش خونین دهقانان «طبرستان» (در زمان سلیمان بن عبدالملک اموی) می نویسد: «بزید بن مهلب» (سردار اموی) در گرگان سوگند خورد که با خون عجم، آسیاب بگرداند، گویند بسیاری از جوانان و دلیران و سواران و مرزبانان را گردن زد، چون خون روان نمیشد، برای اینکه «امیر عرب» را از کفاره سوگند نجات دهند، آب درجوی نهادند و خون با آن به آسیاب بردند، و گندم آرد کردند، و «بزید بن مهلب» از آن، نان بخورد تا سوگند خود وفا کرده باشد.^۲

در دوره حکومت «اموی»، فشار و ستم فئودال‌های محلی و حکام دست‌نشانده عرب، روستائیان را مجبور به فرار از روستا و ترک خانه و زندگی خود میکرد، بطوریکه «حجاج» بر آن شد تا این روستائیان را از شهرها بیرون براند و بر دست هر کس، اسم محل و روستایی را که میبایستی به آنجا برود، نقش کند و جزیه‌ها و مالیات‌های سنگین بر آنها تحمیل نماید.^۳ این عمل، یادآور سیاست داغگذاری «کنستانتین» (امپراتور روم) است. در زمان او نیز، آن «کولونی» که از محل کار خود فرار میکرد، باز گردانده شده و به زنجیر کشیده میشد، کارگران نیز مانند سردگان در کارگاههای امپراتوری «داغ» می‌خوردند و «نشاندار» میشدند.^۴

۱- تجارب السلف- ص ۷۵.

۲- تاریخ طبرستان- ص ۱۷۴.

۳- عقدا لفرید- ابن عبدربه اندلسی- ص ۲۶۲.

۴- تاریخ دنیای قدیم- کورفکین- ص ۱۴۷.

در کنار اینهمه ظلم، استبداد و استثمار، «سیاست مسلمان سازی ملل غیر مسلمان» نیز با فشار و تهدید، پیشرفت میکرد و جامعه اسلامی را بسوی يك تغییر و تحول سیاسی- اجتماعی، پیش می برد.

نهضت شعوبیه

وقتی عرب ها، سیاست خود را بر «سیادت عرب» استوار ساختند، ایرانیان و دیگر خلق های غیر عرب در سرزمین های اسلامی تا حد «برده» و «بنده» (موالی) تنزل کسردند. «بنی امیه» نسبت به آنها بسیار سخت میگرفتند و بهنگام جنگ، آنان را پای پیاده و شکم گرسنه بمیدان جنگ می کشاندند و کمترین سهمی از غنائم جنگی به آنان نمی دادند.^۱ ایرانیان و دیگر «موالی» را به پست ترین کارها و ادار میکردند و در هر موردی به آنان اهانت کرده و اذیت و آزار میرساندند. هر گاه در کوچه و خیابان، عربی با بار، با عجمی برخورد میکرد، عجم (مسلمان غیر عرب) مجبور بود که بار اعرابی را بی اجر و مزد تا منزل عرب، حمل کند، و اگر شخص عرب پیاده و او سواره بود ناچار باید عرب را براسب خود سوار کند و به مقصد برساند.

معروف است که وقتی «معاویه» تعداد «موالی» را بسیار دید، تصمیم گرفت تا عده ای از آنان را بکشد و عده ای را نیز در بازار برده- فروشان، بفروش رساند.^۲

«حجاج بن یوسف ثقفی» در عراق و بین النهرین عده فراوانی از ایرانیان و دیگر مسلمانان غیر عرب را بقتل رسانید و دستهای آنها (موالی)

۱- کامل ابن اثیر- ج ۵- ص ۱۲۱.

۲- تاریخ تمدن اسلام- جرجی زیدان- ج ۴- ص ۷۲.

را برای تحقیر، نشان داغ می‌نهاد، بطوریکه یکی از شعرای عرب می‌گوید. اگر «حجاج» زنده بود، دست او (غیر عرب) از نشان داغ، سالم نمی‌ماند.^۱

در برابر این ظلم و ستم‌ها و پریشانی‌ها و شکنجه‌ها، ایرانیان و خلق‌های غیر عرب (موالی) سرانجام به‌ستوه آمدند و طغیان کردند و در هر نهضتی که بر علیه حکومت «اموی» بوجود آمد، شرکت نمودند.

«نهضت شعوبیه» (جمع شعب - بمعنی قوم و ملت) در حقیقت نهضت مقاومت ایرانیان در برابر ظلم و ستم اعراب بود. این نهضت، با زنده داشتن و پاسداری از زبان و فرهنگ ایرانی و با جبهه‌گیری در برابر «نژاد برتر» عرب‌ها و برای ایجاد یک حکومت ملی، به ناسیونالیسم - پویا و مترقی توده‌ها، دامن زد.

نهضت «شعوبیه» اینسدا بصورت نهضت ادبی ظاهر گشت که برجسته‌ترین نمایندگان آن «خاندان بسارنسائی» بود. آنها علناً، عرب‌ها را تحقیر می‌کرده و به فرهنگ و تمدن ایران افتخار می‌نمودند. اما پس از سرکوبی و خساموش کردن این «سرودهای مقاومت»، رهبران «شعوبیه» روش مبارزاتی خود را تغییر داده و به فعالیت مخفی، روی آوردند.

نهضت «شعوبیه» بساطرح شعارهای اقتصادی اجتماعی، بزودی بیک نهضت وسیع توده‌ای تبدیل شد و کشاورزان و پیشه‌وران (که بیش از سایر قشرها مورد ظلم و ستم عرب‌ها بودند) نیروهای اصلی این جنبش را تشکیل دادند. سران‌ور رهبران «شعوبیه» در هیأت پیشه‌ور و بازرگان در شهرها به تبلیغ و ترویج عقاید خود پرداختند.

۱ - ایضاً - کامل - ابن اثیر.

«شعوبیه» با جلب نیروهای توده‌ای، نطفه قیام: به آفرید. ابومسلم - بابک خرم‌دین - مقنن - قرامطیان و سایر قیام‌های ملی قرن دوم و سوم هجری را پرورش داد.

نخستین قیام و شورش، از درون حکومت «اموی» آغاز شد و «ابن اشعث» (حاکم زابل) به مخالفت با حکومت «بنی امیه» برخاست. علت قیام و خروج «ابن اشعث» را چنین نوشته‌اند: «عبدالرحمان بن اشعث» از جانب «حجاج» در زابل، امارت داشت. «حجاج» نامه‌ای تند به او نوشت که: «هر چه زودتر درو و وصول و ایصال مالیات‌ها اقدام کن و به هند و سند حمله بر - و سر «عبدالله عامر» را فوراً نزد من بفرست...» «ابن اشعث» - که در صدد سرکشی و طغیان بود - بر آشفت و جوابی درشت به «حجاج» نوشت که: تاختن به هند و سند کنم، اما ناحق نستانم و خون نریزم.^۱

«ابن اشعث» قبل از «ابومسلم» شورش کرد و بسیاری از نیروهای توده‌ای و روشنفکری و مذهبی را بدور خود جمع نمود. او در جنگ‌های فراوان، «حجاج» را شکست داد و در تمام این جنگ‌ها از «شعوبی»‌ها و مخصوصاً از روستائیان و رنجبران ایرانی حمایت شد. اما سرانجام در جنگ «جماجم» پس از صدور نبرد - شکست خورد و دستگیر گردید و برای آنکه در چنگک دژ خیمان «حجاج» بقتل نرسد، در بین راه، خود را از بام خانه‌ای بزمین انداخت و خودکشی کرد.

مؤلف «تاریخ سیستان» در این باره می‌نویسد: ... و بدیر «جماجم» هشتاد و یک حرب کردند و آن هشتاد، «حجاج» به هزیمت شد، این راه هشتاد و یکم، عبدالرحمان (ابن اشعث) هزیمت شد و بیشتر یاران او

۱ - تاریخ سیستان - به تصحیح ملک الشعراء بهار - ص ۱۱۴.

کشته شد(ند) یا غرق شد(ند) و بعضی گم شد(ند) به بیابانها...^۱
 در هنگامهٔ ظلم و ستم حکام عرب و تجاوز و تاراج عمال «اموی»،
 خراسان قلب شورش‌ها و نهضت‌های ملی و توده‌ای بود، زیرا که:
 اولاً: از جهت اقتصادی و ظلم و ستم و فشار مأموران حکومتی
 در اخذ خراج و تحمیل مالیات‌های جدید به توده‌ها. گزارش‌های موجود
 نشان می‌دهند که خراج خراسان و «سواد»، بالغ بر نصف خراج کل
 سرزمین‌های خلافت بود.

ثانیاً: به خاطر موقعیت جغرافیائی و دور بودن خراسان از مرکز
 خلافت اموی (دمشق)، که امکان لشکرکشی خلیفه و سرکوبی قیام‌های
 مردم را دشوار می‌ساخت.

بدین ترتیب، ظهور شخصیت‌هایی مانند «بکیر بن ماهان»، «ابو-
 مسلم خراسانی» و «خداش» و در نتیجه: تشکیل سازمان مخفی طرفداران
 «بنی عباس»، زمینه‌رایی پیدایش و استقرار یک توازن اجتماعی نوین،
 ضروری ساخت.

«ماهان» بازرگانی بود که از ظلم و ستم و فشارهای مالیاتی حکام
 اموی بستوه آمده بود و با توجه به خاستگاه طبقاتی او، میتوان گفت که
 «ماهان» در استقرار حکومت بنی عباس، تأمین و تحکیم منافع طبقاتی
 خود را جستجو می‌کرد.

«خداش» دارای پایگاه وسیع طبقاتی در میان روستائیان خراسان
 بود و در لافهٔ دعوت به استقرار حکومت بنی عباس، به تبلیغ عقاید
 اقتصادی اجتماعی «مزدک» می‌پرداخت، او و پیروانش تقسیم زمین و
 اموال را وعده می‌دادند... حاکم خراسان و ماوراءالنهر «خداش» را

تعقیب و دستگیر نموده، زبانش را کندند و دست‌هایش را بریدند و دیدگانش را میل کشیدند و بعد به قتلش رساندند.

«ابومسلم» هر چند که در میان روستائیان خراسان دارای موقعیتی بزرگ بود، اما بخاطر فقدان آگاهی طبقاتی و نداشتن يك جهان بینی واقعی از جریانات اجتماعی-سیاسی، خیال میکرد که این، تنها خلافت عباسیان است که میتواند آزادی و عدالت اجتماعی را برقرار سازد.

«ابومسلم» با چنین معیاری از تفکر و اندیشه، به طرقداری حکومت بنی عباس برخاست و در راه استقرار و تحکیم خلافت عباسیان، متأسفانه بعضی از نهضت‌های ملی و توده‌ای را سرکوب کرد، مثلاً: «قیام» به آفرید «و شورش مردم» «بخارا» (به رهبری شریک بن شیخ المهری) که بر علیه ظلم و ستم خلیفه عباسی قیام کرده بودند، بوسیله «ابومسلم» به خون کشیده شد و سرکوب گردید. «ابومسلم» فاقد يك آرمان توده‌ای بنفع برده‌ها بود و در آغاز قیام او، وقتی که برده‌های فراوانی برای کمک و یاری او، از شهرها و روستاهای خود گریختند و به سپاه «ابومسلم» پیوستند، صاحبان برده به «ابومسلم» مراجعه و بخاطر از دست دادن برده‌های خود، به او شکایت کردند. ابومسلم نیز دستور داد تا برده‌ها به شهرها و روستاها، نزد اربابان خود، باز گردند و چون برده‌ها از اجرای دستور او خودداری کردند، ابومسلم، برده‌ها را در اردوگاه جداگانه‌ای مستقر ساخت و مأموران و مراقبان بسیاری بر آنها گماشت و از وارد شدن برده‌ها در مبارزه، جلوگیری کرد. ابومسلم و سران نهضت او، بیم داشتند که بردگان، آزادی خود را خواستار شوند.^۱

ابومسلم، با تحکیم هر چه بیشتر حکومت عباسیان، در حقیقت به تقویت زمینه‌های قتل خود، بوسیله «منصور عباسی» پرداخت.

۱- تاریخ ایران- بطروشفسکی و ... - ص ۱۷۰.

استقرار حکومت عباسیان - که باخون ایرانیان استوار گردید -
آرزوها و امیدهای توده مردم را در ایجاد يك عدالت اجتماعی، تحقق
بخشید.

سیاست‌های ضدملی و ضدحلقی عباسیان، خیلی زود «ابومسلم»
و پیروان او را با اشتباه‌شان آشنا ساخت.

□

در آغاز حکومت عباسی، فتودالیم نمرکز بیشتری می‌جوید
و «مالکیت دولتی» بامصادره و غصب املاک و اراضی دهقانان و روستائیان
بست و توسعه می‌یابد.

در این دوره، خراج و وضع مالیات‌های سنگین باعث شد تا خرده
مالکان نیز، زمین‌ها و املاک خود را بفروشند و بتدریج به کشاورزان
ساده و یا روستائیان و کارگران مزدور بی‌زمین، مبدل شوند، و یابرای
تأمین معاش خود، به شهرهای بزرگ، روی آورند و بدین ترتیب بر تعداد
«زحمتکشان شهری» افزوده شوند.

بعضی از مالکان و خرده مالکان مردم روستاها نیز، برای فرار
از پرداخت خراج و مالیات‌های سنگین، اراضی و املاک خود را بنام حکام
و بزرگان حکومتی، ثبت کردند. این شیوه را «التجاء» می‌گفتند که پس
از مدتی به از دست رفتن اراضی روستائیان و خرده مالکان، بنفع سلطان
و درباریان، منجر میشد. بدین ترتیب «مالکیت دولتی» بیش از پیش،
زمینه‌های گسترده تری یافت.

در زمان خلافت «هارون الرشید» محمد بن خالد برمکی - و برادرش
(موسی) که در طبرستان حکومت می‌کردند، بزور، املاک مالکان را خریدند^۱

۱- تاریخ طبرستان - ابن اسفندیار - ص ۱۹۰.

مردم قزوین، طبرستان و زنجان نیز از ترس، و بخاطر ظلم و ستم عمال و مأموران حکومتی و برای رهائی از مالیات‌های سنگین، مجبور شدند تا اراضی و املاک خود بنام «قاسم بن هارون الرشید» ثبت نمایند و اراضی آنها بدین وسیله جزو اراضی سلطانی گردید.^۱

«لیث بن فضل» که از طرف مأمون به حکومت سیستان منصوب شده بود، در همه قلمرو خود، املاک را خرید.^۲

در فارس نیز ظلم ستم کارگزاران حکومت عباسی و جمع آوردن گران خراج، مردم را مجبور کرد تا اراضی خود را بنام بزرگان و درباریان ثبت کنند.^۳

«ف. انگلس» دولت‌های استعمارگر را بطور کلی «سازمان طبقه دارا، برای حمایت خود از طبقه‌نदार» و دولت‌های اشرافی را «عامل درباریان برای تضییق روستائیان و ابسته به‌ارباب» نامیده است.^۴

خلافت عباسی، دولتی بود متمرکز و حربه‌ای برنده در دست اشراف صاحب زمین که روز بروز نیرو می‌گرفت و لبه‌تیز آن متوجه روستائیان بود.

در این هنگام مذهب رسمی اسلام و خلفا (سنی) نماینده منافع اشراف و فئودال‌ها بود و هر گونه مخالفت و اعتراضی نسبت به نظام موجود، در لفافه «ارتداد مذهبی» و در کسوت نهضت‌های خرم‌دینان - مقنع‌نیان - خوارج - شیعیان - قرامطیان و غیره بروز می‌کرد.

۱- کتاب البلدان - ابن‌الفقیه - ص ۲۲ (و نیز) فتوح البلدان - بلاذری - ص ۱۵۸

۲- تاریخ سیستان - ص ۱۷۶

۳- مسالک و الممالک - اصطخری - ص ۱۳۷

۴- ناصر خسرو و اسماعیلیان - برتلس - ص ۵۴

«ف. انگلس» بحوبی خاطر نشان کرده است که شکل مبارزات تاریخی زادر اکثر موارد، شعور سیاسی و عقیدتی (ایدئولوژیک) یک جمعیت و بخصوص اندیشه‌های مذهبی و تکامل آنها در سیستم عقاید دینی، تعیین می‌کند.^۱

یکی از مهمترین مسایل دینی و سیاسی - درطول حکومت‌های نخستین اسلامی، مسئله «امامت» بود.

در نخستین روزهای مرگ «حضرت محمد»، اختلافات و کشمکش‌های شدیدی بین اصحاب و پیروان او بوجود آمد.

پس از کشمکش‌ها و مبارزه‌هایی که برای کسب قدرت سیاسی و دینی بین ابوبکر و عمر و عثمان - از یکطرف - و بین «علی» و پیروان او - از طرف دیگر - روی داد، مسلمانان عملاً به چندین دسته متخاصم تقسیم گردیدند که خوارج، سُنی‌ها و شیعیان از مشخص‌ترین و مهمترین این فرقه‌های متخاصم بودند.

«فرقه خوارج» - جمهوریخواه بودند و براین اساس عقیده داشتند که خلیفه باید با رعایت دموکراسی، از بین شایسته‌ترین افراد مسلمان، انتخاب شود.

«فرقه شیعیان» - بر خلاف خوارج، مظهر نمایلات سلطنت طلبانه بودند و «امامت» (یعنی خلافت) را از حقوق مسلم خاندان پیغمبر میدانستند.

اختلاف بر سر «امامت» و تعیین خلیفه، در طول قرن‌های خلافت اسلامی، همواره باعث جنگ‌های شدید و خونینی گردید، بطوریکه بگفته «شهرستانی»: در تمام دوران‌های اسلامی، درباره هیچ قاعده دینی

۱ - نهضت روستایی در آلمان - ف. انگلس (نقل از ناصر خسرو و اسماعیلیان - ص ۸۸)

بقدر «امامت»، (یعنی خلافت) خون ریزی نشده است.^۱ بعد از اینکه «ابومسلم» از ایجاد يك عدالت اجتماعی - بوسیله عباسیان - نا امید شد، برای استقرار خلافت خاندان «علی» و تحقق بخشیدن به آرزوی شیعیان، بوسیله «ابوسلمه خلیل» (وزیر سفاک) با امام «جعفر صادق» تماس گرفت. «ابوسلمه» که شخصیتی برجسته و میهن پرست بود، طی نامه‌ها و پیام‌هایی «امام» را به خلافت دعوت کرد و تصریح نمود که او (ابوسلمه) و «ابومسلم» و تمام یاران و سپاهیان‌شان طرفدار و پشتیبان خلافت امام هستند.

اما، «امام جعفر صادق» نامه‌ها و پیام‌های «ابوسلمه» را آتش زد و از قبول مسئولیت خلافت، «پرهیز» کرد و به خاندان خود توصیه نمود تا از شرکت در فعالیت‌های سیاسی، خودداری کنند.

«ابن طقطقی» در این باره می‌نویسد: ... فرستاده «ابوسلمه» نزد «جعفر بن محمد» آمد و نامه «ابوسلمه» را بدو داد، «جعفر بن محمد» گفت: مرا با «ابوسلمه» که شیعه و پیرو دیگران است چه کار؟^۲ ... فرستاده «ابوسلمه» گفت: نامه را بخوان! ... «امام جعفر بن محمد» به خادم خود فرمود چراغ را نزدیک وی آورد، چون خادم چراغ را پیش وی آورد «جعفر بن محمد» نامه را در آتش چراغ نهاد و آنرا سوزانید... فرستاده «ابوسلمه» پرسید: جواب آنرا نمیدهی؟ «جعفر بن محمد» گفت: جوابش همین بود که دادم.^۳

۲ - ملل و نحل - ۱۲.

۲ - گویا منظور از: (شیعه و پیرو دیگران...) شیعه عباسی باشد که معتقد به امامت «محمد بن علی بن عبدالله بن عباس» (از نواده‌های عباس بن - عبدالمطلب - عموی پیغمبر) بودند. «مؤلف»

۳ - تاریخ فخری - ص ۲۰۸.

بدین ترتیب پس از مدتی نقشه «ابوسلمه» و «ابومسلم» آشکار شد و این مسئله، شکاف اختلاف بین خلیفه عباسی و ابومسلم را، عمیق تر ساخت.

«ابوسلمه» بزودی - بوسیله دژخیمان خلیفه بقتل میرسد و کشتن «ابومسلم» نیز در دستور روز حکومت عباسی - قرار می گیرد.

پس از کشته شدن «ابوسلمه»، ابومسلم نیز در خصوص خلافت به «حضرت صادق» مراجعه کرد. حضرت در جواب او گفت: «نه تو از یاران منی - و نه زمان، زمان منست» ابومسلم ناامید شد و...^۱

«گردیزی» می نویسد: ... چون «ابومسلم» این کارها بکرد، «منصور» را از آنهمه خشوش نیامد و بخویشتن بترسید. پس روزی «ابومسلم» را پیش خواند و بسیار گفت، و اندر خشم شد بر وی، و بفرمود تا «ابومسلم» را «مانجا، پیش او، بکشند».^۲

*

قتل فجیع «ابومسلم» - که توده های ایرانی به او بعنوان يك «منجی» امید بسته بودند - تأثیر عمیقی در نواحی خراسان و سیستان و ماوراءالنهر داشت و خشم خلق ها را نسبت به خلافت عباسی، تشدید نمود یکی از اثرات مهم قتل «ابومسلم» برجیش های مردم، این بود که اکثر این نهضت ها، با تلفیق بعضی عقاید شیعه و زرتشتی (اعتقاد به حلول شخصیت ابومسلم در دیگران) و عقاید «مزدک» (اشترک اموال و عدالت اجتماعی) به نوعی «وحدت» در مبارزه با خلافت عباسی، دست یافتند. بر این اساس است که

۱ - تاریخ شیعه و فرقه های اسلام - دکتر محمد جواد مشکور - ص ۸۰.

۲ - زین الاخبار - ص ۶۴.

در جنبش‌های توده‌ای سنباد- یوسف البرم و بابک خرم‌دین، این دو جنبه «شیعی- مزدکی» بخوبی نمایان است. بعضی از نهضت‌ها (مانند قیام مقنّع) نیز باتکیه بر یک ناسیونالیسم مثبت و مترقی و با اعتقاد به یک فلسفه «این جهانی» باعث تشکّل و حرکت توده‌ها گردیدند.

در تمام این قیام‌ها، اعتقاد به ظهور یک منجی- گاهی در کسوت یک پیغمبر وزمانی در هیأت یک خدا، توده‌های زحمتکش و روستائیان رنجبر را برای مبارزه با ظلم و ستم فئودال‌ها و استبداد خلفای عباسی به میدان عمل کشانید. اما باید یادآور شد که تشکّل ناکافی و پراکنندگی شورشیان (که از خصلت ویژه کسار دهقانی و از شرایط جغرافیائی گسترده ایران ناشی میشد) و نیز فقدان رهبری کارآموده و عدم آگاهی دهقانان، غالباً موجب شکست این نهضت‌ها گردید.

شکل مذهبی جنبش‌های مزبور، جهت ضد فئودالی مبارزه توده‌ها را سست کرد و آنها را از اقدام فعالانه‌تر بسر علیه نظام فئودالی، محروم ساخت. با اینحال، بعضی از این جنبش‌ها (مانند قیام مقنّع) نخستین عقاید الحادی و «انسان‌خدائی» را در خود داشتند که یکی از علل تداوم و پایداری بیشتر این نهضت‌ها، از سایر قیام‌های توده‌ای این دوران بود.

قیام مقنّع

مورخین اسلامی و مؤلفین مسلمان، از «مقنّع» عموماً به زشتی نام برده‌اند، این امر- با توجه به ماهیت الحادی و ضد اسلامی قیام مقنّع البته قابل توجیه می‌باشد.

آنچه مسلم است، اینست که: «مقنّع» انسانی انقلابی و متفکری

وطن پرست بوده که برای رهائی میهن و ملت خود از اسارت خلفای عرب، بر علیه دین و دولت اسلامی مبارزه کرد.

قیام «مقنع» از بزرگترین قیام‌های روستائی در قرن دوم هجری بود که از نظر اقتصادی-اجتماعی، تحت تأثیر افکار و عقاید «مزدک» قرار داشت و بقول «ابوریحان بیرونی»: مقنع ادعای خدائی میکرد و بر اتباعش حکم کرد که پیروی از کلیه قوانین و احکام «مزدک» بر آنها فرض و واجب است. آنچه را که «مزدک» تشریح کرده بود، او هم امضاء کرد.^۱

صاحب «تاریخ بخارا» ضمن شرح بلندی از قیام «مقنع» می‌نویسد: پیشه او «گازرگری» رحنشویی بود و پس از آن، به علم آموختن پرداخت و از هردانش بهره برد. به غایت زبیرک بود و کتب بسیار از علوم پیشینیان خوانده بود... وی دعوی نبوت کرد و مدتی بر این بود... و «ابو جعفر دو انقی» او را کس فرستاد و از «مرو» به بغداد برد و زندان کرد... سالها از بعد آن، چون خلاصی یافت به «مرو» باز آمد و مردمان را گرد کرد و گفت: دانید که من کیستم؟ مردمان گفتند: تو هاشم بن حکیمی، گفت: غلط گفته‌اید، من خدای شمایم و خدای همه عالم. مردمان گفتند: دیگران دعوی پیغمبری کردند، تو دعوی خدائی میکنی؟ گفت: ایشان نفسانی بودند، و من روحانی‌ام که اندر ایشان بودم، و مرا این قدرت هست که خود را بهر صورت که خواهم، بنمایم... و نامه‌ها نوشت به هر ولایتی و به داعیان خویش داد، و اندر نامه چنین نوشت: بمن گروید و بدانید که پادشاهی مراست و کردگاری مراست و جز من خدای دیگری نیست... و هنوز به «مرو» بود و داعیان بهر جای بیرون کرد و بسیار خلق را از راه

۱- ترجمه آثار الباقید ص ۲۷۳.

بیرون برد... و اکثریت اهالی دهات پیرو «مقنع» گردیدند و از اسلام روی گردانیدند... و مسلمانان اندر کار ایشان عاجز شدند و نفیر به بغداد رسید و خلیفه «مهدی» بود اندر آن روز گار، تنگدل شد و بسیار لشکرها فرستاد به حرب وی، و به آخر خود آمد به نیشابور بدفع آن فتنه... می ترسید و بیم آن بود که اسلام خراب شود و دین «مقنع» همه جهان بگیرد.^۱

نخستین شورش پیروان «مقنع» در «بخارا» واقع شد که شب هنگام در روستای «نومجکت» به مسجد ریختند و مؤذن و ۱۵ نفر نماز خوان را کشتند.^۲

مورخین ضمن اشاره به بی توجهی «مقنع» و پیروان او به عقاید مذهبی و مبارزه آنها بادین اسلام: پاکی، امانت و راستگویی آنها را شدیداً تأکید میکنند.

«ابن طقطقی» می نویسد: مقنع ادعای خدائی میکرد... و قابل به تناسخ بود... و گروه بسیاری از مردم گمراه، پیرو او شدند... امام مهدی (خلیفه عباسی) لشکری بسوی او فرستاد، «مقنع» به قلعه ای در نزدیکی های مقر خود پناهنده شد و سپاه «مهدی» همچنان او را محاصره کرده بودند، تا آنکه مقنع و یارانش بستوه آمده... مقنع نیز آتشی افروخته، آنچه چارپا و متاع و لباس در قلعه بود، سوزانید و سپس زنان و فرزندان و یاران خویش را گرد آورد و از ایشان خواست که خود را در آتش اندازند... و برای اینکه جثه او و خسانواده اش بدست دشمن نیفتد، همگی خویشتن را در آتش افکندند... چون جملگی سوختند،

۱- تاریخ بخارا- ابوبکر محمد بن جعفر الزشخی- ص ۹۳-۷۷.

۲- افغانستان بعد از اسلام- ص ۳۲۸.

درهای قلعه گشوده شد و سپاه «مهدی» داخل شد، قلعه را خالی و ویران یافتند.^۱

مورخین تعداد لشکریان خلیفه در حمله به قلعه «مقنع» را پانصد و هفتاد هزار (۵۷۰/۰۰۰) نفر نوشته‌اند.^۲

قیام «مقنع» مدت ۱۴ سال دوام یافت و در علت موفقیت و پایداری این قیام، بطور کلی میتوان موارد زیر را ذکر کرد:

۱- برخورداری از يك ناسیونالیسم مترقی، در ایجاد يك حکومت ملی و غیر عربی.

۲- داشتن يك جهان بینی غیر مذهبی (بطور اعم) که در طی آن ایجاد «بهشت موعود» را در این جهان، تبلیغ میکرد.

۳- برخورداری از يك سیاست اقتصادی- اجتماعی توده‌ای، مبتنی بر اصل مساوات و اشتراك «مزدکی».

مقنع برای جلب توده‌ها، به اختراع «ماه نخشب» پرداخت که نشانه ذوق و نبوغ «مقنع» و نماینده وسعت مطالعات علمی ابن مرد انقلاپی می‌باشد. او در «نخشب» (از شهرهای خراسان) چاهی کند که هر شب «ماه»ی از آنجا طلوع میکرد و مردم بچشم «اعجاز» به آن مینگریستند. معجزه «ماه نخشب» شبیه به معجزه «حضرت محمد» در مورد «شق القمر» (شکافتن ماه) بود... بعدها، در ته چاه، کاسه بزرگی پراز جیوه یافتند که علت اصلی انعکاس اشعه ماه بود.^۱

۱- تاریخ فخری- ص ۲۴۵-۲۴۴.

۲- افغانستان بعد از اسلام- ص ۳۲۹.

۱- در این کتاب، اگر از نهضت‌های توده‌ای سنباد- استاذسیس و بابک خرم‌دین سخنی نیامده، ناشی از غفلت یا تسامح مؤلف نیست، بلکه در این تحلیل کوتاه، سعی شده بر نهضت‌هایی که بنحوی از انحاء درتشکل و قوام

قرن سوم هجری نیز در سرتاسر قلمرو خلافت عباسی، مالکیت‌های اشرافی و فئودالی و اسارت هر چه بیشتر روستائیان و خرده مالکان، گسترش یافت.

توسعه اقتصادی و آغاز روابط بازرگانی با کشورهای اروپایی، و ایجاد شهرهای عمده پیشه‌وری و تجارتی، باعث تقویت و رشد هر چه بیشتر دادوستد و موجب ظهور سازمان‌های پیشه‌وری گردید، اما چنانکه میدانیم، تمرکز و انحصار فئودالی و بسط و توسعه «مالکیت دولتی» با منافع و حیات اقتصادی قشرهای نوپا (پیشه‌وران) ناسازگار بود. از یکطرف مالکیت و انحصار دولتی بر منابع آبیاری و کشت و زراعت، خرده مالکان و دهقانان صاحب زمین را مجبور میکرد تا برای ادامه فعالیت‌های کشاورزی خود و بخاطر فرار از مالیات‌های سنگین، اراضی و املاک خود را بنام خلیفه و یا یکی از درباریان ثبت نمایند. مثلاً «مقدسی» می‌نویسد: که در دوره او، در «مرو» کمی آب وجود داشت، و علت آن، وجود املاک سلطانی بوده که بر سر راه آب قرار داشت و بقیه اراضی از لحاظ آب در مضیقه قرار می‌گرفتند - و بدین ترتیب به آسانی جزو املاک سلطانی درمی‌آمدند^۱.

روستائیان و خرده مالکان مجبور میشدند زمین‌ها و اراضی خود را بقیمتی نازل بفروشند و به شهرها و نواحی بازرگانی کوچ نمایند. فرار و مهاجرت دهقانان و خرده مالکان به شهرها، بی‌شک سازمان‌ها و سندیکاهای پیشه‌وری را بیش از پیش تقویت و تحکیم میکرد.

→ اندیشه انقلابی و «انسان‌خدایی» حلاج میتوانند تأثیر داشته باشند، توجه و تأکید گردد، تازمینه‌ای تاریخی برای شناخت و درک افکار و عقاید حلاج، در دست داشته باشیم.

۱- احسن التقاسیم فی المعرفه الاقالیم - ص ۲۹۹

از طرف دیگر تفکیک نشدن کامل صنعت از اقتصاد روستائی، قدرت و نفوذ اشراف و فئودال‌ها در شهرها و فقدان اختیارات محلی در ولایات، سرنوشت صنعتگران و صاحبان حرفه و فن را تعیین میکرد و پیشه‌وران و صنعتگران شهری قادر نبودند از زیر سلطه و قیمومیت اشراف و اربابان صاحب زمین، بیرون بروند.

در قرن سوم هجری، برده‌داری نیز در کنار اشکال مختلف بهره‌کشی‌های فئودالی وجود داشت. البته، این شیوه بهره‌کشی شکل جنبی و ثانوی داشت و شیوه مسلط، همان شیوه بهره‌کشی فئودالی بود. تجارت برده در این عصر رواج داشته، بطوریکه از بین کارکنان دولت مأموری بنام «قیم الرقیق» بر اعمال برده‌فروشان نظارت میکرد. «ابن فضلان» در کتاب خود از خرید و فروش برده‌ها در اراضی و املاک سخن میگوید^۱ و «ابوالحسن صابی» نیز از وجود ۲۵ هزار غلام سرائی و ۱۵ هزار خادم و ۱۱ هزار خدمتگزار و ۴ هزار زن برده - در زمان المکتفی (خلیفه عباسی) یاد میکند.^۲ «هند و شاه» نیز تأکید میکند: در مجلسی که هزار خواجه (ارباب) حاضر بودند، هریک از خواجهگان هزار غلام زنگی داشت.^۳

در بغداد بازار مخصوصی برای خرید و فروش بردگان وجود داشت و در بعضی از ولایات بازار برده‌فروشان را «معرض» (نمایشگاه) میگفتند. شهرهای سمرقند و «مناخ» (قاهره) نیز از پایگاههای عمده تدارک و صدور برده بود.

۱- سفرنامه - ص ۶۳.

۲- رسوم دارالخلافت - ص ۱۹.

۳- تجارب السلف - ص ۱۸۹.

فروشنندگان و سوداگران برده، بعضی از این بردگان و غلامان را - پیش از اینکه برای فروش به بازار ببرند - خود، باشکنجه‌های سخت و طاقت فرسا «اخته» میکردند و برده‌هایی که تاب و تحمل این شکنجه‌ها را می‌آورده و زنده می‌ماندند، برای فروشنندگان سودمندتر بودند، به طوریکه «هندوشاه» می‌نویسد: درسرای «مقتدر» (خلیفه عباسی) ۱۱ هزار خادم خاصی (اخته) بودند، از روم و سودان و ...^۱

از بردگان معمولاً در امر زراعت و جنگ و ساختمان مساجد و کاخ‌ها و حفر شبکه‌های آبیاری استفاده میشد. در اراضی و شوره‌زارهای دولتی، بردگان را در دسته‌های ۵۰۰ تا ۵ هزار نفری تقسیم میکردند و آنها را به کارهای سخت و میداشتند.

بردگانی را که در کشت زارها بیگاری میکردند «قن» می‌نامیدند. این بردگان وابسته به همان زمین بودند بطوریکه اگر آن زمین به مالک دیگر میرسید و یا به «اقطاع» داده میشد و یا در کشورستانی بدست دیگری می‌افتاد، آن برده نیز با همان زمین به ملک مالک جدید داخل میشد. این بردگان هرگز آزاد نمی‌شدند و مالک، حق آزاد کردن و فروختن آنها را نداشت و تنها میتوانست با زمین خود به دیگری واگذار کند، این بردگان و فرزندانشان تازنده بودند با آن زمین به این و آن، منتقل میشدند.^۲

در کنار این شکل بندی اقتصادی - اجتماعی، نبرد شدید روستائیان برای تصاحب آب و زمین و مبارزه زحمتکشان بر علیه استثمار و بهره - کشی‌های ظالمانه، توازن و آرامش «نیم‌بند» حکومت عباسی را شدیداً تهدید میکرد.

۱ - ایضاً - ص ۱۹۸.

۲ - تاریخ خاندان طاهری - سعید نفیسی - ص ۳۶۶.

قیام «زنج»

از سال ۲۵۶ هجری، شورش عظیم و قیام خونین بردگان بین-النهرین که در تاریخ به «قیام زنج» معروف است - آغاز گردید. در این سال، هزاران برده سیاه (زنگی) - که بکار پاك کردن شوره زارهای اراضی دولتی گماشته شده بودند بپاخواستند. شورشیان به رهبری «علی بن محمد برقمی» در خوزستان (اهواز) اربابان خود را بقتل رسانیدند و در جنگ‌های فراوانی بر علیه خلیفه (معمد) پیروز شدند. آنان بصره و اهواز و سراسر خوزستان را تسخیر کردند و اراضی و املاک اربابان را بین خود تقسیم نمودند.

از نظر تاریخی، «قیام زنج» را میتوان بسا «قیام اسپارتاکوس»، مقایسه کرد، با این تفاوت که در قیام اسپارتاکوس ۱۲۰ هزار برده شرکت داشتند، اما در «قیام زنج» بیش از ۵۰۰ هزار نفر.

«علی محمد برقمی» (رهبر شورشیان) از ایرانیان روشنفکر و اهل «ورزنین» (نزدیک ری) بود که مدتی به شغل معلمی اشتغال داشت. «هندوشاه» او را «رادمردی عاقل و فاضل و شاعر فایق» میداند.^۱ اکثر سرداران و مشاورین «برقمی»، ایرانی بودند و نهضت او اساساً یک نهضت ایرانی بشمار میرفت.^۲ نام واقعی و ایرانی برقمی «بهبود» بود.^۳

«علی محمد برقمی» (رهبر قیام زنج) بسیاری از قبایل بین‌النهرین را با خود متحد ساخت، از جمله این قبایل، قبیله «بنی تمیم» بود که «حسین بن منصور حلاج» مدتها در آن زندگی کرد.

۱- تجارب السلف - ص ۱۸۹.

۲- کامل - ابن اثیر - ج ۱۲ - ص ۶۹.

۳- المنتظم - ابن جوزا - ج ۵ - ص ۶۵.

از نام‌ها و صفت‌های بدی که بعضی از مورخین معتبر به رهبر «قیام زنج» داده‌اند، چنین برمی‌آید که این نهضت نیز (مانند اکثر قیام‌های ضد عربی ایرانیان) هر چند که در پوششی از اصول و عقاید اسلامی، خودنمایی میکرد اما شدیداً تحت تأثیر افکار اشتراکی «مزدک» قرار داشت. مثلاً «طبری» و «ابن اثیر» رهبر قیام زنج (علی محمد برقی) را دشمن خدا مینامند.^۱ «طبری» همچنین روایت میکند که در شورش زنگیان جمعی از «قرامطه» نیز دست داشته‌اند.^۲ بعضی از محققین نیز تأکید میکنند که پس از شکست «برقی»، شورشیان زنج به قرامطیان پیوستند. تألیف «تاریخ نهضت زنگیان و نهضت قرامطیان» بوسیله «محمد بن حسن سهل» (یکی از متفکران قیام زنج) رابطه رهبران این دو نهضت را تأیید می‌کند. «علی محمد برقی» قبل از قیام بردگان، مدتی در «لحسا» (بحرین) بسر برده و بنظر میرسد که در آنجا با رهبران «قرامطه» (که از ایرانیان تندرو بودند) رابطه و دوستی داشته و مقدمات شورش بردگان را آماده ساخته و سپس برای رهبری و آغاز قیام، به «بین النهرین» بازگشته است بنابراین اولاً: عقیده «ادوارد براون»^۳ و «دکتر زرین کوب»^۴ مبنی بر عدم رابطه «قیام زنج» با «نهضت قرامطیان» درست نیست. ثانیاً: پژوهندگانی که رهبر قیام را یک «شیعه» و نهضت زنج را یک «نهضت اسلامی» دانسته‌اند^۵ دچار پندار گرائی و اشتباه شده‌اند، زیرا از نظر

۱- تاریخ طبری - ج ۱۴ - ص ۶۳۴۲ (ونیز) کامل - ج ۱۲ - ص ۷۹.

۲- ناصر خسرو واسماعیلیان - ص ۸۰.

۳- تاریخ ادبی ایران - ج ۱ - ص ۵۱۴.

۴- تاریخ ایران - ص ۴۷۸.

۵- علل کندی و نا پیوستگی تکامل جامعه فئودالی ایران - ابازر

ورداسی - ص ۴۳.

اقتصادی- اجتماعی رهبران «قیام زنج» عملاً سیاست اشتراکی «مزدک» را اجرا میکردند، و از نظر عقیدتی نیز عملاً برخلاف اصول و مقدسات اسلامی اقدام می نمودند.^۱

«خواجه نظام الملک» می نویسد: مذهب «علی بن محمد برقمی» (رهبر قیام زنج) مانند مذهب مزدک و بابک و زکریای رازی و قرامطه بود در همه معانی.^۲ نویسنده دیگری بدرستی می نویسد: «علی محمد برقمی» برای اینکه مردم بیشتری را بسوی خود جلب کند، نهضت خویش را بصورت مذهبی در آورد.^۳ بر این اساس است که رهبر قیام زنج در شرایط مختلف و بنا بر ملاحظات سیاسی- اجتماعی، چندین بار «نَسَب» و لفاظی مذهبی خود را تغییر داد.^۴ «مسعودی» نیز تصریح میکند: بیشتر کسان می گویند «صاحب الزنج» (برقمی) نَسَب خاندان «ابوطالب» را بدروغ به خود بسته بود.^۵

رهبر قیام (علی محمد برقمی) اگر چه ظاهراً خود را از خاندان «علی بن ابی طالب» میدانست اما آشکارا بر علیه اسلام و خاندان نبوت عمل میکرد. مورخین تأکید میکنند: با آنکه بعد از خاتمه دوره خلفای راشدین - بواسطه جور خلفای «بنی امیه» و سپس «بنی عباس» افکار و انتظار عمومی متوجه «اهل بیت نبوت» بود، «علی محمد برقمی» (رهبر قیام زنج) بدون آنکه توجهی به افکار عمومی، زنان و اطفال «بنی هاشم» و

۱- در تحلیل این قیام و نهضت های دیگر به «ثبوت عربی- آریائی» و افکار «شعوبی» ایرانیان (که قبلاً اشاره شد) باید توجه داشت

۲- سیاست نامه - ص ۳۰۶.

۳- تاریخ بردگی- بدالله نیازمند - ص ۱۰۴.

۴- کامل - ابن اثیر - ج ۱۲ - ص ۱۰۶ و ۶۸.

۵- مروج الذهب - ج ۲ - ص ۵۱۵.

دودمان «حضرت محمد» را به بردگی می‌برد... و رفتاری را با زنان و بازماندگان پیغمبر جایزدانست که هیچکس نسبت به دودمان حضرت رسول جایز نمی‌دانست.^۱

شیوه مبارزاتی شورشیان زنج، اساساً شیوه جنگ پارتیزانی بود^۲ تا کنیک‌های جنگی آنها، هوشیاری و آگاهی رهبران این نهضت را بخوبی نشان می‌دهد.

آنچه که جالب توجه است، شرکت زنان در قیام زنج بود.^۳ آنها بعنوان سنگ‌انداز و «فلاخن‌باز» نقش مهمی در این نهضت داشتند. خلفای عباسی، پس از ۱۵ سال توانستند قیام بردگان راسرکوب نمایند و اکثر آنها را بقتل برسانند. شماره بردگانی که در شورش «زنج» مقتول یا مفقود گشته‌اند، مورد اختلاف است. «فیلیپ حتی» تعداد آنها را نیم میلیون نفر نوشته است^۴ در حالیکه «هندوشاه» این رقم را دو میلیون و نیم نفر میداند^۵ این رقم، هر چند که مبالغه آمیز می‌نماید - اما نشان دهنده وسعت شرکت برده‌ها و رنجبران در قیام «زنج» می‌باشد.

از منابع تاریخی برمی‌آید که در لحظات سرکوبی و شکست «قیام زنج»، خلیفه، نامه‌ای به «علی محمد برقعی» نوشت و او را «امان»

۱- شورش بردگان- احمد فرامرزی- ص ۱۶۸.

۲- نگاه کنید به: کامل- ابن اثیر- ج ۱۲- ص ۲۰۹ و ۱۸۵- ۷۶

۷۵-۷۲.

۳- ایضاً- ص ۱۹۶.

۴- تاریخ عرب- ج ۳- ص ۶۰۱.

۵- تجارب السلف- ص ۱۹۰.

داد و خواستار تسلیم او گردید، اما رهبر «قیام زنج» نامه خلیفه را باره کرد و از پاسخ به آن خودداری نمود.

«قیام زنج» پس از ۱۵ سال مبارزه و پیروزی، سرانجام در نتیجه جنگ‌ها و شکست‌های متعددی تضعیف و سرکوب گردید و «علی محمد برمقی» (رهبر قیام) پس از دستگیری و شکنجه، در بغداد بدار آویخته شد و پس از مرگ او، زنگیان به «نهضت قرمطیان» پیوستند.

«قیام زنج» حکومت عباسی را - که از درون نیز دچار فساد و تضادهای فراوان بود - دستخوش بحران اقتصادی شدیدی ساخت و خلفای عباسی برای نجات از سقوط و ورشکستگی، مجبور شدند تا اراضی دولتی و سلطانی را به رسم «اقطاع» و به شرط خدمت و معافیت از خراج، به اشراف و فئودال‌های بزرگ، واگذار نمایند.

بدین ترتیب، روستائیان و توده‌های زحمتکش - که تا دیروز رسماً وابسته به سلطان و خلیفه بودند و بوسیلهٔ مأموران حکومتی به خلیفه مالیات میدادند، اینک در تحت حکومت و قدرت مرد ثروتمند و مقتدری قرار میگرفتند، که زبان و فرهنگی بیگانه داشت و بیش از هر چیز به منافع اقتصادی و افزایش ثروت خود می‌اندیشید.

«قدر قدرتی» و اختیارات نامحدود این «شهریاران کوچک» در روستاها باعث شد تا با نوعی «دیکتاتوری محلی»، تجاوز، تعدی، استثمار و اسارت روستائیان شدیدتر شود.

با توسعهٔ مالکیت شرطی (اقطاع)، خراج از یک نظام بهره‌برداری مالیاتی (دیوانی) بصورت بهره‌برداری «اشرافی» درآمد و تمرکز قدرت سیاسی عباسیان، دستخوش پریشانی و تمایلات تجزیه طلبانه گردید و زمینهٔ عینی شورش‌ها و قیام‌های نوینی، در سرتاسر سرزمین‌های خلافت، فراهم شد.

نهضت قرمطیان

شناخت فکری و فلسفی «نهضت قرمطیان» و خاستگاه طبقاتی آنها، در شناخت افکار «حسین بن منصور حلاج» و درک فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی او، بسیار مهم و اساسی است، زیرا که به روایت اکثر مورخین و محققین: «حلاج» با رهبر قرمطیان (ابوسعید جنابی) آشنائی و رابطهٔ نزدیک داشته و این رابطه و مکاتبه - چنانکه نوشته‌اند - مخفی و «رمزی» بوده است.

گفتیم که: با خلافت عباسیان تجارت و پیشه‌وری توسعهٔ فراوان یافت و آغاز رابطهٔ بازرگانی با کشورهای اروپائی، باعث ترقی و تکامل پیشه‌وری و صنعت گردید.

استخراج نقره و آهن (در خراسان و فارس و قومن و کرمان) مس (در آذربایجان و نواحی دریای خزر) طلا (در خراسان) نفت (در فارس) سرب و گوگرد و قلع (در ناحیه کوه دماوند) به رواج صنایع فلزی کمک کرد و امنیت نسبی در سرزمین‌های خلافت سبب شد تا صنایع دستی - بخصوص تولید پارچه‌های نخی و ابریشمی - بیش از پیش مورد توجه و تشویق قرار بگیرد.

صنایع نساجی در این عصر، در واقع بنیاد اقتصادی بازارهای اسلامی بود. در نیشابور، مرو، کازرون، بم و کرمان پارچه‌های مرغوبی بافته میشد که در سرتاسر شهرها و سرزمین‌های اسلامی معروف و مشهور بود. دیبای «شوشتر» (که شهرت جهانی داشت) و جامه‌های کتانی «توزی» که در کازرون و نواحی آن بافته میشد به اکثر شهرها و ممالک اسلامی صادر میگردید. در «شوش» نیز جامه‌های فاخر و شاهانه بافته میشد.

رونق تجارت و صنعت، باعث پیدایش اصناف و قشرهای پیشه‌وران و صنعتگران گردید در حالی که تمرکز و انحصار فنودالی «ومالکیت دولتی» بامناف و حیات اقتصادی این قشرهای نوپا (پیشه‌وران و صنعتگران) عمیقاً ناسازگار بود.

در این عصر، قسمتی از پیشه‌وران و صنعتگران در کارگاههایی که «بیت الطراز» نامیده میشد و متعلق به خلیفه بود - کار میکردند. این کارگاهها تحت نظر مأموری بنام «صاحب الطراز» اداره میشد. این شخص محصول کارگاهها را بدربار عرضه میکرد و مازاد آنرا به فروش میرسانید. به هر یک از پیشه‌وران و صنعتگران روزی نیم درهم مزد میدادند که مبلغ بسیار ناچیزی بود.

«ابن بلخی» نوع دیگری از استثمار و اسارت پیشه‌وران را تصویر میکند، به گفته او: در کازرون، تنها آب کاریز راهبان خاصیت سپید کردن کتان را داشته و این کاریز متعلق به خلیفه بود و جولاهگان (بافندگان) که از آب کاریز استفاده میکردند، مجبور بودند که تمام بافته‌های خود را به مأمور معتمد خلیفه (که بهای معین و ناچیزی برای آن مقرر میداشت) بفروشند و آن مأمور بعداً قماش را که از پیشه‌وران ضبط کرده بود، می فروخت و منافع آنرا به خلیفه می پراخت.^۱

مؤلف «دنباله تاریخ طبری» نیز می نویسد: «علی بن احمد راسبی» فرماندار «جندی شاپور» و «شوش» و «مالک الرقاب» این ناحیه و عهده دار جنگ و مشول املاک و لشکر و دیگر کارهای ولایت خویش بود... و املاک وسیع داشت و درآمد بسیار داشت و هشتاد کارسماه داشت

۱- فارسنامه- ص ۱۴۶ - ۱۴۵ (به نقل از: ناصر خسرو و اسماعیلیان

- ص ۵۰).

که در آن برای او جامعه‌های حریر و غیره می‌بافتند^۱ از طرف دیگر: انحصار و مالکیت دولتی بر منابع آبیاری و کشت و زراعت و اخذ مالیات‌های سنگین، خرده‌مالکان و دهقانان صاحب زمین را مجبور میکرد تا زمین‌های خود را بفروشند و برای امرار معاش به شهرها و نواحی بازرگانی مهاجرت نمایند. فرار و مهاجرت این دهقانان و خرده‌مالکان به شهرها، آنها را به پیشه‌ور و صنعتگر تبدیل می‌نمود و این امر، سندیکا‌های پیشه‌وری و اتحادیه‌های انجمن‌ها و صنعتگران را بیش از پیش تقویت می‌کرد. فرار روستائیان بی‌زمین نیز، آنها را در صفوف کارگران و زحمت‌کشان شهری قرار میداد.

ترقی و توسعه تجارت و صنعت: ترقی و تکامل علوم طبیعی را به‌سرا داشت. در این زمان علوم طبیعی - مانند: فیزیک، شیمی، ریاضیات، طب و به‌خصوص سناره‌شناسی و جغرافیا (که برای توسعه بازرگانی سودمند بودند) پیشرفت فراوان کردند.

دانش‌های طبیعی: اندیشه آزاد و رویکرد عقلانی و دل‌بستگی به این جهان و زندگی «این جهانی» را در دامن خود پرورش میدادند. طبیعت برای پیشه‌وران و صنعتگران نوپا، مجموعه‌ای از مواد خام و سرچشمه اصلی تولید و ثروت بشمار میرفت. آنها بنا بر خصلت طبقاتی خود رویکردی این جهانی و عقلانی نسبت به هستی داشتند و بسی‌شک، این رویکرد عقلانی و این جهانی، با جهان‌بینی مذهبی و تئولوژیکی حاکم بر جامعه، عمیقاً تضاد داشت.

بنابراین: وجوه مشخصه قشرهای نوپای جامعه فئودالی در قرن سوم هجری را میتوان به ترتیب زیر خلاصه کرد:

۱- تاریخ طبری - ج ۱۶ - ص ۶۸۲۱

۱- از نظر اقتصادی - سیاسی: هدف پیشه‌وران و صنعتگران نوپا، مبارزه با حکومت فتووالی حاکم بود که با انحصار منابع اولیه پیشه‌وری و صنعت، این طبقه نوپا را تحت سلطه و قیومیت کامل خود در آورده بود.

۲- از نظر فکری و فلسفی: نخستین هدف پیشه‌وران و صنعتگران شهرها، بیکار بادی فتووالی حاکم بر جامعه بود - که شناخت واقعی طبیعت و دل‌بستگی به زندگی این جهانی را نفی و انکار میکرد.^۱ براین اساس، روشن است که بقول «رتلس» - «پطروشفسکی» و دیگران: سازمان‌های پیشه‌وری از همان آغاز پیدایش خود بافرقه‌های مختلف^۲ اتحاد، تماس بسیار نزدیک داشتند.^۳

قدیمی‌ترین سخنی که از سازمان‌های سندیکائی اسلام در دست می‌باشد، در رساله هشتم «اخوان الصفا» است که محتملاً ایشان نیز «قرمطی» بوده‌اند. عده‌ای پیدایش این سازمان‌ها را مستقیماً با «نهضت قرمطیان» مربوط میدانند.^۴

« نهضت قرمطیان » نهضت وسیع ضد فتووالی پیشه‌وران و روستائیان سوریه، عراق، بحرین، یمن و خراسان بود.

به نظر «پطروشفسکی» سازمان مخفی قرمطیان محتملاً پیش از قیام زنجیان (زنگیان) تکوین یافته بود، شاید هم در محیط پیشه‌وران پدید آمده باشد، ظاهراً در سال ۲۶۰ هجری، قیام «قرمطیان» در خراسان بموقع پیوست، قیام بزرگی نیز در عراق سفلی، تحت رهبری «حمدان

۱- بدانند که زندگی این دنیا، متاعی کم ارزش است و جهان آخرت برای پرهیزگاران بسیار بهتر است. (سوره نسا - آیه ۷۷ - و سوره‌های دیگر).
 ۲- ناصر خسرو و اسماعیلیان - ص ۵۲ (و نیز) تاریخ ایران - ص ۳۱۱.
 ۳- تاریخ عرب - ص ۵۶۹ (و نیز) ناصر خسرو و اسماعیلیان - ص ۵۲.

قرمط» آغاز شد. وی در سال ۲۷۷ هجری در کوفه، ستاد گونه با «دارالہجره» ای (یعنی خانه پناهگاه در هجرت) تأسیس کرد که خزانه عمومی داشته و قرمطیان متعهد بودند خمس در آمد خویش را به آن صندوق بپردازند.^۱

محققانی (مانند ایوانف) «قرمط» را مشتق از کلمه «قرمیس» (بمعنای برزگر و کشاورز) دانسته‌اند.^۲ اما تردیدی نیست که کلمه «قرمط» و «قرمطی» از نام «حمدان قرمط» (نخستین بنیانگذار این سازمان) مشتق گردیده و منسوب به «قرمط» می باشد.

«سعید نفیسی» می نویسد: قرامطه مسلکی نزدیک به مسلک اباحتیان (اباحیه) یا اشتراکیون داشتند که شاید از «مزدکیان» پیروی کرده باشند و شاید همان «مزدکیان» بوده باشند که از دوره ساسانیان - در خفا در این نواحی زیسته و اینک بنام دیگری، دوباره سربر آورده‌اند.^۳ نویسندگان «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» نیز تأیید می کنند که: میان مذهب قرامطه و سبک اجتماعی مزدک و بابک، ارتباطی استوار بود... و علمای اسلام در مسلک «قرمطی» آثار هجوم «مجوسان» (زرتشتی‌ها) و مزدکیان و مانویان را برای انهدام ارکان اسلام آشکارا می دیدند.^۴

«لوئی ماسینیون» و بعضی دیگر از مستشرقین و محققین، «قرامطه» را با «اسماعیلیان» و «فاطمیان» یکی دانسته^۵ و بر این اساس، در تحلیل

۱- اسلام در ایران- ص ۲۹۸.

۲- ناصر خسرو و اسماعیلیان- ص ۸۰.

۳- تاریخ بی‌هقی- ج ۲- ص ۸۴۷.

۴- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی- ص ۱۸۸ و ۱۸۷ (و نیز) فلسفه اسلامی

دکتر هاشم گلستانی- ج ۱- ص ۱۷۰ و ۱۶۹.

۵- قوم زندگی حلاج- ص ۴۶ (و نیز) تاریخ اجتماعی ایران- مرتضی

راوندی- ج ۲- ص ۲۲۷.

عقاید سیاسی و فلسفی «قرامطه» دچار اشتباه و پندار گرائی گردیده‌اند. باید دانست که «قرامطه» جناح انشعابی و رادیکال فرقه اسماعیلیه بودند، آنها (برخلاف اسماعیلیان و فاطمیان) پای‌بند به اصول و عقاید دینی نبوده، بلکه بر علیه دین و دولت اسلامی مبارزه می‌کردند. بهمین جهت، اسماعیلیان و فاطمیان همواره رابطه خود را با قرامطه، انکار می‌نمودند.^۱

«اصطخری» و «ابن حوقل» پیشه رهبر قرامطه (ابوسعید جنابی) را «آردفروش»^۲ و «ابن اثیر» شغل او را «خواربار فروش» می‌نویسند،^۳ در حالیکه مؤلف «بحر الفوائد» او را مردی «پوستین دوز» از شهر «جناب» میدانند.^۴

بطوریکه از منابع تاریخی برمی‌آید: «ابوسعید جنابی» از مردم «جنابه» (بندر گناوه خلیج فارس) بود. او با همدستی «حمدان قرمط» و «زکویه» (که هر دو ایرانی و از شعوبی‌های تندرو بودند) سازمان سیاسی قرمطیان را بوجود آورد.

«ابوسعید جنابی» مدتی در گناوه و «نوز» به تبلیغ عقاید «قرمطی» پرداخت^۵ اما پس از مدتی تحت تعقیب مأموران خلیفه قرار گرفت و به بحرین رفت. بحرین سابقاً از ایالات امپراطوری ایران بود و اکثریت ساکنان آن را ایرانیان و یهودیان تشکیل می‌دادند. بسیاری از مردم این

- ۱- نگاه کنید به: ناصر خسرو و اسماعیلیان- ص ۸۸ (و نیز) فدائیان اسماعیلی- برنارد لوپس- ص ۴۹ و ۴۵ (و نیز) غزالی نامه- جلال همائی ص ۲۶ (و نیز) تاریخ ادبی ایران- ج ۱- ص ۵۸۵
- ۲- مسالك والممالك- ص ۱۳۰ (و نیز) صورة الارض- ص ۶۲.
- ۳- کامل- ج ۱۳- ص ۱۳.
- ۴- بحر الفوائد- ص ۳۴۷.
- ۵- صورة الارض- ص ۶۲.

ناحیه هنوز اسلام را نپذیرفته بسودند، ولی در عوض خراج و «جزیه» می‌پرداختند. بدین ترتیب، بحرین و نواحی اطراف آن، پایگاه و پناهگاه مناسبی برای قرامطه جنوب گردید.

«ابوسعید جنابی» به علم و شعبده آشنا بود، بطوریکه بسیاری از مردم او را پیغمبر و حتی خدا میدانستند. او در بحرین گروه کثیری از پیشه‌وران و روستائیان را گرد آورد و شهر «لحسا» و «قطیف» و بحرین (هجر) را تسخیر نمود و نخستین جمهوری غیر مذهبی (لائیک) را در «لحسا» تشکیل داد که در حدود ۱۵۰ سال ادامه یافت.

شهر «لحسا» بخاطر موقعیت خاص بندری و بازار گانی خود در رابطه با کشورهای چون هندوستان و چین - مورد توجه بازرگانان و ثروتمندان بود و از این راه سودهای فراوانی نصیب ساکنان آن شهر میشد.

عده‌ای جمعیت «اخوان الصفا» و «قرمطیان» را یکی میدانند. بنظر میرسد که از نظر فلسفی، قرمطیان تحت تأثیر بعضی عقاید نخستین متفکران این سازمان قرار داشته‌اند.

اینکه «گلدتسیهر» فلسفه اخوان الصفا را فلسفه دینی پنداشته، اشتباه کرده است. هدف اخوان الصفا، یک هدف سیاسی محض بود و تشیع‌شان ظاهری بوده تا آراء حقیقی و اغراض خود را در زیر آن مخفی سازند.^۱

اخوان الصفا معتقد بودند که: فلسفه فوق شریعت است و فضایل فلسفی، فوق فضایل شرعی می‌باشد. آنها همچنین اعتقاد داشتند که مکتب و مذهب عقلی بالاتر از همه ادیان و مذاهب قرار دارد و تنها بوسیله

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ص ۱۹۵ و ۱۹۰ (ونیز) فلسفه شرق - مهرداد مهرین - ص ۳۵۹.

عقل و تعینات عقلی باید زندگی انسان را هدایت کرد. آنها میگفتند: اینکه خدا، بندگان خود را با آتش جهنم شکنجه میدهد و یا، خدا به بندگان خود خشم و غضب میکند، مورد قبول عقل نیست، بلکه هر چه هست در این دنیاست و نفس تبهار باید دوزخ خود را در این جهان ببیند، انسان باید بهشت موعود را در همین دنیا بوجود آورد. «اخوان الصفا» معاد و معجزات پیغمبران را انکار میکردند. آنها عمیقاً معتقد بودند که تنها خرد آزاد می‌تواند پدید آورنده فضیلت واقعی باشد.

«قرامطه» در زمینه علمی، معارفی را که از یونان و مصر و صابثیان گرفته بودند، بزبان عرب در آوردند و آنرا میان هواخواهان خود انتشار میدادند.^۱

«قرمطیان» بزودی در بین ایالات مختلف اسلامی و در میان قشر بازرگانان و روشنفکران، طرفداران بسیار بدست آوردند، آنها کسانی را که به آئین اسلام گرویده بودند و مقررات آنرا محترم میشمردند، بدیده استهزاء می‌نگریستند و پس از آنکه به «لحسا» برگشتند، هر چه قرآن و تورات و انجیل بود، همه را به صحرا افکندند و از بین بردند. بنظر آنها سه نفر، مردم جهان را گمراه کردند: شبانی (که مقصودشان موسی بود) طیبی (که مرادشان عیسی بود) و شتربانی (که منظورشان محمد بود) و این شتربان (پیغمبر اسلام) از دیگران شعبده باز تر و سبک دست تر و محتال تر بود.^۲

بنابراین: ما، بانظر «نولدکه» و «دکتر خربوطلی»^۳ و نیز با عقیده

۱- تاریخ بیهقی - ص ۸۴۷.

۲- بحرالقولاید - ص ۳۴۶ (و نیز) تاریخ بیهقی - ص ۸۴۹ (و نیز)

سیاست نامه - ص ۳۰۹.

۳- انقلاب‌های اسلامی - ص ۱۴۲.

پطروشفسکی»^۱ که نهضت قرمطیان را «انقلاب اسلامی» و از «غلات شیعه» دانسته‌اند. موافق نیستیم زیرا - همانطور که دیدیم - عقاید و سخنان قرمطیان نه تنها با اصول و موازین اسلام مطابق نیست^۲ بلکه اساساً مخالف آنست. شکل لفاقه مذهبی این نهضت، در حقیقت نماینده نیاز معنوی رهبران آن به مذهب نبوده، بلکه لفاقه مذهبی نهضت‌های توده‌ای و مترقی در قرون وسطی را باید در علت‌های زیر جستجو کرد:

۱- شرایط سخت مذهبی و تبلیغاتی که برای سرکوبی ملحدین و انقلابیون به عمل می‌آمد، باعث می‌گردید تا رهبران جنبش‌های مترقی در قرون وسطی جهت جلب توده‌ها - از لفاقه مذهب در ابراز عقاید خود استفاده نمایند.

۲- در شرایط سیاسی - فرهنگی قرون وسطی، وجود احزاب سیاسی مترقی ناشناخته بود و هر گونه الحاد و ارتدادی به شکل «رفض دینی» تجلی می‌کرد. به گفته بارتولد، فویرباخ و انگلس: «در دوره‌ای که مردم جز دین و الهیات باورهای دیگری نمی‌شناختند» استفاده رهبران جنبش‌های مترقی از لفاقه مذهبی را باید ضرورتی برای کسب پایگاه اجتماعی - سیاسی جهت این نهضت‌ها دانست.^۳

قرمطیان، اگر چه در بعضی موارد از لفاقه مذهب استفاده کرده‌اند، اما این امر، تنها برای جلب توده‌ها به میدان عمل و مبارزه بوده است. بادرک درست از ماهیت عقیدتی این نهضت است که مورخین معتبری (مانند ابن اثیر و طبری) قرمطیان را دشمن خدا میدانند و تأکید میکنند:

۱- اسلام در ایران - ص ۳۰۷.

۲- تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام - ص ۱۵۲.

۳- نگاه کنید به: جنبش حروفیه و نهضت پسبخانیان - علی میرفطروس -

ص ۱۱-۱۳-۳۳ و ۳۴

قرمطیان خود را شیعه میدانستند تا بواسطه آن بتوانند کار خود را انجام دهند و عاقبه مردم را بسوی خود جلب نمایند.^۱ «بغدادی» نیز در اثبات ارتداد قرمطیان از اسلام و نابود کردن آن و تجدید فرهنگ و تمدن ایرانی بسوسيله قرمطیان شواهد بسیاری بدست داده است، او اضافه میکند که: چون قرمطیان جرأت نداشتند عقاید ضد اسلامی خود را بصراحت اظهار و آشکار کنند، دعوت خود را در لباس و لفافه مذهب باطنی انتشار دادند.^۲... بخاطر شرایط خاص مذهبی بود که قرمطیان حقیقت مذهب خود را برای پیروانشان آشکار نمی کردند مگر بعد از آماده ساختن طولانی و طی مراحل مختلفی که روش فیثاغوریان و مانویان را بیاد می آورد، و نیز پس از آنکه فرسودگی سوگندهای گران میدادند که «راز»ی را فاش نسازد.^۳

سازمان مخفی «قرمطیان»، بسوسيله تبلیغات وسیعی، اکثر قشرهای اجتماعی را به خود جلب کرد و بخصوص باروشن فکران بغداد از جمله با «حسین بن منصور حلاج» و دیگر شخصیت های آگاه سرزمین های اسلامی به صورت مخفی و «رمزی» به مکاتبه و مرابطه پرداخت. «قرمطیان» حتی در مکاتبات و ارتباطات خود، از نوعی «خط رمزی» استفاده میکردند و این نشان می دهد که سازمان قرمطیان دارای یک تشکیلات منظم سیاسی بوده است. آثار و اشعار بعضی شاعران و نویسندگان قرن چهارم و پنجم هجری، وجود این خط اسرار آمیز را تأیید میکنند، مثلاً «حکیم

۱- کامل- ج ۱۳- ص ۹۰ و ۶۸ (ونیز) تاریخ طبری- ج ۱۵- ص ۷۷۶ (ونیز) حبیب السیر، خوانند میر- ج ۲- ص ۲۸۵ (ونیز) تاریخ فلسفه در اسلام- دی بور- ص ۳۲ (ونیز) فلسفه اسلامی- ج ۱- ص ۱۶۹.
 ۲- تاریخ ادبیات در ایران- ذبیح الله صفا- ج ۱- ص ۲۵۲.
 ۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی- ص ۱۸۹.

عمر خیام نیشابوری» در یکی از شعرهای خود، به وجود این نوع خط رمزی، اشاره میکند:

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من

این خط مقرر معنی نه تو خوانی و نه من

«ناصر خسرو» ضمن بررسی پایگاه طبقاتی و شکل حکومتی قرمطیان، درباره فرایض دینی و سیاست مذهبی قرمطیان می نویسد: در شهر «لحسا» مسجد جامع و بطور کلی مسجد وجود نداشت، ساکنان شهر «لحسا» نمازهای روزانه، نمی گزاردند.^۱

«محمد حسینی علوی» تأکید میکند که از نظر فلسفی «قرامطه» و «زناده» در نفی «خدای آفریدگار» همصدا و هماهنگ هستند.^۲

بخاطر اقتصاد خوب «قرمطیان»، حکومت این کشور، با کشورهای مسلمانانی که دارای اقتصاد و حکومت عقب مانده بودند، همواره مبارزه میکرد و به ترویج و تبلیغ عقاید و شیوه حکومتی خود می پرداخت. «مسعودی» می نویسد: تبلیغات سری «قرمطیان» بر ضد عباسیان، موجب شد تاروشن فکران و توده های ناراضی، بندریج گردشان جمع شده و در قیام های پارتیزانی با «قرمطیان» همکاری نموده و یاری شان میکردند.^۳

«بوسورت» تصریح میکند: ... سازمان قرمطیان، تقریباً جنبه اشتراکی و سوسیالیستی داشت و مالیاتی که جمع میشد در میان افراد جامعه به نسبت احتیاج شان تقسیم میگشت^۴ «حنالفاخسوری» و «خلیل

۱- سفرنامه ص ۱۱۲.

۲- بیان الادب - ص ۱۴۹.

۳- مروج الذهب - ص ۲۶۱.

۴- سلسله های اسلامی - ص ۱۱۷.

الحجر» و «فیلیپ حتی» نیز می نویسند: جنبش قرمطیان با تمایلات کمونیستی و انقلابی خویش، در سازمان سیاسی اسلام نیروئی هوشور انگیز شده بود.^۱

«قرمطیان» مساوات و برابری اقتصادی- اجتماعی را تبلیغ می-کردند و بزودی قشرهای عظیمی از روستائیان و پیشه‌وران را بسوی خود جلب نمودند.

«دکتر خربوطلی» ضمن تأیید این مطلب، می نویسد: «حمدان قرمط» بر اساس جهان‌بینی خود، يك جامعه سوسیالیستی را بنیاد نهاد، زمین را متعلق همگان خواند و مالکیت ارضی را ملغی ساخت و چنین استدلال کرد که: چون ما به اصل مالکیت فردی اعتقادی نداریم و زمین را از آن توده مردم میدانیم، پس مالکیت همگانی را جایگزین مالکیت فردی میکنیم و همه مردم، حق استفاده و بهره‌برداری از اراضی زیر کشت را خواهند داشت.^۲

کار قرمطیان به آنجا کشید که همه دارائی خود را بصورت مُشاع (اشتراکی) در اختیار جمع قرار دادند بطوریکه دیگر غنی و فقیری در میان ایشان نماند و کسی- جز شمشیر و سلاحش- مالک چیزی نبود.^۳ از نظر سیاسی: قرامطه به استقرار حکومت جمهوری اعتقاد داشتند و به امامت (خلافت) موروئی و بلاانقطاع معتقد نبودند. این امر دلیل دیگری است بر اینکه فلسفه سیاسی قرمطیان اساساً با تمایلات سلطنت طلبانه و حکومت موروئی شیعیان، تضاد داشت.

۱- تاریخ عرب- ص ۵۷ (و نیز) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی- ص ۱۸۶.

۲- انقلاب‌های اسلامی- ص ۱۳۶.

۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی- ۱۸۵.

در سال ۲۹۴ هجری، قمرمطیان به شهر مکه حمله کردند و حجاج را به قتل رساندند و ۱۱ روز در مکه ماندند و «حَجْرُ الْأَسْوَدِ» و محتویات درون «کعبه» (از قبیل جواهرات و اشیاء قیمتی) را با خود به بحرین بردند.^۱ مورخین در این باره می‌نویسند: قمرمطیان «حجر الاسود» را از «خانه» جدا کردند و برپام کعبه شدند و ناودان زرین کعبه را کردند و می‌گفتند: «... چون خدای شما به آسمان شود و «خانه» را بر زمین ضایع گذارد، «خانه» اش را غارت و ویران میکنند... پس جامه از «خانه» باز کردند و پاره پاره به غارت بردند و به استهزا می‌گفتند: «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانُ آمِنًا وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (یعنی): وقتی که در خانه کعبه رفتید چرا از شمشیرها امان نیافتید؟^۲ و امر خدایی می‌بود شما را، ایمن میکرد شما را از بیم زخم شمشیرها...^۳ حمله قمرمطیان به مکه از طرف آزاد مردان و روشنفکران اسلام (که عده آنها در آن عصر قابل توجه بود) باشادی و تحسین استقبال شد.^۴

«ابن مسکویه» می‌نویسد که: برای برانداختن و سرکوبی قمرمطیان، تنها در بین النهرین، خزانه عباسی بکلی خالی شده بود، زیرا فرو نشانیدن این شورش ۷۵۶ میلیون دینار (طلا) هزینه برداشت.^۵ موفقیت و پایائی حکومت ۱۵۰ سال قمرمطیان را میتوان در علت‌های زیر خلاصه کرد:

- ۱- کامل- ابن اثیر- ص ۶۵ (و نیز) آثار الباقیه- ۲۷۷.
- ۲- اشاره به سوره آل عمران- آیه ۹۷ (هر که در خانه کعبه داخل شود، ایمن گردد). مؤلف.
- ۳- سیاست نامه- ص ۳۰۸ (و نیز) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی - ص ۱۸۷.
- ۴- زندگی مسلمانان در قرون وسطی ص - ۱۲۷.
- ۵- تجارب الامم- ص ۱۴۲.

- ۱- برخورداری از يك جهان بينی غير مذهبی كه وسیله‌ای موثر و مطمئن، برای ایجاد «بهشت موعود» در این جهان بود.
 - ۲- اعمال و اجرای يك سیاست اقتصادی اشتراکی، مبتنی بر توزیع عادلانه ثروت‌ها و تأمین و تعمیم آزادی و عدالت اجتماعی.
- «ابوسعید جنابی» (رهبر قرامطه) با ایجاد حکومت دموکراتیک «لحسا» و باروش شجاعانه خود، به سایر رهبران و پیشوایان جنبش‌های میهنی، راه و رسم تشکیل حکومت‌های آزاد و ملی را آموخت.^۱

«قرمطیان» در ایران نیز دارای پایگاه عظیم توده‌ای و روستائی بودند بطوریکه در زمان «نوح دوم سامانی»، این نهضت با همدستی دولت‌های فتودال و روحانیون وابسته به آنها، بشدت سرکوب گردید. در زمان «سلطان محمود غزنوی» نیز شکار و سرکوبی «قرمطیان» شدیداً ادامه داشت. «گردیزی» می‌نویسد: ... و «محمود» بیشتر ایشان (قرمطیان) را را بگرفت، بعضی را دست برید و نکال (شکنجه) کرد، و بعضی را به قلعه‌ها بازداشت تا هم اندر آن جای‌ها، بمردند^۲. آثار و اشعار شاعران متعلق دربار غزنوی از سرکوبی و کشتار عظیم قرمطیان حکایت میکنند. «فرخی سیستانی» می‌گوید:

«قرمطی» چندان‌گشی‌گز خونشان تا چند سال

چشمه‌های خون شود در بادیه ریگ میل

و «عنصری» نیز برای آنکه از صف مداحان و در یوزگان، عقب

۱- زندگی مسلمانان در قرون وسطی- ص ۱۳۹.

۲- زمین‌الاجبار- ص ۱۸۰.

نماند، در مدح «سلطان محمود غزنوی» میسراید:

نه قلعه ماند که نگشاد و نه سپه که نزد

نه «قرمطی» که نکشت و نه سببر و نه کافر

شبه جزیره عربستان - قبل از ظهور اسلام - بخاطر وجود مناسبات تولید برده داری و شبانی و در نتیجه: برخورداری از يك اقتصاد منزوی و طبیعی - بطور کلی - از قبایل و طوایف پراکنده و از جوامع و «واحه» های «بسته» ای تشکیل میشد، بدیهی است که در اینگونه شرایط بعلت ضعف رابطه اقتصادی - اجتماعی و کمبود برخورداران و تفکر و فرهنگ ها - علم و کتابت نمیتوانست بالنده و شکوفا گردد .

پس از ظهور اسلام (که محصول يك رَوَند اقتصادی - اجتماعی مترقی تر بود) بخاطر رونق روابط بازرگانی و توسعه مناسبات اقتصادی بین قبایل و شهرهای جزیره العرب - برخوردار و تبادل فرهنگ های مختلف ممکن گشت .

اما اعراب پس از ظهور اسلام نیز چندان به خط و کتابت و علم و دانش توجهی نداشتند. «هیرارشی» فکری و عقیدتی (اطاعت کور کورانه از پیشوای مذهبی) در اسلام موجب شد تا اعراب پس از قبول اسلام نیز هیچ چیز را - به جز قرآن - لایق خواندن ندانند و به آثار علمی و ذخایر فرهنگ بشری، بدیده عناد و دشمنی بنگرند.

اعراب با الهام از گفته های «حضرت محمد» تصور میکردند که

علوم اولین و آخرین در قرآن مندرج است. تبلیغ و تأکید آیه‌هائی مانند (لَارْطَبِ وَلَا يَاسٍ الْآفِي كِتَابِ مُبِينٍ)^۱ که قرآن را حساوی هر گونه اندیشه و علم و دانش معرفی می‌کرد. باعث شد تا از شکفتگی فرهنگ و دانش اعراب جلو گیری شود و مردم به جز قرآن و مندرجات آن، کتب و فرهنگ‌های دیگر را بر سمیت نشناسند.

سیاست «پرهیز از کفران» (یعنی غیر مسلمانان) که در سراسر قرآن بر آن تأکید میشود، علت دیگری بود تا اعراب مسلمان از معاشرت و برخورد با اقوام و اندیشه‌های دیگر، خودداری کنند و در نتیجه: از تحول و تکامل فرهنگی، محروم بمانند.

«ابن عباس» از قول پیغمبر نقل میکند که گفت: گمراهی پیشینیان بواسطه نوشتن بوده است.^۲

چنانکه روایت میکنند: «سعید الخدری» از «محمد» اجازه نوشتن علم را خواست ولی با تقاضای او موافقت نشد.^۳ زیرا بیم آن بود که اگر نگارش علوم آغاز شود و آثار علمی و فلسفی ملت‌های متمدن همسایه شبه جزیره عربستان، به عربی ترجمه شود و در دسترس مردم مسلمان قرار بگیرد، بنیان عقاید مذهبی اعراب سست و متزلزل گردد، بهمین علت است که اعراب پس از حمله به کشورهای متمدن و اشغال آنها، بی‌درنگ بسوختن و نابود کردن ذخایر علمی و فرهنگی ملل مغلوب پرداختند.

هنگامیکه «عمر بن العاص» مصر را تصرف کرد و راجع به کتابهای گرانهای «اسکندریه» از «عمر» کسب تکلیف نمود، عمر جواب نوشت:

۱- هیچ تروخسکی نیست که در قرآن نباشد (سوره انعام - آیه ۵۹).

۲- تاریخ تمدن اسلام- جرجی زیدان - ج ۳ - ص ۴۳۴.

۳- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلام - ذبیح الله صفا - ص ۳۳.

«... وَأَمَّا الْكُتُبُ الَّتِي ذَكَرْتَهَا، فَإِنَّ كَانَ فِيهَا مَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَفِي كِتَابِ اللَّهِ عَنْهُ غَنَى، وَإِنْ كَانَ فِيهَا مَا يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ، فَتَقَدَّمَ بِهِ أَعْدَابُهَا» (یعنی): راجع به کتاب‌هایی که گفته‌ای، اگر در آنها مطالبی موافق کتاب خداست، با وجود آن کتاب (قرآن) از آنها استغنا حاصل است، و اگر در آنها چیزی برخلاف کتاب خداست، حاجتی به آنها نیست، پس بنا بود کردن آن کتاب‌ها، اقدام کن.

به محض وصول این دستور، عمرو بن العاص، محصول تمدن و فرهنگ چندین هزار ساله یک ملت باستانی را به «تون» حمام‌ها افکند، آنچنانکه مدت ۶ ماه حمام‌های مصر از سوختن این کتاب‌ها گرم میشد.^۱

پس از فتح ایران نیز «سعد بن ابی وقاص» در مورد کتاب‌ها و تألیفات کتابخانه‌های ایران از «عمر» دستور خواست. «عمر» به او نوشت: «آنها را در آب افکن!»... زیرا «عمر» معتقد بود که با وجود قرآن، مسلمین را بهیچ کتاب دیگری، احتیاج نیست.^۲

معروف است که روزی «عمر» صفحه‌ای از کتاب «تورات» را در دست داشت، پیغمبر اسلام از دیدن آن بر آشفت و گفت: «أَلَمْ آتِكُمْ بِهَا بَيِّضًا نَقِيَّةً وَاللَّهِ لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا مَا وَسَّعَهُ إِلَّا تَبَاعَى» (یعنی): آیساً نیاوردم برای شما بجای «تورات» کتابی روشن و منزّه (قرآن) که اگر موسی زنده بود چاره‌ای جز پیروی نداشت.^۳ . . . اینگونه «حساسیت»‌ها در برخورد مسلمین با کتاب‌ها و فرهنگ‌های بیگانه، بی‌شک سیاست عملی خلفای آینده اسلام را نیز تعیین میکرد.

۱- ایضاً - ص ۳۳

۲- ایضاً - ص ۳۳

۳- تاریخ تمدن اسلام - ص ۲۳۶ (ونیز) تاریخ علوم عقلی - ص ۳۲

بطوریکه گفتیم: در طول قرون وسطی فرهنگ‌های ملل عرب و دیگر کشورها و سرزمین‌های اشغال شده اسلامی (از جمله ایران) نیز تحت تأثیر شدید تبلیغات و تعلیمات متافیزیکی و مذهبی بود. احکام مذهبی، جانشین فلسفه گردید و تدریس علوم طبیعی و ریاضی متروک شد و تاریخ و ادبیات نیز تا حد تشریح و توصیف زندگی پیشوایان مذهبی و تعریف خلفای اسلامی، تنزل کرده بود.

فئودالیسم نوپای عرب - که قدرت خود را از طریق بهره‌کشی‌های اقتصادی و تسلط سیاسی بر توده‌های زحمتکش، تحکیم و تقویت میکرد بوسیله نهادهای حقوقی و مذهبی اسلام، به توجیه و مشروعیت قدرت خود می‌پرداخت.

پاسداران دین و دولت (مانند کلیسای قرون وسطی) متفکران آزاداندیش را که بیانگر افکار مترقی بودند، بی‌رحمانه مورد تعقیب، شکنجه و کشتار قرار میدادند:

«غیلان دمشقی» بخاطر اندیشه‌هایی که در مورد اختیار و آزادی انسان، ابراز کرده بود، بدستور «هشام بن عبدالملک» دست‌ها و پاهایش را بریدند و سپس او را بدار آویختند. «معبد جهنی» - که به پیروی از یکت ایرانی - بنام «سنویه» - عقایدی علمی و آزادی اراده و اختیار انسان را تبلیغ میکرد، بدست «حجاج» کشته شد. «بیان» و «جعده بن درهم» را نیز که سخنانی برخلاف اصول و عقاید فقها میگفتند و به «خلق قرآن» اعتقاد داشتند، بدستور «هشام» و بدست «خالد بن عبدالله قسری» در روز عید قربان سر بریدند^۱.

علما و روحانیون فئودال، با توسل به «سرنوشت مقدر» به توجیه تضادهای طبقاتی حاکم بر جامعه، می‌پرداختند و با وعده «بهشت» (به

۱- الفرق بین الفرق - ص ۲۹۹.

عنوان پاداشی در برابر عذاب دنیوی) و تبلیغ «صبر» در برابر فقر و بیچارگی، توده‌های رنجبر را از مبارزه مثبت و مستقیم بر علیه ارباب‌ها، باز می‌داشتند.^۱

در نظام فلسفی اسلام، انسان از آغاز تولد تا مرگ، مُهریک سرنوشت «مقدر» و محتوم را برایشانی دارد. قرآن در آیه‌های فراوان این عقیده به «تقدیر» را تأکید و تبلیغ می‌کند:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (سوره حدید- آیه ۲۲).

هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما - بشما نمیرسد، مگر قبل از اینکه آنرا ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده. و این برای خدا آسان است.

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (سوره قمر- آیه ۴۹).

ماهر چیز را به اندازه آفریدیم

فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (سوره ابراهیم - آیه ۴).

خدا هر کس را بخواهد گمراه، و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

تُعِزُّ مَنْ يَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ يَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ (سوره آل عمران - آیه ۲۶).

عزت و ذلت از خدا است.

و فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ (سوره الذاریات - آیه ۲۲).

روزی شما و هر چه بشما وعده داده میشود، در آسمان است.

قُلْ أَكُلُ كُلِّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ (سوره النساء - آیه ۷۸).

۱- در قرآن در حدود (۷۵) بار واژه «صبر» و مشتقات آن آمده است.

بگوی همه چیز از جانب خداست:

و نیز نگاه کنید به: سوره انعام - آیه ۵۹ / سوره آل عمران - آیه ۱۵۴ و ۱۲۹ - ۴۰ / سوره طلاق - آیه ۳ / سوره الذاریات - آیه ۵۸ / سوره شعراء - آیه ۸۱ و ۷۹ / سوره حجر - آیه ۲۱ و ۵ - ۴ / سوره رعد - آیه ۲۶ و ۸ / سوره اسراء - آیه ۳۰ و ۲۱ / سوره یونس - آیه ۴۹ / سوره هود - آیه ۶ / و سوره های دیگر^۱.

بنابراین: تمام تضادها و تبعیض های اقتصادی - اجتماعی حاکم بر جامعه، همه ناشی از «مصلحت» و «مشیت الهی» می باشد؛ و این سر-نوشتی است «مقدر» که از «ازل» در دفتر حیات انسانها ثبت گردیده، لذا، توده های رنجبر و زحمتکش (که مسلمانان واقعی هستند) باید به این جبر و «تقدیر» تسلیم شوند؛ زیرا: ایمان واقعی در اسلام، با تسلیم شدن مطلق به اراده و حاکمیت خداوند، آغاز میشود.^۲ و «کدام دین میتواند بهتر از دین آنکسی باشد که او در مقابل اراده خدا، سر تسلیم خم کرده است».^۳

تبلیغ و تأکید بر «سرنوشت مقدر» باعث شد تا خلفا، بقدرت سیاسی خود جنبه الهی بخشیده و بدینوسیله، هرگونه شورش توده ای و اندیشه های مترقی و مخالف را بعنوان «ارتداد» و «الحاد»

۱- باید منذکر شد که در کنار اینهمه آیه های «تقدیری» چند آیه نیز در مورد اختیار اراده انسان در قرآن دیده میشود که با آیه های فوق ظاهراً مغایرت دارند.

۲- معالم فی الطریق - سید محمد قطب - ص ۴۸ (نقل از: اسلام و سوسیالیسم در مصر - دکتر حمید عنایت - ص ۵۱).

۳- سوره نسا - آیه ۱۲۵.

سر کوب نمایند.

همزمان با مال‌اندوزی و تجمل‌افسانه‌ای خلفای «اموی» و در نتیجه: تشدید ظلم و ستم بر توده‌های شهری و روستائی، عده‌ای از «زُهاد» با این عقیده که: زندگانی دنیا کالای کم‌ارزشی است و «جهان آخرت» برای پرهیزگاران بسیار بهتر است^۱ و نیز با اعتقاد به آیه‌های دیگر قرآن^۲ چون شرایط ظالمانه اجتماعی و تضادهای موجود جامعه را «مقدّر الهی» میدانستند، بجای هرگونه درگیری با حکومت ظالم «اموی» و بجای مبارزه با تضادها و تبعیض‌های حاکم و اشرافیت «هار» بنی امیه، به کیش «فقر پرستی» و زهد و «پرهیز» روی آوردند و بخاطر نداشتن زمینه‌های عینی (برای رسیدن به ارتقاء اقتصادی - اجتماعی) در «خویش» فرورفتند و به «ارتقاء روح» پرداختند - و برای نجات خلق، به خدا «توکل» کردند. این، نخستین مرحله پیدایش تصوف ایرانی - اسلامی (تصوف توکل) است.

گروه‌های نخستین تصوف، به خاطر خصلت محافظه‌کارانه‌شان، پیش از آنکه «عارف» باشند، «زاهد» بوده‌اند و هیچگاه از طریق مذهب «حَقّه» اسلامی، خارج نشدند.

تبلیغ «فقر» و پرهیز از مال دنیا - در شکل کلی خود - هر چند می‌توانست اعتراضی بر علیه اشرافیت افسانه‌ای خلفاء باشد، اما بخاطر نقش بازدارنده آن در بسیج توده‌ها به میدان عمل و مبارزه - اعتراضی منفی و ضد انقلابی بود.

۱- سوره نسا - آیه ۷۷ و سوره آل عمران - آیه‌های ۱۹۷ و ۱۸۵ و ...

۲- یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید (خدا میکند آنچه را که بخواهد) قل! کل من عند الله (بگوی همه چیز از جانب خدا است).

با سقوط حکومت «اموی» و آغاز خلافت عباسیان، مطالعات علمی و مباحثات فلسفی، رونق فراوان یافت و تأسیس «بیت الحکمه» (خانه فلسفه) در بغداد که بوسیله عده‌ای از ایرانیان «شعوبی» و تند رو اداره میشد، آن شهر را به یک مرکز مهم علمی و فرهنگی، تبدیل کرد. روزی نبود که در «بغداد» کتاب جدیدی منتشر نشود. شوق مطالعه و خواندن کتاب، آنچنان در مردم قوت گرفته بود که نزدیک به ۱۰۰۰ کاتب فقط در بغداد، از راه نوشتن کتاب زندگی میکردند.^۱ در این میان، بسط و توسعه روابط اقتصادی و گسترش نهادهای دولتی عباسیان، استفاده از عناصر دیوانی و دبیران فتووال ایرانی را (که در مملکت‌داری و سیاست باتجربه و ماهر بودند) بیش از پیش لازم و ضروری ساخت.

نفوذ خاندان «برامکه» در دستگاه خلافت عباسی، باعث شد تا باردیگر فلسفه و علوم عقلی مورد توجه و تشویق خلفاء قرار بگیرد. «ابن خلدون» می‌نویسد: نفوذ «برامکه» به اندازه‌ای بود که اگر «هارون الرشید» چیزی برای خود از بیت‌المال می‌خواست، میسر نمیشد، «برامکه» بر او چیره گشته و در فرمانروائی با او شریک بودند.^۲ «ابن قتیبه» تأکید میکند: هنگامی که در مجلسی ذکر «شرك» رُود، چهره برمکیان درخشیدن می‌گیرد، و اگر آیه‌ای از قرآن نزد ایشان تلاوت شود، احادیثی از «مزدك» پیش می‌آورند.^۳ «طبری» نیز یاد آور می‌شود که: یکی از مهمترین اسباب نکبت برامکه. همین بود که آنها به «زندقه» میلی داشتند.^۴

۱- مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۵۰.

۲- مقدمه - ص ۲۶.

۳- المعارف - ص ۱۴۸.

۴- تاریخ طبری - جلد ۱۲ - ص ۵۲۹۷.

خانندان «برامکه» هر چند افرادی توده‌ای نبوده و از فتودال‌های بزرگ ایرانی بودند، اما کوشش‌های ایشان در احیاء فرهنگ ایرانی قابل توجه می‌باشد. «برامکه» با نفوذ خود در دستگاه خلافت عباسی، موجبات شکوفائی مجدد فرهنگ و تمدن ایران را فراهم ساختند.

«نهضت ترجمه» - باهمت ابن مقفع، یوحنا ابن ماسویه، ابوزید حنین و قطابن لوقابعلبکی - دریچه‌های فرهنگ و تمدن ایرانی، یونانی، رومی و هندی را بر روی جوامع عربی گشود و دیری نگذشت که در ایران، شام، بین‌النهرین، اندلس و ماوراءالنهر، در نتیجه تلفیق فرهنگ و تمدن شرق با فرهنگ یونان، فرهنگی شکوهمند و پویا پیدا شد که بعدها، در اروپای قرون وسطی و در مدارس بسیاری از کشورهای دیگر، مورد استفاده اهل تحقیق قرار گرفت.

برخلاف تصور و پندار عده‌ای، تمدن اسلامی، محصول فکر قوم عرب نیست، بلکه این تمدن و فرهنگ، نتیجه دستاورد تمدن‌های ایرانی، یونانی، سریانی، مصری، هندی، چینی، رومی، کلدانی و عبری است که در طی ۵ قرن، چهره‌های درخشانی در زمینه‌های گوناگون بوجود آورده و علوم نظری و عملی را تکامل و توسعه فراوان بخشید.

ابن نظر را، متفکر بزرگ عرب و «پیشاهنگ جامعه شناسی» (ابن خلدون) که به ایرانیان نظر خوبی نیز نداشته است، تأیید میکند، «ابن خلدون» می‌نویسد: از شگفتی‌هایی که واقعیت دارد، اینست که بیشتر دانشوران اسلام (چه در علوم شرعی و چه در دانش‌های عقلی) بجز موارد نادری - غیر عرب بوده‌اند... «ابن خلدون» همچنین تأکید میکند: بجز ایرانیان کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد... و علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان ایرانی باز

شناخته شدند... و کلیه این دانش‌ها بمنزله صناعتی مستقر گردید و بالتبجیه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و به‌جز اقوامی که با ایرانیان نزدیکی داشتند آنها را فرا نمی‌گرفتند.^۱

تأثیر نبوغ و اندیشه ایرانی در تمدن اسلام - از لحاظ کیفیت - در تمام رشته‌های تفکر و تمدن، چنان عمیق و تمدن‌زای بود که عملاً غیر ممکن است بتوان این تأثیر عمیق و گسترده را تجزیه و تفکیک کرد، بر اساس این واقعیت است که «دی‌بور» و «م. هورتن» در کتابهای خود تصریح میکنند: «سیر تاریخی فلسفه اسلامی در تمام دوره زندگی خود، عبارت از اخذ و اقتباس بوده نه ابتکار، در حقیقت فلسفه اسلام از ایران برخاسته است.»^۲

بنابراین عجیب است که بعضی از اسلام‌شناسان «محترم» می‌نویسند: «ایران از طریق اسلام با فرهنگ‌های بزرگ یونانی و سریانی و اسکندرانی و اسرائیلی و رومی، تماس یافت»^۳

*

پایان کشور گشائی‌های «تجاوز کارانه» - که در طول حکومت «خلفای راشدین» و «بنی‌امیه» جریان داشت - و در نتیجه: وجود آرامش و امنیت نسبی در حوزه‌های خلافت اسلامی و نهضت فکری و فرهنگی ایرانیان باعث شد تا زمینه مساعدی برای بحث در مسائل علمی و فلسفی

۱ - مقدمه - ج ۲ - ص ۵۰ - ۱۱۴۸

۲ - تاریخ فلسفه در اسلام - ص ۳۲ (و نیز) میراث ایران - ص ۲۵۴.

۳ - بازگشت به خویش - دکتر علی شریعتی - جزوه پهلوی کپی دانشکده ادبیات مشهد. و انتشارات شب‌دیز.

پدید آید .

در دوره « هارون الرشید » مجالس و انجمن‌های بحث و مناظره - در مسائل علمی و فلسفی - رونق بسیار داشت . علاقه خلیفه به امور علمی و عقلی به حدی بود که « هارون » در جنگ‌های خود با رومیان ، بجای آنکه (مانند عمر و دیگر خلفاء) کتب علمی را بسوزاند ، به جمع آوری و حمل و ترجمه آنها بزبان عربی فرمان داد . بنظر میرسد که هندسه اقلیدسی و «المجسطی» بطلمیوس در همین زمان به عربی ترجمه شده است .

شکوفایی و تکامل فتودالیزم ، برقراری روابط بازرگانی با ممالک اروپای مرکزی و رشد تجارت و پیشه‌وری و پیدایش صنعت و حرفه و فن : بسط و توسعه علوم عقلی و ظهور مکتب‌های فلسفی جدید را بدنبال داشت .

تعالیم و آموزش‌های «جبریه» دیگر نمی‌توانست افکار و اندیشه‌ها را در انقیاد نگهدارد ، لذا با ترویج آراء و عقاید فلاسفه یونانی ، رومی و هندی ، مطالعه جدیدی در مفاهیم و مقوله‌های تقدیر ، سرنوشت ، بهشت ، گناه ، آزادی ، اختیار و دیگر مقوله‌های فلسفی آغاز گردید و «شک» در اصول و اعتقادات دینی ، باعث شد تا شکل‌های نوینی از فکر و فلسفه بوجود آید .

زرتشتیان ، بودائی‌ها و مسیحیان (که در اثر فتوحات اعراب به حوزه خلافت اسلامی در آمده بودند) بتدریج زبان به بحث و انتقاد گشودند و گفتگو در باره ارزش و ماهیت مندرجات قرآن بمیان آمد ، جمعی به « محکّمات و متشابهات قرآن » خورده گرفتند و عده‌ای نیز قرآن را کتاب آسمانی ندانسته بلکه آنرا ساخته و پرداخته فکر بشر خواندند . مهمترین نهضت فکری و فلسفی در این دوران « معتزله » بود که

بو سبیل انشعاب یون مکتب «حسن بصری» پایه گذاری شد، زیرا، روزی یکی از شاگردان «بصری» که «واصل بن عطا» (ایرانی) نام داشت، از استاد خود «اعتزال» (کنساره) گرفت و مکتب جدیدی آورد که بعدها به «معتزله» معروف شد.

مُعْتَزَلَه

«معتزله» نخستین کسانی بودند که به مطالعه و ترجمه آثار طبیعیون و فلاسفه یونان پرداختند. آنها معتقد بودند که: انسان در رفتار و کردار خود کاملاً آزاد و مختار است... و تنها در پرتو عقل و نیروی خرد میتوان به حقایق امور پی برد.

«معتزله» قرآن را «حادث» میدانستند... و بدین ترتیب اساس «نزول وحی» را سخت متزلزل ساختند.

بسیاری از «معتزله» علناً اظهار میکردند: نوشتن قرآن و حتی بهتر از آن غیر ممکن نیست... بنا بر این آنها نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از «منبع وحی» نازل گردیده است، اعتراض داشتند. «معتزله» همچنین، معجزاتی را که در قرآن آمده قبول نداشتند و این افسانه را که: دریا برای عبور بنی اسرائیل - به رهبری موسی - خشکیده باشد و عصای موسی بصورت اژدهائی درآمده و عیسی مردگان را دوباره زنده کرده باشد، انکار میکردند.^۱

پیغمبر اسلام نیز از حملات آنها مصون نبوده و گروهی از «معتزله» میگفتند: زنان «حضرت محمد» زیاده از حد بودند در حالیکه طبق قرآن (سوره نسا - آیه ۳) هر مرد مسلمانی فقط تا ۴ زن میتواند اختیار کند. «مقدس» درباره زنان حضرت می نویسد: آنچه بیشتر از همه است

۱- تاریخ ادبی ایران - ادوارد براون - ج ۱ - ص ۲۲۳.

(۱۷) زن است به جز کنیزکان او^۱

« ابن قتیبه » (در مختلف الحدیث) می گوید : « ثمامة اشرس - معتزلی (معاصر حلاج) خلق را دید که روز جمعه به مسجد می روند، به بعضی از یاران خویش گفت: این خران را ببینید که چگونه این اعرابی (حضرت محمد) ایشان را سرگردان کرده است.^۲

مکتب «معتزله»: مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بود - یعنی میکوشید تا به عقل و فلسفه تکیه کند، «معتزله» حتی اصل «آتومیسٹیک» را پذیرفتند و گفتند: زمان و مکان نتیجه ترکیب ذرات هستند. «معتزله» مکتب عقلی بود و هر گونه اعتقاد عرفانی و عقیده به جهان مافوق طبیعت را - یعنی امکان شناخت خدا را از طریق اشراق و حس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را (بلاواسطه) به خداوند، رد میکردند^۳ آنها میگفتند که: «روح» سنخ لطیفی از «ماده» است.^۴

با اینحال باید یاد آور شویم که این مکتب فاقد یک جهان بینی علمی و مادی بود، آنها هرگز عقل را در برابر ایمان و علم را در برابر دین قرار ندادند. در حقیقت شیوه عقلی معتزله، در خدمت الهیات و دین فئودالی حاکم بر جامعه بود.

بسط و توسعه مباحثات دینی و استدلالات عقلی (که مخصوصاً از

۱- تاریخ و آفرینش - ج ۵ - ص ۱۵۵.

۲- تبصره العوام - حسنی رازی - ص ۵۲.

۳- اسلام در ایران - ص ۲۱۸.

۴- سیر فلسفه در ایران - ص ۱۴۹.

طرف متفکران ایرانی دنبال میشد) بی‌شک نمیتوانست خوشایند علمای فتووال «سنی» و قشرهای عالی این مذهب باشد. مضافاً اینکه: مأمون - به خاطر ایرانی بودن مادرش - به متفکران و سیاستمداران ایرانی توجه بیشتری و از اعراب سنی، بیم و هراس داشت و سعی میکرد که هر چه بیشتر از نفوذ روحانیون سنی در دستگاه خلافت، جلوگیری کند. بسی جهت نیست که علما و روحانیون سنی، مأمون را - به خاطر میدان دادن به بحث - های علمی و جدال‌های عقلی - «امیر الکافرین» لقب دادند.

اشاعره

با روی کار آمدن «متوکل» - خلیفه عباسی - «معتزله» و در نتیجه: مطالعات و مباحثات علمی و فلسفی، مردود شناخته شد - و این: وسیله مناسبی بود تا علمای مذهبی، به تعقیب و آزار «مرتدان» پردازند... بدین ترتیب: راه برای پیدایش «اشاعره» و رشد «اسکولاستیک اسلامی» (علم کلام) باز شد - و بار دیگر سال‌های سیاه سکوت در زمینه مطالعات علمی و فلسفی، آغاز گردید.

مکتب «اشاعره» (منسوب به ابوالحسن اشعری) و پیدایش «علم کلام» در واقع بازتاب فرهنگی تکامل جامعه فتووالی در قرن سوم هجری و سخنگوی الهیات و «اصول‌الایتنغیر» دین فتووالی حاکم بر جامعه بود، و بزرگیهای چنین جامعه‌ای بشرح زیر است:

ویژگیهای اقتصادی:

- ۱- افزایش زمین‌داری فتووالی خصوصی - اعم از مشروطیایی - شرط به حساب اراضی دولتی.
- ۲- افزایش اراضی تیول - لشکری.
- ۳- تبدیل اکثریت قاطع روستائیان به افراد مقید به زمین

فئودالی .

۴- تکوین شهر فئودالی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن.*

ویژگیهای عقیدتی :

ویژگی معتقدات جامعه‌های متکامل فئودالی همانا تکوین «اصول لایتغیر» است که آلت و سلاح آن اسکولاستیک می‌باشد، یعنی: فلسفه مبتنی بر استنتاجات خالص ظاهری منطقی - فلسفه‌ای که هدف آن توجیه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.^۱

در «علم کلام» (مانند اسکولاستیک اروپای کاتولیک) منطق دینی نفوذ کامل داشت و در نظر پیشوایان و رهبران مذهبی، منطق عقلی راه به الحاد می‌برد.^۲ آنان می‌گفتند که: عقل نمیتواند به حقایق ایمان پی برد، زیرا: ایمان بالاتر از عقل است و می‌بایست با ایمان محکم، به جستجوی عقل پرداخت.

«اشاعره» در هر عرصه دین و فلسفه تأثیر مستقیمی داشته‌اند، از

آنجمله :

۱- سرکوبی آزاداندیشان و متفکرانی که با گرایش‌های الحادی و ارتدادی خود، دستگاه دینی- و در نتیجه: دولت فئودال اسلامی را بشدت تهدید میکردند.

۲- «اشاعره» برای اثبات «معجزه» به نفی قاعده «علیت» پرداختند و با تدوین «اصول لایتغیر» (دگماتیک)، سلاحی مناسب برای فرو ریختن دژ خردگرائی (راسیونالیسم) فراهم ساختند. آنها به این وسیله، مانع رشد فلسفه عقلی و تکامل علوم طبیعی گردیدند.

* تطبیق کنید با صفحات ۳۵ - ۳۶ ۳۳ و ۵۲ کتاب حاضر.

۱- اسلام در ایران - ص ۲۲۹.

۲- مَنْ تَمَطَّقَ، تَزُنْدَقُ .

۳- «علم کلام» بعدها، با ظهور حجة الاسلام «غزالی» به کمال قدرت خود رسید. «غزالی» - بعنوان «مفکر متفکر فتوداليسم» به خدمت حکومت فتودال سلجوقی درآمد و عقاید و تعلیمات او، چون سلاحی برای سرکوبی مکتب‌های مترقی و نهضت‌های توده‌ای بکار رفت. این تعلیمات بزبان «لاتین» ترجمه شد و بعنوان روبنای عقیدتی مناسبی، به خدمت فتوداليسم اروپای کاتولیک، درآمد.^۱

۱- این امر، دلیل دیگری است بر اینکه: فتوداليسم (چه در غرب و چه در شرق) با وجود اندک اختلافی، بهر حال از يك نظام اقتصادی و عقیدتی مشابهی، تغذیه کرده است. - اسکولاستیک اسلامی (بعنوان روبنای عقیدتی فتوداليسم متکامل قلمرو خلافت اسلامی) هماهنگی‌ها و همانندی‌های بسیاری با اسکولاستیک اروپای کاتولیک و فتوداليسم وابسته به آن دارد.

«ز نادقه» و متفكر ان مادی

تسلط اندیشه های ایده آلیستی و دینی بر فرهنگ ملل اسلامی ،
بمعنای فقدان جریان های فکری مترقی و مادی نبود - بلکه دوره فئودالیسم
نیز مانند دوره برده داری دوران مبارزه شدید ایدئولوژی ها است. در
طول این مدت ، تفکر مادی نیز در کنار عقاید ایده آلیستی رشد و قوام
یافت. اندیشه های « زنادقه » در تکوین و تکامل تفکر مادی و الحادی
بسیار مؤثر بوده است.

هر چند که جنبش « مزدک » بوسیله « انوشیروان » بخون کشیده
شد و بسیاری از پیروان او بطور فجیعی قتل عام گردیدند، اما اندیشه
مزدکی هیچگاه از بین نرفت، بلکه در شورش ها و قیام های توده ای بعد
پرچم عقیدتی و ایدئولوژیکی آزاد مردانی چون بابک خرمدین، مقنع و
دیگران گردید .

*

در باره ریشه لغت « زندیق » نظریات متعددی از طرف واژه شناسان
ابراز شده است و بحث نظری در ریشه یابی این لغت ، در حوصله این
کتاب نیست. ^۱ اما باید بدانیم که کلمه « زندیق » معرب « زندیک » فارسی

۱ - نگاه کنید به : عقاید مزدک - دکتر سیدعلی مهدی نقوی - ص ۱۰۵
(و نیز) بیست گفتار - مهدی محقق - ص ۱۹۶ - ۱۹۱ .

است و «زند» نام کتابی بود که «مزدك» در تأویل و تفسیر کتاب «اوستا» نوشته بود و چون مطالب «زند» با اعتراض و مخالفت روحانیون فتوودال زرتشتی روبرو شد از آن پس پیروان «مزدك» و معتقدان به کتاب «زند» را «زنديك» می‌گفتند، که نماینده «ارتداد» و «الحاد» به دین رسمی (زرتشتی) بود. پس از حمله اعراب به ایران «زنديك» و «زنديق» به پیروان مانی و مزدك و به افرادی که از پذیرفتن اسلام خودداری می‌کردند اطلاق میشد.

در زمان عباسیان، «زنديق» مفهوم فلسفی گسترده تری یافت و به افرادی گفته میشد که دارای اندیشه‌های مانوی - مزدکی بودند و نیز به کسانی اطلاق میشد که با تفکر مادی و عقاید الحادی، خدا، بهشت و دیگر مقوله‌های غیر علمی و متافیزیکی را انکار می‌کردند.

«حسنی رازی» در تشریح عقاید و اعتقادات «زناده» می‌نویسد: ... بدان! که این قوم (زناده) جمله شریعت‌ها و دین‌های رُسل و اخبار گور و عذاب و حشرونشرو حساب ترازو و صراط و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و ملائکه و ملك الموت، همه را محال و هذیان میدانند و گویند که کتب رُسل (پیغمبران) سخن خود ایشان است و هر که بدین چیزها - که یاد کردیم - مؤمن بود، او را جاهل خوانند و گویند: رسولان، جمله حکما بوده‌اند.^۱

بررسی دقیق اندیشه‌های زناده و ماده گرایان ایرانی - اسلامی، به علت فقدان اسناد واقعی، بسیار دشوار است، زیرا به خاطر خفقان و استبداد سیاه مذهبی و شکنجه و آزار حکومت‌های فتوودال (که قدرت سیاسی خود را بوسیله نهادهای حقوقی و اخلاقی اسلام توجیه می‌کردند) زناده و متفکران مادی، اساساً بی‌امجال ابراز عقیده و اندیشه نداشتند

۱- تبصره العوام - ص ۳۷.

و با آثار و رساله‌های فلسفی و علمی آنها - با توطئه و توصیه اربابان دین جمع آوری و سوزانده می‌شد.^۱ این امر باعث شد که عقاید و افکار متفکران مادی، در آثار مخالفین آنها دستخوش جعل و تحریف گردد. بنابراین عَدَم دسترسی و آشنائی به آثار و افکار زناده و ماده‌گرایان ایرانی - اسلامی، تا زمان ظهور «حلاج» (اواخر قرن سوم هجری) بیش از همه ناشی از نبودن اسناد و آثار واقعی است.

مورخین و تذکره نویسان، از ماده‌گرایان و زناده بسیاری نام برده‌اند، اما به غیر از تنی چند، ازده‌ها اندیشمند و متفکر مادی دیگر، هیچگونه اثر دقیقی در دست نیست.

هسته‌های نخستین ماده‌گرایی را میتوان در افکار «دهری» های دوره «بنی‌امیه» یافت. متفکران این دوره، زندگی، مرگ و دیگر مقوله‌های طبیعی را تنها به اتکاء به قوانین «دهر» (دنیای مادی) تبیین میکردند.

«دهریّه» فرقه‌ای بودند که «دهر» و «زمان» را باعث هلاکت انسان و موجب اجرای «تقدیر» میدانستند و معتقد بودند که تنها حیات این جهان است که اعتبار دارد و وقتی که انسان بمیرد، دیگر همه چیز تمام میشود، آنچه انسان را هلاک میکند و از بین می‌برد گذشت روزگار (دهر) است نه خواست و «مشیت» خدا.

«دهری»ها وجود را فقط عبارت از همین حیات مادی و دنیوی میدانستند و چون زمان را «لانهایه» و «ازلی» و «ابدی» می‌پنداشتند، نه بوجود خالق (خدا) معتقد بودند و نه به حشر و قیامت اعتقاد داشتند. آنها معتقدات عامه مردم را و آنچه را که دیگران درباره ملائکه و جن و رُبا و امثال آنها میگفتند، مسخره میکردند و آن معتقدات را خرافات

۱- نگاه‌کنید به: تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۱۳۸ و ۵۱۱۷.

میشمردند.^۱

«دهری»ها منکر وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که مستقل از جسم باشد و همچنین جاویدان بودن روح را قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم و ابدی میدانستند. تعداد «دهری»ها بسیار بودند، ولی اطلاعی از متفکران برجسته و یا تألیفات ایشان در دست نیست، احتمالاً تألیفات مزبور در ادوار و زمان‌های مختلف سوزانده شده‌اند.^۲ افکار «دهری»ها، اگرچه بر اساس تبیین مادی و این جهانی هستی استوار بود، با اینحال فاقد یک «نظام» فلسفی بوده است.

با آغاز خلافت عباسی و توجه به فلسفه و علوم علمی و عقلی، یک نهضت بزرگ علمی و فرهنگی - با تلاش و همت دانشمندان و متفکران ایرانی آغاز شد که وجود عناصر ایرانی (برامکه) در دستگاه خلافت، بر این حرکت و نهضت فرهنگی، امکان و میدان بیشتری داد. در حقیقت عصر نخستین خلفای عباسی را باید «عصر طلایی علم و فرهنگ» دانست. در این دوره، همراه با گسترش تولید و مبادلات، علوم طبیعی (مانند علم هیأت و ستاره شناسی، هندسه، طب، علم میکانیک، شیمی، جبر و مقابله) نیز ترقی و پیشرفت فراوانی کردند. علوم طبیعی، اندک اندک راه را برای رویکرد عقلانی به طبیعت و واقعیت اشیاء گشودند. درون اندیشی و ذهن گرایی در تحلیل و تبیین هستی، جای خود را به تجربه‌های حسی و سپس استنتاج عقلانی از

۱ - نه شرقی، نه غربی، انسانی - عبدالحسین زرین کوب - ص ۱۰۷ (ونیز)

تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۲۷.

۲ - اسلام در ایران - ص ۲۴۰.

پدیده‌های طبیعی داد. این دستاوردهای علمی، در پیدایش و رشد مبانی فلسفه مادی، کمک شایانی کردند.

با پیدایش «معتزله»، بسیاری از «دگم»ها و اعتقادات دینی، مورد شک و تردید قرار گرفت. عقل‌گرایی معتزله، عامل مرفقی و پیشروی بود که راه را برای اظهار و آشکار کردن اندیشه‌های مادی، هموار ساخت.

ماده‌گرایی در فلسفه ایرانی - اسلامی، در جریان مبارزه بر علیه خرافه پرستی و مذهب شکل گرفت. این جریان فلسفی، با مبارزه گروه‌های پیشرو جامعه (که خواستار شناخت جدیدی از طبیعت و انسان بودند) عمیقاً پیوند داشت.

بسنده کردن به «حس‌گرایی»^۱ و عدم توجه این ماده‌گرایان به پیوستگی و تداوم «عمومی» عناصر و اشیاء - و نیز تأکید و توجه آنها به دیالکتیک «خاص»، ساده بودن ماده‌گرایی این دوره را نشان می‌دهد. این «حس‌گرایی» در عین حال بیانگر تأثیر پذیری ماده‌گرایان ایرانی - اسلامی، از متفکران مادی هند (چارواکها) و یونان باستان (اپیکوریان) می‌باشد. ماده‌گرایی در قرن سوم هجری، با تکیه بر دستاوردهای علوم طبیعی، پرچم مبارزه بر علیه خرافه پرستی مذهبی را برافراشت. این فلسفه، برای رهایی انسان از قید و بند دین و یاری او در پیروزی بر مشکلات خویش، سلاح عقیدتی بسیار مطمئن و مؤثری بود.

اخلاق محافظه کارانه «دین فئودالی اسلام» (که هر گونه حرکت فعال را از توده‌ها سلب می‌کرد و حقیقت زندگی را در واصل شدن به «ذات مطلق» میدانست) به اخلاق رسمی جامعه فئودالی آن عصر، بدل شده بود و تعلیمات ماده‌گرایان بر علیه این اخلاق، قد علم میکنند.

1 - Sensualisme

ماده گرایان قرن سوم هجری، به توانائی انسان در پی ریزی خوشبختی خویش در این جهان اعتقاد کامل داشتند، آنها تأکید میکردند که: پهنهٔ عقل، حقیقت جوئی و فرزاندگی است و پهنهٔ الهیات؛ پرهیزگاری و اطاعت است.

تعلیمات و تبلیغات این متفکران، بی شک با منافع فئودال‌ها و پاسداران سیاسی آنها (خلفاء) عمیقاً تضاد داشت، بهمین جهت تاریخ فلسفهٔ مادی در فرهنگ ایرانی-اسلامی، از خون متفکران آزاده، همواره رنگین است:

در این زمان، زنادقه و متفکران مادی را، هر جا که می‌گرفتند، غالباً زنجیر کرده و بدرگاه خلیفه می‌برده، تا به دستور او، کشته شوند.^۱
هر گاه محل تجمع آنها را کشف می‌نمودند، آنجا را همچنان بر سرشان خراب میکردند.^۲

طبری در شرح حوادث (۱۷۰) هجری می‌نویسد: «هارون الرشید» همهٔ کسانی را که فراری و متواری شده بودند، عفو نمود. مگر «زندیق» ها را- «یونس بن افروه» و «یزید بن الفیض» از جملهٔ آنها بودند.^۳ «یونس بن افروه» در معایب اعراب و مفاسد دین اسلام، کتابی تألیف کرده بود.

شکنجه و آزار ماده گرایان و زنادقه، برای اظهار توبه و نوشتن «پشیمان نامه» در طول حکومت خلفای عباسی، رواج بسیار داشته است «عطابن مقدم واسطی» می‌گوید: هنگامیکه شخصی را نزد خلیفه (مهدی) آورده بودند، خلیفه وی را توبه داد و از او خواست تا اظهار پشیمانی

۱- تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۳۲.

۲- نه شرقی، نه غربی، انسانی - ص ۱۱۳.

۳- تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۲۳۱.

نماید، اما این شخص از توبه و پشیمانی خودداری کرد تا آنکه «خلیفه» دستور داد گردنش را زدند و سپس بدار آویختند.^۱
 در دوره «مهدی» (خلیفه عباسی) فعالیت‌های زنادقه و نشر عقاید مادی و الحادی شدت یافت و توجه خلیفه به «علم کلام» و علمای فثودال مذهبی، باعث شد تا مبارزه با «ماده‌گرایان» و «زنادقه» وسعت بیشتری بگیرد، چنانکه «مهدی» کسی را بر گماشت تا زندیقان و متفکران مادی را تعقیب، دستگیر و سرکوب نماید و او را «صاحب الزنادقه» نام گذاشت.

«مهدی» (خلیفه عباسی) ده سال خلافت کرد و تمام این مدت در تعقیب و شکنجه و اعدام زنادقه و ماده‌گرایان گذشت و پسرش (هادی) گفته بود: بخدا اگر زنده ماندم همه زنادقه و متفکران «ملحد» را خواهم کشت. می‌گویند که او برای اعدام ماده‌گرایان و زنادقه ۵۱۰۰۰ نفر برپا کرده بود.^۲ این روایت نشان می‌دهد که زنادقه و متفکران مادی در آن عصر عده بسیاری بوده‌اند.

«مسعودی» می‌نویسد: مهدی (خلیفه عباسی) بقتل کفار و بد - کیشان و زنادقین - که در زمان او عده‌شان افزون شده بود، بسی کوشید، زیرا در عصر او، عقیده آنها آشکار شده، کتب مانی، و ابن دیصان و مرقیون توسط «عبدالله بن مقفع» و دیگر کسانی که زبان فارسی و پهلوی را خوب می‌دانستند، ترجمه و منتشر شده بود.^۳

«طبری» در شرح حوادث سال ۱۶۹ هجری می‌نویسد: هادی (خلیفه عباسی) بکشتن زندیق‌ها بسی کوشید و سخت گرفت و گروهی از

۱- ایضاً - ص ۵۲۱۳.

۲- ایضاً - ص ۵۱۷۳.

۳- مروج الذهب - ج ۲ - ص ۶۹۶.

آنها را بخون کشید(که «یزدان بن باذان» منشی «بقطین» در شمار انسان بود) همچنین «علی بن یقطین» را کشت، زیرا که او بهنگام حج، وقتی که مردم را بحال دویدن دیده بود، چنین گفت: من آنها را يك گله گاو میدانم که خرمن می کوبند.^۱

«طبری» از شکنجه و کشتار متفکران مادی و ملحد گزارش های دیگری نیز دارد: وقتی «یعقوب زندیق» را نزد «هادی» (خلیفه عباسی) آوردند، خلیفه دستور داد تشکی بر روی «یعقوب» اندازند ... و سپس چندین نفر را روی آن نشانید تا «یعقوب زندیق» بمرد.^۲

بابر جسته ترین چهره های تفکر مادی و معروفترین «زنادقه» (تا ظهور حسین بن منصور حلاج) آشنا میشویم:

ابن مقفع

«مقفع» از برجسته ترین نمایندگان تفکر علمی در قرن سوم هجری است. او برای پیروزی علم و انسان، بر ضد خرافات مذهبی - که وسیله مهمی برای انقیاد و اسارت روحی توده ها بود - مبارزه می کرد. «مقفع» به تمام ادیان و مذاهب، با دیده «شک» و اعتراض می - نگریست، و به علت آزادگی و شجاعتی که در ابراز عقاید خود نشان داد، بعنوان «الحادی» و «زندقه» بدستور «منصور» (خلیفه عباسی) کشته شد. تفکر مترقی و عقاید الحادی او از مطالعه باب «برزویه طبیب» (که بنظر میرسد خود، آنرا به «کلیله و دمنه» افزوده است) بخوبی آشکار

۱ - تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۱۷۱.

۲ - ایضاً - ص ۵۱۷۲.

میشود:

... «و به حکم این مقدمات، از علم طب تبرّمی نمودم و همت و نهمت به طلب «دین» مصروف گردانیدم، الحق راه آن دراز و بی پایان یافتم، سراسر مخاوف و مضایق... و خلاف میان اصحاب ملت ها (مذاهب) هر چه ظاهر تر... و اختلاف میان ایشان در معرفت «خالق» و ابتدای خلق و انتهای کار، بی نهایت، و رأی هر یک بر این مقرر که من مُصِیْبٌ و خصم مُخْطِی... و هر طایفه ای را دیدم که در ترویج دین و تفضیل مذهب خویش سخنی میگفتند و گرد تقبیح ملت (مذهب) خصم و نفی مخالفان میگشتند... بهیچ تاویل درد خویش درمان نیافتم و روشن شد که پای سخن ایشان (اهل دین) بر هوا بود...»^۱

بخش هائی از «کلیه و دمنه» در حقیقت ادعاینامه «مفقع» بر علیه مظالم و مفاسد اجتماعی عصر او است.

«مفقع» قسمتی از دوران عمر خود را در زمان حکومت «اموی» سپری کرد و با توجه به استبداد سیاه فکری و مذهبی آن عصر، او حتی لحظه ای از تبلیغ و ترویج اندیشه های علمی و مترقی باز نماند و بعنوان روشنفکری آگاه و مسئول، با معتقدات غلط و غیر علمی عصر خود، مبارزه کرد.

«مفقع» در جریان نهضت فرهنگی زمان عباسیان، نقشی بسیار مهم و اساسی داشت. او برای آماده ساختن زمینه های بحث و تحقیق در امور فلسفی، ابتداء کتب «مرقیون»^۲ و «ابن دیمان» و «مانی» را به

۱ - کلیله و دمنه - تصحیح و توضیح مجتبی مینوی - ص ۲۸.

۲ - «مرقیون» یکی از علمای دین مسیح در قرن دوم میلادی بود که از از طرف پیشوایان مذهبی تکفیر شد. او آسمانی بودن قسمت هائی از کتاب «انجیل» و «تورات» را انکار کرد و در اصول مذهب عیسی تغییراتی پدید آورد.

عربی ترجمه کرد.

«مفقع» در یکی از آثار خود، نشستن خدا را بر عرش و اینکه هنگام صعود پیغمبر به معراج فاصله او با خداوند به اندازه دو کمان بود و نظیر این عقاید را بیاد انتقاد و استهزاء می گیرد و می گوید: خدا با تمام قدرتی که برای او قائلند، چرا بندگان خود را بیمار میکند، مریض و یادچار انواع بلاها میسازد، خدا چگونه بر آنان تکلیف می کند که به آنچه مورد قبول عقل نیست، ایمان آورند و تصدیق کنند، یا چگونه شیطان بر خدا غالب شده و عده ای از مردم را مطیع خود نموده است. . . . به این ترتیب: ابن مقفع نه تنها به اسلام بلکه از کلیه ادیان انتقاد می کرد و . . . او سرانجام بخاطر عقاید الحادی خود، به شهادت رسید. «حمدالله مستوفی» می نویسد: مقفع بن فارس (صاحب کلیله و دمنه) و پسرش - که در عهد «هادی» (خلیفه عباسی) جهت آنکه «نقیض قرآن» انشاء میکرد کشته شد.^۲

«جهشیاری» در چگونگی قتل فجیع «ابن مقفع» می نویسد:
 . . . آنگاه (خلیفه) دستور داد تنوری را پر از هیمه و آتش کردند، پس فرمان داد يك يك اعضا بدن «مفقع» را بریدند و در حالی که «مفقع» آنرا تماشا میکرد، در تنور انداختند . . . جلاد همچنان اعضا بدن «مفقع» را یکی پس از دیگری می برید و در برابر چشمانش در تنور می انداخت . . . تا همه اعضا بدنش بریده شد . . . پس از آن، بدنش را به آتش کشید، (خلیفه) گفت: ای زندیق زاده! پیش از آنکه به آتش آخرت بسوزی، تراد آتش دنیایم بسوزانم. . .^۳

۱ - تاریخ اجتماعی ایران - راوندی - ج ۳ - ص ۲۷۱.

۲ - تاریخ گزیده - ص ۶۸۷.

۳ - کتاب الوزراء والکتاب - ص ۶۴.

«مفقع» در لحظات مرگ، بسیار شجاع و پایدار بود، او بعنوان يك متفکر آگاه، از مرگ واهمه نداشت و بی‌هراس به آن می‌نگریست. «مفقع» حتی در آخرین لحظه زندگی خود از شرف و شخصیت انسان‌های آزاده و اندیشمندان، دفاع کرد.

می‌گویند: وقتی خلیفه دستور داد «ابن مفقع» را قطعه‌قطعه کنند و در تنور بیندازند - «مفقع» خطاب به خلیفه گفت: تو مرا نمی‌کشی و با کسیر من هزار نفر را کشته‌ای، اما امر یکصد تن مانند تو (خلیفه) کشته شوند، جبران یک نفر را هم نخواهند کرد.^۱

ابن ابی العوجا

«عبدالکریم بن ابی العوجا» اندیشمند دوره عباسی. از «زنادقه» پرشور روزگارش بود که با عقاید خرافی و معتقدات ملکوتی بشدت مبارزه میکرد. او هر گونه کوششی را در تشریح و تبیین مقوله‌های طبیعی به اتکای دین و افسانه‌های ملکوتی رد میکرد. «ابن ابی العوجا» عالم را قدیم میدانست و وجود «صانع» و «آفریدگار» را انکار می‌نمود. می‌گویند که: او روزی اشاره به «کعبه» نمود و خطاب به «امام جعفر صادق» گفت: تا کی این کشتزار را لگد میکنید و به ابن سنگگ سیاه (حجر الاسود) پناه می‌برید؟ و تا کی این خانه را که از سنگگ و گل ساخته شده است می‌پرستید؟ و مانند شتری فراری پیرامون آن می‌دوید؟ هان!؟ براستی هر که در ابن باره بیندیشد، خواهد دانست که ابن کار افراد نادان و دیوانه می‌باشد نه کارمرد اندیشمند و صاحب عقل.^۲

۱ - ایضا - ص ۶۵.

۲ - نامه دانشوران ناصری - ج ۳ - ص ۳۲۵ (و نیز) تاریخ اجتماعی ایران -

راوندی ج ۳ - ص ۲۷۹.

«ابی العوجا» براستی، یکی از نخستین قهرمانانی بود که بطور آشتی ناپذیر خدایان را درهم کوبید و افسانه‌های ملکوتی را لگد کوب کرد، او سرانجام بخاطر عقاید الحادی خود، بدست «مهدی» (خلیفه عباسی) بقتل رسید.

پیروان «ابی العوجا» بعد از مرگ او، بنام «عوجائیه» به مبارزات خود ادامه دادند.

ز کربای رازی

شیمیدان، فیلسوف و متفکر بزرگ قرن سوم هجری - ز کربای رازی - نیز از مبارزان راستین تفکر علمی بود.

«رازی» را میتوان پیشوای «پوزیتم‌ویسم»^۱ در فرهنگ ایرانی - اسلامی (وشاید جهانی) دانست. او نخستین کسی بود که قبل از «بیکن» به اهمیت تجربه و مشاهده در علوم پی برد.

از نظر فلسفی او را باید جزو «ماده‌گرایان مکانستی» بشمار آورد، در عقاید او عناصری از فلسفه «دموکریت» و «اپیکور» میتوان یافت. او جهان را مرکب از ۵ «هیولی» (ماده قدیم) میدانست و معتقد بود «هیولی» دارای اجزاء بسیط و با بعد هستند. «رازی» در کتاب «فی - المدة فی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هی المکان» میگوید: عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن، ناگهان - بدون اینکه سابقاً ماده یا مکان موجود باشد، بوجود آید چون همیشه هرچیز از چیز دیگری بوجود می‌آید و ابداع (خلق) محال است. او در کتابی که در باره «هیولی» (ماده قدیم) نوشته،

۱ - Positivisme = فلسفه اثباتی که به محسوسات و تجربیات اهمیت فراوان

میدهد.

تأکید میکند که: جسم را حرکتی است ذاتی...^۱

تعلیمات اخلاقی «رازی» از تفکر مادی و طبیعی او ناشی می‌شود اینک شریعتمداران و ایده‌آلیست‌ها کوشش کرده‌اند تا تعلیمات «رازی» را «ضد اخلاق» و «لذت‌جوئی محض» جلوه‌گر سازند، صحیح نیست، او در کتاب «سیره الفلسفیه» اگر چه بر «لذت‌دایم» تأکید میکند، اما باید دانست که این اصول اخلاقی در برابر آئین اخلاقی عرفا و الهیون (که لذت‌های طبیعی را حقیر می‌داشتند و برای رسیدن به «ذات مطلق» از نیازها و نعمت‌های طبیعی «پرهیز» میکردند) قد علم میکنند. «رازی» تأکید میکند... لیکن اختیار این سیرت، مستلزم آن نیست که انسان شیوه مرتاضین هند و یا روش «مانویه» را در ترك زناشوئی و اختیار گرسنگی و تشنگی و یا روش «نصاری» و در رهبانیت و انزوا در صومعه‌ها و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتکاف (ماندن) مساجد و ترک مکاسب و اقتصاف (کوتاهی) در خوردن و پوشیدن، پیشه خود کنند و از لذت فعلی (این جهانی) چشم ببوشد. بلکه باید بدیده عقل در لذایذ ببیند و آنهایی را پیشه کند که عواقبی و خیم و دردناک نداشته باشد.^۲

بنابراین علم اخلاق «رازی» مترقی تر از علم اخلاق «اپیکور» است زیرا اخلاق «اپیکور» (بر خلاف اخلاق رازی) انسان را به مبارزه برای تأمین خوشبختی بر نمی‌انگیزد، اخلاق اپیکور اخلاق «تأمل» است نه «تحرك»^۳.

کوشش‌های «رازی» در نشان دادن «بنیان ادیان» بسیار علمی و

۱ - مقام رازی در فلسفه - عباس اقبال - مجله مهر - سال سوم - آذر

۱۳۱۲ - ص ۶۵۵.

۲ - ایضاً - ص ۶۵۶.

۳ - نگاه کنید به: علم اخلاق اپیکور - آ. شیشکین - ص ۲۴.

تاریخی است. «رازی» این نظر الهیون‌وایده‌آلیست‌ها را که: «دین‌یک پدیده فطری انسان است» بکلی رد میکند و نشان میدهد که منشاء دین و خرافه پرستی در تأثیر پذیری انسان از شرایط ناهنجار اجتماعی قرار دارد: بی‌تکیه‌گاهی‌های اقتصادی- اجتماعی، نداشتن امنیت جسمی و روحی و در نتیجه: ترس و تردید از آینده و عدم آگاهی از علت پدیده‌ها، انسان را بسوی خدا می‌کشاند. . . .

«رازی» در دو کتاب خود - بنام «نقض‌الادیان» و «مخارق‌الانبیا» با تمام ادیان و مذاهب مخالفت کرده است بطوریکه مورد تکفیر روحانیون قرار گرفت و آنها به جمع‌آوری و سوزاندن آثار «رازی» فتوی دادند. امروزه از این دو کتاب ارزنده، اثری در دست نیست. این دو کتاب، بی-شک حاوی شدیدترین و تندترین مطالب الحادی و آتئیستی بوده که در طول قرون وسطی نوشته شده است.

«رازی» معتقد بود که معجزات پیغمبران چیزی جز خدعه و نیرنگ و شعبده نیست... مبانی و اصول ادیان با حقایق علمی، مخالفت و مغایرت دارند بهمین جهت هم، میان آنها اختلاف دیده میشود. به عقیده او: علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی، تنها ناشی از «ترس» و عادت است. دین، نماینده جهان بینی و تفکری است که از نادانی آغاز میگردد و به تارک اندیشی منتهی میشود. «رازی» همچنین معتقد بود: کتاب‌هایی که به «آسمانی» معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبار می‌باشند^۱ او ضرورت «وحی» را باطل میدانست و در واقع، رازی بزرگترین مخالف فلسفه مبنی بر «وحی» در اسلام است.^۲

«رازی» با «حسین بن منصور حلاج» رابطه و مکاتبه داشت و بی‌شک

۱- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ج ۱ - ص ۱۷۶ .

۲- معارف اسلامی در جهان اسلامی - سید حسین نصر - ص ۲۳ .

اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی او در افکار و عقاید «حلاج» بی‌تأثیر نبوده است و ما - در بحث از عقاید حلاج - به این جنبه از تأثیرگذاری او اشاره خواهیم کرد .

ابوشا کر

«ابوشا کر» از ماده گرایان و ملحدین برجسته دوره عباسی بود که با «امام جعفر صادق» مناظره‌های بسیار داشته است.

«ابوشا کر» به حواس انسان اعتبار و اهمیت فراوان می‌دهد و در عقاید خود اندیشه‌ای دیالکتیکی در باره وحدت زندگی و مرگ در تحول و تکامل طبیعت و انسان مطرح می‌سازد. تئوری شناخت «ابوشا کر» از ماتریالیسم «اپیکوری» مایه می‌گیرد که بر شناخت و ادراک «حواس» متکی بود.

او معتقد به یک ضرورت طبیعی در تحول تمام طبیعت و موجودات است و به تکامل خود بخودی و علت گرایی در همه پروسه‌های موجود در جهان، ایمان دارد.

«ابوشا کر» می‌گوید: جهان را کسی نیافریده و بخودی خود بوجود آمده است، آیا علف صحرا را کسی می‌آفریند؟ مگر نه اینست که علف بخودی خود در صحرا سبز می‌شود؟ آیا مورچه را کسی می‌آفریند؟ مگر نه اینست که این موجودات بخودی خود بوجود می‌آیند؟... او باتکیه بر قانون طبیعی و اصل تحول و تکامل خود بخودی موجودات، به نفی «خالق» می‌پردازد.

«ابوشا کر» در جدل‌ها و بحث‌هایی که با «امام جعفر صادق» داشته است به بی‌اساس بودن باورها و مفاهیم ملکوتی تأکید می‌کند، در یکی از

این مباحثات میگوید: تو چرا شاگردان و مستعین دیگر خود را فریب میدهی؟! آنچه که تو درباره خدا میگویی، غیر از افسانه نیست و تو با افسانه سرایی میخواستی مردم را وادار به قبول چیزی کنی که وجود ندارد و با هیچیک از حواس پنجگانه خود نمیتوانم او را ادراک کنیم. ممکن است تو (جعفر صادق!) بگویی که انسان اگر نتواند خدا را با حواس پنجگانه خود ادراک کند، میتواند با حواس باطنی خود، او را ادراک نماید، اما استفاده از حواس باطنی هم موکول به استفاده از پنج حس ظاهر است، اگر تو توانستی در ذهن خود چیزی را مجسم نمایی که در تجسم آن، یک یا چند حس ظاهری مداخله نداشته باشد؟ وقتی تو شکل یک دوست غائب را در باطن خود مجسم میکنی، اگر حس بینایی تو نباشد محال است که بتوانی او را ببینی و هر گاه حس شنوایی تو نباشد محال است که بتوانی صدایش را در باطن بشنوی و... پس تمام احساسات باطنی تو وابسته به پنج حس ظاهری است و هر گاه پنج حس ظاهری نباشد، تو نمیتوانی از هیچیک از احساسات باطنی خود استفاده نمایی.^۱

«ابوشا کر» سپس به نفی «خالق» و مقوله‌های ملکوتی می‌پردازد و می‌گوید: خدائی که تو مردم را به پرستیدن او دعوت میکنی چیزی نیست غیر از آنچه که از قوه وهم تو بیرون آمده است، تو شناسایی خدای نادیده را از طرف مردم، وسیله قرارداده‌ای تا اینکه دارای نفوذ و ثروت شوی و درزندگی، خوش بگذرانی.^۲

«ابوشا کر» بعنوان یک متفکر مادی، بخوبی خاستگاه تاریخی دین را میشناسد و تأکید میکند: این ما هستیم که خدای خود را بوجود

۱- ایضاً - ص ۲۷۶.

۲- ابوشا کر- ترجمه ذبیح‌الله منصوری - ص ۱۱.

می آوریم. خالق: ما هستیم نه خدا. ۱.

ابو تَمَّارُ مُطَبِّب

«ابوبکر حسین التمار» از ماده گرایان و متفکران بزرگ قرن سوم هجری بود. در کتب تاریخ و فلسفه اسلامی، علاقه‌ای به تشریح افکار و عقاید این اندیشمند دیده نمی‌شود، از این رو، اطلاعات ما، درباره عقاید فلسفی او بسیار ناچیز و محدود است.

«تمار مطبب» فیلسوفی «دهری» و ماده گرابود، او در فلسفه و علوم طبیعی استاد بوده و چنانکه از نام وی پیداست در علم «طب» مهارتی بسیار داشت.

افکار فلسفی «تمار مطبب» - مانند همه ماده گرایان و «دهری» ها بر اساس علم و تجربه قرار داشت. او تبیین و تشریح مقوله‌های طبیعی را به انگای دین و افسانه‌های ملکوتی شدیداً انکار میکرد.

بنظر میرسد که ماده گرائی «تمار مطبب» - فاقد جنبه‌های ایده - آلبستی ماده گرائی زکریای رازی بود. زیرا «تمار» از منتقدان بنام عقاید «رازی» بشمار میرفت.

«تمار مطبب» در سال ۳۱۳ هـ. در گذشت.

ابوعیسی و راق

«ابوعیسی و راق» معاصر «ابن راوندی» بوده و در آغاز، تحت تأثیر افکار و عقاید «معتزله» قرار داشته و کتابهایی درباره آن مکتب نوشت، او پس از مصاحبت‌ها و بحث‌های عقیدتی با «ابن راوندی» به تفکرات و

عقاید جدیدی رسید و «ملحد» شد.

«ابوعلی جبائی» می نویسد که: خلیفه، «ابن راوندی» و «ابوعیسی وراق» را احضار کرد، «ابن راوندی» بگریخت، ولی «ابوعیسی» گرفتار شد و در زندان به مرد.^۱

صالح عبدالقدوس

«صالح عبدالقدوس» نیز از «ذنادقه» و ملحدین دوره عباسی بود که کتابی بنام «کتاب الشکوک» نوشت و در آن به اصول و مبانی دینی و آیات و احادیث، «شک» و اعتراض کرد.

«عبدالقدوس» معتقد بود که تمام «کتاب های آسمانی» ساخته و پرداخته ذهن بشر هستند. او به اتهام «زندقه» تحت تعقیب قرار گرفت و به دمشق گریخت اما بعد از مدتی دستگیر و محبوس شد و سرانجام بخاطر پافشاری و تأکید بر عقاید و افکار خود به فتوای شریعتمداران به قتل رسید.

ابن راوندی

«ابن راوندی» اهل «مَرُورود» خراسان و معاصر «حلاج» بود، او یکی از «ذنادقه» و ملحدین بزرگ در فرهنگ اسلامی بشمار میرود. نکته بسیار مهم در تحلیل زندگی و عقاید او، اینست که: «راوندی» (مانند حلاج) ابداء متشرع و معتقد به اصول و عقاید دینی بوده و یکی از علمای بزرگ مذهبی بشمار میرفت که در تبلیغ و تشریح اصول اسلامی (مخصوصاً شیعه) کتاب هائسی تألیف کرد. اما پس از تحقیق و تأمل در ماهیت ادیان، از عقاید مذهبی خود برگشت و «ملحد» گردید و در مخالفت با اسلام کتابهای بسیاری نوشت.

۱- الفرق بین الفرق - ص ۴۲۴.

در آثار مورخین و محققین اسلامی، هیچگونه علاقه‌ای به تشریح زندگی و عقاید «راوندی» دیده نمی‌شود - و این بی‌شک ناشی از «حتاسیت» و کینه‌ای است که از بابان دین و دولت نسبت به عقاید این متفکر بزرگ داشته‌اند.

«ابن جوزا» راوندی را از بزرگان «ملاحده» و یکی از سه تن زندیق بزرگی میدانند که در میان علمای اسلام ظاهر شده‌اند (دو نفر دیگر: یکی «ابو حیان توحیدی» و دیگری «ابوالعلاء معری» می‌باشد). بقول «ابوالحسین خیاط»: راوندی در کتاب «الزمره» فصلی بعنوان «رد - بر محمدیه» (مسلمین) اختصاص داده که در آن مخصوصاً به پیامبر اسلام و قرآن ساخته است. در این کتاب، راوندی رسالت پیغمبران و معجزات منسوب به ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت رسول را انکار میکند.^۱

راوندی در کتاب «نعت الحکمه» یا «عبث الحکمه» بیاوه بودن و بیهوده بودن تکلیف امر و نهی به مردم از طرف خداوند پرداخته است.^۲ معروف است که راوندی - وقتی کتاب «الفرند» خود را برای تحریر و تکثیر به «عباس صروم» (کاتب) داد، عباس صروم پس از مطالعه قسمتی از کتاب «الفرند» گفت: من حیرت میکنم که تو چگونه هنوز زنده هستی؟ «راوندی» پرسید: برای چه حیرت میکنی که من تا امروز زنده‌ام؟ «صروم» جواب داد: برای اینکه آنچه تو در این کتاب نوشته‌ای کفر است و هر مسلمان که این را بنویسد و بر زبان جاری کند کافر میشود... راوندی گفت: این‌ها کفر نیست بلکه حقایق علمی هستند.^۳ راوندی در

۱ - خاندان نوبختی - عباس اقبال - ص ۹۳.

۲ - ایضاً - ص ۸۷.

۳ - مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۵۶.

کتاب «الفرند» قرآن را مردود دانسته و بتمام پیغمبران (بخصوص به پیغمبر اسلام) تاخته است. او همچنین در کتاب «الذامغ» می گوید: «خدا همچون دشن خشه‌گینی است که دارولی جز کشتن او نیست»^۱ در قرن سوم هجری اگرچه نشر افکار و عقاید مادی و الحادی تا حدودی رواج داشته با اینهمه باید گفت که در نشر الحاد و زندقه هیچ کس به اندازه «راوندی» تند نرفته است. او به قدیم بودن ماده معتقد بوده و حکمت و رحمت خداوند و بعثت و رسالت انبیاء را انکار میکرده است.^۲

انتقاد راوندی از دین و مبارزه او بر علیه خرافه پرستی - که در آن زمان توده‌های زحمتکش را تحت انقیاد و اسارت در آورده بود - ضربه خرد کننده‌ای بر نهادهای دینی و سیاسی آن عصر وارد ساخت. «راوندی» از مبارزان خستگی ناپذیر تفکر مادی بود که به قانون عینی اعتقاد داشت و دخالت هر گونه نیروی متافیزیکی را در روند های طبیعی انکار میکرد.

«راوندی» نه تنها در علوم عقلی سرآمد دوران خویش بود، بلکه در تمام علوم طبیعی نیز استاد بود. او اولین کسی است که گفت: بدن ما در تمام دوره عمر، از دشمنانی احاطه شده که قصد دارند ما را معدوم سازند، اما در داخل بدن ما عناصری بوجود می آید که آن دشمنان را دفع میکنند و نمیگذارند که آنها بر ما چیره شوند.^۳ راوندی نخستین کسی بود که به شکل ساده به وجود گلبول‌های سفید خون و «آنتی‌بادیز» در دفاع از بدن اشاره کرد.

۱- بیست گفتار - مهدی محقق - ص ۱۹۹.

۲- تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۳۰.

۳- مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۶۹.

آنچه را که «راوندی» در هزار و دویست سال قبل گفت، امروزه مورد قبول تمام پزشکان و دانشمندان دنیا است. او همچنین نظریات پزشکی ارزنده دیگری نیز ارائه داده است که اینک مورد استفاده علم پزشکی می‌باشد.

«راوندی» ضرورت طبیعی را همچون قانون عمومی، بشکل کلی در نظر میگرفت که در تمام عناصر و پدیده‌ها وجود دارد. او پیدایش و تکامل خود بخودی گیاه و حیوان را در مورد انسان نیز صادق می‌داند و معتقد است که انسان نیز بدون هیچگونه عامل خارجی (خالق) خود بخود بوجود آمده، پرورش یافته و بکمال رسیده است.

«ابن راوندی» در مورد مرگ، نظریه اپیکور را عنوان میکند و معتقد است که: تا من هستم، مرگ نیست - و هنگامی که مرگ آمد، من نیستم. قانون مرگ و زندگی، برای «راوندی» یک سلاح تئوریک در مبارزه بر علیه عرفان و الهیات است. این قانون روی افسانه‌های «جاویدان بودن روح» خط بطلان می‌کشد.

«راوندی» پس از ارتداد و «الحاد» همواره مورد تعقیب و آزار شریعتمداران و پاسداران تاریخ اندیشی بود. مورخین می‌نویسند: راوندی دارای ۱۱۴ جلد کتاب و رساله بود^۱ همه این آثار جمع آوری و سوزانده شدند و متأسفانه امروزه هیچ اثری از آنها نیست.

«عبدالرحیم عباسی» نقل میکند که ... راوندی در آغاز از علمای بزرگ مذهبی بود. اما پس از تحقیق و تفکر، از دین برگشت و ملحد شد.^۲ تاریخ فوت «راوندی» را عده‌ای سال ۲۹۸ هجری و گروهی

۱- خاندان نوبختی - ص ۸۷ (و نیز) تاریخ ایران بعد از اسلام ص ۴۳۰

۲- الفرق بین الفرق - ص ۳۵۴ (و نیز) مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۴۸

سال ۳۵۱ هجری (سال دستگیری حلاج) نوشته اند.^۱ گذشته از این اندیشمندان، کتب مختلف تاریخی از «زنادقه» و ماده گرایان بسیاری نام برده اند که شرحی از زندگی و عقاید آنها در دست نیست، و این، البته با «سیاست کتابسوزان»، که در طول دوره اموی و عباسی رونق داشت، قابل توجیه می باشد.

از جمله «زنادقه» و متفکران ماده گرایی که اثری از عقاید و اندیشه های آنها موجود نیست، میتوان افراد زیر را نام برد:

ابوالخطاب محمد بن لبی - زینب مغیره - ابن سعید صالح - منفذ - بن زیاد هلالی - عبدالله بن داود - صیبری - عمارة بن حمزه - مطربن ابی الفیث - مطیع بن ایاس - علی بن الخلیل - حماد عجرد - نعمان بن طاعوت - معن بن زائده - حماد زبرقان - ابن الاعمی الحریزی و...^۲

۱- الفرق بین الفرق - ص ۱۴۳.

۲- در این مختصر - اگر به عقاید الحادی و افکار متفکران بزرگی (مانند ابوحیان توحیدی و ابولعلاء معری) اشاره ای نشد، برای اینست که: ما، در صدر بررسی و مطالعه اندیشه های الحادی و مادی تا پایان قرن سوم هجری بوده ایم، تا بدینوسیله زمینه ای تاریخی در شناخت «انسان - خدائی» و ظهور «انا الحق» حلاج داشته باشیم.

انسان خدائی

انسان در گذرگاه تاریخ، اندیشه‌های گوناگونی نسبت به «خود» و «جهان» داشته است. کیفیت این «شناخت» بر حسب دوره بندی‌های تاریخی، متفاوت و گاه متضاد بوده، چرا که اندیشه‌ها، در واقع، سلاح ایدئولوژیکی انسان‌ها، در روند تاریخ بوده‌اند.

ساخت اندیشه‌ها و چگونگی عقاید میرساند که: پیدایش، گسترش و زوال محتوی و شکل اندیشه‌ها، مفهومی تاریخی دارد که بر اساس ضرورت‌های تاریخی، مطرح می‌شود. اندیشه‌ها در مسیر تاریخ، نه یکباره، بلکه در ارتباط با ساخت‌های قبلی، شکل می‌گیرند و قوام می‌یابند. پذیرش این رابطه به آن معنا نیست که اساساً هر شکل نوینی از شعور و اندیشه، تصویری جامد از اشکال پیشین است، مادیت تاریخی اندیشه میرساند که ظهور محتوی و شکل نوینی از جهان‌بینی، در عین داشتن رابطه با اشکال پیشین، خود، چیز دیگری است.

انسان، در دوره‌های اولیه، «خود» و «جهان» را از دیدگاهی «اسطوره‌ای» تحلیل می‌کرد، به عبارت دیگر: نگرش اسطوره‌ای، سلاح عقیدتی انسان دوره‌های نخستین بود. در تحلیل نهایی باید بگوئیم: جوهر جهان‌بینی اسطوره‌ای، پذیرش دخالت انسان، در روند‌های طبیعی و اجتماعی است. انسان در اینجا - برخلاف انسان مذهب - مقوله‌ای وامانده

و بر کنار سازندگی و خلاقیت تاریخی و عاجز از فراز آمدن بر جبرهای تاریخی و طبیعی نیست، بلکه موجودی است پویا که برای گسترش اندیشه‌ها و بهبود زندگی خویش، مبارزه میکند. انسان در جهان بینی اساطیری حتی میتواند با خدایان نیز به مبارزه برخیزد، فرجام این مبارزه، اگرچه ممکنست شکست باشد، اما جوهر مبارزه به او هستی و هویتی دیگر میدهد...

ذهن اسطوره‌ای انسان، تا آنجا پیش می‌رود که خدایان تماماً انسان واره اند: شراب می‌نوشند، دارای رمه‌های پروار هستند، کفش‌های زرین دارند، بر تخت‌های زرین می‌نشینند، بسان انسان‌ها در لحظات مستی و عشق یله میشوند، در جنگ‌های قبیله‌ای شرکت می‌کنند، حسد می‌ورزند و...

«انسان - خدایی» فصل مشترك تمام بینش‌های اسطوره‌ای است، در نزد ایرانیان باستان و در نظام عقیدتی زردشتی: «آناهیتا» ایزدبانویی است که بر بالش‌های زرین تکیه میدهد، او است که ساق‌ها و بازوان سپید دارد: از نظر جامعه‌شناسی، بافت چنین اندیشه‌ای را الگوی «تن گرائی» و «انسان‌انگاری»^۱ تشکیل میدهد، چرا که انسان در متن جهان بینی اسطوره‌ای، همه چیز را همانند خود می‌پنداشت و هر نمود و حرکتی را بر اساس الگوی مادی خود تحلیل میکرد.

در نظام عقیدتی «زردشتی»، پیروزی «اهورا» مشروط به همکاری انسان‌ها در نبرد با «اهریمن» است، به عبارت دیگر: علت وجودی آفرینش انسان در روند تاریخ، پذیرش و دخالت در مبارزه، برای پیروزی انسان و «اهورا» است، مثلاً: «هرمزد» در اساطیر زرتشتی،

۱- بقول دکتر شرف‌الدین خراسانی «انسان‌گونسازی» Anthropomorphism

خدائی است که بدون یاری مردمان، قادر به پیروزی نیست^۱. ... روشن است که در چنین بینشی، انسان در مرتبه‌ای عالی و «خداگونه» قرار می‌گیرد. «انسان خدا» نمی‌تواند در فراخنای وسیع استعدادها و قابلیت‌ها، بر همه چیز مسلط شود. در واقع، انسان، خود، خدائی است که بیاری خدایان دیگر می‌شتابد.

جامعه‌شناسی اساطیر می‌رساند که: مایه‌های اساطیری، جوهر بنیادی مذاهب فنودالی بوده که بر حسب شرایط اقتصادی و تاریخی، تغییر شکل داده و منطبق با شرایط نوین گشته‌اند.

بی‌گمان در این گذرگاه، عناصر جدید فراوانی وارد شده که مفهوم بنیادی و آغازین را تحت الشعاع قرار داده‌اند. به عبارت دیگر: مذهب در عین اینکه از «اسطوره» سود می‌جوید، به تمامی اسطوره نیست، چرا که مذهب بیشتر بر مایه‌های متافیزیکی (که خاص انسان فنودالی است) تکیه دارد، خدای مذهب، ارتباط بسیار دور تاریخی با خدای اسطوره دارد.

*

با پیدایش «زناده» و ماده گرایان در قرن سوم هجری، برای نخستین بار به «کمال انسانی» و مقوله‌های «انسان‌سالاری» و «انسان‌خدائی» توجه شد.

زناده و متفکران مادی، با تحلیل علمی از «بنیاد ادیان» نشان دادند که دین بطور اساسی بر مبنای ترس استوار است، ترس از چیزهای ناشناخته، ترس از شکست، ترس از مرگ و ترس از بی‌تکیه‌گامی در

۱ - نگاه کنید به: گامی در اساطیر - محمدرضا درویش - ص ۶۸

(و نیز) اساطیر ایران - مهرداد بهار - ص ۳۹.

برابر حوادث و مشکلات : انسان را ناخود آگاه به سوی خدای «پدر-گونه» کشانید .

زناده و ماده گرایان این دوره، نشان دادند که: منشاء و خاستگاه دین: ترس و بیدادگری است و شگفت نیست که بیدادگری و دین، در طول تاریخ بشر، همگام و همپای هم پیش آمده اند، مثلاً: وقتی که ظلم و ستم و استثمار شدید، باعث شد تاروستائیان و رنجبران، تکیه گاه اقتصادی و امنیت اجتماعی خود را از دست بدهند، نیاز روحی و معنوی توده ها بداشتن يك «حامی»، يك «منجی» و يا يك «خدای داد گستر» در هیأت «مقنع» تجسم یافت، آنچنانکه ۵۰/۵۰۰ (پنجاه هزار) تن از همین روستائیان و رنجبران در مقابل اقامتگاه «مقنع»، جمع میشوند، ناله و مویه میکنند و موی از سر می کنند و التماس مینمایند که فقط يك لحظه، خدای خود (مقنع) را بیدار نمایند^۱.

اساس اندیشه ها و اعتقادات ماده گرایان ایرانی - اسلامی، بر مبنای انسان و کشف توانائی های ذاتی و خلاق او استوار بود. آنها تا کید می کردند: تازمانی که انسان معتقد و متکی به عقاید و باورهای ملکوتی است، نیروها و استعداد های بالقوه او، مجال ابراز و شکوفائی ندارند.

انسان مذهبی، برای تأمین آزادی و تعمیم عدالت اجتماعی، همواره «منتظر» بوده تا نیروئی غیبی و خارجی، کاری را که خود، مسئول انجام آنست، به ثمر برساند.^۱

۱ - نگاه کنید به: تاریخ بخارا - ص ۹۹.

۲ - برخلاف «توجه» دکتر علی شریعتی «. هیچگاه انتظار مذهب اعتراض نبوده است. تاریخ نهضت های توده ای و جامعه شناسی ادیان، نشان میدهد که توده های «منتظر» بجای کشیده شدن به میدان عمل و مبارزه (برای

به عقیده ماده گرایان : خدا، سمبل قدرت و نیروی برتر و فراتر از انسان نیست، بلکه در این شیوه تفکر، خدا سمبل نیروهای خودانسان است که بشر می‌کوشد تا در زندگی خود، به آنها دست بیابد.

انسان ضمن اینکه باید محدودیت‌ها و ناتوانی‌های خود را بشناسد، از نیروهای ذاتی، و خلاق خویش نیز باید آگاه گردد. اگر انسان قبول کند که تکیه گاهی جز نیروهای خود ندارد، کاربرد صحیح آنها را خواهد آموخت و بی آنکه چشم به «آسمان» داشته باشد، در برخورد با طبیعت و مشکلات، با اندیشه و عملی «زمینی» روبرو خواهد شد.

اندیشه های «زنادقه» و ماده گرایان قرن سوم هجری و بحث در قدرت خلاقه و ذاتی انسان، زمینه را برای پیدایش «انسان خدائی» و «انالحق» حلاج، آماده ساخت.

*

گفتیم: اسلام خیلی زودتر از سایر ادیان، دچار تشنّت و تفرقه گردید بطوریکه بلافاصله پس از مرگ پیغمبر و هنوز مراسم دفن و کفن او به انجام نرسیده بود که تضادها و اختلافات درونی حکومت اسلامی، آشکار شد.

از یکطرف : ابوبکر، عمر، عثمان و دیگر اشراف و فئودال‌های قریش و از طرف دیگر: «حضرت علی» (بعنوان جانشین بلافصل محمد) مبارزه و کشمکش‌های شدیدی را برای تصاحب قدرت سیاسی-مذهبی، آغاز کردند...

احقاق و استیفای حقوق حقه خود) و بجای دست بردن به «عمل» و اقدام کارساز، دست نیاز بسوی آسمان گشودند و از نیروهای غیبی و خارجی، طلب «فرج» و یاری کردند... بنا بر این: «انتظار» نه تنها هرگز «مذهب اعتراض» نبوده، بلکه همیشه «مذهب احترام» و پرهیز بوده است.

... بهر حال، اختلاف بر سر «امامت» و رهبری مسلمین، باعث شد تا در اندک مدتی مسلمانان به فرقه‌ها و دسته‌های متخاصم تقسیم شوند و هر یک خود را «حق» و دیگری را «باطل» بداند.^۱

«خوارج» بعنوان مظهر «جمهوریخواهان» برای تحقق یک دموکراسی و حکومت «انتخابی» می‌کوشیدند و «شیعیان» با تمایلات «سلطنت طلبانه» خود، خلافت و امامت را «موروثی» و مختص به خاندان پیغمبر (علی) می‌دانستند. بعدها هر یک از این دو فرقه، به شعبات و شاخه‌های بسیاری تقسیم شدند که هر یک ادعای خاص خود داشتند، مثلاً «تشیع» در طول تاریخ به شعبه‌های مختلفی تقسیم گردید که عمده‌ترین این شعبه‌ها و فرقه‌ها: کیسانیه، زیدیه، امامیه، غلات و اسماعیلیان می‌باشند.^۲

جنگ‌ها و مبارزه‌هایی که این فرقه‌ها بر سر مسئله امامت (یعنی خلافت) و جانشینی «محمد» کردند، برآستی سراسر تاریخ اسلام را خونین کرده است و بقول «شهرستانی» هیچ مسئله‌ای در طول تاریخ اسلام به اندازه مسئله «امامت» باعث برادر کشی و خونریزی نشده است.^۳

مسئله «امامت» (یعنی خلافت) با همه خون‌ریزی‌ها و برادر - کشی‌هایی که بخاطر آن روی داد، نتوانست بیک وضعیت روشن تاریخی منجر شود، بلکه به تفرقه، پراکندگی و اختلاف مسلمانان و ایجاد

۱ - نگاه کنید به: الفرق بین الفرق - عبدالقاهر بغدادی - ص ۶۹ (ونیز) تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام - محمدجواد مشکور - ص ۴۴ (ونیز) فرق الشیعه - ص ۷۴.

۲ - نگاه کنید به: خاندان نوبختی - ص ۲۹ و ۱۶۱ (ونیز) ترجمه فرق الشیعه - ص ۱۶۵ و ۱۷۶.

۳ - ملل و نحل - ۱۲.

فرقه‌ها و مذاهب متخاصم جدید افزود، از این دیدگاه است که «حافظ» می‌گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذرینه
چون ندیدند حقیقت، ره‌افسانه زدند

بدین ترتیب: «بحران رهبری» مسلمین، در طول تاریخ اسلام، به «بُن‌بست رهبری» رسید و هیچ‌یک از فرقه‌ها و مذاهب اسلامی نتوانستند آزادی و عدالت اجتماعی را تحقق بخشند.

در کنار این «جنگ هفتاد و دو ملت»، اندیشه «خود رهبری» و «انسان خدائی» زنادقه‌وماده‌گرایان - بیش از پیش - شکل می‌گرفت و قوام می‌یافت.

در جهان بینی «انسان سالاری» یا «انسان خدائی»، انسان، هدف انسان است و هیچ غایتی برتر و بالاتر از او، وجود ندارد. در این جهان بینی، یگانه راه تأمین سعادت بشر و نخستین شرط تحقق عدالت اجتماعی و شکوفاندن نیروهای خلاق آدمی، در آنست که انسان را از انقیاد خرافات مذهبی و اسارت پالهنگ‌های ملکوتی، رها کنند. «پرومته در زنجیر به همان اندازه که «راز» پیروزی خود را یافته است، از «بند» نیز رسته خواهد شد، جراحاتش درمان خواهد یافت و نیروی خدائی خود را، دو باره بدست خواهد آورد» زیرا، آگاهی: سر آغاز آزادی و رهائی است...

به این ترتیب، در یک رَوَند تاریخی و همراه با تکامل اندیشه‌های فلسفی، ماده‌گرایان و زنادقه‌ قرن سوم هجری، بر علیه نهادهای الهی، طغیان کردند، دیوارهای ترس، تبعیت و تسلیم مذهبی را فرو ریختند و از آگاهی و «خود آلی» به «خدائی» رسیدند، و «خدا» نه بعنوان مظهر قدرتی برتر و مسلط بر انسان - بلکه به مظهر نیروهای خلاق و خروشان خود انسان

تبدیل گشت... و در این میان «حسین بن منصور حلاج» (نه بعنوان يك متصوف و عارف) بلکه به عنوان نخستین شورشی-و شهیدی که از «تصوف طغیان» به تفکرو «طغیان الحادی» رسیده است، در تاریخ عمل و اندیشه، جایی شکوهمند و شریف دارد.

مقدمه

ما، در بررسی ها و تحلیل های فشرده خود، تحولات اقتصادی - اجتماعی و سیاسی- فرهنگی جامعه اسلامی را - تا آغاز خلافت «مقتدر عباسی» و ظهور حلاج- نشان داده ایم. خواننده، اینک در ابتدای کتاب قرار دارد. برای نزدیک شدن به «حلاج» و درک صحیح افکار و عقاید او، نخست باید از او دور شد، باید تحولات اجتماعی- سیاسی و فرهنگی قبل از ظهور حلاج را با تکیه بر يك فلسفه علمی و تاریخی مورد بررسی قرار داد.

بر خلاف عقیده جامعه شناسان بورژوای غرب (که شخصیت را از نقطه نظر « فرویدیسم » تفسیر میکنند) و نیز بر خلاف نظر محققین الهی و ایده آلیست (که آنرا يك فرایند «خداداد» تعبیر می نمایند) شخصیت: ثمره تکامل تاریخی - اجتماعی و شخصی، و بروز ارزش های اجتماعی انسان است. شخصیت: محصولی است از يك روند تاریخی - اجتماعی که در جریان پراکندگی و درک ارزش های اجتماعی حادث میشود؛ شکلی میگرد؛ قوام می یابد و - چنانکه گفته ایم - برای پاسخ دادن بیک ضرورت عینی و تاریخی، بمیدان کشیده میشود.

با آگاهی از این اصل، ما زندگی و عقاید «حلاج» را در فصل های زیر، مورد بررسی قرار میدهیم:

۱ - اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج .

۲ - زندگی و بررسی عقاید حلاج .

الف : دوره تولد ، تصوف ، تسلیم .

ت : دوره تردید ، تحقیق ، طغیان

ج : دوره دستگیری ، محاکمه و شهادت .

اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج

خلافت «مقتدر بالله» - هيجدهمین خلیفه عباسی - با بسط و توسعه هر چه بیشتر مناسبات فئودالی، تشدید، استثمار و ظلم و ستم توده‌ها، پیشرفت بازرگانی و تجارت و با پیدایش بحران‌های اقتصادی-اجتماعی فراوان همراه بود.

در حقیقت «مقتدر» وارث تمام بحران‌ها، فسادها، آشفتگی‌ها و رشکستگی‌هایی بود که از سالها پیش موجبات زوال و سقوط خلافت عباسی را فراهم میساخت.

«هندوشاه» می‌نویسد: . . . «مقتدر» چون بر سریر خلافت نشست، سیزده ساله بود و بیست و چهار سال و یکماه خلافت بکرد . . . و بسبب آنکه در صغر سن به خلافت نشست، زنان و مادر و خادمان بر او مستولی بودند و کارهای دولت او بر تدبیر این جماعت می‌رفت و او به لذات مشغول بود و ممالک خراب می‌شد و خزاین تهی می‌گشت . . .^۱

مؤلف «تاریخ فخری» می‌نویسد: دولت «مقتدر» دولتی بسیار پریشان و درهم ریخته بود - زیرا وی کودک بود و مادر و زنان و خدمت‌گزارانش بر او تسلط داشتند و در حقیقت امور دولت با تدبیر زنان و خدمتگزارانش اداره میشد و «مقتدر» همواره به لذات خود مشغول بود، از اینرو مملکت در زمان وی روبه‌ویرانی نهاد و خزانه تهی شد و اختلاف کلمه پدید آمد . . .^۲

مقتدر وارث يك حكومت فاسد و پسریشان و میراث خواریك «اقتصاد، تورم» و بیمار بود.

. . . گویند که در سرای «مقتدر» ۱۱/۰۰۰/ (یازده هزار) خادم خَصَصَ (= اخته) بودند - از روم و سودان و . . . خزاین جواهر ایام او

۱ - تجارب السلف - ص ۲۰۴ - ۱۹۸ .

۲ - تاریخ فخری - ابن ملقطی - ص ۳۸۵ .

از جواهر نفیس و احجار نئین مملو بود . . . ۱ . «مقتدر» عمارت افسانه‌ای «دار الشجره» را بنیاد کرد که بمناسبت درخت نقره‌ای و زرینی که در استخر آن بپا بود ، به این نام خوانده میشد . این درخت از طلا و نقره بود که باهیجده شاخه در حوض بزرگ قصر برپا بود و بر هر یک از کناره‌های حوض مجسمه پانزده سوار بالباس نشاندار قرار داشت که نیزه بدست داشتند و پیوسته در جنبش بودند بنظر میرسید که در میدان جنگ و پیکارند . ۲

در بار «مقتدر» - جلوه گاه «مهدعلیا» ها «مدیجک» . هاد کریم - شیرهای ، ها و «حاج میرزا آغاسی» های زمان قاجار و خاستگاه توطئه‌ها و تبانی‌ها و میعاد گاه وزیران و فرماندهانی بود که غارتگری ، چپاول ، اجحاف ، احتکار ، رشوه گیری و ترور سیاسی در دستور روزشان قرار داشت .

گزارشهایی که از درآمد دولت عباسیان در دست است ، نشان میدهد که این دولت در دوره‌های نخستین حکومت خود ، درآمدها و ثروت‌های گزافی داشته که زندگی پر جلال و افسانه‌ای خلُفا را ممکن میساخت .

این گزارش‌ها همچنین معلوم میکند که در آمد خلفا در هر دوره ، نسبت به ادوار پیش ، کمتر میشده است . از گزارش «ابن خلدون» ۳ معلوم میگردد که در دوران حکومت مأمون «خراج نقدی» بعضی از سرزمین‌های قلمرو خلافت بشرح زیر بوده است :

| | |
|-------------------------------------|-----------------|
| سواد (ناحیه سفلی عراق و نزدیک بصره) | ۲۷/۸۰۰/۰۰۰ درهم |
| خراسان | ۲۸/۰۰۰/۰۰۰ « |

۱ - تجارب السلف - ۱۹۷ .

۲ - تاریخ عرب - ص ۵۳۷ .

۳ - مقدمه - ص ۳۴۱ .

| | | |
|-------|-------------|--------------------------|
| دینار | ۱/۹۲۰/۰۰۰ | مصر |
| « | ۳۱۰/۰۰۰ | فلسطین |
| « | ۳۳۱/۹۲۹/۰۰۸ | ولایات و سرزمین‌های دیگر |

جمع کل «مالیات نقدی» در زمان ماهون ۳۷۷/۸۷۹/۰۰۸ دینار

علاوه بر این مبلغ، میلیون‌ها دینار مالیات جنسی نیز از ساکنان قلمرو خلافت گرفته میشد. فهرستی که «ابن خلدون» از محصولات و اجناس مالیاتی ذکر میکند در عین حال، نشان دهنده رونق و شکوفایی صنعت و پیشه‌وری در این عصر می‌باشد.

در باره وضع موجودی بیت‌المال (خزانه) و چگونگی مخارج، خلفاء از اطلاعاتی که در دست است روشن میشود که وقتی «منصور» (خلیفه عباسی) در گذشت، خزانه اصلی او (۶۰۰ میلیون درهم و ۱۴ میلیون دینار موجودی داشت.^۱ پس از مرگ «هارون» بیت‌المال (۹۰۰ میلیون درهم موجودی نقد داشت و هنگام مرگ «مکتفی» موجودی خزانه خلیفه از جوهر و اثاث و اموال غیر منقول - معادل (۱۰۰ میلیون) دینار بوده است.^۲

در دوران خلافت «مقتدر عباسی» فقط در عراق و خوزستان و فارس و بین‌النهرین و سوریه و بصره خلیفه را فرمانروای مطلق میدانستند، ولی در عمان و آذربایجان و ارمنستان او را به رسمیت نمی‌شناختند، در نتیجه هنگامی که عراق بابت خراج و مالیات مستغلات و املاک و عوارض کشتی-رانی و گمرک و انحصارات سالیانه (۱/۵۴۷/۷۳۴) دینار - و ولایات شرقی (۶/۲۱۳/۲۸۳) دینار - و مصر و سوریه (۴/۷۴۶/۳۷۵) دینار می‌پرداختند

۱- مروج الذهب - ج ۲ - ص ۳۱۸.

۲- تاریخ تمدن اسلام - ج ۵ - ص ۱۳۹.

خلیفه از آذربایجان و ارمنستان بدریافت (۲۲۶/۳۷۰) دینار قناعت میگرد. علاوه بر این، مبلغ (۱/۷۶۸/۰۱۵) دینار از عواید اوقاف و املاک اختصاصی و خالصه بدست می آمد.^۱

«طبری» و «ابن اثیر» می نویسند: هنگامیکه با «مقتدر» بیعت کردند در بیت المال (خزانه) ۱۵ میلیون دینار زر بود^۲. اما تجملها، خوشگذرانیهای افسانه‌ای، هزینه‌های سرسام‌آور جنگی - شورشها و قیامهای وسیع توده‌ای، احتکار و دزدی در باربان و مالاندوزی زنان و خواجها - های دربار، باعث شد تادر اندک مدتی بیت المال بایک ورشکستگی و کسر بودجه و حشتناک روبرو گردد.

«فون کرمر» در کتاب «بودجه دولت عباسی» می نویسد که: بودجه «مقتدر عباسی» در ایام وزارت «علی بن عیسی» (در سال ۳۰۶ هجری) ۲/۰۸۹/۸۹۴ دینار کسری داشته است.^۳ باید یادآور شد که این رقم مربوط به وزارت «علی بن عیسی» - یعنی درستکارترین و بهترین وزیر حکومت «مقتدر» می باشد. بی شک کسری بودجه در دوران وزارت کسانی مانند «حامد بن عباس» و «خاقانی» به مراتب بدتر و زیادتر بوده است.

در زمان مقتدر نهضت قرمطیان - که از سال ۲۶۰ هجری آغاز شده بود - همچنان ادامه داشت و وسعت و گسترش بیشتری یافت. در این دوران «ابوسعید جنابی» (رهبر قرامطه) پس از حمله به مکه و بردن حجر الاسود و اشیاء قیمتی خانه کعبه، با ۵۰۰ (پانصد) تن

۱ - تاریخ ملل و دول اسلامی - کارل پروکلمان - ۲۰۰.

۲ - کامل - ج ۱۳ - ص ۷۵ (و نیز) تاریخ طبری - ج ۱۵ - ۶۷۷۰.

۳ - بودجه دولت عباسی - فون کرمر - نقل از تاریخ تمدن اسلام -

از سپاهیان خود برای جنگ با مقتدر بسوی بغداد شتافت. خلیفه (مقتدر) یکی از سرداران خود بنام «ابی ساج» را باسی هزار سپاه بجنگ قرمطیان فرستاد. «ابی ساج» سپاهیان و قدرت نظامی قرمطیان را کوچک شمرد و قبل از جنگ با آنها، به خلیفه نوشت که: «ابوسعید» را دستگیر کرده و بزودی بدربار خلیفه خواهد فرستاد... سپس «ابی ساج» نامه‌ای به رهبر قرمطیان نوشت و ضمن وعده‌ها و وعیدهای بسیار- یاد آور شد که او را طاقت مقاومت در برابر سپاهیان خلیفه نیست و از «ابوسعید» خواست تا تسلیم شود و در «امان» باشد.

«حمداله مستوفی» در این باره می‌نویسد: ابوسعید از فرستاده «ابی ساج» پرسید که: با «ابی ساج» چند مرد بودند؟ گفت: سی هزار، ابوسعید گفت: والله سه مرد نیز نیستند، پس، از لشکریان خود یکی را گفت تا سر خود ببرد، و دیگری را گفت تا خود را از بلندی بزر افکند و سوم را گفت تا خود را در آب غرقه کرد... و گفت: هر که را چنین لشکریانی باشد از کثرت دشمن نترسد، ترا از من امان است، لیکن «ابی ساج» را باسگان بسته و در زنجیر بتو نمایم... و در شب بر «ابی ساج» شبیخون زد و جمعی را بکشت و جمعی را منهزم گردانید و «ابی ساج» را اسیر گرفت و باسگان به زنجیر بست.^۱

«مقتدر» بخاطر کودکی و صغر سن، از سیاست و مملکت‌داری بی‌بهره بود و در اداره امور تحت تأثیر شدید مادرش و دیگر زنان حرمسرا قرار داشت.

زنان حرمسرا بنام گیس سفید (قهرمانه) ضمن امور حرمسرا، در مسایل اجتماعی و سیاسی نیز مداخله میکردند و باهمدستی و تبانی وزیران و درباریان، هر چه می‌خواستند می‌گرفتند و می‌اندوختند، مثلاً:

۱ - تاریخ گزیده - ص ۳۴۵.

«ام موسی» در ایام مقتدر همه کاره مملکت بود و بدون اجازه و نظر او، هیچ کار مهمی انجام نمی گرفت^۱ ... و معروف است: همینکه مادر «مقتدر» مُردو خواستند او را در گور بگذارند، ششصد هزار (۶۰۰۰۰۰) دینار از گورش در آوردند که پیش از مرگ در آنجا پنهان کرده بود و کسی خبر نداشت.^۲

عدم کفایت «مقتدر» در اداره مملکت باعث شد تا وزیران و درباریان او نیز از آب گل آلود خلافت، ماهی بگیرند و تا آنجا که می توانند به رشوه خواری، غارت، چپاول و اجحاف مردم پردازند، هر وزیری پس از دریافت حکم وزارت، به تغییرات اداری و دیوانسی و سببی در سراسر قلمرو خلافت می پرداخت. آنها حکومت ایالات و ولایات را به «مزایده» می گذاشتند و هر یک از فئودال ها و اشراف که رشوه و پول بیشتری می دادند «حاکم» سرزمین های خلافت میشد.

اینگونه «مزایده» ها و رشوه خواری ها - که آنرا «مراقف الوزراء» می نامیدند - در حکومت «مقتدر» آنقدر رواج داشت که می گویند «خاقانی وزیر» در یک روز از ۱۹ نفر به ۱۹ طریق رشوه گرفت و برای همه آنها حکم فرمانداری «کوفه» را نوشت و هر یک از آنها - وقتی که به کوفه رسیدند - خود را فرماندار آنجا تصور میکرد.^۳

درباریان، مبلغی جزئی برای دولت خرج می کردند ولی مبالغی هنگفت و گزاف «صورت حساب» می دادند - آنها برای درآمدهای دولتی

۱ - کامل - ج - ۱۳ - ص ۱۱۸. (ونیز) التنبیه والاشراف مسعودی - ص ۳۶۷.

۲ - تاریخ تمدن اسلام - ص ۳۳۵.

۳ - تجارب السلف - ص ۲۵۵ «ونیز» تاریخ طبری - ج ۱۶ - ص

حساب میساختند و از مأمورین جزء رشوه می گرفتند، برپیشه‌وران و کسبه، مالیات‌های غیرقانونی و سنگین تحمیل می کردند، دارایی دهقانان را غارت می نمودند و با انحصار منابع آبیاری و تولیدی و وضع خراج و مالیات‌های سنگین، روستائیان و خرده مالکان را مجبور می کردند تا اراضی و املاک خود را بنام آنها ثبت نمایند.

این شرایط و اوضاع اقتصادی - اجتماعی، خلافت را روز بروز به ورشکستگی کشانید و خلیفه (مقتدر) برای نجات از این بحران و ورشکستگی، مجبور شد تا سیستم مفاطعه خراج را با ابعادی تازه و گسترده تر، برقرار نماید.

اگر سابقاً مأمور وصول خراج موظف بود آنچه را که جمع - آوری کرده است تماماً به خزانه (بیت المال) تحویل داده و سپس حقوق خود و جوهری را که برای پرداخت حقوق کارمندان و سپاهیان حوزه ابواب جمعی او لازم بود، از خزانه دریافت دارد، اکنون رابطه او با خلیفه تنها عبارت بود از اینکه يك مبلغ غیر واقعی بنام «مفاطعه» پرداخت نماید و از آن پس در حوزه مأموریت خود، دارای اختیار تام و تمام گردد: مثلاً «یوسف بن ابی الساج» (فرماندار ارمنستان و آذربایجان) ملزم بود همه ساله ۱۲۰ هزار دینار به خزانه دولت پرداخت نماید و رتق و فتق امور (از جنگ و دین و خراج و اراضی مردم در قلمرو فرمانروائی) همه با خود او بود.^۱

در زمان خلافت مقتدر - وزیران زود بزود تغییر می کردند و اموال آنها مصادره میشد، علاوه بر اموال وزیران، اموال و املاک درباریان و ملازمان خلیفه نیز مصادره می گردید، بطوریکه میزان اموال مصادره شده راتا ۴۰ میلیون دینار نوشته اند.

۱ - ناصر خسرو اسماعیلیان - س ۳۵.

علت اصلی تغییر و تعویض فوری وزود بزود وزیران، آن بود که برای تهیه و تأمین پول - به منظور فرو نشانیدن حرص و آز درباریان و فرماندهان لشکر - نامزدهای مقام وزارت نزد درباریان و «میس سفیدان» دارالخلافة و مادر خلیفه، ظاهر سازی و چاپلوسی می کردند تا ایشان را نزد خلیفه به خاطر آورند و روی مبلغ پولی که خلیفه، برای فروش منصب وزارت بد او طلب آن، می خواست، چانه میزدند، هر گاه داوطلب وزارت، توانائی پرداخت مبلغ مزبور را داشت، خلیفه این مقام را به او وا گذار می کرد و به وی اجازه میداد که وزیر پیشین را تعقیب کند و پول هائی را که در زمان وزارتش گرد آورده بود، از او مطالبه و مصادره نماید و این کار را با خشونت زیاد و حتی از راه زجر و شکنجه وزیران پیشین، انجام دهد... چیزی نمی گذشت که نسبت به وزیر تازه، همین گونه رفتار میشد و وزیر جدید پس از مدت کوتاهی که خود، طلبکار و بازخواست کننده بود - بعنوان متهم و اختلاس کننده و سارق اموال دولتی، تعقیب و دستگیر میشد و او - و کسان و همکارانش، زیر شکنجه ها و آزار هائی قرار می گرفتند که وزیران و کارمندان قبل از او، طعم آنرا چشیده بودند.

بسا وزیرانی که برای بار دوم و سوم زمام حکومت را بدست می گرفتند (مانند: ابن الفرات و ابن مقله) و با بازگشت هر يك از ایشان، تمام یاران و همکاران و کسانش با روح انتقام جوئی و قصاص به سرکار باز میگشتند - بدین ترتیب آشفته گی عجیبی روی میداد که مردم بیگناه و گناهکار را بطور یکسان در آتش جور و ستم میسوخت.^۱

وزیرانی که دوباره به وزارت منصوب می شدند سعی میکردند که با چپاول و تجاوز و مصادره اموال دیگران - مقدار ثروتی را که در

۱ - الوزراء والكتاب - جهشباری - ص ۱۲.

گذشته بوسیلهٔ مصادرهٔ خلیفه یا وزیران او - از دست داده بودند جبران نمایند، «ابن فرات» وزیر می گوید: خلیفه ۱۰۰۰۰۰۰۰ (ده میلیون) دینار مال مرا مصادره کرد، من هم ده میلیون دینار از «حسین بن عبدالله» - جواهر فروش - گرفتم.^۱

بدین ترتیب اموال بازرگانان و سرمایه داران نیز از مصادره و غصب، محفوظ و در امان نبود، نویسندهٔ «تاریخ عرب» می نویسد: مقتدر معادل ۱۶۰۰۰۰۰۰ (شانزده میلیون) دینار دارایی تاجری بنام «ابن - جصاص» را مصادره کرد.^۲

نکته‌ای که در دو مصادرهٔ اموال فوق چشم گیر و قابل ذکر است، اینست که این دو مورد نشان دهندهٔ ثروت‌های افسانه‌ای «راکفلر» های عصر «مقتدر عباسی» می باشد.

در چنین شرایط نامتعادل و نابسامانی است که یکی از نویسندگان و شاعران دورهٔ «مقتدر» دربارهٔ «عباس بن حسن وزیر» می گوید: وزیری که علناً با جهانیان ستم میکند و گناه همهٔ مردم را بردوش دارد.^۳

فساد عظیم حکومت «مقتدر» باعث استعمار شدید توده‌ها، فقر و ورشکستگی روستائیان، گرانی خواربار، سختی معیشت و موجب پیدایش احزاب و دسته‌بندی‌های سیاسی و مذهبی و باعث شورش‌های متعدد مردم میشد و نظام سیاسی - اجتماعی حاکم را دستخوش تزلزل و سقوط می کرد.

در سال ۳۰۷ هجری * مردم بغداد - بر اثر گرانی خوار و بار - شورش کردند و بسیاری از ساختمان‌های دولتی را به آتش کشیدند،

* طبری و حمزهٔ اصفهانی این واقعه را به سال ۳۰۸ هجری میدانند.

۱ - تاریخ تمدن اسلام - ص ۳۷۱.

۲ - تاریخ عرب - ص ۴۳۷.

۳ - مروج الذهب - ج ۲ - ص ۶۸۵.

زندانیان را گشودند و زندانیان را آزاد ساختند. «مقتدر» (خلیفه) بر «طیار» (زورق سریع السیر) سوار شد و مردم او را سنگسار کردند... سر - انجام «مقتدر» دستور داد تا انبارها را بگشایند و گندم و جو را بنرخ ارزان بفروشند.^۱

در سال ۳۵۸ هجری نیز در شهر «موصل» طعام فروشان و کفش - دوزان، اعتصاب و طغیان کردند و بازار کفش دوزان (با هر چه که در آن بود) سوخت، والی موصل به سرکوبی اهالی شتافت، ولی آنها بجنگ او کمر بستند و راهها را گرفتند و آماده دفاع شدند.^۲

ضعف و انحطاط حکومت مرکزی، باعث شد تا در دوره «مقتدر» فقط در عراق و خوزستان و فارس و بین النهرین و سوریه و بصره - خلیفه را فرمانروای مطلق بدانند - و در عمان و آذربایجان و ارمنستان و بعضی دیگر از ایالات قلمرو خلافت، او را برسمیت نشناسند - و نیز در همین دوران «عبیدالله» (خلیفه فاطمی، در شمال آفریقا) و «عبدالرحمن سوم» (خلیفه اموی در اسپانیا) لقب و رسوم خلافت گرفتند و بدین ترتیب در یک زمان سه خلیفه بر جهان اسلام حکومت می کردند و بایکدیگر در نزاع بودند.

همه این حوادث و نابسامانیها، باعث شد تا در گرفتن مالیات و خراج، نقصانی پدید آید و بیت المال (خزانه) را باورشکستگی و کسری سرسام آوری روبرو سازد. مضافاً اینکه: پایان یافتن «سیاست مسلمان - سازی خلقها» و در نتیجه: عدم پرداخت جزیه و خراج به خلیفه - بر ورشکستگی خزانه دولت عباسی، می افزود.

۱ - کامل - ج ۱۳ - ص ۱۶۱.

۲ - ایضاً - ص ۱۶۶.

سیاست ضد مردمی حکومت «مقتدر» ، استثمار، فقر و پریشانی عظیم توده‌ها، قحطی و گرانی و سختی معیشت، ایجاد حکومت‌های خود مختار در بعضی از ایالات و سرزمین‌های خلافت، و بخصوص گسترش قیام توده‌ای «قرمطیان» - که برابری و مساوات اقتصادی و عدالت اجتماعی را تبلیغ می‌کردند - همه و همه، موضوع یک تبدل اجتماعی و استقرار حکومت عدل را بر زمین، مطرح کرده بود و همه این‌ها، ظهور یک «منجی بزرگ» را در ذهن و باور توده‌های رنجبر، بیدار میکرد.

«حسین بن منصور حلاج» - دقیقاً - در این زمان و در متن چنین جامعه نامتعادلی (که دین و دولت باتبانی همدیگر، در برابر خلق‌ها ایستاده بودند) ظهور نمود. در چنین جامعه نامتعادلی که روشنفکران، قضات، دبیران، نویسندگان و علمای دینی آن، در مجلس سپاس و ثنا و در تأیید و توسعه این جغرافیای جور و جنایت، زبان به «آری!» می‌گشودند - «أنا الحق» حلاج، فریاد عصیان و اعتراضی بود بر این همه تبانی‌ها و تیره‌بختی‌ها، فریاد «أنا الحق» حلاج، فریاد عدالتخواه انسان بیدار و آگاهی بود که در برهوت تیره تاریخ‌طنین انداخت:

نه ! نه ! نه !

زندگی و عقاید «حلاج»

دوره اول

تولد، تصوف، تسلیم

(۲۶۹ - ۲۴۴)

آنچه که از منابع تاریخی بدست می آید، اینست که: «حسین بن منصور حلاج»^۱ در سال ۲۴۴ هجری (۸۵۸ م) در «طور» تولد یافته است. او از نواده های يك ایرانی زرتشتی بنام «ابو ایوب شهاب» می باشد.

ولایت «طور» از توابع «بیضا» بود و «بیضا» بخاطر نزدیکی با شیراز و بنادر خلیج فارس، دارای موقعیت اقتصادی خوبی بود.^۲ ناحیه «بیضا» همچنین بخاطر موقعیت سوق الجیشی خود لشکرگاه سپاهیان خلفای عباسی بوده و به این جهت، زبان عربی در آنجا رواج کامل داشت، بطوریکه «سَبَبُویَه نحوی» (استاد مسلم قواعد زبان عرب) در آنجا پرورش یافت.

۱ - بنا بر این: نام اصلی او «حسین حلاج» است نه «منصور حلاج».

۲ - مسالك الممالك - ص ۱۱۲ (ونیز) صورة الارض - ص ۵۰

صنعت نساجی در نواحی بیضا و کازرون رواج فراوان داشته و رونق مناسبات بازرگانی در این مناطق، بر خورد اقوام و فرهنگ های گوناگون را ممکن ساخته بود.

پدر «حلاج» پیشهور (پنبه فروش) بود که برای تجارت و توسعه امکانات شغلی خود، به مناطق نساجی خوزستان - که از شوشتر تا «واسط» (کناردجله) امتداد داشت - مسافرت هایی کرده و در یکی از همین سفرها، پسرش (حسین) را با خود به «واسط» برد تا در آنجا به کسب علوم و کمالات، پردازد.

بدین ترتیب: حلاج در دوران نوجوانی، از فرهنگ و زبان ملی خود (فارسی) «یتیم» ماند و این «عرب زدگی» - بعدها - و پس از آشنائی با عناصر «شعوبی» و ایرانیان تندرو، میتواند در او واکنش سختی در برابر نهادهای مذهبی و فرهنگی اعراب بوجود آورد.

چنانکه گفتیم: ایرانیان پس از حمله اعراب و نفوذ اسلام، همواره بانوعی «ثنویت عربی - آریائی» در گیر بوده اند، عربی: در مذهب - و آریائی: در جهان بینی و وطن پرستی. این «ثنویت معنوی» - بطوری که دیدیم - پرچم عقیدتی بسیاری از نهضت های ملی و مترقی بوده است. «ثنویت عربی - آریائی» بعدها در قشرهای روشنفکری ایران، بصورت «ارتداد» و «الحاد» و مبارزه بر علیه دین عرب ها (اسلام) نمایان گشت که، «زناده» و شخصیت هایی مانند: ابن مقفع - زکریای رازی - ابن راوندی و دیگران نمونه های برجسته ای از این الحاد و ارتداد بوده اند.

بهر حال، حلاج در «دار الحفاظ» شهر «واسط» به فرا گرفتن علوم مقدماتی پرداخت و تا ۱۲ سالگی اصول و تعالیم اسلامی را آموخت، سپس در سال ۲۶۰ هجری (در ۱۶ سالگی) برای کسب تعالیم بیشتر به «بصره» رفت.

سال ۲۶۰ هجری در تاریخ اسلام و عباسیان از چند جهت بسیار قابل توجه و دقت است:

- ۱ - در این سال امام یازدهم (حسن عسگری) وفات می کند، در حالیکه ظاهراً فرزندی از او باقی نمانده بود - اما گروهی از شیعیان گفتند که «امام مهدی» در سرداب «سامره» غیبت کرده است. موضوع «غیبت مهدی موعود» از این سال آغاز میشود.^۱
 - ۲ - از سال ۲۶۰ هجری قیام «قرمطیان» در خراسان و دیگر سرزمین های اسلامی آغاز میشود.
 - ۳ - در این سال ناسیونالیسم و حس وطن پرستی ایرانیان (که از آغاز حمله اعراب به ایران جریان داشت) باعث استقرار سلسه ایرانی سامانیان در خراسان گردید. سلسله های دیگر ایرانی (مانند صفاریان) نیز برای ایجاد یک حکومت ملی و مستقل با دولت عباسی مبارزه میکردند .
 - ۴ - در سال ۲۶۰ هجری حکومت زنگیان (قیام زنج) در اهواز استقرار می یابد و «محمد بن بیهی کربائی» (اهوازی) یکی از فرماندهان قیام «زنج» حاکم آنجا میگردد .
- عزیمت حلاج به «بصره» همزمان با اوج گیری «قیام زنج» و شورش بردگان بین النهرین و گسترش تبلیغات «قرمطیان» در این نواحی بود. این نهضت ها - بطوریکه گفته ایم - بوسیله ایرانیان تندرو رهبری میشدند و بی شک ، حلاج - که جوانی پرشور بود - بخصوص به خاطر ایرانی بودنش نمیتوانست از تمام این جریانات دور و بر کنار بماند . شهر «بصره» در این زمان به خاطر موقعیت بندری و بازرگانی

۱ - نگاه کنید به: ترجمه فرق الشیعه - ص ۱۶۵ (ونیز) خاندان نوبختی -

عباس اقبال آشتیانی - ص ۱۰۷ - ۱۱۰ .

خود، عرصه افکار و فرهنگ‌های گوناگون (مانند فلسفه یونانی، شک‌گرایی، مسیحیت، عقاید بودائی و آئین مانوی) شده بود. این شهر محیط مناسبی برای خردگرایی اسلامی (معنزله) بشمار میرفت. «حلاج» در «بصره» به حلقه شاگردان «سهل تستری» در آمد و «سهل» نخستین پیرتصوف او گردید و «حلاج» از او رسم «چله نشستن» به طریق «موسی کلیم‌الله» را یاد گرفت.^۲

از نظر عقیدتی «تستری» معتقد بود که: خدا پرست واقعی ابتداء باید مطیع و فرمانبردار باشد. در نظر او: انقیاد و بندگی نسبت به خدا، وجه مشخصه مسلمان واقعی است. «تستری» می‌کوشید تا باینچهارگی و بی‌ارزشی وجود خویش و بادفاع از اصل «توبه» و «انابه» در برابر خدا از وی طلب آموزش و رحمت نماید. او نیز مانند پیشوایان مذهبی «ژوزویت»^۳ میگفت: مثل جنازه مرده، باید مطیع بود. «بنده» باید خود را در مقابل «خدا» مانند «میت» بین دودست غسل بداند که هر طور که غسل می‌خواهد، او را می‌گرداند و آن میت، حرکت و تدبیری از خود ندارد.^۴

بی‌شک، تعلیمات «تستری» نه تنها «حلاج» را از نیروهای خلاق وجود خویش، دور نگه می‌داشت، بلکه این احساس وابستگی برده‌وار

۱ - سیر فلسفه در ایران - ص ۴۶

۲ - شناخت عرفان و عارفان ایرانی - علی‌اصغر حلبی - ص ۲۷۵.

۳ - «ژوزویت» ها (یسوعیون): فرقه‌ای از مسیحیان پیرو مسک «ایگناس دولوایولا»ی قدیس که معتقد به سه اصل تقوی - فقر و اطاعت برده‌وار نسبت به پاپ بودند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: تاریخ سده‌های میانه - ص ۳۶

۴ - ترجمه رساله فشریه - ص ۷ - ۲۴۶.

نسبت به خدا، حلاج را موجودی بد - و نامتعادل میساخت.
 «حلاج» بزودی از «تستری» کناره گرفت و در سال ۲۶۲ هجری
 به بغداد رفت و با «عمرو بن عثمان مکی» ملاقات کرد و مدت ۱۸ ماه در
 مکتب او به آموزش پرداخت و نیز از دست او خرقه تصوف گرفت و
 خود پیر تصوف شد.

از نظر فکری، «عمرو مکی» نیز نزدیکی‌های فراوانی با «سهل
 تستری» داشت. «مکی» نیز درباره «توبه» و «انابه» بسیار جدی بود و
 عقیده داشت که توبه کنندگان، خود را از قهر و خشم خدائی، دور و
 درامان نگاه میدارند.

افکار و عقاید «تستری» و بخصوص «مکی» در اندیشه‌های این دوره
 حلاج، تأثیر داشت و این تأثیر را میتوان در اشعار او نیز مشاهده کرد:

او نيك همی‌داند بمرمن چه بلا آمد
 در پنجه «او» باشد هم مرگ و هم احیایم
 ای غایت آمالم، ای ساکن اعلايم
 هن ! ای فرح روحم، ای دینم و دنیايم!
 یا :

ای نفس من ! به تسلاي خویش بپرداز!
 عزت و فخر، در زهد و خلوت نشینی است^۲

با این حال، تعلیمات «عمرو مکی» نیز طبع خلاق و خروشان
 «حلاج» را نمیتوانست قانع سازد و علیرغم آموزش‌های «جبری» او
 «حلاج» اندیشه‌های بزرگی در سر داشت.

«حلاج» سپس با دختر «ابو یعقوب اقطع کرنبائی» ازدواج نمود
 و تا آخر عمر به همین يك زن، بسنده کرد. حاصل این ازدواج سه پسر

۱ - اشعار حلاج ص ۴۸

۲ - اشعار الحلاج - قطعه ۴۶

ویک دختر بود. او بزودی در محله «بنی تمیم» (نزدیک بصره و اهواز) ساکن شد و چنانچه گفته ایم: قبیله «بنی تمیم» یکی از قبایلی بود که در قیام زنج شرکت فعال و فراوان داشت، این قبیله در قیام زنج، آذوقه و مهمات به شورشیان میرسانید، به همین جهت، خلیفه عباسی برای بستن راههای تدارکاتی شورشیان زنج به قبیله «بنی تمیم» حمله کرد و آنجا را غارت نمود.^۱

قیام زنج - برخلاف عقیده بسیاری از مورخین و مستشرقین، شورشی بود توده‌ای که رهبران ایرانی آن، عقاید الحادی و مزدکی خود را در لفافه مذهبی ابزار میکردند.^۲

درباره تحول فکری و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی «حلاج» در این زمان (حدود سالهای ۲۶۴ تا ۲۶۸ ه. ش) تاریخ‌ها و تذکره‌های «رسمی» چیزی نمی‌گویند، اما پی‌گیری و بررسی دقیق زندگی حلاج نشان می‌دهد که او در این زمان با افرادی مشکوک معاشرت داشته،^۳ و تحت تأثیر «قیام زنج» که بوسیله ایرانیان رهبری میشد - قرار گرفته است. «ماسینیون» نیز به نحوی رابطه حلاج را با شورشیان «زنج» و توطئه گران‌غالی (قرمطیان) تأیید میکند. او می‌نویسد: درنگ حلاج میان این گروه (شورشیان زنج) شاید سبب بد نامی همیشگی حلاج (؟!) بعنوان یک سرکش شده باشد... بدون شک بر اثر معاشرت با این گروه است که «منصور حلاج» در نوشته خویش نکات عجیبی آورده است. . .^۴ با اینحال «ماسینیون» از ماهیت و چگونگی این «نکات -

۱ - کامل - ابن اثیر - ج ۲ - ص ۲۵۸

۲ - صفحات ۴۷-۴۹ کتاب حاضر

۳ - مذهب حلاج - ص ۳۴

۴ - قوس زندگی - ص ۲۱

عجیب» مطلب چندانی نمی گوید .

باید دانست که زنِ حلاج «کرنبا» نمی بود و «کرنبا» محلی بود که در نزدیکی های اهواز قرار داشت . «کرنبا» نمی ها از مردمی بودند که در «قیام زنج» شرکت مستقیم داشتند و «محمد بن یحیی کرنبائی» فرمانده برجسته شورشیان «زنج» در اهواز و شوش بود ، بی شک ایرانی بودن رهبران زنج و وجود نسوعی ناسیونالیسم مترقی در حلاج ، میتواند او را بسوی قیام زنج جلب نماید . بنظر میرسد که حلاج بوسیله برادر زنش (ابوسعید کرنبائی ؟) با ایدئولوژی رهبران زنج آشنا شده و به اتهام فعالیت های سیاسی و رابطه با عناصر متفکر قیام زنج (بخصوص با کرنبائی ها) بود که حلاج در «دیرا» (منطقه فعالیت شورشیان) دستگیر ، شکنجه و زندانی گردید .^۱

در همین دوران است که حلاج با استاد خود (عمرو مکی) اختلاف عقیده پیدا میکند و از او جدا میشود . روایاتی که موجود است بُعد فلسفی و فکری این اختلاف و تحول اندیشه حلاج را بخوبی نشان میدهد : در قرآن ، خطاب به «کافران» آمده است : اگر شما را در قرآنی که ما بر «محمد» فرستادیم ، شکمی است ، پس یک سوره همانند آن بیاورید (سوره بقره - آیه ۲۳) .

«عمرو مکی» روزی «حلاج» را دید چیزی می نوشت «مکی» از او پرسید: چیست؟ «حلاج» گفت: با قرآن معارضه میکنم «مکی» بر او نفرین بد کرد و مهجورش ساخت ... و گفت: اگر حلاج

۱ - ماسینیون این محل را (دبری) نوشته است (قوس زندگی - ص ۲۱) که البته «دیرا» درست . نگاه کنید به : صورة الارض - ابن حوقل - ص ۲۳ و ۳۵ (و نیز) حدود العالم ص ۱۳۷ .

به چنگ من افتد، بادست خویش او را میکشم. ^۱
 براساس روایت دیگر ... «مگسی» گوید که: روزی آیه‌ای از
 کتاب خدا (قرآن) خواندم، حلاج گفت: می‌توانم همانند آن (قرآن)
 تألیف کنم. ^۲ ... این روایت‌ها (باتوجه به آیه‌ای که از قرآن آورده‌ایم)
 بعد فکری و گرایش‌های عقیدتی «حلاج» را بخوبی نشان میدهد.
 بهر حال، حلاج پس از اختلاف با «عمرومکی» به حلقه
 شاگردان «جنید» پیوست.

«جنید» معتقد بود که: «مؤمن» پس از مرگ، به امر خدا، نیست
 و نابود میشود بطوریکه فقط خدای می‌ماند و بس. . . . در قرآن نیز
 آیه‌هایی در این باره آمده است و تأکید شده که انسان پس از مرگ،
 نابود گردیده و سپس بفرمان خداوند دوباره زنده میشود و در «معاد»
 و روز حساب حاضر میگردد و بعد از آن، در بهشت یا دوزخ - بسر
 خواهد برد. در قرآن «فنا» در برابر «بقا» قرار دارد و «هستی» و
 «نیستی» متضاد و متقابل همدیگرند.

عقیده «حلاج» - در این زمان، مخالف باورها و عقاید موجود
 عرفانی و الهی بود، زیرا «حلاج» معتقد بود که «فنا» و «بقا» متعاقب
 یکدیگرند، به این ترتیب که: انسان می‌میرد، اما در خدا و ابدیت
 جریان می‌یابد، بنظر حلاج: مرگ، نیستی و «نابودی مطلق» نیست، بلکه
 به عقیده او: مرگ يك «شدن» و استحاله است. . . . این عقیده - بعدها
 در تفکر حلاج بصورت يك «دیالکتیک عینی» تحول و تکامل می‌یابد.
 عقاید حلاج در مورد «فنا» و «بقا» نزدیکی‌های او را با فلسفه
 «بودا» نشان میدهد. بنظر «بودا» مرتبه هستی و پیدایش، از دل‌بستگی

۱ - رساله قشیره - ص ۵۸۹ (ونیز) الفرق بین الفرق ص ۲۷۱

۲ - المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - ج ۶ - ص ۱۶۰

مرتبه وجود (bhava) پدید می آید و از مرتبه وجود، زایش و تولد (jati) پیدایش می یابد و از تولد، پیری و مرگ حاصل می شود و... این دایره انتها ندارد بلکه استقرار و پیوستگی متوالی و متعاقب دارد آیا حلاج مطالعاتی در فلسفه «بودا» داشته است؟ در این مورد اطلاعات چندانی در دست نیست، اما میدانیم که فلسفه «بودا» قبل از فتح اسلامی - قرن ها در خراسان و نواحی فارس رواج کامل داشته و بعد از اسلام نیز - بخصوص در زمان حلاج - و در «بصره» مورد توجه متفکرین و متصوفین آن عصر بوده است، چنانکه بنظر میرسد «بایزید بسطامی» نیز اندیشه های خود را از استاد خود (ابوعلی سندی) کسب کرده باشد.^۲

اندیشه های عرفانی «جنید» هر چند که نسبت به تعلیمات «تستری» و «مکی» انعطاف پذیرتر، می نمود اما باز با افکار و ذهن خروشان و نوجوسی «حلاج» موافق نبود، با اینحال، حلاج با «جنید» مصاحبت و دوستی داشت.

روایت است که روزی «حلاج» چند مسئله از «جنید» پرسید و او جواب نداد و گفت: «زود باشد که سرچوب پاره سرخ کنی»، «حلاج» نیز به «جنید» پاسخ داد: «آن روز که من سرچوب پاره سرخ کنم، تو

۱ - ادیان و مکتب های فلسفی هند - داریوش شایگان - ج ۲ - ص

۱۲۷ و ۱۶۵.

۲ - «بایزید بسطامی» چند سال قبل از حلاج، دعوی «سُبْحَانِی مَا اَعْظَمَ - شَأْنِی» کرده و گفته بود: شَأْنِی من برتر از «محمد» است و تو (ای خدا) بیش از آنچه که من ترا فرمان می برم باید از من فرمان بگیری... آدم، خدای خویش را به نغمه ای فروخت... بهشت تو تنها بازیچه کودکان است...

(شناخت عرفان و عارفان ایرانی - ص ۲۳۹)

جامه اهل صورت پوشی»...^۱

روایت «عطار» با همه ایجاز و اختصار خود، نشان دهنده افق فکری آینده «حلاج» است. آیا پرسش و سؤال «حلاج» از «جنید» چه بوده که او از جواب دادن به آن می ترسد، «پرهیز» می کند و به «حلاج» هشدار می دهد که روزی بخاطر چنین سؤال و اندیشه‌ای، چوبه‌دار را به خون خویشتن سرخ خواهد کرد؟

بی شک سؤال «حلاج» از «جنید» آنقدر نامتعارف و بر خلاف اصول و عقاید دینی بوده که طرح آن حتی، در جامعه مذهبی آن عصر، با عقوبت و کیفر مرگ همراه بوده است.

از نظر فکری، حلاج هرچند که بسیاری از معیارهای سنتی عرفان و اسلام را زیر پا نهاده، با اینحال، هنوز در تاریخخانه متافیزیک در جستجوی «خدا» بود. او در جستجوی «اصل»ی بود تا بتواند به وسیله آن، خود را «کامل» نماید، هنوز تجربیات و مطالعات فراوانی لازم بود تا «حلاج» را به آن «اصل»ی که در درون او بود، آشنا سازد، بنابراین «حلاج» هنوز «با خدا» است و در فکر «او» است و توجهی به «خویشتن» خویش ندارد.

در جهان بینی مذهبی، «خدا» صاحب تمام صفات و کمالات است، و در عوض «مخلوق» و «بنده» از آنچه که صفات کامله و کمالیه نام دارد، بی نصیب و محروم است. به عبارت دیگر: در تفکر مذهبی، هر قدر که خدا کامل است، انسان به همان اندازه از کمال بدور است. بنابراین این «بنده» ای که تا این اندازه حقیر و فقیر است، بهترین صفات و کمالات را در «خدا» می بیند و بدین ترتیب سرشارترین و عالیترین نیروهای وجودی خود را در «خدا» مجسم می یابد.

۱ - تذکرة الاولیاء - ص ۵۸۵

انسان مذهبی در چنین شرایطی ، مانند موجودی «از خود بیگانه» جلوه میکند، او دیگر به خود تعلق ندارد، تسلیم نیرو و قدرت دیگری شده و در قبال این نیروی دیگر ، از «خود» بیگانه گردیده است. چنین انسانی از نیروهای زنده و سازنده وجود خویش ، جدا افتاده و آنچه را که در هستی جریان دارد، متعلق به «خدا» می داند، او فقط بوسیله «خدا» میتواند با «خود» رابطه داشته باشد . در این حالت است که «حلاج» می گوشت تا با پرستش «خدا» ، با نیروهای از دست داده وجودش ، تماس برقرار کند، او در این «از خود بیگانگی» می گوید:

... عنایت و یاری « او » که مانند رمزی بنظر میرسد - چونان برقی - ناگهان از افق رحمت خدائی جستن میکند و مانند برق ، همه را روشن میدارد ... همه چیز گواهی میدهد که هر چه هست « او » است و من نیز بر این عقیده ام، و در حقیقت هر چه هست ، او است.^۱

بدین ترتیب، تفکر و تصوف «حلاج» - با همه اختلافاتی که با تصوف معاصران او دارد، سرانجام به توکل و تسلیم منتهی میگردد.

«حلاج» در نخستین دوره تلاش و تفکر خود، نتوانست خود را از قید پالهننگ های ایده آلیستی و عرفانی آزاد نماید .

۱ - اشعار الحلاج - قطعه ۴۸.

دوره دوم

تردید، تحقیق، طغیان

(۲۹۶ - ۲۷۰ هـ)

حلاج از همان جوانی، دارای عقلی پرشور، اندیشه‌ای دلبر و گستاخ بود، بهمین جهت، او همواره هدف انتقاد و دشمنی زاهدان، تفکر و شریعتمداران تاریک‌اندیش بود، بطوریکه هر جا میرفت - از مدتی - به «الحاد» و «کفر» متهم میشد.

بسال ۲۷۰ هجری (در ۲۶ سالگی) حلاج عازم مکه شد. در این میان و بیروان فراوانی با او همراه بودند. معروف است که در راه، سخنان نامتعارف میگفت: و وقتی به مکه رسید « یعقوب نهر جوری » حلاج را به «سحر» و بی دینی منسوب کرد و افکار متعصبین مذهبی را علیه او برانگیخت، اما حلاج از سخنان «نهر جوری» و دیگر دشمنان بود، پروا نکرد و در مراجعت به اهواز، به تبلیغ مردم مشغول شد و با صوفیان نری و «زاهدان ریائی» به مخالفت پرداخت.

« حلاج » در این زمان، می‌رفت تا در حدیك « رهبر » و « پیشوا » مل کند. لذا، لازم می‌دید که مکتبی مترقی و اندیشه‌ای نوین برای

پاسخ دادن به نیازهای زندگی مردم بوجود آورد. بر این اساس است که «حلاج» بسوی ادیان و فلسفه‌های مختلف گرایش زود گذر و ناپایدار می‌یابد و در این گرایش، به‌رحال عَدَمِ علاقه خود را به‌دین حاکم بر جامعه (اسلام) ابراز میکنند:

دگرچه تدبیری ای رفیقان!
شکسته در دریا، این سفینه
به مذهب صلیب می‌بمیرم
نه مکه (می‌خواهم) نه مدینه ۱

«حلاج» پس از مطالعه ادیان و مذاهب مختلف، به اعتقاد جدیدی دست می‌یابد، او در یکی از شعرهای خود می‌گوید:

«به‌دین‌ها اندیشیدم و سخت کوشانه در آن‌ها مطالعه کردم»
«و دریافتم که يك «اصل» وجود دارد با شاخه‌های فراوان»
«بنابر این از کسی خواه دینی را بپذیرد زیرا ممکن است که»
«پذیرفتن آن دین، او را از «اصل» اصلی، دور نماید»^۲

آیا این «اصل» چیست که «حلاج» برای رسیدن به آن، تعصب و «سر سپردن» به يك مذهب مشخص را، بیهوده میدانند؟

«حلاج» این «اصل» را دیگر در «خدا» نمی‌یابد، بلکه این «اصل» زنده و جوهر سازنده را در «خویش» می‌یابد. او دیگر از وابستگی برده وار نسبت به «خدا» آزاد میشود و از یکتاپرستی و «توحید» به «تردید» میرسد:

«أَوْصِيكَ أَنْ لَا تَغْتَرَّ بِاللَّهِ، وَلَا تَيْئَسَ مِنْهُ، وَلَا تَسْرُغْ فِي مَحَبَّتِهِ وَلَا تَرْضَ أَنْ تَكُونَ غَيْرَ مُجِيبٍ وَلَا تَقُلْ بِإِثْبَاتِهِ وَلَا تَقُلْ إِلَى نَفْيِهِ، وَإِيَّاكَ وَالتَّوْحِيدَ»^۳

۱- اشعار حلاج - ص ۷۵

۲- اشعار الحلاج - قطعه ۵۰.

۳- قوس زندگی - ص ۲۶.

(یعنی) اندرز من به تو اینست که : نه به لطف خدا امیدوار و دلخوش باش-
 و نه (از در گهش) ناامید و بیزار، نه دوستیش را در بند شو و نه نادوستیش
 را آرزو مند، نه گواه شو بر هستی خدا و نه سخن بگویی از نیستی او ،
 بدور باش از توحید و یکتاپرستی .

... این، آغاز تحول فکری «حلاج» از تسلیم به «طغیان» است،
 آغاز دوره‌ای مثبت و مترقی. او بخوبی دریافته است که باید از «آسمان»
 ها چشم پوشید و راه‌رهائی خود را در «خویشتن» جست ، «حلاج»
 اینک از «او» به «من» و از «خدا» به «خود» باز گشته است :
 موجود من ، مرا از وجد غایت کرد ؛ و معروف من، مرا منزّه کرد از تعرّف
 به عرفان و از استدلال به عیان، و از فرق و بین ...^۱
 یا :

خلایق برای جُستن «او» (خدا) در شبی تاریک سر گردانند و
 جز اشارتی در نمی‌یابند، آنها از روی وهم و خیال بسوی خدا می روند
 و از آسمان‌ها و سماوات می‌پرسند: خدا کجا است؟ اما «خدا» در «خود»
 آنها است .^۲
 و یا :

مردم مسلمان را يك زیارت (کعبه) است، من باید به زیارت کسی
 بروم که در جسم و جان من و در خود من است.^۳
 از اینجا، دیگر نظام فکری حلاج، با عارفان و صوفیان ، عمیقاً فصل
 می‌یابد. «حلاج» با دور شدن از تصوف، تسلیم و بالگد کوب کردن مقوله

۱ - اشعار الحلاج - قطعه ۱۲ (و نیز) شرح شطحیات - ص ۳۸۷ .

۲ - ایضاً - قطعه ۱۲ .

۳ - ایضاً - قطعه ۵۱ .

های «خدائی» به «خود آئی» میرسد و به مرحله «طغیان» نزدیک میشود. «حلاج» پس از مراجعت به «اهواز» بر مطالعات و تحقیقات خود افزود و بزودی با «زکریای رازی» دانشمند و متفکر بزرگ، ملاقات کرد و بوسیله او با فلسفه یونان آشنا شد.^۱

«رازی» اساساً یک متفکر مادی بود و عقاید او درباره ادیان و زمینه های تاریخی - اجتماعی پیدایش مذاهب، در تفکر «حلاج» تأثیر عمیقی داشت.

کتابها و رساله های «رازی» درباره ادیان و مذاهب و نیز مطالعه آثار فلاسفه یونان و هند، حلاج را با دنیای جدیدی از تفکر و اندیشه، آشنا ساخت و به تفکر مترقی او شکل داد.

«رازی» با شور و هیجان به تساوی بشر، اظهار عقیده میکند که: همه افراد بشر متساوی و برابرند و هرگز قابل تعقل و قبول نیست که خدا، بشری را برگزیند تا وظیفه «نبوت» و هدایت سایر افراد بشر را به او واگذار نماید. این وظیفه «نبوت» جز تیره بختی، چه حاصلی داشته است؟ حاصل: جز جنگهای عنان گسیخته - بنام عقاید جزمی مذهبی و باورهای پوچ - چیزی نبوده است.^۲

«رازی» در اخلاق معتقد به زهد و ترک دنیا و انزوای از خلق نیست، در آغاز رساله «سیره الفلسفیه» به کسانی که او را از معاشرت با خلق، سرزنش کرده اند، تاخته و در زندگی خویش از روش «کلیون»^۳ دوری

۱ - تاریخ ملل و دول اسلامی - ص ۲۰۵.

۲ - تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کوربن - ص ۱۶۲.

۳ - کلیون - گروهی از فلاسفه یونانی که ترك لذات را وسیله درك سعادت می پنداشتند، کلیون میگفتند که: لذات و تعلقات دنیوی، باعث اضطراب و ناراحتی انسان است و هیچ لذتی بهتر از ترك لذات و نعمت های مادی و طبیعی نیست.

نموده و در حیات اجتماعی شرکت کرده و در عین آنکه در زندگی خصوصی طریق قناعت پیش گرفته بود، از معاشرت با توده‌ها و بر - خورد با فرمانروایان و بیان حق با الفاظ صریح و روشن، امتناع و هراسی نداشت.^۱

بنظر میرسد که در همین زمان و با تأثیر از اندیشه‌های اجتماعی «رازی» بود که «حلاج» خرقه صوفیانه را ترك کرد و بخاله انداخت و گفت: «این رسوم، همه نشان تعلق و عادت است و این هردو، مانع راه است...». «حمد» (پسر حلاج) در این باره می گوید: پدرم خرقه صوفیانه را بدور افکند و بیش از پیش با «ابن الدنیا» (مردان دنیا) معاشرت آغاز کرد.^۲

بدین ترتیب: در زمانی که شعار عامه متصوفین و متفکرین، دوری کردن از خلق و «چله نشستن» در برج عاج‌های ثنوری و نظر بود، حلاج تمام اصول و سنت‌هایی که او را از مردم، دورنگه می‌داشت، لگد کوب کرد و برای تبلیغ و بیداری توده‌ها، به میان آنها شتافت. او - بعنوان يك اندیشمند مترقی، عمل را بعنوان اصل اندیشه قرار می‌دهد و فلسفه قدرت را جایگزین ایمان و پندار می‌سازد و به نوعی «پراکسیسم» معتقد میشود.^۳

این اعتقاد، نتیجه منطقی تفکر مترقی او است، زیرا که در فلسفه

۱ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ص ۱۷۳.

۲ - شناخت عرفان - ص ۲۷۷ (و نیز) اخبار الحلاج ص ۳۴.

۳ - Praxisem - اصالت عمل: فلسفه‌ای که معتقد است انسان باید حقیقت یا واقعیت قدرت و دقت اندیشه خود را از طریق عمل اثبات نماید. پراکسیسم نوعی فلسفه کوشش و مبارزه است که با اصل: ((کار خالق انسان است)) پیوند اساسی دارد.

مادی و مترقی، انسان تنها با عمل و در عمل است که واقعیت مسی یابد، آزادی با عمل مترادف است. ظهور عمل: آغاز آزادی است.

از نظر خام: نگاه طبقاتی: حلاج از پیشه‌وران شهری بود که پس از فراغت از «قیل و قال مدرسه» شغل پدرش (پنبه فروشی) را پیشه کرد، سفرهای بسیار او - به خصوص به نواحی و شهرهای نساچی (مانند: اهواز، شوشتر، کشمیر، خراسان و تورفان) و همچنین: معاشرت نزدیک او با پیشه‌وران و صنعتگران، این امر را بخوبی تأیید می‌کند. «حلاج» در تمام شهرها و ایالات، مشتاقانه با توده‌های مردم در آمیخت و با آنها به گفتگو نشست و نیز با بسیاری از پیشه‌وران و بازرمانان و اهل قلم و اندیشه مصاحبت کرد. ^۱ و گروه‌های کثیری به او گرویدند. او در در نطق و تبلیغ سخن، بسیار پر شور و با حرارت بود و از این نظر، خیلی زود مورد توجه رهبران «نهضت قرمطیان» قرار گرفت.

تقریباً تمام مورخین و محققین معتبر نوشته‌اند که: «حلاج» با رهبر قرامطه (ابوسعید جنابی) رابطهٔ مکتوم و مکاتبه‌آموز داشته است. کیفیت اتهامات و محاکمهٔ او نیز رابطهٔ حلاج با «نهضت قرمطیان» را تأکید می‌کند. بنظر میرسد که ایرانی بودن و بخصوص «فارس»ی بودن حلاج و ابوسعید و وجود یک ناسیونالیسم مترقی و مثبت در هر دو، در ایجاد و تحکیم این دوستی و همکاری، بی‌تأثیر نبوده است.

«حلاج» مدتی در شهرهای خراسان و طالقان (بین هرات و بلخ) به تبلیغ و بیداری توده‌ها مشغول بود. از چگونگی و محتوای تبلیغات

۱ - قوس زندگی - ص ۲۴.

حلاج در این نواحی، مورخین رسمی، بازچیزی نمی گویند، اما اگر بدانیم که در این زمان تعالیم و عقاید «قرامطه» در خراسان و نواحی اطراف آن، گسترش و نفوذ فراوان داشته است، به ماهیت تبلیغات «حلاج» بخوبی آشنا میشویم.

با توجه به مکاتبات رمزی و ارتباطات مخفی «حلاج» با رهبر قرامطه - میتوان گفت که «حلاج» بعنوان مبلغ ایدئولوژی قرمطیان، در خراسان و نواحی دیگر فعالیت میکرد.^۱

«حلاج» پس از ۵ سال تبلیغ و فعالیت در نواحی خراسان و طالقان - به اهواز بازگشت و سپس برای تحقیق و تبلیغ به هندوستان و چین و ملتان و کشمیر رفت.

«ماسینیون» و بعضی دیگر از محققین زندگی حلاج - سفرهای حلاج به هندوستان و چین را برای تبلیغ و ترویج دین اسلام و ایفای رسالت روحانی دانسته اند^۲ در حالیکه می دانیم: از نخستین سالهای حکومت اسلامی و در طی سیاست مسلمان سازی ملت های مغلوب، دین اسلام در هندوستان و نواحی اطراف آن، رواج کامل داشته است.^۳ بنابراین سفر حلاج به هندوستان و چین را باید در هدف های سیاسی و ایدئولوژیکی او جستجو کرد.

۱ - در «نهضت شعوبیه» گفتیم که ایرانیان شعوبی و تندرو - در هیأت بازرگان و پیشه‌ور - به تبلیغ عقاید خود در شهرها می پرداختند - ص ۳۲ - کتاب حاضر.

۲ - ص ۲۲ و ۱۱۲ - مذهب حلاج (و نیز) 1-177 - La Passion de Hallāj

۳ - نگاه کنید به: تمدن اسلام و عرب - گوستاو لوبون - ص ۴۲۸ و

۲۳۰ (و نیز) مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان - سیدعلی خامنه‌ای - ص

۱۲ و ۱۱ (و نیز) سیمای اسلام - مقاله اسلام در شبه قاره هندوچین - ص ۲۱۱ -

«حلاج» بخوبی میدانست که هر عقیده و فلسفه‌ای که می‌خواهد به مرام یک جنبش سیاسی و انقلابی تبدیل شود، باید به خاطر عوام، عوامانه - و به خاطر فضلاء، فاضلانه گردد.

«حلاج» بعنوان یک پیشاهنگ و پیشوا عمل می‌کرده و آگاه بود که نهضت انقلابی و مکتب «انسان - خدائی» او بدون بهره‌گیری از زمینه‌های مذهبی، قادر به گسترش توده‌ای نیست، و با توجه به ساخت ذهنی توده‌ها، اظهار بی‌پرده و صریح آئین الحادی و «انسان - خدائی»، حداقل در حکم یک خودکشی اجتماعی (یعنی: من اجتماعی را کشتن) است. لذا «حلاج» با سیاستی دوراندیش و آینده‌نگر، مبتنی بر اصل تکاملی گام بگام (سنگر به سنگر) آغاز به تبلیغ آئین خود کرد.

او میدانست که خلق‌ها در نخستین قدم، به عنوان پیشوا، از او توقع کرامات و معجزه خواهند داشت. حلاج بخوبی از تجربه‌های پیغمبران و رهبران پیشین آگاه بود. او میدانست که وقتی پیغمبر اسلام آغاز دعوت و ادعای رسالت کرد، مردم به او گفتند:

«بتو نمی‌گرویم تا اینکه از زمین برای ما چشمه‌ای بکُنی، یا اینکه خدا»
 «و ملائکه را روبری ما حاضر سازی، یا در آسمان بالا رُوی، و به»
 «این نیز بتو ایمان نخواهیم آورد مگر اینکه برای ما نوشته‌ای بیاوری»
 «و ما آنرا بخوانیم.»^۱

«حضرت محمد» نیز «معجزه» هائی آورد، با اینحال گروه کثیری معجزات او را نپذیرفتند و پیغمبر را ساحر و جادوگر خواندند:

وَ اِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيُقُولُوا بِحَرْمِ مَسْمُورٍ
 در تاریخ ظهور پیغمبران و رهبران اجتماعی در طول قرون وسطی،

۱ - سوره بنی اسرائیل - آیه‌های ۹۳ و ۹۲ - ۹۰.

۲ - سوره القمر - آیه‌ی ۲.

آغاز دعوت و ادعای رهبری همواره با نشان دادن و آوردن نوعی «معجزه» همراه بود، به عبارت دیگر: شرط نخستین ادعای رسالت و رهبری و گرویدن توده‌ها، همیشه ارائه کارهای شگفت‌انگیز یا به اصلاح «معجزه» بوده است. این مسئله را ما، در نهضت‌های مانی، مزدک، به آفرید و مقتع بیادداریم.

«حلاج» با آگاهی از این سنت و بدعت تاریخی - مذهبی برای آغاز دعوت و ترویج عقاید الحادی و «انسان‌خدائی» خود، آموختن معجزات و کراماتی را لازم می‌شمرد... و این: یکی از انگیزه‌های اصلی حلاج در سفر به هندوستان و چین بوده است.

«احمد محاسب» می‌گوید: معتضد (خلیفه عباسی) مرابسوی هند فرستاد، یکی بامن در کشتی بود - بنام «حسین بن منصور حلاج» وقتی از کشتی بیرون شدیم، به او گفتم: برای چه اینجا آمده‌ای؟ حلاج گفت: برای آنکه جادو بیاموزم و خلق را بسوی خدا (اشاره به خود) دعوت کنم^۱

«محاسب» در جای دیگر می‌گوید: وقتی که از کشتی پیاده شدیم به ساحل نشسته بودیم، پیری را دیدم که روی در ساحل داشت، «حسین منصور» از او پرسید: آیا اینجا کسی هست که «سحر» بداند؟ آن پیرمرد گبه ریسمان بیرون آورد و از هم‌دیگر باز کرد و در هوا بیانداخت، آن ریسمان را باد می‌برد و پیرمرد ریسمان بگرفت و به ریسمان سوی هوا رفت، پیرمرد پرسید: از این چنین می‌خواهی؟ حلاج گفت: آری! پیرمرد گفت: در این شهر (هند) مثل این بسیار است... حلاج باز گشت و به من گفت: برای این جادو به هند آمده‌ام... آنگاه حلاج از ما جدا شد و وقتی به بغداد باز آمدم، شنیدم که حلاج

۱ - المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - ابن جوزا - ج ۶ - ص ۱۶۱ .

دعوی‌های شگفت میکند و افسانه‌های بسیار درباره او روایت میشد. ۱

«حلاج» در هندوستان و چین با بسیاری از پیروان مانی، مزدک و بودا ملاقات و گفتگو کرد. آشنائی و مطالعه آثار ماده گرایان و ملحدان هندوچین باستان، در قوام اندیشه و تکامل فکر انقلابی و الحادی حلاج نقشی اساسی و روشن داشت.

تأثیر فلسفه مانی - مزدکی و شاخه مترقی بودائیسیم (زن) و به خصوص: اندیشه‌های مادی و الحادی «چارواکا»ها و «یانگچو» در آثار و اندیشه‌های حلاج، بخوبی نمایان است.

اندیشه‌های «چارواکا»ها درباره شناخت کیهان و تحول آن، به قدیمی‌ترین ادراک خود بخودی جهان‌تعلق دارد، طبق این آئین، همه اشیا محسوس (جاندار و بی جان) از ۴ عنصر اولیه مادی (آب - هوا - آتش - خاک) ترکیب است^۲ حلاج نیز با تأثیر پذیری از مکتب مادی «چارواکا»ها، در شعرهای خود، جهان و هستی را زائیده و حاصل ترکیبات عناصر مادی (آب - آتش - هوا و خاک) می‌داند:

جمع اجزایم کنید

از جسم نیرات.

از هوا، آنگه ز آتش.

و آنگه از آب فرات

پس بکاریدش به خاکمی،

۱ - شرح شطحیات - ص ۲۲۶. (و نیز) تاریخ طبری - ۶۸۷۵.

۲ - آئین هندو-ک. م. سن - ص ۹۲.

خاک آن ، خاک موات . . .

پس چو هفتم روز آید

می‌دمد خیرالنبات^۱

این شعر درعین حال تکامل و دیالکتیک وجود را نشان می‌دهد. در مرکز آئین اخلاقی ماده گرایان هند باستان ، انسان قرار دارد نه نیروهای آسمانی ، این آئین از انسان نمی‌طلبد که به نیایش درآید ، بنماز بایستد ، و با خدای خود یگانه شود ، بلکه عزت و استقلال انسان‌ها را توصیه میکند . . . مفهوم آفرینی «چارواکا» هاسرشار از «آته‌یسم» و ذهن نفی و انکار باورهای دینی و متولوژیکی است ، به عقیده آنها استغاثه‌ها و نیایش‌های ملکه تی بیانگر امیدهای عبث افراد ناتوان ، ضعیف‌النفس و درمانده است.^۲

«چارواکا» هارزش و آمریت کتاب‌های مذهبی را نفی می‌کردند ، به عقیده آنها ، نویسندگان «ودا» ها (کتاب مقدس هندوان) دروغ‌گویان گستاخ و دلقکانی اهریمنی بوده‌اند که یک سلسله گفته‌های دروغ را سرهم کرده و مردم را فریب می‌دادند.^۳

«حلاج» با تأثیر پذیری از این اندیشه‌ها و با آگاهی از عقاید ماده گرایان و زنادقه ایرانی ، به تنظیم و تدوین عقاید الحادی و «انسان‌خدائی» خود پرداخت و در طی این پروسه ، اندیشه‌های مترقی خود را در باب «اصالت انسان» آورد و با «انسان‌خدائی» و «انال‌حق» خود ، انقلابی را در فلسفه شرق ، دامن زد .

۱ - اشعار حلاج - ص ۲۶

۲ - اخلاق درهنا، وچین باستان - زاموشکین - ص ۱۴ و ۱۵ .

۳ - ادیان و مکتب‌های فلسفی هند - داریوش شایگان - ج ۱ - ص ۲۱۴ .

روشن است که «حلاج» به فلسفه، بعنوان يك هدف نگاه نمی کرد، بلکه فلسفه، وسیله و ابزاری بود برای پیاده کردن هدف های اجتماعی-سیاسی او. بهمین جهت است که تبلیغات مترقی و «انسان خدائی» حلاج (برخلاف تبلیغات اکثر ماده گرایان و زنادقه قرن سوم هجری) از حوزه های آکادمیک به حوزه های اجتماعی کشیده میشود.

«حلاج» تحت تأثیر اندیشه های ماده گرایان هند، پیروان خود را از ذکر نام خدا باز میداشت و می گفت: گفتن «لااله الاالله» ممنوع است.^۱ او در تبلیغات و تعلیمات خود، به پیروان خود و به توده ها یادآور میشد که: «تونوحی، توموسائی، تومحمدی»^۲ و بدین ترتیب با شخصیت بخشیدن به توده ها، تأکید میکرد که: هر انسانی پیغمبر و «امام زمان» عصر خویش است و باید به مسئولیت و رسالت خود عمل کند.

بطوریکه گفته ایم: «حلاج» تحت تأثیر اندیشه های مانوی و مزدک نیز بوده است، این تأثیر در بیشترین مورد از مقوله «نور و ظلمت» مانوی می باشد:

جمع اجزایم کنید!

از جسم نیرات^۳

یا:

هیکلی الجسم نوری الصمیم^۴

آثار و تألیفات از «حلاج» نشان دهنده این تأثیر پذیری می باشند.

۱ - مذهب حلاج - ۱۱۸.

۲ - تاریخ فخری - ص ۳۵۷ (و نیز) المنتظم - ج ۶ - ص ۱۶۲

۳ - اشعار حلاج - ۲۶.

۴ - اشعار الحلاج قطعه ۵۳

«ابن ندیم» از کتاب‌های زیر نام می‌برد :

۱ - حمل النور والحیة والأرواح

۲ - کتاب نورالنور

۳ - کتاب شخص الظلمات^۱

اما «نور» (که سرچشمه نیکی‌ها است) و «ظلمت» (که زاینده بدی‌هاست) در نظام فکری حلاج از قالب متافیزیکی بیرون می‌آید و به تضاد گرایی و روابط متقابل می‌پیوندد و نوعی «دیالکتیک عینی» را در بطن یک فلسفه این‌جهانی، عرضه می‌دارد.

مهم اینست که «حلاج» در کتاب «شخص الظلمات» (برخلاف مانی و مزدک)، «شخص» را بر «ظلمت» افزوده است - و این نشان دهنده «تفکر مادی» او است در تأکید این مسئله که «ظلمت» در جهان، عنصری مادی و زمینی است که «نور» اسیر آن شده و پیوسته در تلاش و پیکار است تا خود را از آن رهائی بخشد. حلاج همچنین «نور» و «روشنائی» را (برخلاف مانی) مقوله‌ای «متافیزیکی» و «روحی» نمیداند، بلکه با افزودن «جسوم» بر «نیترات»، بر جسم بودن و مادیت «نور» تأکید میکند.

اشعاری که اندیشه‌های مترقی حلاج را بازگو میکردند، اگر اگرچه بطور کلی، سوزانده شده‌اند، اما تعدادی از آثار و اشعار موجود او، دارای ذخایری از اندیشه‌های الحادی و دیالکتیکی می‌باشند، این آثار بسروحدت و پیوستگی متقابل اشیاء، تبدیل و تحول اشیاء به یکدیگر - و برپیدائی و ناپیدائی آنها، تأکید می‌نمایند :

معرفت در ضمن تکره مخفی است و تکره در ضمن معرفت مخفی است . ۲

۱ - الفهرست - ص ۳۵۸

۲ - شرح شطحیات - ص ۲۲۸ .

یا،

نا بینالی بینایم، نادانی دانایم^۱

یا:

من همان شیخ کبیرم

پایه ای دارم بلند

پس شدم طفلی

مرا

این دایگان گهواره بند

مأمّنم زیر لحدّها

در میان شوره زاران

مادرم زائید -

آری

والدخویش (این عجب دان!)

دخترانم نیز گشند، آه، یکسر خواهرانم

نیست این کارزمانه

نیست این کارزناهم^۲

ویا:

روانهایم و روانید و پیش ماچه عیان

ولیک جمله نهانیم از شما یکسر

روانهاید و روانیم و نیک می بینیم

که سایه سایه فرومانده اید پشت اندر^۳

۱ - اشعار حلاج - ۱۳ .

۲ - ایضا - ص ۲۴ .

۳ - ایضا - ص ۲۸ .

در جهان بینی دیالکتیکی: «هستی هر چیز نامتناهی عبارتست از برخورداری نطفه نابودی لحظه تولد و لحظه مرگ خویش، در وجود درونی خود...» بنابراین: هر موجود، هر اندیشه و هر نهاد، در بطن خود جوانه‌ای از مرگ، جوانه‌ای از تضاد درونی به همراه دارد که بتدریج موجبات نابودیش را فراهم میسازد. اما بر این تغییرات، بلافاصله جنبه دیگری می‌پیوندد - بطوریکه دوباره از مرگ، زندگی نسوبی متولد میشود، لذا کلید ترقی و تکامل در اینست که: مرگ: خلاق و مولد است.

این اصل - که در شکل ساده خود، در فلسفه شرق به شکل «تناسخ» جلوه میکند، یک اصل اساسی دیالکتیک مادی است.^۱ قفنوس (سمندر) در آتشی که خود بر افروخته است «مطلقاً» نابود نمیشود، بلکه از خاکستر آن، قفنوس‌های دیگری متولد میشوند و... این تناسل و تناسخ خود بخودی (ضرورت و سرنوشت طبیعی) تنها طریقه عملی رد نظریه «خلقت» است. برای جهانی که خود، خویشتن را خلق میکند، دیگر نیازی به «خالق» نیست.

چنانکه گفتیم^۲: بنظر حلاج مرگ: نفی و نیستی «مطلق» نیست. در فلسفه حلاج آنچه که خود را نقض میکند، خود را در نیستی مطلق و مجرد منحل نمی‌کند، بلکه آن چیز اساساً خود را تنها در نفی محتوای ویژه و موضوع معین خویش منحل میکند. به عبارت دیگر: نفی یک مقوله، نفی تمام آن مقوله نیست.

«حلاج» با اعتقاد به این اصل دیالکتیکی است که معنقد میشود: گورهر «نهاد» گهواره «نهاد برتر» است.

۱ - مؤلف به حالت «روحی» تناسخ واقف است. به این جهت آنرا با

«شکل ساده...» مشخص کرده است.

۲ - کتاب حاضر - ص ۱۴۸.

اقتلونی (بکشید مرا)! باثقاتم!
 چیست در قتلتم؟ حیاتم
 ومماتم در حیاتم—
 وحیاتم در مماتم.^۱

و «مولوی» بعد از چند قرن - بی شك - از این اندیشه دیالکتیکی
 حلاج تأثیر گرفته و گفته است:

أقتلونی یاثقاتی لانماً
 إن فی قتلی حیاتی دائماً
 إن موتی فی حیاتی یافتی
 کم افارق موطنی حتی متی

پیش من این تن ندارد قیمتی
 بی تن خویشم فتی ابن الفتی
 خنجر و شمشیر شد در بحان من
 مرگ من شد بزم و نرگستان من^۲

بدین ترتیب: تفکر فلسفی «حلاج» نظریه متافیزیکی علت «بیرونی»
 را مصممانه رد میکند و از این پایگاه فکری و فلسفی، بسوی نهادهای الهی
 و عرفانی هدف گیری و شلیک می نماید. بنا بر این، «انسان خدائی حلاج»
 و طغیان او بر علیه خدا و خلیفه (خدایگان) دقیقاً از تفکر مترقی و دیالکتیکی
 او سرچشمه می گیرد...

* * *

از نظر اخلاقی نیز مکتب حلاج، پیشرفته تر از اخلاق عرفانی -

۱ - اشعار حلاج - ص ۲۱.

۲ - مثنوی - دفتر اول ص ۷۶ (و نیز) دفتر سوم - ص ۱۹۸.

مذهبی و مترقی تر از تعالیم اخلاقی مانوی - مزدکی است. در اخلاق عرفانی - مذهبی، برای رسیدن به «حق» باید نفس و قلب را کُشت و در اخلاق مانوی - مزدکی نیز برای آنکه روان نجات یابد و از اختلاط با تاریکی منع شود، می باید نفس را کُشت و «زُهد» پیشه کرد و از نعمات طبیعی و مادی زندگی «پرهیز» نمود.^۱

حلاج - برعکس - نه تنها به فنا و نابودی قلب و کشتن نفس - و به زُهد و پرهیز معتقد نیست، بلکه زنده کردن و تجدید حیات قلب و نفس انسان را خواستار است. این حقیقت را - حتی «ماسینیون» و دیگر مستشرقین غربی نیز تأیید میکنند.^۲

خصوصیت دیگری که تفاوت اساسی فلسفه حلاج را با عقاید «مزدک» آشکار می نماید اینست که: «مزدک» به اسم مذهب و «خدا» حرف میزند.^۳ در حالیکه حلاج - با اعتقاد به «انسان خدائی» - بر علیه خدایان ملکوتی سخن میگوید.

حلاج به «عقل» انسان ارزش و اعتبار میدهد و تأکید میکند: «آنچه می گویم بادیده عقل بنگر...»^۴ او معتقد است که تنها عقل و اندیشه آزاد می تواند پدید آورنده فضیلت واقعی باشد، نه دین و اعتقاد به خدا. بر این اساس، حلاج از آنانی که در جستجوی خدا، عقل و اندیشه خود را از دست داده اند، انتقاد میکند و باطنزی آگاهانه، وجود «او» (خدا) را نفی و انکار می نماید:

۱ - سلطنت قباد و ظهور مزدک - آرتور کریستن سن - ص ۸۷.

۲ - مذهب حلاج - ص ۴۳.

۳ - بالشویسم در ایران قدیم - سید محمد علی جما لزاده - ماهنامه کلاه

شماره ۳ - ص ۵.

۴ - اشعار الحلاج - قطعه ۲۲ و ۶۶.

آنکه افسار عقل داد از دست
جز بریشانی، خود چه طرفی بست؟
(هریک از رازها، فریبی است تازه)
تا به حیرانی، دم زند: «او» هست؟

مبارزه بر علیه خرافه پرستی مذهبی، ممکن است بر دو گونه انجام گیرد:
۱ - بر اثر پایگاه اجتماعی فرد و موقعیت دین در کشمکش های
سیاسی - اجتماعی، که منجر به شناختی یکجانبه و «دوره ای» از دین
میشود نه منتهی به شناختی تاریخی.

۲ - بر اثر شناخت خاستگاه تاریخی دین - که همواره
نقش «تُرْمُز»ی را در مبارزات طبقاتی توده ها داشته و بعنوان «ترباک القلوب»
وسيله ای برای حفظ نفوذ اشراف و اربابان در مناسبات اجتماعی و ادامه
اسارت و انقیاد زحمتکشان بوده است.

بنابر آنچه که گفتیم - بلافاصله - روشن میشود که «حلاج» دارای
شناخت نوع دوم بوده است. او پس از تحقیق و تفکر بسیار و با مجهز شدن
بیک فلسفه مترقی بخوبی دریافت که: انسان، سازنده دین است، نه دین
سازنده انسان. «دین همانا آگاهی به خود و احساس به خود برای انسانی
است که هنوز بر خویش فائق نیامده و یاد و باره خود را از دست داده است...»
... حلاج پس از بازگشت از هندوستان و آمدن به «بغداد» بدیدار
دوست خود (شبللی) رفت و به او گفت:

«یا بابکر! دست بر نه! که ما قصد کاری عظیم کرده ایم چنان کاری که
خود را کشتن در پیش داریم...»

حلاج با آگاهی از سرنوشت خونین زندان و ماده گرایان، دارای
دانشی آینده نگر و عاقبت اندیش بود:

۱ - اشعار حلاج - ص ۶۲.

۲ - تذکرة الاولیا - ص ۵۸۹.

... و مرا بکشند، و مرا بیاویزند، و مرا بسوزانند، و مرا برگیرند، صافیات من، ذاریات (بادهای تند) شود، آنچه در لجه جاریات اندازند، هر ذره‌ای که از آن بیرون آید، عظیم‌تر باشد از راسیات (کوه‌های بلند) ...^۱

حلاج عاقبت اندیش بود، اما این دانش و دانائی بهیچ وجه «مصلحت اندیش» و «سازش‌کار» نبود، ضرورت چنین دانش و بینشی و درون‌نمایه عشق او به خلق‌ها: خطر کردن و نهراسیدن بود:

«عشق

تا نهفته است

در معرض هلاکت و نابودی است.

عشق

وقتی به امن و امان رسد

که با خطری

روبرو گردد.^۲

عشق، از نظر «حلاج» فعال بودن است نه فعل پذیری، پایداری است نه اسارت. عشق او به خلق، يك عشق انحصاری نیست، بلکه يك عشق ایفاری است - و چنین است که بهنگام مرگ، کسی در آن میان از او پرسید که: عشق چیست؟ «حلاج» گفت: امروز بینی، و فردا بینی، و پس فردا... آن روزش بکشتند و دیگر روز بسوختند و سیوم‌روز خاکسترش بیاد بر دادند، یعنی: عشق اینست ...^۳

بدین ترتیب «حلاج» با آگاهی و بر خورداری از يك دانش عمیق فلسفی - اجتماعی، به تبلیغ و بیداری توده‌ها و ترویج اندیشه الحادی و «انسان‌خدایی» خود پرداخت.

۱ - شرح شطحیات - ص ۴۴۲.

۲ - اشعار الحلاج - قطعه ۲۴.

۳ - تذکرة الاولیاء - در ذکر شهادت حلاج - ص ۵۹۱.

«ابن طقطقی» درباره «حلاج» می نویسد: ... و سپس فساداندیشه و دگرگونی روش او آشکار گردید و از مذهبی به مذهب دیگر پیوست. «ابوریحان بیرونی» درباره «الحاد» و «ارتداد» حلاج می نویسد: ... سپس ادعای «حلاج» این شد که «روح القدس» در او حلول کرده و خود را «خدا» دانست.^۲

«ابن ندیم» که از ابوریحان به زمان «حلاج» نزدیک تر است، با «بیرونی» همداستان است که «منصور حلاج» مُلحد بوده است.^۳ مؤلف دیگری می نویسد: «انا الحق» حلاج قیام بر علیه قدرت و اهمیت مخصوص خدا بوده است.^۴

عیب بزرگ الحاد و ماده گرائی قرن سوم هجری، این بود که مبارزه بر علیه خرافه پرستی و دین، با حل مسائل اجتماعی - سیاسی آن عصر پیوند نداشت.

«ماده گرائی» در قرن سوم هجری - به عنوان يك جنبش - بطور کلی از مبارزه های سیاسی، دور ویر کنار بود و چنانکه گفته ایم: مبارزات الحادی در قلمروهای «آکادمیک» محدود بوده است. مبارزه با دین - که بهترین وسیله برای اسارت روحی توده ها بود - اگر چه به نهادهای دینی جامعه، ضربه های خرد کننده ای وارد ساخت، اما با خطر ضعف رابطه و پیوند با توده ها، از مسائل اساسی جامعه و مبارزه سیاسی - برای ایجاد يك نظام اجتماعی جدید - بیگانه بود.

حلاج - به عنوان يك انسان انقلابی و آگاه و بنام يك متفکر جامعه گرا،

۱ - تاریخ قخری - ص ۳۵۵.

۲ - ترجمه آثار الباقیه - ص ۲۷۵.

۳ - الفهرست - ص ۳۵۸.

۴ - فلسفه شرق - ص ۴۲۲.

بخوبی میدانست که مبارزه الحادی و آتئیستی، ابتداء بایدیک مبارزه اجتماعی - سیاسی باشد، زیرا: وقتی مناسبات استثماری و نهادهای فاسد سیاسی جامعه از بین رفتند، خرافه پرستی مذهبی و متافیزیکی نیز از بین خواهد رفت. «حلاج» با چنین تفکری، در اکثر نهضت‌ها و مبارزات اجتماعی - سیاسی زمانش، شرکت فعال داشت.

«این ندیم» می‌نویسد: حلاج نسبت به پادشاهان جور و دروازه‌گون کردن حکومت‌ها از ارتکاب هیچ‌گونه بزرگی، روی گردانی نداشت^۱
 «عبدالقاهر بغدادی» تأکید میکند: حلاج مردی انقلابی و طغیان‌گری بی‌بال بود تا جائیکه دستگاه خلافت از بیم شورش - به دشمنی او برخاست و به زندانش افکند.^۲

مستشرقین نیز یاد آور میشوند که: حلاج را بیشتر به جهات و علل سیاسی کشتند.^۳

بنابراین: وقتی مستشرقین بورژوا^۴ و اسلام‌شناسان «محترم»^۵ تأکید میکنند که: «حلاج فردی دیوانه و بی‌مسئولیت بوده که با هیچ جامعه‌ای از جوامع بشری رابطه نداشته است ...» اینگونه نظرها را باید کوشش‌های «ریاکارانه» ای دانست که برای «مسخ» چهره اندیشمند و انقلابی حلاج، بکار میرود.

حلاج، يك متفكر برجسته، يك وجدان بيدار و آگاه اجتماع، يك

۱ - الفهرست - ص ۳۵۸

۲ - الفرق بين الفرق - ص ۲۷۲

۳ - مذهب حلاج - ص ۳۱

۴ - روزه آرنالدز - مذهب حلاج - ص ۱۹۲ و ۱۱۲

۵ - دکتر علی شریعتی - روش شناخت اسلام - ص ۱۶ و ۱۵

«شیرِ پشته تحقیق»^۱ و یک سیاستمدار اندیشمند بود. او در علم سیاست، دستی بلند و اطلاعی عظیم داشت و رسالات فراوانی در سیاست و وزارت نوشته که چند جلد آنرا بدوست نزدیک خود (حسین بن حمدان - عامل کودتای ۲۹۶ هجری بر علیه خلیفه) اهداء کرده بود.

نبوغ سیاسی «حلاج» آنچنان بود که پذیرفتن خلافت را به او پیشنهاد کرده بودند. این امر، بیش از پیش مسلم میدارد که فلسفه و جهان بینی «حلاج»، از ابعاد سیاسی - اجتماعی مترقی و گسترده ای برخوردار بوده است.

نابودی بیش از صد ها تألیف و رساله^۲، کار آسان و پیش پا افتاده ای نیست، بلکه کلی امکانات و «مجوّز» هم می طلبد و بیک تصفیه و «پاکسازی» بیشتر شباهم دارد تا به تعصب و کله خشکی.

«سیاست حلاج زده ای» که سالها پس از مرگ او رواج و رونق داشته است، ارزشهای مادی و سیاسی - اجتماعی عقاید حلاج را شدیداً تا کبد و تأیید مینماید. «ابن مسکویه» تصریح میکند که: ناشران، و ژاقان و کتاب فروشان را احضار کردند و از آنها «تعهد» گرفتند که دیگر، کتاب های حلاج را نفروشدند و منتشر نسازند.^۳

*

با بسط و توسعه مناسبات فئودالی و تشدید استثمار و ظلم بر توده های زحمتکش، تعالیم جبری مذهبی نیز به «اخلاق رسمی» قلمرو خلافت مبدل

۱ - تذکره الاولیاء - ص ۵۸۳.

۲ - روزبهان بقلی میگوید: ... از «جا کوس کردی» شنیدم که ... «حسین بن

منصور» ... تألیف کرده بیشترین در بغداد بسوختند

(شرح شطحیات - ص ۴۵۵).

۳ - تجارب الامم - ج ۱ - ص ۸۲.

شد. طبقات استعمار گر برای ادامه سلطه خود و تثبیت و تحکیم نظام فتودالی و برای استمرار اسارت و انقیاد توده‌ها، قوانین و آیات الهی را بیش از پیش تبلیغ و ترویج میکردند.

روحانیون و علمای فتودال تا کیدمی نمودند: بدانید که زندگانی دنیامناعی فریبنده و کم ارزش است و جهان آخرت برای پرهیزگاران بسیار بهتر است. ۱. . . یا: خدا بعضی را بر بعضی دیگر برتری داده است تا عده‌ای (بوسیله ثروت) گروهی دیگر را به خدمت خود در آورند ۲. . . از بابان دین و دولت به این وسیله حاکمیت اشراف و فتودال‌ها را یک «مشیت الهی» میدانستند و به زحمتکشان توصیه میکردند که: «باید به رضای خدا راضی بود».

«حلاج» در این زمان، بیش از پیش در فعالیت‌های سیاسی و ایدئولوژیکی شرکت داشت. او دریافته بود: هنگامی که توده‌ها بر «خدا» و خدایگان (خلیفه) تسلط و تفوق یابند، بر تاریخ خویش نیز استیلاء خواهند یافت. با این اعتقاد، او در تئوری و در عمل بر علیه این دو طغیان میکند:

پیکار با خدا نکردن، دیوانگی است
و دل به آشتی او خوش داشتن، نافرمانگی ۳

یا:

کافرم به دین خدا

- ۱ - سوره نساء - آیه ۷۷ - سوره آل عمران - آیه‌های ۱۹۷ و ۱۸۵ و سوره‌های دیگر.
- ۲ - سوره زخرف - آیه ۳۲ - سوره طه - آیه ۱۳۱ - سوره نسا - آیه ۳۲ و سوره‌های دیگر. (قرآن - ترجمه الهی قمشاهی)
- ۳ - قوس زندگی - ص ۲۶ - اشعار حلاج - ۱۲۸.

کفران
 نزدین
 هنر بود
 و بر مسلمانان
 زشت. ۱

در شناخت «انسان-خدائی» و چگونگی تبلیغ و ترویج عقاید حلاج و سرودن خلقی عظیم به او، باید چند نکته «ظریف» و در عین حال اساسی را در نظر داشت.

در حقیقت، حلاج با آگاهی و هوشیاری سیاسی-اجتماعی خود، در ترویج و تبلیغ الحاد و «انسان-خدائی»، به نحو «ظریف» و شایسته‌ای عمل کرد. عدم شناخت و فقدان آگاهی از «شکل‌شناسی» نهضت حلاج هم‌اکنون محققین زندگی او را به داوری‌ها و نتیجه‌گیری‌های نادرست کشانیده است. مثلاً: «دکتر صاحب‌الزمانی» با آنکه به گوشه‌روشنی از حقیقت «أنا الحق» حلاج اشاره می‌کند، اما سرانجام نتیجه می‌گیرد: اگر «أنا الحق گوئی حلاج» بمعنی دعوی خدائی بشمار میرفت، توده‌های متعصب پیش از هر کس، از گستاخی مذهبی او، در خشم فرو می‌رفت، لیکن در متن تمام گزارش‌ها منعکس است که خلیفه، حلاج را در «زندادان» میکند و باز هم خلق، همچنان بدیدن او می‌روند... بی شک، اینگونه داورهای به‌ظاهر منطقی-چنانکه گفته‌ایم-ناشی از عدم آگاهی از «شکل‌شناسی نهضت حلاج» است.

ما، شرایط اقتصادی-اجتماعی و زمینه‌های فرهنگی ظهور

۱- اشعار حلاج - ص ۷۸.

۲- خط سوم - ص ۲۲۵.

«حلاج» را نشان داده‌ایم، اما باید توجه داشت که «حلاج» در ابراز عقاید و تبلیغ «انسان - خدائی» و ادعای «انالحق» خود، از يك زمينه ذهنی بسیار مهم و مناسب نیز استفاده کرده که در آن زمان از خصوصیات برجسته مذهب «حنبلی» بوده است.

این زمینه مساعد ذهنی، عقیده توده‌های مذهبی به شباهت خدا با انسان (Anthropomorphisme) بود که در مکتب «اصحاب تشبیه» یا «مجسمه» شکل می‌گیرد.

بنیان‌گذار مذهب حنبلی «امام احمد حنبل» بود. این مذهب پس از پایان یافتن عصر طلایی فرهنگ ایرانی - اسلامی (دوره مأمون) و آغاز «اسکولاستیک اسلامی» (علم کلام) در سرتاسر ممالک اسلامی گسترش و پیروان فراوانی داشته است.

علاوه بر «حنبلی»ها، فرقه‌های دیگری (مانند کرامیه) به تشبیه و تجسم خدا معتقد بودند.

«اصحاب تشبیه» و پیروان «مکتب مجسمه» عقیده داشتند که: خدا شبیه انسان است و دارای چشم و گوش و دست و بینی می‌باشد. عقیده به شباهت خدا با انسان، در قرآن بصورت روشن و آشکاری آمده است. قرآن می‌گوید: خدا بر تختی نشسته است^۱ و دست دارد^۲. و چشم دارد^۳ و گوش و صورت دارد^۴ و... «محمد بن کرام» (مؤسس فرقه کرامیه) می‌گفت: خداوند را جسم و اعضاء است و می‌نشیند و حرکت میکند^۵.

۱- سوره طه - آیه ۵.

۲- سوره مائده - آیه ۶۴ و سوره ص - آیه ۷۵ و سوره فتح - آیه ۱۰.

۳- سوره قمر - آیه ۱۴ - و سوره کهف - آیه ۲۶.

۴- سوره انعام - آیه ۵۲ و سوره حج - آیه ۷۵ و ۶۱.

۵- الفرق بین الفرق - ص ۳۷۹.

«هشام بن حکم» که یکی از متکلمین برجسته بود، گفت: حضرت مقدس معبود تعالی جسم است و اعضاء و اجزاء دارد و...^۱
 بنابراین: در باور و ذهن توده‌هایی که معتقد به «مذهب حنبلی» و «شبهات خدا با انسان» بودند «اناالحق» و «انسان-خدائی» حلاج، خیلی زود و راحت می‌توانست مقبول و پذیرفته شود، بدون آنکه واکنش تند توده‌های متعصب مذهبی را باعث گردد.

«حلاج» که تاریخ شکست و پیروزی نهضت‌های خلق را بخوبی مطالعه کرده بود و با آگاهی در اکثر نهضت‌های انقلابی دورانش شرکت داشت، از این زمینه گسترده مذهبی، برای تبلیغ و جلب توده‌ها، استفاده کرد و دیری نگذشت که گروه‌های کثیری از «حنبلی»‌ها به حلاج گرویدند و با توجه به کارهای شگفت و معجزات او - به خدائی حلاج، ایمان آوردند.

منابع تاریخی مختلف، همه‌جا، از حمایت و پشتیبانی بیدریغ «حنبلی»‌ها و «اصحاب تشبیه» نسبت به «حلاج» حکایت میکنند:
 ۱- نخستین گروه‌هایی که به «خدائی» حلاج، ایمان آوردند، «حنبلی»‌ها و «اصحاب تشبیه» بودند.

۲- بازرگانان و پیشه‌وران «حنبلی» برای تأمین هزینه‌های مالی «نهضت حلاج» مشتاقانه کمک و مساعدت میکردند.

۳- سیاستمداران حنبلی (مانند ابن حمدان و نصر قشوری) از دخالت حلاج در سیاست و خلافت، حمایت میکردند.

۴- «حلاج» پس از تعقیب و فرار به شوش، در محله «حنبلی»‌ها پناهنده و مخفی شد.

۵- شورش سال ۳۰۱ هجری در بغداد، با کمک و شرکت فعال

۱- ملل و نحل - شهرستانی - ص ۲۰۱.

«حنبلی»ها آغاز شد که در آن، توده‌ها، خواستار آزادی حلاج بودند.
 ۶ - شورش عظیم سال ۳۰۸ هجری در بغداد، برای نجات حلاج
 و بادستگیری و رهبری حنبلی‌ها و پیروان مکتب تشبیه (ابن عطا و دیگران)
 سازمان داده شده بود.

بنابراین، وقتی محققین ایرانی و مستشرقین غربی، عدم واکنش مخالف
 توده‌های متعصب مذهبی بر علیه «ادعای خدائی» حلاج را دلیل بر این
 میدانند که «حلاج» ادعای خدائی نکرده بود، این نظر را باید در نا آگاهی
 آنها از «شکل‌شناسی نهضت حلاج» دانست.

*

مرگ امام یازدهم (حسن عسگری) و غایب بودن فرزندش (مهدی)
 و ادعاهای برادرش (جعفر) که شیعیان امامیه او را «جعفر کذاب» لقب
 داده‌اند - جنجال‌ها و مجادله‌های بسیاری را در محافل اجتماعی و مذهبی،
 بدنبال داشت و باعث گردید تا ضمن مباحثات و مجادلات معتزله و زیدیه
 و اصحاب حدیث و سنت و مخالفت آنها با شیعیان امامیه، پیروان امامیه،
 خود نیز به دسته‌های متخاصم تقسیم شوند و ۱۴ فرقه از میان آنها بوجود
 آمد: عده‌ای منکر فرزند داشتن امام یازدهم و گروهی در این مورد مشکوک
 و مردّد بودند، جمعی معتقد به ختم امامت و جماعتی نیز مدعی غیبت امام
 دوازدهم و رجعت او گردیدند.^۱

۱ - باید دانست که مقوله «امام‌زمان» و ظهور «مهدی موعود» مخصوص
 شیعیان نیست، بلکه ملت‌های دیگر هم برای رهایی خود و استقرار عدالت اجتماعی
 همواره منتظر ظهور «موعود»هایی هستند مثلاً: هندوها برای نجات خویش به
 ظهور «ویشنو» - مسیحیان حبشه به رجعت پادشاه خود (تیودور) - یهودیان،

←

اختلاف، تفرقه و تشتت امامیه در این عصر (در موضوع امامت و غیبت) تا به آن حد رسیده بود که حتی در تعداد «امام»ها نیز بین ایشان موافقت نبود.

در زمان بروز این جنجال - که از عهد «معتد عباسی» تا زمان «مقتدر عباسی» ادامه داشت - خاندان امامی «نوبختی» - به خاطر داشتن املاک و ثروت و اعتبار شخصی و مقامات و نفوذ در باری - چشم امید شیعیان امامیه، در رد مخالفین بود. ریاست «آل نوبخت» و رهبری فرقه امامیه را در یک قسمت از این عصر (یعنی در دوره «مقتدر» و در زمان ظهور «حلاج») متکلم و فقیه معروف - ابوسهل نوبختی - بر عهده داشت.^۱

اختلافات و درگیری‌های شدید مسلمانان (شیعه و سنی) در مورد امامت و ظهور «مهدی موعود» و بحران رهبری مسلمانان از یکطرف - سیاست ضد مردمی حکومت «مقتدر»^۲، استثمار و فقر شدید توده‌ها، قحطی

— بودائی‌ها و زرتشتی‌ها هر یک در انتظار «منجی موعود» می‌باشند .
در «اوستا» و در دیگر سنت‌های زرتشتی اشاراتی در مورد ظهور «منجی موعود» وجود دارد. «مزدیسنان» در حقیقت ظهور سه تن موعود (سوشیانت) را انتظار داشته‌اند... و این خصوصیت هر ملت مغلوب و مظلومی است که برای نجات خود و بازیابی عظمت و عدالت از دست‌رفته خویش - معجزه آسا - منتظر ظهور قهرمانانی هستند تا ظهور کنند و پیاخیزند و جهان را بر از عدل و داد نمایند... نگاه کنید به: مقدمه ابن خلدون - ص ۳۱۲ (و نیز) پرتو اسلام - احمد امین - ص ۳۲۲ - ۳۱۵ (و نیز) اسلام در ایران - بطروشفسکی - ص ۸۵ و ۸۶ (و نیز) تاریخ افغانستان بعد از اسلام - عبدالحی حبیبی - ص ۸۶۷ (و نیز) تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام - محمد جواد مشکور - ص ۱۲۳ (و نیز) پشت‌ها - استاد پور داود - ص ۳۰۱.

۱ - خاندان نوبختی - ص ۱۱۵.

و گرانی و سختی معیشت، ایجاد حکومت‌های خودمختار در بعضی از سرزمین‌های خلافت و بخصوص گسترش قیام توده‌ای قرمطیان (که برابری اقتصادی و عدالت اجتماعی را تبلیغ میکردند) از طرف دیگر، همه و همه، موضوع يك تبدل و تغییر اجتماعی - سیاسی و استقرار عدل را بر زمین مطرح نموده و همه این عوامل، پیدائی يك «پیشوا» و يك مُنجی بزرگ را در باور و اعتقاد توده‌ها، بیدار کرده بود.

در این زمان «حلاج» در سراسر قلمرو اسلامی تاهند و چین یاران و پیروان فراوان داشت. توده‌های مردم در نامه‌های خود به حلاج، او را «مُعِیْثٌ» (= فریادرس) «مُضْطَلَمٌ» (= انقلابی و ریشه برانداز) و «مُجَبِّرٌ» (= اصلاح‌گر) خطاب میکردند.^۱

توجه به این نام‌ها و لقب‌ها، از یکطرف نشان‌دهنده تقدس شخصیت حلاج در نظر توده‌ها است، و از طرف دیگر: بیا تگر شخصیت انقلابی او می‌باشد. رجال و سیاستمداران بسیاری، دوستان و طرفدار حلاج بودند، از جمله این سیاستمداران میتوان: نعمان دولابی، حسین بن حمدان، نصر قشوری، ابی بکر ماذرائی، حمدقنائی، محمد بن عبدالحمید و... را نام برد. همه این سیاستمداران از دخالت حلاج در سیاست و حکومت پشتیبانی و حمایت میکردند. آنها به حلاج پیشنهاد خلافت کردند و یاران حلاج امیدوار بودند که او مقام خلافت را بپذیرد.^۲ این امر گواه صادقی است که فلسفه سیاسی حلاج از ابعاد مترقی و اجتماعی گسترده‌ای برخوردار بوده است.

حلاج، در این زمان رساله‌ها و کتاب‌هایی بر علیه دین حاکم بر جامعه و ابطال نبوت نوشت و در سخنرانی‌های بسیاری به تشریح «انسان

۱ - تاریخ طبری - ص ۶۸۸۶.

۲ - قوس زندگی - ص ۳۵.

خدائی» خود پرداخت. او در کتاب‌های خود ادعای خدائی میکرد و «با قرآن معارضه می‌نمود». در بعضی از کتابهای خود، حلاج گفته بود: «من هلاك كننده قوم «نوح» و «عاده» و «نمود» هستم.^۱ ... «روز بهان بقلی» می‌نویسد: منکری «حسین بن منصور» را معارضه کرد و گفت: دعوی نبوت میکنی؟ حلاج گفت: آف بر شما باد! که از قدر من بسی کم میکنید.^۲ مستشرقین تأکید میکنند: فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی و ایراد سخنرانی‌های پرشور، حلاج را در معرض خطرهای بسیار قرار میداد^۳ برای محفوظ بودن از این خطرهای بسیار بود که حلاج در سفرها و فعالیت‌های سیاسی خود همواره تغییر لباس و قفاهه میداد بطوریکه گاهی لباس صوفیانه و زمانی جامه‌های معمولی و جلیقه‌های دکمه‌دار و در نواحی مرزی لباس سربازی می‌پوشید تا از نظر مأموران و جاسوسان خلیفه پنهان باشد.^۴

حلاج زمینه يك نهضت توده‌ای و مقدمات يك انقلاب بزرگ را فراهم می‌ساخت و نیروی عظیمی از خلق را در اختیار گرفته بود و نهضت‌های انقلابی عصر او - مانند نهضت قرمطیان - از همین قدرت و نیرو تغذیه میکردند.

تبلیغات وسیع حلاج، با گسترش و نفوذ نهضت قرمطیان همراه بود. تبلیغ «انسان‌خدائی» و نوشتن رسالات الحادی و ایراد سخنرانی‌های پرشور سیاسی و اجتماعی از طرف حلاج، همواره با اقدامات و فعالیت‌های سیاسی قرمطیان هماهنگی داشت.

در سال ۲۹۴ هجری قمری قرمطیان به مکه حمله کردند و مراسم «حج» را

۱ - شرح شطحیات - ص ۲۳۸ (و نیز) تاریخ طبری - ص ۶۸۸۹ و ۶۸۶۶.

۲ - شرح شطحیات - ص ۲۳۶.

۳ - مذهب حلاج - ص ۲۲.

۴ - اینگونه عملیات دقیقاً با آورشیوه‌های پارتمیزانی قرمطیان است.

تعطیل نمودند و اموال و اشیاء قیمتی درون «کعبه» را، مصادره کردند. «ابن جزار» می گوید: ... یکی از قریه‌مطلبان سوار بر اسب خود وارد خانه خدا شد و به مردمی که در آنجا بودند ندا داد که: «ای خران! شما این خانه سنگی را سجده می کنید و گرد آن می چرخید و به اکرام و احترامش می رقصید، بر دیوارهایش چهره میسائید و فقیهان شما، که معتقد بآن نور هیران شما هستند، چیزی بهتر از این به شما نمی آموزند... و برای محو این خرافات جز این شمشیر باقی نمانده است!

در این زمان، حلاج تصمیم گرفت تا «ابو سهل نوبختی» را در سبک باران خود در آورد و به تبع او، هزاران هزار شیعه امامی را که در قول و فعل تابع او امر او بودند، به کیش و عقاید خود معتقد کند.^۲

«حلاج» در سفرهای خود به مراکز عمده شیعه (مخصوصاً در قم و بغداد) به تبلیغ و ترویج عقاید خود پرداخت. او ابتداء خود را رسول امام غایب و دلیل و «باب» امام زمان معرفی کرد، اما همینکه کثرت پیروان و یاران خود را دید، ادعا کرد که «امام دوازدهم» (مهدی موعود) وفات یافته و دیگر امامی ظاهر نخواهد شد.

ادعای «حلاج» - در مورد مرگ امام زمان - در حقیقت، اعلام خصومت و دشمنی آشکار با «خاندان نوبختی» بود (که سالهای سال، از طریق «بایست» و واسطگی «مهدی قائم»، املاک و ثروت‌های بسیاری اندوخته بودند).

تبلیغات «حلاج» و عقاید او، شدیداً منافع اقتصادی و نفوذ اجتماعی

۱ - کامل - ص ۶۵ (و نیز) آثار الباقیه - ص ۲۷۷ (و نیز) تاریخ فلسفه

در جهان اسلامی، ص ۱۸۷ (و نیز) نگاه کنیده: ص ۶۲ و ۶۱ کتاب حاضر.

۲ - آقای «اوتی ماسینیون» اشخاص «آل نوبخت» را جزو «غلات شیعه»

بشمار آورده اند. (ص ۵۶ و ۲۴ - فرس زندگی)

این خاندان را مورد تهدید قرار میداد.

«حلاج» در بحث‌ها و مناظره‌های فراوان با «سهل بن نوبخت»، او را به پیروی از خود خواند و بر طبق روایات موجود ادعای خدایی و معجزه کرد.^۱

«سهل بن نوبخت» که پیری دنیا دیده و زیرک بود، به پاسخگوئی و رد ادعای «حلاج» پرداخت و شیعیان امامیه را بر علیه او برانگیخت، اما نفوذ و کثرت پیروان «حلاج» روز بروز بیشتر میشد و «سهل بن نوبخت» که موقعیت دینی و اجتماعی خود را در خطر دید، باتبانی و توسل به «محمد بن داود» (امام فرقه «ظاهریه» که مدعی بوده حکمی را که بخواهد میتواند از متن ظاهری قرآن استخراج کند) و با حمایت عده‌ای از درباریان و علمای فتوادل مذهبی، توانست در سال ۲۹۶ هجری، «فتوای» بی سر و جوب و ضرورت قتل «حلاج» صادر کند و بزودی مأموران حکومتی به تعقیب و دستگیری حلاج پرداختند.

بدین ترتیب، حلاج که با تبلیغات خود، می‌رفت تا باورهای «معنوی» توده‌ها را به نیروئی «مادی» برای حرکت انقلابی رنجبران تبدیل کند، با کمک و توصیه پیروان خود - به اتفاق «کسرنائی» (از بازماندگان قیام زنج) و با نام مستعار «محمد بن احمد فارسی» در شهر «شوش» که مردم آن حنبلی و از «اصحاب تشبیه» بودند - مخفی شد.

حکم تعقیب و فتوای قتل حلاج، انعکاس گسترده‌ای در میان توده‌ها و روشنفکران و سیاستمداران بغداد داشت. در همین هنگام (سال ۳۹۶ هـ) کودتای بر علیه خلیفه، بوسیله عده‌ای از اصلاح طلبان و هواخواهان و پیروان «حلاج» (از جمله بدر اعجمی و حسین بن حمدان) صورت گرفت که در آن عده‌ای از افراد عناصر (قراعه) دست داشتند.

۱ - خاندان نوبختی - ص ۱۱۰ و ۱۱۴ (و نیز) شیبث طوسی - ص ۶۲-۶۱-۶۴

سیاستمداران، سرداران، قضات و فرماندهان بغداد، «مقتدر» (خلیفه عباسی) را خلع کردند و «عبدالله بن معنز» را که مردی شاعر و روشنفکر بود، به خلافت نشانند.

«طبری» و «ابن اثیر» می‌نویسند: مردم تردید نداشتند که کار «ابن معنز» سر می‌گیرد، زیرا اهل دولت بروی اتفاق کرده بودند، تنها کسانی که از «مقتدر» باقی ماندند: مونس خادم و غریب الخال بودند که در کاخ «مقتدر» به حمایت از او بماندند.^۱

«حسین بن حمدان» و «یدراجمی» (عاملان کودتا و اردوستان نزدیک حلاج) «عباس بن هاشمی وزیر» را کشتند و برای قتل «مقتدر» به کاخ اقامتگاه او حمله کردند. میان سربازان «حمدان» و نگهبانان کاخ خلیفه، نبرد سختی در گرفت که تا هنگام شب ادامه داشت. در این میان «ضدکودتا» و عناصر فتودال و ارتجاعی بغداد بیکار ننشسته و باتبانی و کمک عده‌ای از صرافان و ثروتمندان یهودی و با تطمیع گروهی از سرداران و سربازان، وارد پیکار شدند و بقول «ابن اثیر»: در بغداد فتنه و آشوب و کشتار شد و او با شان خانه‌های مردم را غارت کردند.... «ابن عمرویه» رئیس شرطه (شهربانی) که قبلاً با «ابن معنز» بیعت کرده بود، سپاهیان خود را جمع کرد و بفتح (مقتدر) وارد عمل شد، مردم بر او حمله کردند و گفتند ای دروغگوی ریاکار! سپس با او به جنگ پرداختند... سرانجام «حسین بن حمدان» و دیگر کودتاگران، شکست خوردند. «ابن معنز» (خلیفه جدید) دستگیر و کشته شد و «مقتدر» بار دیگر به خلافت رسید و «حسین بن حمدان» (عامل اصلی کودتا و دوست نزدیک حلاج) نیز متواری و مخفی گردید.

«مقتدر» پس از رسیدن دوباره به خلافت، بلافاصله، ریاست شهربانی

۱ - تاریخ طبری - ج ۱۲، ص ۶۸۰۷ (و نیز) کامل - ج ۱۳، ص ۷۹ و ۸۱.

۲ - کامل - ص ۸۰.

راهه «مونس» واگذار کرد و با سپاهیان فراوانی به جستجوی کودتاگران پرداخت. او بزودی «وصیف بن سوار تکین» (یکی از عاملان کودتا) و عده‌ای دیگر را دستگیر کرد و کشت. «قاضی مثنی بن یعقوب» را نیز دستگیر کردند و سر بریدند زیرا او با «ابن معتر» بیعت کرده و گفته بود که: من هرگز با کودک (مقتدر) بیعت نمی‌کنم.^۱

«مقتدر» پس از شکست کودتا، «ابن فرات» را به وزارت برگزید و او را به تعقیب و دستگیری «حسین بن حمدان» و سایر همدستانش مأمور کرد. «ابن فرات» وزیری فرومایه، چپاولگر، عیاش و فاسد بود. «صولی» می‌گوید: هرگز نشنیده‌ایم که کسی به وزارت برسد و مالک چندان طلا و نقره و ملک و ائامات شود که بهای آن به ده‌ها هزار دینار برسد بجز «ابن فرات».^۲ «ابن فرات» سه بار به وزارت رسید و در مرتبه اول ۷۰۰۰۰۰۰۰ (هفت میلیون) دینار اختلاس کرد - و در بار دوم و سوم جمعاً سه سال وزیر بود و در طول این سه سال ۱۰۰۰۰۰۰۰۰ (ده میلیون) دینار پول نقد و مقداری املاک اختلاس نمود.^۳

«ابن فرات» جاسوسان و مأموران بسیاری را در تمام قلمرو خلافت مأمور کرد تا به تعقیب و دستگیری «حسین بن حمدان» و دیگر کودتاگران بپردازند.

۱ - ایضاً - ص ۸۱ (و نیز) تاریخ طبری - ج ۱۶ - ص ۶۸۰۷

۲ - تاریخ طبری - ص ۶۸۱۲

۳ - تاریخ تمدن اسلام - ص ۳۶۵

دورنوسوم

دستگیری، محاکمه و شهادت

(۳۰۹ - ۳۰۱ هـ.ق)

بدنبال تعقیب «حسین بن حمدان»، دستگیری «حلاج» و پیروان او نیز در دستور روز حکومت عباسی قرار گرفت، زیرا که اسناد و مدارک موجود نشان میداد که «حلاج» دوست و مشاور نزدیک «حمدان» و در حقیقت مغز متفکر کودتا بوده است.^۱

با صدور این فرمان، عده‌ای از یاران و پیروان حلاج (از جمله حیدره، سمری و محمد بن قنایی) بچنگ مأمورین دولتی افتادند. «ابن-حماد» نیز فرار کرد و مخفی گردید.

در تفتیش‌ها و بازرسی‌های منزل «ابن حماد» و «قنایی» دفترچه‌هایی کشف کردند که در آن نام‌های «ابن بشر» و «شاکر» راجز و یاران حلاج یافتند.^۲

۱ - یاد داریم که: حلاج چند جلد از تألیفات سیاسی خود را به «حسین بن حمدان» هدیه کرده بود. (ص ۱۶۵ - کتاب حاضر).

۲ - تجارب الامم - ابن مسکویه ج ۱ ص ۷۹ (و نیز) نشوار المعاصره - قاضی محسن تنوخی - ج ۶ - ص ۸۲

«ابن اثیر» نیز در شرح حوادث ۲۹۸ هجری می‌نویسد: در این سال گروهی از مردم در بغداد دستگیر شدند... آنها پیروان و اتباع مردی بنام «ابن بشر» بودند که ادعای خدائی کرده بود^۱.
در کتاب‌ها و جزوه‌های کشف شده و نامه‌هایی که حلاج به یاران خود نوشته بود، اصول تشکیلات و سازمان‌های مخفی و چگونگی دعوت و بسیج توده‌ها، تشریح شده بود.^۲

«ابن مسکویه» و «ابن جوزا» می‌نویسند: نامه‌ها و مکاتباتی که از «حلاج» و یاران او کشف شد، همگی با «کلمات رمز» نوشته شده بود، بطوریکه جز نویسندگان و گیرندگان آن، کس دیگری قادر به فهم و خواندن آن نامه‌ها نبود.^۳

این روایت‌ها نشان می‌دهند که نهضت انقلابی «حلاج» دارای یک شبکه وسیع مبارزاتی و سازمان منظم و مخفی بوده و عناصری متفکر و آگاه در این نهضت، حلاج را یاری میدادند. حلاج، خود نیز در یکی از شعرهای خود به وجود این عناصر آگاه و انقلابی اشاره میکند:

همدلانی، دانای آنچه که دانسته‌ام

مرا یاراند...^۴

روایت «ابن مسکویه» و «ابن جوزا» همچنین وابستگی حلاج به نهضت فرمعیان و استفاده حلاج از «خط رمزی مُقَرَّنَط» را تأکید می‌نماید.
«ادوارد براون» نیز تصریح میکند که: حلاج در حقیقت با «قرامطه» هم-

۱- کامل - ج ۱۳ - ص ۱۱۹.

۲- تجارب‌الامم - ص ۷۹.

۳- تجارب‌الامم - ص ۷۹ (و نیز) المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - ج ۶

- ص ۱۶۲.

۴- اشعار حلاج - ص ۱۳.

پیمان و همداستان بود... و با آنها رابطه و تماس نزدیک داشت.^۱
 مأموران خلیفه ۴ سال در جستجوی حلاج بودند و در ادامه
 تعقیب، جستجو و بازرسی خانه‌های مردم - برای دستگیری حلاج و
 دیگر «کودتاگران» سرانجام در سال ۳۵۱ هجری «مخفی‌نامه» حلاج
 (در شوش) کشف می‌گردد و حلاج بوسیله «علی بن احمد راسبی»
 (حاکم جندی شاپور و شوش) دستگیر و با مراقب و محافظ بسیار،
 به بغداد اعزام می‌شود.

حلاج، پس از دستگیری، ابتداء هویت خود را انکار کرد، اما
 بخاطر جراحت و زخمی که در سرداشت سرانجام بوسیله یکی از خائنین،
 شناسائی گردید.^۲

از جمله نامه‌ها و مدارکی که از «حلاج» یافته بودند، یکی نامه‌ای بود که
 با این جمله آغاز میشد:

مَنْ: اللَّهُ ۳ هُوَ رَبُّ الْأَرْبَابِ، الْمُتَصَوِّرُ فِي كُلِّ صُورَةٍ
 إِلَيَّ: فَلَانَ...^۳

یعنی:

از: کسیکه او، خدای خدایان و در آینده و نمایان در هر صورتی
 است.

به: فلان...^۴

نامه دیگری نیز از حلاج کشف کردند که در آن بدوست خود

۱- تاریخ ادبی ایران - ج ۱ - ص ۶۱۹ و ۵۳۱.

۲- تاریخ ادبی ایران - ج ۱ - ص ۶۲۹ (ونیز) 517 - I - be Hallaj

La Passion

۳- در فرهنگ اسلامی «هوه» از اسامی خاص خداوند است.

۴- الفرق بین الفرق - ص ۲۷۲.

(احمد بن شاکر) دستور داده بود:

إهدم الكعبة - خالکعبه را ویران کن!

روشن است که این دستور العمل حلاج، با اقدامات و سیاست مذهبی قرمطیان دقیقاً مطابقت دارد.^۱ مورخین دیگر نیز تأکید میکنند که:

... مأمورین پلیس در منزل «حلاج» مدارک بسیاری بدست آوردند که حاکی از مکاتبات سزّی او با «قرامطه» بود و تمام مطالب به خط رومی و سزّی قرمطی نوشته شده بود.^۲

همچنین: نامه‌های فراوانی از پیروان «حلاج» به او یافتند که نشان دهنده این واقعیت بود که اولاً حلاج ادعای خدائی کرده و ثانیاً: توده‌های مردم به خدائی او عمیقاً ایمان و اعتقاد داشتند.^۳

حلاج پس از دستگیری و اعزام به بغداد، شکنجه و زندانی شد. «مقندر» (خلیفه عباسی) او را نزد «علی بن عیسی» فرستاد تا با وزیر سخن بگوید... حلاج را در مجلس «علی بن عیسی» (وزیر) حاضر کردند، جمعی از شریعتمداران و اربابان دین و دولت نیز حضور داشتند... «علی بن عیسی» (وزیر خلیفه) با حلاج به درشتی سخن گفت و به او دشنام‌های فراوان داد «حلاج» به دشنام‌ها و ناسزاهای وزیر خلیفه، پاسخ داد و با فریاد بر «وزیر» خسرو شید و گفت: پس کن! و بیهوده مگوی، و گرنه زمین را بر تو واژگون سازم... «علی بن عیسی» از گفتگوی بیشتر با حلاج ترسید و...^۴

۱- نگاه کنید به: ص... و ۶۲ - ۶۱ - کتاب حاضر.

۲- زندگی مسلمانان در قرون وسطی - دکتر علی مطاھری - ص ۸.

۳- نگاه کنید به: الفرق بین الفرق - ص ۲۷۲.

۴- تجارب الامم - ص ۸۵.

دستگیری و محاکمه «حلاج» موجب بلوا و شورش فیراوان مردم گردید. «کارادو» می‌نویسد: بلوا و تشنجی که دستگیری حلاج پیش آورد، فرو نمی‌نشست و تخفیف نمی‌یافت.^۱

در همین هنگام برادر «حسین بن حمدان» (عامل کودتای ۸۲۹۶) در حوالی موصل و دجله و فرات، بر علیه خلیفه شورش کرد و بسیاری از گردان آن نواحی را با خود متحد ساخت. خلیفه، سپاه‌هایی برای سرکوبی و دستگیری «حمدان» روانه «موصل» کرد و بین آنها جنگ شدیدی روی داد که در آن عده بسیاری کشته شدند.

همچنین، شورش در «طبرستان» به رهبری «اطروش» برخاست. در سایر ولایات نیز شورش‌ها و قیام‌های کوچک و بزرگ دیگری روی داد و خلیفه مجبور شد محاکمه «حلاج» را مدتی متوقف نماید و برای سرکوبی شورشیان، اقدام کند.

«حلاج» را چند روزی به «دار» بستند و بر گردش او حی افکندند که بر روی آن نوشته شده بود:

هذا داعی فرامغه - این شخص از دعوتگران (مبطلین) فرامغه است.
سپس «حلاج» را به زندان برده و محبوس کردند و «بر او بند و زنجیر نهادند». «حلاج» ۸ سال در زندان بسر برد و در طول این مدت از یکطرف توده‌ها و یاران و پیروان او (از جمله نصر قشوری که سیاه ستمداری خردمند و دانش‌پرور بود) برای آزادی و رهائی حلاج تلاش میکردند، و از طرف دیگر علما و روحانیون فتوادل و پشتیبانان درباری آنها برای انجام محاکمه و اعدام «حلاج» می‌کوشیدند.

«حلاج» در زندان نیز به تبلیغ و بیداری مردم می‌پرداخت، «عطار» می‌نویسد: ... خلیفه فرمود تا او را به زندان بردند... اما خلق

۱ - غزالی - چاپ پاریس (به نقل از مذهب حلاج - ص ۱۹۹).

می رفتند و مسائل می پرسیدند...^۱.

در این مدت، شورش «فرمطان» و دیگر قیام‌های تسوده‌ای گسترش بیشتری می‌یافت و جنگ‌های داخلی و خارجی، حکومت «مقتدر» را ضعیف‌تر و ورشکسته‌تر می‌ساخت. اختلافات درونی در بار عباسی تعویض، تغییر و دستگیری وزیرانو درباریان سابق، چنان رونق داشت که محاکمه «حلاج» را چند سالی بدست فراموشی سپرد.

در سال ۳۰۲ هجری «حسین بن حمدان» (عامل کودتای ۳۲۹۶) بار دیگر سر به شورش برداشت و به پیروزی‌هایی دست یافت و خلیفه بناچار لشکر انبوهی برای سرکوبی او فرستاد. سرداران خلیفه پس از جنگ‌های متعددی، «حمدان» را دستگیر و روانه بغداد کردند. «حسین بن حمدان» سرانجام در سال ۳۰۶ هجری، در زندان خلیفه به قتل رسید.

در سال ۳۰۶ هجری «ابن فرات» (وزیر خلیفه) از وزارت عزل و بازداشت شد و «حامد بن عباس» به جای او به وزارت رسید.

در باره صفات و خصوصیات اخلاقی این وزیر - که در حقیقت قاتل حلاج است - مورخین مطالب و روایات بسیار نوشته‌اند:

«جهشیاری» می‌نویسد: «حامد بن عباس وزیر» به بی‌ادبی و رکبک موهلی معروف بود. در این باب «تسوحی» به نقل از «ابوالحسن علی بن هشام» می‌گوید: هیچ رئیسی را هرزه‌موتر از «حامد بن عباس» ندیده‌ام. او (حامد وزیر) درباره هیچ کس از ناسزا موهلی خودداری نمی‌کرد و هر وقت خشمگین میشد هشام میداد.^۲

«هندوشاه» می‌نویسد: ... و چون «حامد» در وزارت شروع کرد،

۱- تذکره الاولیاء - ص ۵۹۰.

۲- الوزراء و الکتاب - ص ۱۱.

مردم بدانستند که او قوانین آن منصب نداند و «مقتدر» را معلوم کرد و از تولیت آن پشیمان شد و نخواست بسزودی نقض رأی خود کند، «علی بن عیسی بن الجراح» را با او مُنْضَم گردانید.^۱

با وزارت «حامد» اوضاع سیاسی- اجتماعی بغداد آشفته‌تر شد، بطوریکه بقول «ابن اثیر»: در هر محله از محلات بغداد، يك فقیه معین گماشتند که پلیس باید به فتوی و حکم آنان عمل کند. بدین ترتیب حکومت، بسیار زبون و ضعیف گردید و دزدان قوی و فعال شدند، دزدی و فساد و فتنه شیوع یافت و راهزنان در شهر به غارت پرداختند... و دختران مردم را از معابر و کوچه‌ها ربودند و مفسدان فراوان و نیرومند گردیدند.^۲

علاقه و گرایش شدید توده‌های مردم به «حلاج» و سیل ملاقات کنندگان او در زندان، روحانیون فتووال و نمایندگان سیاسی آنها را در دربار خلیفه- به سختی نگران و هراسان ساخت و باعث شد تا محاکمه و اعدام «حلاج» - بار دیگر - در دستور روز حکومت عباسی قرار بگیرد.

«عطار» می‌نویسد: ... بعد از آن، خلق را از آمدن (وملاقات با حلاج) منع کردند.^۳ «هندوشاه» نیز می‌گوید: ... و چون «مقتدر» از میل توده مردم به حلاج، آگساز شد و بعضی از نوشته‌ها و رسالات او را مطالعه کرد، به وزیر خود فرمود تا علما و فقها را بخوانند و «حلاج» را حاضر کنند و با هم بحث نمایند و آنچه حکم و فتوای شرع باشد، ما را

۱- تجارب السلف - ص ۲۵۶.

۲- کامل - ج ۱۳ - ص ۱۵۸.

۳- تذکره الاولیاء - ص ۵۹۰.

اعلام دهند تا با او، آن کنیم.^۱

در همین هنگام شورش‌ها و اعتصابات بی‌سره‌بری «ابن عطا» (دوست و پیرو حلاج) برپا گردید. در این شورش‌ها مردم بر علیه «حامد بن عباس» قیام کردند و برکناری او و آزادی «حلاج» را خواستار شدند. بدین ترتیب مأموران و سربازان دولتی، با شورشیان به زدو-خورد پرداختند و در نتیجه: «ابو محمد جریری»، «ابوبکر شبلی» و «ابن عطا» و گروهی دیگر از باران و آشنایان «حلاج» دستگیر شدند و مورد بازجویی و شکنجه قرار گرفتند.

«میرخواند» می‌نویسد: ... و «حامد وزیر» جمعی از سریدان حلاج را گرفته و ایشان بعد از تحویف و تهدید، اعتراف نمودند که ما داعیان «حسین حلاج» هستیم و نزد ما به صحت رسیده که «حسین خداست». «جریری» پس از شکنجه‌های فراوان، سرانجام در بازجویی‌های خود، تصریح کرد که «حلاج» از دین برگشته و باید او را کشت. «شبلی» نیز (که زمانی از بزرگان ترک بوده و در «دماوند» دارای املاک فراوان بوده است) پس از شکنجه‌ها و تهدیدهای بسیار، به انکار و نفی عقاید «حلاج» پرداخت و او را به کفر و الحاد متهم ساخت.

سپس، از «ابن عطا» بازجویی شد و او گفت: «من سرید و از پیروان حلاج هستم و با اندیشه‌ها و عقاید او موافقت کامل دارم». «ابن عطا» با همه شکنجه‌هایی که برای انکار عقاید «حلاج» تحمل کرده بود، در دادگاه، منش و شخصیت انقلابی خود را بخوبی نشان داد. در این مورد روایتی از «سَلَمی» - وجود دارد که بسیار روشنگر

۱- تجارب السلف - ص ۱۹۹.

۲- روضة الصفا - ج ۳ - ص ۵۵۲.

است. ۱.

... «ابن عطا» در داد گاه، در صف مقدم و در مقابل قضات و فقها نشست، «حامدوزیر» از این گستاخی و جسارت «ابن عطا» خشمگین گردید. قاضی داد گاه (در حالیکه متن بازجویی‌ها و گفته‌های «ابن عطا» را به او نشان می‌دهد) می‌پرسد:

قاضی: آیا این خط تو نیست؟

ابن عطا: بله! این خط منست!

قاضی: بنابراین تو با این عقاید موافقی؟!!

ابن عطا: بله! من با عقاید حلاج موافقم (و در حالیکه خود را آماده و جمع و جور میکند، ادامه می‌دهد):

ابن عطا: شما از «حلاج» چه میخواهید؟! چرا او را شکنجه و آزار می‌دهید؟ معنای این رفتار پراز کینه و حسادت چیست؟! اموال و دارایی مردم را می‌گیرید و بنفع خود مصادره می‌کنید، از قتل و غارت و آزار توده‌ها ابائی ندارید، آزاد مردان و اندیشمندان را مورد تعقیب و کشتار قرار می‌دهید، هر اندیشه علمی و انسانی را بنام «زندگه» سرکوب می‌کنید، حالا با «حلاج» و با این عقاید و اندیشه‌های شریف و انسانی چه کار دارید؟ ...

حامدوزیر: (که از سخنان «ابن عطا» خشمگین شده، فریاد میکند):
آرواره‌هایش را ... (دژخیمانی که بعنوان محافظ! در داد گاه حضور دارند با مشت‌های گره کرده، بر دهان و دندان‌های «ابن عطا» حمله می‌کنند)
«ابن عطا» در حالیکه دهان و گونه‌های او خونین است فریاد می‌زند و بر «حامدوزیر» دشنام و ناسزا می‌دهد.

۱- طبقات الصوفیه - ص ۲۹۵ (ونیز) نضجات الانس - ص ۱۲۲ (ونیز)
مذهب حلاج - ص ۳۵.

حامد وزیر: (که سرسختی و شجاعت «ابن عطاء» او را شدیداً خشمگین و وحشی کرده است به دژخیمان و مأموران فریاد میکنند): کفش‌هایش را ... (و محافظین و نگهبانان، کفش‌های «ابن عطاء» را از پایش بیرون میکشند).

حامد وزیر: حالا با کفش‌ها و مشت‌هاتان بر سرش بکوبید!...
(دستور «وزارت پناهی» فوراً اجراء میشود و دژخیمان و شکنجه‌گران، آنقدر با مشت‌ها و لگدهایشان، بر سر «ابن عطاء» می‌کوبند که خون صحنه دادگاه را رنگین میکنند... «ابن عطاء» در همین «دادگاه» به شهادت رسید.)

با آغاز محاکمه مجدد «حلاج» شورش‌ها و قیام‌های مردم نیز ابعاد گسترده‌تری یافت:

در سال ۳۵۸ هجری (بهنگام محاکمه حلاج) مردم بغداد بر علیه خلیفه شورش کردند. ظاهراً علت شورش این بود که خلیفه غلات ناحیه «سواد» (واقع در میان دجله و فرات) را به مقاطعه به «حامد بن عباس - وزیر» داده بود و قیمت غلات، گران شده و دسترسی به طعام و مایحتاج عمومی بر عامه مردم (حتی بر بیشتر ثروتمندان) نیز دشوار گردیده بود. اما در کنار این انگیزه اقتصادی، هدف‌های سیاسی - مذهبی توده‌ها، بخوبی مشخص و معلوم بود: در این شورش، مردم بغداد با خشم بسیار مسجدها را محاصره کردند، محراب‌ها را ویران ساختند و منبرها را شکستند، پل‌ها و راه‌های ارتباطی را ویران نمودند و برای مبارزه و نبرد با سربازان دولتی، کوچه‌ها و خیابان‌ها را سنگر بندی کردند، درهای زندان‌ها را گشودند و زندانیان (و باران حلاج) را آزاد

ساختند... معروف است که چون از «حلاج» خواستند که از زندان بگریزد، گفت: «نمی‌گیرم زیرا، فرار مقاومت نیست»... ولی با توجه به مراقبت شدیدی که در مورد حلاج وجود داشت، بنظر می‌رسد که شورشیان پس از حمله به زندان‌ها، نتوانستند به حلاج دست بیابند. در این قیام سربازان و مأموران «ضد شورش» به شورشیان حمله کردند و چندین روز با آنها به جنگ پرداختند... و بازار «باب الطاق» را آتش زدند... سرانجام «محمد بن عبدالصمد» (فرمانده گارد شهر بانی) با گروه‌های مسلح، به کمک سربازان و سپاهیان خلیفه رفت و توده‌های مردم را قتل‌عام کرد... بدین ترتیب: با کشته شدن گروهی از سربازان و شورشیان، قیام و شورش خونین مردم بغداد به سختی سرکوب گردید.^۴

شورش و طغیان مردم (که بوسیله عده‌ای از قرمطیان و طرفداران حلاج رهبری میشد) دربار «مقتدر عباسی» را به سختی دچار بیم و هراس کرد. اصرار و پافشاری روحانیون فتوئدال و حمایت و پشتیبانی «حامد وزیر» از آنها، باعث شد تا برخلاف میل باطنی خلیفه، محاکمه فرمایشی «حلاج» هر چه زودتر پایان یابد و او را به مرگ محکوم نمایند.

درباره دومین محاکمه و آخرین دفاعیات حلاج در دادگاه، اطلاع دقیق و روشنی در دست نیست و این البته تا حدودی قابل توجه می‌باشد، زیرا: بعد از ارتداد و الحاد علمای مذهبی معروفی مانند «ابن راوندی» شریعتداران و اربابان دین - برآستی - دیگر طاقت و تحمل

۱- تاریخ پادشاهان و پیلغیران - حمزه اصفهانی - ص ۱۸۵.

۲- تاریخ طبری - ۶۸۶۳.

ارتداد و الحاد شخصیتی چون حلاج را نداشتند.^۱ به این جهت، آخرین دفاعیات حلاج در دادگاه پاسداران دین و دولت اساساً با منشور نگردیده و با به وسیله «کمپانی‌های حدیث و روایت» به جعل و تحریف و افسانه‌بافی آلوده گشته است.

از برخی منابع تاریخی چنین بر می‌آید که: حلاج در آخرین دفاعیات خود به مظالم و ستم‌های درباریان و کارگزاران حکومتی، شدیداً اعتراض کرده و از افکار و عقاید خود بنحوی شایسته دفاع نموده است. «هندو شاه» می‌نویسد: «علی بن عیسی» (وزیر خلیفه) به حلاج گفت: این سخن از تو نقل می‌کنند؛ می‌گوئی قرآن چیست؟... «حلاج» گفت: این رسایی است که من در بعضی از اوقات نوشته‌ام... «وزیر» سؤال دیگری کرد و «حلاج» جواب گفت... و متعاقب می‌پرسید... تا اینکه «حلاج» معترف شد به اموری که قفا فتوا دادند او را بسدان سبب می‌باید کشتن.^۲

«قاضی عمرو» نام‌های به حلاج نشان داد که در آن به خط «حلاج» نوشته شده بود:

اهدم الکعبه خانه کعبه را ویران کن!

قاضی: این نامه را تو بدوست و همفکر خود (شاکر) نوشته‌ای و این شاعر قرمطیان و زندیقان است، آیا نوشتن این نامه و این خط را قبول داری؟

حلاج: آری! نامه و خط منست...

۱- بی دلیل نیست که بعضی از تذکره‌نویسان حتی در مورد شخصیت اصلی حلاج «شک» کرده و نوشته‌اند: حسین منصور حلاج دیگر است و حسین منصور ملحد دیگر - که رفیق زکریای رازی و ابوسعید قرمطی بود و ساحر (کشف المحجوب - ص ۱۸۵ - و نیز - تذکره الاولیاء - ص ۵۸۴)

۲- تجارب السلف - ص ۱۹۹.

«عرب بن سعد قرطبی» - که در زمان نهضت و محاکمه حلاج می-زیست می نویسد: ... حلاج دعوی خدائی کرد و از حلول سخن آورد و بر خدای عزوجل و پیمبر انبیا، دروغ های بزرگ بست و در کتاب های او کفر عظیم بود.^۱

حقیقت اینست که: حلاج با تبلیغات و تعلیمات سازنده خرد، میرفت تا بر «انتظار» توده های ستمکش - در ظهور امام زمان و رجعت «منجی موعود» نقطه پایان بگذارد و بی تفاوتی یا شیوه مسالمت آمیز خلق ها را به قیام مسلحانه ای تبدیل کند. او با اعتقاد به «انسان خدائی» و ارزش بخشیدن به نیروهای نهفته و خلاق توده ها، تأکید میکرد که: خدا چیزی جز یک تصویر آرمانی از خود انسان نیست. هستی متعالی همانا جوهر انسان است. لحظه حساس تاریخ هنگامی خواهد بود که بشر آگاه شود تنها خدای انسان، خود انسان است.

... سرانجام: باثباتی و توطئه فتوای های مذهبی و پشتیبانان حکومتی آنها، حلاج را به خاطر اتهامات زیر به اعدام محکوم کردند:

- ۱ - دعوی خدائی و نقض آراء و عقاید اسلامی.
- ۲ - عضویت در سازمان های خبی و وابستگی به نهضت اشعرائی فرعیان و تبلیغ عقاید آنها.
- ۳ - بی احترامی به شعائر مذهبی و معارضه با قرآن و تشویق و تحریک افراد به ویران کردن خانه کعبه.
- ۴ - فعالیت های ضد دولتی و مخالفت با حکومت عباسی.

آخرین سخنان حلاج در دادگاه شریعتمداران و پاسداران تاریخ اندیشی، یکی از برجسته ترین نمونه های دلیری اندیشه انسان در برابر دژخیمان و سرکوب کنندگان آزادی عقل و اندیشه است.

۱ - تاریخ طبری - ج ۱۶ - ص ۸۶۶.

در روایت‌ها آمده است که: عده‌ای از دوستان حلاج و درباریان، از او خواستند که افکار و عقاید خود را انکار کند و از خلیفه تقاضای عفو بخشودگی نماید... اما «حلاج» سرسختانه بر روی افکار و عقاید خود استوار ماند و گفت: «مرد در گفته‌های خود تردید کنم؟ به نفعی عقاید خود بپردازم، از صفت افتخار و شرافت، خود را بی نصیب خواهم کرد. اگر مرا بکشند و به دار کنند، پادشاه و پاهای مرا ببرند، بحال است که در گفته‌های خود تردید نمایم.» بی‌جهت نیست که «حامد وزیر» در توجیه قتل حلاج گفت: حلاج را به خاطر «سرکشی» و «مقاومت» اومی کشم.^۳

بعضی از دوستان سیاستمدار حلاج - که با خلیفه نزدیک بودند - سعی کردند که از اجرای حکم اعدام حلاج جلوگیری نمایند و بر طبق منابع موجود، مقتدر (خلیفه عباسی) نیز تمایل چندانی به کشتن حلاج نداشت، زیرا، اولاً: تحت تأثیر شخصیت «انسان‌خدا»ی حلاج قرار گرفته بود.^۴ ثانیاً: از نفوذ اجتماعی - سیاسی حلاج در میان توده‌ها، وحشت داشت. با اینحال عناصر ارتجاعی و اربابان دین (و در رأس آنها حامد بن عباس وزیر، علی بن سهل نوبختی و ابوداود اصفهانی) برای اجرای حکم اعدام، با فشاری و اصرار کردند.

از منابع تاریخی چنین برمی آید که: «حامد وزیر» وقتی از بی‌میلی خلیفه برای کشتن حلاج آگاه شد، به خلیفه گفت: اگر حلاج را نکشیم انقلابی بزرگ روی خواهد داد.^۴

۱ - شرح شطیحات - ص ۳۷۲ (و نیز) تذکره الاولیاء - ص ۵۹۰.

۲ - قوس زندگی - ص ۵۴.

۳ - در سال ۳۰۵ هجری گو با حلاج طومبی و ایهد خلیفه را «زنده» کرده بود (ص ۶۸۷۴ - تاریخ طبری).

۴ - قوس زندگی - ص ۴۷.

بهر حال روحانیون فتوای خود را در بار پان فاسد، موفق شدند که موافقت کتبی خلیفه را برای حکم اعدام حلاج، بدست آورند :

تأقلم در دست شرداری بود

لاجرم منصوره برداری بود.^۱

«حامد وزیر» رئیس فرمانده نگهبانان را احضار کرد و دستخط خلیفه را به او داد تا فرمان خلیفه را برای اعدام حلاج، اجراء نماید. اما فرمانده نگهبانان از اجرای فرمان خلیفه خودداری کرد و گفت: بیم داریم که (توده ها) حلاج را از من بگیرند... همسخن شدند که پس از تاریک شدن شب بیاید...^۲

اخبار و روایات موجود نشان میدهند که مدتی قبل از اجرای حکم اعدام، تمام سازمانهای امنیتی و انتظامی بغداد را بسیج کرده بودند تا مبادا شورش و آشوبی پدید آید. بهنگام اعدام نیز در میان تماشاگران گروه های کثیری از مأموران دولتی - بالباس های مبدل و معمولی - مخفی شده بودند و بر علیه حلاج شعار میدادند و مردم را به سنگسار کردن او تشویق میکردند.

«حلاج» بهنگام اعدام، شجاع، سرفراز و مقاوم بود و مرگش را دلیرانه استقبال میکرد. او به انسانها آموخت که: نباید از مرگش و اهمه داشت زیبا، کسی که بداند و معتقد شود مرگ - مانند زندگی - مظهر ضرورت بیگانه طبیعت است و زندگی در «جهان دیگر» حقیقت ندارد، هرگز از مرگ هراسی نخواهد داشت.

... حلاج را به عرصه جایگاه بردند، جمعی انبوه از مردم فراهم

۱ - منوی - مولوی - دینار دوم - ص ۱۵۰

۲ - تاریخ طبری - ص ۸۷۶ (ویز) نجار بلامم - ص ۸۱

آمدند که بشمار نبودند. فرمانده نگهبانان به جلا دستانور داد تا ۱۰۰۰ ناریانه بر او بزنند - که زده شد - اما «حلاج» آخ نکلوت و بخشش نخواست! «عطار» در چگونگی شهادت حلاج، روایتی شورانگیز و حماسی دارد:

... پس دیگر بار «حسین» را ببردند تا بکشند... صدهزار آدمی گرد آمدند و او چشم گرم همه سر می گردانید و میگفت: حق! حق! حق! أنا الحق! ... پس در راه که می رفت - دست اندازان و عیاروار - می رفت با سپرده بند سمران. گفتند: این خرامیدن چیست؟ گفت: زیرا که به «قل گاه» می روم...^۲

«حلاج» تا آخرین لحظات زندگی، بر حقانیت عقیده و آرمان خویش، پایدار ماند. او با سخره گرفتن و حقیر داشتنِ معراج های ملکوتی، معراج مردان را بر سردار، می دانست:

... چون به زیر طاقش بردند (به بازار الطاق) پای برتر دبان نهاد، گفتند: حال چیست؟ گفت: معراج مردان بر سردار است...^۳

مسیح کجاست؟

مسیح کجاست -

تا که صادقانه ببینند:

ما از سنیغ و تیغ گذشتیم

ای آنکه رحمتی را

(با کمترین نگاه را، حتی)

از هیچ نا خدا و خدای

۱ - تاریخ طبری - ص ۶۸۷۷ (و نیز آثار الباقیه - ص ۲۷۶)

۲ - تذکره الاولیاء - ص ۵۹۱

۳ - ایضاً - ص ۵۹۲

چشم امید داشته باشیم...

عیسی نبوده ایم -

آری!

عیسی نبوده ایم

اما، ما

«معراج» را

ایمان خویش ساخته بودیم

«معراج» را

بر ارتفاع دار..

ما از ستیغ و تیغ گذشتیم

- باری

بی هیچ ناخدا و

خدایی حقیق!

به روایت «توزری» عده‌ای از شریعت‌مداران را جمع کردند تا بعنوان نمایندگان شایسته اُمتِ اسلامی - نزد پلشودار، برگرد «ابن مکرم» جمع شوند و فریاد کنند: کشتن حلاج به صلاح مسلمین است، بکشید! او را بکشید! خونش به گردن ما^۱ می‌گویند: «شیلی» (دوست گذشته حلاج) را نیز بهنگام قتل او، در پای دار حاضر کردند تا به انکسار عقاید حلاج پردازد و او را^۲ بهم به کُفر و بی‌دینی نماید:

به ما مناز، هانا!

اینک انگشتی

که غضاب کرده ایم

۱ - نشریه پیکار - شعر «حلاج» - علی میرفطروس - شماره ۴۳.

۲ - قوس زندگی - ص ۵۸.

به خون عاشقان

«شیلی» (که زمانی «والی» دماوند و صاحب ثروت بسیار بود) بخاطر ماهیت طبقاتی خود، به پشیمانی و «سازش» تن درداد و به انکار عقاید حلاج پرداخت:

... پس هر کسی سنگی می انداختند، «شیلی» موافقت را بگلسی انداخت. «حسین بن منصور» آهی کرد، گفتند: از این همه سنگ چرا هیچ آه نکردی؟ از گلی آه کردن چه بتر است؟ حلاج گفت: از آن که آنها نمی دانند، معذورند، از او سختم می آید که می داند که نمی باید انداخت. ۲
... و «برتولت برشت» - این صدای حقیقت انسان معاصر - پس از گذشت قرن‌ها - گوئی - اینک کلمات و جملات «حلاج» را تکرار میکند:

«آنکه حقیقت را نمی داند، نادان است، اما، آنکه حقیقت را می داند و انکار می کند، لیهتکار است»

«حلاج» تاریخ انقلاب‌ها و نهضت‌های خلق خویش را بخوبی میدانست و به چهره‌های ملی و مردمی این انقلاب‌ها، عشق می‌ورزید، اما، گوئی که او در میان آن‌همه چهره‌ها، به «بابک خرم‌دین» علاقه و ایمانی سرشار داشت.

«حلاج» در آخرین لحظات زندگی خود، یاد و خاطره «بابک» را با عملی شایسته و انقلابی، زنده و گرامی داشت. او دقیقاً همان کلمات و جملاتی را بر زبان آورد که «بابک» بهنگام قتل خویش گفت. ۳

۱ - اشعار حلاج - ص ۸۵.

۲ - تذکره لاولیاء - ص ۵۹۲.

۳ - «... خلیفه بفرمود تا چهار دست و پای «بابک» را ببردند - پس

... پس دستش را جدا کردند، «حلاج» خنده‌اش بسزد، گفتند: خنده چیست؟ گفت: «دست از آدمی بسته، جدا کردن آسان است»...
 پس دو دست بریده خون آلود بر روی، در مالید و روی و ساعد را خون آلود کرد... گفتند: چرا کردی؟ گفت: «خون بسیار از من رفت، دانم که رویم زرد شده باشد، شما پندارید که زردی روی من از کس است خون بر روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم، که چگونه مردان، خون ایشان است...»^۱

گفت: چون چگونه مرد است خون
 روی خود چگونه ترکردم کنون
 تا نباشم زرد، در چشم کسی
 سرخ روی بآیدم اینجا بسی
 هر که را من زرد آیم در نظر
 ظن برون کاین جا بنرسیدم مگر
 چون مرا از ترس، یک سر روی نیست
 جز چنین چگونه، اینجا روی نیست
 مرد، خونی چون نهد سر سوی دار
 شیری مردی ش آن زمان آید بسکار...^۲

«بابک» چون دستش بریدند، دست دیگر در خون کرد و بر روی خویش بمالید خلیفه گفت: ای سگ! این چه عمل است؟ «بابک» پاسخ داد: در این حکمتی است، که شما هر دو دست و پای من بشواید برین، و روی مردم از خون، سرخ باشد، چون خون از آن مردم برود، روی، زرد شود. من روی خویشم به خون آلودم تا مردم نگویند که از بیم، رویش زرد شده است...
 (سیاست نامه - ص ۳۱۷)

۱- تذکره الاولیاء - ص ۵۹۳.

۲- منطق الطیر - عطار نیشابوری - ص ۱۵۵.

... پس چشم‌هایش برکنندند... قیامتی از خلق برخاست...^۱ و در این میان شورشیان چندین ساختمان و دکان را به آتش کشیدند^۲ و سربه طغیان برداشتند... پس زبانش را بریدند و در شامگاه بود که سرش را بریدند، حلاج در میان سر بریدن تبسمی کرد و جان داد... روز دیگر گفتند: «این فتنه پیش از آن خواهد بود که در حال حیات او»... پس حلاج را بسوختند و خاکسترش را به «دجله» ریختند^۳

«کارادو» می‌نویسد: قساوت مفرط و وحشیانه‌ای که در قتل «حلاج» بکار رفت، نشان می‌دهد که تا چه حد مسرام و مسلک و عقیده حلاج در جامعه آن‌روز، مؤثر بوده و ایمن مواعظ و عقاید، چه خطرات بزرگی متوجه اسلام می‌ساخت^۴... آنچه که باید بر کلام درست «کارادو» افزود اینست که: (همانطور که گفته‌ایم) بعد از ارتداد و الحاد علمای مذهبی برجسته‌ای چون «راوندی» پاسداران دین و دولت - برآستی - دیگر تحمل ارتداد و الحاد حلاج را نداشتند. خشونت و وحشیانه‌ای که در قتل و آتش زدن حلاج بکار رفت - دقیقاً از خشم و کینه اربابان دیانت حکایت می‌کند.

ظهور «حلاج» در حقیقت پاسخ بیک نیاز مبرم روحی و توده‌ای بود... و چنین است که «حلاج» از تاریخ به «اسطوره» می‌پیوندد و بعد از قرن‌ها، هنوز نیز حضور و حاکمیت او در ذهن خلق‌ها، بیدار و بارور است.

«حلاج» از «تاریخ» به «اسطوره» پیوست، و «اسطوره» نیز - چنانکه

۱- تذکرة الاولیاء - ص ۵۹۳.

۲- قوس زندگی - ص ۲۸.

۳- تذکرة الاولیاء - ص ۵۹۳.

۴- غزالی - چاپ پاریس (بمنقل از مذهب حلاج ص ۱۹۹).

میدانیم - تجسم آرمانی آینده است، تصویر عینی است (با شخصیت‌های عینی) از آگاهی انسان نسبت به آنچه که فعلاً در حیطه تسلط او، نیست و «باید» در زمینه‌هایی از طبیعت یا جامعه، تحقق یابد. اگر «مدینه فاضله» تجسم ذهنی و انتزاعی مردم روشنفکر است، «اسطوره» - اما - خواست عمیق طبقات فرودست جامعه را نمودار میسازد.^۲ «هانری توماس» می‌نویسد: شاگردان «حلاج» پس از مرگ او، جنازه‌اش را از دژ خیمان، طلب کردند تا بخاک بسپارند... اما وقتی پارچه‌ای را که بر روی جسد او کشیده شده بود، برداشتند، در زیر آن جز دسته‌ای «گل سرخ» نیافتند... دژ خیمان، دسته گل را بسوختند و خاکسترش را بر باد دادند.^۳ و اینچنین شد که «حلاج» نیز به تبار شهیدان پیوست. اما غروب این خورشید، تکوین آفتاب دیگری است که تاریکی‌ها و تباهی‌ها را می‌شوید - و راستی و روشنائی را در چشم خلق می‌نشانند. در جهان بینی اساطیری، اگر رشته عمر کسی را ظالمانه پاره کنند، بی گمان او به شکل دیگری باز می‌گردد و زندگی را از سر می‌گیرد - و چنانکه گفته‌ایم - در حقیقت «تناسخ» صورت دیگری از بی‌مرگی طبیعت و انسان است، «تناسخ»: شکل عامیانه «پالکتهک» و حرکت تاریخ است.

... بعد از مرگ «حلاج» نوده‌های مردم شایع کردند: هنگامی که می‌خواستند حلاج را بکشند، وی به یارانش گفت: این واقعه، شما را بیمناک نکند، زیرا که من پس از یک ماه، نزد شما باز خواهم گشت...^۴

۱- utopie

۲- ادبیات چیست - وان پل سارتر - ص ۲۳۷.

۳- بزرگان فلسفه - ص ۱۶۵.

۴- تاریخ فخری - ص ۳۵۷.

آن‌گاه که مردی به بهای زندگی خود، حقیقتِ زمانش را واقعیت
بخشد، دیگر مرگ سرچشمهٔ عدم نیست، جویباری است که در دیگران
جریان می‌یابد، به ویژه، اگر این مرگ ارمغان ستمکاران باشد، یعنی:
آن‌کشته، شهید باشد و برای حقیقتی مرده باشد.^۱

اُقتلونی! یا لغاتم!
چست در قلم؟ حیاتم
و مماتم، در حیاتم -
و حیاتم، در مماتم^۲

بدین ترتیب: «حلاج» از گرد و غبار حاصل از ارتجاع زمان، و
از دام حقیر نارغنیوت‌های تحریف‌گر تاریخ، پاک و رها می‌گردد، و
شخصیت شایسته و شکوهمند خود را، باز می‌یابد...

۱- سوك سیاوش - شاهرخ مسكوب - ص ۷۵.

۲- اشعار حلاج - ص ۲۵.

تأثیر حلاج

بر نهضت‌های ملی و مترقی

خاکستر ترا
باد سحر گیان
هر جا که بود
مردی ز خاک روئید!

قتل فجیع «حلاج» و تعقیب، شکنجه و اعدام پیروان او، نه تنها بابان تفکر الحادی و «انسان‌خدائی» نبوده بلکه مردم‌ها و خلق‌های دیگر سرزمین‌های اسلامی - علی‌رغم شرایط سخت مذهبی - با مرتبه‌ها و سرودهایی، اصالت‌اندیشه و حقانیت عقاید «حلاج» را تأیید کرده‌اند، بطوریکه «چیرولی» (ایتالیائی) در «رشت» مرتبه‌ای منظوم یافت که در آن از «حلاج» به شایستگی و شکوهمندی یاد گردیده است.

تأثیر «حلاج» بر فرهنگ و ادبیات ایران، بسیار چشم‌گیر و عمیق است، بطوریکه - براساسی - هیچ شاعر و اندیشمندی از یاد و نام این منفکر

۱ - در کوچه باغهای نسا بور - شعر حلاج - م سرشک ص - ۵۲.

آزاده، دور و برکنار نمانده است.

در زمینه فرهنگ عامیانه نیز، تأثیر «حلاج» بخوبی مشهود و محسوس است، چنانکه امروزه وقتی از پایداری و استقامت کسی سخن میگویند، گفته میشود: «چند مرده حلاجی؟» (یعنی به بینیم - تا بدانیم تاب و توان تو چند است.)^۱

مردم روستای «سرجیر» (کردستان) سرود منظومی دارند که مادران آنها به صورت «لالائی» برای بچه‌ها و کودکانشان می‌خوانند، این سرود را «حَلَجِی = حَلَّاجِی» می‌نامند.^۲

پس از قتل «حلاج» هواخواهان و پیروان او، خاموش نشستند، بلکه با تبلیغ و ترویج عقاید «حلاج»، و مبارزه با فئودالیسم و روستایی عقیدتی آن، زمینه را برای پیدایش نهضت‌های دیگر فراهم ساختند.

«شاکر» (دوست و هم‌رزم حلاج) پس از آنکه قیام و دادخواهی مردم را دید، در «مالمقان» قیام کرد و برای سازمان دادن به تشکیلات مخفی و مبارزاتی، به بغداد بازگشت، اما بزودی دستگیر شد و مانند حلاج، بطرز فجیعی به قتل رسید.

از جمله حوادث سال ۳۱۲ هجری، این بود که «نازوک» (فرمانده پلیس بغداد) در جایگاه نگهبانی بغداد نشست، سه تن از یاران و پیروان «حلاج» را به نزد وی آوردند - که «حیدره» و «شعرانی» و «ابن منصور» بودند... «نازوک» از آنها خواست تا از مسلک حلاج خارج شوند و به انکار عقاید او بپردازند، اما پیروان حلاج نپذیرفتند. «نازوک» فرمان داد تا مردن‌هاشان را زنده و سپس آنها را بدار آویخت و سرهاشان را بر دیوار

۱ - امثال حکم - علی اکبر دهخدا - ج اول - ص ۴۷۳.

۲ - ماهنامه اندیشه - فرهنگ مردم - ص ۲۳ - شماره ۹ - سال ۱۳۴۲.

زندانی نهاد^۱

عده‌ای از یاران و پیروان «حلاج» نیز به دور «فارس دینوری» (از مردم خراسان) جمع شدند و فرقه «فارسیه» را بوجود آوردند.^۲
 «هجویری» می‌نویسد: ... و من «ابوجعفر صیدلانی» را دیدم با چهار هزار نفر اندر عراق، پراکنده، که از «حلاجیان» بودند... و من گروهی از «ملاحده» به بغداد و نواحی آن دیدم که دعوی تَوَلَّی (عشق و عقیده) به حلاج داشتند و کلام اورا حجت «زندگه»ی خود ساخته بودند و اسم «حلاجی» بر خود نهاده بودند.^۳

قتل عین‌القضات همدانی - محمد بن علی شلمغانی - فضل‌الله نعیمی - عمادالدین نسیمی - تمنائی - احمدکاشی - نثری گیلانی - محمود پسبخانی - خسرو قزوینی و کشتارده‌ها متفکر و اندیشمند دیگر، به جرم الحاد و زندگه و بخاطر اعتقاد به «انسان‌خدائی»، نشان می‌دهد که در طول این قرن‌ها، روزگار برای متفکران آزاده، تغییری نکرده، «روح بغداد، با حضور و بی‌حضور خلیفه، همچنان بر همه جا حکم فرما است» و آسیاب تاریخ، همواره از خون «فدائیان انقلاب و اندیشه» می‌چرخد...

* * *

تفکر مثرقی و «انسان‌خدائی» حلاج، نه تنها طغیان آزادگان و اندیشمندان بزرگی را بارور نموده، بلکه بر نهضت‌های ملی نیز تأثیر فراوانی داشته است، از آن جمله است: جنبش «عذاقره»، نهضت حروفیه، شورش شیخ بدرالدین سیمای و نهضت عظیم «پسبخانیان».

۱ - تاریخ طبری - ص ۶۸۹۱.

۲ - تاریخ تصوف - دکتر غنی - ص ۲۵۸.

۳ - کشف المحجوب - ۱۹۲۲ و ۳۳۲.

عذاقره

از اصول و عقاید فرقه «عذاقره» اطلاع چندانی در دست نیست، زیرا که: اکثر آثار و رساله‌های «شلمغانی» (رهبر این فرقه) را پس از دستگیری و اعدام او، جمع آوری کرده و سوزانده‌اند و آنچه را که مخالفین ایشان نقل کرده‌اند، هم مختصر و مبهم - و هم، آلوده به تهمت و تعصبات مذهبی است.

اکثر علما و فقهای شیعه (مانند حسین بن روح نوبختی) شلمغانی را از پیروان «حلاج» دانسته‌اند^۱ در حالیکه «لوئی ماسینیون» شلمغانی را «دبسه‌بازی تاریک‌رأی و ستمگر» میدانند.^۲

پس از قتل «مقتدر» و در زمان خلافت فرزند او (الراضی بالله) «محمد بن علی شلمغانی» معروف به «ابن ابی العذاقره» از دین اسلام خروج کرد و «ملحد» شد. او که ابتداءً (مانند راونسدی و حلاج) شخصیتی مذهبی بوده، در ادامه «انسان خدائی» حلاج، مکتب جدیدی بوجود آورده که به «عذاقره» شهرت یافت.

«ابن عذاقره» (شلمغانی) خویشان را «خدا» مبدانست و برای پیروان خود کتابی بنام «حتاسه‌السادسه» نوشت که در آن آشکارا دین و آئین الهی را از میان برداشت و انکار کرد.^۳

«شلمغانی» قبل از خروج از دین و تأسیس مذهب جدید، یکی از مؤلفین و علمای بزرگ شیعه امامیه و دارای مقامی جلیل بود و رساله‌های او طرف رجوع و استناد شیعیان بوده بطوریکه خانه‌های مسلمانان -

۱- غیث - شیخ طوسی - ص ۲۶۶.

۲- قوس زندگی - ص ۴۳.

۳- الفرق بین الفرق - ص ۲۷۲.

شیعه از آثار و رساله‌های «شلمغانی» پُر بود.^۱ گویا ابتداء هدف او گرفتن مقام «حسین بن روح» و «باب» قلمداد خود - بجای او - بوده اما بعدها کار ادعای او بالا گرفته و دعوی نبوت و خدائی کرده است. «عذاقریه» نماز و روزه و دیگر آئین‌های دینی را مردود و موهوم می‌شمردند، به عقیده آنها استغاثه‌ها و نیایش‌های ملکوتی نشانه ضعف و زبونی افرادی است که نتوانسته اند بر تردید و ترس فائق آیند. «شلمغانی» در کتاب خود (حساسه السادسه) تمام ادیان و مذاهب سابق را مردود و منسوخ دانسته است.^۲

از نام کتاب «شلمغانی» (حساسه السادسه) چنین بر می آید که «عذاقریه» به «حسن» در شناخت و تبیین طبیعت اهمیت میدادند. پیدایش «عذاقریه» و تبلیغات «انسان خدائی» و «الحادی» آنها، پاسداران دین و دولت را - که هنوز از سیاست حلاج زدائی فارغ نشده بودند - شدیداً بیمناک ساخت. لذا با صدور حکم تکفیر و «الحاد» او از طرف شریعتمداران، خلیفه عباسی، شلمغانی و گروه بسیاری از یاران و پیروان او را دستگیر ساخت. دستگیر شدگان (از جمله حسین بن قاسم و هب، ابو عمران ابراهیم بن منجم، ابن شیبب زیات، احمد بن عبدوس و ابراهیم ابی عون) در برابر فقها و علمای مذهبی اعتراف کردند که: شلمغانی خدا است. سپس خلیفه دستور داد تا شلمغانی و یاران او را به زندان افکنند و در کار او رسیدگی نمایند، اما اصرار و بافشاری روحانیون فتوادل باعث شد تا «الراضی» (خلیفه عباسی) برای عبرت دیگران هر چه زودتر «شلمغانی» و یاران او را اعدام نماید. بدستور خلیفه، «شلمغانی» و «ابن عون» را بدار آویختند و مانند حلاج بیکرشان

۱- خاندان نوبختی - عباس المال آشتیانی - ص ۲۳۵ و ۲۳۱. (ونیز)

نامه‌دانان ناصری - ج ۷ - ص ۶۲ و ۳۶

۲- ابتدا - ص ۲۳۳ (ونیز) آثار الباقیه - ص ۲۷۸.

را آتش زدند و خاکسترشان را بدجله ریختند.^۱ «حسین بن قاسم» را نیز در شهر «رقه» کشتند و سرش را به بغداد آوردند.^۲ انتقاد و ارتداد «شلمغانی» از دین - که در آن عصر مهم‌ترین وسیله برای انقیاد و اسارت روحی توده‌ها بود - ضربه خردکننده‌ای بر نهادها و باورهای مذهبی وارد ساخت. خشونت‌هایی که در قتل او و پیروانش بکار رفت دقیقاً از کینه و دشمنی عمیق شریعتمداران نسبت به «عذاقره» حکایت می‌کند.

* * *

«عذاقره» پس از قتل شلمغانی از دعاوی خود دست برنداشتند، بلکه با تبلیغ «انسان‌خدائی» بر افسانه خدایان خط بطلان کشیدند. بعد از شلمغانی شخصی بنام «بصری» و سپس «ابو محمد شریعی» دعوی خدائی کرد. مورخین می‌نویسند: آنها مانند «حلاج» دعاوی شگفت کردند و به کفر و «الحاد» گرویدند.^۳

۱ - معجم‌الادبایا. یا قوت حمود - ج ۱ - ص ۲۹۷.

۲ - کامل - ابن اثیر - ج ۱۳ - ص ۸۳.

۳ - تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام - ص ۱۴۶ (ونیز) خساندان نوبختی - ص ۲۳۷.

جنبش حر و فیه

اقتصاد کشاورزی - که در زمان ایلخانان رو به زوال گذاشته بود، با حمله تیمور به ایران، ورشکسته تر گردید.

«تیمور» برای اینکه بتواند زمینه‌های قدرت سیاسی - اجتماعی خود را مستحکم سازد و از حمایت نیروی معنوی مسلمانان استفاده کند، در تظاهر به اسلام و ابراز تعصب و اجراء شعائر مذهبی، کوشش فراوان داشت، تا اینکه توانست پشتیبانی علمای بانفوذ مذهبی را بسوی خود جلب نماید. حمایت «شیخ شمس‌الدین کلار» (پیشوای مسلمانان ناحیه کش) و پشتیبانی دیگر رهبران متعصب مذهبی، زمینه‌های نفوذ و اعتبار سیاسی «تیمور» را فراهم ساخت.

مذهب برای «تیمور» بهترین وسیله‌ای بود تا بواسطه آن بتواند نیروهای معنوی جامعه را بسوی خود جلب نماید. او با اینکه در تظاهر و تعصب به اسلام می‌کوشید، با اینحال از هیچ‌گونه عیب‌آشی و شقاوتی برهیز نمی‌کرد. در دربار او می‌گساری و شهوترانی بحدی رواج داشت که بعضی از حاضران و درباریان، در حضور «خسانم بزرگه» (زن تیمور) مست

ولایعقل می‌افزادند.^۱ عده‌ای از مورخین، حتی علت مرگ او را افراط در میگساری و خوشگذرانی دانسته‌اند.^۲

«پاول‌هرن» می‌نویسد: ... «تیمور» با آنکه اسلام آورده بود، فرقی از جهت خشونت و سفاکی با چنگیز نداشت... آنچه را که از تیغ «مغول» نجات یافته بود، «تیمور» هلاک کرد.^۳

زوال و انحطاط اقتصاد روستائی و در نتیجه: نقصان در نظام مالیاتی و خالی بودن خزانه دولت، باعث شد تا «تیمور» برای ایجاد یک حکومت مقتدر، متوجه نواحی و شهرهای بازرگانی گردد. او با توجه و تشویق بازرگانی و تجارت، کوشید اقتصاد ورشکسته و حکومت نوپای خود را، از خطر سقوط و انحطاط، رهائی بخشد.

«تیمور» معتقد بود که مناسبات تجاری و روابط بازرگانی با کشورهای خارجی، موجب آبادانی و تولید ثروت و رونق اقتصاد خواهد بود.^۴ شعار: «دنیای بازرگانان آباد است» باعث رشد و رونق اقتصادی و مناسبات بازرگانی گردید.

بندر «هرمز» در زمان «تیمور» بصورت یکی از بندرگاه‌های مهم بین‌المللی آن عصر درآمده بود، بطوریکه یکی از سیاحان و مورخین این دوره^۵ می‌نویسد: بازرگانان اقلیم سبعه از مصر و شام و روم و آذربایجان و عراق و... ممالک فارس و خراسان و ماوراءالنهر و ترکستان و ممالک دشت قیچان و... تمام بلاد و ولایات شرق، روی به بندر «هرمز»

۱ - سفرنامه - کلاویخو - ص ۲۳.

۲ - زندگی شگفت‌انگیز تیمور - ابن‌هرشاه - ص ۱۶۵.

۳ - تاریخ مختصر ایران - ص ۷۵.

۴ - البته این اعتقاد با رشد بورژوازی در اروپا و با تأملات محافل سرمایه‌داری خارجی پیوند داشت.

داشتند.^۱

در نتیجه باز شدن راه تجاری بین هندوستان و مغولستان و عراق و دیگر کشورهای شرقی، انواع و اقسام کالاهای تجاری ایران در این نواحی مبادله و معامله می گردید.

منسوجات زربفت دوره تیموری و انواع مواد ابریشمی و کتان و پنبه و اقسام صنایع بدی (مانند اسلحه و آلات و ادوات چسبیدن) از مهمترین صنایع و معروفترین محصولات تجاری آن عصر بشمار می رفت. افتتاح راه «طرابوزان» و روابط تجاری بین بازرگانان «نوبزی» و «اسپانیائی» و «فرانسوی»، موجب شکوفائی اقتصاد شهری و باعث رونق بازارهای تجارتی گردید.

راه قدیم «تبریز» به «طرابوزان» از راههای بزرگ و از جاده های مهم تجارت داخلی و خارجی بود.

صنایع ظریفه نیز مورد توجه و تشویق فراوان بوده، بطوریکه «دکتر مارتین» - یکی از کارشناسان هنر و صنعت - می نویسد: . . . جنبشی که بوسیله «تیموریان» در عالم صنعت بوجود آمد، بقدری قوی بود که تا اواخر قرن ۱۶ میلادی، در ایران باقی و برقرار ماند.^۲ نتیجه اینکه: رونق و شکوفائی اقتصاد شهری و رواج صنایع دستی، باعث پیدایش اصناف متعدد و سندیگاهای صاحبان «حرفه» و فن گردید. رشد و تکامل پیشه‌وری و صنعت، در این عصر، از نظر اقتصادی، سیاسی، با یک مانع بزرگ تاریخی روبرو بود، و آن: فتودالسم منززل خانها و سران تیموری بود که در عین حال منابع و مواد اولیه صنعت و پیشه‌وری را در «انحصار» خود داشتند.

۱- تاریخ مطلع سعدین - عبدالرزاق سمرقندی - ص ۶۱۵.

۲- از سعدی تا جامی - ص ۵۵۶.

«تیمور» برای بنا کردن یک پایتخت مدرن و آباد، اغلب صنعتگران شهرها را مجبور به جلائی وطن به «سمرقند» ساخت، بطوریکه در سال ۷۸۸ هجری، پس از تصرف «تبریز» و بستن مالیات‌های سنگین بر مردم، صنعتگران این شهر را به «سمرقند» فرستاد.^۱

در سال ۸۷۹ هجری نیز - پس از تسخیر اصفهان، مالیات‌های سنگین بر پیشه‌وران و صنعتگران آنجا بست و مبلغ هنگفتی بعنوان مال امانتی از مردم آن شهر مطالبه نمود، مأموران مالیاتی «تیمور» با چنان خشونتی مالیات را وصول کردند که منجر به شورش مردم شهر گردید، آنچنانکه سپاهیان تیمسوری - بسوی سرکوبی شورش - در حدود ۸ هزار سر از اصفهانی‌ها بریدند و منار ساختند ... و همراه بر طشت خون نشانند.^۲

پیشه‌وران و صنعتگران شهری، بنا بر خصلت طبقاتی خود، رویکردی این جهانی نسبت به هستی داشتند. طبیعت برای این طبقه نوپا، سرچشمه تمام تولیدات مادی و پیشرفت اقتصادی بشمار میرفت. بنابراین، باریشه گرفتن و گسترش نفوذ اقتصادی صنعتگران و پیشه‌وران این طبقه نوپا، جهان‌بینی نوینی را در زمینه شناخت دوباره طبیعت و انسان، طلب میکرد:

روز و شب فکر کنم کاینهمه آثار از چیست؟
کنبد چرخ فلک، گردش دوار از چیست
قرص خورشید چرا نور فشاند به زمین
باز هم پرسش تو: نور چه و نار از چیست؟^۳

- ۱- ظفرنامه - شرف‌الدین علی بزدی - ص ۲۹۵.
- ۲- روضه‌الصفاء - میرخواند - ج ۶ - ص ۱۵۷.
- ۳- عمادالدین نسیمی - ص ۴۱.

بی‌شک صنعتگران و صاحبان «حرفه» و فن، این شناخت جدید و درباره طبیعت و انسان را، نمی‌توانستند در آموزش‌های مذهبی و عرفانی پیدا نمایند، زیرا که براساس تعالیم و آموزش‌های مسریور، طبیعت و انسان بوسیله نیروهای مرموزی هدایت میشوند که ریشه در «خدا» دارند. لذا شناخت واقعی طبیعت و انسان ممکن نیست.

بنابراین: نخستین هدف پیکار معنوی صنعتگران نوپا و صاحبان «حرفه» و فن، علیه جهان‌بینی ملکوتی و تعالیم تئولوژیکی حاکم بر جامعه بود. ما تبلور این پیکار فکری و فرهنگی را، در عقاید رهبران جنبش «حروفیه» می‌یابیم.

* * *

از نظر سیاسی: هدف اصلی «حروفیه» مبارزه با حکومت فتوئودال تیموری (یعنی مقتدرترین حکومت قرن هشتم هجری) بود. از نظر اقتصادی - اجتماعی: «حروفیه» برابری و مساوات و رفع هرگونه ظلم و ستم را تأکید و تبلیغ میکردند. در کتب «حروفیه» تصریح شده است که: قانون اصلی، استقرار برابری میان مردم و رفع ظلم و تجاوز اقویا بر ضعیفا می‌باشد.^۱

«فضل الله نعیمی» (رهبر و مؤسس حروفیه) خود، از پیشه‌وران روشنفکر بود که از طریق «طاقیه»^۲ دوزی، زندگی میکرد. او در «استر-آباد» - مازندران - بدنیامد و اشعار فسرآوانی به لهجه «استرآبادی» سروده است.

«نعیمی» در جوانی سفرهای بسیاری به شهرها و نواحی خاور-

۱- نهفت سر بهاران - بطروشفسکی - ص ۲۶-

۲- طاقیه = نوعی کلاه.

زمین کرد. آغاز روابط تجاری و مناسبات بازرگانی با کشورهای خارجی و بسط و توسعه پیشه و صنعت در زمان «نیمسور» - بر سفرها و سیاحت‌های «نعمی» افزود و در این سفرها، او با فرهنگ‌ها و عقاید گوناگون آشنا شد. «نعمی» پس از دیدار از بسیاری شهرهای صنعتی و کانون‌های بازرگانی، سرانجام به «باکو» رفت و همزمان با گسترش نارضائی پیشه‌وران و صنعتگران خسرده‌های شهری، با تشکیل سندیکا و سازمان «حروفیه» در «باکو»، این شهر را مرکز عملیات و تعلیمات خود قرار داد.

شهر «باکو» به خاطر موقعیت خاص بازرگانی و صنعتی، یکی از مراکز عمده صنعت و تجارت و از کانون‌های مهم بر خورده افکار و فرهنگ‌های مختلف بود. این شهر، از توابع «شیروان» بوده و بعنوان یک بندر بازرگانی و یک منبع سرشار نفت از نظر اقتصادی اهمیت فراوان داشت.

با تشکیل سازمان مخفی و سیاسی «حروفیه» در «باکو»، عناصر متفکر این جنبش، افراد و مبلغین خود را از این شهر، برای تبلیغ و ترویج عقاید «حروفی»، به کشورهای شرقی اعزام داشتند.

از نظر فلسفی: هسته مرکزی عقاید «حروفیه»، انسان در گرایش و رویکرد طبیعی و عقلانی او بود. انسان: معیار همه چیز است، زندگی و هر گونه تفکر فلسفی باید بر محور انسان و بر اساس شناخت نیروهای خلاق انسان بچرخد. بنابراین، از نظر فلسفی، جنبش «حروفیه»، ادامه راستین «السان خدائی حلاج» بود^۱ «حروفیه» نیز معتقد بودند که «فضل

۱ - یاد داریم که نهضت «حلاج» نیز متشکل از پیشه‌وران و صنعتگران

شهری بود، که در سازمان سیاسی «فرمطیان» متحد شده بودند.

الله نعیمی «خدای مجسم است»^۱.

«اسحاق افندی» ضمن یادآوری «نهضت فرمطیان» و دیگر فرقه‌های الحادی؛ به ذکر زندگی و عقیده فضل‌الله استرآبادی و چگونگی قتل او بدست «میرانشاه» می‌پردازد. او می‌نویسد: حروفیه کتابی بنام «جاویدان» دارند که از آن کفر و «زندقه» نمایان است و این فرقه آن کتاب را در خفا و پنهانی مطالعه میکنند و مطالب آنرا «خفیه» تبلیغ مینمایند.^۲

شالوده نظری «حروفیه» در آثار و اشعار رهبران آن (بخصوص در اشعار فضل‌الله نعیمی و عمادالدین نسیمی) بخوبی مشهود است، اشعار «نعیمی» سرشار از عقاید «انسان خدائی حلاج» می‌باشد:

همچو «منصور»، انا الحق زده از غایت شوق
بر سرِ دارِ بلا، نعره‌زنان می‌آیم

یا:

تا سر انا الحق نکند فاش «نعیمی»

بر دار سیاست کشش از دار چو «منصور»^۳

«فضل‌الله نعیمی» متفکری اندیشمند و نوجو بود و از آثار و اشعار او چنین برمی‌آید که ضمن تأثیرپذیری عمیق از اندیشه‌های «انسان خدائی» و مترقی «حلاج»، با فلسفه «بودا» نیز آشنا بوده و آثار فلاسفه مادی را مطالعه کرده است.

چنانکه میدانیم: شناخت علمی و عقلانی همواره با واقعیت بیرونی سروکار دارد، واقعیت نیز بر دو گونه است، اول: واقعیت طبیعی

۱- آغاز فرقه حروفیه - فرهنگ ایران زمین - ص ۳۲۸.

۲- کشف الاسرار و دفع الاشرار - چاپ ترکیه - ص ۳۲.

۳- دیوان فارسی فضل‌الله نعیمی - ص ۱۹ و ۱۴.

(کائنات و طبیعت) و دیگری: واقعیت انسانی. برطبق فلسفه «حروفیه» نیز، واقعیت، بردو گونه است یکی: طبیعت که ما آنرا می بینیم، و دیگری: انسان است. در واقعیت نخستین (کائنات و طبیعت) ماه و ستارگان و... کلبه موجودات روی زمین جای دارند، و در واقعیت دوم (یعنی انسان)، تمامی این موجودات عینی و طبیعی، منعکس گشته است.

بنابراین: «حروفیه» تمام اسرار کائنات و طبیعت را از طریق درک انسان توضیح میدهند و متذکر میشوند که: هر کس بتواند خوبشن را بشناسد، خواهد توانست به مقام «خدائی» برسد.^۱

بدین ترتیب، «حروفیه» طبیعت را از انسان جدا نمیسازند، بلکه این دورا در یک پیوند «دیالکتیکی» بررسی میکنند.

مانند هر اندیشمندمادی و مترقی: «نعیمی» نیز میکوشد که نخست عقل و اندیشه را از زنجیرهای خرافه پرستی - که قرن‌ها انسان را اسیر خود ساخته‌اند - آزاد سازد و حجاب تاریک اندیشی را، از پیش چشم انسان، بردارد:

۱- مردان را هت را حجاب از پیش برخیزد
هزار ای ای انا لله مو، زهر سو پیش برخیزه^۲

جهان بیرونی، برای «نعیمی» واقعیتی مستقل از ذهن و انکار ناپذیر است، آنچه که برای او، دست یافتنی و قابل شناخت است: مقوله‌های مادی (اشیاء) می‌باشد. او با نفی هر گونه مراجعه به خدا (بعنوان علت نخستین اشیاء) کوشیده است که جهان را بر اساس خود این جهان، تفسیر نماید:

۱- عمادالدین نسیمی - حمید آراسلی - ص ۷۳.

۲- دیوان نعیمی - ص ۱۳.

خدا را در اشیاء طلب روز و شب

طلب کرده جرعه‌ین دانا نبود

آیا اینگونه اشعار و افکار - آنچنانکه مستشرقین غربی تصور کرده‌اند - نمودار جنبه «پان‌تئیستی» فلسفه «فضل‌الله نعیمی» است؟ باید بگوئیم که برخلاف «بندار» این محققین و مستشرقین، افکار فلسفی «نعیمی» هیچگونه پیوند و سنجیتی با «پان‌تئیسم عرفانی» (همه‌خدائی) ندارد، زیرا که نظریات فلسفی «نعیمی» سرانجام وی را به آنجا میکشاند که جوهر مستقلی بنام روح و خالق را انکار نماید:

ز دانش چرا دم‌زند «نفس‌گل»

که پیش از من، آن «نفس دانا» بود

یا:

بیرون ز وجود خود، خدا را

زینهار مجوا که متمدت فاش

گویی که به غیر ما کسی هست؟

از خویش تو این حدیث، مفراش

یا:

ما لیم و به غیر ما کسی نیست

در شب و فراز و زیر و بالا

«نعیمی» اندیشمند آزاده‌ای بود که با آگاهی انقلابی خود، در برابر «قیصر»های زمانه قد علم کرد. او بنا بر مساهبت طبقاتی خود، نمی‌توانست همراه و همگام نیروهای پستگرا، و میرنده‌نساریخ باشد، اینست که بر تاج «قیصر»های روزگارش «قی» میکند. . . .

من گوگولی دیواندام

صدشهر ویران کرده‌ام
بر تاج «قبصر» قی گم
بر قصر «خاقان» قو زیم

* * *

گسترش نفوذ «حروفیه» و تبلیغات «الحادی» و مبارزات سیاسی آنها، بی شک، با منافع فتودال‌ها و حکمرانان تیموری و علمای ارتجاعی وابسته به آنان، عمیقاً تضاد داشت. به این علت، حکومت فتودال و پاسداران تاریخ‌اندیشی - مشترکاً - مبارزه شدیدی را برای دستگیری و سرکوبی رهبران «حروفیه» آغاز کردند.

در این هنگام (۸۰۴ هجری) «فضل‌الله نعیمی» در «شیروان» بسر می‌برد، «تیمور» پسر سوم خود (میرانشاه، حاکم آذربایجان) را مأمور دستگیری و قتل «فضل‌الله نعیمی» و پیروان او ساخت. «میرانشاه» حکمرانی فاسد و عیاش بود و بخاطر ضربه‌ای که در یکی از جنگ‌ها، به مغز او خورده بود، دارای اختلال مشاعر بود و مرتکب جنایات و اعمال ناپسندی می‌گشت. او در سال ۸۰۶ هجری شورش مردم خراسان را و حشبانه سرکوب کرد و مخصوصاً در «طوس» هزارها نفر را قتل عام نمود و از سر آنها منارها و هرم‌ها ساخت.

«میرانشاه»، «نعیمی» و بعضی دیگر از رهبران و متفکران «حروفی» را دستگیر و در قلعه «آلنجا» زندانی کرد، و پس از مدتی به «فتوای» علما، پای «فضل‌الله» را به ریسمان بستند و در کوچه و بازار گردانیده و سپس او را به وضع فجیعی، بقتل رسانیدند. . .^۱

«فضل‌الله نعیمی»، متفکری آگاه و عاقبت‌اندیش بود. او بخوبی

۱- دانشمندان آذربایجان - محمدعلی لاریت - ص ۳۸۶.

میدانست: در اجتماعی که پاسداران تاریک‌اندیشی و واعظان جهالت و خرافه‌پرستی حاکمند، عقاید مترقی و افکار «انسان‌خدائی» او شهادت و مرگش او را به‌مراه دارد:

مگر آنکه به‌حق‌زدیم «أنا الحق»
دادیم به‌خون‌خود، سواهی

میراث آرمانی «فضل‌الله‌نعیمی» متعلق به همه کسانی است که در راه‌های انسان‌از‌قید تاریک‌اندیشی و خرافات تلاش کرده و به‌خاطر پیروزی نیروهای مترقی و بالنده‌تاریخ، مبارزه‌میکنند.

* * *

«فضل‌الله‌نعیمی» وقتی که در زندان بود، وصیت‌نامه خود را می‌نویسد و آنرا مخفیانه به «باکو» می‌فرستد. در این سند، تأکید میکند که پیروان او و افراد خانواده‌اش - هر چه زودتر - «باکو» را ترک نمایند.^۱ بدین ترتیب، پیروان و خانواده «نعیمی» و عناصر متفکر درون جنبش (مانند رفیعی و تمنائی و عمادالدین نسیمی) از «شیروان» و «باکو» خارج گردیده و به آسیای صغیر رفتند. از این زمان تا سلطنت «شاهرخ» (پسر تیمور) رهبران «حروفیه» در ایران، به تجدید سازمان خود پرداخته و بطور کلی «فعالیت‌مغنی» داشتند.

«عمادالدین نسیمی» و دیگر متفکران «حروفیه» پس از مهاجرت از «باکو»، مدتی در «آناتولی» (ترکیه) اقامت کرده و به تبلیغ و ترویج عقاید «حروفی» پرداختند. آنها برای کسب پایگاهی مستحکم‌تر در شهرهای پیشه‌وری و صنعتی، سرانجام به شهر «حلب» کوچ کردند. شهر «حلب» در آن عصر، یکی از مراکز مهم پیشه‌وری و تجارت

۱- واژه‌نامه گرگانی - ص ۳۰.

شرق و اروپا و محل تلاقی کاروان‌های تجارتهای هندوستان و شیروان بود. تجارت ابریشم و رشد صنعت نساجی و پارچه‌بافی و در نتیجه، وجود سندیکاها و اصناف مختلف «حرفه» و فن در «حلب» این شهر را بصورت یکی از کانون‌های عمده بازرگانی و صنعت، در آورده بود.

«عمادالدین نسیمی» شاعر آزادخواه و یکی از رهبران اندیشمندان «حروفیه»، در شهر «حلب» به تبلیغ و ترویج عقاید «حروفی» پرداخت. سکونت عده کثیری از ترک‌های مهاجر و پیشه‌وران شیروانی در این شهر باعث شد تا بزودی، پیروان و طرفداران زیادی بسوی «نسیمی» و جنبش «حروفیه» جلب شوند.

میانی فکری و فلسفی «حروفیه»، پیش از همه، در آثار و اشعار «نسیمی» دیده میشود. «نسیمی» در آغاز فعالیت ادبی خود، دارای گرایش‌های عرفانی و الهی بود و تعجب آور نیست که در آثار موجود او، با این عقاید و افکار نیز برخورد میکنیم. او پس از مدتی تحقیق و آشنائی با فلسفه‌های گوناگون، به اندیشه نوینی دست یافت: انسان خدائی حلاج.

اشعار و افکار «عمادالدین نسیمی» بخوبی نشان میدهند که وی به فلسفه مرفقی و «انسان‌خدائی حلاج» علاقه بسیار داشته و به افتخار ارادت که به «حسین حلاج» داشت، تخلص «حسینی» را برای خود انتخاب کرد.

«نسیمی» انسان را آفریننده جهان، موجودی ازلی و ابدی میداند و تأکید میکند که اندیشه و تفکر انسان، باید از قید تاریک اندیشی و خرافه-پرستی، آزاد شود. به عقیده او، انسان باید بر قدرت بیکران خویش واقف گردد و بدون چشم‌داشتن به نیروهای موهوم خارجی، خود، به بی‌ریزی زندگی و سعادت خویش بکوشد.

«عمادالدین نسیمی» آمرت قواعد مذهبی را در زندگی انسانها، مورد انتقاد قرار داده و باخرده گیری و حقیرداشتن آئین های صوفیانه و انتقاد از زاهدان ریائی، به توانائی انسان در پیروزی بر مشکلات فردی و اجتماعی، اعتقاد دارد.

«نسیمی» پیدایش جهان را از دیدگاه علمی و عقلانی تبیین میکند، برای او آنچه واقعیت دارد «ماده» است. بنابراین آنچه که ما روح یا تظاهرات روحی می نامیم، چیزی نیست جز شکل های گوناگونی از فعالیت ماده.

«نسیمی» معتقد است که ماده هرگز محو نمی شود و حیات ابدی وجود دارد.^۱ در اینجا عناصر دیالکتیکی تفکر او، خوبی آشکار میشوند: جهان هستی، در کلیت آن، بی پایان است، مرکز آن در هیچ جا نیست و در همه جا هست.

زحرف «کاف» و «نون» کن نه امروز آمدی بیرون
نداری اول و آخر، بر وفارغ ز «فردا» شو^۲

بدین ترتیب، «نسیمی» انسان را از دغدغه «فردای محشر» می - رهاوند و بر باورهای غیر علمی و افسانه ای قلم بطلان، میکشد.

اما میدانیم که «ماده» بدون «حرکت» عنصری خاموش و تهی از محتوا است - و در حقیقت، «ماده» بی بدون «حرکت» وجود ندارد. تکوین و تکامل طبیعت (عالم) محصول حرکت ماده است. «نسیمی» نیز مانند دیگر متفکران «حروفیه» طبیعت و عالم را قدم میدانند که از ازل همواره در حرکت می باشد. به عقیده او نیز تغییراتی که در طبیعت و عالم مشاهده میشوند، معلول همان حرکت است.^۳

۱ - عمادالدین نسیمی - حمید آراسلی - ص ۴۷.

۲ - دیوان فارسی نسیمی - بکوشش رستم علی اوف - ص ۱۹۱.

۳ - فتنه حروفیه در تبریز - مجله بررسی های تاریخی - ص ۳۱۶.

اعتقاد به این حقیقت، نخستین جلوه‌های «فلسفه علمی» را در مورد تکامل جهان و طبیعت، در خود دارد. بر اساس این فلسفه، تغییرات حاصله در طبیعت، مربوط به خود طبیعت (ماده) است - و نشان می‌دهد که طبیعت، خود علت همه تغییرات است، بنابراین: وقتی طبیعت (ماده) خود، علت همه تغییرات می‌باشد، جایی برای «خدای آفریننده» و «علت نخستین» باقی نمی‌ماند.

«عمادالدین نسیمی» شالوده اخلاقی عرفانی و مذهبی را - که قائل به تقسیم جهان و انسان بدو جوهر مستقل از یکدیگر (جوهر جسم و جوهر روح) می‌باشد، نفی میکند:

طریق رسم و بینی رها کن ای احوال!
که یک حقیقت و ماهیت است روح و بدن

نسیمی؛ ملاً، صوفی، زاهد و ... را بعنوان نماینده نیروهای ارتجاعی جامعه مورد انتقاد قرار می‌دهد و آنان را؛ شعبده‌باز، مطیع شیطان و راهزن می‌نامد:

ای شغل تو در خرقة همه شعبده‌بازی
زین تخم که کشی، چه کرامات برآمد

یا:

این «زاهد» بی‌باین و آینه‌بانگر
کاپسان شده تابع و مطیع شیطان

یا:

ای خرقة پوش زاهد سالوس و راهزن...

در کنار غارت و چپاولی که از طرف حکمرانان تیموری، در ایران جریان داشت، علمای مذهبی و رهبران متصوفه، بجای درگیری

و نبرد با ظلم و ستم بیگانگان، سیاست سازش و آشتی در پیش گرفته و هر يك از این علمای عظام، برای پایان دادن به نفوذ سیاسی و حاکمیت مذهبی فرقه‌های دیگر، با هم مبارزه میکردند و جهت نفوذ در دربار «تیموریان» در تأیید حکومت غارتگرانه آنها، می کوشیدند. این رقابت‌های مذهبی، تمام مسائل حاد سیاسی - اجتماعی را تحت الشعاع خود قرار داده، بطوریکه جامعه را به نوعی رخوت، جهالت و غفلت کشانیده بود. بی شک، این «جنگ هفتاد و دو ملت»، شرایط همواری را فراهم میساخت تا اشغالگران و «مظاران» تیموری، بهتر بتوانند قدرت سیاسی و مواضع نظامی خود را محکم نمایند و به ظلم و ستم خود، ادامه دهند:

مظار، بُرد سر همه را، هست روا، چون

بگ مرد، در این قافله، بیدار نباشد!

در برابر این بحران سیاسی و اختلاف مذهبی است که «عماد - الدین نسیمی»، شعار «وحدت» و تشکل نیروها را مطرح میسازد و قهرمانان تاریک اندیشی مذهبی را که به «جنگ هفتاد و دو ملت» دامن میزنند و بدینوسیله نیروهای ملی و مترقی را متفرق و پراکنده میسازند، کودک و نابالغ می خواند:

آنکس که بین کعبه و بتخانه فرق دهد

نابالغ است و کودک، باشد اگر چه پیر

«نسیمی» متفکری آزاده بود، او برای تحقق آرمان‌های انسانی و

انقلابی خود، راههای دشوار ورنجهای دوران مبارزه را بخوبی میشناخت، با این حال تأکید میکرد:

مشاق گل، از سرزنش خار نرسد

جویای رخ یار، ز انجبار نرسد
عبّار دلاور که کند ترک سرخوش
از خنجر خونریز و سردهار نرسد

روشن است که رویکرد علمی و عقلانی «حروفیه» به علییت و انسان - و روش انقلابی آنها در مبارزه با فئودالیسم و ارتجاع معنوی حاکم بر جامعه، منافع اقتصادی خان‌های تیموری و سیادت روحانیون وابسته به آنها را، با خطری جدی روبرو میساخت. بنابراین دستگیری رهبران و سرکوبی پیروان «حروفیه» خیلی زود، در دستور روز طبقات حاکمه آن عصر، قرار گرفت. «عمادالدین نسیمی» و بعضی دیگر از متفکران «حروفی» دستگیر میشوند و سرانجام در یک دادگاه فرمایشی، علماء و فقهای شهر «حلب»، او را به «الحاد» و «ارتداد» محکوم میکنند و به پوست بر گرفتن «نسیمی» فتوا میدهند. این حکم، برای امضاء و تأیید خلیفه وقت، به «مصر» فرستاده میشود و «نسیمی» در این مدت، در زندان بسر می‌برد.

در شعرهای زندان «نسیمی» سرود پرشور و صدای مغرور انسانی انقلابی و اندیشمند، شنیده میشود. او مانند «حلاج»، سرنوشت خونین خود را، بخوبی میشناسد، با اینحال از مرگ نمی‌هراسد:

هر چه آید ز تو جاننا به جگر، باکم نیست
بهر یک نوش، ز صد نیش و ضرر، باکم نیست
پوست کنند به افسانه زاهد از من
ناحق و داند این، اهل عصر، باکم نیست

خلیفه «مصر»، پس از مطالعه گزارش محاکمه «نسیمی»، دستور داد: «از او پوست بر گیرند و هفت شبانه روز در شهر «حلب»، به تماشای مردم بگذارند، دست و پای «نسیمی» را برای برادرش (نصیرالدین) و

یکی رانیز برای عثمان قارایه‌کی» بفرستند، زیرا «نسیمی» آنسان را نیز گمراه کرده است.^۱

این فرمان نشان می‌دهد که اعدام «نسیمی» نه تنها به خاطر عقاید مترقی و الحادی او بود، بلکه قتل او، مساهبت کاملاً سیاسی نیز داشته است و سلطان مصر، ضمن صدور حکم قتل «نسیمی» و ارسال دست‌ها و پاهای شاعر، برای دشمنان سیاسی خود، خواسته است به آنها اطلاع دهد که توسطشان به منظور سرنگون ساختن حکومتش، باشکست روبرو شده است.

«نسیمی» (مانند حلاج) در آستانه مرگ نیز از آرمان و عقیده فلسفی خود برنیگردد و ندای «انا الحق» سر می‌دهد. زاهدان ناربک - اندیش که در برابر این باپرداری و استواری شاعر، دچار شگفتی و حیرت گشته‌اند، به طعنه و استهزاء از او می‌پرستند؛ تو که خود حقی، پس چرا وقتی که خونت ریخته میشود، زرد رنگت می‌گرددی؟ . . . پاسخ جورانه «نسیمی» همان جواب دلیرانه «حلاج» است:

«ن، خورشید آسمان عشق و محبتم که در افق ابدیت طلوع است
خورشید نیز به هنگام غروب، زرد رنگ می‌گردد...»^۲

* * *

در ایران، پس از مرگ «تیمور» (۸۰۸ هـ) امپراطوری عظیم تیموری که متشکل از ممالک و ملت‌های مختلف بود - دچار انحطاط و سقوط گردید. جنگ‌های خانگی، جانشینان تیمور، قدرت و حکومت مرکزی

۱- عمادالدین نسیمی - ص ۲۲.

۲- عمادالدین نسیمی - ص ۲۲.

رادچار ضعف وزبونی ساخت.

باساهازت «شاهرخ»، «رج و مرج و تضادهای درونی حکومت تیموری، آشکارتر گردید، بطوریکه «احمدبن حسین» می‌نویسد: امراء و شاهزادگان، بهم برآمدند و هر يك آنچه توانستند از گنج و لشگر بسر داشتند و متوجفولابنی و سرحدی گشتند... و آنجا را بتصرف در آوردند... و بنیاد ظلم و تعدی نهادند و قتل عام شد و طبع درمال تاجران و رعایا و زارعان کردند... خرابی در ولایت‌ها راه یافت و مردم پراکنده گشتند... در تمام بلاد ایران، قحط و وبا، واقع شد.^۱

استثمار و بهره‌کشی‌های بیرحمانه فتودالی و ظلم و ستم خان‌های تیموری در این زمان شورش‌های روستائی فراوانی را بدنبال داشت. در سال ۸۰۸ هجری، شورش «سربداران» خراسان بسویه «شاهرخ» سرکوب شد و در یکسال بعد (۸۰۹) شورش‌های مشابهی در مازندران، بوقوع پیوست.

در کنار این شورش‌ها، جنبش «حروفیه» نیز باز دیگر سازمان یافته و با فتودالیم حاکم و روستائی عقیدتی آن، مبارزه میکرد. «شمس‌الدین محمدبن سخاوی» می‌نویسد:... فرقه «حروفیه» پیروان فراوانی در نقاط جهان داشت که از بسیاری و کثرت، بشمار نمی‌آمدند... و چون فعالیت‌های فسادانگیز آنها در «هرات» و نواحی آن، افزایش یافت، شاهرخ (پسر تیمور) فرمان داد تا ایشان را سرکوب و نابود نمایند...^۲

باصدور این فرمان، سازمان مخفی «حروفیه» در ایران، تصمیم

۱- تاریخ جدید یرد- ص ۲۵۰ - ۲۴۹.

۲- العقود الفریده فی تراجم الاعیان المفیده - بنقل از: واژه‌نامه گنگانی

گرفت تا سلطان شاهرخ را بقتل برساند و از این طریق، قدرت سیاسی خود را آشکار نماید. بنابراین، در سال ۸۳ هجری، یکی از فدائیان «حروفیه» به بهانه تقدیم عربده‌ای به «سلطان شاهرخ» - در مسجد جامع هرات - به او سوء قصد میکند و بادشاه، چندین ضربه به سینه و شکم «شاهرخ» وارد میسازد اما این زخم‌ها، موجب مرگ فوری «سلطان شاهرخ» نمیشود و ضارب در همان لحظه، بوسیله محافظین «شاهرخ» بقتل میرسد و این امر باعث شد تا کار تحقیق و جستجو، برای دستگیری عاملان و رهبران سوء قصد، با نیت روبرو گردد.

طی تفتیش‌ها و بازرسی‌های بدنی، کلیدی از سوء قصد کننده یافتند و بیاری آن، خانه و اطافی را که ضارب کرایه کرده بود، پیدانمودند و بدین ترتیب، هویت سوء قصد کننده را شناختند، او: «احمدار» نام داشت و یکی از «حروفیون» و از دوستان و پیروان «فضل الله نعیمی» بود.

«خواندمیر» و «عبدالرزاق سمرقندی» اشاره میکنند که: پس از تحقیق و تعقیب‌های فراوان، معلوم شد که سازمان مخفی و مشکلی از «حروفیون» وجود دارد و بسیاری از روشنفکران و صاحبان حرفه و فن، در آن عضویت دارند.^۱

سوء قصد به «سلطان شاهرخ» موجب شد تا حکومت تیموری، در سرکوبی جنبش «حروفیه» و دیگر نهضت‌های مترقی، سیاست خشن‌تری در پیش بگیرد. عده‌ای از «حروفیون» (از جمله خسواجه عضدالدین، دخترزاده فضل الله نعیمی) دستگیر و زندانی گردیدند، دستگیرشدگان

۱- حبیب‌السیر - ج ۳ - ص ۱۳ - (وتیز) - مطلع‌العین - ج ۲

علیرغم شکنجه‌های وحشتناکی که تحمل کردند، سازمان‌ور هبران خود را «لو» ندادند، و این امر خوشونت و خشم «سلطان شاهرخ» را شعله‌ورتر ساخت.

«محمد طوسی» - مورخ فتودال - می‌نویسد: . . . جلادان در چهار سوی دارالخلافة (در میان بازار دارالسلطنة) ارواح ناپاک آن فسقة زناده (حروفیون) و اشباح آن کافران فاجر را، از تیغ گذراندند. . . و اجساد مملو از عناد آن باغبان سرکش را به آتش کشاندند و سرهای آن ملعون‌ها (حروفیون) را از چهار گوشه اطراف میدان، آویزان ساختند. . .^۱

«مولانا» (معروف به خوشنویس) و «قاسم انوار» رانیز بجزرم ارتباط با «حروفیه» دستگیر و به حبس در برج قلعة «اختیارالدین» محکوم کردند و دیگر اعضاء «حروفیه» را اعدام نموده و اجسادشان را سوزاندند.^۲

* * *

دستگیری و قتل پیروان «حروفیه» موجب خاموشی این جنبش نگردید. بلکه هسته‌های انقلابی «حروفیه» پس از تصفیه و کشتارهای وسیع، همچنان به مبارزه ادامه دادند.

«تربیت» می‌نویسد: دختر «فضل الله استرآبادی» و «یوسف نامی» در زمان «جهانشاه خان» دوباره علم «حروفیان» را در «تبریز» بلند کردند، ولی باجمعی - نزدیک به پانصد تن - کشته و سوخته شدند.^۳

ظالم، اندر کشتار خویش، خواهد داشت: ظلم

- ۱- مجتمع التهای - ص ۳۱. (به نقل از آگاهی‌های تازه از حروفیان)
- ۲- مجمل فسیحی - ص ۲۶۱ (تبریز) - مجتمع التهای - ص ۳۱.
- ۳- دانشمندان آذربایجان - ص ۳۸۷.

نظم وشر، در مزرعه، البته عصیان پرورد^۱

جنبش «حروفیه»، بعدها، با نهضت «شیخ بدرالدین سیمساوی» و در زمان صفویه، در شکل نویسی - بنام «سبخیان» (نقطویان) ادامه یافت و بر علیه فتوای بسم و رو بنای عقیدتی آن (اسلام)، به مبارزه پرداخت.^۲

۱ - عمادالدین نسیمی - ص ۳۵.

۲ - برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: جنبش حروفیه - علی میرفطروس - انتشارات پامداد.

نهضت پسیخانیان

(نقطویان)

اَسْتَعْنُ بِنَفْسِكَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

از «خویشتن» باری جوی! زیرا که

غیر از تو نیرو و «خدایی» نیست

«محمود پسیخانی»

درباره «پسیخانیان» اطلاعات چندانی در دست نیست - و این البته با «سیاست کتابسوزان» و قتل عام رهبران و پیروان این نهضت، قابل توجیه می‌باشد.

مشرقین غربی، مانند: «ادوارد سراون» (انگلیسی) و «ریتر» (آلمانی) در تحقیقات خود راجع به دوران تیموری و صفوی، از پسیخانیان با «اکراه» و در چند جمله یاد کرده‌اند.

کوشش‌های «دکتر صادق کیا»^۱ اگر چه می‌تواند «مأخذ» ارزنده‌ای برای مطالعه «پسیخانیان» باشد، اما، فاقد هر گونه تحلیل تاریخی - اجتماعی در پیدایش و سرکوبی این نهضت است.

در آثار مسورخین و تذکره‌نویسان فتودال عصر تیموری و

۱ - پسیخانیان یا نقطویان - انتشارات ایران‌کوده - سال ۱۳۲۵.

صفوی، هیچگونه علاقه‌ای به تشریح زندگی و عقاید محمود پسیخانی» (بنیانگذار پسیخانیان) دیده نمی‌شود و این، بسی شک ناشی از کینه‌ای است که در آن عصر از طرف پاسداران دین و دولت، متوجه این متفکر بزرگت بوده است.

از منابع و اطلاعات ناچیز موجود، چنین برمی‌آید که «محمود پسیخانی» از اهالی «پسیخان» (یکی از روستاهای بخش مرکزی رشت) بود. روستای «پسیخان» در تاریخ شورش‌های روستائی گیلان (قرن نهم الی یازدهم هجری) بخاطر موقعیت سوق‌الجیشی خود، همواره محل جنگ‌ها و نبرد های حکومت فتودال مرکزی و حکام «بیه‌پش» (گیلان شرقی = لاهیجان و لنگرود) و «بیه‌پس» (گیلان غربی = فومن و رشت) بود. بدین ترتیب «محمود پسیخانی» از آغاز کودکی با استثمار و مظالم فتودال‌ها آشنا شد.

«محمود پسیخانی» ابتداء از همفکران و یاران «نعیمی» (رهبر حروفیه) بود، اما پس از مدتی از او کناره‌گرفته و خود به تأسیس سازمان و فرقه جدیدی پرداخت. تذکره نویسان علت این «انتخاب» را «خودبستگی» محمود پسیخانی ذکر کرده‌اند و بهمین جهت او را «محمود مطرود» نیز گفته‌اند! اما به نظر ما، علت جدائی و انشعاب «محمود پسیخانی» از «حروفیه» را اولاً، در خاستگاه طبقاتی او و ثانیاً، باید به خاطر عقاید افراطی او دانست. مثلاً: «نقی‌الدین اوحدی» در مقایسه افکار «نعیمی» (رهبر حروفیه) و عقاید «محمود پسیخانی» می‌نویسد: سخنان بزرگانه و کاملانه «نعیمی» هیچگونه نسبتی با مخالف آن مطرود (محمود پسیخانی) ندارد.^۲

۱- دستان المذاهب - در عقیده واحده - ص ۲۲۵ - چاپ بعثی.

۲- عرفات العاشقین - نسخه خطی.



روستائیان در عصر «تیمور» یکی از سیاه‌ترین و فلاکت‌بارترین دوره‌های زندگی خود را می‌گذرانند.

«تیمور» از طریق تقسیم اراضی بین سران نظامی خود و فئودال‌های ایرانی (که حامیان محلی او بودند) کوشید تا یک قدرت و حکومت مرکزی را سازمان دهد. این شیوه واگذاری اراضی - که به «سیورغال» (بمعنای هدیه) معروف بود - بهره‌کشی‌های بیرحمانه فئودالی و اسارت هر چه بیشتر روستائیان را به همراه داشت.

شیوه «سیورغال» اختیارات نامحدودی را به صاحبش در روستاها میداد. برطبق این شیوه، فئودال‌ها و حکمرانان محلی فقط موظف بودند که برای حکومت مرکزی سرباز و نیروی نظامی تهیه و تأمین نمایند. آنها در برابر این خدمت، در ولایات و روستاها چه از نظر قضائی و چه از نظر ارضی و اقتصادی، دارای اختیارات و حاکمیت مطلق بودند. شیوه «سیورغال» باعث میشد تا فئودال‌ها و حکمرانان محلی، برای کسب منافع بیشتر، روستائیان را تحت شدیدترین استثمار و بهره‌کشی قرار دهند.

در اسناد فرامینی که از دوره حکومت «تیمور» موجود است، به وضع «۱۶» الی «۳۰» فقره مالیات و عوارض جدید، اشاره شده که گذشته از بهره مالکانه فئودالی، بر عهده روستائیان بود. حق وصول این مالیات‌های جدید بموجب فرمان‌هایی از حکومت مرکزی سلب و به فئودال‌ها و حکمرانان محلی منتقل شده بود.^۱

۱ - تاریخ ایران - پیگولوسکا، ۱ - پلر و شفکی و ... - ج ۲ -

بهره‌کشی‌های بیرحمانه فتودالی و اسارت و پریشانی روستائیان، موجب شورش‌های متعدد روستائی گردید. شورش «شیخ داود سبزواری» در خراسان (برای احیاء حکومت سربداران) - شورش «گسودرز» در «سیرجان» شورش خونین روستائیان «گرگان»^۱ و شورش «بهلول» در «نهایند» و دیگر شورش‌های روستائی در اوایل حکومت «تیمور» نشان دهنده اوج استثمار و بهره‌کشی‌های بیرحمانه و نماینده دوران واپسین فتودالیسم بود.

«شرف‌الدین علی یزدی» در باره این شورش‌ها می‌نویسد: ... در شورش «سبزواری» ۴ هزار نفر را اسیر کرده، زنده لای دیوار برجی نهادند و زنده بگور کردند و از سر اسیران، مناره‌ها ساختند^۲ در شورش «سیرجان» و «نهایند» نیز بسیاری از روستائیان شورشی را سربریدند و «بهلول» (رهبر شورشیان نهایند) را زنده زنده در آتش سوختند.^۳ در چنین شرایطی، «محمود پسیخانی» سال ۸۵۰ هجری از «حروفیه» جدا شد و سازمان سیاسی - فرهنگی «پسیخانیان» را بوجود آورد. او با توجه به خاستگاه طبقاتی خود و با توجه به ظلم و ستم و استثمار و محرومیت شدید روستائیان از خاک (زمین)، با شعار: خاک (زمین) اصل و «نقطه» هر چیز است، سخنگوی روستائیان محروم و بی زمین گردید و از آن پس، پیروان او به «نقطوی» یا «نقطویان» معروف شدند.

مورخین و تذکره‌نویسان، «محمود پسیخانی» را مؤلف ۱۷

۱- ادوارد براون، این شورش را به «حروفیه» منسوب میداند (ص ۲۵۲- از سعدی تا جامی).

۲- ظفرنامه - ج ۱ - ص ۲۶۳ - ۳ - ابضاً - ص ۵۶۲-۵۵۹

کتاب و صاحب ۱۰۰۰ رساله دانسته‌اند... با اینحال هیچگونه اثری از «محمود» باقی نمانده است و بنظر میرسد که در مورد او نیز (مانند حلاج) سیاست «پاکسازی» و «کتابسوزان» را اجراء نموده‌اند. اطلاعات ناچیز موجود، نشان می‌دهند که «محمود پسیخانی» متفکر و اندیشمند ژرف‌بینی بود که در ایجاد یک آئین مترقی - مبتنی بر «انسان‌خدائی حلاج» - و حل یک سلسله از مسائل فلسفی، عقاید مهمی را ابراز کرده است.

«ابراهیم بن قاضی نورمحمد» می‌نویسد: محمود پسیخانی در رساله «میزان» عالم را قدیم میدانند و به اصل تکامل موجودات اشاره میکند. «محمود پسیخانی» در آثار خود تأکید می‌نماید: دین «محمد» منسوخ شد و اکنون، دین، دین «محمود» است، چنانکه گفته‌اند:

رسید نوبت رندان عاقبت «محمود»

گشت آنکه عرب طعنه بر عجم می‌زد؟

محققین تأکید میکنند که: پیروان «محمود پسیخانی» در نواحی مختلف ایران بسیار بوده و «در رُبع مسکون پراکنده‌اند.» در مرکز آئین «پسیخانی» انسان قرارداد، نه نیروهای موهوم و ملکوتی. این آئین از انسان نمی‌طلبد که به رانو در آید، به نیایش بایستد و اطاعت و پرهیزگاری را پیشه خود کند، بلکه مکتب «پسیخانی» عزت و استقلال انسان را توصیه میکند.

اخلاق «پسیخانی» در برابر اخلاق دین و مذهب حاکم بر جامعه، قد علم میکند و عقاید فقها را مبنی بر اینکه: سرنوشت انسان از طرف نیروئی خارجی (خدا) هدایت میشود، نفی می‌نماید. «محمود پسیخانی»

۱- دانشمندان آذربایجان ص ۳۱۶ (ویز) واژه نامه گرگانی - ص ۱۲.

۲- دستان المذاهب - ص ۲۴۶.

به انسان و به نیروهای خلاق و نهفته انسان، ایمان و اعتقاد دارد و برای پی‌ریزی سعادت و خوشبختی بشر، بجای «بسم الله الرحمن الرحيم» تأکید میکند: «اسْتَعْنِ بِنَفْسِكَ الَّذِي لَالَهُ الْاَهُو» (از «خوشبختی» یاری جوی زیرا که غیر از تو، نیرو و خدائی نیست).

به عقیده «محمود پسیخانی»، خدا، سمبول قدرت و نیروئی برتر و فراتر از انسان نیست، بلکه در نظر او، خدا سمبل نیروهای «خود-انسان» است که بشر میکوشد تا در زندگی خود، به آنها دست بیابد.

«محمود دهداری» (که از دشمنان سرسخت پسیخانیان بود) می‌نویسد: . . . وطایفة دوم از متکرران و جود «واجب» (خدا) ملاحظه «تناسخیه» اند که خود را «نُقُوطِیَه» می‌خوانند، آنها خود را «خدا» میدانند. . . و میگویند که انسان تا خود را نشناخته، بنده است و چون خود را شناخت، «خدا» است. . . و کلمه ایشان (پسیخانیان) اینست که: «لَا إِلَهَ إِلَّا الْمَرْكَبُ الْمُبِينُ» و مراد ایشان از «مَرْكَبُ الْمُبِينُ» انسان است. . .^۱

خصلت مادی و مترقی فلسفه «پسیخانی» در این نظریه‌اش ظاهر میشود که او نیز (مانند حلاج) ذات هستی و جوهر طبیعت را ناشی از ۴ عنصر مادی (آب، آتش، خاک و باد) میدانند. او این عناصر مادی را «ذات مربع» مینامد.

نکته مهم در تفکر «محمود پسیخانی» نظریه شناخت اوست. شناخت برای او پیش از هر چیز، براساس ادراک حسی است. آخرین سرچشمه شناخت بنظر «پسیخانی» نه ذهن (تصور) بلکه واقعیت عینی و محسوس می‌باشد. «دهداری» تأکید میکند: . . . و از جمله اصول

۱- نفائس الارقام - ص ۴۴ - نسخه خطی مجلس شورای ملی

«پسیخانیا» یکی آنست که موجود نیست، مگر مرکب و محسوس ... و ایشان (پسیخانیا) منکر وحدت و بساطت هستند. . . و تصور را کواذب (دروغ) میدانند.^۱

ماده گرائی «محمود پسیخانی» - اگرچه بر اساس تقسیم ناپذیری اجزاء و عناصر اولیه (یعنی آب، آتش، خاک و باد) قرار داشت، با اینحال سرشار از نفی عقاید و باورهای مذهبی و متافیزیکی بود. شاید این بی توجهی به بساطت و تقسیم پذیری اجزاء اولیه، ناشی از این بوده که اولاً: علوم طبیعی در آن عصر، پیشرفت و تکاملی نداشت و ثانیاً: او، اخلاق و عقیده «الهیون» را که به دو جوهر مستقل از یکدیگر (جوهر جسم و جوهر روح) قائل بودند، شدیداً نفی میکرد و تنها به وجود طبیعت و انسان (ذات مرکب) اعتقاد داشت.

«محمود پسیخانی» با تفکری مشرقی و با تکیه بر «انسان‌خدایی حلاج» معتقد بود که هر چه هست در این دنیا است. انسان باید کبیر و پاداش اعمال خود را در این دنیا، باز یابد.

روشن است که «محمود پسیخانی» با مبارزه بر علیه خرافه پرستی مذهبی و نفی مفاهیم ملکوتی و «آن جهانی»، زحمتکشان و روستائیان را برای بدست آوردن حقوق خود و ایجاد «بهشت موعود» در این جهان، تجهیز میکرد. بهمین جهت، علمای فتوادل مذهبی و پشتیبانان حکومتی آنها، از نخستین لحظات پیدائی «پسیخانیا»، آنرا خطرناکترین دشمن خود دیدند.

«دکتر صادق کیا» می نویسد: مسلمانان «پسیخانیا» را «ملاحظه» خوانده‌اند، زیرا که خدا و رستخیز و بهشت و دوزخ و آن جهان را،

انکار میکردند و انسان را می‌پرستیدند.^۱

مبارزه توده‌ها بر علیه فئودال‌های تیموری، نفوذ عقاید انسان‌خدائی «حروفیه» و «پسیخانیان» در میان مردم و بالاخره: سوء قصد به «شاهرخ» بوسیله «احمد لر» (یکی از حروفیون) بهانه مناسبی بود تا «حروفیون» و «پسیخانیان» قتل‌عام شوند.

پس از تعقیب و کشتار رهبران و پیروان «حروفیه» عده کثیری از «پسیخانیان» نیز دستگیر شده و بقتل رسیدند. از چگونگی مرگ «محمود پسیخانی» اطلاع دقیقی در دست نیست. بعضی از مورخین و تذکره‌نویسان اشاره میکنند که «محمود پسیخانی» خود را در خم «تیزاب» انداخته و خودکشی کرده است. اما بنظر ما خودکشی «پسیخانی» میتواند نادرست و تنها برای آلوده کردن رهبر پسیخانیان باشد مضافاً اینکه پیروان محمود پسیخانی، خود، این اتهام را ناروا و دروغ میدانند.^۲ اگر بتاريخ سوء قصد به «سلطان شاهرخ» (۸۳۵ هجری) و سال مرگ محمود «پسیخانی» (۸۳۱ هجری) توجه کنیم، بنظر میرسد که پس از سوء قصد به سلطان شاهرخ و تعقیب، دستگیری و نابودی پیروان و رهبران «حروفیه»، «محمود پسیخانی» را نیز - بعنوان رهبر پسیخانیان دستگیر، شکنجه و مقتول ساختند و سپس جسد او را در خم «تیزاب» انداختند.

اکثر رهبران و پیروان «پسیخانی» پس از مرگ «محمود» یا مخفی گردیدند و یا به هندوستان فرار کردند و در آنجا به تجدید و تحکیم سازمان و کادر رهبری خود پرداختند.

از این تاریخ از «پسیخانیان» (نُقَطَوِیَان) اثری در تاریخ ایران

۱- پسیخانیان یا نقطویان - ص ۱۱.

۲- دبستان المذاهب - ص ۲۲۷.

نیست و تنها در آغاز سلطنت «شاه طهماسب صفوی» است که باردیگر «پسیخانیان» در عرصهٔ مبارزه‌های «الحادی» و اجتماعی ظاهر میشوند و تبلیغات و تعلیمات و مبارزات آنها، تا پایان سلطنت «شاه عباس صفوی» ادامه می‌یابد.

* * *

«پسیخانیان» در زمان حکومت‌های صفوی، منشکل از روستائیان و پیشه‌وران خرده‌پای شهری بود، زیرا پس از سرکوبی «نهضت حروفیه» و کشتار رهبران آن، بسیاری از پیشه‌وران شهرها به «نهضت پسیخانیان» پیوستند. این نهضت، علاوه بر نیروهای روستائی و شهری، شاعران و روشنفکران بسیاری را بسوی خود جلب کرد.

«توطئه سکوت»ی که دربارهٔ افکار و عقاید «پسیخانیان» از زمان «تیموریان» آغاز شد، در زمان حکومت‌های صفوی نیز همچنان ادامه می‌یابد و مورخین و تذکره‌نویسان «وابسته» تصویر روشنی از عقاید رهبران و متفکران این نهضت بدست نمی‌دهند. نویسندگان معاصر (مانند ابوالقاسم طاهری) نیز که تحقیقاتشان داعیهٔ بررسی «تاریخ سیاسی- اجتماعی ایران، از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس» را دارند، هیچگونه اشاره‌ای دربارهٔ این نهضت عظیم سیاسی- اجتماعی نمی‌کنند، گویی «نهضت پسیخانیان» در زمان تیموریان و صفویان ظاهر نگشته و یا اساساً این نهضت جزو مقوله‌های سیاسی- اجتماعی این دوران نبوده است!!

* * *

جنگ‌های متعدد «شاه اسماعیل» با دولت عثمانی و ورشکستگی

اقتصادی حاصل از شکست این جنگ‌ها و در نتیجه: تحمیل مالیات‌های سنگین بر توده‌های شهری و روستائی، باعث شد تا «شاه طهماسب صفوی» وارث یک حکومت پریشان‌ومیراث خوار یک اقتصاد ورشکسته و بیمار باشد.

در اوایل حکومت او (که کودکی ۱۰ ساله بود) سران قزلباش و خوانین و امرای «روملو» و «استاجلو» و غیره، غالباً برای تصرف «تیول»ها و مقامات گوناگون بایکدیگر رقابت و مبارزه میکردند. مردم علاقه‌ای به «شاه طهماسب» نداشتند و بخاطر همین تنفر و انزجار مردم بود که میگویند او ۱۱ سال از کاخ سلطنتی خارج نگشت و مدت ۲۰ سال بر اسب نشست.

«شاه طهماسب» برای نجات از ورشکستگی و بحران‌های اقتصادی و برای پرداخت حقوق سران سپاه و سربازان خود، ابتداء تصمیم گرفت که «درآمد» بعضی از ولایات را و پس از مدتی، خود این اراضی و ولایات را بعنوان «تیول» به سرداران و سپاهیان خود واگذار نماید، آنچنانکه در زمان او قسمت عمده کشور، من غیر مستقیم اداره میشد.

این حکومت‌های ولایتی، شبیه به «اقطاعات دیوانی» دوره سلجوقی بودند و حاکم هر ولایت در گرفتن مالیات و وضع عوارض و دیگر تحمیلات بر روستائیان، اختیارات نامحدود داشت، بطوریکه «شاردن» از این حکام ولایتی، بنام «شهریاران کوچک» ی نام می‌برد که به دلخواه خود، با ساکنان روستاها رفتار میکردند.^۱ ظلم و ستم و تجاوز و تاراج این «شهریاران کوچک» در گیلان، بجائی رسیده بود که بقول «عبدالفتاح-فومنی»: در منطقه «بیه‌پس» هیچکس صاحب خان و مان وزن و فرزند

۱- سیاحتنامه - ج ۸ - ص ۲۴۷.

نبود و اطفال روستائیان را مانند اسیران، خرید و فروش میکردند.^۱
 در روستاهای گیلان، نام «شاه طهماسب» با بی‌عرضگی و حماقت
 مترادف بود، چنانکه هنوز هم، وقتی کسی «گیلک»ها میگویند: فلانسی
 «شاه طهماسب»، یعنی: «بی‌عرضه است»، «خُل و احمق است»، «چیزی سرش
 نمیشود»...^۲

بهره‌کشی‌های بیرحمانه فتودالی و ظلم و ستم حکام ولایات و
 تحمیل مالیات‌های سنگین به روستائیان، باعث شورش‌های روستائی
 فراوانی گردید. این شورش‌ها - بانهضت‌ها و سازمان‌های پیشموری، که
 از ستم مشترکی رنج می‌برده و بوسیله «پس‌بخدا نیان» رهبری میشدند،
 پیوند و هماهنگی داشت.

در سال ۹۷۷ هجری در گیلان، شورش عظیم روستائیان آغاز
 شد، اما این شورش، بوسیله سپاهیان فتودال، بیرحمانه سرکوب گردید.
 در سال ۹۷۸ هجری (زمان شاه طهماسب) نیز «امیره دوساج» در
 «لشت‌نشاء»، قیام کرد و حاکم دست‌نشانده آنجا را کشت و بسیاری از
 روستائیان و زحمتکشانش را بدور خود جمع کرد و «نقاره بنام خسویش
 زد». او در جنگ‌هایی، سپاهیان «شاه طهماسب» را شکست داد و «لاهیجان»
 و نواحی اطراف «لشت‌نشاء» را بتصرف خود درآورد. این شورش نیز
 پس از ۲ سال (در سال ۹۸۰ هجری) بوسیله سرداران و سپاهیان فتودال،
 سرکوب گردید.

در همین هنگام، شورش روستائی دیگری در گیلان به رهبری
 «شیرزاد ماکلوانی» آغاز شد که در آن ۱۰ هزار تفنگچی و کمان‌دار
 شرکت داشتند. شورشیان پس از توقف کوتاهی در «پس‌بخان» برای جنگ

۱- تاریخ گیلان - ص ۴۶.

۲- گیلان- کریم کشاورز - ص ۳۹.

باسپاهیان شاه، روانه رشت گردیدند و در جنگ‌های متعددی، سربازان و سپاهیان «شاه طهماسب» را بسختی شکست دادند.

شورش‌های روستائی در زمان «شاه طهماسب» - باقیام‌ها و شورش‌های پیشه‌وران و قشرهای پائین شهری، هماهنگ بود.

در سال ۹۷۹ (زمان شاه طهماسب) شورش عظیم پیشه‌وران در تبریز آغاز شد، این شورش نیز ریشه در مناسبات ظالمانه فتودالی داشته که منابع اولیه صنعت و پیشه‌وری را در «انحصار» خود گرفته بود.

«حسن بیشر و ملو» (مورخ فتودال) که از نهضت‌های توده‌ای به عنوان «اجامر»، «اوباش» و «اجلاف» نام می‌برد، درباره شورش پیشه‌وران تبریز تصریح میکند که: ... سادات و قضات و اعیان و اشراف چنان از بیم ایشان (شورشیان) سراسیمه گشتند که شرح آن به نوشتن و گفتن راست نیاید.^۱

نویسنده «تاریخ‌القی» در ذکر وقایع ۹۸۲ هجری، از کثرت و وسیع

«پسیخانیان» در روستای «انجدان» و «رُستاق» کاشان خبر میدهد.^۲

مورخان فتودال از شورش‌ها، دستگیری‌ها، شکنجه‌ها و کشتارهای «پسیخانیان» (در زمان شاه طهماسب) گزارش‌های دیگری نیز داده‌اند:

«محمود افوشته‌ای نطنزی» می‌نویسد: در زمان «شاه طهماسب» در نواحی ساوه و قزوین و حوالی کاشان و اصفهان و کسوه پایه و نائین، بعضی از این ملحدان (پسیخانیان) بی‌دین ظاهر گشته و به جدّ تمام، روی به اضلال و الحاد و ام‌نهادند... و رخنه در سد شرع اقدس اسلام کرده... و بعضی از رؤساء و مقدم این طایفه، مثل: محمد قاضی بیدگلی، مولانا قاسم کوبالی و دیگران حسب الحکم، مؤاخذه و مقید (بزنجر) گردیده، بعد از چند

۱- احسن التواریخ - ص ۲۵۵.

۲- تاریخ‌القی - احمد دیلی توی - نسخه خطی مجلس شورای ملی.

گاه، شاه طهماسب بعضی را چشم‌کند و برخی را به سیاست بلیغ و زجر عقیف کشته...^۱

همچنین در زمان «شاه طهماسب» یکی از رهبران «پسیخانی» بنام «ابوالقاسم امری» را دستگیر، شکنجه و کور کردند.^۲

«پسیخانیان» در میان روستائیان، پایگاه عظیمی داشتند. اشعار «میرزا علی همدی»^۳ نشان می‌دهد که مردم روستاهای کاشان (مانند آران و فین کاشان) جلگه «پسیخانی» بوده‌اند، بطوریکه روستای «فین» را «قریة الملجدین» می‌نامیدند.

بعد از مرگ «شاه طهماسب»، در سال ۹۴۴ هجری، زد و خورد و جنگ شدیدی بین سپاهیان «شاه محمد» (پدر شاه عباس) و گروه کثیری از «پسیخانیان» روی داد، در این جنگ عده‌ای از «پسیخانیان» کشته شدند که از آن جمله «افضل دوتاری» و «میر بیغمی» (دوتن از متفکران پسیخانی) بوده‌اند.

سلطنت «شاه عباس» با بسط مالکیت خالصه و توسعه «فتو الیسم دولتی» و باشکفتی شهرهای تجارتمی و ورود بازرگانان و بسورژوازی خارجی به ایران، همراه بود. در این زمان نیز «تروریسم مذهبی» از یکطرف مقام و منزلت سلطان راتا حد «خدا» و «خدا یگان» بالا برد و از طرف دیگر با حمایت از گان‌های پلیسی، به شکار و سرکوبی متفکران آزاداندیش پرداخت. . . سیاست غصب و مصادره اموال و اراضی روستائیان، فقر و استعمار شدید زحمتکشان، استبداد مطلقه فردی، تحمیل مالیات‌های سنگین بر توده‌های شهری و روستائی، تباخی «علمای عظام» و روحانیون

۱- نقاوة الآثار - ص ۵۱۵.

۲- تذکره هفت اقلیم - احمد امین‌رازی - ص ۶.

۳- خلاصة الاشارة و زبدة الافکار - تقی‌الدین کاشی - نسخه خطی مجلس.

فتودال با حکومت و دربار صفوی، همه و همه، جان زحمتکشانش ورنجیران را برب آورده بود و این همه، زمینه شورش های بزرگی را فراهم میساخت. در چنین شرایط اقتصادی - اجتماعی نامتعادلی، «سازمان های مخفی، سیخانیان» در شهرها و روستاها فعالیت میکرده و عموماً، «خانقاه ها» را سنگر تعلیمات و تبلیغات خود قرار داده بودند و از این خانقاه ها عملیات و شورش های شهری و روستائی را رهبری می نمودند.

صلح اجباری با «دولت عثمانی» (در سال ۹۹۹ هجری) که ملی آن گرجستان شرقی و کردستان و سراسر آذربایجان و بخشی از لرستان به دولت عثمانی واگذار گردید، باعث شد تا «شاه عباس» میزان برخی از مالیات ها را تا ۵ برابر افزایش دهد. این سیاست مالیاتی جدید سرانجام خشم انقلابی توده های زحمتکش را شعله ور ساخت.

در سال ۹۹۹ هجری، «ابو القاسم امری» (یکی از رهبران «سیخانی» که در زمان «شاه طهماسب» بخاطر «الحاد» چشم هایش را کنده بودند) به دستگیری گروهی از مریدان و پیروان خویش، شورش عظیم و گسترده ای بر پا کرد.

«تقی الدین اوحدی» (مورخ فتودال) در این باره می نویسد: ... «مولانا امری» و جمعی از فقراء و مجردان، متفق گشته، زمره ای از اصحاب ارادت نیز به ایشان پیوستند، شورش و فتنه ای عظیم از ایشان در «فارس» بهم رسید، چون تنور صحبت ایشان با خاص و عام به جهت اخذ آب و نان، گرم تافته شد، برآسته و افواه خلائق افتادند، کلمات و مقالات ایشان ذکر هر محفل گشت...^۱

دامنه این شورش به اندازه ای بود که «شاه عباس» و حکم - ران فارس را دچار بیم و هراس ساخت، سرانجام پس از مدتی سپاهیان فتودال

۱ - عرفات عاشقین - نسخه خطی کتابخانه ملک.

شورش «پسیخانیان» را سرکوب کردند و «ابوالقاسم امری» (رهبر و معز منفکر شورش) را دستگیر ساختند و به زندان افکندند. ماهیت سیاسی و ضد حکومتی این شورش (از یکطرف) و عقاید «الحادی» و «انسان‌خدائی» ابوالقاسم امری (از طرف دیگر) باعث شد تا «پاسداران دین و دولت»، حکم قتل «ابوالقاسم امری» را صادر کنند و او را بجرم «الحاد» و «بی‌دینی» به مرگ محکوم نمایند. . . و سرانجام، با صدور این «فتوا»، منفکر و مبارز آزاده «پسیخانی» را در زندان، با کارد و قلمتراش، پاره پاره کردند.

شورش عظیم «پسیخانیان» در فارس و تأثیر آن در شهرها و ولایات دیگر، «شاه‌عباس» را مصمم ساخت تا هرچه زودتر، «آئین پسیخانی» را که در شهرها و روستاهای بزرگ ایران، پیروان فراوان یافته - و به یک نیروی عظیم سیاسی - فرهنگی تبدیل شده بود - سرکوب و نابود نماید.

«جلال‌الدین محمد بزدی» (منجم باشی شاه‌عباس) در ذکر وقایع ۱۰۰۰ هجری از «حج‌اکبر» بکشتن رهبران «پسیخانی» و کشتار و حشبانة «ملحدان» در روستای «شمس‌آباد» مینویسد، سخن میگوید.^۱

«شاه‌عباس» گذشته از جاسوسان و منهبان فراوانی که داشت، خود نیز همواره در کسوتی صوفیانه، به خانقاه‌ها (که سنگر و سازمان مخفی پسیخانیان بود) سر میکشیده تا از کیفیت تبلیغات و ماهیت تعلیمات «پسیخانیان» آگاه گردد.

یکی از سازمان‌های مخفی «پسیخانیان»، خانقاهی واقع در شهر قزوین (پایتخت حکومت صفوی) بود که چندتن از متفکران پسیخانی (مانند خسرو نامی و کوچک قلندر و یوسفی سرکش دوز) در لباس و

۱- تاریخ‌عباسی - نسخه خطی - کتابخانه ملی تهران.

لغافه صوفیگری، در آنجا فعالیت داشتند.

از «عالم آرای عباسی» چنین برمی آید که: «شاه عباس» در سال ۱۰۰۲ هجری در لباس درویشی وارد خانات «درویش خسرو نامی» میگردد و در کسوت و کلام درویشان، بارهبران پسیخانی، آغاز سخن و صحبت میکند. «درویش خسرو» که آدمی هوشیار بوده، از ماهیت و شخصیت طرف خود (شاه عباس) آگاه میشود و در اظهار عقیده، جانب حزم و احتیاط را نگه میدارد، اما دوتن از بارانش (یوسفی ترکش دوز و درویش قلندر) بی پروا، دعوی‌ها و عقاید «الحادی» و ضد حکومتی خود را آشکار میکنند، و بدین ترتیب: ... الحاد آن طبقه، بی اشتباه در آئینه خاطر شاه عباس، پرتو ظهور انداخته، دفع آن جماعت، جهت اجراء رسوم شرع انور، بر ذمت پادشاه شریعت یزور لازم شد...»^۱

«رضافلی خان هدایت» در بساطه «درویش خسرو» (پسیخانی) می نویسد: خسرو، از محله ای در کوشک قزوین که پدرانش «چاه کن» بودند، ترک شغل پدر کرده، به لباس قلندری ملبس شده و خود را در سلك درویش جلوه مسر کرد، بعد از مدت‌ها گردش و سیاحت و معاشرت با اهالی بلاد، به بند ارادت مردی «نُقَطَوِی» گرفتار شد. حاصل اینکه: بعضی مردم... در انجمن او حلقه بستند و در حلقه ارادتش نشستند، علمای نکه باب و عاملین احتساب، اطوار درویش خسرو را منافی طور درویشی دیدند و کردار او را مخالف شریعت فهمیدند... قسریب ۱۰ سال کارش بالا گرفت و آتش الحادش شعله ور شد، جمعی از ترک و تاجیک و ارباب حرفه و غیرهم، در حلقه ارادتش درآمدند و رفته رفته در مذهب الحاد، ترقی کردند، انبیاء راهبوت پرست خواندند و اولیاء کاذب شمردند و عرفا

۱- عالم آرای عباسی - ص ۲۷۳.

را دروغگویی خواندند...^۱

بهر حال «درویش خسرو» و دیگر یاران و پیروانش را به دستور «شاه عباس» دستگیر کردند و به وضعی فجیع بقتل رسانیدند و بقول: «آنان را از جهازشتر به حلق آویخته و در تمام شهر فزون گردانیدند».^۲ بدنبال دستگیری و قتل «خسرو قزوینی» و یاران او، فرمانی نیز به کاشان و اصفهان فرستادند تا «پسیخانیان» آن نواحی را تعقیب و دستگیر نمایند. پس از تعقیب‌ها و جستجوهای فراوان، در کاشان به چند تن از پسیخانیان دست یافتند که در میان آنها یکی از رهبران و منفکران برجسته پسیخانان نیز وجود داشت، او: «احمد کاشی» نام داشت.

«احمد کاشی» با اعتقاد به «قدیم بودن عالم» بر روی افسانه‌های خدایان در زمینه «خلقت جهان» خط بطلان کشید. «اسکندر بیک منشی» می‌نویسد:

در میان کتاب‌های «میر احمد کاشی» ظاهر شد که آن طایفه به مذهب حکماء عالم را قدیم می‌شمرده‌اند و اصلاً اعتقاد به حشر اجساد و قیامت ندارند و مکافات حسن و فح اعمال را در عاقبت و مذات این دنیا قرار داده و بهشت و دوزخ را همین دنیا بشمارند.^۳

وقتی «احمد کاشی» را نزد «شاه عباس» بردند، شاه بکشتن نهیدش کرد تا مگر در آن پیرانه سر، توبه کند، اما «احمد کاشی» در جواب «شاه عباس» گفت: ما را از کشتن باکی نیست...^۴

۱- روضه اصفای ناصری، جلد ۸، ص ۲۷۴ (وزیر) نقاد الاثار، ص ۵۱۵.

۲- عالم آرای عباسی - ص ۴۷۳.

۳- عالم آرای عباسی ص ۴۷۶.

۴- تاریخ اجتماعی کاشان - حسن لرائی - ص ۱۲۱ - ۱۳۰ (وزیر)

نقاد الاثار - ص ۵۲۵.

«اسکندر بیک منشی» نیز در چگونگی قتل «احمد کاشی» می نویسد:
 ... پادشاه صفت نژاد پاک اعتقاد (شاه عباس) در «نصر آباد» کاشان «احمد
 کاشی» را بدست مبارک خود، شمشیر زد و دو پارچه عدل (۱) کردند.^۱
 بطوریکه نوشتیم: «پسیخانیان» دارای یک سازمان منظم و مخفی
 بودند، مورخین تأکید می کنند که پس از کشتن «احمد کاشی» «عقود
 بیعت (پیمان نامه یا مرامنامه) پیروان او را بچنگ آوردند و بوسیله آن،
 عده ای از «پسیخانیان» را شناسائی و دستگیر ساختند که بدست شخص
 «شاه عباس» پادشاهان او، بقتل رسیدند.^۲
 جمعی دیگر از «پسیخانیان» را در «اصطهبانات» فارس دستگیر
 کردند و بدستور «حضرت اشرف» (یعنی شاه عباس) کشتند و «سلیمان
 ساوجی» را نیز که در علم پزشکی و طبابت شهرت داشت، مدتی محبوس
 ساختند تا سرانجام: «شاه عباس» از سوخ اعتقاد و شریعت پروری، قتل
 او را بهتر دانست و به باران (پسیخانیان) ملحق گردانید.^۳
 ناگفته نماند که در کنار شیوه های وحشتناک قتل و شکنجه، «شاه -
 عباس» یک دسته جلاد مخصوص نیز داشت که به آن «چیگین» (= آدم
 خوار) می گفتند. کار این دسته از «جلادان مخصوص» این بود که مبارزان
 پسیخانی و متفکران «ضد مذهب» را بفرمان شاه، زنده زنده می خوردند.^۴
 رئیس این دسته از «جلادان آدم خوار» شخصی بنام «ملک علی سلطان
 جارچی باشی» بود که مأمور دستگیری، شکنجه و قتل «خسرو قزوینی»
 بود.

۱- عالم آرای عباسی - ص ۲۷۶.

۲- عرفات عاشقین - نسخه خطی - (نیز) روضه الصفای ناصری - ص ۲۷۲.

۳- عالم آرای عباسی - ص ۲۷۶.

۴- روضه الصفویه - ص ۳۱۲.

از ویژگی‌های «نهضت پسیخانیان»، شرکت و فعالیت بسیاری از شاعران و نویسندگان مرفعی در این نهضت بود. این شاعران و روشنفکران، بعنوان «مبارزان فرهنگی»، عقاید مرفعی و «انسان‌خدائی» پسیخانیان را تبلیغ و ترویج میکردند. اشعار و آثار این متفکران، در عصری که خرافات مذهبی بهترین وسیلهٔ انقیاد اخلاقی زحمتکشان ورنجبران بود، ضربه خُردکننده‌ای به نهادهای سیاسی - مذهبی جامعه وارد ساخت. متأسفانه، اشعار و آثار کاملی که نمایانگر اندیشه‌های مرفعی این شاعران و نویسندگان باشد، در دست نیست و این، البته با «سیاست کتابسوزان» و «پاکسازی فکری» که در آن عصر رواج داشت، قابل توجیه می‌باشد. تذکره نویسان «وابسته» آنجا که ناگزیرند از این متفکران و شاعران یاد کنند، فقط به ذکر اشعار «مستحسن» و «منتهی» آنها^۱ بسنده کرده‌اند.

«صادقی کتابدار»، ضمن تأکید بر ترویج نویسندگی و قصه‌خوانی «نثری گیلانی» می‌نویسد که: «نثری گیلانی» بسیار بدعقیده بود و سخنان ملحدانه میگفت و بر اثر شامت و بداعتقادی خود، بدست پسر «سلطان شرف‌الدین» بقتل رسید.^۱

بسیاری از شاعران و اندیشمندان «پسیخانی»، به خاطر تعقیب و شکنجه پاسداران دین و دولت، به هندوستان و نواحی دیگر گریختند. یکی از تذکره‌نویسان می‌نویسد: ... چون «شاه عباس صفوی» اکثر این سرزده ضاله را بقتل آورد، در هر شهر، بهر که گمان این اعتقاد بود، به خاک هلاکت افکند... بیشترین جلای وطن گزیده و به اطراف و جوانب منتشر شدند و عده‌ای از آنها، در اختفای استتار کوشیدند.^۲

۱- مجمع الخواص - ص ۲۹۳.

۲- مآثر الامراء - نواب صمصام الدوله شاه نوازخان - ۲۹۵.

از جمله متفکران و روشنفکران «پسیخانی» که از ایران گریختند
میتوان از شاعران و نویسندگان زیر نام بود:

محمد شریف وقوسی نیشابوری - علی اکبر تشبیهی - محمد
صوفی آملی - حکیم عبادالله کاشانی - عبدالغنی یزدی و میر شریف آملی.
مؤلف «مآثر الامراء» می نویسد: ... «میر شریف آملی» سردی
اندیشمند و آزاده بود که دارای تفکری «علمی» بود و انسان را خدا
میدانست.^۱

«عبدالقادر بدآونی» درباره «علی اکبر تشبیهی» یاد آور میشود:
... «تشبیهی» دوسه مرتبه به هندوستان آمده و رفته، و در این ایام باز آمده
و دعوت به الحاد مینماید و مردم را به کیش «پسیخانی» می خواند...
«بدآونی» تأکید میکند: ... در رساله ای که «تشبیهی» به او داده است،
«محمود پسیخانی» را خدادانسته، در این رساله، بجای «بسم الله الرحمن
الرحیم» گفته شده: «أَسْتَعِينُ بِتَفْسِيكَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (= از «خویشتن» یاری
جوی زیرا که غیر از تو نیرو و خدائی نیست).^۲

اشعار «تشبیهی»، نماینده خشم و نفرتی است که مردم زمانش
نسبت به «شاه عباس» داشتند:

اگر بناج و عَلم، پادشاه می نازد
بگو چه فرق میان تو و میان خروس
و سمر به دبدبه، پر باد میکند خود را
چه بانگ ننبک طفلان، چه غُرُنِش کوس (طبل بزرگ)
و سمر به سکه بود مفتخر، چه فایده نیز
از آنکه نام کسی را کنند نقش فلوس (سکه بی ارزش)

۱- مآثر الامراء - ج سوم - ص ۲۸۵.

۲- منتخب التواریخ - ص ۶ - ۲۵۲.

«تشبیهی» انسانی آگاه و شاعری آزاده بود، او با اعتقاد به انسان
 خدائی «تأکید میکرد که انسان، خود، خدای خویش است و سجود و
 پرستش خدایان افسانه‌ای و ملکوتی را انکار می‌نمود:
 بحر کرم، منت جود که برم؟
 محو عدم، نام جود که برم؟
 گویند: سجود پیش «حق» باید کرد
 چون من همه «حق» شدم، سجود که برم؟

* * *

سرکوبی و پایان «نهفت پسیخانیا»، به منزله پایان اندیشه‌های
 الحادی و «انسان خدائی» نبوده بلکه خاموشی این ستاره‌های سرخ انقلاب
 و اندیشه، خود، طلیعه خورشید روشنی بوده است. با اعتقاد به این اصل
 «دیالکتیکی» است که «تشبیهی» مرک را آستن تولد دیگری میداند و به
 حرکت تکاملی تاریخ، عمیقاً ایمان دارد:
 ما را چو آفتاب، مساوی است مرک و زیت
 سر شام مرده‌ایم، سحر زنده گشته‌ایم. . .^۱

۱- برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: جنبش حروفیه و نهفت پسیخانیا.

علی میر فطروس - انتشارات بامداد.

نامنامہ

(اعلام تاریخی ، جغرافیائی و اسامی فرقہ نما و منکب ہا)

| تفاح | ت |
|-----------------------------|--------------------------------|
| ابن حماد ۱۸۷ | آندیسیم (خدا ناگرائی) ۱۶۳-۲۲ |
| ابن حوفل ۶۰ | آذربایجان ۵۵-۱۲۹-۱۳۰ |
| ابن خلدون ۸۰-۸۱-۱۲۸-۱۲۹ | ۱۳۳-۱۳۴-۲۱۸-۲۵۱ |
| ابن دیمان ۹۷-۹۹ | آران ۲۵۰ |
| ابن راوندی ۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹ | آرنالدر-روزہ ۲۲-۲۶ |
| ۱۱۰-۱۱۱-۱۲۲-۱۹۷-۲۰۶ | آل نوبخت ۱۸۰ |
| ۲۱۴ | آلنجا ۲۲۶ |
| ابن سعید صالح ۱۱۲ | آناطولی ۲۲۷ |
| ابن شاکر شاکر | آناھنا ۱۱۶ |
| ابن شیب زبات ۲۱۵ | |
| ابن طفیل ۲۱-۲۵-۱۷۲ | |
| ابن عباس ۷۴ | |
| ابن عطاء ۲۶-۲۷-۱۷۹-۱۹۴ | |
| ۱۹۵-۱۹۶ | |
| ابن عمروہ ۱۸۵ | |
| ابن فرات ۱۲۴-۱۳۵-۱۸۶ | |
| ۱۹۲ | |
| ابن فضلان ۴۸ | |
| ابن قتیبہ ۸۰-۸۵ | |
| ابن سکویہ ۶۷-۱۸۸ | |
| ابن عتار - عبداللہ ۸۱-۹۷-۹۸ | |
| ۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۴۲ | |
| ابن مقلہ ۱۳۲ | |
| ابن مکرم ۲۰۳ | |
| ابن منصور ۲۱۲ | |
| ابن ندیم ۲۴-۱۶۵ | |
| ۱۷۳ | |
| ابو ایوب شہاب ۱۴۱ | |
| | الف |
| | اباحتیان (اشتراکون) ۵۹ |
| | ابراہیم (حضرت) ۱۰۹ |
| | ابراہیم ابی عون ۲۱۵ |
| | ابراہیم بن قاضی نور محمد ۲۴۲ |
| | ابن ابی العداقر ۲۱۴ |
| | ابن ابی العوجا - عبدالکریم ۱۰۱ |
| | ۱۰۲ |
| | ابن الاعمی الحریری ۱۱۲ |
| | ابن اثیر - مرالدین ۵۱-۶۰ |
| | ۶۳-۱۳۰-۱۸۵-۱۸۸-۱۹۳ |
| | ابن اسفندیار ۳۲ |
| | ابن اشعث - عبدالرحمن ۳۵ |
| | ابن بشر ۱۸۷-۱۸۸ |
| | ابن بلخی ۵۶ |
| | ابن جرار ۱۸۳ |
| | ابن جوزا ۱۰۹-۱۸۸ |

| تاسامه | ۲۶۲ |
|----------------------------------|----------------------------------|
| اسپارتاکوس ۵۰ | ابوالخطاب محمد بن لیبی ۱۱۲ |
| اسینس - سیدنی ۱۲ | ابوبکر (خلیفه اول) ۴۰ |
| استاجلو ۲۴۷ | ابو حیان - توحیدی |
| استرآبادی ۲۲۱ | ابو داود اصفهانی ۲۰۰ |
| اسرائیلی . فلسفه ۱۲ - ۸۲ | ابو سلمه . خلال ۲۲ - ۲۷ |
| اسکندر بگ منشی ۲۵۱ - ۲۵۴ | ابو سعید حنابی ۵۵ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۸ |
| - ۲۵۵ | ۱۳۰ - ۱۳۱ - ۱۵۸ |
| اسکندری . فلسفه ۱۲ - ۸۲ | ابو شاکر ۱۰۵ - ۱۰۶ |
| اسکندریه ۱۶ - ۷۲ | ابو طالب ۵۲ |
| اسکولاستیک (علم کلام) ۸۶ - ۸۷ | ابو علی سینا ۲۲ |
| اسعاسیان ۵۹ - ۶۰ | ابوالعلاء . بحرئ ۱۰۹ |
| اشاعره . مکتب ۸۶ - ۸۷ | ابوصیران ابراهیم بن منجم ۲۱۵ |
| اشعری - ابوالحسن ۸۶ | ابو محمد شریعی ۲۱۶ |
| اشراق . فلسفه ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ | ابو مسلم خراسانی ۳۵ - ۳۶ - ۳۷ |
| اشراقیون ۱۶ | ۳۸ - ۴۱ - ۴۲ - |
| اصطخری ۶۰ | ابو یعقوب افطح - کرناشی |
| اصطهبانات ۲۵۵ | ابی ساج ۱۳۱ |
| اصفهان ۲۲۰ - ۲۲۹ | ابوبکر (ابوبکریان) ۹۵ - ۱۰۲ - |
| افروز ۱۹۱ | ۱۰۳ - ۱۰۵ - ۱۱۱ |
| اجسی - بدر ۱۸۲ - ۱۸۵ | احمد بن حسین کاتب ۲۳۲ |
| افندی - اسحاق ۲۲۳ | احمد بن حنبل ۱۷۷ |
| افوشتهای نظری - محمود ۲۴۹ | احمد بن عبدوس ۲۱۵ |
| الحرابر ۱۷ | احمدگاشی ۲۱۳ - ۲۵۲ - ۲۵۵ |
| الهی - بیژن ۲۵ | احمد لری ۲۳۵ - ۲۴۵ |
| امام صادق - جعفر بن محمد | اختیار الدین . قلعه ۲۳۶ |
| انامیه - فرقه ۱۷۹ - ۱۸۰ | اخوان الصفا ۵۸ - ۶۱ - ۶۲ |
| امری - ابوالقاسم ۲۵۰ - ۲۵۱ - ۲۵۲ | ارمنستان ۱۲۹ - ۱۳۰ - ۱۳۳ - |
| ام موسی ۱۳۲ | ۱۳۶ |

| | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| برشت - برتولت ۲۰۲ | امیره دو باج ۲۴۸ |
| برقی - علی بن محمد ۵۰ - ۵۱ - | انجدان ۲۴۹ |
| ۵۲ - ۵۳ | اندلس ۸۱ |
| برمکی - محمد بن خالد ۳۸ | انگلس - فردریک ۳۹ - ۴۰ - ۴۳ |
| برمکی - موسی ۳۸ | انوار - فاسم ۲۳۶ |
| بصره ۵۰ - ۱۲۹ - ۱۳۶ - ۱۴۲ - | اوشیروان ۱۷ - ۹۱ |
| ۱۴۳ - ۱۴۶ - ۱۴۹ | اوحدی - نفی الدین ۲۳۹ - ۲۵۱ |
| بصری ۲۱۶ | اوستا ۹۲ |
| بصری حسن ۸۲ | اهواز ۵۰ - ۱۴۳ - ۱۴۶ - ۱۴۷ - |
| بظلموس ۸۳ | ۱۵۶ - ۱۵۸ - ۱۵۹ |
| بغداد ۲۴ - ۸۰ - ۱۶۱ - ۱۶۹ - | ایلیخانیان ۲۱۷ |
| ۱۷۸ - ۱۸۳ - ۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۹ | ایوانف ۵۹ |
| ۲۱۲ | |
| بغدادی - عبدالغاهر ۱۷۳ - | ب |
| بکیرین ماهان ۴۶ | باب الطاق (بازار) ۱۹۷ |
| بلخ ۱۵۸ | بابک خرمیدین ۱۳ - ۳۵ - ۴۳ - ۵۲ |
| بم ۵۵ | ۵۹ - ۹۱ - ۲۰۲ |
| بنی اسرائیل ۸۴ | بارتولد ۶۳ |
| بنی امیه (اموی) ۱۸ - ۳۲ - ۳۳ - | باکو ۲۲۲ - ۲۲۷ - |
| ۵۲ - ۷۹ - ۸۰ - ۸۲ - ۹۳ - ۹۹ | بایزید بسطامی ۱۹ - ۱۴۹ |
| بنی تمیم - قبیله * ۵۰ - ۱۳۶ | بحرین ۵۱ - ۵۸ - ۶۰ - ۶۱ - ۶۷ |
| بنی هاشم ۵۲ | بخارا ۳۷ - ۳۵ |
| بودا (بودائی) ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ - ۱۸ | بداوسی - عبدالغادر ۲۵۷ |
| ۸۲ - ۱۴۲ - ۱۴۸ - ۱۴۹ | برامکه ۸۰ - ۸۱ - ۹۴ |
| بوسورت ۶۵ | برانستویک - هنری ۱۱ |
| به آفرید ۳۵ - ۳۷ - ۱۶۱ - | براون - ادوارد ۱۳ - ۵۱ - ۱۸۸ |
| سبلول ۲۴۱ | ۲۳۸ |
| بیان ۷۶ | برنلس ۵۸ |

| تعداد | نام |
|---------------------|----------------------------|
| ۲۶۴ | سنت الحکمه ۸۰ |
| ت | |
| ۲۴۶-۲۲۰-۲۱۹ | تبریز |
| ۲۳۶ | تبریز - محمد علی |
| ۲۱۸-۱۷ | ترکستان |
| ۲۲۷ | ترکيه |
| ۱۴۹-۱۴۵-۱۴۴ | تستری - سول |
| ۱۷۸-۱۷۷ | تشیه . اصحاب |
| ۱۸۲ | |
| ۲۵۷ | تشیه . علی اکبر |
| ۱۰۷ | تعار مطب - ابوبکر |
| ۲۲۷-۲۱۳ | تغای |
| ۲۰۷-۱۶۷ | تساح |
| ۱۹۲ | تنوحی |
| ۱۰۹ | توحیدی - ابوحنان |
| ۱۵۸ | تورقان |
| ۶۰ | توز (توج) |
| ۲۰۳ | توزی |
| ۲۰۷ | توماس - هیری |
| ۲۲۰-۲۱۹-۲۱۸-۲۱۷ | تیمور |
| ۲۴۱-۲۳۹-۲۳۳-۲۲۶ | |
| ۲۳۱-۲۲۱-۲۱۹-۲۳ | تیموریان |
| ۲۲۶ | |
| ۲۲۱ | تئولوزی (حدشناسی) |
| ث | |
| ۸۵ | تعامه بن الاثرس |
| ۱۸۲ | تعود |
| ۲۴۹ | تیدگلی - محمد فاضل |
| ۱۷۲-۲۲ | تیرونی - ابوریحان |
| ۱۴۲-۱۴۱ | تیمنا |
| ۱۰۲ | تیمکن |
| ۵۰-۳۳-۱۷-۱۴ | تین التهرین |
| ۱۳۶-۱۲۹-۸۱-۵۱ | |
| ۲۴۷-۲۳۹ | تیمه |
| ۲۳۹ | تیمه پیش |
| پ | |
| ۲۲۵-۲۳ | پانتهسیم (همه خدائی) |
| ۲۱۸ | پاول هرن |
| | پراکسیم (اصالت عمل) |
| ۱۲۲ | پروته |
| ۲۴۸-۲۳۹ | پسیخان |
| ۲۳۹-۲۱۴ | پسیخانی - محمود |
| ۲۴۱-۲۴۲-۲۴۳-۲۴۴ | |
| ۲۳۷-۲۱۳ | پسیخانیاں (نطقوان) |
| ۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۱-۲۴۲ | |
| ۲۴۸-۲۴۶-۲۴۵-۲۴۴-۲۴۳ | |
| ۲۴۹-۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳ | |
| ۲۵۵-۲۵۲ | |
| | پتروشفسکی - ایلینا پاولویچ |
| ۱۵-۲۳-۵۸-۶۳ | |
| | پلاسو - آسن |
| ۱۰۲ | پوریتوسیم (فلسفه انسانی) |

| | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| حامد بن عباس ۱۳۵ - ۱۹۲ - ۱۹۲ | ح |
| ۱۹۵ - ۱۹۶ - ۱۹۷ - ۲۰۰ - ۲۰۱ | حارجی ناشی - ملک علی سلطان ۲۵۵ |
| حنی - فیلسف ۵۳ - ۶۶ | جنائی - ابوعلی ۱۰۸ |
| حجاج بن یوسف ۱۳ - ۲۱ - ۲۲ - ۲۳ | جزیره . مکتب ۸۳ |
| ۳۴ - ۳۵ - ۷۶ | جزیری - ابو محمد ۱۹۲ |
| حجر الاسود ۶۷ - ۱۰۱ - ۱۳۰ | جزیره العرب (عربستان) ۱۷ - |
| الحجر - خلیل ۶۶ | ۷۳ - ۱۸ |
| حروفیہ ۲۱۳ - ۲۱۷ - ۲۲۱ - ۲۲۲ | حمد بن درهم ۷۶ |
| ۲۲۳ - ۲۲۴ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - ۲۲۷ | جعفر صادق (امام) ۴۱ - ۴۲ - ۱۰۱ |
| ۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۲ - ۲۳۳ | ۱۰۵ - ۱۰۶ |
| ۲۳۴ - ۲۳۶ - ۲۳۷ - ۲۴۱ | جعفر کذاب ۱۷۹ |
| ۲۴۵ | حاجم ۳۵ |
| حسن مسگری (امام نازدہم) ۱۲۳ - | حناہ (گناوہ) ۶۰ |
| ۱۷۹ | حنابی - ابو سعید جنابی |
| حسنی رازی ۹۲ - | جندی شاپور ۵۶ |
| حسین بن قاسم وہب ۲۱۵ - ۲۱۶ | حنید ۱۴۸ - ۱۴۹ - ۱۵۰ |
| حسین بن منصور - حلاج | حہانشاہ خان ۲۳۶ |
| حسین بن عبداللہ ۱۳۵ | حہشتیاری - ابو عبداللہ ۱۰۰ - ۱۹۲ |
| حسینی ثلوی - محمد ۶۵ | ح |
| حلاج - حسین بن منصور (دراکٹر | چارواکا ۹۵ - ۱۶۲ |
| صفحات) | چرولی ۲۱۱ |
| حلاجی ۲۱۳ | چنگین ۲۵۵ |
| حلاجیان ۲۱۳ | چس ۱۷ - ۶۱ - ۱۵۹ - ۱۶۲ |
| حلب ۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۳۲ | ح |
| حمد (پسر حلاج) ۱۵۷ | حاج میرزا قاسمی ۱۲۸ |
| حمدان - حسین بن ۱۷۲ - ۱۸۱ - | حافظ ۱۲۲ |
| ۱۸۴ - ۱۸۵ - ۱۸۶ - ۱۸۷ - ۱۹۱ | |
| ۱۹۲ | |

| | |
|--------------------------------|-------------------------------|
| دمشق ۳۶ | حبیبی . مذهب ۱۷۸ |
| دموکریت ۱۰۲ | حسین - ابوزید ۸۱ |
| دوانقی - ابو جعفر ۲۴ | حیدره ۱۸۷ - ۲۱۲ |
| دوتاری - افضل ۲۵۰ | |
| دوری ۱۲ | ح |
| دولابی - نعمان ۱۸۱ | خاقانی وزیر ۱۳۰ - ۱۳۲ |
| دهداری - محمود ۲۴۴ | خالد بن عبدالله قسری ۷۶ |
| دهریه ۹۳ | خدایش ۳۶ |
| دیالکتیک ۱۶۶ - ۱۶۷ | خراسان ۲۴ - ۲۶ - ۲۲ - ۵۵ - ۵۸ |
| دی نور ۸۲ | ۱۲۸ - ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۲۱۸ |
| دیوا ۱۲۷ | خربوطلی ۶۲ - ۶۶ |
| | خسرو غزوی ۲۱۳ - ۲۵۲ - ۲۵۴ |
| ر | ۲۵۵ |
| راری - زکریا ۵۲ - ۱۰۲ - ۱۰۳ | خلیج فارس ۱۴۱ |
| ۱۵۷ - ۱۵۶ - ۱۴۲ - ۱۰۴ | خرمیدیان ۳۹ |
| راسبی - علی بن احمد ۵۶ - | خواجه عبدالدین ۲۳۵ |
| ۱۸۹ | خواجه نظام الملک ۵۲ |
| راسونائیسیم (عقل گرایی) ۸۷ | خوارج . فرقه ۳۹ - ۴۰ |
| راشدین . خلفای ۵۲ - ۸۲ | خوارزمی - حسن بن حسن ۲۷ |
| الراضی بالله (خلیفه) عباسی ۲۱۴ | خواند میر ۲۳۵ |
| ۲۱۵ - | خورستان ۲۲ - ۵۰ - ۱۲۹ - ۱۴۶ - |
| راکفلر ۱۳۵ | خناط - ابوالحسن ۱۰۹ |
| راوندی - ابن راوندی | خیام - حکیم عمر ۶۵ |
| رشت ۲۱۱ - ۲۳۹ | د |
| ربعی ۲۲۷ | |
| رفه ۲۱۶ | دارالشجره ۱۲۸ |
| روزبهان بغلی ۲۵ - ۲۷ - ۱۸۲ | دجله ۱۹۱ - ۱۹۶ - ۲۰۶ - ۲۱۶ |
| روساق ۲۴۹ | دشت فیچاق ۲۱۸ |

| | |
|--------------------------------|-------------------------|
| | دوم ۴۹-۲۱۸ |
| س | روملو - حسن بیگ ۲۲۹ |
| | روملو ۲۲۷ |
| سامانیان ۵۹ | ری ۵۰ |
| سامانی - نوح دوم ۶۸ | ریتر ۲۳۸ |
| سامانیان ۱۴۳ | |
| سامرا ۱۴۳ | ز |
| سامی ۱۴ | |
| ساوه ۲۴۹ | زابل ۳۵ |
| ساجسی - سلطان ۲۵۵ | زبوفان - حماد ۱۱۲ |
| سزوار ۲۴۱ | زرتشت (زرتشتی) ۱۶-۱۷-۲۲ |
| سغوی - شمس الدین محمد ۲۳۴ | ۵۹-۸۳-۹۲ |
| سرداران - نهضت ۲۳۴-۲۴۱ | زرین کوب - عبدالحسن ۵۱ |
| سرخسیر (کردستان) ۲۱۲ | زکویه ۶۰ |
| سریانی ۸۱-۸۲ | زن ۱۶۲ |
| سعدی ۲۰ | زنادغه ۹۱-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵ |
| سعد بن ابی وقاص ۷۵ | ۹۶-۹۸-۱۰۸-۱۱۲-۱۲۲- |
| سعید الخدری ۷۴ | ۱۷۰-۱۹۸ |
| سفاح ۴۱ | سج - قیام ۵۰-۵۱-۵۲-۵۳ |
| سلطان جارجی ناسی - ملک ملی ۲۵۵ | ۵۴-۵۸-۱۲۳-۱۲۶-۱۲۷- |
| سلطان شرف الدین ۲۵۶ | ۱۸۴ |
| سلطان محمود غزنوی ۱۳-۶۸- | زنجان ۳۹ |
| ۶۹ | زند ۹۲ |
| سلسی ۱۹۴ | زندغه ۱۰۸-۱۱۰-۱۱۵-۲۲۳ |
| سلیمان بن عبدالملک اموی ۳۲ | زندیق ۸۰-۹۱-۹۲-۱۰۹ |
| سمرقند ۲۲۰ | زندیه ۱۷۹ |
| سمری ۱۸۷ | |
| سنیاد ۴۳ | ژ |
| سنویه ۷۶ | ژوزویت ۱۴۴ |

| تصنيف | تعداد |
|----------------------------|--------------------------------|
| شرف الدين علي بزدی ۲۴۱ - | ۲۵ |
| شرعنی - علی ۲۳ | شادی - ابو علی ۱۲۹ |
| شریک بن شیخ المہری ۳۷ | سنی، مذہب ۴۰ - ۸۶ |
| شرف آملی ۲۵۷ | سواد ۳۶ - ۱۲۸ - ۱۹۶ |
| شعرانی ۲۱۲ | سودان ۱۱ - ۲۹ |
| شعوبی ۱۴۲ - ۳۵ | سوریہ ۵۸ - ۱۲۹ - ۱۳۶ |
| شعبہ ۳۵ - ۳۴ - ۳۳ | سویہ نحوی ۱۴۱ |
| شلطانی - محمد بن علی ۲۱۳ - | سرجان ۲۴۱ |
| ۲۱۶ - ۲۱۵ - ۲۱۴ | سیستان ۲۲ |
| شمس آباد - ۲۵۲ | سماوی - شیخ بدرالدین ۲۱۴ - |
| شمس الدین کلار ۲۱۷ | ۲۳۷ |
| شمس تبریزی ۲۰ | |
| شوش ۵۵ - ۵۶ - ۱۷۸ - ۱۸۴ - | ش |
| ۱۸۹ | شاہور ۱۸۹ |
| شوتتر ۵۵ - ۱۴۲ - ۱۵۸ | شاہور اول سامانی ۱۶ |
| شہر آشوب - حسن ۲۸ | شاگر - احمد بن ۱۸۷ - ۱۹۰ - ۱۹۸ |
| شہرستانی - عبدالکریم ۴۰ | ۲۱۲ |
| شیخ داود - سرزوری ۲۴۱ | شام ۸۱ - ۲۱۸ |
| شیراز ۱۴۱ | شاہ اسماعیل صفوی ۲۴۴ |
| شیراز، ماکنوانی ۲۲۸ | شاہرخ (سلطان) ۲۲۷ - ۲۳۴ - |
| شیروان ۲۲۲ - ۲۲۶ - ۲۲۷ - | ۲۳۵ - ۲۳۶ - ۲۴۵ |
| ۲۲۸ | شاہ طہماسب صفوی ۲۴۶ - ۲۴۷ - |
| شیمان ۳۹ - ۴۰ | ۲۴۸ - ۲۴۹ - ۲۵۰ - ۲۵۱ - |
| ص | شاہ عباس صفوی ۲۴۶ - ۲۵۰ - |
| صابی - ابوالحسن ۴۸ | ۲۵۱ - ۲۵۲ - ۲۵۳ - ۲۵۴ - ۲۵۶ |
| صائبان ۶۲ | شاہ محمد ۲۵۰ |
| صاحب الزمانی ۲۰ - ۱۷۶ | سنلی - ابوبکر ۱۶۹ - ۱۹۲ - ۲۰۳ |
| | ۲۰۲ |

| | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| عباس بن هاشمی ١٨٥ | صادقی کتابدار ٢٥٦ |
| عباسی - عبدالرحیم ١١١ | سروم - عباس ١٥٩ |
| عباسیان (بنی عباس) در اکثر صفحات | صاریان ١٤٣ |
| عبدالرحمن سوم اموی ١٢٦ | صفویه - ٢٣٧ - ٢٣٩ - ٢٤٦ |
| عبدالرزاق سمرقندی ٢٣٥ | سوارنگین - و صیف بن ١٨٦ |
| عبدالله بن داود ١١٢ | سوفی آملی - محمد ٢٥٧ |
| عبدالله بن عامر ٣٥ | سولی ١٨٦ |
| عبدالفتاح یومنی ٢٢٧ | صد لانی - ابو جعفر ٢١٣ |
| عبدالقدوس - صالح ١٥٨ | صبری ١١٢ |
| عبدالمک بن هشام ٧٦ | |
| عمرانی . فلسفه ١٢ | ط |
| عبدالله ١٣٦ | طالغان ١٥٨ - ١٥٩ - ٢١٢ |
| عثمان (خلیفه سوم) ٤٥ | طاهری - ابوالقاسم ٢٢٦ |
| عثمانی (امیراطوری) ١١ - ٢٢٤ | طبرستان ٣٢ - ٣٩ - ١٩١ |
| ٢٥١ | طبری - محمد بن جریر ٥١ - ٦٣ |
| عجود - حماد ١١٢ | ٨٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ١٣٥ - ١٨٥ |
| مدافره ٢١٣ - ٢١٤ - ٢١٥ - ٢١٦ | طرابوزان ٢١٩ |
| عراق ١٤ - ٣٣ - ٥٨ - ١٢٩ - ١٣٦ | طور ١٢١ |
| ٢١٨ - ٢١٩ | طوس ٢٢٦ |
| مرستان - جزیره العرب | طوسی - محمد ٢٣٦ |
| مطابن مقدم واسطی ٩٦ | ط |
| مطار - فریدالدین ٢٤ - ٢٥ - ١٥٥ | طاهریه . مرقه ١٨٢ |
| ١٩١ - ١٩٣ - ٢٥٥ | |
| علی بن ابی طالب ٤٥ - ٥٢ | ع |
| علی بن الخلیل ١١٢ | عاد ١٨٢ |
| علی بن عسی ١٣٥ - ١٩٥ - ١٩٣ | عبدالمدین کاشانی ٢٥٧ |
| علی بن هشام ١٩٢ | عباس بن حسن وزیر ١٣٥ |
| عطاره بن حمزه ١١٢ | |

| نامنامه | ۲۷۰ |
|-----------------------------------|---------------------------------|
| موتز ناخ - لودویک ۶۳ | عثمان ۱۲۹ - ۱۳۶ |
| مينا مورتيان ۶۴ | عمر (خلیفه دوم) ۲۰ - ۷۲ - ۷۵ |
| فین ۲۵۰ | عمرو بن العاص ۷۲ - ۷۵ |
| ق | عمرو بن عثمان بنی ۱۴۵ - ۱۴۶ - |
| قاجار ۱۲۸ | ۱۲۷ - ۱۲۸ - ۱۲۹ |
| قارابه کی - عثمان ۲۳۳ | مصری ۶۸ |
| قاسم بن هارون الرشید ۳۹ | موجانبه ، فرقه ۱۰۳ |
| قاسی عمرو ۱۹۸ | عیسی (حضرت) ۶۲ - ۸۴ - ۱۰۹ |
| قاهره ۲۸ | عین الغضات همدانی ۲۱۳ |
| قدامه بن جعفر ۳۱ | غ |
| قرطبی - عرب بن سعد ۱۹۹ | عرب الخال ۱۸۵ |
| قرنط - حیدان ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ | عزالی - امام محمد ۲۰ - ۸۸ |
| قرمطیان (فرامطه) ۳۵ - ۳۹ - ۵۱ - | غلات شیعه ۶۳ |
| ۵۲ - ۵۵ - ۵۸ - ۵۹ - ۶۰ - ۶۱ - | غیلان دمشق ۷۶ |
| ۶۲ - ۶۲ - ۶۲ - ۶۵ - ۶۶ - ۶۷ - | ف |
| ۶۸ - ۱۳۰ - ۱۳۱ - ۱۳۷ - ۱۴۳ - | الفاخوری - حنا ۶۵ |
| ۱۴۶ - ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۸۱ - ۱۸۲ - | فارس ۲۴ - ۳۹ - ۵۵ - ۱۲۹ - ۱۳۶ - |
| ۱۸۴ - ۱۸۸ - ۱۹۰ - ۱۹۲ - ۱۹۷ - | ۱۴۹ - ۲۱۸ - ۲۵۱ - ۲۵۲ - |
| ۱۹۸ - ۲۳۳ - | فارس دیوری ۲۱۳ |
| قرلباش ۲۴۷ | فارسه ۲۱۳ |
| قروین ۳۹ - ۲۴۹ - ۲۵۲ | فاطمیان ۵۹ - ۶۰ |
| قطب خاکوس کردی ۲۵ | فرات ۱۹۱ - ۱۹۶ - |
| قطیف ۶۱ | فرخی سنائی ۶۸ |
| قم ۱۸۳ | فروید بسم ۱۲۳ |
| قناتی - حمد ۱۸۱ | فلسطین ۱۲۹ |
| قناتی - محمد بن ۱۸۷ | فلوطین ۱۶ |

| کتاب | نومس ۵۵ |
|-------------------------------|----------------------------------|
| گاردہ - لوئی ۲۲ | ن |
| گرجستان ۲۵۱ | |
| گردیزی ۲۲ - ۶۸ | کارادوو ۱۹۱ - ۲۰۶ |
| گرگان ۳۲ - ۲۴۱ | کاروون ۵۵ - ۱۴۲ |
| گلد نسپهر ۶۱ | کاشان ۲۴۹ - ۲۵۰ |
| گناوه - جناہ | کرامیہ، عرفہ ۱۷۷ |
| گودرز ۲۴۱۰ | کردستان ۲۵۱ |
| گیلان ۲۲۹ - ۲۴۷ - ۲۴۸ | کرمان ۵۵ |
| ل | کرہ مر - ہون ۱۴ - ۱۳۰ |
| لاہیمان ۲۳۹ - ۲۴۸ | کرنا ۱۴۷ |
| لحسا ۵۱ - ۶۱ - ۶۲ - ۶۵ - ۶۸ | کربائی - ابو سعید ۱۴۷ |
| لرستان ۲۵۱ | کربائی ابو یعقوب اقطع ۱۴۵ |
| لغت نشا ۲۴۸ | کربائی - محمد بن یحییٰ ۱۴۳ - ۱۴۷ |
| لنگرود ۲۳۹ | کنسیر ۱۵۸ - ۱۵۹ |
| لوفابلیگی - قطاں ۸۱ | کعبہ، خابہ ۱۸۳ |
| لبت بن فضل ۳۹ | کلسون ۱۵۶ |
| م | کنستاننن ۳۲ |
| مارنن - دکتر ۲۱۹ | کوبالی - فاسم ۲۴۹ |
| مارندران ۲۳۴ | کوچک فلندر ۲۵۲ - ۲۵۳ |
| مادرائی - ابی بکر ۱۸۱ | کوبہ پایہ ۲۴۹ |
| ماسینون - لوئی ۱۴ - ۲۱ - ۲۲ | کورین - ہندی ۲۷ |
| ۲۳ - ۲۵ - ۲۶ - ۲۷ - ۵۹ - ۱۳۶ | کوفہ ۵۹ - ۱۳۲ |
| ۱۵۹ - ۲۱۴ | کبا - صادی ۲۳۸ - ۲۴۴ |
| ماکدونالد ۱۴ | کسانہ ۱۲۱ |
| مابی ۱۵ - ۱۶ - ۱۷ - ۹۲ - ۹۹ - | |

| نامتار | ۲۷۲ |
|-----------------------------|-----------------------------|
| معودی ۵۲-۶۵-۹۷ | ۱۶۱-۱۶۲-۱۶۵ |
| مسح ۲۳ | بانوی، فلسفه ۱۵-۱۶-۵۹ |
| مسحبت (مسحبتان) ۱۱-۱۶- | ۶۴-۹۲-۱۰۳-۱۴۴-۱۶۹- |
| ۸۴-۱۷ | ماوراالنهر ۳۶-۴۲-۸۱-۲۱۸ |
| مشبهه (اصحاب تشبهه) | ما'بون (خلیفه' عباسی) ۱۹-۸۶ |
| مصر ۱۱-۱۷-۶۲-۷۴-۷۵- | ۱۷۷ |
| ۲۳۲-۲۱۸-۱۲۹ | منشی بن یعقوب (قاضی) ۱۸۶ |
| مفترین امی الفت ۱۱۲ | منوکل (خلیفه' عباسی) ۸۶ |
| مطلع بن اباس ۱۱۲ | مجلسه، فرقه ۱۷۷ |
| معاویه ۳۳ | مخاسب-احمد ۱۶۱ |
| محمد جیبی ۷۶ | محمد (حضرت) ۳۰-۵۳-۷۳- |
| معتزله، مکتب ۸۳-۸۴-۸۵-۹۵- | ۷۴-۸۴-۸۵-۱۴۷-۱۶۰- |
| ۱۷۹-۱۴۴-۱۰۷ | ۱۶۲ |
| المعتزله (خلیفه' عباسی) ۱۶۱ | محمد بن حسن سهل ۵۱ |
| معتزله (خلیفه' عباسی) ۵۰-۱۸ | محمد بن داود ۱۸۴ |
| عن بن زائده ۱۱۲ | محمد بن عبدالحمید ۱۸۱ |
| عین - محمد ۲۷ | محمد بن عبدالصمد ۱۹۷ |
| عقول ۱۹-۲۱۸ | محمد بن کرام ۱۷۷ |
| مغولستان ۲۱۹ | مردیون ۹۷-۹۹ |
| مغیره - زینب ۱۱۲ | مرکس ۱۴ |
| مقتدر (خلیفه' عباسی) ۱۳-۴۹- | مرو ۲۴-۲۷-۵۵ |
| ۱۲۷-۱۲۹-۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲- | مرو رود ۱۰۸ |
| ۱۳۳-۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷- | مزدک ۲۶-۲۴-۵۱-۵۲-۸۰- |
| ۱۸۰-۱۸۲-۱۸۵-۱۸۶-۱۹۲- | ۹۱-۹۲-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۵- |
| ۱۹۳-۱۹۷-۲۰۰-۲۱۴ | ۱۶۹ |
| مقدسی ۲۷-۸۴ | مزدکی ۱۷-۳۶-۵۹-۹۲- |
| مفتح ۳۵-۲۳-۲۴-۴۵-۴۶- | ۱۴۶-۱۶۹ |
| ۹۱-۱۶۱ | مستوفی - حمد الله ۱۰۰-۱۳۱ |

| | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| ن | مفتح ثمان ۳۹ |
| ناشین ۲۴۹ | مفتح — هابن مفتح |
| ناپلئون ۱۱ | المکفی (خلیفه* عباسی) ۴۸ - ۱۲۹ |
| نازوک ۲۱۲ | نکه ۶۷ - ۱۵۳ - ۱۸۲ |
| ناصر خسرو ۶۵ | ملاحظه ۱۰۹ - ۲۱۳ - ۲۴۴ - ۲۵۲ |
| نثری گیلانی ۲۱۳ - ۲۵۶ | ملتان ۱۵۹ |
| نخشب ۴۶ | ملجک ۱۲۸ |
| نسیمی - معادالدین ۲۱۳ - ۲۲۷ - | مناح (قاہرہ) ۲۸ |
| ۲۲۸ - ۲۲۹ - ۲۳۰ - ۲۳۱ - ۲۳۲ - | منصور (خلیفه* عباسی) ۳۷ - ۴۲ - |
| ۲۳۳ | ۹۸ - ۱۲۹ |
| نصاری ۱۰۳ | منفذین ریاد هلالی ۱۱۲ |
| نصر آباد ۳۵۵ | موسی (حضرت) ۶۲ - ۷۵ - ۸۲ - |
| نصر فشوری ۱۸۱ - ۱۹۱ | ۱۰۹ - ۱۴۴ - ۱۶۴ |
| نصیر الدین (نسیمی) ۲۳۲ | موصل ۱۲۶ - ۱۹۱ |
| نظام الملک - خواجہ ۵۲ | مولانا (خوشنویس) ۲۳۶ |
| نعمان بن طاموت ۱۱۲ | مولوی - مولانا |
| نعمی استرآبادی - فضل اللہ ۲۱۳ - | مونس ۱۸۵ - ۱۸۶ |
| ۲۲۱ - ۲۲۲ - ۲۲۳ - ۲۲۴ - ۲۲۵ - ۲۲۶ - | مہد علیا ۱۲۸ |
| ۲۲۷ - ۲۲۸ - ۲۲۹ - | مہدی (خلیفه* عباسی) ۳۵ - ۴۶ - |
| نفسی - سعید ۱۴ - ۱۵ - ۵۹ | ۹۶ - ۹۷ - ۱۰۲ |
| نقطوبان — پسیخانیان | مہدی مومود (امام زمان) ۱۳۳ - |
| نہاوند ۲۴۱ | ۱۷۹ - ۱۸۳ |
| نوافلاطونی ، فلسفہ ۱۴ - ۱۶ | مہد ۲۵۲ |
| نویختی - حسین بن روح ۲۱۴ - ۲۱۵ - | میرانشاہ ۲۲۳ - ۲۲۶ |
| نویختی ملی بن سہل ۱۸۰ - ۱۸۳ - | میر بیغمی ۲۵۰ |
| ۱۸۴ - ۲۰۰ | میرخواند ۱۹۴ |
| نوح ۱۶۴ - ۱۸۲ | میسون - فیلیپ ۱۱ |
| نولدک ۶۲ | |

| نامتسمه | ۲۷۴ |
|----------------------------|--------------------------------|
| هشام بن عبدالملک ۷۶ | نومسکت ۴۵ |
| همدی - میرزاعلی ۲۵۰ | نهرجوری - یعقوب ۱۵۳ |
| هند (هندوستان) ۱۱-۳۵-۶۱- | نیشابور ۵۵ |
| ۱۵۹-۱۶۱-۱۶۲-۱۷۰-۲۱۹- | نیکل سون ۱۴ |
| ۲۲۸-۲۴۵-۲۵۶ | نیما یوشیج ۴ |
| هندوشاه ۳۱-۴۸-۲۹-۵۰-۵۳- | |
| ۱۲۷-۱۹۲-۱۹۴-۱۹۸ | د |
| هورتن - ماکس ۲۲-۸۲ | واسط ۱۴۲ |
| هیرارشی ۷۳ | واصل بن عطا ۸۴ |
| | وحدت وجود، فلسفه* ۱۸ |
| ی | ودا ۱۶۳ |
| یانگ چو ۱۶۲ | ودانتا، فلسفه* ۱۴ |
| یزدان بن یازان ۹۸ | وزاق - ابو عبسی ۱۰۷-۱۰۸ |
| یزدی - عبدالغنی ۲۵۷ | وزنسن ۵۰ |
| یزدی - جلال الدین محمد ۲۵۲ | وفوعی نیشابوری - محمد شریف ۲۵۷ |
| یزید بن مہلب ۳۲ | |
| یزید بن الفیض ۹۶ | ه |
| یسار نسائی ۳۴ | هادی (علیفه* عباسی) ۹۷-۹۸- |
| یسوعیون ۱۴۴ | ۱۰۰ |
| یعقوب زندیق ۹۸ | هارون الرشید ۳۸-۸۰-۸۳-۸۴- |
| یقطین - علی بن ۹۸ | ۹۶-۱۲۹ |
| یمن ۵۸ | هاتم بن حکیم - مقنع |
| یوحنا بن ماسویه ۸۱ | همویری - ابوالحسن علی ۲۴-۲۱۳ |
| یوسف ابن ابی الساج ۱۳۳ | هدایت - رهاغلی خان ۲۷-۲۵۳- |
| یوسف البرم ۴۳ | هرات ۱۵۸-۲۳۴-۲۳۵ |
| یوسفی ترکش دوز ۲۵۲-۲۵۳ | هرمز ۲۱۸ |
| یوسف نامی ۲۳۶ | هرسی، فلسفه* ۱۳ |
| یونان ۶۲-۸۴ | هشام بن حکم ۱۷۸ |

| حلاج | ۲۷۵ |
|-------------------------|-----|
| یونانی، فلسفه ۱۵-۱۸-۸۱- | |
| ۸۲-۱۴۴-۱۵۶ | |
| یونس بن عمرو ۹۶ | |
| یهودی ۱۵ | |

کتابشناسی و منابع

آیین‌های هندو - ک. م. سن - ع. پاشائی - جهان کتاب.
آثار الباقیه - ابوریحان بیرونی - اکبر داناسرشت - ابن سینا.
آگاهی‌های تازه از حروفیان - دکتر صادق کیا - مجله دانشکده
ادبیات - شماره دوم - سال ۱۳۳۲
آفرینش و تاریخ - مطهرین طاهر مقدسی - محمدرضا شفیعی
کازکئی - بنیاد فرهنگ.

الف

ابن‌شاکر - از منابع خارج - ذبیح‌المصنوعی - بهمان
نارسیه.
احسن التواریخ - حسن بیک روملو - سعی و تصحیح چارسن -
ارمن سیدن - کتابخانه صدر.
احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم - مقدسی بشاری - چاپ دخویه
احکام قرآن - محمد خزائلی - جاویدان.
اخبار الحلاج - مؤلف ناشناس - مطبعه العلم - پاریس - ۱۹۳۶
بیادی

اخلاق در هندوچین باستان - ای. زاموشکین - ب. کیوان -

بامداد

اخیار الطوالد ابو حنیفه دینوری - صادق نشأت - بنیاد فرهنگ
ادیان و مکتب‌های فلسفی هند - داریوش شایگان - دانشگاه تهران.
ادبیات چیست؟ آن‌پل سارتر - ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی -

زمان

ارزش میراث صوفیه - عبدالمحبین زرین کوب - امیر کبیر.
اساطیر ایران - دکتر مهرداد بهار - بنیاد فرهنگ.
اسلام در ایران - بطروش کی - کریم کشاورز - پیام
اسلام و تصوف - نیکل سوند محمدحسین مدرس نهاوندی - زوار
اسلام و سوسیالیسم - حمید عنایت - موج
اشعار حلاج - حسین بن منصور حلاج - بیژن الهی - انجمن فلسفه

ایران

اشعار الحلاج - چاپ بغداد - مطبعه المعارف
افغانستان بعد از اسلام - عبدالحی حبیبی - انجمن تاریخ کابل.
اندیشه‌های بزرگ فلسفی - باگزینش و انتخاب ح. بابک -

انتشارات شرق

انقلاب‌های اسلامی - دکتر خربوطلی - غلامحسین دانشی و
عبدالحسین یادگاری - انتشارات اسدی.

ب

بحر الفوائد - مؤلف ناشناس - باهتمام محمد تقی دانش‌پژوه -
بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بررسی‌های تاریخی (مجله) - سال چهارم - مقاله دکتر محمد

جواد مشکور

بزرگان فلسفه - هانری توماس - فریدون بدره‌ای - بنگاه ترجمه

و نشر کتاب

البلدان - ابن فقیه - ح. مسعود - بنیاد فرهنگ.

بیان الادیان - ابوالمعالی محمد حسینی علوی - بتصحیح عباس

اقبال آشتیانی - طبع تهران.

بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی -

مهدی محقق - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل - مونترال

(کانادا).

پ

پرتو اسلام - احمد امین - عباس خلیلی - علمی.

پسیخانیهان یا نقطویان - دکتر صادق کیا - ایران کوده.

ت

تاریخ اجتماعی ایران - مرتضی راوندی - امیر کبیر.

تاریخ اجتماعی کاشان - حسن نراقی - دانشگاه تهران.

تاریخ ادبی ایران - ادوارد براون - ج ۱ - علی‌باشا صالح - دانشگاه

تهران

تاریخ الفی - احمد دبیلی تنوی - نسخه خطی مجلس شورای ملی.

تاریخ ایران - پیگولوسکا با - بطروشفسکی و . . . - کریم کشاورز

- مؤسسه تحقیقات اجتماعی.

تاریخ ایران بعد از اسلام - عبدالحسین زرین کوب - امیر کبیر.

تاریخ بخارا - ابویکر محمد بن جعفر الترشیخی - تصحیح و

- و تحشیه مدرس رضوی - بنیاد فرهنگ.
- تاریخ بغداد - ابوبکر خطیب بغدادی - چاپ مصر.
- تاریخ بیهقی - ابوالفضل محمد بن حسین کاتب بیهقی - تصحیح و تحشیه سعید نفیسی - سنائی.
- تاریخ پویا - گردآورنده بهروز آنام - شاهنگ.
- تاریخ پیامبران و پادشاهان. حمزه بن حسن اصفهانی - جعفر شعاع - بنیاد فرهنگ.
- تاریخ تصوف - دکتر قاسم غنی - زوار.
- تاریخ تمدن اسلام - جرجی زیدان - علی جواهر کلام - امیر کبیر.
- تاریخ جدید یزد - احمد بن کاتب - بکوشش ابرج افشار - فرهنگ ایران زمین
- تاریخ دنیای قدیم، ف. ب. کورفکین - بید سرخی و متین - شبگیر.
- تاریخ سده های میانه - دنسکوی و آگبالودا - رحیم رئیس نیا - پیام.
- تاریخ سیستان. مؤلف ناشناس. به تصحیح ملکشعراة بهار - زوار.
- تاریخ سیاسی اسلام - نعمت الله قاضی - پیروز.
- تاریخ سیاسی و اجتماعی آسیای مرکزی تا قرن ۱۲ - بار نولد. محمد علی رهنما.
- تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس - ابوالقاسم طاهری - جیبی.
- تاریخ طبرستان - بهاء الدین محمد بن اسفندیار کاتب - به تصحیح عباس اقبال.
- تاریخ طبری - (شانزده جلد) محمد بن جریر طبری - ابوالقاسم پاینده - بنیاد فرهنگ.
- تاریخ گزیده - حمدالله مستوفی - باهتمام عبدالحمین نوائی -

امیر کبیر

تاریخ گیلان - عبدالفتاح فومنی - تصحیح عطاالله تدین - فروغی.
 تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ذبیح الله صفادان - دانشگاه تهران.
 تاریخ عرب - فیلیپ. ک. حتی - ابوالقاسم پاینده - امیر کبیر.
 تاریخ فخری - ابن طلفقی - محمد وحید گلپایگانی - بنگاه
 ترجمه و نشر کتاب.

تاریخ فرق اسلامی - محمد نجمی زنجانی - دانشگاه تهران.
 تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کورین - اسدالله مبشری - امیر کبیر.
 تاریخ فلسفه در اسلام - د. ج. دی بور - عباس شوقی - مطبوعاتی

عطائی

تاریخ فلسفه در جهان اسلام - حنا الفاخوری و خلیل الحجر -
 عبدالمحمد آبتی - زمان.

تاریخ قم - حسن بن محمد بن حسن قمی - تصحیح سیدجلال الدین
 تهرانی - چاپ مجلس.

تاریخ ملل و دول اسلامی - کارل بروکلمان - هادی جزایری -
 بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

تاریخ مغول - عباس اقبال - امیر کبیر.

تاریخ نهضت‌های ملی ایرانیان - عبدالرفیع حقیقت - فرهنگت.
 تاریخ یعقوبی - احمد بن ابی یعقوب - محمد ابراهیم آبتی -
 بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

تبصره العوام فی معرفه الانام - سید مرتضی حسنی رازی - تصحیح
 عباس اقبال.

تجارب الامم - ابوعلی مسکویه - چاپ بغداد.

تجارب السلف - هندوشاه نخجوانی - به اهتمام عباس اقبال -

طهوری

تذکرہ الاولیاء - شیخ فرید الدین عطار - تصحیح محمد استعلامی -

زوار

تذکرہ میخانہ - ملا عبدالنسی فخر الزمانی قزوینی - باہتمام احمد

گلچین معانی - اقبال.

تعلیقات حدیثہ الحقیقہ - مدرس رضوی - علمی .

تمدن اسلام و عرب - گوستاو لوبون - فخر داعی گیلانی - علمی.

التنبیہ والاشراف - حسین مسعودی - ابو القاسم پایندہ - بنیاد ترجمہ

و نشر کتاب.

ح

جہانگشا - عطا ملک جوہنی - تصحیح محمد قزوینی - اسماعیلیان.

خ

خاندان نوبختی - عباس اقبال آشتیانی - طهوری.

الخراج - ابو الفرج قدامہ بن جعفر الکاتب - تصحیح حسین

خدیر جم - بنیاد فرهنگت.

خط سوم - ناصر الدین صاحب الزمانی - عطائی.

خلاصہ الاشعار و زبده الافکار - نقی الدین کاشی - نسخہ خطی

مجلس شورای ملی.

ح

حبیب السیر - خود اندمیر - با مقدمہ جلال همائی خیام.

د

دانشمندان آذربایجان - میرزا محمد علی تربیت - چاپ مجلس .
دبستان المذاهب - ملا محسن فانی - نسخه خطی مجلس شورای

ملی

دو قرن سکوت - عبدالحسین زرین کوب - دنیا
دین و جامعه - حمید عنایت - موج
دیوان فارسی فضل الله نعیمی و عمادالدین نسیمی - به اهتمام
پروفسور رستم علی اوف - دنیا.

ر

رسالة قشیریة (ترجمه) - تصحیح بدیع الزمان فروزانفر - بنگاه
ترجمه و نشر کتاب.
رسوم دار الخلافه - ابوالحسن هلال بن محسن صابی - محمدرضا
شفیعی کدکنی - بنیاد فرهنگ.
روش شناخت اسلام - دکتر علی شریعتی - حسینیه ارشاد.
روضه الصفا - محمد میرخواند - پیروز.
روضه الصفا ناصری - رضاقلی خان هدایت - پیروز.
روضه الصفویه - میرزا بیگ بن حسین حسینی جنابذی - نسخه خطی

ز

زندگانی شاه عباس اول - نصرالله فلسفی - دانشگاه تهران
زندگی شگفت انگیز تیمور - ابن عربشاه - محمد علی نجاتی -
بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

زندگی مسلمانان در قرون وسطی - مرتضی مطهری - راوندی -

سپهر

زندگی و آثار عمادالدین نسیمی - حمید آراسلی - چاپ باکو
 زین الاخبار - ابو سعید عبدالحی گسردیزی - تصحیح و تحشیة
 عبدالحی حبیبی - بنیاد فرهنگ.

س

سرچشمه تصوف در ایران - سعید نفیسی - فروغی
 سفرنامه ناصر خسرو - تصحیح دبیر سیاقی - زوار
 سلسله‌های اسلامی - کلیفور دادموند بوسورت - فریدون بدره‌ای -
 بنیاد فرهنگ.

سلطنت قبادو مزدک - آرتور کریستن سن - نصرالله فلسفی - خاور
 سوگت سیاوش - شاهرخ مسکوب - خوارزمی.
 سیاحت‌نامه - شاردن - محمد عباسی - امیر کبیر.
 سیاست‌نامه - خواجه نظام‌الملک - باهتنام هیوبرت دارک - بنگاه
 ترجمه و نشر کتاب.

سیر حکمت در اروپا - محمد علی فروغی - زوار.
 سیر فلسفه در ایران - محمد اقبال لاهوری - امیر حسین آریان
 پور - مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
 سیمای اسلام - مقاله احمد خدائی - انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.

ش

شرح شطحیات - روزبهان بقلی - هانری کوربن - انستیتو -
 ایرانشناسی - پاریس.

شناخت عرفان و عارفان ایران - علی اصغر حلی - زوار.
شورش بردگان - احمد فرامرزی - ابن سینا.

ص

صوره الارض - ابن حوقل - دکتر جعفر شعار - بنیاد فرهنگت

ط

طبقات صوفیه - شیخ عبدالله انصاری - بکوشش عبدالحمی
حیبی - چاپ کابل.

ظ

ظفرنامه - شرف الدین علی یزدی - به تصحیح و اهتمام محمد
عباسی - امیر کبیر.

ع

عالم آرای عباسی - اسکندربیک منشی - امیر کبیر.
عالم آرای صفوی - مؤلف ناشناس - بکوشش بدالله شکری -
بنیاد فرهنگت

عبر العاشقین - روزبهان بقلی - هانسری کورین و دکتر محمد
معین - انستیتو ایرانشناسی - پاریس.

عقاید مزدک - سیدعلی مهدی نقوی - عطائی.

عقدالفرید - ابن عبدربه اندلسی - چاپ مصر.

علل کندی و ناپیوستگی تکامل جامعه فتودالی ایران - ابودر
ورداسی - چاپار.

علم اخلاق اپیکور - آ. شیشکین - محمدتقی پرومنا - شبگیر.

غ

کتاب الغیبه - شیخ طوسی - چاپ نجف.

ف

فارسانامه - ابن بلخی - کدوشش علی نقی بهروزی - اتحادیه مطبوعاتی فارس

فنوح البلدان - احمد بهیمی بلاذری - د نتر آدرتاش آدرنوش - بنیاد فرهنگ.

الفرق الشبهه (ترجمه) ابو محمد حسن بن موسی - محمد جواد مشکور - بنیاد فرهنگ.

فرهنگ ایران زمین (مجله) مقاله ریتز - ترجمه حشمت مؤید - سال ۴۱

فلسفه شرق - مهرداد مهرین - آسیا

الفهرست - ابن ندیم - محمد رضا تجدد - ابن سینا.

ق

قوس زندگی منصور حلاج - لوتی ماسینیون - عبدالغفور روان - فرهادی - بنیاد فرهنگ.

ک

کامل، تاریخ بزرگ اسلام و ایران - عزالدین ابن اثیر - عباس خلیلی - انتشارات کتب ایران (علوی).

کاوه (ماهنامه) - مقاله سید محمد علی جمالزاده - شماره ۳ -

چاپ برلن

کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهدمغول - بطروشفسکی -
 کریم کشاورز - دانشگاه تهران.
 کشف المحجوب - جلالی هجویری - تصحیح ژو کوفسکی -
 امیر کبیر.
 کلیله و دمنه - ابوالمعالی نصرالله منشی - تصحیح مجتبی مینوی -
 دانشگاه تهران.

س

گامی در اساطیر - محمدرضا درویش - بابک (اصفهان)
 گیلان - کریم کشاورز - ابن سینا.

م

مآثر الامراء - نواب میرصمصام الدوله شاه نوازخان - تصحیح
 میرزا شرف عملی - چاپ کلکته.
 مانی و دین او - سیدحسن تقی زاده - باهتمام احمد افشار - انجمن
 ایرانشناسی.
 مثنوی - جلال الدین مولوی - تصحیح محمد رمضانی - کلاله
 خاور.
 مجمع الخواص - صادق کتابسدار تبریزی - دکتر عبدالرسول
 خیامپور - تبریز
 مجتمع التهانوی و محضر الامانی - محمد طوسی - نسخه خطی
 کتابخانه ملک
 مجمل التواریخ و القصص - تصحیح ملک الشعراء بهار - خاور.

مجمعل فصیحی - احمد بن جلال الدین محمد فصیح خواری -
تصحیح محمود فرخ - باستان (مشهد).

مذهب حلاج - روزه آرنا لدر - عبدالحمین میکرده - مهر (تبریز)
مسائل الممالک - ابوالقاسم استخری - بکوشش ابرج افشار -
بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان - سیدعلی خاانه ای -

آسیا

مطلع السعدین و مجمع البحرین - کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی -
بتصحیح محمد شفیع - چاپ لاهور.

المعارف - ابن قتیبه دینوری - چاپ قاهره.

معارف اسلامی در جهان اسلامی - سید حسین نصر - جیبی .

معجم الادبا - شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت حموی - بتصحیح
مر گلیوت - چاپ قاهره.

مغز متفکر جهان شیعه - بقلم محققین فرانکوی - ذبیح الله
منصوری - جاویدان

مقدمه - ابن خلدون - محمد پروین کتابادی - بنگاه ترجمه و نشر

کتاب.

ملل و نحل - ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی - افضل
الدین صدر ترکه اصفهانی - طبع تهران ۱۳۲۱ ش .

منتخب التواریخ - عبدالقادر بدائونی - چاپ کلکته.

المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - عبدالرحمن ابن جوزی -

حیدرآباد (دکن)

منطق الطیر - فریدالدین عطار نیشابوری - تصحیح محمد جواد

مشکور - تهران.

مهدی - دارمستر - محسن جهانسوز - طبع تهران ۱۳۱۷.
 مهر (مجله) سال سوم - آذرماه ۱۳۱۴ - شماره ۷.
 میراث ایران - مجموعه مقالات - ترجمه عزیزالله حاتمی و...
 بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ن

ناصر خسرو و اسماعیلیان - آ. ی. برتلس - بحیی آردین پور -
 بنیاد فرهنگ
 نامه دانشوران ناصری - تألیف جمعی از فضلا و دانشمندان
 قاجار - کانون انتشار
 نظام‌های بهره‌برداری از زمین در ایران - خسرو خسروی - پیام.
 نشوارالمحاضرة - قاضی محسن توحی - چاپ بغداد.
 نفائس الارقام - محمد دهداری - نسخه خطی مجلس شورای ملی.
 نفائس الفنون فی عرایس العیون شمس‌الدین محمد آملی - اسلامیة
 نفحات الانس - عبدالرحمن جامی - تصحیح مهدی توحیدی پور -
 انتشارات محمودی.
 نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار - محمود افوشته‌ای نظری - به اهتمام
 دکتر احسان اشراقی - بنگاه ترجمه.
 نقش شخصیت در تاریخ - بله خانف - خلیل ملکی - صدا
 نهضت سرپداران خراسان - بطروشفسکی - کریم کشاورز - پیام.
 نه غربی، نه شرقی، انسانی - عبدالحسین زرین کوب - امیر کبیر

ه

هفت اقلیم - احمد امین رازی - علمی.

و

واژه‌نامه گرگانی - دکتر صادق کیا - دانشگاه تهران.



تکامل نیروها و مناسبات تولیدی و رشد مبادلات و پیدایش «سرمایه سالاری» و در نتیجه: توسعه و تکامل علم و تکنولوژی و توجه به «پراگماتیسم» و «منفعت گرایی» (بعنوان پنگانه معیار حقیقت) اروپای قرن نوزدهم را به چنان درجه‌ای از ترقی و پیشرفت رسانید که باعث شد تا غربی‌ها بعنوان «ملل متقدم» اصالت و رسالت خاصی برای خود قائل گردند.

در آن هنگام ادعاها و آرمان‌های پیشروانه سوداگران (یعنی آزادی - برابری و برادری) هنوز ماهیت فریبکارانه خود را به نیروهای پیشرو اروپا آشکار نساخته بود و «کیپلینگ» و دیگر ایدئولوگ‌های بورژوازی با تأکید بر اصالت و رسالت خاص اروپایی‌ها چنین تبلیغ میکردند که: . . . «برتری تمدن غرب» حقیقتی است مطلق و مسلم و ملل اروپا عهده‌دار رسالت تاریخی خاصی هستند و آن: «رسالت تمدن بخشی» به «بربرها» و «وحشی‌ها» (یعنی ملل تحت ستم آسیا و آفریقا) می‌باشد. . . .

این شعار هدف‌های درازمدتی را در کشورهای شرقی دنبال میکرد، چرا که بهر حال ماهیت بورژوازی چنین ايجاب میکرد تا برای رشد و تکامل خود، منابع و معادن سرزمین‌های آسیایی و آفریقایی و بازارهای ملل شرق - هرچه زودتر به روی سوداگران و دولت‌های غربی گشوده شود، لذا لازم و ضروری بود تا تجاوز، غارت و استعمار بورژوازی اروپا در کشورهای آسیایی و آفریقایی - در يك قالب

«فرهنگی» نیز گنجانده شوند. . . در تحقق این هدف مثلاً: «مدرسه زبان‌های شرقی» در دانشگاه لندن (یعنی یکی از معتبرترین مراکز شرقشناسی غرب) به بهانه مطالعه تاریخ ملت‌های آسیائی، به تعلیم کارمندان اداری و استعماری و تربیت متخصصان فرهنگی برای نفوذ در کشورهای شرقی پرداخت.

قیام مردم هندوستان (۱۸۵۷) و اهمیت یافتن «مسئله شرق» بورژوازی اروپا را خیلی زود به ضرورت ایجاد یک «پایگاه فرهنگی» در کنار پایگاه‌های نظامی و سیاسی - هوشیار ساخت.

جنگ جهانی دوم باعث شد استعمار و امپریالیسم به بسیاری از مستعمرات سابق خود، آزادی و استقلال سیاسی «اعطاء» نماید، اما میدانیم که استعمار اگر از دروازه تسلط سیاسی خارج شد، از راه دیگری وارد این کشورها گردید و همچنان سلطه اقتصادی و سیاسی خود را حفظ کرد، این راه: راه فرهنگی و ایدئولوژیکی بود.

بر این اساس: استعمار که تا دیروز به تفسیر و «توجه» تاریخ و فرهنگ ملل شرق مشغول بود، از آن پس به «تاریخ» و تدوین تاریخ این ملت‌ها پرداخت، و این سرآغازی بود برای قتل‌عام معنوی و اخلاقی آسیائی‌ها و آفریقائی‌ها. . . و نتیجه آن: پیدائی «انسانهای مستعمراتی» از خود بیگانه، بدون هویت تاریخی، انسان‌های بی ریشه، بسی هیچ خاطره‌ای از گذشته، به هیچ دورنمایی از آینده، قضا و قدری و . . . بنابراین: «شرقشناسی» - عموماً - و «ایران شناسی» - خصوصاً -

از آغاز پیدایش خود، یک پدیده غربی بود که با فلسفه «خود برتر» بینی غربی‌ها و با تمایلات محافظ استعماری اروپا، پیوندی اساسی و سیاسی داشته است. در حقیقت، تألیفات مشرقین غربی در باره تاریخ ملل شرق - بطور کلی - تاریخ انحصار شرقی «است نه تاریخ عظمت و افتخار

این ملت‌ها.

با درک این واقعیت تاریخی و فرهنگی است که «کنگرة تاریخ همدان لزوم تجدیدنظر و دوباره نویسی تاریخ ایران» را توصیه و تأکید می‌نماید.

شرایط تحقیق واقع‌گرایانه

پرداختن به شخصیت تاریخی بزرگی - مانند حلاج - اگر نوعی «شهامت» نباشد، بی شک نوعی «جسارت» است، چرا که مطالعه در زندگی و عقاید حلاج (با چنان ابعاد مبهم و مجهولی) محقق تاریخ را به «بن بست»‌های تاریخی و تحقیقی فراوانی روبرو خواهد ساخت. برآستی «حلاج» که بود؟ «انا الحق» او حامل چه محتوای فلسفی و اجتماعی بود؟ تبلیغات و تعلیمات او چه خطراتی متوجه دیانت و خلافت آن عصر میساخت؟ دستگیری، شکنجه، منله کردن و آتش زدن حلاج، بیانگر کینه تاریخی و طبقاتی کداهیک از قشرها و طبقات حاکم آن زمان بود؟ اساساً آیا حلاج یک صوفی سرمست و یک عارف «چله‌نشین» بوده است یا یک شخصیت «ملحد» و متفکر و یک مبارز سیاسی و اجتماعی؟

پاسخ درست و واقعی به این سئوالات از یکطرف به شناخت اوضاع اجتماعی - سیاسی زمان حلاج وابسته است و از طرف دیگر: به اتخاذ یک «شیوه علمی» در تحلیل و تبیین شخصیت حلاج (به عنوان محصول یک جامعه و ساخته و پرداخته یک عصر) بستگی دارد. به عبارت دیگر: مطالعه شخصیت حلاج - بعنوان یک «فرد» جدا و مستقل از تحولات و تأثیرپذیری‌های جامعه - با تحلیل شخصیت و عقاید او -

بعنوان «بارتاب» و محصولی از شرایط عینی و اجتماعی جامعه ما را به اتخاذ روش‌های مختلف و داوری‌های متفاوتی در شناخت شخصیت حلاج خواهد کشانید.

واقعیت اینست که: در میان شخصیت‌های تاریخی، شخصیت و زندگی حلاج، آنچنان در غباری از ابهام و افسانه و تفسیرهای شخصی و تحریف‌های مغرضانه و «بی‌خودی»های عارفانه پنهان است که کار هر محقق اندیشمندی را بسیار دشوار می‌سازد، بطوریکه بنظر میرسد که شخصیت «حلاج» ساخته و پرداخته و حاصل خیال‌پردازی‌های مردمی است که در طول تاریخ خود، به خلق شخصیت‌هایی چون «علاءالدین و چراغ جادو» خود کرده است. بهمین دلیل است که با آنکه تاکنون بیش از ۳۰۰۰ (سه هزار) جلد کتاب و رساله درباره حلاج نوشته‌اند (۱) با اینحال هنوز هم تصویر درست و روشنی از زندگی و عقاید او در دست نیست. علت این ابهام و اغتشاش گسترده در شناخت شخصیت حلاج چیست؟ . . . نگاه کنجکاوانه‌ای به متون تاریخی، ما را به نتیجه‌گیری‌های زیر میکشاند:

۱- پس از تعقیب، دستگیری و قتل حلاج، کاتبان و کتابفروشان را احضار کرده از آنها «تعهد» گرفتند که دیگر کتاب‌ها و تألیفات حلاج را ن‌فروشند و منتشر ن‌سازند. (۲)

۲- دستگاه دیانت و خلافت عباسیان در عقاید و اقدامات حلاج، سرنگونی و انقراض زود رس خود را بخوبی مشاهده میکرد (۳) قتل و حشيانه حلاج دقیقاً از کینه عمیق طبقات حاکم آن عصر نسبت به حلاج حکایت میکند.

۳- دستگاه دیانت و خلافت عباسیان به نابودی و آتش زدن جسم «حلاج» اکتفاء نکرد، «حسامد» (وزیر خلیفه عباسی و قاتل حلاج)

می‌اندیشید که: چون روی زمین از وجود حلاج پاك گردد، مبادا جادوی او پس از مرگش کارگر افتد (۴) از این رو به امحاء و «پاکسازی»ی هر گونه تأثیر اجتماعی و تألیف فرهنگی حلاج پرداختند، بطوریکه مورخین تعداد آثار و تألیفات سوخته حلاج را تا ۱۰۰۰ جلد ذکر کرده‌اند. (۵)

۴- این «پاکسازی»ها و «حساسیت»ها باعث شد که تا حدود ۱۳۰ سال پس از مرگ حلاج، مورخین جرأت نداشته باشند یادی از حلاج در آثار خویش بنمایند و به شرح عقاید و افکار واقعی او پردازند، این شکاف عمیق زمانی و تاریخی بر غبار سنگین فراموشی، ابهام، تحریف و جعل شخصیت حلاج، کمک فراوان کرد.

۵- اولین مورخی که جرأت کرد یادی از «حلاج» بنماید، «خطیب بغدادی» بود. او ۱۳۰ سال پس از مرگ حلاج (در قرن پنجم هجری) بر اساس عقاید و اعتقادات خود و بنا بر ملاحظات مذهبی و سیاسی زمان، از حلاج بنام پاك صوفی سرمست و پاك عارف مسلمان نام برد. (۶)

اکثر نظریات مورخین بعدی درباره حلاج، تحت تأثیر و بر اساس «تاریخ بغداد» اظهار شده است.

۷- همه این نظریات و تحقیقات، از جدائی قاطعی که میان افکار و آثار اولیه (دوره تصوف) حلاج و آثار دوره کمال و العاد او موجود است، غافل می‌باشند.

پندارگرانی پاك محقق مشهور

در زبان‌های اروپائی در حدود ۶۰۰ جلد کتاب و رساله درباره

حلاج موجود است و در این میان، کتاب «لسوئی ماسینیون» (بنام مصائب حلاج، شهید عارف اسلام) در ۴ جلد و ۴ هزار صفحه، بسیار چشم گیر می‌باشد (۷) خلاصه‌ای از این کتاب با نام «قومس زندگی منصور حلاج» به فارسی منتشر شده است. (۸)

کتاب «ماسینیون» - بعنوان «کارمایه» و مأخذ ارزنده‌ای که بعضی از جنبه‌های تاریک زندگی حلاج را می‌نمایاند - بسیار پر ارزش است اما «ماسینیون» خود، بنا بر جهان‌بینی ایده‌آلیستی خویش نتوانست در تألیف و تحلیل علمی این «کارمایه» موفق شود و به نتایج واقعی و درستی در شناخت شخصیت حلاج دست بیابد. این عدم موفقیت البته ناشی از شیوه غیر علمی تحقیقات «ماسینیون» است که بر اساس شخصیت‌شناسی «گالتون» و «پوایه» قرار دارد.

شخصیت‌شناسی «گالتون» - بطور کلی - بر اساس عوامل ارثی و ژنتیکی استوار است. در نظریات «گالتون» و «پوایه» تأکید و توجه فراوانی به «فرد» و خصوصیات ظاهری او شده و به شرایط و امکانات اجتماعی، در تشکیل و تکامل شخصیت افراد توجهی نکرده است.

بر اساس شخصیت‌شناسی «گالتون» و «پوایه» - ماسینیون نتوانست به شناخت واقعی شخصیت و عقاید حلاج موفق شود، نگرش‌های انگارگرایانه و سیاست‌های حاکم بر شرقشناسی غربی‌ها، سر این عدم موفقیت «ماسینیون» کمک قاطعی کرد.

تحقیقات «ماسینیون» در عین حال سرشار از تناقض‌گویی‌ها و اشتباهات تاریخی است و در بسیاری موارد، از قساطعیت و منطق تحقیق بدور می‌افتد، برای مثال:

۱- در آغاز بررسی زندگی حلاج، «ماسینیون» می‌نویسد:

پدر حلاج او را در آغاز کودکی با خود به «واسط» برد و حلاج در آنجا به تعلیم و تربیت مشغول شد (ص ۱۸ - قوس زندگی حلاج) در حالیکه در دو صفحه بعد گفته فوق را انکار میکنند و می نویسند: . . . در «بیضا» (زادگاه حلاج) موالی «حارثیه» با «بنی مهلب» همبستگی داشتند و در نتیجه: زندگی بر حلاج دشوار شد «منصور حلاج» بیضا را ترک گفت و در «واسط» اقامت گزید و در آنجا رشد و نمو یافت (ص ۱۹ و ۲۰ قوس زندگی).

۲- ماسینیون، چون نگرشی عینی و اجتماعی در زندگی حلاج ندارد، از تبیین و تشریح درست بعضی عقاید حلاج «پرهیز» میکند برای دلجویی، این عقاید، به خیال بافی و پندار گرائی می گراید. مثلاً؛ بطوریکه از متون تاریخی بر می آید، حلاج با «قرمطیان» رابطه نزدیک و مکاتبه «مخفی» داشته و در حقیقت او یکی از مغزهای منفکر این نهضت مرفقی و ضد فئودالی بشمار میرفت. سیاست مذهبی «قرمطیان» مبارزه با دین فئودالی حاکم بر جامعه بود و بر اساس این سیاست، چندین بار به «کعبه» حمله کرده و آنجا را ویران ساختند (۹) بی شک حلاج نیز بعنوان یکی از دعوتگران و «ایدئولوگ» های قرمطیان، این دستورالعمل را شعار خود ساخته بود و به پیروانش دستور میداد: «اهدم الکعبه» . . . اما «ماسینیون» چون نمیتواند علل و رابطه های اجتماعی و عقیدتی این فرمان را بشناسد، به نحوی این عقیده حلاج را «توجیه» میکند و چنین نتیجه می گیرد که: «مقصود منصور حلاج از «اهد الکعبه» استقبال از شهادت بود، یعنی کعبه اصنام بدن را ویران کن! (ص ۴۷ - قوس زندگی).

۳- تحقیق تاریخی و قنی علمی است که با تحلیل عینی و براساس مدارک واقعی و درک اوضاع اجتماعی - سیاسی و فرهنگی موضوع

تحقیق به نتیجه گیری‌های قاطع و روشن دست بیاید و بسدور از هر گونه «شاید»ها و «گمان»های خیالپردازانه باشد. تحقیقات ماسینیون دربارهٔ حلاج، در بسیاری موارد - براسنی فاقد این خصلت عمدهٔ تحقیق علمی می‌باشد. ماسینیون در آنجا که باید نظر قاطعی در مورد شخصیت و عقاید حلاج داشته باشد به «شاید» - «گمان میکنم» - «گویا» و . . . متوسل میشود. مثلاً:

الف: مویا حلاج خویشتن را در مقامی وارسته از هر مذهب فرض میکرد (ص ۲۵ - قوس زندگی).

ب: مویا به چشم حلاج آداب و رسوم ظاهری فرقهای دینی واسطه فرعی است (ایضاً - ص ۲۵).

پ: مویا حلاج می‌خواست این اصطلاحات (اصطلاحات غیر صوفیانه معتزله و غلات شیعه) را از انحصار حریفان بیرون آورد. (ایضاً - ص ۲۵).

ت: درنگ حلاج در میان شورشیان «زنج» شاید سبب بدنامی او - بعنوان يك سرکش شده باشد (ایضاً - ص ۲۱).

ث: «ابراهیم فائک مقدسی» شاید با منصور حلاج هم‌زندان بوده باشد . . . و شاید هرچه از زبان حلاج بر می‌آمده، او نوشته باشد. (ایضاً - ص ۵۷).

ج: پدر حلاج شاید حلاجی می‌کرد (ایضاً - ص ۱۷) . . . وده‌ها نمونه از اینگونه «شاید»ها و «گویا»های غیر علمی و آماراکننده . . .
۴- ماسینیون از آغاز کار «موضوع تحقیقاتی» خود را مشخص میکند. او بدنبال حلاج واقعی و «زمینی» نیست، بلکه در جستجوی حلاجی آرمانی و «آسمانی» می‌باشد. او در تحقیق و جستجوی حلاجی است که در شکل افراطی خود بتواند با «مسیح» هم‌سایه و هم‌طراز

باشد. بر اساس این «شخصیت کلیشه‌ای و تفکر آرمانی است که ماسینیون عمیقاً معتقد است: «اینکه مردی خود را به «الوهیت» (خدائی) رسیده بداند، رسوایی است» (ص ۳۲- قوس زندگی)... با این موضع عقیدتی است که «ماسینیون» میکوشد تحول فکری و فلسفی حلاج را به نحوی خیالپردازانه «توجیه» نماید: «چون منصور حلاج از مکه به بغداد بازگشت او را آرزوی شگفتی در سر افتاد - یعنی نحو است در شرح اسلام خویشتن را «صاحب الملامه» سازد تا از راه آن «صاحب الفتوه» بشود» (ص ۳۱ قوس زندگی)

... اینکه شخصیت اجتماعی و متفکری چون حلاج، چرا و چگونه آرزو میکند دشنام و ناسزا و ملامت مردم را به خود جلب کند تا از این راه به «فتوت» و جوانمردی برسد؟ سئوالی است که در تحقیقات «ماسینیون» بی جواب می‌ماند گویا بزعم ایشان: وارد «معقولات» نمیتوان شد.

۵- ماسینیون، چون شناختی واقعی و کامل از شرایط اجتماعی - سیاسی زمان حلاج ندارد، بدنبال ایده آلیسم و «شخصیت آرمانی» خود، تصویب‌های ذهنی و رمانتیکی از واقعیت زندگی و مرگ حلاج بدست می‌دهد. مثلاً: در روایت‌ها آمده است که:

بهننگام قتل حلاج، گروهی از مأموران و مزدوران خلیفه - در لباس‌های معمولی - حلاج را سنگسار میکردند و بسر علیه او شعار میدادند. شبلی (یکی از دوستان حلاج که به سازش و انکار عقاید حلاج پرداخته بود) نیز برای سنگسار کردن و تأیید عمل دیگران - و در عین حال برای اینکه حقوق دوستی‌های گذشته را رعایت کرده باشد، گلی «به کسر گاف» از زمین برداشته و بجای سنگ، بسوی حلاج پرتاب میکند (۱۰) اما «ماسینیون» که همواره سعی کرده شخصیت «قدسی»

حلاج همچنان پاك بماند، در اینجا نیز راضی نمی‌شود با گلی که «شیلی» بسوی حلاج پرتاب می‌کند، جامه حلاج را گل آلود نماید، به این جهت گل (به کسر گاف) در تحقیقات ماسینیون نساگهان به شاخه گل از طرف میشود. (ص ۵۹ - قوس زندگی)

باید از آقای «ماسینیون» پرسید: در آن شرایط خاص پزشکی و در کنار آن همه خشونت‌ها، کینه‌ها و سنگباران‌ها و همچنین با توجه به اینکه علت آوردن و حضور «شیلی» در پای دار، صرفاً برای نفی عقاید و توهین و تحقیر حلاج بوده، برآستی پرتاب کردن شاخه گل از طرف «شیلی» تا چه اندازه می‌تواند واقعت تاریخی داشته باشد؟ *

زیر نویس:

- ۱- نگاه کنید به: مصائب حلاج شهید عارف اسلام- لوتی ماسینیون- ج ۴.
- ۲- تجارب الامم- ابن مسکویه- ج ۱- ص ۸۲- چاپ بغداد.
- ۳- قوس زندگی منصور حلاج- لوتی ماسینیون- ص ۴۷.
- ۴- ایضا- ص ۵۴.
- ۵- شرح شطیحات- روزبهان بقلی- ص ۴۵۵.
- ۶- تاریخ بغداد- ج ۸- ص ۱۲۴- چاپ بیروت.
- 7- La Passion de Hallâg martyr mystique de l'Islam mf Editions Gallimard.
- ۸- قوس زندگی منصور حلاج - ترجمة عبدالغفور روان فرهادی - انتشارات بنیاد فرهنگ
- ۹- نگاه کنید به: حلاج - علی میرفطروس - ص ۵۸ و ۶۱ و ۱۶۸.
- ۱۰- تذکره قالیباف - شیخ فریدالدین عسکری نیشابوری - ص ۵۹۲.

* بخشی از مقاله مفصل «دکتر حبیب الله رفعت» در نقد و تحلیل کتاب «حلاج» روزنامه کیهان - مورمه ۱۳ و ۱۱ خردادماه ۳۷.

