

درآمدی بر جریان‌شناسی سیاسی زندیقان در حوزه فرهنگ قرآنی سده‌های نخستین اسلام^۱

علیرضا رستمی هرانی^۲

چکیده

دانشمندان همواره در گفتارها و نوشتارهای خود، درباره افرادی با عنوان «زندیق»، هشدار داده و از کارشکنی‌های آنان درباره اسلام و مسلمانان سخن گفته‌اند. برخی از زندیقان با هدف‌های سیاسی و شماری از آنان، با روی‌کردهای فکری - فرهنگی (در حوزه فرهنگ و عقیده) به مبارزه با اسلام می‌پرداختند. آیا زندیقان دسته دوم، سازمان‌دهی می‌شوند و به انگیزه‌های سیاسی در حوزه فرهنگ قرآنی کار می‌کردند و در آن تأثیر می‌گذارند؛ یعنی برای کسب یا حفظ قدرت و نفوذ (اهداف سیاسی)، به کارهای تأثیرگذار در زمینه فرهنگ قرآنی دست می‌زنند؟ این مقاله بر پایه منابع تاریخی و دیگر منابع نخستین در این باره، برای پاسخ‌گویی بدین پرسش، با بررسی معنای لغوی و اصطلاحی زندیق از دید دانشمندان تاریخ، فقه، حدیث، تفسیر و کلام و...، جریان زندیقان را شناسایی خواهد کرد و چراًی زندیق نامیده شدن آنان را پاسخ خواهد گفت؛ سپس با کاوش در پیشینه این جریان در شبه جزیره عربستان و شناسایی زندیقان سرشناس و روی‌کرد حاکمان در برابر آنان، رد پایشان را تا سده‌های نخستین اسلام دنبال خواهد کرد و بدین نتیجه خواهد رسید که دست سیاست‌سیاست‌بازان منحرف در گستراندن اندیشه‌ها و باورهای زندیقان در کار بوده است.

کلیدواژگان

زندیق، مانی، جریان سیاسی، جعل حدیث.

۱. تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۱۱

۲. استادیار دانشگاه حضرت مucchom (سلام الله عليه). (Aliemam2001@live.com).

مقدمه

کتاب‌های تاریخ، حدیث و تفاسیر شیعیان و اهل‌سنّت، بارها از «زنادقه» در قالب گروهی توطئه‌گر در «تخرب اسلام و تضليل مسلمانان» یاد کرده‌اند، اما آیا گروهی با چنین نامی می‌زیسته‌اند؟ آیا زندیقان برای کسب قدرت و نفوذ، به کارهایی بر ضد اسلام دست می‌زده‌اند تا بتوان آنان را «جریانی سیاسی» شمرد یا اینکه این واژه، ابزاری در دست سیاستمداران برای سرکوب مخالفانشان بوده و زنادقه عنوانی کلی برای توصیف مخالفان اعتقادی، عملی و سیاسی آنان به شمار می‌رفته است؟ چیستی رویکرد حاکمان در برابر این گروه، کیستی سرشناسان و دانشمندان آنان و چیستی کارهایشان بر ضد اسلام و تأثیرهایش در فرهنگ اسلامی به‌ویژه تفسیر قرآن کریم، از دیگر پرسش‌ها در این‌باره است که بررسی معانی لغوی و اصطلاحی این کلمه نزد مسلمانان، تا اندازه‌ای زمینه را برای پاسخ‌گویی بدانها فراهم خواهد کرد.

ریشه واژه زندیق

- دیدگاه دانشمندان را درباره ریشه و اصل این واژه در پنج دسته می‌توان گنجاند:
۱. اصل این کلمه «زنده کرد» و معرب (ترجمه از فارسی)، به معنای دهری و ملحد است (ابن‌منظور؛ ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷)؛
 ۲. اصل این کلمه از «زن دین» به معنای «دین زن» است (فیروزآبادی؛ بی‌تا، ج ۳، ص ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۲۰۱). نویسنده‌ای معاصر در این‌باره می‌گوید: «ممکن است معناش کسی باشد که زن صفت باشد؛ یعنی اخلاق زنانه داشته باشد» (شیخ صدوق، بی‌تا، پاورقی ص ۱۰۴)؛
 ۳. اصل کلمه زندیق، زند است که کتابی پهلوی و از آن زردشت است (استرآبادی، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۱۸۹). گفته‌اند زردشت کتاب خود به نام «یسنا» را تفسیر کرد و آن را زند نامید و زند را تفسیر کرد و نام آن را زندیه نهاد؛ سپس عرب آن را به زندیق تعریب کرد (ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۱). کسانی گفته‌اند: «زنادقه: زندقی، اسم است تزنندق را. زندیق: بالکسر معرب «زنديك» است و آن مرکب از «زنده» بالفتح که نام کتاب زردشت است و (یا) نسبت که کاف تصغیر برای تحقیر و کسر اول به جهت تعریب است. به مجاز، به معنای بی‌دین و از دین برگشته و مختلط المذاهب اطلاق



می‌شود. صحیح این است که معرب «زندي» است؛ یعنی آن‌که اعتقاد به «زند» کتاب زردشت دارد که قائل به یزدان و اهریمن بود» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه)

۴. لفظ «زنديق» از کلمه سريانی «زديقه» مشتق شده است که به عربی آن را «الصديقون» می‌گويند (بلاغي، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۸۹۴)؛

۵. زنديق از سنديق سريانی گرفته شده و اين کلمه از صديق آمده که از درجات پیروان اين مذهب بوده است (همان).

سخن کسانی که اين واژه را برگرفته از «زن دين» و کنایه از ضعف شخص در دين همچون «زن» می‌دانند، افرون بر اينکه مستندی ندارد، بر معنا و مصدق روشنی دلالت نمی‌کند، بلکه دين ورزی بانوان را نيز به ضعف متهم می‌کند و از اين‌رو، درست نمی‌نماید. شايد گفته زبيدي (زبيدي، همان) که دهخدا نيز آن را تأييد می‌کند، جامع دیگر ديدگاهها و به ديدگاه ابن‌منظور و دیگران ناظر باشد. از اين‌رو، می‌توان گفت اصل اين واژه، معرب «زندي» است؛ یعنی کسی که به «زند» کتاب زردشت (يزدان و اهریمن) باور دارد.

زنديق در اصطلاح

با بررسی کاربرد اين واژه در نوشтар دانشمندان اسلامی (فقه و حدیث و تفسیر و کلام)، يك معنای ویژه برای اصطلاح زنديق نمی‌توان یافت. از سوی دیگر، اکنون به کتاب‌های خود زندیقان دسترسی نیست. دیدگاه‌های گوناگون دانشمندان را در اين‌باره، چنین می‌توان گزارش کرد:

۱. زندقه یعنی اعتقاد به ثنویت (دوگانه‌پرستی)؛

۲. زنديق کسی است که به اشتراك اموال و حرم معتقد باشد؛

۳. زنديق یعنی مجوسي آتش‌پرست؛

۴. زنادقه قومی از سبئیه (اصحاب عبد الله بن سباء)‌اند؛

۵. زنديق یعنی مرتد؛

۶. زنديق یعنی بت‌پرست یا مشرك؛

۷. زنديق یعنی منحرف از دين. مانند عدم اعتقاد به برخی از اصول اعتقادی شيعه، غلو و...؛

۸. معتقدان به ابا حی‌گری؛

۹. زندیق به معنای منکر صانع، دهری، بی‌دین یا ملحد؛

۱۰. زندیق یعنی کسی که اسلام را اظهار و کفر را پنهان می‌دارد؛ یعنی منافق که گفته‌اند از اصطلاح فقهاست؛

۱۱. تأویل‌گران؛

۱۲. واژه زندیق به معنای ژرف‌بین و نکته سنج است؛

۱۳. توطئه‌گران علیه اسلام که معنای رایج در سخنان دانشمندان حدیث و تفسیر است (حجتی و بستانی، ۱۳۸۲ش، مقاله).

بنابراین، مقصود از زندیق در گفتار دانشمندان چندان روش نیست. آیا آنان گروهی خاص با هدف‌هایی ویژه‌اند یا برخی از افراد بدون وابستگی حزبی و گروهی که بر ضد اسلام به جعل حدیث و گسترش کفر و خرافات می‌پردازند؟

افزون بر این، اصطلاح زندقه را بارها سلیقه‌ای به کار برده‌اند؛ چنان‌که جلال الدین سیوطی منطق و فلسفه را با زندقه برابر می‌دانست (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۴۴)؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۱۴۴ و ۲۴۴ و ۲۹۲ و گاهی ابزاری سیاسی برای ضریبه زدن به مخالفان حکومت بود؛ چنان‌که گفته‌اند عبدالسلام بن عبدالقادر گیلانی، از دانشمندان بزرگ و محسود دیگران بود و خلیفه فرمان داد همه کتاب‌هایش را در محضر آنان بسوزانند و چنین بنمایند که آنها کفرآمیزند (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۱، ص ۹۰). گاهی نیز کسانی که دیگران را به زندقه منسوب می‌کردند، خود به زندقه متهم بودند؛ چنان‌که ابوالعلاء معربی، ابن راوندی را از ملحدان و زندقه می‌خواند (ابوالعلاء معربی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۶)، اما ابن جوزی، خود او را زندیق می‌دانست و می‌گفت: «زنديقان سه تنند: ابن راوندی؛ ابو حیان توحیدی؛ ابوالعلاء معربی» (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۴، ص ۳۲۶؛ ذهبی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۷، ص ۱۲۰).

برخی از کتاب‌های شیعه نیز بسیار آورده‌اند که کسانی به نام زندیق از ائمه (ع) چیزهایی پرسیده و با آنان در موضوع‌های گوناگون دینی به بحث و جدل پرداخته‌اند. برای نمونه، الاحتجاج احمد بن علی طبرسی (م نزدیک ۶۲۰هـ) چنین است. به گزارش این اثر، هشام بن حکم بیشتر از امام صادق (ع) می‌پرسد که از گونه سؤال‌ها و جواب‌ها، شاید زندیق را همان «دهری‌مذهب» بتوان گمان زد. (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲،

ص(۳۴۹-۱۹۷)

باری، این کلمه معنا و کاربرد دقیقی نزد دانشمندان مسلمان نداشته و بیشتر به سبب بار معنایی منفی اش، به مخالفان مذهبی (مسلمان و نامسلمان) نسبت داده می‌شده و از این‌رو، بر پایه گفتار آنان نمی‌توان قاطع‌انه گفت که این کلمه بر گروهی دارای مشخصات خاص و اهداف ویژه دلالت می‌کرده، بلکه گروه‌های گوناگونی را در بر می‌گرفته است. بنابراین، برای دست‌یابی به معنای جامع و روشن‌تری درباره این اصطلاح، ناگزیر به جست‌وجوی گزارش‌های مورخان و دیگر نویسنده‌گان درباره پیشینه زندقه در شبه جزیره عربستان و نمونه‌ها و چهره‌های برجسته و کارهای آنان بر ضد اسلام باید پرداخت تا بر پایه ویژگی‌های مشترک میان این افراد، زندیقان در قالب گروهی ضد اسلامی، بازشناخته شوند.

پیشینه زندقه در جزیره العرب

الف) پیش از اسلام

طبرسی از دانشمندان قرن ششم، از مناظرات پیامبر گرامی اسلام (ص) با برخی از زنادقه حکایت کرده است (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴). ابن قتیبه و ابوالعلاء معمری نیز از زندیق بودن برخی از قریشیان گزارش کرده‌اند. (ابن قتیبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابوالعلاء معمری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۵۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷).

برخی از تاریخ‌نویسان معاصر گفته‌اند شماری از قریشیان به نور و ظلمت باور داشتند. به گمان آنان، قریشیان این عقیده را از حیره فراگرفته بودند و خود را الشنیه (دو گانه پرستان) می‌نامیدند (جوادعلی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۰۸ و ج ۱۱، ص ۱۴۵-۱۴۸؛ معروف الحسینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۹).

با توجه به روابط تجاری و رفت و آمد های فراوان مردمان ایران و حجاز با یک‌دیگر به‌ویژه در حیره که در عهد شاپور اول دولت نیمه مستقل آن را ایرانیان تأسیس کردند و عمرو بن عدی از بنی لخم را بر آن‌جا گماردند (یوسفی الغروی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶)، به تأثیر فرهنگ ایرانیان در مردم سرزمین بدوی حجاز می‌توان پسی بردا؛ چنان‌که در گزارش ابن‌اثیر آمده است: نضر بن حارث از آزاده‌هندگان سرسخت رسول خدا (ص)، از فرهنگ ایرانیان بسیار تأثیر پذیرفت (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱؛ واحدی، ۱۴۱۱ق،





ج ۱، ص ۳۹۷). مقصود از زندقه در این دوره با توجه به گزارش‌های گوناگون تاریخ‌نویسان روشن نمی‌شود. بنابراین، شاید زندقه در هر دو معنای مانویت (یا مطلق ثنویت) و دهری‌گری (از مذاهب و فرقه‌های ایرانیان) به کار می‌رفته و در فرآیند آن تأثیر و تأثر فرهنگی، به حجاز راه یافته باشد.

ب) زندقه در دوره اموی و عباسی

گمان می‌رود، امویان از آسیب زندیقان بیمناک نبودند؛ زیرا یا زندیقان زمینه‌ای برای کارهای سازماندهی شده بر ضد حکومت آنان نداشتند یا اینکه کارهایشان با سیاست حاکمان همسو بود. از این‌رو، گزارشی درباره ایستادگی خلفای اموی با زندقه نرسیده و از زندقه و زندقه در این دوره به گسترده‌گی سخن نرفته است، اما عباسیان به‌ظاهر به مقابله سخت با زندیقان می‌پرداختند؛ چنان‌که مهدی عباسی در وصیت خود به فرزندش هادی، از خطر این افراد سخن گفته است (طبری، ج ۶، ص ۴۳۳ و ۴۳۴). شاید از همین روی، واژگان زندقه، زندیق و زندقه در دوره عباسی در فرهنگ توده و منابع تاریخی و مذهبی آنان رواج یافته باشد؛ چنان‌که مثل‌هایی با استفاده از این واژگان ساخته شد و در زبان عام و خاص چرخید (المیدانی النیسابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۴؛ زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۴، ص ۱۸۴؛ العاملی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۰۱).

کسانی گفته‌اند در دوره اموی و پیش از آن، علوم دینی مانند گردآوری احادیث، تفسیر قرآن و استنباط احکام شریعت از این دو، در محیط‌های اسلامی آن روزگار رایج بود و چنین علومی زمینه‌ای برای پیدایی شباهات موجب ارتداد و زندقه (مانویت و ثنویت) فراهم نمی‌آورند و از همین روی، سخن گسترده‌ای از زندقه و زندقه منسوب به آن زمان‌ها گزارش نشده است، اما پیدایی مذاهب کلامی گوناگون و جدال فراوان درباره مسائل بنیادین ادیان و گسترش بحث‌های فلسفی ارسطو و افلاطون (عرض و جوهر و ماده و...) و علوم نظری و علوم تجربی تطبیقی در دوره عباسی که به نهضت و حرکتی عقلی در محیط اسلامی انجامید، به رغم اینکه موجب اجتهاد، حریت و آزادی اندیشه شد، زمینه‌ای برای انحراف شماری از افراد و دچار شدن آنان به زندقه فراهم آورد.

چنین حرکت علمی پر شتابی، در محیط و دوره پیش از عباسیان نبود (مسعودی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۲؛ احمد امین، بی‌تا، ج ۱ ص ۱۳۸-۱۳۹). این سخن دور از واقع

نمی‌نماید، اما روشن است که آن حرکت پر شتاب علمی در دوره عباسی تنها یکی از علل زمینه‌ساز گسترش زندقه در شبه جزیره به شمار می‌رفت و عوامل دیگری چون سیاست حاکمان در جذب زندیقان به دستگاه حکومتی و گستراندن اندیشه‌های آنان نیز از مهم‌ترین عوامل گسترش زندقه بود.

یکی از نویسندهای معاصر در این باره می‌نویسد: زنادقه عصر عباسی محدود به این دو قسم‌مند: شعوبیه و مجوس. آنان (مجوس) تعصب ضد عرب داشتند و می‌خواستند در برابر عربان به کارهایی دست بزنند و بهترین راه را برای آسیب رساندن به آنان (اسلام)، کید و حیله می‌دانستند و از این‌رو، به زندقه گراییدند (اللیشی، بی‌تا، ص ۳۰-۳۴).

این سخن را نیز نمی‌توان درست دانست؛ زیرا برخی از زنادقه با نفوذ در دستگاه حاکم و در سایه پشتیبانی حاکمان به کارهای ضد اسلامی پرداخته‌اند.

به گزارش مسعودی نیز انتشار کتاب‌های ابن ابی‌الوجاء، حماد عجرد، یحیی بن‌زیاد و مطیع بن ایاس، کاری برای تأیید مذهب مانی و دیسانی و علتی برای گسترش زندقه در این دوران یاد شده است (مسعودی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۳). با فرض صحت این گزارش، عباسیان در برخورد با زندقه، بر سیاست «یک بام و دو هوا» می‌رانده‌اند؛ زیرا از سویی افراد فراوانی را به بهانه زندقه به کام مرگ می‌فرستادند و از سوی دیگر، زندیقان پرآوازه‌ای را مانند ابن ابی‌الوجاء، بر جایگاه مقربان دستگاه حکومتی خود می‌نشانندند و از انتشار کتاب‌های آنان پشتیبانی می‌کردند.

سیاست و زندیقان

دیدگاه دانشمندان درباره عوامل گسترش زندقه در دوران عباسی یکسان نیست. برای نمونه، کسانی معتقد‌نند در عصر اموی همه نیروهای حاکم از عربان بودند و غیر عربان به‌ویژه ایرانیان، در این دوره، خوار و سخت زندگی می‌کردند و سرکوب می‌شدند. از این‌رو، برای رهایی از این تبعیض نژادی دولت اموی می‌کوشیدند؛ چنان‌که زمینه‌ای برای قیام مخالفان به‌ویژه عباسیان فراهم آورده و به فرماندهی ابومسلم خراسانی دولت عربی‌نژاد اموی را برانداختند. بنابراین، شاید بتوان این دوره را زمانه قدرت یافتن موالی و مسلمانان غیر عرب به‌ویژه ایرانی خواند؛ زیرا برخی از آنان در



بالای هرم قدرت جای گرفتند و کسب قدرت سیاسی، زمینه نیکویی برای ایرانیانی فراهم آورد که در آن زمان از دین‌های پیشین خود چندان دور نشده بودند و هنوز در دل به آنها می‌گراییدند. بنابراین، بهانگیزه حفظ این زمینه، با همه توان خود به مبارزه فرهنگی با اسلام و اعراب پرداختند و زندقه را بسی گسترش دادند. احمد امین در این باره می‌نویسد:

عده‌ای از زندیقان با اهداف سیاسی به میدان مبارزه با دین اسلام آمده و در صدد رونق بخشیدن به مذهب مانی و دیگر مذاهب کهن ایرانی برآمدند...
موالی و فارس‌ها، در حکومت اموی نمی‌توانستند هیچ سخن معتبرضانه‌ای داشته باشند و همت اولی و اصلی‌شان، آزادی سیاسی بود نه دینی و اجتماعات و اقدامات و تدابیر سری‌شان، در ارتباط با سیاست بود نه دین و زندقه هم در مورد دین مطرح است نه در سیاست، ولی وقتی از نظر سیاسی از دولت اموی خلاص شدند و به خواسته‌های سیاسی خود رسیدند، دوباره به فکر دین‌های قدیم و جدیدشان افتادند و به خاطر نگرش به این دین‌ها، زندقه‌گری پیدا شد (احمد امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۹؛ طه حسین، ۱۹۶۵م، ص ۱۶۲).

این گفتار تا اندازه‌ای درست است؛ زیرا چنان‌که تغییرات فرهنگی در نظامی حکومتی به تغییر سیاسی نظام می‌انجامد، تغییر سیاست‌های فرهنگی نیز خود می‌تواند از پی‌آمدهای تغییرات سیاسی و حکومتی باشد که به رغم تغییرات حکومتی، آرام‌آرام و در سالیان بلند و در سایه تدبیرهای حاکمان وقت به سرانجام می‌رسند. بنابراین، هر گروهی که حاکم می‌شود با توجه به نوع حکومتش، راهبرد و هدف فرهنگی خاصی را پی می‌گیرد تا پایه‌های حکومتش را استوار کند و بر مشروعیتش نزد توده مردم بیافزاید. از این‌رو، ایرانیانی که در سایه حکومت عباسیان، آزادی‌هایی را فراچنگ آورده بودند، برای حفظ آنها و گرفتن قدرت سیاسی بیشتر از عربان و راندن آنان به حاشیه، از دید فرهنگی به آنان هجوم بردن و به تعارض با اسلام پرداختند و این کارها را در صدر فهرست سیاست‌های فرهنگی خود جای دادند و زندقه‌گری را به اوچ رسانند.

مردمان غیر عرب و ایرانیان تازه‌مسلمان فکر می‌کردند در پناه اسلام از اختلافات طبقه‌ای و تبعیضات زشت ساسانیان رها شده‌اند و می‌توانند به حقوق اجتماعی

- سیاسی شایسته خود دست یابند. شاید این روی کرد نیز از عوامل زندیق شدن شماری از موالی بهویژه موالی فارس بوده باشد؛ یعنی آنان ساده‌زیستی و مواسات و برادری رزمندگان مسلمان را در فتح ایران دیده بودند، اما بعدها آرزو هایشان جامه عمل نپوشید و آن اهداف تحقق نیافت، بلکه به جای حاکمان ساسانی، به حاکمان نژادپرستی اموی دچار شدند؛ کسانی تا پیش از آن، مقهور کشور مهمشان ایران بودند. از این‌رو، برخی از آنان به ملت (دین) خود بازگشتند و از عرب و دین و فرهنگ عربی، بیزار شدند و پیرو مانی و مزدک و دیصان و... ماندند.

افرون بر این، شاید افرادی با هدف‌های سیاسی و به قصد براندازی حکومت عربان بر ایرانیان، بر ضد اسلام به کارهایی دست زده باشند، اما گزارش‌های رسیده درباره کارهای گسترده زندیقان در جغرافیای فرهنگ اسلامی و تأثیر ویران‌کننده آنها، بیشتر درباره کسانی است که درون جامعه اسلامی می‌زیستند و به حکومت‌های اموی و عباسی منسوب بودند. بنابراین، برای جریان سیاسی زندقه دو شعبه می‌توان بر شمرد:

۱. گروهی که به انگیزه ملیت و نژاد، در برابر حکومت عربی نژاد، می‌ایستادند و هدف‌شان کسب قدرت با استفاده از هر فرصتی، حتی به بهای از میان بردن اسلام بود؛
۲. گروهی که درون دستگاه حکومتی نفوذ کردند و به درجات بالای حکومتی دست یافتند و در سایه پشتیبانی‌های حکومتی، با جعل حدیث و گستراندن بی‌دینی و اباحی‌گری میان مردم، به کارهایی بر ضد اسلام دست زدند.

پی‌آمدهای ویران‌گر کارهای گروه دوم، بسی بیش‌تر از تأثیر کارهای نخستین گروه زندیقان است. زندیقان نزدیک به دربار بیش‌تر در حوزه دین و فرهنگ تلاش می‌کردند و از این‌رو، کم‌تر نویسنده‌ای به امکان سیاسی بودن کارهای آنان توجه کرده است، بلکه بیش‌تر نویسنده‌گان مانند احمد امین، این جریان را فکری دانسته و آن را در حوزه دین جای داده‌اند. نویسنده‌گانی نیز بوده‌اند که به دخیل بودن دست سیاست در چنین کارهای زندیقان اشاره کرده‌اند. برای نمونه، عبدالرسول غفار در این‌باره می‌نویسد: «این (استخدام زناقه) آن چیزی است که حاکمان دولت اموی برافراشتن تا فساد و فحشا را در میان مسلمین گسترش داده تا موجب غفلت و عزلت جامعه اسلامی از مسائل سیاسی و حکومتی و زورگویی‌های امویان بر مردم گردد» (الغفار، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳).

نویسنده‌ای دیگر می‌گوید: «تنها خدا می‌داند که چه مقدار باطل در میان مردم به

عنوان اینکه جزء عقیده است، وارد شده؛ چرا که سیاست بر این بود که آن عقاید پابرجا شود و در این راه زنادقه‌ای را استخدام نمودند که از راه تظاهر به دین، ارتزاق می‌کردند» (کرمی حوزی، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۶۰).

نویسنده‌ای معاصر نیز می‌نویسد: «یکی از مذاهی که در زمان (خلفای عباسی) استمرار داشت، مکتب ثنویه بود. خلفای وقت به جهت مسائل سیاسی، مسلمین را درگیر این مسائل اعتقادی می‌کردند تا از مسائل سیاسی و حکومتی باز مانند و گاهی خود آنها، از گردانندگان اصلی چنین محافل علمی بودند» (جهانی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۷۶). سخن این نویسنده‌گان، گواهان تاریخی بسیاری دارد که دست سیاست سیاست‌بازان منحرف را در به کارگیری زنادقه بر ضد اسلام نشان می‌دهند، اما این مقاله به دنبال آن دسته از شواهد است که از هدف‌های سیاسی خود زندیقان خبر می‌دهند؛ کسانی که خود را به دستگاه حاکم نزدیک می‌کردند و بر ضد اسلام و فرهنگ قرآنی به کارهایی دست می‌زنند. بر پایه برخی از مستندات تاریخی، شاید بتوان گفت زنادقه در عرصه اجتماع با گرایش سیاسی از دوران بنی‌امیه به‌ویژه اوآخر آن و پس از آن، در قالب دو جریان رخ نمود:

۱. افرادی که به مذاهی کهنه ایران پای‌بند بودند؛ کسانی مانند بابک و افشین که زندیق بودنشان واکنشی به رفتار نژادپرستانه و ناعادلانه بود و آنان را بر این می‌داشت که حکومتی غیر عرب برپا کنند و خود را از چیرگی عربان برهانند. ایشان برای دست‌یابی به این هدف، در پی زنده کردن دین‌های قدیم فراموش نشده خود بودند و از این‌رو، با هر ندای مخالفی بر ضد حکومت نژادپرست بنی‌امیه، هم‌سو می‌شدند (ابن أبي‌الحديد، ۱۳۷۸ق، ج ۵، ص ۱۳۱)؛

۲. دانشمندان و ادبیانی که در دستگاه حاکم نفوذ کردند و آشکارا و آزادانه بر ضد اسلام توطئه می‌کردند و بنیاد اسلام راستین را هدف گرفته بودند. کارهای این گروه که با هدف‌های سیاسی یا غیر سیاسی سامان می‌گرفت، در ویران کردن تفسیر قرآن کریم و احادیث رسول خدا(ص) و ائمه معصوم(ع) بیش‌تر تأثیر می‌گذارد.

برای بازشناسی بهتر گرایش سیاسی یا غیر سیاسی گروه دوم، ناگزیر باید شخصیت‌های سرشناس آنان را شناخت و کارها آنان و تأثیراتشان را بر ضد اسلام به‌خوبی بررسی‌د.

دانشمندان و سرشناسان زنده‌یق

بی‌گمان، گروهی از زنده‌یقان به حقیقت به دین مانی (ثنویت) متدين بودند و اسلام را از سر تقویه و حفظ جان پذیرفتند یا آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌هایشان برگزیده بودند. برخی از آنان عربی می‌دانستند و از مسائل دینی نیز آگاه بودند و از دانشمندان سرشناس به شمار می‌رفتند و به‌ظهور نیز خود را مسلمان می‌دانستند، اما در باطن کفرشان را پنهان می‌داشتند (سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن‌نديم، ۱۳۹۸ق، ص ۴۷۲ و ۴۷۳).

ابن‌حبان نیز همچون سید مرتضی می‌گوید: «زنادقه وارد شهرها شده و خود را همچون دانشمندان در آورده و حدیث بر عالمان جعل کرده و از آنها روایت نمودند تا شک و تردید ایجاد کنند؛ پس دانشمندان مورد وثوق از آنها شنیده و به دیگران رساندند و اخبارشان متداول شد» (ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲).

این گزارش‌ها از گروهی از زنده‌یقان و هدف‌های آنان خبر می‌دهند، اما درباره سازمان‌یافتنی آنان بر پایه هدفی سیاسی، ساکتند. به رغم آوازه برخی از این دانشمندان به زندقه، حاکمان اموی و عباسی با برخی از آنان نزدیک بودند و جایگاه‌های مهم حکومتی را به آنان واگذار می‌کردند. ابن‌نديم از پشتیبانی طبقات بالای اجتماع و نزدیکان دربار از مانویان خبر داده است؛ چنان‌که فردی از کاتبان حاج بن‌یوسف ثقیقی در برخورد با یکی از مانویان به نام زاد هرمز که از دوستان او بود و به دلیل مشاهده کارهای نادرست، از جماعت مانویان بابل جدا شد و به آهنگ پیوستن به دین‌اوران ماوراء‌النهر راه افتاد، او را به ماندن در مداریں فراخواند و صومعه‌ای نیز در آنجا برایش ساخت (ابن‌نديم، ۱۳۹۸ق، ص ۵۹۵).

عبدالصمد بن عبدالاعلی از نخستین کسانی بود که به زندقه متهم شد. او به تعلیم و تربیت خلیفه اموی ولید بن‌بزرگ می‌پرداخت؛ چنان‌که ولید را به زنده‌یقی بی‌باک در اباحتی گردی و ارتکاب محرمات بدل کرد (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۳۶، ص ۲۳۷؛ ابن‌حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۲۰؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۶۴؛ سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۴۵ و ۱۴۶). سید مرتضی درباره رفتار زنده‌یقانه ولید چنین می‌گوید:

روزی ولید قرآن را گشود، آیه «وَ اسْتَفْتَحُوا وَ خَابَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيدٌ؛ وَ الْبَهْ فَتْحٌ وَ پِرْوَزٌ نَصِيبٌ رَسُولَانِ الْهَىِ اسْتَ وَ نَصِيبٌ هُرْ سَتْمَ كَرَى هَلَكَتْ وَ



محرومیت است» (ابراهیم، آیه ۱۵) به چشم خورد. با مشاهده آن، قرآن را هدف تیر خود قرار داد و آن را پاره کرد و شعری را خطاب به قرآن بدین مضمون سرود: آیا تو وعده بد به هر جبار ستگرمی دهی؟ من همان ستیزه‌جوي ستگرم. اگر در روز قیامت پروردگارت را ملاقات کردي، بگو پروردگار! ولید مرا پاره کرده است (سید مرتضی، همان).

هنگامی که هشام، عمومی ولید رفشار او را دید و دانست که او آبروی ظاهری حکومتشان را می‌برد، او را به سرپرستی حج گمارد تا از عیاشی و دیگر کارهای زشت‌ش بازدارد، اما ولید می‌خواست شراب‌هایش را در صندوق‌هایی جا دهد و قبه‌ای به نام کعبه ساخته بود تا روی آن بگذارد و درون آن به شراب‌خواری پردازد و سگ‌هایش را با خودش ببرد که یارانش او را از این کار پرهیز دادند و گفتند اگر چنین کنی جان همه ما در خطر خواهد بود و ولید از این کار دست کشید (اصفهانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۷ و ۸).

جعد بن درهم مولای سوید بن غفلة نیز از متسبان به زندقه در عصر اموی بود که

به آموزش خلیفه مروان بن محمد، معروف به مروان جعدی یا مروان حمار، آخرین خلیفه اموی و فرزندان او می‌پرداخت (ابن‌نديم، ج ۶، ص ۱۳۹۸؛ خيرالدين زركلی، ج ۶، ص ۷۴). ابن حجر درباره او چنین گزارش کرده است: «جعد بن درهم بدعت‌گذاری بود که گمان می‌کرد خداوند، ابراهیم (ع) را به عنوان خلیل برنگزیده و با موسی (ع) سخن نگفته و به همین دلیل در روز عید قربان در عراق کشته شد و خبرهای بسیاری در مورد زندیق بودن او وجود دارد...» (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۵).

به گفته ابن‌اثیر، جعد زندیق و مروان به وی منسوب بود. میمون بن مهران نزد هشام درباره او سعایت کرد و وی به تعقیب و دستگیری جعد پرداخت و سرانجام خالد بن عبدالله قسری او را کشت (ابن‌اثیر، ج ۵، ص ۴۲۹). بنابراین، او بیشتر بر اثر زندیق بودنش نه به دلایل سیاسی کشته شد.

این گزارش‌ها بر نفوذ و تأثیر زندیقان در درجات بالای قدرت دلالت می‌کنند. آنان از سویی با سرگرم کردن خلفای اموی به عیاشی، سبب ضعف آنان در سیاست‌ورزی و

حکومت‌داری می‌شدند و از سوی دیگر، زمانی که فسق و فجور و زندقه برخی از آنان آشکار می‌شد، کارهایی بر ضد آنان صورت می‌گرفت و سرانجام از فشار بر اقوام غیرعرب کاسته و زمینه برای کارهای بیشتر زندیقان فراهم می‌شد؛ چنان‌که چنین کارهایی در زمان ولید بن عبدالملک به بعد رخ داد و به سقوط سلطنت امویان انجامید (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۵۹۴). بی‌گمان، نفوذ برخی از زندیقان در دربار حاکمان و به فساد کشاندن آنان و آشکار شدن فسق و رفتارهای نامشروعشان، این زندیقان را به هدف نزدیک می‌کرد و موجب روی‌گردانی بسیاری از ایرانیان از اسلام و گرایش به دین‌های ایرانی و زندقه می‌شد. نویسنده‌ای معاصر در این‌باره می‌گوید: «نخستین عامل سیاسی و بلکه مهم‌ترین آنها در گسترش زندقه، فساد حاکمان جامعه اسلامی بود... . این فساد در اوآخر دوره اموی و عباسی به اوج خود رسید» (متظری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۰۱).

این گزارش‌ها هم‌چنین از این نکته حکایت می‌کنند که حاکمان، به رغم معروف شدن این افراد به زندقه، از آنان برای رسیدن به هدف‌های خودشان و حتی برای تربیت خلفای پس از خودشان بهره می‌برند. دست سیاست در به کارگیری زندیقان و کارهای آنان گشوده بوده است؛ چنان‌که تأثیر کارهای این دسته از زندیقان در سرنگونی حکومت امویان آشکار است. تأثیر این گروه از زندیقان، از تأثیر کارهای زندقه سیاسی (دسته نخست) که بیشتر با نام «شعوبیه» از آنان یاد می‌شود یا همراه با آنان بوده‌اند، کم‌تر نیست؛ چه حاکمان آنان را برای استوار کردن پایه‌های حکومت خود شایسته می‌دیده و از آنان برای رسیدن به مقاصد سیاسی خود سود جسته باشند که این سیاست به ضرر و ضعف و اضمحلال خودشان انجامید و چه این دسته از زندیقان با هدف استحاله و اضمحلال درونی حکومت عربان و مسلمانان و با اهداف سیاسی در دستگاه حکومتی نفوذ کرده و کارهای فرهنگی خود را گسترش داده باشند.

نویسنده معاصری معتقد است: ایرانیانی که در به قدرت رسیدن عباسیان بسیار تأثیر گذارند، جاه و جلال بیشتری می‌خواستند، اما خلفای عباسی بیشتر با آنان مخالفت کردند و از این‌رو، آنان در قالب دو گروه در برابر حکومت عباسیان ایستادند:

۱. افرادی چون بابک خرمدین و افشین در برابر عباسیان آشکارا ایستادند و فرمان‌های اسلامی را کنار گذاشتند و زنده شدن ادیان قدیم ایران را خواستند؛

۲. کسانی با پذیرش ظاهری اسلام، به کارهای فرهنگی خود و زنده کردن آداب و آیین‌ها و فرهنگ ادیان ایرانی پرداختند تا هر دو گروه ناخشنود از عبادیان با آنان همراه شوند (همان، ص ۲۰۴).

به گواهی تاریخ، دانشمندان و ادبیان زندیق بسیاری در دوران عباسیان بودند که همین شیوه را پی‌گرفتند و خود را به مراکز قدرت و حکومت نزدیک کردند و در سایه پشتیبانی آنان، بر ضد اسلام به کارهایی دست زدند. ابن ابی‌العوجاء و ابن طالوت و ابن الأعمی و ابوشاکر عبدالله دیسانی و... را از این دسته دانشمندان و سرشناسان زندیق دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۷۳؛ سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۸-۱۰۱).
شرح حال شماری از این افراد چنین است:

۱. عبد‌الکریم بن ابی‌العوجاء (م ۱۶۰ - ق)

او از دانشمندان سرشناس زندیق است که در احادیث پیامبر (ص) دست‌اندازی کرد (ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۴۲). او بی‌گمان زندیق بود، بلکه سرآمد زندیقان به شمار می‌رفت (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۳؛ ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۱ و ۵۲؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۹۹؛ ابن جوزی، ۱۳۸۶ق، ص ۱۰۰).

او به رغم اینکه سرآمد زندیقان بود بر اثر نفوذش در دربار حاکم به‌ظاهر از مصونیت ویژه‌ای داشت. گزارش زیر تا اندازه‌ای از این مصونیت خبر می‌دهد. بحرانی، قمی، علی بن جمعه عروسی، طباطبایی و... از حفص بن غیاث چنین روایت کرده‌اند:

من در محضر سرور همه جعفرها، جعفر بن محمد (ع) بودم؛ در آن زمانی که منصور آن جناب را احضار کرده بود. ابن ابی‌العوجاء که مردی ملحد بود به حضورش آمد و عرضه داشت: چه می‌فرمایی در معنای آیه «**كُلَّمَا نَضَحَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَّنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ**» (نساء، آیه ۵۶) که من در آن اشکالی دارم و آن این است که به فرضی که پوست خود انسان گناه کرده باشد، پوست‌های بعدی که در دوزخ بعد از سوخته شدن پوست اول به بدن می‌روید چه گناهی کرده که بسوزد؟ امام صادق (ع) فرمود: ویحک (وای بر تو)! پوست دوم هم در عین اینکه غیر پوست اول است، پوست همین شخص گنه‌کار است. ابی‌العوجاء عرضه داشت: این جواب را

درست به من بفهمان! فرمود: تو به من بگو که اگر شخصی خشتی را خرد کند و درباره آن را خیس کرده، خشت بزند و به شکل اولش برگرداند، این خشت همان خشت اول نیست و آیا غیر آن نیست و جز این است که در عین اینکه غیر آن است، همان است؟ گفت: بله... (بحرانی، ج ۱۴۱، ق ۲، ص ۹۹؛ قمی، ج ۱۳۶۷، ش ۱۴۱، ص ۱؛ عروسی حویزی، ج ۱۴۱۵، ق ۱، ص ۴۹۴؛ طباطبایی، ج ۱۴۱۷، ق ۴، ص ۳۸۵).

بر پایه این گزارش، امام صادق (ع) به دربار احضار شده بود، اما ابن ابی‌العوجاء به آسانی بدانجا آمد و شد می‌کرد و گستاخانه با امام (ع) و معارف قرآنی در می‌پیچید. گزارش دیگری نیز هست که از نفوذ وی در دربار حاکم و شفاعت‌های فراوان درباره آزادی او خبر می‌دهد؛ چنان‌که مصour خلیفه وقت وادر شد به آزادی او به رغم زندیق بودنش حکم کند (ابن حجر، ج ۱۳۹۰، ق ۴، ص ۵۱ و ۵۲؛ طبری، ۱۴۰۳، ق ۶، ص ۲۹۹). البته گزارش‌های بسیار دیگری نیز درباره او در این زمینه نقل شده است.

۲. ابو القاسم حمّاد (حمد راویة) (۹۵۰-۱۵۰ م.ق.)
خاستگاه او دیلم فارس بود، اما در کوفه به دنیا آمد. پس از آن به شام رفت و به دربار بنی‌امیه آمد و شد می‌کرد (زرکلی، ج ۲، ص ۲۷۲ و ۲۷۱). سید مرتضی درباره او می‌گوید: از دین بریده و آزاردهنده مسلمین، دائم‌الخمر و از مرتکب‌شوندگان فسق و فجور به شمار می‌رفت (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۰). حماد با افزومن کلماتی بر شعرهای گذشتگان یا کاستن از آنها، در اشعارشان دست می‌برد و با چیره‌دستی در این فن، آنها را با باورهای خودش سازگار می‌کرد. بنابراین، شعرهای صحیح را با ناصحیح می‌آمیخت؛ چنان‌که بسیاری از راویان گفته‌اند: حماد شعرها را به فساد کشانده است (زرکلی، همان؛ حموی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۴۶ و ج ۲، ص ۴۶۵؛ سید مرتضی، ۱۴۰۳، ص ۹۱ و ۹۲). به رغم اینکه دروغ‌گویی و دسیسه او در روایات و شعرها معروف بود، وی در قالب جایزه پول‌های هنگفتی از حاکمان دریافت می‌کرد.

نکته مهم گزارش‌های تاریخی درباره او، همین دست بردن در اشعار و تطبیق آنها بر عقاید خودش است. از دید حاکمان، رجوع به شعر دوران جاهلیت، از ابزارهای فهم معانی الفاظ قرآن بود و حماد روایه با زیاده و نقسان در اشعار مطابق با عقاید خودش،



معانی دلخواه خود را در آنها می‌گنجاند و مسیر فهم صحیح آیات را تغییر می‌داد. درباره عقاید او گزارش بلندی در دست نیست، بلکه تنها به زندیق بودن و گمراهی او از دین اشاره شده است. شاید کسانی زندقه او را برآمده از اباحتگری و سروdon اشعار با مضامین جاهلی و تظاهر به فسق و فجور دانسته باشد که بیشتر شاعران درباری این دوره بدان دچار بودند، اما با توجه به دوستی و همپیالگی او با دو حماد دیگر و تصريح به دوگانه‌پرستی حماد عجرد و ذکر این نکته در گزارش‌ها که او اشعار را بر اساس عقاید خود دست‌کاری می‌کرد (تظاهر به عقایدی غیر از عقاید دیگر مسلمانان)، گمان نمی‌رود زندقه او از اباحتگری اش سرچشمه گرفته باشد.

۳. ابو عمرو، حماد عجرد (م ۱۶۱ - م ۱۲۶ ق.)

ابو عمرو، حماد بن عمر بن یونس بن کلیب السوالی معروف به عجرد، اهل کوفه و شاعری زبردست از غلامان بود. او در دوره حکومت امویان و عباسیان می‌زیست، اما با قدرت یافتن موالیان در زمان عباسیان آوازه‌های یافت (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۲۷۲؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۱). او تا هنگام مرگ ولید بن یزید بن عبدالملک خلیفه مروانی (م ۱۲۶ ق.)، از همنشینان و همپیاله‌های وی بود؛ چنان‌که با دوستانش گرد می‌آمد و با ریشخند اسلام و آموزه‌های آن، راه را برای هر بی‌بند و باری و عنان گسیختگی برای خود و دیگران باز می‌کرد. افزون بر این، به دو گانه‌پرستی معروف بود (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۲). درباره او نقل کرده‌اند روزی فردی از قاریان به تلاوت قرآن می‌پرداخت و حماد عجرد شعر می‌خواند. مردم پیرامون قاری قرآن گرد آمدند و به او گوش می‌کردند. حماد به مردم گفت: برای چه چیزی جمع شده‌اید؟ به خدا آنچه من می‌گویم بهتر است از آنچه او می‌گوید (همان، ص ۹۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۵، ص ۱۴۱-۱۴۶).

۴. بشار بن برد العقیلی (م ۹۵ - م ۱۶۷ ق.)

او شاعر زبردستی از طخارستان غربی نهر جیحون بود که در دوره حکومت امویان و عباسیان می‌زیست، اما در دولت عباسیان به ویژه نزد مهدی عباسی، جایگاه بالایی در شعر و شاعری به دست آورد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق.، ج ۷، ص ۱۱۶). گفته‌اند بشار آتش را بر خاک برتری می‌داد و این کار (رأی) ابلیس را پذیرفته بود که از سجده بر



آدم خاکی سرپیچید (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ص ۹۶؛ أبو العلاء معربی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۳۸). او آشکارا به زندقه می‌گرایید و تصریح می‌کرد که ایمان ندارد؛ جز به آنچه محسوس و عیان است؛ یعنی به بهشت و دوزخ و... ایمان نداشت. همچنین به جبر معتقد بود (سید مرتضی، همان؛ اصفهانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۴). روزی سروده خود را از زنی آوازه‌خوان شنید و بی‌درنگ گفت: «هذه احسن من سورة الحشر؛ این شعر از سوره حشر (در قرآن) بهتر است» (اصفهانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۰۸).

زندیقان بسیار دیگری چون یونس بن ابی فروه و صالح بن عبدالقدوس و یحیی بن زیاد الحارثی و مطیع بن ایاس و محمد بن منادر و... بودند (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۸، ص ۲۶۲ و ج ۳، ص ۱۹۲ و ج ۸، ص ۱۴۵ و ج ۷، ص ۲۵۵ و ۱۱۱؛ سید مرتضی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱، ص ۱۰۰، ۹۹ و ۹۸؛ اصفهانی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۳۰۰) که خود را به مراکز حکومت نزدیک کردند و زیر چتر پشتیبانی آنان به فسق و فجور و گسترش باورهای باطل خود پرداختند تا مردم را از اسلام و قرآن و تفسیر آن باز دارند و شک و تردید در دل سنت ایمانان اندازند. بسیاری از آنان بر اثر این کار، نه تنها بازخواست نشدنند که جوايز نیکویی دریافتند. البته اگر حکومت به ویژه خلیفه را هدف می‌گرفتند، حاکمان آنان را تعقیب می‌کردند و می‌کشتند. کشته شدن بشار بر اثر دشمنی کردنش با حاکمان وقت – نه به دلیل زندیق بودنش، سخت نگرفتن بر بسیاری از دیگر زندقه و حتی بخشیدن جوايز ارزنده به آنان، نامه‌نویسی منصور خلیفه عباسی درباره عفو ابن ابی‌العوجاء که سرآمد زندیقان و جاعلان حدیث بود، از گواهان بسیار گویا بر این دعوای‌اند.

بنابراین، تبلیغات فراوان زندیقان نفوذی در دربار بر ضد اسلام و متدينان که در سایه پشتیبانی حاکمان جور و فاسد صورت می‌گرفت، پدیدهای عادی نبود و به سادگی از کنار آن نمی‌توان گذشت، بلکه غفلت و شهوت‌پرستی حاکمان در نفوذ این گروه در دستگاه حاکم و تبلیغات گسترده آنان بر ضد اسلام راستین، تأثیرگذار بود، اما یافتن شواهد و مستندات تاریخی کافی برای سیاسی یا فکری - فرهنگی دانستن این جریان، به بررسی گزارش‌هایی وابسته است که از کارهای چنین دانشمندان و زندیقانی یاد کرده‌اند.

برخی از کارهای زندیقان بر ضد اسلام

دانشمندان زندیق با بهره‌گیری از فرصت‌های به دست آمده در سایه حکومت حاکمان جور، کارهایشان را بر ضد اسلام گسترش دادند که در گوش و کنار جغرافیای فرهنگ اسلامی تأثیر گذارد. با بررسی این کارها می‌توان به این باور دست یافت که جریان فکری و فرهنگی زندیقان سازمان یافته و با اهداف سیاسی صورت می‌گرفته است.

الف) جعل حدیث

جعل حدیث در زمینه‌های گوناگون فرهنگ قرآنی، از مهم‌ترین کارهای زندیقان بر ضد اسلام بود که در چند حوزه می‌توان آن را تقسیم‌بندی کرد:

۱. تشییه و تجسمی عالم ملکوت

ابن‌جوزی در این‌باره چنین نقل کرده است:

به یقین، گروهی از زنادقه در احادیث صفات (خداؤند تبارک و تعالی) چیزهایی وارد کردند به قصد ایراد وارد کردن بر اسلام و ادخال شک در قلوب مؤمنین. أبوحاتم بن حبان می‌گوید: أَيُوبُ بْنُ عَبْدِ السَّلَامِ كَمْ أَسْتَادَ حَدِيثَ، إِمَّا زَنْدِيقَ بَوْدَ، أَوْ إِمَّا بَكْرَةً إِزْ أَبَنَ مُسْعُودَ رَوَى حَدِيثَ كَرْدَهُ: «أَنَّ اللَّهَ إِذَا غَضَبَ انْتَفَخَ عَلَى الْعَرْشِ حَتَّى يَنْقُلَ عَلَى حَمْلَتِهِ»؛ يَعْنِي هَمَّا خَدَاوَنْدَ زَمَانِي كَمْ غَضَبَ نَمَى يَدَهُ بِرَوْنَاهِ «مَلَائِكَ حَامِلَانِ عَرْشٍ»، در عَرْشِ خَوْدِ مَيْدَمَدَ تَسْنِيْغَيْنِ شَوَّدَ بِرَ حَامِلَانَ آنَّ. اِيْنَ مَرْدَ كَذَابَ بَوْدَ... . بَهْ نَظَرَ مِنْ «دَهْرِي» بَوْدَ كَهْ بَا چَنِينَ مَوْضِعَاتِي در دَلِ مُسْلِمِيْنَ شَكَ مَيْ اَنْدَاخَتَ (ابن‌الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

تشییه و تجسمی از اصول تبلیغات امویان و از سیاست‌های آنان به شمار می‌رفت. تأثیر سیاست در جعل چنین روایاتی به همت زندیقان، از قرینه صحت برخوردار است، اما به تنها‌ی بر سازمان یافتنگی و هدف سیاسی زندیقان در جعل چنین روایاتی دلالت نمی‌کند.

۲. پذیرش سخن موافق با حق

ابن‌جوزی برای چنین روایاتی باب مستقلی باز کرده و آنها را ساخته و پرداخته زنادقه دانسته است. برای نمونه، از ابی هریره از رسول خدا (ص) نقل کرده‌اند: «زمانی

که حدیثی از من برای شما نقل شد، اگر موافق با حق بود آن را تأیید کرده، پذیرید؛
چه اینکه من آن را گفته باشم و چه نگفته باشم» (همان، ج ۱، ص ۲۵۷).

عقیلی معتقد است: این سخن از پیامبر (ص)، اسناد صحیحی ندارد و اشعث
(ابیالاشعث) در سند روایت، منکر است. یحیی می‌گوید: به اشعث اعتمنا نمی‌شود و أبو
سلیمان خطابی از ساجی از یحیی بن معین نقل کرده است: این حدیث را زنادقه وضع
کرده‌اند. خطابی می‌گوید: این حدیث باطل [است] و اصلی ندارد...؛ زیرا [آن را]
ابن‌ریبعه از ابیالاشعث از ثوبان، از حدیث یزید روایت کرده است، اما یزید شناخته
نیست (مجھول است) و أبوالاشعث از ثوبان روایت نمی‌کند، بلکه از ابی‌اسماء الرجّبی
از ثوبان روایت می‌کند. (ابن‌الجوzi، همان، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸).

گمان می‌رود جعل چنین روایتی نیز مانند روایت پیشین، به روشنی بر هدف‌های
سیاسی زندیقان دلالت نداشته باشد.

۳. شأن نزول برخی از آیات

گفته‌اند موضوع شأن نزول برخی از آیات نیز از دست جعلیات زنادقه دور نمانده
است. آیاتی از سوره نجم و جعل افسانه غرائیق، نمونه‌ای از آن به شمار می‌رود
(سیوطی، ج ۱۳۶۵، ق ۴، ص ۱۹۴ و ۳۶۶؛ طبری، ج ۱۴۱۵، ق ۹، ص ۱۷۴ و
ج ۱۷، ص ۲۴۵؛ طبری، ج ۱۴۰۳، ق ۲، ص ۷۵ تا ۷۸؛ زمخشّری، ج ۱۴۰۷، ق ۳،
ص ۱۶۴).

افرون بر ضعف سند که برخی از بزرگان فریقین به آن اشاره کرده‌اند (طبرسی،
ج ۱۳۷۲، ص ۱۶۳؛ فخرالدین رازی، ج ۱۴۲۰، ق ۲۳، ص ۲۳۷) و بخاری نیز در
صحیح خود روایتی را نقل کرده که اشاره‌ای به غرائیق در آن نیامده است (بخاری،
ج ۱۴۰۱، ق ۳۲، ص ۳۲)، تعارض محتوای این روایت با آیات نخستین سوره (وَ مَا يَنْظِقُ
عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْدَ يُوحِي، نجم، آیه ۳ و ۴) و تعارض محتوای آن با دنباله
سوره، بر ساختگی بودن آن گواهی می‌دهند.

از محمد بن اسحاق بن خزیمه درباره این قصه پرسیدند. او گفت: «این افسانه از
ساخته‌های زنادقه است» (فخرالدین رازی، همان). ابوبکر، احمد بن حسین بیهقی گفته
است: «این افسانه از نظر نقل ثابت نیست و راویان آن مطعونند» (همان). محمد جواد



مغنية (ره) می‌نویسد: «علمای محقق این روایت را با استناد به ادله قطعی عقلی و نقلی، نفی کرده‌اند و یقین دارند به اینکه از ساخته‌های زنادقه است. آنان می‌کوشیدند به کتاب خدا و نبوت حضرت رسول اکرم (ص) آسیب برسانند» (مغنية، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۴۰). الوسی چنین می‌گوید: «شیخ ابو منصور ماتریضی در کتاب حصص الاتقیاء گفته است: جمله «تلک الغرائیق العلی» از جمله الهاماتی است که شیاطین به پیروانشان که همان زندیقاند، کردند تا بین ضعفاء و سست ایمانان، شبهه بیاندازند در صحت دین که رسول خدا [ص] از مثل آن بریء است» (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۶۹). محیی‌الدین درویش می‌نویسد: «در نظم و خطبه‌های عرب هرگز نقل نشده که آنان بت‌های خود را با وصف غرائیق نام ببرند؛ مگر در معجم یاقوت که غیر مستند است و با طریق صحیح شناخته شده نیست که این خود دلالت دارد بر اینکه این قصه از اختراعات زنادقه است؛ همچنان‌که ابن‌اسحق گفته است و چه بسا منشأ چنین اختراعی همان باشد که یاقوت آورده...؛ پس به نظر من جز این نیست که این از افتراءات غیر اعراب است...» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۴۶۵؛ فاسیمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۶۹). زحلیلی می‌گوید: «قصه غرائیق، موضوع و مکذوب و ساخته دست زنادقه است» (زحلیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۷، ص ۲۴۹؛ زحلیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۵۷). دکتر شحاته، محقق و گردآورنده تفسیر مقاتل بن سلیمان چنین می‌گوید: «مسئله غرائیق به‌طور کلی اصلی ندارد و ساخته دست زنادقه است تا بر اسلام و پیامبر (ص) افترا بینندن» (بلخی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۸۱). مراغی می‌گوید: «همانا در تفسیر این آیه، برخی از زنادقه احادیث دروغینی از باب دسیسه جعل کرده‌اند» که در کتب حدیثی صحیح نیامده است و اصول دین آن را تکذیب کرده و عقل سليم، باطل بودن آن را می‌نمایاند» (مراغی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۳۰).

هیچ‌یک از دانشمندانی که این روایت را ساخته دست زنادقه دانسته‌اند، مستندی درباره جعل آن به دست زندیقان نیاورده‌اند، بلکه شاید تعارض صریح این روایت با اساس اسلام و قرآن سبب شده باشد که دانشمندان مسلمان واضح این روایت را افراد بیرون از دین و زندیق بپنداشند. البته در انحراف واضح افسانه غرائیق که به اساس شریعت و عصمت پیامبر (ص) در دریافت وحی تاخته است، شکی نمی‌توان داشت، اما اهل کتاب نیز در آسیب رساندن به عصمت انبیا، سابقه تاریک‌تری دارند. بر پایه

کدام استناد و مدرک تاریخی، می‌توان داوری کرد که زندیقان این روایت را جعل کرده‌اند و اگر آنان چنین روایتی ساخته‌اند، کدام دسته یا گروه از زنادقه در جعل این حدیث دست داشته‌اند؟ گفتار محی‌الدین درویش درباره اینکه در هیچ جایی گزارش نشده است که عربان بتهای خود را به غرائیق توصیف کرده باشند؛ جز در یاقوت و شاید همان روایت اصل این روایت باشد و جاعلش کسانی جز عربانند، دعویٰ بی‌دلیل است.

این روایت جعلی را نخست مقاتل بن سلیمان ازدی خراسانی (م ۱۵۰) در تفاسیر آورد و کسانی او را به زندقه و تدلیس در حدیث متهم کرده‌اند (ابن الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۹). التبه کسانی او را از اصحاب امام باقر (ع) و ستوده برخی از علمای اسلام دانسته‌اند (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۱، ص ۴۲۵). بنابراین، نسبت جعل چنین روایتی به زندیقان بدون مستندات کافی، کاری بر پایه حدس و گمان خواهد بود.

۴. شاعر خواندن پیامبر (ص)

از عطیه [روایت کرده‌اند] که پیامبر (ص) روزی بر اصحاب صفة وارد شد و بین آنان نشست و فرمود: آیا در بین شما کسی است که اشعاری برای ما بسراید؟ پس یکی از آنان گفت:

قد لسعت حیّه الهوی کبدي ... فلا طبیب له و لا راقی؛ افعی عشق، جگرم را
گزید و هیچ طبیب و افسونی (دوایی) ندارد
إِلَى الْحَبِيبِ الَّذِي شُغِّلَتْ بِهِ ... فَعَنْدَهُ رَقِيقٌ وَ تَرِيَاقٌ؛ جز حبیبی که به او عشق
می‌ورزم و نزد اوست افسون و دوای دردم.

پس پیامر (ص) و دیگران به وجود آمدند و پیامبر (ص) از جا برخاست و آنقدر متمایل شد که ردا از دوش مبارکش افتاد و اصحاب آن را گرفته و بین خود به چهارصد قسمت پاره کردند (آل‌وسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۷). ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۶.

محتوای این روایت، با آیات صریح قرآن و احادیث معتمد که شعر و شاعری را می‌نکوهد، سازگار نیست. قرآن کریم می‌فرماید: «وَ مَا عَلِمْنَا الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِينٌ؛ ما به او شعر نیاموختیم و سزاوار او نیست که شاعر باشد، بلکه ذکر و قرآنی آشکار است» (یس، آیه ۶۹) و آیه «وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (شعراء، آیه

(۲۲۴)، بر همین معنا دلالت می‌کند. همچنین به گواهی تاریخ، پیامبر گرامی (ص) در دوره زندگی شریف‌ش هرگز شعری نسرود یا شعری بر زبان نیاورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۳۱؛ سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲۶۸؛ طبرسی، همان، ج ۸، ص ۲۸۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۹۳). گفته‌اند پیامبر (ص) در جنگی رجز خواند، اما کسانی آن ارجوزه را شعر ندانسته و کسانی همچون علامه طباطبایی (ره) این روایت را مردود و مطرود دانسته‌اند (طباطبایی، همان، ج ۱۷، ص ۱۱۷). بنابراین، به گفته شیعه وسنی پیامبر (ص) هرگز خود شعر نگفت.

پس پیامبر (ص) به دیگران درباره سروden اشعار با مضامین جاهلی رخصت نداد و چنین اجازه‌ای گزارش نشده، بلکه سروden شعر و نقل آن، در لسان پیامبر (ص) نکوهش شده است. سیوطی از ابی سعید خدری روایت می‌کند: «در حالی که ما داشتیم با رسول خدا (ص) می‌رفتیم، شاعری پیدا شد و شروع کرد به سروden اشعار، رسول خدا (ص) فرمود: اگر جوف یکی از شما پر از چرک شود، بهتر از آن است که پر از شعر شود» (سیوطی، همان، ص ۱۰۰؛ مجلسی، همان، ج ۷۶، ص ۲۹۲). همچنین نقل کرده‌اند: حضرت در سال نهم هجری در آستانه جنگ توبک، برای یاران خود خطبه خواند و در آن، سراییدن شعر را از [کارهای] ابلیس دانست. (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۲۹۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۸). البته در برخی از گزارش‌ها آمده است که پیغمبر گرامی اسلام (ص) در برابر تبلیغات دشمن به برخی از افراد اجازه دادند که شعر بگویند و آن اشعار را ستودند. بنابراین، نکوهش ایشان درباره شعرهای جاهلی بوده است که بر پایه صدق و منطق هدایت استوار نبود (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۳۲۶؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۰).

از این‌رو، می‌توان گفت پیامبر گرامی اسلام (ص) نه تنها شعر نسرود و علاقه‌ای به سروden شعر نداشت که دیگران را نیز از این کار باز می‌داشت و چنین روایاتی را دیگران وضع کرده‌اند. اسماعیل حقی از بغوي نقل کرده است: «برخی از زنادقه که متظاهر به اسلام بودند، به خاطر حفظ جان و مال خود در کلامشان بیان می‌کردند که پیامبر (ص) شعر را نیکو می‌دانست و قصدشان این بود که این آیه شریفه (وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ) را تکذیب کنند» (حقی بروسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۳۱).

بر پایه این سخن بغوي، زندیقان رسالت پیامبر (ص) را هدف گرفته بودند و

می‌کوشیدند مقام ایشان را به اندازه شاعری فروکاهند و اصل وحی را دروغ پنداشند و حتی اشعار خود را برتر از آیات قرآن کریم بخوانند. بنابراین، آلوسی درباره این روایت می‌گوید: «به جانم قسم! این روایت کذبی آشکار و افترائی زشت است که اساسی نداشته، به اجماع علمای اهل سنت و من این روایت را چیزی جز ساخته زناقه نمی‌دانم» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۷). فتنی نیز آن را به اتفاق اهل علم، موضوع و باطل دانسته (فتنی، بی‌تا، ص ۱۹۷) و ذهبی واضح آن را عمر بن اسحاق خوانده است (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴).

بی‌گمان، کفار قریش پیش از آن حضرت را به شاعر بودن متهم کرده بودند: «بل هُوَ شاعِر» (انبیاء، آیه ۵). بنابراین، بدون دلیل و مستندات کافی نمی‌توان قاطعانه گفت چنین روایاتی را زندیقان جعل کرده‌اند. این روایت روی کرد دیگران (غیر پیامبر) را به شعر و شاعری توجیه می‌کند و اقبال عمومی را به شعر و شاعری با استناد به سیره حضرت رسول (ص) افزایش می‌دهد نه اینکه خود پیامبر (ص) را به شعر و شاعری متهم کند. پس برای کشف هدف از جعل چنین روایتی، بیشتر باید درنگ کرد.

بر پایه شواهد تاریخی، کار دیگر خلفای جور پس از ممنوعیت نقل و نشر حدیث و گسترش اسرائیلیات، پرداختن به شعر و شاعری و ارج نهادن شاعران در جامعه بود. آنان برای گوشہ‌گیر کردن بیشتر اهل بیت (ع) در جامعه و بهره نگرفتن مردم از آنان در تفسیر قرآن، چنین راهبردی را دنبال می‌کردند. به گزارش تاریخ ادبیات و شعر جاهلی، مکتب خلفا پس از رسول خدا (ص)، تندروانه به احیای شعر جاهلی دامن زد؛ چنان‌که خلیفه دوم صحابه را در تفسیر آیات، برای اجتهد و دریافت معانی آنها و تفسیرشان، به شعر عرب ارجاع می‌داد و می‌گفت: «دیوان خود را حفظ کنید تا گمراه نشوید. پرسیدند: دیوان ما کدام است؟ گفت: شعر جاهلیت؛ زیرا تفسیر کتاب شما (قرآن) و معانی گفتارتان در آن موجود است» (امینی، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۵۴۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۵۴۲).

هم‌چنین درباره سیره عملی عمر بن خطاب گفته‌اند وی، هم در کشف معنای الفاظ قرآن و هم در تفسیر قرآن، صحابه را به شعر جاهلی ارجاع می‌داد (احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۵۴۲). او می‌دانست قرآن از سخن شعر نیست تا بتوان آن را با شعر جاهلی پر از خرافات و دروغ‌پردازی‌ها و خیال بافی‌ها تفسیر نمود، اما به رغم این،

چنین می‌گفت.

نویسنده /المیز/ از معتقد است: نقل و روایت شعرها سنت کهن عرب بود، اما اسلام به این کار همت نگماشت و در کتاب مجیدش حتی به اندازه یک کلمه، شعر و شعرا را نستود. سنت رسول خدا (ص) نیز پر و بالی به آن نداد. این وضع پیوسته بود تا هنگامی که رسول خدا (ص) درگذشت و مسئله خلافت پیش آمد؛ چنان‌که معروف است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ص ۴۴۴). امویان‌ها می‌خواستند بر پایه مدح مداحان، جایگاه خود را در برابر بنی‌هاشم استوار کنند. بنابراین، نفوذ شعر و ادب در مجتمع علمی مسلمانان به حدی رسید که بسیاری از علماء در مسائل عقلی یا بحث‌های علمی، به شعر شاعری تمثیل می‌جستند و آن‌گاه به دل خواه درباره‌اش حکم می‌کردند. (همان، ص ۴۵۲).

نویسنده معاصری معتقد است: دستگاه خلافت در قالب رسمی به محدودیت و ممنوعیت نگارش حدیث و جلوگیری از تفسیر قرآن پرداخت. شماری از یاران رسول خدا (ص) برای تفسیر و تبیین قرآن کریم، افزون بر قرآن و سنت، از اشعار و مثل‌های عرب کمک می‌گرفتند و با آنها حقایق قرآن کریم را بررسی کردند (مروتی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۴).

معاویه از حاکمان مسلمان نیز در گستراندن شعر بسی می‌کوشید. دیگر شاهان اموی و عباسی پس از او نیز همین روش را پس گرفتند؛ چنان‌که در برابر شعری زیبا یا نکته‌ای ادبی، صدها و هزاران دینار جایزه می‌دادند و مردم یکسره به سرودن و روایت شعر و اخبار عرب و تاریخ آن روی آوردند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، همان، ص ۴۵۱).

گمان می‌رود احیای این فرهنگ جاهلی عرب با سرپوش کشف معانی الفاظ قرآن و افراط در آن، کار را به جایی رسانده باشد که قرآن کریم و تفسیر و مفسران واقعی آن در جامعه مهجور ماندند و به همان اندازه که شعر در محافل علمی و عام جایگاه می‌یافت، قرآن کریم و تفسیر آن جایگاه شایسته‌اش را از دست می‌داد. زنادقه‌ای که بر زبان عربی و سرودن شعر چیره بودند، فرصت را غنیمت شمردند و با نزدیک کردن خود به حاکمان و زیر چتر پشتیبانی آنان، تلاش کردند که با برخورداری از حمایت بیش‌تر حاکمان فاسد، عقاید منحرف و باطل و ضد اسلامی‌شان را بگسترنند و مردم را به اسلام و رسول خدا (ص) بدین و دودل کنند. از این‌رو، جعل چنین روایاتی که



روی کرد مسلمانان را به شعر، به سیره رسول خدا (ص) مستند می‌کند، برای توجیه رفتار حاکمان فاسدی صورت می‌پذیرفت که مفرطانه به این پدیده دامن می‌زند. باری، شاید زندیقان و شاید دیگر دانشمندان درباری این روایات را جعل کرده باشند. بنابراین، نمی‌توان به این باور رسید که تنها زندیقان در جعل چنین روایاتی دست داشته‌اند. از سوی دیگر، بدین سبب که اشعار جاهلی عرب به صورت افراطی به منبعی برای فهم معانی الفاظ قرآن – در برابر اهل بیت (ع) – بدل شده بود، برخی از زنادقه چون حماد راویه بر پایه غفلت حاکمان و دست‌اندازی در این شعرها مطابق با عقاید خودشان، تلاش می‌کردند با تباہ کردن آنها، این منبع فهم معانی الفاظ قرآن کریم و تفسیر آن را نیز از میان ببرند.

ب) شبهه افکنی در مضمون آیات قرآن کریم
دیگر کار زندیقان که در حوزه فرهنگ قرآنی بسیار تأثیر گذارد، اعتراض و شبهه افکنی درباره مضمون و معارف قرآن بود. گزارش این کار را برخی از نویسنده‌گان مانند علامه طبرسی در *الاحتاج* چ گزارش کرده‌اند. گفته‌اند ابن‌ابی‌العوجاء و ابو شاکر دیسانی و عبدالملک و ابن‌المقفع (در زندیق بودن وی باید درنگ کرد) که دھری و زندیق بودند، در مکه گرد آمدند و حاجیان را ریشختند می‌کردند و بر قرآن طعن می‌زدند. هر یک از آنان متعدد شد تا سال بعد، معادل یک‌چهارم (ربع) قرآن بیاورد. این پیمان در مکه معظمه بسته شد تا یک‌دیگر را سال آینده در همان‌جا ببینند و قرآن جعلی و ساختگی خود را به یک‌دیگر عرضه کنند و همه آن پاره‌ها را به یک‌دیگر ببینند و به صورت قرآنی مستقل درآورند، اما از این کار عاجر مانند و هر یک را آیه‌ای از قرآن به اعجاب واداشت و از کار باز داشت (عروسوی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۷۴؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۵۴). نمونه‌ای از تلاش‌های آنان بدین شرح گزارش می‌شود:

بعض زنادقه اعتراض به قرآن کردند که این آیه که می‌فرماید: وَلَنْ تَسْتَطِعُوا أَنْ تَعْدُلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ (نساء، آیه ۱۲۹)، با آیه در اوائل سوره که فرمود: ان لم تعدلوا فواحدة (نساء، آیه ۳). تناقض دارد؛ زیرا اینجا با فرض عدم عدالت و عدم استطاعت تعدد زوجات را تجویز فرموده و در آن آیه

منع فرموده و با عدم استطاعت از اساس باید به واحده اكتفاء نمود. این اشکال را خدمت ائمه (ع) آورده و آنها جواب فرمودند که عدالت در آن آیه، عدالت در نفقه است که باید تمام مساوی باشند و اگر نمی‌تواند یا نمی‌کند به یکی قناعت کند و عدالت در این آیه در محبت قلبست که یکی را بیشتر از دیگری دوست دارد و این امر غیر اختیاری است مورد تکلیف نیست. «وَلَوْ حَرَصْتُمْ»؛ یعنی هر چه بخواهید در محبت تساوی را ملحوظ دارید ممکن نیست؛ زیرا زن‌ها از حیث سن و جمال و اخلاق متفاوت هستند. «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمُيْلِ»؛ چون در محبت نمی‌توانید تساوی را ملحوظ دارید، پس به کلی اعراض از آن که محبت ندارید، نکنید که در نفقه و کسوه و قسمت کوتاهی کنید. البته در این امور واجبه باید تساوی را ملحوظ دارید که در اینجا به معنای اعراض است و متعددی به «عن» است؛ به خلاف متعددی به «الی» که به معنای اقبال است. فرق است بین مال‌الیه و مال‌ عنه (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۸۳ و ۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۸۵؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۵۵؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۲۲ و ۲۳).

برای آگاهی بیشتر به نمونه‌های دیگر از این شباهه‌افکنی‌های زنادقه، دیدن این منابع کارگشاست:

۱. آیه شریفه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَأْكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک، آیه ۳۰). (بروجردی، ۱۳۶۶ش، ج ۷، ص ۲۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۳۳۳؛ محلی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۶۷)؛
۲. درباره ارث زنان کمتر از مردان (عروسوی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۵۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۲، ص ۴۴)؛
۳. در معنای آیه «كُلُّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، لَيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء، آیه ۵۶). (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۹۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۴۱؛ عروسوی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۵)؛
۴. در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف، آیه ۸۴). (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، حدیث ۱۰؛ عروسوی حویزی، ۱۳۱۵ق، ج ۴، ص ۶۱۷)؛



۵. تکرار آیات سوره کافرون مخالف با حکمت (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۴۵)؛
۶. «فَانْجَرَتْ مِنْهُ اثْتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أَنْسَ مَشْرِبَهُمْ» (بقره، آیه ۶۰). انکار ماجراهی سنگ بنی اسرائیل که از آن چشم‌های آب جاری می‌شد (میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۰۶)؛
۷. انکار قصه اصحاب کهف (مفید، ۱۴۲۴ق، ص ۳۳)؛
۸. تشکیک در سجده فرشتگان برای غیر خدا و برای حضرت آدم (ع). (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۱۶)؛
۹. انکار داستان طوفان نوح (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

اعتراض‌ها و شبھه‌افکنی‌های نقل شده از زنادقه، به اندازه‌ای فراوان است (تواتر اجمالی)، که خواننده را بدین گزاره مطمئن می‌کند: «زنادقه از مضمون بسیاری از این روایات در قالب تبلیغ بر ضد قرآن و اسلام بهره می‌بردند و انسان را از بررسی سندی تک‌تک آنها بی‌نیاز می‌کند» (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۲). البته هیچ‌یک از این نمونه‌ها، به روشنی بر هدف‌های سیاسی زندیقان یا سازمان یافته بودن آنان در این کارها دلالت نمی‌کند؛ جز گزارشی که از هم‌دستی این ابی‌العوجاء و سه نفر دیگر در معارضه با قرآن آمده است. این بر کار گروهی یا شاید بتوان گفت سازمان‌دهی شده این افراد بر ضد اسلام دلالت می‌کند، اما به روشنی از هدف سیاسی آنان خبر نمی‌دهد.

نتیجه

اصطلاح زنادقه، در گفتار دانشمندان حدیث، تفسیر، فقه، تاریخ، کلام و... افراد و گروه‌های فراوانی را با ویژگی‌های متفاوتی در بر می‌گیرد که از آغاز دعوت اسلامی در جامعه آن روزگار بودند. زندیق بیشتر در معنای دهری یا دوگانه‌پرست در جامعه اسلامی، با دو روی کرد و هدف (استراتژی) سیاسی و فکری، در اواخر دوران امویان شناخته شد و در دوران خلفای عباسی به اوج تحرکات سیاسی و فرهنگی خود رسید. گروه نخست برای رهایی از ذلت حکومت نژادپرست عربی و تشکیل حکومت مستقل غیر عربی در برابر حاکمان که بیشتر مورخان بدان اشاره کردند و گروه دوم با کارهای فکری و فرهنگی و بهره‌گیری از غفلت و کامپرسی برخی از حاکمان و نفوذ در دستگاه حاکم، بر ضد اسلام کوشش می‌کردند، اما هنگامی که برخی از حاکمان

آسیب این گروه را دریافتند، به حذف فیزیکی آنان از جامعه پرداختند. اباحی‌گری، تأویلات نادرست درباره آیات، جعل احادیث برای آسیب رساندن به توحید و درافکنند تشبیه و تجسم در آن و تنقیص عصمت پیامبر (ص) و تخریب تفسیر صحیح آیات قرآن، پرداختن به شعر و شاعری به جای پرداختن به قرآن و تفسیرش و اعتراض به آیات قرآن و شبهاه‌افکنی در مضامین آنها و...، بخشی از کارهای گروه دوم زندیقان است که هیچ‌یک از آنها به تنها یی بر کار سازمانی یا هدف سیاسی آنان دلالت نمی‌کند، اما این باور را پدید می‌آورد که تبلیغات گسترده زندیقان بر ضد اسلام عادی نبوده و بدون هدف‌های سیاسی و کمک دست‌های پنهان سیاست‌بازان منحرف تحقق نمی‌یافته است. باری، بر پایه مستندات و گزارش‌های رسیده، برای داوری درباره سیاسی بودن گروه فکری و فرهنگی زندیقان (جريان دوم)، پا را از چارچوب حدس و احتمال نمی‌توان فراتر نهاد. و الله اعلم.

كتاب فاتحه

١. آلوسى، محمود (١٤١٥ق)، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢. ابن اثير، محمد بن محمد (بى تا)، سيره ابن اثير، بى جا، بى نا.
٣. ابن المعتز، عبدالله (بى تا)، طبقات الشعرا، بى جا، بى نا، (نرم افازار المكتبة الشاملة).
٤. ابن الجوزى، عبدالرحمن بن على (١٣٨٦ق)، الم موضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، مدینه، المكتبة السلفية.
٥. ابن حبان، محمد بستى (بى تا)، كتاب المجرودين (من الحديث و الضعفاء و المتروكين)، تحقيق محمد ابراهيم زايد، مكه، دار الباز.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن، (بى تا)، تاريخ ابن خلدون، چاپ چهارم، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٧. ابن خلگان (بى تا)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، لبنان، دار الثقافة.
٨. ابن عجيبة، احمد بن محمد (١٤١٩ق)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، قاهره،ناشر:دکترحسن عباس ذکی.
٩. ابن عساکر، ابو القاسم على بن حسن (١٤١٥ق)، تاريخ مدینه دمشق، بيروت، دار الفكر.
١٠. ابن كثیر، حافظ ابوالقداء (١٤٠٨ق)، البداية و النهاية، تحقيق على شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي.
١١. _____ (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.
١٢. ابن منظور، محمد بن مكرم؛(١٤١٤ق)، لسان العرب،بيروت، دار صادر.
١٣. ابن نديم، محمد بن اسحاق (١٣٩٨ق)، الفهرست، بيروت، دار المعرفة.
١٤. ابو نعيم اصفهانی، احمد بن عبدالله (١٤٠٥ق)، حلية الاولیاء وطبقات



- الأصفیاء، الطبعة الرابعة ، بيروت، دار الكتاب العربي.
۱۵. احمد امین (بیتا)، ضحی الاسلام، بيروت، دار الكتاب العربي.
۱۶. احمدی میانجی، علی بن حسینعلی (۱۴۱۹ق)، مکاتیب الرسول، قم، دار الحديث.
۱۷. استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ق)، شرح شافیة ابن الحاچب، تحقیق محمد زفات و محمد یحیی عبد الحمید، بيروت، دار الكتب العلمیة.
۱۸. اسماعیل پور، محمد تقی (۱۳۷۱)، زندقه در قرون نخستین اسلام (پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی)، احمد بهشتی (راهنمای)، حسین توفیقی (مشاور)، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
۱۹. اصفهانی، ابوالفرج (بیتا)، غانی، تحقیق سعید جابر، چاپ دوم، بيروت، دار الفکر.
۲۰. اصفهانی، راغب (بیتا)، محاضرات الأدباء، بیجا، نرم افزار المکتبة الشاملة.
۲۱. الهمامی، داود (۱۳۵۳ش)، مقاله «زنادقه و رجال سیاست»، مکتب اسلام، ش ۷، سال ۱۵.
۲۲. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، الغدیر، بيروت، دار الكتاب العربي.
۲۳. بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بيروت، دارالفکر.
۲۵. البدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۲ق)، تاریخ الاحاد فی الاسلام، قاهره، سینا لنشر.
۲۶. بروجردی محمد ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر جامع، تهران، انتشارات صدر.
۲۷. بروجردی، حسین (۱۴۱۶ق)، تفسیر الصراط المستقیم، قم، مؤسسه انصاریان.
۲۸. بلاغی، عبدالحجه (۱۳۸۶ق)، حجه التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم، انتشارات حکمت.



۲۹. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبدالله محمود شحات، بیروت، دار إحياء التراث.
۳۰. جاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (۱۹۶۸م)، *البيان و التبیین*، تحقیق المحامی فوزی عطوفی بیروت، دار صعب.
۳۱. جهانی، علی اکبر (۱۳۷۳)، *زندگی امام حسن عسکری* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، کتابخانه تربیت مدرس قم.
۳۲. جوادعلی، بی‌نام (۱۴۲۲ق)، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، چاپ چهارم، بی‌جا، دار الساقی.
۳۳. حجتی، محمد باقر و بستانی، قاسم (۱۳۸۲ش)، مقاله «معناشناسی کلمه زندیق در فرهنگ اسلامی»، *فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (دانشگاه اصفهان) شماره ۳۲ و ۳۳.
۳۴. حسین، طaha (۱۹۶۵م)، *حدیث الاربعاء*، قاهره، دار المعارف.
۳۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، انتشارات میقات.
۳۶. حقی بروسی، اسماعیل (بی‌تا)، *تفسیر روح البيان*، بیروت، دار الفکر.
۳۷. حموی، یاقوت (بی‌تا)، *معجم الادباء*، بی‌جا، بینا.
۳۸. خطیب بغدادی، ابویکر احمد بن علی بن ثابت (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، بیروت، دار الكتب العلمیه.
۳۹. درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، *عرب القرآن و بيانه*، سوریه، دار الارشاد.
۴۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ش)، *لغت نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۴۱. ذهبی، شمس الدین ابی عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، *میزان الاعتدال*، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفة.
۴۲. ——— (۱۴۰۶ق)، *سیر اعلام النبلاء*، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الرساله.

٤٣. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (١٤٠٨ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
٤٤. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (١٤٢٠ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
٤٥. زبیدی، محب الدین ابو فیض محمد مرتضی (١٩٩٤م)، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر.
٤٦. زحلی و هبة بن مصطفی (١٤٢٢ق)، *تفسیر الوسيط*، دمشق، دار الفکر.
٤٧. —— (١٤١٨ق)، *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*، دار الفكر المعاصر، بیروت دمشق.
٤٨. زرکلی، خیرالدین بن محمود (١٩٨٠م)، *العلام*، لا علام، بیروت، دار العلم للملائين.
٤٩. زمخشri، جار الله محمود (١٤٠٧ق)، *الکشاف عن حقائق غواص* *التنزيل*، بیروت، دار الكتب العربي.
٥٠. سیوطی، جلال الدین (١٣٦٥ق)، *الدر المنشور*، جده، دار المعرفه.
٥١. —— (١٤١٦ق)، *تفسير الجلائين*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
٥٢. —— (١٤٢١ق)، *الحـاوى لـلـفـتـاوـى*، بیروت، دار الكتب العلمية.
٥٣. —— (بی تا)، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*، صیدا، المکتبة العصرية.
٥٤. صدق، محمد بن بابویه قمی (بی تا)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
٥٥. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی (١٤١٦ق)، *الاحتجاج*، تحقیق ابراهیم بهادری و محمد هادی به، قم، انتشارات اسوه.
٥٦. طبرسی، فضل بن حسن (١٣٧٢)، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

٥٧. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٤٠٣ق)، *تاریخ الامم و الملوك*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
٥٨. ——— (١٤١٥ق)، *جامع البيان*، بیروت، دار الفکر.
٥٩. طریحی، فخرالدین بن محمد (١٤٠٨ق)، *مجمع البحرين*، تحقیق احمد حسینی، چاپ دوم، بی‌جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامية.
٦٠. طریحی، فخرالدین بن محمد (بی‌تا)، *تفسیر غریب القرآن* /الکریم، تحقیق محمد کاظم طریحی، قم، انتشارات زاهدی.
٦١. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبيان*، بیرت، دار احیاء التراث العربی.
٦٢. طیب، عبدالحسین (١٣٧٨)، *أطيب البيان في تفسير القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
٦٣. عاملی، حرّ محمد بن حسن (١٤١٤ق)، *وسائل الشیعه*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
٦٤. العاملی، بی‌نام (١٤٢١ق)، *الانتصار*، بیروت، دار السیره.
٦٥. عروسی حوزی، عبد‌علی بن جمعه (١٤١٥ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
٦٦. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (١٣٩٠)، *لسان المیزان*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
٦٧. ——— (بی‌تا)، *مقدمه فتح الباری شرح صحيح بخاری*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر.
٦٨. عسکری، مرتضی (١٤١٣ق)، *عبد الله بن سبأ*، چاپ ششم، بی‌جا، نشر توحید.
٦٩. الغفار، عبدالرسول (بی‌تا)، *شبهة الغلو عند الشیعه*، بی‌جا، دار المحجة البيضاء.
٧٠. فتنی، محمد طاهر بن‌الهندی (بی‌تا)، *تذکرہ الموضوعات*، بی‌جا، بی‌نا.
٧١. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ تحقیق: شیخ نصر هورینی (بی‌تا)، *القاموس المحيط*، بی‌جا، بی‌نا.
٧٢. فیض کاشانی، محسن (١٤١٥ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر.
٧٣. قاسمی، محمد جمال‌الدین (١٤١٨ق)، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد

- باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية.
٧٤. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، قم، دار الكتاب.
٧٥. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر، موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
٧٦. ——— (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
٧٧. کاشانی فتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
٧٨. کرمی حوزی، محمد (۱۴۰۲ق)، *التفسیر لكتاب الله المنیر*، قم، چاپ خانه علمیه.
٧٩. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الكافی*، تهران، دار الكتب الاسلامیه.
٨٠. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٨١. مختار اللیثی، سمیرة (بیتا)، *جهاد الشیعه فی العصر العباسی* / الاول، ایران، نشر بطحاء.
٨٢. مراغی، احمد بن مصطفی (بیتا)، *تفسیر المراغی*، بيروت، دار احياء التراث العربي.
٨٣. مرتضی، ابی القاسم علی بن الطاهر (۱۴۰۳ق)، *اماکن شریف*، قم، منشورات مکتبة آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
٨٤. مردمی، سهرا (۱۳۸۱)، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، رمز.
٨٥. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (بیتا)، *مروح الجذب*، بیجا، بینا، نرم افزار الشامله.
٨٦. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمہید.



۸۷. معروف الحسيني، هاشم (۱۳۹۸ق)، دراسات في الحديث والحادئين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
۸۸. معرى، ابوالعلاء أحمد بن عبدالله (۱۴۲۲ق)، رسالة الغفران، تحقيق على حسن فاعور، بيروت، دار الكتب العلمية.
۸۹. مغنيه، محمدجواد (۱۴۲۲ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۹۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید، قم، مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۱. منتظری، سید سعید رضا (۱۳۸۹ش)؛ زندیق و زنادیق، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۹۲. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۹۳. المیدانی النیسابوری، أبوالفضل أحمد بن محمد (بیتا)، مجتمع الأمثال، تحقيق محمد محیی الدین عبد الحمید، بيروت، دار المعرفة.
۹۴. واحدی، أبوالحسن علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، أسباب نزول القرآن تحقيق کمال بسیونی السید زغلول، قاهره، بینا.
۹۵. یوسفی الغروی، محمددهادی (۱۴۱۷ق)، موسوعة التاریخ الإسلامی، قم، مؤسسه الهادی.