

فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۰
صفحات ۷۳ - ۱۰۶

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

علیرضا رستمی هرائی^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 می‌پراختند. آیا زندیقان دسته دوم، سازمان‌دهی می‌شدند و به‌انگیزه‌های سیاسی در حوزه فرهنگ قرآنی کار می‌کردند و در آن تأثیر می‌گذاشتند؛ یعنی برای کسب یا حفظ قدرت و نفوذ (اهداف سیاسی)، به کارهای تأثیرگذار در زمینه فرهنگ قرآنی دست می‌زدند؟ 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 چرایی زندیق‌نامیده 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 معصومه (سلام الله علیها). (Aliemam2001@live.com)

مقدمه

کتاب‌های تاریخ، حدیث و تفاسیر شیعیان و اهل سنت، بارها از «زنداقه» در قالب گروهی توطئه‌گر در «تخریب اسلام و تضلیل 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 زنداقه عنوانی کلی برای توصیف مخالفان اعتقادی، عملی و سیاسی آنان به شمار می‌رفته است؟ چستی رویکرد حاکمان در برابر این گروه، کیستی سرشناسان و دانش‌مندان آنان و چستی کارهایشان بر ضد اسلام و تأثیرهایش در فرهنگ اسلامی به‌ویژه تفسیر قرآن کریم، از دیگر پرسش‌ها در این باره 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 (ابن منظور؛ ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۴۷)؛
۲. اصل این کلمه از «زن دین» به معنای «دین زن» است (فیروزآبادی؛ بی تا، ج ۳، ص ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۹۹۴م، ج ۱۳، ص ۲۰۱). نویسنده‌ای معاصر در این باره می‌گوید: «ممکن است معنایش کسی باشد که زن‌صفت باشد؛ یعنی اخلاق زنانه داشته باشد» (شیخ صدوق، بی تا، 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 (ابن خلدون، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱). کسانی گفته‌اند: «زندقه: زندقی، اسم است تزندق را. زندیق: بالكسر معرب «زندیک» است و آن مرکب از «زند» بالفتح که نام کتاب زردشت است و (یای) 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 «زندى» است؛ یعنى آن‌که اعتقاد به «زند» کتاب زردشت دارد که قائل به یزدان و اهریمن بود» (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ذیل واژه)

۴. لفظ «زندیق» از کلمه سریانی «زدیقه» مشتق شده است که به عربی آن را «الصدیقون» می‌گویند (بلاغی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۸۹۴)؛

۵. زندیق از سندیق سریانی گرفته شده و این کلمه از صدیق آمده که از درجات پیروان این مذهب بوده است (همان).

سخن کسانی که این واژه را برگرفته از «زن دین» و کنایه از ضعف شخص در دین همچون «زن» می‌دانند، افزون بر اینکه مستندی ندارد، بر معنا و مصداق روشنی دلالت نمی‌کند، بلکه دین‌ورزی بانوان را نیز به ضعف متهم می‌کند و از این‌رو، درست نمی‌نماید. شاید گفته زبیدی (زبیدی، همان) که دهخدا نیز آن را تأیید می‌کند، جامع دیگر دیدگاه‌ها و به دیدگاه ابن‌منظور و دیگران ناظر باشد. از این‌رو، می‌توان گفت اصل این واژه، معرب «زندى» است؛ یعنى کسی که به «زند» کتاب زردشت (یزدان و اهریمن) باور دارد.

زندیق در اصطلاح

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

۱. زندقه یعنی اعتقاد به ثنویت (دوگانه‌پرستی)؛
۲. زندیق کسی است که به اشتراک اموال و حرم معتقد باشد؛
۳. زندیق یعنی مجوسی آتش‌پرست؛
۴. زنداقه قومی از سبئیة (اصحاب عبد الله بن سبا) اند؛
۵. زندیق یعنی مرتد؛
۶. زندیق یعنی بت‌پرست یا مشرک؛
۷. زندیق یعنی منحرف از دین. مانند عدم اعتقاد به برخی از اصول اعتقادی شیعه،

غلو و...؛

۸. معتقدان به اباحی‌گری؛

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 نکته‌سنج 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 روشن 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 جلال‌الدین 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 ضربه 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 معری، ابن راوندی را از ملحدان و زنداقه می‌خواند (ابو العلاء معری، ۱۴۲۲ق، ص ۶۶)، اما ابن جوزی، خود او را زندیق می‌دانست و می‌گفت: «زندیقان سه تنند: ابن‌راوندی؛ ابو حیان توحیدی؛ ابو العلاء معری» (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، / لا حتج / ج احمد بن علی طبرسی (م نزدیک ۶۲۰ ه.ق) 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 ۱۹۷-۳۴۹)

باری، این کلمه معنا و کاربرد دقیقی نزد دانشمندان مسلمان نداشته و بیش‌تر به سبب بار معنایی منفی‌اش، 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 برمی‌گرفته است. بنابراین، برای دستیابی به معنای جامع و روشن‌تری درباره این اصطلاح، ناگزیر به جست‌وجوی گزارش‌های مورخان و دیگر نویسندگان 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 زنداقه حکایت کرده است (طبرسی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۴). ابن‌قتیبه و ابوالعلاء معری نیز از زندیق بودن برخی از قریشیان گزارش کرده‌اند. (ابن‌قتیبه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۸؛ ابوالعلاء معری، 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 الثنویه (دو گانه پرستان) می‌نامیدند (جوادعلی، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۱۰۸ و ج ۱۱، ص ۱۴۸-۱۴۵؛ معروف الحسینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۹).

با توجه به روابط تجاری و رفت و آمدهای فراوان مردمان ایران و حجاز با یک‌دیگر به‌ویژه در حیره که در عهد شاپور اول دولت نیمه‌مستقل آن را ایرانیان تأسیس کردند و عمرو بن عدی از بنی‌لخم را بر آن‌جا گماردند (یوسفی الغروی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۶)، به تأثیر فرهنگ ایرانیان در مردم سرزمین بدوی حجاز می‌توان پی برد؛ چنان‌که در گزارش ابن‌اثیر آمده است: نضر بن حارث از آزاردهندگان 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 زنداقه نرسیده و از زندقه و زنداقه در این دوره به گستردگی 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، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۴۳۳ و ۴۳۴). شاید از همین روی، واژگان زندقه، زندیق و زنداقه 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، ۱۹۸۰م، 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 شبهات موجب ارتداد و زندقه (مانویت و ثنویت) فراهم نمی‌آورند و از همین روی، سخن گسترده‌ای از زندقه و زنداقه 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، به‌رغم 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 نویسندگان معاصر در این باره می‌نویسد: زنداقه عصر عباسی محدود به این دو قسمند: 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 حيله می‌دانستند و از این‌رو، به زندقه گراییدند (اللیثی، بی‌تا، ص ۳۰-۳۴).

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

به گزارش مسعودی نیز انتشار کتاب‌های ابن ابی العوجاء، حماد عجرد، یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس، کاری برای تأیید مذهب مانی و دیصانی 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 ابی العوجاء، بر جایگاه مقربان دستگاه حکومتی خود می‌نشانند و از انتشار کتاب‌های آنان پشتیبانی می‌کردند.

سیاست و زندیقان

دیدگاه دانشمندان درباره عوامل گسترش زندقه در دوران عباسی یک‌سان نیست. برای نمونه، کسانی معتقدند در عصر اموی همه نیروهای حاکم از عربان بودند و غیر عربان به‌ویژه ایرانیان، در این دوره، خوار و سخت‌زندگی می‌کردند و سرکوب می‌شدند. از این‌رو، برای رهایی از این تبعیض نژادی دولت اموی می‌کوشیدند؛ چنان‌که زمینه‌ای برای قیام مخالفان به‌ویژه عباسیان فراهم آوردند و به فرماندهی ابومسلم خراسانی دولت عربی نژاد 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 بر آمدند.... موالی و فارس‌ها، در حکومت اموی نمی‌توانستند هیچ سخن معترضانه‌ای داشته باشند و همت اولی و اصلی‌شان، آزادی سیاسی بود نه دینی و اجتماعات و اقدامات و تدابیر سرّی‌شان، 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، بی تا، 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 پی آمدهای تغییرات سیاسی و حکومتی باشد که به‌رغم 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 بردند و به تعارض با اسلام پرداختند و این کارها را در صدر فهرست سیاست‌های فرهنگی خود جای دادند و زندقه‌گری را به اوج 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 روی‌کرد 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 آرزوهایشان 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.

افزون 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 برشمرد:

۱. گروهی که به‌انگیزه ملیت و نژاد، در برابر حکومت عربی‌نژاد، 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. زندیقانِ 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 نویسندگان مانند احمد امین، این جریان را فکری دانسته و آن را در حوزه دین جای داده‌اند. نویسندگانی نیز بوده‌اند که به دخیل بودن دست سیاست در چنین کارهای زندیقان اشاره کرده‌اند. برای نمونه، عبدالرسول غفار در این‌باره می‌نویسد: «این (استخدام زنداقه) آن چیزی است که حاکمان دولت اموی برافراشتند 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 زنداقه‌ای را استخدام نمودند که از راه تظاهر به دین، ارتزاق می‌کردند» (کرمی حویزی، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۶۰).

نویسنده‌ای معاصر نیز می‌نویسد: «یکی از مذاهبی 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 نویسندگان، گواهان تاریخی بسیاری دارد که دست سیاست‌بازان منحرف را در به‌کارگیری زنداقه 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 می‌زدند. بر پایه برخی از مستندات تاریخی، شاید بتوان گفت زنداقه در عرصه اجتماع با گرایش سیاسی از دوران بنی‌امیه به‌ویژه اواخر آن و پس از آن، در قالب دو جریان رخ نمود:

۱. افرادی که به مذاهب کهن ایران پای‌بند بودند؛ کسانی مانند بابک و افشین که زندیق بودنشان واکنشی به رفتار نژادپرستانه و ناعدالانه 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 ابی‌الحدید، ۱۳۷۸ق، ج ۵، ص ۱۳۱)؛

۲. دانشمندان و ادیبانی 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 زندیق

بی‌گمان، گروهی از زندیقان به حقیقت به دین مانی (ثنویت) متدین بودند و اسلام را از سر تقیه و حفظ جان پذیرفته 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 به‌ظاهر نیز خود را مسلمان می‌دانستند، اما در باطن کفرشان را پنهان می‌داشتند (سید مرتضی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۸؛ ابن‌ندیم، 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 زندیقان و هدف‌های آنان خبر می‌دهند، اما درباره سازمان‌یافتگی آنان بر پایه هدفی سیاسی، ساکتند. به‌رغم 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. ابن‌ندیم از پشتیبانی طبقات بالای اجتماع و نزدیکان دربار از مانویان خبر داده است؛ چنان‌که فردی از کاتبان حجاج بن یوسف ثقفی 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 مداین فراخواند و صومعه‌ای نیز در آنجا برایش ساخت (ابن‌ندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۵۹۵).

عبدالصمد بن عبدالاعلی از نخستین کسانی بود که به زندقه متهم شد. او به تعلیم و تربیت خلیفه اموی ولید بن یزید بن عبدالملک می‌پرداخت؛ چنان‌که ولید را به زندیقی بی‌باک در اباحی‌گری 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 زندیقانه ولید چنین می‌گوید:

روزی ولید قرآن را گشود، آیه «وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ؛ و البته فتح و پیروزی نصیب رسولان الهی است و نصیب هر ستم‌گری هلاکت و

محرومیت است» (ابراهیم، آیه ۱۵) به چشمش 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 ستم‌گر می‌دهی؟ من همان ستیزه‌جوی ستم‌گرم. اگر در روز قیامت پروردگارت را ملاقات کردی، بگو پروردگارا! ولید مرا پاره کرده است (سید مرتضی، همان).

هنگامی که هشام، عموی ولید رفتار 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 بپردازد 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 منتسبان به زندقه در عصر اموی بود

به آموزش خلیفه مروان بن محمد، معروف به مروان جعدی یا مروان حمار، آخرین خلیفه اموی و فرزندان او می‌پرداخت (ابن ندیم، ۱۳۹۸ق، ص ۶۰۱؛ خیرالدین زرکلی، ۱۹۸۰، 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 برگزیده 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، ۱۴۱۵، 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 زندقۀ 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 (ابن‌ندیم، 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 این باره می‌گوید: «نخستین عامل سیاسی و بلکه مهم‌ترین آنها در گسترش زندقه، فساد حاکمان جامعه اسلامی بود...». این فساد در اواخر دوره اموی و عباسی به اوج خود رسید (منتظری، ۱۳۸۹ش، ص ۲۰۱).

این گزارش‌ها هم‌چنین از این نکته حکایت می‌کنند که حاکمان، به‌رغم معروف شدن این افراد به زندقه، از آنان برای رسیدن به هدف‌های خودشان و حتی برای تربیت خلفای پس از خودشان بهره می‌بردند. دست سیاست در به‌کارگیری 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 زنداقه 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 گذاردند، 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 عباسیان با آنان همراه شوند (همان، ص ۲۰۴).

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

۱. عبدالکریم بن ابی‌العوجاء (م ۵۱۶۰ هـ. ق)

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

او به‌رغم 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 نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ 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 گناه‌کار است. ابن‌العوجاء عرضه داشت: این جواب را



درست به من بفهمان! فرمود: تو به من بگو که اگر شخصی خشتی را خرد کند و دوباره 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، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۹۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۴۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج 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 منصور خلیفه وقت وادار شد به آزادی او به‌رغم زندیق بودنش حکم کند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۵۱ و ۵۲؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۹۹). البته گزارش‌های بسیار دیگری نیز درباره او در این زمینه نقل شده است.

۲. ابو القاسم حماد (حماد راویة) (م ۹۵ - م ۱۵۵ ه.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 افزودن 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). به‌رغم 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 نقصان 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 اباحی‌گری و سرودن اشعار با مضامین جاهلی و تظاهر به فسق و فجور دانسته باشند که بیش‌تر شاعران درباری این دوره بدان دچار بودند، اما با توجه به دوستی و هم‌پیلگی او با دو حماد دیگر و تصریح 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 اباحی‌گری‌اش سرچشمه گرفته باشد.

۳. ابو عمرو، حماد عجرد (م ۵۱۶۱ ق.)

ابو عمرو، حماد بن عمر بن یونس بن کلب 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 آوازه‌ای 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 ۵۱۲۶ 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 عنان‌گسیختگی 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 ۵۱۶۷ ق.)

او شاعر زبردستی از طخارستان غربی نهر جیحون بود که در دوره حکومت امویان و عباسیان می‌زیست، اما در دولت عباسیان به‌ویژه 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 معری، 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 ابی‌فروه و صالح بن عبدالقدوس و یحیی بن‌زیاد الحارثی و مطیع بن‌ایاس و محمد بن‌مناذر 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 سست‌ایمانان اندازند. بسیاری از آنان بر اثر این کار، نه تنها بازخواست نشدند که جوایز نیکویی دریافتند. البته اگر حکومت به‌ویژه 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 زنداقه و حتی بخشیدن جوایز ارزنده به آنان، نامه‌نویسی منصور خلیفه عباسی درباره عفو ابن ابی‌العوجاء که سرآمد زندیقان و جاعلان حدیث بود، از گواهان بسیار گویا بر این دعوی‌اند.

بنابراین، تبلیغات فراوان زندیقان نفوذی در دربار بر ضد اسلام و متدینان 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 گوشه 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. تشبیه و تجسیم عالم ملکوت

ابن جوزی در این باره چنین نقل کرده است:

به یقین، گروهی از زنداقه در احادیث صفات (خداوند تبارک و تعالی) چیزهایی وارد کردند به قصد ایراد وارد کردن بر اسلام و ادخال شک در قلوب مؤمنین. ابوحاتم بن حبان می‌گوید: ایوب بن عبدالسلام که استاد حدیث، اما زندیق بود، او از ابی بکره از ابن مسعود روایت کرده: «أن الله إذا غضب انتفخ على العرش حتى يثقل على حملته»؛ یعنی همانا خداوند زمانی که غضب نماید بر «ملایک حاملان عرش»، در عرش خود می‌دمد تا سنگین شود بر حاملان آن. این مرد کذاب بود... به نظر من «دهری» بود که با چنین موضوعاتی در دل مسلمین شک می‌انداخت (ابن‌الجوزی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

تشبیه و تجسیم 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 تنهایی بر سازمان‌یافتگی و هدف سیاسی زندیقان در جعل چنین روایاتی دلالت نمی‌کند.

۲. پذیرش سخن موافق با حق

ابن جوزی برای چنین روایاتی باب مستقلی باز کرده و آنها را ساخته و پرداخته زنداقه 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، بپذیرید؛ 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 اعتنا 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] ابن ربیعہ از ابی‌الاشعث از ثوبان، از حدیث یزید روایت کرده است، اما یزید شناخته نیست (مجهول است) و أبو‌الاشعث از ثوبان روایت نمی‌کند، بلکه از ابی‌أسماء الرحبی از ثوبان روایت می‌کند. (ابن‌الجوزی، همان، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸).

گمان می‌رود جعل چنین روایتی نیز مانند روایت پیشین، به‌روشنی 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 افسانه‌های نمونه‌ای از آن به شمار می‌رود (سیوطی، ۱۳۶۵ق، ج ۴، ص ۱۹۴، ۲۴۲ و ۳۶۶؛ طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۷۴ و ج ۱۷، ص ۲۴۵؛ طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۵ تا ۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۶۴).

افزون بر ضعف سند که برخی از بزرگان فریقین به آن اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۱۶۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۳۷) و بخاری نیز در صحیح خود روایتی را نقل کرده که اشاره‌ای به غرائق در آن نیامده است (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۲)، تعارض محتوای این روایت با آیات نخستین سوره (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، 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

مغنیه (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» (مغنیه، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۴۰). آلوسی چنین می‌گوید: «شیخ ابومنصور ماتریدی در کتاب حصص / لاتقیاء گفته است: جمله «تلك الغرائق 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 بری است» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۱۶۹). محیی‌الدین درویش می‌نویسد: «در نظم و خطبه‌های عرب هرگز نقل نشده که آنان بت‌های خود را با وصف غرائق نام ببرند؛ مگر در معجم یاقوت که غیر مسند است و با طریق صحیح شناخته شده نیست که این خود دلالت دارد بر اینکه این قصه از اختراعات زنادقه است؛ همچنان‌که ابن اسحق 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؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۲۶۹). زحیلی می‌گوید: «قصه غرائق، موضوع و مکذوب و ساخته دست زنادقه است» (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۷، ص ۲۴۹؛ زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۶۵۷). دکتر شحاته، محقق و گردآورنده تفسیر مقاتل بن سلیمان چنین می‌گوید: «مسئله غرائق به‌طور کلی اصلی ندارد و ساخته دست زنادقه است تا بر اسلام و پیامبر (ص) افترا ببندند» (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 سلیم، 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 واضع این روایت را افراد بیرون از دین و زندیق بپندارند. البته در انحراف واضع افسانه غرائق 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 اسناد و مدرک تاریخی، می‌توان دآوری کرد که زندیقان این روایت را جعل کرده‌اند و اگر آنان چنین روایتی ساخته‌اند، کدام دسته یا گروه از زنداقه در جعل این حدیث دست داشته‌اند؟ گفتار محی‌الدین درویش درباره اینکه در هیچ جایی گزارش نشده است که عربان بت‌های خود را به غرائق توصیف کرده باشند؛ جز در یاقوت و شاید همان روایت اصل این روایت باشد و جاعلش کسانی جز عربانند، دعوی بی‌دلیلی است.

این روایت جعلی را نخست مقاتل بن سلیمان ازدی خراسانی (م ۱۵۰) در تفاسیر آورد و کسانی او را به زنداقه 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 صفه 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 حیه الهوی کبدی ... فلا طیب له و لا راقی؛ افعی عشق، جگرم را گزید و هیچ طیب و افسونی (دوایی) ندارد
إِلَّا الحبيب الذی شغفت به ... فعنده رقیتی و تریاقی؛ جز حبیبی که به او عشق می‌ورزم و نزد اوست افسون و دواى دردم.

پس پیامبر (ص) و دیگران به وجد 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 پاره کردند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۷؛ ابن‌عجیه، 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: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ؛ ما به او شعر نیاموختیم و سزاوار او نیست که شاعر باشد، بلکه ذکر و قرآنی آشکار است» (یس، آیه ۶۹) و آیه «وَالشُّعْرَاءُ 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 و سنی پیامبر (ص) هرگز خود شعر نگفت.

پس پیامبر (ص) به دیگران درباره سرودن اشعار با مضامین جاهلی رخصت نداد و چنین اجازه‌ای گزارش نشده، بلکه سرودن 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 سرودن 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 تبوک، 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 سرودن شعر نداشت که دیگران را نیز از این کار باز می‌داشت و چنین روایاتی را دیگران وضع کرده‌اند. اسماعیل حقی از بغوی 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 (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) را تکذیب کنند» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۳۱).

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

می‌کوشیدند مقام ایشان را به اندازه شاعری فروکاهند و اصل وحی را دروغ پندارند و حتی اشعار خود را برتر از آیات قرآن کریم بخوانند. بنابراین، آلوسی درباره این روایت می‌گوید: «به جانم قسم! این روایت کذب آشکار و افترائی زشت است که اساسی نداشته، به اجماع علمای اهل سنت و من این روایت را چیزی جز ساخته زنادقه 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 واضع آن را عمار بن اسحاق خوانده است (ذهبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۴).

بی‌گمان، کفار قریش پیش از آن حضرت را به شاعر بودن متهم کرده بودند: «بَلْ هُوَ شَاعِرٌ» (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 گوشه‌گیر کردن بیش‌تر اهل بیت (ع) در جامعه و بهره‌نگرفتن 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 اجتهاد 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، ۱۳۹۷ق، ج ۶، ص ۵۴۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق، 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، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۴۲). او می‌دانست قرآن از سنخ شعر نیست تا بتوان آن را با شعر جاهلی پر از خرافات و دروغ‌پردازی‌ها و خیال‌بافی‌ها تفسیر نمود، اما به‌رغم این،

چنین می‌گفت.

نویسنده /المیزان 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). امویان ها 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 علما در مسائل عقلی یا بحث‌های علمی، به شعر شاعری تمثل می‌جستند و آن‌گاه به دل‌خواه 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 پی 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 بگسترند و مردم را به اسلام و رسول خدا (ص) بدبین و دودل کنند. از این‌رو، جعل چنین روایاتی که



روی‌کرد مسلمانان را به شعر، به سیره رسول خدا (ص) مستند می‌کند، برای توجیه رفتار حاکمان فاسدی صورت می‌پذیرفت که مفرطانه به این پدیده دامن می‌زدند. 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 تباه 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 شبهه‌افکنی درباره مضمون و معارف قرآن بود. گزارش این کار را برخی از نویسندگان مانند علامه طبرسی در /احتجاج/ گزارش کرده‌اند. گفته‌اند ابن ابی‌العوجاء و ابو شاکر دیصانی و عبدالملک و ابن‌المقفع (در زندیق بودن وی باید درنگ کرد) که ده‌ری و زندیق بودند، در مکه گرد آمدند و حاجیان را ریش‌خند می‌کردند و بر قرآن طعن می‌زدند. هر یک از آنان متعهد 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 ببیوندند و به صورت قرآنی مستقل درآورند، اما از این کار عاجز ماندند و هر یک را آیه‌ای از قرآن به اعجاب واداشت و از کار باز داشت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۱۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۶، ص ۷۴؛ بروجرودی، 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 تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا 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 اکتفاء نمود. این اشکال را خدمت ائمه (ع) آوردند 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 الْمِيلِ»؛ 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 این جا به معنای اعراض است و متعدی به «عن» است؛ به خلاف متعدی به «الی» که به معنای اقبال است. فرق است بین مال الیه 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 شبهه‌افکنی‌های زن‌دق، دیدن این منابع کارگشاست:

۱. آیه شریفه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ 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 (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۵۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۲، ص ۴۴)؛
۳. در معنای آیه «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء، آیه ۵۶). (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۹۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۱۴۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۵)؛
۴. در آیه شریفه «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ» (زخرف، آیه ۸۴). (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، حدیث ۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۳۱۵ق، ج ۴، ص ۶۱۷)؛



۵. تکرار آیات سوره کافرون مخالف با حکمت (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۴۵)؛
 ۶. «فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ» (بقره، آیه ۶۰). انکار
 ماجرای سنگ بنی اسرائیل که از آن چشمه‌های آب جاری می‌شد (مبیدی، 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 (ابن‌کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۳۳).

اعتراض‌ها و شبهه‌افکنی‌های نقل شده از زنداقه، به اندازه‌ای فراوان است (تواتر
 اجمالی)، که خواننده را بدین گزاره مطمئن می‌کند: «زنداقه 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،
 به‌روشنی بر هدف‌های سیاسی زندیقان یا سازمان‌یافته بودن آنان در این کارها دلالت
 نمی‌کند؛ جز گزارشی که از هم‌دستی ابن 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 به‌روشنی از هدف سیاسی آنان خبر نمی‌دهد.

نتیجه

اصطلاح زنداقه، در گفتار دانشمندان حدیث، تفسیر، فقه، تاریخ، کلام و... افراد و
 گروه‌های فراوانی را با ویژگی‌های متفاوتی در برمی‌گیرد 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 کرده‌اند و گروه دوم با
 کارهای فکری و فرهنگی و بهره‌گیری از غفلت و کام‌پرستی 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 درافکندن تشبیه و تجسیم 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 شبهه‌افکنی در مضامین آنها و... بخشی از کارهای گروه دوم زندیقان است که هیچ‌یک از آنها به‌تنهایی 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 (جریان دوم)، پا را از چارچوب حدس و احتمال نمی‌توان فراتر نهاد. و الله اعلم.

کتاب‌نامه

۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲. ابن اثیر، محمد بن محمد (بی‌تا)، سیره ابن اثیر، بی‌جا، بی‌نا.
۳. ابن المعتز، عبدالله (بی‌تا)، طبقات الشعراء، بی‌جا، بی‌نا، (نرم افزار المکتبه الشامله).
۴. ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۸۶ق)، الموضوعات، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه، المکتبه السلفیه.
۵. ابن حبان، محمد بستی (بی‌تا)، کتاب المجروحین (من المحدثین و الضعفاء و المتروکین)، تحقیق محمد ابراهیم زاید، مکه، دار الباز.
۶. ابن خلدون، عبد الرحمن، (بی‌تا)، تاریخ ابن خلدون، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ابن خلکان (بی‌تا)، وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان، لبنان، دار الثقافه.
۸. ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، ناشر: دکتر حسن عباس زکی.
۹. ابن عساکر، ابو القاسم علی بن حسن (۱۴۱۵ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر.
۱۰. ابن کثیر، حافظ ابوالفداء (۱۴۰۸ ق)، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. — (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۱۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۹۸ق)، الفهرست، بیروت، دار المعرفه.
۱۴. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، حلیه الاولیاء و طبقات

- لأصفیاء، الطبعة الرابعة، بیروت، دارالكتاب العربی.
۱۵. احمد امین (بی‌تا)، ضحی / اسلام، بیروت، دارالكتاب العربی.
۱۶. احمدی میانجی، علی بن حسینعلی (۱۴۱۹ق)، مکاتیب الرسول، قم، دار الحديث.
۱۷. استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ق)، شرح شافیه ابن الحاجب، تحقیق محمد زفرات و محمد یحیی عبد الحمید، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۸. اسماعیل پور، محمدتقی (۱۳۷۱)، زندقه در قرون نخستین / سلام (پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی)، احمد بهشتی (راهنما)، حسین توفیقی (مشاور)، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
۱۹. اصفهانی، ابوالفرج (بی‌تا)، غانی، تحقیق سمیر جابر، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر.
۲۰. اصفهانی، راغب (بی‌تا)، محاضرات الأدباء، بی‌جا، نرم افزار المكتبة الشاملة.
۲۱. الهامی، داود (۱۳۵۳ش)، مقاله «زنداقه و رجال سیاست»، مکتب اسلام، ش ۷، سال ۱۵.
۲۲. امینی، عبدالحسین (۱۳۹۷ق)، الغدیر، بیروت، دارالكتاب العربی.
۲۳. بحرانی، هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۲۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت، دارالفکر.
۲۵. البدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۲ق)، تاریخ الالحاد 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، عبدالحجت (۱۳۸۶ق)، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم، انتشارات حکمت.

۲۹. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحات، بیروت، دار إحياء التراث.
۳۰. جاحظ، أبی عثمان عمرو بن بحر (۱۹۶۸ م)، البیان و التبیین، تحقیق المحامی فوزی عطوی بیروت، دار صعب.
۳۱. جهانی، علی اکبر (۱۳۷۳)، زندگی امام حسن عسکری (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، کتابخانه تربیت مدرس قم.
۳۲. جوادعلی، بی نام (۱۴۲۲ ق)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، چاپ چهارم، بی‌جا، دار الساقی.
۳۳. حجتی، محمدباقر و بستانی، قاسم (۱۳۸۲ ش)، مقاله «معناشناسی کلمه زندیق در فرهنگ اسلامی»، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان) شماره ۳۲ و ۳۳.
۳۴. حسین، طاهّا (۱۹۶۵ م)، حدیث الاربعاء، قاهره، دار المعارف.
۳۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات.
۳۶. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۳۷. حموی، یاقوت (بی‌تا)، معجم الادباء، بی‌جا، بی‌نا.
۳۸. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت (۱۴۱۷ ق)، تاریخ بغداد، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳۹. درویش، محیی‌الدین (۱۴۱۵ ق)، اعراب القرآن و بیانه، سوریه، دار الارشاد.
۴۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷ ش)، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۴۱. ذهبی، شمس‌الدین ابی عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۲ ق)، میزان / لا عتد /، تحقیق علی محمد بجاوی، بیروت، دار المعرفة.
۴۲. _____ (۱۴۰۶ ق)، سیر أعلام النبلاء، چاپ چهارم، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۴۰۸ ق)، *روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۵. زبیدی، محب‌الدین ابو فیض محمد مرتضی (۱۹۹۴ م)، *تاج العروس*، بیروت، دار الفکر.
۴۶. زحیلی و هبة بن مصطفى (۱۴۲۲ ق)، *تفسير الوسيط*، دمشق، دار الفکر.
۴۷. — (۱۴۱۸ ق)، *التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج*، دار الفکر المعاصر، بیروت دمشق.
۴۸. زرکلی، خیرالدین بن محمود (۱۹۸۰ م)، *الاعلام*، بیروت، دار العلم للملایین.
۴۹. زمخشری، جار الله محمود (۱۴۰۷ ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت، دار الکتب العربی.
۵۰. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۵ ق)، *الدر المنثور*، جدّه، دارالمعرفة.
۵۱. — (۱۴۱۶ ق)، *تفسير الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للطبوعات.
۵۲. — (۱۴۲۱ ق)، *الحاوی للفتاوی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۵۳. — (بی‌تا)، *بغیة الوعاة في طبقات اللغویین والنحاة*، صیدا، المكتبة العصرية.
۵۴. صدوق، محمد بن بابویه قمی (بی‌تا)، *التوحید*، قم، جامعه مدرّسین.
۵۵. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی (۱۴۱۶ ق)، *الاحتجاج*، تحقیق ابراهیم بهادری و محمد هادی به، قم، انتشارات اسوه.
۵۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

۵۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۳ق)، *تاریخ الامم و الملوك*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۵۸. — (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان*، بیروت، دار الفکر.
۵۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرین*، تحقیق احمد حسینی، چاپ دوم، بی‌جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
۶۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (بی‌تا)، *تفسیر غریب القرآن الکَریم*، تحقیق محمدکاظم طریحی، قم، انتشارات زاهدی.
۶۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶۲. طبیب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *أطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
۶۳. عاملی، حرّ محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعة*، تحقیق مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۶۴. العاملی، بی‌نام (۱۴۲۱ق)، *الانتصار*، بیروت، دار السیره.
۶۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۶۶. عسقلانی، ابن حجر احمد بن علی (۱۳۹۰)، *لسان المیزان*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۷. — (بی‌تا)، *مقدمه فتح الباری شرح صحیح بخاری*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.
۶۸. عسکری، مرتضی (۱۴۱۳ق)، *عبدالله بن سبأ*، چاپ ششم، بی‌جا، نشر توحید.
۶۹. الغفار، عبدالرسول (بی‌تا)، *شبهة الغلو عند الشيعة*، بی‌جا، دار المحجة البيضاء.
۷۰. فتنی، محمدطاهر بن‌الهندی (بی‌تا)، *تذکره الموضوعات*، بی‌جا، بی‌نا.
۷۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ تحقیق: شیخ نصر هورینی (بی‌تا)، *القاموس المحيط*، بی‌جا، بی‌نا.
۷۲. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران، انتشارات الصدر.
۷۳. قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۴۱۸ق)، *محاسن التأویل*، تحقیق محمد

- باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷۴. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، قم، دار الکتب.
۷۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر، موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۶. _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
۷۷. کاشانی فتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
۷۸. کرمی حویزی، محمد (۱۴۰۲ق)، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، چاپخانه علمیه.
۷۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۸۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸۱. مختار اللیثی، سمیره (بی تا)، *جهاد الشیعه فی العصر العباسی* / *اول*، ایران، نشر بطحاء.
۸۲. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر المرآة غی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸۳. مرتضی، أبی القاسم علی بن الطاهر (۱۴۰۳ق)، *مالی شریف*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۸۴. مروتی، سهراب (۱۳۸۱)، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، رمز.
۸۵. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (بی تا)، *مروج الذهب*، بی جا، بی نا، نرم افزار الشامله.
۸۶. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.



۸۷. معروف الحسینی، هاشم (۱۳۹۸ ق)، *دراسات في الحديث و المحدثين*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۸۸. معری، ابوالعلاء أحمد بن عبدالله (۱۴۲۲ ق)، *رسالة الغفران*، تحقیق علی حسن فاعور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸۹. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۲ ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۹۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ ق)، *تفسیر القرآن المجید*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۱. منتظری، سید سعید رضا (۱۳۸۹ ش)؛ *زندیق و زندیق، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب*.
۹۲. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۹۳. المیدانی النیسابوری، أبو الفضل أحمد بن محمد (بی‌تا)، *مجمع الأمثال*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بیروت، دار المعرفه.
۹۴. واحدی، أبو الحسن علی بن احمد (۱۴۱۱ ق)، *أسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی السید زغلول، قاهره، بی‌نا.
۹۵. یوسفی الغروی، محمدهادی (۱۴۱۷ ق)، *موسوعة التاريخ الاسلامي*، قم، مؤسسه الهادی.