

سلمان پاک

نوشته لويى ماسينيون
ترجمه دکتر علی شريعتی

۲	مقدمه مترجم	•
۱۶	مقدمه دکتر عبدالرحمن بدرو	•
۲۱	آشنایی با لويى ماسينيون	•
۲۱	... زندگی	
۲۲	... آثار	
۲۲	... شخصیت	
۳۲	سرآغاز - مدائن و کوفه	•
۳۷	فصل یک - خلاصه شرح حال سلمان	•
۴۲	فصل دو - تحلیل «خبر سلمان»	•
۴۵	... حدیث «سلمان من أهل البيت»	
۴۸	... «کردید و نکردید»	
۵۱	فصل سه - وفات سلمان در مدائن	•
۵۷	... اسناد سلمانی	
۶۰	فصل چهار - نقش تاریخی سلمان	•
۶۹	... نتیجه	
۷۴	ضمیمه یک - پنج متن منتشر نشده	•
۸۰	ضمیمه دو: اطلاعاتی درباره مأخذ	•
۸۸	علامات	•

مقدمه‌ی مترجم

آنچه را سلمان می‌داند، اگر ابوذر می‌دانست کافر می‌شد.

«پیغمبر اسلام^۱

در سخن بشر، جمله‌ای بدین سرشاری و توانایی، به سختی می‌توان یافت.
یک سو ابوذر است؛ یار گرانی پیغمبر، که در «ملکوت آسمان‌ها، از زمین نامور
تر است.» و در سوی دیگر، سلمان. و در میان این دو، کلمه‌ای گران: «کفر»!
بسیار ساده‌لوحانه است اگر بگوییم که محمد می‌خواسته است بگوید چون
ابوذر اندیشه‌ای بلند و دلی بزرگ نداشته است، اسلام را آنچنان که پسند و
پذیرای وی است، بدو نمایاندیم؛ نه آنچنان که هست. چه، گذشته از آن که
چنین فربی شایسته‌ی مقام محمد نیست، بیان آشکارای آن از خردمندی و
مصلحت‌اندیشی عادی نیز به دور است.

پایگاه این سخن، برتر از این پندارهای است.

اجازه بدھید برای دست یافتن به این معنی، اندکی به جست‌وجو پردازیم.
ابتدا باید دو چیز را از یکدیگر باز شناسیم. یکی انسان را، و دیگری آنچه را انسان
بدان می‌اندیشد و آگاهی می‌باید. و به تعبیر علماء، عالم را و معلوم را.

نکته‌ی دیگر این که باید دو معنی «عمق» و «بعد» را از هم جدا کرد و به هر
یک، جدا اندیشید.

جانورانی هستند که دو بعد را بیشتر درنمی‌بایند. طول را و عرض را. خزندگان
چنین‌اند. ما سه بعد را از یک شیء درک می‌کنیم. هیچ دلیل منطقی وجود ندارد
که شماره‌ی ابعاد را در طبیعت، به سه بعد طول و عرض و ارتفاع، منحصر بدانیم.
به چه علت یک شیء، بیشتر از سه بعد ندارد؟ شاید شماره‌ی ابعاد یک شیء
متعدد باشد و شاید هم نیز بی‌نهایت. آری، بی‌نهایت. از هستی سخن
می‌گوییم، نه از عقل. ما از پنج روزنی به بیرون می‌نگریم. اگر روزنی‌هی دیگری
می‌بود، چیزهای دیگری نیز می‌دیدیم.

یک معنی (ایده) نیز ممکن است «عمیق» باشد؛ اماً یک بعدی. و بر عکس،
ممکن است «ساده» باشد؛ اماً چند بعدی.

^۱ «بحار»، ج ۸، در روایات مختلف.

این سخن مولوی، سخت «عمیق» است. اما یک «بعد» بیشتر ندارد:
 آب کم جو، تشنگی آور به دست
 تا بجوشد آبت از بالا و پست

آن که این سخن را می‌فهمد، یک معنی را دریافته. و آن که آن یک معنی را درنیابد، هیچ‌چیز دستگیرش نشده است. و چه بسا آن را نادرست و مسخره انگارد.

اما این سخن وی:

نی حدیث راه پرخون می‌کند
 قصه‌های عشق مجنون می‌کند

یک بعدش همان است که نی، داستان چویان خونین دل و تنها و غمگین را حکایت می‌کند، ناله‌هایش ناله‌های عشق است و بیانش بیان درد. اما در بعد دیگرش، نه نی‌ای در کار است و نه نی‌زنی و نه عشقی و نه خون دلی. داستان دیگری است. انسان است که ناله می‌کند. از اصل خویش دور مانده و به این خرابکده‌ی غربت افتاده و دلش به سوی موطن مألف در پرواز است. در این سو افلاطون است می‌اندیشد، در آن سو مجنون است می‌نالد.

حافظ خودمان، بهتر از شاعران دست دوم غزل نمی‌سراید. «سخن‌ش طرز سخن خواجه دارد.» و به روشی می‌توان دریافت که کلمات و تعبیرات در پنجه‌ی توانای سعدی، «استاد سخن»، رامترند. با این همه، حافظ کجا و سلمان و خواجه و حتی سعدی و فردوسی کجا. چرا؟ چون سخن حافظ چند لایه است و از طرف دیگر، آن که لایه‌ی رویینش را می‌بیند، نمی‌تواند لایه‌ی زیرینش را بر آن قیاس کند. چه، لایه‌ها با یکدیگر، نه تنها همانند نیستند، بلکه گاه به طریقی شگفتانگیز، از یکدیگر دور است و گاه نیز با هم متضاد.

درباره‌ی بیان حافظ، می‌توان سخنی را که هانری برگسون راجع به فلسفه‌ی دکارت می‌گوید گفت، که: «اثر وی همچون طبیعت است. هرچه در آن بیشتر فرو رویم و هر برش تازه‌ای که بدان دهیم، چیز تازه‌ای می‌یابیم^۱....»

به این سخن بیان‌دیشید که چه اندازه عادی گفته است و چه اندازه غیر عادی است: فرشته‌ای بودم و آدم مرا از «فردوس بربین، بدین دیر خراب‌آباد آورد.» و در این دیر خراب:

سایه‌ی طوبی و دلچویی حور و لب حوض
 به هوای سر کوی تو برفت از یادم

^۱ Rergson: La Philosophie P.3 Paris, 1993

از یک گوشه که بدين سخن می‌نگریم، انسان فروافتاده از بهشت را می‌بینیم که چشمش به زلف طرار و چشم دلشکاری افتاده و عشقی زورمند، آتش در پیرهنش زده و سخت پاگیرش ساخته است؛ آنچنان که گذشته‌اش را فراموش کرده و چنان در سر کوی زیبایی افسون‌گر و فریب‌کار گرفتار و خودباخته شده، که سایه‌ی طوبی و نوازش‌های حور و لب کوثر را، و آن فضای گلشن قدس را، همه از یاد برده است...

جامان را عوض می‌کنیم و از گوشه‌ی دیگری می‌بینیم، داستان دیگری می‌خوانیم؛ انسانی است از بهشت رانده، و در این بلاگاه پرمحنت افتاده، اینجا در آتش‌های گوناگون «امتحان» که شاهزاده‌ای ناپرورد تنعم را «بودا» می‌کند، گداخته شده و پخته و آبدیده و بلندپرواز گشته. مرغی که همواره آزوی بازگشت به آشیانه‌ی بلند و به فضای عالم قدس را، که از آنجا رانده شده بود، در سر داشت، دیگر امروز پرواز که می‌کند، از آشیانه‌ی اصلی‌اش برتر و بیشتر اوج می‌گیرد. نه ترسوست و نه طماع. نه از لهیب دوزخ بیم دارد و نه از نعیم بهشت به هوس می‌آید. ربانی است، عاشق خدا. خدا را می‌پرستد، به خاطر خدا و به خاطر پرستش. مزد نمی‌خواهد. می‌خواهد در آستانه‌ی او بمیرد تا در کنار او آرام گیرد. «همچو جان بی‌خنده و بی‌گریه» می‌شود و طبیعی است که سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض، همه را پاک فراموش می‌کند.

سخن‌شناسان خودمان، به این نکته اشاره کرده‌اند که گفته‌اند بیان هنرمندانه، آن است که در آن «یذهب ذهن السامع: ای مذهب ممکن^۱».

انسان‌ها نیز همچون معانی و همچون اشیاء و طبیعت، چنین‌اند. آندره ژید، نویسنده‌ی متفکر و نامور فرانسوی، مسلول شد و اطبا زندگی وی را بسیار کوتاه پیش‌بینی کردند.

رنگ‌ها، گرمی‌ها، و شگفتی‌های این جهان، او را نمی‌توانست سرگرم کند و نیرو بخشد. به معانی و مفاهیم آن جهان نیز چندان آشنایی و بستگی نداشت که از آنجا برای روح و اعصاب و جسم ناتوانش، توان و مایه گیرد. پاریس را با همه‌ی جلال و تنوع و تمدنش ترک گفت و به الجزایر رفت؛ سرزمین آفتاب و صحراء، آنجا که طبیعت کمتر با دستکاری‌های انسان مسخ شده است. آنجا به نبوغ خود برای دو چشمش، دو نگاه ساخت. دو نگاهی تازه، که بعدی تاره می‌توانند دید: در همه‌چیز، در قیافه‌ی خاک، میوه، جامه‌های طریف بلورین، جامه‌ای ضخیم گلین، در خوابی بر بستری حریر، در خوابی بر روی گندمزارها و علفها، در جاده‌های آراسته‌ای که با نورهای مهتابی، در خلوت روشن است و در جاده‌های پریچ‌وخرمی که در بطن کوهستانی بدوي و غریب، گم می‌شود...

^۱ گرچه این سخن در «مطول» تفتازانی برای کنایه آمده است، ولی اگر دامنه‌ی معنی آن را توسعه دهیم، به کار ما می‌آید.

وی آنچه را با این دو نگاه جدیدش، در همین زمین و آسمان خودمان، که هیچ‌چیز تازه به چشم ما نمی‌آید دیده، حکایت کرده است. نامی که بدان داده، برای ما مسلمانان، جالب است: «مائده‌های زمینی». و با این آیه از قرآن آغاز می‌شود: «... فاخراج به من الثمرات رزقاً لكم^۱ ...»

آندره ژید به ما می‌آموزد که برای یافتن بعدی، یا بعدهایی دیگر در این هستی، «بکوش تا عظمت در نگاه تو باشد. نه در آنچه بدان می‌نگری^۲.»

^۱ رک. به «مائده‌های زمینی» و «مائده‌های تازه»

Les Nusrritures Terrestres

Les Ncuvelles Nourritures

که به پارسی زیبایی، به وسیله‌ی آقای حسن هنرمندی ترجمه شده. این نام را تحت تأثیر سوره‌ی «مائده»، از این آیات گرفته است: «... هل یستطیع بربک آن بیزل علینا مائده من السماء...» (مائده، ۱۱۲) و «... ربنا أنزل علينا مائدة من السماء...» (مائده، ۱۱۴)

² گمان من بر این است که آندره ژید، که اساس اندیشه‌اش در مائدۀ‌های زمینی توجه به نعمات مادی و زیبایی‌های عینی و طبیعی و هوش‌ها و غرائز بشری است، در طفیان علیه تعالیم مسیحیت، که جوانی او را به قول خود وی در زنجیرهای درونی فراوانی به بند کشیده بود و علی‌رغم این تعالیم، به قرآن، که زیبایی‌ها و نعمت‌های مادی و طبیعی را می‌ستاید و به غرائز بشری فراوان می‌دهد، می‌گراید و اصطلاح «مائده‌های زمینی» را از آن گرفته است. وی بیزاری خود را از تعالیم و قیود اخلاقی زاهدانه‌ای که مسیحیت بر مؤمنان می‌نهد، و نیز اندوهی که ادب رمانیک می‌ستاید در سراسر مائدۀ‌های زمینی، آشکار کرده است:

«ادبیات ما، به خصوص ادبیات دوره‌ی رمانتیسم، اندوه را ستوده و انتشار داده است. آن هم نه اندوه فعال و گستاخی که آدمی را به پرافتخارترين کوشش‌ها برمی‌انگيزد. بلکه یک نوع حالت خمود روحی، که آن را مالیخولیا و سودا می‌نامیدند و بیش از اندازه پیشانی شاعر را پریده‌رنگ می‌ساخت و نگاهش را از اندوه می‌آگید. و در این امر «باب روز» و حلب دلها نیز دخالت داشت. شادی، مبتذل و نشانه‌ی تندرنستی ساده‌لوحانه و حیوانی جلوه می‌کرد و... اندوه، خاص روحانیت، و بنابراین نشانه‌ی عمق بود.» (مائده‌های زمینی، ص ۲۵۶) و درباره‌ی تعالیم زاهدانه‌ی مسیحیت می‌گوید:

«حکمت آنان؟... آه! حکمت آنان؛ بهتر است که بدان اهمیت زیادی ندهیم. حکمت آنان عبارت از آن است که هرچه کمتر زیست کنیم و به همه‌چیز بدگمان باشیم از همه‌چیز کناره بجوییم. اینان همانند برخی مادران خانواده‌اند که کودکان خود را با چنین سفارش‌هایی خرف و منگ می‌کنند:

- این قدر تند تاب نخور. رسماًن پاره می‌شود!

- زیر این درخت مرد، ممکن است رعد بیاید!

- روی علف‌ها منشین. لباست چرکین می‌شود!

- در این سن بایستی عاقل‌تر از این باشی!

- چند بار باید برای تو تکرار کرد!

- آرچ را روی میز نمی‌گذارند!

- این بچه تحمل ناپذیر است!

(مائده‌های تازه، ص ۲۶۶)

در این سخنان، فرار از قیود زاهدانه و گرایش به طبیعت، به خوبی نمودار است:

«پس من اگر طبیعت را خدا می‌نامم، برای سهولت بیشتر در کار است و نیز برای آن که این کار، عالمان دین را خشم‌گین می‌سازد. زیرا تو توجه داری که اینان چشم از طبیعت می‌بندند، یا هنگامی که آن را تماساً می‌کنند، نمی‌دانند چه گونه در آن غور و برسی کنند... ارابه‌ی جالیزکار، حقیقتی بیش از زیباترین دوره‌های تاریخی سیسرون را با خود می‌کشانند... ←

کارهای علمی لویی بروول^۱، جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی، در روشن کردن این مسأله که انسان‌ها نیز ممکن است چند بعدی باشند، کمک بسیار می‌کند. وی در آثار چندی که راجع به روح و مغز و منطق اقوام بعدی نگاشته است و ثمره‌ی مشاهدات و تجربیات عینی و علمی شخص خود اوست، به این نتیجه‌ی بسیار قابل تأمل می‌رسد که انسان‌ها را باید به متمدن، شکل تکامل‌یافته‌ی احساس و فهم غریزی و ابتدایی انسان‌های بدوى است. وی با مهارت شگفت‌انگیزی، نشان داده است که اساساً از نظر جامعه‌شناسی بشری، باید معتقد شد که انسان‌ها به دو دسته‌ی مجرزا تقسیم می‌شوند. ملاک این تقسیم‌بندی، نه خط است و نه تقسیم کار، نه ایجاد حس فردیت، نه زندگی زراعتی، و نه صنایع دستی. ملاک منطق است. هر یک از این دو گروه، دو منطق جداگانه دارد. بدوى برای این که دشمن خود را به خاک بنشاند، نیازی نمی‌بیند که او را بیابد. در غیبت او نیز می‌تواند او را با تیر بزند. تنها کافی است حضور وی را در نقطه‌ای که در تیررسیش باشد، فرض کند.

باید گفت متمدن دارای منطق است و تفکر بدوى و نگاه و شناخت وی، منطقی نیست. بلکه آن نیز منطقی است دیگر. نه ماقبل منطق ما، بلکه در کار منطق ما. بهتر است بنا به اصطلاح پارتو (Pareto)، جامعه‌شناس ایتالیایی، فرق گذاشت میان سه مفهوم منطقی (Logique)، ضد منطقی (Illogique)، و نامنطقی (Non-Logique). بسیاری از معانی در میان انسان‌های متمدن نیز هست که منطقی نیست. غیر منطقی نیز نیست. بلکه نامنطقی است به اصطلاح لویی بروول، منطبق بر منطق دیگر است. نیچه، نابغه‌ی بزرگ آلمانی، برای دفاع از یک اسب گاری، خود را فدا می‌کند و می‌میرد و این عمل شگفت‌انگیز او، در میان همه‌ی مردم جهان، فوق العاده قهرمانی و انسانی تلقی می‌شود و در عظمت آن کسی شک ندارد. اما در این هم باید کمی شک کند که این عمل، یعنی نابود شدن یک نابغه‌ی انسانی به خاطر حفظ یک رأس اسب، با حساب و مصلحت و عقل و منطق متمدن جور نیست؟

◀ در تاریخ طبیعی بدان که چه‌گونه آواری خدا را گوش کنی و بدین قناعت مکن که آن را گنج شنیده باشی. پرسش‌های دقیق را از خدا بکن و ناگزیرش کن تا به دقت به تو پاسخ دهد. به تماشا کردن خرسند مباش. بلکه بررسی کن و غور کن.» (مائده‌های تازه، ص ۲۷۹)

^۱ Louice Bruhl؛ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، صاحب آثار بسیار برجسته و مشهوری درباره‌ی بینش و افکار و عقاید جوامع بدوى. آثار مهم وی:

Mentalité Primitive ; Ame Privmitive ; Les Carnetes...

بهخصوص کتاب کوچک Les Carnets (دفترچه‌ها) که یادداشت‌های وی برای تهیه‌ی کتابی بوده است و پس از مرگش انتشار یافته، از جهت نظرات جدیدی که در این زمینه براز داشته، بسیار مهم است.

اسپنسر (Spencer)، مردم‌شناس معروف، در همین‌جا می‌گوید اقوام بدوى، ادراکاتى دارند که ما از آن‌ها محروميم: «یک روز در جزيره‌اي - که اولين اروپائي که پا بدان‌جا نهاده بود، من بودم، و حالات و عادات و رسوم و افكار و عقایدشان را تحقیق می‌کردم - خدمتگزار بومي من آمد و به رسم قبیله، در برابرم زانو زد و در حالی که آثار غم و همدردی شدیدی در چشمها و حرکاتش نمودار بود، خبر فوت مادرم را به من داد و تسلیت گفت. من یکه‌ای خوردم. ولی بلافاصله منتقل شدم که چنین چيزی ممکن نیست. چه، تنها ارتباط این جزیره به خارج، همان قایق موتوری‌ای است که هفته‌ای یک بار می‌آید و مایحتاج مرا می‌آورد و نامه‌های مرا می‌دهد و می‌گیرد و این بومی، نه سواد دارد و زبان دیگری را می‌فهمد و نه با دنیای خارج، آن هم ملت من و خانواده‌ی من، ارتباط دارد. از او ظاهراً سپاس‌گزاری کردم و خود را نیمه‌غمگین نشان دادم و او با چالاکی تمام، از برابرم برخاست و رفت در چندین قدمی من، به شکل خاصی که در آنجا علامت سوگواری و عزا بود، رو به جهت مشخصی نشست و سکوت کرد و من پس از چند دقیقه‌ای ماجرا را فراموش کردم. چند روز بعد، در میان نامه‌هایی که قایق مخصوص من آورده بود، تلگرافی بود که خبر مرگ مادرم را در همان روزی که خدمتگزار من اعلام کرده بود، اطلاع می‌داد!^۱

گسترش وسیع ادراک عقلی در تمدن پیچیده و فشرده‌ی کنونی، جا را برای نمو و فعالیت ادراک غیر عقلی انسان - که به شهادت تاریخ علم و سرگذشت افکار و عقاید گذشته، قدرت فراوانی داشته است - تنگ کرده و انسان امروز، با دور شدن از طبیعت و اعتزال در حصارهای ضخیم و بلند صنعت، علم و روابط پیچیده و سردرگم اجتماعی و تقسیم بیمارگونه و صرع‌اور کار، و انحصار فعالیت‌های معنوی به قوای دماغی، استعدادی را که در درک و فهم یک نوع از مفاهیم و معانی خاص داشته است، از دست داده و یا لاقل در او بسیار ضعیف گشته است.

بنا به اصطلاح دانیل باره^۲، نویسنده‌ی فرانسوی، صاحب آن جمله‌ی سخت زیبا و جان‌دار «روشن‌فکران کسانی‌اند که فطرت را از دست داده‌اند، بی آن که بتوانند شعور را جانشین آن کنند»، خیلی «نیمه‌روشن‌فکرانه» خواهد بود اگر بدون اطلاع کافی و بررسی عمیقانه، تنها با شانه بالا انداختن و خم احمقانه به ابرو دادن، همه‌ی عقاید و تجربیات غیر علمی قدمای و کلیه‌ی آثار شگفت‌انگیز و اسرارآمیزی را که به نام علوم غریبه وجود دارد، به دور اندازیم و بدان نیاندیشیم.

^۱ این داستان را در درس آقای آرن (Aron) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سورن، از ایشان شنیدم.

^۲ D. Barès؛ رک. به مجله‌ی Argument، چاپ فرانسته، در شماره‌ی Interllectuel، و مقاله‌ی «به کجا تکیه کنیم» به قلم این‌جانب در جمله‌ی پارسی، چاپ پاریس.

اختلاف زاویه‌ی دید و جهت بینش، نه تنها در افراد هست، بلکه در ملت‌ها و نژادها نیز وجود دارد. نیکلسوون می‌گوید: هنر و ادب سامی، به جزئیات و واحدها متوجه است و هنر و ادب آریایی، به کلیات و پیکره‌ها. سامی‌ها درخت را می‌بینند. جنگل را نمی‌بینند. نظریه‌ی اتمیست که آفای گیب در زمینه‌ی طرز دید اسلامی بیان داشته است، متوجه همین نکته است^۱. و از این روست که می‌بینیم معانی و بیان و بدیع و نقدالشعر عرب، همه متوجه کلمات، تشبیهات، تعبیرات، کنایات، مجازات، و... است. کمرتر یک اثر را به طور کلی می‌رسند. آن‌همه که در فصاحت و بلاغت قرآن، مفسران گفته‌اند، غالباً راجع به جزئیات است. مثلًا سبک پرورش و پرداخت داستان یوسف در قرآن، و زیبایی و هنری که در آن است، و یا تمام پیکره‌ی قرآن به عنوان یک اثر پیوسته‌ی مراد و مقصود، کمرتر بررسی شده است و به تبع، از همین روش خردمندی ما، آثار ادبی خود را در فارسی نیز به خوبی نتوانسته‌ایم بشناسیم. چه، اگر این آثار را در جامه‌ی کلی‌اش نقد می‌کردیم، شاید می‌دیدیم که مثلًا گلستان سعدی، ساختمانی با آجرهای زرین، تا چه حد انحراف دارد و کجی‌ها و زشتی‌هایش کجاست و متنوی معنوی، که با آجرها و مصالح ساختمانی متوسطی بنا شده است، تا چه اندازه بنایی استوار و درست و به‌کارآمد است.

نکته‌ی دیگری که باید یادآوری کرد، این است که اختلاف زاویه‌ی دید، و نیز اختلاف ابعاد معانی و اشیاء در افراد، و نیز در اجتماعات مختلف، مختلف است. زمان نیز خود عامل توانایی در تغییر این زوایا و ابهاد به شمار می‌آید. بنابراین، تعدد و تکثر را نه تنها باید در عرض پذیرفت، بلکه در طول نیز باید در نظر گرفت. همان که در روش‌شناسی علمی از آن به روش *Anachronique* و *Diachronique* تعبیر می‌کنند:

زمان نه تنها زوایای دید، ابعاد ادراک و احساس را تغییر می‌دهد، بلکه ارزش‌ها، سلیقه‌ها، حساسیت‌ها و ذائقه‌ها و شامه‌ها را نیز بی‌رحمانه می‌کشد و می‌زایاند و از این رو، نه تنها جهان عناصر، بلکه با سر انگشت توانا و خستگی‌شناس زمان، عالم ارواح و افکار و عواطف نیز محل کون و فساد دائمی است.

تاریخ اسلام و مذاهب بسیار متعددی که در دامن آن زاییده شده است و هر روز نیز زاییده می‌شود (گرچه در زمان معاصر، اختلافات مذهبی جدیدی که در متن جامعه‌های اسلامی روی می‌دهد، به علیٰ که در اینجا نمی‌توان برشمرد، به اسامی مشخصی خوانده نمی‌شود) برای اندیشه‌هایی که تنها راه راسته (نه

^۱ A.H.R. Gruib؛ رک. ترجمه‌ی فرانسوی کتاب کوچک، ولی پرمغزش، به نام «گرایش‌های نوین در اسلام» (Les Tendances Modernes de l'Islam)

راست) را در می‌یابند و فقط آنچه را مسطح است، عریان و صریح می‌بینند، بسیار شگفتانگیز است.

آنچه که در تاریخ اسلام می‌بینیم، تشیع (مقصود، همه‌ی مکاتب مختلف تشیع است). درست است که از نظر سیاسی زاییده‌ی اختلاف بر سر یک مسأله‌ی سیاسی، یعنی طرفداری علی برای احرار زمامداری بوده است، ولی از نظر جامعه‌شناسی، موضوع بسیار پیچیده‌تر از آن است. چنین می‌نمایاند که از همان آغاز اختلاف، دیدها و فهم ابعاد مختلف کلام وحی، یا پایه‌ای اختلافات پیشوايان اسلام اسمامي مذهبی را - که دنباله‌اش در طول زمان کشیده می‌شود و از هر پی‌جستی شاخه‌های متعددتری می‌روید - گذاشته است.

گفته‌هایی از قبیل «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلائق»، یا «کلم الناس علی قدر عقولهم» و آنهمه روایاتی که صراحت دارد که قرآن دارای چند بطن است و هر بطن آن دارای چند بطن است و...، نشانه‌های آن است که پیشوايان اسلام، شناخت درستی نسبت به تعدد ابعاد در ادراک و نیز در اشیاء و معانی داشته‌اند.

یک چنین بافت درهم و چند لایه‌ای که فکر اسلامی دارد، بدان این مزیت را بخشیده است که در طول زمان، با همه‌ی دگرگونی‌ها و زیر و زبرهایش، و علی‌رغم تغییر در علم، در ذوق، در روحیه و در ارزش‌ها، وی می‌تواند یک بطن خود را در برابر هر زمانی باز کند و یک بعد از معانی‌اش را نشان دهد.

مطالعه‌ی مذاهب مختلف اسلامی، کامل‌اً می‌نمایاند که چه‌گونه دانشمندان گوناگون، که هر یک نسبت به دیگری در دورترین فاصله‌های فکری و اعتقادی بوده است و حتی روش‌های متناقض با دیگری داشته است، همه به راحتی توانسته‌اند احتیاجات معنوی و فکری و اخلاقی خود را با قرآن برآورده کنند.

بررسی «زبان» اسلام، این احساس را در آمده به وجود می‌آورد که در زیر ظاهری که به چشم‌های یک‌بعدی می‌آید، طبقات متراکم و متعددی وجود دارد که برای دیدن آنها، باید نگاه‌های دیگری داشت و شاید آنچه در اسلام، عرفان نام دارد - صرف‌نظر از کجی‌هایی که در میان برخی از عرفان هست - عبارت باشد از کوششی که تیزبینان و ژرفنگران، خواسته‌اند رویه‌ها را بشکافند و به اندرون اسرارآمیز و ثروتمند کلمات و تعبیرات و اشارات پا گذارند و به اصطلاح، سمبیل‌ها را (گرچه آنچه من بعداً می‌گیرم، با سمبیل و سمبیلیزه، یعنی مدلول سمبیل، فرق دارد. چه، سمبیل تنها علامت است و خود مستقلًا واقعیت یا حقیقت ندارد.) کنار زنند و در ماورای آن، به افق‌های تازه و سرزمین‌های بدیع برسند.

نمای، یکی از آن نمونه‌های چندبعدی است. فقیه، یک رویه‌ی آن را می‌بیند، جامعه‌شناس رویه‌ی دیگر آن را، روان‌شناس رویه‌ی دیگر آن را، و عارف رویه‌ی

دیگر آن را. این جاست که مولوی، در حسرت از این که برایش میسر نشده است که آن بعد پنهان‌تر نماز را احساس کند، این جمله‌ی سخت زیبا را با افسوس می‌گوید که:

«... و چون نماز عشق میسر نشد، به نماز عشاء پرداختیم.»

از این جاست که می‌توان گفت تصادفی نیست که زبان همه‌ی ادیان، و به خصوص اسلام، سمبیلیک است. و این، حقیقتی است بسیار بزرگ و در خور تعقل.

مسئله‌ی مهم و عجیب «متشابهات» در قرآن، که آن همه مفسران را گرفتار کرده، به روشنی حکایت از این دارد که اسلام، «عمداً» بسیاری از معانی را که همه درنمی‌یابند، و یا در یک زمان همه یا اکثر درنمی‌یافته‌اند، در «بطن»‌های چندتوی بیان اعجاز‌آمیزی پنهان کرده است تا هنگامی که در طول زمان، سیر کمال، انسان را به سرحدی برساند که از نظر فکری، احساسی، یا علمی، آن مفاهیم را بتواند دریابد، کشف شود و در دسترس ادراکات فرار گیرد.

بسیاری از دانشمندان پیشین اسلامی، خود گرچه همه‌ی وجوده مختلف آیات متتشابه را درنمی‌یافته‌اند، ولی از حکمت وضع این آیات، و اختلاف «متشابهات» با «محکمات» و حتی روحان آنها بر این‌ها، آگاهی صریح داشته‌اند. چنان که مجاهد می‌گوید: «المحکم ما لم يتشبه معناه و المتشابه ما الشبيه معانیه» که به صراحة می‌گوید که متتشابه، سخنی است دارای ابعاد (معانی) متعدد، و از این رو، با سختی که ایهام یا کنایه دارد، و یا سمبیلیک (رمزی) است، فرق دارد. و نیز جبائی می‌گوید: «المحکم ما لا يتحمل الا وجهاً و المتشابه يتحمل وجهين فصاعداً»^۱

اگر ادب علمی به من اجازه‌ی ابراز نظریه‌ای در تاریخ اسلام بدهد، می‌توانم بگویم که اختلاف اصلی مذاهب را در اسلام - که ثمره‌ی طبیعی و منطقی اختلاف اصلی در درک‌ها و مشرب‌های «افراد»، «اقوام»، و «ازمنه» است - پیغمبر و کتابش، خود به عمد، پایه‌گذاری کرده‌اند و بذرهای این کشته‌های گوناگون و رنگارنگ را به دست خود، در مزارع افکار و ارواح افشا نده‌اند.

اگر احادیث را، که تاکنون از نظر موضوع و یا میزان استحکام و اعتقاد سلسله‌ی اسناد طبقه‌بندی می‌کرده‌اند، حدیث‌شناسان از نظر عمق و ارزش فکری و غنای معنوی آن طبقه‌بندی کنند، شاید به این نتیجه‌ی علمی پرارزش برسیم که هر یک از این طبقات احادیث، به یک دسته‌ی خاص از صحابه (راویان مباشر) ارتباط می‌یابد و به روشنی نشان داده می‌شود که احادیثی که امثالاً از

^۱ رک. به کتاب «متشابه القرآن و مختلفه» از ابن‌شهرآشوب، چاپ شرکت طبع کتاب، تهران، ۱۳۲۸ ه.ق. به خصوص توضیحات بسیار مفید آقای شهرستانی از ص ۲۸۷ به بعد.

طريق ابوهريره رسيده است، با آنچه سلمان و ابن مسعود نقل مى کنند، همسطح نیست؛ و گذشته از آن، بسياري از مسائل را با بسياري از کسان در ميان نمی گذاشته‌اند و حتی مى کوشیده‌اند تا بعضی را از آن بی خبر بگذارند و كنجکاوی آنان را در فهم برخی از معانی، به طرق مختلفی تضعیف کنند، يا رسمآ آن را محکوم سازند، و بدین ترتیب، يك درجه‌بندی دقیقی از اصحاب می‌توان کرد که به کار تاریخ می‌آید. با این زمینه‌ها، می‌توان گفت که نهضت تشیع، صرف نظر از جنبه‌ی سیاسی و اخلاقی آن که بسیار باشکوه است، عبارت بوده است از کوشش برای درست یافتن به ابعاد پنهانی مفاهیم و تعالیم اسلامی، و بسنده نکردن به «محکمات» و نایستادن در برابر بعد ظاهری و رویی و به تعبیر خود آنان، کشف سرّ و سرّ سرّ.«

و اما آنچه ممکن است خواننده را در تصدیق این نظر، که «بذر اختلافات را اسلام، عمدآ، خود پراکنده است.» مردد کند، این است که کلمه‌ی «اختلاف» شوم است و زننده، در حالی که اسلام، به اصطلاح مرحوم کاشف الغطاء، پیام‌آور «کلمه‌ی توحید است و نیز توحید کلمه.» و همواره به اعتقاد به يك ریسمان واحد می‌خواند و کسانی را که «عشق عصای مسلمین» می‌کنند، خیانت‌گر می‌شمارد. آری؛ ولی این‌ها همه معنای‌ای است که در قاموس سیاست وجود دارد و در سیاست، درست است. اما در عالم افکار و عقاید، و نیز در جامعه و زمان اتحاد و اتفاق، تقدس خود را از دست می‌دهد و زشت و زیان‌آور می‌شود.

اتحاد و اشتراك در درک و عقیده و جهت آرامش و سکون می‌آورد و هرگاه جامعه‌ای بدین حالت افتاد، به مرگ نزدیک می‌شود. چه، زندگی جنبش است و جنبش را آتش‌های (اگر نگوییم مقدس) ضروری تناقضات و اختلافات گرم نگه می‌دارد. چرا استبداد (فردی، گروهی، یا حزبی)، علی‌رغم کوشش‌های به‌چشم‌خور اولیه، جامعه را به رخوت و انجماد می‌کشاند؟ چرا آن‌جاها که آزادی افکار نیست و اندیشه‌ها با هم تصادم ندارند، فکر می‌میرد و اندیشه‌ای که در میدان با رقیبی گلاوبز نمی‌شود و به مانعی برنمی‌خورد، خود از رفتن باز می‌ماند و تباہ می‌شود؟

سه‌پایه‌ی دیالكتیک^۱ - گرچه بدان‌همه انطباقات تصنیعی‌ای که برخی مارکسیست‌های خشک از آن می‌کنند باور نداریم - عالمانه نشان می‌دهد که هر لحظه که تناقض، صحنه‌ی طبیعت و یا جامعه را ترک می‌کند، بلا فاصله مرگ پا به درون می‌گذارد، و این گویی ترجمه‌ی این دو آیه‌ی قرآن است که برای يك جامعه‌شناس، به حد شگفت‌انگیزی شورانگیز است:

^۱ Triade du dialectique: Thèse, Antithèse, Synthèse.

«لولا دفع الناس بعضیم ببعض، لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر
فیها اسم اللہ...» (۴۱/۲۲) و «لو شاء رّبّ لجعل الناس امة واحدة و لايزالون
مختلفين الا من رحم ربک و لذلک خلقم^۱» (هود، ۱۲۱)

بنا بر آنچه ناموس قطعی و سنت لایتغیر تحول و انقلاب ارزش‌ها و نیروزای عقاید است، آن‌همه پیشرفت فکری و علمی‌ای که در سه چهار قرن اول اسلام داشتیم، معلول وجود آن‌همه تناقضات فکری و تصادمات اعتقادی بود و آن‌همه انحطاطی که از آن پس (از زمان سلطه‌ی ترکان و اوج تعصبات مذهبی) گرفتارش شدیم، معلول تسلط یک «فکر»، یک «مذهب» و یک جهت سیاسی واحد و تخفیف برخوردها و جنگ‌های عقیده‌ای بود. چنان که بر عکس اروپایی که در اتفاق و اتحاد فکری و علمی قرون وسطی جان می‌داد، با طلوع رنسانس، تناقضات و کشمکش‌ها در آن بالا گرفت و شعله‌های مقدس در هم افتاد و آن یخ‌ها و انجمادهای خفقان‌آور شکست و تا بدین‌جا دریاهای اندیشه و شناخت جوش کرد و دامن گسترد.

این که در اسلام، سازمان روحانیت (Eglice)، به معنی مسیحی آن وجود ندارد، و تولیت‌های فکری و اعتقادی را در مذهب حذف کرده و بر خلاف مسیحیت، کسانی را به عنوان صاحبان وسائل آمرزش و شواری تعیین اصول اعتقادی و... وجود ندارد و حتی به طوری که بسیاری از علمای بزرگ، به صراحت گفته‌اند که تقليد در اعتقادات، «نجس» است، برای مجال دادن به آزادی استنباط و ابراز عقاید است تا سلسله‌مراتب اداری عقیده را به بند نکشد و بخش‌نامه‌های اندیشه‌کش شراره‌های نبوغ را نمیراند و به قول جامعه‌شناسان، تحرک (Mouvement) به تحجر و انتظام و ثبوت (Institution) بدل نگردد و به طور کلی، هدف عدم تمرکز (Descentralisation) افکار و آراء و بینش‌ها و روش‌های است. پیداست که این تمرکز، با اتحاد و اتفاق سیاسی روحانیون بر سر مسائل حیاتی جامعه، که بسیار لازم و منطقی است، فرق دارد.

این ناموس قطعی و سنت لایتغیر حیات است که برای رفتن به کمال، باید دست و پا زد و به در و دیوار کویید و حرکت کرد، ولو حرکت‌های بیهوده و در آغاز عبت و حتی زیان‌بخش. چه، کودک برای این که با یک حرکت منطقی بیان کند که گرسنه است، هزاران گونه دست و پا می‌زند، حرکت می‌کند و اطوار نشان می‌دهد و هر بار از شماره‌ی حرکات و اطوار عبیش می‌کاهد تا رفته رفته به

^۱ «اگر خدا مردم را به دست یکدیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها، بیعه‌ها، معبدها، و مسجدها، که در آن نام خدا یاد می‌شود، ویران شده بود.» و «اگر پروردگارت می‌خواست، مردم را امتنی یگانه کرده بود. ولی همواره در اختلاف خواهند بود، مگر کسی که خدا بر او رحم کرد، و برای همین مقصود، آنان را آفرید.» اگر چنان که برخی از مفسران گفته‌اند، ضمیر «ذلک» به اختلاف برمی‌گردد، معنی از نظر علمی، تا بی‌نهایت اوج می‌گیرد.

حرکت منطقی مفید می‌رسد و این یک سنت طبیعی برای رسیدن به هر حرکت، هر فکر، هر اعتقاد منطقی و حقیقی است.

آنچه که در اسلام شایان تأمل است، این است که وی توانسته است ارزش‌ها، اندیشه‌ها، و احساس‌های گوناگون را با مهارتی اعجازآمیز، طوری پر «بطن» و چند بعدی بیان کند و سخنان خود را در لایه‌های گوناگونی - که هر یک در برابر چشم کسی یا چشم جامعه‌ای و یا در برابر چشم دوره‌ای باز می‌شود - پیچیده است تا بتواند در مسیر متغیر جامعه‌های متغیر انسان‌های متفاوت و متغیر، حیات و خلود خود را نگاه دارد و از ضریبه‌های مؤیب این سیل‌های بنیان‌کن تاریخ در امان ماند و حتی گذشت زمان آن را نه تنها فرسوده نسازد و نساید، بلکه صیقل دهد و درخشندگی بخشد و بدین طریق، ادعای ثبوت و جاویدانی اسلام، نه تنها با اصل مسلم تغییر و تحول دائمی همه‌چیز مغایر نیست، بلکه آن را خود تشدید می‌کند و به استقبال می‌آید.

بررسی اسلام با این «دید»، منظره را به کلی در پیش چشم ما عوض می‌کند و زوایای پنهانی بسیار را روشن می‌نماید و خیل تناقضات و مشکلاتی را که امروز بر سر اندیشه‌های ما تاخته است، پراکنده می‌سازد.

برای رسیدن به این دیدگاه بلند و مشرف بر عادتها و رسمها و زمانها و ملت‌ها، باید یک راست به سراغ قرآن و تاریخ رفت؛ چه، قرآن مغز اسلام؛ و تاریخ اسلام، زندگی وی است. برای شناخت یک فرد، شناخت «اندیشه» و «حیات» وی اولین و مهمترین قدم است. چه‌گونه می‌توان مدعی بود که انسانی را می‌شناسیم، در حالی که نه از اندیشه‌ی او آگاهی دقیق داریم و نه از شرح حال و تحولات و تصادماتی که با حوادث داشته و رنگ‌هایی که گرفته و سرزمین‌هایی که رفته و آنچه را از دست داده یا به دست آورده است.

شگفت‌آور است که مطالعه‌ی این هر دو، در حوزه‌های اسلامی رسمیت ندارد. نه تفسیر جزء موارد درسی طلاق و یا مستقیماً و مستقلأً مطرح محافل علمی است، و نه تاریخ اسلام.

ماخذ و منابع سرشاری که به نام تاریخ در دست داریم، به معنی علمی کلمه، تاریخ نیست. بلکه مواد و مصالح تاریخ است که باید با روح علمی و منطق جدید و روش دقیق و فنی علم تاریخ، از آن بنایی مستحکم و درست ساخته شود و از آن میان، روح تاریخ اسلامی، و بالنتیجه، روحیه‌ی اسلام و توانایی و استعداد وی نمودار شود و جایگاه آن در سلسله‌ی ممتد حیات بشری و تحولات و تبدلات تمدن‌های گوناگون و حیات و ممات ادیان و افکار و نهضت‌ها و گرایش‌های انسانی مشخص گردد.

کتاب حاضر، «سلمان پاک و شکوفه‌های معنویت در ایران»، بیشتر از آن رو باید مورد توجه قرار گیرد که می‌تواند برای تحقیق در یک مسأله‌ی تاریخی، سرمشق به شمار آید. شک نیست که نبودن کتابی جامع و درست به فارسی، درباره‌ی سلمان، اوّلین قهرمان ایرانی اسلام و پیش‌قدم تشیع، از انحطاط فکری و اخلاقی شگفت‌انگیز ما حکایت می‌کند. ولی مقصود اصلی نگارنده از ترجمه‌ی آن، بیش‌تر این بوده است که فن تحقیق را در مسأله‌ی پیچیده‌ای ماننده سیره‌ی سلمان، که مخلوطی از افسانه و حقیقت است و در میان آن همه اساطیر، به دشواری بدان‌چه واقعیت دارد می‌توان دست یافت و با دقت نظر و استقراء کامل و عدم تعصب و بینظری مطلق در تحقیق و وسعت اطلاع بر همه‌ی اطراف و جوانب و تعقیب منطقی مسائل و وقایع و توجه به کلیت موضوع و ارتباط آن با بسیاری از امور دیگر، که هر یک از راهی و به شکلی با آن پیوند می‌یابد و وسوس مقدسی که خاص محققان بزرگ است و تواضع زیبایی که نشانه‌ی علم است و شکهای عالمانه و دیر یقینی‌های پسندیده‌ای که لازمه‌ی کار دقیق علمی است، در یک چنین کاری نشان داده شود. چه، نویسنده‌ی کتاب، لویی ماسینیون، مثل اعلای این همه بود. گذشته از آن که درجات رفیعی که در اخلاق و انسانیت طی کرده بود، چهره‌اش را تجلی‌گاه همان تقدسی ساخته بود که ما شرقی‌ها، و به خصوص مسلمان‌ها، در چهره‌ی یک عالم حقیقی سراغ می‌کنیم.

هر گاه او را می‌دیدیم که با آن همه عظمت و شهرت کمنظیری که در سراسر جهان داشت، تواضع خارج از اندازه‌اش کوچک‌ترین شاگردانش را شرم‌سار می‌ساخت؛ و با همه‌ی ضعف و سال‌خورده‌گی، یکشنبه‌ها را با دستی و دامنی پر از میوه و شیرینی، خود به سراغ زندانیان مسیمان زندان «فرن»، در دو فرسخی پاریس، می‌رفت و از آن اسرای غریب و مرد الجزایری دیدار می‌کرد و آنان را در جنگ علیه «کشور خودش» تشویق می‌نمود و همواره نگران سرنوشت ملت‌های ضعیف مسلمان بود و قلم توانایش، هم‌جون شمشیر قهرمانان صدر اسلام، در برابر اتهامات کشیشان و سیاست‌گران مغرض غربی، از حقیقت اسلام و حیثیت شرق دفاع می‌کرد و تحقیقات علمی، چشم‌ش را در برابر ستم‌ها و پریشانی‌ها کور، و گوشش را در میان ناله‌های مظلوم کر نمی‌ساخت و کتاب را وسیله‌ی پس‌زدن‌ها و نامردی‌های آبرومندانه نمی‌کرد و به علم و آزادی و سرمایه‌های معنوی انسانی، آن همه دلبستگی داشت، در او به واقع می‌یافتیم که:

الدھر فی ساعۃ و الارض فی الدار

ترجمه‌ی این کتاب را، که نام اصلی‌اش:

Salmân Pâk et les Prémices^۱ spirituelles de l'Islam Iranien (publication de la Société des Etudes Iraniennes. N7 Paris - 1033

است، با ترجمه‌ی عربی آن به قلم آقای دکتر عبدالرحمن بدوى، نویسنده‌ی متفکر و توانا، که در مجموعه‌ای به نام «شخصیات قلقلة فی الاسلام» آن را چاپ کرده است، مطابقت کرده‌ام.^۲ ترجمه‌ی نصوص عربی را که در متن کتاب، به وسیله‌ی آقای ماسینیون به فرانسه ترجمه شده است، مستقیماً از خود عربی ترجمه کرده‌ام تا دو واسطه در میان نیاید. و اضافاتی که آن مرحوم، هنگام ترجمه کتاب به عربی در دسترس آقای بدوى گذاشته است، در ترجمه‌ی فارسی نیز آورده‌ام.

به هر حال، آنچه هست، گذشته از جنبه‌های علمی آن، کوششی است در شناساندن قهرمانان تاریخ ما به این روزگار زیون‌آفرین، و به نسل پوچ و پوکی که می‌پرورند. قهرمانانی که به گفته‌ی پیغمبر: زهاد شب‌اند و شیران روز.

مشهد - آذر ماه ۱۳۴۳

Prémices^۱ به معنی «نوبت» است. یعنی اوّلین میوه یا مزروع، که من «شکوفه» ترجمه کرده‌ام. زیرا در این عبارت، همان معنی را می‌رساند و از آن زیباتر و معنوی‌تر می‌نماید.

^۲ نسخه‌ی این کتاب را آقای نورانی، دوست دانش‌مندم، در اختیار این جانب گذاشته‌اند و یافتن چنین کتابی در این شهر بی‌کتاب، نعمتی است سزاوار سپاس.

مقدمه

از دکتر عبدالرحمن بدوى

آقای دکتر عبدالرحمن بدوى، نویسنده‌ی نوآندیش و عمیق مصری، کتابی دارد به نام «شخصیات قلقلة فی الاسلام» (شخصیات نا آرام در اسلام) که در آن، چهار مبحث مربوط به سه شخصیت فوق العاده اسلام را جمع و ترجمه کرده، و آن مباحث، بدین ترتیب است:

۱. لوی ماسینیون: همین کتاب که به عربی آن را «سلمان الفارسی و البواکیر الروحیة للإسلام فی ایران» ترجمه کرده است، با تعديلات و زیاداتی که استاد ماسینیون هنگام ترجمه‌ی آن، در اختیار وی گذارد است.

۲. لوی ماسینیون: «تحقيق درباره‌ی منحنی شخصی یک زندگی؛ در مورد حلاج، صوفی شهید اسلام» در مجله‌ی «خدای زنده»، شماره‌ی ۴، سال ۱۹۴۵: «دراسة عن المنحنی الشخصی لحياة حالة الحلاج الشهید الصوفي فی الاسلام» فی مجلة «الله حی»...

Lius Massingnon: "Etude sur une courbe personnelle de vie: la cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam" in Dieu Vivant. N.4 1945

۳. هنری کوربان: «السهرودی الحلبي (المتوفى سنة ۱۱۹۱م)، مؤسس المذهب الاشرافي» (نشرات جماعة الدراسات الايرانية، رقم ۱۶، باریس، سنة ۱۹۳۹)

Henry Corbin: Suhrawardi d'Alep (t1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqi) Publication de la Société des Etudes Iraniennes; n.19 Praris 1939.

۴. السهرودی: «آواز پر جبرئیل» ترجمه از فارسی به عربی: «رسالة اصوات اجنحة جبرائيل» به وسیله‌ی پل کروس. در اینجا دکتر عبدالرحمن بدوى، شرح فارسی آن، و فصلی از مقدمه‌ی پل کروس و هانری کوربان را که در «مجله‌ی آسیایی» شماره‌ی ژوئیه - سپتامبر ۱۹۳۵، ص ۷۲-۱، درج شده، ترجمه کرده است.

Le bruisement de l'aile de Gabrial, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus. In Journal Asiatique.

بر این کتاب، که شماره‌ی ۲ از سلسله‌ی «دراسات اسلامیة»، و به سال ۱۹۴۶، به وسیله‌ی «مکتبة النهضة المصرية» در قاهره منتشر شده است، مقدمه‌ای دارد که در اینجا می‌آورم. زیرا هم مستقیماً مقدمه‌ایست از یک منفکر نای بر همین کتاب حاضر، و به کار خواننده می‌آید؛ و هم نظر وی درباره‌ی نه تنها سهم سلمان، بلکه سهم «ملت سلمان» نیز در کار ساختمان یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌های بشری معلوم می‌شود. و از همه بالاتر، این حقیقت پراج و باشکوه، که متأسفانه امروز ما از آن محرومیم، نمودار می‌گردد که علم تا چه حد آدمی را از بیماری‌های اندیشه‌کش تعصب و کوتاه‌بینی و خودپرستی شفا می‌بخشد.

هنگام آن فرا رسیده است که در اعماق حیات معنوی اسلام فرو رویم؛ حیاتی که در کسانی تجسم یافته است که دامن طوفان زنده و کوینده را بر آن گستردند و سطح ساده و راسته را شکافتند و به درون سخت و انباشته از تناقضات، پا نهادند.

اینان، در این گذار، بیش از آنچه حکایت‌گران نفوس سرشار خوبشتن باشند، تجسم‌بخش کشش‌ها و کوشش‌های عامی بودند که امواج نیرومند و چالاک آن امتی را که بدان باور داشته است، کران تا کران، فرا پوشیده و بهویژه، گروه‌های جوشنده و تپش‌دار این امت را در خوش غرقه ساخته است. و از این رو، گفت‌وگو از این شخصیت‌ها، خود گفت‌وگو از گرایش‌های مشترکی است که در میان گروه‌های کمال یافته و خودآگاه این امت وجود دارد.

دین زنده و راستین، حقیقتی است که در بینش نوگرا و متتطور امتی که بدان پایبند است، تحقق می‌یابد و آیت باروری است که به تناسب، گذرگاه زمان‌ها و سرنشت نژادهایی که این امت را ترکیب کرده‌اند، در صورت‌های جوشان و متعددی جای می‌گیرد. از این‌جاست که هر دینی رمزی است؛ رمزی که تا بی‌نهایت، تفسیرات گونه‌گون می‌پذیرد و هر تفسیری از تفسیری دیگر، تا سرحد تناقض فاصله می‌گیرد. دینی که خود را چنین می‌نماید که ناموسی است یکسره آشکار، سراپا تمام، و همه‌ی زوایایش پیدا و در پیش همه‌ی نسل‌ها و عصرها، دلش را سفره می‌کند و هر چه دارد بیرون می‌ریزد، دینی است در گذرگاه مرگی عاجل، و یا پذیرای تحجری سریع. و این هر دو، در پایان کار برابرند.

تفسیرات این «رمز» هرچه گوناگون‌تر باشد و این تعدد، هرچند در مراحل عالی افتراق فراتر رود، شایستگی حیات و خلود آن دین را بیش‌تر گواهی می‌دهد.

نهضت‌های «سننی» یا «سلفی» و حرکاتی که دارند تا خود را در دام «رمز»، به معنای ظاهر اولی آن اسیر سازند، جز عوارض و بحران‌های روانی در تاریخ

حیات معنوی یک دین نیستند. و بر دین است که تا آنجا که می‌تواند خود را از آن بری سازد تا تکامل پر شمر خود را در فراخناک معنویت بلند از سر گیرد.

و این، بدان معنی نیست که ما این‌گونه جنبش‌ها و گرایش‌ها را محکوم می‌دانیم. چه، پدید آمدن آن‌ها را نقصی نمی‌شماریم. چه می‌گوییم! نه تنها نقص نمی‌شماریم، بلکه در لحظه‌ای که نهضت‌های غلوامیز، در مرحله‌ای از تکامل دین، امکانات خود را از دست می‌دهد، ما خود ایجاد این حرکات را می‌خواهیم؛ نه برای آن که این حرکات جانشین آن نهضت‌های غلوامیز تأویلی شود. بلکه بدین منظور که آن حرکات، این‌ها را به تأمل در خود، و در مراحلی که پیموده است بخواند و با ستیز و مقاومت در برابر این‌ها، سختی و صلابتی افزون گردد. برای آن که چنین توتر زنده‌ای که بی آن، این نهضت‌های غلوامیز در مسیر تطورش به پرتگاه تحجر می‌افتد تحقق یابد - اگر چنین تعبیری که بوبی از تناقض از آن به مشام می‌رسد صحیح باشد - ناچار باید بدین گونه بیماری‌های موقتی دچار گردد. و از این رو، ما به نگهداری همه‌ی این گرایش‌ها متناقض دعوت می‌کنیم تا حدت توتر آن‌ها، به دینی که این گرایش‌ها را در دامان خویش جای می‌دهد، حیاتی بارور و غنی بخشد.

در پرتو چنین تعبیری از حقیقت یک دین زنده، می‌توانیم نقش «اکبر»ی را که تشیع - در قبال تسنن - در تکوین نهضت معنوی اسلام بازی کرده است، دریابیم و آن را اندازه‌گیری کنیم. شیعه در غنی ساختن محتوای معنوی اسلام و گسترش حیات بارور و نیرومند و پر حدتی که به این دین خلود داده و آن را قوی و غنی ساخته و بر اشباع نیازهای معنوی نفوس توانایی بخشیده و حتی در آن تکان و تمرد را تشدید کرده است، بزرگترین فضیلت را داراست. و اگر این نبود، اسلام در قالب‌هایی خشک منجمد می‌شد و نمی‌دانم در چنان حصارهایی، چه سرنوشتی به سراغش می‌آمد. عجیب است که محققان به این امر، یعنی نقش معنوی‌ای که شیعه در تشكیل محتوای عقیدتی داشته است، آنچنان که سزاوار است، توجه نکرده‌اند. و علت آن، این است که جنبه‌ی سیاسی شیعه، انتظار را بیش از جنبه‌های دیگر به خود جلب کرده است. در صورتی که بعد سیاسی شیعه، تنها یکی از ابعاد آن به شمار می‌آید و از نظر ارزش ذاتی، پایین‌ترین مقام را در این مذهب داراست. و این که این بعد از دیگر ابعاد آن آشکارتر است، دلیل برتری این بعد نمی‌شد. بلکه این معلول طبیعی پیوند میان دین و سیاست در تمدن عرب، و به طور اخص، در اسلام است. چه، این دو در اسلام توأم‌اند و از یک منبع واحد سرچشمه می‌گیرند. از این رو می‌خواهیم که در این‌جا کلمه‌ی شیعه را در اولین وهله بر آن موج معنوی در اسلام اطلاق کنیم که می‌کوشد تا به درون رمز اولی این دین سرکشد و در تعمق مطلق در مضمون باطنی آن، ارزش‌های معنوی‌ای را - که از نصوص ظاهر تأویل شده است - پدید آورد.

به هیچ وجه نمی‌خواهیم بگوییم که شخص باید موجبات سیاسی این موج معنوی را در زندگی عمومی، خط مشی عملی خوبیش سازد. هر فکر یا مذهبی معنوی، یک نوع مستلزمات کلی عملی و چهارچوب‌های ظاهری دارد. ولی این هست که عدم شرکت در این مستلزمات، عدم انتساب شخص را به آن فکر یا مذهب، ایجاب نمی‌کند.

شخصیت‌های سه‌گانه‌ای که در اینجا ترجمه‌ی زندگی و افکارشان را می‌آوریم، بهترین وجه این موج را در خود مجسم می‌کنند. نخستین آنان، سلمان فارسی است؛ شخصیتی که در همه جهت به خود پیچیده است. چه در روان صاحب این شخصیت، و در آتش‌های روانی‌ای که در آن بی‌قراری می‌کند، و برای آن که آن را بشناسیم و سرانجام آن را روشن سازیم و تأثیر آن را در محیط معنوی‌ای که می‌خواهیم بنا کنیم بنماییم، به وسائلی کافی نیاز داریم و صد افسوس که نمی‌یابیم؛ و چه در نقش خطیری که وی، در آن هنگام که اسلام در راه تکوین مضمون معنوي اولیه‌اش بوده است، در کنار پیغمبر بر عهده داشته است. و آن نقشی است که تقریباً به همان اندازه که در متونی که به ما رسیده اثری از آن محو شده است، ما را به شناخت آن مشتاق می‌کند. و نیز در حیات بارور و شگفت‌انگیزی که پس از وفات پیغمبر، در میان این امت جوان داشته است؛ و نیز حیاتی که پس از مماتش در سراسر امت اسلامی آغاز کرده است. گرچه استاد ماسینیون، در این مبحث که اینجا ترجمه شده، گوشه‌هایی از این پیچیدگی‌ها را نمایانده است، ولی ارزیابی معنوي دقیقی از این شخصیت، همچنان در برابر محققان مفتوح است. چه، در اینجا به وقایع تاریخی بیشتر از بیان مفاهیم معنوي‌ای که در این وقایع نهفته است، توجه داشته است.

سلمان، این نخستین ایرانی، ندای پرطینی و نیرومندی بود که نقش «اعظم»‌ی را که نژاد وی در تکوین حیات معنوي در اسلام بازی کرد، اعلام می‌نمود. گفتیم نقش «اعظم». و بهتر بود می‌گفتیم: نقش «اوحد». چه، در واقع می‌توان گفت که حیات معنوي اسلام، همه‌چیز را مدیون این نژاد آریایی چند پهلوی پرملکات است. و از این است که نهضت تشیع، بدان معنی که به زودی خواهیم گفت، به دست وی پا گرفت. زیرا در میان همه‌ی نژادهایی که به اسلام آمدند، تنها اوست که بر ایجاد چنین نهضتی، تواناست.

از این رو، طبیعی است که این دو شخصیت دیگر نیز ایرانی باشند. یکی حلاج است، بزرگ‌ترین شهیدی که خون خوبیش را نثار موج معنویت ساخت و با گفتار و کردارش نیرومندترین شخصیتی بود که این نهضت را مجسم نمود و با پرداخت چنین جریه‌ی ارزش‌مندی که هر مذهب ممتازی باید در بهای عظمتیش پردازد، بدان تقدس بخشد. و دیگر سه‌وردی مقتول است که بهخصوص به ریشه‌های نژادی خوبیش چشم گشود و خواست تا خود را، بی‌واسطه، به لب

سرچشمه‌های نخستین ایرانی رساند و از آنجا که برای تکوین مضمون معنوی عقیده‌ای که از چشمته‌ی نژادی دیگر جوشیده است، مایه‌های اساسی را الهام گیرد تا آن که در دو ناحیه، محوری کامل و استوار گشت: یکی سرنوشت نژاد ایرانی، و دیگر، معنویت شرقی. و از این رو به معنی عمیق و دقیق آن، نمونه‌ی اعلای «شرقی» شد. زیرا وی، کسی است که «نهضت انسانی» را در تمدن عرب به پا کرد و آن را از سرچشمه‌های حقیقی‌اش، یعنی سرچشمه‌های خالص شرقی برانگیخت.

لوبی ماسینیون

برای آشنایی خوانندگان با پروفسور ماسینیون، در اینجا مقدمه‌ی مختصری از زندگی، و فهرست برخی از آثار برجسته‌ی وی را می‌آوریم و سپس معرفی او را به آقای پروفسور هائزروی کریم، استاد دانشگاه سورین، دوست و همکار ماسینیون، که اکنون در مدرسه‌ی تحقیقات عالیه‌ی پاریس، جانشین وی شده‌اند، واگذار می‌کنیم. چه، سرچنان روح بلند و اندیشه‌ی غامضی باید در حدیث محققی گفته آید که بیش از هر کس هم با دنیای او و هم با درون او آشناست.

۱ - زندگی

در ۲۵ ژوئیه‌ی ۱۸۸۳، در نوزان سورمان (Nogen - Sur Marne: Seine)، در خانواده‌ی هنر به دنیا آمد. پدرش Pierre Roche، هترمند بود و لوبی به کمک وی، با دانشمندان و خاورشناسان بزرگی همچون فوکو (Foucauld) و سیلونلوبی (Sylvin Lévi) و گلدزیهر (Goldziher) آشنایی پیدا کرد.

بروز جنگ بین‌المللی اول، در تکوین شخصیت معنوی و جهت کلی اندیشه وی تأثیر فراوان گذاشت. گرایش به سوی معنویت و اخلاق، که جنگ همواره بر آن ضربه‌های خرد کننده می‌زند، و حساسیت نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی و سرنوشت جامعه‌ها و ملت‌ها، دو بعد اساسی روح ماسینیون بود که جنگ، به وی ارزانی داشت.

شیفتگی وی به مطالعه و کتاب، و به خصوص عضویت وی در مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی در قاهره، او را با شرق، و به خصوص با کشورهای اسلامی آشنا کرد و این آشنایی، با اشتغال به تدریس تاریخ فلسفه به زبان عربی در قاهره، عمیق‌تر گشت. مسافرت‌های علمی وی به بین‌النهرین و بغداد، یک‌سره او را به شرق‌شناسی کشاند. «وصف نقشه‌ی کوفه^۱» را در این هنگام انتشار داد. در صرف‌ونحو عربی، عمیقانه تحقیق کرد و کتابی به نام «تفکرات» درباره‌ی بنای اولیه‌ی تجزیه‌ی نحوی زبان عرب، که میزان آشنایی وی را در این موضوع می‌رساند، تألیف کرد. در سوریه، به تحقیق در فرقه‌ی «نصیریه» پرداخت. عطار او را با مردی آشنا کرد که زندگی وی را منقلب ساخت و تا پایان عمر، تحقیق درباره‌ی وی، محور اصلی همه‌ی فعالیت‌های علمی وی گردید. وی حلاج

^۱ Explication du plan du Kufa (Iraq)

است که همچون شمس تبریزی، که چنان آتشی در جان مولوی افکند، ماسینیون را از سرحد عادی یک خاورشناس، تا قله‌ی رفیع عشق و عرفان فرا بردا. ایرانی بودن حلاج، وی را متوجه ایران ساخت و از آن پس، محورهای اساسی تبعات وی، عرفان و تشیع، و بهویژه حلاج، سلمان، فاطمه، و آلعلی گردید. دو مجله‌ی معروف «جهان مسلمان» و «مجله‌ی تحقیقات اسلامی» را اداره می‌کرد. روز سوم نوامبر ۱۹۲۶ (۱۲ آبان ماه ۱۳۴۱)، روح ناآرامش برای همیشه آرام گرفت و شراره‌ی نبوغش به خاموشی گرایید و آسمان خاورشناسی فرانسه را تیره ساخت. خانواده‌اش به سفارش وی، خبر مرگش را پنهان داشتند. یه روز بعد، دوستان نزدیکش را از فقدان وی آگاه کردند. وصیت کرده بود که جنازه‌ی وی را تشیع نکند و برایش مراسمی بر پای ندارند و حز خویشاوندان نزدیکش، در تدفین وی کسی شرکت نکند. آقای هائزی ماسه، ایرانشناس نامی فرانسه، به استاد محمد معین نوشه است: «... در یکی از نامه‌هایی که از ماسینیون دریافت داشته‌ام، این آیه را از قرآن برایم نوشه بود: لَنْ يَجِيرُنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ.»

۲ - آثار

۱. بررسی ریشه‌های لغات فنی عرفان اسلامی؛

Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane.

۲. مجموعه‌ی متنون منتشر نشده، شامل تاریخ تصوف در سرزمین اسلام؛

Recueil des texts inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam.

۳. تفکرات در بنای اولیه‌ی تجزیه‌ی نحوی زبان عرب؛

Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammatical arabe.

۴. شهادت حلاج، صوفی شهید اسلام؛

Passion a'Ak - Hallaj, martyr mystique de l'Islam.

۵. اصناف حرف در مراکش؛

Les Corporations marocaines.

۶. نیایش ابراهیم در سدوم؛

La Prière d'Abraham sur Sodom.

۷. سلمان پاک؛

۸. هفت خفته‌ی افسس (اصحاب کهف)؛

Kes Sept dormants d. Ephése.

۹. مدینه‌ی اموات در قاهره؛

Ka cité des morts au Caire.

۱۰. میاهله‌ی مدینه، و تقدیس فاطمه.

Mubabala de Medine et h'hyperdulie de Fâtima.

شماره‌ی آثار علمی وی، به ۶۳۳ می‌رسد و آقای یحیی مبارک، شاگرد وی (تا سال ۱۹۵۶)، فهرست آن را تدوین کرده است.

در سال ۱۹۵۷، مجموعه‌ای از مقالات وی به نام Mélanges Louis Massingnon منتشر شده است.^۱

اعترافات وی به نام Journal (یادداشت‌های روزانه)، بنا به وصیت خود وی، قرار است پنج سال پس از مرگش انتشار یابد.

۳ - شخصیت^۲

اکنون، از روزی که لویی ماسینیون ما را ترک کرده و چشم از این جهان بسته است، یک ماه می‌گذرد. مرگ او، نه تنها فقدان یک خاورشناس به شمار رفته و جهان اسلام‌شناسان را سوگوار ساخته، به‌کله فقدان شخصیتی محسوب می‌شود که قدرت و ابتکارش در دنیایی که بیش‌تر به ابتدال بشر عادی می‌گراید، بی‌نظیر و مانند می‌باشد.

لویی ماسینیون، در سال ۱۸۸۳ به دنیا آمده است و در دو مؤسسه عالی‌قدر، تعلیمات عالیه‌ی ما، به افاضه و تدریس پرداخته؛ یعنی در دو مؤسسه‌ای که به پیروی از مقاصد بنیان‌گذارانش، بر تحقیق و تتبیع و کشف افق‌های تاره و سبقت گرفتن از برنامه‌های مقرر و معمول تأسیس یافته است. مؤسسه‌های مزبور، یکی کلژ دو فرانس است که فرانسوای اول آن را در سده‌ی شانزدهم پی افکنده؛ و دیگری مدرسه‌ی تبعات عالیه‌ی سرین، که در قرن گذشته، به فرمان ناپلئون سوم اساس یافته است. لویی ماسینیون از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۴، یعنی مدت سی‌وپنج سال، در کلژ دو فرانس، متصدی کرسی جامعه‌شناسی اسلامی بود و از ۱۹۲۲ به بعد، درس مزبور را با کرسی اسلام‌شناسی بخش علوم دینی مدرسه‌ی تبعات عالیه، مجتمع ساخت و هر دو را خود اداره کرد. در سال ۱۹۵۴، گرچه به سن بازنشستگی رسیده بود، ولی

^۱ چاپ مؤسسه‌ی فرانسوی دمشق، در سه جلد، به سال ۱۹۵۷.

^۲ سخنرانی پروفسور هانری کربن، که در مجلس یادبودی که به دعوت آقای دکتر سیاسی در دانشکده‌ی ادبیات تهران، روز ۱۳ آذر ۱۳۴۱، منعقد شده بود، ایراد گردیده و به وسیله‌ی آقای دهشیری ترجمه شده است. نقل از مجله‌ی دانشکده، شماره‌ی مسلسل ۳۹.

باز هم ریاست مؤسسه‌ی تبعات ایرانی دانشگاه پاریس را عهده‌دار بود. مؤسسه‌ی مزبور، کلیه‌ی تعلیمات مختلفه‌ی مربوط به تمدن و فرهنگ ایران را، که در مؤسسات متتنوعه‌ی تعلیمات عالیه در پاریس آموخته می‌شود، تحت نظارت خود داشت.

آیا باید اعتراف کرد که تجسم شخصیت فقید سعید، وظیفه‌ای است که تا حدی انسان را دچار هراس می‌سازد؟ ایفاء این وظیفه، بهخصوص برای کسی که از نزدیک با وی آشنا بوده و او را چنان که سزاست شناخته، دشوار است. زیرا چنین کسی می‌داند که کلمات، تا چه اندازه برای بیان حالات غامض، و بی‌قراری‌ها و شور و هیجانات روحی چون روح ماسینیون، که عشق و اشتیاق به عالم مطلق و مجرّد، او را در مواجهه با تناقضات و تضادهای جهان ما، در قبال احکام و امرهای ربانی بی‌تاب و قرار ساخته بود، قادر و نارسا است. معنی و مفهوم چنان حیاتی، برتر از حدود دایره‌ی حیات زمینی و عالم خاک است. ولی دوستان او، و کسانی که وی با آنان مراسله و مکاتبه داشته است و کموبیش در سراسر جهان، و بهخصوص در کشورهای اسلامی پراکنده‌اند، بی‌شک به تدریج از چهره‌ی آن حیات پرده برخواهند افکند. زیرا هر کدام از تماس‌ها و برخوردهای او با دگران، در واقع در حکم تصادم و تحیرکی بوده که از آن، یک سلسه اخگرها و شراره‌هایی جستن کرده است که دیرزمانی پس از وی، پایدار خواهند ماند.

من نیز به نوبه‌ی خود، نمی‌توانم فراموش کنم که هنوز دانشجوی جوان رشته‌ی فلسفه بودم و به ماجراهای شرق‌شناسی نزدیک می‌شدم و دیگر کموبیش به دنبال سهرومدی و شیخ اشراق راه می‌پیمودم و آثار آنان را دنبال می‌نمودم در آن حال، ماسینیون نسخه‌ای از چاپ سنگی حکمة‌الاشراق را، که در یمن یکی از سفرهای سابق خود از ایران آورده بود، در اختیار من گذارد. ولی برای انتقال شخصی کتاب از کسی به کس دیگر، مفهوم و معنایی اسرارآمیز قائل بود. ولی در آن هنگام، نه من و نه او، هیچ‌کدام نمی‌توانستیم عواقب دوردست این کار، و آن واگذاری کتاب را پیش‌بینی کنیم و بدایم سرنوشتی که روزی مرا به بافت این کشور ایران، که مسکن و مأوای معنوی من است، هدایت خواهد کرد، چه می‌باشد و دست چه تقديری بعدها مرا بر کرسی اسلام‌شناسی مدرسه‌ی تبعات عالیه، جانشین وی خواهد ساخت. و این ماجرا در همان سالی رخ خواهد داد که من او، درست در همین سرزمین ایران، برای چند روزی فراموش‌ناشدنی، هنگام برگزاری مراسم هزارمین سال این‌سینا در تهران (هشت سال پیش، آوریل ۱۹۵۴) به دیدار یکدیگر نائل خواهیم آمد. مدرسه‌ی تبعات عالیه‌ی ما در سرین، از دو نظر در مراسمه‌ی که امشب در این‌جا برگزار می‌شود، شریک و سهیم است. زیرا چنان‌چه داشکده‌ی ادبیات تهران خواسته است، که لویی ماسینیون و من بنده نیز هر کدام به نوبت خود با او

پیوندی یکسان داشته باشیم، من می‌توانم اطمینان بدهم که من و ماسینیون، هر دو با دانشکده‌ی ادبیات تهران، رابطه‌ی افتخاری داشته‌ایم و این پیوند، نشانی از شرکت صمیمانه در کارها و مشاغل است.

در واقع، استادی چون لویی ماسینیون، جانشین و وارثی ندارد. زیرا اثر و کار عالمانه‌ی وی، بیش از حد با شخصیت و خصوصیات فردی او وابسته است و نیز، بدان سبب که مبنا و معیار باطنی و آن قدرت نهانی که معرف و مشخص هر شخصیتی است، در هر مورد امری منحصر و بی‌نظیر است.

من در این لحظات کوتاه، نه می‌توانم جزئیات شرح زندگانی او را یادآور گردم. یعنی جزئیاتی که وی را با حوادث و سوانح بزرگ خاور نزدیک، از نخستین جنگ جهانی به بعد، پیوند داده است؛ و نه قادرم آثار علمی وی را برشمaram؛ آثاری که فهرست آن در آغاز کتاب یادنامه (Mélanges) که به نام وی موشح است، دیده می‌شود^۱ و حتی کمتر از آن، به ذکر افتخارات علمی، که بیش و کم در هرجا بدو نثار شده است نیز قدرت ندارم. تصور نمی‌کنم که سلسله افتخارات صوری برای درک حقیقت باطنی این شرح حال، ضروری و اساسی باشد.

برای این که به آنچه ماسینیون بود، و به آنچه خواست، نزدیک‌تر آشنا شویم، باید مفهوم «منحنی شخصی و خصوصی زندگی او» را ترسیم کنیم. یعنی آن منحنی که وی در پرتو الهام درون‌بینی نابغه‌آسایی، نشان داده است که چه‌گونه می‌توان برای ساختن سرنوشت معنوی یک فرد، ترسیم کرد. او خود نیز اشارت کرده و گفته است برای حصول این مأول، باید «در مورد هر فرد، محور و مدار تشخض و تعین را که خود منظور داشته است» برگزید و تنها در چنین صورتی خواهیم توانست رشد و ارتقاء درونی و باطنی شخص و مراحل تحقق پذیرفتن تفرید و یگانگی و وجود و شهود وحدت بخشندۀ‌ای را که در او استقرار می‌پذیرد، درک کرد. ماسینیون، برای درک سرنوشت درونی و سیر باطنی صوفی نامدار، حلاج، به همین شیوه رفتار کرد و در طی این عبارات و ضمن این اصطلاحات، چنین نگاشت: «وقتی عشقی عظیم مجاہدت حیاتی را شور و هیجان می‌بخشد.» منحنی چنین حیاتی به صورت قوس صعودی پر پیچ و خمی درمی‌آید. «صیر صعودی، خود حول خط مستقیمی در جریان است.» و بلکه از این هم بالاتر، وقتی عشقی جنبه‌ی مذهبی داشت، و غایت و مقصدی آسمانی منظور کرد، «منحنی سرنوشت زندگی این جهانی، تا عالم بالا امتداد می‌یابد و خط مجانب مستقیم به روی دایره‌ای منعکس می‌گردد. حیات دنیایی شخص به

^۱ کتاب یادنامه‌ی لویی ماسینیون، چاپ انیستیتوی فرانسه، ۱۹۰۶، درسه جلد.

روی دوران مذهبی و معنوی سالیانه و لایزال جامعه‌ی مذهبی، که این حیات در آن طی و جذب شده است، انعکاس می‌یابد.^۱»

ماسینیون، در ضمن این چند سطر، طرح روش بررسی معنویت حلاج را ریخته، و نیز مجاهدت باطنی و نهانی سراسر زندگی درونی حلاج را به ما نشان می‌دهد. ما همه می‌دانیم که در نظر ماسینیون، حسین بن منصور حلاج، پیر طریقت و تصوف، و کسی که شخصیت «شهید عالم عرفان اسلامی» بذاته‌واصالت در نهادش مضمر بوده است، کیست و چیست. (این عارف در سال ۹۶۲م، در بغداد شهید شده است). ملحد کلام آن که آثار و تأثیفات علمی ماسینیون، هرچند هم متنوع بوده و مباحث و موضوع‌هایی که خاطرشناس را به خود معطوف داشته‌اند، هرجه گوناگون هم باشند، ولی به هر حال، خود ذاتاً و با تمام وجودش، به جانب سرگذشت پرشور و هیجان حلاج گرایش داشته و همه‌ی آثارش نیز بدان متوجه و متمایل است و خود آن حوادث و سوانح را در دوران زندگی، درک و احساس کرده است. چنین می‌نماید که حلاج، به صورت شخصیت دوم، شخصیت عارفانه و حتی مبین و مظہر خواستها و عقاید ماسینیون درآمده و آنچه را اوضاع و احوال این روزگار اجازت نمی‌داد که ماسینیون، خود به طور مصرح و منجز بگوید و به کار بندد، حلاج متعهد و مجری شده باشد. ماسینیون به توسط و با زبان و بیان حلاج، مفهوم اسلام مغض و مجرد و معنوی ارباب عرفان را تدوین و تبیین کرده و آن را همان منبع و مصدر خلقت جهانی و عمومی اسلام دیده است.

به همین سبب، درخشنانترین مفهوم و معنی زندگانی ماسینیون، در پرتو این قضیه برای ما جلوه‌گر می‌شود که آثار و خدمات و زندگی وی، شیوه‌ی بررسی و نگریستن اسلام و فرهنگ اسلامی را، لافل برای بعض پژوهندگان به اختر زمین، اندکی دگرگون ساخته و تا حدی در این راه توفیق یافته است. شک نیست که این روش بررسی و آشنایی مستشرقین، بر اثر مشکلات و اوضاع و احوال خارجی ناشی از زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی نمی‌تواند به نتیجه‌ی مطلوب برسد؛ گرچه به طور قطع، ماسینیون، خود نیز اهمیت این دو علم را حقیر و کوچک جلوه نداده است. ولی این بررسی آشنایی، تنها در پرتو واقع عالم باطنی و محرك درونی و مفهوم زنده و نیات و مقاصد مضمون واقعی اسلام و به طور مستقیم و بلافصل می‌تواند حصول یابد. نظری آنچه برای افراد مؤمن بدان، حاصل می‌گردد. کسی که با این واقعیات باطنی تماس پیدا می‌کند، باید صدق وحی قرآنی و رسالت آسمانی حضرت محمد را قبول کند؛ همان‌طور که این دو نکته

^۱ مقاله، تحت عنوان «مطالعه در باب منحنی زندگی شخصی: در باب حلاج، عارف شهید اسلام»، مندرج در مجله‌ی Dieu Vivant، سال ۱۹۶۴، دفتر چهارم.

مقبول آنان، که بیش و کم به اهمیت رسالت پیغمبر اسلام پی برده بودند نیز قرار گرفت.

می‌توان گفت که از همان آغاز هم روش و خط مشی ماسینیون، با بحرانی که در این زمینه با گذشت سالیان شدت می‌پذیرد، مقابله داشته است. این بحران در زمینه‌ای که یک قرن و نیم است به ظهور پیوسته، رخ داده. زمینه‌ای که مورد اشارت ما است، علم مذاهب و یا تاریخ مذاهب نام یافته. علت بروز این بحران، آن است که به طول زمان و با مرور دهور، و به خاطر همین شرکت همکاران خاورشناس ما در این زمینه، مسأله‌ای پیش آمده است که دیگر مکتوم داشتن وی مقدور نیست. اگر سمت یک نفر مهندس ایجاد می‌کند که خود بر شیوه‌ی به کار اندختن ماشین و یا دستگاهی که در اختیار او است واقف باشد، چه‌گونه می‌توان فرض کرد که یک نفر متبع و پژوهنده‌ی علوم دینی، به واقع و در مرحله‌ی تجربه، بدون این که بتواند در خلوت‌سرای ضمیر و حرم قلب خود در دعا و اوراد کسانی که مذهب آنان را مطالعه می‌کند شرکت جوید، به درک نکاتی از آن مذهب نائل آید؟ من خود به خوبی آگاهم که طرح این مسأله، نوع خاصی از تصور و مفهوم دانستن را منقلب و مشوش می‌سازد و برای اقدام بدان، بی‌پرواپی و شهامتی باید. همین بی‌پرواپی و شهامت است که لویی ماسینیون را به جست‌وجوی پرشور و اشتیاق حوزه‌ی تجلی یک دعای مشترک اسلامی و مسیحی در عالم امکان سوق داد. وی اشارت بدان را در سوره‌ی هیجدهم قرآن، در ضمن قصه‌ی هفت تن خفته (اصحاب کهف) یافت. و با کمال بی‌پرواپی، این قصه‌ی مذهبی مشترک را در یکی از حرم‌های کهن‌سال کشور خود، در برتانی، تحقق یافته دید. این نکته، چنان در آخرین سالیان عمر برای او گرامی بود که اگر از ذکر آن چشم بپوشیم، خصوصیات شخصیت معنوی او را تحریف و مقلوب کرده‌ایم.

به علاوه، باید بگوییم که وی به ما شهامت بخشید تا امروز مسلم و نوامیس محقق تاریخ مادی و صوری را ناموثق و نامعتمد بدانیم. وی، به خصوص برای نصی که در طی آن جلال‌الدین رومی اظهار و تأکید می‌کند که پس از دو قرن و نیم بعد از مرگ حلاج، نور او، فرشته‌ی او در برابر عطار تجلی کرده و مرشد و هادی معنوی او گردیده قدر و منزلت قائل است^۱. ماسینیون از زمره‌ی کسانی است که ما را در طریق درک مفهوم حقیقی، به معنی واقع این سنخ تاریخ معنوی، یار و مددکار آمده است. و نیز در مواردی چند، با نظریه‌ی اریاب انواعی و مثل که روان‌شناس معروف، زوریخ، مبدع آن است، توافق دارد. یعنی با یونگ (GG Jung)

^۱ مقالات «آثار عطار درباره‌ی حلاج» به قلم ماسینیون، منتشره در مجله‌ی مطالعات اسلامی، سالهای ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۶.

که دو سال است از جهان درگذشته و من و ماسینیون، هر دو با او روابط دوستانه داشتیم.

در حالی که من در برابر او بدون قید و شرط سر تعظیم فرود می‌آوردم، تصور می‌کنم به آسانی می‌توانیم بی‌پرده و آشکارا به وجود مشکلی اعتراف کنیم که هیچ‌کدام از ما، قادر به کتمان آن نمی‌باشد. در آثار ماسینیون، تأکیدات و تظاهایی وجود دارد که برای ما، قبول آن محال می‌نماید. و قضاوتهایی در آنها دیده می‌شود، همراه با آن‌گونه جانبداری فاحش و بارز، که چیزی نمانده است ما را رنجیده‌خاطر و منزجر سازد. طرف حمله و عرض وی، اغلب افراد شیعه، و علی‌القاعدہ و مرتب، حکیم و عارف بزرگ آندرس، محب‌الدین عربی است. اگر اظهارات و قضاوتهای ماسینیون را در این باب قضایا، آراء علمی انگاریم، در این صورت راه برای مشاجرات و معارضات دردنگ باز خواهد بود. ولی در مقابل چنان‌چه بکوشیم و دریابیم که این گفتارهای مبالغه‌آمیز و افراطها، با کدام عبارات حاکی از دفاع تأثرانگیز از خود و انکارهای شاید نومیدانه مطابقه و رابطه داشته است، در آن صورت از آنها خواهیم خواست که اگر در باب افراد بشر و مالک و مشارب مورد توجه به ما اطلاعاتی نمی‌دهند، لااقل ما را از منحنی یک زندگانی معنوی، که در همه‌حال وحید و بی‌نظیر مانده است، خبردار سازند.

به همین سبب، از بس اندیشه و تفکر ماسینیون غامض و بغرنج و متغیر بوده و دمامد صورتی نو می‌پذیرفته است، هرگز نمی‌توان گفت که یک نوع عدم هماهنگی و اختلاف در آن به حصول پیوسته باشد. اگر هم شاید وی پیوندهای حلاج را از نظر اصل و تبار، با سرزمین فارس از یاد برده باشد، ولی به هر حال، حلاج، حلاجی که ماسینیون از همان مطلع شباب، هنگام زیارت آرامگاه او نزدیک بغداد، که متروک و ویران افتاده بود، حالتی ناگهانی در خو حس کرد، موجب شده است که ماسینیون طریق اسلام ایرانی را بباید و در باب سلمان پاک و حضرت فاطمه نیز توفیق به نگارش صفحاتی یافت که خود در محفل اهل راز اعتراف می‌کرد که واحد الهام شیعی به حد اعلی می‌باشند. من گاهی احساس کرده‌ام که این الهام، به حقیقت، الهام خود ماسینیون بوده. ولی او خود صفحه به صفحه، برای جدا شدن از آن مبارزه می‌کرده، بی‌آن که برای این عدم هماهنگی و نعمه‌ی ناموزون، راه حلی بباید.

به طور مسلم، کشورهای اسلامی که بیش از همه، وی با آنها مأنوس و مألوف بود، همان ممالک اسلامی عربی می‌باشند. ولی او تفحص و تجسس خود را در باب کشورهای اسلامی غیر عرب نیز بسی پیش‌تر بده و همین تجربه‌ی مستقیم و بلاواسطه، موجب گردیده است که وی بارها، و مخصوصاً در این سالیان اخیر، فرصتی به دست آرد و مکرر بگوید که اسلام ایرانی و یا ایران اسلامی، به وجه احسن، گواه بر این حقیقت است که اسلام، بذاته و در کنه و

جوهر خود، ادراک و تصوری است دینی، و مبنی بر وحی، و خود را با هیچ نژادی، با هیچ ملتی، با هیچ دولتی، با هیچ سیاستی، محدود و یکی نمی‌داند. به همین سبب، فدایکاری وی، که گاه پرشور و هیجان و پرهیاهو است در قبال امور اجتماعی، به واقع در وجود او، تحت سیطره‌ی این علاقه و اندیشه بود که در بنیان نهادن مدینه‌ی معنوی، سهیم گردد؛ آن مدینه‌ی معنوی که خود می‌دانست از طریق «مودت و ولای قدسی که میان افرادی مشخص و برگزیده، به دست تقدیر برقرار شده است»، بنیان می‌پذیرد. ماسینیون این مطلب را در ضمن عبارت ذیل بیا کرده و نوشته بود: «همان‌طور که در مدینه و کشور این‌جهانی، میان حرف و مشاغل ابناء بشر تفاوت‌هایی وجود دارد، در مدینه‌ی نهایی نیز از نظر حرفة‌ی معنوی، تفاوت‌هایی موجود است.^۱»

در نتیجه، شور و اشتیاق و عطوفت وی را خود به خود، به جانب آن تراز از افراد بشر و آن سinx از تمدن و فرهنگ می‌کشاند که پیغام مقام رسالت اسلامی، آن را سر و سامان داده است. به سوی آن «شکیابی و برداشی در زندگانی، آن حالت مراقبه و تأمل در ید قدرت الهی، آن ایقان همراه با سکوت در باب حضور و شهود ذات باری‌تعالی در همه‌جا، ایقانی مبری از لوث مادیت، و آرام و بی‌اضطراب، در باب حضور و شهودی که متعالی و محتجب می‌باشد.^۲»

آری، گویی ماسینیون اشتیاق وصول بدین آرامش ضمیر همراه با اعتقاد اسلامی را در سراسر عمر در نهاد خود داشته، در عین این که ناموس باطنی وجود او، واصل و منشأ وی به جز در بعضی لحظات زودگذر، مانع از وصول او بدان مقصد و مقصود بوده است.

وجود این لحظات ممتاز و ممیز برای ماسینیون را در پرتو بعض صفحات عالی و مجلل آثار وی، می‌توان شناخت. در این صفحات، دو واحه‌ای توصیف گردیده است که اسلام به خاطر راحت دیدگان و صفا و آرامش ضمیر، آنها را فراهم آورده است. یعنی «باغ و مسجد»، که تصور هر دو در آیین اسلام، پیوندی نزدیک با هم دارد: «مکان رؤیا و احلام، که آدمی را به خارج از این عالم منتقل می‌سازد.» او خاطرنشان می‌کرد و می‌گفت در حالی که منظره‌ی باغ‌های باخته زمین، طبق رسم کهن، طوری است که آدمی را از آنجا به حمله بر نواحی مجاور بر می‌انگیزد، در باغ مسلمانان، نخستین چیزی که اهمیت دارد، آن است که دیواری و حصاری وجود داشته باشد و باغ را از نواحی پیرامون خود جدا سازد و به جای این که توجه به نواحی گردانگرد باغ جلب گردد، به مرکز باغ معطوف می‌شود، یا به سوی حوض آب مرکزی که آینه‌ی جهان‌نما است. باغ ایرانی، که دریغا نمونه‌ی باستانی و کهن آن رو به نابودی است، نگارش صفحات را به

^۱ از مقاله‌ی «آثار عطار درباره‌ی حلاج»، ماسینیون، ص ۳۷، مجله‌ی مطالعات اسلامی.

^۲ کتاب «وضعیت اسلام» به قلم ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۹، ص ۴.

ماسینیون الهام بخشید که عمقی نایغه‌آسا دارد و ساختمان و پی‌ریزی باع، و نقوش و صور آسمانی قالی‌ها و نقشه‌هایی را که در نزد ایرانیان کهن متدالوی بوده (نقش اقالیم شیش‌گانه پیرامون اقلیم اصلی و مرکزی)، و بالآخره، شیوه‌های خطنگاری را به هم مربوط ساخته است. ای کاش او این اشرافها و درونبینی‌ها را در کتابی مبسوط و مشروح، بیشتر بسط و توضیح داده بود! اما دریغا که مشغله‌هایی دیگر، او را از این کار باز داشته است.

با این وصف، هر بار که وی به باع اسلام ایرانی اندر شده، توانسته است در آنجا حضور و شهودی، آیتی و نشانی از پس پرده‌ی غیب، جلوه‌گر بیند و سپس خود مبشر آن گردد. ماسینیون در پرتو هدایت و ارشاد حللاج، سرانجام توانست توجه مردم را به اهمیت و عظمت مقام عارف بزرگ قرن ششم شیراز، «روزبهان» بقلی شیرازی، که در آن زمان تا حدی از یادها رفته بود، معطوف دارد. برای من و همکارم، استناد دکتر معین، که در راه نشر مجموعه‌ی آثار روزبهان مجاهدت می‌کنیم، فکر بدین موضوع که ماسینیون دیگر نخواهد توانست شاهد اتمام و اکمال کاری که از همان آغاز آرزوی آن را داشته، باشد، جای بسی تأسف و اندوه است.

سیمایی دیگر، ماسینیون را در طریق وصول به قلب اسلام ایرانی، و حتّی به حریم حرم ضمیر تشیع، هادی و دلیل آمد. این هادی طریقت و خضر راه، همان است که اندکی پیش از او نام بردیم؛ یعنی سلمان پاک، سلمان طاهر، و یا سلمان پارسی. ماسینیون در «منحنی حیات» این زاده‌ی جوانمرد مزدایی، که مراحل مسیحیت را طی کرده و سپس به جستجوی پیامبر راستین برآمده و یکی از صحابه و محارم اسرار وی گردید و آخرالامر، به فرزندخواندگی آن خاندان قدسی سرفراز گردیده است، هم تقدیر و تمثیلی یک مبشر را می‌دیده و هم سرنوشت معنوی یک پیر دلیل و هادی طریقت را، که وفاداری دوستانه‌اش آرزوی را که در دعای زیارت شیعیان بر تربت او آمده، الهام بخشیده است. در این دعا، چنین می‌خوانیم:

«ای کاش در حیات و ممات چون تو... دوست وفاداری باشیم که خیانت نکرده است^۱.»

ماسینیون، خود به خوبی بدین نکته وقوف یافته است که مفهوم فداکاری و از خودگذشتگی سلمان را نسبت به مقصد و مصلحت آیین شیعه، در حدیث مشهور و معروفی می‌توان یافت که امام ششم، حضرت امام صادق، در آن چنین می‌فرماید: «بدأ الإسلام غريباً فسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء من أمة

^۱ «سلمان پاک و مراحل مقدماتی معنوی اسلام ایرانی» سلسله‌ی انتشارات انجمن تحقیقات و مطالعات ایرانی و هنر ایران، چاپ پاریس، ۱۹۳۶، ص.^۴.

محمد^۱ و منظور آن حضرت، کسانی است که مسلمیات و امور بدیهه را نامعتمد شمره، به جستجوی آن عرفان پاک و مطلق برمی‌آیند که امام، خود دلیل و مرشد آن بود. و به همین سبب، ماسینیون در آنچه آن را «زمینه‌ی معنوی اسلام ایرانی» خوانده، به حق، وجود یک نوع عرفان قدیمتر را تشخیص می‌داده. یعنی وجود امری که ضامن و شاهد ادامه و استدامه‌ی وجودان مذهبی ایرانی است. زیرا ظهور و به وجود آمدن اسلام ایرانی را به طور قطع، نه به وسیله‌ی اوضاع و احوال و سوانح سیاسی ظاهری می‌توان توجیه کرد و نه می‌توان نتیجه و محصول سازش و انطباق استدلالی با اوضاعی دانست که بعد از تحولی سیاسی به وجود آمده باشد. و یا آنطور که او خود در طی دو سطر بسیار عالی نوشته است: «معلول و ماحصل قبول پرشور عقیده‌ای جدید و آسمانی، در محیطی واجد فرهنگ و تمدن کهن شمرد؛ محیطی که در پرتو ایمان و اعتقاد جدید خود، عالم مشهود را از پشت منشور نورانی شده‌ی اساطیر باستانی خود نظاره می‌کند.^۲»

ولی گذشته از سیمای سلمان پاک، شمايل دیگری در سالیان اخیر، توجه عارفانه‌ی ماسینیون را به خود معطوف داشته است. یعنی سیمای کسی که در قلب و مرکز اعتقاد شیعی قرار دارد: سیمای حضرت فاطمه، علیها السلام، دختر حضرت رسول اکرم (ص)، و مادر ائمه‌ی اطهار. ماسینیون شاید در این باب، بعضی از پرشورترین صحایف آثار خود را نگاشته باشد؛ صحایفی که از رابطه و انطباق نوعی بین ذات مریم، مادر حضرت مسیح، و فاطمه، مادر ائمه‌ی اطهار، از رابطه‌ای که خود کاشف آن است الهام یافته. ولی با کمال تأسف، ماسینیون مجال آن را نیافته است تا بدین نکته پی برد که در طریق کشف این انطباق معنوی سراسر تأویل عرفان و تصوف، شیعه پیش‌قدم او بوده است.

در این باب، بهخصوص می‌توان فهمید که چرا ماسینیون گاه به اسلام شیعی تعرضاتی کرده که بلافضله همراه با ندامت او است. این تعرضات، مولود تصویری است که وی برآ اساس قریحه‌ی شخصی خود درباره‌ی تسبیح ایرانی، برای خود ساخته بود. روح و هدف عمیق تسبیح، این نومیدی که هنوز اعتماد و رجاء را برای خود نگه می‌دارد، زیرا عرفان آن بر مراتب جهان و منظرهای نبوت و رسالت، تا روز رستاخیز تسلط دارد، همان عدم اعتماد (جوانمرد) نیست که توجه ماسینیون را به خود جلب کرده است. وی در آیین تسبیح، مقدم بر هر امر، دعوت به جوانمردی و قهرمانی تاریخی می‌دیده؛ همان‌طور که ذات حضرت فاطمه را دادخواه و شفیعه‌ی روز جزاء می‌داند. زیرا این امر، باطنًا و عمیقاً با علاقه و انس پرشور وی نسبت به عدالت الهی، که از بدو خلقت این عالم، در این عالم مضمر است،

^۱ ایضاً: سلمان پاک.

^۲ ایضاً: سلمان پاک.

توافق داشته، عین همین نکته، یعنی بی‌صبری و بی‌قرای ماسینیون در قبال مواعد پیش‌بینی ناشدنی است که او را وادار کرد به خصوص در طی سالیان آخر عمر خود، قدم در طریق مجاهده و مبارزه نها؛ در طریقی که همه‌ی دوستانش نمی‌توانستند به دنبال وی بروند. این حادثه، خاطرش را رنجه و آزده ساخت و دوستانش را نیز مکدر و دل‌آزده کرد.

ولی نکته‌ای که هرگز برای احدی مورد شبّه نخواهد بود، اخلاص و صداقت مطلق، از خود گذشتگی تام و تمام وی در برابر مقاصد دنیوی و این‌جهانی است که خاص خود او شده بود. این شور و اشتیاق جان‌گذار، وجود باطنی او را تا مرحله‌ی از همگستن و شرحه‌شرحه شدن، کشانید. و همین شور و اشتیاق در بعض ترجمه‌هایی که از آثار عرفان ما کرده نمایان است. زیرا از شیوه‌ی ترجمه‌ی ماسینیون، و آنچه از نوک خامه‌ی وی هنگام تماس با این متون تراویش می‌کند، بسا چیزها توان آموخت...

و من برای ختام، ترجمه‌ی ابیاتی چند از حماسه‌ی کبیر عرفانی، از منطق الطیر فریدالدین محمد عطار را بر سبیل مثال شاهد می‌آورم (ابیات ۴۲۳۳ تا ۴۲۴۰). این ابیات، لحظه‌ی هیجان‌انگیزی را می‌نماید که پیکر حلاج، سوخت و خاکستر گردید:

<p>گشت آن حلاج به کلی سوخته بر سر آن مشت خاکستر نشست باز می‌شورید خاکستر خوشی کان که می‌گفت او أنا الحق او کجاست و آنچه دانستی تو و دیدی همه محو شد چون جایت این ویرانه نیست گر بود فرع و اگر نبود چه باک گو نه ذره مان، نه سایه، والسلام</p>	<p>گفت چون در آتش افروخته عاشقی آمد مگر چوبی به دست پس زبان بگشود همچون آتشی وانگهی می‌گفت برگویید راست آنچه گفتی و آنچه بشنیدی همه آن همه جز اول افسانه نیست اصل ماند و اصل مستغنى و پاک هست خورشید حقیقی بر دوام</p>
---	--

من می‌دانم یک آیه‌ی قرآن وجود دارد که لویی ماسینیون، لطف آن را به شیوه‌ای خاص درک می‌کرد و از آن لذت می‌برد. زیرا معنی سبیل الله - راه خدا - در نظر او، همان راه دشوار و صعب‌العبور فرضی شخصی بود که در طی آن، حیات انسان اهل علم، از وجود معنوی‌اش انفكاک ناپذیر است. راهی که در آن، آدمی باید هر روزه به جهادی پردازد. آیه‌ی مورد اشارت، آیه‌ی ۱۶۳ از سوره‌ی سوم قرآن است، بدین صورت:

«و لا تحسّبُ الّذين قُتُلُوا في سبِيلِ اللهِ أمواتاً، بل أحياء عند ربيّهم يرزقون.»

سرآغاز

مدائن و کوفه

چه‌گونه باید سلمان را مطالعه کرد

بر کرانه‌ی شرقی دجله، در خم‌یکی از پیچ‌هایش، زیر پای بغداد، تنها طاقی که از کاخ تیسفون، پایتخت هزار ساله‌ای که وارث بابل بود، بر پای مانده، همچون موجی تنها، تا سی متر برخاسته است. این، طاق کسری است که در شمال غربی آن، پس از قصبه‌ی حذیفه^۱، قبر کوچک سلمان پاک، که بر روی پایه‌هایش به زانو درآمده است، پدیدار می‌گردد.

یک هیأت آلمانی در این خراب‌آباد، دست به حفریاتی زده است، من سه بار، در سال ۱۹۰۷، ۱۹۰۸ و ۱۹۲۷، بر آن گذر کرده‌ام و از تباین تاریخی میان این دو بنا، به شگفت آمدهام؛ آن طاق سریلند و این گور افتاده! و متعهد شدم که درباره‌ی شخصیت افسانه‌ای سلمان، تحقیقاتی بکنم و امروز، جهت کلی آن مطالعات را نشان می‌دهم و اوّلین برسی‌هایم را تشریح می‌کنم^۲.

دو شهر برادر، تیسفون در شرق و سلوکیه در غرب، که دو هزار سال پیش از این، در این‌جا جانشین شهرهای کلدانی «اوپی» و «اکشاک» شده‌اند، در تاریخ اسلام به نام واحد مدائن خوانده می‌شوند. اشتراك (Streck) به تازگی نشان داده است^۳ که تاکنون، آن‌طور که باید، به اهمیتی که فتح مدائن در سال ۱۵/۳۶ء برای حکومت جوان اسلامی در بر داشت، توجه نشده است. مدائن، پایتخت سراسر مشرق ایران به شمار می‌رفت و در مدنیت، مقامی را همانند مقام رقیب بیزانطیش (قسطنطینیه) - که تاسلام تا آخر قرن هشتم بر آن دست نیافت - دارا بود. مدائن نیز همچون قسطنطینیه‌ی روم، دارای هفت ناحیه بوده است: در غرب درزیجان، بهر سیر، جندیشاپور (کوکه Koke در طرف «مظلوم ساباط») متصر به

^۱ صحابی بیغمبر و دوست سلمان، که در این‌جا مدفون است. اکنون این نام را در این محل، «حدیثه» تلفظ می‌کنند.

^۲ کنفرانسی که در انجمن تحقیقات ایرانی (موزه‌ی گیمه در پاریس)، روز ۲۰ مه ۱۹۲۳ ایراد شده است:

Société des Etudes Iraniennes (Musée Guimet, Paris)

^۳ Api. Enzykl. Des Islams, 1928 , g. III 80 - 87.

نهرالملک، در مشرق اسفاری، رومیه، و احتمالاً همچنین، نونیفاد و کردفاد. مدائی، رأس منحصر به فرد پلی بود به سوی ایران و آسیای علیا، مرکز اداری امپراتوری ساسانی، موطن اصلی لهجه‌ی پهلوی قدیم، کانون مذهبی شیوخ نسطوری و مانوی، غربتگاه یهود، و پایتخت اقتصاد و علوم شرقی. بر سکه‌هایی که در آنجا زده می‌شد، تنها نام «بابا» یا «الباب» نقش شده بود^۱، چنان که پس از آن، استانبول، «باب عالی» عثمانی شد و پیش از آن، «بابل»، سلف ویران‌شده‌ی آن، «باب (خدا)» بود.

به زودی مدائی، برای فاتحان عربیش - که همچنان به آبوهوای زادگاهشان وفادار مانده و در لشکرگاه کوفه، بر کنار صحراء سنگر گرفته بودند - «باب» زیبایی‌های ایرانی گردید.

بیش از صد سال باید می‌گذشت تا با ایجاد بغداد، مدائی ویران گردد. و در این مدت، مدائی نه تنها با گنجها و محصولاتش، بلکه به دست «موالی» ایرانی، که قبایل عرب کوفه بدین شهر می‌آورند و مسلمان می‌شوند، با صنایع و طرق فکری‌اش نیز به کوفه غذا می‌داد و سلمان، اوّلین ایرانی‌ای که به اسلام آمد، گویا به مدائی بازگشت تا در آنجا بمیرد؛ جایی که قبر کوچکش در اندیشه‌ی زوار شیعی، که برای دعا و تبرک بدانجا می‌آیند، سرنوشت دوگانه‌اش را بیدار می‌کند: یکی پیش‌گامی‌اش را به عنوان اوّلین ایرانی مسلمان، و دیگری رهبری‌اش را در نهضت معنوی اسلام. گویی «باب» است؛ باشی که اخلاصش در دوستی پیامبر اسلام جوان، او را شایسته‌ی این کرده است که: «... مرا بر حیات تو زنده بدارد و بر ممات تو بمیراند که تو پیمان نشکستی^۲.»

* * *

تاریخ قرن اوّل هجری، هنوز کاملاً شناخته نیست. تسلسل تاریخی در آن، از تناقض پر است. مخصوصاً در سال‌های ۲۶ - ۳۷، که مآخذ خارجی مستقل چندان نیست که بتواند ما را در حل این تناقضات، کمک کند. از این رو، آنجا که شرح حالی را - مانند هم‌اکنون که سلمان را مطالعه می‌کنیم - می‌خواهیم بررسی نماییم، این مآخذ، همچون توده‌ای از ماسه در دست محقق نرم می‌شود و جز حکایات بریده و خرد شده و احادیث منسوب به فلان گواه مستقیمی که از طریق یک «سلسله» واسطه‌های کمابیش موثق به ما رسیده است، چیزی باقی نمی‌ماند. مضمون این احادیث، غالباً در ریر ظاهری ساده، تحریفاتی عمدی و

^۱ «صلیب حقیقی» مسیحیان، که از اورشلیم (بیت المقدس) ریوده شده بود، در اینجا مدت پانزده سال به غنیمت نگهداری شد. (۶۱۴ - ۶۲۹).

^۲ «اسأل الله الذي خصيك بصدق الدين... أن يحييني حياتك و يميتني مماتك، إنك لم تنك عهداً» زیارت سلمان، به نقل مجلسی (بحار، ج ۲۱، ص ۲۹۹ - ۳۰۷).

اجزایی از اساطیر قومی را در خود بنهان کرده است و چنان که ولہوزن (Welhausen) اظهار داشته است، اکنون هیچ مقیاس ثابتی در دست ندارن که بتوان از آن تبعیت کرد. (تا هنگامی که هنوز مأخذی اصلی وجود ندارد که بتواند ما را در تشخیص میزان وثوق به حدیثی راهنمایی کند) و از این جهت، ناچاریم که به برخی از روش‌های غیرمستقیم و تقریبی، اکتفا کنیم.

ولہوزن، گلدنزیهر (Goldziher)، و لامانس (Lammens)، بدین طریق از توزیع جغرافیایی احادیث بین مکتب مدینه و عراق و شام استفاده کرده، حوادثی را که آنها برای ما بیان می‌کنند بررسی، و اندازه‌ی وثوق به هر یک از این مکتب‌ها را بر حسب اهمیت سیاسی‌ای که این حوادث برای مکتب‌های مذبور در بر داشته است، تعیین نموده‌اند. چنان که کتانی (Caetani) و لویی دلاویدا (Levi della vida) و بول (Buhl)، با اختلافات ذوقی باریکی که میانشان بوده است، به همین روش متوصل شده‌اند.

این توزیع جغرافیایی احادیث، که ابن‌سعد آن را الفا کرده است، برای مکتب عراقی‌ال محتاج به یک تقسیم‌بندی ثانوی است. چه، بصره خیلی زود از کوفه متمایز شد.

اماً راجع به توزیع سیاسی احادیثی که به سود «بنی‌امیه» بوده است و آنچه به نفع «بنی‌هاشم» - توزیع سیاسی‌ای که به طور کلی و به اجمال، آن هم فقط برای یک قرن (۱۲۷ - ۳۷) قابل ارزیش است - بررسی فرقه‌ای احادیث به ما امکان می‌دهد که در آن میان، مراحل مختلفی را مشاهده کنیم. بدین طریق که احادیث سنی (ابتداء در نظر مرجئه) و زیدی و دیگر مذاهب امامیه را از یکدیگر تفرق نماییم، این سه مقوله از یکدیگر کاملاً متمایزند. احادیث سنی، تقریباً به طور ناخودآگاه، حتی پس از قرن سوم، خود را با جذب عناصر بیگانه همواره غنی می‌سازند. در صورتی که احادیث زیدی، و به خصوص احادیث امامیه، مجموعه‌هایشان را در همان نسل اولیه‌ی پیروانشان می‌بندند. این مجموعه‌ها «بسنی»‌اند و از این رو، برای احادیث مشترکشان، یک حد انتهایی به دست می‌دهند و برای برخی از احادیث خاصه‌شان، یک حد ابتدایی. و ما در احادیث راجع به سلمان، آن را خواهیم دید.

در مورد مکتب عراقی کوفه - که در اینجا بیشتر بدان توجه داریم و شامل کلیه‌ی محدثین زیدی و امامی می‌شود - با مقیاس ویژه‌ی فرقه‌نگاری (Hérésiographic) می‌توان باز هم از عصری که بدان رسیده‌ایم، عقب‌تر رفت و به دوره‌ی اولیه‌ی سیاست «بیوتات‌العرب» در «مصر»، این «جنده» آشوب‌گر رسید (سال‌های ۱۴ - ۳۷ھ). چنان که با طبقه‌بندی روات، بر حسب قبایل و پیمان‌های قبیله‌ای ایشان (احلال) - که اسلام بلا فاصله نتوانست این چهارچوب‌ها را بشکند

و در آغاز، هنوز موالی در آن جای داشتند - ما توانسته‌ایم نقش بنی عبدالقيس را در شرح حال سلمان مشخص کنیم.

به عقیده‌ی ما، سیره‌ی سلمان دارای عناصر قدیمی‌ای است که با مطالعه‌ی فرق از طرفی، و بررسی پیمانهای قبیله‌ای از طرف دیگر، می‌توان آنها را از هم جدا کرد و تاریخ هر یک را تعیین نمود. و این بطلان نقد مبالغه‌آمیز هروویتز (Horovitz) را آشکار می‌سازد و به اثبات تاریخی بودن شخصیت سلمان، کمک می‌کند.

۱

خلاصه شرح حال سلمان

بر اساس روایات و اقوال قدما

و بیان و بررسی نظریه‌ی انتقادی هروویتز

روایات مشترک شیعه و سنتی، سلمان فارسی را کبار صحابی پیغمبر می‌شمارند که دارای مقامی استثنایی بوده است. وی، یکی از سه تن غیرعربی است که برای اولین بار به اسلام گرویدند (سابقون): سلمان فارسی، صهیب یونانی، و بلاط حبshi. و چهره‌ی این «عمجمی»، از خلال روایات، دارای خطوط کامل‌آ مشخصی است.

در ایران متولد شد و هنوز کاملاً جوان بود که گرایش شدید وی به زهد، او را به مسیحیت کشاند. از خواجه‌ای به خواجه‌ای، و از شهری به شهری، خود را به دامن غربت و برده‌گی می‌افکند. نه تنها برای آن که راه زندگی استوارتری بیابد و توحید خالصی از آنگونه که دیگر اهل حنیف^۱ می‌جویند، بجاید؛ بلکه به این امید که به فرستاده‌ای از جانب خدا، که برایش وصف شده بود، بپیوندد تا آن که گمشده‌اش را در محمد می‌یابد و به حلقه‌ی خواص او در می‌آید و در جنگ خندق، طرف مشورت وی واقع می‌شود و پس از مرگ پیامبر، دوست وفادار خاندانش، یعنی آل علی باقی می‌ماند و از حقوق مشروع و پامال شده‌ی آنان دفاع می‌کند و بالآخره در بین النهرين، در مدائن، وفات می‌یابد.

در اولین نظر، مدارک مربوط به حیات وی با یکدیگر نامتناسب می‌نماید. ابتدا یک روایت مفصل و متصل، که در آن شرح حال خود را نقل می‌کند و خبری درباره‌ی ورودش به اسلام می‌دهد و از آن پس برای تمام مدت باقی‌مانده‌ی حیاتش، جز علائم پراکنده و ناچیزی که بر محور دو مسأله‌ی اساسی دور می‌زند، نمی‌یابیم: یکی پیوند نزدیکیش با خاندان پیامبر (حدیث منا أهل البيت) و دیگری دفاع سیاسی‌اش از حقانیت علی (گفته‌ی «کردید و نکردید»).

^۱ مقدسی او را در عدد حنفاء می‌شمارد: «البدء»، ج ۵، ص ۱۲۷.

اگر از نزدیکتر نگاه کنیم، مشکلات دیگری نیز پدیدار می‌گردید که قبل از بسیاری از مؤلفین مسلمان و به خصوص شیعه، آن را نشان داده‌اند و کوشیده‌اند تا با یک روش زیاده از حد تلفیقی، راه حلی برای آن بیابند.

از طرف دیگر، کلمان هوار (Clement Huart) در ۱۹۰۹ - ۱۹۱۳، سه روایت مختلف را از «خبر سلمان» منتشر می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که از نظر تاریخی اصالت ندارد، ولی حضور سلمان را در جنگ خندق، تأیید می‌کند.

در ۱۹۲۲، هروویتز، در رساله‌ی موجز و فشرده و بسیار تندی، کوشید تا نشان دهد که سیره‌ی سلمان، خرافه‌ای بوده که از بحث اشتقاقي مربوط به کلمه‌ی «خندق» زاییده شده است و در این موضوع، از نظریه‌ی ماکس مولر (Max Mueller)، که ریشه‌ی خرافه را در یک نوع «بیماری زبان^۱» می‌جوید، پیروی کرد.

به نظر وی، در آغاز تنها یک نامه ساده، «سلمان»، در فهرست‌های غیر دقیقی یافت می‌شده است که مدافعين اسلام می‌کوشیده‌اند تا از اسمی «شهود اهل کتاب»، یهودیان و مسیحیانی که در آغاز کار به رسالت پیغمبر ایمان آورده‌اند، تنظیم کنند. این نام، که به طور مبهمی به یک ایرانی نسبت داده شده است، برای آراستن داستان جنگ خندق، به کار رفت. کلمه‌ی «خندق»، از از زمان غدیم مغرب شده، ولی از اصل ایرانی آمده است و یک کار استراتژیکی را که فکر می‌کنند ریشه‌ی ایرانی داشته است، بیان می‌کند؛ این فکر را الفا کرد که از این سلمان «فارسی»، که از او هیچ‌چیز نمی‌شناختند، یک مهندس ایرانی، یک مذکوی مسلمان شده و مشاور خاص محمد بسازند و بدین طریق زمینه را برایش مهیا کردن تا نامش در فهرست شیعی اوّلین مدافعان آلعلی ثبت گردد. بر اساس این فرضیه، هروویتز، سایر تفاصیل مربوط به حیات سلمان را نیز زاییده‌ی همین خرافه‌ی اشتقاقي می‌داند: اگر نام وی در میان کسانی که در پیمان برادری (بین مهاجرین و انصار) شرکت کردنده بود شده است، برای تثبیت صحابی بودن وی است. اگر نامش را جزء مجاهدین عراق در قادسیه، مدائن، کوفه، و بلنجر آورده‌اند، از آن روست که ایرانی بوده است.

و اماً راجع به خصوصیت ادعایی اش با اهل بیت پیغمبر، و این که مقدار حقوقی که در زمان عمر از بیت‌المال برایش مقرر کرده بودند، به عضویت وی در خاندان رسول گواهی می‌دهد و این که به نفع علی در سال یازدهم هجری مداخله کرده است، همه اضافات شیعی بر همان صورت اشتقاقي اوّلیه است. در این شرح حال، هیچ‌چیز جز نام «سلمان» قابل اعتماد نیست. از طرف دیگر،

^۱ Maladie du langage

این نام نیز عربی است و یک اسم معروفی^۱ است. ابتدا برای سلمان یک کنیه^۲ (بی آن که فکر کند که یک مولی شاید حق داشتن کنیه نداشته باشد)، و سپس مدتی بعد یک اسم فارسی که سابقه داشته است، اختراع کرده‌اند. این قوه‌ی خیال ایرانیان مسلمان شده است که باید مسؤول سر هم کردن این تفاصیل دانسته شود.

ابتدا برخی از ایراداتی را که به طور کلی بر این نقد تاریخی اسمی داریم، در اینجا می‌آوریم:

۱. تفسیر خرافی و به تعبیر بهتر، غنوصی از یک شخصیت، یک شبح متأخر غیر واقعی را به یک واقعه‌ی عینی انسانی بدل نمی‌کند. این تفسیر، یک نیاز اجتماعی را به یک تشریح کلی و یک عکس‌العملی را که اکثر اوقات تقریباً فوری و معاصر با واقعه‌ی انسانی است که آن را برانگیخته است، بیان می‌کند. توجیه غیر عادی‌ای که این تفسیر خرافی از آن واقع می‌کند، طبعاً نه باطل است و نه غیر قابل قبول.

۲. خرافه‌ای که بر اساس استقاق استوار باشد، در یک تمدن، جز در مرحله‌ی مشخصی از تکامل نحوی زبان به وجود نمی‌آید و چنین به نظر می‌رسد که چه‌گونگی شخصیت سلمان، قبل از این مرحله، در «اسلام عرب» شکل گرفته است.

۳. درست است که سیره‌ی سلمان، به خصوص به علت دلبستگی شدیدی که مسلمانان ایرانی به وی داشته‌اند، رشد کرده و محفوظ مانده است، ولی در چهارچوب خاص عربی است که این سیره، ابتدا در کوفه تکوین یافته و مشخص گشته است. و چون یاد این مولای ایرانی پیغمبر در خاطره‌ها باقی بود، سیره‌ی وی خود را رفته‌رفته در تمایلات ملی ایرانی جای‌گیر ساخته است. بنابراین، به علت انگیزه‌ی ناخودآگاه انتقام نژادی در میان ایرانیان مسلمان شده نیست که چه‌گونگی شخصیت (تیپ) سلمان به وجود آمده است.

اکنون به جزئیات بپردازیم:

نقد هورووبتز، به علتی، نتوانسته است تباین ذاتی‌ای را که در پیوند «سلمان + فارسی» وجود دارد، متوجه شود: یک اسم عربی (با یک رنگ آرامی) چسبیده

^۱ که گویا پیغمبر این نام را به وی داده است. «یوم سلمان» نزد اعراب جاهلی منقول است از «سلمان»، اسم چاهی از حمیر، میان کوفه و بصره (یاقوت، ج ۲، ص ۱۲۱). اسم سلمان به طوایفی یمنی از قبایل مراد و همدان، و قبیله‌ای در نجران اطلاق می‌شود. (همدانی، «وصف جزيرة العرب» در همین ماده). «ابن سلمان»، شاعر یکی از ابناء «مستعمره نشینان ایرانی» در یمن بود. دست‌کم چهار تن از صحابه و سه تن از تابعین را به این نام ذکر کرده‌اند. مقایسه کنید با نام یکی از دیره‌ای مسیحی نزدیک دمشق.

² ابوعبدالله

به یک نسبت ایرانی. این غرابت به حدی آشکار است که ممکن نیست یک چنین ترکیبی در زمانی بدین قدمت، ساخته شده باشد. با این که دیگر «شهود» (بر بیوت پیغمبر)، چه از اهل کتاب و چه غیر از آن، از قبیل بحیر اسرجیوس^۱ و تمیم داری و دیگران که روات در پیرامون پیغمبر جمع کرده‌اند، اشباحی مشکوک و نایافتنی‌اند، ما لاقل دو سلسله‌ی محکم در دست داریم که چهره‌ی سلمان را در چهارچوب تاریخی «مشاجرات» بین اصحاب^۲، نگهداری می‌کند: یکی قدمت زیاد مناقضات بین مذاهب شیعی در کوفه، راجع به نقش مذهبی وی نزد پیغمبر و علی؛ و دیگر کوششی که شده است تا شخصیت او را به دو سلمان تفکیک کنند^۳ (آنچه بخاری با آن موافق، ولی ابن‌هبان مخالف است): یکی سلمان «جهنی اصفهانی» که با محیط‌های شیعی در مکتب کوفه و مدائین در تماس بوده است. برای یادآوی موضوع مطالباتی را که از آغاز قرن سوم هجری، اعقاب ادعایی برادر^۴، یا دختران^۵ سلمان اظهار می‌کردند و نیز قدمت زیارات را بر سر قبر وی در مدائین بر آن دو افزود. ولی در عین حال، چنان که کمی بعد برخورد خواهیم کرد، نقد هوروویتز، در بسیاری از جزئیات قاطع به نظر می‌رسد.

ایوانف، که شناخت «امالکتاب» را - که افسانه‌ی غنوصی سلمان در آن جای بسیار مهمی را اشغال کرده است - بدو مدیونیم، فرضیه‌ی هوروویتز را (به طور مستقل و بدون تأثیر از آن) در مورد رنگ ایرانی داشتن این سیره، به شکل قابل قبول‌تر و متنوع‌تری از سر گرفته است. در این فرض، سخن از این نیست که موضوع از اصل ساختگی است. بلکه سخن از تعديلات است. آن هم نه تعديلات

^۱ F. Nau, *ao. Muséon*, XLIII (1930), 237 - 240.

^۲ رک. عکبری. در کتاب من به نام: Recueil, 1929, P220, 1,12 (۶۸۴) باید شجر قرائت کرد نه سخر. مطابقه کنید با ابن‌تیمیه، «منهاج اهل السنة»، ج. ۲، ص. ۱۹.

^۳ یوسف مزی، «تهذیب الکمال»، ص ۱۲۹؛ ابن حجر، «الاصابة» در نمره‌ی ۳۷۷۹؛ خزرجی، «الخلاصة»، در همین ماده.

^۴ مابندا، رئیس قبیله‌ی بنی‌فروخ، (ابونعیم)، «ذکر اخبار اصفهان، چاپ Dedering، ص ۴). و در عهد مامون، فرزند پشت چهارمش، سبط غسان بن زادان، سند معمولی در معافیت از خراج نشان می‌داد (که رونوشتی از معاهدہ نجرانیه بود: ابونعیم، ۵۲، «نفس»، ۴۴ - ۴۵) وی در ارزن، نزدیک کازرون می‌زیست. (ریک. «فارس‌نامه‌ی ناصری»، ج. ۲، ص ۲۴۹، ۲۸۸، ۴۲۶+) را اولین کسی می‌شمارد که از این خاندان، که مزدکی ماندند، به اسلام گرویده است. درباره‌ی نسبت معنوی «مؤبد سلمانی»، رک: حمدانی، JRAS، سال ۱۹۳۲، ص ۱۲۹.

^۵ دو دختر در مصر و یک دختر - که ازدواج کرده است - در اصفهان: به نقل قطن بن ابراهیم (۲۶۱+) که از طریق وهب، نبیره‌ی «پسر سلمان، عبدالله»، یک عهدنامه‌ی جعلی مکاتبه را نیز شناخت. (خطیب، ج ۱، ص ۱۷۰)

در سال ۵۲۰ هـ، واعظی از اسدآباد (ترجمه‌ی عربی: اسعدآباد) ادعا کرد که از صلب سلمان است («نفس»، ۱۴۲). بر اساس این پندار که سلمان با یک کنیز کنی (بقریه، به نقل ابن‌اسعد؛ یا صفوه، به نقل ششتاری) ازدواج کرده بوده است. ولی اخلاق اولیه که قلندریه به آن معتمدند، حاکی است که سلمان نه تنها مجرد مرده، بلکه اصلاً قوه‌ی جنسی نداشته است. («نفس»، ۱۴۳)

نژادی، بلکه مذهبی و منبعث از ریشه‌ی مانوی. باید توضیح بدھیم که ممکن نیست اختراع شخصیت سلمان را در کوفه، به تأثیر فرهنگ ایرانی نسبت داد. زیرا اسم کوچه‌های کوفه، تا قبل از سال ۱۲۲، هنگام فتح ارتش خراسانی عباسیان، هنوز ایرانی نشده بود. و دو شورش موالي در ۴۳ و ۶۷ هـ، در کوفه، در چهارچوبهای خاص عربی محدود بود. (فراموش نکنیم که زبان فارسی در قرن سوم بود که به کوشش شعویه، در شکل ادبی احیا شد) ولی اسلام آوردن حمراء، نظامیان ایرانی (که قبلاً در حیره و بصره (و شاید مدائن نیز) و تقویتشان سالهای ۱۴ تا ۱۷، و توطئشان در کوفه و بصره (و شاید مدائن نیز) و تقویتشان به وسیله‌ی دورگه‌ها، هنگامی که بزرگ شدند، یعنی پسران اسرای ایرانی که در عین التمر و جلواء گرفتار شده بودند (از سال ۱۲ تا ۱۷ هـ) یک محیط دو نژاده‌ای را به خصوص در کوفه به وجود آورد. در این شهر، با تماس با اسلام، که رشد می‌نمود و فکر توحید ابراهیمی را احیاء می‌کرد، همچون تماس مسیحیت نوظهور در بلاد جلیل (Galilée)، یک جوشش فکری پدیدار گشت که به نام غنوص نامیده می‌شود^۱. غنوص در مسیحیت، از اصول سامری و یونانی سرچشمه می‌گیرد و در اسلام، از اصول مانوی، یعنی آرامی و ایرانی. در این دو جا (کوفه و جلیل)، این نهضت عبارت از کوششی نیست تا میان فلسفه‌ی علوم و علوم الهی (لاهوت) توافق عقلی به وجود آید. چه، این یک موضوع متاخری است. بلکه عبارت است از پذیرش گرم ایمانی جدید و ماورایی، از طرف محیطی با فرهنگ کهن، که در پرتو اعتقاد تازه‌اش جهان محسوس را از پس منشور روشن اساطیر قدیمیش می‌نگرد^۲.

در اینجا مراد ما بیان تکوین این غنوص اسلامی نیست و نیز نه می‌خواهیم نقش اساسی تنشیع را در این تکوین بنماییم و نه آنچه را که تشنن به طرق پنهانی، از تنشیع به تدریج جذب کرده است - از عقل گرفته تا نور محمدیه - توضیح دهیم. بلکه همچون ایوانف، می‌خواهیم فقط در این موضوع، حقیقت را ثابت کنیم که اندکی چهره‌ی خرموزتا (Khurmuzta) (یزدان خیر در دین مانی) و انسان اصلی مانویان شرقی - در این محیط دو نژاده‌ی حمراء کوفه، که همییمانان (احلاف) عربستان، از تمیم و عبدالقیس، به آنان آموخته بودند که سلمان را چه‌گونه باید شنات و دوست داشت، بر صورت تاریخی سلمان پرتو افکنده است.

^۱ بلوشه (Blochet)، اصطلاح «غنوص» (Gnose) را برای اطلاق بر کلیه‌ی مذاهب مخفی ایرانی اسلامی پیشنهاد کرده است. ولی بهتر است که معنی آن را محدودتر کنیم.

^۲ در کوفه «دوسیشیوس»؛ این مبشر چه کسی بوده؟ می‌توان گفت رشید حجری بوده است. ولی ما درباره‌ی وی جز اندکی نمی‌دانیم و سلمان جز با یک استاد واحد و مقامی که به عنوان باب (نzd نصیریه) داشته است، با وی ارتباط نمی‌یابد. عناصر کامل‌اً ایرانی که در سیره‌ی سلمان داخل شده، متاخر است. عیاد شمسی (نوروز، مهرگان: نzd نصیریه) و روزهای خجسته و ناخجسته در ماه شمسی («نفس»، ۱۳۶۰)

تحلیل «خبر سلمان»

راجع به ورودش به اسلام

«خبر سلمان»، در مقایسه با نظایر آن، که از دیگر صحابه رسیده، استثنائی بسیار طولانی است. همچنین، قدیمی است. چه در حوالی سال‌های ۱۵۰ - ۱۵۷هـ، در هفت یا هشت روایت مختلف نشر یافته است:

روایت ابواسحاق سبیعی (متوفی به سال ۱۲۷هـ، که وی را با علامت اختصاری «آ» می‌خوانیم) و اسماعیل سدی (متوفی به سال ۱۲۷، با حرف «ب») و عبیدالملک (متوفی ۱۴۰هـ: «ج») و ابن اسحق (متوفی به سال ۱۵۰هـ: «د») و عبدالملک خثعمی (متوفی به سال ۱۸۰هـ: «هـ») و سیار العنزی (متوفی به سال ۱۹۹: «و») و علی بن مهزیار (متوفی به سال ۲۱۰: «ز»):^۱

سلمان، اصلیش از ایران است. از خاندانی اصیل، جزء اساوره‌ی فارس (آ، ب) یا از دهاقین جی، به نزدیک اصفهان (ج، د، و). وی یا در رامهرمز متولد می‌شود (بنا به قول عوف اعرابی، متوفی به سال ۱۴۶هـ)، یا در ارزن، نزدیک کازرون، و بر دین مزدک^۲، با نام ماهیه [ت.ع: مابه] بن بودخشنان^۳ (Bûdkhashân) (به گفته‌ی ابن‌منده) یا روزبه بن مرزبان^۴، تربیت می‌گردد. پس از یک سفر یا یک ملاقات و یا شکار، به مسیحیت می‌گرود (با یکی از امراء: ب). در این اثناء، در یک کلیسا،

^۱. حافظ اصفهانی وری ۷۵آ (روایات اصلی؟) و ابن‌سعد، ج، ۴، ق، ۱، ص ۵۸ (به طور مفصل‌تری: ترجمه‌ی هوار، ق، ۱، ص ۸ - ب. طبری، «تفسیر قرآن»، ج، ۱، ص ۲۴۴، ترجمه‌ی هوار، ق، ۲ [ترجممه‌ی عربی ۱] ص ۵ - ۹. ج. ابونعمیم، ص ۵۰ - ۹، و مزی کتاب مزبور - د. خط، ج، ۱، ص ۱۶۴ - ۱۶۹. اختلاف روایت با «نفس»، ص ۱۲، ترجمه‌ی هوار ق، ۱، ص ۳ - ۸ - هـ. به نقل تعلکبری در «نفس»، ص ۲۴، و به روایت ابن‌منده در ابونعمیم، ص ۵۰، ۱د، و مزی، کتاب مزبور. - ز. اقتباساتی از آن در ابن‌بابویه، «غیبه»، ص ۹۶ - ۹۹).

^۲ از اساوره‌ی سابور (طبری، ج، ۱، ص ۱۷۷۹)

^۳ حافظ اصفهانی، «سیرالاسلاف»، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق ۱۷۵، ب، ۱۷۷.

^۴ یا به طور اعجاز‌آمیزی از آغاز تولد، یکتاپرست بوده است (Thorning، ص ۸۶).

^۵ مزی، همان مأخذ.

^۶ به عقیده‌ی نصیریه و ابن‌بابویه، این نام را ذکر کرده است. («صبحالخیر»، «ماهیه» = «شهرآ سعیدآ»)

سرودی، یا در یک مغاره^۱، مواضع راهبی را به جان می‌شنود و مصمم می‌شود که بر اساس زهد مسیحی (دیرانی) زندگی کند و از گوشتی که مزدکیان ذبح می‌کنند^۲ (یا پس از شکنجه ذبح می‌شود. ز. [ترجمه‌ی عربی: ج]) و نیز از شراب امساك کند. سلمان هجرت می‌گزیند و از شهری به شهری می‌رود و در کنار شیوخ زهد، اقامت می‌کند. این شهریا یا یک شهر مجهول و حمص و بیت‌المقدس است (آ)، یا دمشق و موصل و نسبین و عموریه (د، ه)، و یا انطاکیه و اسکندریه (ز). وی آخرين شهر را هنگامی ترک می‌کند که از نزدیکی ظهور پیغمبری «در سرزمین تیماء» آگاه می‌شود (آ).

راهنمایانش که از صحرانشینان بودند (اعراب: آ؛ به طور دقیق: اعراب بنی‌کلب: ب [ترجمه‌ی عربی: آ، د]) به وی خیانت می‌کنند و او را به برده‌گی می‌فروشند. یا اول‌بار در وادی‌القری، به یک یهودی (د) و یا پس از آن در یثرب، قبل یا بعد از سال یکم هجری، به یک یهودی از قبیله‌ی بنی‌قریظه (عثمان بن اشهل^۳) یا به زنی (پس از یهودی آخر) از قبیله‌ی جهینه (ب) یا سلیم (ز [ترجمه‌ی عربی: ج]) یا از انصار (خالصه، دختر یکی از احلاف بنی‌نجار)، که سلمان به نگهبانی تاکستانش می‌پردازد^۴. چون سخنانی درباره‌ی محمد می‌شنود، به جست‌وجویش می‌ورود، یا به مکه، به راهنمایی پیروزی اصفهانی^۵، یا به قباء (نزدیک مدینه). وی در محمد، سه علامت مشخص که به دنبالش می‌گشت، باز می‌شناسد: عدم قبول صدقه برای شخص خودش (صدقاتی را که برای غذای جماعت نذر شده بود، به غذای شخصی‌اش اختصاص منی‌داد)، قبول هدایای کاملاً اختصاصی برای غذای شخصی‌اش (هدایا) وجود مهر نبوت - غده‌ای گوشتی بر استخوان شانه‌ی راست، و این روایت با «مکاتبه» پایان می‌یابد:

سلمان از برده‌گی به بهای ۳۶۰ نهال نخل، و چهل او قیه طلا بازخریده شد و برای پرداخت این فدیه، همکیشان جدیدش با یکدیگر شرکت کردند (سعد بن عباده، ۶۰ نهال داده بود).

در مقایسه‌ی هفت روایت این خبر، می‌بینیم که با حفظ چهارچوب کلی آن، تعديلات خفیف و بسیار ماهرانه‌ای می‌تواند در مواردی، اهمیت و دامنه‌ی برخی

^۱ در اینجا کلمه‌ی «فارقلیط: Paraclet» را نمی‌آورد. این یک تلفظ قدیمی است از این اسم که قابل ضبط است. و صدقه‌خوری مخفیانه‌ی اولین استادش، ما را به یاد تورمدا (Turmeda) می‌اندازد.

^۲ هوار از این داستان به شگفت می‌آید و فراموش می‌کند که این قاعده را اسلام وضع کرده است. بول (Buhl)، هنگام ورودش به بحرین، آن را یادآوری می‌کند. (ابیوسف، «خراج»، ترجمه‌ی فنیان (Fagnan)، ص ۱۹۸ - ۲۰۰، این‌سعد، ج ۱، ق ۲، ص ۱۹، س ۸)

^۳ ابونعیم، ص ۵۲

^۴ کازرونی (۷۵۸+)، در «المنتقی»: «نفس»، ۲۳.

^۵ ابونعیم، ص ۷۶

از قضایای فرعی داستان را تغییر دهد. شمارش شیوخ سلمان در زهد، (از سه تن تا ده تن) برای این قصد شده است که گاهی این شماره به مثابه‌ی یک ترتیب تصاعدی باشد که سلمان را در تماس مستقیم، چه با وصی مسیح، چه با خود مسیح (که یک بار در مدینه بر او تجلی کرد) قرار دهد، و گاهی برای پر کردن خلائی است که (از ۲۵۰ تا ۵۰۰ سال) از مسیح تا محمد به وجود آمده است. و بدین طریق، از سلمان، یک پیرمرد معاصر، هر دو ساخته می‌شود. پیش‌کش آوردن غذایی برای محمد، به وسیله‌ی یک بردۀ^۱ (رقیق، یا قنی) خبر معتبری است. این طعام یا از فروش شاخه‌های انباشته شده است، یا از دهمهای صرفه‌جویی شده، یا خرمahای رسیده‌ی چیده شده. مسأله‌ی آمرزش روح آخرين شیخ سلمان را در زهد سدی و ختمی، با با قاطعیت تأیید کرده‌اند. (ب، ه) و سبیعی با همان قاطعیت نفی کرده است. (آ)

تنها عنصر مشترکی که درست و دست‌نخورده، در تمام روایات مختلفه‌ی این خبر باقی می‌ماند (غیر از مهر نبوت)، همان تناقض میان «هدیه» و «صدقه» است و این، خود تناقضی است که از نظر قدمتش بسیار جالب می‌نماید. علاوه بر این، شاید این تناقض چیزی جز شکل اولیه‌ی اعترافات زاهدانه‌ی ابوذر (غفاری) علیه عثمان نباشد. به هر حال، کلمه‌ی صدقه، که در زمان عثمان در دعوای ایجاد شده‌ی میان آللعلی^۲، که بسیاری از شارحین شیعی را زیاد به زحمت افکنده است^۳، بر «غیر منقول» دلالت می‌کرد، در این تناقض، از این معنی بی‌خبر است.

چه‌گونه سلمان، که عرب نبود، پس از آزادی از بردگی، توانست در میان این امت جوانی که در مدینه پدید آمده بود، جای گیرد؟ چون وی به وسیله‌ی عده‌ای آزاد شده بود، باید بردۀی آزادشده‌ی همه‌ی کسانی باشد که در بازخرید وی سهیم بودند. با این حال، کمی بعد اعلام می‌شود که وی آزادشده‌ی شخص^۴ پیغمبر است. برای حل این مشکل، او را در مراسم پیمان برادری (مؤاخاة) - که در

^۱ «نفس»، ۱۷، ۲۲.

^۲ هدیه (مخصوصاً فیء)، آبرومندانه است و صدقه، سبک و پست، سپس کلمه‌ی «صدقه»، معنی نجیبانه‌ی «سرمایه‌ی غیر منقول خانوادگی» را به خود گرفت. صدقه‌ی مشترک آللعلی در سال ۹۰ هـ (ابن عساکر، ج ۵، ص ۴۶)، و نیز در ۱۱۳ هـ (طبری در وقایع سال ۱۲۱ رک. کشی ص ۱۸۸، لامانس: «فاطمه»، ص ۱۰۰، پاورقی ۴، و ص ۱۱۱، پاورقی ۱) یک سلسه قضایا و منازعات را پدید آورد. غی از موضوع فدک، درآمد آللعلی از قرن دوم [ترجمه‌ی عربی: قرن سوم] از چهار حا تأمین می‌شد: هفت حیطان (بوستان) در مدینه (وقف اهلی)، چهار اقطاع (یاقوت، ج ۲، ص ۹۰۶، ج ۴، ص ۱۰۳۹)، حقوق (عطاء)، رسمی (از بیت‌المال)، و هبه‌ها که به وسیله‌ی صiarafe اداره می‌شد (در این مورد من مشغول تهیی بحثی هستم).

^۳ کلینی، «کافی»، ۱۴۹ - ۱۵۰؛ «نفس»، ۱۰ - ۱۱؛ رک. همچنین به کتابی، ج ۵، ص ۲۸۹؛ ابن طاووس، «طرائف»، ۷۹؛ «قرآن» سوره‌ی ۳۶، آیه‌ی ۲۰.

^۴ درباره‌ی «ولا»، رک. لامانس: «معاوبه» (Moawia) ج ۱، ص ۲۵۶ - ۲۵۷؛ «استیعاب»، ج ۲، ص ۴۳۷.

مدينه، پيش از جنگ بدر، ميان هر يك از مهاجرين يا انصار بسته مى شد - شركت دادند.

سلمان «برادر» چه کسی شد؟

۱. برادر ابوالدرداء عويم، که يك انصاري خالص بود^۱، يا برادر حذيفه، مهاجر همپيمان انصار، که خود را در عدد انصار به حساب آورده بود^۲. در هر حال، سلمان جزء مهاجرين شمرده شده بود و بنابراين، پيغمبر را باید در مكه، قبل از سال يكم شناخته باشد. منتها باید گفت که کلمه‌ي «مهاجر» در اينجا، برای اين اعجمی، معنی‌اي را که در جنوب عربستان داشته، فاقد بوده است. چه، مهاجر يعني «کسی که خود را شهری می‌کند». (اینجا هجر = مدينه. من جرأت نمی‌کنم به کلمه‌ي سريانی هجر، متخذه از اسلام^۳، فکر ننم).

۲. برادر يك مهاجر: ابوذر غفاری^۴؛ يا مقداد، همپيمان بنی زهره^۵. بنابراين، سلمان در مدينه جزء قبيله‌اي که در آنجا برده بود (قبيله‌ي جهنيه) طبقه‌بندی شده است.

این اختلاف، برخلاف آنچه هوروويتز از آن دفاع کرده است، اين ضرورت را پيش نمی‌آورد که سلمان در مراسم مؤاخاة شركت نکرده باشد. زهری، که هوروويتز در اينجا او پیروی می‌کند، مأمور مزدور بنی‌امیه بوده است و می‌کوشیده تا ارزش «شاهدي» را که از جانب شيعيان انقلابی ستایش می‌شده است، تباہ سازد و از اين رو، تاريخ گرويدن سلمان را به اسلام، تا پس از جنگ بدر، جلو آورده و زمان آزادی‌اش را کش داده است تا وي را مستقيماً در عداد جماعتی وارد کند که در سال پنجم هجری، به دست پيغمبر آزاد شده‌اند.

حدیث «سلمان منا أهل البيت»

مسئله‌ي خصوصيت سلمان در طول حیات خود با پيغمبر و خاندانش، گذشته از داستان‌های کوچک بی‌اهمیت، بر حدیث «سلمان منا أهل البيت^۶» استوار است و محدثین اهل سنت، آن را از زبان پيغمبر، در سال پنجم هجری، هنگام جنگ خندق نقل کرده‌اند: پيغمبر مرافعه‌اي را که بر سر سلمان، ميان انصار و

^۱ اعتقاد اهل سنت (بخاري): ابن سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۰.

^۲ ابن عينيه (ابن سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۰).

^۳ معنی لغوی آن، «پسر هاجر شد» است. ف. ناو، «عرب مسيحي»، سال ۱۹۳۳، ص ۱۲۹.

^۴ عقیده‌ي کليني و طبق نوشته‌های باقری.

^۵ عقیده‌ي غلاة و اسماعيليه («نفس»، ۸۶).

^۶ اهل‌البيت در قرآن: ۳۲ - ۳۳ = حرم پيغمبر (لامانس، «فاطمه»، ص ۹۹)؛ ولی در تصلبه: آل = اهل = «ذريه»؛ و راجع به صدقه، که از آنجا زندگی می‌کردند: اهل پيغمبر = قریب صد نفر: حرم و خدمتگزاران به طور قطع، و همچنین برخی از خویشان و بندگان آزاد شده.

مهاجرین درگرفته بود، بدین صورت، با الحاق وی به موالی شخصی اش رفع کرد.
(بنابراین، معلوم می‌شود که تا آن هنگام، هنوز مولای وی نبوده است.)

این حدیث، بر یک روایت واحد از یک راوی مدنی، کثیر بن عبدالله بن عمرو بن عوف الیشکری (۸۰+) استوار است. ابن‌هشام و واقدی، آن را ضعیف («و یقال») تلقی کرده‌اند^۱. مناسبتی که ابن‌کثیر برای این حدیث نقل می‌کند، کافی نیست و یک مستمسک خیال‌بافی است برای کوچک کردن مفهوم این سخن مشهور.

در حقیقت، اگر زحمت جمع‌آوری قدیمترین نقل‌ها را در این مورد به خود بدهیم، می‌بینیم که این سخن، از یک عبارت طولانی‌تری که «شمایل» سلمان را در چهار جمله خلاصه می‌کند، گرفته شده است و این عبارت ممکن نیست، مگر این که پس از مرگ سلمان بیان شده باشد و بر زبان یکی از ائمه، علی با باقی، آمده باشد و آن، این است:

(A) سلمان «امرؤمنا و إلينا أهل البيت؛ (B) و من لكم بمثل لقمان الحكيم (به ندرت به جای این، (B') می‌آید: و كان بحراة لاينزف و لايدرك ما عنده؛ (C) علم العلم الأول و العلم الآخر (در برخی روایت: أدرك علم الأولين و الآخرين؛ گاهی به جای آن، (C') می‌آید: أدرك علم الأول و الآخر؛ یا (C''): قرأ الكتاب الأول و الكتاب الآخر)؛ (D) و الجنة تستلاق إليه كل يوم خمس مرات^۲.

حدیث «سلمان منا...» در اینجا، تمام معنی و قدرتش را داراست: مسأله، عبارت است از یک نوع تمجیدی از آنچه سلمان کرده است، به طریق فرزند پذیری (تبنی)؛ نه قبیله‌ای، بلکه فردی، یا به عبارت بهتر، با اعطای یک منصب و عنوانی. و مقصود از آنچه که سلمان انجام داده است، عبارت است از نوشته‌هایی از او درباره توجیهات مذهبی، یا پیش‌گویی‌هایی که به او منسوب است و یا آنچه راجع به تفسیر شفاهًا گفته است. این حدیق را با این صورت پیچیده‌اش (نیاید گمان بریم که ساده‌ترین صورت یک عبارت، حتماً قدیمترین شکل آن است)، نزد هاق بن مذاخم هلالی (۵۰+ هـ: A + C + B^۳) و ابوحرب، پسر قاضی ابوالاسود دؤلی (به همین اندازه) و همچنین نزد ابن جریح (۱۵۰+ و ابوالبختری: A + C + B^۴ می‌یابیم. علاوه بر آن، شیعیان: از معتدلین، زراره (۱۴۸+) و به صورت مشروح نزد خثعمی (۱۸۰+) و حریز (C') و ابراهیم ثقی (۲۸۲+)، چنان‌که در کتاب «الغارات» آمده است: B + A); و از

^۱ ابن‌هشام، به نقل سهیلی، ج ۲، ص ۱۹۱. «نفس»، ۳۶.

^۲ در اینجا (D) را اضافه می‌کنیم که جز در «سیاحت‌نامه»ی اولیا شبی دیده نمی‌شود. (به نقل ثورننگ Thorning، ص ۸۷). زیرا C + A + D [ت.ع: D + C + A] = متن کلاسیک اصول تعلیماتی اصناف است.

^۳ دهاق آن را از نزال بن صبره‌ی هلالی نقل می‌کند. (مزی، کتاب مزبور: قبل از ابوحرب)

^۴ ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶؛ حافظ اصفهانی، ۷۷۷.

افراطیون: مفضل ($A + B' + B''$) و برقی ($C' + B' + C''$). اینان همه اظهار داشته‌اند که آن را از اصبع ($C' + B + A$) و حارث ($B + C + A$)^۱ نقل کرده‌اند.

در هر یک از اختلافاتی که در روایات این حدیث دیده می‌شود، دست غرضی در کار است که از یک عقیده‌ی مذهبی حکایت می‌کند. مثلًا: (C) «العلم الأول والآخر» = گذشته + آینده - یا تنزيل + تأویل. ولی «علم الأول والآخر» = خطاهای قدیمه (اسرائیلی) و حکم محمدیه. «علم الأول والآخر» = علم محمد و علی (معنی سینی) به عقیده‌ی حریز و مفضل. (B')، «بحر لا ينفذ» را مفضل به پیروی از قرآن، ۲۱ - ۲۶ (سوره‌ی لقمان)، چنین تفسیر کرده که مقصود این است که سلمان، به جای آن که یکی از نقیاء سبعة باشد، حاکم بر آنان است. و بتبع، مفید ($B' + B'' + A + B''$). برقی در آخر جایی که به لقمان اشاره می‌شود، شرحی می‌گنجاند که احتمالاً ممکن است خطابی باشد. (B''): «سلسل يمنح الحكمة ويؤتى البرهان»^۲.

یک چنین ازدیاد و تکثر خاصی که از آغاز قرن دوم هجری در این باره پدیدار می‌شود، نشان می‌دهد که این عبارت کامل، ممکن نیست که از سال‌های ۵۱ - ۶۰ هجری، متاخر باشد.

اگر قبول کنیم که سلمان، به عنوان مولی، در عداد «أهل البيت» بوده است، چون گفته می‌شود که نام وی را همراه نام آنان در «ديوان العطاء» زمان عمر خوانده‌اند و مسلم شده که حقوقش از ۴۰۰۰ تا ۴۰۰۰ درهم^۳ بوده است، و این رقمی استثنای خواهد بود. چه، سلمان در بدر حضور نداشته است و بنابراین هورووبیتز، در طرد این شبه دلیل، محق است. ولی کتب فرق به طریق جداگانه‌ای ادعای بسیار شگفتی را به ما می‌نمایانند: از سال ۱۲۸هـ، جمله‌ی «أنت متأهل للبيت»، که فرزندخواندگی سلمان را به دلیل این که مدعی خلافت عباسی، ابراهیم، آن را رسماً به کار برد تا ابومسلم معروف را (که از ۱۲۴هـ مولای او بود) برتر از همه‌ی درجات عمالش قرار دهد و کلیه‌ی اختیارات شخص خود را به وی تفویض کند^۴، به این منظور که ابومسلم به نام شخص وی، شورش خلافت طلبی را روز فطر (فطر = نطق = انقضاء سکوت و سرنزد اهل سر و حقیقت) در خراسان برپا سازد. همین تفویض بود که به ابومسلم بعداً اجازه داد که نقش

^۱ کشی، ۸ - ۱۱: «نفس»، ۲۴، ۵۲ (رك. استراباذی، ۹۴ - ۹۰ - ۵۰ - ۵۲ - ۵۱ - ۵۳).

^۲ عبارتی که در اینجا پیغمبر گفته است: «نفس»، ۵۰ - ۵۱، ۲۰ «سلسل = جعفر الماء».

^۳ به گفته‌ی حسن بصری (کذا!!) از طریق هشام بن حسان (ابن سعد، ج ۴، ص ۶۲).

^۴ طبری، ج ۲، ص ۱۹۳۹ (مقایسه کنید با ص ۱۹۱۶ و وقایع سال ۱۲۹هـ). مقریزی، «النزاع»، ص ۲۲۶، رک. کشی، ۱۲۶؛ قاضی نعمان، «الدعائم»، ج ۲، ص ۲۱۰، و WZKM، ج ۴، ص ۲۲۶. س ۵.

«سین^۱» را مطالبه کند؛ نه به طور دقیق، امامت را. و این نقش عالی، یعنی نقش سین، نقش نقیب موحی‌الیه است که در ۱۳۷ هـ در کوفه، ابوالخطاب که در آغاز «مولی بنی‌هاشم^۲» لقب داشت، آن را ادعا کرد و گفت که امام جعفر این امر را درباره‌ی او، با ایراد فرمول اعطایی دیگری، کاملاً غنوصی، که پیغمبر آن را برای سلمان^۳ به کار برد، به رسمیت شناخته است. خطابیه، این فکر را که آلعلی به این دلیل که از نسل اویند، امامت برای آنان از قبل مقدر است، منکر بودند و اظهار می‌کردند که تنها انتخاب الهی به وسیله‌ی بنی روحانی معتبر است و از این رو سلمان را نه به لقب «محمدی»، بلکه به لقب «ابن‌الاسلام^۴» و جانشینش ابوالخطاب با به لقب «ابوسماعیل^۵» می‌خوانند. بی‌آن که بخواهیم نظریه‌ی احمد آغو اوغلی را اتخاذ کنیم که می‌گوید سلمان با شرکت برخی از ایرانیان مسلمان شده، جمعیتی بر ضد اهل سنت تشکیل داده است - نظریه‌ای که کاملاً قرینه‌ی نظریه‌ی سیف است (که فریدلندر (Freidlander) و احمد امین آن را قبول کرده‌اند) درباره‌ی توطئه‌ی ضد اهل سنت که به دست ابن‌سپا، یکی از یهودیان یمن چیده شده بود - باید اذعان کیم که از اواخر قرن اول، عبارت بنی سلمان^۶ : (سلمان منا اهل‌البیت) پیش توطئه‌گران شیعی، دارای یک ارزش مذهبی بود که شرکت سلمان را در وحی بر پیغمبر بیان می‌کرد. و این عبارت، تا امروز ارزش خود را در فراماسونری اسماعیلیه، و همچنین در میان اصناف حرف، همچنان حفظ کرده است و میان پیغمبر و سلمان، در وقت نزول قرآن، پیوند نزدیکی برقرار می‌سازد.

کردید و نکردید

این، عبارتی است که احادیث زیدیه، و نیز احادیث امامیه و اسماعیلیه، به سلمان نسبت می‌دهند و بنابراین، قبل از سال‌های ۱۱۳ تا ۱۲۱ هـ نشر یافته است. سلمان، در تأسف از انتخابات عجولانه‌ی ابوبکر در سقیفه، با یک نوع محافظه‌کاری و توداری خاص زیدی، در برابر شهود، به فاری گفته است: «کردید و نکردید.» و این عبارت بسیار غامضی است. آیا ترکیب صلی این عبارت به فارسی

^۱ نگاه کنید به همین کتاب، فصل ۴، نقش «سین» (این‌جا کلیک کنید).

^۲ ذهبی، ج ۳، ص ۶۴، س ۶ و ۷، و آخر صفحه.

^۳ نگاه کنید به ضمیمه‌ی ۱. (این‌جا کلیک کنید).

^۴ نوبختی، «فرق الشیعیه»، ۳۹؛ ابن‌منده (به نقل مزی). «نفس»، ۲۲. (جبیریل به وی گفت «أنت منا») رک. قرآن، ۵ - ۲۱.

^۵ رک. چند صفحه بعد، پاورقی «ولاء». در این‌جا مقصود از «ابو» پدر امام هفتم، اسماعیل بن جعفر است. (فضل [ت. عربی: مقداد] به نقل کشی، ۲۰۸) برعکس، خواهیم دید که ابن‌القداح به وسیله‌ی ابن‌اسماعیل بنی می‌شود.

^۶ بعد از آن، ابن‌عربی این فرمول را تفسیری کرده است مبنی بر تقدیر این امر از جانب خدا («فتوات»، فصل ۲۹، ج ۱، ص ۲۱۹)؛ غرفت ذنوب سلمان مقدمًا (گناهان سلمان از پیش بخشیده شده است).

بوده است؟ به سختی می‌توان پذیرفت که سلمان، در سال ۱۱ هجری، آن هم در مدینه، برای آن که جمعی از اعراب به سخنیش گوش کنند، به زبان مادری‌اش برگشته باشد. ولی به راحتی می‌توان دید که بیست سال پس از آن، حمراء، که به تشیع گرویده‌اند، این سخن را در بصره و کوفه به زبان ایرانی شایع کرده‌اند. در واقع، این سخن ابتدا با ترکیب قدیمیش (ادبی یا عامیانه)، از زبان یکی از مردم بصره، ابو عمران عبدالملک بن حبیب ازدی جونی (۱۲۸+ - استاد ضیعی شیعی ۱۷۸+) بیان شده و مدائی^۱ (۲۱۵+ - در بلاذری) آن را بدین صورت نشر داده است: «کرداد و ناکرداد.» و تقریباً در همین زمان، در دو مأخذ زیدی، به عربی «اصبتم و أخطأتُم» آمده و این نکته جالب است که در این دو مأخذ، انتخاب متباینی راه یافته است: حبیب بن ابی ثابت (۱۱۹+) : به نقل ابن شبه^۲: «اصبتم ذالسن منکم و لکنکم أخطأتُم أهل البيت نبیکم) و جریر بن مغیره (گمنام است. ولی محمد بن قدامه‌ی جوهري (۲۲۷+) در کتاب «سفیفه» اش او را ترجیح داده است.): «اصبتم الخیرة و أخطأتُم المعدن^۳. باید یادآور شدیم که این حبیب، روایاتی را از دو مرد از حمراء، یعنی ماهان و سفیان، برای سیف نقل کرده است.

سپس نزد امامیه می‌بینیم که شاید برای احتیاجی که در مجادلات زیدیه بدان داشته‌اند، آن را از زمان ابان بن تغلب (۱۴۱+) به صورت فارسی ادبی‌اش (مانند اسماعیلیه) «کردید و نکردید» (به عربی: فعلتم و لم تفعلوا = أسلتم و ما أسلتم) قبول دارند^۴. اینان معنی آن را با مهارت، بر وفق تأویلی (که سید مرتضی در «شافی» ثبت کرده است^۵) که به دو کتاب مشکوک بسیار قدیمی، یکی «خطبه»ی سلمان و دیگری «الكتاب»، منسوب به سلیمان بن قیس^۶ برمی‌گردد توجه می‌کنند و بدین طریق، صورت عربی کهنه‌ی (زیدی) این گفته را چنین توضیح می‌دهند که «اصبتم و أخطأتُم» («ای انکم اتبعتم مثل السوء، مثل بنی اسرائیل الذين ثاروا علی هارون^۷ وحدتم عن المثل الأعلى، و هم أمر نبیکم بأن منعتم الأمانة من أهل بيته.»)

^۱ بلاذری، «الأنساب»، خطی پاریس، شماره ۶۰۶۹، ورق ۳۸۷. ب. مقایسه کنید با «خرشاذ» به جای «خورشید» به نقل رتر (Ritter) در ضمیمه‌ی چاپی که از «فرق الشیعه»ی نویختی کرده است. ص ۹، س ۱۰ (پل کروس P.Kraus) و ضبط دوگانه‌ی راوندی و ریوندی.

^۲ ابن سعد، ج ۶، ص ۲۲۳. حدید، ج ۱، ص ۱۳۲، س ۹ از پایین. آن را مقایسه کنید با ص ۱۳۱، س ۳ همان کتاب؛ ج ۲، ص ۱۷، اوج ۴، ص ۲۲۵ از پایین.

^۳ طبری، «احتجاج»، ص ۴۳. «نفس»، ص ۱۴۹.

^۴ طبرسی، همان کتاب، ص ۴۴؛ «نفس»، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.

^۵ کشی، ص ۱۴، س ۱۵؛ «نفس»، ص ۶۷؛ طبرسی، همان کتاب، ص ۴۹ و ۶۲؛ مؤید آملی، «کشکول» («نفس»، ص ۱۴۹)؛ شهاب‌الدین شاه اسماعیلی، چاپ ایوانف («الرسالة»، ص ۴۹).

^۶ تطبیق سوره‌ی ۲۰ - آیه‌ی ۳۰ بر علی.

اماً شروح زيدی - که به قبول، بسيار نزديکتر می‌نماید - چنین بيان می‌کنند:
شرح جریر (بلکه شرح جارودی): «اصبتم الخيرة (يک رئيسی) و اخطأتم المعدن
(معدن مشروع حكم)» و شرح حبیب (بلکه شرح بترا): «اصبتم ذالسن منكم و
أخطأتم أهل بيت نبيكم.»

این عبارت، به آن شکل که زیدیه به کار برده‌اند، باید مقدم شمرده شود. چه،
در آثار جونی و حبیب و مرتضی، به دنبال آن توجهی به «برکت» شده است که
حقیقتاً جنبه‌ی قومی دارد: «لو ولیتموها علياً لأكلتم من فوقكم و من تحت
أقدامكم^۱»

باید گفت که این عبارت^۲، گرچه دلالت بر این ندارد که سلمان در سال ۱۱، با
تراشیدن سر و کشیدن شمشیر (عقیده‌ی امامیه) علناً مخالفت کرده باشد ولی
- بر خلاف گفته‌ی هوروویتز - نشانه‌ی آن است که یک قرن و نیم قبل از یعقوبی،
روایات عراقی تأیید می‌کنند که سلمان، مسأله‌ی امامت به حق را هنگام انتخاب
ابویکر مطرح کرده است؛ شاید در یک انجمن بسیار کوچک. ولی سکوت منابع در
این باره، دلیل نمی‌شود. زیرا معاصرین، همیشه از امور حکومت، جز از طریق
بيانات رسمی و خدعاً میز خبر ندارند و باید انتظار کشید تا پس از زوال رژیم
سیاسی، اسراری که مطلعین پنهان داشته بودند، انتشار یابد و حقایق در پرتو
آن، به روشنی آشکار گردد.

^۱ طبرسی، «احتجاج»، ص۶۲.

^۲ دو ساسی (de Sacy) («دروز»، ج۲، ص۱۴۳) و هوار (ترجمه‌ی «الباء» مقدسی، ج۵، ص۲۰۱) به صورت غلطی ضبط کرده‌اند. برخی از کلمات دیگر فارسی منسوب به سلمان، مانند بمير (سبیعی)، خشاب (نهدی)، گرگ آمد (ثابت)، که گویا از محیطهای حمراء و دروز، که عبارت «کدیوا بکردیدا و حق میره بتربیدا (میره ببردی)» را به سلمان منسوب می‌کنند آمده باشد و معنی این عبارت به عربی: «علمتم (كذا!) فعلمتم حتى غلبتم صاحب الأمر و تشبهتهم بوليائه و ادعى لهم ما ليس لكم بحق.» (رسالة التنزيه الى جماعة الموحدين) رک.
بهاء عاملی: «کشکول» (در: «نفس»، ص۱۴۹)

وفات سلمان در مدائن

فرضیات درباره‌ی

آمدنش به عراق، به عنوان همیمان بنی عبدالقيس

ابن عبدالبر (۴۶۳+)، از شعبی (۱۰۳+)، این خبر را نقل می‌کند: «توفی سلمان فی علیّه (اصطلاح مکی برای غرفه) لأبی قرة الكندي بالمدائن^۱» این خبر با این خصوصیات دقیق، ممکن است صحیح باشد. ابوقره‌ی کندی - قاضی کوفه در سال ۱۷ هجری - به وسیله‌ی پسرش عمرو [نسخه‌ی عربی: ابن‌عمر] (که در سال ۸۲ هنوز زنده بوده است) یک سلسله اطلاعات درباره‌ی سلمان برای ما به جای گذاشته است. و این اطلاعات، مهمترین مأخذ کندی (قبل از زاده‌ان) را، که به روایت آلبی قره موسوم است، تشکیل می‌دهد^۲. به هر حال، پس از توقف موقتی که در شکنجه و آزار شیعیان، بین سال‌های ۲۰۴ تا ۲۲۲ پدید آمد و به شیعیان اجازه داد که برای علی و حسین، قبوری بریا کنند، قبری در مدائن برای سلمان ساختند. ابن‌شیبه السدوی، از زیدیه^۳ (۲۶۲+)؛ و نیز مقدسی در قرن چهارم، این را ذکر کرده‌اند و خطیب [بغدادی] و یاقوت^۴ به زیارت آن آمده‌اند. تا زمان حال، دو طایفه از زوار بدانجا می‌آیند: بعضی از اصناف حرف از اهل تسنن در بغداد (سلمانی‌ها، آرایش‌گران، حجامت‌گران و شکسته‌بندها) در مراسم سالیانه‌ی نیمه‌ی شعبان (از قرن هفتم) و در اوقات مختلف، شیعیان متفرقی در بازگشت از نجف و کربلا^۵. در قرن هفتم، هنوز مدائن به صورت دهکده‌ای بود که در آن کشاورزان مسکن داشتند و جز شیعیان حاد، در آن کسی نبود (و زنان مجاز

^۱ «استیعاب» (در حاشیه‌ی «الاصابه»ی ابن‌حجر، ج ۲، ص ۶۱؛ رک. جاحظ، «البيان و التبيين»، ج ۱، ص ۱۱، س ۱۲).

^۲ ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۲۴۳.

^۳ خطیب، ج ۱، ص ۱۶۴، ۳۷۴؛ BGA، ج ۷، ص ۳۲۱.

^۴ مقدسی، ۱۳۰؛ خطیب، ج ۱، ص ۱۶۳؛ یاقوت، ج ۴، ص ۴۴۷ [ت. عربی: ج ۶].

^۵ Saro هرتسلد: «سفر باستان‌شناسی در منطقه‌ی فرات و دجله» Herfeld - Sarre Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet.

نبودند که قبیل از غروب خورشید بیرون آیند^۱). در قرن چهارم نیز، که این شهر مرکز اسحاقیه، یکی از فرق غلات بود^۲، همین وضع را داشت. بلکه قبیل از آن، در قرن دوم نیز چنین بوده است. چه، نوبختی می‌گوید: «مردم مدائن، همه از غلات شیعه‌اند». این مطلب را وی هنگام سخن از ایجاد فرقه‌ی حارثیه در میان آنان^۳ (قبل از ۱۲۷ هـ) که احادیثی راجع به سلمان داشته‌اند، می‌گوید^۴.

باز هم بیشتر به عقب برگردیم، می‌بینیم که ساباط، از توابع غربی شهر مدائن، پس از سال ۳۷ هـ، تبعیدگاه و پناهگاه یکی از غلاة، عبدالله بن وهب همدانی^۵ (= ابن‌سبای معروف) بود. این‌ها همه، وجود جاذبه‌ی قبری را که قبلًا وجود داشته و زیارت می‌شده است، زودتر به ذهن می‌آورد تا این فرض را که این موارد، زمینه را برای ظهور ساختگی قبر او در این مکان فراهم کرده باشد.

اما «مشاهد» دیگر در دامغان، قهاب (شمال شرقی اصفهان)، سدود، و بیت‌المقدس، ساختگی است و در قرن ششم پدید آمده است^۶.

تاریخ وفات سلمان معلوم نیست. «در پایان خلافت عمر» یا «در خلافت عثمان» (واقدی، ابن‌سعد). زیرا پیش از این، «در خلافت عثمان، وی در کوفه اقامت گزیده بود.» (ابن‌شیبیه). در قرن سوم، گردآورندگان احادیث سنت، تاریخ وفاتش را در سال ۳۸ هـ معین کردند^۷. (قاسم بن سلام ازدی ۲۲۴+ هـ. رک: ابو عبیده زنجوبیه (= محلد) + حوالی ۲۲۰ - خلیفه‌ی عصفوری ۲۴۰+ هـ. رک: عبدالباقي بن فانی ۲۵۱+ هـ) زیرا حضورش در شکست بلنجر، به سال ۳۲ هـ، حدی ابتدایی برای تاریخ وفاتش به دست می‌دهد. برخی سال مرگش را تا ۳۳ جلو آورده‌اند. زیرا ابن‌مسعود، متوفی به سال ۳۴، با سعد (بن‌مالک = ابوسعید الخدری)، هنگام احتضار سلمان، بر او وارد شده است. با رجوع به منابع،

^۱ قزوینی، «عجبات المخلوقات»، ج ۲، ص ۳۰۲ - ۳۰۳؛ «نفس»، ۱۶۴ (= باکوی)

^۲ خطیب، ج ۶، ص ۳۷۸

^۳ نوبختی، «فرق»، ۲۹.

^۴ پسر مؤسس مذهبیان، یحیی بن حارث، آن را برای محمد بن اسحاق بلخی نقل کرده است (ابن‌ابی‌الدینی، «هوافت‌الجان»، به نقل «نفس»، ۱۱۰. رک: خطیب، ج ۱۰، ص ۹۰؛ و ذهبی، ج ۲، ص ۳۴).

^۵ نوبختی، «فرق»، ۱۹.

^۶ نسخه‌ی خطی ایوانف، ۱۷ و ۳۳ حرفة (به فارسی): یاقوت، ج ۲، ص ۱۷۰؛ زکی‌باشا، مأخذی که بدان در آخر بحث اشاره شده است. کاله، در «واقعی سالیانه‌ی فلسطینی»

Kahle: Palästina Jaubuch, 1990, 79 - 80.

(چنان‌که دکتر مایر (L.A. Mayer) می‌گوید، اکنون ویران شده است).

^۷ مزی، همان کتاب؛ ابن‌تغزی بردى، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۰۰۱، ورق ۴۰ آ؛ خطیب، ج ۱، ص ۱۷۱. برای تاریخ وفات در سال ۳۲ هـ، رک: ابو‌نعمیم و بن‌دینیجی؛ و برای قبل از سال ۳۲، رک: ابن‌قینیه.

^۸ هروویتز (Horovitz) آن را منکر است و باید با همنامیش، سلمان بن ابی‌رییعه، اشتباہ شده باشد.

می‌بینیم که آخرین نشانه‌های تاریخی از سلمان، مربوط به سال‌های ۱۴ تا ۱۷ هجری است. هوروویتز نشان داده است که چه‌گونه مضمون این نشانه‌ها، خود مشوک است: مقامی که سلمان به عنوان رائد ارتش^۱ داشته، مذکور با ساکنین مدائی برای تسلیم، سپس اقدام به حمله با عبور از دجله در حال شنا، انتخاب مکانی برای بنای کوفه و گرفتن مقام ولایت مدائی از عمر^۲. ولی خواهیم دید که به روشنی برمی‌آید که در این سال‌ها، به عراق آمده است.

معاذ بن جبل، متوفی به سال ۱۸هـ، از سلمان، همچون کسی که هنوز در حیات است^۳ سخن می‌گوید. از این رو، من می‌خواهم قبول کنم که مرگش در مدائی، میان سال‌های ۲۰ و ۲۸ هجری بوده است.

اقوال درباره‌ی مرگش پیچیده است: سلمان عطر خواست و به زنش گفت آن را در پیرامون بسترم بپاش^۴، اهل قبور را تحیت گفت و از حصار خواست تا تنها باشد و همه‌ی درها را باز گذارند. گویی چشم به راه مهمانی غیبی است. در اینجا روایات اهل سنت پایان می‌یابد. اماً روایات شیعی، از قدیمترین زمان‌ها مشخص می‌کند که این مهمانان، ملائکه نیستند. بلکه علی است که به معجزه‌ای از مدینه فرا رسیده تا در آخرین لحظات، او را یاری کند. این اسطوره، که خلیفة‌المستنصر را سخت آزار می‌داد^۵، قدیمی می‌نماید و شاید خیلی زود به وجود آمده باشد. غیر از این احتمالاتی که مرگ سلمان را در مدائی تأیید می‌کند، مورخین درباره‌ی ورود و حیات سلمان در عراق، پس از عزیمتش از مدینه، هیچ توضیحی نمی‌دهند. ولی نقد اسانید مربوط به سلمان - که کمی بعد در مورد منابع خواهیم کرد - نه تنها ما را به طبقه‌بندی احادیث، بر حسب فرق - در آنجا که مصامین خود حاکی‌اند - کمک می‌کند و این طبقه‌بندی غالباً اجازه می‌دهد که تاریخ آنها را نیز تعیین کنیم، بلکه این نقد، کلیه‌ی اسانید را در محیط کوفه، به سوی سه تا چهار منبع اصلی می‌راند و بدین طریق، در زیر طبقه‌ی احادیثی که پس از ۱۰۰ سال، بر حسب فرق تقسیم یافته‌اند، یک طبقه‌ی اولیه‌ای هویدا می‌گردد که در آن، احادیث - در موردی که ما بدان می‌پردازیم - بر حسب قبایل و

^۱ مترجم این سپاه، هلال جعفری بود. (طبری، ج ۱، ص ۲۲۵، نگاه کنید به بعد).

^۲ مسلمان «والی مدائی و جوخر» (حارث، برادر مروان اول در ۳۴، سعد بن مسعود در سال ۳۶) در این هنگام حذیفه بود و او مأمور ساده‌ی مالیات بود. (بلاذری، «فتح البلدان»، ج ۲۱، ص ۲۸۱) و سلمان با وی درباره‌ی اسامی کسانی که پیغمبر آنان را لعن کرده بود، مشاجره می‌کرد (ابن حنبل، ج ۵، ص ۴۳۷) حذیفه - که مسلمان شیعه است (رک. به سه پسرش) - همچون سعید بن نمران، که قضاؤ را از جانب عبدالله بن زبیر قبول کرده بود، این منصب را از روی تلقیه پذیرفته بوده است.

^۳ ابن حنبل، ج ۵، ص ۲۴۲. ابن سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۱.

^۴ این مشک از غنائمی بود که از بلنخر، و به ظن قویتر، از جلو لا (سال ۱۷هـ) آورده بوده است. رک: تحقیه.

^۵ ابن سعد، ج ۴، ق ۲، ص ۶۶: در موضوع غسل وی به دست علی. رک: غزن بن جبریل تبریزی (+حوالی ۴۰۵). در «مناقب»، ص ۱۱۲ - ۱۲۱؛ موصوم علیشاه، «طرائق»، ج ۲، ص ۵.

پیمان‌های عربی تقسیم شده است. من قصد دارم در جای دیگر، نتایج بررسی‌هایم را در موضوع بقای احلاف یا پیمان‌های قبیله‌ای، در میان ساکنین عرب کوفه، بهخصوص در میان شیعیان، در دسترس بگذارم^۱. در اینجا فقط اشاره می‌کنم که نه فقط در بصره که در سال ۲۶ این واقعه رخ داد، بلکه در کوفه نیز چند سال زودتر، قبیله‌ی عبدالقيس، از بنی‌ربيعه، برای اولین بار به شکلی که کمی بعد مشخص خواهیم نمود، از تشیع پیروی کرد. بنابراین، کاملاً جالب خواهد بود که یادآور شویم که اگر از یک حلقه از سلسله‌ی اسانید کاملاً موافق کوفی، یعنی سماک بن حرب البکری ذهلی^۲ (۱۳۳+) شروع کنیم، پس از عبور از سه یا چهار راوی، به سلمان و بنی‌عبدالقيس می‌توانیم رسید. یکی از این سه یا چهار راوی، زید بن صوحان عبدی^۳ (۳۶+)، یکی از رهبران شیعی مخالفین در خلافت عثمان به شمار می‌رفت و برادرش، صعصعه، نیز با او همگام بود. در یکی از دسته‌های قشوں عراق، سلمان زید را به جای خود، به امامت نماز نشاند^۴. (بنا به قول نعمان بن حمید البکری. اما در واقع، سلمان با این که در شرع حجت بود، ولی از آن رو که مولی و غیر عرب بود، در نماز حق امامت نداشت. و این موضوع را خود به ابن‌ابی‌قره اظهار داشت^۵). و از طرف دیگر، بنا به قول غیلان بن جریر ازدی معلوی (۱۲۹+، به نقل ابن‌شیبیه^۶ ۲۶۲+)، زید به خاطر «نشان دادن محبتیش»، برای خود کنیه‌ی «ابوسلمان» را انتخاب کرد^۷. به نظر من، این موضوع، اگر با آنچه پیش از این آمد در نظر گرفته شود، نشان می‌دهد که حقیقتاً میان سلمان و زید بن صوحان، یکی از رؤسای بنی‌عبدالقيس، پیمانی بسته شده است^۸. من حدس می‌زنم که سلمان، با مصادری صدقه‌ی اهل‌بیت به نفع بیت‌المال، از اقطاعیش در مدینه محروم شده بود^۹. مانند هر تازه‌مسلمان غیرعربی، برای حفظ امنیت شخصی‌اش با بنی‌عبدالقيس، که سلمان تا عراق همراه آنان رفت، هم‌بیمان گردیده است. هنگامی که وضع خاص بنی‌عبدالقيس را مطالعه می‌کنیم، به نکاتی برمی‌خوریم که این فرضیه را تقویت می‌کند.

^۱ «یادنامه‌ی ماسپررو» (Mélanges Masperos)، چاپ IFAO قاهره.

^۲ ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۲ - ۱۲۰.

^۳ این اسناد عبارت است از اسناد داستان سلمان، نزد هبان و حاکم (ابی‌حجر، «تهذیب التهذیب»، ج ۴، ص ۱۳۹).

^۴ ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۵.

^۵ ابن‌سعد، ج ۴، ص ۶۵.

^۶ «اصابه»، ج ۱، ص ۵۸۲؛ خطیب، ج ۸، ص ۴۳۹.

^۷ رک: ارتباط بین «ولاء» و «کنیه» نزد سعید «ابوفاخته» مولای «ابن‌هانی» (استراباژی، ص ۷۷) و برای انکار آن، نزد «زید» اسم «ابوعایشه» (کذا: به علت نامه‌ای که عایشه در سال ۳۶هـ برایش فرستاد) را بر وی اطلاق می‌کنند.

^۸ ناصرخسرو در «تاریخ ادبیات ایران» براون، ج ۲، ص ۲۲۹.

بنی عبدالقيس در بحرین و عمان^۱ (کذا)، یعنی احساء کنونی، مستقر شده بودند. طایفه‌ی ذیل^۲ از قبیله‌ی زید، سرزمین خط (یعنی: قطیف و عقیر) را - که حصنش جواثاء است و در آن اولین مسجد جامع که پس از مسجد مدینه بنا شده بود وجود داشت و در جنگ رده محاصره شد^۳ - اشغال کرده بودند. و در همسایگی آنان بنی عبدالقيس در هجر (المشقر، که امروز به نام هفهوف خوانده می‌شود)، پایتحت بحرین، اقامت داشتند و تحت امارت حبان، از تمیم، و از طایفه‌ی سعد درآمده بودند که «پادشاه»شان، زهره، آنان را در ۱۲هـ، به غزوه‌ی عراق برد. این تصادفی نیست که می‌بینیم نام زهر، فرمانده طلیعه‌ی «قادسیه»، در کنار نام سلمان در غزوه‌ی بهرسیر، و کنار نام زید در مورد غزوه‌ی جلو^۴، ذکر می‌شود. علاوه بر آن، حمراء ایرانی سیاه در بصره، و حمراء ایرانی دیلم در کوفه، در برابر طایفه‌ی سعد از تمیم (قبیله‌ی زهره) تسليم می‌شوند و با آنان پیمان می‌بندند^۵. و چون طوایف دیگر تمیم، از قبیل دارم، ضد ایرانی بودند، می‌توان گفت که اگر حمراء با زهره پیمان می‌بندند، به خاطر آن بوده است که با رعایای او، یعنی بنی عبدالقيس، و به خصوص طایفه‌ی ذیل (از زید) - که به حدی از ایرانیان رنگ پذیرفته بودند که در سال ۲۲۳هـ، معاویه و قریشی‌های وی، آنان را به دشنام، «مهجنون بالفرس» می‌خوانند - رابطه‌ی برادری برقرار سازند.^۶

در اولین تقسیم‌بندی لشکر کوفه در سال ۱۸هـ به هفت قسم، حمراء و بنی عبدالقيس در یک «سبع» قرار گرفتند.

این دو تبصره را نیز بیافزاییم:

۱. هنگامی که در ۴۱هـ بحرین و عمان، سرزمین‌های بنی عبدالقيس، از حجاز جدا شد و ضمیمه‌ی بصره گردید^۷ و در این شهر، بنی عبدالقيس، که خود را نیرومند می‌یافتند متمرکز شدند^۸ و از آن پس کوفه را ترک گفتند (و این می‌رساند که احادیث کوفی که سلمان را با

^۱ رک: گروم، در «دانشنامه اسلامی»، ج ۲، ص ۹۹۹.

Grohmann, Enz. Islam.

^۲ ذیل (جوهری به نقل سویدی در «البیانک» در همین ماده) یا دیل (ابن قتبیه، «معارف»، ۲۱؛ یا عجل (ابن سعد، ج ۴، ص ۸۴)؛ Wustenfeld، «الواح انساب (Generalog Tablel)»؛ «قبیله‌ی مستنیر، یکی از غلاة + ۱۲۰+).

^۳ یاقوت، ج ۴، ص ۵۴۱؛ ج ۳، ص ۴۵۳ و ۱۳۶.

^۴ طبری، فهرست تاریخی در همین ماده؛ کتابی (Caetani) راجع به سال ۱۶هـ.

^۵ بلاذری، «فتح»، در همین ماده.

^۶ طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۴. رک: همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۴۸ (شیائی شبات التمیمی)

^۷ ابوسعید، ج ۱، ص ۲۹.

^۸ طوایف عبدالقيس، ذیل، عجل محارب و عمرو و «عمور» را تشکیل می‌دادند. («العقد الفريد»، ج ۲، ص ۴۵) که در جنگ جمل، ابن سیا همدانی، آنان را فرماندهی کرد (طبری، ج ۱، ص ۳۱۸).

بنی عبدالقيس بیوند می‌دهد، قدیمی است) مسجد بنی عبدالقيس، در محله‌ی طایفه‌ی یمنی بنی همدان (که در زد و خورد سال ۱۴ هـ، جای بنی عبدالقيس را گرفتند) قرار داشت.^۱

۲. بنی همدان، که به جای بنی عبدالقيس در پیرامون مسجد آنان اقامت گزیدند، پس از آن، همچون خود بنی عبدالقيس، شیعیانی حاد شدند. طایفه‌ی حنظله، از تمیم، که خود نیز در پایان سال ۱۶ هـ با طبقات پایینی از ایرانیان زط و سیاهجه پیمان بسته بودند، قبل از سال ۲۲ هـ، «سدی» نام داشتند، به نام صبغ بن عسل^۲، که خلیفه عمر به مناسبت تفسیر خاصی که از سوره‌ی «الذاريات» (یکی از سوره‌های مرجحه‌ی مفسران متاخر شیعی) شایع کرده بود، سیاست نمود و کمی بعد، جانشین وی، ضابیء بن حارث، از جانب خلیفه عثمان، تحت تعقیب قرار گرفت.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که سلمان، بنا به گفته‌ی سبیعی، پسر یک اسوار ایرانی، با بنی عبدالقيس پیمان بسته است و به پاری شاگردش، زید بن صوحان، آنان را با هم پیمانشان، حمراء، به عقیده‌ی خودش مبنی بر حقانیت «علی»، مؤمن کرده است.

اگر قول واقدی را قبول کنیم، صعصعة بن صوحان در سال ۳۳، در برابر معاویه، از نظریه‌ی خالص شیعی، که امامت آدم و امامت علی («عین»، «صامت») را یکی می‌داند دفاع کرده است و یکی از افرادی بوده که در آن زمان، «از مقام حقيقة علی آگاه بوده است^۳». بعد نیز بدین موضوع باز خواهیم گشت.

^۱ رک: تحقیق من در «یادنامه‌ی ماسپیرو» راجع به ریشه‌ی قبیله‌ای (نه حکومتی، چنان‌که لامانس پنداشته است) در این اولین تقسیمات. این مسجد نزدیک دار عبده جدلی، که بعدها کیسانی گردید، قرار داشته است. (طبری، ج ۲، ص ۴۷۶؛ دینوری، چاپ قاهره، ص ۱۱۵).

^۲ من معتقدم که درباره‌ی این اولین مورد تفسیر محکوم قرآن، که آنقدر دارای همیت است، گلدزیهر (Goldziher) مبالغه کرده است و این از یک تأویل شخصی بوده است. ابن حجر، «اصابه»، ج ۲، ص ۱۹۹ و ۱۹۸؛ و ابن تیمیه، «منهاج»، ج ۲، ص ۲۳۶ را با مأخذی که گلدزیهر به دست می‌دهد، مقایسه کنید. («مطالعات اسلامی» (Muham Studien) و «روش‌های تفسیر قرآن» ص ۵۵، پاورقی) و کتانی (Caetani)، «وقایع سالیانه‌ی اسلام» (Annali dell'Islam)، ج ۴، ص ۵۲۹) نقطه‌گذاری ابن عبدالحكم (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۶۸۷، ۲۲۹ صبغ) او را به اشتباه انداخته و توانسته تشخیص بدهد که وی کیست.

^۳ واقدی در طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۷ - ۲۹۱۹ (درباره‌ی قرآن، بقره، آیه‌ی ۲۲) رک، «استیعاب» (ج ۲، ص ۱۹۷) مدح شگفت‌آمیز منسوب به عمر، که پس از شنیدن درس تفسیری از صعصعه گفت: «أنت منا». همچنین عمر، برادر وی، زید را نیز می‌نواخت (ابن سعد، ج ۴، ص ۸۵) رک. کشی، ص ۴۶ و نقشی که از سال ۱۸ هـ قبیصه‌ی عبسی - که خود را در راه تشیع علی در سال ۵۱ هـ به کشتن داد - در کوفه با حجر بر عهده گرفت. من نص صعصعه را صحیح می‌دانم. زیرا گویدی (M.A. Guidi) به تازگی انتظار را به نظریه‌ی غلاة اموری («مجله‌ی مطالعات شرقی»، R50، سال ۱۹۳۲، ص ۲۷۵ - ۲۸۴؛ رک: مقریزی، «النزاع»، ۲۹؛ ابن زینب، «الغيبة»، ۱۸ - ۱۷) که از آغاز قرن دوم، مقام خلیفه را بالاتر از مقام پیغمبر می‌دانند، جلب کرده است.

اینک، صورت اسامی روات طایفه‌ی بنی عبدالقیس، که از سلمان (به طور مستقیم) روایت کرده‌اند: زید بن صححان؛ مولای وی، ابو مسلم؛ عبدالرحمون بن مسعود، دوست زید^۱، که در مدائی که مهاجرینی از بنی عبدالقیس در آن می‌زیستند اقامت گزید؛ و بالآخره روایت مربوط به اسلام آوردن رئیس بزرگ طایفه‌ی بنی عبدالقیس، جارود بن منذر^۲، که این فضیلت را به سلمان، که در آن هنگام در مدینه بوده، نسبت می‌دهد. منذر، پسر ابن جارود، به وسیله‌ی علی به امارت فارس (اصطخر)، که قبیله‌اش از سال ۱۹ هـ دران مستقر شده بودند، گمارده می‌شود. این خود یکی از اماراتی است که احتمال وجود رابطه‌ی میان بنی عبدالقیس و سلمان «فارسی» را تقویت می‌کند.

اسناد سلمانی در اصناف صنعت‌کاران دستی و برخی از سلسله‌های مذهبی

در اینجا دو وجهه از سیره‌ی سلمان دارای اهمیت است: مهمترین و قدیمترین آن، وجهه‌ی حرفه‌ای آن است. ظهور اسناد سلمانی در میان برخی از سلسله‌های مذهبی سنی، قادریه و بكتاشیه و نقشبندیه، یک پدیده‌ی عرضی بیش جدید نیست^۳ و به ماقبل قرن ششم بر می‌گردد و از اقباسی از اسناد نسبی (نه صوفیانه) سهروردیه - که کم و بیش بدان اعتراف شده است - ناشی می‌شود. چه، پیشوای سهروردیه، ابن عموبه سهروردی (+حوالی ۵۵۰)، که شاگرد شخصی بود به نام زنجانی، ادعا می‌کرد که بکری است. بدین معنی که وی سبط هفتم عبدالرحمن (۱۲۶+) بن قاسم بن محمد بن ابی بکر است. و پدرش قاسم (۱۰۸+) گویا «شاگرد سلمان بوده است و سلمان، خود شاگرد ابوبکر» (کذا؟) است. قاسم، راوی معروفی است مورد قبول هم سنی و هم شیعه، که از جانب دخترش، امفروه، جد امام جعفر صادق بود. با این که می‌دانیم تا چه حد پدر وی، محمد (۳۷+) در قتل عثمان دست داشته است، درست نمی‌فهمیم چه‌گونه این سلسله‌ی سنی، چنین اسنادی^۴ را - که جز به ندرت از

^۱ خطیب، ج ۷، ص ۵۳؛ ج ۱۰، ص ۲۰۵؛ ج ۱۴، ص ۷۲ (سمعانی، ورق ۳۵۶، ب)

^۲ «نفس»، ۵۰؛ «الاصابه»، شماره‌ی ۱۰۴۲. نواده‌اش را [عربی: پسرش] مصب در ۷۱ [نسخه‌ی عربی: سال ۱۸] سب کرده است. (طبری، در همین سال؛ رک به رستاقباد) وی از طایفه‌ی جذیمه، برادر طایفه‌ی بکر، که ابن نصیر از آن است، بود.

^۳ گفته‌اند که تنها زاهدی سنی شاگرد وی بوده است به نام حبیب راعی، که شخصیتی است معماًی. (هجویری، ترجمه، ص ۹، آیا منظور ابن حزم، ج ۲، ص ۷۴، همین شخص است؟) و یوسف همدانی (۵۳۵+) به سلمان استشهاد می‌کند (کوپرلوزاده، «الک متصرفه»، ۷۸)

^۴ سنوی، «سلسبیل» (خطی فارسی، ص ۱۱۸، «ترجمه‌ی کولا (Colas)») ص ۴۷، ۸۳، ۷۷، ۹۳: کولا، ص ۹۳ را با نسب سهروردیه در آغاز کتاب «عوارف المعارف»، ج ۱، ص ۱

او نقل نشده و شوشتري از او روایاتی غیر قابل قبول دیده است - به خود نسبت می‌دهد.

اما در اصناف، اسناد سلمانی - که کلیه اصناف بدان مربوط می‌شود - در زیر یک ظاهر ماسونی ساده‌ی بسیار پرمعنی‌تر، نمودار می‌گردد. در میان طبقات فرهنگی گوناگونی که اسلام فرا گرفته است - پس از مرحله‌ی ابتدایی، یعنی مرحله‌ی زراعت زمین و تقسیم و ثبت آن به وسیله‌ی شخمکاران مقیم اراضی - بلافاصله مرحله‌ی صنایع دستی روزتایی را می‌یابیم که در آن، حتی امروز - بهخصوص در ایران - آثاری که از ماقبل اسلام هنوز بر جای مانده است، در کنار عناصر جدید دیده می‌شود.

اساس دخول به هر یک از اصناف صنعت‌گران مسلمان در شرق، از مصر تا هند، قبل از هجوم اخیر ماشینیسم و سندیکالیسم اروپایی، در مدت بیش از ششصد سال، بر پایه‌ی مجموعه‌ای از مراسم رمزی (سمبولیک) استوار بوده است. و آن بر «فتوات» - که در تعلیمات توده‌ای عرب و ایرانی و ترک نقش بسته است (و قدیمترین آن به زبان ترکی آذری، متعلق به سال ششصد و نود است) - تکیه دارد و در آن، چهره‌ی درخشان سلمان، همه‌ی چهره‌های دیگر را به کسوف برده است. سلمان، استاد فاضل کلیه اصناف، و چهارمین «مشدود» به شمار می‌آید^۱. او است که مأمور «شدّ» اصحاب پیغمبر (شدّالفتوح) گردید و سرهای آنان را تراشید و این کار را از حسن و حسین آغاز کرد. کتبی که این شعائر را تعلیم می‌کند، تصريح دارد که در حجه‌الوداع، جبرئیل برای محمد تیغ و سنگ (برای تیز کردن تیغ) آورد و سر وی را تراشید و به ترتیب، محمد سر علی را و علی سر سلمان را تراشید و وظیفه‌ی «شدّ» را به وی محول کرد. و سلمان، که چهارمین کس از این مشدودین اربعه بود، خود ۱۷ (یا ۳۳) یا ۵۷ صحابی^۲ را، که بنیان‌گذار اصناف اسلامی به شمار می‌آیند، شدّ کرد. این اسطوره، مشدودین اربعه را به ترتیبی قرار داده است که ارتباط آن را به میمه و به طور دقیق‌تر، به قرامطیه بیش‌تر می‌رساند تا به اسماعیلیه (چه، در اینجا جبرئیل و سلمان، شخص واحدی نیستند). و این نشان می‌دهد که دعوت قرامطیه در اسلام، تا چه حد ریشه‌دار و وسیع بوده است. و نیز، معتقدیم که این مسأله، گذشته از این تأثیرات یک فرقه‌ی شیعی، همچنین از وفای استوار توده در صمیم جامعه‌ی

← مقایسه کنید. دپون و کپلانی (Depont-Copolanı)، ۹۲، ۵۲۲، ۵۳۴. براون و رز (-Brown-Rose)؛ معصوم علیشاه، «الطرائق»، ج ۲، ص ۶.

¹ تورننگ (Thorning)، ۱۰۹، ۲۲۶؛ و همچنین در «الفتوح»ی امار خلیفة الناصر.

² خاکی خراسانی، «دیوان»، مقدمه‌ی ایوانف (Ivanow)، ص ۱۲.

اسلامی، نسبت به خاطره‌ی سلمان، پیر اهل صنعت^۱ - از آن روز که اینان نیز چون خود او، موالی مسلمان شده بودند^۲ - حکایت می‌کند.

در فهرست اسامی ابدال اول، نام سلمان ثبت است و پس از او، به ترتیب عمرو بن امیه مخری و بلال حبشی و بریده‌الاسلمی، الخ^۳.

^۱ بعداً خواهیم دید که اسم غنوصی «سین» را غلاة شیعه بر سلمان اطلاق کردند. بنابراین، غلاة اموی، یعنی بریدیه - که مکنجلو گویدی (M.L. Guidi) به صورت سیار جالبی تمایل غنوصی آنان را نشان داده است - اسم «سین» را همراه با لقب «پیرالمشايخ» بر حسن بصری اطلاق می‌کنند. این امر ما را به فاصله‌ی بسیار دورتری از سال ۵۲۵ هجری، یعنی به زمانی که فتوت در تاریخ پدید آمده است، بازمی‌گرداند.

^۲ و از این‌جا دسته‌هایی از اساطیر می‌شکفت که در میان صحابه، تنها به سلمان اختصاص دارد. (کتابی Caetani، ج ۸، ص ۴۱۹)

^۳ جاحظ، «رسالة التربیع و التدویر»، «کتاب الفتوة»، خطی پاریس، شماره‌ی ۱۳۷۶.

نفیش تاریخی سلمان

نزد محمد در موضوع نزول قرآن

نقش بعدی وی با علی

نظرات غنوصی شیعی راجع به «سین» در برابر «میم» و «عین»

از آغاز قرن دوم، ما دو فرمول سلمانی را بیان کردیم که یکی فرزندخواندگی (تبیّن) سلمان است برای پیغمبر (نزد کسانیه) و دیگری تلقین (نزد خطابیه). ارزش رسمی دینی این دو، نشان می‌دهد که از نظر این فرقه‌ها، دوستی سلمان چه تأثیر معنوی‌ای در حالت فکری پیغمبر به جا گذاشته است.

می‌دانیم که (سوره‌ی یونس، ۹۴): «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍ...» و سوره‌ی رعد، ۴۲: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلَسْتَ مَرْسَلًا...»، (الخ) پیغمبر، دعوت شده بود تا آنچه را بر او نازل شده، با آنچه در کتب یهود و نصاری آمده است، مقایسه کند. و اگر در کتب تفاسیر، اسمای مشاورینش را در موضوع تفسیر بجوییم، غیر از دو یهودی مسلمان‌شده مشکوک، جز اسمای گذران و غیر واضح نمی‌یابیم. و در کنار چنین کسانی، به نام سلمان برمی‌خوریم و این، بیش از همه قابل تأمل است.

در میان شیعیان است که «تاویل» پدید آمده و در عراق و به خصوص کوفه است که علم اسلامی تفسیر، زاییده شده است. و پس از تفسیر منسوب به ابن عباس^۱، که از آن چیزی که مورد وثوق باشد برای ما نمانده است، تفسیر ضحاک بن مزاحم (۱۰۵+) را از پنج روایت در دست داریم. بنابراین، ضحاک - که

^۱ روایات سنی، بسیار متناقض است (رک. گلدزیهر، «روش‌های تفسیر قرآن»:

Gold. Richtungen der Islam

نباید فراموش کرد که نقش سیاسی بر جسته‌ای که ابن عباس بازی می‌کرد، موجب شد که او را به پشتیبانی از ابن سبیا وا دارد و خود را به وسیله‌ی جدلی کیسانی در سال ۶۴۷ هـ نجت دهد. قدیمترین روایت این تفسیر، که مورد قبول هم کرامیه (جدید، ج ۱، ص ۱۷۶؛ رک. کتاب من Essai) و هم شیعه است و کلی و پسرش هشام، آن را نقل کرده‌اند، اثر یک مؤلف بسیا مهم شیعی، ابوصالح بازان، مولای امراهانی (که علی در خانه‌ی وی وفايت یافت و گویا رشید پیش وی رفت و می‌گویند آثاری را از برادرش نگهداری می‌کرد، مخصوصاً تختی را که در ۶۷ یافته شد). است و حبیب بن ابی ثابت (راوی علی از طریق عاصم بن ضمره‌ی خزرچی، ۱۰۴) او را «دروغزن» می‌شمارد. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۸)

چنان‌که دیدیم، به انتساب محمدی سلمان معترف است - آیه‌ی ۱۰۵ از سوره‌ی نحل («وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ أَنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ...») را چنین تفسیر می‌کند که الاعجمی، «استاد غیر عرب» محمد، همان سلمان است. پس از آن، بیضاوی به این نظر قائل شد. و تاریخ اسلام آوردن سلمان، آنقدر نامعلوم است که معتقدین به این تفسیر را ناچار می‌کند که این آیه را، که مکنی فرض شده است، مدنی بشمارند. بنابراین، ضحاک معتقد بوده که سلمان پیغمبر را در اطلاع بر کتب دینی‌ای که بر آنچه بدو نازل شده، سبقت دارد، کمک کرده است و این از نظر تاریخی، بسیار ممکن است. در این صورت، سلمان در پیدایش اولین تأویلی که بشارت‌هایی زار آن را در خود قرآن می‌یابیم، حضور داشته و این بشارت‌ها، برای کسانی که فکر می‌کنند که محمد با نقل آنها قصد داشته شخصاً در حالات وجودانی نمونه‌ی پیغمبران پیشین شرکت جوید، بسیار بالارزش است. (طه، ۲۰؛ التحریم، ۴؛ ۱۰ = تباشير مذهب شیعه)

آیا سلمان بیش از این برای محمد، دیگر نقشی نداشته است؟ اسماعیلیه، به زودی آن را معلوم کردند و گفتند که در حقیقت، سلمان بوده که تمام قرآن را به محمد سپرده است و «فرشته، جبرئیل»، فقط عنوانی است که از نظر چنین رسالت الهی‌ای که سلمان بر عهده داشته، برای او وضع شده است^۱. بنا به عقیده‌ی اینان، نزول قرآن قطعاً از سرچشمه‌ی الهی است و این نظر، با فرضیه‌ی معنده‌ی که قرآن را به دروغ متهم می‌سازد - از قبیل فرضیه‌های شخص موهومی به نام کنده درباره‌ی شرکت سرجیوس بحیرا و بعد، دو یهودی به نام کعب‌الأحبار و عبدالله بن سلام در تدوین قرآن - تفاوت دارد. اسماعیلیان مسلمان‌اند، ولی شکل خاصی از وحی را در نظر می‌گیرند. بدین طریق که به جای املاء وحی به وسیله‌ی یک فرشته‌ی غیبی، به تعلیم وحی از نفسی به نفسی، که به امر الهی به وسیله‌ی صحابی پیغمبر (سلمان) به وی انتقال یافته است، معتقدند. احادیثی که اینان در این باره بدان مستمسک می‌شوند، مشکوک است و فرضیه‌شان در شمار نظریه‌های غنوصی درباره‌ی «سین» به حساب می‌آید که کمی بعد، آن را در اینجا خواهیم دید. روابط شخصی‌ای که از نظر تاریخی ممکن است میان سلمان و پیغمبر وجود داشته باشد، به این موارد خلاصه می‌شود:

A - بنا بر نقل ابن اسحق از یک مأخذ سنی غیر معروف، سمان یکی از شانزده صحابی است که چون به مدینه رسیدند، برای شرکت در مراسم مؤاخاة پذیرفته شدند و یکی از هفده مولای پیغمبر است (ولی وی بعد آزاد شد). این موضوع، مسأله‌ی بسیار جالبی را مطرح می‌کند و آن، مسأله‌ی صدقه‌النبی است؛ و نیز مسأله‌ی شماره‌ی بستان‌هایی که اهل‌بیت از آن، در مدینه زندگی

^۱ ایوانف، «اسماعیلیات» (Ivanow, Ismailica)، ص ۳۴، ۷۴. نصیریه به این مذهب اشاره می‌کند (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۸۲، ورق ۱۵ ب) همچنین، علی‌اللهیان.

می‌کردند و صورت اسامی کسانی که از آن منتفع می‌شدند. از بستان میثب بوده که نهال‌های خرمایی که با آن (همراه با طلا) بهای باخرید سلمان را پرداختند، آورده شده است.^۱ و بالآخره، سلمان مقام دوم را در صورت اسامی اصحاب صفة - که ۳۴ تن بودند - اشغال می‌کند و این صورت را در قرن چهارم، سلمی^۲، مورخ تصوف، از مآخذ مختلف جمع و تدوین کرده است. ولی غالب مؤلفین صوفی از ذکر سلمان - علی‌رغم آن که وی در میان صحابه، یکی از ارکان زهاد بوده است - اجتناب می‌ورزند.

B - بنا بر عقیده‌ی زیدیه، سلمان را پیغمبر به عنوان یکی از «نجایی دوازده (یا چهارده) گانه» انتخاب کرده است (و ممکن است زیدیه، این را در برابر «عشره‌ی مبشرة بالجنة»^۳ اهل تسنن وضع کرده باشند). بلکه او، یکی از چهار صحابی (با علی، ابوذر، و مقداد) شمرده می‌شود که خدا محمد را به ترجیح آنان مأمور کرد (به روایت بر یده^۴؛ و سومین کس است که از سه نفر منتخبی که «بهشت مشتاق آنان است» (بعد از علی و عمار^۵). این بشارتها در ستایش وی، عبارت است از تمام آنچه که نهضت جوان زیدیه می‌توانست از تقدیس‌های شیعه نسبت به سلمان قبول کند و این تقدیس‌ها باید قبل از ۱۱۳ - ۱۲۱ هـ پدید آمده باشد.

C - بنا بر اعتقاد امامیه‌ی معتدل، سلمان اوّلین فرد [ت.ع: یکی] است از میان سه حواری پیغمبر (با مقداد و ابوذر).^۶ وی محرم سر و مشاور خاص او بوده است و انتساب استثنایی او، همین مقام را پس از فوت پیغمبر، نزد خلیفه‌ی شرعی‌اش، علی، به وی تفویض کرده است و پیغمبر در نهان، وی را با پنج تن دیگر از صحابه سوگند داده است تا ولائشان را به علی اظهار کنند.^۷ حقیقت تاریخی این مسأله ضعیف است. چه، این تکرار بیهوده‌ی همان مراسم علنی

^۱ کشی، ۱۲؛ یاقوت، ج ۴، ص ۷۱۲؛ «نفس»، ۱۷؛ میثب در سرزمین بنی نذیر بود. این بستان به وسیله‌ی یکی از افراد بنی نذیر، مشیرق، به پیغمبر اهدا شد و با بقیه، در سال ۴ هجری، مصادره گردید. در همان سال که پیغمبر همه را بر خویشانش و بر دو تن از انصار، سهل بن حنیف و ابودجانه تقسیم کرد. («نفس»، ۲۴)

^۲ هجویری، ترجمه‌ی نیکلسون، ۴۵.

^۳ صدی، «الوافى بالوافيات»، چاپ رتر (Ritter)، ج ۱، ص ۸۹؛ مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴، ب. (نسخه‌ی خطی لیدن، شماره‌ی ۱۹۷۱ ورق ۳۷۵؛ رک. چهارده تکبیر کشی، «الاعياد»، ۷۱. آ. طاووسی، «الطرائف»، ۱۶۲).

^۴ مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق آ. ۳۹۹.

^۵ مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴ ب، سراج، «اللمع»، ۶۴؛ حتی ترمذی، ج ۴۶، ص ۳۲ (ونسنک Wendinck). اولین صورتی که از اهل اعراف ترسیم شده است (قرآن، ۷، ۴۴؛ در اینجا فرض می‌کند که کلمه‌ی «يطعمون» به صیغه‌ی مبنی‌للمجهول خوانده می‌شود: «و يطعمون»).

^۶ کشی، ۶

^۷ عبده جدلی، به نقل استرایبازی، ۲۱۷.

غدیر خم است (که زیدیه آن را منکرند، ولی با تخفیف معنی آن، از طرف بسیاری از اهل سنت تأیید شده است^۱) که همین مقصود را بیان می‌کند. اسماعیلیه مشکل را بدین صورت مرتفع می‌کنند که می‌گویند آنچه در غدیر خم رخ داد، یک «عمل مفاجا» بود.

نقش سلمان پس از فوت پیغمبر چیست؟ این سؤال برای زیدیه چندان مطرح نیست. چه، اینان سلمان را فقط یکی از هفت (یا هشت) صحابی‌ای می‌دانند که هنگام انتخاب پرجنجال و شتابزده‌ی سقیفه، معتقد بودند که باید یک «شورا» تشکیل شود^۲. اما نزد امامیه، بر عکس، رسالت سلمان اهمیت بیشتری می‌یابد: وی مشاور خصوصی‌ای است که از طرف پیغمبر برای علی انتخاب شده است و باید به مسلمانان بیاموزد که علی را امام شرعی بشناسند، در خفا با تلقین مؤمنان به مذهب جدید (شیعه) و در ظاهر، با محکوم کردن غصبی که در خلافت صورت گرفته است. وی یکی از هفت معترض [بر عدم تفیض خلافت به علی] وفاداری است که علی، با آنان فاطمه را در شب دفن کرد. (زراره ۱۴۸+).

یکی از «ارکان» چهارگانه‌ای^۳ است که آماده‌ی برکشیدن شمشیرند [در دفاع از علی] (هشام بن حکم، ۱۹۹+^۴)، و یکی از سه نفری است که عملاً شمشیر برکشیدند (با مقداد و زبیر^۵، که بعد وی بنا بر قول زراره، خیانت کرد).

بنا بر اصول اعتقادی، امامیه (غیر از ابن‌بشير اسدی و یونس یقطینی، که مقداد را برتر می‌دارند^۶، در میان این مبشرین به اصحاب «القائم» [بامر الله]، سلمان منزلتش از دیگران برتر بود.

یک‌چنین مطالبه‌ی عدالتی، با شمشیر برکشیده، به طور انفرادی از هیچ شیعی قبل از حجر (در ۵۱هـ) و بلکه قبل از یحیی بن ام‌الطويل ثمالی ازدی، که بدین صورت در سال ۸۲ «ابراز فتوت» کرد^۷، دیده نشده است. از این رو چنین به نظر می‌رسد که تاریخ امامیه، که سلمان را [در این مورد] شمشیر به دست نشان می‌دهد، در اینجا مرتکب اشتباهی شده باشد. بدین طریق، در تأمل در رسالت سلمان، امامیه این مسأله را به شکل موافقی، بدین طریق طرح می‌کنند که روی «تاویل»، که در برابر ما «معنی کتاب را باز می‌کند»، از آن روح (جبئیل)

^۱ ابن عساکر، ج ۴، ص ۱۶۶؛ «مولی» در عبارت مشهور پیغمبر، فقط «وصی مشرف بر موالی من» معنی می‌دهد.

^۲ حدید، ج ۱، ص ۱۷۴، ۱۲۲.

^۳ کشی، ۴

^۴ ملطی، «تنبیه»، نسخه‌ی خطی فارسی، ۴۵.

^۵ کشی، ۸۸؛ ریشه‌ی شیعی لقب دیرینه‌ی وی: «حواری».

^۶ کشی، ۷، حلی در اینجا معتبر است («نفس»، ۱۴۸).

^۷ کشی، ۸۲.

که نص کتاب (تنزیل) را بر محمد املاء می‌کند، جداست^۱ و آن از این برتر است^۲ و آن، همان «روح الأمر» قرآن است که یک نوع فیض الهی است که همه‌ی خواسته‌ای پنهانی خدا را تدریجاً تحقق می‌بخشد. و سلمان، یکی از وسائل آن، یکی از علل آلی (اسباب: رجوع کنید به سوره‌ی حج، ۱۵: «و من كان يظن...الخ») آن است چه در نزد محمد و چه در نزد علی. این روح - که مجری اوامر الهی است - اصول این اوامر ثابت را برای کسانی که به عنوان وسائل خود انتخاب می‌کند، تشریح می‌نماید. استعمال تنزیل، جز مبارزه با فتنه‌ی ملاحده را اجازه نمی‌دهد. ولی روح تأویل اجازه می‌دهد که نفاق منافقان آشکار، و اسرار درون، برملا گردد و در هر نسلی، آنها که عوامل ثابت درام انسانی اطاعت خدا را در خود مجسم می‌کنند و آنها که امام شرعی را معتقد یا منکرند، دوران به دوران، شناخته شوند. این نظریه که به دوام تصمیم تاریخی و به رجعت دوری شخصیت‌های کتب دینی قائل است (نویختی معتقد است که این نظریه قبل از سال ۱۲۷، به وسیله‌ی فرقه‌ی حارثیه، از آثار جابر بن حیان اخذ شده است^۳، از سال ۲۳۲ هـ پدیدار شد. یعنی زمانی که صعصعة بن صوحان اعلام کرد که امام - که در اصل حضرت آدم بود - اکنون باید در علی باشند^۴ و قبل از سال ۱۰۰ هـ، یعنی هنگامی که مغیره تأکید کرد که اولین عاصی - که در اصل ابلیس بود (در برابر آدم: بنابراین در اینجا سجود ملائک با «میثاق»^۵ یکی می‌شود، و نفوس بشری با ملائک) - در حیات علی، عمر نامیده شد. و دومین عاصی، ابوبکر است و سومین، عثمان^۶. بی‌مناسبت نیست که این نظریه را با نقل قرینه‌اش (چنان‌که از سال ۱۵۰ هـ به بعد، اسماعیلیه می‌کردند) تکمیل کنیم: اولین مؤمن که در آغاز، روح‌الامر بود (چه همان جبرئیل باشد، چه موجودی مستقل)، در حیات علی، سلمان خوانده شد. (دومین مؤمن: مقداد؛ و سومین: ابوذر^۷). بدین طریق، از آغاز قرن دوم، شخصیت تاریخی سلمان، با نمونه‌ی اعلای الهی، که

^۱ شهرستانی، ج ۲، ص ۲۵؛ Caetani، ج ۹، ص ۵۱۸ (عمار) گلدزیهر، Muham Studien، ج ۲، ص ۱۱۲ (جابر)، رک. ملطی، ۴۲.

^۲ صفار، «البصائر»، فصل ۹؛ کلینی، «كافی».

^۳ کلمه‌ی «سبب» در صدر تشیع، بسیار مهم است. ابن‌عبدربه «العقد»، ج ۱، ص ۲۸۹ (یا سبب = منادی: طبق رأی هشام بن حکم، به نقل کشی، ۱۷۰). و این، بلافاصله پس از سال ۸۱ هـ است. (ابوسهل نویختی، «التنبیه»، به نقل ابن‌بابویه؛ «الغيبة»، ص ۵۶، س ۳؛ ص ۵۴، س ۴؛ ص ۵۲، س ۲۶؛ نویختی، «فرق الشیعه»، ص ۲۵، س ۷. و مقایسه کنید با ص ۸۴، س ۳).

^۴ نویختی، همان کتاب، ص ۳۵ - ۳۱.

^۵ طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۷ - ۲۹۱۹ (رک. به آنچه پیش از این گفتیم).

^۶ صیغه‌ی بیعت در میان توطئه‌گران طرفدار علی، «میثاق‌الله» نامیده می‌شود. (مثلاً برای زید در ۱۲۰ هـ: بلاذری، «الانساب»، ورق ۲۶۷ آ. رک. قرآن، ۴۸، ۱۰).

^۷ اشعری، ج ۱، ص ۱۰۷؛ شهرستانی، ج ۲، ص ۱۲ - ۱۴.

^۸ ابن‌حوزی، «تلبیس ابلیس»، ۱۱۴.

زمانی آن را مجسم کرده است، درمی‌آمیزد و این نمونه‌ی الهای، از آن به بعد «سلسل^۱»، و یا به حرف اوّلش، «سین» نامیده می‌شود. ما معتقدیم که ابوالخطاب (۱۲۸+) است که در این زمان، با تمام قوا، به موضوع رسالت «سین» پرداخته است. وی آن را بنفسه، با روح‌الامر مستقیماً یکی نمی‌داند. ولی این ردو را به وسیله‌ی یک صعود روحانی، تدریجاً یکی می‌سازد و بدین طریق، «سین» را برتر از «امام»، تا مرتبه‌ی الوهیت بالا می‌برد و امام در نزد او، یک خماس است (از پنج تن) محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین. و در این‌جا، همان پنج تن مباھله را می‌یابیم^۲. سلمان «سلسله‌ی» خاص مسجد‌الاقصی است و این، همان «سلسله‌ای» است که در برابر آن، مردم تقسیم می‌شوند و این، اعتقاد فرقه‌ی دروز^۳ است و این «سلسله»، همان است که معذبین را در جهیم، بدان می‌بندند (قرآن، الحاقة، ۳۲: «ثُمَّ فِي سَلْسَلَةِ ذَرْعَهَا سَبْعَوْنَ ذَرْعًا فَاسْلَكُوهُ» اخوان‌الصفا، «رسائل»، ج ۴، ص ۱۹۰) و آیه‌ی مذبور به فعل «سلک» منتهی می‌شود و حروف س، ل، ک = ۱۰۰ = علی. و این لغز «مسائل‌السین» است. («باکره»، ۸)

در این زمان سلمان، در غنوص شیعی، شکل نهایی خود را می‌گیرد و آن «حلقه‌ی مفقوده»ی ضروری میان محمد و علی است. و تمام نبوغ متألهین غالی صرف این می‌شود که روابط متبادله‌ی میان سه نمونه‌ی روحانی را با ارتباط با این سه شخصیت تاریخی، تدوین کنند: «عين» (=علی)، «میم» (=محمد)، و «سین» (=سلمان).

شایسته است که عمل خاص هر یک از این سه عنصر را، قبل از مطالعه‌ی عکس‌العمل‌هایی که بر حست ترتیب خیالی تقدم و تأخر دارند، بیان کنیم. ابتدا به یاد بیاوریم که علی‌رغم تهمت‌های نویسنده‌گان سنی، هرگز کتب فرقه‌ی شیعه‌ی غالی ادعا نکرده است که هیچ‌یک از این سه نمونه ممکن است در ذات، خدا باشد. از نظر کلیه‌ی غلاة، خدا مطلقاً لايوصف، و معرفت به ذات وی غیر ممکن است. در این‌جا موضوع عبارت است از «تأله» از طریق «مشارکت». و شکل این مشارکت، بر حسب نمونه‌ای که در نظر فرقه مرجح است، فرق می‌کند.

عين، نمونه‌ی اصلی امام (آدم در مسائله‌ی سجود، و علی در غدیر خم)، همانند امرالله، ساکن، صامت، مستور، و عتید، در وسط نشسته است. وی غالباً

^۱ به نظر می‌رسد که «سلسل» از کلمه‌ی «سلسله» در قرآن، ۶۲، ۳۲ ساخته شده است. یعنی آن را به صیغه‌ی مذکر آورده‌اند تا حساب حروف س + ل + س + ل = ۱۸۰ = س + ل + م + ن گردد.

^۲ رک. به صفحه‌ات آینده‌ی این کتاب.

^۳ حمزه، «کشف‌الحقایق»، چاپ زیبولد، «کتب دروز»

با هیأتی واحد، ولی گاهی با هیأت حمامی از یک رئیس قانون الهی بر عالم، دائمآ نظارت دارد [مهیمن]. وی همان «معنا^۱» بی است که خدا را در مرکز جماعت جای می‌دهد. حجاب مستوری است که حضور نامنی‌ای را کشف می‌کند. ریشه‌ی رسالت «امامت» و سرمایه‌ی الهی و جاویدان آن است که بعدها با هیولای مصوره^۲، و جسد متواتر نژادی که برای امامت انتخاب شده است (اهل الاصطفاییه؛ بنوالصاد^۳) در هم می‌آمیزد. جرثومه‌ایست که با انتقال از مرد به مرد، نسل‌ها را طی می‌کند. و برای آن که مسلمان واقعی بمیریم، ضروریست که آن را در این تجلیات متواتر و منقطع - که به دور هلال («عوده العرجون») مانند است - بشناسیم و دوست بداریم. چه، تنها اوست که اعمال شرعی را (از نماز و حج و عدة‌الایلاء^۴) تنظیم می‌کند و همچون هلال، با تلبیه و تهلیل بدو تحیت گفته می‌شود^۵.

میم، نمونه‌ی اصلی نبی (مخصوصاً محمد)، متغیر و ناطق است و دعوتش با موفقیت اوامر الهی را نشر می‌دهد و بنابراین، وی تشخّص عین را (چه به صورت واحد و چه خماس)، تعیین می‌کند و اسم می‌گذارد. آن «اسم^۶» بیست که مؤمنین خدا را بدان می‌خوانند. و میم، همچون فرمول علمی که عقل را به معنی راهنمایی می‌کند (بی آن که در فهم آن معنی خود دخالت ورزد)، یک حجاب « حاجز»ی است که باید از آن گذشت. زیرا حجاب می‌شود و مستور می‌کند.

سین، نمونه‌ی اصلی «اسباب» است. یعنی پیوندهای ماوراء‌الطبیعی، که می‌توانند آسمان را به زمین مرتبط کنند (رک. قرآن، سوره‌ی حج، ۱۵: «من کان

^۱ این کلمه در متون جعفری پدیدار شده است. موسی سواق (در نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۰۰، ورق ۱۲۸ ب).

^۲ ابوسهل نوبختی، «التبیه» (به نقل ابن‌بابویه، «الغيبة»، ص ۵۴، س ۲ - ۱۱؛ ص ۵۵، س ۲۲). رک. «الفهرست»، ص ۱۷۶، س ۲۴).

^۳ اذنی، «البارکوه»، ۶۴؛ «العقيدة الحلبية»، ۲۲؛ قرآن، ۳، ۲۰.

^۴ قرآن، ۳۶، ۳۹؛ اذنی، «البارکوه»، ۸۰؛ ابن‌تیمیه، «مجموع الرسائل الكبرى»، ج ۲، ص ۱۵۷.

^۵ درباره‌ی «هلال»، که نشانه‌ی آمرزش و تجدید خالق گرفته است، بد نیست گفته شود که نزد نصیریه، فاطمه «ليلة الفطر» است و علی «سهوه» (س + ه + ف = «سید هلال الفطر» و طبرانی، «مجموع الاعیاد»، آ۴۹، آ۵۶، ۱۳۲). مقایسه کنید با عید کپور نزد یهودیان، در دوران آزار و شکنجه‌ی مردم بیزانس. عید هلال (احتفال به هلال) طبق عقیده‌ی تلمود (روش‌ها، شنا، ۲۵) با این کلمات اعلام می‌شد: «داود ملک اسرائیل حی و قیام»

Danon, Etudes sabbatiennes 1910, P12

به عقیده‌ی حلاج، سال «فاطر» (=۲۹۰ه) سال تجدید اجتماع است؛ چنان‌که فرامطه نیز بر آنند. برای شاگردان حلاج، سال ۳۰۹ (=شین + طاء [شیطان] عکس طاسین: اسم مجموعه‌ی آثارش از این‌جاست) که در آن به قتل رسید، سال تجلی عشق (نور کاسرقی ۶۸۹+؛ اسمعیل حقی، «روح‌البيان»، ج ۲، ص ۴۷۰) است و برای فاطمیان، سال پیروزی عدل (ابن‌الولید، «الدامغ»، ج ۲، ص ۲۲ - ۲۴) و شلمغانی اظهار می‌کند که این سال ۳۰۹۴+۴۰ است. چه، این سال در قرآن (۲۴، ۱۸) سال بیداری اصحاب سبعه‌ی کهف است. (اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۰۷، ۲۷۹)

⁶ حجاب‌الاسم، نشر علم در میان عموم مردم، نه خواص.

بیطن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فاللينظر هل يذهبن كيده ما يغطيظ.») وبه ویژه، نمونه‌ی اصلی سلمان، سین سبب «شد» و «تلقین» است و همچون «ندا^۱» مؤذن، که دلها را به نماز می‌کشاند، او با ایقان و اقناع، نفوس را به مشیت الهی گرایش می‌دهد. سین «باب»ی است که «نور شعشعانی» از آن می‌گذرد و مؤمن بدان، با «حضور» [حضرت الهی] اتصال می‌یابد. او صنع الهی را تحقق می‌دهد و «روح» را که مولد الأبدان و معلم نفوس است می‌دمد^۲. او «قدرت» یست که وجود (حیات) می‌بخشد.

از این‌جا در امت اسلامی، سه تصور مختلف از فعل الهی سرچشمه می‌گیرد: بنا بر عقیده‌ی سینیه، فعل الهی حلول روح است به وسیله‌ی فیض الهی، که سین را الهام می‌کند و به طریقی که کلیه‌ی نفوس مؤمنه، حتّی عین و میم را نورانی و مقدس می‌سازد و تدریجیاً تا مرتبه‌ی تجلی «ملکی» بالا می‌برد.

بنا بر عقیده‌ی عینیه، این یک اختفاء (تعبیب) خارق‌العاده‌ی شخصی امام است که به طریق نامرئی ناپدید شده است (نه این که تغییر یافته باشد) تا (به صورت شبھی) سلطنت اعلای الهی، یعنی عین، را بنمایاند. عین در این‌جا، کلام آفریننده و ویژه‌ی میم را در عبارت غیر مادی سین، که اوامر او را به مریدانش الهام می‌کند، داخل می‌نماید.

بنا بر عقیده‌ی میمیه، عبارت است از تجلی تدریجی - و به قوه‌ی ذاتی خود - نمو یک صاحب دعوت مبین شریعت. یعنی میم (تجسم مادی «روح»)، که اوامر خود را در قابلیت مطلق عین نقش می‌سازد و به وسیله‌ی مشخصات فرعی (=سین) امر به تنظیم عالم می‌کند.

اکنون به طور اختصار به احصاء فرقه‌ها بپردازیم: روابط تقدمی میان عین و میم و سین، به وسیله‌ی علائم ریاضی =، <، > نشان داده می‌شود و سه نمونه با حروف ع، م، س بیان می‌گردد (از میان ۱۵ ترکیبی که عقلاً ممکن است از نظر تقدم، تأخیر و تساوی به وجود آید، گویا تنها شش ترکیب ذیل مورد نظر واقع شده است):

۱۰۳ - **عینیه:** اولین دسته‌ای که از این فرق پدید آمدند و اعتقاد به تقدیر بیشین را درباره‌ی نسل علی، از نظریه‌ای که محمد را از صلب ابراهیم می‌داند

^۱ طیرانی، «مجموع الأعياد»، ۴۸.

^۲ ابن‌تیمیه، ج ۲، ص ۱۹۸؛ اذنی، ۱۷. مقایسه کنید با لقمان به عنوان واعظ و معلم (قرآن، ۳۱، ۱۲). در حج «مشعر الحرام»، که در شب «مزدلفه» می‌درخشد، کنایه از سلمان است. (اذنی، «البارکوه»، ۲۱). سلمان قبض روح نیز می‌کند = ابن‌ملجم (اذنی، همان کتاب، ۱۸) ابن‌حرزم، ج ۴، ص ۱۸۸)

گرفتند. و چنین به نظر می‌رسد که از اینان، سبئیه و کیسانیه، معتقد شدند که: امام (=ابن‌الحنفیه^۱) > وکیل (=مختار) > سادن (=ابن‌نوف) [نسخه‌ی عربی: سادن (=حوشیب‌رسمی) رک. طبری، ج۲، ص۶۷۰] بنا به قول مفضل جعفی^۲ (تقرباً+۱۷۰): ع (=رب، خماس)، م (=نبی) > س (=رسول). آنچه که علیائیه در امانت میم و سین می‌افزایند (بنا به قول ابن‌جمهور غرابی، جبرئیل لغزنه، یا بقول بشار، سلمان خیانت کرده و شلغمانی که می‌گوید س=میکائیل^۳)

بنا به عقیده‌ی محمدیه (شریعی و جرمی^۴): ع = م (خماس) > س (الخماس). به قول علی‌الله‌یان^۵: ع (=رب) > س = م (الخماس: سلمان اولین و محمد سومین نفر از پنج نفر در دور دوم از ادوار هفتگانه است).

۴ - سینیه^۶: بنا به قول ابوالخطاب (+۱۲۸+): س (اول ملک می‌شود و سپس الله) > م (=نبی) = ع (=امام: خماس: یا سیاع، بنا به قول عمر که برای متناجس کردن پنج تن مباھله با هم، دو سلف بلافصلشان، ابوطالب و عبدالل را بر آنان می‌افزاید^۷). زبان حلاج، شامل برخی از اصطلاحات سینیه است.

در اینجا س < م (رجوع کنید به «اخبار الحلاج»، ۲۳، مکرر، 33 bis)

^۱ طبق رأی جابر خیالی، «كتاب الخمسين»، ارسالی پ. کروس. کیسانیه می‌گویند: صامت (=ابن‌الحنفیه، امام در حیات علی) > ناطق (=علی، نبی فقط).

^۲ شهرستانی، ج۲، ص۱۷؛ مفضل و پسرش محمد، در نزد غلاة مقام «باب» = سین را حائزند. درباره‌ی یکی از این دو، این دو بیت ابی‌الغمز ثمالی دیکی (حوالی ۱۹۰: نسخه خطی پاریس، ۶۱۸۲، ورق ۵ و دنباله‌ی آن):

أنا ابصرت ديك العرش في صورة انسى
أنا ابصرت ربي قاعداً في حي جعفني

(ابن‌ماکوله، نسخه‌ی خطی اسکوپیال، شماره‌ی ۱۶۴۶، ورق ۵۷ب؛ ۱۶۴۷، ورق ۲۰۸؛ نسخه‌ی خطی برلن، Berl. Wetzt.، ج۲، ۳۲۲، ورق ۱۵۸؛ من نقل متن دقیق آن را، که به طور دست‌وپاشکسته و ناقصی سمعانی در «الانساب»، سین مصدق خروس عرش است (اذنی، «البارکوه، دوستانم Antuna و Minwoch هستم»). زیرا وی اولین کسی است که امام را به تهییل و «أنت أنت» سلام گفته است: ابن‌سنان، خطی پاریس شماره‌ی ۱۴۵، ورق ۱۲۹ ب. بنابراین، او مؤذن است. (رک. ص۴۴، پاورقی۲).

^۳ خشیش در ملطی، «التنبیه»، ۲۹۶. ابن‌اثیر، «الکامل»، ج۸، ص۱۰۱، ۱۷۸، و دنباله‌ی ضمیمه‌ی ۱.

^۴ اشعری، ج۱، ص۱۵؛ استراباڈی، ۲۲۵.

^۵ مینورسکی Mittwoch در RMM، ج۴، ص۲۴.

^۶ مقایسه کنید با نقش خضر با موسی و وصیش و آصف با سلیمان پیغمبر، آنچنان که هر دو در قرآن آمده است. (قمی، «تفسیر القرآن»، ص۳۹۹).

^۷ تاریخی است که کشی تعیین کرده است. ۱۹۱.

^۸ نوبختی، «فرق الشیعه»، ۴۰؛ ایوحاتم رازی، «الزنا»، ۹۰۹. می‌بینیم که هفت «اسباب» (یا «وصفاء»، بنا به قول طبری، ج۲، ص۱۶۱۹، سپس ائمه) قبل از آن که بیاپی یکدیگر باشند (در ترتیب اسماعیلیه)، مقارن یکدیگرند. این کاملاً مشابه ترتیب شیعه‌ی دوازده امامی است (نجباء، سپس دعا، سپس ائمه: شهرستانی، ج۲، ص۲۸).

^۹ رک. به کتاب من: «مجموعه‌ی متون منتشر نشده، Becueil، ص۲۴۱، پاورقی۲؛ و اسطوره‌ی شیر ارزن، که از سلمان به حلاج انتقال یافته است («نفس»، ۲۸؛ کتاب من: شکنجه‌ی حلاج)

۵ - **میمیه:** این میل، ابتدا به صورت اولیه نزد مغیره و مستنیر پدید آمد و در ۱۴۱ هـ، نزد راوندیه^۱ کاملاً مشخص گردید. اینان معتقدند که: م (=رب: محمد، سپس عباس... و منصور) > ع (=عثمان بن نهیل) > س (هیثم بن معاویه = جبرئیل) بنا به قول کلیمیه: س = سلسله‌ای ابدال^۲. و به قول اسماعیلیه‌ی پیرو میمون قداح: م (=سابق، عمود) > ع (=تالی، اساس) > س (=حدود سه‌گانه، و در نزد دروز: هشت‌گانه). مسعودی از برخی از شیعیان میمیه یاد می‌کند. از تستری به بعد، بسیاری از صوفیه‌ی سنی، از میمیه بوده‌اند. [ترجمه‌ی عربی: «بسیاری از صوفیه‌ی سینیه، جزء میمیه شدند.» که بی‌شک «سنیه»، «سینیه» چاپ شده است^۳.]

ترکیب ششم، ع = م = س. نصیریه آن را ابلیسی می‌شمارند^۴. زیرا منتهی می‌شود به یگانگی میان سه وظیفه‌ی غیر متناجس و به وضع سه اسم حسی (به جای پنج «اسماءالحسنی»ی «شهود مباھله») با این همه ترتیب بر روی خود نصیریه، آثاری به جا گذاشته است^۵ و دلایلی وجود دارد که بر اساس آن، پیشوا�ان معتقد شدند که این ترکیب، به عمر بن فرات (۲۰۳+) بازمی‌گردد.

نتیجه

مجموعه‌ی اطلاعاتی که در اینجا گردآوری شده است^۶، استنباطات روشی را در تأیید تاریخی بودن شخصیت سلمان به دست می‌دهد. ولی شگفتی افسانه‌ها در پیرامون ورودش به اسلام و دگرگونی مذهبی، نقشی که داشته است در میان شیعه‌ی غالی، پس از یک دوران تخریب و تأمل عادی پدید آمده است.

آیا باز هم در این مسیر می‌توان جلوتر رفت؟

Passion d'Al - Hallaj. P418

^۱ طبری، در سال ۱۴۱ هـ؛ مقدسی، «البدء»، ج ۵، ص ۱۲۸.

^۲ در اینجا سلمان، پس از سقوط بلال، جانشین وی می‌گردد (جاحظ، «احدی عشرة رسائلة»، ۹۸؛ «الحيوان»، ج ۲، ص ۹۸، س ۱۵).

^۳ جعفر بن منصور، «تأویل الزکاة»، نسخه‌ی خطی لیدن، شماره‌ی ۱۹۷۱، ص ۹۷. مجموعه‌ی من Recueil، ص ۱۰۳.

^۴ نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۴۴ ب، ۱۸۲ آ. بدعتی است که با عکس آن یعنی بدعت شنبیوه (=عمر، به عقیده‌ی خصیبی، «الهدایة»، ص ۱۳)؛ وی ثنوی Dualiste است. زیرا میان اسم و معنی فرق می‌گذارد. رک. همچنین نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۰۸ ب) محکوم شده است.

^۵ فرمول: ع م س (رک قرآن، ۴۲ - ۱، ۱۷) رک. «سِفَرِيْسِرَا Yetsiral Sefer» (نصیریه معتقد بودند که حروف خسمه‌ی مذبور در اول سوره‌ی محمد، معنایش: «ع م س حق» است. و بدین طریق، ترکیب حروف را در این آیه برای وصول به عقیده‌شان ارزش می‌نهند. این عقیده با نظریه‌ی یهود در کتب قبله راجع به «سفریسرا» شباهت دارد.)

^۶ در صفحات ۸۱، س ۱۷؛ ۸۳، س ۵؛ ص ۹۸، ۹۹، ۱۱۷. و رک. طبقه‌بندی مأخذ. کیسانیه، پاورقی طارق احمدی.

در مورد تأثیر شخصی‌ای که وی باید به جا گذاشته باشد، تنها باید به دامن حدس و فرض دست یازید. سهمی که وی در تحدید برخی از شعائر داشته است، مثل استبراء^۱، و تخمیس نماز^۲، و به کار بردن «تأویل شخصی» در تفسیر، چنان‌که نزد ابن‌مسعود و مقداد می‌یابیم^۳، باید یادآور شویم که قبل از جمع‌آوری قرآن، آیات بر حافظه‌ها، جز با ارتباط به شخصیتی مبغوض یا محمود، نمی‌گذشت. بنابراین، اسرائیل در قرآن، مجموعه‌ای است از مثالهایی که در تطبیقشان بر احوال پیغمبر، از دوستان و دشمنانش، تحقق یافته است. و با ارتباط با قرآن، سوره‌ی شعراء، آیه‌ی ۸۴ («و اجعل لی لسان صدق فی الآخرین») است که شعار «تصلیه^۴» - که آن همه برای عقیده‌امامت شیعه پربرکت است (کما صلبت علی ابراهیم و آل - آل، «امة» نیست^۵) - تکوین شد. و در سالهای ۱ تا ۱۰، در مدینه، قبل از تعیین حج در پیرامون کعبه، احتمالاً «تهليل» را در پیش روی پیغمبر می‌گفته‌اند و شاید «تهویس» بدوي را نیز - که هم‌اکنون وجود دارد و به طواف در مکه اختصاص داده شد - در اطراف شخص وی برپا می‌کرده‌اند. و سلمان، در واقع حداقل یک قاری را تربیت کرده است و او عرثاء ضبّی (۳۲+) است.^۶

اشکالی نخواهد داشت که فکر کنیم پیغمبر - در کنار همکاران بزرگ سیاسی و آن همه همیمانان سودجو و مشکوکش - دوستانی مطمئن داشته که دلس به آنان نزدیک‌تر بوده است تا به تحریکات سیاسی حرمش. و پس از خدیجه و زید، و بیش‌تر از این دو، به حذیفه و سلمان دلستگی داشته است. و نیز در کنار کسانی که به ایمان قوی محمد، به انحدارش از صلب ابراهیم، و به رسالتش به عنوان «مبشر و نذیر» باور داشته‌اند، چند تنی از پارسایان مشتاق عدالت نیز

^۱ ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۴۳۹ - ۴۳۷. این نکته جالب است که خوارج، سلمان را به عنوان راوی این شعار قبول می‌کنند. (جیطالی، «قناطر الغیرات»، ج ۱، ص ۳۲۶).

^۲ تاریخ برقراری ارتباط میان پنج تن میاهمه و پنج وقت نماز یومیه (= اسماء الحسنی در نزد غلاة) حداقل به ابوالخطاب بازمی‌گردد. همین صورت نزد اصحابیه (خطیب، ج ۶، ص ۲۸۰، س ۱۸) و نصیریه (اذنی، «البارکوه»، ص ۱۲). رک. نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۵۱۸۸، ورق ۸۱؛ و کشی، ص ۹۲، ۹۵، راجع به ۵۱ رکعت نماز. مقایسه کنید با ابوالمعالی، ص ۱۶۲. گویار Guyard, ۱۱۵؛ و دوسو Dussaud, ۸۷) یافت می‌شود. عدد پنج نزد مانوبیان، نقش بزرگی را بازی می‌کند.

^۳ ابن‌بطريق، ۱۷۸؛ طبری، ج ۱، ص ۱۲۰. و به پیروی از این تأویل شخصی که از تأویل پیغمبر گرفته شده است، (و از این جاست تفسیر شکفتانگیز این قول که «السنة لاتنسخ بالقرآن») یونس یقطینی امام رضا را ملقب به «طاغوت‌می‌کند». «چه، در خلافت با غاصب سازش کرد.» (استراباذی، ۳۸۰). (رک. توطئه‌ی غلاة، نه خوارج، علیه امام حسن در مدائی: نوبختی، ۲۱)

^۴ ابن‌تیمیه، «منهج اهل السنة»، ج ۴، ص ۶۹ - ۶۵. سیوطی، «التسبيح فی التصلیه» (نسخه‌ی خطی تیمور، «ابونعیم»، ص ۱۲۱).

^۵ رک: قرآن، آل عمران، ۳۰؛ و نرامشی، به نقل استراباذی، ص ۲۸۵. ل

^۶ طبری، ج ۱، ص ۱۱۲، ۲۸۹۷.

بوده‌اند که بی‌تابانه به پیروز «قائم^۱»، یعنی حکومت مهتدی به «روح» را انتظار می‌کشیده‌اند. حاکمی که بالأخره خوردن صدقات را ریشه‌کن خواهد کرد و در قلوب منافقان راه خواهد یافت. روایات شیعه برای ما حکایت می‌کنند که در یک روز فراموش‌نشدنی، سلمان در مباھله شرکت کرد^۲ (۴ شوال سال ۱۰ هـ = ۱۵/۱/۶۳۱ م)، در مدینه، در قبرستان بقیع، نزدیک توده‌ای از شن سرخ^۳، محمد در مقابل فرستادگان قبیله‌ی مسیحی بنی‌بلحارت^۴ از نجران^۵، آنان را به محکمه‌ی خدا احضار کرد. (سوره‌ی آل عمران، ۵۴: «فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل: تعالوا ندع ابنايّنا و ابئنك و نسائنا و نسائكم و أنفسنا و أنفسكم، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين») برای شرکت در یک چنین آزمایش خطرناکی که نمایشی بی‌نظیر از خلوص مطلقش بود، محمد «أهل» ش - «پنج تن»^۶ را که با عبایش پوشاند، یعنی (جز خودش)، دو نوه، دختر و دامادش را - گروگان ایمان به رسالت نبوت ش قرار داد. پس از این واقعه، محبتی که برخی از دوستان محمد نسبت به این «پنج تن» داشتند، به یک تقدس عاشقانه بدل شد^۷. اینان آللعلی را تقدیس کردند. چه، قرابت خونی کمابیش متفاوتی که با

^۱ قرآن، آل‌عمران، ۱۶.

^۲ مباھله، عید قدیمی شیعه (بیرونی، «الآثار الباقیة»، ص ۳۳۲)، شعار خاصی را در فقه شیعه پدید آورده است که نزد شیعیان، طبعاً برای واداشتن به اعتراف، به کار می‌رود. شیعه با این شعار، نقیه را می‌شکند (کلینی، «کافی»، صفحه‌گذاری نشده؛ استراباذی، ص ۴۷) = عید‌التجلی.

^۳ اشاره به موسی (اکثیب الأحرم):

L.A. Mayers, Quart Dept Antiq. Palestine II,29

مثل غمامه (=غمامه‌ی سینا): «هنگامی که ایری سپید و صاف در آسمان درخشند و تندر زن پدید آمد (سبایه‌ی)، در برابر آن می‌ایستند [به سجده می‌افتد؛ متن فرانسه]، مباھله و تصرع می‌کنند و می‌گویند علی از [آسمان: فرانسه] میان ایر می‌گذرد (ملطی، همان کتاب، ص ۳۱، ۳۲. رک. این قبیه، «عيون الأخبار»، ج ۲، ص ۲۸۲) گمان نمی‌رود که کلیه‌ی این «موسوبات» ریشه‌ی یهودی داشته باشد.

^۴ می‌دانیم که اهل نجران، از دخول در مباھله، به علت ترس، نه رضا، خودداری نمودند و مصالحه‌ای را امضا کردند که جزیه بدهند، ولی مسیحی بمانند. این قرارداد، قبل از قراردادهای آیله و ازره، اوّلین کاپیتولاسیون (قرارداد تسلیم) مسیحیت با اسلام بود.

Caetani II, 350 - 353 ; Lammens Fatima, 97, N3

بلادزی، «الفتوح»، «الاغانی» ط ۲، ج ۱۰، ص ۱۲۷؛ مجلسی، «بحار الأنوار»، ج ۹، ص ۴۹ - ۵۲.

^۵ این قبیله از مذحج، همیمان قبیله‌ی همدان بود. چنین می‌نماید که بستگی‌ای وجود دارد میان این پیمان، با تشیع حادی که بنی همدان پس از آن که بدون جنگ، در حیات پیغمبر، تسلیم علی شدند، بدون تزلزل اظهار کردند. چه اینان در قرارداد مباھله شرکت کرده باشند و چه به طن قوبوت، خودداری؛ بنی‌بلحارت از شرکت در مباھله (و قتل روح بن زراره‌ی حارثی، سال قتل نامعلوم، به نقل همدانی، «صفة الجزيرة العرب» در همین ماده) منجر به نقض پیمان و مسلمان شدن بنی‌همدان شده باشد.

^۶ کمی پیش، رابطه‌ی میان پنج تن و پنج نماز را دیدیم. رک. همچنین به طریقه‌ی قلندریه برای ذکر پنج تن [سنونی، «السلسلیل»، ۳۲، ۱۶۰] در برابر یک‌چنین ستایش و نمایش اعتراضات لامانس (در «معاویه»، ص ۳۶) هرگز پایه‌ای ندارد.

پیغمبر داشتند^۱، بدل به یک نوع جانشینی رسمی قضایی [عربی: به یک نوع شعار علنی (مباھله)] گردید و پس از مرگ پیغمبر، این گروه، همه‌ی امیدی را که به عدالت داشتند، در وجود آنان نهادند و گروهی دیگر، در برابر اینان، آنان را دشمن داشتند و کینه (ثار)شان را^۲ از خون خویشاوندان مشرکشان، که به دستور محمد، به دست علی، در بدر کشته شدند، به آعلی متوجه کردند. وقتی که فقدان زودرس پیغمبر، و به نوشته‌ی لوحه‌های کهن قبور، این «اعظم مصيبة»^۳ روی داد، سلمان اعتقادش را باید مشخص و مؤکد می‌کرد و از این جهت در عراق، در میان بنی عبدالقیس، نهضت احقيقت [علی به خلافت] را قبل از ابوذر و عمار^۴ آغاز کرد. علی رفته از سرنوشت غمانگیزی که این جانشینی قضایی پیغمبر در میان امت اسلامی برایش تعیین کرده بود، آگاه می‌شد و چنان‌که نظام نشان داده است^۵، علی جز در برابر شورشیان خوارج، که بعدها او را در سال «میم»، سال ۴۰هـ، به قتل رساندند، شکل یک رهبر حق الهی را به خود نگرفت. ولی فرزند دوم و جانشینش، حسین، با آگاهی بیشتری از این سرنوشت تلح، آن را به تمام استقبال نمود و عزیمت کرد تا «برای عدالت»، در کربلا کشته شود^۶. در سال «سین»^۷.

سلمان قبل از آنان مرد. ولی این شوق به عدالت دنیوی، که سلمان بذر آن را افشارنده بود و تشیع گشت، در اسلام به عطشی نسبت به حیات ابدی نیز بدل شد. اساس اخلاق شیعه را به موضوع احقيقت (امامت) و مهدی منتظر و نیز مسئله‌ی تصوف مبتنی بر روح زهد را، اگر به سرچشمه‌های اصلی‌شان برگردیم، در سلمان می‌یابیم.

^۱ واضح است که هنگام موافاکه در مدینه، محمد علی را به برادری برنگزیده است. (سارازن Sarasin، بنا به گفته‌ی ابن سعد، ج ۲، ص ۱۴، نشان داده است^۲ که در موافاکه علی، سهل بن حنیف را به برادری گرفت). ولی باز ابن واضح‌تر است که محمد، یتیم ابی طالب (ابن حبیل، ج ۱، ص ۳۱۲؛ آن را مقایسه کنید با قرآن، سوره‌ی ضحی، ۶؛ و سوره‌ی بلد، ۱۵) پسر کسی که آن همه بدو مديون بود، او را نزد خود نگهداری می‌کرد - حتی قبل از آن که فاطمه را به وی بدهد - در نظرش بیشتر از یک «برادر» می‌نمود.

^۲ حدید، ج ۲، ص ۲۸۳ (وج ۱، ص ۳۶۲ - ۳۶۹)؛ مقریزی، «النزاع»، ص ۱۲ - ۳۰.

^۳ یا «رزبه»، ویت، «فهرست وقایع تاریخی همراه با کتبیه‌های عربی».

G. Wiet: repert. Chron. Épiger, arabe, t. I. P52 (an 186), 79 (an 199), 107 (an 205), etc. et P260 (an 234).

مقایسه کنید با حدیث ابن عباس (حدید، ج ۱، ص ۱۳۳) و اشعار حسان بن ثابت (مقدسی، «الباء»، ج ۵، ص ۶۹) و عید «الارباء مایدیر».

^۴ در سال ۲۱، بنا به گفته‌ی حاجظ (حدید، ج ۱، ص ۱۲۳).

^۵ وضعی که در نهروان، او را الهام داد. (حدید، ج ۲، ص ۴۸).

^۶ اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۱۸.

^۷ یا «صاد» (در حساب مغربی، که در آن سین = ۳۰۰).

این سخن مشهور امام جعفر (صادق)، که بعدها نزد اهل تسنن، جزء احادیث نبوی به شمار آمد، بهتر از هر کسی بر این بیگانه‌ای که از راهی بس دراز به اسلام آمده بود، صدق می‌کند که: «بِدَأَ إِلَّا سَلَامٌ غَرِيبًا، فَسَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأ». *فَطَوْبَا لِلْغَرَبَاءِ مِنْ أَمَّةِ مُحَمَّدٍ*^۱ اسلام غریب آغاز شد (در مدینه) و غریب بازخواهد گشت (به کوفه یا بیتالمقدس^۲، اولین و آخرین قبله‌اش) همچنان‌که آغاز شده بود. خوشابه کسانی که از امت محمد، به غربت می‌افتنند (برای آن که قائم را بجوبند). این ندای شیعه است در دعوت به قهرمانی دنیوی، که محاسبی، یکی از صوفیه (۲۴۳+)، آن را به طریق عرفانی، اینچنین تأویل می‌کند: «*فَطَوْبَا لِلْغَرَبَاءِ مِنْ أَمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَهُمُ الْمُنْفَرِدُونَ بِدِينِهِمْ (أَيُّ الَّذِينَ اعْتَكَفُوا وَانْقَطَعُوا اللَّهُ وَحْدَهُ)*^۳.

^۱ ابن زینب تعمانی، «الغيبة»، ص ۱۷۴ - ۱۷۵؛ اخوان الصفا، ج ۴، ص ۲۷۹؛ ابن الولید، «الدامغ»، نسخه خطی حمدانی، ج ۲، ص ۵۰۲. رساله‌ی حنبیله‌ای که ابن‌رحمب نوشته و در «المجموع» وهابی تألیف ابن‌رمیح چاپ شده است. قاهره (المنار)، ص ۳۱۱ - ۳۲۸.

^۲ دور الهجره نزد اسماعیلیه، در سرزمین همدان (گلازر)

Glaser, peterm Mitteil, 1884

مقایسه کنید با اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۹۱، س ۱۶ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) حدید، ج ۳، ص ۲۱۵

^۳ در کتاب من: Recueil، ص ۱۹ (ورک. کتاب من: Essai، ص ۲۱۷.)

۵

۱. ضمیمه‌ی ۱

پنج متن منتشر نشده درباره فرق غالیه‌ی

«سلمانیه» یا «سینیه»

۱ - ابوحاتم رازی

(حوالی ۹۲۲ هـ = ۹۲۴ م) در «كتاب الزنا»، فصل «في فرق الشيعه»، ورق ۹۰۷

«و من الغلاة، السلمانيه: و هم الّذين قالوا بنبوة سلمان الفارسي؛ و قوم
قالوا بالهئته^۱ تعالي الله علوّاً كبيراً؛ فمنهم من وقف عليه، و منهم من قال بغيره
بعده^۲. و قال (الّذين يؤمنون بالنبوة) في قول الله عزّوجل: «و أسأل من أرسلنا من
قبلك من رسالنا [سورة زخرف، ۴۴] قالوا إنّما هو سلمان^۳ «أرسلنا قبلك من
رسالنا» و إنما كانت الكتابة في المصحف، الميم ملصقة بالنون بلا الف، و هو
سلمان، كما كتبوا لقمان^۴، عثمان بلا ألف. و غلا فيه قوم حتّى فضّلوه^۵ على
امير المؤمنين على صلوات الله عليه».»

و از غلاة، سلمانیه کسانی‌اند که به نبوت سلمان فارسی، و قومی به
الاهیت وی اعتقاد دارند. از اینان، گروهی وی را خاتم می‌دانند و گروهی به
بعد از وی نیز قائلند. آنان که (به نبوت وی ایمان دارند) می‌گویند که قول
خدای تعالی که «و بپرس از کسی که قبل از تو، از رسولانمان فرستادیم.»،
مراد همان سلمان است که «فرستادیم قبل از تو، از رسولانمان» [وسل

^۱ رک. اشعری، «مقالات الاسلامیین»، ج ۱، ص ۱۲۳.

^۲ همین طبقه‌بندی در فرق امامیه صورت می‌گیرد. چه، با مرگ هر امامی، اینان به دو
دسته‌ی «واقفیه» و «قطعیه» تقسیم می‌شوند.

^۳ در حقیقت، این تفسیری است قدیمی، و با تفسیر آیه‌ی ۱۰۵ از سوره‌ی نحل (الأعجمی =
سلمان) ارتباط پیدا می‌کند. ولی این تفسیر بر پایه‌ی این خطای فاحش نحوی استوار
نمی‌شود. بلکه در اینجا «سلمان»، بدون الف تصور می‌شود تا در آن جز حروف نورانیه‌ی س
+ ل + م + ن نباشد. این حروف در حساب عددی ایجده، ۱۸۰ است. درست مانند س + ل +
س + ل = ۱۸۰ (سلسل نام غنوصی سلمان است). این معادله که در حدود سال ۱۲۸ هـ
وضع شده است، نشان می‌دهد که در این تاریخ، الف، استعمالش در کتابت کوفی هنوز
تعیین نیافته بوده است.

^۴ رابطه‌ی دیرین میان دو شخصیت لقمان و سلمان، تنها به کتابت بستگی ندارد. (رک. پیش
از این، ص ۱۴۹، پاورقی ۱) (اینجا کلیک کنید)

^۵ عقیده‌ی سینیه، بر خلاف عقیده‌ی عینیه.

من = سلمن ارسلنا... زیرا صیغه‌ی امر فعل سأل، أسأل - سل] منتهای در کتب قرآن، میم بدون واسطه‌ی الف، به نون می‌پیوندد و باید سلمان خواند، همچون لقمان و عثمن، دون الف. و گروهی (که به الاهیت معتقدند) بدان اندازه در او غلو کرده‌اند که وی را از امیر المؤمنین علی، صلوات الله علیه، برتر شمرده‌اند.

۲- فرمول نذر سلمان بنا بر اعتقاد خطایی و ناووسیه

الف - روایت کوتاه از عنسبه (شاید وی همان ناووسی است به این اسم. کشی در کتاب «معرفة اخبار الرجال»، وی را ذکر می‌کند. چاپ بمیثی، ص ۱۸۸.)

«قال لی أبوعبدالله علیه السلام: أى شئ سمعت من أبي الخطاب^۱ ، قال سمعته يقول انك وضعت يدك على صدره و قلت له «عه و لا تنس» وإنك تعلم الغيب و إنك قلت له هو عيبة علمنا و موضع سرنا، امين على احيائنا و امواتنا.»

ابوعبدالله (امام جعفر صادق) علیه السلام به من گفت از ابوالخطاب چه شنیدی؟ گفت: از او شنیدم که می‌گوید تو دستت را بر سینه‌اش نهاده‌ای و به وی گفته‌ای: «فرا گیر و فراموش مکن.» و تو از غیب آگاهی و به وی گفته‌ای که او گنجینه‌ی علم ما، محل سر ما، و امین بر زنده‌ها و مرده‌های ما است.»

ب - روایت طولانی از خصیبی نصیری (عنوان کتابش معلوم نیست: طبرسی نوری در «نفس الرحمن» آن را نقل می‌کند. چاپ سنگی تهران، سال ۱۲۸۵، باب پنجم، ص ۵۳ [بدون شماره‌گذاری صفحات]):

(قال جعفر لأبي الخطاب:) «يا محمد! أخاطبك بما خاطب به جدي، رسول الله، سلمان و قد دخل عليه عند ام ايمان، فرحب به قربه وقال: أصبحت يا سلمان عيبة علمنا و معدن سرنا، و مجمع امرنا و نهينا، و مؤدب المؤمنين بآدابنا، أنت والله الباب الذي يوه علمنا، وفيك ينبع علم التأويل والتنزيل وباطن السر و سر السر. فبوركت أولاً و آخرًا و ظاهراً و باطناً و حيًا و ميتاً^۲. فقال رسول الله هذا القول سلمان و قلته أنا لك يا محمد.»

(جعفر [صادق] به ابوالخطاب گفت:) ای محمد، تو را خطاب می‌کنم بدان‌چه جدم، رسول الله، سلمان را خطاب کرد: سلمان بر وی، در خانه‌ی ام ایمان وارد شد. بدبو خوش‌آمد گفت و او را نزد خود نشاند و گفت: «ای

^۱ مقایسه کنید با تنصب جابر به وسیله‌ی باقر [امام محمد]. بنا به عقیده‌ی نصیریه [«مجموع الاعیاد» ورق ۳، ب]. مقایسه کنید با داستان پیغمبر در معراج، به نقل ابن عساکر، ج ۵، ص ۸۵.

^۲ توازنی که با «احیائنا و امواتنا» در روایت اولی هست، این فکر را پیش می‌آورد که این دو یک مأخذ مشترک دارند.

سلمان، تو گنجینه‌ی علم ما و معدن سر ما و قاعده‌ی امر ما و نهی ما و ادب‌کننده‌ی مؤمنان به آداب مایی. تو، به خدا سوگند [ترجمه‌ی فرانسه: از جانب خدا] بابی هستی که در آن، علم ما جای می‌گیرد؛ علم تأویل و تزیل و باطن سر و سر سر در تو پیدا می‌شود. تو خجسته بوده‌ای در آغاز و انجامت، در برونت و درونت، در حیات و مماتت.» این گفته‌ی رسول خدا است به سلمان، و من آن را به تو می‌گویم ای محمد.

۲- نقش سلمان با پنج تن:

چنان که بشار شعیری^۱ (+حوالی ۱۸۰هـ) شرح می‌دهد، منقول در کشی، کتاب مذکور، ص ۲۵۳، ولی نمی‌گوید آن را از چه کسی گرفته است، شاید از مرازم مدائنی (+حوالی ۲۱۰هـ) باشد، ابو جعفر طوسی در «اختیار» و ابو علی رازی در «توضیح» و استراباذی در «منهج»، ص ۴۸ از او گرفته‌اند:

«مقالة بشار مقالة العلياوية: يقولون علياً عليه السلام، رب و ظهر بالعلوية الهاشمية و اظهروا به عبده و رسوله بالمحمدية، و وافق اصحاب ابی الخطاب في أربعة اشخاص: على و فاطمة و الحسن و الحسين عليهم السلام، و إن معنى الأشخاص الثلاثة، فاطمة و الحسن و الحسين تلبیس، و في الحقيقة شخص على، لأنه أول هذه الأشخاص في الإمامة و الكثرة. و انكروا شخص محمد عليه السلام؛ و زعموا إن محمدًا عبد و علياً رب، و أقاموا محمدًا مقام ما أقاموا^۲ المخصصة سلمان و جعلوه^۳ (ای سلمان) رسولاً لمحمد صلوات الله عليه. فوافهم في الاباحات و التعطيل و التناصح. و العبياوية سمتها المخمسة «عليائية» و زعموا إن بشار الشعيري لما أنكر ربوبية محمد و جعلها في على، و جعل محمدًا عبد على و أنكر رسالة سلمان، مسخ في صورة الطير يقال له عليا، يكون في البحر^۴، فلذلك سموهم العليائية.»

مكتب بشار مكتب علياویه است که معتقدند على پروردگار است و بر هیأت علوی هاشمی ظاهر شده است و بنده و رسولش را بر هیأت محمدی ظاهر کردند. بشار با اصحاب ابی الخطاب، بر سر چهار شخص (از پنج شخص که به الوهیت رسیده‌اند = اشخاص: على، فاطمه، حسن و حسین موافق است [متن فراسنه+؛ و برانها سلمان را می‌افزاید]. معنی الهی ویژه‌ی سه شخص از آنان، فاطمه و حسن و حسین، تلبیس است و

^۱ راوی مفضل جعفی، به نقل خصیبی «الهدایة» ص ۳۴۳.

^۲ به عقیده‌ی ابن‌غدائی («الرد على الغلاة»، به نقل استراباذی، ص ۲۲۵) تخمیس مبنی است بر تعلیم این اصل که سلمان فارسی، مقداد، ابوذر، و عمر بن امیه ضمری، موکل بر نظام عالمند.

^۳ اگر او را با جبرئیل یکی بداند، مذهب غراییه است.

^۴ مقایسه کنید با ابوالجارود، که به سرهوب تبدیل شد و آن، یک حیوان دریایی است. (کشی، ۱۵۰)

در واقع، جز یک شخص وجود ندارد و آن شخص، علی است. زیرا وی در امامت تقدم و بر مجموع چهار «شخص»، تفوق دارد. ولی اینان، شخص و محمد را خلخ می‌کنند. زیرا می‌پندارند که محمد عبد است و علی رب. و محمد را در مقامی قرار می‌دهند که مخمسه‌ی آن را به سلمان داده‌اند و سلمان را فقط رسول محمد قرار می‌دهند. بشار با علیائیه در اباحت، تعطیل و تناسخ، موافقت دارد. مخمسه از آن رو پیروان این فرقه را «علیائیه» لقب داده‌اند که معتقد‌ند بشار، با انکار ربویت محمد و انتقال آن به علی، و قرار دادن محمد بنده‌ی علی، و انکار رسالت سلمان، به صورت پرنده‌ای دریایی، از نوع علیا، مسخ شد و از این رو، ایشان را علیائیه خوانند.

۴ - نقد مذهب سینیه^۱:

جابر از دینامی (بین ۲۹۰ و ۳۳۰ هـ) در «كتاب الماجد» آن را آورده است، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۵۹۰۹، ارسالی پ. کروس (P.Kraus)، که به زودی آن را منتشر خواهد کرد:

(ورق ۶۸ آ) «إن الماجد هو الّذى قد بلغ بنفسه و كده من العلم إلى منزلة الناطقين، فصار ناطقاً ملاحظاً (=يلتقى بوجى) للصامت (=عين)^۲». صارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم، و ذلك على رأى أصحاب العين، لا على رأى أصحاب السين. و إما على رأى أصحاب السين، فكمنزلة العين من السين، على الخلاف الذي يقتضيه اختلاف المذهبين، س. ۸، س. ۱۱» («مختار رسائل جابر بن حيان»، تصحیح و نشر پ. کروس، قاهره، ۱۳۵۴ - ۱۹۳۵م، ص ۱۱۸)

ماجد، کسی است که به خود و به کوشش خود در علم، به مرتبه‌ی ناطقین رسید و ناطق گردید و مستعد دریافت نگاه‌های (الهامات) صامت (=عين) شد و منزلتش نسبت به صامت، همانند منزلتی است که عینیه به سین می‌دهند، نسبت به ميم. و منزلتی که سینیه به عین می‌دهند، نسبت به سین. نه منزلتی که سینیه به عین می‌دهند نسبت به ميم. (که پایین‌تر از عین است)...

(ورق ۶۸ ب) «... و ذلك أنّهم امّا رأوا الظلاماً في الميم ظاهراً قالوا: إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة و المتضاغفة ليس لمن ذاته، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعلان متضادان فقالوا: «إن السين تمدها» لما رأوا من قلة تلك

^۱ این اصطلاح را من به جای «اصحاب السین»، که در متن آمده است، به کار می‌برم، مقایسه کنید: سلسلیه در کتاب «اخراج ما في القوة إلى الفعل» از همین نویسنده. سین یکی از اسمای غنوصی سلمان است. تنها حرف ظلمانی در اسم سلمان، همان الف مد وسط است. در صورتی که حرف ظلمانی ميم (نام غنوصی محمد) که دال آخر است، مشکول است.

^۲ این ناطق، همان «ماجد» است که این رساله، فضایل وی را تشریح می‌کند.

^۳ عین، نام غنوصی علی است.

الأجزاء الظلامية في السين، و ذلك إن جزءها الظلامي لا حركة له، فهو فيها خفي جداً، لأنّه مشابه في الصورة لأعظم الأنوار قدرأ و هي الهزمه القاعلة للحروف^١ التي هي العين الأولى، وهي البسيط الأول لأجل الاختراع و النطق الشريف الفاضل» (چاپ کروس، ص ۱۲۰، ص ۴ - ۱۰).

«... سینیه، چون در میم ظلمت را آشکارا دیدند، اعلام کردند که اجزاء مرئی و متصاضع نور، که در درون میم گنجانده شده است، از ذات او نیست. زیرا هیچ ذات واحد الطبیعت ای نمی‌تواند دو فعل متضاد داشته باشد. و چون سهم اندکی را که از ظلمت در سین است دیدند، معتقد شدند که از سین است که این نور ناشی می‌شود و جزء ظلمانی ای که در آن است، بی‌حرکت (غیر مصوت) است و کاملاً در آن مخفی، و آن در صورت مشابه است با ارجمندترین انوار، که همزه‌ی سازنده‌ی حروف و عین حقیقی اصلی و عنصر اولیه‌ی اختراع و نطق شریف فاضل (معانی) است.»

(ورق ٦٤٩) «... و امّا السين الّتي صار بمنزلتها من الميم فإنّ السين لأجل طول الصحبة و المجاورة وسطاً خفيّاً ساكناً و لا تبين فيه حركة به في شيء من أحواله و حيث ما وقع من المواضع. و لذلك ما جنساً واحداً عجمياً...» (چاپ کروس، ص ۱۲۳، س ۵ - ۲).

اماً سین، که منزلت این ناطق را نسبت به میم می‌گیرد (طبق ترتیب عینیه) از نظر طول صحبت و مجاورتی که دارد، با ماجد (که در حال تحرک و تغییر است) نمی‌تواند همانند باشد. حروف ظلمانی سین، وسط، خفی و ساکن است. و در حالی که باشد و در هر وضعی که قرار گیرد، هیچ‌گونه حرکت قطعی در او بیدار نمی‌شود. بنابراین، جنسی واحد و عجمی دارد.

۵ - احمد بن علی نجاشی

^{۴۰+}ه) «فهرست» (به نقل استرایادی، «منهج»، ص ۲۳۴)

«على بن عباس الجرادي - رمى بالغلو و غمز عليه... له [متن فرانسه+] :
كتاب الممدوحين والمذمومين] و كتاب الآداب و المروءات و كتاب الرد على

¹ راجع به همزه، به عنوان حرف فاعل، در برایر الف، به عنوان حرف ساکن: نگاه کنید به همین مؤلف، «كتاب التصريف»، (ورق ١٢٩ ب): «الرحمة»، «السرالمكون» و ابن عربي، «فتوحات المكية»، ج ١، ص ١٢١.

² «عجمی»، یعنی غیر قابل تلفظ در عربی (اشارة به ریشه‌هی ایرانی «عجمی» سلمان) = باید منقوط باشد (ولی الف نقطه ندارد). شاید این مأخوذه باشد از سلمانیه‌ی واقفیه، که قبلًاً بدان‌ها نصیریه، بر عکس آن، تعلیم می‌دهند که روح میم از نور ذات (در اینجا = عین) است و جسم وی از نوری است که آن را به امر مولایش آفریده و از صعود این نور، روح سین را خلق کرده است (مخلوق: یعنی میم) (نشابی، «المناظرة»، نسخه‌ی خطی یاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۴۴b) از این رو مذهب سینیه، به الحاد وصف شده است. (در همین‌جا، ورق ۹۹)

السّمنی، طائفہ من الغلاة. أخبرنا الحسين بن عبد الله، عن ابن ابی رافع، عن محمد بن عقبو، عن محمد بن الحسن الطائی الرازی^۱.»

«علی بن عباس جراذینی، که متهم به غلو است، نویسنده کتاب «الممدوحین و المذمومین» [متن فرانسه+] (که الحادش را می‌رساند) و کتاب «الآداب و المرؤتات» و کتاب «الرد علی السلمانیه» (در متن چاپی: علی السلمانیه) طایفه‌ای از غلاة است. آثار وی را ما به وسیله‌ی حسین بن عبدالله (=ابن‌الغضائر +۴۱۱هـ)، به ترتیب از طریق ابن‌ابی‌رافع، محمد بن عقبو (کلینی رازی +۳۲۸هـ) و محمد بن حسن طائی رازی (حوالی ۲۸۵هـ) شناخته‌ایم.

^۱ بنابراین، تاریخ وفات جراذینی، در حدود سال ۲۴۰هـ است. و این رو، فرقه‌ی سلمانیه را از نظر تاریخ، باید در ثلث اول قرن سوم جای داد.

ع

ضمیمه‌ی ۲

اطلاعاتی درباره‌ی مأخذ

اولین فهرست مأخذی که به طور وسیعی منتشر شده است، در کتابی، «وقایع سالیانه‌ی اسلام» است.

Caetani: Annali dell'Islam, VIII. 417-418.

مقایسه کنید با تاریخیات (Chronographia, I383)

این فهرست، بیشتر شامل آثار سنی است، نه شیعی؛ و جز به طوی جزئی، در صفحات راجع به سلمان، بدان نپرداخته است.

الف - طبقه‌بندی مأخذ

۱. روات مستقیم (منابع شفاهی):

در اینجا مزی صورتی شامل اسامی ۳۵ تن از رواة تنظیم کرده است (در «تهذیب الکمال»، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق ۲۹۶ ب) که بدان می‌توان تا ده تن دیگر را افزود. یک چنین فهرستی از یک نظر فربینده است. چه، در مورد حدیثی که نقل می‌کند نام اولین راوی آن را نمی‌توان صحیح شمرد، مگر این که اسناد صحیح باشد. بنابراین، دغل‌کاران سازنده‌ی حدیث - با اطلاع از قواعد نقد صوری - چنان اسنادشان را خوب «آرایش» کرده‌اند که باید ابتدا نسبت به اسنادهای صحیح مطابق قواعد - که به یک راوی اول «مشهور»ی منسوب می‌شود - بدگمان بود (مثل ابوهریره، نسبت به پیغمبر؛ و زادان یانهدی، نسبت به سلمان)، و در مقابل باید به روات مخطی که سه‌ها در اسناد می‌لغزند، با دقت توجه کرد. و در آنجا که اسناد تا آخرین حدودش کنترل شده، با پیمودن سلسله‌ی روات در اولین راوی‌ای که می‌دانیم (علی‌رغم تصور فقهی مبنی بر این که این یک روایت شفاهی است)، مجموعه‌ای یا کتابی (چه معروف باشد و چه به وسیله‌ی توجه سلسله‌های اسناد ثانوی بدان معروف شناخته شود، و یا مأخذ حدیث مرسلی باشد) نوشته است، توقف کیم. با عمل کردن بدین روش، من اسامی رواتی را که در این بحث آمده است، جدا

کرده‌ام، بدین طریق، روایات مختلفه‌ی «خبر سلمان» را توانسته‌ام تمیز بدهم و راجع به بقیه‌ی شرح حال وی، و طبقه‌بندی مأخذ را به صورت زیر، طرح‌ریزی کنم:

أ. قبل از سال ۸۰ هـ، روات بر حسب روابط قبیله‌ای گروه‌بندی می‌شوند. مثل گروه عبدالقيس - حمراء، که پیش از این، در صفحه‌ی ۱۱۲ مشخص شده است. این گروه شامل ثروان بن ملحان (راوی عمار و حذیفه؛ این نام در ابن‌سعده مقلوب آمده است.^۱) ابوقدامه نعمان البکری و ابوالظبین است و سماک بن حرب از اینان روایت کرده است. و شاید بتوان همچنان ابو عمران الجونی و حبیب بن ابی‌ثابت را بر اینان افزود.

ب. از سال ۸۰ به بعد، روات بر حسب فرق گروه‌بندی می‌شوند. مثل:

أ. کیسانیان قدیم، که به مذهب مرجنه پیوستند. اسناد ابوالطفیل عامر بن واٹله اللئی^۲ > سلم بن الصلت العبدی^۳ > عبید المکتب. و اسناد ابو عثمان النهذی^۴ و اسناد ابو سعید الخدری > ابو سلمة بن ابی عوف > طارق بن شهاب الاحمسی^۵، که شاید آنچه را از یک کتاب منسوب قدیمی اخذ کرده است، مخفی می‌دارد و آن، کتاب «صحیفة الوصی» است.

ب. زیدیه: اسناد ابی‌وقاص > سدی و ثعلبی > شریک (۱۷۷+); اسناد ابی‌بریده > ابوریبعه > حسن بن صالح (۱۶۹+); اسناد زادان کنده > عطاء یا ابو هاشم یا ابن‌رستم > قیس بن ریبع (۱۶۵+); اسناد آل‌ابی‌قره کنده که از اینان اهل سنت نیز روایت نقل می‌کنند;

^۱ نزی، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۲ ب، ابن‌سعده، ج ۶، ص ۸۵، ۱۵۱.

^۲ ابن‌سعده، ج ۶، ص ۴۲؛ بلاذری، خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۸، ورق ۶۹۴ ب، درباره‌ی زن پسرش؛ بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص ۳۶.

^۳ ابونعیم، ج ۱، ص ۵۰؛ نه ابن‌سعده، ج ۴، ق ۱، ص ۶۳؛ و نه ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۴۴، نام وی را نیاورده‌اند.

^۴ دوازده سال با وی (ابن‌سعده، ج ۷، ق ۱، ص ۶۹)؛ دوست مختار (طبری، ج ۲، ص ۳۴۰)؛ «الاصابة»، ج ۲، ص ۹۸.

^۵ که از سلمان به تفصیل سخن گفته است. (ابن‌سعده، ج ۶، ص ۴۲؛ «الاصابة»، در شماره‌ی ۴۲۲۶) مقایسه کنید با ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۴۶.

اسناد عبدالله بن ملیل > کثیر النّواء و سالم بن ابی حفصه^۱.

iii. برای مذهب امامیه: یافتن بخیه‌های اسناید «وصله خورده» بسیار دشوار است. تنها می‌توان گفت که پس از سال ۳۷، گروهی در «کوفه»، نزد صعصعه، برای دعوت به احقيقت علی برخلاف تشکیل شد که از این گروهند: اسبغ، حجر، هبّه عرنی، حارت همدانی^۲، و مخصوصاً رشید الهجری، که احادیث مرموزی (تبؤیه) را گردآوری و نوشته شده بود. (شاید در «صحیفه الوصی» اشار داد.)

۲. منابع کتبی:

أ. آثار منسوب به علی:

a. صحیفه الوصی، که نسخه‌ای از آن را عماره‌العبدی^۳ (۱۴۳+) در دست داشته و گویا ابن‌سبا (=ابن‌وهب^۴) از آن نسخه، روایتی غرض‌آلود نقل کرده است.

ii. خطب علی، (که شاید کتاب سابق باشد^۵)

^۱ ذهبی، ج ۱، ص ۴۴۵؛ مزی، خطی پاریس، شماره ۲۰۹۱، ورق ۴ ب؛ ابن‌سعده، ج ۶، ص ۱۲۴؛ ابن‌سعده، ج ۱۰۲، مزی، همان کتاب، ورق ۴ ب.

^۲ ذهبی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ خطیب، ج ۸، ص ۲۷۴ - ۲۷۷.

^۳ ذهبی، «میزان الاعتدال»، ج ۲، ورق ۲۴۶ (مقایسه کنید با ابن‌حنبل، ج ۲، ص ۷۳)

^۴ وی، لوی دلاویدا (Levi della vida) است که با استاد به بلاذری (خطی پاریس، شماره ۶۰۶۸، ورق ۵۴۰، نه ۵۴۲). این همانی میان ابن‌سبا و ابن‌وهب را اثبات کرده است و این مسئله‌ی مهمی است. (RSO, V1, 1913, P490)

^۵ مسئله‌ی تحریر «خطب علی»، تنها مربوط به منابی که شریف رضی در حوالی سال ۴۰۳ هـ در تحریر خطب «نحوه البلاغه» از آنها اخذ کرده است، نیست. [متن فرانسه+]؛ وی در این تالیف، ساختمن کلی خطب را باید از ابوالعبینا، محمد بن خلاد (۲۸۰+) گرفته باشد و نیز قطعاتی از مواضع خطابی را که در نوشته‌های ابراهیم بن حکم فزاری (+حوالی ۱۹۰)، کنتوری، ۲۰۶ و ابو عبیده (جاحظ، «البيان والتبيين»، ج ۲۴ - ۲۷) و مدائی («الفهرست»، ۱۰۱) محفوظ بوده، اقتباس کرده است. این خطب، شامل فقراتیست دارای هدف‌های سیاسی و معارف الهی. تألیف زیدی که ابن‌عقده (۲۲۲+) وضع کرده، حاکی است از طریق ابومخنف (طوسی، ۱۴۸، مقایسه کنید با تعلیبی، در کتاب «طبقات» ابن‌سعده، ج ۶، ص ۲۲۲)، به زید جهنی (۸۴+) می‌رسد و کشی (۲۲۲+) روایت می‌کند که امام زید «خطب» [ترجمه‌ی عربی: «كتب على»] را مطالعه می‌کرده. بی‌شک قبل از انشعاب فرق، بین ۱۱۲ و ۱۵۰ هـ، مجموعه‌ای وجود داشته است، چه این خطب نزد اسماعیلیه محفوظ است (تألیف قاضی نعمانی. مقایسه کنید با ایوانف، «راهمنای کتب اسماعیلیه Ivanow: Guide to Osm.lit به شماره ۷۲=۷۲=۷۲»، طبق تصحیح کروس در ۱۹۳۲، P487) و در کتب منسوب به جابر و نیز نزد نصیریه آمده است («أنا مهلک عاد و ثمود» سخنی که صولی حلاج را متهم می‌کند که آن را سرفت کرده است و در نسخه‌ی خطی پاریس، شماره ۵۱۸۸، ورق ۹۴، یافت می‌شود. مقایسه کنید با عربی قرطبی، ۱۰۰) به ویژه تاریخ خطبیه مربوط به قائم (حدید، ج ۲، ص ۵۳۴)، به قبل از سال ۱۳۰ هـ برمی‌گردد. زیرا در آن، کلمه‌ی «عسیب» ←

مجموعه‌ای است شامل متون قدیمه، حتی در تألیف شریف رضی^۱.

ب. آثار منسوب به سلمان:

ا. خطبه^۲ (خطاب بحدیفه): پیشگویی‌های مرمزی است که از داستان غمانگیز کربلا خبر می‌دهد و این خبر، مأخذ از خود حادثه است. از مرگ زید بی‌خبر است و شهادت نفس زکیه را «بین رکن و مقام»، قبل از وقوع حادثه، پیشگویی می‌کند^۳. و عبارت «کردید و نکردید» را به عربی تشریح می‌نماید. عصیان‌های بنی اسرائیل را علیه انبیائشان، با شکنجه‌هایی که آل‌علی از امویان می‌بینند، مقایسه می‌کند و در تعیین کوفه به نام «دار الهجره»ی نهایی اسلام، اصرار می‌ورزد - و این، می‌رساند که باید از سال‌های ۱۰۰ تا ۱۲۰ هـ باشد.

ii. خبر الجاثیق^۴، داستان ساده‌ایست که ارزشی فراوان یافته است و حکایت می‌کند که در خلافت ابوبکر، یکی از جاثیق‌های رومی برای تمجید از «تأویل» علی، به مدینه آمده است.

iii. انجیل سلمان، رساله‌ی رمزی مانوی است که متأسفانه مفقود شده است و بیرونی از آن نام می‌برد.^۵

iv. روایة سلمان، مجموعه‌ایست ساختگی، که تحت عنوان «كتاب سليم بن قيس الھلالی» منتشر گردید و به

◀ یافته می‌شود که دارای یک معنی رمزی است و دو شاعر، زراره (۱۴۸+، جاحظ، «الحيوان»، ج ۷، ۲۹) و معدان السمیطی (+بعد از سال ۱۶۹، جاحظ، همان کتاب، ج ۲، ص ۹۸) می‌پندارند که معنی آن معلوم است. بنابراین، خطب علی در این زمان، یکی از کتب کاملًا متدائل شیعیان بوده است. (مقایسه کنید: کشی، ۱۳۸)

^۱ پس از تحدید کتب منسوب به علی، باید جایگاهی را که در نوشته‌های باقریه (متعلق به یکی از جابرها، متون معروف به متون بنی‌حرام؛ و از آن میان، قطعاتی نزد حارثیه و نصیریه، ذهبی، ج ۳، ص ۹۱؛ نویختی، ص ۳۱) و نوشته‌های جعفریه (فرق ناووسیه و خطابیه و مفضلیه) به سلمان اختصاص دارد، تعیین کرد.

^۲ کشی، ص ۱۳ - ۱۶؛ با اختلاف در روایت: در «نفس»، ص ۶۷.

^۳ که یکی از اوّلین کسانی که قبلًا بدان اشاره کرده است. (کشی، ص ۶۴.)

^۴ طوسی، ص ۱۵۸ (از طریق شریک)، «نفس»، ص ۱۲۵ - ۱۳۲.

^۵ «آثار الباقیه» در همین ماده. مقایسه کنید با شهرستانی، ج ۱، ص ۹ - ۱۳. (و نقد آن را در ابن‌تیمیه، «منهاج اهل السنة»، ج ۳، ص ۲۰۹. مقایسه کنید با امیر داماد، «الرواشح»، ص ۱۳۹).

مؤلفی خیالی اشاره می‌کند^۱. نام این مجموعه، تقریباً از سال ۱۸۰ به میان آمده، و در متن منسوب دیگری، یعنی «تفسیر» قرآن فرات بن احنف کوفی، استخدام شده^۲. (کنتوری، ۱۳۰؛ استراباذی، ۲۵۸؛ «نفس»، ۴۴) و حسین بن سعید اهوازی (۵۰۰+هـ؛ خونصری، ۵۱۱) آن را نشر داده است.

ب - کتب به زبان‌های شرقی

علاوه بر منابعی که درباره «خبر سلمان» یاد کردیم:

۱. «سبع المجادلات» (هفت پیکار سلمان)، کتابی است خطابی، به عربی، که مفقود است و از مأخذ کتاب «امالكتاب» اسماعیلیه، در پامیر به شمار می‌رود و ایوانف آن را تحقیق کرده است. («مجله‌ی تحقیقات اسلام» REI، ۱۹۳۲، ۴۱۹ - ۴۸۲).
۲. علی بن الجراذینی (۲۴۰+هـ): «الرد على السلمانيه» (مفقود)
۳. علی بن مهزیار (۲۵۰+هـ): «حدیث بدو اسلام سلمان الفارسی» (طوسی، ۲۲۲، مفقود). قطعاتی از آن را ابن‌بابویه آورده است: «الغيبة»، ۹۶ - ۹۹.
۴. کشی: «معرفة اخبار الرجال»، ص ۴ - ۱۶.
۵. ابن‌بابویه (۲۸۱+): «اخبار سلمان» (استрабاذی، ۳۰۸، مفقود)
۶. ابونعمیم اصفهانی (۴۳۰+): «ذکر اخبار اصفهان»، چاپ Dedering، سال ۱۹۳۱، ج ۱، صفحات ۱۲، ۴۸ - ۵۷، ۷۶ - ۷۷.
۷. ابوالعلاء معمری (۴۴۹+): «رسالة الفرقان»، ۱۶۹.
۸. اسماعیل بن محمد حافظ اصفهانی (۵۳۵+): «سیر السلف»، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق‌های ۷۵ ب - ۷۷.
۹. ابن‌ابی‌الحید (۵۶۴۳+هـ): «شرح نهج البلاغه»، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ج ۲، ص ۱۷؛ ج ۳، ص ۱۷؛ ج ۴، ص ۲۲۳ - ۲۲۶.
۱۰. یوسف‌المزی (۷۴۲+): «تهذیب الکمال»، نسخه‌ی خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق‌های ۲۹۶ ب، آ۲۹۹

^۱ «الفهرست»، ص ۲۱۹؛ طوسی، ص ۱۶۲؛ حدید، ج ۲، ص ۱۵۵؛ استراباذی، ۱۷۲؛ کنتوری، ص ۴۴۶.

^۲ از طریق نصر بن مزاحم (۲۱۱+هـ)

۱۱. حمدالله مستوفی (+بعد از سال ۷۴۰ هـ) «تاریخ گزیده»، ۲۲۷، ۸۲۵ (در قزوین)، ۸۴۶.

۱۲. ابن حجر (۸۰۲+ هـ): «الإصابة»، ج ۲، ص ۶۲، ۶۳ (به شماره‌ی ۳۳۰۷)

۱۳. عیسی بندنیجی (+بعد از سال ۹۹۲): «جامع الأنوار» نسخه‌ی خطی فارسی، ۸۵ - ۹۱.

۱۴. مجلسی: «بحار الأنوار»، ج ۲۱، ص ۲۹۹.

(و نیز اقتباسات اندکی که کتابی Annali dell'Islam Caetani در: بدان اشاره کرده است).

و اخیراً دو کتاب جدید:

I. حسین بن محمد تقی طبرسی نوری (متولد ۱۲۰۴ هـ = ۱۸۳۷ م؛ و متوفی به سال ۱۲۲۰ هـ = ۱۹۰۳ م): «نفس الرحمن»، چاپ سنگی تهران، سال ۱۲۸۵ هـ = ۱۸۶۷ م؛ در ۱۶۷ صفحه، بدون شماره‌گذاری صفحات. این مجموعه‌ی مهمی است که کتابی آن را نشناخته. ولی رتر (Ritter) و بلک (Bigglig) از آن یاد کرده‌اند.

جای تعجب است که این کتاب در میان مأخذ خود، از هیچ‌یک از رساله‌های سلمان، نامی نمی‌برد.

فصلول هفدهگانه‌ی آن، بدین قرار است:

۱. ص ۵: در کیفیت اسلام آوردن سلمان.

۲. ص ۲۹: در این که سلمان از اهل بیت است.

۳. ص ۳۷: در مقام وی در پیشگاه... ائمه.

۴. ص ۴۵: در آنچه از آیات مبین درباره‌ی وی نازل شده است.

۵. ص ۵۰: در وسعت علم و حکمت وی.

۶. ص ۶۰: در این که او از غیب خبر می‌داده است.

۷. ص ۷۵: در این که وی از فرشته، نقل حدیث می‌کرده است.

۸. ص ۷۸: در این که بهشت مشتاق اوست.

۹. ص ۸۶: در برخی از کراماتی که از او ظاهر گشته است.

۱۰. ص ۹۰: در نمونه‌هایی از فضایل وی.

۱۱. ص ۹۴: در نمونه‌هایی... از آنچه از نبی و وصی روایت کرده.

۱۲. ص ۱۳۲: در سخنان و اندرزهایش.

۱۳. ص ۱۴۰: در زهدش.

۱۴. ص ۱۴۲: در زنان و فرزندانش.

۱۵. ص ۱۴۶: در نقش وی پس از وفات نبی.

۱۶. ص ۱۵۴: در کیفیت مرگش.

۱۷. ص ۱۶۱: در... زیارتی.

II. معصوم علیشاه (۱۹۱۸ه = ۱۳۳۸+) (تاریخ الحقائق)، چاپ سنگی در تهران، سال ۱۳۱۸ه، ج ۲، ص ۷ - ۲؛ بررسی صاحب نظرانه و مختصری است که اخبار مربوط به حیات سلمان را، آنچنان که قدمای نقل کرده‌اند، به هفت مطلب تقسیم کرده و نکات قابل تأمل آن را نقد نموده تست:

تاریخ ورودش به اسلام، پیمان برادری، تبني وی به اهل‌البیت، ورودش به عراق، تاریخ وفاتش، دریه‌ی وی، اسناد سه‌روردیه.

III. سید علی‌محمد، ملقب به «باب» (۱۸۵۰+) (زیارت سلمان) را از شیخ احمد احسائی، به شرح سید کاظم رشتی نقل می‌کند.

IV. بهاء‌الله، لوحی به نام «لوح سلمان» نوشته است. («الواح»، خطی پاریس، ملحقات فارسی (B.N. mss. Supplement Persian)، به شماره‌ی (۱۷۰۴

ج - به زبان‌های اروپایی

نه در بلو (d'Herbelot) (۱۶۹۷م)، ص ۷۸۶ از چاپ سال ۱۷۷۸، نه کوسن دو پرسوال (Caussin de Perceval) و نه اشپرنر (Sprenger)، هیچ‌کدام در زندگی سلمان تحقیق وسیعی نکرده‌اند.

- ۱۸۹۲: احمد بن اجاوغلى، در «کارهای نهمین کنگره‌ی بین‌المللی مستشرقین»، IXth int. Or. Congress، منعقد در لندن، ج ۲، ص ۵۰۸، .۵۰۹

- ۱۸۹۹: ر. دوسو، در رساله‌اش راجع به نصیریه: «تاریخ و مذهب نصیریه»

Dussaud Histoire et religion des Nosairis.

- ۱۹۰۹ و ۱۹۱۳: کلمان هوار، «سلمان فارسی» (قسمت اول در یادنامه‌ی درنبو)

Clement Huart' Salman.

- ۲۹۷ - ۳۱۰: Mélanges Derenbourg؛ قسمت دوم در «سالنامه‌ی مدرسه‌ی تحقیقات عالیه»، پاریس، ص ۱۶.
- Cl. Hurart "Selmân du Fârs" Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes.
- ۱۹۱۳: ه. تورننگ، «تحقیقات درباره‌ی شناخت اصناف در اسلام» (کتابخانه‌ی ترکیه، شماره‌ی ۱۶) ص ۸۵ - ۳۷.
- H. Thorning Beitrag zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesen (Turk, BibI)
- ۱۹۱۸: کتانی، «واقعی سالیانه‌ی اسلام»، ج ۲، ص ۱۴۷۰؛ ج ۴، ص ۱۶۲؛ ج ۸، ص ۳۹۹؛ ص ۴۱۹.
- Caetani, "Annali dell'Islam"
- سار و هرتسفلد، «سفر باستان‌شناسی در منطقه‌ی فرات و دجله»، ج ۲، ص ۵۸، و پاورقی ص ۳۶۲.
- Sarre und Herzfeld, Archaolgische Reis in Euphrat und Tigrisgebuet.
- کتانی، «تاریخیات اسلامی»، ج ۱، ص ۳۸۲.
- Chronographia Islamica.
- و. ایوانف، «اسماعیلیات» (در «گزارش انجمن آسیایی در بنگال»، ج ۸، ص ۱ - ۷۶) صفحات ۴، ۱۲ - ۲۷، ۲۷ - ۳۵، ۳۵ - ۴۰، ۴۰ - ۴۵، ۴۵ - ۵۶، ۵۶ - ۵۹، ۵۹ - ۷۰، ۷۰ - ۷۴، ۷۴ - ۷۵.
- V. Ivanow, Ismailitica (ap. Mem As. Soc. Bengals)
- ۱۹۲۰: ژ. لوی دلاویدا، در «دانشنامه‌ی اسلامی»، ج ۵، ص ۱۲۴ - ۱۲۵.
- G. Levi della Vida, ap Enz. Isl.
- ۱۹۲۹: احمد زکی پاشا، «قبر سلمان فارسی»، «بولتن مؤسسه‌ی مصری» به زبان فرانسه.
- "Le Tombeau de Salman Farsi" Bull de L'Institut d'Egypte
- ۱۹۳۲: و. ایوانف، یادداشت‌هایی راجع به «امالکتاب» در «مجله‌ی تحقیقات اسلامی»، REI، سال ۱۹۳۲، ص ۴۱۹ - ۴۸۲.

علامات

<	متقدم بر
>	متاخر بر
+	متوافق به سال
BGA	کتابنامه‌ی جغرافیاپی عرب
Essai	بررسی لغات فنی تصوف اسلامی
IFAO	مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی شرقی
JRAS	محله‌ی انجمن سلطنتی آسیایی در قاهره
REI	محله‌ی مطالعات اسلامی
RMM	محله‌ی جهان مسلمان
RSO	محله‌ی مطالعات شرقی
WZKM	محله‌ی وین برای شناسایی شرق
حديد	ابن‌ابی‌الحید

از خوانندگان گرامی، به خاطر بروز اشتباه‌های تایپی ناخواسته، پوزش می‌طلبم.

طه کامکار