



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير

# سلمان پاک

نوشتہی لوی ماسینیون  
ترجمہی دکتر علی شریعتی

۲	• مقدمہی مترجم
۱۶	• مقدمہی دکتر عبدالرحمن بدوی
۲۱	• آشنایی با لوی ماسینیون
۲۱	... زندگی
۲۲	... آثار
۲۳	... شخصیت
۲۳	• سرآغاز - مدائن و کوفه
۳۷	• فصل یک - خلاصہی شرح حال سلمان
۴۲	• فصل دو - تحلیل «خبر سلمان»
۴۵	... حدیث «سلمان مِّنَ أَهْلِ الْبَيْتِ»
۴۸	... «کردید و نکردید»
۵۱	• فصل سه - وفات سلمان در مدائن
۵۷	... اسناد سلمانی
۶۰	• فصل چهار - نقش تاریخی سلمان
۶۹	... نتیجه
۷۴	• ضمیمہی یک - پنج متن منتشر نشده
۸۰	• ضمیمہی دو: اطلاعاتی دربارهی مآخذ
۸۸	• علامات



## مقدمه‌ی مترجم

آنچه را سلمان می‌داند، اگر ابوذر می‌دانست کافر می‌شد.

« پیغمبر اسلام<sup>۱</sup> »

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 نمایانیم؛ نه آنچنان که هست. چه، گذشته از آن که چنین فریبی شایسته‌ی مقام محمد نیست، بیان آشکارای آن از خردمندی و مصلحت‌اندیشی عادی نیز به دور است. پایگاه این سخن، برتر از این پندارهاست.

اجازه بدهید 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 می‌یابد. و به تعبیر علما، 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 در نمی‌یابند. 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 روزه به بیرون می‌نگریم. اگر روزه‌ی دیگری می‌بود، چیزهای دیگری نیز می‌دیدیم.

یک معنی (ایده) نیز ممکن است «عمیق» باشد؛ اما یک‌بعدی. و برعکس، ممکن است «ساده» باشد؛ اما چند بعدی.

<sup>1</sup> «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 پر خون می‌کند  
قصه‌های عشق مجنون می‌کند

یک بعدش همان است که نی، داستان چوپان خونین‌دل 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 مألوف در پرواز است. در این سو افلاطون است می‌اندیشد، در آن سو مجنون است می‌نالد.

حافظ خودمان، به‌تر از شاعران دست‌دوم غزل نمی‌سراید. «سخنش طرز سخن خواجو دارد.» و به روشنی می‌توان دریافت که کلمات و تعبیرات در پنجه‌ی توانای سعدی، «استاد سخن»، رام‌ترند. با این همه، حافظ کجا و سلمان و خواجو 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، بل که 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!...»

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

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

<sup>1</sup> Rergson: La Philosophie P.3 Paris, 1993



از یک گوشه که بدین 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 ناپرود تنعم را «بودا» می‌کند، گداخته شده و پخته و آب‌دیده و بلندپرواز گشته. مرغی که همواره آرزوی 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!».

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 صحرا، 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 تازه می‌توانند دید: در همه‌چیز، در قیافه‌ی خاک، میوه، جام‌های ظریف 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 پریچ‌وخمی که در بطن کوهستانی بدوی و غریب، گم می‌شود...

<sup>1</sup> 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 هیچ چیز 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: «... فاخرج به من الثمرات رزقاً لکم<sup>۱</sup>...»

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<sup>۲</sup>».

<sup>۱</sup> رک. به «مائده‌های زمینی» و «مائده‌های تازه»

Les Nusritures 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 بریک أن ینزل علینا مائده من السماء...» (مائده، ۱۱۲) و «... ربنا أنزل علینا مائده من السماء...» (مائده، ۱۱۴)

<sup>۲</sup> گمان من بر این است که آندره ژید، که اساس اندیشه‌اش در مائده‌های زمینی توجه به نعمات مادی و زیبایی‌های عینی و طبیعی و هوس‌ها و غرائز بشری است، در طغیان 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 اهمیت 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 رمانتیک می‌ستاید در سراسر مائده‌های زمینی، آشکار کرده است:

«ادبیات ما، به‌خصوص ادبیات دوره‌ی رمانتیسیم، اندوه را ستوده و انتشار داده است. آن هم نه اندوه فعال و گستاخی که آدمی را به پرافتخارترین کوشش‌ها برمی‌انگیزد. بل که 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 می‌آگند. و در این امر «باب روز» و جلب دل‌ها نیز دخالت داشت. شادی، مبتذل و نشانه‌ی تندرستی 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. ریسمان پاره می‌شود!

- زیر این درخت مرو. 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!

- آرنج را روی میز نمی‌گذارند!

- این بیجه تحمل‌ناپذیر 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 تماشا می‌کنند، نمی‌دانند چه‌گونه در آن غور و بررسی کنند... ارابه‌ی جالیزکار، حقیقتی بیش از زیباترین دوره‌های تاریخی سیسرون را با خود می‌کشاند...» ←

کارهای علمی لویی برول<sup>۱</sup>، جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی، در روشن کردن این مسأله که انسان‌ها نیز ممکن است چندبعدی 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 نباید به متمدن و بدوی تقسیم کرد. نباید گفت تفکر و استدلال و ادراک در انسان متمدن، شکل تکامل‌یافته‌ی احساس و فهم غریزی و ابتدایی انسان‌های بدوی است. وی با مهارت شگفت‌انگیزی، نشان داده است که اساساً از نظر جامعه‌شناسی بشری، باید معتقد شد که انسان‌ها به دو دسته‌ی مجزا 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. بدوی برای این که دشمن خود را به خاک بنشانند، 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 تیررسش باشد، فرض کند.

نباید گفت متمدن دارای منطق است و تفکر بدوی و نگاه و شناخت وی، منطقی نیست. بل که آن نیز منطقی است دیگر. نه ماقبل منطق ما، بل که 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. بل که نامنطقی است به اصطلاح لویی برول، منطبق بر منطق دیگر است. نیچه، نابغه‌ی بزرگ آلمانی، برای دفاع از یک اسب‌گاری، خود را فدا می‌کند و می‌میرد و این عمل شگفت‌انگیز او، در میان همه‌ی مردم جهان، فوق‌العاده قهرمانی و انسانی تلقی می‌شود و در عظمت آن کسی شک ندارد. اما در این هم نباید 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 گنگ شنیده باشی. پرسش‌های دقیق را از خدا بکن و ناگزیرش کن تا به دقت به تو پاسخ دهد. به تماشا کردن خرسند مباش. بل که بررسی کن و غور کن.» (مآنده‌های تازه، ص ۲۷۹)

<sup>1</sup> Louice Bruhl؛ جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، صاحب آثار بسیار برجسته و مشهوری درباره‌ی بینش و افکار و عقاید جوامع بدوی. آثار مهم وی:

Mentalité Primitive ; Ame Privimitive ; 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 برز داشته، بسیار مهم است.



اسپنسر (Spencer)، مردم‌شناس معروف، در همین‌جا می‌گوید اقوام بدوی، ادراکاتی دارند که ما از آنها محرومیم: «یک روز در جزیره‌ای - که اولین اروپایی که پا بدان‌جا نهاده بود، من بودم، و حالات و عادات و رسوم و افکار و عقایدشان را تحقیق می‌کردم - خدمتگزار بومی 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 چیزی 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!»<sup>۱</sup>

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 صرع‌آور 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 لااقل در او بسیار ضعیف گشته است.

بنا به اصطلاح دانیل باره<sup>۲</sup>، 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 قدما و کلیه‌ی آثار شگفت‌انگیز و اسرارآمیزی را که به نام علوم غریبه وجود دارد، به دور اندازیم و بدان نیاندیشیم.

<sup>۱</sup> این داستان را در درس آقای آرن (Aron) استاد جامعه‌شناسی دانشگاه سوربن، از ایشان شنیدم.

<sup>۲</sup> D. Barès؛ رک. به مجله‌ی Argument، چاپ فرانسه، در شماره‌ی Interlectuel، و مقاله‌ی «به کجا تکیه کنیم» به قلم این‌جانب در مجله‌ی پارسی، چاپ پاریس.





اختلاف زاویه‌ی دید و جهت بینش، نه تنها در افراد هست، بل که در ملت‌ها و نژادها نیز وجود دارد. نیکلسون 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 آقای گیب در زمینه‌ی طرز دید اسلامی بیان داشته است، متوجه همین نکته است.<sup>1</sup> و از این روست که می‌بینیم معانی و بیان و بدیع و نقدالشعر عرب، همه متوجه کلمات، تشبیهات، تعبیرات، کنایات، مجازات، و... است. کمتر یک اثر را به طور کلی می‌رسند. آن‌همه که در فصاحت و بلاغت قرآن، مفسران گفته‌اند، غالباً راجع به جزئیات است. مثلاً 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، کمتر بررسی شده است و به تبع، از همین روش خرده‌رسی ما، آثار ادبی خود را در فارسی نیز به خوبی نتوانسته‌ایم بشناسیم. چه، اگر این آثار را در جامعه‌ی کلی‌اش نقد می‌کردیم، شاید می‌دیدیم که مثلاً گلستان سعدی، ساختمان‌ی با آجرهای زرین، تا چه حد انحراف دارد و کجی‌ها و زشتی‌هایش کجاست و مثنوی 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، بل که در طول نیز باید در نظر گرفت. همان که در روش‌شناسی علمی از آن به روش Diachronique و Anachronique تعبیر می‌کنند:

زمان نه تنها زوایای دید، ابعاد ادراک و احساس را تغییر می‌دهد، بل که ارزش‌ها، سلیقه‌ها، حساسیت‌ها و ذائقه‌ها و شامه‌ها را نیز بی‌رحمانه می‌کشد و می‌زایاند و از این رو، نه تنها جهان عناصر، بل که با سرانگشت توانا و خستگی‌نشناس 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 عللی که در این‌جا نمی‌توان برشمرد، به اسامی مشخصی خوانده نمی‌شود) برای اندیشه‌هایی که تنها راه راسته (نه

<sup>1</sup> 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، عربان 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 زائیده‌ی اختلاف بر سر یک مسأله‌ی سیاسی، یعنی طرفداری علی برای احراز زمامداری بوده است، ولی از نظر جامعه‌شناسی، موضوع بسیار پیچیده‌تر از آن است. چنین می‌نمایند که از همان آغاز اختلاف، دیدها و فهم ابعاد مختلف کلام وحی، یا پایه‌ای اختلافات پیشوایان اسلام اسامی مذهبی را - که دنباله‌اش در طول زمان کشیده می‌شود و از هر پی‌جستی شاخه‌های متعددی 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 پیشوایان 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 می‌نمایند 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 آدمی 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 عرفا 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، سمبل‌ها را (گرچه آنچه من بعداً می‌گیرم، با سمبل و سمبلیزه، یعنی مدلول سمبل، فرق دارد، چه، سمبل تنها علامت است و خود مستقلاً واقعیت یا حقیقت ندارد.) کنار زنند و در ماورای آن، به افق‌های تازه و سرزمین‌های بدیع برسند.

نماز، 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 عشاق میسر نشد، به نماز عشاء پرداختیم.»

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

مسأله‌ی 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 در نمی‌یابند، و یا در یک زمان همه یا اکثر در نمی‌یافته‌اند، در «بطن»های چندتوی بیان اعجاز‌آمیزی پنهان کرده است تا هنگامی که در طول زمان، سیر کمال، انسان را به سر حدی 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 وجوه مختلف آیات متشابه را در نمی‌یافته‌اند، ولی از حکمت وضع این آیات، و اختلاف «متشابهات» با «محکّمات» و حتی رجحان آن‌ها بر این‌ها، آگاهی صریح داشته‌اند. چنان که مجاهد می‌گوید: «المحکم ما لم یتشبه معناه و المتشابه ما اشتبهت معانیه» که به صراحت می‌گوید که متشابه، سخنی است دارای ابعاد (معانی) متعدد، و از این رو، با سخنی که ایهام یا کنایه دارد، و یا سمبلیک (رمزی) است، فرق دارد. و نیز جبائی می‌گوید: «المحکم ما لا یتحمل الا وجهاً و المتشابه یحتمل وجهین فصاعداً»<sup>۱</sup>

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 بذرها را در این کشته‌های گوناگون و رنگارنگ را به دست خود، در مزارع افکار و ارواح افشاندند.

اگر احادیث را، که تاکنون از نظر موضوع و یا میزان استحکام و اعتماد 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 مثلاً از

<sup>۱</sup> رک. به کتاب «متشابه القرآن و مختلفه» از ابن شهر آشوب، چاپ شرکت طبع کتاب، تهران، ۱۳۲۸ ه.ق. به‌خصوص توضیحات بسیار مفید آقای شهرستانی از ص ۲۸۷ به بعد.





طریق ابوهریره رسیده است، با آنچه سلمان و ابن مسعود نقل می‌کنند، هم‌سطح نیست؛ و گذشته از آن، بسیاری از مسائل را با بسیاری از کسان در میان نمی‌گذاشته‌اند و حتی می‌کوشیده‌اند تا بعضی را از آن بی‌خبر بگذارند و کنجکاوی آنان را در فهم برخی از معانی، به طرق مختلفی تضعیف کنند، یا رسماً آن را محکوم سازند، و بدین ترتیب، یک درجه‌بندی دقیقی از اصحاب می‌توان کرد که به کار تاریخ می‌آید. با این زمینه‌ها، می‌توان گفت که نهضت تشیع، صرف‌نظر 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 «محکومات» و ناپستادن در برابر بعد ظاهری و رویی و به تعبیر خود آنان، کشف سر و سرّ سرّ.»

و اما آنچه ممکن است خواننده را در تصدیق این نظر، که «بذر اختلافات را اسلام، عمداً، خود پراکنده است.» مردد کند، این است که کلمه‌ی «اختلاف» شوم است و زننده، در حالی که اسلام، به اصطلاح مرحوم کاشف‌الغطاء، پیام‌آور «کلمه‌ی توحید است و نیز توحید کلمه.» و همواره به اعتصام به یک 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 اشتراک 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 گلاویز نمی‌شود و به مانعی برنمی‌خورد، خود از رفتن باز می‌ماند و تباه می‌شود؟

سه‌پایه‌ی دیالکتیک<sup>۱</sup> - گرچه بدان‌همه انطباقات تصنعی‌ای 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، بلافاصله مرگ پا به درون می‌گذارد، و این گویی ترجمه‌ی این دو آیه‌ی قرآن است که برای یک جامعه‌شناس، به حد شگفت‌انگیزی شورانگیز است:

<sup>1</sup> Triade du dialectique: Thèse, Antithèse, Synthèse.



«لولا دفع الناس بعضهم ببعض، لهدمت صوامع وبيع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله...» (۴۱/۲۲) و «لو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلك خلقم<sup>۱</sup>» (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 برعکس 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 گسترده.

این که در اسلام، سازمان روحانیت (Eglise)، به معنی مسیحی آن وجود ندارد، و تولیدات فکری و اعتقادی را در مذهب حذف کرده و بر خلاف مسیحیت، کسانی را به عنوان صاحبان وسائل آموزش و شواری تعیین اصول اعتقادی و... وجود ندارد و حتی به طوری که بسیاری از علمای بزرگ، به صراحت گفته‌اند که تقلید 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 تاجر و انتظام و ثبوت (Institution) بدل نگردد و به طور کلی، هدف عدم تمرکز (Descentralisaion) افکار و آراء و بینش‌ها و روش‌هاست. 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 کوبید و حرکت کرد، ولو حرکت‌های بیهوده و در آغاز عبث 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 عبثش می‌کاهد تا رفته رفته به

<sup>۱</sup> «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 امتی 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، معینی 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 چندبعدی 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 ضربه‌های مهیب این سیل‌های بنیان‌کن تاریخ در امان ماند و حتی گذشت زمان آن را نه تنها فرسوده نسازد و نساید، بل که 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، بل که 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 یک‌راست 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 طلاب و یا مستقیماً و مستقلاً مطرح محافل علمی است، و نه تاریخ اسلام.

مآخذ و منابع سرشاری که به نام تاریخ در دست داریم، به معنی علمی کلمه، تاریخ نیست. بل که 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، اولین 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 مانده 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 وسواس 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 به‌خصوص 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 سال‌خوردگی، یک‌شنبه‌ها را با دستی و دامنی پر از میوه و شیرینی، خود به سراغ زندانیان مسلمان 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، هم‌چون 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:

### الدهر في ساعة و الأرض في الدار

ترجمه‌ی این کتاب را، که نام اصلی‌اش:





Salmân Pâk et les Prémices<sup>1</sup> 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 بدوی، نویسنده‌ی متفکر و توانا، که در مجموعه‌ای به نام «شخصیات قلقله فی الاسلام» آن را چاپ کرده است، مطابقت کرده‌ام<sup>۲</sup>. 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 ترجمه‌ی کتاب به عربی در دسترس آقای بدوی 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

<sup>1</sup> Prémices به معنی «نوبر» است. بینی اولین میوه یا مزروع، که من «شکوفه» ترجمه کرده‌ام. زیرا در این عبارت، همان معنی را می‌رساند و از آن زیباتر و معنوی‌تر می‌نماید.

<sup>2</sup> نسخه‌ی این کتاب را آقای نورانی، دوست دانش‌مندم، در اختیار این‌جانب گذاشته‌اند و یافتن چنین کتابی در این شهر بی‌کتاب، نعمتی است سزاوار سپاس.



## مقدمه

### از دکتر عبدالرحمن بدوی

آقای دکتر عبدالرحمن بدوی، نویسنده‌ی نواندیش و عمیق مصری، کتابی دارد به نام «شخصیات قلقله فی الاسلام» (شخصیات ناآرام در اسلام) که در آن، چهار مبحث مربوط به سه شخصیت فوق‌العاده‌ی 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 للاسلام فی ایران» ترجمه کرده است، با تعدیلات و زیاداتی که استاد ماسینیون هنگام ترجمه‌ی آن، در اختیار وی گذارده است.

۲. لوی ماسینیون: «تحقیق درباره‌ی منحنی شخصی یک زندگی؛ در مورد حلاج، صوفی شهید اسلام» در مجله‌ی «خدای زنده»، شماره‌ی ۴، سال ۱۹۴۵: «دراسة عن المنحنی الشخصی لحیة حالة الحلاج الشهید الصوفی 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 الحلبی (المتوفی سنة ۱۱۹۱م)، مؤسس المذهب الأشراقی» (نشرات جماعة الدراسات الايرانية، رقم ۱۶، باريس، سنة ۱۹۳۹)

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

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

Le bruisement de l'aile de Gabriel, 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 ۳ از سلسله‌ی «دراسات اسلامیه»، و به سال ۱۹۴۶، به وسیله‌ی «مکتبه النهضة المصریه» در قاهره منتشر شده است، مقدمه‌ای دارد که در این‌جا می‌آورم. زیرا هم مستقیماً مقدمه‌ایست از یک متفکر نای بر همین کتاب حاضر، و به کار خواننده می‌آید؛ و هم نظر وی درباره‌ی نه تنها سهم سلمان، بل که سهم «ملت سلمان» نیز در کار ساختمان یکی از بزرگ‌ترین تمدن‌های بشری معلوم می‌شود. و از همه بالاتر، این حقیقت پرارج و باشکوه، که متأسفانه امروز ما از آن محرومیم، نمودار می‌گردد که علم تا چه حد آدمی را از بیماری‌های اندیشه‌کش تعب و کوته‌بینی 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 کوبنده را بر آن گسترده‌اند 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 خویشتن 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 خویش 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 متطور امتی که بدان پای‌بند است، تحقق می‌یابد و آیت باروری است که به تناسب، گذرگاه زمان‌ها و سرشت 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 سر حد 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 «سنتی» 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 پرثمر خود را در فراخنای 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، بل که در لحظه‌ای که نهضت‌های غلوآمیز، 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 غلوآمیز تأویلی شود. بل که بدین منظور که آن حرکات، این‌ها را به تأمل در خود، و در مراحل که پیموده است بخواند و با ستیز و مقاومت در برابر این‌ها، سختی و صلابتش افزون گردد. برای آن که چنین توتر زنده‌ای که بی آن، این نهضت‌های غلوآمیز در مسیر تطورش به پرتگاه تاجر می‌افتد تحقق یابد - اگر چنین تعبیری که بویی 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، درابیم 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 تشکیل محتوای عقیدتی داشته است، آن‌چنان که سزاوار است، توجه نکرده‌اند. و علت آن، این است که جنبه‌ی سیاسی شیعه، انظار 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. بل که این معلول طبیعی پیوند میان دین و سیاست در تمدن عرب، و به طور اخص، در اسلام است. چه، این دو در اسلام توأمانند 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 خویش 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 همه‌جهت 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 وسایلی کافی نیاز داریم و صد افسوس که نمی‌یابیم؛ و چه در نقش خطیری که وی، در آن هنگام که اسلام در راه تکوین مضمون معنوی 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 معنوی دقیقی از این شخصیت، هم‌چنان در برابر محققان مفتوح است. چه، در این‌جا به وقایع تاریخی بیش‌تر از بیان مفاهیم معنوی‌ای که در این وقایع نهفته است، توجه داشته است.

سلمان، این نخستین ایرانی، ندای پرتین و نیرومندی بود که نقش «اعظم»ی را که نژاد وی در تکوین حیات معنوی در اسلام بازی کرد، اعلام می‌نمود. گفتیم نقش «اعظم». و به‌تر بود می‌گفتیم: نقش «اوجد». چه، در واقع می‌توان گفت که حیات معنوی اسلام، همه‌چیزش را مدیون این نژاد آریایی چند پهلوی پرمملکات 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 آمده‌اند، 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 خویش 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 عظمتش بپردازد، بدان تقدس بخشید. و دیگر سهروردی مقبول است که به‌خصوص به ریشه‌های نژادی خویش 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 چشمه‌ی 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.



## لویی ماسینیون

برای آشنایی خوانندگان با پرفسور ماسینیون، در اینجا مقدمه‌ی مختصری از زندگی، و فهرست برخی از آثار برجسته‌ی وی را می‌آوریم و سپس معرفی او را به آقای پرفسور هانروی کرین، استاد دانشگاه سوربن، دوست و همکار ماسینیون، که اکنون در مدرسه‌ی تحقیقات عالی‌ی 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 نوژان سورمان (Nogent - Sur Marne: Seine)، در خانواده‌ی هنر به دنیا آمد. پدرش Pierre Roche، هنرمند بود و لویی به کمک وی، با دانش‌مندان و خاورشناسان بزرگی همچون فوکو (Foucauld) و سیلون‌لوی (Sylvin Lévi) و گلدزیهر (Goldziher) آشنایی پیدا کرد.

روز 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 به‌خصوص عضویت وی در مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی در قاهره، او را با شرق، و به‌خصوص 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<sup>۱</sup>» 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 «نصیری» 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

<sup>1</sup> Explication du plan du Kufa (Iraq)



است که همچون شمس تبریزی، که چنان آتشی در جان مولوی افکند، ماسینیون را از سر حد عادی یک خاورشناس، تا قله‌ی رفیع عشق و عرفان فرا برد. ایرانی بودن حلاج، وی را متوجه ایران ساخت و از آن پس، محورهای اساسی تتبعات 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 نیوغش 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 تشییع نکنند و برایش مراسمی بر پای ندارند و جز خویشاوندان نزدیکش، در تدفین وی کسی شرکت نکند. آقای هانری ماسه، ایران‌شناس نامی فرانسه، به استاد محمد معین نوشته است: «... در یکی از نامه‌هایی که از ماسینیون دریافت داشته‌ام، این آیه را از قرآن براریم نوشته بود: لن یجیرنی من الله أحد.»

## ۲- آثار

۱. بررسی ریشه‌های لغات فنی عرفان اسلامی؛  
Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.
۲. مجموعه‌ی متون 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. مباحله‌ی 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.<sup>۱</sup>

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

### ۳ - شخصیت<sup>۲</sup>

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 ابتذال بشر عادی می‌گراید، بی‌نظیر و مانند می‌باشد.

لویی ماسینیون، در سال ۱۸۸۳ به دنیا آمده است و در دو مؤسسه‌ی عالی‌قدر، تعلیمات عالی‌ه‌ی ما، به افاضه و تدریس پرداخته؛ یعنی در دو مؤسسه‌ای که به پیروی از مقاصد بنیان‌گذارانش، بر تحقیق و تتبع و کشف افق‌های تازه و سبقت گرفتن از برنامه‌های مقرر و معمول تأسیس یافته است. مؤسسه‌های مزبور، یکی کلژ دو فرانس است که فرانسوای اوّل آن را در سده‌ی شانزدهم پی افکنده؛ و دیگری مدرسه‌ی تتبعات 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 ۱۹۳۲ به بعد، درس مزبور را با کرسی اسلام‌شناسی بخش علوم دینی مدرسه‌ی تتبعات عالی‌ه، مجتمع ساخت و هر دو را خود اداره کرد. در سال ۱۹۵۴، گرچه به سن بازنشستگی رسیده بود، ولی

<sup>۱</sup> چاپ مؤسسه‌ی فرانسوی دمشق، در سه جلد، به سال ۱۹۵۷.

<sup>۲</sup> سخنرانی پرفسور هانری کرین، 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 تتبعات ایرانی دانشگاه پاریس را عهده‌دار بود. مؤسسه‌ی مزبور، کلیه‌ی تعلیمات مختلفیه‌ی مربوط به تمدن و فرهنگ ایران را، که در مؤسسات متنوعه‌ی تعلیمات عالیّه 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 مجرد، او را در مواجهه با تناقضات و تضادهای جهان ما، در قبال احکام و امرهای ربانی بی‌تاب و قرار ساخته بود، قاصر 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 تحریکی بوده که از آن، یک سلسله‌ی 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 ماجرای شرق‌شناسی نزدیک می‌شدم و دیگر کم‌وبیش به دنبال سهرودی 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. وی 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 بدانیم سرنوشتی که روزی مرا به بافتن این کشور ایران، که مسکن و مأوای معنوی من است، هدایت خواهد کرد، چه می‌باشد و دست چه تقدیری بعدها مرا بر کرسی اسلام‌شناسی مدرسه‌ی تتبعات عالیّه، 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 ابن‌سینا در تهران (هشت سال پیش، آوریل ۱۹۵۴) به دیدار یکدیگر نائل خواهیم آمد. مدرسه‌ی تتبعات عالیّه‌ی ما در سرین، از دو نظر در مراسمی که امشب در این‌جا برگزار می‌شود، شریک و سهیم است. زیرا چنانچه دانشکده‌ی 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 برشمارم؛ آثاری که فهرست آن در آغاز کتاب یادنامه (Mélanges) که به نام وی موشح است، دیده می‌شود<sup>۱</sup> و حتی کمتر از آن، به ذکر افتخارات علمی، که بیش و کم در هر جا 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 مألول، باید «در مورد هر فرد، محور و مدار تشخص و تعیین 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 بخشنده‌ای 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 مجاهدت حیاتی را شور و هیجان می‌بخشد.» منحنی چنین حیاتی به صورت قوس صعودی پر پیچ‌وخمی درمی‌آید. «صیر صعودی، خود حول خط مستقیمی در جریان است.» و بل که 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

<sup>۱</sup> کتاب یادنامه‌ی لویی ماسینیون، چاپ انیستیتوی فرانسه، ۱۹۵۶، در سه جلد.

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

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» بذاته و اصاله در نهادش مضمحل بوده است، کیست و چیست. (این عارف در سال ۹۲۲م، در بغداد شهید شده است.) ملخص کلام آن که آثار و تألیفات علمی ماسینیون، هرچند هم متنوع بوده و مباحث و موضوع‌هایی که خاطرش را به خود معطوف داشته‌اند، هرچه 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 مظهر 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 محض 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، درخشان‌ترین 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 محرک درونی و مفهوم زنده و نیت و مقاصد مضمون واقعی اسلام و به طور مستقیم و بلافصل می‌تواند حصول یابد. نظیر 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

<sup>۱</sup> 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 ایجاب می‌کند که خود بر شیوه‌ی به کار انداختن ماشین و یا دستگاهی که در اختیار او است واقف باشد، چه‌گونه می‌توان فرض کرد که یک نفر متتبع 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، بی‌پروایی و شهامتی باید. همین بی‌پروایی 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 بی‌پروایی، 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 چشم‌پوشیم، خصوصیات شخصیت معنوی او را تحریف و مقلوب کرده‌ایم.

به‌علاوه، باید بگویم که وی به ما شهامت بخشید تا امروز مسلم و نوامیس محقق تاریخ مادی و صوری را ناموثق و نامعتمد بدانیم. وی، به‌خصوص 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.<sup>۱</sup> 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 ارباب انواعی و مثل که روان‌شناس معروف، زوریخ، مبدع آن است، توافق دارد. یعنی با یونگ (GG Jung)

<sup>۱</sup> 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 تظہایی 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 علی‌القاعده و مرتب، حکیم و عارف بزرگ آندلس، محی‌الدین عربی است. اگر اظهارات و قضاوت‌های ماسینیون را در این باب قضا یا، آراء علمی انگاریم، در این صورت راه برای مشاجرات و معارضات دردناک 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 مطابقت 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 دمام 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، 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 بیابد و در باب سلمان پاک و حضرت فاطمه نیز توفیق به نگارش صفحاتی یافت که خود در محفل اهل راز اعتراف می‌کرد که واجد 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، بی آن که برای این عدم هماهنگی و نغمه‌ی ناموزون، راه‌حلی بیابد.

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 تصویری 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، فداکاری 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 حرفه‌ی معنوی، تفاوت‌هایی موجود است»<sup>۱</sup>.

در نتیجه، شور و اشتیاق و عطوفت وی را خود به خود، به جانب آن تراز از افراد بشر و آن سنخ از تمدن و فرهنگ می‌کشاند که پیغام مقام رسالت اسلامی، آن را سر و سامان داده است. به سوی آن «شکیبایی و بردباری 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، ایفانی مبری از لوث مادیت، و آرام و بی‌اضطراب، در باب حضور و شهودی که متعالی و محتجب می‌باشد»<sup>۲</sup>.

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 متمیز 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 می‌کند و می‌گفت در حالی که منظره‌ی باغ‌های باختر زمین، طبق رسم کهن، طوری است که آدمی را از آن‌جا به حمله بر نواحی مجاور برمی‌انگیزد، در باغ مسلمانان، نخستین چیزی که اهمیت دارد، آن است که دیواری و حصار وجود داشته باشد و باغ را از نواحی پیرامون خود جدا سازد و به جای این که توجه به نواحی گرداگرد باغ جلب گردد، به مرکز باغ معطوف می‌شود، یا به سوی حوض آب مرکزی که آینه‌ی جهان‌نما است. باغ ایرانی، که دروغا نمونه‌ی باستانی و کهن آن رو به نابودی است، نگارش صفحای را به

<sup>۱</sup> از مقاله‌ی «آثار عطار درباره‌ی حلاج»، ماسینیون، ص ۳۷، مجله‌ی مطالعات اسلامی.

<sup>۲</sup> کتاب «وضعیت اسلام» به قلم ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۹، ص ۴.





ماسینیون الهام بخشید که عمقی نابغه‌آسا دارد و ساختمان و پی‌ریزی باغ، و نقوش و صور آسمانی قالی‌ها و نقشه‌هایی را که در نزد ایرانیان کهن متداول بوده (نقش اقلیم شش‌گانه پیرامون اقلیم اصلی و مرکزی)، و بالأخره، شیوه‌های خطنگاری را به هم مربوط ساخته است. ای کاش او این اشراق‌ها و درون‌بینی‌ها را در کتابی مبسوط و مشروح، بیشتر بسط و توضیح داده بود! اما دریغ که مشغله‌هایی دیگر، او را از این کار باز داشته است.

با این وصف، هر بار که وی به باغ 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 حلاج، 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، استاد دکتر معین، که در راه نشر مجموعه‌ی آثار روزبهان مجاهدت می‌کنیم، فکر بدین موضوع که ماسینیون دیگر نخواهد توانست شاهد اتمام و اكمال 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 حتی 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 جست‌وجوی 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 آرزویی 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»<sup>۱</sup>.

ماسینیون، خود به خوبی بدین نکته وقوف یافته است که مفهوم فداکاری و ازخودگذشتگی 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 غربياً فسیعود غربياً كما بدأ، فطوبی للغرباء من أمة

<sup>۱</sup> «سلمان پاک و مراحل مقدماتی معنوی اسلام ایرانی» سلسله‌ی انتشارات انجمن تحقیقات و مطالعات ایرانی و هنر ایران، چاپ پاریس، ۱۹۳۴، ص ۴.





محمد<sup>۱</sup> و منظور آن حضرت، کسانی است که مسلمیات و امور بدیهه را نامعتمد شمره، به جست‌وجوی 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 وجدان 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»<sup>۲</sup>.

ولی گذشته از سیمای سلمان پاک، شمایل 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، علیهاالسلام، 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 بلافاصله همراه با ندامت او است. این تعرضات، مولود تصویری است که وی بر اساس قریحه‌ی شخصی خود درباره‌ی تشیع ایرانی، برای خود ساخته بود. روح و هدف عمیق تشیع، 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 تشیع، مقدم بر هر امر، دعوت به جوانمردی و قهرمانی تاریخی می‌دیده؛ همان‌طور که ذات حضرت فاطمه را دادخواه و شفیع‌ی روز جزاء می‌داند. زیرا این امر، باطناً و عمیقاً با علاقه و انس پرشور وی نسبت به عدالت الهی، که از بدو خلقت این عالم، در این عالم مضمّن است،

<sup>۱</sup> ایضاً: سلمان پاک.

<sup>۲</sup> ایضاً: سلمان پاک.



توافق داشته. عین همین نکته، یعنی بی‌صبری و بی‌قرای ماسینیون در قبال مواعد پیش‌بینی ناشدنی است که او را وادار کرد به‌خصوص 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 آزرده ساخت و دوستانش را نیز مکدر و دل‌آزرده کرد.

ولی نکته‌ای که هرگز برای احدی مورد شبهه نخواهد بود، اخلاص و صداقت مطلق، از خودگذشتگی تام و تمام وی در برابر مقاصد دنیوی و این‌جهانی است که خاص خود او شده بود. این شور و اشتیاق جان‌گداز، وجود باطنی او را تا مرحله‌ی از هم‌گسستن 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 تراوش می‌کند، بسا چیزها توان آموخت...

و من برای ختام، ترجمه‌ی ابیاتی چند از حماسه‌ی کبیر عرفانی، از منطق‌الطیر فریدالدین محمد عطار را بر سبیل مثال شاهد می‌آورم (ابیات ۴۲۲۳ تا ۴۲۴۰). این ابیات، لحظه‌ی هیجان‌انگیزی را می‌نماید که پیکر حلاج، سوخت و خاکستر گردید:

گفت چون در آتش افروخته	گشت آن حلاج به کلی سوخته
عاشقی آمد مگر چوبی به دست	بر سر آن مشت خاکستر نشست
پس زبان بگشود هم‌چون آتشی	باز می‌شورید خاکستر خوشی
وانگهی می‌گفت برگوید راست	کان‌که می‌گفت او أناالحق او کجاست
آنچه گفتمی و آنچه بشنیدی همه	و آنچه دانستی تو و دیدی همه
آن همه جز اول افسانه نیست	محو شد چون جایت این ویرانه نیست
اصل ماند و اصل مستغنی و پاک	گر بود فرع و اگر نبود چه پاک
هست خورشید حقیقی بر دوام	گو نه ذره مان، نه سایه، والسّلام

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 سبیل‌الله - راه خدا - در نظر او، همان راه دشوار و صعب‌العبور فریضه‌ی شخصی بود که در طی آن، حیات انسان اهل علم، از وجود معنوی‌اش انفکاک‌ناپذیر است. راهی که در آن، آدمی باید هر روزه به جهادی پردازد. آیه‌ی مورد اشاره، آیه‌ی ۱۶۳ از سوره‌ی سوم قرآن است، بدین صورت:

«و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله أمواتاً، بل أحياء عند ربهم يرزقون.»



# سراغاز

## مدائن و کوفه

### چه‌گونه باید سلمان را مطالعه کرد

بر کرانه‌ی شرقی دجله، در خم یکی 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 حدیفه<sup>۱</sup>، 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 سربلند و این گور افتاده! و متعهد شدم که درباره‌ی شخصیت افسانه‌ای سلمان، تحقیقاتی بکنم و امروز، جهت کلی آن مطالعات را نشان می‌دهم و اولین بررسی‌هایم را تشریح می‌کنم.<sup>۲</sup>

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. اشتراک (Streck) به تازگی نشان داده است<sup>۳</sup> که تاکنون، آن‌طور که باید، به اهمیتی که فتح مدائن در سال ۶۳۶/۱۵ 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 بیزانطی (قسطنطنیه) - که تا اسلام تا آخر قرن هشتم بر آن دست نیافت - دارا بود. مدائن نیز همچون قسطنطنیه‌ی روم، دارای هفت ناحیه بوده است: در غرب درزیجان، بهر سیر، جندیشاپور (کوکه Koke در طرف «مظلم ساباط») متصر به

<sup>۱</sup> صحابی پیغمبر و دوست سلمان، که در این‌جا مدفون است. اکنون این نام را در این محل، «حدیفه» تلفظ می‌کنند.

<sup>۲</sup> کنفرانسی که در انجمن تحقیقات ایرانی (موزه‌ی گیمه در پاریس)، روز ۳۰ مه ۱۹۳۳ ایراد شده است:

Société des Etudes Iraniennes (Musée Guimet, Paris)

<sup>۳</sup> Api. Enzykl. Des Islams, 1928, g. III 80 - 87.

نهرالملک، در مشرق اسفانبر، رومیه، و احتمالاً هم‌چنین، نونیفاذ و کردفاذ. مدائن، 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<sup>۱</sup>، چنان که پس از آن، استانبول، «باب عالی» عثمانی شد و پیش از آن، «بابل»، سلف ویران‌شده‌ی آن، «باب (خدا)» بود.

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

بیش از صد سال باید می‌گذشت تا با ایجاد بغداد، مدائن ویران گردد. و در این مدت، مدائن نه تنها با گنج‌ها و محصولاتش، بل که به دست «موالی» ایرانی، که قبایل عرب کوفه بدین شهر می‌آوردند و مسلمان می‌شدند، با صنایع و طرق فکری‌اش نیز به کوفه غذا می‌داد و سلمان، اولین ایرانی‌ای که به اسلام آمد، گویا به مدائن 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 اولین ایرانی مسلمان، و دیگری رهبری‌اش را در نهضت معنوی اسلام. گویی «باب» است؛ بابی 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»<sup>۲</sup>.

\* \* \*

تاریخ قرن اول 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 زیر ظاهری ساده، تحریفاتی عمدی و

<sup>۱</sup> «صلیب حقیقی» مسیحیان، که از اورشلیم (بیت‌المقدس) ربوده شده بود، در این‌جا مدت پانزده سال به غنیمت نگهداری شد. (۶۱۴ - ۶۲۹).

<sup>۲</sup> «اسأل الله الذي خصيك بصدق الدين... أن يحييني حياتك و يميتني مماتك، إنك لم تنكث عهداً» زیارت سلمان، به نقل مجلسی (بحار، ج ۲۱، ص ۲۹۹، س ۲۶ - ۲۷)

اجزایی از اساطیر قومی را در خود پنهان کرده است و چنان که ولهوزن (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.

ولهوزن، گلدزیهر (Goldziher)، و لامانس (Lammens)، بدین‌طریق 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 مزبور 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 متوسل شده‌اند.

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

اما 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 (۳۷ - ۱۳۲) قابل ارزش است - بررسی فرقه‌ای احادیث به ما امکان می‌دهد که در آن میان، مراحل مختلفی را مشاهده کنیم. بدین‌طریق که احادیث سنی (ابتدا در نظر مرجئه) و زیدی و دیگر مذاهب امامیه را از یکدیگر تفریق 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 به‌خصوص احادیث امامیه، مجموعه‌هایشان را در همان نسل اولیه‌ی پیروانشان می‌بندند. این مجموعه‌ها «بسته» 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 سیادت «بیوتات‌العرب» در «مصر»، این «جند» آشوب‌گر رسید (سال‌های ۱۴ - ۳۷هـ). چنان که با طبقه‌بندی روات، بر حسب قبایل و پیمان‌های قبیله‌ای ایشان (احلاف) - که اسلام بلافاصله نتوانست این چهارچوب‌ها را بشکند



و در آغاز، هنوز موالی در آن جای داشتند - ما توانسته‌ایم نقش بنی‌عبدالقیس 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 هر ویتز (Horovitz) را آشکار می‌سازد و به اثبات تاریخی بودن شخصیت سلمان، کمک می‌کند.



## ۱

# خلاصه‌ی شرح حال سلمان

## بر اساس روایات و اقوال قدما

### و بیان و بررسی نظریه‌ی انتقادی هروویتز

روایات مشترک شیعه و سنی، سلمان فارسی را کبار صحابه‌ی 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 بلال حبشی. و چهره‌ی این «عجمی»، از خلال روایات، دارای خطوط کاملاً 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 بردگی می‌افکند. نه تنها برای آن که راه زندگی استوارتری بیابد و توحید خالصی از آن‌گونه که دیگر اهل حنیف<sup>۱</sup> می‌جویند، بجوید؛ 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 آل‌علی باقی می‌ماند و از حقوق مشروع و پامال شده‌ی آنان دفاع می‌کند و بالأخره در بین‌النهرین، در مدائن، وفات می‌یابد.

در اولین نظر، مدارک مربوط به حیات وی با یکدیگر نامتناجس 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 نزدیکش با خاندان پیامبر (حدیث منا اهل البیت) و دیگری دفاع سیاسی‌اش از حقانیت علی (گفته‌ی «کردید و نکردید»).

<sup>۱</sup> مقدسی او را در عدد حنفاء می‌شمارد: «البدء»، ج ۵، ص ۱۲۷.



اگر از نزدیکتر نگاه کنیم، مشکلات دیگری نیز پدیدار می‌گردید که قبلاً بسیاری از مؤلفین مسلمان و به‌خصوص 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 اشتقاقی 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»<sup>۱</sup> می‌جوید، پیروی کرد.

به نظر وی، در آغاز تنها یک نام ساده، «سلمان»، در فهرست‌های غیر دقیقی یافت می‌شده است که مدافعین اسلام می‌کوشیده‌اند تا از اسامی «شهود اهل کتاب»، یهودیان و مسیحیان 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 آن زمان غدیم معرب شده، ولی از اصل ایرانی آمده است و یک کار استراتژیکی را که فکر می‌کنند ریشه‌ی ایرانی داشته است، بیان می‌کند؛ این فکر را القا کرد که از این سلمان «فارسی»، که از او هیچ‌چیز نمی‌شناختند، یک مهندس ایرانی، یک مزدکی مسلمان شده و مشاور خاص محمد بسازند و بدین‌طریق زمینه را برایش مهیا کردند تا نامش در فهرست شیعی اولین مدافعان آل‌علی ثبت گردد. بر اساس این فرضیه، هروویتز، سایر تفاسیل مربوط به حیات سلمان را نیز زاییده‌ی همین خرافه‌ی اشتقاقی می‌داند: اگر نام وی در میان کسانی که در پیمان برادری (بین مهاجرین و انصار) شرکت کردند یاد 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 اما راجع به خصوصیت ادعایی‌اش 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 اشتقاقی اولیه است. در این شرح حال، هیچ‌چیز جز نام «سلمان» قابل اعتماد نیست. از طرف دیگر،

<sup>1</sup> Maladie du langage



این نام نیز عربی است و یک اسم معروفی<sup>۱</sup> است. ابتدا برای سلمان یک کنیه<sup>۲</sup> (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 تفصیل دانسته شود.

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

۱. تفسیر خرافی و به تعبیر بهتر، غنوصی از یک شخصیت، یک شبیح 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 استتاق 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، به‌خصوص 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 انتقام‌نژادی در میان ایرانیان مسلمان شده نیست که چه‌گونگی شخصیت (تیپ) سلمان به وجود آمده است.

اکنون به جزئیات بپردازیم:

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

<sup>۱</sup> که گویا پیغمبر این نام را به وی داده است. «بوم سلمان» نزد اعراب جاهلی منقول است از «سلمان»، اسم چاهی از حمیر، میان کوفه و بصره (یاقوت، ج ۳، ص ۱۲۱). اسم سلمان به طوایفی یمنی از قبایل مراد و همدان، و قبیله‌ای در نجران اطلاق می‌شود. (همدانی، «وصف جزیره‌العرب» در همین ماده). «ابن سلمان»، شاعر یکی از ابناء «مستعمره‌نشینان 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.

<sup>۲</sup> ابو عبدالله

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 نبوت پیغمبر)، چه از اهل کتاب و چه غیر از آن، از قبیل بحیر اسرجیوس<sup>۱</sup> و تمیم داری و دیگران که روایت در پیرامون پیغمبر جمع کرده‌اند، اشباحی مشکوک و نایافتنی‌اند، ما لاقلاً دو سلسله‌ی محکم در دست داریم که چهره‌ی سلمان را در چهارچوب تاریخی «مشاجرات» بین اصحاب<sup>۲</sup>، 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<sup>۳</sup> (آنچه بخاری با آن موافق، ولی ابن‌هَبَّان مخالف است): یکی سلمان «جهنی اصفهانی» که با محیط‌های شیعی در مکتب کوفه و مدائن در تماس بوده است. برای یادآوری موضوع مطالباتی را که از آغاز قرن سوم هجری، اعقاب ادعایی برادر<sup>۴</sup>، یا دختران<sup>۵</sup> سلمان اظهار می‌کردند و نیز قدمت زیارات را بر سر قبر وی در مدائن بر آن دو افزود. ولی در عین حال، چنان که کمی بعد برخورد خواهیم کرد، نقد هورویتز، 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 هورویتز را (به طور مستقل و بدون تأثر از آن) در مورد رنگ ایرانی داشتن این سیره، به شکل قابل‌قبول‌تر و متنوع‌تری از سر گرفته است. در این فرض، سخن از این نیست که موضوع از اصل ساختگی است. بل که سخن از تعدیلات است. آن هم نه تعدیلات

<sup>1</sup> F. Nau, ao. Muséon, XLIII (1930), 237 - 240.

<sup>2</sup> رک. عکبری. در کتاب من به نام: Recueil, 1929, P220, 1,12؛ یا آنجا که به تبع از قرآن (۶۸۴) باید شجر قرائت کرد نه سخر. مطابقت کنید با ابن‌تیمیه، «منهاج اهل السنة»، ج ۲، ص ۱۹.

<sup>3</sup> یوسف مزی، «تهذیب ال‌کمال»، ص ۱۲۹؛ ابن‌حجر، «الاصابة» در نمره‌ی ۳۷۷۹؛ خزرچی، «الخلاصة»، در همین ماده.

<sup>4</sup> مابن‌ذاد، رئیس قبیله‌ی بنی‌فروخ، (ابونعیم، «ذکر اخبار اصفهان، چاپ Dederling، ص ۴). و در عهد مأمون، فرزند پشت چهارمیش، سبط غسان بن زاذان، سند مجعولی در معافیت از خراج نشان می‌داد (که رونوشتی از معاهده‌ی نجرانیه بود: ابونعیم، ۵۲، «نفس»، ۴۴ - ۴۵) وی در ارزن، نزدیک کازرون می‌زیست. (رک. «فارس‌نامه‌ی ناصری»، ج ۲، ص ۲۴۹، ۲۸۸، که ابواسحاق کازرونی صوفی (۴۲۶+) را اولین کسی می‌شمارد که از این خاندان، که مزدکی ماندند، به اسلام گرویده است. درباره‌ی نسبت معنوی «مؤید سلمانی»، رک: حمدانی، JRAS، سال ۱۹۳۲، ص ۱۲۹.

<sup>5</sup> 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 ۵۳۰ 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 کنیدی (بقیره، به نقل ابن‌اسعد؛ یا صفوه، به نقل ششتری) ازدواج کرده بوده است. ولی اخلاز اولیه که قلندریه به آن معتقدند، حاکی است که سلمان نه تنها مجرد مرده، بل که اصلاً قوه‌ی جنسی نداشته است. («نفس»، ۱۴۳)





نژادی، بل که مذهبی و منبعث از ریشه‌ی مانوی. باید توضیح بدهیم که ممکن نیست اختراع شخصیت سلمان را در کوفه، به تأثیر فرهنگ ایرانی نسبت داد. زیرا اسم کوچه‌های کوفه، تا قبل از سال ۱۳۲، هنگام فتح ارتش خراسانی عباسیان، هنوز ایرانی نشده بود. و دو شورش موالی 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 شعوبیه، در شکل ادبی احیا شد) ولی اسلام آوردن حمراء، نظامیان ایرانی (که قبلاً در حیره و یمن مستعرب شده بودند)، در سال‌های ۱۴ تا ۱۷، و توطنشان در کوفه و بصره (و شاید مدائن نیز) و تقویتشان به وسیله‌ی دورگه‌ها، هنگامی که بزرگ شدند، یعنی پسران اسرای ایرانی که در عین‌التمر و جلولاء گرفتار شده بودند (از سال ۱۲ تا ۱۷ هـ) یک محیط دو نژاده‌ای را به‌خصوص 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<sup>۱</sup>. 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 (لاهورت) توافق عقلی به وجود آید. چه، این یک موضوع متأخری است. بل که 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 قدیمش می‌نگرد<sup>۲</sup>.

در این‌جا مراد ما بیان تکوین این غنوص اسلامی نیست و نیز نه می‌خواهیم نقش اساسی تشیع را در این تکوین بنماییم و نه آنچه را که تسنن به طریق پنهانی، از تشیع به تدریج جذب کرده است - از عقل گرفته تا نور محمدیه - توضیح دهیم. بل که 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 هم‌پیمانان (احلاف) عربشان، از تمیم و عبدالقیس، به آنان آموخته بودند که سلمان را چه‌گونه باید شنات و دوست داشت، بر صورت تاریخی سلمان پرتو افکنده است.

<sup>۱</sup> بلوشه (Blochet) (RSO,2)، اصطلاح «غنوص» (Gnose) را برای اطلاق بر کلیه‌ی مذاهب مخفی ایرانی اسلامی پیشنهاد کرده است. ولی به‌تر است که معنی آن را محدودتر کنیم.

<sup>۲</sup> در کوفه «دوسیثیوس»؛ 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 (نزد نصیریه) داشته است، با وی ارتباط نمی‌یابد. عناصر کاملاً ایرانی که در سیره‌ی سلمان داخل شده، متأخر است. عیاد شمسی (نوروز، مهرگان: نزد نصیریه) و روزهای خجسته و ناخجسته در ماه شمسی («نفس»، ۱۳۶۰)



## ۲

## تحلیل «خبر سلمان»

## راجع به ورودش به اسلام

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

روایت ابواسحاق سیبعی (متوفی به سال ۱۲۷هـ، که وی را با علامت اختصاری «آ» می‌خوانیم) و اسماعیل سدی (متوفی به سال ۱۲۷، با حرف «ب») و عبیدالمکتب (متوفی ۱۴۰هـ: «ج») و ابن‌اسحق (متوفی به سال ۱۵۰هـ: «د») و عبدالملک خثعمی (متوفی به سال ۱۸۰هـ: «ه») و سیار العنزی (متوفی به سال ۱۹۹: «و») و علی بن مهزیار (متوفی به سال ۲۱۰: «ز»):<sup>۱</sup>

سلمان، اصلش از ایران است. از خاندانی اصیل، جزء اساوره‌ی فارس<sup>۲</sup> (آ، ب) یا از دهاقین جی، به نزدیک اصفهان (ج، د، و). وی یا در رامهرمز متولد می‌شود<sup>۳</sup> (بنا به قول عوف اعرابی، متوفی به سال ۱۴۶هـ)، یا در ارژن، نزدیک کازرون، و بر دین مزدک<sup>۴</sup>، با نام ماهبه [ت.ع: ماهه] بن‌بودخشان<sup>۵</sup> (Bûdkhashân) (به گفته‌ی ابن‌منده) یا روزبه بن مرزبان<sup>۶</sup>، تربیت می‌گردد. پس از یک سفر یا یک ملاقات و یا شکار، به مسیحیت می‌گردد (با یکی از امر: ب). در این اثناء، در یک کلیسا،

<sup>۱</sup> ا. حافظ اصفهانی وری ۱۷۵ (روایات اصلی؟) و ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۵۸ (به طور مفصل‌تری: ترجمه‌ی هوار، ق ۱، ص ۸ - ۱۰) - ب. طبری، «تفسیر قرآن»، ج ۱، ص ۲۴۴، ترجمه‌ی هوار، ق ۲ [ترجمه‌ی عربی ۱] ص ۵ - ۹ - ج. ابونعیم، ص ۵۰، و مزی کتاب مزبور - د. خط، ج ۱، ص ۱۶۴ - ۱۶۹. اختلاف روایت با «نفس»، ص ۱۲، ترجمه‌ی هوار ق ۱، ص ۳ - ۸. ه. به نقل تلعبیری در «نفس»، ص ۲۴، و به روایت ابن‌منده در ابونعیم، ص ۵۰، د۱، و مزی، کتاب مزبور. - ز. اقتباساتی از آن در ابن‌بابویه، «غیبه»، ص ۹۶ - ۹۹.

<sup>۲</sup> از اساوره‌ی سابور (طبری، ج ۱، ص ۱۷۷۹)

<sup>۳</sup> حافظ اصفهانی، «سیرالاسلاف»، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق ۱۷۵ ب، ۱۷۷

<sup>۴</sup> یا به طور اعجاز‌آمیزی از آغاز تولد، یکتاپرست بوده است (Thorning، ص ۸۶).

<sup>۵</sup> مزی، همان مأخذ.

<sup>۶</sup> به عقیده‌ی نصیری و ابن‌بابویه، این نام را ذکر کرده است. («صباح‌الخیر»، «ماهبه» = «شهرآ سعیداً»)



سرودی، یا در یک مغاره<sup>۱</sup>، مواظ راهبی را به جان می‌شنود و مصمم می‌شود که بر اساس زهد مسیحی (دیرانی) زندگی کند و از گوشتی که مزدکیان ذبح می‌کنند<sup>۲</sup> (یا پس از شکنجه ذبح می‌شود. ز. [ترجمه‌ی عربی: ج]) و نیز از شراب امساک کند. سلمان هجرت می‌گزیند و از شهری به شهری می‌رود و در کنار شیوخ زهد، اقامت می‌کند. این شهرها 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 آخرین شهر را هنگامی ترک می‌کند که از نزدیکی ظهور پیغمبری «در سرزمین تیماء» آگاه می‌شود (آ).

راهنمایانش که از صحرائشینان بودند (اعراب: آ؛ به طور دقیق: اعراب بنی‌کلب: ب [ترجمه‌ی عربی: آ، د]) به وی خیانت می‌کنند و او را به بردگی 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 اشل<sup>۳</sup>) یا به زنی (پس از یهودی اخیر) از قبیله‌ی جهینه (ب) یا سلیم (ز [ترجمه‌ی عربی: ج]) یا از انصار (خالصه، دختر یکی از احلاف بنی‌نجر)، که سلمان به نگهبانی تاکستانش می‌پردازد<sup>۴</sup>. چون سخنانی درباره‌ی محمد می‌شنود، به جست‌وجویش می‌رود، یا به مکه، به راهنمایی پیرزنی اصفهانی<sup>۵</sup>، 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) و وجود مهر نبوت - غده‌ای گوشتی بر استخوان شانه‌ی راست، و این روایت با «مکاتبه» پایان می‌یابد:

سلمان از بردگی به بهای ۳۶۰ نهال نخل، و چهل اوقیه طلا بازخریده شد و برای پرداخت این فدیة، 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، تعدیلات خفیف و بسیار ماهرانه‌ای می‌تواند در مواردی، اهمیت و دامنه‌ی برخی

<sup>۱</sup> 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.

<sup>۲</sup> 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. (ابویوسف، «خراج»، ترجمه‌ی فنیان (Fagnan)، ص ۱۹۸ - ۲۰۰، ابن‌سعد، ج ۱، ق ۲، ص ۱۹، س ۸)

<sup>۳</sup> ابونعیم، ص ۵۲.

<sup>۴</sup> کارزونی (+۷۵۸)، در «المنتقی»: «نفس»، (۲۳).

<sup>۵</sup> 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 خلأی است که (از ۲۵۰ تا ۵۰۰ سال) از مسیح تا محمد به وجود آمده است. و بدین طریق، از سلمان، یک پیرومرد معاصر، هر دو ساخته می‌شود. پیش‌کش آوردن غذایی برای محمد، به وسیله‌ی یک برده<sup>۱</sup> (رقیق، یا قنی) خبر معتبری است. این طعام یا از فروش شاخه‌های انباشته شده است، یا از دهم‌های صرفه‌جویی شده، یا خرماهای رسیده‌ی چیده شده. مسأله‌ی آموزش روح آخرین شیخ سلمان را در زهد سدی و خثعمی، با با قاطعیت تأیید کرده‌اند. (ب، ه) و سبب‌ی 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 اعتراضات زاهدانه‌ی ابوذر (غفاری) علیه عثمان نباشد. به هر حال، کلمه‌ی صدقه، که در زمان عثمان در دعاوی ایجاد شده‌ی میان آل‌علی<sup>۲</sup>، که بسیاری از شارحین شیعی را زیاد به رحمت افکنده است<sup>۳</sup>، 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 برده‌ی آزادشده‌ی همه‌ی کسانی باشد که در بازخرید وی سهیم بودند. با این حال، کمی بعد اعلام می‌شود که وی آزادشده‌ی شخص<sup>۴</sup> پیغمبر است. برای حل این مشکل، او را در مراسم پیمان برادری (مؤاخاة) - که در

<sup>۱</sup> «نفس»، ۱۷، ۲۲.

<sup>۲</sup> هدیه (مخصوصاً فی‌ء)، آبرومندان است و صدقه، سبک و پست. سپس کلمه‌ی «صدقه»، معنی نجیبانه‌ی «سرمایه‌ی غیر منقول خانوادگی» را به خود گرفت. صدقه‌ی مشترک آل‌علی در سال ۹۰ هـ (ابن‌عساکر، ج ۵، ص ۴۶۰)، و نیز در ۱۱۲ هـ (طبری در وقایع سال ۱۲۱. رک. کشی ص ۱۸۸، لامانس: «فاطمه»، ص ۱۰۰، پاورقی ۴، و ص ۱۱۱، پاورقی ۱) یک سلسله قضایا و منازعات را پدید آورد. غی از موضوع فدک، درآمد آل‌علی از قرن دوم [ترجمه‌ی عربی: قرن سوم] از چهار جا تأمین می‌شد: هفت حیطان (بوستان) در مدینه (وقف اهلی)، چهار اقطاع (یا قوت، ج ۳، ص ۹۰۶، ج ۴، ص ۱۰۳۹)، حقوق (عطاء)، رسمی (از بیت‌المال)، و هبه‌ها که به وسیله‌ی صیار فیه اداره می‌شد (در این مورد من مشغول تهیه‌ی بحثی هستم).

<sup>۳</sup> کلینی، «کافی»، ۱۴۹ - ۱۵۰؛ «نفس»، ۱۰ - ۱۱؛ رک. هم‌چنین به کتانی، ج ۵، ص ۲۸۹؛ ابن‌طاووس، «طرائف»، ۷۹؛ «قرآن» سوره‌ی ۳۶، آیه‌ی ۲۰.

<sup>۴</sup> دربارهی «ولا»، رک. لامانس: «معاویه» (Moawia) ج ۱، ص ۲۵۶ - ۲۵۷؛ «استیعاب»، ج ۲، ص ۴۳۷.



مدینه، پیش از جنگ بدر، میان هر یک از مهاجرین یا انصار بسته می‌شد - شرکت دادند.

### سلمان «برادر» چه کسی شد؟

۱. برادر ابوالدرداء عویمر، که یک انصاری خالص بود<sup>۱</sup>، یا برادر حذیفه، مهاجر همپیمان انصار، که خود را در عداد انصار به حساب آورده بود<sup>۲</sup>. در هر حال، سلمان جزء مهاجرین شمرده شده بود و بنابراین، پیغمبر را باید در مکه، قبل از سال یکم شناخته باشد. منتها باید گفت که کلمه‌ی «مهاجر» در این‌جا، برای این اعجمی، معنی‌ای را که در جنوب عربستان داشته، فاقد بوده است. چه، مهاجر یعنی «کسی که خود را شهری می‌کند.» (این‌جا هجر = مدینه. من جرأت نمی‌کنم به کلمه‌ی سریانی مهجر، متخذ از اسلام<sup>۳</sup>، فکر کنم.)

۲. برادر یک مهاجر: ابوذر غفاری<sup>۴</sup>؛ یا مقداد، همپیمان بنی‌زهره<sup>۵</sup>. بنابراین، سلمان در مدینه جزء قبیله‌ای که در آن‌جا برده بود (قبیله‌ی جهنیه) طبقه‌بندی شده است.

این اختلاف، بر خلاف آنچه هورویتز از آن دفاع کرده است، این ضرورت را پیش نمی‌آورد که سلمان در مراسم مؤاخاة شرکت نکرده باشد. زهری، که هورویتز در این‌جا از او پیروی می‌کند، مأمور مزدور بنی‌امیه بوده است و می‌کوشیده تا ارزش «شاهدی» را که از جانب شیعیان انقلابی ستایش می‌شده است، تباه سازد و از این رو، تاریخ گرویدن سلمان را به اسلام، تا پس از جنگ بدر، جلو آورده و زمان آزادی‌اش را کش داده است تا وی را مستقیماً در عداد جماعتی وارد کند که در سال پنجم هجری، به دست پیغمبر آزاد شده‌اند.

### حدیث «سلمان منّا أهل البیت»

مسأله‌ی خصوصیت سلمان در طول حیات خود با پیغمبر و خاندانش، گذشته از داستان‌های کوچک بی‌اهمیت، بر حدیث «سلمان منّا أهل البیت»<sup>۶</sup> استوار است و محدثین اهل سنت، آن را از زبان پیغمبر، در سال پنجم هجری، هنگام جنگ خندق نقل کرده‌اند: پیغمبر مرافعه‌ای را که بر سر سلمان، میان انصار و

<sup>۱</sup> اعتقاد اهل سنت (بخاری)؛ ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۰.

<sup>۲</sup> ابن‌عینی (ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۰)

<sup>۳</sup> معنی لغوی آن، «پسر هاجر شد» است. ف. ناو، «عرب مسیحی»، سال ۱۹۳۳، ص ۱۲۹.

<sup>۴</sup> عقیده‌ی کلینی و طبق نوشته‌های باقری.

<sup>۵</sup> عقیده‌ی غلاة و اسماعیلیه («نفس»، ۸۶).

<sup>۶</sup> اهل‌البیت در قرآن: ۳۲ - ۳۳ = حرم پیغمبر (لامانس، «فاطمه»، ص ۹۹)؛ ولی در تصلیه: آل = اهل = «ذریه»؛ و راجع به صدقه، که از آن‌جا زندگی می‌کردند: اهل پیغمبر = 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 شخصی‌اش 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.<sup>۱</sup> 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 یا باقر، آمده باشد و آن، این است:

(A) سلمان «امرؤنا و إلینا أهل البیت؛ (B) و من لکم بمثل لقمان الحکیم (به ندرت به جای این، (B') می‌آید: و کان بحراً لاینزف و لایدرك ما عنده؛ (C) علم العلم الأوّل و العلم الآخر (در برخی روایت: أدرك علم الأولین و الآخرين؛ گاهی به جای آن، (C') می‌آید: أدرك علم الأوّل و الآخر؛ یا (C''): قرأ الكتاب الأوّ و الكتاب الآخر)؛ (D) و الجنة تشتاقل إلیه کل یوم خمس مرّات.<sup>۲</sup>

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، بل که 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 درباره‌ی توجیهات مذهبی، یا پیش‌گویی‌هایی که به او منسوب است و یا آنچه راجع به تفسیر شفاهاً گفته است. این حدیث را با این صورت پیچیده‌اش (نباید گمان بریم که ساده‌ترین صورت یک عبارت، حتماً قدیم‌ترین شکل آن است)، نزد هاق بن مزاحم هلالی (+۵ هـ: A + C + B)<sup>۳</sup> و ابو‌حرب، پسر قاضی ابوالاسود دؤلی (به همین اندازه) و همچنین نزد ابن‌جریج (+۱۵۰) و ابوالبختری: (A + C + B)<sup>۴</sup> می‌یابیم. علاوه بر آن، شیعیان: از معتدلین، زراره (+۱۴۸: A + B' + C) و به صورت مشروح نزد خنعمی (+۱۸۰) و حرّیز (C') و ابراهیم ثقفی (+۲۸۳)، چنان‌که در کتاب «الغارات» آمده است: (A + B)؛ و از

<sup>۱</sup> ابن‌هشام، به نقل سهیلی، ج ۲، ص ۱۹۱. «نفس»، ۳۶.

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

<sup>۳</sup> دهاق آن را از زوال بن صیره‌ی هلالی نقل می‌کند. (مزی، کتاب مزبور: قبل از ابو‌حرب)

<sup>۴</sup> ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۱؛ حافظ اصفهانی، ۱۷۷.



افراطیون: مفضل (+۱۷۰، C' + B') و برقی (+۲۱۰، A + B' + B''). اینان همه اظهار داشته‌اند که آن را از اصبع (C' + B + A) و حارث (B + C + A)<sup>۱</sup> 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. مثلاً: (C) «العلم الأوّل و الآخر» = گذشته + آینده - یا تنزیل + تأویل. ولی «علم الأوائل و الأواخر» = خطاهای قدیمه (اسرائیلی) و حکم محمدیه. «علم الأوّل و الآخر» = علم محمد و علی (معنی سینی) به عقیده‌ی حریر و مفضل. (B')، «بحر لاینفد» را مفضل به پیروی از قرآن، ۳۱ - ۲۶ (سوره‌ی لقمان)، چنین تفسیر کرده که مقصود این است که سلمان، به جای آن که یکی از نقباء سبعه باشد، حاکم بر آنان است. و بتبع، مفید (B'' + A + B'). برقی در آخر جایی که به لقمان اشاره می‌شود، شرحی می‌گنجاند که احتمالاً ممکن است خطابی باشد. (B''): «سلسل یمنح الحکمة و یؤتی البرهان»<sup>۲</sup>.

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، متأخر باشد.

اگر قبول کنیم که سلمان، به عنوان مولی، در عداد «اهل البیت» بوده است، چون گفته می‌شود که نام وی را همراه نام آنان در «دیوان العطاء» زمان عمر خوانده‌اند و مسلم شده که حقوقش از ۴۰۰۰ تا ۶۰۰۰ درهم<sup>۳</sup> بوده است، و این رقمی استثنائی خواهد بود. چه، سلمان در بدر حضور نداشته است و بنابراین هورویتنز، در طرد این شبه دلیل، محق است. ولی کتب فرق به طریق جداگانه‌ای ادعای بسیار شگفتی را به ما می‌نمایند: از سال ۱۲۸ هـ، جمله‌ی «أنت منّا اهل البیت»، که فرزندخواندگی سلمان را به دلیل این که مدعی خلافت عباسی، ابراهیم، آن را رسماً به کار برد تا ابومسلم معروف را (که از ۱۲۴ هـ مولای او بود) برتر از همه‌ی درجات عمالش قرار دهد و کلیه‌ی اختیارات شخص خود را به وی تفویض کند<sup>۴</sup>، به این منظور که ابومسلم به نام شخص وی، شورش خلافت‌طلبی را روز فطر (فطر = نطق = انقضاء سکوت و سر نزد اهل سر و حقیقت) در خراسان برپا سازد. همین تفویض بود که به ابومسلم بعداً اجازه داد که نقش

<sup>۱</sup> کشی، ۸ - ۱۱: «نفس»، ۲۴، ۵۲ (رک. استرابادی، ۹۴ - ۹۵) ۵۰ - ۵۱ - ۵۲ - ۵۳.

<sup>۲</sup> عبارتی که در این‌جا پیغمبر گفته است: «نفس»، ۵۰ - ۵۱، ۳۰ «سلسل = جعفر الماء».

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

<sup>۴</sup> طبری، ج ۲، ص ۱۹۳۹ (مقایسه کنید با ص ۱۹۱۶ و وقایع سال ۱۲۹ هـ). مقریزی، «النزاع»، ص ۵، رک. کشی، ۱۳۶؛ قاضی نعمان، «السدائم»، ج ۲، ص ۲۱۰ و WZKM، ج ۴، ص ۲۲۶، س ۵.



«سین»<sup>۱</sup> را مطالبه کند؛ نه به طور دقیق، امامت را. و این نقش عالی، یعنی نقش سین، نقش نقیب موحی‌الیه است که در ۱۳۷هـ در کوفه، ابوالخطاب که در آغاز «مولی بنی‌هاشم»<sup>۲</sup> 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<sup>۳</sup> به کار برده، به رسمیت شناخته است. خطّابیه، 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 تبنی روحانی معتبر است و از این رو سلمان را نه به لقب «محمّدی»، بلکه به لقب «ابن‌الإسلام»<sup>۴</sup> و جانشینش ابوالخطاب با به لقب «ابواسماعیل»<sup>۵</sup> می‌خواندند. بی آن 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 ابن‌سبا، یکی از یهودیان یمن چیده شده بود - باید اذعان کنیم که از اواخر قرن اول، عبارت تبنی سلمان<sup>۶</sup>: (سلمان منا اهل البیت) 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 ۱۲۱هـ نشر یافته است. سلمان، در تأسّف از انتخابات عجلانیه 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

<sup>۱</sup> نگاه کنید به همین کتاب، فصل ۴، نقش «سین» (این‌جا کلیک کنید).

<sup>۲</sup> ذهبی، ج ۳، ص ۶۴، س ۶ و ۷، و آخر صفحه.

<sup>۳</sup> نگاه کنید به ضمیمه‌ی ۱. (این‌جا کلیک کنید).

<sup>۴</sup> نوبختی، «فرق الشیعه»، ۳۹؛ ابن‌منده (به نقل مزی). «نفس»، ۳۳. (جبرئیل به وی گفت «أنت منا») رک. قرآن، ۵ - ۲۱.

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

<sup>۶</sup> بعد از آن، ابن‌عربی این فرمول را تفسیری کرده است مبتنی بر تقدیر این امر از جانب خدا («فتوحات»، فصل ۳۹، ج ۱، ص ۲۱۹): غفرت ذنوب سلمان مقدماً (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 سخنش 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 قدیمش (ادبی یا عامیانه)، از زبان یکی از مردم بصره، ابوعمران عبدالملک بن حبیب ازدی جونی (+۱۲۸) - استاد ضبعی شیعی (+۱۷۸) بیان شده و مدائنی<sup>۱</sup> (+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 أخطأتم» آمده و این نکته جالب است که در این دو مأخذ، انتخاب متباینی راه یافته است: حبیب بن ابی‌ثابت (+۱۱۹)؛ به نقل ابن‌شبهه +۲۶۲: أصبتم ذالسن منکم و لکنکم أخطأتم أهل البيت نبیکم) و جریر بن مغیره (گم‌نام است. ولی محمد بن قدامه‌ی جوهری +۲۳۷، در کتاب «سقیفه» اش او را ترجیح داده است.): أصبتم الخیره و أخطأتم المعدن<sup>۲</sup>. 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 = أسلمتم و ما أسلمتم) قبول دارند<sup>۳</sup>. اینان معنی آن را با مهارت، بر وفق تأویلی (که سید مرتضی در «شافی» ثبت کرده است<sup>۴</sup>) که به دو کتاب مشکوک بسیار قدیمی، یکی «خطبه»‌ی سلمان و دیگری «الکتاب»، منسوب به سلیم بن قیس<sup>۵</sup> برمی‌گردد توجه می‌کنند و بدین طریق، صورت عربی کهنه‌ی (زیدی) این گفته را چنین توضیح می‌دهند که «أصبتم و أخطأتم» («ای آنکم اتبعتم مثل السوء، مثل بنی‌اسرئیل الذین ثاروا علی هارون<sup>۶</sup> وحدتم عن المثل الأعلى، و هم أمر نبیکم بأن منعمت الأمانة من أهل بینه.»)

<sup>۱</sup> بلاذری، «الأنساب»، خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۹، ورق ۳۸۷. ب. مقایسه کنید با «خرشاد» 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.

<sup>۲</sup> ابن‌سعد، ج ۶، ص ۲۲۳. حدید، ج ۱، ص ۱۳۲، س ۹ از پایین. آن را مقایسه کنید با ص ۱۳۱، س ۲ همان کتاب؛ ج ۲، ص ۱۷، اوج ۴، ص ۲۲۵ از پایین.

<sup>۳</sup> طبری، «احتجاج»، ص ۴۳. «نفس»، ص ۱۴۹.

<sup>۴</sup> طبرسی، همان کتاب، ص ۴۴؛ «نفس»، ص ۱۴۹ - ۱۵۰.

<sup>۵</sup> 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 («الرساله»، ص ۴۹).

<sup>۶</sup> تطبیق سوره‌ی ۲۰ - آیه‌ی ۳۰ بر علی.



اما شروح زیدی - که به قبول، بسیار نزدیک تر می نماید - چنین بیان می کنند:  
شرح جریر (بل که شرح جارودی): «اصبتم الخیره (یک رئیسی) و اخطأتم المعدن  
(معدن مشروع حکم)» و شرح حبیب (بل که شرح بتری): «اصبتم ذالسن منکم و  
أخطأتم أهل بیت نبیکم.»

این عبارت، به آن شکل که زیدیه به کار برده اند، باید مقدم شمرده شود. چه،  
در آثار جونوی و حبیب و مرتضی، به دنبال آن توجهی به «برکت» شده است که  
حقیقتاً جنبه‌ی قومی دارد: «لو ولیتموها علیاً لأکلتهم من فوقکم و من تحت  
أقدامکم»<sup>۱</sup>

باید گفت که این عبارت<sup>۲</sup>، 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 می کنند که سلمان، مسأله‌ی امامت به حق را هنگام انتخاب  
ابوبکر مطرح کرده است؛ شاید در یک انجمن بسیار کوچک. ولی سکوت منابع در  
این باره، دلیل نمی شود. زیرا معاصرین، همیشه از امور حکومت، جز از طریق  
بیانات رسمی و خدعه آمیز 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.

<sup>۱</sup> طبرسی، «احتجاج»، ص ۶۲.

<sup>۲</sup> دو ساسی (de Sacy) («دروز»، ج ۲، ص ۱۴۳) و هوار (ترجمه‌ی «البدء» مقدسی، ج ۵، ص ۲۰۱) به صورت غلطی ضبط کرده اند. برخی از کلمات دیگر فارسی منسوب به سلمان، مانند بمیر (سیبیعی)، خشاب (نهدی)، گرگ آمد (ثابت)، که گویا از محیط‌های حمراء و دروز، که عبارت «کدیوا بگردیدا و حق میره بتیریدا (میره بپردی)» را به سلمان منسوب می کنند آمده باشد و معنی این عبارت به عربی: «علمتم (کذا!)» فعلتم حتی غلبتم صاحب الأمر و تشبهتم باولیائه و ادعیتهم ما لیس لکم بحق.» («رسالة التنزیه الی جماعة الموحدین») رک. بهاء عاملی: «کشکول» (در: «نفس»، ص ۱۴۹)

## ۳

## وفات سلمان در مدائن

## فرضیات درباره‌ی

## آمدنش به عراق، به عنوان هم‌پیمان بنی‌عبدالغیس

ابن‌عبدالبر (۴۶۳+)، از شعبی (۱۰۳+)، این خبر را نقل می‌کند: «توفی سلمان في عليّه (اصطلاح مکی برای غرفه) لأبی قرة الكندي بالمدائن»<sup>۱</sup> 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 ۸۳ 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 آل‌ابی‌قره موسوم است، تشکیل می‌دهد.<sup>۲</sup> به هر حال، پس از توقف موقتی که در شکنجه و آزار شیعیان، بین سال‌های ۲۰۴ تا ۲۳۲ پدید آمد و به شیعیان اجازه داد که برای علی و حسین، قبوری برپا کنند، قبری در مدائن برای سلمان ساختند. ابن‌شبیبة السدوسی، از زیدیه<sup>۳</sup> (۲۶۲+)؛ و نیز مقدسی در قرن چهارم، این را ذکر کرده‌اند و خطیب [بغدادی] و یاقوت<sup>۴</sup> به زیارت آن آمده‌اند. تا زمان حال، دو طایفه از زوار بدان‌جا می‌آیند: بعضی از اصناف حرف از اهل تسنن در بغداد (سلمان‌ها، آرایش‌گران، حجامت‌گران و شکسته‌بندها) در مراسم سالیانه‌ی نیمه‌ی شعبان (از قرن هفتم) و در اوقات مختلف، شیعیان متفرقی در بازگشت از نجف و کربلا<sup>۵</sup>. 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

<sup>۱</sup> «استیعاب» (در حاشیه‌ی «الاصابه» ی ابن‌حجر، ج ۲، ص ۶۱؛ رک. جاحظ، «البيان و التبيين»، ج ۱، ص ۱۱، س ۱۳.

<sup>۲</sup> ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۲۴۳.

<sup>۳</sup> خطیب، ج ۱، ص ۱۶۴، ۳۷۴؛ BGA، ج ۷، ص ۳۲۱.

<sup>۴</sup> مقدسی، ۱۳۰؛ خطیب، ج ۱، ص ۱۶۳؛ یاقوت، ج ۴، ص ۴۴۷ [ت.عربی: ج ۶].

<sup>۵</sup> Herfeld - Sarre. سارو هرتسفلد: «سفر باستان‌شناسی در منطقه‌ی فرات و دجله»

Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet.



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

باز هم پیش‌تر به عقب برگردیم، می‌بینیم که ساباط، از توابع غربی شهر مدائن، پس از سال ۳۷هـ، تبعیدگاه و پناه‌گاه یکی از غلاة، عبدالله بن وهب همدانی<sup>۵</sup> (= ابن‌سبای معروف) بود. این‌ها همه، وجود جاذبه‌ی قبری را که قبلاً 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<sup>۶</sup>.

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.» (ابن‌شبیبه). در قرن سوم، گردآورندگان احادیث سنت، تاریخ وفاتش را در سال ۳۸هـ معین کردند<sup>۷</sup>. (قاسم بن سلّام ازدی +۲۲۴. رک: ابوعبیده زنجوبیه (=مخلد) +حوالی ۲۳۰ - خلیفه‌ی عصفوری +۲۴۰. رک: عبدالباقی بن قانی +۲۵۱) زیرا حضورش در شکست بلنجر، به سال ۳۲هـ<sup>۸</sup>، حدی ابتدایی برای تاریخ وفاتش به دست می‌دهد. برخی سال مرگش را تا ۳۳ جلو آورده‌اند. زیرا ابن‌مسعود، متوفی به سال ۳۴، با سعد (بن مالک = ابوسعید الخدری)، هنگام احتضار سلمان، بر او وارد شده است. با رجوع به منابع،

<sup>۱</sup> قزوینی، «عجائب المخلوقات»، ج ۲، ص ۳۰۲ - ۳۰۳؛ «نفس»، ۱۶۴ (=باکوی)

<sup>۲</sup> خطیب، ج ۶، ص ۳۷۸.

<sup>۳</sup> نویختی، «فرق»، ۲۹.

<sup>۴</sup> پسر مؤسس مذهبشان، یحیی بن حارث، آن را برای محمد بن اسحاق بلخی نقل کرده است (ابن ابی‌الدنیا، «هواتف الجان»، به نقل «نفس»، ۱۱۰. رک: خطیب، ج ۱۰، ص ۹۰؛ و ذهبی، ج ۲، ص ۲۴).

<sup>۵</sup> نویختی، «فرق»، ۱۹.

<sup>۶</sup> نسخه‌ی خطی ابوانف، ۱۷ و ۳۳ حرفه (به فارسی)؛ یاقوت، ج ۲، ص ۱۷۰؛ زکی‌پاشا، مأخذی که بدان در آخر بحث اشاره شده است. کاله، در «وقایع سالیانه‌ی فلسطینی»

Kahle: Palästina Jaubuch, 1990, 79 - 80.

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

<sup>۷</sup> مزی، همان کتاب؛ ابن‌تغری بردی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۵۵۱، ورق ۴۰؛ خطیب، ج ۱، ص ۱۷۱. برای تاریخ وفات در سال ۳۳هـ، رک: ابونعیم و بندنجی؛ و برای قبل از سال ۲۲، رک: ابن‌قتیبه.

<sup>۸</sup> هروویتز (Horovitz) آن را منکر است و باید با هم‌نامش، سلمان بن ابی‌ربیع، اشتباه شده باشد.





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

معاذ بن جبل، متوفی به سال ۱۸ هـ، از سلمان، همچون کسی که هنوز در حیات است<sup>۳</sup> سخن می‌گوید. از این رو، من می‌خواهم قبول کنم که مرگش در مدائن، 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<sup>۴</sup>، اهل قبور را تحیت گفت و از حضار خواست تا تنها باشد و همه‌ی درها را باز گذارند. گویی چشم به راه مهمانی غیبی است. در این‌جا روایات اهل سنت پایان می‌یابد. اما 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 خلیفه‌المستنصر را سخت آزار می‌داد<sup>۵</sup>، قدیمی می‌نماید و شاید خیلی زود به وجود آمده باشد. غیر از این احتمالاتی که مرگ سلمان را در مدائن 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 مضامین 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 اولیه‌ی هویدا می‌گردد که در آن، احادیث - در موردی که ما بدان می‌پردازیم - بر حسب قبایل و

<sup>۱</sup> مترجم این سپاه، هلال جعفری بود. (طبری، ج ۱، ص ۲۲۲۵، نگاه کنید به بعد.)

<sup>۲</sup> مسلماً «والی مدائن و جوخه» (حارث، برادر مروان اول در ۳۴، سعد بن مسعود در سال ۳۶) در این هنگام حذیفه بود و او مأمور ساده‌ی مالیات بود. (بلاذری، «فتوح البلدان»، ج ۲۱، ص ۲۸۱) و سلمان با وی درباره‌ی اسامی کسانی که پیغمبر آنان را لعن کرده بود، مشاجره می‌کرد (ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۴۳۷) حذیفه - که مسلماً شیعه است (رک. به سه پسرش) - همچون سعید بن نمران، که قضاوت را از جانب عبدالله بن زبیر قبول کرده بود، این منصب را از روی تقیه پذیرفته بوده است.

<sup>۳</sup> ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۲۴۳. ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۱.

<sup>۴</sup> این مشک از غنائمی بود که از بلنجر، و به ظن قوی‌تر، از جلولا (سال ۱۷ هـ) آورده بوده است. رک: تحتله.

<sup>۵</sup> ابن‌سعد، ج ۴، ق ۲، ص ۶۶: در موضوع غسل وی به دست علی. رک: غزن بن حیریل تبریزی (+حوالی ۶۵۵). در «مناقب»، ص ۱۱۳ - ۱۲۱؛ معصوم 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.<sup>۱</sup> در این‌جا فقط اشاره می‌کنم که نه فقط در بصره که در سال ۲۶ این واقعه رخ داد، بل که در کوفه نیز چند سال زودتر، قبیله‌ی عبدالقیس، از بنی‌ربیع، 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 موثق کوفی، یعنی سماک بن حرب البکری ذهلی<sup>۲</sup> (۱۳۲+) شروع کنیم، پس از عبور از سه یا چهار راوی، به سلمان و بنی‌عبدالقیس می‌توانیم رسید. یکی از این سه یا چهار راوی، زید بن صوحان عبیدی<sup>۳</sup> (۳۶+)، یکی از رهبران شیعی مخالفین در خلافت عثمان به شمار می‌رفت و برادرش، صعصعه، نیز با وی هم‌گام بود. در یکی از دسته‌های قشون عراق، سلمان زید را به جای خود، به امامت نماز نشانده<sup>۴</sup>. (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<sup>۵</sup>). و از طرف دیگر، بنا به قول غیلان بن جریر ازدی معولی (۱۲۹+)، به نقل ابن‌شبیبه (۲۶۲+)، زید به خاطر «نشان دادن محبتش»، برای خود کنیه‌ی «ابوسلمان» را انتخاب کرد<sup>۶</sup>. 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 بنی‌عبدالقیس، پیمانی بسته شده است<sup>۷</sup>. من حدس می‌زنم که سلمان، با مصادره‌ی صدقه‌ی اهل‌بیت به نفع بیت‌المال، از اقطاعش در مدینه محروم شده بود<sup>۸</sup>. مانند هر تازه‌مسلمان غیرعربی، برای حفظ امنیت شخصی‌اش با بنی‌عبدالقیس، که سلمان تا عراق همراه آنان رفت، هم‌پیمان گردیده است. هنگامی که وضع خاص بنی‌عبدالقیس را مطالعه می‌کنیم، به نکاتی برمی‌خوریم که این فرضیه را تقویت می‌کند.

<sup>۱</sup> «یادنامه‌ی ماسپرو» (Mélanges Maspéro)، چاپ IFAO قاهره.

<sup>۲</sup> ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۲ - ۱۲۵.

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

<sup>۴</sup> ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۵.

<sup>۵</sup> ابن‌سعد، ج ۴، ص ۶۵.

<sup>۶</sup> «اصابه»، ج ۱، ص ۵۸۲؛ خطیب، ج ۸، ص ۴۳۹.

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

<sup>۸</sup> ناصر خسرو در «تاریخ ادبیات ایران» براون، ج ۲، ص ۲۲۹.





بنی‌عبدالقیس در بحرین و عمان<sup>۱</sup> (کذا)، یعنی احساء کنونی، مستقر شده بودند. طایفه‌ی ذیل<sup>۲</sup> از قبیله‌ی زید، سرزمین خط (یعنی: قطیف و عقیق) را - که حصنش جواث است و در آن اولین مسجد جامع که پس از مسجد مدینه بنا شده بود وجود داشت و در جنگ رده محاصره شد<sup>۳</sup> - اشغال کرده بودند. و در همسایگی آنان بنی‌عبدالقیس در هجر (المشقر، که امروز به نام هفوف خوانده می‌شود)، پایتخت بحرین، اقامت داشتند و تحت امارت حبان، از تمیم، و از طایفه‌ی سعد درآمد بودند که «پادشاه»‌شان، زهره، آنان را در ۱۲هـ، به غزوه‌ی عراق برد. این تصادفی نیست که می‌بینیم نام زهره، فرمانده طلیعه‌ی «قادسیه»، در کنار نام سلمان در غزوه‌ی بهرسیر، و کنار نام زید در مورد غزوه‌ی جلولا<sup>۴</sup>، ذکر می‌شود. علاوه بر آن، حمراء ایرانی سیاه در بصره، و حمراء ایرانی دیلم در کوفه، در برابر طایفه‌ی سعد از تمیم (قبیله‌ی زهره) تسلیم می‌شوند و با آنان پیمان می‌بندند<sup>۵</sup> 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 بنی‌عبدالقیس، و به‌خصوص طایفه‌ی ذیل (از زید) - که به حدی از ایرانیان رنگ پذیرفته بودند که در سال ۳۳هـ، معاویه و قریشی‌های وی، آنان را به دشنام، «مهجّنون بالفرس» می‌خواندند - رابطه‌ی برادری برقرار سازند<sup>۶</sup>.

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

این دو تبصره را نیز بیافزاییم:

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

<sup>۱</sup> رک: گرومن، در «دایرةالمعارف اسلامی»، ج ۲، ص ۹۹۹.

Grohmann, Enz. Islam.

<sup>۲</sup> ذیل (جوهری به نقل سویدی در «اللسانک» در همین ماده) یا ذیل (ابن‌قتیبه، «معارف»، ۳۱؛ یا عجل (ابن‌سعد، ج ۴، ص ۸۴)؛ Wustenfled، «الواح انساب (Generalog Table)»: قبیله‌ی مستنیر، یکی از غلاة + ۱۲۰)

<sup>۳</sup> یاقوت، ج ۴، ص ۵۴۱؛ ج ۳، ص ۴۵۳ و ۱۳۶.

<sup>۴</sup> طبری، فهرست تاریخش در همین ماده؛ کتانی (Caetani) راجع به سال ۱۶هـ.

<sup>۵</sup> بلاذری، «فتوح»، در همین ماده.

<sup>۶</sup> طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۴. رک: همان کتاب، ج ۱، ص ۳۱۴۸ (شئام شبات التمیمی)

<sup>۷</sup> ابونعیم، ج ۱، ص ۲۹.

<sup>۸</sup> طوایف عبدالقیس، ذیل، عجل محارب و عمرو و «عمور» را تشکیل می‌دادند. («العقد الفريد»، ج ۲، ص ۴۵) که در جنگ جمل، ابن‌سبأ همدانی، آنان را فرماندهی کرد (طبری، ج ۱، ص ۳۱۸۱).



بنی‌عبدالقیس پیوند می‌دهد، قدیمی است) مسجد بنی‌عبدالقیس، در محله‌ی طایفه‌ی یمنی بنی‌همدان (که در زد و خورد سال ۱۴هـ، جای بنی‌عبدالقیس را گرفتند) قرار داشت.<sup>۱</sup>

۲. بنی‌همدان، که به جای بنی‌عبدالقیس در پیرامون مسجد آنان اقامت گزیدند، پس از آن، همچون خود بنی‌عبدالقیس، شیعیانی حاد شدند. طایفه‌ی حنظله، از تمیم، که خود نیز در پایان سال ۱۶هـ با طبقات پایینی از ایرانیان زطّ و سیاهجه پیمان بسته بودند، قبل از سال ۲۲هـ، «سدی» نام داشتند، به نام صبیغ بن عسل<sup>۲</sup>، که خلیفه عمر به مناسبت تفسیر خاصی که از سوره‌ی «الذاریات» (یکی از سوره‌های مرجحی مفسران متأخر 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 سیعی، پسر یک اسوار ایرانی، با بنی‌عبدالقیس پیمان بسته است و به یاری شاگردش، زید بن صوحان، آنان را با هم‌پیمانانشان، 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 حقیقی علی آگاه بوده است»<sup>۳</sup>. بعد نیز بدین موضوع باز خواهیم گشت.

<sup>۱</sup> رک: تحقیق من در «یادنامه‌ی ماسپرو» 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 ۶۵۷)؛ دینوری، چاپ قاهره، ص ۱۱۵.

<sup>۲</sup> من معتقدم که درباره‌ی این اولین مورد تفسیر محکوم قرآن، که آن‌قدر دارای اهمیت است، گلدزیهر (Goldziher) مبالغه کرده است و این از یک تأویل شخصی بوده است. ابن‌حجر، «اصابه»، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۱۹۹؛ و ابن‌تیمیه، «منهاج»، ج ۳، 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 ۵۳۹) نقطه‌گذاری ابن‌عبدالحکم (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۶۸۷، ۲۲۹ ضییع) او را به اشتباه انداخته و نتوانسته تشخیص بدهد که وی کیست.

<sup>۳</sup> واقدی در طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۷ - ۲۹۱۹ (درباره‌ی قرآن، بقره، آیه‌ی ۳۲) 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 (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۵) رک. کشی، ص ۴۶ و نقشی که از سال ۱۸هـ قبیسه‌ی عبسی - که خود را در راه تشیع علی در سال ۵۱هـ به کشتن داد - در کوفه با حجر بر عهده گرفت. من نص صعصعه را صحیح می‌دانم. زیرا گویدی (M.A. Guidi) به تازگی انظار را به نظریه‌ی غلاة اموری («مجله‌ی مطالعات شرقی»، R50، سال ۱۹۳۲، ص ۲۷۵ - ۲۸۴؛ رک: مقریزی، «النزاع»، ۲۹؛ ابن‌زینب، «الغیبة»، ۱۷ - ۱۸) که از آغاز قرن دوم، مقام خلیفه را بالاتر از مقام پیغمبر می‌دانند، جلب کرده است.



اینک، صورت اسامی روات طایفه‌ی بنی‌عبدالقیس، که از سلمان (به طور مستقیم) روایت کرده‌اند: زید بن صوحان؛ مولای وی، ابومسلم؛ عبدالرحمن بن مسعود، دوست زید<sup>۱</sup>، که در مدائن که مهاجرینی از بنی‌عبدالقیس در آن می‌زیستند اقامت گزید؛ و بالأخره روایت مربوط به اسلام آوردن رئیس بزرگ طایفه‌ی بنی‌عبدالقیس، جارود بن منذر<sup>۲</sup>، که این فضیلت را به سلمان، که در آن هنگام در مدینه بوده، نسبت می‌دهد. منذر، پسر ابن‌جارود، به وسیله‌ی علی به امارت فارس (اصطخر)، که قبیله‌اش از سال ۱۹ هـ در آن مستقر شده بودند، گمارده می‌شود. این خود یکی از اماراتی است که احتمال وجود رابطه‌ی میان بنی‌عبدالقیس 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 بکتاشیه و نقشبندیه، یک پدیده‌ی عرضی بیش‌تر جدید نیست<sup>۳</sup> و به ماقبل قرن ششم برمی‌گردد و از اقتباسی از اسناد نسبی (نه صوفیانه) سهروردیه - که کم و بیش بدان اعتراف شده است - ناشی می‌شود. چه، پیشوای سهروردیه، ابن‌عمویه 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 ابی‌بکر 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<sup>۴</sup> را - که جز به ندرت از

<sup>۱</sup> خطیب، ج ۷، ص ۵۳؛ ج ۱۰، ص ۲۰۵؛ ج ۱۴، ص ۷۳ (سمعانی، ورق ۳۵۶، ب)

<sup>۲</sup> «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 رستاخیز) وی از طایفه‌ی جذیمه، برادر طایفه‌ی بکر، که ابن‌نضیر از آن است، بود.

<sup>۳</sup> گفته‌اند که تنها زاهدی سنی شاگرد وی بوده است به نام حبیب راعی، که شخصیتی است معمایی. (هجویری، ترجمه، ص ۹، آیا منظور ابن‌حزم، ج ۲، ص ۷۴، همین شخص است؟) و یوسف همدانی (+۵۲۵) به سلمان استشهاد می‌کند (کوپرولوزاده، «الک متصوفه»، ۷۸)

<sup>۴</sup> سنوسی، «سلسبیل» (خطی فارسی، ص ۱۱۸، «ترجمه» ی کولا (Colas) ص ۴۷، ۸۳، ۷۷، ۹۴؛ کولا، ص ۹۳ را با نسب سهروردیه در آغاز کتاب «عوارف المعارف»، ج ۱، ص ۱ ←



او نقل نشده و شوشتری 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 ساده بسیار پرمعنی‌تر، نمودار می‌گردد. در میان طبقات فرهنگی گوناگونی که اسلام فرا گرفته است - پس از مرحله ابتدایی، یعنی مرحله زراعت زمین و تقسیم و ثبت آن به وسیله شخم‌کاران مقیم اراضی - بلافاصله مرحله صنایع دستی روستایی 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 ماشینیسیم و سندیکالیسیم اروپایی، در مدت بیش از ششصد سال، بر پایه مجموعه‌ای از مراسم رمزی (سمبولیک) استوار بوده است. و آن بر «فتوت» - 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.<sup>۱</sup> او است که مأمور «شد» اصحاب پیغمبر (شد الفتوه) گردید و سرهای آنان را تراشید و این کار را از حسن و حسین آغاز کرد. کتبی که این شعائر را تعلیم می‌کند، تصریح دارد که در حجة الوداع، 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 «شد» را به وی محول کرد. و سلمان، که چهارمین کس از این مشدودین اربعه بود، خود ۱۷ (یا ۲۳) یا ۵۷ صحابی<sup>۲</sup> را، که بنیان‌گذار اصناف اسلامی به شمار می‌آیند، شد 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 فرقه شیعی، هم‌چنین از وفای استوار توده در صمیم جامعه‌ی

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

<sup>۱</sup> تورنگ (Thorning)، ۱۵۹، ۲۲۶؛ و هم‌چنین در «الفتوه» ی امار خلیفة‌الناصر.

<sup>۲</sup> خاکی خراسانی، «دیوان»، مقدمه‌ی ایوانف (Ivanow)، ص ۱۲.





اسلامی، نسبت به خاطره‌ی سلمان، پیر اهل صنعت<sup>۱</sup> - از آن روز که اینان نیز چون خود او، موالی مسلمان شده بودند<sup>۲</sup> - 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<sup>۳</sup>.

---

<sup>۱</sup> بعداً خواهیم دید که اسم غنوصی «سین» را غلاة شیعه بر سلمان اطلاق کردند. بنابراین، غلاة اموی، یعنی یزیدیه - که مکنچلو گویدی (M.L. Guidi) به صورت بسیار جالبی تمایل غنوصی آنان را نشان داده است - اسم «سین» را همراه با لقب «پیرالمشایخ» 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.

<sup>۲</sup> و از این‌جا دسته‌هایی از اساطیر می‌شکند که در میان صحابه، تنها به سلمان اختصاص دارد. (کتانی Caetani، ج ۸، ص ۴۱۹)

<sup>۳</sup> جاحظ، «رسالة الترییع و التدویر»، «کتاب الفتوة»، خطی پاریس، شماره‌ی ۱۳۷۶.



## ۴

## نقش 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 (تبنّی) سلمان است برای پیغمبر (نزد کسانیه) و دیگری تلقین (نزد خطّابیه). 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: «فإن كنت في شك...» و سوره‌ی رعد، ۴۳: «و يقول الذين كفروا ألسنت مرسلًا...»، 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، اسامی مشاورینش را در موضوع تفسیر بجوییم، غیر از دو یهودی مسلمان‌شده‌ی مشکوک، جز اسامی 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 «تأویل» پدید آمده و در عراق و به‌خصوص کوفه است که علم اسلامی تفسیر، زاییده شده است. و پس از تفسیر منسوب به ابن عباس<sup>۱</sup>، 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

<sup>۱</sup> روایات سنی، بسیار متناقض است (رک. گل‌زهر، «روش‌های تفسیر قرآن»:

Gold. Richtungen der Islam

نباید فراموش کرد که نقش سیاسی برجسته‌ای که ابن عباس بازی می‌کرد، موجب شد که او را به پشتیبانی از ابن‌سبا و دارد و خود را به وسیله‌ی جدلی کیسانی در سال ۶۷ هجرت دهد. قدیم‌ترین روایت این تفسیر، که مورد قبول هم کرامیه (حدید، ج ۱، ص ۱۷۶؛ رک. کتاب من Essai) و هم شیعه است و کلیبی و پسرش هشام، آن را نقل کرده‌اند، اثر یک مؤلف بسیا مهم شیعی، ابوصالح بازان، مولای امروانی (که علی در خانه‌ی وی وفایت 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 ابی‌ثابت (راوی علی از طریق عاصم بن ضمره‌ی خزرجی، ۱۵۴) او را «دروغ‌زن» می‌شمارد. (ذهبی، ج ۱، ص ۱۳۸)



چنان‌که دیدیم، به انتساب محمدی سلمان معترف است - آیه‌ی ۱۰۵ از سوره‌ی نحل («و لقد نعلم انهم يقولون انما يعلمه بشر...») را چنین تفسیر می‌کند که الاعمی، «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 مکی 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 زاز 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 وجدانی نمونه‌ی پیغمبران پیشین شرکت جوید، بسیار باارزش است. (طه، ۳۰؛ التحريم، ۴؛ ۱۰ - تباشیر مذهب شیعه)

آیا سلمان پیش 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.<sup>۱</sup> بنا به عقیده‌ی اینان، نزول قرآن قطعاً از سرچشمه‌ی الهی است و این نظر، با فرضیه‌ی معندی که قرآن را به دروغ متهم می‌سازد - از قبیل فرضیه‌های شخص موهومی به نام کندی درباره‌ی شرکت سرجیوس بحیرا و بعد، دو یهودی به نام کعب‌الأخبار 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 ابن‌اسحق از یک مأخذ سنی غیر معروف، سلمان 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 بوستان‌هایی که اهل بیت از آن، در مدینه زندگی

<sup>1</sup> ایوانف، «اسماعیلیات» (Ivanow, Ismailica)، ص ۳۴، ۷۴. نصیریه به این مذهب اشاره می‌کنند (نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۶۱۸۲، ورق ۱۵ ب) همچنین، علی‌اللهیان.



می‌کردند و صورت اسامی کسانی که از آن منتفع می‌شدند. از بوستان میثب بوده که نهال‌های خرمایی که با آن (همراه با طلا) بهای بازخريد سلمان را پرداختند، آورده شده است.<sup>۱</sup> و بالأخره، سلمان مقام دوم را در صورت اسامی اصحاب صفه - که ۳۴ تن بودند - اشغال می‌کند و این صورت را در قرن چهارم، سلمی<sup>۲</sup>، 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 «نجبای دوازده (یا چهارده) گانه» انتخاب کرده است (و ممکن است زیدیه، این را در برابر «عشره‌ی مبشره بالجنه»ی اهل تسنن وضع کرده باشند<sup>۳</sup>). بل که او، یکی از چهار صحابی (با علی، ابودر، و مقداد) شمرده می‌شود که خدا محمد را به ترجیح آنان مأمور کرد (به روایت بریده<sup>۴</sup>)؛ و سومین کس است که از سه نفر منتخبی که «بهشت مشتاق آنان است» (بعد از علی و عمار<sup>۵</sup>). 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 اولین فرد [ت.ع: یکی] است از میان سه حواری پیغمبر (با مقداد و ابودر)<sup>۶</sup>. 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 وراثشان را به علی اظهار کنند<sup>۷</sup>. حقیقت تاریخی این مسأله ضعیف است. چه، این تکرار بیهوده‌ی همان مراسم علنی

<sup>۱</sup> کشی، ۱۲؛ یاقوت، ج ۴، ص ۷۱۲؛ «نفس»، ۱۷؛ میثب در سرزمین بنی‌نذیر بود. این بوستان به وسیله‌ی یکی از افراد بنی‌نذیر، 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)

<sup>۲</sup> هجویری، ترجمه‌ی نیکلسون، ۴۵.

<sup>۳</sup> صفدی، «الوافی بالوافیات»، چاپ رتر (Ritter)، ج ۱، ص ۸۹؛ مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴، ب. (نسخه‌ی خطی لیدن، شماره‌ی ۱۹۷۱ ورق ۲۷۵؛ رک. چهارده تکبیر کشی، ۷۸). طبرانی، «الاعیاد»، ۱۷۱. طاووسی، «الطرائف»، ۱۶۲.

<sup>۴</sup> مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق ۲۹۹.

<sup>۵</sup> مزی، نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴، سراج، «اللمع»، ۶۴؛ حتی ترمذی، ج ۴۶، ص ۳۳ (ونسنگ Wendinck). اولین صورتی که از اهل اعراف ترسیم شده است (قرآن، ۷، ۴۴: در این‌جا فرض می‌کند که کلمه‌ی «یطعمون» به صیغه‌ی مبنی‌للمجهول خوانده می‌شود: «و یطعمون»).

<sup>۶</sup> کشی، ۶

<sup>۷</sup> عبده جدلی، به نقل استرابادی، ۲۱۷.



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

نقش سلمان پس از فوت پیغمبر چیست؟ این سؤال برای زبديه 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.<sup>۲</sup> اما نزد امامیه، برعکس، 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<sup>۳</sup> است که آماده‌ی برکشیدن شمشیرند [در دفاع از علی] (هشام بن حکم، +۱۹۹)<sup>۴</sup>، و یکی از سه نفری است که عملاً شمشیر برکشیدند (با مقداد و زبیر<sup>۵</sup>، که بعد وی بنا بر قول زراره، خیانت کرد).

بنا بر اصول اعتقادی، امامیه (غیر از ابن‌بشیر اسدی و یونس یقطینی، که مقداد را برتر می‌دارند<sup>۶</sup>)، در میان این مبشرین به اصحاب «الفائم» [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 یحی بن ام‌الطویل ثمالی ازدی، که بدین صورت در سال ۸۳ «ابراز فتوت» کرد<sup>۷</sup>، 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 «تأویل»، که در برابر ما «معنی کتاب را باز می‌کند»، از آن روح (جبرئیل)

<sup>۱</sup> ابن‌عساکر، ج ۴، ص ۱۶۶؛ «مولی» در عبارت مشهور پیغمبر، فقط «وصی مشرف بر موالی من» معنی می‌دهد.

<sup>۲</sup> حدید، ج ۱، ص ۱۷۴، ۱۳۲.

<sup>۳</sup> کشی، ۴.

<sup>۴</sup> ملطی، «تنبیه»، نسخه‌ی خطی فارسی، ۴۵.

<sup>۵</sup> کشی، ۸۸؛ ریشه‌ی شیعی لقب دیرینه‌ی وی: «حواری».

<sup>۶</sup> کشی، ۷، حلی در این‌جا معترض است («نفس»، ۱۴۸).

<sup>۷</sup> کشی، ۸۲.





که نص کتاب (تنزیل) را بر محمد املاء می‌کند، جداست<sup>۱</sup> و آن از این برتر است<sup>۲</sup> 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 کان یظن... الخ»<sup>۳</sup>) 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 ملاحظه‌ 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<sup>۴</sup>)، از سال ۳۳۳ هـ پدیدار شد. یعنی زمانی که صعصعة بن صوحان اعلام کرد که امام - که در اصل حضرت آدم بود - اکنون باید در علی بازشناخته شود<sup>۵</sup> 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»<sup>۶</sup> یکی می‌شود، و نفوس بشری با ملائک) - در حیات علی، عمر نامیده شد. و دومین عاصی، ابوبکر است و سومین، عثمان<sup>۷</sup>. 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، روح‌الأمر بود (چه همان جبرئیل باشد، چه موجودی مستقل)، در حیات علی، سلمان خوانده شد. (دومین مؤمن: مقداد؛ و سومین: ابوذر<sup>۸</sup>). بدین طریق، از آغاز قرن دوم، شخصیت تاریخی سلمان، با نمونه‌ی اعلا‌ی الهی، که

<sup>۱</sup> شهرستانی، ج ۲، ص ۲۵؛ Caetani، ج ۹، ص ۵۱۸ (عمار) گلدزیهر، Muham Studien، ج ۲، ص ۱۱۲ (جابر)، رک. ملطی، ۴۳.

<sup>۲</sup> صفار، «البصائر»، فصل ۹؛ کلینی، «کافی».

<sup>۳</sup> 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؛ «الغیبة»، ص ۵۶، س ۳؛ ص ۵۴، س ۴؛ ص ۵۳، س ۲۶؛ نویختی، «فرق الشیعه»، ص ۲۵، س ۷. و مقایسه کنید با ص ۸۴، س ۳.)

<sup>۴</sup> نویختی، همان کتاب، ص ۲۵ - ۳۱.

<sup>۵</sup> طبری، ج ۱، ص ۲۹۱۷ - ۲۹۱۹ (رک. به آنچه پیش از این گفتیم).

<sup>۶</sup> صیغه‌ی بیعت در میان توطئه‌گران طرفدار علی، «میثاق‌الله» نامیده می‌شود. (مثلاً برای زید در ۱۲۰ هـ: بلاذری، «الانساب»، ورق ۶۷۲ آ. رک. قرآن، ۴۸، ۱۰)

<sup>۷</sup> اشعری، ج ۱، ص ۱۰۷؛ شهرستانی، ج ۲، ص ۱۲ - ۱۴.

<sup>۸</sup> ابن‌جویری، «تلبیس ابلیس»، ۱۱۴.





زمانی آن را مجسم کرده است، درمی‌آمیزد و این نمونه‌ی الهای، از آن به بعد «سلسل<sup>۱</sup>»، و یا به حرف اولش، «سین» نامیده می‌شود. ما معتقدیم که ابوالخطاب (+۱۳۸) است که در این زمان، با تمام قوا، به موضوع رسالت «سین» پرداخته است. وی آن را بنفسه، با روح‌الأمر 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 مباحله را می‌یابیم<sup>۲</sup>. سلمان «سلسله‌ی» خاص مسجدالأقصی است و این، همان «سلسله» ای است که در برابر آن، مردم تقسیم می‌شوند و این، اعتقاد فرقه‌ی دروز<sup>۳</sup> است و این «سلسله»، همان است که معذبین را در جهیم، بدان می‌بندند (قرآن، الحاقه، ۳۲: «ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه» اخوان‌الصفاء، «رسائل»، ج ۴، ص ۱۹۰) و آیه‌ی مزبور به فعل «سلک» منتهی می‌شود و حروف س، ل، ک = ۱۰۰ = علی. و این لغز «مسائل‌السین» است. («باکوره»، 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 نوع متألّهین غالی صرف این می‌شود که روابط متبادله‌ی میان سه نمونه‌ی روحانی را با ارتباط با این سه شخصیت تاریخی، تدوین کنند: «عین» (= علی)، «میم» (= محمد)، و «سین» (= سلمان).

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

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

<sup>۱</sup> 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.

<sup>۲</sup> رک. به صفحات آینده‌ی این کتاب.

<sup>۳</sup> حمزه، «کشف‌الحقایق»، چاپ زیبولد، «کتب دروز»

با هیأتی واحد، ولی گاهی با هیأت حماسی از یک رئیس قانون الهی بر عالم، دائماً نظارت دارد [مهیمن]. وی همان «معنا»<sup>۱</sup> پی است که خدا را در مرکز جماعت جای می‌دهد. حجاب مستوری است که حضور نامرئی‌ای را کشف می‌کند. ریشه‌ی رسالت «امامت» و سرمایه‌ی الهی و جاویدان آن است که بعدها با هیولای مصوره<sup>۲</sup>، و جسد متوارث نژادی که برای امامت انتخاب شده است (اهل الاصفیاء؛ بنوالصا<sup>۳</sup>) 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 («عودة العرجون») مانند است - بشناسیم و دوست بداریم. چه، تنها اوست که اعمال شرعی را (از نماز و حج و عدة الایلاء<sup>۴</sup>) تنظیم می‌کند و همچون هلال، با تلبیه و تهلیل بدو تحت گفته می‌شود.<sup>۵</sup>

**میم**، نمونه‌ی اصلی نبی (مخصوصاً محمد)، متغیر و ناطق است و دعوتش با موفقیت اوامر الهی را نشر می‌دهد و بنابراین، وی تشخیص عین را (چه به صورت واحد و چه خماس)، تعیین می‌کند و اسم می‌گذارد. آن «اسم»<sup>۶</sup> یست 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

<sup>۱</sup> این کلمه در متون جعفری پدیدار شده است. موسی سواق (در نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۲۸ب).

<sup>۲</sup> ابوسهل نوبختی، «التنبیه» (به نقل ابن بابویه، «الغیة»، ص ۵۴، س ۲ - ۱۱؛ ص ۵۵، س ۲۲، رک. «الفهرست»، ص ۱۷۶، س ۲۴).

<sup>۳</sup> اذنی، «البارکوه»، ۶۴؛ «العقیده الحلیة»، ۲۲؛ قرآن، ۳، ۳۰.

<sup>۴</sup> قرآن، ۳۶، ۳۹؛ اذنی، «البارکوه»، ۸۰؛ ابن تیمیه، «مجموع الرسائل الکبری»، ج ۲، ص ۱۵۷.

<sup>۵</sup> درباره‌ی «هلال»، که نشانه‌ی آمرزش و تجدید خالق گرفته است، بد نیست گفته شود که نزد نصیریه، فاطمه «لیلة الفطر» است و علی «سَهْف» (س + هـ + ف = «سید هلال الفطر» و طبرانی، «مجموع الاعیاد»، ۴۹، ۵۶، 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: «داوود ملک اسرائیل حی و قیام»

Danon, Etudes sabbatiennes 1910, P12

به عقیده‌ی حلاج، سال «فاطر» (= ۲۹۰هـ) سال تجدید اجتماع است؛ چنان‌که قرامطه 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، «روح البیان»، ج ۲، ص ۴۷۰) است و برای فاطمیان، سال پیروزی عدل (ابن الولید، «الدامغ»، ج ۲، ص ۲۳ - ۲۴ و شلمغانی اظهار می‌کند که این سال ۳۰۹+۴۰ است). چه، این سال در قرآن (۱۸، ۲۴) سال بیداری اصحاب سبعه‌ی کف است. (اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۰۷، ۲۷۹)

<sup>۶</sup> حجاب‌الاسم، نشر علم در میان عموم مردم، نه خواص.



یظن أن لن ينصره الله في الدنيا و الآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فالينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ.» و به ویژه، نمونه‌ی اصلی سلمان، سین سبب «شد» و «تلقین» است و همچون «ندا»<sup>۱</sup>ی 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<sup>۲</sup>. او «قدرت»یست که وجود (حیات) می‌بخشد.

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

بنا بر عقیده‌ی **عینیّه**، این یک اختفاء (تغیب) خارق‌العاده‌ی شخصی امام است که به طریق نامرئی ناپدید شده است (نه این که تغییر یافته باشد) تا (به صورت شبیحی) 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، تأخر و تساوی به وجود آید، گویا تنها شش ترکیب ذیل مورد نظر واقع شده است):

۵۱ - ۵۳ **عینیّه**: اولین دسته‌ای که از این فرق پدید آمدند و اعتقاد به تقدیر پیشین را درباره‌ی نسل علی، از نظریه‌ای که محمد را از صلب ابراهیم می‌داند

<sup>۱</sup> طیرانی، «مجموع‌الأعیاد»، ۴۸.

<sup>۲</sup> ابن تیمیه، 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 = ابن‌حزم، ج ۴، ص ۱۸۸)



گرفتند. و چنین به نظر می‌رسد که از اینان، سبئیه و کیسانیه، معتقد شدند که: امام (=ابن‌الحنفیه<sup>۱</sup>) < وکیل (=مختار) < سادن (=ابن‌نوف) [نسخه‌ی عربی: سادن (=حوشب‌برسمی) رک. طبری، ج ۲، ص ۷۰۶] بنا به قول مفضل جعفی<sup>۲</sup> (تقریباً+۱۷۰): ع (=رب، خماس)، م (=نبی) < س (=رسول). آنچه که علیائیه در امانت میم و سین می‌افزایند (بنا به قول ابن‌جمهور غرابی، جبرئیل لغزنده، یا بقول بشار، سلمان خیانت کرده و شلغمانی که می‌گوید س=میکائیل<sup>۳</sup>)

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

۴ - سینه<sup>۶</sup>: بنا به قول ابوالخطاب (+۷۱۳۸): س (اول ملک می‌شود و سپس اله) > م (=نبی) = ع (=امام: خماس: یا سباع، بنا به قول معمر که برای متناجس کردن پنج تن مباحله با هم، دو سلف بلافضلشان، ابوطالب و عبدالله را بر آنان می‌افزاید<sup>۸</sup>). زبان حلاج، شامل برخی از اصطلاحات سینه است.

در این جا س < م (رجوع کنید به «اخبار الحلاج»، ۳۳، مکرر، 33 bis)<sup>۹</sup>

<sup>۱</sup> طبق رأی جابر خیالی، «کتاب الخمسین»، ارسالی پ. کروس. کیسانیه می‌گویند: صامت (=ابن‌الحنفیه، امام در حیات علی) < ناطق (=علی، نبی فقط).

<sup>۲</sup> شهرستانی، ج ۲، ص ۱۷؛ مفضل و پسرش محمد، در نزد غلاة مقام «باب» = سین را حائزند. درباره‌ی یکی از این دو، این دو بیت ابی‌الغمر ثمالی دیکی (حوالی ۱۹۰: نسخه‌ی خطی پاریس، ۶۱۸۲، ورق ۵ و دنباله‌ی آن):

أنا ابصرت دیک العرش في صورة أنسی  
أنا ابصرت ربي قاعداً في حی جعفی

(ابن‌ماکوله، نسخه‌ی خطی اسکوریال، شماره‌ی ۱۶۴۶، ورق ۵۷ب؛ و ۱۶۴۷، ورق ۳۰۸ب؛ نسخه‌ی خطی برلن، Berl.Wetzt، ج ۲، ۳۲۴، ورق ۱۵۸ب؛ من نقل متن دقیق آن را، که به طور دست‌وپاشکسته و ناقصی سمعانی در «الانساب»، ۴۰۵ب نقل کرده است، مدیون دوستانم Antuna و Minwoch هستم.) سین مصداق خروس عرش است (اذنی، «البارکوه»، ۴۰، ۱۳؛ نسخه‌ی خطی پاریس، ۱۴۵۰، ورق ۱۲۷ب) زیرا وی اولین کسی است که امام را به تهلیل و «أنت أنت» سلام گفته است: ابن‌سنان، خطی پاریس شماره‌ی ۱۴۵، ورق ۱۲۹ب. بنابراین، او مؤذن است. (رک. ص ۴۴، پاورقی ۲).

<sup>۳</sup> خشیش در ملطی، «التنبیه»، ۲۹۶. ابن‌اثیر، «الکامل»، ج ۸، ص ۱۰۱، ۱۷۸، و دنباله‌ی ضمیمه‌ی ۱.

<sup>۴</sup> اشعری، ج ۱، ص ۱۵؛ استرابادی، ۲۲۵.

<sup>۵</sup> مینورسکی Mittwoch در RMM، ج ۴، ص ۲۴.

<sup>۶</sup> 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»، ص ۲۹۹).

<sup>۷</sup> تاریخی است که کشی تعیین کرده است. ۱۹۱.

<sup>۸</sup> نوختی، «فرق الشیعه»، ۴۰؛ ابوحاتم رازی، «الزنا»، ۹۰۹. می‌بینیم که هفت «اسباب» (یا «وصفاء»، بنا به قول طبری، ج ۲، ص ۱۶۱۹، سپس ائمه) قبل از آن که بی‌پای یكدیگر باشند (در ترتیب اسمعیلیه)، مقارن یكدیگرند. این کاملاً مشابه ترتیب شیعه‌ی دوازده امامی است (نجباء، سپس دعاة، سپس ائمه: شهرستانی، ج ۲، ص ۲۸).

<sup>۹</sup> رک. به کتاب من: «مجموعه‌ی متون منتشر نشده، Becueil، ص ۲۴۱، پاورقی ۲؛ 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 ۱۴۱هـ، نزد راوندیه<sup>۱</sup> کاملاً مشخص گردید. اینان معتقدند که: م (=رب: محمد، سپس عباس... و منصور) < ع (=عثمان بن نهلک) < س (هیثم بن معاویه = جبرئیل) بنا به قول کلیمیه: س = سلسله‌ی ابدال<sup>۲</sup>. 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 سنی، جزء میمیه شدند.» که بی‌شک «سنیه»، «سنیه» چاپ شده است<sup>۳</sup>.]

ترکیب ششم، ع = م = س. نصیریه آن را ابلیسی می‌شمارند<sup>۴</sup>. زیرا منتهی می‌شود به یگانگی میان سه وظیفه‌ی غیر متناجس و به وضع سه اسم حسی (به جای پنج «اسماء الحسنی» ی «شهود مباحله») با این همه تریب بر روی خود نصیریه، آثاری به جا گذاشته است<sup>۵</sup> و دلایلی وجود دارد که بر اساس آن، پیشوایان معتقد شدند که این ترکیب، به عمر بن فرات (+۲۰۲) باز می‌گردد.

### نتیجه

مجموعه‌ی اطلاعاتی که در این‌جا گردآوری شده است<sup>۶</sup>، استنباطات روشنی 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 تخمیر و تأمل عادی پدید آمده است.

آیا باز هم در این مسیر می‌توان جلوتر رفت؟

Passion d'Al - Hallaj. P418

<sup>۱</sup> طبری، در سال ۱۴۱هـ؛ مقدسی، «البدء»، ج ۵، ص ۱۲۸.

<sup>۲</sup> در این‌جا سلمان، پس از سقوط بلال، جانشین وی می‌گردد (جاحظ، «احدی عشرة رسالة»، ۹۸؛ «الحيوان»، ج ۲، ص ۹۸، س ۱۵).

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

<sup>۴</sup> نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۴۴ب، ۸۲آ. بدعتی است که با عکس آن یعنی بدعت شنبویه (=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 ۱۵۸ب) محکوم شده است.

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

<sup>۶</sup> در صفحات ۸۱، س ۱۷؛ ۸۳، س ۵؛ ص ۹۸، ۹۹، ۱۱۷. و رک. طبقه‌بندی مأخذ. کیسانیه، پاورقی طارق احمسی.

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<sup>۱</sup>، و تخمیس نماز<sup>۲</sup>، و به کار بردن «تأویل شخصی» در تفسیر، چنان‌که نزد ابن‌مسعود و مقداد می‌یابیم<sup>۳</sup>، باید یادآور شویم که قبل از جمع‌آوری قرآن، آیات بر حافظه‌ها، جز با ارتباط به شخصیتی مبعوض یا محمود، نمی‌گذشت. بنابراین، اسرئیل در قرآن، مجموعه‌ای است از مثال‌هایی که در تطبیقشان بر احوال پیغبر، 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»<sup>۴</sup> - که آن همه برای عقیده‌ی امامت شیعه پربرکت است (کما صلیت علی ابراهیم و آله - آل، «امة» نیست<sup>۵</sup>) - تکوین شد. و در سال‌های ۱ تا ۱۰، در مدینه، قبل از تعیین حج در پیرامون کعبه، احتمالاً «تهلیل» را در پیش روی پیغمبر می‌گفته‌اند و شاید «تهویس» بدوی 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<sup>۶</sup>.

اشکالی نخواهد داشت که فکر کنیم پیغمبر - در کنار هم‌کاران بزرگ سیاسی و آن همه هم‌پیمانان سودجو و مشکوکش - دوستانی مطمئن داشته که دلش 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 دل‌بستگی 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

<sup>۱</sup> ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۴۳۷ - ۴۳۹. این نکته جالب است که خوارج، سلمان را به عنوان راوی این شعار قبول می‌کنند. (حیطالی، «قناطر الخیرات»، ج ۱، ص ۳۲۶).

<sup>۲</sup> تاریخ برقراری ارتباط میان پنج تن میاهله و پنج وقت نماز یومیه (= اسماء الحسنی در نزد غلاة) حداقل به ابوالخطاب بازمی‌گردد. همین صورت نزد اسحاقیه (خطیب، ج ۶، ص ۳۸۰، س ۱۸) و نصیریه (اذنی، «البارکوه»، ص ۱۲. رک. نسخه‌ی خطی پاریس، شماره‌ی ۵۱۸۸، ورق ۸۱؛ و کشی، ص ۹۳، ۹۵، راجع به ۵۱ رکعت نماز، مقایسه کنید با ابوالمعالی، ص ۱۶۲. گویار Guyard، ۱۱۵؛ و دوسو Dussaud، ۸۷) یافت می‌شود. عدد پنج نزد مانویان، نقش بزرگی را بازی می‌کند.

<sup>۳</sup> ابن‌بطریق، ۱۷۸؛ طبری، ج ۱، ص ۱۳۰۰. و به پیروی از این تأویل شخصی که از تأویل پیغمبر گرفته شده است، (و از این‌جاست تفسیر شگفت‌انگیز این قول که «السنة لاتنسخ بالقرآن») یونس یقطینی امام رضا را ملقب به «طاغوت می‌کند. «چه، در خلافت با غاصب سازش کرد.» (استرابادی، ۳۸۰). (رک. توطئه‌ی غلاة، نه خوارج، علیه امام حسن در مدائن: نویختی، ۲۱)

<sup>۴</sup> ابن‌تیمیّه، «منهاج اهل السنة»، ج ۴، ص ۶۵ - ۶۹. سیوطی، «التسییح فی التصلیه» (نسخه‌ی خطی تیمور)، «ابونعیم»، ص ۱۳۱.

<sup>۵</sup> رک: قرآن، آل‌عمران، ۳۰؛ و نماشری، به نقل استرابادی، ص ۲۸۵.

<sup>۶</sup> طبری، ج ۱، ص ۱۱۳، ۲۸۹۷.

بوده‌اند که بی‌تابانه به پیروز «قائم»<sup>۱</sup>، 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 فراموش‌نشده‌ی سلمان در مباحله شرکت کرد<sup>۲</sup> (۴ شوال سال ۱۰ هـ = ۶۳۱/۱/۱۵ م)، در مدینه، در قبرستان بقیع، نزدیک توده‌ای از شن سرخ<sup>۳</sup>، محمد در مقابل فرستادگان قبیله‌ی مسیحی بنی‌بلحارث<sup>۴</sup> از نجران<sup>۵</sup>، آنان را به محاکمه‌ی خدا احضار کرد. (سوره‌ی آل‌عمران، ۵۴: «فمن حاکک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل: تعالوا ندع ابنائنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و أنفسنا و أنفسکم، ثم نبهّل فنجعل لعنة الله علی الکاذبین») برای شرکت در یک چنین آزمایش خطرناکی که نمایشی بی‌نظیر از خلوص مطلقش بود، محمد «اهل» ش - «پنج تن»ی را که با عبایش پوشاند، یعنی (جز خودش)، دو نوه، دختر و دامادش را - گروهان ایمان به رسالت نبوتش قرار داد. پس از این واقعه، محبتی که برخی از دوستان محمد نسبت به این «پنج تن» داشتند، به یک تقدس عاشقانه بدل شد<sup>۶</sup>. اینان آل‌علی را تقدیس کردند. چه، قرابت خونی کمابیش متفاوتی که با

<sup>۱</sup> قرآن، آل‌عمران، ۱۶.

<sup>۲</sup> مباحله، عید قدیمی شیعه (بیرونی، «الآثار الباقیه»، 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، تقیه را می‌شکند (کلینی، «کافی»، صفحه‌گذاری نشده؛ استرابادی، ص ۴۷) = عیدالتجلی.

<sup>۳</sup> اشاره به موسی (اکثیب الأحمر):

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

مثل غمامه (= غمامه‌ی سینا): «هنگامی که ابری سپید و صاف در آسمان درخشانده و تندر زن پدید آمد (سبائیه)، در برابر آن می‌ایستند [به سجده می‌افتد: متن فرانسه]، مباحله و تضرع می‌کنند و می‌گویند علی از [آسمان: فرانسه] میان ابر ما می‌گذرد (ملطی، همان کتاب، ص ۳۱، ۳۲. رک. ابن‌قتیبه، «عیون الأخبار»، ج ۲، ص ۲۸۳) گمان نمی‌رود که کلیه‌ی این «موسویات» ریشه‌ی یهودی داشته باشد.

<sup>۴</sup> می‌دانیم که اهل نجران، از دخول در مباحله، به علت ترس، نه رضا، خودداری نمودند و مصالحه‌ای را امضا کردند که جزیه بدهند، ولی مسیحی بمانند. این قرارداد، قبل از قراردادهای آبله و ازرح، اولین کاپیتولاسیون (قرارداد تسلیم) مسیحیت با اسلام بود.

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

بلاذری، «الفتوح»، «الآغانی» ط ۲، ج ۱۰، ص ۱۳۷؛ مجلسی، «بحارالأنوار»، ج ۹، ص ۴۹ - ۵۲.

<sup>۵</sup> این قبیله از مذحج، هم‌پیمان قبیله‌ی همدان بود. چنین می‌نماید که بستگی‌ای وجود دارد میان این پیمان، با تشیع حادی که بنی‌همدان پس از آن که بدون جنگ، در حیات پیغمبر، تسلیم علی شدند، بدون تزلزل اظهار کردند. چه اینان در قرارداد مباحله شرکت کرده باشند و چه به ظن قویوتر، خودداری؛ بنی‌بلحارث از شرکت در مباحله (و قتل روح بن زراره‌ی حارثی، سال قتل نامعلوم، به نقل همذانی، «صفة الجزيرة العرب» در همین ماده) منجر به نقض پیمان و مسلمان شدن بنی‌همدان شده باشد.

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



پیغمبر داشتند<sup>۱</sup>، بدل به یک نوع جانشینی رسمی قضایی [عربی: به یک نوع شعار علنی (مباهله)] 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<sup>۲</sup> از خون خویشاوندان مشرکشان، که به دستور محمد، به دست علی، در بدر کشته شدند، به آل‌علی متوجه کردند. وقتی که فقدان زودرس پیغمبر، و به نوشته‌ی لوحه‌های کهن قبور، این «اعظم مصیبه<sup>۳</sup>» روی داد، سلمان اعتقادش را باید مشخص و مؤکد می‌کرد و از این جهت در عراق، در میان بنی‌عبدالقیس، نهضت احقیت [علی به خلافت] را قبل از ابوذر و عمار<sup>۴</sup> آغاز کرد. علی رفته 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<sup>۵</sup>، علی جز در برابر شورشیان خوارج، که بعدها او را در سال «میم»، سال ۴۰ هـ، به قتل رساندند، شکل یک رهبر حق الهی را به خود نگرفت. ولی فرزند دوم و جانشینش، حسین، با آگاهی بیش‌تری از این سرنوشت تلخ، آن را به تمام استقبال نمود و عزیمت کرد تا «برای عدالت»، در کربلا کشته شود<sup>۶</sup>. در سال ۶۰، سال «سین»<sup>۷</sup>.

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

<sup>۱</sup> واضح است که هنگام مؤاخاة در مدینه، محمد علی را به برادری برنگزیده است. (سارازن Sarasin، بنا به گفته‌ی ابن‌سعد، ج ۳، ص ۱۴، نشان داده است که در مؤاخاة علی، سهل بن حنیف را به برادری گرفت.) ولی باز این واضح‌تر است که محمد، یتیم ابی‌طالب (ابن‌حنبل، ج ۱، ص ۲۱۲؛ آن را مقایسه کنید با قرآن، سوره‌ی ضحی، ۶؛ و سوره‌ی بلد، ۱۵) پسر کسی که آن همه بدو مدیون بود، او را نزد خود نگهداری می‌کرد - حتی قبل از آن که فاطمه را به وی بدهد - در نظرش بیش‌تر از یک «برادر» می‌نمود.

<sup>۲</sup> حدید، ج ۳، ص ۲۸۳ (و ج ۱، ص ۲۶۲ - ۳۶۹)؛ مقریزی، «النزاع»، ص ۱۲ - ۳۰.

<sup>۳</sup> یا «رزیه»، ویت، «فهرست وقایع تاریخی همراه با کتیبه‌های 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 ابن‌عباس (حدید، ج ۱، ص ۱۳۳) و اشعار حسان بن ثابت (مقدسی، «البدء»، ج ۵، ص ۶۹) و عید «الارباء مایدور».

<sup>۴</sup> در سال ۲۱، بنا به گفته‌ی جاحظ (حدید، ج ۱، ص ۱۲۳).

<sup>۵</sup> وضعی که در نهروان، او را الهام داد. (حدید، ج ۲، ص ۴۸).

<sup>۶</sup> اخوان‌الصفا، ج ۴، ص ۱۱۸.

<sup>۷</sup> 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: «بدأ الإسلام غريباً، فسيعود غريباً كما بدأ. فطوبيا للغرباء من امة محمد<sup>۱</sup>» اسلام غریب آغاز شد (در مدینه) و غریب بازخواهد گشت (به کوفه یا بیت‌المقدس<sup>۲</sup>، اولین و آخرین قبله‌اش) همچنان‌که آغاز شده بود. خوشا به کسانی که از امت محمد، به غربت می‌افتند (برای آن که قائم را بجویند). این ندای شیعه است در دعوت به قهرمانی دنیوی، که محاسبی، یکی از صوفیه (+۲۴۳)، آن را به طریق عرفانی، این‌چنین تأویل می‌کند: «فطوبی للغرباء من امة محمد صلی الله علیه و سلم، فهم المنفردون بدینهم (أی الذین اعتكفوا و انقطعوا الله وحده<sup>۳</sup>).

<sup>۱</sup> ابن‌زینب تعمانی، «الغیبة»، ص ۱۷۴ - ۱۷۵؛ اخوان‌الصفاء، ج ۴، ص ۲۷۹؛ ابن‌الولید، «الدماغ»، نسخه‌ی خطی حمدانی، ج ۲، ص ۵۰۲. رساله‌ی حنبلیه‌ای که ابن‌رجب نوشته و در «المجموع» وهابی تألیف ابن‌رمیح چاپ شده است. قاهره (المنار)، ص ۳۱۱ - ۳۲۸.

<sup>۲</sup> دور الهجرة نزد اسمعیلیه، در سرزمین همدان (گل‌آزر)

Glaser, peterm Mitteil, 1884

مقایسه کنید با اخوان‌الصفاء، ج ۴، ص ۱۹۱، س ۱۶ (الهجرة إلى بیوت ناطقة) حدید، ج ۳، ص ۲۱۵

<sup>۳</sup> در کتاب من: Recueil، ص ۱۹ (و رک. کتاب من: Essai، ص ۲۱۷).



## ۵

## ضمیمه ۱

پنج متن منتشر نشده درباره‌ی فرق غالیه‌ی

«سلمانیه» یا «سینیه»

## ۱ - ابوحاتم رازی

(حوالی ۳۲۲ هـ = ۹۳۴ م) در «کتاب الزنا»، فصل «فی فرق الشیعه»، ورق ۹۰۷

«و من الغلاة، السلمانیه: و هم الذین قالوا بنبوة سلمان الفارسی؛ و قوم قالوا بالهیته<sup>۱</sup> تعالی الله علواً کبیراً؛ فمنهم من وقف علیه، و منهم من قال بغيره بعده<sup>۲</sup>. و قال (الذین یؤمنون بالنبوة) فی قول الله عزوجل: «و أسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا [سوره‌ی زخرف، ۴۴] قالو إنّما هو سلمان<sup>۳</sup>» أرسلنا قبلك من رسلنا» و إنما كانت الكتابة فی المصحف، المیم ملصقة بالنون بلا الف، و هو سلمان، كما كتبوا لقمان<sup>۴</sup>، عثمان بلا ألف، و غلا فیهم قوم حتی فضلوه<sup>۵</sup> علی امیرالمؤمنین علی صلوات الله علیه.»

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 پیرس از کسی که قبل از تو، از رسولانمان فرستادیم.»، مراد همان سلمان است که «فرستادیم قبل از تو، از رسولانمان» [وسل

<sup>۱</sup> رک. اشعری، «مقالات الاسلامیین»، ج ۱، ص ۱۳.

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

<sup>۳</sup> 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. بل که در این‌جا «سلمن»، بدون الف تصور می‌شود تا در آن جز حروف نورانیه‌ی س + ل + م + ن نباشد. این حروف در حساب عددی ایجد، 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 تعمیم نیافته بوده است.

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

<sup>۵</sup> عقیده‌ی سینیه، بر خلاف عقیده‌ی عینیه.



من = سلمن أرسلنا... زیرا صیغهی امر فعل سأل، أسأل - سل [منتها در کتب قرآن، میم بدون واسطه‌ی الف، به نون می‌پیوندد و باید سلمان خواند، همچون لقمن و عثمان، دون الف. و گروهی (که به الاهیتش معتقدند) بدان اندازه در او غلو کرده‌اند که وی را از امیرالمؤمنین علی، صلوات الله علیه، برتر شمرده‌اند.

## ۲ - فرمول نذر سلمان

### بنا بر اعتقاد خطّابیه و ناوسیّه

الف - روایت کوتاه از عنسبه (شاید وی همان ناوسی است به این اسم، کشتی در کتاب «معرفة اخبار الرجال»، وی را ذکر می‌کند. چاپ بمبئی، ص ۱۸۸.)  
«قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أي شيء سمعت من أبي الخطاب<sup>۱</sup>، قال سمعته يقول أنك وضعت يدك على صدره و قلت له «عه و لا تنس» و إنك تعلم الغيب و أنك قلت له هو عيبة علمنا و موضع سرنا، امين على احيائنا و امواتنا.»

ابو عبدالله (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! أخطبك بما خاطب به جدی، رسول الله، سلمان و قد دخل عليه عند ام ایمن، فر حب به قرّ به و قال: اصیحت یا سلمان عیبة علمنا و معدن سرنا، و مجمع امرنا و نهینا، و مؤدب المؤمنین بأدابنا، أنت والله الباب الذي يوه علمنا، و فيك ينبا علم التأويل و التنزيل و باطن السرّ و سر السرّ. فبوركت اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و حياً و ميتاً<sup>۲</sup>. فقال رسول الله هذا القول لسلمان 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 ام‌ایمن وارد شد. بدو خوش‌آمد گفت و او را نزد خود نشانده و گفت: «ای

<sup>۱</sup> مقایسه کنید با تنصب جابر به وسیله‌ی باقر [امام محمد]. بنا به عقیده‌ی نصیری «مجموع الاعیاد» ورق ۳ب. مقایسه کنید با داستان پیغمبر در معراج، به نقل ابن‌عساکر، ج ۵، ص ۸۵. ابن‌جوزی، «دفع الشبه»، ص ۲۶)

<sup>۲</sup> 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] بابتی هستی که در آن، علم ما جای می‌گیرد؛ علم تأویل و تنزیل و باطن سرّ و سر سرّ در تو پیدا می‌شود. تو خجسته بوده‌ای در آغازت و انجامت، در برونیت و درونت، در حیاتت و مماتت. «این گفته‌ی رسول خدا است به سلمان، و من آن را به تو می‌گویم ای محمد».

### ۳ - نقش سلمان با پنج تن:

چنان که بشار شعیری<sup>۱</sup> (+حوالی ۱۸۰هـ) شرح می‌دهد، منقول در کشی، کتاب مذکور، ص ۲۵۲، ولی نمی‌گوید آن را از چه کسی گرفته است، شاید از مرازم مدائنی (+حوالی ۲۱۰هـ) باشد، ابوجعفر طوسی در «اختیار» و ابوعلی رازی در «توضیح» و استرابادی در «منهج»، ص ۶۸ از او گرفته‌اند:

«مقالة بشار مقالة العليايوه: يقولون علياً عليه السلام، رب و ظهر بالعلوية الهاشمية و اظهروا به عبده و رسوله بالمحمدية، و وافق اصحاب ابى 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 محمداً عبد و علياً رب، و أقاموا محمداً مقام ما أقامت<sup>۲</sup> المخمصة سلمان و جعلوه<sup>۳</sup> (ای سلمان) رسولاً لمحمد صلوات الله عليه. فوافقهم في الاباحات و التعطيل و التناسخ. و العباوية سمتها الخمسة «عليائية» و زعموا إن بشار الشعيري لما أنكر ربوبية محمد و جعلها في علي، و جعل محمداً عبد على و أنكر رسالة سلمان، مسخ في صورة الطير يقال له عليا، يكون في البحر<sup>۴</sup>، فلذلك سموهم العليائيه.»

مکتب بشار مکتب علیایوه است که معتقدند علی پروردگار است و بر هیأت علوی هاشمی ظاهر شده است و بنده و رسولش را بر هیأت محمدی ظاهر کردند. بشار با اصحاب ابوالخطاب، بر سر چهار شخص (از پنج شخص که به الوهیت رسیده‌اند = اشخاص:) علی، فاطمه، حسن و حسین موافق است [متن فرانسه+]: و برانها سلمان را می‌افزاید]. معنی الهی ویژه‌ی سه شخص از آنان، فاطمه و حسن و حسین، تلبیس است و

<sup>۱</sup> راوی مفضل جعفی، به نقل خصیبی «الهدایة» ص ۳۴۳.

<sup>۲</sup> به عقیده ابن‌غدائری («الرد علی الغلاة»، به نقل استرابادی، ص ۲۲۵) تخمیس مبتنی است بر تعلیم این اصل که سلمان فارسی، مقداد، ابوذر، و عمرو بن امیه ضمری، موکل بر نظام عالمنند.

<sup>۳</sup> اگر او را با جبرئیل یکی بدانند، مذهب غرابیه است.

<sup>۴</sup> 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 خلع 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 ربوبیت 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 خواندند.

#### ۴ - نقد مذهب سینیّه<sup>۱</sup>:

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

(ورق ۱۶۸) «إن الماجد هو الَّذي قد بلغ بنفسه و كده من العلم إلى منزلة الناطقين، فصار ناطقاً<sup>۲</sup> ملاحظاً (= يلتقى بوحى) للصامت (= عين<sup>۳</sup>). صارت منزلته من الصامت منزلة السین من المیم، و ذلك على رأى اصحاب العين، لا على رأى اصحاب السین. و إمّا على رأى اصحاب السین، فكمنزلة العين من السین، على الخلاف الذي يقتضيه اختلاف المذهبين، س<sup>۸</sup>، س<sup>۱۱</sup>» («مختار رسائل جابر بن حیان»، 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 (=عین) شد و منزلتش نسبت به صامت، همانند منزلتی است که عینیّه به سین می‌دهند، نسبت به میم. و منزلتی که سینیّه به عین می‌دهند، نسبت به سین. نه منزلتی که سینیّه به عین می‌دهند نسبت به میم. (که پایین‌تر از عین است)...

(ورق ۶۸ب) «... و ذلك أنّهم إمّا رأوا الظلماً في الميم ظاهراً قالوا: إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة و المتضاعفة ليس لمن ذاته، لان الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها إعلان متضادان فقالوا: «إن السین تمدها» لما رأوا من قلة تلك

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

<sup>۲</sup> این ناطق، همان «ماجد» است که این رساله، فضایل وی را تشریح می‌کند.

<sup>۳</sup> عین، نام غنوصی علی است.

الأجزاء الظلمانية في السين، و ذلك إن جزءها الظلماني لا حركة له، فهو فيها خفى جداً، لأنه مشابه في الصورة لأعظم الأنوار قدراً و هي الهزمة القاعلة للحروف<sup>۱</sup> التي هي العين الأولى، و هي البسيط الأول لأجل الاختراع و النطق الشريف الفاضل» (چاپ کروس، ص ۱۲۰، ص ۴ - ۱۰).

«... سینه، چون در میم ظلمت را آشکارا دیدند، اعلام کردند که اجزاء مرئی و متضاعف نور، که در درون میم گنجانده شده است، از ذات او نیست. زیرا هیچ ذات واحدالطبیعه‌ای 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 ظلمانی‌ای 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 ۱۶۹) «... و اما السين التي صار بمنزلها من الميم فإن السين لأجل طول الصحبة و المجاورة وسطاً خفياً ساكناً و لا تبين فيه حركة به في شيء من أحواله و حيث ما وقع من المواضع. و لذلك ما جنساً واحداً عجمياً<sup>۲</sup>...» (چاپ کروس، ص ۱۲۳، س ۲ - ۵).

اما سین، که منزلت این ناطق را نسبت به میم می‌گیرد (طبق ترتیب عینه) 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 پدیدار نمی‌شود. بنابراین، جنسی واحد و عجمی دارد.

## ۵ - احمد بن علی نجاشی

(+۲۵۰هـ) «فهرست» (به نقل استرآبادی، «منهج»، ص ۲۳۴)

«علی بن عباس الجرادینی - رمی بالغلو و غمز علیه... له [متن فرانسه+]:  
کتاب الممدوحین و المذمومین] و کتاب الآداب و المروءات و کتاب الرد علی

<sup>۱</sup> راجع به همزه، به عنوان حرف فاعل، در برابر الف، به عنوان حرف ساکن: نگاه کنید به همین مؤلف، «کتاب التصریف»، (ورق ۱۲۹ب)؛ «الرحمة»، «السرالمکنون» و ابن عربی، «فتوحات المکیة»، ج ۱، ص ۱۲۱.

<sup>۲</sup> «عجمی»، یعنی غیر قابل تلفظ در عربی (اشاره به ریشه‌ی ایرانی «عجمی» سلمان) = باید منقووط باشد (ولی الف نقطه ندارد). شاید این مأخوذ باشد از سلمانیه‌ی واقفیه، که قبلاً بدان‌ها نصیری، برعکس 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 پاریس، شماره‌ی ۱۴۵۰، ورق ۱۴۴ب) از این رو مذهب سینه، به الحاد وصف شده است. (در همین‌جا، ورق ۱۹۹)



السَّمانیة، طائفة من الغلاة. أخبرنا الحسين بن عبدالله، عن ابن ابي رافع، عن محمد يعقوب، عن محمد بن الحسن الطائي الرازي<sup>1</sup>.

«علی بن عباس جرادینی، که متهم به غلو است، نویسنده‌ی کتاب «الممدوحین و المذمومین» [متن فرانسه + (که الحادش را می‌رساند)] و کتاب «الآداب و المروثات» و کتاب «الرد علی السلمانیة» (در متن چاپی: علی السلیمانیة) طایفه‌ای از غلاة است. آثار وی را ما به وسیله‌ی حسین بن عبدالله (= ابن الغضائری + ۴۱۱هـ)، به ترتیب از طریق ابن ابی رافع، محمد بن یعقوب (کلینی رازی + ۲۲۸هـ) و محمد بن حسن طائی رازی (+حوالی ۲۸۵هـ) شناخته‌ایم.

<sup>1</sup> بنابراین، تاریخ وفات جرادینی، در حدود سال ۲۴۰هـ است. و از این رو، فرقه‌ی سلمانیة را از نظر تاریخ، باید در ثلث اول قرن سوم جای داد.



## ۶

## ضمیمه‌ی ۲

## اطلاعاتی درباره‌ی مآخذ

اولین فهرست مآخذی 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 مآخذ

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 ۲۹۶ب) که بدان می‌توان تا ده تن دیگر را افزود. یک چنین فهرستی از یک نظر فریبده 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 زاذان یانه‌دی، نسبت به سلمان)، و در مقابل باید به روات مخطی که سهواً 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 مآخذ حدیث مرسلی باشد) نوشته است، توقف کنیم. با عمل کردن بدین روش، من اسامی رواتی را که در این بحث آمده است، جدا



کرده‌ام. بدین طریق، روایات مختلفی «خبر سلمان» را توانسته‌ام تمییز بدهم و راجع به بقیه‌ی شرح حال وی، و طبقه‌بندی مآخذ را به صورت زیر، طرح‌ریزی کنم:

أ. قبل از سال ۸۰هـ، روات بر حسب روابط قبیله‌ای گروه‌بندی می‌شوند. مثل گروه عبدالقیس - حمراء، که پیش از این، در صفحه‌ی ۱۱۳ مشخص شده است. این گروه شامل ثروان بن ملحان (راوی عمار و حذیفه؛ این نام در ابن‌سعد مقلوب آمده است.<sup>۱</sup>) ابوقدومه نعمان البکری و ابوالظبین است و سماک بن حرب از اینان روایت کرده است. و شاید بتوان همچنان ابوعمران الجونی و حیب بن ابی‌ثابت را بر اینان افزود.

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

i. کیسانیان قدیم، که به مذهب مرجئه پیوستند. اسناد ابوالطفیل عامر بن واثله اللیثی<sup>۲</sup> < سلم بن الصلت العبدی<sup>۳</sup> < عبید المکتب. و اسناد ابوعثمان النهدی<sup>۴</sup> و اسناد ابوسعید الخدری < ابوسلمة بن ابن‌عوف < طارق بن شهاب الاحمسی<sup>۵</sup>، که شاید آنچه را از یک کتاب منسوب قدیمی اخذ کرده است، مخفی می‌دارد و آن، کتاب «صحیفة الوصی» است.

ii. زیدیه: اسناد ابی‌وقاص < سدی و ثعلبی < شریک (۱۷۷+)؛ اسناد ابن‌بریده < ابوریعه < حسن بن صالح (۱۶۹+)؛ اسناد زاذان کندی < عطاء یا ابوهاشم یا ابن‌رستم < قیس بن ربیع (۱۶۵+)؛ اسناد آل‌ابی‌قره کندی که از اینان اهل سنت نیز روایت نقل می‌کنند؛

<sup>۱</sup> نزی، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۲ب. ابن‌سعد، ج ۶، ص ۸۵، ۱۵۱.

<sup>۲</sup> ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۲؛ بلاذری، خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۸، ورق ۶۹۴ب، درباره‌ی زن پسرش؛ بغدادی، «الفرق بین الفرق»، ص ۲۶.

<sup>۳</sup> ابونعیم، ج ۱، ص ۵۰؛ نه ابن‌سعد، ج ۴، ق ۱، ص ۶۲؛ و نه ابن‌حنبل، ج ۵، ص ۴۴۴، نام وی را نیاورده‌اند.

<sup>۴</sup> دوازده سال با وی (ابن‌سعد، ج ۷، ق ۱، ص ۶۹)؛ دوست مختار (طبری، ج ۲، ص ۲۴۰؛ «الإصابة»، ج ۳، ص ۹۸).

<sup>۵</sup> که از سلمان به تفصیل سخن گفته است. (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۴۳؛ «الإصابة»، در شماره‌ی ۴۲۲۶) مقایسه کنید با ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۴۴.

اسناد عبدالله بن ملیل < کثیر النواء و سالم بن ابی حفصه<sup>۱</sup>.

iii. برای مذهب امامیه: یافتن بخیه‌های اسانید «وصله‌خورده» بسیار دشوار است. تنها می‌توان گفت که پس از سال ۳۷ت، گروهی در «کوفه»، نزد صعصعه، برای دعوت به احقیت علی بر خلافت تشکیل شد که از این گروهند: اسبیغ، حجر، هبّه عرنی، حارث همدانی<sup>۲</sup>، و مخصوصاً رشید الهجری، که احادیث مرموزی (تنبؤیه) را گردآوری و نوشته شده بود. (شاید در «صحیفه‌الوصی» انشار داد.)

۲. منابع کتبی:

أ. آثار منسوب به علی:

i. صحیفه الوصی، که نسخه‌ای از آن را عمارة العبدی<sup>۳</sup> (۱۴۳+ هـ) در دست داشته و گویا ابن‌سبا (=ابن‌وهب<sup>۴</sup>) از آن نسخه، روایتی غرض‌آلود نقل کرده است.

ii. خطب علی، (که شاید کتاب سابق باشد)<sup>۵</sup>

<sup>1</sup> ذهبی، ج ۱، ص ۴۴۵؛ مزی، خطی پاریس، شماره‌ی ۲۰۹۱، ورق ۴ب؛ ابن‌سعد، ج ۶، ص ۱۲۴؛ ابن‌سعد، ج ۶، ۱۰۲؛ مزی، همان کتاب، ورق ۴ب.

<sup>2</sup> ذهبی، ج ۱، ص ۳۳۹؛ خطیب، ج ۸، ص ۲۷۴ - ۲۷۷.

<sup>3</sup> ذهبی، «میزان الاعتدال»، ج ۲، ورق ۲۴۶ (مقایسه کنید با ابن‌حنبل، ج ۳، ص ۷۳)

<sup>4</sup> وی، لوی دلاویدا (Levi della vida) است که با استاد به بلاذری (خطی پاریس، شماره‌ی ۶۰۶۸، ورق ۱۵۴۰، نه ۱۵۴۲). این همانی میان ابن‌سبا و ابن‌وهب را اثبات کرده است و این مسأله‌ی مهمی است. (RSO, V1, 1913, P490)

<sup>5</sup> مسأله‌ی تحریر «خطب علی»، تنها مربوط به منابی که شریف رضی در حوالی سال ۴۰۳ هجرت در تحریر خطب «نهیج البلاغه» از آن‌ها اخذ کرده است، نیست. [متن فرانسه+ وی در این تألیف، ساختمان کلی خطب را باید از ابوالعینا، محمد بن خلاد (۲۸۰+) گرفته باشد و نیز] قطعاتی از مواعظ خطابی را که در نوشته‌های ابراهیم بن حکم فزاری (+حوالی ۱۹۰، کنتوری، ۲۰۶) و ابوعبیده (جاحظ، «البیان و التبیین»، ج ۲، ۲۴ - ۲۷) و مدائنی («الفهرست»، ۱۰۲) محفوظ بوده، اقتباس کرده است. این خطب، شامل فقراتیست دارای هدف‌های سیاسی و معارف الهی. تألیف زیدی که ابن‌عقده (۳۳۳+) وضع کرده، حاکی است از طریق ابومخنف (طوسی، ۱۴۸، مقایسه کنید با ثعلبی، در کتاب «طبقات» ابن‌سعد، ج ۶، ص ۲۳۳)، به زید جهنی (۸۴+) می‌رسد و کنشی (ص ۲۲۴) روایت می‌کند که امام زید «خطب» [ترجمه‌ی عربی: «کتب علی»] را مطالعه می‌کرده. بی‌شک قبل از انشعاب فرق، بین ۱۱۳ و ۱۵۰ هـ، مجموعه‌ای وجود داشته است، چه این خطب نزد اسماعیلیه محفوظ است (تألیف قاضی نعمانی. مقایسه کنید با ایوانف، «راهنمای کتب اسماعیلیه» Ivanow: Guide to Osm.lit به شماره‌ی ۷۲=۷۳، طبق تصحیح کروس در REO, 1932, P487) و در کتب منسوب به جابر و نیز نزد نصیریّه آمده است («أنا مهلك عاد و ثمود» سخنی که صولی حلاج را متهم می‌کند که آن را سرقت کرده است و در نسخه‌ی خطیبی پاریس، شماره‌ی ۵۱۸۸، ورق ۹۴، یافت می‌شود. مقایسه کنید با عربی قرطبی، ۱۰۵) به‌ویژه تاریخ خطبه‌ی 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<sup>۱</sup>.

ب. آثار منسوب به سلمان:

- i. **خطبه<sup>۲</sup>** (خطاب بحذیفه): پیش‌گویی‌های مرموزی است که از داستان غمرانگیز کربلا خبر می‌دهد و این خبر، مأخوذ از خود حادثه است. از مرگ زید بی‌خبر است و شهادت نفس زکیه را «بین رکن و مقام»، قبل از وقوع حادثه، پیش‌گویی می‌کند<sup>۳</sup>. و عبارت «کردید و نکردید» را به عربی تشریح می‌نماید. عصیان‌های بنی‌اسرائیل 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 الجلائق<sup>۴</sup>**، داستان ساده‌ایست که ارزشی فراوان یافته است و حکایت می‌کند که در خلافت ابوبکر، یکی از جاثلیق‌های 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<sup>۵</sup>.
- iv. **روایة سلمان**، مجموعه‌ایست ساختگی، که تحت عنوان «کتاب سلیم بن قیس الهمالی» منتشر گردید و به

---

← یافته می‌شود که دارای یک معنی رمزی است و دو شاعر، زراره (+۱۴۸)، جاحظ، «الحيوان»، ج ۷، ص ۳۹ 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 کاملاً متداول شیعیان بوده است. (مقایسه کنید: کشی، ۱۳۸)

<sup>1</sup> 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 ۱۹۱؛ نویختی، ص ۳۱) و نوشته‌های جعفریه (فرق ناووسیه و خطابیه و مفضلیه) به سلمان اختصاص دارد، تعیین کرد.

<sup>2</sup> کشی، ص ۱۳ - ۱۶؛ با اختلاف در روایت: در «نفس»، ص ۶۷.

<sup>3</sup> که یکی از اولین کسانی که قبلاً بدان اشاره کرده است. (کشی، ص ۶۴).

<sup>4</sup> طوسی، ص ۱۵۸ (از طریق شریک)، «نفس»، ص ۱۲۵ - ۱۳۲.

<sup>5</sup> «آثار الباقیه» در همین ماده. مقایسه کنید با شهرستانی، ج ۱، ص ۹ - ۱۲. (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.<sup>۱</sup> نام این مجموعه، تقریباً از سال ۱۸۰ به میان آمده، و در متن منسوب دیگری، یعنی «تفسیر» قرآن فرات بن احنف کوفی، استخدام شده.<sup>۲</sup> (کتوری، ۱۳۰؛ استرابادی، ۲۵۸؛ «نفس»، ۴۴) و حسین بن سعید اهوازی (+۲۵۰هـ؛ خونصری، ۵۱۱) آن را نشر داده است.

## ب - کتب به زبان‌های شرقی

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

۱. «سبع المجادلان» (هفت پیکار سلمان)، کتابی ست خطابی، به عربی، که مفقود است و از مآخذ کتاب «ام‌الکتاب» اسماعیلیه، در پامیر به شمار می‌رود و ایوانف آن را تحقیق کرده است. («مجله‌ی تحقیقات اسلام» REI، ۱۹۳۲، ۴۱۹ - ۴۸۲).
۲. علی بن الجراذینی (+۲۴۰هـ): «الرد علی السلمانیه» (مفقود)
۳. علی بن مهزیار (+۲۵۰هـ): «حدیث بدو اسلام سلمان الفارسی» (طوسی، ۲۳۲، مفقود). قطعاتی از آن را ابن‌بابویه آورده است: «الغیبه»، ۹۶ - ۹۹.
۴. کشی: «معرفة اخبار الرجال»، ص ۴ - ۱۶.
۵. ابن‌بابویه (+۳۸۱): «اخبار سلمان» (استرابادی، ۳۰۸، مفقود)
۶. ابونعیم اصفهانی (+۴۳۰): «ذکر اخبار اصفهان»، چاپ Dederling، سال ۱۹۳۱، ج ۱، صفحات ۱۳، ۴۸ - ۵۷، ۷۶ - ۷۷.
۷. ابوالعلاء معری (+۴۴۹): «رسالة الفرقان»، ۱۶۹.
۸. اسماعیل بن محمد حافظ اصفهانی (+۵۳۵): «سیر السلف»، خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۱۲، ورق‌های ۷۵ ب - ۱۷۷ آ.
۹. ابن‌ابی‌الحدید (+۶۴۳هـ): «شرح نهج البلاغه»، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ج ۲، ص ۱۷؛ ج ۳، ص ۱۷؛ ج ۴، ص ۲۲۳ - ۲۲۶.
۱۰. یوسف‌المزی (+۷۴۲): «تهذیب الکیمال»، نسخه‌ی خطی پاریس به شماره‌ی ۲۰۸۹، ورق‌های ۲۹۶ ب، ۲۹۹ آ

<sup>۱</sup> «الفهرست»، ص ۲۱۹؛ طوسی، ص ۱۶۲؛ حدید، ج ۳، ص ۱۵۵؛ استرابادی، ۱۷۲؛ کتوری، ص ۴۴۶.

<sup>۲</sup> از طریق نصر بن مزاحم (+۲۱۱هـ)



۱۱. حمدالله مستوفی (+ بعد از سال ۷۴۰هـ) «تاریخ گزیده»، ۲۲۷، ۸۳۵ (در قزوین)، ۸۴۶.

۱۲. ابن حجر (+۸۵۲هـ): «الإصابة»، ج ۲، ص ۶۲، ص ۶۳ (به شماره‌ی ۳۳۵۷)

۱۳. عیسی بندنیجی (+ بعد از سال ۱۰۹۲): «جامع الأنوار» نسخه‌ی خطی فارسی، ۸۵ - ۹۱.

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

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

و اخیراً دو کتاب جدید:

I. حسین بن محمد تقی طبرسی نوری (متولد ۱۲۵۴هـ = ۱۸۳۷م؛ و متوفی به سال ۱۳۲۰هـ = ۱۹۰۳م): «نفس الرحمن»، چاپ سنگی تهران، سال ۱۲۸۵هـ = ۱۸۶۷م؛ در ۱۶۷ صفحه، بدون شماره‌گذاری صفحات. این مجموعه‌ی مهمی است که کتانی آن را نشناخته. ولی رتر (Ritter) و بلک (Biggig) از آن یاد کرده‌اند.

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

فصول 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 خیر 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.



۱۲. ص ۱۴۰: در زهدش.

۱۴. ص ۱۴۲: در زنان و فرزندان.

۱۵. ص ۱۴۶: در نقش وی پس از وفات نبی.

۱۶. ص ۱۵۴: در کیفیت مرگش.

۱۷. ص ۱۶۱: در... زیاراتش.

II. معصوم‌علیشاه (+۱۳۳۸ هـ = ۱۹۱۸ م): «تاریخ الحقائق»، چاپ سنگی در تهران، سال ۱۳۱۸ هـ، ج ۲، ص ۲ - ۷؛ بررسی صاحب‌نظرانه و مختصری است که اخبار مربوط به حیات سلمان را، آن‌چنان که قدما نقل کرده‌اند، به هفت مطلب تقسیم کرده و نکات قابل تأمل آن را نقد نموده تست:

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

III. سید علی‌محمد، ملقب به «باب» (+۱۸۵۰ م): «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 Persan)، به شماره‌ی ۱۷۵۴)

### ج - به زبان‌های اروپایی

نه در بلو (d'Herbelot) (۱۶۹۷ م)، 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 اجااوغلی، 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 نصیره: «تاریخ و مذهب نصیره»

Dussaud Histoire et religion des Nosairis.

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

Clement Huart' Salman.



- ۲۹۷ - ۳۱۰: Mélanges Derenbourg؛ قسمت دوم در «سالنامه‌ی مدرسه‌ی تحقیقات عالی»، پاریس، ص ۱۶.
- Cl. Hurart "Selmân du Fârs" Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes.
- ۱۹۱۳: ه. تورنگ، «تحقیقات درباره‌ی شناخت اصناف در اسلام» (کتابخانه‌ی ترکیه، شماره‌ی ۱۶) ص ۳۳ - ۳۷، ص ۸۵ - ۹۰.
- H. Thorning Beitrage zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens (Turk, BibI)
- ۱۹۱۸: کتانی، «وقایع 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, Archaologische Reis in Euphrat und Tigrisgebuet.
- کتانی، «تاریخیات اسلامی»، ج ۱، ص ۲۸۳.
- Chronographia Islamica.
- و. ایوانف، «اسماعیلیات» (در «گزارش انجمن آسیایی در بنگال»، ج ۸، ص ۱ - ۷۶) صفحات ۴، ۱۱ - ۱۲، ۲۷، ۳۳ - ۳۵، ۴۰، ۵۶، ۶۴، ۶۵، پاورقی ۵۶، پاورقی ۵۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵.
- V. Ivanow, Ismailitica (ap. Mem As. Soc. Bengals)
- ۱۹۲۵: ژ. لوی دلاویدا، در «دایرةالمعارف 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
>	متأخر بر
+	متوفی به سال
BGA	کتابنامه‌ی جغرافیایی عرب
Essai	بررسی لغات فنی تصوف اسلامی
IFAO	مؤسسه‌ی فرانسوی باستان‌شناسی شرقی
JRAS	مجله‌ی انجمن سلطنتی آسیایی در قاهره
REI	مجله‌ی مطالعات اسلامی
RMM	مجله‌ی جهان مسلمان
RSO	مجله‌ی مطالعات شرقی
WZKM	مجله‌ی وین برای شناسایی شرق
حدید	ابن‌ابی‌الحدید





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

