

مانده است.

در ایران نوع دیگری از اماکن مذهبی نیز بسیار دیده می‌شود که همانا مرقد یا «مزار» است که برمدفن ائمه شیعه و بازماندگان ایشان (به اصطلاح «امامزادگان») و دیگر اولیاء الله بنا می‌کنند. در بسیاری از موارد این مزارها با مسجد کوچک گنبدداری مربوط است.

از زمان قدیم در هر مسجدی مناره‌هایی برپا می‌شده (یا «منار»). مناره‌ها برج‌گونه - هایی هستند که مؤذن از فراز آن اذان می‌گوید و مؤمنان را به‌ادای فریضه دینی می‌خواند. مناره، نخستین بار، در زمان امویان در شامات (سوریه) پدید آمد. دانشمندان مختلف اظهار عقیده می‌کنند که «منار» در اصل از مغرب (از ستونهای یادگار یونانیان) و یا ایران و یا حتی از بوداییان (عقیده اخیر بسیار مشکوک است) اخذ گردیده. معماری انواع مناره‌ها در میان مسلمانان متنوع است. یکی از قدیمیترین مناره‌هایی که تا کنون محفوظ مانده منار الملو به است در سامراء نزدیک بغداد (قرن سوم هجری) که پنجاه متر ارتفاع دارد و به شکل مخروطی مقطع است و از بیرون پلکانی مارپیچی دارد. در ایران قدیمیترین مناره‌هایی که محفوظ مانده به شکل برجهای هشت ضلعی است. یکی از انواع بسیار زیبای این نوع، مناره‌ای است که در غزنه محفوظ مانده (نیمه اول قرن یازدهم میلادی). از این گونه مناره‌ها در دامغان و سمنان و اصفهان و دیگر جاها نیز وجود دارد. نوع متأخر مناره همانا برجهای باریک و بلند و مدور (استوانه‌ای شکل) است که در قسمت بالاندکی تنگ‌تر می‌شود. نمونه‌هایی از این مناره‌های اصفهان: مناره مسجد سین (قرن ششم هجری)، رهروان منار (قرن هفتم هجری) سربان منار (قرن ششم - هفتم هجری، ارتفاع ۴۴ متر) و غیره. گاه نیز مناره‌های مختلط هشت ضلعی - استوانه‌ای (در پایین هشت ضلعی و در قسمت بالا مدور) دیده می‌شود. از آن جمله است: چهل دختران منار (۵۰۱ هـ) و زیار منار (قرن ششم - هفتم هجری) و غیره در اصفهان. در داخل منار پلکانی مارپیچی و در بالای آن غلام‌گردش یا به اصطلاح بالکونی کوچک که به فارسی «گلداسته» گویند وجود دارد. علی‌الرسم مناره‌ها را با ترکیب آجرهای تزئینی زینت می‌دادند، ولی بعدها با قطعات کاشی مزین ساختند. گاه نیز دو منار بردوسمت ایوان مدخل مسجد برپا می‌داشتند. اکنون در ایران وظیفه بدوی اصلی مناره، یعنی اذان گفتن از فراز آن، تقریباً به‌بوتة فراموشی سپرده شده است. اکنون «اذان» را از ایوان مدخل مسجد می‌گویند و بدین منظور بر فراز آن، حجره‌گونه‌ای کم‌ارتفاعی قرار می‌دهند. مناره‌ها در حال حاضر فقط جنبه تزئینی خویش را محفوظ داشته‌اند^۱.

مدرسه‌ها در اسلام نقش نمایشی بازی می‌کرده‌اند («مدرسه» کلمه‌ای است عربی به معنی محل درس گفتن که از درس یعنی «آموختن» و «شنیدن درس» می‌آید. از این ریشه اصطلاح

۱- البته به طور کلی چنین نیست. هنوز در بسیاری از مساجد ایران از فراز مأذنه‌ها اذان می‌گویند. - م.

عربی «درس» به معنی «تعلیم»، «سخنرانی برای شاگردان» و «تدریس» و «مدرس» و «مدرس-محل خواندن قرآن»^۱ و کلمه عربی - فارسی «درس خانه» آمده است. ریشه عربی میانه و سریانی *drs* به معنی «تعلیم و تدریس» است و از اینجا کلمه عبری «مدرش» به معنی «علم»، تفسیر قانون دینی، و کلمه عبری *beit ha midras* یعنی «خانه علم، مکتب، کنیسه»^۲ مأخوذ است و همچنین کلمه *madraše* سریانی به معنی «کلمات حکمت آموز (به شعر)». نخست در مساجد بزرگ، مجالس درس برای هر یک از فقها و علما، و مدارس یا مجالس درس دائمی در مساجد بزرگ وجود داشته. نمونه ویژه مدرسه اسلامی (متوسطه یا عالی) که به طور کلی علوم دینی و فقه در آن تدریس می گشته و «مدرسه» نامیده می شده است، در قرن چهارم هجری، در بخش شرقی قلمرو خلافت (آسیای میانه و خراسان) به وجود آمد و زان پس به بخشهای غربی منتشر شد. آکادمیسین و.و. بارتولد می گوید که سازمان داخلی مکتب مسیحی سریانی^۳ تأثیر اندکی در مکتب عالی اسلامی یا «مدرسه» داشته. در عوض به عقیده و.و. بارتولد شیوه زندگی «بهاره» بوداییان که در عین حال هم صومعه بوده و هم مکتب، در سازمان مدرسه اسلامی مؤثر بوده و یا به ظن اقوی سازمان و شیوه زندگی «صومعه - مکتب» - های مانوی آسیای میانه در مدارس اسلامی نفوذ کرده^۴. ولی این عقیده را نمی توان ثابت شده شمرد.

مدرسه هم مکتب بود و هم محل زندگی طلاب. طلاب در حجرات ویژه مدرسه زندگی می کردند و درسهای مدرسان را استماع می نمودند و به خواندن کتابهای بسرگزیده اشتغال می ورزیدند. طلاب می بایست در مدرسه زندگی زاهدانه ای داشته باشند. ورود زنان به مدرسه ممنوع بود. طلاب متأهل می توانستند فقط گاه گاه - علی الرسم هفته ای یک بار - غیبت کرده به دیدن زن و خانواده خود بروند. طلاب حق نداشتند به کار جسمانی پردازند. تدریس به زبان عربی صورت می گرفته. موضوع درس به طور کلی قوانین و فقه اسلامی و قرأت و مطالعه قرآن و «تفسیر» واحادیث و غیره بوده. ولی در بعضی مدرسه ها علوم غیر مذهبی نیز تدریس می شده. همیشه و در همه مدارس صرف و نحو و فقه اللغة عربی و منطق و غیره نیز فرا گرفته می شده. مدت معینی برای تدریس وجود نداشته. طلاب می توانستند در مدرسه بمانند و دروس مدرسان راحتی تا پایان عمر گوش کنند^۵. در بیشتر موارد طلاب می بایست خود متکفل معیشت خویش باشند و غذا تهیه

۱- اصطلاحی است مربوط به صدر اسلام. [۱۵۷] ۲- طبری به اتکای روایات متقدم می گوید که به هنگام هجرت پیامبر به مدینه در آن شهر «بیت، خانه - مدرس» وجود داشته. ۳- مشهورترین مدرسه های عالی سریانی مسیحی (مسطوری) در قرنها پنجم تا نهم میلادی در نصیبین (بین النهرین علیا) و گندیشاپور (خوزستان) وجود داشته. ۴- در آسیای میانه و ناحیه بلخ - به هنگامی که سرزمینهای مزبور به دست اعراب فتح شد (قرن هفتم و هشتم میلادی) عده کثیری بوداییان و مانویان می زیستند. مانویان حتی در قرن یازدهم - میلادی (پنجم هجری) نیز در سمرقند وجود داشته اند. ۵- زندگی طلاب مدارس آسیای میانه در قرن ۱۹ به نحو روشنی در «خاطرات» صدرالدین عینی لغت شناس و شاعر نامی تاجیک که خود از طلاب مدرسه مشهور میر عرب در بخارا

کنند. مدرسه‌ها نیز مانند مسجدها موقوفاتی داشتند یعنی اموال غیر منقول پر درآمدی (از قبیل مزارع با روستاییانی که در آن اراضی می‌زیستند، و باغها و تاکستانها و آسیابها و — در شهرها — دکانها و بازارها)^۱. ولی درآمد موقوفه‌های مزبور بالتمام صرف نگهداری مدرسان و دستیاران ایشان و دیگر خدام و همچنین تعمیر و مرمت بناها و غیره می‌گشته است.^۲

شیوه معماری بنای مدرسه‌ها در سرزمینهای مختلف اسلامی متفاوت است. در آسیای میانه و ایران نقشه معماری مدرسه‌ها به‌طور کلی همان است که در مورد مسجدهای جامع معمول بوده: یعنی حیاطی چهارگوش یا مستطیل که گرداگرد آن طاقنماهایی — غالباً دوطبقه — وجود داشته با چهار ایوان مرتفع. زیر طاقنماهای اطراف حیاط حجرات قرار دارند و در گوشه‌های حیاط «درس‌خانه» ها. در آغاز در سرزمینهای یادشده گاه مدرسه با خانقاههای درویشان توأم بوده^۳ و فقط به‌مرور زمان از آن امکنه جدا شد. در ایران و آسیای میانه تلفیق مدرسه و مسجد — غالباً با مسجد جامع — نیز رسم شده بوده.

مسلمانان کسی را که نماز یا صلاوة مقرر روزانه و جمعه را رهبری می‌کنند و پیشاپیش صفهای نمازگزاران می‌ایستند «امام» (جمع عربی آن «ائمه» به معنی «کسی که پیشاپیش می‌ایستد»، «پیشوا» و «پیشماز» از کلمه «ام» «در پیش ایستادن» «رهبری کردن (نماز)»^۴) می‌گویند.

در دوران حیات پیامبر، در جامعه اسلامی مدینه (۶۲۲ — ۶۳۲م) شغل امام یعنی پیشوایی نماز را خود محمد (ص) انجام می‌داد. در دوران چهار خلیفه نخستین (خلفای راشدین) و در عهد امویان انجام نماز جمعه را در پایتخت (نخست در مدینه و زان پس در دمشق) شخص خلیفه به‌عهده می‌گرفت. در نواحی و سرزمینهای خلافت این شغل را والیان و یسا تابعان ایشان انجام می‌دادند و در لشکرها، سرداران امامت جماعت را به‌عهده داشتند. این عمل از کمال مطلوب حکومت دینی ناشی می‌شده: معتقد بودند که جامعه دینی اسلامی و دولت عربی، واحد تفکیک‌ناپذیری است. هیچ صنف روحانی ویژه‌ای وجود نداشت، ولی نمایندگان دولت رهبری ادای مراسم و تشریفات دینی اسلامی را نیز به‌عهده می‌گرفتند.

—
 بوده شرح داده‌شده. عینی معتقد است که شیوه زندگی از قرن هشتم هجری، تا آن زمان لایتغیر باقی مانده بود. به طور متوسط ۱۶ سال صرف تلمذ می‌گشته که ۸ سال آن برای فراگرفتن زبان و نحو عربی بوده.
 ۱ — بازرگانان و پهبته‌وران این‌گونه دکانهای موقوفه را کرایه می‌کردند و مال الاجاره آن را به مساجد و مدارس می‌پرداختند.
 ۲ — گاه مختصر کمک خرجی به طلاب نیز داده می‌شد. — ۳ — درباره درویشان و خانقاههای ایشان به فصل دوازدهم رجوع شود.
 ۴ — در عربستان پیش از اسلام رهبر کاروان را که پیشاپیش شتران حرکت می‌کرد، «امام» می‌نامیدند — بعدها هر کسی را که امری را رهبری می‌کرد «امام» می‌خواندند. این کلمه که در عهد جاهلیت متداول بوده در قرآن به معنی «رهبر روحانی» (قرآن، سوره ۲، آیه ۱۲۴) یا «نمونه آموزنده» (قرآن، سوره ۶۵، آیه ۷۹) آمده است.

در زمان عباسیان صنف قانونگذاران دینی یعنی فقیهان^۱ به وجود آمد و همه ایشان را حافظان نافذ الکلمه شریعت و قوانین اسلامی می‌شمردند. فقیهان، از لحاظ دینی، به هیچ وجه با اسقفان و یا کشیشان مسیحی مشابهتی نداشتند. فقیهان را واجد موهبت الهی خاصی نمی‌شمردند و ایشان قدرت تقدیس ندارند و حق انحصاری برگزاری تشریفات دینی را فاقدند و نمی‌توانند از جماعت انزوا گرفته و یا گناهان را ببخشند. ولی صنف فقیهان یا علما عملاً در جامعه، تاحدی همان نقشی را ایفا کرده‌اند که روحانیان مسیحی بازی می‌کنند. در تألیفات گاه فقیهان را (از روی مسامحه) به نام «روحانیان مسلمان» می‌خوانند. صحیحتر آن است که ایشان را به نام صنف متشرعین قانونگذار بنامیم...

از لحاظ نظری هر فرد بالغ مسلمان که قواعد نماز مقرر را بداند و اندکی بازبان عربی آشنا باشد می‌تواند شغل امام را ایفا کند. ولی از زمان عباسیان اجرای وظایف امامان مساجد را به افراد معینی محول کردند.

کلمه «امام» خود به تدریج سه معنی پیدا کرد، به این شرح: ۱/ در نزد سنیان «امام» رئیس (اسماً رئیس انتخابی [۱۹۵۸]) جامعه مسلمانان و دولت اسلامی و در عین حال هم واجد قدرت عالی دینی و هم غیردینی است. به این معنی «امام» همان خلیفه است. «امام - خلیفه» را با کلمه «امام‌الکبیر» تسمیه می‌کردند و مقام او «امامت‌الکبری» بود در برابر امامی که به هنگام نماز در مسجد در پیشاپیش صف نمازگزاران می‌ایستاد. مؤسسان مکاتب فقه سنی نیز به نام «امام‌الکبیر» خوانده می‌شوند.^۲ ۲/ در نزد شیعیان «امام» و امامت موروثی است و از آن خاندان محمد (ص) و داماد او علی (ع) شوهر دختر پیامبر، فاطمه (ع)، است. و رئیس جامعه مسلمانان و دولت اسلامی است و مقام امامت را نه مردمان بلکه اراده الهی به او عطا کرده.^۳ ۳/ «امام» مسجد که در نماز جماعت پیشاپیش نمازگزاران می‌ایستد. وی را «امام‌الصغر» و مقام او را «امامت‌الصغری» می‌خوانند. امامان مسجدهای جامع (به فارسی - عربی: «امام‌جمعه») از میان فقیهانی که واجد معلومات خاص روحانی باشند معین می‌شوند. اشخاص ویژه‌ای به امامت مسجدهای کویها و دهکده‌ها نیز منصوب می‌گردند، ولی معلومات دینی ایشان ممکن است بسیار ابتدایی باشد و فقط شهرتشان به حسن اخلاق و تدین اهمیت دارد. شیعیان ترجیح می‌دهند که این امامان درجه مادون را «پیشنماز» بخوانند نه امام. مؤذنان نیز از کسان ویژه‌ای منصوب می‌گردند. و باید تشریفات نماز را بداند ولی به هیچ وجه داشتن معلومات دینی خاصی برای ایشان الزامی

۱- درباره ایشان به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره نظر سنیان در مورد امامت - خلافت در فصل ششم مفصل‌تر سخن رفته. درباره مذاهب سنی و مؤسسان آنها به فصل پنجم رجوع شود. ۳- در باره نظریه شیعیان در مورد امامت به فصل دهم - که مفصل‌تر در این موضوع گفتگو شده - رجوع شود.

نیست.

در میان مسلمانان [صوفی] مریان روحانی (بامرشدان) گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند که «شیخ» یا «پیر» اخوت درویشان باشند و نمایندگان جریان عرفانی (صوفیگری) اسلامند. درباره‌ی ایشان در فصل ویژه‌ی مربوط به تصوف سخن خواهد رفت.^۱

اکنون مختصراً درباره‌ی مدارای مسلمانان با پیروان دیگر ادیان سخن خواهیم گفت. در میان محققان معاصر غربی و اسلام‌شناسان روسی پیش از انقلاب، این عقیده شایع بوده و هست که اسلام دینی است مداراگر نسبت به پیروان ادیان دیگر - به ویژه اگر آن را بامسیحیت در قرون وسطی قیاس کنیم. آکادمیسین و. و. بارتولد یک استنتاج کلی به عمل آورده که «تعصب دینی، در جهان اسلامی به شدتی که در میان مسیحیان قرون وسطی وجود داشته نرسیده است»^۲ این نظر را نمی‌توان درست دانست. چون اسلام نیز مانند مسیحیت عقیدتی لایتغیر که بتوان همچون چیزی ثابت مورد مطالعه قرار داد نبوده، و بدین سبب مدارا با پیروان ادیان دیگر و تعصب دینی نیز در ادوار مختلفه به درجات متفاوت در آن تجلی کرده و در بسیاری از موارد تابع نفوذ عوامل دیگر مثلاً شرایط سیاسی و اقتصادی بوده است.

در دوران فتوحات عرب تازیان نسبت به مسیحیان و یهودیان سرزمینهای نوگشوده منتهی درجه‌ی مدارا مبذول می‌داشتند. این مدارا پیش از همه چیز بدان سبب بود که اعراب در قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) در درجه‌ای از تکامل قرار داشتند که در آن علی القاعده مردم از تعصب نسبت به دین خاصی بیگانه‌اند. نظر قرآن نسبت به یهودیان و مسیحیان - که اهل کتابان می‌شمرده - و پیرو پیامبران دارای وحی (موسی و عیسی) بوده‌اند - که مسلمانان آن زمان از لحاظ شایستگی بامحمد (ص) برابرشان می‌دانستند - مؤید این مدارای وسیع بوده. از سوی دیگر این عمل سود سیاسی نیز داشته، زیرا که در آن زمان مسیحیان اکثریت قاطع ساکنان بسیاری از سرزمینهای نوگشوده توسط عربان را تشکیل می‌داده‌اند، و این خود دولت عربی را ناگزیر می‌ساخت روش مدارا را پیشه سازد و تأیید کند، تا اتباع جدید خویش را با حکومت خلافت سازگار سازد و ایشان را به پرداخت منظم مالیاتها برانگیزد. همین نظر سیاسی موجب شد که خلافت، حق اهل ذمه را^۳ در مورد زرتشتیان نیز قائل شود (و حال آنکه قرآن فقط درباره‌ی مسیحیان و یهودیان و صابان [۱۵۹] مدارا را جایز می‌دانسته). امویان و نخستین خلفای عباسی در مورد پیروان ادیان دیگر مدارای بسیار می‌کردند (برعکس امپراطوران بیزانس همان دوران) و تا پایان قرن هشتم میلادی در منابع موجود اخبار موثقی که حاکی از تزییقات مذهبی نسبت به پیروان

۱- به فصل دوازدهم رجوع شود. ۲- و. و. بارتولد «اسلام» ص ۸۱. ۳- درباره‌ی اهل ذمه، به ماقبل رجوع شود.

دیگر ادیان در قلمرو خلافت باشد دیده نمی‌شود^۱.

ولی به میزانی که جریان گرایش به سوی فتودالیزم (فتودالیزاسیون) جامعه عربی شدیدتر می‌شد، مدارای اسلام [۱۱۰] نیز نسبت به پیروان ادیان دیگر کاهش می‌یافت. عدم مدارا و تبعیض دینی در واقع اصل مرجع جامعه‌های فتودالی و ادیان فتودالی هستند. تضییق نسبت به پیروان دیگر ادیان در عهد خلیفه هارون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ هـ حکومت کرد) آغازگشت و وی فرمود کلیساها را در نواحی مرزی بیزنطیه (الثغور) خراب کنند و حقوق مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان را محدود ساخت. این محدودیتها و تضییقات را به عمر بن خطاب نسبت دادند و گفتند که مفاد آن در پیمان منعقد میان مشارالیه و سوفرون اسقف بزرگ اورشلیم درباره تسلیم آن شهر (۶۳۷ م) مسجل بوده. متن اصلی پیمان مزبور به دست مانترسیده و روایات گوناگونی که مورخان عرب از آن نقل کرده‌اند - چنانکه ن. آ. مدنیکوف عربشناس روسی اظهار می‌دارد - متونی است که بعدها ساخته شده^۲. محدودیتهای حقوقی اهل ذمه هم در زمان خلیفه المتوکل (از ۲۳۳ تا ۲۴۷ م حکومت کرد) تأیید و تشدید شد. وی پذیرفتن اهل ذمه را به خدمات دولتی منع کرد و کودکان ایشان را از تحصیل در مکاتب مسلمانان بازداشت و مبلغ مالیات سرانه یا «جزیه» را افزود و اهل ذمه را مجبور کرد که علامت مشخصه‌ای برالبسه خویش الصاق کنند. و بر فراز مدخل خانه - هایشان صورت شیاطین را رسم کنند و فقط سوار قاطر و خمر شوند و کلیساها و کنیسه‌هایی را که پس از فتح اعراب ساخته شده بود ویران ساخت.

تشدید تعصبات دینی میان توده مسلمانان از آغاز قرن دهم میلادی (چهارم هجری) به صورت بارزی مشهود می‌گردد (نه از زمان جنگهای صلیبی - برخلاف آنچه برخی از محققان می‌پندارند). در قرن دهم میلادی، قتل و غارت مسیحیان (در سوریه و مصر)^۳ وقوع یافت. در زمان خلیفه الحاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ حکومت کرد) تعقیب و زجر مسیحیان و یهودیان در مصر و سوریه به وجهی که از لحاظ شدت و بیرحمی بی سابقه بوده صورت گرفت^۴. در قرن چهاردهم میلادی (هشتم هجری) تعقیب و تضییق نسبت به اینان در مصر بارها به تکرار پیوست.

در ایران موضوع منع اهل ذمه از تصدی خدمات دولتی چندبار تکرار شد و از آن جمله بود در زمان سلطان طغرل بیک سلجوقی (از ۴۳۰ تا ۴۵۶ هـ حکومت کرد). موجی از تضییق و قتل و غارت یهودیان ایران و عراق را (به ویژه در بغداد) در سال ۱۲۸۹ م، (۸۸۸ هـ) فراگرفت^۵.

۱- فقط موارد نادری از تعقیب و تضییق نسبت به مرتدان و بددینان مسلمان، که آن هم علل سیاسی داشته، دیده شده. اخبار منابع متأخر درباره محدودیتهایی که گویا در زمان عمر دوم (از ۹۹ تا ۱۰۱ هـ حکومت کرد) برای اهل ذمه قائل شده بودند به هیچ وجه قابل اعتماد نیست. ۲- رجوع شود به: ن. آ. مدنیکوف، «فلسطین از زمان فتح آن توسط اعراب تا جنگهای صلیبی - بنا به منابع عربی»، ج ۱، ص ۵۲۹-۶۱۳. ۳- همانجا، ص ۸۵۹ و بعد. ۴- درباره جزئیات به همانجا ص ۸۵۷-۸۴۷ رجوع شود. ۵- تاریخ و صاف، چاپ سنگی متن فارسی - بمبئی، سال ۱۲۶۹ هـ، ص ۲۴۷ و بعد.

چون در زمان غازان خان مغول در سال ۶۹۵ هـ اسلام مجدداً دین رسمی و دولتی ایران گردید (پس از قریب ۷۰ سال سلطنت خانان بت پرست مغول) در همان سال ۶۹۵ هـ و ۶۹۷ هـ دوج جدید قتل و غارت علیه مسیحیان و یهودیان در بلاد ایران و عراق برخاست و پیروی از کیش بودا، که بعد از فتح مغول در ایران رخنه کرده بود، ممنوع گشت.

موارد مذکور نمونه‌هایی از تجلی تعصبات مذهبی هستند و می‌توان نظایر بسیار دیگر ذکر کرد. ولی در اینجا به ذکر همین قدر اکتفا می‌شود. وضع اهل ذمه در دولتهای اسلامی در ادوار گوناگون گاه بهتر و گاه بدتر می‌شده و غالباً این تغییرات تابع علل اقتصادی یا سیاسی بوده. در این موارد عملاً اغلب از موازین حقوقی فقه اسلامی عدول می‌شده. مثلاً از لحاظ نظری در فقه مکتب حنفی (اسلامی)، نسبت به اهل ذمه بیش از دیگر مکاتب فقه سنی اسلامی و شیعه، ملایمت نشان داده شده است. معیناً در ترکیه عثمانی که فقه حنفی را دولت به رسمیت شناخته بوده وضع مسیحیان آن سامان بدتر از حال و روز مسیحیان ایران در عهد صفوی بوده (قرن دهم و یازدهم هجری) و حال آنکه در زمان صفویان مذهب شیعه امامیه در ایران سیادت داشته. این عدم انطباق جنبه نظری با عمل، زاده علل سیاسی بوده است: ترکیه عثمانی دائماً گاه با این و گاه با آن دولت مسیحی اروپایی در جنگ بوده و گهگاه نسبت به اتباع مسیحی خویش عدم اعتماد نشان می‌داده.

برعکس از لحاظ ایران عهد صفویان، ترکیه عثمانی دشمن اصلی شمرده می‌شده و صفویه برخی از دولتهای اروپایی را همچون متحدان نظامی خویش محسوب می‌داشته‌اند. دولت صفوی از مسیحیان به طور کلی و در درجه اول از بازرگانان ارمنی و میلغان کاتولیک همچون عمال تجاری و سیاسی (به خصوص در صادرات ابریشم) برای ارتباط خویش با دول اروپایی استفاده می‌کرد. اما وضع یهودیان در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی، در ترکیه عثمانی بهتر و در ایران عهد صفوی بدتر بوده.

بر روی هم می‌توان گفت که وضع حقوقی اهل ذمه در کشورهای مسلمان قرون وسطی مشابهت بسیاری با وضع یهودیان در اکثر ممالک اروپای غربی داشته (مثلاً امپراطوری مقدس روم و لهستان و نیز و غیره). در کشورهای اسلامی اهل ذمه حق ادای مراسم دینی خویش را حفظ کرده بودند (ضمناً باید گفته شود که این حق محدود بوده، مثلاً نمی‌توانستند معابد تازه بسازند و فقط حق تعمیر و مرمت پرستشگاههای قدیم را داشتند). ولی حقوق مدنی ایشان محدود شده بود^۱. از لحاظ نظری نیز نظر علما و روحانیان اسلامی نسبت به یهودیان و مسیحیان به تدریج

۱- Histoire de Mar Yabalaha III, traduite de syriaque, par J. B. Chabot, Paris, 1895. pp 106-114, 119-121. III. Brosset. Histoire de la Sioumie T. 1. SPB, 1870, pp 260-263.

۲- درباره وضع حقوقی اهل ذمه در فصل هفتم مفصل‌تر سخن رفته است

دگرگون شده به‌سوی بدی گرایید. مثلاً در زمان امویان میان «اهل کتاب» و «مشرکان» بت پرست فرق فاحش قائل بودند^۱، ولی علمای مسلمان ادوار بعدی بیشتر عقیده پیدا کردند که تنها دین واقعی جهان که به‌خدای واحد ایمان دارد همانا اسلام است و مسیحیان و یهودیان را باید گروه خاصی از «مشرکان» شمرد، مسیحیان را مقصر می‌دانستند که چرا به تثلیث و خداوندی عیسی مسیح قائلند و یهودیان را منتسب می‌کردند به اینکه عزیر پیامبر را تا به حد خدایی پرستش می‌کنند^۲... بدین سبب در شمار محدودیت‌هایی که برای «اهل کتاب» مقرر شده بود، ماده‌ای پدید آمد که «ایشان به‌صدای بلند سخنان خویش را در باره عزیر و مسیح به‌زبان نیاوردند»^۳، یعنی در حضور مسلمانان، یهودیان از خداوندی عزیر و مسیحیان از خداوندی مسیح سخن نگویند.

زجر و تعقیب پیروان فرقه‌های مسلمان و «مرتدان» و بخصوص اسماعیلیان و «غلات» شیعه از زمان خلیفه‌المتوکل آغاز گشت. در عین حال فیلسوفان آزاد فکر و مرتدان ثنوی که اصطلاحاً زندیقان خوانده می‌شدند (عربی «زندیق» جمع آن «زنداقه») یعنی مانویان و خرمدینان و همچنین مادیون و دهریان^۴ مورد ایذا و تعقیب قرار می‌گرفتند. تعقیب و ایذای اینان گاه شدت می‌یافت (مثلاً در زمان سلجوقیان) و گاه ضعیف. گاه «مرتدان» را سیاست می‌کردند و در آتش می‌سوزاندند. با این وصف باید گفت که این تعقیبات عادتاً آنگه‌گاه صورت می‌گرفت و آن صورت منظم و لجاج-آمیزی را که مثلاً ایذای «مرتدان» و پیروان دیگر ادیان (غیر مسیحی) در اسپانیا و پرتغال و در زمان انگلیسی‌سون، یا تفتیش عقاید، به‌خود گرفته بوده، نداشته است (پایان قرن پانزدهم - تا پایان قرن هجدهم میلادی).

۱- «مشرک» کلمه‌ای است عربی و جمع آن «مشرکون» است - به‌معنی «کسانی که برای خدا شریک قائلند» و از «شُرک» به‌معنی «ابازبودن» باب چهارم «اشْرک» «کسی را شریک ساختن» و از اینجا «شُرک» به‌یک تعبیر به‌معنی «قائل شدن به [تعدد خدایان] است. ۲- این موضوع بر قرآن مجتبی است (سوره ۹، آیه ۲۵) «و قائل الیهود عزیر ابن‌الله و قالت النصارى المسيح ابن‌الله ذلك قولهم بافواهم یضاهون قول‌الذین کفروا من قبل، قائلهم الله، الی‌یؤفکون» «یهودیان گفتند عزیر پسر خداست و مسیحیان گفتند مسیح پسر خداست. این سخنان از دهان ایشان مانند سخنان کسانی است که پیشتر کافر بودند. خداوند ایشان را بکشد» که چگونه گمراه شده‌اند»
 ۳- مثلاً رجوع شود به‌ماوردی (قرن نهم میلادی) ترجمه روسی در کتاب ن. آ. مدنیکوف «فلسطین از فتح آن توسط اعراب تا جنگ‌های صلیبی» ۴، ص ۱۳۳۷. ۴- کلمه «الدهریه» از قرآن اخذ شده است (سوره ۳۵، آیه ۲۴): «آنان گفتند: هیچ چیز جز زندگی دنیوی ما وجود ندارد. می‌میریم و زندگی می‌کنیم و هیچ چیز ما را نابود نمی‌سازد مگر مرور زمان (الاالدهر)» «در باره» «دهریه» رجوع شود به:
 M. Horten. "Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam." Bonn, 1912.
 در فهرست ذیل کلمه Dahriten رجوع شود).



قرآن

قرآن تعلیمات واحکام ومواعظ وسخنانی است که محمد (ص) در زمانهای مختلف به پیروان خویش - از طریق وحی که از طرف خداوند، درحالات خاص وحی به وسیله روح القدس^۱ یا جبرئیل^۲ بروی نازل شده بود - ابلاغ کرده. آیات قرآن، توسط مؤمنان بر برگهای خرما و قطعات استخوان وندرتاً بر پوست نوشته می شده، ولی بیشتر از برمی شده و به حافظه سپرده می گشته. همچنانکه سراینندگان، آثار غنی و منظوم عربی (فولکلور و اشعار عامه) را از بر می کردند، صحابه^۳ پرشور نیز قرآن را از بر کرده حافظ آن بودند.

قرآن برای مسلمانان کتابی مقدس و پایه دین ایشان است و همان مقامی را دارد که تورات در نظر یهودیان و انجیل در نظر مسیحیان. در سرزمینهای اسلامی قرآن در مساجد و مدارس و خانهها و در طی زندگی روزمره خوانده می شده و تا کنون نیز خوانده می شود. از نظر نگاه مسلمانان مؤمن، قرآن، برخلاف آنچه دانشمندان اروپایی می پندارند، تألیف و پدید آورده محمد پیامبر (ص) نبوده، بلکه *i psissima verba* (سخنان اصیل) خداوند است. تئودور نلدکه می گوید که «به اعتقاد مسلمانان قرآن کلام خداست و از مفاد خود آن نیز چنین برمی آید. زیرا که فقط سوره اول^۳ دعایی است برای آدمیان. و فقط در موارد معدود، محمد (ص) (سوره ۶ آیه ۱۰۴، ۱۱۴، و سوره ۲۷، آیه ۹۳، و سوره ۴۲، آیه ۸) و یا فرشتگان (سوره ۱۹، آیه ۶۵، و سوره ۳۷، آیه ۱۰۴ و بعد) به صورت اول شخص مفرد سخن می گویند و قبل از گفته ایشان کلمات «گفت» یا «می گوید» قرار ندارد.

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۰۴: «قل بئله روح القدس من ربك بالحق لیثبت الذین آمنوا وهدی للبسلین» - «بگو؛ بحق نازل کرد آن (وحی را) روح القدس از خداوند تو، تا آنان را که گرویدند ثابت گرداند و از برای هدایت و بشارت مسلمانان.»
۲- جبرئیل همچون ناقل وحی در یکی از سوره های متأخر قرآن که در مدینه نازل شده نام برده شده است (سوره ۲، آیه ۹۶).
۳- سوره اول قرآن «الفاتحه» حاوی متن نماز اصلی مسلمانان است. درباره کلمه «سوره» به بعد رجوع شود.

ولی در اغلب موارد همیشه خود خداوند به صورت اول شخص مفرد (من) و یا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه تر است صحبت می‌دارد. در خود قرآن موضوع وحی منزل بودن آن چنین نقل شده است: در آسمان متن اصلی «ام‌الکتاب»^۱ یا «کتاب مکنون» (سوره ۵، آیه ۷۸) و یا «لوح محفوظ»^۲ وجود دارد. از آن کتاب به تدریج و قطعه قطعه از طریق تنزیل به پیامبر خبر داده شد و واسطه فرشته‌ای بود که به نام «روح» (سوره ۲۶، آیه ۱۹۳) «روح القدس» (سوره ۱۶، آیه ۱۰۴) و بعدها به نام «جبرئیل» معرفی شده (سوره ۲، آیه ۹۱). جبرئیل وحی را در برابر پیامبر بیان می‌کرد و تکرار می‌نمود تا بعد به آدمیان ابلاغ شود.

بنابراین پیامبر به پیروان خویش می‌گفت که قرآن وحی منزلی است از «کتاب آسمانی خداوند». این اندیشه پیامبر با فکر دیگری نیز مربوط است. به این معنی که بخشهایی از «کتاب آسمانی» مزبور به پیامبران پیشین نیز به صورت وحی نازل شده بوده^۳. تورات به موسی و زبور به داود و انجیل به عیسی نازل شد. بدین سبب است که یهودیان و مسیحیان «اهل‌الکتاب» خوانده می‌شوند. به گفته پیامبر اسلام کتابهای مقدس اینان به صورت اولیای که داشته فقط از لحاظ زبان و شکل با قرآن متفاوت، ولی از حیث مضمون با آن همانند بوده‌اند. ولی تنها بخشی از کتاب آسمانی (نصیباً من‌الکتاب)^۴ به یهودیان نازل شد و برخی از وحیها فقط مربوط به یهودیان بوده و بس (مثلاً تعطیل و جشن گرفتن روز شنبه) و به مسلمانان ارتباطی نداشته. محمد (ص) برای اینکه به این سؤال که چرا در زمان وی کتاب مقدس یهودیان با قرآن مطابقت ندارد پاسخ گوید، می‌گفت که یهودیان برخی از وحیهای را که برایشان نازل شده از یاد برده^۵ و بعضی را پنهان کرده^۶ و جای پاره‌ای از کلمات را نساخان تغییر داده و تحریف کرده‌اند^۷. بعدها محمد (ص) مسیحیان را نیز ملامت کرد که با انجیل چنین کرده‌اند. از این مقدمات چنین نتیجه گرفته می‌شده که تعالیم اسلامی دین نوی نبوده بلکه برعکس همان دین واحد و جاویدان یکتا پرستی است، که در زمانهای مختلف، به ابراهیم و موسی و داود و عیسی و مسیح و دیگر پیامبران وحی شده و بعدها آدمیان بخشی از آن را فراموش کرده و پاره‌ای را هم تحریف نمودند. بالنتیجه خداوند محمد را برگزید تا دین اولین و واحد یعنی دین ابراهیم و موسی و داود و عیسی و قرآن - کتاب اصلی خداوند را احیا کند. مفهوم کلی وحی که از طریق پیامبران به آدمیان ابلاغ شده کاملاً با تصوراتی که یهودیان و مسیحیان در باره وحی و پیغمبران داشتند مطابقت داشته. قرآن را مسلمانان غیر مخلوق می‌دانند و معتقدند که از ازل وجود داشته (۱۱۱).

۱- قرآن، سوره ۴۳، آیه ۳: «ام‌الکتاب» یعنی «متن ادلی کتاب» - «متن اصلی» ۲- قرآن، سوره ۸۵، آیه ۲۱-۲۲: «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ». ۳- قرآن، سوره ۴، آیه ۱۶۱. ۴- قرآن، سوره ۳، آیه ۲۲: «نصیباً من‌الکتاب»، قرآن، سوره ۴، آیه ۴۷. ۵- قرآن، سوره ۵، آیه ۱۶. ۶- قرآن، سوره ۲، آیه ۱۶۹. ۷- قرآن، سوره ۴، آیه ۴۸. سوره ۵، آیه ۱۶ و ۴۵.

کلمه «قرآن» را (از ریشه عربی «قرأ» «خواندن») علی‌الرسم به «قرائت» تعبیر و ترجمه می‌کردند.

این ترجمه‌گویی در بعضی جاهای قرآن تأیید می‌شود.^۱ ولی معنی رایجتر کلمه «قرأ» در آن زمان «به صدای بلند خواندن» یعنی «از بر خواندن» بوده و ضمناً از روی کتاب خواندن، حتمی و واجب نبوده و اغلب در مورد «به صدای بلند و خوش خواندن» اطلاق می‌شده. این کلمه در بعضی جاهای قرآن به همین معنی استعمال شده است.^۲ به عقیده محققان معاصر کلمه «قرآن» به معنی تحت‌اللفظی «خواندن کتاب مقدس مسلمانان به صدای بلند و از بر» را می‌رساند. کلمه کتاب، به معنی «نوشته مقدس» و «قرآن»، به طور مترادف و هم معنی به کار رفته است. محمد (ص) کلمات «قرآن» و «کتاب» را نه تنها در مورد مجموع «وحیهای» خویش (که پس از مرگ او گردآوری شده و به صورت کتابی واحد بدون گشت) به کار برده، بلکه دربارهٔ هر یک از «وحیها» - دراز و یا غالباً کوتاه - نیز استعمال کرده است. وی هر یک از «وحی» - ها و یا قطعات کتاب آسمانی را سوره (عربی) نیز می‌نامیده.

پس از محمد (ص) فصول قرآن به همان نام «سوره» نامیده شدند.^۳ کلمه «سوره» را نلدکه از «سوره» به معنی «ردیف» و «خط وسطی» که در زبان متأخر عبری آمده مأخوذ می‌داند.^۴ ولی ظاهراً محمد (ص) این کلمه را با مفهوم و تصور «کتاب آسمانی» مربوط می‌ساخته و در عهد وی به بخش و یا قطعه‌ای از کتاب مزبور اطلاق می‌شده.^۵ سوره‌ها از آیات ترکیب یافته و حتی در زمان حیات پیامبر نیز کلمه «آیه» به این مفهوم متداول بوده که معنی تحت‌اللفظی آن «نشانه و علامت» است. و از آن «معجزه و کار عجیب» نیز مفهوم می‌گردد (در زبان عبری میانه از همان معنی آمده است).

اما باید در نظر گرفت سوره‌های قرآن بدان شکل مدون و انشا شده‌ای که به دست ما رسیده با سوره‌هایی که مستمعان محمد (ص) یادداشت کرده و یا همچون «وحی منزل» از بر می‌کردند فرق دارد. محمد (ص) غالباً آیات تازه‌ای به سوره‌های پیشین قرآن می‌افزوده. در زمان انشا و تدوین قرآن آیاتی که مربوط به زمان دیگری بوده به برخی سوره‌ها منضم شده.

۱- قرآن، سوره ۹۶، آیه ۱-۵: «اقراء باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق. اقراء و ربك الاكرم. الذي علم بالقلم. علم الانسان ما لم يعلم». «بخوان، به نام خداوند خویش که آفرید، آفرید آدمی را از ذمه (خون). بخوان خداوند بسیار بیکویت را که دانش را از راه قلم عطا کرد. به آدمی دانایی داد درباره آنچه نمی‌دانست». نلدکه معتقد بوده که کلمه اقرا را در اینجا به معنی «تبلیغ کن و وعظ کن» باید فهمید.

۲- Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans (هم از او: "Der Qoran" ص ۲۵).

۳- قرآن، سوره ۷۵، آیه ۱۷-۱۸ و سوره ۸۷، آیه ۶ و غیره. در این جاها قاری را بر حذر داشته است که هنگام «قرائت» چیزی از متن را فراموش نکند. و بنا بر این معلوم است که صحت از خوش‌خوانی از بر و به صدای بلند در میان است - به خواندن از روی کتاب (رجوع شود به: سوره ۶۹، آیه ۱۹ و سوره ۷۳، آیه ۲۵ و غیره)

۴- Th. Nöldeke: Der Qoran ص ۲۵ - همانجا. ۵- F. Buhl, Kur'an. ص ۶ - دربارهٔ کتب و انشای قرآن به بعد رجوع شود.

اینکه آیا لهجه‌ای که در آن زمان در حجاز و به‌ویژه در مکه متداول بوده در زبان قرآن تأثیر داشته یا نه؟ پاسخ این سؤال دشوار است زیرا که نمونه‌ای از آن‌گویی در دست نیست. ک. فوللرس معتقد است که زبان قرآن، زبان محاوره‌ای عامهٔ اعراب شمالی آن عصر بوده.^۱ این عقیده رانلد که رد کرده، زیرا در روایات قدیمی و مدارک زبانشناسی دلیلی بر اثبات آن به‌دست نیامده. ازدیگر سوبه‌سبب فقدان علامات مصوتها (اعراب و اشکال) در قدیمیترین متن قرآن، نمی‌توان گفت که آیا در تلفظ محمد (ص) ویژگی‌هایی وجود داشته یا نه.

زبان قرآن از بسیاری جهات با زبان ادبی شعر عربی یا دقیقتر گوییم، زبان فرهنگ عامیانه قرنهای ششم و هفتم میلادی فرق دارد. در قرآن کلماتی مأخوذ از دیگر زبانهای سامی وجود دارد؛ مثلاً از زبانهای عبری و آرامی و سریانی و حبشی باستانی (Gheez). این کلمات غالباً به شکل تحریف (تعریب) شده‌ای به کار رفته‌اند...^۲

سیک ادبی قرآن نثر مقفی است. این سبک را عرب «سجع» [۱۱۳] می‌نامد و عبارت است از اینکه آیاتی که در کنار هم قرار گرفته‌اند با کلمات همصوت که جانشین قافیه است ختم شوند و یا به جملاتی مکرر، مانند تهلیل سرود، پایان یابند.

قرآن از جنبهٔ شاعرانهٔ خاص خویش بی‌بهره نیست. مثلاً سوره‌های شانزدهم و پنجاه و هشتم بسیار شاعرانه و پراز تمثیلات است. به‌ویژه در سوره‌های متقدم مکی قرآن، شور و روح و هیجان فراوان که در عبارات و تمثیلات و تشبیهات مکنون است به چشم می‌خورد. مثلاً تصویر اوضاع زمین و نفوس پیش از «روز قیامت» چنین تصویر شده: «آنگاه که خورشید درهم پیچیده شود، و آنگاه که ستاره‌ها فرو ریزند، و آنگاه که کوهها از جای خود حرکت کنند، و آنگاه که شتران آستن بار- نهند، و آنگاه که وحوش گرد هم آیند، و آنگاه که دریاها به جوشش در آیند، و آنگاه که نفوس جفت کرده شوند، و آنگاه که دختران زنده در گور کرده مورد پرسش قرار گیرند، که به کدام گناه کشته شده‌اند! و آنگاه که نامه‌ها گشوده شود، و آنگاه که آسمان کنده شود، و آنگاه که دوزخ افروخته شود، و آنگاه که بهشت نزدیک شود، نفس خواهد دانست که چه چیز برای خود آماده کرده»^۳. یا نمونهٔ قطعه‌ای دیگر در همین موضوع به شرح زیر: «چون زمین خرد و کوفته کوفته شود، هنگامی که خدای تو آید و با وی فرشتگان صف صف، در آن روز که دوزخ آورده شود، در آن روز آدمی پند گیرد، ولی از آن پند چه سود؟»^۴ و یا: «روزی که آنان (= کفار) از گورها بیرون آیند با همان شتابی که (جنگجویان) به سوی پرچم افراشته می‌شتابند. خواری چشمان فرو افتادهٔ ایشان را تعقیب

۱- Karl Vollers. Volkssprache und Umgangssprache im alten Arabien. Strasburg, 1908.

۲- برای نمونه‌ها رجوع شود به: Th. Nöldeke, Der Quran, ص ۴۱ - ۴۰.

۳- قرآن، سورهٔ ۸۱، آیهٔ ۱-۱۴: «إذا الشمس كورت، و إذا النجوم انكدرت، و إذا الجبال سيرت...»

۴- قرآن، سورهٔ ۸۹، آیهٔ ۲۲ - ۲۴: «كلا إذا دكت الأرض دكا دكا وجاء ربك والملك صفا صفا...»

خواهد کرد. چنین خواهد بود روزی که تهدیدشان می کند. «... یوم یخرجون من الاجداث سراعاً کانهم الی نصب یوفضون. خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ذلك الیوم الذی کانوا یوعدون»^۱. ویا دیگر: «اخذوا نود خویش نپوزش طلبید. او برای عفو شما آماده است. او به آسمان می فرماید تا باران فراوان برای شما بیارد و اموال و فرزندان شما را بسیار خواهد کرد، به شما باغها عطا می کند، به شما رودها عطا می کند.» «فقلت استغفروا ربکم انه کان غفاراً. یوسل السماء علیکم مداراً. و یمدکم باموال و بنین و یجعل لکم جنات و یجعل لکم انهاراً...»^۲. تعلیمات و اخبار سوره های مکی با سوگندهای پر حرارت توأم است. مثلاً: «سوگند می خورم به شفق، به شب و هر آنچه از آن تاریک شود، به ماه چون تمام شود» «فلا اقسّم بالشفق. واللیل و ما وسق. والقمر اذا اتسق»^۳. سوگند می خورم به آسمان، سوگند می خورم به «طارق» (ستاره صبح) تو چگونه نیک بدانی که «طارق» چیست؟ ستاره درخشنده ای است» «والسما و الطارق. و ما دریک ما الطارق. النجم الثاقب»^۴. «قسم به آسمانی که باران می بارد، قسم به خاکی که علف می رویاند» «والسما ذات الرجع. و الارض ذات الصدع»^۵ و قس علیها...

ولی سبک محمد (ص) که در آغاز شاعرانه بوده به تدریج خشک تر و نثری تر و یکنواخت تر می گردد. اکثر محققان اروپایی معتقدند که قرآن - به عنوان اثری ادبی - قابل مقایسه با آثار منظوم عربی آن زمان (که در آن زمان از سینه به سینه منتقل می شده و فقط بعدها - در قرن هشتم و نهم - مضبوط و مدون گردید) نیست و در قرآن صنایع بدیعی و معانی بیانی بیش از افکار شاعرانه وجود دارد^۶. قرآن در محیط اسلامی همچون اثری ادبی که نظیر همانند ندارد شناخته شد [۱۱۳]. و گرچه موازین و قواعد زبان عربی در تحت تأثیر منظومات و اشعار اعراب زمان جاهلیت - پیش از اسلام - مکنون گشته بوده [۱۱۴]، معیناً قرآن در تکامل بعدی آن زبان بسیار مؤثر بوده است. قرآن واحادیث^۷ مبنای قوانین دینی و فقه اسلامی که دو «ریشه و اصل» شریعت شمرده می شوند، بوده است. تفسیر قرآن مستلزم مطالعه دقیق لغات و ساختمان دستوری آن بوده و این عمل به نوبه خود محرک پیدایش فقه اللغة و فرهنگ نویسی عربی گشته. بعدها مطالعه قرآن واحادیث یکی از سه منبع تاریخ نگاری اعراب بوده^۸.

قرآن، در زمان وفات محمد (ص)، مجموعه بی نظمی از قطعات «وحی»ها بوده که عده ای از صحابه پیامبر ضبط کرده و یا بعضی از اصحاب از بر کرده بودند. بنا به روایت شایع در میان

۱- قرآن، سوره ۷۰، آیه ۴۳-۴۴. ۲- قرآن، سوره ۷۱، آیه ۱۰-۱۲. ۳- قرآن، سوره ۸۴، آیه ۱۶-۱۸. ۴- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۱-۳. ۵- قرآن، سوره ۸۶، آیه ۱۱. ۶- برای جزئیات بیشتر رجوع شود به: ۳۸-۴۰، Th. Nöldeke. Der Qoran. ۷- درباره احادیث به فصل چهارم رجوع شود. ۸- در این باره رجوع شود به:

مسلمانان، در عهد ابوبکر بيم آن می‌رفت که قرآن بعضاً یا کلاً از دست برود، زیرا که در طی نبردهای خونینی که میان مسلمانان و مسیلمه کذاب و دیگر پیامبران دروغین - که در رأس نهضت‌های تجزیه‌طلبانه اعراب قرار گرفته بودند - و در ۳۳-۶۳۲ م وقوع یافته بوده، بسیاری از صحابه که قطعه‌های درازی از قرآن را از بر بودند درگذشتند. با این وصف کائناتی ثابت کرده که بیشتر کشته شدگان آن پیکارها از نومسلمانانی بوده‌اند که بالطبع به هیچ وجه نمی‌توانستند حافظ قرآن باشند^۱.

عمر، ظاهراً، مبتکر تدوین مجموعه متن رسمی و جامع قرآن بوده و شاید می‌پنداشته که رواج چنین متنی در میان مسلمانان اختلاف نظرهای احتمالی بین آنان را بر طرف کرده و به ویژه مناقشه‌های سیاسی را بر سر کسب قدرت رفع خواهد نمود. در روایاتی که راجع به تنظیم متن جامع قرآن وجود دارد نکات ابهام‌آمیز بسیار است. فقط این نکته موثوق است که بنا به توصیه عمر، ابوبکر [۱۱۵] جمع‌آوری قرآن را به‌زید بن ثابت ۲۲ ساله که در بازپسین سنین عمر محمد(ص) کاتب وی بوده سپرد. زید مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص و یا در ذهن ایشان محفوظ مانده بود، گردآوری و مقابله کند و متن جامع را تهیه نماید. وی این دستور را مجری کرد. متن جامعی که زید گرد آورد با خط درشت و بدون نقطه و حرکات برصفحاتی (المصحف) نوشته شد. ظاهراً عمر در کار زید نظارت داشته. ولی این نسخه نخستین قرآن جنبه رسمی نداشته و فقط برای استفاده شخصی پیشوایان جامعه اسلامی اختصاص داده شده بوده و نسخ دیگری از روی آن نوشته نشد.

در آن میان در زمان حکومت سه‌خليفة نخستین، به وسیله برخی از صحابه قراآت دیگری از قرآن که گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها و گاه از لحاظ نحوه قرائت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشته، عرضه شد. روایت است که تدوین کنندگان متون مزبور چند تن از صحابه محمد(ص) - به نام ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود و ابوموسی‌ الأشعری و مقداد بن عمرو بوده‌اند^۲ (فهرست «ابن ندیم» نمونه‌ای از روایات ابی بن کعب و ابن مسعود به دست می‌دهد^۳). در روایت ابی ابن کعب دو سوره وجود داشته که در متن رسمی (روایت دوم زید) دیده نمی‌شده، و روایت ابن مسعود هم سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بوده. گذشته از این چهار روایت قرآن، روایت دیگری نیز وجود داشته که محتملاً با روایت نخستین زید یکی بوده است^۴. و روایت مزبور بعدها مبنای تدوین متن رسمی قرآن در زمان عثمان قرار گرفت.

وجود روایات مختلفه قرآن که با هم متفاوت بوده‌اند (هرچند این اختلافات در جزئیات

۱- ص ۷۱۳ و بند T. "Annalidell' Islam" L. Caetani. همچنین رجوع شود به: F. Buhl. Kur'an.
 ۲- ابن‌الانیر، مجلد ۳، ص ۸۶. ۳- ابن‌ندیم، «فهرست» ص ۲۶ و بند. ۴- رجوع شود به: F. Buhl. Kur'an.

کوچک بوده باشد) البته بالقوه خطر ایجاد اختلاف نظر و انشعاب را در جامعه اسلامی، در آینده، در بر داشته. بدین سبب خلیفه عثمان تصمیم گرفت روایت رسمی و یا به دیگر سخن متن رسمی را که برای کافه مسلمانان قبول آن اجباری باشد مدون و مرتب سازد. انجام این مهم مجدداً به زیدین ثابت که در مدینه می‌زیسته محول شد، تا به یاری دیگر اصحاب آن را به اتمام رساند (۵۶۵۱).

برای جمع آوری این متن همه نسخه‌ها را که اشخاص مفرقه داشتند از ایشان گرفتند. و پس از مقابله متون و اتمام متن جامع و رسمی، متون متعلق به اشخاص مذکور به صاحبانشان بازپس داده نشد و به امر عثمان متون مزبور را سوزاندند. منظور از این عمل آن بود که متن جدید رسمی و یا به دیگر سخن، روایت دوم زید تنهاتم موجود باشد و همه مسلمانان آن را بپذیرند. به فرمان عثمان بی‌درنگ پس از اتمام کار چهار نسخه از جمع آوری جدید قرآن تهیه شد. و در نظر بود که در آینده نسخه‌های جدید قرآن از روی یکی از چهار نسخه یاد شده استنساخ شود.

به جرئت می‌توان گفت که عثمان و اطرافیان وی و یا به دیگر سخن، بنی‌امیه و هواخواهان ایشان که می‌خواستند متن واحد و رسمی قرآن را پدید آورند (همچنانکه عمر نیز پیشتر چنین کرد) تنها مقاصد دینی نداشته بلکه بیشتر تابع منظورهای سیاسی بوده‌اند. هم در زمان عثمان دستجات مذهبی و سیاسی آغاز پدید آمدن کردند که به طور مشروط و قراردادی آنان را می‌توان احزاب هواخواه امویان، و هواخواهان علی (شیعه علی) [۱۱۶] نامید. نارضایی توده‌های مردم عرب از بزرگان عالی مقام - که در آن اوان بنی‌امیه مبین منافع آنان بودند - روز به روز فزونی می‌گرفت. ظاهراً عثمان و اطرافیان وی که مبارزه اجتناب‌ناپذیر آینده بر سر کسب قدرت را پیش‌بینی می‌کردند، خواستند وضع و موقع خویش را مستحکم سازند و اقداماتی به عمل آورند که روایات گوناگون و واجد اختلافات قرآن، وجود نداشته، باشد، تا باعث بحث و مناقشه واقع نشود و از طرف مدعیان و مخالفان بنی‌امیه مورد استفاده قرار نگیرد. توان گفت که در حین جمع آوری قرآن تغییراتی به نفع دسته طرفدار بنی‌امیه در متن «کلام خدا» داده شد [۱۱۷].

حساب عثمان و اطرافیان وی دایر بر این که روایت رسمی قرآن راهمه خواهند پذیرفت و روایات دیگر کتاب آسمانی نابود خواهد گشت فقط تاحدی درست از آب درآمد و آن هم نه به یکبارگی بلکه به مرور زمان. آنان موفق نشدند همه نسخه قدیمی را از گردش خارج کرده معدوم سازند. گذشته از این عده معتابهی کسان که روایات پیشین قرآن را از برداشتن باقی مانده بودند. یکی از صحابه بسیار نزدیک حضرت محمد (ص) به نام عبدالله بن مسعود که از عالمان و حافظان متن قرآن شمرده می‌شده، و قبلاً خود روایتی از متن جامع کلام الله مدون ساخته بوده، علیه

روایت جدید اعتراض کرد^۱. به ویژه شیعیان انتقاد شدیدی به متن قرآن عثمان به عمل آوردند. ایشان زید را متهم کردند - و ظاهراً اتهام ایشان بی پایه نبوده - که وی به خاطر رضایت عثمان و امویان همه آیاتی را که از علی (ع) و یا از عنایت پیامبر به وی و حق او در جانشینی محمد (ص) سخنی در آن رفته بوده از متن قرآن حذف کرده است. شیعیان عثمان را به جعل و تحریف متن قرآن متهم می کردند و من باب دلیل اثبات این مدعای خویش، خاطر نشان می ساختند که در روایت رسمی جاهای بسیار هست که ارتباطی بایکدیگر ندارند و روشن نیستند، و اشارات مبهمی به برخی حوادث داخلی جامعه مسلمانان مدینه از آن استنباط می شود، و در عین حال حاوی تهدیدهایی نسبت به دشمنان اسلام است، ولی به طور کلی در این موارد نام کسی ذکر نشده است. می توان گفت که در این موارد متن قرآن تحریف شده و اسامی که در آن آیات بوده حذف گشته است^۲. شیعیان و عبدالله بن مسعود اصالت سوره های ۱۱۳ و ۱۱۴ قرآن را انکار می کردند [۱۱۸] و خوارج سوره ۱۲ را غیر اصیل می دانستند^۳.

به این قرار روایت قرآن عثمان در آغاز از طرف عموم شناخته نشد. و لا اقل تا قرن چهارم هجری هنوز نسخی از قرآن که به انشای ابی بن کعب و عبدالله بن مسعود بوده رواج داشته است. ولی از آنجایی که نسخ اخیر الذکر مرتباً به امر خلفا و حکام محلی ایشان، از اشخاص گرفته شده نابود می گشتند، چند قرنی نگذشت که روایات دیگر قرآن نایاب شدند و فقط روایت رسمی عثمان باقی ماند. به این سبب حتی شیعیان و خوارج که بسیاری از جاهای روایت مزبور را تحریف شده می شمردند ناچار از متن عثمان استفاده کردند، زیرا متون دیگری باقی نمانده بود.

گرچه روایت عثمان سرانجام بر دیگر روایات رقیب پیروز شد، مع هذا بسیاری از مسلمانان - نه تنها شیعیان و خارجیان بلکه حتی سنیان نیز - متن مزبور را کاملاً خالی از خطا نمی شمردند و هنگام قرائت به خود اجازه می دادند از متن مزبور عدول کنند [۱۱۹]. در حین قرائت قرآن اختلاف دیگری نیز بروز می کرده، به این معنی که قراء قرآن که کلام مجید را حفظ کرده و در مورد برخی جاهای آن چند نحوه قرائت را به خاطر سپرده بودند، اختلاف قرائت را حتی

۱- عبدالله بن مسعود اصلاً از قشرهای پایین جامعه بوده و هم بدین سبب علقه دوستی با عثمان نداشت. ابن مسعود در عهد جوانی برده بنی هذیل (طبری، سری، ص ۲۸۱۲) بوده و کله صاحب خویش را (که از بنو زهره بوده) در مکه می چراییده و زان پس مولای وی گردید. وی در غزوه بدر شرکت جست و سر ابو جهل را از تن جدا کرد. ابو جهل یکی از بزرگان قریش و دشمن عمده محمد (ص) بود. عبدالله نه تنها قرآن را بسیار خوب می دانست بلکه دانای بی نظیر احادیث شمرده می شد. در سال ۶۵۳ یا ۶۵۴ ه. در مدینه درگذشت. (رجوع شود به: A. J. Wensinck. "Ibn Mas'ud" EI, T. II) ۲- باید به یاد داشت که قبل از فتح مکه به دست محمد (ص) در سال ۶۳۰ ه. بنی امیه و ابوسفیان که در رأس آن طایفه قرار داشت، در شمار دشمنان اصلی پیامبر بوده اند. ممکن است که بعضی از اشارات مبهم و تهدیداتی که در متن نخستین قرآن وجود داشته مربوط به ابوسفیان بوده است و از متن مزبور برای رضای خاطر عثمان و بنی امیه حذف شده. ۳- شهرستانی، ص ۹۵.

زمانی که متن عثمان را در دست داشتند - نیز ملحوظ می‌داشتند [۱۲۵]. نقص خط عربی در آن عهد نیز، از لحاظ اختلاف قرائت و بالنتیجه اختلاف تفهم برخی از جاهای قرآن، اهمیت بیشتری - بیشتر از عوامل پیش گفته - داشته. در آن عهد نه تنها حرکات در خط عربی به کار نمی‌رفته و مصوت‌های کوتاه و دراز مشخص نمی‌گشته، بلکه عادتاً نقطه‌گذاری هم معمول نبوده و در نتیجه تشخیص حروفی که از حیث شکل همانند و در تلفظ متفاوت بودند، مقدور نبوده است. بدین سبب حروفی که از حیث تلفظ و معنی مختلف بودند به صورتی واحد ترسیم می‌گشتند و ایسن خود باعث می‌شد که بعضی کلمات به اشکال مختلف خوانده شود و تشخیص صورتهای دستوری دچار اشکال گردد (مثلاً بر حسب تحریر اشکال و اعراب، افعال معلوم و مجهول مشخص می‌شده و بدون اعراب این تشخیص متعذر بوده [۱۲۱]) و بالنتیجه فهم متن نیز دشوار شود.

معلوم نیست که نقطه‌گذاری - که محتملاً از سریانی مأخوذ گردیده بوده - در چه تاریخی در خط عربی متداول گشت^۱. اگر هم نقطه‌گذاری پیش از اسلام اختراع شده بوده، به هر تقدیر در زمان کتابت قرآن عملاً به کار نمی‌رفته. و در فاصله میان پایان قرن اول و نیمه دوم قرن دوم هجری وارد خط عربی گشت^۲. البته به کار بستن نقطه‌گذاری و - زان پس - حرکات در قرآن^۳، در مورد قرائت بسیاری از کلمات و تلفظ مصوتها و مصمتها موجب بحث و مناقشه گردید، زیرا که در نسخ نخستین کلام مجید حرکت و نقطه وجود نداشته. بنا بر این نتوانستند طریق قرائت واحد و عامی برای قرآن مقرر دارند.

نقص خط و بحثها و مناقشاتی که بر سر قرائت برخی از جاهای متن عثمان در گرفت منجر به پدید آمدن قرائتهای گوناگون گشت. در بعضی از بلاد قلمرو خلافت و به ویژه در مدینه و مکه و بصره و کوفه مکتبهای مختلف قراء قرآن تکوین یافت که هر یک تابع یکی از استادان قرائت مکتبی علیحده بوده و پیرو شیوه قرائت او بوده است. میان این استادان نافذ الکلمه ابو عمرو - ابن العلاء (متوفی در حدود ۱۵۳ هـ. مکتب بصری) و الکسائی (تاریخ و فسات قبل از ۱۹۰ هـ - مکتب کوفی) که در عین حال یکی از بزرگان نحو و فقه‌اللغه عربی بوده است، از همگنان برجسته‌تر بودند. سنت این قراء نافذ الکلمه نخست از سینه به سینه نقل می‌شده و در قرن سوم هجری تألیفات ویژه‌ای درباره‌ی وجوه مختلف قرائت قرآن پدید آمد. ولی تأثیر تألیفات مسزبور پس از ظهور کتاب السبعه، تألیف ابو بکر بن مجاهد التیمی البصری (متولد سال ۲۴۵ هـ و وفات ۳۲۵ هـ) تحت الشعاع اثر اخیر الذکر قرار گرفت. این کتاب که از دسترس بیرون رفته، مبنای همه کتابهای بعدی بوده که در «علم القرائه» قرآن تألیف شد. ابن مجاهد برای تقریر و تدوین متن رسمی شیوه

۱- رجوع شود به: س ۳۵۵-۳۱۱ Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, ۳-۲ رجوع شود
 به: B. Moritz. "Arabie - Ecriture arabe" El, I, p389 ۳- حتی در زمان حیات مالک بن
 انس (۹۷ تا ۱۷۹ هـ) استعمال حرکات در نسخه‌های قرآن متداول نبوده (به همانجا رجوع شود).

قرائت، هفت تن از قراء قرآن را که نفوذ کلامشان در قرون گذشته از دیگران بیشتر بوده، برگزید (از آن جمله ابو عمرو بن العلاء و الکسائی) و به مقابله آنها پرداخت. در قرن پنجم هجری علمای اسلامی به طور قطع اعتبار کتاب ابن مجاهد و هفت تن قراء منتخب وی را به رسمیت شناختند^۱.

زید در حین جمع و تدوین قرآن بادشواریه‌های بزرگ رو به روشد. نمی‌توانست موضوع رامبنای تقسیم مطالب قرار دهد، زیرا چنانکه پیش‌گفتیم مطالب مزبور مجموعه بی‌ترتیبی بود از ضبط «وحی» - ها، و در «وحی» واحد غالباً از موضوعهای مختلف سخن رفته بود. زید و معاصران وی نتوانستند ترتیب تقدم و تأخر تاریخی قطعات و «وحی»های مختلف را معین کنند. هیچ يك از صحابه تاریخ وحی‌ها را به یاد نداشت. در بسیاری از سوره‌ها «وحی»های مربوط به مواضع و مسائل متفاوت و مختلف، یکجا ذکر شده بود. به این سبب روایت عثمان این اختلاط را بر طرف نکرده بود...

زید که نمی‌توانست از قطعات پراکنده، متن جامع و مرتبی - مرتب از لحاظ مضمون و تاریخ «وحی» ها - گرد آورد، مطالب را از روی درازی و کوتاهی سوره‌ها مرتب کرد، به این معنی که طویل‌ترین سوره‌ها در آغاز متن جامع قرار گرفته (سوره ۲، ۳، ۴ و غیره) و کوتاهترین سوره‌ها نزدیک به پایان (کوتاهترین سوره همانا سوره ۱۱۲ است). فقط برای سوره اول (الفاتحه) که حاوی [قرائت] نماز اصلی مسلمانان است و بدین سبب در آغاز قرآن قرار داده شده، و برای سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ که اندکی درازتر از سوره ۱۱۲ است ولی در پایان قرار گرفته استثنا قائل شده (شاید به سبب آنکه حاوی کلمات اعجاز آمیزی است برای حفظ آدمیان از وسوسه ابلیس و ارواح خبیثه‌ای که مطیع وی هستند و مردمان شرور)^۲.

این شیوه وضع و ترتیب سوره‌ها (یعنی از روی درازی و کوتاهی) کار تازه‌ای نبوده و اعراب قبلاً در تدوین دواوین یعنی مجموعه اشعار آن را به کار می‌بستند. این طریقه در متن تنظیمی عبدالله بن مسعود نیز به صورتی پیگیرتر مراعات شده است.

متن قرآن تنظیمی عثمان که به دست است دارای ۱۱۴ سوره و ۶۲۰۶ آیه است. سوره‌ها و آیات از لحاظ حجم متفاوتند: مثلاً سوره ۲ (بقره) مرکب است از ۲۸۵ آیه و سوره ۳ (آل عمران) از ۲۰۰ آیه و سوره ۴ (النساء) از ۱۷۵ آیه و قس علیهذا. برعکس، سوره‌های ۹۷ تا ۱۱۴ هر يك از ۳ تا ۱۰ آیه دارند. بعضی از آیات فقط از ۲-۳ کلمه تشکیل شده و بسیاری هم نیم صفحه را اشغال می‌کند.

عناوین سوره‌ها یا بر حسب موضوع و محتوای سوره داده شده (مثلاً سوره ۸ «الانفال»

۱- Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۲۸۴-۲۹۶ C. Brockelmann.
"Geschichte der arabischen Literatur, T. I, ۱۸۸-۱۸۹" ص

۲- این دوسوره - چنانکه گفتیم - در مصحف تنظیمی عبدالله بن مسعود وجود نداشته.

و سوره ۹ «التوبه» و سوره ۱۲ «یوسف» و سوره ۱۹ «مریم» و سوره ۲۱ «الانبیاء» و سوره ۷۵ «القیامه» و غیره) و یا - در اکثر موارد - به موضوعی که در آغاز، و یا گاه در وسط سوره، بدان اشاره شده معنون گشته‌اند (مثلاً سوره ۱۴ «ابراهیم» و سوره ۱۸ «الاسری، بنی اسرائیل»، و سوره ۳۰ «الروم» و سوره ۶۳ «المنافقون» و غیره). این عناوین پس از درگذشت محمد (ص) به این سوره‌ها داده شده [۱۲۲]. یکی از علمای روحانی مسیحی به نام یوحنا دمشقی (پیش از ۱۳۳۰) به عناوین برخی از سوره‌های قرآن [۱۲۳] اشاره می‌کند.^۱

در عنوان برخی سوره‌ها و یا در آغاز پاره‌ای سوره‌های دیگر (بر روی هم ۲۹ سوره) متن قرآنی که در دست است حروف اسرار آمیزی از قبیل «طه» (سوره ۲۰) و یا «حم» (سوره ۳۶ تا ۴۰) و طسم (سوره‌های ۲۶ تا ۲۸) و «الم» (سوره‌های ۲، ۳ و ۲۹ تا ۳۲) و «الر» (سوره‌های ۱۰ تا ۱۵) و غیره دیده می‌شود. علمای مسلمان حدس می‌زدند که اینها حروف اختصاری کلماتی بوده‌اند و معنی مرموزی دارند که راز آن را فقط خداوند می‌داند. دانشمندان اروپایی فرضیه‌هایی چند در توجیه حروف مزبور دارند که در آن میان فرضیه ت. نلدکه بیشتر به حقیقت نزدیک است. وی عقیده دارد که این حروف را محمد (ص) در آغاز و یا عنوان سوره‌ها قرار نداده بلکه زید اضافه کرده است و اشاره‌ای است به اسامی صاحبان نسخ قطعات قرآن که وی (زید) در تنظیم متن جامع کتاب مجید مورد استفاده قرار داده.^۲ در واقع «حم» را می‌توان رمزی از نام «حمزه» و «الم» را مربوط به نام «المغیره» و «الر» را مأخوذ از اسم «الزبیر»^۳ و «طه» را از نام «طلحه» و... دانست. ولی رمز بعضی از این حروف تلفیقی گشوده نمی‌شود.

نخست نلدکه - و بعد از او ه. هیر شفلد و ه. باثوئر - به این نکته توجه کرده‌اند که در مواردی چند این «حروف مرموز» در آغاز چندین سوره متواتر تکرار می‌شوند و بدین طریق سلسله‌های کوچکی را تشکیل می‌دهند. محتملاً این گونه سوره‌ها مجموعه‌هایی از نسخ «وحی» بوده‌اند که زید آنها را نخواست از یکدیگر جدا کند^۴ و ظاهراً حروف مزبور معرف نام صاحبان سلسله نسخ مذکوره بوده‌اند. ه. هیر شفلد معتقد است که شاید این حروف معرف نام صاحب نخستین نسخه وحی نبوده، بلکه اولین حروف اسامی چند صاحب بوده که نسخشان

۱- وی عناوین سوره‌های «البقره» (۲) و «النساء» (۴) و «المائده» (۵) و همچنین «بقره» (که اکنون در قرآن نیست) را یاد می‌کند. شاید این عنوان سوره هفتم (که اکنون «الاعراف» است) و یا سوره ۲۶ (اکنون «الشعراء») بوده است. ۲- «حم» در آغاز همه سوره‌های یاد شده آمده و در سوره ۴۲ «حم عسق» قید شده. ۳- «طسم» در سوره‌های ۲۶ و ۲۸ آمده و در سوره ۲۷: «طس». ۴- در آغاز همه سوره‌های یاد شده و در سوره ۱۳ «الر». ۵- می‌۲۱۵ و بند "Geschichte des Qorans" Th. Nöldeke. ۶- زیرا در صورت فقدان نقطه‌گذاری «الر» را «الز» نیز می‌توان خواند. ۷- رجوع شود به: F. Buhl. "Kur'an"

همانند بوده‌اند. مثلاً طبق این فرضیه «طه» به معنی «طلحه» نبوده، بلکه معرف «طلحه و ابوهریره» است. نلده که در یک اثر متأخر خویش برای «حروف مرموز» توجیه دیگری پیشنهاد کرده ولی محققان آن را نپذیرفته‌اند. محتمل‌ترین فرضیه همان فرضیه اول نلده که است که هیرشفلد آن را تکمیل کرده [۱۲۴].

محققان اسلام‌شناس موضوع اصالت قرآن و نفاذ کلمه محمد (ص) را، لاقلاً در مورد متن اصلی کتاب مجید به نحو مثبتی حل کرده‌اند. به‌رغم آن که سبک بخشهای مختلف قرآن - و بیشتر سبک قسمتهای متقدم و متأخر آن - متفاوت است، معیناً کتاب مجید بر روی هم معرف شخصیت محمد است....

بدیهی است و شکی نیست که متن رسمی عثمان (جمع آوری زید) همه قرآن را به‌صورت نخستین آن حاوی نیست. اینکه در روایت قرآن ابی‌بن‌کعب دو فصل وجود داشته که در متن رسمی نبوده، و اینکه بعضی از قطعات قرآن روایت ابو موسی اشعری در متن قرآن وارد نشده، شخص را به این تفکر وامی‌دارد که متن رسمی شامل همه «وحی»های اولیه نیست و به‌دیگر سخن همه قرآن نیست. به‌دلایل ذهنی می‌توان گفت که اضافاتی نیز وارد قرآن شده ولی گمان نمی‌رود که معتنا به باشد، و الا صاحبان دیگر روایات قرآن بی‌درنگ آنها را رد کرده مورد اعتراض قرار می‌دادند.

چنانکه گفتیم ترتیب سوره‌ها و حتی برخی قطعات قرآن عثمان من‌عندی و خودسرانه برقرار شده بوده و به‌هیچ وجه ترتیب تاریخی بخشهای قرآن را منعکس نمی‌کند. راست است که در آغاز هر سوره خاطر نشان شده که «مکیه» است و یا «مدینه»، ولی تاریخ دقیق‌تری ذکر نشده. گذشته از این در سوره‌های «مدینه»، برخی «وحی»های مربوط به مکه داخل شده و برعکس در سوره‌های «مکیه» آیاتی از دوران «مدینه».

محققان اروپایی مساعی بسیار مبذول داشته‌اند تا تاریخ بخشهای قرآن را معین کنند. این کار بسیار دشوار بوده زیرا که متن قرآن حاوی اشارات اندکی به وقایع تاریخی است، تا بتوان به‌تکلیف آن در تعیین تاریخ فلان یا بهمان بخش کتاب مجید توفیق یافت. مثلاً در سوره ۳۰ ظاهراً سخن از شکست لشکریان بیزانس (روم) در سوره ۲ و تسخیر (موقت) آن دیار توسط ایرانیان در فاصله سالهای ۶۱۱ و ۶۱۴ م، به‌میان آمده. سوره هشتم «الانفال» ظاهراً پس از جنگ بدر (۶۲۴ م) پدید آمده. در آن جنگ مسلمانان از مکیان بت‌پرست غنایم بسیار گرفتند و این خود ضرورت اصل و ترتیبی را برای تقسیم آن به‌وجود آورد. سوره ۳۳ (آیات

۱- رجوع شود به: ای. یو. کراچکوسکی، «ضمایم» ترجمه قرآن دی. ص ۶۵۶ و بعد. ۲- قرآن، سوره ۳۵، آیه ۵-۱.

۹-۲۵) حاوی اشارات روشنی به «جنگ خندق» (۶۲۷م) است و آیات ۲۶-۲۷ همان سوره از شکست و هزیمت و اسارت قبیله یهودی بنی قریظه^۱ به دست مسلمانان سخن می گوید (گرچه نام این قبیله نیامده). بالنسبه تاریخ این سوره ها را می توان بهار سال ۶۲۷م (سال ششم هجری) دانست. به نظر می رسد که سوره ۴۸ مربوط به پیمان صلح با مکیان در حدیبیه باشد (۶۲۸م/۵۷)، ولی اشارات مربوط به وقایع مشهور تاریخی در قرآن به قدری کم است که ترتیب تعیین تاریخ بخشهای کلام مجید محال است. بر روی هم نه تنها قرآن واحادیث، بلکه تاریخ حیات پیامبر که توسط ابن اسحق (ومورد استفاده طبری قرار گرفته) و عبدالملک بن هشام نوشته شده نیز تقریباً فاقد تاریخ و قایع است. بدین سبب محققان اسلام شناس برای تعیین تاریخ بخشهای قرآن ناگزیر به معیار دیگری متوسل گشتند، یعنی به مطالعه تطبیقی ویژگیهای سبک انشاء و لغات و اصطلاحات خاص و حالت روحی محمد در بخشهای مختلف قرآن پرداختند. بدیهی است که این معیار نمی تواند به نتایج مطلقاً قابل اعتمادی منجر گشته تاریخ دقیق بخشهای مختلف کتاب مجید را به دست دهد. معیناً از به کار بستن این شیوه در تعیین ترتیب تقدم و تأخر بیشتر سوره ها و به ویژه سوره های مدینه نتایج مثبت اخذ شده است.

تحقیق در تواریخ متن قرآن را گوستاو ویل آغاز کرد^۲. و پس از وی آ. اشپرنگر تعقیب نمود^۳. و ت. نلدکه بیش از هر کس در این زمینه کار کرد^۴ و گرتة کاملی از تواریخ بخشهای قرآن پیشنهاد کرده، تواریخ مزبور را به چهار دوره تقسیم کرد، به شرح زیر: سه دوره مربوط به مکه و یک دوره مربوط به مدینه. گریمه نیز گرتة بسیار طرفه ای پیشنهاد کرده^۵. گرتة تعیین ترتیب تاریخی^۶. هیرشفلد تا حدی دنباله کارهای تحقیق نلدکه است و از گرتة وی چندان به دور نیست^۷. طبق گرتة نلدکه سوره های دوره اول مکه همانهایی هستند که زید بیشتر در پایان کتاب مجید قرار داده. سوره های مزبور از لحاظ کوتاه بودن و داشتن وزن و کمال سبک، ممتاز و در شمار شاعرانه ترین سوره ها هستند. و سرشار از احساسات سوزان و صداقت و ایمان هستند. موضوع رایج در سوره های این دوره عبارت است از قیامت کبری و آینده مردگان و «داوری مهیب» و

۱- در این باره به مقدمه رجوع شود.

2- G. Weil. "Historisch - Kritische Einleitung in den Koran".

3- A. Sprenger. "Das Leben und die Lehre des Mohammed" T. I-III Berlin, 1861-1865. چاپ دوم آن در سال ۱۸۶۹ (تحقیق در ترتیب تاریخی قرآن به موازات شرح زندگی محمد (ص) داده شده است).

4- Th. Nöldeke. "Geschichte des Korans." Gottingen, 1860. چاپ دوم ۱۸۷۹. چاپ جدید و تجدید نظر شده، تحت نظارت شوالی (F. Schwally) مجلد ۱-۲ لایپزیگ، ۱۹۰۹ - ۱۹۱۹؛ رجوع شود نیز:

H. Grimme. Mohammed. T. II "Einleitung in den Koran".

5- H. Hirschfeld. "New researches in the composition and the exegesis of the Koran."

سرنوشت وحشتناکی که در انتظار بت پرستان و نامعتقدان به خدای واحد است. به دیگر سخن مضمون غالب این سوره‌ها همانا قیامت‌شناسی یا اسکاتولوژی است.

نلدکه برای این دوره ترتیب سوره‌ها را به طریق ذیل قائل است:

۷۴، ۹۶، ۱۱۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۹۲، ۹۰، ۹۴، ۹۳، ۹۷، ۸۶، ۹۱، ۸۰، ۶۸، ۸۷، ۹۵، ۱۰۳، ۸۵، ۷۳، ۱۰۱، ۹۹، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۸۴، ۱۰۰، ۷۹، ۷۷، ۷۸، ۸۸، ۸۹، ۷۵، ۸۳، ۶۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۷۰، ۵۵، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱ (جمعاً ۴۸ سوره)

سوره‌های دوره دوم «مکیه» شور و حرارت کمتر ولحن آرامتری دارد. در این سوره‌ها به جای نام خدا، علی‌العاده، صفت «رحمان» به کار رفته و بدین سبب سوره‌های مزبور «رحمانی» نیز نامیده می‌شوند. در این سوره‌ها محمد (ص) غالباً مخاطب امر قرار گرفته و کلمه «قل» (بگو) به کار رفته است. موضوع کلی این سوره‌ها توحید است. سوره‌های دوره دوم از سوره‌های دوره اول درازترند. بنا به گفته نلدکه ترتیب سوره‌های این دوره به قرار زیر است: ۳۷، ۷۱، ۷۶، ۴۴، ۵۰، ۲۰، ۲۶، ۱۵، ۱۹، ۳۸، ۳۶، ۴۳، ۷۲، ۶۷، ۲۳، ۲۱، ۲۵، ۱۷، ۲۷، ۱۸ (جمعاً ۲۱ سوره).

در سوره‌های دوره سوم «مکیه» مکررات فراوان دیده می‌شود و سبک انشای آن خشک‌تر و بیشتر صنایع بدیعی و معانی بیانی در آن به کار رفته تا اندیشه‌های شاعرانه. در این سوره‌ها جای فراوانی (قریب ۱۵۰ آیه) را داستان پیامبران پیش از محمد (ص) اشغال کرده. و تعلیمات و دستورات بسیار دیده می‌شود و لحن آنها به خطبه نزدیک است. ترتیب سوره‌های این دوره بنا به گفته نلدکه به قرار زیر است: ۳۲، ۴۱، ۴۵، ۱۶، ۳۰، ۱۱، ۱۴، ۱۲، ۴۰، ۲۸، ۳۹، ۲۹، ۳۱، ۴۲، ۱۰، ۳۴، ۳۵، ۷، ۴۶، ۶، ۱۳ (جمعاً ۲۱ سوره).

سوره‌های دوره چهارم «مدینه» از لحاظ سبک به سوره‌های دوره سوم مکیه نزدیکند. و چون دوره فعالیت محمد (ص) در مدینه بیش از ادوار دیگر معلوم است، مضمون و محتوای سوره‌های این دوره نیز از ادوار دیگر روشن‌تر است. در این بخش موضوع احساسات دینی شخصی و تبلیغ عقیده به خدای یکتا در درجه اول اهمیت قرار نگرفته. محمد (ص) به جای تبلیغ موضوع قیامت و «داوری وحشتناک» و حیات اخروی بالاجبار می‌بایست در اندیشه نیازمندیهای این جهانی جامعه مسلمانان مدینه باشد. بدین سبب در سوره‌های مدینه مقررات متفرق فراوان که جنبه قانونگذاری دارد (در باره خانواده، نکاح، طلاق و مجازات برخی جنحه‌ها و جنایات و کین-خون و «جهاد» و غنایم و تقسیم آن و غیره) ملاحظه می‌گردد، گرچه مجموعه قوانین مربوطی که بر مبنای دینی پایه‌گذاری شده باشد وجود ندارد. تلویح چنین مجموعه‌ای وجهه همت‌نسل‌های بعدی مسلمانان قرار گرفت و انجام این مهم لااقل سه قرن طول کشید.

در سوره‌های مدینه اشارات فراوان و حتی مطاب صریحی درباره وقایعی که در داخل جامعه اسلامی و خارج از آن در این دوران وقوع یافته بوده (۶۲۲ - ۶۳۶ م) دیده می‌شود. ولی - بجز موارد نادره - این اشارات فاقد نکاتی است که تاریخ‌گذاری وقایع را اجازه دهد. مثلاً از آن جمله است حملاتی که علیه « منافقون » (دورویان) شده که جامعه مسلمانان را از درون متلاشی می‌کنند. در سوره‌های مدینه قطع کامل مناسبات محمد (ص) با یهودیان به نحو روشنی منعکس شده است. محمد (ص) پیش از آن در مکه معتقد بود که عقیده یهودیان و مسیحیان به طور کلی با ایمان وی همانند است^۱ ولی در مدینه انفکاک قطعی، نخست، میان مسلمانان و یهودیان و زان پس میان ایشان و مسیحیان صورت گرفت. برخی از جاهای قرآن در این باره گواهی می‌دهد و مثلاً از آن جمله: «... از همه آدمیان سخت‌ترین دشمنان مؤمنان (= مسلمانان) یهودیان و مشرکان هستند. و آنان که واقعاً مؤمنان را دوست می‌دارند کسانی هستند که خوشتر را نصاری (= مسیحیان) می‌خوانند و کشیشان و صومعه‌نشینان دارند (قسیسون و رهبان) و مغرور نیستند»، «لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشرکوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصاری، ذلک بان منهم قسیسین و رهباناً و انهم لا یستکبرون^۲». و برعکس به طوری که از مطالب یادشده برمی‌آید، قرآن در این مرحله شدیداً به یهودیان حمله می‌کند. به ویژه در سوره دوم (البقره) که بزرگترین سوره قرآن است حملات علیه یهودیان فراوان است^۳. ولی در پایان این دوره در عین حال حملاتی علیه یهودیان و مسیحیان در قرآن مشاهده می‌گردد. و به ویژه مسیحیان به خاطر تثلیث خداوند مورد ملامت قرار گرفته‌اند^۴.

قطع مناسبات نخست با یهودیان و زان پس با مسیحیان، این عقیده را پدید آورده که دین اولین یکتاشناسی نه به یهودیان مربوط بوده نه به مسیحیان، بلکه ابراهیم رسول خدا و فرزندش اسماعیل نبی آن را میان اعراب تبلیغ کردند و کعبه معبدی است که ابراهیم در آن عبادت می‌کرده. قرآن در دوران مدینه از عیسی مسیح به عنوان فرستاده خدا بسیار سخن گفته و کوشیده است نشان دهد که تعلیمات عیسی با اسلام متشابه بوده و مسیحیان آن را به مرور زمان تحریف کرده‌اند. در قرآن، عیسی نیز، همچون سلف بلافضل محمد (ص) - سلفی که رسالت و نبوت محمد را پیش‌گویی کرده - ترسیم می‌گردد^۵. به طوری که و. و. بارتولد گفته «عامل تعیین‌کننده مناسبات محمد (ص) با یهودیان و مسیحیان کمتر اختلافات مذهبی و بیشتر رفتار ایشان با جماعت پیرو وی

۱- این نکته از قرآن مستفاد می‌گردد (سوره ۲۹، آیه ۴۵-۴۶) و «اهل کتاب» مانند هم‌اندیشان مسلمان معرفی و در مقابل «کفار» قرار داده شده‌اند. ضمناً (آخر آیه ۴۵) گفته شده است که «خدای ما و خدای شما یکی است و ما منقاد ادبیم» در سوره ۳۰، آیه ۱-۵ محمد (ص) از مسیحیان روم (بیزانیه) همچون همدینان و متحدان خویش سخن می‌گوید. ۲- قرآن، سوره ۵، آیه ۸۵. ۳- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۲-۲۸، ۹۷. ۴- قرآن، سوره ۵، آیه ۱۱۶، و سوره ۱۱۲، آیه ۱-۴... ۵- قرآن، سوره ۶۱، آیه ۶، رجوع شود به فصل دوم.

بوده^۱

در دورهٔ مدنیه اندیشهٔ «جهاد» علیه دشمنان دین وارد معتقدات اسلامی گشت و وظیفهٔ دینی هر مسلمان شمرده شد و در عین حال قانونی بودن تصاحب غنائم مأخوذ از دشمنان، توسط مؤمنان، مسجل گشت.^۲ این هم گفته شود که اندیشهٔ «جهاد» به خاطر دین رابه عیسی و حواریون وی نسبت می دهند.^۳

بنا به گرتهٔ نلدکه سوره‌های زیر مربوط به دورهٔ مدنیه (چهارم) اند و ترتیب آنها به شرح زیر است: ۲، ۹۸، ۶۴، ۶۲، ۸، ۴۷، ۳، ۶۱، ۵۷، ۴، ۶۵، ۵۹، ۳۳، ۶۳، ۲۴، ۵۸، ۲۲، ۹۸، ۶۶، ۶۰، ۱۱۰، ۴۹، ۵، (جمعاً ۲۴ سوره). بسیاری از اسلامشناسان و از آن جمله نلدکه، حدس می زند که آیهٔ ۵ سورهٔ پنجم آخرین «وحی» است که پیش از مرگ بر محمد (ص) نازل شده. مضمون این آیه بدود گونه‌ای است که پیامبر با پیروان خویش به عمل می آورد.^۴

بدیهی است هر گرته‌ای که دربارهٔ تاریخ سوره‌های قرآن پیشنهاد شود و از آن جمله گرتهٔ نلدکه اهمیت نسبی و بیشتر جنبهٔ حدس و گمان دارد. هر ترتیب زمانی را که برای فلان و یا بهمان سوره پذیریم، به هر تقدیر، در مورد بخش اصلی آن سوره صادق خواهد بود - نه برای همهٔ آیات آن. برای اثبات این مدعا نمونه‌های بسیار وجود دارد. مثلاً بخش اصلی سورهٔ پنجم «المائده» را نلدکه و بیشتر اسلامشناسان متأخرترین سوره قرآن می شمارند... بنا بر این ترتیب سوره‌ها را از روی تاریخ صدور آنها، فقط به تقریب می توان معین کرد.

از آنچه در بالا گفته شد می توان استنباط کرد که محتوای قرآن بسیار گوناگون است. سوره‌های دوران مدنیه که بیشتر جنبهٔ تبلیغ و قانون گذاری دارند به طور کلی، چنانکه گولد تسیهر خاطر نشان کرده، «علیه بربریت و جاهلیت عرب در زمینهٔ دین و زندگی اجتماعی و جهانی و حیات قبیله‌ای اعراب بوده»^۵. محمد (ص) و قرآن وی در ضمن مبارزه علیه جاهلیت و بت پرستی در عین حال با بقایای استوار سازمان پدر شاهی - جماعتی در حال تلاشی و شیوهٔ زندگی عشیرتی اعراب پیش از اسلام نبرد می کردند (بیگانگی و جدایی و دشمنی قبایل نسبت به یکدیگر، جنگهای بین قبایل به خاطر کین خون^۶، بسی نظمی مناسبات جنسی بین مردان و زنان، رسم وحشیانهٔ کشتن دختران نوزاد و غیره). مناسبات نوین اجتماعی و اشکال جامعهٔ طبقاتی

۱- و. و. پارتولد «اسلام» ص ۲۸-۲۹. ۲- قرآن، سورهٔ ۲، ۲۴۵، ۲۱۲؛ همچنین بخش بزرگی از سورهٔ ۹ و سورهٔ ۸، آیهٔ ۵ و سورهٔ ۱۵۹، آیهٔ ۶ زبند. ۳- قرآن، سورهٔ ۱۵۶، آیهٔ ۱۴. ۴- قرآن، سورهٔ ۱۵، آیهٔ ۵ «... اليوم اكملت لكم دينكم» (امروز دینتان را برای شما تکمیل کردم) به گفتهٔ ای. یو. کراچکوسکی، ۹۵ سوره - مکیه و ۲۴ سوره مدنیه (رجوع شود به «شما» کراچکوسکی به ترجمه‌ای که از قرآن کرده است. ص ۶۵۶) همانجا ص ۴۹۹ [۱۲۵]. ۵- ای. گولد تسیهر «دروس مربوط به اسلام» ص ۱۳. ۶- دربارهٔ نظر قرآن نسبت به کین خون یا قصاص به فصل هفتم رجوع شود.

نازه‌ای که تولد یافته بوده و شیوه زندگی جدید و جهانی‌بینی تازه دینی در قرآن نیز منعکس شده. به‌ویژه نفی و تخطئه کشتارهای بین‌قبایل و تبلیغ «برادری» همه مسلمانان - صرف نظر از اصل و تبار و رنگ پوست^۱ و ملیت و زبان ایشان - و تبلیغ اتحاد همه «مؤمنان» به صورت جماعت واحد دینی و نژادی و سیاسی، اهمیت تاریخی عظیمی داشته (...)

نشر قرآن در مسلمانان نسلهای بعد بیشتر از معاصران محمد (ص) بوده. کتاب مجید را مسلمانان از اوان کودکی می‌آموختند و آموزگاران مکرراً آن را در مکتب خوانده تفسیر می‌کردند. و مؤمنان عادت کرده بودند این کتاب را هر روزه پس از پایان مکتب و درسین بلوغ و مردی نیز بخوانند (و یا به قرائت آن گوش دهند). قرآن «کتاب‌الکتب» و مجموعه ادعیه و قانون اعمال دینی و زندگی اجتماعی و رفتار روزانه ایشان شد. مسلمانان به اینکه قرآن را «اعجاز» بدانند خو گرفته بودند و به دیگر سخن آن را کتابی می‌دانستند که کسی نظیر آن را نیاورده و همانندی ندارد حتی اگر همه انس و جن گردهم آیند مانند آن را آفریدن نتوانند^۲.

سبک قرآن نفوذ و تأثیر ژرفی در ادبیات عرب اعم از نثر و نظم، و همان نفوذ را لغات قرآن در فقه و شریعت اسلامی و تصوف و حتی حکمت «عربی - ایرانی» داشته است. و اصطلاحات ادب و فقه و شریعت و تصوف و حکمت بیشتر در تحت تأثیر لغات قرآن تکوین یافته.

معهد این اندیشه که همه تعلیمات دینی و اخلاقیات و قوانین حقوقی و فقه اسلامی بالتفصیل در قرآن آمده اشتباه است^۳. سیر تکاملی اسلام به قرآن پایان نیافت. گسولد تسپهرو - پس از وی - دیگر اسلامشناسان ثابت کرده‌اند که اسلام نیز مانند دیگر معتقدات دینی در آن واحد به وجود نیامده و لایتغیر نبوده. اسلام هم مثل دیگر ادیان در طی قرون تکامل یافت و جمله دیگر گویهای اجتماعی محیط نشوونمای خویش را منعکس ساخت. بدین سبب قرآن فقط یکی از منابع بررسی تاریخ اسلام است [۱۲۶]. و به هیچ وجه تنها منبع مطالعه ما در این زمینه نیست. عالمان و فقیهان مسلمان به تدریج، بر پایه قرآن، بسیاری از شئون شریعت اسلامی را به وجود آوردند. و قبل از همه «علم» مربوط به طرق خواندن قرآن یا «علم القرائة» را منظم ساختند. قبلاً در این باره سخن گفته شد^۴.

نظر و شیوه رفتار محمد (ص) و جماعت بدوی اسلامی، نسبت به فلان یا بهمان موضوع دینی

۱- نه مسلمانان صدر اسلام و نه اقوام مسلمان بعدی دشمنی نسبت به افراد دیگر نژادها مثلاً حبشیان و مغولان و غیره ابراز نمی‌داشتند. در کشورهای اسلامی آفریقاییان سیاهپوست - اگر برده نبوده مسلمان می‌بودند - به هیچ وجه مورد تبعیض واقع نمی‌شدند. و با بردگان سیاهپوست همان رفتاری می‌شد که با بردگان دیگر اقوام و برای نژاد بردگان هیچ فکسی قائل نبودند.
 ۲- قرآن، سوره ۲، آیه ۲۳، و سوره ۱۷، آیه ۸۸. «قل لئن اجتمعت الالباب والجن علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لایاتون بمثله ولو کان بعضهم لبعض ظهیراً».
 ۳- در این باره رجوع شود به «ضمایم» ای. یو. کراچکوسکی به ترجمه قرآن وی. ص ۶۵۴. ۴- رجوع شود به ماقبل، همین فصل.

و یادنیایی و مناسبات ایشان با پیروان دیگر ادیان بر حسب اوضاع و احوال و زمان و مکان تغییر می‌یافت... برخی از «وحی»‌ها به‌طور موقت بر محمد (ص) نازل شده‌بوده و بر اثر «وحی»‌های بعدی نسخ شده است.^۱ از اینجا ضرورتی پدید آمد تا بدانند کدام يك از احکام و دستورات قرآن را باید «ناسخ» و کدام يك را «منسوخ» شمرد (نسخ کلمه‌ای است عربی، که یکی از معانیش «لغو و نقض» است). زید بن ثابت برای روشن کردن این نکته کوششی به‌عمل نیاورد و در متن رسمی قرآن همه «وحی»‌ها را وارد کرد. به تدریج يك رشته دیگر از علوم اسلامی نیز به نام «علم الناسخ - والمنسوخ» تکوین یافت. این علم فقط شاخه‌ای از رشته وسیعتری از شریعت اسلامی است که «علم التفسیر» نام دارد و هدف آن تدوین تعبیر و تفسیر قرآن است از لحاظ واقعی و فلسفی و الهیات. عبدالله بن عباس پسر عم پیامبر بانی علم تفسیر شمرده می‌شود [۱۲۷]. و مفسران بعدی وی را مرجعی نافذ الکلمه و معتبر محسوب می‌داشتند. علم تفسیر از قرن دوم هجری و در قرون بعد ترقی وافر کرد. تألیفات مربوط به تفسیر فراوان است. در میان مفسران سنی معتبرترین و مشهورترین آنان را به شرح زیر نام می‌بریم:

- ۱- طبری (محمد بن جریر - ۲۲۴ تا ۳۱۰ هـ)، که اصلاً ایرانی و از مردم طبرستان بوده، مورخ نامی و فقیه. «تفسیر قرآن» وی «فوق العاده اساسی و وسیع است»^۲ و مجموعه‌ای است از آنچه قبل از زمان او در زمینه تفسیر تألیف شده و مورد قبول عامه بوده^۳.
- ۲- ثعالبی (ابو اسحق احمد بن محمد النیشابوری - فقیه، از مکتب شافعی، وفات به سال ۴۲۸ هـ) مؤلف «کتاب الکشف والبیان فی تفسیر القرآن»^۴.
- ۳- زمخشری (ابو القاسم محمود بن عمر - ۴۶۷ تا ۵۳۸ هـ) از مردم خوارزم بوده و مؤلف تفسیر «الکشاف عن حقایق التنزیل» است. گرچه زمخشری معتزلی^۵ بوده، با این حال تفسیر وی مورد قبول سنیان است و آن را با اصلاحاتی که خود - موافق با روح اهل سنت و جماعت - به‌عمل آوردند پذیرفتند. مثلاً عبارت «مدح خدای را که قرآن را خلق کرد، (خلق) را تغییر داده به جای «خلق» «انزل» (یعنی فرو فرستاد) گذاردند^۶. زمخشری به‌ویژه علیه تفسیر [برخی از آیات] قرآن به‌صورتی که منتهی به «تشبیه» شود مبارزه می‌کند.
- ۴- بیضاوی (عبدالله بن عمر - وفات بین ۶۸۱ هـ و ۷۱۶ هـ) ایرانی بوده و فرزند قاضی -

۱- رجوع شود به قرآن، سوره ۲، آیه ۱۵۰ «وقتی که ما (خداوند) آیه‌ای را نسخ می‌کنیم و یا می‌فرماییم که آن را فراموش کنند، آیه‌ای دیگر در آن همانند آن می‌آوریم». «ما نسخ من آیه اوتیناها، أت بخیر منها اوتیناها، ألم تعلم ان الله علی کل شیء قدير». ۲- C. Brockelmann. "Geschichte der arabischen Literatur" T. I, 143. ۳- چاپ کامل آن در ۳ مجلد. قاهره، ۱۹۲۵ تا ۱۹۵۲ م و سالهای بعد. ۴- درباره وی رجوع شود به: Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۷۶ م - چاپ W. Naussau - Lees کلکتہ، ۱۸۵۶ - ۱۸۵۹، ۲ مجلد، و همچنین چاپ قاهره ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ (۱۸۸۹ م) و ۱۸۹۰ م) یا «لغت نامه». ۵- درباره معتزله رجوع شود به فصل هشتم این کتاب.

القضاة فارس. تفسیر وی تحت عنوان «انوارالتنزیل واسرارالتأویل» بر پایه «کشاف» زمخشری و بسیاری منابع دیگر تألیف شده. نلدکه درباره تفسیر بیضاوی^۱ چنین می گوید: «اکنون سنیان این تفسیر را بهتر از همه و تقریباً مقدس می دانند. بزرگترین امتیاز آن این است که مطالب فراوان به صورت فشرده و موجز و منقحی در آن تمرکز یافته. ولی علم دقت، کمبود بزرگ آن است و در هیچ یک از رشته هایی که بحث می کند کامل نیست، اعم از تفسیر تاریخی و فرهنگ لغات و نحو و منطق الجدل و انشا و غیره»^۲.

۵- رازی (فخرالدین الرازی - متوفی به سال ۶۰۶ هـ) ایرانی عالم به معارف زمان خویش. یکی از تألیفات وی تفسیر قرآن است تحت عنوان «مفاتیح الغیب» و یا «تفسیر الکبیر». این تفسیر گرایش ضد معتزلی و در عین حال ضد ظاهری دارد. به دیگر سخن علیه جریان عقلی و استنتاجی در شریعت و همچنین افراط قشریون است^۳.

۶ و ۷- دوتن از عالمان مصری به نام المحطی (جلال الدین - متوفی به سال ۸۶۴ هـ) و شاگرد وی به نام السیوطی (جلال الدین - متوفی به سال ۹۱۱ هـ). عالم اولی کتاب «تفسیر - الجلالین» را آغاز و دومی آن را به پایان رسانید^۴. گذشته از این سیوطی کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» را که مقدمه گونه ای است بر تفسیر قرآن تألیف کرده^۵.

درباره تفسیرهای شیعیان و مفسران شیعی مذهب در فصل ویژه مربوط به تشیع سخن خواهد رفت^۶.

«تأویل» - یا تعبیر کلام مجید بر حسب ایهام - در تفسیر قرآن مقام خاصی دارد. این گونه تعبیر را بسیاری از مؤلفان شیعه و صوفیان مسلمان به کار بسته اند. از میان مفسران اخیر الذکر ابن العربی (محبی الدین محمد بن علی الاندلسی، ۵۶۱ تا ۶۳۸ هـ) صوفی نامی معتقد به وحدت وجود، از همگنان ممتاز است^۷. در شماره ۱۵ اثر وی که به دست ما رسیده یکی هم «کتاب التفسیر» است که به قول ل. بروکلمان: «تفسیر قرآن را از نظرگاه صوفیه نوشته است»^۸. در این کتاب تأویل قرآن به حد اعلی رسیده است. مثلاً سوره ۱۲ قرآن که حاوی داستان تورات درباره

۱- چاپهای اروپایی متن وجود دارد. Beidhawii Commentarius in Coranum. ed. H. O. Fleischer. Lipsiae, 1848 - 1848. 2، T. T. بروکلمان تحت عنوان «البيضاوی» در دائرة المعارف اسلامی می توان یافت. ۴- ص ۲۹. Th. Nöldeke. "Geschichte des Qorans" ۳- چاپ قاهره ۱۳۵۷ هـ/۱۸۸۹ م، و همچنین دیگر چاپهای شرقی، درباره ظاهریان رجوع شود به فصل پنجم. ۴- چاپهای شرقی آن بسیار است (لا اقل ۸ چاپ) و از آن جمله چاپهای قاهره سال ۱۳۵۵ و ۱۳۵۸ و ۱۳۱۳ هـ. ق. ۵- چاپ متن در کلکته ۱۸۵۲-۵۴ تحت عنوان انگلیسی: Soyuti's Itqan... ed. by Mawlawies Basheer od-deen and Noor ol-haqq. with an analysis by Dr. A. Sprenger (Bibliotheca Indica) ۶- رجوع شود به فصل ۱۵. ۷- در این باره در فصل ۱۲ مفصل تر سخن رفته است. ۱۲۷۸ و ۱۳۵۶ هـ. ق. ۸- بروکلمان: "Geschichte der arabischen Literatur. T. I, 442 - C. Brockelmann.

یوسف است، همچون فاجعه مبارزه خصایص گوناگون روح انسانی توجیه و تأویل شده، و یعقوب نماینده تفکر، و یوسف قلب حساس، وده برادر او نماینده پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند و...

همه تألیفهای پیش‌گفته در تفسیر قرآن به زبان عربی نوشته شده. و حال آنکه بسیاری از مؤلفان این تفاسیر ایرانی بوده‌اند.

اصل نسخه خطی قرآن عثمان به دست ما نرسیده - و حال آنکه بسیاری از نسخ که گویی «اصل قرآن عثمان» بوده و لکه‌های تیره «اثر خون عثمان» بر آن دیده می‌شده، در جریان قسار گرفته بوده است. این لکه‌های خون را برخی از مؤمنان متظاهر به پارسایی جعل کرده بودند. یکی از قرآن‌ها که اثر مجعول خون عثمان هم بر آن هست و ضمناً خیلی قدیم است در مسجد خواجه احرار سمرقند وجود داشته و مورد احترام مؤمنان بوده. اکنون قرآن مزبور به کتابخانه انستیتوی شرقشناسی فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان منتقل شده. برخی نسخ خطی قرآن که مربوط به قرنهای اول و دوم هجری است محفوظ مانده. و لسی نسخ خطی قرنهای بعدی بسیار است.

چاپهای سنگی و سربی قرآن که در مشرق زمین به عمل آمده فراوان است. از آنجایی که ترجمه قرآن از زبان عربی - که کتاب مجید به آن زبان «نازل» شده - کار خداپسندانه‌ای شمرده نمی‌گشته، اصل قرآن طبع می‌شده و گاهی حواشایی به زبانهای دیگر (فارسی، ترکی) که تاحدی جایگزین ترجمه بوده بدان منضم می‌گردیده. در بسیاری از چاپهای سنگی شرقی متن عربی و ترجمه کلمه به کلمه (تقریباً همه کلمات عربی) به حروف ریز (به استثنای کلماتی که وارد زبانهای دیگر هم شده) به زبان ناشر (فارسی، ترکی و دیگر زبانهای اقوام ترک، اردو و غیره) آمده است. تا قرن دوازدهم میلادی. در کشورهای مسیحی اروپای غربی از مفاد و مضمون قرآن و اسلام خبری نداشتند. نخستین ترجمه بسیار ناقص قرآن به زبان لاتینی در نیمه اول قرن دوازدهم در شهر تولدو (طلیطله) به دستور پطرس مکرم (وفات به سال ۱۱۵۶ م) رئیس دیر مشهور کلیونی (فرانسه) به توسط چندتن از عربی‌دانان صورت گرفت (به انضمام شرح زندگی پیامبر تألیف ابن هشام). در سال ۱۵۴۳ ترجمه مزبور که تا آن زمان به صورت نسخ خطی وجود داشته و معروف بوده به وسیله تئودور بیلیاندر در بازل (سوئیس) به طبع رسید و مارتین لوتر (مصلح مذهبی مسیحی) و فیلیپ ملانختون مقدمه‌هایی بر آن نوشتند و در سه مجلد منتشر گشت. از قرن هفدهم تا نوزدهم در اروپای غربی ترجمه‌های بسیار به زبانهای دیگر (آلمانی، هلندی، فرانسه،

انگلیسی و غیره) از قرآن به عمل آمد و چاپ شد.^۱

نخستین ترجمه کامل قرآن که منتشر شده و مستقیماً از زبان عربی به عمل آمده، ترجمه‌ای است که توسط گ. س. سابلوکوف (۱۸۰۴- تا ۱۸۸۰ م) استاد فرهنگستان روحانی کازان (قازان) صورت گرفته.^۲ ترجمه قدیمیترین سوره‌های مکه قرآن توسط آ. ا. کریسکی عرب‌شناس برجسته روسی به عمل آمد.^۳ تازه‌ترین و کامل‌ترین ترجمه روسی قرآن به قلم آکادمیسین ای. یو. کراچکوسکی، بزرگترین عرب‌شناس عصر ما، و دانشمند روسی - شوروی (۱۸۸۳- ۱۹۵۱ م) تعلق دارد^۴ و پس از مرگ وی چاپ و منتشر شده.

گوستاوفلوگل متن علمی و انتقادی کامل عربی قرآن را تهیه کرده.^۵ وی بهترین کشف - الایات قرآن را نیز مدون ساخته است.^۶

۱- فهرست این ترجمه‌ها با فهرست کتابشناسی در مقاله T. A. کریسکی تحت عنوان «در باره تمبیر قرآن و کتبی که برای فهم آن ضروری است» به صورت ضمیمه کتاب ر. دوزی «تاریخ مختصر اسلام» ص ۱۲۷ - ۱۴۳ منقول است. همانجا (ص ۱۴۳-۱۴۴) درباره ترجمه‌های روسی قرآن در قرانهای هجدهم و نوزدهم، نیز سخن رفته.

۲- کازان (قازان) ۱۸۷۹، چاپ دوم، قازان، ۱۸۹۶. هر دو چاپ فقط حاوی ترجمه روسی است، چاپ سوم، قازان، ۱۹۵۷ متن عربی و ترجمه روسی، و در مقابل هر صفحه اصل؛ گ. س. سابلوکوف «شعایم ترجمه قرآن» را که گویهای از فهرست موضوعات مشروح است با ترجمه روسی منتشر کرده (قازان، ۱۸۹۸، ۱۸۷۹) این کتاب را ای. یو. کراچکوسکی بسیار ارج نهاده (در تاریخ عرب شناسی روسی، ص ۱۸۳) ۳- آ. ا. کریسکی «در روسی درباره قرآن» مسکو، ۱۹۱۲ (چاپ سنگی) ۴- قرآن، ترجمه و حواشی ای. یو. کراچکوسکی، تحت نظارت و. ای. بلیایف، مسکو، ۱۹۶۳. ۵- چاپ اول آن در سال ۱۸۳۴ در لایپزیگ چاپ و منتشر شده. بهترین چاپ زمان ما چاپ رسمی مصری است که از روی قدیمیترین نسخ خطی به عمل آمده (قاهره، ۱۳۲۷ ه. ق = ۱۹۱۹ م). ۶- چاپ اول در سال ۱۸۴۲ در لایپزیگ با عناوین لاتینی منتشر شد: Concordantiae Corani arabicae, ad literarum ordinem et verborum radicem

و پس از آن مجدداً به چاپ رسید.



منابع حقوق اسلامی

در آغاز کار در جماعت اسلامی فقط قرآن مینا و منبع تعلیمات دینی و در عین حال حقوقی بوده. ولی چیزی نگذشت که در دوران فتوحات بزرگ اعراب (از ۶۳۲ تا ۷۵۱ م) این منبع کفاف نیازمندیها را نداد [۱۲۸]، و سرچشمه دیگری یعنی «سنت» نیز به موازات آن محلی را اشغال کرد.

در همه ممالک آسیای مقدم و میانه و شمال افریقا که اعراب (از سال ۱۱ تا ۵۱۳۴ ه) فتح کردند فاتحان جامعه‌ای فتودالی یافتند که دوران اولیه خود را می‌گذرانده و از لحاظ اقتصاد و مناسبات اجتماعی و فرهنگ به مراتب از جامعه قدیمی عربی بیچ در پیچ‌تر و متکامل‌تر بوده. در سرزمینهای نوگشوده اعراب، مناسبات ارضی و زندگی شهری و قوانین ملکی و مقامات دولتی و شیوه حیات اجتماعی به مراتب معضل‌تر از اوضاع میهن تازیان بوده. اعراب در سرزمینهای یاد شده با مسائل و نیازمندیهایی روبرو شدند که قرآن به آنها پاسخی نمی‌داده [۱۲۹]. و چون در آن زمان اعراب هنوز میان جامعه دینی و دولت و دین و سیاست و قانون دینی و حقوق عمومی تمایزی قائل نبودند، بدین سبب فاتحان می‌خواستند که پاسخ به نیازمندیهای زندگی، نیاز - مندیهای را که از مناسبات اجتماعی نوین ناشی می‌شده، بر پایه دین و نفاذ کلمه آن مبتنی سازند. و هم در آن زمان به سنت (سخنانی که محمد (ص) گفته بوده و یا افعال وی که در زمان حیات از او صادر شده بوده) استناد می‌کردند. و ضمناً از جعل اختیار نیز خودداری نمی‌نمودند [۱۳۰]. بدین طریق اندک اندک «سنت» اسلامی پدید آمد.

کلمه عربی «سنة» (السنة) که جمع آن «سنن» است، نخست به معنی «راه، وجهت حرکت (که باید در آن جهت ره سپرد)» بوده و به طور مجاز به «رسم و عادت» که از پیشینیان مانده» اطلاق می‌شده. در عربستان پیش از اسلام مجموع دستورات اخلاقی و حقوقی غیر مکتوب (یعنی

حقوق معموله در جامعه پدرشاهی و عشیرتی عربستان شمالی) را بدین نام می‌خواندند. پس از پیدایش جامعه طبقاتی و اسلام سنت عهد جاهلیت نقض شد و اندک‌اندک سنت نوین اسلامی جای آن را گرفت. و اگر هم درست جدید اسلامی چیزی از سنن قدیمه جاهلیت اعراب وارد شده، به صورتی بوده که گویی پیامبر(ص) خود چنین فرموده. زان پس، پس از فتوحات بزرگ اعراب، بسیاری از عناصر نصاری و یهود و زرتشتی که خود از حقوق روم شرقی و ایران عهد ساسانی به‌وام گرفته شده بود، وارد سنت اسلامی گشت. ولی در این مورد هم الحاق به صورتی بوده که گویی این قواعد و سنن از پیامبر ناشی شده است [۱۳۱].

نیازمندیهای اصلی که موجب تکوین سنت اسلامی گشت جنبه قضایی داشته. به این معنی که می‌بایست بکوشید موافق موازین حقوق عمومی و جزائی و مالی و خانوادگی به‌وجود آید، که ممکن نبود فقط به متن قرآن مستند گردد. بدین سبب محتوای اصلی سنت اسلامی همانا مسائل حقوقی است.

سنت اسلامی بر پایه احادیث فراوان بنا شده. معنی نخستین کلمه «حدیث» (جمع عربی آن، «احادیث» از «حدث») «خبر و داستان» و یا - به معنی محدودتر - «نقل قول» بوده. ولی معنی ویژه اصطلاحی حدیث عبارت است از روایت اقوال و یا افعال محمد پیامبر(ص) [۱۳۲]. از احادیث، احکام حقوقی و تشریفات دینی و قواعد مربوط به پاکی از لحاظ دینی و مقررات راجع به خوراکها و موازین اخلاقی و رفتار شخص مؤمن در زندگی و شیوه حیات روزمره استنتاج می‌شده. غالباً طرز به‌کار بستن فلان و یا بهمان حکم قرآن را نیز، بر حسب احادیثی، که به نحوی از انحاء با متن قرآن مربوط بوده‌اند معین می‌کردند. در عین حال بعضی احادیث جنبه تاریخی داشته‌اند و متضمن جزئیاتی از زندگی محمد(ص) و یا صحابه وی، یعنی مهاجران مکی، یا انصار مدنی بوده است. در قمر نه‌ماه هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) بر مبنای این احادیث «کتاب المغازی» درباره غزوات و لشکر کشیهای محمد(ص) و اصحاب وی^۱ که گونه‌ای ویژه از تألیفات تاریخی متقدم و همچنین شرح زندگی پیامبر به زبان عربی بوده، پدید آمد. بدین قرار بخشی از احادیث، یکی از منابع تاریخ صدر اسلام بوده است - منبعی که باید با احتیاط و نظر انتقادی محض از آن استفاده شود.

حافظان و ناقلان حدیث، در درجه اول، صحابه پیامبر بودند - یعنی خویشاوندان و دوستان و هم‌زمان او - که پس از مرگ وی بیشتر در مکه زندگی می‌کرده‌اند. مانند، عمر بن الخطاب و پس از او عبدالله بن عمر [۱۳۳] (متوفی به سال ۵۷۴) و علی بن ابی طالب (ع) و طلحه و زبیر که از صحابه

۱- از این کتب «کتاب المغازی» و افندی (ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۳۵ تا ۲۵۸ هـ) اهمیت خاص دارد (به فهرست کتب رجوع شود).

مشهور بوده‌اند و ابوهریره [۱۳۴] از صحابه که شهرتی عام دارد (متوفی به سال ۵۸ هـ. وی ۸۰۰ شاکرد داشته و ناقل ۳۵۰۰ حدیث شمرده می‌شده)، یکی از فاتحان ایران به نام عبدالله بن عامر (متوفی به سال ۶۰ هـ) و عبدالله بن مسعود عالم قرآن (متوفی به سال ۳۳ هـ، که ناقل ۸۴۸ حدیث شناخته شده) و کاتب پیامبر و منشی قرآن زید بن ثابت و عایشه بیوه پیامبر (متوفی به سال ۵۹ هـ که ناقل ۱۲۱۰ حدیث شمرده می‌شده).

بسیاری از دیگر هم‌زمان و یا هم‌عصران پیامبر نیز حافظ و ناقل احادیث شمرده می‌شدند. پس از ایشان شاگردان «تابع» که جمع آن «تابعون» است) و شاگردان شاگردان ایشان، حافظان و ناقلان حدیث محسوب می‌گردیدند. از میان گردآورندگان حدیث نسلهای بعدی عامر بن- شراحیل الشعبي (متوفی به سال ۱۰۵ هـ) و عروه بن زبیر (متوفی به سال ۹۶ هـ) و شاکرد او محمد الزهري (متوفی به سال ۱۲۵ هـ) و وهب بن منبه (متوفی به سال ۱۱۰ هـ) و موسی بن عقبه (متوفی به سال ۱۴۱ هـ) و غیره از همگنان مشهورترند. اینان زندگی خویش را وقف جستجو و گردآوری احادیث کردند. مثلاً الشعبي گویا از ۵۰۰ تن از صحابه پرسش به عمل آورده، احادیث بسیار از ایشان به دست آورد. حفظ و گردآوری احادیث در آغاز به‌طور شفاهی به عمل آمد و به‌حافظه سپرده می‌شد. بعدها احادیث را بر پوست نوشتند و مجموعه‌هایی از آن تشکیل دادند. گردآورندگان متخصص و عالمان به علم حدیث را «محدث» خواندند. محققان اروپایی اسلام- شناس، اینان را تراسیونالیست یا «سنت‌گرا» می‌نامند.

همچنانکه مطالعه قرآن علم تفسیر را به وجود آورد، گردآوردن و بررسی احادیث نیز «علم حدیث» را پدید آورد. و بر پایه این دورشته تألیفات دینی، الهیات و حقوق یعنی دوشعبه علوم دینی اسلامی یا شریعت تدوین یافت. ضمناً باید گفت که مدتی مدید الهیات و حقوق اسلامی از هم جدا نبوده و تفاوت بارزی میان آن دو نبود. در زمینه مطالعه علمی و انتقادی احادیث و سنت و تاریخ آن، ایگناتی گولدتسیهر مجارستانی و استوک هورگرونیه هلندی بیش از دیگران کار کرده نتیجه گرفته‌اند.^۳

در آغاز قرن هشتم میلادی (قرن دوم هجری) سه مکتب «علم الاحادیث» تکوین یافته بوده، به شرح زیر: یکی مکتب مدنی (که عروه بن زبیر و الزهري بدان تعلق داشتند) دیگر مکتب عراقی (در کوفه که الشعبي نماینده آن بوده) و دیگر مکتب شامی (در دمشق). مکتب مدنی بیش

۱- فرزند زبیر که از صحابه مشهور بوده و برادر عبدالله بن زبیر دشمن امویان و ضد خلیفه (در سال ۷۲ هـ هلاک شد) از طرف مادر نوه ابوبکر و خواهرزاده عایشه بوده. ۲- رجوع شود به فصل سوم. ۳- رجوع شود به I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II
C. Snouck Hurgronje "le droit musulman" th. Jnybnoll. Hadith.

از آن دو دیگر، پیرو ایمان محکم و بابت سنن زمان محمد (ص) و چهار خلیفه اول (خلفای راشدین) بوده و بیش از دو مکتب دیگر نسبت به احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و غزوات وی اظهار علاقه می کرده. ولی نمایندگان این مکتب، مؤلف نخستین کتابی که به طور منقح و مرتب در شرح زندگی پیامبر محمد (ص) نوشته شده بوده - یعنی محمد بن اسحق - را به اتهام ارتداد و قدری بودن، از مدینه بیرون کردند^۱. کمال مطلوب نمایندگان مکتب مدنی حکومت دینی بوده و از آن دفاع می کردند و بسا خلفای اموی و روح غیر دینی، سیاست و شیوه حکومت آنان مخالف بودند.

طبق رسم و سنتی که پدید آمده استوار گشته بود، حدیث می بایست از دو بخش مرکب باشد: ۱/ «اسناد» (کلمه عربی که معنی آن «تکیه گاه» است) یعنی بر شمردن ناقلان حدیث منظور و ۲/ «متن» یعنی محتوای حدیث. ساختمان حدیث به تقریب به شرح زیر بوده. نخست اینکه نقل «اسناد» حتمی است. مثلاً «آ» می گوید که: گفت مرا «ب» به نقل از سخنان «ج» و به وی گفته بود «د» و به او خبر داده بود «ه» و برای او نقل کرده بود «و» که از رسول خدا (ص) شنیده بود که چنین و چنان گفت. «و یا اینکه:» گفت که دید چگونگی پیامبر صلی الله علیه و آله در فلان مورد چنین و چنان کرد». پس از «اسناد»، نوبت «متن» یعنی داستان فلان یا بهمان سخنان و یا عمل پیامبر (ص) بوده^۲.

محدثان سنت گرا (ترادیسو نالیست) مسلمان از گونه‌ای انتقاد در مورد صحت و اعتبار احادیث به دور نبودند. ولی این «انتقاد» کاملاً مشروط و مقید به قیودی بوده و بدیهی است که به هیچ وجه نمی تواند محققان روزگار ما را راضی و قانع سازد. هم در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) معیار زیر برای تشخیص صحت و اصالت احادیث پدید آمد: «اسناد» حدیث می بایست سلسله‌ای متصل از ناقلان را تشکیل دهد و ناقلان مزبور کسان مشهور باشند و شهرتشان لکه دار نشده باشد و مؤمن و قایل احترام و صالح و راستگو باشند. ناقلان را با کلمه «رجال» (که مفرد آن «رجل» است) تسمیه می کردند. رسیدگی به صحت و سقم گفته‌های ناقلان اصطلاحاً «الجرح والتعديل» خوانده می شده (عربی، به معنی «رد گواهان و یا تأیید ایشان»). کوشش و گزاشی که برای تشخیص ناقلان معتمد و غیر معتمد پدید آمده بود موجب پیدایش شعبه‌ای از «علم الاحادیث» گشت که «معرفة الرجال» یا علم رجال نامیده می شد. و کتابها و راهنماهای ویژه‌ای که «طبقات» نامیده می شده، و تذکره حیات همه صحابه نامی و شاگردان ایشان و معاصران محمد (ص) و دیگر ناقلان حدیث را به ترتیب حروف تهجی و طبقات شامل بوده، به وجود آمد.

۱- درباره قدریون به فصل هشتم این کتاب رجوع شود. ۲- درباره مثالها رجوع شود به: I. Goldziher. "Muhammedanische Studien" T. II ص ۶ و بند

از این جمله است کتاب مشهور «طبقات» ابن سعد (متوفی به سال ۲۳۱ هـ) و کتاب «اسدالغابه» فی معرفة الصحابة» ابن اثیر^۱ مؤلف نامی «الکامل فی التاریخ» و غیره. راهنماها و کتب حاوی اخبار مربوط به «ضعفاء» یعنی آن دسته از ناقلان که قابل اعتماد نیستند نیز از این نوع است. هر قدر ناقل حدیث - و به خصوص ناقلی که در سلسله «اسناد» آخر بوده (یعنی متقدمتر باشد) - بیشتر مورد وثوق باشد، حدیثی که از آن شخص نقل شده معتبرتر شمرده می شود. مثلاً عدم اعتماد به حدیثی که از ابوهریره یا عایشه [۱۳۵] نقل شده بوده محال شمرده می شده. ضمناً این نکته را که ممکن است بعدها به اشخاص معتمد، احادیث مجعول - احادیثی که در واقع ایشان نقل نکرده باشند - نسبت داده شده باشد، نادیده می گرفتند. در موردی که به «اسناد» اعتماد بوده، حتی نامربوط بودن مفاد حدیث - و مثلاً اشتباهات بارز تاریخی آن - مورد توجه واقع نمی شده. مثلاً به محمد (ص) حدیثی نسبت داده می شده که مؤمنان باید به گرمابه روند [۱۳۶] و حال آنکه همه می دانستند که در زمان پیامبر اسلام (ص) تازیان از گرمابه خبری نداشتند، و فقط پس از فتح ایالات رومیة الصغری (بیزانس) از وجود آن اطلاع حاصل کردند. به ندرت صحت حدیث، به اتکای مضمون آن، انکار می شده، و لسی فقط در موردی که مفساد حدیث از لحاظ معتقدات کیش «حقه» اسلامی که در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) مدون گشته غیر قابل قبول بوده، و یا وقتی که مضمون حدیث با احادیثی در موضوع مشابه تناقض پیدا می کرده این انکار صورت می گرفته.

معهدنا احادیث از لحاظ ارج و ارزش همانند و برابر شمرده نمی شدند. و از حیث درجه صحت و اعتبار مفروض (چنانکه گفتیم صحت مشروط و مقید به قیود) به سه دسته تقسیم می شدند، به شرح زیر: اگر سلسله ناقلان حدیث به هیچ وجه مورد شبهه و تردید نبوده، چنین حدیثی «صحیح» نامیده می شده. اگر در سلسله ناقلان حدیث نقایصی وجود داشته، مثلاً یکی از کسانی که در اسناد آمده بودند چندان شهرت نداشته و یا عده ای از محدثان در صحت اقوال او شک داشتند و یا در سلسله ناقلان افتادگی وجود داشته (مثلاً «الف» گوید: به من گفت «ب» و به او گفت شخصی از قول «ج» و...) چنین حدیثی با اینکه واجد ارزش و اعتبار کامل شمرده نمی شده، معهدنا قبولش داشتند. این گونه احادیث را «حسن» (نیکو) می گفتند. و سرانجام اگر در سلسله ناقلان حدیث کسانی بوده اند که از نظر اعتماد و ایمان نشان قابل قبول نبوده و یا از لحاظ شهرت اخلاقی مردود بوده اند، چنین حدیثی بی اعتبار و یا به اصطلاح «ضعیف» نامیده می شده.

حدیثی که سلسله ناقلان آن بلاقطع بوده «متصل» خوانده می شده و حدیثی را که در سلسله ناقلان آن افتادگیهای وجود داشته (به ویژه اگر نام ناقل نسل دوم، یعنی اسم شاگرد فلان

یا بهمان صحابه نیامده بوده) «منقطع» می خوانند. اگر در اسناد حدیث نام شاگرد یا «تابع» منقول بوده، ولی معلوم نبوده که وی حدیث را از کدام يك از اصحاب شنیده، چنین حدیثی «مرسل» («دارای افتادگی») خوانده می شده.

همه احادیث به اقوال و یا افعال پیامبر (ص) متکی نبوده. احادیثی که به پیامبر می رسیدند «مرفوع» و احادیثی که در آنها به اقوال و یا افعال اصحاب استناد و اشاره شده «موقوف» و احادیثی که به گفته «تابعان» بنی نخستین نسل شاگردان اصحاب متکی بوده اند «مقطوع» نامیده می شدند. احادیث اخیر الذکر (و احادیث «مرسل» را هم) برخی از علماء و فقها قبول داشتند و برخی نه.

سلسله ناقلان در صورتی که به آخرین (متقدمترین) ناقل و یا به دیگر سخن به یکی از صحابه پیامبر برسد «طریق» (که جمع عربی آن «طرق» است) نامیده می شود. اگر حدیث واحدی از چند «طریق» نقل شده باشد یعنی در عین حال به چند تن از صحابه برسد «متواتر» خوانده می شده. حدیثی که به سه تن از صحابه برسد «مشهور» و در صورتی به دو تن برسد «عزیز» و اگر به يك تن برسد «واحد» نامیده می شده.

بهترین احادیث آنهایی بودند که نقل آنها از چند «طریق» صورت گرفته بوده. یعنی درباره آنها - نه يك سلسله ناقلان که به يك تن از صحابه می رسیده بلکه - چندین سلسله ناقلان سخن گفته و به صحابه مختلف می رسیده.

قدیمیترین مجموعه های احادیث از روی «طریق» بدون گشته بوده، یعنی به ترتیب حروف تهجی صحابه پیامبر برشمرده می شده و ذیل نام هر يك احادیثی که از او منقول بوده ذکر می شده. این نوع مجموعه های احادیث «مسند» نامیده می شده. مجموعه احادیث مسند از روی اصل «علی الرجال» یعنی ترتیب احادیث برحسب اسامی آخرین (قدیمیترین) ناقلان تدوین می شده. از مجموعه های احادیث پیش گفته - یعنی از نوع اخیر الذکر - که در دست است، آنچه مشهورتر است دو کتاب است. یکی «الموطأ فی الحدیث» تألیف مالک بن انس (متوفی به سال ۱۷۹ هـ) مؤسس مذهب مالکی^۱. در این مجموعه ۱۷۰۰ حدیث وجود داشته که مالک صحت و اعتبار آنها را تصدیق کرده. البته شیوه های انتقادی وی همان بوده که پیشتر درباره آن سخن رفت. مجموعه دیگر به نام «مسند» تألیف امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) است. وی مؤسس مذهب حنبلی است و کتاب «مسند» او حاوی بیش از ۳۰۰۰ حدیث است^۲.

۱- درباره مذاهب این علمای فایزکنندار به فصل پنجم رجوع شود. ۲- درباره جاهای مختلف به فهرست کتابشناسی فصل مربوط رجوع شود.

معهدنا مجموعه‌های متأخرتر که «مصنف» نامیده می‌شدند مقبولیت عامه و اشاعه بیشتری یافتند. در این مجموعه‌ها احادیث نه‌از‌روی نامهای ناقلان، بلکه برحسب موضوع یا به‌اصطلاح «علی‌الابواب» تنظیم شده‌اند. بخشهای موضوعی «ابواب» نامیده می‌شوند (عربی، که جمع «باب» است به معنی «فصل» و «بخش»). از این مجموعه‌ها معتبرتر از همه شش کتاب است. و بدین سبب «الکتب‌السته» نامیده می‌شوند^۱ و در میان مسلمانان سنی مذهب بسیار شایعند^۲. اکنون شرح مجموعه‌های مزبور:

۱- «الجامع‌الصحيح» یا، به‌اختصار، «الصحيح» تصنیف ابو عبدالله محمدالبخاری (۱۹۵ تا ۲۵۷هـ). این مجموعه از مجموعه‌های اولیه استادانه‌تر تنظیم شده است. مؤلف نه‌تنها احادیثی را که مربوط به قانونگذاری و تشریفات دینی بوده - و معاصران بیشتر بدان علاقه‌مند بوده‌اند - گرد آورده به ابواب موضوعی تقسیم نموده، بلکه با احادیث مربوط به شرح زندگی پیامبر و صحابه وی و حتی مطالب تاریخی و نوادی زمان پیامبر نیز چنین کرده است.

مؤلف تاحدی نظر انتقادی ابراز داشته، ولی البته به معنی مشروطی که این کلمه در محیط آن روزی اسلامی داشته. به‌گفته او، وی در حدود ۶۰۰ هزار حدیث گرد آورد ولی از آن میان فقط ۷۲۵۰ حدیث را حقیقی دانسته در مجموعه خود آورد - یعنی اندکی بیش از يك درصد را - این مجموعه بعدها در جهان اسلام اعتبار عظیمی کسب کرد و بارها در مشرق‌زمین تجدید چاپ شد.

۲- مجموعه‌ای تحت عنوان «الصحيح» گرد آورده مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۲ - ۲۶۲هـ) به‌همین قدر مورد قبول عامه قرار گرفت. مصنف در ۳۰۰ هزار حدیث تجدید نظر کرد و فقط ۱۲ هزار از آنها یعنی چهار درصد را معتبر شناخت.

هر دو مجموعه پیش‌گفته معتبر و موثق شمرده می‌شوند.

۳- «سنن» ابن‌ماجه قزوینی (متوفی به‌سال ۲۷۳هـ)

۴- مجموعه ابوداود سجستانی (متوفی به‌سال ۲۷۵هـ) در تحت همان عنوان «سنن».

۵- «الجامع‌الكبير» محمد ترمذی (متوفی به‌سال ۲۷۹هـ).

۶- «سنن» تصنیف نسائی (متوفی به‌سال ۳۰۳هـ) که شاگرد ابوداود و از مردم شهر نسا (نزدیک عشق آباد کنونی) بوده.

شش مجموعه بالا بیش از کتب دیگر حدیث در میان سنیان اشاعه یافته و مورد تصدیق ایشان است و معتبرشان می‌شمارند. ولی باید بگوییم که چهار کتاب آخری از لحاظ تنظیم و

۱- درباره چاپهای مختلف به فهرست کتابشناسی رجوع شود. ۲- درباره احادیث شیعیان به فصل دهم این کتاب رجوع شود.

بیان از دو مجموعه نخستین - یعنی مجموعه‌های بخاری و مسلم که «صحیحین» نامیده می‌شوند - ابتدایی‌ترند. یکی از وجوه تفاوت چهار کتاب اخیر الذکر آن است که مصنفان آنها هر حدیثی را که دلیل متقن و غیر قابل بحثی بر کذب آن وجود نداشته باشد، صحیح می‌دانند. به‌دیگر سخن مصنفان چهار کتاب مذکور در جمع‌آوری احادیث، به‌مراتب کمتر از دو مصنف اول روح انتقاد را - حتی به‌معنی مشروط قدیمی آن - به‌کار بسته‌اند. گذشته از این مصنفان چهار گانه مزبور تقریباً فقط به احادیث مربوط به تذکرة تشریفات مذهبی و قانون‌نگذاری علاقه‌مند بوده‌اند و احادیث مربوط به تذکرة حیات و تاریخ مورد نظر ایشان نبوده. بدین سبب اگر دو مجموعه اول تاحدی جزو منابع تاریخی شمرده می‌شوند، در مورد چهار مجموعه اخیر الذکر این صفت به‌حداقل صادق است. علاقه مصنفان این مجموعه‌ها صرفاً عملی بوده: یعنی لازم بود مشخص شود که از جمله قواعد قضائی و یا موازین زندگی روزمره کدام جایز است و کدام جایز نیست. مثلاً آنچه مربوط به تشریفات دینی و خوراک و پوشاک و مناسبات بین افراد و عقد پیمانهای خرید و فروش و ملکیت بندگان و غیره می‌شده مورد علاقه ایشان بوده است.

گذشته از این شش مجموعه، کتب بسیار دیگر که کمتر مقبول عامه هستند وجود دارد. چنانکه پیش‌گفتیم شرایط و شیوه انتقاد محدثان به‌هیچ وجه از پیدایش و اشاعه احادیث مجعول ممانعت نمی‌کرده. به‌ویژه چون جستجوی احادیث تازه و تازه‌تر که پیشتر معلوم نبوده و یا به اصطلاح «طلب الحدیث» و سفر به نقاطی که احتمال وجود شاگردان و تابعان صحابه و یا اخلاف ایشان و امکان استفسار از آنان می‌رفته کار خداپسندانهای شمرده می‌شده، و این خود امکان جعل را افزون می‌ساخت. بدین سبب محدثی که می‌خواست فلان عقیده وی مقبول عامه قرار گیرد، همیشه می‌توانست «حدیثی» بسازد و اسنادی به آن منضم سازد که معتبر شناخته شود. جعل احادیث به‌حدی شایع بود که معاصران آن زمان از آن اطلاع داشته و سخن می‌گفتند و از آن جمله علمای دینی نافذ‌الکلمه قرنهای هشتم و نهم میلادی (دوم و سوم هجری) مانند مالک بن انس و مسلم و شافعی در این باره سخن گفته‌اند. معهذاکثر علمای سنی و به‌ویژه علمای متأخر به تقریب همه احادیث را به‌استثنای آنهایی که از لحاظ اسناد سخت لنگ بوده و یا مضمونشان به‌طور بارزی مخالف موازین شریعت بود، قبول داشته می‌پذیرفتند.

دانش معاصر اروپایی [۱۳۷] اکثریت قاطع احادیث را غیر موثق می‌شمارد. اثبات این عقیده را بیشتر مرهون ای. گولدتسیهر می‌باشیم. پس از تسخیر سرزمینهای بیزانس و ایران به‌دست اعراب ساختن و پرداختن احادیثی که جنبه حقوقی داشته باشد، به‌سبب لزوم تدوین موازین استوار قضایی در قلمرو خلافت، ضرورت پیدا کرد. فاتحان مایل بودند بسیاری از موازین حقوقی بیزانس و ایران عهد ساسانی را قبول کنند، زیرا که موازین مزبور در جامعه فئودالی در حال تکوین اهمیت حیاتی داشتند. ولی لازم بود بدین‌منظور موازین مزبور را در نظر توده مؤمنان

همچون احکام و دستورات شفاهی شخص پیامبر - احکامی که به یاری اصحاب محفوظ و نقل شده - جلوه دهند. همین نکته در مورد موازین تشریفات دینی و زندگی روزمره‌ای که مسلمانان از مسیحیان و یهود و زرتشتیان اخذ کرده، همچون احکام پیامبر جلوه‌گر ساخته‌اند، نیز صادق است. گولدتسیهر ثابت کرده که عقیده یهود و نصاری مأخوذ از انجیل و کتب مسیح (کتبی که کلیسای رسمی قبول ندارد) و حتی برخی نظریات فیلسوفان یونان درمیان مسلمانان - تحت عنوان و به صورت گفته‌های پیامبر، یعنی به شکل حدیث - شیوع پیدا کرده. همین نکته را می‌باید درباره تصورات صرفاً دینی، درباره بهشت و دوزخ و «رستاخیز» و قیامت مردگان و پیامبران پیش از محمد (ص) و غیره نیز گفت. گولدتسیهر می‌گوید که نفوذ مسیحیت و یهودیت و زرتشتیگری و همچنین محیط فرهنگی یزاسن و سوری و قبطی و ایرانی در اسلام بیش از هر رشته‌ای، در زمینه احادیث تجلی کرده.

در جامعه‌ای که جماعت دینی و دولت و دین و سیاست دائماً درهم آمیخته بوده و نهضت‌های اجتماعی و سیاسی در زیر لافاه اعتقادات مذهبی یا فرق دینی جریان می‌یافته، در چنین جامعه‌ای بالنتیجه منافع سیاسی نیز موجب جعل احادیث می‌شده. در مبارزه‌ای که بر سر قدرت میان گروه‌های گوناگون (مثلاً طرفداران علویان و امویان و عباسیان) در گرفته بوده، هر طرفی می‌کوشیده موقع خویش را با سخنانی که گویا زمانی توسط پیامبر گفته شده بوده استوار سازد. ضمناً در این مورد به عقیده شایع تکیه می‌کردند که پیامبر (ص) در زمان حیات خویش وقایع تاریخی آینده را پیش‌گویی کرده و ارزش آن وقایع را سنجیده است. زان پس صوفیان که نمایندگان جریان عرفانی و پارسامنه در اسلام بوده و تاحدی روحیات قشربان را بین شهری را منعکس می‌کرده‌اند، می‌گفتند که پیامبر ظهور نابرابری اجتماعی و افزایش ثروت و تجمل و ستمگری «اقویای جهان» یعنی طبقات حاکمه را پیش‌بینی و پیش‌گویی کرده. احادیثی نیز در تأیید این گفته انتشار می‌یافته. به‌میزانی که در اسلام آتش مبارزه میان جریان‌های مذهبی تیزتر می‌گردیده و انشعاب فرقه‌های مذهبی افزایش می‌یافته، علمای سنی احادیثی جعل می‌کردند تا به نام پیامبر «مرتدان» را محکوم کنند و می‌گفتند که گویا وی در زمان حیات ظهور این «ارتداد»ها را پیش‌گویی کرده (مثلاً خوارج و یاقدریون را) و قبلاً محکوم نموده است.

احادیث ویژه، گویا حاوی گفته‌های پیامبر، درباره شهرهای مختلفی بوده که اعراب مدنی مدید پس از مرگ محمد (ص) فتح کرده بودند. در این گونه احادیث سخنانی را در «صفات حسنه» (طبیعی و اقلیمی و غیره) شهرهای مزبور و «اخلاق جمیله» و «ایمان پاک» ساکنان آنها به پیامبر نسبت داده بودند. شکی نیست که این احادیث از طرف سردمداران شهرهای مزبور مدتها پس از فتح بلاد مزبور به دست مسلمانان، ساخته و پرداخته شده بوده، تا افتخار و حسن شهرتی در جهان اسلام به هم زنند. این گونه احادیث عادتاً در کتب تاریخ شهرهای اصفهان و

هرات و بلخ و غیره نقل می‌شده.

بنابراین اکثر احادیث، از لحاظ تاریخی نامعتبر و غیر موثقتند (به جز احادیث مربوط به شرح زندگی محمد (ص) و صحابه وی). ولسی از این سخنان نباید چنین نتیجه گرفت که احادیث به عنوان منبع تاریخی واجد هیچ اهمیتی نیستند. احادیثی که بیشتر در فاصله نیمه دوم قرن هفتم میلادی (قرن اول هجری) و پایان قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) ساخته شده‌اند، منعکس کننده مناسبات اجتماعی و پیشرفتهای تاریخی در سرزمینهای خلافت و نظرهای حقوقی آن زمانند. بنابراین احادیث از لحاظ تاریخ سیر تکامل اجتماعی و دولتی سرزمینهای خلافت، در دوران متقدم فتودالیزم، همچون منبعی از منابع واجد اهمیت هستند. حدیث آفرینی جریانی بود که جامعه مسلمانان کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به واسطه و یاری آن میراث اجتماعی و حقوقی و عقیدتی فرهنگهای ممالک مسخره بیزانس و ایران را، که توسط اعراب گشوده شده بوده، جذب کردند.



تدوین فقه اسلامی (معنی)

از لحاظ سیر تکاملی تعلیمات دینی و حقوق اسلامی (و بیشتر برای تکامل حقوقی و کمتر از لحاظ تعلیمات دینی) و همچنین علم حقوق یا «فقه»، جعل حدیث و گردآوری آن اهمیت عظیمی داشته. در جامعه متقدم فتوای خلافت، از قرن هفتم تا نهم میلادی (اول تا سوم هجری) که لااقل اسماً و از لحاظ نظری دولتی روحانی بوده، میان جماعت دینی و دولت تفاوت روشنی وجود نداشت. بدین سبب عالمان حرفه‌ای قانون دین (شریعت) یا فقیهان که در آن دوران پدید آمده بودند در عین حال عالم روحانی و قاضی بودند. و توان گفت که بیشتر قاضی بودند و کمتر عالم و روحانی. د. ب. ماکدونالد محقق انگلیسی اسلامشناس خاطر نشان می‌کند که کلمه «فقه» که نخست در زبان عربی به معنی «دانستن به طور کلی» (مترادف «علم») بوده و زان پس مفهوم «دانستن قانون دین» یا «شریعت» را می‌رسانده و سرانجام بیشتر به «حیل شرعی» یا «به کار بستن موازین دینی و حقوقی در موارد خصوصی» مشابهت داشته و همچنین کلمه «فقیه» که از آن مشتق شده به معنی «آدم تحصیل کرده به طور کلی» و «عالم به علم دین» و «کسی که موازین دینی و حقوقی را در موارد خصوصی به کار می‌بندد» معنی می‌داده. بنا بر این بهتر است کلمه «فقیه» را «قانوندان و عالم به علم دین» ترجمه کنیم. فقیهان نطفه طبقه روحانی بودند که بعدها، به طور قطع، تکوین یافت.

در آغاز، قرآن یا «کلام الله» تنها منبع واصل و ریشه تعلیمات دینی و حقوق اسلامی شناخته می‌شد. هم در زمان امویان، احادیث اصل دوم تعلیمات دینی و حقوقی اسلامی شناخته شدند. این خود محرکی بود برای گردآوری و ساختن و پرداختن احادیث و زان پس، تحریر و تدوین و مطالعه آن. ولی از آنجایی که جعل حدیث و گردآوری احادیث از روی نقشه معینی صورت نمی‌گرفته، سنت نیز اساس هماهنگ و منظمی نداشته. گذشته از این احادیث

قادر نبودند جوابگوی همه نیازمندیهای عملی و مسائلی که هر روز بر اثر تکامل جامعه فتووالی پدید می‌آمده باشند. و بنا بر این «اصل» دوم حقوق اسلامی نیز کافی برای رفع حوایج نبوده. از دیگر سو موازین حقوقی که به صورت اشکال محجر دینسی در می‌آمدند خواهی- نخواهی به مرور زمان کهنه می‌شدند. استاد آ. ا. اشعیدت محقق اسلامشناس روسی در این باره چنین می‌گوید: «این رابطه نزدیک که بالتبجیه میان حقوق ودین برقرار شد برای موازین حقوقی مشثوم بود. موازین حقوقی، چون به صورت دینی در آمدند [۱۳۸]، نه قابل فسخ بودند و نه قابل تغییر وبالطبع کهنه می‌شدند زیرا زندگی عملی از آنها پیشی می‌جست و شرایط بالکل تازه‌ای به وجود می‌آورد که در دوران قدیم ممکن نبود پیش‌بینی شوند. و سرانجام حقوق که با حوایج و لوازم زندگی عملی منطبق نبوده بالضروره می‌بایست اهمیت و معنی واقعی خویش را فاقد گردد. و واقماً چنین شد و حقوق اسلامی به چیزی کاملاً انتزاعی و مقطوع از زندگی مبدل گشت»^۱. [۱۳۹].

ولی این واقعه مدت‌ها بعد، در دوره فتودالیزم متکامل وقوع یافت. در زمان امویان و به‌ویژه در دوران عباسیان چندین نسل فقیهان کوشیده مبارزه کردند تا حقوق اسلامی را به صورت جامع و کاملی در آورند که همه پدیده‌ها و لوازم و نیازمندیهای عملی زندگی اجتماعی را در بر گرفته جوابگوی آنها باشد. عباسیان که می‌کوشیدند تا در نظر مسلمانان تنها «امیر» - یعنی حکام غیر دینی - نبوده بلکه «امام» - یعنی رهبر روحانی جامعه اسلامی - نیز باشند، از کوشش فقیهان در گردآوری و تعلیم سنت حمایت می‌کردند.

در زمان عباسیان در سه مکتب فقیهان که هم در عهد امویان پدید آمده بوده - یعنی مکتب مدنی و عراقی (در کوفه) و شامی (سوری - در دمشق) مطالعه منظم احادیث آغاز گردید. در جریان کار معلوم شد که قرآن و احادیث نه تنها به بسیاری از مسائل دینی و حقوقی پاسخی نمی‌دهند بلکه قرآن و احادیث منابعی هستند که استفاده از آنها بسیار دشوار است. نیز به خاطر وجود «ناسخ» در قرآن، و تعارض در حین مقابله برخی از احادیث با بعضی دیگر، فقیهان به منظور چاره‌جویی به تدوین اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند. در نتیجه درباره اینکه کدام جای قرآن را باید «ناسخ» و کدام قسمت را «منسوخ» شمرد تألیفات فراوان پدید آمد.

در مورد احادیث نیز به رسیدگی تعارضها پرداختند. ولی نظریه تعارض و نسخ، مباحثات و مناقشاتی برانگیخت. و در این میان نمی‌توانستند مکرراً به شواهد کتبی استناد و اشاره کنند. و بالتبجیه منبع جدید حقوقی ضرورت پیدا کرد.

در قرن هشتم میلادی (دوم هجری) میان فقیهان مذاهب (سنی) اسلامی دو جریان مخالف

۱- آ. ا. اشعیدت «تاریخ مختصر اسلام» مجله «عالم اسلام» (میرا اسلام) مجلد ۱ ص ۴۳.

یکدیگر پیدا شد. یکی که اصطلاحاً «اصحاب‌الرأی» (یعنی هواخواهان استنتاج منطقی یا عقلی) نامیده می‌شده و بیشتر از بیروان مکتب فقیهان شامی (در دمشق - سوریه) و عراقی (در کوفه و زان پس در بصره و بغداد نیز) بودند. یعنی این فقیهان در جاهایی ظاهر شدند که پیش از فتوحات اعراب نیز مناسبات فتودالی در آن نقاط وجود داشته و شهرهای ثروتمند و زندگی بیچ در بیچ شهری و فرهنگی حکمفرما بوده.

بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» و مخالفان ایشان در مسائل دینی و حقوقی در درجه اول، قرآن و سنت را ملاک می‌دانستند. ولی در مواردی که این دو «اصل» و دو ریشه نخستین حقوق اسلامی، پاسخگوی مسائل تازه‌ای که زندگی، یعنی تکامل جامعه فتودالی دوران خلافت در برابر فقیهان طرح کرده بود نمی‌بودند... در این موارد اصحاب‌الرأی استنتاج منطقی را جایز می‌شمردند. هواخواهان این جریان به سائقه استنتاج عقلی و «نفع جامعه مسلمانان» موازین نوینی در حقوق اسلامی وارد کردند و فقط ساعی بودند که موازین مزبور را با روح حقوق اسلامی به‌طور کلی وفق دهند. اینان در بسیاری از موارد عدول از تفهم تحت‌اللفظی بعضی جاهای قرآن و احادیث را جایز می‌شمردند و توجیه عقلی برای آن قائل می‌شدند. بدین قرار «اصحاب‌الرأی» اعمال عقیده شخصی را جایز شمرده و عنصر عقلی را وارد حقوق اسلامی کردند. ولی روش عقلی ایشان بر روی هم محدود بوده. ایشان خود از بیم انحراف از مذهب حقه قاعده‌ای مقرر داشتند که استفاده از اسلوب عقلی فقط در موردی جایز است که برای استنتاج در فلان و بابهمان مسئله مشخص بتوان در قرآن یا احادیث شبهه‌نظیری برای آن پیدا کرد. این «تشبیه» و یا «نظیرجویی» را اصطلاحاً «قیاس» می‌نامیدند. و بدین طریق ریشه و یا «اصل» جدیدی در حقوق اسلامی (سنی) پیدا شد که همانا «قیاس» باشد.

اکنون نمونه‌ای از قیاس می‌آوریم. مثلاً اگر پیرو دین دیگری از «دارالحرب» یعنی از کشوری غیر مسلمان به سرزمین اسلام بیاید و تضمین و امان برای زندگی خویش کسب کرده باشد (فی‌المثل بازرگان یا سفیر باشد) و زان پس مرتکب هرزگی و یا سرقت شود، آیا چنین کسی را می‌توان مجازات کرد یا نه؟ حقوق اسلامی را در مورد این شخص نمی‌توان به کار بست. ولی در این مورد می‌توان «قیاس» [۱۴۵] را به کار برد: اگر مسلمانی از این بیگانه چیزی دزدیده باشد می‌بایست دست آن مسلمان را - طبق حقوق اسلامی - برید. و از روی قیاس همین مجازات را می‌توان در مورد بیگانه‌ای که مرتکب همان جرم شده باشد، معمول داشت. مثالی دیگر از به کار بستن قیاس. طبق نص قرآن (سوره ۸، آیه ۴۲) خمس غنیمت سهم «امام - خلیفه» است. فقیهان از روی قیاس چنین استنتاج کردند که باید خمس درآمد زبر سخاکی (از معادن) و کانهای نمک و صید ماهی و غیره هم سهم خلیفه باشد.

یکی از فقیهان مشهور مکتب عراق که خود مذهب ویژه‌ای در حقوق اسلامی پدید آورده

یعنی ابوحنیفه اسلوب «رأی» و «قیاس» را بیش از دیگران به کار بست. بدیهی است که «اصحاب‌الرأی» به کار بستن نظر شخصی را در مسائل دینی و حقوقی تا حدی فقط برای فقیهان مجاز می‌دانستند و به هیچ وجه مداخله توده مؤمنان را در این امر جایز نمی‌شمردند. ولی در عین حال فقیهان «مذاهب سنی» بیم آن داشتند که اعمال نظر و عقیده شخصی به میزان وسیع ممکن است موجب اختلاف نظر و نفاق در جامعه اسلامی گردد. بنابراین اصلی را پیش کشیدند که «قیاس» را فقط در موردی می‌توان به کار بست که «اجماع» علمای نافذالکلمه دین با آن نظر موافق داشته باشد.

بدین طریق سرانجام چهار ریشه و یا «اصل» حقوق اسلامی به دست آمد، به شرح زیر: ۱/ قرآن، ۲/ سنت و حدیث، ۳/ اجماع و ۴/ قیاس. اندک اندک این چهار اصل مورد قبول و شناسایی همه فقیهان «مذاهب سنی» قرار گرفت (گرچه در تصور معنی و حدود دو «اصل» اخیرالذکر میان آنان اختلاف بوده).

ولی این نتیجه به یکبارگی حاصل نشد. در آغاز محافظه‌کارترین و قشری‌ترین فقیهانی که علیه هرگونه «بدعتی» بودند («بدعة»، عربی، از «بدع» به معنی «چیز تازه‌ای آوردن» و یا «از خود ساختن») علیه اسلوب عقلی و منطقی به مبارزه برخاستند. بیشتر اینان نمایندگان مکتب مدنی بودند. فقیهان مدینه مخالف اسویان بودند. و علت اصلی مخالفت ایشان این بود که امویان دولتی غیر دینی ایجاد کرده و از کمال مطلوب و آرمان زمان محمد (ص) و چهار خلیفه نخستین دور شده «بدعت» آورده بودند. چون عباسیان بر مسند خلافت استوار گشتند ستیان مدنی انتظار داشتند که ایشان حکومت و دولت دینی و روحانی (تنوکراسی) را کاملاً و مجدداً برقرار سازند. این نظر يك وهم دست‌نیافتنی و ارتجاعی بود ولی آنان سخت‌بدان پای بند بودند. هواخواهان این جریان هرگونه «بدعتی» را رد می‌کردند. و این اصل را پیش کشیدند که در مسائل دینی، قانون الهی معتبر و اجباری است (با توجه به سنت) نه عقل انسانی. این فقیهان می‌گفتند که در همه مسائل باید نخست به «کلام‌الله» (قرآن) مراجعه کرد. و اگر در قرآن هیچ حکم و دستوری یافت نشود باید از «سنت رسول‌الله» (یعنی احادیث) متابعت نمود. بدین سبب هواخواهان این جریان به لقب «اصحاب‌الحدیث» ملقب گردیدند. و لسی از آنجایی که مخالفان اسلوب منطقی و عقلی ممکن بود فلان یا بهمان نظر خویش را به صورت حدیثی که به تازگی کشف شده عرضه دارند و «اسناد» مناسبی نیز برای آن حدیث فراهم آورند، بدین سبب «اصحاب‌الحدیث» به انتشار مفرط حدیث‌های معمول کمک می‌کردند.

مناقشات «اصحاب‌الرأی» با «اصحاب‌الحدیث» که نه تنها بر سر تشریفات دینی و حقوق

عملی بوده بلکه در پیرامون مسائل شرعی نیز دور می‌ده موجب پیدایش جریانهای میسانه و بینابین شد. سرانجام اصحاب حدیث در اثر نیازمندیهای علمی جامعه و دولت فتوایی در حال تکامل، ناگزیر تا حدی از موضع و روش آشتی‌ناپذیر خویش عدول کرده عقب نشستند. اینان در آغاز امر فقط «قرآن» و «احادیث» را قبول داشتند و «اجماع» و «قیاس» را منکر بودند، ولی اندک‌اندک اعمال این دو اصل را هم جایز شمردند، منتهی کوشیدند تا با تمام وسایل، موارد به‌کار بستن آنها را محدود کنند و به‌ویژه برای تعبیر و تفسیر عقلایی بخشهای قرآن حدودی قائل شوند و در تفهم تحت‌اللفظی و ظاهری آن اصرار ورزند.

در نتیجه مناقشات و بحثها و گذشتهای متقابل و سازشهایی که میان هواخواهان دو جریان سابق‌الذکر در بطون مذاهب (سنی) اسلامی، از نیمه دوم قرن هشتم میلادی (دوم هجری) تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) صورت گرفت، چند مکتب و یا «مذهب» («مذهب» عربی است و جمع آن «مذاهب» و بمعنی «راه» و «شیوه عمل» است) تکوین یافت. در تألیفات ما (منظور تألیفات روسی و اروپایی است) هنوز هم مذاهب را با فرق منشعبه (سکت) (از *Sectari* لاتینی بمعنی «جدا شدن») اشتباه می‌کنند. و این اشتباه فاحشی است. فرقه منشعبه (یا سکت) گروهی دینی است که از جماعت روحانی و یا دین حاکم منشعب می‌شود و از آن قطع علاقه می‌کند و با آن به‌دشمنی برمی‌خیزد و پس از انشعاب راهی کاملاً مستقل برمی‌گزیند. مثلاً در اسلام خوارج و شیعیان این گونه فرقه‌ها و انشعابات فرعی مستقل به‌وجود آوردند. و هر دو دسته که از «اهل سنت و جماعت» جدا شده بودند دیگر هرگز به آنان نزدیک نشدند و زندگی مستقل خویش را پیش گرفتند. ولی این وضع در مورد مذاهب صادق نبوده. اینان تا حدی در به‌کار بستن اسلوب عقلی و منطقی و بیشتر در مسائل حقوقی و تشریفات عملی دینی اختلاف داشتند. و اشخاص می‌توانستند به مذاهب مختلفه بستگی داشته باشند و با این حال عضو جامعه «سنی» واحد اسلامی باقی بمانند. این مورد بیشتر با مکاتب روحانی کاتولیکی قرون وسطی مشابهت داشته (مکاتب هواخواهان قدیس اوگوستین، توماس آکوئیناس و دونس اسکوت و جز آنان) که در بسیاری از خصوصیات اختلاف داشته ولی معهداً در چارچوب آیین کاتولیک باقی می‌ماندند.

از میان مذاهب «سنی» چهار مذهب که تا روزگار ما نیز باقی مانده‌اند شایان توجه می‌باشند. این مذاهب به ترتیب تاریخ ظهور بدین شرحند:

۱- حنفیان. مؤسس این مذهب^۱ یکی از قتیهان بسیار مشهور مسلمان به نام امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت (در حدود ۷۷ هـ تا ۱۵۰ هـ) بوده. وی نواده بنده اسیری از مردم ایران بوده.

۱- که مذهب حنفی به نام وی نامیده شده.

ابوحنیفه بیشتر روزگار خویش را در کوفه گذرانید و در آنجا به تدریس فقه می پرداخت. وی روش خویش را شفاهاً برای شاگردان خود بیان می کرد. بعدها تألیفات فراوانی را به او نسبت دادند که تعلق آنها بدو بسیار مشکوک است. ابوحنیفه و پیروان مکتب وی بیش از هواخواهان دیگر مذاهب، اسلوب «رأی» را به کار بسته به «قیاس» متوسل می شدند. محققان پیشین غربی حنفیان را آزادمنش ترین مکتب اسلامی که طریق مدارا با دیگران را می پیموده می شمردند و نوعی مکتب ترقی خواه می دانستند. این عقیده نادرست است. حنفیان در زمینه دین سنی اسلامی استوار بودند. و اگر بگوییم که حنفیان سازشکار بوده می کوشیدند تا چارچوب سخت و خشن شریعت را با نیازمندیهای زندگی عملی مطابقت دهند، درست تر خواهد بود. حنفیان «رأی» و «قیاس» را به میزان وسیعی به کار بسته اصل «استحسان» را (کلمه عربی «نیکو ساختن» از «حسن» به معنی «نیکو بودن») مدون ساختند. اصل «استحسان» عبارت از این است که در مسائل مبهم و مورد مناقشه با توسل به قیاس، معیار را نفع جامعه اسلامی قرار دهند، بدین معنی که از میان دو استنتاج ممکن منطقی نتیجه ای را که برای جماعت (و دولت) سودمندتر و مناسب تر به نظر آید برگزینند.

اکنون نمونه ای از استحسان را می آوریم. قسر آن و احادیث مجازات دزدی و سرقت پنهانی را معین کرده ولی درباره دزدی آشکار و حمله راهزنانه سختی نگفته اند. حنفیان معتقد بودند که اصل نفع جماعت و دولت اسلامی حکم می کند که در این مورد قیاس را به کار بندند و مجازات پیش بینی شده برای دزدان را به مورد راهزنی و دزدی آشکار نیز بسط دهند.

تفاوت دیگر حنفیان با پیروان دیگر مذاهب این است که ایشان استفاده وسیع از حقوق عادی محلی را که پیش از مسلمان شدن اهل محل متداول بوده - و «عرف و عادت» خوانده می شود - جایز می دانسته اند و همچنین اجرای قوانین و مقرراتی را که مقامات غیر روحانی وضع کرده و «قانون» (از کلمه یونانی *Χανων*) نامیده می شده مجاز می شمردند. بدین سبب فقه یا حقوق حنفی از لحاظ مقامات غیر روحانی بیش از مذاهب دیگر واجد ترمش بوده است. صحرائشینان فقه مزبور را با کمال میل می پذیرفتند، زیرا با قبول آن عسادات قدیمه پادشاهی خویش را حفظ می کردند. بدین سبب اقوام ترک که اسلام آورده بودند در عین حال حقوق و فقه حنفی را پذیرفتند. حنفیان بیش از پیروان دیگر مذاهب با مسیحیان و یهودیان شیوه مدارا را ملحوظ می دارند.

برجسته ترین فقیهان مذهب حنفی عبارت بودند از ابویوسف یعقوب (متوفی به سال

۱۷۹ هـ) مؤلف «کتاب الخراج» که برای خلیفه هرون الرشید (از ۱۷۰ تا ۱۹۴ هـ حکومت کرد) نوشته بوده. و محمدالشیبانی (متوفی به سال ۱۸۹ هـ) مؤلف کتاب «الجامع الصغير» - و این دو تن از شاگردان نامی ابوحنیفه بوده‌اند و ماتریدی (متوفی به سال ۳۳۳ هـ) که یکی از مؤسسان مکتب جدید «کلام» بوده^۱ و قدوری (متوفی به سال ۴۲۸ هـ) مؤلف کتاب «المختصر فی الفقه» و برهان الدین علی مرغینانی (متوفی به سال ۵۹۴ هـ) مؤلف کتاب «الهدایه» در فقه و غیره. اکنون حنفیان میان مؤمنان مسلمان سنی همه سرزمینهای ترکی زبان (به استثنای آذربایجان)، از اوغورها در مشرق گرفته تا ترکان مغرب و همچنین میان مسلمانان چین و هندوستان و سوریه، بیش از پیروان دیگر مذاهب هستند. در امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی دولتی شمرده می‌شده. به این معنی که قاضیان - داوران روحانی - و مفتیان - مشاوران حقوقی - می‌توانستند بر حسب عقاید شخصی خویش به هر یک از مذاهب سنی که مایل باشند پیوندند ولی ناگزیر بودند در امر قضا و داوری و صدور حکم قضایی یا «فتوی» (عربی، جمع آن «فتاوی») از فقه حنفی پیروی کنند.

۲- مالکیان. مؤسس مذهب مالکی امام مالک بن انس بوده که پیشتر ذکر وی رفت. مالکیان از پیروان سرسخت حدیث و تعبیر و تفسیر عقلی قرآن را رد می‌کنند و در عدم مدارا با پیروان دیگر ادیان از دیگر مذاهب ممتازند. راست است که مالکیان به کار بستن استنتاج منطقی و قیاس را مجاز می‌دانند، ولی کمتر از حنفیان و در زمینه‌های محدودتر. مالکیان در به کار بستن قیاس از اصلی که اصطلاحاً «استصلاح» (عربی، به معنی «بهرتر ساختن») نامیده می‌شود و نزدیک به اصل «استحسان» حنفیان است، متابعت می‌کنند.

مذهب مالکی - گذشته از حجاز و مدینه - حتی در قرن نهم میلادی (سوم هجری) در مصر علیا و افریقای شمالی (مغرب) و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در سرزمین اخیر الذکر مذهب دولتی و رسمی شناخته شد. مالکیان در قرون وسطی در ایران و آسیای میانه تقریباً نقشی ایفا نمی‌کردند. اکنون مذهب مالکی در میان مسلمانان مغرب (تونس و الجزایر و مراکش) و افریقای غربی تفوق دارد و در سودان و تا حدی مصر علیا نیز اشاعه یافته.

۳- شافعیان. مؤسس مذهب شافعی محمد بن ادریس شافعی بوده (متوفی به سال ۲۰۵ هـ) و سوریه و زان پس مصر میدان عمل وی بوده. شافعی در «رساله» خویش^۲ کوشیده تا فقه را منظم سازد و به دقت معنی و موارد به کار بستن هر یک از چهار «اصل» حقوق اسلامی را مشخص و معین کند. فقه شافعی مسواضعه و سازشی است میان فقه حنفی و فقه مالکی ولی به آخری نزدیک تر است. شافعیان استنتاج منطقی و «قیاس» را به کار می‌بندند ولی می‌کوشند تا حدود

۱- به فصل نهم این کتاب رجوع شود. ۲- چاپ قاهره ۱۳۱۵ و ۱۳۱۲ هـ. ق. ۱۸۹۲ و ۱۸۹۵ م.

به کار بستن آن را به دقت مشغول سازند. شافعیان به کار بستن اصل «استحسان» را تأیید نمی‌کنند و معتقدند که اصل برور برای ابراز عقیده شخصی فقیه مقدورات بیش از حدی در بردارد. و به جای آن، در مدرتوسل به قیاس، از اصل «استصحاب» (عربی، به معنی «جستجوی رابطه (با چیزی معلوم)) که خود پدید آورده‌اند استفاده می‌کنند. قواعد فقهی تا زمانی در مورد وضعی قابل اجرا شمرده می‌شوند که دلیل قاطعی بر تغییر آن وضع وجود نداشته باشد. مثلاً شخصی از سالها پیش به سفر رفته و معلوم نیست زنده است یا مرده. پرسیده می‌شود که آیا وارثان اومی توانند اموالش را تصرف کنند یا نه؟ حنفیان می‌گویند که می‌توانند. شافعیان جواب می‌دهند که نمی‌توانند زیرا دلیلی بر مرگ صاحب غایب اموال وجود ندارد و بر طبق اصل «استصحاب» وی را باید زنده شمرد. حنفیان نیز از اصل «استصحاب» استفاده کردند (به موازات اصل «استحسان») ولی به میزان محدودتری.

به‌ظن غالب در قرون وسطی شمار پیروان مذهب شافعی کمتر از حنفیان نبوده. شافعیان در عراق و سوریه و حجاز و مصر اکثریت داشتند. شافعیان در ایران نیز بسیار بودند^۱ و تا آغاز قرن شانزدهم میلادی (دهم هجری) فتوادلها و نمایندگان قشر بالای جامعه شهری (اشراف و اعیان) پیرو مذهب شافعی بوده‌اند.

از میان فقیهان برجسته شافعی اشخاص زیر را می‌توان بر شمرد: ابوالحسن الماوردی (۳۶۴ تا ۴۵۰ هـ) مؤلف کتاب مشهور «الاحکام السلطانیة» در حقوق عمومی که در آن به نظر خویش آزمون و کمال مطلوب دولت اسلامی و مؤسسات آنرا شرح داده. دیگر ابوالحسن علی‌اشعری (۲۶۰ تا ۳۲۴ هـ) که یکی از مؤسسان اصول کلام بوده. دیگر جوینی خراسانی (متوفی به سال ۴۷۸ هـ) ملقب به «امام الحرمین» (یعنی امام دوشهر مقدس مکه و مدینه) که صوفی نیز بوده. دیگر ابوشجاع اصفهانی (متوفی در حدود سال ۵۰۰ هـ)، دیگر امام ابو حامد محمد بن محمد لغزالی (۴۵۰ تا ۵۰۵ هـ) که ایرانی بوده از مردم خراسان و برجسته‌ترین عالم روحانی مسلمان شمرده می‌شده.^۲ دیگر ابوزکریا النووی (متوفی به سال ۶۷۷ هـ). دیگر جلال‌الدین السیوطی (متوفی به سال ۹۰۹ هـ) مؤلف تفسیر مشهور و کتابی در فقه. همه اشخاص مذکور تألیفات بسیار در فقه باقی گذارده‌اند. رشیدالدین فضل‌الله همدانی ملقب به «طیب» (۶۴۵ تا ۷۱۸ هـ) رجل سیاسی نامی ایران و بزرگترین مورخ ایرانی که عالم به جمیع علوم عصر خود بوده و سه کتاب در فقه و الهیات شافعی نوشته، نیز پیرو این مذهب بوده است. اندونزی (بیشتر در جاوه و سوماترا و کالی مانتان) اکثریت دارد و در سوریه و عربستان جنوبی

۱- به‌فصل هفتم رجوع شود. ۲- درباره اشعری و غزالی در فصلهای بهم و دوازدهم مفصلاً سخن رفته.

نیز شایع است.

۴- حنبلیان. مؤسس این مذهب امام احمد بن حنبل (متوفی به سال ۲۴۱ هـ) بوده. گرچه وی بیشتر محدث بوده و مکتبی در فقه و الهیات پدید نیاورده، ولی نظرهای او را شاگردانش مدون و منظم ساختند. ابن حنبل در بغداد می‌زیسته و دروس امام شافعی را گوش می‌داده، ولی نظرهای دینی و فقهی وی از حدود دایره محدود «اهل حدیث» تجاوز نمی‌کند. از ویژگیهای مکتب حنبلی محدودیت و غلو در عدم مدارا با هر «بدعت» و «تازگی» در امور دینی و متابعت از نص ظاهر و رد هرگونه تفسیر و تعبیر عقلی و آزادانه قرآن و احادیث است. حنبلیان نخست فقط به قرآن و احادیث متکی بودند و فقط پس از مرور زمان به کار بستن قیاس و اجماع را هم به میزان بسیار محدود مجاز دانستند. راجع به «اجماع»، حنبلیان فقط اتفاق آراء صحابه، یعنی معاصران پیامبر، را قبول داشتند و نظر شاگردان ایشان و یا بزرگان دینی نافذالکلمه نسلهای بعدی را نمی‌پذیرفتند. حنبلیان توسل به قیاس را فقط در موارد نادر و استثنایی مجاز می‌دانند، یعنی در صورتی که تفحص راه حل مسئله در قرآن بالکل محال باشد. حنبلیان حتی کوچکترین تجلی آزادی عقیده را در مسائل دینی جایز نمی‌شمارند و در مراعات موازین و تشریفات دینی و حقوقی شریعت سختگیرند و مبالغه می‌کنند. ایشان از پیروان دیگر فرق و مذاهب اسلامی متعصب‌ترند.

ارتجاع عقیدتی که پس از سقوط «مرتدان» خردپرست (راسیونالیست) یا معتزله - که موقتاً (از ۲۱۲ تا ۲۳۷ هـ) در قلمرو خلافت نفوذ یافته بودند - ظهور کرد موجب شیوع مذهب ارتجاعی حنبلی گشت. در فاصله قرنهای دهم میلادی (چهارم هجری) و چهاردهم میلادی (هشتم هجری) حنبلیان در سراسر عالم اسلام بسیار بودند و در زندگی اجتماعی و تعلیم افراد نقش برجسته‌ای ایفا می‌کردند. در ایران نیز زیاد بودند. مقدسی (قرن چهارم هجری) در اصفهان و ری و دیگر شهرها از حنبلیان یاد می‌کند، گرچه ظاهراً در هیچیک از این بلاد اکثریت نداشتند. در آستانه قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی (هفتم و هشتم هجری) تقی‌الدین احمد بن تیمیه فقیه نامی حنبلی (متوفی به سال ۷۲۹ هـ) با تعصب مفرطی علیه هرگونه «بدعتی» قیام کرد. مواظب و تبلیغات وی ناشیانه بوده و سرانجام به زیان حنبلیان تمام شد و دشمنی دیگران را علیه ایشان برانگیخت. قشری بودن و متابعت از ظاهر کلمات و بدویت افکار و تعصب مفرط حنبلیان و دورافتادگی مکتب فقه ایشان از واقعیات زنده تاریخی و مهجوری از هر آنچه در اجتماع و زندگی روزمره تازه بوده، بر روی هم، منجر به سقوط و انحطاط این مذهب شد. اکنون تقریباً اگر چند محفل کوچک حنبلی را در قاهره و سوریه به‌شمار نیاوریم، فقط در نجد و حجاز انتشار دارد. معیناً