

## اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری (۱) (۲)

دکتر علی نقی منزوی

نقد کتاب *اسلام در ایران* اثر ایلینا پاولویچ پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز

(۱) مجله *کاوه*، مونیخ، شماره ۷۱، آغاز سال شانزدهم، بهار ۲۵۳۷، ربیع الثانی ۱۳۹۸، آپریل ۱۹۷۸م، برگه ۱۱-۱۳

(۲) مجله *کاوه*، مونیخ، شماره ۷۲، سال شانزدهم، اردیبهشت ۲۵۳۷، جمادی الاول ۱۳۹۸، می ۱۹۷۸م، برگه ۸۹-۹۱

به کوشش

محمد ابراهیم ذاکر

دکتر علی نقی منزوی

۱	اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، بخش یکم
۱	مقدمه
۱	خاورشناسی غربی
۴	جنبه‌های مبارزه مردم علیه حکام
۴	جنبه سیاسی
۴	جنبه اختلاف جهان‌بینی
۶	نقد کتاب اسلام در ایران
۶	مذهب اکثریت مردم
۷	سرزمین عربی منشأ پان‌ته‌ئیزم
۸	اکثریت یافتن عرب‌ها در برخی مناطق
۹	پیدایش شیعه در زمان عثمان
۱۲	اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، بخش دوم
۱۲	پایه‌گذار تشیع
۱۴	تشیع و ایران
۱۶	اصول و فروع دین
۱۷	انجیل‌های مجعول
۱۷	در آمیختن حقوق سیاسی، مذهبی و شخصی
۱۷	فرق ایدئولوژیک شسعه و سنی
۱۹	نماز جمعه و عید
۲۱	جهاد
۲۱	قضاء
۲۲	حدود



کتابنامه ..... ۲۴

نمایه کتاب و مقاله ..... ۲۴

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

## اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، بخش یکم

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، بخش یکم

نقد کتاب *اسلام در ایران اثر ایلینا پاولویچ پتروشفسکی*، ترجمه کریم کشاورز

(۱) *مجله کاوه*، مونیخ، شماره ۷۱، آغاز سال شانزدهم، بهار ۲۵۳۷، ربیع الثانی ۱۳۹۸، آپریل ۱۹۷۸م،

برگه ۱۱ - ۱۳

مقدمه

### خاورشناسی غربی

۱- **خاورشناسی غربی:** خاورشناسان همسایه شمالی ما، بیش از دو قرن است که مشغول تحقیق در ایران‌شناسی شده‌اند و همان دو دستگی که در خاورشناسان غربی دیده شده، در میان ایشان نیز دیده می‌شود. می‌دانیم که اکثریت اسلام‌شناسان باخترازمین به سبب همسایگی با ترکان از طرف شرق (دولت عثمانی) و با عرب‌ها از طرف جنوب در شمال آفریقا و ساحل شرقی مدیترانه، اسلام را از دیدگاه ایشان می‌نگریستند و چون حکومت در آن کشورها به دست سنیان ضد گنوسیست بوده، اکثریت این اسلام‌شناسان، اسلام را از نظرگاه سنیان ضد ایرانی بررسی می‌کردند. برخی از خاورشناسان نیز که به هند راه یافته بودند، باز از این گرایش برکنار نبودند؛ زیرا که در اثر کوشش‌های ابوحامد محمد غزالی (د: ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱م) و گذشت‌هایی که وی به ضرر ملت ایرانی خود نمود، گنوسیزم شبه قاره هند نیز با تسنن سیاسی عربی آشتی کرد و اکثریت مردم غربی هند، با قانونی شناختن خلفای عرب که تنها جنبه سیاسی تسنن است، خود را «سنی» پنداشتند.

دکتر علی نقی نیشزوی

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۲

ایشان هنوز نیز از تضاد فلسفی گنوسیزم خودشان با تسنن عربی آگاهی ندارند؛ بلکه پس از جداسدن پاکستان از شبه قاره وضع بدتر نیز شده و ملت ۸۰ میلیونی پاکستان تاریخ خود را به کلی گم کرده است. ایشان برای آن که خود را به تسنن بیش‌تر بیالایند با تحریفی مضحک از تاریخ، اکنون خود را نه هندی؛ بلکه از اولاد «محمد بن قاسم» می‌شمرند، این قاسم نام یک شخصیت افسانه‌ای عرب می‌باشد که گویا هند را او فتح کرده است و اسلام را او بدان جا برده نه ایرانیان!! و روی همین افسانه با آثار تشیع و زبان فارسی در دهات آن کشور با پیگیری و شدت هر چه تمام‌تر مبارزه می‌شود.

آری اکثریت مستشرقان باختری در دو قرن گذشته به همان دلیل یاد شده، سنت‌گرا بوده، جهان تشیع را که در قرن‌های آغاز تسلط عرب بر خاورمیانه، روزنه‌ی روشنایی علم را بر جهان اسلام گشودند، نادیده می‌گرفتند. جهان تشیع که در قرن نخستین اسلام تکیه‌گاه مبارزه و نقطه‌امید علما و روشنفکران مسلمان علیه دستگاه ستمکار و خرافه‌پرور و جهل‌گستر خلفا شمرده می‌شد، از طرف این خاورشناسان؛ یا به کلی نادیده انگاشته می‌شد؛ و یا سرسری گرفته شده با چند کلمه از آن می‌گذشتند؛ یا برای ارضای بیش‌تر سنیان آن را تحقیر کرده‌اند؛ بلکه برخی از ایشان کاسه از آش داغ‌تر شده، مانند یک سنی دو آتسه، شیعیان را تکفیر و تفسیق هم کرده، ناسزاگویانه واژه‌های ملحد، باطنی، رافضی، مجوسی را درباره‌ی ایشان به کار می‌برده‌اند.

در این میان برخی خاورشناسان یهودی که گویی دچار احساس سمیتیک و هم‌نژادی و برادری (یهود - عرب) بودند و هنوز در آغاز قرن بیستم بر خورد عرب و یهود را در فلسطین پیش‌بینی نمی‌کردند از همکاران مسیحی خود دست‌پیش و بالاتر را گرفتند و ضد تشیع؛ بلکه علیه هر گونه گنوسیزم هندوایرانی قیام کرده آن را سنی‌مآبانه تفسیق و تکفیر کردند. من در ترجمه کتاب گلدزیهر به گوشه‌هایی از این تندروی‌ها اشارت کرده‌ام<sup>۱</sup>.

پس از انقراض دولت خلیفگان عثمانی و به استقلال رسیدن کشورهای عرب، شوونیسم *Chauvinisme* تازه به دوران رسیده‌ی عرب در ایشان چنان تند شد که خواستند همه‌ی دیرجنبیدن‌ها و دیررسیدن‌های خویش را با تندرستن جبران نمایند. در این مرحله نیز خاورشناسان عرب‌زده یافت شدند که این قدرت جوان را در تجزیه و تحلیل‌های علمی و تاریخی خود منظور

<sup>۱</sup> درس‌هایی درباره‌ی اسلام، نوشته‌ی گلدزیهر، ترجمه‌ی دکتر علی‌نقی منزوی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ خ، برگه ۸۲۲.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۳

می داشتند. پس از پیدایش «اپک» ثروت باد آورده نفت نیز به جای مصرف شدن در راه پیشرفت علمی و صنعتی به صورت پشتوانه اقتصاد شوونیسم ملی عرب‌ها و تعصب مذهبی سنی‌ها درآمد. عرب‌ها به کودتا کردن و ایجاد حکومت‌های عربی در کشورهای غیر عرب آفریقا اکتفا نکرده، در همسایگی شرقی ما نیز چنان که دیدیم به مبارزه حساب شده‌ای علیه زبان فارسی زیر عنوان مذهب سنی پرداخته‌اند و دید به دید در آن کشور، ادبیات فارسی را تعقیب می‌کنند و می‌کوبند. آری، تنها در چند سال اخیر است که چند خاورشناس ایران‌دوست و تشیع‌گرا پدید آمده‌اند که ایشان نیز متأسفانه با موانعی روبه‌رو هستند.

خاورشناسی روسی

**۲- خاورشناسی روسی:** خاورشناسی در همسایه شمالی ما که پیش از انقلاب اکتبر به دنبال خاورشناسی غرب می‌رفت، پس از آن رنگی دیگر به خود گرفت، و چون روی با ملت‌ها می‌داشت، دیگر نمی‌توانست چشم‌پسته تشیع را زاده حکومت‌های بویهیان، ایلخانیان، سرداران؛ یا صفویه به شمار آورد؛ بلکه با دید علمی و بی‌طرف توافق اساسی میان اصول جهان‌بینی گنوسیزم (تشیع و تصوف) با جهان‌بینی قدیم ملت‌های ایران و هند را دریافت و به حق آن را پذیرفت، ولی باز هم دیده می‌شود که برخی از خاورشناسان روسی گاه‌به‌گاه همان گرایش باختری را از خود نشان داده، سنت‌گرایی می‌کنند و چون این گرایش در کتاب مورد بحث ما نیز گه‌گاهی چشم‌گیر است، با آن که من آن را با حسن‌نیت مؤلف محترم توأم می‌دانم، ناچار شدم یادداشت‌هایی بر آن بنویسم و چون قبلاً من نقاط ضعف سمیتیزم و سنت‌گرایی گلدزیهر را هنگام ترجمه کتاب او درس‌هایی درباره اسلام با مراجعه به مصادر کار او بررسی کرده بودم و اینک بسیاری از همان سخنان او را می‌بینم که به صورت حجت قاطع مورد استناد مؤلف محترم کتاب اسلام در ایران قرار گرفته است. از این‌رو، ناچار به قلم‌زنی شدم تا شاید برخی از آن نقاط روشن گردد، پس هرگاه مؤلف محترم؛ یا همکارانشان در آن‌ها صواب یافتند، بپذیرند و گرنه آن‌ها را به دور انداخته، بسوزانند.

نمونه

**۳- یک نمونه:** پیش از شروع به بررسی یک‌یک مسائل، بهتر است نوعی جبهه‌بندی را که خود مؤلف در میان خاورشناسان همکار خود نشان داده است، در این جا بیاورم، شاید در تشخیص صف‌بندی خاورشناسان و چگونگی گرایش‌ها در استنباط‌هایشان کمکی به خواننده گرامی بنماید.

دکتر علی‌نقی میسرزوی

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۴

مؤلف محترم در برگه ۳۱۲ نشان می‌دهد که در یک استنباط تاریخی، دو گروه از همکاران او در برابر هم ایستاده‌اند:

- از گروه اول: بارتولد، یاکوبسکی و بلیایف نام برده شده‌اند؛

- و در گروه دوم: برتلس و خود مؤلف (پتروشفسکی) دیده می‌شوند.

شاید بتوان مسأله مورد بحث را با این مقدمه توضیح داد که در سده ۵ و ۶، ایرانیان هم از دیدگاه سیاست ملی با حکام عرب گلاویز بودند و هم از دیدگاه جهان‌بینی و فرهنگی با ایشان در کشاکش مذهبی می‌بودند. پیش‌تازان مردم ایران که در آن عهد در کوه‌ها، از قاینات تا الموت سنگربندی کرده بودند، دو جنبه مبارزه مردم و حکام عرب [سیاست ملی و جهان‌بینی] را رهبری می‌کردند.

## جنبه‌های مبارزه مردم علیه حکام

### جنبه سیاسی

جنبه اول مبارزه سیاسی می‌بود؛ زیرا که ایشان خواهان طرد حکام عرب از ایران بودند و چون اسماعیلیان الموتی خود را از خاندان پیغمبر می‌شمردند، پیشوایی سیاسی مسلمانان را نیز حق خویش می‌دانستند.

### جنبه اختلاف جهان‌بینی

جنبه دوم اختلاف جهان‌بینی گنوسیستی هندوایرانی با جهان‌بینی سنی عربان می‌بود که به صورت کشاکش‌های ایدئولوژیک و مذهبی بیان می‌شد. حکام عرب و دورقاب‌چین‌های فئودال ایرانی‌نمای ایشان واژه‌گرا، ظاهری و قشری مذهب، سنت‌گرا می‌بودند و در برابر ایشان توده‌های مردم ایران که سابقه تمدنی بیش از حکام عرب می‌داشتند به همان نسبت خردگراتر می‌بودند، ایشان برای سازش دادن نصوص مقدس با علم آن روزی راه «تأویل» را مجاز؛ بلکه واجب شمرده، و از ترس حکام عرب روش «باطنی‌گری» و پنهان‌کاری پیشه گرفته بودند.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۵

ایرانیان «حسن و قبح» را عقلی می‌شمردند در صورتی که حکام سنی آن‌ها را شرعی شمرده و تشخیص آن را به دست حکام خودشان می‌دانستند و از این ره‌گذر در بسیاری مسائل فرعی دیگر نیز اختلاف آشکار می‌گردید.

اینک یک سؤال پیش می‌آید که روح ملیت ایرانی تا چه اندازه در این کشاکش‌های میان فرمانروایان عرب و پیش‌تازان «الموت»، اثر می‌داشته است؟

در پاسخ بدین پرسش، مؤلف کتاب، گفتهٔ بارتولد (از گروه اول) را چنین می‌آورد: «مبارزهٔ اسماعیلیان نوین که در دوران دوم الموت، رهبران، خود فئودال شده بودند، مبارزهٔ دژها علیه شهرها؛ یا آخرین نبرد پهلوانی ایران علیه دوران نوین پیروزمند بوده است، که در آن نبرد، زمین‌داران ایرانی با روستاییان علیه فئودال‌های نوین سلجوقی متحد شده بودند...».

سپس بیان دقیق‌تر یا کوبسکی (نیز از گروه اول) را چنین می‌افزاید: «اینان (اسماعیلیان) نمایندهٔ دهقانان زمین‌دار قدیم ایرانی بودند که پس از آمدن ترک‌های سلجوقی بخشی از زمین‌های خود را از دست داده بودند...».

سپس توضیح بلیایف (نیز از گروه اول) را می‌آورد که: «اسماعیلیان پیش‌تازان مبارزهٔ ضد فئودالی روستاییان نبودند؛ بلکه از مبارزهٔ روستاییان برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند...».

خلاصه این که گروه اول مهاجمان قدیم عرب و مهاجران جدید ترک سلجوقی و غزنوی را صاحبان حق و پیروزمند و نمایندهٔ دوران نوین (در قرن ۵ و ۶) ایران می‌شمردند و چون (این آقایان گروه اول) توده‌های رنجبر روستایی ایران را در کنار الموتیان می‌بینند که دوشادوش ایشان می‌جنگند، می‌گویند این روستاییان پیش‌تاز مبارزهٔ برضد فئودال‌های ترک و عرب نبوده؛ بلکه آلت دست فئودال‌ها و شوالیه‌های دژنشین ایرانی (اسماعیلی) بوده‌اند و با ایشان متحد شده علیه شهرنشینان مترقی‌تر (ترک‌ها، عرب‌ها و دورقاب‌چین‌های ایرانی ایشان) مبارزه می‌کردند.

در این جا مؤلف ما (پتروشفسکی که از گروه دوم است) به دفاع از نهضت ایرانی اسماعیلی برخاسته است و چون او نیز مانند همهٔ خاورشناسان اروپای شرقی باید عینک طبقاتی داشته باشد، ناچار برچسب شوالیه‌گری و اتحاد روستاییان با فئودال‌های دژنشین را انکار کرده با طرح این استفهام انکاری که (وحدت در چه زمینه میان روستایی و فئودال تواند بود؟! ) تهمت ارتجاع را از دامان نهضت اسماعیلی می‌زداید.



اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۶

او سخن برتلس (نماینده گروه دوم) را در دفاع از اسماعیلیان و اثبات بی‌پایگی ادعای بارتولد نقل می‌کند که اسماعیلیان شوالیه و فئودال نبودند؛ زیرا که ایشان مالک قلعه‌ها نبوده؛ بلکه ایشان روستاییانی بودند که قلعه‌ها را به زور از مالکانشان گرفته بودند و بدین طریق با زدودن برچسب مالکیت از اسماعیلیان، تهمت ارتجاعی بودن را از ایشان سلب می‌کند و طبعاً با این عمل نقاب «فئودال شهری بودن» را که در این جا معنی مترقی بودن دارد، از چهره ترک‌ها و عرب‌های حاکم و دورقاب‌چین‌های بومی ایرانی ایشان می‌درد.

## نقد کتاب اسلام در ایران

با این که مؤلف کتاب اسلام در ایران در این مورد در صف مقابل سنت‌گرایان قرار گرفته است و از نهضت‌های ایرانی ضدّ سنیان عرب دفاع می‌کند بازهم گاهی تحت تأثیر گروه اول قرار گرفته سخنان گلدزیهر را هم چون حجتی قاطع نقل می‌نماید و شاید بازهم تحت تأثیر بلیایف (از گروه اول) که به عنوان ناظر مسئول تقریظی در برگه ۹ کتاب از او دیده می‌شود نیز قرار گرفته باشد.

**با این که در سرسخن برگه ۱۱ می‌گوید:** کتاب حاضر هر دو شاخه اسلام سنی و شیعه را شرح می‌دهد، هر چند فصل‌های ۱۰ تا ۱۳ به گنوسیست‌ها اختصاص داده شده است، بازهم هر جا که از اسلام به صورت عام سخن می‌گوید «اسلام سنی» را خواسته است. در فصل‌های ۶ و ۷ با این که به فرق میان حقوق شیعی و سنی اشارت کرده است، مثلاً در برگه ۱۹۱ که در ارث گفتگو می‌دارد) فقط به ذکر خواص حقوق سنی آن‌ها بسنده کرده است. اینک به چند مورد بپردازم که به نظر من اندکی مؤلف محترم با پیروی از خاورشناسان غربی از حقایق دور شده است.

## مذهب اکثریت مردم

۱- **مذهب اکثریت مردم:** مؤلف محترم در سرسخن می‌گوید: مذاهب سنت و جماعت پیش از صفویه کیش رسمی لااقل نیمی، اگر نه بیشتر، مردم ایران بوده است، و مذهب شیعه لفاف عقیدتی نهضت‌های مردم مخالف می‌بوده است. (نک: برگه

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۷

**باید گفت:** اگر مقصود از تسنن، تسلیم سیاسی و نظامی مردم به حکومت خلفا باشد، می‌توان پذیرفت که در برخی ادوار پیش از صفوی، اکثریت مردم ایران چنان بوده‌اند؛ لیکن اگر مقصود از تسنن، ایدئولوژیک باشد درست نیست؛ زیرا که گنوسیزم و توحید اشراقی به صورت عامیانه‌اش نوع خداپرستی و جهان‌بینی مردم ساکن میان دو رود فرات - سند را در قرن‌های هفت‌گانه پس از میلاد را مشخص می‌ساخته است و به همین سبب پس از تسلط عرب بر ایران، مردم به آن فرقه‌های مسلمان می‌گرویدند که روحانی‌تر، متافیزیک‌تر و تنزیه‌گراتر بوده، آیات توحید اشراقی و تنزیهی قرآن را «محکم» و آیات تشبیهی و عددی را «متشابه» می‌شناختند، و به مذهب رسمی خلفا که جبری و تشبیهی و واژه‌گرا و قشری و ضد هنر و ضد تأویل می‌بود با دیده تحقیر می‌نگریستند. تا آن جا که به گفته مستوفی مردم ری محله سنی‌نشین «قوهه» را «قوهه حران» می‌خواندند.

به گفته نجاشی در فهرست، برگه ۲۶۸ وقتی یک عضو مسلمان شده یک خانواده مورد سرزنش و تحقیر خانواده قرار گرفت او در دفاع می‌گفت: اسلام نه این دین فرمانروایان عرب است، او خانواده خود را به نزد امام شیعی برده و مسلمانی ناسنی را از او می‌پذیرفتند؛ البته معلوم است که فتودال‌های ایرانی وقتی مسلمان می‌شدند برای حفظ منافع طبقاتی خود به مذهب حکومت خلفا (سنی) در آمدند و آن را «لفاف عقیدتی» خود قرار می‌دادند، ولی معلوم نیست، چرا مؤلف این فتودال‌ها را اکثریت مردم شمرده؟ و چرا کلمه «لفاف عقیدتی» را درباره ایشان به کار نبرده و آن را به شیعه اختصاص داده است؟

### سرزمین عربی منشأ پان‌ته‌ئیزم

۲- سرزمین عربی منشأ پان‌ته‌ئیزم: مؤلف محترم در صفحه ۵۴ می‌گوید: زبان فارسی در قرن پنجم به تألیفات صوفیانه رخنه نمود و در صفحه ۱۲ نظریه وحدت وجود را از آن ابن عربی و تکوین یافته در سرزمین عربی شمرده که در ایرانیان تأثیر عمیق! نهاده است! مؤلف در صفحه ۱۲۷ نیز ابن عربی را تأویل‌گر ممتاز هم خوانده است.

دکتر علی نقی  
نیم‌سنوی

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۸

در صورتی که وحدت وجود ابن عربی هیچ گاه به تندی پانته‌ئیزم<sup>۱</sup> «سیمرغ و سی مرغ» عطار در منطق الطیر؛ یا «أنا الحق» حلاج‌ها و بسطامی‌ها نیست و هیچ گاه تأویل‌های او به پای تأویل‌های سلمی نیشابوری در برگه ۴۱۲ در حقایق التفسیر<sup>۲</sup> نمی‌رسد که هنوز هم کسی جرأت چاپ و نشر آن را ندارد، نیمی از آن را (تا سوره اسری) که من به پنج نسخه موجود از این تفسیر برابر و تصحیح کرده‌ام در گوشه‌ای مانده گرد می‌خورد.

اگر نویسنده به جای «رخنه زبان فارسی در ادبیات صوفیانه در قرن پنجم» می‌فرمود: ادبیات صوفیانه فارسی فقط از قرن پنجم به بعد، از کتاب‌سوزی‌ها جان بدر برده است، شاید به واقع نزدیک‌تر می‌بود.

### اکثریت یافتن عرب‌ها در برخی مناطق

۳- اکثریت یافتن عرب‌ها در برخی مناطق: اعراب پس از فتح [ایران] در نقاطی از آن مستقر شده، آن را به صورت شهر در آوردند، مثلاً در قم در قرن (۱۰ م / ۴ هـ) اکثریت با اعراب بوده است (برگه ۴۲ - ۴۴). در این جا کمی مبالغه دیده می‌شود؛ زیرا اگر بپذیریم که در سده (۱۰ م / ۴ هـ) اشعریان در قم اکثریت داشته‌اند، باز هم دلیلی بر اکثریت یافتن عرب‌ها نیست، تبدیل «انتساب ولایی» به «انتساب نژادی» برای تقرب به فرمانروایان عرب در چهار قرن اول اسلام فراوان بوده است، موالی یک خانواده عرب چندین برابر بردگان ایشان بوده و اگر به یاد آوریم که تنها عبدالرحمان عوف که یکی از عشره مبشره سنیان است، سی هزار برده داشته، آمار «موالی» خاندان او را خواهیم توانست حدس بزنیم.

گرچه پس از فتح قم به دست ابوموسی اشعری (د: ۵۳ ق / ۶۷۳ م)، فتودال‌های محلی جزیه را پذیرفته آزادی مذهب و مالکیت مقداری از زمین‌ها را برای خود نگاه داشتند، باز هم تا پایان قرن اول با حقه‌بازی‌هایی که حسن بن محمد (ز: ۳۷۸ ق

<sup>۱</sup> پانته‌ئیزم بر این باور است که همه چیز جزوی از وجود خدا است و هر پدیده‌ای بخشی از وجود خداوند به شمار می‌آید و او در همه چیز وجود دارد، پس همه چیز خداست.

<sup>۲</sup> حقایق التفسیر، کهن‌ترین تفسیر عرفانی قرآن به زبان عربی است، نگارنده آن ابوعبدالرحمان سلمی (۳۳۰ - ۴۱۲) صوفی و مفسر سده چهارم و آغاز سده پنجم هجرت است. این تفسیر از مهمترین تفاسیر اهل تأویل به شمار می‌رود و سرشارترین منبع برای تفسیرنگاران پس از وی بر مشرب اهل عرفان است که متن آن با تصحیح سید عمران در سال ۱۴۲۱ ق / ۲۰۰۱ در بیروت به چاپ رسید.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۹

۹۸۸م) در تاریخ قم مقداری از آن‌ها را گوشزد کرده است، قبیله اشعری بیشتر زمین‌های قابل کشت را تصاحب کرده بودند و فتوادل‌های محلی هم برای فرار از فشارها، مسلمانی را پذیرفته، مولایی اشعریان را گردن نهاده بودند، چون عرب‌ها با سطح تمدنی بسیار پایین‌تر از ایرانیان بدان جا آمده، با مردم در آمیخته از تمدن محلی متأثر شده بودند.

روزبه‌روز تشخیص عرب‌نژادان فارس شده از فارس عرب‌شده دشوارتر می‌شد تا آن که در قرن چهارم بیشتر مردم برای برخورداری از مزایای عرب‌بودن، خود را به صورت اشعری (نسبی؛ یا ولایی) در آورده بودند، ولی از نظر تمدن، فرهنگ ایرانی برتری خود را بر آداب و رسوم عربی در قم نگاه داشته بود، به طوری که از همان کتاب آشکار می‌گردد، مردم تا قرن چهارم تاریخ وقایع را با تاریخ یزدگردی نه هجری معین می‌کرده‌اند.

### پیدایش شیعه در زمان عثمان

۴- پیدایش شیعه در زمان عثمان: گرایش عثمان به طرف اشراف، سبب تکوین گروه هواخواه داماد پیغمبر شد، اینان در آغاز انتخاب در سقیفه سه تن بیش نبودند<sup>۱</sup>.

این که حکومت پس از مرگ پیغمبر، آیا حق خاندان او بوده؟ یا حق اشراف عرب می‌بود که در سقیفه گرد آیند و آن چه را کردند، بکنند؟ تنها جنبه سیاسی اختلاف شیعه و سنی است، ولی اختلاف ایدئولوژیک شیعه و سنی نه از این جا شروع و نه بدین جا ختم می‌شود. نکته مؤلف محترم بر این اختلاف سیاسی و فراموش کردن اختلاف اصلی ایدئولوژیک نقصی چشم‌گیر برای این کتاب علمی و رئالیست به شمار می‌رود.

در سده هفتم میلادی در حجاز، غیر از بت‌پرستی عوام الناس، روشنایی دو گونه جهان‌بینی توحیدی دیده می‌شود:

- نخست توحید شخصی که از طرف شمال به وسیله یهودیان رانده شده از فلسطین به حجاز می‌آمد؛

- دوم، توحید عام که نوعی از پان‌ته‌ئیزم هندی است و از یمن که بندر ارتباط ایران و هند و آفریقا و در اشغال ایران بود، به حجاز می‌رسید.

<sup>۱</sup> اسلام در ایران، پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، برگه ۴۸، سطر ۱۱ - ۱۵.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۱۰

این هر دو جهان‌بینی در قرآن منعکس است و در میان یاران پیامبر گروهی که از بردگان و نیم‌بردگان و مهاجران یمنی بودند و بعد «اصل صُفه» نامیده شدند و هم‌چنین خاندان پیغمبر، به نوع دوم گرایش داشته؛ یا بعدها چنین وانمود شده است، ولی پس از مرگ نابهنگام پیغمبر، اشراف عرب در سقیفه گرد آمده حکومتی اشرافی نژادپرستانه عربی تشکیل دادند و توحید «نوع اول» را مذهب رسمی اعلام کردند و بعدها «سنت و جماعت» نامیده شد، اینان دست خاندان پیغمبر و اهل صُفه یمنی را نیز از کارها کوتاه کردند، پس از فتح ایران، خاندان کنار نهاده شده پیغمبر و یمنیان و توحید آنان که از نوع دوم بود، در میان توده مردم ایران زمینه پذیرش بهتر یافت. اینان به کمک مردم ایران که متمدن‌تر از عرب‌ها بودند، زودتر از هیأت حاکمه عرب به منطق‌سازی برای مذهب جدید پرداختند.

منطق ایشان در سه قرن اول بی‌نام بود و گاهی به عنوان «لطیفه»؛ یا «روحانیه» خوانده می‌شده است و بعدها «اشراق» نامیده شد. اینان توحید سُنّیان «نوع اول» را توحید عددی می‌نامیده، آن را نفی می‌کردند و آیاتی از قرآن که ظاهری «عددی» دارد مثل: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»<sup>۱</sup> و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۲</sup> آیات متشابه می‌نامیدند و تأویل می‌کردند و آیاتی که به توحید اشراقی که اصطلاحی متأخر است، نزدیکتر می‌بود، «محکم»، یعنی غیر قابل تأویل می‌خواندند، مانند «اللَّهُ نُورٌ

<sup>۱</sup> سوره شماره ۸۹، فجر، آیت ۲۲: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا / خداوند و فرشتگان گروه‌گروه به دنبال یکدیگر آمدند.

<sup>۲</sup> سوره شماره ۲۰، طه، آیت ۵: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى / خداوند بر عرش تکیه زد.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش یکم

۱۱

السَّمَاوَاتِ<sup>۱</sup>» و «أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۲</sup>». خلفا و طبقه حاکم عرب به کمک دورقاب چین‌های ایرانی خود (سُنی‌ها) درست راه عکس رفته و آیات «نوع اول» محکم و آیات «نوع دوم» را متشابه می‌خواندند. این اختلاف در توحید یکی از اختلافات ایدئولوژیک ایشان بوده و اختلاف‌های دیگر، مانند: جبر و اختیار، حسن و قبح عقلی و شرعی را خود مؤلف نیز بعداً مورد بحث نهاده است، پس نادیده گرفتن این‌ها و تکیه بر جنگ سیاسی بر سر علی و عمر نمودن و آن را زاینده‌ی زمان عثمان خواندن، دور از تعمق می‌نماید.

<sup>۱</sup> سوره شماره ۲۴، نور، آیت ۳۵: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ / خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. نور او به چراغ‌دانی ماند که در آن چراغی باشد. آن چراغ در میان شیشه‌ای و آن شیشه هم چون ستاره درخشانی تالاول کند. از درخت مبارک زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته گردد. (از بس که روغن آن صاف و شفاف است) نزدیک است که روغن آن پرتو افشانی کند، هر چند آتشی به آن نرسد. نوری است ما فوق نور دیگر و خداوند هر که را خواهد به نور خویش هدایت فرماید و خداوند برای مردم این مثل‌ها را می‌زند و خداوند به همه چیز داناست.

<sup>۲</sup> سوره شماره ۱۶، ق، آیت ۱۶: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ / و ما انسان را خلق کرده‌ایم و از وساوس و اندیشه‌های نفس او کاملاً آگاهیم که ما از رگ گردن او به او نزدیک‌تریم.

## اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، بخش دوم

(۲) مجله کاوه، مونیخ، شماره ۷۲، سال شانزدهم، اردیبهشت ۲۵۳۷، جمادی الاول ۱۳۹۸، می ۱۹۷۸، برگه ۸۹ - ۹۱

### پایه‌گذار تشیع

۵- پایه‌گذار تشیع: مؤلف در برگه ۴۹ سطر ۷ عبدالله معروف به «ابن سبا» را پایه‌گذار تشیع خوانده است. در این جا اضافه بر مطالبی که آقای حکیمی در پانوشتهای خود آورده و با این که بیش تر آنها دقیق است تکرار آنها در این جا بی فایده است، باید افزود که کلمه «ابن سبا» ظاهراً ترجمه کلمه سریانی «برسایا» باشد که در قرن اول اسلام بر اشخاصی اطلاق می شده که طرفدار اندیشه‌های عرفانی و گنوسیزم عینی بوده اند، مانند واژه «ابن الیمان» که درباره «حذیفه» و «طاوس» و جز ایشان آمده است، سپس بعدها کم کم و ناآگاهانه این واژه به صورت نام شخصیت افسانه‌ای معروف در آمده است که در مجله کاوه شماره ۶۸ از او یاد کرده‌ام<sup>۱</sup>.

یهودی شمردن شخصیت افسانه‌ای «ابن سبا» نیز ناشی از آن است که عرب‌ها هر چه را نمی‌پسندیدند، روی چشم‌هم‌چشمی پسرعمویانه، به یهود نسبت می‌دادند و هر کس را که دشمن می‌داشتند، یهودی می‌شمردند و گر نه یمن مرکز نفوذ تمدن و فرهنگ هندوایرانی بوده است و یهودیت شمالی اگر هم از فلسطین به یمن رسیده باشد، به صورت مذهبی وارداتی در اقلیت و ناچیز بوده است.

<sup>۱</sup> مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۸، سیاست و غزالی (دنباله نقد کتاب ۳) (تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی‌نقی منزوی، سال ۱۵، شماره سه، مهر ۲۵۳۶، ذی‌قعدة ۱۳۹۷، سپتامبر ۱۹۷۷، برگه ۱۱ - ۱۳.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۱۳

مسائلی که به همین شخصیت افسانه‌ای (ابن سبای موهوم) نسبت داده شده، مانند «وصایت» و «غلو» و ... همه هندو ایرانی است و از یهودیت بدور است:

**الف - «وصایت»:** نتیجه اصل گنوسیستی: «زمین از حجت خالی نمی‌ماند<sup>۱</sup>»، می‌باشد که این خود شاخه‌ای از قاعده « لطف» است که ریشه ثنوی ایرانی آن را در (کاوه ۶۷)<sup>۲</sup> نشان داده‌ام. نظر یهود و سنیان درست نقطه مقابل این است. ایشان معتقد بودند که زمان فاصله میان هر پیغمبر و پیغمبر دیگر «دوره فترت» است، و زمین در آن دوره از حجت خالی است؛ زیرا که ایشان لطف را بر خدا واجب نمی‌شمردند.

**ب - «غلو»:** اندیشه خدایی پیشوایان نیز که به ابن سبای موهوم نسبت داده شده ناشی از توحید اشراقی هندوایرانی است و با توحید عددی یهود ناسازگار است.

جهان مادی ما در اثر تصادم غیرارادی دو جهان «خیر = نور» با «شر = ظلمت»، پدید آمده و انسان که کامل‌ترین پدیده این جهان سوم است، به سبب ترکیب او از اجزای متساوی خیر و شر، در میان دو سلسله علل و معلولات جبری (خیر و شر) دارای اختیار است و می‌تواند به هر کدام بخواهد بگراید. گرایش انسان به خیر، یعنی افزودن بر جزء الهی خود، یعنی گسترش دادن علم و روحانیت در خود.

<sup>۱</sup> نهج البلاغه، شرح ابن ابی الحدید، ج ۱۸، برگه ۳۵۱؛ شرح محمد عبده، ج ۴، برگه ۶۹۱: لا تخلوا الأرض من قائم لله بحجه، اما ظاهراً مشهوراً، إما خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله و بیّناته / خداوند زمین از قائمی برای خدا با حجت، خالی نمی‌گذارد؛ یا آشکار و شناخته شده؛ و یا ناامن و ناشناس است تا این که حجت‌ها و بیّنات الهی باطل و بیهوده نگردند.

<sup>۲</sup> مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۶، سیاست و غزالی (نقد کتاب، تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شماره دو، فروردین ۲۵۳۶، ربیع‌الثانی ۱۳۹۷، مارس ۱۹۷۷، برگه ۶-۱۲.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۷، سیاست و غزالی (دنباله نقد کتاب ۲) (تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شماره دو، تیر ۲۵۳۶، رجب ۱۳۹۷، ژوئن ۱۹۷۷، برگه ۷-۱۵.



جامعه انسان‌ها صورت هر می دارد، هر کس که علم او بیش تر باشد در مقام والاتر جا دارد تا به علم همه مردم برسیم که به گفته فارابی در رأس هرم مدینه فاضله قرار دارد. بنابراین، جزء الاهی در پیشوا (شاه، پیغمبر، امام، قطب) بیش از دیگر مردم خواهد بود.

سُنیان که این اندیشه گنوستیک را با عینک توحید عددی خود می‌نگریستند می‌پنداشتند گوینده معتقد است که «علی خدای عرش نشین است» غافل از این که یک گنوسیست منکر توحید عددی است. او، خدای عرش نشین سراغ ندارد تا جایش را به علی؛ یا حلاج؛ یا بسطامی؛ یا هر کسی که بدان مقام برسد، بدهد.

## تشیع و ایران

**۶- تشیع و ایران: مؤلف می‌گوید:** این که مذهب تشیع تعبیر گونه‌ای از اسلام در نظر ایرانیان است ... یک اندیشه به ظاهر علمی، ولی کاذب است.<sup>۱</sup>

**ولهاوزن معتقد بود** که اندیشه وجود یک پیامبر سلطان ... از یهود به اسلام رسیده ... بعدها به صورت «نور محمدی» در آمده است.<sup>۲</sup>

**در این جا باید گفت:** نادرستی تز «ادیان نژادی» روشن است، ولی نباید از ترس آن، به نادرستی دیگر پناه برد. جدایی ادیان در محدوده‌های در بسته جغرافیایی پیش از گسترش وسایل ارتباطی و آمیزش ملت‌ها و پیدایش ادیان التقاطی، انکار ناپذیر نیست، پیدا کردن ریشه‌های اجزای ترکیبی در ادیان التقاطی نیز ممتنع نمی‌باشد.

**نظر ولهاوزن نیز مرا به یاد نظر گلدزیهر انداخت، او می‌گوید:** زشتی‌های موجود در مذهب تشیع، ریشه زردشتی و ایرانی دارد و محسنات آن را عرب‌ها از جزیره‌شان آورده‌اند.<sup>۳</sup> این آقایان تا اندازه‌ای دچار سمیتیزم هستند، گویی معتقدند که ملل سامی (عرب، یهود) با خدا علاقه‌ای ویژه دارند، سرزمین ایشان یگانه خاک پیغمبر خیز در جهان است.

<sup>۱</sup> اسلام در ایران، پتروشفسکی، ترجمه کشاورز، برگه ۵۰، سطر ۱۸ - ۲۱.

<sup>۲</sup> همان جا، برگه ۵۱، سطر ۱۰ - ۱۱.

<sup>۳</sup> درس‌هایی درباره اسلام، گلدزیهر، پژوهش و برگردان علی‌نقی منزوی، برگه ۵۰۰، سطر ۶.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۱۵

آیا ولهاوزن نمی‌داند که پیغمبران، در تاریخ یهود از یک نوکر موجب‌گیر دربار سلاطین تجاوز نمی‌کرده‌اند، هیچ پادشاه یهود خود را تا درجهٔ یک پیامبر (نبی) پایین نمی‌آورده، ابراهیم و موسی در تاریخ یهود جزو آباء و قانون‌گزاران بشمارند نه پیامبران، داود و سلیمان، در تاریخ یهود پادشاهان‌اند، نه پیامبر، و ایشان برای نخستین بار در قرآن پیامبر شناخته شده‌اند؟ آیا ولهاوزن نمی‌دانسته است که در سده‌های ۶ و ۷ میلادی، فلسفهٔ سیاسی رژیم ساسانی، بر پایهٔ یگانگی مذهب و سیاست استوار بوده، پادشاه ساسانی از کودکی دانش می‌آموخته، علم یکی از شرایط رسیدن به مقام سلطنت به شمار می‌رفته است. شاه ساسانی به گفتهٔ شهرستانی مدعی نبوت می‌بوده و به گفتهٔ خدای‌نامه‌ها، دارای «فرهٔ ایزدی»، یعنی اشراقمند، و به گفتهٔ فارابی دارای ارتباط با عقل فعال می‌بوده و طبق قانون «لطف» که یک قانون ثنوی ایرانی است (کاوه، شمارهٔ ۶۷)،<sup>۱</sup> شاه در حین القای دستور، معصوم از خطا می‌بوده است، در کجای ادبیات یهود چیزی مانند «فرهٔ ایزدی» و «نور محمدی» یافت می‌شود؟

من به خاورشناسان حق می‌دهم که نظریهٔ «مرکزیت دو نیروی سیاسی و مذهبی در شخص پیشوا» را که فارابی در «مدینهٔ فاضله» طرح کرده است، یونانی بشمرند؛ زیرا که خود فارابی چنین خواسته است. او این فلسفهٔ سیاسی رژیم ساسانی را که از «خدای نامک»ها به غلات شیعه رسیده بود، بگرفته برای آن که تازیان از نام ایرانی آن نهراسند، آن را به یونانیان نسبت داده مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو برشمرده است (کاوه، شمارهٔ ۶۲)،<sup>۲</sup> اما آیا کسی امروز می‌تواند ادعا کند که پیغمبر اسلام تتوکراسی ده سالهٔ خود در مدینه را نیز از یونانیان اقتباس کرده است؟

<sup>۱</sup> مجلهٔ کاوه، مونیخ، شمارهٔ ردیف ۶۷، سیاست و غزالی (دنباله نقد کتاب ۲) (تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شمارهٔ دو، تیر ۲۵۳۶، رجب ۱۳۹۷، ژوئن ۱۹۷۷، برگهٔ ۷-۱۵.

<sup>۲</sup> مجلهٔ کاوه، مونیخ، شمارهٔ ردیف ۶۲، سال ۱۳، بهمن ۱۳۵۴، محرم ۱۳۹۶، ژانویه ۱۹۷۶.

مجلهٔ کاوه، مونیخ، شمارهٔ ردیف ۶۳، سال ۱۴، فروردین ۲۵۳۵، ربیع یکم ۱۳۹۶، مارس ۱۹۷۶م، برگهٔ ۶-۱۰. جمعه و یک‌شنبه؛ یا هفته‌داری در ایران، علی نقی منزوی.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۱۶

پتروشفسکی خودش نیز در برگه ۶۲ می‌گوید: ستایش‌های ولهاوزن، بکر، لامنس، از حجاج بن یوسف ثقفی تصادفی نیست؛ زیرا که حجاج سیاست فتودال‌های اموی را اجرا می‌کرده است.

## اصول و فروع دین

۷- اصول و فروع دین: مؤلف می‌گوید: در صدر اسلام به اصول لایتغیر دگم (عقاید) کم‌تر توجه می‌شده، و به تشریفات علمی (فروع دین) بیش‌تر اهمیت داده شده است<sup>۱</sup>.

این سخن درباره سنیان درست است، که پس از شکل گرفتن مذهبشان نیز به گفته مؤلف ما: ارکان اسلام را پنج کردار زیر می‌شمردند:

۱- شهادت؛

۲- نماز؛

۳- روزه؛

۴- زکات؛

۵- حج.

اما درباره شیعه این سخن درست نیست. اینان پس از شکل گرفتن مذهبشان اصول دین (عقاید) را از فروع دین (کردارهای مذهبی) جدا کردند. پنج اصل دایماتیک ایشان:

۱- توحید؛

۲- عدل؛

۳- نبوت؛

۴- امامت؛

۵- رستاخیز است و فروع دین را به صورت تشریفات عملی دهگانه می‌شمردند.

<sup>۱</sup> اسلام در ایران، پتروشفسکی، ترجمه کشاورز، برگه ۷۳-۷۴.

گویی روی سخن مؤلف در این جا نیز مانند بیشتر جاهای کتاب با سُنّیان است.

## انجیل‌های مجعول

۸- **انجیل‌های مجعول:** مؤلف محترم در ص ۷۹ مانند یک کاتولیک دو آتشه برخی از انجیل‌ها را که مورد پسند کلیسای پاپ نیست، مجعول نامیده است، در صورتی که در سه قرن اول میلاد مسیح، انجیل‌های فراوان ساخته شده بود و انحصار آن‌ها به چهار انجیل با فشار دولت روم، برای مجعول نامیدن دیگران کافی نیست، به ویژه که در میان انجیل‌نویسان دیگر، دانشمندانی چون مرقیون، ابن‌دیسان، مانی دیده می‌شوند که برتری آنان بر مؤلفان انجیل‌های رسمی آشکار است.

## در آمیختن حقوق سیاسی، مذهبی و شخصی

**مؤلف می‌گوید:** ... فقه شیعی بر همان اصول سُنّی نهاده شده که مفاهیم دینی و حقوقی در آن‌ها مخلوط است...<sup>۱</sup>، چون در کشورهای اسلامی پایه حقوق بر مذهب است. قانون‌ها ابدی، تکامل ناپذیر شناخته شده، به طوری روز افزون از زندگی عقب‌مانده متحجر و منقطع از واقعیت زندگی شده است.<sup>۲</sup>

## فرق ایدئولوژیک شسعه و سنی

در این مورد، جا داشت مؤلف به فرق‌های که میان شیعه و سُنّی هست، اشارت می‌نمود:  
**یک:** هم‌چنان که آقای حکیمی در برگه ۴۶۶ یادآور شده است: واجب بودن اجتهاد نزد شیعه و حرام بودن آن نزد سُنّیان، و پیروی بی‌سوادان شیعه از مجتهد زنده و پیروی عموم سُنّیان از چهار امام مرده، راه تکامل قوانین را برای شیعه نسبتاً بازتر نگاه می‌داشته است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> همان جا، برگه ۱۵۵، سطر ۲۷.

<sup>۲</sup> همان جا، برگه ۱۵۶، سطر ۸-۱۴.

<sup>۳</sup> همان جا، ۴۶۶.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۱۸

**دو:** درست است که شیعه در سه قرن اول (زمان حضور امام) خواهان شیوه اتحاد سیاست و مذهب، مانند حکومت پیغمبر در مدینه و حکومت ساسانیان می بوده است، علم و عصمت را شرط پیشوا می شمرده، خلیفگان جاهل عرب را غاصب حق دیگران می دانسته است، ولی شیعه از نیمه دوم سده سوم که میدان از امام حاضر خالی شد، سیاست و حقوق را مذهب به شکل زیرین تفکیک کرده است:

**الف:** شیعه حکم‌های سیاسی چهارگانه زیرین را متوقف الاجرا اعلام نموده، یعنی روحانیان را از مداخله در آن‌ها باز داشته است:

۱- نمازهای سیاسی، جمعه و دو عید.

۲- جهاد، جنگ تهاجمی برای گسترش دین.

۳- قضاء، داوری شرعی.

۴- حدود، مجازات‌های بدنی شرعی.

**ب:** حکم‌های مرکب از حق شخصی و حق مذهبی را نیز تفکیک کرده، جنبه مذهبی «حق الله» آن را متوقف الاجرا اعلام کرده، اجرای «حق الناس» از آن را به ریش سفیدان شایسته محلی (نوعی حکومت لائیک) واگذار کرده است، مثلاً در یک رخداد «دزدی»، «حق الله» که بریدن دست سارق است، متوقف الاجرا می ماند و بخش «حق الناس» که بازگرداندن مال به صاحب آن است، برعهده ریش سفیدان محل نهاده شده است.

روی همین زمینه روحانیان طرفدار مشروطیت که نمایندگان نیز در مجلس می داشتند در تصوب قوانین مدنی و جزایی ایران شرکت کرده، اجرای آن‌ها را به دولت قانونی تابع مجلس شورای ملی که ریش سفیدان جامعه کنونی به شمار می روند واگذار کردند.

چون پتروشفسکی توجهی بدین اختلاف اساسی میان شیعه و سنی نکرده، هر یک از چهار حکم سیاسی بالا را در بخش خودش یاد کرده، و در هیچ یک از آن‌ها اشارتی نیز بدین مسأله مهم ننموده که این چهار حکم نزد سنیان تا روز الغای خلافت عثمانی در استانبول به سال ۱۹۲۱ اجرا می شده؛ یا دست کم ایشان مدعی اجرای آن‌ها بوده اند، در صورتی که شیعه از نیمه

سده ۳ هـ / ۹ م سال ۲۶۰ ق / ۸۷۴ م سال غیبت امام، آن‌ها را متوقف‌الاجرا کرده و در چهار کتاب اصل شیعی: کافی<sup>۱</sup>، من لایحضره الفقیه<sup>۲</sup>، تهذیب<sup>۳</sup>، استبصار<sup>۴</sup> صریحاً اجرای آن‌ها را موقوف بر حضور امام زمان نموده‌اند. اینک من برای روشن کردن مسأله هر یک از چهار حکم را در این جا بررسی می‌نمایم:

### نماز جمعه و عید

۱- نماز جمعه و عید: مؤلف محترم در برگه ۸۴ - ۸۵ که مسأله نماز آدینه، را مطرح ساخته، بدین تفاوت آشکار که در دوازده قرن میان شیعه و سنی دیده می‌شود، هیچ گونه اشارتی نکرده است. شیعه از نیمه قرن سوم هجری نماز جمعه و دو عید فطر و قربان را که جنبه سیاسی آن‌ها بر جنبه عبادتی فزونی داشت و از طرف خلیفه برگزار می‌شد، مانند سه حکم سیاسی دیگر که در بالا یاد شده، متوقف‌الاجرا اعلام نمود، یعنی اجرای آن را موکول به ظهور امام زمان دانست.

این حکم در همه کتاب‌های فقهی شیعه از شیخ طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م) به بعد تصریح شده است. در دوران‌هایی که مذهب شیعه رسمیت داش، مانند دوران فرمانروایی آل بویه، ایلخانیان، سربداران و دوره اول صفوی، هیچ گاه این نماز رسماً برگزار نشد، و هیچ یک از آن دولت‌ها مقامی به نام «امام جمعه» در هیچ شهری منصوب نکرده‌اند، ولی پس از قیام شاه عباس به سال ۱۰۰۲ ق / ۱۵۹۳ م و کشتار مکتب‌های صوفی در قزوین و انتقال پایتخت از آن جا به اصفهان، شاید برای پیروزشدن در مسابقه سنت‌گرایی و سالوسی که در میان اصفهان و استانبول به طور ناخودآگاه پدید آمده بود، دولت صفوی کم‌کم به

<sup>۱</sup> کافی، اصول، فروع، روضه کافی، ابوجعفر محمد فرزند یعقوب فرزند اسحاق رازی، ثقة الاسلام کلینی (۲۵۸ - ۳۲۹ ق / ۸۷۲ - ۹۴۱ م)، پژوهش علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۸ ق.

<sup>۲</sup> کتاب من لایحضره الفقیه، ابن بابویه، شیخ صدوق، ابوجعفر محمد فرزند علی فرزند حسین قمی (۳۰۶ - ۳۸۱)، نجف، ۱۳۷۱ ق، ۴ جلد وزیری.  
<sup>۳</sup> تهذیب الأحکام، شیخ الطائفه، ابوجعفر محمد فرزند حسن طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م)، تصحیح احمد شیرازی و باقر قوچانی، تهران، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸ خ؛ تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۸ - ۱۳۸۲ ق؛ تصحیح محمدجعفر شمس‌الدین، بیروت؛ تصحیح علی اکبر غفاری، اسلامیه، تهران.

<sup>۴</sup> الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، شیخ الطائفه، ابوجعفر محمد فرزند حسن طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م)، تحقیق و تصحیح حسن موسوی خراسان، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۲۰

برقرار کردن «امام جمعه» در شهرها اقدام کرد، علما نیز رساله‌هایی در لزوم نماز جمعه نگاشتند، هر چند در آن رساله‌ها کوشش شده است که نماز جمعه را مستحب (نه واجب) اعلام کنند و از جنبه سیاسی آن کاسته بر جنبه عبادتی و شخصی بودن آن بیفزایند، باز هم این رساله‌ها حس ضد سیاسی برخی از روحانیون دیگر را به نگاشتن رساله‌هایی بر ضد ایشان تحریک کرد. در ذریعه ما بیش از صد رساله درباره نماز جمعه می‌بینیم که ۹۰٪ آن‌ها پس از قرن دهم تألیف شده، و از این عده مؤلفان ۵۰٪ آن را واجب ۳۰٪ مباح ۲۰٪ حرام و بدعت دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

در آغاز سده ۱۲ هـ که سنت‌گرایی دولت صفوی به اوج رسیده بود، نه تنها مجلسی دوم<sup>۲</sup> رساله‌ای در وجوب نماز جمعه نگاشت؛ بلکه ملاعبدالله افندی<sup>۳</sup> نیز به کشور عثمانی سفر کرده پس از گرفتن لقب «افندی» صدها نمونه، خطبه نماز جمعه را در سه مجلد گرد آورده، رساله‌ای نیز در وجوب این نماز نگاشت که در ذریعه معرفی شده‌اند.<sup>۴</sup>

با این همه کوشش سنت‌گرایی شیعیان در دوره دوم صفوی باز هم وجوب نماز جمعه در میان شیعیان نماند، تاکنون نیز در هیچ یک از مراکز شیعه: نجف، قم، مشهد مراسم آن نماز برگزار نمی‌گردد. تنها در برخی کشورهای عربی که شیعیان نیازی بیش‌تر به سنی‌نمایی احساس می‌کنند، به تازگی این نماز، به راه افتاده، مثلاً در بیروت آن را از رادیو نیز پخش می‌کنند، ولی پیدا است که بیروت را نمی‌توان مرکز جهان تشیع به شمار آورد.

<sup>۱</sup> الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱۵، ۵۲ - ۸۲.

<sup>۲</sup> ملامحمدباقر فرزند محمدتقی مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ ق / ۱۶۲۸ - ۱۶۹۹ م) با آوازه علامه مجلسی و مجلسی دوم، محدث و فقیه بزرگ جامعه تشیع در ایران بود.

<sup>۳</sup> میرزا عبدالله فرزند عیسی فرزند محمد صالح اصفهانی جیرانی افندی (۱۰۶۶ - ۱۱۳۰ ق / ۱۶۵۶ - ۱۷۱۸ م) کتاب‌شناس و دانش‌پژوه پُر سفر برای یافتن کتاب‌های گوناگون بود.

<sup>۴</sup> الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۳، ۱۰۴؛ ج ۱۱، ۳۱۴ و ۳۱۹.

## جهاد

۲- جهاد: مؤلف محترم این مسأله را در ص ۸۹ مطرح ساخته و با این که موضوع کتاب اسلام در ایران، یعنی شیعه است، همه تجزیه و تحلیل‌های ایشان دربارهٔ جامعه‌های سنی دور می‌زند و هیچ گونه اشارتی بدین مسأله حساس نشده است که به اتفاق و اجماع همهٔ علمای شیعی، وجوب جهاد مشروط به حضور امام زمان است، در زمان کنونی، جز به صورت دفاع، حمل سلاح، نه واجب؛ بلکه هرگاه موجب تخویف دیگران شود، جایز هم نخواهد بود؛ بنابراین، تقسیم جهان به دو؛ یا سه منطقه «دار الاسلام»، «دار الحرب»، «دار الصلح» از نظر شیعه بحثی نظری می‌بوده، نه عملی و مربوط به سه قرن اول اسلام است نه امروز و اعلام جهاد را که مؤلف محترم در (برگه ۲۸۸، سطر ۱ و برگه ۲۹۰، سطر ۹) نیازمند موافقت مجتهد شمرده، دربارهٔ جهاد دفاعی درست است، مانند کتاب‌هایی که در زمان فتح‌علی شاه همگی تنها برای جنگ دفاعی قفقاز تألیف شده و در ذریعه معرفی شده‌اند، نه جهان، به صورت هجوم برای تحمیل دین بر دیگران<sup>۱</sup>.

## قضاء

۳- قضاء: داوری شرعی هم چنان که مؤلف محترم نیز در (برگه ۲۰۳، سطر ۱۸) به بعد یاد نموده مخصوص امام شیعه و خلیفه سنی می‌باشد، چون امامت شیعه از قرن سوم و خلافت سنی پس از انقراض دولت عثمانی در ۱۹۲۱ مقام رسمی و علنی نیست، قضای شرعی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. فرقی که در این مسأله میان شیعه و سنی هست در این است که چون شیعیان رئالیست‌تر از سنیان بوده‌اند، زودتر بدین مسأله واقعی گردن نهاده‌اند.

سنیان از روی محافظه‌کاری و تعصب قشری، مسأله را نادیده گذارده بودند تا این که به سال ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م علی عبدالرزاق از شیوخ ازهر در کتاب الاسلام و اصول الحکم<sup>۲</sup> آن جا که اصولاً خلافت را یک حکومت غیر مذهبی شمرده، بدین

<sup>۱</sup> همان جا، ج ۵، ۲۹۶-۲۹۸.

<sup>۲</sup> الاسلام و اصول الحکم، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸-۱۹۶۶) قاهره، مطبعه مصر، ۱۹۲۵ م، ۲۲۸ صفحه.



معنی نیز اشارتی نمود؛ لیکن او نیز مورد اعتراض سنیان قرار گرفته از جامع ازهر طرد شد، در صورتی که شیعه از همان آغاز قضای سویل را گردن نهاده بود.

شیخ طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م) که از مؤسسان حقوق شیعه به شمار است در کتابش تهذیب الأحکام که یکی از اصول چهارگانه شیعه است بدین مسأله تصریح دارد، در جنبش مشروطیت نیز میرزا حسین نائینی<sup>۱</sup> از علمای درجه اول شیعه به سال ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹ ق کتابی در این باره منتشر ساخته است، و می توان کتاب علی عبدالرزاق مصری یاد شده را تقلیدی از کتاب نائینی به شمار آورد.

### حدود

۴- **حدود:** مؤلف محترم «حدود» که گونه ای کیفر بدنی است و «دیت» که کیفر مالی است به همراه «قصاص» و «تعزیر» که گونه های دیگر کیفر بدنی مذهبی را تشکیل می دهند، در بخش حقوق جزا (بخش هفتم کتاب) یاد نموده، مانند خاورشناسان غربی، آن را از بقایای رسوم عربی جاهلیت دانسته، حد وسطی در میان «خسونت» قوانین یهودی و «نرمش» قوانین مسیحی قلمداد کرده است.

در صورتی که وضع جغرافیایی حجاز در میان فلسطین (مرکز یهودیت) و یمن (مرکز فرهنگ هندوایرانی) و شکل گرفتن حقوق اسلام در بغداد با وسایل ایرانی بوده که تنها رنگ روغن یهودی بدان می زده اند.

شاید بتوان برخی از انواع «دیت» های جنسی، مانند گاو و شتر را که در میان سنیان رایج بوده، از بقایای احکام جاهلیت عرب شمرد؛ لیکن دیت های نقدی که با «دینار» وجه رایج در غرب ایران و «درم» وجه رایج در شرق ایران در قانون دیات معروف به «دیات ناصح بن ظریف» آمده و برخی واژه های فارسی را در برمی دارد، به هیچ وجه نمی تواند از جاهلیت عرب مانده باشد؛ بلکه هم چنان که در مقاله «قانون آبگار» منتشر در مجله کاوه، شماره ۴۴ آمده است که این قانون در خاندان آبگار، شاهان

<sup>۱</sup> میرزا حسین نائینی، شیخ الاسلام محمد حسین نائینی (۱۲۷۶ - ۱۳۵۵ ق). او کتاب تنبیه الأمة و تنزیه الملة خود را که رساله ای سیاسی است در ربیع یکم ۱۳۲۷، پس از به توپ بستن مجلس شورای ملی و پیش از گشوده شدن تهران به کمک هواخواهان مشروطه نوشت. کتاب با تصحیح محمود طالقانی در تهران به سال ۱۳۳۴ خ به چاپ رسید.

محلّی کردستان تدوین و رایج بوده و در سده اول اسلام به عربی ترجمه شده و پس از عرض بر امام شیعی و تصویب ایشان به صورت قانون امضایی وارد مذهب شیعه شده و سپس سنیان از ایشان واگرفته‌اند.<sup>۱</sup>

سرشکن کردن مؤلف خشونت یهودی را با نرمش مسیحی که یک مذهب وارداتی بوده است (برگه ۱۷۷، سطر ۴ - ۵ کتاب) و فراموش کردن ایشان نرمش مانوی را که یک مذهب محلّی بوده است، ظاهراً خود توعی غرب‌زدگی در اشتراق باشد. تحریم قصاص در مذهب مانی را جاحظ در الحیوان<sup>۲</sup> به تفصیل آورده است.

شیعیان در سده ۳ و ۴ هـ از سیر تکاملی قانون، از قصاص به دیت، و از دیت جنسی به دیت نقدینه، تا اندازه‌ای آگاهی داشته‌اند، کلینی (د: ۳۲۸ق) در کافی<sup>۳</sup> بدان اشارت دارد.

از این گذشته مؤلف محترم در مسأله حدود و قصاص نیز مانند سه مسأله پیشین، نکته مهم را که در بالا یاد کردیم، به کلی نادیده گرفته‌اند. شیعه حدود و قصاص را تنها به دست قاضی شرعی که نماینده امام حاضر باشد، مشروع می‌شمرد، پس از نیمه قرن سوم هجری به علت فقدان آن شرط، نه قضای شرعی سراغ می‌دارد و نه کیفر مذهبی، اما نقل برخی داستان‌ها که اجرای حد شرعی را به دست فلان شخص ملاً، آن هم به طور مخفیانه در زیر زمین، در فلان روزگار مخصوص انجام شده است، به هیچ وجه نمی‌تواند ملاک قانون مذهبی عمومی باشد.

از این رو، پس از تشکیل حکومت مشروطه، نمایندگان روحانی شیعه در مجلس شورای ملی، در تصویب قوانین جزایی و مدنی شرکت جسته و مانند سوسیال دمکرات‌ها بدان رای داده‌اند، و اجرای «حق الناس» را به دست ریش سفیدان مردم؛ یا حکومت لائیک سپردند.

<sup>۱</sup> مجله کاوه، مونیخ، شماره پنجم (چهل و چهارم ۴۴)، سال دهم، آذرماه ۱۳۵۱، شوال ۱۳۹۲، نوامبر ۱۹۷۲، برگه‌های ۴۴۰ - ۴۴۶، قانون نامه آبگار، کهن ترین قانون کیفر ایرانی، دکتر علی نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ).

<sup>۲</sup> کتاب الحیوان، جاحظ، ابوعثمان عمرو فرزند بحر (۱۶۰ - ۲۵۵ق / ۷۷۶ - ۸۶۸م) تصحیح عبدالسلام هارون، مکتبه حلبی، قاهره، ۱۹۳۸م؛ چاپ بیروت، عطوه، ۱۹۶۴م.

<sup>۳</sup> کافی، چاپ تهران، ۱۳۷۹ق، ج ۷، برگه ۳۲۹ - ۳۳۰.

## کتاب‌نامه

## نمایه کتاب و مقاله

- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، شیخ الطائفه، ابوجعفر محمد فرزند حسن طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م)، تحقیق و تصحیح حسن موسوی خراسان، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۰ ق.
- اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز (۱۲۷۹ - ۱۳۶۵ خ)، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۱ خ.
- الاسلام و اصول الحکم، علی عبدالرازق (۱۸۸۸ - ۱۹۶۶) قاهره، مطبعه مصر، ۱۹۲۵ م، ۲۲۸ صفحه.
- انجیل، حضرت مسیح (ع) پیامبران مسیحیان.
- تنبیه الامه و تنزیه المله، میرزا حسین نائینی، شیخ الاسلام (۱۲۷۶ - ۱۳۵۵ ق)، تصحیح محمود طالقانی، تهران ۱۳۳۴ خ.
- تَهْذِیْبُ الْأَحْکَامِ، شیخ الطائفه، ابوجعفر محمد فرزند حسن طوسی (د: ۴۶۰ ق / ۱۰۶۸ م)، تصحیح احمد شیرازی و باقر قوچانی، تهران، ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸ خ؛ تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۸ - ۱۳۸۲ ق؛ تصحیح محمدجعفر شمس‌الدین، بیروت؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری، اسلامیه، تهران.
- حقائق التفسیر، کهن‌ترین تفسیر عرفانی قرآن به زبان عربی است، ابوعبدالرحمان سلمی (۳۳۰ - ۴۱۲)، تصحیح عمران، بیروت، ۲۰۰۱ م / ۱۴۲۱ ق.
- الحيوان، جاحظ، ابوعثمان عمرو فرزند بحر (۱۶۰ - ۲۵۵ ق / ۷۷۶ - ۸۶۸ م) تصحیح عبدالسلام هارون، مكتبة حلبی، قاهره، ۱۹۳۸ م؛ چاپ بیروت، عطوه، ۱۹۶۴ م.
- درس‌هایی درباره اسلام، نوشته ایگناس گلدزیهر، ترجمه دکتر علینقی منزوی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ خ، دو مجلد، ۸۲۲.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۲۵

الذریعة إلى التصانيف الشيعة، آية الله شيخ آقابزرگ تهرانی (۱۲۵۵-۱۳۴۸خ) در در بیست و شش جلد و یا بیست و نه مجلد [جلد نهم (دیوانها) چهار مجلد است]. چ، نجف و تهران، از ۱۳۵۵ تا ۱۴۰۶ق، به کوشش دکتر علینقی و استاد احمد منزوی فرزندان آن صاحب الذریعه.

الذریعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الثالث، البائیه الحمیریة - التحیه المبارکة، آقابزرگ تهرانی، مطبعة الغری، نجف، عراق، ۱۳۱۷خ / ۱۳۵۷ق / ۱۹۳۸م.

الذریعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الخامس، ثابت نامه - چینی سازی، آقابزرگ تهرانی، به کوشش علینقی منزوی، چاپخانه بانک ملی ایران، تهران، ۱۳۲۳خ / ۱۳۶۳ق / ۱۹۴۴م.

الذریعة إلى تصانيف الشيعة، الجزء الخامس عشر، صابون - عیون، آقابزرگ تهرانی، به کوشش احمد منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳خ / ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م.

قرآن، حضرت محمد (ص) پیامبر اسلام.

کافی، اصول، فروع، روضه کافی، ابوجعفر محمد فرزند یعقوب فرزند اسحاق رازی، ثقة الاسلام کلینی (۲۵۸ - ۳۲۹ق / ۸۷۲ - ۹۴۱م)، پژوهش علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۸ق.

مجله کاوه، مونیخ، شماره پنجم (شماره ردیف ۴۴)، سال دهم، آذرماه ۱۳۵۱، شوال ۱۳۹۲، نوامبر ۱۹۷۲، برگه های ۴۴۰ - ۴۴۶، قانون نامه آبگار، کهن ترین قانون کیفر ایرانی، دکتر علینقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ).

مجله کاوه، سال ۱۶، مونیخ، شماره ۷۱ و ۷۲، اردیبهشت ۲۵۳۷، جمادی الاول ۱۳۹۸، می ۱۹۷۸م، برگه ۸۹ - ۹۱، نقد کتاب اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، نوشته ایلیا پاولوویچ پتروشفسکی (۱۸۹۸ - ۱۹۷۷م)، برگردان کریم کشاورز، علینقی منزوی.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۲، سال ۱۳، بهمن ۱۳۵۴، محرم ۱۳۹۶، ژانویه ۱۹۷۶.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۳، سال ۱۴، فروردین ۲۵۳۵، ربیع یکم ۱۳۹۶، مارس ۱۹۷۶م، برگه ۶ - ۱۰. جمعه و یکشنبه؛ یا هفته داری در ایران، علینقی منزوی.

دکتر علی نقی منزوی

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۲۶

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۶، سیاست و غزالی (نقد کتاب، تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شماره دو، فروردین ۲۵۳۶، ربیع‌الثانی ۱۳۹۷، مارس ۱۹۷۷، برگه ۶-۱۲.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۷، سیاست و غزالی (دنباله نقد کتاب ۲) (تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شماره دو، تیر ۲۵۳۶، رجب ۱۳۹۷، ژوئن ۱۹۷۷، برگه ۷-۱۵.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ردیف ۶۸، سیاست و غزالی (دنباله نقد کتاب ۳) (تألیف هانری لائوست ترجمه مهدی مظفری)، نقد منزوی، علی نقی منزوی، سال ۱۵، شماره سه، مهر ۲۵۳۶، ذی‌قعدة ۱۳۹۷، سپتامبر ۱۹۷۷، برگه ۱۱-۱۳.

مجله کاوه، شماره ۷۱، مونیخ، آغاز سال شانزدهم، بهار ۲۵۳۷، ربیع‌الثانی ۱۳۹۸، آپریل ۱۹۷۸ م، برگه ۱۱-۱۳، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری (۱)، علینقی منزوی، نقد کتاب اسلام در ایران اثر ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز.

مجله کاوه، شماره ۷۱، مونیخ، ج ۶، (۱۳۵۹)، شماره ۷۱، برگه ۱۷-۱۹، حقّ الله و حقّ الناس، علینقی منزوی.

مجله کاوه، شماره ۷۲، مونیخ، سال شانزدهم، اردیبهشت ۲۵۳۷، جمادی‌الاول ۱۳۹۸، می ۱۹۷۸ م، برگه ۸۹-۹۱، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری (۲)، علینقی منزوی، کتاب اسلام در ایران اثر ایلیا پاولویچ پتروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز.

مرجیان که بودند؟ و چه گفتند؟، علینقی منزوی، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۶۱، برگه ۸-۱۳.

مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَةُ، ابن بابویه، شیخ صدوق، ابوجعفر محمد فرزند علی فرزند حسین قمی (۳۰۶-۳۸۱)، نجف، ۱۳۷۱ ق، ۴ جلد وزیری.

نقد کتاب اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، نوشته ایلیا پاولویچ پتروشفسکی (۱۸۹۸-۱۹۷۷ م)، برگردان کریم کشاورز، علینقی منزوی، مجله کاوه، سال ۱۶، مونیخ، شماره ۷۱ و ۷۲، اردیبهشت ۲۵۳۷، جمادی‌الاول ۱۳۹۸، می ۱۹۷۸ م، برگه ۸۹-۹۱.

نهج البلاغة، شرح ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله معروف به ابن ابی الحدید (۵۸۶-۶۵۶ ق)، پژوهش محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء الکتب العربیة، عیسی الباب الحلبی و شرکاء.

اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم  
هجری، بخش دوم

۲۷

نهج البلاغه، شرح محمد عبده، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، مطبعه الاستقامه، قاهره، مصر.

دکتر علی نقی  
نیمسزوی