

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۴-۳

صابین در قرآن

□ زهرا ربّانی*

به رغم این که بحث در مورد صابین، بحث تازه‌ای نیست و سابقه تحقیق کلاسیک پیرامون آنان به قرن هفدهم میلادی می‌رسد، اما آنچه پس از یک بررسی اجمالی در این باره به نظر می‌رسد، تشتت آرا و سردرگمی محققین قدیم و جدید است. مانع عمده در راه تحقیق پیرامون این موضوع، کمبود منابع و اطلاعات و نیز مغشوش بودن اطلاعات موجود می‌باشد، علاوه بر آن، استفاده یا سوء استفاده گروه‌های مختلف از عنوان صابین، سبب اغتشاش بیش‌تر در اطلاعات مربوط به آنان گردیده، تا جایی که حتی تحقیقات مستشرقین و محققین جدید را نیز تحت الشعاع قرار داده است. در این مقاله سعی شده تا از خلال بررسی فرضیه‌های موجود در مورد این گروه و سنجش نقاط قوت و ضعف آن‌ها، نظر نزدیک‌تر به صواب انتخاب و ارائه گردد.

واژه‌های کلیدی: صابین مذکور در قرآن، اعتقادات توحیدی، ماندائیان،

حرانیان، جامعه اسلامی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه الزهراء(ع).

طرح مسأله، سوالات و فرضیه‌ها

قرآن کریم در سه جا از گروهی به نام صابئین یاد نموده و آن‌ها را در ردیف اهل کتاب یعنی یهودی‌ها، مسیحیان و مجوس قرار داده است.^(۱) بحث و بررسی در مورد ماهیت این گروه، از همان قرن‌های نخست، توجه مسلمانان و در قرون حاضر نیز توجه مستشرقین را به خود جلب نموده است.

مبهم بودن اعتقادات این گروه، سبب شده تا گروه‌های مختلف تحت این نام معرفی گردند و در این میان شناسایی صابئین مورد نظر قرآن دچار اشکال جدی شود. در این مقاله سعی خواهد شد تا با بررسی مطالبی مانند:

۱- ارتباط این گروه با فرق گنوسی نظیر ماندائیان؛

۲- ارتباط این گروه، با گروه موسوم به حرانیان؛

۳- ارتباط این گروه با حنفا و پیروان حضرت ابراهیم(ع)؛

۴- ارتباط این گروه با پیامبر اسلام(ص) و مسلمانان صدر اسلام،

به فرضیه‌های صحیح‌تر در باب صابئین مورد نظر قرآن کریم دست یافته شود.

فرضیه‌هایی که پس از یک بررسی اجمالی به ذهن متبادر می‌شوند، عبارتند از:

۱- صابئین همان پیروان یحیی تعمید دهنده‌اند که امروزه با نام ماندائیان شناخته

می‌شوند.

۲- صابئین گروهی با مذاهبی التقاطی مرکب از عقاید مختلف نظیر فلاسفه یونان،

مذاهب ایرانی و مذاهب مصری و بین‌النهرینی می‌باشند.

۳- صابئین ارتباط بسیار نزدیکی با حنفای ساکن عربستان پیش از اسلام دارند.

۴- صابئین گروهی با اعتقادات توحیدی و بدون شریعت خاص بوده‌اند که با

ظهور اسلام، جذب جامعه اسلامی گریده‌اند.

نگارنده این مقاله فرضیه آخر را به دلایل مختلف که به طور مشروح خواهد آمد،

ترجیح داده است.

مقصود از صابئین در این فرضیه صرفاً گروه مورد اشاره در قرآن (آیات ۶۲ بقره، ۶۹ مائده و ۱۷ حج) می باشد. مقصود از داشتن اعتقادات توحیدی، اعتقاد به منشایی واحد برای خلق و حفظ عالم، در مقابل اعتقادات شرک آمیز اعراب جاهلی است. مقصود از شریعت، احکام عملی و اجرایی خاص یک مذهب یا مکتب فکری است و مقصود از جامعه اسلامی، اجتماع مسلمانان پس از رسمیت یافتن و نشر اسلام در شبه جزیره عربستان می باشد.

صابئین و ماندایی‌ها

از قرن هفدهم میلادی به بعد که نخستین هیأت‌های تبلیغی پرتغالی، متون خطی ماندایی را به اروپا منتقل کردند، بحث و بررسی پیرامون این گروه که عمدتاً در باتلاق‌های میان دجله و فرات و در اطراف رود کارون می زیستند، اوج گرفت.^(۲) تحقیقات اولیه مستشرقین حاکی از وجود شباهت‌هایی میان این فرقه تعمیدگر، با گروهی که در میان مسلمانان به صابئین یا صبی‌ها اشتهار داشتند، بود. مستشرقین بر اساس برخی قراین لغوی، کلمه «صابئی» را مشتق از ریشه آرامی و به معنی تعمید و شستشو کردن دانستند^(۳) و با توجه به اشاره‌ای که در کتاب «الفهرست» ابن ندیم به گروهی به نام مغتسله شده و وی آنان را در ردیف صابئین معرفی کرده،^(۴) این فرقه تعمیدگر را همان صابئین مذکور در قرآن پنداشتند.^(۵) امروزه با توجه به برخی قراین، این نظریه از قوت سابق برخوردار نیست و پذیرش آن با اشکالاتی مواجه است:^(۶)

نخست آن‌که؛ با توجه به ظاهر آیات قرآن و این‌که توضیح خاصی در معرفی این گروه نیامده، چنین به نظر می‌رسد که در زمان نزول قرآن، مدلول صابئین برای مسلمین صدر اسلام کاملاً شناخته شده بوده و نیازی به توضیح بیش‌تر نداشته است و

شاید علت این که در احادیث منقول از پیامبر اسلام (ص) در مورد اهل کتاب پرسشی از طرف مسلمین در مورد این گروه یافت نمی شود،^(۷) این باشد که معاصران پیامبر (ص) به خوبی از مصداق این کلمه آگاهی داشته اند و این امر مستلزم حضور کاملاً شناخته شده ماندائیان در شبه جزیره عربستان است و حال آن که در هیچ یک از منابع تاریخی و تفسیری اولیه مسلمانان نشانی از گروهی با آئینی خاص که بتوانند مصداق این گروه قرار گیرند یافت نمی شود.^(۸) از سوی دیگر، حضور این گروه، خصوصاً با توجه به لزوم انجام مراسم عبادی ایشان در کنار آب های جاری، در سرزمین خشک عربستان بسیار غیر قابل تصور می نماید و شاید از همین روست که گروهی از محققین جدید نیز بر آن شده اند تا صابئین را به گروه های دیگر گنوسی نظیر الکزائیت ها، ابیونیت ها یا آرکونتیک ها مربوط نمایند.^(۹)

دوم این که: حتی اگر بپذیریم که کلمه صابئی، آن گونه که مستشرقین جدید گفته اند، دارای ریشه آرامی و به معنی تعمید باشد، این مطلب مسلم است که در زمان نزول قرآن در عربستان، این کلمه معنی دیگری داشته؛ یعنی همان گونه که اکثر علمای لغت عرب و مفسرین قرآن ذکر کرده اند، کلمه صابئی و جمع آن صابئین بر کسانانی اطلاق می شده که دین مرسوم و مألوف جامعه را رها کرده و به آئینی جدید روی آورده بودند؛ (من انتقل من الدین الی الدین الآخر^(۱۰)). اطلاق لفظ صابئی بر پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان صدر اسلام توسط مشرکین، که به کرات در منابع آمده، دلیل دیگری بر اطلاق کلمه صابئی در معنای غیر از تعمید و یا شستشو می باشد.^(۱۱)

سوم این که: سخن برخی از مستشرقین که خواسته اند میان صبغة الله مذکور در آیه ۱۳۸ سوره بقره با آئین های تعمیدی و ریشه های آن در اسلام ارتباط برقرار کنند^(۱۲) نیز معقول به نظر نمی آید، زیرا به اعتقاد اغلب مفسرین، مقصود از صبغة الله در آیه مذکور صرفاً رنگ خدایی و فطرت الهی داشتن است.^(۱۳) و به هیچ وجه بر اصل

تعمید در اسلام دلالت نمی‌کند، اگر چه این آیه در پاسخ غسل تعمید مسیحیان نازل شده باشد.

چهارم این‌که: تأکید فرق‌گنوسی عموماً و ماندایی‌ها خصوصاً بر پنهان نگاه داشتن آداب و رسوم و رموز فرقه‌ای خود، آشنایی گسترده و شایع عرب جاهلی و نیز مسلمانان صدر اسلام با ایشان را مشکل می‌سازد، خاصه آن‌که در بعضی از منابع، کلمه صابئی توسط اهل بادیه که از اختلاط با فرهنگ‌های بیگانه و نیز شهرنشینان به دور بوده‌اند استعمال شده است؛ نظیر داستان منقول از ابن سعد در مورد پیرزنی بادیه‌نشین که از پیامبر (ص) با لفظ صابئی یاد می‌نماید.^(۱۴) ابوالفرج اصفهانی نیز در «الغانی»، داستانی به این مضمون نقل می‌کند که، چون لبید از پیش پیامبر (ص) به نزد مردم خود بازگشت و از تعالیم وی در باب بهشت و جهنم و... برای آن‌ها سخن گفت، شاعری به نام صرافه این کیش را دین الصابئین خواند.^(۱۵)

پنجم این‌که: اشاره‌ای که در بعضی منابع اسلامی نظیر «الفهرست» ابن ندیم و یا مروج الذهب مسعودی به گروه‌های تعمیدگری به نام صابئه البطائح شده^(۱۶) و مورد استناد برخی مستشرقین برای یکی دانستن آنان با مانداییان قرار گرفته، به هیچ وجه دلیلی بر استعمال این کلمه در همین معنا در دوران پیامبر (ص) و زمان نزول قرآن نمی‌باشد. اختلافی که این منابع خود در تعیین مصداق صابئان دارند، شاهدی بر عدم وضوح مطلب برای آنان می‌باشد. در باب مصداق واقعی این گروه، هم مسعودی و هم ابن ندیم با تردید و ابهام کامل سخن گفته‌اند.^(۱۷)

ششم این‌که: در هیچ یک از منابع مذکور اشاره‌ای به یحیی تعمید دهنده، معروف‌ترین پیامبر مانداییان نشده است. با توجه به آشنایی کامل مسلمانان با یحیی (ع) از طریق قرآن، چنان‌چه گروه مورد اشاره مسعودی و ابن ندیم همان مانداییان مورد نظر مستشرقین باشند، این عدم توجه بسیار غریب به نظر می‌رسد. در واقع، آن‌چه از بررسی این قبیل منابع به نظر می‌رسد آن است که اطلاق صابئین

به این گروه‌ها در دوره بعد از نزول قرآن و پس از آشنایی مسلمانان با آنان صورت گرفته است.

اگر داستان خولسون^(۱۸) در باب تسمیه مانداییان - که او آن‌ها را با فرقه گنوسی دیگر الکزایت‌ها مرتبط می‌داند - بپذیریم، شاید علت نام‌گذاری آن‌ها به صابئین توسط مسلمانان مشخص گردد. خولسون که آرایش درباب مانداییان پایه و اساس مطالعات بعدی مستشرقین قرار گرفته، داستانی از هیپولیتوس^(۱۹) نقل می‌کند که طبق آن، الکزای^(۲۰) مؤسس فرقه الکزایت‌ها کتابی آسمانی را به شخصی به نام سوبای^(۲۱) داد. وی از این داستان چنین نتیجه می‌گیرد که این گروه به نام این فرد، صبی خوانده شدند و این کلمه به وسیله اعراب، «مغتسله» ترجمه شد.^(۲۲) اگر این داستان صحیح باشد می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشتباه نامیدن این گروه به صابئین، از تشابه ظاهری دو کلمه صابئی و سوبای (که بعدها به صبی تغییر یافت) نشأت گرفته است.

همان‌گونه که گفته شد. امروزه فرضیه یکی دانستن مانداییان و صابئین از قوت سابق برخوردار نیست. پذیرش دیگر فرق گنوسی مذکور توسط محققین جدید نیز با اشکالاتی نظیر آن‌چه در ارتباط با مانداییان گفته شد، مواجه است.^(۲۳) به نظر می‌رسد که اصرار مستشرقین در مربوط ساختن صابئین قرآن با یکی از فرق گنوسی، یهودی و مسیحی، بدون وجود هیچ قرینه تاریخی مبنی بر حضور آنان در عربستان زمان پیامبر(ص)، بی‌ارتباط با علاقه و پیش فرض ایشان در یافتن ریشه‌های یهودی - مسیحی در قرآن و تعالیم پیامبر(ص) نباشد.^(۲۴)

صابئین و حرانیان

از قرن دوم به بعد جغرافی دانان و مسلمانان از گروهی به نام حرانیان نام می‌برند که خود را صابئین قرآن می‌دانستند.^(۲۵) در واقع، آن‌چه در اکثر منابع اسلامی در مورد

صابئین می‌یابیم، مربوط به این دسته، یعنی صابئین حرّان می‌باشد. منابع اسلامی طریقه آن‌ها را ترکیبی از مذاهب یونانی، بابلی و مصری عهد هلنیستی می‌دانند که تعظیم هیاکل آسمانی و نجوم و سعی در تزکیه و تهذیب نفس ویژگی‌هایی خاص بدان می‌بخشد.^(۲۶)

ظاهراً در نام‌گذاری این گروه به «صابئین» یک اشتباه و یا فرصت‌طلبی تاریخی صورت گرفته است. اگر چه ابن‌ندیم در «الفهرست» داستانی در همین ارتباط در زمان خلیفه مأمون روایت می‌کند،^(۲۷) اما حقیقت آن است که اختلاف فقها و محدثین در باب پذیرش این گروه در سلک اهل کتاب به مدت‌ها قبل از واقعه مذکور باز می‌گردد؛^(۲۸) هر چند با توجه به علاقه مأمون - که خود مشرب معتزلی داشت - به علوم و حکمت یونانیان، این احتمال وجود دارد که وی به عمد با این گروه که واسطه ورود علوم یونانی به عالم اسلام بودند به تسامح رفتار کرده باشد.

در هر حال، آن چه در منابع درباره عقاید و آداب و رسوم ایشان آمده حکایت از نگرشی ثنوی به عالم، پرستش خدایان متعدد و نیز تعظیم هیاکل آسمانی دارد.^(۲۹) مسعودی که در زمان خویش یکی از معابد مهم ایشان را مشاهده نموده، گزارش جالبی در مورد بعضی رسوم ایشان از جمله اتهام آنان به قربانی کردن انسان برای خدایان، ارائه می‌کند.^(۳۰) شهرستانی در «ملل و نحل» و ابن‌ندیم در «الفهرست»، به تفصیل در مورد اقتباس آرای ارسطو و سایر فلاسفه یونان توسط ایشان سخن گفته‌اند.^(۳۱) تأثیر حکمت هرمسی در عقاید این دسته، بیش از سایر عقاید، آشکار است. آنان هرمس را پیامبر و مؤسس طریقت خویش معرفی می‌کردند و او را با ادیس نبی و اخنوخ تورات یکی می‌دانستند.^(۳۲) برخی مورخین مسلمان نام‌گذاری ایشان به صابئین را برگرفته از نام یکی از فرزندان ادیس موسوم به «صابئی» دانسته‌اند،^(۳۳) اگر چه در تورات که ظاهراً سند اقتباس داستان‌های مربوط به ادیس است هیچ اشاره‌ای به این فرد وجود ندارد. از این رو بعید نیست که این داستان نیز

صرفاً برای مربوط ساختن این گروه با یک پیامبر الهی ساخته شده باشد. دکتر زرین کوب معتقد است که انطباق هرمس با اریس و اخنوخ، بعدها در دوران اسلامی صورت گرفته است.^(۳۴)

در هر حال، این گروه که خود را صابئین مذکور در قرآن معرفی کردند توانستند در پناه حمایت دولت‌های اسلامی تا مدت‌ها به آسایش و آرامش در میان مسلمانان زندگی کنند و سهم بسیار بزرگی در تمدن اسلامی داشته باشند، گرچه گاه مورد تکفیر فقها و یا تعقیب خلفا نیز قرار می‌گرفتند. آدام متز درخشش کار ایشان را در اواخر قرن دوم و در زمان خلیفه امین می‌داند و روایتی از طبقات سُبکی نقل می‌کند که طبق مضمون آن، صابئین در حران دین خویش آشکار کرده، گاوهای آراسته بیرون آوردند^(۳۵) و...؛ این اظهار موجودیت‌های علنی به تدریج خشم مسلمانان را برانگیخته است. ابوسعید اصطخری در سال ۳۲۰ هـ، یعنی حدود صد سال بعد از این دوران اوج، حکم به قتل آن‌ها داد که البته عملی نشد.^(۳۶)

در اواسط قرن سوم با ورود ثابت بن قره حرانی به بغداد، فرقه تازه‌ای از صابئین در بغداد به وجود آمد که از میان آنان علما و دانشمندان برجسته‌ای چون سنان بن ثابت - فرزند ثابت بن قره - ابواسحق بن هلال صابی، هلال بن محسن صابی، بتانی، و... ظهور نمودند.^(۳۷)

ظاهراً، صابئین حران از نوع جمعیت‌های سری و نظیر فیثاغورسیان بوده‌اند و به احتمال قوی در ایجاد جمعیت‌های سری مسلمانان نظیر اخوان الصفا و نیز در شکل‌گیری آرا و عقاید متصوفه مسلمانان نقش قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند.^(۳۸) فعالیت این گروه، از قرن چهارم به بعد سیر افولی گرفت، به نحوی که ابن حزم می‌گوید در زمان وی تعداد آنان در همه دنیا چهل تن نمی‌رسد.^(۳۹)

آنچه دانستن آن در مورد این گروه مفید می‌باشد - صرف نظر از سهم آنان در تمدن اسلامی - دو نکته اساسی است:

نخست، ارتباط این گروه با حضرت ابراهیم(ع) است که مورخین مسلمان، شاید به دلیل تعظیم اجرام سماوی توسط این گروه و نیز انتسابشان به حران،^(۴۰) که ابراهیم(ع) نیز مدتی در آن اقامت داشت، معتقدند که ابراهیم(ع) مأمور دعوت این گروه به توحید شد و از همان زمان، صابئین به دو گروه حنیف، که پیروان آن حضرت بودند و مشرک، که مخالفان ایشان بودند تقسیم گردیدند.^(۴۱) جغرافی دانان مسلمان نظیر ابن حوقل و ابوالفدا به هنگام ذکر معابد صابئین حران، از محلی به نام تل ابراهیم که نمازگاه این گروه است یاد می‌کنند،^(۴۲) که بیان گر ارتباط این عده با ابراهیم(ع) بوده و در جای خود قابل بحث و بررسی می‌باشد.

نکته دوم، ارتباط این گروه با مغتسله یا صابئة الباطح است که خود موضوع تحقیقی جداگانه می‌باشد. وجود عوامل اعتقادی مشترک نظیر اعتقاد به دو سرزمین نور و ظلمت، رستاخیز... و نیز داشتن نقاط مشترکی در سابقه تاریخی مانند هجرت‌هایی که برای هر دو گروه ذکر شده و یا مرکزیت شهر حران، نمایان‌گر ارتباطی نزدیک میان صابئین حران و صابئة الباطح است که بحث پیرامون آن از حوصله این مقاله خارج است.

صرف نظر از سهم بزرگ صابئین حران در تمدن اسلامی و به رغم این‌که حکومت‌های اسلامی مدت زمانی طولانی آنان را به عنوان اهل کتاب به رسمیت می‌شناختند، وجود عناصر پلی‌تئیستی متعدد و مشکوک بودن ادعاهای ایشان در مورد پیامبر و کتاب آسمانی خود، از همان ابتدا تردید محققین مسلمان را برانگیخته بود و تقریباً در همه منابعی که از ایشان نامی برده شده، در ردیف بت پرستان و مشرکان محسوب گردیده‌اند. انتساب آنان به بودا و اطلاق کلمه صابئی بر بت پرستان هندو که محققین مسلمان به اشتباه آن را بودایی می‌دانستند^(۴۳) و نیز اطلاق این کلمه بر چند گانه پرستان و پرستندگان ارباب انواع یونانی و رومی،^(۴۴) احتمالاً از مشابهت آرا و عقاید این گروه (صابئین حران) با آنان نشأت گرفته است و

در همه منابع به اهل کتاب و صابئی بودن (مذکور در قرآن) آنان با دیده تردید و انکار نگریسته شده است.

صابئین و حنفا

همان گونه که ذکر شد، منابع اسلامی به نوعی ارتباط میان صابئین و حنفا، یعنی پیروان آیین حضرت ابراهیم، اشاره دارند. ابن ندیم در «الفهرست»، از کتاب الحنفا و صابئین ابراهیمیه یاد می‌کند و معتقد است صابئین ابراهیمیه، مؤمنان به ابراهیم (ع) بوده‌اند.^(۴۵) مسعودی در «التنبیه والاشراف» کلمه حنیف را مرادف صابئی دانسته^(۴۶) و ابن حزم، صابئان را به دو گروه حنیف و مشرک تقسیم می‌نماید.^(۴۷) ابن خلکان در «وفیات»، صابئی - که صابئین به او منسوب می‌باشند - را نخستین کسی می‌داند که بر دین حنیفیت اولی بوده است.^(۴۸)

بجز منابع اسلامی، تحقیقات جدید نیز بیان‌گر وجود نوعی مشابهت و ارتباط میان حنیفان و صابئان می‌باشد. مارگلیو در مقاله حرانیان خود می‌گوید مسیحیان غالباً از حرانیان (صابئین حرانی) با عنوان مشرک^(۴۹) یاد می‌کنند که با حنیف از یک ریشه است.^(۵۰) دکتر جواد علی نیز معتقد است سریانی‌ها لفظ Hanfa را بر صابئین اطلاق می‌کرده‌اند.^(۵۱)

توجه به معنای لغوی دو کلمه صابئی و حنیف در نزد علمای لغت عرب نیز نوعی مشابهت مضمونی میان این دو را ثابت می‌نماید؛ «حَنَفٌ» در لغت عرب به معنای «مَالٌ» (گرایید) و حنیف به معنای «مائل» آمده است.^(۵۲) هم‌چنین لفظ «حَنَفٌ» در نصوص عربی به معنای «صَبَأٌ» یعنی «مَالٌ وَ تَأَثَّرَ بِشَيْءٍ» آمده^(۵۳) و کلمه صَبَأٌ نیز در لغت عرب به معنای خروج از دینی به دین دیگر^(۵۴) و نیز به همان معنای «مَالٌ»^(۵۵) می‌باشد. دکتر جواد علی می‌گوید: به نظر من لفظ «حنیف» در اصل به معنی صابئی، یعنی خارج از دین قوم، است و نظر من به وسیله آن چه علمای لغت در معنای این

کلمه گفته‌اند، یعنی میل به چیزی و ترک آن»، تأیید می‌شود. هم‌چنین، ورود این لغت به همین معنی در نصوص عربی جنوبی و به معنی ملحد، منافق و کافر در لغت بنی ارم و اطلاق نمودن آن توسط مسعودی و ابن‌عبری بر صابئه مؤید این نظر می‌باشد. مسعودی در این باره چنین می‌گوید: این از الفاظ سریانی معرب است و بر منشقین از عبادت قوم اطلاق می‌شود، همان‌گونه که بر پیامبر و یارانش صابی و الصبائه اطلاق می‌شد و بعداً برای «هر که از عبادت قومش خارج شود» علم گردیده است.^(۵۶)

توجه به این قرائن، همراه با در نظر داشتن این مسأله که پیامبر اسلام (ص) مکرراً خود را منسوب به آئین حنیف و حضرت ابراهیم معرفی می‌نمودند و جملاتی از قبیل «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»،^(۵۷) «أَحَبُّ الْأَدْيَانِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ»^(۵۸) و نظایر آن بر زبان جاری می‌فرمودند. این تصور را به وجود می‌آورد که شاید اعراب مشرک جاهلی تشابهی میان تمایل آن حضرت به حنیفیت و توحید و خروج از آیین معمول، با آن‌چه تحت عنوان صبوة مطرح بوده می‌دیدند و به همین دلیل ایشان را صابئی می‌خواندند. مشرکین هنگامی که کسی اسلام می‌آورد می‌گفتند: «قد صبأ». جمیل بن معمر جُمَحِي، هنگامی که عمر اسلام آورد، فریاد برآورد: «أَلَا أُنَّ عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَدْ صَبَأَ»^(۵۹) و یا قریش به حمزه می‌گفتند: «ما نراك يا حمزة الا قد صبأت»^(۶۰) و موارد متعدد دیگر.

این قرائن، گروهی از محققین قدیم و جدید را بر آن داشته تا به سمت یکی دانستن معنای حنیف و صابئی در میان اعراب جاهلی سوق داده شوند و این فرضیه را طرح نمایند که صابئین همان حنفای پیرو ابراهیم (ع) می‌باشند. این فرضیه به رغم نقاط قوت ذکر شده، با مشکلات و نقاط ضعفی نیز مواجه است که پذیرش آن را با مشکل مواجه می‌سازد:

نخست آن‌که: نه پیامبر و نه هیچ یک از مسلمانان هیچ‌گاه خود را صابئی نخواندند و به عکس، در بسیاری موارد از پذیرش این انتساب پرهیز داشتند. در داستان اسلام

آوردن عمر که ذکر آن آمد، عمر ادعای جمیل بن معمر را به شدت رد کرده، می‌گوید: «کذبتَ ولكن اسلمتُ»؛ یعنی صابئی شدن خود را نمی‌پذیرد. حال آن‌که مسلمانان به اظهار حنفیت رغبت کامل داشته و همان‌گونه که در قرآن کریم حنیف در مواردی همان اسلام دانسته شده، مسلمانان نیز به انتساب خود به حنفیت افتخار می‌کرده‌اند، که نمونه‌هایی از آن را در کلمات پیامبر (ص) مشاهده نمودیم. حضرت حمزه (ع) به هنگام اسلام آوردن، در پاسخ مشرکین اشعاری به زبان می‌آورد که مؤید این معناست:

حمدت الله حين هدى فؤادی
 الی الاسلام و الدین الحنیف
 لدین جاء من رب عزیز
 خیر بالعباد بهم لطیف (۶۱)

از عکس العمل مسلمان در مقابل این دو کلمه چنان برمی‌آید که در آن دوران، کلمه صابئی مفهوم نوعی سب و توهین بوده (۶۲) و حکایت از عدم پذیرش این عقاید در میان عموم دارد، در حالی که حنفا به سبب انتسابشان به حضرت ابراهیم (ع) به رغم عدم پذیرش عقایدشان توسط مردم، از احترام قابل توجهی برخوردار بوده‌اند.

در هر حال، آن‌چه از مقایسه این دو نوع برخورد استفاده می‌شود آن است که در آن زمان، صابئین و حنفا مرادف نبوده و مدلول واحد نداشته‌اند و حتی اگر نظر محققینی چون ابن حزم در مورد ریشه مشترک تاریخی صابئین و حنفارا بپذیریم، (۶۳) در زمان پیامبر اکرم (ص) صابئین به پیروان ابراهیم (ع) اطلاق نمی‌شده است.

دوم این‌که: در قرآن کریم آیین حنیف مورد تأیید قرار گرفته و در بعضی موارد با اسلام یکی دانسته شده، اما صابئین به شکلی جداگانه طرح شده و در هیچ یک از موارد مرادف آیین حنیف به کار نرفته و هیچ یک از مفسرین قرآن نیز اشاره‌ای به ارتباط این دو آیین با یکدیگر نکرده‌اند.

سوم این‌که: در برخی آثار ملل و نحل، مانند ملل و نحل شهرستانی، «صبوه» به وضوح در برابر حنیفیت طرح شده است. (۶۴) شهرستانی شرح مفصلی در اختلاف عقیده این دو گروه دارد، هر چند که به نظر می‌رسد مراد وی از صابئین، صابئین حران

بوده است. (۶۵)

با توجه به آن چه گذشت برخی از محققین به این نتیجه رسیده‌اند که در دوران جاهلیت کلمه صابئی و جمع آن صابئین بر همهٔ خارجیین از دین مرسوم اطلاق می‌شده و چه بسا عرب به تمام فرق گنوسی سری، صابئی اطلاق می‌کرده است. (۶۶)

نگارنده این مقال با توجه به آن چه در تفاسیر قرآن از قول مفسرین و محدثین طبقه اول نقل شده و نیز با توجه به مطالبی که تاکنون ذکر گردید، احتمال دیگری را نیز بی‌وجه نمی‌داند و آن این‌که: با توجه به ظهور آیات قرآن و مشخص بودن مصداق صابئین مورد نظر قرآن برای مسلمانان صدر اسلام، این احتمال وجود دارد که ایشان گروهی همانند حنفا اما مستقل بوده‌اند که در آن هنگام شریعت خاصی نداشته و وجه مشخصه آن‌ها، اعتقاد توحیدی آنان بوده و به همین دلیل نیز مشرکین به پیامبر و مسلمانان، صابئین می‌گفته‌اند. طبری در تفسیر خود، از قول علی بن زید نقل می‌کند که صابئین گروهی هستند که لا اله الا الله می‌گویند و «لیس لهم عمل و لا کتاب و لانی» (۶۷) شیخ طوسی نیز در تفسیر خود از قول قتاده و بلخی چنین می‌گوید: «الصابئون قوم معروفون، لهم مذهب ینفر دون به، من عباده النجوم، و هم مقرون بالصابع و بالمعاد و ببعض الانبیاء» (۶۸) ابن‌کثیر، مورخ و مفسر مشهور قرآن نیز پس از نقل اختلاف آرای مفسرین و محدثین پیش از خود در مورد این گروه می‌گوید: «ایشان گروهی بودند نه بر دین بهود و نصاری و مجوس و نه مشرک، بلکه بر فطرت خود باقی بودند و دین مقرر که از آن تبعیت کنند نداشتند و به همین علت، مشرکین به مسلمانان صابئی می‌گفتند؛ یعنی آن‌ها از سایر ادیان اهل زمین خارج شده‌اند و به همین دلیل بعضی از علما گفته‌اند صابئین کسانی هستند که دعوت پیامبری به ایشان نرسیده است» (۶۹).

با توجه به مطالب مذکور، چنین به نظر می‌آید که این گروه در قالب هیچ یک از ادیان مشهور آن روزگار نمی‌گنجیده و صرفاً با الهامات و اطلاعات شخصی خود به

توحید و معاد اعتقاد داشته‌اند و اگر از شریعتی تبعیت می‌کرده‌اند، در آن هنگام اثری از شریعت اصلیشان وجود نداشته است. ایرادی که بر این نظریه وارد است این است که این تعریف با تعریف اهل کتاب مورد نظر قرآن هماهنگی ندارد؛ اما پاسخ آن این است که: با توجه به ظاهر آیات، خصوصاً آیه ۱۷ سوره حج که از مشرکین در کنار ادیان و آیین‌های دیگر مانند یهود، مجوس و صابئین نام برده شده است و نیز تأکید آیات بر لزوم ایمان به خداوند و روز جزا برای رستگاری این گروه‌ها، چنین تصور می‌شود که مقصود برشمردن همه گروه‌های صاحب اعتقاد اعم از مؤمنین (مسلمانان)، اهل کتاب و مشرکین بوده است.

به هر حال، آنچه در مجموع به نظر می‌رسد آن است که این گروه با ظهور اسلام و پیدایش جامعه اسلامی به تدریج جذب جامعه اسلامی شده و نامی از آن‌ها نماند. ابن حزم اندلسی نیز بر آن است که این گروه که آرا و عقایدشان مشابهتی با اعتقادات مسلمین داشته است به تدریج جذب جامعه اسلامی گردیدند، هر چند که وی آنان را از بقایای حضرت ابراهیم (ع) می‌داند.^(۷۰)

بحث در مورد این گروه دامنه‌ای وسیع و گسترده دارد و باب تحقیق و بررسی پیرامون نکات تاریک مربوط به آن هم چنان باز خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بقره، ۶۲؛ مائده، ۶۹؛ حج، ۱۷؛ با این توضیح که در سوره حج، مشرکین نیز در کنار آنان ذکر شده است.
2. Ency. of religion. Mircea Eliade. Vol. 8. Macmillan. NewYork. 1987, p. 151.
3. Ency. of Islam. Vol. 8. Leiden. E.J. Brill. 1995.
۴. ابن ندیم، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، (تهران، ابن سینا، ۱۳۴۳) ص ۶۰۶.
5. Ency. of Islam. Vol. 8, p. 675.
۶. برای نمونه ر.ک: مقاله صابئین در *دائرةالمعارف اسلام*. Ency. of Islam. Vol. 8.
۷. منابعی نظیر طبری، ابن هشام، *تاریخ یعقوبی*، *مروج الذهب مسعودی* و... و نیز کتب حدیث مانند *صحیح بخاری*، *مسلم*، *بحار* و...
۸. به عنوان نمونه، *سیره ابن هشام*، *تاریخ طبری*، *کتاب الاصلنام کلبی* و... هیچ یک چنین اطلاعاتی ندارند.
9. Ency. of Islam. Vol. 8, p. 675. (Elchasaites), (Ebanites), (Archontics).
۱۰. ابن منظور، *لسان العرب* (بیروت، داراحیاء لثراث العربی، بیروت ۱۴۰۸) ذیل واژه صبا، ص ۲۶۷؛ ابی جعفر محمدبن حسن طوسی، *التبیین فی تفسیر القرآن* (بیروت، داراحیاء لثراث العربی) ج ۱، ص ۲۸۲؛ حسین بن علی خزاعی نیشابوری، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح (آستان قدس، ۱۳۷۱) ج ۱، ذیل آیه ۶۲ بقره؛ مجدالدین بن اثیر، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، تحقیق طاهر احمدزای و محمود محمد طناحی (بیروت مکتبه العلمیه، بی تا) ج ۲، ص ۳ و محمد جریر طبری، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. (بی جا، بی نا، ۱۴۰۸) ج ۱، ص ۳۱۹.
۱۱. برای نمونه ر.ک: بخاری، *صحیح بخاری*، (بی جا، بی نا، بی تا)، ج ۲، ص ۲۲۷؛ ابن اثیر، همان؛ ابن هشام، *السیره النبویه*، تحقیق جمعی از محققین (بیروت داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵) ج ۱، ص ۳۸۱، ۳۸۶، ۳۸۷.
12. Ency. of Islam. Vol. 8, p. 675.
۱۳. محمد بن عمر فخر رازی *التفسیر الکبیر* (بی جا، بی نا، بی تا) ج ۳ و ۴، ص ۹۶ و ۹۷ و حسین بن علی خزاعی نیشابوری، همان، ص ۳۴۴.
۱۴. عمر بن سعد، *طبقات الکبری* (بیروت، دار بیروت بی تا) ج ۱، ص ۱۸۶.

۱۵. ابوالفرج اصفهانی، *الآغانی*، شرح استاد عبدعلی مهنا (بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا) ج ۱۷، ص ۶۵.
۱۶. ابن ندیم، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶) و علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق یوسف اسعد دانمر (قم، دارالهجره، ۱۴۰۴) ج ۲، ص ۲۴۶.
۱۷. همان.

قابل توجه است که خود مستشرقین نیز به تناقض اطلاعات و عدم تطبیق کامل صابئه البطائح با ماندائیان اشاره دارند.

Ency. of religion, v. 9, p.390.

18. Chwolsohn.

19. Hipoolytus.

20. Elchasai.

21. Sobai.

22. Ency. of Islam, Vol. 8, p. 675.

23. Ency. of Islam, Vol. 8, p. 672.

۲۴. برای اطلاع بیشتر می توان به مقاله صابئین مندرج در دائرةالمعارف اسلام مراجعه کرد که مؤلف در آن سعی در یافتن ارتباطی میان ورقه بن نوفل و زیدین حارثه و... با پیامبر (ص) دارد. (Ency. of Islam, Vol. 8, p. 676)

۲۵. برای نمونه ر. ک: ابوالقاسم بن احمد جیهانی، *اشکال العالم*؛ ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب (چاپ اول: آستان قدس، ۱۳۶۲) ص ۷۷ و ۱۵۷.

۲۶. برای نمونه ر. ک: علی بن حسین مسعودی، همان، ص ۲۴۶ و ۱۱۰؛ ابن ندیم، همان، ص ۵۷۹-۵۶۵؛ عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، تصحیح احمد فهمی (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰) ج ۳، ص ۶۶۰ و مطهر بن طاهر مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه دکتر شفیع کدکنی (چاپ اول: بی جا، آگه) ج ۱، تا ۳، ص ۴۱۶ و منابع دیگر.

۲۷. ابن ندیم، همان، ص ۵۶۸.

۲۸. بعنوان نمونه ر. ک: روایت منقول از سبکی در همین مقاله و ابویوسف، *کتاب الخراج* (بیروت، دارالمعرفه،

۱۳۰۲ هـ) ص ۱۲۸ و ۱۲۳ و

۲۹. برای نمونه، علاوه بر منابع مندرج در پاورقی ص ۸. ک: ابوالمعالی محمدبن حسین علوی، بیان الادیان، تصحیح هاشم رضی (تهران، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۲) ص ۲۱ و علامه فروریوس (ابن العبری) **تاریخ مختصر الدول**، تصحیح آنتون صالحانی (بیروت دارالرائد، ۱۴۰۳ هـ) ص ۲۶۶.
۳۰. علی بن حسین مسعودی، همان، ج ۱، ص ۲۱۷ و ۲۳۶ و ابن القفطی، **تاریخ الحکما**، به کوشش بهین داریی، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش) ص ۵۴.
۳۱. عبدالکریم شهرستانی، **ملل و نحل**، تصحیح و ترجمه محمدرضا جلالی نائینی (تهران، اقبال، ۱۳۵۰ ش) ص ۵۶۷۸.
۳۲. برای نمونه ر. ک: علی بن حسین مسعودی، همان، ج ۲، ص ۱۵۲؛ مطهرین طاهر مقدسی، **آفرینش و تاریخ**، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی (چاپ اول؛ بی جا، آگه، ۱۳۷۴) ج ۲-۳، ص ۴۱۹ و عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۲۰۹، ۲۱۰.
۳۳. برای نمونه ر. ک: عزالدین بن الانیر، **الکامل فی التاریخ**، تحقیق مکتب التراث، (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۴ هـ) ج ۱، ص ۶۶ و ابوریحان بیرونی، **آثار الباقیه، عن القرون الخالیه**، ترجمه اکبر داناسرشت، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش) ص ۲۹۷.
۳۴. عبدالحسین زرین کوب، **دنباله جستجو در تصوف ایران** (تهران، امیرکبیر ۱۳۶۹).
۳۵. آدام متز، **تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش) ج ۱، ص ۵۳، به نقل از سبکی، **طبقات**، ج ۲، ص ۱۶۳.
۳۶. همان.
۳۷. احوال و آثار این افراد را می توان در کتبی نظیر **تاریخ الحکما ابن القفطی**، **وفیات الاعیان ابن خلکان** و کتب مشابه یافت.
۳۸. عبدالحسین زرین کوب، همان، ص ۲۷۲.
۳۹. آدام متز، همان، ص ۵۲، به نقل از ابن حزم الاندلسی، **الفصل**، چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۱۵.
۴۰. وجه تسمیه حران به این نام را به دلیل انتساب به هاران برادر ابراهیم (ع) ذکر کرده اند؛ ابوریحان بیرونی، همان، ص ۲۹۳.
۴۱. آلوسی، **بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب** (چاپ دوم: بیروت، دارالکتب العربیه، بی تا) ج ۲، ص ۲۲۸ و ۲۲۲

- و مارگلیوٹ در مقاله حرانیان، دائرةالمعارف دین، ص ۵۱۹.
۴۲. ابوالفداء، **تقویم البلدان**، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ش) ص ۳۰۹، به نقل از ابواسحق ابراهیم اصطخری (ابن حوقل، **مسالك و ممالک**، به اهتمام ایرج افشار، (چاپ سوم؛ تهران، انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۶۸ش) ص ۷۸.
۴۳. برای نمونه ر.ک: ابوریحان بیرونی، همان، ص ۲۹۶؛ علی بن حسین مسعودی، همان، ص ۲۲۶؛ علی بن ابی‌الکریم الشیبانی، **الکامل فی التاریخ**، تحقیق مکتب التراث (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۴هـ) ج ۱، ص ۶۰، محمد بن یوسف کاتب خوارزمی، **مفاتیح الطوم**، ترجمه حسین خدیوحم (تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲ش) ص ۳۸.
۴۴. برای نمونه ر.ک: علی بن حسین مسعودی، همان، ص ۱۱۰؛ علی بن ابی‌الکریم اشیبانی، همان، ص ۲۱۲ و ۲۱۶ و علی بن حسین مسعودی، **التنبیه والاشراف**، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۵ش) ص ۱۱۳.

45. Hance.

۴۶. ابن ندیم، همان، ص ۳۷.
۴۷. علی بن حسین مسعودی، همان.
۴۸. مقاله حرانیان، **دائرةالمعارف دین**، ج ۶، ص ۵۱۹، به نقل از الفصل فی اهواء الملل و النعل نحل.
۴۹. ابن خلکان، **وفیات الاعیان**، تحقیق دکتر احسان عباس (بیروت، دارصادر، بی تا) ج ۱، ص ۵۴.
50. Ency. of religion, Vol.G. 9, p.519.
۵۱. جواد علی، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام** (بغداد، جامعه بغداد، بی تا) ج ۶، ص ۴۵۳، به نقل از Barhederaeus. chronic P.175 ency, 11.259
۵۲. ابن منظور، **لسان العرب**، (بیروت دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸هـ) ج ۳، ص ۳۶۲-۳.
۵۳. جواد علی، همان.
۵۴. آلوسی، همان، ص ۲۲۲ و ۲۲۸.
۵۵. عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۲۱۰، **تاج العروس** (ج ۱، ص ۸۷) میل از حق به باطن معنی کرده است.
۵۶. جواد علی، همان، ص ۴۵۴.
۵۷. ابن منظور، همان، ص ۳۶۳.

۵۸. علی بن حسن طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (تهران کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۵۹ش) ج ۱، ص ۲۱۵.
۵۹. ابن هشام، *السیرة النبویه*، تحقیق گروهی از محققین (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵هـ) ج ۱، ص ۳۸۶، و موارد مشابه در جریان اسلام آوردن ابوذر، جنگ حنین و... .
۶۰. اسماعیل بن کثیر، *السیرة النبویه*، تحقیق مصطفی عبدالوداد، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱هـ) ج ۱، ص ۴۴۶.
۶۱. ابن هشام، همان، ص ۳۲۹.
۶۲. شاید به همین دلیل برخی لغویون، صباء را میل از حق به باطل معنا کرده‌اند. محمد مرتضی الزبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (مصر مطبعة الخیریه، ۱۳۰۶هـ) ج ۱، ص ۸۷ ابن حزم، همان.
۶۳. ابن حزم، همان.
۶۴. عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۲۱۰ و ۱۷۹-۸۰.
۶۵. همان، ص ۲۱۰-۲۳۵.
۶۶. محمود رامیار، *صبی‌ها و صابئین*، نشریه دانشکده علوم معقول و منقول، مشهد، اسفند ۴۹، ص ۱۶۴ و محمدجواد مشکور، *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ* (تهران، انتشارات شرق، ۱۳۷۲هـ) ص ۲۲۱.
۶۷. محمد بن جریر طبری، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن* (تفسیر طبری)، بیروت دارالفکر، ۱۴۰۸هـ) ج ۱، ص ۳۱۹ و نیز از قول مجاهد گوید: «لیسوا بیهود و الانصاری و لادین لهم»؛ همان.
۶۸. محمد بن حسن طوسی، *التبیان فی تفسیر القرآن*، (داراحیاء التراث العربی، بی تا) ج ۱، ص ۲۸۳.
۶۹. اسماعیل ابن کثیر، تفسیر، ابن کثیر، تحقیق محمد علی صابونی (بیروت مؤسسه تاریخ العربی، داراحیاء التراث العربی، بی تا) ج ۱، ص ۷۲، شهرستانی نیز در ملل و نحل آنان را در زمره کسانی که حدود و احکام و کتاب ندارند ذکر می‌کند؛ عبدالکریم شهرستانی *الملل و النحل*، تصحیح احمد فهمی محمد (بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰هـ) ج ۳، ص ۳۲.
۷۰. ابن حزم، همان.

منابع

- آلوسی، بلوغ الارب فی معرفة اموال العرب، (بیروت، دارالکتب العلمیة بی تا).
- ابن الاثیر، علی بن ابی الکریم الشیبانی: **الکامل فی التاریخ**، تحقیق مکتب التراث (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۴هـ).
- ابن الاثیر، مجدالدین: **النهایه فی غریب الحدیث و الاثر**، تحقیق طاهر احمد الزادی، محمود محمد الطنحی، بیروت المکتبه العلمیه، بی تا).
- ابن العبری، علامه فرفوریوس: **تاریخ مختصر الدول**، تصحیح آنتون صالحانی سوی (لبنان، دارالترند، ۱۴۰۳هـ).
- ابن القفطی: **تاریخ الحكماء**، به کوشش بهین دارایی (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش).
- ابن جوزی، ابی فرج عبدالرحمن: **المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم**، تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عرکا (بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳هـ).
- ابن حوقل، ابواسحق ابراهیم اصطخری: **مسالک و ممالک**، (بغداد، جامعه بغداد، ۱۴۱۳هـ).
- ابن خلکان: **وفیات الاعیان**، تحقیق احسان عباس، (بیروت، دارصادر، بی تا).
- ابن سعد، محمد: **الطبقات الکبری**، (بیروت داربیروت، ۱۴۰۵هـ).
- ابن کثیر، اسماعیل: **السیره النبویه**، تحقیق مصطفی عبدالواحد، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۱هـ).
- ابن کثیر، اسماعیل: **تفسیر ابن کثیر**، اختصار و تحقیق محمدعلی صابونی (بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۱هـ).
- ابن منظور: **لسان العرب**، (بیروت داراحیاء لتراث العربی، ۱۴۰۸هـ).
- ابن هشام: **السیره النبویه**، تحقیق گروهی از محققین (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵هـ).
- ابوالفداء: **تقویم البلدان**، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ش).
- ابویوسف: **کتاب الخراج**، (بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۰۲هـ).
- اصفهانی، ابوالفرج: **الاعانی**، شرح استاد عبدعلی رضا، (بیروت دارالکتب العالمیه، ۱۴۱۲هـ).
- الزبیدی، محمد مرتضی: **تاج العروس من جواهر القاموس**، (مصر، مطبعة الخیریه، ۱۳۰۶هـ).

- القلقشندی، احمد بن علی: **صبح الاعشى**، شرح و تعليق محمد حسين شمس الدين، (بيروت دارالكتب العلميه، ۱۴۰۹هـ).
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر: **الفرق بين الفرق**، به اهتمام دکتر مشكور (تهران، اميرکبير، ۱۳۴۴ش).
- بيروني، ابوريحان: **آثار الباقية عن القرون الخالية**، ترجمه علي اكبر داناسرشت، (تهران، اميرکبير، ۱۳۶۳ش).
- ثعالبی: **غرر اخبار ملوك الفرس و سيرهم**، ترجمه محمد فضائلي، (تهران، نشر نقره، ۱۳۶۸ش).
- جاحظ، ابی عثمان عمرو بن بحر: **كتاب الحيوان**، تحقيق و شرح عبدالسلام هارون، (بيروت، داراحياء التراث العربي، ۱۳۸۸هـ).
- جواد علی: **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**، (بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۱۳هـ).
- جيهانی، ابوالقاسم احمد: **اشكال العالم**، ترجمه علي بن عبدالسلام كاتب، با مقدمه فيروز منصورى (مشهد آستان قدس، ۱۳۶۸ش).
- حدود العالم من المشرق الى المغرب، مؤلف ناشناس، به كوشش منوچهر ستوده، (تهران، طهورى، ۱۳۶۲ش).
- خزاغى نيشابوى، حسين بن على بن محمد: **روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن** (تفسير البوالفتح رازى)، به كوشش محمدجعفر ياحقى، محمد مهدى ناصح (مشهد، آستان قدس، ۱۳۷۱ش).
- خوارزمى، ابو عبدالله محمد بن كاتب: **مفاتيح العلوم**، ترجمه حسين خديوم جم، (تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۶۲ش).
- زرین کوب، عبدالحسين: **جستجو در تصوف ايران**، (تهران، اميرکبير، ۱۳۶۹ش).
- شهرستانی، عبدالکریم: **ملل و نحل و تحل**، تصحيح احمد فهمى محمد، (بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۱۰هـ).
- طبرى، فضل بن حسن: **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، (تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵هـ).
- طبرى، محمد بن جرير: **تاريخ الامم و الملوك**، (بيروت، مؤسسة عزالدین، ۱۴۱۳هـ).
- طبرى، محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آى القرآن** (تفسير طبرى)، (بيروت، دارالفکر، ۱۴۰۸هـ).
- طوسى، محمد بن حسن: **التيبان فى تفسير القرآن**، (بيروت داراحياء لترات العربى، بی تا).
- علوى، ابوالمعالى محمد بن حسين: **بيان الديان**، تصحيح هاشم رضى (تهران، مؤسسة فراهانى، ۱۳۴۲ش).
- فخر رازى، محمد بن عمر: **التفسير الكبير** (بی تا، بی نا، بی تا).
- متز، آدام: **تمدن اسلامى در قرن چهارم هجرى**، ترجمه علي اكبر ذكاوتى قراگزلو، (تهران، اميرکبير، ۱۳۶۲ش).

- مستوفی، حمدالله: *تاریخ گزیده*، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش).
- مستوفی، حمدالله: *نزهة القلوب*، به کوشش محمود دبیرسیاقی (تهران، طهوری، ۱۳۳۶ش).
- مسعودی، علی بن حسین: *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش).
- مسعودی، علی بن حسین: *مروج الذهب و معادن الجواهر*، (قم، دارالهیجره، ۱۴۰۴هـ).
- مقدسی، مطهر بن طاهر: *آفرینش و تاریخ*، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی (چاپ اول: بی جا، آگه، ۱۳۷۴ش).
- ندیم، محمد بن اسحق: *کتاب الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ش).
- نویختی: *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳ش).

منابع لاتین

- Encyclopaedia of Islam, Lieiden, E.J. BRILL, 1995.
- Encyclopaedia of religion and ethic, Hasting, Tand Telark, Newyork, 1980.
- Encyclopaedia of religion, Mircea Elide, Macmillan, Newyork, 1987.