

فصلنامه تاریخ اسلام

سال پنجم، پاییز ۱۳۸۳، شماره مسلسل ۱۹، ص ۴۵ - ۶۲

عصر محنه در تمدن مسلمانان**محمد رضایی**

بررسی تاریخ جریان‌های فکری نقش مهمی در شناخت تحولات سیاسی و اجتماعی تاریخ اسلام ایفاء می‌کند. معتزله یکی از مهمترین گرایش‌های فکری قرون اولیه اسلامی هستند که ویژگی برجسته ایشان عقل‌گرایی آنها بود. ایشان که نقش به‌سزایی در باروری اندیشه اسلامی بازی کردند در بخشی از عصر عباسیان یعنی دوران خلافت مأمون، معتصم و واثق به عنوان ایدئولوژی حاکم بر مخالفان خود که عمدتاً فقها و محدثان اهل سنت بودند سخت‌گیری آغاز کرده و با ابزار قدرت، سعی در اشاعه تفکر خود نمودند که واکنش‌هایی در پی داشت. دوره مورد بحث که به «محنه» معروف گشت موضوع بررسی مقاله حاضر است.

واژه‌های کلیدی: عباسیان، مأمون، معتصم، واثق، معتزله، محنه، اهل حدیث، فقها.

مقدمه

محنه یا محنت، عنوانی است که اکثر نویسندگان و مورخان متقدم و متأخر، برای محاکم تفتیش عقاید عصر مأمون، معتصم و واثق به کار می‌برند. این دوره، عموماً دامن‌گیر فقها و محدثان اهل سنت شده و بدین خاطر جمهور اهل سنت، آن را شرّ و بلایی برای اسلام و مصیبتی برای مسلمین می‌دانند.^۱ محنه، پی‌آمدهای دیگری نیز در پی داشت که چندان توجهی بدان نشده است و کسانی که در نوشته‌های خود بدان اشاره کرده‌اند، بدون بررسی علل و عوامل ایجاد آن، تنها به سیر حوادث تاریخی توجه داشته‌اند.

با نگاهی به تاریخ، روشن می‌گردد که تفتیش عقاید - انگیزسیون - سابقه‌ای طولانی دارد و از دوره‌ی باستان به یادگار مانده است، و یادآور شکنجه‌های هولناک، کتاب‌سوزان، در آتش افکندن جسم مردم و مهم‌تر از همه، در هم شکستن روح و عزّت انسان‌ها و به سخره گرفتن فکر و آزادی‌شان است.^۲

وقتی سخن از تفتیش عقاید به میان می‌آید، آدمی بی‌اختیار، قرون وسطای اروپا را به یاد می‌آورد، و این سؤال مطرح می‌شود که آیا محنه و جریان آن، نوعی تفتیش عقاید بود؟ آیا بین آن چه در اروپای مسیحی گذشت با آن چه در عصر عباسی روی داد، شباهتی وجود دارد؟ این دوره، با صدور حکمی از جانب مأمون، که به معتزله اجازه می‌داد تا به تفتیش عقاید مردم پرداخته، هر کس از قضات، محدثین و کارکنان دیوان که به خلق قرآن - مخلوق و محدث بودن قرآن - معتقد نبود را از مشاغل خود اخراج نمایند؛ آغاز گردید.^۳

اکثر پژوهش‌گران معاصر که در نوشته‌های خود، اشاره‌ای به این جریان نموده‌اند، از آن با عنوان نوعی تفتیش عقاید نام برده‌اند. نویسنده‌ی کتاب *عصر المأمون* از محنه، با عنوان دادگاه تفتیش عقاید نام می‌برد.^۴

فیلیپ حتّی در این زمینه می‌نویسد:

قضیه‌ی خلق قرآن، محک عقیده‌ی مسلمانان شد و قاضیان نیز باید شخصاً این امتحان را می‌گذرانیدند، که این خود نوعی تفتیش عقاید بود و همه‌ی کسانی را که منکر این عقیده بودند به محاکمه می‌کشیدند...^۵

هم‌چنین دکتر مشکور آورده است:

اداره‌ی ویژه‌ی به نام محنه که گونه‌ای انگیزسیون بود، تأسیس شد و عده‌ای از علما برای بازجویی، به آن احضار شدند.^۶

پژوهش‌گران غربی که به بررسی این دوره علاقه نشان داده‌اند، این مقطع از تاریخ اسلام را دوره‌ی تفتیش عقاید می‌دانند.^۷ تفتیش عقاید در جهان اسلام، تنها به این مورد، محدود نمی‌شود بلکه در عصر اموی نیز اقداماتی در زمینه‌ی مقابله با عقاید تشیع صورت گرفته بود، ولی باید اذعان نمود که محاکم محنه، نخستین محکمه‌های منظم، در تاریخ اسلام می‌باشند که برای محاکمه‌ی مخالفان و سرکوب ایشان توسط دستگاه خلافت عباسی، ایجاد شد.

معنای لغوی و سیر تاریخی محنه

محنه در لغت به معنی آزمایش، بلیه، بلا، داهیه، آفت، فتنه، سختی و... می‌باشد،^۸ مانند سختی و شکنجه‌ای که پیروان علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، دچار آن شدند.^۹ هم‌چنین از کلمه‌ی محنه،^{۱۰} آزمون یا محاکمه، آزدن، ضایع کردن شخصیت، شلاق زدن، تهدید کردن نیز استنباط می‌شود.^{۱۱}

محنه در معنای دیگر، به آزمون عقیده‌ی قضات، شهود و محدثین، با قوانین و سؤالات کلامی نیز گفته می‌شود و^{۱۲} اسمی شده برای عمل تفتیش و آزمون عقیده‌ی قضات و شهود و محدثین، در امر محدث و مخلوق بودن یا ازلی و قدیم بودن قرآن.^{۱۳}

منظور از محنه در این‌جا، عبارت از دستگاه تفتیش عقایدی است که با هم‌کاری معتزله،

توسط مأمون در اواخر حکومتش، برای امتحان مخالفان عقیده‌ی رسمی حکومت به وجود آمد و تا زمان روی کار آمدن متوکل، ادامه یافت.

با توجه به گزارش‌های منابع موجود، مأمون در سال ۲۱۲ قمری نظریه‌ی مخلوق بودن قرآن را اعلام کرد و قائل به مخلوق بودن آن شد، ولی به این علت که زمینه مساعد نبود، به اعلام و تبلیغ رسمی آن اقدام نکرد. او نیاز به زمان داشت تا رسماً عقیده‌ی خود را در این مورد ابراز نماید. بالاخره مأمون در اواخر حکومت خود، چهار ماه قبل از مرگش، طی نامه‌ای که به بغداد فرستاد، آن را رسماً اعلام و قوای حکومتی و لشکری خود را، برای پیش‌برد آن به کار بست. این جریان مخالفان این عقیده و حتی کسانی که در مقابل آن سکوت کرده بودند را به سختی و گرفتاری دچار ساخت. این جریان، با تبعیت معتصم و واثق، تا سال (۲۳۴ ق) ادامه یافت.^{۱۴} منابع تاریخی رسمیت عقیده‌ی خلق قرآن را، در ذیل حوادث سال ۲۱۸ ق، ذکر کرده‌اند.

مأمون از زمان اعلام این دستور تا زمان مرگش، در بغداد حضور نداشت و درگیر جنگ با امپراتوری بیزانس بود. از برخی منابع، بر می‌آید که وی قبل از آن که رسماً دستور محنت را صادر نماید، به امتحان در مورد قرآن می‌پرداخت. از برخی گزارش‌های تاریخی این گونه به دست می‌آید که محنه از رقه یا دمشق آغاز شده است.^{۱۵} در ربیع‌الاول سال ۲۱۷ قمری، ابو مسهر دمشقی، که از فقهای دمشق بود در مورد خلق قرآن، مورد امتحان قرار گرفت و نظر رسمی حکومت را پذیرفت و اقرار به مخلوق بودن قرآن نمود.^{۱۶}

جریان رقه بدین صورت بود که در سال ۲۱۸ قمری مأمون از رقه، نامه‌ای حاوی دستورالعمل ایجاد محکمه‌ای برای امتحان، به حاکم بغداد نوشت که محنه نام گرفت و از سال (۲۱۸ ق / ۸۳۳ م تا ۲۳۴ ق / ۸۴۸ م) ادامه یافت.^{۱۷} در نامه آمده بود که تمام پیشوایان بزرگ و علمای فقه و تفسیر را در یک مجلس جمع کنند و از آن‌ها در مورد عقیده‌ی رسمی حکومت،

آزمایش و سؤال نمایند و جواب هر یک از ایشان را اطلاع دهند.^{۱۸} فرمان، تمام قضات، محدثین، معلمان قرآن، مؤذنین، علما و شهود را شامل می‌شد و در رابطه با خلق قرآن، امتحان گردیدند.^{۱۹}

سختی بزرگی که برای علما به وجود آمد،^{۲۰} این بود که اکثر ایشان، یا از روی اعتقاد و یا بنا به مصلحت وقت، با خلیفه اظهار موافقت نمودند. اکثر آنها به دلیل ترس آن را پذیرفتند و تنها تعداد معدودی، شروع به مخالفت با آن نمودند.

علی‌رغم کوشش‌های شرطه‌ی بغداد، که آزمایش قاضیان و محدثان، بر عهده‌ی آنان بود، سیاست خلیفه، با مقاومت سختی از سوی برخی فقها روبه‌رو شد؛ بیش‌تر کسانی که مورد پرسش قرار گرفته بودند به مخلوق بودن قرآن اعتراف کردند، اما اغلب این اعترافات، تنها زبانی و از روی ترس بود. زیرا در پرسشنامه‌ی رسمی، ایشان به خاطر گمراه کردن مردم، مورد حمله قرار گرفته بودند،^{۲۱} و مأمون دستور داده بود هر کس به مخالفت با آن بپردازد دستگیر شود.^{۲۲}

از نوشته‌های ابن مسکویه بر می‌آید که، مأمون همراه نامه‌ای که فرستاده بود عده‌ای از جمله: محمد بن سعد واقدی، یزید بن هارون، یحیی بن معین و زهیر بن حرف را فرستاد تا شاهد اجرای آن باشند.^{۲۳}

بعد از وصول نامه‌ی اول^{۲۴} مأمون، حاکم بغداد دستور احضار عده‌ای از فقها و بزرگان شهر را صادر و دستور خلیفه را به اطلاع آنها رساند و جواب‌های هر یک را برای مأمون فرستاد. از جمله‌ی ایشان می‌توان قاضی‌القضات بشر بن ولید، مقاتل، احمد بن حنبل، قتیبه و علی بن جعد را نام برد. به عقیده‌ی مورخین، که عمدتاً اهل سنت می‌باشند، این عمل، بدعت بزرگی به شمار می‌آید که اکثر علما با اکراه به آن تن دادند و پذیرش عقیده‌ی رسمی حکومت، بیش‌تر به خاطر حفظ جانشان بوده است.^{۲۵}

سال ۲۱۸ قمری سخت‌ترین سالی بود که در ایام محنه بر فقها و علما گذشت، مأمون شدیداً بر ایشان سخت‌گرفت و مخالفان نظریاتش را مورد ضرب و شتم قرار داد. وضع چنان شد که دوران وحشت طاعت فرسایی، بر مردم و علمای اهل سنت مستولی شد، تا این که چند سال بعد، متوکل عباسی وضع را به سود ایشان تغییر داد.^{۲۶}

مأمون عقیده داشت، آنهایی که قائل به مخلوق بودن قرآن نیستند، باید از شرک خود باز گردند، در غیر این صورت خونشان ریخته خواهد شد. مرگ زود هنگام مأمون به وی اجازه نداد تا این اقدام را به نتیجه‌ی دلخواه برساند. او در حین مرگ، به جانشینش معتصم توصیه نمود تا اقداماتش را دنبال نماید.^{۲۷} معتصم، حاکمی معتزلی مذهب بود، ولی برخلاف مأمون، چندان در علوم وارد نبود و فردی عامی و دارای ذوق سپاهیگری بود...^{۲۸} در زمان وی سخت‌گیری نسبت به عقاید مخالف ادامه یافت و معتزله نزد دستگاه خلافت، تقریباً بیش‌تری یافتند.^{۲۹} وی، احمد بن ابی دؤاد ایادی را که از معتزلیان معروف بود منصب قاضی القضاتی داد^{۳۰} و بشر بن ولید را که از جمله‌ی قضات بود به علت عدم پذیرش مخلوق بودن قرآن، در خانه‌ی خود حبس نمود.^{۳۱}

معتصم، در دنباله‌ی اقداماتش، به سال ۲۱۹ قمری نامه‌ای مبنی بر ادامه‌ی امتحان در مورد خلق قرآن صادر نمود.^{۳۲} طبری که کامل‌ترین خبر را نسبت به منابع دیگر ارائه داده، متن نامه را در کتاب تاریخ خود، ثبت کرده است ولی در آن، هیچ اشاره‌ای به محنت نشده است.^{۳۳} اکثر مورخین، دوره‌ی معتصم را، عصر گسترش محنه می‌نامند،^{۳۴} ولی هیچ اشاره‌ای بر وقایع و حوادث و جریاناتی که روی داد، نمی‌کنند، حتی گاهی، اخباری متضاد در برخی منابع آمده است.^{۳۵} به نظر می‌رسد اخباری که مورخین، در تواریخ خود ثبت نموده‌اند، بیش‌تر به خاطر ماجرای احضار احمد بن حنبل، بنیان‌گذار فقه حنبلی، به محکمه‌ی محنه، در سال ۲۲۰ قمری باشد که وی به علت مخالفت با عقیده‌ی رسمی حکومت، شدیداً شکنجه گردید.

از افرادی که نقش عمده‌ای در این وقایع بر عهده داشته عبدالملک بن زیات، از معتزلیان معروف بود که به مقام وزارت معتصم نیز رسیده بود.

با مرگ معتصم، واثق در سال ۲۲۷ قمری جای وی را گرفت. خلیفه‌ی جدید نیز، معتزلی مذهب بود. او اصول و مبادی اعتقادی معتزله را ترویج می‌نمود و در بسط و گسترش آن می‌کوشید. وی مردم را ملزم نموده بود تا عقیده‌ی مخلوق بودن قرآن را بپذیرند.^{۳۶} تحت حمایت واثق، ابن ابی دؤاد که هم‌چنان منصب قاضی‌القضاتی را داشت، قدرت و نفوذ زیادی کسب کرد. اکثر مورخین، گسترش و شدت محنه را در این دوره، نتیجه‌ی نفوذ ابن ابی دؤاد، بر واثق^{۳۷} می‌دانند. منابع موجود، در اخبار خود عصر واثق را دوره‌ی ضرب و شتم و بلا نام می‌برند.^{۳۸} از فحوای برخی منابع، چنین استدلال می‌شود که پای مردم عادی نیز به جریان محنه کشیده شد.^{۳۹} به علت دستور ابن ابی دؤاد به قضات سایر شهرها، که مردم را در مورد مخلوق بودن قرآن، امتحان کنند، عده‌ی زیادی زندانی شدند.^{۴۰}

به کارگزاران و حاکمان ایالات، تأکید شد کسانی را که تا آن زمان امتحان نشده‌اند به دادگاه فرا خوانده شوند، که از نتایج امر اطلاع چندانی وجود ندارد.^{۴۱} در همین زمان، جماعتی از علمای مصر، برای امتحان به بغداد فرا خوانده شدند که ابو یعقوب بویطی از جمله‌ی ایشان بود. گفته می‌شود نامه‌ی واثق به محمد بن ابی لیث، در مورد امتحان همه‌ی مردم، فقیهان، محدثان، مؤذنین و ایجاد محنه، هیچ واکنشی در پی نداشت و به دستور ابی لیث، کاتبان بر مساجد نوشتند، نیست خدایی جز خداوند قرآن مخلوق و به دنبال آن، فقهای پیرو مالک و شافعی را، از حضور در مساجد منع کردند.^{۴۲}

علل و عوامل سیاسی اجتماعی تکوین محنه

علل و عواملی که موجب ایجاد این جریان گردید، از عمده مسائلی است که کمتر به آن

توجه شده است. شناخت این علل و عوامل، به روشن شدن بسیاری از سؤالات و ابهامات کمک می‌کند. یکی از دلایل ایجاد محنه را می‌توان قدرت‌یابی فقها و محدثین و ایجاد نوعی قدرت موازی با قدرت حکومتی دستگاه خلافت دانست. بررسی چگونگی و روند شکل‌گیری این قدرت، می‌تواند تا حدی ابهامات را روشن نماید.

پس از تکوین نخستین حکومت اسلامی در مدینه، که با حضور پیامبر و به رهبری ایشان تشکیل شد؛ آن حضرت، علاوه بر این که وظیفه‌ی رساندن وحی را داشتند، وظایف حکومتی را نیز عهده‌دار بودند. با توجه به دلایل منطقی و عقلانی، می‌توان گفت که خلفای پیامبر نیز، به عنوان جانشین وی، چه ائمه‌ی معصوم و چه خلفای غیر معصوم، قلمرو قدرتشان، همان قلمرو قدرت انحصاری پیامبر خواهد بود. با توجه به حوزه‌ی قدرت حکومتی پیامبر بود که خلفای ایشان (خلفای راشدین)، تجزیه‌ی قدرت را نپذیرفتند و کوشیدند تا با انحصار قدرت در خویش، به ادعای این که آنان با صلاحیت‌ترین افراد در همه‌ی زمینه‌های اداری، سیاسی، قضایی و اقتصادی... هستند، به اداره‌ی حکومت اسلامی مبادرت کنند. در این دوره، خلیفه تنها عهده‌دار وظیفه‌ی رهبری اداری و سیاسی نبود، بلکه بالاترین مرجع مراجعات فقهی، قضایی، اقتصادی و... به شمار می‌رفت.

با فرا رسیدن عصر اموی،^{۴۳} اگر چه تمرکز قدرت سیاسی، ابعاد عمیق‌تری گرفت و در قالب استبداد جلوه کرد؛ اما از آن جا که روشن بود که معاویه و جانشینان وی، هیچ کدام دارای افضلیت و حتی فضل در زمینه‌ی کلیه‌ی وظایف حکومتی نبودند. عملاً و تدریجاً قدرت سیاسی و اداری در انحصار آنها قرار گرفت، اما وظایف دیگر، به خصوص صدور فتاوی‌ی شرعی و احکام قضایی، بر عهده‌ی کسانی افتاد که حاکمان اموی، ایشان را صاحب نظرتر از خویش می‌شمردند و چاره‌ای نداشتند که برای حفظ ظاهر امور، از مقام علمی ایشان بهره‌جویند.

پس از سقوط امویان و قدرت‌گیری بنی‌عباس، ابوالعباس سفاح و منصور دوانیقی و اخلاف ایشان، یکی پس از دیگری قدرت اداری و سیاسی کشور اسلامی را در دست گرفتند. ایشان کم‌تر از آن بودند که، جامعه ایشان را به عنوان رجال صاحب‌نظر و صاحب فتوی در امور شرعی، قضاوت و دیگر زمینه‌های فقه اسلامی بدانند، ایشان، عملاً ناگزیر گشتند تا مراجعه‌ی مردم به صاحب‌نظران فقهی را بپذیرند و حتی به فکر سپردن مقام قضاوت، به افراد صاحب صلاحیت افتادند. تسلیم خلفای عباسی به این معنی، روند تقسیم و تجزیه‌ی وظایف رییس حکومت اسلامی را تثبیت کرد. ایشان ناگزیر شدند تا مردم را در فتوا به رجال دینی صاحب صلاحیت، ارجاع دهند و به تدریج، در تشکیلات حکومتی خویش برای این رجال، جایگاه ویژه‌ای بگشایند. مقام قضا و مناصب قضای القضا، برجسته‌ترین نهادی بود که به دنبال همین تسلیم اجتناب‌ناپذیر عباسیان به واقعیت پدید آمد.^{۴۴}

مسئله‌ی حکومت عباسیان، زمانی حادث شد که ایشان به پایگاه اجتماعی خاصی دست یافتند. عامه‌ی مردم، به دلیل این که در امور مذهبی نیازمند به فتوی و راهنمایی این پایگاه بودند، به صورت پیروانی مقلد در آمدند و پیرو نظرات ایشان شدند.^{۴۵} هم چنین ایشان به عنوان طرف‌داران سنتی شاخه‌ای از عباسیان به شمار می‌رفتند که در حمایت از امین در مقابل مأمون مؤثر بودند. در واقع «با نگاهی به هویت قضات، فقها و محدثان که جزو اصحاب حدیث به شمار می‌آیند می‌توان ایشان را جزو دشمنان سیاسی به حساب آورد».^{۴۶} در واقع دولت، از اخلاص و دوستی ایشان، در همراهی خود اطمینان نداشت، زیرا عده‌ای مخالف، در بین ایشان وجود داشت.^{۴۷}

با شکست جناح عربی و سنتی خلافت عباسی، مأمون که در امور سیاسی و درک اوضاع و احوال زمان فردی زیرک و کارآمد بود، حکومت را به دست گرفت. او آشکارا تمایلات و گرایش‌های معتزلی داشت. وی «قوام و استواری دین را منوط به تنفیذ احکام شرعی

می‌دانست، بدین منظور معتزله را به عنوان مذهب رسمی دولت - خلافت - برگزید...^{۴۸} در واقع، ایجاد محنت از رویکردهای سیاسی و شخصی از جانب مأمون و الزامات سیاسی حکومت، از جانب معتصم و واثق بود.^{۴۹} به تعبیر دیگر، محنت خلق قرآن، یک مقوله‌ی سیاسی بود. «امتحان با قرآن مخلوق، به روشنی طبیعت حکومت و ماهیتش را آشکار می‌کند؛ این اقدامات، برای استحکام سیاسی و دینی این دولت انجام شده است.»^{۵۰} مأمون، خطر بالقوه‌ی اهل حدیث را درک کرده بود و قدرت ایشان را تهدیدی برای دولتش می‌دانست.^{۵۱} ایجاد این جریان، یعنی محنت، نشان دهنده‌ی واقع‌بینی سیاسی وی^{۵۲} و جریانی برای جلوگیری از قدرت و سلطه‌ی اهل دین بود.^{۵۳}

ایجاد محنه، به خاطر ترسی بود که از قدرت موازی با قدرت حاکمیت، ایجاد شده بود و اساس حکومت را تهدید می‌کرد. گاهی این قدرت موازی، با قدرت خلیفه تقابل پیدا می‌کرد.^{۵۴} جریان محنت نشان دهنده‌ی رقابت بین اهل دین و دولت، در اسلام بود.^{۵۵} به نظر می‌رسد که هدف دیگر مأمون از پذیرش عقیده‌ی معتزله، این بود که مسلمین را در چارچوب عقاید ایشان، به نفع خود متحد سازد و اختلافات را به سود حکومت از بین ببرد. در اصل ایجاد محنه راهی برای «حفظ وجهه‌ی شرعی خلافت، و مرجعی برای حلّ و فصل مسائل اجتماعی» بود.^{۵۶} در حقیقت، هدف مأمون از این اقدام، تلفیق قدرت دینی و سلطه‌ی دنیایی با هم بوده است.^{۵۷} دلیل دیگر ایجاد محنه، جلوگیری از ایجاد قدرت موازی دیگری بود که کم‌کم جای خود را، در جامعه باز می‌کرد و در میان قشر روشن فکر جامعه و کسانی که از افکار سنتی خسته شده بودند، رو به گسترش بود. این خطر، همانا ترس از قدرت‌یابی معتزله بود، که مأمون با زیرکی خود به آن پی برده بود و بدین خاطر به سمت آن گرایش یافت که در این زمینه نیز موفق بود، زیرا عقاید معتزله را تبدیل به عقیده‌ی رسمی، برای حکومت خود نمود. در جریان محنه، وقتی عقیده‌ی معتزله تبدیل به وسیله‌ای در دست حکومت شد، از مسیر

اصلی خود منحرف و به دستگاهی برای کنترل مخالفان تبدیل گردید. در واقع، مأمون و جانشینانش با ایجاد محنه، به دو هدف عمده‌ی خود جامه‌ی عمل پوشاندند؛ ابتدا از قدرت فقها و محدّثین کاستند. زیرا بعد از این عصر، شاهد ظهور هیچ فقیه نیرومندی که مذهب فقهی پایداری ایجاد نماید و دارای پایگاه اجتماعی همسان با ایشان باشد، پا به عرصه نگذاشت و عصر فقهای بزرگ به پایان رسید، ثانیاً عقیده‌ی معتزله را نزد عموم بی‌اعتبار و از رونق انداخت. بعد از این جریان‌ات، معتزله قدرت و پایگاه خود را از دست دادند.

پی نوشت‌ها:

۱. فهمی جدعان، *المحنه*، ص ۲۸۶.
۲. ژان تساستاگی، *تاریخ تفتیش عقاید*، ص ۴۵.
۳. علی سامی، *نقش ایران در فرهنگ اسلامی*، ص ۱۵۲.
۴. احمد فرید رفاعی، *عصر المأمون*، ص ۳۹۷.
۵. فیلیپ حتی، *تاریخ عرب*، ص ۵۴۹.
۶. محمد جواد مشکور، *سیر کلام در فرق اسلام*، ص ۲۷؛ ر.ک: علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، ج ۱۲، ص ۱۸۰۶۳.
۷. ویلفرد مادلونگ، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ص ۹۸.
۸. دهخدا، همان.
9. Pless ner. M, *Mihne Islam Ansiklopedisi*, vol 8. Istanbul, Maarif Matbaasi, 1940, P. 292.
۱۰. همان.
11. Hinds. M "Mihne" *Encyclopaedia of Islam*, vol 7, leiden. Newyork, 1993, P.2.
12. Plessner. op.cit. P. 292.
۱۳. دهخدا، همان.
۱۴. عبدالعزیز بدوی، *الاسلام بین العلماء و الحکام*، ص ۱۵۹ - ۱۶۰.
15. Hinds. op. cit. p.2.
۱۶. ابی زکریا الازدی، *تاریخ الموصل*، ص ۴۰۹؛ ابن طیفور، *کتاب بغداد*، ج ۱، ص ۱۵۰؛ یعقوبی می‌نویسد: مأمون در سال ۲۱۸ قمری در دمشق، مردم را در مورد عدل و توحید امتحان کرد... *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۳۲۹.
۱۷. ابن الوردی، *تممة المختصر فی اخبار البشر*، ص ۳۲۹؛ محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*

- (الرسول والملوك) ج ۱۳، ص ۵۷۵۱؛ عمادالدین اسماعیل ابی الفدا، تاریخ ابوالفداء، ج ۲، ص ۳۰؛ جلال‌الدین، سیوطی، تاریخ خلفا، ص ۳۱۰؛ حسین بن محمد ابن وادران، تاریخ العباسیین، ص ۴۶۲؛ حافظ ذهبی، العبر فی خبر من غیر، ج ۱، ص ۳۹۳.
۱۸. ر. ک: ابن زکریا الازدی، همان، ص ۴۱۲؛ سیوطی، همان، ص ۳۰۸؛ ذهبی، همان، ص ۲۰؛ طبری، همان، ج ۱۳، ص ۵۷۵۱.
۱۹. طبری، همان؛ عبدالحی بن احمد ابن العماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، مجلد اول، جزء دوم، ص ۳۹؛ ابوالفدا، همان، ص ۳۳؛ مجمل التواریخ و القصص، ص ۳۵؛ محمد ابن شاکر الکتبی، فوات الوفيات والذیل علیها، ص ۲۸۹؛ ابوعلی ابن مسکویه، تجارب الامم، ج ۴، ص ۱۶۶.
۲۰. احمد بن علی قلقشندی، مآثر الانافة فی معالم الخلافة، ج ۱، ص ۲۳؛ یوسف ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، ج ۱، ص ۲۳.
۲۱. پی‌ام هولت و دیگران، تاریخ اسلام، (پژوهش دانشگاه کیمبریج)، ص ۱۸۲.
۲۲. ابن مسکویه، همان، ص ۱۶۶؛ «می‌گویند مأمون از این عقیده‌ی خود دست کشید.» ابن طیفور، همان، ص ۴۰.
۲۳. ابن مسکویه، همان، ص ۱۶۷.
۲۴. طبری، همان، ج ۱۳، ص ۵۷۵۲ به بعد؛ ابن طیفور، همان، ص ۳۴۱.
۲۵. علت احضار مجددِ عده‌ای را برای امتحان مجدد، تقیه‌ی ایشان در این امر ذکر کرده‌اند، سیوطی، همان، ص ۳۱۰؛ ابی الفدا، همان، ص ۳۱؛ ابن‌العماد، همان، ص ۳۹.
۲۶. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۰.
۲۷. طبری، همان، ج ۱۳، ص ۵۷۷۲.
۲۸. محمد شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۳۷.
۲۹. زهدی حسن جارالله، المعتزله، ص ۱۷۷.
۳۰. علی بن حسین مسعودی، التنبيه و الاشراف، ص ۳۳۹.

۳۱. احمد بن علی خطیب بغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۷، ص ۸۳.
۳۲. سیوطی، همان، ص ۳۳۵.
۳۳. طبری، همان، ص ۵۷۷۰.
۳۴. شمس‌الدین ابی عبدالله ذهبی، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر الاعلام*، ص ۳۹۴؛ ابن‌شاکر، همان، ج ۴، ص ۴۹.
۳۵. در *مجمل التواریخ و القصص* آمده: «معتصم نیز بر این بود و آسان‌تر کرد» ص ۳۵۹.
۳۶. علی بن حسین مسعودی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۲، ص ۷۰۰؛ ابن‌وادران، همان، ص ۵۵۶.
۳۷. ر.ک: ابن‌واردان، همان، ص ۵۵۷.
۳۸. ر.ک: حسین بن اسعد دهستانی، *فرج بعد از شدت*، ج ۱، ص ۳۷۰؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۷۰۰؛ زهدی حسن جارالله، همان، ص ۱۷۶.
۳۹. مسعودی، *التنبیه و الاشراف*، ص ۳۴۵. «خویشتن را به امتحان مردم در کار دین، مشغول داشت و دل‌هایشان را برنجانید و برای طعن خویش، وسیله به دست آنها داد». هم چنین در *مروج الذهب* می‌نویسد: «و مردم را آزمود...» ج ۲، ص ۷۰۰.
۴۰. زهدی حسن جارالله، همان، ص ۱۷۶.

41. Plessner. op. cit. p 293.

۴۲. ابن‌یوسف الکندی، *تاریخ و لاة مصر و بلیه کتاب تسمیه قضائتها*، ص ۳۴۰.
۴۳. حکام بنی‌امیه دولت خود را بر مبانی کشوری، استوار کرده بودند، تا آن‌جا که در عصر ایشان دین و دولت از هم جدا شدند. حنا، الفاخوری و خلیل‌الجری، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ج ۱، ص ۱۰۷.
۴۴. غلامحسین زرگری نژاد، *مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ص ۳۳۸ - ۳۴۳.
۴۵. فهمی جدعان، همان، ص ۴۴۱.
۴۶. خطر اهل حدیث و سنت برای دولت عباسی را، از دو قیامی که در زمام‌داری منصور رخ داد،

از جمله قیام محمد بن عبدالله بن حسن و ابراهیم بن عبدالله بن حسن، و حمایت ضمنی که از سوی ابوحنیفه، مالک بن انس و سفیان ثوری از ایشان شد می توان به روشنی دریافت.

برای اطلاعات بیش تر ر.ک: فهمی جدعان، همان، ص ۳۴۷.

۴۷. فهمی جدعان، همان، ص ۲۲۸.

۴۸. همان، ص ۵۹.

۴۹. همان، ص ۱۳۲.

۵۰. همان، ص ۱۷ - ۱۸.

۵۱. همان، ص ۳۴۶.

۵۲. همان، ص ۳۴۰.

۵۳. همان، ص ۳۴۷.

۵۴. همان، ص ۴۴۱.

۵۵. همان، ص ۴۴۸.

۵۶. همان، ص ۳۵۱.

۵۷. حنا الفاخوری، همان، ج ۱، ص ۱۰۷.

منابع:

- ابن العماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، جزء دوم (بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا).

- ابن الوردی، زین الدین عمر، *تتمة المختصر فی اخبار البشر*، به کوشش احمد رفعت البداوی (بیروت، ۱۳۸۹ ق).

- ابن تغری بردی، یوسف، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة* (مصر، وزارت الثقافة و الارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، ۱۳۸۳ ق).

- ابن شاکر الکتبی، محمد، *فوات الوفيات و الذیل علیها*، به کوشش احسان عباس (بیروت،

دارالثقافة، ۱۹۴۷ م).

- ابن طيفور، احمد بن طاهر، كتاب بغداد، به كوشش هنس كلر (باسل، ۱۹۰۸).
- ابن مسكويه، ابو على، تجارب الامم، به كوشش ابوالقاسم امامي (تهران، سروش، ۱۳۷۶).
- ابن وادران، حسين بن محمد، تاريخ العباسيين، به كوشش منجي الكعبي (بيروت، دارالغرب الاسلامي، ۱۹۹۳).
- ابى الفداء عمادالدين اسماعيل، تاريخ ابوالفداء (بى جا، بى نا، بى تا).
- الازدى، ابى زكريا، تاريخ الموصل، به كوشش حبيبة على (قاهره، ۱۳۸۷ ق).
- بدوى، عبدالعزيز، الاسلام بين العلماء والحكام (مدينة المنوره مكتبة العلمية، بى تا).
- بهار، ملك الشعرا، مجمل التواريخ والقصص (تهران، خاور، ۱۳۱۸).
- تساتستگى، ژان، تاريخ تفتيش عقايد، ترجمه ي غلامرضا افشار نادري (تهران، جامعه ايرانيان، ۱۳۷۹).
- جارالله، زهدى حسن، المعتزله، (قاهره، بى نا، ۱۳۴۶ ق).
- جدعان، فهمى، المحنة، (بيروت، مؤسسه ي عربى دراسات و النشر، ۲۰۰۰ م).
- حتى، فيليپ، تاريخ عرب، ترجمه ي ابوالقاسم پاينده (تبريز، انتشارات حقيقت، ۱۳۴۴).
- خطيب بغدادى، احمد بن على، تاريخ بغداد (بيروت، دارالكتب العلمية، بى تا).
- دهخدا، على اكبر، لغت نامه (تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳).
- دهستانى، حسين بن اسعد، فرج بعد از شدت، ترجمه ي اسماعيل حاكمى، (بى جا، اطلاعات، بى تا).
- ذهبى، حافظ، العبر فى خبر من غير، به كوشش ابوهاجر محمد السعيد بن بسونى زغلول (بيروت، دارالكتب العلميه، بى تا).
- ذهبى، شمس الدين ابى عبدالله، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير الاعلام، به كوشش عمر عبدالسلام تدمرى، (بيروت، دارالكتب العربى، ۱۴۱۱ ق).
- رفاعى، احمد فريد، عصر المأمون (قاهره، دارالكتب المصر، ۱۳۴۶ ق).

- زرگری نژاد، غلامحسین، *مقدمه‌ای بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، (جزوه درسی).
- سامی، علی، *نقش ایران در فرهنگ اسلامی* (شیراز، نوید، ۱۳۶۵).
- سیوطی، جلال‌الدین، *تاریخ خلفا*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید (بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا).
- شبلی نعمانی، محمد، *تاریخ علم کلام*، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی (تهران، رنگین، ۱۳۲۸).
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری* (الرسال و الملوک)، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده (تهران، اساطیر، ۱۳۷۵).
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی (تهران، زمان، ۱۳۵۸ و ۱۳۶۷).
- قلقشندی، احمد بن علی، *مآثر الانافه فی معالم الخلافة*، به کوشش احمد فراج (بیروت، عالم‌الکتب، بی‌تا).
- کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه‌ی اسدالله مبشری (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲).
- الکندی، ابن یوسف، *تاریخ و لاة مصر و یلیه کتاب تسمیة فضائهما* (بیروت، مؤسسه‌الکتب الثقافیة، ۱۴۰۷ ق).
- مادلونگ، ویلفرد، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی (مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۵۷).
- مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹).
- مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).
- مشکور، محمد جواد، *سیرکلام در فرق اسلام* (تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۸).
- هولت، پی‌ام و دیگران، *تاریخ اسلام* (پژوهش دانشگاه کمبریج)، ترجمه احمد آرام (تهران،

امیر کبیر، ۱۳۷۸).

- یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی (تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴).

- Pless ner. M, Mihne Islam Ansiklopedisi, vol 8. Istanbul, Maarif Matbaasi, 1940.

- Hinds. M "Mihne" Encyclopaedia of Islam, vol 7, leiden. Newyork, 1993.