

حركة المازيار في جبال طبرستان في العصر العباسي الأول

د. معزوزة علي موسى

كلية الآداب - قسم العلوم الاجتماعية - جامعة طيبة المدينة المنورة

The Maziar movement in Tobrostan mountains during the first Abbasid Age

Abstract

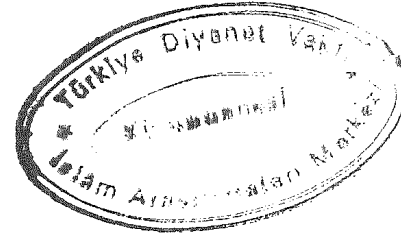
Most of the sects had converted from Islam. The Persians had been all powerful. They were a danger to all other countries and they considered themselves the masters and others their slaves when they were conquered by the Arabs whom they had formerly regarded as the least dangerous their defeat was thought catastrophic. They fought many battles against Islam but were defeated. Their leaders Sanfad Ashneez, Almoukanna Babek and others and before them Ammar who was called Khodasha and Abu-Muslem Al-Sorooh thought that deceit would be more successful than fighting. They pretended to believe in Islam and tried to win the Shiites to their side through a show of love of prophet Mohammad's family .

ملخص

حركة المازيار في جبال طبرستان في العصر العباسي الأول

واعلم أن السبب في خروج أكثر الطوائف من ديانة الإسلام أن الفرس كانت من سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم، وجملة الخطر في أنفسها بحيث إنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأسياذ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب - وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا - تعاضهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام في المحاربة في أوقات شتى، وفي كل ذلك يظهر الله تعالى الحق. وكان من قائمهم سنفاد وأشنيس والمقنع وبابك وغيرهم، وقيل هؤلاء رام ذلك عمارة الملقب خدش وأبو مسلم السروح، فرأوا أن كيده على الحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام، واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ.

Taberstan 130049
Libahiryje 030083



D333

ibahıyye (090083)

Specimens of *ihmid* and *kuhl* recently bought in Yemeni markets turned out to be various compounds of antimony, lead, and iron (especially goethite/FeO(OH); Schönig, 144, 157), indicating that there was no absolute distinction between stibnite and other dark metallic pigments before the emergence of modern chemistry and that no such distinctions are observed today among modern-day traditional purveyors.

According to the natural philosophers, *kuhl* is a stone related to lead (*hajar ābārī*), which was prevented from becoming lead because of exposure to cold and dryness during its formation (Balīnās, *Sirr*, 294; Weisser, 113). The early Arabic work on cosmography falsely ascribed to Apollonius of Tyana (first century C.E.), who is known in Arabic as Balīnās, also mentions that alchemists are able to obtain lead from antimony. Commentators on similar statements by Pliny the Elder (33.104, Rackham trans., 9:80) and Dioscorides (5.84, Wellman ed., 3:56; Forbes, 9:173) assumed that the substance called "lead" in those works was in fact metallic antimony. This assertion cannot be confirmed, since the ancient authors were unable to differentiate between stibnite and galena. From the latter, lead can be obtained by means of roasting. In their fourth/tenth-century encyclopaedia of sciences and philosophy, the Ikhwān al-Şafā' (Brethren of Purity) go so far as to list *kuhl*, instead of Chinese copper (*khārşīnī*, cf. Käs, 1:537-9; Dietrich), amongst the seven basic metals of the alchemical tradition (Ikhwān al-Şafā', 2:92).

BIBLIOGRAPHY

Balīnās [Apollonius of Tyana], *Kitāb sirr al-khalīqa wa-san'at al-tabī'a li-Balīnūs al-hakīm (Kitāb al-'ilal)*, ed. Ursula Weisser, Aleppo 1979; A. Dietrich, *Khārşīnī*,

EI2; Dioscorides, *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De materia medica libri quinque*, ed. Max Wellmann, 3 vols., Berlin 1907-14; R. J. Forbes, *Studies in ancient technology*, 9 vols., Leiden 1955-64; Dietlinde Goltz, *Studien zur Geschichte der Mineralnamen in Pharmazie, Chemie und Medizin von den Anfängen bis Paracelsus*, Wiesbaden 1972; Ikhwān al-Şafā'; *Rasā'il*, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī, 4 vols., Cairo 1347/1928; Fabian Käs, *Die Mineralien in der arabischen Pharmakognosie*, 2 vols., Wiesbaden 2010; Emmerich Paszthory, *Salben, Schminken und Parfüme im Altertum*, Mainz 1990; Pliny the Elder, *Pliny. Natural history with an English translation*, trans. H. Rackham, vol. 9, Cambridge MA 1958; al-Qazwīnī, *Kitāb 'ajā'ib al-makhlūqāt*, ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1849; Julius Ruska, *Alkohol und Al-kohl. Zur Geschichte der Entdeckung und des Namens, Aus der Natur 10 (1913/14) 97-111*; Hanne Schönig, *Schminken, Düfte und Räucherwerk der Jemenitinnen. Lexikon der Substanzen, Utensilien und Techniken*, Würzburg 2002; Manfred Ullmann, *Wörterbuch zu den griechisch-arabischen Übersetzungen des 9. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2002; Ursula Weisser, *Das „Buch über das Geheimnis der Schöpfung“ von Pseudo-Apollonios von Tyana*, Berlin 1980; E. Wiedemann and J. W. Allan, *al-Kuhl, EI2; WKAS*.

FABIAN KÄS

Antinomianism

Antinomianism (*ibāha, ibāhiyya*) is a term for religious tendencies considered permissive, extremist, or deviant. Originally a technical term in Islamic religious law, *ibāha* has been used by mediaeval heresiographers, both Sunnī and Shī'ī, to condemn these tendencies inside or outside their communities. Equally disturbed by what they viewed as aberrant practices and concepts, Şūfī scholars denounced antinomianism as a perversion of Şūfism. The incessant debates on *ibāha* can be understood as variations on the problem of Islamic law confronted with its unavoidable

231683



مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

دليل الرسائل الجامعية للباحثين السعوديين في الجامعات والمعاهد المصرية

رسائل الدكتوراه

الجزء الثالث

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	231683
Tba. No:	017.49538 DEL. 2

إعداد

الدكتور سليمان بن عبد الرحمن العنقري

٢٠٠٥ / هـ ١٤٢٦ م

جامعة القاهرة
كلية الحقوق

١١

رأس الموضوع : الإباحة
رقم التصنيف : ٣٤٠٠ خ ل / ن

ibah
090083

النظرية العامة للإباحة *
دراسة مقارنة

الباحثة

خلود بنت سامي عزله آل معجون

إشراف

الأستاذ الدكتور / رمسيس بهنام عضواً

الأستاذ الدكتور / مأمون سلامه عضواً

الأستاذة الدكتورة / فوزية عبد الستار - المشرفة على الرسالة

١٩٨٤ م

22 Mayıs 2015

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA İZLEN DOĞURULAN

23 HAZ 2010

الدرهم ، فوزية على حسن

المزارعة بين الإباحة والمنع : دراسة مقارنة / فوزية على حسن الدرهم ، ١٩٩٤

ibāhiyye ص ٣٠ ؛ سم

أطروحة (دكتوراه) . — جامعة الأزهر ، ١٩٩٤ .

ibāhiyye

BZ

Razi, Tafsir, II, 154.

=bk. ibāhiyye =
Maziyariyye (Maziyār)

E. G. Browne
A Lit. Hist. of Persia
I. 330, - - -

20 OCAK 1993

891.59

محمد سلام مذكور

أستاذ كرسى العمريفة بكلية حقوق القاهرة

نظريفة

الإباحة عند الأصوليين والفقهاء

بمط مكارف

الطبعة الثانية

١٩٨٤

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	53810
Tas. No:	297501 MED.N

دار النهضة العربية

٣٢ شارع ميدان القلعة

1 - KASIM 2006

SÜNNÎ VE MU'TEZİLÎ FIKİH USÛLÜNÜN
TANIMLANMASINDA BİR KRİTER OLARAK ŞER'ÎLİK
ALGISI VE İBÂHA ALANININ ŞER'İLİĞİ SORUNU
BAĞLAMINDA BİR ÖRNEKLEME

D2420



Talip TÜRCAN*

CONSIDERATION OF SHAR'IYYAH (LEGITIMACY) AS A CRITERION IN THE
DEFINITION OF SUNNITE AND MU'TAZILITE USUL AL-FIQH AND AN
EXEMPLIFICATION ON THE QUESTION OF SHAR'IYYAH OF İBAHA
(PERMISSION) SPHERE

Usul al-fiqh as a unity of source and method rules is characterized by the jurist's (muftahid) personal preference. Usul al-fiqh, the highest-level Islamic science, was constituted by the common contribution of Sunnite and Mu'tazilite jurists. Therefore, the attribution of usul al-fiqh to Ahl al-Sunnah or al-Mu'tazilah is not true except being based on the distinctive qualities belonging to each school. The consideration of shar'iyyah is a distinctive quality or essential feature for both Ahl al-Sunnah and al-Mu'tazilah.

In this article, it has been examined the concept of shar'iyyah as a criterion in the distinction between the Sunnite and Mu'tazilite usul al-fiqh.

GİRİŞ

Teorik olarak fıkıh usûlü, müctehidin, şer'î amelî hükümleri tafsilî delillerinden çıkarmasını mümkün kılan kurallar bütünüdür.¹ Buna göre fıkıh usûlü, üç ana kural grubundan oluşmaktadır. Onlardan ilki, şer'î hükümlerin kaynaklarını (edille-i şer'iyye) genel/soyut düzeyde (icmâlen) belirleyen kurallardır. İkincisi, söz konusu kaynaklardan hükümlerin nasıl elde edileceğini (istidlâl) gösteren yöntem kurallarıdır. Üçüncü kural grubu ise, hükümleri çıkarma işlemini yapacak kimsenin niteliklerini tespit etmekle ilgilidir.²

*Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. talipturcan@hotmail.com

¹ Fıkıh usûlü bilimsel bir disiplin olarak da tanımlanabilir. Bu durumda *usûlu'l-fikih* denildiğinde *ilmu usûli'l-fikih*, yani şer'î amelî hükümleri elde etmeye yarayan kurallar üzerinde gerçekleştirilen bilimsel faaliyet kastedilmiş olur. Bkz. el-Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *et-Telhis fi Usûli'l-Fikih*, Tahkik: M. H. M. Hasen İsmâîl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, 7; ez-Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Bâhru'l-Muhtî fi Usûli'l-Fikih*, I-iv, Zabt, Tahric ve Ta'lik: M. Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000, I, 18; eş-Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İmî'l-Usûl*, Tahkik: Ebu Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Muessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1412/1992, 17-18.

² Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fikih*, I-ii, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 5-6; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Umer b. el-Huseyn, *el-Maḥsûl fi*

and filled with justice by God's agent; what mattered was to dissociate oneself from the world and its ways and to stand ready to support the new order. Šūfi antinomianism sprang rather from a mystical experience and vision, in which an inner ethical responsiveness made all external rules seem trivial or arbitrary. But the two sorts of vision, chiliastic and mystical, were often combined, especially in the later medieval period, when a Šhiʿi sect like the Nizāri Ismāʿilis took on the aspect of a Šūfi *ṭarīqa*, while more than one Šūfi *ṭarīqa* was adopting a Šhiʿi and more or less chiliastic outlook.

Bibliography: Most Šūfi writings, while upholding the *sharīʿa*, have displayed one or more of the tendencies toward *ibāha* cited; *Djalāl al-Dīn Rūmi's Mathnawī* exemplifies most of them. *Ghazālī's* polemic against the *Ahl al-ibāha* is edited and translated, with a useful introduction, "Der Antinomismus der islamischen Mystik", by Otto Pretzl, *Die Streitschrift des Ghazālī gegen die Ibāhīya*, Munich 1933 (SB Bayer. Ak., Phil.-hist. Abt., Jahrgang 1933, Heft 7).

rem *ibāhiyya* de aia. (M. G. S. HODGSON)

IBĀHATIYA, Hindu sect. The *Ibāhatiya* were, by some writers on Indo-Muslim history, confused with the *Ibāhiyya* or *Ashāb al-Ibāha*. As the Ismāʿilis are included among the latter, these writers have thought that the term *Ibāhatiya* applies to them. A closer examination of the evidence, however, leads to the conclusion that the references are to a Hindu Tāntric sect, which was also known as *Vāma-mārgī* or *Vāma-čārī* ("followers of the left hand path") and formed a sub-section of the *Shāktas*. The Tāntras form the scriptures of the *Vāma-mārgīs*. The essential requisites of Tāntric worship are the five *mākaras*, wine, flesh, fish, mystical gesticulations and sexual intercourse. They worship the female principle. The form of this worship is promiscuous intercourse in the form of communal orgies. The women place their *čolis* (bodices) in a jar. The male worshippers pick out a *čolī* at random and have intercourse with its owner (H. H. Wilson, *Religious sects of the Hindus*, 245-63). The ceremony is called *Bhairavi-čakra* (S. H. Hođivālā, *Studies in Indo-Muslim history*, i, 342). The followers of this sect were specially strong in Orissa during the period of Muslim rule.

The *Futūhāt-i Firūzshāhī* mentions that the *Ibāhatiya* made an image and worshipped it. This was probably a symbolic representation of the female sexual organ. The *Sirat-i Firūzshāhī* (p. 146) says that the *Ibāhatiya* "have an appointed day when they gather at a place fixed for the purpose. They plaster the ground with cowdung and, in accordance with the custom of the idolaters, scatter rice and flour on it. They then ask the person whom they want to turn into a follower to prostrate himself on the ground, and teach him formulas of infidelity to repudiate Islam and to say that he has become their follower. That night they collect their daughters, wives, mothers and sisters and give them pork to eat and wine to drink. Then the lamp is put out and they take off the garments of the women. Every one then pulls out a garment and cohabits with the woman to whom the garment belongs, even though she may be his own mother, sister or daughter". This is precisely what the *Vāma-mārgīs* did. The text clearly says later (p. 59) that the inhabitants of *Djādjnagar* (Orissa) "all are *Ibāhatis*, worship images and have temples in every town, their main place of worship being the temple of *Djagannāth*". In those days *Vāma-mārgī* Tāntrism seems to have been very strong in Orissa.

Bibliography: Firūz Shāh, *Futūhāt-i Firūzshāhī*, British Museum, MS Or. 2039; *Sirat-i Firūzshāhī*, MS Bankipore Public Library (page-references in the text are to a copy in Lytton Library, Muslim University, Aligarh); H. H. Wilson, *The religious sects of the Hindus*, Madras 1904; S. H. Hođivālā, *Studies in Indo-Muslim history*, i, Bombay 1934; I. H. Qureshi, *The administration of the Sultanate of Dehli*, Karachi 1958. (I. H. QURESHI)

OIBĀHIYYA [see **IBĀHA** (II)].

TIBB, formerly the capital of the *kađāʿ* of the same name in the *sandjaq* of Taʿizz in the Yemen; now, since 1946, a separate *liwāʿ*, comprising the *kađāʿ*'s Ibb, ʿUdeyn, *Dhī* Sufāl, *Ḳuʿtaba* and Yerim. Besides the pronunciation with *i* peculiar to the Yemen, we find also *Abb* (in Niebuhr: *Aebb*). At an earlier period the walled town, with a population estimated at 4,000, belonged to the territory of *Dhū* *Djibla*. It is situated on the 'upper road' leading from ʿAdan to *Šanʿāʿ*. According to the proposals of the A. Beneyton mission of 1911 for the construction of a railway from al-*Hudayda* to Taʿizz, it was to form a station on this line, as it is now an important station on the motor-road from Taʿizz to *Šanʿāʿ*. But this project was never carried out, and the later development of motor-traffic made it superfluous. It lies, 2050 m. above sea level, in a fertile region where cereals and fruit are grown, and also coffee, *hāt*, indigo and *wars*. There are about 60 mosques within the town; the water-supply is provided by an aqueduct bringing water down from the mountains, which are about 3200 m. high. In the vicinity there was at one time a silver mine (photographs in the *Islām-Stichting* in Leiden).

Bibliography: Yākūt, i, 78; al-Hamdānī, 189; C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Copenhagen 1772, 239; A. Sprenger, *Die Post- und Reiserouten des Orients* (= *Abh. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, iii/3, Leipzig 1864), 154; H. Burckhardt, *Reise-skizzen aus dem Yemen*, in *ZG Erdk. Berl.*, 1902, 605; A. Grohmann, *Südarabien als Wirtschaftsgebiet*, i, Vienna 1922, 165, 206, 213, 216, 223, 225, 230, 251 f.; ii, Brünn 1933, 129 f., 138, 141-3, 149; H. Scott, *In the High Yemen*, London 1942, Fig. 47-54; *Western Arabia and the Red Sea*, Naval Intelligence Division 1946, 360, 574 f. (A. GROHMANN)

IBDĀʿ, absolute creation, primordial innovation. — The term itself is not *Qurʾānic*, but the *Qurʾān* calls God *Badiʿ*, Absolute Creator, Innovator. The two verses II, 117 and VI, 101 assert that God is "Creator (*Badiʿ*) of the heavens and the earth": we should obviously understand by this, of everything. The commentators emphasize that God is called *Badiʿ* by virtue of His (absolute) creation of the heavens and the earth, and *Khāliq* by virtue of His creation (*khalk*) of man ("made of clay", LV, 14).

There is another distinction founded on the *Qurʾān*: the text frequently contrasts "the first creation" with "the second", that of the resurrection of the body. In this case it is never the verb *badaʿ* or its fourth form *abdaʿ* that is used, but the expression *badaʿ al-khalk*, "He began to create" (e.g., X, 4, 34; XXVII, 64, etc.; very frequent). Thus, while the root *bdʿ* suggests the idea of a "beginning" which involves a continuation, the root *bdʿ* implies, strictly, not a "first time", but a radical innovation, an absolute bringing into existence.

Taking its meaning from the divine name *Badiʿ*, the *maṣdar* of the fourth form comes to express, in the elaboration of Muslim thought, the actual act of God. *Ibdāʿ* belongs above all to the vocabularies of *Shiʿism*

ANKARA

İBAHİLİYEH md 3me

Batiniyye
İbâhiyye

A.Ö. İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XVIII s. 67, 1970 (ANKARA)

Not: Bu makale 67-70 s. arasında'dır. Dergi Ars. Ktp.

Makale BATINIYYE posetindedir.

İBAHİLİK VE BATINİLİK

Prof. Dr. İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU

Tarihte gerçek İslâmiyetten sapmış bir çok ibahiler gelip geçmiştir. Bunların çeşitli kolları vardır. Al-Malati'nin bahsettiği Şekkiyye, Ruhaniyye ve Abdekiyye gibi zındık fırkalar da ibahîdirler¹. Biz burada sadece bazı şüpheler ve vehimler neticesinde şaşırın ibahîlerden bahsedeceğiz. Gerçekte şüphe ve vehim neticesinde şaşırın ibahîler de pek çoktur. Fakat biz Gazzali ve İbn al-Cevzi'ye dayanarak bunların başlıcalarını 6 bölüm halinde mütaalâ etmeyi düşünmekteyiz:

1- Bir kısım ibahîlere göre iyi ve kötü işler önceden kaderde takdir edilmiştir. Bazı insanların mesut olacağı ve bazılarının da bedbaht kalacağı önceden yazılmıştır. O halde mesut olacağım diye iyi amellerde bulunmak lüzumsuzdur. Yahut bedbahtlıktan kurtulacağım diye kötü hareketlerden kaçınmak mânasızdır. Çünkü kaderde ne yazılı ise o olacaktır.

2- Allah'a ve Âhiret'e imanı zayıf olanlar: Allah'ın ibadete ihtiyacı olmadığına ve günahlardan dolayı da gücenmeyeceğine inanırlardı. Onlara göre Allah indinde, bir kulun ibadet etmesi veya günah işlemesi aynı değeri taşır. Binaenaleyh insanların ibadet edeceğim diye kendilerini yormaları lüzumsuzdur.

3- Allah'ın rahmetine ve keremine güvenerek ibahata dalanlar. Bunlar madem ki Allah affedicidir, o halde arzu ve hevesimize göre hareket etmemizde bir mahzur yoktur, diyenlerdir.

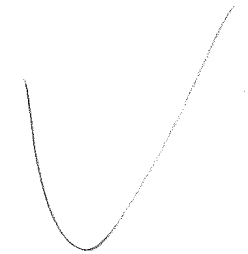
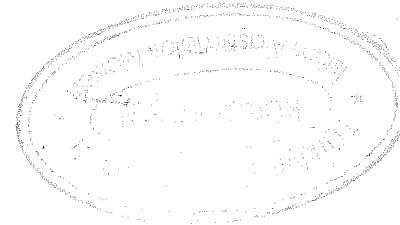
4- Dördüncü fırkaya dahil olanlar, Şeriatî bir cihetten bilmiyenlerdir. Bunlar şeriatin şehvet, gazab ve riya gibi kötü sıfatların insandan tamamen atılmasını emrettiğini sanırlar. Bir müddet riyazetle meşgul olmalarına rağmen, bu gibi beşerî sıfatları yokedemeyince, "insanın beyhude yere kendini

¹ Bak. al-Malati, Kitab at-Tenbih va'r-Red ala Ehl al-Ehva Va'l-Bida, S. 73-74, 136, İstanbul 1936.

آینه کُلّی

تحمل شنیدن هم نمیکنند و بدین مناسبت
آنرا آینه جزئی باید گفت که تنها نقش
موافق می نمایند و نقش مخالف نتوانند
نمود.

«خلاصه، ص ۲۱۰ - ۲۰۹»



«الف»

اباحتی:

اباحتی — < اباحتیه.

اباحتیه:

دسته ای از صوفیان ملامتی که آنها را
«اباحتیه» و «اباحتی» و «مباحی»
می نامند معتقد بوده اند که آدمی هرگاه در
ریاضت به کمال رسد و توسن نفس را رام
کند تکالیف شرعی از وی ساقط می شود
و همه چیز بر او حلال می گردد و این مرتبه
را «تَجَوُّهُرُ» می گفته اند. به عقیده اینان،
شریعت و اوامر و نواهی برای مصلحت
و ضبط و اداره عوام و مردمی است که
جاهل اند و در قید هوئی و آرزو گرفتارند
و چون کسی به مقام «تجوهر» برسد
و مصلحت را دریابد از منع شرعی آزاد
می گردد.

الف - اباحتیه

بعضی از آنها بر عقیده خود بدین گونه
دلیل می آورده اند که چون امور باز بسته به
قضا و قدر است و هیچکس از آنچه قضا بر
سروى رانده است سر مویی فرا پیش و یا
باز پس نتواند رفت و شقی همواره شقی
و سعید پیوسته سعید خواهد بود. پس عمل
و ریاضت کاری بیهوده و ناسودمند بلکه
معارضه و مخالفت با قضا و قدر است،
گاهی نیز می گفته اند که وجود و طبیعت،
قانونی پیش پای مانعاده و اصولی مقرر
داشته است و شرایط آن قانون را محدود
و به تعبیر دیگر منحرف ساخته اند و ما
می دانیم که اصل طبیعت و سنت آفرینش
جریانی دارد که مسیر آن را تغییر نمی توان
داد. آدمی خود به خود محکوم این اصول
و سنن است و پای بندهای احکام و سننی
را که اجتماع به وجود آورده است به
مقتضای آیین آفرینش در هم می گسلد
و پس پشت می گذارد و ما بدان اصول نظر
داریم و در نتیجه حلال و حرام را با مقیاس
اصول طبیعی می سنجیم نه موازین
شرعی. این معنی را «حقیقت کونیه»
و «حقیقت قدریه» می نامند و شهود این
حقیقت را «جَمْع» می خوانند به مناسبت
آنکه همه موجودات تحت نفوذ قضا، یا
جریان طبیعت، محکوم و ناچار و هم
بی گناهند.

*Teccehür mülkümüzün işe girer sıfır
şeriat kuralıdır ve her kimsenin...*

با وجود اشتراک در مبانی عقیدتی، گروهی موسوم به نزاریه به اباحه منسوب شدند و گروه دیگر به نام مستعلویه همچنان بر پای بندی نسبت به احکام شریعت باقی ماندند، و افتراق این دو گروه از یکدیگر هیچگاه به اعتبار اباحی بودن یکی و پای بندی دیگری به احکام شرع نبوده، بلکه عمدتاً به لحاظ اختلاف در تعیین امام بوده است. در میان برخی از غلات شیعه نیز اگر اباحه راه یافته است هیچگاه این امر عامل تمایز آنها به صورت یک فرقه مستقل نبوده، بلکه اختلاف در اصول عقاید، آنان را به صورت فرقه‌های جداگانه در آورده است.

بررسی اجمالی فرق مختلف مسلمانان این نکته را آشکار می‌سازد که اکثر طوایف اباحیه با استناد به این که قرآن کریم علاوه بر ظواهر، معانی باطنی نیز دارد، اهمال در رعایت احکام را زیر پوشش توجه به باطن و تأویل احکام شرع قرار داده و بر نظریات یا اغراض خود سرپوش دین نهاده‌اند.

در «دائرة المعارف اسلام»^۱ و دانشنامه زیر عنوان اباحه، اعتقاد به اباحه در میان شیعیان معلول امید به آخر الزمان و ظهور حضرت مهدی (ع) و در میان صوفیان نتیجه تجربه عارفانه و مکاشفه دانسته شده است، در حالی که به گواهی کتابهای ملل و نحل در هیچ یک از فرق شیعه، و حتی در میان غلات، امید به ظهور حضرت مهدی (ع) سبب اباحه نبوده است. البته برخی از فرق اسماعیلیه مثل نزاریه به اعتقاد خود، تحقق ظهور امام قائم (محمد بن اسماعیل) را دستاویز اباحه قرار داده‌اند، ولی این نوع اعتقاد به اباحه نیز مبتنی بر امید به ظهور امام قائم نیست. در میان صوفیه نیز تجربه عارفانه و مکاشفه موجب بروز اباحه نبوده است، بلکه گاهی کسانی از متصوفه به بهانه اینکه پس از وصل به حقیقت، تمسک به وسیله یعنی شریعت ضرورت ندارد، از زیر بار برخی از تکالیف شرعی شانه خالی کرده‌اند. گرایشهای اباحی را می‌توان عمدتاً در گروههایی از غلات شیعه، خوارج اسماعیلیه، کسانیه، راوندیه، صوفیه، و برخی دیگر از فرق پیدا کرد.

غلات شیعه: ویژگی اصلی غلات شیعه، اعتقاد به حلول ذات الهی در علی (ع) و برخی از ائمه (ع) و سایر پیشوایانشان می‌باشد. برخی از غلات شیعه از اهمیت معرفت نسبت به مقام امام معصوم در تشیع، سوء استفاده کرده، بین پیروان خود چنین شایع کردند که هر کس امام را بشناسد از عمل به واجبات و ترک محرّمات بی‌نیاز است. در کتب روایات شیعیان دوازده امامی روایات متعددی نقل شده است که به موجب آنها ائمه شیعه از قائلان به چنین عقیده‌ای تبری جسته و آنان را از خود ندانسته‌اند (طوسی، ۸۰۲/۲ - ۸۰۶). در میان غلات شیعه کسانی بوده‌اند که با داشتن گروهی از پیروان، هرگز نتوانسته‌اند فرقه مستقلی تشکیل دهند، مانند علی بن مسعود حسکه و قاسم بن یقظین (همو، ۸۰۲/۲ - ۸۰۳).

یکی از فرق اباحی مذهب غلات شیعه، خطایه است، که از

ابوالخطاب محمد بن ابی زینب اجدع اسدی (د ۱۳۸ق / ۷۵۵م) پیروی می‌کردند. خطایه معتقد به الوهیت امام صادق (ع) و رسالت ابوالخطاب بودند و ارتکاب بعضی از محرّمات را جایز دانسته، در عمل نسبت به واجباتی چون نماز، روزه، حج و زکات تسامح رو داشته و بر این عقیده بودند که اگر کسی از دوست خود بخواهد که علیه دشمن او شهادت دروغ دهد، باید بپذیرد. آنان محرّمات و واجبات احکام را تأویل به مردانی می‌کردند که باید از آنها دوری گزید یا ایشان نزدیک شد، و به استناد آیه «بُرِيدُ اللَّهِ أَنْ يَخْفَفَ عَنْكُمْ وَخُلِيَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء / ۲۸/۴) گفته‌اند که خداوند به دست ابوالخطاب بار سنگین واجبات شریعت را از دوش ما برداشته است (اشعری سعد، ۶۳؛ نوبختی، ۷۰). محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشتی در کتا رجال خویش نامه‌ای از امام صادق (ع) خطاب به ابوالخطاب نقل می‌کند که در آن امام صادق، ابوالخطاب را بدین دلیل که زنا، خم نماز، روزه و گناهان را نماد اشخاص دانسته، محکوم کرده است (طوسی، ۵۷۷/۲، ۵۷۸).

گروه دیگری از خطایه موسوم به معمریه، معتقد به الوهیت معمر عباد سلمی (د ۲۱۵ق / ۸۳۰م) بودند. معمر معتقد بود که خداو هیچگاه بندگان خود را از نعمتهایی که برای استفاده آنان آفریده است منع نخواهد کرد. بنابراین هیچ غذای حرام و هیچ عمل ممنوعی وج ندارد و زنا، دزدی، نوشیدن شراب، خوردن گوشت خوک، ازدواج محارم و لواط جائز می‌باشد. او غسل جنابت را با این استدلال نطفه پاک و مایه آفرینش آدمیان است از پیروان خود برداشته بود مانند اکثر غلات اباحی مذهب محرّمات و واجبات شرع را اساء اشخاصی می‌دانست که باید از آنان دوری جست یا به آنان تقرب نه (اشعری، علی، ۱۵؛ نوبختی، ۷۱ - ۷۲).

یکی دیگر از فرق اباحی مذهب غلات شیعه بشیریه یا بش

اباحیه، گروههایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح بندارند. اباحه در لغت به معنای اجازه، و در اصطلاح، جایز شمردن محرّمات دینی است. بنابراین تعریف، امکان ظهور اباحه در میان پیروان تمامی ادیان وجود دارد (ERE، ذیل نقض احکام). بعضی از مؤلفان کتابهای ملل و نحل در اسلام مثل بغدادی در الفرق بین الفرق (ص ۱۷۲) و فسخر رازی در اعتقادات فریق المسلمین و المشرکین (ص ۷۴)، مسلمانان اباحی مذهب را بر دین مجوس و مزدک دانسته و باقیمانده آنان معرفی کرده‌اند. انتساب این گونه اشخاص به دین مزدک از آن روی بوده است که اکثر اعمال حرام در اسلام را که در آیین مزدکی روا بوده است، مباح می‌شمردند. اباحیه را در اسلام نمی‌توان فرقه‌ای مستقل با مبانی اعتقادی خاص به شمار آورد، بلکه در میان فرق مختلف مسلمانان گروههایی پیدا شده‌اند که بر اساس تأویل ظواهر قرآن و حدیث و یا بر مبنای معاذیر دیگر بعضی از تکالیف شرعی را از خود ساقط دانسته و ارتکاب برخی از اعمال منافی شرع را بر خویش مباح شمرده‌اند. از این روست که مثلاً در فرقه اسماعیلیه،

1. Antinomianism

2. EI².

madhhab al-imām Ahmad ibn Hanbal, Cairo n.d., 64 f. (*al-ʿIkd al-khāmis*); the works on *uṣūl al-fikh* in general; Fakhr al-Din al-Rāzī, *Mafātīh al-ghayb*, on Kurʿān VII, 31, XL, 17; Comte L. Ostrorog, *Droit public musulman*, i, Paris 1901, 64-6 (reprint, *El-Mawerdi. Le Droit du califat*, Paris 1925, 56-8); Goldziher, *Vorlesungen*, 59-63; K. Faruki, in *Islamic Studies* (Karachi), v (1966), 76 ff.

(J. SCHACHT)

IBĀĤA (II) "permission", a term commonly applied to antinomian teachings (or actions), especially as asserted among certain Shīʿi and Ṣūfi groups. Antinomian trends were strong among the more radical Shīʿi circles from an early date. "Allowing the forbidden", *ibāḥat* (or *tahīl*) *al-mahārim*, is a constantly recurring accusation against certain groups on the fringe of the Shīʿa; it served, among other criteria, to class them among the *Ghulāt* [q.v.]. The heresiographers mention many such groups as belonging to, or splitting off from the movements tracing the imāmate through Muḥammad b. al-Hanafīya or through Muḥammad al-Bākir.

Among these groups, knowledge of the imām, usually understood as gnosis of his true nature, was the most essential religious obligation, and so important as to reduce all other obligations to insignificance. The Qurʿānic legal injunctions were then often interpreted (*taʿwīl*) as signifying some act of loyalty to the imām or to the community of true believers, while the prohibitions referred to religious enemies. Or the legal prescriptions might be considered as "chains and burdens", as a punishment for those who refused to acknowledge the true imām. The charges of libertinism which were invariably levelled against such groups by the upholders of the *sharīʿa* have to be viewed with reserve.

Early Ismāʿīlism varied this pattern by holding that the era of Muḥammad and the validity of his law had come to an end with the appearance of the Kāʿim, Muhammad b. Ismāʿīl, the master of the seventh era. The Qurʿān and its law were interpreted according to their inner meaning (*bāḥin*), which, in contrast to their exterior, literal meaning (*zāhir*), was of eternal validity. But this early antinomianism was strongly opposed by the official Fātimid *daʿwa*, which consistently maintained that both *zāhir* and *bāḥin*, *sharīʿa* and *taʿwīl*, works and knowledge, were obligatory. It reappeared in movements which split off later from the Fātimid *daʿwa*, notably the Druze and the Nizāris.

(W. MADELUNG)

Among Ṣūfis, antinomianism seems to have been later in developing; early Ṣūfis were commonly rigorists in the cult and tutorists in points of conscience. But when Islamic spiritual life began to flow largely through Ṣūfi channels, antinomian thinking appeared there too. Sometimes Ṣūfis probably fell heir to the experience and even the language of earlier Shīʿi traditions.

For Ṣūfis, as for Shīʿis, the texts of Kurʿān and Hadīth concealed a *bāḥin*, a secret spiritual meaning; and some Ṣūfis felt that following the *bāḥin* dispensed one from the literal prescription. But whereas Shīʿi antinomianism reflected the historical role of the imām and the élite community of his adherents, Ṣūfi mysticism, like any mysticism, suggested a more personal rejection of literally formulated prescriptions. The *bāḥin* was not an arbitrarily allegorical meaning of the letter, but rather an inner spirit to which the letter was an approximation, symbolization, or even exemplification, adapted to less spiritual minds. Accordingly, it could be expected that once

this inner spirit was entered into, the actual letter superfluous—the spirit would of itself call whatever act was needed.

This point of view took several forms. In enlightened consciences directly, the scholarly interpretation of rules by *sharʿi* scholars was argued in comparison; hence, even those Ṣūfis who upheld the norms worked out by the *ʿulamāʾ* tended to argue on the basis of loyalty and exemplary rather than claim that the *sharʿi* *ʿulamāʾ* understood God's will better. Then Ṣūfis believed that the advanced mystical devotee was the friend of God; and just as some Shīʿis felt that whoever devoted to the imām, even though not actually dispensed from *sharʿi* rules, would be forgiven transgressions, so some Ṣūfis believed that the friend of God was free—that even if he still ought to perform God's commands, he did them out of unconcerned love; and if he slipped, he would be forgiven. Some held that the perfected Ṣūfi saint could by his nature do no sin: whatever action he seemed to do must be understood otherwise.

Ṣūfi discipline itself made for tension with *sharīʿa*. The devotee who had reached high spiritual states might be so wholly in God's hands that he was not responsible for his own actions: if he failed to perform the ritual worship, it might be unaware that God took care of his enraptured worshipper. Especially illegal utterances (*shafḥiyyāt*) were held blameless under these circumstances. In any case, the novice must agree to obey his *pir* implicitly; many would add, even in seeming contravention of the *sharīʿa*. Moreover, Ṣūfi ways of worship often seemed opposed to the *sharīʿa*—music and dance; even, eventually, taking drugs, or gazing at beautiful figures. Ṣūfi apologists claimed that what was for a devotional purpose was exempted from the rules. Some of the *Malāmatiyya* [q.v.], who made a point of concealing their virtues and not their vices, seem to have adopted vices on purpose to display them.

In all these cases, it was ordinary Ṣūfi teaching which, however cautiously couched, at the least gave to a Ṣūfi's obedience to *sharʿi* rules a distinctive flavour. But all Ṣūfism was esoteric: only the initiate could know the real truth behind what was taught. Hence radicals readily concluded that the *sharīʿi* rules did not really apply to initiates at all. (Moreover, as Ṣūfis came to see all religions as equally legitimate—if not equally perfect—ways of approaching God, the rules of any one religion could seem little more than transient expedients.) Such radicals ranged from those who asserted antinomianism only as an esoteric principle, not to be actually practised, to those who, alleging some religious pretext, ignored social standards of all sorts. Normally, *ibāḥa* meant not unethical interpersonal behaviour, but the rejection of *sharʿi* norms for ceremonial acts and personal regimen (eating, sex, etc.). The upholders of the *sharīʿa* among the Ṣūfis attacked all who accepted any sort of *ibāḥa* (sometimes under the name "*ibāḥiyya*").

Some *ṭarīqas* were noted for insisting on the *sharīʿa*—for instance, the Nakshbandiyya and the Kādiriyya [q.v.]; others, such as the Bektāshiyya [q.v.], notoriously flouted conventional standards. Such *ṭarīqas* were called, in Persian, *bī-sharʿ*. For some centuries, certain extreme antinomian dervishes were referred to as *Kalandars* [q.v.]. But even within *sharīʿa*-observant *ṭarīqas*, individual *shaykhs* might take a *bī-sharʿ* position.

Shīʿi antinomianism sprang from chiliastic hopes: the hypocritically unjust world was to be transformed

350

542 4036

سنة 1400

رنگی لیموژ اقتباس شده است.

تصور می‌رود که آخرین آثار وی ۱۶ نقاشی دیواری است که آنها را با همکاری پسرش جولیکامیلو کشید. آثار او در فرانسه بیشترین سهم را در ایجاد نخستین جنبش مهم و کاملاً غیر مذهبی نقاشی فرانسوی، یعنی سبک فونتنبلو داشته است.

اباحه [Ebahē(a)], مصدر باب افعال از ریشه بوح و بؤوح به معنی اجازه دادن و مباح کردن؛ و مباح فعلی را گویند که بر اتیان و ترک آن پاداش و کیفری بار نیست.

اباحه در عبادات مصداق ندارد، چون فعل و ترک در عبادات به قصد قربت و طاعت و به منظور کسب ثواب و اجتناب از معصیت است و در این قلمرو تنها از واجب و مستحب و حرام و مکروه، گفت‌وگو می‌شود، ولی در احکام و عقود و ایقاعات مصداق دارد. برخی گفته‌اند: اباحه آن است که شارع مکلفان را در انجام دادن کاری یا ترک آن، بدون ترجیح یکی بر دیگری مختیر کرده باشد. غزالی نیز اباحه را تخییر بین فعل و ترک می‌داند. به اعتقاد ابن حزم و برخی دیگر از فقها نیز مباح آن است که بر فعل یا ترک آن ثواب و عقاب بترتیب ننگردد. بجز برخی از معتزله که اباحه را حکم عقلی می‌دانند، دیگر مسلمانان در شرعی بودن حکم آن اتفاق نظر دارند.

بسیاری از دانشمندان علم اصول اباحه را داخل در تکالیف نمی‌دانند و می‌گویند تکلیف امری است که مطلوب، و مستلزم سختی و کلفت باشد و در مباح، به لحاظ تخییر در فعل و ترک، نه طلب وجود دارد و نه مشقت، از این رو، نمی‌توان آن را تکلیف دانست.

هرگاه حکم یک فعل میان وجوب و حرمت مردد باشد و راهی برای ترجیح یکی بر دیگری نباشد، مکلف به استناد اصل تخییر، اختیار انتخاب یکی از آن دو را دارد و هر یک را انتخاب کند، عقابنی برای او نخواهد بود. تفاوت اصل تخییر و اباحه این است که در اباحه، حکم معین است و آن اختیار ترک یا فعل است، و در تخییر حکم مردد است. حلال در شرع مقابل حرام است و هر چیزی را که حرام نباشد، در برمی‌گیرد. از این نظر حلال اعم از مباح است، یعنی هر مباحی حلال است، ولی هر حلالی مباح نیست، مانند مکروهات که حلال‌اند، ولی مباح نیستند.

جواز ضد منع است و جایز مانند حلال اعم از مباح است، چون هر مباحی جایز است، ولی هر جایزی مباح نیست، مثل افعال مکروه و مستحب که جایزند، اما مباح نیستند.

اباحه معانی دیگری در فقه و حقوق مدنی دارد که عبارت است از اذن در تملک، یا انتفاع از اموالی که مالک خاص ندارند. در مواردی که اذن در تملک باشد، آن را اباحه تملک، و در مواردی که اجازه انتفاع از چیزی باشد، آن را اباحه انتفاع می‌نامند و بر اساس این تقسیم‌بندی

و پرندگانی که دسته‌دسته به دنبال هم می‌آیند. این معنی را شواهد دوران جاهلی تأیید می‌کند. برخی دیگر گفته‌اند: مراد، جماعتی از پرندگان است که از اینجا و آنجا آیند، یا مرغانی بسیار که از پس هم آیند.

بیان کیفیت نحوی «ظیراً ابابیل» دشوار نیست و مطابقت شکل جمع ابابیل با اسم جمع طیر طبیعی به نظر می‌آید، اما درباره چگونگی این پرندگان باز اختلاف بسیار کرده‌اند. بیشتر دانشمندان، آنها را پرستو، و برخی ساز دانسته‌اند. از ابن عباس روایت کرده‌اند که «ایشان را منقار مرغان بود، چنگال سگان و سرها چون سرشیر». درباره رنگ آنها نیز گفته‌اند که سپید یا سیاه، یا سبز، و منقارشان نیز زرد بوده است. هر یک از این پرندگان که به گفته بیشتر مفسران از دریا آمده بودند، ۳ سنگ (شمار سنگها نیز مختلف یاد شده است) با خود داشتند و بر سر سپاهیان ابرهه انداختند و بنا بر قولی سنگها موجب می‌شده است که بر بدن آنان خارش افتد. جای دیگری از آبله سخن به میان می‌آید و گفته می‌شود: نخستین بار که آبله و حصبه در عرب پدیدار شد، آن سال بود. مترجمان تفسیر طبری نوشته‌اند که «اندامهای ایشان بیاماسید». از آنجا که «آماسیدن» با هیچ یک از معانی موجود در این تفسیر مناسبت ندارد، شاید بتوان پنداشت که مترجمان به موضوع تاوهای آبله توجه داشته‌اند.*

آباته^۱ [abbāte]، نیکولو دل (ح ۱۵۱۲-۱۵۷۱ م/۹۱۷-۹۷۹ ق)، نقاش مکتب بولونیایی که همراه با برخی از نقاشان دیگر، سبک نقاشی ایتالیایی پس از رنسانس را که به «شیوه‌گرایی»^۲ معروف است، وارد فرانسه کرد و به ایجاد مکتب کلاسیک دورنماسازی فرانسوی کمک کرد.

وی کارش را در مینا به عنوان شاگرد آنتونیو پگارلی مجسمه‌ساز، آغاز کرد. احتمالاً اثر وی با عنوان «شهادت قدیس پطرس و پولس حواری» در کلیسای سانتا پیترو (مدنا، ۱۵۴۷ م) موجب تثبیت شهرت او گردید. طی اقامتش در بولونیا (۱۵۴۸ م) سبک او با تأثیرپذیری از معاصرانش، کورجو و پازیمیجانتیو، کمال یافت. دورنماهایی که روی گچ نقاشی کرده است، تا به امروز در پوجی (در حال حاضر، بنای دانشگاه) برج مانده است و دریافت او را از طبیعت نشان می‌دهد.

در ۱۵۵۲ م آباته به دربار هنری دوم، پادشاه فرانسه در فونتنبلو فراخوانده شد و بقیه عمر خود را در فرانسه سپری کرد. وی به کمک فرانچسکو پریماتیتچو نقاشیهای دیواری عظیمی ترسیم کرد که بیشتر آنها بعدها از میان رفت. در ۱۶۴۳ م، آنا، نایب السلطنه اتریش نقاشیهای قاب شده او را که شامل شمار بسیاری از مناظر عاشقانه با مضامینی مغایر مذهب بود، سوزانید. کارهای متأخرتر او که وی آنها را برای شارل نهم نقاشی کرده بود، عبارت از شماری دورنمای اساطیری بود که کلود لورن و نیکلا پوسن، نقاشان سده ۱۷ فرانسه از آنها تأثیر پذیرفتند. وی همچنین مجموعه‌ای از پرده‌های منقش به نام «ماههای آرابسک» طراحی کرد و از برخی طرحهای او نیز در صنعت میناکاری

1. Abbate

2. mannerism

نهاية الأرب

في

فتوح الأرب

Maziyariyye, 254-257
تأليف
(مترجم) كتابه الخيرة

شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النوبري

٦٧٧ - ٧٣٣ هـ

٢٢

الجزء الثاني والعشرون

مراجعة

إبراهيم مصطفى

تحقيق

د. جابر عبد العال الحيني



١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

سرخستان وهو في الحام - فهرب في غلالة ، ودخل أصحاب الحسن السور وهو يقول : اللهم إنهم عصوني وأطاعوك فانصرهم ، واستولوا على عسكر سرخستان وأسر أخوه شهریار فقتله الحسن ، وسار سرخستان حتى أنجده العطش ، فنزل عن دابته وشدها ، فضره غلام له اسمه جعفر وجماعة من أصحابه ، فسلّم الماء فأمسكوه وقالوا : نتقرب به إلى السلطان ، فرجعوا به نحو العسكر فلقيتهم خيل الحسن بن الحسين فأخذوه منهم ، وأتوا به الحسن فقتله ووجه برأسه إلى عبد الله بن طاهر .

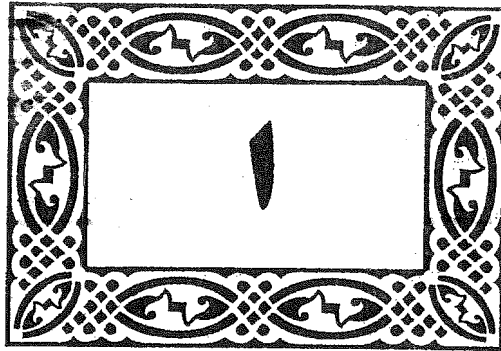
وأما حيان بن جبلة - مولى ابن طاهر - فإنه كاتب قارن بن شهریار - وهو ابن أخى مازيار ، ورغبه في الملك وضمنه له ، وكان قارن من قواد مازيار وقد أنفذه مازيار مع أخيه عبد الله بن قارن ومعه عدة من القواد فضمن له قارن عند ذلك أن تسلّم إليه الجبال ومدينة سارية واتخذ قارن طعاما ودعا عمّه عبد الله والقواد فأتوه ، ووضعوا سلاحهم فأحرق بهم أصحابه وقبضوا عليهم ووجه بهم إلى حيان فاستوثق منهم ، وركب في أصحابه ودخل جبال قارن ، وبلغ الخبر مازيار فاعتم له ، قال : ولما بلغ الخبر أهل سارية أخذ سرخستان ودخل حيان جبال شروين وثبوا على عامل مازيار بها فهرب منهم ، وأق حيان المدينة ، وبلغ قوهيار أخو مازيار الخبر ، فأرسل إلى حيان يطلب منه الأمان ، وأن يملك على جبال أبيه وجده ويسلم إليه مازيار ، ثم مات حيان قبل الاتفاق فوجه عبد الله مكانه عمه محمد بن الحسين ، ثم صار الحسن بن الحسين إلى خرّاباذ ، فأنته رسل قوهيار ثم جاءه بنفسه فأكرمه وأجابه إلى جميع ما طلب ، وتواعدوا يوما فحضر مازيار عنده ، ورجع قوهيار إلى أخيه مازيار فأعلمه أنه أخذ له الأمان واستوثق له ، فركب الحسن يوم الميعاد ومعه ثلاثة غلمان أتراك - وإبراهيم بن مهران يدله على الطريق ، حتى أتيا هرمز أباذ فأتاه المازيار مع القوهيار ، فأخذه ووجهه إلى سارية ، وسار الحسن إلى هرمز أباذ فأحرق قصر المازيار واتهب ماله ، وسار

ودخلت سنة أربع وعشرين ومائتين

ذكر مخالفة مازيار بطبرستان وأسره

في هذه السنة أظهر مازيار بن قارن بن ونداهرمز^(١) الخلاف على المعتصم ، وعصى وقاتل عساكره ، وسبب ذلك أنه كان منافراً لعبد الله بن طاهر لا يعمل إليه خراجه ، فكاتبه المعتصم في ذلك فقال : لا أحمله إلا إليك ، وكان المعتصم يأمر بأخذه من أصحاب مازيار بهمدان ، ويسلمه لوكيل عبد الله بن طاهر ، فلما ظفر الأفشين ببابك وعظم محله طمع في ولاية خراسان ، فراسل الأفشين مازيار في الخلاف والخروج ، على أنه إذا خرج احتاج المعتصم إلى إرسال الأفشين لحربه . فينتقل من ذلك إلى ولاية خراسان ، فخالف مازيار فكتب المعتصم لعبد الله بن طاهر بحربه ، فأرسل ابن طاهر عمّه الحسن بن الحسين في جيش كثيف لحفظ جرجان ، فنزل مقابل سرخستان ، وقد بنى سرخستان سوراً على طميس وجعل له خندقاً ، ومقدار السور ثلاثة أميال لينع من الدخول إلى طبرستان ، وكانت الأكاسرة تبنيه لمنع الترك من الدخول إليها ، ووجه حيان بن جبلة في أربعة آلاف إلى قومس ، فمسكر على حدّ جبال شروين ، ووجه المعتصم من عنده محمد بن إبراهيم بن مصعب ومعه الحسن بن قارن الطبرى ، ووجه منصور بن الحسن صاحب ديباوند إلى الري ليدخل طبرستان من ناحية الري ، ووجه أبا الساج إلى اللارز ودنباوند ، فلما أحقدت الخيل بالمازيار من كل جانب وكان أصحاب سرخستان يتحدثون مع أصحاب الحسن بن الحسين على غفلة من الحسن - ونظر الناس بعضهم إلى بعض فثاروا - وبلغ الحسن الخبر فجعل يصيح بالقوم ويمتهم خوفاً عليهم فلم يقفوا - ونصبوا علمه على معسكر

(١) الخطوط : زنداهرمز . وفي الكامل جزء ص ٢٥٢ : ونداد هرمز بزيادة دال نحوفا والتصويب عن الطبرى جزء ص ٢٨٣



اثمة اثنا عشر عليه السلام ← امامت ائمة اثنا عشر عليه السلام

اباحی گری ← اباحیه

مورد لعن قرار دادند. امام صادق عليه السلام به شیعیان توصیه کرده به خاطر خطر تفکر مرجئه، فرزندانشان را حدیث بیاموزند (المحاسن، ج ۲، ص ۶۰۵؛ کافی، ج ۶، ص ۳۷). امام صادق عليه السلام در نقد ایمان بدون عمل فرموده است: «ملعون ملعون من قال: الإيمان قول بلا عمل» (بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۱۹).

فرقه‌های دیگری که عملاً اباحه‌گری را در جامعه اسلامی رواج می‌دادند عبارتند از: «خطابیه» پیروان ابوالخطاب محمد بن ابو زینب (المقالات والفرق، ص ۶۳)؛ «معمریه» پیروان معمر بن عباد سلمی (مواقف، ج ۲، ص ۶۶۷)؛ «نصیری» پیروان محمد بن نصیر نمیری (اختیار معرفة الرجال، ص ۸۰۵)؛ «بشریه» پیروان محمد بن بشیر کوفی (المقالات والفرق، ص ۶۰)؛ «مخمسه» پیروان ابوالخطاب؛ «علبائیه» پیروان بشار شعیری (المقالات والفرق، ص ۶۳) و «نزاریه» که شعبه‌ای از «اسماعیلیه» می‌باشد. برای احکام شرعی و تکالیف عبادی چون نماز، زکات و حج، تأویلات خاصی داشتند و می‌گفتند که مقصود از واجبات شرعی قومی است که دوستی آنان واجب است، و محرمات عبارتند از قومی که باید آنان را دشمن داشت و از ایشان تبری جست (تبصرة العوام، ص ۱۸۱-۱۸۲).

و در میان کیسانیه، سه فرقه به نام‌های «حمزیه»، «جناحیه» و «بیانیه» به اباحه‌گری

۱۶. اباحیه: فرقه‌های مباح‌کننده رفتارهای خلاف شرع. اباحیه، از ریشه بوح و بؤح به معنای مباح کردن، حلال دانستن، و جایز شمردن است (التعريفات، ص ۳؛ فرهنگ معین، ج ۱، ص ۱۱۶) و در اصطلاح، به فرقه‌هایی گفته می‌شود که اعتقاد به وجود تکلیف نداشته و ارتکاب محارم را روا می‌دانند (بحر الرائق، ص ۱۸۱) و در نزد صوفیه به کسانی گفته می‌شود که خود را مقید به قیود و وظایف شریعت نمی‌دانند و می‌گویند تقید به احکام شریعت کار عوام است (نفحات الانس، ص ۱۳، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۲۶) و از آن به اباحتی نیز تعبیر شده است (حديقة الحقيقة، ص ۲۰۵).

در میان مسلمانان نخستین فرقه‌ای که اباحه‌گری را ترویج نمود «مرجئه» بود. این فرقه مدعی است با وجود ایمان، هیچ گناهی زیان نمی‌رساند؛ چنان که با کفر، هیچ طاعتی مفید نیست (الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۶۲). این فرقه با چنین عقیده‌ای عملاً زمینه را برای ترویج گناهکاری در میان مسلمانان فراهم آوردند. ائمه عليه السلام آنها را