

آتشگاه و موبدان از جانب عمال خلفا با مخالفت شدید و مستمری مواجه نشد. در عهد اصطخری (وفات ۳۴۶ هـ) به هیچ ولایت اسلام چندان «گبر» که در ولایت پارس بود وجود نداشت [۱۲۹] و هیچ ناحیه و روستایی در آنجا از آتشکده‌یی خالی به نظر نمی‌رسید [۱۳۰]. در شیراز رفت‌وآمد زرتشتی‌ها در کوی و برزن چنان آزادوار و عاری از هرگونه تضییق و تحدید انجام می‌گشت که نزد مسلمین غیرمحللی با غرابت و ناخرسندی تلقی می‌شد [۱۳۱]. در کازرون به عهد جوانی شیخ مرشد (وفات ۵۴۶ هـ) تعداد گبران چنان زیاد بود که سه‌تر آنها می‌توانست احیاناً از بنای مسجد هم جلوگیری کند [۱۳۲].

عامل عمده‌یی که فعالیت و حیات آیین مجوس را درین نواحی ممکن می‌ساخت ظاهراً قدرت مادی و اخلاقی بقایای اهل بیوتات در شهرها و کثرت و غلبه روستائیان و شبانکارگان زسوم بود که مخصوصاً با پرداخت غالباً منظم جزیه و خراج موضع خود را در سرزمینی که بعد از پایان عهد فتوح از رفت‌وآمد سپاهیان و مهاجران عرب تقریباً برکنار بود حفظ کردند. چنانکه در ولایت طبرستان و دنهاوند و دیلم نیز حصار البرزکوه و معاشر دشوار آن، مجوس این نواحی را در فعالیت خود آزادی می‌داد.

در طی این سالها موبدان هم که در دنبال سقوط حکومت ساسانی تکیه‌گاه سابق خود را از دست داده بودند، برای آنکه خود و پیروانشان در نزد فاتحان از شمول اهل کتاب و عنوان «ذمی» بیرون نیایند و در عین حال از تفرقه و اختلاف ناشی از مقالات مبتدعه قوم درامان بمانند در تدوین و تفسیر مجدد اوستا و تصفیة آن از عناصر و اشاراتی که ممکن بود دستاویز فرقه‌های مبتدعه گردد شوق و حرارت خاص نشان دادند و حتی از ورود در مجادلات کلامی هم که پیروانشان را در عقاید خویش استوار می‌داشت و غالباً در محدوده محارم حوزه مزدیسنان باقی می‌ماند نیز خودداری نکردند و فقط در مواردی که اشارت حکام یا تسامح خلفا خروج ازین محدوده را برای آنها مجاز می‌ساخت این مجادلات آنها در خارج از حوزه مزدیسنان هم طرح می‌شد و مورد نقد و بحث واقع می‌گشت.

درواقع از تأثیر نظایر این موارد بود که بعضی کتابهای قوم مثل دینکرت و بندهشن و گزیده‌های زاتسپرم و شکند گمانیک و چار در طی این سالها به وجود آمد و تمام یا قسمتی از آنها متضمن طرح مجادلات و دفع شبهات مخالفان گشت

و البته در جو مناظرات کلامی عصر که رساله کوچک گجستک ابالیس (عبدالله؟) چیزی از آن را در تصویر مجلس مأمون طرح می کند مقالات آنها از آراء متکلمان اسلامی هم متأثر شد و پاره‌یی شباهت‌ها را که بین اقوال نویسندگان و جامعان این آثار با عقاید و تعالیم اسلامی به نظر می رسد به احتمال قوی می بایست به همین نفوذ عقاید اسلامی در آیین قوم منسوب داشت [۱۳۳].

ولیکن این اقدامات مستعجل آن اندازه قاطع و شامل نبود که آیین مزدیسنان را از تفرقه ناشی از مجادلات و دستگاه موبدان را از کساد ناشی از فساد خود آنها حفظ کند. ظهور تدریجی فرقه‌های مبتدعه مثل بهافریدیه که در حدود نشابور مدعی اصلاح در آیین مزدیسنان بود و همچنین پیروان استاسیس که دعوی ظهور یک مجدد موعود را در بین مزدیسنان القاء می کرد، و همچنین احیاء مقالات زروانیه که نشانه‌هایی از آنها در برخی کتابهای پهلوی این عصر هم باقی ماند و کیومرثیه که شهرستانی در الملل والنحل از آن یاد می کند و ظاهراً مثل زروانیه از مقالات مبتدعه رایج در عهد ساسانی بود و درین سالها دوباره طرفدارانی پیدا کرده بود و [۱۳۴] همچنین تصنیف و رواج رسالاتی چند متضمن مواعید و مکاشفات تسلی بخش مثل زند و هومن یسن، ایاتکارجاماسپیک، و منظومه اندر متن شاه و هرام ورجاوند به طور بارزی حاکی از وقوع تزلزل شدید در ارکان عقاید مزدیسنان و از سعی عجولانه و تلاش مایوسانه طبقات هیربذان و موبدان در حفظ باقی مانده حیثیت و جاذبه‌یی بود که آیین مزدیسنان در واقع از اواخر عهد ساسانیان مخصوصاً با طرز رفتار قدرت‌جویانه و آزمندانه کسانی که نزد قوم پیشوپای هودینان خوانده می شدند و سزای چنین عنوانی به نظر نمی رسیدند از دست داده بود.

با اینهمه، در خارج از مجادلات مبتدعه و موبدان، طالبان حفظ آیین قدیم اکثر کوشیدند با پرداخت جزیه و خراج منظم خود را در عزلت روستاها و احیاناً در نواحی امنی مثل فارس و طبرستان، در ذمه مسلمان و دور از تعقیب و آزار عمال و غوغا نگهدارند معدودی هم خود را ناچار به مهاجرت دیدند و تصویر یک مرحله از این مهاجرت‌ها که بی شک به همین یکی محدود نبوده است در قصه سنجانا باقی است [۱۳۵] و پارسی‌ها درهند هنوز برآنچه در طی این مهاجرت قصد نجات آن را داشته‌اند پای بندی نشان می دهند.

سایر مزدیسنان که در حفظ آیین خود اصرار زیادی نورزیدند، مخصوصاً در

خراسان و سیستان و ماوراءالنهر با گرایش به آیین اسلام هم موضع اجتماعی خود و هم آن قسمت از سنت‌ها و رسوم خود را که با آیین نو مغایر نبود حفظ کردند و بدینگونه در جامعه اسلامی تدریجاً به پیدایش فرهنگ تازه‌یی کمک کردند که نشر و حفظ آن را زبان دری تضمین کرد و اوج کمال آن در حماسه عظیم استاد طوس مجال انعکاس یافت و البته از مرده ریگ گذشته آنچه را ماندنی بود و مجادلات کلامی سوبدان و مبارزات زیرکانه شعوبیه قادر به حفظ آن نبود، از فراموشی و نابودی نجات داد.

این اندازه تنوع در عقاید دینی و فرقه‌یی که برخورد آنها در نواحی مختلف ایران مجادلات مذهبی را مخصوصاً در قرون نخستین اسلامی اجتناب‌ناپذیر می‌ساخت ایران را درین ایام کانون مساعدی برای توسعه مباحث مربوط به کلام و حکمت الهی کرد چنانکه به همین سبب تعداد زیادی از مذاهب و مکتب‌ها در آن ادوار در این سرزمین به وجود آمد و حتی مکتب‌های تازه و عمده در کلام و فلسفه و عرفان در ایران این عصر بیش از سایر نواحی تابع خلافت بغداد مجال نشأت یافت. آنچه علم کلام خوانده شد در واقع حاصل یا مجموع همین مجادلات بود که تدریجاً تحت نظم و تبویب علمی درآمد و صورت یک دستگاه منسجم و مبوب تعلیمی را پیدا کرد [۱۳۶]. تأثیر حکمت مسیحی و هندی هم در آن نباید از تأثیر مزدیسنايي و یونانی بیشتر بوده باشد و این هر دو جریان اخیر که مخصوصاً در بغداد و بصره و اهواز مجال ظهور یافت به احتمال قوی از تأثیر محیط علمی و فکری تیسفون و جندی‌شاپور بیش از عوامل دیگر متأثر به نظر می‌رسد.

با اینهمه علم کلام اسلامی در تمام جنبه‌های خویش از قرآن کریم و آنچه در باب ذات و صفات الهی و مسأله جبر و قدر و حشر و نشر و وحی و نبوت در آن مطرح است مأخوذست و آنچه از ارتباط آن با لفظ «کلمه» در الهیات نصاری گفته شده است در توجیه اشتقاق آن چندان قابل قبول نمی‌نماید [۱۳۷]. هدف اینگونه علمی هم جز برهانی کردن تعالیم قرآنی و دفع تردید منکران در باب صحت دعوت رسول خدا و تأیید و تأکید در آنچه از زبان وحی در کتاب مبین الهی طرح می‌گردد نبود و پیداست که این هدف با پیروی از الهیات نصاری تأمین نمی‌گردید.

در عین حال مجرد این نکته که علم کلام به رفع شبهه‌هایی که منکران در

باب عقاید اسلامی و تعالیم قرآنی اظهار داشته‌اند ناظر باشد راه را برای طرح آنگونه شبهه‌ها و بحث در اقوالی که در تقریر حق و تمییز باطل برای طرفین مجادله ضرورت می‌یابد باز می‌کرد و ازینجمله بحث در ذات و صفات مسأله کلام الهی و تحقیق در حدوث یا عدم حدوث آن را مطرح می‌نمود و بحث جبر و قدر و عدل و حکمت الهی هم با آن مربوط می‌شد و پیداست که خوض درین مباحث طرح شبهه‌های منکران را به‌دنبال می‌آورد و اینکه متشرعه این ادوار و کسانی که از آنها تعبیر به «سلف صالح» شده است ورود درین گونه مسائل را مایه خطر و مظنه لغزش خوانده‌اند و اذهان عوام را از اشتغال بدان منع کرده‌اند از همین جا بود.

ولیکن در جامعه‌یی که عقاید متنوع و ادیان گونه‌گون در قلمرو واحد با هم سر می‌کردند اشتغال به این مباحث برای طالبان حق اجتناب‌ناپذیر می‌شد و مقالات متکلمان ازینجا برمی‌خاست. در بین اصحاب اینگونه مقالات قول مرجئه متضمن ارجاء حکم در باب اهل ایمان و قول به تأخیر عمل نسبت به ایمان بود که حاصل آن اتخاذ موضعی میانه در معرکه اختلاف شیعه و خوارج با اهل سنت و جماعت می‌شد و البته منجر به سازش با حکام و خلفاء وقت، احتراز از تکفیر آنها و اجتناب از قیام بر ضد ایشان می‌گشت [۱۳۸] و در واقع طالب آن بود که جامعه اسلامی تحت فرمان خلافت موجود، از هرگونه اختلاف و درگیری اجتناب کند و مخالفت با نظام موجود را بهانه قیام دایم و تزلزل صلح و سکون حاکم نسازد.

از مقالات رایج درین قدهاء اهل کلام، هم قول جهم بن صفوان را در گرایش به جبر و هم قول غیلان دمشقی را در اعتقاد به قدر که مخالف قول جبریه می‌شد به فرق مرجئه منسوب داشته‌اند [۱۳۹]. جهم بن صفوان که در مسأله ایمان مذهب مرجئه داشت در آنچه مربوط به صفات باری می‌شد نفی تشبیه می‌کرد و تحقق توحید را هم که نفی صفات به اعتقاد وی لازمه آن محسوب می‌شد جز با نفی قدرت از ماسوی و الزام جبر و اضطرار در افعال عباد ممکن نمی‌دانست چرا که خلاف آن در نزد وی موهم اسناد قدرت به غیر و مغایر با توحید بی‌شائبه بود.

در عین حال جهم نیز مثل معتزله از نفی صفات تشبیهی قول به خلق قرآن را هم نتیجه گرفت و درین قول مخصوصاً از تعلیم جعد بن درهم سربسته‌ایست متاثر بود. جعد که به سبب مقالات الحاد آمیز به زندان متهم گشت به این اتهام در

عراق توقیف و مقتول شد (ح ۱۲۴ هـ) و جهم هم در شورش حارث بن سریج بدو پیوست و در ماوراءالنهر (۱۲۸ هـ) به قتل رسید. گرایش او به حارث و پیوستنش به شورش ضد خلافت، در واقعی نوعی انفصال از عقاید مرجئه محسوب شد. اما تعلیم او که تا عهد ابومنصور بغدادی (وفات ۴۲۹) مؤلف الفرق بین الفرق هنوز پیروانی در نهاوند داشت [۱۴۰] جهمیه را در اوایل عهد عباسی هم نزد اهل سنت و جماعت مورد اعتراض ساخت و هم قدریه را به اظهار مخالفت با اصحاب وی واداشت.

این قدریه نیز که بعدها طریقه معتزله از میان آن بیرون آمد در آغاز دسته‌یی از طوایف مرجئه بودند که در قول به نفی صفات و خلق قرآن با جهمیه توافق داشتند اما قول به جبر را نفی می‌کردند و برخلاف جهمیه انسان را مختار و فاعل فعل خویش می‌شمردند. این طریقه به غیلان دمشقی [۱۴۱] منسوب می‌شد که مقیم شام اما از موالی قبطی بود مع هذا سابقه قول در رساله حسن بصری به عبدالملک مروان [۱۴۲] و در قول دیگران هم وجود داشت و غیلان نیز بنا بر مشهور آن را از معبد جهنی (قتل ۸۰ هـ) اخذ کرده بود که خود او هم این قول [۱۴۳] را به تعلیم ابویونس سنبویه نام از اساوره فارس مدیون بود. وجود سابقه این قول در نزد مزدیسنان و اینکه اسناد فعل به غیر خالق نوعی ثنویت خفی محسوبست سبب شد که قدریه به سجوس هذالامه موسوم گردند.

اما معتزله که وارث قسمت عمده مقالات قدریه بودند از قبول این عنوان ابا داشتند مع هذا غیلان قدری را هم از پیشروان مذهب خویش تلقی می‌کردند [۱۴۴] با آنکه فرقه معتزله در طی زمان به مکتب‌های متعدد تجزیه شد پنج قول هست که در تمام این مکتب‌ها ملاک اعتزال و مایه اشتراك است و آن را اصول خمسة می‌خوانند و با این حال آنچه منشأ شهرت آنها به این نام است چنانکه سعودی خاطر نشان می‌کند [۱۴۵] قول به المنزلة بین المنزلتین است که ابوحنذیفه واصل بن عطا (وفات ۱۳۱ هـ) از پیشروان این مذهب در مقابل قول خوارج و مرجئه طرح کرد و مدعی شد که برخلاف دعوی خوارج ارتکاب کبائر انسان را کافر نمی‌کند اما مرتکب کبائر آنگونه هم که مرجئه می‌گویند مؤمن واقعی نیست مرتبه‌یی بین کفر و ایمان دارد و این رأی را عمرو بن عبید (وفات ۱۴۴ هـ) که او نیز مثل واصل از موالی ایرانی بود نیز تأیید نمود و گویند این قول آنها را از

حوزه تعلیم حسن بصری جدا کرد و از آن پس آنها و پیروانشان معتزلی و اهل اعتزال خوانده شدند.

سایر اصول آنها شامل نفی صفات بود که متضمن تنزیه خداوند از وصفت تشبیه بود و ازین قول تعبیر به توحید می شد همچنین قول به عدل بود که لازمه آن نفی مذهب جبر و متضمن قول به قدر—یعنی قدرت انسان بود بر فعل و هم بر ترك آن. نیز وعد و وعید و همچنین امر به معروف و نهی از منکر هم که دو اصل دیگر از اصول خمسة آنهاست لازمه قول به عدل و قدرت انسان بر فعل و ترك آن است. معتزله نفی رؤیت خداوند و قول به خلق قرآن را هم از اصل توحید استنباط کردند و تنزیه عاری از هرگونه تشبیه را که لازمه تحقق توحیدست مستلزم قول به این هر دو معنی شمردند.

این اصول خمسة [۱۴۶] که با مقالات قدریه شباهت داشت و حتی نظیر آنها از غیلان دمشقی هم نقل می شد سبب گشت که معتزله را هم چنان در نزد عامه اهل سنت به عنوان قدریه مورد سوءظن سازد که سایر مقالات آنها را هم به مثابه اقوال اهل بدعت تلقی کند و آنها را از حوزه سنت رسول خدا خارج بشمرد لیکن نشر این مقالات در بصره و بغداد موجب شهرت معتزله گشت و چون زید بن علی امام زیدیه و مأمون خلیفه عباسی هم نسبت به این اقوال علاقه نشان دادند مجالس معتزله نزد برخی طبقات منسوب به تشیع و همچنین نزد کسانی که طالب مباحث کلامی و مجادلات مذهبی بودند مورد توجه و تردد واقع گشت و ائمه معتزله مثل ابوالهذیل علاف (وفات ۲۳۵ هـ) و ابواسحق نظام (وفات ح. ۲۳۰ هـ) و ثمامه بن اشرس، و ابن ابی دؤاد (وفات ۲۴۰ هـ) در تقریر و ترویج این مقالات اهتمام کردند. بالاخره گرایش مأمون خلیفه به این مذهب و اینکه بعد از وی نیز برادرش معتصم و پسر او واثق نیز همچنان بر طریقه معتزله باقی ماندند معتزله را در ترویج عقاید خود آزادی فوق العاده داد احمد بن ابی دؤاد که از جانب خلیفه قاضی القضاة شد [۱۴۷] به اشارت خلیفه در الزام مخالفان به قبول این مذهب کار را به تفتیش عقاید و آنچه در تاریخ خلافت عباسی «محنه» می خوانند کشانید. مأمون مقارن حرکت به غزوروم (۲۱۸ هـ) که در همان سفر درگذشت، در حکمی که جهت اجراء این محنه صادر کرد مقرر داشت تا در تحقیق و امتحان فقها و قضاة و اهل حدیث در آنچه به مسأله خلق قرآن مربوط است دقت و خشونت بی محابا نشان

دهند [۱۴۸]. معتصم در مسأله محنه چنان تعصبی نشان داد که احمد بن حنبل (وفات ۲۴۱ هـ) محدث و فقیه معروف را تازیانه زد و به شدت معروض حبس و نکال ساخت (۲۱۹ هـ) پسرش واثق در مبادله اسراء که بین مسلمین و رومیان در جریان بود کسانی از مسلمین را که قول به خلق قرآن را تأیید نکردند در اسارت بیزانس باقی گذاشت [۱۴۹]. حتی احمد بن نصر خزاعی را که همه جا از وی و از قول به خلق قرآن انتقاد می کرد به بهانه اقدام به خروج توقیف نمود و به دست خود کشت (۲۳۱) با اینهمه عامه اهل سنت در مقابل مقالات معتزله و حمایت خلفا مخالفت شدید نشان دادند مأمون را مخالفان امیرالکافرین خواندند [۱۵۰] و از واثق به عنوان خنزیر نام بردند [۱۵۱] و قول معتزله را متضمن بدعت و مغایر با سنت خواندند.

اما هرچند با پایان خلافت واثق (۲۳۱ هـ) قدرت معتزله و ماجرای محنه که آنها را به شدت مورد نفرت عام ساخت، خاتمه یافت مقالات و مجالس آنها همچنان سالها در بصره و بغداد انتشار داشت و متکلمان آنها مثل ابو عثمان جاحظ (وفات ۲۵۵ هـ) ابوالحسین خیاط (وفات ح ۲۹۰ هـ) و ابوعلی جبائی (وفات ۳۰۳ هـ) و ابوهاشم جبائی (وفات ۳۲۱ هـ) و ابوالقاسم کعبی بلخی (وفات ۳۰۹ هـ) با آنکه هریک در تقریر این اصول طریقه خاص داشتند با ترویج این مقالات و آنچه خود آنها ازین مقالات استنباط می کردند آنچه را علم کلام خوانده شد بر مبانی برهانی مستقر کردند.

در مورد معتزله این نکته که پیشروان مذهب آنها ایرانی نبودند و اکثر آنها از بین اعراب بصره یا اهواز پدید آمدند، سهم عقاید مجوس و تأثیر بعضی سبادی سزديستان را در تعلیم آنها نفی نمی کند. درست است که آنها در نفی صفات ناظر به تحقق تنزیه در توحید و اجتناب از هرگونه تشبیه بودند اما در اسناد فعل و قدرت به انسان ثنویتی که در زمینه ذهنی آنها هست پیداست و به خاطر همین معنی است که مخالفان، ایشان را مثل سایر قدریه مجوس امت خوانده اند [۱۵۲].

اما عکس العمل علمی قابل ملاحظه‌یی که سرانجام به فعالیت آنها خاتمه داد مدتها بعد از پایان عهد معتصم و واثق شکل گرفت — مخصوصاً به وسیله ابوالحسن اشعری در عراق، به وسیله ابومنصور ماتریدی در خراسان. قول کرامیه

هم که در برابر مقالات اصحاب تنزیه و نفی صفات به تشبیه و لوازم آن گرایش نشان دادند درین ایام همچون عکس‌العملی در مقابل مقالات معتزله ظاهر شد اما حاصل آن به مقالات غلاة و اهل الحاد شباهت یافت و برخلاف مذهب اشعریه و ماتریدیه در نزد اهل سنت و جماعت که گاه به شدت مورد نقد و اعتراض گشت و سرانجام مثل مذهب معتزله قدرت حیاتی خود را در طول زمان از دست داد.

ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری (وفات ۳۲۴ هـ) بنیانگذار کلام اهل سنت در عراق خود در آغاز از متکلمان معتزله بود و تا حدود چهل سالگی به آن فرقه انتساب داشت. در آن هنگام غور و تأمل در مقالات اصحاب حدیث وی را در صحت عقاید معتزله به تردید انداخت و مشاجره‌یی که بین او و استادش ابوعلی جبایی در مسأله قضا و قدر روی داد تصمیم وی را در ترک آن مذهب راسخ کرد. از این رو از مقالات معتزله توبه کرد و با بازگشت به آنچه مذهب سنت و طریقه سلف خوانده می‌شد به رد معتزله و تقریر عقاید اهل سنت بر وفق ادله برهانی پرداخت کتابها و رساله‌های بسیار که در دفع شبهات مخالفان و رد بر معتزله و سایر فرق مخالف سنی نوشت مبادی تازه‌یی در کلام اسلامی به وجود آورد که پیروان آن اشاعره و اشعریه خوانده شدند و مخصوصاً در بین پیروان شافعی که خود وی نیز در فقه و فروع تابع آن بود مورد توجه و تأیید واقع گشت و به زودی در سایر بلاد هم مثل عراق، در میان اصحاب شافعی رواج پیدا کرد. در بین رسائل و کتابهای عدیده وی که گویند بر سیصد جزوه و دفتر بالغ می‌شد کتاب مقالات الاسلامیین، و کتاب اللمع اهمیت خاص یافت. اشعری با استفاده از طرق متکلمان در رد مقالات معتزله نفرت و وحشتی را که عامه اهل سنت نسبت به علم کلام نشان می‌دادند تقلیل داد، رساله الابانه عن اصول الدیانه و همچنین رساله فی استحصان الخوض فی الکلام او بسیاری از اهل سنت را متوجه اهمیت علم کلام در دفع شبهات مخالفان ساخت و بدینگونه امام اشعری کلام سنی را در مقابل کلام معتزله بر مبانی برهانی مستقر نمود.

ابومنصور محمد بن محمد الحنفی السمرقندی الماتریدی (وفات ۳۳۳ هـ) مؤسس علم کلام حنفی که در خارج از خراسان و ماوراءالنهر شهرت اشعری را نیافت حتی چند سالی قبل از اشعری به رد مقالات معتزله و تقریر علمی از مبانی عقاید اهل السنة والجماعه پرداخت. از احوال وی اطلاع زیادی در دست نیست

این قدر هست که در عصر سامانیان در رد معتزله اهتمام داشت و آثار وی درین زمینه که از جمله شامل کتاب بیان وهم المعتزله، کتاب (د اوایل الادله للکعبی، کتاب التوحید، کتاب المقالات و کتاب تأویلات القرآن بود در نزد متکلمان عصر با اهمیت تلقی شد. طریقه او که مثل طریقه اشعری مبتنی بر برهانی کردن مقالات عامه اهل سنت بود در تعدادی موارد هم با آن پاره‌یی اختلافات لفظی یا معنوی داشت اما این اختلافات جزئی بود و تفاهم بین اصحاب وی و اصحاب اشعری را با مشکل مواجه نمی‌ساخت طریقه وی مخصوصاً در خراسان و ماوراءالنهر و بیشتر در بین حنفی‌ها رایج شد چنانکه بعد از وی حنفی مذهبی که اشعری باشد نادر و حتی غریب به نظر می‌رسید.

محمد بن کرام سجستانی (وفات ۲۵۵ هـ.) بنیانگذار مذهب کرامیه هم در ایجاد و تأسیس مذهب خود، ناظر به رد و نقض مقالات معتزله بود که قول آنها در تنزیه نزد بسیاری از اهل سنت متضمن بدعت و مخالف با عقاید اصحاب حدیث به نظر می‌رسید. اما تعلیم وی در تجسیم و تشبیه کمتر از آنچه معتزله در تنزیه می‌گفتند موجب ناخرسندی عامه اهل سنت نشد و با آنکه کرامیه در نشر و ترویج مذهب وی مدتها با مخالفان درگیری داشتند مذهب کرامی بیش از مذهب معتزله قدرت حیاتی و مایه بقا نیافت. محمد بن کرام از اعراب سیستانی بود و چندی نیز در خراسان با صوفیه و اهل حدیث مربوط شد. از آنجا به مکه رفت و بعد از مدتی مجاورت در آنجا در بازگشت به نیشابور به نشر اقوالی پرداخت که فقها و متکلمان خراسان جلوگیری از نشر آنها را لازم دیدند. امیر طاهری نیشابور محمد بن طاهر وی را بازداشت و ابن کرام بعد از رهایی از حبس به فلسطین رفت (۲۵۱ هـ.) و چند سال بعد در همانجا وفات یافت. اولین خانقاه که در فلسطین به وسیله پیروان وی به وجود آمد الگوی خوانق صوفیه گشت خود او قول به تجسیم و لوازم آن را با زهد و تصوف به هم آمیخت و کتابی به نام عذاب القبر که در تقریر عقاید خویش نوشت زهد و خشیت فوق العاده‌یی را بر پیروان الزام می‌کرد. کرامیه در عهد امارت سبکتکین و محمود، در خراسان پیروان بسیار یافتند و هر چند اشاعره، از جمله ابواسحق اسفراینی و ابومنصور بغدادی در مجادله با آنها اهتمام بسیار به کار بردند تا دو قرن بعد از آن هم هنوز کرامیه می‌توانستند در حدود هرات موجب ایذاء اشاعره و مخالفت با کسانی مانند امام فخر رازی گردند. از مقایسه

قول بغدادی در الفرق بین الفرق با آنچه شهرستانی در الملل والنحل در باب کرامیه می گوید چنان برمی آید که در فاصله کمتر از یک قرن مذهب کرامیه به فرقه های متعدد تقسیم شده بود و کثرت فرقه ها در واقع طلایه انحطاط و انقراض آن شد. سرنوشتی که معتزله هم در آن با کرامیه شریک شدند.

در معرکه مجادلات کلامی در طی قرون نخستین اسلامی، تعدادی از متکلمان شیعه هم قدرت و تبحر خود را در نقد عقاید مخالفان نشان دادند. ازین جمله هشام بن الحکم (وفات ۱۹۹ هـ) در مجالس بحث و مناظره یی که یحیی بن خالد برمکی در بغداد منعقد می کرد غالباً حاضر بود و اقوال مخالفان خاصه خوارج و معتزله را بر طریق جدال به احسن نقد و نقض می کرد. فضل بن شادان (وفات ۲۶۰) از متکلمان امامیه نیز، در رد بر کرامیه و باطنیه رسالات قابل توجه نوشت. کتاب او به نام الايضاح فی الرد علی سایر الفرق موضع وی را در مباحث کلامی شیعه نشان می دهد. در ایران ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن از متکلمان شیعه در ری و معروف به ابوجعفر بن قبه (وفات ۳۱۹ هـ) کتابی به نام الانصاف در رد بر زیدیه و اثبات امامت بر وفق عقاید امامیه تصنیف کرد که با توجه به کثرت هواخواهان زیدیه طبرستان در ری در آن ایام تألیف چنان کتابی شجاعت و دقت فوق العاده ای لازم داشت. وی نخست از شاگردان ابوالقاسم کعبی بلخی از شیوخ معتزله عصر بود اما بعد از گرایش به مذهب امامیه کتابی هم در نقد عقاید وی نوشت و او هم بدان پاسخ داد [۱۵۳].

همچنین ابوسهل اسمعیل بن علی النوبختی (وفات ۳۱۱ هـ) از متکلمان امامیه درین عصر بود که در اواخر عمر ریاست شیعه بغداد را داشت و در تقریر مسأله غیبت، در دفاع از عقاید امامیه و رفع شبهات منکران اهتمام ارزنده یی کرد. در بین سایر آثار او کتابی در رد بر جبریه، کتابی در رد بر غلاة، کتابی در رد قول به رؤیت و چندین کتاب در رد بر تصنیفات ابن الراوندی شایان ذکر است که مجموع آنها سبانی علم کلام امامیه و آراء قدامت متکلمان آنها را شامل است.

از نام آوران خاندان نوبختی ابومحمد حسن بن موسی (وفات ح ۳۱۰ هـ) خواهرزاده ابوسهل هم به سبب کثرت تألیفات در مباحث کلام شهرت و اهمیت خاص دارد. در بین این تألیفات کتابی به نام فرق الشیعه دارد که از قدیمترین

نمونه‌های موجود کتب امامیه درین زمینه محسوبست. ابومحمد چندین کتاب در رد بر معتزله تصنیف کرد و با این حال خود وی در پاره‌یی مقالات با آنچه از معتزله نقل می‌شد توافق داشت. وی کتابی به نام الرد علی الفلاة و غیرهم من الماطنیه و چندین کتاب در تقریر مسأله امامت بر وفق مذهب امامیه نیز تصنیف نمود. اثری هم به نام کتاب الآداء والمدیانات در تقریر مقالات اهل ادیان و عقاید تصنیف کرد که هرچند ناتمام ماند هم در عصر او شهرت فوق‌العاده یافت چنانکه حتی مسعودی در مروج الذهب و هم در التنبیه از آن یاد کرد. ابومحمد در مباحث فلسفی اهل کلام مثل مسأله حدوث عالم و جزء لایتجزی هم آثاری به وجود آورد و پاره‌یی منقولات که از آثار او در کتابهای دیگران آمده است از توجه وی به حکمت یونانی و فلسفه ارسطو نشان می‌دهد.

یک نوبختی دیگر که نیز در کلام شیعه سرآمد عصر خود گشت ابواسحق. ابراهیم بن نوبخت (ح. ۳۴ ه. ق.) بود. اثر وی به نام کتاب الیاقوت را بعدها علامه حلی از فقها و متکلمان بزرگ شیعه در عصر مغول تحت عنوان انوار الملکوت فی شرح الیاقوت تفسیر کرد. اینکه ابن ابی الحدید معتزلی هم قبل از او به شرح یاقوت پرداخت اهمیت کتاب را در نظر متکلمان غیرشیعی نشان می‌دهد. نوبختی در کتاب یاقوت بر بعضی آراء امام اشعری اعتراض کرد و از جمله نظریه او را در باب کسب و قول او را در باب صفات قدیم رد کرد. همچنین در مسأله اثبات لذت و بهجت برای ذات باری که در آن باب رساله‌یی به نام کتاب الایمان تحریر کرد از رأی حکماء در آن باره جانبداری نمود و مخصوصاً بر رأیی که از محمد بن زکریای رازی درین باب نقل می‌شد اعتراض نمود.

در کتاب یاقوت شیخ ابواسحق و همچنین در اقوال و آثار ابومحمد نوبختی گرایش کلام شیعی به مقالات فلسفی قابل ملاحظه است و این معنی که بعدها در آثار متکلمان بزرگ شیعه چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی مجال ظهور یافت نیز از اسباب ناخرسندی شدید متکلمان اهل سنت از مقالات کلامی شیعه بود طرفه آنست که این صبغه فلسفی حتی در توحید مفضل جعفری هم پیدا است و حاکی از تعمیق و تحقیق رؤساء شیعه درینگونه معانی است [۱۵۴]. در بین مقالات خاص متکلمان امامیه که از همین غور فلسفی و توازن فکری حاکی است قول به امر بین الامرین را در مسأله جبر و قدر باید ذکر کرد که اشارت امام در قول:

لاجبر ولا تفویض بل امر بین امرین نظرگاه شیعه را در آن باب به بیان می آورد و اهمیت آن از توجه خاصی که اهل معرفت از دیرباز در تقریر و تحقیق آن نشان داده اند [۱۵۵] پیداست.

شاخه‌یی چند که درین سالها از کنار شجره کلام روید و جوانه زد نیز مثل خود آن نزد متشرعه عصر شجره ممنوعه تلقی شد: فلسفه و تصوف که هیچ یک عین علم کلام یا به کلی ناشی از آن نبود لیکن کلام که با آنها هم پیوندی داشت برای رشد و نمای آنها محیط مناسب به وجود آورد و آنها نیز مثل کلام گه گاه نزد متشرعه مورد طعن و موجب ضلال و احیاناً مرادف با زندقه و الحاد تلقی شدند [۱۵۶].

ازین جمله فلسفه در مفهوم یونانی کلمه و مخصوصاً به شکل نوافلاطونی آن در ایران از قدیم و لااقل از عهد خسرو انوشروان سابقه داشت و شاید آنچه بعدها در فلسفه شیخ اشراق انعکاس یافت تصویری از استزاج فلسفه نوافلاطونی با حکمت باستانی ایران بود اما حکمت مشایی که تفسیری نوافلاطونی از فلسفه ارسطو به شمار می آمد ظاهراً از طریق ترجمه‌هایی که از سریانی و احیاناً پهلوی انجام شد در بین مسلمین نشر یافت و غیر از مترجمان سریانی و ایرانی که مخصوصاً بیت الحکمه مأمون مشوق آنها بود کسانی چون ابویوسف الکندی (وفات ۲۴۰ هـ) و ابونصر فارابی (وفات ۳۳۹ هـ) شارح و مروج آن شدند در نزد فارابی و ابن سینا به نحو بارزی از کلام فاصله گرفت و این نکته هم مثل نفس تجانس و هم پیوندی که با کلام داشت آن را دوباره مورد سوءظن مضاعف متشرعه اهل سنت و متکلمان اشعری و ماتریدی ساخت.

فارابی و رازی دو چهره متضاد فلسفه اسلامی را درین عصر نشان می دهند و هر دو نیز، هر یک به نحوی خاص خویش، با فرهنگ و تربیت ایرانی ارتباط دارند. ابونصر فارابی هر چند برخلاف برخی قراین اشتباه انگیز [۱۵۷] ظاهراً نسب ایرانی نداشت اما در هنگام ولادت وی (۲۶۰ هـ) زادگاهش فاراب به قلمرو سامانیان تعلق داشت و کودک و پدرش در ماوراءالنهر آن روز در محیط فرهنگ اسلامی ایرانی پرورش یافتند. فارابی که ظاهراً از کودکی و به سبب سفر مهاجرت-

گونه پدر از ماوراءالنهر به بغداد رفت در آنجا به حکمت علاقه یافت و به تعلم آن پرداخت. چندی بعد به حران رفت و آنجا نیز مثل بغداد در نزد استادان حکمت و مترجمان معروف فلسفه یونانی در تعلم منطق و فنون حکمت اهتمام به جای آورد و حتی در موسیقی نظری و علمی هم تبحر فوق العاده یافت. اما در بازگشت از حران به احتمال قوی از بیم تکفیر و ایذاء متشرعۀ حنابله و شاید تاحدی نیز از جهت ارضاء کنجکاوی و علاقه به دیدار یک سرزمین باستانی و یک دولت نوظهور اسلامی، به مصر رفت و در مراجعت از آنجا بود که با قبول دعوت سیف الدوله حمدانی در دمشق ماند (۳۳۴ هـ.) و ظاهراً بعد از طرد شدن سیف الدوله از دمشق هم تا پایان عمر (۳۳۹ هـ.) در همان شهر زیست.

آثار فارابی در تقریر مباحث منطق و مابعدالطبیعه گواه تعمق و تبحر وی در فلسفۀ مشایی است و مسأله جمع بین دایمی حکیمین او از مشرب نوافلاطونی فلسفۀ مشایی در نزد وی حاکی است. علاقه به سیاست مدن که ورای موسیقی و منطق ظاهراً اشتغال عمده ذهن او بود و با گرایش به تصوف عملی و زندگی صوفی منشانه او هم چندان توافقی نداشت از تمایلات شیعی او ناشی می شد که مجرد اجابت دعوت سیف الدوله امیر شیعی حلب جهت اقامت در دمشق و همچنین پاره‌یی اشارات وی در باب شرایط رهبری در مدینه فاضله اش هم از وجود این تمایلات حاکی است. به علاوه مجرد طرح مسأله مدینه فاضله هر چند اصل آن میراث فلسفۀ نوافلاطونی و مشایی است در نزد او از ذهن فلسفی ناخرسندی خبر می دهد که آنچه را در عصر و محیط خود او تحقق دارد به عنوان مدینه جاهله و فاسده کنار می گذارد و با اعراض از آن و اختیار عزلت و درویشی خود را طالب مدینه دیگری نشان دهد که با آنچه در پیرامون اوست تفاوت دارد و پیداست که چنین طرز فکری نمی تواند در نزد علماء رسمی که مدینه جاهله موجود تاحدی مولود فکر یا لااقل مورد حمایت آنهاست موجب تعریض و انکار نگردد و چون فارابی هم مثل وارث و خلف فکری خود این سینا به عقاید غیرسنی منسوب بوده است عجب نیست که اشاعره و متشرعۀ اهل سنت در حق وی نیز مثل این سینا به نظر انکار بنگرند و با فلسفه‌یی هم که از جانب آنها تعلیم و ترویج می شد به مخالفت برخیزند.

ابوبکر محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳ هـ.) متفکر دیگر عصر که نوعی دیگر از فلسفه را ترویج و تعلیم می کرد در واقع بیشتر به عنوان طبیب معروف بود

اما تعلیم فلسفی او که برخلاف تعلیم فارابی متضمن نقد و تعریض بر فلسفه ارسطو و حکماء مشایی بود آنچه را در تقریر وی به نام فلسفه عرضه می‌شد خیلی بیش از اقوال فارابی و ابن‌سینا دستاویز اظهار مخالفت و موجب مزید سوءظن متشرعه و متکلمان در باب فلسفه ساخت. رازی که قول وی در مسأله نبوت مورد رد و انتقاد فارابی واقع شد چون فلسفه مشایی رایج در بغداد را نمی‌پسندید و آراء ارسطو را هم انتقاد می‌کرد نزد فلاسفه هم مثل متکلمان و متشرعه مورد انتقاد واقع گشت از جمله داعیان اسمعیلیه در نقد اقوال او حرارت زیادی نشان دادند. چنانکه درین زمینه قول محمد بن سرخ نیشابوری که ضمن اشاره به اقرار وی در عجز از شناخت حقیقت علت‌اشیاء می‌گوید در مورد طب می‌توان بر قول رازی اعتماد کرد اما در سایر امور بروی اقتفا نباید کرد [۱۵۸] با آنچه ابن‌سینا در اشارت به اقسام وی در ضمن مسأله الاجوبه خویش می‌گوید و او را متکلف فضولی می‌خواند که از نظر کردن در بول و براز تجاوز نکرده است [۱۵۹]، توافق مخالفان رازی را در نقد آراء فلسفی او نشان می‌دهد.

در واقع آراء فلسفی رازی با اقوال متکلمان و فلاسفه عصر وی مخالف بود و بعضی از آنها از تمایلات ثنوی و مانوی خالی به نظر نمی‌آمد. از جمله قول وی در باب قدماء خمس که ابوریحان بیرونی در *مآللهند* و ابوحاتم رازی در *اعلام النبوه* از وی نقل کرده‌اند برخلاف دعوی برخی متکلمان مأخوذ از تعالیم حرانیان نیست از مقالات ثنویه مجوس مأخوذ به نظر می‌آید. سخن وی در مسأله لذت هم با آنچه از سایر فلاسفه نقل می‌شد تفاوت داشت و مکرر از جانب متکلمان مورد اعتراض واقع گشت.

رازی در فلسفه مشرب و سلیقه‌بی خاص داشت و می‌پنداشت بین آن با دیانت نمی‌توان تلفیق کرد چرا که ازین هر دو آنچه به اعتقاد وی می‌توانست موجب نجات گردد فلسفه است که بر وفق دعوی وی مایه شقاق و اختلاف هم نیست. آنگونه که از اشارت بیرونی در *مسأله ابی‌دیحان فی فهرست کتب الرازی* برمی‌آید، رازی به مذهب مانی و کتب او علاقه نشان می‌داد. رساله *علم الهی* او متضمن اشارت بر کتب مانی بود و در بین آثار او هم مؤلف *الفهرست رساله‌بی* نیز به نام *مسأله فیما بین* و *بین سبب المنانی* ذکر می‌کند که مؤید ارتباط او با محیط فکری مانویه است.

دو رساله رازی به نام مغادیرق الانبیاء اوحیل المتنبین، و نقض الادیان اولی النبوات که ابوریحان در فهرست خود آنها را از کفریات رازی محسوب می‌دارد در واقع متضمن زندقه و شامل نفی دیانات است و هرچند اصل آنها در دست نیست محتوای آنها را از ردود و اشارات مخالفانش می‌توان دریافت. ازین جمله ابوحاتم رازی داعی اسمعیلی که بر وفق روایات اسمعیلیه در ری به روزگار مرد او بیچ بن زیار با این فیلسوف ری احتجاج و مناظره داشت پاره‌یی اقوالش را بدون ذکر نام وی در اعلام النبوة خویش نقل و نقض می‌کند ظاهراً به بخشی ازین دو کتاب نظر دارد و از آنچه وی تقریر می‌کند می‌توان تصویری از اقوال وی را در باب مسأله نبوت به دست آورد. حاصل آنکه، تعلیم وی در زمینه فلسفه و آنچه به مباحث کلامی ارتباط دارد ظاهراً بیش از هر چیز صبغه آراء زنادقه و مانویه را داشت. معلم رازی در فلسفه ابوالعباس محمد ایرانشهری نشابوری (ح. ۲۶۰ هـ) هم مثل خود او در حکمت و ادیان تابع آراء جاری نبود. وی به وحدت جوهری ادیان قایل بود و در تقریر این قول ظاهراً خود را نیز از تلقی وحی قاصر نمی‌یافت. قول او در قدم هیولی و قدم مکان در اندیشه رازی تأثیر گذاشت مع هذا تقریر خود او ازین اقوال کمتر از تقریر رازی الحاد آمیز به نظر رسید. از کتابهای او نشانی در دست نیست اما تلقی او از دیانات عصر و لحن بی تفاوتی که در تقریر آنها داشت، از ذهنی فلسفی با گرایش‌های آمیخته به شک و الحاد اهل زندقه حاکی به نظر می‌آید [۱۶۰]. از اینکه در احوالش هست که به آخر هلاک شد [۱۶۱] چنان برمی‌آید که مرگش باید به نحوی مربوط به همین عقاید الحاد آمیز روی داده باشد.

اما اقوال زنادقه که نشر آنها درین ایام تاحدی از آزادی نسبی بحث در عقاید و وجود مجالس مناظرات کلامی و مذهبی در بغداد و بصره و ولایات فارس و جبال ناشی می‌شد مخصوصاً به وسیله دو تن از متکلمان عصر که هر دو یکچند با معتزله و همچنین با بعضی عناصر منسوب به شیعه ارتباط داشتند نقل و نشر گشت و آن گونه اقوال هرچند از جانب شیعه نقد و رد شد انتساب صاحبان آنها به بعضی محافل شیعی از اسباب مزید سوءظن و مخالفت اهل سنت در حق شیعه هم گشت. این دو تن عبارت بودند از ابو عیسی وراق، و ابن الراوندی. اولی ظاهراً استاد دومی بود اما این امر مانع از آن نشد که در معرکه مجادلات کلامی یکدیگر را هم تخطئه کنند و بر آراء و عقاید همدیگر نقد و رد ایراد نمایند.

ابوعیسی وراق (وفات ۲۴۷ هـ) که در دوره ارتباط با اهل تشیع کتابهایی در اثبات مسأله امامت بر وفق عقاید شیعه نوشت در باطن گرایش مانوی داشت یا در پایان کسار گرایش یافت. چنانکه دو کتاب وی به نام *الغریب المشرقی* و *النوح علی البهائم*، به نحو سوء ظن انگیزی متضمن اقوال و آراء مانویه بود و همچنین کتاب *المقالات* وی هم نظیر این گونه سخنان داشت.

ابن الراوندی، ابوالحسن احمد بن یحیی (وفات ح. ۲۵۰ هـ) هم یکچند مثل ابوعیسی وراق مسأله امامت را بر وفق مذهب اهل تشیع تقریر و تبیین کرد و با آنکه بعضی از متکلمان شیعه هم وی را نقد و طرد کردند برخی دیگر مقالات وی را به نحوی درخور تأویل نشان دادند و کوشیدند وی را از انتساب به زندقه تبرئه نمایند. وی منسوب به راوند کاشان بود اما ظاهراً در مروالروند خراسان از خانواده‌ی یهودی به دنیا آمد و در بغداد نشوونما یافت. ابن الراوندی نخست از معتزله بود اما با جدایی از آنها کتابی به نام *فضایح المعتزله* نوشت که خشم و دشمنی آنها را به شدت بر ضد خویش تحریک کرد. چندی هم به تشیع گرایید و در تأیید و انتصار مقالات قوم کتابهایی نوشت. از جمله برای کتابی که بعد از جدایی از معتزله در تقریر مسأله امامت بر وفق اعتقاد شیعه نوشت از جانب آنها جایزه گرفت. با آنکه بعدها از شیعه جدایی گزید و به الحاد گرائید و حتی کتابهایی در رد شرایع تصنیف نمود نزد بعضی از متکلمان آن تصنیفات نه حاکی از سوء اعتقاد بلکه متضمن زورآزمایی با معتزله و برای هنرنمایی در تقریر عقاید موافق و مخالف و تاحدی نظیر تألیفات متناقض ابوعثمان جاحظ شمرده آمد.

البته بعید به نظر نمی‌آید که هم اختلاف با معتزله و هم جدایی از شیعه در نزد وی ناشی از تناقضات ناشی از فاقه و مبنی بر تطمیع مخالفان این دو فرقه باشد. اشاره به فقر و فاقه‌ی که در بعضی اشعار منسوب به وی نیز هست این احتمال را قابل توجیه می‌سازد. شهرت یهودی بودن اصلش را هم که در برخی روایات مخالفان آمده است ذکر او در کتب متکلمان عبری تا حدی تأیید می‌کند و آنچه قوم آنجا در رد وی گفته‌اند نیز شاید بیشتر ناشی از ناخشنودی آنها از ترك یهودیت بوده باشد.

به هر حال کتابهایی که ابن الراوندی در پایان عمر و ظاهراً به تشویق مخالفان اسلام و تاحدی به امید رهایی از فاقه‌ی که او را به حمایت این تشویق-

کنندگان محتاج و مستظهر می کرد نوشت شامل نفی حکمت بالغه و رد نبوات بود. ازین جمله کتاب الفاج بود که در آن قدم عالم و نفی حدوث آن را تقریر می کرد، کتاب الدافع و کتاب الفرند که متضمن طعن در عقاید مسلمین بود. کتابی هم به نام الزمرده داشت که در آن در نفی نبوات از زبان براهمه سخن می گفت و با آنکه اصل آن ازین رفته است پاره‌یی مطالب آن در مجموعه المجالس المؤیدیه منسوب به المؤید فی الدین شیرازی داعی الدعاة اسمعیلی نقل و نقد شده است. برخی آراء و اقوال دیگر ابن الراوندی هم در کتاب التوحید ابومنصور باقری و در مقالات الاسلامیین ابوالحسن الاشعری نقل شده است که اگر هم آنگونه که سید مرتضی در کتاب الشافی خاطر نشان می سازد حاکی از عقاید گوینده نیست باری مقالات زنادقه را درین عصر نشان می دهد و سوءظنی را که متشرعه اهل سنت نسبت به کلام و مقالات متکلمان داشته اند توجیه می کند.

یک جریان الحادّی دیگر که در همین ایام سروصدای زیادی در عراق برانگیخت دعاوی ابوجعفر شلمغانی معروف به ابن عزاقر بود که او نیز مثل ابن-الراوندی و ابوعیسی وراق چندی با محافل شیعه مربوط بود و حتی پاره‌یی کتابها که در دوران استقامت در تقریر عقاید شیعه نوشته بود، او را در آن دوران به تشیع منسوب می داشت. مع هذا ابن عزاقر در ده سال آخر عمر انحراف یافت و در دنبال مخالفت با اکابر شیعه مدعی نبوت و الوهیت شد. حاصل قول او درین دوره که متضمن نفی شرایع و قول بیه اباحه بود، در کتابی که تحت عنوان العاصه الساده نوشت تقریر شد [۱۶۲]. خود او نیز که از جانب اکابر شیعه و همچنین متشرعه اهل سنت مورد تکفیر و لعن واقع شد در پایان چندین سال تواری با عده‌ای از پیروان توقیف شد و به حکم خلیفه الراضی در محضر عده‌یی از فقها و قضات و قایدان سپاه محاکمه و اعدام گردید (ذی القعدة ۳۲۲). توقیعی که در لعن وی از جانب حسین بن روح از نواب اربعه نشر شد (۳۱۲) متضمن تبری از دعاوی وی بود و حسین بن روح که ابن عزاقر را در قول به حلول از پیروان حلاج شمرد [۱۶۳] با این قول موضع صوفیه را هم که بعضی از آنها در تبری از حلاج و دعاوی او اظهار تردید می کردند نیز در معرض انتقاد و اتهام قرار داد. در واقع سالها قبل حلاج هم که از اکابر صوفیه عصر بود با اتهاماتی مشابه و تا حدی به سعی ابوسهل نوبختی از اکابر امامیه محاکمه و اعدام شده بود (۹۰ هـ.) و البته

او نیز مثل ابن عزافر متهم به قول حلول بود [۱۶۴]. مع هذا صوفیه بغداد، که در دنبال محاکمه و قتل حلاج، از مقالات افراطی اجتناب کردند و بعضی از آنها حتی از طعن و تبری در اسر او نیز خودداری نورزیدند، با جمع بین شریعت و طریقت، طریقه خود را با وجود مخالفت‌های بعضی متشرعه، از سوءظن و اتهام الحاد برکنار نگهداشتند.

در واقع تعلیم صوفیه که در مقابل متکلمان و فلاسفه رهایی از شبهات و نیل به ایمان قلبی را از طریق مجاهده و ریاضت و تزکیه باطن توصیه می‌کردند، از مدتها قبل در خراسان و بلاد جبال رواج داشت و در بین پیشروان آن کسانی مانند ابراهیم ادهم و شقیق بلخی و بایزید بسطامی به زهد و پارسایی مشهور بودند و هرچند غیر از حلاج کسانی مانند ابوحنبلان دمشقی و فارس دینوری هم در بین صوفیه به مقالات الحادی منسوب شدند و حتی در باب اصحاب ابوحنبلان گفته می‌شد که به دستاویز قول به حلول خداوند در خوبرویان، هر جا که آن جماعت خوبروی را می‌دیدند در پیش او به سجده می‌افتاده‌اند [۱۶۵]، مشایخ صوفیه و تربیت‌یافتگان امثال سری سقطی و جنید نهاوندی ازین گونه مقالات همواره اظهار تبری می‌کردند و حتی در اسناد آنگونه مقالات به امثال حلاج و ابوحنبلان و فارس دینوری تردید و تأمل نشان می‌دادند [۱۶۶] با اینهمه طریقه آنها نیز مثل طریقه فلاسفه و متکلمان هرگز از سوءظن متشرعه و از مخالفت رؤساء عوام برکنار نماند فقط ارتباط با طبقات فقیان و سحترفه ظاهراً از اسباب جلب بعضی از طبقات عامه نسبت به آنها شد و مجالس و عطا و سماع آنها تدریجاً محل تردد طالبان تهذیب و تزکیه و کانون نشر معارف و حقایق روحانی تلقی گشت.

۳

از نشابور تا غزنه

www.ketabfarsi.com

دل مشغولی خلیفه از جانب صفاریان و گرفتاریهایی که از قیام صاحب الزنج برای بغداد پیش آمد زمینه را برای اعتلاء سامانیان در ماوراءالنهر و خراسان فراهم آورد. در واقع انقراض حکومت طاهریان که بر دست یعقوب لیث انجام یافت وضع و فتور تدریجی که از غلبه ترکان در دستگاه خلافت پدید آمد سرزمینهای شرقی خلافت را از نفوذ خلیفه و از امکان اعمال قدرت عملی او آزاد کرد. در چنین ایمنی و فراخی که مخصوصاً دوری از بغداد آن را بی دغدغه می داشت ولایت ماوراءالنهر [۱] که از عهد طاهریان یا قبل از آن به آل سامان واگذار شده بود [۲] تحت رهبری امراء این خاندان مرکز یک دولت پر قدرت شد و خراسان و ری، و یکچند هم جرجان و طبرستان و سیستان، از جانب خلیفه یا به حکم استیلاء و غلبه ضمیمه قلمرو آنها گشت. با آنکه استیلای این خاندان بر جرجان و طبرستان و سیستان مستمر نبود و چندان دوام هم نیافت خراسان و ماوراءالنهر در بخش عمده دوران امارت آنها از مداخله مستقیم عمال خلیفه آزاد ماند و باقی مانده دنیای باستانی ایران، در شکل اسلامی خود، در تمام این نواحی حیات تازه داشت.

سرزمین ماوراءالنهر که مهد دولت سامانیان به شمار می آمد در آنزمان عبارت بود از تمام ولایتهایی که مسلمین در آنسوی رود جیحون (— آموی) فتح کرده بودند و مخصوصاً آنچه را ازین جمله در امتداد غرب به شرق واقع بود بین آموی و سیردریا، که سیحون خوانده می شد در برداشت. در آن روزگاران ماوراءالنهر سرزمینی حاصلخیز و پر جمعیت بود چنانکه در تمام آن دیار کمتر جایی یافت می شد که از آبادانی خالی می بود و با

شهری، قریه‌یی، مزرعه‌یی، یا چراگاهی در آنجا وجود نمی‌داشت.

ماوراءالنهر در آن ایام مشتمل بود بر ولایات سغد، چغانیان، ختلان، اشروسنه، فرغانه، چاچ، و گاه ولایت بدخشان و خوارزم نیز جزو آن به‌شمار می‌آمد. ولایت بدخشان که از دیرباز به‌سبب معادن لعل و لاجورد خویش معروف بود در نواحی کوهستانی واقع در مسیر علیای جیحون، قرار داشت. در آنسوی بدخشان ولایات ختلان، قبادیان و چغانیان واقع بود که شعب جیحون در آن نواحی جاری بود. ختلان که نام آن ظاهراً از نام هپتلان— هفتالیان و هیاطله— مأخوذ می‌شد، به‌خرمی و آبادی موصوف بود و اسبهای خوب داشت. چنانکه قبادیان به‌بسیاری و فراوانی میوه مشهور بود. ولایت چغانیان که اهل آن قبل از اسلام ظاهراً کیش بودایی داشتند نزدیک شانزده‌هزار قریه را شامل می‌شد و شهرت و اعتبار دیرینه داشت. خوارزم در بخش سفلی جیحون، به‌سبب نام و آوازه خوارزمشاهان خویش از قدیم شهرت داشت. ولایت سغد در حوزه رود زرافشان مهمترین و معمورترین نواحی ماوراءالنهر بود و پاره‌یی بخش‌های آن را از جنات اربعه عالم می‌شمردند. این ناحیه شهر عمده‌اش سمرقند خوانده می‌شد اما آبادیهای بسیار داشت و بخارا و کش و نخشب، که ماه مقنع هم بدان منسوب بود جزو آن به‌شمار می‌آمد. در مشرق سغد ولایت اشروسنه بود که از جانب جنوب شرقی تا به‌حدود پامیر امتداد داشت. این ولایت به‌سبب وفور آب و کثرت معادن بسیار توانگر بود، چنانکه چهارصد قلعه استوار در آنجا وجود داشت. در شمال شرقی اشروسنه ولایت فرغانه بود، و در نواحی شمال آن ولایت چاچ بود و اسفیجاب. مرکز فرغانه در قدیم اخسیک بود و بعدها اندیجان، چنانکه از بلاد عمده آن قبا، اوزگند، سرغینان، و خجند شهرت داشت. ولایت چاچ که تاشکند امروز هنوز نام آن را دارد، در آن ایام قریه‌ها و شهرهای بسیار داشت و از آنجمله بود بنکت و فناکت. در شمال چاچ ولایت اسفیجاب بود که در عهد مقدسی مؤلف احسن‌التقاسیم نزدیک پنجاه شهر معروف در آنجا وجود داشت و از آنجمله بود جموکت و فاراب. درین نواحی شرقی ماوراءالنهر، که مجاور سیر دریا و نزدیک به بلاد ترک ماوراء سیحون بود، مقارن این ایام مسلمین رباطهای بسیار داشتند با دسته‌های مطوعه مجاهد و آمادگی دایم برای غزو و جهاد با کفار.

سامانیان که اسارت عمرولیث در مقابل‌ه‌اش با سپاه اسمعیل بن احمد سامانی،

قلمرو آنها را از تسلط صفاریان درامان نگهداشت منسوب بودند به سامان خدایه از اعیان متوسط خراسان قدیم که در عهد خلافت امویان مالک قریه‌یی بود به نام سامان— نزدیک بلخ و به قولی نزدیک سمرقند [۳].

این سامان خدایه خود از طبقه دهقانان متوسط بود اما نسب به بهرام چوبینه می‌رسانید که از خاندان مهران بود و از دوده نجبای معروف ایران باستانی [۴]. در دوران خلافت هشام بن عبدالملک چون سامان خدایه از حمایت و محبت اسدبن- عبدالله قسری حاکم خراسان (۶-۵۰۰ هـ) برخوردار شد به تشویق او اسلام آورد و در بلخ هم امارت یافت. بعد هم، از فرط محبت که در حق اسد داشت یک فرزند خود را به نام وی خواند [۵]. از سرگذشت این اسد که جد خاندان سامانی است چندان اطلاعی در مآخذ موجود نیست. اما پسران او—نوح و احمد و یحیی و الیاس— چون در پایان عهد هارون الرشید در دفع شورش رافع بن لیث کمکهایی به سپاه خلیفه کردند مورد توجه و التفات مأمون— پسر خلیفه که در خراسان بود— واقع شدند و مأمون به غسان بن عباد والی خراسان توصیه کرد تا آنها را در پاره‌یی بلاد ماوراء-النهر به حکومت گمارد [۶] بدینگونه از فرزندان اسدبن سامان خدایه حکومت سمرقند به نوح سپرده آمد و حکومت فرغانه به احمد. چنانکه یحیی حکومت چاچ یافت و الیاس هم به حکومت هرات رسید (۴۰۰ هـ).

بدینگونه سامانیان در واقع زودتر از طاهریان به حکومت رسیدند اما حکومت آنها استقلالی نداشت و تابعی بود از امارت والی خراسان—غسان بن عباد و بعدها طاهر ذوالیمینین. البته حکومت هرات در دست سامانیان باقی نماند و بعد از مرگ الیاس (۲۴۲) کسی از خاندان سامان خدایه در هرات امارت نیافت، خراسان هم اندکی بعد به دست صفاریان افتاد.

اما در ماوراءالنهر حکومت قوم موروثی گشت و محفوظ ماند. چنانکه وقتی طاهر ذوالیمینین از جانب مأمون خلیفه به ولایت خراسان آمد آنها را همچنان در کار خویش گذاشت. حتی وقتی نوح وفات یافت (۲۲۷ هـ) طلحه بن طاهر حکومت سمرقند را هم به قلمرو احمد بن اسد افزود که ارشد خاندان سامانیان بود و به موجب روایات مردی بود پارساخوی و نیکسیرت. وقتی هم احمد بن اسد وفات یافت ولایت سمرقند به پسر ارشدش نصر بن احمد رسید (۲۵۰ هـ) و چندی بعد که حکومت طاهریان در خراسان به دست یعقوب برافتاد تمام سرزمین ماوراءالنهر که تحت حکم خلافت بود

در عمل به دست آل سامان افتاد و از جانب خلیفه به نصر بن احمد واگذار شد (رمضان ۲۶۱) و بدینگونه خلیفه خاندان سامانی را به جای خاندان طاهریان در مقابل یعقوب لیث علم کرد.

در واقع هر چند بنیانگذار حقیقی امارت سامانیان همین نصر بن احمد بود اولین پادشاه مستقل این خاندان برادر اوست، اسمعیل بن احمد که مرکز امارتش بخارا بود و بعد از مرگ نصر بن احمد (۵۲۷۹ هـ) توانست با پیروزی بر عمرو لیث صفار حکومت سامانیان را در ماوراءالنهر استوار سازد و در نظر خلیفه در خراسان هم خود را برای مرده ریگ امارت طاهریان نامزد کند.

اسمعیل بن احمد در فرغانه به دنیا آمد [۷] و در آغاز کار، از جانب برادرش نصر حکومت بخارا یافت و این به درخواست وجوه اهل بخارا بود که از هرج و مرج حاکم بر شهر خویش به نصر التجا کرده بودند؛ در واقع مقارن با درگیریهای یعقوب با خلیفه، امیر سمرقند که با انقراض طاهریان حفظ ماوراءالنهر را از تهدید صفاریان برعهده خویش می شناخت عده‌یی از لشکریان خود را از بخارا به سرحد خراسان گسیل کرد تا در کرانه جیحون از تجاوز احتمالی صفار سیستان جلوگیری کنند. آن عده در حادثه‌یی که بین خودشان روی داد فرمانده خود را به قتل رسانیدند و به بخارا بازگشتند. حاکم بخارا، احمد بن عمر، که از جانب نصر در آنجا ولایت داشت از بیم موآخذه امیر ولایت خود را ترک کرد و بخارا در دست سپاهیان خوارزم و خوارج محلی دچار هرج و مرج گشت. یکچند شهر به دست حسین بن طاهر طائی غارت شد و چندی نیز خوارج محل به بهانه هواخواهی یعقوب بر آنجا مسلط شدند. بالاخره یک فقیه معتبر ولایت، نامش ابو عبدالله بن ابی حفص، که ریاست عاصه بخارا با او بود از نصر بن احمد درخواست تا والی با کفایتی به آنجا گسیل دارد و آن ولایت را از هرج و مرج برهاند. نصر هم برادر خود اسمعیل را فرستاد، که در دستگاه وی قدرت و کفایتی در اداره امور نشان داده بود (رمضان ۲۶۰). به هر حال در اوایل کار مشکل عمده اسمعیل تحریکات ماجراجویان محلی بود و مسأله رهنمان، ناراضی‌های بخارا دزدان را تحریک و تقویت می کردند و آنها هم در اطراف بخارا دایم مشغول بودند به دستبرد و غارت. امیر سامانی برای دفع این اشرار از محتشمان

و دهقانان ولایت که ناامنی محل زیانش بیشتر به آنها می‌رسید یاری جست. وقتی هم به کمک آنها غایله دزدان را خاتمه داد برای آنکه این دهقانان را دایم مدعی و معارض قدرت خویش نیابد تعدادی از وجوه آنها، از جمله بخار خدایه و ابوحاتم یساری را از بخارا دور کرد. آنها را به بهانه‌یی به سمرقند نزد نصر فرستاد و پنهانی از برادر درخواست تا آنان را در درگاه خویش باز دارد [۸]. آیا با این اقدام می‌خواست تا امنیت را در بخارا مستقر دارد یا آنکه خشم و ناخرسندی قدرتمندان شهر را متوجه نصر سازد و خود همچنان محبوب قوم بماند؟ شاید هر دو هدف را منظور می‌داشت اما ظاهر احوال چنان می‌نماید که این کار را بیشتر جهت تحکیم امنیت و استقرار عدالت در بخارا کرده باشد.

در هر حال از آن پس اسمعیل در بخارا به بسط قدرت پرداخت و در معامله با دربار سمرقند چنانکه باید اظهار طاعت و انقیاد نمی‌کرد. چنانکه با رافع بن هرثمه سرکرده صعلوکان عرب هم که مقارن آن ایام از جانب طاهریان بغداد بر ضد آل صفار در خراسان علم شده بود و عنوان امارت هم داشت بنای دوستی نهاد و خوارزم را نیز ضمیمه قلمرو خویش کرد. پیشرفتهای او بر نصر که امارت ماوراءالنهر از جانب خلیفه با او بود و او اسمعیل را در واقع نایب و فرمانبردار خویش می‌دانست گران آمد و با مداخله فتنه‌جویان و سخن‌چینان در بین دو برادر کدورت سخت پدید آمد. نصر از سمرقند با لشکری به قصد تنبیه اسمعیل عازم بخارا شد و اسمعیل هم برای مقابله با او از رافع بن هرثمه یاری خواست لیکن کار به جنگ نکشید و با وساطت رافع اختلاف رفع شد. با اینهمه، چندی بعد اسمعیل از ارسال مال خراج به سمرقند خودداری کرد و نصر باز لشکر به دفع او کشید. در اختلاف دو برادر حمایت و علاقه عامه بیشتر متوجه جانب نصر بود که از طرف خلیفه فرمان امارت داشت و گویی اسمعیل را مردم به چشم شورشگری یا غی تلقی می‌کردند چنانکه در شهر پیکند مردم از دادن آذوقه و علوفه به لشکر او ابا کردند.

در جنگی که بین دو برادر روی داد (۲۷۵ هـ) نصر مغلوب و اسیر شد. با اینهمه اسمعیل، در معامله با برادر متانت و نجابت فوق‌العاده‌یی نشان داد. چنانکه در پیش او با ادب و تواضع تمام از اسب فرود آمد، دست برادر را بوسید، و با احترام بسیار به سمرقند بازگردانید [۹]. نصر هم که تا چهار سالی دیگر زنده بود، بی‌آنکه پس از آن متعرض وی گردد، همچنان امارت اسمعیل تمام ماوراءالنهر را

برای خود حفظ کرد.

اما رفتار نجیبانه اسمعیل با نصر حیثیت و اعتبار خاندان سامانی را افزود و بخارا مخصوصاً بعد از وفات نصر (۲۷۹ هـ) مرکز قدرت قابل ملاحظه‌ی شد و چندی بعد فرمان خلیفه برای اسمعیل آمد و او به جای برادر بر تمام ماوراءالنهر امارت یافت (محرم ۲۸۰). این امارت استکفاء، چندی بعد به امارت استیلا تبدیل شد و از آن پس نیز با اظهار مجدد طاعت و انقیاد در حق خلیفه، امارت ماوراءالنهر در خاندان آل سامانی موروثی گشت و اینکه به جای سمرقند، بعد از امارت نصر، بخارا تختگاه سامانیان شد ظاهراً تا حدی هم بدان سبب بود که بخارا نزدیکترین شهر به سرحد خراسان و ماوراءالنهر بود و به قول اصطخری هر کس آنجا می‌بود خراسان را روبه‌روی خویش داشت و ماوراءالنهر را پشت سر [۱۰].

مع‌هذا امارت اسمعیل استقلالش از همان اوایل مواجه شد با ماجرای عمرولیث صفار و طمع‌کردنش در امارت ماوراءالنهر. در واقع عمرو که پیش از برادر واقع بین و طالب صلح با خلیفه بود، به دنبال جنگهایی که در ثغر هند کرد و هدایایی که به خلیفه «المعتضد بالله» فرستاد، با وعده و وعید توانست از خلیفه فرمان ولایت ماوراءالنهر را که صدور آن متضمن عزل ضمنی امیر سامانی بود دریافت کند و خلیفه با این فرمان که موجب خرسندی فوق‌العاده عمرولیث می‌شد در واقع قلمرو سابق طاهریان را که ماوراءالنهر هم جزو آن محسوب می‌شد به صفار سیستان می‌داد و او می‌بایست به اتکاء این فرمان، با خدعه یا شمشیر، به هر نحوی بود این خطه را از تصرف امیر سامانی خارج کند. اجراء فرمان، که خلیفه هم باطناً از صدور آن راضی نبود البته بدون برخورد فریقین ممکن نمی‌شد. تلاقی فریقین هم منجر به اسارت عمرولیث گشت اما سبب آن برخلاف روایت افسانه‌ها نه سرکشی اسب عمرو شد و نه یک تصادف محض [۱۱].

واقع آن بود که برحسب روایت طبری در تمام ماوراءالنهر مردم و مخصوصاً طبقات نجبا و دهقانان طالب آرامش و صلح بودند و به همین سبب به حکومت خاندان سامانیان بیشتر رغبت داشتند تا به ماجراجوی صفار، که دوام دولت خود را به جنگ و شمشیر وابسته می‌داشت. خاصه که مردم در ماوراءالنهر مطمئن بودند بر رغم فرمانی که خلیفه به عمرولیث داده است سبیل قلبی او به اسمعیل بیشترست و حتی مقاومت اسمعیل در مقابل عمرو که در ظاهر مقاومت در مقابل فرمان خلیفه

است در واقع به اشارت پنهانی بغداد دست و البته نظم و امنیت مملکت بر دست سامانیان که عمال رسمی خلیفه و جانشینان رسمی آل طاهرنند بیشتر تأمین می‌شود تا به وسیله صفاریان که تا اندازه‌ی مغل امنیت آنها محسوبند و از لحاظ خلیفه هم تا حدی یاغی. ازین رو در ماوراءالنهر عام و خاص در واقع سامانیان را می‌خواستند. به علاوه شهرت عدالت و نرمخویی و جوانمردی اسمعیل هم باعث شد تا عده زیادی از لشکریان صفار نیز به امیر سامانی علاقه‌مند شوند.

در یک تلاقی که بین اسمعیل با قسمتی از لشکریان عمرو لیث در حدود جنوب رود آموی روی داد (۲۸۶) سردار لشکر عمرو، نامش محمد بن بشیر و به قولی محمد بن لیث، مغلوب و کشته شد و لشکرش هم به اسارت افتاد [۱۲]. اما امیر بخارا که درین موارد همیشه نجابت انسانی و عدالت جوانمردانه از خود نشان می‌داد اسیران را بدون «فدیه» آزاد کرد و بدینگونه برتری اخلاقی خود را نیز بر عمرو که غالباً هرگز اسیران را بی‌فدیه آزاد نمی‌نمود ثابت کرد. این معنی میل و علاقه عده زیادی از نام‌آوران سپاه عمرو را نیز به جانب اسمعیل کشانید و چون امیر صفار حاضر نشد از نصیحت آنها پیروی کند و از عزیمت جنگ باز ایستد، عده زیادی از آنها قبل از شروع جنگ بیعت خود را با عمرو نقض کردند و جمعی هم در طی جنگ که نزدیک بلخ روی داد (۲۸۷) به اردوی اسمعیل ملحق شدند. همین قضیه شکست عمرو و سپس اسارت او را سبب شد و خلیفه هم که باطناً از شکست عمرو راضی بود مسرت خود را ازین قضیه اعلام نمود. برای اسمعیل هم دیگر بار خلعت امارت فرستاد و تمام آنچه را در حکم عمرو بود نیز واگذار به‌وی کرد و حق وی بود.

بدینگونه غلبه اسمعیل بر عمرو لیث که خطر صفار را از سر خلافت دور کرد امیر سامانی را نزد خلیفه محبوب نمود و ازین رو خراسان هم به قلمرو او افزوده شد چنانکه سیستان نیز هر چند در دست اخلاف عمرو باقی ماند از جانب خلیفه ضمیمه قلمرو امیر سامانی گشت.

اما در جرجان سید محمد بن زید، داعی علوی که صاحب طبرستان و دیلم بود با امیر سامانی به منازعه برخاست و پنداشت که بعد از عمرو لیث خراسان را می‌تواند به حوزه طبرستان ملحق کند. ازین رو از طبرستان لشکر به جرجان آورد تا کارگزاران اسمعیل را از خراسان بیرون کند. امیر بخارا نیز لشکری بسیار، به همراه یک تن از

سرداران خویش به نام محمد بن هارون که از طبقات عامه بیرون آمده بود، به دفع وی گسیل داشت. در جنگی که نزدیک جرجان بین فریقین روی داد نخست محمد بن هارون منهزم شد اما چون لشکر طبرستان در تعقیب او پراکنده شدند بازگشت و این بار در قتالی خونین شکست سختی بر لشکر علوی افتاد چنانکه محمد بن زید به سختی مجروح شد و پسرش زید هم به اسارت افتاد (۲۸۷) و خلیفه امارت این ولایات را نیز به سامانی سپرد.

محمد بن هارون هم که از جانب امیر سامانی امارت جرجان و طبرستان یافت چندی بعد در صدد کسب استقلال برآمد و بر بخارا یاغی شد. ری را نیز به دعوت و تشویق ناراضی های آنجا از دست عامل سامانیان گرفت (۲۸۹) اما خلیفه ولایت ری را با حکومت قزوین و زنجان، به امیر اسمعیل داده بود و تمام این نواحی را به امارت «خراسان ضم کرده بود» [۱۳]. اسمعیل هم محمد بن هارون را با امید و وعده به بخارا کشاند و در راه توقیف کرد. ری را به برادرزاده خویش منصور بن اسحق، و چندی بعد جرجان را به پسر خویش احمد داد و بدینگونه قلمرو وی از زنجان و ری تا فرغانه و چاچ بسط یافت.

نظارت بر ثغر ترک، در آنسوی سیحون هم که مقابله با هجوم کفار آنها به بلاد اسلام و سعی در تدارک اسباب غزو و جهاد در بلاد آنها به هنگام ضرورت نیز بر عهده آل سامان واقع بود و امیر اسمعیل درین امر از همان آغاز امارت اهتمام وافی داشت. چنانکه بعد از وفات برادرش نصر، و بلافاصله بعد از دریافت منشور عمل ماوراءالنهر، لشکر به حرب ترکان قرلخی برد (معجم ۲۸۰) با تحمل محنت بسیار شهر طراز محاصره کرد. «به آخر امیر طراز بیرون آمد و اسلام آورد با بسیار دهقانان و طراز گشاده شد و کلیسای بزرگ را مسجد جامع کردند و به نام امیر المؤمنین معتضد بالله خطبه خواندند و امیر اسمعیل با بسیار غنیمت به بخارا آمد» [۱۴] و گویند امیر سامانی، اسیران و غنایم بسیار به دست آورد حتی امیر طراز و خاتون وی نیز جزو اسیران بودند و از روایت طبری برسی آید که از غنیمت آنچه بهره غازیان شد به هر سوار هزار درهم عاید گشت [۱۵]. اسمعیل در اواخر دوران امارت خویش با هجوم دسته جمعی تعدادی از طوایف ترک مواجه گشت که با عده یی بیشمار به ثغور بلاد مسلمین ریخته بودند. چنانکه در اردوی آنها بیش از هفتصد قبه بود که تعلق به سرکردگان قوم داشت. اسمعیل لشکری گران به دفع

آنها فرستاد و تعداد کثیری مطوعه هم به لشکر وی پیوست و بدینگونه سپاه مسلمین بر ترکان شیخون زد تمام آنها را تارومار کرد عده بسیاری ازیشان کشته شد و تعداد زیادیشان هم به اسارت افتاد (حدود رجب ۲۹۱) [۱۶].

به هر حال در اواخر عمر، اسمعیل به قول مؤلف تاریخ بخارا، به حکم خلیفه «از عقبه حلوان و ولایت خراسان (تا) ماوراءالنهر و ترکستان و سند و هند» را در ولایت خویش داشت. اما به بخارا علاقه خاص می‌ورزید و از آنجا به عنوان «شهر ما» یاد می‌کرد و در توسعه و ترقی آن هم اهتمام بسیار کرد. در آخر عمر هم که رنجور شد طبیبان بخارا تبدیل آب‌وهوا را برایش لازم دیدند. ازین رو از جوی مولیان—که کوشک امیر در آنجا بود و هوایی مرطوب داشت—به قریه‌یی به نام زرمان، هم نزدیک بخارا منتقل شد و آنجا یکچند به تفریح و شکار اشتغال داشت تا مرد (صفر ۲۹۵)، و بعد از مرگ وی را امیر ماضی خواندند، چنانکه اخلاف او را هم بعدها پس از مرگ به القاب خاص می‌خواندند.

اینکه بعد از وی پسرش ابونصر احمد به امارت ماوراءالنهر رسید در نزد خلیفه به عنوان امری که حاکی از نقض حاکمیت وی باشد تلقی نشد چرا که امارت سامانیان در خراسان، از نظر خلیفه، دنباله امارت طاهریان بود و مثل آنها با آنکه در داخل خاندان موروثی بود، در ارتباط با خارج مبنی بر حکم و عهده بود که از جانب خلیفه برای آنها ارسال می‌شد و امیر اسمعیل هم چنانکه از روایت نرشخی برسی آید پیوسته نسبت به خلیفه اظهار طاعت می‌کرد و «در عمر خویش یکساعت بر خلیفه عاصی نشد» [۱۷] و در حفظ عهد و طاعت فرمان وی همواره کوشا و استوار بود. بدینگونه خطبه و سکه در تمام قلمرو آل سامان تعلق به خلیفه داشت و امیر خراسان—که تختگاه وی بخارا بود—با آنکه این امارت را تا حدی همچون ارث پدر تلقی می‌کرد از نظر کسانی که در حوزه فرمانروایی وی بودند حق امارت او که طاعتش را بر اهل ولایت الزام می‌کرد ناشی از حکم و فرمان خلیفه بود.

در واقع با اعلام خبر وفات امیر اسمعیل، المکتفی خلیفه وقت، به قول طبری لوای احمد به دست خویش بست و آن را با عهد و منشور امارت با خلعت مناسب برای وی به خراسان فرستاد (ربیع‌الآخر ۲۹۵) [۱۸]. ابونصر احمد هم که در