گلدزیهر

درسهائی
دربارهٔ اسلام

چاپ دوم

ترجمهٔ دکتر علینقی منزوی

دکترای فلسفه از دانشگاه سن ژوزف بیروت

گلد زیهر

درسهائی درباره اسلام

ترجمه دکتر علینقی منزوی
دکترای فلسفه از دانشگاه ژوزف بیروت

انتشارات کمانگیر
چاپ دوم اسفند ماه ۱۳۵۷
شمارهٔ ثبت ۷۶۵ ـ ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۵۷
چاپ رد یاب تهران
تیراژ هزار نسخه
حق چاپ برای مترجم محفوظ است

VORLESUNGEN

ÜBER DEN

ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST

HEIDELBERG 1910
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

الف) نمونهٔ روی جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE
BIBLIOTHEK

HERAUSGEGEBEN

VON

WILHELM STREITBERG UND RICHARD WÜNSCH

ERSTER BAND

VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER

HEIDELBERG 1910
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

ب) نمونهٔ پشت جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

I. GOLDZIHER
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUDAPEST

LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE ET JURIDIQUE DE LA RELIGION MUSULMANE

TRADUCTION

DE

FÉLIX ARIN
DOCTEUR ÈS SCIENCES JURIDIQUES
DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
INSPECTEUR DES SERVICES JUDICIAIRES CHÉRIFIENS

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VIe

1920

ج) نمونهٔ روی جلد کتاب در چاپ فرانسوی ، پاریس ۱۹۲۰

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

La présente traduction était sur le point de paraître en 1914, lorsqu'éclata la guerre. L'ouvrage datait déjà de quatre ans, et, par suite des publications ayant eu lieu dans l'intervalle, la bibliographie s'en trouvait forcément incomplète.

Nous ne pensons pas que ce défaut se soit trop sensiblement aggravé durant les six dernières années, où toute activité scientifique a été à peu près complètement suspendue dans les deux camps. Surtout, et quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que l'œuvre ait perdu de son intérêt ni de sa valeur, ni qu'il soit inopportun d'en publier aujourd'hui la version française.

Cette version suit exactement le texte de l'édition allemande de 1910, sauf quelques additions ou modifications apportées par l'auteur, à qui les épreuves étaient soumises. Toutefois les notes des quatre derniers chapitres, qui se trouvaient encore à la composition lorsque furent rompues les relations postales avec la Hongrie, n'ont pu lui être communiquées.

Marrakech, 27 février 1920.

F. A.

د) مقدمهٔ مترجم فرانسوی که چاپ عربی از روی آن ترجمه شده است

المستشرق

اجناس جولدتسيهر

العقيدة والشريعة في الإسلام

تاريخ التطور العقدى والتشريعى فى الدين الإسلامى

نقله إلى العربية وعلق عليه

الدكتور	الدكتور	الأستاذ
محمد يوسف موسى	على حسن عبد القادر	عبد العزيز عبد الحق
أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة	أستاذ بكلية الشريعة بالأزهر ومدير المركز الإسلامى بلندن	مدير المركز الثقافى المصرى بأكرا — غانا

الطبعة الثانية

منقحة مع زيادة تعليقات

الناشر : دار الكتب الحديثة بمصر

ومكتبة المثنى ببغداد

مطابع دار الكتاب العربى بمصر

مؤسسة مصرية للطباعة الحديثة

هـ) نمونه روى جلد چاپ عربى

VORLESUNGEN

ÜBER DEN

ISLAM

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHER,
ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BUDAPEST

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

VON

DR. FRANZ BABINGER,
O. PROFESSOR FÜR ISLAMWISSENSCHAFT AN DER
FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

MIT EINEM BILD DER VERFASSERS UND
EINEM GELEITWORT VON C. H. BECKER

HEIDELBERG 1925
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 1851.

و) نمونهٔ روی جلد چاپ دوم آلمانی بکوشش بابینگر که ترجمهٔ فارسی با آن مطابقت شده است

فهرست مطالب بترتیب صفحات

بخش یکم – محمد(ص) 1–69

1 – ریشه‌ی دین داری 3
2 – عوامل بیرونی و درونی تکامل اسلام 5
– روحیه‌ی محمد(ص) 6
3 – محمد(ص) در مکه 9
– قرآن در مکه 11
4 – محمد(ص) در مدینه 12
5 – قرآن مکه و قرآن مدینه 17
6 – اتحاد عرب 19
7 – مبارزه با خرافات 20
8 – ارزش مذهبی اسلام 23
9 – ترسیم شخصیتی از محمد(ص) 32
10 – خدا درنظر مسلمانان 35
11 – اسلام در نظر محمد(ص) 40
12 – قرآن و اسلام 42

پانوشت‌های بخش یکم 44–69

وجود هسته‌ی تشیع (اهل بیت و اهل صفه) در زمان محمد(ص) 45
عمر متنبی عرب پیش از محمد(ص) 46
تحریف تورات و انجیل (نظر مانی و محمد(ص)) 48
اعجاز قرآن 49

آیات توحید عددی و اشراقی 51
مسیح پیغمبر است نه خدا 52
توحید اشراقی درقرآن و نهج‌البلاغة 53
تخلق باخلاق الله 59
توحید عددی مخالف تنزیه خداست 61
جمع‌آوری قرآن بدست مخالفان اهل‌بیت محمد(ص) 65
بخش دوم ـ فقه و آئین اسلام 71ـ150
1 ـ اسلام پس از فتوحات شکل گرفت 73
2 ـ نرمش عربهای فاتح بامردم 75
3 ـ شکل‌گرفتن مقررات مذهبی 78
ـ سنت 80
4 ـ ترکیب سنت 83
ـ حدیث سازی 87
5 ـ پایه گذاری فقه 89
ـ دین و دولت اموی و عباسی 90
ـ مقام اجتماعی فقیه 92
ـ پیدایش مذهب واره‌ها 93
6 ـ اجماع 97
7 ـ چهار مذهب واره‌ی‌ستی 100
8 ـ تفسیر مواد فقهی متون مقدس 104
9 ـ حکم خمر ، نمونه‌ای از تفسیر 108
10 ـ تکامل لفاظی درفقه 113
ـ نتیجه‌ی اول (فزونی خرافات) 113
ـ نتیجه‌ی دوم (قشری‌گری) 116

پانوشت‌های بخش دوم

جلوگیری خلفاازمسلمان شدن مردم 119
چاپلوسی مستشرقان برای حکومتهای سنی 123
انجیل‌های درست ونادرست 127
توحید اشراقی وعددی درقرآن 129
فرق حدیثهای تاسیسی سنی و امضائی شیعی 130
تغییر ارتجاعی رژیم‌پس از مرگ محمد(ص) 132

تقسیم جغرافیائی چهار مذهب واره	136
نماز دست بسته بدعت عمری‌است	137
اصل اباحت در اصول فقه	140
ازدواج آدمی و جنی	147
بخش سوم ـ نشوونمای باورها	151–290
1 ـ تفسیر مواد عقیدتی قرآن	153
2 ـ مذهب و ملیت نزدامویان	157
ـ مخالفت پارسایان باامویان	161
ـ پیشنمازی	164
ـ مرجیان	164
3 ـ جبر و اختیار	168
ـ معنی گمراه کردن خدا	171
4 ـ اختیار در مکه ، جبردر مدینه	175
ـ قدریان	176
ـ دشمنی امویان با قدریان	180
5 ـ علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه	183
ـ معتزله	184
تشکیك در خرافات	186
ـ محدودیت اراده‌ی خدا به‌قاعده‌ی لطف	190
ـ عوض	192
ـ حسن و قبح	192
6 ـ تشبیه و تجسیم	194
7 ـ صفات خدا	199
ـ ماتریدی واشعری	200
8 ـ حدوث و قدم کلام	204
9 ـ ارزش تاریخی و اجتماعی معتزله	210

10 ـ میانه روان 215
ـ آموزشگاه های نظامیه 215
11 ـ راه معتزلی بنام اشعری 220
12 ـ مقاومت سنیان برابر اشعریان 225
13 ـ علوم طبیعی نزد متکلمان 227
ـ معجزه 229
ـ تصادف 233

پانوشت‌های بخش‌سوم 289–235

مقایسه‌ی زمختی بنی عباس و بنی امیه وراشدین 235
کاردل و کار اندام نزد مرجیان 242
حق الله سمعی و حق‌الناس عقلی است 243
رابطه‌ی شیعه و مرجئه 246
مرجیان دماوند 248
مباهله و لعان . ورگرم و ورسرد 249
مذهب اختیار را شیعه از مسیحیان نگرفته اند 251
توحید گرائی درعهد ساسانی 254
جبر در مسیحیت و ریشه‌ی یهودی آن 256
یاران علیع درکوفه علما بودند و اصحاب بنی امیه درشام بی‌سواد 257
رد برگلدزیهر راجع به جبر و اختیار 259
داستانسرائی در سده‌های نخستین 261
مسیح فریسی (معتزلی ازیهود) بود 263
شك در نظر صوفیان 265
حس ششم نزدشلمغانی وفرید 266
معجزه ، و مسائل فلسفی نزد شیعه 367
قاعده‌ی لطف و اثبات امامت 268
تجسیم و تشبیه سنی است نه شیعی 270
اشعری عرب زده تر ازماتریدی است 273

حدوث وقدم قرآن ، تورات ، ودا 274
معجزه تراشی متوکل عباسی 277
نهضتها پس از به‌حکومت رسیدن 279
نظام‌الملك وآخرین دفاعش از رژیم بردگی 280
بلکفه‌ی اشعری ، ازکلینی و خطبه‌های‌علی(ع)است 282
ستیز خواجه‌ی انصاری با اشعریت 284
جاحظ میان توحید عددی‌واشراقی 286
گنوسیزم تند ومیانه رو 289

بخش چهارم ـ تصوف 291-434

1 ـ پارسائی کهن 294
ـ پارسائی محمد(ص) و دنباداری خلیفگان 295
2 ـ عقب نشینی روحانیت 299
ـ حدیثهای ضد پارسائی 301
ـ بیوگرافی‌های ضد پارسائی 307
3 ـ پیشرفت پارسائی 311
ـ پارسائی منفی و زمختی ضدهنری 312
ـ پارسائی مثبت ، ضددولت‌خلیفه 313
ـ برخورد پارسائی مثبت و منفی 315
4 ـ دوجنبه‌ی منفی پارسائی 317
ـ توکل و ابن‌الوقتی 318
5 ـ پارسائی کهن و نوین 320
6 ـ عرفان،گنوس ، نئوافلاطونی 322
7 ـ یك‌گام والاتر از تشبه به‌خدا 326
ـ تفسیر گنوستیك متون مقدس 327
ـ بستن زنجیره به‌خاندان محمد(ص) 328
8 ـ نفوذ هندی 329
ـ پرسه‌ی مانوی و سیاحت صوفی 330

— بودا و ادهم 332

9 — اتحاد با خدا = نماندن جز خدا 333

10 — سازمانهای هندی صوفی‌گری : 335

— خانقاه 335

— خرقه 336

— تسبیح 337

11— نه‌مرز نه چارچوب 337

— دل بجای اندام 339

12 — درویشی 341

— ملامتی 342

13— رابطه باظاهریان 344

— والاتر از مذهب ظاهر 345

— همگامی با آزاد اندیشان 347

— بدبینی به‌آموزشهای کلاسیك 348

— همصدائی باظاهریان 350

— صوفی کردن قیافه‌ی گذشتگان 550

14 — مقاومت تسنن دربرابر تصوف 351

— تکفیر و کشتار 352

15 — صوفی‌گری سنی‌زده‌ی قشیری 353

16 — سنی‌گری صوفی زده‌ی غزالی 355

17 — گسترش افکار غزالی 363

— بی‌مرکزی 364

— عربها تنها نسبت به آراء ضد دولتی سختگیری می‌کردند 366

18 — نرمش غزالی 366

پانوشت‌های بخش چهارم 369–436

تصوف ، اشراق ، گنوس ، روحانیت 369

محاوره‌ی حنیف ـ روحانی 371

سقیفه‌ی بنی ساعده و عشره‌ی مبشره 372
قرآن بزبان صحابه 374
شرایط امام 376
اسلام شورش‌عرب بر ضد یهودبود؟ 377
تشویق به‌ازدواج 379
دوگونه پارسائی مثبت و منفی 383
قاریان قرآن 384
پرسه و سیاحت ، مانوی ـ صوفی 388
نظریه‌ی حنیف وروحانی درباره‌ی‌توکل 391
تحقیر سلمان و عمار 394
نفوذگنوسیزم ایرانی‌ازیمن به حجاز 397
کابالای یهود متأثر از حروفیان است نه بعکس 399
صاحب سر پیغمبریك‌یمنی‌است 401
گنوسیزم هند ،ازپهلوی به‌عربی‌ترجمه‌می‌شد ، نه ازهندی 402
پارسائی مثبت ابوالعتاهیه 303
مانویان واسطه‌ی ترجمه‌ی‌گنوسیزم هندی‌بعربی 404
درجات پنجگانه و هفتگانه‌ی‌تصوف 406
اسلام سنی نیست 406
توحید اشراقی 407
سبحه‌ی هندی در اسلام 408
دل در اخلاق هندی ویهودی 510
رفع تکلیف عبادتی ازواصلان 412
واژه‌ی درویش 413
شبهات براهمه وراوندی‌برنبوت اسرائیلی‌است نه‌براشراق هندی 415
تهلیل ، انتقاد صوفیه از ظاهر عددی‌آن 416
کم‌بینی صوفیان علوم کلاسیك را 417
امربین‌الامرین‌درجبر و اختیار 421

خواجه‌ی‌انصاری و آشتی تصوف و تسنن 421
واژه‌ی صوفی 422
واژه‌ی زندیق 423
تصوف درشرق اسلام ، گنوسیست‌تراز غرب اسلام بود 424
درجه بندی مذهبی 426
حلول سامی‌و اتحادآریائی است 427
تصوف سنی زده وتسنن‌صوفی زده 428
مرجیان دماوند 432

بخش پنجم – فرقه‌ها 435–600

1 ـ اختلاف‌های مسلمانان 437
ـ جنبه‌ی سیاسی فرقه ها 438
2 ـ جانشینی محمد(ص) 439
ـ داوری حکمین 440
ـ پیدایش خارجیان 441
ـ نظریات خارجیان 441
ـ نهضتهای توده‌ای 443
ـخارجیان امروز 445
ـ نتیجه 446
3 ـ شیعه 446
ـ نمای مذهبی شیعه 447
ـ شورشهای شیعی 449
4 ـ تبلیغات شیعی : 550
ـ تعزیه 453
5 ـ تقیه 355
ـ اصول اربعمائه‌ی‌شیعه (پاتوشت) 457
ـ تبرا از حکام ظالم است نه ازمردم (پانوشت) 458

6 ـ نتیجه 459
7 ـ فرق خلافت و امامت 461
ـ تجسیم و تشبیه 463
8 ـ غلو و تقصیر 464
ـ انحراف مفهوم الوهیت در اسلام 465
9 ـ عصمت و بی‌گناهی « اهل دل » 466
10 ـ علم غیب 470
ـ اجماع 472
11 ـ شماره‌ی امامان 473
ـ بازگشت 475
ـ وقت ظهور مهدی 478
12 ـ مهدی در ملتهای دیگر 479
ـ مهدی درعصر حاضر 483
13 ـ شیعه و معتزله 484
ـ دفاع از هشام حکم (پانوشت) 485
ـ قاعده‌ی لطف و عصمت 487
14 ـ فرق فقهی شیعی و سنی 487
15 ـ زناشوئی موقت (متعه ، صیغه) 489
16 ـ برخی آدادب ورسوم شیعی 491
17 ـ چند غلط مشهور: 491
ـ الف : قرآن بی‌حدیث 492
ـ ب : ریشه‌ی آریائی تشیع 494
ـ ج : روحیه‌ی آزادیخواهانه‌ی‌تشیع 495
ـ دشمنی شیعه با بیگانه 496
ـ دفاع از تفسیر (پانوشت) 497
ـ تعصب میتاولی 499

ـ تبرای شیعه از ستمگرانست نه ازمردم 502
18 ـ فرقه‌های دیگر : الف ـ زیدیان 504
ـ ب ـ اسماعیلیان 506
ـ دفاع ازتشیع (در پانوشت) 507
ـ حروفیان . یهود از ایشان گرفته اند 514
19 ـ خشکی اسماعیلی گری 515
ـ دیکتاتوری امام 515
ـ دشمنی اسماعیلیان‌با بیگانه 516
20ـ ابر مردمی خاندان علی 517
ـ بت پرستی سریانی درغلات سوریه 519

پانوشت های بخش پنجم 523–600

شماره‌ی فرقه ها 523
ارزش عدد 72 523
اختلافات فلسفی شیعی و سنی و خارجی 525
سقیفه‌ی بنی‌ساعده شورای اشراف قریش بود نه أهل صفه 526
شیعه اکثریت داشت و اقلیت شد 526
خارجیان سنی و خارجیان گنوسیت 527
دوجنبه‌ی فلسفی و سیاسی اختلاف 529
تشیع، مذهبی دمکرات تراز تسنن است 531
نیروی متخیله و نبوت . دفاع ازهنر 533
تعزیه 534
مقاتل نویسان 536
تقیه 537
صلح جوئی شیعه 539
علم امام و جهل خلیفه 541
قاعده‌ی لطف وعصمت 543

نظریات غلات ازدیدگاه توحید عددی و اشراقی 545
تنزیه الوهیت نزد شیعه و تجسیم نزد سنی 546
عصمت یعنی چه 547
دنباله‌ی‌قاعده‌ی لطف و عصمت 550
ولایت و نبوت 551
جفر أحمروأسودو علم آن 552
حدیث سازی سنیان 553
علم تفسیر و پایه‌گذارانش 554
124 هزار تخته پاره کشتی نوح وشماره‌ی پیغمبران 556
عمر دراز نوح و صاحب زمان 565
توقیعات وفرمانهای امام 567
بیانیه طبرستان برای‌تغییر مذهب نبوده است 569
اباحی‌گری یعنی چه ؟ 574
حدیث نزدشیعی و سنی 777
محکم و متشابه درقرآن 578
اشعریان قم 579
تئوکراسی شیعه همان تئوکراسی محمدی است 580
سبائیان و علی اللاهیان . ابن سبا، برسابا ؟ 581
هنر پیکرتراشی نزد شیعه 581
تشیع مذهب مناسب عصر 582
نجاست کافر ، حاجی بابا و دکتر پولاك 583
متاوله‌ی لبنان 584
تشیع درخارج شبه جزیره‌ی عرب 585
کیالی = کی آلی 591
علی اللاهیان وفضل‌الله حروفی 592
خواجه = خجه = حجة اشتقاق آنها 594
تساوی معصومان 595

معنی ذات الله 597

بت پرستی و هنر دوستی 598

مقصران و غلات 599

منابع پژوهش در فتوت و عیاری 600

بخش ششم ـ جنبش های مذهبی نوین 601-696

1 ـ عادات و رسوم 603

ـ سنت جای عادات و رسوم را می‌گیرد 604

ـ دوره‌ی کوتاه اجتهاد 605

2 ـ پذیرش تدریجی بدعت از راه اجماع 606

ـ پذیرش بدعت با مقاومت انجام می‌گرفت 607

ـ پیش قراولی شیعه در نگارش تاریخ (پانوشت) 608

3 ـ نرمش فقیهان 609

ـ شیعه و مصلحت همگانی (پانوشت). 610

ـ هموار کردن ناهمواریها 611

ـ سود بانگی 912

ـ قانونگزاری پارلمانها 612

4 جنگ همیشگی سنت با بدعت 614

ـ شیعه و اجتهاد 614

ـ نظر کونین 615

5 ـ نخستین پیامبر خشك اندیشی ـ حنبل 616

6 ـ شفاعت واسطه‌ها 917

ـ ابر مردم شدن پیغمبر 920

7 ـ دومین پیامبر خشك اندیشی ـ تیمیه 620

ـ ستیز با اشراق و هنر 631

ـ ستیز تیمیه با غزالیسم ۲۲۲

8 ـ جنگ‌های مذهبی 623

ـ مراکش 623

ـ جزائر ، قفقاز ، سودان ، سومال	624
وهابی‌گری در نجد	624
ـ پیروان بدعت شکن حنبل و تیمیه	625
9 اسلام دوره‌ی صحابه	627
ـ ستیز وهابی‌باغزالیسم	628
ـ مقایسه‌ی غزالی و تیمیه	629
10ـ بابی‌گری	629
ـ تکامل تدریجی وحی و باورها	629
ـ تکامل نهادهای زندگانی	632
ـ بهائی‌گری : تقلید از مسیحیت	634
ـ آثار بهاء الله	635
ـ انترناسیونالیزم مذهبی	636
ـ پاره کردن بندها	637
ـ تقلیداز قانون مدنی فرانسه	638
ـ مخالفت با آزادیخواهی	639
ـ عباس افندی	640
ـ بهائیت وزندیقی	641
ـ بهائی‌گری در میان یهود و مسیحیان	643
11 ـ معجون مذهبها در هندوستان	644
ـ احمد باریلی	747
ـ وهابی ـ قادیانی	648
12ـ تأثیر اسلام و هندوی در یکدیگر	649
ـ ناناك و سیکها	650
13ـ آئین اکبری	651
14ـ رفرم اسلام درهندوستان	655
ـ شیعه مرکز خرد گرائی در هند	656
15ـ قادیانی	658
16ـ آشتی دادن تشیع و تسنن	662

— شامل قفقازی 663

— بین النهرین 664

پانوشت‌های بخش ششم 696-666

احوال پرسی را هم عربها ترجمه کرده‌اند 667

مجله‌ی ضد شیعی منار 669

مشکلات تأسیس بانك 670

دوری خدا از مردم 671

کشتار تیمیه از شیعیان کسروان 673

انفجار سکانی درشبه جزیره‌ی خالی عرب 674

نان به نرخ روز خوردن گلدزیهر و باینگر 675

حرمت تنباکو و نسخ آن 676

باب در ادبیات مذهبی 677

شلمغانی و نوبختی 678

اسلام سنی که عرب بایران آورد و اسلام گنوستیك که ایرانی بهندبرد 682

گنوسیستهای لبنان 686

احوال سید احمدخان هندی 687

سنی گرائی قادیانی‌ها ایشان را نجات نداد 688

حکومتهای شیعی همیشه‌لائیك بوده‌اند 690

مذهب پنجم، ازمقاومت سید مرتضا تا قبول نادر 691

اختلافات فلسفی تشیع و تسنن 693

پان اسلامیزم‌قفقاز پان‌تورکیزم‌بود 995

فهرستها : 833-697

1 — فهرست مطالب به ترتیب الفبا 737-699

2— نام نامه 805-739

3— راهنمای نام‌نامه از خط فرنگی به‌فارسی 816-806

4— فهرست‌مطالب به‌ترتیب صفحه‌ها 830-817

مقدمه

در سنواتی که در حال تبعید در لبنان بسر می‌بردم (۱۹۶۶ – ۱۹۷۵) هرچند ماه یك‌بار برای زیارت ودیدازوالدین واخذ تعلیمات دربارهٔ چگونگی چاپ تألیفات مرحوم والدم **حاج شیخ آقابزرگ تهرانی** به‌نجف اشرف مشرف میشدم .

مرحوم آقـا کراراً دربارهٔ سبب اقـدام به تألیف دو دائرة المعارف خود: «الذریعه» و « طبقات » ازداستان انتشار کتب **جرجی زیدان** صحبت می‌کردندکه در آنها نسبت به مذهب شیعه ، کوته بینانه قضاوت نموده بود . او در حق شیعه که همیشه پیشقراولان تمدن وفرهنگ اسلام بوده‌اند ظلم کرده ، ایشان را فرقه‌ای کوچك و عقب افتاده قلمداد کرده است . مؤلف ذریعه از تاثیری که این قضاوت ظالمانه در میان مردم نهاده‌بود یادکرده می‌فرمود : من به اتفاق مرحوم **صدر** (**سید حسن صدر**) و مرحوم **کاشف الغطا** (**شیخ محمد حسین**) درصدد مقابله با جرجی زیدان برآمدیم و پس از گفتگوها بدینجا رسیدیم که هر یك از ما در این مقاومت ، کاری مشخص برعهده‌گیریم . ایشان هریك بکاری بزرگ موفقانه اقدام نمودند و من به کار تألیف این دو دائرة المعارف پرداختم .

ایشان می‌فرمود: درآن زمان هنوز مصدر سخنان جرجی‌زیدان ناشناخته بود زیرا که کتب مستشرقانی چون **گلدزیهر** هنوز ترجمه نشده بود . لیکن امروز که کتابهای این یهودی چندبار به عربی ترجمه و چاپ شده ، نه تنها

ریشهٔ نظریات ظالمانهٔ **جرجی زیدان** کشف شده و تأثیر آن چند برابر سابق به‌صورت حملات وهابی گرایانی همچون **احمد امین** و **دکتر نشار** بر علیه شیعه افزایش یافته ، بلکه در خود ایران نیز موجی از سنت گرائی در میان برخی روحانیان متجدد دیده می‌شود که نمونهٔ آن **کسروی** می‌باشد که تحت‌تأثیر همین موج‌کار خود را بر ضد شیعه‌آغاز کرد ، و چون شونیزم عرب به‌نوشته‌های **کسروی** - هر چند درآغاز به عربی می‌نوشت و سنت‌گرا بود- با نظر تحقیر غیر عرب نگریسته و فکر او مجال گسترش نیافت ، **کسروی** از عربی و سنی گرائی سرخورده به پارسی نویسی بازگشت و در آخر عمر تشیع و تسنن هر دو را کوبیده ، مذهب جدیدی برای خود آورد .

ایشان می‌فرمودند بر **گلدزیهر** کار جوانان امروز است نه پیرانی چون من . من‌از همان وقت یادداشتهائی دربارهٔ سخنان **گلدزیهر** تهیه‌کرده و هنگام سفرهایم از بیروت به نجف به نظر ایشان می‌رسانیدم . اخیراً ایشان این‌فکررا مطرح ساختندکه با در نظرگرفتن تیار تسنن درحکومتهای شونیست عربی ، نشر این یادداشتها به فارسی از امکانی بیشتر برخوردار است . و لذا من متن **گلدزیهر** را نیز از روی چاپ دوم عربی (العقیدة و الشریعة) به فارسی ترجمه‌کرده و اندکی از آن یادداشتها را به فارسی برگردانیده ضمیمهٔ آن نموده آمادهٔ چاپ کردم .

در این‌هنگام اندیشیدم که‌چون ترجمهٔفارسی این‌کتاب از عربی‌صورت گرفته‌که بوسیلهٔ **دکتر محمدیوسف** و **دکتر علی‌حسن** و **عبدالعزیز عبدالحق** از فرانسه ترجمه شده است و ترجمهٔ فرانسه را **Felix Arin** بسال ۱۹۲۰ از اصل‌آلمانی ترجمه‌کرده و **Le Dogme Et La loi** نامیده است ، پس‌شاید گردانیدن مطالب از آلمانی به‌فرانسه ، عربی وفارسی از اعتبارمتن بکاهد ولذا با ارسال فتوکپی‌از ترجمهٔ فارسی به‌مونیخ‌از دوست قدیمی‌ام **آقای محمد عاصمی** مدیر مجلهٔ کاوه خواهش کردم که آنرا با

اصل آلمانی تطبیق کنند . ایشان فارسی‌را باچاپ دوم آلمانی که بسال ۱۹۲۵ یعنی چهارسال پس‌ازمرگ مؤلف بوسیلهٔ شاگرد او بابینگر انجام شده بود ، مقابله کردند ، و خلاصه‌ای از آنچه را که بابینگر از روی خط مؤلف بر چاپ دوم افزوده بود بر فارسی افزودند .

و چون متن فارسی به اصل آلمانی نزدیك‌تر شد نام فرانسوی آنرا که به عربی ترجمه شده بود کنار نهاده نام اصل آلمانی را برای کتاب به فارسی ترجمه کردم و جلد اول کتاب را با تعلیقات و ردی مختصر در بیروت بچاپ رسانیدم و ردیه‌های تفصیلی را به وقت موسع موکول نمودم .

پس از بازگشت به تهران در مارس ۱۹۷۵ جلد دوم آنرا در اینجا بهمین نحو چاپ کردم و در این‌وقت بنا به‌اطلاعی که دریافت کردم بیشتر نسخ چاپ بیروت در اثر جنگ داخلی لبنان از میان رفته و فقط اندکی از آن باقی مانده بود ، و لذا با پیشنهاد دوستان برای چاپ دوم آن بصورت افست موافقت نمودم .

در اینجا لازم می‌نماید که به برخی انتقادات که در این مدت دریافت کرده‌ام اشارت نموده سبب آنرا توضیح دهم :

۱ ــ چرا ارقام به لاتین است ؟ باید عرض کنم هنگامی که چاپخانه نمونهٔ اولین جزوهٔ کتاب را برایم آورد ، من که در شرایط کنونی با تغییر حروف فارسی به لاتین مخالف هستم همین ایراد را گرفتم . لیکن چون دیدم این‌ترتیب برای‌آن چاپخانه‌در بیروت راحت‌تر است ، و تغییر ارقام به لاتین ، برخلاف تغییر حروف هیچگونه اثری در لهجه ندارد و به فارسی فصیح خوانده می‌شود لذا با آن موافقت کردم .

۲ ــ چرا پس از نامهای مقدس پیغمبر و امامان « صلوات الله علیهم » و سایر کلمات تقدیس نهاده نشده است ؟

باید بگویم چون در اصل آلمانی چنان بود و من آنرا با بی‌طرفی

مترجم سازگارتر دیدم از افزودن کلمات تقدیس خودداری نمودم .

۳ ــ بسیاری‌از مطالب متن گلدزیهر مخدوش وقابل رد است که من فقط به اندکی از آنها جواب گفته‌ام و جواب تفصیلی را به وقت موسع بعد موکول نمودم .

۴ ــ شاید برخی از ردیه‌های من بر مطالب گلدزیهر موردپسند برخی نباشد در آن صورت من با کمال فروتنی اعلام میدارم که هیچ اصرار و تعصبی در قبولاندن نظر خودم ندارم ، بلکه مشتاق مطالعهٔ نظریات دیگران نیز می‌باشم .

چند یادآوری دیگر :

۵ ــ اصل کتاب در شش بخش و هر بخش دارای چندین بند است ، و در هر بند چند موضوع گرد آمده است ، که مؤلف به هیچ کدام عنوان نداده است . من برای آسانی مراجعه برای موضوعهای گوناگون عنوانهائی نهادم .

۶ ــ در اصل آلمانی و فرانسوی کتاب درتعیین جای‌آیهٔ قرآن به‌شمارهٔ سوره و آیه اکتفا شده است ، و در ترجمهٔ عربی به نام سوره و شمارهٔ آیه بسنده شده است . من برای دقت‌بیشتر ؛ نام‌سوره و شمارهٔ آن و شمارهٔ آیه را آوردم .

۷ــ من به‌بیشتر مصادرکارگلدزیهر شخصاً مراجعه‌کرده ، نادرستی‌های ناشی از ترجمه و گاهی اغلاط خود مؤلف را نیز اصلاح کردم .

۸ ــ رمزهائی که در این کتاب بکار برده‌ام چنین است :

چ = چاپ ، چاپخانه .

خ = خورشیدی (پس از رقم سال) .

خ = خطبه (پیش از شمارهٔ خطبه‌های نهج‌البلاغة) .

ذ = الذریعه الی تصانیف الشیعة .

س = پیش از تاریخ = سال .

س = پس از شمارهٔ صفحه = سطر .

ش = شماره .

ص = صفحه .

ك = پس از آیهٔ قرآنی = مکه .

م ـ پس از آیهٔ قرآنی = مدینه .

م ـ پیش از تاریخ = مرگ .

م ـ پس از تاریخ = میلادی .

ن . ك = نگاه کن .

هـ = هجری قمری .

A : پس‌ازشمارهٔ مجلدات طبقات‌ابن‌سعد نشانهٔ‌بخش‌اول‌آن مجلدات.

A : پس از شمارهٔ صفحهٔ کتابی دو ستونی نشان ستون اول است .

A : پس از شمارهٔ برگ‌کتابهای دستنویس نشان‌روی ورق است .

B : پس از شمارهٔ مجلدات طبقات ابن سعد نشان بخش دوم و پس از صفحه‌های دوستونی نشان ستون‌دوم ودرکتابهای خطی نشان پشت ورق است .

B : درآغاز پانوشتها نشان‌آغاز سخن «باینگر» شاگرد گلدزیهراست.

G : نشان سخن گلدزیهر است .

M : نشان سخن منزوی است .

در پایان ، دل مجروح نگارنده اجازه نمی‌دهد ، ازجوان ناکامم که در تصحیح مجلد دوم این کتاب مددکار من می‌بود ، یاد نکنم . آری پسرم مهندس کاوه منزوی خیلی انتظار انتشار این کتاب را کشید ، ولی یك هفته پیش از جشن ازدواجش در اثر یك تصادف ماشین کشته شد و نامزدش را تنها نهاد و ربع چهارم عمر مادر و پدرش را سیاه کرد . اینك بپاس خدمتهایش این کتاب را پس از مرگش بدو هدیه می‌کنم .

پیش گفتار چاپ اول

از گلدزیهر *

در پائیز سال ۱۹۰۸ از طرف کمیتهٔ امریکائی درسهای تاریخ‌مذاهب ، دعوتی از من بعمل آمد تا در چهار چوب دورهٔ درسهای تاریخ مذاهب ، که از جانب این کمیته دائر شده بود ، یك سلسله سخنرانی در بارهٔ اسلام ایراد کنم . من بر آن شدم که این تقاضای افتخارآمیز را بپذیرم .

دست نویس درسها را آماده ساختم ولی بر اثر وضع ناجور سلامتی‌ام نتوانستم درآن زمان ، سفری‌را که مقدماتش‌نیز فراهم آمده بود ، عملی‌سازم.

ترغیب و تشویق همکاران خیرخواه و نیك اندیش که با دست آورد کار من آشنا شده بودند بر آنم داشت تا دست‌نویس‌ها را بی‌آنکه تغییر اساسی در قسمت‌بندی و وضع اصلی درسها بدهم ، به بنگاه نشر کتاب ، برای انتشار در سلسلهٔ کتبی واگذار کنم که اکنون در دسترس عمومی قرار میگیرد . در متن « درسها » که طبق قرار قبلی بمثابهٔ زمینه‌ای برای ترجمه بزبان انگلیسی تألیف شده بود ، به استثنای چند موردکه در آنها مطلب گسترش یافته بود ، کمی تغییر داده شد .

این گسترشها و تفصیلات ، بخصوص شامل مطالب اضافی میشدند که پس‌ازآن زمان دراختیار ما قرارگرفته بودند (مانند قسمتی‌از آثار ابن‌سعد که

---

* پیشگفتار گلدزیهر بوسیلهٔ آقای عاصمی از روی متن آلمانی ترجمه شده و لذا کمی با ترجمه عربی فرق دارد .

در این‌فاصله منتشر شده بودند وبعضی‌مطالب‌دیگر) ملاحظات واستناد به‌منابع ادبی‌که به‌بعضی بخشها در وهلهٔ اول بمنظور رعایت حال همکاران متخصص ، الحاق شده بودند ، بقصد انتشار کتاب به نسخهٔ کنونی اضافه گشته‌اند . از همان بدو امر ، طرح‌درس‌ها روی عوامل‌مذهبی اسلام ونه روی‌تاریخ سیاسی اسلام پایه‌گذاری شده بود .

نظر موافقی‌که ناقدان و داوران صلاحیت‌دار به‌یادداشتهای من «مذهب اسلام» Die Religion des Islams که مدتی پیش از آن در «Kultur der Gegen wert» (فرهنگ معاصر ، قسمت اول بخش سوم ص ۸۷ تا ۱۳۵) انتشار یافته بود ، ابراز کردند ، مرا باین فکر انداخت‌که در برخی قسمتها ، آن یادداشتهای مختصر را که محتوی آنها در این درسها گسترش یافته‌اند ، بمنزلهٔ جزوهٔ درسی تلقی کنم و لازم آمد برخی از مطالبی راکه درآن یادداشتها بیان شده بود عیناً بهمان صورت دراین‌درسها تکرارکنم و این امری اجتناب‌ناپذیر بود و در این رهگذر از ناشر « فرهنگ معاصر » آقای پروفسور دکتر پاول هینه‌برگ Prof. Dr. Paul Hinneberg سپاس دارم‌که چنین اجازه‌ای را به من لطف فرمودند ومن در این یادداشتها مرتباً بدین موارد اشاره کرده‌ام * .

از آقای پروفسور دکتر برنهارد هللر Prof. Dr Bernhard Heller دانشجوی ارجمند پیشینم که دربوداپست زندگی‌میکند نیز متشکرم که به وعدهٔ خود و اشتیاق و علاقه‌ای که داشته‌اند وفادار ماندند و فهرست این کتاب را فراهم آورده‌اند .

بوداپست ۲۲ ژوئن ۱۹۱۰

ای . گلدزیهر

با اجازهٔ آقای پروفسور دکتر هینه برگ ، این اشارات در چاپ دوم حذف شده‌اند . (باینگر)

پیش گفتار چاپ فرانسوی *

این ترجمه برای چاپ آماده بود که جنگ ۱۹۱۴ آغاز شد . و چون در آن تاریخ چهار سال از چاپ اصل آلمانی می‌گذشت و طی آن چهار سال کتب دیگر به‌طبع رسیده‌بود ، طبعاً درفهرست منابع کتاب‌نقص دیده می‌شود . ولی بنظر نمی‌رسد که این نقص در مدت شش سال بعد از آن تاریخ افزایش یافته باشد زیرا که فعالیتهای علمی در دو طرف جنگ در آن مدت متوقف بود . و بهر جهت معتقد نیستم ارزش کتاب کاسته شده باشد ، یا انتشار آن به زبان فرانسه مغتنم نباشد .

این ترجمه کاملا پیرو چاپ آلمانی ۱۹۱۰ می‌باشد ، به استثنای چند اضافه و تغییر که خود مؤلف در آن داده است . زیرا که من پیش از انتشار مسودهٔ آنرا به نظر مؤلف می‌رسانیدم . ولی یادداشتهای چهار فصل آخر کتاب‌را نتوانستم برایش بفرستم . زیراکه پیش‌ازآن روابط‌پستی با مجارستان قطع شده بود .

مراکش : ۲۷ فوریه ۱۹۲۰ F. A.

---

* ــ این مقدمه بوسیلهٔ آقای دکترعلی‌اصغر مهدوی ترجمه شده است .

پیش گفتار چاپ دوم

از بابینگر

هنگامی که قریب یکسال پیش ، ناشر از من تقاضا کرد ، نظارت بر تجدید چاپ « درسهائی درباره‌ی اسلام » را بعهده بگیرم ، پس از تأمل بسیار به این نتیجه رسیدم که باید با چنین پیشنهادی موافقت کنم . هرچند کار در شرایطی آغاز و پایان یافت که زمان ، برای بررسی علمی ولو در زمینه‌ای محدود ، چندان هموار نبود .

از این گذشته این وظیفه بسیار دشوار و پر مسئولیت بنظرم آمد .

هدف اصلی برای چاپ دوم این بود که نتایج مسلم تحقیقات علمی که پس از سال ۱۹۱۰ بازیافته شده بود طبق منظور اصلی مؤلف بر این اثر اساسی علم اسلام شناسی افزوده شود و بویژه در حواشی آن به کتابهای تازه و گوناگون در رشته‌ی اسلام شناسی اشاره گردد .

مؤلف خدا بیامرز ، خودش قبلا به این قصد مقدماتی فراهم کرده بود و این نکته از تغییرات و اضافات و حواشی فراوانی که برنسخهٔ چاپی و نسخهٔ دستنویس خود افزوده بود ، استنباط میشود .

بر اثر لطف خانواده‌ی آن خدا بیامرز و با تشکر از یاوریهای آنها که هر دو نسخه را برای استفاده به من سپردند ، میسر شد تا همهٔ اصلاحات مؤلف مراعات شود . اساساً من وظیفهٔ خود دانستم ، جزئیات را همانطور که پیر استاد ، خود درك و بیان کرده ، حتی الامکان حفظ کنم و اگرچه نمیشد

از بعضی تغییرات و بیان مطلب بصورت تازه چشم پوشید ، باز کوشش کردم آنچه را که خود گلدزیهر آورده بود . حتی در مواردی دست نخورده باقی بگذارم و حال آنکه بنظر من مثلا در مورد دو مسئله‌ی مهم روز یعنی نهضت «پان اسلامی» و مسئله‌ی «خلافت» ، یك موضع‌گیری مفصل‌تر ضرور میآمد .

بعلاوه گاه‌بگاه فقط بعضی ناهمواریها را در طرز بیان رفع کردم و در جائی که مجاز بود ، لغات بیگانهٔ زیاد و فراوان را حذف کردم و بر رویهم میتوان با وجدان پاك ادعا کردکه کلیهٔ تغییرات پس از تفکر کافی صورت پذیرفته‌اند و بی‌گمان هرکدام از آنها مورد موافقت حتمی مؤلف قرار میگرفتند . برای این منظور ، به اندازهٔ کافی ، تبادل نظرهای کتبی (۱۹۰۸ـ ۱۹۲۱) و شفاهی (۱۹۱۴ ـ ۱۹۱۸) با ایگناس گلدزیهر ، مورد استفاده قرار گرفت .

تبدیل خط عربی به خط لاتین به‌همان نحوی که مؤلف برگزیده بود ، صورت گرفت ، اگر چه در نتیجهٔ این شیوه کار ، دست کم در چاپ فرمهای اول کتاب بعضی اشکالها پیش آمد .

بعضی انحرافات جزئی را خوانندهٔ هوشیار ، با توجه به این نکته خواهد بخشیدکه گلدزیهر هم در این زمینه کاملا منطقی نبوده و از این جهت شاید گاهی از همان رسم سابق تبدیل خط عربی به خط لاتین تبعیت کرده است .

درحواشی مفصل‌تر مشاهده میشودکه از طبقات ابن‌سعدکه از آن زمان تابحال خاتمه یافته زیاد استفاده شده است .

بعلاوه امیدوارم در مراجع ،کتابهای بسیار مهمی ازمجموعهٔ آثاری‌که پس از سال ۱۹۱۰ در بارهٔ اسلام منتشر شده از قلم نیفتاده باشد .

در ضمن باید بخصوص به‌این‌نکته توجه‌کردکه به‌آخرین اثر گلدزیهر به اسم :

Die Richtungen der Islamischen Koranaus - legung (Vorlesungen' Leiden 1920' Brill' X' 392 Seiten [VI. Band der Veroffentlichungen der de Goeje - Stiftung]) .

[جلد چهارم انتشارات موقوفهٔ د . گویه]

که او آنرا چنانکه در دیباچه میآورد ، بمثابهٔ « بقیهٔ درسها » در نظر گرفته بود ، در این‌چاپ باین‌جهت توجه‌شده که دانشجوی‌واقعی اسلام‌شناسی باید از این هر دوکتاب باهم استفادکند ، وحال‌آنکه خواننده‌ی عادی اصولا به ندرت به حواشی مراجعه میکند . بنابراین بر اساس تقاضای عدهٔ زیادی این مبحث را به آخر کتاب افزودم و در نتیجه استفاده و اساساً خواندن کتاب تا حدی آسان شده است .

مراجع ذکر شده درچاپ‌اول ، دربسیاری موارد بررسی واصلاح شد ، منتهی تا آنجا که در برلین و مونیخ ، کتب‌عربی وفارسی در دسترس بودند .

افسوس که کتابخانهٔ منحصر بفرد گلدزیهر دیگر در اختیار خوانندهٔ اروپائی نیست ، زیرا آنرا به‌اورشلیم منتقل کرده‌اند (رجوع شود به A. S. Yahuda' The Goldziher Library in The Jevish Chronicle Supplement مورخ ۲۵ آوریل ۱۹۲۲ شماره ۴۰ ص۴ ببعد و همچنین به اثر همین مؤلف : Die Bedeutung der Goldziherschen Bibli - athek « اهمیت کتابخانهٔ گلدزیهر » . در Dar Jude نـاشر M. Buber سال هشتم . برلین ۱۹۲۴ ص ۵۷۵ تا ۵۹۲) .

آقای دکتر والترگوتشالك Dr. walter Gottschalk کارمند کتابخانهٔ دولتی پروس و نیز همکار ه . ه . شئدر H. H. Schaeder در برسلاو ، از راه لطف در اصلاح چاپ حواشی به من کمك کرده‌اند .

ترجمه‌ی انگلیسی

Mohammed and Islam' translated from the German by Kate Chambers Seelye' With an introductian by Morris jastrow jr.' New Haven 1917' Yale University pren' XII' 360 Seiter .

و ترجمه‌ی فرانسوی

Le Dogme et Laloi de l'Islam. Histoire du développment dogmatique et juridique de la - religion musulmane . Traduction de Fèlix Arin' paris 1920 Geuthmer VIII.' 317 Seite .

این کتاب در طی دوران جنگ و پس از آن منتشر شده است .

ترجمهٔ انگلیسی با اصل آلمانی هیچ تغییری ندارد (این ترجمه بعلت غلطهای فراوان ترجمه‌ای ازطرف‌ناشرجمع شده است) و ترجمهٔ فرانسوی * فقط در فرمهای اولیه تغییراتی جزئی دارد و بهمین جهت لزومی نداشت که در این چاپ دوم مراعات شوند .

اینك چاپ جدید درسها را دراختیار عموم میگذارم و امیدوارم که این کتاب در صورت تازه‌اش هم بتواند دوستان دیگری به علم اسلام‌شناسی جلب کند و به این شاخهٔ نورسته و رشد یافتهٔ بررسی های خاور شناسی رونق و شکوفائی بیشتر بخشد .

بعنوان قربانی که هدیهٔ راه از دست رفتگان میشود ، این کار ناقابل ، بدون تکلف ، بمنظور امتنان و احترام به مؤسس بررسیهای اسلامی که ازمیان ما رفته است تقدیم میشود .

آگسبورگ ۷ ژوئن ۱۹۲۴

فرانس بابینگر

Franz Babinger

---

* سپس همین نسخهٔ فرانسوی به عنوان « العقیدة و الشریعة » بعربی درآمده و در ۱۹۲۶ و ۱۹۶۵ در مصر چاپ شده است .

ایگناس گلدزیهر

بهتردیدم برای تهیه‌شرح‌حال مؤلف از سه مقالتی استفاده کنم‌که بخامهٔ سه‌تن متخصص فن تهیه‌شده است . این‌سه‌کس عبارتنداز : **بکر**[1] و **ماسینیون**[2] و **عبدالرحمان بدوی** مصری معاصر .

مقالهٔ بکربفرانسه‌ونخستین باردرمجله«اسلام» ش ۱۲ سال ۱۹۲۲ ص۲۲۲-۲۱۴ وبعد درمقدمهٔ چاپ‌دوم «درسهائی‌دربارهٔاسلام» تألیف گلدزیهر بسال ۱۹۲۵ وباری‌دیگر در ضمن‌کتاب «بررسی‌های اسلامی» تالیف بکـر چ بـرلین ۱۹۳۲ ج ۲ ص۵۱۳ - ۴۹۹ چاپ شده‌است . مقالت‌ماسینیون نیزبه‌فرانسه به‌عنوان مقدمه برای «فهرست‌آثارایگناس گلدزیهر» تالیف **برنارد**[3] چ پاریس ۱۹۲۷ ص ۱۶ - ۱ است که بخواهش نویسنده این سطور ، دوست گرانقدرم آقای **حسن‌رضوی** آنرا به‌فارسی ترجمه و درمجلـهٔ کاوه: ۶۹ چاپ‌کردند . مقالت عبدالرحمان بدوی به‌عربی است و در کتاب «التراث الیونانی فـی الحضارة الاسلامیه» چ‌دوم مصرسال ۱۹۴۶ ص ۳۱۹ - ۳۰۷ دیده می‌شود .

زندگانی‌گلدزیهر :زاد روزگلدزیهر در۲۲ ژوئن ۱۸۵۰ درشهر اشتول‌فیسنبرگ مجارستان دریك‌خانوادهٔ ثروتمند جهود بدنیاآمده است . ماسینیون گوید : گلدزیهر در ۱۲سالگی به‌نگارش مقاله‌ای دربارهٔ نمازودعا نبوغ خودرا نشان داد . او در بوداپست شاگرد **وامبری**[4] ودر۱۸۶۹ که به‌برلین رفت شاگرد **رودیگر**[5] بود ورسالهٔ دکترای‌خود را دربارهٔ یك تفسیرعربی تورات درقرون وسطی ، بنام «تنخوم‌اورشلی» بسال ۱۸۷۰زیر نظر **فلیشر**[6] (۱۸۸۸ - ۱۸۰۱) درلایپزیک گذرانید ودر ۱۸۷۱ باکمك **بارون ژوزف اتوس** بدانشگاه بوداپست واردشد وبتدریس زبانهای عبری‌وعربی پرداخت . گلدزیهر بسال ۱۸۷۲ به‌استادیاری دانشگاه بوداپست برگزیده شدولی مدتی بـدرازا نکشید کـه

---

1 _ C.H. Becker (1876_1933) 2 _ Massiynon (1883_1962)
3 _ Bernard Heller 4 _ Vambery 5 _ Rodiger 6 _ Fleischer (180_1888)

وزارت فرهنگ‌مجاراورا دریك هئیت مطالعاتی به خارج فرستاد و یکسال در وین ولیدن مشغول بود وبعد به‌خاورزمین رفت وازسپتامبر تا آوریل ۱۸۷۳ را درقاهره و سوریه‌و فلسطین گذرانید . درمدتی که درقاهره بود ، توانست به‌برخی مجالس درس جامع ازهر راه یابد واین امر، برای مردی‌همانند او، امتیازی شایان واحترامی‌بزرگ‌بشمارمی‌آمد. توجه اوازهمان هنگام‌که برای‌تدریس‌دردانشگاه بوداپست برگزیده شده بود به‌مطالعات عربی بطورعموم واسلامی بطورخصوص روزبروزافزایش می‌یافت تادرمیهن خودشهرتی بسزایافت بسال ۱۸۷۱ به‌عضویت وابسته وبعدپیوسته آکادمی مجارستان برگزیده شد و در۱۹۰۷ به‌ریاست یکی ازبخشهای آن رسید . اوبسال ۱۸۹۴ به‌استادی زبانهای سامی برگزیده شد وازآن‌هنگام دیگراز میهنش وازشهر بوداپست بیرون‌نرفت مگربرای‌شرکت درکنگرهای خاورشناسان یابرای سخنرانی دردانشگاههائی که ازوی دعوت می‌کردند. نگفته‌ی بکراو باتفاق اسنوك‌هورگرونیه[1] (۱۹۲۷ - ۱۸۵۷) مشترکا دانش‌اسلام‌شناسی را پایه‌گذاری می‌کرد . جنگ جهانی اول زندگانی علمی اورا مختل‌کرد وباآنکه زبان تحصیلی اوآلمانی بود وبه‌فرهنگ آلمان دل بستگی فراوان می‌داشت ، حاضرنشداز همپیوستگی فرهنگی برادرانهٔ همهٔملتها دست‌بردارد . حتی پس‌ازپایان جنگ‌که مجله‌های علمی اروپا بدست اونمی‌رسید این محرومیت ازغذای روحی را درنامه‌هایش به‌دوستان ، درمیان می‌گذارده ونمونه‌هائی ازآنرا ماسینیون یادکرده است .

دیدسیاسی گلدزیهر :

بدوی می‌گوید : خانوادهٔ گلدزیهر مانند جهودان تهی‌دست اروپای میانه نبودند که برخی‌ازایشان‌بعلت‌بی‌نوائی، درجهل وبی‌سوادی‌بزرگ شوندوبرخی‌دیگربه‌کشتزاری برای اندیشه‌های انقلابی تبدیل گردند . دوعامل‌که اورا به‌جامعه پیوندمی‌داد یکی مجارستانی بودن زادوبوم اوودیگر اسرائیلی بودن خانواده‌اش می‌بود . عامل نخستین چنان استوارنبودکه گلدزیهررا درسیاست خارجی میهنش (مجارستان) شرکت دهد.عامل دوم نیزاو را به‌سوی روحیه اینترناسیونالیزم می‌کشانید (التراث الیونانی ص ۳۰۸) . ماسینیون می‌گوید : سیاست داخلی مجارستان برای گلدزیهراندوه‌بار بود اومدت‌سی‌سال دبیرکل جامعهٔ یهودیان تجددخواه بوداپست (سالهای ۱۹۰۴ - ۱۸۷۴) و درعین حال یك‌مجارستانی میهن‌پرست می‌بود وتمایل داشت همیشه به‌زبان مجارستانی بنویسد . از نظرسیاست مانند یك‌بورژوا فکرمی‌کرد ، درانقلاب بلاکون با یهودیان همکاری نکرد و دردوره انقلاب ضدیهودچنان‌آزرده شدکه‌از دانشگاه استعفاکرد وخانه‌نشین شد. گلدزیهر درجوانی براثر مطالعه تورات طرفدار نظریه ولهاوزن[2] یعنی نامتجانس بودن اجزاء

1 _ Snouck Hurgronje (1857_1927) 2 _ Wellhausen

اصلی تورات شدوبه‌نظریه رنان گرویدکه فرهنگ‌وتمدن آریائی رابرتر از تمدن سامی می‌شمرد . ولی‌کم‌کم ازاین اندیشه دست‌برداشت وبعداً از پیش‌گامان‌جنبشی شدکه علیه زبانهای هندواروپائی وادعای‌برتری ایشان‌قدبرافراشت . ازنظرسیاسی گلدزیهر امیدوار بود روزی فرارسد که‌یهود وعرب دوتمدن سامی درفلسطین باهم بسازند ودرصلح‌زندگی کنند . گلدزیهر درپایان بدینجا رسیده بودکه اگرهم‌نظر ولهاوزن و رنان درافسانه‌بودن تورات درست‌باشد ، بازباید تورات مقدس راهمانند یك‌اثر هنری پذیرفت.

ماسینیسون می‌گوید : رزن [1] و سنوك [2] بابررسی‌کتاب «اساطیریهودی» بـدین نتیجه رسیده‌اند که گلدزیهر در طرفداری از یهود راه افراط پیموده است (همان مقاله).

چنین است‌نظردودانشمند تازی ویهودی درباره دیدگاه سیاسی گلدزیهر،که‌اندکی پیش از درگیری‌های عرب‌ویهوددرفلسطین مطرح ساخته‌اند .این دودانشمند (ماسینیون، بدوی) مانند خود گلدزیهر هنوزبه‌هم زیستی مسالمت آمیز دوملت پسرعمو (عرب و یهود) درآنجا امیدواربودند . ماسینیون مراحل تکامل‌فکری گلدزیهر را ازیك‌جـوان مجاری ضدسامی تابی‌طرفی وسپس‌تاپیشوائی سمیتیسهای یهودی روشن ساخته است.لیکن آقای بدوی به‌دورکردن مطلق گلدزیهر ازسیاست اصرارورزیده وجنبه‌های ضدآریائی‌او را ، درواپسین مراحل عمرش، چون ازنظرافکار عمومی‌کشورهای عرب یك روش‌درست وعادلانه بشمار می‌رود ، بکلی نادیده‌گرفته‌واررا دارای روحیهٔ اینترناسیونالیزم‌خوانده است‌البته شایدبتوان گلدزیهررادربرابرروابطدوملت‌سامی‌عرب ویهود اینترناسیونالیست خواند چون او تمدن عرب‌را دنباله تمدن پسرعموهای خودشان یهود می‌شمرد وفـرقی میان ایشان نمی‌نهد • لیکن روش‌گلدزیهر دربارهٔ اندیشه‌های هندوایرانی و حتی دربارهٔ فرهنگ‌دورگهٔ گنوسیزم اسلامی (تشیع‌وتصوف) بکلی‌برخلاف گفتهٔ بـدوی است .البته گلدزیهردانشمندی‌گرانمایه بودومی‌کوشید تاروحیهٔ ضدآریائی را ازخود دوربدارد.لیکن معلوم‌نیست تاچه‌اندازه دراین‌کوشش‌موفق‌شده است اودربسیار از داوری‌های خودروحیهٔ ضدهندو وایرانی‌نشان داده ومن درپانوشتهای کتابش موسوم به«درسهائی دربارهٔاسلام» به‌آنها اشارت نموده‌ام .

زندگانی علمی‌گلدزیهر :

بدوی‌گوید: گلدزیهر بیش‌ازیك‌ربع‌قرن همچون‌خورشیدی‌از دفترخود دربوداپست می‌درخشید وبرجهان اسلام شناسی پرتومی‌افکند وتاریکی‌های پیرامون زندگـی‌اسلامی را اندك، اندك می‌زدود وراه رابرای پژوهشگران دراسناد ثبت‌کنندهٔ آن زندگی روشن می‌نمود تاتوانست یك‌نسل پرکار ازخاورشناسان دیروز یاکسانی‌که امروزنیز ازخـاور-

---

1 _ Rosen 2 _ Snouck

شناسان بزرگ شمرده می‌شوند ، پرورش‌داد . وی در۲۳ نوامبر ۱۹۲۱ درهمان شهرکه بیشترعمرخود را درآن گذرانیده بود یعنی بوداپست درگذشت . بدوی گوید : زندگی ظاهری گلدزیهر نه‌چیزی چشم‌گیرونه تشویق‌آور دربرمی‌دارد . زندگی این مرددفتری بوده است نه‌زندگی جهانی ، خواندن وآموزش بوده است نه‌آزمایش ودادوستدخارجی. از این‌روی گلدزیهر به‌وضع کنونی خاورزمین ومسائل زنده‌ی هیجان‌انگیز آن، خواه سیاسی باشد وخواه مربوطبه‌قانون یامذهب یاتمدن وفرهنگ آن ، علاقه نشان نمی‌داد. او ازاین جهت بابیشتر خاورشناسان قرن‌بیستم ، هم‌ازنظرموضوع بررسی‌هایش و هم در روش کار، اختلافی‌آشکار دارد . موضوع بحث‌دیگر خاورشناسان بیشتر مسائل کنونی خاورزمین است وروش‌آنان تکیه‌بردیده‌ها وشنیده‌هائی که مستقیماً بدست آورده‌اند تکیه دارد . این گفتهٔ آقای بدوی دربارهٔ بی‌نظری گلدزیهر درسیاست روزنیز ، چنانکه گذشت تنها درمورد دوملت پسرعمو (عرب وبهود) می‌تواند درست‌باشد . ولی درموردمقایسه اندیشه‌های سامی (عرب-یهود) یااندیشه‌های هندوایرانی ، قضایی نادرست است . مثلا او دربخش ششم کتاب «درسها...» مساله‌پان اسلامیزم (اتحاد اسلام) را که یك‌مساله سیاسی آن روزوحتی امروز است ، طوری مطرح‌می‌کندکه بسود سیمیتیزم ، تسنن‌گرائی اتحاد عرب ازآب درآید . اوشیعه رانه بصورت گروه دوم مسلمانان ، نه بصورت‌خرد گرایان دربرابرواژه‌گرایان سنی، بلکه بصورت «مذهب پنجم» ازمذاهب سنی درآورده است . به‌بیان دیگرکاری راکه سید مرتضی در۴۳۶ ه زیربارش نرفته و نادرشاه در ۱۱۶۰ ه نتوانسته بود برملت ایران تحمیل‌کند، این‌بارگلدزیهر ازنو مطرح‌ساخته‌است، پس نمی‌توان گلدزیهررا ازهمه جهت بی‌نظرشمرد .

بدوی‌گوید : اگر درگلدزیهر ، کمبود آزمایش مستقیم دیده می‌شود اما بجای آن ، نوعی آزمایش درونی‌وجود دارد اوبدان وسیله‌درمدارك واسناد تاریخی فرومیرفت وآن زندگی راکه این مدارك بازگو میکرد وجریان وانگیزه‌هائی راکه درپشت پردهٔ آن واژه‌ها پنهان می‌بود کشف‌می‌نمود .

هنگامی که‌اویك حدیث رانقادی می‌کند نمی‌خواهد جعلی‌بودن یانبودن آن را ثابت‌کند ، بلکه درجستجوی خواستهای پنهانی است که‌سازندگان یاروایت کنندگان‌آن حدیث می‌داشته‌اند .هنگامی‌که اوتفسیر آیتی ازقرآن را بررسی می‌کند ، درصدد بیان نادرستی تفسیرگزاری یاترجیح یك رای بردیگری نیست بلکه می‌خواهد جریانهائی را نشان دهدکه این اختلاف میان تفسیرگزاران نمودار آنها بوده است ، خواه آن‌جریانها سیاسی محض‌یامذهبی خالص یامرکب ازهردو باشد . این‌گونه‌نگاه به‌متون واسناد ،که آنهارا نمودار زندگانی‌پیچیده وپرکشاکش نگارندگانش می‌شمرد ، گلدزیهررا برآن‌داشت که به‌مذهبها ودیدها ورای ها ، نگاهی زمانی نه‌مکانی ودیدی جنبنده‌نه ساکن و نظری

تاریخی نه‌مذهبی داشته باشد پس‌او به‌مذهبهای فقهی وتفسیری وحدیثی وکلامی کهن، درست بمانندیك‌موجود زنده‌می‌نگریست که‌زاده می‌شود ومی‌بالد ومی‌رسد وبه‌پلاسیدگی می‌گراید ومی‌پوسد ونابود می‌گردد ـ آنها مشتی‌واژه ها وپندارهای مجردنیست که یك باررریخته شود وبرای همیشه همانگونه بماند . هرگاه اومذهبی رانمایش می‌دهد، قانون زندگی وتکامل آنرانشان می‌دهد وهرزمان مواد آنرابررسی می‌کند ، تاروپود زنده‌ی‌آن وتپش زندگی‌را دررگهایش نشان می‌دهد . بدین‌سبب گلدزیهر بـربینش وژرف نگـری تکیه‌ی بسیارمی‌داشت . همین‌تکیه بروجدان نیز دوامتیاز بدوداده است :

امتیاز اول : اوراه استدلال رابیش از استقراء می‌پیمود وباکمك دستگاهی پرداخته از مقولات واشکال کلی‌که درذهن خود می‌داشت ، به‌متن اسناد نگاه می‌کرد ومی‌کوشید که‌آن کلیات راروی این‌متن‌ها پیاده کند ومفهوم ظاهراز متن راباآن شکلها برابر سازدتا بدرون آن مقولات درآورد . او هیچگاه باذهن ساده به‌یك‌متن نمی‌نگریست تـاهرچه آن متن بخواهد بگوید ، بلکه‌آنها راجمع بندی‌کرده وادار به‌سخن گفتن می‌کرد . بااین‌همه بایدگفت گلدزیهر درکاربرد این روش‌هم خیلی بااحتیاط می‌بود ودرهرگام‌که‌برمی‌داشت بادقت برمتن تکیه‌می‌نمودوبرای هربرداشت خود چندین گواه دنبال‌هم می‌آورد.آنقدرهم بردوش این گواهان بارنمی‌نهاد که آنها را خسته‌وفرسوده سازد . بلکه‌می‌بینیم که آنها به‌دنبال برداشتهای او سبکسار وچالاك می‌روند . کم وقتی‌می‌شود که‌گواهان اورا ،از باری‌که بردوششان نهاده ، خسته‌یافرسوده بیابیم . در این امتیاز گلدزیهر با نالینو [1] وبکرهرکدام ازیکسو،اختلاف دارد. روش اوبانالینو بکلی متناقض است .روش‌گلدزیهر، چنانکه گفتیم ، استدلالی است وبربینش وجدانی تکیه‌می‌کند ، درصورتی‌که روش‌نالینو استقراء آماراست وبیشتر تکیه‌ی‌اوبرمتن سندها است . او ازمتن دورنمی‌شود وبرداشت های‌گسترده‌ای از جریان های معنوی ندارد . روش نالینوعلمی محض است و ازخـاور شناسان نلدکه بااو همانندی دارد . ازسوی دیگر اختلاف گلدزیهر بابکر دراین است‌که بکر دربکار بردن بینش وجدانی کم‌احتیاط است ، گاهی سخنانی تند و برداشتهائی غلو آمیزدارد تاآنجاکه اگر گاهی دراسناد ومدارك بکردقت‌بیشتر کنیم و تأویل های سنگین را از آنها دورکنیم ، چه‌بسا برخی ازساختمانهای بلند او درخطر ویرانی قرار می‌گیرد. درصورتی که گلدزیهر درکاربرد روش استدلال،چنانکه گذشت، میانه‌رو می‌باشد : پس روش‌گلدزیهر میانه روانه است ومی‌تواند ازدوخطر برکناربماند : یکی خطرتنگ‌نگری وروبه‌بینی در روش (متد) علمی ودیگری خطرگشاد بازی و تأویل های دور پنداری در روش استدلالی بینش .

۲ـ امتیاز دوم ـ روش بینش وجدانی گلدزیهر زبردستی او در سنجش است . او درشناخت فرقهای باریك‌میان یك‌مذهب‌ومذهب دیگر ، درون یك‌محدودهٔ معین‌از زمینه

---

1 ـ Nallino 1938ـ1872

های تمدن معنوی ، خیلی باریك‌بین بود وازآن بیشتر ، درجداشناسی ویژگی‌های موجود دریك مذهب (گروهی ازیك‌دینی) ازویژگی‌های مذهب‌دیگر دردین دیگرحساسیت‌داشت. اوهمانندگی‌ها وپیوندها و چه‌بسا تأثیرمتقابل هریك در دیگری را بخوبی درمی‌یافت . برجسته‌ترین ویژگی‌های گلدزیهر همین دستور های (فورمولهای) سنجش بود که برپا می‌کرد وروابطی که درمیان آنها درمی‌یافت وتفاوتهائی که بازمی‌شناخت .

این دوامتیاز برچسبی است که برهمه‌ی کوششهای علمی گلدزیهر دیده می‌شود . کوششهائی که خیلی‌زود آغازکرد . هنگامی‌که او دوازده‌ساله بود مقاله‌ای در باره‌ی نمازواقسام واوقات آن نگاشت ، زیرا این دانشجوی بااستعداد می‌دید که کسانی که مدعی فهم درست قواعد مذهبی‌هستند نمازواقعی را نمی‌شناسند . این روش که گلدزیهر درکودکی گزیده بود همانست‌که درهمه‌ی دوران زندگی علمی باخود می‌داشت. گوئی او ازکودکی به‌مذهب وعقاید وعبادتها توجهی ویژه‌می‌داشته است.

آثارگلدزیهرـاو درشانزده‌سالگی‌به بررسی‌های خاورشناسی پرداخت . دراین سن بودکه دوداستان رااز ترکی به‌زبان هنگری برگردانید و سردبیر یك مجله نیزآنرا به عنوان : «ازیك خاورشناس‌شانزده‌ساله»چاپ‌وپخش کرد . ازسال ۱۸۶۶ ببعد ، اوهرسال یك‌یا چندپژوهش بیرون می‌داد ، که برخی ازآنها مجلداتی دارای ۴۰۰ صفحه وبرخی مقاله‌هائی ۲۰تا ۶۰ صفحه ازیادداشتها ونقدکتابهای تازه‌چاپ می‌بود تا آنجا که شمار پژوهشهای او درفهرست آثارش به۵۹۲ عدد رسید [1] پیدااست که‌مانمی‌توانیم از همه‌ی این‌پژوهشها گفتگوبداریم، بلکه دراینجا کوتاه سخنی ازبرخی ازبرجسته‌ترین وچشم گیر ترین‌آثارش ، تنها ازبخش اسلام شناسی،می‌آوریم : نخستین پژوهش گرانبهای گلدزیهر دراسلام شناسی ، کتاب «ظاهریان» آئین‌وتاریخ ایشان است که در۱۸۸۴ بیرون آمد . هرچند عنوان‌این کتاب ،ویژه‌ی یك مذهب بنام «ظاهری» است ، لیکن درواقع پیش درآمدی باارزش برای تاریخ فقه‌است . او به‌بررسی مذهبی نابود شده بسنده کرده است که‌اکنون پیروانی ندارد ومدتها است کسی درباره‌ی اوچیزی ننگاشته است ، بلکه وی دراینجا ازتاریخچه‌ی فقه واصول مذهب واره های گوناگون فقهی واز اجماع واز ناسازگاری میان پیشوایان‌مذهب واره‌هاواز ارتباط میان آن چهارمذهب واره بامذهب ظاهری وازجدائی‌های آنها گفتگو دارد وبطورکلی دیدگاهی گسترده ازماهیت فقه‌بدست می‌دهد . او درپژوهش این مذهب، به‌همان روش که یادکردیم رفته است وتکامل‌وبالش آن را نشان داده است وسپس از سرایت‌کردن مبادی ظاهریان از پژوهش های فقهی به پژوهشهای کلامی و تطبیق آن برعقاید مذهبی بدست ابن‌حزم یاد می‌کند . اومنحنی

---

۱ ــ این‌فهرست‌را برنارد‌هلردرپاریس۱۹۲۷ در۱۱۷ص‌منتشر کردو درمقدمهٔ‌این فهرست بیشگفتاری دراحوال گلدزیهر بقلم‌ماسینیون‌دیده‌میشود که مورداستفادهٔ من درهمین‌جا می‌باشد .

نمایشی ازسیرتکاملی ومرزبندی جریانهائی که درآن رخ داده می‌کشد ، تابه‌روزگار ابن تیمیه و مقریزی می‌رساند . آنچه براهمیت این‌کتاب افزوده آن بودکه بسیاری از منابع کارمؤلف تاآن روزگار چاپ نشده بود . بایستی پنج‌سال می‌گذشت تاکتابی بزرگ ، که هنوزهم دراسلام شناسی وبویژه درباره‌ی حدیث اهمیت خودرا ازدست نداده‌است، بیرون آید . بخش‌یکم این‌کتاب که «بررسی‌هائی درمحمدیت» نام گرفت[1] بسال ۱۸۸۹ وبخش دومش درسال بعد پخش گردید . دربخش نخستین گفتگو ازبت‌پرستی‌واسلام ودرآن دیدگاهی نوآمده است‌که بادید خاورشناسان‌هم‌عصرش مانند فلهاوزن [2] ودیگران‌دگرگون است : مبارزه‌ای که روحیه‌ی بت‌پرستی جاهلی‌عرب برضد روحیه‌ی نوین اسلامی براه انداخته است تنها باعربهای مسلمان نمی‌جنگید ، بلکه‌بامسلمانان غیرعرب‌که‌زیرپرچم اسلام آمده بودند نیز درستیزبود.

گلدزیهر ماهرانه‌این‌کشاکش‌را نقاشی‌کرده گوید :میان‌بت‌پرستی عرب که صفتهای کمال‌مطلوبی (ایده‌آلی) آن مردانگی واشرافیت وبزرگداشت نژادعرب وبرتری‌خویش بردیگران می‌بود ومیان روحیه‌ی اسلامی که دمکرات منشانه و برابری نژادها وانکار خون را می‌آموخت ومی‌گفت : «عرب‌را برعجم برتری نیست مگر بـه پرهیـزگاری» کشاکشی سخت‌رفت‌که به‌شکست‌روحیه‌ی بت‌پرستی جاهلی واریستکراسی‌عرب وپیروزی دمکراسی اسلام انجامید ولی چیزی‌نگذشت که‌همان کشاکش از نومیان دوروحیه‌ی‌تازی وپارسی ، میان وحشیان پیروزمند ومتمدنان مغلوب،رخ داد . دراینجا نیز شکست ازآن روحیه‌ی عربی بود . پیروزی‌های عرب به‌زبان وشعر وتااندازه‌ای فقه منحصر ماند .

بخش‌دوم کتاب ازبخش نخست مهم‌تراست . درنیمه‌ی نخستین آن بـزرگتریـن پژوهش حدیث شناسی رامی‌یابیم که پیش درآمد زنجیره‌ای ازپژوهشهای پس ازآن شدکه تاامروز ادامه دارد . گلدزیهر دراین بخش، بادیدی ریزبین ، صورتی درست از تـاریخ حدیث وتکامل آن را نقاشی می‌کند . او ارزش حدیث رانه بعنوان یك حقیقت ، بلکـه بعنوان نموداری ازجریان‌های سیاسی ومذهبی وروحیهٔ جامعهٔ اسلامی ، که درزمانهای پشت‌سرهم پدیدار می‌شده‌است‌می‌بیند،زیراحدیث سلاحی می‌بود که‌فرقه‌های مذهبی‌اسلام درمبارزهٔ مذهبی وگروه‌های سیاسی درمبارزهٔ سیاسی ، برای‌پیروزی وبرتری، درزمینه‌ی زندگانی معنوی میان مسلمانان ، علیه یکدیگر بکار می‌بردند . پس ارزش حدیث بدان خبرنیست‌که خود دربرمی‌دارد ، بلکه درآن پرده برداری ازخواستها و جریانهائی است که درپشت‌پرده‌ی‌واژه‌های‌آن حدیث‌پنهان شده است . بکر درمقدمه چاپ۱۹۲۵«درسها» کشف‌این‌نکته‌راکه‌اکنون‌بنظرهمگان‌بدیهی‌است‌دلیل‌دیگر برنبوغ گلدزیرشمرده‌است‌درجای دیگراین‌بخش‌دوم، گلدزیهر ازتاریخچه‌ی تقدیس«ولی»هادراسلام‌وماهیت این‌تقدیس گفتگو دارد و پیوندداین‌پندارهای‌توده‌ای را باپندارهای‌بت‌پرستان جاهلیت‌روشن‌میسازدو اولیارا از نظرجغرافیائی‌دسته‌بندی‌میکندوگونه‌گونگی ولی‌هارادرجاهای‌گوناگون نشان‌می‌دهد.

---

۱ ـ Muhammedanische Studien ۲ ـ Wellhausen

مهمترین پژوهشها که توانائی والای گلدزیهر را درسنجش مذهبهانشان می‌دهد ،وما در بالا بدان اشارت نمودیم ، همانا سخنرانی او درنخستین کنگره دین شناسان است که به سال ۱۹۰۰ درپاریس برگزارشد . این سخن اوکه درمجله‌ی تاریخ دین‌ها ج ۴۳ چاپ شده است عنوان «اسلام ومذهب پارسی» دارد . گلدزیهر در این سخنرانی نخستین‌بار از تأثیرمذهب رسمی‌ایران ساسانی دراسلام دوران نخست‌پرده برمی‌دارد .

کارمهم دیگر گلدزیهر،ویرایش وپخش برخی کتابهای گران‌قدر است . اوکتاب «معمرین» ابوحاتم سجستانی در۲۵۰ ه را بسال ۱۸۹۹ پخش‌کرد ودرپیشگفتاری که برای این کتاب ساخت ، از کسانی‌که مانند این کتاب رابه‌زبان یونانی نگاشته بودند ، مانند لوکیان[1] و فلیگون ترالی[2] یادکرد . گلدزیهر پیشگفتاری نیز برکتاب «توحید» محمدبن‌تومرت مهدی موحدان نگاشت که لوسیانی[3] آنرا در جزائر بسال ۱۹۰۳ پخش‌کرد . درپایان باید از مستظهری‌که غزالی دررد باطنیان نگاشته‌نام برد . گلدزیهر بخشی ازمتن عربی‌آنرا در۸۱ ص باسخنی به‌آلمانی در۱۱۲ ص[4] بسال ۱۹۱۶درلیدن پخش‌کرد . گلدزیهر دراینجا از «اجتهاد وتقلید» وکشاکش میان اسماعیلیان وسنیان در این مساله ومیانجی‌گری‌غزالی پژوهشی‌گسترده نموده است . معروفترین وپخته ترین پژوهشهای گلدزیهر دردوکتاب مشهور او : «درسهائی درباره اسلام[5] و «روشهای تفسیر قرآن نزدمسلمانان »است[6] . نخستین‌آنها را گلدزیهرخود در ۱۹۱۰ درهیدلبرك چاپ‌کردوسپس‌باتجدیدنظربابینگردر همانجابسال۱۹۲۵چاپ‌شد. این‌کتاب‌رافیلکاین‌رس[7] در۱۹۲۰ بااندك تغییر به‌فرانسه ترجمه کرد ودرپاریس بنام قانون اسلام[8] در ۳۱۷ ص‌چاپ کرد . سپس‌سه‌دانشمند مصری بنام دکترمحمد یوسف موسی ، دکترعلی‌حسن عبدالقادر و عبدالعزیز عبدالحق آنراازفرانسه‌به‌عربی گردانیده بنام « العقیدةوالشریعة فی‌الاسلام» بچاپ رساندند .

من این ترجمه‌ی عربی رابفارسی گردانیدم‌وچون اندیشیدم‌که مبادا ترجمه‌ی کتاب از آلمانی به‌فرانسه وازآن به‌عربی‌وسپس‌به‌فارسی‌ازاعتبارکتاب‌بکاهد، ازآقای محمدعاصمی مدیرمجله‌ی کاوه‌ی‌مونیخ‌خواهش‌کردم‌تاترجمهٔ‌فارسی‌رابااصل آلمانی‌چاپ بابینگر(۱۹۲۵) برابر کندواوخلاصه‌ای ازافزایشهای‌بابینگر رابرفارسی‌افزود وبه‌دگرگونگی‌های‌آن‌اشارت نمود . من‌۴۰۰ صفحه ازاین فارسی‌رادربیروت (۱۹۷۳) و۴۰۰ صفحه‌ی دوم رادرتهران (۱۹۷۷) باکمك‌بنیاد ایران باچهارفهرست چاپ‌کردم .

---

1 _ Lucian 2 _ Phlegon Aus Tralles

3 _ V. I. D. Luciani 4 _ Steitschrift des Gazaligegen die Batinija _ Sekte 5 _ Vorlesungen Uber den IslaM

6 _ Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung

7 _ Felix Arin 8 _ La Dogme et la Loi de LaIslam

گلدزیهر دراین کتاب یك نگاه کلی تحلیلی روشن گرانه ،برهمهٔ گوشه‌های اسلام افکنده وجوهرهٔ زندگی روحانی اسلام را از دیدگاه خودنقاشی کرده است او دربخش یکم ازشش بخش کتاب از«محمدواسلام»شرحی نوشته ونقش مهم وجدان و پاکدلی را دراسلام نشان داده است . دربخش دوم پژوهشی گسترده ازتکامل قانونهای اسلام میآورد و تصویری کلی ازتاریخ حدیث وویژگی های فقه درآغاز پیدایش مذهب وارهها بدست می‌دهد. مهمترازآن دو ، بخش سوم است که ویژهٔ تکامل علم کلام می‌باشد ودرآن گسترش مسألهٔ جبرواختیار واختلاف معتزلیان وسنیان را درپرستش واخلاق بیان میکند . گلدزیهر در اینجا آزادی‌خواهی ومترقی‌بودن معتزله را منکرشده وباروحیه‌ی سمیتیك که‌نشان داده است ازسنیان وتسنن محافظه کارانه‌ی عربها دفاع می‌کند . ومن‌نیز درپانوشتهایم بدین شیوه‌ی گلدزیهر اشارت نمودم.سپس گلدزیهر به‌دومذهب اشعری وماتریدی پرداخته وبر خلاف دیگران دربارهٔ ماتریدی گسترشی‌بیشترداده است . بخش‌چهارم این کتاب دربینش وپارسائی باتصوف است که پیدایش‌آن را دراسلام به‌صورت پارسائی ساده وتکامل آن را پس‌از آمیزش باره‌آوردهای‌هندی‌ویونانی‌نشان می‌دهد تادرسده‌ی ۱۳/۷ به وحدت‌وجود می‌رسد . دوبخش‌آخرکتاب درباره‌ی فرقه‌های کهن وخوارج وشیعه‌در اسلام وفرقه‌های نوین وهابی وبهائی وسیك‌واحمدی (قادیانی) می‌باشد . سپس‌از کوششهائی‌که برای همکاری میان تشیع‌وتسنن انجام شده‌است سخن‌می‌گوید . این‌کتاب تصویری نسبة کامل اززندگانی روحانی اسلام است که‌بخشهایش نیزمتناسب می‌باشد .

کتاب دیگراو که‌همچون افسری برتارك زندگی علمی وبارور گلدزیهرمی‌درخشد تاریخ تفسیر گزای قرآن است . اودراین کتاب ، سخن راباگفتگو ازنخستین گامها در گزارش قرآن می‌آغازد . گامهایی‌که سازندهٔ متن قرآن واختلاف قرائتهای آن و اسباب ناسازگاریهای موجود درآن شده است . پس‌ازآن وی به‌راه‌های گوناگون قرآن گزاری می‌پردازد : نخست ازکهن‌ترین روش‌که مکتب ابن‌عباس نماینده‌ی آنست‌آغاز می‌کندکه طرفدارانش از «تفسیر» گریزان بودند وازگزارش واژه‌گرایانهٔ دستوری وزیرلفظی فراترنمی‌رفتند . ایشان می‌پنداشتند : ازگمراهی است که‌آدمی خواهان دانشی بیش از آنچه خداخود دراختیار اونهاده است ، باشد.ایشان ازجهودان ومسیحیان آنچه رابا قرآن سازگاربود می‌گرفتند وبااین همه‌درآن روزگار ، گزارشی کامل‌که مورد اتفاق همگان باشد درمیان نبوده ، بلکه ازیك تن نیزگزارشهای گوناگون ناسازگارنقل‌می‌شده است .

سپس گفتگو از روش خردگرایان بمیان می‌آید که معتزلیان بدان آغازیده ، دیگر گروه‌های‌متکلمان ازایشان واگرفتند ، تانوبت به«کشاف» زمخشری رسید . دراین‌روش

نوین ، گزارش قرآن ژرف‌تر وباریك بینانه‌تر گردید، مسائل کلامی ، گرایشهای بخردانه نیزبدان درآمد ، پیچیده‌وپراز کشاکشهای مذهبی پیرامن باورهاشد .

صوفیان نیزبایك سلاح دوپهلوی خطرناك واردمیدان قرآن گزاری‌شدند وآن جداسازی گزارش واژه گرای (ظاهری) ازتاویل ژرف گرای (باطنی) قرآن می‌بود. راه ایشان درقرآن گزاری باگذشته وآینده اختلاف‌بسیار داشت. گلدزیهر دراینجابه گفتگوای گسترده ازروش صوفیانهٔ گزارش قرآن پرداخته ، بزرگترین بخش کتاب خودرا بدان اختصاص می‌دهد وتکامل آن وشاخ‌شاخه شدنش رابه‌شماره‌ی پیشوایانی که بایکدیگر ناسازگار بودند نشان می‌دهد. اواز اخوان‌الصفا آغازوبر غزالی می گذردوبه ابن‌عربی می‌رسد ، پس‌سخن را دراو بخوبی گسترش می‌دهد .

فرقه‌های تندرو وپیشاهنگ ایشان‌شیعه‌دراین روش غلوکرده‌اند ، وراهی درگزارش قرآن پیش‌می گیرند که‌جز پیوندی سست باظاهرآن نمی‌دارد ، راه‌رمز گرائی ژرف،تا آنجا درتاویل فرورفته که درتصورنگنجد .

چنانکه دیده می‌شود دراینجانیز گلدزیهر ازدیدگاه یك‌تن سمیتیك سنت‌گرا سخن گفته است چنانکه می‌دانیم تأویل قرآن اختصاصی به‌شیعه نداشته ، سنیان نیزناچارند برخی‌آیات رامتشابه نامیده تاویل‌کنند . فرق‌شیعه وسنی درتعیین آیات محکم‌ومتشابه است ، شیعه‌آیات بظاهر تشبیهی وعددی‌را متشابه می‌نامند و آیات تنزیهی اشراقی را محکم می‌نامند وگروه نخستین راتاویل می‌کنند . سنیان درست‌به‌عکس این رفته ،آیات تنزیهی رامتشابه خوانده تاویل‌می‌کنند .

گلدزیهردرپایان‌کتاب،قرآن گزاری(تفسیر)معاصران‌متجددرابه‌بررسی‌می گذارد، که شعارایشان بازبودن درواژه‌ی اجتهاد است . ایشان‌که از اصلاح طلبی ، خواستهای گوناگون می‌داشتند به‌راه‌های گوناگون رفتند . هدف برخی ازآنان همچون میرسیدعلی هندی نشان‌دادن جنبه‌های متمدنانه وانسانی اسلام بود ، درصورتی‌که خواست گروهی دیگرپاکسازی باورهای اسلامی ازآلودگی‌هائی بوده‌که بعدها برآن افزوده شده است . این دسته مانند ابن‌تیمیه می‌خواهند اسلام را به‌صورت سنی‌سلفی درآورند . شاگردان محمدعبده مصری ازاین گروهند .

دراینجا نیزسمیتیزم گلدزیهر اورا وادارکرده که‌نهضت خردگرایان‌هندی را در ردیف نهضت‌قشری‌گری وهابیان شبه‌جزیره نهدودشمنان علم‌وتمدن و هنرسوزان صحرا ونابود کنندگان هنرکده‌های مدینه را نیزنهضتی ترقی‌خواه جلوه‌دهد . وازتوضیح‌شیعی بودن نهضت‌خردگرائی‌هندبه‌رهبری‌میرسیدعلی وسراحمدخان خودداری‌کند .

هدف‌گروهی‌دیگردفاع ازاسلام دربرابر هجوم دانشهای نوین اروپائی‌بوده‌که‌ایمان

تحصیل‌کردگان، را لرزانیده وبند مذهب را ازگردهشان بازنموده بود.شاید بتوان تفسیر طنطاوی جوهری وکتاب الهیئة والاسلام شهرستانی رانمونه‌ی کار این گروه‌برشمرد.

بدین‌سان گلدزیهر درظاهر یك‌تاریخ زنده‌از تفسیرگزاری رابرای ماآورده ولی در واقع‌آئینه‌ای روشن بدست‌می‌دهد که‌صورتی‌درست اززندگانی روحانی سیزده‌قرنی‌ملیونها مسلمان رادربرمی‌دارد .

نتیجه :

چندنکته‌ی زیرین را می‌توان بعنوان نتیجهٔ این‌مقال تذکرداد :

۱ - پیش‌از انقراض خلافت‌عثمانی در۱۹۲۱ ، سروکار خاورشناسان عمومـاً در مرزهای خود ازشرق باسنیان ترك‌عثمانی وازجنوب باسنیان عرب وبسربرشمال آفـریقا می‌بود بنابراین خواه‌ناخواه تحت‌تأثیرایشان قرارداشتند وحتی‌تصوف ضدسنی اسلامی‌را نیزباعینك سنی‌بررسی می‌نمودند. پیدااست یك خاورشناس که درس‌خواندن ودرس‌دادن درجامع ازهربزرگترین افتخار او باشد نمی‌تواند اندیشه‌های عـرفانـی‌وفلسفی شیراز ، اصفهان ، مشهدرا درك، وتحلیل‌کند .

۲ - درنیمهٔ دوم سده‌ی ۱۹ ونیمه‌ی‌یکم سدهٔ ۲۰روحیه‌ی سمیتیزم درخاورشناسان جهودباشدت چشم‌گیر است . همه‌جاایشان برای رضامندی همسایگان سنی‌انـدیشه‌هـای گنوسیستی هندوایرانی راکه درتشیع وتصوف بیشترمنعکس است ، خارج ازاسلام‌قلمداد کرده ، اسلام اصیل‌را منحصربه‌همان تسنن ضدفلسفی سمیتیك‌اعراب‌صحرااعلام می‌کردند وتشیع‌وتصوف رازاده‌ی قرن‌سوم ببعدودست پروردایرانیان می‌شمردند . درصورتی کـه اندیشه‌های گنوسیسزم وتوحید اشراقی درخودقرآن فراوان است . قـرآن مثل تورات نیست که‌یکسره طرفدارتوحید عددی‌مادی‌باشدوچنانکه دیدیم اختلاف‌میان‌شیعه‌وسنی‌در تعیین محکم‌ومتشابه آیات‌عددی واشراقی است .

۳- پیدایش حکومت اسرائیل، هرچند درمیان سمیتیست‌ها دودستگی انداخت‌وپسر عموهای عرب وجهود رارودر روی‌هم نهاد ودرنتیجه روحیه‌ی‌ضد آریائی درقلم‌هـاپشت پرده‌نهاده شد ، لیکن‌در روحیه‌ی نژادپرستان سامی‌نرمشی پدیدنیامد . عربهادرعین‌جنگ باـیهودان ، ملیونهاکردرا باشمشیر قانون «الحزام العربی»کشته وآواره گرده ومی‌کنند. هنوزهم نقطه‌ی امیدبرخی خاورشناسان ، قاهره‌واورشلیم است وعربستان و فلسطیـن را یگانه سرزمین موردتوجه خدامی‌شمرند وعقاید غیرسامی راآسمانی‌نمی‌دانند.بازهـم در اسلام‌شناسی مانندآنچه دربند۲ گذشت : اسلام اصلی‌راتسنن می‌شناسند وتشیع و تصوف را برابرآن می‌نهند .

۴- پس‌از بیدارشدن عربها ، ثروت‌نفت درکشورهایشان در خدمت شونیزم عربی

نهاده شد. خاورشناسان عرب‌واروپائی عرب‌زده پدیدآمدند که‌نان خورنفت عرب‌هستندو اصولاً اسلام‌وعرب را دوکلمه‌ی تقریباً مترادف نهاده‌اند . ایشان فرهنگ وهنرملتهای مسلمان غیرعرب رادربیشتر کنگره‌ها ونمایشگاه‌ها مانندنمایشگاه لندن فرهنگ وهنر عرب‌می‌نامند .

۵ ـ تنهابه‌تازگی درمیان خاورشناسان گروهی‌اندك پدیدآمده‌اند که تشیع شناسی راهدف خود قرارداده‌اند . هرچندایشان نیزدچار عقده‌های گوناگون سنت‌گرائی هستند که‌مانندش درخود خاورشناسان ایرانی نیزدیده می‌شود ولی‌بازوجود ایشان مغتنم است وامیدمی‌رود که‌درآینده برکمیت ایشان‌افزوده شود ودرکیفیت کارشان اصلاحاتی به عمل‌آید .

۱

محمد(ص) و اسلام

1 — ریشه های دین داري :

أز هنگامي که دین همچون موضوع یك علم جدا، زیر بررسي در آمد، جستجوی دانش پژوهان أز ریشه های رواني آن آغاز شد . وپاسخ هائي گوناگون برای آن پیشنهاد گردید .

تیله C. P. Tiele دانشمند هلندي ، یکي أز مورّخان نامور أدیان ، در سخن راني که در إدینبرگ کرد ، یك دسته أز این پاسخها را نمونه آورده ، أزدیدگاه دانش ، نقادي نمود [1] . وآن پاسخها چنین اند :
دین گاهي إحساس جستجو أز سبب است که در ذات آدمي نهفته مي باشد . وهمه‌ی سبب هارا به آخرین سبب وعلت نهائي مي رساند .

وگاهي إحساس پیوند إنسان بـــه نیروئي بزرگتر وگاهي شعور بي نهایت ، وگاهي پارسائي در جهان وپرهیز أز آن است ، آن پارسائي که بر إنسان چیره مي شود و أز خودش بي خود مي کند . ریشه و هسته‌ی دین را در همه ی اینها مي توان یافت .

من گمان مي دارم که این پدیده أز پدیده های زندگي رواني آدمي ،

طبیعتي مرکب و پیچیده دارد و دشوار است که آنرا بـــه یك علت باز گردانیم . ما نمي توانیم دین را تنها و دور از آنچه آنرا در شرایطِ زماني معیّن إحاطه کرده است بررسي کنیم ، زیرا که نمونه هایِ کابیش عـــالي دین ، در پدیده هـــایِ وضعي گوناگوني آشکار مي شود ، که با إختلافِ أحوال إجتماع دگرگون مي گردند .

ما در هریك أز پدیده هایِ دین آور ، یکي أز أنگیزه‌هایِ دین زایِ یا دشده را مي بینیم ، که در میانِ أنگیزه‌هایِ دیگر ، که با أو همکاري دارند جایِ نمایان تري دارد . هر دین ، در همان گامهاي نخستین پرورشِ خود ، با آن عامـــل که در دوره یِ نموّ و در أدوارِ تاریخي عمرش ، از دیگر عوامل برتر بوده ، پیوند نا گسستني مي یا بد . این نظریه ، حتا در باره یِ أدیاني که نفوذ نظرِ شخص در آنهـــا آشکار است ، نیز درست مي باشد .

طبیعت واقعي و منشِ ذاتي دیني که مي خواهیم زنـدگي تاریخي آنرا در بخشهایِ زیر بررسي کنیم ، أز نامش پیدا است . نا مي که أز آغاز کار بر آن نهـاد ه شد و تاکنون که چهاردهمین سده یِ رسالت خویش را مي گذ را ند، هنوز آنرا نگاه داشته است ، إسلام است. إسلام بمعني إطاعت است ، إطاعت مؤمنان أز خـــدا . این واژه بهتر أز هر واژه‌یِ دیگر ، وضعي که محمد ، مؤمنان را در برابر معبود شان نهـاد ، نشان مي دهد . واژه‌ایست که بیش أز هر چیز با مفهوم نـیرومند پیروي رنگا مـــیزي شده است ، وإحساسي را در إنسان نشان مي دهد که در برابر نیروي بي نهایت ، بدو دست مي دهد و باید آنرا پذیره شود و أز خواست شخصي خود چشم پوشد .

این قانونِ همگاني این دین است، وهمه یِ پدید ه ها ، عقاید، نهاد ها،

أخلاق و عبادتها يش از آن إلهام مي گيرند ، بلكه قالب هر طر ز فكر است كه مي خواهد به إنسان بخشد. واين يك نمونه ى كامل است بر اى در متي نظر يه ى « شلاير ما خر Schleiermacher » كه : ريشه ى دين همانا حس پيروي مي باشد .

2 — عوامل بروني و دروني تكامل إسلام :

بحث تفصيلي خواص مذهبي اين دين، در بر نا مه ى برر سيهاى ما نخواهد بود ، ما مي خواهيم بر عواملي كه در تكوين تاريخي آن مؤثر بوده است پرتو أفكنيم .

إسلام ، چنانكه حالت تكامل يافته اش نشان مي دهد ، نتيجه ى تا ثيرات گوناگوني است ، كه برخي أز آنها زائيده ى فهم و تصوري أخلاقي أز جهان ، و زائيده ى نظامي تشريعي و عقيدتي بوده ، تا به شكل نهائي و سنّتي خود رسيده است . و نيز بر ما است كه أز جرياناتي كه به رودخانه‌ى إسلام جهت مي داده است گفتگو داريم ، زيرا كه إسلام يك پارچه نبوده است ، و زندگي تاريخي آن إختلافهاى دروني آنرا آشكار مي سازد .

تا ثيراتي كه سمت هر نظام را، از هر گونه و رنگ كه باشد، معيّن مي كند بر دو گونه اند :

نخست : نيروها ى دروني وذاتي كه نمو تاريخي آن را تند مي كنند . دوم : تأثيرات رواني كه أز بيرون بدان در آيند، وبر ثروتش بيفز ايند و آنرا ثمر بخش سازند ، ودر راه تكامل برانند . آري ، أثر نيروى گروه نخست ، بي گمان ، در إسلام و تا ريخش شناخته شده است ، ولي، به نظر پژوهندگان آنچه دوره هاى مهم آن را از يكديگر جدا نشان

مي‌دهد، اثر گرو ه دوم يعني تاثيرات رواني ايست كه أز بيرونش بدر آمد و آنرا فرا گرفت و بدان شكل داد. واين ، وقتي روشن مي شود كه ببينيم نشو و نماي إسلام ، نوعي رنگ هلنيزم داشته ، وتشريعات فقهي آن كه بـه روزگار خليفگان عباسي پديد آمده ، نشان حقوق و سياست رومي را دارد، وأثر افكار و نظريات سياسي ايراني در آن ديده مي شود. تصوف اين دوران ، جز آراي فلسفي هندي و نئو أفلاطوني چيزي نيست .

آري ، اين نيز بايد روشن گردد كه ، در همـه ي اين ميدانها ، إسلام توانائي خويش را در مكيدن و هضم اين آراء ، ودر شكل دادن بدانهـا ، ثابت كرد ، وچنان در گداختن اين عناصر بيگانه در يك بوتـه ، توانائي به خرج داد كه شناسائي ريشه ي آنهـا ، جز با تجزيه و تحليل ژرف و بررسي و پژوهش دقيق إمكان پذير نيست .

اين ويژگي ، از همان آغاز زائيده شدن إسلام بر پيشاني او هويـدا است . محمد(ص) پايه گذار آن نـه فكر تازه‌اي آورد ، ونه در باره ي روابط إنسان ، با والاتر أز حسّش ، با بي نهايت ، چيز تازه‌اي گفت .

روحيه ي محمد(ص) :

البته نـه اين و نه آن ، أز أرزش نسبي نادر گي مذهبي إسلام نمي كاهد، وليكن يك تاريخ نگارآداب و رسوم هنگامي كه بخواهد بر پديده‌اي تاريخي حـكم كند ، در در جه ي أول به نا دره بو دن آن توجه نخواهد كرد. پس براي آنكه كار محمد را أز نظر تاريخي بسنجيم ، نبايد بپرسيم كه آيا اين كار او أز همه جهت ابتكاري و ناشي أز درونش بود ؟ وآيا راه كاملا نويني باز نمود ؟

زيرا كه پيام اين پيغمبر تازي، چيزي جز گلچين آميخته[2] أز اطلاعات و

عقاید مذهبي نیست ، که آنها را فرا گرفته ویا در برخورد با شخصیتهای یهودي و مسیحي وجز آن[3] بدست آورده وسخت تحت تأثیر آنها قرار گرفته بود. وی در آنها چنان قدرتي سراغ‌مي داشت که بتوانند إحساسات واقعاً مذهبي را در هموطنانش بیدار کنند . به نظر وی این تعلیمات که أز منابع بیگانه بدست آورده بود، برای تهیه ی نوعي زندگي ، مطلوب پروردگار نیز لازم بود .

این أفکار چنان در نفس او أثر ژرف نهـــاده بود که إلهامات دروني خویش را تأثیر خارجي دانسته أز ته دل بدان ایمـان پیدا کرده بود . او این تعلیمات را وحی إلاهي مي دید ، ویقین کرده بود که او وسیله ی این وحی شده است[4] .

نیازي نیست که مـا مراحل پا تواز یك پیدا یش گمان وحی وإعتقاد بدان و پا برجا شدن آن را در نفس او ، گام بـه گام دنبال کنیم . کافي است در اینجا جمله ی پر مغز « هارناك » را در باره ی بیماري‌اي که تنها عارض أبرمردان مي شود یا د کنیم ، که بوسیله ی آن بـه زندگي نویني رسند ، که پیش أز آن نا شناخته بوده است ، واز آن نیروئي بدست آورند که بر همه ی **مشکلات پیروز** آیند . شور نبوّت و ولایت أز این قبیل است[5] .

مي توانیم یك دیـــد همگاني بر تأثیر ژرف تاریخي بر پا شدن دعوت إسلام بیفکنیم ، وبـــه ویژه تأثیر آن را در محیط کوچك تر که دعوت مستقیم محمد ، پیش أز دیگر جا ها ، متوجه آن بود ، به بینیم .

درست است که مطلب تازه یا طُرفـــه‌اي در این دعوت نبود ، ولي بجای آن محمد برای نخستین بار با شو ري بي فتور که از خاصیت پي گیري بي کم و کاست بود ، وبا عقیده‌اي پا برجـا با ینکه مذهب او منافع آن

جامعه یِ مخصوص را تأمین خواهد کرد ، بـــه آن مذهب دعوت نمود . و در این مورد ، با همه إستهزائي که از عامه مي دید ، نمونه یِ از خود گذشتگي گردید .

واقع آنست که هیچ گونه أثر قابـل ذکر تاریخي از آنچه برخي دین آوران تازي پیش از محمـد ، در إعتراض بر نوع زنـــدگي قوم خود ، برأنگیخته بودند ، دیـده نمي شود . وآن اعتراض کنندگان نـیز بیش از آنکه بـه بیان فساد زندگي بت پرستانهیِ عرب بـــه پر دازند ، بـه إعتراضهایِ عملي مي پر داختند .

از ین گذشته ، مـا درست نمي دانیم که مثلا ، نوع دعوت خالد بن سنان ، پیامبري که قومش او را تحقیر و گم گور کردند [6] چگونـه بوده است . پس به درستي و بي گمان ، از نظر تاریخي محمد نخستین مصلح ملت عرب بوده است . واین خود طرفگي او است ، هر چنـد موضوع دعوتش چندان تحفه نباشد .

باري در نخستین نیمهیِ زندگاني ، نوع کارش او را وادار کرد که به محیطهائي در آید ، وأفکاري از ایشان بر گیرد ، و در گوشه نشیني هایش در باره یِ آنهـا بیندیشد . وبه سبب میل او به اندیشه در تنهائي ، که آثار نوعي بیماري از آن به چشم مي خورد ، مي بینیم که بر ضدِ أفکارِ دیني وأخلاقي قوم دور و نزدیك خود کشیده مي شود. پیدا است ، قومي که تنها با زندگي قبایل عرب و عادات وسنتهایِ ایشان خو گرفته باشد، به سبب آن بت پرستي زُخت و پوچ ، نمي توانند أخلاقي پسندیده داشته باشند .

زادگاه محمـد(ص) ، مرکزي از مراکز مهم بت پرستي ونـیز جایگاه خانه یِ مقدس کعبه و حجر اسود بود . و با این همه ، ما دیت ، تکبرِ

جا هلانـه ، زور گوئي ثروتمندان بر بي نوايان ، صفت مشخص زنـدگي همگاني أشرافِ آن شهر بود، که از کليد داري کعبه، اضافه بر امتيازات مذهبي و شرافت ملي اين مقام ، سود کلا ني هم مي‌بردند [7] .

محمد(ص) که اين وضع را ديده ، بـه نکوهش از فشارِ بر بي نوايان و آزِ ثرو تمندان ، وبد معاملگي ، و بي اعتنائي نسبت به منافع عمومي، وبيان وظايف زندگي انساني ، ونيکي هايِ جا و يدان ، که در مقابل زندگي پايان پذير دنيا و خوشي هايش مي باشد ، پر داخت. «مال و فر زندان آرايش زندگاني دنيا هستند ، ونيکي هـاي جاويد نزد خدا از آن ها بهتر است » (کهف — 18 : 46) . پس وی در ميان اين أمور که دلش را مي آزرد، و ميان انديشه‌اي که در ذهنش زنده مانده بود مقايسه مي کرد. اين أنديشه اثر همـان افکار بود که پيش بدان بر خورد کرده و روانش را شاداب کرده بود .

در اين هنگام او چهل ساله بود ، وبنا بـه عادتي که داشت ، وقتِ خويش را در غار هايِ نزديك شهر مي گذرانيد ، و خوابهايِ هيجان أنگيز و الهامات مذهبي او را مي ربودند . پس اين احساس بر و مستولي شد که خدا با نيروئي که روز به روز در افزايش است ، او را به رفتن بسوی قومش مي خواند ، تا ايشان را از نتيجه يِ آن گمراهي و زيان کاري بترساند ، و در يك جمله : نيروئي مقاومت نا پذير را إحساس کرد که او را مي راند تا آموزگار قومش گردد، يعني را هنما و تر سانند ه يِ ايشان شود .

3 — محمد(ص) در مکه :

در آغاز پيغمبري ، انديشه هايِ او بـه صورتِ امثال و حکمي ، در باره ي زندگاني ديگر eschatology تراوش کرده ، خود را روز به روز

نـیرومند تر بر متخیله یِ او تحمیل مي کرد [8] این اندیشه هـا بود که پا یهیِ أساسي دعوتِ او را پي ریزي نمود ، پس شروع کرد تا آنچه را در باره یِ روز باز خواست شنیده یا دانسته بود ، که روز گاري همچون صاعقه بر جهان فرو خواهد نشست، بر چیز هائي که در پیرا من خویشتن مي دید و او را بي زار مي ساخت تطبیق کند .

پس مي بینیم که او ، بي إعتنائي بزرگان مکه ، وآن همه تکبر و جبرو تشان را ، با تر سانیدن از روز باز خواست ، که نزدیك هم هست ، پاسخ مي گویـد . صحنه یِ روز رستاخیز و باز خواست را با حروف آتشین نقاشي مي کند . این تفصیلات برای او ، در جذ به هایِ رؤیائي با وضعي ترس آور مجسم شده بود .

پس خـدا یِ جهانیان و صاحب روز باز خواست ، از زیر ویرانههایِ در هم کوبیده یِ جهان ، مخلوق هایِ متواضع را به سویِ رحمت خویش مي خواند . ایشان کساني هستند که برابر صداي دعوت بیم دهنده یِ بیچاره ، بـه إستهزاء و تحقیر بر نخـاسته بودند ، بلکه براي نفس خویش نا لیده اند و از عجب و از با لیدن به دارائي و زور پا فراتر نهاده به پیروي از خدایِ یگانه و بي نهایت، مالك همه چیز، فر ما نروایِ همگان إفتخار مي کرده اند .

بدین ترتیب محمد دعوت خویش را به تو بت، ندامت، فروتني و تسلیم، بر پا یـه یِ داستانهائي استوار ساخت که بیش از هر چیز به روز باز خواست پیوند مي داشت [9] . ونتیجه یِ چنین بینش — نه سبب آن — برایِ محمد آن بود که شرك را نفي کند . زیرا که این عقیده از قدرت نا محدود خدا مي کاست و آن را در میان چند خدا تقسیم مي کرد .

او دعوت خویش را در این باره ، از آنجا آغاز مي کرد که : آنچه

ایشان آنها را شریکان خدا مي پندارند نه سودي مي رسانند و نه زياني توانند ، واینکه روز باز خواست جز یك صاحب ندارد ، وکسي را در قدرت نا محدود ، برای إصدار حکم نهائي و بي شکست ، با او شرکت نیست .

این درك محمد از پیروي کورکورانه ، که به شدت آنرا إحساس مي کرد، نمي تواند جز إلهام یك موجود باشد که همو یك خدای یگانه است. اما در برابر تصویر ترسناك روز رستاخیز ، که قیافه ی آنرا از وحی یا از ادبیات مذهبي پیشینیان گرفته بود، هیچ موضوع امید وار کننده اي در کشور آینده ی آسماني سراغ نداشت . محمد فقط یك ترساننده بود که به روز خشم و باز خواست بیم مي داد. واز این روی، او در نظریه ی جهان دیگر بـــه بد بیني گرایش داشت . او خوشي را تنهـــا برای برگزید گان در بهشت مي دید، و هیچ روز نه ی امیدي در جهان زميني نمي دید .

بنابر این ، آنچه او در باره ی جهان دیگر نوید مي داد ، جز مشتي موضوعات نیست که همه را آشکا را از خارج بدست آورده ، و پا یه ی دعوت خویش بر آن نهاده است. او از بخشهای تاریخ تورات — که بیش‌تر داستانهای پیغمبر انست — در یا د آوري براي تر سانیدن مردم و تشبیه به سر نوشت ملتهای گذشته، که فرستاد گان خدا را به مسخره گرفتند و در روی ایشان ایستادگي کردند ، إستفاده نموده است . بـدین شکل محمد، به شمار پیمبران کهن ، و با صفت آخرین آنان بودن ، افزوده گشت.

قرآن :

اینك مهمترین محتویات کهن ترین بخشهای این کتاب إلهام شده که بـه قرآن مشهور است که خود یکي از آثار ادبي جهاني است : صحنه هـــاي

نقاشي پر آب و رنگ از پا يان جهان و باز خواست واپسين ، تشويق به آماده كردن إنسان خويشتن را براي آن روز ، به وسيله ي بيرون آمدن از كفر و دوري از زندگي آلوده ايكه پيشتر داشته، داستانهائي از رفتار ملتهاي گذشته ، با پيمبراني كه بسوي ايشان گسيل شده بودند ، و سر نوشت آنان ، استدلال از خلقت جهان و ساختمان پيچيده‌ي آدمي ، براي إثبات قدرت مطلقه ي خداو تبعيت مخلوقان از او ، بـه طوري كه خدا مي تواند او را هر گونه كه خواهد بميراند و زنده سازد .

اين كتاب از 114 سوره تشكيل شده ، كه برخي بلند و برخي كوتاه مي باشد و يك سوم آنها مربوط به ده ساله ي اول است، كه او در مكه مي زيست .

4 — محمد در مدينه :

پيش از بيان تفصيلي موفقيت وشكست او [10] ، در اينجا بايد بگويم كه سال 622 آغاز تاريخ إسلام است . پيغمبر در اثر فشار مسخره هـــاي قومش به « يثرب » هجرت كرد، وآن شهر يست كه در طرف شمال افتاده و مردمش براي پذيرش عواطف و إحساسات وابسته به يك نظام مذهبي آمادگي بيشتر داشتند ، زيرا كه ايشان اصلا از جنوب شبه جزيره ي عرب مي بودند .

إضافه بر آن ، افكاري كه او بـدان مي خواند ، براي اينان ، اگر كامـــلا آشنا نبود ، خيلي هم غرابت نمي داشت ، زيرا كه مذهب يهود نما يندگاني بسيار در ميان ايشان مي داشت . وبه سبب كمكي كه مردم اين شهر بـه پيغمبر و يا ران مهاجر او نمودند « يثرب » كم كم ، « مدينه » يعني شهر پيغمبر نام گرفت ، و تاكنون نـيز اين نام را نگاه داشته است . در اين شهر پيغمبر همچنان و انمود مي كرد كه به وسيله ي روح إلاهي بدو

وحی مي شود ، چنانکه بیشتر قرآن را نـیز مي بینیم که نشان این میهن نوین او را مي دارد .

گرچه محمد در مرحله یِ نوینش بـــه احساس پیام بر بودن و لزوم رسانیدن این پیام همچنان ادامه مي داد ، لیکن دعوت او در عین حال ، راه تازه‌اي پیش گرفت . گفتار او دیگر گفتار کسي نبود که خواب جهان دیگر و آنچه در آن رخ خواهد داد، بر او مستولي باشد، مرحله یِ نوین از او یك جنگجویِ سیاسي و سازمان دهنده یِ گروهي نو پدید آورد ، که کم کم رو به گسترش مي رفت . در این هنگام ، اسلام، مانند یك نظام شکل نهائي خود را بدست مي آورد ، نخستین هسته هایِ نظام اجتماعي ، فقهي ، سیاسي آن آشکار مي گشت .

آن وحی که محمد در مکه مي پر اکند، اشارتي به دین نوین نداشت. آموزش و پرورشي مذهبي بود که آن را در میان گروهي کوچك گسترش مي داد . در ذهن آن گروه ، نوعي جهان بیني را مبتني بر فرمان خدا ، تقویت مي کرد ، امـا هنوز براي آن فرمان ، شکل و مرزي معیّن نمي داشت .

او از مسلمانان مي خواست که پارسا باشند ، ولي این پارسائي ، تنها به صورت شعارها یِ عملا زاهدا نه ، مانند آنچه نزد یهود و نصا را بود، دیده مي شد . و به صورت نمازهائي با رکوع و سجود ، و بـــه صورت خود داري از خوردن و آشامیدن (روزه) و بـه صورت نیکو کاري هائي که وقت و چگونگي آنهـــا نا معیّن بود ، آشکار مي گردید . خلاصه ، هنوز مرز هـایِ ظاهري جامعه یِ مؤمنان ، خط کشي نشده بود .

تنها در مدینه بود که اسلام به صورت یك سیستم ، با شکل مخصوص آشکار شد ، که در عین حال صورت یك سازمان رزمنده نیز مي داشت . در مدینه بود که د هل جنگهائي کوبیده شد که صدایش در همه ی تاریخ واپیچیدو آنچه با یستي تاریخ از آن بفهمد ، فهمید ، در مدینه بود که این مرد که تا دیروز یك قرباني بي نوا بود، که میان گروه کوچك پیروان خود دعوت مي کرد ، و از محیطي که اشراف قریش بر آن مسلّط بودند، رانده شده و با فروتني و تسلیم زندگي مي کرد . این مرد که بدان حال بود، نا گهان به تنظیم بر نا مه ی کار های تازه، تعیین روش توزیع اموال غارتي پر داخت . کسي که از گرد آوري دارائي پر هیز مي کرد ، قانون گذار ارث و دارائي از آب در آمد . آري او باز هم ، همچنانکه از پوچي و بي ارجي دنیا و متعلقا تش سخن مي گفت. به قانون گذاري جهت مسائل عملي مذهب و نیاز های جامعه مي پر داخت .

در این هنگام دستوراتي که به زندگاني شکل ثابت مي داد ، نهاده شد . این دستورها پا یه های قانون گذاري آینده را بوجود آورد . البته مقداري از مبادي این مقرّرات در مکه نهاده شده و با مهاجران به مدینه ، نخلستان شبه جزیره ی عرب منتقل گردیده بود [11].

از ین روی مي توانیم بگوئیم ، به تعبیر درست تر ، اسلام در مدینه پدید آمده است . در اینجا بود که نقشه ی کلي زندگاني تاریخي آن نهاده شد ، از این روی هر آن گاه که نیازي به یك اصلاح مذهبي احساس مي گردید ، مسلمانان ، نا چار بودند آنرا در سنّتهاي مدینه جستجو نمایند . چه محمد و یارا نش پا یه هاي آن زندگي را ، که با مذهبي که آورده و با نواحي گوناگونش مناسب مي دیدند ، در آنجا بنا گذارده بودند . وما دوباره بدین معنی اشارت خواهیم داشت .

پس هجرت در تاریخ اسلام مرحله یِ مهمي را تشکیل مي دهد ، نـه تنهـا از نظر سر نوشت ظاهري ملت ، بلکه از چند نظر اهمیت فراوان دارد. هجرت، تنها جابجا شدن گروهي کوچك از یا ران پیغمبرنبود که سالم به مدینه رسیدند، واز آنجا به مبارزه اي بر ضد دشمنانِ پیغمبر بر خاستند که با فتح مکه در 630 م. ورام کردن همه یِ جزیره یِ عرب پس از آن بـه اوج خود رسید ، بلکه هجرت مرحله اي از مراحل تکوین مذهبي اسلام بشمار مي رود .

دور ه یِ مدینه تغییراتي ، حتّا در تصویري که محمـد از خویشتن مي داشت نیز پدید آورد . او در مکه ، خویش را یك نبي مي شمرد که پیام پیمبران تورات را تکمیل مي کرد ، واز ین روی ، مانند ایشان ، بروی لازم بود که مردم همچون خودش را بترساند ، واز گمراهي نجات بخشد .

اما در مدینه که شرایط خارجي تغییر یافته بود ، هدف و نقشه هایِ او نیز بدنبال آن شرایط دگرگون شد . آری او در محیطي غیر از محیط مکه قرار گرفته بود ، وناچار با یستي ، پدیده هـــایِ دیگري از پیام پیغمبري خویش را در درجه یِ اول أهمیت قرار دهد .

أکنون او مي خواست دین ابراهیم را که بنا بـه ادعایِ خودش دست خوش آلودگي و دگرگوني شده ، پیرایش کند و به کهن صورت خود باز گرداند. دعوت او در اینجا بر روی افسانه هائي از ابراهیم دور مي زد. اساس همگی شعارها که می نهاد، پیشتر از طرف ابراهیم نهاده شده بود، ولي به مرور روز گار دگرگوني وتحریف در آن راه یافته و به بُت پرستي کشیده شده بوده است . مثلا ؛ او اکنون می خواست ، دین یکتا پرستي را ، همان طور که ابراهیم آورده بود ، بر پا دارد . و در عـــین حال

مي خواست ، بطور كلي سخناني را كه خدا به پيغمبران پيشين وحي كرده بود تأكيد و تثبيت نمايد [12] .

از اين به بعد از مسأله ي تحريف شدگي و نا رسائي وحي هاي كهن بيشتر شكايت مي كرد . و در پيام پيغمبريش و وظايفي كه بر عهده مي داشت ، اهميت بيشتري بدان مي داد .

بر خي از كساني كه مذهب خويش را رها كرده بدو گرويده بودند، و مي خواستند دل او را بدست آورنـد ، اين نظر را در ذهن آگاه او تقويت مي كردند كه پيروان دين كهن كتاب خود را تحريف كرده اند ، وآنچه را پيغمبران پيشين در تورات و انجيل، در باره ي ظهور آينده ي وي پيش بيني كرده بودند ، پنهان ساختند . هسته‌ي اين گله گزاري ها در خود قرآن نيز ديـده مي شود ، ولي در آثار اسلامي بعد ها گسترش فراوان يافته است [13] .

ستيز با يهود و مسيحيان در بخشهاي مدينه‌اي وحي ، جـاي بيشتري دارد . وضع صومعه ها و كنشتها ، كه پيش از ين پر ستشگاه حقيقي شناخته شده بود (حج 22 : 40) متزلزل گرديد ، ترسايان مسيحي وحبران يهودي كه استادان پيشين او بودند نيز مورد نكوهش قرار گرفتند، ديگر ايشان را شايسته‌ي داشتن سلطه‌ي إلاهي بر رعيتشان نمي دانست . (توبه 9 : 31) زيرا كه ايشان مردمي خود خواه ، گمراه كننده از راه خدا هستند (توبه 9 : 34) .

ولي در جـاي ديگر ، آشكارا ارزش ترسايان پـارساو فروتن را مي پذيرد، زيرا كه ايشان به مسلمانان نزد يك تر از يهودند ، كه به كلي اسلام را مردود شمرند . (مائده 5 : 82) . اما حبر هاي مسيحي [B : يهودي] را نيز سرزنش مي كند كه چرا بر قوانين إلاهي افزوده اند (عمران 75:3).

پس ده ساله یِ مدینه ، روز گار دفاع وهجوم ، با شمشیر و زبان بوده است .

5 — قرآنِ مکه و قرآنِ مدینه :

پیدا است ، تغییري که در شکل پیامبري محمـــد رخ داد در سبك و إنشاي قرآن نیز أثر داشت . حتّا در کهن ترین روایتهایِ کتاب، در میان این 114 سوره‌یِ مکه و مدینه [13] فرق آشکار نهـاده شده است . تحقیق إنتقادي در بلاغتِ قرآن این دگرگوني تاریخي را بـه طور کلي تأیید مي کند . آنچه در دوره‌یِ مکه پدید آمـــده است ، پندنامه‌هائي مي باشد که شورِ سوزانِ محمد آنها را به صورت خیال با فيِ تند و خود بخودي به او إلهام مي نموده است. در این دوره چکاچك شمشیر ازو شنیده نمي شود، با جنگجویان و رعایایِ بي آزار سخن نمي گوید. بلکه او با گروه هایِ مخالف و دشمنانِ کیشِ خود ، أزایمانِ درونيِ خویش بـه نیرویِ خالق و پروردگارِ جهان و قدرتِ بي نهایتِ او ، و در باره‌یِ نزدیك شدنِ روزِ شمار با وضعي که در خلسه‌هایِ إلهامي به چشمش مي آمد ، واورا آزار مي داد ، سخن مي گوید . کیفر ستمگران و ملتهایِ گذشته‌اي را که در برابرِ تهدیدهایِ خـدا و پیامبران او ایستادگي مي کردند بـه خاطر ایشان مي آورد .

ولي آن شور پیامبرانه در پندهای مدینه کم‌کم فرو کشیدو إلهامهـا نرم شدو أز نظرِ بلاغت سست آمد . چنانکه أز کمیّتِ آن نیز بـــه سببِ گرفتاري هـایِ گوناگونِ او کاسته شد . وگاهي بـه‌مرز یك‌نثرِ معمولي پائین آمد .

در این دوران مي بینیم که پیغمبر همه‌یِ هوشِ أندیشمندو بار یك بین‌و نیرویِ سازمان دهنده‌یِ بلند نظر خویش را در راهِ مبارزه بادشمناني

که از درون و بیرونِ میهنش به مخالفت با هدفهایِ او آغازیده بودند ، به کار مي أندازد .

ونیز بـه سازمان دادنِ یاران و هرکس که بـه زیر پرچم او آمده بود آغاز کرد ، وچنانکه پیش‌تر گفتم ، به وضع قانون مدنيِ مذهبي ، برایِ این گروه نوین که مشغول أستوار کردن جاپایِ خود بودند ، پرداخت . برایِ پیش آمدهایِ زندگيِ عملي آئین‌ها نهـــاد . تا آنجاکه دیدیم شؤن زندگي خصوصي او ، أز کوچك تا بزرگ ، میدان وحیِ إلاهي شناخته شد [14] .

فراموش نکنیم ، با وجود آنکه در بخشهایِ مدینه‌ایِ قرآن ، مانند بخشهایِ مکه‌اي ، سجع به‌کار رفته است باز هم ، از نیرویِ بیانيِ آن أندك أندك کاسته مي‌شده است .

سوره هائي که پیشتر فرود آمده انـــد ، در قالبي هستند که معمولا کاهنان دیرین ، پیشگوئي هـایِ خویش رابدان إنشا مي‌کردند . وأگر جز این مي بود ، هیچ عرب آماده نبود که آنرا سرود إلهامي [15] (قرآن وحی شده) بشناسد . با آنکه محمد تاکید مي‌کرد که همه یِ آنچه آورده است ، از إلهام خدا است ، باز در میان سجع سوره هـایِ مکه با سجعِ سوره هایِ مدینه تفاوت بسیار دیده مي‌شود .

در بخش نخست ، محمد را مي بینیم که شهود هایِ إلهامي واشراق هایِ خودرا ، در بندهائي مسجّع ، پاره پاره ، با آهنگ تپش هایِ دلِ گرمش مي سراید ، أمّا در وحیِ مرحله‌یِ دوم گرچه همان سجع را بکار برده است ، ولي ، حتا در حالتهائي که در همان موضوعاتِ سوره‌هایِ مکه‌اي گفتگو مي دارد ، باز هم از نیرویِ خروشنده تهي مي باشد [16] .

محمد قرآن را یك كار غیر قابل تقلید إعلام كرده كه مانند آنرا نمي‌توان ساخت [17] ، وأزین روی مؤمنان با همین نظر بدو مي‌نگرند ، و فرقي میان بخشهایِ تشكیل دهنده‌یِ آن نمي‌نهند [18] ، بلكه همه‌یِ آن را یك پارچه معجزه‌ی إلاهي مي شمرند كه به‌وسیله‌یِ پیغمبر به وجود آمده است، وآنرا بزرگترین معجزه مي‌دانند كه‌بر پیامبریِ او گواهي مي‌دهد.

6 – اتحاد عرب :

پس قرآن نخستین پایه‌ی دین إسلام و كتاب مقدّس و قانون أساسیِ وحی‌شده‌یِ آن است . وآن آمیخته‌ایست أز قالبهائي كه در میان آنها فرق أساسي هست ، و هریك نمودار یكي أز دو عهد كودكي إسلام است .

تازیان به سبب مزاج و راه زندگي شان نمي توانستند أرزش مفاهیم غیر مادي را درك كنند . أما پیروزیهائي كه پیغمبر و نخستین خلیفه‌أش بر مخالفان إسلام بدست آوردند،ایمان به پیغمبریِ اورا دردلِ عربها أستوار نمود ، وهمین پیروزیها تأثیري مستقیم [19] درجریان تاریخ بعد داشتند .

آري این پیروزیها ، تا آنجا كه تاكنون مسلّم است [20] ، نتوانست وحدتِ كامل را میانِ قبیله هایِ عرب كه از نظر سیاسي‌و مذهبي متفرق بودند برقرار سازد ، وحتا پرستشگاه‌هایِ مشترك نیز نتوانستند بدیشان یگانگي بخشند . ألبته شك نیست كه آن پیروزیها توانست نوعي‌رابطه‌یِ نیرومندتر در میانِ بیشتر آن قبیله‌ها كه سابقا دشمن یكدیگر بودند ایجاد نماید .

آرزوی پیغمبر آن بود كه همه‌یِ قبیله هایِ عرب را دریك وحدتِ مذهبي و أخلاقي برزمینه‌یِ ديني كه آورده بود ، گرد آورد ، وپایه‌یِ آن إتحاد را بر إحساس تسلیم در برابر خدایِ یگانه بنهد : یا أیّها الذین

آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وَأنتم مسلمونَ . واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألّف بينَ قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً (عمران 3 : 101 - 102) .

پس پرهيزگاري ميزان برتري و كرامت أشخاص قرار گرفت نه حسب و نسبِ قبيله‌اي . أنـــديشه‌ی اين‌وحدت پس أز مرگ پيغمبر ، درسايه‌یِ جنگهائي كه پيروزيهایِ بي‌مانند تاريخي‌را بدنبال مي‌داشت ، أنـدك أندك گسترش يافت .

7 — مبارزه با خرافات :

أگر بتوان در ديني كه محمد آورد چيزي را تازه نامید ، همانا جنبه‌یِ منفي آن وحی است كه بـدان دعوت مي كرد . اين جنبه مي بايست پرستشها و مظاهر إجتماعي و زندگيِ قبيله ها وجهان بيني ايشان و درك آن را ، از أنواع وحشي گري و خشونت و بربرّيت كه بر بت پرستي عرب چيره بود ، و وی آنرا جاهليّت (مقابـل إسلام) مي خوانـد ، نجات دهد .

أما ديگر دستورهایِ مذهبي و نهادهایِ إجتماعي او همگي — همچنانكه إشارت رفت — گلچينهائي بودند . و در ايجـــاد اين دستورها و نهادها، مذهب يهودو مذهب مسيحي سهم برابر مي داشتند، و أكنون جایِ بيانِ تفصيلي اين سهم بندي نيست[21]. آنچه نزد همگان مسلم مي‌باشد اينست كه معتقداتِ إسلام ، هنگامي كه بـه شكل نهائي خودرسيد ، برپنج ركنِ أساسي أستوار گشت ، كه گرده ريزي آنهـا — خواه شعارها وخواه قانون‌ها — به‌دوران مكه باز مي گرديد ، أگرچه آنها فقط در مدينه بـه شكل نهائيِ خودرسيده بودند . وآنها أزين قرارند : نخست ، ايمان به‌خدایِ يگانه‌و پيامبريِ محمد. دوم، شمار نماز، كه نخستين گرده‌یِ آن،

ایستاده زمزمه کردن با رکوع‌و سجودش‌و پیش وضوی آن ، به مسحیّتِ شرقي [21*] پیوند دارد . سوم ، زکات که در آغاز ، بخششهائي إختیاري بود ، وسپس به صورتِ ثابت و مالیاتِ معیّن برای هزینه در راه خدا و نیازهای إجتماعي در آمد. چهارم؛ روزه، که نخستین بار به تقلید روزه یِ بزرگ یهود در روز عاشورا یعني دهم أولین مـاه أز سال گرفته مي شد و سپس به ماه رمضان منتقل گردید . پنجم ، حج و دیدار أز پرستشگاهِ ملیِ باستاني عرب در مکه که کعبه خانه‌یِ خدا باشد [22]. محمد این رکنِ آخر را از بت پرستان عرب نگاه داشت، ومتناسب با توحید و با پیروي از أفسانه هایِ إبراهیمي آنرا آرایش و پیرایش کرد .

برخي أزریشه هایِ مسیحي قرآن را مي‌بینیم که بـه شکلِ تحریف شده، بوسیله‌یِ روایتهایِ پراکنده ، أز بدعتهایِ مسیحیان باستانی مشرق زمین بدست محمد أفتاده بوده است ، وإضافه بر آنها و اینها ، مقداري أز گنوسیزم شرقي نیز بدآن أفزوده است .

* زیرا که محمد هر چـه را در برخوردهایِ ساده‌اش ، در سفرهایِ بازرگاني مي شنید ، بي دقت به چگونگيِ آن و بي هیچگونه ترتیب مورد إستفاده قرار مي داد .

در اینجا برای نمونه مي گوئیم : چقدر فرق است [22*] میان تصور پیشین أو أز خدا ، و میان عبارت صوفیانه‌یِ نور (24 : 35) که مسلمانان آنرا آیه‌یِ نورمي خوانند [23] .

أفکار عمومي در محیطهای گنوستیك (مرقیوني ومانندش) [23*] که به تحقیر کتابهای تورات گرایش مي‌داشت ، وآنرا فرستاده‌یِ خـــدایِ شرو بي‌رحم مي دانست ، در دیدي که پیغمبر أز دین یهود داشته تـأثیر

هویدا دارد. بویژه در بارهٔ آن خوراکیها که خدا به‌سبب نافرمانی‌های یهود ، برایشان حرام نموده بود .

خدا این تابوها، جز أندکي از آنها را نسخ کرد، زیرا که او هیچ چیز خوب را بر مؤمنان حرام نمي‌کند . وآن قوانیني که بر یهود نهاده بود برداشته است (بقره 2 : 286 ونساء 4 : 160 واعراف 7 : 157) .

واین مانند آرای مرقیونیان است هر چند که کاملا مطابق آنها نباشد.

وهمچنین أفسانه‌ی وجود یک دین پاك باستاني که پیغمبر بایستي آنرا راست مي‌نمودو نیز فرضیه‌ی تحریف شدگي کتب مقدس، این دو نظریه، أگرچه در إسلام به شکل مؤکد تري رواج یافت ولي ریشه های آن در أفکاري که به سنت کلیماندس مسیحي پیوستگي دارد ، یافت شده است .

پس أز آنها نحله‌ی پارسي زردشتي را مي‌بینیم که پیغمبر پیروان آنرا در کنار یهودو نصارا بنام مجوس شناخته ، در أفکار پیغمبر عرب بي أثر نبوده است. وی آنرا در برابر بت‌پرستي‌و مذهب یهودو مذهب مسیحي نهاده است .

او أز پارسیان یك نظریه‌ی دقیق را برگرفت ، وآن برانداختن روز شنبه به‌عنوان روز آسایش خدا است ، که روز راحت همگان قرار گرفته بود . وی روز آدینه را روز همبستگي هفتگي نهاد ، وبا آنکه خلقت جهان را درشش روز پذیرفته ، خستگي درکردن خدا را در روز هفتم، آگاهانه منکر شده است واز ین روی، روز آدینه را نیز به عنوان روز راحت ننهاد ، بلکه روز همبستگي شمرد ، تا پس از برگذاري نماز آدینه ، مردم کارهارا ازسر گیرند [24] .

8 – أرزشِ مذهبي إسلام :

أكنون كه كار پيغمبر را رويِ هرفته أز نظر گذرانيديم ، أگر لازم باشد كه با در نظر گرفتن تـأثير أخلاقي كارش ، در بارهيِ أرزش آن گفتگو كنيم ، چنين بنظر مي رسد كه بايد أز هر گونه طرف شدن چه مثبت وچه منفي خود داري كنيم .

برخي نويسندگان، حتا متجددان ايشان، هنگام طرح مسألهيِ إسلام، دچار لغزش گشته به خود إجازه مي دهند كه أرزش مذهبيِ آنرا با نوعي درجه‌سنج كه آنرا ترازويِ بي‌چون‌وچرا پنداشته أنـد ، بسنجندو أز رويِ نسبتي كه إسلام با آن مقياسِ مطلق دارد ، بر آن حكم صادر نمايند .

اينان نظرِ إسلام‌را دربارهيِ خدا پست‌تر أز نظر أديان گذشته [24*] ، دراو ، مي دانند . ايشان گويند : دستورهايِ او خشن و خطرناك است، برپايهيِ إطاعت كور كورانه وفروتني، كه أز نام « إسلام » پيداست ، أستوار مي باشد . گوئي ، إحساس شديد يك مسلمان ، كه بايد إنسان همواره برايِ قانونِ إلاهي سر فرود آورد ، بي‌نرمش‌و تغيير ناپـذير است . گوئي ، آن إحساس ، ونيز إحساس والائيِ وجود خدا ، دو مانع در راهِ نزديك شدن بي واسطه به خدا مي باشند و نمي گذارند كه نيكوكاري ، فضيلت ، ايمان نزد خدا مستقيما پذيرفته شود (توبه 9 : 98 - 99) .

وبالاخره گوئي ، سيستم فلسفيِ يك دين مي‌تواند تغييري در خاصيتِ أصلي عبادت بدهد ! هر عبادت‌كنندهيِ پرهيز كار ، با إحساسِ فروتني ، شكستگي ، وابستگي ، زبوني ، نا تواني مي‌خواهد روانِ خويش را بسويِ آن سر چشمهيِ هر قدرت و كمال با لا برد .

ما مي توانيم به آنان كه بر دين ديگران ، طبق مقياسهايِ خود ساخته

حکم صادر مي کنند ، گفتار پر أرزش دانشمند لاهوتي معروف « لوازي م.1906 » را یاد آوري کنیم : « مي توان گفت: هردین أز دیدگاه پیروانش دارای أرزش مطلق است . أما أز دیدگاه یك فیلسوف منقد ، آن أرزش هم نسبي مي باشد [25] » . مـا در سنجش تأثیر إسلام و واکنش آن در پیروانش ، غالبا این حقیقت را فراموش کرده ، در بارهی این دین إشتباه بسیار مرتکب مي‌شویم .

ما دین إسلام را مسؤل نقایص أخلاقي ، مسؤل جمود عقلي مي‌شمریم ، در صورتي که اینها بـه إستعداد هایِ ملي مربوط است . به إضافه ، این دین ، در میان ملتها وأقوامِ گوناگون [26] پخش شده وبجـایِ أفزودن توحش ، چنانکه مي پندارند ، أز شدتِ آن در ایشان کاسته است .

پس إسلام هم ، مانند دیگر أدیان ، یك چیز مجردنیست ، تابتوان آنرا أز پدیده ها وآثاري که أز او بوجود آمده است ، جدا در نظر گرفت . آثاري که با سیر تاریخي و گسترشِ جغرافیائي و أفکار ملیتهای پیروانش بستگي داشته است .

برخي کوشیده‌أند ، تا أز راه إستناد بـــه ألفاظي که نمودار تعلیمات إسلام است ، بر کمبود أرزش أخلاقي ومذهبي آن إستدلال نمایند . چنانکه گفته أند : إسلام أز مفهوم أخلاقي که مـــا آنرا « وجدان » مي نا میم تهي است. به دلیل اینکه ، درزبانِ تازي‌و دیگر زبانهایِ ملتهایِ مسلمان ، واژه‌اي که بتواند مفهومي را که ما از آن به «وجدان» تعبیر مي کنیم ، به دقت نشان دهد وجود ندارد [27] .

این گونه گواه جوئي‌ها در هر زمینه‌ی دیگر نـــیز مي تواند موجب گمراهي شود . ولي ، خیلي غرض ورزي است که ، واژه‌اي بتواند تنها گواه قابل إطمینان ، برای بودن یا نبودن مفهومي باشد .

« يك كمبود يا كسري درزبان مستلزم آن نيست كه در دل نيز حتما همان كمبود بوده باشد» [28] . اگرچنان بود ، مي با يستي ما بتوانيم بگوئيم كه سرايندگان « ودا » أز إحساس نمكشناسي تهي بوده أند . زيرا كه واژه‌ی « سپاس » درزبان ودائي يافت نمي شود [29] .

در سده‌ی نهم ، جاحظ دانشمند عرب ، نظر يكي أز دوستان أديب و زيباشناس خود را به مسخره گرفته كه : نبودن واژه‌ی «جود = بخشش» درزبان رومي نشانه‌ی آن باشد كه بخل در منش روميان است ، يا نبودن واژه‌ی « نصيحت » در زبان فارسي دليل آن بود كه تقلب جزو غريزه‌ی اين ملت است [30] .

از ين روی بايد، برای أمثال وحكم وقاعده های أخلاقي، همانند آنچه در إسلام هست ، ومنعكس كننده‌ی درك عـــالي أخلاقي است ، أرزش بيش أز يـــك واژه يا يك جمله‌ی إصطلاحي قائل با شيم . بسياري أز اين أمثال وحكم خود به معني « وجدان » إشارت دارد .

حديث 27 أز « چهل حديث » نووي ، كه گويند ، مهمترين إطلاعات مذهبي يك مسلمان كامل را در بر مي دارد، و چكيده‌ی بزرگترين مصادر حديث است، چنين مي باشد: «أز پيغمبر است كه گفت: نيكي خوشخوئي است ، وگنه آنست كه در نفس مي تنَد ، وتونخواهي كه مردم أز آن آگاه شوند » .

وابصة بن معبد گفت : بنزد پيغمبر شدم ، او گفت : آمده‌اي تا أز نيكوئي بپرسی [31] ؟ گفتم : آري ، گفت : أز دلت بپرس [32]. نيـكي آنست كه نفس بـدان آرامد ، ودل بـدان آساید ، گناه آنست كه در نفس بتند و درسينه تپش آرد، و گرچه مردمش روادارند . مي‌خواهـد

بگوید : أز دلت جویاشو ! أز آنچیز که آنرا به‌تپش آرد بایـد إجتناب ورزي » !

در أفسانه‌ی إسلامي آدم ، نـیز او همین تعلیمات را پیش أز مرگش بـه‌فرزندان مي‌دهد . چه در پا یان مي گوید : « هنگامي که به‌درخت نزدیك شدم تپشي در دلم إحساس کردم » واین بـدان معني است که « وجدانم » پریشان شد .

أز این روی أگر ما بخواهیم نسبت به إسلام دادگر با شیم ، باید بپذیریم که در تعلیمات این مذهب نیروی فشار به‌سوی نیکي وجود داردو زندگي کردن برطبق تعلیمات این نـیرو ، ممکن است زندگاني خوشي بوده و أز نظر أخلاقي هم بی آلایش باشد .

بموجب این تعلیمات ، باید مردم نسبت به‌همه‌ی خلق خدا رحیم باشند ، ودر روابط با یکدیگر أمانت را رعایت نمایند ، دوستی وإخـلاص داشته باشند ، غریزه‌ی بر تري را ریشه کن سازند ، چنانکه باید ، همه‌ی فضائل اخلاقي که در ادیان گذشته بوده است ، ومحمد پیغمبران ایشان را استادان خود شمرده ، داشته باشند . خلاصه : یك مسلمان نیکوکار ، باید مطابق دقیق ترین اصول اخـلاقي زندگي کند . [B : خیلي بی‌أساس است این إدعاکه گوئي : « إنسان مي تواند در دین إسلام ، هم معتقد بـدین باشد وهم از نظر اخلاقي رعایت تعلیمات این آئین را نکند [33]. وهمچنین إدعای گو تفرید سیمون مغرضانه است که گوید : « چون دین إسلام فقط بـه ماورای طبیعت کاردارد ، مفاهیم اخلاقي در آن وجود ندارد . وعقایـدي شبیه بدان] [34] . بهر حال إسلام هم آئیني است ، وأز معتقدان خود یك دسته شعارو کار های بیرونی را خواستار است . قرآن سر چشمه‌ی اصلي آموزشهای إسلامي است ، أمـا باز هم أز نظر آن سنتها که موجب

گسترش اين شعارها شده وهم أز نظر سر چشمه‌ىِ آنهـا ـ قرآن ـ أصلِ الأعمال بالنيات هميشه معتبر بوده است. وطبق آن، نيت آدمي هميشه ميزانِ أرزش مذهبيِ كارهايش بشمار مي‌رفته است . وأگر هر آينه تعبّد به شرع بارحم‌و شفقت همراه نبود كم أرزش بشمار مي‌رفت :

نيكوي‌نه آنست كه رويِ خود به خاورو باختر گردانيد، بلكه‌نيكوي ايمـــان بخدا ، وروز دگر ، وملائكه‌و كتاب‌و پيمبران است ، و در راه عشق بدو [35] به خويشان ، يتيمان ، بي نوايان ، راهيان [36] ، در يوزگان‌و بردگان، مال رسانيدن است، و نماز گزاري‌و زكات دادن‌و وفايِ به عهدو شكيبائي درسختيهاو ناراحتيها است . اينانند كه براستي پرهيزگارانند . (بقره 2 : 177) .

درباره‌ىِ شعارِ حج كه برقرار كرده ، يا به تعبير درست‌تر ، أزآداب‌و رسومِ بت‌پرستان ، بدستور خـدا : « برايِ هرملّت مناسكي نهاديم كه درآن ، أزآنچه خدايشان داده است يادكنند (حج 22 : 34) » گرفته است ، محمد به نيّت ، كه بايستي حتما با اين مناسك همراه باشد ، أهميتِ فراوان داده است . او مي‌گويد : « أزگوشت‌و خونِ قربانيها ، چـيزي به خدا نمي رسد، وتنها پرهيزگاري است كه بدورسد (حج 22 : 37) ».

پا داش بزرگ سزايِ خلوص نيت است (غافر 40 : 14) و پرهيزگاري دل (حج 22 : 32) و دلِ پاك ـ قلب سليم ـ (شعرا 26 : 89) كه ترجمه‌ى « لبح شليم » عـبري است ، كه در مزاميرِ داود ديده مي‌شود . اين بود نظر همگاني در أندازه‌گيرىِ أرزشِ ايمانِ يك مؤمن .

سپس اين باور أزديدگاه مذهبي رشد كرد ، و چنانكه خواهيم ديد ، بـــه وسيله‌ىِ تعليماتي كه أزسنت بيرون كشيده مي‌شدو همـه گوشه هايِ زندگي‌را فرا مي‌گرفت ، به شكل نظريه‌ىِ نيّت‌و پاكدلي كه بـه أعمال

روح مي‌بخشيد ، ميزان أرزش كارهاي مذهبي شناخته شد . به طوري كه تنها يك سايه‌ي ريا كاري يا ديگر باعثي ، كار نيك را بي‌أرزش مي‌ساخت.

وأز اينجا روشن مي گردد كه يك داور بي‌طرف نمي‌توانـد با جمـله ی كشيش پروتستانت Tisdall موافق باشد كه گفت : « گرچه در حقيقت نمي توان گفت كه پاكي دل نزد مسلمانان محـــال مي باشد ، ولي هيچگاه نه لازم و نه پسنديده بوده است » (37) .

پس راهي كه مي‌توان آنرا با در تنگ، كه به‌دنياي زندگي مي‌پيوندد ـ متا 7 : 13 ـ مقايسه نمود ، و مي‌بايستي أهل يُمن‌و بركت ، كه خوشيهاي بهشت براي ايشان نوشته شده ، بپيمايند ، كداست ؟ در اين راه ، زندگي سالوسانه كه آن را شعار پرستي‌هاي گوناگون‌و ظاهر سازي پر كرده باشد، كافي نيست .

بلكه نكوكاري‌هائي كه خواسته شده چنين اند : رها كردن گردني ، يا خورانيدن در روزگار تنگي ، به يتيمي خويشاوند ، يا درويشي فتاده، يا أزگروندگاني باشد كه يكديگر را به‌شكيبائي خوانند ، يا به بخشودن وادارند ، ايشانند مردم با يُمن‌و بركت . (بلد 90 : 13 - 17) . واين تفصيل يا گزارشي است مرگفتاري را كه پيشگوي إسرائيلي (ايشعيا 58 : 6 - 9) آورده است .

در بخش آينده خواهيم گفت ، كه دنباله‌ي تعليمات قرآن ، دربجموعه‌ی روايتهاي متواتر ديـده مي‌شود ، كه هرچند مستقيماً أز پيغمبر نباشند ، أما در شكل دادن به روحيه‌ی إسلام ، رل أساسي دارند . وما أز برخي آنها در بندهاي گذشته برداشت كرده ايم .

أكنون كه ما در برنامه‌ی بررسي‌و سنجش تاريخي أخلاق إسلام ، أز

مرحلهیِ قرآن گذشته ایم ، ناچاریم توضیح دهیم که أصولي که در قرآن بـه صورت بدوي آمده است ، بعدها به وسیلهیِ تعلیمات فراوان منسوب بـــه پیغمبر گسترش و توضیح داده شدهو به شکل دقیق تر بیان گردیده است .

پس دروصیّت پیغمبر به أبوذر مي‌بینیم که مي‌گوید : « ای أبوذر ! یك نماز در این مسجدِ من برابرِ هزار نماز در مسجدهایِ دیگر است، بجز مسجد الحرام. ویك نماز در مسجد الحرام برابرِ صدهزار نماز درجزآنست. وبهتر أز همهیِ اینها آن نمازی است که مرد در خانهیِ خود برایِ خـدا بگزارد که جز خدایش نبیند » با « متا 6 ; 6 » مقایسه گردد . [B : ابو جریره نقل مي کند : پیغمبر یك بار پرسید : « چه کسي مي خواهد این احکام را أزمن بپذیردو مطابق آن عمل کند ، وچـه کسی را مي شناسید که بخواهد براین أساس عمـل نماید ؟ » من آمادگيِ خودرا إعلام داشتم . آنگاه پیغمبر دست مرا گرفتو پنج نکته را بـــه من آموخت : « أز حرامي بر حذر مي باش ، آنگاه باشورو هیجان در خدمت خدا خواهي بود ! بـــه آنچه خدا بتو داده است راضي باش ، آنگاه غني ترین کس خواهي بود ! آنچه برایِ خود مي‌خواهي برایِ دیگران بخواه ، آنگاه مسلمان درست خواهي بود ! زیاد مخنـد ، زیرا خندهیِ بسیار دل را مي میرانـد [38]] . « آیا برایت بگویم کدامین کار أز همهیِ نمازهـــا ، روزهها ، صدقهها ، پر أرزش تر است ؟ آن آشتي دادن میان دو دشمن مي باشد » عبدالله عمر گفت : أگر چندان نماز گزاري که مانند زین خم گردي ، و چندان روزه داري که همانند زهِ کمان خشکیده شوي ، خدا کار هایت را نمي پذیرد مگر با فروتني همراه بود .

[B : روایتي أز پارسایِ أهل مدینه سعید بن مسیّب (94 هـ ـ 712 م) که از بنام ترین آموزگارانِ آئـین إسلام باستان است آمده : وقتي یـکي

أز مؤمنان مردي را ستود که در فاصلهیِ میان دو نماز ظهرو عصر همچنان مشغول عبادت باقي ميماند . سعيد گفت : «وای برتو ! اين کارنزد خدا عبادت نيست . ميداني عبادتِ درست چيست ؟ آنست که تو بچيزي دل بندي که أز خدا باشد ، وأز چيزي بر حذر باشي که خـــدا نهی کرده باشد » [39] .

پيغمبر در پا سخ به اين پرسش که : کدامين إسلام بهتر است ؟ گفت: « بهترين إسلام ، خورانيدن بـه گرسنه ، دوستي گستردن ميان کساني که ميشناسي و نمي شناسي » يعني همهی مردم . و نيز أز او آمـده است : « کسي که أز گفتار و کردار بد نپرهيزد ، خدا را به خود داريِ او أز خوردن وآشاميدن نيازي نيست». [B : و در مجموعهاي که مالك بن أنس أز سخنان پيغمبر گرد آورده نقل مي شود که: « کارهایِ نيکو نهتنها أز عبادات ، کمي ندارند بلکه أز آنهـا بر ترند » [40]] « کسي که بديگري زيان رساند ببهشت در نيايد » .

نيز أز أبو هريره است : « کسي نزد پيغمبر ، أز زني گفتگو کرد که به نمازو روزه داريو صدقه شهرت يافته، ولي زبانش أطرافيان را بيازارد. پيغمبر در بارهیِ او گفت : سر نوشتِ او دوزخ باشد » . سپس همان مرد أز زني گفتگو آورد که در نمـــاز و روزه سست است ، أما به بينوايان شير خوراند وبا أطرافيان همدردي دارد . پيغمبر گفت : « سر نوشتِ او بهشت باشد » .

[B : زماني که قيصر هراکليوس، أز جانب محمد بهدين إسلام خوانده شد ، أز فرستادهیِ او ابو سفيان پرسيد: در إسلام چه إمتيازي هست، و محمد چه ميخواهد؟و پاسخ شنيد: اين دين مارا بهنمازو إحسان وپاکدامنيو جانبداري أز بستگانمان دعوت مي کند] [41] .

این روایتها و عبارتهای مانند آن، که گرد آوری آنها نیز آسان است، نمایش دهندهی طرز فکر شخص خاص وابسته بـهطبقهی نیکوسرشت نبوده، بلکه درك و إحساس همگاني فقیهان إسلام است. وچه بسا، برای مقاومت در برابر پارسانمائیهای دروغـین و سالوسانهاي که رواج داشته است، بوجود آمده باشد.

پیدا است که نظریهی «نجات إنسان، تنها وابسته بهرعایت أعمال ظاهري است» در این عبارتها دیده نمي شود، بلکه «ایمان بخداو عمـل صالح» یعني کردار نیك هستهی زندگي مطلوب خـــدا را تشکیل مي‌دهد.

أما أگر بخواهیم کارهای ظاهري مذهبي را در نظر آریم، ناچار بایـد نخست أز نماز یاد کنیم، که به صورت حرکات یك نواخت همگاني است، وبرای إظهار فروتني در برابر قدرت بي‌نهایت خـــدا أنجام مي گردد، سپس أز زکات یاد کنیم، که باید برای حفظ منافع عمومي پرداخت شود، وأز این روی آنرا در مقام أول نهاده أنـد که حـال فقراو بي‌نوایان و مانندایشان أز بیوگانو یتیمان و راهیان، رعایت گردد.

أمـا إسلام در ضمن پسین گسترش خود و در أثر نفوذ أفکار بیگانه، راه را برای إجتهاد و موشکافي فقیهانو متکلمان باز کرد. وارد شدن حکمت تعقّلي، أصل ایمانو اطاعت کورکورانه را بتباهي کشاند. ما در بخشهای دوم و سوم، این دگرگوني را وارسي خواهیم نمود. و نیز در بارهی أفکاري که در برابر این گمراهي واکنش نشان داد گفتگو خواهیم داشت.

۹ – ترسیم صورتِ محمد :

أکنون نظري بـه جنبه‌هایِ منفيِ این تابلو بیفکنیم . أگر بنابود که إسلام به تاریخ واقعي نظر داشته باشد ، هر آینه مي‌دید که نمي تواند أز صورتِ پیغمبر پیکره‌اي ایده‌آلي‌و نمونه‌یِ اخلاقي قابل پیروي به‌دستِ مؤمنان بدهد . ولذا خود مسلمانان هم به‌صورتِ واقعيِ محمد قانع نشده ، بلکه أز همان آغاز به کشیدنِ صورتي ایده آلي أز پیغمبر در خیالِ خود، پرداختند .

این وظیفه را علمِ کلام أنجام داد . او برایِ محمد صورتي نقاشي کرد ، که اورا نه‌تنها یك وسیله‌یِ رسانیدنِ وحی بـــه تا مؤمنان ، بلکه یك قهرمانِ ، یك فردِ نمونه برایِ عالي ترین صفاتِ اخلاقي جلوه مي داد [42]. ولي چنین مي‌نماید که محمد خودش چنین إدعائي نداشته است. او مي گوید: خـدا اورا « گواه ، بشارت دهنده ، ترساننده ، خواننده بسویِ خـداو چراغِ راهنما [43]» قرار داده است. (أحزاب 33 : 45 - 46). پس او راهنما است نه نمونه‌یِ اخلاقي ، یا دست‌کم او جز به‌أمیدِ خدا و یادِ او نمي تواند یك نمونه‌یِ خوب (أسوة حسنة) باشد (أحزاب 33 : 21) .

او چنانکه پیدا است، أز ته دل ، به ضعفِ إنساني خویش آگاه بودو مي‌خواست مؤمنان اورا همچنان مردي با نقایص آدمي بشناسند . وأز این روی کارش بزرگتر از شخصیتش مي بود [44] . او هیچگاه خود را یـك مقدس نمي‌دیدو نمي‌خواست چنین شناخته شود . و مـــا هنگام بحث در عقایـــد و پیرایشِ آن از تا درستیها در باره‌ی این موضوع از نو گفتگو خواهیم داشت . آري او ضعف بشريِ خود را مانـــع معجزه دار بودنِ خویش مي‌شمرد ، ولیکن بالاخره روزگارو محیـط صفتِ معصومیّت را هم بدو بخشیدند .

فراموش نشود که با یستي بر خصوصیات پیامبريِ او ، وبویژه در دورانِ مدینه ، یعني آن روز هائي که او از یـك خشکه مقدس مسالت جو وشکیبا ، به یك رئیسِ دولت جنگجو تبدیل مي شد ، نیز نظر بیفکنیم .

پیشگامي در توضیحِ این مسأله از دانشمند ایتالیائي لیون کایتاني Caetani در کتاب گران قدرش «در بارهیِ إسلام» مي‌باشد . او مصادر تاریخِ إسلام رامورد بحث ونقد دقیق بي‌سابقه قرار داد، پدیده‌هایِ جهاني دورهیِ اول إسلام را به طوري توضیح داد که بسیاري‌از نظریات دربارهیِ تأثیر شخصي پیغمبر ، که پیش از آن مسلم بشمار مي آمد ، تعدیل شد .

پیـدا است که اصل « گفتار نیرومندتر از شمشیر است » بر کارهایِ دوران مدینهیِ محمد تطبیق نمي کند. زیرا که پس‌از بیرون آمدن از مکه، دیگر او «روی‌از مشرکان باز گردان — حجر15 : 94» را واجب نمي‌شمرد ، و نیز « پند و اندرز بازبان خوش — نحل 16 : 125 » [45] جای خود را به لهجهیِ دیگري داد : « همین که ماه هایِ حرام گذشت ، هر مشرك را در هر جا که دیدید بکشید ! ایشان را محاصره کنید ، راه بر ایشان بزنید — توبه 9 : 5 » و « درراهِ خدا بجنگید — بقره 2 : 244 » .

کسي که همیشه ، فرو ریختنِ این جهان زشت را در خواب مي‌دید ، ناگهان بفکر کشورداري در همین جهان أفتاد . این تغییر که خود موجبِ تغییرهـایِ سیاسي در شبه جزیره شد ، با پیروزيِ دعوتِ او همراه بود و رلِ شخصِ او در پیش بردِ آن دعوت أثر شگرف مي داشت .

او أکنون شمشیرکشي جهاني شده بود ، برایِ نا بود کردن کفّار بـه عصایِ صحرا نوردي و جنباندن لب بسنده نمي‌کرد.او أکنون در کرنایِ جنگ مي‌دمید .

او براي بر پا داشتن مملکت ، شمشيري خونچگان مي‌داشت . در يك روايت متواتر إسلامي ، به همان لقبي كه در تورات آمده است « پيامبر جنگ » ملقّب شده است [46] .

[B : وبه روايت ديگر خودش گفته است: «من باشمشير فرستاده شده‌أم وآنچه نيكواست در شمشيرو با شمشير است[47]. وبهشت در زيرسايه‌ی شمشير عربان است [48] . من فرستاده شده أم كه درو كنم نه بكارم] [49].

بنابرين ، محيطي كه‌او كار كردن در آن را وظيفه‌ی خود مي‌شمرد ، ديگربدو إجازت نمي داد كه با إطمينان به‌آسودگي پر دازد : « خـــدا برای تو مي جنگد ، تو مي‌تواني آرام بما ني!»بلكه او مي بايستي در ميان مردمي كه بديشان فرستاده شده بود ، ونيز در همه‌ی جهان به مبارزه ی مادي برخيزد ، تا أز پخش شدن دعوت خود ، وأز چيرگي تعليمات آن آسوده خاطر بُوَد . اين ستيزش مادي در جهان همـان وصيتي بود كه محمد برای جانشينانش بجانهاد*.

و در نتيجه ، او هر گونه صلحجوئي را كنارنهاد « أی مؤمنان ! أز خـــدا ورسول إطاعت كنيد ... تا پيروز مند هستيد ، سست و صلح

---

* همكاري نكردن محمد و مسلمانان با أعراب مهاجم بر ايران در جنگهای ذي قـــار ، و نارضايتي علي وسلمان أز يورشها وقتل وغارتهای عمريان در ايران ، اين نظريه‌ی گلدزهير را بي‌پا مي نمايد . دليلي در دست نيست كه محمد به‌جهانگشائي با شمشير وصيت كرده باشد . به نظر شيعه ، پس أز مرگ محمد بيشتر يا رانش مرتد شدند ، وآن كشتارها وغارتگريهارا ناشي أز إنحراف راه إسلام پس‌أز مرگ محمد مي‌شمرند. خلافت ساختگي بود كه أصل « موعظه‌ی حسنه » را به كشتار و غارت تبديل كرد . واين إنحراف با هجرت أز مكه به مدينه رخ نداده است .

جونشوید ... محمد 47 : 33 - 35 » . جنگ لازم است تا « فرمان خدا برتر باشد — توبه 9 : 40 » .

مؤمني که أز جنگ خود داري کند به فرمان خدا پشت پاز ده بود، همزيستي با بت‌پرستان که مانعِ راه خدايند ستوده نبود . « مؤمناني که بي عـــذر از جنگ باز نشينند با کساني که بوسيله‌ی جان و مالِ خود مي‌جنگند ، برابر نيستند . خدا آنان را که با کمك جان و دارائيِ خويش مي‌جنگند ، برباز‌نشينندگان برتري داده است — نساء 4 : 95 - 96 » .

10 — خدا در نظر مسلمانان :

بدين شکل ، مرحله‌ی دوم پيامبريِ محمد ، با توجه به مصلحتهايِ اين جهاني ، و آمادگيِ هميشگي براي جنگ بگذشت . همان گونه که اين شکل کار ، در زندگانيِ او مؤثر بود ، أفکارِ عاليِ ديني او نيز بدان متأثر گرديد .

و بدين گونـــه ، جنگ و پيروزي ، که وسيله‌ی تبليغِ دين شناخته شده بود ، نظرِ اورا در باره‌ی خدا ، که او نيز خواهانِ پيروزي به‌زور أسلحه مي بود ، دگرگون ساخت . [B : آنچه زميني است نمو مي کندو خود را مي‌گستراند . و آنچـــه خدائي است عقب مي نشيندو پژمرده مي شود (گوتـــه . شعرو حقيقت) (50)] شك نيست که محمد خدارا باصفتهائي که خيلي رنگِ توحيدي مي‌داشت تصور مي کرد ، خدائي که جنگجويانِ خويش را در راه او به پيش مي‌راند . و ايشان را براي تحمّل‌مشکلات در راهِ إجرايِ سياستِ او ، آماده مي کرد .

بدين شکل ، قدرتِ مطلقِ إلاهي و سلطه‌ی بي نهايت خدايِ مالك روزِ شمار، سختگيري بر ياغيانِ بددل را با ترحم و برد باري جمع کرده

بود . پس خدا به گنهکاران مي‌بخشد و به پشيمان‌شدگان ترحّم مي ورزد « خدايِ شما رحمت را بعهده گرفته است ـ أنعام 6 : 5 » .

اين موضوع ، آن آموزش معروف و متواتر را نيز تفسير مي‌كند ، كه مي‌گويد : چون خدا آفرينش جهان را بپايان رساند بر لوح محفوظ چنين نوشت : رحمت من بر غضبم فزوني دارد [51] آري او « هر كه را خواهد عذاب مي‌كند، أما رحمتش همه را فرا مي‌گيرد ـ اعراف 6 : 156 » محمد در ميان صفاتي كه براي خدا آورد ، صفت محبت را فراموش نكرد. خدا گرم‌گير و دوست دار مي باشد « اگر خدا را دوست مي داريد از من پيروي كنيد ، تا خدايتان دوست دارد و گناهانتان بيامرزد ـ عمران 3 . 31 » . ولي « خدا كافران را دوست ندارد ـ عمران 3 . 3 » .

ليكن اين خدا، خدايِ جنگ نيز هست [51*]، كه بواسطه‌ی پيغمبرو يارانش ، با دشمنان مي‌جنگد.واين صفت نا چار به يك نتيجه هم رسيد ؛ تصويري كه محمد از خـدا ساخته بود ، با نوعي خرافات ، كه أز أرزش او مي‌كاست ، آميخته شد . گوئي ، اين جنگنده‌ی بي نهايت نيرومند ، نيازمند دفـاع أز خويشتن است . وهمواره در برابر حيله‌ورزي دشمنان ، با وسائلي همانند و سائلِ إيشان ، أما نيرومند تر ، مقاومت مي كند. وبنابر مثل عربي « جنگ است وحيله گري » [52] ! در قرآن گويـــد : « ايشان حقه مي زنند ، من هم حقه مي زنم ـ طارق 86 . 15 - 16 » .

خدا راهي را كه خود براي كيفر دادن به‌منكرانِ وحي در نظر گرفته است ، حيله‌گري أستوار مي‌خواند . وي مي‌گويد : « كساني كه منكر آيات ما شوند ، ايشان را طوري كه نفهمند ، به جهنم خواهيم كشايند ، بايشان خواهم فهماند كه كيدو حيلت من أستوارتر است ـ أعراف 7 . 182 - 183 وقلم 68 . 44 - 45 » .

کلمه‌ی « کید » همواره برای نوعي غیر هجومي أز خدعه و حقه بازي به کار مي‌رفته [53] ، در صورتي که واژه‌ی مکر معني خطرناکتری دارد . پالمر آنرا در انگلیسي ، گاه بـه Craft ، گاهي Plot و گاهي Stratagem ترجمه نموده است . أما بهر حال دارایِ معنيِ دسیسه چیني و حیله گري وفریب مي باشد . در قرآن گویـد : « ایشان مکر مي نمایند وخدا مکر مي نماید ، أما خدا مکارترین مکاران است ـ انفال 8 . 30 » .

این رفتار تنها برایِ دشمنان خـدا و وحی ، همزمان محمد ، که دشمني خویش را بوسیله‌ی جنگ با او وفشار براو آشکار کردند نمي بود،بلکه خدا همین رفتار را با ملتهای بت پرست گذشته‌ی کهن که پیشگویان‌و فرستادگان را بـه مسخره گرفتند ، روامي‌داشته است . مانند ثمود که صالح پیامبر را تاراندند « نمـل 27 . 51 » و مـدین که شعیب را بدیشان فرستاده بود . واین همان پیشگو « بثرو » یِ تورات مي باشد « أعراف 7 . 95 - 97 » .

ألبته طبیعة ، نمي توان گفت که محمـد ، خدا را مکـّار و فریب گر واقعي مي‌شمرده است ، بایـد مفهوم بـدرا در این واژه‌ها به معني دیگر گرفت . یعني خـدا با هر کس همانند رفتار و کردار خودِ او رفتـار مي کند [54] . هیچگونه مکر و حقه بازي بر ضد خدا سود مند نیست . او بر حقـه بازیهای کافرانـه و گنهکارانه‌یِ دشمنانش پیش‌دستي مي کند وهمه را بر باد مي‌دهد ومؤمنان را أز حیله گري وخیانت‌و فریب نجات مي بخشد [55] ، « خدا از مؤمنان دفاع مي کند ، خدا هیچ خائن و کافر را دوست نمي دارد ـ حج 22 . 38 » .

باري ، روشي که محمد در توصیف خدا پیش گرفت ، که در برابر حیله‌یِ حیله گران مقاومت مي کند ، همانا تصویري بود أز سیاستِ واقعي

خودِ پیغمبر که در برابر مشکلاتي که سر راهش را مي‌گرفت مقاومت مي نمود . طرز فکر ویژه‌ی محمد و نقشه‌اي که بر ضد دشمنان در ذهن خود مي‌کشید[56] به‌صورتِ خدائي جلوه کرده بود که بوسیله‌ی أسلحه‌اي که خود مي‌شناخت ، ضامن پیروزي پیغمبرش شده باشد . او در این باره مي‌گوید : « اگر أز خیانت قومي بیمناك شدي ، پیمانشانرا به ایشان بازگردان . خـدا خائنان را دوست ندارد . کافران مپندارند که أز ما رهیده‌أند ، ایشان بیچاره کننده نیستند ـ أنفال 8 : 58 - 59 » .

بهرحال، این عبارتها، با معني زیر لفظي آنها، به‌طرز فکر یك سیاستمدار کارکشته بیشتر نزد یك است، تا به‌تصورات مردي مسالمت جو وشکیبا که سلاحش پی‌گیري باشد . ما باید رویِ این نکته بیشتر تکیه کنیم زیرا که أثر آن بر أخلاق إسلامي آشکار خواهد شد، که بشدت آشموني و غدر را حتا با کافران نکوهش مي‌کنند[57] .

گمراهي أفسانه‌اي دیگري که أز این تصور محمد در باره‌ی خدا ناشي مي‌شود این است که خدا باید أز بي نهایت والائیش فرود آمده ، همکارو یارِ محمد در جنگهائي بشود ، که دابستگیش بدین جهان آنهـــا را پدید آورده بود .

هرچه پیامِ محمد بیشتر در خارج گسترش مي یافت ، تحول دروني آن بیشتر مي‌شد : وی که پیش از این چنان زیر نفوذ خوابهایِ متعلق بـه جهـان دیگر بود ، که سراسرِ هستي اورا فرا مي‌گرفت و در دعوتش در نخستین مرحله‌ی پیغمبریش آشکار بود ، أکنون به آرزوهایِ دور و درازِ این دنیا ، که با پیروزیهایش روز أفزون بود، چنان گرائیده که إسلام را به شکل یك دین جنگي ، که کامـلا با نخستین دورانش تناقض دارد

در آورده است . او در مرحله‌ی نخست، در أندیشه‌ی ایجاد دولت ثابت در جهان ناپایدار نبود .

عاقبت کار وی در این دوره، که جنگ جوئي محیطش را آلوده بود آن شد که وصیت کرد (*)، تا پیام آینده‌ی ملتش را در جنگ با کافران أستوار سازند ، و با زور خود — که زور خدا است — إسلام را هرچه بیشتر گسترش دهند . واز ین روی وظیفه‌ی جنگجو یان مسلمان ، تنها راهنمائي کافران نبود ، بلکه مي‌بایستي ایشان را سرکوب نیز بنمایند (58) .

(*) همچنانکه در ص 34 گذشت بنظر شیعه چنین وصیتها را سلفیان غارتگر ساخته‌أند . أما در قرآن در برابر دستور کشتار کافران (توبه 9 : 5) آیه‌ی « لا إکراه في الدین — بقره 2 : 256 » و پند به زبان خوش (نحل 16 : 125) هم هست . گلدزیهر خشونت عربهای صحرائي وکشتارو غارتگري های عمریان را أز آن جهت به حساب محمد مي‌نهد که أزجهان تشیّع بدور است .

در تمام تاریخ چهارده قرني إسلام ، سنیان آیه‌های نرمش دار قرآن را تأویل کرده به‌آیات بظاهر سخت‌گیر برمي‌گردانیده أند ، و شیعیان به‌عکس کرده آیات سخت گیر نمارا تأویل کرده، به آیات نرمش گرا باز مي گردانیده أند . یورشهای سلفیان جنگ مذهبي بشمار نمي رود . ایشان تا چند قرن برای إدامه‌ی غارت و گرفتن جزیه ، خود مانع مسلمان شدن مردم بومي بودند (تاریخ طبري 9 : 1508 وحوادث سال 100 ه . ومقدسي. ص 282 وأنساب بلاذري ج اهلوردت 326 و جز آن دیده شود) .

11 – إسلام در نظر محمد :

ميان پژوهندگان در چگونگي تصوري كه محمد أز خودش در نخستين مرحله‌ی پيغمبري مي‌داشت ، إختلاف هست. آيا وی خويشتن را پيغمبرِ ميهنِ عربي خود مي‌شمرد ، يا آنكه ميدان گشاده تري را در نظر مي داشت؟ و به تعبير ديگر: آيا وي خود را پيشگوی وطني،يا پيغامبري جهاني برای همه‌ی مردم مي‌شمرد [59] .

من گمان دارم كه بتوان نظر دوم را پذيرفت [60] . ونمي توان خلاف آن را باين دليل ثابت كرد كه او در آغازِ كار ، دعوتِ إلاهي را كه در ذهنِ خود إحساس مي‌كرد ، و ترس أز آينده‌ی گنهكاران كه اورا فرا گرفته بود،تنها در محيط كوچك خود ، كه در آنجا إحساس رسالت كرده بود ، آشكار كرده است، و در قرآن گفته است : « فاميلِ نزديك خود را بيم ده!ـ شعرا 26 : 214 » و « تو پيامبري كه أم القری (مكه) و پيرامونش را بيم دهي ـ أنعام 6 : 92 ك » .

آري بي‌گمان ، وی در ذهن خودش ، أز همان آغازِ كار ، به أفقهایِ گسترده تري نظر مي‌داشته‌و أگرچه محيط تنگ جغرافيائي به او إجازت مي داد كه نقشه‌ی يك مذهبِ جهاني را طرح ريزي كند ، أما أز همان هنگام چنين مي‌أنديشيد كه خدا اورا « رحمة للعالمين » فرستاده است . (أنبياء 21 : 107 ك) .

در چندجایِ قرآن ، تعليمات إلاهي خويش را « ذكر للعالمين » خوانده است (يوسف 12 : 104 ك ، قلم 68 : 52 ك ، تكوير 81 : 27 ك) . واژه‌ی « العالمين » در قرآن همواره مفهوم جهاني دارد . [B : واز مفهوم « ناس = مردم » پهناور تراست [61]] خدا « رب

العالمين » است ، اختلاف مردمان در رنگ و زبـان ، نشانه و اشارتهائي برای عالميان است (روم 30 : 21 ك) . پس هـدف ، جهان إنساني ، با گسترده‌ترين مفهومِ آن است . و اين به گفتار (مرقس 16 : 15) همانند مي باشد .

بـــدين شكل ، او پيام خويش را گسترش مي داد ، تا شامل همه‌ی محيطي شد كه أز آن آگاهي مي‌داشت . آشكار است كه نخستين كوششهای او بـه تا چار متوجه خويشان و كشورِ خودش مي گرديـد ، ليكن روابطي كه در پايانِ دورانِ پيغمبريش با دولتهایِ بيگانه آغـاز كرد و كار و بارهائي كه سازمان مي‌داد ، اين و آن ، نمودار كوششي هستند كه به برون مرزهایِ شبه جزيره هم مي رسيد .

أز چيزها كه نظر نولدكه را جلب كرده اين است كه نقشه هایِ او به ميداني گسترده تر توجه داشته ، او خوب مي دانست كه بالأخره روزي ، باروميان رو در رو خواهد شد ، آخرين وصيت او ، جنگ و فتح ايمپراتوري بيزانس بود . يورشهایِ بزرگ كه پس أز مرگش بدست آگاه ترين ياران به‌نقشه‌هايش‌رخ داد، بهترين تفسير كننده‌یِ خواستهایِ وی است .

روايتهایِ متواتر إسلامي نشان مي‌دهد كه پيغمبر پيام خود را متوجه جنس بشر و همه‌ی مردم [62] مي شناخت و آنرا به صورت حديث « هر سرخ و سياه » [63] . بيان مي‌نمود . شكل جهاني پيام او طوري گسترش مي يافت كه دور ترين نقاطِ قابل تصور را شامل گردد [64] .

بنابر اين روايتها ، ما مي‌بينيم كه پيغمبر آرزوی خود را در فتح جهان ، گاه بروشني و گاه به رمز پيشگوئي كرده است [65] ، برخي

أزين روايتها مدعي است كه در قرآن نيز بـه فتح ايران و روم إشارت هست (فتح 48 : 19 - 20) [66] .

پيدا است كه ما نمي توانيم تا اين أندازه با آموزگاران مذهبي مسلمان پيش رويم ، ولى چنانكه مبالغه‌هاى آنان را نيز با نظر نقـــد بنگريم ، مي توانيم با إستناد بـه آنچه گذشت بگوئيم : محمد إسلام را بـه طور كلي نيروئي مي‌ديد كه ميدانش خيلي‌أز مرزهاى عرب گشاده تر است و شامل بخشى بزرگ أز جنس بشر مي گردد .

بهر حال، چنين شد، كه إسلام، أز روز پس أز مرگ بنيان گذارش، راه پيمائي پيروزمندانه‌ى خويش را ، در آسيا و آفريقا آغاز كرد .

12 – قرآن و إسلام :

إشتباهي بزرگ است ، أگر مـــا براى قرآن تأثير بزرگي در شكل دادن بـه جامعه‌ى إسلام فرض كنيم . و همين طور ، ما نمي توانيم براى إصدار حكم بر إسلام تنها بـــه اين كتاب كه نزد مسلمانان مقدس است ، إستناد جوئيم.واقع چنين است كه اين كتاب جز در بيست سال أول[66*] نشوونماى إسلام ، برآن حكومت نكرده است .

در همه‌ى دوران زندگي تاريخي إسلام ، قرآن به‌نظر پيروان دين محمد يك أثر مهم ، و به إعتبار وحى بودنش محترم شمرده مي‌شده است.تقديرو احترام قرآن را هيچ أثر أدبي ديگر در جهان بدست نياورده است [67] .

ولي با آنكه در سير تكامل بعدي إسلام ، بطور معمولي همواره قرآن زمينه‌ى كار قرارمي گرفته ، وبا آنكه همه‌ى دست‌آوردهاى قرن هاى بعد را با آن مي‌سنجيده‌أند ، و همه چيز را برابر آن تصور مي كردندو يا كوشش مي كردند كه چنان وانمود كنند ، با اين همه ، ما نبايد

فراموش کنیم که قرآن خیلي دور تر أز آن است که ما بتوانیم بهوسیلهی تنها آن ، نموداری أز تکامل تاریخي طرز فکر إسلامي نشان دهیم .

حتا خود پیغمبر هم مجبورشد ، در أثر تکامل رواني خودش و نیاز مندیهای روز مره ، برخي أز همان آیه های وحی شده را با وحی دیگر تبدیل کرده،إعتراف نماید که به دستور خدا برخي أز وحی های پیشینرا نسخ نموده است .

أگر به روزگار خود پیغمبر چنین نیازي رخ داده باشد، پس أز بیرون آمدن إسلام أز شبه جزیرهی عرب هنگامي که مي‌خواست یک نیروی بین المللي گردد، به طریق أولی آن چنان، بلکه آنچنان‌تر مي‌بوده‌است.

ما إسلام را بي‌قرآن نمي فهمیم ، أما قرآن هم بـه تنهائي برای دست یابي بر تکامل عقلي إسلام در مسیر تاریخي آن أز کفایت به دور است .

ما در بخشهای آینده چگونگي تکامل إسلام را که أز مرزهای قرآن گذشته است ، بررسي خواهیم نمود .

پا نوشت های بخش نخست

آنچـه بي‌نشان است أزخود گلدزيهر مي‌باشد . أفزوده‌های بابينگر يا اين نشانـه [B : ...] و ياد داشتهای منزوي با [M : ...] نشان داده شده است .

---

1 ـ پيشگفتاري در علمِ خدماتِ لاهوتي. دوره‌یِ دوم . سخن رانيِ نهم . چِ آمستردام 189 ص 177 ببعد . Inleiding tot de Godsdienstwet-enschap .

2 ـ خاصيتِ گلچين و گردآوري Syncretipue أز مذاهب را أخـيراً ك. قولرز در تجزيه و تحليلي كه أز داستانِ خضر تهيّه كرد روشن نمود . زيرا كه در آن إضافه بر آثارِ نصراني و يهودي، ته مانده هائي أز أفسانه هاي بابلي و يوناني تازه تر ، ديده أست . (آرشيو و منابع علم مذاهب) Archiv Fur Religionswissenschaft . XII (1909) , 277 .

[B : و نيز Rich.Hartmann در پروس كتاب سال 1911 . CXLIII : 92 ببعد] .

[M : پيدا است كه أفكار بابلي و يوناني جدا أز يهوديت ونصرانيت،

هیچ را هي به مکه ومدینه نمي داشت بجز أز راه أفکار ایراني ؛ مانوي ، دیصاني . پانوشت 23 همین بخش دیده شود .

3 ـ هوبرت گریمه بتازگي ، بویژه در کتابش « محمد » چ مونیخ 1904 أهمیت بسزائي برای أفکار رایج در جنوب عربستان قائل شده است .

تاریخ جهان در بررسي شخصیت ها : Weltgeschichte in charakterbildern .

و نیز در بررسي‌های خاورشناسي Orientalische Studien مجموعـه‌ی نولد که ص 453 ببعد .

[M : أفکار جنوب عربستان که « یمن » و « سبا » نیز نام دارد ، أز گنوسیزم هندوایراني ریشه مي‌گرفته که بوسیله‌ی « أبنـاء الأحرار » یا « آزادان » که أنو شیروان برای برون راندن حبشه ، بـدان سر زمین گسیل داشته بود ، ویا آنان که مستقیما برای بازرگاني أز هند بدآنجا رفته بودند پخش شده بود . حذیفه‌ی یماني (پا نوشت 107 بخش 4) وعمـار یاسر و طاووس و بسیاري دیگر که أز یمن به حجاز آمده به محمد گرویدند ، به اتفاق سلمان فارسي ، هسته‌ی گنوستیك « أهل صفه » را در مدینه ، شهري که بیشتر مردمش خود أز مهاجران جنوبي بودند، بوجود آوردند ، که بعدها هسته‌ی تشیع گردید . علي مي‌گفت : نام خدا را از سوي یمن مي‌شنوم ! ودر برخي خطبه هایش در « نهج البلاغة » با یك تن یمني گفتگو مي دارد .

برخي أز شخصیت هاي أفسانه‌اي صوفیان نیز به یمن نسبت مي‌داشته أنـد . تا سده‌ی (11 هـ. 16 م) میر داماد تصوف را « حکمت یماني » مي‌خواند (ذ 15 : 35). در برابر اینهـا سنیان ، از همان آغاز ، به دشمني

با آن بر خاستند ، چنانکه ابن مسعود کتابهائی را که از یمن رسیده بود با آب می‌شست و نابود می کرد. (دراسات حول الکافي . هاشم معروف. ص 19) سنیان براي اینکه نام محترم عمـــار با آن هالهیِ تقدیس که أز سفارشهایِ پیغمبر همراه می‌داشت ، موجب تقویت این أندیشه هانشود ، آنها را بـه‌شخصي با نام « عبدالله سبا » نسبت دادند . و شاید این نام مستعار را خود طرفداران عمار یاسر از راه پنهان کاري بدو داده باشند . وبهر حال أندیشه‌هایِ گنوستیك شیعی با این نام مستعار پیوندگرفته بود، تا اینکه بتازگي دکتر طاها حسین‌و دکتر علي وردي به‌أفسانه بودن بسیاري أز آن داستانها، و مستعار بودن نام « عبدالله سبا » پی بردند ، وعسکري در کتاب « عبدالله سبا » تفصیلات را شرح داد. مقالهیِ یك صدو پنجاه یارساختگی . کاوه 39 دیده شود] .

4 ـ B : ن.ك : آنچـه کایتاني Caetani با طرزي زیباوروشن در نگاشتهیِ خود بنام « پژوهش در تاریخ خاوري 3:277-292 »آورده است .

5 ـ هارناك : ترویج نصرانیت چ 1. پیوست 93 [B: چ 1.3 : 137]
Die Mission und Ausbreitung des Christentums .

6 ـ B : آ گاهي هائي دربارهیِ او در « حیـاة الحیوان » دمیري . چ بولاق 1284 هـ. 2:194-199 آمده است. ن. ك : کایتاني 5:35 ونیز « تاریخ الخمیس » 1 : 225 قبیلهي أزد ، یك تن را بنام « عمر » أز قبیلهیِ خود پیغمبر می‌دانسته أنـد . ن. ك : ابن دُرید : الاشتقاق . چ ووستنفلد . گوتن گن 1854 ص 3'284.

7 ـ B : ن. ك : I. Guidi عرب پیش أز إسلام . چهار کنفر انس که در دانشگاه مصري قاهره در 1909 ایراد شد چ پاریس 1921

8 ـ B : این أندیشه‌ی جهان دیگر را ، روشن تر أز همه ، اسنوك هورگرونیه C. Snouck Hurgronje در مجله‌ی تاریخ أدیان . دوره‌ی 30 1894 ص 194 زیر عنوان « بیوگرافي تازه‌ی محمد » آورده است وبخش هائي أز آن دوباره در بن و لایپزیگ گزین و چاپ شده است . ونیز ن. ك : کازانقا P. Casanova : «محمد و پایان جهان» پاریس 1911

9 ـ B : ن.ك: فرهنگ معاصر بخش نخست بحث سوم 1 : 12,99 تا 24

10 ـ B : تحقیق درباره‌ی زندگي محمد، و تاریخ أولیه‌ی إسلام طی دهساله‌ی أخیر تکامل فراوانی پیدا کرده است. اینجا باید قبل أزهرچیز به کاربزرگ کایتانی Principe leone Caetani دوك Sermaneta إشاره کرد که در آن ، این أخبار بانظري إنتقادي بررسی میشود . نتایج این تحقیق در جلدسوم « بررسي تاریخ خاور » (میلان 1914) آمده است که توصیف کاملي أز فعالیتهای محمد در مدینه و سرنوشت جنبش او در عهد خلافت ابو بکر را در بر دارد . ن . ك : « إسلام » أز نولدکه قسمت 5 (إسترازبورگ 1913 : « سنّت درباره‌ي زندگي محمد ») .

هـ. لامنس Paters H. Lammens نیز با نظر برنده و گیرایش به نقد أخبار إسلامی پرداخته که در کتاب فرهنگ أدبیات إسلامی بوسیله‌ي گ. فان موللر G. Pfannmûller گرد آمده و مارا بـه‌زندگانی محمد آشنا ساخته است (برلین‌و لا یپزیگ 1923) مبنای نقد لامنس ، أخبار منتشره أز منابع إسلامی است . ن. ك : « إسلام » جلد چهارم أز بکر C. H. Becker (إسترازبورگ 1913 : نکاتی درباره‌ی تحقیقات إسلامي لامنس 1 : 520) .

همزمان با آن ، لامنس در کتاب خودش Le Berceau de l'Islam (رم

1914) محیط مـادي و إجتماعی را شرح میدهد که إسلام درآن تکامـل یافته است. ن. ك : مذاکره بانولدکه در « إسلام 1914-205:5 این پژوهش‌ها دانش مارا دربارهٔ اوایل إسلام تغییر داده غني ساختند .

گیورگیولوي Giorgio Levi نیز در « تحقیقات جدید دربارهٔ محمّدو مبنای إسلام » ص 11 تا 137 مسائـل تازه‌اي إرائه میکند (ن. ك : فصل هائي دربارهٔ أرزش مذهبي و فرهنگي إسلام) ودربارهٔ پان إسلامیسم و خـلافت : « تاریخ و مذهب درمشرق سمیتي‌هـا » (رم 1924 کتابخانهٔ دانش و فلسفه ش 2) .

11 ـ B : ن. ك : فرهنگ معاصر 12 : 95 .

12 ـ این نظر را اسنوك هورگرونیه در نخستین نگارشهایش «جشنهای مکه » (Leiden 1880) Het Mekkanseh Feest آورده است . [B : بن 1923] .

13 ـ M : موضوع تحریف‌شدگي تورات وانجیـل ، پیش أز إسلام أز طرف مرقیونیان و دیصانیان و مانویان مطرح شده بوده است .

13ً ـ B : ابن سعد 2 B 124 : 6 : 27 سوره در مدینه .

[M : فرقهای سیاسي و ایده‌ألژیك میان توحید عددي مکه و توحید إشراقي مدینه را نیز پس أزین در پانوشت 22ً خواهیم دید] .

14 ـ این حقیقت به‌طوري که أز روایت منسوب به یکي أز یاران، بنام أبورهم غفاري برمي‌آید ، أز نظر خود مسلمانان نیز دور نبوده است .

او روزي دريكي أزجنگها باپيغمبر مي‌رفت، ناگاه اين دوسوار به‌هم نزديك شدند تاآنجاكه كفش زخت أبورهم به ساق پيغمبر سائيد ، اوأزدرد بخشم آمدو باتازيانه برپاي أبورهم زد . أبورهم مي گويد: ناراحت شدمو ترسيدم، مبادا أكنون قرآني درحق من فرودآيد . [B : ابن سعد 4 A 180 : 4 - 9].

15 — B : گلدزيهر . مقالات درباره‌ی زبانشناسيِ عربي 1 : 71 .

16 — ن . ك : تاريخ قرآن . نلدكه . چ گوتن گن 1860 ص 49 . وبويژه چ نوين شوالي F. Schwally لايپزيگ 1909 . 1 : 63 .

17 — B : تاآنجاكه دانشمندي چون جاحظ در«البيان» 1 : 158 - 159 چ قاهره 1313 ه به إدعايِ تقليد ناپذيري قرآنو روش‌آن إشارت مي كند ، باآنكه هم‌فكرانش (معتزله) منكر إعجازِ قرآن بودند ، (پژوهش دربارهٔيِ محمد 2 : 401) او خودش يكي أزنگارشهاريِ خودرا بدين موضوع إختصاص داده است(الحيوان.قاهرة 24 - 1323 ه 3 : 62).ايجي درمواقف چ بولاق 1325 ص 558 نيز مي گويد : جاحظ معتقد بود كه كمالِ سخنِ قرآن تكرار شدني نيست .

18 — ألبته بازهم متكلمانِ مسلمان نظريه‌يِ برتريِ برخي أزأجزايِ قرآن بربرخي ديگر را يك باره نفي نمي كنند . روايات نيز اين رأي‌را تاييد مي كند . ابن تيمية هم‌رساله‌اي دراثبات آن بنامِ « جواب أهل الايمان في تفاضل آى القرآن » دارد . چ قاهرة 1322 ه (بروكلمان . تاريخ أدبيات عرب 2 : 104 ش 19) . [B : مكتب أشعري منكر تفاوت ميان بخشهايِ گوناگون قرآن شده سخت با آن ستيز كرد (ن . ك : الموطأ . زرقاني. قاهره 80 - 1279 ه 1 : 157) درحالي كه دانشمنداني كه‌به‌مكتبهايِ باستاني پيوند دارند منكر نيستند كه : برخي أزآياتِ قرآن مي‌توانند مهمتر أزبرخي ديگر باشند] .

19 — B : ابن سعد 7 A : 63 : 19 , 21 .

20 — ن. ک: R.Geyer در WZKM سال 1907 - 21 : 400 وبویژه کایتاني «پژوهش دربارهٔیِ تاریخ خاور» 3 : 346 .

21 — دربارهٔیِ ریشه‌هایِ یهودي ن. ک : ڤنسنک Mohemmed en de Joden te Medina چ لیدن 1908 . وگرچه کتاب بکر «نصرانیت‌و إسلام = Mohr Christentum und Islam درمجموعهٔیِ سوم جزوهٔیِ 8 أز « تاریخ أدیان برای توده‌ها = Religions geschichtliche volk » Sbucher دربارهٔیِ تطورهای واپسین مي باشد ، ولي بازهم دارایِ مطالب مفیدي درباره یِ نخستین پدیده‌ها نیز هست .

[B : توبینگن 1907 . ونیز در « بررسي‌هایِ إسلامي » لایپزیگ 1924 . 1 : 386 چاپ شده است] .

21 — M : سوابق ذهني خانوادگي گلدزیهر اورا وامي‌دارد که همهٔیِ نهادهایِ إسلام‌را به یهودو مسحیت نسبت دهد . در صورتي‌که شهرستاني گوید : مانویان چهار نماز شبانه روزي‌و زکات عشري‌را در آئین خود مي‌داشته‌أند (ملل‌ونحل چ گیلاني 1 : 248) . دربارهٔیِ روزه ،بیروني گرفته شدنِ آنرا أزیهود به‌همین ترتیب إشارت نموده ولي آنرا ردکرده است (آثارالباقیة . ص 330) وهم او به‌حرام بودن روزه نزد ایرانیان إشارت مي‌نماید (همانجا . ص 230) .

22 — این پنج رکن دربخاري کتاب الایمان . ش 39 ، کتاب تفسیر . ش 208 همراه‌باکهن‌ترین باورنامهٔیِ إسلامي دیده مي‌شود [B : ن . ک :

اسد الغابة 5 : 117] . أگر ما درصدد دانستنِ کهن‌ترین مراحل تکاملِ فریضه‌ها (پرستشهایِ واجب) وعقاید (باورهایِ واجب) إسلام باشیم، یکي أزراه‌هایِ سودمند بررسي سندهایِ کهن است‌درباره‌یِ چیزهائي که در دوره‌اي ، ایمان‌بدان یا أنجام‌دادان آن واجب مي بوده ویا بدانها همچون یکي‌أز پایه‌هایِ عقایدو أحکام عملي شرع مي‌نگریسته‌أند . دراینجا برایِ نمونه، حدیثي را بینیم که بر رکن‌هایِ پنجگانه‌یِ قدیمي، که درمتن کتاب بدانها إشارت شده ، چیزي أفزوده که‌باید آنرا رکن ششم بخوانیم : « آنچه خواهي مردم‌باتو کنند ، با ایشان أنجام‌ده . وآنچه نخواهي باتو بنمایند بدیشان روامدار ! » (ابن سعد 6 : 37 وأسد الغابة 3 : 266) .

همین رکن‌ها در أسد الغابة 3 : 275 نیز آمده است. رکن أخیر دربسیاري جاها به‌طور حدیث جداگانه ، أز پیغمبر نقل شده است ، چنانکه حدیث 13 أز « چهـل حدیث نووي » که چنین است : « هیچ یک أزشما مؤمن نیست مگر هنگامي که هرچیز که برایِ خویش مي‌خواهد ، برایِ برادرش هم بخواهد»دربخاري ومسلم نیز آمده است .

[B : در إخوان الصفا چِ بمبي 4 : 271 س 7 . بجای « برادر » واژه‌یِ « هم نوع » آمده است] . (ابن قتیبة چِ ڤستنسفلد . ص 203 دیده شود . ومانند آن حدیث علي بن حسین مي‌باشد که یعقوبي آورده است . چِ هوتسما 2 : 364 .

22ˇ — M : فرق میان « خدا » درآیه‌هایِ نور و « لایدرکه الأبصار » وآیاتِ إشراقي دیگر که بیشتر مدني هستند ، با « خدا» در آیه‌هایِ « علی العرش استوی » و « جاء ربک » ومانندش که بیشتر مکي هستند ، همان فرق میان توحید إشراقي هندي وتوحیـد عددي یهودي مي‌باشد . خرد گرایانِ گنوسیستِ مسلمان، آیاتِ نوعِ أوّل‌را محکم‌و آیات نوع‌دوم‌را متشابه

52 ـــــــ

(پانوشت 67ً و 115ً بخش 4 دیده شود) وشاید بتوان گفت: إسلام شورشي بود، أزطرف تازیانِ متأثر ازثنویت ، برضد قوانین خشکٔو تابوهای سامي یهودي که‌درعربستان پخش شده بود .

24 ــ برای تحقیق در این‌نکته ، یادداشت گلدزیهر « شنبــه داری دراسلام » در یادنامه‌یِ د. کوفمان چِ برسلو 1900 م . ص 89 ــ 91 دیده شود : Die sabbathinstitution im Islam .

24ً ــ M : این‌حکم اگر تراوش تعصب نباشد، ناشي ازپیش داوري‌هاو أنباشته‌هایِ ذهنيِ یهودو مسیحیان است . زیراکه أولا : هرچند درقرآن أزتوحید عددیِ خدایِ فیزیکي شخصی همانند خدایِ تورات گاهي سخن رفته است ، که برعرش نشیندو بادستهایش چیزها خلق کند ، وردهیِ ملائکه‌را سان بیند،لیکن درهمین قرآن،أزتوحید إشراقي خدایِ متافیزیکي که نورجهان است‌وچشم أورا درك نکند ، وأزهمه چیز به‌آدمي نزدیکٔتر است ، گفتگوها رفته ، که درسراسر تورات مانند آن یافت نمي‌شود . وحتا درانجیلها ،که تحت تأثیر أفکار هندوآریاني نگاشته شده ، خــدایِ متافیزیکٔرا شناخته‌أند،باز تحت تأثیر پیشینه‌یِ یهودي گری‌نویسندگانش، ازخدایِ فیزیکي‌و شخصي سخن بسیار آمده است .

ثانیا : شیعه درتفسیر آیات متشابه جسم أنگار قرآن ، إضافه برآیات محکم إشراقيِ همان قرآن، به خطبه‌هایِ «نهج البلاغه» ودعاهایِ «صحیفه‌یِ سجادیه » تکیه مي کنند . این خطبه‌هارا علي ، نخستین إمام شیعه درکوفه (60 ك بابل‌و 160 ك تیسفون) إلقانموده‌است . ونمي توان بدلیل‌دربرداشتن أندیشه‌هایِ فلسفي آنهارا ساختگي شمرد ، زیراکه آنچه درآنها آمده أندیشه‌هایِ گنوسیزم ایراني است ، ودربرخي أزآنهــا روی سخن باگنوسیستهایِ یمن است (مانندخطبه‌ی 177) وگنوسیزم بیش أز یورش

54 ـــــــ

27 — Tisdall مذهب هلال . چ 2 لندن 1906 انجمن گسترش معلومات مسیحي ص 62 : Society For Promoting Christian Knowledge.

28 — Sproat : دیدنی‌هاو شنیدني‌های زندگاني وحشیان . وسترمارك در کتابش «ریشه‌ی نظریات أخلاقي وتکامل آنها» 2 :160لندن1908 بدان إستناد کرده‌و چند مثال نیز أفزوده است . وچون درزبان ترکي‌و عربي واژه‌اي برای Interessant = چشم گیر ،وجود ندارد ، او نتیجه گرفته که دراین دو ملت حس جستجو وجود ندارد!! دنکا ن.ب. مکدونالد « نظر مذهبي إسلام به‌زندگاني . شیکاگو 1909 . ص 121 - 122 . واین إستناد أز کتاب « ترکیه‌ی أورپا » که نگارنده‌اش نام مستعار اودیسس Odysseus دارد ، گرفته شده است .

29 — اولدنبرگ : مذهب ودا . برلین 1894 ص 305 .

[M : شاید چون درسپاس گزاري‌نشاني أزدوئیت است ، دروحدت وجود هندي ، مانند همه‌ی دیگر مظاهر دوگانگي: دعا ، توبه ، توکل ، توفیق ، هدایت ، نجات ،ضلالت درباره‌ی خدا بي‌معني بوده است . پانوشت 77 و127 M بخش 4 دیده شود.

30 — البخلاء . جاحظ چ ڤان ڤلوتن . لیدن 1900 . ص 212 .

31 — B : صحیح ترمذي 2 : 63 .

32 B مانند این گونه بیان‌را غزالي آورده‌است : إحیا 2 : 158 و2 : 110 ، 1 و159 ، 4و299 ، 13ونیز همانجا 2 : 55 ، 1 و76 ، 5 و 102 ، 11 و 112 ، 15 و114.

33 — B : ن. ك : بشارت مسیح أزملکوت 12 : 21 .

34 — B : ن. ك : گزارش او درباره‌ی إسلام . 4 : 217

56 ـــــــ

پیروي ، همانا أنجام دادنِ أعمال تعبدي و شعار پرستیهایِ ظاهري زندگاني بود ، نه پیروي أزصفات خلقي او ؛ عبدالله عمر خودرا سخت بدین گونه تقلید أزپیغمبر بسته بود . تا آنجا که دقیق‌ترین پیروِ گذشتگان « أمرأول » شناخته شده بود . (ابن سعد 4 A : 106) او همیشه در سفرهایش ، مي کوشید ، درجائي فرود آید که پیغمبر فرود آمدي ، ودرآنجا نماز گزارد که او نماز گزاردي ، ودرآنجا شتر بخواباند که او خوابانیدي . گویند : او همواره به درختي که پیغمبر روزي درزیر آن نشسته بود ، آب دادي ، تاخشک نشود . (تهذیب نووی . ص 358) .

ونیز مسلمان مي کوشد که أزصحابه پیروي کند . صفات و أخلاق ایشان مورد تقلید پاکدینان است (جامع بیان العلم وفضله . ابن عبد البر نمري . قاهره . چ محصاني 1326 هـ ص 157) زیراکه همهیِ سنّت دراین است . نودار مذهبي رفتار پیغمبر بمانشان مي‌دهد که‌او خود نیز متوجه بوده است که کوچک‌ترین کردارِ او درمسائل تعبدي ، روزگاري سنّت شناخته خواهد شد . وأزاین روی گاهي ، کاري‌را مخصوصاً ترک مي کرد ، تا مؤمنان آنرا سنّت نگیرند . (ابن سعد 2 A : 131 ، 19) [B : ن. ك : لامنس . فاطمه دختر محمد . رم 1912 مـ 3,96 .

بنا براین ، جایِ شگفتي نیست أگر به محمد ، که پیروانش إبتدا اورا به عنوان مظهر زیبائي ظاهر آدمي مي‌شناختند (عبدري . مدخل الشرع الشریف . چ إسکندریة 1912 مـ 1 : 2,127 . ن. ك : تورأندریه « شخصیّت محمد » چِ . استکهلم 1918 ص 199) بهترین صفات معنوي‌را نیز نسبت دهند . دراین زمینه کتابهایِ بسیار نگاشته شده است ، وبرخلاف علم أخلاق یوناني که‌برپایهیِ أندیشهیِ فلسفي است ، پایهیِ أخلاق إسلامي برآن نهاده شده که رفتارو کردار پیغمبررا درصحنه‌هایِ گوناگونِ زندگیش تشریح کنند . برایِ درک این إختلاف . ن . ك « تهذیب الأخلاق » ابن

مسکویه (م. 421 هـ 1030 م.) وبرای تقسیمات شیوه‌های أخلاقي .ن.ك : رضي‌الدین طبرسي (م. 548 هـ 1153 م.) مکارم الأخلاق چ قاهره 1303 هـ در حاشیه‌ی ابن مسکویه [1]] . فقیه قرطبي ، أبو محمد علي بن حزم (م 456 هـ ـ 1069 م) که‌به‌دلبستگي به‌سنن‌و عقاید شهرت دارد ، کتابي درپیروي أخلاقي بدین عنوان «الأخلاق والسیر في مداواة النفوس» نگاشته است ، که سزاوار دقت مي‌باشد ، بویژه درآنجا که گوید : « اگر کسي خواهان خوشي عاقبت‌و علم دنیا ومیانه روي وهمه‌ی أخلاق نیکو و شایستگي همه‌ی فضایل بود ، باید ، تاآنجاکه مي تواند در أخلاق‌و رفتار ، أزمحمد (ص) پیروي نماید . خدا مارا در این پیروي مدد سازد . آمین » (قاهره چ 1908 محصاني ص 21) .

برخي أز نویسندگان أز این هم تندتر رفته أند . وچون این نکته بامسائل دیگر در إرتباط است پس أزاین‌هم، درباره‌ی آن گفتگو خواهیم داشت . أما دراینجا یک نکته را مي‌أفزایم : پس أزآنکه رشد أخلاقي إسلام ، در أثر نفوذ تصوف به درجه‌ی أعلای خود رسید (بخش 4) صفات إلاهي (تخلّق بأخلاق الله) پایه‌ی سلوك عملي درزندگاني، ونمونه‌ی عالي أخلاقي شناخته شد .

[ن.ك : la - haläkh akhar middow Chel haqqädoch b. h.
(سفر تثنیه 49 چ فریدمان 85 a 16)] .

---

(1) M : بجای این 13 سطر عبارت میان کروشه ، که درچاپ بابینگر هست ، درترجمه‌ی عربي أز فرانسه، این عبارت آمده است: ومن الغریب أنّ محمداً لم ینظر إلیه فی العصور الإسلامیة الأولی کأنموذج اخلاقي . وقد کتبت مؤلفات کثیرة في هذا الموضوع .

پیش ازاین نیز ، صوفیِ کهن أبو الحسین نوري (م 295 هـ — 907 م) همین هدفِ أخلاقي‌را پیشنهاد کرده‌است . (عطار تذکرة الأولیـــا . چِ نیکلسون . لندن 1907 - 2 : 55 .

[B : ن . ك : نالینو . شعر صوفیانه‌یِ إبن‌فارض ROS بخش 8 س 1919 . 85].

هنگامي که‌إبن عربي [M : وپیش‌ازاوعین‌القضات . نامه‌ها 2 : 31] مي‌خواهد به‌فضیلت — که‌آنرا منحصر در نیکي کردن آدمي به‌دشمنِ خود مي شمرد — دعوت نماید ، پایه‌یِ این دعوت‌را برپیروي أزخـدا مي‌نهد (مجله‌یِ أنجمن آسیـائي 1906 ص 819) . غزالي در پیش گفتـار کتابش « فاتحة العلوم » چِ قاهره 1322 هـ حدیث « التخلق بأخلاق الله »را به‌تعبیر زیرین درآورده است . أو که أزدیدگاه صوفیانه به‌دین نگریسته ، دورانهایِ دراز تکاملیِ گذشته‌را در این‌جمله کوتاه نموده است: «کمال بنده‌و سعاداتِ او درتخلّق به‌أخلاق خـدا وآراسته شدن به‌صفـات‌و نامهایِ او است». گویا مقصود أو تعمق درمعنيِ أسماء الله الحسنی باشد . ونیز المقصد الأسنی . قاهره چِ تقدم 1322 هـ . ص 23 .

أما آنچه إسماعیل [1] فارابي (پیرامن 1485 م) درباره‌یِ این موضوع در « الثمرة المرضیـة في بعض الرسالات الفارابیـة » (چِ Horten مجله‌یِ

---

(۱) M: شاید وی کسي باشد که چلبي‌و اسماعیل‌پاشا گویند : شرحِ فصوصِ فارابي‌را در 891 هـ . نگاشته ودر 894 هـ . درگذشته است. باري، شرح فصوصِ فارابي أز إسماعیل حسیني فارابي‌در مطبعه‌یِ عامره ، در رجب 1241 هـ . در 116 ص. چاپ شده است.

آشوري 20 : 350) آورده ، جز تصويري أزآرای غزالي نيست. واين نمونه‌ی عالي أخلاق نزد صوفيان ، أز نظريه‌ی أفلاطوني گرفته شده است ، که مي‌گويد : « خلاصي أزقفس تن منحصر به‌تشبّه به‌خدا درحدود توانائي مي‌باشد » (théétete 146 b جمهوريت 613 a) فلاسفه‌ی عرب نيز که أزفلاسفه‌ی متأخر يونان گرفته‌أند ، برای فلسفه يک غايت عملي قائل شده که « تشبه به‌خالق درحدود توانائی بشر » باشد . مباحث فارابي چ ف . ديتريشي ليدن 1890 ص53) . واين در « إخوان الصفا » نيز بسيار است. با اين‌همه، صوفيان در تعريف «غاية الغايات = Summum bonum » گام ديگري هم برادشته‌أند . (ن. ك : بخش 4 پايان بند 6 همين کتاب) .

43 — B : همچنانکه‌يک شاعر درباره‌ی يک فرمانروای روزگار جاهليت مي‌گويد : او شعله ايست که آدمي خودرا بدان گرم مي‌کند . ن.ك : أغاني 9 : 8 ، 5 وبيان جاحظ 2 : 78 ، 17 . حديث « آتش أزبي دينان نگيريد » ومثل « گرفتن گرما أزشعله » إشارت بدان است که أز بي‌دينان پند نگيريد (تفسير طبري 4 : 38) .

44 — B : ن. ك : شخصيّت محمد درباور پيروانش (استکهلم 1918) ص 199 . در اين أثر بسيار عميق تورأندريه شخصيّت پيغمبررا در أدوار تکاملي گروه‌های گوناگون إرائه‌مي‌دهد . مثلا ، أرزش فردي پيغمبر درقرآن ، درسنت ، درتعليمات جزمي ، درعلوم عقلي ، در آموزشهای شيعه ، درفلسفه‌ی إسلامي ، در عرفان صوفيانه . تورأندريه ، درحقيقت جای خالي‌را که درتاريخ مذهبي إسلام آشکار بود پرکرد ، وبرما لازم بود که دراينجا بدان إشارت کنيم .

45 — B : ن. ك. کايتاني 5 : 345 .

46 — ن.ك : خاور نصراني . س 1902 ص 392 Orients Christianus

47 — B : بيان . جاحظ 1 :159 . نقل أزآن به‌صورت حديث در « غفران » أبوالعلاى معري چ أمين هندي قاهره 1903 ص 142 .

48 — B : لسان العرب 11 : 250 . ابن قتيبة . تأويل مختلف الحديث . قاهره 1326 هـ ص 149 ، 4 .

49 — B : تفسير طبري 14 : 32 سوره‌هاى 15 , 85 .

50 — B : شعرو حقيقت . پايان بخش 14 .

51 — B : بخاري . كتاب التوحيد ش 15 ، 22 ، 28 ، 55 . اين حديث‌را ج.بارث در (ملانژبرلينر . فرانكفرت/ماين . 1903 ص 38 ش 6 . درباره‌ى ريشه‌هاى مدراشي Midraschiques درروايات اسلامي) به گواهي آورده‌است.

51 — M : نسبت دادن صفتهاى مادي و بويژه ناستوده (ستم ، مكر ، خدعه ، حيله) به‌خدا ناشي أز عقيدت به‌جبر مذهبي است كه‌خود نتيجه‌ى توحيد عددي مي‌باشد كه نزد يهودو سنّيان رايج است . ودر پانوشت 22 (ص51 - 52) گذشت ودرپانوشت‌هاى 49 و 54 بخش 3 نيز توضيح داده خواهد شد .

52 — B : ن. ك : قيس بن عباده أسد الغابه 4 : 215 : 10 بويژه 3 .

53 — برخي مفسّران آن‌را مانند «اوسخت گير است — رعد 13 : 13 » تفسير كرده‌أند . ن.ك : أمالي قالي .چ بولاق 1324 هـ 2 : 272 .

54 — B : ن.ك : « هوپفلدريم » گزارش مزامير 18 : 27 .
Hupfeld - Riehm

55 — وهمچنين جمله‌ى معروف « خدا به‌خائن خيانت مي‌ورزد » به‌همين

شكل تفسير مي‌شود .ن.ك : عبارت ابن سعد 8 : 167 « مرافريب داد ، خدا فريبش دهاد» وآيتِ «منافقان مي‌خواهند خدارا گول بزنند ، وليكن خدا ايشان‌را گول مي‌زند . نساء 4 : 142 . به‌معاويه نسبت داده‌اند كه هنگام سخن‌راني درتهديد قيام‌كنندگان درعراق گفت : خدا زورمندو كينه‌توز است ، به‌مكّاران مكر مي‌زند . (تاريخ طبري . ليدن ، 1 : 2913) .

وچون نسبت دادنِ مكرو كيد به‌خدا بدان معني بود كه خدا كيد دشمنانش‌را برباد مي‌دهد ، عبارتِ « مكرِ خدا » بي دشواري از قرآن به زبان توده‌ي مردم دردعاها راه يافت . أما پس‌ازاين جابجاشدن به‌تعبير هائي درآمد كه قابل آن تفسير نبود . أزدعاهاي مأثور ، كه‌نزد مسلمانان بسيار مستحب است يكي دعاي «أزمكر خدا به‌خداپناه‌مي‌بريم » مي‌باشد. دركتابِ « الروض الفائق في المواعظ والرقائق» أزآنِ شيخ حريفيش مانند اين نيايشها بسيار است ، كه أزخدا برضد خدا كمك مي‌خواهد [1] . (چ. قاهره 1310 هـ ص 10 - 13) ونيز ن.ك: تذكرة الأولياي عطار 2 : 98 وبه‌عبارت « منك إليك » درمجله‌ي خاورشناسي آلمان ZDMG 98:48.

أزدعاهاي پيغمبر كه‌براي مسلمان خواندن آن مستحب است ، اين دعا است : « خدايا بمن كمك كن‌و برمن كمك مكن!بمن ياري ده‌و برمن ياري مده! براي من حيله بزن‌و برمن‌احيله‌مزن!» (الأذكار نووي.قاهره 1312هـ . ص175) كه در صحيح ترمذي 2 : 272 نيز آمده است.اين تعبير در دعاهاي

---

(۱) M : سلمي (مـ 412 هـ — 1021 مـ) درتفسير (أنفال 8 : 2)جمله‌ي « أعوذبك منك »را به‌پيغمبر نسبت داده است . اين أنديشه همچنانكه در پانوشت 51 گذشت ناشي أزعقيده به‌توحيد عددي است .

شیعي «صحیفه‌ی کامله» ص33 (ن. ك مجموعه‌ی نلد که ص314 که در پانوشت 3 ص45 گذشت) نیزهست که: «خدایا برای ما حیله‌بزن و برما حیله مزن! برای ما مکر کن و برما مکر مکن!» وآنهارا با عبارت زیر مقایسه نما: عمر گفت: اگر یک پایم دربهشت ویک پایم هنوز بیرون باشد، خودرا أزمکرخدا درأمان نمي‌یابم. (طبقات الشافعیه سبکي 3 : 56) ونیزن. ك: تذکرة الأولیای عطار 2 : 178. ألبته مسلمانان خودشان نیز أزاین تعبیرها چیزي نمي‌فهمند جزاینکه کیفر خدا سنگین و سخت است.

56 — ن. ك: ابن سعد 2 A : 31 : مکروخدعه‌ی محمد باکافران درجنگ أحد.

57 — ن. ك: ابن سعد 4 A : 26. [B : ونقل قولهای پیغمبر برضد مکر دربیان جاحظ 1 : 160 وکشاف زمخشري 10 : 24 وأسد الغابة 1 : 216 : المکر والخدیعة في النار].

58 — کایتاني، درچند جای ج 2 أز کتابش «درباره‌ی إسلام» به‌فتوحات أولیه‌ی إسلام أزاین دیدگاه نظر مي‌دارد.

59 — ن.ك: لامنس «پژوهشي درباره‌ی معاویه‌ی أول 1 : 422» درمجموعه‌ی مؤسسه‌ی خاوري دانشگاه سنت ژوزف 3 : 286 (سال 1908) که منکر نظریه‌ی قدیمي إسلامي‌دائر به جهاني بودن إسلام، مي‌باشد. [B : مانند این عقیده‌را کایتاني دارد. ن. ك: درباره‌ی إسلام 5 : 324 ونیز ن.ك.: اسنوك هورگرونیه «آئین محمد» نیویورك 1915 ص 44 ونیز ن.ك: بابابول «زندگاني محمد» کپنهاك 1903. ص 319 و «آئین محمد» کپنهاك 1904. آیه‌ی «فرقان 1:25» این عقیده‌را باطل مي‌کند که «العالمین» برای قافیه سازي درقرآن زیاد بکار رفته باشد. زیراکه‌در این‌آیه واژه‌ی «عالمین» قافیه نیست، بلکه درمیان جمله بکارفته است.

64 ـــــــ

خواهدشد » (طبري 7 : 123) درتفسير « أنعام 6 : 65 » ، غزالي ، إحيا 2 : 347 : 15 ، لسان العرب مادهٔ « زوي » ونيز ن . ك : سفرنامهٔ ابن‌جبير 1 : 198 جاي فرود آمدن اين‌رسالت . (طبقات . سعيد أندلسي. بيروت 1912 ص 47 . مشرق 14 : 762 ، 9) .

66 — ابن سعد 2 A : 83 ، 25 [M : إبن أبي ليلى آيت‌را چنين تفسير كرده است] .

66ً — M : گويا گلدزيهر براي جلب دوستي سنّيان‌و تنزيه خليفگان 20 سال آغاز حكومت أنان‌را موافق قرآن قلمداد مي كند . وگرنه تاآنجاكه تاريخ روشن است ، اين‌قرآن موجود كه بدست عثمان گردآوري شده‌و بنام‌او منسوب است ، دست‌كم دوازده سال پس‌أز ويران‌شدن تيسفون بدست سپاهيان عمر ، وپس أز آنكه تازيان درعراق‌و ايران باكتابهاي أوستاو تورات‌و كتابهاي مرقيون‌و ابن‌ديصان‌و أرتنگ ماني‌و إنجيل‌هاي مسيحي آشنا شدند ،وپس‌أز درخاستهاي كتبي مكرّر أميران فاتح عرب أزخليفه ،كه كتاب ايشان‌را فراهم آوردومحافظه‌كاري خليفه‌بعذر اينكه : « كاري كه پيغمبر نكرد چگونه أنجام دهم ؟ » تازه بدستور عثمان وبدست عده‌اي أزياران ، كه‌همگي جزو گروه مخالف أهل صفه‌و خاندان پيغمبر بودند ، يعني برضـــد أنديشه‌هاي مترقي‌تر گنوسيزم يمني‌و بالأخره هندوايراني بودند، نوعي جمع آوري گرديد . حال بايد أزگلدزيهر پرسيد : آيا ۲۰ سال أول خلافت ، مطابق قرآن جمع‌ناشده بود يامطابق قرآني كه گويند علي خانه‌نشين‌شده ، جمع كرده‌و عرضه داشته‌و ، خلفانپذيرفته بودند ؟ پانوشت M 3 , M 67 نيزديده‌شود .

67 — حکم در باره‌ی ارزش أدبي قرآن هرچه باشد، بي گفتگو، رأی حالي أزتعصب درباره‌ی کساني که درعهد دوخلیفه أبوبکرو عثمان، بنوشتن قرآن دست یازیدند ، آنست که گاهي درست أزعهده برنیامده‌أند .

کهن‌ترین سوره‌های مکه‌اي ـ که به کوتاهي شهرت دارند ـ که‌پیغمبر آنرا پیش أزهجرت به‌مدینه، برای خواندن درنماز برگزیده بود، وهربندآن یک آیه‌ی کامل ازقرآن‌را تشکیل مي‌دهد ، به‌سبب موجز بودنش ، درهنگام گردآوري‌و نوشتن ، کمتر دستخوش تغییر گردیده است .

أما در دیگر سوره‌های کتاب ، بویژه دربرخي سوره‌های مدینه‌اي، بي نظمي‌و ناهماهنگي کاملا هویدا مي‌باشد ، به‌طوري که برای مفسران قرن‌های بعد مشکلاتي گوناگون پدید آورده است، زیرا که براینان واجب بود که ترتیب سوره‌هاو آیه‌هارا چنان أستوار بدانند که قابل هیچگونه دست‌برد نیست . [B : درحالي‌که تفسیر گزاران شیعي که‌اطینان درستي به‌گرداوري عثمان نداشتند ، به‌جایجا شدن آیه‌ها اشارتها کرده‌أند].

هرگاه روزي پیشنهاد تازه‌ی « رودلف گیبر » (گوتنگن Gel Anz سال 1909 ص 51) که نیاز شدید بدان‌را گوشزد نموده است ، جامه‌ی عمل پوشد ، وقرآن « با نقادي درست که‌همه‌ی نتایج تحقیقات علمي‌را به‌طور کامل دربرگیرد » چاپ شود ، باید برخي آیه‌ها جایجا بشودو به‌سبک پیشین خود باز گردد ، [ودست بردهاو من‌درآري‌ها أزمیان برود [1]] (ن. ك : أوگست فیشر درمجموعه‌ی نولدکه ص 33 ببعد) . نولدکه تغییراتي‌را که هنگام گردآوري‌و پاکنویس قرآن درآن رخداده

---

(۱) M : عبارات میان کروشه، درترجمه‌ی عربي أزفرانسه هست، ولي درچاپ بابینگر حذف شده است .

است ، در فصلي که ویژه‌یِ ترتیب سوره‌هاي قرآن در کتابش «تاریخ‌قرآن» (چ 1 ص 70 - 174 ، چِ 2 ص 87 - 234) نهاده به‌خوبي روشن کرده است.

وچون فرضِ أفزایشهایِ بي جارا بپذیریم ، بسیاري أزمشکلات‌درفهم متن به‌آساني برایِ ما حل خواهد شد.برایِ نمونه مثال زیررا مي‌آورم:

آیه‌یِ 27 أزسوره‌یِ 24 (نور) درباره‌یِ رفتاریست که مي‌بایستي یک مسلمان نیکوکار هنگام دیدو بازدید أنجام مي‌داد : باید إجازه بگیرد ، به أهل خانه درود گوید ، بازنان‌و کودکان روشي ویژه پیش گیرد . أما این دستورها ناگهان بوسیله‌ی آیه‌هایِ 32 ، 34 , 35 - 57 که‌خارج أزموضوع گفتگو است وجز إرتباطي دور با آنها ندارد، بریده مي‌شود . (ن . ك: نولدکه وشولي ص 211) .

سپس‌درآیه‌ی58 به‌موضوع إجازه گرفتن برای دیدو بازدید باز مي‌گردد، ودرآیه‌یِ 61 مي گوید : « برکورو لنگ‌وبیمارو نیز برشما خودتان باکي نیست که درخانه‌یِ خود یاخانه‌ی پدران یامادران یابرادران یاخواهران یاعموها یاعمه‌ها یادائي‌ها یاخاله‌ها یاهرجاکه کلیدش بدست شما یادوست شما باشد ، بخورید . هنگامي که‌واردِخانه شوید درود گوئید ، تاأزخدا برکت یابیـد » .

پیغمبر دراینجا به‌مؤمنان إجازت داده است که برسفره‌یِ خویشاوندان، بخورندو إجازت داده است که میهمانيِ زنان خویشاوندرا نیز بپذیرند.پس چنین به‌ذهن مي‌آید که کلماتِ آغاز آیه که این إجازه‌را به کوران‌و لنگان‌و بیماران کشانیده است ،با سیاق آیه دربیان نظریه‌و توضیح‌آن جور درنمي‌آید [B : أمادر روایتهایِ سنّي کوشش شده است‌تا راهي بیابند که این‌هارا بهم پیوند دهند . (بخاري . کتاب الاطعمة . ش 7)] .

یکي أز پژوهندگان که به‌موضوع « پزشکي درقرآن » پرداخته ، بدین کلمات که أزجایِ أصلیش برداشته شده است إشارت نموده گوید: «هرگاه وجود کوران‌و لنگان هم درسر سفره برایِ میهمانان بي‌مانع فرض شود ، بودن یک بیمار مي‌تواند خطري برایِ بهداشت إیجـاد نماید . وبهتر مي‌بود که پیغمبر دربرابر إشمئزاز ناشي أزاین شرکت درخوراك ،مقاومت نمي‌نمود. [Optiz « پزشکي درقرآن » اشتوتکارت 1906 ص 63] .

وبا یک پژوهش دقیق‌تر درمي‌یابیم که این جمله که باسیاق آیه بیگانه است ، أز مجموعه‌یِ دستورهایِ جائي دیگر آورده شـده است . این کلمات درأصل قرآن ، نه‌برایِ أنبازي درغذا خوردن برون خانه ، بلکه برایِ همکاري درجنگهایِ آغاز إسلام آمده بوده است .

پیغمبر درآیه‌های 11 تا 16 سوره‌یِ فتح به « أعرابي که أزجنگ باز مي‌مانند » ودرجنگِ گذشته شرکت نجسته‌أند سخت مي‌تازدو آنان‌را به کیفر سهمگین خدا بیم مي‌دهد . سپس درآیه‌ی 17 گوید : « برکورو لنگ‌و بیمار باکي نیست » واین همانست که دوباره به‌آیه‌ی 61 نور آورده شده است ، یعني‌عذر اینان‌و مانندشان أزکساني که مانع جسمي دارند پذیرفته است ، پس این جمله درآیه‌یِ دیگر که به کلي أزسیاقِ آن دور است داخل شده‌و چنان أثري سنگین برسبکِ آن نهاده که نمي‌توان آنرا به‌صورتِ درست نخستین بازگردانید .

برخي أزمفسّرانِ مسلمان خودشان نیز ، بدون فرض جایجاشدنِ آیه ، کوشیده‌أند تااین کلمات‌را به‌معني ظاهر أصلي تفسیر نماینـد ، که‌بیان عذر عاجزان أزهمکاری درجنگ باشد [B : تفسیرطبري 18 : 116] ولي در پایان إعتراف مي‌کند که این گونه تفسیر درست درنمي‌آید چون أگر جمله‌را بدین معنی گیریم باجمله‌یِ پیشین‌و پسین جور نمي‌آید . (بیضاوي .

چ فلیشر V. Fleischer : 2 : 31) [1] پانوشت 66ً نیز دیده شود .

[M : درتوضیح پانوشت 66ً و67باید یادآورشد که نظر شیعه درباره‌ی تاریخ‌و چگونگی گردآوردن قرآن ، در کتاب « فصل الخطاب في‌تحریف الکتاب » حاج میرزا حسین نوري صاحب « مستدرک الوسایل » مشخص گردیده است . این کتاب در 1292 هـ 1875 م تألیف‌و در 1298 هـ — 1881 م در 374 ص.چاپ‌شده ، ومورد‌إعتراض برخي سنّي‌مآبان قرار گرفت که‌تحت تأثیر أندیشه‌های إتحاد إسلام سیدجمال أسدآبادي افغاني‌شده قرار داشتند. پس کتابي بنام «کشف الارتیاب» برضدآن نگاشته شد(ذ 18 : 9) وحاجي نوري ردّي براین کتاب نگاشت (ذ 10 : 220 و 16 : 231) پس پدرم صاحب ذریعه کتابي دردفاع أزحاجي نوري نگاشت، که نشرآن طبق فتوای شیخ محمد حسین کاشف‌الغطاء تحریم گردید . أو درمتن حکم تحـــریم قید کرد که : مطالب کتاب‌را صحیح مي‌داندو تأیید ي کندو تنها أزراه تقیّه نشر آن‌را حرام مي‌داند (شیخ الباحثین چ نجف 1970 هـ ص 46) . جالب توجه است که آیاتي که أزسده‌ی (2 هـ — 8 م) بنام آیات أنداخته شده أزقرآن، در کتابهای شیعه درج شده ، بیشتر ، أزنوع آیات خردگراو تنزیهي است وبرضد تشبیه‌و تجسیم مي‌باشد که‌مذهب رسمي خلفا بوده است . تاریخ نشان مي‌دهد که در چهارسده‌ی نخستین إسلام که مذهب تجسیم‌و تشبیه مذهب رسمي سنّي دولتي بود ، هرجا که خلیفگان به‌نسخه‌اي از این آیات تنزیهي نزد شیعیان‌دست مي‌یافتند آنهارا با دارنده‌أش ،زنده یامرده‌آتش‌مي‌زدند. برای نمونه‌طبقات الشافعیه سبکی 3 : 26 ومنتظم ابن‌جوزي س398 دیده شود].

---

(۱) M : میبدي نیز یک قرن‌و نیم پیش أزبیضاوي‌هردو گونه تفسیررا برای آن جمله یاد کرده است ، ولي نه‌إشارتي به نامناسب بودن چنین تفسیر داردو نه‌جرأت حدس جایجاشدن آیه‌را داشته است. کشف الأسرار. چ یکم 6 : 566 دیده شود .

۲

تکاملِ فقه و آئین

در اسلام

1 – إسلام پس أزفتوحات شكل گرفت :

أناتول فرانس در داستانِ Sur la pierre blanche خود ، به روشنفكراني كه در بارهٔ جهانِ باستان كار مي كنند فرصت داد، تادر بارهٔ مسأله‌اي أز تاريخ أديان ، كه به راههايِ گوناگون تعبير شده است ، تبادل رأي نمايند .

وی در كشاكشِ يكي أز گفتارهايش ، أز زبانِ يكي أزايشان چنين آورده است: « كسي كه مذهبي پايه مي‌نهد ، خود نمي‌داند كه چه مي كند» يا « كم إتفاق مي‌أفتد كه بنيان گذارِ مذهبي أز نتايجِ كارِ خويش درتاريخِ جهان آگاه باشد » . اين جمله به‌بهترين شكل برمحمد راست مي آيد .

مي توان أفزود كه بخشي بزرگ أز سرزمين‌هايِ إسلامي كه بيرون أز مرزهايِ ميهنش بازور شمشير گرفته‌شد ، همگي أز پيروزيهايِ جنگي بدست آمده است كه پيغمبر آنهارا نديده بود .

أزطرفي ديگر،قوانيني كه وی در دورهٔ زندگانيش نهاده بود،برايِ روابطِ يك جامعهٔ بزرگ كه إسلامِ فاتح،درهمان نخستين روزهايش باآن روبر شده بود، بسنده نمي‌بود . زيراكه أنديشهٔ محمد ، در درجهٔ نخست متوجه مسائلِ ضروريِ محيطِ كوچكِ خودش بود .

أمّا ملتِ إسلام ، زیر سلطه‌یِ مستقیم خلیفگان ، گامهایِ خودرا ، چه در پیشرفتهایِ داخلي ، وچه در موردِ کشورهایِ گشوده شده ، به‌پیش برمي‌داشت ، بعـد أز آنکه درمکه صورتِ یک جامعه‌یِ کوچکِ مذهبي داشت ، ودرمدینه به‌صورت یک جامعه‌یِ ساده‌یِ سیاسي درآمده بود ، أکنون مي‌خواست به‌صورتِ یک حکومتِ سیاستمدارو جهـاني درآید .

چه درسرزمین خود تازیان‌و چه درکشورهایِ گشوده‌شـده ، روابط نویني بوجود مي‌آمد که نیاز به‌قانونگزاري مي‌داشت ، بنیادهایِ دولتي پایه گذاري مي‌شد، که مي‌بایستي جایگزین گشته‌و شکل گیرد . أفکاري که درقرآن آمده بود کلیّات‌و أصولي بود که مي‌بایستي باگسترش أفکارِ جدید تکامل یابد .

در پیش‌آمدهایِ بزرگي که مسلمانان‌را باأفقهایِ گشاده‌ترِ أفکار دیگران تماس مي‌بخشید ، أندیشه‌ورانِ مسلمان ، درهایِ أندیشه درباره‌یِ مسائل مذهبي‌را ، که پیش أزین ، درعربستان ، بکلیّ بسته بود گشودند . ودرعین‌حال أندک‌أندک ، به قانون‌گزاريِ مسائل عملي‌و شکلِ عبادتهاو أصولِ ضروري، به‌صورتهایِ گوناگون‌و ناپایدار پرداختند .

تکاملِ فکر إسلامي ، شکل دادن به‌کارها ، بنیانگذاريِ نهادها ، همه‌یِ اینها ، نتیجـــه‌یِ کارهایِ آیندگان‌بود وبي‌کشاکشهایِ داخلي‌و بي بندوبستها ، صورت نگرفت. بنابراین ، نظریه‌یِ اینکه إسلام باهمه‌یِ پیوندهایش «بشکل شسته‌رفته بدنیا آمده است » [1] نادرست مي‌باشد ، بلکه به‌عکس ، إسلام‌و قرآن هیچ چیزرا به‌کمال نرسانیدند . شکل دادنهاو تکمیل کردن‌ها نتیجه‌یِ کارنسلهایِ آینده بوده است .

أکنون مي‌خواهم پیش أزهرچیز ، نظري به‌برخي مسائلِ عملیِ زندگاني

بيفكنم، كه محمدو يارانش به‌وضع مقرارتِ كليّ و ضروريِ آن بسنده نموده بودند . ألبته‌بايد روايتي‌را كه مي گويد : پيغمبر سخني درباره‌ىِ ماليات يازكات [2] گفته است ، باور كرد . ولي مقتضايِ زمان چنين بود كه گام به گام ، أزصورتِ بخششهايِ پراكنده ، به‌صورتِ يک ماليات‌ِ دولتي إجباري قانونمند تكامل يابد .

اين مقررات ، پس أزمرگ او ، به‌سبب نيازمندي‌هايِ داخلي هميشه درپيشاپيش مسائل قرار مي گرفت . آن‌جنگجويان كه در كشورهايِ دور پخش بودند، وبويژه آنان كه أز مدينه، شهري كه كابيش تأثيري أزپيغمبر درآن يافت مي‌شد ، نيز فرستاده نشده بودند ، اينـان أزفروعِ أحكامِ مذهبي سر درنمي‌آوردند ، نيازمندي‌هايِ سياسي أزديدگاه ايشان همه‌چيز بشمار مي‌رفت .

جنگهايِ پي‌درپي باپيروزيهايِ تازه كه به‌دنبال مي‌داشت،نياز به‌قانون گزاري برايِ حقوق‌جنگجويان داشت . إضافه برآن بايستي قوانيني برايِ ملل كشورهايِ گشوده شده ، خواه درأمورِ سياسيِ اين سر كوب‌شدگان‌و خواه درمسائلِ إقتصاديِ آن‌ملتها ، برقرار مي گرديد . بطور مخصوص ، اين‌خليفه‌ىِ پرشورعمر بود كه درحقيقت بنياد دولتِ إسلامي(سنّي)را نهادو باگشودن شام‌و فلسطين‌و مصر ، به‌وضعِ قوانين أوليه‌ىِ روابط سياسي‌و إقتصادي كمک نمود [2*] .

2 – نرمش بامردم :

أكنون نمي‌خواهيم به‌فروع أحكام بپردازيم ، مهمترين هدف ما بيانِ اين نكته است كه تكاملِ فقه إسلام‌درأثر نيازمنديهاي زندگاني همگاني ، پس أزمرگِ پيغمبر آغاز گرديد .

أما یکي أز این مسائل فرعي‌را باید دراینجا یادآوري نمائیم ، زیرا که أزنظر روانشناسيِ إجتماعي صدر أولِ إسلام دارایِ أهمیت مي باشد. وآن اینست : نمي توان إنکار نمود که فرمانهائي که خطاب به‌فاتحانِ مسلمان ، درباره‌یِ أهلِ کتاب که‌برایِ أعراب‌سرفرود مي‌آوردند صادر مي گشت، در دورانِ أولِ‌تکاملِ فقه، بر زمینه‌یِ نرمش‌و[3] بي‌تعصبي أستوار بود.

واینکه إمروز (درآغازِ‌قرنِ‌بیستم) نوعي تسامح مذهبي در روابطِ دولتهایِ إسلامي مي‌بینیم ، ومانند آنرا درکتابهایِ جهان گردان سده‌یِ هجدهم مي‌خوانیم ، به‌همان مبدءآزادیِ مذهبي که‌درنیمه‌یِ أول سده‌یِ هفتم ، برایِ أنجام مراسمِ مذهبي به‌أهلِ کتاب داده مي‌شد ، باز مي گردد [4] .

ریشه‌یِ این صفت نرمش إسلامِ باستاني‌را ، که مسیحیانِ معاصر[5] نیز بدان خستوانند ، باید درقرآن جستجو نمود . « لاإکراه في الدین ـ بقره 2 : 256 [6] . ودر روزگارِ متأخر نیز گاهي بدین آیت استناد شده است، تاشاید کیفري سنگین‌را أز گرده‌یِ برخي کسان که به‌زور مسلمانِ شده، سپس بازگشته ، مرتد شناخته مي‌شدند ، بردارند[7] . [B : ونیز یهودو نصاراو صابیان که بخداو روز رستاخیز باورمندندو کردارنیک دارند ازخدا پاداش خواهند گرفت . نه‌ترس برایشان غالب آیدو نه اندوهگین شوند » (بقره 2 : 62) . دراینجا إقرار به‌إسلام لازم شناخته نشده است[8]].

أخبار ده‌ساله‌یِ آغاز کار خلیفگان ، نمونه‌هائي أز نرمش مذهبي ایشان‌را دربرابر پیروانِ أدیانِ باستاني نشان مي‌دهد . وبسیار است سفارشهایِ حکیمانه‌اي که به فاتحان نموده‌اند . أزجمله‌یِ آنها پیمانِ پیغمبر بانصارایِ نجران است که درآن بنیادهایِ نصارارا محترم‌شمرده است[9] ونیز

دستورهائي که هنگامِ فرستادنِ معاذ جبـل به‌یمن بدو داد : « مبـادا یک یهودي‌را برایِ یهودي بودن بیازارند » [10] .

آن پیمانهایِ صلح که بانصارا بسته مي‌شدو ایشان‌را أزتابعیتِ بیزانس بریده ، جزو کشورهایِ إسلام درمي آورد [11] همـــه أزاین گونه بود ، به‌موجبِ آن‌پیمانها ، در برابر پرداخت جزیه ، آنان مي‌توانستند بي‌هیچگونه گیرودار، مراسمِ مذهبيِ خویش‌را أنجام دهند،ولي ألبته درعمل برایِ آشکارکردنِ شعایر مذهبي ، برخي محدودیتها نهاده شده بود.

به‌علاوه، سنجشِ منابعِ تاریخي نشان مي‌دهدکه همین أندك محدودیتهایِ دورانِ أول [12] بود که موجبِ پیدایشِ تعصبهایِ متناسب بادورانِ بعد گردید[13] مثلاً جلوگیري أز بنیان‌گذاريِ کنشتهاو آبادکردن ویرانیهایشان ، نخستین بار گویا أزطرفِ عمرِ عبدالعزیز نهاده شدو سپس متوکل عباسي که‌أزاو پیروي مي‌کرد دنبال آنرا گرفت .

این فرمانروایان، چنین روش‌را برضد معبدهائي مي‌گرفتندکه أزآغازِ تابعیتِ أهل کتاب أزدولت إسلام مجـاز شناخته شده بودند ، وهمین نشان مي‌دهد که پیش أزآن ، در راهِ بنیان نهادنِ کنشت مانعي نبوده است .

همچنان که در مراسم مذهبي أصل نرمش إجرا مي‌شد ، أزنظر فقهي نیز درمعاملاتِ حقوقي‌و إقتصادي با أهل کتاب، أصل کنارآمدن‌و تساهل مراعات مي‌گردید [B : نیز ، حفاظت أزجان این مردم درعبارتي دیده مي‌شود که بارها أزپیغمبر نقل شده که به معتقدان خود مي‌گفت : « أگر کسي بي‌دفاعي‌را بکشدبویِ بهشت‌را نخواهد شنید»] . ستم برأهلِ ذمه ، یعني نامسلماناني که زیر حمایتِ إسلام درآمده بودند گناه‌و تعدي برقانون بشمار مي‌آمد[14] . [B : نیز نقل کرده‌أند که پیغمبر گفته است : أگر

کسي أفرادي‌را که زیر حمایتِ اویند مورد ستم قرار دهد ، دشمنانش براو پیروز خواهند شد] .

یک بار ، یک حاکمِ إیالت لبنان، که قیام کنندگان ضد ستمگریِ یک عوارض‌ستان‌را به سختي گوشمال داده بود ، بموجبِ این روایتِ پیغمبر محکوم شد که : « هر کس برپیمان‌داری ستم کند ، وبیش أزتوانائي براو تحمیل نماید روز بازخواست من مدعيِ او خواهم بود[15] [B : درسخناني که به‌عمر درپایانِ روزگارش نسبت داده‌شده‌و به‌عنوان وصیّت نقل شده، سفارش‌و تأکید مي‌شود که أزظلم بر بي‌پناهانِ نامسلمان خودداري شود حتا برایِ نگهداريِ آنها أگر لازم باشد ، دست به‌أسلحه برده‌شود : (أن‌یقاتل‌من ورائهم) [16]. ودرروزگاري نزدیک‌تر Porter در کتابش «پنج سال در دمشق » مي‌گوید : « بیت الیهود » را نزدیک بُصرا دیدم که مي‌گویند: بجایِ آن مسجدي بوده است، وعمرمسجدرا ویران کرد ، زیرا که حاکم آنرا أزیک یهودي غصب کرده بود تامسجدرا بسازد [17] . [B : پسین آموزگارانِ علومِ إلاهي نیزستم برذمي‌را باظلم برمسلمان برابر دانسته‌أند ، یکي أزایشان بنام إبن‌حجرهیثمي (973 ه 1565 م) باهمین روش این ستم‌را جزوِ گناهانِ کبیره بشمار آورده است[18]] .

3 — شکل گرفتنِ مذهب درکشورهایِ گشوده شده :

درهمان هنگام که وضع مقرراتِ أساسيِ نوین أزنظرِ حقوقي، برایِ روابط میانِ إسلامِ پیروزمندو ملتهایِ شکست خورده ، أهمیت درجه‌یِ أول مي‌یافت ، درسویِ دیگر نیز ، زندگانيِ قانوني‌و مسائلِ حقوقيِ خودمسلمانان دربخشهایِ گوناگون شکل مي‌گرفت .

جنگجویاني که درکشورهایِ دوردست بودند ، أگرچه برادرانِ دیني بشمار مي‌رفتند، لیکن هنوز مقرراتي‌قطعي أزدین دردست نمي‌داشتند،

بایستي برایِ ایشان دستور العملي مقرر مي‌شد تابدان پابند شوند. مقرراتي نهاده مي‌شد تاپیش‌آمدهایِ تازه‌و مسائلي‌را که بیشتر عربهایِ جنگجوی فاتح هیچگونه آشنائي باآن نمي‌داشتند، به‌وسیله‌یِ آن حل نمایند.

درکشورهایِ شام ، مصرو فارس ، مردم ، آداب‌و رسوم‌و عاداتِ این‌کشورهارا که دارایِ فرهنگهایِ گوناگون بودند ، باقوانینِ جدید تطبیق مي‌دادند. وبدین سان زندگيِ فقهيِ إسلام ، خواه ازنظر مذهبي‌و خواه أزنظرِ حقوقي قانون‌مند مي‌شد.

خود قرآن جزأندکي أزقوانین دربر نمي‌داشت‌و نمي‌توانست شامل همه‌یِ آن‌روابطي باشد که‌بطور پیشبیني ناشده أزفتوحات پدید آمده بود. بیشترتوجه درآن به أوضاع ساده‌یِ عرب مي‌بوده‌و برایِ مشکلاتِ بزرگِ تازه ، راه‌حلي کافي دربر نمي‌داشت.

این فرماندهان [B : که بویژه دردوره‌یِ أوجِ أمویان برجلال‌و شکوه این‌قلمرو نوین أفزودند] به‌هرسویِ جهان گسیل شده بودند ،تاپرچمِ دولتِ نوین‌را برفرازند ، ومتوجه این نیازمندیها نبودند. أگرچه أزآن روگردان هم نبودند ، لیکن کوششِ ایشان در درجه‌یِ أول متوجه مقرراتي بود که برقدرتِ دولت مي‌أفزودو بنامِ مذهب إجازه‌یِ چاپیدن آنچه باشمشیر به‌نفع نژاد عرب گرفته بودند بدانها مي‌داد.

درأمور مذهبي متعلق به‌زندگي روزمره ،به‌همان عادتهایِ قانوني شده بسنده کرده ، ودر مسائل مورد إختلاف ، هرچه هوش ایشان تشخیص مي‌داد عمـــل مي‌کردند ، و مي‌توان گفت : هرچه دلشان مي‌خواست مي‌کردند[19] ، حتا به‌همان مقرراتي که أزطرفِ خلیفگانِ راشد وضع شده بود نیز پابند نبودند.

80 ـــــــ

جایِ خودرا باز کرده است که درکنارِ قرآن ، قانوني مقدس و مدوّن داشته باشند .

سنت چکیده‌یِ عادتها و تصورات ملتِ إسلام در گذشته بوده [23] ، وشرحي برألفاظ پیچیده‌یِ قرآن است ، که‌آنرا زنده و قابل إجرا مي‌سازد .

برایِ تعیین أرزشِ «سنت» مثال مهم زیررا مي‌آورم: گویند علي چون خواست ابن عباس‌را برایِ گفتگو بنزد خوارج فرستد، به او سفارش نمود که مبادا برایِ ایشان أزقرآن إستدلال نماید،زیرا که قرآن چند پهلو است و معنیهایِ ناسازگار دربر مي‌دارد ، بلکه باید بر « سنّت » تکیه‌نماید ، تاراه گریزایشان بربندد [24] . هرچند نمي‌توان یقین داشت که‌علي چنین گفته باشد ، ولي بهرحال این فکر به‌همان دوره باز مي گردد ، ومي‌تواند صورتي أزیک نظریه‌یِ أستوار درآن روزگار بما دهد .

ما نمي‌توانیم هرحدیث‌را ساخته‌یِ سده‌هایِ پسین بشمریم . آثارِ کهن بودن أزبرخي حدیث‌ها نمودار است ، این هارا یاخود پیغمبر گفته و یا أزساخته‌هایِ مسلمانان باستان است . أزطرف دیگر ، هرچه أززمان و مکانِ منبع حدیث دور شویم ، نادیده گرفتنِ این خطر إحتمالي دشوارتر مي گردد ، که صاحبانِ آراء نظري و عملي ، حدیثهائي بظاهر بي‌غل و غش، بسودِ نظرِ خویش ساخته و به پیغمبر و یاران نسبت دهند .

درحقیقت هرصاحب فکرومذهب ، وهردسته و گروه مي‌توانست نظر خویش‌را أز این‌راه پابرجا سازد ، وصاحبِ رأیِ مخالفِ او نیزبه همین کار دست یازد . وبه‌همین سبب است که دربخشهایِ عبادتي و عقیدتي و قوانین فقهي و سیاسي ، هیچ مکتب یامذهبي یافت نمي‌شود که یک یاچند حدیثِ شسته رفته‌را پشتوانه‌یِ رأیِ خویش نساخته باشد .

خود مسلمانان نیز این مشکل‌را نادیده نگرفته[25] ، دانش ویژه‌ای که أرزش خاص بخود دارد، برای سنجش درستی آنها بنام «درایة الحدیث» نهادند ، تا درهنگامی که نمی‌توانستند میان حدیثهای ناسازگار سازش دهند ، درست‌را أز نادرست آنها جدا نمایند .

بدیهی است که نظر نقادان مسلمان درسنجش بانظر ما جور نیست ، أز دیدگاه ما ، دربسیاری أزحدیثها هم ، که ایشان‌بی‌گمان درست شناخته ، ودربرابر آنها دست بسینه مانده‌أند ، گفتگوی بسیار هست .

أز نتایج این‌سنجشها،به‌رسمیت شناختن صحیحهای ششگانه درسده‌ی هفتم هجری بود، که مردانی درسده‌ی سوم هجری حدیثهای پراکنده‌ی گوناگون‌را که درست می‌شناختند ، درآنها گرد آورده بودند .

این شش کتاب مرجع قطعی « سنّت‌پیغمبر » گردید . أز میان آنها دوصحیح بخاری (م 256 هـ — 870 م) ومسلم (م 261 هـ — 875 م) مرجع درجه‌ی أوّل بشمار آمدند. [B :حدیثهای این‌دو به‌عنوان حدیث درست شناخته شدند،زیرا که رأی داده‌شد که آنها أزنظر درستی نقل قول سلامت کامل دارند] . سپس « سنن » های أبوداود (م 275 هـ — 888 م) ونسائی (م 303 هـ 915 م) وترمذی (م 279 هـ — 892 م) وابن ماجة (273 هـ — 886 م) ، وگرچه اعتراض‌هائی چند بدانها وارد است به‌آن‌در افزوده شدند . کتابهای مالك أنس که آداب‌و رسوم مدینه (پایگاه سنت)را گردآورده ، نیز معتبر گردید لیکن نه‌أزلحاظ حدیث.

وبدین‌شکل، درکنار قرآن مرجعهای دیگری نیز که برای دانش‌و زندگانی إسلامی أهمیت بسزا دارند ، برپا گردید .

4 - ترکیب سنّت :

درتطورِ مذهبي که أکنون بررسي خواهیم نمود ، کاري باسنجش شکلي « حدیث » نداشته ، به گسترشِ مضمونِ آن نظر داریم . مسأله‌یِ درستي یاکهن بودنِ آنرا نیز ، پس‌أز این‌نکته قرار مي‌دهیم که « حدیث » همچون یک آینه ، نمودار کوششهایِ دائميِ خود مردم مسلمان شده مي‌بوده است . واین معني‌را أزوجودمسائل بسیاري که درقرآن نبوده است درمي‌یابیم .

نه‌تنها مسائل مربوط به‌قانون ، عادتها ، عقایدو أفکار سیاسي ، بلکه هرچه إسلام دربر مي‌دارد،خواه آنرا خود ساخته‌و یاأزبیرون وارد کرده باشد همگي، روپوش «حدیث» پوشیده‌أند . أما مسلمانان این کالاهایِ وارداتي‌را چنان تغییر شکل داده‌أند که أزأصلشان دور گردیده ، شکلِ إسلامي بخود گرفته أند .

عبارتهائي أزتورات ، إنجیل ، گفته‌هائي أزحبرها ، أزإنجیل هایِ ساختگي [25] ، تکه‌هائي أزفلسفه‌یِ یونان ، پندهائي أزفارس‌و هند ، هریک أزاینها جایِ خویش‌را دراِسلام أزراه « حدیث » بازکرده است . حتا واژه‌یِ « أبونا » نیز برایِ خودش جائي درحدیثِ صحیح یافت ، وبدین شکل چیزهائي که‌هیچ ربطي بهإسلام نداشته ، بطورِ مستقیم ، ملکِ طلقِ مسلمانان شد .

مثل مناسب ، أفسانه‌یِ جهاني [26] کوري است که لنگي‌را بردوش مي‌کشید تادوتائي میوه‌یِ درختان‌را بدزدند ، ودوتائي‌نمونه‌یِ مسئولیتِ مشترکِ جسم‌و جان دریک گناه قرارگرفتند [B : که درأدبیات إسلامي در أفسانه‌هایِ هزارو یک‌شب أزجانبِ شاهزاده ورجان پسرگلیاد (جلیعاد) شاه نقل شده است [27]] .

84 ـــــــ

4 - ترکیب سنّت ـــــــ

7 — پیوسته ورد زبانت باشد: هیچ قدرت برتر أز قدرتِ خدا نیست. این گنجي است که درزیر تختِ خدا قرار دارد] .

همراه باگردآمدنِ چنین خواستها در « حدیث » ، أعمال مذهبيِ مردم نیز به‌سطحِ رقیق‌تر بالا آمد . أرزش کارها به‌نیّتي که بدان واداشته است وابستگي‌یافت. واین أندیشه به‌صورتِ یکي أزأصول عالیِ زندگيِ إسلام درآمد. [B : چناکه‌ما در ص 27 بدان إشارت کرده‌ایم] . تاآنجاکه برسردرِ بزرگِ «أزهر» نوشتند: «إنما الأعمالُ بالنیاتِ = کار به پندارنیک باشد» تا بسیار کساني که به‌دیدار این‌مرکزِ بزرگِ علومِ مذهبيِ إسلام درمي‌آیند ، متذکر شوند که مي‌بایستي درتحصیلِ دانش ، پاك نیّت‌و پرهیزگار باشند. کار این حدیث چندان بالا گرفته بود که این‌فکر همه‌یِ کارهایِ مذهبي‌را به‌زیر پرتوِ خود گرفت . خدا مي گوید : « باپندارِ خـــود بسویِ من بیائید! نه‌با کردارتان»[33] . ألبته این حدیثي نوساخته است‌و پس أزباور مؤمنان به‌آن أندیشه ، بوجود آمده که نیّت‌را پشتوانه‌یِ کارهایِ مذهبيِ خود شمردند .

آثار أخلاقيِ تعلیماتِ إعتقادي ، نیز باگسترشِ « حدیث » تکامل یافت. من در این‌جا برایِ آن یک نمونه مي‌آورم که درطرز فکرِ مسلمانان نیز تأثیر مي‌داشته است : بنابر نظریه‌یِ توحید قرآن ، شرک بزرگترین گناه است‌و خدا آنرا نخواهد بخشود (نساء 4 : 116 ، لقمان 31 : 13 .

أما گسترش « حدیث » مفهوم شرک‌راچنان تکامل بخشید که به‌معنيِ ضد توحید منحصر نمانده ، هرگونه عبادتي‌را که درآن ، جز بزرگداشت خدا منظوري درمیان باشد ، نیز دربرگرفت . پس چند گناه‌و نادرستيِ دیگربه‌دایره‌یِ مفهوم شرک أفزوده گشت . چنانکه ، ریا درکارهایِ مذهبي ، که برای‌خوش‌آیندِ مردم أنجام شود ، نوعي شرک بشمار آمد. زیرا که

درکنارِ أندیشه‌یِ بزرگداشتِ خدا ، پندارِ خوش‌آمدِ مردم نهاده شده است[34]. وریا باتوحید جور نیاید.ونیز « کبر = خودپسندي» نوعي شرک شناخته شد. وأز این راه ، درأخلاقِ إسلامي گناهي بنام «شرکِ أصغر»یا شرکِ خفي ، که در ته‌ِدل نهفته است شناخته آمد ، که میداني فراخ‌تر مي‌داشت. [B : « گرایش به‌نفس أگر باإراده صورت گیرد همچون دریائي خواهد بود که راه‌به‌ساحل ندارد . » این سخن‌را یکي أز آموزگاران بلندپایه‌یِ إسلام ، هنگام گزارش یک حدیث نوشته است[35]] .

وبدین ترتیب زندگيِ منهبي ، به‌سطحي مترقي‌تر أزآنچه درآغاز إسلام مي‌بود برسید . أز این هنگام سخناني بگوش مي‌رسد که نمي‌توان آنهارا أزصوفیانِ بازپسین شمرد ، گرچه باآن کاملا موافق است[35] . حدیثي دیگر هست که‌ظاهر ساختگي‌هم ندارد ، بلکه مورد إتفاقِ نظر دانشمندان بزرگ نیز هست‌و درچهل حدیث‌هم یاد شده‌و «حدیث‌قدسي» نام گرفته است : « بنده‌یِ من باکردارِ نیک بسویِ من نزدیک مي‌گردد تا آن‌گاه که‌دوستش بدارم،هنگامي که‌دوستش گرفتم، گوشِ شنوایش‌و چشمِ بینایش‌و دستِ جنبانش‌و پایِ رهنوردش خواهم بود » [B : به‌وسیله‌یِ من مي‌بیندو، مي‌شنودو، مي‌سرایدو، ره مي‌پیایدو، إحساس مي‌کند[36]]

حدیث سازي :

آورندگان همه‌یِ این‌حدیث‌ها ، خواه فقهي‌و حقوقي ، خواه أخلاقي‌و تربیتي ، آنهارا به‌پیغمبر نسبت مي‌دادندو به‌وسیله‌یِ یک زنجیره ، آنرا به‌یکي أزیاران مي‌پیوستند ، که آنرا أزپیغمبر شنیده یادیده است که‌وی این‌رسم‌را أنجام داده است .

حدیث شناسان مسلمان ، خودشان نیز نیازي به‌چندان هوش نداشتند

88 ـــــــ

مي‌شود : « چنین نیست که هرچه نقل کرده‌ایم ، أزو شنیده باشیم ، لیکن مایکدیگررا تکذیب نمي کنیم [39] » .

پس معنيِ « پیغمبر گفت » اینست که : أزنظر مذهبي چنین مسأله درست مي‌باشد ، یا اینکه آن نیکو است وممکن است پیغمبر با آن موافق باشد[40]. این جمله عبارت تلمودرا به‌خاطر مي‌آورد که هرچه‌را یکي أزحواریان درقرنها بعد مي گوید برابر آنست که موسا درسینا گفته بود[41] .

5 - پایه گذاري فقه :

این حدیث پردازیهایِ پرهیزگارانه ، بویژه درمورد حدیثهایِ أخلاقي‌و نیکوکاري ، باچشم پوشيِ بیشتر روبرو مي گردید[41*]. أما علمایِ مذهبي پردل‌تر ، هنگامي که مانند این حدیثها مي‌خواست مبنایِ حکم شرعي قرار گیرد ، دربرابر آن إیستادگي نموده نمي گذاردند که چنین حدیثهایِ متناقض‌و زاده‌یِ أندیشه‌هایِ متضاد ، مبنایِ حکم عبادتي یاعملي درفقه بشود.

این شک‌و دودلي‌ها منجر به‌یافتن راهِ نویني درآغاز پیدایش فقه گردید ، که‌آنرا درکنار حدیث‌هایِ صحیح ، پایه‌اي برایِ إستنباط دستورهایِ مذهبي بکار مي‌بردند . وسپس بهتردیدند که این مقررات‌را بوسیله‌یِ قیاس‌و إستنتاج‌و نظرِ شخصي بصورتِ قانون درآورند . ألبته هیچگاه حدیثي‌را که ثابت باشد نباید کنار نهند ، لیکن پابپایِ آن باید ، إستنباط آزاد به‌عنوان راه درست فقهي ، جایِ خودرا داشته باشد .

شگفت أنگیز نیست که آموزشهایِ فقهي‌و جزئیاتِ آن أزفرهنگهاي بیگانه متأثرشده باشد . چنانکه درپژوهشهایِ علمي‌نوین به‌طور تحقیق ثابت شده است ، که [42] در فقه إسلامي ، چه درقواعدِ آن ، چه درفروع مسائلِ آن ، آثار إنکار ناپذیري أزحقوق رم وجود دارد[42*] .

بهرحال کوششهایِ علمي که درسده‌یِ دوم هجري شکوفان شد،ماده‌یِ نوینی‌را برفرهنگِ اِسلامي أفزود ، وآن علم‌فقه همان قانون مذهبي بود که بعدهاباشاخ‌و برگهایِ بسیارش که درهمه‌یِ شؤونِ زندگيِ مذهبي‌و دانش مذهبي رخنه کرده بود، به‌پستي گرائید.تغییر رژیمِ اِسلام نیز أثري شگرف درتکاملِ آن داشت ، زیرا که این‌تغییر یعني سقوط دولتِ أموي‌و برپا شدن دولتِ عبـــاسي راه‌و روشِ اِسلام‌را به جاده‌یِ نوینی مي‌أنداخت .

دین دردولت أموي‌و عباسي :

پیش أزاین ، کوششهایم بمن فرصت داده بود ، تا درباره‌یِ نیروهایِ محرک دراین دو دولت جستجو نمایم، وبخشهایِ فعالِ آنرا، گذشته أزحسّ سلطنت جوئيِ خانوادگي که موجب شـد عباسیان آن‌همـه جامه‌یِ تئوکراتیک ، برخلافِ گذشتگانشان برتن نمایند ، آشکار نمایم .

أکنون مي‌خواهم بکوتاه سخن بگویم : اِنقلابي که عبـاسیان‌را به‌حکومت رسانید ، تنها یک اِنقلاب سیاسي خشک‌و جایجا کردنِ خاندانهایِ پادشاهي نبود ، بلکه درعین‌حال تغییراتي ، شگرف در روابط مذهبي بوجود آورد . زیرا بجایِ أمویان که أزطرفِ پرهیزگارانِ أمت به « أهل دنیا » بودن متّهم بودندو در دربارهایشان دردمشق ، ودر کاخهایشان درصحرا ، به‌همان سنتهایِ باستانيِ عرب چسبیده بودند، آري بجایِ ایشان،یک حکومت مذهبي دارای أفکارِ کلیسائي رویِ کارآورد. همچنانکه عباسیان حق خودرا در پادشاهي ، برپایه‌یِ « خویشاوندي پیغمبر » نهاده بودند همان گونه اِدعا مي‌کردند که حکومت خویش‌را برزمینه‌یِ سنتِ پیغمبرو خواستهایِ مذهبي ، برجایِ حکومتي که نزد پرهیزگاران به‌بي‌دیني شناخته شده بود أستوار مي‌دارند [43].

دین دردولت أموي و عباسي ـــــــ

92 ـــــــ

باختر گسترش مي‌يافت‌و زيرسايه‌ی حکومتِ خلفا پژوهش فقه شناسي تکامل مي‌يافت . مردم حديث‌را به‌اينجاو آنجا مي‌بردند ، وأزآنچه دردست داشتند أحکامِ نوين بيرون مي کشيدند .

أمّا إستنباطهایِ ايشان همواره باهم موافق درنمي‌آمد . راه‌ها گوناگون‌و طرزفکرها ناسازگار بود . برخي أزايشان حديث‌را در درجه‌ی أول أهميت مي‌نهادند ، أما خود حديثها نيز به‌يک پرسش پاسخهایِ گوناگون مي‌دادند ، پس نياز به‌تميزو جداکردنِ حديثها پيش آمد . گروهي ديگر به‌حديثها ، به‌سبب مشکوک بودنشان بسنده نکرده مي‌خواستند درقياس کردن آزادي داشته باشند . وأزطرفي آداب‌و رسوم محلّي‌را درکشورها يک باره بسادگي دگرگون نتوان کرد .

پيدايش مذهب‌واره‌ها :

إختلاف ديدگاهِ اين دو روش ، سبب پيدايش گروه‌هاو مکتب‌هائي گرديد که درتفصيل أحکام‌و روشِ إستنباط آنها ، أزيک ديگرِ جدا مي‌شدند . پس هريک أزآنها « مذهب » (مذهب‌واره) خوانده شد ، نه « فرقه » .

نمايندگان اين مذهب‌واره‌ها ، أزهمان آغاز پذيرفتند که نظر همه‌یِ ايشان درست باشد . زيراکه همگي يک هدف مي‌داشتند . وروی‌ِ همين زمينه . بايکديگر محترمانه برخورد مي کردند [46] . وکم إتفاق مي‌أفتاد که درميان برخي سرخورده متعصبان ، سخت‌گيري رخ دهد . تعصب درميانِ اين مذهب‌واره‌ها هنگامي آغاز شد که خودپسنديِ فقيهان فزوني يافت .واين خود مورد نکوهشِ رادمردانِ ايشان قرار مي گرفت [47] .

94 ـــــــ

به‌مذهب‌واره‌های گوناگون می‌پیوندند. یکی از برادران[B : أحمدشنبری (م 1066 هـ . 1655 م) که معاصرانش اورا أبوحنیفه‌ی کوچک می‌نامیدند] درقاهره، پیر حنفیان، ودیگری درهمان‌هنگام شیخ شافعیان‌بود. واین محمد شنبری (م 1067 هـ . 1656 م) است که به شافعی کوچک معروف بود [53] .

پرهیزگاری دیگررا به‌روزگاری کمی واپس‌تر ، در دمشق می‌یابیم که أزخدا چهارفرزند می‌خواهد تا هریک به‌یکی أزچهار مذهب‌واره بگروند. این‌مصدر می‌أفزاید که دعایش نیز مستجاب شد [54] . آری شگفت‌آور نیست که می‌گویند : برخی‌دانشمندان نام‌دار ، بسیاری أزفتواهای خویش‌را برأساس دو مذهب‌واره‌ی بظاهر ناسازگار بیان می‌نمودند[55] .

ما نه‌تنها در روزگار قدیم باچنین مسائل فقهی روبرو هستیم ، بلکه درقرنهای واپسین نیز آنهارا نزد فقیهان متأخر می یابیم ، چنانکه ، أحمد ابن عبد المنعم دمنهوری (1192 م) که در دانشهای گوناگون دیگر نیز شهرت داشت‌و کتابهائی در وظایف‌الأعضاء ، نجوم ، طلسم ، آب‌پای چشمه‌هاو جزآن نگاشته است ، باروش هرچهار گروه فتوا می‌داده است. وبریکی أزکتابهایش « کشف العیون » أورا حنفی ، مالکی ، شافعی ، حنبلی خوانده‌أند[56]، وکسی درآن، زندگی إحساس نمی‌کرده‌وآنرا منافی قواعد، یا نادرست نمی‌دانسته است [57] .

إمروزه ، أزاین گروه‌های مذهبی که تنها دربرخی أمور عبادتی ، أندکی باهم إختلاف دارند ، چهار گروه بجا مانده است ، واینان جهان إسلام‌را میان خود بخش کرده أند . کم زیادی پیروان هرگروه درشهری

96 ـــــــ

پیدایش مذهب‌واره‌ها ـــــــ

98 ـــــــ

6 - إجمـــاع ـــــــ

اینان هستند که حق دارند فقه و علوم دین را إستنباط کنند، و همینانند که حکم درست بودنِ آنرا می‌دهند.

ما خواهیم دید که این نظریه در إسلام، تخمه‌های آزادیِ فکر را، برای نهضتهایِ مذهبی و پیشرفتهایِ ممکن، دربر می‌داشت. او دربرابر دیکتاتوریِ خشک مقدسیها و شخصیت کشیها، نیرویِ مقاومت بوجود می‌آورد و دستِ کم در گذشته، عاملی مهم در تطبیق دادنِ إسلام باخواسته‌یِ آن عصرها بوده است. أما درآینده چگونه به کار خواهد رفت؟ درواقع، این أصل مورد نظر نوسازان إسلام درعصر ما نیز می‌باشد زیرا که دری برایِ نفوذ نیروهایِ جوانی بخش، به ساختمانِ إسلام، باز می کند[66].

7 ـ چهار مذهب واره:

أز أصلِ إجماع می‌خواهیم دوباره نظری به چگونگیِ إختلافهائی بیفکنیم که درضمنِ تکاملِ فقه پیدا شد. ألبته موارد إختلاف میان مذهب واره‌هایِ یادشده جز مسائلی خرد نیست و بدرستی پیدا است که اینها نمی‌توانند مایه‌یِ جدائی آن گروهها أزیک دیگر باشند.

بسیاری أزاین إختلافها درشکل کار است. چنانکه: نمازرا بایستی بلند می‌خواندند یا آهسته؟. دستِ نما زگزار درآغاز نماز، هنگام تکبیر بستن، بایستی تاکجا بالا می‌رفت؟ ونیز دربرخی ژستها درسجود و رکوع و آیادرحال قیام بایستی دستهارا رها کرد (فتوایِ مالك) یابایدیکی‌را روی دیگری نهاد؟[66] وآیا باید آنهارا همچنان بربالایِ ناف، یا زیرآن نگاه داشت؟ کشاکشی سخت برسر این است که آیا زن می‌تواند همصف مردان یا درمیان ایشان نمازگزارد؟ بوحنیفه دراینجا، نسبت به دیگر گروهها سخت ضدزن می‌باشد.

أما یکي أزاین إختلافها أزنظر سیاست مذهبي بسیار مهم است . زبان رسمي عبادتها دراسلام تازي است . همه‌ی کارهای پرستشي بازبان قرآن إجرا مي‌شود . أکنون أگر کسي نتواند به‌عربي سخن گوید ، آیا مي‌تواند فاتحه و جزآن‌را به‌زبان مادري خودش بخواند؟ بوحنیفه که‌ایراني نژاد بود یگانه کسي شد که این‌را روا شمردو دلیلش این‌بود که : « این قرآن درکتابهای پیشین هم فرود آمده بود — شعرا [26 : 196] » وآن‌نیز به زباني جز تازي مي‌بوده است . پس غیرعربها حق‌دارند آنهارا قرآن بدانند [67]. دشمنان بوحنیفه اورا به‌مجوس گرائي متهم کردند ، زیراکه وی نخستین‌بار این سخن‌را درباره‌ی زبان فارسي باز کرده بود .

درمسائل تعبدي نیز گاهي به‌سبب إرتباط یافتن با أفکاري که مبتني برقواعدي ویژه است ناسازگاري دیده مي‌شد . چنانکه ، درقضاو کفاره‌ی روزه : بوحنیفه نسبت به‌روزه داري که نادانسته چیزي‌را خورده‌باشد ، نرمش داشت ، أمّا مالك و أحمدحنبل مي گفتند : روزه‌ای که درآن ، چنین قانون‌شکني رخ‌داده باشد بي‌أرزش است و بایدبجای آن ، قضایش گرفته‌شود . ونیز اینان قضای روزه‌ای‌راکه برای بیماري شکسته شده باشد ، واجب مي‌شمردند .

إضافه برآن ، هرمرتد که دوباره به‌إسلام بازگردد ، باید همه‌ی روزه‌هارا که درروزگار مرتدي خورده است قضاکند . أما بوحنیفه و شافعي ، این سختگیریهارا درقضای روزه روا نمي‌داشتند .

بررسي سیستم خوراکیها در روایتهای قدیمي که درآنها پیغمبر به‌آسان گرفتن گرایش دارد [68] ، بما فرصت مي‌دهد که اختلافات‌را نشان دهیم . پژوهش درآیه‌های قرآن که حکم خوردن گوشت حیوانات‌را معین مي کند ، موجب پیدایش این اختلاف‌ها گردیده است . مهمترین آنها ، إختلاف

102 ـــــــ

إختيارات ولیِ دختررا درعقد إزدواج یاد مي کنیم . این گروه‌ها ، درنتایج مخالفتِ ولي باإزدواج ، ودرمواردي که رضایتمندیِ ولي برایِ درستيِ عقد لازم است ، بایکدیگر إختلاف نظر دارند [74] . ونیز درتفصیلات تقسیمِ إرث فرقهائي درمیانِ ایشان هست . مثلا : إرث‌جد به‌پسرِ پسر بابودن دختر چگونه خواهد رسید ؟ [75] .

ونیز بوحنیفه‌و برخي دیگر أزفقیهان، درموردِ مسأله‌یِ أدله‌یِ شرعيِ إثباتِ دعوا ، که نقطه‌یِ مهمي أزدادرسي مي‌باشد ، ودرآن روزگار مورد بحث بسیار بوده ، نظري ویژه دارند . ایشان نظرهمگاني‌را که متکي برروایات است، ودرموردِ نزاعهایِ مالي،درصورتِ یافت نشدن دوشاهد، سوگند مدعي‌را برایِ إثبات دعوایش کافي مي‌شمرد ، نمي‌پذیرفتند ، ایشان مي‌گفتند : باید همانطور که درقرآن (بقره 2 : 282) آمده ، برایِ بیّنه ، دو شاهد مرد ، یایک مردو دوزن آورده شود . ایشان حاضر به‌تبدیل گواهي زباني به‌وسیله‌یِ دیگر نبودند [76] .

شناسائيِ نظریات گوناگون ، درشاخ‌و برگهایِ فقه إسلام ، ودلیلهائي که صاحبانِ آن‌نظریه‌ها درتأیید روشِ خود ، درمورد إختلافهایِ نظري‌و عملي‌شان باگروه‌هایِ دیگر مي‌آوردند ، ونیز نقادیِ این دلیلها أزدیدگاهِ صاحبانش ، اینها بخشيِ بزرگ أزفقه إسلام‌را تشکیل مي‌دهند، که همواره جولان‌گاه هوش آزمائي دانشمندان دراین زمینه بوده‌و درسرزمینهایِ إسلام،سودمندو باأهمیت ویژه،بشمار مي‌رفته‌أند.وبه‌همین سبب دردوره‌هایِ کهن تاریخ ، مکتبهایِ فقه ، کتابهایِ بسیاردرین موضوعها بیرون داده اند [77] .

8 – تفسیر مواد فقهي متون مقدس :

به‌نظرما ، مهم‌تر أزتفصیل خصوصیاتِ این إختلافهایِ گروهي ، همانا شناسائي خطوطِ أصليِ نظریاتي است که درحالِ تکامل فقه ، برآن سایه أفکنده بود . دراینجا ، برما لازم است ، برایِ کساني که خیال إسلام شناسي‌دارند ، برخي چیزهارا روشن سازیم که درمسأله‌یِ تفسیرِ متونِ مقدس برایِ آنان سودمند است .

دین‌هائي که باورهاو پرستشهایِ خودرا به‌متونِ مقدس معیّني نسبت مي‌دهند،ناچار تکامل‌و پیشرفتِ فقهي‌و ایده‌الزیکِ ایشان،أزراه‌تفسیرآن متنها أنجام مي‌گیرد . تاریخ‌تکامل‌چنین دین‌ها ، تاریخ تفسیر مقدساتشان مي‌باشد . إسلام تا أندازه‌یِ زیادي چنین است ، پیشرفتهایِ دروني آن درتغییراتِ تفسیرِ کتب مقدسش دیده مي‌شود .

برایِ آنکه روشِ کلّي کوششهایِ فقهيِ بالا یاد شده‌را ، نشان دهیم ، مي‌توانیم آنرا درعبارت زیر خلاصه کنیم: هیچگاه هدفِ فقه چنان نبوده است که زندگانيِ مسلمان‌را یک ، باره در چارچوبِ دستورهایِ فقهي گرفتار ســـازد .

أزهمان آغاز کار به‌آیتهاو حدیثهایِ زیرین أهمیتِ فراوان نهاده مي‌شد: خدا درآئین برایِ شما گرفتاری ننهاده است (حج 22 : 78) خدا برایِ شما آساني مي‌خواهد نه‌دشواري(بقره2 : 185)خدا مي‌خواهد بار شمارا سبک سازد ، چه آدمي ناتوانست (نساء 4 : 28) . وحدیثهائي مانند : این آئین آسان است ، یعني سختگیري ندارد . بهترین آئین به‌نزد خدا دین حنیفِ آسان گیراست . [78] آسان بیائیدو سخت نگیرید ! [79] . [B : گناهي سنگین برآن مسلمان نهاده مي‌شود که درباره‌یِ أمري أزبرادر مسلمان خود پرسشهائي کند که سرأنجام به‌منع منتهي شود [80]] .

کارهای ِ یاران ِ دیرین پیغمبررا چنین مي‌ستودند که : ساده‌و کم‌گرفتاري بوده است [81] . یکي أز بزرگان ِ إسلام عبدالله مسعود (م 32 هـ — 635 م) زمینه‌ی ِ پیشرفت ِ فقه‌را چنین نهاده گفت : هرآنکس که روائي‌را ناروا کند همچنانست که ناروائي‌را روا سازد [82] .

فقه دانان همواره بدین أصل پابند مانده باحدیث‌های ِ نبوي بدان نیرو بخشیدند [83] . سفیان ِ ثوري (161 هـ — 778 م) گفت : « هنر آن است که مشکلي‌را أزروی ِ قواعد آسان سازي ، وگرنه،سخت گرفتن أز همه کس برمي‌آید » [84] .

دانشمندان باهوش دوران بازپسین نیز بدین أصول توجه داشتند، ونمونه‌ی ِ آن‌را دراین قانون خوراکیها مي‌بینیم که: «هرگاه چیزي درمیان روائي‌و ناروائي باشد ، روا بودن ِ آن مي‌چربد ، زیراکه أصل آن‌بَود » . یعني أصل در هرچیز مباح بودن است‌و[84*] ناروائي یک أمر فوق العاده بشمار مي‌آید . ودرصورت ِ شک به‌أصل باز مي گردیم [85] .

ایشان أزاین پایگاه،هوش ِ خویش‌را به‌پویش مي‌آوردند تامگر چاره‌اي برای ِ آن مشکلات بیابند که‌ظواهر ِ قرآن برمسلمانان تحمیل مي کند. ایشان برخي کارهای ِ سنگین‌را به‌وسیله‌ی ِ همین گشادبازی درشرح ِ متون سبک نموده یاکنار مي‌زدند ، وبه‌کمک تفسیر ، « وجوب » و « حرمت » فقهي‌را تعیین کرده‌و صیغه‌ی ِ أمرو نهی‌را به‌معني ِ إستحباب‌و[86] کراهت مي گرفتند، ودرنتیجه ، مخالفت کردن با آنچه بدان أمرشده‌یا أزآن نهی آمده بود قانون‌شکني شمرده نمي‌شدو کیفر نمي‌آورد .

إبراهیم نخعي[86*] (96 هـ — 714 م) یکي أزفقیهان ِ سرشناس ِ سده‌ی ِ أول ِ إسلام أزاین أصل پیروي مي کرد . وی هیچگاه چیزي‌را حرام ِ مطلق یاحلال ِ مطلق نمي‌خواند ، بلکه مي گفت : این‌را خوش نمي‌داشتند (یعني

196 ـــــــ

8 - تفسیر مواد فقهي متون مقدس ـــــــ

108 ـــــــ

أزهمان آغازِ کار این‌مساله أز دو دیدگاهِ ناجور بلکه متناقض مورد توجه قرار گرفت ؛ أبوجندل که یکي أزأشرافِ یاران است،برای ِ فرار أزتحریم به‌آیت «بر کساني که ایمان آورده نیکو کارند،أگر مؤمن‌و پیرهیز گار باشند،در آنچه مي‌خورند گناهي نیست» مائده 5 : 93 » إستدلال نمود[98].
[B : این‌مرد کسي است که طبقِ روایت درزمانِ جواني أزپدر گریخته به‌محمد پیوست ، ولي قرارداد حدیبیه حکم مي‌کرد که اوباید به‌مکه برده شودو به‌پدرش تحویل گردد] . با این‌حال عمرِ خطاب این‌تفسیرِ آزادرا أزوی نپذیرفت‌و اورا به‌شلاق بست [99] .

دراینجا یک پدیده‌یِ دیگر نیز هست ، وآن‌اینکه فقیهانِ خاورزمین هوشِ موشکاف خودرا در این به‌کار مي‌بردند ، تاهرچه بیشتر دایره‌یِ این تحریم‌را در نوشابه‌ها ، به کمک تفسیر تنگ سازند .

پس ، أزطرفي بدین نتیجه رسیدند که هیچ مشروبي جزآب أنگور بخودیِ خود حرام نیست مگر آنکه مستي آورد [100] . وحدیثهائي مانند حدیثِ عایشه : «بیاشامید أما مست نکنید» برای ِ پشتوانه‌یِ آن ساختند[101]. پس با کمک این‌دلیل نوبتِ بسنده نکردن به‌آب قراح ، حتـا به‌برخي پرهیز گاران‌هم رسید . ألبته سختگیران مي‌کوشیدند تاچنین إستدلال نمایند که : « آنچه بسیارش مستي آرد ، أندکش‌هم ناروا است » .

سپس نظریه‌یِ فقهي دیگري به‌میان آمد که باپیروي أزظاهر عبارت مي‌گفت : « خمرِ حرام» همان آب أنگور مي‌باشد، چیزهایِ دیگر«شراب» یا «نبیذ» [102] هستند نه‌خمر . پس آشامیدنِ نبیذِ سیب‌و خرماو مانندشان روا [103] است . بنابرین رخصت مبتني برمعنيِ لغوي ، راهِ مي‌خوارگي برایِ همه‌یِ‌مؤمنان ، بشرطِ آنکه به‌مستي نیانجامد ، باز خواهد بود[104]
[B : کوفیان کوشیدند باروایتهائي نبیذرا بي‌زیان جلوه دهند [105] عامرِ

110 ـــــــ

9 - حکم خمر نمونه‌ای از تفسیر ـــــــ

112 ـــــــ

9 - حکم خمر نمونه‌اي أزتفسير ـــــــ

114 ـــــــ

أزایشان حسن بصري ـ نمونه‌هائي أزأهل سنّت که‌به چنین همسري پیوسته بودند نشان داده أند . دمیري نیز آنهارا دربخشي أز « حیات الحیوان » که ویژه‌یِ جن است وارد کرده آزمایشهایِ شخصيِ خویش‌را نیز درباره‌یِ پیرمردي که چهار زنِ جني‌را به‌همسري مي‌داشت برآنها أفزوده است .

علاوه براینها ، موشکافیهایِ فقهي به‌تهیه‌یِ کلاشرعي‌ها پرداخت ، که بوسیله‌یِ آنها هرکس مي‌توانست أزحکمي به‌حکم دیگر که سودش درآن مي‌بود بگریزد . اینها فتواهائي شرعي بودند که أز بخشهایِ جدائي ناپذیر فقه بشمار مي‌آمدندو در سوگندشکني‌ها بسیار بکار مي‌رفتند ، پس برایِ آنکه وجدان خویش‌را آرام سازند « راهِ گریز » را أزفقیه جستجو مي‌کردند .

نمي‌توان این رفتار مفتي‌را به‌عنوانِ آنکه یک باعث أخلاقي پشت سرآن بود ستایش نمود ، مثلا ، منصور عباسي تعهدي لازم الاجرا برایِ همسرش سپرده بود که زن دیگري براو نیاورد . سپس پشیمان شده دست به‌دامان فقیهي پس أزفقیهي دیگر ، درعراق‌و حجاز مي‌زد ، تا راهِ فراري أز آن تعهد سنگین برایش بیابند؛ تازني آشکار یاپنهان بگیرد. همسرش نیز أزسویِ دیگر به‌همین کار برضداو دست زده برایِ فقیهان مربوط پیشکشها مي‌فرستاد ، تافتوارا به‌سود او صادر نمایند [133] . یکي أزشاعران بني أمیة گفته بود : « سوگندي که راهِ گریز نداشته باشد سودمند نیست » [134]. همین نیاز بود که به‌بررسیهایِ فقهي شورو جنبش مي‌بخشید .

أگرچه دیگر گروه‌ها نیز در این‌راه عقب نبودند ، لیکن حنفیها که أزعراق منشأ گرفته‌أند دست بالا گرفته‌و کلاشرعي سازي‌را بحّد أعلا رسانیده بودند [135] ، پیشوایشان نیز در این‌راه پیش‌گام مي‌بود .

116 ـــــــ

باشد . خواستهایِ خدا جز گوشهیِ کوچکي أز زندگانيِ او ، که همان پندار نیک است ، چیزي‌را دربر نمي گیردو آن نیز دردرجهیِ دوم است.

« علمایِ دین » لقبِ ویژهیِ کساني شد که باروشِ فقاهتي درکارهایِ گوناگونِ شرعي نگریسته ، شاخ‌و برگهاو کوره راهها برایش کشف نموده ، بادقت ثبت مي کردند . حدیثِ « علمایِ أمتِ من همچون أنبیایِ بني إسرائیلند » درحسابِ ایشان‌و دانشمندان علومِ دنیائي نهاده مي‌شد، نه فیلسوفانِ مذهبي‌و دانشمندانِ علمِ أخلاق .

ولي همچنانکه إشارت رفت ، هیچگاه زمینه أز دانشمندانِ پردل‌و جدّي تهي نبود . اینان فریاد خودرا درمحکوم کردنِ این روش که أز روحِ مذهبيِ آغازِ إسلام بدور بود بلند کرده ، درون زندگيِ مذهبي‌را أزآن لفظ بازیهایِ فقهي‌رها مي‌ساختند . چنانکه دیدیم حدیثي صحیح نیز به‌سود خویش مي‌یافتند (141) .

ما پیش‌أز اینکه أزاینان گفتگو نمائیم ، راه خویش‌را در گزارشِ نشوونمایِ باورهاو تکاملِ عقاید إسلام دنبال مي کنیم .

پانوشت هایِ بخش دوم

1 – «مذهبهایِ ملي‌و مذهبهایِ جهاني» أز آبرهام کوتن (سخنرانیهای هبرت Hibbert. سال 1882 ص 293) .

2 – ن . ک : ابن سعد B 4 : 76 روایتهائي نیز أزمقدار زکات درِ «بررسي محدیّت ج 2 ص 50 , 51» گلدزیهر دیده مي‌شود. وجز آنها درباره‌یِ تعرفه‌یِ زکات یعني مقداري که بایستي گردآورندگان (مصدّقون) بستانند نوعي تعلیمات کتبي قابل إستفاده ، درباره‌یِ روشهائي که بایستي هنگام إجرا بکاربسته مي‌شد درهمان ابن سعد 6 : 45 دیده مي‌شود .

2 M: گلدزیهر مي‌خواهد وضع قوانین تفصیلیِ زکات‌را به‌عمر نسبت دهد آن‌هم پس أزفتح فلسطین‌و شام‌و مصر ، ونامي أزایران نمي‌آورد ، یعني عمرهم آنرا أزیهودو نصارا سکنه‌یِ آن کشورها إقتباس کرده است‌نه أزایرانیان ، درصورتي که نه‌یهودو نه‌نصارا چنین قانون مالیاتي نداشتند، أما نزد مانویان عراق که تفوذشان سراسر جنوب أروپاو شمال آفریقاو شبه‌جزیره‌یِ عرب‌را گرفته‌بود ، بنا بگفته‌یِ شهرستاني (1 : 248) زکات عشري معمول بوده‌است. نیز أزروایتي که مؤلف بنا به پانوشتِ 2 در ابن سعد 6 : 45 دیده است ، آثار بي پایگي پیدا است . زیراکه آن روایت مي‌گوید : یک عرب بیاباني دستور نامه‌یِ ا پیغمبررا خوانده است ،

تازه این روایت دلالتي بر وجود قانونِ تفصیلیِ زکات درآن عصر نمي‌کند ، بلکه به‌یک نصیحتِ أخلاقي مي‌ماند که گویا در سده‌یِ دوم برایِ مقاومت در برابر زورگوئي وستمهایِ عشریه‌گیرانِ دولت أموي ساخته شده باشد .

3 — تازیان در أعصارِ أولیه‌یِ إسلام تعصبي نداشتند، بلکه با برادرانِ سامیِ مسیحیِ خود إئتلاف نمودند. أما همین‌که اینان کم‌کم مسلمان شدند ، سرسختي‌و دشمنیِ کورکورانه‌اي راکه نسبت به مذهبِ بیزانس مي‌داشتندو قبلا موجب نابودیِ مسیحتِ مشرق زمین شده بود ، وارد إسلام نمودند . (بررسي تاریخي إسلام. لیون کایتاني. برلین 1908 مراسله‌یِ کنگره‌یِ بین المللي تاریخ . برلین . ص 9 [B : ونیز « درباره‌یِ إسلام 4 : 298 » . بکر نیز درأثر خود « مسیحت‌و اسلام — ص 16 » روابطِ تازیان بااین أقوام‌را توضیحاتي داده است (توبینگن 1907). سپس در « بررسي‌هایِ إسلامي » 1 : 386 لایپزیگ 1924 تجدید چاپ شده است] .

4 — B : درباره‌یِ نرمش در آغاز إسلام کرومر Cromer در« مصرنوین 2 : 138 » لندن 1908 تحقیقاتي دارد .

[M : درباره‌یِ روحیه‌یِ مسامحه‌و نرمش که مؤلف برایِ أعراب صدو أول قائل شده است، بخشي که به دوران محمد در مدینه برگردد قابل قبول است،زیراکه پیغمبر دربرابرِ حسّ جنگجوئي عربها مقاومت مي‌نمود، گاهي مانند حادثه‌یِ أحد، به‌زور به‌جنگ کشیده مي‌شد. أو به «لاإکراه في الدین » بیشتر تکیه مي‌کرد . أما تسامحِ مذهبي در دوره‌یِ خلیفگان راشد معني‌و سبب دیگر دارد . تازیان فاتح چیزي در دست نداشتند که آنرا به‌مردم تحمیل کنند . ایشان تسلیم به سلطه‌یِ عرب‌را مي‌خواستند .

أصولا یورش عرب جنبه‌یِ مذهبي نداشت(*) تافشار مذهبي همراه بیاورد. ایشان درجنـــگ غارت مي‌کردندو پس أز صلح جزیه مي‌خواستنـــدو مي‌گرفتند. سلفیانِ فاتح مانند یهود عادت به‌تبلیغـــات مذهبي نداشتند، تبلیغاتِ ایشان خطبه‌هایِ حماسي جمعه‌ها بود آن‌هم بزبان تازي، درون مسجدو برایِ سربازانِ خودشان، ورود نامسلمان‌هم بدانجا حرام بود. ایشان نه‌تنها تبلیـغ مذهب نمي‌کردند، بلـــکه مدتها أز مسلمان شدن مردم مانع مي‌شدند تامبادا أزدرآمد جزیه کاسته شود. ایشان در سراسر سده‌یِ دوم با «شعوبیّت» که به‌إتکایِ آیه‌یِ (حجرات 49 : 13) به اینترناسیونالیزم مذهبي قائل بود مبارزه کردند. ایشان احساس مي‌کردند هرگاه‌ملتهایِ أسیرشان که‌متمدن‌تر أز ایشانند مسلمان شوندو أزحقوقِ مساوی برخوردار گردند حکومت‌را أز دست ایشان خواهند ربود، چنین نیز شد، همین‌که مقداري أز مردم ایران باتوسل بأنواع چاره‌ها توانستند مسلماني خودرا بایشان بقبولانند، إستقلال بخشهایِ ایران آغاز گشت. برایِ إطلاع أز موانعي که فرمانروایانِ سلفي برابر مسلمان شدن مردم‌ایجـــاد مي‌کردند ن. ک: پانوشت من‌بر ص 39 ومصادر آن، وبرای دست خالي بودن تازیان در این یورشها پانوشت 66 ص 65 وپانوشت 211 بند 17 بخش 4 دیده شودص 432

اما اینکه مؤلف برخي وقایع سیاسيِ مسامحه آمیز دولتهایِ ضعیف عثماني‌را، ناشي أز عقیده‌یِ مذهبي سنّي شمرده است وگذشتهایِ فرمانروایان ترکِ إستانبول درقرن 19 را پایِ حساب عربهایِ مدینه درسده‌یِ 7 نهاده است‌دور أز روشِ علمي بنظر مي‌رسد.]

(*) علي عبد الرازق. الإسلام وأصول الحکم چ بیروت 1973 ص 174 دیده شود.

5 — B : ن. ک: نولدکه. نشریه‌ی تحقیقات آشوري 30 : 120 (1915) .

6 — برای آگاهي از چگونگي إجرای عمر خطاب این أصل‌را در باره‌ی بنده‌ی مسیحي خود «اسف» ن. ک: ابن‌سعد 6 : 110 ونیز به‌پیغمبر نسبت داده نشده است که کسي‌را مجبور به مسلمان شدن کرده باشد (همانجا ص 30) [B : اگر به‌إسلام بگروند بهتر ، أگر نگروندو برایمان پیشین خود بمانند ، إسلام بزرگتر از آنست . (همانجا ص 50 : 10)] .

7 — دراخبار الحکمای قفطي چ لیپرت ص319 نقل است که: موسا ابن میمون پیش أز بیرون آمدن أز میهنش أندلس مجبور شد تظاهر به‌إسلام نماید . پس چون درمصر به‌ریاست یهود منصوب شد ، گرفتار یک مرد أندلسي شد که « أبو العرب بن معیشه » خوانده مي‌شد ، وچون به‌مصر آمد با ابن میمون گلاویز شد که : تو در أندلس مسلمان شدي ، پس مي‌خواست أورا بیازارد ، أما عبد الرحیم بن علي مشهور به قاضي فاضل مانع شده گفت : « إسلام آوردن زورکي شرعاً درست نیست» وأزین روی مسأله‌ی إرتداد مطرح نیست .

در پایان سده‌ی 17 نیز مفتي قسطنطینیه در باره‌ی أمیر یونس ماروني، که والي طرابلس شام اورا مجبور به‌إسلام کرده سپس او به نصرانیت بازگشته بود ، همین حکم‌را صادر کرده گفت : أگر پذیرش إسلام مبتني برزورو عنف باشد نادرست است ، سلطان نیز این فتوارا پذیرفت .

سراسقف معاصر أنطاکیه Stephanus Petrus در این مورد نوشت : این یونس ناچار شد أحکام قضات‌را مبتني بر اینکه « مرتد شدن أز دیني که مجبور به‌پذیرش آن شده است نادرست‌و بي‌أثر مي‌باشد » برای سلطان بزرگوار ترک بفرستد . (سفرنامه‌ی سوریه‌و کوه لبنان . أز : دولارُوك

122 ـــــــ

14 — تاریخ طبري 1 : 2922 عمر از خسته کردن مردمِ باجده(أهل‌ذمه) وسنگین کردن دوش ایشان منع کرد . وازپیغمبر روایت است که : «هر کس ذمي‌را آزار کند روز رستخیز من دشمن اویم» (تاریخ یعقوبي چ‌هوتسما 2 : 168) ونیز ن . کُ : دستورات صادر شده برایِ حاکمِ حمص . ابن سعد 4 B : 14 : 8 [B : بویژه آنچه أبو یوسف در «کتاب الخراج ص 71 » آورده آموزش است‌و برایِ خلیفگان دستور العمل بشمار مي‌آمده است . این روایت أبویوسف نظریه‌یِ ت. کندي‌را مردود مي‌سازد که مي گوید: «مسلمانان معتقدند که أگر مسلماني برمسلماني ستم کند گناه‌کار است ، ولي أگر برنامسلماني ستم نماید گناه کار نیست (نشریه‌يِ قلمرو نصارا 12 : 23)].

[M: نظر عمررا بانظر پیغمبر دریک ردیف نهادن‌و رفق‌و مدارا بدونسبت دادن أزچاپلوسي خاور شناسان برای سنیان عثماني‌و عرب است . عمررا که دختر به‌سلمان نمي‌داد (حلیـة الأولیا 1 : 186) وایراني‌را به‌مدینه راه نمي‌داد (مروج الذهب چ پاریس 4 : 226) نمي‌توان بایک روایت سنّي شستشو داد] .

15 — فتوح البلدان بلاذري ص 162 . لابد چنین عبـارتها درذهن شیخ الاسلام جمال الدین بوده هنگامي که برابريِ میان آدیان‌را درقانونِ نوینِ عثماني إعلام نمودو به‌خبرنگار دیلي نیوز (8 اوت 1908) گفت : « مي‌توانید مطمئن باشید که قانون هرچند دمکرات باشد ، إسلام أزآن دمکرات‌تر است » .

ألبته حسّ تعصب ضـد کافران موجب نسبت دادن روایاتي به‌پیغمبر گردید ، که نمونه‌أش را پس أزین خواهیم آورد ، ودرآن سخت‌گیري به‌نامسلمانان‌را تشویق مي کند. ودر برخي، پیغمبر،أزدرود گفتن به‌نامسلمان

124 ـــــــ

چون هر گونه رفتارو نظر ، بانسبت یافتن ، به‌پیغمبر به‌شکل حدیث ، تثبیت می‌شد ، فرقه‌ای همچون حنبلیان که أزهر گونه روح نرمش‌و گذشت حتا نسبت به‌مسلمانان مخالفشان تهی بودند (*) (مجله‌ی خاورشناسی آلمان: 62 ص 12) وطبعا خشونتشان نسبت به‌ملل‌و نحل دیگر کمتر نبود ، بامیل‌و شوق هرحدیث تعصب أفزارا تثبیت می کردند، تا أساس همکاری‌و نرمش‌را واژگون کنند .

جالب است که می گویند أحمد حنبل ، خودو پیروانش که این‌را بدو نسبت می‌دهند ، منکر حدیث معروف : « هر کس ذمی‌را بیازارد گوئی مرا می‌آزارد » بوده‌اند. (طبقات الشافعیه . سبکی 1 : 268) ولی روحیه‌ی عمومی مسلمانان همواره این‌گونه نظریات خشن‌و أسناد مورد اتکای دارندگانش‌را طرد می کرده است .

16 — B : جاحظ دربیان 1 : 168 : 10 وبخاری درجهاد. ش 172 وابن‌سعد A 3 : 243 برسخنان مانند بالا ، چنین می‌أفزایند : این‌کاردرست وسودمند می‌باشد .

17 — پرتر Porter « پنج‌سال دردمشق » چ دوم لندن 1870 ص 235 .

18 — B : الزاجر عن إقتراف الکبائر 2 : 77 ش 317 . چ قاهره 1310 هـ.

19 — B : ن . کث : الموطأ 3 : 196 که‌فتواهای دستوری عبد الملک‌و دیگر خلیفگان‌را پایه‌و مبنای قانون می‌شناسد .

(*) أبو عثمان گفت : هیچ سنّی به‌روی مبتدع بدوستی یا خویشاوندی نگاه نکندو أگر کرد دشمن خدارا دوست داشته است (حقایق التفسیر سلمی — عمران 3 : 28). بخش 5 پانوشت ص 458 نیز دیده شود.

126 ـــــــ

بردیصان ، مانی نیز إنجیلهائی داشته‌اند . لیکن مسیحیان بعدها برای شکل دادن به‌مذهب خود، چهار إنجیل سامی‌را واقعی‌و انجیلهای آریائی‌را ساختگی قلمداد کردند . گلدزیهر نیز به‌پیروی از ایشان ، إنجیلهای دیصانی‌و مانوی‌را که‌مورد إستفاده‌ی فراوان مسلمانان قرار گرفته ساختگی می‌خواند ، ولی أزنظر علمی نه‌تنها درمیان إنجیلها فرقی نیست بلکه دربرخی موارد آراء نقل شده أز إنجیل‌های مانی‌و إن‌دیصان أزآراء إنجیلهای به‌إصطلاح واقعی دیگر ، خردگرایانه‌تر است‌و زخت مذهبی سامیان درإنجیلهای به‌إصطلاح‌واقعی بیشتر چشم‌گیر است .

26 — م. اشتاین‌شنیدر : « ترجمه‌های عبری سده‌های میانه» ص852 : 43 ونیز أزهمین نویسنده « منابع إختلافها‌و گفتگوها » چ وین 1908 . گزارشهای أنجمن علمی تاریخ فلسفه 155 : 58 ونیز مراجع دیگری همانند آنچه إ. گالتیه Galtier در «فتوح البهنسا» گرد آورده است. (یادداشتهای مؤسسه‌ی فرانسوی باستانشناسی خاوری درقاهره . س 1909 . 22 : ص 20 : 1 . ن. ک: مجله‌ی أدبیات خاوری OLZ س 1912 ج 15 ص254 ، 449 پژوهش نستله ؛ س 1913 ص 213 .

27 — B : ألف لیله (هزارو یک شب) چ بولاق 1279 ه .شب 910 . ج 4 ص 228 .

28 ـ داستان‌را ابن‌قیم جوزیه در کتاب « الروح » چ حیدرآباد 1318 ه . ص 294 آورده است : هریک أزتن‌و روان به‌نزد خدا گناه‌را به‌گردن دیگری أفکند . خدا گفت : شما مانند آن کور هستید که‌لنگ‌را بدوش می‌کشید ، پس درمسؤلیت أنبازید .

29 — Bab سانهدرین 91 a در پایان . [B : ن. ک: مقایسه‌ی ربانیان

128 ـــــــ

آن‌أفکار نمی‌داشتند . ألبته تأثیر یهودیت را دراسلام ، بویژه درمذهب سنی حاکم نباید إنکار کرد ، ولی بهرحال أزتأثیر گنوسیزم آریائی کمتر بوده است . زیراکه این ، مذهب همگانی مردم بوده‌و یهودیت‌و دنباله‌ی آن نصرانیت ، اندیشه‌هائی وارداتی بودند . أزهمان سده‌ی (1 هـ . 7 م) جنگ فکری میان توحید عددی « تازیان‌ویهود » وتوحید إشراقی « آریائی » درگرفت . ویااینکه درقرآن هردونوع توحید دیده می‌شد (ص 51 - 52) فرمانروایان عرب بجز علی — که توحید عددی‌را صریحا انکار کرده — باتوحید عددی آشناتر بودند ، درحالی که توده‌های مردم ایران ، إسلام‌را به‌صورت توحید إشراقی پذیرفته بودند . اینان أز آیه‌های اشراقی قرآن‌و سخنان امامان که تراوش فکری محیط بابل است‌ودر « نهج البلاغة » وصحیفه‌ی سجادیه‌و حدیث‌های قدسی گردآوری شده ، إستفاده نموده علیه توحید عددی که مذهب سنی حاکم‌بود مبارزه می‌کردند .

« شرک خفی » که گلدزیهر نمونه آورده است ، خود اصطلاح طرفداران توحید إشراقی است که درآغاز آنرا درحق کسانی بکار می‌بردند که به‌توحید عددی معتقد بودند ، چنانکه بایزید می گفت : مشرک کسی است که « أناوأنت » گوید ، وسپس بعدها به‌معنی ریا وتکبر بکار رفت، که آن نیز خود ناشی أزتوحید عددی است . زیراکه متکبر خودرا دربرابر خدا چیزی می‌شمرد .

36 — چهل حدیث نووی . ش 38 .

37 — گاهی حدیث سنجان مسلمان به ناسازگاریهای تاریخی درحدیثی پی‌می‌بردند . ولی با دور أنداختن حدیث برای چنین ناهنجاری موافق نبودند ، پس به‌سادگی راه حلی برای پذیرش آن می‌یافتند که : ممکن

130 ـــــــ

41 — تلمود . أورشلیم « Chagiga خجیجه » 1 : 8 درپایان .

41ً — M : این‌قاعده درأصول فقه شیعه بنام « تسامح درأدله‌یِ سنن» شهرت دارد .

42 — B : این‌بحث أز تاریخ حقوق‌را فرانس فرد اشمید دررساله‌یِ خود درحقوقِ إسلام روشن ساخته، درآنجایک نمونه‌را به‌جزئیات تجزیه‌و تحلیل کرده. ن. ک: مجموعه‌یِ إسلام. استرازبورگ 1910 . اسلام 1 : 300 - 353 .

42ً — M : شک نیست که فقــهِ إسلامي بمــدها أزحقوقِ مللِ گوناگون‌و أزجمله حقوقِ رم برخوردارگشته‌و أزآنها برگرفته است. لیکن نادیده گرفتنِ تمدنِ محلي ملتهائي که بزیر سلطه‌یِ عرب درآمدند ، وتنها حقوقِ رم‌را درنظر آوردن دور أزروشِ علمي مي‌نماید . تازیان درایران‌و عراق نخست أزمردمِ محل‌و تمدنِ ایشان برخوردار شده،پایه‌یِ فقه خویش‌را رویِ نمونه‌هائي چون قانونامه‌یِ آبگار (کا 44 : 440) نهادند ، سپس بعدها به‌حقوق رم نیز دست یافتند .

43 — ن. ک: «بررسي‌در محمدیّت» 2 : 52 ببعد،وفرهنگِ معاصر108 : 7.

43ً — M : گلدزیهرعباسیان‌را برای إدخالِ دین‌درسیاست،دورو خوانده‌و تظاهرِ ایشان‌را به‌تمدنِ ساساني نــکوهیده‌و کلیسائي خوانده‌و رژیم ایل خانوادگيِ أمویان‌را برآن ترجیح مي‌دهد . أما أگر درست است که حکومتِ مذهبي ، خــود مرحله‌یِ وسطي درمیــان حکومتِ ایلي‌و حکومتِ قانون است ، معلوم مي‌شود که تازیان تا پایان نخستین سده‌یِ حکومتشان ، هنوز نتوانسته بودند تمدنِ لازم‌را أزمردمي که بزیر سلطه آورده بودند بیاموزند پس حکومتشان دنباله‌یِ کوچ نشینيِ ایشان است، وهنوز تابعِ قانونِ مذهب نشده بوده‌أند. درصورتي که إتحاد دین‌و سیاست

132 ـــــــ

46 — گفتار یحیا ابن سعید (م 143هـ — 760 م) برای آگاهي از این طرز فکر بسیار سودمند است : أز یحیا بن سعید آورده‌أند که گفت : « دانشمندان دست‌و دل باز هستند ، چنانکه مفتیان با یکدیگر إختلاف مي‌ورزند ، یکي حلال کندو دیگري حرام نماید ، نه‌این برآن خرده گیردو نه‌آن براین ! مسائل همچون کوه ، چون بنزد یکي‌أز ایشان آرند وباز کنند گوید : اینکه آسان است ! » (تذکرة الحفاظ ذهبي 1 : 124) گفته‌ی یحیا ابن‌سعید مانند گفته‌ی « إلي عازار بن عزاریا » (خجیجه B 3 Chagiga) در باره‌ی إختلاف فتواها درمذهب یهود (إشاره به « کوهل » ص 12) مي‌باشد که : « گرچه اینان پاك مي‌شمرند آنچه‌را آنان پلید شمرند ، ومباح مي‌دانند آنچه‌را آنان حرام دانند ، ورد مي‌کنند آنچه‌را آنان مي‌پذیرند ... » بازهم همه‌ی این‌فتواهای ناسازگار را « یك راهنما به‌مردم بخشوده است » ، « همه‌ی اینهارا خدا گفته است » (تورات . خروج — 20 : 1) .

وهمچنین نسبت به‌إختلاف مکتبهای گوناگون ، مانند مدرسه‌های شمایس‌و هلیل ، که این‌را أزشعارهای خویش قرار داده بودند که : « این‌و آن (فتواها) همگي گفتار خدای جاوید هستند » (ب. عیروبین B 13) حبر سیمون ابن یوخای این إختلافهارا ناشي أزفراموش شدن توارت مي‌داند (تورات . تثنیة الاشتراع 48 چ فریدمان B 84 - 11) .

47 — به روزگار پسین‌تر ، نظري بسیار مهم أز تاج الدین سبکي مي‌یابیم که درکتابش « معید النعم ومبید النقم » چ. میهرمان . لندن ، 1908 ص 106 - 109) آمده است‌و مي‌رساند که درزمان او (م 771هـ — 1370 م) روح تعصب برفقیهان شام‌و مصر حکمفرما بوده است .

48 — B : صحت این روایت أز جانب منقدان بارها مورد تردید قرارگرفته است . ن. ك : زرقاني . الموطا . چ قاهره 4 : 87 .

49 — برای این‌موضوع ن. ک: پژوهش گلدزیهر «ظاهریان، آموزش‌و تاریخ ایشان» ص 94 به‌بعد. إختلافهای فقهي أزآغاز کارش مورد نکوهش بوده است، واین أزخبري أزمأمون برمي‌آید که طیفور آنرا در کتابش درباره‌ی بغداد. چ ف. کلر V. Keller. ص 61 آورده است. ونیز أز تکه‌ی بسیارجالب أزنامه‌ی خلیفه که به‌ابن‌مقفع منسوبست، آشکار مي گردد (مجله‌ی عربي المقتبس 3 : 30 — رسائل البلغاء. چ قاهره 1908 ص 54).

49* — M: این‌نظریه‌ی بیشترسنیان‌است که‌مي گفتند: به‌شماره‌ی فتواهای مختلف فقیهان، حقیقت‌هائي وجود دارد. أما بیشتر شیعه‌را عقیدت چنین بود که حقیقت یکي است‌و دیگران به‌خطا رفته أند، ولیکن مجتهد بهر حال مزدو پاداش مي‌برد: مجتهدي که درست درنیافته باشد، یک مزدو مجتهدي که درست دریافته باشد، دومزد خواهد داشت.

50 — B : ن. ک: سیوطي. بغیة الوعاة. قاهره 1326 هـ ص 226 , 385، بعد أز یاقوت که نمونه‌هائي أز آن‌را نیز آورده است.

51 — B : ن. ک: أبو المحاسن. النجوم الزاهرة. و. پوپر 6 : 146، وابن خلکان ش 656 چ فستنفلد 6 : 80 وابن دهان) که‌نمونه‌اي آورده که کسي برای رسیدن به‌مقام مدرسي، مذهب خودرا عوض کرده است.

52 — ذهبي. میزان الاعتدال 2 : 370 أبو بکر بندینجي حنفش (452 - 530 هـ).

53 — B : محبّي در خلاصة الأثر في القرن الحادي عشر، قاهره 1284 هـ 6 : 386 : 3 إبن أحمد الشوبري (بجای شنبري) شفیع الزمان آورده است.

54 — محبي، همان خلاصة الأثر 1 : 48 : إبراهیم بن مسلم الصهادي الصوفي (1073 هـ — 1662 م) [M : إبراهیم یادشده أزصوفیان دمشق بود.

چهار پسرش : 1 — مسلم (مالکي) . 2 — عبدالله (حنبلي) . 3 — موسا (شافعي) . 4 — محمد (حنفي) شدند . واین نرمش اورا باید درصوفي گريِ او پي‌جوشد که گویند: راه بسویِ خدا بشمار مردم است (سلمي تفسیرِ مائده 5 : 48) ومذاهب منزلهائي در راهِ خدایند (عین القضات نامه‌ها 2 : 251 . 263 . 307) وگرنه إختلاف چهار مذهب‌واره‌یِ سنّي، همواره أنگیزه‌یِ کشتارهاو خرابي شهرها بوده‌است .

55 — درتاریخ دمشق ابن قلانسيِ امدروز ص 311 (أزآغاز سده‌یِ ششم‌ه) یک قاضي‌را نمونه آورده که فتواهارا برابر دو روشِ حنفي‌و حنبلي صادر مي‌کرد. واین‌را باید مقایسه کرد، بالقب «مفتي الفرق » = مفتيِ گروه‌هایِ گوناگونِ مذهبي ، که مي‌توانست برایِ هرگروه فتوائي برابر روش ویژه‌یِ آن صادر کند .

56 — B : علي مبارک. خطط جدیدة 11 : 35 . جابرتي. المشرق بیروت 13 : 26 : 2 .

57 — B : باري ، این‌را تفاوتي هست باآنچه « تلفیق مذاهب » نامیده شده‌و بدان معني است که کسي به‌دلخواه در هرمورد فتوایِ مکتبي دیگررا پیروي کند. علي قاري در « فقه أکبر » قاهره 1323 هـ ضمن بررسيِ قوانین مذهبي ، به‌این موضوع إشاره مي‌کند . مؤمنان سخت‌باور این روش‌را تقلب درآئین دانسته گناه مي‌شمرند . نسیز ن . ک : مجله‌یِ منار 4 : 363 , 5 : 675 دوره‌یِ 14 زیر کلمه‌یِ « تلفیق » .

58 — B : ن. ک : فرهنگ معاصر 104 - 13 - 29 .

58 — M : این‌بخش‌بندیِ جغرافیائي أزچهار گروه‌مذهب‌واره، باپخشبندیِ رواني آنها نیزمناسبت دارد. چنانکه أگرفرض کنیم : پایه‌یِ مذهب حنفي

136 ـــــــ

63 — سبکي . طبقات الشافعية 2 :19 - 20 . معلوم نیست شافعي برای دلیل یابي درمسائل دیگر قرآن ، إدعای تحمل‌چنین رنج کرده باشد.مثلاً او برای ردّ براستدلال مرجیان که مي‌گفتند : إسلام به نیّت است نه به‌عبادتهای أندامي ، او به‌سادگي آیت « بیّنه 89 : 5 » را یافت (طبقات الشافعیه‌ی سبکي 1 : 227) . آري دانشمندان بعد ، برای تأیید أصل إجماع دلیلهای دیگري هم أز قرآن یافتند ، چنانکه فخررازي به‌آیت « عمران 3 : 105 » إستناد جست (مفاتیح الغیب 3 : 38 ». برای آگاهي أز دلیلهای دیگر قرآني ن . ک : اسنوک هورگرونیه درمجله‌ی تاریخ أدیان س 1898 . 37 : 17 [B : وبن س 1923 ص 298] .

64 — سنن أبو داود 2 : 131 . ترمذي 2 : 25 . مصابیح السنه‌ی بغوي 1 : 14 .

65 — B : یاآنکه : در مساله‌اي ، هردو شهر مکه‌و مدینه هرأی باشند . (بخاري . إعتصام . ش 16) .

66 — B : ن·ک : مجله‌ی أدبیات خاوري . هارتمان 1918 ص 193 .

66 M : به‌تعبیر ایراني إمروز: آیا باید نمازرا بادست باز خواندیا با دست بسته ؟ گویند : محمد دست بسته نمي‌خوانده است . پس أز آنکه عمر أسیران ایراني‌را دید که أزترس به‌نشانه‌ی إحترام دستهارا جلو خود روی هم نهاده پیش اوایستادند ، وپس أز پرسش سبب ، اورا این عادت خوش آمدو دستور داد تاعربها درنماز چنسان کنند . خلاء عقیدتي وبي‌شکلي اسلام درآن هنگام، به‌عمر إجازه مي‌داد چنین أحکام که مانندش‌را درحج‌و ازدواج نیز صادر کرده بود إجرا نماید.ولي بعد ها که نهادهای إسلام شکل قطعي به‌خود گرفت ، چون شیعیان به‌خلفای غاصب حق قانون گزاري نمیدادند، این روش‌را بدعت شمرده، باطل کننده‌ی نماز مي‌دانند .

138 ـــــــ

71 — دمیري، درحیات الحیوان ، در پایان هرعنوان ، حکمِ مذهبي آن‌را ، وإختلاف گروه‌ها درآن‌را یاد مي کند .

72 — ن. ک : مقـاله‌یِ گلدزیهر « ظاهریان » . ص 66 ببعد . نـیز « شریعتِ إسلام . یوینبول . ص 56 ببعد .

73 — B : یک نمونه‌یِ آن دراِحیایِ غزالي 2 : 317 دیده مي‌شود .

74 — B : ن. ک : اسنوک هورگرونیه De Atjehers باتاویا — لیدن 1893 . 1 : 378 ببعد .

75 — B : ن. ک : کیندي . فرمانروایان‌و قاضیـان مصر . چِ ف . گوست . 2 ، 475 .

76 — ن . ک : زرقاني برموطـأ مالك . چِ قاهره 1279 هـ 3 : 184 . [B : نیز مجله‌یِ خاور شناسي آلمان ZDMG. 69 : 45].

77 — درباره‌یِ این‌بخش أزشریعتِ إسلام فریدریک کِـرن، درمجله‌یِ خاورشناسيِ آلمان 55 : 61 ببعد به‌تفصیل ، ودرپیش گفتار چاپ کتابِ « اختلاف الفقها » یِ طبري . قاهره 1902 ص 4 - 8 پژوهش نموده است . وأزبنام‌ترین کتابهایِ مختصر ، درشرح إختلاف‌هایِ گروه‌مذهبي ، کتاب « المیزان » است که أزصوفيِ بزرگ مصر عبد الوهاب شعراني (م 973 هـ — 1565 م) است ، وپرُون بخشي أزآن‌را به‌فرانسه گردانیدو حکومتِ فرانسوي الجزائر آنرا بسالِ 1898 چاپ‌و پخش کرد .

78 — بخاري . کتاب الایمان. ش 28 . این عبارت‌را همچون یک آیتِ قرآني به‌گواه آورده‌أند. (تاریخِ قرآن نولدکه‌و شوالي ص181) [B :وابن سعد 1 A : 128] .

140 ـــــــ

87 — سنن دارمي . كانپور 1293 هـ . ص 36 . ولي داستان درست نیاید مگر آنکه واژه‌یِ « حلال » را به‌واژه‌یِ «واجب » تبدیل کنیم ، یعني واجب است حتما أنجام گیرد .

88 — ابن سعد 6 : 244 .

89 — بنابرآنچه برهبرایوس (ابن العبري) در « مجموعه‌یِ قوانینِ کنیسه Nomokanon » آورده است : « باید هنگامِ کشتن حیوان نام خداوند زنده‌را برزبان راند» ن. ك : بندهائي که بیوکن‌هوف در « قوانین خوراك در دین موسوي درمصادرِ قانوني کلیسا درقرونِ وسطا » میونستر 1907 . ص 49 آورده است . ونیز برایِ آراءِ شبیه باینها ن . ك : « مجموعه‌یِ قوانینِ کلیسا » أز س.فرانکل . أدبیاتِ آلماني 1900 ص 188 .

90 — ابن سعد 6:166 ، 21.

91 — الموطأ . 2 : 356 . ن . ك : مقاله‌یِ گلدزیهر « بسم الله » در أنسیکلپیدیِ مذاهب‌و أخلاق هستینگ 2 : b 667 . [B : وأغاني 16 : 52] .

92 — سبكي . معید النعم . چِ میهرمان . ص 203 .

93 — B : در باره‌یِ دو معنيِ واجب بودن‌و سزاوار بودن ، ن.ك : طبري 24 : 33 .

93 — M : طبري درتفسیر « من ثمرات النخیل والأعناب تتخذون منه سکراً ورزقا حسنا» مي گوید : عربها خمررا، وحبشیان سرکه را «سکر» مي‌نامند .

94 — این موضوع‌را کایتاني درکتاب . خود « در باره‌یِ إسلام »

142 ـــــــ

102 — نبیذهم چیزي بوده که پیغمبر نیز مي‌نوشید. ابن‌سعد 2 A : 131 : 5 , 9 و 3 A : 63 [B : حسن بن ثابت مي‌گوید : پیغمبر آشامیدنِ شراب‌را منع‌کرده أما شرابِ خرما گاهي مصرف مي‌شده است (أغاني 16 : 15) ن. ک : نولدکه. در باره‌یِ إسلام 5 : 210 وبابالامنس 1 : 92 . نبیذ آشامیدني محبوبِ عمر بوده است (ابن سعد 3 A : 257 ، 15)] .

103 — B : در باره‌یِ آشامیدنیها أزین گونه . ن. ک : « الأم » شافعي 6 : 175 حدیثي که درآن شرابِ میوه منع شده است . (ابن سعد 5 : 409) این حدیثهایِ متضاد أزطرفِ گروه‌هائي ساخته مي‌شد که مي‌خواستند گروهِ دیگري‌را محکوم کنند . دانشمند رباني أبوالفتح بستي شافعي (م 401 هـ — 1010 م بخارا) که شاعرهم بود، موارد جایز بودن نبیذرا سروده است . ن. ک : سبکي . طبقات الشافعیة 4 : 4 - 8 .

104 — أما داستانِ زیر نشان مي‌دهد که دل بسیاري أز مردم به‌آن ، رضایت نمي‌داد ، چنانکه مأمونِ خلیفه که همیشه باخوراك نبیذ مي‌نوشید ، هنگامي که إجازه داد یحیا بن أکثم قاضي باأو همخوراك شود ، بدو إجازتِ نوشیدن نداده گفت : نمي‌گذارم قاضيِ من نبیذ نوشد . (کتاب بغداد . أز طیفور . ص 258 ببعد) مأمون مانند این داستان‌را باقاضيِ دمشق، که خود نخواست نبیذِ خرمارا که بدو پیشکش شده بود بنوشد ، نیز داشته است . (أغاني 10 : 124) [B : در یاقوت . چ مرگولیوث 3 : A : 194 أز أبوسعید الصیرفي حنفي، در منعِ نبیذ شرحي آمده است] .

105 — B : ابن سعد 6 : 105 : 18 شراب کشمش برایِ عمر أول ساخته شد .

106 — B : ابن سعد 6 : 175 : 19 .

144 ـــــــ

عباسي » خود آموز شراب سازي‌یاد کرد، که میرزا قاضي پسر کاشف الدین یزدي شاگرد شیخ بهائي به‌دستور شاه عباس درسي فصل نگاشته است . (ذ 5 : 301)] .

119 — B : یاقوت . چ مرگولیوث 1 : 253 .

120 — B : هزارو یک شب . چ بولاق 1279 ه : 1 : 262 .

121 — ابن سعد 6 : 64 .

122 — أسد الغابة 5 : 82 [M : وخطبه‌یِ 154 ج . نهج البلاغـــة] [B : در داستاني آمده که یک قاضي که ملقب به « خمر » بود ، أزاین لقب إستفاده‌یِ دوپهلو مي‌کرد (یاقوت . چ مرگولیوث 5 : 260)] .

123 — بخاري . کتاب الأشربة . ش 6 .

124 — أزتوجه به‌توحید (مقصود همه‌یِ علوم متعلق به‌عقیدت است) کاسته شدو تفقه شغـلِ شاغل گردید (تذکرة الأولیا . عطار 2 : 175 ضمیمه) . [M : مقصود عطـّار أزعلم توحید أندیشه‌یِ وحدت گرائي است،یعني بررسي در هرعلم أز دیدگاه منطق إشراقي . او این‌را در برابرِ علمِ کثرت مي‌نهد ،که بررسيِ أمور أز دیدگاهِ منطقِ مشائي است. پس مقصودِ عطار همه‌یِ علومِ عقاید نیست که شاملِ علمِ کلامِ مشائي‌هم بشود . عطار در « منطق طیر » سه مرحله‌یِ 3 , 4 , 5 أزهفت مرحله ، یاهفت وادیِ سلوک عرفاني‌را به‌آموزش إختصاص داده است . او وادیِ سوم‌را علمِ کثرت‌و وادیِ پنجم‌را علمِ وحدت خوانده است. سپس‌وادیِ چهارم‌را که مرحله‌یِ برزخ‌و شک‌و إمتحان است در میان آن‌دو قرار داده است.برایِ بیشتر روشن شدن این مرحله‌یِ آموزشي جمله‌یِ کاوه . مونیخ

45 ص 82 — 86 دیده شود . عطار در باره‌یِ عبد الله مبارک نیز گوید : درآن روزگار یک‌نیمه أز خلایق متابعِ حدیث‌و یک نیمه بعلم فقه مشغول بودند همچنانکه إمروز. (تذکرة الأولیا) او در این دوجا مانند همیشه روح باطني گري‌و مرجي گريِ هندو ایراني‌را آشکار مي‌سازد . او نگرانست که‌مردم گرفتار ظاهرو پرستشهایِ أندامي شده أزکارِ دل بدور مانده‌أند].

125 — B : مسند شافعي 89 .

126 — ابن خلکان . وفیات الأعیان . ش 803 .

127 — ن. ك : ماده‌یِ « أکدریه » در أنسیکلپیدیِ إسلام 1 : 242 به‌خامه‌یِ ت . و . یوینبول . مساله‌یِ إرثِ جد أز قدیم‌ترین دوران إسلام مطرح بوده است (ابن سعد 2 B : 100) . إختلاف رأی درآن‌را ن. ك : دمیري 1 : 351 ماه‌یِ « حیة » ونیز کتاب « الامامة والسیاسة » چِ قاهره 1904 م 2 : 76 . وآگاهي‌هایِ مربوط به إرث که در کنزالعمّال 6 : 14 - 18 آمده است ، برایِ نشان دادن محیطي که قوانین شرعي در آغاز إسلام درآن پدیده آمده بسیار سودمند است .

128 — B : برایِ علتِ این‌بازي‌ها ، ن.ك : تهذیب نووي. ص 55 .

129 — دمیري 2 : 289 - 290 . ماده‌یِ « قرد » .

130 — دمیري : 1 : 265 . ماده‌یِ « جن » .

131 — روابط جنسي آدمي‌و جن Ardat lili . بخشي أز أفسانه‌هایِ بابلي است که باواسطه به‌داستانهایِ عرب‌و أزآنجا به‌خرافات إسلام در آمده است.درآنها شخصیت‌هایِ عربِ باستان‌و ملتهایِ دیگر دیده مي‌شود که أز چنین آمیزش بوجود آمده بوده‌أند . جاحظ در « حیوان 1 : 85 » آنهارا

أبلهانه خوانده ، إنکار نموده ، کسانی‌را که آنهارا پذیرفته‌أند « علمایِ سوء » خوانده می‌کوشد أزایشان ، جز با احتیاط نام نبرد . ن.ك: دمیري 2 : 25 - 27 . مادهٔیِ « سعلاة » [M : ونیز : فن 1 مقالهٔیِ 8 ابن ندیم . فارسیِ . تجدد . ص 545 - 546] .

مثال‌هائي أز معتقدات توده‌اي مسلمانان نیز در کارهایِ أنجمن باستان شناسي ویژهٔیِ تورات 28 : 83 بخامهٔیِ « ر. کامپل‌تومپسون » و در کتاب «فلکلور» 2 : 388 سال1900 أز: سایس،آمده است.ودر قرآن (أسرا 17 : 64) وجاهایِ دیگر نیز دیده می‌شود که : أهریمن می‌تواند با آدمي جفت گیري کرده تولید مثل کند .

أزنظر فقه إسلامي برخي دانشمندان به‌إستناد آیهٔیِ : خدا برای شما أزخودتان جفت نهاد (نحل 16 : 72) و به‌إستناد اینکه إختلاف جنس مانع پیدایش آنست ، چنین إزدواج‌را باطل می‌شمردند ، ولي بیشتر دانشمندان این‌را نمی‌پذیرند (طبقات الشافعیهٔیِ سبکي 5 : 45) .

محال بودن چنین إزدواجي مورد خلاف است ، داستانهائي که یحیا بن معین‌و دیگران أزأهل سنت آورده‌أند وجود آنرا تأیید می‌کند . اینان سبب هوشمندي برخي أز دانشمندان‌و ذکایِ ایشان‌را درآن می‌دانستند که یکي أز پدرانشان جن بوده است . (تذکرة الحفاظ ذهبي 2 : 149) . ابن خلکان در (وفیات . ش 763) کسي‌را یاد می‌کند که برادر رضاعي یک جني بوده است . ونیز ن.ك : « بررسي‌هائي درفقه اللغهٔیِ عرب 2 : 108 » أزگلدزیهر ، وبتازگي به‌کتاب مکدونالد « وضع مذهب‌و زندگي دراسلام » ص 143 ، 155 شیکاگو 1909 » .

الفردبل می‌گوید : مردم تلمسان معتقدند که یکي أز مشهریانشان که

148 ـــــــ

133 — دیوان جریر چِ قاهره 1313 هـ 2 : 128 . نقـائض جریر وفرزدق چِ بقان . V.A.A.Bevan . ص 754 .

134 — B : در « المحاسن والاضداد » منسوب به جاحظ چِ ڤان ڤلوتن . ص 232 . باآنـکه این روایت أرزش تاریخي ندارد ، نماینده‌یِ این‌طرز أندیشه‌و روحیه مي‌باشد .

135 — مجله‌یِ خاورشناسي آلمان 60 : 223 : أبو یوسف رساله‌اي در « حیل = کلا شرعیها » نگاشته بود (الحیوان جاحظ 3 : 4) أندیشه‌یِ کلا شرعي سازي بخشي مهم أز فقـه عملي‌را ، بویژه نزد حنفیـان دربر مي‌گرفت . کتاب أبو بکر أحمـد خصّاف (م 261 هـ — 874) فقیه دربارِ مهتدي خلیفه، أز کهن‌ترین مؤلّفات دراین مسأله‌و منبع أساسيِ آن است‌و در قاهره 1314 هـ چاپ شده . [B : ژوزف شاخت چاپ ویراسته‌یِ آنرا پخش کرد : أبوبکر أحمد بن عمر بن مهیر الشیباني الخصّاف . کتاب الحیل والمخاریق(مطالبي درباره‌یِ زبانشناسي سامي ش: 4 هانور1923). مقایسه شود باکتابِ إسلام سال 1924 . 15 : 190 .ابن‌قیم الجوزیه حنبلي(م 751 هـ 1750 م) که برضد بسیاري أز عاداتِ زمان خود مقالات نوشته بود ، علیه این مساله‌یِ حیـل نیز نوشته‌و آنرا نفي کرده است .ن.ك : اعلام الموقعین . قاهره 1325 هـ که بتفصیل در انباره سخن گفته‌و مطالبِ جالبي در این مساله‌یِ حقوقي درآن یافت مي‌شود] .

136 — مفاتیح الغیب 1 : 411 - 413 .

137 — B : أبوالفرج ابن الجوزي « الأذکیاء » قاهره 1304 ص 55 - 66 .

138 — B : نمونه‌یِ آن روایتي است که درآن أبو یوسف هوشمندانه‌و زیرکانه راهي برایِ خلیفه مي‌یابد که أز سوگند خود رها شود . ن.ك : دمیري 1 : 176 ماده‌یِ بغل‌و تاریخ بغدادو قزویني چِ ڤستنفلد 2 : 211 ، 5 .

150 ـــــــ

۳

نشو و نمای باورها

در اسلام

1 ـ علم کلام و تفسیر(*) مواد عقیدتي متون مقدس :

پیغمبران دانشمندان علم إلاهیات نبودند . پیامي که اینان مي‌آوردند مستقیما به‌أنگیزه‌یِ درونشان مي‌بود . برایِ آن مذهبیانه إحساسي ، که درمردم بیدار مي کردند ، هرگز مانند یک ساختمان ، أز پیش نقشه کشي نشده بود ، بلکه در بیشتر أوقات، ایشان بابسیاري أز شکل دادنها نیز مخالفت مي کردند .

پس بایستي منتظر ماند، تانسلهایِ بعد بیایند. آنگاه ، فرهنگِ آمیخته أز أندیشه‌یِ پیروانِ آینده و گذشته، باورهایِ گروه مذهبي را بوجود آورد. سپس آن أندیشه‌ها به‌وسیله‌یِ نیروهایِ درونيِ آن گروه و تأثیراتِ محیط شکل خاص به‌خود گیرد . وکم کم آن أندیشه‌ها به‌وسیله‌یِ کساني که خویشتن‌را تفسیرگزار آنچه آن‌پیغمبر آورده تصور مي کنند ، به‌پیش برده بشود (1)

(*) برایِ آگاهي أز تفسیر آیاتِ محکم و متشابه پانوشت 22 و 24 بخش 1 ص 51 ـ 53 نیز دیده‌شود .

154 ـــــــ

آئین و فقه) رخ مي‌داد، عقاید إسلام نیز در بوته‌یِ أندیشه قرار گرفت، پابپایِ شکل گرفتن پرستشها ، دانشِ کلام و باورها نیز نشوو نما کرد.

دشوار است که أزخودِ قرآن بتوان یک مذهبِ إعتقادي ، یک پارچه ، هماهنگ ، بي‌تناقض بدست آورد . او أز آموزشهایِ مهم دین ، جز کلّیاتي مبهم بما نمي‌دهد . أگر درآن کاوش نمائیم ، گاهي با آموزشهایِ متناقض نیز برخورد مي کنیم .

پیامِ مذهبيِ پیغمبر خود بازتابي أز رنگهایِ گوناگونِ إستعدادهایِ ناهماهنگِ رواني اوبود . بنابراین ، دانشِ کلام ، که مي‌خواست اینهارا به‌یک رشته بکشد ، مي‌بایستي نخست دشوایهایِ نظري ، ناشي أز چنین تناقضات‌را حل مي کرد .

إضافه برآن ، چنانکه برمي‌آید، گفتگو در باره‌یِ خود محمد و تناقض گفتارهایش أز همان قدیم آغاز شده بود . آري ، وحیِ پیغمبر حتا در زمانِ خود وی مورد إنتقادِ عیب جویانش قرار گرفته ، ناهمرنگي و ناهماهنگي که در آموزشهایش پیدا است مورد خرده‌گیري نکته سنجان بوده است .

أزین‌رو ، بااینکه او إصرار مي‌داشت که بگوید : « قرآن عربي و دور أز کژي است » (زمر 39 : 28 کهف 18 : 1 ، فصلت 41 : 3) که‌براو فرود آمده است ، باز ناچار ، در وحیِ مدینه چنین مي گوید : « در آن ، آیه‌هائي محکم هست که أم الکتابند ، وآیه‌هائي متشابه نیز هست ، أما آنان که دلي ناپاك مي‌دارند به‌دنبال متشابه‌ها مي‌روند ، تا آنهارا موذیانه تأویل نمایند،ولي تفسیر آن‌هارا جزخدا نمي‌داند، دانشمندان مي گویند : ما باور داریم که همگي آنها أزخدایِ ما است » . (عمران 3 : 7) .

مانند این إنتقادها أز قرآن درنسلِ أول پس أز پیدایشِ قرآن چنان متداول بود که إختصاص بهمخالفاني نداشت که نقطهیِ ضعف آنرا مي‌گرفتند ، بلکه بحث أزتناقضهایِ قرآن موردگفتکویِ خود مؤمنان نیز بوده است (*) . برایِ نمونهأز مسألهیِ جبرو إختیار یاد مي‌کنمو بعداً به تفصیل خواهد آمد که چگونه دلیلهایِ مخالفو موافق آن ، هردو أز قرآن سرچشمه مي‌گیرد .

حدیث نیز دراینجا مانند دیگرِ پدیدههایِ داخلي إسلام ، آینهیِ نمایشگرِ پیشرفتِ أندیشه درمیان گروهِ مسلمانان است . آري اصل این جنبش به دوران پیغمبر بازمي‌گرددو حدیث مي‌کوشیده است که أز زندگي آن بکاهد ، أگرچه درحقیقت این جنبش ، بهمعنيِ واقعیش برپا نشد ، مگر در روزگاري که تخمهیِ أندیشهها در إسلام روئیدن گرفته بود .

بهوسیلهیِ حدیث درمي‌یابیم که این گفتگوها ، پیغمبررا خشمگین مي‌ساخته ، وهرگاه که مؤمنان بدین تناقضهایِ قرآن إشارتي مي‌کردند ،

(*) بنابر نظر شیعه : بیشتر این تناقضات در أثر غصب دستگاه بوسیلهیِ گروهي بیاباني بيدانش رخداده است . چنانکه عایشه بدلیل اینکه دختر خلیفه است ، ساده لوحانه بخود اجازت مي‌داد کهبگوید : مریم مادر عیسایِ مسیح همان مریم خواهرِ هارون است که در تورات (خروج 15 : 20) یاد شده است . او به دوآیتِ (مریم ابنة عمران ــ تحریم 69 : 12) و (أخت هارون ــ مریم 19 : 28) استدلال مي‌نمودو مسیحرا باششصد سال فاصله خواهر زادهیِ موسا مي‌پنداشت (طبري تفسیر . مریم 19 : 31) .

اودلتنگ مي گشته است. أزسخنانِ أو درچنین موارد است که: «ای مردم! ملتهایِ پیش أزشما به‌سببِ همین گونه إختلافها برسرِ پیغمبرانشان و نمایاندنِ ناسازگاریهایِ کتاب گمراه شدند . در صورتي که أجزایِ این کتاب نیز یکدیگررا تصدیق مي کنند . این قرآن برایِ آن نیامد که شما ناجورهایش‌را مقابل‌هم نهید ، بالأخره أجزایش هماهنگي هم دارند . هرکدام‌را که مي‌فهمید عمل کنید ، وهرچه‌را نمي‌فهمید باور دارید (2) [B : نقل مي کنند که پیغمبر در باره‌یِ إختلافِ عقاید ناشي أز قرآن گفته است : دراین‌باره با یکدیگر کشاکش نکنید بلکه آراء خودرا بهم نزدیک سازید ، نزاع در این زمینه برابر با بي‌دیني است (3) .

پس توجّهِ مؤمن ساده أزیک سخن به‌سخنِ دیگر کشانیده مي‌شد . همین روش درحدیث نیز اجرا مي گردید .

2 – مذهب و ملیت از نظر أمویان :

در روزگارِ پس أزآن ، در نتیجه‌یِ أوضاع سیاسي و تأثیر ژرفِ برخوردهایِ خارجي ، کهن یارانِ إسلام که أز أندیشه‌شکافي‌هایِ نوین ناخورسند بودند ، ناچار شدند در برابر پرسشهائي ، که قرآن پاسخ روشن و معیّني بدان نداده ، واکنشي داشته باشند .

مسأله‌اي که پس أزاین مطرح مي کنیم ، نشان مي‌دهد که چگونگي رژیم سیاسي خود مایه‌یِ گفت و شنیدها و ناسازگاریهایِ عقیدتي شده بود. إنقلابِ أموي نخستین پیشآمد بود که مسائل کلامي‌را در کنار مسائل أساسي سیاست مطرح ساخت ، تا تکلیف رژیم نوین‌را أز نظر مذهبي تعیین کند.

دراینجا باید به‌مسأله‌اي درتاریخ قدیم إسلام بازگردیم که دربخش پیش‌نیز کوتاه إشارتي بدان رفت ، وآن أندازه‌گیریِ وجاهتِ مذهبیِ (3) حکومتِ أمویان مي‌باشد .

158 ـــــــ

مي کردندو میان آنچه پارسایان پرهیزگار (*) انتظار مي‌داشتند تفاوت بسیار بود ، أزاین جهت گرچه هیچ کاري‌هم أز دستشان برنمي‌آمد ، أمّا همیشه بادیده‌یِ ناخورسندي به‌آنان مي‌نگریستند .

طبیعي است که آنچه أز تاریخِ أمویان بدستِ ما رسیده است،بوسیله‌یِ دارندگان چنین طرزفکر بوده است ، مثلا : أز نظرِ قراء قرآن‌و به‌رایِ ایشان است که بني أمیه به‌وظیفه‌یِ خود نسبت به‌إسلام نا آشنا بوده‌أند .

بي‌گمان است ، که بني أمیه خودشان‌هم خوب مي‌فهمیدند که إسلام‌را بکدام راه نوین مي‌کشانند . یکي أز فرماندهانِ نیرومندشان ، حجاج بن یوسفِ بدسیرت ، نظر مسخره‌آمیز آنان‌را نسبت به‌رژیم گذشته ، در سخني که در کنار رخت خواب بیماريِ إبن‌عمر گفت ، روشن ساخت (6) .

شک نیست که رویِ کار آمدن أمویان آغاز وضعِ نوي بود ، زیرا که حسن نیتِ ایشان نسبت به إسلام أزآن جهت بود که « أزنظرِ سیاسي ، أعرابِ پراکنده‌را گرد آورده ایشان‌را بسویِ سروري برجهان رهنمائي نمود » (7) . ایشان أزآن نظر به‌إسلام خوشبین بودند که بوسیله‌یِ آن بزرگي یافته برملتها مسلّط شده آثار فرهنگيِ ملتهارا تصاحب کرده بودند (8) .

ایشان نگاهداريِ سلطه‌یِ عرب‌و گسترشِ آنرا درکشورو درجهان ، بزرگترین وظیفه‌یِ خلیفگان مي‌شمردندو مي‌پنداشتند که بااین روش به‌أساسِ دیانت خدمت مي‌کنند .

(*) برایِ شناسائيِ این پارسایان، پانوشت 3 M بخش 1 , 43ً بخش 2 و 54ً همین بخش 3 وپانوشت 51ً بخش 4 دیده شود .

أزاین روی ایشان باهر کس که خیال ِ مقاومت دربرابر آنان می‌نمود، مانند شورشگر ِ ضد إسلام رفتار می کردند ، همچنانکه أخاب شاه اسرائیل بآن پیغمبر خشکه مقدس گفت : تو بنی إسرائیل‌را برمی‌شوراني ! » (سفر أول پادشاهان 18 : 17) .

وهرگاه أمویان باباغیان یاإنقلابیاني روبرو می‌شدند که أز دیده‌گاه خودشان ، بدلیل ِ مذهبي قیام کرده بودند ، باز ایشان‌را ، واقعاً دشمن ِ إسلام می‌شناختندو برای ِ حفظ ِ عظمت ِ إسلام‌و بقای ِ آن برخود واجب می‌دیدند که آن یاغي‌را باشمشیر أدب کنند [9] . [B : چنانکه پیروان ِ معاویه می گفتند: ما مخالفان خودرا برای ِ آن سر کوب می کنیم که ایشان‌را به‌راه درست سنّت بیاوریم ولی آنها حقیقت‌را باطل می‌شمارندو در گمراهي باقي می‌مانند . حسین‌و یارانش بدان دلیل سر کوب شدند که «أزدین خارج شده‌و خودرا رو در روی ِ إمام ، یزید پسر معاویه قرار داده بودند » وأزآن جهت عنوان ِ یاغي بدیشان داده شد که برضد دولت‌و خلیفه قیام کرده بودند [10] .

هنگامي که ایشان‌برضد ِ أماکن مقدس کاري کردند ، یاکعبه‌را محاصره نمودند [11] (کاري که قرنها بهانه‌ی ِ نکوهش پارسایان مخالف برایشان شده ، آنرا هتک حرمت خواندند) أز ته ِ دل باور می داشتند که نبایستي در کیفر دادن به‌دشمنان ِ إسلام بهر طور که مصلحت دولت إقتضا کند تردید نمود [12] . باید چنین کیفر در هرجا که قیام شوم یگانگي ِ إسلام‌و نیروی ِ مرکزي‌را بخطر أندازد ، فرود آید . بنظر ایشان دشمن ِ إسلام هر کسي می‌بود که به هردلیل ، یگانگي ِ کشورشان‌را که مطابق ِ فهم ِ سیاسي ِ خویش حکم کرده بودند برهم می‌زد .

ایشان باهمه إحترامي که به‌خاندان پیغمبر می‌نهادندو نمونه‌هایش‌را

2 مذهب و ملیت أز نظر أمویان ـــــــ

162 ـــــــ

حلالش‌را حرام کرده‌أند [17] . سنّتِ پاك‌را رها کرده مقرراتِ من‌درآريِ مخالف مذهب نهاده‌أند [18] .

به‌نظر گروهِ پارسایان برایشان واجب بود که تاپایان کار باچنین فرمان روایان بجنگند ، یادست کم به‌مقاومت منفي پردازند، وأز هرگونه پذیرشِ رهبري‌و سروريِ ایشان خودداري نمایند. ألبته این رفتار أگرچه درگفتار آسان نمایند ، درعمل دشوار بود [B : گروهي چاره‌را درآن دانستند که باسکوت شرایط موجودرا بپذیرندو تا آنجاکه ممکن باشد خودرا أزاین حکم رانان دور بدارند تا به کیفر إلاهي نرسند، کیفري که به گمان آنان شایسته‌یِ این فرمان‌روایان مي‌بود [19]].

زیرا که به‌هرصورت بازهم منافعِ ملي‌و مصلحتِ دولتي‌را بایستي بر هرنظر دیگر مقدم مي‌داشتندو حکومتِ موجودرا بناچار مي‌پذیرفتندو ، أز برخورد باآن پرهیز مي کردند .

به‌إضافه ، آشکار گردید که شکایت‌ها به‌سویِ خدا بردن‌و ، کارها بدو واگذاشتن ، کاري که أز نفرین پرهیزگاران ناراضي برأمویان نمودار مي‌شد [20] ، أسلحه‌اي بي‌بوو خاصیت بوده است . بعلاوه ، ایشان معتقد بودند که إنسان نباید به‌چیزي که حتماً به‌خواست خدا شده است، إعتراض نماید . پس ناچار بایستي إنسان به‌خدا أمید بندد که بالأخره روزي خودش این جهان پرگناه‌و ستم‌را آزادو آباد سازد .

این آرزوهایِ نهفته بود که نظریه‌یِ « آمدن مهدي » را بیرون داد ، تا آن آرزوهارا به‌واقعیّت پیوند دهـد . پس این‌باور أستوار گردید که یک فرمانروایِ إلاهي خواهد آمد که خدا خود راهنمایِ أو خواهدبود . دراین باره پس أز این نیز گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 12) .

164 ـــــــ

دراین مورد می‌بینیم که بسیاری از مسلمانانِ پارسا صفت نیز به‌ایمان خشک‌و خالی بسنده نموده ، مسأله‌را متناسب باخواستهای زندگی حل کرده‌اند. اینان به‌این نظریه تکیه می‌کردند که : همه چیز به‌ایمان بستگی دارد. اگر ایمان درست باشد عمل بدان زیان نمی‌رساندو اگر آدمی بی‌ایمان بود عمل برایِ او سودی ندارد . بنابرین أمویان مسلمانِ حقیقی‌و أهل قبله هستندو تردید پارسایان پایه‌ای درست ندارد .

گروهی که بدین روش چشم پوشانه گرایش می‌داشتند « مرجئه = مرجیان» نامیده می‌شدند[25]. معنی این روش آن‌بود که سرنوشت آینده‌یِ آن‌جهانیِ مردم‌را نمی‌توان پیشاپیش معین کرد ، بگذار تاخدا خودش آن‌چنانکه می‌داند حکم کند [26] . در روابطِ این‌جهان زمینی ، نیزباید به‌مؤمن شناختنِ آنان بسنده شود [27] .

ممکن است این طرز فکر به‌رأی میانه روانی که پیش أزین تاریخ در روزگار جنگهایِ داخلی پیداشده بودند مربوط باشد.مقصودم طرز فکر کسانی است که در ستیزه‌هااي تند که رخ می‌داد شرکت نمی‌جستند ، در باره‌یِ اینکه آیا علی‌و عثمان‌را بایستی مؤمن دانست یابزهکارو ناشایسته‌یِ خلافت هستند ، نظر نداده حکم آن‌را به‌خدا واگذار می‌کردند [28] .

پیدا است که این أفکار باإحساسات آن پارسایان که در فرمانروائیِ أمویان‌و کارگذاران‌وکارمندان ایشان جز ناپرهیزگاری بلکه جز کفر چیزی نمی‌دیدند ، جور درنمی‌آمد . درک سهل‌أنگارِ « مرجیان » [B : که حتا حجاج‌را نماینده‌ی سالم دین می‌شناخت [29]] . درست دربرابر [29]" درک سخت‌گیرانی بود که أزعلویان پشتیبانی کرده ، طرفدار ایجاد حکومتِ

166 ـــــــ

2 - مرجیان ـــــــ

3 – جبرو إختيار :

تقريبا درهمين هنگام ، هسته‌های اولی مسأله‌ی واقعاً مهم ديگري جوانه مي‌زد . اينان درباره‌ی اينکه آيا اين يا آن مردم‌را مي‌توان به‌طور کلّي مؤمن شناخت يانه ، گفتگو نمي کردند ، بلـکه در باور ساده‌و سنّتي‌و عمومي توده‌ی مردم که أز هرگونه أنديشه تهي بود ژرف گرائي کرده‌و برای خود درآن موضع گيري مي‌نمودند .

درواقع نخستين لغزش درايمان ساده‌ی مسلمانان ، با وارد شدن سيستم تفکرّ علمي حاصل نشدو نتيجه‌ی آنهم نبود ، پس درنتيجه‌ی پيدايش روش خردگرائي‌در إسلام نبود ، بلکه بايد گفت : ايمان در أثر ژرف گرائي درباور مذهبي تکان‌خورد. آري‌اين لغزش زائيده‌ی پرهيزگاري بود نه‌آزاد أنديشي .

أنديشه‌ی خضوع بي‌أندازه برای خدا ، درک خشن‌و ناهنجاري أز خداوند بوجود آورده بود ؛ خدا فرمانروائي است که إراده‌أش بندو مرز ندارد « أزکرده‌اش بازپرسي نمي‌شوه أنبيا 21 : 23 » مردم درپيشگاه أو هيچ إراده ندارند . بايد باور داشت که إراده‌ی أو با إراده‌ی إنسان ، که أز هرسو مرز دارد ، قابل مقايسه نيست . توانائي إنسان در برابر إراده‌ی بي‌لگام‌و توان مطلق خدا ناچيز است . اين نسبت تا آنجا پيش مي‌رود که برهر إراده‌ی إنسان مرز مي‌نهند . إنسان نمي‌تواند هيچ چيزرا بخواهد مگر درهمان چار چوب که خدا برايش معينّ نموده است ، إراده‌ی إنسان، حتا دررفتار أخلاقي، در کادر قضای أزلي دور مي‌زند .

ليکن درعين حال ، بر مؤمن واجب است که باور داشته باشد که خدا هيچگاه برکسي ستم روا نمي‌دارد . پس بايد اين تصورا به‌کلّي در

بارهٔ خدا دور داند. زیرا که مانند چنین تصوري خدارا حتا أز درجهٔ یک پادشاه آدمي زاده نیز پست‌تر نشان مي‌دهد. پس باید ظلم‌و ستم‌را أز بارگاه خدا دور دانست .

در بارهٔ پاداش‌و کیفر مي‌بینیم، قرآن مکررو بادقت مي گوید : خدا یک ذره به کسي ستم نمي‌دارد . یا : یک نقطه‌هم به‌مردم ستم نخواهد رفت . خدا در بارهٔ خویش مي گوید : « به کسي جز به‌أندازهٔ توانائیش فرمان نمي‌دهیم . ما دفترو دستک داریم که به‌راستي گویا است، پس بدیشان ستم نخواهد رفت — مؤمنون 23 : 62 » ، « خدا آسمانهاو زمین‌را بدرستي آفرید ، به‌هر کس آن خواهد رسید که بدست آورده باشدو ستمي نخواهد رفت — جاثیه 45 : 22 » .

ولي هرآدم پاکدل مي‌تواند خود پرسي کند که: مگر ستمي سنگین‌تر[36] أزاین هست که برکاري کیفر نهند که به إرادهٔاي پدیدار شده باشد که در توانائي إنسان نبوده است؟ آیا درست است که خدا مردم‌را از آزادي در کارشان محروم سازدو کوچک‌ترین رفتار ایشان‌را کنترل نمایدو گنهکاررا أز توانائي کردار نیک محروم کندو همان گونه که خودش گفته: «دلهایشان‌را مهر کردو برگوشهاو چشمهایشان پرده کشید — بقره 2 : 7 » ، پس أزآن ایشان‌را کیفردهدو به‌سبب گناهشان به‌جهنم أبدي أندازد ؟

أزاین روی بسیاري أز مسلمانان پاکدین‌و پرهیزگار برخود واجب دیدند که خدارا یک جبّار مستبد بدانند تا به‌آن خضوع نزدیک باشند ، که در بسیار جای قرآن بدان تشویق جدّي نموده است . در واقع نیز چنین است که آیه‌های بسیاري أزقرآن ، هنگام توصیف خدا ، مارا به‌یاد سنگ دلي‌های فرعون مي‌أندازد ، او درموارد بسیار این فکررا مي‌آموزد که‌هر کس‌را که خدا بخواهد هدایت کند ، راه إسلام‌را برروی

دلش مي گشايدو هر کس‌را که بخواهد گمراه سازد سينه‌ی وی‌را برمي‌بندد « أنعام 6 : 125 » درجای ديگر : هيچکس بي‌إجازه‌ی خدا نمي‌ميرد ، اوست که پليدي برای بي‌خردان مي‌فرستد — يونس 10 : 100 » .
[B : وبدين ترتيب به‌إتکای برخي آيات قرآن إنسان مي‌تواند به‌خدا عنوان «فاتن» بدهد که انسان‌را به‌وسوسه مي‌أندازدو فريب مي‌دهد [37]].

دراسلام برای هيچ مسأله‌ی مذهبي تا اين أندازه ايه‌های متناقض نمي‌توان أزقرآن بيرون آورد ، که برای اين مسأله مي‌توان [38] .

عبارتهای جبرنمای پيغمبررا مي‌توان باعبارتهای ضدش برابر کرد که مي گويد : خدا گمراه کننده نيست بلکه اين شيطان است که دشمن‌و فريبنده است (حج 22 : 4 ، فاطر 35 : 5 ، فصلت 41 : 36 ، زخرف43 : 37 ، مجادله 58 : 19) أز روزگار آدم تاکنون: (بقره 2 : 36 وسوره‌ی ص38 : 82) .

حتا کساني که مي‌خواستند نظريه‌ی آزادي کامل إنسان‌را دور أز تأثير شيطان إثبات کنند ، باز مي‌توانستند آيه‌هائي روشن براي پشتيباني نظر خود ، برضد جبر بيابند ، نيکي‌و بديها که إنسان خود پديد مي‌آورد « کسب » نامیده‌شد ، وآن کارهائي است که آدمي با آزادي کامل أنجام مي‌دهد (عمران 3 : 25 وجزآن) ؛ « آنچه أنجام مي‌دادند بر دلهايشان سرپوش مي‌نهاد (مطففين 83 : 14) » [39] .

حتا درباره‌ی عبارت « مهرکردن دلها » نيز مانعي ندارد که بگوئيم : کساني که خدا دلشان‌را مهر کرده است خود أزپيش پيرو هوای نفس بوده‌أند . (محمد 47 : 14،16) . « أز هوا پيروي مکن که أز راه خدايت دور دارد ـ ص 38 : 26 » ، خدا دلهای گنهکاران‌را سخت نساخته بلکه در نتيجه‌ی بزه‌کاري «مانند سنگ يا سخت‌تر شده‌أند ـ بقره 2 : 74 » تاآنجاکه

خود شیطان نیز تهمتِ گمراه‌سازي‌را منکرشده گوید : أنسان خودش گمراه بوده است (ق 50 : 27) .

در داستانهائي که أز ملتهایِ باستاني در قرآن آمده نیز خدا فکر آزادي‌إنسان را تأکید کرده گوید : « ثمودرا رهنمائي کردیم ولي خودشان کوري‌را گزیدند ، پس آذرخش ایشان‌را بدانچه دست آورده بودند فراگرفت‌و ما کساني‌را که ایمان آورده بودند رهانیدیم — فصلت 41 : 17 : 18 » پس ، خدا قوم صالح‌را راهنمائي کرده بوده است‌و ایشان خود نافرماني نموده ، بزهکاري‌را با إرادهٔیِ خود پیش گرفته ، أز راهِ خدا دور شده بودند . پس این « دست آورد » آزادانهٔیِ ایشان بوده است ، خدا راهِ راست‌را به‌مردم نشان مي‌دهد ، مردم‌تنها به‌خواست خودشان ، برخي سر براه مي‌شوندو برخي عناد کرده کج مي‌روند(إنسان 76 : 3) .بازدرقرآن چنین آمده است : «هر کس به‌خواست خویش کار مي کند — أسرا 17 : 84 »،«بگو: راهِ خدا درست است ، هر کس خواهد بیایدو هر کس خواهد کافر گردد — کهف 18 : 29 »، « این یک یاد آوري است پس هر کس به‌خواهد مي‌تواند راهي به‌سویِ خدا جوید — إنسان 76 : 29 » .

در واقع ، خدا راه‌را برگنهکاران نمي‌بندد ، بلکه به‌ایشان برایِ بزهکاري نیرو مي‌دهد، چنانکه به‌نیکوکاران نیز برایِ کردار نیک نیرو مي‌بخشد . این‌را « بگشایش مي‌رسانیم » وآن‌را « به‌تنگنا مي کشانیم » (لیل 92 : 7 - 10) .

معني إضلال :

اینک بجا مي‌دانم که یک یاد آوريِ مهم ، در بارهٔیِ درک مسألهٔیِ آزاديِ إختیار در قرآن‌را طرح نمایم . بسیاري أز گفته‌هایِ محمد هست که آنهارا این گونه معني مي کنند : خدا خودش برایِ آدمي گنهکاري‌و

172 ـــــــ

اواست، هر کس کور ماند به‌زیان‌است «أنعام 6 : 104». یعنيِ یک گمراه، خودش نمي‌خواهد روشنائي‌را که بدو داده شده است ببیند : ما کتاب حق‌را سویِ شما فرستادیم ، هر کس هدایت شد سود بردو هر کس گمراه رفت زیان برد — زمر 39 : 41 » .

پس درکِ قرآن، در باره‌یِ کسي که به‌سبب تبهکاریش سزاوار رحمت نباشد ، آنست که خدا اورا به‌حالِ خویش واگذارد . پس أگر مي گوید : « اوکافران‌را فراموش کرد زیراکه ایشان اورا فراموش کرده بودند — أعراف 7 : 51 وتوبه 9 : 67 وجاثیه 45 : 43 » مي‌خواهد این طرز فکررا بیان کند .

فراموش کردنِ گنهکاران بدان معني است که خدا در أندیشه‌یِ راهنمائي‌و رهائي آنان نخواهد بود ، زیراکه راهنمائي پاداشي است که به نیکوکاران مي‌بخشد: « خدا ستمکاران را رهنمائي نمي کند — توبه 9: 109 » یعني ایشان‌را بي‌رهنماو بي‌هدف به‌خودشان وامي گذارد پس بنابرین ، کفر نتیجه‌یِ به‌خود واگذاردن نبوده ، بلکه سببِ آن بوده است (محمد 47 : 8 وبویژه : صف 61 : 5) .

آري!در قرآن آمده است که : « کسي‌را که خداگمراه کند ، دیگر راهي برایش باز نیست — شورا 42 : 46 »، « کسي‌را که خدا گمراه سازد، دیگر راهنمائي نیست — غافر 40 : 33 » ، و « اینان زیانکارانند — أعراف 7 : 178 » [B : ودر روایتي که بعداً آمده است : خدارا پروایِ آن‌نیست که آنان در کدام دره سرنگون مي‌شوند [40]] .

لیکن کیفر درهمه‌یِ آنچه یادشد تنها محروم شدن أز راهنمائي مي‌باشد نه اینکه اورا به بدراهي بیاندازد که به‌کفر أنجامد . درصورتي که

174 ـــــــ

باشد» درآن روزها تعبیر مذهبي به‌خود گرفته، به‌صورت سوگندنامه درآمده بود، چنانکه دریک جا آمده است : « من أز حول‌و قوه‌یِ إلاهي بدورو به‌حول‌و قوه‌یِ خویشتن واگذار شوم ، أگر چنین‌و چنان باشد » [44] . یعني أز من دست بردارد تامن ناچار به‌جستجویِ راهي برایِ رستن أز تنگنا – که بدون راهنمائي‌و کمکِ أو محالست – برخیزم . باید أزعبارت « خدا مي‌گذارد گنهکاران گمراه شوند ، أمّا گمراهشان نمي‌کند » چنین معنائي‌را فهمید [45] .

4 – إختیار مکه‌و جبر مدینه:

ما توانستیم روشن سازیم که چگونه ، برایِ هریک أز دیدهایِ گوناگون‌و ناسازگار در مهمترین مسائل أساسيِ وجدانِ مذهبي ، مي‌توان به‌قرآن إستناد کرد . اینک خوشبختانه آقایِ هوبرت گریمه Hubert Grimme که درعلم کلام قرآن موشکافي بسیار کرده است ، پرتوي برراهِ بیرون آمدن‌ما ، أزاین سردرگمي ، أنداخته است [46] . او مي‌گوید : این رأی‌هایِ ناسازگار که محمد در باره‌یِ موضوع جبرو إختیار طرح نموده، مربوط به دورانهایِ گوناگون فعالیّت پیامبريِ اوست، وناشي أز تأثیرهایِ متناقضي است که شرایط مختلف در هر دوره براو دیکته مي‌کرده است.

وی در دوره‌یِ أولِ مکه آزادیِ إختیارو مسئولیتِ إنسان‌را مي‌پذیرفت ، ولي در مدینه کم‌کم درجبر فرو رفت ، آموزشهایِ جبريِ أو بیشتر مربوط به دوره‌یِ أخیرِ أوست [47] .

أگر ما مي‌توانستیم به گاه شماري(کرونولژيِ Chronologie)مسلمانان مطمئن باشیم این راهنما برایِ تاریخ أنگاران قابل إستفاده بود ، أما به‌مسلمانان باستان نمي‌توان چنین إطمیناني داشت. چه ایشان درمیان آراني

ناساز سرگردان مانده ، گه بدین و گهي بدان مي گرويدند و در هرحال برخود واجب مي‌دانستند که آنچه‌را پذيرفته‌اند به هرطور که‌شده ، با مذهب ضدش نيز جور نمايند، تا بدين وسيله همگامي و إتفاق نظر همگاني راهم داشته باشند .

ولي بالأخره عاطفه‌ی وابستگي و إحساس بي‌استقلالي که بربيشتر مظاهر وجدان إسلامي مسلّط بود موجبات پيروزي مذهب نفی آزادي إختيار را فراهم کرد ، تا آنجا که مي گفتند : نيکي و بدي ، پاداش و کيفر، هميشه به‌رحمت ايزدي بستگي دارد ، وإراده‌ی إنسان أز اين جهت هيچگونه أرزش و إعتبار ندارد .

ليکن أز زمان بسيار کهن ، که مي‌توان آنرا تا پايان سده‌ی هشتم دنبال کرد ، مي‌بينيم که نظريه‌ی خودکامگي خدا، دل برخي پارسايان‌را مي‌آزارد . اينـان نمي‌توانستند خدائي مستبدو عامه‌پسندرا بپذيرند . أفکار خارجي نيز بدين وسوسه‌های پرهيزگارانه دامن مي‌زدو کم‌کم آنهارا برکرسي مي‌نشانيد . [B : اين مطلب که حتا خود مسلمانان نيز چنين إستنباطي داشته‌أند ، أزيکي از روايتهائي برمي‌آيد که از فتوحات اوليه‌ی إسلام بجا مانده است . أبو بريده به‌پسر عمر گزارش مي‌دهد : ما دراين سرزمين که مي‌جنگيم با مردماني روبرو مي‌شويم که معتقند : هيچگونه « قدر » وجود ندارد [48]] .

قدريان :

کهن‌ترين إعتراض برقضای مطلق أزلي، أز طرف مسلمانان سوريه شنيده شد ، بهترين تحليل برای اين پديده همانست که « الفرد کريمر Kremer [49] » مي‌آرد: دانشمندان قديم إسلام ترديد در قضای مطلق أزلي‌را أز دانشمندان لاهوت مسيحي واگرافته‌أند [49] .

زیرا مسلّم است که گفتگوو کشاکش دراین مساله‌یِ مذهبي، أندیشه‌یِ لاهوتیانِ کنیسه‌یِ خاوري را به‌خود مشغول مي‌داشت . [B : بکر تحقیقي در باره‌یِ پدران بنیان گزار مسیحیّت کرده‌و نشان‌داده است که چگونه آموزشِ إلاهیاتِ إسلام برآن تکیه مي‌داشته است [50]] . دمشق پایتخت فکری إسلام [50*] در عهد أموي حتما مرکز أندیشه درباره‌یِ « قدر » نیز بوده‌و این طرز فکر ازآنجا بدیگر میدانها پخش گردیده است [51] .

این أفکار پارسایانه دانشمندان را برآن مي‌داشت تا معتقد باشند که إنسان در فعالیتهایِ مذهبي‌و أخلاقي نمي‌تواند بنده‌یِ قضایِ تغییر ناپذیر باشد . معقولتر آن‌است که خود سازنده‌یِ کارهایش بود، تا خود رهاینده‌یِ خویشتن‌و موجب خوشبختي یا بدبختي‌و هلاك خودش باشد .

بدین شکل ، نظریه‌یِ این گروه ، بعدها بنام « خلق أفعال » [51*] شناخته شد . چنانکه خودشان — بنابر تسمیه‌یِ ضد به‌ضد[51**] — به‌نام « قدریان » معروف شدند [52] ، زیراکه اینان دایره‌یِ کار کرد « قدر »را هرچه تنگ‌تر مي‌گرفتند . پس‌مخالفانِ ایشان ، طرفدارانِ تسلیم کور کورانه « جبریان » خوانده شدند . این کهن ترین گروه‌بندي در عقیدت در إسلام باستان است .

أگرچه قرآن سند دلخواه هریک أز دو طرف‌را به‌دستش مي‌دهد ، لیکن أفسانه‌ایِ به‌تقلید أزیک أندیشه‌یِ کهن هندي [52*] در زمانهایِ بسیار قدیمِ إسلام ، یا أز دوره‌یِ همین گفتگوها — چون نمي‌توان بدرستي تاریخ آنرا مشخص [52**] نمود — شهرت یافته بود ، که مي‌توانست کمکي به طرفدارانِ تعیین أزلیِ أفعال باشد .

به‌موجب این روایت ، خدا هنگام خلقت آدم أز تنه‌ی درشت او

همه‌ی فرزندانش‌را به‌صورت گروهای ریزه مورچه بیرون آورده ، در همان هنگام بهشتي‌و دوزخي آنانرا معیّن کرد [B : پس با فهرست نام‌و نام پدرو فامیلهایشان با تعیین سرنوشت هریک بطوري که تا إنتهای جهان هیچ تغییري درآن نمي‌توانست رخ دهد [53]] . ایشان‌را در دو پهلوی راست‌و چپ این نخستین مخلوق جای داد. بنابراین هریک أزین نطفه‌ها ، سرنوشت معین شده دارند ، که به‌وسیله‌ی ملائکه‌ی ویژه برپیشاني او نوشته شده است. [53*] یعني سلامتي‌و هلاکت‌او وهرآنچه أزوی سرخواهدزد برایش مقدّرمي‌بوده است .

نیز روایتي‌را مي‌بینیم که إطلاعاتي درباره‌ی آخرت مي‌دهدو أز اندیشه‌های جبري ناشي شده است که : خدا گنهکاران را – بي‌تفاوت‌و هرگونه که خود خواهد – به‌جهنم مي‌أندازد ، ودیگران‌را نیز بي‌تفاوت برای بهشت مي‌گذارد . ألبته حق شفاعتي که برای پیغمبران درنظر گرفته شده، بدین خودسري بي‌بندو بار تخفیف‌گونه‌اي مي‌بخشد . ومطابق باور توده‌هاو طرز تفکر آنها، این نامفهوم نبود که محکوم شدگان به‌جهنم رفتن هم برخلاف إراده‌ی خودشان به‌کفر مجبور شده باشند ، چنانکه جبرئیل دهان فرعون‌را باگل رس أنباشت ، چون‌گمان مي‌کرد که فرعون پیروي خودرا أز ایمان إعلام نمایدو بدین ترتیب بتواند أز رحمت حق بهره‌مند شود [54] .

پندارهائي که پایه‌ی این تصورات درباره‌ی قدرت مطلق‌و همه‌گیر خدا بوده ، در دل توده‌های مردم تا آنجا ریشه دوانیده بود که به مذهب قدري که معتقد به إختیار بشرو دادن مسئولیتهای بسیار بدو بود ، إجازه نمي‌داد طرفدار بسیار بیابد.أزاین روی قدریان مجبور بودند باسختي بسیار در برابر دشمن أز خویش دفاع کنند ، دشمناني که برداشت کهنه

پرستانه أز نصوص مقدس‌و أفسانه‌هایِ توده‌اي مربوط به‌دوران باستان‌را مورد سوء إستفاده قرار مي‌دادند .

باهمه‌یِ اینها، باز جنبش قدري درتاریخ إسلام أثري مهم داشت،زیراکه نخستین گام‌و قدیمترین کوشش درراه [54] پاره کردن بندهایِ سنتي مسلّط برمغزها مي‌بود . سبب پیدایش این جنبش نه آزادأندیشي ، بلکه أفکار پارسایانه مي‌بود .

أز دهان هیچ قدري ، صدایِ إعتراض عقل گرایانه برضدِ خشکه مقدسي شنیده نمي‌شد ، بلکه این صدایِ وجدان مذهبي پارسایانه ، برضد صورت نامناسبي بود ، که برایِ خداو خواستهایِ مذهبيِ او أز مردم ، ترسیم مي‌شد .

اکنون این صدایِ وجدان مذهبي ، باچه نوع إحساس روبرو شد ؟ چگونه رأیِ قدریان درمیان عموم ، جز أندکي أز مردم ، بابي میلي روبرو گردید ؟ پاسخ آنرا روایتهایِ متواتري که برایِ خراب کردن وجهه‌یِ این رأی‌و آن وجدان پرداخته شد ، مي‌تواند به‌ما بدهد .

مانند همیشه،پیغمبررا سخن‌گویِ إحساسات خشکه مقدس‌و ملانقطيِ مردم برضد قدریان ساختند [55] :

قدریان مجوسان إسلام شناخته شدند ، زیرا همانگونه که زردشتیان در برابر خدایِ نیکیها معتقـد به‌خدایِ علت شرور بودند ، قدریان نیز کارهایِ بد إنسان‌را أز میدان عمل قدرتِ خدا بیرون مي‌دانستند . خدا هیچگاه گناه نمي‌آفریند ، بلـکه إراده‌یِ آزاد إنسان آنرا أنجام مي‌دهد . أزاین روی باید به‌وسیله‌یِ محمدو علي کوششهایِ قدریان محکوم گردد ، وبنامِ جدل‌و مناظره هرگونه ناسزا نثار ایشان شود [56]

دشمني أمويان جبري با قدريان :

اين پديده نيز دراين جا شايان ِ توجه است كه خليفگان ِ دمشق ، كه جز بسيار كم ، علاقه‌اي به‌مسائل إعتقادي نشان نمي‌دادند ، جنبش ِ قدري‌را كه در ميان ِ مسلمانان ِ شام پخش شده بود مزاحم خويش تشخيص داده گهگاه به طرفدارانش سخت گيري مي كردند [57] .

سبب اين دشمني با مذهب قدري ، كه در مقامات ِ عالي دولت ديده مي‌شد ، تنها اين نبود كه با ناراحتي مي‌ديدند كه پاي ِ مرداني كه مي‌بايستي به كار مهم ِ ساختمان ِ اين دولت ِ جوان بپردازند به ميان ِ اين جنجال كشيده مي شود .

أصولا براي ِ كساني كه همه‌ي ِ كوشش خودرا وقف ِ ايجاد بنيادهاي ِ سياسي ِ بزرگ مي كنندو مرتب بايد أزچپ‌و راست ، با دشمنان ِ خانوادگي خود بجنگند ، واقعاً نا راحت كننده است كه مردم‌را مشغول بحث در آزادي إراددو ضد جبرو إستبداد مطلق ببينند .

معمولاً شخصيتهاي ِ نفوذمند ، أز عقل گرائي ِ توده‌ي ِ مردم خشنود نمي‌شوند . ولي إضافه برهمه‌ي ِ اينها دليلي ژرف‌تر نيز أمويان‌را وامي‌داشت تا سست شدن ِ عقيدت ِ جبررا ، نه‌براي ِ إسلام بلكه براي ِ سياست خودشان خطرناك ببينند .

ايشان خوب مي‌فهمند كه خاندان‌و دولت ِ ايشان براي ِ پارسايان ، يعني آنان كه به‌سبب پاكدلي ، دل ِ مردم‌را در دست مي‌داشتند ، تحمل ناپذير است ، أزاين نيز غافل نبودند كه ايشان ، در نظر بسياري أز رعايايشان ، حقه‌بازاني بودند كه با زور به‌حكومت رسيده‌و دشمن ِ خاندان ِ پيغمبرو كشنده‌ي ِ پارسايان‌و ويران كننده‌ي ِ أماكن ِ مقدس هستند .

پس أگر عقيده‌ای بتواند مردم‌را أز شورشِ برضدِ ايشان باز داردو به‌إنقلاب عليه ايشان‌و عمالشان لگام زند ، همان عقيده‌یِ جبر خواهد بود ، عقيده‌اي كه نظر مي‌دهدو به‌مردم تلقين مي‌كند كه : خدا در أزل قرار گذارده كه اين خاندان حكومت كنند، كارهایِ ايشان جز نتيجه‌یِ قضایِ پرتوان إلاهي نيست .

پس برایِ ايشان بسيار مناسب بود كه اين أفكار در دلها ريشه كند . ايشان به‌ستايش شاعراني كه حكومت أموي‌را قضایِ أزلي‌و قدرِ ناگزير إلاهي مي‌خواندند با خورسندي گوش فرا مي‌دادند . زيراكه بنا براين ، هيچ مؤمن نمي‌توانست برضد ايشان قيام كند . شاعرانِ أموی خليفگان‌را به‌عنوان أميراني‌كه فرمانروائي‌شان أز پيش در قضایِ أزليِ خدا ثبت شده است ، مي‌ستودند [58] .

همچنانكه اين طرز فكر يا اين مذهب برایِ قانوني جلوه دادنِ حكومتِ خاندانِ أموي بطور عموم به‌كار مي‌رفت ، برایِ فرو نشاندن خروش مردم نيز، كه گاهي در أثر شدتِ ستم‌و قساوتِ فرمانروايان به‌جوش مي‌آمد ، مورد إستفاده قرار مي‌گرفت . رعيّت فرمان بردار ، بايستي در أنديشه‌یِ ساده‌یِ خويش چنين فرض مي‌كرد كه « أمير المؤمنين‌و كارهائي كه أنجام مي‌دهد همگي قضایِ إلاهي هستند [58*] ، وكسي را نشايد كه كه به‌آنچه أزاو سر مي‌زند شكوه نمايد » [59] . اينهاواژه‌هائي هستند كه دريك قصيده به‌كاررفته است كه صاحبش آنرا پس أز قساوتي پرسرصدا كه أزيك أمير أموی ديده بود سروده است .

پس اين باور ، بايستي جایِ گزين شود ، كه هركاري كه خليفگان‌و أميران مرتكب شوند ، خود مي‌بايستي أنجام مي‌شد ، چون درأزل چنان مقدّر بوده است ، وهيچ إراده‌یِ إنساني نمي‌توانست جلوِ آن‌را

182 ـــــــ

أما اين شکاف که در عقيدتِ ساده‌ی‌ِ توده‌ها [61] به‌وجود آمده بود ، ناچار بود ، با گسترش آينده‌ی‌ِ ميدانِ إنتقاد أز شکل کلاسيکِ عقايد ، که لازمه‌ی‌ِ توسعه‌ی‌ِ أفقِ خردو أنديشه‌ی مردم بود ، گشاده‌تر گردد .

5 — علم کلام‌و هماهنگيِ دين فلسفه :

دراين مدت فلسفه‌ی‌ِ أرسطو درجهانِ إسلام شناخته شده ، بسياري أز روشن فکران أثر آنرا ، حتا در أفکارِ مذهبي خودشان ، إحساس کرده بودند . باهمه کوششها که برای‌ِ هماهنگي دادن ميان باورهای‌ِ مذهبي‌ِ سنتي‌و أنديشه‌های‌ِ فلسفي‌ِ تازه وارد أنجام داده بودند ، بازهم فلسفه خطري بزرگ‌را برای‌ِ إسلام درخود نشان مي‌داد .

دربرخي نقاط ، به‌نظر محال مي‌رسيد که بتوان ميان أرسطو — گرچه به‌شکل نئو أفلاطوني‌ِ آن‌باشد — با باورهای‌ِ إسلامي ، پلي برپا ساخت . مثلا : مي‌ديدند که عقيده‌ی‌ِ حدوثِ جهان درزمان ، علمِ خدا به‌جزئيات‌و ، مسأله‌ی‌ِ معجزه ، به‌هيچ راهي با أرسطو جور نمي‌آيد .

ولی گوئي مقدّر بود که مکتبي نوين ، وسيله‌ی‌ِ نگاهداري‌ِ إسلام‌و سنّتهای‌ِ فکري‌ِ آن درجهانِ روشن فکري قرار گيرد . اين مکتب يا سيستم ، همانست که درتاريخِ فلسفه به‌نام « علم کلام » شناخته شده‌و نمايندگانش « متکلمان » خوانده مي‌شوند .

درآغازِ کار واژه‌ی‌ِ «متکلم» کسي‌را مي‌نمود که يک مسأله‌ی‌ِ موردِ إختلاف أز مسائلِ إعتقادي‌و ايماني‌را به‌مجادله نهاده ، برهان بندي کندو خودرا با إستدلال‌های‌ِ نظري مسلّح ساخته ، أزآن مسأله دفاع نمايد . واژه‌ی‌ِ « متکلّم » در إبتدا با إضافه شدن به‌مسأله‌اي مخصوص که مورد تمرينِ نظري در أنديشه‌ی‌ِ مذهبي بود إستعمال مي‌شد ، چنانکه مي‌گفتند:

184 ـــــــ

5 - معتزله ـــــــ

186 ـــــــ

أزیک یقین است [69] » ، ومانندانیها . مسأله‌یِ حسّ ششم‌را که همان عقل استو برون أزپنج حسّ دیگر مي‌شمردند نیز مي‌توان بدیشان نسبت داد [70] .

اینان خردرا تا پایه‌یِ قیاس‌و استدلال ، برایِ پذیرشِ ایمان‌و باور ، بالا بردند . یکي أز پیشگامان [71] ایشان بشر بن معتمر أز بغداد ، خردرا دریک قصیده‌یِ آموزشي مربوط به‌تاریخ طبیعي ، ستایش بسیار نموده ، وجاحظ آنرا برایِ ما نگاه داشته است . درآنجا مي‌گوید :

لله درّ العقلِ من رائدٍ وصاحبٍ في العُسرِ والیُسرِ
وحاکمٍ یقضي علی غائبٍ قضیةِ الشاهدِ للأمرِ
وانّ شیئاً بعضُ أفعاله أن یفصلَ الخیرَ من الشّرِ
لذو قویّ قد خصّه ربّه بخالصِ التقدیسِ والطّهرِ [72]

برخي أز ایشان که در مذهب شک تندروي مي‌کردند ، درکِ حسي‌را پائین‌ترین درجه‌یِ شناخت به‌شمار آورده‌أند [73] . بهرحال اینان نخستین نگاهبانان أرزشهایِ عقلي درعلم کلامِ إسلامي مي‌بودند . لیکن دراین هنگام أزنقطه‌یِ آغاز سیر خود جدا شده، در أوج گسترشِ خویش به‌إنتقاد بي‌رحمانه أز باورهایِ توده‌یِ مردم ، که روزگاري دراز ، أستخوان‌بندیِ ایمان سنّتیِ ظاهریان به‌شمار مي‌رفت ، پرداختند .

ایشان عجز آدمي‌را أز آوردن مانندِ قرآن درفصاحت منکر شده ، درصحت حدیثهائي که پشتوانه‌یِ این باور توده بود شک روا داشتند . إعتراضهایِ ایشان بیشتر أفسانه‌هایِ توده‌اي جهان آینده‌را نشانه مي‌گرفت [*73] .

ایشان پل صراطراکه از مو نازکترو از شمشیر تیزتر استو باید برای رسیدن به‌جهان دیگر از روی آن بگذریم منکر شدند ؛ پلي که نیکان برق آسا ازآن مي‌گذرندو کساني که در ازل سرنوشت ایشان هلاکت أبدي بوده ، برآن لغزیده‌و به‌درک أسفل فرود مي‌أفتند . ترازوی أعمال که کارهای مردم‌را با آن خواهند سنجیدو عقایدو تصورات مانند آنرا نیز إنکار نموده همه‌را کنایه آمیز تفسیر نمودند .

هدف ایشان‌و رهبرانشان در فلسفه‌ی مذهب آن‌بود که نظریه‌ی توحیدرا أز هرگونه تاریکي‌و آلودگي باورهای إرثي توده‌ها مخصوصاً در مورد إخلاق‌و متافیزیک دور سازند .

ایشان برخود واجب مي‌دیدند که خدارا أزهمه‌ی تصورات‌و درکهای منافي عقیده‌ی عدالت دور دارند ، ومفهوم خدائي‌را أز هرگونه صفت که وحدت‌و یگانگي‌و تغییر ناپذیري مطلق اورا خدشه زند، پاك سازند. با این‌همه ، ایشان به‌أندیشه‌ی خدای آفریننده‌ی کارسازو جهان‌بان ، سخت پابند بوده ، تصورات أرسطورا درباره‌ی خدا رد می‌کردند .

مذهب أرسطو درباره‌ی أزلیت جهان،ناگسستني بودن قوانین طبیعت‌و إنکار علم خدا به جزئیات ، حائلي بود که میان متکلمان خرد گرای مسلمان ، با شاگردان استاگیری (*) با همه‌ی آزاد أندیشي که متکلمان مي‌داشتند ،جدا مي‌کرد (73**) .

بي‌أرزشي إستدلالهائي که متکلمان بدانها إستناد مي‌نمودند همواره موجب

(*) مقصود أز استاگیری أرسطواست که درشهر Stagire زائیده شده‌بود . این شهرإمروزه (مقدونیه Macedoine) نامیده مي‌شود .

سخریه‌یِ فیلسوفان‌و إنتقادِ تحقیرآمیز برایشان می‌شد . فلاسفه آمادگي نداشتند که ایشان‌را دشمن‌و رقیبِ خویش بخوانند ، روشِ ایشان‌را قابل بررسي‌و پژوهش نمي‌شمردند (74) .

درواقع‌نیز روشِ بحثِ ایشان إنتقاد پذیر مي‌بود . دوري جستن أز خرافات‌و داشتن إستقلالِ فکري أبداً به‌عقلشان نمي‌رسید ، همه در چارچوب مذهب درمانده بودند ، تمام همّشان آن‌بود ، تا به هر وسیله‌و هرراهِ خرد پذیر ، آنرا أز آنچه بدان چسبانده شده بود آرایش‌و پیرایش نمایند .

این آرایش‌و پیرایش همچنانکه گفتم بویژه متوجه دومسأله‌یِ عدالت‌و توحید بود . أزین روی همه‌یِ کتابهایِ معتزلي‌را مي‌بینیم که به دوبخش شده‌أند ، یکي بخشِ مسایل عدل‌و دیگري بخشِ مسایل توحید است .

ترتیب دوبخشي درهمه‌یِ أدبیاتِ معتزلي دیده مي‌شود ، به‌سبب همین شکل گیري‌و همین روحیه‌یِ مذهبِ فلسفي ، ایشان خودرا « طرفداران عدل‌وتوحید» مي‌نامیدند . [B : بنیانگذار مکتبِ معتزله واصل بن‌عطا خود در باره‌یِ این دو پایه‌یِ أصلیِ إعتقاد گفتارهائي نگاشت (75)] .

بایک بررسيِ تاریخي در بخش‌بندي‌ها در مي‌یابیم که همواره گفتگوهایِ عدالت پیش‌تر نهاده مي‌شده ، ودر آنها یک‌سر أز نظریات قدري بحث مي‌گشته است ، که معتزلیان آنرا گسترش داده ژرف‌ترین نتیجه‌هایِ ممکن‌را أز آن بر مي‌گرفته‌أند . ایشان أز اینجا آغاز مي‌کردند که : إنسان در گزینشِ کاري که أنجام مي‌دهد آزادیِ کامل دارد ، خودش به‌تنهائي آفریننده‌یِ این کارها است ، وگرنه خدا بي‌دادگر خواهد بود ، که بنده‌را مسؤلِ کاري قرار دهد که مجبور به أنجام آن بوده است .

190 ـــــــ

گردد نیکو باشد، مگر آنکه وی راهنمائیِ کافي،در إختیارِ إنسان بنهد. پس برخدا واجباست کهخودرا به وسیلهیِ پیغمبران بهمردم بشناساند ، خودش نیز در قرآن بدین إعتراف دارد که : « راهنمائي برخدا است — نحل 16: 9 » یعني برخدا واجب است که مردم را بهراهِ راست بکشاند . معتزله ، ایزآیهرا چنان تفسیر مي‌کردند [76] .

درکنار مسألهیِ « وجوبِ لطف » نظریهیِ دیگري نیز یافت شدکه کاملاً بدان مربوط است . ایشان آنرا نیز درخدا شناسي وارد کردند ، وآن أندیشهیِ «أصلح » مي‌باشد [77] . ایشان مي‌گفتند هرکار که أزخدا سر مي‌زند برایِ خوشبختيِ إنسانو بهتر زیستنِ او است . برایِإنسان مساویست کهأز آموزشهایِ خدائي ، که نیکوبدرا مي‌نمایانند پیروي کند ، یا أزآنها سر پیچي نماید ، لیکن بر خدایِ دادگر واجب است که جهتِ بر قراريِ « نظامِ أصلح » نیکو کاران را پاداشو تبهکاران را کیفر دهد .

بدین سان ؛ آن إختیارِ بيبندو بار « لا یُسئَلُ عمّا یَفعَل » خدا که بهموجبِ أفکار واژهگرایِ سنّي ، بدو إجازت مي‌داد تا هرسان که خواهد بهشتو دوزخرا با هر آنکس که خواهد بیاراید ، نیز این فکرِ ظالمانه که حتا عبادتو نیکوکاري هم برایِ آدم نیکوکار ، هیچ گونه پاداش آن جهاني‌را تضمین نمي‌کند ، همهیِ اینهارا مي‌بینیم که یک باره أزمیان رفته ،جایِ خودرا به « عدل » و داد مي‌دهد ، برخدا واجب مي‌شود که کارهایِ خودرا با آن هماهنگ سازد . [B : ایشان در اینباره توانستند با تکیه برسنّت ، أز پیامبر نقل قول کنند : «هرگاه کسي کاري نیکو أنجام دهدبر عهدهیِ خدا است که أورا دراین دنیایِ ناپایدار ، یا درزندگيِ پس أزاین جهان ، پاداش دهد [78]] .

قانون « عوض » :

معتزله دراین شیوه أندیشه ، بازهم گامهای بیشتر برداشتند . ایشان قانون « عوض » را نیز پذیرفتند ، که بازهم أز آزادی و إختیاراتي که علم کلام واژه‌گرایان سنّي به‌خدا داده بود مي‌کاست: در برابر هرگونه رنج ناروا که به‌آدم نیکو کار دراین جهان مي‌رسد، یا به‌سبب آنکه خدا در شرایطي ویژه آنرا «أصلح» تشخیص داده است تحمّل مي‌کند ، برخدا واجب است که « عوض » آنرا درجهان دیگر بدو بدهد .

این صفت ، تا اینجا جدائي بسیار به‌مذهب معتزله نمي‌دهد ، ومي‌توان با تخفیف دادن به‌معني « واجب » آنرا به‌شکلي با أصول مسلّم مذهب واژه گرای سنّي سازش داد .

ولیّ بسیاري أز معتزله ، این مساله‌را کش دادند . ایشان به‌مردم نیکوکارو خوبان‌و کودکان بي‌گناه که درین جهان دچار رنجهای ناروا مي‌شوند ، بسنده نکرده ، پای حیوانات را نیز به‌میان کشیدند . پس برخدا واجب است که « عوض » رنجهاو دردهائي که إنسان خود خواه سنگ دل برحیوانها تحمیل مي‌کند نیز به‌حیوان بدهد[79] ، وگرنه خدائي دادگر نخواهد بود. ما مي‌توانیم این‌را نوعي«حمایت مذهبي‌حیوانات» بنامیم.

بدین سان در مي‌یابیم که معتزله عقیده‌ی عدالت إلاهي را چگونه تاجائي تکامل دادند که إنسان آزاد را در برابر خدائي نهادند که در کارهایش إختیار تام نداشت .

حسن‌و قبح :

پیرو این‌نظریه ، بحث مهم أخلاقي دیگري به‌میان مي‌آمد ، که أز

دیدگاهِ أخلاقِ مذهبي به نیک و بد مي‌نگریست، ودر إصطلاحِ متکلمان، « بحثِ حُسن و قُبح » نامیده مي‌شد (*) .

أز نظرِ سنّیانِ واژه گرا ، خوب یا حَسَن چیزي بود که خدا بدان دستور داده باشدو بد یا قبیح چیزي بود که خدا أزآن نهی نموده باشد . پس ترازویِ سنجشِ نیکي و بدي‌ها إرادهٔیِ نامسئول خدا مي‌باشد ، وهیچ چیز أز دیدگاهِ خرد خوب یا بد نیست ، کشتن أزآن روی بداست که خدا حرام کرده است . أگر خدا أزآن نهی ننمودي بد نبودي . [B : این عقیده آدمي‌را بیاد أندیشهٔیِ شکاکانهٔیِ صوفيِ یوناني پیرون Pyrrhon مي‌أندازد که مي‌گفت : هیچ چیز بدو زننده نیست مگر آنکه نزد قانون بد باشد] .

ولي نزد معتزله چنان نبود ، ایشان به « بدِ مطلق » قائل بوده ، خرد را ترازویِ سنجشِ خوب و بد مي‌شمردند ، نه إرادهٔیِ خدائي‌را . پس ، خوب نه‌أزآن جهت نیکو است که خدا دستور داده ، بلکه چون خود نیکو بوده، خدا بدان دستور داده است. آیا این سخن بدان معني نیست که، هرگاه بخواهیم بحثِ میان آن‌متکلمانِ بصره و بغدادرا به‌زبان إمروزي درآوریم باید بگوئیم : آیا خدا در دادنِ دستورهایِ قطعيِ خود مقیّد به‌قوانین عملي مي‌باشد ؟

وعملاً این منطق آنها به‌وسیلهٔیِ روایاتي منقول نیز بیان مي‌شد، که درآنها صفاتِ خدائي أزو نفی شده ، أعمالِ او أز دیدهٔیِ میزان إنساني سنجیده شده ، برأساسِ این عقیدت ، خدا مي‌باید آن‌چنان کار کند که أز دیدگاهِ

(*) برای ریشه‌هایِ ایرانيِ مسأله‌یِ حسن و قبحِ عقلي یا شرعي ، پانوشت 29 ٭ همین بخش دیده شود .

194 ـــــــ

با اینکه این مؤمنانِ کهن، غالباً خستوان بودند که أز بیانِ چگونگیِ ترسیمِ چنین تصوّري ، یابیان مقصود واقعيِ آن نصوصِ مقدس ناتوان مي‌باشند، أما باز إصرار مي‌ورزیدند که آنهارا واژه گرایانه تفسیر نمایند. ایشان أزمردم مي‌خواستند ، به ظاهرِ آن‌عبارتها به‌طور (بلا کیف = بي‌چگونگي) باور دارند. أز اینجا بود که «باورِ بي‌پرسش أزچگونگي» « بَلکَفه » نامیده مي‌شد .

معني کردنِ چگونگيِ دقیق ، أز توانائيِ درک آدمي برون است، ما نباید — به‌نظر ایشان — در أموري که تابعِ أندیشه‌یِ إنسان نیستند فضولي کنیم .

باید این أمررا به‌خود او واگزارو تفویض کرد . روزي یک باورمند هوشیار أز نیشابور به‌نام إسحاق بن راهویه (م 238 هـ — 854 م) به‌دربار عبد الله بن طاهر أز طاهریان درآمدو با إبن أبي صالح معتزلي به گفتگو پر دلخت. پس بنابه خواستِ خلیفه ، إسحاق همه‌یِ متوني را به‌میان کشید که در آنها أز بالاو پائین آمدنِ خدا سخن مي‌رفت . پیرو معتزلي در این‌جا گفت : من به‌خدائي باور ندارم که أز بهشتي به‌بهشت دیگر نزول‌و صعود کند . إسحاق در پاسخ گفت : ولي من به سروري باور دارم که هرچه مي‌خواهد أنجام مي دهد [81] .

نام مفسران قدیم ، که نسبت دادنِ گوشت‌و خون‌و أعضارا ، به‌خدا درست مي‌پنداشتند همه مي‌شناسند ، اینان به‌همین أندازه قانع بودند که بنا بر « لیس کمثله شيء = چیزي مانندِاو نیست — شورا 42 : 11 » نباید أعضایِ اورا مانند أعضایِ آدمي تصور کرد . زیراکه به‌نظرِ آنان نمي‌توان موجودي تصور کرد که ماده‌و جوهر نباشد . خدارا عقلِ خالص فرض کردن ، به‌نظر آنان ، کفرو زندقت مي‌بود [81*] .

196 ـــــــ

می‌آید . پس برای نفی مجاز بودن این عبارت و برای نشان دادن عقیده‌ی خودش در چگونگی فرود آمدن خدا ، چند پله از منبر پائین آمده گفت : «خدا این گونه پائین می‌آید» [B : این مطلب که نیکان چهره‌ی خدارا خواهند دید . اشارتی است به جسم داشتن خدا و باتفسیر مجازی متناقض است . در حدیث میگوید : « روز قیامت خدا مرگ را که به‌قیافه‌ی بزی با موهای رنگین خواهد بود در مرز میان بهشت و دوزخ ایستاده سر می‌برد تا به رستگاران وتبهکاران که درآنجا حاضرند نشان دهد که ازاین پس نه‌برای خوشبختی و شادمانی دربهشت و نه‌برای شکنجه و عذاب درجهنم پایانی نخواهد بود . چون مرگی دیگر درمیان نیست » . این روایات‌را یکی از پیروان ابن تیمیّه‌به‌نام شمس الدین محمد بن قیّم الجوزیه (م 751 هـ 1350 م) نقل کرده‌و معتقد است که هیچ تفسیر تصویری برای این أخبار نباید قائل شد . این بزو اینکه او برزمین خوابانده سرش بریده میشودو اینکه هردو گروه آدمیان این جریان‌را نگاه خواهند کرد حقیقی است نه خیال‌و نه تصویر مجازی درآن است . تنها برخی أز مردم که درخطای مطلق به‌سر میبرند چنین عقیده‌ای دارند . آنان که میگویند : مرگ هیچ رویدادی نیست‌و نمیتواند جسمی داشته باشد ، تاچه رسد که سر بریده شود ، گفتارشان غلط است . خداوند قدرت آن‌را دارد که مرگ‌را پیکر بُز ببخشایدو سر اورا ببرد ، نیز قدرت آن‌را دارد (همچنانکه در روایاتی در باره‌ی زندگی بعد أزمرگ آمده) که أعمال إنسانهارا به‌شکل رویدادهائی در برابر چشمانشان بگذراندو بدان وسیله پاداش‌و کیفررا معیّن کند . خداوند میتواند أز پدیده‌ها جسم به‌وجود بیاوردو عمل أنجام شده‌را ، به‌صورت ماده‌ی أوّلیه ، برای این جسم‌دادن به‌کار گیرد . نیز قدرت آن‌را دارد که أزماده‌ی پدیدی ، ماده‌ی پدیدی

198 ـــــــ

أزخدای دیدنی داشته باشند ، آنهم با آن تفسیر صاف‌و پوست کنده که در حدیث آمده است : « همچنانکه ماه چهاردهم را می‌بینید ! » [86]
[B : ویا : پاکان دربهشت آنگاه که در سرخوشی بهشتی بسر می‌برند یکباره نوری برایشان می‌تابد ، چون دیدگان خودرا ببالا أفکنندبینند که جبّار به‌ایشان نگاه می‌کندو به‌ایشان می‌گوید : درود برشما بهشتیان ! (واین به‌آیت یاسین 36 : 58 می‌نگرد [87])] .

بنا براین مساله‌ی دیدن مادی خدا به‌چشم سر ، که معتزله ، به وسیله‌ی تأویلهای مجازی ، أز پذیرش واژه‌گرایانه‌ی آن شانه خالی کرده بودند ، هسته‌ی إختلافی میان ایشان‌و مخالفانشان گردید . این مخالفان با جلب برخی متکلمان به‌وسیله‌ی وسواسهای مذهبی ، با پشتیبانی برخی کهنه پرستان‌و برخی خردگریان میانه‌رو که دراین مسائل بدیشان پیوسته بودندو ما به‌زودی ایشان‌را یاد خواهیم کرد ، روز به‌روز تقویت می‌شدند .

[B : لازم به‌تکرار نیست ، معتزله چه ستیزی باچنین پندارهای بی‌پا می‌کردند که بنا براعتقاد ساده‌ی سنّی ، نیکوکاران خدارا جسماً می‌توانند بینند . مانند این باور که پاکان در بهشت خانه‌ای باچهار در دارندو یکی أزدرها سوی إقامتگاه خدا باز می‌شود . این رستگار می‌تواند هرگاه‌و هرچندبار که بخواهد أزاین در به‌سوی سرور خود برود. دیگران چنان پیش رفته بودند که أز پذیرائی‌هائی‌گفتگو می‌کردند که أزطرف خدا برای نیکان صورت می‌گیرد [88]] .

7 – صفات خدا :

در باره‌ی مسائل توحیدو یگانه بینی که معتزله بدان می‌پرداختند ، می‌بینیم که آنان ، با ژرف‌گرائی در صفتهای خدا ، به‌یک نظریه‌ی

200 ـــــــ

مؤمن هستم » ؟ دراین مساله شاگردان أشعري و ماتریدي دو پاسخ ناهمانند مي‌دادندو هریک برای خویش إستدلالهائي مي‌داشتند .

ولي بطور کلّي أندیشه‌های ماتریدي ، خردگراترو آزادیخواهانه‌تر أز همقطاران أشعري‌شان مي‌بود . آنان به‌معتزله نزدیک‌تر أزاینان بودند أکنون‌یک مثال که نمودار درجه‌ی إختلاف ایشان (معتزلیان ، ماتریدیان ، أشعریان) . در پاسخ به‌یک مسأله است دراینجا مي‌آوریم : روی چه زمینه ایمان به‌خدا واجب است ؟ معتزله مي‌گویند : خرداست. أشعریان گویند : شرع برما واجب کرده است که به‌خدا ایمان آوریم . ماتریدیان مي‌گویند : زمینه‌ی ایمان به‌خدا همان دستور خدا است — مانند سخن أشعریان — لیکن این خرد است که این أمررا درک مي‌کند . پس هرچند که خرد زمینه‌ی ایمان به‌خدا نیست ، لیکن آلت آن هست .

أز روی این مثال مي‌توانیم سیستم اسکولاستیک همه‌ی إختلافهای عقیده‌اي در إسلام‌را دریابیم . أگر بخواهیم بادقت به‌تعریفهاو حد گزاریهایشان درباره‌ی صفات وارد شویم یک‌سره به بحث‌های لفظي‌و واژه گرائي‌های لاهوتیان بیزانس درخواهیم أفتاد [B : که برخي أزآنها مي‌گفتند: وجود عیسا هم‌شکل وجود خدای پدر بوده‌و برخي مي‌گفتند : نه‌آنکه هم‌شکل بلکه أز وجود خدای پدر مي‌بوده است] .

مثلا : آیا مي‌توانیم صفاتي را به‌خدا نسبت دهیم ؟ این عمل ، تقسیم‌را به‌ذات یگانه‌ی او راه خواهد داد . أگر صفتهارا غیر أز ذات ، أمّا نه‌أفزوده برآن ، بلکه أز أزل متحد با آن فرض کنیم — که در باره‌ی خدا غیر أزین هم نمي‌توان فرضي داشت — به‌آنجا مي‌رسیم که باید همراه خدای أزلي ، برخي موجودات دیگررا نیز أزلي بشناسیم .

همین که چنین موجودات أزلي‌را ، که تشکیل دهنده‌ی ذات خدا

202 ـــــــ

با صفتِ زندگي کاملاً متحد باشد پس آدمي تواند چنین دعا بخواند : « ای‌دانش به‌من رحم کن ! » . ونیز نفیِ صفات در هرگام با آیه‌هایِ بسیار أزقرآن برخورد مي‌کند ، که دانش‌و توانائي‌و دیگر صفات‌را به‌خدا نسبت مي‌دهد . پس پذیرفتنِ صفات ، شایسته بلکه واجب است‌و نفیِ آن خطایِ آشکارو إلحادو زندقت باشد .

پس وظیفه‌یِ رفرمیستهایِ میانه‌رو آن بود که میان نفیِ مطلق أزخرد گرایان‌و أندیشه‌یِ ساده‌یِ کهنه پرستان أزصفتها ، به وسیله‌یِ فورمولي که مورد پذیرش دوطرف بود جمع کنند(89*) .

این إصلاح گرایان میانه رو (أشعریان) برایِ صفتهایِ خدا فورمول زیرین را تهیه کردند : خدا دانا است ، بادانشي که أز ذاتش جدا نیست [نه خود ذاتِ او است‌و نه غیر ذاتش] این قید برایِ نجات دادنِ باور سنّتيِ صفت ، أفزوده شده بود، لیکن باز پایانِ إختلاف، با این فورمولِ به‌صورت حق به‌جانب ، هنوز دور مي‌بود .

ماتریدیان نیز مي کوشیدند تا پلي‌را میانِ سنّیان‌و معتزله أستوار سازند، ایشان فورمولِ گنوسیستهارا بدین‌طور پذیرفته بودند : خدا دارایِ صفات هست – زیرا که درقرآن چنین آمده است – أمّا همچنانکه نمي‌توان گفت صفتها باذاتِ اویکي هستند، همچنین نمي‌توان أندیشید که أز ذاتش جدایند.

به‌نظر ایشان ، أندیشه‌یِ أشعریان در پذیرفتن صفات – چنانکه أزگفته‌یِ بسیاري أزآنان نمودار است – شایسته‌یِ مقام خدائي نیست « خدا با دانش أزلي مي‌داند » . آیا در این جمله مفهومِ وسیله چشم گیرنیست ؟ دانش ، توانائي ، زندگي ، وهمه‌یِ حقایق دیگر إلاهي که کمالِ بي‌نهایتِ ذاتِ وی‌را تشکیل مي‌دهند ، آیا خودکارو خودنما نیستند؟ آیا سرشتِ قندو روشن‌و بي‌واسطگيِ آنها ، به‌وسیله‌یِ حرف إضافه‌یِ

204 ـــــــ

به‌وسیله‌یِ خواستِ آفریننده‌و آزادِ مخصوص به خداوندي ، به‌وجود نیامده ، بلکه همین طور أز أزل وجود مي‌داشته است . بدین ترتیب ، عقیده‌یِ سنیّان تاکنون اینست که قرآن آفریده نشده است .

بنا برآنچه گذشت، ممکن استِ به‌سادگي دریابیم که معتزله این نظریه‌را چه شکستي بزرگ برایِ توحید خدا تشخیص مي‌دادند ، زیراکه هم درصفت « سخن‌گوئي » که خود نشان أزتشبیه واژه گرایانه داردو هم در پذیرفتنِ وجودي أزلي در کنار خدا ، چیزي جز نقض معنویّت‌و یگانگي ذاتِ خدا نمي‌دیدند .

در اینجا إختلاف همگاني‌تر بود ، زیراکه دیگر گفتگو منحصر به‌تجریدو تعطیل خدا که ناشي أز مسأله‌یِ پیچیده‌یِ صفات باشد ، نبود . آنچه دراین گفتگو ، در نخستین مرحله ، چشم گیر مي‌بوذ یک چیز کاملا محسوس‌و مهم بود .

مرکز ثقلِ این مسأله، که أصلش به‌همان مسأله‌یِ صفات باز مي گشت‌و أزآن‌جداشده جایِ مخصوصي دربحثهایِ کلامي باز کرده بود ، در فورمولِ زیر متبلور مي گشت : « آیا قرآن مخلوق است یا نا آفریده مي‌باشد ؟ » . این پرسش ، ساده‌ترین مسلمانان‌را نیز مي‌توانست به‌أندیشه وادارد ، گرچه پاسخ بدان ممکن است به‌یک سلسله استدلالهایِ کلام شناسي بیانجامد .

معتزلیان برایِ تأویل جمله‌یِ « خدا متکلّم است » ناچار به‌یافتن یک نظریه‌یِ حیله گرانه شده، از باد به‌طوفان پناه بردند : آنچه پیغمبر هنگام وحي إحساس مي کند ، و با أندامِ گوش مي‌شنود ، ممکن نیست صدایِ خدا باشد ، بلکه صدائي است آفریده شده .

هنگامي که خدا مي‌خواهد بشنواند ، به‌وسیله‌یِ آفرینشي ویژه ،

سخن‌را در حاملي مادي (مانند درخت در داستانِ موسا) جا مي‌دهد . واين همان کلمه یا کلام است که پیغمبر مي‌شنود . این سخنِ مستقیم‌و بي واسطه‌یِ خدا هست ، لیکن سخني مخلوق او است که با روشي غیرمستقیم بیان مي‌شود ، سخني که مضمونِ آن خواستِ خدارا توضیح مي‌دهد . این نوع أندیشه بود که فورمولِ معروف « مخلوق بودن قرآن » را برایشان إلقاکرد ، که به‌وسیله‌یِ آن با باور سنتیِ « قرآن أزلي‌و نامخلوق است » مبارزه کردند [90].

هیچ یک از بدعت‌هایِ معتزلي به این‌أندازه به کشاکش تند نیفتادندو أثرش أز مرزهایِ مدرسه‌و دانشجو ، به‌زندگيِ توده‌ها کشیده نشد. مأمون خلیفه‌یِ عباسي به طرفدارانش پیوست‌و همچون پادشاهي خودکامه [B : که درعین حال پیشوایِ بزرگ مذهب است] دستور پذیرش باور « مخلوق بودن قرآن » را صادر کرده ، منکرانش‌را به کیفرهایِ سخت تهدید نمود . سپس برادرش معتصم [B : که مدرسه ندیده‌و خواندن‌و نوشتن نمي‌دانست ونیز واثق [91]] أزاین معتزلي‌گريِ او پیروي کردند . متکلمانِ سنّي‌و جزایشان که نخواستند تسلیم آن شوند ، رنج فراوان یافتند . [B : خلیفه‌هایِ کم‌تعصب‌تر دیگر ، به‌عنوان مجازات پشتیبانيِ مادیِ خودرا أزاین أفراد که سخت بدان نیاز داشتند مي‌بریدند [92]].

جستجو أز پیروانِ مذهب سني‌و بازپرسي‌و شکنجه‌یِ ایشان‌و إمتحانِ کساني که به أندازه‌یِ کافي آماده‌یِ تصریح به عقیده‌یِ خلقِ قرآن نبودند برعهده‌یِ برخي قضات‌و روحانیان نهاده شد که برای باورپرسي (انگیزسیون) آمادگي داشتند ، هیچ‌کس بدون إقرار صریح ، أز دست آنان رهاو در أمان نماند [93].

دانشمند آمریکائي Walter M. Patton جریانِ این باورپرسي را

به‌ویژه در باره‌ی یکي از گرفتاران نامورش ، کتابي گرانقدر تهیه نموده است . او فشارهائي‌را که احمد حنبل ، مردي که نامش نمودار سخت پابندي به باورهای زمخت مذهبي است ، دراین راه کشیده ، با مستندات استوار بررسي کرد [94] .

درجای دیگر گفته ، اینجا تکرار مي‌کنم که باورپرسان به‌اصطلاح آزادیخواه ، سخت دل‌ترو ستمگرتر ازهمکاران سنّي واژه‌گرای خود مي‌بودند . وبه‌هرحال تعصب ایشان زننده‌ترو بدنماتر ازتعصبهای قربانیانشان مي‌بود [95] . [B : قاضي مصري به‌نام محمدبن أبي الليث که در دوران واثق ، تندتر از پیشوای خود مقررات سختگیري را بر أفراد با ایمان به‌کار مي‌بردو آزار فراوان برآنان روا مي‌داشت ، ریش ــ آنهائي‌را که نمي‌خواستند از عقیدت خود « که قرآن خلق ناشده است » دست بردارند مي‌تراشیدو ایشان‌را بر الاغي سوار کرده در خیابانها مي‌گردانید] .

تنها درعهد متوکل ، این خلیفه‌ی تاأندازه‌اي روشنفکرو کمي محبوب که به‌خوبي توانست باور مذهب سني‌را بامستي‌و عشق‌و أدبیات لوطیانه ، جمع کند [96] ، دراین عصر بود که پیروان مذهب کهن توانستند با آزادي سر بلند نمایند . پس شکنجه‌شدگان شکنجه‌گر گشتند ، وتصمیم گرفتند که أصل قدیمي « وای به‌حال شکست خورده » را درراه خدمت به‌خدا به‌مورد إجرا گذارند .

این عهد دوران پس‌روي سیاسي ، یعني دوره‌ی ایستادگي مرتجعان دربرابر پیشرفت أندیشه نیز بود . باور « نامخلوق بودن قرآن » کم‌کم گسترش مي‌یافت . ایشان دیگر به‌فورمول ساده‌و همگاني‌و نرم‌و پیچیده‌ی « قرآن أزلي‌و نامخلوق است » بسنده نمي‌کردند .

« قرآن نا آفریده است » یعني چه ؟ آیا مقصود تنها کلام ذهني خداو

208 ـــــــ

أما أشعریان می‌گویند : آنچه در نسخه‌های قرآن نوشته و دیده می‌شود کلام خدا نیست بلکه رساننده‌ی کلام خداو بازگوی آنست . أزین روی سوزانیدن تکه‌های جدا شده أز قرآن‌را جایز می‌دانند، زیرا که اینها کلام خدا نیستند، بدلیل آنکه کلام خدا صفت اواست و صفت وی، جدا أزو یافت نگردد .

بنا براین آنچه‌را که به‌صورت جداگانه یافت شود، مانند آنچه دریک برگ أزقرآن است ، نمی‌توان کلام خدا شمرد . ولی ماتریدیان درپاسخ اینان می‌گفتند : این پندار أشعریان أزگفته‌ی معتزلیان نیز بدتر است .

دراینجا به‌خوبی دیده می‌شود که گروه‌های میانه‌رو نمی‌توانستند یگانگی خویش‌را نگاه دارند ، أما سنیّان همچنان پیش می‌رفتندو به‌کادری که مفهوم « کلام خدا نامخلوقست » شامل آن می‌شد ، گسترش ناپسند می‌دادند. پس تعبیر « قرآن خواندن من مخلوق است » نیز زندقت به‌شمار آمد .

مردی پارساو پرهیزگار همچون بخاری که « صحیح » او دردیده‌ی مؤمنان درست کار (سنّی) ، أستوارترین کتاب پس أزقرآن بود ، خودش دچار سخت گیریهای بسیار شد ، زیراکه او چنین تعبیری را روا می‌شمرد [98] .

أشعری نیز که خودش، چنانکه درص 208 س 13 دیدیم، آن فورمول به‌إصطلاح آزادیخواهانه را در باره‌ی کلام خدا به‌شاگردانش داده بود ، کم‌کم أز آن أندک خردگرائی خودهم پشیمان شده ، در آخرین طرح برنامه‌ی مذهبی‌اش أندیشه‌ی خویش را چنین بیان کرد : « قرآن آنست که درکتاب خدا محفوظ است ، در سینه‌ی کسانی است که دانش بدیشان بخشوده شده ، آنرا میان خودشان پخش می‌کنند ، همآنست که به‌زبانها خوانده می‌شودو

ما آنرا همچنانکه درنوشته آید مي‌شنویم ، آن‌گاه که به‌مشرکي پناهنده ، پناه دهند ، تا کلام خدارا بشنود (توبه 9 : 6) ، آنچه درآن وقت تو برایش بخواني ، خود نیز کلام ِ خدا است .

این بدان معني‌است که‌همه‌ی ِ اینها سخن ِ نامخلوق ِ خدایند ، در لوح محفوظ ِ أزلي ِ آسمان به‌حقیقت موجودند نه به‌طور مجازي . چنان نیست که اینها جز صورت ِ منقول‌و رساننده‌ی ِ آن أصل آسماني چیزي نباشند . همچنانکه آن أصل حق است ، مظاهر ِ زماني‌و مکاني ِ آن نیز ، که در صورت ِ ظاهر أز مردم صادر مي‌شوند ، حق مي‌باشند [99] » .

۹ ـ أرزش ِ تاریخي‌و اجتماعي ِ معتزله :

آنچه تا اینجا أز طبیعت ِ جنبش ِ معتزله به‌دست دادیم بدین فیلسوفان مذهبي حق مي‌دهد که خویشتن‌را خردگرا بنامند ، ما نیز درین مورد با ایشان نزاعي نداریم . این نکوئي أزآن ِ ایشان است که نخستین کسان بودند که عقل‌را بدان درجه بالا بردند که آنرا پایه‌ی ِ شناخت ِ مذهبي قرار دادند، بلکه ایشان نخستین کسانند که برای ِ شک به‌عنوان محرّک ِ شناخت، آشکارا أرزش نهادند .

اما آیا ما مي‌توانیم به‌تنهاهمین سبب ایشان‌را آزادي خواه نیز بنامیم ؟ نه ! ما باید این نام‌را أزیشان دریغ داریم ، زیراکه ایشان با إختراع فورمولهائي مخالف ِ درک سنیّان ، نخستین کسان شدند که چارچوبهائي خشک دراِسلام‌برپا ساختند : هیچ کس که بخواهد رستگار شود ، نباید به‌جز این فورمولهای ِ خشک ایمان آورد .

بي گمان ایشان با این فورمولها مي‌خواستند میان خردو دین آشتي دهند، ولي درعین حال با این فورمولهای ِ خشک‌و تنگ، با باورهای ِ بي‌شکل‌و

کشدارسنّتيِ قديم نيز مبارزه مي کردند. ايشان در مناظره‌هايِ پايان ناپذيرِ خويش ، به‌سختي أزآنها دفاع مي کردندو دراين راه تعصب فراوان مي‌ورزيدند ،چه تعصب درمنش دگمهايِ مذهبي نهفته است .

همين که معتزله شانس پيدا کردند که آئين خويش‌را درعصر سه خليفه‌يِ عباسي رسميّت بخشند ، اين مذهب، با زور تهديد ، باز جوئي و باور پرسي بر مردم تحميل گرديد [100] ، تا آنکه – پس أز أندک مدتي – واکنشها سربلند کردند . کساني که مي‌پنداشتند دينِ ايشان عبارت أزيک رشته سنتهايِ پاکيزه است ، نه نتيجه‌يِ أنديشه‌هايِ خردگرايانه‌يِ مشکوک، توانستند نفس بکشند .

[B : عقايد ذهني و إستدلاليِ معتزله ، برايِ أفرادي نيز دشواري آور مي‌بود که به‌طبقه‌يِ توده وابسته بودند، به‌همين سبب نيز با تعقّلات جزمي ميانه‌اي نداشتند . يکي أز أفراد بسيار متعصب معتزله ، قاضي أعظم أحمد ابن أبودؤاد که متهمين‌را بسختي مجازات مي کرد ، به‌هنگامي در 846 م پس أز پايان جنگي با روم مي‌خواستند مسلماناني راکه به‌چنگ روميان أسير شده بودند، بخرندو آزاد کنند، اين قاضي فرمان داد که عاملان خريداري ، تنها آن مسلمانان را آزاد کنند که بگويند : قرآن مخلوق است و خدايِ عادل را روز رستخيز نمي‌شود با چشم سرديد ، هرکس بدين نکته‌ها خستوان نباشد در زندان روميان باقي گذاشته شود . روايت مي‌أفزايد : گروه بسياري أزاين زندانيان ، ماندگاري در سرزمينِ زيرِ حکومتِ عيسويان‌را بر پذيرفتنِ چنين عقايد ترجيح دادند . مسلم الجرمي که در کار باز خريد اين زندانيان دست داشت أزاين دستور قاضي سر باز زدو بهمين جهت آزارهاو إهانت‌هايِ بسيار متحمل شد [101] . همه‌يِ اين رفتارهايِ إرتجاعي بر مبنايِ علومِ مذهبي بنا شده بود] .

212 ـــــــ

ملاحظه خواهي كرد كه چگونه آنها به‌يكديگر تهمت بي‌ديني مي‌زنند ، أز يكديگر إجتناب مي كنندو إعلام مي‌دارند كه جايز است مال‌و منالِ آن ديگري را كه پيروِ عقايدِ آنان نيست أز دستش بگيرندو خود اورا به‌عنوان بي‌ديني محكوم كنند تابه‌عذابِ أبدي دوزخ بسوزد [103]] .

أز خوشبختيِ واقعيِ إسلام بود كه آن حمايتِ سياسي كه نصيبِ اين طرز فكر گرديد ، به‌روزگار سه تن أز خليفگان منحصر شد . معلوم نيست أگر مدتِ طرفداري رسميِ خليفگانِ قدرتمند به‌درازا مي كشيد ، كارِ معتزله به كجا مي‌أنجاميد [103] .

روش هشام فوطي كه سخت مخالفِ صفات خداو محدوديّتِ إختيار بود ، براي نمونه به‌ما نشان مي‌دهد كه برخي أعضايِ اين گروه أزچه ديدگاهي به‌نظمِ عمومي مي‌نگريستند « اومي گويد : كشتن دشمنانِ مذهبي در پنهاني‌و ربودنِ دارائيِ آنان، با زور يا نيرنگ، روا است .وى ايشان را كافر مي‌دانست بنابراين زندگي‌و دارائي‌شان را نامشروع مي‌شمرد [104] » .

ألبته اين گونه أفكار ، چنانكه پيدا است ، جز نظر برخي گروهايِ كوچك نبود ، ولي چنان گسترده شده بود كه مي گفتند : هر سرزمين كه ايمان معتزلي برآن حكم فرما نباشد جزو « دار الحرب » است . زيرا كه دانشِ جغرافيا در إسلام ، إضافه برتقسيم جهان به‌هفت إقليم، بخش بنديِ برنده‌تري أزآن نيز دارد، وآن: «دار الاسلام» و «دار الحرب» است[105].

همه‌يِ كشورهائي كه دعوتِ إسلام بدان رسيده‌و باز كفر بر مردم آن حكومت دارد ، جزو گروه دوم هستند . بر فرمانروايانِ إسلام است كه اين كشورها را محاصره‌و به‌زير نفوذ در آورند . اين همان جهاد ــ جنگ

214 ـــــــ

سنّي نیزأندکي پیشرفت نمود ، پس أزاین تاریخ ، طرد کلّيِ عقل ناممکن گشت .

[B : أما همچنان این مخالفان به‌کارخودادامه مي‌دادند ، تاشاید عقل‌را ازمیدان مسائل‌خدائي دورسازند (107)] .

10 – میانه روان :

پیش أزین ما بارها أز دو پیشوا نام بردیم ، که أبوالحسنِ أشعري‌و أبو منصور ماتریدي هستند . نخستین ایشان در مرکز خلافت مي‌زیست‌و دومین در آسیایِ میانه بود . ایشان در راهِ کاستنِ شدّتِ خلاف‌و جدالهایِ عقیدتي کوششها کرده ، فورمولهایِ میانه روي آوردند ، که أکنون جزوِ موادِ إعتقاد نامه‌یِ سنّیان جا گرفته أند . به دشواریش نمي‌أرزد که به تفصیلِ جزئیات إختلاف میان این دو مکتب ، که خیلي‌م با یکدیگر نزدیکند بپردازیم .

نخستین آنها در تاریخ أهمیتي بسیار یافته است ، بنیان گذارش خود شاگردِ مدرسه‌یِ معتزله بودو ناگهان أزآن جدا گشت . یک أفسانه مي‌گوید : پیغمبر به‌خوابِ وی آمده دستور تغییر آئین بدو داد . پس با سرصدا به‌دامانِ سنیّان بازگشت ، تا خودو بیش أزخودش شاگردانش ، فورمولهائي میانه‌رو ، برایِ مذهب سنّي بسازند ، تامگر شکلِ ظاهریِ سنّي‌را نگاه دارند ، با این‌همه ایشان نتوانستند غریزه‌ی کهنه پرستيِ محافظه‌کاران را سیر کنندو تا مدتها نمي‌توانستند علمِ کلام‌را آشکارا به‌مردم بیاموزند .

آموزشگاه‌هایِ نظامیه :

(107)

هنگامي که نظام الملك وزیرِ سلاجقه درنیمه‌یِ سده‌یِ (5 هـ = 11 م)در

216 ـــــــ

10 ـ آموزشگاه‌هایِ نظامیه ـــــــ

218 ـــــــ

گفته‌ی خدا : « دست خدا بالای دستهایشان است » (فتح 48 : 10) وگفته‌ی او : « برای آنچه با دودستم آفریدم — ص 38 : 75 » ازپیغمبر نیزروایت است که « خدا با دستش بر پشت آدم مالیدو بچه‌هایش‌را بیرون ریخت » ونیز از پیغمبر آمده است که خدا آدم‌را با دستش آفریدو بهشت عدن‌را با دستش آراست‌و تورات‌را با دستش نوشت‌و درخت طوبارا با دستش نشاکردو خدا گوید : « بلکه دستهایش باز است » وأز پیغمبر آمده که گفت : « هردو دست خدا دست راست (یمین) است » . پس حتما دراین موارد ، مقصود معنی زیر لفظی است نه‌چیزی دیگر .

سپس برای آنکه از جسم أنگاری زخت بگریزد ، برآن قانون خویش چنین می‌أفزاید : درست نیست که از « رو » و « پاها » شبیه أندام آدمی خواسته شود ، بلکه همه‌ی اینها باید بلاکیف (بی‌چگونگی) فهمیده شود (ن. ک : ص 194 - 195) .

لیکن دراین بیان هیچ گونه میانه روی دیده نمی‌شود ، چه درمذهب سنّی کهن نیز بهمین شکل فهمیده می‌شد [109] . پس این روش ، آشتی‌دادن میان ابن حنبل‌و معتزله نبوده ، بلکه — همچنانکه أزأول إبانه‌ی أشعری نقل کردیم — تسلیم بدون شرط مرتدان معتزلی دربرابر أندیشه‌ی پیشوای خشک سنّتیان‌و جانشینانش بود ، که هیچگونه إنعطاف نمی‌پذیرفت .

أشعری با آن‌سینه‌ی باز که نسبت به‌أفکار عامیانه می‌داشت ، ملت إسلام‌را أز فراوردهای سودمندو مهم مذهب معتزله [110] محروم ساخت ، گذشته أز کرامتهای أولیا ، اوباور سحرو جادو رانیز بخیال خودش زندگی بخشود ، در صورتی که معتزله این‌هارا ازبن زدوده بودند .

220 ـــــــ

بود . أما خود أشعري دربارهٔ‌ِ روش به‌کار بردن تأويل که بعدأزاو پيروز شد چه مي‌گفت ؟ هرحيله‌را براي ِ تفسير زورکي به‌کار بردند ، تاقرآن‌و حديث‌را أز تعبيرهاي ِ جسم أنگار دور سازند .

در بارهٔ‌ِ قرآن ، معتزله ، پيشتر کارش‌را ساخته‌و هرچه بايستي کرده بودند . ولي . در بارهٔ‌ِ حديث ، معتزله کمتر کاري ِ أنجام داده بودند . زيراکه ايشان درآنجا ، وسيلهٔ‌ِ آسان‌تري در دست مي‌داشتند ، وآن إعلام سادهٔ‌ِ نادرستي ِ حديثهائي بود که تعبيرهاي ِ خاردار در برمي‌داشتند[111] . وبدين شکل، أنديشهٔ‌ِ خويش‌را صرف تفسيرو تأويل خرد پذير براي ِ حديث نمي‌کردند .

ولي متکلّم سنّي نمي‌توانست أزين راه إستفاده جويد ، ناچار مي‌بينيم که بيشتر هنر ِ تأويل‌کاري ِ آگاهانهٔ‌ِ او متوجه نصوص ِ متواتر مي‌باشد. گسترش ِ جسم ِ أنگاري هم بسيار بود ، به‌ويژه در حديث ، که بي‌درو پيکر مي‌بود ، أفزايش يافته‌بود .

اينک به‌نمونه‌اي که أز مسند احمد بن حنبل بيرون آورده‌أم گوش دهيد : «روزي پيغمبر ِ خدا ، خوشحال‌و خوش‌رو بيرون آمد» چون أزاو سبب پرسيدند گفت : « چرا نباشم ؟ خدا با زيباترين روی نزد من آمده گفت : آی محمد ! گفتم : هان آماده‌أم ! گفت : براي ِ چه کرّوبيان ملاء أعلا با يکديگر مشاجره دارند ؟ [112] . گفتم : خدايا نمي‌دانم . پس خدا دستش‌را در ميان دو کتف من نهاد تا خنکي ِ آنرا درميان پستانهايم إحساس کردم‌و آسمانهاو زمينها برايم روشن گرديد [113] ». سپس او گفتگوهاي ِ جاري درميان ملأ اعلارا شرح مي‌دهد .

دوري جُستن أز چنين جسم أنگاري ِ زمخت ، به‌وسيلهٔ‌ِ تفسير ياتأويل ، کاري بي‌هوده مي‌نمود ، ومتکلمان خرد گرا ، براي ِ تفسير

222 ـــــــ

نیز مي‌بینیم که ایشان بیشتر به‌حیله‌هایِ لغوي‌و إشتقاقهایِ صرفي‌و چند معني داشتنِ واژه‌ها که در زبان تازي فراوان است دست مي‌زدند . مثلا : « جهنم آرام نمي‌گیرد تا جبّار (خدا) قدمش‌را درآن نهد ، دراین هنگام فریاد مي‌کند : بس است ! بس است ! » [117] . هنرنمائيِ سنّیان درتفسیرِ این‌عبارتِ گنگ‌و منافي تنزیه خدا، یک نمایشگاه پرأز حیله‌هایِ تأویلي ، برایِ مکتب أشعري بیاراست .

ایشان نخست أندیشیدند که بایک وسیله‌یِ محسوس خودرا أزاین بن‌بست درآورند ، پس درمتن حدیث بجایِ فاعلِ ظاهر ضمیر نهادندو عبارت چنین شد : « جهنم پر نمي‌شود مگر هنگامي که او پایش‌را درآن نهد » ولي « او » کیست که پایش‌را درآن جا مي‌نهد ؟ این‌را به‌سکوت برگذار کردند ، زیراکه دستِ‌کم درحدیث بدین عبارت ، ضمیري یافت نمي‌شود که مرجعش حتما خدا باشد . ولي همه‌یِ اینها فریب‌کاري بودو سود نمي‌بخشید .

گروه دیگر خواستند حدیث‌را باقبولِ اینکه فاعل جبّار است بدین‌وسیله أز بن‌بست درآرند ؛ که جبّار به‌معني خدا نیست ، به‌خیالِ ایشان به‌آساني مي‌توان أز لغت‌و قرآن‌و حدیث شاهد آورد که جبّار در این جا به‌معنيِ گنهکارِ یاغي‌و لجباز است. پس جبّارکه پایش‌را درجهنم مي‌نهد خدا نبوده بلکه یک جهنمي تبهکارو نیرومند است، که باکشاکش به‌جهنم رفتن خود ، آنجارا پر غوغا مي‌کند .

لیکن این وسیله نیز پس أز موشکافي با إشکالي دشوار روبرو مي‌شود، چون أز روایتهایِ گوناگون دیگر ثابت شده است که مقصود أز واژه‌یِ جبّار خدا بوده است، در برخي أز آنها بجایِ جبّار«الله» یا « ربّ العزه »

224 ـــــــ

12 – مقاومتِ سنّیان در برابرِ أشعریان :

أگرچه این جنبش خردگرائي، در درونِ مکتب أشعري، برای گریز أز جسم أنگاري، که خیلي بدنما شده بود، پسندیده آمد، ولي أز طرفِ سنّیان آب کشیدو با وفا به‌حدیث ، سخت نکوهش شد . واین روی‌دیگر قضیه بود که به‌شرایط طرف دیگر بستگي داشت .

این روشِ أشعریان ، کهنه مؤمنان‌و متکلمانِ پیروِ سلفِ صالح‌را سخت بیازرد ، زیراکه با پیوندهائي أستوار به‌مذهب معتزله بسته بود . مقصودم همان أصل مشترك میانِ معتزله‌و این أشعریان است که مي‌گوید : « برهانِ مبتني بر روایات یقین بخش نخواهد بود » .

شناختي که بر پایه‌اي جز نقل أستوار نباشد شناختي مشکوك است ، زیراکه مبتني بر عواملي مي‌باشد که برای إثباتِ حقایق‌و حوادث جز أرزشي نسبي دربر ندارند . أرزشِ آنها مربوط به‌معني تاویلي خود واژه یا معني ناشي أز خاصیتِ بلاغتیِ آن ، مانند مجاز یا إستعاره بودنش ، مي‌باشد .

أزین روی برایِ منابعِ چنین شناخت ، نمي‌توان أرزشِ مطلق قائل شد ، مگر در أعمالِ مذهبي . در این زمینه نیز مي‌بینیم که إختلافهائي در نتیجه‌گیریها پیدا مي‌شود . أما درمسائلِ إعتقـادي ، اینها دارایِ ارزشي جز درجه‌یِ دوم نیستند . در آنجا باید با دلیل‌هایِ عقلي آغاز نمود ، تنها اینها مي‌توانند مارا به‌یقین برسانند [118] .

دراین زمینه مي‌بینیم که درهمین أواخر مفتیِ مصر که به‌تازگي درگذشت توانست أصلي مهم درإسلام برقرار سازد که : « هرگاه عقل‌و نقل ناسازگار

226 ـــــــ

مي‌پردازند[121] . علم کلام «اگر به‌نتیجه‌یِ درست برسد بي‌پاداش است‌و أگر نتیجه‌یِ نادرست دهد کفراست[122] » .

مؤمن پاک دین نباید در برابر خرد سرفرود آورد . برایِ شناخت مسائل مذهبي نیازي به‌خرد نیست، اینها در قرآن‌و سنّت آمده أند[123]. میان علمِ کلام‌و فلسفه‌یِ أرسطو فرق نیست . هردو به‌إنحراف ، به‌زندقت مي‌أنجامند .

طرفدارانِ کلام نمي‌توانند هیچ یک أزآن مسائل‌را أزخرد فرا گیرند، که بزرگترین هنر أو أندیشه درأصول مذهب‌و مسائل آن، یا بخردانه نمودن آنها مي‌باشد . ایمان‌و باورها ، تنها به‌منقولات بستگي دارند ، عقل‌را جرأت خطر کردن درآنها نیست .

بنا برین مي‌توان درباره‌یِ مذهبِ أشعري که هدفش نرمش‌و آشتي دادن بود چنین گفت که : آنرا درمیان دو آتش نهادند ، ألبته این سرنوشت هر روحیه‌یِ آشتي آورو میانجي‌گر ، میان دو ایده یا دو گروه مي‌باشد . هم فیلسوفان‌و معتزلیان با أشعریان دشمن بودندو هم مرتجعان‌و بیمار خردان‌و سطحي أندیشان‌و عقلهائي که راهِ هرگونه گفتگویِ جدي‌را برمي‌بندند.

إنتقادِ رقابت آمیز معتزلیان‌و فلاسفه برضد أشعریان إیشان‌را أزلعنتِ مؤمنان کهنه پرست نجات نداد ، آري ، جنگ ایشان برضد فلسفه‌یِ أرسطو ، به‌نفع دین ، أندکي ستایش به‌سویشان جلب نمود .

13 – علوم طبیعي نزد متکلمان :

غیر أز علم کلام به‌معنيِ خاص ، فلسفه‌یِ طبیعيِ أشعریان نیز شایان توجه است .

228 ـــــــ

بشوند . ايشان مي‌گفتند : « متكلمان مدعي هستند كه خردرا بهترين منبعِ شناخت مي‌دانند .

ولي آنچه ايشان بدين نام نشان مي‌دهند خرد نيست ، روشِ ايشان نيز برپايه‌هايِ فلسفي أستوار نمي‌باشد . آنچه ايشان خرد مي‌نامندو خويشتن‌را بدان « خرد گرا » مي‌خوانند جز خيالبافي موهوم‌نيست » .

آشكار است كه اين حكم فيلسوفان، بر أشعريان بيش أزمعتزله راست مي‌آمد . آنچه أرسطوگرايان‌و نئوافلاطونيان أز سده‌ى (4 هـ ـ 10 م) تا (7 هـ = 13 م) مي‌گفتند كه : فلسفه‌يِ طبيعيِ كلام شناسان خرد گريانه نيست [128] ، در درجه‌يِ نخست بر أشعريان صدق مي‌كرد، كه درهمه‌جا دردفاع أز باورهايِ مذهبي ، خودرا دربرابرِ هرگونه نظريه‌يِ ناشي أز قوانينِ طبيعي‌و أرزشهايِ آن قرار مي‌دادند .

ايشان مانند پرونيان Pyrrhonistes به‌نفي إطمينان أز إدراكهايِ حسي گرايش داشتند ، فرض خطايِ حواس‌را هرچه بيشتر گسترش مي‌دادند . ايشان قانونِ عليّت‌و سببيّت، اين « منبع‌ورهنما يا قطب‌نمايِ هر علم عقلي » را بكلّي منكر بودند .

ايشان مي‌گفتند: هيچ چيز درجهان ، بنا برقوانينِ ثابت‌و واقعا حتمي به‌وجود نمي‌آيد . پيشين ـ أز ديده‌يِ ايشان ـ علت پسين نيست ، ايشان أز برخورد با نظريه‌يِ عليّت‌و سببيّت سخت نفرت داشتند، تا آنجا كه مايل نبودند خدا را نخستين علّت بنامند ، بلكه اورا فاعل طبيعت‌و پديده‌هايش [129] مي‌خواندند .

معجزه [129*] :

أزهمين روى ايشان چيزهايِ غير طبيعي‌را بسادگي مي‌پذيرفتند ؛

دیدن چیزهای بیرون از میدان دید ، ممکن است ، تا آنجا که : ممکن است کوري در چین پشه‌اي‌را در إسپانیا ببیند [130] . ازین جهت إیشان واژه‌ی « عادت » را بجای « طبیعت » به‌کار مي‌بردند .

اینکه برخي از پدیده‌ها به‌دنبال پدیده‌های دیگر آشکار مي‌شوندو پیرو آنهایند ، نه به‌موجب قانون ، بلکه بنا بر عادتي است که خدا مقرر داشته است . این گردش پیاپي ایشان نیز حتمي نیست . بنا براین بي‌خوراکي‌و بي‌آبي ،حتما موجب گرسنگي‌و تشنگي نبوده ، بلکه عادت چنین است که هنگام دیر شدن آنها ، اینها پدیدار شوند [B : به گفته‌ی باقلاني (م 403 هـ — 1012 م) آتش موجب سوختن ، برف آورنده‌ی سردي ، خوردن‌و آشامیدن سبب سیري‌و شراب مایه‌ی مستي نمي‌شود . کسي که این رخدادهارا موجب آن پدیده‌ها بداند عقیده‌ی نادرست دارد . همچنین کسي که بگوید آهن‌ربا نیروی جاذبه برآهن به‌کار مي‌بردو همچنین است حکم‌در قوه‌ی نامیه [131]] .

گرسنگي‌و تشنگي ازآن پدید آیند که حالتي عارض، ناشي از إحساس گرسنگي‌و تشنگي ، بر موضوع افزوده مي‌گردد . ولي این حالت ، همواره ازآن جدا است‌و خدا مي‌تواند آن حالت‌را برطرف سازد ، تاگرسنگي‌و تشنگي نیز برطرف شوند . رودخانه‌ی نیل‌بنا بر عادت کاهش‌و فزوني گیرد ، نه‌به‌موجب علت طبیعي ، که اگر سیل نیاید سطح رودخانه بالا نیاید ! .

غزالي در یکي ازکتابهای کلاسیک خود که در مسائل عقلي گفتگو مي‌دارد ، در چارچوب منطق ارسطوئي به این‌نتیجه مي‌رسد که «إنفعال» وجود داردوآن إرتباطي است میان وجودي که تغییر مي‌یابدو آنچه موجب تغییر اواست . زیراکه همه‌ی إنفعال‌ها از قادر سرچشمه مي‌گیرند. آنچه گرم است‌یا آنچه سرد است ، نتیجه‌ی قدرت گرم کننده یا

3 - معجزه ـــــــ

232 ـــــــ

ساخته شـده است ، قانون سببیت‌را بهر صورتي که باشد به‌کلّي نفی مي‌کند، او نه‌تنها کار کرد قوانین ثابت‌و أزلي طبیعت‌را که علتِ پدیده‌هایِ طبیعي هستند منکر مي‌شود ، بلکه همه‌یِ فورمولهایِ علیّت‌را ، حتا آنها که با روش علم کلام هم نزدیک بود ، مانند این که « قانون سببیّت أزلي نیست‌و در زمان حادث شده است ، خدا است که به‌علت‌ها، به‌طور مستمر، نیرویِ علیّت مي‌بخشد ، تا پدیده‌ها را تولید کنند »[139] نیز إنکار مي‌کرد .

تصادف :

أگر این جهان بیني منکر نظریه‌یِ تصادف مي‌باشد ، أزآن جهت است که برایِ هرحادثه غایتي مقصود پیش أزآن لازم مي‌داند . إنکار او شانس‌را نه أزآن رو است که هرحادثه‌را نتیجه‌یِ إجتناب ناپذیرِ علتِ طبیعي بشمرد ، که معمولاً ، أزآن به پیروي أز قانون تعبیر مي‌شود .

این‌گونه جهان‌بیني راهِ مناسبي برایِ نتایجِ غیر علمي باورها باز نمود. إمکاناتي‌را که برایِ بیانِ فورمول « معجزه » به‌ما داد ، پیشتر یاد کردیم. همچنین او راه‌را برایِ پذیرشِ همه چیزهایِ غیر طبیعي ، که بنا برنظر مسلمانان (سني) ، ایمان بدآنها لازم است ، باز مي‌کرد . چون علیّت‌و قانون وجود ندارد ، پس « معجزه » وهیچ چـیز غیر طبیعي دیگرهم ناجور نیست .

أگر حادثه‌یِ زنده کردن ، در أستخوان‌هایِ پوسیده‌یِ مرده‌یِ گندیده رخ دهد ، رستخیز مي‌گردد ، واین‌نتیجه‌یِ یک کار ویژه است، چنانکه همه‌یِ حوادث طبیعي‌نما ، به‌کارهایِ ویژه‌یِ جدا جدا باز مي‌گردند ، نه به‌یک قانونِ همگاني‌و پایدار .

علمِ کلامي که نزدِ مسلمانان سنّي ، در قالبِ أشعريش ، پذيرفته شده بود ، آن چنان با آرایِ أرسطو مبارزه مي کرد ، که مناسب دفاع أز باورهایِ مذهبي باشد . وأز سده‌یِ (5 هـ 12 م) فلسفه‌یِ حاکم براسلام به‌شمار رفت [139] .

با این‌همه ، در أثر نفوذ رقیب تاریخي‌و مذهبي آن که دربخش آینده أزآن گفتگو خواهیم داشت ، طبیعي بود که أز أرزش‌و تسلط آن کاسته گردد .

پانوشت هایِ بخش سوم

1 — این معنی‌را در إسلام باجمله‌یِ « دانشمندان وارث پیغمبرانند » تعبیر می‌کنند [B : نیز : « دانشمندان إسلام همانند پیمبران بني إسرائیل هستند » (کعب الأخبار . ابن قیم جوزیه « هدایة الحیارا » چِ قاهره 1323 هـ . ص 122] .

2 — حدیث‌هائي که أز چنین موقع گیري‌ها نکوهش می‌دارد ، در ابن سعد 4 A : 141 نیز درجمله‌یِ خاور شناسيِ آلمان ZDMG 57 : 393 ببعد آمده است . ن. ک : صحیح بخاري . تفسیر . ش 237 درسوره‌یِ فصّلت در باره‌یِ آیه‌هایِ گنگ‌و متشابه ، أز ابن عباس پرسشهائي شده است.

3 — B : أسد الغابة 2 : 288 : 9 .

3 ً — M : در أندازه‌گیريِ وجاهتِ مذهبيِ خاندانِ أموي ، این نظریه که ایشان ، هم أز پیشینیان (خلفایِ راشدین) وهم أز پسینیان (خلفایِ عباسي) سست مذهب‌تر بوده‌أند ، جنبه‌یِ علمي ندارد (پانوشت 43 ً بخش 2) . بلکه جریان تاریخ ، جنایاتِ مشترک‌را منحصراً برایشان بار نموده است ، مثلا کشتار فرزندان پیغمبر که بدستِ عباسیان رخ‌داد چندین برابر آنست که أمویان أنجام دادند . نژاد پرستيِ خلیفگانِ راشدین نیز بیش أز أمویان بوده است . (پانوشت 14 M بخش 2 ص 123

دیده شود) . پس می‌توانیم تفاوت رژیم أموي را با دو رژیم پیش‌و پس أز آن چنین روشن کنیم که :

ا ــ تازیان هنگام یورش بر همسایگان ، سطح فرهنگ بسیار پائین‌تر أز ایشان می‌داشتند ، پس بخشي أز ایشان که در عراق ماندند زیر تأثیر تمدنِ آریائي‌و آن‌بخش‌که در سوریه ماندند زیر تأثیر تمدنِ سامي (سریاني ــ عبري) قرار گرفتند . جنگهایِ شیعیانِ هاشميِ عراق با سنیانِ أمويِ شام تا أندازه‌اي نمودار برخورد این دو فرهنگ بوده است . سرانِ شام‌که خود أز علومِ سریاني بهره مي‌گرفتند (ابن سعد 4 B : 11 ، طبري 2 : 399 ، تفسیر ابن کثیر 1 : 4) أز فرمانروایانِ عراق خرده مي‌گرفتند‌که : « لشکریان شما عربي نمي‌دانند ؟ » (دینوري . الأخبار الطوال . ص 293 - 295) .

ب ــ أمویان بیشتر أز راشدین با تمدن کشورهایِ گشوده شده آشنا شده‌و برایِ خویشتن زندگيِ أشرافي فراهم کرده بودند . این پدیده ، زندگيِ ساده‌یِ ناشي أز عقب أفتادگي راشدین‌را ، به‌دیده‌یِ پارسایان ، دین دارانه‌تر أز أمویان جلوه مي‌داد . من در باره‌یِ این پارسایان در پانوشت 54 بخش 3 وبه‌ویژه پانوشت 51 بخش 4 گفتگو خواهم داشت .

ج ــ أعرابِ مهاجر ، در أثر آمیزش با بومیانِ آریائيِ گنوسیست در عراق ، با وجدانِ مذهبيِ عالي‌تري أز آنچه در صحرا مي‌داشتند مجهز گشته (ص 132) توقعاتِ روحاني از خلیفگان أموي پیدا کرده بودند که پدران صحرائيِ ایشان چنان توقعاتي أز راشدین نمي‌داشتند .

د ــ در روزگار أموي ، برایِ محمدو جانشینانش ، صفاتي روحاني ، متناسب با وجدانِ مذهبيِ جدید مردم ، در خیال ساخته‌و بدیشان نسبت داده شدو برای اثبات آن نیز تغییرهائي در متون مقدس داده شد (تفسیر

در اسلام . گلدزیهر ص 40 ترجمه‌ی عربي) . تا آنجا که برخي کسان ، همه‌یِ جانشینان اورا پیغمبران مي‌شمردند (مقدسي ص 399) . پیدا است که‌مردم چنین صفتهارا در أمویان نمي‌یافتند (ن. ک: بند 9 بخش 1 ص32) .

ه ــ گنوسیستهایِ میانه رو (صوفي) مقامِ خلفایِ راشدین را پا به‌پایِ محمد بالا برده ، قطب إشراق پس أز محمد مي‌شمردند . و گنوسیستهایِ تندرو (غلات) تنها علي‌را ، که أمویان دشمن مي‌داشتند ، بالا مي‌بردندو دیگر جانشینان را با طرفدارانِ أمويِ ایشان غاصبِ حق علي دانسته مرتد مي‌شمردند .

و ــ أمویان به تعلیماتِ گنوسیستي تا آنجا که مقـام محمدرا بالا مي‌برد میدان مي‌دادند ، ولي در باره‌یِ جانشینانِ او ، به‌سببِ دست خالي بودن خودشان ، سکوت مي‌کرده ، بلکه خویشتن‌را به‌حق متمدن‌تر أز پیشینیان مي‌شمردندو ایشان‌را به‌مسخره مي‌گرفتند(موضوع نیمه‌یِ أول پانوشت 6) أمّا علي‌را به‌سببِ رقابتِ خانوادگي در تاج‌و تخت به‌سختي مي‌کوبیدند .

ز ــ عباسیان که به‌دستِ گنوسیستها رویِ کار آمدند ، کوششهایِ آنان‌را دربالا بردن مقامِ محمدو راشدان إدامه دادند . أزسویِ دیگر با کمک همین گنوسیستها ، هرچه توانستند آبرویِ أمویان‌را ریخته ، ایشان‌را به‌ضدیّت با إسلام متهم کردند . ولي عباسیان با این نظر گنوسیستها که همه‌یِ جانشینان محمد باید مانندِ خود او دارایِ مقامِ گنوس‌و إشراق باشند ، باز به‌همان سببِ تهي دست بودن خودشان، سخت مخالفت ورزیده دستِ گنوسیستهایِ تندرا أز کارها بریدند .

چکیده‌یِ سخن آنکه : أمویان أزآن روی سست‌دین‌تر أز راشدین خوانده شده‌أند که أز ایشان متمدن‌تر مي‌بودند ، وأزآن روی أمویان أز عباسیان بي‌دین‌تر قلمداد شدند که در دوران عباسي ، تبلیغاتِ گنوسیستها

عليه أمويان آزاد مي‌بود أما تبليغات همان گنوسيستها عليه عباسيان با قدرت دولت روبرو مي‌شدو نابود مي گرديد . حقيقت تاريخي آنست كه راشدين أز أمويان عقب أفتاده‌ترو ايشان أز عباسيان عقب أفتاده‌ترو أز راشدين متمدن‌تر بودند .

4 — ابن سعد 5 : 174 : عبد الملك پيش أز خليفگي ، عابدي تاسك بود . نيز ، ن. ك : « إمپراتوري عرب‌و سقوط آن — 134 » أز ڤلهاوزن Wellhausen ، « الامامة و السياسة » كه به‌غلط به‌ابن قتيبه منسوب شده (قاهره 1904) كه مواردي نشان دهنده‌ي ايمان‌و پرهيزگاري خليفگان اموي‌را بدست مي‌دهد ، نيز ، ن. ك : مقالت « دوگويه » V.Degoeje در مجله‌ي « بررسيهاخاوری » Studi Orientali 421 - 415 : 1 .

در منبع ديگري (ابن سعد 2 B : 117) آمده است كه مروان يكم پدر عبد الملك در تأييد مذهب كوشابودو كساني كه براي بيعت نزد او رفته بودند . اورا ديدند كه با چراغ كم‌سو قرآن مي‌خواند (ابن سعد 2 : 22) ونيز : عبد الملك مردم‌را به‌زنده داشتن كتاب‌و سنّت دعوت مي كرد، مردم همگي او را پرهيزگار مي‌شمردند (ابن سعد 2 : 25) بلكه حجاج هم باهمه دشمني پرهيزگاران باوی، گاهي به‌پرهيزگاري توصيف شده است (ابن سعد 2 : 72 ، 74 وطبري 2 : 1186) : در باره‌ي تعيين وقت براي دعاو إستغفارو نماز در مساجد . جاحظ در كتاب « الحيوان 5 : 63 » آرد: حجاج دائما قرآن خواندي . واين مخالف مشهور است كه بني أميه وقت‌را به‌شعرو نسبنامه خواني مي گذرانيدند .

أما أز قصيده‌هائي كه اين خليفگان‌را پيشواي دين‌و راهنما مي‌خوانند پيـــدا است كه براي نزديك شـدن به‌خليفه‌و كارمندان دولتي‌و يافتن مقام ساخته شده أند ، مانند آنجا كه‌در ديوان جرير (قاهره

1313 هـ) 1 : 168 ، 2 : 97 در ستایش عمر دوم، جدّش مروان‌را « ذوالنور» خوانده ، نیز جریر ، خلیفه‌را « إمام الهدی » نامیده است (نقائض چ بیوان Bevan ص 994 ش 104 بیت 19 نیز ن. ک : « عجاج » ذیل 22 - 15 ، نیز ، « بررسي درمحمدیت 2 : 381 » Goldziher Muh. Stub. .

5 — بکر . بردیات شوت رینهارت Papyri Schott Rinhardt 1 : 35 چ هایدلبرگ (1906) 35 .

6 — ابن سعد A 4 : 137 . نیز: یزید حسین‌و یارانش‌را بدان دلیل کشت که بر إمام خروج نموده أز دین جدا شده بوده‌ند (طبري 2 : 342) .

7 — این توصیف ڤلهاوزن‌است ، در « گروهای سیاسي مخالف مذهبي دراسلام باستان » برلین 1901 بررسي‌های أنجمن پادشاهي علوم . گوتنگن . فلسفه‌و تأریخ . ش 2 ص 7 .

8 — طبري 1 : 2909 .

9 — جریر ، سر کوب کردن أمویان مرقیام‌کنندگان را ستوده ، پیروزي بر بدعت گذاران خوانده است (دیوان 1 : 62) .

10 — B : ابن سعد 2 : 119 هم‌در این باره مطالبي دارد .

11 — طبري 1 : 3407 , 2 : 342 وجمحي . طبقات الشعراء چ هل Hell ص 136 دوره‌ی نخستین بني أمیه . نیز مقایسه کنید با ڤان‌ڤلوتن بررسي در باره‌ی حکومت عرب Recherches Sur La Dominationarab چ 1 . أمستردام 1894 ص 36 ، 73 [= M : السیادة العربیة والشیعة ترجمه‌ی حسن ابراهیم‌و محمد زکي چ قاهره ص 70] .

12 — B : ن. ک : ڤان‌ڤلوتن . ص 36 .

240 ـــــــ

23 — B : ابن سعد 4 : 110 .

24 — B : ابن سعد 7 : A : 38 ، 18 . ونشریه‌ی فلسفي تاریخي علمي به‌إفتخار نولدکه . ص 81 (1916) .

25 — این ، باایستادگي مرجیان‌و نکوهش ایشان أز ستم‌های حجاج (ابن سعد 6 : 205) منافاتي ندارد ، زیراکه مرجیان در باره‌ی رژیم أموي رای قطعي ندادند .

26 — در جای دگر مانند : « ابن سیرین آز مرجي‌ترین کسان برای مردم‌و سخت‌گیرترین کسان نسبت به‌خویش مي‌بود » . یعني در صادر کردن حکم‌بر هم‌قطارانش نرمش داشت‌و نسبت به‌خودش به‌عکس بود (تهذیب نووي ص 108) .

27 — برخي مرجیان نقل مي‌کنند که خلیفه‌ی پرهیزگار أموي عمر دوم با ایشان در این مساله بحث کرده‌و با آنان همساز شده بود . (ابن سعد 6 : 128) .

28 — این رای مرجیان دیرین بوده است (ابن سعد 6 : 214) رای بریده‌ی أسلمي نیز مانند آنست (ابن سعد 4 A : 179) .

29 — B : ابن سعد 5 : 394 . [M : گویا بابینگر با شتاب بر عبارت ابن سعد گذشته ، آنرا به نادرست فهمیده‌و همچنان برمتن گلدزیهر أفزوده است. زیراکه در آنجا ابن سعد أز گفته‌ی طاووس بن کیسان که خودیک مولای گنوسیست فارسي یني است چنین مي‌آورد که : من أز مردم عراق درشگفتم که چگونه حجاج را مؤمن مي‌نامند ! وچنانکه مي‌بینیم این درست عکس آنست که بابینگر برمتن کتاب گلدزیهر أفزوده است

242 ـــــــ

قوانین إزدواج‌و بردگي‌را إلاهي نمي‌شمرده ، متناسب با وضع روز تغییر مي‌دادند (فصول سیدنا) .

ج — چون سنیان مانند یهود میان قوانین سمعي (حق الله) وقوانین عقلي (حق الناس) فرقي نمي‌فهمیدند ، أزاین روی گنوسیستهایِ باطني (شیعه ، صوفیه ، مرجئه) را إباحي ، یعني هرج‌و مرجي مي‌خواندند.

د — فکر هندو ایراني، علم‌و ایمان‌را یک معني ، و جهل‌و کفررا نیز مترادف مي‌شمرد (أشعري . مقالات 2 : 151) اما سامیان ایمان‌را به‌معنيِ تسلیم‌و إجرایِ دستورهایِ عملي‌و کارهایِ أندامي مي‌دانسته‌و کفررا به‌معنيِ سرپیچي أزآنها مي‌شمردند .

ه — أگر ایمان همان علم باشد ، پس « کارِ دل » خواهد بود نه « کارِ أندام» پس ترک پرستش اندامي کفر نباشد (أشعري 1 : 198 ، فرق بغدادي ص 144 , 204 ، پانوشت ش 35) ازاین روی أدبیاتِ عرفانيِ ایران پراست أز برتري دادن ذکر خفي بر جلي‌و پست شمردن عبادتهایِ ظاهري‌و أندامي‌و مسخره کردن آنها . به‌عکس مرجیان، « وعیدیان »و «خوارج» هرگناه‌را موجب کفر مي‌شمردند .

و — پس أزعقب نشیني گنوسیستها در برابر فشار مذهبِ دولتيِ سنّي که درنتیجه‌یِ آن مجبوربه پذیرفتنِ أحکامِ سمعي (عبادتها) شدند ، آنهارا به‌صورتِ تمرین پذیرفته ، مقدمه‌اي برایِ رسیدن به‌علم‌و ایمان شمرده مي‌گفتند : پس أزوصول إنسان به‌حقیقتِ معرفت ، أحکامِ عقلي (حق الناس) به‌قوّتِ خود باقي مانده‌و أحکام سمعي (حق الله) که تمریناتي بیش نیستند ، أزاو ساقط مي‌شوند (أشعري 1 : 81، 319 ، نامه‌هایِ عین القضات 2 : 197 , 221 , 340) ریشه‌یِ هندیِ این أندیشه نیز در پانوشت 144 بخش 4 دیده مي‌شود . شیعه تاکنون نیز مي‌گویند : ترک حق الله‌را

244 ـــــــ

دور سازد ، آري چون در آن هنگام که گنوسیستهای خراسان إقدام به نشر آموزش سهل گیرانه‌ی خود کردند، أز حمایت آن بخش أز فرماندهان عرب برخوردار بودند که در جنگ بني هاشم و بني أمیه ، بي‌طرفي گزیده بودند ، ناچار اینان ، أصل گنوستیک سهل گیري‌را موقتاً شامل حال فرمان روایان نیز نمودند . در حالي که گنوسیستهای غرب ایران (غلات) در همان هنگام ، گرد بني هاشم‌را گرفته علیه بني أمیه مي‌جنگیدند ، اینان نمي‌خواستند أصل سهل گیري‌را شامل جلادان بني‌أمیه نیز بنمایند. شیعیان در عین حال که نسبت به‌توده‌ی مردم ، مانند مرجیان سهل گیر بودند ، نسبت به فرمانروایان و خلیفگان ، سخت وعیدي مي‌بودند . أز اینجا إختلاف میان گنوسیستهای غرب و شرق ایران آغاز گردید . این دو گروه به‌عنوان سنّي مرجي درشرق و شیعي وعیدي درغرب ، برابر یکدیگر قرار گرفتند . این اختلافشان تا پس أز مسلّط شدن بني أمیه حتا هنگامي که گنوسیستهای شرق نیز ناچار شدند به‌رهبري حارث به‌جنگ برخیزند ، بازهم به‌صورت أکادمیک إدامه یافت ، شعرها درهجو یکدیگر سروده ، کتابها بر ضد یک‌دیگر نگاشتند ، که یکي أز آنها در (ذ 22 : 296) یاد شده است . ولي چنانکه دیدیم ، هم نرمش مرجیان نسبت به فرمان روایان ، منحصر به‌دوران پیش أزتسلط بني أمیه بر بني هاشم بوده است ، هم وعیدي گري شیعیان تنها درحق فرمان روایان بوده است. سهل گیري شیعه درباره‌ی مردم، در تکیه‌ی ایشان بر أصل إباحت (پانوشت 84 بخش 2 ص 140) ودر إدغام وقت نمازهای پنجگانه به‌یک وقت نزد نصیریان و درسه وقت نزد دوازده امامیان دیده مي‌شود . مرجي گري إسماعیلیان در پانوشت 216 بخش 4 دیده مي‌شود. أشعري درمقالات (1 : 205) مي‌گوید : راوندي فیلسوف شیعي مرجي بوده و مثال سجوه بر خورشیدرا که در ص 167 آمده ، بدو نسبت داده است. برای شناخت

مرجیان ملل‌و نحل شهرستاني 1 : 186 ومفاتیح العلوم خوارزمي‌و بیش أزهمه « ایضاح » فضل شاذان چِ دانشگاه تهران سودمند است .

30 — مرجئه دشمنان شیعه بودند (بررسیهائي درمحمدیت 2 : 91 . ش 5 . وبرای روبرو شدن شیعيِ متعصب سبائي با مرجي ن.ك : ابن سعد 6 : 192 این دشمني تا دوران آکادمیک شدنِ نظریات مرجئه إدامه مي‌داشت (البیان . جاحظ . قاهره 1311 ه 2 : 149 [چِ 1961 م 2 : 230] یک شیعي رافضي ، یک مرجي‌را چنین هجو کرده است :

إذا المرجیء سرّكَ أن تراهُ یموتُ بِدائهِ من قَبلِ موتِه
فجدد عِندَه ذِکری علیٍّ وصلّ علی النبيّ وآل بَیتهِ

[M : در ذ 22 : 296 نیز کتابي بنام مناظره‌یِ شیعي‌و مرجي تالیف أحمد بن محمد جرجاني أز فهرست نجاشي نقل شده است . ولي همچنانکه در پانوشت 29 گذشت این دشمنيِ هایِ داخلي با همگامي فکريِ شیعه‌و مرجئه درگنوسیزم‌و در سیاستِ خشونت آمیز نسبت به‌فرمان روایان منافاتي نداشته است . نسبت شیعيِ سبائي نیز در اینجا مي‌تواند نسبت به‌سبا = یمن باشد ، نه‌شخصیتِ أفسانه‌اي عبدالله بن سبا که درپانوشت 3 M بخش 1 ص 45 . 46 یادشد] .

30 — M : برای چگونگيِ کاربرد فارابي صفت‌هایِ «ضاله»،«فاسقه»، « مارقه » را در حق حکومت‌هایِ غیر قانوني ، ن.ك : مقاله‌یِ منزوي « مدینه‌یِ فاضله » (کا : 43 : 320) .

31 — در أغاني 20 : 106 نظر بي‌رحمانه‌یِ خوارج، این پارسایان متعصب، در باره‌یِ خلیفگانِ أموي روشن شده است. این پرهیزگارانِ سخت گیر، هر آنکس را که حدیثي نقل مي‌کرد که مردم‌را أز قیام باز مي‌داشت

یا تسلیم‌طلبي مي‌آموخت ، با بدترین شکل مي کشتند (ابن سعد 5 : 182).

32 — این ، با آنچه ڤان‌ڤلوتن ، درمجله‌یِ خاورشناسي آلمان 45 : 161 در باره‌یِ مرجئه آورده است ، منافات ندارد .

33 — ابن خلکان چِ ڤستنفلد . ش 114 [M : حکم سجده به‌خورشیدرا که ابن خلکان دراین جا به‌بشر مریسي نسبت داده ، أشعري در مقالات به‌راوندي شیعي مرجي نسبت داده است (مقالات 1 : 205)] . [B : وبغدادي . الفرق بین الفرق 193 ، شهرستاني چِ کیورتن 107 : 10 ، یاقوت معجم البلدان 4 : 515 : 12 . وأبو المحاسن چِ یوینبول V. Juynboll 1 : 647 که بشررا معتزلي مي‌شناسد] .

34 — در باره‌یِ إختلاف سنّیان (مانند أشعري‌و حنفیان) دراین مساله . ن.ك : ف.کرن ، پژوهش‌هایِ مؤسسه‌یِ بررسیِ زبان‌هایِ خاور . 11 س 1908 ج 2 ص 267 . قابل توجه است ، حدیثي که ابن سعد B 4 : 92 أزیک صحابي آورده که نظریه‌یِ « فزوني‌و کاهشِ ایمان » را تحلیل مي‌نماید ، در آنجا به‌صورت گفتگویِ حواریان در کابیش ایمان آمده است .

35 — بالأخره مي‌توان مرجئه‌یِ واقعي گروه‌هائي أز مسلمانان‌را دانست که أساسِ إسلام‌را پذیرش خدایِ یگانه شمرده همه‌یِ فرایض‌را رها کرده بودند . صفتِ مشخص ایشان تحقیر « عمل = کارِ أندام » یعني پرستشِ خدا با ورزشِ أندامي بوده است . مقدسي (نگارش 375 هـ — 985 م) این نام‌را به‌مسلمانانِ دماوند داده است که دهاتِ ایشان‌را بي‌مسجد دیده گوید: أزمسلماني به‌توحید بسنده نموده ، جز زُکات هیچ عملِ ظاهري أنجام نمي‌دهند . (أحسن التقاسیم . چِ دوگویه . ص 398) .

248 ـــــــ

41 — مسند أحمد حنبل (أزجابر) . ابن قيم جوزية درکتاب الصلاة وأحكام تارکيها چِ قاهره . نمساني 1313 : 46 . [M : درنسخه‌یِ بابینگر این پانوشت‌بجایِ 38 برده شده و 38 را بدینجا آورده‌أند . ولي در نسخه‌یِ عربي‌و چ آلماني 1910 چنین است] .

42 — B : غزالي . إحياء العلوم 4 : 51 .

43 — ترمذي 2 : 261 . ويكي أز دعاهایِ مستحب چنین آغاز مي‌شود: « خدایا مارا به‌خویشتن وامگذار که درمانیم » ومانند آنرا بهائي در « مخلات » قاهره 1317 : 129 بسیار آورده است [B : نیز ن.ك : یاقوت چِ مرگولیوث 3 : 44] .

44 — مانند این برائت‌نامه‌و سوگندنامه را مسعودي‌درمروج الذهب 6 : 297 ویعقوبي در تاریخ ، چِ هوتسما 2 : 505 - 509 وطقطقي در « فخري » چِ V. Ahlwardt : 232 آورده‌أند [B : ویاقوت چ مرگولیوث 3 : 173] .

[M: سوگند یامباهله‌و لعان که‌درهندوایران پیش أزإسلام به‌صورت‌هایِ «ورِگرم » و « ورسرد » إجرا مي‌شده است ، تا سده‌یِ (4 هـ — 10 م) جایِ ویژه‌اي درآداب‌و رسوم گنوسیستهایِ مسلمان داشته . در أصول شیعه همچون کافي بابي ویژه‌یِ مباهله دیده مي‌شود . شلغاني کشته‌یِ 322 هـ — 934 م کتابي ویژه‌یِ آن نگاشته که دربحار الأنوار (6 : 641 - 653) چاپ شده است . برایِ آگاهي بیشتر ن.ك : « مباهله » در مجله‌یِ کاوه ش 47 - 48 ص 68 . و « آریاهاو معجزه » (کا : 53 : 19) ، ا . طبري « برخي بررسي‌ها در باره‌یِ جهان بیني‌هایِ ایراني » چ آلمان 1348 خ . ص 65-66,109 بیروني . ما للهند . چ 1958 ص 473] .

45 — اکنون حس مي کنم که من با کارادوفا در آن نظریه که در کتابش « دین إسلام » پاریس 1909 : 60 آورده هم‌فکر شده باشم [B : تفاتهای

250 ـــــــ

أزآن دوترکیب یافته بود . إنسان که کامل‌ترین عضوِ این جهانِ سوم است ،برابر جاذبه‌یِ آن دو نیرویِ متساوي ، در گرایش به‌یکي أز آن‌دو، آزادیِ کامل دارد . نتیجه‌یِ گرایشِ إنسان به‌هریک أزآن دو ، إتصال‌و سپس إتحاد با آن مبدء است . « بهشت‌ودوزخ » تعبیري أز رسیدن به‌یکي أزآن دومبدء است . « آخرت » هنگامي است که پرده أز جلو چشم کنار رود و آدمي به بهشت یا دوزخ رسد . به گفته‌ي عین القضات : خدا وبهشت یک معني دارد (نامه‌ها 2 : 352) .

بنا بر أصلِ ثنويِ : « أزیکي جزیکي نزاید » هریک أز دو سلسله‌یِ علل‌و معلولات در خیر یا شر مجبور هستند . تنها إنسان در برابر آنها آزادي دارد . « عدل » و « لطف » لازمه‌یِ جبريِ مبدء خیر است‌و ستم‌و کین لازمه‌یِ تفکیک ناپذیر شر است . مسلمانان ، بازماندگانِ این گروه را بنام « أهل التعجیز » رد مي کردند (ذ 187:10) .

2 – بنا بر عقیدتِ توحید عددي سامي (یهودي) خدا چیزي غیر أزخود جهان‌و بیرون أزجهان است‌و آفریننده‌یِ هرخوب‌و بدِ جهان مي‌باشد . او نیرومندترین نیرومندان‌و ... ترین ... توان است . او مختارو خودکامه است ، هرچه بخواهد مي کند، إراده‌یِ إنسان در برابر إراده‌یِ او هیچ است، انسان مجبور محض مي‌باشد. خوب آنست که خدا بخواهد ، بد آنست که أو نخواهد .

3 – پس أز آمیزش أفکار هندي‌و یهودي ، چنان معجوني پدید آمده است که جدا کردن أجزایِ آن بس دشوار است‌و حکم برنده برآنها نتوان نهاد . ثالوث آریائي در سده‌یِ دوم میلادي أز صورت أصليِ (خیر + شر = معدّل) به صورتهایِ گوناگون در آمد . مرقیون (م 155 م) آن‌را به‌صورت (نور + ظلمت = مسیح = انسان قدیم) در آورد (ملل‌و نحل

252 ـــــــ

پس نظر کریمرو گلدزیهرو دیگر خاور شناسانِ پیروِ ایشان ، که جبررا عقیده‌یِ أصلیِ همگیِ مسلمانان شمرده ، گویند : إختیار به‌وسیله‌یِ مسیحیان سوریه به‌إسلام در آمده است ، پایه‌یِ درستی ندارد . بلکه ایرانی بودن باورِ إختیار درسده‌هایِ نخستین إسلام ، چنان روشن بوده است که جبریان ایشان‌را مجوس می‌خوانده‌أند . هرگاه سخن این خاورشناسان درست بودی طبیعة بایستی حدیث سازانِ جبری آنرا به‌صورت « القدریة نصارا هذه الأمة » به‌پیغمبر می‌بستند نه « مجوس هذه الأمة ».

4 ــ همچنانکه آمیزش أفکار نئو أفلاطونی با یهودیت ، در سواحلِ پیغمبرخیزِ شرقی‌میدترانه ، مسیحیت‌را پدید آورد ، در ایران نیز ، آمیزشِ توحید عددی یهود با دوآلیزم گنوسیست آریائی‌و أفکار نئو أفلاطونی ، موجب گرایشِ أشراف روحانی در عهد أشکانی‌و روحانیان زردشتی دربار ساسانی ، به‌نوعی توحید گردید . پس برایِ یافتنِ مفهومی عام که بتواند دو أصل متضاد روشنائی‌و تاریکی را در برگیرد ، کوششهائی أنجام یافت. گروهی « ثواشه = مکان » ، وگروهی « زروان = زمان » را به‌مثابه‌یِ بسترحلِّ آن دو عنصر برگزیدند(إحسان طبری برخی بررسیها در باره‌یِ جهان بینی‌هایِ ایرانی چ 1348 خ . ص 65 - 66) واین عقیدتِ دوم که به‌زروانی شهرت داشت گسترش بیشتر یافت، وچنانکه حدیث : لاتسبوّا الدهرَ فإنّ الدهرَ هو الله (الایضاح . فضل بن شاذان چ محدث . ص 9 والنهایه‌یِ ابن أثیر ــ واژه‌یِ « دهر ») نشان می‌دهد ، دامنه‌أش به‌جزیره‌یِ عرب‌و حجاز نیز رسیده بوده است. نمونه‌ای أز کوششِ دولتِ ساسانی برایِ گردانیدن فلسفه‌یِ دوآلیزم به‌باور توحید ، کنفرانسهائی است که أز مؤبدان ، برایِ تأیید این گرایش تشکیل می‌داد . نخستین کنفرانس که بنام « أنجمن آتشکده‌یِ آذر فرنبغ پیروزگر » شهرت دارد، در لارستان ، زمانِ شاپورِ أوّل (241 - 272 م) تشکیل شده‌و درآن

254 ـــــــ

أزطرف دیگر در مذهبِ تودەها ، غلات ، قدریان ، معتزله ، شیعه ، که بازماندگان مذاهب ضد دولتي در عهد ساساني بودند ، هرکدام به‌شکلي أصولِ دوآلیزم إشراقيِ مانویان‌و دیصانیان را به‌توحیدِ اشراقي گردانیده به‌عربي ترجمه کردندو بازهم به‌مخالفت با مذهبِ دولتي جبرو توحید عددیِ سنّي‌و معجزه تراشي‌هایِ جدید عربها ، به‌مبارزه إدامه دادند . ایشان آیاتِ جبر نمایِ قرآن را به‌آیات إختیاري ، وبا کمکِ خطبه‌هایِ 1 , 161 , 183 علي برضد توحید عددي در « نهج البلاغة » ونیز دعاهایِ صحیفه‌یِ سجادیه ، تفسیر مي‌کردند . أما باز ماندگانِ مذاهبِ موّحد زردشتي‌و رزواني یعني جبریان طرفدارِ دولتِ ساساني ، پس برخي به‌سنیّان جبري‌و ظاهریانِ طرفدار خلیفگان پیوستند ، وبرخي دیگر به‌گروه إشراقیان میانه‌رو ، یعني صوفیانِ جبري گرویدند . پس « جبر » به‌صورت ظاهر وجه مشترك میان صوفیان‌و سنّیان شناخته شد . أما در واقع ، بگفته‌یِ آملي در « جامع الأسرار » و صدر اصفهاني به‌نقل قاضي نور الله شوشتري در « مجالس المؤمنین » درأحوال آملي : جبرِ صوفي به‌إختیار شیعي نزدیک‌تر است تا به‌جبر أشعري ، زیراکه صوفي منکر وجود ماسوی الله است ، پس ماورایِ جبرو اختیار است ، أما أشعري قائل به موجوداتي است که مجبور مي‌باشند .

به‌تعبیر دیگر ، مذهب سنّي تکامل یافته‌یِ مذهب دولتيِ ساساني‌و مذهب شیعیان تکامل یافته‌یِ مذهبِ تودهایِ عصر ساساني مي‌باشد . « إختیار » همان إختیارِ ثنوي است‌و جبر همان جبر توحید عددي‌مي‌باشد . پس أگر برخي أز مسیحیانِ سوریه برخلاف توراتو إنجیلشان قائل به‌إختیار شده‌أند،آنرا أزثنویتِ هندو ایراني گرفته‌أند، نه‌آنکه به‌ایرانیان آموخته باشند .

أگر محمد درمکه بیشتر إختیاري بوده و درمدینه به‌جبر گرائیده است،

256 ـــــــ

به‌دست‌عرب ، مرکزیّت فکری جامعه از آنجا به‌دنبال خلیفگان جاهل آموي به‌دمشق منتقل شده باشد . بلکه به‌عکس ، تاریخ نشان مي‌دهد که گنوسیستهای ایراني پس از سقوط تیسفون‌و سورا،به زیر لوای قبایل عرب درآمده ، به‌نام موالي « عجل » و « کنده » و « قیس » و « کنانه » درخلافت علي‌و بعدازآن در کوفه مجامع علمي داشته‌اند . برخي از أصول چهار صد گانه‌ی شیعي چون « أصل‌سلیم بن قیس » و « إهلیلجة » و « مصباح الشریعة » و « أصل ظریف بن ناصح » (که همان قانون نامه‌ی آبگار . کا 44 است) زاده‌ی همین أنجمن‌های علمی موالي درعراق بوده‌اند . چنین جنبشي در پیرامون دربار أمویان بي‌سواد دردمشق دیده نمي‌شود . پانوشت بند 10 بخش 5 نیز دیده شود .

51 — B : گسترش این جنبش در گزارش ابن سعد 5 : 140 بچشم مي‌خورد که قاسم نواده‌ی أبو بکر(م 106 ه — 729 م) وسالم نواده‌ی عمر (م 106 ه — 729 م) بي‌میلي خودرا نسبت به أندیشه‌ی قدریان نشان مي‌دهند .

51" — M : برای کتاب شناسي این موضوع : درذریعه 40 رساله به‌عنوان « جبرو إختیار » و 9 رساله « خلق أفعال‌و أعمال » و 40 شماره عنوان « قضاو قدر » و 18 مثنوي « قضاو قدر » دیده مي‌شود .

51"" — M چنانکه در پانوشت 49" از ابن دیصان نقل‌شد : « قدر »نام یکي أزدو نظام خیرو شر است که هردو حتمي‌و تغییر ناپذیرند ، وإنسان در برابر آن دو در مسائل روحي‌و أخلاقي آزادي مطلق دارد . پس تسمیه‌ی ضد به‌ضد درکار نیست ، بلکه قدریان قائل به‌آزادي أخلاقي‌و رواني إنسان‌و درعین حال قائل به‌جبر مادي سلسله‌ی علل بوده‌أند .

52 — B : کساني که پیرو عقیده‌ی آزادي إراده مي‌بودند أز این نام خوششان نمي‌آمد ، بدین جهت نام « قدري » را به‌دشمنان خود دادند .

258 ـــــــ

54 — B: ترمذي . صحيح . چِ بولاق 1292 هـ 2 : 188 : 11 .

54 — M : بازهم گلدزيهر سبب پيدايشِ آراء قدري‌و مرجي‌و معتزلي‌را در إسلام ، نه‌آزاد أنديشي بلكه أفكارِ پارسايانه مي‌خواند ، ومخالفانِ ايشان‌را نه‌حكامِ عرب بلكه توده‌هايِ كهنه پرست! مي‌داند . ليكن مسلم است كه إسلامِ سنّي عربيِ صحرايِ عربستان در سده‌يِ يكم ، سامي منش‌ترو ماديّت‌بدائيِ آن آشكارتر أز إسلامِ گنوستيك‌و هندي منش متافيزيك عراق‌و ايران ، در سده‌يِ دوم بوده است . و با صرف نظر أز تخمه‌يِ گنوسيزم كه درخود قرآن نيز بوده‌و به‌وسيله‌يِ سه خليفه پرده پوشي شده است ، تحوّلِ إسلام أز صورتِ سنّيِ مادي بدويِ صحرا به‌سويِ متافيزيسم ، كه در دو قرنِ أول رخ داد ، خود نوعي ترقي است‌و نمي‌توان بدين سادگي ، آزاد أنديشي‌را أزآن سلب كرد .

إشتباهِ گلدزيهر درآنست كه « مردم » را بجايِ « حكامِ عرب » مخالفِ آراء متافيزيك قدريان مي‌شمردو آراء قدري‌را صدايِ وجدانِ مذهبيِ « عده‌اي پارسا » قلمداد مي‌كند . درصورتي كه توده‌هايِ مردمِ آريائيِ عراق پيش أز آمدنِ عرب به‌مرحله‌يِ متافيزيك رسيده‌و خودشان نوعي قدري مسلك بودند . واين حكام‌و مهاجرانِ عرب بودند كه در أثر عقب أفتادگي أزاين وجدان عالي‌تر وحشت داشتند ، حديثها أز گفته‌يِ پيغمبر برضد گنوسيزم‌و گنوسيستهايِ مسلمان شده مي‌ساختند . آري يك أقليتِ عرب‌هم أزقدرو گنوسيزم طرفداري كردند ، وايشان همان أهل صفه‌و پيروانِ خاندان محمد بودند كه هسته‌يِ أوليه‌يِ إسلام‌را أزميان دربدرهاو طبقه‌يِ پائينِ أعراب تشكيل داده بودند . گلدزيهر وجودِ أفكار نسبة مترقيِ گنوسيزمِ ايراني‌را هنگامِ فتحِ عرب‌و تأثيرآن‌را درفاتحان نادیده مي‌گيرد ، پس آغاز آزاد أنديشيِ مسلمانان‌را تا سده‌يِ سوم كه ترجمه‌يِ فلسفه‌يِ يونان آغاز شد به‌عقب مي‌كشد . أزين روى او

260 ـــــــ

58 — M : ساسانیان بنا برطرز فکر آریائي همه‌ی أحکام‌را بشري‌و ناشي أزإشراقِ عقلیِ پادشاهانِ فیلسوف مي‌دانستند که قابل تغییر نیز مي‌بود. خودشان نیز مدعي نوعي إتصال گنوستیک باعقل فعّال مي‌بودند. أما خلیفگان راشدو أموي بنا برأصولِ عقاید سامي أحکام‌را إلاهي محض (وتغییر ناپذیر . ص 242) مي‌شمردند . ایشان دستورهایِ إلاهي‌را تنها به‌صورت خشن وحیِ اسرائیلي تصور مي کرده، أز صورتِ رقیق‌تر إشراق‌و گنوسِ ساساني آگاهي‌نداشتند تا إمکانِ إدعایش برایِ خود ایشان نیز ممکن گردد . أزطرفي ایشان درِوحیِ إسرائیلي‌را نیز بامرگِ محمد بسته شده إعلام کرده بودند ، پس ناچار برایِ توجیه أعمالِ خود به‌فرمول قضایِ أزلي دست زدند . این فرمول به‌گفته گلدزیهر تقلیدي أزتورات است‌و أزرویِ عهدألست أعراف 7 : 172 ساخته شده است .

59 — أغاني 10 : 99 .

60 — ابن قتیبة المعارف . ص 225 .

[M : دراینجا عطاء بن یسار قدري مذهب دیده مي‌شود، درحالیکه هنوز زبان عربي را درست یاد نگرفته‌و به‌رسم دوره‌یِ ساساني • در کوچه‌و بازار به‌داستان سرائي دوره‌گرد مشغول است. او به‌همراه معبد جهني به‌نزد حسن آمده أزو پرسیدند : « چرا پادشاهان خون مسلمانان‌را ...؟» حسن پاسخ داد : « این دشمنانِ خدا (أمویان) دروغ مي گویند».

داستانسرائي دوره‌گرد، أزوسائل بالا برون سطحِ فرهنگ، که درعهدِ ساساني متداول بوده است ، سخت مورد نفرت تازیان قرار داشت ، ابن جوزي کتابي در بدگوئي أزایشان به‌نام « القصاص » دارد . گلدزیهر نیز مقالي به‌آلماني دربارهٔیِ قصه گویان دارد که خدابخش هندي آنرا به‌إنگلیسي درآورده بر ترجمه‌یِ کتابِ «تاریخ تمدن إسلام در سده‌یِ چهارم»

262 ـــــــ

آلمان 41 : 35 پانوشت 4 . نیز ابن سعد 5 : 225 . درآنجا واژه‌یِ معتزله » مرادفِ « عابد ، زاهد » آمده است‌و معتزلي را صفتي برایِ پارسا قرار داده است . [B : به‌هر حال این‌لقب به کساني داده شده بود که زندگي پارسایانه‌اي‌را که به‌خدا پیوند داشت مي گذارنیدند مردماني عابد، منقطع (همانجا . ص 208) تاسک ، متألّه بوده أفراد بي‌إعتقادي چون محمد بن مناذر معاصر مأمون‌را بیم مي‌دادند تا ایشان‌را به‌راهِ راست بیاورندو زندگيِ ایشان‌را به‌صورتِ عابدانه درآورند (أغاني 17 : 10)] درترجمه‌یِ عربي إنجیل چِ 1233 ه واژه‌یِ « فریسي » را به «معتزلي» ترجمه کرده‌اند (مجله‌یِ المشرق . 905:11) .

[M . درنخستین سده‌یِ میلاد مسیح ، یهودیاني که بافلسفه‌یِ یونان آشناشده ، درصدد آشتي دادن مذهبِ خویش باآن برآمده بودند «فریسي» خوانده شدند . مسیح‌خود یکي أزهمین یهودیان فریسي بود . واژه‌یِ « فریسي » با « فرز » که درعربي به‌معنيِ جدا شدن‌و إعتزال‌است هم‌ریشه مي‌باشد . شاید درسده‌یِ دوم هجري ، سنّیان به‌تقلید یهود ، این إنشعاب‌گران را « معتزله » خوانده باشند] .

63ً — M : آراء معتزله نیز مانند قدریان‌و مرجیان زاده‌یِ گنوسیزمِ آریائي‌و تکامل یافته‌یِ أندیشه‌یِ فرقه‌هایِ ثنويِ ایران ساساني بود که به‌عربي ترجمه شدو کم‌کم خود تازیان نیز بدآنها گردن نهادند ، پس إسلامِ سنّي بدائي‌و مادیِ صحرا که درقرنِ أول أزعربستان به عراق آمده بود ، درسده‌یِ دوم دراینجا به‌صورتِ مذهبي متافیزیک درآمد . همچنانکه در پانوشت 54ً ص 259 دیدیم گلدزیهر این‌تحوّل إسلام‌را ناشي أزآزاد أندیشي ندانسته ، زائیده‌یِ أفکار پارسایانه مي‌شمرد . ولي همین جداشدنِ معتزله أزسنّیانِ قشريِ ظاهريِ محافظه‌کار، چنانکه درپانوشت 63 دیده مي‌شود خود نشانه‌یِ آزاد أندیشي ایشان است. آري این أفکارِ

آریائي « آته‌ئیست » نبوده بلکه سخت خدا پرستانه‌و پارسایانه مي‌بود ، أما خدایِ ایشان متافیزیک‌و پارسائي ایشان هنرمندانه بودو با خدایِ مادي‌و زمخت‌و ضد هنري که أعرابِ سنّي آورده بودند تفاوت مي‌داشت .

64 — هانري گالان Henri Gallan أزاین کتاب به‌عنوان « بحثي درمعتزله ، خرد گرایانِ إسلام » ژنو 1606 یاد نموده است . [B : برخلافِ تعبیر أخیر درباره‌یِ نام معتزله که نالینو درمجله‌یِ پژوهشهایِ خاوري 7:421-460(1916) تلفیق کرده ، گلدزیهر تعبیر قدیمي‌را مي‌پسندد . ن. ک : إسلام (1918) 7 : 207 .

64" — هریک أز نهضت‌هایِ فکري إسلام که زیر نفوذ أفکارِ آریائي بوجود مي‌آمده‌و أزطرفِ دستگاهِ خلیفگان سرکوب مي‌گشته ، دوباره پس أزمدتي ، أما باروشي نرم‌تر ، یعني سنّي مآبانه تر ، وبه‌نام فرقه‌اي نوین ظهور مي‌کرد . پس این‌عقب نشینيِ معتزله أزبرخي أفکار مترقي‌تر مرجیان یاقدریان ، نمي‌تواند أنگیزه‌یِ آزاد أندیشي‌را أزایشان دور کند.

65 — ن. ک : شرح حالش‌را درکتاب « معتزله » أز ت.و. ارنولد . ص 18 .

66 — بیهقي . المحاسن . چِ شوالي ص 364 . صفت زهدِ اورا ، ن.ك: ارنولد . همان کتاب ص 22 [B : در باره‌یِ این عمرو بن عبید ن. ک : مرتضا . غرر الفوائد ودرر القلائد چِ تهران 1277 هـ ص 66 - 69] .

67 — قاسده‌یِ چهارم صفتِ زهد هنوز أز صفاتِ آشکارِ معتزله مي‌بود (یاقوت . چِ مرگولیوث 2 : 309 :11) :

[M : درآنجا إسماعیل بن عباد (م 385 هـ) زهدِ یک معتزلي‌را

ستوده است . گلدزیهر ازاین نتیجه می‌گیرد که زهد منشأ پیدایش اندیشه‌ی معتزلی بوده است . اما اگر متوجه باشیم که معتزله مانند همه‌ی فرقه‌های گنوسیست دیگر درچهار قرن اول إسلام ، در أثر فشار دربار خلافت ، روز به‌روز از آزاد أندیشی دورشده ، رو به‌سنّی‌گری سیر نزولی طی کرده‌اند، تا آنکه درسده‌ی چهارم أشخاصی چون همین صاحب عباد یافت شدند که أزإعتزال جز نام نداشته‌اند و به‌شهادت «مثالب الوزیرین» مردی سالوس و متظاهر به‌مذهب بوده (کاوه 45 : 77) بنا براین إفتخار به‌زهد درچنین عصری أزچنان کسی، نمی‌تواند هسته‌ی پارسایانه‌ی خشک برای إعتزال درسده‌ی دوم إثبات کند . به‌ویژه آنکه سیاق کلام گلدزیهر همانند نظرش درباره‌ی مرجئه ، جریان‌را به‌عکس واقع تاریخی ، سیری أزپارسائی به‌آزاد أندیشی جلوه می‌دهد . پانوشت 54 و 63 نیز دیده شود] .

68 — کریمر A. V. Kremer : تاریخ تمدن خاور درعهد خلیفگان 2 : 267 .

69 — جاحظ . حیوان 3 : 18 (چ بیروت 1968 . 1 : 419) در باره‌ی شک 6 : 11 (چ بیروت 2 : 401) این أفکار درغزالی ، با همه مخالفتش با معتزله ، أثر نهاده که می‌گوید : « میشلو بیسبق لوبیماین » یعنی : کسی که شک ندارد نمی‌تواند بپژوهدو بخردانه بنگرد (موزنی‌صدق. چ عبری گلدنتال) أصل عربی این عبارت غزالی‌را ابن طفیل درکتاب « حی ابن یقظان » (چ گوتیه Gauthier جزائر 1900 ص 13) آورده است [B : میزان الاعمال . قاهره 1328 هـ] .

[M : محاسبی (م 243 هـ — 857 م) در «النصایح» و «الرعایة» شک‌را پایه‌ی تصوف نهاده‌است. غزالی در «المنقذ من الضلال» و«فضائح الباطنیة» گوید : إسماعیلیان و پیش أزایشان مانویان ، درمناظره به‌تشکیک أهمیت

بسیار مي‌دادند . عین القضات در أرزش شک گوید : شک نخستین مقامِ سالکان است. تا به‌شک نرسد طلب نبود (نامه‌ها 1 : 309) أزچندین هزار تن یکي به‌شک نرسند (نامه‌ها 2 : 93) .

مي‌توان مرحله‌یِ شک‌را درراه سلوك تصوف باوادیِ چهارم أزهفت وادیِ عطار تطبیق کرد که مرحله‌یِ آزمایش برایِ برون شدن أزمرحله‌یِ علم‌کثرت (وادیِ سوم) ودرآمدن به‌مرحله‌یِ علمِ وحدت (وادیِ پنجم) است . اینها بود که دکارت (م 1650 م) را متوجه أهمیتِ شک نمود] .

70 — شرح الفقه الأکبر منسوب به‌ماتریدي. چ حیدرآباد 1321ه ص 19.

[M : نظام معتزلي (م 221 ه — 836) : حس ششم غریزه‌یِ جنسي نرو مادگي است (أصول الدین بغدادي . ص 10) عباد بن سلیمان معتزلي (م 250 ه — 864 م) : حسّ ششم درآلتِ تناسلي است (أشعري2=31) دیگران مي‌گفتند : خدارا درقیامت باحسّ ششم توان شناخت (أشعري 2 : 31 - 32) ابن أبي عزاقر شلمغاني (کشته 322 ه — 934 م) کتابي بنامِ «حس ششم » نگاشته بود (بیروني. آثار الباقیة . ص 214 وياقوت. مرگولیوث 1 : 301) . شاید نظریه‌یِ حسّ ششم جنسي یادشده ، با فریدیسم که این غریزه‌را منشأ هنرهایِ زیبا مي‌شمرد قابل مقایسه باشد] .

71 — B : ن. ك : لسان العرب 3 : 269 . ابن‌بشر معتمر شعري پندآمیز نیز دارد که درآن علي‌را برخوارج ترجیح مي‌نهد (الجاحظ . حیوان . 6 : 155 : 9) .

72 — الحیوان ، جاحظ : 6 : 95 (چ بیروت 2 : 490 - 496) : درمقابل این آزاد أندیشي ، تقلید کور کورانه أز عادات موروثه‌است که بربیشتر میانه خردان تسلط دارد (ص 96) . [B : هم‌دراین چاپ هم در چاپ

وین ، أزمتن عربي کلمه‌اي أفتاده‌و بجایش کلمه‌یِ تصحیف شده‌اي آمده که قابل توجیه نیست] .

73 — ن. ک : دلالة الحائرین . أز ابن میمون . ج 1 فصل 73 مطلب 12 وبرایِ شک متکلمان ، ن.ك : مجله‌یِ خاور شناسيِ آلمان 62 : 2 .

73' — معجزه بودنِ قرآن‌و أفسانه‌هایِ معجزنمایِ دیگر أزطرفِ خلیفگان‌و به‌تقلید أزأساطیرِ یهودو نصارا برمردم تحمیل مي‌شد ، معتزله چون (نظام) وإسماعیلیان (چون سجستاني) ودیگر گنوسیستها (چون راوندي) برضد این‌معجزه سازیهایِ خلیفگان مبارزه مي‌کردند. نه‌برضد أفکار توده‌ها ! دولت تنها پس أزمغلوب کردنِ ایشان درسده‌یِ چهارم توانست معجزه‌را به‌مغز توده‌ها فرو کند . أما فلاسفه‌یِ شیعه ، چنانکه أز « آغازو أنجام » خواجه‌یِ طوسي و « أضحویه » یِ ابن‌سیناو جزآنها برمي‌آید ، تا پایان نیززیر بارِ خرافه سازیهایِ خلفا نرفتند . مقاله‌یِ معجزه أزمنزوي در مجله‌یِ کاوه . ش 52 - 54 دیده شود .

73'' — M : دراینجا باید یاد آور شد که شیعه این نقطه ضعف سنیان‌را نداشتند ، پس این سه‌مسأله سدي برایشان نبوده است زیراکه :

ألف : شیعه أز دوره‌یِ غلات (مقالاتِ أشعري 1 : 77) تا دوره‌یِ میرداماد (م 1041 ه — 1631 م) منکر حدوثِ زماني جهان بوده آنرا حادث دهري مي‌خوانند .

ب : بیشتر ایشان علمِ خدارا به‌کلیات مي‌دانستند نه به‌جزئیات .

ج : ایشان خرق قانون طبیعت‌را محال شمرده — معجزات‌را عملي طبیعي شمرده‌و آیاتِ قرآن‌را که درظاهرش أساطیر معجزه نمایِ یهودو مسیحیان‌را پذیرفته است،تفسیر مي‌کردند. این تفسیرها در «البدء والتاریخ» مقدسي و

268 ـــــــ

پانوشت‌هایِ بخش 3 ص191-194 ـــــــ

و « تشبیه » آشنا بود . تشبیه آنست که خدارا همانند چیزي مادي تصور کنندو صفاتي مادي به‌وی ِ نسبت دهنـد . واین درکِ همه‌ی ِ مردم بدائي است . تجسیم = جسم أنگاري یعني خدارا جسم دانند . وچون واژه‌ی ِ « جسم » درتکامل ِ زبان ِ عرب در دوران ِ آغاز إسلام ، دو معني ِ کاملا جـدا أزسر گذارنیده است ، أزاین روی درفهم ِ آراء مجسّمان = جسم أنگاران إشکالي موجود است که باید آگاهانه بدان نگریست .

در دو سده‌ی ِ آغاز إسلام که زبان ِ تازي هنوز توسن‌و تازه کار مي‌بود ، واژه‌ي « وجود » را بیشتر به‌معني فعل ِ رابط « = است » به‌کار مي‌بردند نه به‌معني ِ « هستي » و واژه‌ی ِ « جسم » همچنانکه أزراوندي (مقالات أشعري 1 : 257) و هشام (الفرق بین الفرق بغدادي 67) بر مي‌آید به‌جای ِ « وجود = هستي » به‌کار مي‌رفته است . پس درآن روزگار جسم بودن ِ خدا به معني ِ موجود بودن ِ او ، مورد ِ إتفاق ِ نظر همگان مي‌بود . إختلاف گنوسیستهای ِ خرد گرا باسنیـان ِ واژه گرای ِ سلفي ِ عرب ، درمسأله‌ی ِ تشبیه سازي مي‌بود، که آیا خدا شکل‌و صفتي دارد؟ محل ِ عوارض هست یانه ؟ پاسخ ِ ساده‌بینشان یدوي مثبت بودو پاسخ خردگرایان منفي (پانوشت 22 بخش 1) . گنوسیستها نیز خدارا جسم ، أما جسم بي‌نهایت یا به‌أندازه‌ی ِ همه‌ی ِ جهان‌و بي‌صفت وبه گفته‌ی ِ مانویان جسم بي‌أبعاد سگانه (ملل‌و نحل ، ماللهند بیروني ص 29 به‌نقل أز کتاب کنز الأحیاء ماني) مي‌خواندند . برخي آشکارا مي گفتند : جسم دراینجا به‌معني فضا است (مقالات ِ أشعري 1 : 257 - 259)همه‌ی ِ اینها تعبیري أز وحدت ِ وجود مطلق إشراقي مانوي مي‌بود . أما پس أزگسترش ِ زبان ِ عرب ، درسده‌ی ِ سوم که برای ِ دو واژه‌ی ِ « جسم » و « وجود » دومعني جدا شناخته شد ، دیگر گنوسیستها خدارا به « جسم » توصیف نکردندو درهر جا که حکومت به‌دست ایشان أفتاد أزآن جلوگیري کردند (بند 14 بخش 5)

ایشان دراین راه تا آنجا محتاط بودند که واژه‌هایِ « ید » و « وجه » و « إستواء » و مانند آنهارا که درقرآن به‌خدا نسبت داده شده است، اینان به‌فارسي ترجمه نمي‌کرده ، همین ألفـاظ عربي را درجمله‌یِ فارسي به‌کار مي‌بردند . یعني روشي همچون هزوارش پیش أزإسلام ، أنجام مي‌دادند (شهرستاني . ملل‌و نحل 1 : 105) . أما سنیان دراین وقت به‌چند گروه تقسیم شدند :

1 — پیروان سلفِ صالح که جسم بودن خدارا به‌معني مادي بدائي آن همچنان إدامه دادند .

2 — گروهي أزآنان‌که بافلسفه‌یِ گنوسیزم آشنا شده بودند همچون مؤسسان مذهبِ أشعري‌و ماتریدي به‌تقلید أزمانویان ، خدارا « جسم بلاکیف » و به‌گفته‌یِ غزالي در « نصیحة الملوك » : بي «چون‌و چگونه» نامیدند .

3 — متأخرانِ ایشان ، برایِ رنگاآمیزيِ بیشتر مذهبشان ، به‌کلّي‌منکرِ جسم بودن خدا شده ، با إستفاده أزإمکانات‌ِ مادي‌ِ دولتي که دراِختیارشان مي‌بود ، دجّالانه رفتار کرده ، عقیدتِ بدوي‌و سنّتيِ سلفيِ جسم أنگاري‌و تشبیهي‌را به‌گردنِ شیعه نهادند، وبه‌ظاهرِ گفته‌یِ برخي گنوسیستهایِ دورانِ نخست (چون هشام حکم) با تجاهلِ معنيِ جسمِ بي‌أبعادِ مانوي ، إستناد نمودند . طرفداري خردگرایان أزهنرِ نقاشي‌و پیکرتراشي‌و تصویر(پانوشت33و238بخش 5) که به‌منظور تبلیغ‌و تقریبِ مفهوم‌هایِ متافیزیک به‌ذهنِ عوام أنجام مي‌گرفت ، نیز سنیان‌را دراین إتهام دجّالانه که برشیعه مي‌زدند کمک نمود .

باري واژه‌یِ « بلکفه » که درسده‌یِ (4 هـ — 10 م)به‌معني أخلاقيِ «پذیرشِ بي‌پُرس‌وجو» به‌کار رفته‌ص219,195 وپانوشت 109 درأصل أزإصطلاح

272 ـــــــ

زکي کردي أزآثار حنبليان درقاهره 1329 هـ چاپ شده‌است. به گفته‌ی بروکلمان 1 : 398 دونسخه أزاين کتاب درکتابخانه‌ی أنجمن آسيائي بنگاله موجود است [ليست نسخه‌های خطي عربي‌و فارسي وارد شده‌ی سالهای 1903 - 1907 ش 405 , 795] . ابن تيميه (ن.ك : بخش 6) در نوشته‌هايش هميشه تأويل‌های متکلمان‌را نکوهش مي‌کندو چنان تأويل‌را دربند مي‌نهد که يک سره پيرو سنن‌و رواياتش مي‌سازد . مانند تفسيرش أز سوره‌ی إخلاص . ص 71 ببعد ، ورساله‌ی « الاکليل في المتشابه والتأويل » دربجموعه‌ی رسائل کبرا . چ قاهره 1323 هـ . ج 2 .

86 — أبو معمر هذلي (م بغداد 236 هـ — 850 م) تذکرة الحفّاظ 2 : 56 [B : تفسير طبري . جاثيه 45 : 27] .

87 — B : مسند أحمد حنبل . أز ابن قيم جوزيه « إعلام الموقعين » چ قاهره 1325 هـ — 2 : 376 .

88 — B : ابن قيم جوزية. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح 1 : 104 ، 1 ، 2 : 26 ، 50 .

88" — M : تقسيم جغرافيائي ، دراينجا نيز مانند پانوشت 58" بخش 2 که در ص 135 - 136 در باره‌ی چهار مذهب گذشت ، نمودار طرز فکر مردم آن سرزمين‌ها مي‌باشد. أفکار أشعري درمنطقه‌اي که به‌شبه جزيره‌ی عرب نزديک‌تر بود پخش‌شد ، پس ناچار عرب‌زده‌تر بودو بيش أز أنديشه‌های ماتريدي که درخراسان‌و أفغانستان پخش بود ، أزخشکي‌و زخت مذهبي سامي (عرب‌و يهود) بهره مي‌داشت . أنديشه‌های ماتريدي خردگرايانه‌ترو أزگنوسيزم برخوردارتر مي‌بود . دولت خليفگان عرب ، همچنانکه سنّيان سلفي‌را برگنوسيستهای قدري‌و سپس برمعتزله مسلّط ساختند ، أشاعره‌را نيز برماتريديان پيروز گردانيدند .

274 ـــــــ

أزاین روی ، این ملتها نسخو تغییر قانون‌هارا ، بنا برنیازمندي ِ روزگار جایز مي‌شمرند . (ماللهند من مقولة چ 1958 ص 80 - 81) . عبد الجبار معتزلي (م 415 هـ — 1042 م) و کراجکي (م 449 هـ — 1057 م) نیـز مي‌گویند : یهود قوانین‌را إلاهي دانسته ، أزلي‌و أبدي‌و نسخ ناپذیر مي‌شمردند (شرح الأصول الخمسة · ص 576 و کنز الفواید . ص 102) .

پیش أزیورش عرب، دو نظریه‌ی ِ متناقض یاد شده، در دانشگاه‌های ِ خاور میانه ، جندیشاپور ، سورا (بابل) حران ، نصیبین ، اسکندریه ، مورد گفتگوو کشاکش مي‌بود و أزبرخورد آنها ، نظریه‌های ِ میانه روي پدید آمده‌بود، چنانکه مسیحیان‌و فریزیان یهود(پانوشت M 63)تحت تأثیر أندیشه‌ی ِ هندي ، أز إهتمام به‌لفظو عبارت ِ تورات کاستند .

یورشهای ِ عرب این دانشگاه‌هارا خاموش کرد ، أما پس أز آنکه دوباره به‌کار آغازیدند ، همان مسأله أز نو مطرح گشت . این بار إضافه برکتب مقدس ِ هندي‌و ایراني‌و یهودي ، پای ِ قرآن هم به‌میان آمد . مسلمانان برای ِ توجیه باور خویش که « قرآن ناسخ کتب پیشین است » همگي رأی ِ هندو ایراني ِ لزوم نسخرا برضد أندیشه‌ی ِ أبدیت یهودي پذیرفتند ، ولي درعین حال خود بدو گروه بخش شدند ، سنّیان برای ِ تقدیس ِ ألفاظ ِ قرآن نظریه‌ی ِ یهودي قدمت توراتو نظریه‌ی ِ مسیحي ِ ألوهیت ِ کلمه را پذیرفتنـد (دستورنامه‌ی ِ مأمون راجع به‌تشکیل دادگاهای ِ باورپرسي — طبري 1118:3) . گنوسیستها به‌وجوب نسخو تغییر دائمي ِ قوانین قائل شدند (پانوشت 29) تا آنجاکه إسماعیلیان قوانین ِ إسلام‌را نیز أزآن استثنا نمي‌کردند (سجستاني . إثبات‌النبوات . ص76 - 77) اینان درباره‌ی ِ قرآن نیز نظریه‌ی ِ هندو إیراني‌را پذیرفته آنرا حادث‌و أثر محمد شمردند (طبري همانجا) . ألبته درأثر فشار مذهب ِ دولتي روز به‌روز أز تأثیر محمد در إنشای ِ قرآن مي‌کاستند تا آنکه‌درسده‌ی ِ چهارم به‌معجز

276 ـــــــ

كرده است . ذهبي نيز در همانجا ص 349 يكي أزنمونه‌هاي زشت اين گونه تعقيب و مجازات دوران مأمون‌را مي‌آورد .

94 — أحمد بن حنبل و محنت باورپرسي . به‌إنگليسي . ليدن 1897 . نيز ن.ك : مجله‌ي خاور شناسي آلمان 155:52 ببعد .

95 — بررسي در باره‌ي محمدّيت 2 : 59 .

96 — شعر است ياحقيقت ، داستاني به‌جاحظ نسبت مي‌دهند كه در كتاب منسوب بدو به‌نام «محاسن» چ ڤان‌ڤلوتن . ص 234 : 6 تصويري أز اورا مجسم مي‌كند كه كتابش‌را به‌أبو العنبس صيمري درباري بدنام هديه كرده است (Gott. Gel. Anzeigen , 1899 , 456) .

[M : گلدزيهر متوكل‌را روشن فكرو محبوب مي‌خواند ، درصورتي كه او زنده‌كننده‌ي خرافات سنّيان و مؤسس خرافاتي به‌نام معجزه است او به‌دست ياري علي بن ربن طبري ، اين زردشتي كه نخست يهودي شدو پس به‌مسيحيت و سپس به‌اسلام آمده تا مستشار خليفه شود، كتاب « الدين والدولة » را براي منطقي نمودن خرافات نوشته است . متوكل دشمن هنرو زيبائي بودو دستور داد قبر حسين علي‌را كه به‌وسيله‌ي غلات تزيين مي‌شد خراب كرده به‌آب بستند] .

97 — شهرستاني . چ كيورتن V. Cureton . 68 .

98 — مجله‌ي خاورشناسي آلمان ZDMG 62 : 7 .

99 — أشعري . الابانة عن أصول الديانة . حيدر آباد 1321 هـ . ص 41 .

100 — B : گسترش محنت باورپرسي تامصر أز كندي Kindi ، حاكمان و قاضيان مصر چ ڤان گوست V. Guest ص 193 , 7 ببعد ، طبقات الشافعيه

278 ـــــــ

پیدا است که به‌حکومت رسیدن نهضتهای مترقي در روزگاران گذشته تاحدي ملازم بافساد آنها بوده است . نیز آشکار است که ستمگري یک گروه نسبةً مترقي هرچند کم باشد، بزرگترو زشت‌تر أزستمکاري گروه‌های عقب أفتاده جلوه‌گر مي‌شود . به‌حکومت رسیدن معتزله درسده‌ی (3 هـ = 9 م) دربغداد منطق‌و فلسفه‌ی ارسطورا درخدمت خرافات مذهب حاکم سني قرار دادو گنوسیزم‌و إشراق هندو ایراني‌را کوبید. یک قرن بعد ازآن ، هنگام به‌حکومت رسیدن بویهیان دربغداد ، باکمک باقلاني دست أشعریان‌را درخرافه سازي أزپشت بستندو أزشیعیگري به‌سینه زني عاشورا بسنده نمودند. بدتر أز اینها به‌حکومت رسیدن صفویان درسده‌ی (10 هـ = 16 م) بود که درسالوسي‌و ریای مذهبي أزحنبلیان نجد گوی ربودندو درترویج خرافات باعثمانیان مسابقه نهادند، نهضت إنقلابي شیعه‌را به‌صورت برادر کوچک مذهب‌های خشک‌و ظاهري تسنّن درآورند .

همه اینها نتیجه‌ی همان قانون به‌حکومت رسیدن نهضتها است‌و موردإعتراف‌ما است، لیکن‌هرگاه پای مقایسه به‌میان آید ، دیده مي‌شود که تمام دوره‌ی تسلّط معتزله به‌نیم قرن نرسیدو یک‌تن سنّي هم درین جریان کشته نشد ، درصورتي که چهارده قرن حکومت مذهب زمخت سنّي تاریخ إسلام‌را سیاه کرده ، دمار أزروزگار مسلمانان درآورده ، موجبات عقب ماندگي شرق أزغرب‌را ، به‌صورت فضیحت‌بارکنوني فراهم کرده است ، هرقرن آن شامل کتابخانه‌سوزي‌هاو کشتارهای فردي‌و جمعي ، مُثله کردن‌ها ، زنده سوزیها ، جلوگیري أزنشر علم‌و کتاب بوده است . بیشتر کساني که مُثله یا کشته یا زنده‌سوز شدند نسبت به‌زمان خویش دانشمنداني صاحب مکتب‌و مدرسه‌ی روزگارو تئولگهای فلسفي مسلمانان‌و أزهمه مهم‌تر روشن فکران‌و آموزگاران زمان خود مي‌بودند ، که نمونه‌ی کوچکي أزآنهارا شاد روان أميني درکتاب « شهداء الفضیله »

280 ـــــــ

مهاجم سلجوقي که هنوز به‌رژیمِ بردگي زندگي مي‌کردندو أزترسِ توده‌هایِ مردمِ ایران ، همواره به‌دربارِ خلافت بغداد ، که پایگاهِ رژیم بردگي ــ فئودالیِ خاورِمیانه بود ، تکیه مي‌داشتند ، همه روشن‌گر این وضعِ خواجه است . وی برایِ دفاع أزمنافعِ طبقاتیِ خویش به‌همکاري بابیگانه کشیده شده بود . او درکتابش به‌مقاماتِ دولتي توصیه مي‌کندکه همواره برترکان تکیه کنندو أزراه دادن به‌دیلمان (*) بپرهیزند ، معذلك او أز فرهنگ ملیِ ایران زیاد بي‌بهره نبود . أگرچه او مدارس نظامیه‌را برایِ مبارزه‌یِ ایده‌ألژیک علیه گنوسیزم تندرو ، برایِ مبارزه بامدارس‌و نشریات ایشان ، که أزکوههایِ قاینات تا ألموت مي‌درخشید ایجاد کرد ، ولي درعین حال ، این مرد ، بانشرِ مذهبِ میانه‌رو أشعري ، أساسِ تسنّنِ خشکِ عربي سلفِ صالح‌را برأنداخت . إمروز أگر ما مذهبِ أشعري‌را یک رفرمیسم‌و صورتسازي‌مي‌بینیم ،درآن روزگارِ سیاه ، پیروانِ سلفِ صالح آن مذهب‌را إلحادو زندقت‌و مانوي‌و إباحي مي‌نامیدند. درواقع نیز چنانکه در (بند 11 ص220) مي‌بینیم دانشمندان ایران أزترس دربار بغداد ، أفکارِ معتزلي‌را بنام أشعري به‌پیش مي‌بردند .

108 ــ عنوانِ این رساله « الابانه » استو درحیدرآباد 1321 ه 1903 م چاپ شده [B : نیز ن. ک : عقاید جزمیِ أشعري که به‌وسیله‌یِ یکي أزپیروانش گرد آوري شده . جهان خاوري Le Mond Oriental 7 : 126 (اوپسالا ــ 1913)] .

(*) درست عکس این سفارش‌را عین القضات مي‌کند ، که مستوفي دربار سلجوقي‌را از شرکت درظلم آن ترکان باز مي‌دارد . (نامه‌ها 2 : 166) .

282 ـــــــ

مي كندو قانون‌هارا بررسي كرده فرا مي گيرد . اين أفسانه در « سدرالياهو Seder Elijjahu » چِ فريدمان. وين 1900 ص 61 پيش أزپايان آمده است. ن. ك : پسيقتا . ر. كهانه چِ بوبر Buber . ص 40 : سه ساعتِ أول روز أزطرف خدا براىِ مطالعه‌ىِ قانون نهاده شده‌أند . نيز ن. ك : تاريخ دانش يهودي 1914 ص 313 .

113 — مسند أحمد حنبل ، 4 : 66 . [B : تفسير طبري. النجم 53 : 8 نيز توراندره : شخصيت محمد . استكهلم 1918 ص 70] .

114 — الموطأ . قاهره 1 : 385 . گلدزيهر . در « ظاهريان » ص 168 نيز نمونه‌هايِ ديگري أفزوده است . حسن بن علي أهوازي (م دمشق 446 هـ 1055 م) حديثهاى جسم انگارو تشبيه گرا، به‌صورت زمختِ آنرا در كتابي گرد آورده بوده است(*) ن. ك: ياقوت چِ مرگوليوث 3 : 153 ونيز ن. ك: بخـارى . كتاب توحيد . ش 35 . [B : يك كتاب « أربعون » نـيز باگرايشهايِ جسم‌أنگاري به‌صوفيِ هراتي أبوإسماعيلِ أنصاري(م 481 هـ — 1088 م) نسبت داده شده كه درزير عنوانهائي مانند « باب إثبات القدم لله » دراين گفتگو مي كند كه آيا خدا واقعا پا دارد ؟ جزآن . ن. ك : سبكي طبقات الشافعية 3 : 117 . اين أنصاري مخالف سرسختِ أشعريان مي‌بودو به‌همين سبب كتابي به‌نام « ذم الكلام » نگاشت . غزالي دراحياء العلوم

(*) M : ابن جوزي (م 597 هـ = 1200 م) نيز در كتابش « دفع شبهة التشبيه » چِ قاهره 1345 هـ در 84 ص . كه براى تبرئه‌ىِ حنبليان نگاشته ، برخي كتابهايِ جسم‌انگار ايشان‌را ، ناچار معرفي كرده‌و به‌شناسائيِ اين مذهب واره‌ىِ واژه گرا كمك مي كند .

284 ـــــــ

118 — برایِ این موضوع ، عبارت برنده‌یِ فخر رازي در « معالمِ أصول الدین » بابِ یکم مسأله‌یِ دهم . چِ قاهره 1323 هـ . ص 9 دیده شود، که مؤلّف پس أزشمارشِ عناصر تشکیل دهنده‌یِ برهان نقلي مبتني بر روایتها مي‌گوید : « بنا براین آشکار شد که دلیل‌هایِ نقلي ظني هستندو عقلي‌ها قطعي ، وهیچگاه گمان جلوِ یقین‌را نمي‌گیرد » دانشِ کلام براین زمینه أستوار است که « دلیل‌هایِ نقلي یقین بخش نیستند » مواقفِ ایجي . حاشیه‌یِ جرجاني . چِ استانبول 1239 هـ . ص 79 .

119 — « الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدنیة » چِ قاهره بي‌تاریخ أما پس أزمرگِ نگارنده‌أش در 1905 . ص 56 .

120 — شراینر M. Schreiner . توضیحاتي درتاریخ جنبشهایِ لاهوتي دراسلام . لایپزیگ 1899 ص 64 - 75 . نیز، ن. ک : مجله‌یِ خاور شناسیِ آلمان ZDMG 25 : 528 - 529 .

121 — چنانکه در « العقیدة الحمویة الکبری » أزابن تیمیه ، درمجموعة الرسائل الکبری 1 : 468 در پایان آمده است. [B : ن. ک : جملات مخالف کلامِ إمام که دمیري آنهارا آورده است] .

122 — سبکي . طبقات الشافعیه 1 : 241 : توصیه‌یِ شافعي است به‌مزني .

123 — أبو سلیمان خطابي بستي (م 388 هـ — 998 م) محدّثِ بزرگ کتابي به‌نامِ « الغنیة عن الکلام وأهله » دارد . (طبقات سبکي 2 : 218) . [B : (با الغیبه أز أبو المحاسن ابن تغري بردي چِ W. Popper — برکلی Berkeley 1909 — 578 . 15 إشتباه نشود) نیز ن. ک: یاقوت چِ مرگولیوث 2 : 83 , 7] .

124 — دراینجـا باید أزبررسي‌هایِ س . هوروفتز Saul Horovitz درکتابش « أثرفلسفه‌یِ یونان دررشد علم کلام‌و تکاملِ آن » به‌آلماني ، برایِ شناختِ منابعِ فلسفه‌یِ طبیعي‌و ماوراء طبیعت معتزله إستفاده کرد . (برسلاو 1909) نیز ن. ک: یاد داشت‌هایِ م . هرتن M. Horten درمجله‌یِ ادبیـات خاوریOLZ 12 : 391 ببعد . نیز کتابي تازه أزهمین نگارنده به‌نام « مسائلِ فلسفيِ لاهوتِ نظري دراِسلام » بن 1910 «جنبش‌و فلسفه » ج 3 . [M : این أزآن رو است که خلیفگانِ معتزلي: مأمون — واثق ،فلسفه‌یِ خشک مشاءرا برایِ مبارزه بافلسفه‌یِ آزاد إشراقِ هندو ایراني که جهان‌بیني گنوسیستهایِ مخالف رژیم بود به‌عربي ترجمه‌و تشویق کرده بودند] .

125 — الحیوان . جاحظ 2 : 48 . [M : چاپ بیروت 1968 م 1 : 287 : درآنجا هیچ نامي أز أرسطو نیست ، ظاهر گفتارِ جاحظ آنست که إعتراض أزطرفِ ثنویانِ آریائي‌و قدریان‌و دیگر گنوسیستهایِ إشراقیِ مسلمان شده است ، که برمعتزله — که تحت تأثیر مشاء بودند — وارد مي‌آورند ، که شما با پذیرفتنِ « توحید عددي » و مداخله دادنِ خدا درجزئیاتِ حوادث ، رشته‌یِ علل‌و معلولاتِ طبیعي‌را — که ثنویان آنرا قدر مي‌نامیدند — برهم زده‌اید . جاحظ درپاسخ مي گوید : هنرِ علمِ کلام دراین است که میانِ قبولِ توحید (مقصود توحید عددي یهودي است) و أرزش نهادن به‌قدرتهایِ طبیعي (طبق نظرگنوسیستها) جمع کند . آنان که تنها یک طرف‌را مي گیرند أزعلمِ کلام ناآگاهند . جاحظ دراینجا أزسوئي، به‌ثنویانِ مسلمان شده، وأزسویِ دیگر به‌سنّیان حشویِ طرفدار توحیـد عددي ، مي‌تازد ، وکاري به‌أرسطو ندارد . گلدزیهر نامِ أرسطورا أزپیشینه داوري‌هایِ خود به‌میان آورده است .

126 — المواقف . ایجي . جِ إستانبول 448 .

127 — ن. ک : هوروفتز درهمان کتاب . ص 12 . وهرتن M. Horten درمجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 63 : 784 ببعد .

128 — ن. ک : دو پانوشت 73 , 74 .

129 — ابن میمون . دلالة الحائرین . ج 1 پایان فصل 69 . چ.حسین‌اتای ص178 .

129' — M : برای تاریخ معجزه پانوشت 49' و مقاله‌ی منزوي « معجزه » مجله‌ی کاوه ش 52 - 54 دیده شود .

130 — جرجاني درحاشیه‌ی مواقف ایجي . ص 512 .

131 — B : ابن حزم . الملل والنحل . قاهره 1321 هـ — 4 : 218 به‌نقل أزباقلاني . ألبته ابن حزم‌خود چنین باورهارا مردود مي‌شمرد .

132 — B : غزالي . معیار العلم . قاهره چ کردستان 1329 هـ ص184.

133 — B : إحیاء علوم الدین 1 : 85 , 3 .

134 — B : ابراهیم الشاطبي . کتاب الموافقات چ کازان 1909 م 1 : 114 .

135 — ابن حجر هیثمي . الفتاوي الحدیثة . چ قاهره 1307 هـ . ص 35 .

136 — في إتحاف السادة المتقین . چ قاهره 1302 هـ 10 : 53 .

137 — B : زرقاني . گزارش الموطأ چ قاهره 1280 هـ — 1 : 13' 12 وجزآن. به‌نام ابن‌عبد السلام .

138 — المواقف . عضد الدین ایجي . ص 506 .

139 — سنوسي درپیرامن سده‌ی (8 هـ — 15 م) درکتابش « المقدمات

الاعتقادیه » که ج.د.لوسیانی آنرا باترجمه‌یِ فرانسه درالجزائر 1908 منتشر کرد ، در ص 108 - 112 ، دلیلهایِ خودرا برایِ درهم کوبیدن قانون علیت جمع کرده است . چنانکه أزلیستِ نگارشهایِ سنوسي برمی‌آید ، اونیز برایِ کوبیدنِ قانون علیّت کتابي ویژه پرداخته بوده است و درآن با استدلال‌هایِ کوبنده‌و برهانهایِ برنده‌و خردکننده نظریه‌یِ علیّت‌و کار علتهایِ أزلي‌را مردود شناخته است . (في تراجم علماء المسلمين بالجزائر . 1 : 185) .

[B : مکتب ابن تیمیه که به‌ظاهر عقیده‌یِ أشعري‌را مي‌کوبدو با آن مي‌جنگد، خود با این سرسختي که أشعریان سببیّت‌را رد مي‌کنند موافق نیست . ن.ک: ابن قیم الجوزیه . إعلام الموقّعین 2 : 371 - 373 ، 3 : 558 .

نیز ن.ک : س.هوروفتز Horovitz : أثرمکتب تردید یوناني برروی فلسفه‌یِ عربي (برسلاو 1915) . در باره‌یِ مسأله‌یِ پیدایش ن.ک : اوبرمان Obermann درمجله‌یِ وین برایِ خاور شناسي WZKM 29 (1915) 323 ، 30 (18 - 1917) 37] .

139ˇ — M : درین‌جا نیز دیده مي‌شود که گلدزیهر به‌بخشيِ نه‌کوچک أزإسلام که ایران نام داشته هیچ توجه ندارد . دراین سرزمین حتا در دورانهایِ سیاهي چون غزنوي‌و سلجوقي که مذهبِ قشريِ سنّي‌را بازورِ محتسبانِ غلاظ‌و شداد برمردم تحمیل مي‌کردند، دانشمندانِ ایران ، گرچه برتظاهر به‌سالوسيِ مذهبي‌و سنّي نمائي مجبور مي‌شدند ، لیکن هیچگاه سني نگردیدند . بهترین گواه این ادعا آثار دانشمندان این ملت است که باهمه تظاهر به‌عمر پرستي‌و خضوع نسبت به‌مقدسات قشریانِ ظاهري ، درسر بزنگاه‌ها ، أز آشکار کردن آراء فلسفيِ گنوستیک خود ، کوتاهي ننموده‌أند .

ألبته برخي أزایشان راه تندروي پیشه ساخته، أخبارو أحادیثِ سني‌را

به کلي ساختگي إعلام نموده‌و دربرابر صحاحِ ستّه‌یِ ایشان برصحیح‌هایِ دیگر به‌نقل أزپیشوایانِ مذهبي شیعي تکیه مي‌کردند ، که اینان باز ماندگان مذاهب ضد دولت درعهد ساساني بودند . برخي دیگرراه میانه روي‌را برگزیده، باپذیرش ظاهري أخبارو أحادیث سنّي، دست به‌تأویل‌و تفسیر آنهازدند . اینان صوفیان هستند که بازماندگان مذاهب دولتي درعهد ساساني یعني زردشتي‌و زرواني بودند . راه تندروان‌و میانه روان گرچه درظاهر دوتا بود ، أما درهدف هردو به‌یک نتیجه رسید ، وآن اینکه : تسنّن‌و قشري گري،حتا بامنطق أشعریش که ریشه‌یِ خردگرائي‌و فلسفه‌را درهمه‌یِ کشورهایِ إسلامي سوزانیدو مردم‌را قرنها سرگرم خرافات‌و قشریات کرد ، درایران به‌چنین پیروزي موفق نگشت، زنجیره‌یِ أستادان فلسفه درایران ، أز أحمد کیالي ، ایرانشهري ، راوندي ، رازي ، فارابي ابن‌سینا ، سهروردي ، طوسي ، دوّاني ، دشتکي ، صدرا ، میرداماد ، سبزواري ، نراقي ودیگران به‌إمروز رسید . درصورتي که چنین زنجیره‌اي درخشان دردیگر کشورهایِ إسلام دیده نمي‌شود .

ألبته نباید فراموش نمود که به‌مرور زمان ، مرتباً برپوسته‌یِ خرافاتي أفزوده مي‌شدو أزهسته‌یِ علمي آن کاسته مي‌گردید ، سبب مستقیم این پس‌روي همانا فشار حکومتهایِ سنّي بود . درموارد إستثنائي‌هم که حکومت به‌دست شیعي‌نمایانِ سنّي مآبِ بویهي‌و صفوي أفتاد ، ایشان نیز برایِ رقابت‌و همچشمي بادیگر فرمان روایان عرب‌و ترک دردیگر کشورهایِ إسلامي ، درقشري گري‌و سالوسي باایشان مسابقه گذارده دانشمندان‌را زیرفشار نهادند، یامثل شاه عباس درقزوین به‌دم تیغ سپردند. لیکن باهمه‌یِ این فشارها ، باز وضع فلسفه درایران بادیگر کشورهایِ خاور میانه ، تاپیش أزآغاز دوره‌یِ تجدد تفاوت خودرا حفظ کردو این‌آتشِ مقدس در أجاق مدرسه‌هایِ طلبگي‌و خانقاه‌هایِ عرفا ، دراین کشور هیچگاه خاموش نشد .

٤

صوفي گري[1]

بينش و پارسائي[*]

(*) M : قسمتي از اين بخش را آقاي محمد علي خليلي به‌سال 1330 خ = 1951 م باترجمه‌ي آزاد ، به‌فارسي منتشر كرده بود . من نيز براي يافتن أصل فارسي برخي شعرها ، أزآن استفاده نمودم .

1 - پارسائيِ کهن ـــــــ

294 ـــــــ

فراوان هست(*) » ، « شما گذران دنيارا مي‌پسنديدو خدا جهان ديگررا مي‌خواهد(**) » .

پس أنديشه‌ىِ پارسائي که با آموزشهايِ مکه درآميخته مي‌نود ، درمدينه به‌صورت يک جنبه‌ىِ مذهبي‌و عقيدتي أز زندگانيِ خارجي درآمد .

پارسائيِ محمد ودنياداريِ خليفگان :

آري! واقعيت ، نظرِ گروهِ کوچک مسلمانان‌را به‌سوىِ خود کشانيده ايشان‌را به‌راه‌هائي جز آنچه ايده‌آلِ پيغمبر درآغاز دعوتش بودو ياران‌را بدان مي‌خواند بيانداخت .

پيش أزآنکه پيغمبر چشمانش‌را برهم نهد ، به‌ويژه ، بي‌فاصله پس أز مرگش ، زمينه‌ىِ أساسي به کلي ديگر شد . أنديشه‌ىِ جهان گشائي جايِ أنديشه‌ىِ پرهيز أزجهان‌را بگرفت ، زيراکه دين مؤمنان‌را بدين سوى مي‌خواند . أزپيغمبر آوردند که گفته است : « مردم ! بگوئيد لا آله الاالله ، رستگار مي‌شويد ، عرب‌را به‌حکومت مي‌رسانيد ، عجم‌را خار مي کنيد(***) . أگر ايمان آوريد پادشاهان بهشت خواهيد بود[2] » .

اين پيروزيها به‌سوىِ آن تنها ايده‌آلِ پيغمبر پيش نمي‌رفت . زيراکه

(*) نساء 4 : 94 .

(**) أنفال 8 : 67 .

(***) پيدا است که اين عبارت تنگ نظرانه که بانصوص شعوبيِ قرآن « حجرات 49 : 13 » که به‌انترناسيونالزم مذهبي دعوت مي کند ، ناسازگار است ، ساخته‌و پرداخته‌ىِ نژادپرستانِ سلفي‌و خليفگانِ غارتگراست که به‌پيغمبر نسبت داده‌أند .

گنجهاي تيسفون و دمشق و اسكندريه، طبيعةً جائي براي كششهاي پارسائي و تنگ زيستي، نمي گذارد [3].

خواننده‌ي گزارش تاراجها، أزآگاهي برأندازه‌ي ثروتهاي هنگفت، كه آن جنگويان وارسته، درميان خود بخش كردند و آنچه نصيب آن پرهيزگاران دردهه‌ي سوم پيدايش إسلام گرديد سرگيجه مي گيرد. أملاك وسيع و دهات بزرگ را به‌ملكيّت خويش درآوردند، چه درميهن خود، چه دركشورهاي گشوده شده، أزبراي خويش، خانه‌هاي مجهز برپا ساختندو همه گونه وسيله‌ي خوشگذراني به‌دور خود گرد آوردند.

منابع تاريخي باقي مانده، دارائي كلان حتا وارسته‌ترين مسلمانان‌را به‌دست مي‌دهد [4]. مي‌توانيم تركه‌ي زبير عوام قرشي‌را در نظر آريم. اين‌يار أزپرهيزگاري، درشمار ده بهشتي [4*] خوانده شده است، كه پيغمبر به‌سبب خدمتها كه به إسلام كردند، نويد بهشت بديشان داده بود. ونيز پيغمبر اورا حواري خويش خوانده است.

بهاي صافي تركه‌ي زبير عوام كه پس أزقتلش به‌صورت مستغلات به‌جا ماند، در روايتهاي مختلف ميان35 تا52 مليون درم برآورد شده است. درست است كه مردم سخاي وي‌را مي‌ستودند، ولي دارائي او كمتر أزقارون نبود. دارائي غير منقول كه درجايجاي كشورهاي گشوده شده، بهم زده بود نشان پارسائي نبود. درمدينه بيش أز 11 خانه نداشت، أما اين غير أزآنها بود كه دربصره، كوفه، فسطاط، إسكندريه مالك شده بود [5].

ياري ديگر أزهمان گروه ده بهشتي، طلحة پسر عبيد الله است كه بهاي مستغلاتش به‌رقم درست و بي‌كسر سي مليون درم معين شده است، إضافه برآن، دم مرگش مبلغ دويست هزار درم، هنوز نزد صندوق دارش مانده

بود . درتخمين ديگري، دارائيِ نقدينه وی ، صدکيسه پوست معين شده که هرکيسه سه قنطار طلا [6] دربر مي‌داشت . اين‌بار بردوش إنسان ، درراه بهشت سبک نيست !

درنزديکيِ همان أوقات (37 هـ 657 م) مردي درکوفه به‌نام خباب بن أرت بود ، که درفقرو بي‌نوائي بزرگ شده بود ، او درجواني درمکه شاگرد آهنگري مي‌بود ، اين حرفه درنزد تازيان آن دوره پست به‌شمار مي‌رفت [7] . پس أزمسلمان شدن ، مشرکان سخت وی‌را آزار داده آهن داغش کردندو شکنجه‌هایِ ديگر نيز بدو رسانيدند، أما ايمانِ اوسخت‌تر مي‌شد ، اويک مو به‌عقب ننشست‌و درجنگهایِ پيغمبر شرکت مي‌جست .

چون اين مؤمن پاک دين درکوفه به‌رخت خواب مرگ أفتاد ، توانست گاوصندوق خويش‌را که درآن 40 هزارِ درم أنباشته بود نشان دهد ، او پنهان نداشت که مي‌ترسد، مبادا خدا اين ثروت‌را به‌پایِ پاداشِ استواریِ عقيدت ، بدو داده باشد [8] .

[B : مبلغ خيلي کمتر ازآن سبب ناراحتيِ وجدانِ سعد ابن منصور أزأنصار شده بودکه چون دربستر بيماريِ مرگ أفتاد ، به‌عيادت کنندگانِ خود گفت : مبادا خـدا بخواهد آنچه درآن صندوق هست به‌زغالهایِ سوزان تبديل شود . أما پس أزمرگش درآن صندوق تنها يک يادو هزار درم يافت شد [9] .

آنچه أزحصه‌هایِ هنگفت چپاولهایِ زمان جنگ‌و مواجب زمان صلح به‌جنگجويان‌و مؤمنين رسيد بديشان إجازتِ گرد آوري چنين دارائيِ بزرگ‌را مي‌داد. چنانکه به‌هر سوار أزسربازان عبدالله بن أبي السرح [9*]

درجنگهای ِ آفریقای ِ شمالي ، به‌روزگار ِ عثمان ، سه هزار مثقال زر ِ ناب رسید . أمثال ِ حاکم بن حزام کسي که مواجب أبو بکرو عمررا نپذیرد بسیار أندک مي‌بودند [10] .

بزرگترین أنگیزه‌اي که تازیان‌را به‌گشودن کشورها وامي‌داشت همانا نیاز ِ مادي‌و آزمندي بود [11] . چنانکه لیوني کایتاني آنرا بادقت ِ کامل درچند جای ِ کتابش در باره‌ی ِ إسلام نشان داده است [12] . این درست با وضع ِ إقتصادي ِ عربستان نیز جور است ، که مرد مش‌را به‌مهاجرت أزسرزمین خشکان زده‌ی ِ خودو گشودن سرزمینهای ِ زرخیز همسایه برمي‌أنگیخت [13] . تازیان نیز أزآن جهت به‌دین ِ نوین روی ِ خوش نشان داده خوشآمد گفتند که آنرا وسیله‌اي برای ِ پیروزیهائي کنند که نیاز ِ إقتصادي ِ آنان ایجاب مي‌کرد [14] .

ألبته نباید بنا برآنچه گذشت ، گمان کنیم که این‌نظر آزمندانه ، تنها أنگیزه‌ی ِ أکثریت مسلمانان درجنگهای ِ مذهبي بود که درنخستین دوران إسلام رخداد ، زیراکه همواره دربرابر جنگجویاني که « به‌طمع مال دنیا مي‌جنگیدند » دیگراني نیز بودند که « برای ِ آخرت مي‌جنگیدند » [15] . أما این دومین هدف ، بي‌گمان ، برآن صفت واقعي که استعداد ذاتي ِ أکثریت جنگویان‌و خواست ایشان بود، أثري‌نمي‌نهاد .

بدین ترتیب آن تحول ناگهاني ، که أمور إسلام به‌سبب ِ آن رنگ ِ ظاهري به‌خود گرفت ، موجب شدکه دین تازه ، أزهمان کهن‌ترین دوران ِ تاریخش ، أندیشه‌ی ِ پارسائي‌و تنگ زیستي‌را که درآغاز ِ کار ، راه‌و روش خود ساخته بود ، یک سره دور بیاندازد ، إعتبارات دنیائي‌و آرزوهای ِ مادي بودکه غالبا مي‌توانست خروش ِ همکاري‌را درپخش آئین ِ محمدي برأنگیزاند ، تا آنجا که أزهمان دوره‌ی ِ پس أز محمد گفته مي‌شد :

هرکار نیک ، إمروزه دوجانبه شمرده مي‌شود ، زیراکه ما درزمان پیغمبر تنها به‌فکر آخرت بودیم ، ودر أندیشه‌یِ دنیا نمي‌بودیم ، أما إمروز دنیا نیز مارا به‌خود کشیده است » [15] .

2 – عقب نشینیِ روحانیت :

هنگامِ به‌حکومت رسیدن أمویان ، سستي جنبش پارسائي‌و عقب نشیني آن همچنان أفزایش مي‌یافت . اینان به‌علل سیاسي ، سررشته‌ی کارهارا باسخت گیري برروحیه‌یِ مذهبي بدست گرفتندو[15*] درنتیجه ، أفکار عمومي ، درست به‌سویِ نیکوکاران‌و پارسایان گرایش نیافت .

یک حدیث نیز ازپیغمبر آمده که روحیه‌یِ پرهیزگاران‌را نشان مي‌دهد: « خسرو مردو پس‌أزاو خسروي نخواهد بود . قیصر نیز خواهد رفت‌و قیصري أزپسِ وی نخواهد بود . به‌کسي که جانم به‌دست او است سوگند ، که گنجهای ایشان‌را درراه خدا صرف خواهید کردن » .

گوئي درحدیثهایِ یادشده ، صرف کردنِ گنجهائي که مسلمانان به‌دست آورده‌أند ، « در راهِ خدا » کفاره‌و بدلي به‌حساب آمده است ، برایِ جلوگیري أزروحیه‌یِ ماده گرائي که باپیش آمدنِ پیروزیها [16] رخ داده بود. ولي این سخنان دردلِ کساني که مي‌خواستند ازآن دارائي‌هایِ باد آورده إستفاده کنند کمتر تأثیر مي کرد .

زیرا ، آن گنجها که أزکشور گشائیها گرد آوري و أنباشته شده بودو روزبروز، بایافتنِ راه‌هایِ نوین‌و دقیق‌تر برایِ إداره‌یِ مردم‌و بهره کشي أزیشان ، سود آورتر مي‌شد ، تنها برایِ آن فراهم نشده بود که « درراهِ خدا » یعني خیرات صرف شود . طبقاتي که این داراتيِ سرشار به‌سویِ ایشان سرازیر شده بود مي‌خواستند آنرا وسیله‌یِ خوشگذراني دردنیا سازند . ایشان آماده آن نبودند که آنهارا تنها برایِ آخرت گرد آورند .

يكي أزروايتها ، أزمعاويه حاكم دمشق درعهد عثمان — كه بعدها دولت أمويان‌را بنيان نهاد — مي‌آورد كه وي‌را با أبوذر غفاري صحابي پارساي نام‌آور ، إختلافي رخ داد در موضوع آيه‌ى « والذينَ يكنزونَ الذهب = كساني‌را كه زرو سيم به‌گنج گذارندو درراهِ خدا صرف نكنند ، عذاب دردناك نويد ده ! دران روزچون آتش جهنم سخت شود ، برپيشاني‌و پهلوو پشت ايشان داغ خواهند نهاد ، آنگاه است كه‌مزه‌ىِ آنچه‌را براىِ خود گرد آورده‌ايد بچشيد — توبه 9 : 34 - 35 » .

معاويه ، آن‌مرد سياست‌و دنيادار ، دراين آيه هشداري مي‌ديد كه با وضعِ واقعي دولتِ إسلام قابلِ تطبيق ،نيست بلكه به‌رهبرانِ آئين‌هاىِ ديگرو آزو حرص ايشان مي‌نگرد ، كه درآيه‌هاىِ پيشين نيز بدان پرداخته است .

درصورتي كه أبوذر، مرد پرهيز گار نظري معكوس مي‌داشت‌و مي گفت: اين‌آيه « درحقِ هم‌ماو هم‌ايشان آمده است » واين بانظرياتِ معاويه جور نيامده ، أبوذررا سخت خطرناك يافت ، تاجائي كه موضوع‌را به‌خليفه گزارش داد . او نيز دستور إحضار أبوذررا به‌مدينه صادر كردو سپس أورا به‌يك ديه تبعيد نمود، تا أنديشه‌ىِ بدبين او نسبت به‌دنياداري‌برخلاف نظريه‌ىِ دولتي درميان مردم پخش نگردد [17] [B : ولي بالأخره تفسيرِ أبوذر پيروزي يافت ، ومعنيِ آيه به‌آن صورتِ تأييد شد كه منظور پيغمبر گردآوريِ مال بوده است ، وبه‌همين سبب بودكه گروهِ مسلمانان مالياتي به‌نامِ زكات برأموال گرد آمده معيّن كرده بودند] .

اين‌طرز فكر ، آن جهان‌بينيِ دولتي‌را به‌مانشان مي‌دهد ، كه مفسّرانِ مذهبي مي‌بايستي در برابرش خم مي‌شدند . آنان كه نماينده‌ىِ ايده‌آلهاىِ دورانِ نخستِ پيدايش إسلام بودند، دراين زندگاني بيگانه شمرده‌مي‌شدند.

اينان مانند أبوذر ، به‌نامِ پيغمبر اين‌أصل‌را تبليغ مي‌كردند كه [B : او (گرد آورنده‌ىِ مال) درزندگي تنها خواهد بودو تنها خواهد مردو أزميان مردگان تنها برخواهد خاست [18] . و] « هردارائي زرو سيم كه أنباشته گردد، گليِ آتشين براىِ دارنده‌أش خواهد بود، مگر آنرا درراهِ خدا پخش كند » . اينان كساني بودند كه حاضر نبودند با دارندگانِ كاخهاىِ بلندو دهاتِ بزرگ‌و گلّه‌هاىِ بي‌شمارِ چهارپا [19] برادر خوانده شوند ، هرچندكه ايشان به‌إسلام إخلاص داشته‌و خدمت‌گذار باشند .

ولي درواقع نيز ، ما درأسناد مذهبي بسيار ، با نكوهشِ آشكار أزپارسائي فزون أزأندازه‌ىِ معمولي‌كه خواست شرع است، برمي‌خوريم . درحالي كه‌پيغمبر درنخستين ده‌سالِ بعثت بي‌گمان آن‌را بي‌باكانه تشويق مي‌نموده واين خود نشاني أزدگرگونيِ ژرف مي‌باشد كه با آن روبرو هستيم .

حديثهاى ضد پارسائي :

دراين جا وظيفه‌ىِ حديث بودكه براىِ اين دگرگوني پشتوانه بسازد. وچون توجه به‌سوىِ آخرتِ ايده‌آلي‌را نمي‌شد يك‌سره أزجهان بينيِ إسلام زدود ، ناچار بايستي رعايت مصالح دنيائي ، هم‌پالكي‌و هم‌أرزشِ آن شمرده مي‌شد .

پس يكي أزآموزشهاىِ پيغمبر دراين معني به‌گواه آورده شد ، كه مانند نظريه‌ىِ أرسطو است ، وآن ميانه‌روي دركارها است . در روايتي چنين آمده‌كه « بهترينِ شما آن‌كس نيست كه دنيارا براىِ آخرت‌يا آخرت‌را براىِ دنيا رها سازد ، بلكه بهترينِ شما كسي است كه هم أزاين وهم أزآن

برگيرد[20] » . در کتابهایِ حدیث نمونه‌ئي أزپارسائي تندرا مي‌بینیم که مورد نکوهش پیغمبر قرار گرفته است .

[B : «ای کساني که ایمان آورده‌اید أز چشیدن چیزهائي خوش که‌خدا به‌شما أرزاني داشته خودرا محروم نکنید ، وأز مرزِ مجازهم تجاوز ننمائید . به‌راستي خدا تجاوز کنندگان أزاین مرزرا دوست نمي‌دارد . بخورید أزآنچه خدا به‌شما روزي داده‌و آنرا رواو نیکو شمرده است . بترسید أزآن خدا که بدو ایمـــان دارید — مائدة 5 : 87 - 88 » آموزشي که مانند تعالیم همانندش برضد رفتار یهودان است ، که بنا برقوانینِ سخت گیرانه‌یِ خویش ، أزمصرف کردنِ بسیاري أزخوراکي‌هاو آشامیدني‌ها خودداري مي‌کردند . این دستورها به کساني داده مي‌شد که به‌دور پیامبر بوده‌و أز دنیا گریزان مي‌زیستند ، تا مگرایشان‌را أزآن زندگي سخت زاهدانه‌و زیان رسانیدن بخویشتن باز دارد [21] . یکي أزروشن‌ترین شواهد دراین باره هشداري است که پیغمبر به‌عثمان بن مظعون داد که زاهدي سرسخت مي‌بود . پس پیغمبر أورا أزاین شیوه‌یِ زندگي برحذر داشت [22]] .

أز معروف‌ترین آن أسناد ونیز رساترین آنها دراین‌باره ، روایاتي است مربوط به‌تمایلاتِ پارسایانه‌یِ عبدالله پسر عمرِ عاص که پدرش أزسرداران بنام صدر إسلام مي‌بوده است . این روایتها ، أورا درست برعکسِ پدرش أزپرهیزگارترین صحابه‌و پرشورترین ایشان دردین داري نشان مي‌دهد ، که درپیروي أزسنّت بسیار دقیق‌و متعصب بوده است[23] . [B : درمقایسه این‌مرد باعطاء بن‌یسار که به‌عنوان یک أندرزگر شرعي شناخته مي‌شد ، مي‌توان عبدالله‌را به‌عنوان قانون‌گزار شناخت . إشارتي درباره‌یِ سرنوشت نهائي کعبه نیزأزاو نقل شده است [24]] . به‌پیغمبر خبر رسید که این عبد الله همیشه روزه است‌و شبهارا باخواندان قرآن

زنده مي‌دارد . پیغمبر اورا سخت نکوهیدو پند داد که پارسائي‌را بخردانه بدارد .

أزگفته‌های پیغمبر بدواست که « تن‌تو برتو حقي دارد ، میهمان تو برتو حقي‌و همسر تو برتو حقي‌دارد »[25] . ونیز گفت : «یک‌آدم همیشه روزه دار، بي‌روزه به‌شمار آید » یعني چنین روزه داري پاداش ندارد[26]. [B : دربرابر کساني که چنین شیوه‌ی پارسایانه‌و سخت زاهدانه‌را تشویق مي‌کردند حدیثها أزپیغمبر آمده که أزآن نهی مي‌کندو این أفرادرا به‌راه درست مي‌خواند : « چه‌باشد کساني‌را که این چنین راهنائي‌ها مي‌کنند ؟ من خودم دعا مي‌خوانم ، روزه مي‌گیرم، روزه مي‌شکنم ازدواج مي‌کنم . کسي که بدین شیوه‌ی من رغبت ندارد ، بامن پیوند ندارد[27]] .

گفته‌هائي به‌پیغمبر نسبت داده شده است که همگي درنکوهش کساني است که مصالح دنیائي‌را رها کرده‌أند تا به‌بي‌نهایت پرستشهای واجب‌و مستحب بپردازند . روزي یاران پیغمبر أزیک همسفر خود یاد مي‌کردند که تاسوار بود هیچ کار جز دعاخواني نمي‌داشت ، وچون پیاده مي‌شدیم ، او جزنماز کاري نمي‌کرد . پیغمبر پرسید : پس کي به‌شتر او علف دادي‌و خوراکش پخق ؟ گفتند : ماهمگي ! گفت : پس شما همگي بهتر أزاو باشید[28]. [B : این روایت نیز أزپیغمبر نقل‌مي‌شود: «کسي که نهالي نهدو آنرا پرورش دهد پاداشي مانند آن دارد که شب‌را به‌دعا زنده بداردو روزرا روزه بگیرد،یاکسي که عمررا درجنگ به‌راه خدا بگذارند[29]].

أخبار بسیار نیز هست در باره‌ی زیاده روي در کفاره پرداختن‌و توبه کردن‌و تن‌را آزادانه رنج دادن‌و سختي‌ها پذیرفتن ، که مردي به‌نام أبواسرائیل[30] نمونه‌ی کامل آنها به‌شمار مي‌رفت. همه‌ی اینها به‌روشني‌و آشکارا نشان مي‌دهند که این گونه کارها بي‌پاداش است، یا دست‌کم أزنظر

304 ـــــــ

هنگامي که ما به‌حدیثهای پیغمبر برضد رهبانیت مي‌نگریم ، نباید أزجنبه‌ی جدلي آن که ضد پارسائي مسیحت است غافل بمانیم . پیغمبر دربسیاري أزاین حدیثها ، باروزه داشتن بي‌جا ، بیش أزأندازه‌ی شرعي مخالفت مي‌ورزد: «مؤمن نیرومند بهتر ، وپیش خدا ستوده‌تر أزمؤمن ضعیف است [36] » ، « مؤمن درهر لقمه که مي‌خورد پاداشي أز خدا دارد » ، « خورنده‌ی سپاسگزار به‌أز روزه‌دار پارسا است» [37] . [B : ن . ک: عهد جدید 1 تیموئي 4 : 4] .

این ستوده نیست که آدمي دارائي خویش أزدست بدهدو به‌دریوزگي نزد مردم رود. زکات واجب نیست جز برأفزون أزنیاز آدمي. درین هنگام نیز بایستي دردرجه‌ی نخست به‌فامیل‌و خویشان کمک برساند [38] . [B : « ترک دنیا بدان نیست که آدمي ، جایزرا حرام شمرد ، بدان نیز نیست که دارائي دنیائي‌را أزدست بدهد، بلکه بدان معني است که تو بدان دل نبندي ! وبرآن که دردست خود مي‌داري إعتماد نکني ، بلکه إعتماد خودرا برآن بنهي که دردست خدا است ، وبه‌پاداش محرومیّتي که مي‌کشي رغبتي بیشتر داشته باشي تا به‌درأمان بودن أزاین محرومیّت » أبو إدریس الخولاني این حدیث‌را به‌وسیله‌ی أبوذرغفاري، که به‌شیوه‌ی سخت پارسایانه‌ی او إشارت کردیم أزپیغمبر نقل مي‌کندو مي‌گوید : این حدیث درمیان حدیثها همانند زرناب دربرابر زرناسره است[39]] . چنانکه مي‌بینیم درهمه‌ی این آموزشها این عقیدت تقویت مي‌شود که تحدیدو مرزبندي ثروت باید تنها به‌وسیله‌ی شرع تعیین شود ، أندازه‌ی پارسائي درزندگي‌را نیز شرع معین‌کندو دربیرون أزدستور او، سخت‌زیستي به‌هر صورت ستوده نیست .

[B : برحدیثي که درآن جمله‌های : « با سپاسگزاري مصرف کردن » و « باچشم پوشي روزه داشتن » آمده است ، این پرسش‌أفزوده مي‌گردد، که‌علوم مذهبي إسلام دربرابر خود نهاده است : آیا دارا بودن بربي‌نوائي

برتراست ، يا به‌عكس ؟ اين پرسش مايه‌ی ِ كشاكشهائي آتشين نيز شده بوده است. ابن حجر هيثمي شافعي ِ مشهور ِ مكه (م 973 هـ — 1565 م) در باره‌ی ِ برتري ِ « داراو سپاسگزاربودن » أز « سخت زيستي ِ پارسايانه » مقاله‌ی ِ نگاشت كه به‌توصيف ِ حال وزير آصف خان ختم شده،او دراين‌مقاله به‌شرحي كه درتفسير «عباب» آمده است نيز إشاره مي‌كند [40] . أزاين دوران كهن(نخستين دوران ِ عباسي) نكته‌ی ِ جالبي نيز أززبان ِ شناس بدوي أبومالك بن كركره آمده كه چنان دراين زمينه غلو مي‌نمود كه فرعون ِ ثروتمندرا برموساى ِ بي‌نوا برتري مي‌داد [41]] .

نسبت به‌موضوع ِ گفتگوي ما ، ناسودمند نيست ، دوباره يادآوري كنيم كه إطمينان به‌آنچه ممكن است أزعبارتهائي كه به‌گواه آورديم ، وزنجيره‌شان همگي مانند هرحديث به‌پيغمبر پيوسته است ، واقعا برزبان پيغمبر جاري شده باشند ، أندك مي‌باشد .

زيراكه أو باهمه أهميتي كه به‌مقتضيات ِ زندگي دنيائي مي‌دادو باهمه إستثناها كه براى ِ خودش قائل مي‌شد بازهم چنانكه أزآيه‌هاى ِ قرآن پيدا است [42] ، براى ِ پارسايان ِ درست‌و توبه‌كاراني كه عمر خويش‌را به‌نذر صرف نمازو روزه كنند ، أرزش فراوان مي‌نهاد . شايد تنها تك‌زيستي‌را بتوان أزآن إستثنا نمود . آري نزديك‌ترين روايتها به‌نظريات ِ واقعي او آنها هستند كه پارسائي يعني دست كشيدن أزهمه‌ی ِ لذتهاى ِ زندگي‌را تشويق مي‌كندو آنرايك فضيلت ِ عالي مي‌شمرد ، كه پارسارا به‌درجه‌ی ِ دوستي ِ خداو پذيرش ِ او مي‌رساند [43] .

پس مساله‌ی ِ مهم‌تر بيان چگونگي روى ِ كارآمدن أنديشه‌ی ِ زندگي ضد پارسائي مي‌باشد ، كه شرايط ِ سياست ِ خارجي ِ إسلام موجبات آن‌را ،

همچنانکه دربخش دوم(ص 87)توضیح دادیم ، به‌وسیله‌ی ِ نسبت دادن آراءو گفته‌هائي به‌پیغمبر فراهم ساخت .

بیوگرافیهای ِ ضد پارسائي :

این تغییر روش درقسمت دیگر ِ حدیث ، یعني درأخبار ِ بیوگرافي پیغمبرو یارانش نیز آشکار مي‌شود. چیزي که مارا به‌نیرومندي روحیه‌ی ِ نوین ِ ضد پارسائي آگاه‌تر مي‌سازد رَگ‌بار ِ خود بخردی ِ توصیفهای ِ رُکَ‌و بي‌پرده است ، که به‌وسیله‌ی ِ حدیث برترسیم ِ صورت أخلاقي پیشوایان ِ سلف که بایستي نمونه‌ی ِ أخلاقي ِ مذهب به‌شمار مي‌رفتند ، باریدن گرفت بلکه بیوگرافي خود پیغمبررا نیز أزاین گونه صفتها پر کردند .

ما أزمیان آنها مي‌توانیم این‌یکي‌را باور کنیم که تمایل پیغمبر به‌زن روز أفزون بوده است . این یک حقیقت ِ تاریخي متکي به‌أسناد است که درعین حال درأدبیات مذهبي ملل‌و أعصار ِ گوناگون ، آن چنانکه خود إسلام درأخبار پیغمبران عرضه مي‌دارد ، منحصر به‌فرد مي‌باشد . زیراکه درترسیم ِ صورت ِ هیچ دین‌آوري أزأدیان ، چنین رخ نداده است که صفات أخلاقي ِ اورا درقالب ِ آدمي محض،آن چنانکه حدیث بنیان‌گذار إسلام‌را[44] نشان مي‌دهد ، نمایش داده باشندو درعین حال هیچ خللي‌هم دراین صورت ِ أخلاقي که برایش ساخته‌أند ، إحساس نگردد .

درمحیط‌های ِ پارسا که پارسائي‌را إیده‌آل زندگي ِ عالي مي‌شمردند ، هماره أزپیروي چنین صفات بشري نهی کرده ، یامیانه‌روي‌و اقتصادرا درآن أندرز مي‌دادند ، بلکه آنهارا تنها برای ِ تفسیر آیه‌هائي همچون « بگو : من آدمي همچون شمایم — کهف 18 : 110 » به‌کار مي‌بردند .

هیچ دلیل دردست نیست که کوششي برای ِ دور نشان دادن پیغمبر

أزغرايز بشري أنجام گرفته باشد ، بلكه به‌عكس ، بيوگرافي نگارانش مي‌كوشدند كه پيغمبررا أزجنبه‌ی ِ بشري بامؤمنان ، روشن‌و آشكار نزديك سازندو اين‌را براي ِ آيندگان قرون ِبعد مؤكد نمايند [B : مثلا هنگامي پدرو ماور كودكي نزد أو رفتند تابراي ِ كودك ِ بيمار دعا كند ، ديدند او دارد شتر بيمار خودرا دوا مي‌دهد [45]] . ونيز روايت كردند كه گفته است : « من أزدنياي ِ شما ، زن‌و بوي ِ خوش‌را دوست دارم ! » بااين أفزوده كه : « ونوردیدگانم نماز است » .

گاهي إتفاق أفتاده كه صفاتي بسيار دورو ضد پارسائي براو بار كرده‌أند. [B : ه . لامنس يك رشته أزچنين روايتهارا به‌ويژه درباره‌ی ِ پوشاك‌و خانه‌ی ِ او گرد آورده است [46]] . تاآنجا كه اين‌گونه روايتها وی‌را به‌حق [*] مورد إتهام دشمنانش قرار داده است، كه مي‌گويند : او كه جز بازنان كار نداشته شايسته‌ی ِ پيغمبري نيست [47] . [B : أبو حاتم بن حبان البستي (ه 354 ه — 965 م) [48] و زمخشري إشاره مي‌كند كه واژه‌ی ِ « فقير » در باره‌ی ِ وي درست نيست ، زيراكه او هيچگاه درزندگاني درماندگي نكشيد [49] . او درقصيده‌اي كه به‌أمية ابن أبي الصلت منسوب است به‌عنوان « غني » نيز ياد مي‌شود [50]] .

ما أكنون خوب مي‌توانيم مانند اين توصيفهای ِ ركك‌و پوست كنده‌را كه دربيوگرافي‌های ِ ياران وارسته بجا مانده است به‌دست آريم . ما إمروز براي ِ پژوهش دراين بخش أزروايتهای ِ زندگي نگار دراِسلام، بيش أزپيش توانائي داريم . چاپ ِ كتاب « الطبقـــات الـكبرى » كه هنوز جريان دارد [*50] مدركي دراِختيار مانهاده كه ويژه‌ی ِ موشكافي درتفاصيل زندگي خصوصي ِ كهن‌ترين قهرمانان ِ إسلام است ، كه ديگر مصادر أزآن كوتاه

(*) درنسخه‌ی ِ بابينگر بجاي ِ « بحق » « به‌ساده دلي » آمده است .

آمده‌أندو ابن‌سعد(کاتب واقدي) آنهارا زمینه‌ی کارِ زندگي‌نگاري قرار داده است .

جالب توجه است که این زندگي نگاران، گفته‌های ناقلان روایتهارا به‌طور طبیعي آورده‌أند. عادتهای خصوصيِ این وارستگان‌را ، أز عطر زدن‌و پرداختن به‌ریش‌و موی سرو چگونگيِ خوشپوشي‌و آرایش بالباس گران‌بهاو [51] أرزشي که بویِ‌خوش نزد ایشان داشته گزارش‌ها داده‌أند . درصورتي که پرهیز گاران که دشمنان سرسخت هنرهای تزییني‌بودند ، همواره أزآن نکوهش مي کردند [51] .

عثمان بن عبید الله أزخاطراتِ دوران دبستانش مي‌آرد که هر گاه چهارتن، که نامشان‌را آورده ، ودرمیان ایشان أبوهریره راوي معروف هم هست ، أزدر دبستان مي گذشتند ، بوی خوش بینيِ کودکان‌را پر مي کرد [52] .

روایتي نیز بانوعی جانبداري مي‌آورند که گروهي که نمونه‌ی پرهیز گاري‌و بي‌آلایشي بودند به‌پوشیدنِ لباسهای گرانبها إفتخار مي‌ورزیدند. جاهائي که مي‌خوانیم که‌ایشان لباسهای مخملي‌برتن مي کردند ، نیز [53] أندک نیستند .

برای توجیه این خوشگذراني‌ها ، مطابق معمولشان به‌حدیثِ روایت شده أزپیغمبر تکیه مي کردند که : « هر گاه خدا نعمتی‌را بربنده‌أش أرزاني داشت ، دوست دارد که أثر آنرا بربنده‌أش ببیند » . [B : این‌إنسان‌را به‌یادِ روایت یوناني مي‌أندازد که : « إنسانِ خوشبخت باید رخشان‌و تابان بزیدو نعمت خدارا برخود آشکار سازد که سپاسِ او درآن است [54]]. روی همین زمینه، پیغمبر گروهي‌را که أز إقتصاد مرفه برخوردار بودندو باهیکلِ ناآراسته به‌نزد وی مي‌آمدند نکوهش کرد [55] پیدا است که

أزسنن ِ مذهبي ، كه پست داشتن زندگي دنيارا ايده‌آل قرار مي‌دهد ، دراين داستان‌ها أثري نيست .

ميل دارم مخصوصاً يک نمونه ازبسياري كه مصادر كهن به‌ماعرضه مي‌دارند ، دراينجا برگزينم كه شكل زندگاني‌را درصدرِ أول إسلام‌و سمت ِسيرِ آن‌را نيز درمحيط‌هائي كه اين آداب‌و رسوم درآن مي‌روئيد به‌مانشان مي‌دهد . اين نمونه يک خبر كوتاه است ، كه به‌طور ساده ، مسأله‌ی ِ مورد گفتگوی ِ مارا روشن مي كند .

قيافه‌ی ِ محمد حنفيه پسر ِ علي‌را درنظر گيريم ، كه بسياري أزمؤمنان ِ پرهيزگار اورا تاآنجا بالابرده بودند كه مهدي ِ برگزيده‌ی ِ خدايش ، برای ِ نجات ِ إسلام ِ مي‌خواندند ، او نماينده‌ی ِ خواستاران حكومت ِ گنوستيک درعهد ِ خليفگان ِ أموي ِ قديم بود ، كه مسلمانان ايشان‌را تبهكارو غاصب مي‌خواندند . پدرش پيش أزتولد او ، با نامیدنش به‌نام پيغمبر « محمد أبو القاسم » مفتخر شده بود .

أزهمين جا است كه محمد حنفيه بعدها مورد إعتماد شيعه درجاوداني بودن‌و رجعت شد . واين دو ، صفت ِ كسي مي‌باشند كه خدايش برای ِ راهنمائي بشر برگزيده بوَدو به « مهدي » شناخته شود . ما خصوصيات اين باوررا دربخش ِ پس ازين ، بررسي خواهيم نمود . آري وی مايه‌ی ِ أميدواري پرهيزگاران‌و مورد ستايش شاعران أطرافش مي‌بود . با اين‌همه ما گزارش كوتاه ِ زيررا درباره‌ی ِ اين انسان مقدس درأخبار بيوگرافي‌و زندگاني نگار مي‌خوانيم :

أبو إدريس روايت كرده است كه : « ابن الحنفيه‌را ديدم كه باحناو كتم خضاب مي كند ، به‌او گفتم آيا علي خضاب مي كرد؟ گفت: نه ! گفتم: پس توچرا ؟ گفت : مي‌خواهم برای ِ بانوان جوان بنمايم ! [56] » ألبته

کوششهای ِ بي‌نتیجه‌اي هم ، برای ِ یافتن چنین إعترافهائي درلابلای ِ بیوگرافي ِ أولیای ِ سریاني‌و حبشي نیز أنجام شده است .

درواقع أگر درپرتو ِ حقایق ِ تاریخي رفتار این‌مهدي‌را زیر نظر نهیم ، خواهیم دید که وی درواقع نیز همان طور که پیدا است مردي دنیادار بوده‌و به‌هیچ وجه أزخوشگذرانیهای ِ دنیا دور نبوده است [57] . با این‌همه اونگهبان ِ منافع ِ مذهبي و آداب‌و رسوم إسلامي به‌شمار مي‌رفته است .

هیچکس هم کوچک‌ترین تناقضي میان پیشوائي محمد حنفیه‌و آن‌اعتراف پیشین که سخت باإمامت ناجور است‌و شایدهم أصولاً برای ِ تبلیغات ِ ضد ِ او برزبانش نهاده باشند ، إحساس ننموده است . ما مي‌توانیم مانند این نمونه‌را در زندگاني بسیاري أزسلف آغاز إسلام بیابیم که به‌ما نشان مي‌دهد اینها آموزش خود پیغمبر بوده است .

3 – پیشرفت پاسارئي :

ألبته أگر مسلمانان با جریاني دیگر برخورد نکرده بودند،پندو أندرزهای ِ بالا ، خود به‌خود به‌وجود نمي‌آمد . پس آن‌جریان بود که پارسائي‌را درإسلام نیرو بخشیدو آن‌رامظهر حقیقي زندگي مذهبي دانست .

گفتیم پرهیزگاراني [58] یافت شدند که آرایش‌و خوش پوشي‌را هتک زندگي ِ ایده‌آلي إسلامي مي‌شمردند . بسیار ساده است اگر درمیان ایشان أبو إسرائیل‌را به‌بینیم که در باره‌ی ِ شخصیتي گران‌قدر چون عبد الرحمان ابن أسود بگوید : او لباسي مي‌پوشد که باپوشاک ِ توبه‌کاران بسیار ناجور است : « هرگاه‌که من عبدالرحمان بن أسودرا مي‌دیدم مي گفتم: در پوشاک‌و

312 ـــــــ

زيستي ، درأحوال اين مردم برخورد مي‌كنيم كه درجنگهايِ مذهبي رنجهايِ فراوان بردند [B : درتوصيفي كه أزعابد پرهيزگار أويس قرني به‌دستِ مارسيده، يكي أزپيشروان ترك دنيارا مي‌بينيم كه درجنگ صفين، درصفِ جنگ جويانِ علي جنگيده‌و جان خودرا أز دست داده است : « شمشير كليد بهشت است »] . واين شگفتي ندارد ، زيراكه درحديث مي‌بينيم : « رهبانيت أمت من جنگ درراه خدا است » .

هرچه زندگاني عمومي[63] به‌سودهايِ ماديو لذايد دنيائي مي‌گراييد، اينان كه به‌دنبال ايده‌آل‌هايِ إسلامي مي‌گشتند ، بهانه‌هائي نوين برايِ آشكار كردن ناخشنوديِ خود مي‌يافتند . ايشان تاپايانِ دوره‌يِ صدرِ أول أزسنگرهاي خود كه طردِ هرگونه هدفِ دنيائي مي‌بود يك گام به‌پس نمي‌نشستند .

دارندگانِ اين روحيه ، در روايتهايِ بيوگرافي صحابه‌يِ باستاني ، كه إضافه بر پيشينه‌يِ إسلام ، قهرمانان جنگها نيز بوده‌أند ، داستان‌هائي پارسايانه مي‌آورند كه ايشان‌را نمونه‌يِ روحيه‌يِ پارسائي نمايش مي‌داد[64] تاشايد بتوانند مردم مسلمان پاكدين‌را به‌اعتراض برروحيه‌اي كه داشت بر روزگارِ ايشان چيره مي‌شد ، برأنگيزانند .

پارسائي مثبت ، ضد دولتيو أزپرسگان متأثر بود :

درواقع أزآنچه در روايتها آمده است ، چنين به‌دست مي‌آيد كه روحيه‌يِ پارسائي باشورش بر دستگاهِ حاكم پيوند مي‌داشته است . به‌روزگارِ عثمان أزمردي بازجوئي شد كه معروف بود ؛ أزپيشوايان بد مي‌گويدو به‌نماز جمعه نمي‌رود تا بردستگاهِ حكومت إعتراض كرده باشد . وي گياه‌خوار بودو بي‌زن مي‌زيست[65] . [B پس خليفه معاويه دستور

داد اين‌عابد بصري‌را به‌جرم تک‌زيستي به‌دادگاه کشند، زيرا که اين رفتار سرپيچي أزآيتِ « پيامبران‌را زنان‌و کودکان است — رعد 13 : 38 » به‌شمار مي‌رفت [66] .

بدين‌گونه بسياري أزمسلمانان ، براىِ پرخاش بردستگاهِ دولتي ، به‌پارسائي‌و گوشه نشيني مي‌پرداختند . شعاري که اينـان‌برپرچم خود مي‌نوشتند « گريز أزدنيا » بود.

دراين‌جا يک سببِ خارجيِ مهم‌نيز أفزوده مي‌شود . ما مي‌بينيم بسياري أزپندو أندَرزهاىِ ضد پارسائي، آشکارا جنبه‌ىِ ضد پرهيزگاريِ مسيحي مي‌دارد ، زيرا که پارسائيِ مسيحي درصدر إسلام آزآن جهت که أنديشه‌ىِ وارستگي‌را باعمل تطبيق مي‌کرد کامل‌ترين نمونه‌ىِ پارسائي‌و محسوس‌ترين آنها به‌نظر مسلمانان مي‌نمود .

سببِ ديگرش نيز آن‌بود که مسلماناني که ضديت با خوشگذراني دنيائي درروحيه‌ىِ ايشان أستوار شده بود ، وارستگيِ ترسايانِ مسيحي دلِ ايشان‌را ربوده سخت تحت تأثيرِ پرسگانِ توبه‌کار ايشان قرار گرفته بودند . أزاين توبه‌کاران درشعر باستانيِ عرب درعهدِ پيغمبر نيز يادشده است . پس همين‌شعرها بود که زندگيِ پارسايانه‌را به‌تازيان شناسانده بود .

دربسياري أزأشعارِ جاهليّت آداب‌و رسوم ترسايانِ مسيحي مورد بررسي‌و مقايسه قرارگرفته [67] همين‌ها است که دو واژه‌ىِ « سائحين‌و سائحات » را إلهام کرد ، که معني پرسگان [67*] مردو زن‌را مي‌رساند. [B : که پيامبر پيش أزبعثت أفراد ايشان‌را ديده بود [68]] وإشارت به‌پرهيزگاران‌و پارسايانِ مسلمان قرارداد [69] .

اين‌دو واژه درقرآن (توبه 9 : 112) : درکنارِ توبه‌کاران ، عابدان ،

رکوع و سجود کنندگان آمده است ودر (تحریم 66 : 5) : « چه‌بسا أگر شمارا طلاق دهد ، خدا همسراني مؤمن ، توبه‌کار ، سائح ، بیوه‌و دوشیزه بدو بدهد » دیده مي‌شود .

درروایتي دیگر أزحدیث منع رهبانیت صورت « لاسیاحة في الإسلام » دیده مي‌شود ، پس دو واژه‌یِ « رهبانیت » و « سیاحت » مترادف بوده‌أند (70) .

بنا براین گمان مي‌رود که گسترشِ إسلام درشام و مصرو عراق به کساني که شیفته‌یِ پارسائي بودند زمینه‌یِ روحي دادو میدان‌را برایشان باز کرد، وبي گمان آزمایشهایِ رواني که اینان أزآمیزش بامسیحیان به‌دست آوردند، پایه‌یِ مکتب پارسائي إسلام‌را نهاده است .

أزآن هنگام بود که این کششهایِ پارسایانه آشکارا نمایان شده‌و آهسته نفوذ خودرا درأطراف گسترش داد . دارندگان این روحیه ، مذهبِ خویش‌را با پاره عبارتهائي أزإنجیل تکمیل مي‌کردند زیراکه بنا برتحقیقات مرگولیوث ، کهن‌ترین آثار پارسایانه‌یِ إسلام ، تکه‌پاره‌هائي أزإنجیل‌را دربر دارد (71) .

برخورد دوگونه پارسائي :

گروه میانه‌رو مؤمنان ، درشگفت بودند که چگونه این کششهایِ پارسایانه درمیانِ مردم پدید آمده، در باورهایِ إسلامي‌و زندگي روزانه نفوذ مي‌کند . داستانِ زیر این گونه برخوردهارا نشان مي‌دهد :

زني یک‌روز ، چند جوان‌را دید که سنگین مي‌روندو آهسته گفتگو مي‌دارند . چون این رفتار با زبان درازي‌و سبک رویِ جوانانِ عرب

316 ـــــــ

داشت نمي‌بود ، بلکه تنها با أندکي تندروي درتأويلِ برخي نقاط مذهبي‌و أخلاقي قرآن، به‌دست مي‌آمد.

آري ، با اينکه اين‌نقاط درآياتِ قرآن ، با نقاط ديگر آن ، همگي حلقه‌هااي هم‌سنگ‌و هم‌أرزش أزأصول‌و مبادي إسلام‌را تشکيل مي‌دهند ، محافل پارسائي إسلام بدينها أرزشِ ويژه‌و أهميت فوق العاده دادند ، به‌طوري که نقاط ديگر زندگي مذهبي ، دردرجه‌ي دوم قرار گرفت . أزاينجا هسته‌هايِ ناسازگاري پديد آمد ، که بعدها بزرگ شدو تاآنجا گسترش يافت که ميان اين روحيه‌يِ پرهيزگارانه‌و ميان باورهايِ سنّيِ إسلام جدائي أفکند [77] .

4 – دوجنبه‌يِ منفي پارسائي :

أزهمان قديمترين دورانهايِ إسلام اين زياده روي در دو بخش ديده مي‌شود : نخست ، درنيايشها . دوم ، درمسائل أخلاقي .

بخش نيايشها در « ذکر » نمودار مي‌شود که درهمه‌يِ دورانهائي که برتصوف إسلام گذشته ، پايگاه خويش‌را نگاه داشته است . پس أگر إسلامِ سنّي نمازرا به‌وقتهايِ معيّن درشبانه روز إختصاص داده است ، أصول پارسائي بااين تخصيص مخالفت مي‌کندو باإلزام به‌خواندنِ قرآن‌و ذکرخدا درميانه‌يِ نمازها ، أرزش ذکررا تادرجه‌يِ واجبات حتمي بالا مي‌برد ، به‌طوري که أرزشِ واجباتِ رسمي‌و سنّي‌دربرابر آنها سبک ودرجه‌يِ دوم گرديده ، أنجام دادن‌و به‌فراموشي سپردن آنها يکسان مي‌شود .

اين همان ذکرهايِ صوفيانه است ، که تا به‌إمروز نيز أستخوان بندي

ساختمان سلسله‌هاي تصوف‌را تشكيل مي‌دهد ، سلسله‌هائي كه جانشينان همان پارسايان كهن هستند .

توكل و[77] ابن الوقتي :

جنبه‌ي أخلاقي برجسته كه درپارسايان آن روزگار نمودار بود ، زياده روي درتوكل يعني إطمينان به‌خدا است ، اين إحساس ايشان‌را به‌آخرين درجه‌ي إطمينان نفس و قناعت مي‌رسانيد . ايشان به‌هيچ چيز أهميت نمي‌دادند و دنيارا به‌هيچ مي‌گرفتند و أزهر گونه أنديشه‌ي كوشش براي منافع خود پرهيز مي‌نمودند ، بلكه خويش‌را يك سره به‌أميد خدا سپرده ، بي‌هيچگونه إراده و جنبش ، مانند مرده دردست مرده شوي[78] دراختيار وي مي‌نهادند ، أزين روي ايشان « توكليان » يعني كساني كه به‌خدا توكل كرده‌أند ، نامیده مي‌شدند .

براي بدگوئي و كاستن أرزش اين گروه ، برخي نظريات و أصول أزآنان نقل مي‌كنند كه بدبيني ايشان‌را نسبت به‌كار و كوشش و تحصيل قوت و ديگر نيازهاي زندگي نشان مي‌دهد . زيراكه ايشان كند و كاو و كوشش‌را بي‌توكلي و كمبود إطمينان به‌خدا مي‌شمردند . ايشان مي‌گفتند بايستي براي رفع هر نيازمندي ، مستقيم و بي‌واسطه به‌خدا پناه برد .

تحقير كنندگانشان ، خودداري آنان‌را أز كوشش و نيز قناعت و آرامش و سكون ايشان‌را ، تنبلي أزكار و پستي دريوزگان مي‌خوانند .

أما به‌نزد خودشان ، بهترين روش زيست آدمي همانست : « همه‌ي بندگان روزي خوار خدايند ، ولي برخي آنرا بافرومايگي ، همچون دريوزگان ، برخي بارنج إنتظار ، چون بازرگانان ، برخي باخواري چون پيشه‌وران ، وبرخي با سرفرازي چون صوفيان ، به‌دست آرند . ايشان

خدارا بينندو روزيِ خويش ، مستقيم أزو گيرندو واسطه‌را درميان نبينند » .

أزفضيلتها كه ايشان براىِ خود مي‌شمرند آنست كه هيچگاه فردارا درشمارِ روزگارِ خويش نياورند [79] . ايشان أنديشه‌ي آينده‌و برنامه ريزي براىِ نيازمنديهاىِ زندگاني‌را همواره أزمحيطِ ذهنِ خود دور مي‌ساختند. براىِ اثبات نظريه‌ىِ خود نيز حديثي مي‌آوردند كه خود زمينه‌را روشن مي‌كند : « حكمت كه أزآسمان فرودآيد به‌دلي وارد نمي‌شود كه أنديشه‌ىِ فردا دارد [80] .

نزد ايشان : كسي كه به‌خدا إعتماد نمايد « ابن الوقت » بوَد « پس هرگاه كسي درأنديشه‌ىِ آينده بودو به‌فكر وقتي جز آنچه درآنست باشد » يا به‌تدبير خويش أميد بندد ، هرآينه كاري أزو ساخته نباشد [81] .

مسلّم است كه تهي دست بودن أزلوازم زندگي‌و دوري أزآسايش‌و خوشگذراني، أزأصول أساسي ايشان مي‌باشد ، پس هركس كه به‌جرگه‌ىِ ايشان درآيد فقير است .

إضافه برآن چيز ديگري‌هم بود ، وآن اينكه اينان به‌بي‌توجهي به‌دردو گرسنگي‌و ديگرِ ناكاميهاىِ جسماني بسنده نمي‌كرده ، بلكه به‌هيچ چيز كه به‌تن بستگي دارد نمي‌أنديشيدند ، چنانكه عوارض‌و بيماريها ايشان‌را به‌معالجه‌و پزشكي‌و بهداشت برنمي‌أنگيزانيد ، اين گروه هيچگاه به‌نظرهائي كه مردم دراين باره مي‌دادند نيز گوش دار نبودند .

أزعبارتهاى پرداخته‌ىِ ايشان است كه : « هركس برخدا توكّل كند به‌ستايش‌و نكوهش مردم توجهي ندارد» واين شگفت نيست، چه أزأصول صوفيانه‌ىِ ايشان بي‌توجهيِ كامل به‌چگونگي معامله‌ىِ مردم با ايشان مي‌باشد [82] .

پیدا است که چنین دیدي أززندگاني ، با أفکار رایج درسده‌یِ أول إسلام که در مسیرِ تاریخيِ خود ، روی به‌واقع گرائي مي‌رفت ، جور درنمي‌آمد .

نشانه‌یِ این ناهماهنگي یک دسته پندو أندرزها است که به‌صورتِ حدیث أزپیغمبر روایت شده است‌و ، مفهوم‌و معنایِ آنها روشن نمي‌شود مگر هنگامي که به‌روحیه‌یِ ستیز جویانه‌و جدل‌بازي که خواست سازندگانش بود توجه شود ، که مي‌خواستند جلو نتایجِ مترتب برزیاده روي درتوکل‌و إعتماد برخدارا بگیرند .

بااین همه جایِ پرسش است که چگونه این أندیشه‌یِ پارسائي‌و تصوف توانست پذیرفته شود ، درجامعه‌یِ مذهبي که به‌أوجِ نیرومندي رسیده‌و تا آخرین حد آرزویش درگسترش‌و کشور گشائي پیش رفته‌و هنوز مدتي أزبیابان‌گردیِ أفرادش نگذشته که به‌کاخ نشیني درشهرهای آباد نایل شده بودند [83] .

5 — نمونه‌یِ دیگر أزبرخورد دوشیوه :

أزین‌رو دیده مي‌شود که درین دوره أززندگي إسلام دو جریان گوناگون یافت مي‌شود که در گفتگوی میان دونفر أزنیکوکاران ، به‌نام مالك بن دینارو محمدبن وسیع نشان داده مي‌شود .

ایشان درمسأله‌یِ « غایتِ غایتها » بحث مي‌کردند ، نخستین مي‌گفت: سعادت ایده‌آلي ، داشتن زمیني است که روزي صاحبش‌را تأمین‌کند تا نیاز به‌مردم‌و کوشش برایِ کسب نداشته باشد . خوشبخت کسي است که ناشتائي‌را بیابدو نداند که شام چه‌خواهد خورد ، کسي که شام‌را به‌دست آردو أزناشتائي پگاهان بي‌خبر باشد [84] .

لهجه‌یِ ستایش‌آمیزتندِ أززندگيِ پرهیزگاري‌و وارستگي ، واکنشِ

جنبش پارسائي و مقاومت آنرا دربرابر روحيه‌ي دنيا پرستي ، كه رو به گسترش مي‌رفت ، نشان مي‌دهد . اين جنبش دنباله‌ي همان پارسائي بدوي كهن درروزگاران قديم إسلام مي‌بود [85] .

گفتيم كه اين روحيه‌ي پرهيزگارانه أزانديشه‌ي ترسايان مسيحي سرچشمه مي‌گرفت ، كه ايده آلهاي ايشان باأصولي كه ياد كرديم تقريباً واژه به‌واژه برابر بود .

سزاوار توجه است كه بسياري أزبندهاي إنجيل‌ها، درمورد پارسائي كه درپندو أندرزهاي إسلامي زياد به‌كار برده مي‌شود ، مانند آنچه درإنجيل متا 6 : 25 - 34 ولوقا 12 : 22 - 30 أزپرندگان آسمان گفتگو مي‌دارد ، كه نمي‌كارندو درو و أنبار نمي‌كنندو خالقشان روزي مي‌دهد ، اين بندها تقريباً برابر أصل به‌كار رفته أند [86] .

چكيده‌ي اين أصول‌را درمورد توكّل ، پيغمبر چنين مي‌گويد : « أگر به‌درستي برخدا توكل داريد ، آنچنان به‌شما روزي خواهد داد كه به‌پرندگان مي‌دهد ؛ پگاهان گرسنه مي‌روندو سير باز مي‌گردند ، آنگاه باخواست شما كوه‌ها أز جاكنده مي‌شوند » . عيسا گفته است : « به‌پرندگان بنگريد ، نمي‌كارندو نمي‌دروندو أنبار نمي‌كنندو خدا روزانه ، روزيشان همي‌دهد » .

پارسايان مسلمان به‌تقليد پارسايان ترساي مسيحي ، پشمينه‌ي درشت مي‌پوشيدند [87] . اين عادت‌را دست‌كم أزعهد عبد الملك مروان خليفه (685 — 705 م) به‌بعد مي‌توان ديد، كه به‌كار بردن واژه‌ي «صوفي» نيز [88] درآن تاريخ آغاز شدو بعداً برپيروان جنبش پارسائي ، هنگامي إطلاق شد ، كه وارستگي ايشان به‌مرحله‌ي عالي پيشرفت رسيدمو ، بافلسفه‌اي

322 ـــــــ

درأصل یکي بُدَسْت جانِ منو تو
پیدایِ منو توو نهانِ منو تو(*)
خامي باشد بگویم : آنِ منو تو
برخاست منو تو ،أزمیانِ منو تو(89)

×═══×

ني‌من منمو تو توئي‌و ني‌تو مني
هم‌من منمو هم‌تو توئي ، هم‌تو مني
من باتو چنانم ای‌نگارِ خُتَني
کاندر غلطم که من توأم یاتو مني(90)

مرزهایِ شخصیّت ، پرده‌هائي هستند که خدارا أز إنسان پنهان مي‌دارند. گزاف‌گونه به‌پیغمبر نسبت داده شده که گفت: أزأمثالِ صوفیان عبارتي است که آنرا شعارِ خود ساخته‌أند : « هستي تو بزرگترین گناه است که باهیچ گناهش نتوان سنجید »(91) .

این عبارت هستي حقیقي‌إنسان‌و وجود فردي‌و مستقل اورا به‌طوري نشان مي‌دهد ، که با درون نگري‌و نیایش‌و تحمّلِ رنج‌و سخت زیستي‌و پارسائي که مستي لاهوتي‌را(92) دراو برأنگیزاند ، مي‌تواند به‌جائي رسد که شخصیتِ « منِ » وی نابود شده ، دوئیت اوبا خدا أزمیان برخیزد . دراین صورت او أزإحساس دگرگوني‌هاو تقلباتِ جسماني‌رهاشود . این‌حالي است که أزگرفتاريِ أندوهِ سودو زیان خالي مي‌باشد . جلال الدین رومي که

(*) أزرباعیات مولوي رومي (خاموش) گردآورده‌یِ باقرألفت إصفهاني چ 1320 خ (به‌نقل خلیلي ص 54) .

324 ـــــــ

بود [98] ، پس‌سنّیان اورا دربغداد 309 هـ — 921 م کشتند ، زیراکه إدعا مي‌نمود که به‌إتحادِ کامل باخدا رسیده است . او پیش أزآنکه خودرا به‌دستِ جلاد بسپرد گفت : وقتي او با یاران سخن مي‌گوید به‌زبان خدا گفتگو مي‌کند .

أزکساني که به‌عشق شهرت یافتند شاعر صوفي عرب إبن‌فارض است که درقاهره 632 هـ — 1235 م درگذشت . اوکسي است که « هامر پورگشتال Hammer Purgstall » به‌وسیله‌یِ ترجمه‌یِ قصیده‌یِ صوفیانه أش به‌عنوان Das arabische Hohe lied der liebe در وین به‌سال 1854 أورا به‌أدبیاتِ آلمان معرفي نمود . به‌سببِ فراواني أندیشه‌یِ عشق درقصاید ، او ، متأخران اورا « سلطان العاشقین » خواندند [99] . چه‌بسیار موارد است که صوفیان این میِ مستي بخشِ عشقِ الاهي‌را « باده‌یِ عشق» نامیده أند [100] .

«عشق نابودکردنِ خواستهاو سوزانیدنِ صفات‌و نیازها مي‌باشد[101]».

« عشق آمدو مرا أزهرچه هست رهاکرد، مرا بلند کرد پس أزآنکه پست داشته بود . خدارا شکر که مرا باوصال ، همچون شکر درآب حل کرد » .

رفتم به‌طبیب ، گفتم‌ای بینـــائي
أفتاده‌یِ عشق‌را چه مي‌فرمائي ؟
ترکِ صفت‌و محوِ وجودم فرمود
یعني که زهرچه هست بیرون آئي

« تاروزه داري ، لذتِ مستي نیابي ، تا تن‌رها نکني به‌نیایشِ روحاني نرسي ، تا عشقِ دوست جانت‌را ، همچون آب آتش‌را ، نابود نسازد ، به‌هستيِ والاتر نرسي » .

326 ـــــــ

درخدا مي‌کوشند ، بدین ترتیب که صوفي مي‌خواهد سزاوار آن شود که مهرو لطفِ خدا اورا فرا گیرد ، إنفعالات حسّيِ خویش‌را نابودو شعورِ روحانيِ خودرا آشکار سازد (104) .

تفسیر گنوستیک متون مقدس :

به‌موجب یکي أزپدیده‌هایِ تاریخِ مذهب، که حوادثِ أدیان،درمحیطهائي جز محیطِ إسلام نیز آنرا تأیید مي‌کرد ، صوفیان که درراهِ وابستگي به‌مذهب مي‌کوشیدند ، یا دستِ‌کم خودرا چنان مي‌نمودند ، به‌کوشش برخاستند تا نظریات خودرا أزراه تأویل درقرآن‌و حدیث بگنجانند ، تا باگواهي گرفتن أزآیات‌و أحادیثِ متکي برکتاب‌و سنت برایِ آرایِ خود پشتوانه تهیه نمایند . ایشان‌بدین روش میراثِ فیلون‌را به‌اسلام (104a) رسانیدند .

ایشان درتأویلِ قرآن عقیده داشتند که درپشتِ معنيِ تحتِ لفظي آیه‌ها، که به‌ظاهر بي‌أهمیت مي‌نماید، حقایقِ ژرفِ فلسفي نهفته است که بایستي باتأویل‌هایِ مجازي بیرون کشیده شود . برایِ نمونه درآیه‌هایِ (یاسین 36 : 13 - 17) چنین آمده است : « برایِ ایشان ، أزآن دهاتیها که پیغمبران به‌سویِ ایشان رفتند ، مثل بزن ! دو پیغمبر نزدشان فرستادیم‌و ایشان باور نکردند، پس سومین‌را به‌پشتیباني فرستادیم. اینان مي‌گفتند ما به‌سویِ شما فرستاده شده‌ایم ، دهاتیها مي‌گفتند : شما جز مردماني مانند ما چیزي نیستید، خدا کسي‌را نفرستاده‌است،شما دروغ مي‌گوئید . ایشان مي‌گفتند : خدا مي‌داند که ما فرستادگان هستیم » .

پیدا است که این آیه‌ها ، برچیز مهمي، جز آنچه ازواژه‌ها پیدا است دلالت نمي‌کند ، أما این صوفیان مي‌گویند : مقصود أزدیه ، تن آدمي است‌و منظورأزسه پیامبر: روح‌و قلب‌و عقل مي‌باشد پس.بنا برین همه‌یِ

328 ـــــــ

7 - پیوستن زنجیره به‌خاندان محمد ـــــــ

درسده‌ی ِ دوم هجري که مترجمان برای ِ توانگر ساختن ِ زبان ِ عرب، به‌ترجمه‌ی ِ کتب ِ بیگانه دست زدند . بسیاري أزمؤلفات ِ بودائي‌را نیز به‌عربي گردانیدند أزجمله‌ی ِ آنها ترجمه‌اي آزاد أزکتاب ِ « بیلاوهرو بوداسف » Joasaf ، Barlaam و « کتاب ِ بُوذا » مي‌باشد[111] .

محفلهای ِ أدبي ِ فرهنگیان ، که درآن أفرادي أزملتهای ِ گوناگون گرد مي‌آمده‌و باآزادي ِ کامل به‌دادو ستد أندیشه‌ها مي‌پرداختند ، أزأفراد شمَني Schumani ، که فرقه‌اي بودائي بودند ، تهي نبود [112].

أزهمه‌ی ِ اینها حقیقت ِ زیررا نتیجه مي‌گیریم ، که‌سازگار بودن إسلام ِ سنّي باأندیشه‌ی ِ پارسائي مذهبي‌و ناسازگار آمدن ِ آن بامشخصات شناخته‌ی ِ پارسائي صوفیانه،خود نشانه‌اي روشن بروارد شدن ِ ایده‌آلهای ِ عالي ِ زندگي هندیان درإسلام مي‌باشد [112*] .

مشهورترین بیان‌کننده‌ی ِ این أندیشه‌ی ِ پارسائي صوفیانه ، أبوالعتاهیه شاعر است که نمونه‌ی ِ إنسان ِ وارسته‌را چنین نشان مي‌دهد : « ای کسي که برتري‌را درآرایش دنیا مي‌جوئي ! بلندي ، بالا بردن ِ گل برروی ِ گل نیست ! أگر بزرگوارترین إنسان‌را مي‌جوئي ، شاهي‌را درپلاس بي‌نوایان بنگر ! » . آیا این خود بودا نیست ؟ [113] .

أگر بخواهیم أززماني نزدیک‌تر گفتگو نمائیم باید به‌کشفیات ڤن‌کریمر Alfred V. Kremer إشارت کنیم که عناصر هندي‌را در أندیشه‌های ِ مذهبي‌و إجتماعي یافته ، که أصول آن ، آثار روشن خودرا در رفتار خصوصي أبوالعلای ِ معرّی‌و شعر فلسفي أو به‌جا نهاده است [114] .

پرسه : ما أسنادي داریم که به‌إثبات وارد شدن أندیشه‌های ِ هندي درمحیط إسلام، به‌شکل ایده‌های ِ فلسفي ذهني بسنده نکرده ، بلکه نشان

مي‌دهند که به‌وسیله‌ی ترسایان جهان‌گرد (پرسگان) هندي به‌آزمایش عملي نیز مي‌رسیده است. اینان درروزگار خلیفگان أول‌عباسي بامسلمانان درعراق آمیزش داشتند ، چنانـکه جهان‌گردان هندي درعهد أموي به‌شهرهای شام نیز رسیده بودند .

جاحظ (م 255 — 866 م) قیافه‌ی ترسایان جهانگردرا که‌نه به‌إسلام‌و نه‌به‌مسیحیت پیوند مي‌داشتند ، نشان داده ، ایشان‌را « ترسای زندیقان» نامیده است . این‌نام‌گذاري دقیق نیست ، ولي بازهم نمي‌تواند به‌تنها مانویان اختصاص داشته باشد [115] ، بلکه وضعي‌را که مورد نظر ما است نشان مي‌دهد [115*] .

کسي که جاحظ داستان‌را أزو نقل مي‌کند گفته است که : این ترسایان دریوزه‌گر هیچگاه، جز جفتاجفت به‌پرسه زدن نروند،به‌ویژه یادآور شده است که هرگاه یکي أزایشان دیده شود به‌آساني مي‌توان همکار اورا درهمان نزدیکها یافت .

روش ایشان چنین است که دوشب پیاپي دریک جا نمانند . ایشان زندگاني ساده‌ی خویش‌را باچهار خصلت همراه مي‌سازند : بي‌گناهي ، پاکي ، راستي‌و بي‌نوائي .

دریکي أزداستانها ، که زندگي دوره‌گردانه‌ی برخي أزاین پرسایان‌را گزارش مي‌دهد، مي‌بینیم که بدین نتیجه مي‌أنجامد، که پرسا ترجیح مي‌دهد خودش به‌دزدی‌متهم شودو بدرفتاري‌را داوطلبانه مي‌پذیرد، تادزد حقیقي‌را که پرنده‌ایست نشان ندهد ، زیراکه نمي‌خواهد سبب کشتن یک موجود زنده بشود[116] . أگر این‌گروه أز «سادو Sadhu» های هندي‌یا ترسایان بودائي نباشند ، دست‌کم أزپیروان راه‌ایشان‌و مقلّدان روش زندگي آنان بوده‌أند .

برخورد باچنین منظره‌هاو آزمایش چنین دادوستدها ، جنبشِ تصوفِ إسلام‌را ، درهمان آغاز کارش تحتِ تأثیري شگرف قرار داد، که مقایسه‌یِ آن باروحیه‌یِ پیشینش ، پیوندکاري نوین آنرا با أندیشه‌هایِ هندي به‌ما نشان مي‌دهد .

برایِ إثبات تأثیر بوداي ، مثلا مي‌توان به‌فراوان بودن داستانِ پادشاه پرهیزگار درکتابهایِ صوفیان إشارت کرد ، وی شکوهِ پادشاهي‌را کنار نهاده ، دنیاو آنچه درآن است رها ساخت [117] .

ألبته نقاشي إین أندیشه به‌شکلهایِ گوناگونش ، أزجمله به‌وسیله‌یِ داستانسرائي ، درکتب صوفیان خیلي کم‌مایه‌و کوتاه است‌و به‌شکوهِ خیره کننده‌و دلچسبي که دربیوگرافيِ هندي ِبودا مي‌بینیم نمي‌رسد .

یکي أزاین داستانها چنین است : پادشاهي نیرومند ، روزی دو مویِ سفید درریشِ خود بیافت‌و آنهارا برکند، پس آنها دوباره برآمدند . تکرار این کار اورا به‌أندیشه بداشت ، پس باخود گفت : « این دو پیام آورو فرستادگانِ خدایند که مرا بیم دهند که دنیارا رهاکنم‌و به‌پرستش خدا بپردازم ، پس باید أز ایشان بپذیرم » . پس پادشاهي‌را رهاکرده به‌پرسه زدن دربیابانهاو جنگل‌ها پرداخت‌و زندگاني‌را به‌پرستش خدا إختصاص داد تا درگذشت [118]. بسیار دیگر نیز أز داستانهایِ پارسائي‌و وارستگي هست که أنگیزه‌یِ پارسائي‌و گریز أزپادشاهي‌و مقام‌را نشان مي‌دهند.

بوداو أدهم :

أزدلیل‌هایِ أستوار که درباره‌یِ گفتگویِ مامي‌تواند برنده به‌شمارآید، داستانِ یکي أزپیشوایانِ بزرگِ تصوفِ إسلام است که نکاتِ برجسته‌و نمایِ مشترکي بابیوگرافيِ بودا دارد ، مقصودم داستانِ إبراهیم أدهم است که‌میان سالهایِ 160 - 162 هـ = 776 - 778 م درگذشته است .

8 - بوداو أدهم ـــــــ

334 ـــــــ

9 - إتحاد باخدا ـــــــ

أزجنجال دنيـاو أنگيزه‌هايش ، زندگي كنند ، وشمايرو سنن ِ خودرا أنجام دهند .

به‌سادگي مي‌توان آثار باورهاي ِ هندي‌را درمراحل ِ پيشرفت زندگي پارسايانه‌و گوشه‌نشيني دراين صومعه‌ها مشاهده نمود ، چنانكه زندگي دريوزگي ، كه صوفيان مي‌دارند ، وايشان‌را ناچار مي كند كه أزگروه‌هاي ِ خود جدا شوند ، چيزي جز ترسيم دورنماي ِ زندگي ِ ترسايان دريوزه‌گر « سادو » ي ِ هند نيست . إضافه براينها ، آثار نوأفلاطوني به‌تنهائي براي ِ تفسير ِ همه‌ي ِ أعمال‌و شماير پارسايانه‌ي صوفيان بسنده نمي‌باشد .

خرقه : أزآثاري كه باورهاي ِ هندي‌را نشان مي‌دهد ، اينست كه به‌مريد ، هنگامي كه به‌جرگه پذيرفته شود ، خرقه داده مي‌شود[128] ، كه نشانه‌ي ِ فقرو كناره‌گيري أزدنيا مي‌باشد . داستان سرائي صوفيان ، بنا برروش ِ معمولي ِ خود ، براي ِ خرقه نيز ريشه‌اي دربيوگرافي ِ پيغمبر بساخت‌و آنرا به‌خود پيغمبر پيوندزد[129] .

ما نبايد فراموش كنيم كه خرقه‌پوشي ، به‌عنوان ِ نشانه‌ي ِ پذيرش درگروه ِ صوفيان ، همانند درآمدن درگروه « بيكشو » هندي مي‌باشد ، كه باگرفتن ِ خرقه‌و دانستن ِ آداب‌و رسومي كه پيروي أزآنها بر مريدحتمي است أنجام مي گيرد[130] .

شيوه‌هاي ِ گوناگون ِ رياضت‌و ذكر مذهبي درگروه‌هاي ِ صوفي‌و روشهائي كه براي ِ إيجـاد جذبه‌و نشئه — سيستم دم زدن[131] — به‌كار مي‌برند ، همه‌را ڤن‌كريمر پي‌جوئي كرده ، به‌ريشه‌هاي ِ هنديش باز گردانيده است .

تسبيح : درميان پرستشهاي ِ گوناگون ِ صوفيانه ، يك شيوه‌ي ِ

10 ـ سازمانهای ِ عارفان: تسبیح ـــــــ

338 ـــــــ

11 ـ نه‌مرز نه‌چارچوب ـــــــ

340 ـــــــ

Clemens إسکندري درموردِ نظریاتِ پنهاني‌و پیچیده‌و دشوار گنوسیستهایِ أعصارِ کهن یاد کرده است .

گنوسیستهایِ أروپایِ کهن دربرابر مذهب ، خود به‌دو گروه بخش شده بودند ، گروهي زندگي آزادو بي‌إعتنا به‌أحکامِ شرع‌را پسندیده‌و گروهي دیگر سخت زیستي‌و محرومیت‌را گزیده ، به‌زندگيِ پارسایانه‌و کناره گیري أزدنیا [146] مي‌خواندند . واین فرق درست همانند إختلاف میان گروههایِ صوفیان دراسلام است .

12 — درویشي [146] :

واژه‌یِ « درویش » به کساني گفته مي‌شود که زندگيِ صوفیانه دارند . لیکن باید میانِ راستگویانِ ایشان درعشق به‌خداو نشئه‌یِ روحاني ، که مي‌خواهند ، با زندگي پارسایانه ، که به‌درون نگري إختصاص داده‌أند روان خویش‌را به‌درجه‌یِ کمال رسانند ، ودیگر درویشانِ ولگرد ، که به‌دریوزگي‌و مسخرگي بي‌بندوبار زندگي مي کنندو تصوف‌را وسیله‌یِ بي‌کاري‌و فریبِ توده‌ها قرارداده‌أند جدائي نهاد .

اینان خویشتن‌را به‌تنبلي‌و بي‌دردي سپرده ، آداب‌و رسومِ صوفیان‌را فریب کارانه أنجام مي‌دهند ، تا زندگيِ خودرا بي‌کارو بي‌دردِسر بگذرانندو نیازمندیهایِ خویش‌را یله‌و بي‌رنج به‌دست آرند [147] .

[B : چنانکه سخن خودرا باکلمات درویش نمایانه آراسته ، خویشتن‌را خار نموده أبلهان‌را فریب مي‌دهند . نور نمایندو گرمي ، أما به‌دروغ‌و بي‌شرمي ، که برایِ گدائي جامه‌یِ خرقین پوشیده‌أند [148]] .

ایشان همواره عبارتِ « عشق به‌خدا » را نشخوار مي کنندو مدعيِ

سلوكِ راه نيز هستند ولى خيلي‌كم درميان ايشان صوفيِ وارسته‌و درست يافت مي‌شود .

درويش كه أسرار جهان مي‌بخشد (*)
هردم ملكي به‌رايگان مي‌بخشد
درويش كسي نيست كه نان مي‌طلبد
درويش كسي بود كه جان مي‌بخشد (149)

ملامتيان: درويشِ حقيقي گداىِ ولگردو أنگل نيست،أما « دوره گردي = پرسه » نمودار بسيار چيزها أزيك نظريه‌ىِ أخلاقي است ، كه درعلمِ تاريخِ أديان به‌درد مي‌خورد . پس أگر أزاين ديدگاه نگاه كنيم بدنيست كه أزيك گروه درويشان آزاده أندكي گفتگو داريم. ايشان « ملامتيان » يعني « سرزنشي» نامیده مي‌شوند . اين صفت ويژه‌ىِ درويشانِ دوره گرد نبوده بلكه بر برخي صوفيانِ مقيم نيز كه پارسا تر مي‌باشند گفته مي‌شود، وبه‌سبب روش إبتكاري درزندگي‌و برنامه‌ىِ بي‌مانندي كه أزتصوف دارند بدين لقب خوانده مي‌شوند .

ويژگيِ عمده‌ىِ اين گروه ،كه به‌درستي به « كلبيان» تشبيه شده‌أند ، عبارتست أزبي‌إعتنائي‌و إهمالِ بيش أزأندازه ، نسبت به‌همه‌ىِ نماهاىِ زندگيِ خارجي . ايشان به‌ويژه به‌چيزهائي توجه مي‌داشتند كه تمسخر مردم‌را نسبت به‌ايشان برأنگيزاندو (150) روشِ ايشان‌را موردِ نكوهش قرار دهدو مردم‌را به‌سرزنشِ آنان واداره (151) . كارهائي مي‌كردند كه

(*) أز رباعيات ملاىِ بلخي رومي (أزترجمه‌ىِ خليلي . ص 94) شايد مانند ص 323 آنرا أزألفت گرفته باشد .

درحدّ أعلا شرم‌آور باشد . آنان با اين روش مي‌خواستند قانون خودرا كه « بي‌إعتنائي به‌سرزنش » باشد ، عملي سازند .

ايشان مي‌خواستند ، مردم آنان‌را تارکِ واجبات مذهبي بشمرند ، گرچه درپنهان أنجام داده باشند . ايشان مردم‌را به‌سبُک كردنشان وامي‌داشتند ، هدف ايشان أزاين كار آن‌بود كه خودرا بر بي‌إعتنائي به‌قضاوتِ مردم‌و نظرشان عادت دهند . ايشان با اين رفتار ، يک قانون صوفيانه‌را كه جلال الدين رومي درعبارت زيرين آورده است ، مبالغه آميزانه ، إجرا مي كردند :

« أزگروه خويش جدا شو ! خودرا درچشمها خار بنا ! لباس بزرگي دور أفكن، نيک نامي رها كن ! بدبيني مردم بجو ! » (152) .

ملامتيان درهمه‌یِ كشورهایِ إسلامي پخش هستند . كتاني ، پژوهشي ويژه‌یِ صوفيانِ فاس (153) ساخته‌و درآن خصوصياتِ ملامتي گري‌را دربسياري أزقهرمانانش آشكار كرده است . جامعه‌یِ إسلام درآسیایِ مركزي ، بهترين نمونه‌یِ درويش ملامتي‌را درداستانِ « مشرب » آن پير ديوانه‌و حكيم پرهيزگارو زنديق (154) بيرون داده است .

أخيراً ريتزن‌شتاين Reitzenstein نشان دادكه أثري أزصفاتِ ترسائيِ باستاني كه به « كلبيان » باز مي گردد ، درايشان برجامانده است ، كه پرروئيِ بي‌باكانه‌و سركش‌را يک‌وظيفه‌یِ مذهبي مي‌شمرند (155) .

13 — رابطه باظاهريان :

أزهمان كهن‌ترين روزگاران ، آموزشِ صوفيانه درأدبيات فقهي‌و كلامي إسلام رسوخ مي‌داشت. اين آموزشها درشكلِ عاميانه‌يِ خود درتوده‌هايِ وسيع مسلمانان پخش شده به‌صورت جنبش نيرومند درآمدو كوششهائي بي‌سرصدا برايِ تأثير نهادن درأنديشه‌يِ مذهبي‌و راهنمائي ديني إسلام أنجام داد. آري تصوف درمرزبنديِ آراءو عقايدو نهادهايِ مذهبيِ إسلام‌و شكل دادن بدان‌تأثير فراوان داشت .

أكنون موقع‌گيري صوفيان‌را ، دربرابر أنديشه‌هايِ گوناگون ، درزندگي مذهبي إسلام ، بررسي مي‌كنيم ، كه هريك برايِ نگاهداري خود أزدست بردو تغيير، ضد يكديگر مبارزه مي‌كردند. اين جبهه‌گيري نخستين بار درنگاهِ تصوف به‌كارهايِ واجبِ رسمي‌و سيستمِ باورها دراِسلام آشكار مي‌شود ، كه فقيهان‌و متكلمان آنهارا ، روح پردازو بازكننده‌يِ أفق تنگ ذهن تشخيص‌داده گسترش داده بودند .

صوفيان كوشيدند تابه‌جايِ آن طاعتهايِ كوركورانه كه جز دودلي‌و ترس أزتقصير نتيجه‌اي ندارد ، خودآموزي‌را جايِ گزين سازند، تا پارسا خودش‌را خود تربيت نمايد، ايشان به‌جايِ شاخ‌و برگ سازي‌هايِ پيچيده دراستدلالهايِ علم كلام ، درون‌نگريِ صوفيانه‌و آزاد كردن إنسان أزآلودگيهايِ مادي‌را به‌كار بردند . پس عشق به‌خدا به‌عنوان وسيله‌اي برايِ معرفت‌و پارسائي‌و أزخود بي‌خود شدنِ إنسان،رتبه‌يِ أول‌را گرفت. تصوف نمازرا « كار دل » شناخت كه با « كار أندام » ناجور است ، پس تفاوتِ ژرفِ آن دورا نشان داد ، دركِ دل‌و أنديشه‌و درون نگري‌را به‌جايِ دانشهايِ مندرج دركتابهايِ فقيهان نشانيد .

13 ـ رابطه بامذاهب ظاهري ـــــــ

346 ـــــــ

13 ـ والاتر أزمذاهب ظاهر ـــــــ

به‌خوبي هماهنگ‌و همپايه نشوند ، هيچكس‌را نمي‌توان مسلمان‌و پاك دين نامید [167] .

همين أنديشه‌ها بود كه صوفيان‌را ، با آزادأنديشانِ مسلمان كه أزراه‌هایِ ديگر بدين نتيجه رسيده بودند نزديك مي كرد [168] [B : أنديشه‌هایِ عمر خيام بي‌هيچگونه دشواري أزطرفِ صوفيان پذيرفته مي‌شود] .

بدبيني به‌آموزشهایِ كلاسيك :

إضافه براينكه صوفيان أساسِ مذهب‌را قبول داشته مي گفتند : مي‌تواند ، دست‌كم ، همچون راهي أزراه‌هایِ پارسائي ، برایِ خود ، أرزشي داشته باشد ، صوفيانِ راستگو منكر عقيده‌یِ متكلمان ، درلزوم خداشناسي أزراهِ أنديشه‌یِ فلسفي بودند [168'] . ايشان مي گفتند : خدا شناسي تحصيلي‌نيست ،زيرا كه أز كتاب حاصل نشودو أزبررسي به‌دست نيايد .

جلال الدين برایِ سرودنِ اين پند كه « معرفتِ پيغمبررا بي‌دفترو آموزگار أزراهِ دل دريابِ ! [169] أزسوره‌یِ « 102 تكاثر » نيزاستفاده نموده است . آري ، ايشان أزدانشهایِ كلاميِ كلاسيك مندرج در كتابها به‌دورندو أزمجلسهایِ دانشمندان ظاهري‌و طلابِ حديث درشگفت مانده ، مي گويند : « اينان أوقاتِ مارا پريشان مي كنند » [170] .

چون خواستگاهِ صوفيان معرفت حقيقت است ،پس إستدلال‌و برهان ، كه باورمندان ، خودرا سخت نيازمند بدان مي‌بينند ، وآنرا لازم‌و حتمي مي‌شمرند ، وبسياري أزايشان ايمان مذهبي‌را متكي بدان مي كنند ، چه أرزشي خواهد داشت ؟ .

ابن عربي مي گويد : كسي كه پايه‌یِ ايمان خويش‌را براستدلال‌و برهان

مي‌نهد، نمي‌توان به‌ايمانش إطمينان داشت،زيرا كه أزأنديشه برخاسته است‌و أزهمين روى نيز به‌إعتراضي متأثر خواهد شد [171] .

أما ايمان دروني چنين نيست ، چه مركز آن دل است‌و شكست ناپذير بود. پس هرايمان كه برأنديشه أستوار گردد،درست قابل إعتماد نخواهد بود ، زيرا كه گمان‌و پندار آنرا مي‌لرزاند ، جلال الدين درين باره گويد :

درمجلس عشـــاق قـراري دگراست
وين باده‌ي عشق‌را خماري دگر است(*)
آن علم كه درمدرسه حاصـــل گردد
كار دگر است‌و عشق كاري دگر است[172]

روش صوفيان آدمي‌را به‌موشكافيهاي جدلي نمي‌كشاندو به‌گذر أزپيچ‌و خم‌هاي گيج‌كننده‌و رفتن به‌سوراخ‌و بيرينه‌ي إستدلال‌هاو خانقاه قياسها وادار نمي‌كند. زيرا كه يقين، بازور إستنباطهاي ماهرانه‌ي متكلمان حاصل نشود ، أمّا صوفي مي‌تواند معرفت‌را أززرفاي دل به‌دست آوردو درون نگري‌را يگانه راه رسيدن بدان بيابد ،كه به‌گفته‌ي قشيري : « صوفيان أهل وصالند نه أهل إستدلال [173] » .

پيش أزآن نيز يكي أزصوفيان تاآنجا رفته كه گفته بود : چون حقيقت آشكار گردد عقل كناره گيرد ، زيرا كه خرد وسيله‌ي آموزش بندگي (عبوديت) است نه دريافتن كنه وجـود حق (ربوبيت) [174] [B : صوفياني‌هم هستند كه درباره‌ي عقل‌و ادراك عقلي تامرز ناسزاگوئي‌و إهانت پيش رفته‌اند[175]] .

(*) أزترجمه‌ي خليلي . ص 109 .

350 ـــــــ

13 ـ همصدائي با ظاهريان ـــــــ

خرقه‌یِ صوفیانه‌یِ خودرا أز تکه‌پارهایِ به‌دور أنداخته شده ، گرد آورده آنهارا شسته‌وبه‌کار برده بوده‌است [181]] .

تکفیرو کشتار :

به‌سادگي مي‌توان دید که آموزشهاو گاهي رفتـار مذهبيِ صوفیان دربي‌إعتنائي به‌شعایر سني ، تا جائي که گاهي ایشان‌را به‌سرحد إنکار همه‌یِ فرایض‌و سنن مي‌رسانید[182] چگونه ایشان‌را درمعرض یورشهایِ سخت‌و نکوهشهایِ تند مي‌نهاد [183] ، پاکدلي صوفیان‌و سادگي ایشان به‌فقیهان سني زمینه مي‌داد که ایشان‌را به‌زندیقي متهم کننـد ، تهمتي که به‌هر آزادأندیشي که به‌راهِ رُفته‌یِ سنیان نمي‌رفت ، مي‌زدند [184] .

صوفیان بازباني سخن مي گفتند که به گوشِ فقیهانِ سنّي زننده بود . فقیهان به‌أبوسعید خراز لکه‌یِ کفر زدند ، برایِ آنکه عبارتِ زیر دریکي أز کتابهایش آمده بود : کسي که به‌خدا باز گردد ، بدوپناه مي‌بردو با او مي‌زیَد و هرچـه جزو است فراموش مي کند ، أگرأزخاستگاه‌و خواستگاهِ اوپرسند پاسخي نتواند دادن ، جز « خدا » ! [185] .

أگر برین عبارت شبهه‌یِ زندقت رود ، پس ترش‌روئي‌و خشم فقیهان أزشنیدنِ حدیثهایِ صوفیانه درباره‌یِ فنا ، بقـا ، إتحاد إنسان باخدا ، وجزآن چسان خواهد بود؟ چقدر أزدیدن بدعتهایِ ایشان خشمگین خواهند شـد ، که برخي أزآنها ماننـد رقص‌و سماع ، أزپیش آشکار گشته بود [186] ! .

أزین روی ، درپایان سده‌یِ (3 هـ — 9 م) هنگامي که سنّي گرائي خشن بربغداد مسلّط شده بود ، بسیاري أزصوفیان نامدار ، زیر پیگردو فشارهائي همانند دادگاهایِ باورُپرسي نهاده شدند [187] عبارت جنید ،

يكي أزبزرگانِ مكتب كهن صوفيگري، كه مي گويد : «آدمي به درجه ی ِ حقيقت نمي‌رسد مگر آنكه هزار دوست بااو همچون زنديق رفتار كنند»[188] به‌روشني وضع ِ آن‌روزگاررا نشان مي‌دهد. أگر صوفي كمي تندتر مي‌رفت ، سروكارش با جلاد مي‌بود ، چنانكه براى ِ حلاج و شلغاني رخ‌داد [189] .

15 — صوفي گري سنّي زده‌ى ِ قشيري :

أگر بخواهيم روابطِ صوفيگري و سنّي گري‌را بررسي كنيم دو جريان توجه مارا به‌خود مي كشاند ، كه هردو نمودار ميل به‌آشتي دادنِ دوسيستم متناقض مي‌باشد. يكي أزآنها أزسوى ِ صوفيان و ديگري أزسوى ِ سنيان آغاز شد .

نخستين جريان به‌ما نشان مي‌دهد كه صوفيان خود نيز إحساس كرده بودند كه نيازمند نرمش هستند ، كه أگرچه به‌ظاهر باشد بايد أزشدت مقاومت دربرابر شعاير سنّي بكاهند، تا درذهن دشمن اين شبهه‌را نگذارند كه صوفيان منكر إسلامند .

نيز إحساس مي‌كردند كه تمايلات ضد«واژه گرائي» كه درصوفيان آشكار است بيم و نگراني سخت‌را ، حتا درمحافل صوفيان ميانه‌روتر برأنگيخته است . ايشان براى ِ بي‌إعتنائي به‌مذهب سنّي آمادگي ندارندو أزآن رفتار نكوهش مي كنندو آنرا گرايش بـه‌سوي و نشانه‌ى ِ أزميان رفتنِ صوفيگري مي شمرند [190] .

پس طريقت و حقيقت ، وجودِ شريعت‌را مي‌پذيرند، وبي‌آن صوفي گري بي‌معني است ، زيراكه شريعت درورودو رساننده بدانست: «به‌خانه أزدر در آئيد!ـ بقره 2 : 189 » .

بهترين‌و نيرومندترين گواهِ‌ما برواكنش درونيِ جنبش صوفي‌گري ، رساله‌ي پير بزرگ صوفي عبدالكريم‌بن هوازن قشيري(م 437هـ-1045 م)[190] است كه براي گروههاي صوفي درهمه‌ي كشورهاي إسلام نوشته است . اين رساله‌را نبايد همچون پندنامه‌اي براي ورزش واعظان‌و أندرزگران تصور كرد . اين، كتابي بزرگ است ، كه‌در چاپِ قاهره كمتراز 244 صفحه ندارد، كه پرسطرو تنگ‌هم چيده‌أند . ودرآن ترسيمي أزصوفيانِ بزرگ‌و گلچين‌هائي أزپندو أندرزهايشان‌و أندكي أزأصولِ أساسي صوفي‌گري آمده است . سراسرآن جستجو أزآشتي‌و هماهنگي ميان سنّي‌گري‌و صوفي‌گري است‌و اينكه أقطابِ واقعي صوفيان، ضديت باسنّي‌گري رايج‌را نكوهش مي‌كنند، پس صوفي راستين بايد حقيقة مسلمان‌به‌معني سنّي‌پسند باشد .

[B : وي براي آنكه اين‌نظرخودرا بر كرسي نشاند سخناني أزبنام‌ترين پيشوايان صوفي گردآورده چنانكه به‌ابوسليمان داراني (م 215 هـ — 830 م) إشارت مي‌كند كه گفته است: والاترين آموزشهاي صوفيان آنگاه پذيرفتني است كه دو گواه عادل، قرآن‌و سنّت آنرا تأييد نمايند. يا به‌ذوالنون(م245هـ — 859 م) نسبت داده كه گفت : نشانه‌ي عشق به‌خدا پيروي أزأحكام‌و سنّتِ پيامبرانست، يا به‌سري سقطي (م 257 هـ — 871 م) كه: شرط أصليِ زندگيِ صوفيانه‌را درآن مي‌دانست كه دانش درونيِ صوفيِ‌وارسته باظاهر لفظ قرآن‌و سنّت درست مطابق باشد، وقدرت معجزه آسايش مرزهاي أحكام خدائي‌را نشكند. يا به‌بايزيد بسطامي (م 261 هـ — 874 م) كه به‌پيروانش مي‌گفت: أز أعمال معجزه آساي صوفيان گمراه نشوندو آنرا باور ندارند مگر كه معجزگر أحكام(أمرونهي)را نگاه‌بداردو قانون دين‌را پيروي كند. يا جنيد (م 297 هـ — 909 م) كه دربرابر أستادي كه مي‌گفت: كار أندام‌را بايد كنار گذاشت زيراكه درخويش فرورفتن‌و نزديكيِ صوفي به‌خدا وي‌را أزآن بي‌نياز مي‌كند، به‌مخالفت برخاست‌و آن‌أستادرا سرزنش كردو گفت: عقيدت

15 ـ صوفي گريِ سني زده ـــــــ

356 ـــــــ

نگري فرو رودو خودرا درصومعه‌هائي،دور أزمسجدهايِ دمشق‌و اورشليم، درهم پيچد. درين صومعه‌ها بودكه بادبدي كنجكاوانه جريان‌هايِ مسلّط برروحيه‌يِ مذهبيِ مسلمانان‌را بررسي نمود ، درهمان گوشه‌نشيني نيز كوششهائي فراوان براى رهائيِ ظاهري‌و درونى أز آن أنجام داد .

فراورده‌يِ آزادي او أز جريانهاو سمت گيري‌هائي كه زيانِ آنهارا براىِ ايده‌آلهايِ مذهبي،وبراىِ زندگيِ علمي‌و عملي،إحساس كرده بود ، تأليفهائي سنگين‌و گرانمايه شد ، كه براى مردم بيرون داده،درآنها باروش فقيهاني كه فريفته‌يِ دانش خود بودند،به‌ستيز برخاسته ، برنامه‌اي أستوارو هماهنگ عرضه داشت كه آنرا براىِ نوسازيِ دانشهايِ مذهبيِ إسلام لازم مي‌شمرد.وأز سوئي ديگر، باتفصيلي كوتاه‌ترو باعبارتهائي شيواو دلچسب،برخي گوشه‌هايِ أنديشه‌يِ مذهبي‌را روشن ساخت .

او به‌ويژه خطري سخت،در دوپديده أزپديده‌هايِ جنبشِ علومِ ديني مي‌ديد، كه أزديدگاه او سرسخت‌ترين دشمنان وجدانِ مذهبيِ دل بودند ، وآن‌دو: موشكافيهايِ جدلي در باورهاو شاخه‌بنديهايِ پيچاپيچ درفقه بود . اينها ساختمان دانشهايِ مذهبي‌را رنگاآميزي نموده‌و وجدانِ مذهبي همگاني‌را درهم مي كوبيدند .

او كه خودش نيز به‌فلسفه‌و شاخه‌هايش غور كرده بود،بالأخره نتوانست أزتأثيرآن در أنديشه‌هايِ مذهبيش رهائي يابد [192] .

أما بازهم وى دريكي أزتأليفهايش«تهافت الفلاسفة»كه درميان آثارفلسفيِ او در قرون‌وسطا پرصداتر بود،عليه فلسفه‌يِ مشائيِ إبن سينا ، جنگي بي‌رحمانه راه أنداخت،تناقض گوئي‌هاو سستيهاى آنرا آشكار ساخت،به‌غلط أندازيهايِ متكلمان درقياس بنديهايشان نيز تاخته آنهارا تندروي ناسودمند

358 ـــــــ

داد . او در اين‌باره توانست أزآزمايشهايِ شخصيِ خود نيز بهره‌گيرد . زيراكه او براي گوشه‌گيري درصومعه‌ي پارسايان أزپايگاهِ بلند خويش دربزرگترين دانشگاه إسلامي چشم پوشيده بود . او شمشير إنتقاد برهمان دانشهايِ فقهي مي‌كشيدكه بلند آوازگي‌و نام‌آوري‌را أزراه تأليفهايش درآن به‌دست آورده بود .

[B : البته اين سخنان‌را پيشوايان صوفي پيش أزاو نيز به‌كرات گفته بودند . مثلا بشرحارث حافي ، پابرهنه (م بغداد 227 هـ — 840 م) گفتاري داردكه بعدها درسده‌ي 14م آنرا به‌او نسبت دادند تا هم‌عقيدتِ غزالي باشد. أزاو نقل مي‌شودكه گفت : «مذهب بادانستنِ قوانينِ تجارت‌و أخلاق إرتباط ندارد،دانشي‌كه أبلهانِ نادان آنرا أرجمند مي‌شمرند »] (195).

با اينكه او به‌أرزشِ اين‌بحث‌ها درزندگيِ روزانه خستوان بود ، باز أزهمان هنگام به‌درآميختن مذهب باجدالهايِ فقهي ، برفقيهان خرده مي‌گرفت‌و تابدانجا پيش مي‌رفت‌كه مي‌گفت : اين‌گونه بررسي‌هاكه سازندگانِ خودپسندِ فقيه‌نما آنهارا درپرده‌ي جلال‌و قدّوسيت مي‌پوشانند، أزهمه چيز به‌مذهب دورترو به‌دنيا نزديك‌تر مي‌باشند.پيوند آنها به‌مصلحتِ روزگار أزهمه‌چيز أستوارتر است .

رستگاريِ آن‌جهاني ، أزراهِ كشاكش دراحكامِ مدنيِ معاملات‌و إرث‌و ديگر فروع پيچاپيچِ آن تأمين نمي‌شود . اينها باگذشت روزگار برومند شده‌أندو أرزشِ آنها ناشي أز جايگاهِ والايِ مذهبي است‌كه سازندگان آنها ناسزاوار بدانها داده‌أند . كساني‌كه آنهارا أزعناصر مهم‌و أرزنده‌يِ علمِ كلام مي‌شمرند ، آنهارا وسيله‌يِ سوء إستفاده‌يِ أخلاقي كرده ، فقيه‌نمايان آزآنها وسيله‌اي براي سيركردنِ آزمنديهايِ دنيائي‌و خود نمائيِ بيشتر خويش ساخته‌أند .

360 ـــــــ

غزالي خود به‌رشته‌ی ِ صوفيان در آمدو باروش ايشان زندگي‌مي كردو چيزي اورا أزايشان جدا نمي كرد جز إنكار او هدف ِ أصلي ِ ايشان [198] حلول‌راو نكوهش ِ او أزنادیده گرفتن‌و پست أنگاشتن أحكام ِ شرعي‌را [198] غزالي بااين‌همه أزراه ِ سنّي گري بيرون نرفت،بلكه تنها خواست به‌آموزشهاو أحكام ِ تسنّن نيروئي بدمد كه بتوانند درزندگي ِ سنّي تأثيري بگذارند كه پاكيزه‌ترو دارای ِ پيوندي أستوارتر بادِل باشد،تاآنهارا باهدف ِ ايده آلي كه او برای ِ زندگي مذهبي مي‌پسنديد نزديك سازد . أزپندهای ِ خوب او است:«بدانكه آنچه به‌سوی ِ خدا مي‌رود تابدو نزديك شود ، دل است نه‌تن.أزدل نه‌آن گوشت محسوس‌را بلكه سرّي أزأسرار ِ خدارا مي‌خواهم كه حسّ آنرا درك نمي كنند » [199] .

وی بااين خواست‌و اين روش ، أحكام‌و سنّتهای ِ مذهبی‌را دركتاب ِ بزرگ‌و خوش ترتيب خود بررسي نمود ، وآنرا باعنوان ِ شكوه‌مند «إحياء علوم الدين»بياراست،زيراكه به‌أرزش ِ آن درآرايش‌و پيرايش آ گاه بود،وی معتقد بودكه توفيق اورا،برای ِ بازگردانيدن زندگي به‌لاشه‌ی ِ فقه ِ إسلام رسمي (سنّي) برأنگيخته است [200] .

او گام به گام برراه إصلاح گران پيشين رفته،خودرا درشمار ايشان نهاده، أزأنديشه‌ی ِ نوآوري پرهيز نمود،او كار خويش‌را نوسازي‌هم نمي‌خواند،بلكه كار او بازگردانيدن سنّتهای ِ كهن به‌حال پيشين بود،سنّتهائي كه باگذشت ِ زمان فسادو دگرگوني بدانها راه يافته است .

او باشوري شگفت أنگيز أز زندگي پاكدلانه‌و پرايماني كه مسلمانان صدر اوّل مي گذرانيدند ياد مي كردو خرده‌گيري‌و نكوهشهای ِ خودرا ، بابيرون كشيدن نمونه‌هائي چند أز روزگار صحابه پشتبند مي‌زد. او بدين سان مذهب خويش‌را باسنّي گري جور آورد .

362 ـــــــ

17 ـ گسترش اندیشه‌ی غزالي ـــــــ

364 ـــــــ

پاسخ دهندگان، باآگاهي أزذهني محض بودنِ أرزشِ جواب‌هايشان آنرا مي‌گويند . زيراكه خيلي دل‌سنگي است كه باتفسير اين‌واژه‌ها ، زندگي‌و مرگ إنساني‌را معين كنند . «زيراكه :كافري كه كفرش ثابت شود ، طردو بايكت خواهدشد ، شايسته‌ىِ هيچ بازرگاني بامردم نخواهدبود ، هم‌خوراكي باوى ممنوع، زناشوئيِ او باطل خواهدشد، بايد أزو پرهيزو اورا پست كرد. پشتِ سرش نماز نتوان خواند، گواهي‌او نزدِ داور پذيرفته نبود، ولايتي در إزدواجِ دخترانش نخواهدداشت ، برمرده‌أش نماز نگذارند ، پيش أزريختنِ خونش سه‌بار أورا توبه‌دهند ، همچنانكه مرتدباشد ، پس هرگاه نپذيرفت ريختنِ خونش واجب خواهد بود [209] .

سنگينيِ اين‌فتوا آشكار است ، ولي كسي‌به‌فكر إجراىِ آن‌نمي‌أفتاد ، مگرتني چند أزمردم، كه شايد منحصردرهمان أقليت ناچيز حنبلي باشند[210].

مثلا يكي أز كج باوريها ، قائل‌شدن‌به‌آزاديِ إراده‌ىِ إنسان بودكه مي‌گويد : خدا خالقِ أفعالِ مردم نيست بلكه خود مردم آنهارا أنجام مي‌دهند. أزپيغمبر روايت شده كه گفت: «قدريان مجوسان اين‌ملت هستند» .

سنّيان صاحبانِ اين‌أنديشه‌را نكوهيده ، سخت‌در برابرشان ايستادند . إضافه براين نويسندگان كتب توحيد ، دربه‌كار بردن واژه‌هاىِ كافرو فاسق به‌دارندگانِ أنديشه‌هاىِ منحرف برون أزسنّي‌گري‌و إجماع كوتاهي نمي نمودند . درصورتي كه دارندگان چنين‌أنديشه‌ها درصدر إسلام‌و آغاز كار ، محترم‌و داراىِ پايگاه إجتماعي بوده بلكه درشمار فقيهان مرجع أحكام‌و عقايد شرعي بودند [211] .

أگر پست‌أنگاري‌و إهانتهائي‌راكه أزبزرگانِ أهل سنت سرمي‌زد فشار سخت نشماريم، وبرخي تندرويهاىِ شخصي‌را نماينده‌ىِ أفكار عمومي ندانيم،

باید بگوئیم که ایشان برای ِ أندیشه‌ی ِ خود کمتر زیرفشار نهاده شده‌و زیان می‌دیدند [211] .

تنها برآراء ضد دولتي سختگیري مي‌شد[212]: درجنبش ِ شیعیان، برخي مواردرا خواهیم دید که أندیشه باقانون رودررو مي‌شوند ، أماجزآن ، در زمینه‌ی ِ أندیشه‌ها، أزآزادي ِ گسترش‌و نمو ِ باورهای ِ مذاهب، کمتر جلوگیري مي‌شده است .

دراینجا است أساس ِ آن‌پدیده‌ی ِ مهم که : ایمان به‌همه‌ی ِ عقاید سنّتي دربسیاري جاها ، لزوم حتمي نداشته‌و مسلمان درپذیرش آن مجبور نبوده است . این‌بي‌بندو باري حتا به‌صورت غیرطبیعي‌و زننده نیز دیده مي‌شود .

أزطرف ِ دیگر خیلي أوقات، باورهای ِ غریبي به‌ذهن‌ها وارد مي‌شد که صورت ِ مسخره‌اي داشت اینها أزموشکافیهائي که متکلمان به‌طور جدّي مطرح کرده بودندپدید مي‌آمدو به‌زیاده‌روي درشاخ‌و برگ سازي، تاسرحد مسخرگي نزدیک‌تر مي‌بودند، تابه‌نتیجه گیري مؤمنانه، درحال ِ بحث‌و إنتقاد باورها .

دراجرای ِ قانون ِ مجازات ِ کفارو زندیقان ، درحق دارندگان أندیشه‌های ِ گمراه نیز پافشاري زیاد نمي‌شد ، مگر دربرخي موارد نادر ِ مخصوص که خیلي خطرناك مي‌بودند .

18 — نرمش غزالي دردوران ِ کینه توزي :

أما نرمش تنها أزممیزات عهد کهن مي بود ، که کشاکش باورها باهمه گوناگوني رأی‌ها ، هنوز به‌سرحد تعصب‌و دسته‌بندي نرسیده بود . کینه

توزي دو طرف (سنت‌گرایان‌و خردگرایان)آشکار نگشت‌جز هنگامي که روحیه‌ی جدال درباورها، گسترش یافت [213] .

درأحوال أشعري آورده‌أندکه درواپسین‌دم زندگي‌أش ، أبوعلي سرخسي‌را نزدیك بستر مرگ خود دربغداد درخانه‌اي که درآن درگذشت بخوانده،درعین أزحال‌رفتگي توانست این جمله‌هارا ته‌ته‌پته کند : «گواه باش ! که من هیچ‌کس أزأهل قبله‌را تکفیر نکرده أم » . زیراکه مسلمانان هنگام پرستش رو به‌یك‌سو نمایند ، آنچه برخي أزیشان‌را أزدیگران جدا مي‌سازد جز ناسازگاري‌هاي لفظي نیست .

أما درروایت دیگر آمده‌است‌که واپسین سخن أو لعنت برمعتزله بوده است . من نیز این‌روایت دوم‌را درست‌تر مي‌دانم ، زیراکه روحیه‌ی آن‌روزگار پرأزآشوبهای مذهبي ، باتکفیر سازگارتر أزتمایل به‌نرمش گستري‌و آشتي‌دادن بوده است .

بي‌هوده نیست‌که أزقدیم گفته‌أند : «عبادت متکلمان بوکشیدن درپی زندقت است» . [214] تألیفهای کلامي صورتي درست ازین قهرمانان‌به ما مي‌دهند، که همواره مشغول پرتاب واژه‌های کافرو زندیق به‌سوی کسي هستند، که جرأت کرده،درچیزکي،با مؤلف مخالفت ورزد .

درمیان آن‌همه کشاکش درباره‌ی شکل‌و شاخ‌و برگ دادن‌های پرمغلطه،تنها صوفي گري‌را مي بینیم که ازآن،نسیم نرمش‌و گذشت مي‌وزد. ماوهدیم که ایشان تاآنجا رفتند که شعایر أساسي دین‌را نیز منکر شدند.أما غزالي تاآنجا أزایشان پیروي ننمود . هنگامي که او مي‌خواهد أزآن غلط أندازي‌ها درشکل دادن به‌باورها إنتقاد نمایدو آنهاراکه سازندگانش مقدساتي مي‌شمردند، که رهائي إنسان بدون آنها ناممکن است،پست أنگارد نوشته‌هایش خروشان‌و ستیزمند مي‌نماید .

368 ـــــــ

پانوشتهای بخش چهارم

1 ـ M : در أصل آلماني عنوان اين‌بخش Asketismus und Sufismus ودرفرانسه آسه‌تيزم‌و صوفيزم. و در عربي «الزهد والتصوف»آمده است،ولي من عنوان بالارابهتر ديدم،زيراكه درفارسي « صوفيگري» دومفهوم جدارا يكجا دربر مي‌دارد : الف ــ مفهوم عملي پارسائي ، زهد ، وارستگي . ب ــ مفهوم علمي بينش ، عرفان ، معرفت‌و بالأخره فلسفه‌ی إشراق . پس«صوفي گري» براي عنوان بالا بسنده است‌و « پارسائي » و « بينش » ياعرفان‌دوجزء آن‌را تشريح مي كنند .

بيروني ريشه‌ی اين‌واژه‌رادر « ماللهند چ 1958 ص 24 » أز Sufia يوناني به‌معني حكمت دانسته و گفته‌ی بستي‌و ديگران‌را درعربي بودن آن (أز ريشه‌ی صوف = پشم ، ياصفا = وارستگي) ناداني شمرده است . ليكن برخي‌أزعربها گفته‌ی بستي‌را ترجيح مي‌دهند. (پايان بند 5 همين بخش ص321و پانوشت179 Mنيز ديده شود) .

ابن‌سيناو سهروردي فلسفه‌ی ايران باستان‌را «إشراق» ناميده‌أندو تعريفهای ايشان آنرا نوعي « گنوس Gnos » نشان مي‌دهد. گنوس مسلكي بوده است كه باميترائيسم أز خاورزمين به‌أروپارفت‌و باپيروزي مسيحيت نابود شد . واژه‌ی گنوس نيز خود أزريشه‌ی يوناني به معني بينش‌و عرفان است .

درعهد ساساني گنوسیزم‌و عرفان ِ ایراني که با پوشش آئین ِ زردشت ، پایه‌ی ِ ایده‌ئولوژیك حکومت‌را تشکیل مي داد ، دردانشگاه‌های ِ جندي شاپور ،بابل ،تیسفون ، حران ، نصیبین ، تدریس مي‌شد. در آن‌زمان مخالفان ِ دولت نیز همان عرفان‌را باأندك إختلاف دربرخي مسائل ِ فلسفي ِ (جبرو إختیار — پانوشت 49 ٭ بخش 3 ص 250 - 256) که جنبه‌ی ِ سیاسي مي‌داشت(*)، درلباس مذهب ماني‌و مزدك تبلیغ مي کردند . در کتاب « مختصر منطق ارسطو» که پولس‌برسا برای انوشیروان نگاشت ، بیشتر مسائل‌کلامي که درسه قرن اول إسلام مطرح شده ، دیده مي‌شود (کریستن‌سن. ایران درزمان ساسانیان) . پس أزیورش عرب مدتي این‌دانشگاه‌ها تعطیل‌شدند ، أما پس أزتجدید فعالیت ، گوئي هیچ‌حادثه‌اي جز تغییر زبان رسمي رخ‌نداده بود . گنوسیستهای ِ زردشتي‌و زرواني موافق ِ دولت ساساني ،أزدوره‌ی ِ عبدالملك مروان (ص 321 دیده شود) به‌نام ِ «صوفي» شناخته شدندو گنوسیستهای ِ مخالف دولت ،به‌صورت ِ مخالفان ِ خلفا آشکار گشتند . باآنکه أصول ِ إشراقي درهردو گروه یکي‌بود ، به‌سبب ِ إختلاف ِ شدید سیاسي (کاوه VIII : 42) هیچگاه این دو گروه زیریك نام درنیامدند. آري خیّاط (م 300 هـ — 912 م) در « إنتصار » ص 37 و53 گنوسیزم‌را « علوم لطیفه » مي‌خواند ، سلمي نیشابوري در تفسیرش « نحل 16 : 102 » وبیروني به‌نقل أزهندیان (ماللهند چ 1958 ص 34) این لطیفه‌را به‌معني ِ روح گرفته‌أند . ثعالبي تصوف‌را « الطریقة الساسانیة » نامیده است(یتیمة الدهر 3 : 356 - 357) . هجویري هندوان‌و شیعه‌و قرامطه‌را « روحاني » خوانده است (کشف المحجوب ص 337 , 341) . سهروردي تصوّف‌را فلسفه‌ی ِ خسرواني نامیده است ،

(*) جنبه‌ی ِ سیاسي ِ عقیده‌ی ِ جبر در دوره‌ی ِ ساساني (ص 253) ودر مدینه (ص 256) ودر عهد أموي (ص 180) دیده شود .

شیعیان پیرو این‌فلسفه در کوههای لبنان خودرا « کسرواني » مي‌نامیدند. این‌نام تاکنون‌هم برآن کوه‌ها مانده است . عطار نیز فلسفه‌ی خویش‌را « روحاني » مي‌نامد (خاتمه‌ی منطق‌طیر ، داستانهای 2 و 5) شهرستاني (م 548 هـ — 1153 م) درآغاز بخش دوم ملل‌و نحل « روحاني » را دربرابر «حنیف»نهاده است. حنیفه گرائي مسلکي بود که أندکي پیش أزإسلام درأثر تماس عرب بایهود درصحرا پدیدار گشته‌بود . چون واژه‌ی حنیف درچند جای قرآن به‌معني یکتاپرست آمده است،شهرستاني آن‌را شامل سنّیان مسلمان‌و یهود دانسته ، ضدآن « أصحاب الروحانیات » را شامل هندوان‌و صابئیان شمرده است. او سپس درآنجا مسائل حسّاس مورد إختلاف میان این‌دو أندیشه‌را به‌صورت محاوره‌ی پرسش‌و پاسخ یادکرده است . این محاوره‌ی مهم خود نمودار روشني أزإختلاف دوأندیشه‌ی آریائي‌و سامي به‌دست مي‌دهد. دریك‌سو أندیشه‌ی روحاني‌و توحید إشراقي هندو ایراني ، درسوی دیگر أندیشه‌ی مادي توحید عددي سامیان (یهودو عرب) دیده مي‌شود. باهمه کوششهای شهرستاني که خود سنّي أشعري است،باز نتوانسته ماده‌گرائي بدوي حنیفیان‌و متافیزیسم روحانیان‌را پنهان دارد. این‌نزدیکي شیعه به‌فکر هندي‌و نزدیکي سنّي به‌أندیشه‌ی یهودي،در مسأله‌ی روان‌و تن ، درموضوع معادو معراج‌و جاهای دیگر نیزدیده مي‌شود. ابن‌سینا درأضحویه مي‌گوید : مجوسان معادرا روحاني‌و یهود آنرا جسماني مي‌شمردند .

1* — آیت « توبه 9 : 93 » را در باره‌ی چنین کسان مي‌دانند .[M: شاید قرّاآن که در اینجا ودر ص 110 از ایشان نکوهش شده به معني ظاهریان واژه گرا باشد که در مقابل معتزله بودند ، چنانکه قرّاآن یهود که صدوقیان نیز نامیده مي‌شدند در برابر « فریزیان — فریسیان » بودند

372 ـــــــ

مسلّط شدن برغرب ایران هیچ خانه‌ای را بی کشته یا أسیر بجا ننهاد، پسرش عمر، پسر دختر پیغمبر را کشت و 84 زن و بچه‌ی اورا به‌أسیری شهر به‌شهر گردانید .

ز — عبد الرحمان عوف ، دشمنِ سرسختِ علی است ، که حق إمامتِ علی را به‌عثمان فروخت

أزدیدگاه شیعه، جنایات اینان را نمی‌توان به گردن إسلام نهاد .

5 — ابن سعد A3 : 77 .

6 — ابن سعد A3 : 158 [B : درباره‌یِ ثروتِ مادی و حرص و آزِ این أفراد، ن. ك: هـ. لامنس « جمهوری کاسبکارانه‌یِ مکه » La republique marchande چ مؤسسه‌یِ مصری 1910 ص 42 .

7 — ن . ك : مقاله‌یِ « کارهایِ دستی نزد تازیان » أز گلدزیهر درمجله‌یِ گلوبوس Globus 66 : 16 .

8 — ابن سعد A3 : 117 .

9 — B : أسد الغابة 2 : 295 . درباره‌یِ محمد بن سیرین عابد ، گفته شده است که مبلغ هنگفتی بجا نهاد . ن. ك: ابن سعد A6 : 149 .

9" — M : بی‌إنصافی است که جنایات وحشیانه‌یِ سلفیانِ ننگینی چون عبدالله ابن أبی‌السرح به‌حسابِ إسلام نوشته شود. این مرد برادر شیریِ عثمان و کاتب وحیِ پیغمبر می‌بود. پس برسرِ آیت « فتبارك الله أحسن الخالقین — مؤمنون 23 : 14 » با محمد إختلاف بهم زد. او می گفت: این آیه‌را من سروده‌ام و محمد آنرا أزمن ربوده است، پس مرتد شد و به‌مکه گریخت. روز فتح مکه محمد دستور داد اورا بکشند هرچند که درخود کعبه یافت شود. ولی برادرش

عثمان اورا پنهان کرده ، پس أزفرونشستن خشم پیغمبر اورا به‌مسجد آورده بخشش خواست. محمد مدتي درنگ کردو سپس پذیرفت،چون بیرون رفتند محمد أز یاران گله نمودکه چرا هنگام درنگِ من ، کسي أزشما گردنِ اورا نزد ؟ (طبري 3 : 1639) . کفرِاو در قرآن یاد شده است (طبري 5 : 2871 وأسد الغابه 1 : 50).این‌مرد با این‌سابقه‌أش در روز شورا به نفع عثمان برضد علي مي کوشید،پس به‌پاداش‌آن ، عثمان اورا برجان‌و مالِ مردم شمال آفریقا مسلّط کرد،تامردم أزستم چپاولِ او برعثمان شوریدند (طبري 5 : 2593).این‌مرد روز صفین همراه معاویه علیه علي جنگیدو قرآن برسرِ نیزه مي‌داشت (طبري 6 : 2329).

سیوطي درنوعِ دهم « إتقان » که مخصوص بخش‌هائي أزقرآن است که برّزبان صحابه جاري شده‌و پیغمبر أزایشان گرفته بوده است ، پس أزذکر آیتِ مصعب‌و آیتِ همسرِیکي أزیاران ، مي گوید : آیتِ « فتبارك الله أحسن الخالقین » برزبان عمر جاري شدو محمد أزاو گرفت.او نامي أزعبد الله ابن أبي السرح نمي‌آورد .

10 — تهذیب نووي‌ص 217 ، ن . ك : سعید بن مسیّب‌را در ص 284 . مقایسه کن باابن سعد 5 : 305. بابالامنس در «بررسي‌هائي درباره‌یِ حکومت معاویه Etudes Sur Le regne du Calife Moawija 152'148 : 1 پانوشت ش 165,5 ببعدودر ص233,177 ببعد نمونه‌هایِ خوب دیگر نیز آورده است. (مجموعه‌یِ ملانژ بیروت 1 : 57,44'40 ببعد 125'69 ببعد) نیز: ن. ك: مروج الذهب مسعودي 4 : 254 ببعد .

11 — B : ن.ك: ابن سعد A7 : 18 , 13 .

12 — درباره‌یِ إسلام Annali de ll'Islam کایتاني 2 : 543'405'399 .

[M : درترجمه‌یِ عربي پانوشت 12 بجایِ 11 نهاده شده است] .

13 — B : همان کتاب کایتاني 2 : 1080 . نیز ن. ك: بکر « مسیحیت و إسلام »15,Christentum und Islam (بررسي‌هایِ إسلامي Islamstudien 1 : 397 ببعد) یك تحلیل بسیار زنده أزغرق شدن أعراب درثروتِ مادي‌ِ دنیا که به‌سبب إسلام به‌دست آوردند ، قتاده درباره‌یِ آیتِ عمران 3 : 99 به‌دست‌مي‌دهد (تفسیر طبري 4 : 23).

14 — ابن‌سعد 5 : 50 . برایِ أنگیزه‌هایِ جنگها ن.ك: انتقادِ نولدکه بر کتاب کایتاني درمجله‌یِ «وین برایِ خاورشناسي» WZKM 21 : 305 .

[M : این پانوشت درترجمه‌یِ عربي برایِ سطر 17 ص 248 بعد از واژه‌یِ « جنگیدند » نهاده شده است] .

15 — تهذیب نووي . ص 362 .

15ً — M: همچنانکه درپانوشت‌هایِ 43ً بخش 2 ص 131 - 132 و 3ً بخش 3 ص 235 - 238 گفته‌آمد ، شهرت سست مذهبيِ أمویان ناشي أزآن است که درروزگار أمویان سطح وجدان مذهبيِ تازیان ، درأثر آمیزش باایرانیان بالا آمده بود . پس توقعاتي روحاني أزخلیفگانِ أموي مي‌داشتند که پدارنشان أزراشدین نمي‌داشتند .

أمویان برخلافِ راشدین باگنوسیستهایِ مسلمان شده روبرو شده بودند، این مردم به‌دستگاهِ فرمانروائي گنوستیكِ ساسانیان خوگرفته بودند که به‌ظاهر جنبه‌یِ روحاني مي‌داشت ، ایشان برایِ پذیرفتن دستگاهِ خلافت‌که برپایه‌یِ مادیتِ بدويِ صحرا ساخته شده بود ، آمادگي نداشتند . پس‌برایِ به‌دست آوردنِ رژیم روحاني باتشکیل گروه‌هایِ مذهبي سیاسي تا آنجا کوشیدند که رژیم أموي‌را واژگون‌کرده رژیم نیم گنوستیك عباسي‌را رویِ کار آوردند،پس چون وجدان مذهبيِ ایشان

376 ـــــــ

20 — ابن‌قتیبه عیون الأخبار . ص 375 .

21 ⇐B شان نزول این‌وحی درتفسیر طبري 7 : 6 - 9 آمده است.درآنجا : «أزمرز آنچه مجاز است تجاوز نکنید» چنین تفسیرشده است که :أزمرزي که قانون منع‌کرده مگذرید ! یعني خود داري کنید ! نیز دربارهٔیِ آیتِ بعدیِ آن 91 که دربارهٔیِ سوگندهایِ ناسنجیده آمده ، معني‌و مفهوم آن با تفسیر آیتِ پیشین پیوندپذیر است ، پس مقصود أزآن نیز کساني مي‌بوده‌أند که باسوگند پارسایانه چیزهائي‌را برخویشتن حرام مي‌کردند . نیز درگزارش آیتِ « طه . ما أنزلنا = ما قرآن‌را برای بدبخت کردن توفرود نیاورده‌ایم. طه 20 : 2 - 1 » أز تفسیرگزارِ کهن مجاهد نقل‌کرده‌أند که منظور منع کساني بوده است که درهنگام دعاکمربند شکنجه آوري برشکم مي‌بستند(تفسیر طبري 17 : 90) همچنین است‌آیت« سهم خودرا أزاین دنیا أزیاد مبر.قمل 28 : 77» که به‌وسیلهٔیِ مفسّران باستاني بدین معني‌گزارش شده است (تفسیر طبري 20 : 66) .

[M : بابررسيِ این‌منابع این‌پرسش مطرح مي‌شود : آیاإسلام شورشي نبودکه عربها به‌تأثیر أندیشه‌هایِ نرم‌آریائي برضد أفکار زخت یهودي که درشبه‌جزیره منتشر مي‌شد،أنجام دادند؟(ص53).نفوذگنوسیزم یمني(ص45 - 46) پاسخ‌را مثبت مي‌دهد،هرچندکه باتغییررژیم إسلام‌پس أزمرگ ناپهنگام محمد (ص 132) دوباره أفکار یهود در بالا قرارگرفته باشد] .

22⇐B ابن‌سعد A3 : 287 .

23 — ابن‌سعد B2 : 125 .

24 ⇐B الموطأ 3 : 55 و أزرقيِ فستنفلد V.Wistenfeld ص 193 .

25 — ابن‌سعد B4 : 9 ببعد . این قاعدهٔیِ پیغمبر درروایتهایِ گوناگون

378 ـــــــ

گناهانِ کبیرة . ش 241 چِ قاهره 1310 هـ 2 : 2 .

33 — این نظریه‌یِ همگانی سنّت است که زناشوئی‌را تشویق می‌کند، تک‌زیستی مخالفِ سنّت می‌باشد . رهبانیت به‌بدعت می‌انجامد (ن.ك: بخش ششم) ابن‌سعد 5 : 70 . بدعت رهبانیت. ابن قتیبه «عیون الأخبار» ص 375 (چِ دارالکتب 4 : 18) نیز : بررسی محمدیت . Muha . Stud 2 : 23 پانوشت 3 . پارسایِ تک‌زیست ، باهمه پارسائی‌و پرهیزگاری ، ازنظر پشت کردن به‌سنّت نکوهش می‌شود(یافعی: روض‌الریاحین چِ قاهره 1297هـ. ص 28) جالب توجه است که عبدالله‌عمر ـ که اگر این‌صفت نمی‌داشت‌نمونه‌یِ ایده‌آلی در سنت‌پرستی می‌بود ـ درآغاز کار می‌خواست ، بی‌زن زندگی کند (ابن‌سعدA4 : 125). ابن‌جوزی عبارتی ازابو برزه‌یِ صحابی آورده که بد تعبیرشده است . او می‌گوید: اگر بیش ازیک‌روز از عمرش باقی نمانده باشد بازهم میل ندارد جزکدخدا باخداوند ملاقات کند . زیرا که ازپیغمبر شنیده است که « بدترینِ شما تک‌زیستان شمایند » . این عبارتها گرچه دردانش حدیث‌شناسی « صحیح » خوانده نمی‌شوند ، ولی مفهوم آنها مورد إتفاق همگان است. به‌همین سبب مسلمانان، مرد بی‌زن‌را شایسته‌یِ پیشنمازی نمی‌دانند. (مجله‌یِ فرانسوی جهانِ إسلام 5 : 32) [B : ن.ك: بابا لامنس در « فاطمه‌و نوادگان محمد » (رم 1912 م) . ص 32 ببعد . چشم‌گیر است که درشیوه‌هایِ زهد إسلامی روش تک‌زیستی به‌کلّی نفی‌شده است. ن. ك: آمدروز Amedroz در مجله‌یِ JRAS 557/1912 . صوفیِ نامور سهل شوشتری این‌عبارت‌را دارد : « نادرست است که آدمی زهدرا بدان معنی بداند که اززنان دوری جوید ، زیرا که پیشوایِ نیایشگران پیامبر زنان‌را دوست می‌داشت ». ابن‌عیینه درباره‌یِ زندگی زناشوئی حواریان پارسایِ پیغمبر(علی)سخن می‌گوید. أبوطالب مکی قوت القلوب 1 : 267 / 8 . پارسایِ بزرگ عبدالقادر گیلانی‌را نودو چهار فرزند می‌بوده است. (ن.ك: JRAS

1907 ص 11 ، دائرة المعارف إسلام 1 : 43-49) صوفیان درزندگي زناشوئي حتا مفاهیم سنبلیك مذهبي نیز یافته‌أند . محیي الدین عربي مي گوید : آنکه بینش دارد مي فهمدِ که خدمت به‌خدا درأمر إزدواج آشکار مي گردد (فتوحات مکیة چِ قاهره 1329 ه 1 : 21.477:4,2.146). عبد الوهاب شعراني میان نمازو همبستري مقایسه مي کندو دربارهٔیِ أمور جنسي گفتگو مي کند (لطائف المنان . قاهره 1321 ه 1 : 205) . خود قطب که پیشوایِ پارسایِ صوفیان است ، أرزشِ بسیار بدان مي‌نهد (همان کتاب 1 : 205 ، 226 ، 4 : 2 ، 164 ، 171) شعراني خود طرفدار زندگي چند همسري است‌و درآن‌باره سفارشها مي کند (همان کتاب 1 : 134 ، 12 و 2 : 159 ، 7)].

ن. ك: بابا لامنس . معاویه . ص 165 نیز نمونه‌هائي أزداستان‌هایِ أولیا در « الجزائر فناتیك = L, Algérie Légendaire » أز ترومیلیه C. Trumelct چِ الجزائر 1892 ص 436 ، 442 . درمجلهٔیِ آفریقا 1913الجزائرِ کهن ، دعایِ جالبي أز زاهدي درکعبه نقل شده که قابل ترجمه نیست . خواست آن‌پارسا درطبقات سبکي 3 : 289 نیز آمده است: أو درکعبه أزخدا مي‌خواست که به‌وی توانائي دهد تا خوب قرآن بخواندو خوب بازنان هم‌بستر شود ! مقایسه کن با رخدادهایِ شیریني که در کتاب « مرابطیان = Les Morabouts » از دوتیه E. Duotté چِ پاریس 1900 ص 84 ببعد ، مقالهٔیِ « تقدیس أولیایِ مسلمان درآفریقایِ شمالي به‌ویژه در مراکش » أز مونتیه E. Montet ژنو 1909 در یادنامهٔیِ دانشگاه ژنو ص39 ، 66 آمده.

[M : ولي مفهومِ سمبلیكِ زناشوئي نزد عرفایِ ایران بانمونه‌هایِ عربي گلدزیهر فرق دارد . نمونهٔیِ ایرانيِ آن درداستان زیدو زینب ، که دردفترِ أوّلِ مثنوي‌و نامه‌هایِ عین‌القضات آمده‌است ، به‌صورتِ گذشت أزعشقِ مجازي درراه عشقِ حقیقي،دیده مي‌شود. شاید منظومهٔیِ «زیدو زینب » خضرشاه (ذ 9 : 296 و 5 : 183) نیز مانند آنها باشد] .

34 — دلیل موجهِ آن درمقالتِ گلدزیهر « پارسائي دراسلام باستان » مجله‌یِ فرانسويِ تاریخ أدیان . 1898 م 37 : 314 ببعد آمده است .
Revue de L'Histoire des Relig ions

35 — بررسي‌هائي درحدیث 2 : 394 .

36 — B : ن. ك : مسلم . 5 : 282 .

37 — مخطوطات عربي گوته . ش 1001 برگ 93 .

38 — ابن‌سعدA4 : 19با إستدلال‌هایِ قوي [B : ن. ك : تفسیر واژه‌ی « العفو » که در « بقره 2 : 217 » آمده،در تفسیر طبري 2 : 205 دریك رشته آموزشها یاد شده است].

39 — B : ابن‌ماجه . سنن . چِ سنگي . دهلي 1282 هـ ص 311 :

40 — B : تاریخ عربي گجرات.چِ إ.د.رُس لندن 1910 ص 346 : 348 .

41 — B : فهرست 44 : 12 .

42 — ن. ك : مجله‌یِ فرانسوي تاریخ أدیان 28 : 381(1893 م) .

43 — حدیث 31 أربعین نووي ، آموزشي أرجمند أز پیغمبر دربر دارد: « مردي نزد پیغمبر آمده گفت:ای پیامبر خدا کاري به‌من بیاموز که چون أنجام دهم خدا مرا دوست بداردو مردم‌مرا دوست بدارند . گفت : دردنیا پارسا باش ، خدایت دوست دارد . درمالِ مردم پرهیزگار باش ، مردم دوستت خواهند داشت ».این حدیث‌را جز ابن‌ماجه درسنن،کسي نیاورده استو این نشانه‌یِ آنست که درسده‌یِ سومِ هجري هنوز صدور آن أز پیغمبر درست پذیرفته نشده‌بوده است

382 ـــــــ

وقتي روشن مي‌شود که ابن‌سعد (3 : 150) مي‌گويد : « برخي مردمِ نادان مي‌پندارند خضاب‌و آرايش ريش حرام است ». پس بااين حديثهايِ برنده آن پرهيزگاران کوبيده مي‌شدند . ألبته درآن‌ميان حديث‌هائي نيز بود که ديد مخالف‌را تأييد مي‌نمود (ابن‌سعد 6 : 201 ، 231). [M : درآنجا ابن‌سعد نمونه‌هائي‌را نشان مي‌دهد که ياران پيغمبر آرايش نمي‌کردند] .

51ً — M : درنخستين سده‌يِ هجري ما با دوگونه پارسائي برخورد مي‌کنيم (پانوشت 51و52) ألف : پارسائي منفي که ناشي أز عقب‌أفتادگي تازيان درصحرا بوده است. اين‌گونه پارسايان با هرگونه هنر تزييني‌و آرايش مبارزه مي‌کردند . اينان همگي طرفدار جدّي خليفگان مي‌بودند . ب : پارسائي مثبت که ناشي أزتماس عربها باگنوسيستهايِ آريائي درعراق بود . اينان وجدان مذهبي عالي‌تري به‌تازيان آموخته بودندو به‌سبب توقعات روحاني بيشتر أزخليفگان أزآن‌دستگاه ناراضي بودند. اينان بنيان‌گذاران مذاهبِ قدري ، معتزلي‌و شيعي هستند (پانوشت 3ً ، 29ً ، 54ً بخش 3) ايشان به‌عکس گروه نخست طرفدار جدي به‌کاربردن هنر درتزيين أندام‌و مساجدو قبور پيشوايان بودند . چون گلدزيهر اين دوگونه پارسائي‌را به‌روشني أزهم بازنشناخته ، ناچار أزاينکه برخي پارسايان روايتهايِ ضد هنري آورده‌و برخي آنرا تشويق مي‌کرده‌أند درشگفت است‌و آنرا عقب‌نشيني روحانيت دربرابر ماده‌گرائي دراِسلام پس أزمحمد مي‌داند . يک‌نمونه‌يِ پارسا که گلدزيهر نشان مي‌دهد محمد حنفيه است ، أو پس أزشکست‌هايِ پدرو برادرانش چنان تحت تأثيرگنوسيستهايِ کيساني أفتاد که أزشعوبيّت يعني انترناسيوناليزمِ مذهبي دفاع مي‌کردو با تحميل دين به‌وسيله‌يِ جنگ مخالف شده بود (کاوه 38 : 622). اورا مرجي‌و عدلي (ابن‌سعد 5 : 67)و پسرش‌را نخستين نگارنده‌درعدل‌و اِرجا (شهرستاني‌ملل‌و نحل 1 : 144) خوانده‌أند . پيدا است که چنين شخص نيمه گنوسيست‌شده

384 ـــــــ

(گفتگو أز پارسایان است) زیرا که کلاه سیاه بلند که پوشاك بازرگانان است دارد» . دنیا داران آزاد أندیش ، واژه‌یِ « قراء » را به‌معنائي بد به‌کار برده ،به کساني مي گفتند که به‌دروغ پارسائمائي‌مي کردند(ص371 - 372) .

أز ریشه‌یِ « قرأ » فعل « تقرأ » نیز مشتق کرده همزه‌أش‌را أنداخته «تقرّي» به‌معنایِ پارسائي به‌کار برده‌أند (أمالي قالي . 3 : 47 ، جاحظ ، زبانشناسي عربي . أزگلدزیهر 1 : 139 ، 9) . [B : درمسند أحمد حنبل 4 : 155 حدیثي آمده که بنا برآن بیشترِ منافقان این‌أمت قاریان هستند و « جبّ الحزن = چاهِ أندوه » درجهنم جایِ ایشان است‌و ترمذي 3'62:2 ایشان‌را ریاکار خوانده است.این گروه همواره باهم چشم هم‌چشمي مي کنندو بنا براین گواهيِ آنان پذیرفته نشود (دمیري 1 : 208 ، 3) پارسایان نسل‌هایِ پسین نیز أزاین گروه بیزاري مي‌جستند ، مانند مالك بن دینار (دمیري.ماده‌یِ عصفور 2 : 146) أزشعب الایمان بیهقي‌و فضیل بن عیاض. (ذهبي . تذکرة الحفاظ 1 : 223'11) ، مجاهد.(یاقوت چِ مرگلیوث 5 : 243 ، أمالي قالي 3 : 47) درباره‌یِ پستيِ مقامِ قاریان ن.ك: (لامنس.معاویه 347 وملانژبیروت 3 : 211 .) چون زبان‌شناسِ بزرگ أبوعمرو بن‌العلا أزدنیا کناره گرفت مجموعه‌یِ آثار زبانشناسي خویش‌را به‌آتش کشید (جاحظ . گلدزیهر . زبانشناسي‌عربي 1 : 139 ، 9) داودطائي نیز هنگامي که عابدشد أزدانش حدیث ببرید (ابن‌سعد) .

59 — ابن سعد 6 : 202 . نام أبو اسرائیل‌را درروایتي که أز زیاده‌روي در آرایش هنگام نماز نهی مي کند نیز مي‌بینیم (ابن‌سعد 6 : 231) .

60 — B : به‌ویژه دربصره:فقه کوفي‌و عبادت بصري یعني دانش کوفه‌و پارسائي بصره مشهوربوده‌است (ابن تیمیه . المنار 12 سال 1327 هـ . 747 - 750) .

386 ـــــــ

جبل صحابي‌را به‌یاد آریم . او باپیغمبر درغزوه‌ها شرکت کردو گستردن إسلام درین بدو واگذار شد . وبائي که به‌سوریه زد بیشتر فامیل اورا کشت . گویند هنگام مرگ مي‌گفت : « به‌به، به‌مرگ ! به‌دیدار دوستي تهي دست خوش آمدي ! خداوندا تو مي‌داني ، من أزتو مي‌ترسیدم‌و إمروز به‌تو أمیدوارم . من دنیارا نه‌برای دراز زیستن‌و جوی‌سازي‌و درخت‌کاري دوست مي‌داشتم‌بلکه برای تشنگي درگرماو ساعتهای دشوارو تنك‌نشستن باعلما درحلقه‌های ذکر مي‌خواستم » (تهذیب نووي . ص 561) .

طرفداران وارستگي‌و پرهیزگاري أز زندگي‌نگاران ، برای تکمیل شجاعت‌و قهرماني جنگجویان إسلام ، زندگي ایشان‌را باصفات پارسائي‌و پرهیزگاري پوشانیدند . این‌روش تاکنون نیز درنگارشهای پارسایانه إدامه دارد . چنانکه یافعي در « روض الریاحین » ص 285 گوید : نور الدین فرمانرواي شام‌و صلاح الدین أیوبي درطبقات أولیا مرتبه‌ی والائي دارند ، چنانکه علي مي‌داشت .

65 — أسد الغابة 3 : 88 عثمان ، عامر بن عبد قیس‌را بدین اتهام أزمدینه به‌شام تبعید کرد .

66 — B : ابن‌سعد A7 : 77 .

67 — دیوان حطیئه . چ گلدزیهر . ص 218 . إضافه برآن، ن.ك: أشعاري که جاحظ در حیوان 5 : 145 و 6 : 121 نقل کرده است . شیخو درمجله‌ی « مشرق » چ بیروت 1908 نیز این‌موضوع‌را کاوش کرده است .

[M : نه‌درکاوشهای شیخوو نه‌درگفته‌ی جاحظو شعر حطیئه چیزي جز واژه‌ی « راهب » نیست . هیچ دلیلي نداردکه راهب حتما مسیحي

باشدو بودائي يامانوي يادیصاني نبوده باشد . پانوشت 67 ّ و 115 ّ همین بخش دیده شود] .

67 ّ— M : جاحظ دربخش اول کتاب الحیوان ، پس ازبحثي دراز أزمانویان ؛ پرسه‌و سیاحت زنادقه (مانویان) را دربرابر صومعه‌و دیرنشینيِ نسطوریان‌و ملکائیان دانسته است ، بااین مقایسه آشکار مي‌شود که تا روزگار جاحظ هم هنوز مسیحیان عادت پرسه‌را أزمانویان وانگرفته بوده أند ، تا آنرا به محمد إلهام کرده باشند !

أگرچه بسیاری أز خاورشناسان مي‌گوشند که همه‌یِ جنبشهایِ گنوستیك‌را که درمیان میلادو هجرت در خاورمیانه پدیدار شده « مسحیت » بنامندو لویس شیخو همه‌یِ أشعار عربي ثنویانِ مانوي ، دیصاني ، مرقیوني‌را به‌نام « شعراء النصرانیة » کتابي ساخته‌و جلد أول کتاب‌را به‌شعرایِ مسیحي عرب پیش أزإسلام تخصیص داده است تا إسلام‌و قرآن‌را إلهام شده‌یِ أفکار مسیحي نشان دهد ، لیکن ، أولاً : تحقیقات دکتر طاها حسین نشان داد که همه‌یِ أشعار عربي پیش أزإسلام ساخته‌یِ بعد أزإسلام بوده که برایِ إثبات قدمت تمدنِ عربي ، برضد شعوبیان (أنترناسیونالیستهایِ مذهبي) پرداخته شده است . ثانیاً،ثنویانِ إگنوسیست صدر إسلام‌را که برایِ إستفاده أزإرفاق قانون « ذمهِ » برایِ أهل کتاب مانندبسیاري ازفیلسوفان آنروز (تثبیت دلائل النبوه ص75) خودرا أزفرقه‌اي مسیحي مي‌خواندند ، إمروز ما نمي‌توانیم مسیحي بنامیم . به‌ویژه سائحین‌و سائحات مانوي‌را که همیشه‌و همه‌جا با آباء دین مسیح سرو شاخ مي‌رفته‌أند. أگوستین (م 430 م) نیز یکي أز ایشان به‌نام «فوستوس» را که راهنمایِ اوبوده یاد مي‌کند (إعترافات سنت أگوستینوس . ترجمه‌یِ عربي . چِ بیروت 1962 ص 95) .

أما درسده‌یِ (3 هـ ـ 9 م) پس جاحظ چنانکه دیدیم « سائح » را یك إصطلاح مانوي‌و ضد مسیحي شمرده مي‌أفزاید که : این‌پرسگان دوتا دوتا به‌پرسه مي‌رفتند ، دوشب پی‌درپی دریك جا نمي‌ماندند ، همیشه چهار شرط را رعایت مي‌کردند : بي‌گناهي ، پاکي ، راستي ،بي‌نوائي. پس چنانکه پیدا است‌به‌جز پاکي یعني خود داري أزآمیزشِ جنسي ، دیگر شرطها درتصوفِ إسلام پذیرفته شده است . به‌ویژه شرط بي‌گناهي‌را که جاحظ به « عدم إعتراف به‌گناه » تفسیر کرده ، درست ضد عقیده‌یِ إعتراف مسیحیان است‌و مورد تأیید صوفیان مسلمان (محاسبي . الرعایة لحقوق الله . چِ مارگریت اسمیث . ص 166) مي‌باشد .

مي‌توان حدس زد که واژه‌یِ « پارسا = پرسا = پرسه » به‌معني زاهد پرسه‌زننده نام درجه‌اي درمذهب مانوي بوده که دارنده أش به‌دوره گردي‌و تبلیغ مي‌پرداخته . و « ترسا = ترسنده = راهب » نام درجه‌اي دیگري بوده که صاحبش دیرنشین بوده است ، سپس بعدها پارسا برایِ مسلمانانِ زاهدو ترسا به‌مسیحیان إختصاص یافته باشد . پانوشت 115 نیز دیده شود .

بهرحال ، درسده‌یِ (4 هـ ـ 10 م) سلمي در « حقائق التفسیر » برایِ سائحین‌و سائحات . (توبه 9 : 112 وتحریم 66 : 5) ونیز درتفسیر (أنعام 6 : 152) أزپرسه‌یِ صوفیانه سخناني آورده است . طبري‌و میبدي نیز هریك بدان اشارتي دارند .

68 — : برایِ منابع ن.ك: مجله‌یِ فرانسوي تاریخِ أدیان 28 : 381 .

69 — B : مراسیل أبوداود . قاهره 1310 هـ 23 : 1 : لاسیاحة ولاتبتّلَ في الاسلام = پرسه‌و تك‌زیستي درإسلام نیست .

390 ـــــــ

[M : نیز همین ابن‌مسعود بود که دستورداد کتابهائي‌را که به‌غنیمت آورده بودند با آب بشوئید(ص393)وهمو بود که داستان شق‌القمررا ساخت].

74 — طبري 1 : 2924 ، أسدالغابة 5 : 286 [M : این خود مي‌رساند که برخلافِ دید گلدزیهر،اینان تحت تأثیر مانویان بودند، که خوردن گوشت ، برایِ درجه‌یِ صدیقانِ ایشان حرام بود ، نه‌مسیحیان که چنین رسمي ندارند . (پانوشت 115" دیده شود)] .

75 — ابن‌سعد 5 : 225 .

76 — طبرسي . مکارم الأخلاق : 66 . که درآنجا چند روایت درستایش گوشت‌خواري آمده است .

76" — M : برایِ دوگونه‌پارسائيِ مثبت‌و منفي پانوشت51"دیده شود.

77 — دراین مورد توضیحاتِ بیشتري درمقاله‌یِ گلدزیهر «منابعي برایِ تاریخِ تصوف‌و تکاملِ آن » درمجله‌یِ WZKM 1899 . 13 : 35 ببعد آمده است .

77" — M : گرچه درأثر آمیختگيِ أندیشه‌ها جدا نمودن جزئیات‌و ریشه‌یابي آنها دشوار است . ولي درمورد « توکل » شهرستاني درمحاوره‌یِ «حنیف‌و روحاني» که درپانوشت 1 ص 371 یادشد ، أندیشه‌هایِ « آموزش » و« کوشش » را به‌روحانیانِ هندي‌و ضدِآنها « فطرت » و « توکل » را به « حنیف » های سامي نسبت مي‌دهد (ملل‌و نحل 2 : 5 - 20) همچنانکه در پانوشت 29 ص 55 یادشده است ، أندیشه‌یِ وحدتِ وجودِ هندي هیچگونه پدیده‌را که نشاني أزدوئاني درآن باشد نمي‌پذیرد . وپیدا است که در «توکل» دوطرف « توکل کننده » و « توکل براو شونده » أزهم جدایند.

392 ـــــــ

82 — B : ن.ك: گ.آ. گرهارد فوینیکس ڤون کولوفون. لایپزیگ 1909 G.A. Gerhard Phoinix Von Kolophon ص 87 .

83 — B : أزعابد پارسا ، عمربن عبدالعزیز حکمي صادر شده‌است برضد کساني که دارایِ مال‌و منالِ دنیائي نبودند (ابن‌سعد 5 : 208) که درحقیقت نمونه‌اي أزطرز قضاوت منفي درباره‌یِ دوري أزدنیا مي‌باشد (بکر . تحقیقات درباره‌یِ تاریخ أمویان) در zA . 15 : 12 .

[M : درپاسخ به‌پرسش گلدزیهر که درجامعه‌یِ پیروزمندو شکوفان، چگونه پارسائي گسترش یافت ؟ شاید بتوان چنین توضیح داد که: گسترشِ جنبه‌هایِ منفيِ پارسائي‌و ترك دنیا در میان مردم بومي شکست‌خورده‌یِ خونین که أزهرخانواده‌اش پسران‌و دختراني کشته یابه‌بردگي برده‌شده‌بود شگفتي‌ندارد ، أما إنتشار آن درمیان خودتازیان باید وضع پیش ازخروج عرب ازشبه‌جزیره،وپس أزجهانگیري‌هارا ، أزهم جدا کرد. إنتشار پارسائي منفي به‌صورت دشمني بانقاشي‌و موزیك‌و هرگونه هنردیگر درعرب پیش أزیورشها نیز کاملا طبیعي‌است‌و ناشي أز عقب‌أفتادگي است ، پشمینه‌پوشي أزبي‌نوائي (پانوشت 87) ونفرت أزآرایش‌و هنر ، أزبي‌هنري تازگي‌و شگفتي ندارد . أما پس أزگشودن کشورهایِ متمدن ، إنتشارآن درمیان مهاجمان جنبه‌یِ طبقاتي‌دارد. مولاهاو نیم‌بردگانِ عرب‌و غیرعرب که همراهِ مهاجمان مي‌جنگیدند ، گرچه پس أزپیروزیها درکشورهایِ گشوده‌شده به‌سروَري مي‌رسیدند ، لیکن درمقابلِ قبایلِ أصیل أعراب ، همچون قریش ، تیم ، عدي‌و قبیله‌هایِ دیگر أزعدنان‌و مضر،أزإحترام‌کامل برخوردار نبودند . مثلا:أگر عمّار مولایِ گنوسیست یمني‌را به‌أمیري کوفه مي گماردند،همراه‌أو عبدالله‌مسعود ، همان کسي که کتابهایِ گنوستیك یمني‌را درآب مي‌شست (هاشم‌معروف.دراسات في‌الکافي والبخاري . ص 19) را نیز مي‌فرستادند .

394 ـــــــ

أبوموسایِ أشعري به‌فرزندش مي‌گفت : « پسرم! أگر مي‌ديدي، چگونه‌ما باپيغمبر پشمينه مي‌پوشيديم‌و هرگاه‌که باران برما باريدي ، بويِ گوسفند أزپوشاكِ ما برمي‌خاست ! » (ابن‌سعد A4 : 80) أزاينجا به‌عوامل‌پارسائيِ ياران پيغمبر نيز پي‌مي‌بريم .

88 — ن. ك: نولدكه . مجله‌يِ خاورشناسي آلمان 48 : 47 .

90,89 — إقتباس أزرباعيات حضرتِ مولانا چِ إستانبول 1312 هـ . روزنامه‌يِ فارسي أختر . ترجمه‌يِ مجارستاني أزإسكندر كجل V. Kegl 1862 - 1920 چِ بودابست 1907 تحقيقات فرهنگستان هنگري دوره‌يِ 1 ج 19 ش 10 .

91 — عبد القادر گيلاني . سرّ الأسرار 1 : 105 .

92 — ملك‌دونالد درسخنراني‌هايِ خود، بررسي روانشناسي أزسلسله‌هايِ صوفيانه‌و زندگي عابدانه دراِسلام ، درانتشارات « وضع مذهب گرائي‌و زندگي در إسلام» (شيكاگو 1909 ص156 - 219) مفصّل به‌دست داده‌است: The Religious attitud and life in Islam.

93 — مثنوي معنوي ترجمه‌يِ وينفلد (*) E. H. Whinfield لندن 1887 ص 52 [M : شايد مقصود اين‌بيت باشدكه خليلي باچندتايِ ديگر آورده است] :

اي‌برادر يكدم أزخود دورشو! باخودآي‌و غرقِ بحرِ نور شو!

94 — ديوان شمس تبريزي چِ نيكلسون . كمبريج 1898 ص 124 .

(*) ترجمان عربي تلفظ آن‌را هوينفلد نوشته است.

396 ـــــــ

أزترجمه‌ی آقای خلیلي دراینجا آوردم‌و دیگران‌را ناچار به‌نثر ترجمه کردم تابعد متن فارسي آن یافت‌شود] .

103 ــ أندیشه‌ی «عشق خدائي» مانندیك هدف ایده‌آل برای زندگي إسلامي ، برطبق نظر سنیان ، با درنظرداشتن جدل ضدصوفیانه به‌وسیله‌ی فقیه حنبلي ابن‌قیم جوزیه ، دربحث أخلاقي : کتاب « الجواب الکافي لمن‌سأل عن‌الدواء الشافي » چ تقدم . قاهره بي‌تاریخ . ص 141 - 147، 168 - 170 عرضه شده‌است . [B : إسلام Der Islam 9 سال 1919 ص 144].

104 ــ ژورنال آسیاتیك (فرانسه) . سال 1879 . 2 : 377 ببعدو ص 451 .

104 M ــ دراینجا دونکته سزاوار یادآوري است : نخست آنکه،أزنظر تاریخي ، أفکار نئوأفلاطوني خود ترکیبي أزإشراق هندي بافلسفه‌ی یونان‌و عقائد یهود بوده است . این أفکار هنگام یورشهای عرب در دانشگاه‌های جندي شاپور ، بابل ، حران ، نصیبین ، أزنو باأفکار هندو ایراني جدید ترکیب شده به‌شکل ایراني تدریس مي‌شد. و درأثر جنگهای عرب مدتي خاموش گردیده‌بود. پس‌تجدید حیات آنرا درسده‌ی (2 هـ ــ 8 م) نمي‌توان مستقیماً إرث بي‌واسطه‌ی فیلون نامیدکه به‌إسلام رسیده است‌و نمي‌توان چنانکه دربند 8 مي‌بینیم نفوذ هندي‌را تماس مستقیم عرب باهند قلمداد کردو آثار إنکار ناپذیر فرهنگ ساساني‌راکه درتصوف إسلام هویدااست‌و در نئوافلاطوني وجود ندارد ، نادیده گرفت .

دوم : اینکه گلدزیهر إسلام‌و قرآن‌را دربست سنّي‌و مادّي‌و ضد إشراقي جلوه داده است ، باواقع جورنیست زیرا همچنانکه در ص 45 - 46 گفتم ، گنوسیزم إیراني پیش أزمرگ‌محمد أزدوراه به‌حجاز رسیده‌بود:یکي أزراه بني‌الأحرار یا آزادان یمن‌که نمونه‌ی آنرا درعمار (پانوشت M.3 ص45

398 ـــــــ

[B : درکرانه‌یِ تفسیرطبري چِ قاهره نیز تفسیري دیگر ، أزنظام نیشابوري حسن‌بن‌محمد چاپ‌شده ، که درآغاز سده‌یِ 8 هـ مي‌زیست (مجله‌یِ خاورشناسيِ آلمان 57 : 95 (M: وآقابزرگ الحقائق الراهنة . ص 46 - 47 وذ 4 : 318 , 16 : 31 , 18 : 284 –) وی درگزارشِ « اسرا 17 : 53 » همچنین درتفسیر دیگرش « غرائب القرآن ورغائب الفرقان » به‌تفسیرهایِ مجازي‌و تأویل پرداخته است] .

کتابي دیگر باهمین‌روش، که درآثار إسلامي أزآن بسیارگواه آورده‌أند «تأویلات القرآن» عبدالرزاق‌کاشي سمرقندي (م 887 هـ ـ 1482 م.)(*) است که چند نسخه‌یِ آنرا بروکلمان 2 : 203 ش 9 نشان داده است . آن‌تأویل مجازي‌هم که درمتن (ص 327) ، درباره‌یِ شهرگنهکاران‌و پیغمبران سگانه آوردم أزاین کتاب است .

[M : داستان سه‌پیغمبرو شهرگنهکاران درتفسیر منسوب به‌ابن‌عربي ج 2 : 326 چِ بیروت1968أزروی‌یِ چِ هند 1874 آمده‌است.پس‌این گفته درست باشدکه نیمه‌یِ دوم این تفسیر أز کاشاني است‌و بانیمه‌یِ أول که أزابن‌عربي است یکجا چاپ‌شده‌و به‌ابن‌عربي نسبت داده شده‌است.(ن.ك: آقابزرگ الحقایق الراهنة ص 112 - 113، ذ 3:303) .]

M 105: کابالا Kabbala أزریشه‌یِ عبريِ « قبول » به‌معنيِ عقیده‌یِ قبول‌شده‌و موروثي مي‌باشدو نام‌فرقه‌اي أزیهود است که پس‌أزسده‌یِ (4 هـ ـ 10 م) درأروپا در أثر آشناشدن یهود باأندیشه‌یِ عدد فیثاغورثي‌و

(*) چنین است درهر دوچاپ‌آلماني1910 , 1925 ونادرست مي‌باشد زیراکه مرگ این فیلسوف بزرگوار گنوسیست میان 730 , 735 هـ است . الحقایق الراهنة ص 112 - 113 دیده شود .

گنوسیزم هندي به‌صورتِ نوعي تصوّفِ حروفي پدیدآمد ، که‌مانند هرأقلیتِ زیرفشار،عقایدِ خویش‌را پنهان مي‌داشتند . قدیمترین أثر باقي‌مانده أزایشان دوکتاب « الخلیقة » أز ربيّ‌عقبه‌و « سفر ظهورو تجلي » أزموسابن لیون (م 705 هـ ـ 1305 م) مي‌باشد که به‌نام سیمون بن جواشین تألیف شده‌است. اینك سمیتیزم گلدزیهر گل کرده‌و خواسته‌است دربحث أزتصوفِ إسلامي یادي‌هم أزیهود کرده باشد ، ایشان‌را باکابالایِ یهود که چند قرن پس أزانتشار تصوف دراِسلام پدیدآمده تشبیه کرده‌است . سپس تشبیه ساده‌یِ این‌خاورشناس به‌دست‌سامیتیستهایِ دوآتشه (سنیانِ پان‌عربیست) که درضمن دچارعقده‌یِ ضدیهود نیز هستند أفتاد . ایشان (أزأحمدأمین‌تادکتر نشّار) که هرچه‌را نمي پسندند به‌یهود نسبت مي‌دهند یك‌سره تصوف‌و تشیع‌را پرداخته‌یِ یهود إعلام‌داشتند . نشّار تحقیق‌را بیشتر کرده «کیآل» راکه یك‌واژه‌یِ فارسي شمالي به‌معنيِ دلیرو آزاده‌است‌و نام یکي أزفیلسوفانِ إسماعیلي سده‌یِ (2 هـ ـ 8 م) مي‌باشد ـ که به‌فارسي‌و عربي تألیفات مي‌داشته است (الثقات العیون ص 287,233) ودر بند 18 بخش 5 یادخواهدشد ـ تحریف شده‌یِ کیّال تشخیص داده ، اورا پیرو یهودانِ چند قرن‌بعد ، قلمداد فرموده‌است ن. ك: « نشّار . نشأة الفکر الفلسفي في‌الإسلام . چِ دوم ص 469 » درصورتي‌که ما أگرمجبور به‌فرض إرتباط میان‌این دوجریان آسیائي‌و أروپائي باشیم ، باید کیّالان قرن 14 یهودرا پیرو إسماعیلیان قرن 8 بدانیم ،همچنانکه من إقتباس یهود أزمسلمانان‌را به‌وسیله‌یِ ابن‌میمون‌و ابن‌کمونه درپانوشت 75 بخش 3 ص269نشان دادم ، نه به‌عکس!

106 ـ بیت ش 626 أزقصیده‌یِ تائي که درمیان صوفیان نامبرداراست (دیوان چِ بیروت . ص 120) :

وأوضح بالتأویل ماکان مشکلا عليّ بعلم ناله بالوصیّةِ

107 ـ بررسي هائي درمحمدیت 2 : 14 بااین‌همه ، حتا نزد خود سنّیان‌نیز

حدیث‌هائي هست که پیغمبر برخي آموزشهارا به‌برخي یاران إختصاص مي‌داده‌است . چنانکه حذیفه‌یِ یمني‌را « صاحب‌السرّ » یا « صاحب سرّ النبي» لقب‌داده‌أند (بخاري کتاب الاستئذان.ش 38 ، فضائل الأصحاب. ش 27 وإحیا 1 : 78) .

خوشمزه است که سنیان این‌روایت را تأویل مي‌کنند که مي‌گوید : « مگر کسي که‌صاحب سر پیغمبر بودو هیچ‌کس جزاو آنرا نمي‌دانست ، درمیان شمانیست؟ ». أزاین روایت جزاین فهمیده نمي‌شود که حذیفه دانشي مخفي أزپیغمبر دریافته است . ایشان آنرا چنین تأویل مي‌کنند که: «حذیفه صاحب سرّاو درمیان منافقان بوده است ، پس‌او به‌تنهائي به‌ایشان مي‌آموخت » (تهذیب نووي . ص 200) پس نتیجه مي‌گرفتند که پیغمبر دانش مذهبيِ مخفي به‌حذیفه نمي‌داده‌است . أما أزطرف دیگر مي‌بینیم که محدثان حذیفه‌را درحدیثهائي که آینده‌را پیشگوئي مي‌کند توثیق مي‌کنندو أزوی روایت مي‌نمایند که گفت: «پیغمبر أخبار آنچه تارستخیز رخ‌خواهدداد به‌من داده‌است » [B : (ابن سعد 2 : 106 ، تفسیر طبري 17 : 62) نیز در داستان حیواني که درپایان کارِجهان پدیدار خواهدشد (نمل 27 : 84 ، تفسیر طبري 20 : 10) نیز درتفسیر حرف به‌حرف رمز سرآغاز «شورا 42» (تفسیر طبري 25 : 5) . ودرباره‌یِ پیشگوئي مرگ عمرو سخناني که پس أزمرگ برایِ او ساخته‌شد . ن.ك: ابن‌سعد A3 : 240 ، که نه به‌عنوان سخن پیغمبر بلکه پیشگوئي شخصي أو مي‌باشد] .

درصحیح مسلم 5 : 165 در «فضایل عبدالله جعفر» مي‌بینیم که این عبدالله مي‌گوید : « روزي پیغمبر مرا پشت‌سر خود برچارپا سوار کردو پوشیده چیزي‌به‌من گفت « أسّرلي » ، که من‌آنرا به‌هیچ‌کس نخواهم گفت جمله‌یِ عربي « أسرّ لي » به معنيِ «پنهاني به‌من گفت» مقابل جمله‌یِ عبري «لاخاش

402 ـــــــ

دست‌بسته باتبر گردن‌زدند . برایِ بیلاوهر (بلوهر) وبوذاسف یا برلعام‌و یوسف، ن. ك: ذ 3 : 149 ' 4 : 128 ' 519 , 7 : 52 , 8 : 31] .

112 — أغاني 3 : 24 .

112" — M : برایِ جداشناسي دوگونه پارسائيِ مثبت موافق‌تصوف‌و منفي مخالف‌آن، ص 312، 313، پانوشت 51" ص383 دیده‌شود. نمونه‌اي أزپارسائيِ مثبت درآینجا أبوالعتاهیه (م 211 هـ ـ 826 م) است . این‌شاعر گنوسیست ایراني اسماعیل بن‌کیسان نام‌داشت‌و مولایِ قبیله‌یِ عنز شده‌بود وچنان‌در شعرو أدبِ‌عربي زبردست شدکه خودایشان اورا بزرگترین شاعر جن‌و إنس خواندند. أو منکر معادجسماني بودو ازاین روی به‌زندقت متهم‌شد . أرجوزه‌یِ «ذات الأمثال» او نشان‌دهنده‌یِ أندیشه‌یِ صوفیانه‌یِ ثنويِ اواست ، این‌أرجوزه دردیوان‌او چِ شکري فیصل دمشق 1965 ص 444-465 آمده‌و پیش‌تر نیز به‌وسیله‌یِ Vaida شرح‌و چاپ شده‌بوده است. ابوسهل اسماعیل نوبختي (237 - 311 هـ ـ 851 - 923 م) برتوحید إشراقيِ أبوالعتاهیه ردنوشته‌است (ذ 10 : 180) .

113 — کارهایِ کنگره‌یِ نهم خاورشناسان. لندن 1893 . 1 : 114 . متن عربي شعر :

یامن ترفّع للدنیا وزینتها ... لیس الترفع رفع الطین بالطین
إذا أردت شریف الناس کلّهم ... فانظر إلی ملك في زيّ مسکین

[B : ن. ك: نیکلسون . تاریخ أدبیات عرب . لندن 1907 ص 298 ثابت‌بن قره نیز عمررا چنان توصیف مي‌کند . (یاقوت . چِ مرگولیوث 6 : 69)] .

404 ـــــــ

هنوز « ترسا » به‌مسیحیان إختصاص نیافته بوده است .

116 — جاحظ . حیوان 4 : 147 [وچِ عطوه بیروت 2 : 169] روزن V. Rosen در زاپیسکي دانشگاه پترس‌برگ 6 : 336 - 340 . Zapiski Petersburg universiti .

117 — مانند أخباري که یافعي در کتاب یادشده‌أش. ص208 - 211 آورده است . أز این‌نوع است نیز داستان « پادشاه ترك‌و پدرزنش پیرپارسا » أز ابن‌عربشاه درکتابش « فاکهة الخلفا » چِ فرایتاگ V. Freytag بن 1832 . 1 : 48 - 53 .

118 — مختصر تذکره‌ی قرطبي . أزشمراني . قاهره 1310 هـ . ص 15 .

119 — B : منابع نیکلسون ZA 26 : 215 ببعد ، حسین سایاني ، إبن‌أدهم یاپادشاه پارسا . در « خاورو باختر » 7 : 929 - 935 , 1037 - 1043 .

120 — مثنوي چِ وینفلد . ص 182. گزارشي زیبا أزداستان ابراهیم أدهم‌در یکي ازموزه‌هایِ دهلي هست . مجله‌یِ أنجمن آسیائي پادشاهي JRAS 1909 ص 751 ن. ك: همان مصدر 1910 ص 167 . [B : آرامگاه این‌مرد پارسارا إمروزه درشهر بندري سوریه « جبله » (گیله‌یِ باستاني) درسرزمین نصیریان مي‌دانند . ن. ك: بوهل F. Buhl . دائرة المعارف إسلام 1 : 1026 . نصیریان درشب نیمه‌یِ شعبان برسراین آرامگاه مراسمي برگزار مي کنند ن. ك: مشرق 14 : 124] .

[M : گلدزیهر داستان إبراهیم أدهم‌را کوتاه‌کرده‌است ، خواننده مي‌تواند أصلِ آن‌را درمثنوي ببیند .]

121 — B : ن. ك : اوسکارمان Oskar Mann . دراِسلام Der Islam 2 : 291 .

406 ـــــــ

دیگرحدیثهای إمامان (ص 129) آیه‌های عددی‌را متشابه نامیده تأویل می کنند .

126 — B : قشیري . رسالة في‌علم‌التصوف . قاهره . 1304 ﻫ ص 51 .

127 — عطار . همانجا.ص 184 . نیز ن.ك: أولترامار Oltramare همانجا ص 116 : « اینکه آدمي برهمارا بشناسد ، أندیشه‌اي پوچ‌است . زیراکه شناسائي برفرض دوگانگي است . چه درهرشناسائي ، چیزي مي‌شناسدو چیزي شناخته مي‌شود. [B : همین أندیشه‌را ابن‌عربي‌هم در « فصوص » 6 قاهره 1304 - 1323 ص 1 - 190 آورده است] .

[M : صوفیان حقیقي، گهگاه درشطحهای خویش آشکار مي‌نمودند که منکر هرگونه آثار دوگانگي هستند . ایشان هدایت ، ضلالت ، شفاعت، توکل، نجات ، دعاو پرستش‌أندامي‌را به‌مسخره گرفته‌أند . بایزید بسطامي مي گفت: ثنوي کسیست که باخدا : «أنا وأنت = من‌و تو» گوید . (شرح شطحات روزبهان . ص 89) . ن. ك: مقاله‌ی قضاو قدر مجله‌ی کاوه VI 38 وپانوشت M29 بخش 1 (ص 55) و 77 بخش 4 ص 391 دیده‌شود .

128 — B : درباره‌ی خرقه پوشانیدن . ن. ك: مجله‌ی أنجمن پادشاهي آسیائي JRAS 1907 . 167 .

129 — محافل عرفاني برای شرعي‌نما کردن سازمانهاو أندیشه‌های خود،أزهمان روزگاران کهن إسلام حدیثي ساختند که : هنگامي که پیغمبر به‌فقرا آگاهي دادکه پیش‌أزثروتمندان به‌بهشت خواهند رفت Muh. Stud. (پیوست2 : 385) همگي به‌جذبه درأفتاده ، جامه برتن دریدند — این جامه دریدن نشانه‌ی جذبه است مجله‌ی وین برای خاورشناسي 16 : 139 ش 5

408 ـــــــ

133 — اسنوك هورگرونیه . « عرب درهند خاوري » لیدن 1907ص16: مجله‌ی تأریخ أدیان 1908 . 57 : 71 . درباره‌ی این‌شاخه أزصوفیان ، ن. ك: پژوهش أستاد رینکس D. A. Rinkes، عبدالرؤف سینگکلي. لیدن. پژوهشي برای شناخت صوفیان سوماترا وجاوه چ 1909 . درشهر هیرن‌وین . Heerenveen

134 — B : کتاب گران قدر تصوف دراسلام Mystics of Islam . لندن 1914 .

135 — B : نیکلسون هدف تصوف محمدیان The Goal of Mohammadan Mysticism . درمجله‌ی JRAS ص 58(1913) .

136 — پژوهش سودمند نیکلسون « کهن ترین کتابچه‌ی فارسي درتصوف » درکارهای کنگره‌ی سوم‌بین‌المللي تاریخ أدیان 1 : 293 ببعد . [M : مترجمان عربي دراینجا واژه‌ی «فارسي» راهم أزنام کتاب نیکلسون أنداخته‌أند] .

137 — پژوهشي تاریخي درریشه‌ی جنبش تصوف و رشدآن . درمجله‌ی JRAS . 1906 ص 303 - 348 .

138 — سبکي طبقات الشافعیة 3 : 239 .

139 — B : درباره‌ی او وآثارش ن. ك: مجله‌ی ZDMG 352:65 : عبدالقاهر بن‌طاهر بغدادي نگارنده‌ی الفرق بین‌الفرق . جدائي و گروه بندی های مذهبي . أزکات چمبرس سیلي Kate Chambers Seelye بخش 1 نیویورك 1920 مجموعه‌ی پژوهشهای خاوري دانشگاه کلمبیا . با نگلیسي .

140 — B : صوفي بصره أبوسعید أعرابي (م 340 هـ ـ 951 م) این موضوع را

410 ـــــــ

است که نفس خویش‌را مهار کرده ، دل برکارهایِ او مسلّط باشد ، که اورا « صاحب‌دل » نیز مي‌گویند . راوندي شیعي مي‌گفت : حقیقتِ إنسان « دل » است (مقالات أشعري 2 : 26) .

برخلافِ نظر برخي خاورشناسان، این‌گونه دوآلیزم ، درأفکار یهودي‌و در نوأفلاطوني‌و درمسیحیت دیده نمي‌شود ، بلکه أزمختصات گنوسیستهایِ مانوي است که أفکارشان درسده‌یِ 7 م درخاورمیانه رواج داشت . ته‌مانده‌یِ آن نیز درقرآن در (کهف 18 : 28 ومحمد 47 : 16) دیده مي‌شود . برخي مفسران صوفي همچون سلمي درگزارش بسیاري أزآیه‌هایِ دیگر ، مانند « بقره 2 : 28 ، 54 ، 73 وعمران 3 : 19 ، 97 ونسا 4 : 36 وأنعام 6 : 122 وأعراف 7 : 129 وأنفال 8 : 72 وتوبه 9 : 111 ویونس 10 : 22 ، 56 ونحل 16 : 68» نیز بدان إشارت کرده‌أند .

برایِ بررسيِ بیشترِ دوآلیزم دل‌ونفس ، ن. ك: روانشناسي إشراقي . مجله‌یِ کاوه 45 : 82 - 84 .

142 — B : درباره‌یِ گسترش‌و فزونيِ ایشان ن. ك: هاسلوك F. W. Hasluck : گسترش جغرافیائيِ بکتاشیان . سالنامه‌یِ مدرسه‌یِ انگلیسي درآتن 21 . سالهایِ 1914 تا 16 ص 94 تا 124 .

143 — ن. ك: ژرژیعقوب . « کتابخانه‌یِ ترك » 9 « جستجوئي برایِ شناخت طریقتِ بکتاشي» به‌تازگي نیز أزهمان نگارنده «روابط بکتاشیان باپدیده‌هایِ نزدیك بدیشان » مونیخ 1909 . پژوهشهایِ فرهنگستان امپراتوري باڤـــاریا . سلسله‌یِ نخست . 1 : 3 ، بویژه ص 43 درباره‌یِ همانند گیهایِ گنوسیزم . [M : درنسخه‌یِ عربي، این‌پانوشت به‌جایِ 142 آمده است] .

412 ـــــــ

146 — M: درباره‌ی واژه‌ی درویش آقایان پورداود در « یادداشتهای اوستا » واحسان طبري در « برخي بررسيها — ص 326 » گفتگو کرده‌و ریشه‌ی پهلوي آن‌را «دریگو» به‌معني بي‌نوا دانسته‌و دریوش‌و دریوزه‌را ازآن گرفته‌اند. درمنابع‌تاریخ تصوف اسلام در گیلان‌و کردستان باتامهای « دربیس » ، « درباس » ، « درپاس » به‌معني حاجب الباب نیز برخورد مي‌شود (ثقات العیون: 21 - 301,22 ، أنوار ساطعه : 43 - 44) .

147 — سبکي . معید النعم . چ میهرمان . 178 ببعد .

148 — B : مثنوي ملای روم . ترجمه‌ی ژرژروزن Georg Rosen . مونیخ 1913 ص 89 .

149 — رباعیات جلال‌الدین رومي . این‌شکایت همواره درنگارشهای خود صوفیان چشم‌گیر است که بسیاري ازافراد پست،لباس تصوف پوشندو ازآن برای خواستهای دنیائي سود جویند .

150 — [B : النهروالي.تاریخ مکة.چ فستنفلد 3 : 406] G: یك نمونه‌ی کهن‌را نیز ن.ك: درکتاب « محمد » ازاسپرنگر Sprenger 3 : 179 پانوشت شبلي. این ملامتیان‌رانباید باطریقت «ملامي» که درترکیه رواج داردو مارتین هارتمان اطلاعاتي مهم ازآن ، در «خاور اسلامي Der Islamische Orient — 3 : 203 » بما داده‌است درهم‌آمیخت . [B : نیزریشارد هارتمان . دراسلام 8 : 203 - 1918 نیزپ. براون: «درویشان» . لندن 1868 . 79 - 175 - 189] .

151 — B: نمونه‌اي ازاین روحیه‌را هوروفتز J. Horovitz درمسیحیت نشان داده‌است . ن. ك: « اثرباز یگري چهره‌اي یوناني درخاور ». برلین 1905 : 37 .

414 ـــــــ

159 ــ دیوان شمس تبریزي . ص 124 [B : ن. ك: نیکلسون « تصوف دراسلام : 87 ببعد] . [M : عین‌القضات نیز پیش أزاو گفته‌بود :

بالقادسیة فتیة ماإن یرون المار عارا لامسلمون ولامجوس ولایهود ولانصارا

(نامه‌ها 2 : 252 وتمهیدات : بند 33) وشاید بتوان آنرا چنین ترجمه کرد :

درقادسیه گروهي کشان بخود رایند نه‌مسلم‌و نه‌مجوس‌و یهودو ترسایند

قاضي نورالله شوشتري در « مجالس المؤمنین 2 : 6 » گوید : صوفي کسي است که مذهب ندارد] .

160 ــ تذکره‌یِ عطار 2 : 159 . ابن‌تیمیه گوید: برخي صوفیان نسبت به‌پیغمبران به‌ویژه محمد کینه مي‌ورزند ، زیراکه ایشان میان ملتها تفرقه أنداخته‌و منکران تفرقه‌را کیفر مي‌دادند (رسائل 1 : 148) .

[M : اینکه پیغمبران درمیانِ ملتها تفرقه أنداخته‌أند یکي أزشبهه‌هاي است که راوندي فیلسوفِ شیعیِ کاشان ، أزگفته‌یِ پیروانِ أندیشه‌یِ هندوایراني به‌عنوانِ « شبهات براهمه » نقل کرده است ، پس داعي مؤید إسماعیلي آنهارا در «مجالس مؤیدیه» آورده سپس پل کراوس آنهارا جداگانه چاپ کرده‌و عبد الرحمان بدوي در « الإلحاد في الإسلام » ص 75 - 188 آنهارا نقل نموده‌است . شایسته‌یِ یاد آوري است که تفرقه‌و دشمنیِ مذهبي درآثار یهودو سنیان بسیار دیده مي‌شود (پانوشت 15 بخش 2 ص 123 - 125) . درصورتي که گنوسیستهایِ مسلمان (غلات شیعه) درسه قرنِ أول إسلام، دشمنیِ باغیر فرمانروایان‌را به‌نام مذهب حرام مي‌دانسته‌أند (مقالاتِ أشعري1 : 117) ایشان مانند صوفیان مي گفتند: راه به‌سویِ خدا به‌شماره‌یِ مردم است (بایزید بسطامي به‌نقل سلمي درتفسیر مائده 5 : 48)]. برایِ

416 ـــــــ

Schewannau 1 : 584 غزل دالي . ش 108 .

167 — H. Ethe اته : گزارشهای آکادمي فلسفه‌ی علمي باڤاري .
Sitzungsberichte der K. Bayerisehen Akad. d. wiss, Phil. Kl.II (1875) 157 .

[B : درباره‌ی أبوسعید ن. ك: نیکلسون . پژوهشهائي در تصوف إسلامي کمبریج 1921 . 1 - 76] .

168 — پندهای خیام. فریدریك روزن Friedrich Rosen چ اشتوتکارت ـ لایپزیگ 1909 . به‌ویژه قطعه‌ی ترجمه‌شده در ص118ببعد. [B: درالمظفریه پتربورگ 1897 . 333 ، قفطي. تاریخ حکما چ لیپرت V. J. Lippert : 243 .

168 — M : برای فهم‌درست، أزبدبیني صوفیان نسبت به‌فلسفه‌و علوم ظاهر باید به‌نکات زیر توجه داشت: نه‌صوفیان إسلام‌و نه‌تئوصوفیان هندي هیچ‌کدام منکر علوم ریاضي‌و طبیعي نبودند. بیشتر صوفیان بزرگ همچون نجم‌الدین کبرا (کوبره) و مجدبغدادي‌و عین الزمان گیلي‌و عطارو أستادان‌و شاگردان ایشان همگي أزپزشکان‌و مهندسان سترك بوده‌أند ، که پس أزتکمیل علوم‌کلاسیك ، برای شانه خالي‌کردن أزأندیشه‌های خرافي سنّي به‌منطق إشراق گرویده بودند، پس نفي حجت‌و إستدلال، نه‌درمورد علوم مثبته‌بود ، بلکه مخالفت ایشان با به‌کار بردن آن‌استدلال‌ها در مسائل متافیزیك است ، که به‌وسیله‌ی متکلمان جدل‌باز برای جاگزین‌کردن خرافات درمغز توده‌های مردم به‌کاربرده مي‌شد .

دشمني صوفیان باواژه‌ی «فلسفه»ناشي أزکشاکشهای سده‌ی (3 هـ ـ 9 م) است . دراین هنگام خلیفگان عرب به‌ویژه مامون إحساس‌کردند که پس أزآمدن عرب‌و بسته‌شدن دانشگاه‌های جندي‌شاپورو بابل‌و تیسفون ، حوزه‌های درس مخفي به‌بیغوله‌های پنهان منتقل‌گشته ، أنجمن‌های علمي

پنهاني مانند « إخوان الصفا » گنوسیزم‌را درکتابچه‌هائي بي‌نامِ مؤلّف درمسجدها پخش مي‌کنند، زورِ شمشیرو شلاق دوقرن نتوانسته آن‌أفکاررا خفه‌سازد، پس ناچار دست به‌مبارزه‌یِ ایده‌ئولژیك زده بخشهائي أزفلسفه‌ی چارچوب‌سازِ مشائي‌را أزیوناني‌و سریاني ترجمه‌کردندو آنرا همانند شلاق به‌دست متکلمان‌و فقیهانِ درباري ، برایِ محکوم‌کردن مخالفان دادند . أزآنگاه واژه‌ی « فلسفه » به‌أندیشه‌هایِ خشکِ مشائي إختصاص یافت‌و گنوسیزم ایراني به‌عنوانهایِ گوناگون(پانوشت 1 ص 369) شناخته مي‌شد ، وهمواره متهم به‌کفرو زندقت‌بودو زیرفشار وپی‌گرد قرارداشت . عطار مي‌گوید :

کافرِ کفراینجا به‌حق «معرفت » دوست‌تر دارم زفایِ « فلسفت »

یعني کفرِ عرفان‌را بردیني‌که ردایِ فلسفه‌ی مشاءپوشیده است ترجیح مي‌دهم .

عطار پزشك‌و صوفيِ بزرگ سه‌مرحله‌یِ سوم‌و چهارم‌و پنجم أزهفت مرحله‌یِ سلوك عارفان‌راکه هفت‌وادي نامیده است ، به‌آموزش إختصاص داده ، درمرحله‌یِ سوم سالك همه‌یِ علوم کلاسیك را کسب مي‌نمودو در مرحله‌یِ پنجم ، همان‌علوم‌را بامتدِ إشراق مورد تجدید نظر قرار مي‌داد . عطار مرحله‌یِ چهارم‌را همچون برزخي میان آن دومرحله نهاده است ، رهنورد، دراین‌مرحله باید درهمه‌یِ خوانده‌هایِ خودشك بنماید (پانوشت 69 ص 265 . 266 دیده شود) وأزهمه‌یِ عادتها ببرد ، تا بتواند درآنچه تاکنون دانسته فرض‌مي‌کرده است ، بامنطق إشراق تجدید نظرکند .

بنا برآنچه‌گذشت تصوف مخالفِ منطق مشاء نبوده بلکه‌آنرا کافي نمي‌داند . برعلوم مثبته نیز هیچگونه إعتراضي ندارد ، تئوصوفیان هند خود أزمؤسسان هندسه‌أند. در أوپاني‌شادکه منکر استدلال برایِ «آتمان»

است ، آنرابرای علم‌دنیائي لازم مي‌شمرد (پانوشت 176) بایزید مي‌گوید : علم کسبي‌را بگذاشتیم ! ونمي‌گوید : نخواندیم . خرقاني مي‌گوید : هرچه خوانده‌اي فراموش کن!ونمي‌گوید : نخوان ! مولوي پای إستدلال‌را برای هندسه چوبین نمي‌خواند ، بلکه پای إستدلال را برای ایمان به‌متافیزیك چوبین مي‌شمرد ، زیراکه آنرا تنها باتلقین دل‌و عشق مي‌توان به‌دست آورد . این‌همان سخن‌است که أروپائیان پس أزچندین قرن بحث‌و جدال درکنیسه ، تازه درزمان کانت بدان رسیدندو بعدأزاو مورد تأیید شرق‌و غرب قرارگرفت . إمروز دردنیای علم‌کسي یافت نمي‌شود که سنّي‌مآبانه بخواهد متافیزیك‌را بادلیل‌و منطق إثبات کند .

169 — مثنوی وینفلد ص53 [M: شاید وینفلدو گلدزیهر بیتهای زیرین‌را خواسته باشند که خلیلي‌در ص 107 آورده است :

أندر « ألهاکم » بجو این‌را کنون أز پس کلاّ پس لوتعلمون
مي‌کشد دانش به‌بینش ای‌علیم گریقین بودي بدیدندي جحیم
دید زاید أزیقین بي‌إمتهال آن‌چنان کز ظن همي زاید خیال
أندر « ألهاکم » بیان این ببین که شود «علم‌الیقین» «عین‌الیقین»

170 — تذکرة الحفاظ . ذهبي . 4 : 15 .

171 — مجله‌ی JRAS 1906 ص819 . نیز ن.ك: بخشهائي أزإحیاء العلوم غزالي 3 : 13 ببعد که دنبال این أندیشه‌را گرفته است . ابن‌عربي به‌معاصر کهترخود فخرالدین رازي فقیه درنامه نوشت که دانش‌تو کامل نیست زیراکه معرفت درست مستقیما أزخدا به‌دست آید نه باروایت أزأستادان .

بایزید بسطامي (م 261 - 875 م) به‌دانشمندان همزمانش مي‌گفت: «شما دانش‌را أزدانشمندان ظاهري،مرده أزمرده گرفته‌اید،ولي‌ما معرفت خویش أززنده‌ی بي‌مرگ گرفته‌ایم » این‌را شعراني در « طبقات کبرا » آورده‌و حسن‌عدوي در « شرح برده » چ قاهره 1297 ه 2 : 77 أزو گرفته است ، همه‌ی این‌رساله درکشکول شیخ بهائي 341 - 342 بجز عبارت بسطامي

420 ـــــــ

دیصانیان‌اند . اینان مانند گذشتگانِ خویش قائل به‌اختیار بودند . ب : برخي صوفیان که بازماندهٔ زردشتیان زرواني بوده که از دورهٔ ساساني کم‌کم به‌توحید عددیِ یهودگرایش یافته بودند، اینان‌هم مانند گذشتگان خود طرفدار جبر ماندند . سپس شیعیان از ترکیب آن‌دو اندیشه ، نظریهٔ « أمر بین الأمرین » را پیش کشیدند. پانوشت 49ً بخش 3 ص 250 - 256 دیده شود . ولي همچنانکه أزآملي‌و إصفهاني در ص 255 نقل کردم جبرصوفیان به‌اختیار معتزله نزدیک‌تر است‌تا به‌جبر أشعریان . برای تأثیرسیاست درنشر نظریهٔ جبر ص 180 (عهداموي) وص 253 (عهدساساني) دیده‌شود .

176ً — M : خواجه عبدالله أنصاري هروي سرایندهٔ مناجات‌ها که «طبقات صوفیه» یِ خودرا أز رویِ «طبقات الصوفیه» سلمي نیشابوري ساخته است ، درعین سني گرائي‌و حنبلي‌نمائي ، خدمتي شایسته به‌بالابردن وجدان مذهبي مردم‌و تبدیل آرایِ مادیِ حنبلي به‌متافیزیسم أنجام داده است (پانوشت 200ً و 177ً). طبقات أنصاري به‌وسیلهٔ عبدالحي حبیبي در 1341 خ ـ 1962 م درکابل چاپ شده است .

177 — ن. ك: مجلهٔ خاورشناسیِ آلمان ZDMG 62 : 11 .

177ً — M : أزسدهٔ (2 هـ ـ 8 م) کم‌کم روشنفکرترین قشر تازیان ، وجدان عالي‌تر مذهبي‌را أزراه گنوسیستهای مسلمان‌شده فراگرفتند. گسترش این پدیده تاسدهٔ (5 هـ ـ 11 م) بدانجا رسید که تصوف‌و عرفان حتا به‌قشري‌ترین ظاهریان (حنبلیان) نیز سرایت کرد . پس گروهي ظاهریِ صوفي‌نما پدیدار شدند که آشتي دادن میان تسنن ظاهري‌و تصوف باطني‌را برنامهٔ کارخود قرارداده بودند . أزطرفي گنوسیزم‌و تصوف‌را أز مضمون‌هایِ عالیِ آن تهي مي‌کردند ، أزسویِ دیگر این‌أندیشه‌هایِ قشریِ صوفي نمارا درمیان مردم رواج داده‌و به‌تغییردادن قیافهٔ پیشوایان گذشتهٔ سني پرداختند. سران غارتگر سلفي‌را که‌دستها تابازوو پاهاتازانو آغشته‌بخون مي‌داشتند همچون موش آب کشیدند ، بجایِ شمشیرو نیزه‌شان

تسبیح هزاردانه به‌دستشان دادند. وأحمد حنبل‌را از جسم أنگاربودن تبرئه کردند (پانوشت ص 283) . آري این دونتیجه درهمه آثار این‌صوفي‌نمایان به‌خوبي پیدااست بااین تفاوت که برخي أزایشان به گنوسیزم نزدیك ترندو برخي دیگر به‌سني گري تمایل‌بیشتر دارند . (پانوشت 200 دیده‌شود) . جالب توجه است که اینان درآثار فارسي خود صوفي‌تر مي‌نمودندو درآثار عربی خودرا ، شاید ازترس ، سني‌مآب‌تر نشان داده‌أند . وهمچنانکه در ص 264 گذشت حمله‌ی اینان برعلم‌کلام بیشتر برجنبه‌یِ چارچوب‌ساز مشائيِ آن مي‌بود نه برجنبه‌یِ خردگرائيِ آن .

178 ــ پانوشت 64ص386 دیده‌شود . [M : چنانکه درپانوشت یادشده مي‌بینیم بیشتر تکیه‌یِ تذکره‌نویسان کهن بربیان سیرت نیکویِ پاکانِ صحابه ، همچون علي ، سلمان ، حذیفه ، عماریاسر بوده است . أما درباره‌یِ کار أبونعیم در « حلیة الأولیاء » وکساني همانندوی که همه‌یِ سرانِ سلف حتا خونخواران غارتگررا تنزیه کرده‌أند ، مي‌توان گفت : ایشان برایِ بالابردن سطحِ وجدان مذهبيِ تازیاني که أزصحرا به کشورما آمده‌بودند چاره‌اي جزاین نمي‌دیدند].

179 ــ مي‌توأن فتوایِ أوزاعي‌راکه : « پشمینه پوشي درسفر سنت‌و درشهر بدعت است » أزاین باب دانست (تذکرة الحفاظ 3 : 232) [M : در ص 321 نیز گلدزیهر مي‌خواست واژه‌یِ صوفي‌را عربي بداندو آنرا به‌پشمینه پوشي تفسیر کند. لیکن بیروني در «ماللهند. چهند 1958ص 24 - 25» واژه‌یِ صوفي‌را معرب أزیوناني به‌معني حکمت شمرده است . وگرچه عبدالحلیم محمود درپانوشتي که برنسخه‌یِ کوتاه‌کرده‌یِ خودش (چ مصر ص 36) أفزوده ، سخن بیروني‌را ردّکرده است‌و أزگفته‌هایِ سراج طوسي‌و حسن بصري‌و سفیانِ ثوري دلیلهائي برایِ عربي بودن این‌واژه آورده است ، أماهیچ کدام نمي‌توانند نظر دقیق بیروني‌را باطل سازد . پانوشت 1 همین بخش ص 369 دیده شود] .

180 — عیون الأخبار ابن‌قتیبه : 355 .

181 — B : سبکي . طبقات الشافعیه 2 : 151 , 4 .

182 — مجله‌ی خاورشناسي آلمان ZDMG 28 : 326 .

183 — B : ن. ك: إسلام 9 : 144 ببعد .

184 — B : درباره‌ی کاربرد این نامگذاري ن. ك: ماسینیون . مجله‌ی تاریخ أدیان 63 : 195 ومقاله‌ی أودرمباني تصوف إسلامي . پاریس 1922 .

[M: واژه‌ی زندیق که عربي‌شده‌ی زندیك،نسبت به‌زندبه‌معني تفسیر است ، دردوران ساساني به‌کساني گفته مي‌شدکه مي‌خواستند مذهب زردشت‌را باعلوم جدید روزگار خویش آشتي دهند،پس مانویان‌و مزدکیان که أوستارا برطبق علم آن‌روزي تأویل مي کردند زندیك خوانده مي‌شدند. پس أزآمدن تازیان ، ایشان ، کوشیدند ، ترجمه‌ی آن «مؤول ، باطني» را جایگزین آن‌سازند،ولي به‌سبب کثرت کاربرد « زندیك » موفق نگشتند. بنابراین بیشتر جاهائي که درآن قرنها این‌واژه به‌کار رفته ، مانوي یامزدکي یاگنوسیستهای مسلمان همچون صوفیان‌و شیعیان خواسته شده ، که‌قرآن‌را مطابق علوم جدید آن‌روزگار گزارش مي کردند] .

185 — تذکره‌ی عطار 2 : 40 .[M : درأحوال أبوسعید خزاز،عبارت‌را به‌عربي آورده‌و من آنرا به‌فارسي گردانیدم] .

186 — B : أبوالعلای معري نیز أزنفی‌کنندگان است . (یاقوت چ مرگولیوث 1 : 175) .

187 — مجله‌ی أنجمن آسیائي JRAS 1906 ص 323 .

188 — عطار . 2 : 74,48 . [B : ابن العربي. مقالات کوتاه. چ نیبرگ لیدن 1919 - 113 . 7 .

189 — B : درباره‌ی حلاج ن . ك: ماسینیون L. Massignon ، شکنجه‌های حسین‌منصور حلاج شهید تصوف إسلامي. کشته‌دربغداد26مارس 309 هـ ـ 922 . بررسي درباره‌ی تاریخ أدیان پاریس 1922 م . نیز فهرست

424 ـــــــ

پانوشت‌هایِ بخش 4 ص357-360 ـــــــ

أستوار مي‌دارندو خدا أز ایشان پارسائي‌و گذشت مي‌خواهد، سبك برای ناتوانان‌که شریعت برایشان آسان گرفته ، سهل أنگاري مي‌نماید . پس گروه‌هایِ فقهي‌که در یك مسأله فتواهایِ گوناگون دارند ، هریك نماینده‌یِ یك‌درجه‌ی شریعت هستندکه أرزش مذهبي برابر داشته إختلاف آنها نسبت به‌درجه است . أزهمین روی شعراني کتاب خویش‌را « میزان الشریعه » نامیده است. ن.ك: مجله‌یِ خاورشناسي آلمانZDMG 38 : 676 .

اینك بایدگفت که این‌نظریه‌را که شعراني درکتابهایِ خودکشف بزرگ خویش خوانده است ، درحقیقت بیش أزپنج قرن پیش‌أزو ، أبوطالب مکي (م 386 هـ ـ 996 م) در « قوت القلوب » 2 : 20 چِ قاهره 1310 هـ پیشنهاد نموده است . غزالي نیز به‌بهره برداري أزتألیف‌هایِ این‌مرد خستوان است.

مي‌توان هسته‌هایِ این‌مسأله‌را به‌سده‌یِ (2 هـ ـ 8 م) بازگردانید . محدث پارسا ، عبدالله بن‌مبارك (م 181 - 797 م) میان دوحدیث متناقض چنین آشتي داده است که : یکي به‌خواص‌و دیگري به‌عوام روی مي‌دارند. (أز « اتحاف السادات المتقین » چِ قاهره 1311 7 : 572) . ن. ك: آنچه هارتمان M. Hartmann درباره‌یِ ابن‌مبارك درمجله‌یِ آشوري23 : 241 آورده است .

[M : بایدگفت: أندیشه‌یِ درجه‌بندیِ مذهب أزآثار مانوي است که أز بودائیان گرفته بودند ، این‌أندیشه درسده‌یِ (2 هـ ـ 8 م) میان گنوسیستهایِ مسلمان رواج مي‌داشت‌و باحکومت سنّي که مانند مذهب زردشتي بي‌مرکزودرجه بندي است (ص 364) درمبارزه‌مي‌بود. درجه‌بندي درآثار صوفیان‌و إسماعیلیان فراوان دیده مي‌شود . أگربیاد آریم که عبدالله ابن‌مبارك صاحب تألیف‌هاو طرفدار بوحنیفه‌و أصحاب رای (ابن‌ندیم 228,202) وأستاد سهل شوشتري، خود ثروتمندي هندوزاده، متولد مرو، و مولاشده‌اي بوده، که سخنانِ حکمت آمیز أز دوست گبر خود نقل مي کرد (عطار) و در دل مردم بیش أزهارون رشید خلیفه جـــا مي‌داشت

(ابن‌خلکان 2 : 237) خواهیم دانست که ریشه‌یِ هندیِ مسأله به‌پیش أزسده‌یِ (2 هـ ـ 8 هـ) نیز میرسد .

198" — M : دراینجا باید به‌فرق میان حلول‌و اتحاد آگاه بود . إتحاد باخدا أندیشه‌اي هندیست که برزمینه‌یِ وحدت‌وجود هندي أستوار است. إنساني همچون حلاج بادوري جستن أزعدمیاتِ ماده ، مانند قطره‌اي بادریایِ وجود متحدمي گردید. أما حلول برزمینه‌یِ دوئیت خالق‌و مخلوق أستوار شده، آشتي گونه‌اي میان دوأندیشه‌یِ هندي‌و یهودي است. خدایِ خالق جهان درآدمي مانند مسیح حلول مي کند. هرگاه غزالي به‌اتحاد حمله مي کند ، نظرش به‌عرفان هندیست‌و آنجاکه باحلول مي‌جنگد بامسیحیان درستیز است .

198"" — M : برای جدائيِ أحکامِ عقلي‌أز أحکام‌سمعي (وصفي) ، و إرجاء درأحکام شرعي (سمعي ـ وصفي) وریشه‌یِ هندو ایرانيِ این‌أندیشه پانوشت29" بخش 3 ص242 - 246، پانوشت 140 بخش 4 ص 410 دیده‌شود .

199 — إحیاء العلوم غزالي . 1 : 54 .

[M : غزالي این‌أندیشه‌را نیز أزگنوسیستهایَ مسلمان گرفته است . راوندیِ شیعي (م 245 هـ ـ 859 م) مي گوید : حقیقت انسان دلِ او است (مقالات أشعري 2 : 26) . برایِ فهم مقام دل نزد مانویان و گنوسیستهایِ مسلمان پانوشت 141 ص 410 - 411 دیده شود] .

200 — B : برایِ این‌تعبیر ن.ك : مجموعه‌یِ إسلام.هانس‌باورHans Bauer 4 : 159 .

200" — M : همچنانکه نباید أثر شخصیتهارا درمجرایِ تاریخ نادیده گرفت، نیز نباید نیرویِ محیطي که ایشان‌را آفریده است فراموش کرد . چه دراین صورت، رواج بي‌مقاومتِ أندیشه‌هایِ غزالي درخاور،وبرخورد آن بامقاومت درغرب بي‌جواب خواهدماند .

ما درخاور ، درعصر غزالي باملت ایران روبرو هستیم که أعراب

428 ـــــــ

پانوشت‌هایِ بخش 4 ص 362 ـــــــ

430 ـــــــ

این واژه عنوان یکي أزدرجات مذهبي إسماعیلیان است که صاحب آن یك منطقه‌را زیرنظر مي‌داشت . در « کافي » بابي بزرگ ویژه‌ی آن دیده مي‌شود . کیسانیان درسده‌یِ (1 هـ ـ 7 هـ) مختار ثقفي‌را «حجة الزمان» مي‌نامیدند . دورنیست که نویسندگان عرب « خوجه‌یِ زروان » رابدین شکل تصحیف کرده باشند . واژه‌یِ « خواجه‌یِ دوران » درأدب فارسي تا عصر صفوي نیز به‌کار مي‌رفته است .

205 — B : درباره‌یِ خصوصیات غزالي،برخي بخشها أزمقالاتِ گلدزیهر درمجله‌یِ فرهنگِ معاصر ص 114 - 115 دیده شود .

[M : درچاپ عربي پانوشت 207 دراینجا نهاده شده است] .

206 — B : نماز نشانه‌یِ یك مسلمان است (ابن‌سعد 3 A : 5,254 : 145) دریکي أزأشمار حارث بن‌عبدالله الجعدي مسلمانان‌را « گروه نماز » خوانده. بي‌نمازرا جزوِ مسلمانان نتوان شمرد (أبویوسف . کتاب‌الخراج 7,45) .

[G : بریکي أزهمزمانان أحمد حنبل ، حرب بن‌إسماعیل فقیه‌و دانشمند کرماني (م 288 هـ ـ 901 م) چنین خرده گرفتند که درکتابش «السنة والجماعة» به‌برخي أزأهل نماز که باوی إختلاف مي‌داشت ناسزا گفته (یاقوت . معجم البلدان 3 : 213)] .

207 B ن. ك: مقدمه‌یِ گلدزیهر برکتاب محمد بن تومرت . جزائر 1903 ص 58 - 60 .

208 — کتابخانه‌یِ جغرافیائي عرب . دوگویه . 3 : 365 - 366 .

209 — ن. ك: مقدمه‌یِ گلدزیهر برمحمد بن تومرت . همانجا ص 57 .

210 — ن. ك: تاریخ جنبش حنبلیان . أزگلدزیهر در ZDMG 62 : 5 درجایِ دیگر أبو معمر هذلي (پانوشت 86 بخش 3 ص 273) مي‌گوید : « هرکس بگوید : خدا سخن نمي‌گوید ، نمي‌شنود ، نمي‌بیند ، نمي‌پسندد ، خشمگین نمي‌شود، کافر خواهدبود » ألبته معتزله راهي جز تأویل این‌صفتها نمي‌داشتند ، أمـــا خود أحمد حنبل‌هم هنگام آزمایش ضعف نشان‌دادو

432 ـــــــ

قدریان نیز تا هنگامی إدامه داشت که عقیدتِ جبر صورت رسمیت نیافته بود. پس همینکه درسده‌یِ (3 هـ ـ 9 م) معجزه و جبر به صورت عقیده‌یِ سنّی دولتی درآمد، مخالفت با آن‌ها جنبه‌یِ سیاسی گرفته موجب سخت‌ترین مجازات‌ها گردید. همچنین است أفکار قرامطه (پانوشت 212) که نخستین مرحله‌یِ آن جنبه‌یِ نظری می‌داشت واز طرف‌دولت باواکنش سخت روبرو نمی‌شد، ولی‌همین که به سیاست مداخله کرد با سخت‌ترین مقاومت دولت عربی روبرو گشت.

چکیده‌ی سخن آنکه: هنگام یورش عرب بر عراق و ایران، هرآنچه أز عقاید بومی به عربی گردانیده شد بی‌مقاومت جزو عقاید عرب درآمد، زیرا که مهاجمان‌أندیشه‌ای گسترده همراه‌نمی‌داشتند تابرخوردی روی‌دهد. ولی‌همین که آراء متضادمحلی به‌عربی ترجمه‌شد، أعراب آنهائی را که باذوق ومنافع إقتصادی آنان جور بود پذیرفته دیگران را زندقت و کفر نامیدند. پس نرمش مرحله‌یِ نخست ناشی أز خلاء عقیدتی عرب و سخت گیریِ مرحله‌یِ دوم ناشی از خشونتِ صحرائیِ ایشان بوده است.

212 ـ آراء نرم‌تری نیز هست مانند حکم پاك أندیشی و أمانتِ قرمطیان که در یاقوت مرکلیوث 1:86 دیده می‌شود.

213 ـ آراء دارندگان چنین عقاید در «المقدمات الکلامیة» أز سنوسی دیده می‌شود. چ.لوسیانی J. D. Luciani ص 96 ـ 112 [M : نرمش غزالی ناشی از گنوسیزم خانوادگیِ او است نه سنّی گریِ او. ص 125 وپانوشت تبری در بند 5 بخش 5 دیده شود].

214 ـ جاحظ. حیوان. I. 80 و 103.

215 ـ B : فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة. چ.قبانی. قاهره. ترقی 1319 هـ. 1901 در بخشهایِ دیگر نیز غزالی خود بدین مسأله می‌پردازد. مثلاً

216 ـ جالب توجّه است که در تاریخ سنی گری پس از غزالی ، متکلمی پر تعصب مانند آن حنبلی پرشور تقی الدین ابن تیمیة ZDMG .62 : 25 نیز در این مسأله به غزالی نزدیك شده است . در حالی که همیشه بیش از خرد گرایان بر او می‌تاخته است . وی در تفسیر سوره‌ی إخلاص (قاهره 1323 ه.ج. نسائی ص 112 ـ 113) گریزی بدین‌مسأله‌زده ، به‌آنجا می‌رسد که معتزلیان وخارجیان و مرجیان و نیز شیعیان میانه‌رو را نمی‌توان کافر شمرد ، زیرا که ایشان قرآن و حدیث‌را می‌پذیرند و جز درتأویل آنها خطائی ندارند . ایشان بر أحکام مذهب إعتراض ندارند . لیکن جهمیان از این فتوا مستثنا هستند زیرا که آنان همه‌ی أسماء وصفات‌خدا را بی‌باکانه إنکارمی کنند . نیزإسماعیلیان مخصوصاً برای‌آنکه أرزشی به‌پرستش‌ها وأحکام وشمارها نمی‌دهند . بدین‌ترتیب دراین‌رأی میانه‌روانه و رأی‌های دیگر مانند آن . که با سنّت باستانی ارمش جورند ، همچنین در دو رای متناقض دیگر می‌توانیم غزالی را با دشمن سرسخت او ابن تیمیه‌ی حنبلی ، در ضدیت با تعریفهای کلاسیك و مذهبی إسلامی ، همردیف بیابیم .