

گلدزیهر

درسهای  
دربارهٔ اسلام

چاپ دوم

ترجمهٔ دکتر علینقی منزوی

دکترای فلسفه از دانشگاه سن ژوزف بیروت



# گلد زیهر

درسهای دربارهٔ اسلام

ترجمهٔ دکتر علینقی منزوی

دکترای فلسفه از دانشگاه ژوزف بیروت

انتشارات کمانگیر

چاپ دوم اسفند ماه ۱۳۵۷

شماره ثبت ۷۶۵ - ۱۲ / ۱۲ / ۱۳۵۷

چاپ رد یاب تهران

تیراژ هزار نسخه

حق چاپ برای مترجم محفوظ است



# VORLESUNGEN

ÜBER DEN

# ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

O.Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST



HEIDELBERG 1910

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

الف) نمونه 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 GOLDZIHNER**

**—————**

**HEIDELBERG 1910**

**CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG**

ب ( نمونه پشت جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

I. GOLDZIHNER

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 EN SCIENCES JURIDIQUES  
DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES  
INSPECTEUR DES SERVICES JUDICIAIRES CHÉRIFIENS



PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB, 13

1920

ج ( نمونه 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 ( مقدمه مترجم فرانسوی که چاپ عربی از روی آن ترجمه شده است

المستشرق

إبراهيم جولدنيسبرجر

# الحَقِيقَةُ فِي الشَّرِيعَةِ فِي الْأَسْلَامِ

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

نقله إلى العربية وعلق عليه

الأستاذ

الدكتور

الدكتور

عبد العزيز عبد الحق

علي حسن عبد القادر

محمد يوسف موسى

مدير المركز الثقافي المصري  
بأكرا — غانا

أستاذ بكلية الشريعة بالأزهر  
ومدير المركز الإسلامي  
بلندن

أستاذ ورئيس قسم الشريعة  
الإسلامية بكلية الحقوق  
بجامعة عين شمس بالقاهرة

الطبعة الثانية

منقحة مع زيادة تطبيقات

الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر

ومكتبة المثنى ببغداد

طابع راز الكتاب العربي بمصر  
تمت الطبعة الثانية للكتاب

هـ ( نمونه روى جلد چاپ عربی



# VORLESUNGEN

ÜBER DEN

# ISLAM

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHNER,

V. O. O. 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 DES VERFASSERS UND  
EINEM GELEITWORT VON G. H. BECKER



HEIDELBERG 1925

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlag-Nr. 1881

(نمونه روی جلد چاپ دوم آلمانی بکوشش بابینگر که ترجمه فارسی با آن مطابقت شده است)

## فهرست مطالب بترتیب صفحات

|       |                                                                  |
|-------|------------------------------------------------------------------|
| 69-1  | بخش یکم - محمد <sup>(ص)</sup>                                    |
| 3     | 1 - ریشه‌ی دین داری                                              |
| 5     | 2 - عوامل بیرونی و درونی تکامل اسلام                             |
| 6     | 3 - روحیه‌ی محمد <sup>(ص)</sup>                                  |
| 9     | 4 - محمد در مکه <sup>(ص)</sup>                                   |
| 11    | 5 - قرآن در مکه <sup>(ص)</sup>                                   |
| 12    | 6 - محمد در مدینه                                                |
| 17    | 7 - قرآن مکه و قرآن مدینه                                        |
| 19    | 8 - اتحاد عرب                                                    |
| 20    | 9 - مبارزه با خرافات                                             |
| 23    | 10 - ارزش مذهبی اسلام                                            |
| 32    | 11 - ترسیم شخصیتی از محمد <sup>(ص)</sup>                         |
| 35    | 12 - خدا در نظر مسلمانان                                         |
| 40    | 13 - اسلام در نظر محمد <sup>(ص)</sup>                            |
| 42    | 14 - قرآن و اسلام                                                |
| 69-44 | پانوشته‌های بخش یکم                                              |
| 45    | وجود هسته‌ی تشیع (اهل بیت و اهل صفه) در زمان محمد <sup>(ص)</sup> |
| 46    | عمر متنبی عرب پیش از محمد <sup>(ص)</sup>                         |
| 48    | تحریف تورات و انجیل (نظر مانی و محمد <sup>(ص)</sup> )            |
| 49    | اعجاز قرآن                                                       |

|        |                                             |
|--------|---------------------------------------------|
| 51     | آیات توحید عددی و اشرافی                    |
| 52     | مسیح پیغمبر است نه خدا                      |
| 53     | توحید اشرافی در قرآن و نهج البلاغه          |
| 59     | تخلق باخلاق الله                            |
| 61     | توحید عددی مخالف تنزیه خداست                |
| 65     | جمع آوری قرآن بدست مخالفان اهل بیت محمد (ص) |
| 71-150 | <b>بخش دوم - فقه و آئین اسلام</b>           |
| 73     | 1 - اسلام پس از فتوحات شکل گرفت             |
| 75     | 2 - نریش عربهای فاتح با مردم                |
| 78     | 3 - شکل گرفتن مقررات مذهبی                  |
| 80     | - سنت                                       |
| 83     | 4 - ترکیب سنت                               |
| 87     | - حدیث سازی                                 |
| 89     | 5 - پایه گذاری فقه                          |
| 90     | - دین و دولت اموی و عباسی                   |
| 92     | - مقام اجتماعی فقیه                         |
| 93     | - پیدایش مذهب واره‌ها                       |
| 97     | 6 - اجماع                                   |
| 100    | 7 - چهار مذهب واره‌ی‌ستی                    |
| 104    | 8 - تفسیر مواد فقهی متون مقدس               |
| 108    | 9 - حکم خمر ، نمونه‌ای از تفسیر             |
| 113    | 10 - تکامل لفاظی در فقه                     |
| 113    | - نتیجه‌ی اول ( فزونی خرافات )              |
| 116    | - نتیجه‌ی دوم ( قشری‌گری )                  |
|        | <b>پانوشته‌های بخش دوم</b>                  |
| 119    | جلوگیری خلفا از مسلمان شدن مردم             |
| 123    | چاپلوسی مستشرقان برای حکومت‌های سنی         |
| 127    | انجیل‌های درست و نادرست                     |
| 129    | توحید اشرافی و عددی در قرآن                 |
| 130    | فرق حدیث‌های تاسیسی سنی و امضائی شیعی       |
| 132    | تغییر ارتجاعی رژیم پس از مرگ محمد (ص)       |

|         |                                    |
|---------|------------------------------------|
| 136     | تقسیم جغرافیائی چهار مذهب واره     |
| 137     | نماز دست بسته بدعت عمری است        |
| 140     | اصل اباحت در اصول فقه              |
| 147     | ازدواج آدمی و جنی                  |
| 290-151 | <b>بخش سوم - نشو و نماى باورها</b> |
| 153     | 1 - تفسیر مواد عقیدتی قرآن         |
| 157     | 2 - مذهب و ملیت نزد امویان         |
| 161     | - مخالفت پارسایان با امویان        |
| 164     | - پیشنهادی                         |
| 164     | - مرجیان                           |
| 168     | 3 - جبر و اختیار                   |
| 171     | - معنی گمراه کردن خدا              |
| 175     | 4 - اختیار در مکه ، جبر در مدینه   |
| 176     | - قدریان                           |
| 180     | - دشمنی امویان با قدریان           |
| 183     | 5 - علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه |
| 184     | - معتزله                           |
| 186     | تشکیک در خرافات                    |
| 190     | - محدودیت ارادهی خدا به قاعدهی لطف |
| 192     | - عوض                              |
| 192     | - حسن و قبح                        |
| 194     | 6 - تشبیه و تجسیم                  |
| 199     | 7 - صفات خدا                       |
| 200     | - ماتریدی و اشعری                  |
| 204     | 8 - حدوث و قدم کلام                |
| 210     | 9 - ارزش تاریخی و اجتماعی معتزله   |

|         |                                                              |
|---------|--------------------------------------------------------------|
| 215     | 10 - میانه روان                                              |
| 215     | - آموزشگاه های نظامیه                                        |
| 220     | 11 - راه معتزلی بنام اشعری                                   |
| 225     | 12 - مقاومت سنیان برابر اشعریان                              |
| 227     | 13 - علوم طبیعی نزد متکلمان                                  |
| 229     | - معجزه                                                      |
| 233     | - تصادف                                                      |
| 289-235 | <b>پانوشتهای بخش سوم</b>                                     |
| 235     | مقایسه ی زمختی بنی عباس و بنی امیه و راشدین                  |
| 242     | کاردل و کار اندام نزد مرجیان                                 |
| 243     | حق الله سمعی و حق الناس عقلی است                             |
| 246     | رابطه ی شیعه و مرجئه                                         |
| 248     | مرجیان دماوند                                                |
| 249     | مباهله و لعان : ورگرم و ورسرد                                |
| 251     | مذهب اختیار را شیعه از مسیحیان نگرفته اند                    |
| 254     | توحید گرائی در عهد ساسانی                                    |
| 256     | جبر در مسیحیت و ریشه ی یهودی آن                              |
| 257     | یاران علی در کوفه علما بودند و اصحاب بنی امیه در شام بی سواد |
| 259     | رد برگلدزیهر راجع به جبر و اختیار                            |
| 261     | داستانسرائی در سده های نخستین                                |
| 263     | مسیح فریسی ( معتزلی از یهود ) بود                            |
| 265     | شک در نظر صوفیان                                             |
| 266     | حسن ششم نزد شلمغانی و فرید                                   |
| 367     | معجزه ، و مسائل فلسفی نزد شیعه                               |
| 268     | قاعده ی لطف و اثبات امامت                                    |
| 270     | تجسیم و تشبیه سنی است نه شیعی                                |
| 273     | اشعری عرب زده تر از ماتریدی است                              |



|         |                                                          |
|---------|----------------------------------------------------------|
| 274     | حدوث و قدم قرآن ، تورات ، ودا                            |
| 277     | معجزه تراشی متوکل عباسی                                  |
| 279     | نهضتها پس از به حکومت رسیدن                              |
| 280     | نظام الملك و آخرین دفاعش از رژیم بردگی                   |
| 282     | بلکفه‌ی اشعری ، از کلینی و خطبه‌های علی <sup>ع</sup> است |
| 284     | ستیز خواجه‌ی انصاری با اشعریت                            |
| 286     | جاحظ میان توحید عددی و اشراقی                            |
| 289     | گنوسیزم تند و میانه رو                                   |
| 434-291 | بخش چهارم - تصوف                                         |
| 294     | 1 - پارسائی کهن                                          |
| 295     | - پارسائی محمد <sup>(ص)</sup> و دنیاداری خلیفگان         |
| 299     | 2 - عقب نشینی روحانیت                                    |
| 301     | - حدیثهای ضد پارسائی                                     |
| 307     | - بیوگرافی‌های ضد پارسائی                                |
| 311     | 3 - پیشرفت پارسائی                                       |
| 312     | - پارسائی منفی و زمختی ضد هنری                           |
| 313     | - پارسائی مثبت ، ضد دولت خلیفه                           |
| 315     | - برخورد پارسائی مثبت و منفی                             |
| 317     | 4 - دوجنبه‌ی منفی پارسائی                                |
| 318     | - توکل و ابن‌الوقت                                       |
| 320     | 5 - پارسائی کهن و نوین                                   |
| 322     | 6 - عرفان، گنوس ، نثو افلاطونی                           |
| 326     | 7 - يك گام والاتر از تشبه به خدا                         |
| 327     | - تفسیر گنوستیک متون مقدس                                |
| 328     | - بستن زنجیره به خاندان محمد <sup>(ص)</sup>              |
| 329     | 8 - نفوذ هندی                                            |
| 330     | - پرسه‌ی مانوی و سیاحت صوفی                              |

|         |                                                     |
|---------|-----------------------------------------------------|
| 332     | — بودا و ادهم                                       |
| 333     | 9 — اتحاد با خدا = نماندن جز خدا                    |
| 335     | 10 — سازمانهای هندی صوفی گری :                      |
| 335     | — خانقاه                                            |
| 336     | — خرقه                                              |
| 337     | — تسبیح                                             |
| 337     | 11 — نه مرز نه چارچوب                               |
| 339     | — دل بجای اندام                                     |
| 341     | 12 — درویشی                                         |
| 342     | — ملامتی                                            |
| 344     | 13 — رابطه با ظاهریان                               |
| 345     | — والاتر از مذهب ظاهر                               |
| 347     | — همگامی با آزاد اندیشان                            |
| 348     | — بدبینی به آموزشهای کلاسیک                         |
| 350     | — همصدائی با ظاهریان                                |
| 350     | — صوفی کردن قیافه‌ی گذشتگان                         |
| 351     | 14 — مقاومت تسنن در برابر تصوف                      |
| 352     | — تکفیر و کشتار                                     |
| 353     | 15 — صوفی گری سنی زده‌ی قشیری                       |
| 355     | 16 — سنی گری صوفی زده‌ی غزالی                       |
| 363     | 17 — گسترش افکار غزالی                              |
| 364     | — بی مرکز                                           |
| 366     | — عربها تنها نسبت به آراء ضد دولتی سختگیری می کردند |
| 366     | 18 — نرمش غزالی                                     |
| 436-369 | پانوشتهای بخش چهارم                                 |
| 369     | تصوف ، اشراق ، گنوس ، روحانیت                       |
| 371     | مجاورده‌ی حنیف - روحانی                             |

|     |                                                             |
|-----|-------------------------------------------------------------|
| 372 | سقیفه ی بنی ساعده و عشره ی مبشره                            |
| 374 | قرآن بزبان صحابه                                            |
| 376 | شرایط امام                                                  |
| 377 | اسلام شورش عرب بر ضد یهودیود؟                               |
| 379 | تشویق به ازدواج                                             |
| 383 | دوگونه پارسائی مثبت و منفی                                  |
| 384 | قاریان قرآن                                                 |
| 388 | پرسه و سیاحت ، مانوی — صوفی                                 |
| 391 | نظریه ی حنیف و روحانی درباره ی توکل                         |
| 394 | تحقیر سلمان و عمار                                          |
| 397 | نفوذ گنوسیزم ایرانی از یمن به حجاز                          |
| 399 | کابالای یهود متأثر از حروفیان است نه بعکس                   |
| 401 | صاحب سر پیغمبر يك یمنی است                                  |
| 402 | گنوسیزم هند ، از پهلوی به عربی ترجمه می شد ، نه از هندی     |
| 303 | پارسائی مثبت ابوالعتاهیه                                    |
| 404 | مانویان واسطه ی ترجمه ی گنوسیزم هندی به عربی                |
| 406 | درجات پنجگانه و هفتگانه ی تصوف                              |
| 406 | اسلام سنی نیست                                              |
| 407 | توحید اشراقی                                                |
| 408 | سبحه ی هندی در اسلام                                        |
| 510 | دل در اخلاق هندی و یهودی                                    |
| 412 | رفع تکلیف عبادتی از واصلان                                  |
| 413 | واژه ی درویش                                                |
| 415 | شبهات براهمه و راوندی بر نبوت اسرائیلی است نه بر اشراق هندی |
| 416 | تهلیل ، انتقاد صوفیه از ظاهر عددی آن                        |
| 417 | کم بینی صوفیان علوم کلاسیک را                               |
| 421 | امر بین الامرین در جبر و اختیار                             |



- 421 خواجeh انصاری و آشتی تصوف و تسنن
- 422 واژه‌ی صوفی
- 423 واژه‌ی زندیق
- 424 تصوف در شرق اسلام، گنوسیست‌تراز غرب اسلام بود
- 426 درجه بندی مذهبی
- 427 حلول سامی و اتحاد آریائی است
- 428 تصوف سنی زده و تسنن صوفی زده
- 432 مرجیان دماوند
- 600-435 بخش پنجم - فرقه‌ها
- 437 1 - اختلاف‌های مسلمانان
- 438 - جنبه‌ی سیاسی فرقه‌ها
- 439 2 - جانشینی محمد (ص)
- 440 - داوری حکمین
- 441 - پیدایش خارجیان
- 441 - نظریات خارجیان
- 443 - نهضت‌های توده‌ای
- 445 - خارجیان امروز
- 446 - نتیجه
- 446 3 - شیعه
- 447 - نمای مذهبی شیعه
- 449 - شورش‌های شیعی
- 550 4 - تبلیغات شیعی :
- 453 - تعزیه
- 355 5 - تقیه
- 457 - اصول اربعمائه‌ی شیعه (پانوشت)
- 458 - تبراً از حکام ظالم است نه از مردم (پانوشت)

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

- 502 - تیرای شیعه از ستمگرا نیست نه از مردم
- 504 18 - فرقه‌های دیگر : الف - زیدیان
- 506 - ب - اسماعیلیان
- 507 - دفاع از تشیع (در پانوشت)
- 514 - حروفیان . یهود از ایشان گرفته اند
- 515 19 - خشکی اسماعیلی گری
- 515 - دیکتاتوری امام
- 516 - دشمنی اسماعیلیان با بیگانه
- 517 20 - ابر مردمی خاندان علی
- 519 - بت پرستی سرپانی در غلات سوریه
- 600-523 پانوشت های بخش پنجم
- 523 شماری فرقه ها
- 523 ارزش عدد 72
- 525 اختلافات فلسفی شیعی و سنی و خارجی
- 526 سقیفه ی بنی ساعده شورای اشراف قریش بود نه اهل صفه
- 526 شیعه اکثریت داشت و اقلیت شد
- 527 خارجیان سنی و خارجیان گنوسیت
- 529 دوجنبه ی فلسفی و سیاسی اختلاف
- 531 تشیع، مذهبی دمکرات تراز تسنن است
- 533 نیروی متخیله و نبوت . دفاع از هنر
- 534 تمزیه
- 536 مقاتل نویسان
- 537 تقیه
- 539 صلح جوئی شیعه
- 541 علم امام و جهل خلیفه
- 543 قاعده ی لطف و عصمت

- 545 نظریات غلات ازدیدگاه توحید عددی و اشرافی
- 546 تنزیه الوهیت نزد شیعه و تجسیم نزد سنی
- 547 عصمت یعنی چه
- 550 دنباله‌ی قاعده‌ی لطف و عصمت
- 551 ولایت و نبوت
- 552 جفر احمر و اسود و علم آن
- 553 حدیث سازی سنیان
- 554 علم تفسیر و پایه‌گذارانش
- 556 124 هزار تخته پاره کشتی نوح و شماره‌ی پیغمبران
- 565 عمر دراز نوح و صاحب زمان
- 567 توقیعات و فرمانهای امام
- 569 بیانیه طبرستان برای تغییر مذهب نبوده است
- 574 اباحی‌گری یعنی چه ؟
- 777 حدیث نزد شیعی و سنی
- 578 محکم و متشابه در قرآن
- 579 اشعربان قم
- 580 تشوکر اسی شیعه همان تشوکر اسی محمدی است
- 581 سبائیان و علی‌اللاهیان ، ابن سبأ ، پرسا یا ؟
- 581 هنر پیکرتراشی نزد شیعه
- 582 تشیع مذهب مناسب عصر
- 583 نجاست کافر ، حاجی بابا و دکتر پولاد
- 584 متاوله‌ی لبنان
- 585 تشیع در خارج شبه جزیره‌ی عرب
- 591 کیالی = کی‌آلی
- 592 علی‌اللاهیان و فضل‌الله خروقی
- 594 خواجه = خجه = حجة اشتقاق آنها
- 595 تساوی معصومان

|         |                                           |
|---------|-------------------------------------------|
| 597     | معنی ذات الله                             |
| 598     | بیت پرستی و هنر دوستی                     |
| 599     | مقصران و غلات                             |
| 600     | منابع پژوهش در فتوت و عبادی               |
| 696-601 | بخش هشتم - جنبش های مذهبی نوین            |
| 603     | 1 - عادات و رسوم                          |
| 604     | - سنت جای عادات و رسوم را می گیرد         |
| 605     | - دوره ی کوتاه اجتهاد                     |
| 606     | 2 - پذیرش تدریجی بدعت از راه اجماع        |
| 607     | - پذیرش بدعت با مقاومت انجام می گرفت      |
| 608     | - پیش قراولی شیعه در نگارش تاریخ (پانوشت) |
| 609     | 3 - نرمش فقیهان                           |
| 610     | - شیعه و مصلحت همگانی (پانوشت)            |
| 611     | - هموار کردن ناهمواریها                   |
| 912     | - سود بانگی                               |
| 612     | - قانونگزاری پارلمانها                    |
| 614     | 4 جنگ همیشگی سنت با بدعت                  |
| 614     | - شیعه و اجتهاد                           |
| 615     | - نظر کونین                               |
| 616     | 5 - نخستین پیامبر خشك اندیشی - حنبل       |
| 917     | 6 - شفاعت واسطه ها                        |
| 920     | - ابر مردم شدن پیغمبر                     |
| 620     | 7 - دومین پیامبر خشك اندیشی - تیمیه       |
| 631     | - ستیز با اشراق و هنر                     |
| ۲۲۲     | - ستیز تیمیه با غزالیم                    |
| 623     | 8 - جنگ های مذهبی                         |
| 623     | - مراکش                                   |



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

- 663 - شامل قفقازی
- 664 - بین النهرین
- 666-696 پانوشته‌های بخش ششم
- 667 احوال پرسی را هم عربها ترجمه کرده‌اند
- 669 مجله‌ی ضد شیعی منار
- 670 مشکلات تأسیس بانک
- 671 دوری خدا از مردم
- 673 کشتار تیمیه از شیعیان کسروان
- 674 انفجار سکانی در شبه جزیره‌ی خالی عرب
- 675 نان به نرخ روز خوردن گل‌دزپهر و باینگر
- 676 حرمت تنباکو و نسخ آن
- 677 باب در ادبیات مدهبی
- 678 شلمغانی و نوبختی
- 682 اسلام سنی که عرب با ایران آورد و اسلام گنوستیک که ایرانی به هند برد
- 686 گنوستهای لبنان
- 687 احوال سید احمدخان هندی
- 688 سنی گرائی قادیانی‌ها ایشان را نجات نداد
- 690 حکومت‌های شیعی همیشه لائیک بوده‌اند
- 691 مذهب پنجم، از مقاومت سید مرتضی تا قبول نادر
- 693 اختلافات فلسفی تشیع و تسنن
- 995 پان اسلامیزم قفقاز پان‌تورکیزم بود
- 697-833 فهرست‌ها :
- 699-737 1- فهرست مطالب به ترتیب الفبا
- 739-805 2- نام نامه
- 806-816 3- راهنمای نام‌نامه از خط فرنگی به فارسی
- 817-830 4- فهرست مطالب به ترتیب صفحه‌ها

### مقدمه

در سنواتی که در حال تبعید در لبنان بسر می بردم (۱۹۶۶ - ۱۹۷۵) هر چند ماه يك بار برای زیارت و دیدار والدین و اخذ تعلیمات درباره چگونگی چاپ تألیفات مرحوم والدیم حاج شیخ آقابزرگ تهرانی به نجف اشرف مشرف میشدم .

مرحوم آقا کراراً درباره سبب اقدام به تألیف دو دائرة المعارف خود: «الذریعه» و «طبقات» از داستان انتشار کتب جرجی زیدان صحبت می کردند که در آنها نسبت به مذهب شیعه ، کوتاه بینانه قضاوت نموده بود . او در حق شیعه که همیشه پیشقراولان تمدن و فرهنگ اسلام بوده اند ظلم کرده ، ایشان را فرقه ای کوچک و عقب افتاده قلمداد کرده است . مؤلف ذریعه از تأثیری که این قضاوت ظالمانه در میان مردم نهاده بود یاد کرده می فرمود : من به اتفاق مرحوم صدر (سید حسن صدر) و مرحوم کاشف الغطا (شیخ محمد حسین) در صدد مقابله با جرجی زیدان برآمدم و پس از گفتگوها بدینجا رسیدیم که هر يك از ما در این مقاومت ، کاری مشخص برعهده گیریم . ایشان هر يك بکاری بزرگ موفقانه اقدام نمودند و من به کار تألیف این دو دائرة المعارف پرداختم .

ایشان می فرمود: در آن زمان هنوز مصدر سخنان جرجی زیدان 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



ریشه نظریات ظالمانه جرجی زیدان کشف شده و تأثیر آن چند برابر سابق به صورت حملات وهابی گرایانی همچون احمد امین و دکتر فشار بر علیه شیعه افزایش یافته ، بلکه در خود ایران نیز موجی از سنت گرایی در میان برخی روحانیان متجدد دیده می شود که نمونه آن کسروی می باشد که تحت تأثیر همین موج کار خود را بر ضد شیعه آغاز کرد ، و چون شونیزم عرب به نوشته های کسروی - هر چند در آغاز به هری می نوشت و سنت گرا بود - با نظر تحقیر غیر عرب نگرسته و فکر او مجال گسترش نیافت ، کسروی از هری و سنی گرایی سرخورده به پارسی نویسی بازگشت و در آخر عمر تشیع و تسنن هر دو را کوبیده ، مذهب جدیدی برای خود آورد .

ایشان می فرمود رد بر گلدزیهر کار جوانان امروز است نه پیرانی چون من . من از همان وقت یادداشتهائی درباره سخنان گلدزیهر تهیه کرده و هنگام سفرهایم از بیروت به نجف به نظر ایشان می رسانیدم . اخیراً ایشان این فکر را مطرح ساختند که با در نظر گرفتن تباد تسنن در حکومت های شونیست عربی ، نشر این یادداشتها به فارسی از امکاتی بیشتر برخوردار است . و لذا من متن گلدزیهر را نیز از روی چاپ دوم عربی ( العقیده و الشریعة ) به فارسی ترجمه کرده و اندکی از آن یادداشتها را به فارسی برگردانیده ضمیمه آن نموده آماده چاپ کردم .

در این هنگام اندیشیدم که چون ترجمه فارسی این کتاب از عربی صورت گرفته که بوسیله دکتر محمد یوسف و دکتر علی حسن و عبدالعزیز عبدالحق از فرانسه ترجمه شده است و ترجمه فرانسه را Felix Arin سال ۱۹۲۰ از اصل آلمانی ترجمه کرده و Le Dogme Et La loi نامیده است ، پس شاید گردانیدن مطالب از آلمانی به فرانسه ، عربی و فارسی از اعتبار متن بکاهد و لذا با ارسال فتوایی از ترجمه فارسی به مونیخ از دوست قدیمی ام آقای محمد عاصمی مدیر مجله کاهه خواهش کردم که آنرا با

اصل آلمانی تطبیق کنند. ایشان فارسی را با چاپ دوم آلمانی که سال ۱۹۲۵ یعنی چهار سال پس از مرگ مؤلف بوسیله شاگرد او بایینگر انجام شده بود، مقابله کردند، و خلاصه‌ای از آنچه را که بایینگر از روی خط مؤلف بر چاپ دوم افزوده بود بر فارسی افزودند.

و چون متن فارسی به اصل آلمانی نزدیک‌تر شد نام فرانسوی آنرا که به هر بی 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 به چاپ رسانیدم و رده‌های تفصیلی را به وقت موسع موقوف نمودم.

پس از بازگشت به تهران در مارس ۱۹۷۵ جلد دوم آنرا در اینجا بهمین نحو چاپ کردم و در این وقت بنا به اطلاعی 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 - چرا ارقام به لاتین است؟ باید عرض کنم هنگامی که چاپخانه نمونه اولین جزوه کتاب را برایم آورد، من که در شرایط کنونی با تغییر حروف فارسی به لاتین مخالف هستم همین ایراد را گرفتم. لیکن چون دیدم این ترتیب برای آن چاپخانه در 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 - 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 بی طرفی

مترجم سازگارتر دیدم از افزودن کلمات تقدیس خودداری نمودم .

۳ - بسیاری از مطالب متن گلدزیهر مخدوش و قابل رد است که من فقط به اندکی از آنها جواب گفته‌ام و جواب تفصیلی را به وقت موعود بعد موکول نمودم .

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

### چند یادآوری دیگر :

۵ - 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 عنوانهایی نهادم .

۶ - در اصل آلمانی و فرانسوی کتاب در تعیین جای آیه قرآن به شماره سوره و آیه اکتفا شده است ، و در ترجمه عربی به نام سوره و شماره آیه بسنده شده است . من برای دقت بیشتر ؛ نام سوره و شماره آن و شماره آیه را آوردم .

۷ - من به بیشتر مصادر کار گلدزیهر شخصاً مراجعه کرده ، نادرستی‌های ناشی از ترجمه و گاهی اغلاط خود مؤلف را نیز اصلاح کردم .

۸ - رمزهایی که در این کتاب بکار برده‌ام چنین است :

ج = چاپ ، چاپخانه .

خ = خورشیدی ( پس از رقم سال ) .

خ = خطبه ( پیش از شماره خطبه‌های نهج البلاغه ) .

ذ = الذریعه الی تصانیف الشیعة .

س = پیش از تاریخ = سال .

س = پس از شماره صفحه = سطر .

ش = شماره .

ص = صفحه .

ك = پس از آیه قرآنی = مکه .

م - پس از آیه قرآنی = مدینه .

م - پیش از تاریخ = مرگ .

م - پس از تاریخ = میلادی .

ن . ك = نگاه کن .

ه = هجری قمری .

A : پس از شماره مجلدات طبقات ابن سعد نشانه بخش اول آن مجلدات .

A : پس از شماره صفحه کتابی دو ستونی نشان ستون اول است .

A : پس از شماره برگ کتابهای دستنویس نشان روی ورق است .

B : پس از شماره مجلدات طبقات ابن سعد نشان بخش دوم و پس از

صفحه های دو ستونی نشان ستون دوم و در کتابهای خطی نشان پشت ورق است .

B : در آغاز پانوشتها نشان آغاز سخن «باینگر» شاگرد گلدزیهر است .

G : نشان سخن گلدزیهر است .

M : نشان سخن منزوی است .

در پایان ، دل مجروح نگارنده اجازه نمی دهد ، از جوان ناکام که در

تصحیح مجلد دوم این کتاب مددکار من می بود ، یاد نکنم . آری پسر مهندس

کلاه منزوی خیلی انتظار انتشار این کتاب را کشید ، ولی يك هفته پیش از

جشن ازدواجش در اثر يك تصادف ماشین کشته شد و نامزدش را تنها نهاد

و ربع چهارم عمر مادر و پدرش را سیاه کرد . اينك پياس خدمتهايش اين

کتاب را پس از مرگش بدو هدیه می کنم .

## پیش گفتار چاپ اول

### از گلدزیهر \*

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

دست نویس درسها را آماده ساختم ولی بر اثر وضع ناجور سلامتی ام نتوانستم در آن زمان ، سفری را که مقدماتش نیز فراهم آمده بود ، عملی سازم . ترغیب و تشویق همکاران خیرخواه و نيك اندیش که با دست آورد کار من آشنا شده بودند بر آنم داشت تا دست نویس ها را بی آنکه تغییر اساسی در قسمت بندی و وضع اصلی درسها بدهم ، به بنگاه نشر کتاب ، برای انتشار در سلسله کتبی واگذار کنم که اکنون در دسترس عمومی قرار میگیرد . در متن « درسها » که طبق قرار قبلی بمثابة زمینه ای برای ترجمه بزبان انگلیسی تألیف شده بود ، به استثنای چند مورد که در آنها مطلب گسترش یافته بود ، کمی تغییر داده شد .

این گسترشها و تفصیلات ، بخصوص شامل مطالب اضافی میشدند که پس از آن زمان در اختیار ما قرار گرفته بودند ( مانند قسمتی از آثار ابن سعد که

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



در این فاصله منتشر شده بودند و بعضی مطالب دیگر ( ملاحظات و استناد به منابع ادبی که به بعضی بخشها در وهله اول بمنظور رعایت حال همکاران متخصص ، الحاق شده بودند ، بقصد انتشار کتاب به نسخه کتونی اضافه گشته اند . از همان بدو امر ، طرح درس ها روی عوامل مذهبی اسلام و نه روی تاریخ سیاسی اسلام پایه گذاری شده بود .

نظر موافقی که ناقدان و داوران صلاحیت دار به یادداشتهای من «مذهب اسلام» *Die Religion des Islams* که مدتی پیش از آن در *Kultur der Gegenwart* ( فرهنگ معاصر ، قسمت اول بخش سوم ص ۸۷ تا ۱۳۵ ) انتشار یافته بود ، ابراز کردند ، مرا باین فکر انداخت که در برخی قسمتها ، آن یادداشتهای مختصر را که محتوی آنها در این درسها گسترش یافته اند ، بمنزله جزوه درسی تلقی کنم و لازم آمد برخی از مطالبی را که در آن یادداشتهای بیان شده بود عیناً بهمان صورت در این درسها تکرار کنم و این امری اجتناب ناپذیر بود و در این رهگذر از ناشر « فرهنگ معاصر » آقای پروفیسور دکتر پاول هیننه برگ *Prof. Dr. Paul Hinneberg* سپاس دارم که چنین اجازه ای را به من لطف فرمودند و من در این یادداشتهای مرتباً بدین موارد اشاره کرده ام .

از آقای پروفیسور دکتر برنهارد هلر *Prof. Dr. Bernhard Heller* دانشجوی ارجمند پیشینم که در بوداپست زندگی میکند نیز متشکرم که به وعده خود و اشتیاق و علاقه ای که داشته اند وفادار ماندند و فهرست این کتاب را فراهم آورده اند .

بوداپست ۲۲ ژوئن ۱۹۱۰

ای . گلدزیهر

---

با اجازه آقای پروفیسور دکتر هیننه برگ ، این اشارات در چاپ دوم حذف شده اند . ( 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 می گذشت و طی آن چهار سال کتب دیگر به طبع رسیده بود، طبعاً در فهرست منابع کتاب نقص دیده می شود. ولی بنظر نمی رسد 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 کاملاً پیرو چاپ آلمانی ۱۹۱۰ می باشد، به استثنای چند اضافه و تغییر که خود مؤلف در آن داده است. زیرا که من پیش از انتشار مسوده آنرا به نظر مؤلف می رسانیدم. ولی یادداشتهای چهار فصل آخر کتاب را نتوانستم برایش بفرستم. زیرا که پیش از آن روابط پستی با مجارستان قطع شده بود.

مراکش: ۲۷ فوریه ۱۹۲۰ F. A.

---

\* - این مقدمه بوسیله آقای دکتر علی اصغر مهدوی ترجمه شده است.

## پیش گفتار چاپ دوم

### از باینگر

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 بنظر 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 قبلاً به این قصد مقدماتی فراهم کرده بود و این نکته از تغییرات و اضافات و حواشی فراوانی که بر نسخه چاپی و نسخه 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 همه اصلاحات مؤلف مراعات شود. اساساً من وظیفه خود دانستم، جزئیات را همانطور که پیر اسکاد، 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 مسئله ی مهم روز یعنی نهضت «پان اسلامی» و مسئله ی «خلافت» ، يك موضع گیری مفصل تر ضرور میآمد . بعلاوه گاه بگاه فقط بعضی ناهمواریها را در طرز بیان رفع کردم و در جایی که مجاز بود ، لغات پیگانه زیاد و فراوان را حذف کردم و بر رویهم میتوان با وجدان پاك ادعا کرد که کلیه تغییرات پس از تفکر کافی صورت پذیرفته اند و بی گمان هر کدام از آنها مورد موافقت حتمی مؤلف قرار میگرفتند . برای این منظور ، به اندازه کافی ، تبادل نظرهای کتبی (۱۹۰۸ - ۱۹۲۱) و شفاهی (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸) با ابگناس گلدزیهر ، مورد استفاده قرار گرفت .

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

بعضی انحرافات جزئی را خواننده هوشیار ، با توجه به این نکته خواهد بخشید که 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 .

درخواستی مفصل تر مشاهده میشود که از طبقات ابن سعد که از آن زمان تا بحال خاتمه یافته زیاد استفاده شده است .

بعلاوه امیدوارم در مراجع ، کتابهای بسیار مهمی از مجموعه آثار که پس از سال ۱۹۱۰ در باره اسلام منتشر شده از قلم نیفتاده باشد .

در ضمن باید بخصوص به این نکته توجه کرد که به آخرین اثر گلدزیهر به اسم :

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

[ جلد چهارم انتشارات موقوفه د. گوپه ]

که او آنرا چنانکه در دیباچه میآورد ، بمثابة « بقية درسها » در نظر گرفته بود ، در این چاپ باین جهت توجه شده که دانشجوی واقعی اسلام شناسی باید از این هر دو کتاب باهم استفاده کند ، و حال آنکه خواننده ی حادی اصولاً به ندرت به حواشی مراجعه میکند . بنابراین بر اساس تقاضای عدة زیادی این مبحث را به آخر کتاب افزودم و در نتیجه استفاده و اساساً خواندن کتاب تا حدی آسان شده است .

مراجع ذکر شده در چاپ اول ، در بسیاری موارد بررسی و اصلاح شد ، منتهی تا آنجا که در برلین و مونیخ ، کتب عربی و فارسی در دسترس بودند . افسوس که کتابخانه منحصر بفرد گلدزیهر دیگر در اختیار خواننده اروپائی نیست ، زیرا آنرا به اورشلیم منتقل کرده اند ( رجوع شود به A. S. Yahuda' The Goldziher Library in The Jewish Chronicle Supplement

مورخ ۲۵ آوریل ۱۹۲۲ شماره ۲ ص ۲ بعد و همچنین به اثر همین مؤلف :

**Die Bedeutung der Goldziher'schen Bibli-  
athek** « اهمیت کتابخانه گلدزیهر » . در Dar Jude ناشر

M. Buber سال هشتم . برلین ۱۹۲۲ ص ۵۷۵ تا ۵۹۲ ) .

آقای دکتر والتر گوتشالک Dr. walter Gottschalk کارمند

کتابخانه دولتی پروس و نیز همکار H. H. Schaefer شندر

در برسلاو ، از راه لطف در اصلاح چاپ حواشی به من کمک کرده اند .

ترجمه‌ی انگلیسی

**Mohammed and Islam'** translated from the German by Kate Chambers Seelye' With an introduction by Morris Jastrow jr.' New Haven 1917' Yale University press' XII' 360 Seiter .

و ترجمه‌ی فرانسوی

**Le Dogme et L'Loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la - religion musulmane . Traduction de Félix Arin' paris 1920 Geuthner VIII.' 317 Seite .**

این کتاب در طی دوران جنگ و پس از آن منتشر شده است . ترجمه‌ی انگلیسی با اصل آلمانی هیچ تغییری ندارد ( این ترجمه بعلا غلطهای فراوان ترجمه‌ای از طرف ناشر جمع شده است ) و ترجمه‌ی فرانسوی \* فقط در فرم‌های اولیه تغییراتی جزئی دارد و بهمین جهت لزومی نداشت که در این چاپ دوم مراعات شوند .

اینک چاپ جدید درسها را در اختیار عموم میگذارد و امیدوارم که این کتاب در صورت تازه‌اش هم بتواند دوستان دیگری به علم اسلام‌شناسی جلب کند و به این شاخه‌ی نورسته و رشد یافته‌ی بررسی‌های خاورشناسی رونق و شکوفائی بیشتر بخشد .

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

آگسبورگ ۷ ژوئن ۱۹۲۲

فرانس بابینگر

**Franz Babinger**

---

\* سپس همین نسخه‌ی فرانسوی به عنوان « العقيدة و الشريعة » عربی درآمده و در ۱۹۲۶ و ۱۹۶۵ در مصر چاپ شده است .

## ایگناس گلدزیهر

بهرتر دیدم برای تهیه شرح حال مؤلف از سه مقالتي استفاده کنم که بخامنه سدن متخصن فن تهیه شده است. این سه کس عبارتند از: بکر<sup>(۱)</sup> و ماسینیون<sup>(۲)</sup> و عبدالرحمان بدوی مصری معاصر.

مقاله بکر بفرانسه ونخستین بار در مجله «اسلام» ش ۱۲ سال ۱۹۲۲ ص ۲۲۲-۲۱۴ وبعد در مقدمه چاپ دوم «درسهائی درباره اسلام» تألیف گلدزیهر بسال ۱۹۲۵ و باری دیگر در ضمن کتاب «بررسی های اسلامی» تألیف بکر چ برلین ۱۹۳۲ ج ۲ ص ۵۱۳-۴۹۹ چاپ شده است. مقالت ماسینیون نیز بفرانسه به عنوان مقدمه برای «فهرست آثار ایگناس گلدزیهر» تألیف بوفارد<sup>(۳)</sup> ج پاریس ۱۹۲۷ ص ۱۶-۱ است که بخواهش نویسنده این سطور، دوست گرانقدرم آقای حسن رضوی آنرا به فارسی ترجمه و در مجله کوه: ۶۹ چاپ کردند. مقالت عبدالرحمان بدوی به عربی است و در کتاب «التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه» ج دوم مصر سال ۱۹۴۶ ص ۳۱۹-۳۰۷ دیده می شود.

زندگانی گلدزیهر: زاده روز گلدزیهر در ۲۲ ژوئن ۱۸۵۰ در شهر اشتول فینسبرگ مجارستان در یک خانواده ثروتمند جهود بدنیآ آمده است. ماسینیون گوید: گلدزیهر در ۱۲ سالگی به نگارش مقاله ای درباره نماز و دعا نبوغ خود را نشان داد. او در بوداپست شاگرد وامبری<sup>(۴)</sup> و در ۱۸۶۹ که به برلین رفت شاگرد رودیگر<sup>(۵)</sup> بود و رساله دکترای خود را درباره یک تفسیر عربی تورات در قرون وسطی، بنام «تنخوم اورشلی» بسال ۱۸۷۰ زیر نظر فلیشر<sup>(۶)</sup> (۱۸۸۸-۱۸۰۱) در لایپزیگ گذرانید و در ۱۸۷۱ باکمک بارون ژوزف اتووس بدانشگاه بوداپست وارد شد و بتدریس زبانهای عبری و عربی پرداخت. گلدزیهر بسال ۱۸۷۲ به استادیاری دانشگاه بوداپست برگزیده شد ولی مدتی بدرازا نکشید که

1 - C.H. Becker (1876-1933) 2 - Massiynon (1883-1962)

3 - Bernard Heller 4 - Vambery 5 - Rodiger 6 - Fleischer (1801-1888)

وزارت فرهنگ مجار او را در يك هئيت مطالعاتي به خارج فرستاد و يكسال در وين وليدن مشغول بود و بعد به خاورزمين رفت و از سپتامبر تا آوريل ۱۸۷۳ را در قاهره و سوریه و فلسطين گذرانيده . در مدتي كه در قاهره بود ، توانست به برخی مجالس درس جامع ازهر راه يابد و اين امر ، براي مردی همانند او ، امتيازي شايان و احترامی بزرگ بشمار می آمد . توجه او از همان هنگام كه براي تدريس در دانشگاه بوداپست برگزيده شده بود به مطالعات عربي بطور عموم و اسلامي بطور خصوص روز بروز افزايش می يافت تا در ميهن خود شهريتي بسزايافت بسال ۱۸۷۱ به عضويت وابسته و بعد پيوسته آكادمي مجارستان برگزيده شد و در ۱۹۰۷ به رياست يكي از بخشهای آن رسيد . او بسال ۱۸۹۳ به استادی زبانهای سامي برگزيده شد و از آن هنگام ديگر از ميهنش و از شهر بوداپست بيرون نرفت مگر براي شركت در كنفره های خاورشناسان يا براي سخنراني در دانشگاههایی كه از وی دعوت می كردند . گفته ي بكر او باتفاق اسنوڪ هورگرونييه<sup>۱</sup> (۱۸۵۷ - ۱۹۲۷) مشتركا دانش اسلام شناسي را پايه گذاري می كرد . جنگ جهاني اول زندگاني علمی او را مختل كرد و با آنكه زبان تحصيلي او آلماني بود و به فرهنگ آلمان دل بستگی فراوان می داشت ، حاضر نشد از همپوستگی فرهنگي برادرانه همه ملتها دست بردارد . حتی پس از پايان جنگ كه مجله های علمی اروپا بدست او نمی رسيد اين محروميت از غذای روحی را در نامه هایش به دوستان ، درميان می گذارده و نمونه هایی از آنها را ماسينيون ياد کرده است .

#### ديد سياسي گلدزيهر :

بدوی می گوید : خانواده گلدزيهر مانند جهودان تهی دست اروپاي میانه نبودند كه برخی از ایشان بعلت بی نوائی ، در جهل و بی سوادى بزرگ شوند و برخی ديگر به كشتزارى براي اندیشه های انقلابي تبديل گردند . دو عامل كه او را به جامعه پيونده می داد يکسی مجارستاني بودن زاد و بوم او و ديگر اسراييلي بودن خانواده اش می بود . عامل نخستين چنان استوار نبود كه گلدزيهر را در سياست خارجي ميهنش (مجارستان) شركت دهد . عامل دوم نيز او را به سوی روحيه اينترناسيوناليزم می كشانيد (التراث اليوناني ص ۳۰۸) . ماسينيون می گوید : سياست داخلي مجارستان براي گلدزيهر آندوه بار بود او مدت سي سال دبیر كل جامعه يهوديان تجددخواه بوداپست (سالهای ۱۹۰۴ - ۱۸۷۴) و در عين حال يك مجارستاني ميهن پرست می بود و تمايل داشت هميشه به زبان مجارستاني بنويسد . از نظر سياست مانند يك بورژوا فكر می كرد ، در انقلاب بلاكون با يهوديان همكاري نكرد و در دوره انقلاب ضد يهود چنان آزرده شد كه از دانشگاه استعفا كرد و خانه نشين شد . گلدزيهر در جوانی بر اثر مطالعه تورات طرفدار نظريه و نهاوزن<sup>۲</sup> يعني نامتجانس بودن اجزاء

1 - Snouck Hurgronje (1857-1927)

2 - Wellhausen



اصلی تورات شد و به نظریه رنان گروید که فرهنگ و تمدن آریائی را برتر از تمدن سامی می‌شمرد. ولی کم‌کم از این اندیشه دست برداشت و بعداً از پیش گامان جنبشی شد که علیه زبانهای هندوآریائی و ادعای برتری ایشان قداً برافراشت. از نظر سیاسی گل‌دزیهر امیدوار بود روزی فرارسد که یهود و عرب دو تمدن سامی در فلسطین با هم بسازند و در صلح زندگی کنند. گل‌دزیهر در پایان بدینجا رسیده بود که اگر هم نظر و لهاوزن و رنان در افسانه بودن تورات درست باشد، باز باید تورات مقدس را همانند يك اثر هنری پذیرفت.

ماسینیون می‌گوید: «زن» و «سنوك»<sup>۱</sup> با بررسی کتاب «اساطیر یهودی» بدین نتیجه رسیده‌اند که گل‌دزیهر در طرفداری از یهود راه افراط پیموده است (همان مقاله). چنین است نظر دودانشمند تازی و یهودی درباره دیدگاه سیاسی گل‌دزیهر، که اندکی پیش از درگیری‌های عرب و یهود در فلسطین مطرح ساخته‌اند. این دودانشمند (ماسینیون، بدوی) مانند خود گل‌دزیهر هنوز به هم زیستی مسالمت آمیز دولت پسرعمو (عرب و یهود) در آنجا امیدوار بودند. ماسینیون مراحل تکامل فکری گل‌دزیهر را از يك جوان مجاری ضد سامی تایی طرفی و سپس تاپیشوائی سمیت‌سهای یهودی روشن ساخته است. لیکن آقای بدوی به دور کردن مطلق گل‌دزیهر از سیاست اصرار ورزیده و جنبه‌های ضد آریائی او را، در واپسین مراحل عمرش، چون از نظر افکار عمومی کشورهای عرب يك روش درست و عادلانه بشمار می‌رود، بکلی نادیده گرفته و او را دارای روحیه اینترناسیونالیزم خوانده است البته شاید بتوان گل‌دزیهر را در برابر روابط دولت سامی عرب و یهود اینترناسیونالیست خواند چون او تمدن عرب را دنباله تمدن پسرعموهای خودشان یهود می‌شمرد و فرقی میان ایشان نمی‌نهد. لیکن روش گل‌دزیهر درباره اندیشه‌های هندوآریائی و حتی درباره فرهنگ دورگه کنوسیزم اسلامی (تشیع و تصوف) بکلی برخلاف گفته بدوی است. البته گل‌دزیهر دانشمندی گرانمایه بود و می‌کوشید تا روحیه ضد آریائی را از خود دور بدارد. لیکن معلوم نیست تا چه اندازه در این کوشش موفق شده است او در بسیار از داوریه‌های خود روحیه ضد هندو و آریائی نشان داده و من در پانوشته‌های کتابش موسوم به «درسهائی درباره اسلام» به آنها اشارت نموده‌ام.

### زندگانی علمی گل‌دزیهر:

بدوی گوید: گل‌دزیهر بیش از يك ربع قرن همچون خورشیدی از دفتر خود در بودا هست می‌درخشید و بر جهان اسلام شناسی پرتومی افکند و تاریکی‌های پیرامون زندگی اسلامی را اندك، اندك می‌زدود و راه را برای پژوهشگران در اسناد ثبت‌کننده آن زندگی روشن می‌نمود تا بتوانست يك نسل پرکار از خاورشناسان دیروز یا کسانی که امروز نیز از خاور-

1 - Rosen

2 - Snouck

شناسان بزرگ شمرده می‌شوند ، پرورش داد . وی در ۲۳ نوامبر ۱۹۲۱ در همان شهر که بیشتر عمر خود را در آن گذرانیده بود یعنی بوداپست درگذشت . بدوی گوید : زندگی ظاهری گلدزیهر نه چیزی چشم‌گیر و نه تشویق‌آور در بر می‌دارد . زندگی این مرد دفتر ی بوده است نه زندگی جهانی ، خواندن و آموزش بوده است نه آزمایش و دادوستد خارجی . از این روی گلدزیهر به وضع کنونی خاورزمین و مسائل زنده‌ی هیجان‌انگیز آن ، خواه سیاسی باشد و خواه مربوط به قانون یا مذهب یا تمدن و فرهنگ آن ، علاقه نشان نمی‌داد . او از این جهت بابت خاورشناسان قرن بیستم ، هم از نظر موضوع بررسی‌هایش و هم در روش کار ، اختلافی آشکار دارد . موضوع بحث دیگر خاورشناسان بیشتر مسائل کنونی خاورزمین است و روش آنان تکیه بر دیدها و شنیده‌هایی که مستقیماً بدست آورده‌اند تکیه دارد . این گفته آقای بدوی درباره‌ی بی‌نظری گلدزیهر در سیاست روزنیز ، چنانکه گذشت تنها در مورد دولت پسرعمو (عرب و یهود) می‌تواند درست باشد . ولی در مورد مقایسه اندیشه‌های سامی (عرب-یهود) یا اندیشه‌های هندوایرانی ، قضایی نادرست است . مثلاً او در بخش ششم کتاب «درسها...» مساله‌های اسلامیزم (اتحاد اسلام) را که يك مساله سیاسی آن روز و حتی امروز است ، طوری مطرح می‌کند که بسود سیمیتیزم ، تسنن‌گرایی اتحاد عرب از آب درآید . او شیعه را نه بصورت گروه دوم مسلمانان ، نه بصورت خسر گرایان در برابر واژه گرایان سنی ، بلکه بصورت «مذهب پنجم» از مذاهب سنی در آورده است . به بیان دیگر کاری را که سید مرتضی در ۴۳۶ هـ زیر بارش نرفته و نادرشاه در ۱۱۶۰ هـ نتوانسته بود بر ملت ایران تحمیل کند ، این بار گلدزیهر از نو مطرح ساخته است ، پس نمی‌توان گلدزیهر را از همه جهت بی‌نظر شمرد .

بدوی گوید : اگر در گلدزیهر ، کمبود آزمایش مستقیم دیده می‌شود اما بجای آن ، نوعی آزمایش درونی وجود دارد او بدان وسیله در مدارك و اسناد تاریخی فرو میرفت و آن زندگی را که این مدارك بازگو میکرد و جریان وانگیزه‌مآئی را که در پشت پرده آن واژه‌ها پنهان می‌بود کشف می‌نمود .

هنگامی که او يك حدیث را نقادی می‌کند نمی‌خواهد جعلی بودن یا نبودن آن را ثابت کند ، بلکه در جستجوی خواسته‌های پنهانی است که سازندگان یا روایت کنندگان آن حدیث می‌داشته‌اند . هنگامی که او تفسیر آیتی از قرآن را بررسی می‌کند ، در صدد بیان نادرستی تفسیر گزاری یا ترجیح يك رای بر دیگری نیست بلکه می‌خواهد جریان‌هایی را نشان دهد که این اختلاف میان تفسیر گزاران نمودار آنها بوده است ، خواه آن جریانها سیاسی محض یا مذهبی خالص یا مرکب از هر دو باشد . این گونه نگاه به متون و اسناد ، که آنها را نه و دار زندگانی پیچیده و پر کشاکش نگارند گانش می‌شمرد ، گلدزیهر را بر آن داشت که به مذاهبها و دیدها و رای‌ها ، نگاهی زمانی نه مکانی و دیدی جنبه‌دهنده ساکن و نظری

تاریخی نه مذهبی داشته باشد پس او به مذهبهای فقهی و تفسیری و حدیثی و کلامی کهن، درست بهمانندیک موجود زنده می نگریست که زاده می شود و می بالد و می رسد و به پلاستیدگی می گراید و می پوسد و نابود می گردد - آنها مشتی واژه ها و پندارهای مجرد نیست که یک بار ریخته شود و برای همیشه همانگونه بماند . هر گاه او مذهبی را نمایش می دهد، قانون زندگی و تکامل آنرا نشان می دهد و هر زمان مواد آنرا بررسی می کند ، تا روپود زنده ی آن و تپش زندگی را در رگهایش نشان می دهد . بدین سبب گلدزیهر برینش و ژرف نگری تکیه ی بسیار می داشت . همین تکیه بر وجدان نیز دو امتیاز بدو داده است :

**امتیاز اول :** او راه استدلال را پیش از استقراء می پیمود و با کمک دستگامی پرداخته از مقولات و اشکال کلی که در ذهن خود می داشت ، به متن اسناد نگاه می کرد و می کوشید که آن کلیات را روی این متن ها پیاده کند و مفهوم ظاهر از متن را با آن شکلها برابر سازد تا بدرون آن مقولات درآورد . او هیچگاه با ذهن ساده به یک متن نمی نگریست تا هر چه آن متن بخواهد بگوید ، بلکه آنها را جمع بندی کرده و ادار به سخن گفتن می کرد . با این همه باید گفت گلدزیهر در کاربرد این روش هم خیلی با احتیاط می بود و در هر گام که بر می داشت با دقت بر متن تکیه می نمود و برای هر برداشت خود چندین گواه دنبال هم می آورد. آنقدر هم بدوش این گواهان بار نمی نهاد که آنها را خسته و فرسوده سازد . بلکه می بینیم که آنها به دنبال برداشتهای او سبکسار و چالاک می روند . کم وقتی می شود که گواهان او را ، از باری که بدوششان نهاده ، خسته یا فرسوده بیایم . در این امتیاز گلدزیهر با نالینو<sup>۱</sup> و بکر هر کدام از یک سو ، اختلاف دارد . روش او با نالینو بکلی متناقض است . روش گلدزیهر ، چنانکه گفتیم ، استدلالی است و برینش وجدانی تکیه می کند ، در صورتی که روش نالینو استقراء آمار است و بیشتر تکیه ی او بر متن مندها است . او از متن دور نمی شود و برداشت های گسترده ای از جریان های معنوی ندارد . روش نالینو علمی محض است و از خاور شناسان قلده که با او همانندی دارد . از سوی دیگر اختلاف گلدزیهر با بکر در این است که بکر در بکار بردن بینش وجدانی کم احتیاط است ، گاهی سخنانی تند و برداشتهائی غلو آمیز دارد تا آنجا که اگر گاهی در اسناد و مدارك بکردقت بیشتر کنیم و تاویل های سنگین را از آنها دور کنیم ، چه بسا برخی از ساختمانهای بلند او در خطر ویرانی قرار می گیرد . در صورتی که گلدزیهر در کاربرد روش استدلال ، چنانکه گذشت ، میانه رو می باشد : پس روش گلدزیهر میانه روانه است و می تواند از دو خطر بر کنار بماند : یکی خطر تنگ نگری و روبه بینی در روش (متد) علمی و دیگری خطر گشاد بازی و تاویل های دور پنداری در روش استدلالی بینش .

**۲ - امتیاز دوم -** روش بینش وجدانی گلدزیهر زبردستی او در سنجش است . او در شناخت فرقه های باریک میان یک مذهب و مذهب دیگر ، درون یک محدوده معین از زمینه



های تمدن معنوی ، خیلی باریک بین بود و از آن بیشتر ، در جداشناسی ویژگی های موجود در يك مذهب (گروهی از يك دینی) از ویژگی های مذهب دیگر در دین دیگر حساسیت داشت. او همانند گی ها و پیوندها و چه بسا تأثیر متقابل هريك در دیگری را بخوبی درمی یافت . برجسته ترین ویژگی های گلدزیهر همین دستور های (فورمولهای) سنجش بود که برپا می کرد و روابطی که در میان آنها درمی یافت و تفاوت هایی که بازمی شناخت .

این دو امتیاز برجسته است که برهمه ی کوشش های علمی گلدزیهر دیده می شود . کوشش هایی که خیلی زود آغاز کرد . هنگامی که او دوازده ساله بود مقاله ای در باره ی نماز و اقسام و اوقات آن نگاشت ، زیرا این دانشجوی با استعداد می دید که کسانی که مدعی فهم درست قواعد مذهبی هستند نماز واقعی را نمی شناسند . این روش که گلدزیهر در کودکی گزیده بود همانست که درهمه ی دوران زندگی علمی باخود می داشت . گوئی او از کودکی به مذهب و عقاید و عبادتها توجهی ویژه می داشته است .

آثار گلدزیهر - او در شانزده سالگی به بررسی های خاورشناسی پرداخت . در این سن بود که دودستان را از ترکی به زبان هنگری برگردانید و سردیر يك مجله نیز آنرا به عنوان : «ازيك خاورشناس شانزده ساله» چاپ و پخش کرد . از سال ۱۸۶۶ بعد ، او هر سال يك یا چند پژوهش بیرون می داد ، که برخی از آنها مجلداتی دارای ۴۰۰ صفحه و برخی مقاله هایی ۲۰ تا ۶۰ صفحه از یادداشتها و نقد کتابهای تازه چاپ می بود تا آنجا که شمار پژوهشهای او در فهرست آثارش به ۵۹۲ عدد رسید ۱ پیدا است که ما نمی توانیم از همه ی این پژوهشها گفتگو بداریم ، بلکه در اینجا کوتاه سخنی از برخی از برجسته ترین و چشم گیر ترین آثارش ، تنها از بخش اسلام شناسی ، می آوریم : نخستین پژوهش گرانبهای گلدزیهر در اسلام شناسی ، کتاب «ظاهریان» آئین و تاریخ ایشان است که در ۱۸۸۴ بیرون آمد . هر چند عنوان این کتاب ، ویژه ی يك مذهب بنام «ظاهری» است ، لیکن در واقع پیش درآمدی با ارزش برای تاریخ فقه است . او به بررسی مذهبی نابود شده بسنده کرده است که اکنون پیروانی ندارد و مدت ها است کسی درباره ی او چیزی ننگاشته است ، بلکه وی در اینجا از تاریخچه ی فقه و اصول مذهب واره های گوناگون فقهی و از اجماع و از سازگاری میان پیشوایان مذهب واره ها و از ارتباط میان آن چهار مذهب واره با مذهب ظاهری و از جدائی های آنها گفتگو دارد و بطور کلی دیدگاهی گسترده از ماهیت فقه بدست می دهد . او در پژوهش این مذهب ، به همان روش که یاد کردیم رفته است و تکامل و بالش آن را نشان داده است و سپس از سرایت کردن مبادی ظاهریان از پژوهش های فقهی به پژوهشهای کلامی و تطبیق آن بر عقاید مذهبی بدست ابن حزم یاد می کند . او منجني

۱ - این فهرست را برنارد هلر در پاریس ۱۹۲۷ در ۱۱۷ ص منتشر کرد و در مقدمه این فهرست پیشگفتاری در احوال گلدزیهر بقلم ماسینیون دیده میشود که مورد استفاده من در همین جا می باشد .

نمایشی از سیر تکاملی و مرزبندی جریان‌هایی که در آن رخ داده می‌کشد، تا به روزگار این تیمیه و مقریزی می‌رساند. آنچه بر اهمیت این کتاب افزوده آن بود که بسیاری از منابع کارمؤلف تا آن روزگار چاپ نشده بود. بایستی پنج سال می‌گذشت تا کتابی بزرگ، که هنوز هم در اسلام شناسی و بویژه درباره‌ی حدیث اهمیت خود را از دست نداده است، بیرون آید. بخش یکم این کتاب که «بررسی‌هایی در محدثیت» نام گرفت<sup>۱</sup> سال ۱۸۸۹ و بخش دومش در سال بعد بخش گردید. در بخش نخستین گفتگو از بت پرستی و اسلام و در آن دیدگاه‌های نوآمده است که بادی‌خاورشناسان هم عصرش مانند فلهاوزن<sup>۲</sup> و دیگران دگرگون است: مبارزه‌ای که روحیه‌ی بت پرستی جاهلی عرب بر ضد روحیه‌ی نوین اسلامی براه انداخته است. تنها با عرب‌های مسلمان نمی‌جنگید، بلکه با مسلمانان غیر عرب که زیر پرچم اسلام آمده بودند نیز در ستیز بود.

گلدزیهر ماهرانه این کشاکش را نقاشی کرده گوید: میان بت پرستی عرب که صفتهای کمال مطلوبی (ایده‌آلی) آن مردانگی و اشرافیت و بزرگداشت نژاد عرب و برتری خویش بر دیگران می‌بود و میان روحیه‌ی اسلامی که دمکرات منشانه و برابری نژادها و انکار خون را می‌آموخت و می‌گفت: «عرب را بر عجم برتری نیست مگر به پرهیزگاری» کشاکشی سخت رفت که به شکست روحیه‌ی بت پرستی جاهلی و اریستکراسی عرب و پیروزی دمکراسی اسلام انجامید ولی چیزی نگذشت که همان کشاکش از نو میان دو روحیه‌ی تازی و پارسی، میان وحشیان پیروزمند و متمدنان مغلوب، رخ داد. در اینجا نیز شکست از آن روحیه‌ی عربی بود. پیروزی‌های عرب به زبان و شعر و تا اندازه‌ای فقه منحصر ماند.

بخش دوم کتاب از بخش نخست مهم‌تر است. در نیمه‌ی نخستین آن بزرگترین پژوهش حدیث شناسی را می‌یابیم که پیش درآمد زنجیره‌ای از پژوهشهای پس از آن شد که تا امروز ادامه دارد. گلدزیهر در این بخش، بادی‌ریزین، صورتی درست از تاریخ حدیث و تکامل آن را نقاشی می‌کند. او ارزش حدیث را نه بعنوان يك حقیقت، بلکه بعنوان نموداری از جریان‌های سیاسی و مذهبی و روحیه‌ی جامعه اسلامی، که در زمانهای پشت سر هم پدیدار می‌شده است، می‌بیند، زیرا حدیث سلاحی می‌بود که فرقه‌های مذهبی اسلام در مبارزه مذهبی و گروه‌های سیاسی در مبارزه سیاسی، برای پیروزی و برتری، در زمینه‌ی زندگانی معنوی میان مسلمانان، علیه یکدیگر بکار می‌بردند. پس ارزش حدیث بدان خبر نیست که خود در بر می‌دارد، بلکه در آن پرده برداری از خواستها و جریان‌هایی است که در پشت پرده‌ی واژه‌های آن حدیث پنهان شده است. بکر در مقدمه چاپ ۱۹۲۵ «درسها» کشف این نکته را که اکنون بنظر همگان بدیهی است دلیل دیگر بر نبوغ گلدزیهر شمرده است در جای دیگر این بخش دوم، گلدزیهر از تاریخچه‌ی تقدیس «ولی» هادر اسلام و ماهیت این تقدیس گفتگو دارد و پیوند این پندارهای توده‌ای را با پندارهای بت پرستان جاهلیت روشن می‌سازد و اولیایا را از نظر جغرافیائی دسته بندی میکند و گونه گونگی ولی‌ها را در جاهای گوناگون نشان می‌دهد.

مهمترین پژوهشها که توانائی والای گلدزیهر را در سنجش مذهبها نشان می‌دهد، و ما در بالا بدان اشارت نمودیم، همانا سخنرانی او در نخستین کنگره دین شناسان است که به سال ۱۹۰۰ در پاریس برگزار شد. این سخن او که در مجله‌ی تاریخ دین‌ها ج ۴۳ چاپ شده است عنوان «اسلام و مذهب پارسی» دارد. گلدزیهر در این سخنرانی نخستین بار از تأثیر مذهب رسمی ایران ساسانی در اسلام دوران نخست پرده برمی‌دارد.

کار مهم دیگر گلدزیهر، ویرایش و پخش برخی کتابهای گران قدر است. او کتاب «معرین» ابوحاتم سجستانی در ۲۵۰ هـ را سال ۱۸۹۹ پخش کرد و در پیشگفتاری که برای این کتاب ساخت، از کسانی که مانند این کتاب رابه زبان یونانی نگاشته بودند، مانند لوقیان<sup>(۱)</sup> و فلیگون ترالی<sup>(۲)</sup> یاد کرد. گلدزیهر پیشگفتاری نیز بر کتاب «توحید» محمد بن تومرت مهدی موحدان نگاشت که لوسیانی<sup>(۳)</sup> آنرا در جزائر سال ۱۹۰۳ پخش کرد. در پایان باید از مستظهري که غزالی در رد باطنیان نگاشته نام برد. گلدزیهر بخشی از متن عربی آنرا در ۸۱ ص با سخی به آلمانی در ۱۱۲ ص<sup>(۴)</sup> سال ۱۹۱۶ در لیدن پخش کرد. گلدزیهر در اینجا از «اجتهاد و تقلید» و کشاکش میان اسماعیلیان و سنیان در این مسأله و میانجی گری غزالی پژوهشی گسترده نموده است. معروفترین و پخته ترین پژوهشهای گلدزیهر در دو کتاب مشهور او: «درسهای درباره اسلام»<sup>(۵)</sup> و «روشهای تفسیر قرآن نزد مسلمانان» است<sup>(۶)</sup>. نخستین آنها را گلدزیهر خود در ۱۹۱۰ در هیدلبرگ چاپ کرد و سپس با تجدید نظر باینگر در همانجا سال ۱۹۲۵ چاپ شد. این کتاب را فیلکاین رس<sup>(۷)</sup> در ۱۹۲۰ با اندك تغییر به فرانسه ترجمه کرد و در پاریس بنام قانون اسلام<sup>(۸)</sup> در ۳۱۷ ص چاپ کرد. سپس سه دانشمند مصری بنام دکتر محمد یوسف موسی و دکتر علی حسن عبدالقادر و عبدالعزیز عبدالحق آنرا از فرانسه به عربی گردانیده بنام «العقيدة والشریعة فی الاسلام» بچاپ رساندند.

من این ترجمه‌ی عربی را بفارسی گردانیدم و چون اندیشیدم که مبادا ترجمه‌ی کتاب از آلمانی به فرانسه و از آن به عربی و سپس به فارسی از اعتبار کتاب بکاهد، از آقای محمد عاصمی مدیر مجله‌ی کاوه‌ی مونیخ خواهش کردم تا ترجمه فارسی را با اصل آلمانی چاپ باینگر (۱۹۲۵) برابر کند و خلاصه‌ای از افزایشهای باینگر را بر فارسی افزود و به دو گونگی‌های آن اشارت نمود. من ۴۰۰ صفحه از این فارسی را در بیروت (۱۹۷۳) و ۴۰۰ صفحه‌ی دوم را در تهران (۱۹۷۷) با کمک بنیاد ایران با چهار فهرست چاپ کردم.

1 — Lucian

2 — Phlegon Aus Tralles

3 — V. I. D. Luciani

4 — Steitschrift des Gazaligen

die Batiniya — Sekte

5 — Vorlesungen Über den Islam

6 — Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung

7 — Felix Arin

8 — La Dogme et la Loi de L'Islam

گلدزیهر در این کتاب يك نگاه کلی تحلیلی روشن گرانه، بر همه گونه های اسلام افکنده و جوهره زندگی روحانی اسلام را از دیدگاه خودنقاشی کرده است او در بخش یکم از شش بخش کتاب از «محمد و اسلام» شرحی نوشته و نقش مهم وجدان و پاکدلی را در اسلام نشان داده است. در بخش دوم پژوهشی گسترده از تکامل قانونهای اسلام میآورد و تصویری کلی از تاریخ حدیث و ویژگی های فقه در آغاز پیدایش مذهب واره ها بدست می دهد. مهمتر از آن دو، بخش سوم است که ویژه تکامل علم کلام می باشد و در آن گسترش مسأله جبر و اختیار و اختلاف معتزلیان و سنیان را در پرستش و اخلاق بیان میکند. گلدزیهر در اینجا آزادی خواهی و مترقی بودن معتزله را منکر شده و باروحیه ی سمیتیک که نشان داده است از سنیان و تسنن محافظه کارانه ی عربها دفاع می کند. و من نیز در پانوشتهایم بدین شیوه ی گلدزیهر اشارت نمودم. سپس گلدزیهر به دو مذهب اشعری و ماتریدی پرداخته و بر خلاف دیگران درباره ماتریدی گسترشی بیشتر داده است. بخش چهارم این کتاب در پینش و پارسائی با تصوف است که پیدایش آن را در اسلام به صورت پارسائی ساده و تکامل آن را پس از آمیزش باره آوردهای هندی و یونانی نشان می دهد تا در سده ی ۱۳/۷ به وحدت وجود می رسد. دو بخش آخر کتاب درباره ی فرقه های کهن و خوارج و شیعه در اسلام و فرقه های نوین وهابی و بهائی و سیک و احمدی (قادیانی) می باشد. سپس از کوششهایی که برای همکاری میان تشیع و تسنن انجام شده است سخن می گوید. این کتاب تصویری نسبه کامل از زندگانی روحانی اسلام است که بخشهایش نیز متناسب می باشد.

کتاب دیگر او که همچون افسری بر تارک زندگی علمی و بارور گلدزیهر می درخشد تاریخ تفسیر گزای قرآن است. او در این کتاب، سخن را با گفتگو از نخستین گامها در گزارش قرآن می آغازد. گامهایی که سازنده متن قرآن و اختلاف قرائتهای آن و اسباب تاسازگاریهای موجود در آن شده است. پس از آن وی به راههای گوناگون قرآن گزاری می پردازد: نخست از کهن ترین روش که مکتب ابن عباس نماینده ی آنست آغاز می کند که طرفدارانش از «تفسیر» گریزان بودند و از گزارش واژه گرایانده ی دستوری و زیرلفظی فراتر نمی رفتند. ایشان می پنداشتند: از گمراهی است که آدمی خواهان دانشی بیش از آنچه خدا خود در اختیار او نهاده است، باشد. ایشان از جهودان و مسیحیان آنچه را با قرآن سازگار بود می گرفتند و با این همه در آن روزگار، گزارشی کامل که مورد اتفاق همگان باشد در میان نبوده، بلکه از يك تن نیز گزارشهای گوناگون تاسازگار نقل می شده است.

سپس گفتگو از روش خرد گرایان بمیان می آید که معتزلیان بدان آغازیده، دیگر گروه های متکلمان از ایشان وا گرفتند، تا نوبت به «کشاف» زمخشری رسید. در این روش

نویسنده ، گزارش قرآن ژرف تر و باریک بینانه تر گردید ، مسائل کلامی ، گرایشهای بخردانه نیز بدان درآمد ، پیچیده و پراز کشاکشهای مذهبی پیرامون باورها باشد .

صوفیان نیز بایک سلاح دوهلوی خطرناک وارد میدان قرآن گزاری شدند و آن جداسازی گزارش واژه گرای (ظاهری) از تاویل ژرف گرای (باطنی) قرآن می بود . راه ایشان در قرآن گزاری با گذشته و آینده اختلاف بسیار داشت . گلدزیهر در اینجا به گفتگوی گسترده از روش صوفیانه گزارش قرآن پرداخته ، بزرگترین بخش کتاب خود را بدان اختصاص می دهد و تکامل آن و شاخ شاخه شدنش را به شماره ی پیشوایانی که بایسکدیگر ناسازگار بودند نشان می دهد . اواز اخوان الصفا آغاز و بر غزالی می گذرد و به ابن عربی می رسد ، پس سخن را در او بخوبی گسترش می دهد .

فرقه های تندرو و پیشاهنگ ایشان شیعه در این روش غلو کرده اند ، و راهی در گزارش قرآن پیش می گیرند که جز پیوندی مست با ظاهر آن نمی دارد ، راه رمز گرائی ژرف ، تا آنجا در تاویل فرورفته که در تصور ننگجد .

چنانکه دیده می شود در اینجا نیز گلدزیهر از دیدگاه يك تن سمیتيك سنت گرا سخن گفته است چنانکه می دانیم تاویل قرآن اختصاصی به شیعه نداشته ، سنیان نیز ناچارند برخی آیات را متشابه نامیده تاویل کنند . فرق شیعه و سنی در تعیین آیات محکم و متشابه است ، شیعه آیات بظاهر تشبیهی و عددی را متشابه می نامند و آیات تنزیهی اشراقی را محکم می نامند و گروه نخستین را تاویل می کنند . سنیان درست به عکس این رفته ، آیات تنزیهی را متشابه خوانده تاویل می کنند .

گلدزیهر در پایان کتاب ، قرآن گزاری (تفسیر) معاصران متجدد را به بررسی می گذارد ، که شعار ایشان باز بودن دروازه ی اجتهاد است . ایشان که از اصلاح طلبی ، خواستهای گوناگون می داشتند به راههای گوناگون رفتند . هدف برخی از آنان همچون میرسیدعلی هندی نشان دادن جنبه های متعادانه و انسانی اسلام بود ، در صورتی که خواست گروهی دیگر باکسازی باورهای اسلامی از آلودگی هائی بوده که بعدها بر آن افزوده شده است . این دسته مانند ابن قیمیه می خواهند اسلام را به صورت سنی سلفی در آورند . شاگردان محمد عبده مصری از این گروهند .

در اینجا نیز سمیتیزم گلدزیهر او را وادار کرده که نهضت خرد گرایان هندی را در ردیف نهضت قشری گری و هاپیان شبه جزیره نهد و دشمنان علم و تمدن و هنر سوزان صحرا و نابود کنندگان هنر کدهای مدینه را نیز بهضتی ترقی خواه جلوه دهد . و از توضیح شیعی بودن نهضت خرد گرائی هند به رهبری میرسیدعلی و سراج محمد خان خودداری کند .

هدف گروهی دیگر دفاع از اسلام در برابر هجوم دانشهای نوین اروپائی بوده که ایمان



تحصیل کردگان را لرزانیده و بند مذهب را از گرده‌شان باز نموده بود. شاید بتوان تفسیر طنطاوی جوهری و کتاب الهیة والاسلام شهرستانی را نمونه‌ی کار این گروه برشمرد. بدین‌سان گلدزیهر در ظاهر يك تاريخ زنده از تفسیر گزاری را برای ما آورده ولی در واقع آئینه‌ای روشن بدست می‌دهد که صورتی درست از زندگانی روحانی سیزده‌قرنی ملیونها مسلمان را در بر می‌دارد.

### نتیجه :

چند نکته‌ی زیرین را می‌توان بعنوان نتیجه این مقال تذکر داد :

۱ - پیش از انقراض خلافت عثمانی در ۱۹۲۱ ، سروکار خاورشناسان عموماً در مرزهای خود از شرق با سنیان ترك عثمانی و از جنوب با سنیان عرب و بربر شمال آفریقا می‌بود بنابراین خواه ناخواه تحت تأثیر ایشان قرار داشتند و حتی تصوف ضد سنی اسلامی را نیز با عینک سنی بررسی می‌نمودند. پیدا است يك خاورشناس که درس خواندن و درس دادن در جامع ازهر بزرگترین افتخار او باشد نمی‌تواند اندیشه‌های عرفانی و فلسفی شیراز ، اصفهان ، مشهد را درك ، و تحلیل کند .

۲ - در نیمه دوم سده‌ی ۱۹ و نیمه‌ی یکم سده ۲۰ روحیه‌ی سمیتیزم در خاورشناسان جهود باشدت چشم گیر است . همه جای ایشان برای رضامندی همسایگان سنی اندیشه‌های گنوسیستی هندو ایرانی را که در تشیع و تصوف بیشتر منعکس است ، خارج از اسلام قلمداد کرده ، اسلام اصیل را منحصر به همان تسنن ضد فلسفی سمیتيك اعراب صحرا اعلام می‌کردند و تشیع و تصوف را زاده‌ی قرن سوم بعد و دست پروردایران می‌شمردند . در صورتی که اندیشه‌های گنوسیسم و توحید اشراقی در خود قرآن فراوان است . قرآن مثل تورات نیست که یکسره طرفدار توحید عددی مادی باشد و چنانکه دیدیم اختلاف میان شیعه و سنی در تعیین محکم و متشابه آیات عددی و اشراقی است .

۳ - پیدایش حکومت اسرائیل ، هر چند در میان سمیتيست‌ها دوستگی انداخت و پسر عموهای عرب و جهود را رودر روی هم نهاد و در نتیجه روحیه‌ی ضد آریائی در قلم‌ها پشت پرده نهاده شد ، لیکن در روحیه‌ی نژادپرستان سامی نرمشی پدید نیامد . عربها در عین جنگ با سهودان ، ملیونها کرد را با شمشیر قانون «الحزام العربی» کشته و آواره کرده و می‌کنند . هنوز هم نقطه‌ی امید برخی خاورشناسان ، قاهره و اورشلیم است و عربستان و فلسطین را بگانه سرزمین مورد توجه خدای شمرند و عقاید غیر سامی را آسمانی نمی‌دانند . باز هم در اسلام شناسی مانند آنچه در بند ۲ گذشت : اسلام اصلی را تسنن می‌شناسند و تشیع و تصوف را برابر آن می‌نهند .

۴ - پس از بیدار شدن عربها ، ثروت نفت در کشورهاشان در خدمت شو نيزم عربی

نهاده شد. خاورشناسان عرب و اروپائی عرب زده پدید آمدند که نان خور نفت عرب هستند و اصولاً اسلام و عرب را دو کلمه‌ی تقریباً مترادف نهاده‌اند. ایشان فرهنگ و هنر ملت‌های مسلمان غیر عرب را در بیشتر کنگره‌ها و نمایشگاه‌ها مانند نمایشگاه لندن فرهنگ و هنر عرب می‌نامند.

۵ - تنها به تازگی در میان خاورشناسان گروهی اندک پدید آمده‌اند که تشیع‌شناسی را هدف خود قرار داده‌اند. هر چند ایشان نیز دچار عقده‌های گوناگون سنت‌گرائی هستند که مانع از درخود خاورشناسان ایرانی نیز دیده می‌شود ولی باز وجود ایشان مغتنم است و امید می‌رود که در آینده بر کمیت ایشان افزوده شود و در کیفیت کارشان اصلاحاتی به عمل آید.

۱

محمد (ص) و  
اسلام





### 1 - ریشه های دین داری :

از هنگامی که دین همچون موضوع يك علم جدا، زیر بررسی در آمد، جستجوی دانش پژوهان از ریشه های روانی آن آغاز شد . و پاسخ هایی گوناگون برای آن پیشنهاد گردید .

قیله C. P. Tiele دانشمند هلندی ، یکی از مورخان نامور ادیان ، در سخن رانی که در ادینبرگ کرد ، يك دسته از این پاسخها را نمونه آورده ، از دیدگاه دانش ، نقادی نمود (1) . و آن پاسخها چنین اند : دین گاهی احساس جستجو از سبب است که در ذات آدمی نهفته می باشد . و همه ی سبب هارا به آخرین سبب و علت نهائی می رساند .

و گاهی احساس پیوند انسان به نیروئی بزرگتر و گاهی شعور بی نهایت ، و گاهی پارسائی در جهان و پرهیز از آن است ، آن پارسائی که بر انسان چیره می شود و از خودش بی خود می کند . ریشه و هسته ی دین را در همه ی اینها می توان یافت .

من گمان می دارم که این پدیده از پدیده های زندگی روانی آدمی ،

طبیعتی مرکب و پیچیده دارد و دشوار است که آنرا به يك علت باز گردانیم . ما نمی توانیم دین را تنها و دور از آنچه آنرا در شرایط زمانی معین احاطه کرده است بررسی کنیم ، زیرا که نمونه های کابیش عالی دین ، در پدیده های وضعی گوناگونی آشکار می شود ، که با اختلاف احوال اجتماع دگرگون می گردند .

ما در هريك از پدیده های دین آور ، يكي از انگیزه های دین زای یا دشته را می بینیم ، که در میان انگیزه های دیگر ، که با او همکاری دارند جای نمایان تری دارد . هر دین ، در همان گامهای نخستین پرورش خود ، با آن عامل که در دوره ی نمو و در ادوار تاریخی عمرش ، از دیگر عوامل برتر بوده ، پیوند ناگسستنی می یابد . این نظریه ، حتا در باره ی ادیانی که نفوذ نظر شخص در آنها آشکار است ، نیز درست می باشد .

طبیعت واقعی و منش ذاتی دینی که می خواهیم زندگی تاریخی آنرا در بخشهای زیر بررسی کنیم ، از نامش پیدا است . تا می که از آغاز کار بر آن نهاد ه شد و تاکنون که چهاردهمین سده ی رسالت خویش را می گذرانند ، هنوز آنرا نگاه داشته است ، اسلام است . اسلام بمعنی اطاعت است ، اطاعت مؤمنان از خدا . این واژه بهتر از هر واژه ی دیگر ، وضعی که محمد ، مؤمنان را در برابر معبود شان نهاد ، نشان می دهد . واژه ایست که بیش از هر چیز با مفهوم نیرومند پیروی رنگامیزی شده است ، و احساسی را در انسان نشان می دهد که در برابر نیروی بی نهایت ، بدو دست می دهد و باید آنرا پذیره شود و از خواست شخصی خود چشم پوشد .

این قانون همگانی این دین است ، همه ی پدیده ها ، عقاید ، نهاد ها ،

اخلاق و عبادتها یش از آن إلهام می گیرند ، بلکه قالب هر طرز فکر است که می خواهد به انسان بخشد. و این يك نمونه ی کامل است برای درستی نظریه ی « شلایر ماخر Schleiermacher » که : ریشه ی دین همانا حس پیروی می باشد .

## 2 - عوامل برونی و درونی تکامل اسلام :

بحث تفصیلی خواص مذهبی این دین ، در برنامه ی برسیهای ما نخواهد بود ، ما می خواهیم بر عواملی که در تکوین تاریخی آن مؤثر بوده است پرتو افکنیم .

اسلام ، چنانکه حالت تکامل یافته اش نشان می دهد ، نتیجه ی تأثیرات گوناگونی است ، که برخی از آنها زائیده ی فهم و تصویری اخلاقی از جهان ، و زائیده ی نظامی تشریعی و عقیدتی بوده ، قابله شکل نهائی و سنتی خود رسیده است . و نیز بر ما است که از جریاناتی که به رودخانه ی اسلام جهت می داده است گفتگو داریم ، زیرا که اسلام يك پارچه نبوده است ، و زندگی تاریخی آن اختلافهای درونی آنرا آشکار می سازد .

تأثیراتی که سمت هر نظام را ، از هر گونه و رنگ که باشد ، معین می کند بر دو گونه اند :

نخست : نیروهای درونی و ذاتی که نمو تاریخی آن را تند می کنند .  
دوم : تأثیرات روانی که از بیرون بدان در آیند ، و بر تروتش بیفزایند و آنرا اثر بخش سازند ، و در راه تکامل برانند . آری ، اثر نیروی گروه نخست ، بی گمان ، در اسلام و تاریخش شناخته شده است ، ولی ، به نظر پژوهندگان آنچه دوره های مهم آن را از یکدیگر جدا نشان

می‌دهد، اثر گرو. دوم یعنی تأثیرات روانی ایست که از بیرونش بدر آمد و آنرا فرا گرفت و بدان شکل داد. و این، وقتی روشن می‌شود که ببینیم نشو و نمای اسلام، نوعی رنگ هلنیزم داشته، و تشریفات فقهی آن که به روزگار خلیفگان عباسی پدید آمده، نشان حقوق و سیاست رومی را دارد، و اثر افکار و نظریات سیاسی ایرانی در آن دیده می‌شود. تصوف این دوران، جز آرای فلسفی هندی و نشو افلاطونی چیزی نیست.

آری، این نیز باید روشن گردد که، در همه‌ی این میدانها، اسلام توانائی خویش را در مکیدن و هضم این آراء، و در شکل دادن بدانها، ثابت کرد، و چنان در گداختن این عناصر بیگانه در يك بوتله، توانائی به خرج داد که شناسائی ریشه‌ی آنها، جز با تجزیه و تحلیل ژرف و بررسی و پژوهش دقیق امکان پذیر نیست.

این ویژگی، از همان آغاز زائیده شدن اسلام بر پیشانی او هویدا است. محمد<sup>(ص)</sup> پایه گذار آن نه فکر تازه‌ای آورد، و نه در باره‌ی روابط انسان، با والای از حسش، با بی‌نهایت، چیز تازه‌ای گفت.

### روحیه‌ی محمد<sup>(ص)</sup>

البته نه این و نه آن، از ارزش نسبی قادر گی مذهبی اسلام نمی‌کاهد، ولیکن يك تاریخ نگار آداب و رسوم هنگامی که بخواهد بر پدیده‌ای تاریخی حکم کند، در درجه‌ی اول به فائده بودن آن توجه نخواهد کرد. پس برای آنکه کار محمد را از نظر تاریخی بسنجیم، نباید بپرسیم که آیا این کار او از همه جهت ابتکاری و ناشی از درونش بود؟ و آیا راه کاملاً نوینی باز نمود؟

زیرا که پیام این پیغمبر تازی، چیزی جز گلچین آمیخته<sup>(2)</sup> از اطلاعات و



عقاید مذهبی نیست ، که آنها را فرا گرفته و یا در برخورد با شخصیت‌های یهودی و مسیحی و جز آن<sup>(3)</sup> بدست آورده و سخت تحت تأثیر آنها قرار گرفته بود. وی در آنها چنان قدرتی سراغمی داشت که بتوانند احساسات واقعاً مذهبی را در هموطنانش بیدار کنند . به نظر وی این تعلیمات که از منابع بیگانه بدست آورده بود ، برای تهیه ی نوعی زندگی ، مطلوب پروردگار نیز لازم بود .

این افکار چنان در نفس او اثر ژرف نهاده بود که الهامات درونی خویش را تأثیر خارجی دانسته از ته دل بدان ایمان پیدا کرده بود . او این تعلیمات را وحیِ الهی می دید ، و یقین کرده بود که او وسیله ی این وحی شده است<sup>(4)</sup> .

نیازی نیست که ما مراحل پا توژ يك پیدایش گمان وحی و اعتقاد بدان و پا برجا شدن آن را در نفس او ، گام به گام دنبال کنیم . کافی است در اینجا جمله ی پر مغز « هارثاك » را در باره ی بیماری‌ای که تنها عارض ابرمردان می شود یاد کنیم ، که بوسیله ی آن به زندگی نوینی رسند ، که پیش از آن نا شناخته بوده است ، و از آن نیروئی بدست آورند که بر همه ی مشکلات پیروز آیند . شور نبوت و ولایت از این قبیل است<sup>(5)</sup> .

می توانیم يك دید همگانی بر تأثیر ژرف تاریخی بر پا شدن دعوت اسلام بیفکنیم ، و به ویژه تأثیر آن را در محیط كوچك تر که دعوت مستقیم محمد ، پیش از دیگر جاها ، متوجه آن بود ، به بینیم .

درست است که مطلب تازه یا طرفه‌ای در این دعوت نبود ، ولی بجای آن محمد برای نخستین بار با شوری بی فتور که از خاصیت پی گیری بی کم و کاست بود ، و با عقیده‌ای پا برجا با اینکه مذهب او منافع آن

جامعه ی مخصوص را تأمین خواهد کرد ، به آن مذهب دعوت نمود .  
و در این مورد ، با همه استهزائی که از عامه می دید ، نمونه ی از خود  
گذشتگی گردید .

واقع آنست که هیچ گونه اثر قابل ذکر تاریخی از آنچه برخی دین  
آوران تازی پیش از محمد ، در اعتراض بر نوع زندگی قوم خود ،  
برآنگیخته بودند ، دیده نمی شود . و آن اعتراض کنندگان نیز پیش از  
آنکه به بیان فساد زندگی بت پرستانه ی عرب به پر دازند ، به  
اعتراضهای عملی می پرداختند .

ازین گذشته ، ما درست نمی دانیم که مثلاً ، نوع دعوت خالد بن  
سنان ، پیامبری که قومش او را تحقیر و گم گور کردند<sup>(6)</sup> چگونه  
بوده است . پس به درستی و بی گمان ، از نظر تاریخی محمد نخستین مصلح  
ملت عرب بوده است . و این خود طرفگی او است ، هر چند موضوع  
دعوتش چندان تحفه نباشد .

باری در نخستین نیمی از زندگانی ، نوع کارش او را وادار کرد که به  
محیطهایی در آید ، و افکاری از ایشان بر گیرد ، و در گوشه نشینی هایش  
در باره ی آنها بیندیشد . و به سبب میل او به اندیشه در تنهایی ، که  
آثار نوعی بیماری از آن به چشم می خورد ، می بینیم که بر ضد افکار  
دینی و اخلاقی قوم دور و نزدیک خود کشیده می شود . پیدا است ، قومی  
که تنها با زندگی قبایل عرب و عادات و سنتهای ایشان خو گرفته باشد ،  
به سبب آن بت پرستی زُبحّت و پوچ ، نمی توانند اخلاقی پسندیده داشته  
باشند .

زادگاه محمد<sup>(ص)</sup> ، مرکزی از مراکز مهم بت پرستی و نیز جایگاه  
خانه ی مقدس کعبه و حجر اسود بود . و با این همه ، ما دیت ، تکبر

جا هلاک ، زور گوئی ثروتمندان بر بی نوایان ، صفت مشخص زندگی همگانی اشراف آن شهر بود ، که از کلید داری کعبه ، اضافه بر امتیازات مذهبی و شرافت ملی این مقام ، سود کلا نی هم می بردند<sup>(7)</sup> .

محمد<sup>(ص)</sup> که این وضع را دیده ، به نکوهش از فشار بر بی نوایان و آزر ثروتمندان ، و بد معاملگی ، و بی اعتنائی نسبت به منافع عمومی ، و بیان وظایف زندگی انسانی ، و نیکی های جا و یدان ، که در مقابل زندگی پایان پذیر دنیا و خوشی هایش می باشد ، پرداخت . و مال و فرزندانش آرایش زندگی دنیا هستند ، و نیکی های جاوید نزد خدا از آن ها بهتر است ، ( کف - 18 : 46 ) . پس وی در میان این امور که دلش را می آزرده ، و میان اندیشه ای که در ذهنش زنده مانده بود مقایسه می کرده . این اندیشه اثر همان افکار بود که پیش بدان بر خورده و روانش را شاداب کرده بود .

در این هنگام او چهل ساله بود ، و بنا به عادت که داشت ، وقت خویش را در غار های نزدیک شهر می گذرانید ، و خوابهای هیجانی انگیز و الهامات مذهبی او را می ربودند . پس این احساس بر و مستولی شد که خدا با نیروئی که روز به روز در افزایش است ، او را به رفتن بسوی قومش می خواند ، تا ایشان را از نتیجه ی آن گمراهی و زیان کاری بترساند ، و در يك جمله : نیروئی مقاومت تا پذیر را احساس کرد که او را می زاند تا آموزگار قومش گردد ، یعنی را هنا و ترسانند ه ی ایشان شود .

3 - محمد در مکه<sup>(ص)</sup> :

در آغاز پیغمبری ، اندیشه های او به صورت امثال و حکمی ، در باره ی زندگی دیگر eschatology تراوش کرده ، خود را روز به روز



فیرومند تر بر متخیله ی او تحمیل می کرد (8) این اندیشه ها بود که پایه ی اساسی دعوت او را پی ریزی نمود ، پس شروع کرد تا آنچه را در باره ی روز باز خواست شنیده یا دانسته بود ، که روز گاری همچون صاعقه بر جهان فرو خواهد نشست ، بر چیز هایی که در پیرا من خویشان می دید و او را بی زار می ساخت تطبیق کند .

پس می بینیم که او ، بی اعتنائی بزرگان مکه ، و آن همه تکبر و جبر و تشان را ، با ترسانیدن از روز باز خواست ، که نزدیک هم هست ، پاسخ می گوید . صحنه ی روز رستاخیز و باز خواست را با حروف آتشین نقاشی می کند . این تفصیلات برای او ، در جذب به های رؤیائی با وضعی ترس آور مجسم شده بود .

پس خدا ی جهانیان و صاحب روز باز خواست ، از زیر ویرانه های در هم کوبیده ی جهان ، مخلوق های متواضع را به سوی رحمت خویش می خواند . ایشان کسانی هستند که برابر صدای دعوت بیم دهند و بیچاره ، به استهزاء و تحقیر برخاسته بودند ، بلکه برای نفس خویش تا لیده اند و از عجب و از با لیدن به دارائی و زور پا فراتر نهاده به پیروی از خدای یگانه و بی نهایت ، مالک همه چیز ، فرما نروای همگان افتخار می کرده اند .

بدین ترتیب محمد دعوت خویش را به توبت ، ندامت ، فروتنی و تسلیم ، بر پایه ی داستانهای استوار ساخت که بیش از هر چیز به روز باز خواست پیوند می داشت (9) . و نتیجه ی چنین بینش - نه سبب آن - برای محمد آن بود که شرك را نفی کند . زیرا که این عقیده از قدرت تا محدود خدا می گاست و آن را در میان چند خدا تقسیم می کرد .

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

ایشان آنها را شریکان خدا می پندارند نه سودی می رسانند و نه زیانی توانند ، و اینکه روز باز خواست جز يك صاحب ندارد ، و کسی را در قدرت نامحدود ، برای إصدار حکم نهائی و بی شکست ، با او شرکت نیست .

این درك محمد از پیروی کور کورانها ، که به شدت آنها احساس می کرد ، نمی تواند جز إلهام يك موجود باشد که هو يك خدای یگانه است . اما در برابر تصویر ترسناك روز رستاخیز ، که قیافه ی آنها از وحی یا از ادبیات مذهبی پیشینیان گرفته بود ، هیچ موضوع امیدوار کننده ای در کشور آینده ی آسمانی سراغ نداشت . محمد فقط يك ترساننده بود که به روز خشم و باز خواست بیم می داد . و از این روی ، او در نظریه ی جهان دیگر به بد بینی گرایش داشت . او خوشی را تنها برای برگزیدگان در بهشت می دید ، و هیچ روز نه ی امیدي در جهان زمینی نمی دید .

بنابر این ، آنچه او در باره ی جهان دیگر نوید می داد ، جز مشتی موضوعات نیست که همه را آشکارا از خارج بدست آورده ، و پایه ی دعوت خویش بر آن نهاده است . او از بخشهای تاریخ تورات - که بیش تر داستانهای پیغمبرانست - در یاد آوری برای ترسانیدن مردم و تشبیه به سر نوشت ملت های گذشته ، که فرستادگان خدا را به مسخره گرفتند و در روی ایشان ایستادگی کردند ، استفاده نموده است . بدین 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 به قرآن مشهور است که خود یکی از آثار ادبی جهانی است : صحنه های

نقاشی پر آب و رنگ از پایان جهان و باز خواست واپسین ، تشویق به آماده کردن انسان خویشتن را برای آن روز ، به وسیله ی بیرون آمدن از کفر و دوری از زندگی آلوده ای که پیشتر داشته ، داستانهای از رفتار ملت های گذشته ، با پیمبرانی که بسوی ایشان گسیل شده بودند ، و سر نوشت آنان ، استدلال از خلقت جهان و ساختمان پیچیده ی آدمی ، برای اثبات قدرت مطلقه ی خدا و تبعیت مخلوقان از او ، به طوری که خدا می تواند او را هر گونه که خواهد بپیراند و زنده سازد .

این کتاب از 114 سوره تشکیل شده ، که برخی بلند و برخی کوتاه می باشد و يك سوم آنها مربوط به ده ساله ی اول است ، که او در مکه می زیست .

#### 4 - محمد در مدینه :

پیش از بیان تفصیلی موفقیت و شکست او (10) ، در اینجا باید بگویم که سال 622 آغاز تاریخ اسلام است . پیغمبر در اثر فشار مسخره های قومش به « یثرب » هجرت کرد ، و آن شهر یست که در طرف شمال افتاده و مردمش برای پذیرش عواطف و احساسات وابسته به يك نظام مذهبی آماده گي بیشتر داشتند ، زیرا که ایشان اصلا از جنوب شبه جزیره ی عرب می بودند .

إضافة بر آن ، افکاری که او بدان می خواند ، برای اینان ، اگر کاملاً آشنا نبود ، خیلی هم غرابت نمی داشت ، زیرا که مذهب یهود نمایندگانی بسیار در میان ایشان می داشت . و به سبب کمکی که مردم این شهر به پیغمبر و یاران مهاجر او نمودند « یثرب » کم کم ، « مدینه » یعنی شهر پیغمبر نام گرفت ، و تاکنون نیز این نام را نگاه داشته است . در این شهر پیغمبر همچنان و انمود می کرد که به وسیله ی روح الهی بدو

وحی می شود ، چنانکه بیشتر قرآن را نیز می بینیم که نشان این مبین نوین او را می دارد .

گرچه محمد در مرحله ی نوینش به احساس پیام بر بودن و لزوم رسانیدن این پیام همچنان ادامه می داد ، لیکن دعوت او در عین حال ، راه تازه ای پیش گرفت . گفتار او دیگر گفتار کسی نبود که خواب جهان دیگر و آنچه در آن رخ خواهد داد ، بر او مستولی باشد ، مرحله ی نوین از او يك جنگجوی سیاسی و سازمان دهنده ی گروهی نو پدید آورد ، که کم کم رو به گسترش می رفت . در این هنگام ، اسلام ، مانند يك نظام شکل نهائی خود را بدست می آورد ، نخستین هسته های نظام اجتماعی ، فقهی ، سیاسی آن آشکار می گشت .

آن وحی که محمد در مکه می پراکند ، اشارتی به دین نوین نداشت . آموزش و پرورشی مذهبی بود که آن را در میان گروهی کوچک گسترش می داد . در ذهن آن گروه ، نوعی جهان بینی را مبتنی بر فرمان خدا ، تقویت می کرد ، اما هنوز برای آن فرمان ، شکل و مرز معین نمی داشت .

او این مسلمانان می خواست که پارسا باشند ، ولی این پارسائی ، تنها به صورت شعارها ی عملا زاهدانه ، مانند آنچه نزد یهود و نصاری بود ، دیده می شد . و به صورت نمازهایی با رکوع و سجود ، و به صورت خود داری از خوردن و آشامیدن ( روزه ) و به صورت نیکو کاری هایی که وقت و چگونگی آنها نامعین بود ، آشکار می گردید . خلاصه ، هنوز مرزهای ظاهری جامعه ی مؤمنان ، خط کشی نشده بود .

تنها در مدینه بود که اسلام به صورت يك سیستم ، با شكل مخصوص آشکار شد ، که در عین حال صورت يك سازمان رزمنده نیز می داشت . در مدینه بود که دهل جنگگاهی کوبیده شد که صدایش در همه ی تاریخ واپیچیدو آنچه با یستی تاریخ از آن بفهمد ، فهمید ، در مدینه بود که این مرد که تا دیروز يك قربانی بی نوا بود ، که میان گروه کوچک پروان خود دعوت می کرد ، و از محیطی که اشراف قریش بر آن مسلط بودند ، رانده شده و با فروتنی و تسلیم زندگی می کرد . این مرد که بدان حال بود ، نا گهان به تنظیم بر نامه ی کارهای تازه ، تعیین روش توزیع اموال غارتی پرداخت . کسی که از گرد آوری دارائی پرهیز می کرد ، قانون گذار ارث و دارائی از آب در آمد . آری او باز هم ، همچنانکه از پوچی و بی ارجی دنیا و متعلقا تش سخن می گفت . به قانون گذاری جهت مسائل عملی مذهب و نیاز های جامعه می پرداخت .

در این هنگام دستوراتی که به زندگانی شکل ثابت می داد ، نهاده شد . این دستورها پایه های قانون گذاری آینده را بوجود آورد . البته مقداری از مبادی این مقررات در مکه نهاده شده و با مهاجران به مدینه ، نخلستان شبه جزیره ی عرب منتقل گردیده بود (11).

از این روی می توانیم بگوئیم ، به تعبیر درست تر ، اسلام در مدینه پدید آمده است . در اینجا بود که نقشه ی کلی زندگانی تاریخی آن نهاده شد ، از این روی هر آن گاه که نیازی به يك اصلاح مذهبی احساس می گردید ، مسلمانان ، ناچار بودند آنرا در سنتهای مدینه جستجو نمایند . چه محمد و یاران نش پایه های آن زندگی را ، که با مذهبی که آورده و با نواحی گوناگونش مناسب می دیدند ، در آنجا بنا گذارده بودند . و ما دوباره بدین معنی اشارت خواهیم داشت .



پس هجرت در تاریخ اسلام مرحله ی مهمی را تشکیل می دهد ، نه تنها از نظر سر نوشت ظاهری ملت ، بلکه از چند نظر اهمیت فراوان دارد . هجرت ، تنها جایجا شدن گروهی کوچک از یاران پیغمبر نبود که سالم به مدینه رسیدند ، و از آنجا به مبارزه ای بر ضد دشمنان پیغمبر برخاستند که با فتح مکه در 630 م . ورام کردن همه ی جزیره ی عرب پس از آن به اوج خود رسید ، بلکه هجرت مرحله ای از مراحل تکوین مذهبی اسلام بشمار می رود .

دوره ی مدینه تغییراتی ، حتا در تصویری که محمد از خویشان می داشت نیز پدید آورد . او در مکه ، خویش را يك نبی می شمرد که پیام پیمبران تورات را تکمیل می کرد ، و ازین روی ، مانند ایشان ، بروی لازم بود که مردم همچون خودش را بترسانند ، و از گمراهی نجات بخشد .

اما در مدینه که شرایط خارجی تغییر یافته بود ، هدف و نقشه های او نیز بدنبال آن شرایط دگرگون شد . آری او در محیطی غیر از محیط مکه قرار گرفته بود ، و ناچار با یسعی ، پدیده های دیگری از پیام پیغمبری خویش را در درجه ی اول اهمیت قرار دهد .

اکنون او می خواست دین ابراهیم را که بنا به ادعای خودش دست خوش آلودگی و دگرگونی شده ، پیرایش کند و به کهن صورت خود باز گرداند . دعوت او در اینجا بر روی افسانه هایی از ابراهیم دور می زد . اساس همگی شعارها که می نهاد ، بیشتر از طرف ابراهیم نهاده شده بود ، ولی به مرور روزگار دگرگونی و تحریف در آن راه یافته و به بُت پرستی کشیده شده بوده است . مثلاً ؛ او اکنون می خواست ، دین یکتا پرستی را ، همان طور که ابراهیم آورده بود ، بر پا دارد . و در عین حال

می خواست ، بطور کلی سخنانی را که خدا به پیغمبران پیشین وحی کرده بود تأکید و تثبیت نماید (12) .

از این به بعد از مسأله ی تحریف شدگی و تأرسی وحی های کهن بیشتر شکایت می کرد . و در پیام پیغمبریش و وظایفی که بر عهده می داشت ، اهمیت بیشتری بدان می داد .

برخی از کسانی که مذهب خویش را رها کرده بدو گرویده بودند ، و می خواستند دل او را بدست آورند ، این نظر را در ذهن آگاه او تقویت می کردند که پیروان دین کهن کتاب خود را تحریف کرده اند ، و آنچه را پیغمبران پیشین در تورات و انجیل ، در باره ی ظهور آینده ی وی پیش بینی کرده بودند ، پنهان ساختند . هسته ی این گله گزاری ها در خود قرآن نیز دیده می شود ، ولی در آثار اسلامی بعد ها گسترش فراوان یافته است (13) .

ستیز با یهود و مسیحیان در بخشهای مدینه ای وحی ، جای بیشتری دارد . وضع صومعه ها و کنشتها ، که پیش ازین بر ستشگاه حقیقی شناخته شده بود ( حج 22 : 40 ) متزلزل گردید ، ترسایان مسیحی و خبران یهودی که استادان پیشین او بودند نیز مورد نکوهش قرار گرفتند ، دیگر ایشان را شایسته ی داشتن سلطه ی الهی بر رعیتشان نمی دانست . ( توبه 9 : 31 ) زیرا که ایشان مردمی خود خواه ، گمراه کننده از راه خدا هستند ( توبه 9 : 34 ) .

ولی در جای دیگر ، آشکارا ارزش ترسایان پارسا و فروتن را می پذیرد ، زیرا که ایشان به مسلمانان تزدیک تر از یهودند ، که به کلی اسلام را مردود شمرند . ( مائده 5 : 82 ) . اما خبر های مسیحی [ B : یهودی ] را نیز سرزنش می کند که چرا بر قوانین الهی افزوده اند ( عمران 3 : 75 ) .

پس ده ساله یِ مدینه ، روزِ گارِ دفاع و هجوم ، با شمشیر و زبان بوده است .

## 5 - قرآنِ مکه و قرآنِ مدینه :

پیدا است ، تغییری که در شکل پیامبری محمد رخ داد در سبک و انشای قرآن نیز اثر داشت . حتّا در کهن ترین روایت های کتاب ، در میان این 114 سوره یِ مکه و مدینه <sup>(13)</sup> فرق آشکار نهاده شده است . تحقیق انتقادی در بلاغت قرآن این دگرگونی تاریخی را به طور کلی تأیید می کند . آنچه در دوره یِ مکه پدید آمده است ، پندنامه هایی می باشد که شورِ سوزانِ محمد آنها را به صورت خیال با فی قند و خود بخودی به او الهام می نموده است . در این دوره چکاچک شمشیر ازو شنیده نمی شود ، با جنگجویان و رعایای بی آزار سخن نمی گوید . بلکه او با گروه های مخالف و دشمنان کیشِ خود ، از ایمانِ درونی خویش به نیروی خالق و پروردگارِ جهان و قدرتِ بی نهایتِ او ، و در باره یِ نزدیک شدنِ روزِ شمار با وضعی که در خلسه هایِ الهامی به چشمش می آمد ، و او را آزار می داد ، سخن می گوید . کیفرِ ستمگران و ملت هایِ گذشته ای را که در برابر تهدیدهایِ خدا و پیامبران او ایستادگی می کردند به خاطر ایشان می آورد .

ولی آن شورِ پیامبرانه در پندهایِ مدینه کم فرو کشید و الهامها نرم شد و از نظر بلاغت سست آمد . چنانکه از کمیتِ آن نیز به سببِ گرفتاری هایِ گوناگونِ او کاسته شد . و گاهی به مرز یک نثر معمولی پائین آمد .

در این دوران می بینیم که پیغمبر همه یِ هوشِ اندیشمند و بار یک بین و نیروی سازمان دهنده یِ بلند نظر خویش را در راهِ مبارزه با دشمنانی



که از درون و بیرون میهنش به مخالفت با هدفهای او آغازیده بودند ، به کار می اندازد .

و نیز به سازمان دادن یاران و هر کس که به زیر پرچم او آمده بود آغاز کرد ، و چنانکه پیش تر گفتم ، به وضع قانون مدنی مذهبی ، برای این گروه نوین که مشغول استوار کردن جاپای خود بودند ، پرداخت . برای پیش آمدهای زندگی عملی آئین ها نهاد . تا آنجا که دیدیم شئون زندگی خصوصی او ، از کوچک تا بزرگ ، میدان وحی الهی شناخته شد (14) .

فراموش نکنیم ، با وجود آنکه در بخشهای مدینه ای قرآن ، مانند بخشهای مکه ای ، سجع به کار رفته است باز هم ، از نیروی بیانی آن *أندك أندك* کاسته می شده است .

سوره هائی که پیشتر فرود آمده اند ، در قالبی هستند که معمولاً کاهنان دیرین ، پیشگوئی های خویش را بدان انشا می کردند . و اگر جز این می بود ، هیچ عرب آماده نبود که آنرا سرود الهامی (15) ( قرآن وحی شده ) بشناسد . با آنکه محمد تأکید می کرد که همه ی آنچه آورده است ، از إلهام خدا است ، باز در میان سجع سوره های مکه با سجع سوره های مدینه تفاوت بسیار دیده می شود .

در بخش نخست ، محمد را می بینیم که شهود های الهامی و اشراق های خود را ، در بندهائی مسجع ، پاره پاره ، با آهنگ تپش های دل گرمش می سراید ، اما در وحی مرحله ی دوم گرچه همان سجع را بکار برده است ، ولی ، حتا در حالتهاى که در همان موضوعات سوره های مکه ای گفتگو می دارد ، باز هم از نیروی خروشنده تهی می باشد (16) .

محمد قرآن را يك كار غير قابل تقلید اعلام کرده که مانند آنرا نمی توان ساخت (17)، و ازین روی مؤمنان با همین نظر بدو می نگرند، و فرقی میان بخشهای تشکیل دهنده آن نمی نهند (18)، بلکه همه آن را يك پارچه معجزه ی إلهی می شمرند که به وسیله ی پیغمبر به وجود آمده است، و آنرا بزرگترین معجزه می دانند که بر پیامبری او گواهی می دهد.

## 6 - اتحاد عرب :

پس قرآن نخستین پایه ی دین اسلام و کتاب مقدس و قانون اساسی وحی شده ی آن است. و آن آمیخته ایست از قالبهایی که در میان آنها فرق اساسی هست، و هر يك نمودار یکی از دو عهد کودکی اسلام است.

تأزبان به سبب مزاج و راه زندگی شان نمی توانستند ارزش مفاهیم غیر مادی را درك کنند. اما پیروزیهایی که پیغمبر و نخستین خلیفه اش بر مخالفان اسلام بدست آوردند، ایمان به پیغمبری او را در دل عربها استوار نمود، و همین پیروزیها تأثیری مستقیم (19) در جریان تاریخ بعد داشتند.

آری این پیروزیها، تا آنجا که تاکنون مسلم است (20)، نتوانست وحدت کامل را میان قبیله های عرب که از نظر سیاسی و مذهبی متفرق بودند برقرار سازد، وحتی پرستشگاههای مشترك نیز نتوانستند بدیشان یگانگی بخشند. البته شك نیست که آن پیروزیها توانست نوعی رابطه ی نیرومندتر در میان بیشتر آن قبیله ها که سابقا دشمن یکدیگر بودند ایجاد نماید.

آرزوی پیغمبر آن بود که همه ی قبیله های عرب را در يك وحدت مذهبی و اخلاقی بر زمینهای دینی که آورده بود، گرد آورد، و پایه ی آن اتحاد را بر احساس تسلیم در برابر خدای یگانه بنهد؛ یا أيتها الذین

آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ . وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ( عمران 3 : 101 - 102 ) .

پس پرهیزگاری میزان برتری و کرامت اشخاص قرار گرفت نه حسب و نسب قبیلہ‌ای . اندیشه‌ی این وحدت پس از مرگ پیغمبر ، در سایه‌ی جنگمائی که پیروزیهای بی‌مانند تاریخی را بدنبال می‌داشت ، اُنْدَک اُنْدَک گسترش یافت .

#### 7 - مبارزه با خرافات :

اگر بتوان در دینی که محمد آورد چیزی را تازه نامید ، همانا جنبه‌ی منفی آن وحی است که بدان دعوت می‌کرد . این جنبه می‌بایست پرستشها و مظاهر اجتماعی و زندگی قبیلہ‌ها و جهان بینی ایشان و درک آن را ، از انواع وحشی‌گری و خشونت و بربریت که بر بت پرستی عرب چیره بود ، و وی آنرا جاهلیت (مقابل اسلام) می‌خواند ، نجات دهد .

اما دیگر دستورهای مذهبی و نهادهای اجتماعی او همگی - همچنانکه اشارت رفت - گلچینهای بودند . و در ایجاد این دستورها و نهادها ، مذهب یهود و مذهب مسیحی سهم برابر می‌داشتند ، و اکنون جای بیان تفصیلی این سهم بندی نیست<sup>(21)</sup> . آنچه نزد همگان مسلم می‌باشد اینست که معتقدات اسلام ، هنگامی که به شکل نهائی خود رسید ، بر پنج رکن اساسی استوار گشت ، که گرده ریزی آنها - خواه شعارها و خواه قانونها - به دوران مکه باز می‌گردید ، اگرچه آنها فقط در مدینه به شکل نهائی خود رسیده بودند . و آنها ازین قرارند : نخست ، ایمان به خدای یگانه و پیامبری محمد . دوم ، شمار نماز ، که نخستین گرده‌ی آن ،

ایستاده زمزمه کردن با رکوع و سجودش و پیش وضوی آن ، به مسیحیت شرقی<sup>(21)</sup> پیوند دارد . سوم ، زکات که در آغاز ، بخششهایی اختیاری بود ، سپس به صورت ثابت و مالیات معین برای هزینه در راه خدا و نیازهای اجتماعی در آمد . چهارم ؛ روزه ، که نخستین بار به تقلید روزه ی بزرگ یهود در روز عاشورا یعنی دهم اولین ماه از سال گرفته می شد و سپس به ماه رمضان منتقل گردید . پنجم ، حج و دیدار از پرستشگاه ملی باستانی عرب در مکه که کعبه خانه ی خدا باشد<sup>(22)</sup> . محمد این رکن آخر را از بت پرستان عرب نگاه داشت ، و متناسب با توحید و با پیروی از افسانه های ابراهیمی آنرا آرایش و پیرایش کرد .

برخی از ریشه های مسیحی قرآن را می بینیم که به شکل تحریف شده ، بوسیله ی روایت های پراکنده ، از بدعت های مسیحیان باستانی شرق زمین بدست محمد افتاده بوده است ، و اضافه بر آنها و اینها ، مقداری از گنوسیزم شرقی نیز بدان افزوده است .

زیرا که محمد هر چه را در برخوردهای ساده اش ، در سفرهای بازرگانی می شنید ، بی دقت به چگونگی آن و بی هیچگونه ترتیب مورد استفاده قرار می داد .

در اینجا برای نمونه می گوئیم : چقدر فرق است<sup>(22)</sup> میان تصور پیشین او از خدا ، و میان عبارت صوفیانه ی نور (24 : 35) که مسلمانان آنرا آیه ی نور می خوانند<sup>(23)</sup> .

افکار عمومی در محیط های گنوستیک ( مرقیونی و مانندش )<sup>(23)</sup> که به تحقیر کتاب های تورات گرایش می داشت ، و آنرا فرستاده ی خدای شروبی رحم می دانست ، در دیدی که پیغمبر از دین یهود داشته تسأثیر

هویدا دارد. بویژه در باره‌ی آن خوراکیها که خدا به سبب نافرمانی‌های یهود، برایشان حرام نموده بود.

خدا این تابوها، جز آن‌دکی از آنها را نسخ کرده، زیرا که او هیچ چیز خوب را بر مؤمنان حرام نمی‌کند. و آن قوانینی که بر یهود نهاده بود برداشته است (بقره 2: 286 و نساء 4: 160 و اعراف 7: 157).

و این مانند آرای مرقیونیان است هر چند که کاملاً مطابق آنها نباشد.

و همچنین افسانه‌ی وجود یسک دین پاک باستانی که پیغمبر بایستی آنرا راست می‌نمود و نیز فرضیه‌ی تحریف شدگی کتب مقدس، این دو نظریه، اگرچه در اسلام به شکل مؤکد تری رواج یافت ولی ریشه‌های آن در افکاری که به سنت کلیانوس مسیحی پیوستگی دارد، یافت شده است.

پس از آنها نحله‌ی پارسی زردشتی را می‌بینیم که پیغمبر پروان آنرا در کنار یهود و نصارا بنام مجوس شناخته، در افکار پیغمبر عرب بی اثر نبوده است. وی آنرا در برابر بت‌پرستی و مذهب یهود و مذهب مسیحی نهاده است.

او از پارسیان یسک نظریه‌ی دقیق را برگرفت، و آن برانداختن روز شنبه به عنوان روز آسایش خدا است، که روز راحت همگان قرار گرفته بود. وی روز آدینه را روز همبستگی هفتگی نهاد، و با آنکه خلقت جهان را درشش روز پذیرفته، خستگی در کردن خدا را در روز هفتم، آگاهانه منکر شده است و ازین روی، روز آدینه را نیز به عنوان روز راحت نهاد، بلکه روز همبستگی شمرد، تا پس از برگذاری نماز آدینه، مردم کارها را از سر گیرند (24).



## 8 - ارزش مذهبی اسلام :

اکنون که کار پیغمبر را روی هم رفته از نظر گذرانیدیم ، اگر لازم باشد که با در نظر گرفتن تأثیر اخلاقی کارش ، در باره ی ارزش آن گفتگو کنیم ، چنین بنظر می رسد که باید از هر گونه طرف شدن چه مثبت و چه منفی خود داری کنیم .

برخی نویسندگان ، حتی متجددان ایشان ، هنگام طرح مسأله ی اسلام ، دچار لغزش گشته به خود اجازه می دهند که ارزش مذهبی آنرا با نوعی درجه سنج که آنرا ترازوی بی چون و چرا پنداشته اند ، بسنجند و از روی نسبتی که اسلام با آن مقیاس مطلق دارد ، بر آن حکم صادر نمایند .

اینان نظر اسلام را درباره ی خدا پست تر از نظر ادیان گذشته (24) ، در او ، می دانند . ایشان گویند : دستورهای او خشن و خطرناک است ، برپایه ی اطاعت کورکورانه و فروتنی ، که از نام « اسلام » پیدا است ، استوار می باشد . گوئی ، احساس شدید يك مسلمان ، که باید انسان همواره برای قانونِ الهی سر فرود آورد ، بی نرمش و تغییر ناپذیر است . گوئی ، آن احساس ، و نیز احساس والائی وجود خدا ، دو مانع در راه نزدیک شدن بی واسطه به خدا می باشند و نمی گذارند که نیکوکاری ، فضیلت ، ایمان نزد خدا مستقیماً پذیرفته شود ( توبه 9 : 98-99 ) .

وبالاخره گوئی ، سیستم فلسفی يك دین می تواند تغییری در خاصیت اصلی عبادت بدهد ! هر عبادت کننده ی پرهیز کار ، با احساس فروتنی ، شکستگی ، وابستگی ، زبونی ، نا توانی می خواهد روان خویش را بسوی آن سر چشمه ی هر قدرت و کمال بالا برد .

ما می توانیم به آنان که بر دین دیگران ، طبق مقیاسهای خود ساخته

حکم صادر می کنند ، گفتار پر ارزش دانشمند لاهوتی معروف « لوازی م 1906 » را یاد آوری کنیم : « می توان گفت : هر دین از دیدگاه پیروانش دارای ارزش مطلق است . اما از دیدگاه یک فیلسوف منقد ، آن ارزش هم نسبی می باشد <sup>(25)</sup> » . ما در سنجش تأثیر اسلام و واکنش آن در پیروانش ، غالباً این حقیقت را فراموش کرده ، در باره ی این دین اشتباه بسیار مرتکب می شویم .

ما دین اسلام را مسؤول نقایص اخلاقی ، مسؤول جمود عقلي می شمیریم ، در صورتی که اینها به استمداد های ملی مربوط است . به اضافه ، این دین ، در میان ملتها و اقوام گوناگون <sup>(26)</sup> پخش شده و بجای افزودن توحش ، چنانکه می پندارند ، از شدت آن در ایشان کاسته است .

پس اسلام هم ، مانند دیگر ادیان ، يك چیز مجرد نیست ، ثابتوان آنرا از پدیده ها و آثاری که از او بوجود آمده است ، جدا در نظر گرفت . آثاری که با سیر تاریخی و گسترش جغرافیائی و افکار ملیتهای پیروانش بستگی داشته است .

برخی کوشیده اند ، تا از راه استناد به الفاظی که نمودار تعلیمات اسلام است ، بر کمبود ارزش اخلاقی و مذهبی آن استدلال نمایند . چنانکه گفته اند : اسلام از مفهوم اخلاقی که ما آنرا « وجدان » می نامیم تهی است . به دلیل اینکه ، در زبان تازی و دیگر زبانهای ملت های مسلمان ، واژه ای که بتواند مفهومی را که ما از آن به « وجدان » تعبیر می کنیم ، به دقت نشان دهد وجود ندارد <sup>(27)</sup> .

این گونه گواه جوئی ها در هر زمینه ی دیگر نسبی می تواند موجب گمراهی شود . ولی ، خیلی غرض ورزی است که ، واژه ای بتواند تنها گواه قابل اطمینان ، برای بودن یا نبودن مفهومی باشد .

« يك كه بود يا كسري در زبان مستلزم آن نيست كه در دل نيز حتما همان كه بود بوده باشد » (28). اگرچنان بود ، مي با يسي ما بتوانيم بگوئيم كه سرايندگان « ودا » از احساس نمكشناسي تهی بوده اند . زيرا كه واژه‌ی « سپاس » در زبان ودائي يافت نمي شود (29).

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

از اين روى بايد ، براى امثال و حكم وقاعده هاى اخلاقي ، همانند آنچه در اسلام هست ، و منعكس كننده‌ی درك عالى اخلاقي است ، آرزش بيش از يـسـك واژه يا يك جمله‌ی اصطلاحى قائل باشيم . بسيارى از اين امثال و حكم خود به معني « وجدان » اشارت دارد .

حديث 27 از « چهل حديث » نووي ، كه گويند ، مهمترين اطلاعات مذهبي يك مسلمان كامل را در بر مي دارد ، و چكيده‌ی بزرگترين مضادر حديث است ، چنين مي باشد : « از پيغمبر است كه گفت : نيكي خوشخوئي است ، و گنه آنست كه در نفس مي كنند ، و تو نخواهي كه مردم از آن آگاه شوند » .

وابصة بن معبد گفت : بنزد پيغمبر شدم ، او گفت : آمده‌اي تا از نيكوئي پيـرسـي (31) ؟ گفتم : آري ، گفت : از دلت پيـرسـي (32). نيكي آنست كه نفس بسدان آرامد ، و دل بسدان آسايد ، گناه آنست كه در نفس بتند و در سينه تپش آرد ، و گرچه مردمش روادارند . مي خواهد



بگویند : از دلت جویاشو ! از آنچیز که آنرا به تپش آرد باید اجتناب ورزی ، !

در افسانه‌ی اسلامی آدم ، نیز او همین تعلیمات را پیش از مرگش به فرزندان می‌دهد . چه در پایان می‌گوید : « هنگامی که به درخت نزدیک شدم تپشی در دلم احساس کردم ، و این بدان معنی است که وجدانم ، پریشان شد .

از این روی اگر ما بخواهیم نسبت به اسلام دادگر باشیم ، باید بپذیریم که در تعلیمات این مذهب نیروی فشار به سوی نیکی وجود دارد و زندگی کردن بر طبق تعلیمات این نیرو ، ممکن است زندگانی خوشی بوده و از نظر اخلاقی هم بی آلاش باشد .

بموجب این تعلیمات ، باید مردم نسبت به همه‌ی خلق خدا رحیم باشند ، و در روابط با یکدیگر امانت را رعایت نمایند ، دوستی و اخلاص داشته باشند ، غریزه‌ی برتری را ریشه کن سازند ، چنانکه باید ، همه‌ی فضائل اخلاقی که در ادیان گذشته بوده است ، و محمد پیغمبران ایشان را استادان خود شمرده ، داشته باشند . خلاصه : يك مسلمان نیکوکار ، باید مطابق دقیق ترین اصول اخلاقی زندگی کند . [ B : خیلی بی‌اساس است این ادعا که گوئی : « انسان می‌تواند در دین اسلام ، هم معتقد بدین باشد و هم از نظر اخلاقی رعایت تعلیمات این آئین را نکند <sup>(33)</sup> . و همچنین ادعای گو تفرید سیمون مغرضانه است که گوید : « چون دین اسلام فقط به ماورای طبیعت کار دارد ، مفاهیم اخلاقی در آن وجود ندارد . و عقایدی شبیه بدان ] <sup>(34)</sup> . بهر حال اسلام هم آئینی است ، و از معتقدان خود يك دسته شعار و کارهای بیرونی را خواستار است . قرآن سر چشمه‌ی اصلی آموزشهای اسلامی است ، اما باز هم از نظر آن سنتها که موجب

گسترش این شعارها شده و هم از نظر سرچشمه‌ی آنها - قرآن - اصل الأعمال بالنیات همیشه معتبر بوده است. و طبق آن، نیت آدمی همیشه میزان ارزش مذهبی کارهایش بشمار می‌رفته است. و اگر هر آینه تعبّد به شرع با رحم و شفقت همراه نبود کم ارزش بشمار می‌رفت :

نیکویی نه آنست که روی خود به خاور و باختر گردانید، بلکه نیکویی ایمان بخدا، و روز دگر، و ملائکه و کتاب و پیمبران است، و در راه عشق بدو<sup>(35)</sup> به خویشان، یتیمان، بی‌نویان، راهیان<sup>(36)</sup>، در یوزگان و بردگان، مال رسانیدن است، و نماز گزاری و زکات دادن و وفای به عهد و شکیبائی در سختیها و ناراحتیها است. اینانند که براسی پرهیزگارانند. ( بقره 2 : 177 ) .

درباره‌ی شعار حج که برقرار کرده، یا به تعبیر درست‌تر، از آداب و رسوم بت پرستان، بدستور خدا : « برای هرملت مناسکی نهادیم که در آن، از آنچه خدایشان داده است یاد کنند ( حج 22 : 34 ) » گرفته است، محمد به نیت، که بایستی حتماً با این مناسک همراه باشد، اهمیت فراوان داده است. او می‌گوید : « از گوشت و خون قربانیها، چیزی به خدا نمی‌رسد، و تنها پرهیزگاری است که بدورسد ( حج 22 : 37 ) » .

پا داش بزرگ سزای خلوص نیت است ( غافر 40 : 14 ) و پرهیزگاری دل ( حج 22 : 32 ) و دل پاک - قلب سلیم - ( شعرا 26 : 89 ) که ترجمه‌ی « لبخ سلیم » عبری است، که در مزامیر داود دیده می‌شود. این بود نظر همگانی در اندازه‌گیری ارزش ایمان يك مؤمن .

سپس این باور از دیدگاه مذهبی رشد کرد، و چنانکه خواهیم دید، به وسیله‌ی تعلیماتی که از سنت بیرون کشیده می‌شد و همه گوشه‌های زندگی را فرا می‌گرفت، به شکل نظریه‌ی نیت و پاکدلی که به اعمال

روح می‌بخشید ، میزان ارزش کارهای مذهبی شناخته شد . به طوری که تنها يك سایه‌ی ریاکاری یا دیگر باعشی ، کارِ نيك را بی‌ارزش می‌ساخت .

و از اینجا روشن می‌گردد که يك داور بی‌طرف نمی‌تواند با جمله‌ی کشیش پروتستانت Tisdall موافق باشد که گفت : « گرچه در حقیقت نمی‌توان گفت که پاکی دل نزد مسلمانان محال می‌باشد ، ولی هیچگاه نه لازم و نه پسندیده بوده است » (37) .

پس راهی که می‌توان آنرا با درِ تنگ ، که به‌دنیای زندگی می‌پیوندد - متا 7 : 13 - مقایسه نمود ، و می‌بایستی اهل یمن و برکت ، که خوشیهای بهشت برای ایشان نوشته شده ، بپایند ، کداهت ؟ در این راه ، زندگی سالوسانه که آن را شعار پرستی‌های گوناگون و ظاهر سازی پر کرده باشد ، کافی نیست .

بلکه نکوکاری‌هایی که خواسته شده چنین اند : رها کردن گردنی ، یا خوراندن در روزگار تنگی ، به یتیمی خویشاوند ، یا درویشی فتاده ، یا از گروندگان باشد که یکدیگر را به‌شکمیانی خوانند ، یا به بخشودن وادارند ، ایشانند مردم با یمن و برکت . ( بلد 90 : 13 - 17 ) . و این تفصیل یا گزارشی است مرگفتاری را که پیشگوی اسرائیلی ( ایشعیا 58 : 6 - 9 ) آورده است .

در بخش آینده خواهیم گفت ، که دنباله‌ی تعلیمات قرآن ، در مجموعه‌ی روایت‌های متواتر دیده می‌شود ، که هرچند مستقیماً از پیغمبر نباشند ، اما در شکل دادن به روحیه‌ی اسلام ، رل اساسی دارند . و ما از برخی آنها در بندهای گذشته برداشت کرده ایم .

اکنون که ما در برنامه‌ی بررسی و سنجش تاریخی اخلاق اسلام ، از

مرحله‌ی قرآن گذشته ایم ، ناچاریم توضیح دهیم که اصولی که در قرآن به صورت بدوی آمده است ، بعدها به وسیله‌ی تعلیمات فراوان منسوب به پیغمبر گسترش و توضیح داده شده و به شکل دقیق تر بیان گردیده است .

پس در وصیت پیغمبر به ابوذر می‌بینیم که می‌گوید : « ای ابوذر ! يك نماز در این مسجد من برابر هزار نماز در مسجد های دیگر است ، یجز مسجد الحرام . و يك نماز در مسجد الحرام برابر صد هزار نماز در جزآنست . و بهتر از همه‌ی اینها آن نمازی است که مرد در خانه‌ی خود برای خدا بگزارد که جز خدایش نبیند » با « متا 6 ; 6 » مقایسه گردد . [ B : ابو جریره نقل می‌کند : پیغمبر يك بار پرسید : « چه کسی می‌خواهد این احکام را از من بپذیرد و مطابق آن عمل کند ، و چه کسی را می‌شناسید که بخواهد بر این اساس عمل نماید ؟ » من آمادگی خود را اعلام داشتم . آنگاه پیغمبر دست مرا گرفت و پنج نکته را به من آموخت : « از حرامی بر حذر می‌باش ، آنگاه باشورو هیجان در خدمت خدا خواهی بود ! به آنچه خدا بتو داده است راضی باش ، آنگاه غنی ترین کس خواهی بود ! آنچه برای خود می‌خواهی برای دیگران بخواه ، آنگاه مسلمان درست خواهی بود ! زیاد بخند ، زیرا خنده‌ی بسیار دل را می‌میراند <sup>(38)</sup> ] . « آیا برایت بگویم کدامین کار از همه‌ی نمازها ، روزه‌ها ، صدقه‌ها ، پر ارزش تر است ؟ آن آشتی دادن میان دو دشمن می‌باشد » عبدالله عمر گفت : اگر چندان نماز گزاری که مانند زین خم گردی ، و چندان روزه داری که همانند زهر کان خشکیده شوی ، خدا کار هایت را نمی‌پذیرد مگر با فروتنی همراه بود .

[ B : روایتی از پارسای اهل مدینه سعید بن مسیب ( 94 هـ - 712 م ) که از بنام ترین آموزگاران آئین اسلام باستان است آمده : وقتی یکی

از مؤمنان مردی را ستود که در فاصله‌ی میان دو نماز ظهر و عصر همچنان مشغول عبادت باقی می‌ماند. سعید گفت: «وای بر تو! این کار نزد خدا عبادت نیست. میدانی عبادت درست چیست؟ آنست که تو بجیزی دل بندی که از خدا باشد، و از چیزی بر حذر باشی که خدا نهی کرده باشد» [39].

پیغمبر در پاسخ به این پرسش که: کدامین اسلام بهتر است؟ گفت: «بهترین اسلام، خوراندن به گرسنه، دوستی گستردن میان کسانی که می‌شناسی و نمی‌شناسی» یعنی همه‌ی مردم. و نیز از او آمده است: «کسی که از گفتار و کردار بد نپرهیزد، خدا را به خود داری» از خوردن و آشامیدن نیازی نیست. [B: و در مجموعه‌ای که مالک بن انس از سخنان پیغمبر گرد آورده نقل می‌شود که: «کارهای نیکو نه تنها از عبادات، کمی ندارند بلکه از آنها برترند» (40)] «کسی که بدیگری زیان رساند بهشت در نیاید».

نیز از ابو هریره است: «کسی نزد پیغمبر، از زنی گفتگو کرد که به نماز و روزه داری و صدقه شهرت یافته، ولی زبانش اطرافیان را بیازارد. پیغمبر در باره‌ی او گفت: سر نوشت او دوزخ باشد». سپس همان مرد از زنی گفتگو آورد که در نماز و روزه سست است، اما به بینوایان شیر خوراند و با اطرافیان همدردی دارد. پیغمبر گفت: «سر نوشت او بهشت باشد».

[B: زمانی که قیصر هراکلیوس، از جانب محمد به دین اسلام خوانده شد، از فرستاده‌ی او ابو سفیان پرسید: در اسلام چه امتیازی هست، و محمد چه می‌خواهد؟ و پاسخ شنید: این دین ما را به نماز و احسان و پاکدامنی و جانبداری از بستگان دعوت می‌کند] (41).



این روایتها و عبارتهای مانند آن، که گرد آوری آنها نیز آسان است، تمایزش دهنده‌ی طرز فکر شخص خاص وابسته به طبقه‌ی نیکو سرشت نبوده، بلکه درك و احساس همگانی فقیهان اسلام است. وجه بسا، برای مقاومت در برابر پارسائیهای دروغین و سالوسانه‌ای که رواج داشته است، بوجود آمده باشد.

پیدا است که نظریه‌ی «نجات انسان» تنها وابسته به رعایت اعمال ظاهری است. در این عبارتها دیده نمی شود، بلکه «ایمان بخدا و عمل صالح» یعنی کردار نیک هسته‌ی زندگی مطلوب خدا را تشکیل می دهد.

اما اگر بخواهیم کارهای ظاهری مذهبی را در نظر آریم، ناچار باید نخست از نماز یاد کنیم، که به صورت حرکات يك نواخت همگانی است، و برای اظهار فروتنی در برابر قدرت بی نهایت خدا انجام می گردد، سپس از زکات یاد کنیم، که باید برای حفظ منافع عمومی پرداخت شود، و از این روی آنها در مقام اول نهاده اند که حال فقرا و بی نوايان و مانند ایشان از بیوگان و یتیمان و راهبان، رعایت گردد.

اما اسلام در ضمن پسین گسترش خود و در اثر نفوذ افکار بیگانه، راه را برای اجتهاد و موشکافی فقیهان و متکلمان باز کرد. وارد شدن حکمت تعقلی، اصل ایمان و اطاعت کورکورانه را بتباهی کشاند. ما در بخشهای دوم و سوم، این دگرگونی را واریسی خواهیم نمود. و نیز در باره‌ی افکاری که در برابر این گمراهی واکنش نشان داد گفتگو خواهیم داشت.

## 9 - ترسیم صورت محمد :

اکنون نظری به جنبه‌های منفی این تابلو بیفکنیم . اگر بنابود که اسلام به تاریخ واقعی نظر داشته باشد ، هر آینه می‌دید که نمی‌تواند از صورت پیغمبر پیکره‌ای ایده‌آلی و نمونه‌ی اخلاقی قابل پیروی به دست مؤمنان بدهد . ولذا خود مسلمانان هم به صورت واقعی محمد قانع نشده ، بلکه از همان آغاز به کشیدن صورتی ایده‌آلی از پیغمبر در خیال خود ، پرداختند .

این وظیفه را علم کلام انجام داد . او برای محمد صورتی نقاشی کرد ، که او را نه تنها يك وسیله‌ی رسانیدن وحی به نا مؤمنان ، بلکه يك قهرمان ، يك فرد نمونه برای عالی‌ترین صفات اخلاقی جلوه می‌داد (42) . ولی چنین می‌نماید که محمد خودش چنین ادعائی نداشته است . او می‌گوید : خدا او را « گواه ، بشارت دهنده ، ترساننده ، خواننده بسوی خدا و چراغ راهنما » (43) قرار داده است . ( احزاب 33 : 45 - 46 ) . پس او راهنما است نه نمونه‌ی اخلاقی ، یا دست کم او جز به امید خدا و یاد او نمی‌تواند يك نمونه‌ی خوب ( أسوة حسنة ) باشد ( احزاب 33 : 21 ) .

او چنانکه پیدا است ، از ته دل ، به ضعف انسانی خویش آگاه بود و می‌خواست مؤمنان او را همچنان مردی با نقایص آدمی بشناسند . و از این روی کارش بزرگتر از شخصیتش می‌بود (44) . او هیچگاه خود را يسك مقدس نمی‌دید و نمی‌خواست چنین شناخته شود . و ما هنگام بحث در عقاید و پیرایش آن از نا درستیه‌ها در باره‌ی این موضوع از نو گفتگو خواهیم داشت . آری او ضعف بشری خود را مانع معجزه دار بودن خویش می‌شمرد ، ولیکن بالاخره روزگار و محیط صفت معصومیت را هم بدو بخشیدند .

فراموش نشود که با یسعی بر خصوصیات پیامبری او ، و بویژه در دوران مدینه ، یعنی آن روز هایی که او از یسک خشکه مقدس مسالت جو و شکیبایا ، به يك رئیس دولت جنگجو تبدیل می شد ، نیز نظر بیفکنیم .

پیشگامی در توضیح این مسأله از دانشمند ایتالیائی لیون کایتانی Caetani در کتاب گران قدرش «در باره ی اسلام» می باشد . او مصادر تاریخ اسلام را مورد بحث و نقد دقیق بی سابقه قرار داد ، پدیده های جهانی دوره ی اول اسلام را به طوری توضیح داد که بسیاری از نظریات درباره ی تأثیر شخصی پیغمبر ، که پیش از آن مسلم بشمار می آمد ، تعدیل شد .

پیدا است که اصل « گفتار نیرومندتر از شمشیر است » بر کارهای دوران مدینه ی محمد تطبیق نمی کند . زیرا که پس از بیرون آمدن از مکه ، دیگر او « روی از مشرکان باز گردان — حَجَر 15 : 94 » را واجب نمی شمرد ، و نیز « پند و اندرز بازبان خوش — نَحْل 16 : 125 » <sup>(45)</sup> جای خود را به لَهْجَه ی دیگری داد : « همین که ماه های حرام گذشت ، هر مشرک را در هر جا که دیدید بکشید ! ایشان را محاصره کنید ، راه بر ایشان بزنید — توبه 9 : 5 » و « در راه خدا یکنگید — بقره 2 : 244 » .

کسی که همیشه ، فرو ریختن این جهان زشت را در خواب می دید ، ناگهان بفکر کشورداری در همین جهان افتاد . این تغییر که خود موجب تغییر های سیاسی در شبه جزیره شد ، با پیروزی دعوت او همراه بود و رل شخص او در پیش برد آن دعوت اثر شگرف می داشت .

او اکنون شمشیر کشی جهانی شده بود ، برای نا بود کردن گفتار به عصای صحرا نوردی و جنبانیدن لب بسنده نمی کرد . او اکنون در کر نای جنگ می دمید .



او برای بر پا داشتن مملکت ، شمشیری خونچکان می داشت . در يك روايت متواتر اسلامي ، به همان لقي که در تورات آمده است « پيسامبر جنگ » ملقب شده است (46) .

[ B : و به روايت ديگر خودش گفته است : « من با شمشير فرستاده شده ام و آنچه نيكو است در شمشير و با شمشير است » (47) . و بهشت در زير سايه ي شمشير عربان است (48) . من فرستاده شده ام که در و کنم نه بکارم ] (49) .

بنابرين ، محيطي که او کار کردن در آن را وظيفه ي خود مي شمرد ، ديگر بدو اجازت نمي داد که با اطمینان به آسودگي پر دازد : « خدا برای تو مي جنگد ، تو مي تواني آرام بمانی ! بلکه او مي بايستي در ميان مردمي که بدیشان فرستاده شده بود ، و نیز در همدی جهان به مبارزه ي مادي برخيزد ، تا از پخش شدن دعوت خود ، و از چيرگي تعليمات آن آسوده خاطر بود . اين ستيزش مادي در جهان همان وصيتي بود که محمد برای جانشينانش بچانه داد \* .

و در نتيجه ، او هر گونه صلح جوئي را کنار نهاد « ای مؤمنان ! از خدا و رسول اطاعت کنید ... تا پيروز مند هستيد ، سست و صلح

---

\* همکاري نکردن محمد و مسلمانان با اعراب مهاجم بر ايران در جنگهای ذی قار ، و نارضائتي علي و سلمان از يورشها و قتل و غارتهاي عمریان در ايران ، اين نظريه ي گلدزهيير را بي پا مي نمايد . دليلي در دست نيست که محمد به جهانگشائي با شمشير وصيت کرده باشد . به نظر شيعه ، پس از مرگ محمد بيشتر يا رانش مرقد شدند ، و آن کشتارها و غارتگريها را ناشی از انحراف راه اسلام پس از مرگ محمد مي شمردند . خلافت ساختگي بود که اصل « موعظه ي حسنه » را به کشتار و غارت تبديل کرد . و اين انحراف با هجرت از مکه به مدينه رخ نداده است .

جوشوید ... محمد 47 : 33 - 35 . جنگ لازم است تا « فرمان خدا بر تو باشد - توبه 9 : 40 » .

مؤمنی که از جنگ خود داری کند به فرمان خدا پشت باز ده بود ، همزیستی با بت پرستان که مانع راه خدایند ستوده نبود . « مؤمنانی که بی عذر از جنگ باز نشینند با کسانی که بوسیله جان و مال خود می جنگند ، برابر نیستند . خدا آنان را که با کمک جان و دارائی خویش می جنگند ، بر باز نشینندگان برتری داده است - نساء 4 : 95 - 96 » .

#### 10 - خدا در نظر مسلمانان :

بدین شکل ، مرحله ی دوم پیامبری محمد ، با توجه به مصلحتهای این جهانی ، و آمادگی همیشگی برای جنگ بگذشت . همان گونه که این شکل کار ، در زندگانی او مؤثر بود ، افکار عالی دینی او نیز بدین متأثر گردید .

و بدین گونه ، جنگ و پیروزی ، که وسیله ی تبلیغ دین شناخته شده بود ، نظر او را در باره ی خدا ، که او نیز خواهان پیروزی به زور اسلحه می بود ، دگرگون ساخت . [ B : آنچه زمینی است نمو می کند و خود را می گستراند . و آنچه خدائی است عقب می نشیند و پژمرده می شود ( گفته . شعرو حقیقت ) <sup>(50)</sup> ] شك نیست که محمد خدا را با صفتی که خیلی رنگ توحیدی می داشت تصور می کرد ، خدائی که جنگجویان خویش را در راه او به پیش می راند . و ایشان را برای تحمل مشکلات در راه اجرای سیاست او ، آماده می کرد .

بدین شکل ، قدرت مطلق الهی و سلطه ی بی نهایت خدای مالک روز شمار ، سختگیری بر یاغیان بددل را با توحم و برد باری جمع کرده

بود . پس خدا به گنهکاران می بخشد و به پشیمان شدگان ترحم می ورزد .  
« خدای شما رحمت را بعهده گرفته است - أنعام 6 : 5 » .

این موضوع ، آن آموزش معروف و متواتر را نیز تفسیر می کند ،  
که می گوید : چون خدا آفرینش جهان را بپایان رساند بر لوح محفوظ  
چنین نوشت : رحمت من بر غضبم فزونتر دارد (51) آری او « هر که را  
خواهد عذاب می کند ، اما رحمتش همه را فرا می گیرد - اعراف 6 : 156 »  
محمد در میان صفاتی که برای خدا آورد ، صفت محبت را فراموش نکرد .  
خدا گرم گیر و دوست دار می باشد « اگر خدا را دوست می دارید از  
من پیروی کنید ، تا خدایتان دوست دارد و گناهانتان بپارزد - عمران  
3 : 31 » . ولی « خدا کافران را دوست ندارد - عمران 3 : 3 » .

لیکن این خدا ، خدای جنگ نیز هست (51) ، که بواسطه ی پیغمبر و  
یارانش ، با دشمنان می جنگد . و این صفت تا چار به يك نتیجه هم رسید ؛  
تصویری که محمد از خدا ساخته بود ، با نوعی خرافات ، که از ارزش  
او می کاست ، آمیخته شد . گوئی ، این جنگنده ی بی نهایت نیرومند ،  
نیازمند دفاع از خویشان است . و همواره در برابر حیل و رزی دشمنان ،  
با وسائلی همانند و سائل ایشان ، اما نیرومند تر ، مقاومت می کند .  
و بنا بر مثل عربی « جنگ است و حیل گری » (52) ! در قرآن گویند :  
« ایشان حقه می زنند ، من هم حقه می زنم - طارق 86 . 15 - 16 » .

خدا راهی را که خود برای کیفر دادن به منکران وحی در نظر  
گرفته است ، حیل گری استوار می خواند . وی می گوید : « کسانی  
که منکر آیات ما شوند ، ایشان را طوری که نفهمند ، به جهنم خواهیم  
کشایند ، بایشان خواهیم فهماند که کید و حیل من استوارتر است -  
اعراف 7 . 182 - 183 و قلم 68 . 44 - 45 » .

کلمه‌ی « کید » همواره برای نوعی غیر هجومی از خدعه و حقه بازی به کار می‌رفته (53) ، در صورتی که واژه‌ی مکر معنی خطرناک‌تری دارد . پالمز آنرا در انگلیسی ، گاه به Craft ، گاهی ، Plot و گاهی Stratagem ترجمه نموده است . اما بهر حال دارای معنی دسیسه چینی و حيله گري و فریب می باشد . در قرآن گویند : « ایشان مکر می نمایند و خدا مکر می نماید ، اما خدا مکارترین مکاران است - انفال 8 . 30 » .

این رفتار تنها برای دشمنان خدا و وحی ، همزمان محمد ، که دشمنی خویش را بوسیله‌ی جنگ با او و فشار بر او آشکار کردند نمی بود ، بلکه خدا همین رفتار را با ملت‌های بت پرست گذشته‌ی کهن که پیشگویان و فرستادگان را به مسخره گرفتند ، روانی داشته است . مانند ثمود که صالح پیامبر را قاراندند « نمل 27 . 51 » و مدین که شعیب را بدیشان فرستاده بود . و این همان پیشگو « بثرو » ی تورات می باشد « اعراف 7 . 95 - 97 » .

البته طبیعتاً ، نمی توان گفت که محمد ، خدا را مکتار و فریب گر واقعی می شمرده است ، باید مفهوم بدر را در این واژه‌ها به معنی دیگر گرفت . یعنی خدا با هر کس همانند رفتار و کردار خود او رفتار می کند (54) . هیچگونه مکر و حقه بازی بر ضد خدا سودمند نیست . او بر حقه بازی‌های کافرانسه و گنهکارانه‌ی دشمنانش پیش‌دستی می کند و همه را بر باد می دهد و مؤمنان را از حيله گري و خیانت و فریب نجات می بخشد (55) ، « خدا از مؤمنان دفاع می کند ، خدا هیچ خائن و کافر را دوست نمی دارد - حج 22 . 38 » .

باری ، روشی که محمد در توصیف خدا پیش گرفت ، که در برابر حيله‌ی حيله گران مقاومت می کند ، همانا تصویری بود از سیاست واقعی

خود پیغمبر که در برابر مشکباتی که سر راهش را می گرفت مقاومت می نمود . طرز فکر ویژه ی محمد و نقشه ای که بر ضد دشمنان در ذهن خود می کشید<sup>(56)</sup> به صورت خدائی جلوه کرده بود که بوسیله ی اسلحه ای که خود می شناخت ، ضامن پیروزی پیغمبرش شده باشد . او در این باره می گوید : « اگر از خیانت قومی بیمناک شدي ، پيانشانرا به ايشان بازگردان . خدا خائنن را دوست ندارد . کافران مپندارند که از ما رهیده اند ، ايشان بيچاره کننده نيستند - انفال 8 : 58 - 59 » .

بهر حال ، این عبارتها ، با معنی زیر لفظي آنها ، به طرز فکر يك سياستمدار کارگشته بیشتر نزد يك است ، تا به تصورات مردی مسالمت جو و شکيبا که سلاحش پی گیری باشد . ما باید روی این نکته بیشتر تکیه کنیم زیرا که اثر آن بر اخلاق اسلامی آشکار خواهد شد ، که بشدت آشنوئي و غدر را حتما با کافران نکوهش می کنند<sup>(57)</sup> .

گمراهی افسانه ای دیگری که از این تصور محمد در باره ی خدا ناشی می شود این است که خدا باید از بی نهایت والائیش فرود آمده ، همکار و یار محمد در جنگهایی بشود ، که دایستگیش بدین جهان آنها را پدید آورده بود .

هر چه پیام محمد بیشتر در خارج گسترش می یافت ، تحول درونی آن بیشتر می شد : وی که پیش از این چنان زیر نفوذ خوابهای متعلق به جهان دیگر بود ، که سراسر هستی او را فرا می گرفت و در دعوتش در نخستین مرحله ی پیغمبریش آشکار بود ، اکنون به آرزوهای دور و دراز این دنیا ، که با پیروزیهایش روز افزون بود ، چنان گرائیده که اسلام را به شکل يك دين جنگي ، که کاملاً با نخستین دوراننش تناقض دارد



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

عاقبت کار وی در این دوره، که جنگ جوئی محیطش را آلوده بود آن شد که وصیت کرد<sup>(\*)</sup>، تا پیام آینده‌ی ملتش را در جنگ با کافران استوار سازند، و با زور خود - که زور خدا است - اسلام را هر چه بیشتر گسترش دهند . و از این روی وظیفه‌ی جنگجویان مسلمان، تنها راهنمایی کافران نبود، بلکه می‌بایستی ایشان را سرکوب نیز بنمایند (58) .

(\*) همچنانکه در ص 34 گذشت بنظر شیعه چنین وصیتها را سلفیان غارتگر ساخته‌اند . اما در قرآن در برابر دستور کشتار کافران (توبه 5: 9) آیه‌ی « لا إكراه فی الدین - بقره 2: 256 » و پند به زبان خوش (نحل 16: 125) هم هست . گلدزیهر خشونت عربهای صحرائی و کشتار و غارتگری‌های عربیان را از آن جهت به حساب محمد می‌نهد که از جهان تشیع بدور است .

در تمام تاریخ چهارده قرنِ اسلام، سنیان آیه‌های نرمش دار قرآن را تأویل کرده به آیات بظاهر سخت گیر بومی گردانیده‌اند، و شیعیان به عکس کرده آیات سخت گیر نما را تأویل کرده، به آیات نرمش گرا باز می گردانیده‌اند . یورشهای سلفیان جنگ مذهبی بشمار نمی رود . ایشان تا چند قرن برای ادامه‌ی غارت و گرفتن جزیه، خود مانع مسلمان شدن مردم بومی بودند (تاریخ طبری 9: 1508 و حوادث سال 100 هـ . و مقدسی . ص 282 و أنساب بلاذری چ اهلوردت 326 و جز آن دیده شود) .

## 11 - اسلام در نظر محمد :

میان پژوهندگان در چگونگی تصویری که محمد از خودش در نخستین مرحله‌ی پیغمبری می‌داشت ، اختلاف هست . آیا وی خویش را پیغمبر مبین هری خود می‌شمرد ، یا آنکه میدان گشاده تری را در نظر می‌داشت؟ و به تعبیر دیگر: آیا وی خود را پیشگوی وطنی، یا پیغامبری جهانی برای همه‌ی مردم می‌شمرد<sup>(59)</sup> .

من گمان دارم که بتوان نظر دوم را پذیرفت<sup>(60)</sup> . و نمی‌توان خلاف آن را باین دلیل ثابت کرد که او در آغاز کار ، دعوتِ الهی را که در ذهن خود احساس می‌کرد ، و ترس از آینده‌ی گناهکاران که او را فرا گرفته بود، تنها در محیط کوچک خود ، که در آنجا احساس رسالت کرده بود ، آشکار کرده است ، و در قرآن گفته است : « فامیل نزدیک خود را بیم ده ! - شعرا 26 : 214 » و « تو پیامبری که ام القری ( مکه ) و پیرامونش را بیم دهی - انعام 6 : 92 ک » .

آری بی‌گمان ، وی در ذهن خودش ، از همان آغاز کار ، به افقهای گسترده تری نظر می‌داشته و اگرچه محیط تنگ جغرافیائی به او اجازت نمی‌داد که نقشه‌ی يك مذهب جهانی را طرح ریزی کند ، اما از همان هنگام چنین می‌اندیشید که خدا او را « رحمة للعالمین » فرستاده است . ( انبیاء 21 : 107 ک ) .

در چندجای قرآن ، تعلیمات الهی خویش را « ذکر للعالمین » خوانده است ( یوسف 12 : 104 ک ، قلم 68 : 52 ک ، تکویر 81 : 27 ک ) . واژه‌ی « العالمین » در قرآن همواره مفهوم جهانی دارد . [ B : واز مفهوم « فاس = مردم » پهناور تراست<sup>(61)</sup> ] خدا « رب

العالمین ، است ، اختلاف مردمان در رنگ و زبان ، نشانه و اشارتهائی برای عالمیان است ( روم 21:30 ك ) . پس هدف ، جهان انسانی ، با گسترده‌ترین مفهوم آن است . و این به گفتار ( مرقس 15:16 ) همانند می باشد .

بدین شکل ، او پیام خویش را گسترش می داد ، تا شامل همه ی محیطی شد که از آن آگاهی می داشت . آشکار است که نخستین کوششهای او به تا چار متوجه خویشان و کشور خودش می گردید ، لیکن روابطی که در پایان دوران پیغمبریش با دولتهای بیگانه آغاز کرد و کار و بارهائی که سازمان می داد ، این و آن ، نمودار کوششی هستند که به برون مرزهای شبه جزیره هم می رسید .

از چیزها که نظر نولد که را جلب کرده این است که نقشه های او به میدانی گسترده تر توجه داشته ، او خوب می دانست که بالآخره روزی ، بارومیان رو در رو خواهد شد ، آخرین وصیت او ، جنگ و فتح امپراتوری بیزانس بود . یورشهای بزرگ که پس از مرگش بدست آگاه ترین یاران به نقشه هایش رخ داد ، بهترین تفسیرکننده ی خواستهای وی است .

روایتهای متواتر اسلامی نشان می دهد که پیغمبر پیام خود را متوجه جنس بشر و همه ی مردم (62) می شناخت و آنرا به صورت حدیث و هر سرخ و سیاه (63) ، بیان می نمود . شکل جهانی پیام او طوری گسترش می یافت که دور ترین نقاط قابل تصور را شامل گردد (64) .

بنابر این روایتها ، ما می بینیم که پیغمبر آرزوی خود را در فتح جهان ، گاه بروشنی و گاه به رمز پیشگوئی کرده است (65) ، برخی



آزین روایتها مدعی است که در قرآن نیز به فتح ایران و روم اشارت هست ( فتح 48 : 19 - 20 ) ( 66 ) .

پیدا است که ما نمی توانیم تا این اندازه با آموزگاران مذهبی مسلمان پیش رویم ، ولی چنانکه مبالغه های آنان را نیز با نظر نقد بنگریم ، می توانیم با استناد به آنچه گذشت بگوئیم : محمد اسلام را به طور کلی نیروئی می دید که میدانش خیلی از مرزهای عرب گشاده تر است و شامل بخشی بزرگ از جنس بشر می گردد .

بهر حال ، چنین شد ، که اسلام ، از روز پس از مرگ بنیان گذارش ، راه پیمائی پیروزمندانه ی خویش را ، در آسیا و آفریقا آغاز کرد .

## 12 - قرآن و اسلام :

اشتباهی بزرگ است ، اگر ما برای قرآن تأثیر بزرگی در شکل دادن به جامعه ی اسلام فرض کنیم . و همین طور ، ما نمی توانیم برای إصدار حکم بر اسلام تنها به این کتاب که نزد مسلمانان مقدس است ، استناد جوئیم . واقع چنین است که این کتاب جز در بیست سال اول ( 66 ) نشوونمای اسلام ، برآن حکومت نکرده است .

در همه ی دوران زندگی تاریخی اسلام ، قرآن به نظر پیروان دین محمد يك اثر مهم ، و به اعتبار وحی بودنش محترم شمرده می شده است . تقدیر و احترام قرآن را هیچ اثر ادبی دیگر در جهان بدست نیاورده است ( 67 ) .

ولی با آنکه در سیر تکامل بعدی اسلام ، بطور معمولی همواره قرآن زمینه ی کار قرار می گرفته ، و با آنکه همه ی دست آوردهای قرن های بعد را با آن می سنجیده اند ، و همه چیز را برابر آن تصور می کردند و یا کوشش می کردند که چنان وانمود کنند ، با این همه ، ما نباید

فراموش کنیم که قرآن خیلی دور تر از آن است که ما بتوانیم به وسیله‌ی تنها آن ، نموداری از تکامل تاریخی طرز فکر اسلامی نشان دهیم .

حتما خود پیغمبر هم مجبور شد ، در اثر تکامل روانی خودش و نیاز مندیهای روز مره ، برخی از همان آیه های وحی شده را با وحی دیگر تبدیل کرده ، اعتراف نماید که به دستور خدا برخی از وحی های پیشین را نسخ نموده است .

اگر به روزگار خود پیغمبر چنین نیازی رخ داده باشد ، پس از بیرون آمدن اسلام از شبه جزیره ی عرب هنگامی که می خواست يك نیروی بین المللی گردد ، به طریق اولی آن چنان ، بلکه آنچنان تر می بوده است .

ما اسلام را بی قرآن نمی فهمیم ، اما قرآن هم به تنهایی برای دست یابی بر تکامل عقلی اسلام در مسیر تاریخی آن از کفایت به دور است .

ما در بخشهای آینده چگونگی تکامل اسلام را که از مرزهای قرآن گذشته است ، بررسی خواهیم نمود .



## با نوشت های بخش نخست

آنچه بی نشان است از خود گلدزیر می باشد . افزوده های بابینگر  
با این نشانه [ B : ... ] و یاد داشتهای منزوی با [ M : ... ] نشان  
داده شده است .

1 - پیشگفتاری در علم خدمات لاهوتی . دوره ی دوم . سخن رانی  
۳۳ . چ آمستردام 189 ص 177 ببعد . Inleiding tot de Godsdienstwet-  
enschap .

2 - خاصیت گلچین و گردآوری Syncretipue از مذاهب را اخیراً  
ک . فولرز در تجزیه و تحلیلی که از داستان خضر تهیه کرد روشن نمود .  
زیرا که در آن اضافه بر آثار نصرانی و یهودی ، ته مانده هایی از افسانه  
های بابلی و یونانی تازه تر ، دیده است . ( آرشیو و منابع علم مذاهب )  
Archiv Fur Religionswissenschaft . XII (1909) , 277 .

[ B : و نیز Rich.Hartmann در پروس کتاب سال 1911 . CXLIII : 92  
ببعد ] .

[ M : پیدا است که افکار بابلی و یونانی جدا از یهودیت و نصرانیت ،

هیچ را هی به مکه و مدینه نمی داشت یجز از راه افکار ایرانی ؛ مانوی ، دیصانی . پا نوشت 23 همین بخش دیده شود .

3 - هوبرت گریه بتازگی ، بویژه در کتابش « محمد » چ مونیخ 1904 اهمیت بسزائی برای افکار رایج در جنوب عربستان قائل شده است .

تاریخ جهان در بررسی شخصیت ها : Weltgeschichte in charakterbildern .

و نیز در بررسی های خاورشناسی Orientalische Studien مجموعه ی نولد که ص 453 ببعد .

[M : افکار جنوب عربستان که « ین » و « سبا » نیز نام دارد ، از گنومسیزم هندوایرانی ریشه می گرفته که بوسیله ی « ابنساء الأجرار » یا « آزادان » که آنو شیروان برای برون راندن حبشه ، ببدان سر زمین گسیل داشته بود ، و یا آنان که مستقیماً برای بازرگانی از هند بد آنجا رفته بودند پخش شده بود . حذیفه ی یمانی ( پا نوشت 107 بخش 4 ) و عمار یاسر و طاووس و بسیاری دیگر که از ین به حجاز آمده به عهد گرویدند ، به اتفاق سلمان فارسی ، هسته ی گنوستیک « اهل صفه » را در مدینه ، شهری که بیشتر مردمش خود از مهاجران جنوبی بودند ، بوجود آوردند ، که بعدها هسته ی تشیع گردید . علی می گفت : نام خدا را از سوی ین می شنوم ! و در برخی خطبه هایش در « نهج البلاغه » با يك تن یمانی گفتگو می دارد .

برخی از شخصیت های افسانه ای صوفیان نیز به ین نسبت می داشته اند . تا سده ی ( 11 هـ . 16 م ) میر داماد تصوف را « حکمت یمانی » می خواند ( ذ 15 : 35 ) . در برابر اینها سنیان ، از همان آغاز ، به دشمنی

با آن بر خاستند ، چنانکه ابن مسعود کتابائی را که از ین رسیده بود با آب می شست و نابود می کرد. (دراسات حول الکافی . هاشم معروف . ص 19 ) سنیان برای اینکه نام محترم عمار با آن هاله‌ی تقدیس که از سفارش‌های پیغمبر همراه می داشت ، موجب تقویت این اندیشه هان شود ، آنها را به شخصی با نام « عبدالله سبا » نسبت دادند . و شاید این نام مستعار را خود طرفداران عمار یاسر از راه پنهان کاری بدو داده باشند . ویر حال اندیشه‌های گنوستیک شیعی با این نام مستعار پیوند گرفته بود ، تا اینکه بتازگی دکتر طاها حسین و دکتر علی وردی به افسانه بودن بسیاری از آن داستانها ، و مستعار بودن نام « عبدالله سبا » پی بردند ، و عسکری در کتاب « عبدالله سبا » تفصیلات را شرح داد . مقاله‌ی يك صد و پنجاه یار ساختگی . کاوه 39 دیده شود ] .

4 - B : ن . ك : آنچه کایتانی Gaetani با طرزی زیباوروشن در نگاشته‌ی خود بنام « پژوهش در تاریخ خاوری 3: 277-292 آورده است .

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

6 - B : آگاهی هائی درباره‌ی او در « حیاة الحیوان » دمیری . چ بولاق 1284 هـ . 2: 194-199 آمده است . ن . ك : کایتانی 5: 35 و نیز « تاریخ الخلیس » 1: 225 قبیله‌ی ازد ، يك تن را بنام « عمر » از قبیله‌ی خود پیغمبر می دانسته اند . ن . ك : ابن درید : الاشتقاق . چ ووستنفلد . گوتن گن 1854 ص 284'3 .

7 - B : ن . ك : I. Guidi عرب پیش از اسلام . چهار کنفرانس که

در دانشگاه مصری قاهره در 1909 ایراد شد چ پاریس 1921



B-8 : این اندیشه‌ی جهان دیگر را ، روشن تر از همه ، اسنوک هورگر ونیه C. Snouck Hurgronje در مجله‌ی تاریخ ادیان . دوره‌ی 30 1894 ص 194 زیر عنوان « بیوگرافی تازه‌ی محمد » آورده است و بخش هائی از آن دوباره در بن و لایپزیگ گزین و چاپ شده است . ونیز ن. ک : کازانکا P. Casanova : « محمد و پایان جهان » پاریس 1911

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

B-10 : تحقیق درباره‌ی زندگی محمد ، و تاریخ اولیه‌ی اسلام طی دهساله‌ی اخیر تسکامل فراوانی پیدا کرده است . اینجا باید قبل از هر چیز به کاربرگ کایتسانی Principe leone Gaetani دوک Sermaneta اشاره کرد که در آن ، این اخبار بانظری انتقادی بررسی میشود . نتایج این تحقیق در جلد سوم « بررسی تاریخ خاور » ( میلان 1914 ) آمده است که توصیف کاملی از فعالیت‌های محمد در مدینه و مرنوشت جنبش او در عهد خلافت ابو بکر را در بر دارد . ن. ک : « اسلام » از نولدکه قسمت 5. ( استرازبورگ 1913 : « سنت درباره‌ی زندگی محمد » ) .

ه. لامنس Paters H. Lamamens نیز با نظر برنده و گیرایش به نقد اخبار اسلامی پرداخته که در کتاب فرهنگ ادبیات اسلامی بوسیله‌ی گ. فان مولر G. Pfannmüller گرد آمده و مارا به زندگانی محمد آشنا ساخته است ( برلین و لایپزیگ 1923 ) مبنای نقد لامنس ، اخبار منتشره از منابع اسلامی است . ن. ک : « اسلام » جلد چهارم از بکر C. H. Becker ( استرازبورگ 1913 : نکاتی درباره‌ی تحقیقات اسلامی لامنس 1 : 520 ) .

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

1914 ) محیط مادی و اجتماعی را شرح میدهد که اسلام در آن تکامل یافته است. ن. ک : مذاکره بانولد که در « اسلام 1914-205:5 این پژوهش ها دانش مارا درباره ی اوایل اسلام تغییر داده غنی ساختند .

گیور گیولوی Giorgio Levi نیز در « تحقیقات جدید درباره ی محمد و مبنای اسلام » ص 11 تا 137 مسائل تازه ای ارائه میکند ( ن. ک : فصل هائی درباره ی ارزش مذهبی و فرهنگی اسلام ) و درباره ی پان اسلامیسیم و خلافت : « تاریخ و مذهب در مشرق عمیق ها » ( رم 1924 کتابخانه ی دانش و فلسفه مش 2 ) .

11-B : ن. ک : فرهنگ معاصر 12 : 95 .

12- این نظر را اسنوک هورگرونیو در نخستین نگارشهایش « جشنهای مکه » ( Het Mekkanseh Feest ( Leiden 1880 آورده است . [ B : بن 1923 ] .

13-M : موضوع تحریف شدگی تورات و انجیل ، پیش از اسلام از طرف مرقیونیان و دیصانیان و مانویان مطرح شده بوده است .

13-B : این سعد 2 B 124 : 6 : 27 سوره در مدینه .

[ M : فرقه های سیاسی و ابدیه الئیک میان توحید عددی مکه و توحید اشرافی مدینه را نیز پس ازین در پانوشته 22 خواهیم دید ] .

14- این حقیقت به طوری که از روایت منسوب به یکی از یاران بنام ابورم غفاری برمی آید ، از نظر خود مسلمانان نیز دور نبوده است .

او روزي دريكي از جنگها با پيغمبر مي رفت، ناگاه اين دوسوار به هم نزديك شدند تا آنجا كه كفش ز محنت اُبورهم به ساق پيغمبر سائيد، او از درد پنجم آمد و با تازيانه بر پای اُبورهم زد. اُبورهم مي گويد: ناراحت شدم و ترسيدم، مبادا اكنون قرآني در حق من فرو دآيد. [B: ابن سعد 4 180 A: 4 - 9].

15 - B: گلدزير. مقالات درباره ی زبانشناسي عربي 1: 71.

16 - ن. ك: تاريخ قرآن. نلدكه. چ گوتن گن 1860 ص 49. و بويژه چ نوين شواللي F. Schwally لايپزيگ 1909. 1: 63.

17 - B: تا آنجا كه دانشمندی چون جاحظ در «البیان» 1: 158 - 159 چ قاهره 1313 هـ به ادعای تقلید ناپذيري قرآن و روش آن اِشارت مي کند، با آنكه هم فِكْرانش (معتزله) منكر اعجاز قرآن بودند، (پژوهش درباره ی محمد<sup>ص</sup> 2: 401) او خودش يكي از نگارشهای خود را بدین موضوع اختصاص داده است (الحيوان. قاهرة 24 - 1323 هـ 3: 62). ايجي در مواقف چ بولاق 1325 ص 558 نیز مي گوید: جاحظ معتقد بود كه كال سخن قرآن تکرار شدني نيست.

18 - البته بازم متكلمان مسلمان نظريه ی برتري برخي از اجزای قرآن بر برخي ديگر را يَك باره نفی نمي کنند. روايات نیز اين رأی را تأييد مي کنند. ابن تيمية هم رساله اي در اثبات آن بنام «جواب أهل الايمان في تفاضل آي القرآن» دارد. چ قاهرة 1322 هـ (بروكلهان. تاريخ ادبيات عرب 2: 104 ش 19). [B: مکتب اشعري منكر تفاوت میان بخشهای گوناگون قرآن شده سخت با آن ستيز کرد (ن. ك: الموطأ. زرقاني. قاهره 80 - 1279 هـ 1: 157) درحالي كه دانشمندانى كه به مکتبهای باستانی پيوند دارند منكر نيستند كه: برخي از آيات قرآن مي توانند مهمتر از برخي ديگر باشند].



19 - B : ابن سعد 7 A : 63 : 19 , 21 .

20 - ن. ک: R. Geyer در WZKM سال 1907 - 21 : 400 و بویژه کایتانی  
« پژوهش درباره‌ی تاریخ خاور » 3 : 346 .

21 - درباره‌ی ریشه‌های یهودی ن. ک : *Mohammed en de Joden te Medina* چ لیدن 1908 . و گرچه کتاب بکر « نصرانیت و اسلام = *Mohr Christentum und Islam* در مجموعه‌ی سوم جزوه‌ی 8 از « تاریخ ادیان برای توده‌ها = *Religions geschichtliche volk* » Sbucher درباره‌ی تظوظهای واپسین می باشد ، ولی باز هم دارای مطالب مفیدی درباره‌ی نخستین پدیده‌ها نیز هست .

[ B : توبینگن 1907 . و نیز در « بررسی‌های اسلامی ، لایپزیگ 1924 . 1 : 386 چاپ شده است ] .

21 - M : سوابق ذهنی خانوادگی گلدزیهر اورا وامی دارد که همه‌ی نهادهای اسلام را به یهود و مسیحیت نسبت دهد . در صورتی که شهرستانی گوید : مانویان چهار نماز شبانه روزی و زکات عشری را در آئین خود می داشته‌اند ( ملل و نحل چ گیلانی 1 : 248 ) . درباره‌ی روزه ، بیرونی گرفته شدن آنرا از یهود به همین ترتیب اشارت نموده ولی آنرا رد کرده است ( آثار الباقیه . ص 330 ) و هم او به حرام بودن روزه نزد ایرانیان اشارت می نماید ( همانجا . ص 230 ) .

22 - این پنج رکن در بخاری کتاب الایمان . ش 39 ، کتاب تفسیر . ش 208 همراه با کهن ترین باورنامه‌ی اسلامی دیده می شود [ B : ن . ک :

اسد الغابة 5: 117 [ . اگر ما درصدد دانستن کهن‌ترین مراحل تکامل فريضه‌ها ( پرستشهای واجب ) و عقاید ( باورهای واجب ) اسلام باشیم ، یکی از راه‌های سودمند بررسی سندهای کهن است درباره‌ی چیزهایی که در دوره‌ای ، ایمان‌بدان یا انجام‌دادان آن واجب می‌بوده و یا بدانها همچون یکی از پایه‌های عقاید و احکام عملی شرع می‌نگریسته‌اند . در اینجا برای نمونه ، حدیثی را بینیم که بر رکن‌های پنجگانه‌ی قدیمی ، که در متن کتاب بدانها اشارت شده ، چیزی افزوده که باید آنرا رکن ششم بخوانیم : « آنچه خواهی مردم باتو کنند ، با ایشان انجام ده . و آنچه نخواهی باتو بنمایند بدیشان روامدار ! » ( ابن سعد 6: 37 و اسد الغابة 3: 266 ) .

همین رکن‌ها در اسد الغابة 3: 275 نیز آمده است . رکن اخیر در بسیاری جاها به‌طور حدیث جداگانه ، از پیغمبر نقل شده است ، چنانکه حدیث 13 از « چهل حدیث نووی » که چنین است : « هیچ یک از شما مؤمن نیست مگر هنگامی که هر چیز که برای خویش می‌خواهد ، برای برادرش هم بخواند » در بخاری و مسلم نیز آمده است .

[ B : در إخوان الصفا چ بی 4: 271 س 7 . بجای « برادر » واژه‌ی « هم نوع » آمده است ] . ( ابن قتیبة چ قستنسفلد . ص 203 دیده شود . و مانند آن حدیث علی بن حسین می‌باشد که یعقوبی آورده است . چ هوتسبا 2: 364 .

22 - M : فرق میان « خدا » در آیه‌های نور و « لایدر که الأبصار » و آیات اشرافی دیگر که بیشتر مدنی هستند ، با « خدا » در آیه‌های « علی العرش استوی » و « جاء ربك » و مانند آن که بیشتر مکی هستند ، همان فرق میان توحید اشرافی هندی و توحید عددی یهودی می‌باشد . خرد گرایان گنوسیدست مسلمان ، آیات نوع اول را محکم و آیات نوع دوم را متشابه

نامیده ، با کمک حدیثها و برخی خطبه‌های نهج البلاغه و دعا‌های ضعیفه‌ی سجادیه ، آنها را تأویل می‌کردند . سنیان سلفی به عکس آن رفته ، آیات نوع دوم را محکم و غیر قابل تفسیر می‌دانستند ( پانوشته 24 و نیز 80 بخش 3 و بند 10 بخش 5 دیده شود ) .

23 - ن. ک : مارتن هارتمان Der Islam . لایپزیگ 1909 ص 18 .

23 - M : گلدزیهر اندیشه‌های گنوستیک ایرانی را که در سده‌ی ( 1 هـ - 7 م ) به صورتهای مانوی ، دیصانی ، مرقیونی ، درخاور میانه بخش بود ، همراه « مسیحیت خاوری » نامیده است ، درحالی که این مذهب‌ها آریائی و ثنوی بودند . مانویان مانند مرقیونیان ، قانونگذاری را وظیفه‌ی آدمی می‌شمردند ، انبیای بنی اسرائیل پیش از هلنیزم را که مدعی آوردن قانون الهی بودند ، فرستادگان اهریمن می‌خواندند ( بغدادی . أصول الدین . ص 160 ، 181 و عبد الجبار معتزلی . تثبیت دلائل النبوة . ص 169 - 170 ) مرجئیان مسلمان نیز در نفی احکام از این منابع سرچشمه می‌گرفتند ( پانوشته 29 بخش 3 دیده شود ) . ادیان مانوی و مرقیونی از پیغمبران اسرائیلی تنها مسیح را می‌پذیرفتند ، آن‌هم نه به عنوان الوهیت ، همچنانکه مسیحیان گویند ، بلکه به عنوان پیغمبری مانند نظر محمد در « مائده 5 : 73 » . دیصانیان نیز که مسیح و مادرش را می‌پرستیدند ، باز هم همان ثنویت آریائی را به صورت پدرزندگی و مادرزندگی و مسیح را بنام فرزندزندگی مکمل ثالث ساخته بودند ( پانوشته 49 بخش 3 دیده شود ) . و محمد در « مائده 5 : 116 » برایشان می‌تازد نه بر مسیحیان که مادر مسیح را تنها یک قدیس می‌شمردند . اضافه بر اینها آثار ثنوی در قرآن به صورت دو قلو بودن « دل و هوا » ( کهف 18 : 28 و محمد 47 : 16 ) که همان روان تبهکار و روان نیکوکار مانویست دیده می‌شود . و « سائحون » در « توبه 9 : 112 » همان سیاحان مانوی هستند که صوفیان مسلمان کارایشان را « پرسه » می‌خواندند

( پانوشت 67 و 115 بخش 4 دیده شود ) و شاید بتوان گفت : اسلام شورشی بود ، از طرف تازیان متأثر از ثنویت ، بر ضد قوانین خشک و تابوهای سامی یهودی که در عربستان پخش شده بود .

24 - برای تحقیق در این نکته ، یادداشت گلدزیهر « شبه داری در اسلام » در یادنامه‌ی د. کوفمان چ. بر سالو 1900 م . ص 89 - 91 دیده شود : Die sabbathinstitution im Islam .

24 - M : این حکم اگر تراوش تعصب نباشد ، ناشی از پیش داوری‌ها و انباشته‌های ذهنی یهود و مسیحیان است . زیرا که اولاً : هر چند در قرآن از توحید عددی خدای فیزیکی شخصی همانند خدای تورات گاهی سخن رفته است ، که بر عرش نشینند و بادستهایش چیزها خلق کند ، ورده‌ی ملائکه را سان بیند ، لیکن در همین قرآن ، از توحید اشرافی خدای متافیزیکی که نور جهان است و چشم او را درك نکند ، و از همه چیز به آدمی نزدیکتر است ، گفتگوها رفته ، که در سراسر تورات مانند آن یافت نمی‌شود . وحتی در انجیلها ، که تحت تأثیر افکار هندوآریائی نگاشته شده ، خدای متافیزیکی را شناخته‌اند ، باز تحت تأثیر پیشینه‌ی یهودی گری نویسنده گانش ، از خدای فیزیکی و شخصی سخن بسیار آمده است .

ثانیاً : شیعه در تفسیر آیات متشابه جسم انگار قرآن ، اضافه بر آیات محکم اشرافی همان قرآن ، به خطبه‌های « نهج البلاغه » و دعا‌های « صحیفه‌ی سجادیه » تکیه می‌کنند . این خطبه‌ها را علی ، نخستین امام شیعه در کوفه ( 60 ک بابل و 160 ک قیسفون ) إلقاموده است . و نمی‌توان بدلیل دربرداشتن آندیشه‌های فلسفی آنها را ساختگی شمرد ، زیرا که آنچه در آنها آمده آندیشه‌های گنوسیزم ایرانی است ، و در برخی از آنها روی سخن بیاگنوسیستهای یمن است ( مانند خطبه‌ی 177 ) و گنوسیزم پیش از پورش

عرب ، هر دانشگاه‌های جندی شاپور ، بابل ، قیسفون ، حران و نصیبین تدریس می‌شده ، و در میان موالی بومی بصره و کوفه رایج بوده است ، و اینها ربطی با فلسفه‌ی مشائی یونان ندارد ، که در سده‌ی سوم بوسیله‌ی خلیفگان برای مبارزه با گنوسیزم ایرانی ، به عربی درآمد .

و چون اندیشه‌های ایرانی مانند دو روان نیک و بد در آدمی ( کهن 18: 28 و محمد 16: 47 ) و پرسی سیاحان مانوی « توبه 9: 112 و تحریم 5: 66 » و نظریه‌ی دیصانی الوهیت مادر مسیح « مائده 5: 116 » پیش از یورشهای عرب بر ایران ، به صحرای عربستان رسیده بوده است ، هیچ مانع عقلی از وجود اندیشه‌ی توحید اشرافی و نفی توحید عددی در کوفه نمی‌توان یافت .

خلاصه: نظر خاورشناسان درباره‌ی مادی و خشن بودن خدای مسلمانان ، اگر درباره‌ی مذهب سنی راست آید ، درباره‌ی مذهب شیعه درست نیست . ( پانوشته ص 39 و نیز بند 3 بخش 5 دیده شود ) .

25 — Revue critique et littéraire سال 1906 ص 307 .

26 — ن. ک : نظریات گران‌پهای بکر در مقاله‌اش « آیا اسلام برای مستعمرات ما زیان بخش است ؟ » در مجله‌ی استعماری مه 1909 ص 290 Koloniale Rundschau . و نیز ن. ک : « اسلام و دولت مراکش » بخنامه‌ی مسیوبلیر در مجله‌ی جهان اسلام سال 1909 . 8: 313 که نظریه‌ی مشهور را دایر باینکه اسلام مانع پیشرفت افکار سیاسی است ، باطل می‌سازد .

[ B : درباره‌ی نو سازی اقتصاد اسلام ن. ک : الفردلوشاتلیه . موقعیت اقتصادی اسلام . نشریه‌ی بین المللی اقتصاد . ژوئیه 1910 ] .



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

28 — Sproat : دیدنی‌ها و شنیدنی‌های زندگانی وحشیان . و سترمارک در کتابش «ریشه‌ی نظریات اخلاقی و تکامل آنها» 2: 160 لندن 1908 بدان استناد کرده و چند مثال نیز افزوده است . و چون در زبان ترکی و عربی واژه‌ای برای Interessant = چشم گیر ، وجود ندارد ، او نتیجه گرفته که در این دو ملت حس جستجو وجود ندارد!! دنکان . ب. مکدونالد «نظر مذهبی اسلام به زندگانی . شیکاگو 1909 . ص 121 - 122 . و این استناد از کتاب « ترکیه‌ی اروپا » که نگارنده‌اش نام مستعار اودیسس Odysseus دارد ، گرفته شده است .

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

[ M : شاید چون در سپاس گزاری نشانی ازدوئیت است ، در وحدت وجود هندی ، مانند مهدی دیگر مظاهر دوگانگی : دعا ، توبه ، توکل ، توفیق ، هدایت ، نجات ، ضلالت درباره‌ی خدا بی‌معنی بوده است . پانوشته 77 و M 127 بخش 4 دیده شود .

30 — البغلاء . جاحظ چ فان قلوئن . لیدن 1900 . ص 212 .

31 — B : صحیح ترمذی 2 : 63 .

32 — B مانند این گونه بیان را غزالی آورده است : إحياء 2 : 158 و 2 : 110 ، 1 و 159 ، 4 و 299 ، 13 و نیز همانجا 2 : 55 ، 1 و 76 ، 5 و 102 ، 11 و 112 ، 15 و 114 .

33 — B : ن. ک : بشارت مسیح از ملکوت 12 : 21 .

34 — B : ن. ک : گزارش او درباره‌ی اسلام . 4 : 217 .

35 - إشارات به «عشق خدا» که در چاپ نخست (چ 1910) آمده است از جانب برخی مفسران تأیید می‌شود. دلایل فلسفی این نظریه که در این چاپ در متن اصلی نهاده شده، از ترجمه‌ی چارلز لایل. مجله‌ی آنجمن پادشاهی آسیائی. س 1914 ص 158 - 162 گرفته شده است. ونیز «حُبّه» در آیه‌ی بالا بمعنی «علی مرتضی» تفسیر شده است. ن. ک. : همانجا ص 436، 1044 و اسلام 3: 216 و «غور الفرائد و درر القلائد» چ تهران 1277 هـ 82 [M : (ذ 15: 42 دیده‌شود). این پاورقی در چاپ 1910 نیامده و در ترجمه‌ی عربی از فرانسه در یک سطر خلاصه شده بود.]

36 - B : ابن السیسل و غریب در عادات یهود باستان مورد مهربانی و نوازش بودند و به ایشان کمک می‌شد. ن. ک. : دائرة المعارف یهود. واژه‌ی «احسان» 3. 650 ونیز آدولف فن هارناک : میسیون و گسترش مسیحیت چ سوم 1: 182.

37 - ن. ک. : تیدستال Tisdall ص 88.

38 - B : ن. ک. : صحیح ترمذی 2: 50 [M : حدیث أبوجریره که در متن، میان دو گروه نهاده شده از چاپ بابینگر است و در ترجمه‌ی عربی بجای آن چنین است: «و در جای دیگر نیز از پیغمبر است که»].

39 - B : ن. ک. : ابن سعد 5: 100، 8.

40 - B : ن. ک. : بخاری. ادب. ش 50. الموطأ. قاهره 1280 هـ 91:4.

41 - B : ن. ک. : بخاری. ادب. ش 8. چ کرهل یوین بول 4: 7. <sup>111</sup>

42 - تقلید از پیغمبر و پیروی از کوچک‌ترین کارهایش، که روایات او را با عالی‌ترین صفات نشان می‌دهند، هدفی است که مسلمانان پرهیزگار، با شور هرچه بیشتر دنبال می‌کنند. اما در آغاز کار، زمینه‌ی اصلی این

پیروی ، همانا انجام دادن اعمال تعبدی و شعار پرستیهای ظاهری زندگانی بود ، نه پیروی از صفات خلقی او ؛ عبدالله عمر خود را سخت بدین گونه تقلید از پیغمبر بسته بود . تا آنجا که دقیق‌ترین پیرو گذشتگان « امرأول » شناخته شده بود . ( ابن سعد 4 : A 106 ) او همیشه در سفرهایش ، می‌کوشید ، در جایی فرود آید که پیغمبر فرود آمدی ، و در آنجا نماز گزارد که او نماز گزاردی ، و در آنجا شتر بخواباند که او خوابانیدی . گویند : او همواره به درختی که پیغمبر روزی در زیر آن نشسته بود ، آب دادی ، تا خشک نشود . ( تهذیب نووی . ص 358 ) .

و نیز مسلمان می‌کوشد که از صحابه پیروی کند . صفات و اخلاق ایشان مورد تقلید پاک‌دینان است ( جامع بیان العلم و فضلہ . ابن عبد البر نمري . قاهره . چ محصانی 1326 هـ ص 157 ) زیرا که همه‌ی سنت در این است . نمودار مذهبی رفتار پیغمبر بآنها می‌دهد که او خود نیز متوجه بوده است که کوچک‌ترین کردار او در مسائل تعبدی ، روزگاری سنت شناخته خواهد شد . و از این روی گاهی ، کاری را مخصوصاً ترک می‌کرد ، تا مؤمنان آنرا سنت نگیرند . ( ابن سعد 2 : A 131 ، 19 ) [ B : ن . ك : لامنس . فاطمه دختر محمد . رم 1912 م 3,96 .

بنا بر این ، جای شگفتی نیست اگر به محمد ، که پیروانش ابتدا او را به عنوان مظهر زیبایی ظاهر آدمی می‌شناختند ( عبدري . مدخل الشرع الشريف . چ اسکندریه 1912 م 1 : 2,127 . ن . ك : توراندريه « شخصیت محمد » چ . استکهلم 1918 ص 199 ) بهترین صفات معنوی را نیز نسبت دهند . در این زمینه کتابهای بسیار نگاشته شده است ، و برخلاف علم اخلاق یونانی که بر پایه‌ی اندیشه‌ی فلسفی است ، پایه‌ی اخلاق اسلامی بر آن نهاده شده که رفتار و کردار پیغمبر را در صحنه‌های گوناگون زندگیش تشریح کنند . برای درک این اختلاف . ن . ك « تهذیب الأخلاق » ابن



مسکویه ( م 421 هـ 1030 م - ) و برای تقسیمات شیوه‌های اخلاقی . ن. ک. :  
 رضي الدين طبرسي ( م 548 هـ 1153 م ) مکارم الأخلاق چ قاهره 1303 هـ در  
 حاشیه‌ی ابن مسکویه <sup>(۱)</sup> [ . فقیسه قرطبي ، أبو محمد علي بن حزم  
 ( م 456 هـ - 1069 م ) که به دل‌بستگی به سنن و عقاید شهرت دارد ، کتابی  
 در پیروی اخلاقی بدین عنوان « الأخلاق والسير في مداواة النفوس » نگاشته  
 است ، که سزاوار دقت می‌باشد ، بویژه در آنجا که گوید : « اگر کسی  
 خواهان خوشی عاقبت و علم دنیا و میانه روی و همه‌ی اخلاق نیکو و  
 شایستگی همه‌ی فضایل بود ، باید ، تا آنجا که می‌تواند در اخلاق و  
 رفتار ، از محمد (ص) پیروی نماید . خدا ما را در این پیروی مدد سازد .  
 آمین » ( قاهره چ 1908 محضانی ص 21 ) .

برخی از نویسندگان از این هم تندتر رفته‌اند . و چون این نکته  
 بامسائل دیگر در ارتباط است پس از این هم ، درباره‌ی آن گفتگو خواهیم  
 داشت . اما در اینجا یک نکته را می‌افزایم : پس از آنکه رشد اخلاقی  
 اسلام ، در اثر نفوذ تصوف به درجه‌ی اعلای خود رسید ( بخش 4 )  
 صفات الهی ( تخلق باخلاق الله ) پایه‌ی سلوک عملی درزندگانی ، و نمونه‌ی  
 عالی اخلاقی شناخته شد .

[ ن. ک. : la - halākh akhar middow Chel haqqādoch b. h. ]

( سفر تثنیه 49 چ فریدمان 85 a 16 ) .

(۱) M : بجای این 13 سطر عبارت میان‌گروشه ، که در چاپ بابینگر  
 هست ، در ترجمه‌ی عربی از فرانسه ، این عبارت آمده است : ومن الغریب أن  
 محمداً لم ينظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأنموذج اخلاقي . وقد كتبت  
 مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع .

پیش از این نیز ، صوفی کهن أبو الحسین نوری ( م 295 هـ - 907 م )  
 همین هدف اخلاقی را پیشنهاد کرده است . ( عطار تذکرة الأولیا . چ  
 نیکلسون . لندن 1907 - 2 : 55 .

[ B : ن . ک : فالینو . شعر صوفیانه‌ی ابن فارض ROS بخش 8  
 س 1919 . 85 ] .

هنگامی که ابن عربی [ M : و پیش از او عین القضاة . نامه‌ها 2 : 31 ]  
 می‌خواهد به فضیلت - که آنرا منحصر در نیکی کردن آدمی به دشمن خود  
 می‌شمرد - دعوت نماید ، پایه‌ی این دعوت را بر پیروی از خدا می‌نهد  
 ( مجله‌ی انجمن آسیائی 1906 ص 819 ) . غزالی در پیش گفتار کتابش  
 « فاتحة العلوم » چ قاهره 1322 هـ حدیث « التخلق بأخلاق الله » را به تعبیر  
 زیرین درآورده است . او که از دیدگاه صوفیانه به دین نگریسته ،  
 دورانهای دراز تکاملی گذشته را در این جمله کوتاه نموده است : « کمال بنده و  
 سعادت او در تخلّق به اخلاق خدا و آراسته شدن به صفات و نامهای او  
 است » . گویا مقصود او تعمق در معنی اسماء الله الحسنى باشد . و نیز المقصد  
 الاسنى . قاهره چ تقدم 1322 هـ . ص 23 .

اما آنچه اسماعیل<sup>(۱)</sup> فارابی ( پیرامن 1485 م ) درباره‌ی این موضوع  
 در « الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة » ( چ Horten مجله‌ی

---

(۱) M : شاید وی کسی باشد که چلبی و اسماعیل پاشا گویند : شرح  
 فصوص فارابی را در 891 هـ . نگاشته و در 894 هـ . در گذشته است . باری ،  
 شرح فصوص فارابی از اسماعیل حسینی فارابی در مطبعه‌ی عامره ، در  
 رجب 1241 هـ . در 116 ص . چاپ شده است .

آشوري 20 : 350 ) آورده ، جز تصویری از آرای غزالی نیست. و این نمونه‌ی عالی اخلاق نزد صوفیان ، از نظریه‌ی افلاطونی گرفته شده است ، که می‌گوید : « خلاصی از قفس تن منحصر به تشبیه به خدا در حدود توانائی می‌باشد » ( b 146 théétete جمهوریت a 613 ) فلاسفه‌ی عرب نیز که از فلاسفه‌ی متأخر یونان گرفته‌اند ، برای فلسفه یک غایت عملی قائل شده که « تشبیه به خالق در حدود توانائی بشر » باشد . میباحث فارابی چ ف . دیتیشی لیدن 1890 ص 53 ) . و این در « إخوان الصفا » نیز بسیار است . با این همه ، صوفیان در تعریف « غایة الغایات = Summum bonum » گام دیگری هم برداشته‌اند . ( ن . ک : بخش 4 پایان بند 6 همین کتاب ) .

B - 43 : همچنانکه یک شاعر درباره‌ی یک فرمانروای روزگار جاهلیت می‌گوید : او شعله ایست که آدمی خود را بدان گرم می‌کند . ن . ک : أغاني 9 : 8 ، 5 و بیان جاحظ 2 : 78 ، 17 . حدیث « آتش از بی دینان نگیرد ، و مثل « گرفتن گرما از شعله » ، اشارت بدان است که از بی دینان پند نگیرید ( تفسیر طبری 4 : 38 ) .

B - 44 : ن . ک : شخصیت محمد در باور پیروانش ( استکلام 1918 ) ص 199 . در این اثر بسیار عمیق توراندریه شخصیت پیغمبر را در ادوار تکاملی گروه‌های گوناگون ارائه می‌دهد . مثلاً ، ارزش فردی پیغمبر در قرآن ، در سنت ، در تعلیمات جزمی ، در علوم عقلی ، در آموزشهای شیعه ، در فلسفه‌ی اسلامی ، در عرفان صوفیانه . توراندریه ، در حقیقت جای خالی را که در تاریخ مذهبی اسلام آشکار بود پر کرد ، و بر ما لازم بود که در اینجا بدان اشارت کنیم .

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

47 - B : بيان . جاحظ 1: 159 . نقل از آن به صورت حدیث در « غفران » ابوالعلائی معری چر امین هندي قاهره 1903 ص 142 .

48 - B : لسان العرب 11 : 250 . ابن قتیبه . تأویل مختلف الحدیث . قاهره 1326 هـ ص 149 ، 4 .

49 - B : تفسیر طبری 14 : 32 سوره های 15 ، 85 .

50 - B : شعرو حقیقت . پایان بخش 14 .

51 - B : بخاری . کتاب التوحید ش 15 ، 22 ، 28 ، 55 . این حدیث را ج. بارث در (ملانژبرلینر . فرانکفورت/ماین . 1903 ص 38 ش 6 . درباره ی ریشه های مدراسی *Midraschiques* در روایات اسلامی) به گواهی آورده است .

51 - M : نسبت دادن صفتهای مادی و بویژه ناستوده (ستم ، مکر ، خدعه ، حيله) به خدا ناشی از عقیدت به جبر مذهبی است که خود نتیجه ی توحید عددی می باشد که نزد یهود و سنیان رایج است . و در پانوشته 22 (ص 51-52) گذشت و در پانوشته های 49 و 54 بخش 3 نیز توضیح داده خواهد شد .

52 - B : ن.ك : قیس بن عباده أسد الغابه 4 : 215 : 10 بویژه 3 .

53 - برخی مفسران آن را مانند « اوسخت گیر است - رعد 13 : 13 » تفسیر کرده اند . ن.ك : آمالی قالی . چر بولاق 1324 هـ 2 : 272 .

54 - B : ن.ك : « هوفلد ریم » گزارش مزامیر 18 : 27 .

Hupfeld - Riehm

55 - و همچنین جمله ی معروف « خدا به خائن خیانت می ورزد » به همین

شکل تفسیر می‌شود. ن. ک: عبارت ابن سعد 8: 167 «مرا فریب داد» خدا فریبش دهاده و آیت «منافقان می‌خواهند خدا را گول بزنند» ولیکن خدا ایشان را گول می‌زند. نساء 4: 142. به معاویه نسبت داده‌اند که هنگام سخن‌رانی در تهدید قیام‌کنندگان در عراق گفت: خدا زورمند و کینه‌توز است، به مکتاران مکر می‌زند. (تاریخ طبری. لیدن، 1: 2913).

و چون نسبت دادن مکر و کید به خدا بدان معنی بود که خدا کید دشمنانش را بر باد می‌دهد، عبارت «مکر خدا» بی‌دشواری از قرآن به زبان توده‌ی مردم در دعاها راه یافت. اما پس از این جایجاشدن به تعبیر هائی درآمد که قابل آن تفسیر نبود. از دعاهاى مأثور، که نزد مسلمانان بسیار مستحب است یکی دعای «از مکر خدا به خدا پناه می‌بریم» می‌باشد. در کتاب «الروض الفائق فی المواعظ والرقائق» از آن شیخ حریفیش مانند این نیایشها بسیار است، که از خدا بر ضد خدا کمک می‌خواهد<sup>(۱)</sup>. (چ. قاهره 1310 هـ ص 10-13) و نیز ن. ک: تذکرة الأولیای عطار 2: 98 و به عبارت «منکک إلیک» در مجله‌ی خاورشنا سی آلمان ZDMG 98:48.

از دعاهاى پیغمبر که برای مسلمان خواندن آن مستحب است، این دعا است: «خدایا بمن کمک کن و بر من کمک مکن! بمن یاری ده و بر من یاری مده! برای من حیل بزن و بر من احیل مزن!» (الأذکار نووی. قاهره 1312 هـ. ص 175) که در صحیح ترمذی 2: 272 نیز آمده است. این تعبیر در دعاهاى

---

(۱) M: سلمی (م 412 هـ - 1021 م) در تفسیر (أنفال 8: 2) جمله‌ی «أعوذ بک منکک» را به پیغمبر نسبت داده است. این اندیشه همچنانکه در پانوشته 51 گذشت ناشی از عقیده به توحید عددی است.



شیعی «صحیفه ی کامله» ص 33 (ن. ک مجموعه ی نلد که ص 314 که در پانویشت 3 ص 45 گذشت) نیز هست که: «خدا یا برای ما حیل بزن و بر ما حیل مزن!» برای ما مکر کن و بر ما مکر مکن!» و آنها را با عبارت زیر مقایسه نما: عمر گفت: اگر یک پیم در بهشت و یک پیم بیرون باشد، خود را آزم مکر خدا در امان نمی یابم. (طبقات الشافعیه سبکی 3: 56) و نیز ن. ک: تذکرة الأولیای عطار 2: 178. البته مسلمانان خودشان نیز از این تعبیرها چیزی نمی فهمند جز اینکه کفر خدا سنگین و سخت است.

56 - ن. ک: ابن سعد 2: A 31: مکر و خدعه ی محمد با کافران در جنگ احد.

57 - ن. ک: ابن سعد 4: A 26. [B: و نقل قول های پیغمبر بر ضد مکر در بیان جاحظ 1: 160 و کشاف زنجشیری 10: 24 و أسد الغابة 1: 216: المکر والخديعة في النار].

58 - کایتانی، در چند جای ج 2 از کتابش «درباره ی اسلام» به فتوحات اولیه ی اسلام از این دیدگاه نظر می دارد.

59 - ن. ک: لامنس «پژوهشی درباره ی معاویه ی اول 1: 422» در مجموعه ی مؤسسه ی خاوری دانشگاه سنت ژوزف 3: 286 (سال 1908) که منکر نظریه ی قدیمی اسلامی دایر به جهانی بودن اسلام، می باشد. [B: مانند ابن عقیده را کایتانی دارد. ن. ک: درباره ی اسلام 5: 324 و نیز ن. ک: اسنو ک هورگرونی «آئین محمد» نیویورک 1915 ص 44 و نیز ن. ک: بابابول «زندگانی محمد» کپنهاک 1903 ص 319 و «آئین محمد» کپنهاک 1914. آیه ی «فرقان 1: 25» این عقیده را باطل می کند که «العالمین» برای قافیه سازی در قرآن زیاد بکار رفته باشد. زیرا که در این آیه واژه ی «عالمین» قافیه نیست، بلکه در میان جمله بکارفته است.

و بهر صورت، برای بررسی تاریخ اسلام این موضوع اهمیت شایان ندارد. [M: این را نیز باید بیاد داشت که واژه‌ی «عالمین» به همین صورت که برخلاف دستور زبان عربی است، کلیدشوار از زبان سریانی گرفته شده است. این واژه در آنجا به همین صورت و بمعنی جهانیان به کار می‌رفته و می‌رود].

60 - من (گلدزیهر) در این جا با نظر نولدکه درباره‌ی کتاب کایتانی WZKM 21 : 307 (1907) موافق هستم. نولدکه به آیه‌هایی که در مکه آمده‌اند، و پیغمبر را فرستاده و ترساننده‌ی همه‌ی مردم می‌شمرند اهمیت بسزا می‌دهد. [B: ن. ک: اسلام 5 : 168 چ 1914].

61 - B: باتوجه به لامنس «مجله‌ی علوم دینی» 1911 ص 40 چ ویژه.

62 - B: ترمذی 2 : 293: وأرسلت إلى الخلق كافة.

63 - یعنی پیامبر عرب و عجم (پژوهشهای اسلامی 1: 269)، ولی مجاهد یکی از مفسران دیرین می‌گوید: مقصود از سرخها مردمان و آسیاهان جنیان هستند (مسند أحمد حنبل 5: 145) [B: طبری 18: 123 در تفسیر «فرقان 25: 1»، روایتی آرد که محمد و نوح دو پیغمبرند که یکک رسالت داشته‌اند].

64 - روایت‌های اسلامی برای جهان‌شمولی اسلام میدانی گشاده‌تر از انسانیت در نظر آورده‌اند که نه تنها بجن بلکه ملائکه را نیز به شکلی فرامی‌گیرد. ابن حجر هیثمی در «الفتاوی الحدیثه» چ قاهره 1307 هـ. ص 114 بخشی مفصل در این باره دارد و آنرا به جمادات نیز گسترش داده است.

65 - B: زمین در برابر من به هم آمد (زویت لی ...) خاور و باختر بمن نموده شد، حکومت ملت من روزی بر همه‌ی این سرزمین‌ها که دیدم چیره

خواهد شد ، ( طبري 7 : 123 ) در تفسیر « أنعام 6 : 65 » ، غزالي ، إحياء  
 2 : 347 : 15 ، لسان العرب ماده ی « زوي » و نیز ن . ك : سفرنامه ی  
 ابن جبیر 1 : 198 جای فرود آمدن این رسالت . ( طبقات . سعید أندلسي .  
 بیروت 1912 ص 47 . مشرق 14 : 762 ، 9 ) .

66 - ابن سعد 2 A : 83 ، 25 [ M : ابن أبي ليلى آیت را چنین تفسیر  
 کرده است ] .

66 - M : گویا گلدزیهر برای جلب دوستی سنیان و تنزیه خلیفگان  
 20 سال آغاز حکومت آنان را موافق قرآن قلمداد می کند . و گرنه  
 تا آنجا که تاریخ روشن است ، این قرآن موجود که بدست عثمان گردآوری  
 شده و بنام او منسوب است ، دست کم دوازده سال پس از ویران شدن تیسفون  
 بدست سپاهیان عمر ، و پس از آنکه قزیان در عراق و ایران با کتابهای  
 اوستا و تورات و کتابهای مرقیون و ابن دیصان و اُرتنگ مانی و انجیل های  
 مسیحی آشنا شدند ، و پس از درخواستهای کثیری مکتور امیران فاتح عرب  
 از خلیفه ، که کتاب ایشان را فراهم آورد و محافظه کاری خلیفه بعد از اینکه :  
 « کاری که پیغمبر نکرد چگونه انجام دهم ؟ » تازه بدستور عثمان و بدست  
 عده ای از یاران ، که همگی جزو گروه مخالف اهل صفه و خاندان پیغمبر  
 بودند ، یعنی برضسد اندیشه های مترقی تر گنوسیمیزم یمنی و بالآخره  
 هندو ایرانی بودند ، نوعی جمع آوری گردید . حال باید از گلدزیهر پرسید :  
 آیا ۲۰ سال اول خلافت ، مطابق قرآن جمع نشده بود یا مطابق قرآنی  
 که گویند علی خانه نشین شده ، جمع کرده و عرضه داشته و ، خلفان پذیرفته  
 بودند ؟ پانوشته M 3 ، M 67 نیز دیده شود .



67 - حکم در باره‌ی ارزش ادبی قرآن هرچه باشد، بی گفتگو، رأیِ حالی از تعصب در باره‌ی کسانی که در عهدِ دو خلیفه ابوبکر و عثمان، بنوشتنِ قرآن دست یازیدند، آنست که گاهی درست از عهد بر نیامده‌اند.

کهن‌ترین سوره‌های مکه‌ای - که به کوتاهی شهرت دارند - که پیغمبر آنرا پیش از هجرت به مدینه، برای خواندن در نماز برگزیده بود، و هربند آن یک آیه‌ی کامل از قرآن را تشکیل می‌دهد، به سببِ موجز بودنش، در هنگام گردآوری و نوشتن، کمتر دستخوش تغییر گردیده است.

اما در دیگر سوره‌های کتاب، بویژه در برخی سوره‌های مدینه‌ای، بی نظمی و ناهماهنگی کاملاً هویدا می‌باشد، به طوری که برای مفسران قرن‌های بعد مشکلاتی گوناگون پدید آورده است، زیرا که براینان واجب بود که ترتیب سوره‌ها و آیه‌ها را چنان استوار بدانند که قابل هیچگونه دست‌برد نیست. [ B : در حالی که تفسیر گزاران شیمی که اطمینان درستی به گردآوری عثمان نداشتند، به جایما شدن آیه‌ها اشارت‌ها کرده‌اند ].

هرگاه روزی پیشنهاد تازه‌ی « رودلف گیر » ( گوتنگن Gel Anz سال 1909 ص 51 ) که نیاز شدید بدان را گوشزد نموده است، جامه‌ی عمل پوشد، و قرآن « با نقادی درست که همه‌ی نتایج تحقیقات علمی را به طور کامل دربرگیرد » چاپ شود، باید برخی آیه‌ها جایما بشود و به سبکِ پیشین خود باز گردد، [ و دست بردها و مندرآری‌ها از میان برود <sup>(۱)</sup> ] ( ن. ک : اوگست فیشر در مجموعه‌ی نولدکه ص 33 ببعد ) . نولدکه تغییراتی را که هنگام گردآوری و پاکتویس قرآن در آن رخ داده

(۱) M : عبارات میان کروشه، در ترجمه‌ی عربی از فرانسه هست، ولی در چاپ باینگر حذف شده است.

است ، در فصلی که ویژه‌ی ترتیب سوره‌های قرآن در کتابش «تاریخ قرآن» ( چ 1 ص 70 - 174 ، چ 2 ص 87 - 234 ) نهاده به‌خوبی روشن کرده است .

و چون فرض افزایشهای بی‌جارا بپذیریم ، بسیاری از مشکلات در فهم متن به‌آسانی برای ما حل خواهد شد . برای نمونه مثال زیر را می‌آورم :

آیه‌ی 27 از سوره‌ی 24 ( نور ) درباره‌ی رفتار نیست که می‌بایستی یک مسلمان نیکوکار هنگام دیدن بازدید انجام می‌داد : باید اجازه بگیرد ، به اهل خانه درود گوید ، بازمان و کودکان روشی ویژه پیش گیرد . اما این دستورها ناگهان بوسیله‌ی آیه‌های 32 ، 34 ، 35 - 57 که خارج از موضوع گفتگو است و جز ارتباطی دور با آنها ندارد ، بریده می‌شود . ( ن . ک : نولدکه و شولی ص 211 ) .

پس در آیه‌ی 58 به موضوع اجازه گرفتن برای دیدن بازدید باز می‌گردد ، و در آیه‌ی 61 می‌گوید : « بر کورو لنگ و بیمار و نیز بر شما خودتان باکی نیست که در خانه‌ی خود یا خانه‌ی پدران یا مادران یا برادران یا خواهران یا عموها یا عمه‌ها یا دایی‌ها یا خاله‌ها یا هر جا که کلیدش بدست شما یا دوست شما باشد ، بخورید . هنگامی که وارد خانه شوید درود گوئید ، تا از خدا برکت یابید » .

پیغمبر در اینجا به مؤمنان اجازه داده است که بر سفره‌ی خویشان و ندان ، بخورند و اجازه داده است که میهمانی زنان خویشان و ندان نیز بپذیرند . پس چنین به ذهن می‌آید که کلمات آغاز آیه که این اجازه را به کوران و لنگان و بیماران کشانیده است ، با سیاق آیه در بیان نظریه و توضیح آن جور در نمی‌آید [ B : اُمادر روایت‌های سنتی کوشش شده است تا راهی بیابند که این‌ها را بهم پیوند دهند . ( بخاری . کتاب الاطعمة . ش 7 ) ] .

یکی از پژوهندگان که به موضوع « پزشکی در قرآن » پرداخته ، بدین کلمات که از جای اصلیش برداشته شده است اشاره نموده گوید: « هرگاه وجود کوران و لنگان هم در سفره برای میهمانان بی مانع فرض شود ، بودن یک بیمار می تواند خطری برای بهداشت ایجاد نماید . و بهتر می بود که پیغمبر در برابر اشمئزاز ناشی از این شرکت در خوراک ، مقاومت نمی نمود. [ Optiz « پزشکی در قرآن » اشتوتگارت 1906 ص 63 ] .

و با یک پژوهش دقیق تر در می یابیم که این جمله که با سیاق آیه بیگانه است ، از مجموعه ی دستورهای جایی دیگر آورده شده است . این کلمات در اصل قرآن ، نه برای آنبازی در غذا خوردن برون خانه ، بلکه برای همکاری در جنگهای آغاز اسلام آمده بوده است .

پیغمبر در آیه های 11 تا 16 سوره ی فتح به « اعرابی که از جنگ باز می مانند » و در جنگ گذشته شرکت نجسته اند سخت می تازد و آنان را به کیفر سهمگین خدا بیم می دهد . سپس در آیه ی 17 گوید : « بر کورو لنگ و بیمار با کی نیست ، و این همانست که دوباره به آیه ی 61 نور آورده شده است ، یعنی عذر ایشان و مانند شان از کسانی که مانع جسمی دارند پذیرفته است ، پس این جمله در آیه ی دیگر که به کلی از سیاق آن دور است داخل شده و چنان اثری سنگین بر سبک آن نهاده که نمی توان آنرا به صورت درست نخستین باز گردانید .

برخی از مفسران مسلمان خودشان نیز ، بدون فرض جای داشتن آیه ، کوشیده اند تا این کلمات را به معنی ظاهر اصلی تفسیر نمایند ، که بیان عذر عاجزان از همکاری در جنگ باشد [ B : تفسیر طبری 18 : 116 ] ولی در پایان اعتراف می کند که این گونه تفسیر درست در نمی آید چون اگر جمله را بدین معنی گیریم با جمله ی پیشین جور نمی آید . ( بیضاوی .

چ فلشر (V. Fleischer : 2 : 31) (۱) پانوشت 66 نیز دیده شود .  
 [ M : در توضیح پانوشت 66 و 67 باید یادآور شد که نظر شیعه درباره‌ی تاریخ و چگونگی گردآوردن قرآن ، در کتاب « فصل الخطاب فی تحریف الکتاب » حاج میرزا حسین نوری صاحب « مستدرک الوسایل » مشخص گردیده است . این کتاب در 1292 هـ 1875 م تألیف و در 1298 هـ - 1881 م در 374 ص چاپ شده ، و مورد اعتراض برخی سنتی‌مآبان قرار گرفت که تحت تأثیر اندیشه‌های اتحاد اسلام سید جمال‌اسدآبادی افغانی شده قرار داشتند . پس کتابی بنام « کشف الارقیاب » برضد آن نگاشته شد ( ذ 18 : 9 ) و حاجی نوری ردّی بر این کتاب نگاشت ( ذ 10 : 220 و 16 : 231 ) پس پدرم صاحب ذریعه کتابی در دفاع از حاجی نوری نگاشت ، که نشر آن طبق فتوای شیخ محمد حسین کاشف‌الغطاء تحریم گردید . او در متن حکم تحریم قید کرد که : مطالب کتاب را صحیح می‌دانند و قایید بی‌کند و تنها از راه تقیه نشر آن را حرام می‌داند ( شیخ الباحثین ج نجف 1470 هـ ص 46 ) . جالب توجه است که آیاتی که از سده‌ی ( 2 هـ - 8 هـ ) بنام آیات انداخته شده از قرآن ، در کتابهای شیعه درج شده ، بیشتر ، از نوع آیات خردگرا و تنزیهی است و برضد تشبیه و تجسیم می‌باشد که مذهب رسمی خلفا بوده است . تاریخ نشان می‌دهد که در چهار سده‌ی نخستین اسلام که مذهب تجسیم و تشبیه مذهب رسمی سنتی دولتی بود ، هر جا که خلیفگان به نسخه‌ای از این آیات تنزیهی نزد شیعیان دست می‌یافتند آنها را با دارنده‌اش ، زنده یا مرده آتش می‌زدند . برای گونه‌طبقات الشافعیه سبکی 3 : 26 و منتظم ابن جوزی س 398 دیده شود ] .

(۱) M : میبدي نیز یک قرن و نیم پیش از بیضاوی هر دو گونه تفسیر را برای آن جمله یاد کرده است ، ولی نه اشارتی به نامناسب بودن چنین تفسیر دارد و نه جرأت حدس جایگاهش را داشته است . کشف الأسرار . ج یکم 6 : 566 دیده شود .





# تکاملِ فقه و آئین

در اسلام



## 1 - اسلام پس از فتوحات شکل گرفت :

آناتول فرانس در داستان *Sur la pierre blanche* خود ، به روشنفکرانی که در باره ی جهان باستان کار می کنند فرصت داد ، تا در باره ی مسأله ای از تاریخ ادیان ، که به راه های گوناگون تعبیر شده است ، تبادل رأی نمایند .

وی در کشاکش یکی از گفتارهایش ، از زبان یکی از ایشان چنین آورده است : « کسی که مذهبی پایه می نهد ، خود نمی داند که چه می کند ، یا « کم اتفاق می افتد که بنیان گذار مذهبی از نتایج کار خویش در تاریخ جهان آگاه باشد » . این جمله به بهترین شکل بر محمد راست می آید .

می توان افزود که بخشی بزرگ از سرزمین های اسلامی که بیرون از مرزهای میهنش بازور شمشیر گرفته شد ، همگی از پیروزیهای جنگی بدست آمده است که پیغمبر آنها را ندیده بود .

از طرفی دیگر ، قوانینی که وی در دوره ی زندگانش نهاده بود ، برای روابط یک جامعه ی بزرگ که اسلام فاتح ، در همان نخستین روزهایش با آن روبرو شده بود ، بسنده نمی بود . زیرا که اندیشه ی محمد ، در درجه ی نخست متوجه مسائل ضروری محیط کوچک خودش بود .



اما ملت اسلام ، زیر سلطه‌ی مستقیم خلیفگان ، گامهای خود را ، چه در پیشرفتهای داخلی ، و چه در مورد کشورهای گشوده شده ، به پیش برمی داشت ، بعد از آنکه درمکه صورت یک جامعه‌ی کوچک مذهبی داشت ، و در مدینه به صورت یک جامعه‌ی ساده‌ی سیاسی درآمده بود ، اکنون می‌خواست به صورت یک حکومت سیاستمدار و جهانی درآید .

چه در سرزمین خود قازیان و چه در کشورهای گشوده شده ، روابط نوینی بوجود می‌آمد که نیاز به قانونگزاری می‌داشت ، بنیادهای دولتی پایه گذاری می‌شد ، که می‌بایستی جایگزین گشته و شکل گیرد . افکاری که در قرآن آمده بود کلیات و اصولی بود که می‌بایستی با گسترش افکار جدید تکامل یابد .

در پیش آمدهای بزرگی که مسلمانان را با افقهای گشاده تر افکار دیگران تماس می‌بخشید ، اندیشه‌وران مسلمان ، درهای اندیشه درباره‌ی مسائل مذهبی را ، که پیش ازین ، در عربستان ، بکلی بسته بود گشودند . و در عین حال اندک اندک ، به قانون گزاری مسائل عملی و شکل عبادتها و اصول ضروری ، به صورتهای گوناگون و ناپایدار پرداختند .

تکامل فکر اسلامی ، شکل دادن به کارها ، بنیانگذاری نهادها ، همه‌ی اینها ، نتیجه‌ی کارهای آیندگان بود و بی‌کشاکیهای داخلی و بی‌بندوبستها ، صورت نگرفت . بنابراین ، نظریه‌ی اینکه اسلام با همه‌ی پیوندهایش « بشکل شسته رفته بدنی آمده است » <sup>(1)</sup> نادرست می‌باشد ، بلکه به عکس ، اسلام و قرآن هیچ چیز را به کمال نرسانیدند . شکل دادنها و تکمیل کردن ها نتیجه‌ی کار نسلهای آینده بوده است .

اکنون می‌خواهم پیش از هر چیز ، نظری به برخی مسائل عملی زندگانی

بیفکتم، که محمد و یارانش به وضع مقررات کلی و ضروری آن بسنده نموده بودند. البته باید روایتی را که می گوید: پیغمبر سخنی درباره مالیات یازکات<sup>(2)</sup> گفته است، باور کرد. ولی مقتضای زمان چنین بود که گام به گام، از صورت بخششهای پراکنده، به صورت یک مالیات دولتی اجباری قانونمند تکامل یابد.

این مقررات، پس از مرگ او، به سبب نیازمندی های داخلی همیشه در پیشاپیش مسائل قرار می گرفت. آن جنگجویان که در کشورهای دور پخش بودند، و بویژه آنان که از مدینه، شهری که کابیش قاطبیری از پیغمبر در آن یافت می شد، نیز فرستاده نشده بودند، اینان از فروع احکام مذهبی سر در نمی آوردند، نیازمندی های سیاسی از دیدگاه ایشان همه چیز بشمار می رفت.

جنگهای پی در پی با پیروزی های تازه که به دنبال می داشت، نیاز به قانون گذاری برای حقوق جنگجویان داشت. اضافه بر آن بایستی قوانینی برای ملل کشورهای گشوده شده، خواه در امور سیاسی این سرکوب شدگان و خواه در مسائل اقتصادی آن ملتها، برقرار می گردید. بطور مخصوص، این خلیفه ی پرشور عمر بود که در حقیقت بنیاد دولت اسلامی (سنتی) را نهاد و با گشودن شام و فلسطین و مصر، به وضع قوانین اولیه ی روابط سیاسی و اقتصادی کمک نمود<sup>(2)</sup>.

## 2 - نریش با مردم :

اکنون نمی خواهیم به فروع احکام بپردازیم، مهمترین هدف ما بیان این نکته است که تکامل فقه اسلام در اثر نیازمندی های زندگانی همگانی، پس از مرگ پیغمبر آغاز گردید.

اما یکی از این مسائل فرعی را باید در اینجا یادآوری نمائیم ، زیرا که از نظر روانشناسی اجتماعی صدر اول اسلام دارای اهمیت می باشد. و آن اینست : نمی توان انکار نمود که فرمانهایی که خطاب به فاتحان مسلمان ، درباره ی اهل کتاب که برای اعراب سرفروید می آوردند صادر می گشت ، در دوران اول تکامل فقه ، بر زمینه ی نرمش و<sup>(3)</sup> بی تعصبی استوار بود.

و اینکه امروز ( در آغاز قرن بیستم ) نوعی تسامح مذهبی در روابط دولتهای اسلامی می بینیم ، و مانند آنرا در کتابهای جهان گردان سده ی هجدهم می خوانیم ، به همان مبده آزادی مذهبی که در نیمه ی اول سده ی هفتم ، برای انجام مراسم مذهبی به اهل کتاب داده می شد ، باز می گردد<sup>(4)</sup>.

ریشه ی این صفت نرمش اسلام باستانی را ، که مسیحیان معاصر<sup>(5)</sup> نیز بدان خستوانند ، باید در قرآن جستجو نمود . « لا اکراه فی الدین - بقره 2 : 256 » . و در روزگار متأخر نیز گاهی بدین آیت استناد شده است ، شاید کیفری سنگین را از گرده ی برخی کسان که به زور مسلمان شده ، سپس باز گشته ، مرتد شناخته می شدند ، بردارند<sup>(7)</sup> . [ B : و نیز یهود و نصارا و صابیان که بخدا و روز رستاخیز باورمندند و کردار نیک دارند از خدا پاداش خواهند گرفت . نه توس برایشان غالب آید و نه اندوهگین شوند ، ( بقره 2 : 62 ) . در اینجا اقرار به اسلام لازم شناخته نشده است<sup>(8)</sup> ] .

اخبار ده ساله ی آغاز کار خلیفگان ، نمونه هایی از نرمش مذهبی ایشان را در برابر پیروان ادیان باستانی نشان می دهد . و بسیار است سفارشهای حکیمانه ای که به فاتحان نموده اند . از جمله ی آنها بیان پیغمبر بانصاری نجران است که در آن بنیادهای نصارا را محترم شمرده است<sup>(9)</sup> و نیز

دستورهائی که هنگام فرستادن معاذ جبل به یمن بدو داد: « مبادا یکک یهودی را برای یهودی بودن بیزارند » (10).

آن پیمانهای صلح که بانصارا بسته می شدو ایشان را از تابعیت بیزانس بریده ، جزو کشورهای اسلام درمی آورد (11) همه از این گونه بود ، به موجب آن پیمانها ، در برابر پرداخت جزیه ، آنان می توانستند بی هیچگونه گیرودار ، مراسم مذهبی خویش را انجام دهند ، ولی البته در عمل برای آشکار کردن شعار مذهبی ، برخی محدودیتها نهاده شده بود.

به علاوه ، سنجش منابع تاریخی نشان می دهد که همین آنده محدودیتهای دوران اول (12) بود که موجب پیدایش تعصبهای متناسب بادوران بعد گردید (13) مثلا جلوگیری از بنیان گذاری کنشتهاو آباد کردن ویرانیهایشان ، نخستین بار گویا از طرف عمر عبدالعزیز نهاده شدو سپس متوکل عباسی که از او پیروی می کرد دنبال آنرا گرفت .

این فرمانروایان ، چنین روش را برضد معبدهائی می گرفتند که از آغاز تابعیت اهل کتاب ازدولت اسلام مجاز شناخته شده بودند ، و همین نشان می دهد که پیش از آن ، در راه بنیان نهادن کنشت مانعی نبوده است .

همچنان که در مراسم مذهبی اصل نرمش اجرا می شد ، از نظر فقهی نیز در معاملات حقوقی و اقتصادی با اهل کتاب ، اصل کنار آمدن و تساهل مراعات می گردید [ B : نیز ، حفاظت از جان این مردم در عبارتی دیده می شود که بارها از پیغمبر نقل شده که به معتقدان خود می گفت : « اگر کسی بی دفاعی را بکشد بوی بهشت را نخواهد شنید » ] . ستم بر اهل ذمه ، یعنی نامسلمانانی که زیر حمایت اسلام درآمده بودند گناه و تعدی بر قانون بشمار می آمد (14) . [ B : نیز نقل کرده اند که پیغمبر گفته است : اگر

کسی افرادی را که زیر حمایتِ اویند مورد ستم قرار دهد ، دشمنافش بر او پیروز خواهند شد [ .

یک بار ، یک حاکمِ ایالت لبنان ، که قیام کنندگان ضد ستمگریِ یک عوارضستان را به سختی گوشمال داده بود ، بموجبِ این روایتِ پیغمبر محکوم شد که : « هر کس بر پیمان داری ستم کند ، و بیش از توانائی بر او تحمیل نماید روز بازخواست من مدعی او خواهم بود <sup>(15)</sup> » [ B : در سخنانی که به عمر در پایانِ روزگارش نسبت داده شده و به عنوان وصیت نقل شده ، سفارش و تأکید می شود که از ظلم بر بی پناهانِ نامسلمان خودداری شود حتا برای نگهداری آنها اگر لازم باشد ، دست به اسلحه برده شود : (أن یقاتل من ورائهم) <sup>(16)</sup> . و در روزگاری نزدیکتر Porter در کتابش پنج سال در دمشق ، می گوید : « بیت الیهود » را نزدیک بصره دیدم که می گویند : بجای آن مسجدی بوده است ، و عمر مسجد را ویران کرد ، زیرا که حاکم آنرا از یک یهودی غصب کرده بود نامسجد را بسازد <sup>(17)</sup> . [ B : پسین آموزگارانِ علومِ الهی نیز ستم بر ذمی را با ظلم بر مسلمان برابر دانسته اند ، یکی از ایشان بنام ابن حجر هیشمی ( 973 هـ 1565 م ) با همین روش این ستم را جزو گناهانِ کبیره بشمار آورده است <sup>(18)</sup> ] .

### 3 - شکل گرفتن مذهب در کشورهای گشوده شده :

در همان هنگام که وضع مقرراتِ اساسی نوین از نظرِ حقوقی ، برای روابط میانِ اسلامِ پیروزمند و ملت های شکست خورده ، اهمیت درجه ی اول می یافت ، در سوی دیگر نیز ، زندگانیِ قانونی و مسائلِ حقوقیِ خود مسلمانان در بخش های گوناگون شکل می گرفت .

جنگجویانی که در کشورهایِ دوردست بودند ، اگرچه برادرانِ دینی بشمار می رفتند ، لیکن هنوز مقرراتی قطعی از دین در دست نمی داشتند ،



بایستی برای ایشان دستور العملی مقرر می‌شد تا بدان پابند شوند. مقرراتی نهاده می‌شد تا پیش‌آمدهای تازه و مسائلی را که بیشتر عربهای جنگجوی فاتح هیچگونه آشنائی با آن نمی‌داشتند، به وسیله‌ی آن حل نمایند.

در کشورهای شام، مصر و فارس، مردم، آداب و رسوم و عادات این کشورها را که دارای فرهنگهای گوناگون بودند، با قوانین جدید تطبیق می‌دادند. و بدین سان زندگی فقهی اسلام، خواه از نظر مذهبی و خواه از نظر حقوقی قانون‌مند می‌شد.

خود قرآن جز آنکه کی از قوانین دربر نمی‌داشت و نمی‌توانست شامل همه‌ی آن روابطی باشد که بطور پیشبینی نشده از فتوحات پدید آمده بود. بیشتر توجه در آن به اوضاع ساده‌ی عرب می‌بود و برای مشکلات بزرگ تازه، راه‌حلی کافی دربر نمی‌داشت.

این فرماندهان [B] : که بویژه در دوره‌ی اوج امویان بر جلال و شکوه این قلمرو نوین افزودند [به هر سوی جهان گسیل شده بودند، تا پرچم دولت نوین را بر فرازند، و متوجه این نیازمندیها نبودند. اگرچه از آن روگردان هم نبودند، لیکن کوشش ایشان در درجه‌ی اول متوجه مقرراتی بود که بر قدرت دولت می‌افزود و بنام مذهب اجازه‌ی چاپیدن آنچه با شمشیر به دفع نژاد عرب گرفته بودند بدانها می‌داد.

در امور مذهبی متعلق به زندگی روزمره، به همان عاداتی قانونی شده بسنده کرده، و در مسائل مورد اختلاف، هرچه هوش ایشان تشخیص می‌داد عمل می‌کردند، و می‌توان گفت: هرچه دلشان می‌خواست می‌کردند<sup>(19)</sup>، حتا به همان مقرراتی که از طرف خلیفگان راشد وضع شده بود نیز پابند نبودند.

این وضع پرهیزگاران را ناراضی می کرد. ایشان برای یک زندگی که مطابق خواست خدا و منظور پیغمبر از فقه مذهبی باشد می کوشیدند. اینان می گفتند: باید در هر مسأله خواه دینی و خواه دنیوی، منظور پیغمبر را جستجو نمود و او را مانند نمونه ای ایده آل پیروی کرد. بهترین منبع برای یافتن آن هم یاران می باشند که با پیغمبر زندگی کرده، رفتار او را دیده و دستورهای او را شنیده بودند.

سنت: هانگامی که مردم با این یاران نزدیک بودند می توانستند نیکوکاری و مسائل فقهی را که می خواستند از اخباری که اینان نقل می کردند بدست آورند. و پس از عصر ایشان به اخباری که پیروان (تابعان صحابه) از یاران پیغمبر نقل می کردند اکتفا نمودند. زیرا که مدتها با آنان زندگی کرده مسائل را از ایشان آموخته بودند، و همچنان، تابع تابع، از تابع می گرفت، تا به روزگار پسین رسید.

برای درستی هر کار یا دستور کافی می بود که اثبات شود که بایک زنجیره، به یکی از یاران می رسد که آنرا از پیغمبر شنیده یا دیده است. و با همین روایتها بود که سنتها و آداب پرستشی و حقوقی مقدس شمرده می شد، زیرا که ارزش آنها از آن جهت که زیر نظر پیغمبر انجام شده، و او یا مؤمنان آن روزگار، با حقی که می داشتند آنرا پذیرفته اند، معین شده بود<sup>(20)</sup>.

این است «سنت»، رفتار مقدس (یا امر اول). و صورتی از آن که به ما می رسد «حدیث» نام دارد. پس این دو واژه، یک معنی ندارند. «سنت» ریشه ی «حدیث» است.<sup>(21)</sup> و این زنجیره ایست از محدثان که اخبار و کارهای یاد شده را پشت به پشت بما می رسانند، کارهای دینی یا دنیوی که نزد صحابه ثابت شده بود که پیغمبر آنها را پذیرفته است، و آنچه بدین ترتیب ثابت شود، نمونه ی رفتار روزانه ی شایان پیروی خواهد بود. در اینجا در می یابیم که این نظریه در اسلام سنتی، مانند یهود<sup>(22)</sup>،

جای خود را باز کرده است که در کنار قرآن ، قانونی مقدس و مدون داشته باشند .

سنت چکیده‌ی عادات و تصورات ملت اسلام در گذشته بوده (23) ، و شرحی بر الفاظ پیچیده‌ی قرآن است ، که آنرا زنده و قابل اجرا می‌سازد .

برای تعیین ارزش «سنت» مثال مهم زیر را می‌آورم: گویند علی چون خواست ابن عباس را برای گفتگو بنزد خوارج فرستد، به او سفارش نمود که مبادا برای ایشان از قرآن استدلال نماید، زیرا که قرآن چند پهلو است و معنیهای ناسازگار دربر می‌دارد ، بلکه باید بر «سنت» تکیه نماید ، قاراه گریزایشان ببریندد (24) . هرچند نمی‌توان یقین داشت که علی چنین گفته باشد ، ولی بهر حال این فکر به همان دوره باز می‌گردد ، و می‌تواند صورتی از یک نظریه‌ی استوار در آن روزگار بماند .

ما نمی‌توانیم هر حدیث را ساخته‌ی سده‌های پسین بشمریم . آثار کهن بودن از برخی حدیث‌ها نمودار است ، این‌ها را یا خود پیغمبر گفته و یا از ساخته‌های مسلمانان باستان است . از طرف دیگر ، هرچه از زمان و مکان منبع حدیث دور شویم ، نادیده گرفتن این خطر احتمالی دشوارتر می‌گردد ، که صاحبان آراء نظری و عملی ، حدیث‌هایی بظاهر بی‌غل و غش ، بسود نظر خویش ساخته و به پیغمبر و یاران نسبت دهند .

در حقیقت هر صاحب فکر و مذهب ، و هر دسته و گروه می‌توانست نظر خویش را از این راه پابرجا سازد ، و صاحب رأی مخالف او نیز به همین کار دست یازد . و به همین سبب است که در بخش‌های عبادتی و عقیدتی و قوانین فقهی و سیاسی ، هیچ مکتب یا مذهبی یافت نمی‌شود که یک حدیث شسته رفته را پشتوانه‌ی رأی خویش نساخته باشد .



خود مسلمانان نیز این مشکل را نادیده نگرفته (25)، دانش ویژه‌ای که ارزش خاص بخود دارد، برای سنجشِ درستیِ آنها بنام «درایة الحدیث» نهادند، تا در هنگامی که نمی‌توانستند میان حدیثهای سازگار سازش دهند، درست‌را از نادرستِ آنها جدا نمایند.

بدیهی است که نظرِ نقادانِ مسلمان در سنجشِ با نظرِ ما جور نیست، از دیدگاهِ ما، در بسیاری از حدیثها هم، که ایشان بی‌گمان درست شناخته، و در برابر آنها دست بسینه مانده‌اند، گفتگوی بسیار هست.

از نتایج این سنجشها، به رسمیت شناختنِ صحیحهای ششگانه در سده‌ی هفتم هجری بود، که مردانی در سده‌ی سوم هجری حدیثهای پراکنده‌ی گوناگون را که درست می‌شناختند، در آنها گرد آورده بودند.

این شش کتاب مرجع قطعی «سنت پیغمبر» گردید. از میان آنها دو صحیح بخاری (256 هـ - 870 م) و مسلم (261 هـ - 875 م) مرجع درجه‌ی اوّل بشمار آمدند. [B: حدیثهای این دو به عنوان حدیث درست شناخته شدند، زیرا که رأی داده شد که آنها از نظر درستی نقل قول سلامت کامل دارند]. سپس «سنن» های ابوداود (275 هـ - 888 م) و نسائی (303 هـ - 915 م) و ترمذی (279 هـ - 892 م) و ابن ماجه (273 هـ - 886 م)، و گرچه اعتراض‌هایی چند بدانها وارد است به آن‌دور افزوده شدند. کتابهای مالک انس که آداب و رسوم مدینه (پایگاه سنت) را گردآورده، نیز معتبر گردید لیکن نه از لحاظ حدیث.

و بدین شکل، در کنار قرآن مرجعهای دیگری نیز که برای دانش و زندگی اسلامی اهمیت بسزا دارند، برپا گردید.

## 4 - ترکیب سنت :

در قطور مذهبی که اکنون بررسی خواهیم نمود ، کاری با سنجش شکلی « حدیث » نداشته ، به گسترش مضمون آن نظر داریم . مسأله‌ی درستی یا کهن بودن آنرا نیز ، پس از این نکته قرار می‌دهیم که « حدیث » همچون یک آینه ، نمودار کوششهای دائمی خود مردم مسلمان شده می‌بوده است . و این معنی را از وجود مسائل بسیاری که در قرآن نبوده است در می‌یابیم .

نه تنها مسائل مربوط به قانون ، عادات ، عقاید و افکار سیاسی ، بلکه هر چه اسلام در بر می‌دارد ، خواه آنرا خود ساخته و یا از بیرون وارد کرده باشد همگی ، روپوش « حدیث » پوشیده‌اند . اما مسلمانان این کالاهای وارداتی را چنان تغییر شکل داده‌اند که از اصلشان دور گردیده ، شکل اسلامی بخود گرفته‌اند .

عبارتهائی از تورات ، انجیل ، گفته‌هائی از حبرها ، از انجیل‌های ساختگی<sup>(25)</sup> ، تکه‌هائی از فلسفه‌ی یونان ، پندهائی از فارس و هند ، هریک از اینها جای خویش را در اسلام از راه « حدیث » باز کرده است . حتا واژه‌ی « أبونا » نیز برای خودش جائی در حدیث صحیح یافت ، و بدین شکل چیزهائی که هیچ ربطی به اسلام نداشته ، بطور مستقیم ، ملک طلق مسلمانان شد .

مثل مناسب ، افسانه‌ی جهانی<sup>(26)</sup> کوری است که انگلی را بردوش می‌کشید تا دوتائی میوه‌ی درختان را بدزدند ، و دوتائی نمونه‌ی مسئولیت مشترک جسم و جان در یک گناه قرار گرفتند [ B : که در ادبیات اسلامی در افسانه‌های هزار و یک شب از جانب شاهزاده ورجان پسر گلیاد ( جلیعاد ) شاه نقل شده است<sup>(27)</sup> ] .

این افسانه در اسلام به صورت حدیثی با این زنجیره پیوسته :  
 ابوبکر بن عباس از سعید بقال از عکرمه از ابن عباس (28) در آمده است ،  
 در صورتی که همین مقایسه را ما نزد ریتانیان می یابیم ، که در تلمود از گفתי  
 « یهودا هناسی » برای پادشاه روم و سلوک وی آمده است (29) .

از این راه گنجینه ای بزرگ از افسانه های مذهبی به روی اسلام  
 باز شد و کم کم بدان داخل گردید . به طوری که اگر به موضوعات بسیاری  
 که از حدیث شمرده شده است ، نگاه کنیم و با ادبیات مذهبی یهود مقایسه  
 نمائیم ، می توانیم موارد بسیاری را که از این منابع یهودی بدرون ادبیات  
 مذهبی اسلام آمده است بیابیم .

کوششی که برای هم آوری و جایگزینی و شگل گیری ، در صدر اسلام آغاز  
 شد بعدها گسترش یافت و افزون گشت . این برای آن گروه پژوهندگان  
 که به ادبیات مذهبی علاقمند می باشند ، خود موضوعی جالب است تا  
 در این رشته ی پر شاخ و برگ تحقیق و جستجو کنند و ریشه های آنرا بیابند .  
 « حدیث » چارچوبی برای افکار مذهبی ، اخلاقی در اسلام می بوده ،  
 قطورات اولیه ی اصول اخلاقی که فقط ریشه هایی در قرآن می داشت ،  
 در آن انعکاس یافته است . رفتار و اخلاق نرم و لطیف و رقی که اسلام  
 صدر اوّل پذیرای آن نمی بود ، در اینجا بسیار است .

اصول عالی پرهیز گارانه و دور آزی در حدیث هست ، و من نمونه هایی  
 از آنرا درباره ی رحم ، خواه رحم خدائی و خواه رحم انسانی در اینجا  
 می آورم : « خدا رحم را صد بخش نمود ، نود و نه بخش را نگاه داشت و  
 یک بخش را به زمین فرستاد . رحم همگی مخلوقان از این یک بخش است ،  
 تا آنجا که اسب سُم خود بر روی بچه اش نمی نهد ، مبادا که بدو آسیب

رسد (30) « . خدا می گوید : « اگر رحمت مرا می خواهید به مخلوقان من رحم کنید » ، « کسی که بسوی بیوه ای یا بی نواهی رود همانند کسی است که در راه خدا یخنک رود » ، همچون کسی است که روزها را روزه و شبها را زنده بدارد (31) . [ B : ویا : « کسی که دست نوازش بر سر یتیمی بکشد برای هرموی سر او که بادستش تماس می یابد ، روز قیامت یک شمع نور دریافت خواهد کرد » ویا : « هر چیزی را کلیدی است و محبت به زبردستان و فقیران کلید بهشت است . ]

در حدیث سفارشهایی همانند این ، از پیغمبر می بینیم ، که به برخی آزاران نموده ، قاتل به نیک خوئی همچون مغزو حقیقت دین بنگرند . به نظر من ، در میان آن همه وصیتها هیچ کدام ارزش سفارشهایی را که به ابوذر غفاری نموده است ندارد . او پیش از مسلمان شدن یک مشرک بدکاره می بود ، اما در دوران نخستین فتنه ، وی نمونه ی پاکی شد و مورد توجه پارسایان گردید . او می گوید : دوستم هفت چیز بمن آموخت . او بمن گفت :

1 - بی نواایان را دوست بدار و بدیشان نزدیک می باش (32)

[ B : 2 - پیوسته نظر بر زبردستان باشد نه آنها که بر تو فرمانروایند .

3 - هیچگاه از کسی تمنائی نداشته باش !

4 - به کسان خود وفادار بمان ، هر چند قورا خشمگین سازند .

5 - پیوسته راست بگو ، هر چند تلخی آورد .

6 - در سیر خودت بسوی خدا به نیشخند استهزا کنندگان توجهی مکن !

7 - پیوسته ورد زیانت باشد: هیچ قدرت برتر از قدرت خدا نیست. این گنجی است که در زیر تخت خدا قرار دارد [ .

همراه با گرد آمدن چنین خواسته‌ها در « حدیث » ، اعمال مذهبی مردم نیز به سطح رقیق‌تر بالا آمد . ارزش کارها به نیتی که بدان واداشته است وابستگی یافت . و این اندیشه به صورت یکی از اصول عالی زندگی اسلام درآمد . [ B : چنانکه ما در ص 27 بدان اشارت کرده‌ایم ] . تا آنجا که بر سر در بزرگ « ازهر » نوشتند : « إنما الأعمال بالنیات » = کار به پندار نیک باشد ، تا بسیار کسانی که به دیدار این مرکز بزرگ علوم مذهبی اسلام در می‌آیند ، متذکر شوند که می‌بایستی در تحصیل دانش ، پاک نیت و پرهیزگار باشند . کار این حدیث چندان بالا گرفته بود که این فکر مهدی کارهای مذهبی را به زیر پرچم خود گرفت . خدا می‌گوید : « بپندار خود بسوی من بیائید ! نه با کردار قان » (33) . البته این حدیثی نوساخته است و پس از باور مؤمنان به آن اندیشه ، بوجود آمده که نیت را پشتوانه‌ی کارهای مذهبی خود شمردند .

آثار اخلاقی تعلیمات اعتقادی ، نیز با گسترش « حدیث » ، تکامل یافت . من در اینجا برای آن یک نمونه می‌آورم که در طرز فکر مسلمانان نیز تأثیر می‌داشته است : بنابر نظریه‌ی توحید قرآن ، شرک بزرگترین گناه است و خدا آنرا نخواهد بخشود ( نساء 4 : 116 ، لقمان 31 : 13 ) .

اما گسترش « حدیث » مفهوم شرک را چنان تکامل بخشید که به معنی ضد توحید منحصر نمانده ، هر گونه عبادتی را که در آن ، جز بزرگداشت خدا منظوری در میان باشد ، نیز در بر گرفت . پس چند گناه و نادرستی دیگر به دایره‌ی مفهوم شرک افزوده گشت . چنانکه ، ریا در کارهای مذهبی ، که برای خوش آیند مردم انجام شود ، نوعی شرک بشمار آمد . زیرا که



در کنار آندیشه‌ی بزرگداشت خدا، پندار خوش‌آمد مردم نهاده شده است<sup>(34)</sup>. وریا با توحید جور نیاید. و نیز «کبر = خودپسندی» نوعی شرک شناخته شد. و از این راه، در اخلاق اسلامی گناهی بنام «شرک اصغر» یا شرک خفی، که در ته‌دل نهفته است شناخته آمد، که میدانی فراخ‌تر می‌داشت. [B: «گرایش به نفس اگر با اراده صورت گیرد همچون دریائی خواهد بود که راه به ساحل ندارد.» این سخن را یکی از آموزگاران بلندپایه‌ی اسلام، هنگام گزارش یک حدیث نوشته است<sup>(35)</sup>].

و بدین ترتیب زندگی مذهبی، به سطحی مرفقی‌تر از آنچه در آغاز اسلام می‌بود برسد. از این هنگام سخنانی بگوش می‌رسد که نمی‌توان آنها را از صوفیان بازپسین شمرد، گرچه با آن کاملاً موافق است<sup>(35)</sup>. حدیثی دیگر هست که ظاهر ساختگی هم ندارد، بلکه مورد اتفاق نظر دانشمندان بزرگ نیز هست و در چهل حدیث هم یاد شده و «حدیث قدسی» نام گرفته است: «بنده‌ی من با کردار نیک بسوی من نزدیک می‌گردد تا آن‌گاه که دوستش بدارم، هنگامی که دوستش گرفتم، گوش شنوایش و چشم بینایش و دست جنبانش و پای رهنوردش خواهم بود» [B: به وسیله‌ی من می‌بیند، می‌شنود، می‌سراید، ره می‌پایند، احساس می‌کند<sup>(36)</sup>].

### حدیث سازی :

آوردن گان همه‌ی این حدیث‌ها، خواه فقهی و حقوقی، خواه اخلاقی و تربیتی، آنها را به پیغمبر نسبت می‌دادند و به وسیله‌ی یک زنجیره، آنها را به یکی از پیروان می‌پیوستند، که آنها را از پیغمبر شنیده یا دیده است که وی این رسم را انجام داده است.

حدیث شناسان مسلمان، خودشان نیز نیازی به چندان هوش نداشتند

تا آن ناسازگاری را که در اخبار هست ، و آن ناجواری را که با شرایط زمان دارند ، و نیز وضع گمان انگیز آنها را دریابند و به اتهام دروغ بودن که بر بخشی جزرگ از حدیثها وارد است ، بیندیشند<sup>(37)</sup> .

نام برخی کسان که بانی پاک ، حدیثهای سودمند ساخته ، در میان مردم پخش می کردند ، شناخته شده است . بسیاری از پرهیزگاران ، بهنگام مرگ ، بی رودربایستی ، خدمات شایانی را که در « حدیث سازی » انجام داده بودند ، یاد می کردند . اینان در این کردار ، درصوتی که کننده اش نیک اندیش باشد ، هیچگونه ناسازگاری با درستی و راستی ، نمی یافتند .

چهار کسان که به « حدیث سازی » متهم بوده ، باز هم از مردم شرافتمند بشمار می آمدند . این اتهام هیچگونه خدشهای به شخصیت و بزرگواری و احترام مذهبی ایشان وارد نمی کرد . برای مردم قدیم ، نگران کننده نمی بود که در میان حدیثها مقداری هم دروغ بوده باشد : « درزندگی پیغمبر بدو دروغ بستند و پس از مرگش نیز ، »<sup>(38)</sup> .

اگر از سونی می شنیدند که جهنم برای دروغ گو است ، از سوی دیگر ، چنین حدیثی را می خواندند که : « پس از من ، مانند دیگر پیغمبران ، حدیث بسیار نقل خواهد شد ، پس هر چه را که به شما رسید بر کتاب خدا عرضه دارید ، اگر موافق آن بود ، من گفته ام ! و اگر ناسازگار بود ، من نگفته ام ! » و نیز از او است که : « هر گفتار که نیکو باشد من گفته ام »<sup>(38)</sup> .

حدیث سازان رل خود را در برابر مردم چنین بیان می کردند ؛ هنگامی که از انس بن مالک که نزدیک ده سال از یاران پیغمبر بوده است ، پرسیدند : آیا آنچه از پیغمبر نقل می کنی از او شنیدی ؟ او خستوان

می شود : « چنین نیست که هر چه نقل کرده ایم ، ازو شنیده باشیم ، لیکن مایکدیگرا تکذیب نمی کنیم » (39) .

پس معنی « پیغمبر گفت » اینست که : از نظر مذهبی چنین مسأله درست می باشد ، یا اینکه آن نیکو است و ممکن است پیغمبر با آن موافق باشد (40) . این جمله عبارت تلخود را به خاطر می آورد که هر چه را یکی از حواریان در قرنها بعد می گوید برابر آنست که موسی در سینا گفته بود (41) .

## 5 - پایه گذاری فقه :

این حدیث پردازهای پرهیز گارانه ، بویژه در مورد حدیثهای اخلاقی و نیکو کاری ، با چشم پوشی بیشتر روبرو می گردید (41) . اما علمای مذهبی پردل تر ، هنگامی که مانند این حدیثها می خواست مبنای حکم شرعی قرار گیرد ، در برابر آن ایستادگی نموده نمی گذاردند که چنین حدیثهای متناقض و زاده های اندیشه های متضاد ، مبنای حکم عبادتی یا عملی در فقه بشود .

این شک و دودلی ها منجر به یافتن راه نویی در آغاز پیدایش فقه گردید ، که آنرا در کنار حدیث های صحیح ، پایه ای برای استنباط دستورهای مذهبی بکار می بردند . سپس بهتر دیدند که این مقررات را بوسیله ی قیاس و استنتاج و نظر شخصی بصورت قانون در آورند . البته هیچگاه حدیثی را که ثابت باشد نباید کنار نهاد ، لیکن پابهای آن باید ، استنباط آزاد به عنوان راه درست فقهی ، جای خود را داشته باشد .

شگفت آنگز نیست که آموزشهای فقهی و جزئیات آن از فرهنگهای بیگانه متأثر شده باشد . چنانکه در پژوهشهای علمی نوین به طور تحقیق ثابت شده است ، که (42) در فقه اسلامی ، چه در قواعد آن ، چه در فروع مسائل آن ، آثار انکار ناپذیری از حقوق رم وجود دارد (42) .



بهر حال کوششهای علمی که در سده‌ی دوم هجری شکوفان شد، ماده‌ی نوینی را بر فرهنگِ اسلامی افزود، و آن علم فقه همان قانون مذهبی بود که بعدها شاخ و برگهای بسیارش که در همه‌ی شؤون زندگی مذهبی و دانش مذهبی رخنه کرده بود، به پستی گرائید. تغییر رژیمِ اسلام نیز اثری شگرف در تکاملِ آن داشت، زیرا که این تغییر یعنی سقوط دولتِ اموی و برپا شدن دولتِ عباسی راه و روشِ اسلام را به جاده‌ی نوینی می‌انداخت.

### دین در دولت اموی و عباسی :

پیش از این، کوششهای بن فرصت داده بود، تا درباره‌ی نیروهای محرک در این دو دولت جستجو نمایم، و بخشهای فعالِ آنرا، گذشته از حسن سلطنت جوئیِ خانوادگی که موجب شد عباسیان آن همه جامعه‌ی تشوکرانیک، برخلاف گذشتگانِشان برتن نمایند، آشکار نمایم.

اکنون می‌خواهم بکوتاه سخن بگویم : انقلابی که عباسیان را به حکومت رسانید، تنها یک انقلاب سیاسی خشک و جایجا کردنِ خاندانهای پادشاهی نبود، بلکه در عین حال تغییراتی، شگرف در روابط مذهبی بوجود آورد. زیرا بجای امویان که از طرف پرهیزگارانِ اُمت به « اهل دنیا » بودن متهم بودند و در دربارهایشان دردمشق، و در کاخهایشان در صحرا، به همان سنتهای باستانیِ عرب چسبیده بودند، آری بجای ایشان، یک حکومت مذهبی دارای افکارِ کلیسایی روی کار آورد. همچنانکه عباسیان حق خود را در پادشاهی، برپایه‌ی « خویشاوندی پیغمبر » نهاده بودند همان گونه ادعا می‌کردند که حکومت خویش را بر زمینه‌ی سنت پیغمبر و خواستهای مذهبی، بر جای حکومتی که نزد پرهیزگاران به بی‌دینی شناخته شده بود استوار می‌دارند (43).

ایشان خیلی می کوشیدند که این پوشش را که حق آنان بر آن استوار می بود نگاهداری کنند . و ازین روی ایشان نمی خواستند تنها « پاشاه » باشند بلکه می خواستند در درجه ی اول فرمانروایان مذهبی باشند و حکومتشان حکومت مذهبی شناخته گردد .

در دولت ایشان ، برخلاف امویان ، قانون مذهبی یگانه راه بود که می بایستی بدان رفتار می شد ، ایشان می کوشیدند که این ادعارا در واقع هم جامه ی عمل پوشانند ، ثابتوانند باحق خانوادگی که بوسیله ی آن به حکومت رسیده بودند به خوبی بازی کنند . پس به رنگامیزی الفاظ ، در بزرگداشت پیغمبر و خاطره هایش ، با تعبیرهای حق بجانب ، به قصد اظهار مخالفت با پیشینیان خود ، پرداختند .

امویان هر چند هم که سرشار از عقیده به اسلام بودند ، هیچگاه به این دورویی دست نزده ، نمی کوشیدند وظایف خویش را به صورت مذهبی درآورند . و ما درین باره باز گفتگو خواهیم داشت (43).

در عهد حکومت این خاندان ، عمر دوم - که در محیطی سالم تربورش یافته و نادانی او در سیاست ، خاندانش را به باد داد - یگانه فرمانروای ایشان است که می توانیم بشنویم که از گسترش تأسیسات دولتی جلوگیری کرد . او یگانه کسی است که می توان چنین عبارتی از او شنید ، که در پاسخ یکی از والیانش ، هنگامی که گزارشی درباره ی بدی وضع شهرستانش ، و نیاز به بودجه برای آبادانی آن می داد ، گفته بود : « با داد گستری برای آن حصار ببند ، و کوچه هایش را از ستم پاک کن » (44) . و این عبارتی است که نمی تواند از امویان صادر شود .

بدین ترتیب گفته های پرهیزگاران ، و عبارتهای خاشعانه ، شعار

عباسیان می‌بود ، همانها که خود را به‌همی مظاهر پادشاهان ساسانی ایران آراسته بودند ، و برادری دین و دولت <sup>(45)</sup> که مهمترین شعار حکومت ایران بود ، شعار دولت عباسی ساخته بودند . دین نه‌تنها در برنامه بود بلکه عالی‌ترین برنامه‌های دولت بشمار می‌رفت .

### مقام اجتماعی فقیه :

از اینجا می‌توان به‌اندازه‌ی اهمیت مقامات مذهبی در این دربار و دولت پی‌برد . هر گاه ، مذهبی نمودن سازمانی یا قانون‌گذاری برای آن لازم می‌شد ، فوری این سنت پژوهان ، که فقه را از آن بیرون می‌آوردند . نامزد انجام آن کار می‌شدند . و ازین روی روزگار این‌خاندان ، برای شگفتگی و برومندی فقه اسلام ، که پیش از آنها نوزادی ناچیز بود ، بهترین موقعیت را فراهم کرد .

بررسی حدیث نبوی و پژوهش زنجیره‌ی آن دیگر ، تنها یک کار پرهیزگاران نبود ، بلکه دارای اهمیت عملی بسیار شد . زیرا که کارش تنها تعیین مسائل فقهی و عبادتی نبود ، بلکه شکل رژیم و رسیدگی به‌همی امور عملی ، و سازش دادن نهادهای ملی با دستورهای فقه مذهبی نیز با آن می‌بود .

همی اینها می‌بایستی استنباط می‌شد ، با کمال دقت انجام می‌گرفت . این بود که فقه شکل گرفت ، تکامل یافت و روزگار به‌کام فقه و فقیهان گشت ، قاضی مرد بزرگ بشمار آمد .

دیگر مانند پیش ، پرداختن به فقه ، تنها به شهر مدینه ، زادگاه اسلام ، مین سنت و مرکز تقوا اختصاص نمی‌داشت . بلکه در مرکز نوین دولت ، در بین النهرین ، انجام می‌گرفت و از آنجا به نقاط دور دست خاور و

باختر گسترش می یافت و زیرسایه‌ی حکومت خلفا پژوهش فقه شناسی تکامل می یافت. مردم حدیث را به اینجاء آنجاء می بردند، و از آنچه در دست داشتند احکام نوین بیرون می کشیدند.

اما استنباطهای ایشان همواره باهم موافق در نمی آمد. راهها گوناگون و طرز فکرها ناسازگار بود. برخی از ایشان حدیث را در درجه‌ی اول اهمیت می نهادند، اما خود حدیثها نیز به یک پرسش پاسخهای گوناگون می دادند، پس نیاز به تمیز و جدا کردن حدیثها پیش آمد. گروهی دیگر به حدیثها، به سبب مشکوک بودنشان بسنده نکرده می خواستند در قیاس کردن آزادی داشته باشند. و از طرفی آداب و رسوم محلی را در کشورها یک باره بسادگی دگرگون نتوان کرد.

#### پیدایش مذهب وارها :

اختلاف دیدگاه این دو روش، سبب پیدایش گروه‌ها و مکتب‌هایی گردید که در تفصیل احکام و روش استنباط آنها، از یک دیگر جدا می شدند. پس هر یک از آنها «مذهب» (مذهب وارها) خوانده شد، نه «فرقه».

نمایندگان این مذهب وارها، از همان آغاز پذیرفتند که نظر همه‌ی ایشان درست باشد. زیرا که همگی یک هدف می داشتند. و روی همین زمینه، بایکدیگر محترمانه برخورد می کردند<sup>(46)</sup>. و کم اتفاق می افتاد که در میان برخی سرخورده متعصبان، سخت گیری رخ دهد. تعصب در میان این مذهب وارها هنگامی آغاز شد که خودپسندی فقیهان فزونی یافت. و این خود مورد نکوهش رادمردان ایشان قرار می گرفت<sup>(47)</sup>.

به طور کلی حدیث « إختلاف أمت من رحمت است »<sup>(48)</sup> و نمودار روح نرمش و گذشت در میان ستیز گران است. دلیل هائی در دست است که نشان می دهد: این اصل نمودار وحدت نظر فقیهان و دفاع ایشان در برابر سرزنشهای دشمنان داخلی و خارجی، نسبت به اختلافات فقهی و تأستواری فتواها بوده است<sup>(49)</sup>.

تا به امروز نیز نظریه‌ی همگانی این است که درستی و شرعی بودن همه‌ی فتواهای مختلف فقهی، تاجائی که طبق راه و روش پیشوایانی باشد که پیشوائی انحصاری ایشان مورد اتفاق نظر مسلمانان است، باید پذیرفته شود<sup>(49)</sup>. چنانکه انتقال از یک مذهب واره به دیگری به منظورهای معین، کاری ساده می بود. و سبب وجوب دوباره انجام دادن کارهای مذهبی نمی شد، تشریفات ویژه‌ای با خود نمی داشت. عبد الوهاب شعرانی در کتابش « میزان » که پرون Perron آنرا ترجمه کرده است، فتواهائی برای این کار گرد آورده است.

البته کسانی که به طمع مقام، گاه به گاه از گروه مذهبی به گروه دیگر می گرائیدند، مانند قاضی شافعی دمشق شمس الدین حلقی ( 1409 م ) که گاه حنفی و گاه مالکی شده بود، از طرف معاصران خویش مورد تمسخر قرار می گرفتند<sup>(50)</sup>. اما این استهزا نه برای تغییر دادن گروه، بلکه برای انگیزه‌ی آن کار بوده است<sup>(51)</sup>.

یک تن می توانست در یک هنگام از چند مذهب واره پیروی کند. محمد بن خلف یکی از دانشمندان سده‌ی پنجم هجری ( 1135 م ) از آن روی به « حنفی » ملقب شد که در مدتی کوتاه سه بار گروه خود را تبدیل کرد. او حنبلی بوده، به حنفی و سپس به شافعی گروید و لقبش کوتاه شده‌ی این سه نام است<sup>(52)</sup>. در یک خانواده، پدر و فرزندان را می بینیم که



به مذهب واره‌های گوناگون می‌پیوندند. یکی از برادران [B : أحمد شنبی (م 1066 هـ . 1655 م) که معارضه‌اش اورا ابوحنیفه‌ی کوچک می‌نامیدند] در قاهره، پیر حنفیان، ردیگری در همان هنگام شیخ شافعیان بود. و این محمد شنبی (م 1067 هـ . 1656 م) است که به شافعی کوچک معروف بود (53).

پرهیزگاری دیگر را به روزگاری کمی واپس‌تر، در دمشق می‌یابیم که از خدا چهار فرزند می‌خواهد تا هر یک به یکی از چهار مذهب واره بگروند. این مصدر می‌افزاید که دعایش نیز مستجاب شد (54). آری شگفت‌آور نیست که می‌گویند: برخی دانشمندان نام‌دار، بسیاری از فتوای خویش را بر اساس دو مذهب واره‌ی بظاهر ناسازگار بیان می‌نمودند (55).

ما نه تنها در روزگار قدیم با چنین مسائل فقهی روبرو هستیم، بلکه در قرنهای واپسین نیز آنها را نزد فقیهان متأخر می‌یابیم، چنانکه، أحمد ابن عبد المنعم دمنه‌وری (1192 م) که در دانشهای گوناگون دیگر نیز شهرت داشت و کتابهایی در وظائف الأعضاء، نجوم، طلسم، آب‌یابی، چشمه‌ها و جزآن نگاشته است، باروش هر چهار گروه فتوا می‌داده است. و بر یکی از کتابهایش «کشف العیون» اورا حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی خوانده‌اند (56)، و کسی در آن، زندقه‌ی احساس نمی‌کرده و آنرا منافی قواعد، یا فادرست نمی‌دانسته است (57).

امروزه، از این گروه‌های مذهبی که تنها در برخی امور عبادتی، اندکی باهم اختلاف دارند، چهار گروه بجا مانده است، و اینان جهان اسلام را میان خود بخش کرده‌اند. کم‌زیادی پیروان هر گروه در شهری

یا منطقه‌ای ، بیشتر در اثر پیشآمدهای خصوصی (\*) بوده است ، مانند آنکه ، آموزش یک گروه بوسیله‌ی پیروانی متنفذ که در آن منطقه می‌یافتند گسترش یافته و مکتب ایشان پایه‌گذاری شده باشد .

در اثر همین پیشآمدها ، مذهب‌واره‌ی شافعی ( 204 هـ . 820 م ) به برخی بخشهای مصر ، خاور آفریقا ، جنوب شبه جزیره‌ی عرب ، و از آنجا به شبه‌قاره‌ی هند راه یافت ، مذهب‌واره‌ی مالک بن انس پیشوای مدینه ( 179 هـ - 795 م ) در بخشهای دیگر مصر و همدی شمال آفریقا و اسپانیای پیشین ، و در این اواخر در آفریقای باختری گسترش یافت .

گاهی نیزه منافع استعمار اروپائی هم انگیزه‌هایی در روشن‌گری روابط مذهب‌واره‌های فقهی برای مسلمانانی که زیر سلطه‌اش بود می‌داشت ، آنچه را از اینها باید در اینجا نام برد ، یکی کتابی بزرگ است که «ایگناسیو گوئییدی و سانتی لانا» به دستور وزارت مستعمرات ایتالیا بیرون داد . و آن ترجمه ایست از فقه مالکی «المختصر لخلیل بن إسحاق» بایاد داشت‌ها و سنجشها در دو مجلد بزرگ ( 1919 م ) در عبادات و معاملات . و دیگر کتاب «مبادی الفقه الاسلامی الحنفی» المالکی ، الشافعی و الحنبلی ، 1913 م می‌باشد که نگارنده‌ی هندی مسلمان آن ، عبد الرحیم ، فقه چهار گروه را نشان داده است .

اما ترکها ، چه در آسیای میانه و چه باختری ، و همچنین هندیان ، مذهب‌واره‌ی ابوحنیفه ( پیرامن 150 هـ - 767 م ) آن پیشوای بزرگ را گزیدند که پایه‌گذار نخستین مجموعه‌ی فقهی مکتب اجتهاد می‌بود .

---

(\*) بخش بندی جغرافیائی مذهب‌واره‌های حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی زیاده‌م خصوصی نبوده است . پانوش 58 دیده شود .

در این اواخر، آموزش احمد حنبل (241 هـ - 855 م) پیشوا و نماینده‌ی نمایان‌ترین گروه سنت پرستان گسترش یافته است. این مذهب وارده، پیش از اینها نیز، پیرامن سده‌ی پانزدهم در میان ساکنان بین النهرین و سوریه و فلسطین رواج بسیار می‌داشت، اما چون عثمانیان در جهان اسلام بقدرت رسیدند، میدان عمل آموزش خشک حنبلی کم تنگ شد، و بجای آن مذهب وارده‌ی حنفی گسترش یافت<sup>(58)</sup>. ما در این سخنرانی‌ها فرصت آن را داریم که درباره‌ی دوباره زنده شدن مذهب وارده‌ی حنبلی در سده‌ی هفدهم نیز گفتگو داریم<sup>(58)</sup>.

مسلمانان ایالات متحده و همراه ایشان مردم فیلیپین پیرو مذهب وارده‌ی شافعی هستند.

## 6 - اجماع :

در اینجا، از یک اصل مهم گفتگو می‌کنیم که بیش از دیگران، در تکامل فقه اسلام، اثر داشته و نمودار نیروی گردآورنده‌ی پراکندگی‌های فاشی از تکامل فقه، در مذهب وارده‌ها می‌باشد، و آن اصل « اجماع » یعنی هم‌رأی شدن گروه است.

در دوره‌ی ناستواری فتوای عملی، در محفل‌های علمی، اجماع را اصل و قاعده شناختند، پس بطور دایم در کاربردهای گوناگون معتبر شناخته شد. ریشه‌ی آن از پیغمبر گرفته شده است که گفت: « أمت من بر گمراهی اجماع ننایند »، و نیز در حدیثی که سیستم عددی دارد گفت: « خدا شمارا از سه چیز نگاه داشته است: از نفرین پیغمبرتان که هلاک شوید، از پیروزی گمراهانتان بر رستگاران، و از فراگردم آمدن بر فاروا »<sup>(59)</sup>.



آری در اینجا ، گفتگوی اصل « اجماع » می باشد که پشتوانه ی نظریات مسلمانان سنتی است <sup>(60)</sup> . واژه ی عربی « اجماع » خود نیز بیان کننده ی این مفهوم مهم مذهب سنتی است که : هیچگاه برناروا هم رای نتوانند شد. ما در گزارش این فصل موارد بسیار بکاربردن اصل اجماع را خواهیم دید که کلید فهم چگونگی پذیرفتن اسلام و تکامل روابط سیاسی ، اعتقادی و فقهی آنرا بدست ما خواهد داد . پس هرآنچه را که اُمت اسلام به راستی و درستی پذیرفت ، بایستی در واقع نیز راست و درست باشد <sup>(61)</sup> . رها کردن اجماع ، پشت نمودن به مقام سنت است .

دلیل اینکه این اصل در ضمن تکامل اسلام پدیدار شده ، اینست که انسان نمی تواند باسانی از قرآن برای اثبات آن دلیلی بیابد . گویند ، هنگامی از شافعی ، که خودش اجماع را ، بنا بر گفته ی پیغمبر موجب رسیدن به حکم شرعی می شناخت ، پرسیدند : از کجای قرآن ، این اصل را در می آوری ؟ او برای پاسخ یابی سه روز در خانه نشست ، و سپس باحالی خسته و کوفته ، باروی و دستهایی که از رنج جستجوی آیه ی قابل گواه گیری آماسیده بوده ، بیرون آمده این آیه را نشان داد : « هر کس پس از آنکه راه درست برایش روشن شد ، از خدا و رسول جدا شود و راهی جز راه مؤمنان پیش گیرد ، او را بخود واگذاریم و به جهنمش بسوزانیم » <sup>(62)</sup> ، چه بد مرنوشتی ! <sup>(63)</sup> . البته این غیر از حدیثهای بسیار است که پشتوانه ی این اصل می باشند <sup>(64)</sup> .

پس هرآنچه همه ی مسلمانان بر آن اتفاق می کردند ، درست بود ، و بایستی پذیرفته می شد ، و به همان شکل درست بود که اجماع نشان می داد . تفسیر قرآن و نسخ آیه ای به حدیث جایز نبود مگر آنجا که اجماع درستی آنرا پذیرفتی . و بنا بر این ، اجماع ، حق اجازه ی تفسیر را نیز دارا می بود .

شکل گرفتن معتقدات ، و مرزبندی آنها وقتی مطابق مذهب شناخته شدی که إجماع آنها قدری تأیید کردی . و غالباً این شناسایی نیازمند کوششهای بس دشوار می بود . هر عقیدت یا عبادت که إجماع بر آن رخ می داد ، از هر گونه عیب و نقص مذهبی بدور شناخته می شد . آموزش آن یا این مردان و همچنان کتابها ، پس از پذیرش إجماعی اُمت ، بدرجه ی برتری قطعیت می یافت . البته این جریان بدست انجمن مشاوران انجام نمی گرفت ، بلکه به صورت رأی بی سر صدا و ناشناخته ی خلق که خطا ناپذیر است صورت می یافت .

خواهیم دید که به کار بردن اصل إجماع بعنوان دلیل درستی یک عقیده تا کجاها کشانیده شد ، چگونه می توانست به وسیله ی سایه ای که بر زندگی عملی اسلام افکنده می داشت ، برخی افکار و عقاید جدید را ، که پیشتر بنا بر اصول نظری سلف ، مخالف اسلام بشمار می رفت ، رنگ مذهبی بخشد ، پس آن عقیدت به وسیله ی إجماع استوار می گردید و سپس به همین دلیل مورد پذیرش قرار می گرفت و ارزشی به اصول سلفی مخالف آن ، که گاهی هم خیلی واجب الرعایه بودند داده نمی شد .

مفهوم إجماع ، در آغاز کار ، به حس استنباط گروهی ، بیشتر نزدیک بود تا به مفهوم حکم مذهبی . بعدها بی هوده کوشیدند تا برایش مرزهای زمانی و مکانی بیابند ، چنانکه ، آنرا : اتفاق نظر یاران پیغمبر ، یا : کهنسالان مدینه خواندند<sup>(65)</sup> ، لیکن ، از طرفی این مرزبندیها با پیشرفتهای آینده ی جامعه جور در نمی آمد ، و از طرفی دیگر ممکن نبود که عقاید و مقررات مذهبی را به هوا و هوس إجماع کنند گانی بی بندوبار واگذارند .

در پایان ، قاعده ای یافت شد که می گفت : « إجماعی » عبارتست از آن گونه آموزشها و افکار که مورد همرايِ مردم داران یک زمان قرار گیرند .

اینان هستند که حق دارند فقه و علوم دین را استنباط کنند، و میتوانند که حکم درست بودن آن را می دهند.

ما خواهیم دید که این نظریه در اسلام، تخته های آزادیِ فکر را، برای نهضت های مذهبی و پیشرفت های ممکن، دربر می داشت. او در برابر دیکتاتوری خشک مقدسین و شخصیت کشیها، نیروی مقاومت بوجود می آورد دست کم در گذشته، عاملی مهم در تطبیق دادن اسلام با خواسته های آن عصرها بوده است. اما در آینده چگونه به کار خواهد رفت؟ در واقع، این اصل مورد نظر نوسازان اسلام در عصر ما نیز می باشد زیرا که دري برای نفوذ نیروهای جوانی بخش، به ساختمانِ اسلام، باز می کند<sup>(66)</sup>.

## 7 - چهار مذهبواره :

از اصلِ اجماع می خواهیم دوباره نظری به چگونگیِ اختلافاتی بیفکنیم که در ضمنِ تکاملِ فقه پیدا شد. البته مواردِ اختلاف میان مذهبواره های یاد شده جز مسائلی خرد نیست و بدرستی پیدا است که اینها نمی توانند مایه ی جدائی آن گروهها از یکدیگر باشند.

بسیاری از این اختلافها در شکل کار است. چنانکه: نماز را بایستی بلند می خواندند یا آهسته؟ دست نماز گزار در آغاز نماز، هنگام تکبیر پستان، بایستی تا کجا بالا می رفت؟ و نیز در برخی ژست ها در سجود و رکوع و ایادر حال قیام بایستی دست ها را رها کرد (فتوای مالک) یا باید یکی را روی دیگری نهاد؟<sup>(66)</sup> و آیا باید آنها را همچنان بر بالای ناف، یا زیر آن نگام داشت؟ کشاکشی سخت بر سر این است که آیا زن می تواند هم صف مردان یا در میان ایشان نماز گزارد؟ بوحنیفه در اینجا، نسبت به دیگر گروهها سخت ضد زن می باشد.

اما یکی از این اختلافها از نظر سیاست مذهبی بسیار مهم است. زبان رسمی عبادتها در اسلام قازی است. همه کارهای پرستشی با زبان قرآن اجرا می شود. اکنون اگر کسی نتواند به عربی سخن گوید، آیا می تواند فاتحه و جزآن را به زبان مادری خودش بخواند؟ بوحنیفه که ایرانی نژاد بود یگانه کسی شد که این را روا شمرد و دلیلش این بود که: «این قرآن در کتابهای پیشین هم فرود آمده بود - شعرا 261: 196» و آن نیز به زبانی جز قازی می بوده است. پس غیر عربها حق دارند آنها را قرآن بدانند (67). دشمنان بوحنیفه او را به مجوس گرایی متهم کردند، زیرا که وی نخستین بار این سخن را درباره ی زبان فارسی باز کرده بود.

در مسائل تعبیدی نیز گاهی به سبب ارتباط یافتن با افکاری که مبتنی بر قواعدی ویژه است سازگاری دیده می شد. چنانکه، در قضا و کفاره ی روزه: بوحنیفه نسبت به روزه داری که نادانسته چیزی را خورده باشد، نرمش داشت، «أما مالک و أحمد حنبلی می گفتند: روزه ای که در آن، چنین قانون شکنی رخ داده باشد بی ارزش است و باید بجای آن، قضایش گرفته شود. و نیز اینان قضای روزه ای را که برای بیماری شکسته شده باشد، واجب می شمردند.

إضافة برآن، هر مرتد که دوباره به اسلام باز گردد، باید همه ی روزه هارا که در روزگار مرتدی خورده است قضا کند. اما بوحنیفه و شافعی، این سختگیریها را در قضای روزه روا نمی داشتند.

بررسی سیستم خوراکیها در روایتهای قدیمی که در آنها پیغمبر به آسان گرفتن گرایش دارد (68)، بما فرصت می دهد که اختلافات را نشان دهیم. پژوهش در آیه های قرآن که حکم خوردن گوشت حیوانات را معین می کند، موجب پیدایش این اختلافها گردیده است. مهمترین آنها، اختلاف

در گوشت اُسب است که برخی گروه‌ها آنرا حلال و برخی دیگر حرام  
 شمرند<sup>(69)</sup>. در واقع اختلاف در بسیاری از این چیزها، از نوع اختلاف  
 در شمارش و داستان سرایی می‌باشند<sup>(70)</sup> و درباره‌ی حیواناتی گفته‌گومی دارند که  
 اصولاً خوردنی نیستند<sup>(71)</sup>. برای آنکه، دست کم یک نمونه از آنها را  
 نشان داده باشم، فتوای مالک را می‌آورم. او، برخلاف گروه‌های  
 دیگر، گوشت حیواناتی درنده را حرام نمی‌داند. ولی پیدا است که کسی  
 با گوشت اینها سروکاری ندارد. و تازه، خود او هم، اگرچه آنرا حرام  
 ندانسته اما مگروه می‌شمرد.

در اینجا خاطر نشان می‌سازم که این اختلافها، بیشتر، در درجه بندی  
 میان حکمهای یک عمل یا ترک آن می‌باشد<sup>(72)</sup>، که آیا اباحت است  
 یا کراهت؟ وجوب است یا استحباب؟ آری اختلافهای کوچکی هم در احکام  
 طهارت دیده می‌شود، مالکیان برخی کارها را اجازه می‌دهند که مخالف  
 نظر گروه‌های دیگر است<sup>(73)</sup>.

میدانِ عمل فقه اسلام منحصر به عبادتها نیست، بلکه شامل همه‌ی  
 شاخ و برگ های زندگی، از حقوق مدنی و سیاسی گرفته تا کیفرها  
 می‌گردد. هیچ بخش از کارهای عملی نیست که تابع قوانین مذهبی نباشد.  
 همه‌ی امور در پیرامن زندگانی شخصی و همگانی از احکام مذهب پیروی  
 می‌کند. و به همین سبب فقیهان می‌گویند همه‌ی زندگانی مؤمنان مطابق  
 خواسته‌های مذهب است.

تقریباً هیچ بخش از فقه نیست که گروه‌های مذهبی را در آن ناسازگاری  
 نباشد. موارد این اختلافها هم همیشه از نوع درجه‌ی دوم نبوده، بلکه  
 گاهی شامل مسائل خانوادگی نیز می‌گردد. برای نمونه، مسأله‌ی



اختیارات ولی دختر را در عقد ازدواج یاد می‌کنیم . این گروه‌ها ، در نتایج مخالفت ولی با ازدواج ، و در مواردی که رضایت‌مندی ولی برای درستی عقد لازم است ، بایکدیگر اختلاف نظر دارند (74) . و نیز در تفصیلات تقسیم ارث فرقه‌ای در میان ایشان هست . مثلاً : ارث جد به پسر پسر بابودن دختر چگونه خواهد رسید ؟ (75) .

و نیز بوحنیفه و برخی دیگر از فقیهان ، در مورد مسأله‌ی أدله‌ی شرعی اثبات دعوا ، که نقطه‌ی مهمی از دادرسی می‌باشد ، و در آن روزگار مورد بحث بسیار بوده ، نظری ویژه دارند . ایشان نظر همگانی را که متکی بر روایات است ، و در مورد نزاعهای مالی ، در صورت یافت نشدن دو شاهد ، سوگند مدعی را برای اثبات دعوایش کافی می‌شمرد ، نمی‌پذیرفتند ، ایشان می‌گفتند : باید همانطور که در قرآن ( بقره 2 : 282 ) آمده ، برای بی‌تنبه ، دو شاهد مرد ، یا یک مرد و دو زن آورده شود . ایشان حاضر به تبدیل گواهی زبانی به وسیله‌ی دیگر نبودند (76) .

شناسائی نظریات گوناگون ، در شاخ و برگهای فقه اسلام ، و دلیلهائی که صاحبان آن نظریه‌ها در تأیید روش خود ، در مورد اختلافهای نظری و عملی شان با گروه‌های دیگر می‌آوردند ، و نیز نقادی این دلیلهای اُز دیدگاه صاحبانش ، اینها بخشی بزرگ از فقه اسلام را تشکیل می‌دهند ، که همواره جولانگاه هوش آزمائی دانشمندان در این زمینه بوده و در سرزمینهای اسلام ، سودمند و با اهمیت ویژه ، بشمار می‌رفته‌اند . و به همین سبب در دوره‌های کهن تاریخ ، مکتبهای فقه ، کتابهای بسیار درین موضوعها بیرون داده اند (77) .

## 8 - تفسیر مواد فقهی متون مقدس :

به نظر ما ، مهم تر از تفصیل خصوصیات این اختلافهای گروهی ، همانا شناسائی خطوط اصلی نظریاتی است که در حال تکامل فقه ، بر آن سایه افکنده بود . در اینجا ، بر ما لازم است ، برای کسانی که خیال اسلام شناسی دارند ، برخی چیزها را روشن سازیم که در مسأله‌ی تفسیر متون مقدس برای آنان سودمند است .

دین‌هایی که باورها و پرستشهای خود را به متون مقدس معینی نسبت می‌دهند ، ناچار تکامل و پیشرفت فقهی و ایده‌الژیک ایشان ، از راه تفسیر آن متنها انجام می‌گیرد . تاریخ تکامل چنین دین‌ها ، تاریخ تفسیر مقدساتشان می‌باشد . اسلام تا اندازه‌ی زیادی چنین است ، پیشرفتهای درونی آن در تغییرات تفسیر کتب مقدسش دیده می‌شود .

برای آنکه روش کلتی کوششهای فقهی بالا یاد شده را ، نشان دهیم ، می‌توانیم آنرا در عبارت زیر خلاصه کنیم : هیچگاه هدف فقه چنان نبوده است که زندگانی مسلمان را یکک ، باره در چارچوب دستورهایی فقهی گرفتار سازد .

از همان آغاز کار به آیتها و حدیثهای زیرین اهمیت فراوان نهاده می‌شده : خدا در آئین برای شما گرفتاری ننهاده است ( حج 22 : 78 ) خدا برای شما آسانی می‌خواهد نه دشواری ( بقره 2 : 185 ) خدا می‌خواهد بار شمارا سبک سازد ، چه آدمی ناتوانست ( نساء 4 : 28 ) . و حدیثهایی یافتند : این آئین آسان است ، یعنی سختگیری ندارد . بهترین آئین به نزد خدا دین حنیف آسان گیر است . (78) آسان بیائید و سخت نگیرید ! (79) . [ B : گناهی سنگین بر آن مسلمان نهاده می‌شود که در باره‌ی امری از برادر مسلمان خود پرسشهایی کند که سرانجام به منع منتهی شود (80) ] .

کارهای یارانِ دیرین پیغمبر را چنین می‌ستودند که : ساده و کم‌گرفتاری بوده است <sup>(81)</sup> . یکی از بزرگانِ اسلام عبدالله مسعود ( م 32 هـ - 635 م ) زمینه‌ی پیشرفتِ فقه را چنین نهاده گفت : هر آنکس که روایث را ناروا کند همچنانست که ناروای را روا سازد <sup>(82)</sup> .

فقه دانان همواره بدین اصل پابند مانده با حدیث‌های نبوی بدان نیرو بخشیدند <sup>(83)</sup> . سفیان ثوری ( 161 هـ - 778 م ) گفت : « هنر آن است که مشکلی را از روی قواعد آسان سازی ، و گرنه ، سخت گرفتن از همه کس برمی‌آید » <sup>(84)</sup> .

دانشمندان باهوش دوران بازپسین نیز بدین اصول توجه داشتند ، و نمونه‌ی آن را در این قانون خوراکیها می‌بینیم که : « هرگاه چیزی در میان روایث و ناروای باشد ، روا بودن آن می‌چربد ، زیرا که اصل آن بود » . یعنی اصل در هر چیز مباح بودن است و <sup>(84)</sup> ناروای یک امر فوق العاده بشمار می‌آید . و در صورت شک به اصل باز می‌گردیم <sup>(85)</sup> .

ایشان از این پایگاه ، هوش خویش را به‌پوش می‌آوردند تا مگر چاره‌ای برای آن مشکلات بیابند که ظواهر قرآن بر مسلمانان تحمیل می‌کند . ایشان برخی کارهای سنگین را به وسیله‌ی همین گشادبازی در شرح متون سبک نموده یا کنار می‌زدند ، و به کمک تفسیر ، « وجوب » و « حرمت » فقهی را تعیین کرده و صیغه‌ی امر و نهی را به معنی استحباب و <sup>(86)</sup> کراهت می‌گرفتند ، و در نتیجه ، مخالفت کردن با آنچه بدان امر شده یا از آن نهی آمده بود قانون شکنی شمرده نمی‌شد و کیفر نمی‌آورد .

ابراهیم نخعی <sup>(86)</sup> ( 96 هـ - 714 م ) یکی از فقیهان سرشناس سده‌ی اولِ اسلام از این اصل پیروی می‌کرد . وی هیچگاه چیزی را حرام مطلق یا حلال مطلق نمی‌خواند ، بلکه می‌گفت : این را خوش نمی‌داشتند ( یعنی



باران ) و آنرا می‌پسندیدند<sup>(87)</sup> . و نیز عبدالله بن شبرمة ( 144 هـ - 761 م ) از تابعان ، هیچگاه حکمی قطعی ، جز بر حلال بودن صادر نمی‌کرد . او می‌گفت : جز درجائی که با حدیثهای صحیح ثابت گردد ، نمی‌توان چیزی را حرام قطعی دانست<sup>(88)</sup> . ما می‌توانیم برای این اصل فقهی ، نمونه‌های بسیار بیاوریم ، ولیکن تنها بیک نمونه از طرز فکر دانشمندان اسلام در مورد قانون‌گذاری بسنده می‌کنیم :

در آیت ( أنعام 6 : 121 ) آمده است : « از آنچه بر آن نام خدا یاد نشده منخوريد که پلید است ، هرگاه کسی از دیده‌ی ظاهر بد آن‌نگاه کند ، جز حرمت خوردن بسمل نشده<sup>(89)</sup> ، چیز دیگر نخواهد فهمید . آنچه شکل این تحریم بما می‌فهماند اینست که « ذکر خدا » یک عمل شرعی معین بوده و تنها تصور کردن خدا نمی‌باشد « هر آنچه نام خدا بر آن رفته است بخوريد » ، « چرا از آنچه نام خدا بر آن ذکر شده است نخوريد ؟ آنچه حرام است برای شما بیان شده است - أنعام 6 : 118 - 119 » . در اینجا کسانی را ، که تحت تأثیر پرهیزگاری یا چسبیدن به خرافات جاهلیت - که برخی خوراکیها را ناروا می‌شمرد - از خوردن چیزهایی که پیغمبر حرمت آنها را برداشته بود باز هم خودداری می‌کردند ، از این رفتار بر حذر می‌دارد .

ولی جواز خوردن این حیوانات مشروط بدانست که ذکر نام خدا بر آن رفته باشد<sup>(90)</sup> . و شاید این را از عادت یهود به زمزمه ( Berakha ) پیش از ذبح حیوان و پیش از خوراک گرفته باشند که ترک آنرا فسق می‌شمرند<sup>(89)</sup> ، پس لزوم آن در این مورد از دو جهت خواهد بود و آنچه در هنگام ذبح نام خدا بر آن نرفته باشد ، خوردنش روا نبود .

شرح کنندگان محافظه کار فقه ، و بویژه بوحنیفه در میان چهار گروه ،

در شرحهای نظری و فتواهای عملی خود چنین بیان می نمودند ، و آن مسلمانانی که می خواهند در زندگی پابند شرع باشند ، تا با امروز نیز از این پیروی می کنند . در شکار نیز بایستی هنگام فرستادن سگ یا مرغ شکاری « بسم الله » گفت ، و جز بدین شرط گوشت شکار خوردنی نبود (91) .

اما این سختگیرها در اجرای حکم سنگین تحریم ، در جریان زندگی کم کم ، اما آشکارا ، نرم شد . فقه شناسان بیشتر مذهبها فهمیدند که صیغه های امر و نهی در قرآن واژه واژه تفسیر نمی شود . برخی از آنها معنی پنهانی داشته ، لزوم قطعی را نمی رساند ، پس چنان حکمی نیستند که اجرای آنها واجب باشد (92) .

اگر پیروی نکردن از حکم شرعی ، یا به عبارت بهتر ، نافرمانی دستور ، از روی اشتباه یا مانعی دیگر مجاز باشد ، پس ترک کاری که فقط مباح کنندگی خوراک است زیان آور نخواهد بود .

پس انسان با این سهل انگاری های تدریجی می تواند بالاخره به این نتیجه برسد که : « اگر ذبح کننده مسلمان باشد خوردنش رواست » خواه به ظاهر بسمل کرده و خواه ننگرده باشد ، زیرا که او همواره در چنین حالت بیاد خدا هست ، چه به زبان آورده و چه نیاورده باشد ! . و چون کار بدینجا کشید که بدین قدر قناعت شود ، پس چه مانعی دارد که حدیثی هم از پیغمبر یافت شود و آنرا تأیید کند .

دستور زبان عرب نیز خود در اینجا رلی داشت ، اجرا نکردن دستور صیغه ی امر گناه نیست چنانکه در گفته ی خدا « هر زنی را که پسندیدید نکاح کنید - نساء 4 : 3 » فقیهان با همین استدلال می گفتند ازدواج واجب نیست ، و این صیغه ی امر دلالت بر استحباب دارد . ولی باید یاد آور شویم که بسیاری از شارحان هوشیار کلام الله نیز بودند ، که می گفتند در اینجا

نیز صیغه‌ی امر بر وجوب دلالت دارد و زناشویی بر هر مسلمان واجب است، «أنکحوا» یعنی بر شما واجب است که نکاح کنید، نه آنکه تنها سزاوار باشد (93).

## 9- حکم نهر نمونه‌ای از تفسیر :

نمونه‌ی مهمی از آزادی عملی که تفسیر گرایان در برابر چسبندگان به ظواهر عبارت، نهاده بودند، در مورد یک حکم شرعی دیده می‌شود که به زندگی عملی اسلام شکل خاص داده بود، مقصودم «ناروائی می» است. [B: پیغمبر در آغاز شراب را جزو برکات خداوند دانست که سزاوار ستایش و سپاس باشد (93\*) (نحل 16: 69) ولی در وحی‌هایی که پس از آن فرود آمد و قطعیت یافت (مائده 5: 92)] می در اسلام «رجس» = پلید شد (94) اما آنچه بما رسیده کاشف از مخالفت شدیدی است که در آغاز اسلام با این تحریم وجود می‌داشته است، چه بی‌بندوباری عرب نمی‌گذارد بخاطر این جلوگیری شرعی، از می‌خوارگی دست بردارد (95).

حقیقی که می‌خواهم بدان اشارت نمایم اینست که: رفتار شاعران می‌سرا در اسلام (96) و می‌خوارگی در مجالس عیش و نوش خلیفگانش که دولت‌شاه و فرمانروای مؤمنان بودند، قیافه‌ی گروهی را بخاطر ما نمی‌آورد که مذهبشان طغرای «أم الحبائث» برای تلذذ زده باشد، و این هم یکی از نشانه‌های بی‌بندوباری، و تحمل پذیر بودن قانون شکنی نزد ایشان است، [B: در این زمینه یک امر دیگر هم نقشی داشت، و آن امید زودباورانه به رحم و بخشش خدائی بود. یک نمونه از این طرز فکر، داستانی از هزار و یک شب است، در آنجا که روح پیر اعتماد مریم چرم‌ساز با توس نورالدین برابر هم نهاده می‌شود (97)].

از همان آغاز کار این مسأله از دو دیدگاه فاجور بلکه متناقض مورد توجه قرار گرفت؛ ابو جندل که یکی از اشراف یاران است، برای فرار از تحریم به آیت «بر کسانی که ایمان آورده نیکو کارند، اگر مؤمن و پرهیزگار باشند، در آنچه می‌خورند گناهی نیست» مائده 5: 93، استدلال نمود<sup>(98)</sup>. [B: این مرد کسی است که طبق روایت در زمان جوانی از پدر گریخته به محمد پیوست، ولی قرارداد حدیبیه حکم می‌کرد که او باید به مکه برده شود و به پدرش تحویل گردد]. با این حال عمر خطاب این تفسیر آزاد را از وی نپذیرفت و او را به شلاق بست<sup>(99)</sup>.

در اینجا یک پدیده‌ی دیگر نیز هست، و آن اینکه فقیمان خاور زمین هوش موشکاف خود را در این به کار می‌بردند، تا هرچه بیشتر دایره‌ی این تحریم را در نو شایه‌ها، به کمک تفسیر تنگ سازند.

پس، از طرفی بدین نتیجه رسیدند که هیچ مشروبی جز آب انگور بخودی خود حرام نیست مگر آنکه مسقی آورد<sup>(100)</sup>. و حدیثی مائده حدیث عایشه: «بیا شامید اما مست نکنید» برای پشتیبانی آن ساختند<sup>(101)</sup>. پس با کمک این دلیل نوبت بسنده نکردن به آب قراح، حتی به برخی پرهیزگاران هم رسید. البته سختگیران می‌کوشیدند تا چنین استدلال نمایند که: «آنچه بسیارش مسقی آرد، اندکشم ناروا است».

سپس نظریه‌ی فقهی دیگری به میان آمد که با پیروی از ظاهر عبارت می‌گفت: «خمر حرام» همان آب انگور می‌باشد، چیزهای دیگر «شراب» یا «ننید»<sup>(102)</sup> هستند نه خمر. پس آشامیدن ننید سیب و خرما و مانندشان روا<sup>(103)</sup> است. بنابراین رخصت مبتنی بر معنی لغوی، راه می‌خوارگی برای همه‌ی مؤمنان، بشرط آنکه به مسقی نیانجامد، باز خواهد بود<sup>(104)</sup>. [B: کوفیان کوشیدند با روایتی ننید را بی‌زیان جلوه دهند<sup>(105)</sup> عامر

ابن شرحبیل الشعبي قاضي پرهیزگار کوفه ( 104 هـ - 722 م ) بی‌علاقگیِ خود را به مسجدی اعلام داشته است که در آن مسجد سیصد تن آزاران پیامبر نشسته بودند که در یک مجلس عروسی نبید نوشیده بودند [ (106) ] .

خلیفه‌ی نیکوکاری همچون عمر عبد العزیز نیز خود نبید را مجساز می‌شمرد (107) . و آورده‌اند که یکی از خلیفگان عباسی که نمی‌خواست از حکم شرع سرپیچد ، از یک قاضي در باره‌ی معنی « نبید » استفتا نموده است (108) .

چون بر گذاریِ جشنها بی‌می‌گساری ناشدنی بود ، داستانهای « خمر » در دربارها و بخشهای لغوی و ادبی در باره‌ی آن ، مورد توجه روشن فکران می‌بود . در کاخ معتصم و محفل عالی آن ، که برای ذوق ادبی ارزش نهاده می‌شد ، ذکر مرادفهای خمر و اینکه چگونه حرمت به آنها سرایت کرده است ، بحثی جالب بشمار می‌رفت (109) .

نباید این سخت‌گیری و سرایت دادن تحریم ، که بر افکار عمومی ادیبان بغداد مسلط می‌بود ، مارا فریب دهد ، زیرا که در برابر آن ، رای آزادخواهان مخالف این محدودیتها ، تا سرحد تحقیر آن پرهیزگاران پیش می‌رفت . ذوالرمة شاعر مشهور ، ایشان را به « دزدانی که قراء خوانده می‌شوند » (110) توصیف می‌کرد و دیگری می‌گفت : کی آب آمیخته با انگور را فارو می‌شمرد ؟ من از سخت‌گیریِ محدث‌ها بی‌زارم و گفته‌ی ابن مسعود را می‌پسندم (111) . [ B : منظور عامر ابن مسعود است که آزارانِ محدود از طایفه‌ی قریش بود ، و بعد از مرگِ خلیفه یزید اول بنا به درخواست مردم کوفه بعنوان فرماندار آن شهر گماشته شد و چون بر این مسند نشست خطابه‌ای خواند و در آن به کنایت گفت : آبی آمیخته با انگور را می‌توان آشامید (112) . شاعری بنام ابن حجاج ( 391 هـ - 1000 م )



درخواست می‌کند که به هنگام سفر حج در صبحگاه، به او صبحوحی رسانند؛  
منعمای شراب را بر کناری نه! زیرا در آن اختلاف عقیده هست، شیخ  
بی‌دانش مباش (113)!

موشکافی‌هایی که فقیهان کوفه در سده‌ی دوم در این مسأله انجام دادند  
دنباله‌ی نظر ابن مسعود بود، تا اگر گزیری از آب انگور نیست، پس  
وسایله‌ای برای آرامش وجدان مذهبی انسانها فراهم سازند که مورد  
استفاده‌ی مردم پاکدل باشد (114).

در بیوگرافی نامه‌ها، مانند این داستان کم نیست که: وکیع بن جراح،  
یکی از فقیهان بنام کوفه (129 - 197 هـ) که به پرهیزگاری معروف است،  
معتاد به نوشیدن نبید کوفیان می‌بود، و این تصور را که: این عادت او  
می‌گساری بشمار خواهد آمد، و سواس اهریمنی می‌خواند (115).

دیگری خلف بن هشام (229 هـ - 844 هـ) یکی از قاریان معروف کوفه  
است. او همیشه شراب می‌نوشید ولی آنرا بدین نام نمی‌خواند (تاویل  
می‌کرد). بیوگرافی نگار می‌افزاید: وی در پایان عمر نماز چهل سال  
خود را اعاده کرد، زیرا که در آنها از نبید خودداری نکرده بود، و نماز  
بانبید پذیرفته نیست و بایستی قضا شود (116).

شریک، قاضی کوفه در عهد مهدی خلیفه، درحالی‌که حدیث پیغمبر  
می‌گفت، دهانش بوی نبید می‌داد (117). چنانکه یکی از واعظان معروف  
سده‌ی ششم، ابومنصور قطب الدین، که مکتفی خلیفه او را بنزد سلطان  
سنجر پسر ملکشاه فرستاد، این مرد پرهیزگار که پس از مرگش در کنار  
زاهد نیکوکاری همچون جنید بخاک شد، رساله‌ای در اباحت نبید نگاشته  
است (118). [B: مخالفان نویسنده‌ی دانشمند بغداد، خطیب بغدادی،

رواج داده بودند که او را گاهی در حالت مستی دیده‌اند (119). و درباره‌ی اینکه این نکات باچه واکنشی روبرو می‌شده است، در برخی داستانها چنین دیده می‌شود، که بی‌هیچ ترس و تردید بخشهایی از قرآن را که در آن شراب ممنوع شده است، با حدیثهایی در همین زمینه پیوند داده‌اند. در اینجا به یک شوخی مشهور می‌اندیشم که از «مائدة 5: 93» ریشه می‌گیرد و می‌گوید: آیا می‌خواهید خود را سالم نگاه دارید؟ پس آن را در سر لوحه‌ی حدیثی قرار داده‌اند که بر اساس آن پیامبر همی کسانی را که در کار ساختن شراب و بکار بردن آن سرگرمند، (120) نفرین کرده است.

البته درباره‌ی این کوششها که در محیط فقه انجام می‌گرفت، اعتراضهای شدیدی هم، از طرف سخت گیرانی که بر عکس روش این سهل‌اندیشان و مخالفتشان با سنت، ایشان به آب قراح و دوغ و غسل چسبیده بودند، برپا بود (121). اینان مانند عادتشان در جریان تاریخ اسلام، برای ترمز کردن هر جنبشی که بسوی سهل‌گیری می‌رفت، حدیثهایی، در پیش‌بینی چنین جریان، بیاوردند: اَمْتُ مِنْ خَمْرٍ اَوْ خَوَانٍ نَوَسْتِمْ - حدیث را چنین ساختند - و نام دیگری بدان خواهند داد و فرمانروایانشان از ایشان پشتیبانی خواهند نمود (122) و خدا ایشان را مانند ملت‌های باستانی به خورک و میمون مسخ خواهد کرد (123).

بهر حال، راهی که کوفیان درین مسأله رفتند بآنسان می‌دهد که ایشان فکر موشکاف و تکامل یافته‌ی فقیهانه‌ی خود را بکار انداخته، راه‌هایی برای نرمش بخشیدن به خشکیهای متون می‌جستند.

بیشتر این آموزشهای ناسازگار گروه‌های مذهبی که در جهان اسلام دیده می‌شود، بوسیله‌ی همین بکار انداختن هوش و هنر موشکافی در اباحت و تحریم بوجود آمده و به اندازه‌ی چگونگی آن بستگی داشته است.

درباره‌ی تاریخ اسلام از جنبه‌ی نظری کافی است گفته شود که پیشتر آن مکتبها ناچار بودند در بسیار پیش آمدها به تفسیر و تأویل واژه‌ها توسل جویند تا بتوانند زندگی نظری فقهر را بازندگانی عملی جامعه مطابقت دهند. قانونهای محیط تنگ مکه و مدینه را بر محیط گشاده و دگرگون نوین که پس از فتح کشورهای همسایه و برخورد با جوانب نوین و بسیار عالی‌تر زندگی بوجود آمده بود همساز گردانند.

چنین است دیدگاه درست و بینشی که باید مؤرخان فرهنگ و دیانت، در این بخش از آموزش فقهی اسلام داشته باشند، نه توجه بی‌هوده به تفصیلات دراز جزئیات. و ازین روی من بخود اجازه دادم این مثالها را که از لحاظ وجدان مذهبی بی‌ارزش هستند، شرح دهم، زیرا که همین مثالها مارا برای بررسی کوششهای تازه برای تطبیق دادن اسلام با روابط نوین، که در آخرین بخش خواهد آمد، آماده می‌سازند.

## 10 - تکامل لفاظی در فقه :

در پایان، باید از در نتیجه‌ی زیانبخش، که در اثر گسترش این طرز فکر موشکافانه‌ی فقهی به وجود آمده بود، گفتگو داریم. یکی از آن دو، مربوط است به زیان آن کوششهای موشکافانه در فقه عملی، و دیگری مربوط است به اثر آن در عقاید، که به وجدان مذهبی مردم صدمه می‌زند.

## نتیجه‌ی نخست :

پیر و آن کوششهای بیش از اندازه موشکافانه، روحیه‌ی شاخ و برگ سازی و تفصیل پردازی در عراق رواج یافت (124)، و در اثر آن شرحهای خشک و نخستگی‌آور، قصورات ناممکن، و تفنن در ساختن کلا شرعی‌ها، به کمک خیال‌بافی‌های بلند پروازانه، روح کلام خدا و هماهنگ کردن



وجدان مذهبی با آن ، بکلی فراموش گشت. نمونه ای از آنها ، پرستی بود که از بوحنیفه شد ، که اگر طلوع فجر در نیمه ی شب رخ دهد (125) چگونه در رمضان روزه گیرند ؟ بوحنیفه هم چاره ای جز این نداشت که یکک پاسخ درشت دهد .

نزاع در مسائل خیالی که اصلاً رخ نخواهد داد ، همچون گفتگو در ارثی که جد پنجم از نواده ی بی فرزند مرده اش می برد (126) ، رواج یافت . تازه این مثال نسبت به مثالهای دیگر امکان پذیرتر می بود. ارث با امکانات گوناگونش (127) پستانک مناسبی برای ژانخانی کلاسیک گرایان شده بود (128) .

خرافات توده ها نیز ، برای این گونه کارهای فقیهان ماده فراهم می ساخت . مثلاً ، چون مسخ شدن آدمی به حیوان در نظر توده ها ممکن بود ، ناچار روابط شرعی این سحرشده گان و وظایف شرعی ایشان مورد بحث جدی قرار می گرفت (129) .

چون جن نیز می توانست به صورت آدمی درآید ، پس نتایج فقهی حاصل ازین شکل گیری هم بایستی بررسی می شد . پس گفتگوی کاملاً جدی در نفی و اثبات آن ، آغاز شد ، که : آیا می توان ایشان را در آمار حد نصاب نماز جمعہ بشمار آورد یا نه ؟ (130) . چون ازدواج انسان با جن آدم نما از نظر توده ممکن بشمار می رفت ، پس بایستی این مسأله از نظر فقهی روشن می شد ، وضعیت حاصل از این ازدواج و نتایج آن و روابط حقوقی چنین خانواده می بایستی معین می گردید .

واقعاً نیز مسأله ی همسری باجن (131) در این بخش مانند بخشهای دیگر فقه (132) ، از بخشهای جدی بود . طرفداران چنین ازدواج و آمیزش - یکی

آزایشان حسن بصری - نمونه‌هایی از اهل سنت که به چنین همسری پیوسته بودند نشان داده‌اند. دمیری نیز آنها را در بخشی از «حیات الحیوان» که ویژه‌ی جن است وارد کرده آزمایشهای شخصی خویش را نیز درباره‌ی پیرمردی که چهار زن جنی را به همسری می‌داشت بر آنها افزوده است.

علاوه بر اینها، موشکافیهای فقهی به‌تیمی کلاشرعی‌ها پرداخت، که بوسیله‌ی آنها هر کس می‌توانست از حکمی دیگر که سودش در آن می‌بود بگریزد. اینها فتواهائی شرعی بودند که از بخشهای جدائی‌ناپذیر فقه بشمار می‌آمدند و در سوگندشکنی‌ها بسیار بکار می‌رفتند، پس برای آنکه وجدان خویش را آرام سازند «راه گریز» را از فقیه جستجو می‌کردند.

نمی‌توان این رفتار مافی را به‌عنوان آنکه یک باعث اخلاقی پشت سر آن بود ستایش نمود، مثلاً، منصور عباسی تمهیدی لازم الاجرا برای همسرش سپرده بود که زن دیگری بر او فیاورد. سپس پشیمان شده دست به دامان فقیهی پس از فقیهی دیگر، در عراق و حجاز می‌زد، تا راه فراری از آن تعهد سنگین برایش بیابند؛ قازنی آشکار یا پنهان بگیرد. همسرش نیز از سوی دیگر به همین کار برضد او دست زده برای فقیهان مربوط پیشکشها می‌فرستاد، «افتواریا به سود او صادر نمایند» (133). یکی از شاعران بنی‌امیه گفته بود: «سوگندی که راه گریز نداشته باشد سودمند نیست» (134). همین نیاز بود که به بررسیهای فقهی شور و جنبش می‌بخشید.

اگرچه دیگر گروه‌ها نیز در این راه عقب نبودند، لیکن حنفیها که از عراق منشأ گرفته‌اند دست بالا گرفته و کلاشرعی سازی را بحد اعلای رسانیده بودند (135)، پیشوایشان نیز در این راه پیش گام می‌بود.

تفسیر گزار بزرگ و فیلسوف مذهبی فخر رازی در تفسیرش ، شرحی مفصل در فضایل بوحنیفه و نمونه های نشان دهنده ی ژرفای فقاہت وی و مهارتش در حل مسائل پیچیده آورده است . ادیبان و نویسندگان نیز از موشکافیهای فقیهان و اختراعات فقهی ایشان نمونه ها گرد آورده و بر مهارت آنان در حل مسائل دشوار مربوط به سوگند استدلال می کردند (136) .

باید بدانیم که تنها پاك‌آندیشان نبودند که بپایوند زدن چنین کارهای زورمندان و فرمان‌روایان به دیانت مخالف بودند ، بلکه این اعمال مورد نیشخند توده های مردم نیز بود. ایشان بدین شیوه ی ناشی از خود پسندی آن فقیهان فرتوت می خندیدند (137) .

نمونه ی جالب چنین نکوهش را در سده ی چهارم می بینیم . ابویوسف کوفی (138) شاگرد بوحنیفه (182 هـ - 795 م) قاضی مهدی و رشید عباسی مورد متلکهای خنده آوری بوده که نمونه اش را در داستانهای هزار و یک شب (139) می بینیم و نشانه ی بی احترامی و سبک گرفتن چنان موشکافیهای فقیهان می باشد (140) .

### نتیجه ی دوم :

اکنون زیان این شیوه را در زندگانی مذهبی مردم بررسی کنیم . تکیه بر این کوششهای فقاہتی و بازی با الفاظ در مسائل ، چنانکه خواهیم دید ، به آموزشهای اسلامی کم کم جنبه ی قشری داد .

در سایه ی این روش ، خود روحیه ی مذهبی نیز زیر عینک فقاہتی نهاده شد ، که طبعاً نمی توانست موجب تقویت پرهیزگاری درست و خداشناسی باشد . مؤمن واقعی در چنین حالت حتماً در عواطف شخصی خودش نیز ، همچنانکه گوش فرمان خدا است ، بایستی پیرو سخن کشدار این فقیهان

باشد . خواستهایِ خدا جز گوشه‌یِ کوچکیِ از زندگانیِ او ، که همان پندارِ نیک است ، چیزی را در بر نمی‌گیرد و آن نیز در درجه‌یِ دوم است .

« علمایِ دین ، لقبِ ویژه‌یِ کسانی شد که باروشِ فقهاییِ درکارهایِ گوناگونِ شرعیِ نگریسته ، شاخ و برگها و کوره راها برایش کشف نموده ، بادقت ثبت می‌کردند . حدیثِ « علمایِ اُمت من همچون اُنبیایِ بنیِ اسرائیلند ، در حسابِ ایشان و دانشمندانِ علومِ دنیائی نهاده می‌شد ، نه فیلسوفانِ مذهبی و دانشمندانِ علمِ اخلاق . »

ولی همچنانکه اشارت رفت ، هیچگاه زمینه از دانشمندانِ پردازشِ جدّیِ تهی نبود . اینان فریادِ خود را در محکوم کردنِ این روش که از روحِ مذهبیِ آغازِ اسلام بدور بود بلند کرده ، درونِ زندگیِ مذهبیِ را از آن لفظِ بازیهایِ فقهی‌رها می‌ساختند . چنانکه دیدیم حدیثی صحیح نیز به سودِ خویش می‌یافتند (141) .

ما پیش از اینکه از اینان گفتگو نمائیم ، راهِ خویش را در گزارشِ نشوونمایِ باورها و تکاملِ عقایدِ اسلام دنبال می‌کنیم .

## پانوشته های بخش دوم

1 - «مذہبهای ملی و مذہبهای جهانی» از آبرهام کونن (سخنرانیهای هبرت Hibbert. سال 1882 ص 293).

2 - ن. ک. : ابن سعد 4 : B 76 روایتی نیز از مقدار زکات در «بررسی محدثیت ج 2 ص 50, 51» گلدزیهر دیده می شود. و جز آنها درباره ی تعرفه ی زکات یعنی مقداری که بایستی گردآورندگان (مصدقون) بستانند نوعی تعلیقات کتبی قابل استفاده ، درباره ی روشهایی که بایستی هنگام اجرا بکار بسته می شد در همان ابن سعد 6 : 45 دیده می شود.

2 : 144 : گلدزیهر می خواهد وضع قوانین تفصیلی زکات را به عمر نسبت دهد آن هم پس از فتح فلسطین و شام و مصر ، و نامی از ایران نمی آورد ، یعنی عمر آنرا از یهود و نصارا سکنه ی آن کشورها اقتباس کرده است نه از ایرانیان ، در صورتی که نه یهود و نه نصارا چنین قانون مالیاتی نداشتند ، اما نزد مانویان عراق که تفوذشان سراسر جنوب اروپا و شمال آفریقا و شبه جزیره ی عرب را گرفته بود ، بنا به گفته ی شهرستانی ( 1 : 248 ) زکات عشری معمول بوده است. نیز از روایتی که مؤلف بنا به پانوشته 2 در ابن سعد 6 : 45 دیده است ، آثار بی پایگی پیدا است . زیرا که آن روایت می گوید : یک عرب بیابانی دستور نامه ی ا پیغمبر را خوانده است ،



تازه این روایت دلالتی بر وجود قانون تفصیلی زکات در آن عصر نمی‌کند ، بلکه به یک نصیحت اخلاقی می‌ماند که گویا در سده‌ی دوم برای مقاومت در برابر زورگوئی و ستمهای عشریه‌گیران دولت اموی ساخته شده باشد .

3 - قازیان در أعصار اولیه‌ی اسلام تعصبی نداشتند ، بلکه با برادران سامی مسیحی خود ائتلاف نمودند . اما همین که اینان کم کم مسلمان شدند ، سرسختی و دشمنی کورکورانه‌ای را که نسبت به مذهب پدران می‌داشتند و قبلاً موجب نابودی مسیحیت مشرق زمین شده بود ، وارد اسلام نمودند . ( بررسی تاریخی اسلام . لیون کایتانی . برلین 1908 مراسله‌ی کنگره‌ی بین المللی تاریخ . برلین . ص 9 [ B : و نیز « درباره‌ی اسلام 4 : 298 » . بکر نیز در اثر خود « مسیحیت و اسلام - ص 16 » روابط قازیان با این اقوام را توضیحاتی داده است ( توپینگن 1907 ) . سپس در « بررسی‌های اسلامی » 1 : 386 لایپزیگ 1924 تجدید چاپ شده است ] .

4 - B : درباره‌ی نرمش در آغاز اسلام کرومر Cromer در « مصر نوین 2 : 138 » لندن 1908 تحقیقاتی دارد .

[ M : درباره‌ی روحیه‌ی مسامحه و نرمش که مؤلف برای اعراب صدر اول قائل شده است ، بخشی که به دوران محمد در مدینه برگردد قابل قبول است ، زیرا که پیغمبر در برابر حسن جنگجویی عربها مقاومت می‌نمود ، گاهی مانند حادثه‌ی احد ، به زور به جنگ کشیده می‌شد . او به دلاکراه فی الدین ، بیشتر تکیه می‌کرد . اما تسامح مذهبی در دوره‌ی خلیفگان راشد معنی و سبب دیگر دارد . قازیان فاتح چیزی در دست نداشتند که آنرا به مردم تحمیل کنند . ایشان تسلیم به سلطه‌ی عرب را می‌خواستند .

أصولا یورش عرب جنبه‌ی مذهبی نداشت<sup>(\*)</sup> تا فشار مذهبی همراه بیاورد. ایشان در جنگ غارت می‌کردند و پس از صلح جزیه می‌خواستند و می‌گرفتند. سلفیان فاتح مانند یهود عادت به تبلیغات مذهبی نداشتند، تبلیغات ایشان خطبه‌های حماسی جمعه‌ها بود آن‌هم بزبان تازی، درون مسجد و برای سربازان خودشان، ورود نامسلمان هم بدانجا حرام بود. ایشان نه تنها تبلیغ مذهب نمی‌کردند، بلکه مدتها از مسلمان شدن مردم مانع می‌شدند تا مبادا از درآمد جزیه کاسته شود. ایشان در سراسر سده‌ی دوم با «شعوبیت» که به اتکای آیه‌ی (حجرات 49: 13) به اینترناسیونالیزم مذهبی قائل بود مبارزه کردند. ایشان احساس می‌کردند هرگاه ملت‌های آسیای شرق که متهمین تر از ایشانند مسلمان شوند از حقوق مساوی برخوردار گردند حکومت را از دست ایشان خواهند ربود، چنین نیز شد، همین که مقداری از مردم ایران با توسل بأنواع چاره‌ها توانستند مسلمانی خود را بایشان بقبولانند، استقلال بخش‌های ایران آغاز گشت. برای اطلاع از موانعی که فرمانروایان سلفی برابر مسلمان شدن مردم ایجاد می‌کردند ن. ک. پانوشته منبر ص 39 و مصادر آن، و برای دست خالی بودن تازیان در این یورشها پانوشته 66 ص 65 و پانوشته 211 بند 17 بخش 4 دیده شود ص 432

اما اینکه مؤلف برخی وقایع سیاسی مساعحه آمیز دولتهای ضعیف عثمانی را، ناشی از عقیده‌ی مذهبی سنی شمرده است و گذشته‌های فرمانروایان ترک استانبول در قرن 19 را پای حساب عرب‌های مدینه در سده‌ی 7 نهاده است دور از روش علمی بنظر می‌رسد. [

---

(\*) علی عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم چ بیروت 1973 ص 174 دیده شود.

5 - B : ن. ک: فولد که. نشریه‌ی تحقیقات آشوری 30 : 120 (1915) .

6 - برای آگاهی از چگونگی اجرای عمر خطاب این اصل را در باره‌ی بنده‌ی مسیحی خود «اسف» ن. ک: ابن سعد 6 : 110 و نیز به پیغمبر نسبت داده نشده است که کسی را مجبور به مسلمان شدن کرده باشد (همانجا ص 30) [ B : اگر به اسلام بگروند بهتر ، اگر نگروند و برایمان پیشین خود بمانند ، اسلام بزرگتر از آنست . (همانجا ص 50 : 10) ] .

7 - در اخبار الحکای قفطی چ لیبرت ص 319 نقل است که : موسا ابن میمون پیش از بیرون آمدن از میهنش آندلس مجبور شد تظاهر به اسلام نماید . پس چون در مصر به ریاست یهود منصوب شد ، گرفتار یک مرد آندلسی شد که « أبو العرب بن معیشه » خوانده می‌شد ، و چون به مصر آمد با ابن میمون گلاویز شد که : تو در آندلس مسلمان شدی ، پس می‌خواست او را بیازارد ، اما عبد الرحیم بن علی مشهور به قاضی فاضل مانع شده گفت : « اسلام آوردن زورکی شرعاً درست نیست » و ازین روی مسأله‌ی ارتداد مطرح نیست .

در پایان سده‌ی 17 نیز مفتی قسطنطنیه در باره‌ی امیر یونس مارونی ، که والی طرابلس شام او را مجبور به اسلام کرده سپس او به نصرانیت بازگشته بود ، همین حکم را صادر کرده گفت : اگر پذیرش اسلام مبتنی بر زور و عنف باشد نادرست است ، سلطان نیز این فتوا را پذیرفت .

سراسقف معاصر آنطاکیه Stephanus Petrus در این مورد نوشت : این یونس ناچار شد احکام قضات را مبتنی بر اینکه « مرتد شدن از دینی که مجبور به پذیرش آن شده است نادرست و بی‌اثر می‌باشد » برای سلطان یزرگوار ترک بفرستد . (سفرنامه‌ی سوریه و کوه لبنان . از : دولاووک



پاریس 1722 . 2 : 270 - 271 ) . ونیز ن . ک : « إصلاحات پیشنهادی سیاسی ، قانونی ، اجتماعی برای امپراتوری عثمانی ، از سراج علی . بمبئی 1883 در بخش رفتار با بازگشتگان از اسلام ص 50 - 58 .

8 - B : در برابر این نظرها ، آیاتی قرار دارند که نجات را منحصر در اقرار به اسلام می‌شمرند ( عمران 3 : 79 ) . طبری در تفسیر خود 1 : 246 کوشیده است تا این ضد و نقیض‌ها را بهم نزدیک سازد ، پس می‌گوید : در اینجا قاعده‌ی ناسخ و منسوخ حکم فرما است .

9 - واقعی . چ . قلهاوزن Wellhausen ( لمحات و تمهید ) ج 4 متن 77 : 1 .

10 - فتوح البلدان . بلاذری . چ دو گویند ص 71 [ B : ویاقوت 2 : 549 در عنوان عثمان ] .

11 - یاد داشت در باره‌ی فتح سوریه . دو گویند . چ دوم . لیدن 1900 ص 106 ، 147 .

12 - برای تحقیق در این نکته و نقد آن ن . ک : « در باره‌ی اسلام » از کایتانی ایتالیائی ج 3 ص 381 ، 956 - 59 .

13 - مثلاً اگر باور کنیم که مسلمانان پس از فتح شام نصارا را مجبور کردند که صدای ناقوس را بر نیاورند ، پس داستانی که ابن قتیبه در « عیون الأخبار » چ بروکلین ص 138 ، از معاویه آورده دروغ درمی‌آید . او می‌گوید : صدای ناقوسها خواب را از معاویه برگرفته بود و او ناچار شد یک پیک به بیزانس فرستد ، تا صدای زنگهارا خاموش سازد . برای بقیان نهادن کلیساها نیز مجله‌ی خاور شناسی آلمان 38 : 674 دیده شود .

14 - تاریخ طبري 1 : 2922 عمر از خسته کردن مردم باج‌ده (أهل ذمه) و سنگین کردن دوش ایشان منع کرد . و از پیغمبر روایت است که : « هر کس ذمی را آزار کند روز رستغیز من دشمن اویم » (تاریخ یعقوبی چ هوقسا 2 : 168 ) و نیز ن . ک : دستورات صادر شده برای حاکم حمص . ابن سعد 4 : B 14 : 8 [ B : بویژه آنچه أبو یوسف در « کتاب الخراج ص 71 » آورده آموزش است و برای خلیفگان دستور العمل بشمار می‌آمده است . این روایت أبو یوسف نظریه‌ی ت . کندي را مردود می‌سازد که می‌گوید : « مسلمانان معتقدند که اگر مسلمانی بر مسلمانی ستم کند گناه‌کار است ، ولی اگر بر نامسلمانی ستم نماید گناه‌کار نیست ( فشریعی قلمرو نصارا 12 : 23 ) » .

[ M : نظر عمر را با نظر پیغمبر در یک ردیف نهادن و رفق و مدارا بدو نسبت دادن از چاپلوسی خاور شناسان برای سنیان عثمانی و عرب است . عمر را که دختر به‌سلمان نمی‌داد ( حلیة الاولیا 1 : 186 ) و ایرانی را به مدینه راه نمی‌داد ( مروج الذهب چ پاریس 4 : 226 ) نمی‌توان بایک روایت سنتی شستشو داد ] .

15 - فتوح البلدان بلاذري ص 162 . لابد چنین عبارتها در ذهن شیخ الاسلام جمال الدین بوده هنگامی که برابری میان آدیان را در قانون نوین عثمانی اعلام نمود و به خبرنگار دیلی نیوز ( 8 اوت 1908 ) گفت : « می‌توانید مطمئن باشید که قانون هر چند دمکرات باشد ، اسلام از آن دمکرات‌تر است » .

البته حسّ تعصب ضد کافران موجب نسبت دادن روایاتی به پیغمبر گردید ، که نمونه‌اش را پس ازین خواهیم آورد ، و در آن سخت‌گیری به نامسلمانان را تشویق می‌کند . و در برخی ، پیغمبر ، از درود گفتن به نامسلمانان

نهی کرده یا سفارش می‌کند که توریه آمیز باشد. و مهدی اینهارا مسلمانان (سنّی) قویق کرده در کتب صحاح گنجانیده‌اند. (بخاری. جهاد. ش 97 و باب استئذان. ش 22 و باب دعوات. ش 67).

و نیز ن. ک: ابن سعد 4 B : 71 و نیز 5 : 393. ولی ماهر چند کندوکاو غنائم نمی‌توانیم این تعصب را با روح اسلام که در ابن سعد 5 : 363, 6 : 203 آمده وفق دهیم.

مانند این حدیث باز هم هست که قابل اعتماد نبوده و ساختگی شناخته شده است. مانند آنچه ابن حجر هیثمی در «الفتاوی الحدیثیة — چ. قاهره 1307 هـ. ص 118» بعنوان حدیث ساختگی آورده است که : کسی که با ذمی‌ای خوشروئی کند همچنان باشد که ته‌پای بن زده باشد. و مانند آنچه ذهی در «میزان الاعتدال» چ. لکهنو 1301 هـ 2 : 332 آورده که. پیغمبر از جبرئیل پذیرائی کرد و چون دست داد، اونیگرفت : پیغمبر گفت : چرا دست نمی‌دهی؟ گفت : دستت به دست یهودی مالیده است، پس پیغمبر وضو گرفت و سپس مصافحه کردند.

نمونه‌ی روشن‌تر دیگر که در همانجا ص 275 آمده و ذهی آنرا «خسیر باطل» خوانده چنین است : «کسی که شریک یکک ذمی شده برایش فروتنی کند، روز رستخیز میان آن دو دره‌ای از آتش برقرار کنند و بدو گویند از آن بگذر تا با شریکت حساب رمی». گویا در روزگاری که این روایت نهاده شده است پیمانهای شرکت میان یهود و مسلمانان افزایش یافته بود، بطوریکه نتایج این همکاریها توجه متکلمان یهودی را نیز به خود جلب نموده بود (ن. ک: کتاب Geonica از : لوی گزبرگ. نیویورک 1909، 2 : 186) مقصود از این حدیث تعصب‌زا، از نظر اسلامی، ترسانیدن از این گونه همکاری‌های مادی بوده است.

چون هر گونه رفتار و نظر ، با نسبت یافتن ، به پیغمبر به شکل حدیث ، تثبیت می‌شد ، فرقه‌ای همچون حنبلیان که از هر گونه روح نرمش و گذشت حتا نسبت به مسلمانان مخالفشان تهی بودند (\*) (مجله‌ی خاورشناسی آلمان: 62 ص 12) و طبعا خشونتشان نسبت به ملل و نخل دیگر کمتر نبود ، با میل و شوق هر حدیث تعصب افزا را تثبیت می‌کردند ، تا اساس همکاری و نرمش را واژگون کنند .

جالب است که می‌گویند احمد حنبل ، خود و پیروانش که این را بدو نسبت می‌دهند ، منکر حدیث معروف : « هر کس ذمی را بیازارد گوئی مرا می‌آزارد » بوده‌اند . (طبقات الشافعیه . سبکی 1: 268) ولی روحیه‌ی عمومی مسلمانان همواره این گونه نظریات خشن و اسناد مورد اتکای دارند گانش را طرد می‌کرده است .

16 - B : جاحظ در بیان 1: 168: 10 و بخاری در جهاد . ش 172 و ابن سعد 3: A 243 بر سخنان مانند بالا ، چنین می‌افزایند : این کار درست و سودمند می‌باشد .

17 - پرتیو Porter « پنج سال در دمشق » چ دوم لندن 1870 ص 235 .

18 - B : الزاجر عن إقتراف الكبائر 2: 77 ش 317 . چ قاهره 1310 هـ .

19 - B : ن . ك : الموطأ 3: 196 که فتوای دستوری عبد الملك و دیگر خلیفگان را پایه و مبنای قانون می‌شناسد .

---

(\*) ابو عثمان گفت : هیچ سنتی به روی مبتدع بدوستی یا خویشاوندی نگاه نکنند و اگر کرد دشمن خدا را دوست داشته است (حقایق التفسیر سلمی - عمران 3: 28) . بخش 5 پانوشته ص 458 نیز دیده شود .

20 - مثلاً جابه جا کردن مردگان را زهری جایز شمرده و دلیلش را پیشینه ی زیر یاد کرده است : از شهاب پرسیدند : آیا بردن جنازه از دیهی به دیهی جایز است؟ پاسخ داد: « جنازه ی سعد و قاص را از دیه عقیق به شهر مدینه آوردند » . ( ابن سعد 3 A : 104 - 105 ) .

21 - B : ابن سعد 5 : 260 : 3 .

22 - مجله ی خاور شناسی آلمان 61 : 863 به بعد .

23 - از عبارتی پرمعنی درباره ی « سنت » که در ابن سعد 2 B : 135 آمده است چنین برمی آید که قاعدتی در سده ی اول این فکر طرفدار می داشت که « سنت » آنست که از پیغمبر آورده شود نه از صحابه . ولیکن بعدها این تنگ گیریها از میان رفته است .

24 - نهج البلاغه مجموعه ی سخنرانی های منسوب به علی - 2 : 75 : 7  
چ محمد عبده . بیروت 1307 هـ [ B : راه گریز در آنجا « محیصاً » آمده است ، لیکن هوارت در کتابش متنهایی فارسی از حروفیان ( لیدن و لندن 1909 ) مجموعه ی اوقاف گیب 9 : 76 : 17 آنرا بصورت « تخصیصاً » آورده ، به معنی : جای فرار باقی گذاشتن ، گرفته و چنین ترجمه کرده است  
Car ils ne trouveront pas personne qui en soit chattrée : ( 23 : 120 )

25 - B : از همان آغاز کار سنت ، سخن از کسانی می رود که « حدیث و دانش حدیث شناسی را می سنجند » ولی نه خود و نه همراهان نشان بدان عمل نمی کنند ، ابن سعد 2 B : 117 .

25 - M : در سه سده ی نخستین میلادی ، انجیل نگاری معمول بوده است . غیر از متا ، مرقس ، لوقا ، یوحنا ، کسانی چون برنابا ، مرقیون ،



بر دیصان ، مانئ نیز انجیل‌هایی داشته‌اند . لیکن مسیحیان بعدها برای شکل دادن به مذهب خود، چهار انجیل سامی را واقعی و انجیل‌های آریائی را ساختگی قلمداد کردند . گلدزیهر نیز به پیروی از ایشان ، انجیل‌های دیصانی و مانوی را که مورد استفاده‌ی فراوان مسلمانان قرار گرفته ساختگی می‌خواند ، ولی از نظر علمی نه تنها در میان انجیل‌ها فرقی نیست بلکه در برخی موارد آراء نقل شده از انجیل‌های مانئ و این دیصان از آراء انجیل‌های به اصطلاح واقعی دیگر ، خرد گرایانه تر است و زبخت مذهبی سامیان در انجیل‌های به اصطلاح واقعی بیشتر چشم گیر است .

26 - م. اشتاین شنیدر : « ترجمه‌های عبری سده‌های میانه » ص 852 : 43 و نیز از همین نویسنده « منابع اختلافات و گفتگوها » چ وین 1908 . گزارش‌های انجمن علمی تاریخ فلسفه 155 : 58 و نیز مراجع دیگری همانند آنچه ا. گالتیه Galtier در « فتوح البهنسا » گرد آورده است . ( یادداشت‌های مؤسسه‌ی فرانسوی باستانشناسی خاوری در قاهره . س 1909 . 22 : ص 20 : 1 . ن. ک. : مجله‌ی ادبیات خاوری OLZ س 1912 ج 15 ص 254 ، 449 پژوهش نستله ؛ س 1913 ص 213 .

27 - B : ألف ليله ( هزار و یک شب ) چ بولاق 1279 هـ . شب 910 .

ج 4 ص 228 .

28 - داستان را ابن قیم جوزیه در کتاب « الروح » چ حیدرآباد 1318 هـ . ص 294 آورده است : هریکک از تن و روان به نزد خدا گناه را به گردن دیگری افکند . خدا گفت : شما مانند آن کور هستید که انگ را بدوش می کشید ، پس در مسئولیت انبازید .

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

که ه. مالتن. بدان اشارت کرده است. زیر عنوان «یکی شدن روان و تن» در مجله‌ی J. O. R. سری نوین 2 : 454 و نیز به آ. مارموراشتاين مجله‌ی ادبیات بخاوري OLZ س 1912 . 15 ص 449 [ .

30 — بخاري . کتاب ادب . ش 18 .

31 — بخاري . کتاب ادب . ش 24 ، 25 .

32 — ابن سعد 4 A : 168 .

33 — مجموعه‌ی الرسائل الکبرا . ابن تیمیه . قاهره 1324 هـ 2 : 342 [ B : برای بررسی نیت ن . کک : فنسینکک : نیت در قانون ، اخلاق و تصوف اقوام سامی . آمستردام ج 5 ، 4 ( 1919 ) ص 109 - 140 . ] . M : با اینکه مؤلف نوساختگی آنرا گوش زد کرده ، باید متوجه تقابل «کردار و پندار» در آن بود ، که هر ادبیات پهلوی هم دیده شود [ .

34 — ابن حجر . الاصابة . ج کلکته 2 : 396 : «ما به روزگار پیغمبر ریارا شرک اصغر می‌نامیدیم» .

35 — B : ابن قیم الجوزیه . الجواب الکافی . قاهره 4 : 94 .

35 — M : گلدزیر تکامل حدیث را پیش از ظهور تصوف قلمداد می‌کند ، تأمنشاً تکامل حدیث را در افکار یهودی و مسیحی سراغ دهد . در صورتی که تصوف اسلام چیزی جز ترجمه‌ی عربی گنوسیزم ایرانی نیست که در مغز آریائی‌های عراق جای‌گزین بود و در مدارس جندی‌شاپور ، بابل ، سورا ، قیسفون ، حران نصیبین تدریس می‌شد . پس از یورش عرب چند سالی ، این دانشگاه‌ها خاموش گردید ، ولی به زودی کار را از سر گرفت . قازیان تازه‌وارد ، که از نظر ذهنی بکلی خالی بودند ، راهی جز پذیرش

آن افکار نمی‌داشتند. البته تأثیر یهودیت را در اسلام، بویژه در مذهب سنی حاکم نباید انکار کرد، ولی بهر حال از تأثیر گنوسیزم آریائی کمتر بوده است. زیرا که این، مذهب همگانی مردم بوده و یهودیت و دنباله‌ی آن نصرافیت، اندیشه‌هایی وارداتی بودند. از همان سده‌ی (1 هـ . 7 م) جنگ فکری میان توحید عددی و تازیان و یهود، و توحید اشرافی و آریائی، در گرفت. و با اینکه در قرآن هر دو نوع توحید دیده می‌شد (ص 51-52) فرمانروایان عرب بجز علی - که توحید عددی را صریحاً انکار کرده - با توحید عددی آشنا بودند، در حالی که توده‌های مردم ایران، اسلام را به صورت توحید اشرافی پذیرفته بودند. اینان از آیه‌های اشرافی قرآن و سخنان امامان که تراوش فکری محیط بابل است و در «نهج البلاغه» و صحیفه‌ی سجادی و حدیث‌های قدسی گردآوری شده، استفاده نموده علیه توحید عددی که مذهب سنی حاکم بود مبارزه می‌کردند.

«شُرک خفی» که گلدزیر نمونه آورده است، خود اصطلاح طرفداران توحید اشرافی است که در آغاز آنرا در حق کسانی بکار می‌بردند که به توحید عددی معتقد بودند، چنانکه بایزید می‌گفت: «مشرک کسی است که «أنا و أنت» گوید، و سپس بعدها به معنی ریا و تکبر بکار رفت، که آن نیز خود ناشی از توحید عددی است. زیرا که متکبر خود را در برابر خدا چیزی می‌شمرد.

36 - چهل حدیث نووی . ش 38 .

37 - گاهی حدیث سنجان مسلمان به ناسازگارهای تاریخی در حدیث پی می‌بردند. ولی با دور انداختن حدیث برای چنین ناهنجاری موافق نبودند، پس به سادگی راه حلی برای پذیرش آن می‌یافتند که: ممکن



است حدیث‌های قدیم‌تر پیش آمده‌های پسین را پیش بینی کنند . چنانکه در مسند احمد حنبل آمده است که : « زنی بنام « ام الدرداء » گفت : روزی پیغمبر مرا دیده گفت : از کجا می آئی ؟ گفتم : از گرمابه ... » ابن جوزی که خود کتابی در حدیث‌های ساختگی دارد ، در اینجا می گوید : این حدیث بی گمان ساختگی است ، زیرا که در آن روزگار مدینه گرمابه نداشت . و برای اطلاع از اینکه مسلمانان دیگر چگونه این خرده گیری را از مانند ابن جوزی کنار می نهادند ، کتاب « القول المسدد فی الذب عن المسند » از ابن حجر عسقلانی چ حیدر آباد 1319 هـ . ص 46 دیده شود .

38 - B : - ابن سعد 8 A : 44 : 14 .

38 - M : سنیان در سه قرن آغاز اسلام می خواستند همه ی مسائل ، از کوچک تا بزرگ را معنن شده به یاران پیغمبر نسبت دهند ، و برای این هدف راهی جز حدیث سازی نبود . ولی شیعه که بیشتر یاران پیغمبر را بی صلاحیت می دانستند ، از قوانین ملت‌های کهن آنچه لازم بود بر می گزیده و مانند قانون آنگار ( کا 44 : 442 ) به تصدیق قانون گذاران رسمی وزنده ی شیعه می رسانیدند و نیازی به عنعنات سازی سنیان نداشتند . البته از قرن پنجم برخی از شیعیان به همچشمی با سنیان ، قانون گذاری را منحصر به محمد کرده ، مقام چهارده معصوم را از قانون گذاری به درجه ی راویان قانون‌های محمدی پائین آوردند و همه ی قانون‌های امضائی و تأسیسی ایشان را نیز ، مانند سنیان ، وضع شده از طرف پیغمبر بشمار آوردند .

39 - B : ابن سعد 8 A : 13 : 5 .

40 - B : ن . ک : روایتی که ابن سعد در 8 A : 105 : 23 به پیغمبر نسبت داده و چنین است : « درستی یک حدیث را می توان بدان سنجید که حدیث بر شنوندگان خوش آیند باشد و ایشان را بر آن گیزاند » .

41 - تلمود . اورشلیم « Chagiga خجیجه » 1 : 8 در پایان .

41 - M : این قاعده در اصول فقه شیعه بنام « تسامح در آدله‌ی سنن » شهرت دارد .

42 - B : این بحث از تاریخ حقوق را فرانس فرد اشمید در رساله‌ی خود در حقوق اسلام روشن ساخته ، در آنجاییکه نمونه‌ها را به جزئیات تجزیه و تحلیل کرده . ن . ک : مجموعه‌ی اسلام . استرازبورگ 1910 . اسلام 1 : 300 - 353 .

42 - M : شك نیست که فقه اسلامی بمسئله از حقوق ملل گوناگون و از جمله حقوق رم برخوردار گشته و از آنها برگرفته است . لیکن نادیده گرفتن تمدن محلی ملت‌هایی که بزر سلطه‌ی عرب درآمدند ، و تنها حقوق رم را در نظر آوردن دور از روش علمی می‌نماید . تازیان در ایران و عراق نخست از مردم محل و تمدن ایشان برخوردار شده ، پایه‌ی فقه خویش را روی نمونه‌هایی چون قانوننامه‌ی آب‌گار ( کا 44 : 440 ) نهادند ، سپس بعدها به حقوق رم نیز دست یافتند .

43 - ن . ک : « بررسی در محمدیت » 2 : 52 بعد ، و فرهنگ معاصر 108 : 7 .

43 - M : گلدزیهر عباسیان را برای إدخال دین در سیاست ، دور و خوانده و تظاهر ایشان را به تمدن ساسانی ن‌کوهیده و کلیسایی خوانده و رژیم ایل خانوادگی امویان را بر آن ترجیح می‌دهد . اما اگر درست است که حکومت مذهبی ، خود مرحله‌ی وسطی در میان حکومت ایل و حکومت قانون است ، معلوم می‌شود که تازیان تا پایان نخستین سده‌ی حکومتشان ، هنوز نتوانسته بودند تمدن لازم را از مردمی که بزر سلطه آورده بودند بیاموزند پس حکومتشان دنباله‌ی کوچ نشینی ایشان است ، و هنوز تابع قانون مذهب نشده بودند . در صورتی که اتحاد دین و سیاست

در عصر ساسانی به‌طور کامل در ایران اجرا شده بوده است. و همچنین که شاه در عهد صفوی «صوفی بزرگ» بود، در عهد ساسانی نیز شاهان دانش می‌آموختند و برای خود مقام کشف و شهود (گنوس) قائل بودند و عالی‌ترین مقام مذهبی را می‌داشتند و فرمانهای ایشان دستور خدائی و معصوم از خطا شناخته می‌شد. و به اصطلاح سنیان، مدعی نبوت بوده‌اند (شهرستانی: ملل و نحل). اگر چه محمد نیز در مدینه که بیشتر مردم آن از مهاجران جنوب عربستان (بنی) و متمدن‌تر از مکه بوده و برای پذیرش گنوسیزم آمادگی بیشتر داشتند، مدتی چنین حکومتی را بوجود آورد، لیکن این نوع حکومت برای تازیان مکه بکلی بیگانه و دور از ذهن می‌بود، و از این روی پس از مرگ او یک سره از میان رفت و جانشین او یک آدم عادی عامی شناخته شد که با دسته‌بندیهای ایلاتی قریش روی کار آمد. و بر این تغییر اساسی و ارجحایی رژیم محمدی جز از طرف چند تن انگشت شمار دارندگان افکار گنوستیک از اهل صفه و برخی از انصار مدینه اعتراضی مهم انجام نگرفت. اما پس از فتح عراق و ایران، آن‌هستی مخالف متریانه‌ی گنوسیستی، در این کشت‌زار اصلی گنوسیزم گسترش یافت، و باروی کار آمدن رژیم ایل نژادی اموی شدت یافت، تا منجر به سقوط ایشان و روی کار آمدن حکومت نیمه مذهبی عباسی گردید. پس همچنانکه در پانویشت 3 بخش 3 خواهیم دید، حکومت عباسی متری‌تر از اموی و اینان نیز متری‌تر از راشدین بوده‌اند، نه به عکس. برای شناسائی گروه پارسایان اهل صفه و نقش ایشان در تباری امویان مجله‌ی (کاوه 38: 618) نیز دیده شود.

44 - الحسن والمساوی بی‌هقیچ شوالی ص 392 و مجموعه‌ی منسوب به جاحظ فان قلوین ص 181 دیده شود.

45 - ن. ک: مجله‌ی خاور شناسی آلمان 62: 2 در پانویشت.

46 - گفتاریحیا ابن سعید (م 143هـ - 760 م) برای آگاهی از این طرز فکر بسیار سودمند است : از یحیا بن سعید آورده‌اند که گفت : « دانشمندان دست و دل باز هستند ، چنانکه مفتیان با یکدیگر اختلاف می‌ورزند ، یکی حلال کند و دیگری حرام نماید ، نه این بر آن خرده گیرد و نه آن بر این ! مسائل همچون کوه ، چون بنزد یکی از ایشان آرند و باز کنند گوید : اینک آسان است ! » ( قد کره الحفاظ ذهی 1 : 124 ) گفته‌ی یحیا ابن سعید مانند گفته‌ی « إلی عازار بن عزاریا » ( خبیجه B 3 Chagiga ) در باره‌ی اختلاف فتواها در مذهب یهود ( اشاره به « کوهل » ص 12 ) می‌باشد که : « گرچه اینان پاک می‌شمردند آنچه را آنان پلید شمرند ، و مباح می‌دانند آنچه را آنان حرام دانند ، ورد می‌کنند آنچه را آنان می‌پذیرند ... » باز هم می‌بینیم این فتوای نامازگار را « یک راهنا به مردم بخشوده است » ، « همه‌ی اینها را خدا گفته است » ( تورات ، خروج - 20 : 1 ) .

و همچنین نسبت به اختلاف مکتبهای گوناگون ، مانند مدرسه‌های شامیس و هلیل ، که این را از شعارهای خویش قرار داده بودند که : « این و آن ( فتواها ) همگی گفتار خدای جاوید هستند » ( ب. عبرین B 13 ) حبر سیمون ابن یوخای این اختلافها را ناشی از فراموش شدن تورات می‌داند ( تورات . تثنیه الاشتراع 48 چ فریدمان B 84 - 11 ) .

47 - به روزگار پسین تر ، نظری بسیار مهم از تاج الدین سبکی می‌یابیم که در کتابش « معید النعم و معید النقم » چ میهرمان لندن ، 1908 ( ص 106 - 109 ) آمده است و می‌رساند که در زمان او ( م 771هـ - 1370 م ) روح تعصب برفقیهان شام و مصر حکم فرما بوده است .

48 - B : صحت این روایت از جانب منقدان بارها مورد تردید قرار گرفته است . ن. ک : زرقانی . الموطن . چ قاهره 4 : 87 .

49 - برای ابن مضرع ن. ک: پژوهش گلدزیهر و ظاهریان ، آموزش و تاریخ ایشان ، ص 94 به بعد. اختلافهای فقهی از آغاز کارش مورد نکوهش بوده است ، و این از خبری آزمامون برمی آید که طیفور آنرا در کتابش درباره ی بغداد . چ ف . کلر V. Keller . ص 61 آورده است . و نیز از تکه ی بسیار جالب از نامه ی خلیفه که به ابن مقفع منسوبست ، آشکار می گردد ( مجله ی عربی المقتبس 3 : 30 - رسائل البلغاء . چ قاهره 1908 ص 54 ) .

49 - M : این نظریه ی بیشتر سنیان است که می گفتند : به شماره ی فتواهای مختلف فقیهان ، حقیقت هائی وجود دارد . اما بیشتر شیعه را عقیدت چنین بود که حقیقت یکی است و دیگران به خطا رفته اند ، ولیکن بجهتد پیر حال مزدو پاداش می برد : بجهتدی که درست دریافته باشد ، یکم مزدو بجهتدی که درست دریافته باشد ، دومزد خواهد داشت .

50 - B : ن. ک: سیوطی . بغیة الوعاة . قاهره 1326 هـ ص 226 ، 385 ، بعد از یاقوت که نمونه هائی از آنرا نیز آورده است .

51 - B : ن. ک: أبو المحاسن . النجوم الزاهرة . و. پوپر 6 : 146 ، و این خلکان ش 656 چ فستقلد 6 : 80 و این دهان ) که نمونه ای آورده که کسی برای رسیدن به مقام مدرسی ، مذهب خود را عوض کرده است .

52 - ذهی . میزان الاعتدال 2 : 370 أبو بکر بندینجی حنفی ( 452 - 530 هـ ) .

53 - B : محبی در خلاصة الأثر فی القرن الحادی عشر ، قاهره 1284 هـ . 6 : 386 ابن أحمد الشوبری ( یحای شنبری ) شفیع الزمان آورده است .

54 - محبی . همان خلاصة الأثر 1 : 48 : إبراهيم بن مسلم الصهادي الصوفي ( 1073 هـ - 1662 هـ ) [ M : إبراهيم يادشده از صوفیان دمشق بود .



چهار پسرش : 1 - مسلم ( مالکی ) . 2 - عبدالله ( حنبلی ) .  
3 - موسی ( شافعی ) . 4 - محمد ( حنفی ) شدند . و این نرمش او را  
باید در صوفی گری او پی جوشد که گویند : راه بسوی خدا بشمار مردم است  
( سلفی تفسیر مائده 5 : 48 ) و مذاهب منزلهائی در راه خدایند ( عین القضات  
نامه ها 2 : 251 . 263 . 307 ) و گرنه اختلاف چهار مذهب واره‌ی سنتی ، هواره  
انگیزه‌ی کشتارها و خرابی شهرها بوده است .

55 - در تاریخ دمشق ابن قلاسیچ امدروز ص 311 ( از آغاز سده‌ی  
ششم ) یک قاضی را نمونه آورده که فتواها را برابر دو روش حنفی و  
حنبلی صادر می کرد . و این را باید مقایسه کرد ، بالقب « مفی الفرق » = مفی  
گروه‌های گوناگون مذهبی ، که می توانست برای هر گروه فتوائی برابر  
روش ویژه‌ی آن صادر کند .

56 - B : علی مبارک . خطط جدیدة 11 : 35 . جابری . المشرق بیروت  
13 : 26 : 2 .

57 - B : باری ، این را تفاوتی هست با آنچه « تلفیق مذاهب » نامیده  
شده و بدان معنی است که کسی به دلخواه در هر مورد فتوای مکتبی دیگر را  
پیروی کند . علی قاری در « فقه اکبر » قاهره 1323 هـ ضمن بررسی قوانین  
مذهبی ، به این موضوع اشاره می کند . مؤمنان سخت باور این روش را  
تقلب در آئین دانسته گناه می شمردند . نیز ن . ک : مجله‌ی منسار  
4 : 363 ، 5 : 675 دوره‌ی 14 زیر کلمه‌ی « تلفیق » .

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

58 - M : این بخش بندی جغرافیائی از چهار گروه مذهب واره ، با بخش بندی  
روانی آنها نیز مناسبت دارد . چنانکه اگر فرض کنیم : پایه‌ی مذهب حنفی

بر اصول عقلي و نرمش نهاده شده باشد ، شافعي تعبدی و نرم است ، مالکی عقلي و خشک ، حنبلي تعبدی و خشک می‌باشد ، پس بی‌جا نیست که مذهب حنفي در میان مردم غیر عرب ، حنبلي در میان عربهای صحرائي نجد و شمال آفریقا و دو مذهب وارهی دیگر در میان عربهای شهری شده و مردم غیر عرب گسترش یافته است . البته این تقسیم سطح فکر مردم خاور میانه در قرنهای پیشین است و امروز همگی کاملاً بیش از یک سطح فکر برخوردارند .

59 - کثر المال 6 : 233 ش 4157 از مسند احمد حنبل .

60 - « إجماع ایشان جز معصوم نتواند بود » ، « پس اجماع ایشان معصوم است » ( مجموعه الرسائل الکبری . ابن تیمیه 1 : 17 ، 82 ) .  
واژه‌ی معصوم نزدیک به Infallible می‌باشد که برای بی‌خطا بودن امام و پیغمبر نیز بکار رود . [ ن. ک : بخش 5 : 10 و پانوشته آن ] .

[ B : در تهذیب نووی 53 : 4 تاکید می‌کند که هرگاه جماعتی که به پیامبر ایمان دارند هم‌ایمانه تصمیمی بگیرند ، از گمراهی برکنار خواهند بود ] .

61 - B : در باب الاجماع کتاب الام ص 55 : 8 : اجماع مسلمانان در امری با خواست خداوند برابر خواهد بود .

62 - « ونصلیه جهنم - نساء 4 : 115 » را پالمز به We will make him reach hell. اول شخص از ریشه‌ی « صلا » ترجمه کرده است نه سوم شخص . و معنی آن گرم کردن ، برشته ساختن ، و سوزاندن باشد که فرق آنها را بیضاوی یاد نموده است ( 1 : 173 ) . [ B : پالمز می‌آورد : ما اورا به جهنم خواهیم فرستاد . این جمله می‌باید به صورت مثبت فهمیده شود . در این باره ن. ک : لسان العرب 19 : 201 که ترجمه‌ای صحیح‌تر نشان می‌دهد .

63 - سبکی . طبقات الشافعية 2: 19 - 20 . معلوم نیست شافعی برای دلیل یابی در مسائل دیگر قرآن ، ادعای تحمل چنین رنج کرده باشد. مثلاً او برای ردّ بر استدلال مرجیان که می‌گفتند : اسلام به نیت است نه به عبادتهای آندامی ، او به سادگی آیت « بینه 89 : 5 » را یافت ( طبقات الشافعية سبکی 1: 227 ) . آری دانشمندان بعد ، برای تأیید اصل إجماع دلیلهای دیگری هم از قرآن یافتند ، چنانکه فخر رازی به آیت « عمران 3: 105 » استناد جست ( مفاتیح الغیب 3: 38 ) . برای آگاهی از دلیلهای دیگر قرآنی ن . ک : اسنوک هورگرونیسه در مجله‌ی تاریخ ادیان س 1898 . 37 : 17 [ B : وبن س 1923 ص 298 ] .

64 - سنن أبو داود 2: 131 . ترمذی 2: 25 . مصابیح السنه‌ی بغوی 14: 1 .

65 - B : یا آنکه : در مساله‌ای ، هردو شهر مکه و مدینه هم‌رأی باشند . ( بخاری . إعتصام . ش 16 ) .

66 - B : ن . ک : مجله‌ی ادبیات خاوری . هارتمان 1918 ص 193 .

M<sup>66</sup> : به تعبیر ایرانی امروز: آیا باید نماز را بادت باز خواند یا با دست بسته ؟ گویند : محمد دست بسته نمی‌خوانده است . پس از آنکه عمر اسیران ایرانی را دید که از ترس به نشانه‌ی احترام دستها را جلو خود روی هم نهاده پیش او ایستادند ، و پس از پرسش سبب ، او را این عادت خوش آمد و دستور داد تا عربها در نماز چنان کنند . خلاء عقیدتی و بی‌شکلی اسلام در آن هنگام ، به عمر اجازه می‌داد چنین احکام که مانندش را در حج و ازدواج نیز صادر کرده بود اجرا نماید. ولی بعد ها که نهادهای اسلام شکل قطعی به خود گرفت ، چون شیعیان به خلفای غاصب حق قانون‌گذاری نمیدادند ، این روش را بدعت شمرده ، باطل کننده‌ی نماز می‌دانند .



67 - B : ن. ک : زنجشیری . کشاف : آیت « شعراء 26 : 196 » .  
شافعی نیز در آموزشهای اولیه خود این آسان گیری را برای کسانی که  
عربی نمی‌دانند جایز دانست ، ولی پیشنهاد حتماً بایستی عربی بدانند و اگر نه نماز  
باطل است ( کتاب الأم 1 : 147 ) .

68 - B : نمونه‌هایی از آن در مراجع زیر یافت می‌شود : بخاری .  
الأطعمة . ش 10 ، مسلم 5 : 335 ، ابن سعد 6 : 31 . و احکام گوناگون درباره‌ی  
حرام بودن برخی غذاها در « حیات الحيوان » دمیری هست .

69 - در باره‌ی این مسأله و آیه‌های قرآن مربوط بدان ، ن. ک :  
اسنوک هورگرونی ، در انتقاد کتاب فاندنبرگ . ن. ک : کتاب « شریعت  
اسلام » از یوینبول . چ . لیدن 1908 ص 175 ببعده . [ B : م . هارتمان . خاور  
اسلامی 1 : 112 . در باره‌ی گوشت اسب ، ن. ک : تفسیر طبری 14 : 52  
آیت « نحل 16 : 8 » این بخش از تفسیر نمونه‌ی جالبی است از آوردن دلیل و  
إقامه‌ی برهان . در آنجا نقل می‌شود که از پیغمبر پرسیدند آیا گوشت  
کرکس و گرگ جایز است یا نه ؟ ( ابن سعد 7 : A 33 ) و پیغمبر آنها را  
منع کرد .

70 - ن. ک : جدلیاتی که از شعبی پرسیده شده ، و برخی از آنها  
بی‌ارزش می‌باشد ، مانند حکم گوشت شیطان . شعبی در پاسخ ، به موجب  
آیت « دروحنی‌هایی که بمن شده ، خوراکي نازروانی یابم مگر مرده و خون و  
گوشت خوک که پلید است و یا هر بسمل نشده . و اگر کسی بناچار بی  
نه از راه ستیز بخورد ، خداوند بخشانیده است - أنعام 6 : 45 » گوشت  
فیل را خوردنی می‌داند [ B : در حقیقت گروهی از شیعیان عباسی گوشت  
فیل را می‌خوردند . ن. ک : انولیتان . مجموعه‌ی تحقیقات پرینستون .  
Princeton تحقیق درباره‌ی عباسیان . چ . لیدن 1910 ص 239 ] .

71 - دمیری، در حیات الحیوان، در پایان هر عنوان، حکم مذهبی آنرا، و اختلاف گروه‌ها در آنرا یاد می‌کند.

72 - ن. ک: مقاله‌ی گلدزیهر «ظاهریان». ص 66 پیوسته. نیز «شریعت اسلام». یونیبول. ص 56 پیوسته.

73 - B: یک نمونه‌ی آن در احیای غزالی 2: 317 دیده می‌شود.

74 - B: ن. ک: اسنوک هور گرونیو De Atjeheers باتاویا - لیدن 1893. 1: 378 پیوسته.

75 - B: ن. ک: کیندی. فرمانروایان و قاضیان مصر. چ. ف. گوست. 475. 2.

76 - ن. ک: زرقانی برموطاً مالک. چ. قاهره 1279 هـ. 3: 184. [B: نیز مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG. 69: 45].

77 - درباره‌ی این بخش از شریعت اسلام فریدریک کترن، در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 55: 61 پیوسته به تفصیل، و در پیش گفتار چاپ کتاب «اختلاف الفقها» ی. طبری. قاهره 1902 ص 4-8 پژوهش نموده است. و از بنام‌ترین کتابهای مختصر، در شرح اختلاف‌های گروه مذهبی، کتاب «المیزان» است که از صوفی بزرگ مصر عبد الوهاب شعرانی (م 973 هـ -

1565 م) است، و پرون بخشی از آنرا به فرانسه گردانید و حکومت فرانسوی الجزائر آنرا بسال 1898 چاپ و بخش کرد.

78 - بخاری. کتاب الایمان. ش 28. این عبارت را همچون یک آیت قرآنی به گواه آورده‌اند. (تاریخ قرآن نولدکه و شواللی ص 181) [B: و ابن سعد 1: 128].

79 - بخاري . كتاب العلم . ش 12 و كتاب وضو . ش 61 و كتاب الأدب . ش 79 .

80 - B : لسان العرب 13 : 339 . ن . ك : مائده 5 : 101 .

81 - B : ابن سعد 7 A : 160 : 10 .

82 - ابن سعد 6 : 126 [ B و 7 A : 47 : 21 ] .

83 - B : عبد البر النمري : جامع بيان العلم وفضله ( بخشهایی از آن چ. قاهره 1320 هـ ص 133 - 134 .

84 - همان كتاب نمري ص 115 . این آندیشه را با اصل تلمودي « کوعاخ دی‌ها تیراعدیف » بسنج . که در باب پیراخوٹ 60 a و جا‌های دیگر آمده است . یعنی : نیروی اباحت ارزشی بیشتر دارد .

84 - M : در علم اصول فقه شیعه به « اصل اباحت » شناخته شده است ( رسائل شیخ مرتضای أنصاري ج 1 و کفایه‌ی آخوند خراسانی ج 2 ) . این اصل ریشه‌ی گنوسیستی و مرجعی داشته است . ( پانوشته 29 بخش 3 بند 2 ) و بیشتر سنیان ، بویژه حنبلیان سخت با آن می‌ستیزیدند .

85 - دمیری . حیاة الحیوان . ماده‌ی سنجاب . 2 : 41 .

86 - حدیثی از همین موضوع را بخاري در كتاب الاعتصام . ش 16 آورده است .

86 - M : شاید : ابراهیم بن یزید اهل کوفه و مولای بنی نخل مکنّا به أبوعمر هـ 106 ( رجال طوسي در شمار یارانِ امام چهارم زین العابدین ) باشد .

87 - سنن دارمي . کانپور 1293 هـ . ص 36 . ولي داستان درست نيابد مگر آنکه واژه‌ی « حلال » را به واژه‌ی « واجب » تبديل کنيم ، يعني واجب است حتماً انجام گيرد .

88 - ابن سعد 6 : 244 .

89 - بنا بر آنچه برهبرايوس (ابن العبري) در « مجموعه‌ی قوانين كنيسه Nomokanon » آورده است : « بايد هنگام کشتن حيوان نام خداوند زنده را بر زبان راند » . ن . ک : بندهائي که بيوکن هوف در « قوانين خوراک در دين موسوي در مصادر قانوني کليسا در قرون وسطا » ميونستر 1907 . ص 49 آورده است . ونسيز برای آرام شبيه باينها ن . ک : « مجموعه‌ی قوانين کليسا » از س . فرانکل . ادبيات آلماني 1900 ص 188 .

90 - ابن سعد 6 : 166 ، 21 .

91 - الموطأ . 2 : 356 . ن . ک : مقاله‌ی گلذير « بسم الله » در انسپکليپدي مذاهب و اخلاق هستينگ 2 : 667 b . [ B : وأغانی 16 : 52 ] .

92 - سبكي . معيد النعم . چ . ميهرمان . ص 203 .

93 - B : در باره‌ی دو معني واجب بودن و سزاوار بودن ، ن . ک : طبري 24 : 33 .

93 - M : طبري در تفسير « من ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرأ ورزقا حسنا » مي گويد : عربيها خمررا ، وحبشيان سرکه را « سکر » مي نامند .

94 - ابن موضوع را کاتباني در کتاب . خود « در باره‌ی اسلام »

ص 449 - 477 زیر عنوان « می‌نزد تازیان باستان و آغاز اسلام » به تفصیل آورده است . [ M : برای روایات روا بودن شراب « ایضاح » فضل شاذان ص 51 , 67 , 92 , 269 - 270 دیده شود ] .

95 - گلدزیهر بررسی در محدثت 1 : 21 ببعد ونیز ن . ك : بررسی‌هایی درباره‌ی دستور خلیفه‌ی اموی معاویه 1 : 411 تألیف بابالامنس [ B : مجموعه‌ی بیروت 3 : 275 ] .

96 - جمیل عذری شاعر عهد اموی آشکارا می‌را به « حلال » توصیف کرده است ( أغاني 7 : 79 ) وابن قیس الرقیاف چ رودوکا کایس . ص 57 گوید : أحله الله لنا . ونمی‌توان گفت مقصودش احتمالات فقیهان بوده است . ( خزانه الأدب 4 : 201 ) .

[ B : وبرخلاف آن شعر نیست از یاقوت . گئورگ . و . ب . 2 : 51 : 5 ببعد ] که در آن جا ضمن شعرهایی می‌گوید : پیرپارسا از نوشیدن شراب می‌پرهیزد . کوفیان معتقدند که این شعر باید شعار هر انسان پارسا باشد .

97 - B : چ بولاق . 1279 هـ 4 : 140 : 7 .

98 - أسد الغابة . 5 : 161 ، سهیلی بر ابن هشام . چ قستنفلد 2 : 175 .

99 - B : این کاربرد قرآن در روایتی آمده که درباره‌ی قدامة بن مظعون یارو هم‌رزم پیغمبر، که از خویشان خلیفه عمر و فرماندار بحرین بود ، گفتگو می‌کند . ( أسد الغابة 4 : 199 ) .

100 - معید النعم . سبکی چ میهرمان . ص 147 .

101 - سنن نسائی . چ شاه‌دارا Shahdara . 1282 هـ . 2 : 263 - 269 .



102 - نبیذم چیزی بوده که پیغمبر نیز می نوشید. ابن سعد 2 : A 131 : 5 , 9 و 3 : A 63 [ B : حسن بن ثابت می گوید : پیغمبر آشامیدن شراب را منع کرده اما شراب خرما گاهی مصرف می شده است ( آغانی 16 : 15 ) ن. ک : نولدکه. در باره ی اسلام 5 : 210 و بابالامنس 1 : 92 . نبیذ آشامیدنی محبوب عمر بوده است ( ابن سعد 3 : A 257 : 15 ) ] .

103 - B : در باره ی آشامیدنیها ازین گونه . ن. ک : « الأم ، شافعی 6 : 175 حدیثی که در آن شراب میوه منع شده است . ( ابن سعد 5 : 409 ) این حدیثهای متضاد از طرف گروه‌هایی ساخته می شد که می خواستند گروه دیگری را محکوم کنند . دانشمند ربانی أبو الفتح بسقی شافعی ( م 401 هـ - 1010 هـ بخارا ) که شاعر هم بود ، موارد جایز بودن نبیذ را بروده است . ن. ک : سبکی . طبقات الشافعية 4 : 4 - 8 .

104 - أما داستان زیر نشان می دهد که دل بسیاری از مردم به آن ، رضایت نمی داد ، چنانکه مأمون خلیفه که همیشه با خوراک نبیذ می نوشید ، هنگامی که اجازه داد یحیا بن اکثم قاضی با او همخوراک شود ، بدو اجازت نوشیدن نداده گفت : نمی گذارم قاضی من نبیذ نوشد . ( کتاب بغداد . از طیفور . ص 258 ببعد ) مأمون مانند این داستان را با قاضی دمشق ، که خود نخواست نبیذ خرما را که بدو پیشکش شده بود بنوشد ، نیز داشته است . ( آغانی 10 : 124 ) [ B : در یاقوت . چ مرگولیوت 3 : A 194 از أبو سعید الصیرفی حنفی ، در منع نبیذ شرحی آمده است ] .

105 - B : ابن سعد 6 : 105 : 18 شراب کشمش برای عمر اول

ساخته شد .

106 - B : ابن سعد 6 : 175 : 19 .

- 107 — ابن سعد 5 : 276 .
- 108 — یاقوت . معجم الأدباء چ مرگولیوٹ 2 : 261 .
- 109 — مسعودی . مروج الذهب . چ پاریس 8 : 195 .
- 110 — أمالي قالي . چ بولاق 1324 هـ . چ 2 : 48 .
- 111 — مَنْ ذَايَحْتَرَمُ مَاءَ الْمِزْنِ خَالِطَةً فِي جَوْفِ آتِيَةِ مَاءِ الْعِناقِيدِ  
أَنْتِي لَا كَرَهُ تَشْدِيدُ الرِّوَاةِ لَنَا فِيهَا وَيَعْجِبُنِي قَوْلُ ابْنِ مَسْعُودٍ  
عيون الأخبار. ابن قتیبہ چ بروکلیمان ص 373. ونیز رسالہ ابن قتیبہ در  
شراب کہ تکہ ہائی از آن در عقد الفرید، دیدہ می شود. و «ا. گئی» A. Guy  
آنرا در مجلہ عربی «المقتبس» قاہرہ 2 : 234 - 248 ، 387 - 392 ، 529 - 535  
سال 1325 هـ . 1907 م چاپ کردہ است .
- 112 — B : أسد الغابة 3 : 95 . بہ نظر نمی رسد کہ در اینجا عبد اللہ مسعود  
پرهیزگار معروف منظور باشد .
- 113 — B : یاقوت 4 : 520 ونیز دیوان ابن قیس الرقیات، چ رودوکانا کیس  
ص 46 ، 1 و 57 ، 5 .
- 114 — ابن سعد 6 : 67 .
- 115 — ذهبی . تذکرة الحفاظ . 1 : 281 .
- 116 — ابن خلکان . وفيات الأعيان . چ فستنفلد . ش 217 .
- 117 — همان کتاب . ش 290 .
- 118 — همان جا . ش 723 . [ M : در اینجا باید از «جام جهان نما»

عباسی ، خود آموز شراب سازی یاد کرد ، که میرزا قاضی پسر کاشف الدین یزدی شاگرد شیخ بهائی به دستور شاه عباس درسی فصل نگاشته است .  
( ذ 5 : 301 ) [ .

119 - B : یاقوت . چ مرگولیوٹ 1 : 253 .

120 - B : هزارو یک شب . چ بولاق 1279 هـ : 1 : 262 .

121 - ابن سعد 6 : 64 .

122 - أسد الغابة 5 : 82 [ M : وخطبه‌ی 154 ج . نهج البلاغة ]  
[ B : در داستانی آمده که یک قاضی که ملقب به « خمر » بود ، از این لقب استفاده‌ی دوپهلو می‌کرد ( یاقوت . چ مرگولیوٹ 5 : 260 ) ] .

123 - بخاری . کتاب الأشربة . ش 6 .

124 - از توجه به توحید ( مقصود همه‌ی علوم متعلق به عقیدت است ) کاسته شد و تفقته شغل شاغل گردید ( تذکرة الأولیا . عطار 2 : 175 ضمیمه ) . [ M : مقصود عطار از علم توحید اندیشه‌ی وحدت گرائی است ، یعنی بررسی در هر علم از دیدگاه منطق اشرافی . او این را در برابر علم کثرت می‌نهد ، که بررسی امور از دیدگاه منطق مشائی است . پس مقصود عطار همه‌ی علوم عقاید نیست که شامل علم کلام مشائی هم بشود . عطار در « منطق طیر » سه مرحله‌ی 3 ، 4 ، 5 از هفت مرحله ، یاهفت وادی سلوک عرفانی را به آموزش اختصاص داده است . او وادی سوم را علم کثرت و وادی پنجم را علم وحدت خوانده است . سپس وادی چهارم را که مرحله‌ی برزخ و شک و امتحان است در میان آن دو قرار داده است . برای بیشتر روشن شدن این مرحله‌ی آموزشی مجله‌ی کاوه . مونیخ



45 ص 82 - 86 دیده شود . عطار در باره‌ی عبد الله مبارک نیز گوید :  
در آن روزگار یک نیمه از خلائق متابع حدیث و یک نیمه بعلم فقه مشغول  
بودند همچنانکه امروز . ( تذکرة الأولیا ) او در این دو جا مانند همیشه روح  
باطنی گری و مرجی گری هندو ایرانی را آشکار می‌سازد . او نگرانست  
که مردم گرفتار ظاهر و پرستشهای آندامی شده از کار دل بدور مانده‌اند .

125 - B : مسند شافعی 89 .

126 - ابن خلکان . وفیات الأعیان . ش 803 .

127 - ن. ک : ماده‌ی « اکدریه » در انسیکلوپیدی اسلام 1 : 242  
به‌خامه‌ی ت . و . یوینبول . مساله‌ی ارث جد از قدیم‌ترین دوران اسلام  
مطرح بوده است ( ابن سعد 2 : B 100 ) . اختلاف رأی در آن را ن. ک :  
دمیری 1 : 351 ماه‌ی « حیه » و نیز کتاب « الامامة والسياسة » چ قاهره  
1904 - 2 : 76 . و آگاهی‌های مربوط به ارث که در کنزالعمال 6 : 14 - 18  
آمده است ، برای نشان دادن محیطی که قوانین شرعی در آغاز اسلام  
در آن پدید آمده بسیار سودمند است .

128 - B : برای علت این بازی‌ها ، ن. ک : تهذیب نووی . ص 55 .

129 - دمیری 2 : 289 - 290 . ماده‌ی « قرد » .

130 - دمیری 1 : 265 . ماده‌ی « جن » .

131 - روابط جنسی آدمی و جن Ardat lili . بخشی از افسانه‌های  
بابلی است که با واسطه به داستانهای عرب و از آنجا به خرافات اسلام در آمده  
است . در آنها شخصیت‌های عرب باستان و ملت‌های دیگر دیده می‌شود که از  
چنین آمیزش بوجود آمده بوده‌اند . جاحظ در « حیوان 1 : 85 » آنها را

أبلهانه خوانده ، إنكار نموده ، کسانی را که آنها را پذیرفته‌اند « علمای سوء » خوانده می‌کوشد از ایشان ، جز با احتیاط نام نبرد . ن.ك: دمیری 2: 25-27. ماده‌ی « سعادة » [ M : ونیز : فن 1 مقاله‌ی 8 ابن ندیم . فارسی . تجدد . ص 545-546 ] .

مثال‌هایی از معتقدات توده‌ای مسلمانان نیز در کارهای أنجمن باستان شناسی ویژه‌ی تورات 28: 83 بخامه‌ی « ر. کامپل ثومپسون » و در کتاب « فلکلور » 2: 388 سال 1900 از: سائیس آمده است. و در قرآن (أسرا 17: 64) و جاهای دیگر نیز دیده می‌شود که : اهریمن می‌تواند با آدمی جفت گیری کرده تولید مثل کند .

از نظر فقه اسلامی برخی دانشمندان به استناد آیه‌ی : خدا برای شما از خودتان جفت نهاد ( نحل 16: 72 ) و به استناد اینکه اختلاف جنس مانع پیدایش آنست ، چنین ازدواج را باطل می‌شمردند ، ولی بیشتر دانشمندان این را نمی‌پذیرند ( طبقات الشافعیه‌ی سبکی 5: 45 ) .

محال بودن چنین ازدواجی مورد خلاف است ، داستان‌هایی که یحیی بن معین و دیگران از اهل سنت آورده‌اند وجود آنها تأیید می‌کند . اینان سبب هوشمندی برخی از دانشمندان و ذکای ایشان را در آن می‌دانستند که یکی از پدرانشان جن بوده است . ( تذکرة الحفاظ ذهی 2: 149 ) . ابن خلکان در ( وفیات . ش 763 ) کسی را یاد می‌کند که برادر رضاعی یکک جنی بوده است . ونیز ن.ك: « بررسی‌هایی در فقه اللغه‌ی عرب 2: 108 » از گلدزیهر ، وبتازگی به کتاب مکدوئالد وضع مذهب و زندگی در اسلام ، ص 143 ، 155 شیکاگو 1909 .

الفرد بل می‌گوید : مردم تلمسان معتقدند که یکی از همشهریانشان که

بسال 1908 در گذشت، غیر از زن قانونی خود، بایکی از زنان جنی مسلمان  
 قلمسان رابطه داشته است. ( استخراج از مجله‌ی بررسیهای انسانی و  
 اجتماعی سال 1908 ). و نیز علما در باره‌ی حق مالکیت جن و ملائکه بحثها  
 کرده‌اند ( طبقات الشافعية 5: 179 ). [ B: ن.ك: وضع مذهب و  
 زندگی در اسلام، ص 154 - 155 چ شیکاگو 1909. امروزه نیز پندار  
 ازدواج میان آدمی و جن هنوز رایج است. مثالهایی از آن را دوتته E. Doute  
 در کتاب خود « میسیون مراکش » پاریس 1914 نقل کرده است. و نیز  
 E. Wstermark مواردی را یاد کرده است که ایلات مراکشی هنوز  
 چنین باورهایی دارند. ( مقاله‌ی طبیعت جن نزد عرب که در مجله‌ی  
 انجمن انسان شناسی دوره‌ی 29 سال 1909 آمده است ).

نیز سودانی‌ها معتقدند که زناشوئی میان انسان و جن رخ می‌دهد  
 ولی فرزندان چنین زناشوئی عمر زیاد نمی‌کنند. در این باره ن.ك:  
 پژوهش J. B. Andrews بنام « منابع درباره‌ی جن » چ الجزایر 1903.  
 و نیز پژوهشی در باره‌ی اینکه آیا مسائل حقوقی و قضائی شامل حال  
 فرشته و جن می‌شود؟ آیا ایشان حق مالکیت دارند؟ انجام شده است  
 ن.ك: همان منبع درباره‌ی جن 5: 179 و نیز ن.ك: W. Robertson Smith  
 مقالات درباره‌ی دین سامیان. ص 50.

132 - و نیز ن.ك: « بررسی‌هایی در فقه اللغهی عرب 1: 109 ».  
 در اینجا باید از شافعی یاد کرد که بادیگر فقیهان مخالفت ورزیده است،  
 پیروانش این حکم را از وی نقل کنند که: « هر عادل ادعا کند که جن را  
 می‌بیند از آن پس شهادت او پذیرفته نشود، زیرا که خدا گفته است: او  
 ( شیطان ) و یارانش شمارا می‌بینند و شما ایشان را نمی‌بینید ( اعراف 7: 27 )  
 مگر آنکه پیغمبر باشد، طبقات سبکی 1: 258 ).

133 - دیوان جریر چر قاهره 1313 هـ 2 : 128 . نقائض جریر و فرزندق  
چر بفان . V.A.A.Bevan . ص 754 .

134 - B : در « المحاسن والاضداد » منسوب به جاحظ چر فان قلو تن .  
ص 232 . با آنکه این روایت ارزش تاریخی ندارد ، نماینده‌ی این طرز  
اندیشه و روحیه می‌باشد .

135 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان 60 : 223 : أبو یوسف رساله‌ای در  
« حیل = کلا شرعیها » نگاشته بود ( الحیوان جاحظ 3 : 4 ) اندیشه‌ی  
کلا شرعی سازی بخشی مهم از فقه عملی را ، بویژه نزد حنفیان در بر  
می‌گرفت . کتاب أبو بکر أحمد خصاف ( م 261 هـ - 874 ) فقیه دربار  
مهدی خلیفه ، از کهن‌ترین مؤلفات در این مسأله و منبع اساسی آن است و  
در قاهره 1314 هـ چاپ شده . [ B : ژوزف شاخت چاپ ویراسته‌ی آنرا  
پخش کرد : أبو بکر أحمد بن عمر بن مهیر الشیبانی الخصاف . کتاب الحیل  
والمخاریق (مطالعی درباره‌ی زبان‌شناسی سامی ش : 4 هانور 1923) . مقایسه شود  
با کتاب اسلام سال 1924 . 15 : 190 . ابن قیم الجوزیه حنبلی ( م 751 هـ 1750 م ) که  
برضد بسیاری از عادات زمان خود مقالات نوشته بود ، علیه این مسأله‌ی  
حیل نیز نوشته و آنرا نفی کرده است . ن. ک : اعلام الموقعین . قاهره  
1325 هـ که بتفصیل در آن باره سخن گفته و مطالب جالبی در این مسأله‌ی  
حقوقی در آن یافت می‌شود ] .

136 - مفاتیح الغیب 1 : 411 - 413 .

137 - B : أبو الفرج ابن الجوزی « الأذکیاء » قاهره 1304 ص 55 - 66 .

138 - B : نمونه‌ی آن روایتی است که در آن أبو یوسف هوشمندانه و  
زیرکانه راهی برای خلیفه می‌یابد که از سوگند خود رها شود . ن. ک :  
دمیری 1 : 176 ماده‌ی بغل و تاریخ بغداد و قزوینی چر قستنفلد 2 : 211 ، 5 .

139 — B : چ بولاق 1279 هـ 1 2 159 - 160 (شب 269 - 270) . و بر عکس آن در شب 398 همانجا 2 : 298 هوش او ستایش شده است .

140 — B : آرتور کریستن سن . داستان‌های فلکلور ایرانی . کپنهاگ 1918  
ص 70 ش 14 .

141 — B : در سده‌ی دوم هجری روایتی از دانشمند مذهبی کوفه عمرو بن قیس ملاتی ( م 146 هـ - 763 م ) آمده که گفت : « حدیثی که دلم را شاد سازد و به هیجان آورد و مرا بسوی خدا رهبری کند ، نزد من از پنجاه مسأله‌ی قضائی گرامی‌تر باشد . ( روایت ابو الحسن . در باره‌ی اسلام . یوینبول . 1 : 396 ، 8 ) .



# نشوونمایِ باورها

## در اسلام



## 2 - علم کلام و تفسیر<sup>(\*)</sup> مواد عقیدتی متون مقدس :

پیغمبران دانشمندان علمِ اِلهیات نبودند . پیامی که ایشان می‌آوردند مستقیماً به‌انگیزه‌ی درونشان می‌بود . برای آن مذهبیان احساسی ، که در مردم بیدار می‌کردند ، هرگز مانند یک ساختمان ، از پیش نقشه‌کشی نشده بود ، بلکه در بیشتر اوقات ، ایشان با بسیاری از شکل‌ها و نیز مخالفت می‌کردند .

همین بایستی منتظر ماند ، تا سلسله‌ی بعد بیایند . آنگاه ، فرهنگ آمیخته از اندیشه‌ی پیروان آینده و گذشته ، باورهای گروه مذهبی را بوجود آورد . سپس آن اندیشه‌ها به وسیله‌ی نیروهای درونی آن گروه و تأثیرات محیط شکل خاص به‌خود گیرد . و کم آن اندیشه‌ها به وسیله‌ی کسانی که خویشان را تفسیر گزار آنچه آن پیغمبر آورده تصور می‌کنند ، به پیش برده بشود (1)

---

(\*) برای آگاهی از تفسیر آیات حکم و مشابه پانویست 22 و 24 بخش 1



اینان با این کار خود ، چاله چوله‌هائي که در آموزشهای پیغمبر بوده پرمي کنند ، در بیشتر اوقات برون از خواسته‌هايش آنها را گزارش مي دهند . يعني آنها را با فرض شامل بودنشان بر اندیشه‌هائي که هیچگاه بر دل آورنده‌شان نگذشته بوده است ، تفسير مي نمایند . به پرسشهاي پاسخ مي دهند که حتا به فکر آن بنیان گذارم نرسيدي ، تناقضهائي را سازش مي دهند که گوشه‌ی دل اورام به تپش نياوردي . پس فورمولهائي سخت خشک تهیه نموده ، حصاري از استدلال و برهان برای نگاهداريش از هجومهای دروني و بروني گرداگرد آن مي کشند . سپس از گفته‌های آن پیغمبر دست چپي متناسب با آن سيستم گرد آورده ، آنها را تحت لفظ معني مي کنند .

بدین ترتیب آنها را به عنوان آموزشي که از آغاز منظور اصلی پیغمبر بوده است بخش مي کنند ، میان خود به گفتگو مي گذارند ، بر ضد کسانی که با همین وسایل کلامی باورهاي ديگر از حدیثهای پیغمبر بدست آورده‌اند ، دلیلهای دقیق و کوبنده برپا مي سازند .

چنین گوشه‌ها مستلزم مدّون بودن قوانین و مقرراتي است ، چنانکه مستلزم مشخص بودن زمینه‌ی اصلی دعوت آن پیغمبر در نصوص مقدس مي باشد . پس به دنبال آن ، تفسیرهای اعتقادي بر آن نص‌ها مي آید . این تفسیرهای کلامی گوهر آن نص‌ها را از روح متحرکشان تهی مي سازند . متکلمان بیش از آنکه گزارش دهند ، استدلال مي کنند . اینان مانند چشمه‌هائي سرشار ، برای کسانی که رژیم و مذهب را برپا مي دارند ، اندیشه تراوش مي کنند .

اسلام پس از کوفه مدتي از پیدایش ، به راه چنین تکامل کلامی باورها افتاد . در همان شرایط و همان روزگار که پدیده‌های بخش دوم ( تکامل

آئین و فقه ( رخ می‌داد، عقاید اسلام نیز در بوتی- اندیشه قرار گرفت، پاپای- شکل گرفتن پرستشها، دانش- کلام و باورها نیز نشو و نما کرد.

دشوار است که از خود قرآن بتوان یک مذهب- اعتقادی، یک پارچه، هماهنگ، بی‌تناقض بدست آورد. او از آموزشهای مهم دین، جز کلیاتی مبهم بمانی‌دهد. اگر در آن کاوش نمائیم، گاهی با آموزشهای متناقض نیز برخورد می‌کنیم.

پیام مذهبی- پیغمبر خود بازتابی از رنگهای گوناگون- استعدادهای ناماهنگ- روانی او بود. بنابراین، دانش- کلام، که می‌خواست اینها را به یک رشته بکشد، می‌بایستی نخست دشوایای نظری، ناشی از چنین تناقضات را حل می‌کرد.

إضافة برآن، چنانکه برمی‌آید، گفتگو در باره‌ی خود محمد و تناقض گفتارهایش از همان قدیم آغاز شده بود. آری، وحی- پیغمبر حتا در زمان خود وی مورد انتقاد عیب جویانش قرار گرفته، نامهرنگی و ناماهنگی که در آموزشهایش پیدا است مورد خرد گیری نکته‌سنجان بوده است.

ازین رو، باینکه او اصرار می‌داشت که بگوید: «قرآن عربی و دور از کژی است» ( زمر 39: 28 کف 18: 1، فصلت 41: 3 ) که بر او فرود آمده است، باز ناچار، در وحی- مدینه چنین می‌گوید: «در آن، آیه‌هایی محکم هست که أم الکتائبند، و آیه‌هایی متشابه نیز هست، اما آنان که دلی ناپاک می‌دارند به دنبال متشابه‌ها می‌روند، تا آنها را مودیانہ تاویل نمایند، ولی تفسیر آنها را جز خدا نمی‌داند، دانشمندان می‌گویند: ما باور داریم که همگی آنها از خدای ما است» ( عمران 3: 7 ).

مانند اين انتقادهای از قرآن در نسل اول پس از پيدايش قرآن چنان متداول بود که اختصاص به مخالفاني نداشت که نقطه‌ی ضعف آنرا مي گرفتند ، بلکه بحث از تناقضهای قرآن مورد گفتگوی خود مؤمنان نیز بوده است (\*). برای نمونه از مسأله‌ی جبر و اختیار یاد مي کنم و بعداً به تفصيل خواهد آمد که چگونه دليلهای مخالف و موافق آن ، هر دو از قرآن سرچشمه مي گيرد .

حدیث نیز در اینجا مانند دیگر پدیده‌های داخلی اسلام ، آینه‌ی نمایشگر پیشرفت اندیشه در میان گروه مسلمانان است . آری اصل این جنبش به دوران پیغمبر بازمي گردد و حدیث مي کوشیده است که از زندقه‌ی آن بکاهد ، اگرچه در حقیقت این جنبش ، به معنی واقعیش برپا نشد ، مگر در روزگاري که تخته‌ی اندیشه‌ها در اسلام روئیدن گرفته بود .

به وسیله‌ی حدیث درمي یابیم که این گفتگوها ، پیغمبر را خشمگین مي ساخته ، و هرگاه که مؤمنان بدین تناقضهای قرآن اشارتي مي کردند ،

(\*) بنابر نظر شیعه : بیشتر این تناقضات در اثر غضب دستگاه بوسیله‌ی گروهی بیابانی بی دانش رخ داده است . چنانکه عایشه بدلیل اینکه دختر خلیفه است ، ساده لوحانه بخود اجازت مي داد که بگوید : مریم مادر عیسی مسیح همان مریم خواهر هارون است که در تورات (خروج 15 : 20) یاد شده است . او به دوآیت (مریم ابنة عمران - تحریم 69 : 12) و (أخت هارون - مریم 19 : 28) استدلال مي نمود و مسیح را با شصت سال فاصله خواهر زاده‌ی موسا مي پنداشت (طبری تفسیر . مریم 19 : 31) .

اودلتنگ می گشته است. از سخنان او در چنین موارد است که: «ای مردم! ملت‌های پیش از شما به سبب همین گونه اختلافها بر سر پیغمبران‌شان و نمایاندن ناسازگاری‌های کتاب گمراه شدند. در صورتی که اجزای این کتاب نیز یکدیگر را تصدیق می کنند. این قرآن برای آن نیامد که شما ناجورهایش را مقابل هم نهید، بالآخره اجزایش هماهنگی هم دارند. هر کدام را که می فهمید عمل کنید، و هر چه را نمی فهمید باور دارید (2) [B: نقل می کنند که پیغمبر در باره ی اختلاف عقاید ناشی از قرآن گفته است: در این باره با یکدیگر کشاکش نکنید بلکه آراء خود را بهم نزدیک سازید، نزاع در این زمینه برابر با بی دینی است (3)].

پس توجه مؤمن ساده از یک سخن به سخن دیگر کشانیده می شد. همین روش در حدیث نیز اجرا می گردید.

## 2 - مذهب و ملیت از نظر امویان :

در روزگار پس از آن، در نتیجه ی اوضاع سیاسی و تأثیر ژرف برخورد های خارجی، کهن یاران اسلام که از اندیشه شکافی های نوین ناخورسند بودند، ناچار شدند در برابر پرسشهایی، که قرآن پاسخ روشن و معیّنی بدان نداده، واکنشی داشته باشند.

مسأله ای که پس از این مطرح می کنیم، نشان می دهد که چگونگی رژیم سیاسی خود مایه ی گفت و شنیدها و ناسازگاری های عقیدتی شده بود. انقلاب اموی نخستین پیشآمد بود که مسائل کلامی را در کنار مسائل اساسی سیاست مطرح ساخت، تا تکلیف رژیم نوین را از نظر مذهبی تعیین کند.

در اینجا باید به مسأله ای در تاریخ قدیم اسلام بازگردیم که در بخش پیش نیز کوتاه اشارتی بدان رفت، و آن اندازه گیری و جاهد مذهبی (3) حکومت امویان می باشد.

مي توان گفت: نظريه اي که سابقا در باره ي دلبستگي امويان به مذهب رواج مي داشته، نظري ساختگي بوده است. بنا بر سنن و روايات اسلامي، امويان و رويحيه ي رژيم ايشان با خواستهاي اسلام آشکارا ناسازگار بوده است. خليفگان و فرمانروايان و کارگذاران ايشان همچون جانشين دشمنان ديرين اسلام شناخته مي شدند. چنين تصور مي شد که رويحيه ي قريشيان کهن در دشمني با اسلام، يا دست کم، بي اعتنايي بدان، به صورت تازه اي در ايشان دمیده شده است.

شک نيست که بني أميه، نه متدين و نه متظاهر به پرهيزگاري بودند، زندگي آنان در دربار و ميان اطرافيانشان، از همه جهت، انتظاري را که پرهيزگاران از فرمانروايان اسلام مي داشتند برآورده نمي نمود، کفشي، دوري از لذتهاي اين جهاني و آرايشهايش، طبق اصول و مقرراتي که بنام حديث پيغمبر ميان مردم پخش بود، در ايشان دیده نمي شد.

البته برخي گزارشها نيز از تمايلات پرهيزگارانه ي برخي از خليفگان ايشان<sup>(4)</sup> بارسیده است، ليکن اينها پارسايان پرهيزگار را، که حکومت مدینه در عهد همد و بوبکر را نمونه ي عالي فرض مي کردند راضي نمي کرد.

باز هم نمي توان منکر شد که ايشان با عنوان پيشوا و خليفه، وضع خود را در رأس يک دولت که بر پايه ي يک انقلاب مذهبي روي کار آمده است احساس مي کردند و خوب مي فهميدند که ايشان از ياران مخلص اسلام بشمارند<sup>(5)</sup>.

پيدا است که ميان آنچه ايشان از حکومت بر کشور اسلام درک



می کردند و میان آنچه پارسایان پرهیزگار (\*) انتظار می داشتند تفاوت بسیار بود ، از این جهت گرچه هیچ کاری هم از دستشان بر نمی آمد ، اما همیشه بادیده ی ناخورسندی به آنان می نگریستند .

طبیعی است که آنچه از تاریخ امویان بدست ما رسیده است ، بوسیله ی دارندگان چنین طرز فکر بوده است ، مثلاً : از نظر قراء قرآن و بهر ای ایشان است که بنی امیه به وظیفه ی خود نسبت به اسلام نا آشنا بوده اند .

بی گمان است ، که بنی امیه خودشان هم خوب می فهمیدند که اسلام را بکدام راه نوین می کشانند . یکی از فرماندهان نیرومندشان ، حجاج بن یوسف بدسیرت ، نظر مسخره آمیز آنان را نسبت به رژیم گذشته ، در سخنی که در کنار رخت خواب بیماری ابن عمر گفت ، روشن ساخت (6) .

شک نیست که روی کار آمدن امویان آغاز وضع نوي بود ، زیرا که حسن نیت ایشان نسبت به اسلام از آن جهت بود که « از نظر سیاسی ، اعراب پراکنده را گرد آورده ایشان را بسوی سروری بر جهان رهنائی خود » (7) . ایشان از آن نظر به اسلام خوشبین بودند که بوسیله ی آن بزرگی یافته بر ملتها مسلط شده آثار فرهنگي ملتهارا تصاحب کرده بودند (8) .

ایشان نگاهداری سلطه ی عرب و گسترش آنرا در کشور و در جهان ، بزرگترین وظیفه ی خلیفگان می شمردند و می پنداشتند که باین روش به اساس دیانت خدمت می کنند .

(\*) برای شناسائی این پارسایان ، پانوش 3 M بخش 1 ، 43 بخش 2 و 54

همین بخش 3 و پانوش 51 بخش 4 دیده شود .

از اين روی ايشان با هر کس که خيال مقاومت در برابر آنان مي نمود، مانند شورشگر ضد اسلام رفتار مي کردند، همچنانکه اخاب شاه اسرائيل بآن پيغمبر خشکه مقدس گفت: تو بني اسرائيل را پرمي شوراني! (سفر اول پادشاهان 18: 17).

و هرگاه اُمويان با ياغيان يا انقلابياني روبرو مي شدند که از ديده گاه خودشان، دليل مذهبي قيام کرده بودند، باز ايشان را، واقعاً دشمن اسلام مي شناختند و برای حفظ عظمت اسلام و بقای آن برخود واجب ميديدند که آن ياغي را با شمشير آبد کنند<sup>(9)</sup>. [B: چنانکه پيروان معاويه مي گفتند: ما مخالفان خود را برای آن سر کوب مي کنيم که ايشان را به راه دوست سنت پياوريم ولي آنها حقيقت را باطل مي شمارند و دو گمراهي باقي مي مانند. حسين و يارانش بدان دليل سر کوب شدند که «از دين خارج شدند و خود را و در روی امام، يزيد پسر معاويه قرار داده بودند، و از آن جهت عنوان ياغي بدیشان داده شد که برخود دولت و خليفه قيام کرده بودند»<sup>(10)</sup>.

هنگامي که ايشان بر ضد اماکن مقدس کاري کردند، يا کعبه را محاصره نمودند<sup>(11)</sup> (کاري که قرن ها پنهاني نکوهش پارسايان مخالف براي ايشان شده، آنرا متک حرمت خواندند) از ته دل باور مي داشتند که نباستي در کيفر دادن به دشمنان اسلام بهر طور که مصلحت دولت اقتضا کند ترديد نمود<sup>(12)</sup>. بايد چنين کيفر در هر جا که قيام شومو يگانگي اسلام و نيروی مرکزي را بخطر اندازد، فرود آيد. بنظر ايشان دشمن اسلام هر کسي مي بود که به هر دليل، يگانگي کشورشان را که مطابق فهم سياسي خویش محکم کرده بودند برهم مي زد.

ايشان با همه احتراماتي که به خاندان پيغمبر مي نهادند و نمونه هايش را

لامنس در کتاب «معاویه» (13) گرد آورده است ، باز با علویانی که به دنبال تاج و تخت ، حکومت ایشان را به خطر می انداختند جنگیدند و روشی را که روز کربلا پیش گرفته بودند تغییر ندادند ، کربلا روزی خونین داشت که تا کنون نیز مقتل سرایان شیعی آنرا بالعمی امویان یاد می کنند [ B : ازین دیدگاه می توان حجاج را مانند یک قهرمان ستود که « بنای اسلام را استوار ساخته است » ] (14) .

ایشان چنین می اندیشیدند که نبایستی منافع اسلام را از منافع حکومت جدا نمود . به نظر آنان بدست آوردن قدرت نیز خود یک پیروزی مذهبی است . و ازین روی ، یاران باوفایشان نیز خویشان را وفادار به اسلام می دانستند .

شاعرانشان ایشان را ، در ستایشنامه ها ، نگاهبان اسلام می خواندند ، بلکه برخی از دوستانشان ، در افراد این خاندان ، همان بی گناهی را می دیدند ، که طرفداران خاندان محمد ، به افسر جویان آل علی ، با همه تقدیس پیغمبر زادگی شان ، نسبت می دادند (15) .

### مخالفت پارسایان :

تغییری که امویان بوجود آورده بودند خوشایند پارسایان (\*) اُمّت قرار نگرفت ، زیرا که ایشان ایجاد حکومتی را در خیال می پرورانیدند که جایی در این جهان نمی داشت . ایشان برای مخالفت با خاندان اموی از

(\*) برای شناسائی ریشه ی اجتماعی این پارسایان گنوسیست ، پانویشت های M 3 بخش 1 و 54 همین بخش 3 و 51 بخش 4 دیده شود .



هیچگونه دستاویز روگردان نبودند، و در برابر طرز فکر سیاسی ایشان نیز مقاومت می کردند.

از نظر این پرهیزگاران ناراضی، سلطه‌ای که این خاندان، بر اساس ناستوده‌ی ارثی برپا داشته بودند گنه زاده بود. این رژیم نوین غیر قانونی و به نظر این رؤیایانگران، مخالف مذهب می بود، زیرا که نمی توانست ایده آل ایشان را در ایجاد حکومت الهی (\*) تحقق بخشد، بلکه خود مانعی در راه تأسیس مملکت خدا خواسته، مملکتی که آرزویش را می داشتند، بشمار می آمد.

شگفت نیست، زیرا که رژیم اموی، از آغاز، حقوق خاندان پیغمبر را نادیده گرفت و راه فعالیت خویش را بدون توجه به مقدسات اسلام پیش گرفته بود.

بیافزائیم که یکی از خرده گیریها، بر سران این رژیم و نمایندگان آن بود که در رفتار خصوصی زیاد به مقررات و قوانین اسلامی که آن پارسایان در خواب می دیدند، پایبند نمی شدند. در این باره گفتاری نیز به حسین نواده‌ی پیغمبر و نخستین قیام کننده برای خلافت ستانی، نسبت داده شده است، که درباره‌ی امویان گفت: «همانا اینان به پیروی از شیطان گردن نهاده، از پیروی یزدان سر پیچیده، تباهی آشکار نموده، از کیفر دادن باز ایستاده، دارائی عمومی را بالا کشیده‌اند» (16). حرام خدا را حلال و

---

(\*) برای جدا شناسی حکومت الهی خواست این گنوسیست‌ها و حکومت ایل نژادی امویان پانویشت 43 بخش 2 که در ص 131-132 گذشت و نیز پانویشت 3 بخش 3 دیده شود.

حلالش را حرام کرده‌اند (17). سنت پاک را رها کرده مقررات مزد آری مخالف مذهب نهاده‌اند (18).

به نظر گروه پارسایان برایشان واجب بود که تا پایان کار با چنین فرمان روایان بجنگند، یادست کم به مقاومت منفی پردازند، و از هر گونه پذیرش رهبری و سروری ایشان خودداری نمایند. البته این رفتار اگرچه در گفتار آسان نمایند، در عمل دشوار بود [B: گروهی چاره را در آن دانستند که با سکوت شرایط موجود را بپذیرند و آنجا که ممکن باشد خود را از این حکم راقان دور بدارند تا به کیفر الهی نرسند، کیفری که به گمان آنان شایسته‌ی این فرمان روایان می‌بود (19)].

زیرا که به هر صورت باز هم منافع ملی و مصلحت دولتی را بایستی بر هر نظر دیگر مقدم می‌داشتند و حکومت موجود را بناچار می‌پذیرفتند و از برخورد با آن پرهیز می‌کردند.

به اضافه، آشکار گردید که شکایت‌ها به سوی خدا بردن و، کارها بدو وا گذاشتن، کاری که از نفرین پرهیزگاران ناراضی بر امویان نمودار می‌شد (20)، اسلحه‌ای بی‌بو خاصیت بوده است. بعلاوه، ایشان معتقد بودند که انسان نباید به چیزی که حتماً به خواست خدا شده است، اعتراض نماید. پس ناچار بایستی انسان به خدا امید بندد که بالآخره روزی خودش این جهان پر گناه و ستم را آزاد و آباد سازد.

این آرزوهای نهفته بود که نظریه‌ی «آمدن مهدی» را بیرون داد، تا آن آرزوها را به واقعیت پیوند دهد. پس این باور استوار گردید که یک فرمانروای الهی خواهد آمد که خدا خود راهنمای او خواهد بود. در این باره پس از این نیز گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 12).

## پيشنازي :

يکي از نماهای سلطه‌ی اسلامي امام، مقام پيشنازي بود، که به صاحبش اجازت مي‌داد، نمازها را اداره کند. اين وظیفه جنبه‌ی الاهي مي‌داشت مؤمنين به او يا به جانشين او در نماز اقتدا مي‌کردند (21). يکي از پديده‌های دردناک که آن پارسايان مجبور به پذيرفتن آن بودند، همين نماز گزاردن پشت سر کساني بود که به نظر ايشان بي دين يا دست کم ناپرهيزگار بودند و اينکه پيشنازي آنان را حتا در حال مستي هم گردن نهند. ولي در اينجا هم حديث : « برای حفظ منافع دولت، نماز پشت سر هر نيکتر بد روا است » خود عذر خوشي بديشان مي‌داد، [ B : چنانکه عبدالله بن عمر که پرهيزگار بود، نماز خود را پشت سر حجاج بدنام آدا کرد. حسن و حسين پشت سر مروان بدنام، در آن روزگار که فرماندار مدینه بود نماز گزاردند (22). اين هم بنا بر آن قاعده است که هر کس که فرماندار و نماينده‌ی دولت است پيشناز نيز هست (23). بطوریکه اشارت رفت، حديثي آوردند که نماز، پشت سر همه کس روا باشد (24) .

## مرجيان (29) :

ولي همی آن پارسايان در مقاومت منفي چنين سخت گير نبودند. اينان مي‌بايستي مساله را از نظر اصولي حل مي‌کردند. بالآخره زندگي روزانه، اين گروه مذهبي را مجبور به جستجوي پاسخ باین مساله کرد : آيا مي‌توان هر سر پيچنده از دستور شرعي را کافر بناميم و مسلمانان خود را زير سلطه‌ی زورگو بشمار آورند ؟ يا در واقع اين فرمانروايان که به زبان و دل مسلمان بوده، به پيغمبران ايمان دارند، تنها مرتکب برخي نافرمانی‌ها مي‌شوند، که گناه و قانون شکنی مذهبي ناميده مي‌شود، پس ايشان مؤمن بشمار آیند ؟

در این مورد می‌بینیم که بسیاری از مسلمانان پارسا صفت نیز به ایمان خشک و خالی بسنده نموده ، مسأله را متناسب با خواستهای زندگی حل کرده‌اند. اینان به این نظریه تکیه می‌کردند که : همه چیز به ایمان بستگی دارد. اگر ایمان درست باشد عمل بدان زیان نمی‌رساند و اگر آدمی بی‌ایمان بود عمل برای او سودی ندارد . بنابراین امویان مسلمان حقیقی و اهل قبله هستند و تردید پارسایان پایه‌ای درست ندارد .

گروهی که بدین روش چشم پوشانه گرایش می‌داشتند « مرجئه » = مرجیان نامیده می‌شدند<sup>(25)</sup> . معنی این روش آن بود که سرنوشت آینده‌ی آن جهانی مردم را نمی‌توان پیشاپیش معین کرد ، بگذار تا خدا خودش آن چنانکه می‌داند حکم کند<sup>(26)</sup> . در روابط این جهان زمینی ، نیز باید به مؤمن شناختن آنان بسنده شود<sup>(27)</sup> .

ممکن است این طرز فکر به‌رأی میانه‌روانی که پیش ازین تاریخ در روزگار جنگهای داخلی پیدا شده بودند مربوط باشد. مقصودم طرز فکر کسانی است که در ستیزه‌هایی تند که رخ می‌داد شرکت نمی‌جستند ، در باره‌ی اینکه آیا علی و عثمان را بایستی مؤمن دانست یا نه کار و ناشایسته‌ی خلافت هستند ، نظر نداده حکم آن را به خدا واگذار می‌کردند<sup>(28)</sup> .

پیدا است که این افکار با احساسات آن پارسایان که در فرمانروائی امویان و کارگذاران و کارمندان ایشان جز ناپرهیزگاری بلکه جز کفر چیزی نمی‌دیدند ، جور در نمی‌آمد . در ک سهل‌انگار « مرجیان » [ B : که حتا حجاج را نماینده‌ی سالم دین می‌شناخت<sup>(29)</sup> ] . درست در برابر<sup>(29)</sup> در ک سخت‌گیرانی بود که از علویان پشتیبانی کرده ، طرفدار ایجاد حکومت

إلهي و قوانین خدائي به فرمانروائي خاندان پیغمبر مي بودند . و از اینجا تناقض کامل میان «مرجئه» و مخالفانشان از شیعه‌ی علوي آشکار شد<sup>(30)</sup>.

این سهل گيري مرجیان، پس از پیدایش جنبش انقلابي دیگر بیشتر نمایان گردید ، در آن هنگام که امویان کم کم پا بر جاتر مي شدند و گروه‌های مخالفشان بر شدت اعتراض خویش مي افزودند ، مرجئه گام به پیش نهاده بر نظریات ایشان قیام گرفتند ، قادیان موجود را حکومت «ضاله» و<sup>(30)</sup> گمراه نخوانند .

اما آنچه بیش از همه مرجئه را بدین روش کشاند آن بود که خارجیان ، این کینه توز ترین دشمنان سیاسی دولت — که بعداً از ایشان گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 2) — مرتباً موجبات آشوب کشور را فراهم مي کردند . آنان مي گفتند : ایمان در دل بسنده نیست ، مرتکب گناه کبیره جزو مؤمنان به شمار نمي آید ، پیدا است که در این صورت سرنوشت امویان بد بخت ، که به نظر ایشان ، بدترین قانون شکنان بودند ، چه خواهد بود<sup>(31)</sup> .

اصل این اختلاف به دوران آغاز اسلام ، که تاریخش را به درستی نمي دانیم ، باز مي گردد . هنگامی که مي خواستند روابط دولت را با طبقات گوناگون ملت اسلام تعیین نمایند ، این اختلاف پیش آمد ، که آیا کار اندامی چه اندازه در مسلمان بودن مؤثر است ؟ در پیدایش این بحث ، نیازمندیهای عقیدتي تأثیری نداشته است<sup>(32)</sup> .

سپس دوره‌ای فرا رسید که این مسأله اهمیت خود را از دست بداد ، بحثهای آن جنبه‌ی نظري و آکادمیک بخود گرفت که تنها با برخی رشته‌های باریک با عقیده پیوند مي گرفت . مخالفان ایشان مي گفتند :



اگر کار آندامی اثری در ایمان نداشته باشد ، پس یک مرجی باذوقه می تواند ادعا کند که سجده کننده به خورشید را نمی توان کافر شمرد ، زیرا که سجده برای خورشید علامت کفر است نه خود کفر (33) .

مسأله ای عقیدتی دیگر نیز در اینجا هست که مسلمانان از پژوهش و کنجکاوی در آن کوتاهی نکردند و آن نیز از افکار مرجئه بیرون آمده است . و آن اینست که : آیا ایمان درست را می توان درجه بندی کرد ؟ طبیعی است که پاسخ کسانی که کار آندامی را در ایمان بی اثر می شمردند ، منفی بود . زیرا که ایمان به نظر ایشان چندانی نداشت و قابل اندازه گیری با متر و درم نبود .

برعکس ، کسانی که کار آندام و ایمان دل هر دورا در اساس مسلمانی مؤثر می شمردند ، می گفتند : درجه ی ایمان را می توان معین کرد . در قرآن نیز از « فزونی ایمان » سخن آمده است ( عمران 3 : 167 ، انفال 8 : 2 ، توبه 9 : 124 و جزآن ) چنانکه از هدایت نیز در سوره ی « محمد 47 : 17 » آمده است پس کاهش و افزایش کار آندامی ، درجه ی ایمان را نشان می دهد .

ولی علم کلام ظاهری در اسلام ، از جنبه ی نظری ، رأی یک پارچه ای در این باره ندارد . مثلاً ، در برابر متکلمانی که زیادت و کاستی را در ایمان نمی پذیرفتند ، کسانی را هم می بینیم که می گویند : « ایمان هم باور دل و هم کار آندام است ، پس افزایش و کاهش پذیر می باشد » (34) . مسأله به آن بستگی دارد که انسان به کدام مذهب ظاهری گرایش داشته باشد .

بدین ترتیب ، مسأله ای که در میدان سیاست زاده شده بود ، بدین موشکافیه کشانیده شد (35) .

## 3 - جبر و اختيار :

تقريباً در ميان هنگام ، هسته‌هاي اولي مسأله‌ي واقعاً مهم ديگري جوانه مي‌زد . ايمان درباره‌ي اينكه آيا اين مردم را مي‌توان به‌طور كليتي مؤمن شناخت يانه ، گفتگو نمي‌کردند ، بلكه در باور ساده و سنتي و عمومي توده‌ي مردم كه از هر گونه آنديشه تهی بود ژرف گرايي كرده و براي خود در آن موضع گيري مي‌نمودند .

در واقع نخستين لغزش در ايمان ساده‌ي مسلمانان ، با وارد شدن سيستم تفكر علمي حاصل نشدو نتيجه‌ي آن‌هم نبود ، پس در نتيجه‌ي پيدايش روش خرد گرايي در اسلام نبود ، بلكه بايد گفت : ايمان در اثر ژرف گرايي در باور مذهبي تكان خورد . آري اين لغزش زائيده‌ي پرهيز گاري بود نه آزاد آنديشي .

آنديشه‌ي خضوع بي‌اندازه براي خدا ، درك خشن و ناهنجاري از خداوند بوجود آورده بود ؛ خدا فرمانروائي است كه اراده‌اش بندو مرز ندارد ، از كرده‌اش بازپرسی نمي‌شود . انبيا 21: 23 ، مردم در پيشگاه او هيچ اراده ندارند . بايد باور داشت كه اراده‌ي او با اراده‌ي انسان ، كه از هر سو مرز دارد ، قابل مقايسه نيست . توانائي انسان در برابر اراده‌ي بي‌لگام و توان مطلق خدا ناچيز است . اين نسبت تا آنجا پيش مي‌رود كه بر هر اراده‌ي انسان مرز مي‌نهند . انسان نمي‌تواند هيچ چيز را بخواهد مگر در همان چار چوب كه خدا برايش معين نموده است ، اراده‌ي انسان ، حتا در رفتار اخلاقي ، در كادر قضاي ازلي دور مي‌زنند .

ليكن در عين حال ، بر مؤمن واجب است كه باور داشته باشد كه خدا هيچگاه بر كسي ستم روا نمي‌دارد . پس بايد اين تصور را به كليتي در

بارهی خدا دور داند. زیرا که مانند چنین تصویری خدا را حتا از درجه‌ی یک پادشاه آدمی زاده نیز پست تر نشان می‌دهد. پس باید ظلم و ستم را از بارگاه خدا دور دانست.

در بارهی پاداش و کیفر می‌بینیم، قرآن مکرر و بادقت می‌گوید: خدا یکک ذره به کسی ستم نمی‌دارد. یا: یکک نقطه هم به مردم ستم نخواهد رفت. خدا در بارهی خویش می‌گوید: «به کسی جز به اندازه‌ی توانائیش فرمان نمی‌دهیم. ما دفتر و دستک داریم که به راستی گویا است، پس بدیشان ستم نخواهد رفت - مؤمنون 23: 62»، «خدا آسمانها و زمین را بدرستی آفرید، به هر کس آن خواهد رسید که بدست آورده باشد و ستمی نخواهد رفت - جاثیه 45: 22».

ولی هر آدم پا کدل می‌تواند خود پرستی کند که: مگر ستمی سنگین‌تر<sup>(36)</sup> از این هست که بر کاری کیفر نهند که به اراده‌ای پدیدار شده باشد که در توانائیِ انسان نبوده است؟ آیا درست است که خدا مردم را از آزادی در کارشان محروم سازد و کوچک‌ترین رفتار ایشان را کنترل نماید و گنهکار را از توانائیِ کردار نیک محروم کند و همان گونه که خودش گفته: «دل‌هایشان را مهر کرد و بر گوشه‌ها و چشم‌هایشان پرده کشید - بقره 2: 7»، پس از آن ایشان را کیفر دهد و به سبب گناهشان به جهنم ابدی اندازد؟

از این روی بسیاری از مسلمانان پاک‌دین و پرهیزگار برخود واجب دیدند که خدا را یکک جبار مستبد بدانند تا به آن خضوع نزدیک باشند، که در بسیار جای قرآن بدان تشویق جدی نموده است. در واقع نیز چنین است که آیه‌های بسیاری از قرآن، هنگام توصیف خدا، ما را به یاد سنگ دلی‌های فرعون می‌اندازد، او در موارد بسیار این فکر را می‌آموزد که هر کس را که خدا بخواهد هدایت کند، راه اسلام را بر روی



دلش مي گشايند و هر کس را که بخواهد گمراه سازد سينه‌ي وي را برمي بندد  
« أنعام 6 : 125 » درجاي ديگر : هيچکس بي اجازه‌ي خدا نمي ميرد ،  
اوست که پليدي براي بي خردان مي فرستد - يونس 10 : 100 ،  
[ B : و بدین ترتيب به اِتکاي برخي آيات قرآن انسان مي تواند به خدا  
عنوان « فائق » بدهد که انسان را به وسوسه مي اندازد و فريب مي دهد (37) ] .

در اسلام براي هيچ مسأله‌ي مذهبي تا اين اندازه ايه هاي متناقض  
نمي توان از قرآن بيرون آورد ، که براي اين مسأله مي توان (38) .

عبارت هاي جبر نماي پيغمبر را مي توان با عبارت هاي ضدش برابر کرد که  
مي گويد : خدا گمراه کننده نيست بلکه اين شيطان است که دشمن و  
فريبنده است ( حج 22 : 4 ، فاطر 35 : 5 ، فصلت 41 : 36 ، زخرف 43 : 37 ،  
مجادله 58 : 19 ) از روزگار آدم تا کنون : ( بقره 2 : 36 و سوره‌ي ص 38 : 82 ) .

حتا کساني که مي خواستند نظريه‌ي آزادي کامل انسان را دور از  
تأثير شيطان اثبات کنند ، باز مي توانستند آيه هاي روشن براي پشتيباني  
نظر خود ، بر ضد جبر بيانند ، نيکي و بديا که انسان خود پديد مي آورد  
« کسب » ناميده شد ، و آن کارهائي است که آدمي با آزادي کامل انجام  
مي دهد ( عمران 3 : 25 و جزآن ) ؛ « آنچه انجام مي دادند بر دلهايشان  
سرپوش مي نهاد ( مطففين 83 : 14 ) » (39) .

حتا درباره‌ي عبارت « مهر کردن دها » نيز مانعي ندارد که بگوئيم :  
کساني که خدا دلشان را مهر کرده است خود از پيش پيرو هواي نفس  
بوده اند . ( محمد 47 : 14 ، 16 ) . « از هوا پيروي مکن که از راه خدايت  
دور دارد - ص 38 : 26 » ، خدا دلهاي گنه کاران را سخت نساخته بلکه در  
نتيجه‌ي بزه کاري « مانند سنگ يا سخت تر شده اند - بقره 2 : 74 » تا آنجا که

خود شیطان نیز تهمت گمراه سازی را منکر شده گوید : انسان خودش گمراه بوده است ( ق 50 : 27 ) .

در داستانهای باستانی در قرآن آمده نیز خدا فکر آزادی انسان را تأکید کرده گوید : « ثمود را رهنائی کردیم ولی خودشان کوهی را گزیدند ، پس آذرخش ایشان را بدانچه دست آورده بودند فرا گرفت و ما کسانی را که ایمان آورده بودند رهنائیدیم - فصلت 41 : 17 : 18 ، پس ، خدا قوم صالح را رهنائی کرده بوده است و ایشان خود نافرمانی نموده ، بزهکاری را با اراده ی خود پیش گرفته ، از راه خدا دور شده بودند . پس این « دست آورد » آزادانه ی ایشان بوده است ، خدا راه راست را به مردم نشان می دهد ، مردم تنها به خواست خودشان ، برخی سر راه می شوند و برخی عناد کرده کج می روند ( انسان 76 : 3 ) . باز در قرآن چنین آمده است : « هر کس به خواست خویش کار می کند - اسرا 84 : 17 ، » بگو : راه خدا درست است ، هر کس خواهد بیاید و هر کس خواهد کافر گردد - کهف 18 : 29 ، « این یک یاد آوری است پس هر کس به خواهد می تواند راهی به سوی خدا جوید - انسان 76 : 29 .

در واقع ، خدا راه را بر گنهکاران نمی بندد ، بلکه به ایشان برای بزهکاری نیرو می دهد ، چنانکه به نیکوکاران نیز برای کردار نیک نیرو می بخشد . این را « بگشایش می رسانیم ، و آن را « به تنگنا می کشانیم ، ( لیل 92 : 7-10 ) .

معنی اضلال :

اینک بجا می دانم که یک یاد آوری مهم ، در باره ی درک مسأله ی آزادی اختیار در قرآن را طرح نمایم . بسیاری از گفته های محمد هست که آنها را این گونه معنی می کنند : خدا خودش برای آدمی گنهکاری و

گمراهي را مقتدر مي کند . ولي اگر معني « إضلال » را موشکافي کنيم ، مساله دگرگون است .

گرچه در قرآن آيه هاي بسيار هست [ که به ظاهر گمراه کردن را به خدا نسبت مي دهد ] مانند : « خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد راهنماي مي کند » ، اما اين بدان معني نيست که خدا بزهکاران را مستقيماً در راه گناه مي نهد ، زيرا که « إضلال » نه به معني گمراه کردن ، بلکه رها کردن در گمراهي است . يعني خدا نسبت به کار او بي مبالاي مي کند ، چنانکه گويد : « آنان را مي گذاريم تا در سرپيچي خود بفلطند انعام 6 : 110 » .

مثلاً مي توانيم حال يک بيابان گرد قتيهارا در نظر آريم ، که روش قرآن در تعبير « هدايت و ضلالت » از روی آن نقش بسته است . اين بيابان پيا درحالي که در جستجوي راهي است که او را به مقصد رساند در صحراي بي کرانه گم مي شود . راه انسان در زندگي نيز چنين مي باشد .

پس کسي که در اثر ايمان و کردار نيک سزاوار رحمت خدا بود ، خدا او را با راهنماي پاداش مي دهد . به عکس ، بزه کار را از رحمت خویش محروم مي سازد ، اگرچه او را ، به تمام معني ، کلمه در راه بد نمي اندازد ، آماده است راهنماي نيز سويش دراز نمي کند .

او هنگام گفتگو از گنهکاران نيز واژه هاي « عمى = کوري » و « تخبط = آشفتگي » را با همين روش به کار برده است . اينان نمي بينند ، بايد بي هدف و کورکورانه بروند ، و چون راهنما ندارند حتماً گمراه خواهند شد : « از سوي خدا براي شما بينش آمده است ، هر کس آنرا ديد به سود

او است، هر کس کور ماند به زیان است «أنعام 6: 104»، یعنی یک گمراه، خودش نمی‌خواهد روشنائی را که بدو داده شده است ببیند؛ ما کتاب حق را سوی شما فرستادیم، هر کس هدایت شد سود برد و هر کس گمراه رفت زیان برد - زمر 39: 41.

پس در کج قرآن، در باره‌ی کسی که به سبب تبہکاریش سزاوار رحمت نباشد، آنست که خدا او را به حال خویش واگذارد، پس اگر می‌گوید: «او کافران را فراموش کرد زیرا که ایشان او را فراموش کرده بودند» - اعراف 7: 51 و توبه 9: 67 و جاثیه 45: 43، می‌خواهد این طرز فکر را بیان کند.

فراموش کردن گنہکاران بدان معنی است که خدا در اندیشه‌ی راهنمایی و رهائی آنان نخواهد بود، زیرا که راهنمایی پاداشی است که به نیکوکاران می‌بخشد: «خدا ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند» - توبه 9: 109، یعنی ایشان را بی‌رهنما و بی‌هدف به خودشان وامی‌گذارد پس بنابراین، کفر نتیجه‌ی به‌خود واگذاردن نبوده، بلکه سبب آن بوده است (محمد 47: 8 و بویژه: صف 61: 5).

آری! در قرآن آمده است که: «کسی را که خدا گمراه کند، دیگر راهی برایش باز نیست - شورا 42: 46»، «کسی را که خدا گمراه سازد، دیگر راهنمایی نیست - غافر 40: 33»، و «اینان زیانکارانند» - اعراف 7: 178 [B: و در روایتی که بعداً آمده است: خدا را پروای آن نیست که آنان در کدام دره سرنگون می‌شوند (40)]

لیکن کیفر درمده‌ی آنچه یاد شد تنها محروم شدن از راهنمایی می‌باشد نه اینکه او را به بدراهی بیاورد که به کفر انجامد. در صورتی که

مسلمانان باستان<sup>(40)</sup> که به ترک اوليهی اسلام نزدیکترند، این معنی را از آن فهمیده بودند .

در حدیث آمده است : « هر آنکس که سهل انگارانه سه جمعه گزاری را ترک کند ، خدا دلش را مهر خواهد کرد<sup>(41)</sup> » . [ B : در برخی روایات که غزالی آورده ، باز هم آنرا روشن تر نموده ، مهر کردن دل را تفسیر نموده اند . مثلاً نقل شده که عمر خلیفه گفته است : « مهر » با پای خود به عرش خدا بسته شده است ، و چون مقدسات از دیده ها بروند و آنچه خدا نمی کرده انجام بشود ، خداوند مهر را می کند تا پائین آید و دل انسان را با آنچه در آن است مهر کند . نیز در حدیثی از مجاهد است که : دل مانند دستی گشاده است . هرگاه انسان مرتکب گناهی شود یک انگشت از این دست بسته می شود ، تا اینکه چون گناهان متعدد شوند همه ی انگشتان بسته شوند . بدین ترتیب دل هم بسته می شود . مهر کردن دل را بدین صورت باید فهمید . نیز از حسن ( شاید بصری ) این پند نقل می شود : برای گناهان بشر در پیشگاه خدا پیمانه و مرزی وجود دارد . چون این پیمانه پر شود خدا دل انسان را مهر می کند و دیگر او را به کار خوب یاری نمی دهد و به حال خود رهاش می کند<sup>(42)</sup> ] . « مهر کردن دل » به معنی ایجاد حالتی در او است که با افعال کاری ، واجبات مذهبی خود را ترک کند . یک دعا ی قدیمی نیز هست که پیغمبر به حصین ، هنگامی که به تازی مسلمان شده بود آموخته است . او در آن گوید : « خدایا راه درست مرا به من بیاموز و مرا از شرّ نفسم نگاه دار !<sup>(43)</sup> » . یعنی مرا به خودم وامگذار و دست راهنمایی به سویم دراز کن ! .

پس مسأله ی گمراه کردن در میان نبوده ، بلکه تنها به خود وا گذاشتن است . زیرا این تصور که « به خود وا گذاشتن سخت ترین کیفر الهی



باشد، در آن روزها تعبیر مذهبی به خود گرفته، به صورت سوگندنامه درآمده بود، چنانکه در یک جا آمده است: «من از حول و قوه‌یِ إلهی بدورو به حول و قوه‌یِ خویشتن واگذار شوم»، اگر چنین و چنان باشد، (44). یعنی از من دست بردارد تا من ناچار به جستجوی راهی برای رستن از تنگنا - که بدون راهنمایی و کمکِ او محالست - برخیزم. باید از عبارت «خدا می‌گذارد گنه‌کاران گمراه شوند»، اما گمراهشان نمی‌کند، چنین معنایی را فهمید (45).

#### 4 - اختیار مکه و جبر مدینه:

ما توانستیم روشن سازیم که چگونه، برای هر یک از دیدهای گوناگون و ناسازگار در مهم‌ترین مسائل اساسی وجدان مذهبی، می‌توان به قرآن استناد کرد. اینک خوشبختانه آقایِ هوبرت گریه Hubert Grimme که در علم کلام قرآن موشکافی بسیار کرده است، پرتویِ بر راه بیرون آمدن ما، از این سردرگمی، انداخته است (46). او می‌گوید: این رأی‌های ناسازگار که محمد در باره‌ی موضوع جبر و اختیار طرح نموده، مربوط به دورانهای گوناگون فعالیت پیامبری اوست، و ناشی از تأثیرهای متناقضی است که شرایط مختلف در هر دوره بر او دیکته می‌کرده است.

وی در دوره‌ی اول مکه آزادیِ اختیار و مسئولیتِ انسان را می‌پذیرفت، ولی در مدینه کم‌درجبر فرو رفت، آموزشهای جبری او بیشتر مربوط به دوره‌ی اخیر اوست (47).

اگر ما می‌توانستیم به گاه شماری (کرونولوژی Chronologie) مسلمانان مطمئن باشیم این راهنما برای تاریخ‌انگاران قابل استفاده بود، اما به مسلمانان باستان نمی‌توان چنین اطمینانی داشت. چه ایشان در میان آرائی

فاساز سرگردان مانده ، که بدین و گهي بدان مي گرويدند و در هر حال برخود واجب مي دانستند که آنچه را پذيرفته اند به هر طور که شده ، با مذهب ضدش نيز جور نمايند ، تا بدین وسيله همگامي و اتفاق نظر همگاني را هم داشته باشند .

ولي بالآخره عاطفه ي وابستگي و احساس بي استقلالي که بربيشتر مظاهر وجدان اسلامي مسلط بود موجبات پيروزي مذهب نفی آزادي اختيار را فراهم کرد ، تا آنجا که مي گفتند : نيکي و بدی ، پاداش و کيفر ، هميشه به رحمت ايزدي بستگي دارد ، و اراده ي انسان از اين جهت هيچگونه ارزش و اعتبار ندارد .

ليکن از زمان بسيار کهن ، که مي توان آنرا تا پايان سده ي هشتم دنبال کرد ، مي بينيم که نظريه ي خودکامگي خدا ، دل برخي پارسايان را مي آزارد . اينان نمي توانستند خدائي مستبد و عامه پسند را بپذيرند . افکار خارجي نيز بدین وسوسه هاي پرهيز گارانه دامن مي زد و کم کم آنها را بر کرسی مي نشانيد . [ B : اين مطلب که حتا خود مسلمانان نيز چنين استنباطي داشته اند ، از يکي از روايتهاي برمي آيد که از فتوحات اوليه ي اسلام بجا مانده است . ابو بريده به پسر عمر گزارش مي دهد : ما در اين سرزمين که مي جنگيم با مردماني روبرو مي شويم که معتقدند : هيچگونه « قدر » وجود ندارد (48) ] .

قدريان :

کهن ترين اعتراض بر قضای مطلق ازلي ، از طرف مسلمانان سوريه شنیده شد ، بهترين تحليل براي اين پديده همانست که « الفرد کريمير Kremer (49) » مي آرد : دانشمندان قديم اسلام ترديد در قضای مطلق ازلي را از دانشمندان لاهوت مسيحي و اگر گرفته اند (49) .

زیرا مسلم است که گفتگو و کشاکش در این مسأله‌ی مذهبی، اندیشه‌ی لاهوتیان کنیسه‌ی خاوری را به خود مشغول می‌داشت. [B: بکر تحقیقی در باره‌ی پدران بنیان گزار مسیحیت کرده و نشان داده است که چگونه آموزشِ اِلهیاتِ اسلام بر آن تکیه می‌داشته است<sup>(50)</sup>]. دمشق پایتخت فکری اسلام<sup>(50)</sup> در عهد اموی حتماً مرکز اندیشه درباری «قدر» نیز بوده و این طرز فکر از آنجا بدیگر میدانها پخش گردیده است<sup>(51)</sup>.

این افکار پارسایانه دانشمندان را بر آن می‌داشت تا معتقد باشند که انسان در فعالیت‌های مذهبی و اخلاقی نمی‌تواند بنده‌ی قضای تغییر ناپذیر باشد. معقولتر آن است که خود سازنده‌ی کارهایش بود، تا خود رهاينده‌ی خویشتن و موجب خوشبختی یا بدبختی و هلاک خودش باشد.

بدین شکل، نظریه‌ی این گروه، بعدها بنام «خلق افعال»<sup>(51)</sup> شناخته شد. چنانکه خودشان - بنابر تسمیه‌ی ضد به ضد<sup>(51)</sup> - به نام «قدریان» معروف شدند<sup>(52)</sup>، زیرا که اینان دایره‌ی کار کرد «قدر» را هرچه تنگ‌تر می‌گرفتند، پس مخالفان ایشان، طرفداران تسلیم کور کورانه «جبریان» خوانده شدند. این کهن ترین گروه بندي در عقیدت در اسلام باستان است.

اگرچه قرآن سند دلخواه هریک از دو طرف را به دستش می‌دهد، لیکن افسانه‌ای به تقلید از یکک اندیشه‌ی کهن هندی<sup>(52)</sup> در زمانهای بسیار قدیم اسلام، یا از دوره‌ی همین گفتگوها - چون نمی‌توان بدرسقی تاریخ آنرا مشخص<sup>(52)</sup> نمود - شهرت یافته بود، که می‌توانست کمکی به طرفداران تعیین ازلی افعال باشد.

به موجب این روایت، خدا هنگام خلقت آدم از تنه‌ی درشت او



همه‌ی فرزندان را به صورت گروه‌های ریزه موزچه بیرون آورده ، در همان هنگام بهشتی و دوزخیِ آنانرا معین کرد [ B : پس با فهرست نام و نام پدر و فامیلهایشان با تعیین سرنوشت هریک بطوری که تا انتهای جهان هیچ تغییری در آن نمی‌توانست رخ دهد <sup>(53)</sup> ] . ایشانرا در دو پهلوی راست و چپ این نخستین مخلوق جای داد . بنابراین هریک ازین نطفه‌ها ، سرنوشت معین شده دارند ، که به وسیله‌ی ملائکه‌ی ویژه برپیشانی او نوشته شده است . <sup>(53)</sup> یعنی سلامتی و هلاکت او و هرآنچه از وی سرخواهدزد برایش مقدر می‌بوده است .

نیز روایتی را می‌بینیم که اطلاعاتی درباره‌ی آخرت می‌دهد و از اندیشه‌های جبری ناشی شده است که : خدا گناهکاران را - بی تفاوت و هر گونه که خود خواهد - به جهنم می‌افدازد ، و دیگران را نیز بی تفاوت برای بهشت می‌گذارد . البته حق شفاعتی که برای پیغمبران در نظر گرفته شده ، بدین خودسری بی‌بند و بار تخفیف گونه‌ای می‌بخشد . و مطابق باور توده‌ها و طرز تفکر آنها ، این نامفهوم نبود که محکوم شدگان به جهنم رفتن هم برخلاف اراده‌ی خودشان به کفر مجبور شده باشند ، چنانکه جبرئیل دهان فرعون را با گل رس انباشت ، چون گمان می‌کرد که فرعون پیروی خود را از ایمان اعلام نماید و بدین ترتیب بتواند از رحمت حق بهره‌مند شود <sup>(54)</sup> .

پندارهائی که پایه‌ی این تصورات درباره‌ی قدرت مطلق و همه گیر خدا بوده ، در دل توده‌های مردم تا آنجا ریشه دوانیده بود که به مذهب قدری که معتقد به اختیار بشر و دادن مسئولیت‌های بسیار بدو بود ، اجازه نمی‌داد طرفدار بسیار بیابد . از این روی قدریان مجبور بودند با سختی بسیار در برابر دشمن از خویش دفاع کنند ، دشمنانی که برداشت کهنه

پرستانه از نصوص مقدس و افسانه‌های توده‌ای مربوط به دوران باستان را مورد سوء استفاده قرار می‌دادند.

باهم‌ی اینها، باز جنبش قدری در تاریخ اسلام اثری مهم داشت، زیرا که نخستین گام و قدیم‌ترین کوشش در راه (54) پاره کردن بندهای سنتی مسلط بر مغزها می‌بود. سبب پیدایش این جنبش نه آزاداندیشی، بلکه افکار پارسایانه می‌بود.

از دهان هیچ قدری، صدای اعتراض عقل گرایانه برضد خشکه مقدسی شنیده نمی‌شد، بلکه این صدای وجدان مذهبی پارسایانه، برضد صورت نامناسبی بود، که برای خدا و خواستهای مذهبی او از مردم، توسیم می‌شد.

اکنون این صدای وجدان مذهبی، باچه نوع احساس روبرو شد؟ چگونه رأی قدریان در میان عموم، جز آن‌دکی از مردم، بای میلی روبرو گردید؟ پاسخ آنرا روایتهای متواتری که برای خراب کردن وجهه‌ی این رأی و آن وجدان پرداخته شد، می‌تواند به ما بدهد.

مانند همیشه، پیغمبر را سخن‌گوی احساسات خشکه مقدس و ملائقطی مردم برضد قدریان ساختند (55):

قدریان مجوسان اسلام شناخته شدند، زیرا همانگونه که زردشتیان در برابر خدای نیکبها معتقد به خدای علت شرور بودند، قدریان نیز کارهای بد انسان را از میدان عمل قدرت خدا بیرون می‌دانستند. خدا هیچگاه گناه نمی‌آفریند، بلکه اراده‌ی آزاد انسان آنرا انجام می‌دهد. از این روی باید به وسیله‌ی حمد و علی کوششهای قدریان محکوم گردد، و بنام جدل و مناظره هرگونه ناسزا نثار ایشان شود (56).

### دشمني امويان جبري با قدريان :

این پدیده نیز در این جا شایان توجه است که خلیفگان دمشق ، که جز بسیار کم ، علاقه‌اي به مسائل اعتقادي نشان نمی‌دادند ، جنبش قدری را که در میان مسلمانان شام پخش شده بود مزاحم خویش تشخیص داده گهگاه به طرفدارانش سخت گیری می‌کردند (57) .

سبب این دشمني با مذهب قدری ، که در مقامات عالی دولت دیده می‌شد ، تنها این نبود که با ناراحتی می‌دیدند که پای مردانی که می‌بایستی به کار مهم ساختمان این دولت جوان پردازند به میان این جنجال کشیده می‌شود .

أصولاً برای کسانی که همی کوشش خود را وقف ایجاد بنیادهای سیاسی بزرگ می‌کنند و مرتب باید از چپ و راست ، با دشمنان خانوادگی خود بچنگند ، واقعاً ناراحت کننده است که مردم را مشغول بحث در آزادی اراده و ضد جبر و استبداد مطلق بینند .

معمولاً شخصیت‌های نفوذمند ، از عقل گرایی توده‌ی مردم خشنود نمی‌شوند . ولی اضافه بر همی اینها دلیلی ژرف‌تر نیز امويان را وامي داشت تا سست شدن عقیدت جبر را ، نه برای اسلام بلکه برای سیاست خودشان خطرناک بینند .

ایشان خوب می‌فهمند که خاندان و دولت ایشان برای پارسایان ، یعنی آنان که به سبب پاکدلی ، دل مردم را در دست می‌داشتند ، تحمل ناپذیر است ، از این نیز غافل نبودند که ایشان ، در نظر بسیاری از رعایایشان ، حقه‌بازانی بودند که با زور به حکومت رسیده و دشمن خاندان پیغمبر و کشنده‌ی پارسایان و ویران کننده‌ی اماکن مقدس هستند .

پس اگر عقیده‌ای بتواند مردم را از شورش برضد ایشان باز دارد و به انقلاب علیه ایشان و عمالشان لگام زند ، همان عقیده‌ی جبر خواهد بود ، عقیده‌ای که نظر می‌دهد و به مردم تلقین می‌کند که : خدا در ازل قرار گذارده که این خاندان حکومت کنند ، کارهای ایشان جز نتیجه‌ی قضای پرتوانِ الهی نیست .

پس برای ایشان بسیار مناسب بود که این افکار در دلهای ریشه کند . ایشان به ستایش شاعرانی که حکومت اموی را قضای اُزلی و قدرِ ناگزیرِ الهی می‌خواندند با خورسندی گوش فرا می‌دادند . زیرا که بنا بر این ، هیچ مؤمن نمی‌توانست برضد ایشان قیام کند . شاعرانِ اموی خلیفگان را به عنوان امیرانی که فرمانروائی‌شان از پیش در قضای اُزلی خدا ثبت شده است ، می‌ستودند (58) .

همچنانکه این طرز فکر یا این مذهب برای قانونی جلوه دادنِ حکومتِ خاندانِ اموی بطور عموم به کار می‌رفت ، برای فرو نشانیدنِ خروش مردم نیز ، که گاهی در اثر شدتِ ستم و قساوتِ فرمانروایان به جوش می‌آمد ، مورد استفاده قرار می‌گرفت . رعیت فرمان بردار ، بایستی در اندیشه‌ی ساده‌ی خویش چنین فرض می‌کرد که « امیر المؤمنین و کارهائی که انجام می‌دهد همگی قضایِ الهی هستند (58) » ، و کسی را نشاید که به آنچه اُزاو سر می‌زند شکوه نماید (59) . اینها واژه‌هایی هستند که در یک قصیده به کار رفته است که صاحبش آنرا پس از قساوتی پُرسر صدا که اُزیک امیر اموی دیده بود سروده است .

پس این باور ، بایستی جای‌گزین شود ، که هرکاری که خلیفگان و امیران مرتکب شوند ، خود می‌بایستی انجام می‌شد ، چون در ازل چنان مقدّر بوده است ، و هیچ اراده‌ی انسانی نمی‌توانست جلوی آنرا

بگيرد . يك قدري در طنز بدین اندیشه چنین می گوید : « پادشاهان خون مسلمانان را می ریزند و دارائی شان را می چايند و سپس می گویند : کارهای ما بنا بر قضای إلهی است <sup>(60)</sup> » .

هنگامی که عبد الملك مروان خلیفه ی اموي گرفتار مبارزه ای دشوار برای حفظ تاج و تخت بود ، یکی از سران دشمن را به درون کاخ خواند ، سپس بنا بر رأی مشاورانش سر او را ببرید و به سوی یارانش که در بیرون کاخ منتظر بازگشت پیشوای خود مانده بودند پرتاب کرد و دستور داد بدیشان اعلام گردد که : « أمير المؤمنين دوست شما را بنا بر قضای تغییر ناپذیر ازل خدایند کشته است » .

این حادثه ی دردناک به سادگی گذشت و کسی هم خیال قیام برضد قضای إلهی ، که خلیفه فقط آلت اجرای آن بود نکرد . سکوت همه جارا فرا گرفت و همگی برای قاتل پیشوایشان که تا دیروز بدو وفادار بودند ، سوگند وفاداری خوردند ، اکنون اگر درستی این داستان صد در صد نباشد ، أمّا می تواند ارتباط کارهای دولتمایان را با قدر تغییر ناپذیر ازل به ما نشان دهد .

نمی توانم پنهان دارم که پناه بردن به قضای إلهی و فرمان وی در داستان یاد شده ، در حقیقت همراه با درمی بسیار بود که با سر بریده ی عمرو بن سعید به سوی یارانش فرو ریخته شد . این بود که اندکی از تلخی حادثه می کاست <sup>(61)</sup> .

پس جنبش قدری در عهد اموي نخستین مرحله در راه سست شدن مذهب سنتی در جهان اسلام می بود . همین معنی است که ارزش تاریخی — اگرچه از خودش نباشد — بدو می بخشد . همین اهمیت جنبش ما را بر آن داشت تا در این بررسیها جایی نسبت بزرگ برایش باز کنیم .



اما این شکاف که در عقیدت ساده‌ی توده‌ها<sup>(61)</sup> به وجود آمده بود ، ناچار بود ، با گسترش آینده‌ی میدان انتقاد از شکل کلاسیک عقاید ، که لازمه‌ی توسعه‌ی افق خرد و اندیشه‌ی مردم بود ، گشاده‌تر گردد .

### 5 - علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه :

در این مدت فلسفه‌ی ارسطو در جهان اسلام شناخته شده ، بسیاری از روشن فکران اثر آنرا ، حتا در افکار مذهبی خودشان ، احساس کرده بودند . با همه کوششها که برای هماهنگی دادن میان باورهای مذهبی سنتی و اندیشه‌های فلسفی تازه وارد انجام داده بودند ، باز هم فلسفه خطری بزرگ را برای اسلام در خود نشان می‌داد .

در برخی نقاط ، به نظر محال می‌رسید که بتوان میان ارسطو - گرچه به شکل نشو افلاطونی آن باشد - با باورهای اسلامی ، پلی برپا ساخت . مثلاً : می‌دیدند که عقیده‌ی حدوث جهان در زمان ، علم خدا به جزئیات و ، مسأله‌ی معجزه ، به هیچ راهی با ارسطو جور نمی‌آید .

ولی گوئی مقدر بود که مکتبی نوین ، وسیله‌ی نگاهداری اسلام و سنتهای فکری آن در جهان روشن فکری قرار گیرد . این مکتب یا سیستم ، همانست که در تاریخ فلسفه به نام « علم کلام » شناخته شده و نمایندگان آن « متکلمان » خوانده می‌شوند .

در آغاز کار واژه‌ی « متکلم » کسی را می‌نمود که یک مسأله‌ی مورد اختلاف از مسائل اعتقادی و ایمانی را به مجادله نهاده ، برهان بندی کند و خود را با استدلالهای نظری مسلح ساخته ، از آن مسأله دفاع نماید . واژه‌ی « متکلم » در ابتدا با اضافه شدن به مسأله‌ای مخصوص که مورد تمرین نظری در اندیشه‌ی مذهبی بود استعمال می‌شد ، چنانکه می‌گفتند :

« فلاني متكلم در ارجاء است » يعني از كساني است كه در مساله‌اي كه مورد نظر مرجعيان است پژوهش مي‌كند (62).

اما به زودي جاي بكار بردن اين واژه گسترش يافت و بر همه كساني اطلاق شد كه « برخي قضايای گرفته شده از مذهب را ، همچون اصول موضوعه بي گفتگو فرض نموده ، آنها را پايه‌ي استدلالهائي قرار دهند ، سپس در اين قضيه‌هاي بديهي فرض شده ، كندوكاو نموده ، آنها را در قالبهائي ريخته و پذيرش آنها را حتماً براي مغزهاي آنديشه‌ور واجب شمرند . اين گونه كوششهاي فكري كه چنين رهنمود شده باشند و اين چنين راهي مذهبي بسپرنند « علم الكلام » ناميده شدند .

#### معتزله (63)

چون هدف از اين دانش ، پشتيباني از مذهب بود ، پايه‌هايش ، بر ضد فرضيه‌هاي ارسطو نهاده شده بود (62\*) ، و به تمام معني كلمه « فلسفه‌ي مذهب » بود و كهن‌ترين نمايندگانش همانها بودند كه « معتزله » خوانده مي‌شدند .

معني اين واژه « كناره گيران » يا انشعابيان است من كاري به آن افسانه ندارم كه براي تفسير اين نام گذاري آورده‌اند ، ولي مي‌خواهم در اينجا باور بنام كه هسته‌ي اصلي اين انشعاب نيز از روحيه‌ي پرهيز گارانه برخواسته است .

آري ، گروه پارسايان پرهيز گار گوشه گير ، يعني زاهداني كه از مردم دوري مي‌گزيدند (63) ، ايشان بودند كه نخستين بار اين جنبش را به پيش رانددند (63\*) ، جنبشي كه محافل عقل گرا را فرا يگديگر آورد .

و کم آشکار می‌شد که با باورهای مذهبی توده‌های آن روزگار  
سراسازگاری دارد.

البته تنها پس از تکامل این جنبش است که می‌توان لقب  
«آندیشه‌وران آزاد اسلام» بدیشان داد. نامی که استاد زورینچی هانریش  
شتاینر *Zurichois Heinrich Steiner* ایشانرا زیر آن نام معرفی نمود.  
و نیز او بود که پیش از دیگران، به سال 1865 م یک منوگرافی در باره  
این مدرسه منتشر ساخت (64).

باری، با اینکه پیدایش معتزله، مانند پیشینیان قدری شان، در اثر  
علتها و اسباب مذهبی بود، باز سرآغاز کارشان آندکی روحیه‌ی شانه  
خالی کرن از بندهای گران‌را، به مانسان می‌دهد، که می‌خواست  
درک خشک سنتی گرا از زندگانی را درم بشکند، درحالی که بحثهای  
ایشان در گناه کبیره و کافر نمودن بزهکاران برخلاف رای مرجیان بود  
زیرا که چنین کسی را نامؤمن و دوزخی ابدی می‌شمردند. این مسأله و  
مانندهایش احتمال داشتن انگیزه‌ی آزاد آندیشی را از ایشان دور  
می‌کند (64). البته ایشان نظریه‌ی «میان این و آن» را هم وارد عقاید  
کردند، یعنی منزلقی میان کفر و ایمان پذیرفتند. و این باریک بینی، جز با  
آندیشه‌های فیلسوفانه ممکن نتواند بود.

مردی که تاریخ فکر اسلامی او را مؤسس معتزله می‌شناسد واصل بن  
عطا است، که زندگی‌نگاران او را پارسائی به شمار آورده‌اند، که می‌شد  
در مرثیه‌اش چنین گفته شود: «او در زندگی درم یا دیناری نگرفت» (65).  
دوست او عمرو بن عبید نیز پارسائی شناخته شده است که شهادت به نماز زنده  
می‌داشت و مهر نماز بر پیشانی‌اش می‌بود و چهل حج پیاده رفت. وی همیشه



آندوهگين و افسرده و همچون كسي كه از گور كردن يكي از خوبشانش باز گشته ، ديده مي شد .

از آثار او پندي پارسايانه به ما رسيده كه به منصور خليفه داده بود ، كه هرچند بايد به قوت آن خستوان باشيم ، ولي روييه ي خرد گرائي چندانني در آن ديده نمي شود (66) . هرگاه در طبقات معتزله كاوش كنيم خواهيمديد كه حتا در دوراني پسين شان (67) نيز زندگي پارسايانه جائي بس ارجند مي داشته و مابيه ي افتخار معتزليان بوده است .

با اين همه ، درميان هدفهاي مذهبي كه روش ايشان را تعيين مي كرد ، (مانند نرمش بخشيدن به آنديشه ي جبر همگاني به وسيله ي عدل گرائي ) برخي هسته هاي ضد روش و اژه گرائي سنتي متداول آن روز ديده مي شد كه مي توانست به آساني مورد استفاده ي زنديقان نامؤمن قرار گيرد .

افكار معتزله پس از برخورد با علم كلام رنگ خرد گرائي به خود گرفت ، و همين ، كم ايشان را بدان سو برد كه افكاري آشكارا ضد مذهب سنتي حاكم ظاهر سازند .

گرچه در آخرين حكم عليه معتزله ، بايد صفات ناستوده اي را برايشان بار كرد ، ولي باز هم برخي نيكويها از ايشان باقي مانده است . ايشان نخستين كساني بودند كه سرچشمه ي وجدان مذهبي را ، با وارد كردن پاي خرد در آن ، بازتر كردند ، چيزي كه تا آن روز به كلتي از اين ميدان رانده مي شد .

### تشكيك در خرافات :

برخي از نمايندگان و مردان نامي ايشان ، اين مسأله را طرح كردند كه نخستين شرط معرفت شك است (68) ، و پنجاه شك بهتر

آزیک یقین است <sup>(69)</sup> ، و مانند اینها . مسأله‌ی حسّ ششم را که همان عقل است و برون از پنج حسّ دیگر می‌شمردند نیز می‌توان بدیشان نسبت داد <sup>(70)</sup> .

اینان خرد را تا پایه‌ی قیاس و استدلال ، برای پذیرش ایمان و باور ، بالا بردند . یکی از پیشگامان <sup>(71)</sup> ایشان بشر بن معتمر از بغداد ، خرد را دریک قصیده‌ی آموزشی مربوط به تاریخ طبیعی ، ستایش بسیار نموده ، و جاحظ آنرا برای ما نگاه داشته است . در آنجا می‌گوید :

|                                      |                       |
|--------------------------------------|-----------------------|
| و صاحب فی العسر والیسر               | لله درّ العقل من رائد |
| قضیة الشاهد للأمر                    | وحاکم یقضي علی غائب   |
| أن یفصل الخیر من الشر                | وانّ شیئاً بعض أفعاله |
| بخالص التقدیس والطهر <sup>(72)</sup> | لذو قوی قد خصه ربّه   |

برخی از ایشان که در مذهب شکّ تندروی می‌کردند ، درک حسّی را پائین‌ترین درجه‌ی شناخت به‌شمار آورده‌اند <sup>(73)</sup> . بهر حال اینان نخستین نگاهبانان ارزشهای عقلی در علم کلام اسلامی می‌بودند . لیکن در این هنگام از نقطه‌ی آغاز سیر خود جدا شده ، در اوج گسترش خویش به انتقاد بی‌رحمانه از باورهای توده‌ی مردم ، که روزگاری دراز ، استخوان‌بندی ایمان سنتیِ ظاهریان به‌شمار می‌رفت ، پرداختند .

ایشان عجز آدمی را از آوردن مانند قرآن در فصاحت منکر شده ، در صحت حدیثهایی که پشتوانه‌ی این باور قوده بود شکّ روا داشتند . اعتراضهای ایشان بیشتر افسانه‌های توده‌ای جهان آینده را نشانه می‌گرفت <sup>(73)</sup> .

ايشان پل صراط را كه از مو ناز كتر و از شمشير تيزتر است و بايد براي رسيدن به جهان ديگر از روي آن بگذريم منكر شدند ؛ پلي كه نيكان برق آسا از آن مي گذرند و كساني كه در ازل سرنوشت ايشان هلاكت ابدي بوده ، بر آن لغزيده و به درك اسفل فرود مي افتند . ترازوي اعمال كه كارهاي مردم را با آن خواهند سنجيد و عقايد و تصورات مانند آنرا نيز انكار نموده همه را كنايه آميز تفسير نمودند .

هدف ايشان و رهبران شان در فلسفه ي مذهب آن بود كه نظريه ي توحيد را از هر گونه تاريخي و آلودگي باورهاي ارثي توده ها مخصوصاً در مورد اخلاق و متافيزيك دور سازند .

ايشان برخود واجب ميديدند كه خدا را از همه ي تصورات و دركهاي منافي عقيده ي عدالت دور دارند ، و مفهوم خدائي را از هر گونه صفت كه وحدت و يگانگي و تغيير ناپذيري مطلق او را خدشه زند ، پاك سازند . با اين همه ، ايشان به آنديشه ي خدای آفريننده ي كارساز و جهان بان ، سخت پابند بوده ، تصورات ارسطو را درباره ي خدا رد مي كردند .

مذهب ارسطو درباره ي ازليت جهان ، ناگستني بودن قوانين طبيعت و انكار علم خدا به جزئيات ، حائلي بود كه ميان متكلمان خرد گراي مسلمان ، با شاگردان استاگيري (\*) با همه ي آزاد آنديشي كه متكلمان مي داشتند ، جدا مي كرد (73\*\*).

بي ارزشي استدلالهاي كه متكلمان بدانها استناد مي نمودند همواره موجب

(\*) مقصود از استاگيري ارسطواست كه در شهر Stagire زائيده شده بود . اين شهر امروزه ( مقدونيه Macedoine ) ناميده مي شود .

سخریه‌ی فیلسوفان و انتقاد تحقیرآمیز برایشان می‌شد. فلاسفه آمادگی نداشتند که ایشان را دشمن و رقیب خویش بخوانند، روش ایشان را قابل بررسی و پژوهش نمی‌شمردند (74).

در واقع نیز روش بحث ایشان انتقاد پذیر می‌بود. دوری جستن از خرافات و داشتن استقلال فکری ابدأ به عقلشان نمی‌رسید، همه در چارچوب مذهب درمانده بودند، تمام همشان آن بود، تا به هر وسیله و هر راه خرد پذیر، آنرا از آنچه بدان چسبانده شده بود آرایش و پیرایش نمایند.

این آرایش و پیرایش همچنانکه گفتم بویژه متوجه دو مسأله‌ی عدالت و توحید بود. ازین روی همه‌ی کتابهای معتزلی را می‌بینیم که به دو بخش شده‌اند، یکی بخش مسايل عدل و دیگری بخش مسايل توحید است.

ترتیب دو بخشی در همه‌ی ادبیات معتزلی دیده می‌شود، به سبب همین شکل گیری و همین روحیه‌ی مذهب فلسفی، ایشان خود را طرفداران عدل و توحید می‌نامیدند. [B: بنیانگذار مکتب معتزله و اصل بن عطاء خود در باره‌ی این دو پایه‌ی اصلی اعتقاد گفتارهایی نگاشت (75)].

بایک بررسی تاریخی در بخش بندی‌ها در می‌یابیم که همواره گفتگوهای عدالت پیش‌تر نهاده می‌شده، و در آنها یک سر از نظریات قدری بحث می‌گشته است، که معتزلیان آنرا گسترش داده ژرف‌ترین نتیجه‌های ممکن را از آن بر می‌گرفته‌اند. ایشان از اینجا آغاز می‌کردند که: انسان در گزینش کاری که انجام می‌دهد آزادی کامل دارد، خودش به تنهایی آفریننده‌ی این کارها است، و گرنه خدا بی‌دادگر خواهد بود، که بنده را مسئول کاری قرار دهد که مجبور به انجام آن بوده است.

### محدوديت اراده‌ي خدا ، قاعده‌ي « لطف » :

ليكن همچنانكه گفتم ، معتزله در نتيجه‌اي كه از اين زمينه‌ي فكري برداشت کرده و جزو مبادي خود قرار دادند ، يك گام از قدريان جلوتر رفته بودند . پس از آنكه ايشان نظريه‌ي آزاديِ انسان را در تعيين شكلِ كارهايش پذيرفته ، مذهبِ جبرِ الاهي را رد كردند ، از اين نظريه‌ي اخير يك نتيجه‌ي تازه‌تري وارد ميدانِ خداشناسيِ خويش نمودند : واجب است كه خدا عادل باشد . نظريه‌ي عدالت نمي‌تواند ، از خدا شناسي جدا شود . هيچ كاري را كه شرايط عدالت در آن نباشد نمي‌توان به خدا نسبت داد . قدرتِ خدا محدود به شرايطِ عدالت است (75) كه به هيچ وجه قابل چشم پوشي و سهل انگاري نيست ، نمي‌توان آنرا كنار نهاد يا خدشه دار كرد .

خيلي ساده مي‌توان ديد كه اين تعبير ، مفهومي نو از خدا در خدا شناسي ما وارد مي‌كند كه به هيچ وجه با آنچه از خدا شناسي در اسلام قديم مي‌دانيم جور نيست ، و آن « مسأله‌ي واجب بودن » است . بنا برين برخي چيزها هست كه حتماً بر خود خدا هم واجب مي‌باشند ! ولي ، بر زبان آوردن : « برخدا واجب است كه ... » در اسلام قديم ( سنتي ) پوچ و كفر آشكار به خدا ، بشمار مي‌رفت .

مقصودِ معتزله از « آنديشه‌ي وجوبِ لطف » آن بود كه چون خدا مردم را براي خوشبختي آفريده است ، پس بر او واجب است كه پيغمبراني بفرستد ، تا راهِ كار را بدیشان بنمايند . اين كار بسته به اراده‌ي آزاد او نيست ، بخششي به دلتواه از او نبوده ، بلكه مهر و لطف يَك عملِ اجباريِ او است .

خدا را نمي‌توان عالي‌ترين درجه‌ي وجود دانست كه هرچه از او صادر



گردد نیکو باشد، مگر آنکه وی راهنمایی کافی، در اختیار انسان بنهد. پس بر خدا واجب است که خود را به وسیله‌ی پیغمبران به مردم بشناساند، خودش نیز در قرآن بدین اعتراف دارد که: « راهنمایی بر خدا است - نحل 16: 9 » یعنی بر خدا واجب است که مردم را به راه راست بکشاند. معتزله، این آیه را چنان تفسیر می‌کردند (76).

در کنار مسأله‌ی « وجوب لطف » نظریه‌ی دیگری نیز یافت شد که کاملاً بدان مربوط است. ایشان آنرا نیز در خدا شناسی وارد کردند، و آن اندیشه‌ی « اصلح » می‌باشد (77). ایشان می‌گفتند هر کار که از خدا سر می‌زند برای خوشبختی انسان و بهتر زیستن او است. برای انسان مساویست که از آموزشهای خدائی، که نیکو و بد را می‌نمایانند پیروی کند، یا از آنها سر پیچی نماید، لیکن بر خدای دادگر واجب است که جهت بر قراری « نظام اصلح » نیکو کاران را پاداش و قهرکاران را کیفر دهد.

بدین سان، آن اختیار بی‌بند و بار « لا یُسْتَلَّ عَمَّا یَفْعَل » خدا که به موجب افکار و اژه‌گرایی سنی، بدو اجازت می‌داد تا هر سان که خواهد بهشت و دوزخ را با هر آنکس که خواهد بیاراید، نیز این فکر ظالمانه که حتماً عبادت و نیکوکاری هم برای آدم نیکوکار، هیچ گونه پاداش آن جهانی را تضمین نمی‌کند، همه‌ی این‌ها را می‌بینیم که یک باره از میان رفته، جای خود را به « عدل » و داد می‌دهد، بر خدا واجب می‌شود که کارهای خود را با آن هماهنگ سازد. [B: ایشان در این باره توانستند با تکیه بر سنت، از پیامبر نقل قول کنند: « هر گاه کسی کاری نیکو انجام دهد بر عهده‌ی خدا است که او را در این دنیای ناپایدار، یا در زندگی پس از این جهان، پاداش دهد » (78)].

### قانون «عوض» :

معتزله در اين شيوه آنديشه ، باز هم گامهاي بيشتر برداشتند . ايشان قانون «عوض» را نيز پذيرفتند ، كه باز هم از آزادي و اختياراتي كه علمِ كلامِ واژه گرايان سنتي به خدا داده بود مي كاست : در برابر هر گونه رنجِ ناروا كه به آدم نيكو كار در اين جهان مي رسد ، يا به سبب آنكه خدا در شرايطي ويژه آنها «أصلح» تشخيص داده است تحميل مي كند ، برخدا واجب است كه «عوض» آنها در جهان ديگر بدو بدهد .

اين صفت ، تا اينجا جدائي بسيار به مذهبِ معتزله نمي دهد ، و مي توان با تخفيف دادن به معني «واجب» آنها به شكلي با اصولِ مسلم مذهبِ واژه گراي سنتي سازش داد .

ولي بسياري از معتزله ، اين مساله را كش دادند . ايشان به مردم نيكو كار و خوبان و کودکان بي گناه كه درين جهان دچار رنجهاي ناروا مي شوند ، بسنده نكرده ، پاي حيوانات را نيز به ميان كشيدند . پس برخدا واجب است كه «عوض» رنجها و دردهائي كه انسان خود خواه سنگدل بر حيوانات تحميل مي كند نيز به حيوان بدهد<sup>(79)</sup> ، و گرنه خدائي دادگر نخواهد بود . ما مي توانيم اين را نوعي «حمليت مذهبي حيوانات» بناميم .

بدين سان در مي يابيم كه معتزله عقيده ي عدالتِ الاهي را چگونه تاجائي ق كامل دادند كه انسان آزاد را در برابر خدائي نهادند كه در كارهايش اختيار تام نداشت .

### حسن و قبح :

پيرو اين نظريه ، بحثِ مهم اخلاقي ديگري به ميان مي آمد ، كه از

دیدگاه اخلاقی مذهبی به نیکو و بد می‌نگریست، و در اصطلاح متکلمان « بحث حسن و قبح » نامیده می‌شد (\*).

از نظر سنیان واژه گرا، خوب یا حسن چیزی بود که خدا بدان دستور داده باشد و بد یا قبیح چیزی بود که خدا از آن نهی نموده باشد. پس ترازوی سنجش نیکو و بدی‌ها اراده‌ی نامشول خدا می‌باشد، و هیچ چیز از دیدگاه خرد خوب یا بد نیست، کشتن از آن روی بد است که خدا حرام کرده است. اگر خدا از آن نهی ننه‌ودی بد نبود. [ B : این عقیده آدمی را بیاد آندیشه‌ی شکاکانه‌ی صوفی یونانی پیرون Pyrrhon می‌اندازد که می‌گفت : هیچ چیز بد و زننده نیست مگر آنکه نزد قانون بد باشد ].

ولی نزد معتزله چنان نبود، ایشان به « بد مطلق » قائل بوده، خرد را ترازوی سنجش خوب و بد می‌شمردند، نه اراده‌ی خدائی را. پس، خوب نه از آن جهت نیکو است که خدا دستور داده، بلکه چون خود نیکو بوده، خدا بدان دستور داده است. آیا این سخن بدان معنی نیست که، هرگاه بخواهیم بحث میان آن متکلمان بصره و بغداد را به زبان امروزی درآوریم باید بگوئیم : آیا خدا در دادن دستورهای قطعی خود مقید به قوانین عملی می‌باشد ؟

و عملاً این منطق آنها به وسیله‌ی روایاتی منقول نیز بیان می‌شد، که در آنها صفات خدائی ازو نفی شده، اعمال او از دیده‌ی میزان انسانی سنجیده شده، براساس این عقیدت، خدا می‌باید آن‌چنان کار کند که از دیدگاه

---

(\*) برای ریشه‌های ایرانی مسأله‌ی حسن و قبح عقلی یا شرعی، پانوش 29 همین بخش دیده شود.



انساني ، آن كار به عنوان خوب ، عادلانه و لازم شناخته شود (80) .

#### 6 - تشبيه و تجسيم (80) :

مسائلي كه در گذشته مطرح كرديم بمانشان مي دهد كه رو در رو شدن معتزله با باورهاي ساده ي سنتي تنها در مسائل متافيزيكي نبوده ، بلكه تا ژرفاي آنديشه هاي اساسي اخلاق نيز نفوذ كرده و ، در نتيجه ، آثار مهمي در اساس قانون گزاري الاهي بجا نهاده بود .

ولي معتزله ناچار بودند كوششهاي درسوي ديگر كه اساس فلسفه ي خرد گرائي مذهبي آنان را تشكيل مي داد ، يعني در زمينه ي توحيد انجام دهند . در آنجا بود كه مي بايستي هرزه خاشاكهائي را كه وجودشان پاكي گي نظريه ي توحيد را مي آلود ، از ميان بردارند .

پس مي بايستي ، نخست ، آنچه را منافي برتري خدا از جسم انگاري هاي موجود در مذهب سنتي كلاسيك بود ريشه كن مي كردند ، زيرا كه تا آن وقت آن مذهب ، جز تسليم به ظاهر لفظ عبارتهاي جسم انگار و شبیه سازي كه در قرآن و حديثهاي متواتر ديده مي شود ، هيچ راهي را نمي پذيرفت .

خدا بيدنا ، شنوا ، خشمگين ، خندان ، نشيننده و ايستنده است . نيز ، از دستها ، پاها و گوشهايش در قرآن و حديث و متون ديگر گفتگوي بسيار شده بود . در نظر اهل سنت همه ي اينها را مي بايستي واژه گرايانه تفسير مي نمودند ، و به ظاهر آنها باور مي داشتند . به ويژه مدرسه ي حنبلي ، در طرفداري از ترسيم صورتي زخمت از خدا ، جانفشانيها نموده است ، زيرا كه آنها اسلام راستين مي شمرد .

با اینکه این مؤمنان کهن، غالباً خستوان بودند که از بیان چگونگی ترسیم چنین تصویری، یا بیان مقصود واقعی آن نصوص مقدس ناتوان می‌باشند، اما باز اصرار می‌ورزیدند که آنها را واژه گرایانه تفسیر نمایند. ایشان از مردم می‌خواستند، به ظاهر آن عبارتها به‌طور (بلا کیف = بی‌چگونگی) باور دارند. از اینجا بود که «باور بی‌پرسش از چگونگی، «بلکفه» نامیده می‌شد.

معنی کردن چگونگی دقیق، از توانایی درک آدمی برون است، ما نباید - به‌نظر ایشان - در اموری که تابع اندیشه‌ی انسان نیستند فضولی کنیم.

باید این امر را به‌خود او واگذار و تفویض کرد. روزی یکک باورمند هوشیار از نیشابور به‌نام اسحاق بن راهویه (م 238 ه - 854 ه) به‌دربار عبد الله بن طاهر از طاهریان درآمد و با ابن ابی صالح معتزلی به‌گفتگو پرداخت. پس بنابه‌خواست خلیفه، اسحاق مهدی متونی را به‌میان کشید که در آنها از بالا و پائین آمدن خدا سخن می‌رفت. پیرو معتزلی در اینجا گفت: من به‌خدائی باور ندارم که از بهشتی به‌بهشت دیگر نزول و صعود کند. اسحاق در پاسخ گفت: ولی من به‌سروری باور دارم که هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد (81).

نام مفسران قدیم، که نسبت دادن گوشت و خون و اعضا را، به‌خدا درست می‌پنداشتند همه می‌شناسند، اینان به‌همین اندازه قانع بودند که بنا بر «لیس کمله شیء = چیزی مانند او نیست - شورا 42: 11» نباید اعضای او را مانند اعضای آدمی تصور کرد. زیرا که به‌نظر آنان نمی‌توان موجودی تصور کرد که ماده و جوهر نباشد. خدا را عقل خالص فرض کردن، به‌نظر آنان، کفر و زندقه می‌بود (81).

مشتبهان و مجسبان مسلمان ، اين طرز فکر زخمت خویش را با سرسختي باور نکردني پياده مي کردند . من در اینجا عمداً چند نمونه نسبتاً تازه از آن را یاد مي کنم ، تا آشکار گردد که چگونه اين افکار که هيچ چیز حق مقاومت در برابرش نداشت ، با روزگار پيش مي رفت : شايد سخن يک متکلم اندلسي بتواند گوشه اي از اين خشکيمهارا به ما نشان دهد . او از متکلمان نامور « ميورقه » بود که در بغداد در پيرامن ( 524 هـ = 1130 م ) در گذشت . اين متکلم که محمد بن سعدون نام دارد و معروف به أبو عامر قرشي است ، تا آنجا رفت که مي گفت : « برخي از زنديقان بدعت گذار به آيه « ليس کمثله شي » استناد مي جويند ، در صورتي که معني آيه آنست که کسي در خدائي مانند او نيست ، و گرنه در شکل و اندام ، او همانند من و تو مي باشد » .

اين تفسير مانند تفسير آيه ايست که خدا خطاب به زنان پيغمبر مي گويد : اي زنان پيغمبر شما همانند زنان ديگر نيستيد ( أحزاب 33 : 32 ) يعني در مقام ، مانند ديگران نيستيد ، و گرنه ايشان در شکل همانند ديگران بودند . اينجا بايد بياد داشت که اين گونه تفسير از ديده گاه يک سني هيچ عيبي براي خدا در بر نمي دارد .

صاحبان چنين اندیشه ، حتا از بدترين نتايج آن باک نمي داشتند ، چنانکه روزي همان أبو عامر آيه « پارا لخت مي کنند و همه را به سجده مي خواند — قلم 68 : 42 » را مي خواند ، و هنگام رد کردن تفسيرهاي مجازي ، با عصبانيت دست بر پاچه ي خود زده گفت : « پاچه ي حقيقي ، درست مانند اين !! (82) » .

نيز گويند هنگامی پير بزرگوار حنبلي ، تقی الدين ابن تيميه ( 728 هـ = 1320 م ) ، بر منبر وعظ ، حديثي را مي خواند که خدا به آسمان يک فرود

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 خدا را خواهند دید. اشارتی است به جسم داشتن خدا و با تفسیر مجازی متناقض است. در حدیث می‌گوید: «روز قیامت خدا مرگ را که به قیافه‌ی بزی با موهای رنگین خواهد بود در مرز میان بهشت و دوزخ ایستاده سر می‌برد تا به رستگاران و تبهاران که در آنجا حاضرند نشان دهد که از این پس نه برای خوشبختی و شادمانی در بهشت و نه برای شکنجه و عذاب در جهنم پایانی نخواهد بود. چون مرگی دیگر در میان نیست». این روایات را یکی از پیروان ابن تیمیّه به نام شمس الدین محمد بن قیثم الجوزیه (م 751 هـ 1350 م) نقل کرده و معتقد است که هیچ تفسیر تصویری برای این اخبار نباید قائل شد. این بزو اینکه او بر زمین خوابانده سرش بریده میشود و اینکه هر دو گروه آدمیان این جریان را نگاه خواهند کرد حقیقی است نه خیال و نه تصویر مجازی در آن است. تنها برخی از مردم که در خطای مطلق به سر می‌برند چنین عقیده‌ای دارند. آنان که می‌گویند: مرگ هیچ رویدادی نیست و نمیتواند جسمی داشته باشد، تاچه رسد که سر بریده شود، گفتارشان غلط است. خداوند قدرت آنرا دارد که مرگ را پیکر بزر ببخشاید و سر او را ببرد، نیز قدرت آنرا دارد (همچنانکه در روایاتی در باره‌ی زندگی بعد از مرگ آمده) که اعمال انسانها را به شکل رویدادهائی در برابر چشمانشان بگذرانند و بدان وسیله پاداش و کیفر را معین کند. خداوند میتواند از پدیده‌ها جسم به وجود بیاورد و عمل انجام شده را، به صورت ماده‌ی اولیه، برای این جسم دادن به کار گیرد. نیز قدرت آنرا دارد که آزماده‌ی پدیدي، ماده‌ی پدیدي

ديگر به وجود آورد . همي اين چيزها در ميدان قدرت خدائي قرار دارد . در اين باره نه تناقضي هست و نه چيزي خلاف عقل باشد . بنا بر اين هر گونه تفسير مجازي بايد مردود شناخته شود (83) .

پس معتزله بر ضد طرفداران جسم انگاري و تشبيه گراني کهن ، در ميدان مذهبي ، باستي پيش از هر چيز ، با آيه ها و حديث ها و عبارتهاي مقدسي که اين صورتهاي انساني را به خدا نسبت مي داد ، مي جنگيدند و به وسيله ي تاويل مجازي و استعاره ، آنها را به معني هاي روحاني و بي آلايش و پاكي که در خدا سراغ داريم ، بر مي گردانيدند .

اين روحيه ي معتزلي منشا نه روشي نوين در گزارش قرآن پديد آورد که نام کهن « ناول » بدان داده شده است و روي به تفسير مجازي (84) دارد ، که حنبليان در همي اعصار با آن مبارزه کرده اند (85) .

اما در باره ي حديث ، يک پنهان در دست معتزله مي بود ، که حديثها را که رنگ ناپسند جسم انگاري و تشبيه سازي داشت ، يا آن را روا مي شمرد ، به دور اندازند . اين وسيله همان تشکيک در درستي آنها بود . از اين راه ، ايشان اسلام را ، از انبوهي بزرگ افسانه ، که به کمک باورهاي توده ي افسانه پسند ، به ويژه در باره ي جهان ديگرو آنچه در آن رخ خواهد داد ، انباشته شده و از نظر مذهبي مورد تأييد حديثها قرار گرفته بود ، رها مي ساختند .

در باره ي باورهاي سنتي مآبانه ، هيچ تصوير مستند به قرآن از خدا ، به سادگي تصويري که در آيه ي « قيامت 75 : 23 » هست ، ديده نمي شود ، که : روز رستاخيز نيکوکاران خدا را رو در رو خواهندديد . اين براي معتزله پذيرفتني نبود ، ايشان به خود اجازه نمي دادند ، که چنين تصويري



از خدای دیدنی داشته باشند ، آنها را با آن تفسیر صاف و پوست کنده که در حدیث آمده است : « همچنانکه ماه چهاردهم را می بینید ! » (86) [ B : ویا : پا کان در بهشت آنگاه که در سرخوشی بهشتی بسر می برند یکباره نوری برایشان می تابد ، چون دیدگان خود را ببالا افکنند بینند که جبار به ایشان نگاه می کند و به ایشان می گوید : درود بر شما بهشتیان ! ( و این به آیت یاسین 36 : 58 می نگرد (87) ] .

بنا بر این مسأله دیدن مادی خدا به چشم سر ، که معتزله ، به وسیله تأویل های مجازی ، از پذیرش واژه گرایانه ی آن شانه خالی کرده بودند ، هسته ی اختلافی میان ایشان و مخالفانشان گردید . این مخالفان با جلب برخی متکلمان به وسیله ی وسواس های مذهبی ، با پشتیبانی برخی کهنه پرستان و برخی خردگرایان میانه رو که در این مسائل بدیشان پیوسته بودند و ما به زودی ایشان را یاد خواهیم کرد ، روز به روز تقویت می شدند .

[ B : لازم به تکرار نیست ، معتزله چه ستیزی با چنین پندارهای بی پا می کردند که بنا بر اعتقاد ساده ی سنتی ، نیکوکاران خدا را جسماً می توانند بینند . مانند این باور که پا کان در بهشت خانه ای با چهار در دارند و یکی از درها سوی اقامتگاه خدا باز می شود . این رستگاران می تواند هر گاه و هر چند بار که بخواهد از این در به سوی سرور خود برود . دیگران چنان پیش رفته بودند که از پذیرائی هائی گفتگو می کردند که از طرف خدا برای نیکان صورت می گیرد (88) ] .

## 7 - صفات خدا :

در باره ی مسائل توحید و یگانه بینی که معتزله بدان می پرداختند ، می بینیم که آنان ، با ژرف گرایی در صفتهای خدا ، به یک نظریه ی

عمومي والاتري دست يافتند . ايشان مي پرسيدند : آيا ممکن است صفتهاي به خدا نسبت داد ، که به باور يگانگي و تجزيه و تغيير ناپذيري او آسيب نرساند ؟

براي پاسخ بدین پرسش ، خواه در مکتبهاي گوناگون معتزله - زیرا که ايشان هنگام طرح مسائل نوین يگانگي خویش را نگاه نمي داشتند - و خواه در مکتبهاي ميانه رو ، که در صدد جمع کردن میان روش معتزله با روش سنيان بودند ، دیده مي شود ، که با به کار بردن جدل و موشکافي ، رنج فراوان برده مي شده است .

### ماتريدي و اشعري :

در اینجا بايد تا چار به مسأله اي که به زودي تفصيل خواهيم داد ، اشاره کنيم ، و آن پيدایش سلیقه هاي ميانه رو در آغاز سده ی دهم مي باشد . اينان مي خواستند ؛ خردگراني کم رنگي را از روايتهاي سنتي استنباط نمايند ، تا بدین وسيله فورمولهاي کهنه را از آسيب شورش اندیشه هاي تعقلي نجات بخشند .

تعبيرهاي زيبا از باورهاي سنتي ، با آندي رنگاميزي خردگرايانه ، که مژده ی گرايش به مذهب « سنتي خردگرا » مي داد ، با نامهاي أبو الحسن اشعري ( م بغداد 324 هـ = 935 م ) و أبو منصور ماتريدي ( م سمرقند 333 هـ = 944 م ) همراه است .

میان این دو مسلک ، که نخستين آنها در بخشهاي ميانه ی سرزمينهاي اسلام و دوّمين در بخشهاي خاوري و آسيای ميانه گسترش يافته بود<sup>(88)</sup> ، تفاوتی چندان دیده نمي شود : اختلاف ايشان بيشتر در برخي موشکافيه ها بود ، مانند آنکه : آيا مسلمان مي تواند بگويد : « من ، اگر خدا بخواهد

مؤمن هستم ؟ در این مساله شاگردان اشعری و ماتریدی دو پاسخ ناهمبند می دادند و هریک برای خویش استدلالهایی می داشتند .

ولی بطور کلی اندیشه های ماتریدی ، خردگرا و آزادپخواهانه تر از همقطاران اشعری شان می بود . آنان به معتزله نزدیک تر از اینان بودند اکنون یک مثال که نمودار درجه ای اختلاف ایشان ( معتزلیان ، ماتریدیان ، اشعریان ) . در پاسخ به یک مساله است در اینجا می آوریم : روی چه زمینه ایمان به خدا واجب است ؟ معتزله می گویند : خرد است . اشعریان گویند : شرع بر ما واجب کرده است که به خدا ایمان آوریم . ماتریدیان می گویند : زمینه ای ایمان به خدا همان دستور خدا است - مانند سخن اشعریان - لیکن این خرد است که این امر را درک می کند . پس هر چند که خرد زمینه ای ایمان به خدا نیست ، لیکن آلت آن هست .

از روی این مثال می توانیم سیستم اسکولاستیک همه ی اختلافهای عقیده ای در اسلام را دریابیم . اگر بخواهیم با دقت به تعریفها و حد گزاریهایشان درباره ی صفات وارد شویم یک سره به بحث های لفظی و واژه گرایی های لاهوتیان بیزانس درخواهیم افتاد [ B : که برخی از آنها می گفتند : وجود عیسا هم شکل وجود خدای پدر بوده و برخی می گفتند : نه آنکه هم شکل بلکه از وجود خدای پدر می بوده است ] .

مثلا : آیا می توانیم صفاتی را به خدا نسبت دهیم ؟ این عمل ، تقسیم را به ذات یگانه ای او راه خواهد داد . اگر صفتهارا غیر از ذات ، اما نه افزوده بر آن ، بلکه از ازل متحد با آن فرض کنیم - که در باره ی خدا غیر ازین هم نمی توان فرضی داشت - به آنجا می رسیم که باید همراه خدای ازل ، برخی موجودات دیگر را نیز ازل بشناسیم .

همین که چنین موجودات ازل را ، که تشکیل دهنده ی ذات خدا



باشند ، پذيرفتيم ، اگرچه آنها را از ذات او تفكيك ناپذير فرض كنيم ،  
باز هم شريكان خدا خواهند بود .

بنا برين بايستي اصل اساسي توحيد ، نفی صفت از خدا باشد ، خواه  
آن صفتها ازلي و متحد با ذات او ، يا افزوده بر آن فرض گردند . و آن چنان  
زمينه هم ناچار به چنين نفی صفات مي انجاميد . پس خدا دانا به « دانش » و  
توانا به « توانائي » و زنده به صفت « زندگي » نمي باشد .

در خدا ( يا براي خدا ) نه صفت « دانش » هست و نه صفت « توانائي » و  
نه صفت « زندگي » كه جدا از او فرض شود . آنچه به نظر ما صفتي از صفات  
مي نمايد ، يكك چيز تجزيه ناپذير است ، و از خود خدا جدائي ندارد .  
« خدای دانا » چيزي جز « خدای توانا » و « خدای زنده » نيست .  
هر گاه تا بي نهايت بر اين تعبيرها بيفزائيم ، به چيزي جز « خدای موجود »  
نمي رسيم .

بي گمان اين آندیشه ها تصور توحيد را در اسلام درخشنده تر جلوه مي داد و  
از آنچه به وسيله باورهاي عاميانه با پيروي واژه گرايانه از عبارتهاي  
نصوص نشان داده مي شد پا کيزه تر بود ، اما اين پا کيزگي از ديده سننيان  
واژه گرا ، آندیشه ي تعطيل ، تهی نگري و بي همه انگاري خدا ، بشمار  
مي رفت .

ازين روي يكي از سننيان كهن را مي بينيم كه با كال سادگي ، در همان  
آغاز اين جدالهاي عقيدتي <sup>(89)</sup> . نظريات دشمنان خرد گراي خود را چنين  
وصف مي نمايد : چكيده ي سخن اين گروه ، در پايان اينست كه : در آسمان  
خدائي نيست .

البته مطلق در دست رس و فهميدني نيست . اگر خدا با صفاتش و از جمله

با صفت زندگی کاملاً متحد باشد پس آدمی تواند چنین دعا بخواند :  
 « ای دانش به من رحم کن ! » . و نیز نفی صفات در هر گام با آیه های  
 بسیار از قرآن برخورد می کند ، که دانش و توانائی و دیگر صفات را  
 به خدا نسبت می دهد . پس پذیرفتن صفات ، شایسته بلکه واجب است و  
 نفی آن خطای آشکار و الحاد و زندقه باشد .

پس وظیفه ی فرمیستهای میانه رو آن بود که میان نفی مطلق از خود  
 گرایان و اندیشه ی ساده ی کهنه پرستان از صفتها ، به وسیله ی فورمولی  
 که مورد پذیرش دو طرف بود جمع کنند (89) .

این اصلاح گرایان میانه رو ( اشعریان ) برای صفتهای خدا فورمول  
 زیرین را تهیه کردند : « خدا ذاتا است ، بادانشی که از ذاتش جدا نیست  
 [ نه خود ذات او است و نه غیر ذاتش ] این قید برای نجات دادن باور  
 سنتی صفت ، افزوده شده بود ، لیکن باز پایان اختلاف ، با این فورمول  
 به صورت حق به جانب ، هنوز دور می بود .

ماتریدیان نیز می کوشیدند تا پلی را میان سنسین و معتزله استوار سازند ،  
 ایشان فورمول گنوسیستهارا بدین طور پذیرفته بودند : « خدا دارای صفات  
 هست - زیرا که در قرآن چنین آمده است - اما همچنانکه نمی توان گفت  
 صفتها با ذات او یکی هستند ، همچنین نمی توان اندیشید که از ذاتش جدایند .

به نظر ایشان ، اندیشه ی اشعریان در پذیرفتن صفات - چنانکه  
 از گفته ی بسیاری از آنان نمودار است - شایسته ی مقام خدائی نیست  
 « خدا با دانش ازلی می داند » . آیا در این جمله مفهوم وسیله چشم  
 گیر نیست ؟ دانش ، توانائی ، زندگی ، و همه ی حقایق دیگر إلهی که  
 کمال بی نهایت ذات وی را تشکیل می دهند ، آیا خود کار و خود نما نیستند ؟  
 آیا سرشت قند و روشن و بی واسطگی آنها ، به وسیله ی حرف اضافه ی

«با» که در دستور زبان وظیفه‌ی ارتباطی دارد، خدشه‌دار نمی‌شود؟ پیران سمرقند، از ترس کاهش لغوی، از بزرگواری خدا، به یک زرنگی ماهرانه دست زده، فورمول میانه‌نی دیگر تهیه نمودند: «خدا دانا است و دانش را از ازل دارا بوده است». و همچنین در دیگر صفات.

من فکر می‌کنم که آنچه گذشت به‌ما اجازه می‌دهد که به یقین بدانیم که متکلمان مسلمان در سوریه و بین النهرین، در کنار منطق شناسان ملتهای مغلوبشان، خود ساخته نبوده‌اند.

#### 8 - حدوث و قدم کلام :

اندیشه در «سخن خدا» یکی از موضوعهای مهم و جدی جدالهای عقیدتی را پدید آورده بود. چگونه باید صفت «سخن گوئی» را برای خدا اندیشید؟ چگونه وی این صفت خود را با وحی جسمانی در کتب مقدس آشکار می‌کند؟ (90).

این مسأله گرچه در اصل از مسائل «صفات خدا» می‌بود، لیکن بکلی از آن جدا شده، مانند یکی ماده‌ی مستقل عقیدتی به گفتگو نهاده شد، و از روزگار کهن، زمینه‌ی جدالهای بیرون از آن دسته‌ی اصلی بوده است.

سنیان واژه گرا بدان چنین پاسخ می‌گفتند: «سخن» صفت ازلی خدا است و مانند خودش بی‌آغاز و انجام می‌باشد، و فرقی با «دانش» و «توانائی» و دیگر صفات ذات بی‌نهایت او ندارد.

پس آن چیزی که نمودار صفت «سخن گوئی» در خدا است و وحی او می‌باشد، که بخش مهم آن از دیدگاه مسلمانان همان قرآن است،

به وسیله‌ی خواست آفریننده و آزاد مخصوص به خداوندی ، به وجود نیامده ، بلکه همین طور از ازل وجود می‌داشته است . بدین ترتیب ، عقیده‌ی سنیتان تا کنون اینست که قرآن آفریده نشده است .

بنا بر آنچه گذشت ، ممکن است به سادگی دریابیم که معتزله این نظریه را چه شکستی بزرگ برای توحید خدا تشخیص می‌دادند ، زیرا که هم در صفت « سخن گوئی » که خود نشان از تشبیه و اژه گرایانه دارد و هم در پذیرفتن وجودی ازلی در کنار خدا ، چیزی جز نقض معنویت و یگانگی ذات خدا نمی‌دیدند .

در اینجا اختلاف همگانی‌تر بود ، زیرا که دیگر گفتگو منحصر به تجرید و تعطیل خدا که ناشی از مسأله‌ی پیچیده‌ی صفات باشد ، نبود . آنچه در این گفتگو ، در نخستین مرحله ، چشم گیر می‌بود یک چیز کاملاً محسوس و مهم بود .

مرکز ثقل این مسأله ، که اصلش به همان مسأله‌ی صفات باز می‌گشت و از آن جدا شده جای مخصوصی در بحثهای کلامی باز کرده بود ، در فورمول زیر متبلور می‌گشت : « آیا قرآن مخلوق است یا نا آفریده می‌باشد ؟ » . این پرسش ، ساده‌ترین مسلمانان را نیز می‌توانست به اندیشه وادارد ، گرچه پاسخ بدان ممکن است به یک سلسله استدلالهای کلام شناسی بیانجامد .

معتزلیان برای تأویل جمله‌ی « خدا متکلم است » ناچار به یافتن یک نظریه‌ی حیل گرانه شده ، از باد به طوفان پناه بردند : آنچه پیغمبر هنگام وحی احساس می‌کند ، و با اندام گوش می‌شنود ، ممکن نیست صدای خدا باشد ، بلکه صدائی است آفریده شده .

هنگامی که خدا می‌خواهد بشنواند ، به وسیله‌ی آفرینشی ویژه ،

سخن را در حاملی مادی ( مانند درخت در داستان موسی ) جا می دهد .  
و این همان کلمه یا کلام است که پیغمبر می شنود . این سخن مستقیم و بی  
واسطه‌ی خدا هست ، لیکن سخنی مخلوق او است که با روشی غیر مستقیم  
بیان می شود ، سخنی که مضمون آن خواست خدا را توضیح می دهد . این  
نوع آندیشه بود که فورمول معروف « مخلوق بودن قرآن » را برایشان  
إلحاق کرد ، که به وسیله‌ی آن با باور سنتی « قرآن ازل و نامخلوق است »  
مبارزه کردند (90).

هیچ یک از بدعت‌های معتزلی به این اندازه به کشاکش تند نیفتادند و  
آثرش از مرزهای مدرسه و دانشجو ، به زندگی توده‌ها کشیده نشد . مأمون  
خلیفه‌ی عباسی به طرفدارانش پیوست و همچون پادشاهی خودکامه  
[ B : که در عین حال پیشوای بزرگ مذهب است ] دستور پذیرش باور  
« مخلوق بودن قرآن » را صادر کرده ، منکرانش را به کیفرهای سخت  
تهدید نمود . سپس برادرش معتصم [ B : که مدرسه ندیده و خواندن و  
نوشتن نمی دانست و نیز واثق (91) ] از این معتزلی گری او پیروی کردند .  
متکلمان سنتی و جزایشان که نخواستند تسلیم آن شوند ، رنج فراوان  
یافتند . [ B : خلیفه‌های کم تعصب تر دیگر ، به عنوان مجازات پشتیبانی  
مادی خود را از این افراد که سخت بدان نیاز داشتند می بردند (92) ] .

جستجو از پیروان مذهب سنی و بازپرسی و شکنجه‌ی ایشان و امتحان  
کسانی که به اندازه‌ی کافی آماده‌ی تصریح به عقیده‌ی خلق قرآن نبودند  
برعهده‌ی برخی قضات و روحانیان نهاده شد که برای باورپرسی  
( انگیزسیون ) آمادگی داشتند ، هیچ کس بدون اقرار صریح ، از دست  
آنان رها و در امان نماند (93).

دانشمند آمریکائی Walter M. Patton جریان این باورپرسی را



به ویژه در باره‌ی یکی از گرفتاران نامورش ، کتابی گرانقدر تهیه نموده است . او فشارهائی را که احمد حنبل ، مزدی که نامش نمودار سخت پابندی به باورهای زحمت مذهبی است ، در این راه کشیده ، با مستندات استوار بررسی کرد (94) .

در جای دیگر گفته ، اینجا تکرار می‌کنم که باورپرسان به اصطلاح آزادینخواه ، سخت دل‌ترو ستمگرتر از همکاران سنتی واژه‌گرای خود می‌بودند . و به هر حال تعصب ایشان زننده‌ترو بدنام‌تر از تعصبهای قربانیان‌شان می‌بود (95) . [ B : قاضی مصری به نام محمد بن ابی الیث که در دوران واثق ، تندتر از پیشوای خود مقررات سختگیری را بر افراد با ایمان به کار می‌برد و آزار فراوان بر آنان روا می‌داشت ، ریش - آنها را که نمی‌خواستند از عقیدت خود « که قرآن خلق نشده است » دست بردارند می‌تراشید و ایشان را بر الاغی سوار کرده در خیابانها می‌گردانید ] .

تنها در عهد متوکل ، این خلیفه‌ی ثأندازه‌ای روشنفکرو کمی محبوب که به خوبی توانست باور مذهب سنی را بامستی و عشق و ادبیات لوطیانه ، جمع کند (96) ، در این عصر بود که پیروان مذهب کهن توانستند با آزادی سر بلند نمایند . پس شکنجه‌شدگان شکنجه‌گر گشتند ، و تصمیم گرفتند که اصل قدیمی « وای به حال شکست خورده » را در راه خدمت به خدا به مورد اجرا گذارند .

این عهد دوران پس‌روی سیاسی ، یعنی دوره‌ی ایستادگی مرتجعان در برابر پیشرفت اندیشه نیز بود . باور « نامخلوق بودن قرآن » کم‌گسترش می‌یافت . ایشان دیگر به فورمول ساده و همگانی و نرم و پیچیده‌ی « قرآن ازلی و نامخلوق است » بسنده نمی‌کردند .

« قرآن نا آفریده است » یعنی چه ؟ آیا مقصود تنها کلام ذهنی خدا و

خواستهای او می باشد که در آن کتاب بیان شده است ؟ آیا مقصود عبارتهای معین است که خدا به پیغمبرش « به زبان عربی روشن بی کژی - زمر 39 : 28 » وحی کرد ؟ نه !

سفیان با گذشت زمان پررو شده ، بدینها بسنده نمی کردند : آنچه میان دو جلد قرار دارد همه کلام خدا است . پس ، اندیشه ای تا آفریده بودن ، شامل این نسخه ای دستنویس قرآن نیز می شود ، که حروفش با مرکب بر روی برگها نوشته شده است ، بلکه آنچه در نمازها خوانده می شود در همه جا از زبان مؤمنان شنیده می شود ، هیچ کدام از کلام ازلی جدا نیستند .

آری ، گروه های میانه رو اشعری و ماتریدی ، کمی درین باره گذشت نشان دادند مگر خرد را راضی نمایند . چنانکه اشعری فورمول اصلی را بدین صورت درآورد : کلام خدا ازلی است ، اما مقصود تنها کلام ذهنی او است که صفت ازلی خدا بوده ، بی آغاز و پایان است .

پس وحی که بر آنبیا آیدو همچنین دیگر پدیده های سخن الهی همگی برعکس آنست . زیرا که اینها تنها نشانه های از کلام ازلی و ابدی خدا هستند<sup>(97)</sup> . این اندیشه شامل هر پدیده ی محسوس و جسمانی وحی نیز می باشد .

اینک از ماتریدی بشنویم ، که رأی گروه میانه رو خویش را درین مساله چگونه بیان می کند : « اگر واپرسیده شویم که آنچه در نسخه های قرآن نوشته می شود چیست ؟ گوئیم : سخن خدا است . آنچه در مسجدها بر می خوانندو از گلوگاه بانگ آورند نیز کلام خداست ، ولی همه ی آن حرفهای نوشته شده و آواهای برآمده مخلوق هستند . پس ، پیران ممرقند این استثنای را می پذیرفتند .

اما اشعریان می گویند : آنچه در نسخه های قرآن نوشته و دیده می شود کلام خدا نیست بلکه رساننده ی کلام خدا و بازگوی آنست . ازین روی سوزانیدن تکه های جدا شده از قرآن را جایز می دانند ، زیرا که اینها کلام خدا نیستند ، بدلیل آنکه کلام خدا صفت او است و صفت وی ، جدا ازو یافت نگردد .

بنا بر این آنچه را که به صورت جداگانه یافت شود ، مانند آنچه در بیک برگ از قرآن است ، نمی توان کلام خدا شمرد . ولی ماتریدیان در پاسخ اینان می گفتند : این پندار اشعریان از گفته ی معتزلیان نیز بدتر است .

در اینجا به خوبی دیده می شود که گروه های میانه رو نمی توانستند یگانگی خویش را نگاه دارند ، اما سنیان همچنان پیش می رفتند و به کادری که مفهوم « کلام خدا مخلوقست » شامل آن می شد ، گسترش ناپسند می دادند . پس تعبیر « قرآن خواندن من مخلوق است » نیز زندقه به شمار آمد .

مردی پارسا و پرهیزگار همچون بخاری که « صحیح » او در دیده ی مؤمنان درست کار (سنّی) ، استوارترین کتاب پس از قرآن بود ، خودش دچار سخت گیریهای بسیار شد ، زیرا که او چنین تعبیری را روا می شمرد (98) .

اشعری نیز که خودش ، چنانکه در ص 208 س 13 دیدیم ، آن فورمول به اصطلاح آزادخواهانه را در باره ی کلام خدا به شاگردانش داده بود ، کم از آن آندک خردگرایی خود هم پشیمان شده ، در آخرین طرح برنامه ی مذهبی اش آندیشه ی خویش را چنین بیان کرد : « قرآن آنست که در کتاب خدا محفوظ است ، در سینه ی کسانی است که دانش بدیشان بخشوده شده ، آنرا میان خودشان بخش می کنند ، همانست که به زبانها خوانده می شود و



ها آنها همچنانکه در نوشته آید می‌شنویم ، آن‌گاه که به مشرکی پناهنده ، پناه دهند ، تا کلام خدا را بشنود (توبه 6: 9) ، آنچه در آن وقت تو برایش بخواني ، خود نیز کلام خدا است .

این بدان معنی است که همه‌ی اینها سخن نامخلوق خدایند ، در لوح محفوظ ازلی آسمان به حقیقت موجودند نه به‌طور مجازی . چنان نیست که اینها جز صورت منقول و رساننده‌ی آن اصل آسمانی چیزی نباشند . همچنانکه آن اصل حق است ، مظاهر زمانی و مکانی آن نیز ، که در صورت ظاهر از مردم صادر می‌شوند ، حق می‌باشند (99) .

### 9 - ارزش تاریخی و اجتماعی معتزله :

آنچه تا اینجا از طبیعت جنبش معتزله به دست دادیم بدین فیلسوفان مذهبی حق می‌دهد که خویشان را خردگرا بنامند ، ما نیز درین مورد با ایشان نزاعی نداریم . این نکوئی از آن ایشان است که نخستین کسان بودند که عقل را بدان درجه بالا بردند که آنها پایه‌ی شناخت مذهبی قرار دادند ، بلکه ایشان نخستین کسانی که برای شک به عنوان محرک شناخت ، آشکارا ارزش نهادند .

اما آیا ما می‌توانیم به تنهایی سبب ایشان را آزادی خواه نیز بنامیم ؟ نه ! ما باید این نام را از ایشان دریغ داریم ، زیرا که ایشان با اختراع فورمولهای مخالف درک سنیان ، نخستین کسان شدند که چارچوبهایی خشک در اسلام برپا ساختند ؛ هیچ کس که بخواند رستگار شود ، نباید به جز این فورمولهای خشک ایمان آورد .

بی‌گمان ایشان با این فورمولها می‌خواستند میان خرد و دین آشتی دهند ، ولی در عین حال با این فورمولهای خشک و تنگ ، با باورهای بی‌شکل و

کشدار سنتی قدیم نیز مبارزه می کردند. ایشان در مناظره های پایان ناپذیر خویش، به سختی از آنها دفاع می کردند و در این راه تعصب فراوان می ورزیدند، چه تعصب در منش و گمهای مذهبی نهفته است.

همین که معتزله شانس پیدا کردند که آئین خویش را در عصر سه خلیفه عباسی رسمیت بخشند، این مذهب، با زور تهدید، باز جوئی و باور پرستی بر مردم تحمیل گردید (100)، تا آنکه — پس از اندک مدتی — واکنشها سر بلند کردند. کسانی که می پنداشتند دین ایشان عبارت از یک رشته سنتهای پاکیزه است، نه نتیجه ای اندیشه های خرد گرایانه ای مشکوک، توانستند نفس بکشند.

[ B : عقاید ذهنی و استدلالی معتزله، برای افرادی نیز دشواری آور می بود که به طبقه ای توده وابسته بودند، به همین سبب نیز با تعقّلات جزئی میانه ای نداشتند. یکی از افراد بسیار متعصب معتزله، قاضی اعظم احمد ابن ابوداود که متهمین را بسختی مجازات می کرد، به هنگامی در 846 هـ پس از پایان جنگی با روم می خواستند مسلمانانی را که به چنگ رومیان اسیر شده بودند، بخرند و آزاد کنند، این قاضی فرمان داد که عاملان خریداری، تنها آن مسلمانان را آزاد کنند که بگویند: قرآن مخلوق است و خدای عادل را روز رستخیز نمی شود با چشم سر دید، هر کس بدین نکته ها خستوان نباشد در زندان رومیان باقی گذاشته شود. روایت می افزاید: گونه بسیاری از این زندانیان، ماندگاری در سرزمین زیر حکومت عیسویان را بر پذیرفتن چنین عقاید ترجیح دادند. مسلم الجرمی که در کار باز خرید این زندانیان دست داشت از این دستور قاضی سر باز زد و همین جهت آزارها و إهانت های بسیار متحمل شد (101). همه ی این رفتارهای ارتجاعی بر مبنای علوم مذهبی بنا شده بود. ]

برای درك درجه‌ی تعصب ورزی متکلمان ایشان ، بد نیست برخی گفته‌هایشان را در این باره ، در اینجا بیاوریم ؛ یکی از استادان نامور ایشان آشکارا چنین می‌گفت : « کسی را که معتزلی نباشد نمی‌توان مؤمن خواند » .

و این ناشی از همان نظریه‌ی عمومی ایشان بود ، که به موجب آن : کسی که خدا را از راه اندیشه‌نشناخته باشد مؤمن نباشد . بنا بر این نظریه ، بیشتر توده‌ی مردم ساده باور ، مسلمان شمرده نمی‌شدند . زیرا که بدون اندیشه‌ی بخردانه ایمان نیست .

از این روی معتزله مسأله‌ی تکفیر عوام را نیز در علوم مذهبی مطرح می‌کردند . ایشان اقتدای نماز به یک مؤمن ساده‌ی بی‌سواد را نادرست می‌دانستند . یکی از نمایندگان نامور این مکتب معمر بن عباد ، آشکارا همه‌ی کسانی را که در مسأله‌ی صفات خدا و خلق افعال با وی هم‌اندیشه نبودند تکفیر می‌کرد .

معتزلی دیگری را به نام ابو موسی مردار می‌شناسیم که می‌توان او را نمونه‌ی نخستین خشکه مقدسان این مکتب شمرد . وی روی همین نظریه اعلام نمود که آراء و نظریاتش یگانه راه رستگاری از دوزخ است . در پاسخ چنین ادعای او بود که بدو گفتند : بنا بر این رأی ، کسی جز تو وحدت اکثر یکی دوتن از شاگردانت به بهشت نخواهد رفت (102) .

[ B : این بی‌حوصلگی و تهمت روائی متقابلا به وسیله‌ی مخالفان این مکتب به عنوان انتقادی بر آنها به کار برده می‌شد ؛ و اگر تو طبقات مختلف آدمیان را بررسی کرده و گروه بندیهای آنها را در امور مذهبی ، علمی ، حرفه‌ای ، پیشه‌وری و کارگری مورد تحقیق قرار دهی ، یک صدم این دشمنها و تکفیرها را نخواهی دید که این زبان آوران به کار می‌برند . تو

ملاحظه خواهی کرد که چگونه آنها به یکدیگر تهمت بی‌دینی می‌زنند ، از یکدیگر اجتناب می‌کنند و اعلام می‌دارند که جایز است مال و منال آن دیگری را که پیرو عقاید آنان نیست از دستش بگیرند و خود او را به عنوان بی‌دینی محکوم کنند تا به عذاب ابدی دوزخ بسوزد (103) .

از خوشبختی واقعی اسلام بود که آن حمایت سیاسی که نصیب این طرز فکر گردید ، به روزگار سه تن از خلیفگان منحصر شد . معلوم نیست اگر مدت طرفداری رسمی خلیفگان قدرتمند به درازا می‌کشید ، کار معتزله به کجا می‌انجامید (103) .

روش هشام فوطی که سخت مخالف صفات خدا و محدودیت اختیار بود ، برای نمونه به ما نشان می‌دهد که برخی اعضای این گروه از چه دیدگاهی به نظم عمومی می‌نگریستند « اومی گوید : کشتن دشمنان مذهبی در پنهانی و ربودن دارائی آنان ، با زور یا نیرنگ ، روا است . وی ایشان را کافر می‌دانست بنابراین زندگی و دارائی‌شان را نامشروع می‌شمرد (104) » .

البته این گونه افکار ، چنانکه پیدا است ، جز نظر برخی گروه‌های کوچک نبود ، ولی چنان گسترده شده بود که می‌گفتند : هر سرزمین که ایمان معتزلی بر آن حکم فرما نباشد جزو « دار الحرب » است . زیرا که دانش جغرافیا در اسلام ، اضافه بر تقسیم جهان به هفت اقلیم ، بخش بندی برنده‌تری از آن نیز دارد ، و آن « دار الاسلام » و « دار الحرب » است (105) .

همه‌ی کشورهای که دعوت اسلام بدان رسیده و باز کفر بر مردم آن حکومت دارد ، جزو گروه دوم هستند . بر فرمانروایان اسلام است که این کشورها را محاصره و به زیر نفوذ در آورند . این همان جهاد - جنگ

مقدس - است که قرآن بدان دستور داده و مطمئن ترين وسيله ي به شهادت رسيدن است .

بياري از معتزله ميل داشتند ميآن « دار الحرب » و کشورهاي که رأي معتزلي بر آنها حکومت نمي کند ، برابر سازند ، زیرا که به نظر ايشان واجب بود که با مردم آن سامانها مانند کافران و بت پرستان ، به وسيله ي شمشير بچنگند (106) .

درست است که آنديشه ي ايشان خردگرا ، پرخروش و نيرومند بود ، ليکن ما نمي توانيم از کساني که مذهبشان خاستگاه و مايه بخش چنان تعصبات بوده است ، همچون مردان آزادي خواه و نرمش جو ياد کرده ، نامشان بلند آوازه گردانيم .

آري ، متأسفانه هنگام سنجش ارزش تاريخي مذهب معتزله ، ما نمي توانيم چنان آنديشه اي به خود راه دهيم . البته در خيالبافيهاي دور و دراز ، درباره ي راهي که ممکن بود اسلام بدان سوي رود ، مي توان دورنماهاي تصوير کرد ، که چقدر سودمند بود اگر معتزله در رهبري روحاني برجا مي ماندند . ولي پس از آنچه در بالا درباره ي ايشان شنيديم کمتر بدین پندارها ، دل خواهيم بست .

نمي توان منکر شد که کوششهاي معتزله سودهايي نيز در بر مي داشت . ايشان در ارزش نهادن به خرد ، حتا در مسائل اعتقادي کمک کردند ، اين نيکي از ايشان انکار ناپذير است و ارزشي ويژه ي خود دارد و در تاريخ فرهنگ اسلام جايي براي ايشان باز کرده است . با همه مشکلاتي که مذهب ايشان به وجود آورد ، باهمه ي ايرادهاي که دشمنانشان مي آورند ، مسلم است که در اثر مبارزه ي ايشان بود که خردگرايي ، حتا در جهان



سنّتی نیز آندکی پیشرفت نمود ، پس از این تاریخ ، طرد کلتیِ هتل ناممکن گشت .

[ B : اما همچنان این مخالفان به کار خود ادامه می دادند ، شاید هتل را از میدان مسائل خدائی دور سازند (107) ] .

## 10 - میانه روان :

پیش ازین ما بارها از دو پیشوا نام بردیم ، که ابوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی هستند . نخستین ایشان در مرکز خلافت می زیست و دومین در آسیای میانه بود . ایشان در راه کاستن شدّت خلاف و جدالهای عقیدتی کوششها کرده ، فورمولهای میانه روی آوردند ، که اکنون جزو موادِ اعتقاد نامهای سنّیان جا گرفته اند . به دشواریش نمی آرد که به تفصیل جزئیات اختلاف میان این دو مکتب ، که خیلی م با یکدیگر نزدیکند بپردازیم .

نخستین آنها در تاریخ اهمیتی بسیار یافته است ، بنیان گذارش خود شاگردِ مدرسه‌ی معتزله بود و ناگهان از آن جدا گشت . یک افسانه می گوید : پیغمبر به خواب وی آمده دستور تغییر آئین بدو داد . پس با سرصدا به دامان سنّیان بازگشت ، تا خود و بیش از خودش شاگردانش ، فورمولهای میانه رو ، برای مذهب سنّتی بسازند ، تا مگر شکل ظاهری سنّتی را نگاه دارند ، با این همه ایشان نتوانستند غریزه‌ی کهنه پرستیِ محافظه کاران را سیر کنند و مدت‌ها نمی توانستند علم کلام را آشکارا به مردم بیاموزند .

آموزشگاههای نظامیه :

(107)

هنگامی که نظام الملك وزیر سلاجقه در نیمه‌ی سده‌ی ( 5 = 11 م ) در

آموزشگاه‌هائي که در بغداد و نیشابور [ B : واصفهان و بلخ (سبكي 4 : 235) ] بنياد کرده بود، براي آموزش اين مذهب نوين کلامي کرسیهائي اختصاص داد، تازه اين وقت بود که آموزش مذهب اشعري روا دانسته شد و سنيان توانستند آنها را تحمل نمایند، پس نمايندگان بزرگ اين مذهب توانستند در بنيادهای نظاميه کرسی دار شوند. در اين هنگام است که مکتب اشعري در مبارزه عليه معتزله از طرفي و عليه سنيان خشک سلفي از سوی ديگر به پيروزي نائل گشت.

دوره‌اي که اين بنيادها در آن رونق يافت، نه تنها از نظر تاريخ آموزش، بلکه از نظر تاريخ باورهای اسلام نیز اهميت بسزا دارد. بهمين سبب ما به زودي درباره‌ی اين جنبش گفتگو خواهيم داشت.

هنگامي که اشعري يک مرد ميانه رو و نرم خوانده مي شود، ما نبايد اين حکم را بر همه‌ی آنديشه‌های کلامي و احکام گروه او گسترش دهيم، که در باره‌ی هريک از نظريات ناسازگار و متناقض مورد بحث در دوسده‌ی 8، 9 جهان اسلام صادر کرده اند.

البته وی برخي فورمولهای سودمند، حتا در باره‌ی اختيار انسان و منش قرآن پيشنهاد نمود، ولي آنچه بايد به عنوان بهترين وجه مشخص او ديده شود، همانا موقع گيري کلامي او است، در باره‌ی مساله‌اي که بيشتر به ژرفاي افکار مذهبي توده‌ها رسوخ کرده بود، يعني روش او در ترسيم يک آنديشه از خدا، در برابر گروه جسم انگاران است.

در اين باره، در حقيقت نمي توان روشي را که اشعري پيش گرفت يک روش ميانه ناميد. ما هم اکنون از اين پيشوا که بزرگترين حجّت در عقايد سنتي به شمار است، يک اعتقاد نامه در دست دراييم، که آخرين طرح

برنامه‌ی مذهبی او است. وی در آنجا سخت کینه قو زانه به اندیشه‌های معتزله برافراشته است.

این مختصر خود، یک رساله‌ی مهم است<sup>(108)</sup>، که تاکنون نابود شده گمان می‌رفت و جز از راه تکه‌های نقل شده از آن شناخته نبود، ولی امروز با چاپ کامل آن در حیدرآباد، در اختیار ما قرار گرفته و برای کسانی که به شکلی با تاریخ عقاید اسلام سروکار دارند سند اساسی به شمار می‌آید.

از پیش‌گفتار این رساله [که الابهانه نام دارد] اصل علاقمندی اشعری به خرد گرایی مورد شک قرار می‌گیرد. او در این مقدمه می‌گوید: «گفته‌ای که بدان باور داریم، دینی که بدان پابندیم، در آویختن به کتاب خدا و به سنت پیغمبرمان و بدانچه از یاران و تابعان و پیشوایان حدیث روایت شده است می‌باشد، ما بدانها چسبیده‌ایم و آنچه را ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل - روانش... شاد - می‌گفت، می‌گوئیم و با معارضانش مخالفیم، زیرا که وی پیشوایی فاضل و سروری کامل بود، خدا حق را بدو آشکار ساخت و گمراهی را از میان برد و راه‌ها را روشن و بدعت‌های مبتدعان و آلودگی آلودگان و شک شکاکان را ریشه کن کرد. خدا این پیشوای پیشرو و مهربان و بزرگوار را رحمت کند».

پس اشعری در آغاز این باورنامه خود را حنبلی می‌شناساند. او خود این حق را از ما سلب می‌کند که او را شایسته‌ی میانجی‌گری بدانیم. [B: پیر عالی مقام شیوه‌ی سنتی عقیدت، ابن تیمیه (م 728 هـ - 1327) قسمتهایی از نوشته‌های اشعری را می‌آورد تا عقیدت خود را براساس آن استوار سازد، سپس شاگرد او ابن قیم جوزیه (م 751 هـ - 1350 م) به درخواست خود و بدور از امانت داری، از نوشته‌ی اشعری چکیده‌ای



به عنوان مجموعه‌ی قواعد درست مذهبي مي‌آورد و در آن از او به عنوان يك هم‌مسلك ياد مي‌کند که سزاوار هيچگونه انتقاد نيست. اما در حقيقت بخش‌هائي که ابن جوزيه از نوشته‌هاي اشعري جدا ساخته ، همه براي اثبات عقيدت خودش سودمند بوده‌اند (109) [ .

اشعري هنگام گفتگو از آنديشه‌ی جسم‌انگاري، سيلي از نيش‌خند و دشنام را بر سر خرد گرايان فرو مي‌ريزد ، که در راه تفسير مجازي عبارتهاي متون مقدس کوشيده‌اند . و چون اين سخت گيري سنتي گوي اوراسير نکرده ، دست به دامان لغت شناسان زده است .

او مي‌گويد : خدا گفته است : « قرآن به زبان عربي روشن وحي شده است ، پس ما نمي‌توانيم از آن جز معني اصلي که ميان قازيان ساده گفتگو مي‌شود بفهميم .

اکنون ما در کجا مي‌يابيم که قازيان « يد = دست » را به معني نعمت به کار برده باشند ؟ همچنين در ديگر تعبيرهاي مانندش ، در کجا ايشان چنين حيله‌هاي لغتي به کار برده‌اند ، که خرد گرايان مانند آنها در قرآن مبين پيدا کرده‌اند ، که مي‌خواهند خدا را از هرگونه گوهر و شخصيت تهی سازند ؟ سپس اشعري مي‌افزايد : از خدا راهنائي جوئيم و به وي بسنده کنيم ، که نیرو و محرکي جزوي نيست ، کمک ما از خدا مي‌باشد .

سپس : اگر کسي پرسد که آيا خدا روی دارد ؟ گفته مي‌شود : آري ! برخلاف گفته‌ی بدعت گذاران ، دليل آن نيز گفته‌ی خداوند است : « روی شکوهند و بزرگوار خدا جاويد خواهد ماند » ( رحمان 55 : 27 ) .

اگر پرسیده شود : آيا خدا دوست دارد ؟ گوئيم آري ! به دليل

گفته‌ی خدا : « دست خدا بالای دستهایشان است » ( فتح 48 : 10 )  
و گفته‌ی او : « برای آنچه با دودستم آفریدم - ص 38 : 75 » از پیغمبر  
نیز روایت است که « خدا با دستش بر پشت آدم مالید و بچه‌هایش را بیرون  
ریخت » و نیز از پیغمبر آمده است که خدا آدم را با دستش آفرید و بهشت  
عدن را با دستش آراست و تورات را با دستش نوشت و درخت طوبارا با دستش  
نشا کرد و خدا گوید : « بلکه دستهایش باز است » و از پیغمبر آمده که  
گفت : « هر دو دست خدا دست راست ( یمن ) است » . پس حتماً در این  
موارد ، مقصود معنی زیر لفظی است نه چیزی دیگر .

پس برای آنکه از جسم انگاری زنجت بگریزد ، بر آن قانون  
خویش چنین می‌افزاید : درست نیست که از « رو » و « پاها » شبیه  
آندام آدمی خواسته شود ، بلکه همه‌ی اینها باید بلاکیف ( بی‌چگونگی )  
فهمیده شود ( ن. ک : ص 194 - 195 ) .

لیکن در این بیان هیچ گونه میانه روی دیده نمی‌شود ، چه در مذهب  
سنّی کهن نیز همین شکل فهمیده می‌شد (109) . پس این روش ،  
آشتی دادن میان ابن حنبل و معتزله نبوده ، بلکه - همچنانکه از اول  
إبانه‌ی اشعری نقل کردیم - تسلیم بدون شرط مرتدانِ معتزلی در برابر  
آندیشه‌ی پیشوای خشکِ سنّتیان و جانشینانش بود ، که هیچگونه  
إنعطاف نمی‌پذیرفت .

اشعری با آن سینه‌ی باز که نسبت به افکار عامیانه می‌داشت ، ملت  
اسلام را از فراورده‌های سودمند و مهم مذهبِ معتزله (110) محروم ساخت ،  
گذشته از کرامتهای اولیا ، اوباورِ سعرو جادو رانیز بخيال خودش زندگی  
بخشود ، در صورتی که معتزله این‌ها را از بین زده بودند .

## 11 - راه معتزلي به نام اشعري :

آندیشه‌ي آشي دادن که در تاريخ عقايد اسلام اهميت بسزا دارد ، و حاصلش ، عقیده‌اي بود که بعدها به وسيله‌ي اجماع تثبيت گرديد ، در حقيقت به خود اشعري بستگي نداشته ، بلکه به مدرسه‌اي بستگي دارد که نام اشعري را عنوان خویش نهاده است .

هرچند که آدمي به مذهب سني گرايش داشته باشد ، باز نمي‌تواند ، بيش از اين ، از خرد همچون کمک به شناخت مذهبي چشم پوشي کند . آري ، ما کمي پيش از اين در باور نامه‌ي اشعري که نظر خود را در تعيين منابع شناخت مذهبي ، با سلام و صلوات ، روشن کرده بود ، هيچ اشارتي به خرد ، هرچند به صورت يدک و کمي ، براي رسيدن به واقع باشد ، نديديم ، در صورتي که در مدرسه‌ي منسوب بدو وضع کاملاً جزاين است .

اين مدرسه اگرچه از اين جهت سست‌تر از معتزله است ، باز در خدا شناسي ، آندیشه و موشکافي را از همگان مي‌خواهد ، و پيروي بي‌آندیشه را محکوم مي‌کند . اضافه بر اين روشن کلتی ، بسياري از سران مکتب اشعري ، در بسياري از مسائل راه معتزلي را پيموده و روش ايشان را پيشه ساختند ، همان روشي که پيشوايشان - چنانکه گذشت - به نکوهش‌هاي عقيدتي از آن بسنده نکرده ، آنرا در معرض تيربارانهاي مجازو استعاره‌ي لغوي هم قرار داده بود .

متکلمان اشعري داد و فريادهای پيشوايشان را بکلتی ناشنیده گرفته با پي گيري هرچه بيشتر در گسترش زمينه‌ي تاويل کوشيدند ( ن. ک. : بند 8 ، 9 بخش 2 ص 104 - 113 ) جز اين هم راهي براي گريز از جسم انگاري نداشتند . زيرا که آشي دادن آراي اشعري و حنبلي از محالات

بود. اما خود اشعری درباره‌ی روش به کار بردن تأویل که بعداً از او پیروز شد چه می‌گفت؟ هر حمله‌را برای تفسیر زورکی به کار بردند، تا قرآن و حدیث را از تعبیرهای جسم‌انگار دور سازند.

در باره‌ی قرآن، معتزله، بیشتر کارش را ساخته و هرچه بایستی کرده بودند. ولی در باره‌ی حدیث، معتزله کمتر کاری انجام داده بودند. زیرا که ایشان در آنجا، وسیله‌ی آسان‌تری در دست می‌داشتند، و آن اعلام ساده‌ی تادرستی حدیث‌هایی بود که تعبیرهای خاردار در برمی‌داشتند<sup>(111)</sup>. و بدین شکل، اندیشه‌ی خویش را صرف تفسیر و تأویل خرد پذیر برای حدیث نمی‌کردند.

ولی متکلم‌م سنتی نمی‌توانست ازین راه استفاده جوید، تاچار می‌بینیم که بیشتر هنر تأویل کاری آگاهانه‌ی او متوجه نصوص متواتر می‌باشد. گسترش جسم‌انگاری هم بسیار بود، به‌ویژه در حدیث، که بی‌درو پیکر می‌بود، افزایش یافته بود.

اینک که به‌نونه‌ای که از مسند احمد بن حنبل بیرون آورده‌ام گوش دهید: «روزی پیغمبر خدا، خوش‌حال و خوش‌رو بیرون آمد، چون از او سبب پرسیدند گفت: «چرا نباشم؟ خدا با زیباترین روی نزد من آمده گفت: آی محمد! گفتم: هان آماده‌ام! گفت: برای چه کروبیان ملاه اعلایا با یگدیگر مشاجره دارند؟<sup>(112)</sup> گفتم: خدایا نمی‌دانم. پس خدا دستش را در میان دو کتف من نهاد تا خنگی آنرا در میان پستانهایم احساس کردم و آسمانها و زمینها برایم روشن گردید<sup>(113)</sup>». سپس او گفتگوهای جاری در میان ملا اعلارا شرح می‌دهد.

دوری جستن از چنین جسم‌انگاری زمخت، به‌وسیله‌ی تفسیر یا تأویل، کاری بی‌هوده می‌نمود، و متکلمان خرد گرا، برای تفسیر

متن‌هائي از نمونه‌ي آنچه گذشت، که در کتب خيلي معتبر حديث نيامده باشد علاقه‌ي چنداني از خود نشان نمي‌دادند.

ايشان مسئوليت سنگين خود را در تفسير متن‌هائي مي‌ديدند، که در کتب معتبر حديث، که بي‌چون و چرا مورد اعتماد همي اهل سنت بود، آمده است. مثلاً در «الموطاء» مالک انس چنين آمده است: پروردگار ما همه شب، به آسمان يک پائين مي‌آيد و مي‌گويد: کي مرا مي‌خواند تا پاسخش گويم؟ کي نياز دارد تا برآورم؟ کي توبه‌کار است که اورا بياورزم؟ (114).

ايشان براي ريشه کن ساختن جسم انگاري از کاوشهاي لغوي نيز استفاده مي‌کردند، شيوه‌ي نخط عربي کهن، که حرفهاي باصدا در آن نوشته نمي‌شود، نيز بدیشان ياري مي‌داد، چنانکه «يَنْزِلُ» را (115) مي‌توان «يُنْزِلُ» خواند. يعني خدا ملائکه را فرو فرستد، پس جايجاهي که در عبارت به خدا نسبت داده شده بود، از آن مي‌افتد و معني چنين مي‌گردد که خدا بي‌آنکه پائين آيد ملائکه را مي‌فرستد، وايشانند که آن فريادهارا به نام او مي‌کشند.

نمونه‌ي ديگر: حديثي سنتي است که از سفر تکوين (1: 27) بدین تعبير گرفته شده است: «خدا آدم را به شکل خویش آفريد، اکنون که بايد خدا بي‌شکل باشد، پس بايد ضمير به خود آدم برگردد، و معني چنين گردد که خدا آدم را به شکلي که به آدم داد آفريد (116). اين مثال و همانندهايش، روش جايجا کردن و تغيير شکل دادن لغوي و دستوري واژه‌ها را به ما نشان مي‌دهد که براي حل دشواريها و گشودن گره‌هاي عقيدتي بسيار به کار برده مي‌شد.



نیز می بینیم که ایشان بیشتر به حیل‌های لغوی و اشتقاق‌های صرفی و چند معنی داشتن واژه‌ها که در زبان قازی فراوان است دست می‌زدند . مثلاً : « جهنم آرام نمی‌گیرد تا جبّار ( خدا ) قدمش را در آن نهد ، در این هنگام فریاد می‌کند : بس است ! بس است ! » (117) . هنرغائی سنّیان در تفسیر این عبارت گنگ و منافی تنزیه خدا ، یک نمایشگاه پر از حیل‌های قایللی ، برای مکتب اشعری بیاراست .

ایشان نخست اندیشیدند که بایک وسیله محسوس خود را از این بن‌بست درآورند ، پس در متن حدیث بجای فاعل ظاهر ضمیر نهادند و عبارت چنین شد : « جهنم پر نمی‌شود مگر هنگامی که او پایش را در آن نهد » ولی « او » کیست که پایش را در آن جا می‌نهد ؟ این را به سکوت برگذار کردند ، زیرا که دست کم در حدیث بدین عبارت ، ضمیری یافت نمی‌شود که مرجعش حتماً خدا باشد . ولی مهدی اینها فریب‌کاری بود و سود نمی‌بخشید .

گروه دیگر خواستند حدیث را با قبول اینکه فاعل جبّار است بدین وسیله از بن‌بست درآرند ؛ که جبّار به معنی خدا نیست ، به خیال ایشان به آسانی می‌توان از لغت و قرآن و حدیث شاهد آورد که جبّار در این جا به معنی گنه‌کار یا غی و لجباز است . پس جبّار که پایش را در جهنم می‌نهد خدا نبوده بلکه یک جهنمی تبه‌کار و نیرومند است ، که با کشاکش به جهنم رفتن خود ، آنجا را پر غوغا می‌کند .

لیکن این وسیله نیز پس از موشکافی با اشکالی دشوار روبرو می‌شود ، چون از روایت‌های گوناگون دیگر ثابت شده است که مقصود از واژه‌ی جبّار خدا بوده است ، در برخی از آنها بجای جبّار « الله » یا « ربّ العزّه »

آمده است. پس بي گمان فاعل خدا است و اشعري نمي تواند از اين بن بست بدر آيد .

أما عقيدة مند تفسير جو ، چه ها كه نمي كند ؟ بعدِ نوميدي بسي اميدها است ! اگر هنرش از بازي با «فاعل» نوميذ گشت پس گناه كار «مفعول» است ، بايد آنرا پوست كند . فاعل بي گمان همان خدا است و او است كه قدمش را در آن جا مي نهد ، ولي مقصود از « قدم » نبايد پا بود ، چه از فراوان معنيهاي « قدم » يكي هم « گروه پيش فرستادگان » مي باشد ، پس ، خدا اين گروه را به آتش مي فرستد تا صدای « بس است ! بس است ! » از جهنم بلند شود . ليكن متاسفانه در حديث ديگر ، بجای « قدم » « رجل » بمعني پا آمده است . اكنون اشعري بايستي چه مي كرد ؟ آيا واژه ي رجل بي گمان بهمان معني قدم يا اندام مخصوص است ؟ .

نه ! أبداً چنین نیست ! چون در قاموس زبان تازي « بي گمان » ديده نمي شود . يك واژه ممكن است چند معني بدهد ، ممكن است كلمه ي « رجل » به معني گروه ي از مردم باشد ، پس معني چنین است كه خدا گروه ي از گنهكاران را به جهنم مي فرستد ، وايشانند كه فریاد مي كشند : « بس است ! بس است ! » .

درست به اندازه ي يك نمايشگاه هنر تأويلكاري ، در باره ي اين جمله ، كه مورد تأويلهاي گوناگون قرار گرفته ، گفتگو نمودم ، خوشمزه است كه بازيگران اين نمايشگاه از معتزله نبوده بلكه از اشعريان خلص بودند . اكنون بنيان گذار اين مكتب ، چه دشنامي به اين شاگردان فقه اللغه شناس شده ي خود نثار خواهد كرد ؟ .

## 12 - مقاومتِ سنتیان در برابرِ اشعریان :

اگرچه این جنبش خردگرائی، در درونِ مکتبِ اشعری، برایِ گریز از جسمِ انگاری، که خیلی بدناما شده بود، پسندیده آمد، ولی از طرفِ سنتیان آب کشید و با وفا به حدیث، سخت نکوهش شد. و این روی دیگر قضیه بود که به شرایط طرف دیگر بستگی داشت.

این روشِ اشعریان، کهنه مؤمنان و متکلمانِ پیروِ سلفِ صالح را سخت بیازرد، زیرا که با پیوندهائی استوار به مذهب معتزله بسته بود. مقصودم همان اصل مشترك میان معتزله و این اشعریان است که می گوید: «برهانِ مبتنی بر روایات یقین بخش نخواهد بود».

شناختی که بر پایه ای جز نقلِ استوار نباشد شناختی مشکوک است، زیرا که مبتنی بر عواملی می باشد که برای اثباتِ حقایق و حوادث جز ارزشی نسبی دربر ندارند. ارزش آنها مربوط به معنی تاویلی خود و اژه یا معنی ناشی از خاصیتِ بلاغی آن، مانند مجاز یا استعاره بودنش، می باشد.

ازین روی برای منابعِ چنین شناخت، نمی توان ارزشِ مطلق قائل شد، مگر در اعمالِ مذهبی. در این زمینه نیز می بینیم که اختلافاتی در نتیجه گیرها پیدا می شود. اما در مسائلِ اعتقادی، اینها دارای ارزشی جز درجه ی دوم نیستند. در آنجا باید با دلیل های عقلی آغاز نمود، تنها اینها می توانند ما را به یقین برسانند (118).

در این زمینه می بینیم که در همین اواخر مفتی مصر که به تازگی درگذشت توانست اصلی مهم در اسلام برقرار سازد که: «هر گاه عقل و نقل ناسازگار



آمدند ، بايد آنچه را خرد مي گويد پذيرفت . اين اصل چنانکه او مي گويد : « اصلي است که هيچ کس ، جز آندي مردم بي ارزش ، با آن مخالف نيست (119) » .

باري ، هرچند که اشعريان معمولاً همان باورهاي سنسي خود را ، با دليل عقلي استوار مي کردند و به اصول رهبر خویش وفادار مانده بودند از اينکه قياسهايشان فورمولهائي منافي باورهاي مذهبشان نتيجه دهد ، سخت پرهيز مي کردند ، باهمه ي اينها ، همين اندازه که به عقل ارزش ياري به نقل را داده بودند ، تا عقايد را ثابت کند ، کينه ي کهنه پرستان را تحريک مي کرد و درين باره ايشان همچگونه نرمشي هم نشان نمي دادند .

پس راي جسم انگاران در اينجا چه خواهد بود ؟ آن لفظ پرستان واژه گرا ، حقا حاضر نبودند ، از صفاتي که در قرآن به خدا نسبت داده شده ، هيچ گونه تفسير مجازي يا استعاره اي يا هر گونه تاويل ديگري که علم بلاغت نشان مي دهد ، بگوش گيرند .

به نظر پيشوايان مکتب کهنه پرست نقلي و سلفي ، هيچ فرقي ميان معتزليان و اين اشعريان نبود . علم کلام خودش دشمن است ، خواه نتيجه ي آن باور سنسي باشد يا بدعت (120) . شعار اينان چنين بود : از کلام ، به هر شکلش ، همچنان بگريز که از شير ! .

احساسات ايشان را يک حديث يا گفتار کينه توزانه ي منسوب به شافعي آشکار مي سازد که : « به نظر من بايد مردان علم کلام را با تازیانه و کفش زد ، به دور انجمنها و قبيله ها گردانيد و جار کشيد که : اين است کيفر کساني که دانشهاي قرآن و سنت را کنار نهاده به علم کلام

می‌پردازند (121). علمِ کلام «اگر به نتیجه‌ی درست برسد بی‌پاداش است و اگر نتیجه‌ی نادرست دهد کفر است» (122).

مؤمن پاکِ دین نباید در برابرِ خرد سرفروود آورد. برای شناخت مسائل مذهبی نیازی به خرد نیست، اینها در قرآن و سنّت آمده‌اند (123). میان علمِ کلام و فلسفه‌ی ارسطو فرق نیست. هر دو به انحراف، به زندقه می‌انجامند.

طرفدارانِ کلام نمی‌توانند هیچ یک از آن مسائل را از خرد فرا گیرند، که بزرگترین هنر او اندیشه در اصول مذهب و مسائل آن، یا بخردانه نمودن آنها می‌باشد. ایمان و باورها، تنها به منقولات بستگی دارند، عقل را جرأت خطر کردن در آنها نیست.

بنا برین می‌توان درباره‌ی مذهبِ اَشعری که هدفش نرمش و آشتی دادن بود چنین گفت که: آنرا در میان دو آتش نهادند، البته این سرنوشت هر روحیه‌ی آشتی‌آورو میانجی‌گر، میان دو ایده یا دو گروه می‌باشد. هم فیلسوفان و معتزلیان با اَشعریان دشمن بودند و هم مرجعان و بیمار خردان و سطحی‌اندیشان و عقلمانی که راهِ هر گونه گفتگوی جدی را برمی‌بندند.

انتقادِ رقابتِ آمیزِ معتزلیان و فلاسفه برضدِ اَشعریان ایشان را از لعنتِ مؤمنان کهنه پرست نجات نداد، آری، جنگِ ایشان برضدِ فلسفه‌ی ارسطو، به نفعِ دین، اندکی ستایش به سویشان جلب نمود.

### 13 - علوم طبیعی نزد متکلمان :

غیر از علمِ کلام به معنیِ خاص، فلسفه‌ی طبیعیِ اَشعریان نیز شایان توجه است.

این فلسفه را می توان چنین تعریف کرده گفت که : مجموعه اي از تصورات اسلام سنتي از جهان طبیعت است . فلسفه ی متکلمان را نمی توان یک مکتب یا سیستم دروپی کردار ، بشمار آورد ، ولی به طور کلی می توان گفت که اندیشه های فلسفی و جهان بینی ایشان ، در بیشتر موارد ، پیرو فلسفه ی طبیعی مشائی<sup>(124)</sup> ، و بویژه طرفداران نظریه ی جوهر فرد بوده است .

از آغاز تا پیش از روزگار اشعری به سران متکلمان چنین اعتراض می شد که ایشان خواص طبیعت را نمی شناسند و قوانین آنرا نادیده می انگارند . جاحظ معتزلی نامدار ، ایرادی را که ارسطو گرایان ، از هم مسلکان او گرفته اند چنین می آورد ، که : ایشان با پذیرش توحید ، همه ی حقایق طبیعی را نفی می کنند<sup>(125)</sup> .

دشمنان دیگرشان که به ژرفای این نظریات فلسفی نمی رسیدند ، بر نظام ، آن دلاورترین نمایندگان این مکتب اعتراض می نمودند که چرا منکر قانون عدم تداخل جسمها می باشد<sup>(126)</sup> . آری ، چنین نظری ازوی نقل شده و نمودار نفوذ طبیعت بینی رواقی ، در وی می باشد<sup>(127)</sup> .

با همه ضدیت معتزله با فلسفه ی مشاء ، گاهی نیز ردای ارسطو را بر تن می کردند ، تا با آرایش به گل رنگهای فلسفی ، نظریاتشان خرد پذیرتر گردد ، اما به طور کلی ، این رفتارشان هم تأثیری بر نظر فلاسفه نسبت به ایشان نکرد .

فیلسوفان به روش کلام شناسان با دیده ی پستی می نگریستند ، آنانرا سزاوار دشمنی و شایسته ی کشاکش با خویش نمی دانستند و زمینه ی مشترکی برای گفتگو با ایشان نمی دیدند ، تا با آنان وارد بحث و جدل جدی

بشوند. ایشان می گفتند: «متکلمان مدعی هستند که خرد را بهترین منبع شناخت می دانند».

ولی آنچه ایشان بدین نام نشان می دهند خرد نیست، روش ایشان نیز بر پایه های فلسفی استوار نمی باشد. آنچه ایشان خرد می نامند و خویشان را بدان «خرد گرا» می خوانند جز خیال باقی موهوم نیست».

آشکار است که این حکم فیلسوفان، بر اشعریان بیش از معتزله راست می آمد. آنچه ارسطو گرایان و نثوافلاطونیان از سده ی (4 هـ - 10 هـ) تا (7 هـ = 13 م) می گفتند که: فلسفه ی طبیعی کلام شناسان خرد گریانه نیست (128)، در درجه ی نخست بر اشعریان صدق می کرد، که در همه جا در دفاع از باورهای مذهبی، خود را در برابر هر گونه نظریه ی ناشی از قوانین طبیعی و ارزشهای آن قرار می دادند.

ایشان مانند پرونیان Pyrrhonistes به نفی اطمینان از ادراکهای حسی گرایش داشتند، فرض خطای حواس را هر چه بیشتر گسترش می دادند. ایشان قانون علیت و سببیت، این «منبع ورهنا یا قطب نمای هر علم عقلی» را بکلی منکر بودند.

ایشان می گفتند: هیچ چیز در جهان، بنا بر قوانین ثابت و واقعا حتمی به وجود نمی آید. پیشین - از دیده ی ایشان - علت پسین نیست، ایشان از برخورد با نظریه ی علیت و سببیت سخت نفرت داشتند، تا آنجا که مایل نبودند خدا را نخستین علت بنامند، بلکه او را فاعل طبیعت و پدیده هایش (129) می خواندند.

مجموعه (129)

از همین روی ایشان چیزهای غیر طبیعی را بسادگی می پذیرفتند؛

دیدن چیزهای بیرون از میدان دید ، ممکن است ، تا آنجا که : ممکن است کوري در چین پشه‌اي را در اسپانيا ببینند (130) . ازین جهت ایشان واژه‌ی « عادت » را بجای « طبیعت » به کار می‌بردند .

اینکه برخی از پدیده‌ها به دنبال پدیده‌های دیگر آشکار می‌شوند و پیرو آنهایند ، نه به موجب قانون ، بلکه بنا بر عادت است که خدا مقرر داشته است . این گردش پیاپی ایشان نیز حتمی نیست . بنا بر این بی‌خوراکی و بی‌آبی ، حتما موجب گرسنگی و تشنگی نبوده ، بلکه عادت چنین است که هنگام دیر شدن آنها ، اینها پدیدار شوند [ B : به گفته‌ی باقلانی ( 403 هـ - 1012 هـ ) آتش موجب سوختن ، برف آورنده‌ی سردی ، خوردن و آشامیدن سبب سیری و شراب مایه‌ی مستی نمی‌شود . کسی که این رخ داده‌ها را موجب آن پدیده‌ها بداند عقیده‌ی نادرست دارد . همچنین کسی که بگوید آهن را نیروی جاذبه بر آهن به کار می‌برد و همچنین است حکم در قوه‌ی نامیه (131) ] .

گرسنگی و تشنگی از آن پدید آیند که حالتی عارض ، ناشی از احساس گرسنگی و تشنگی ، بر موضوع افزوده می‌گردد . ولی این حالت ، همواره از آن جدا است و خدا می‌تواند آن حالت را برطرف سازد ، تا گرسنگی و تشنگی نیز برطرف شوند . رودخانه‌ی نیل بنا بر عادت کاهش و فزونی گیرد ، نه به موجب علت طبیعی ، که اگر سیل نیاید سطح رودخانه بالا نیاید ! .

غزالی در یکی از کتابهای کلاسیک خود که در مسائل عقلی گفتگو می‌دارد ، در چارچوب منطق ارسطویی به این نتیجه می‌رسد که « افعال » وجود دارد و آن ارتباطی است میان وجودی که تغییر می‌یابد و آنچه موجب تغییر او است . زیرا که همه‌ی افعال‌ها از قادر سرچشمه می‌گیرند . آنچه گرم است یا آنچه سرد است ، نتیجه‌ی قدرت گرم کننده یا



سرد کننده است این بدان معنی است که یکک عادت معمولی عبارت است از شناسائی حقیقت یا قواعد غیر قابل تغییر طبیعی در اصطلاح معتزله و فیلسوفان (132). نیز ایشان چنین عقیده دارند که آن عقل که انسان را از موجودات دیگر جدا می سازد ، یا جنبش که حیوانات را از بی جانها متمایز می سازد ، یکک عادت است که خدا آنرا در نهاد انسان یا حیوان جا داده است (133). بدین ترتیب می توان قانون را نتیجه ی مشق عادت ها دانست . ایشان چنین تفسیری از قانون را برای شناخت مفاهیم اخلاقی و اندازه گیری آنها نیز به کار برده اند (134).

ایشان می پنداشتند که می توانند برای هر پدیده در جهان تفسیری برابر این نظریه بنمایند که : « هر چه به نظر ما نتیجه ی قانون می آید جز یکک عادت طبیعی نیست » . پس خدا عادت های مقرر داشته است که گرد آمدن هر چند ستاره ، با برخی حوادث و پدیده ها همراه باشد ، پس ممکن است سخن ستاره یابان درست باشد ، ولی ایشان آنرا به نادری بیان می کنند (135).

هر حادثه - چه مثبت و چه منفی - نتیجه ی یکک عمل آفرینش ویژه ی خداوندی می باشد ، که به طور عادت طبیعی مرتب گردیده و ممکن است استثنا هم داشته باشد . هنگامی که خدا در جایی ، این نظم طبیعی را برهم زند ، چیزی حادث می شود که عموماً آنرا « معجزه » می نامند و اشعریان آنرا « خرق عادت » می خوانند . پس استمرار عادت ناشی از استمرار آفرینش است .

ما عادت کرده ایم که سایه را به پنهان شدن خورشید نسبت دهیم ، ولی خود چنین نیست . سایه نتیجه ی پنهان شدن خورشید نبوده ، خود مخلوقی جداگانه و پا برجا است . با چنین طرز فکر بود که کلام شناسان

روايتي را كه مي گويد : « در بهشت درختي است كه يك سوار مي تواند صد سال زير سايه آن بتازد و به پايانش نرسد » مي توانستند پذيرند و بيان كنند .

اگر نه ، در حالي كه دستگاه خورشيد در قيامت ، پيش از آنكه بهشتيان به بهشت روند برچيده شده است (تكوير 81 : 1) چگونه تصور مي شود هنگامي كه خورشيد سايه باشد ، پس سايه به خورشيد بستگي نداشته ، خدا خودش سايه را مي آفريند و خرق عادت چنين چيزي است (136) .

اين طرز آنديشه درباره ي طبيعت ، در همه جا ي جهان بيني مذهب اشعري چشم گير است ، خود اشعري نيز پيش تر آنرا ، با گسترشي بيشتر به كار برده بود [ B : ايشان اين شيوه ي ديد و آنديشه را از آن روي به كار مي بردند كه همه پديده ها را با مباني دين هماهنگ سازند . مثلاً جدا شدن روح از جسم نه به جهت طبيعي ، سبب مرگ است ، بلكه اين نيز عادي است نه نتيجه ي قانون (137) ] . اين نظريه نيز بدو نسبت داده شده كه : از عادت طبيعت است كه آدمي با چشم نمي تواند بوبكشد و مزه ها را بچشد ... ايكن خدا مي تواند به چشم ما آن توانائي را دهد كه ببويد ، اگرچه اين از عادت طبيعت نيست (138) .

[ B : بدین ترتیب بنیان گذار عقیدت اشعري خواهان نفی بی مرگی است . او نه تنها تأثیر غیر قابل تغییر و ازلی قانون طبیعی را ، به عنوان سبب و علت آنچه در طبیعت به وجود می آید رد می کند ، بلكه آنچه را نیز خود در علم کلام از آن به عنوان مسبب یاد کرده نفی می نماید ] .

بدین شکل ، مذهب سنتی واژه گرا كه بر زمینه ي باورهای اشعري

ساخته شده است ، قانون سببیت را بهر صورتی که باشد به کلتی نفی می کند ، او نه تنها کار کرد قوانین ثابت و ازلی طبیعت را که علت پدیده های طبیعی هستند منکر می شود ، بلکه همه ی فورمولهای علیت را ، حتا آنها که با روش علم کلام هم نزدیک بود ، مانند این که « قانون سببیت ازلی نیست و در زمان حادث شده است ، خدا است که به علت ها ، به طور مستمر ، نیروی علیت می بخشد ، تا پدیده ها را تولید کنند » (139) نیز انکار می کرد .

### تصادف :

اگر این جهان بینی منکر نظریه ی تصادف می باشد ، از آن جهت است که برای هر حادثه غایتی مقصود پیش از آن لازم می داند . انکار او شانس را نه از آن رو است که هر حادثه را نتیجه ی اجتناب ناپذیر علت طبیعی بشمرد ، که معمولاً ، از آن به پیروی از قانون تعبیر می شود .

این گونه جهان بینی راه مناسبی برای نتایج غیر علمی باورها باز نمود . امکاناتی را که برای بیان فورمول « معجزه » به ما داد ، پیشتر یاد کردیم . همچنین او راه را برای پذیرش همه چیزهای غیر طبیعی ، که بنا بر نظر مسلمانان ( سنی ) ، ایمان بدانها لازم است ، باز می کرد . چون علیت و قانون وجود ندارد ، پس « معجزه » و هیچ چیز غیر طبیعی دیگر هم ناجور نیست .

اگر حادثه ی زنده کردن ، در استخوان های پوسیده ی مرده ی گندیده رخ دهد ، رسته خیز می گردد ، و این نتیجه ی بک کار ویژه است ، چنانکه همه ی حوادث طبیعی نما ، به کارهای ویژه ی جدا جدا باز می گردند ، نه به یک قانون همگانی و پایدار .



علمِ کلامی که نزد مسلمانان سنتی ، در قالبِ اُشعریش ، پذیرفته شده بود ، آن چنان با آرایِ ارسطو مبارزه می کرد ، که مناسبِ دفاع از باورهایِ مذهبی باشد . و از سده‌ی ( 5 هـ 12 م ) فلسفه‌ی حاکم بر اسلام به شمار رفت (139) .

با این همه ، در اثر نفوذ رقیبِ تاریخی و مذهبی آن که در بخشِ آینده از آن گفته‌گو خواهیم داشت ، طبیعی بود که از ارزش و تسلطِ آن کاسته گردد .

## پانویشت های بخش سوم

1 - این معنی را در اسلام باجمله‌ی « دانشمندان وارث پیغمبرانند » تعبیر می‌کنند [ B : نیز : « دانشمندان اسلام همانند پیغمبران بنی اسرائیل هستند » ( کعب الأخبار . ابن قیم جوزیه « هدایة الحیارا » چ قاهره 1323 هـ . ص 122 ] .

2 - حدیث‌هایی که از چنین موقع‌گیری‌ها نکوهش می‌دارد ، در ابن سعد 4 : A : 141 نیز درج‌شده‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 57 : 393 پیچیده آمده است . ن . ک : صحیح بخاری . تفسیر . ش 237 در سوره‌ی فصلت در باره‌ی آیه‌های گنگ و متشابه ، از ابن عباس پرسش‌هایی شده است .

3 - B : أسد الغابة 2 : 288 : 9 .

3 - M : در اندازه‌گیری و جاهت مذهبی خاندان اموی ، این نظریه که ایشان ، هم از پیشینیان ( خلفای راشدین ) و هم از پسینیان ( خلفای عباسی ) سست مذهب‌تر بوده‌اند ، جنبه‌ی علمی ندارد ( پانویشت 43 بخش 2 ) . بلکه جریان تاریخ ، جنایات مشترک را منحصرأ برایشان بار نموده است ، مثلاً کشتار فرزندان پیغمبر که بدست عباسیان رخ داد چندین برابر آنست که امویان انجام دادند . نژاد پرستی خلیفگان راشدین نیز بیش از امویان بوده است . ( پانویشت 14 M بخش 2 ص 123

دیده شود ) . پس می‌توانیم تفاوت رژیم آموی را با دو رژیم پدش و پس از آن چنین روشن کنیم که :

ا - تازیان هنگام یورش بر همسایگان ، سطح فرهنگ بسیار پائین‌تر از ایشان می‌داشتند ، پس بخشی از ایشان که در عراق ماندند زیر تأثیر تمدن آریائی و آن بخش که در سوریه ماندند زیر تأثیر تمدن سامی ( سریان - عبری ) قرار گرفتند . جنگهای شیمیان هاشمی عراق با سنیان آموی - شام تا اندازه‌ای نمودار برخورد این دو فرهنگ بوده است . سران شام که خود از علوم سریان بهره می‌گرفتند ( ابن سعد 4 : B 11 ، طبری 2 : 399 ، تفسیر ابن کثیر 1 : 4 ) از فرمانروایان عراق خرد می‌گرفتند که : « لشکریان شما عربی نمی‌دانند ؟ » ( دینوری . الأخبار الطوال . ص 293 - 295 ) .

ب - آمویان بیشتر از راشدین با تمدن کشورهای گشوده شده آشنا شده و برای خویشتن زندگی اشرافی فراهم کرده بودند . این پدیده ، زندگی ساده‌ی ناشی از عقب افتادگی راشدین را ، به‌دیده‌ی پارسایان ، دین دارانه‌تر از آمویان جلوه می‌داد . من در باره‌ی این پارسایان در پانوشت 54 بخش 3 و به‌ویژه پانوشت 51 بخش 4 گفتگو خواهم داشت .

ج - اعراب مهاجر ، در اثر آمیزش با بومیان آریائی گنوسیست در عراق ، با وجدان مذهبی عالی‌تری از آنچه در صحرا می‌داشتند مجهز گشته ( ص 132 ) توقعات روحانی از خلیفگان آموی پیدا کرده بودند که پدران صحرائی ایشان چنان توقعاتی از راشدین نمی‌داشتند .

د - در روزگار آموی ، برای محمدو جانشینانش ، صفاتی روحانی ، متناسب با وجدان مذهبی جدید مردم ، در خیال ساخته و بدیشان نسبت داده شدو برای اثبات آن نیز تغییرهایی در متون مقدس داده شد ( تفسیر

در اسلام . گلدزیهر ص 40 ترجمه‌ی عربی ) . تا آنجا که برخی کسان ،  
همه‌ی جانشینان او را پیغمبران می‌شمردند ( مقدسی ص 399 ) . پیدا است  
که مردم چنین صفتها را در امویان نمی‌یافتند ( ن. ک: بند 9 بخش 1 ص 32 ) .

ه - گنوسیستهای میانه رو ( صوفی ) مقام خلفای راشدین را با  
به پای محمد بالا برده ، قطب اشراق پس از محمد می‌شمردند . و گنوسیستهای  
تندرو ( غلات ) تنها علی را ، که امویان دشمن می‌داشتند ، بالا می‌بردند و  
دیگر جانشینان را با طرفداران اموی ایشان غاصب حق علی دانسته  
مرتد می‌شمردند .

و - امویان به تعلیمات گنوسیستی تا آنجا که مقام محمد را بالا می‌برد  
میدان می‌دادند ، ولی در باره‌ی جانشینان او ، به سبب دست خالی بودن  
خودشان ، سکوت می‌کرده ، بلکه خویشان را به حق متمدن تر از پیشینیان  
می‌شمردند و ایشان را به مسخره می‌گرفتند ( موضوع نیمه‌ی اول پانوشته 6 )  
اما علی را به سبب رقابت خانوادگی در قاج و تخت به سخی می‌کوبیدند .

ز - عباسیان که به دست گنوسیستها روی کار آمدند ، کوششهای  
آنان را در بالا بردن مقام محمد و راشدین ادامه دادند . از سوی دیگر با  
کمک همین گنوسیستها ، هرچه توانستند آبروی امویان را ریخته ، ایشان را  
به ضدیت با اسلام متهم کردند . ولی عباسیان با این نظر گنوسیستها که  
همه‌ی جانشینان محمد باید مانند خود او دارای مقام گنوس و اشراق  
باشند ، باز به همان سبب تهمی دست بودن خودشان ، سخت مخالفت ورزیده  
دست گنوسیستهای تندرا از کارها بریدند .

چکیده‌ی سخن آنکه : امویان از آن روی سست‌دین‌تر از راشدین  
خوانده شده‌اند که از ایشان متمدن‌تر می‌بودند ، و از آن روی امویان از  
عباسیان بی‌دین‌تر قلمداد شدند که در دوران عباسی ، تبلیغات گنوسیستها

علیه امویان آزاد می‌بود اما تبلیغات همان گنوسیست‌ها علیه عباسیان با قدرت دولت روبرو می‌شد و نابود می‌گردید. حقیقت تاریخی آنست که راشدین از امویان عقب افتاده‌تر و ایشان از عباسیان عقب افتاده‌تر و از راشدین متمدن‌تر بودند.

4 — ابن سعد 5: 174: عبد الملك پیش از خلیفگی، عابدی ناسک بود. نیز، ن. ک: «امپراتوری عرب و سقوط آن — 134» از فلهاوزن Wellhausen، «الامامة و السياسة» که به غلط به ابن قتیبه منسوب شده (قاهره 1904) که مواردی نشان دهنده‌ی ایمان و پرهیزگاری خلیفگان اموی را بدست می‌دهد، نیز، ن. ک: مقالت «دو گویند» V. Degoeje در مجله‌ی «بررسی‌های خاوری» 1: 415 - 421 Studi Orientali.

در منبع دیگری (ابن سعد 2: B 117) آمده است که مروان یکم پدر عبد الملك در تأیید مذهب کوشا بود و کسانی که برای بیعت نزد او رفته بودند، او را دیدند که با چراغ کم سو قرآن می‌خواند (ابن سعد 2: 22) و نیز: عبد الملك مردم را به زنده داشتن کتاب و سنت دعوت می‌کرد، مردم همگی او را پرهیزگار می‌شمردند (ابن سعد 2: 25) بلکه حجاج هم با همه دشمنی پرهیزگاران باوی، گاهی به پرهیزگاری توصیف شده است (ابن سعد 2: 72، 74 و طبری 2: 1186): در باره‌ی تعیین وقت برای دعا و استغفار و نماز در مساجد، جاحظ در کتاب «الحيوان» 5: 63، آرد: حجاج دائماً قرآن خواندی. و این مخالف مشهور است که بنی امیه وقت را به شعر و نسیب‌نامه خوانی می‌گذرانیدند.

اما از قصیده‌هایی که این خلیفگان را پیشوای دین و راهنا می‌خوانند پیدا است که برای نزدیک شدن به خلیفه و کارمندان دولتی و یافتن مقام ساخته شده‌اند، مانند آنجا که در دیوان جریر (قاهره



1313 هـ) 1 : 168 ، 2 : 97 در ستایشِ عمر دوم، جدش مروان را « ذوالنور » خوانده ، نیز جریر ، خلیفه‌را « امام الهدی » نامیده است ( نقائص چ بیوان Bevan ص 994 ش 104 بیت 19 نیز ن. کک : « عجاج » ذیل 22-15 ، نیز ، « بررسی در محمدیت 2 : 381 » Goldziher Muh. Stub. .

5 - بکر . بردیات شوت رینه‌پارت Papyri Schott Rinhardt 1 : 35 چ هایدلبرگ (1906) 35 .

6 - ابن سعد 4 : A 137 . نیز : یزید حسین و یارانش را بدان دلیل کشت که بر امام خروج نموده از دین جدا شده بوده‌ند ( طبری 2 : 342 ) .

7 - این توصیف قلم‌اوزن است ، در « گروه‌های سیاسی مخالف مذهبی در اسلام باستان » بر این 1901 بررسی‌های انجمن پادشاهی علوم . گوئنگن . فلسفه و تاریخ . ش 2 ص 7 .

8 - طبری 1 : 2909 .

9 - جریر ، سر کوب کردن امویان مرقیام‌کنندگان را ستوده ، پیروزی بر بدعت گذاران خوانده است ( دیوان 1 : 62 ) .

10 - B : ابن سعد 2 : 119 هم‌در این باره مطالبی دارد .

11 - طبری 1 : 3407 ، 2 : 342 و جمعی . طبقات الشعراء چ هل Hell ص 136 دوره‌ی نخستین بنی امیه . نیز مقایسه کنید با فان‌قلوتن بررسی در باره‌ی حکومت عرب Recherches Sur La Domination arab چ 1 . امستردام 1894 ص 36 ، 73 [ M = : السیادة العربیة والشیعة ترجمه‌ی حسن ابراهیم و محمد زکی چ قاهره ص 70 ] .

12 - B : ن. کک : فان‌قلوتن . ص 36 .

13 — بررسی‌هایی درباره‌ی معاویه Etudes sur le regne de Moawia  
از : بابالامنس . ص 154 پی‌م‌د [ B : مجموعه‌ی بیروت 2 : 46 ] .

14 — B : أغاني 20 : 13 : 7 . و سرسختی حجر بن عدی که به طرفداری  
از علی برضد زیاد، فرماندار وفادار اموی به پا خاست، به عنوان کفر به خدا  
بد نام شد .

15 — این موضوع از سخنان محمد حنفیه که در طبقات ابن سعد 5 : 68  
آمده است ، فهمیده می‌شود .

16 — نگره‌ش از ایشان به اینکه « ایشان فی‌را می‌بودند » در بسیاری  
از اخبار آمده است ( ابن سعد 4 : A 166 ، سنن ابو داود 2 : 183 )  
[ B : مقایسه شود با وصیت عمر به جانشین خود : او نباید از غنیمت‌های  
به دست آمده ، چیزی را از زیر دستان برباید ( بیان جاحظ 1 : 169 : 10 ) ] .

17 طبری 2 : 300 .

18 — برای بدعت‌های اموی ن. ک : « هاشمیات کیت » چ هوروفتز  
V. Horovitz ص 123 که بسیار مهم است .

19 — B : نمونه‌ی جالبی از آنرا ابن سعد 5 : 135 نشان می‌دهد .

20 — چنانکه سعید بن مسیب در هر نماز خود ، به مروانیان نفرین  
می‌فرستاد . ( ابن سعد 5 : 95 ) .

21 — B 1 ن. ک : دیوان فرزوق چ بوخر V. Boucher : 67 .

22 — B : شافعی . الأم . 1 : 70 . نیز ن. ک : اشتروتمان . فرهنگ  
زیدیان . ص 73 Strothmann, kultur der zaiditen. که این قاعده را  
جنبه‌ی عمومی داده است .

23 - B : ابن سعد 4 : 110 .

24 - B : ابن سعد 7 : A : 38 ، 18 . ونشریه‌ی فلسفی تاریخی علمی  
به افتخار نولدکه . ص 81 ( 1916 ) .

25 - ابن ، با ایستادگی مرجیان و نکوهش ایشان از ستم‌های حجاج  
( ابن سعد 6 : 205 ) منافاتی ندارد ، زیرا که مرجیان در باره‌ی رژیم اموی  
رای قطعی ندادند .

26 - در جای دیگر مانند : « ابن سیرین از مرجی‌ترین کسان برای  
مردم و سخت‌گیرترین کسان نسبت به خویش می‌بود » . یعنی در صادر کردن  
حکم بر هم‌قطاران‌ش نرمش داشت و نسبت به خودش به عکس بود ( تهذیب  
نووی ص 108 ) .

27 - برخی مرجیان نقل می‌کنند که خلیفه‌ی پرهیزگار اموی عمر  
دوم با ایشان در این مساله بحث کرده و با آنان همساز شده بود . ( ابن  
سعد 6 : 128 ) .

28 - این رای مرجیان دیرین بوده است ( ابن سعد 6 : 214 ) رای  
بریده‌ی اُسَلمی نیز مانند آنست ( ابن سعد 4 : A : 179 ) .

29 - B : ابن سعد 5 : 394 . [ M : گویا باینگر با شتاب بر عبارت  
ابن سعد گذشته ، آنرا به نادرست فهمیده و همچنان بر متن گلدزیهر افزوده  
است . زیرا که در آنجا ابن سعد از گفته‌ی طاووس بن کیسان که خود یک  
مولای کنوسیست قارمی ینی است چنین می‌آورد که : « من از مردم  
عراق در شکستم که چگونه حجاج را مؤمن می‌نامند ! و چنانکه می‌بینم  
این درست عکس آنست که باینگر بر متن کتاب گلدزیهر افزوده است



و نشان می‌دهد که مرجیان در این مورد نیز مانند غلات نسبت به فرمانروایان ستمگر سخت‌گیر بوده، ایشان را تکفیر می‌کرده‌اند و نسبت به توده‌ی مردم آسان‌گیر بوده، ایمان را به دل می‌شمرده‌اند نه به انجام دادن کارهای ظاهری.

29 - M : در باره‌ی ریشه‌ی افکار مرجئه و سهل‌انگاری ایشان در باره‌ی عبادت‌های آندامی، یا ترجیح دادن « کار دل » بر « کار آندام » و رابطه‌ی آن با سخت‌گیری غلات در تکفیر فرمانروایان ستمگر، باید متوجه بود که میان آن آسان‌گیری و این سخت‌گیری هیچ تناقضی نیست. برای روشن شدن مساله باید متوجه نکات زیر بود.

آ - آندیشه‌ی هندو ایرانی همه‌ی احکام و قوانین را زاده‌ی مغز انسان می‌شمرد، ازین روی آنها را قابل جرح و تعدیل و نسخ می‌دانست. اما سامیان قوانین را إلهی و تغییرناپذیر می‌دانستند (ماللهند. أبو ریحان بیرونی ص 80-81). پانوشته 90 نیز دیده‌شود.

ب - پس از آمیخته شدن افکار آری و سامی، گنوسیستهای ایرانی مسلمان شده، به ناچار احکام و قوانین را به دو دسته بخش کردند. یکی را سمعی (به گفته‌ی سجستانی: وصفی) از طرف خدا و دیگری را عقلی و بشری شمردند (بغدادی. أصول الدین. ص 156 و سجستانی. اثبات النبوات ص 178) پرستشهای گوناگون را سمعی و (وصفی) و حق الله نامیده و حکم معاملات میان مردم را عقلی و حق الناس خواندند. پس حسن و قبح را عقلی دانستند، زیرا پیش از حکم شرع هم موجود بوده‌اند (بغدادی. الفرق بین الفرق. ص 204) چنانکه برخی از قدریان و معتزله اصولاً احکام را إلهی نمی‌شمردند (بغدادی همانجا. ص 128، 152) گروه مرداریان اِرت را قانون إلهی نمی‌شمردند (همانجا. ص 165). تا روزگار الموتیان، إسماعیلیان

قوانین ازدواج و بردگی را إلهی نمی‌شمرد ، متناسب با وضع روز تغییر می‌دادند ( فصول سیدنا ) .

ج - چون سنیان مانند یهود میان قوانین سمعی ( حق الله ) و قوانین عقلی ( حق الناس ) فرقی نمی‌فهمیدند ، از این روی گنوسیستهای باطنی ( شیعه ، صوفیه ، مرجئه ) را إباحی ، یعنی هرج و مرجی می‌خواندند .

د - فکر هندو ایرانی ، علم و ایمان را یکک معنی ، و جهل و کفر را نیز مترادف می‌شمرد ( اشعری . مقالات 2 : 151 ) اما سامیان ایمان را به معنی تسلیم و اجرای دستورهای عملی و کارهای آندامی می‌دانسته و کفر را به معنی سرپیچی از آنها می‌شمردند .

ه - اگر ایمان همان علم باشد ، پس « کار دل » خواهد بود نه « کار آندام » پس ترک پرستش آندامی کفر نباشد ( اشعری 1 : 198 ، فرق بغدادی ص 144 ، 204 ، پانوشت ش 35 ) از این روی ادبیات عرفانی ایران پر است از برتری دادن ذکر خفی بر جلی و پست شمردن عبادت‌های ظاهری و آندامی و مسخره کردن آنها . به عکس مرجیان ، « وعیدیان » و « خوارج » هرگناه را موجب کفر می‌شمردند .

و - پس از عقب نشینی گنوسیست‌ها در برابر فشار مذهب دولتی سنی که در نتیجه‌ی آن مجبور به پذیرفتن احکام سمعی ( عبادتها ) شدند ، آنها را به صورت تدریج پذیرفته ، مقدمه‌ای برای رسیدن به علم و ایمان شمرده می‌گفتند : پس از وصول انسان به حقیقت معرفت ، احکام عقلی ( حق الناس ) به قوت خود باقی مانده و احکام سمعی ( حق الله ) که تدریجاتی بیش نیستند ، از او ساقط می‌شوند ( اشعری 1 : 81 ، 319 ، نامه‌های عین القضات 2 : 197 ، 221 ، 340 ) ریشه‌ی هندی این اندیشه نیز در پانوشت 144 بخش 4 دیده می‌شود . شیعه تاکنون نیز می‌گویند : ترک حق الله را

توبه می‌شوید ، اما ترک حق الناس گناهی است که جز باری صاحب حق قابل سقوط نیست .

### چکیده‌ی سخن :

چنانکه دیگر آراء مرجئه‌ها نشان می‌دهد ، این گروه مذهبی ، از گنوسیستهای مسلمان شده‌ی خراسان و افغانستان بوده و به گفته‌ی طبری ؛ نخستین بار با قیام مسلحانه‌ی حارث سریح مولای ایرانی ( م 128 هـ - 745 م ) بر ضد بنی امیه زیر شعار اغو جزیه از بومیان مسلمان شده و برابری با تازیان حاکم بر خراسان و افغانستان کنونی ، آشکار گردیده است . هسته‌های فکری این گروه ، مانند بیشتر مذهبهای اسلامی ، پیش از یورش عرب ، در ایران ( از سند تا فرات ) وجود داشته است . ( پانویشت 23 بخش 1 ص 52 ) . کهنگی آراء این گروه از متن حدیث‌هایی که سنیان از گفته‌ی پیغمبر در نفرین بر مرجئه ساخته‌اند نیز آشکار می‌شود ( فرق بغدادی . ص 202 ) همین مرد می‌افزاید : عدل مرجئه همان ثنویت است ، توحید ایشان همان تعطیل ( یعنی نفی اشرافی صفات از خدا ) است ( همان فرق . ص 206 ) .

پس اگر در دوره‌ی اسلام ، برای این گروه نام عربی از قرآن « توبه 9 : 106 » اقتباس کرده‌اند و محمد حنفیه پسر علی را نخستین مرجعی شمرده‌اند ( ابن سعد 5 : 67 ) ، اگر امویان و بی‌طرفان در میان علی و معاویه ، از اصل گنوستیک « سست گرفتن در عبادت‌های ظاهری به اندام » که نزد مرجیان و دیگر گنوسیست‌ها دیده می‌شود ، به سود خویش استفاده کرده‌اند ، اگر نام « مرجئه » و ضد آن « وعیدیه » ملل و نحل نویسانی چون نوبختی و اشعری را بر آن داشته ، که شیعه و خوارج را در شمار « وعیدیان » آرند و مرجیان و برخی سنیان را در شمار سهل گیران نهند ، هیچ یک از این پدیده‌ها نباید ریشه‌ی گنوستیک این فرقه را از دیده‌ی ما

دور سازد ، آری چون در آن هنگام که گنوسیستهای خراسان اقدام به نشر آموزش سهل گیرانه‌ی خود کردند ، از حمایت آن بخش از فرماندهان عرب برخوردار بودند که در جنگ بنی هاشم و بنی امیه ، بی طرفی گزیده بودند ، ناچار اینان ، اصل گنوستیک سهل گیری را موقتاً شامل حال فرمان روایان نیز نمودند . در حالی که گنوسیستهای غرب ایران ( غلات ) در همان هنگام ، گرد بنی هاشم را گرفته علیه بنی امیه می جنگیدند ، اینان نمی خواستند اصل سهل گیری را شامل جلادان بنی امیه نیز بنمایند . شیعیان در این حال که نسبت به توده‌ی مردم ، مانند مرجیان سهل گیر بودند ، نسبت به فرمانروایان و خلیفگان ، سخت وعیدی می بودند . از اینجا اختلاف میان گنوسیستهای غرب و شرق ایران آغاز گردید . این دو گروه به عنوان سنتی مرجی در شرق و شیعی وعیدی در غرب ، برابر یکدیگر قرار گرفتند . این اختلافشان تا پس از مسلط شدن بنی امیه حتماً هنگامی که گنوسیستهای شرق نیز ناچار شدند به رهبری حارث به جنگ برخیزند ، بازم به صورت اکادمیک ادامه یافت ، شعرها در هجو یکدیگر سروده ، کتابها بر ضد یکدیگر نگاشتند ، که یکی از آنها در ( ذ 22 : 296 ) یاد شده است . ولی چنانکه دیدیم ، هم نرمش مرجیان نسبت به فرمان روایان ، منحصر به دوران پیش از تسلط بنی امیه بر بنی هاشم بوده است ، هم وعیدی گری شیعیان تنها در حق فرمان روایان بوده است . سهل گیری شیعه درباره‌ی مردم ، در تکیه‌ی ایشان بر اصل اباحت ( پانوشته 84 بخش 2 ص 140 ) و در ادغام وقت نمازهای پیچگانه به یک وقت نزد نصیریان و در سه وقت نزد دوازده امامیان دیده می شود . مرجی گری اسماعیلیان در پانوشته 216 بخش 4 دیده می شود . اشعری در مقالات ( 1 : 205 ) می گوید : رواندی فیلسوف شیعی مرجی بوده و مثال سجده بر خورشید را که در ص 167 آمده ، بدو نسبت داده است . برای شناخت

مرجیان ملل و نحل شهرستانی 1: 186 و مفاتیح العلوم خوارزمی و بیش از همه «ایضاح» فضل شاذان چر دانشگاه تهران سودمند است.

30 - مرجئه دشمنان شیعه بودند (بررسی‌هایی در محدثیت 2: 91. ش 5. و برای روبرو شدن شیعی متعصب سبائی با مرجی ن. ک: ابن سعد 6: 192 این دشمنی تا دوران آکادمیک شدن نظریات مرجئه ادامه می‌داشت (البیسان. جاحظ. قاهره 1311 هـ 2: 149 [چ 1961 هـ 2: 230] یکک شیعی رافضی، یکک مرجی را چنین هجو کرده است:

إذا المرجیء سرك أن تراه      يموت بدائه من قبل موته  
فجدد عنده ذكری علمتی      وصل على النبي وآل بيته

[M: در ذ 22: 296 نیز کتابی بنام مناظره‌ی شیعی و مرجی تألیف أحمد بن محمد جرجانی از فهرست نجاشی نقل شده است. ولی همچنانکه در پانویشت 29 گذشت این دشمنی‌های داخلی با همگامی فکری شیعه و مرجئه در گنوسیزم و در سیاست خشونت آمیز نسبت به فرمانروایان منافقانی نداشته است. نسبت شیعی سبائی نیز در اینجا می‌تواند نسبت به سبا = یمن باشد، نه شخصیت افسانه‌ای عبدالله بن سبا که در پانویشت M 3 بخش 1 ص 45، 46 یاد شد.]

30 - M: برای چگونگی کاربرد قارابی صفت‌های «ضاله»، «فاسقه»، «مارقه» را در حق حکومت‌های غیر قانونی، ن. ک: مقاله‌ی منزوی «مدینه‌ی فاضله» (کا: 43: 320).

31 - در آغانی 20: 106 نظر بی‌رحمانه‌ی خوارج، این پارسایان متعصب، در باره‌ی خلیفگان اموی روشن شده است. این پرهیزگاران سخت گیر، هر آنکس را که حدیثی نقل می‌کرد که مردم را از قیام باز می‌داشت



یا تسلیم طلبی می‌آموخت ، با بدترین شکل می‌کشتند ( ابن سعد 5 : 182 ) .

32 - ابن ، با آنچه فان‌فلوتن ، در مجله‌ی خاورشناسی آلمان 45 : 161 در باره‌ی مرجئه آورده است ، منافات ندارد .

33 - ابن خلکان چر فستنفلد . ش 114 [ M : حکم سجده به‌خورشید را که ابن خلکان در این جا به‌بشر مریمی نسبت داده ، اشعری در مقالات به‌راوندی شیعی مرجی نسبت داده است ( مقالات 1 : 205 ) ] . [ B : وبغدادی . الفرق بین الفرق 193 ، شهرستانی چر کیورتق 107 : 10 ، یاقوت معجم البلدان 4 : 515 : 12 . وأبو المحاسن چر یوینبول V. Juynboll 1 : 647 که بشر را معتزلی می‌شناسد ] .

34 - در باره‌ی اختلاف سنیان ( مانند اشعری و حنفیان ) در این مساله . ن. ک : ف. کرون : پژوهش‌های مؤسسه‌ی بررسی زبان‌های خاور . 11 س 1908 ج 2 ص 267 . قابل توجه است ، حدیثی که ابن سعد 4 : B 92 از یک صحابی آورده که نظریه‌ی « فزونی و کاهش ایمان » را تحلیل می‌نماید ؛ در آنجا به‌صورت گفتگوی حواریان در کابیش ایمان آمده است .

35 - بالآخره می‌توان مرجئه‌ی واقعی گروه‌هایی از مسلمانان را دانست که اساس اسلام را پذیرش خدای یگانه شمرده همه‌ی فرایض را رها کرده بودند . صفت مشخص ایشان تحقیر « عمل = کار اندام » یعنی پرستش خدا با ورزش اندامی بوده است . مقدسی ( نگارش 375 هـ - 985 هـ ) این نام را به‌مسلمانان دماوند داده است که دهات ایشان را بی‌مسجد دیده گوید : از مسلمانانی به‌توحید بسنده نموده ، جز رُکات هیچ عمل ظاهری انجام نمی‌دهند . ( أحسن التقاسیم . چر دو گوینه . ص 398 ) .

[ M : بنا بریک افسانه‌ی کهن : دیه‌ی که هیچ یک از مردمش آماده‌ی تعهد شغل اذان‌گوئی نبودند ، ناچار یک یهودی را بدین حرفه گمارده بودند ، و او که معتقد به کار خود نبود ، شهادت نامه را از گفته‌ی همشریان می‌سروده ، هر بند از بندهای اذان را با واژه‌ی « می‌گویند : ... » آغاز می‌کرده است . شاید این داستان با گفته‌ی مقدسی بی‌ارتباط نباشد ] .

36 - B : در باره‌ی مسأله‌ی قدر و ظلم ، میان ابو الاسود دؤلی و عمران بن حصین گفتگوئی انجام شده است . ن.ك : مسلم 5 : 274 .

37 - B : الموطأ . قاهره 1280 هـ 4 : 83 : 12 .

38 - B : که معمولاً با کلمات « کَسَبَ » و « اِکتَسَبَ » تعبیر می‌شود در ( جاثیه 45 : 20 ) « اجترحوا » دیده می‌شود . [ M : این پانوشته را بابینگر افزوده و بجای پانوشته 41 ما نهاده و 41 ما را که در چ 1910 و چ عربی نیز در همانجا بوده بدینجا آورده است . من پانوشته گلدزیهر را بجائی که خود او در چاپ 1910 نهاده بود بردم ، و افزوده‌ی بابینگر را که با این مطلب متناسب‌تر دیدم بدینجا آوردم ] .

39 - ن.ك : پوتس O. Pautz تعلیمات محمد درباره‌ی إلهام ، چ لایپزیگ 1898 ص 107 .

40 - B : غزالی . میزان الأعمال . چ صبری . قاهره 1328 : 89 .

40 - M : اینکه می‌گوید : مسلمانان اولیه صفات بد به خدا نسبت می‌داده‌اند ، ناشی از آنست که گلدزیهر اسلام را از دید سنیان می‌نگرد و با عقاید کنوسیستهای اهل صغه یعنی هسته‌ی اولی شیعیان آغاز اسلام توجیهی ندارد .

41 - مسند أحمد حنبل ( از جابر ) . ابن قیم جوزیه در کتاب الصلاة و احکام تارکیها چ قاهره . نعلانی 1313 : 46 . [ M : در نسخه‌ی بابینگر این پانوشته بجای 38 برده شده و 38 را بدینجا آورده‌اند . ولی در نسخه‌ی عربی و چ آلمانی 1910 چنین است ] .

42 - B : غزالی . إحياء العلوم 4 : 51 .

43 - ترمذی 2 : 261 . ویکی از دعا‌های مستحب چنین آغاز می‌شود : « خدایا ما را به‌خویشتن وامگذار که درمانیم » و مانند آنرا بهائی در « مخلات » قاهره 1317 : 129 بسیار آورده است [ B : نیز ن . ک : یاقوت چ مرگولیوٹ 3 : 44 ] .

44 - مانند این برائت‌نامه و سوگندنامه را مسعودی در مروج الذهب 6 : 297 و یعقوبی در تاریخ ، چ هوتسما 2 : 505 - 509 و طقطقی در « فخری » چ V. Ahlwardt 232 : آورده‌اند [ B : و یاقوت چ مرگولیوٹ 3 : 173 ] .

[ M : سوگند یا مباہله و لعان که در هند و ایران پیش از اسلام به صورت‌های « ورگرم » و « ورسرد » اجرا می‌شده است ، تا سده‌ی ( 4 هـ - 10 م ) جای ویژه‌ای در آداب و رسوم گنوسیستهای مسلمان داشته . در اصول شیعه همچون کافی بابی ویژه‌ی مباہله دیده می‌شود . شلمغانی کشته‌ی 322 هـ - 934 م کتابی ویژه‌ی آن نگاشته که در بحار الأنوار ( 6 : 641 - 653 ) چاپ شده است . برای آگاهی بیشتر ن . ک : « مباہله » در مجله‌ی کاوه ش 47 - 48 ص 68 . و « آریاهاو معجزه » ( کا : 53 : 19 ) ، ا . طبری « برخی بررسی‌ها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی » چ آلمان 1348 خ . ص 65-66، 109 بیرونی . ما للہند . چ 1958 ص 473 ] .

45 - اکنون حس می‌کنم که من با کارادوفا در آن نظریه که در کتابش « دین اسلام » پاریس 1909 : 60 آورده هم‌فکر شده باشم [ B : تفاتی‌های



آموزشهای مذهبی را در این مسأله ، ابن قیم جوزیه در « شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعلیل » بویژه در ص 85 آورده است .

46 - B : ن. ک : پژوهش بسیار جالب ه. گریم «دوپهلو بودن قرآن»  
در سالنامه‌ی پروس 1917 : 42 - 54 .

47 - محمد . از : هوبرت گریم Hubert Grimme 1 : 105 ببینید  
( مونستر 1895 ) .

48 - B : ن. ک : سبکی . طبقات الشافعية 1 : 50 ، 3 ( از سندهای  
کهن تر ) .

49 - مختصات اساسی تاریخ تمدن در کشورهای اسلامی . از :  
الفرد . و. کریم . لایپزیگ 1873 ص 7 ببینید .

49 - M : با اعتراف پیشین گلدزهر بدین حقیقت که هر دو رای (جبر و  
اختیار) در قرآن موجود است ، دیگر موضوع تقدم سوریه بر خراسان  
در طرح مسأله منتفی است . باید دید سرچشمه‌ی این دو رای متضاد  
از کجا به حجاز و مغز محمد راه یافته بوده است .

آری کشاکش مسأله‌ی جبر و اختیار پیش از اسلام در میان طرفداران  
دوآلیم هندو ایرانی و طرفداران توحید عددی سامی در دانشگاه‌های  
خاورمیانه از چندیشاپور تا اسکندریه ، جریان داشته است . اینک  
چند توضیح در باره‌ی این بحث :

1 - طبق اصول دوآلیم ، در اثر تضاد و تصادم میان دو جهان خیر و  
شر ، یا نور و ظلمت ، جهان سومی ( که سنتز آنها است و شهرستانی  
- 1 : 252 - آنرا معدل نامیده ) بوجود آمد ، که اجزای آن به تساوی

از آن دو ترکیب یافته بود . انسان که کامل‌ترین عضو این جهان سوم است ، برابر جاذبه‌ی آن دو نیروی متساوی ، در گرایش به یکی از آن دو ، آزادی کامل دارد . نتیجه‌ی گرایش انسان به هر یک از آن دو ، اتصال و سپس اتحاد با آن مبدء است . « بهشت و دوزخ » تعبیری از رسیدن به یکی از آن دو مبدء است . « آخرت » هنگامی است که پرده از جلو چشم کنار رود و آدمی به بهشت یا دوزخ رسد . به گفته‌ی عین القضات : خدا و بهشت یک معنی دارد ( نامه‌ها 2 : 352 ) .

بنا بر اصل تنوی : « از یکی جزئی نژاید » هر یک از دو سلسله‌ی علل و معلولات در خیر یا شر مجبور هستند . تنها انسان در برابر آنها آزادی دارد . « عدل » و « لطف » لازمه‌ی جبری مبدء خیر است و ستم و کین لازمه‌ی تفکیک‌ناپذیر شر است . مسلمانان ، بازماندگان این گروه را بنام « أهل التمجیز » رد می‌کردند ( ذ 187:10 ) .

2 - بنا بر عقیدت توحید عددی سامی ( یهودی ) خدا چیزی غیر از خود جهان و بیرون از جهان است و آفریننده‌ی هر خوب و بد جهان می‌باشد . او نیرومندترین نیرومندان و ... ترین ... تران است . او مختار و خودکامه است ، هر چه بخواهد می‌کند ، اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی او هیچ است ، انسان مجبور محض می‌باشد . خوب آنست که خدا بخواهد ، بد آنست که او نخواهد .

3 - پس از آمیزش افکار هندی و یهودی ، چنان معجون پدید آمده است که جدا کردن اجزای آن بس دشوار است و حکم برنده بر آنها نتوان نهاد . ثلوث آریائی در سده‌ی دوم میلادی از صورت اصلی ( خیر + شر = معدّل ) به صورتهای گوناگون در آمد . مرقیون ( م 155 م ) آن را به صورت ( نور + ظلمت = مسیح = انسان قدیم ) در آورد ( ملل و نحل

شهرستانی 1: 252) . ابن دیصان ( 154 - 222 م ) آنرا در برخی آثارش به صورت ( پدر زندگی + مادر زندگی = فرزند = مسیح ) بیان کرده است ( Dr. H. J. W. Drijvers Bardaisan of Edesse. Assen 1966. pp 5 ) پانوشته‌های 22 و 23 و 24 بخش 1 درص 51-54 نیز دیده شود .

بنا بر آنچه در کتاب « قدر » منسوب به ابن دیصان آمده است : انسان در مسائل اخلاقی صاحب اراده است و در برابر دو نیروی جبری و تغییر ناپذیر مادی که از طرف خدا بر جهان تسلط دارند ، آزادی کامل دارد . آن دو نیرو عبارتند از :

الف : « نهاد » که سلسله‌ی نیکی و هماهنگی است . و در زبان سریانی آنرا « خین = طبیعت روانی » نامیده است .

ب : « قدر » که سلسله‌ی شرور و ناهماهنگی است . و در زبان سریانی « حلق = طبیعت جسمانی » نامیده است .

روان انسان که « نهاد » او است پیش از ترکیب با جسم که « قدر » او است ، در عالم جبروت ، مجبور بوده است . اما پس از گرفتاری به جسم ، از اختیار برخوردار شده است . ( ص 10-11 کتاب قدر یا « قوانین کشورها » ، چ . کیورتن Cureton لندن 1858 به عنوان :

Book of The Laws of Countries ) .

أشعري مانند این سخن را به نظام نسبت داده است (مقالات الاسلامیین 2: 27) .

اما مسیحیان این ثلوث را به کلی مسخ کرده به شکل سه صفت برای یک چیز در آورده و در نتیجه به قله‌ی جبر ناشی از توحید عددی یهودی افتادند . ( ن.ك: بولس . رومیه . 9: 20-22 به پیروی از إشعیا 29: 16 ، إرمیا 6: 18 ، حکمت 12: 12 ، 15: 7 چاپ عربی ) .

پس نظر کریز و گلدزیهر و دیگر خاور شناسان پیرو ایشان ، که جبر را عقیده‌ی اصلی همگی مسلمانان شمرده ، گویند : اختیار به وسیله‌ی مسیحیان سوریه به اسلام در آمده است ، پایه‌ی درستی ندارد . بلکه ایرانی بودن باور اختیار در سده‌های نخستین اسلام ، چنان روشن بوده است که جبریان ایشان را مجوس می‌خوانده‌اند . هر گاه سخن این خاور شناسان درست بودی طبیعتاً بایستی حدیث سازان جبری آنرا به صورت « القدريّة نصارا هذه الأمة » به پیغمبر می‌بستند نه « مجوس هذه الأمة » .

۴ - همچنانکه آمیزش افکار نثو افلاطونی با یهودیت ، در سواحل پیغمبر خیز شرقی می‌دترانه ، مسیحیت را پدید آورد ، در ایران نیز ، آمیزش توحید عددی یهود با دوآلینزم گنوسیست آریائی و افکار نثو افلاطونی ، موجب گرایش اشراف روحانی در عهد اشکانی و روحانیان زردشتی دربار ساسانی ، به نوعی توحید گردید . پس برای یافتن مفهومی عام که بتواند دو اصل متضاد روشنائی و تاریکی را در بر گیرد ، کوششهایی انجام یافت . گروهی « ثواش = مکان » ، و گروهی « زروان = زمان » را به مثابه‌ی بستر حل آن دو عنصر برگزیدند (احسان طبری برخی بررسیها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی چ 1348 خ . ص 65 - 66 ) و این عقیدت دوم که به زروانی شهرت داشت گسترش بیشتر یافت ، و چنانکه حدیث : لا تسبوا الدهر فان الدهر هو الله ( الايضاح . فضل بن شاذان چ محدث . ص 9 والنهایه‌ی ابن اثیر - واژه‌ی « دهر » ) نشان می‌دهد ، دامنه‌اش به جزیره‌ی عرب و حجاز نیز رسیده بوده است . نمونه‌ای از کوشش دولت ساسانی برای گردانیدن فلسفه‌ی دوآلینزم به باور توحید ، کنفرانسهایی است که از مؤبدان ، برای تأیید این گرایش تشکیل می‌داد . نخستین کنفرانس که بنام « أنجمن آتشکده‌ی آذر فرنیغ پیروزگر » شهرت دارد ، در لارستان ، زمان شاپور اول ( 241 - 272 م ) تشکیل شده و در آن

مؤبدان مؤبد « ارداویراف » را برای معراج رفتن انتخاب کردند . او با کاری همچون خلسه‌ی افلوطین و رؤیای یوحنا و معراج محمد و خلسه‌ی سهروردي و خلسه‌ی میرداماد، به پشست و دوزخ سرزد و نتیجه‌ای توحیدگرا به دست آورد ( برخی بررسیها ص 106 و ارداویرافنامه‌ی دکتر عقیقی چ مشهد، ص ۴۰ و سه ) . پس از این معراج بود که دادگاهی به ریاست « کرتیر » تشکیل شد و مانی ثنوی را محکوم به اعدام کرد . دومین کنفرانس را شاپور ذوالاکتاف ( 309 - 397 م ) به عنوان آنجمن آذرباد ماراسپندان، تشکیل داد و اوستارا به شکل 21 نسکی در آورد ( برخی بررسیها ص 109 ) و گرایشهای توحیدی آن، مذهب دولتی زردشتی را به طرف یکتاپرستی و جبر کشانید . پس اشراف هندی به نبوت اسرائیلی نزدیک شد و زردشت پیغمبری همانند انبیای یهود، معجزه‌مند شناخته گردید . و در نتیجه مذهب جبر اندکی در ایران انتشار یافت .

ولی تأثیر این کنفرانسها در میان توده‌های مردم زیاد نبود . ایشان اندیشه‌ی ساده و طبیعی دوالیزم خود را با پوسته‌های خرافاتیش نگاه می‌داشتند ، دانشمندان متکی به مردم همچون مانی و مزدک نیز با افکار توحیدی دولتی و جبر و معجزه‌تراشیا که لازمه‌ی آنست، مبارزه می‌کردند . ولذامی بینیم یکی از فرماندهان عرب به مدینه گزارش می‌دهد که ما بامردی می‌جنگیم که معتقد به قدر ( جبرِ الهی ) نیستند ( ص 176 س 17 ) .

پس از یورش عرب، نیز این دو گانگی مذهب دولتی و مذهب توده‌ها در ایران ادامه یافت . با درهم شکستن دولت ساسانی به علت دست خالی بودن مهاجمان عرب جز جایجا شدن مهره‌ها و تغییر زبان حادثه‌ای رخ نداد . در مذهب دولتی، بجای اصطلاح آهورامزدا « الله » و بجای « ایزد » « آدم » و بجای « اهریمن » شیطان قرار گرفت . خود زردشت نیز همان ابراهیم خلیل پیغمبر معجزه‌مند یهودی شناخته شد .



از طرف دیگر در مذهب توده‌ها ، غلات ، قدریان ، معتزله ، شیعه ، که بازماندگان مذاهب ضد دولتی در عهد ساسانی بودند ، هر کدام به شکلی اصول دوالیزم اشرافی مانویان و دیه‌صانیان را به توحید اشرافی گردانیده به عربی ترجمه کردند و باز هم به مخالفت با مذهب دولتی جبر و توحید عددی سنتی و معجزه تراشی‌های جدید عربی ، به مبارزه ادامه دادند . ایشان آیات جبر نمای قرآن را به آیات اختیاری ، و با کمک خطبه‌های 1 ، 161 ، 183 علی بر ضد توحید عددی در « نهج البلاغه » و نیز دعا‌های صحیفه‌ی سجادیه ، تفسیر می‌کردند . اما باز ماندگان مذاهب موحد زردشتی و رزوانی یعنی جبریان طرفدار دولت ساسانی ، پس برخی به سنتیان جبری و ظاهریان طرفدار خلیفگان پیوستند ، و برخی دیگر به گروه اشرافیان میانه‌رو ، یعنی صوفیان جبری گرویدند . پس « جبر » به صورت ظاهر وجه مشترک میان صوفیان و سنتیان شناخته شد . اما در واقع ، بگفته‌ی آملی در « جامع الأسرار » و صدر اصفهانی به نقل قاضی نور الله شوشتری در « مجالس المؤمنین » در احوال آملی : جبر صوفی به اختیار شیعی نزدیک‌تر است تا به جبر اشعری ، زیرا که صوفی منکر وجود ماسوی الله است ، پس ماورای جبر و اختیار است ، اما اشعری قائل به موجوداتی است که مجبور می‌باشند .

به تعبیر دیگر ، مذهب سنتی تکامل یافته‌ی مذهب دولتی ساسانی و مذهب شیعیان تکامل یافته‌ی مذهب توده‌های عصر ساسانی می‌باشد . « اختیار » همان اختیار ثنوی است و جبر همان جبر توحید عددی می‌باشد . پس اگر برخی از مسیحیان سوریّه برخلاف تورات و انجیلشان قائل به اختیار شده‌اند ، آنرا از ثنویت هندو ایرانی گرفته‌اند ، نه آنکه به ایرانیان آموخته باشند .

اگر محمد در مکه بیشتر اختیاری بوده و در مدینه به جبر گرائیده است ،

(ص 175) شاید به سبب شیوع افکار مانوی در مکه و تمرکز زروانیت و یهودیت در مدینه و یا اثر آمیزش مذهب با سیاست در اینجا بوده باشد.

صفات بدی که سنیان باستان به خدا نسبت می‌دادند ( همچون ظلم ، مکر ، حيله ، قهر ، انتقام ، جسمیت ) بند 10 از بخش 1 ص 35-39) همه ناشی از توحید عددی است که از یهودیت به مسیحیت و اسلام سرایت کرده و گنوسیست‌های مسلمان شده ، قدریان و غلات شیعه ، همه ی آیات و احادیث آنرا تأویل می‌کردند . سپس دیگر فرقه‌های اسلام نیز از ایشان پیروی کرده‌اند . برخلاف نظر خاور شناسان که اسلام را از کتابهای سنی قدیمی شناخته‌اند ، امروز کسی از مسلمانان ، حتا خشک‌ترین سنیان نیز معتقد به آن خرافات سنی قدیم نمی‌باشد .

50 - B : ن. ک. : « کشاکش‌های مسیحیان و تدوین آموزشهای اسلام » از C. H. Becker در مجله ی آسوری 1911 . 26 : 175 تا 195 . این پژوهش در ضمن « بررسی‌های اسلامی چ لایپزیگ 1924 در 1 : 432 تا 449 آمده است . تأثیر مسیحیت بر روی ساختمان اولیه ی اندیشه و آموزش آزادی اراده ، به طوری که از آغانی 8 : 79 نیز استنباط می‌شود آشکار بوده و خود مسلمانان نیز از این تأثیر آگاه بوده‌اند . [ M : شکی نیست که جبر مسیحی کمتر از جبر سنی است . ولی به هر حال در مسیحیت نیز طبق « پولس . رومیه 9 : 20 - 22 به پیروی از یهود در ایشعیا 29 : 16 و ارمیا 18 : 16 و حکمت 12 : 12 و 15 : 7 ، جبر آشکار است . از پژوهش علمی به دور است که ما تأثیر عقیده ی اختیار مطلق ثنویان را در اعراب مهاجر به ایران نادیده بگیریم ، و افکار اختیار معتزله ی ایرانی را واگرفته از مسیحیان روم بشمریم ] .

50 - M : دلیلی در دست نیست که پس از سقوط قیسفون در 635 م

به دست عرب ، مرکزیت فکری جامعه از آنجا به دنبال خلیفگان جاهل اموی به دمشق منتقل شده باشد . بلکه به عکس ، تاریخ نشان می‌دهد که گنوسیستهای ایرانی پس از سقوط تیسفون و سورا ، به زیر لوای قبایل عرب درآمدند ، به نام موالی « عجل » و « کنده » و « قیس » و « کنانه » در خلافت علی و بعد از آن در کوفه مجامع علمی داشته‌اند . برخی از اصول چهار صد گانه‌ی شیعی چون « اصل سلیم بن قیس » و « اهل‌بیت » و « مصباح الشریعة » و « اصل ظریف بن ناصح » ( که همان قانون نامه‌ی آبگار . کا 44 است ) زاده‌ی همین انجمن‌های علمی موالی در عراق بوده‌اند . چنین جنبشی در پیرامون دربار امویان بی‌سواد در دمشق دیده نمی‌شود . پانویشت بند 10 بخش 5 نیز دیده شود .

51 - B : گسترش این جنبش در گزارش ابن سعد 5 : 140 به چشم می‌خورد که قاسم نواده‌ی ابو بکر ( م 106 هـ - 729 م ) و سالم نواده‌ی عمر ( م 106 هـ - 729 م ) بی‌میلی خود را نسبت به اندیشه‌ی قدریان نشان می‌دهند .

51 - M : برای کتاب شناسی این موضوع : در ذریعه 40 رساله به عنوان « جبر و اختیار » و 9 رساله « خلق افعال و اعمال » و 40 شماره عنوان « قضا و قدر » و 18 مثنوی « قضا و قدر » دیده می‌شود .

51 - M چنانکه در پانویشت 49\* از ابن دیصان نقل شد : « قدر » نام یکی از دو نظام خیر و شر است که هر دو حتمی و تغییر ناپذیرند ، و انسان در برابر آن دو در مسائل روحی و اخلاقی آزادی مطلق دارد . پس تسمیه‌ی ضد به ضد در کار نیست ، بلکه قدریان قائل به آزادی اخلاقی و روانی انسان و در عین حال قائل به جبر مادی سلسله‌ی علل بوده‌اند .

52 - B : کسانی که پیرو عقیده‌ی آزادی اراده می‌بودند از این نام خوششان نمی‌آمد ، بدین جهت نام « قدری » را به دشمنان خود دادند .



سپس جمله‌ای ساخته به پیغمبر نسبت دادند که «القدرية بحوس هذه الأمة» = قدریان بحوسان این امتند، ایشان بدین ترتیب پیغمبر را برضد قدریان سنّی قرار دادند. کلامی نیز به علی نسبت دادند که آنرا مرتضی در «غرر القواید و درر الاقلاید» تهران 1277 ه. ص 58: 7 و زنجشیری، کشاف، در تفسیر فصلت 41: 16 آورده‌اند. در باره‌ی معنی‌های مختلف «قدری» ن. ک: فالینو در مجله‌ی پژوهشهای خاوری Rivista degli studi orientali 7: 1916 ص 461 - 466. [M: گلدزیهر در اینجا دو فرض بی‌پایا کرده است. نخست آنکه قدریان نام خویش را بر سنّتیان نهاده‌اند. دوم آنکه حدیث یاد شده را قدریان ساخته‌اند. ولی در واقع وقتی که عربی‌های سنّی به ایران آمده و با افکار ایرانی آزادی‌ی اراده روبرو شدند، این حدیث را برضد ایرانیان طرفدار اختیار ساخته‌اند، سپس قدریان گفتند: چون قدر به معنی جبر است، پس مقصود پیغمبر سنّتیان جبری بوده است نه ما که قایل به اختیار می‌باشیم].

52 - M: در ترجمه‌ی عربی بجای «هندي» واژه‌ی «تورات» آمده است و این شاید درست‌تر باشد. پانویشت 53 دیده شود.

52 - M: در «أعراف 7: 172» جز به تعهد بکتاب‌پرستی که در عالم ذر از فرزندان آدم گرفته شده، اشارتی نیست، لیکن حدیثهای جبریان که مفسرانی چون میبدي در آن آیه آورده‌اند، توضیح می‌دهد که خدا افعال بشر را نیز در همان هنگام معین کرده بود.

53 - B: ن. ک: طبري 25: 6 در تفسیر «شورا 42: 9».

53 - M: در اینجا در ترجمه‌ی عربی افزود شده است: [و این فکر هندوست] سپس در پانویشت می‌گوید: [ن. ک: مجله‌ی خاوشناسی آلمان 57: 398] و این همان آغاز پانویشت 56 باینگر است.

54 - B: ترمذی . صحیح . چ بولاق 1292 هـ 2 : 188 : 11 .

54 - M: باز هم گلدزهر سبب پیدایش آراء قدری و مرجی و معتزلی را در اسلام ، نه آزاد اندیشی بلکه افکار پارسایانه می‌خواند ، و مخالفان ایشان را نه حکام عرب بلکه توده‌های کهنه پرست! می‌داند . لیکن مسلم است که اسلام سنتی عربی صحرائی عربستان در سده‌ی یکم ، سامی منش‌ترو مادیت‌بدائی آن آشکارتر از اسلام گنوستیک و هندی منش متافیزیک عراق و ایران ، در سده‌ی دوم بوده است . و با صرف نظر از تخرمی گنوسیزم که در خود قرآن نیز بوده و به وسیله‌ی سه خلیفه پرده پوشی شده است ، تحول اسلام از صورت سنتی مادی بدوی صحرا به سوی متافیزیسیم ، که در دو قرن اول رخ داد ، خود نوعی ترقی است و نمی‌توان بدین سادگی ، آزاد اندیشی را از آن سلب کرد .

اشتباه گلدزهر در آنست که « مردم » را بجای « حکام عرب » مخالف آراء متافیزیک قدریان می‌شمرد و آراء قدری را صدای وجدان مذهبی « عده‌ای پارسا » قلمداد می‌کند . در صورتی که توده‌های مردم آریائی عراق پیش از آمدن عرب به مرحله‌ی متافیزیک رسیده و خودشان نوعی قدری مسلک بودند . و این حکام و مهاجران عرب بودند که در اثر عقب افتادگی از این وجدان عالی تر وحشت داشتند ، حدیثها از گفته‌ی پیغمبر برضد گنوسیزم و گنوسیستهای مسلمان شده می‌ساختند . آری یک اقلیت عرب هم از قدر و گنوسیزم طرفداری کردند ، و ایشان همان اهل صفه و پیروان خاندان محمد بودند که هسته‌ی اولیه‌ی اسلام را از میان دربدرها و طبقه‌ی پائین اعراب تشکیل داده بودند . گلدزهر وجود افکار نسبتاً مترقی گنوسیزم ایرانی را هنگام فتح عرب و تأثیر آن را در فاتحان نادیده می‌گیرد ، پس آغاز آزاد اندیشی مسلمانان را تا سده‌ی سوم که ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونان آغاز شد به عقب می‌کشد . ازین روی او

پدیده‌های مترقی سه قرن اول را افکار پارسایانه می‌نامد و این نگرش نادرست را تا پایان کتاب ادامه می‌دهد. ما در پانوشته 51 بخش 4 با دو گونه پارسائی در قرن اول آشنا خواهیم شد :

الف : پارسائی گنوستیک و مترقی و طرفدار هنر .

ب : پارسائی عقب افتاده‌ی صحرائی که دشمن هنر بوده است .

55 - B : مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG. 57 : 399 .

56 - اضافه بر آن، ن. ک. : مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57 : 398 [ B : بنا برروایتی دیگر ؛ پیغمبر این را سرزنش می‌کند که کودک بی گناه به بهشت برود ، چون درموقمی که این کودک نطفه‌ای در پدرش می‌بوده ، سرنوشت او برای پس از مرگش تعیین شده بوده . ( مسلم : 286 ) این روایت مورد انتقاد و نفی قرار گرفته است . ن. ک. : دمیری 2 : 141 ماده‌ی « عصفور » . متن دمیری بامتنی که مورد استفاده‌ی مسلم قرار داشته نیز موافق نیست .

57 - قلهاوزن در « امپراتوری عرب و سقوطش » ص 217 ، 235 این موضوع را ناشی از علل سیاسی می‌داند نه عقیدتی . قدریان آورده‌اند که حسن بصری پارسا در نامه‌هایی که به عبد الملك و حجاج نوشت کوشید تا فرمانروایان اموی را به پوچ بودن عقیدتشان در جبر آگاه سازد . ن. ک. : احمد بن یحیا . ملل و نحل . چ. آرنولد T. W. Arnold - « معتزله » - لایپزیگ 1903 ص 12 پیوسته .

58 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57 : 349 و نیز همانجا 60 : 25 . شعرهای جبری فرزدق قابل ملاحظه است .

58 - M : ساسانیان بنا بر طرز فکر آریائی همه‌ی احکام را بشری و ناشی از اشراق عقلی پادشاهان فیلسوف می‌دانستند که قابل تغییر نیز می‌بود. خودشان نیز مدعی نوعی اتصال گنوستیک با عقل فعال می‌بودند. اما خلیفگان راشد و اموی بنا بر اصول عقاید سامی احکام را الهی محض (و تغییر ناپذیر . ص 242 ) می‌شمردند . ایشان دستورهای الهی را تنها به صورت خشن و وحی اسرائیلی تصور می‌کرده ، از صورت رقیق تر اشراق و گنوس ساسانی آگاهی نداشتند تا امکان ادعایش برای خود ایشان نیز ممکن گردد . از طرفی ایشان در وحی اسرائیلی را نیز با مرگ محمد بسته شده اعلام کرده بودند ، پس ناچار برای توجیه اعمال خود به فرمول قضای ازلی دست زدند . این فرمول به گفته گلدزیهر تقلیدی از تورات است و از روی عهدالست اعراف 7: 172 ساخته شده است .

59 - آغانی 10: 99 .

60 - ابن قتیبة المعارف . ص 225 .

[ M : در اینجا عطاء بن یسار قدری مذهب دیده می‌شود ، در حالیکه هنوز زبان عربی را درست یاد نگرفته و به رسم دوره‌ی ساسانی در کوچه و بازار به داستان سرایی دوره گرد مشغول است . او به همراه معبد جہنی به نزد حسن آمده ازو پرسیدند : « چرا پادشاهان خون مسلمانان را ... ؟ » حسن پاسخ داد : « این دشمنان خدا ( امویان ) دروغ می‌گویند . داستان سرایی دوره گرد ، از وسائل بالا برون سطح فرهنگ ، که در عهد ساسانی متداول بوده است ، سخت مورد نفرت تازیان قرار داشت ، ابن جوزی کتابی در بد گوئی از ایشان به نام « القصاص » دارد . گلدزیهر نیز مقالی به آلمانی درباره‌ی قصه گوینان دارد که خدا بخش هندی آنرا به انگلیسی در آورده بر ترجمه‌ی کتاب « تاریخ تمدن اسلام در سده‌ی چهارم »

تألیف آدم متز Adam Metz افزوده است که در ترجمه‌ی عربی نیز در ج 2 ص 146-156 آمده است .

61 — الامامة و السياسة 2 : 41 .

61-M : در اینجا نیز مقصود باید توده‌های عرب مهاجر باشد نه توده‌های بومی آریائی ، زیرا که ایرانیان چنانکه در پانویشت 49 ص 250 گذشت پیش از آمدن عرب خود ثنوی و اختیاری مذهب بودند، و مسیحیان سپس - هر چند کمتر - با کندی - قازیان این عقیدت را از ایشان و گرفته بودند .

62 — ابن سعد 6 : 236 . برخی راویان ، محمد بن حنفیه را نخستین طرح کننده‌ی نظریه‌ی إرجاء ( مرجی گری ) شمرده‌اند ( ابن سعد 5 : 67 : 16 ) [ B : به روایت دیگر ( ابن سعد 5 : 241 ) این پسرزاده‌ی او حسن بوده که مقاله‌ای درباره‌ی « إرجاء » تدوین کرده است . در این باره نیز ن. ک. : فرهنگ معاصر 1 : 5 ص 64 .

62-M : انتشار افکار قدری آغاز نفوذ افکار توده‌های آریائی را در اعراب مهاجر اعلام کرد . اما در اثر سرکوب قدریان ، این نفوذ به صورت ملایم تر « معتزله » درآمد . آری در این مرحله قدریان و معتزلیان هر دو حامل و ناشر افکار اشرافی آریائی ( البته بخش مانوی نه زروانی ) و تا اندازه‌ای ضد ارسطو بودند ، لیکن هنگامی که معتزله به وسیله‌ی مأمون عباسی به حکومت کشانیده شدند ، خود به آلتی برای ترجمه‌ی فلسفه‌ی ارسطو به عربی تبدیل گشته ، بر ضد اشرافیان إخوان الصفا و راوندی فعالیت می کردند . پس نمی توان معتزله را به طور درستی ضد ارسطو نامید . پانویشت 103 نیز دیده شود .

63 — برای معنی واژه‌ی « معتزله » ن. ک. : مجله‌ی خاورشناسی



آلمان 41:35 پانوشته 4. نیز ابن سعد 5:225. در آنجا واژه‌ی معتزله، مرادف «عابد، زاهد» آمده است و معتزلی را صفتی برای پارسا قرار داده است. [B: به هر حال این لقب به کسانی داده شده بود که زندگی پارسایانه‌ای را که به خدا پیوند داشت می‌گذارنیدند مردمانی عابد، منقطع (همانجا، ص 208) فاسک، متألّه بوده افراد بی‌اعتقادی چون محمد بن منذر معاصر مأمون را بیم می‌دادند تا ایشان را به راه راست بیاورند و زندگی ایشان را به صورت عابدانه درآورند (أغانی 17:10)] در ترجمه‌ی عربی انجیل چ 1233 هـ واژه‌ی «فریسی» را به «معتزلی» ترجمه کرده‌اند (مجله‌ی المشرق، 11:905).

[M: در نخستین سده‌ی میلاد مسیح، یهودیانی که با فلسفه‌ی یونان آشنا شده، در صدد آشتی دادن مذهب خویش با آن برآمده بودند «فریسی» خوانده شدند. مسیح خود یکی از همین یهودیان فریسی بود. واژه‌ی «فریسی» با «فرز» که در عربی به معنی جدا شدن و اعتزال است هم‌ریشه می‌باشد. شاید در سده‌ی دوم هجری، سنّیان به تقلید یهود، این انشعاب‌گران را «معتزله» خوانده باشند.]

63 - M: آراء معتزله نیز مانند قدریان و مرجیان زاده‌ی گنوسیزم آریائی و تکامل یافته‌ی اندیشه‌ی فرقه‌های ثنوی ایران ساسانی بود که به عربی ترجمه شد و کم خود قازیان نیز بدانها گردن نهادند، پس اسلام سنّی بدائی و مادی صحرا که در قرن اول از عربستان به عراق آمده بود، در سده‌ی دوم در اینجا به صورت مذهبی متافیزیکی درآمد. همچنانکه در پانوشته 54 ص 259 دیدیم گلدزیهر این تحول اسلام را ناشی از آزاد اندیشی ندانسته، زائیده‌ی افکار پارسایانه می‌شمرد. ولی همین جدا شدن معتزله از سنّیان قشری ظاهری محافظه‌کار، چنانکه در پانوشته 63 دیده می‌شود خود نشانه‌ی آزاد اندیشی ایشان است. آری این افکار

آریائی « آتئیست » نبوده بلکه سخت خدا پرستانه و پارسایانه می‌بود ،  
اما خدای ایشان متافیزیکی و پارسائی ایشان هنرمندانه بود و با خدای  
مادی و زنجت و ضد هنری که اعراب سنّی آورده بودند تفاوت  
می‌داشت .

64 - هانری گالان Henri Gallan از این کتاب به‌عنوان « بحثی  
در معتزله » خرد گرایان اسلام « ژنو 1606 یاد نموده است . [ B :  
برخلاف تعبیر اخیر درباره‌ی نام معتزله که نالینو درجمله‌ی پژوهشهای  
خاوری 7: 421-460 (1916) تلفیق کرده ، گلدزیهر تعبیر قدیمی را می‌پسندد .  
ن. ک : اسلام ( 1918 ) 7 : 207 .

64 - هریک از نهضت‌های فکری اسلام که زیر نفوذ افکار آریائی  
بوجود می‌آمده و از طرف دستگاه خلیفگان سرکوب می‌گشته ، دوباره  
پس از مدتی ، اما باروشی نرم‌تر ، یعنی سنّی مآبانه‌تر ، و به‌نام فرقه‌ای  
نوین ظهور می‌کرد . پس این عقب نشینی معتزله از برخی افکار متری‌تر  
مرجیان با قدریان ، نمی‌تواند انگیزه‌ی آزاد اندیشی را از ایشان دور کند .

65 - ن. ک : شرح حالش را در کتاب « معتزله » از ت. و. ارنولد .  
ص 18 .

66 - بیهقی . المحاسن . چ شواللی ص 364 . صفت زهدِ او را ، ن. ک :  
ارنولد . همان کتاب ص 22 [ B : در باره‌ی این عمرو بن عبید ن. ک :  
مرقضا . غرر الفوائد و درر القلائد چ تهران 1277 هـ ص 66-69 ] .

67 - ناسده‌ی چهارم صفت زهد هنوز از صفات آشکار معتزله می‌بود  
( باقوت . چ مرگولیوٹ 2 : 309 : 11 ) :

[ M : در آنجا إسماعیل بن عباد ( م 385 هـ ) زهد یک معتزلی را

ستوده است. گلدزهر از این نتیجه می‌گیرد که زهد منشأ پیدایش اندیشه‌ی معتزلی بوده است. اما اگر متوجه باشیم که معتزله مانند همه‌ی فرقه‌های گنوسیست دیگر در چهار قرن اول اسلام، در اثر فشار دربار خلافت، روز به روز از آزاد اندیشی دور شده، رو به سنتی‌گری سیر نزولی طی کرده‌اند، تا آنکه در سده‌ی چهارم اشغاصی چون همین صاحب عباد یافت شدند که از اعتزال جز نام نداشته‌اند و به شهادت «مثالب الوزیرین» مردی سالوس و متظاهر به مذهب بوده (کاوه 45: 77) بنا بر این افتخار به زهد در چنین عصری از چنان کسی نمی‌تواند هسته‌ی پارسایانه‌ی خشک برای اعتزال در سده‌ی دوم اثبات کند. به ویژه آنکه سیاق کلام گلدزهر همانند نظرش درباره‌ی مرجئه، جریان را به عکس واقع تاریخی، سیری از پارسائی به آزاد اندیشی جلوه می‌دهد. پانوشته 54 و 63 نیز دیده شود.

68 - کریمر A. V. Kremer : تاریخ تمدن خاور در عهد خلیفگان  
2 : 267 .

69 - جاحظ . حیوان 3 : 18 ( چ بیروت 1968 . 1 : 419 ) در باره‌ی شک 6 : 11 ( چ بیروت 2 : 401 ) این افکار در غزالی ، با همه مخالفتش با معتزله ، اثر نهاده که می‌گوید : « میشلو بیدسبق لوبیعاین » یعنی : کسی که شک ندارد نمی‌تواند بپژوهد و بخردانه بنگرد ( موزنی صدق . چ عبری گلدنتال ) اصل عربی این عبارت غزالی را ابن طفیل در کتاب « حی ابن یقظان » ( چ گوته Gauthier جزائر 1900 ص 13 ) آورده است [ B : میزان الاعمال . قاهره 1328 هـ ] .

[ M : محاسبی ( م 243 هـ - 857 هـ ) در «النصایح» و «الرعاية» شک را پایه‌ی تصوف نهاده است. غزالی در «المنقذ من الضلال» و «فضائح الباطنیة» گوید : إسماعیلیان و پیش از ایشان مانویان ، در مناظره به تشکیک اهمیت



بسیار می‌دادند . عین القضاة در ارزش شک گوید : شک نخستین مقام سالکان است . تا به شک نرسد طلب نبود (نامه‌ها 1 : 309 ) از چندین هزار تن یکی به شک نرسند ( نامه‌ها 2 : 93 ) .

می‌توان مرحله‌ی شک را در راه سلوک تصوف باوادی چهارم از هفت وادی عطار تطبیق کرد که مرحله‌ی آزمایش برای برون شدن از مرحله‌ی علم کثرت ( وادی سوم ) و در آمدن به مرحله‌ی علم وحدت ( وادی پنجم ) است . اینها بود که دکارت ( م 1650 م ) را متوجه اهمیت شک نمود [ .

70 - شرح الفقه الاکبر منسوب به ماتریدی . چ حیدرآباد 1321 هـ ص 19 .

[ M : نظام معتزلی ( م 221 هـ - 836 ) : حس ششم غریزه‌ی جنسی  
نرو مادگی است ( أصول الدین بغدادی . ص 10 ) عباد بن سلیمان معتزلی  
( م 250 هـ - 864 م ) : حس ششم در آلت تناسلی است ( اشعری 2 : 31 )  
دیگران می‌گفتند : خدا را در قیامت با حس ششم توان شناخت ( اشعری  
2 : 31 - 32 ) ابن ابی عزافر شافعی ( کشته 322 هـ - 934 م ) کتابی بنام « حس  
ششم » نگاشته بود ( بیرونی . آثار الباقیه . ص 214 و یاقوت . مرگولیوٹ  
1 : 301 ) . شاید نظریه‌ی حس ششم جنسی یاد شده ، با فریدیسم که این  
غریزه را منشأ هنرهای زیبا می‌شمرد قابل مقایسه باشد ] .

71 - B : ن . ک : لسان العرب 3 : 269 . این بشر معتمر شعری پندآمیز  
نیز دارد که در آن علی را برخوارج ترجیح می‌نهد ( الجاحظ . حیوان .  
6 : 155 : 9 ) .

72 - الحیوان ، جاحظ : 6 : 95 ( چ بیروت 2 : 490 - 496 ) : در مقابل  
این آزاد آندیشی ، تقلید کور کورانه از عادات موروثه است که بر بیشتر  
میانه خردان تسلط دارد ( ص 96 ) . [ B : هم‌در این چاپ هم در چاپ

وین ، از متن عربی کلمه‌ای افتاده و بجایش کلمه‌ی تضعیف شده‌ای آمده که قابل توجیه نیست [ .

73 - ن. ک : دلالة الحائرين . از ابن میمون . ج 1 فصل 73 مطلب 12  
و برای شك متکلمان ، ن. ک : مجله‌ی خاور شناسی آلمان 62 : 2 .

73 - معجزه بودن قرآن و افسانه‌های معجزه‌نمای دیگر از طرف خلیفگان و به تقلید از اساطیر یهود و نصارا بر مردم تحمیل می‌شد ، معتزله چون ( نظام ) و اسماعیلیان ( چون سبستانی ) و دیگر گنوسیستها ( چون راوندی ) بر ضد این معجزه سازیهای خلیفگان مبارزه می‌کردند. نه بر ضد افکار توده‌ها ! دولت تنها پس از مغلوب کردن ایشان در سده‌ی چهارم توانست معجزه‌ها را به مغز توده‌ها فرو کند . اما فلاسفه‌ی شیعه ، چنانکه از « آغاز و انجام » خواجه‌ی طوسی و « اضعویه » ی ابن سینا و جز آنها بر می‌آید ، تا پایان نیز زیر بار خرافه سازیهای خلفا نرفتند . مقاله‌ی معجزه آزمیزی در مجله‌ی کاوه . ش 52 - 54 دیده شود .

73 - M : در اینجا باید یاد آور شد که شیعه این نقطه ضعف سنیان را نداشتند ، پس این سه مسأله سدی برایشان نبوده است زیرا که :

الف : شیعه از دوره‌ی غلات ( مقالات اشعری 1 : 77 ) تا دوره‌ی میرداماد ( م 1041 - م 1631 ) منکر حدوث زمانی جهان بوده آنرا حادث دهری می‌خواندند .

ب : بیشتر ایشان علم خدا را به کلیات می‌دانستند نه به جزئیات .

ج : ایشان خرق قانون طبیعت را محال شمرده - معجزات را عملی طبیعی شمرده و آیات قرآن را که در ظاهرش اساطیر معجزه نمای یهود و مسیحیان را پذیرفته است ، تفسیر می‌کردند . این تفسیرها در « البدء والتاریخ » مقدسی و

تفسیر سلمی و کافی کلینی دیده می‌شود. و در نتیجه مهمی حملات غزالی و سنتیان ظاهری بر ایشان بدین مسائل فلسفی تکیه دارد، و گرنه جنگ علی و عمر پیراهن عثمانی بیش نبوده است.

74 - گلدزیهر « ماهیت روان » به آلمانی. ص 13 پانوشته 4، 5 ببعد.

75 - B : فهرست ، در مجله ی وین برای خاور شناسی WZKM 4 ( 1890 ) 220 : 3 در زیر نوشته‌های واصل : کتاب الخطب فی التوحید والعدل .

75 - M : چون گلدزیهر ایرانی بودن اندیشه‌های قدری و معتزلی را نادیده می‌گیرد و آنها را واگرفته از مسیحیان جلوه می‌دهد ، ناچار در اندیشه ی « محدودیت قدرت خدا » که کاملاً ایرانی است و با اندیشه ی مسیحیان ساز است در می‌ماند و آنها را گام تند روانه‌ای می‌شمرد که معتزله زیاده بر قدریان رفته‌اند .

آری این نظریه که نزد شیعه معتزله به قاعده ی « وجوب » لطف « تعبیر می‌شود و خدا را مجبور به عدالت و لطف ( مهر ) می‌نامید ، مانند قاعده ی « آزیزی جز یکی نباید » که در پانوشته 49 ص 250 گذشت ، از قوانین دو آلیزم آریائی است که اعراب پس از متعبد شدن آنها را بشکلی پذیرفتند . زیرا که بنا بر نظریات ثنوی پیش از اسلام ، دوسلسله ی علل و معلولات ، جبری و تغیر ناپذیر می‌بودند ، و تنها انسان در برابر آن دو آزادی و اختیار می‌داشت . بنابر آن دو قاعده : از خدا جز لطف و عدل نیامدی چنانکه از اهرمن جز کین و ستم نژادی . پس وجوب لطف ( مهر ) برای خدا و کین برای شیطان در عهد ساسانی به صورت وجوب تکوینی می‌بود ، در صورتی که یهود در آن عصر عدل و ظلم هر دورا برای خدا ممکن

می‌شمردند. پس از آمدن عرب، معتزله و شیعه - شاید هم از ترس خلفا - همان وجوب عدل و لطف را، این بار به صورت وجوب تشریعی و اخلاقی بیان می‌کردند، در صورتی که سنیان (مانند یهود و نصارا) هرگونه وجوب را از خدا نفی می‌کردند (نهایة الاقدام شهرستانی، ص 417 دیده شود). جای یادآوری است که ابن کمونه‌ی یهودی که می‌خواست برای بالا بردن وجدان مذهبی یهود از افکار فلاسفه‌ی اسلام استفاده جوید، عبارتهای ابن سینارا در باره‌ی «قاعده‌ی لطف» بی‌نام گوینده‌اش، به صورت نرم‌ترو سنی‌مآبانه، یعنی با حذف جمله‌هایی مانند «یحیی علی الله» نقل می‌کرده است. (شفا، ج مصر ص 441-446، نجات ج 1346 ص 304، تنقیح الأبحاث ابن کمونه با تعلیقات منزوی، ص 223 بند 52 س 1-13 و نیز پانوشته 105 بخش 4 دیده شود).

76 - فخر الدین رازی، مفاتیح الغیب ج ازهریه 5: 301.

77 - B: بغدادی، الفرق بین الفرق 116؛ 167، 6 (کسبی)، شهرستانی 37: 12 (نظام).

78 - B: تفسیر طبری، یوسف 12: 8.

79 - B: کشاف ج قاهره 1307 هـ، 2: 341 آیت «شورا 42: 49»، و جاحظ الحیوان 1: 74 شرحی در «عوض» دادن به حیوانات دارند. غزالی در اصول دین خود «قواعد العقاید» همه‌ی این باورهای معتزلی را رد می‌کند (إحیاء 1: 111-112).

80 - B: ابن قیم جوزیه، حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح، قاهره 1325 هـ - 1: 25: مشبهاً فی الافعال معطلاً فی الصفات.

80 - M: برای درست فهمیدن بند 6 متن باید به فرق میان «تجسیم»

و « تشبیه » آشنا بود . تشبیه آنست که خدا را همانند چیزی مادی تصور کنند و صفاتی مادی به‌وی نسبت دهند . و این درک همه‌ی مردم بدائی است . تجسم = جسم انگاری یعنی خدا را جسم دانند . و چون واژه‌ی « جسم » در تکامل زبان عرب در دوران آغاز اسلام ، دو معنی کاملاً جدا از سر گذارنیده است ، از این روی در فهم آراء مجسمیان = جسم انگاران اشکالی موجود است که باید آگاهانه بدان نگریست .

در دو سده‌ی آغاز اسلام که زبان تازی هنوز توسن و تازه کار می‌بود ، واژه‌ی « وجود » را بیشتر به معنی فعل رابط « = است » به کار می‌بردند نه به معنی « هستی » و واژه‌ی « جسم » همچنانکه از راوندی ( مقالات اشعری 1: 257 ) و هشام ( الفرق بین الفرق بغدادی 67 ) بر می‌آید به جای « وجود = هستی » به کار می‌رفته است . پس در آن روزگار جسم بودن خدا به معنی موجود بودن او ، مورد اتفاق نظر همگان می‌بود . اختلاف گنوسیستهای خرد گرا با سنیان واژه گرای سلفی عرب ، در مسأله‌ی تشبیه سازی می‌بود ، که آیا خدا شکل و صفی دارد؟ محل عوارض هست یا نه ؟ پاسخ ساده بینشان یدوی مثبت بود و پاسخ خرد گرایان منفی ( پانویشت 22 بخش 1 ) . گنوسیستها نیز خدا را جسم ، اما جسم بی‌نهایت یا به اندازه‌ی همه‌ی جهان و بی‌صفت و به گفته‌ی مانویان جسم بی‌ابعاد سگانه ( ملل و نحل ، مالاهند بیرونی ص 29 به نقل از کتاب کنز الاحیاء مانی ) می‌خواندند . برخی آشکارا می‌گفتند : جسم در اینجا به معنی فضا است ( مقالات اشعری 1: 257 - 259 ) همه‌ی اینها تعبیری از وحدت وجود مطلق اشرافی مانوی می‌بود . اما پس از گسترش زبان عرب ، در سده‌ی سوم که برای دو واژه‌ی « جسم » و « وجود » دو معنی جدا شناخته شد ، دیگر گنوسیستها خدا را به « جسم » توصیف نکردند و در هر جا که حکومت به دست ایشان افتاد از آن جلوگیری کردند ( بند 14 بخش 5 )



ایشان در این راه تا آنجا محتاط بودند که واژه‌های «ید» و «وجه» و «استواء» و مانند آنها را که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، اینان به فارسی ترجمه نمی‌کرده، همین الفاظ عربی را در جمله‌ی فارسی به کار می‌بردند. یعنی روشی همچون هزوارش پیش از اسلام، انجام می‌دادند (شهرستانی، ملل و نحل 1: 105). اما سنیان در این وقت به چند گروه تقسیم شدند:

1- پیروان سلف صالح که جسم بودن خدا را به معنی مادی بدائی آن همچنان ادامه دادند.

2- گروهی از آنان که با فلسفه‌ی گنوسیزم آشنا شده بودند همچون مؤسسان مذهب اشعری و ماتریدی به تقلید از مانویان، خدا را «جسم بلاکیف» و به گفته‌ی غزالی در «نصيحة الملوك»؛ بی «چون و چگونه» نامیدند.

3- متأخران ایشان، برای رنگ آمیزی بیشتر مذهبشان، به کلی منکر جسم بودن خدا شده، با استفاده از امکانات مادی دولقی که در اختیارشان می‌بود، دجالانه رفتار کرده، عقیدت بدوی و سنتی سلفی جسم انگاری و تشبیهی را به گردن شیعه نهادند، و به ظاهر گفته‌ی برخی گنوسیستهای دوران نخست (چون هشام حکم) با تجاهل معنی جسم بی ابعاد مانوی، استناد نمودند. طرفداري خرد گرایان از هنر نقاشی و پیکر تراشی و تصویر (پانوشت 33 و 238 بخش 5) که به منظور تبلیغ و تقریب مفهوم‌های متافیزیکی به ذهن عوام انجام می‌گرفت، نیز سنیان را در این اتهام دجالانه که بر شیعه می‌زدند کمک نمود.

باری واژه‌ی «بلاکفه» که در سده‌ی (4 هـ - 10 هـ) به معنی اخلاقی «پذیرش بی پرس و جو» به کار رفته ص 219، 195 و پانوشت 109 در اصل از اصطلاح

مانوی « جسم بی‌چگونگی و بی‌عوارض و بی‌ابعاد سگانه » که یک مفهوم فلسفی متافیزیکی است گرفته شده ، که بیرونی از کنز الاحیای مانی نقل کرده ، و هیچ گونه معنی جسم مادی نداشته است ، زیرا که مانویان تا آنجا با جسم‌انگاری خدا مخالف بودند که حتی برضد تجسم خدا در مسیح نیز به سختی مبارزه می‌کردند . سنت اگوستین ، برای اثبات تجسم خدا در مسیح مدتها با ایشان دست و پنجه نرم می‌کرده است ( مختصر فی علم اللاهوت . از لودویگ اوت Ludwig Ott . ترجمه‌ی جرجیس الماردینی . چ بیروت 1963-65 ج 2 : ص 33 ) .

81 - B : ذهبي . تذكرة الحفاظ 2 : 22 .

81 M : گفتگو در باره‌ی فرج و لمحیه‌ی خدا را در پانوشته 109 همین بخش و نقل قول ابن سینا را از سنن در تکفیر عقیدت به خدای بی‌اعضا در پانوشته 89 M همین بخش خواهیم دید .

82 - ابن عساکر . تاریخ دمشق . نسخه‌ی لاندبرگ Landberg کراسه‌ی 340 که اکنون در کتابخانه‌ی دانشگاه وال نیوهافن کان می‌باشد ( Vale University, New Haven, Conn. ) .

83 - B : حادی الأرواح 2 : 248 .

84 - B : ابن تیمیه . در مجموعه الرسائل الکبرا 1 : 626 ، بشر المریسی ( 218 هـ - 833 م ) را به عنوان پدر و بنیان گذار تائیل می‌شناسد که پیروان این گونه تفسیر را از او پیروی کرده‌اند . ن . ک : اشتاینر H. Steiner معتزله . لایپزیگ 1865 ص 78 پانوشته 4 .

85 - متکلم حنبلی موفق الدین عبد الله بن قدامه ( 620 هـ - 1223 م ) کتابی به نام « ذم التائیل » نگاشته که زیر شماره‌ی 9 در مجموعه‌ی فرج

زکی کردی از آثار حنبلیان در قاهره 1329 هـ چاپ شده است. به گفته‌ی بروکلان 1: 398 دو نسخه از این کتاب در کتابخانه‌ی انجمن آسیائی-بنگاله موجود است [ لیست نسخه‌های خطی عربی و فارسی وارد شده‌ی سالهای 1903-1907 ش 405، 795 ]. ابن تیمیه ( ن. ک. : بخش 6 ) در نوشته‌هایش همیشه تأویل‌های متکلمان را نکوهش می‌کند و چنان تأویل را دریند می‌نهد که یک سره پیرو سنن و روایاتش می‌سازد. مانند تفسیرش از سوره‌ی اخلاص. ص 71 بعد، و رساله‌ی « الاکلیل فی المتشابه والتأویل » در مجموعه‌ی رسائل کبرا. چ قاهره 1323 هـ. ج 2.

86 - أبو معمر هذلی ( هـ بغداد 236 هـ - 850 هـ ) تذکرة الحفاظ 2: 56 [ B : تفسیر طبری. جاثیه 45: 27 ].

87 - B : مسند أحمد حنبل. از ابن قیم جوزیه « إعلام الموقعین » چ قاهره 1325 هـ - 2: 376.

88 - B : ابن قیم جوزیه. حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح 1: 104، 1، 26: 50.

88 - M : تقسیم جغرافیائی، در اینجا نیز مانند پانویشت 58 بخش 2 که در ص 135-136 در باره‌ی چهار مذهب گذشت، نمودار طرز فکر مردم آن سرزمین‌ها می‌باشد. افکار اشعری در منطقه‌ای که به شبه جزیره‌ی عرب نزدیک‌تر بود پخش شد، پس ناچار عرب زده‌تر بود و بیش از اندیشه‌های ماتریدی که در خراسان و افغانستان پخش بود، از خشکی و زحمت مذهبی سامی (عرب و یهود) بهره می‌داشت. اندیشه‌های ماتریدی خردگرایانه‌تر و از گنوسیزم برخوردارتر می‌بود. دولت خلیفگان عرب، همچنانکه سنتیان سلفی را بر گنوسیستهای قدری و سپس بر معتزله مسلط ساختند، اشاعره را نیز بر ماتریدیان پیروز گردانیدند.



89 - B : ن.ك : تذكرة الحفاظ 1 : 207 ، 5 .

[ M : ابن سینا پس از بیان نظر فلسفی هندو ایرانی خود در باره‌ی خدا می‌گوید : اگر چنین اعتقادی به عربان بیابان و عبرانیان جلف بگفتندی ، متفق شدندی که چنین ذاتی نتواند بود . و از این سبب همه‌ی تورات و قرآن تشبیه است یا بدیهی مطلق . ( اضمحویه . چ عربی ص 45 و چ فارسی ص 16 ) لیکن گلدزیهر ، که خود را نواده‌ی همان عبرانیان می‌پندارد ، در اینجا می‌کوشد ، تا افکار عربان تازه وارد به ایران آن روز را ، نظر عامه‌ی مردم بخواند ، و نظر هندو ایرانی تنزیه خدا را که پیش از آمدن عرب به ایران در این سرزمین رواج داشته و بقلم ابن سینا بیان شده است ، نظر مشقی پارسا ( معتزله ) جلوه دهد . در صورتی که اندیشه‌های معتزلی آن گاه پیدا شد که ایرانیان توانستند نفس بکشند و وجدان مذهبی عالی‌تری را به فاتحان عرب بیاموزند ] .

89 - M : عين القضاة : فهم صفت خدا تشبیه باشد و فهم نکردن آن تعطیل :

هست در وصف تو به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

پس باید راهی میان نفی و اثبات جست . ( نامه‌ها 1 : 193 ) .

90 - M : در مسأله‌ی حدوث و قدم قرآن ، باید ریشه‌های تاریخی آنرا در اندیشه‌های هندی و یهودی جست : بیرونی زیر عنوان « منبع قوانین و سنن » گوید : یونانیان آئین‌نامه‌ها و قانون‌ها را نهاده‌ی فیلسوفان می‌دانند که خدا بدیشان کمک کرده است . در روزگار دارای اول ، پس از مرگ کورش ، رومیان قوانین یونانی را ، در دوازده کتاب از ایشان برگرفتند ... هندیان نیز مانند ایشان قوانین و سنت‌ها را از « راشین » فیلسوفان می‌دانند نه از فرستادگان خدا که « ناراین » خوانده می‌شوند .

از این روی ، این ملتها نسخ و تغییر قانون‌ها را ، بنا بر نیازمندی روزگار جایز می‌شمردند . ( ماللند من مقوله چ 1958 ص 80-81 ) . عبد الجبار معتزلی ( م 415 هـ - 1042 م ) و کراجکی ( م 449 هـ - 1057 م ) نیز می‌گویند : یهود قوانین را الهی دانسته ، ازلی و ابدی و نسخ ناپذیر می‌شمردند ( شرح الأصول الخمسة . ص 576 و کنز الفوائد . ص 102 ) .

پیش از یورش عرب ، دو نظریه‌ی متناقض یاد شده ، در دانشگاه‌های خاور میانه ، جندی‌شاپور ، سورا ( بابل ) حران ، نصیبین ، اسکندریه ، مورد گفتگو و کشاکش می‌بود و از برخورد آنها ، نظریه‌های میانه روی پدید آمده بود ، چنانکه مسیحیان و فریزیان یهود ( پانوشته M 63 ) تحت تأثیر اندیشه‌ی هندی ، از اهتمام به لفظ و عبارت تورات کاستند .

یورش‌های عرب این دانشگاه‌ها را خاموش کرد ، اما پس از آنکه دوباره به کار آغازیدند ، همان مسأله از نو مطرح گشت . این بار اضافه بر کتب مقدس هندی و ایرانی و یهودی ، پای قرآن هم به میان آمد . مسلمانان برای توجیه باور خویش که « قرآن ناسخ کتب پیشین است » همگی رأی هندو ایرانی لزوم نسخ را برضد اندیشه‌ی ابدیت یهودی پذیرفتند ، ولی در عین حال خود بدو گروه بخش شدند ، سنیان برای تقدیس الفاظ قرآن نظریه‌ی یهودی قدمت تورات و نظریه‌ی مسیحی الوهیت کلمه را پذیرفتند ( دستورنامه‌ی مأمون راجع به تشکیل دادگاه‌های باورپرسی - طبری 1118:3 ) . گنوسیستها به وجوب نسخ و تغییر دائمی قوانین قائل شدند ( پافوشته 29 ) تا آنجا که اسماعیلیان قوانین اسلام را نیز از آن استثنا نمی‌کردند ( سجستانی . إثبات النبوات . ص 76-77 ) اینان درباره‌ی قرآن نیز نظریه‌ی هندو ایرانی را پذیرفته آنرا حادث و اثر محمد شمردند ( طبری همانجا ) . البته در اثر فشار مذهب دولتی روز به روز از تأثیر محمد در انشای قرآن می‌کاستند تا آنکه در سده‌ی چهارم به معجز

بودن آن نیز تن در دادند. شیعیان همیشه طرفدار حدوث قرآن بوده و کتابها درباره‌ی این مسأله فگاشته‌اند که یکی از آنها در (ذ 4: 361) آمده است.

اما متجددان امروزی عرب، چون هرچه را نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند، جلگی نظریه‌ی هندی مخلوق و «بشری بودن کتب مقدس» را نیز به یهود نسبت می‌دهند. ایشان به گفته‌ی چند تن یهودی که شاید فریزی و مانند معتزله‌ی مسلمانان تحت تأثیر فکر هندو ایرانی بودند، استناد می‌کنند، اما نظر صدوقیان که سلف صالح یهود بودند، و نظر مسیحیان را که به تصریح مأمون عباسی (طبری 3: 1118) در این مسأله مرجع تقلید سنتیان می‌بوده‌اند نادیده می‌انگارند.

باتوضیح بالا، آشکار می‌شود که اصرار گلدزیهرو دیگران در چسبانیدن مسأله‌ی «حدوث کلام» به مسأله‌ی «نفی صفات» نیز پایه‌ی بس محکم ندارد، و به مسأله‌ی «بشری بودن قوانین» بیشتر بستگی دارد. برای تاریخ قرآن پانویشت‌های 66، 67 M بخش 1 ص 65، 69 نیز دیده شود.

90 - B: اسلام 3: 245 - 247. زنجشیری. کشف «شورا» 42: 50. ن. ک: سنوسی: گفتارهای الهی چ. لوسیانی V. J. D. Luciani. الجزیره. 1908 م. ص 197.

91 - B: ابن حزم. نقط العروض چ. سیبلد V. Seybold 16: 6 و ن. ک: قلقشندی. صبح الأعشا. قاهره 1913 هـ 1: 151، 3.

92 - B: تذکرة الحفاظ 1: 348.

93 - B: برخی از اینک که عقیدتی معین را ابراز دادند پرهیز می‌نموده خود را برکنار می‌کشیدند. ذهی حنبلی در همان کتاب 1: 310 بدان اشارت.

کرده است . ذہبی نیز در همانجا ص 349 یکی از نمونه‌های زشت این گونه تعقیب و مجازات دوران مأمون را می‌آورد .

94 - أحمد بن حنبل و محنت باورپرسی . به انگلیسی . لیدن 1897 . نیز ن.ک : مجله‌ی خاورشناسی آلمان 155:52 بعد .

95 - بررسی در باره‌ی محمدتیت 2 : 59 .

96 - شعر است یا حقیقت ، داستانی به‌جا حظ نسبت می‌دهند که در کتاب منسوب بدو به نام « محاسن » چ. فان‌فلوتن . ص 234 : 6 تصویری از او را مجسم می‌کند که کتابش را به أبو العنیس صیمری درباری بدنام هدیه کرده است ( Gott. Gel. Anzeigen , 1899 , 456 ) .

[ M : گلدزیهر متوکل را روشن فکر و محبوب می‌خواند ، در صورتی که او زنده کننده‌ی خرافات سنتیان و مؤسس خرافاتی به نام معجزه است او به دست یاری علی بن ربن طبری ، این زردشتی که نخست یهودی شد و پس به مسیحیت و سپس به اسلام آمده تا مستشار خلیفه شود ، کتاب « الدین والدولة » را برای منطقی نمودن خرافات نوشته است . متوکل دشمن هنر و زیبایی بود و دستور داد قبر حسین علی را که به وسیله‌ی غلات تزیین می‌شد خراب کرده به آب بستند ] .

97 - شهرستانی . چ. کیورتن V. Cureton . 68 .

98 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 62 : 7 .

99 - أشعري . الابانة عن أصول الديانة . حیدر آباد 1321 هـ . ص 41 .

100 - B : گسترش محنت باورپرسی تا مصر از کندي Kindi ، حا کان و قاضیان مصر چ. فان گوست V. Guest ص 193 , 7 بعد ، طبقات الشافعية

سبکی 1: 276 دانشمندان مذهبی درست کار مانند بویقی و نعیم بن حهاد به زنجیر کشیده و از مصر به بغداد آورده شدند، و چون عقیدت آنها درباره‌ی قرآن پسندیده نبود به زندان افکنده شدند. اصمغ بن الفرج نیز به فرمان معتصم به بغداد روانه شد. اما او توفیق یافت در حلوان ( نزدیک استراحتگاه کنونی حلوان) خود را پنهان سازد. ن. ک: همان کتاب کندی، وذهبی. تذکرة الحفاظ 2: 8، 9: 44، 2.

101 - B: مسعودی. التنبيه. چ کتابخانه‌ی جغرافیای عربی. گویه  
Goeje 8: 191.

102 - توضیحاتی روشن در این باره در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 158:52 و پانوشته‌های آن. و در پیش‌گفتار گلدزیهر بر کتاب محمد تومرت (چ الجزیره 103 م) ص 61 - 63، 71 - 74 نیز آمده است.

103 - B: إخوان الصفا چ بمی 4: 96 که متکلمان را به سختی نکوهیده، محکوم می‌کند. نمونه‌ی دیگری از این تهمت روائی و تکفیر متقابل رهبران معتزلی نیز به وسیله‌ی عبد القاهر بغدادی در «الفرق بین الفرق» ص 10 و جزآن دیده می‌شود. [M: برای تکفیرهای سنی مآبانه پانوشته ص 125 نیز دیده شود].

103 - M: معمولا خاورشناسان یهودی - مسیحی، در بررسی‌های خود از اسلام برای چاپلوسی از اکثریت سنی و جلب رضایت دولتهای ایشان و متنفذان امروز، در مقایسه میان اقلیتهای اسلام و مذهب دولتی سنی، آشکارا پا بر روی حقایق می‌نهند. در اینجا اگرچه به ظاهر پای شیعه در میان نیست، اما مؤلف، زمینه را در دفاع از سنی‌گری، در برابر نیم‌سنیان معتزلی، طوری فراهم می‌سازد که راه کوبیدن شیعه به طریق اولی هوار شود.



پیدا است که به حکومت رسیدن نهضت‌های مترقی در روزگاران گذشته قاحدی ملازم با فساد آنها بوده است. نیز آشکار است که ستمگری یک گروه نسبت به مترقی هر چند کم باشد، بزرگ‌تر و زشت‌تر از ستمکاری گروه‌های عقب افتاده جلوه گر می‌شود. به حکومت رسیدن معتزله در سده‌ی (3 = 9 هـ) در بغداد منطق و فلسفه‌ی ارسطو را در خدمت خرافات مذهب حاکم سنی قرار داد و گنوسیزم و اشراف هندو ایرانی را کوبید. یک قرن بعد از آن، هنگام به حکومت رسیدن بویه‌یان در بغداد، با کمک باقلانی دست آشمریان را در خرافه سازی از پشت بستند و از شیعیگری به سینه زنی عاشورا بسنده نمودند. بدتر از اینها به حکومت رسیدن صفویان در سده‌ی (10 = 16 هـ) بود که در سالوسی و ریای مذهبی از حنبلیان نجد گوی بر بودند و در ترویج خرافات باعثانیان مسابقه نهادند، نهضت انقلابی شیعه را به صورت برادر کوچک مذهب‌های خشک و ظاهری تسنن درآوردند.

همه اینها نتیجه‌ی همان قانون به حکومت رسیدن نهضتها است و مورد اعتراف ما است، لیکن هر گاه پای مقایسه به میان آید، دیده می‌شود که تمام دوره‌ی تسلط معتزله به نیم قرن نرسید و یک قرن سنتی هم درین جریان کشته نشد، در صورتی که چهارده قرن حکومت مذهب زمخت سنتی تاریخ اسلام را سیاه کرده، دمار از روزگار مسلمانان درآورده، موجبات عقب ماندگی شرق از غرب را، به صورت فضااحت‌بار کنونی فراهم کرده است، هر قرن آن شامل کتابخانه سوزی‌ها و کشتارهای فردی و جمعی، مثله کردن‌ها، زنده سوزیها، جلوگیری از نشر علم و کتاب بوده است. بیشتر کسانی که مثله یا کشته یا زنده سوز شدند نسبت به زمان خویش دانشمندانی صاحب مکتب و مدرسه‌ی روزگار و ثوالکهای فلسفی مسلمانان و از همه مهم‌تر روشن فکران و آموزگاران زمان خود می‌بودند، که غوغای کوچکی از آنها را شاد روان آمینی در کتاب «شهداء الفضیله»

گرد آورده است . در برابر اینها حکومت‌های انگشت شمار شیعی ، با همه گرایش به فساد حاکم ، و سنی‌گرایی‌هایشان ، باز هم هیچ یک از این فجایع را مرتکب نگردیدند . پس چگونه می‌توانیم شکست معتزله را خوشبختی اسلام بنامیم ؟ شکست آنان به دست عقب‌افتادگان سنی بود ، نه به دست روشن فکران اخوان الصفا که در پانوشته 103 از گفته‌ی ایشان دلیل آورده شده است ! پانوشته 62 نیز دیده شود .

104 — شهرستانی . چ کیورتن . ص 51 .

105 — ماوردی . الأحكام السلطانية چ انگیه V. M. Enger ص 61  
 ببعد [ B : ترجمه‌ی فرانسوی به وسیله‌ی V. E. Fagnan چ الجزیره  
 1915 ص 75 ببعد ] . امام شافعی فرقی میان دو بخش دار الاسلام و دار  
 الحرب نمی‌نهاد . از اینجا یک رشته اختلاف میان شافعی و گروه‌های دیگر  
 برمی‌خیزد . نیز ن. ک : « تاسیس النظر » تألیف ابوزید دبوسی . قاهره .  
 بی‌تاریخ . ص 58 .

106 — « معتزله » از : ت. و. ارنولد Arnold . ص 44 ، 57 .

107 — B : ابن تیمیه . العقيدة المحوية ( مجموعة الرسائل 1 : 431 : 3 ) : ان  
 العقل لا سبيل له في عامة المطالب الإلهية = خرد را در مسائل إلهی  
 راه نیست .

107 — M : خواجه نظام الملک طوسی از آخرین نمایندگان دوران  
 بردگی — فتودالی ایران است ، کتاب « سیاستنامه » ی اورا می‌توان  
 در دادگاه تاریخ آخرین دفاع رژیم بردگی لقب داد . مبارزات او علیه  
 نهضت‌های ملی ایران ، که زیر پرچم تشیع اسماعیلی ، در کوهستانها ، از  
 افغانستان تا آذربایجان جریان می‌داشت ، همکاری سیاسی او با سران

مهاجم سلاجوقی که هنوز به رژیم بردگی زندگی می‌کردند و از ترس توده‌های مردم ایران، همواره به دربار خلافت بغداد، که پایگاه رژیم بردگی - فتودالی خاورمیانه بود، تکیه می‌داشتند، همه روشن‌گر این وضع خواجه است. وی برای دفاع از منافع طبقاتی خویش به همکاری بابیگانه کشیده شده بود. او در کتابش به مقامات دولتی توصیه می‌کند که همواره بر ترکان تکیه کنند و از راه دادن به دیلمان (\*) بهره‌یزند، معذک او از فرهنگ ملی ایران زیاد بی‌بهره نبود. اگرچه او مدارس نظامیه را برای مبارزه‌ی ایده‌آلیستیک علیه گنوسیزم قندرو، برای مبارزه با مدارس و نشریات ایشان، که از کوه‌های قاینات تا الموت می‌درخشید ایجاد کرد، ولی در عین حال، این مرد، بانشر مذهب میانه‌رو آشعری، اساس تسنن خشک عربی سلف صالح را برانداخت. امروز اگر ما مذهب آشعری را یک رفرمیسم و صورت‌سازی می‌بینیم، در آن روزگار سیاه، پیروان سلف صالح آن مذهب را إلحاد و زندقت و مانوی و إباهی می‌نامیدند. در واقع نیز چنانکه در (بند 11 ص 220) می‌بینیم دانشمندان ایران از ترس دربار بغداد، افکار معتزلی را بنام آشعری به پیش می‌بردند.

108 - عنوان این رساله «الابانه» است و در حیدرآباد 1321 هـ 1903 م چاپ شده. [B: نیز ن. ک: عقاید جزمی آشعری که به وسیله‌ی یکی از پیروانش گرد آوری شده. جهان خاوری Le Mond Oriental 7: 126 (اوپسالا - 1913)].

(\*) درست عکس این سفارش را عین القضاات می‌کند، که مستوفی دربار سلاجوقی را از شرکت در ظلم آن ترکان باز می‌دارد. (نامه‌ها 2: 166).



109 - B : ابن قیم : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح 1: 26-33 . از نوشته‌های اشعري در مقالات الاسلاميين. برای ابن تیمیه ، ن. ک: مجله‌ی خاور شناسي آلمان 62 : 5 پانوشته 3 .

109 - M : اینکه گلدزهر می گوید: سنتیان باستان و سلف صالح شان همین رأی را می فهمیده‌اند زیاد درست نیست ، زیرا که سلفیان دست و پای خدا و دیگر اعضا، جز فرج و حیه اش (فرق بغدادی . ص 228 ) را با تعبیر صیغه‌های تثنیه و جمع می آوردند ، که بخود نوعی کیف در کم است ، اندیشه‌ی « بملکفه = بی چگونگی » جز با نظریه‌ی خرد گرایانه‌ی مانوی «جسم بی عوارض و بی ابعاد» (پانوشته 80 ص 270) جور در نمی آید، پس اشعري با پذیرش این اندیشه — که پیش از اشعري در خطبه‌ی 184 نهج البلاغه و بند 1 'باب جوامع التوحید کافی کلینی ( م 328 هـ - 939 م ) چ 1388 هـ - 1968 م ج 1 ص 137 دیده می شود — تا اندازه‌ای از جسم انگاری سنتی ، یهودی دور شده ، به خرد گرایی شیعی ، معتزلی ، مانوی نزدیک شده است ، پس اشعري به کلتی با سلف صالح تفاوت دارد .

110 - م . شراینر M. Schreiner « تاریخ اشعریان » کارهای هشتمین کنگره‌ی جهانی خاور شناسان . بخش 1 A ، ص 105 .

111 - B : حنا غزالی هم می گوید : بیشتر حدیثهای جسم انگاران نادرست است و آنهایی که درست باشند تأویل پذیر هستند . ن. ک: الاقتصاد في الاعتقاد 95 : 8 و جزآن .

112 - در هجاده Agada ی ربانی آمده است که : مسائل شرعی بررسی شده و به گفتگو نهاده می شود ( باب پیزاخیم A 50 ، خجیجه Chagige B 15 ، جتین B 6 Gittin ) پس خدا به کشاکش فقیهان قانون گزار توجه

می‌کند و قانون‌ها را بررسی کرده فرا می‌گیرد. این افسانه در «سدر الیاهو Seder Elijahu» چ. فریدمان. وین 1900 ص 61 پیش از پایان آمده است. ن. ک. : پسپقتا. ر. کهانه چ. بوبر Buber. ص 40 : سه ساعت اول روز از طرف خدا برای مطالعه‌ی قانون نهاده شده‌اند. نیز ن. ک. : تاریخ دانش یهودی 1914 ص 313.

113 - مسند أحمد حنبل ، 4 : 66 . [ B : تفسیر طبری . النجم 53 : 8 نیز توراندره : شخصیت محمد . استکھلم 1918 ص 70 ] .

114 - الموطأ . قاهره 1 : 385 . گلدزیهر . در «ظاهریان» ص 168 نیز نمونه‌های دیگری افزوده است . حسن بن علی اهوازی ( م دمشق 446 هـ 1055 م ) حدیثهای جسم‌انگار و تشبیه‌گرا ، به صورت زخت آن را در کتابی گرد آورده بوده است (\*) ن. ک. : یاقوت چ. مرگولیوٹ 3 : 153 و نیز ن. ک. : بخاری . کتاب توحید . ش 35 . [ B : یک کتاب «أربعون» نیز با گرایشهای جسم‌انگاری به صوفی هراتی أبو اسماعیل أنصاری ( م 481 هـ - 1088 م ) نسبت داده شده که در زیر عنوانهایی مانند «باب إثبات القدم لله» در این گفتگو می‌کند که آیا خدا واقعا پا دارد ؟ جز آن . ن. ک. : سبکی طبقات الشافعية 3 : 117 . این أنصاری مخالف سرسخت اشعریان می‌بود و به همین سبب کتابی به نام «ذم الکلام» نگاشت . غزالی در إحياء العلوم

(\*) M : ابن جوزي ( م 597 هـ = 1200 م ) نیز در کتابش «دفع شبهة التشبيه» چ. قاهره 1345 هـ در 84 ص . که برای تیرنه‌ی حنبلیان نگاشته ، برخی کتابهای جسم‌انگار ایشان را ، ناچار معرفی کرده و به شناسائی این مذهب واره‌ی واژه‌گرا کمک می‌کند .

( چ. قاهره 1309 هـ . ص 17 ) به یک « کتاب الصفات » اشارت می‌کند که درباره‌ی صفات خدائی است و در آن به ویژه پاره حدیث‌هایی هست که در آن از اندازه‌ی تن خدا سخن رفته است . گمان می‌رود که این بخش‌های نقل شده ، تکه‌هایی از کتاب یاد شده‌ی أنصاری باشد [ .

[ M : خواجه عبدالله أنصاری صوفی هراتی چنانکه در پانویشت 200 بخش 4 یاد خواهم کرد یک حلقه از رشته زنجیره‌ی صوفیان سنتی زده‌ی سده‌ی ( 5 هـ - 11 هـ ) است . او و یارانش هر چند برای نرمش بخشیدن به زنجی سنیان کوشش‌های شایان کرده‌اند ، ولی در این راه ناچار به گذشت‌هایی نیز شده‌اند که عرفان هندو ایرانی را به‌اندیشه‌ی زنجی سنتی گرایانه آلوده‌اند . به هر حال ، مقداری از ستیز او با متکلمان اشعری نیز ، روی باپیروی کورکورانه‌ی ایشان از فلسفه‌ی خشک و چارچوپ‌ساز مشائی دارد نه با جنبه‌ی خردگرائی آنان [ .

115 - در ابن سعد 6 : 37 « یهبط » آمده است و در پایان حدیث می‌افزاید : « وبامداد یبکاه او فراباز می‌گردد .

116 - فقیهان بعدها برای رهایی از جسم‌انگاری این حدیث ، به تأویل‌های دیگر نیز پرداختند ، که آنها را أبو محمد ابن السید بطلیوسی در کتاب « الانصاف » چ. محضانی قاهره 1319 هـ . ص 120 به بعد آورده است . این کتاب نیز برای موضوع بحث ما بسیار سودمند است . نیز ن. ک. المدخل از محمد المبدری « اسکندریه 1293 هـ 2 : 25 به بعد . مقایسه کن با طبقات الشافعیه سبکی 2 : 135 .

117 - بخاری کتاب تفسیر . ش 264 . حدیث‌های مربوط به آیت ق 50 : 30 ، کتاب توحید . ش 7 چ. یونبول 4 : 448 . نیز النهایة ابن اثیر 1 : 142 ماده‌ی « ج بر » .

118 - برای این موضوع ، عبارت برنده‌ی فخر رازی در « معالم أصول الدین » باب یکم مسأله‌ی دهم ، چ. قاهره 1323 هـ . ص 9 دیده شود ، که مؤلف پس از شمارش عناصر تشکیل دهنده‌ی برهان نقلی مبتنی بر روایتهای می‌گوید : « بنا براین آشکار شد که دلیل‌های نقلی ظنی هستند و عقول‌ها قطعی » ، و هیچگاه گمان جلوه یقین را نمی‌گیرد ، دانش کلام بر این زمینه استوار است که « دلیل‌های نقلی یقین بخش نیستند » ، مواقف ایچی . حاشیه‌ی جرجانی . چ. استانبول 1239 هـ . ص 79 .

119 - « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » ، چ. قاهره بی‌تاریخ اما پس از مرگ نگارنده‌اش در 1905 . ص 56 .

120 - شراینر M. Schreiner . توضیحاتی در تاریخ جنبشهای لاهوتی در اسلام . لایپزیگ 1899 ص 64-75 . نیز ، ن. ک. : مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 25 : 528-529 .

121 - چنانکه در « العقيدة المحوية الكبرى » از ابن تیمیه ، در مجموعه الرسائل الكبرى 1: 468 در پایان آمده است . [ B : ن. ک. : جلات مخالف کلام امام که دمیری آنها را آورده است ] .

122 - سبکی . طبقات الشافعية 1: 241 : توصیه‌ی شافعی است به مزنی .

123 - أبو سلیمان خطابی بسقی ( م 388 هـ - 998 م ) محدث بزرگ کتابی به نام « الغنية عن الكلام وأمله » دارد . ( طبقات سبکی 2: 218 ) . [ B : ( با الغيبة از أبو المحاسن ابن تغری بردي چ. W. Popper - برکلی Berkeley 1909 - 578 . 15 ) اشتباه نشود ) نیز ن. ک. : یاقوت چ. مرگولیوٹ 2 : 83 ، 7 ] .

124 - در اینجا باید از بررسی‌های س. هوروفتز Saul Horovitz در کتابش «اثر فلسفه‌ی یونان در رشد علم کلام و تکامل آن» به آلمانی، برای شناخت منابع فلسفه‌ی طبیعی و ماوراء طبیعت معتزله استفاده کرد. (برسلاو 1909) نیز ن. ک: یادداشت‌های م. هرتن M. Horten در مجله‌ی ادبیات خاوری OLZ 12: 391 ببعد. نیز کتابی تازه از همین نگارنده به نام «مسائل فلسفی لاهوت نظری در اسلام» بن 1910 «جنبش و فلسفه» ج 3. [M: این از آن رو است که خلیفگان معتزلی: مأمون - واثق، فلسفه‌ی خشک مشاء را برای مبارزه با فلسفه‌ی آزاد اشراف هندو ایرانی که جهان‌بینی گنوسیستهای مخالف رژیم بود به عربی ترجمه و تشویق کرده بودند].

125 - الحیوان. جاحظ 2: 48. [M: چاپ بیروت 1968 م 1: 287: در آنجا هیچ نامی از ارسطو نیست، ظاهر گفتار جاحظ آنست که اعتراض از طرف ثنویان آریائی و قدریان و دیگر گنوسیستهای اشرافی مسلمان شده است، که بر معتزله - که تحت تأثیر مشاء بودند - وارد می‌آورند، که شما با پذیرفتن «توحید عددی» و مداخله دادن خدا در جزئیات حوادث، رشته‌ی علل و معلولات طبیعی را - که ثنویان آنرا قدر می‌نامیدند - برهم زده‌اید. جاحظ در پاسخ می‌گوید: هنر علم کلام در این است که میان قبول توحید (مقصود توحید عددی یهودی است) و ارزش نهادن به قدرتهای طبیعی (طبق نظر گنوسیستها) جمع کند. آنان که تنها یک طرف را می‌گیرند از علم کلام نا آگاهند. جاحظ در اینجا از سوئی، به ثنویان مسلمان شده، و از سوی دیگر به سنیان حشوی طرفدار توحید عددی، می‌تازد، و کاری به ارسطو ندارد. گلدزیهر نام ارسطو را از پیشینه داورهای خود به میان آورده است.



- 127 - ن. کک : هور و فتر در همان کتاب . ص 12 . و هرتن M. Horten  
در مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 63 : 784 بیهوده .
- 128 - ن. کک : دو پانوشته 73 , 74 .
- 129 - ابن مینون . دلالة الخائرين . ج 1 پایان فصل 69 . ج. حسین اتای  
ص 178
- 129 - M : برای تاریخ معجزه پانوشته 49 و مقاله‌ی منزوی  
« معجزه » مجله‌ی کاوه ش 52 - 54 دیده شود .
- 130 - جرجانی در حاشیه‌ی مواقف ایچی . ص 512 .
- 131 - B : ابن حزم . الملل والنحل . قاهره 1321 هـ - 4 : 218 به نقل  
از باقلانی . البته ابن حزم خود چنین باورها را مردود می‌شمرد .
- 132 - B : غزالی . معیار العلم . قاهره چ کردستان 1329 هـ ص 184 .
- 133 - B : إحياء علوم الدين 1 : 85 , 3 .
- 134 - B : ابراهيم الشاطبي . كتاب الموافقات چ کازان 1909 هـ 1 : 114 .
- 135 - ابن حجر هيثمي . الفتاوى الحديثة . چ قاهره 1307 هـ . ص 35 .
- 136 - في إتحاف السادة المتقين . چ قاهره 1302 هـ 10 : 53 .
- 137 - B : زرقاني . گزارش الموطأ چ قاهره 1280 هـ - 1 : 13 ' 12  
وجزآن . به نام ابن عبد السلام .
- 138 - المواقف . عضد الدين ایچی . ص 506 .
- 139 - سنوسي در پیرامن سده‌ی ( 8 هـ - 15 هـ ) در کتابش « المقدمات

الاعتقادیه ، که ج. د. لوسیانی آنرا با ترجمه‌ی فرانسه در الجزائر 1908 منتشر کرد ، در ص 108 - 112 ، دلیلهای خود را برای درهم کوبیدن قانون علیت جمع کرده است . چنانکه از لیست نگارشهای سنوسی برمی آید ، اونیز برای کوبیدن قانون علیت کتابی ویژه پرداخته بوده است و در آن با استدلال‌های کوبنده و برهانهای برنده و خردکننده نظریه‌ی علیت و کار علتهای ازلی را مردود شناخته است . ( فی تراجم علماء المسلمین بالجزائر . 1 : 185 ) .

[ B : مکتب ابن تیمیّه که به ظاهر عقیده‌ی اشعری را می‌کوبد و با آن می‌جنگد ، خود با این سرسختی که اشعریان سببیت را رد می‌کنند موافق نیست . ن. ک : ابن قیم الجوزیه . إعلام الموقّعين 2 : 371 - 373 ، 3 : 558 . نیز ن. ک : س. هوروفتز Horovitz : اثر مکتب تردید یونانی بر روی فلسفه‌ی عربی ( برسلاو 1915 ) . در باره‌ی مسأله‌ی پیدایش ن. ک : اوبرمانن Obermann در مجله‌ی وین برای خاور شناسی WZKM 29 ( 1915 ) 323 ، 30 ( 18 - 1917 ) 37 ] .

139 - M : درین جا نیز دیده می‌شود که گلدزیهر به بخشی نه کوچک از اسلام که ایران نام داشته هیچ توجه ندارد . در این سرزمین حتا در دورانهای سیاهی چون غزنوی و سلجوقی که مذهب قشری سنی را با زور محاسبان غلاظ و شداد بر مردم تحمیل می‌کردند ، دانشمندان ایران ، گرچه بر تظاهر به سالوسی مذهبی و سنی نمائی مجبور می‌شدند ، لیکن هیچگاه سنی نگردیدند . بهترین گواه این ادعا آثار دانشمندان این ملت است که با همه تظاهر به عمر پرستی و خضوع نسبت به مقدسات قشریان ظاهری ، در سر بزنگاه‌ها ، از آشکار کردن آراء فلسفی گنوستیک خود ، کوتاهی ننموده‌اند .

البته برخی از ایشان راه تندروی پیشه ساخته ، اخبار و احادیث سنی را

به کلی ساختگی اعلام نموده و در برابر صحاح سته‌ی ایشان بر صحیح‌های دیگر به نقل از پیشوایان مذهبی شیعی تکیه می‌کردند، که اینان باز ماندگان مذاهب ضد دولت در عهد ساسانی بودند. برخی دیگر راه میانه روی را برگزیده، با پذیرش ظاهری اخبار و احادیث سنتی، دست به تأویل و تفسیر آنها زدند. اینان صوفیان هستند که بازماندگان مذاهب دواقی در عهد ساسانی یعنی زردشتی و زروانی بودند. راه تندروان و میانه‌روان گرچه در ظاهر دوتا بود، اما در هدف هر دو به یک نتیجه رسید، و آن اینکه: تسنن و قشری‌گری، حتی با منطبق‌اش بر ریش‌های خردگرائی و فلسفه‌های درمندی‌کشورهای اسلامی سوزانید و مردم را قرن‌ها سرگرم خرافات و قشریات کرد، در ایران به‌چنین پیروزی موفق نگشت، زنجیره‌ی استادان فلسفه در ایران، از احمد کیالی، ایرانشهری، راوندی، رازی، فارابی ابن‌سینا، سهروردی، طوسی، دواتی، دشتکی، صدرا، میرداماد، سبزواری، نراقی و دیگران به امروز رسید. در صورتی که چنین زنجیره‌ای درخشان در دیگر کشورهای اسلام دیده نمی‌شود.

البته نباید فراموش نمود که به مرور زمان، مرتباً بر پوسته‌ی خرافاتی افزوده می‌شد و از هسته‌ی علمی آن کاسته می‌گردید، سبب مستقیم این پس‌روی همانا فشار حکومت‌های سنتی بود. در موارد استثنائی هم که حکومت به دست شیعی‌نمایان سنتی مآب بویهی و صفوی افتاد، ایشان نیز برای رقابت و همچشمی با دیگر فرمان‌روایان عرب و ترک در دیگر کشورهای اسلامی، در قشری‌گری و سالوسی با ایشان مسابقه گذاشته دانشمندان را زیر فشار نهادند، یا مثل شاه عباس در قزوین به دم تیغ سپردند. لیکن باهمه‌ی این فشارها، باز وضع فلسفه در ایران با دیگر کشورهای خاور میانه، تا پیش از آغاز دوره‌ی تجدید تفاوت خود را حفظ کرد و این آتش مقدس در آجاق مدرسه‌های طلبگی و خانقاه‌های عرفا، در این کشور هیچگاه خاموش نشد.





# صوفي گري<sup>(۱)</sup> بينش و پارسائي<sup>(\*)</sup>

---

(\*) M : قسمتي از اين بخش را آقاي محمد علي خليلي به سال 1330 خ = 1951 م با ترجمه‌ي آزاد ، به فارسي منتشر کرده بود . من نيز براي يافتن اصل فارسي برخي شعرها ، از آن استفاده نمودم .



## 1 - پارسائی کهن :

در آغاز کار ، اندیشه‌ی دوری از جهان و پارسائی در آن ، بر اسلام تسلط می‌داشت . در آن هنگام ، اندیشه‌ی توکتل و احساس فروتنی مطلق نیز با آن می‌بود .

گفتم ( بند 3 بخش 1 ص 9 - 10 ) تصویر نابودی جهان و بازخواست واپسین روز رستخیز بود که پیغمبر را به پیمبری واداشته بود ، و همین بود که در دل کسانی که بدو گرویدند کشت پارسائی و تنگ زیستی برمی‌انگیخت تا آنجا که پست دیدن حطام دنیا و خرد انگاشتن آن شعار مسلمانان گردیده بود .

ولی در عین حال که پیغمبر تا پایان می‌گفت ، هدف زندگانی مؤمن باید خوشبختی آن جهانی باشد ، باز جریان کار ، او را برخلاف خواستش ، ناچار به اندیشه درباره‌ی دنیا و برقراری ارتباط مستقیم با آن کرد .

همچنین ، بیشتر تازیان که به زیر درفش او گرد آمدند غالباً به امید درآمدهای فراوان که بر ایشان عرضه می‌شد دل بسته بودند و برای گردآوری آنها می‌کوشیدند . در میان ایشان کسانی که بتوان مسلمان

پرهيز گار خواند ، جز گروهی که « قراء » و « بکاء » خوانده می شدند<sup>(\*)</sup> که برگناه خویش می گریستند ، کسی نبود .

[ B : در باره ی این افراد داستانهای کهن در اسلام آمده است . هشداري که در آیت « چون ایشان غنیمتي يا ثروتي ببينند به دنبال آن رفته تورا تنها می گذارند - جمعه 11 : 62 ، و روایتهای دیگری که در این باره آمده اند می توانند شاعدي باشند ، برای آنکه چگونه نخستین گروه های اسلام نیاز به دعا داشتند قاضی قزقنگنای هدفهای دنیایی بدر آیند ] .

بی گمان ، آرزوی غنیمت ، انگیزه ای پرتوان در گسترش اسلام بوده است . پیغمبر نیز بدان آگاه می بود که سربازان خود را با وعده ی « درآمدهای فراوان - فتح 14 : 48 » که خدا به جنگجویان داده است به خروش می آورد . گاهی که ما داستان غزوه های پیغمبر را بر خوانیم بخوبی از حصه های کلان اموال غارتی و بردگان اسیری که از این جنگها به دست آمده در شگفت می مانیم . البته این قانون طبیعی و نتیجه ی حتمی همه ی جنگهای مقدس می باشد<sup>(\*)</sup> .

لیکن باهمه ی اینها ، پیغمبر باز هم هدفهای عالی تری را که می بایستی این جنگها بدان انجامد فراموش نمی کرد . او همواره از اینکه خوشگذرانی یگانه هدف زندگی قرار گیرد نهی می نمود : « پس نزد خدا فرآورده های

(\*) M : عبارت [ البته ... باشد ] ترجمه از عربی است . و ترجمه ی متن باین گریچنین است : [ اینها جزو روایتهایی هستند که به همه ی جنگهای مذهبی نسبت داده می شوند ] .



فراوان هست (\*) ، و شما گذران دنيا را مي پسنديد و خدا جهان ديگر را  
مي خواهد (\*\*) .

پس آنديشه‌ي پارسائي که با آموزشاي مکه در آميخته مي نمود ،  
در مدينه به صورت يک جنبه‌ي مذهبي و عقيدتي از زندگاني خارجي  
درآمد .

### پارسائي محمد و دنياداري خليفگان :

آري ! واقعيت ، نظر گروه کوچک مسلمانان را به سوي خود کشانیده  
ايشان را به راه‌هائي جز آنچه ايده آل پيغمبر در آغاز دعوتش بودو ياران را  
بدان مي خواند بيانداخت .

پيش از آنکه پيغمبر چشمانش را بر هم نهد ، به ويژه ، بي فاصله پس از  
مرگش ، زمينه‌ي اساسي به کلي ديگر شد . آنديشه‌ي جهان گشائي  
جاي آنديشه‌ي پرهيز از جهان را بگرفت ، زيرا که دين مؤمنان را بدین  
سوي مي خواند . از پيغمبر آوردند که گفته است : « مردم ! بگوئيد  
لا اله الا الله ، رستگار مي شويد ، عرب را به حکومت مي رسانيد ، عجم را  
خارج مي کنيد (\*\*) » . اگر ايمان آوريد پادشاهان بهشت خواهيد بود (2) .

این پیروزيها به سوي آن تنها ايده آل پيغمبر پيش نمي رفت . زيرا که

(\*) نساء 4 : 94 .

(\*\*) انفال 8 : 67 .

(\*\*) پيدا است که این عبارت تنگ نظرانه که بانصوص شعوبي  
قرآن « حجرات 49 : 13 » که به انترناسيوناليزم مذهبي دعوت مي کند ،  
ناسازگار است ، ساخته و پرداخته‌ي نوادپرستان سلفي و خليفگان  
غار قگراست که به پيغمبر نسبت داده اند .

گنجهاي قيسفون و دمشق و اسكندريه ، طبيعة جائي براي كششهاي پارسائي و تنگ زيستي ، نمي گذارد (3) .

خواننده ي گزارش تاراجها ، از آگاهي برآندازه ي ثروتهاي هنگفت ، كه آن جنگويان وارسته ، درميان خود بخش كردند و آنچه نصيب آن پرهيز گاران دردهي سوم پيدايش اسلام گرديد سرگيجه مي گيرد . املاك وسيع و دهات بزرگ را به ملكيت خويش درآوردند ، چه درميمن خود ، چه در كشورهاي گشوده شده ، از براي خويش ، خانه هاي مجهز برپا ساختند و همه گونه وسيله ي خوشگذراني به دور خود گردآوردند .

منابع تاريخي باقي مانده ، دارائي كلان حتما وارسته ترين مسلمانان را به دست مي دهد (4) . مي توانيم تركه ي زبير عوام قرشي را در نظر آريم . اين يار از پرهيز گاري ، در شمار ده بهشتي (4) خوانده شده است ، كه پيغمبر به سبب خدمتها كه به اسلام كردند ، نويد بهشت بدیشان داده بود . و نيز پيغمبر او را حواري خويش خوانده است .

بهاي صافي تركه ي زبير عوام كه پس از قتلش به صورت مستغلات به جا ماند ، در روايتهاي مختلف ميان 35 تا 52 مليون درهم برآورد شده است . درست است كه مردم سبخاي وي را مي ستودند ، ولي دارائي او كمتر از قارون نبود . دارائي غير منقول كه در جايجاي كشورهاي گشوده شده ، بهم زده بود نشان پارسائي نبود . در مدينه بيش از 11 خانه نداشت ، اما اين غير از آنها بود كه در بصره ، كوفه ، فسطاط ، اسكندريه مالك شده بود (5) .

ياري ديگر از همان گروه ده بهشتي ، طلحة پسر عبید الله است كه بهاي مستغلاتش به رقم درست و بي كسر سي مليون درهم معين شده است ، اضافه برآن ، دم مرگش مبلغ دويست هزار درهم ، هنوز نزد صندوق دارش مانده

بود . در تخمين ديگري ، دارائي نقدينه وي ، صد كيسه پوست معين شده كه هر كيسه سه قنطار طلا<sup>(6)</sup> دربر مي داشت . اين بار بردوش انسان ، در راه بهشت سبك نيست !

در نزديكي همان اوقات (37 هـ 657 م) مردی در كوفه به نام خباب بن ارت برآمد ، كه در فقر و بي نوايي بزرگ شده بود ، او در جواني در مكه شاگرد آهنگري مي بود ، اين حرفه در نزد قازيان آن دوره پست به شمار مي رفت<sup>(7)</sup> . پس از مسلمان شدن ، مشركان سخت وي را آزار داده آهن داغش كردند و شکنجه هاي ديگر نيز بدو رسانيدند ، اما ايمان او سخت تر مي شد ، او يك مو به عقب ننشست و در جنگهاي پيغمبر شركت مي جست .

چون اين مؤمن پاك دين در كوفه به رخت خواب مرگ افتاد ، توانست گاو صندوق خويش را كه در آن 40 هزار درهم انباشته بود نشان دهد ، او پنهان نداشت كه مي ترسد ، مبادا خدا اين ثروت را به پاي پاداش استواري عقيدت ، بدو داده باشد<sup>(8)</sup> .

[ B : مبلغ خيلي کمتر از آن سبب ناراحتي وجدان سعيد ابن منصور از انصار شده بود كه چون در بستر بيماري مرگ افتاد ، به عيادت كنندگان خود گفت : مبادا خدا بخواهد آنچه در آن صندوق هست به زغالهاي سوزان تبديل شود . اما پس از مرگش در آن صندوق تنها يك يادو هزار درهم يافت شد<sup>(9)</sup> .

آنچه از حصه هاي هنگفت چپاوهاي زمان جنگ و مواجب زمان صلح به جنگجویان و مؤمنين رسيد بدیشان اجازت گرد آوري چنين دارائي بزرگ را مي داد . چنانكه به هر سوار از سربازان عبدالله بن ابي السرح<sup>(9)</sup>



در جنگهای آفریقای شمالی ، بهروزگار عثمان ، سه هزار مئقال زر ناب رسید . امثال حاکم بن حزام کسی که موجب أبو بکرو عمر را نپذیرد بسیار آندک می بودند (10) .

بزرگترین انگیزه‌ای که قازیان را به گشودن کشورها و امی داشت همانا نیاز مادی و آزمندی بود (11) . چنانکه لیونی کایتانی آنرا بادقت کامل در چند جای کتابش در باره‌ی اسلام نشان داده است (12) . این درست با وضع اقتصادی عربستان نیز جور است ، که مرد مش را به مهاجرت از سرزمین خشکان زده‌ی خود و گشودن سرزمینهای زرخیز همسایه بر می‌انگیخت (13) . قازیان نیز از آن جهت به دین نوین روی خوش نشان داده خوشآمد گفتند که آنرا وسیله‌ای برای پیروزیهای کنند که نیاز اقتصادی آنان ایجاب می کرد (14) .

البته نباید بنا بر آنچه گذشت ، گمان کنیم که این نظر آزمندانه ، تنها انگیزه‌ی اکثریت مسلمانان در جنگهای مذهبی بود که در نخستین دوران اسلام رخ داد ، زیرا که همواره در برابر جنگجویانی که « به طمع مال دنیا می‌جنگیدند » دیگرانی نیز بودند که « برای آخرت می‌جنگیدند » (15) . اما این دومین هدف ، بی‌گمان ، بر آن صفت واقعی که استعداد ذاتی اکثریت جنگویان و خواست ایشان بود ، اثری نمی‌نهاد .

بدین ترتیب آن تحول ناگهانی ، که امور اسلام به سبب آن رنگ ظاهری به خود گرفت ، موجب شد که دین تازه ، از همان کهن‌ترین دوران تاریخش ، اندیشه‌ی پارسائی و تنگ زیستی را که در آغاز کار ، راه و روش خود ساخته بود ، یک سره دور بیاندازد ، اعتبارات دنیائی و آرزوهای مادی بود که غالباً می‌توانست خروج همکاري را در پخش آئین مهدی برانگیزاند ، تا آنجا که از همان دوره‌ی پس از محمد گفته می‌شد :

هر کار نیک ، امروزه دوجانبه شمرده می شود و زیرا که ما در زمان پیغمبر تنها به فکر آخرت بودیم ، و در اندیشه ی دنیا نمی بودیم ، اما امروز دنیا نیز ما را به خود کشیده است ، (15) .

## 2 - عقب نشینی روحانیت :

هنگام به حکومت رسیدن امویان ، سستی جنبش پارسائی و عقب نشینی آن همچنان افزایش می یافت . اینان به علل سیاسی ، سر رشته ی کارها را با سخت گیری بر روحیه ی مذهبی بدست گرفتند و (15) در نتیجه ، افکار عمومی ، درست به سوی نیکوکاران و پارسایان گرایش نیافت .

یک حدیث نیز از پیغمبر آمده که روحیه ی پرهیزگاران را نشان می دهد : « خسرو مرد و پس از او خسروی نخواهد بود . قیصر نیز خواهد رفت و قیصری از پس وی نخواهد بود . به کسی که جانم به دست او است سو گند ، که گنجهای ایشان را در راه خدا صرف خواهید کردن » .

گوئی در حدیثهای یاد شده ، صرف کردن گنجهایی که مسلمانان به دست آورده اند ، « در راه خدا » کفاره و بدلی به حساب آمده است ، برای جلوگیری از روحیه ی ماده گرایی که بپیش آمدن پروزیها (16) رخ داده بود . ولی این سخنان در دل کسانی که می خواستند از آن دارائی های باد آورده استفاده کنند کمتر تأثیر می کرد .

زیرا ، آن گنجها که از کشور گشائیا گرد آوری و انباشته شده بود و روز بروز ، با یافتن راه های نوین و دقیق تر برای اداره ی مردم و بهره کشی از ایشان ، سود آورتر می شد ، تنها برای آن فراهم نشده بود که « در راه خدا » یعنی خیرات صرف شود . طبقاتی که این دارائی سرشار به سوی ایشان سرازیر شده بود می خواستند آنرا وسیله ی خوشگذرانی و دنیا سازند . ایشان آماده آن نبودند که آنها را تنها برای آخرت گرد آورند .

يکي از روايتها ، از معاويه حاکم دمشق در عهد عثمان - که بعدها دولت امويان را بنیان نهاد - مي آورد که وی را با ابوذر غفاري صحابي پارسای نام آور ، اختلافي رخ داد در موضوع آیهی « وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ = کسانی را که زرو سیم به گنج گذارند و در راه خدا صرف نکنند ، عذاب دردناک نوید ده ! در آن روز چون آتش جهنم سخت شود ، بر پیشانی و پهلو و پشت ایشان داغ خواهند نهاد ، آنگاه است که مژه‌ی آنچهارا برای خود گرد آورده‌اید بپوشید - توبه 9 : 34-35 » .

معاویه ، آن مرد سیاست و دنیا دار ، در این آیه هشداري مي دید که با وضع واقعي دولت اسلام قابل تطبیق نیست بلکه به رهبران آئین‌های دیگر و آزو حرص ایشان مي نگرد ، که در آیه‌های پیشین نیز بدان پرداخته است .

در صورتی که ابوذر ، مرد پرهیزگار نظري معکوس مي داشت و مي گفت : این آیه « در حق هم‌ماو هم ایشان آمده است » و این با نظریات معاویه جور نیامده ، ابوذر را سخت خطرناک یافت ، تاجائی که موضوع را به خلیفه گزارش داد . او نیز دستور إحضار ابوذر را به مدینه صادر کرد و سپس او را به یک دیه تبعید نمود ، تا اندیشه‌ی بدبین او نسبت به دنیاداري برخلاف نظریه‌ی دولتي در میان مردم پخش نگردد <sup>(17)</sup> [ B : ولي بالآخره تفسیر ابوذر پیروزي یافت ، و معنی آیه به آن صورت تأیید شد که منظور پیغمبر گردآوری مال بوده است ، و به همین سبب بود که گروه مسلمانان مالیاتی به نام زکات بر اموال گرد آمده معین کرده بودند ] .

این طرز فکر ، آن جهان بینی دولتي را به مانسان مي دهد ، که مفسران مذهبي مي بایستی در برابرش خم مي شدند . آنان که نمایندگی ایده‌آلهای دوران نخست پیدایش اسلام بودند ، در این زندگانی بیگانه شمرده مي شدند .

اینان مانند ابوذر ، به نام پیغمبر این اصل را تبلیغ می کردند که [ B : او ( گرد آورنده ی مال ) در زندگی تنها خواهد بود و تنها خواهد مرد و از میان مردگان تنها برخواهد خاست <sup>(18)</sup> . و ] « هردارائی زرو سیم که انباشته گردد ، گلی آتشین برای دارنده اش خواهد بود ، مگر آنرا در راه خدا پخش کند » . اینان کسانی بودند که حاضر نبودند با دارندگان کاخهای بلند و دهات بزرگ و گلته های بی شمار چهارپا <sup>(19)</sup> برادر خوانده شوند ، هرچند که ایشان به اسلام إخلاص داشته و خدمت گذار باشند .

ولی درواقع نیز ، ما در اسناد مذهبی بسیار ، با نکوهش آشکار از پارسائی فزون از اندازه ی معمولی که خواست شرع است ، بر می خوریم . درحالی که پیغمبر در نخستین ده سال بعثت بی گمان آنرا بی باکانه تشویق می نموده و این خود نشانی از دگرگونی ژرف می باشد که با آن روبرو هستیم .

### حدیثهای ضد پارسائی :

در این جا وظیفه ی حدیث بود که برای این دگرگونی پشتوانه بسازد . و چون توجه به سوی آخرت ایده آلی را نمی شد یک سره از جهان بینی اسلام زدود ، ناچار بایستی رعایت مصالح دنیائی ، هم پالکی و هم ارزش آن شمرده می شد .

پس یکی از آموزشهای پیغمبر در این معنی به گواه آورده شد ، که مانند نظریه ی ارسطو است ، و آن میانه روی در کارها است . در روایتی چنین آمده که « بهترین شما آن کس نیست که دنیا را برای آخرت یا آخرت را برای دنیا رها سازد ، بلکه بهترین شما کسی است که هم از این و هم از آن

برگيرد (20) ، در کتابهای حديث نمونه‌ئي از پارسائي تندرا مي بينيم که مورد نگوشت پيغمبر قرار گرفته است .

[ B : های کسانی که ايمان آورده‌ايد از چشیدن چیزهائي خوش که خدا به شما ارزاني داشته خود را محروم نکنيد ، و از مرز مجازم تجاوز ننمائيد . به راستي خدا تجاوز کنندگان از اين مرز را دوست نمي دارد . بخوريد از آنچه خدا به شما روزي داده و آنرا رواو نيکو شمرده است . بترسيد از آن خدا که بدو ايمان داريد - مائدة 5 : 87-88 ، آموزشي که مانند فعاليم همانندش بر ضد رفتار يهودان است ، که بنا بر قوانين سخت گيرانه‌ي خویش ، از مصرف کردن بسياري از خوراکی‌ها و آشاميدني‌ها خودداري مي کردند . اين دستورها به کسانی داده مي شد که به دور پيامبر بوده و از دنيا گريزان مي زيستند ، تا مگر ايشان را از آن زندگي سخت زاهدانه و زيان رسانيدن بخويشتن باز دارد (21) . يکي از روشن ترين شواهد در اين باره هشداري است که پيغمبر به عثمان بن مظعون داد که زاهدي سرسخت مي بود . پس پيغمبر او را از اين شيوه‌ي زندگي بر حذر داشت (22) ] .

از معروف ترين آن اسناد و نيز رساترين آنها در اين باره ، رواياتي است مربوط به تمايلات پارسايانه‌ي عبدالله پسر عمر عاص که پدرش از سرداران بنام صدر اسلام مي بوده است . اين روايتها ، او را درست بر عکس پدرش از پرهيزگارترين صحابه و پر شورترين ايشان در دين داري نشان مي دهد ، که در پيروي از سنت بسيار دقيق و متعصب بوده است (23) .

[ B : در مقايسه اين مرد با عطاء بن يسار که به عنوان يکک اندرزگر شرعي شناخته مي شد ، مي توان عبدالله را به عنوان قانون گزار شناخت . اشارتي در باره‌ي سرفروشت نهايي کعبه نيز از او نقل شده است (24) ] . به پيغمبر خبر رسيد که اين عبد الله هميشه روزه است و شبهارا با خواندن قرآن



زنده می‌دارد . پیغمبر او را سخت نکوهید و پند داد که پارسائی را بخردانه بدارد .

از گفته‌های پیغمبر بدو است که « تن تو بر تو حقی دارد ، میهمان تو بر تو حقی و همسر تو بر تو حقی دارد » (25) . و نیز گفت : « یکک آدم همیشه روزه دار ، بی‌روزه به شمار آید » یعنی چنین روزه داری پاداش ندارد (26) . [ B : در برابر کسانی که چنین شیوهی پارسایانه و سخت زاهدانه را تشویق می‌کردند حدیثها از پیغمبر آمده که از آن نمی‌می‌کند و این افراد را به راه درست می‌خواند : « چه باشد کسانی را که این چنین راهنمایی‌ها می‌کنند ؟ من خودم دعا می‌خوانم ، روزه می‌گیرم ، روزه می‌شکنم ازدواج می‌کنم . کسی که بدن شیوهی من رغبت ندارد ، بامن پیوند ندارد (27) ] .

گفته‌هایی به پیغمبر نسبت داده شده است که همگی در نکوهش کسانی است که مصالح دنیائی را رها کرده‌اند تا به بی‌نهایت پرستشهای واجب و مستحب پردازند . روزی یاران پیغمبر از یکک همسفر خود یاد می‌کردند که تاسوار بود هیچ کار جز دعا خواندن نمی‌داشت ، و چون پیاده می‌شدیم ، او جز نماز کاری نمی‌کرد . پیغمبر پرسید : پس کی به شتر او علف دادی و خوراکش پختی ؟ گفتند : ما همگی ! گفت : پس شما همگی بهتر از او باشید (28) . [ B : این روایت نیز از پیغمبر نقل می‌شود : « کسی که نهالی نهد و آنرا پرورش دهد پاداشی مانند آن دارد که شبرا به دعا زنده بدارد و روز را روزه بگیرد ، یا کسی که عمر را در جنگ به راه خدا بگذارد (29) ] .

اخبار بسیار نیز هست در باره‌ی زیاده روی در کفاره پرداختن و توبه کردن و تن را آزادانه رنج دادن و سختی‌ها پذیرفتن ، که مردی به نام ابواسرائیل (30) نمونه‌ی کامل آنها به شمار می‌رفت . مهدی اینها به روشنی و آشکارا نشان می‌دهند که این گونه کارها بی‌پاداش است ، یا دست کم از نظر

مذهبي کم ارزش مي باشد . « اگر جريج ترسيا دانشمند بود مي فهميد ، که پذيرفتن خواست مادر به از پرستش خدا است (31) » .

سخت ترين نکوهش که از پيغمبر نقل شده ، روي با تککزيستي مي دارد . [ B : دريک حديث بر مردان و زنانی که زناشويي را بي اهميت مي شمارند ، نفرين آمده ، بنا بر همین حديث است که برخي فقيهان تککزيستي را گناه کبيره مي شمردند (32) ] . مردی که عکاف بن وداعه ی هلالي خوانده مي شد چنين زيست را برای خویشان پسنديده بود و پيغمبر بدو چنين آموخت : « پس تو از برادران شيطاني ! اگر از ترسايان نصارا هستي بدیشان پيوند ! و اگر از مائي ، پس آئين ما همسر داشتن است (33) » .

بازم از اين سخنان تند به پيغمبر نسبت داده شده ، که به کسانی مي گفت ، که مي خواستند از دارائي خویش چشم پوشند و آنرا در راه خير صرف کنند و به فاميل خود زيان رسانند (34) .

اين آموزشهای پيبرانه که جنبه ی خصوصي و فردي دارد ، با اصول کلتی منسوب به پيغمبر نیز هماهنگي دارد : « اسلام رهبانيتي ندارد (\*) » ، رهبانيت اين ملت جنگ در راه اسلام است (35) » .

اين عبارت خيلي پرمغز است و به خوبي ، تضاد ميان زندگي پرهيزگاران و آندیشه ورانه و صومعه نشيني جدا از مردم ، و ميان زندگي جنگي و کارزاري را نشان مي دهد . اين همان دگرگوني است که بدان گوشزد نموديم و ديديم که بزرگترين عامل در نابود شدن آندیشه ی سخت زيستي پارسايانه ی صدر اول اسلام بوده است .

(\*) چنين است در آلماني . و در نسخه ی عربي : « هر پيغمبر رهبانيتي

دارد . . . » آمده است . و « رهبانية امتي الجهاد » هر دو ديده می شود .

هنگامی که ما به حدیثهای پیغمبر بر ضد رهبانیت می‌نگریم ، نباید از جنبه‌ی جدلی آن که ضد پارسائی مسیحیت است غافل بنایم . پیغمبر در بسیاری از این حدیثها ، باروزه داشتن بی‌جا ، بیش از اندازه‌ی شرعی مخالفت می‌ورزد: «مؤمن نیرومند بهتر ، و پیش خدا ستوده‌تر از مؤمن ضعیف است» (36) ، «مؤمن در هر لقمه که می‌خورد پاداشی از خدا دارد» ، «خورنده‌ی سپاسگزار به از روزه‌دار پارسا است» (37) . [ B : ن . ک : عهد جدید 1 تیموئی 4 : 4 ] .

این ستوده نیست که آدمی دارائی خویش از دست بدهد و به در یوزگی نزد مردم رود . زکات واجب نیست جز بر افزون از نیاز آدمی . درین هنگام نیز بایستی در درجه‌ی نخست به فامیل و خویشان کمک برساند (38) . [ B : ترک دنیا بدان نیست که آدمی ، جایز را حرام شمرد ، بدان نیز نیست . که دارائی دنیائی را از دست بدهد ، بلکه بدان معنی است که تو بدان دل نبندی ! و بر آن که در دست خود می‌داری اعتماد نکنی ، بلکه اعتماد خود را بر آن بنهی که در دست خدا است ، و به پاداش محرومیتی که می‌کشی رغبتی بیشتر داشته باشی تا به در امان بودن از این محرومیت ، ابو ادريس الحولاني این حدیث را به وسیله‌ی ابوذر غفاری ، که به شیوه‌ی سخت پارسایانه‌ی او اشارت کردیم از پیغمبر نقل می‌کند و می‌گوید : این حدیث در میان حدیثها همانند زر تاب در برابر زرناسره است (39) . چنانکه می‌بینیم در همه‌ی این آموزشها این عقیدت تقویت می‌شود که تحدید و مرزبندی ثروت باید تنها به وسیله‌ی شرع تعیین شود ، اندازه‌ی پارسائی در زندقه را نیز شرع معین کند و در بیرون از دستور او ، سخت‌زستی به هر صورت ستوده نیست .

[ B : بر حدیثی که در آن جمله‌های : « با سپاسگزاری مصرف کردن » و « با چشم پوشی روزه داشتن » آمده است ، این پرسش افزوده می‌گردد ، که علوم مذهبی اسلام در برابر خود نهاده است : آیا دارا بودن بر بی‌نواشی



برتر است ، يا به عكس ؟ اين پرسش مايهی کشاکشهاي آتشين نیز شده بوده است. ابن حجر هيثمي شافعي مشهور مکه (م 973 هـ - 1565 م) در بارهی برتري « داراو سپاسگزار بودن » از « سخت زیستی پارسایان » مقالهی نگاشت که به توصیف حال وزیر آصف خان ختم شده ، او در این مقاله به شرحی که در تفسیر « عباب » آمده است نیز اشاره می کند (40) . از این دوران کهن (نخستین دوران عباسی) نکتهی جالبی نیز از زبان شناس بدوي أبو مالك بن کرکره آمده که چنان در این زمینه غلو می نمود که فرعون ثروتمند را بر موسای بی نوا برتري می داد (41) .

نسبت به موضوع گفتگوي ما ، ناسودمند نیست ، دوباره یادآوری کنیم که اطمینان به آنچه ممکن است از عبارتهای که به گواه آوردیم ، و زنجیره شان همگی مانند هر حدیث به پیغمبر پیوسته است ، واقعاً بر زبان پیغمبر جاری شده باشند ، آن دک می باشد .

زیرا که او با همه اهمیتي که به مقتضیات زندگی دنیائی می داد و با همه استثناها که برای خودش قائل می شد باز هم چنانکه از آیه های قرآن پیدا است (42) ، برای پارسایان درست و توبه کارانی که عمر خویش را به نذر صرف نماز و روزه کنند ، ارزش فراوان می نهاد . شاید تنها تک زیستی را بتوان از آن استثنا نمود . آری نزدیکترین روایتها به نظریات واقعی او آنها هستند که پارسائی یعنی دست کشیدن از همه ی لذتهای زندگی را تشویق می کنند و آنرا یک فضیلت عالی می شمرد ، که پارسا را به درجهی دوستی خدا و پذیرش او می رساند (43) .

پس مسألهی مهم تر بیان چگونگی روی کار آمدن اندیشهی زندگی ضد پارسائی می باشد ، که شرایط سیاست خارجی اسلام موجبات آن را ،

همچنانکه در بخش دوم (ص 87) توضیح دادیم ، به وسیلهی نسبت دادن آراء و گفته هائی به پیغمبر فراهم ساخت .

### بیوگرافیهای ضد پارسائی :

این تغییر روش در قسمت دیگر حدیث ، یعنی در اخبار بیوگرافی پیغمبر و یارانش نیز آشکار می شود . چیزی که ما را به نیرومندی روحیهی نوین ضد پارسائی آگاه تر می سازد رنگ بار خود بخودی توصیفهای رگ و بی پرده است ، که به وسیلهی حدیث برترسیم صورت اخلاقی پیشوایان سلف که بایستی نمونهی اخلاقی مذهب به شمار می رفتند ، باریدن گرفت بلکه بیوگرافی خود پیغمبر را نیز از این گونه صفتها پر کردند .

ما از میان آنها می توانیم این یکی را باور کنیم که تمایل پیغمبر به زن روز افزون بوده است . این یک حقیقت تاریخی متکی به اسناد است که در عین حال در ادبیات مذهبی ملل و اعصار گوناگون ، آن چنانکه خود اسلام در اخبار پیغمبران عرضه می دارد ، منحصر به فرد می باشد . زیرا که در ترسیم صورت هیچ دین آوری از ادیان ، چنین رخ نداده است که صفات اخلاقی او را در قالب آدمی محض ، آن چنانکه حدیث بنیان گذار اسلام را (44) نشان می دهد ، نمایش داده باشند و در عین حال هیچ خللی هم در این صورت اخلاقی که برایش ساخته اند ، احساس نگردد .

در محیطهای پارسا که پارسائی را ایده آل زندگی عالی می شمردند ، هماره از پیروی چنین صفات بشری نهی کرده ، یامیانده روی و اقتصاد را در آن اندرز می دادند ، بلکه آنها را تنها برای تفسیر آیه هائی همچون « بگو : من آدمی همچون شمایم - کفف 18: 110 » به کار می بردند .

هیچ دلیل در دست نیست که کوششی برای دور نشان دادن پیغمبر

از غرايز بشري انجام گرفته باشد ، بلکه به عکس ، بيوگرافي نگارانش مي کوشدند که پيغمبر را از جنبه ي بشري با مؤمنان ، روشن و آشکار نزديک سازند و اين را براي آيندگان قرون بعد مؤکد نمايند [ B : مثلا هنگامی پدر و مادر کودکی نزد او رفتند تا برای کودک بیمار دعا کنند ، دیدند او دارد شتر بیمار خود را دوا مي دهد (45) ] . و نیز روايت کردند که گفته است : « من از دنيای شما ، زن و بوی خوش را دوست دارم ! » با اين افزوده که : « و نورديدگانم نماز است » .

گاهی اتفاق افتاده که صفاتي بسيار دور و ضد پارسائي بر او بار کرده اند . [ B : ه . لامنس يک رشته از چنين روايتها را به ويژه درباره ي پوشاک و خانه ي او گره آورده است (46) ] . تا آنجا که اين گونه روايتها وی را به حق (\*) مورد اتهام دشمنانش قرار داده است ، که مي گویند : او که جز بازان کار نداشته شايسته ي پيغمبري نيست (47) . [ B : أبو حاتم بن حبان البستي ( ه 354 - ه 965 م ) (48) و زنجشري اشاره مي کند که واژه ي « فقير » در باره ي وی درست نيست ، زیرا که او همچگاه درزندگاني درماندگي نکشيد (49) . او در قصيده اي که به أمية ابن أبي الصلت منسوب است به عنوان « غني » نیز ياد مي شود (50) ] .

ما اکنون خوب مي توانيم مانند اين توصيفهای رک و پوست کنده را که در بيوگرافي های ياران و ارسته يجا مانده است به دست آريم . ما امروز براي پژوهش در اين بخش از روايتهاي زندگي نگار در اسلام ، بيش از پيش توانائي داريم . چاپ کتاب « الطبقات الکبری » که هنوز جريان دارد (50\*) مدرکي در اختيار مانده که ويژه ي موشکافي در تفصيل زندگي خصوصي کهن ترين قهرمانان اسلام است ، که ديگر مصادر از آن کوتاه

(\*) در نسخه ي باينگر يچاي « بحق » « به ساده دلي » آمده است .

آمده‌اند و ابن سعد (کاتب واقدي) آنها را زمينه‌ی کار زندگي نگاري قرار داده است .

جالب توجه است که اين زندگي نگاران ، گفته‌های ناقلان روايتها را به‌طور طبيعي آورده‌اند . عاداتهای خصوصي اين وارستگان را ، از عطر زدن و پرداختن به ريش و موی سرو چگونگي خوشپوشي و آرايش بالباس گران بهاو (51) ارزشي که بوی خوش نزد ایشان داشته گزارش‌ها داده‌اند . در صورتي که پرهيز گاران که دشمنان سرسخت هنرهای تزئيني بودند ، همواره از آن نکوهش مي کردند (51) .

عثمان بن عبيد الله از خاطرات دوران دبستانش مي‌آرد که هرگاه چهارتن ، که نامشان را آورده ، و درميان ایشان أبوهريره راوي معروف هم هست ، از در دبستان مي‌گذشتند ، بوی خوش بيني کودکان را پر مي‌کرد (52) .

روايي نيز بانوعی جانبداري مي‌آورند که گروهی که نمونه‌ی پرهيز گاري و بي‌آلاشي بودند به پوشیدن لباسهای گران بها افتخار مي‌ورزيدند . جاهائي که مي‌خوانيم که ایشان لباسهای مخملي برتن مي‌کردند ، نيز (53) آندک نيستند .

برای توجیه اين خوشگذراني‌ها ، مطابق معمولشان به حديث روايت شده از پيغمبر تکیه مي‌کردند که : « هرگاه خدا نعمتی را بر بنده‌اش ارزاني داشت ، دوست دارد که اثر آنرا بر بنده‌اش ببیند » . [ B : اين انسان را به ياد روايت يوثابي مي‌اندازد که : « انسان خوشبخت بايد رخشان و تابان بزيديو نعمت خدا را بر خود آشکار سازد که سپاس او در آن است (54) ] . روی همین زمينه ، پيغمبر گروهی را که از اقتصاد مرفه برخوردار بودند و باهيكل ناآراسته به نزد وی مي‌آمدند نکوهش کرد (55) پيدا است که

آزسمن مذهبي ، که پست داشتن زندگي دنيا را ايده آل قرار مي دهد ،  
در اين داستان ها اثر نيست .

ميل دارم مخصوصاً يک نمونه از بسياري که مصادر کهن به ماعرضه  
مي دارند ، در اينجا برگزينم که شکل زندگاني را در صدر اول اسلام و  
سمت سير آن را نيز در محيط هائي که اين آداب و رسوم در آن مي روئيد  
به مانشان مي دهد . اين نمونه يک خبر کوتاه است ، که به طور ساده ،  
مسأله مورد گفتگوي ما را روشن مي کند .

قيافه ي محمد حنفيه پسر علي را در نظر گيريم ، که بسياري از مؤمنان  
پرهيزگار او را تا آنجا بالا برده بودند که مهدي برگزيده ي خدايش ،  
براي نجات اسلام مي خواندند ، او نماينده ي خواستاران حکومت  
گنوستيک در عهد خليفگان اموي قديم بود ، که مسلمانان ايشان را  
تبهم کار و غاصب مي خواندند . پدرش پيش از تولد او ، با ناميدنش به نام  
پيغمبر « محمد أبو القاسم » مفتخر شده بود .

از ميان جا است که محمد حنفيه بعدها مورد اعتماد شيعه در جاوداني  
بودن و رجعت شد . و اين دو ، صفت کسي مي باشند که خدايش براي  
راهنائي بشر برگزيده بود و به « مهدي » شناخته شود . ما خصوصيات  
اين باور را در بخش پس از اين ، بررسي خواهيم نمود . آري وي مايه ي  
اميدواري پرهيزگاران و مورد ستايش شاعران اطرافش مي بود . با اين همه  
ما گزارش کوتاه زير را درباره ي اين انسان مقدس در اخبار بيوگرافي و  
زندگاني نگار مي خوانيم :

أبو إدريس روايت کرده است که : « ابن الحنفية را ديدم که با حنا و  
کتَم خضاب مي کند ، به او گفتم آیا علي خضاب مي کرد؟ گفت: نه ! گفتم:  
پس تو چرا؟ گفت: مي خواهم براي بانوان جوان بنام (56) ، البته



کوششهای بی نتیجه ای هم ، برای یافتن چنین اعترافهایی در لابلای بیوگرافی اولیای سریانی و حبشی نیز انجام شده است .

در واقع اگر در پرتو حقایق تاریخی رفتار این مهدی را زیر نظر نهم ، خواهیم دید که وی در واقع نیز همان طور که پیدا است مردی دنیادار بوده و به هیچ وجه از خوشگذرانیهای دنیا دور نبوده است (57) . با این همه اونگهبان منافع مذهبی و آداب و رسوم اسلامی به شمار می رفته است .

هیچکس هم کوچکترین تناقضی میان پیشوائی محمد حنفیه و آن اعتراف پیشین که سخت با امامت ناجور است و شاید هم اصولاً برای تبلیغات ضد او بر زبانش نهاده باشند ، احساس ننموده است . ما می توانیم مانند این نمونه را در زندگانی بسیاری از سلف آغاز اسلام بیابیم که به ما نشان می دهد اینها آموزش خود پیغمبر بوده است .

### 3 - پیشرفت پارسائی :

البته اگر مسلمانان با جریانی دیگر برخورد نکرده بودند ، پند و اندرزهای بالا ، خود به خود به وجود نمی آمد . پس آن جریان بود که پارسائی را در اسلام نیرو بخشید و آن را مظهر حقیقی زندگی مذهبی دانست .

گفتیم پرهیزگاری (58) یافت شدند که آرایش و خوش پوشی را هتک زندگی ایده آلی اسلامی می شمردند . بسیار ساده است اگر در میان ایشان ابو اسرائیل را به بینیم که در باره ی شخصیتی گران قدر چون عبد الرحمن ابن اسود بگوید : او لباسی می پوشد که با پوشاک توبه کاران بسیار ناجور است : « هر گاه که من عبد الرحمن بن اسود را می دیدم می گفتم : در پوشاک و

خوشبوني و سوار کاري، عربي است (\*) [ B : که خود را به جامه‌ی دهگانان  
ایراني درآورده است ] (59) .

### پارسائي منفي و زبختي ضد هنري :

این تمایل به پارسائي به ویژه در عراق (60) کمي پس از افتادن به دست تازیان و  
در آغاز حکومت اموي پدید آمد ، در آنجا بود که از این پارسایان بسیار  
دیده می شدند و ایشان را به طور کلی « عباد » می گفتند . مانند معضد بن  
یزید عجلي که در فتح آذربایجان به روزگار عثمان کشته شد . او یک تنگام ،  
به همراهی گروهی آزاران ، در گورستان به عبادت مشغول شده بود (61) .

ربیع بن خثیم کوفي باروش زندگی و اندیشه‌ی خود نمونه‌ی درست  
این گروه می بود ، او به هیچ مردنیائی دل بستگی نشان نمی داد ، جز اینکه  
بپرسد مثلاً : « قبیله‌ی تیم چند مسجد دارند ؟ » . او که به دختر کودکش  
إجازة‌ی بازی بچگانه نمی داد ، به طریق اولی [ B : از میسر که در « بقره  
2 : 219 » منع شده (62) ] تأخر سندی بوده [ او شخصاً مخالف بازیهای بود که  
از فارسها می آموختند (62) ] . چنانکه در غنایم جنگی نیز پارسائي می نمود و  
صدقه می داد . (63) .

باید در اینجا این حقیقت کوچولورام بیاد بیاورم که این پارسائي  
ایشان همچنانکه دیدیم هیچگاه به مرز پرهیز از خون ریزی برای نشر دین  
نمی رسید .

در دوران کهن اسلام با نمونه‌های بسیار از این گونه پارسائي و سخت

---

(\*) در متن آلمانی بابینگر چنین است . ولی در ترجمه‌ی عربي : « دهقانی  
آزدهقانان عرب است » دیده می شود .

زیستی ، در احوال این مردم برخورد می کنیم که در جنگهای مذهبی رنجهای فراوان بردند [ B : در توصیفی که از عابد پرهیزگار اویس قرنی به دست ما رسیده ، یکی از پیشروان ترک دنیا را می بینیم که در جنگ صفین ، در صف جنگ جوان علی جنگیده و جان خود را از دست داده است : « شمشیر کلید بهشت است » ] . و این شگفتی ندارد ، زیرا که در حدیث می بینیم : « رهبانیت اُمت من جنگ در راه خدا است » .

هر چه زندگی عمومی<sup>(63)</sup> به سودهای مادی و لذایذ دنیائی می گرایید ، اینان که به دنبال ایده آل های اسلامی می گشتند ، بهانه هایی نوین برای آشکار کردن ناخشنودی خود می یافتند . ایشان تا پایان دوره ی صدر اول از سنگرهای خود که طرد هر گونه هدف دنیائی می بود یک گام به پس نمی نشستند .

دارندگان این روحیه ، در روایتهای بیوگرافی صحابه ی باستانی ، که اضافه بر پیشینه ی اسلام ، قهرمانان جنگها نیز بوده اند ، داستان هایی پارسایانه می آورند که ایشان را نمونه ی روحیه ی پارسائی نمایش می داد<sup>(64)</sup> . شاید بتوانند مردم مسلمان پاکدین را به اعتراض بر روحیه ای که داشت بر روزگار ایشان چیره می شد ، برانگیزانند .

### پارسائی مثبت ، ضد دولتی و از پرسگان متأثر بود :

در واقع از آنچه در روایتها آمده است ، چنین به دست می آید که روحیه ی پارسائی با شورش بر دستگاه حاکم پیوند می داشته است . به روزگار عثمان از مردی بازجوئی شد که معروف بود ؛ از پیشوایان بد می گوید و به نماز جمعه نمی رود تا بر دستگاه حکومت اعتراض کرده باشد . وی گیاه خوار بود و بی زن می زیست<sup>(65)</sup> . [ B پس خلیفه معاویه دستور



داد اين عابد بهري را به جرم قک زبستي به داد گاه کشند، زيرا که اين رفتار سرپيچي از آيت « پيامبران را زنان و کودکان است — رعد 13: 38 » به شمار مي رفت (66).

بدین گونه بسياري از مسلمانان، براي پر خاش بردستگاه دولتي، به پارسائي و گوشه نشيني مي پرداختند. شعاري که اينسان بر پرچم خود مي نوشتند « گرين از دنيا » بود.

در اين جا يک سبب خارجي مهم نيز افزوده مي شود. ما مي بينيم بسياري از پندو اندر زهاي ضد پارسائي، آشکارا جنبه ي ضد پرهيزگاري مسيحي مي دارد، زيرا که پارسائي مسيحي در صدر اسلام از آن جهت که آنديشه ي وارستگي را با عمل تطبيق مي کرد کامل ترين نمونه ي پارسائي و محسوس ترين آنها به نظر مسلمانان مي نمود.

سبب ديگرش نيز آن بود که مسلماناني که ضديت با خوشگذراني دينائي در رويحه ي ايشان استوار شده بود، وارستگي ترساين مسيحي دل ايشان را ر بوده سخت تحت تاثير پرسگان توبه کار ايشان قرار گرفته بودند. از اين توبه کاران در شعر باستاني عرب در عهد پيغمبر نيز ياد شده است. پس هين شعرها بود که زندگي پارساين را به تازيان شناسانده بود.

در بسياري از اشعار جاهليت آداب و رسوم ترساين مسيحي مورد بررسي و مقايسه قرار گرفته (67) هينها است که دو واژه ي « سائحين و سائعات » را اهام کرد، که معني پرسگان (67) مردو زن را مي رساند. [ B : که پيامبر پيش از بعثت افراد ايشان را ديده بود (68) ] و اشارت به پرهيز گاران و پارساين مسلمان قرارداد (69).

اين دو واژه در قرآن ( توبه 9: 112 ) : در کنار توبه کاران، عابدان،

رکوع و سجود کنندگان آمده است و در ( تحریم 66: 5 ) : « چه بسا اگر شمارا طلاق دهد ، خدا همسراني مؤمن ، توبه کار ، سائح ، بیوه و دوشیزه بدو بدهد ، دیده می شود . »

در روایتي دیگر از حدیث منع رهبانیت صورت « لاسیاحه فی الإسلام » دیده می شود ، پس دو واژه ی « رهبانیت » و « سیاحت » مترادف بوده اند (70) .

بنا بر این گمان می رود که گسترش اسلام در شام و مصر و عراق به کسانی که شیفته ی پارسائي بودند زمینه ی روحی داد و میدان را برایشان باز کرد ، و بی گمان آزمایشهای روانی که اینان آزمایش با مسیحیان به دست آوردند ، پایه ی مکتب پارسائي اسلام را نهاده است .

از آن هنگام بود که این کششهای پارسایانه آشکارا نمایان شده و آهسته نفوذ خود را در اطراف گسترش داد . دارندگان این روحیه ، مذهب خویش را با پاره عبارتهائی از انجیل تکمیل می کردند زیرا که بنا بر تحقیقات مرگولیوٹ ، کهن ترین آثار پارسایانه ی اسلام ، تکه پاره هائی از انجیل را در بر دارد (71) .

### برخورد دو گونه پارسائي :

گروه میانه رو مؤمنان ، در شگفت بودند که چگونه این کششهای پارسایانه در میان مردم پدید آمده ، در باورهای اسلامی و زندگی روزانه نفوذ می کند . داستان زیر این گونه برخوردها را نشان می دهد :

زنی یک روز ، چند جوان را دید که سنگین می روند و آهسته گفتگو می دارند . چون این رفتار با زبان درازی و سبک روی جوانان عرب

جور نبود و زن متعجبانه از آن جویا شد ، پاسخ شنید که : ایشان پارسایند ! زن که نتوانست خود داري کند گفت : بخدا سوگند ، هر گاه عمر سخن مي گفت ، مي شنوايد و هر گاه مي رفت ، قند بود و چون مي زد دردمي آورده پارسای راستين نیز هو بود (72) .

ولي اگر ما در آيه ی ( لقمان 30: 19 ) نگاه كنيم كه : « در رفتار آهسته و در صدا نرم باش ، كه بدترين صدا صدای خراست » مي توانيم ادعا كنيم كه اگر پيغمبر با اين جوايان روبرو شده بود ، پارسائي آنان را تاثير مي كرد .

به آساني مي توان دريافت كه اين گروه پارسائي را از خوراك آغاز كردند ، پس روزه گرفته و در آن زياده روي نمودند ، و درين راه بي هيچگونه قيد و بند پيش رفتند ، تا آنجا كه حديث و پند و اندرزهاي ضد زياده روي در روزه ، بر ضد ايشان به كار افتاد (73) .

إضافة بر آن ، درميان ايشان برخي را مي بينيم كه از خوردن گوشت نيز خودداري مي كردند ، اين گونه پرهيز از دنيا حتما در روزگار صحابه نيز يافت مي شد (74) . زياد ابن ابی زياد از موالی قبیله ی مخزوم را روايات به صورت مردی پرهیزگار و عابد و پشیمنه پوش نشان مي دهد كه گوشت را برخویش حرام کرده بود ، تا آنجا كه به روزگار عمر عبد العزيز ، وي نمونه و نماينده ی گروه پارسايان شناخته شده بود (75) . بي گمان ، از حديث « هر كس چهل روز گوشت نخورد بدخو خواهد شد (76) » ، كساني همچون زياد خواسته شده بوده اند .

البته در كنار اين جنبه ی منفي (76) كه در كار و زندگي إخلال مي كرد ، تكاملي مثبت نيز در عبادتها و در جهان بيني اسلام پديد آمد . اين پيشرفت ها به خودي خود مخالف اصول و مباني كه درباره ی اين امور در قرآن وجود

داشت نمی بود ، بلکه تنها با آن‌دکی قندروی در تأویل برخی نقاط مذهبی و اخلاقی قرآن ، به دست می آمد.

آری ، با اینکه این نقاط در آیات قرآن ، با نقاط دیگر آن ، همگی حلقه‌هایی هم‌سنگ و هم‌ارزش از اصول و مبانی اسلام را تشکیل می‌دهند ، محافل پارسائی اسلام بدینها ارزش ویژه و اهمیت فوق‌العاده دادند ، به طوری که نقاط دیگر زندگی مذهبی ، در درجه‌ی دوم قرار گرفت . از اینجا هسته‌های سازگاری پدید آمد ، که بعدها بزرگ شد و تا آنجا گسترش یافت که میان این روحیه‌ی پرهیزگاران و میان باورهای سنتی اسلام جدائی افکند (77) .

#### 4 - دو جنبه‌ی منفی پارسائی :

از همان قدیم‌ترین دورانهای اسلام این زیاده روی در دو بخش دیده می‌شود : نخست ، در نیایشها ، دوم ، در مسائل اخلاقی .

بخش نیایشها در « ذکر » نمودار می‌شود که در همه‌ی دورانهای که بر تصوف اسلام گذشته ، پایگاه خویش را نگاه داشته است . پس اگر اسلام سنتی نماز را به وقتهای معین در شبانه روز اختصاص داده است ، اصول پارسائی با این تخصیص مخالفت می‌کند و با الزام به خواندن قرآن و ذکر خدا در میانهای نمازها ، ارزش ذکر را تا درجه‌ی واجبات حتمی بالا می‌برد ، به طوری که ارزش واجبات رسمی و سنتی در برابر آنها سبک و درجه‌ی دوم گردیده ، انجام دادن و به فراموشی سپردن آنها یکسان می‌شود .

این همان ذکرهای صوفیانه است ، که تا به امروز نیز استخوان بندی

ساختمان سلسله‌های تصوف را تشکیل می‌دهد ، سلسله‌هائي که جانشینان همان پارسایان کهن هستند .

### توکل<sup>(77)</sup> ابن الوقتي :

جنبه‌ی اخلاقی برجسته که در پارسایان آن روزگار نمودار بود ، زیاده روی در توکل یعنی اطمینان به خدا است ، این احساس ایشان را به آخرین درجه‌ی اطمینان نفس و قناعت می‌رسانید . ایشان به هیچ چیز اهمیت نمی‌دادند و دنیا را به هیچ می‌گرفتند و از هر گونه اندیشه‌ی کوشش برای منافع خود پرهیز می‌نمودند ، بلکه خویش را یک سره به امید خدا سپرده ، بی هیچگونه اراده و جنبش ، مانند مرده در دست مرده شوی<sup>(78)</sup> در اختیار وی می‌نهادند ، ازین روی ایشان « توکلیان » یعنی کسانی که به خدا توکل کرده‌اند ، نامیده می‌شدند .

برای بدگوئی و کاستن ارزش این گروه ، برخی نظریات و اصول از آنان نقل می‌کنند که بدبینی ایشان را نسبت به کار و کوشش و تحصیل قوت و دیگر نیازهای زندگی نشان می‌دهد . زیرا که ایشان کند و کاو و کوشش را بی توکلی و کمبود اطمینان به خدا می‌شمردند . ایشان می‌گفتند بایستی برای رفع هر نیامندی ، مستقیم و بی واسطه به خدا پناه برد .

تحقیر کنندگان ایشان ، خودداری آنان را از کوشش و نیز قناعت و آرامش و سکون ایشان را ، قبلی از کار و پستی در یوزگان می‌خوانند .

اما به نزد خودشان ، بهترین روش زیست آدمی همانست : « مهدی بندگان روزی خوار خدایند ، ولی برخی آنرا با فرومایگی ، همچون در یوزگان ، برخی با رنج انتظار ، چون بازرگانان ، برخی با خواری چون پیشه‌وران ، و برخی با سرفرازی چون صوفیان ، به دست آرند . ایشان



خدا را بیند و روزی خویش ، مستقیم آزو گیرند و واسطه را در میان ندینند .

از فضیلتها که ایشان برای خود می شمردند آنست که هیچگاه فردا را در شمار روزگار خویش نیاورند (79) . ایشان اندیشه‌ی آینده و برنامه ریزی برای نیازمندیهای زندگانی را هواره از محیط ذهن خود دور می ساختند. برای اثبات نظریه‌ی خود نیز حدیثی می آوردند که خود زمینه را روشن می کند : « حکمت که از آسمان فرود آید به دلی وارد نمی شود که اندیشه‌ی فردا دارد (80) »

نزد ایشان : کسی که به خدا اعتماد نماید « ابن الوقت » بود « پس هرگاه کسی در اندیشه‌ی آینده بود و به فکر وقتی جز آنچه در آنست باشد ، یا به تدبیر خویش امید بندد ، هرآینه کاری آزو ساخته نباشد (81) »

مسلم است که تهی دست بودن از لوازم زندگی و دوری از آسایش و خوشگذرانی ، از اصول اساسی ایشان می باشد ، پس هر کس که به جرگه‌ی ایشان درآید فقیر است .

إضافة بر آن چیز دیگری هم بود ، و آن اینکه اینان به بی توجهی به درد و گرسنگی و دیگر ناکامیهای جسمانی بسنده نمی کرده ، بلکه به هیچ چیز که به تن بستگی دارد نمی اندیشیدند ، چنانکه عوارض و بیماریها ایشان را به معالجه و پزشکی و بهداشت بر نمی انگیزانید ، این گروه هیچگاه به نظرهایی که مردم در این باره می دادند نیز گوش دار نبودند .

از عبارتهای پرداخته‌ی ایشان است که : « هر کس برخدا توکل کند به ستایش و فکوهش مردم توجهی ندارد ، و این شگفت نیست ، چه از اصول صوفیانه‌ی ایشان بی توجهی کامل به چگونگی معامله‌ی مردم با ایشان می باشد (82) »

پیدا است که چنین دیدي از زندگاني ، با افکار رایج در سده ی اول اسلام که در مسیر تاریخی خود ، روی به واقع گرائی می رفت ، جور در نمی آمد .

نشانه ی این ناهماهنگی یک دسته پند و اندرزها است که به صورت حدیث از پیغمبر روایت شده است و ، مفهوم و معنای آنها روشن نمی شود مگر هنگامی که به روحیه ی ستیز جویانه و جسدل بازی که خواست سازندگانش بود توجه شود ، که می خواستند جلو نتایج مترتب بر زیاده روی در توکل و اعتماد بر خدا را بگیرند .

با این همه جای پرسش است که چگونه این اندیشه ی پارسائی و تصوف توانست پذیرفته شود ، در جامعه ی مذهبی که به اوج نیرومندی رسیده و تا آخرین حد آرزویش در گسترش و کشور گشائی پیش رفته و هنوز مدتی از بیابان گردی افرادش نگذشته که به کاخ نشینی در شهرهای آباد نایل شده بودند (83) .

## 5 - نمونه ی دیگر از برخورد دوشیوه :

ازین رو دیده می شود که درین دوره از زندگی اسلام دو جریان گوناگون یافت می شود که در گفتگوی میان دوفقر از نیکوکاران ، به نام مالک بن دینار و محمد بن وسیع نشان داده می شود .

ایشان در مسأله ی « غایت غایتها » بحث می کردند ، نخستین می گفت : سعادت ایده آلی ، داشتن زمینی است که روزی صاحبش را تأمین کند تا نیاز به مردم و کوشش برای کسب نداشته باشد . خوشبخت کسی است که فاشتائی را بیابد و نداند که شام چه خواهد خورد ، کسی که شام را به دست آورد و از فاشتائی پگاهان بی خبر باشد (84) .

لهجه ی ستایش آمیز تند از زندگی پرهیزگاری و وارستگی ، واکنش

جنبش پارسائی و مقاومت آنرا در برابر روحیه‌ی دنیا پرستی ، که رو به گسترش می‌رفت ، نشان می‌دهد . این جنبش دنیالهی همان پارسائی بدوی کهن در روزگاران قدیم اسلام می‌بود (85) .

گفتم که این روحیه‌ی پرهیزگاران از اندیشه‌ی ترسایان مسیحی سرچشمه می‌گرفت ، که ایده آلهای ایشان با اصولی که یاد کردیم تقریباً واژه به واژه برابر بود .

سزاوار توجه است که بسیاری از بندهای انجیل‌ها، در مورد پارسائی که در پندو آندرزهای اسلامی زیاد به کار برده می‌شود ، مانند آنچه در انجیل متا 6 : 25 - 34 و لوقا 12 : 22 - 30 از پرندگان آسمان گفتگو می‌دارد ، که نمی‌کارند و درو و انبار نمی‌کنند و خالقشان روزی می‌دهد ، این بندها تقریباً برابر اصل به کار رفته اند (86) .

چکیده‌ی این اصول را در مورد توکتل ، پیغمبر چنین می‌گوید : « اگر به درستی برخدا توکل دارید ، آنچنان به شما روزی خواهد داد که به پرندگان می‌دهد ؛ پگاهان گرسنه می‌روند و سیر باز می‌گردند ، آنگاه باخواست شما کوه‌ها از جا کنده می‌شوند ، عیسا گفته است : « به پرندگان بنگرید ، نمی‌کارند و نمی‌دروند و انبار نمی‌کنند و خدا روزانه ، روزیشان می‌دهد » .

پارسایان مسلمان به تقلید پارسایان مسیحی ، پشمینه‌ی درشت می‌پوشیدند (87) . این عادت را دست کم از عهد عبد الملك مروان خلیفه (685 - 705 م) به بعد می‌توان دید ، که به کار بردن واژه‌ی « صوفی » نیز (88) در آن تاریخ آغاز شد و بعداً بر پیروان جنبش پارسائی ، هنگامی اطلاق شد ، که وارستگی ایشان به مرحله‌ی عالی پیشرفت رسید و با فلسفه‌ای



نیرومند و ابتکاری پیوند یافته بود ، که تاکنون در اندیشه‌ی مذهبی مسلمانان ، اثری فعال دارد . بگذار پس ازین ، در تصوف ( عرفان ) اسلامی گفتگو داریم :

#### 6 - عرفان ، گنوسیزم ، نوافلاطونی :

آموزش نوافلاطونی در زندگی روحی اسلام نفوذ کرد و این خود از نظر عرفان اسلامی حادثه‌ای مهم بود . این جریان فلسفی که پس از این دوباره درباره‌ی آثار ژرف آن ، در بالا بردن سطح اندیشه‌ی اسلامی گفتگو خواهیم داشت ، آن‌چنان پایه‌ی فلسفی و اعتقادی را بنا نهاد که سنتهای پارسانی و شعارهای آن ، که پیش ازین یاد نمودیم ، همه در قالب آن ریخته شد .

پارسی پرهیزگار که دنیا را خار کرده ، آنرا از خویش رانده ، روان خود را به سوی وجود برتر و یگانه پناهگاه بالا برده ، در فلسفه‌ی فیض افلوطین و وحدت وجود او چیزی می‌یافت که یقین او را به راه و روش زندگی که برگزیده بود استوارتر می‌ساخت و روحیه‌ی خداشناسی او را تقویت می‌نمود .

او در همه‌ی کون و مکان پرتو الهی می‌دید ، همه‌ی پدیده‌های جهان نزد او سرایی بود که از حقیقت جز بازتابی از پرتو وجود یگانه ، در او نیست . بنابراین بر آدمی لازم می‌دید که چون با خویش تنها شود ، پرده‌های زمخت مادی را دور سازد ، تانسیکی و زیبائی ازلی خدا بر او قافتن گیرد . آری چون آدمی روان خود را بدان سوی بالا برد ، از پدیده‌های هستی ماده رهائی یابد ، تا آنجا که شخصیت او در والاترین هستی ، که هستی حقیقی ویژه‌ی او است فانی گردد .

در اصل یکی بدست جان من و تو

پیدای من و تو و نهان من و تو<sup>(\*)</sup>

خامی باشد بگویم : آن من و تو

برخاست من و تو ، از میان من و تو<sup>(89)</sup>

× ————— ×

نی من منم و تو توئی و نی تو منی

هم من منم و هم تو توئی ، هم تو منی

من باتو چنانم ای ننگار خستنی

کندر غلطم که من توأم باتو منی<sup>(90)</sup>

مرزهای شخصیت ، پرده‌هایی هستند که خدا را از انسان پنهان می‌دارند. گزاف‌گونه به پیغمبر نسبت داده شده که گفت : از امثال صوفیان عبارتی است که آنرا شعار خود ساخته‌اند : « هستی تو بزرگترین گناه است که با هیچ گناهی نتوان سنجید »<sup>(91)</sup>.

این عبارت هستی حقیقی انسان و وجود فردی و مستقل او را به‌طور بی‌نشان می‌دهد ، که با درون نگری و نیایش و تحمل رنج و سخت زیستی و پارسائی که مسی لاهوتی را<sup>(92)</sup> در او برانگیزاند ، می‌تواند به‌جائی رسد که شخصیت « من » وی نابود شده ، دوئیت او با خدا از میان برخیزد . در این صورت او از احساس دگرگونی‌ها و تقلبات جسمانی‌رها شود . این حالی است که از گرفتاری آندوه سود و زیان خالی می‌باشد . جلال الدین رومی که

(\*) از رباعیات مولوی رومی ( خاموش ) گردآورده‌ی باقرالفت

اصفہانی چ 1320 خ ( به نقل خلیلی ص 54 ) .

بزرگترین بیان گر این اندیشه است ، آنرا چنین و صف کند : « خویشان را  
از صفات خودي بشوی ، تا به هستي درخشان خویش رسي <sup>(93)</sup> » . بلکه  
در آن حال ، از دیدگاه او ، شرط زمان و مکان برای وجود باطل است ،  
که : « مکان بی مکان و اثر بی اثر است <sup>(94)</sup> » .

صوفي که به حقیقت آسمان و زمین پی برد ، زیرو زیرو پیش و پس و  
راست و چپ <sup>(95)</sup> نبیند . ازین روی حافظ گوید :

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد؟ <sup>(96)</sup>

هرگاه آدمی از همه ی صفات انفعالی که جهان خارجی در او ایجاد  
می کند ، تهی گردد ، سپس همه ی آثار اراده و احساسات خویش را  
محوسازد [ B : چنانکه در فارسی اصطلاح « بی رنگی » برای آن به کار  
می رود ] ، حالتی روانی بدو دست می دهد که صوفیان آنرا « حالت جمع »  
نامند . و این همان نظریه ی هندی « سمادی <sup>(97)</sup> » می باشد ، که در برابر  
حالت انقلاب و دگرگونی روانی ، ناشی از انفعالات قرار دارد . و همه ی  
این حالتها زیر عنوان « روان مستی » نهفته می باشند .

زیرا که او با تهی شدن و نابود کردن خواستها و عواطف خویش ، آزاده ی  
سکرآور قدسی جمال ذات الهی مست گردیده است ، فروغ خیره  
کننده ای که بر جان او تابیده و سراسر هستی او را پر کرده ، حواس  
جسمانی را از وی برگرفته است .

از چیزهایی که مسأله ی عشق صوفیانه دربر دارد و بزرگترین هدف  
دنیائی صوفی را تشکیل می دهد ، فنا در ذات خدائی می باشد ، که بقا  
منحصر بدو است ، این عشق همان است که حلاج از آن برخوردار شده

بود (98) ، پس سنیان او را در بغداد 309 هـ - 921 هـ کشتند ، زیرا که ادعا می نمود که به اتحاد کامل با خدا رسیده است . او پیش از آنکه خود را به دست جلاد بسپرد گفت : وقتی او با یاران سخن می گوید به زبان خدا گفتگو می کند .

از کسانی که به عشق شهرت یافتند شاعر صوفی عرب ابن فارض است که در قاهره 632 هـ - 1235 هـ در گذشت . او کسی است که « هامر پور گشتال Hammer Purgstall » به وسیله ی ترجمه ی قصیده ی صوفیانه اش به عنوان Das arabische Hohe lied der liebe در وین به سال 1854 او را به ادبیات آلمان معرفی نمود . به سبب فراوانی اندیشه ی عشق در قصاید ، او ، متأخران او را « سلطان العاشقین » خواندند (99) . چه بسیار موارد است که صوفیان این می مستی بخش عشق الاهی را « باده ی عشق » نامیده اند (100) .

« عشق نابود کردن خواستهای سوزانیدن صفات و نیازها می باشد (101) .  
« عشق آمد و مرا از هر چه هست رها کرد ، مرا بلند کرد پس از آنکه پست داشته بود . خدا را شکر که مرا با وصال ، همچون شکر در آب حل کرد . »

رفتم به طبیب ، گفتم ای بینائی  
افتاده ی عشق را چه می فرمائی ؟  
ترک صفت و محور وجودم فرمود  
یعنی که زهر چه هست بیرون آئی

« فاروزه داری ، لذت مستی نیابی ، تا تن رها نکنی به نیایش روحانی  
نرسی ، تا عشق دوست جانت را ، همچون آب آتش را ، نابود نسازد ،  
به هستی والا تر نرسی . »

تنها با این عشق است که انسان در روز رستخیز پاک و تبرئه می شود :  
 « فردای قیامت مردم ، زن و مرد از ترس حساب ، روی زرد می دارند ،  
 ولی من با تکیه بر عشق ، سوی عرش تو آیم و حسابم را از آن خواهم ، » (102)

پس عشق به خدا چکیده ی کوششهای پی گیر روحانی است که صوفیان  
 انجام می دادند ، تا پندار هستی فرد ، در حقیقت هستیِ إلهی ، که شامل  
 همه چیز است ، فانی گردد . این اندیشه در هریک از زبانهای زنده ی  
 ملت های اسلام ، ادبیاتی منظوم به وجود آورد ، که هریک در پی گرانها  
 در رشته ی ادبیات جهانی به شمار می رود . این اندیشه ی کلی پایه ی  
 فلسفی شایسته ای برای زندگانی پرهیزگاران و عارفان گردید .

این پایه در حقیقت از ذکر تشکیل شده است که سالکان پارسا انجام  
 می دهند . صوفیان می کوشند که به حالت نشته ای رسند که نمودار  
 جذبه ی خدائی و مستی عشق به او است ، و راه آنرا درون نگری و  
 انواع ذکر و حرکات آن می دانند . این راه باروش سنتی مسلمانان برای  
 جلب مرحمت خدا ، طوری که کتاب و سنت بدان می خواند ، از بن  
 ناسازگار می باشد (103) .

## 7 - یک گام والاتر از تشبه به خدا :

بنا بر این صوفیان با آن هدف ایده آلی که برای کمال روانی انسان  
 پیشنهاد می کنند و با تعریفی که از والاترین نیکویی می نمایند ، یک گام از  
 فیلسوفان پیشتر هستند. این سبعمین مرسی که در مکه به سال 668 هـ - 1269 م  
 در گذشت ، همان فیلسوف صوفی است که پاسخ به « پرسشهای سیدسیل » که  
 امپراتور فردریک دوم هوهن شتاوفن Hohen Staufen م 1250 م پرسیده  
 بود ، بدو واگذار گشته و او چنین پاسخ داد : فیلسوفان پیشین می گفتند :  
 هدف ایده آلی ، همانندی با خدا می باشد ، در حالیکه صوفیان برای فنا شدن



در خدا مي كوشند ، بدین ترتیب كه صوفي مي خواهد سزاوار آن شود كه مهر و لطف خدا اورا فرا گيرد ، اینفعالات حسی خویش را نابود و شعور روحانی خود را آشكار سازد (104) .

### تفسیر گنوستیک متون مقدس :

به موجب یکی از پدیده های تاریخ مذهب ، كه حوادث اديان ، در محیط های جز محیط اسلام نیز آنرا تأیید مي كرد ، صوفیان كه در راه وابستگی به مذهب مي كوشیدند ، یا دست كم خود را چنان مي نمودند ، به كوشش برخاستند تا نظریات خود را از راه تأویل در قرآن و حدیث بگنجانند ، تا با گواهی گرفتن از آیات و احادیث متكي بر كتاب و سنت برای آرای خود پشتوانه تهیه نمایند . ایشان بدین روش میراث فیلون را به اسلام رسانیدند .

ایشان در تأویل قرآن عقیده داشتند كه در پشت معنی تحت لفظی آیه ها ، كه به ظاهر بی اهمیت مي نماید ، حقایق ژرف فلسفی نهفته است كه بایستی با تأویل های مجازی بیرون کشیده شود . برای نمونه در آیه های ( یاسین 36 : 13 - 17 ) چنین آمده است : « برای ایشان ، از آن دهاتیها كه پیغمبران به سوی ایشان رفتند ، مثل زن ! دو پیغمبر نزدشان فرستادیم و ایشان باور نكردند ، پس سومین را به پشتیبانی فرستادیم . اینان مي گفتند ما به سوی شما فرستاده شده ایم ، دهاتیها مي گفتند : شما جز مردمانی مانند ما چیزی نیستید ، خدا کسی را نفرستاده است ، شما دروغ مي گوئید . ایشان مي گفتند : خدا مي داند كه ما فرستادگان هستیم . »

پیدا است كه این آیه ها ، بر چیز مهمی ، جز آنچه از واژه ها پیدا است دلالت نمی كند ، اما این صوفیان مي گویند : مقصود از دیه ، تن آدمی است و منظور از سه پیامبر : روح و قلب و عقل مي باشد پس . بنا برین همه ی

داستان ؛ تکذيب کردن مردم دو پيامبر نخستين را ، آمدن پيامبر سوم ، رفتار اهل شهر با ايشان ، و عذابى که برايشان فرود آمد ، همگي به طور مجازي تاويل مي گردد .

آري ، مفسران صوفي تاويلهاى مجازي ويژه ي خود دارند ، که همان تاويل باطني قرآن باشد و کتابهاى بسيار در آن نگاشته شده است (105) . و در سراسر نوشته هاى صوفيان ديده مي شود .

#### پيوستن زنجيره به خاندان محمد :

براى آنکه بدین تفسير باطني رنگ سنتي و مذهبي بدهند ، ازيك نظريه ي شيعي استفاده نمودند ( ن.ك : بخش پنجم ) که مي گويد : محمد تاويل باطني قرآن را به وصي خود علي داده است .

این آموزشها که جز برای مریدان آشکار نمي گردد « کابالا » Kabbala (105) صوفيان به شمار مي رود . این آندیشه ي اساسي صوفيان را شاعر صوفي عرب عمر بن قارض ، که آندکي بالاتر ياد شد ، چنين بيان کرده است : « علي بادانش وصايت هرچه پيچيده بود به وسيله ي تاويل دريافته است (106) » .

آري ، به نظر ايشان ، علي پيشواي تصوف اسلامي است . ولي این آندیشه ايست که سنتيان سخت منکر آنند ، زيرا که ازديدگاه ايشان پيغمبر هيچ چيز را ازتوده ي امت خود پنهان نداشته و دانش باطني به کسي نسپرده است (107) .

باوجود اين ، کار آن آندیشه بدآنجا کشيد که تقدیس علي باور حماسه آفرين بسياري از محفلهاى صوفيانه گشت و گاهي در ژرفاي

آموزشهای ایشان جای گرفت ، تاجایی که دربرخی زنجیره‌ها که برای حدیثهای صوفیانه می‌ساختند ، سرنخ را به روایت امامان خاندان علی می‌رسانیدند ، تا آنچه می‌توانند از راه‌های سنیان دور باشند .

بهترین نمونه‌ی گرایش به تقدیس علی ، این پدیده‌ی آشکار جنبش تصوف ، در گروه بکتاشیان دیده می‌شود که از علی و امامان خاندانش تقدیس فراوان می‌کنند و آقای ژرژ یعقوب Georg Jacob بحث جداگانه‌ای برای آن انجام داده است (108) .

#### 8 - نفوذ هندی :

دانشمندان انگلیسی به ویژه آقایان وینفیلد E. H. Whinfield ، براون E. G. Browne ، نیکلسون A. Nicholson که اخیراً به بررسی تصوف اسلام پرداخته ، ریشه و نشوونمای آنرا مورد بحث دقیق و مفصل قرار دادند ، رنگ نوآفلاطونی آنرا باروشی موشکافانه روشن کرده‌اند (109) . اما تحقیقات ایشان وجود عوامل دیگری را به هیچ وجه دور نمی‌دارد ، که سبب پیدایش برخی عناصر شده‌اند ، که در تکامل و پیشبرد این سیستم فلسفی ، اخلاقی و مذهبی ، کم اهمیت نبوده‌اند [ B : چنانکه ریشارد هارتمان در تحقیقات خود در سرآغاز تصوف (110) ریشه‌هایی به دست می‌دهد که هریک می‌تواند پایه گذار روشهای تاریخی صوفیگری شناخته گردد ] .

هنگامی که مانظری کلی بر تاریخ تصوف می‌افکنیم نمی‌توانیم این عوامل را به عنوان عناصر مؤثر نادیده بگیریم ، مقصودم عناصر هندی است که از همان آغاز گسترش اسلام به سوی خاور ، رسیدن آن به مرزهای چین ، کم آشکار گردید . این آراء هندی ، گاهی در آثار ادبی و گاه در اندیشه‌های مذهبی اسلام هویدا شده است .



در سده‌ی دوم هجری که مترجمان برای توانگر ساختن زبان عرب به ترجمه‌ی کتب بیگانه دست زدند، بسیاری از مؤلفات بودائی را نیز به عربی گردانیدند از جمله‌ی آنها ترجمه‌ای آزاد از کتاب «بیلوهرو بوداسف» Joasaf، Barlaam و «کتاب بودا» می‌باشد (111).

مخلفه‌ای ادبی فرهنگیان، که در آن افرادی از ملت‌های گوناگون گرد می‌آمده و با آزادی کامل به داد و ستد اندیشه‌ها می‌پرداختند، از افراد شمنی Schumani، که فرقه‌ای بودائی بودند، تهی نبود (112).

از همه‌ی اینها حقیقت زیر را نتیجه می‌گیریم، که سازگار بودن اسلام سنتی با اندیشه‌ی پارسائی مذهبی و سازگار آمدن آن با مشخصات شناخته‌ی پارسائی صوفیانه، خود نشانه‌ای روشن بر وارد شدن ایده‌آلهای عالی زندگی هندیان در اسلام می‌باشد (112\*).

مشهورترین بیان کننده‌ی این اندیشه‌ی پارسائی صوفیانه، ابوالعتاهیه شاعر است که نمونه‌ی انسان وارسته را چنین نشان می‌دهد: «ای کسی که برتری را در آرایش دنیا می‌جوئی! بلندی، بالا بردن گل بر روی گل نیست! اگر بزرگوارترین انسان را می‌جوئی، شاهي را در پلاس بی‌نویان بنگر!». آیا این خود بودا نیست؟ (113).

اگر بخواهیم از زمانی نزدیک‌تر گفتگو نمائیم باید به کشفیات فن کریمر Alfred V. Kremer اشاره کنیم که عناصر هندی را در اندیشه‌های مذهبی و اجتماعی یافته، که اصول آن، آثار روشن خود را در رفتار خصوصی ابوالعلائی معری و شعر فلسفی او به جا نهاده است (114).

پرسه: ما اسنادی داریم که به اثبات وارد شدن اندیشه‌های هندی در محیط اسلام، به شکل ایده‌های فلسفی ذهنی بسنده نکرده، بلکه نشان

می دهند که به وسیله قرسیان جهان گرد ( پرسگان ) هندی به آزمایش عملی نیز می رسیده است. اینان در روزگار خلیفگان اول عباسی با مسلمانان در عراق آمیزش داشتند ، چنانکه جهان گردان هندی در عهد اموی به شهرهای شام نیز رسیده بودند .

جاحظ ( م 255 - 866 م ) قیافه قرسیان جهان گرد را که نه به اسلام و نه به مسیحیت پیوند می داشتند ، نشان داده ، ایشان را « قرسای زندیقان » نامیده است . این نام گذاری دقیق نیست ، ولی باز هم نمی تواند به تنها مانویان اختصاص داشته باشد (115) ، بلکه وضعی را که مورد نظر ما است نشان می دهد (115) .

کسی که جاحظ داستان را ازو نقل می کند گفته است که : این قرسیان در یوزه گر هیچگاه ، جز جفتا جفت به پرسه زدن نروند ، به ویژه یادآور شده است که هر گاه یکی از ایشان دیده شود به آسانی می توان همکار او را در همان نزدیکها یافت .

روش ایشان چنین است که دوشب پیاپی در یک جا نمانند . ایشان زندگانی ساده ی خویش را با چهار خصلت همراه می سازند : بی گناهی ، پاکي ، راسق و بی نواهی .

در یکی از داستانها ، که زندگی دوره گردانه ی برخی از این پرسایان را گزارش می دهد ، می بینیم که بدین نتیجه می انجامد ، که پرسا ترجیح می دهد خودش به دزدی متهم شود و بد رفتاری را داوطلبانه می پذیرد ، تا دزد حقیقی را که پرنده ایست نشان ندهد ، زیرا که نمی خواهد سبب کشتن یک موجود زنده بشود (116) . اگر این گروه از « سادو Sadhu » های هندی یا قرسیان بودائی نباشند ، دست کم از پیروان راه ایشان و مقلدان روش زندگی آنان بوده اند .

برخورد باچنين منظره‌ها و آزمایش چنين دادوستدها ، جنبش تصوف اسلام را ، در همان آغاز کارش تحت تأثيري شگرف قرار داد ، که مقایسه‌ی آن با روحیه‌ی پیشینش ، پیوندکاري نوین آنرا با آندیشه‌های هندی به‌ما نشان مي‌دهد .

برای اثبات تأثیر بودائی ، مثلاً مي‌توان به فراوان بودن داستان پادشاه پرهیزگار در کتابهای صوفیان اشاره کرد ، وی شکوه پادشاهی را کنار نهاده ، دنیا و آنچه در آن است رها ساخت (117) .

البته نقاشي این آندیشه به شکلهای گوناگونش ، از جمله به وسیله‌ی داستانسرانی ، در کتب صوفیان خیلی کم‌مایه و کوتاه است و به شکوه خیره‌کننده و دلچسبی که در بیوگرافی هندی بودا مي‌بینیم نمی‌رسد .

یکی از این داستانها چنین است : پادشاهی نیرومند ، روزی دو موی سفید در ریش خود بیافت و آنها را بر کند ، پس آنها دوباره برآمدند . تکرار این کار او را به آندیشه بداشت ، پس باخود گفت : « این دو پیام آورو فرستادگان خدایند که مرا بیم دهند که دنیا را رها کنم و به پرستش خدا بپردازم ، پس باید از ایشان بپذیرم » . پس پادشاهی را رها کرده به پرسه زدن در بیابانها و جنگل‌ها پرداخت و زندگانی را به پرستش خدا اختصاص داد تا درگذشت (118) . بسیار دیگر نیز از داستانهای پارسائی و وارستگی هست که انگیزه‌ی پارسائی و گریز از پادشاهی و مقام را نشان مي‌دهند .

بودا و آدم :

از دلیل‌های استوار که درباره‌ی گفتگوی مامی‌تواند برنده به شمار آید ، داستان یکی از پیشوایان بزرگ تصوف اسلام است که نکات برجسته و غای مشترکی با بیوگرافی بودا دارد ، مقصودم داستان ابراهیم آدم است که میان سالهای 160 - 162 هـ = 776 - 778 م در گذشته است .

داستانهای ویژه‌ی زندگانی او درباره‌ی سبب گریز وی از دنیا بام اختلاف دارند (119). ولی همه در یک دایره دور می‌زنند، که ابراهیم فرزند یکی از شاهان بلخ بود. هنگامی از پنجره‌ی کاخ مردی بی‌نوارا در بیرون دید (پس طبق برخی روایات به انگیزه‌ی صدائی که از آسمان شنید که او را می‌خواند. [B: به انگیزه‌ی إلهی] و بنابر برخی دیگر به سبب اندیشیدن درباره‌ی زندگانی که از تمایلات و نیازمندیها تهی بود) لباس آمیری از تن برآورده دور انداخت و پلاسه‌ای در یوزگی پوشیده از کاخ بیرون رفت، پس هرچه پیوند با جهان می‌داشت، حتا از همسرو فرزندان ببرد و به بیابان پناه برده، به پرسه زدن و پرستش پرداخت.

در میان انگیزه‌های گوناگون برای کناره گیری این امیر، یک داستان سزاوار توجه ویژه است که جلال الدین رومی آنرا آورده؛ شی پاسبان کاخ ابراهیم آدم آوازی از بالای بام شنیدند، چون برای جستجو رفتند با گروهی برخوردند که می‌گفتند: مابه دنبال اشتران گمشده‌ی خویش می‌گردیم! تجاوزکاران را بنزد امیر آوردند. چون امیر پرسید: «آیا کسی شده است که اشتران گمشده‌ی خود را بر بام خانه‌های مردم جوید؟» ایشان پاسخ دادند: «ما درین کردار از تو پیروی کردیم! تو در حالی که بر تخت نشسته‌ای می‌خواهی در خدا متحد گردی! آیا کسی در چنین مقام می‌تواند به خدا نزدیک شود؟» درین وقت امیر از کاخ بیرون شد و دیگر کسی او را ندید (120).

## 9 - اتحاد با خدا:

به هر حال، باورهای هندی، در اندیشه‌های صوفیانه‌ی اسلام اثر نهاد و بدو نیرو و ژرفا و توان رخنه‌گری بخشید. اندیشه‌ی یگانگی یا وحدت وجود، از شکلی که صوفیان از نوافلاطونی واگرفته بودند بالاتر

رفته است . تنها نظريه‌ی صوفيان در فنای شخصيت است که با آندیشه‌ی « گوهر يگانه Atman » هندي نزديک است ، اگر درست خودش نباشد <sup>(121)</sup> . صوفيان برای اين حالت واژه‌ی « فنا » یا « محو » یا « إستهلاك » را به کار مي‌برند <sup>(122)</sup> .

این حالت توصیف ناپذیر می‌باشد ، صوفيان می‌گویند : نمی‌توان برایش به یک تعریف بسنده کرد ، چنانکه گویند : آن حالت تنها می‌تواند به صورت یک علم لدنی تجلی نماید ، که از مرزهای منطق و بندهایش بیرون باشد . زیرا که « چون فانی بباقي پیوندد ، برای فانی هستی نمی‌ماند . هنگامی که به چنین مرتبه ازیقین برسی ، چیزی جز خدا نه بینی و نه بشنوی ، چونکه خواهی دانست : به حقیقت چیزی جز خدا موجود نیست . پس اگر خوشتن را شناختی او را شناخته باشی ، بلکه تو هو باشی ، چه جز او موجودی نیست » . پس شرط رسیدن به فنا در خدا ، تلاشی شدن شخصیت انسانی و نا آگاهی او از خودش می‌باشد :

« بگذار نابود و فانی شوم ، زیرا که فنا ، با آهنگ ابرغنون ،  
به من گوید : که به سوی او می‌رویم <sup>(123)</sup> » .

بدین ترتیب فرد در ذات کلی خدائی محو می‌گردد . نه زمان و نه مکان و نه چونی و دیگر ویژگی‌های وجود نمی‌توانند این ذات بی‌پایان را مرزبندی کنند ، انسان تا حد اتحاد با اصل هستی بالا می‌رود ، و درک این معنا از مرز هردانش و هوش والاتر است .

چنانکه در بودائی ، برای رسیدن به والاترین درجات فنا ، می‌باید آدمی پله‌پله پیش رود و راهی را که هشت مرحله دارد « راه راست و درست » نامیده می‌شود به‌پاید ، صوفيان نیز راهی دارند که وادی‌ها دارد و روندگان طریقتش ، سالکان نامیده می‌شوند <sup>(124)</sup> .



روش راهنمایی بوداییان و صوفیان هرچند جدا باشند ، اما هر دو از یک سرچشمه تراویده‌اند . هر دو در این ، هم‌رایند که درون‌نگری<sup>(125)</sup> ، که صوفیان آنرا « مراقبت » یا « Dhyāna<sup>(\*)</sup> » نامند ، به‌عنوان مرحله‌ی مقدماتی سیر و سلوک به‌سوی کمال ، جایی ارجحند دارد و کمال آن هنگامی است که نگرند و نگریده شده یکی شوند .

و این همان احساس درونی به‌یگانگی همگانی است که نزد صوفیان مقصود اصلی از توحید است و با باور توحید معمولی مسلمانان از بن‌نا سازگار می‌باشد<sup>(125)</sup> . جالب توجه است که یکی از صوفیان تا آنجا پیش رفته که می‌گوید : کسی که دعوی کند خدا را می‌شناسد مشرک است ، زیرا که این عبارت بر دوگانگی شناسنده و شناخته شده دلالت دارد . [ B : به‌تعبیر دیگر ، واژه‌ی « مشاهده » برای توصیف دید صوفیانه فارسی است ، زیرا که شکل لغوی این واژه به‌جدائی مشاهده کننده و مشاهده شده‌ی اشارت دارد<sup>(126)</sup> . و این درست برابر فلسفه‌ی خداشناسی هندی است<sup>(127)</sup> .

#### 10 - سازمانهای عارفان :

خانقاه : سازمان صوفیان مانند هر سازمان دیگر ، در زندگانی عملی به‌صورت گروه‌ها و راه‌هایی درآمد که افرادش ، ایده‌های دینی و دنیایی عرفان را در مردم می‌کاشتند . این افراد از همان روزگاران کهن پیرامین ( 150 هـ - 770 هـ ) کم در خانه‌های ویژه و صومعه‌های دورافتاده ، دور هم گرد می‌آمدند ، قاطب آداب و رسوم ایده‌آلی خود ، دور

---

(\*) این واژه در عربی «الدیانة» ترجمه شده است ، ولی من چنین اصطلاحی به‌خاطر نمی‌سید .

از چنجال دنيا و انگيزه هايش ، زندگي کنند ، و شعایر و سنن خود را انجام دهند .

به سادگي مي توان آثار باورهای هندی را در مراحل پیشرفت زندگي پارسایانه و گوشه نشینی در این صومعه ها مشاهده نمود ، چنانکه زندگي در بوزگي ، که صوفیان مي دارند ، و ایشان را ناچار مي کند که از گروه های خود جدا شوند ، چيزي جز ترسيم دورنگای زندگي ترسایان در بوزه گر « سادو » ی هند نیست . اضافه بر اینها ، آثار نوافلاطوني به تنهایی برای تفسیر مذهب اعمال و شعایر پارسایانه ی صوفیان بسنده نمی باشد .

**خرقه :** از آثاري که باورهای هندی را نشان مي دهد ، اینست که به مرید ، هنگامی که به جرگه پذیرفته شود ، خرقه داده مي شود (128) ، که نشانه ی فقر و کناره گیری از دنیا مي باشد . داستان سرائي صوفیان ، بنا بر روش معمولی خود ، برای خرقه نیز ریشه اي در پیوگرافي پیغمبر بساخت و آنرا به خود پیغمبر پیوند زد (129) .

ما نباید فراموش کنیم که خرقه پوشي ، به عنوان نشانه ی پذیرش در گروه صوفیان ، همانند درآمدن در گروه « بیکشو » هندی مي باشد ، که با گرفتن خرقه و دانستن آداب و رسومي که پیروي از آنها بر مرید حتمي است انجام مي گیرد (130) .

شیوه های گوناگون ریاضت و ذکر مذهبي در گروه های صوفي و روشهایی که برای ایجاد جذب و نشئه - سیستم دم زدن (131) - به کار مي برند ، همه را فن کریم پی جوئی کرده ، به ریشه های هندی باز گردانیده است .

**تسبیح :** در میان پرستشهای گوناگون صوفیانه ، یک شیوه ی

آن شهرتی بیشتر یافت ، تا آنجا که از محافل صوفیان به دیگران نیز رسید ، و آن تسبیح و گردانی است ، که بی گمان به اصل هندی باز می گردد (131)\* زیرا مسلم است که در اسلام از سده ی ( 2 هـ - 9 هـ ) شناخته گردید و به طور دقیق ، نخستین بار در خاور سرزمینهای اسلام ، که صوفیان بیشتر زیر تاثیر شیوه های فکر هندی می بودند پیدا شد .

این بدعت نوین نیز مانند هر بدعت تازه می بایستی در برابر هجوم کسانی که جلو هر چیز تازه وارد به دین ایستادگی می کردند ، از خویش دفاع می کرد . در سده ی ( 9 هـ - 15 هـ ) سیوطی دفاع از تسبیح و تسبیح گردانی را که در آن روزگار فراوان شده بود به عهده گرفت (132) .

از این روی برای آنکه ارزش تاریخی تصوف اسلام را درست سنجیده باشیم ، نباید تاثیر اندیشه ی هندی را در آن فراموش کنیم ، که در ساختمان بنای این سازمان مذهبی زائیده از افلاطونی سهم داشته است . اسنوک هورگرونیه Snouck Hurgronje حق داشت که در نخستین درس خود در لیدن بگوید : از جمله نشانه های اثر هندی در اسلام این پدیده است که در کشورهای هند خاوری ، اندیشه های صوفیانه ستون افکار مذهبی و اساس آنها ، حتما در میان توده ی مردم تشکیل می دهد (133) .

## 11 - نه روز نه چارچوب :

تا بدینجا ، با ترسیمی که از اندیشه ی صوفیانه کشیدیم ، ویژگیهای کلی و برجسته ی جنبش تصوف را آن طور که در عالی ترین مرحله ی رشد و تکاملش دیده می شد ، آشکار نمودیم . این ویژگیها در خلال پیشرفت تاریخی به وجود آمده که اکنون در صدد توضیح آن نمی باشیم ، ما منتظریم که به زودی یکی از توانا ترین استادان تاریخ تصوف اسلام ، رینولد تیکلسون آنها روشن سازد (134) .



ازسوی دیگر ، تصوف يک سيستم هماهنگ نبوده که اندیشه‌ها و شعائرش در چارچوبیائی مرزبندی شده باشد . بلکه اصولاً ، تعریف جمع و جوری که همه آنها پذیرفته باشند و همه شیوه‌های عمومی صوفیانه را دربر گیرد یافت نمی‌شود . در بیان تفصیلی اندیشه‌های آن فرقهای بی‌شمار دیده می‌شود . [ B : مثلاً واژه‌ی « فنا » که از اصطلاحهای ریشه دار این طریقت است معنی‌های گوناگون به خود گرفته است (135) ] .

اضافه بر تغییرات داخلی که بر جنبش تصوف عارض شده ، واکنشهای خارجی و تأثیرات تاریخی که بر گروه‌های گوناگون صوفیان اثر نهاد ، موجب دگرگونی‌ها و پیدایش شاخه‌های بی‌شمار و دسته‌بندی‌ها در آینده‌الژی این سازمانها گردید ، تا آنجا که دید ایشان نسبت به اصل خود تصوف نیز اختلاف پیدا کرد (136) .

نیکلسون بایک دید گذرا ، که بر تکامل تصوف افکند (137) ، باتکیه بر مصادر علمی و ادبی تاسده‌ی ( 5 هـ - 11 م ) توانست 78 تعریف گوناگون از اندیشه‌ی تصوف گرد آورد ، هنوزم معلوم نیست که لیست این تعریفها پر شده ، یا سرچشمه‌اش به خشکی گرائیده باشد .

ابو منصور عبد القاهر بغدادی ( 429 هـ - 1037 م ) [ از دانشمندان نیشابور ] که در تألیفهایش توجه ویژه‌ای به شاخه‌های عقیدتی و تاریخ پیدایش گروه‌ها در اسلام داشته (138) ، از روی نامه‌های صوفیان سترک نزدیک به هزار تعریف برای تصوف و صوفیان گرد آورده است (139) . پیدا است که این همه اختلاف دید ، در اساس تصوف موجب پیدایش ناسازگاریها در تفصیل و شاخ و برگها می‌گردد (140) .

بسیاری از اختلافها و ناسازگاریهای دور ازم ، به واسطه‌ی ناماهنگی

نظریات مؤسسانِ هر یک از گروه‌های گوناگون، بدانها وارد گشته است. به طوری که اکنون اختلاف بسیاری در ریاضتها و آداب و رسوم پارسایانه که صوفی بودن بدون آنها بی‌معنی است نیز دیده می‌شود. می‌بینیم که سازمانهای گروه‌های صوفیان در کشورهای اسلامی بر زمینه‌های گوناگون و ناهماهنگ نهاده شده‌اند.

### کارِ دل یا کارِ اندام ؟

در روابط این گروه‌های صوفی با اسلام سنتی نیز اختلافهای اساسی دیده می‌شود. پیشوایان قدیم تصوف که پایه‌ی اندیشه‌های آنها نهادند به «کارِ دل» اهمیت بسیار می‌نهادند و در برابر آدای عبادت‌های رسمی اسلام، پایه‌گفته‌ی خودشان «کارِ اندام» (140) ارزشی بیشتر بدان می‌دادند.

البته ایشان، بازم «کارِ اندامی» را یکباره بی‌ارزش یا مستحب نمی‌شمردند، بلکه ارزش آنها مشروط به همراه بودن «کارِ دل» قرار داده بودند، زیرا که کارمایه‌ی زندگی مذهبی نزد ایشان در «دل» می‌بود نه در «اندام».

این اندیشه همواره در آموزش صوفیان نمودار بوده است. ایشان مدعی بودند که با آموزش‌های اسلام نیز برابر است، ایشان می‌گفتند: زندگی شرعی درست، هیچگاه به درجه‌ی کمال نمی‌رسد مگر هنگامی که واجبات و مستحبات آن با خلوص نیت و درونی پاک (141) انجام گیرد. گروه دیگر از صوفیان، ارزش نسبی فریضه و شعارهای رسمی را منکر نشده‌اند، ولی در آنها جز نشانه و رمزهای مجازی چیزی نمی‌دیدند.

گروه دیگر به کلی این شعارها را رد کرده می‌گفتند: این قید و بندهای

شرعي دست عارف را به جائي بند نمي کند . در واقع نیز مي بينيم که بي باكي از ترک سنن و فرائض اسلام منحصر به چند تن صوفي که دچار اين بيماري شده باشند نبوده ، بلکه شامل گروه هائي از درويشان مي شد که بکتاشيان را براي نمونه ياد مي کنم<sup>(142)</sup> . [ B : همان گروه مي که نسبت بي اعتقادي به قوانين اسلام آشکارا بدیشان داده مي شود<sup>(143)</sup> ] .

درميان ايشان گروه هائي را مي يابيم که نه تنها به خود اجازه ي ترک اين شعارها را مي دادند ، بلکه به صوفي حق مي دادند که پا برروي همه ي مقررات اخلاقي نيز نهسد و بر ضد آداب و رسوم جامعه ، که « نيک و بد » ناميده مي شوند ، قيام کند . راهنای ايشان « يوگي » هاي<sup>(144)</sup> هندي و برخي مسيحيان گنوسیست بودند<sup>(145)</sup> . شاهنهادي نیز با صوفيان باختر ، مانند آمالريکانر<sup>(\*)</sup> مي داشتند ، که اصول مسخره آميز خود را بر نظريه ي حلولي جهان استوار مي دارند . همچنانکه برخي صوفيان اسلام ، همه ي صفات ظاهري اين جهان را بدین دليل که جهان آشکار ، به نظر آنان از وجود حقيقي عاري مي بود ، پوچ مي شمردند . از اين رو ايشان توجهي به خواستهای اين زندگاني در حال تغيير و نیز به لوازم و نيازهايش نمي داشتند .

صوفيان را از نظر ارتباط با شرع مي توان به دو گروه بخش کرد : پيروان شريعت Nomiste و منکران آن Anomiste . اين دوگانگي ما را به ياد تضاد ميان عالم حسي متغير و عالم حقيقت مي آورد ، که کليانس

---

(\*) Amalrikaner چنين است در چ بابينگر . ص 166 و شايد صوفيان آماليترا خواسته باشد که در کرافه ي رود اردن مي زيستند . به هر حال ، ترجمان عربي آنرا « الأمريکين » آورده است .

Clemens اسکندری در مورد نظریات پنهانی و پیچیده و دشوار گنوسیستهای  
أعصار کهن یاد کرده است .

گنوسیستهای اروپای کهن در برابر مذهب ، خود به دو گروه بخش  
شده بودند ، گروهی زندگی آزاد و بی‌اعتنا به احکام شرع را پسندیده و  
گروهی دیگر سخت زیستی و محرومیت را گزیده ، به زندگی پارسایانه و  
کناره گیری از دنیا (146) می‌خواندند . و این فرق درست همانند اختلاف  
میان گروههای صوفیان در اسلام است .

## 12 - درویشی (146) :

واژه‌ی « درویش » به کسانی گفته می‌شود که زندگی صوفیانه دارند .  
لیکن باید میان راستگویان ایشان در عشق به خدا و نشئه‌ی روحانی ، که  
می‌خواهند ، با زندگی پارسایانه ، که به درون نگری اختصاص داده‌اند  
روان خویش را به درجه‌ی کمال رسانند ، و دیگر درویشان ولگرد ، که  
به دریوزگی و مسخرگی بی‌بندوبار زندگی می‌کنند و تصوف را وسیله‌ی  
بی‌کاری و فریب توده‌ها قرار داده‌اند جدائی نهاد .

اینان خویشان را به تنبلی و بی‌دردی سپرده ، آداب و رسوم صوفیان را  
فریب کارانه انجام می‌دهند ، تا زندگی خود را بی‌کار و بی‌درد سر بگذرانند و  
نیازمندیهای خویش را ببله و بی‌رنج به دست آرند (147) .

[ B : چنانکه سخن خود را با کلمات درویش نمایانه آراسته ، خویشان را  
خار نموده ابلهان را فریب می‌دهند . نور نمایند و گرمی ، اما به دروغ و  
بی‌شرمی ، که برای گدائی جامه‌ی خرقین پوشیده‌اند (148) ] .

ایشان همواره عبارت « عشق به خدا » را نشخوار می‌کنند و مدعی

سلوكِ راهِ نيز هستند ولي خيلي كم درميان ايشان صوفي وارسته و درست يافت مي شود .

درويش كه اسرار جهان مي بخشد (\*)

هردم ملكي به رايبگان مي بخشد

درويش كسي نيست كه نان مي طلبد

درويش كسي بود كه جان مي بخشد (149)

ملا متيان: درویش حقيقي گداي ولگردد و انگل نيست، اما « دوره گردی = پرسه » نمودار بسيار چيزها از يك نظريه ي اخلاقي است ، كه در علم تاريخ اديان به درد مي خورد . پس اگر از اين ديدگاه نگاه كنيم بدنيت كه از يك گروه درويشان آزاده اندكي گفتگو داريم . ايشان « ملا متيان » يعني « سرزني » ناميده مي شوند . اين صفت ويژه ي درويشان دوره گرد نبوده بلكه بر برخي صوفيان مقيم نيز كه پارسا تر مي باشند گفته مي شود ، و به سبب روش ابتكاري در زندگي و برنامه ي بي مانندي كه از تصوف دارند بدین لقب خوانده مي شوند .

ويژگي عمده ي اين گروه ، كه به درستي به « كلييان » تشبيه شده اند ، عبارتست از بي اعتنايي و اهمال بيش از اندازه ، نسبت به همه ي نماهاي زندگي خارجي . ايشان به ويژه به چيزهائي توجه مي داشتند كه تمسخر مردم را نسبت به ايشان برانگيزاند و (150) روش ايشان را مورد نكوهش قرار دهد و مردم را به سرزنش آنان وادارد (151) . كارهايي مي كردند كه

---

(\*) از رباعيات ملاي بلخي رومي (از ترجمه ي خليلي . ص 94) شايد مانند ص 323 آنرا از آلفت گرفته باشد .



در حدّ اُعلا شرم آور باشد . آنان با این روش می‌خواستند قانون خود را که « بی‌اعتنائی به سرزنش ، باشد ، عملی سازند .

ایشان می‌خواستند ، مردم آنان را قارکِ واجبات مذهبی بشمرند ، گرچه در پنهان انجام داده باشند . ایشان مردم را به سبک کردنشان وامی‌داشتند ، هدف ایشان از این کار آن بود که خود را بر بی‌اعتنائی به قضاوت مردم و نظرشان عادت دهند . ایشان با این رفتار ، یک قانون صوفیانه را که جلال الدین رومی در عبارت زیرین آورده است ، مبالغه آمیزانه ، اجرا می‌کردند :

« از گروه خویش جدا شو ! خود را در چشمها خار  
بنا ! لباس بزرگی دور افکن ، نیک نامی رها کن ! بدبینی  
مردم یجو ! » (152)

ملامتیان در همه‌ی کشورهای اسلامی پنخس هستند . کتانی ، پژوهشی ویژه‌ی صوفیان فاس (153) ساخته و در آن خصوصیات ملامتی‌گری را در بسیاری از قهرمانانش آشکار کرده است . جامعه‌ی اسلام در آسیای مرکزی ، بهترین نمونه‌ی درویش ملامتی را در داستان « مشرب » آن پیر دیوانه و حکیم پرهیزگار و زندیق (154) بیرون داده است .

اخیراً ریتزن‌شتاین Reitzenstein نشان داد که آفری از صفات توسائی باستانی که به « کلbian » باز می‌گردد ، در ایشان برجایمانده است ، که پروئی بی‌باکانه و سرکش را یک وظیفه‌ی مذهبی می‌شمرند (155) .

## 13 - رابطه با ظاهریان :

از همان کهن‌ترین روزگاران ، آموزش صوفیانه در ادبیات فقهی و کلامی اسلام رسوخ می‌داشت. این آموزشها در شکل عامیانه‌ی خود در توده‌های وسیع مسلمانان پخش شده به صورت جنبش نیرومند درآمد و کوششهایی بی‌سرصدا برای تأثیر نهادن در اندیشه‌ی مذهبی و راهنمایی دینی اسلام انجام داد. آری تصوف در مرزبندی آراء و عقاید و نهادهای مذهبی اسلام و شکل دادن بدان تأثیر فراوان داشت .

اکنون موقع‌گیری صوفیان را ، در برابر اندیشه‌های گوناگون ، در زندگی مذهبی اسلام ، بررسی می‌کنیم ، که هر یک برای نگاهداری خود از دست برد و تغییر ، ضد یکدیگر مبارزه می‌کردند. این جنبه‌گیری نخستین بار در نگاه تصوف به کارهای واجب رسمی و سیستم باورها در اسلام آشکار می‌شود ، که فقیهان و متکلمان آنها را ، روح پرداز و بازکننده‌ی افق تنگ ذهن تشخیص داده گسترش داده بودند .

صوفیان کوشیدند تا به جای آن طاعت‌های کورکورانه که جز دودلی و ترس از تقصیر نتیجه‌ای ندارد ، خودآموزی را جایگزین سازند ، تا پارسا خودش را خود تربیت نماید ، ایشان به جای شاخ و برگ سازی‌های پیچیده در استدلال‌های علم کلام ، درون‌نگری صوفیانه و آزاد کردن انسان از آلودگیهای مادی را به کار بردند . پس عشق به خدا به عنوان وسیله‌ای برای معرفت و پارسائی و از خود بی‌خود شدن انسان ، رتبه‌ی اول را گرفت. تصوف نماز را « کار دل » شناخت که با « کار اندام » ناجور است ، پس تفاوت ژرف آن دورا نشان داد ، در کمال و اندیشه و درون‌نگری را به جای دانشهای مندرج در کتابهای فقیهان نشانید .

## والاثر از مذاهب ظاهر :

مذهب ازدیدگاه صوفي نقطه‌ی آغاز کلاسی از کلاسهای آموزش می باشد (155) ، و به شاهرایی می انجامد که برای رسیدن بدان کوشش جدی لازم است . مزد تحمل رنجهای آن ، همانا رسیدن به حقیقت و ، غایت نهائی آن تحصیل معرفت است ، که هیچ کس به طور کامل بدان دست نخواهد یافت . زیرا که رهرو ، در آن هنگام نیز تازه آماده‌ی پیشرفت به سوی « علم الیقین » خواهد بود .

آدمی نمی تواند به درجه‌ی إدراک مستقیم « عین الیقین » برسد مگر آنکه تراوشهای درونی و إشراق لدنسی خود را ، در حقیقت وجود یگانه‌ی إلهی متمرکز سازد . پس در این مرحله ، تکیه‌ی رهرو ، از سنتها و آموزشهای مذهبی برداشته می شود . مردم دانشهای مرتبه‌ی پیشین ( علم الیقین ) را از راه پیغمبران به دست می آورند ، در حالی که دانشهای والاثر إلهی ، بر دل آندیشه گر ، بی هیچگونه واسطه می تابد (156) . [ B : و این بینش را بر دل می تاباند که : میان ما دیگر جدائی نیست که جای پیام و پیامبری باشد ، چون تو همیشه بامی ، پیامبر را چه نیاز باشد ! (157) ] تازه ، بالاثر از این نیز درجه‌ی والاثر « حق الیقین » می باشد که جزو راهی که رهرو صوفي برای آموزش می پیاید به شمار نمی آید (158) .

این راه پلکانی بخودی خود ، موجب إنکار ارزش جنبه‌ی ظاهری مذهب ، در برابر حقیقت والائی می گردد که باید به سوی آن شتافت . « من نه مسیحی ، نه یهودی ، نه مسلمانم » (159) ، [ B : در مثل مشهور که گوینده اش ناشناختن است چنین آمده : عبارتهای ما گوناگون است اما زیبایی تو یکی است ، و هر کسی آن را به خواست خویش تعبیر می کند ] .

آری ، دسته بندیها و اختلاف تعبیر در پرسش ها و در واجبات مذهبی ،



نزد کسی که در راه اتحاد با هستی مطلق می‌کوشد ، معنی و ارزش خود را از دست می‌دهد . هیچ چیز در نظر او جز پرده‌ای بر روی واقعیت نیست ، کسی پرده را نمی‌تواند بردارد مگر آن که کنه حقیقت را درک کند ، و آن هنگامی است که وجود ازل حق را شناخته باشد .

هرچند که صوفیان برای اسلام سنتی ارزش عالی‌هم قائل شوند ، باز اکثریت ایشان در روحیه‌ی مرز شکفی میان مذاهب و باورها همگامند . نزد ایشان همه‌ی این باورها ، نسبت به هدف ایده‌آلی که باید بدان رسید ، دارای ارزش یکسان می‌باشند . چنانکه این ارزش نیز از هر یک از آنها که به نتیجه‌ی عشق الهی نرسد ، سلب می‌گردد . پس این عشق است که می‌تواند یگانه ترازوی استوار ، برای منجش مذاهبها باشد .

برخی فریادها نیز بلند می‌شد که : خدا شناسی مرکز دایره‌ی برادری و یگانگی بشر است ولی مذاهبها دسته بندی و تفرقه اندازی می‌کنند (160) .

جلال الدین رومی مدعی است که خدا به موسی وحی کرد که « شعار پرستان دیگرندو آنان که دل و جانشان سوخته‌ی عشق خدا است . دیگر (161) » .

ابن عربی نیز در این باره گوید : « دلم پذیرای هر گونه صورت است ، هم چراگاه آهوان هم در ترسایان است . هم بتکده هم کعبه‌ی طوافانست ، هم برگهای تورات و هم مصحف قرآن است (162) . آئین من عشق است ، به هر سو که بود دین و ایمان من آنجا بود ، جلال الدین رومی نیز گوید :

در بتکدهٔ تخیال معشوقه‌ی ما است  
رفتن به طواف کعبه در عین خطا است (\*)  
گر کعبه ازو بوی ندارد کنش است  
با بوی وصال او کنش کعبه‌ی ما است (163)

اسلام نیز چنانکه می‌بینیم ازین بی‌اعتنائی، صوفیان نسبت به همه‌ی  
ادیان استثنا نشده است. به تلمسانی، از مریدان ابن عربی عبارتی قند نسبت  
داده شده است که گفت: «قرآن سراسر شرک است، توحید در گفتار  
ما است»، یعنی در کلام صوفیان است (164).

همگامی با آزاد اندیشان مسلمان:

اضافه بر این رک گوئی و ادعاهایشان که نشان دهنده‌ی بی‌ارزش دانستن  
اعتقادات اساسی، برای رسانیدن به هدف ابدآلی بود، که از دین خواسته  
شده است، و نمودار حد اکثر نرمش ایشان می‌باشد، تا آنجا که می‌گفتند:  
«راه به سوی خدا به شماره‌ی مردم است (165)»، این اندیشه‌را نیز  
می‌یابیم که: «آئین‌ها و مذاهب مانع از رسیدن به این خواستگاه می‌باشند،  
زیرا که آنها از چشمه‌ی حقیقت سر نمی‌گیرند»، از راه جنگ و ستیز میان  
ملت‌های گوناگون نیز نمی‌توان به این حقیقت دست یافت، حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند (166)

سخنی که بوسعید بوالخیر به دوستش ابن سینا گفت، اندیشه‌ی شخصی  
او نبود تا تک‌پیرانی باشد: «تا مسجدها و مدرسه‌ها به درستی ویران  
نگردند، درویشان کار خویش به انجام نرسانیده باشند، تا کفر و ایمان

به خوبی هماهنگ و همپایه نشوند ، هیچکس را نمی توان مسلمان و پاک دین نامید (167) .

همین اندیشه ها بود که صوفیان را ، با آزاداندیشان مسلمان که از راه های دیگر بدین نتیجه رسیده بودند نزدیک می کرد (168) [ B : اندیشه های عمر خیام بی هیچگونه دشواری از طرف صوفیان پذیرفته می شود ] .

بدین به آموزشهای کلاسیک :

إضافة براینکه صوفیان اساس مذهب را قبول داشته می گفتند : می تواند ، دست کم ، همچون راهی از راه های پارسائی ، برای خود ، ارزشی داشته باشد ، صوفیان راستگو منکر عقیده ی متکلمان ، در لزوم خداشناسی از راه اندیشه ی فلسفی بودند (168) . ایشان می گفتند : خدا شناسی تحصیلی نیست ، زیرا که از کتاب حاصل نشود و از بررسی به دست نیاید .

جلال الدین برای سرودن این پند که « معرفت پیغمبر را بی دفتر و آموزگار از راه دل دریاب ! » (169) از سوره ی « 102 تکوین » نیز استفاده نموده است . آری ، ایشان از دانشهای کلامی کلاسیک مندرج در کتابها به دورند و از مجلسهای دانشمندان ظاهری و طلاب حدیث در شگفت مانده ، می گویند : « اینان اوقات ما را پریشان می کنند » (170) .

چون خواستگاه صوفیان معرفت حقیقت است ، پس استدلال و برهان ، که باورمندان ، خود را سخت نیازمند بدان می بینند ، و آنرا لازم و حتمی می شمردند ، و بسیاری از ایشان ایمان مذهبی را متکی بدان می کنند ، چه ارزشی خواهد داشت ؟ .

ابن عربی می گوید : کسی که پایه ی ایمان خویش را بر استدلال و برهان

می‌نهد، نمی‌توان به ایمانش اطمینان داشت، زیرا که از اندیشه برخاسته است و از همین روی نیز به اعتراضی متأثر خواهد شد (171).

اما ایمان درونی چنین نیست، چه مرکز آن دل است و شکست ناپذیر بود. پس هر ایمان که بر اندیشه استوار گردد، درست قابل اعتماد نخواهد بود، زیرا که گمان و پندار آنرا می‌لرزاند، جلال الدین درین باره گوید:

در مجلس عشاق قرار ی دگر است  
وین باده‌ی عشق را خمار ی دگر است (\*)  
آن علم که در مدرسه حاصل گردد  
کار دگر است و عشق کار ی دگر است (172)

روش صوفیان آدمی را به موشکافیهای جدی نمی‌کشاند و به گذر از پیچ و خم‌های گیج‌کننده و رفتن به سوراخ و بیرینه‌ی استدلال‌ها و خائنه‌ی قیاسها و اداری نمی‌کند. زیرا که یقین، بازور استنباطهای ماهرانه‌ی متکلمان حاصل نشود، اما صوفی می‌تواند معرفت را از ژرفای دل به دست آورد و درون نگری را یگانه راه رسیدن بدان بیابد، که به گفته‌ی قشیری: «صوفیان اهل وصالند نه اهل استدلال» (173).

پیش از آن نیز یکی از صوفیان تا آنجا رفته که گفته بود: چون حقیقت آشکار گردد عقل کنار گرفته، زیرا که خرد وسیله‌ی آموزش بندگی (عبودیت) است نه دریافتن کنه وجود حق (ربوبیت) (174) [B]: صوفیانی هم هستند که درباره‌ی عقل و ادراک عقلی تامل ناسزاگوئی و إهانت پیش رفته‌اند (175).

### همصدائي با ظاهريان :

این خود انکار صریح نظریه‌ی علم نزد متکلمانی بود که خرد را تقدیس می‌کردند (176). چقدر سنگین است بر زبان راندن «آزادی انسان» (176\*) ، چه بدنامی باشد برای گروهی چون صوفیان که در پی نهایت زندگی می‌کنند و کار ارادی شخص را همچون قطره‌ای ریز در اقیانوس جهانی و ذره‌ای در پرتو قدرت مطلقه‌ی الهی می‌بینند . زیرا آن آدمی که خود را از خویشتن فرو رفته و هر خواستی را کنار زده باشد ، نمی‌تواند به بحث در باره‌ی « اراده‌ی انسان ! » یا به « خلق افعال ! » گوش فرادهد .

چقدر نزد صوفیان ، ژاژخانی به شمار می‌رود گفتگو از « کننده‌ی فعل ! » و کردار آدمی ، همان کرداری که صوفیان جز با نفی و انکار یابدش نمی‌نمایند .

گاهی نیز بزرگانی از صوفیان را در میان مذاهب فقهی می‌یابیم ، مانند عبد القادر گیلانی و ابو اسماعیل هروی ( م 481 هـ - 1088 م ) . از حنبلیان ، که دومین ایشان بحثی کوتاه نیز در تصوف دارد (176\*) . و مانند رویمو ابن عربی از ظاهریان که با حنبلیان نزدیکند و همگی ایشان به سغی بر علم کلام می‌تازند (177) ، اگرچه انگیزه‌ی ایشان غیر از انگیزه‌ی ظاهریان بوده است (177\*) .

### صوفي قیافه کردن گذشتگان :

از طرف دیگر دید همگانی نسبت به نمونه‌ی عالی مسلمان زیستن ، از آنچه مذهب سنتی آموخته بود کم تغییر می‌یافت ، صوفیان بر توده‌ی تحت نفوذ خود تأثیر می‌نهادند . قیافه‌ی جنگجویانه‌ی قهرمانان اسلام ،



با اینکه همه‌ی شهدا جنگجو بودند (\*) ، از اعتبار افتاد و مردم از آن روگردان شده ، به قیافه‌های پارسا و اندامهای لاغر عابدان و توبه‌کاران صومعه نشین رو آوردند .

از این بالاتر قهرمانان گذشته‌ی دوران نخستین اسلام که نمونه‌هایی برای پیروی به شمار بودند ، مجبور شدند که به قیافه‌ی قهرمانان نوین درآیند ، پس شمشیرها را از ایشان برگرفتند و پشمینه بر تنشان پوشانیدند (178) .

#### 14 - مقاومت تسنن در برابر تصوف :

سخت‌گیری سنیان و خوشبین نبودن ایشان نسبت به صوفیان را بایستی توقع می‌داشتیم ، ولی بیشتر استهزا و پست نگری ایشان به سوی پشمینه پوشی صوفیان بود که بدان نسبت می‌یافتند (179) .

أصمعی لغت شناس ( م 216 هـ - 831 م ) از فقیه‌ی هم‌زمان یاد می‌کند که در آنجمنی ، درباره‌ی دسته‌ای که با سنگینی و وقار راه می‌رفتند و پوشاک درشت توبه‌کاران بر تن می‌داشتند ، گفت : « ما نمی‌دانستیم که ژولیدگی هم از دین‌داری است ! » (180) ، [ B : او در این سخن تجربیاتی روشن را در نظر داشته است . در زمانی بعد ، از ابن خفیف شیرازی که از خاندانی والا بود و به طبقه‌ی زاهد و عابد پیوند می‌داشت نقل شده که درباره‌ی خود می‌گفت که

---

(\*) شاید این حکم درباره‌ی کشته‌شدگان سنتی درست باشد . لیکن بیشتر شهیدان شیعی و صوفی در زنجیر جان سپرده یا به دست جلادان کشته یا زنده‌یروز شده‌اند ( پانوش ص 279 دیده‌شود ) . این نادرست است که ما مشتی غارتگر را شهدای اسلام بنامیم .

خرقه‌ی صوفیانه‌ی خود را از تکه پارهای به دور آنداخته شده ، گرد آورده آنها را شسته و به کار برده بوده است (181) ] .

### تکفیر و کشتار :

به سادگی می توان دید که آموزشها و گاهی رفتار مذهبی صوفیان در پی اعتنائی به شعایر سنی ، تا جائی که گاهی ایشان را به سرحد انکار همه‌ی فرایض و سنن می رسانید (182) چگونه ایشان را در معرض یورشهای سخت و نکوهشهای تند می نهاد (183) ، پاکدلی صوفیان و سادگی ایشان به فقیهان سنی زمینه می داد که ایشان را به زندیقی متهم کنند ، تهمتی که به هر آزاداندیشی که به راه رفته‌ی سنیان نمی رفت ، می زدند (184) .

صوفیان بازبانی سخن می گفتند که به گوش فقیهان سنتی زننده بود . فقیهان به ابوسعید خراز لکهای کفر زدند ، برای آنکه عبارت زیر در یکی از کتابهایش آمده بود : کسی که به خدا باز گردد ، بدو پناه می برود یا او می زید و هر چه جزو است فراموش می کند ، اگر از خاستگاه و خواستگاه او پرسند پاسخی نتواند داد ، جز « خدا » ! (185) .

اگر برین عبارت شبهه‌ی زندقه رود ، پس ترش روئی و خشم فقیهان از شنیدن حدیثهای صوفیانه درباره‌ی فنا ، بقا ، اتحاد انسان با خدا ، و جز آن چنان خواهد بود ؟ چقدر از دیدن بدعتهای ایشان خشمگین خواهند شد ، که برخی از آنها مانند رقص و سماع ، از پیش آشکار گشته بود (186) ! .

ازین روی ، در پایان سده‌ی ( 3 هـ - 9 هـ ) هنگامی که سنتی گرائی خشن بر بغداد مسلط شده بود ، بسیاری از صوفیان نامدار ، زیر پیگرد فشارهایی همانند دادگاههای باورپرسی نهاده شدند (187) عبارت جنید ،

يكي از بزرگان مکتب کهن صوفيگري، که مي گويد: «آدمي به درجه ي حقيقت نمي رسد مگر آنکه هزار دوست با او هم چونت زنديق رفتار کنند»<sup>188</sup> به روشني وضع آن روزگار را نشان مي دهد. اگر صوفي کمي تندتر مي رفت، سروکارش با جلاد مي بود، چنانکه براي حلاج و شمسفاني رنج داد<sup>(189)</sup>.

### 15 - صوفي گري سني زده ي قشري :

اگر بخواهيم روابط صوفيگري و سني گري را بررسي کنيم دو جريان توجه مارا به خود مي کشاند، که هر دو نمودار ميل به آشي دادن دوسيستم متناقض مي باشد. يكي از آنها ازسوي صوفيان و ديگري ازسوي سنيان آغاز شد.

نخستين جريان به ما نشان مي دهد که صوفيان خود نيز احساس کرده بودند که نيازمند نرمش هستند، که اگرچه به ظاهر بايد از شدت مقاومت در برابر شعائر سني بکاهند، تا در ذهن دشمن اين شبهه را نگذارند که صوفيان منکر اسلامند.

نيز احساس مي کردند که تمايلات ضد «واژه گراني» که در صوفيان آشکار است بيم و نگراني سخت را، حتا در محافل صوفيان ميانه روتر برانگيخته است. ايشان براي بي اعتنائي به مذهب سني آمادگي ندارند و از آن رفتار نکوهش مي کنند و آنرا گرايش به سسقي و نشانه ي ازميان رفتن صوفيگري مي شميرند<sup>(190)</sup>.

پس طريقت و حقيقت، وجود شريعت را مي پذيرند. و بي آن صوفي گري بي معني است، زيرا که شريعت در ورود و رساننده بدانست: «به خانه اُزدر در آئيد! - بقره 2: 189».



بهترین و نیرومندترین گواه‌ها برواکنش درونی جنبش صوفي گري ، رساله‌ی پير بزرگ صوفي عبدالکریم بن هوازن قشيري (م 437 هـ - 1045 م) (190\*) است که برای گروه‌های صوفي در همه‌ی کشورهای اسلام نوشته است . این رساله را نباید همچون پندنامه‌ای برای ورزش و اعظان و اندرزگران تصور کرد . این کتابي بزرگ است ، که در چاپ قاهره کمتر از 244 صفحه ندارد، که پرسترو تنگم چیده‌اند . و در آن ترسيمي از صوفيان بزرگ و گلچين‌هائي از پند و اندرزهايشان و آندکي از اصول اساسي صوفي گري آمده است . سراسر آن جستجو از آشتي و هماهنگي میان سنتي گري و صوفي گري است و اینکه اقطاب واقعي صوفيان ، ضدیت با سنتي گري رايج را نکوهش مي کنند، پس صوفي راستين بايد حقیقه مسلمان به معني سنتي پسند باشد .

[ B : وی برای آنکه این نظر خود را بر کرسی نشاند سخنانی از بنام ترین پیشوایان صوفي گرد آورده چنانکه به ابوسليمان داراني (م 215 هـ - 830 م) اشارت مي کند که گفته است : والاترين آموزشهای صوفيان آنگاه پذیرفتني است که دو گواه عادل ، قرآن و سنت آنرا تأييد نمایند . يا به ذوالنون (م 245 هـ - 859 م) نسبت داده که گفت : نشانه‌ی عشق به خدا پيروي از احکام و سنت پيامبرانست ، يا به سري سقطي (م 257 هـ - 871 م) که : شرط اصلي زندگي صوفيان را در آن مي دانست که دانش دروني صوفي وارسته با ظاهر لفظ قرآن و سنت درست مطابق باشد ، و قدرت معجزه آسايش مرزهای احکام خدائي را نشکند . يا به بايزيد بسطامي (م 261 هـ - 874 م) که به پيروانش مي گفت : از اعمال معجزه آسای صوفيان گمراه نشوند و آنرا باور ندارند مگر که معجز گر احکام (امروني) را نگاه بدارد و قانون دين را پيروي کند . يا جنيد (م 297 هـ - 909 م) که در برابر استادي که مي گفت : کار اندام را بايد کنار گذاشت زیرا که در خویش فرو رفتن و نزديکي صوفي به خدا وی را از آن بي نياز مي کند ، به مخالفت برخاست و آن استاد را سرزنش کرد و گفت : عقيدت

او پوچ است و هيچ گناه بدتر از چنين گفتار نيست . اين دانش ما به قرآن و سنت پيوند دارد (191) [ .

خود نياز بدین کتاب ، آشکارا نشان دهنده ی کشاکش سخت میان دو جريان سني و صوفي در سده ی ( 5 هـ - 11 هـ ) مي باشد .

قشيري به ياران مي گويد : « بدانيد كه بيشتر محققان اين گروه از ميان ما رفته اند ، به روزگار ما جز اثری از ايشان بجا نمانده است ، دوره ی فقرت اين طريقت فرارسيده ، بلكه در واقع اين طريقت فراموش شده است ، پيران رهنا رفته اند و جوانان پيرو راه و روششان اندك . و ارستگي از ميان رفته و بساطش برچيده شده است ، از فزوني يافته و ريشه دوانيده است ، احترام به مذهب از دلهای زدوده گشته ، بي اعتنائی به دين را استوار ترين روش شمرده ، فرق میان حلال و حرام را منكر شده ، پرستشهای اندامي را ناچيز گرفته در نماز و روزه سست آمده ، در ميدان بي فكري مي تازند ... به اين رفتار زشت نيز بسنده نكرده ، به والاترين حقيقت و حال دست اندازي نموده ، مدعی رستن از زنجير بندگي و رسيدن به حقيقت وصال هستند ... و اينكه اسرار احديت برايشان آشكار گشته ، به كلّی از خویش ر بوده شده ، آثار بشریت از آنان رخت بريسته است » (191) .

قشيري رساله اش را برای چاره جوئي از اين فاهنجاري بنگاشت و هياهوتي بزرگ در جهان عرفان انداخت . او به استواري روابط میان صوفيان و سنيان كه نزديك به گسيختن بود كمك كرد .

## 16 - سني گري صوفي زده ی غزالي (\*) :

دومين جرياني كه بايد ياد كنيم ، يكي از پديده های پرتوان است ، كه

دوران نويني در تاريخ علوم مذهبي اسلام گشود و آندكي پس از قشيري آشكار گرديد ، و آن كوششهايي است كه براي آشي دادن صفي گري باصوفي گري انجام گرفت ، ولي اين بار از طرف مقابل گروه پيشين آغاز گشت .

جنبش پيشين ، مبارزه با نيليزم در صوفي گري را بر عهده گرفته بود ، زيرا كه واكنش سنتي گري براي مقاومت برابر آموزشهاي عرفاني بود ، اما اين جنبش برابرش را مي بينيم كه براي مكيدن آنديشه هاي عرفاني به درون مذهب سنتي مي كوشد .

اين پديده با نام يكي از فقيهان بزرگ سنتي ابو حامد محمد غزالي ( 505 هـ - 1111 م ) پيوسته است ، كه نزد متكلمان مسيحي قرون وسطاي اروپا به نام Algazel Abuhamet شناخته شده است .

چه نيرومند و ژرف است تأثير غزالي بر نهادها و باورهاي مذهبي تكامل يافته ي اسلام با آن شكلي كه به روزگار او افتاده بود . در عهد او آنديشه ي مذهبي را مجادلات فقهيه و موشكافيهاي پيچيده ي كلامي فرا گرفته بود ، و اين وضع نتيجه ي سير تكاملي مذهب و باورهاي اسلام مي بود .

غزالي خود آن دانشهارا آموخته ، استادي نامي و نويسنده اي زبردست به تمام معني شده بود . او يكي از افتخارات مدرسه ي نظاميه گرديده ، كه در همان هنگام در بغداد بنياد نهاده شده بود . نگاشته هاي فقهيه او از مراجع اساسي مذهب شافعي به شمار مي رفت .

تغييري كه در روح او پيدا شده بود به سال 1095 م بدان ترتيب پايان يافت كه همي دست آورد كوششهاي موفقيت آميز علمي خود را كنار نهاده ، به مقام بلند اجتماعي كه در آموزش و پرورش به دست آورده بود پشت پازده ، كناره گيري كرد ، تا باقي مانده ي زندگي خویش را در آنديشه و درون .

نگری فرو رود و خود را در صومعه‌هایی، دور از مسجدهای دمشق و اورشلیم، در هم پیچد. درین صومعه‌ها بود که بادیدی کنجکاوانه جریان‌های مسلط بر روحیه‌ی مذهبی مسلمانان را بررسی نمود، در همان گوشه‌نشینی نیز کوششهایی فراوان برای رهایی ظاهری و درونی از آن انجام داد.

فراورده‌ی آزادی او از جریان‌ها و سمت‌گیری‌هایی که زیان‌آنها را برای ایده‌آهای مذهبی، و برای زندگی علمی و عملی، احساس کرده بود، تألیف‌هایی سنگین و گرانمایه شد، که برای مردم بیرون داده، در آنها باروش فقیهانی که فریفته‌ی دانش خود بودند، به‌ستیز برخاسته، برنامه‌ای استوار و هماهنگ عرضه داشت که آنرا برای نوسازی دانش‌های مذهبی اسلام لازم می‌شمرد. و از سویی دیگر، با تفصیلی کوتاه‌ترو با عبارت‌هایی شیوا و دلچسب، برخی گوشه‌های آندیشه‌ی مذهبی را روشن ساخت.

او به‌ویژه خطری سخت، در دوپدیده‌ی ازپدیده‌های جنبش علوم دینی می‌دید، که از دیدگاه او سرسخت‌ترین دشمنان وجدان مذهبی دل بودند، و آن دو: موشکافی‌های جدلی در باورها و شاخه‌بندی‌های پیچاپیچ در فقه بود. اینها ساختمان دانش‌های مذهبی را رنگاآمیزی نموده و وجدان مذهبی همگانی را درهم می‌کوبیدند.

او که خودش نیز به فلسفه و شاخه‌هایش غور کرده بود، بالاخره نتوانست از تأثیر آن در آندیشه‌های مذهبی‌ش رهایی یابد (192).

اما باز هم وی در یکی از تألیف‌هایش «تفاوت الفلاسفة» که در میان آثار فلسفی او در قرون وسطا پرصداتر بود، علیه فلسفه‌ی مشائی ابن سینا، جنگی بی‌رحمانه راه انداخت، تناقض‌گوئی‌ها و سستی‌های آنرا آشکار ساخت، به‌خط اندازیهایی متکلمان در قیاس بندهایشان نیز ناخسته آنها را تندروی نامیدند.

در خرد گراني خواند ، که صدق و صفای احساسات مذهبي را آلوده مي کنند و با بي آلاشي و سادگي مذهبي و سبک باري آن سازگار است . بلکه از دیدگاه وی ، این غلط اندازها زیان مند و بدسر انجام مي باشند . به ویژه هرگاه ، آن چنانکه خواست متکلمان است ، از دیوارهای مکتبهای کلامي بگذرد و به اندیشه ی توده ها راه یابد ، که از آن جز سستی ایمان و پریشانی دل برداشت نخواهند کرد .

[ B : ... بشنو از کسی که خود در مکتب اهل قلم بوده و هنگامی آنرا به دور انداخت که خود قابلاًترین درجه ی شناخت آن که ژرف ترین مرحله ی فلسفه است که با قلم پیوند دارد ، رسیده بود . و چون خودش بدین مرحله رسید دریافت که از این راه نمی توان به دانش واقعي دست یافت (193) . او در کتاب خود درباره ی علم دین ، که پیشینه ی مدرسی اش در آن چشم گیر است ، از آنکه خود را به موشکافیهای گروه های گوناگون جزمی گرا بکشانند ، سخت دوري بسته است . مانند اینکه : آیا می توان برای ایمان در جاتی قائل شد ؟ آیا أجل معلق همیشه با مرگي که خدا برای يك فرد پیش بینی کرده برابر است ؟ آیا می توان لذتهای حرام را از نعمتهای خدا شمرد ، یا باید مانند معتزله آنرا نفی کرد ؟ او می گوید : کسانی که لازم را از بی مورد تمیز نمی دهند و ارزش هر روز عمر ارزانی را نمی شناسند ، به اِتلاف وقت و لفظ بازی عادت کرده اند ، آنان که بیش از اندازه در مسائل دینی غوررسی می کنند ، بی گمان تکلیفهای لازم تر از آن جنگهای لفظی هم دارند . اما آنان که با علم کلام خود و راجی می کنند و بدان می بالند هرگز برای هدفهای واقعي دین شوری درس ندارند . اینان می خواهند دانش را از راه شنیدن سخنان به دست آرند نه از راه بینش درونی ] (194) .

غزالی جمله ی خود را بر فقیهان و جدلهای فقهی ، سرسختانه تر انجام



داد . او در این باره توانست از آزمایشهای شخصی خود نیز بهره گیرد . زیرا که او برای گوشه گیری در صومعه‌ی پارسایان از پایگاه بلند خویش در بزرگترین دانشگاه اسلامی چشم پوشیده بود . او شمشیر انتقاد بر همان دانشهای فقهی می کشید که بلند آوازی و نام آوری را از راه تألیفاتش در آن به دست آورده بود .

[ B : البته این سخنان را پیشوایان صوفی پیش از او نیز به کرات گفته بودند . مثلاً بشر حارث حافی ، پابرهنگه (م بغداد 227 هـ - 840 هـ) گفتاری دارد که بعدها در سده‌ی 14م آنرا به او نسبت دادند تا هم عقیدت غزالی باشد . از او نقل می شود که گفت : «مذهب بادانستن قوانین تجارت و اخلاق ارتباط ندارد» دانشی که ابلهان نادان آنرا ارجمند می شمروند » [ 195 ] .

با اینکه او به ارزش این بحث ها در زندگی روزانه نخستوان بود ، باز از همان هنگام هنگام به درآمیختن مذهب با جدالهای فقهی ، بر فقیهان خرده می گرفت و تأیید آنها پیش می رفت که می گفت : این گونه بررسی ها که سازندگان خود پسند فقیه نما آنها را در پرده‌ی جلال و قدوسیت می پوشانند ، از همه چیز به مذهب دورتر و به دنیا نزدیک تر می باشند . پیوند آنها به مصلحت روزگار از همه چیز استوارتر است .

رستگاری آن جهانی ، از راه کشاکش در احکام مدنی معاملات و ارث و دیگر فروع پیچاپیچ آن تأمین نمی شود . اینها با گذشت روزگار برومند شده اند و ارزش آنها ناشی از جایگاه والای مذهبی است که سازندگان آنها تا سزاوار بدانها داده اند . کسانی که آنها را از عناصر مهم و ارزنده‌ی علم کلام می شمروند ، آنها را وسیله‌ی سوء استفاده‌ی اخلاقی کرده ، فقیه نمایان از آنها وسیله‌ای برای سیر کردن آزمندیهای دنیائی و خود نمائی بیشتر خویش ساخته اند .

[ B : وقتی که تودرجات گوناگون دانش ها و پیوند آنها را بارهنوردي درجاده ی آخرت بررسی کنی، درمی یابی که دانش فقیهان تورا در رهائی روانت یاری نمی دهد (196) . او يك بار این جمله را می گوید : دانشمندان بهتر از نادانان توانائی دارند که هیجانات دنیوی را سرکوب کنند . اما بی فاصله اضافه می کند که وقتی او می گوید : دانشمندان ، منظورشان ردپوشان ریشو، یعنی کسانی که جامه ی دانشمندان پوشند و خود را چنان نشان دهند نیست ] (197) .

غزالی سپس، از بحث های پیچیده و ستیزهای پوچ در اختلاف های تعبدي گروه - مذهبی نگوشتن نموده آنها را با عبارتهائی زنده کوبیده و زارخائی شناخته است، که سبب تنهایی وجدان مذهبی می باشند (198) . او می گوید: انسان باید وجدان مذهبی خویش را با خودآموزی دردل پرورش دهد، نه با پرداختن به راه جدل و استدلال های کلامی ویژه ی فقیهان و باورشناسان.

او در پایان به این می رسد که گوهری زندگی مذهبی در آنست که آدمی خویشتن را به مقام درون نگری و احساس توکل بالا برد، تا جایی که عشق به خدا انگیزه ی اساسی همه ی کارهائی شود، که ازو سر می زند. وی عواطف اخلاقی را به طور کلی با زبردستی و موشکافانه باز نموده ، پس بحثی مفصل ویژه ی بررسی ژرف آن انگیزه ی اساسی نهاده سپس برای رسیدن بدین خواستگاه راهی پیشنهاد کرده است .

با این روش غزالی توانست صوفي گري را از تنهائی درآورد و به جدا ماندگی آن از آئین رسمی (سنتی گري) پایان بخشد ، و آن را به صورت يك اندیشه ی معمولی در زندگی مذهبی اسلام درآورد. او کوشید تا از اندیشه و آموزشهای صوفي گري كمك گرفته ، در مظاهر خشك آئین رسمی (سنتی گري) نیروی روحانی بدمد .

غزالی خود به رشته ی صوفیان در آمد و باروش ایشان زندگی می کرد و چیزی را از ایشان جدا نمی کرد جز انکار او هدف اصلی ایشان (198) حلول را و نکوهش او از نادیده گرفتن و پست انگاشتن احکام شرعی را (198) غزالی با این همه از راه سنتی گری بیرون رفت، بلکه تنها خواست به آموزشها و احکام تسنن نیروی بدمد که بتوانند در زندگی سنتی تأثیری بگذارند که پاکیزه تر و دارای پیوندی استوارتر بادل باشد، تا آنها را با هدف ایده آلی که او برای زندگی مذهبی می پسندید نزدیک سازد. از پندهای خوب او است: «بدانکه آنچه به سوی خدا می رود تابد و نزدیک شود، دل است نه تن. از دل نه آن گوشت محسوس را بلکه سرتی از اسرار خدا را می خواهم که حس آنرا درک نمی کنند» (199).

وی با این خواست و این روش، احکام و سنتهای مذهبی را در کتاب بزرگ و خوش ترتیب خود بررسی نمود، و آنرا با عنوان شکوه مند (احیاء علوم الدین) بسیار است، زیرا که به ارزش آن در آرایش و پیرایش آگاه بود، وی معتقد بود که توفیق او را، برای بازگردانیدن زندگی به لاشه ی فقه اسلام رسمی (سنتی) برانگیخته است (200).

او گام به گام بر راه اصلاح گران پیشین رفته، خود را در شمار ایشان نهاده، از اندیشه ی نوآوری پرهیز نمود، او کار خویش را نو سازی هم نمی خواند، بلکه کار او بازگردانیدن سنتهای کهن به حال پیشین بود، سنتهایی که با گذشت زمان فساد و دگرگونی بدانها راه یافته است.

او با شوری شگفت انگیز از زندگی پاکدلانه و پرایمانی که مسلمانان صدر اوّل می گذرانیدند یاد می کرد و خرده گیری و نکوهشهای خود را، با بیرون کشیدن نمونه هایی چند از روزگار صحابه پشت بند می زد. او بدین سان مذهب خویش را با سنتی گری جور آورد.



در محیط مذهبي روزگار صحابه ، دين داري ، نه برپايه‌ی برهان‌های جدلي و نه بر موشکافي‌های فقيهان استوار بود، پس غزالي نيز خواست ملت اسلام را از زيان آن آرايشهای بي جا و دست دوم و تباه کننده‌ی وجدان مذهبي برهاند و بر تأثير تربيتي مذهب، اين هدي که مردم آنرا فراموش کرده بودند، بيفزايد .

بدین ترتيب، بجای آن‌همه احساس ناخورسندي آهسته و بي سر صدا، که دلهای صوفيان را پر کرده بود و اين واصلان به فيض حق را ، بامريدان و پيوستگانشان ، که از مراسم خشك مذهبي و باورهای پوچ زوركي بيزار بودند، از راه روش سنتي گري دور کرده بود، يك فقيه سترك از اهل سنت برخاست و صدای اعتراض را بلند نمود، از تحريف و شکست‌هائي که به سبب غلط‌کاري فقيهان و گمراهي کلام شناسان بر سر اسلام آمده بود ، نکوهش آغازيد. جايجاهي ارجمند که غزالي در محافل گوناگون اسلام ، همچون يك فقيه سنتي، از پيش ، به دست آورده بود، به پيروي اين کوششهای او کم کم فراوان کرد .

برنامه‌ی اين فقيه گرانمايه ، با هيچ مقاومتی ، جز از طرف کسانی که پایگاه بلند مذهبي ایشان به خطر جدي مي افتاد، روبرو نگشت ، اين مقاومت نيز جز يك بار آن‌هم در اسپانيا (اندلس) ، رخ نداد. در آنجا گروهی که گذشت از مقام را برخويش هوار نتوانستندي کرد، برای سوختن کتاب «احياء» آتش افروختند (200). اما اين مقاومت نيز گذرا بود و پشت بند نيافت. مردم اندلس نيز از کردار اين گروه از فقيهان نکوهش کردند (201) .

کوششهای مایوسانه‌اي که برای جلوگيري از پخش اين کتاب انجام يافت نتوانست مانع اتحاد سفیان در آن شود ، که پس از آن دک مدتي نام غزالي را بر پرچم خود بنويسند و هاله‌ی پاکی به دور او بکشند (202) ،

پسینیان، اورا «محبی الدین = زنده کننده‌ی مذهب» و «مجدد = نوساز» (203) لقب دهند، چون خدایش فرستاده بود تا جلو برباد رفتن اسلام را در دوره‌ی فترت و ناآستواری دوسده‌ی پنجم و ششم، بگیرد.

«إحياء العلوم» همچون بهترین کتابی که همی دانشهای مذهبی را در میان گرفته شناخته شد، تا آنجا که گفتند: «تزدیک است که إحياء قرآنی باشد» (204). سنیان غزالی را «حجت» (204)\* که قابل استناد است و آراء او را حاکم و قاطع خواندند، نام وی شعار یک پارچگی در برابر تقابلات ضد اکثریت گشت، چنانکه کوشش او آثار او سنگ اساسی پراهمیت در تاریخ آموزش اخلاقی سنی می باشد (205).

### 17 - گسترش اندیشه‌ی غزالی میان سنیان :

اکنون که توانستم با سنیان هم آواز گشته غزالی را مجدد و نوساز اسلام بخوانیم، می‌خواهم به ارزش غزالی در بخش دیگر از اندیشه‌ی مذهبی اشارت نمائیم، و آن یجز وجدان مذهبی می باشد که او آنرا تعمیم داد و بدین وسیله، ارزش اندیشه‌های صوفیانه را بالا برد و آنرا در میان عناصر فعال زندگی مذهبی اسلام جاداد.

نومش : در بیشتر روشهای حکیمانه و اصول بخردانه‌ای که پیشوایان اسلام در آغاز کار نهاده‌اند، از دم سازی با اهل تمایل به تکفیر، آشکارا و جدآ خودداری ورزیده، می‌کوشیدند نشان دهند که آدمی باید از چسبانیدن لکه‌ی کفر (206) - به سبب اختلاف رأی - به یک مسلمان اهل نماز و قبله (207) بپرهیزد.

مقدس‌ی گزارشهای سودمندی را درین باره گرد (208) آورده است. او

جغرافيداني بود (پيرامن 335 هـ - 985 م) که دربرسي خود از جهان اسلام به جنبه های مذهبي مردم شناسي توجه ویژه مي داشت .

بي مركزي : هيچ يك از نهادهاي اسلام را نمي توان باستخوان بندي هيچ يك از كنيسه هاي مسيحيت قياس نمود، زيرا كه در اسلام انجمن هاي رسمي مذهبي وجود ندارد كه در آنجا، بحث و انتقاد در گيرد و سپس حاضران در وضع قاعده يا اعتقادنامه اي كه پيروي از آن لازم بود و نشانه ي درستي دين باشد تصميم گيرند . در اسلام، سازمان كهوت و سلطه ي مركزي كه سنجنده ي سنتهاي درست از نادرست باشد نيست .

تفسير مورد اتفاق از نصوص مقدس ، كه همه ي مسلمانان تنها آنرا پذيرفته باشند و براي استنباط عقايد و برنامه هاي مذهبي بدان رجوع كنند وجود ندارد .

اجماع كه بزرگترين سلطه نزد ايشان است و در مسائل نظري و عملي بدان رجوع مي كنند، نيروئي كشدار مي باشد كه مرزبندي آن دشوار است. تا آنجا كه براي فهم خود اجماع هم فقيهان تعريفهائي ناسازگار آورده اند ، بويژه در مسائل اعتقادي دشوار بتوان مساله اي يافت كه بي گفتگو و جدال، اجماعي باشد، هرچيز را ممكن است گروه ي پذيرند و گروه ي نپذيرند (ص 97 - 100) .

اگر در چارچوب سنتهاي اسلامي از چند دانشمند بزرگ كه از پيشوايان نامي و مراجع باشند، بخواهيم كه براي ما معني دو واژه ي « كفرو زندقه » را آنچنانكه بايد ما بفهميم مرزبندي كنند ، با اينكه اين موضوع از مسائل اساسي ايمان درديانت محمدي است، باز هم پاسخهائي هرچه دورتر از يكديگر دريافت خواهيم كرد . و اين وقتي است كه به خشكه مقدسان متعصب مراجعه نموده باشيم .

پاسخ دهندگان، با آگاهی از ذهنی محض بودن ارزش جواب‌هایشان آنرا می‌گویند. زیرا که خیلی دل‌سنگی است که با تفسیر این واژه‌ها، زندگی و مرگ انسانی را معین کنند. زیرا که: کافری که کفرش ثابت شود، طرد و بایکت خواهد شد، شایسته‌ی هیچ بازرگانی با مردم نخواهد بود، هم‌خوراکی با وی ممنوع، زناشوئی او باطل خواهد شد، باید از او پرهیز و او را پست کرد. پشت سرش نماز نتوان خواند، گواهی او نزد داور پذیرفته نبوده، ولایتی در ازدواج دخترانش نخواهد داشت، بر مرده‌اش نماز نگذارند، پیش از ریختن خورش سه‌بار او را توبه دهند، همچنانکه مرده باشد، پس هرگاه نپذیرفت ریختن خورش واجب خواهد بود (209).

سنگینی این فتوا آشکار است، ولی کسی به فکر اجرای آن نمی‌افتاد، مگر تنی چند از مردم، که شاید منحصراً در همان اقلیت ناچیز حنبلی باشند (210).

مثلاً یکی از کج‌باورها، قائل شدن به آزادی اراده‌ی انسان بود که می‌گوید: خدا خالق افعال مردم نیست بلکه خود مردم آنها را انجام می‌دهند. از پیغمبر روایت شده که گفت: «قدریان مجوسان این ملت هستند».

سنتیان صاحبان این اندیشه را نکوهیده، سخت در برابرشان ایستادند. اضافه بر این نویسندگان کتب توحید، در به کار بردن واژه‌های کافرو فاسق به دارندگان اندیشه‌های منحرف برون از سنتی گری و إجماع کوتاهی نمی‌نمودند. در صورتی که دارندگان چنین اندیشه‌ها در صدر اسلام و آغاز کار، محترم و دارای پایگاه اجتماعی بوده بلکه در شمار فقیهان مرجع احکام و عقاید شرعی بودند (211).

اگر پست‌انگاری و إهانت‌هایی را که از بزرگان اهل سنت سرمی‌زد فشار سخت‌نشانیم، و برخی تندرویهای شخصی را نماینده‌ی افکار عمومی ندانیم،

بايد بگوئيم که ايشان برای آندیشه‌ی خود کمتر زير فشار نهاده شده و زيان مي‌ديدند (211).

تنها بر آراء ضد دولتي سختگيري مي‌شد (212)؛ در جنبش شيعیان، برخي موارد را خواهيم ديد که آندیشه با قانون رودررو مي‌شوند، اما جز آن، در زمینه‌ی آندیشه‌ها، آزادي گسترش و نمو باورهای مذاهب، کمتر جلوگيري مي‌شده است.

در اینجا است اساس آن پديده‌ی مهم که: ايمان به همه‌ی عقايد سنتي در بسياري جاها، لزوم حتمي نداشته و مسلمان در پذيرش آن مجبور نبوده است. اين بي‌بند و باري حتا به صورت غير طبيعي و زننده نیز ديده مي‌شود.

از طرف ديگر خیلی اوقات، باورهای غريبی به ذهن‌ها وارد مي‌شد که صورت مسخره‌اي داشت. اينها از موشکافیهائی که متکلمان به طور جدّي مطرح کرده بودند پديد مي‌آمد و به زياده‌روي در شاخ و برگ سازي، قاسر حد مسخرگي نزديک تر مي‌بودند، تا به نتیجه گيري مؤمنانه، در حال بحث و انتقاد باورها.

در اجرای قانون مجازات کفار و زنديقان، در حق دارندگان آندیشه‌های گمراه نیز پافشاري زياد نمي‌شد، مگر در برخي موارد نادر مخصوص که خیلی خطرناک مي‌بودند.

#### 18 - نرمش غزالي در دوران کينه توي :

اما نرمش تنها از مييزات عهد کهن مي‌بود، که کشاکش باورها با همه گوناگوني رأی‌ها، هنوز به سرحد تمصب و دسته‌بندي نرسيده بود. کينه



توزي دو طرف (سنت گرایان و خرد گرایان) آشکار نگشت جز هنگامی که روحیه ی جدال در باورها، گسترش یافت (213).

در احوال اشعري آورده اند که در واپسین دم زندگی اش، ابوعلی سرخسی را نزدیک بستر مرگ خود در بغداد در خانه ای که در آن در گذشت بخوانده، در عین احوال رفتگی توانست این جمله ها را ته ته به ته کند: «گواه باش! که من هیچ کس از اهل قبله را تکفیر نکرده ام». زیرا که مسلمانان هنگام پرستش رو به يك سو نمایند، آنچه برخي ازيشان را از دیگران جدا می سازد جز سازگاري های لفظي نیست.

اما در روایت دیگر آمده است که واپسین سخن او لعنت بر معتزله بوده است. من نیز این روایت دوم را درست تر می دانم، زیرا که روحیه ی آن روزگار پر از آشوبهای مذهبی، بانکفیر سازگارتر از تمایل به نومه گشتری و آشتی دادن بوده است.

بی هوده نیست که از قدیم گفته اند: «عبادت متکلمان بواکشیدن در پی زندقت است». (214) تألیفهای کلامی صورتی درست ازین قهرمانان به ما می دهند، که همواره مشغول پر تاپ و ازده های کافرو زندیق به سوی کسی هستند، که جرأت کرده، در چیزی با مؤلف مخالفت ورزد.

در میان آن همه کشاکش دربارهی شکل و شاخ و برگ دادن های پرمغایطه، تنها صوفی گری را می بینیم که از آن، نسیم نومه و گذشت می وزد. ما می بینیم که ایشان تا آنجا رفتند که شعایر اساسی دین را نیز منکر شدند. اما غزالی تا آنجا از ایشان پیروی ننمود. هنگامی که او می خواهد از آن غلط اندازی ها در شکل دادن به باورها، انتقاد نماید و آنها را که سازندگانش مقدساتی می شمردند، که رهائی انسان بدون آنها ناممکن است، پست انگارد نوشته هایش خروشان و ستیزمند می نماید.

حتا روش مذهبي خشك او در مبارزه با آن ادعاها و پوچ نمودن آنها نيز رسائي و گيرندگي ويژه اي دارد . وي يك كتاب در نرمش و گذشت نگاشته « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ( تميز ميان اسلام و زندقه ) ناميد (215) ، و در آن براي مسلمانان روشن ساخت كه محك ايمان درست همگامي در ارکان اساسي دين مي باشد ، ناسازگاري در شاخ و برگ باورها و شعار ، گرچه به انكار خلافت سنيان برسد ، با اينكه اين رفتار به شيعيگري مي كشاند ، نمي تواند پايه ي تكفير گردد ، سپس به مسلمانان سفارش داده گويد : « سفارش مي كنم كه تا مي تواني زبان بر اهل قبله ، تهنيتگامي كه لا اله الا الله محمد رسول الله مي گويند و آنها را نشكسته اند ، دراز مكن ! »

باري ! ارزش غزالي بزرگ در تاريخ اسلام ، زنده كردن اين مبدا كه پنهان است ، وي آنها را به ياد برادران دينيش آورد و به طور جدّي به كار بست و مردم را به پيروي و طرفداري از آن گرد كرد . پس اين بزرگترين خدمت او در تاريخ اسلام است (216) .

وي در اين كردار نيز چنانكه ديديم نوآور نبود ، بلكه او راه بازگشت به اخلاق نيكو و ايده آلي گذشته گان را نشان مي داد .

وي روييه اي را كه مردم رها کرده و ، نادیده گرفته بودند ، در ايشان بيدار مي نمود و با الهام افكار صوفيانه ي خویش ، آنها را ثمر بخش مي ساخت . او خود از كشاكشهای عقيدتي و فقهی كناره گرفت و با آن مبارزه كرد ، كشاكشهایی كه موجب جدائي اندازي و دسته بندي بود .

وي فلسفه ي مذهب را از شكلي خشك كه صاحبانش مدعي آن بودند و جز آن را نمي پذيرفتند بدر آورد و برادران ديني خود را به سوي ايماني خواند كه در دل بود و فراهم آورنده ي پراكنده ها باشد . او به سوي پرستشي خواند كه معبد آن در دلها باشد ، و اين بزرگترين اثر صوفيگري در ساختمان مذهبي اسلام مي بود .

## پانوشته‌های بخش چهارم

M - 1 : در اصل آلمانی عنوان این بخش Asketismus und Sufismus و در فرانسه آسه‌تیزم و صوفیزم. و در عربی «الزهد والتصوف» آمده است، ولی من عنوان بالا را بهتر دیدم، زیرا که در فارسی «صوفی‌گری» دو مفهوم جدا را یکجا دربر می‌دارد: الف - مفهوم عملی پارسائی، زهد، و ارستگی. ب - مفهوم علمی بینش، عرفان، معرفت و بالآخره فلسفه‌ی «إشراق» پس «صوفی‌گری» برای عنوان بالا بسنده است و «پارسائی» و «بینش» یا عرفان دو جزء آن را تشریح می‌کنند.

بیرونی ریشه‌ی این واژه را در «مالله‌ند» چ 1958 ص 24، از Sufia یونانی به معنی حکمت دانسته و گفته‌ی بسی و دیگران را در عربی بودن آن (از ریشه‌ی صوف = پشم، یا صفا = ارستگی) نادانی شمرده است. لیکن برخی از عربها گفته‌ی بسی را ترجیح می‌دهند. (پایان بند 5 همین بخش ص 321 و پانوشته M 179 نیز دیده شود).

ابن سینا و سهروردی فلسفه‌ی ایران - فاستان را «إشراق» نامیده‌اند و تعریفهای ایشان آنرا نوعی «گنوس Gnos» نشان می‌دهد. گنوس مسلکی بوده است که بامیترائیسم از خاور زمین به اروپا رفت و با پیروزی مسیحیت نابود شد. واژه‌ی گنوس نیز خود از ریشه‌ی یونانی به معنی بینش و عرفان است.



در عهد ساسانی گنوسیزم و عرفان ایرانی که با پوشش آئین زردشت ، پایه‌ی ایده‌تولوژیک حکومت را تشکیل می‌داد ، در دانشگاه‌های جنبدی شاپور ، بابل ، قیسفون ، حران ، نصیبین ، تدریس می‌شد. در آن زمان مخالفان دولت نیز همان عرفان را با آنکه اختلاف در برخی مسائل فلسفی ( جبر و اختیار - پانوشته 49 بخش 3 ص 250 - 256 ) که جنبه‌ی سیاسی می‌داشت<sup>(\*)</sup> ، در لباس مذهب مانوی و مزدک تبلیغ می‌کردند . در کتاب « مختصر منطق ارسطو » که پولس برسا برای انوشیروان نگاشت ، بیشتر مسائل کلامی که در سه قرن اول اسلام مطرح شده ، دیده می‌شود ( کریستن سن . ایران در زمان ساسانیان ) . پس از یورش عرب مدتی این دانشگاه‌ها تعطیل شدند ، اما پس از تجدید فعالیت ، گوئی هیچ‌حادثه‌ای جز تغییر زبان رسمی رخ نداده بود . گنوسیستهای زردشتی و زروانی موافق دولت ساسانی ، ازدوره‌ی عبدالملک مروان ( ص 321 دیده شود ) به نام « صوفی » شناخته شدند و گنوسیستهای مخالف دولت ، به صورت مخالفان خلفا آشکار گشتند . با آنکه اصول اشرافی در هر دو گروه یکی بود ، به سبب اختلاف شدید سیاسی ( کاوه VIII : 42 ) هیچگاه این دو گروه زیر یک نام در نیامدند . آری خبط ( م 300 هـ - 912 م ) در « انتصار » ص 37 و 53 گنوسیزم را « علوم لطیفه » می‌خواند ، سلمی نیشابوری در تفسیرش « نحل 16 : 102 » و بیرونی به نقل از هندیان ( ماللمند چ 1958 ص 34 ) این لطیفه را به معنی روح گرفته‌اند . ثعالبی تصوف را « الطريقة الساسانیه » نامیده است ( یتیمه الدهر 3 : 356 - 357 ) . هجویری هندوان و شیعه و قرامطه را « روحانی » خوانده است ( کشف المحجوب ص 337 ، 341 ) . سهروردی تصوف را فلسفه‌ی خسروانی نامیده است ،

---

(\*) جنبه‌ی سیاسی عقیده‌ی جبر در دوره‌ی ساسانی ( ص 253 )  
 و در مدینه ( ص 256 ) و در عهد اموی ( ص 180 ) دیده شود .

شیعیان پیرو این فلسفه در کوه‌های لبنان خود را « کسروانی » می‌نامیدند. این نام تا کنون هم بر آن کوه‌ها مانده است. عطار نیز فلسفه‌ی خویش را « روحانی » می‌نامد (خاتمه‌ی منطق طیر، داستانهای 2 و 5) شهرستانی (م 548 هـ - 1153 م) در آغاز بخش دوم ملل و نحل « روحانی » را در برابر « حنیف » نهاده است. حنیفه گرائی مسلکی بود که آندکی پیش از اسلام در اثر تماس عرب با یهود در صحرا پدیدار گشته بود. چون واژه‌ی حنیف در چند جای قرآن به معنی یکتاپرست آمده است، شهرستانی آن را شامل سنیان مسلمان و یهود دانسته، ضد آن « أصحاب الروحانیات » را شامل هندوان و صابئیان شمرده است. او سپس در آنجا مسائل حساس مورد اختلاف میان این دو آندیشه را به صورت محاوره‌ی پرسش و پاسخ یاد کرده است. این محاوره‌ی مهم خود نمودار روشنی از اختلاف دو آندیشه‌ی آریائی و سامی به دست می‌دهد. در یک سو آندیشه‌ی روحانی و توحید اشرافی هندو ایرانی، در سوی دیگر آندیشه‌ی مادی توحید عددی سامیان (یهود و عرب) دیده می‌شود. با همه کوششهای شهرستانی که خود سنتی اشعری است، باز نتوانسته ماده گرائی بدوی حنیفیان و متافیزیسم روحانیان را پنهان دارد. این نزدیکی شیعه به فکر هندی و نزدیکی سنتی به آندیشه‌ی یهودی، در مسأله‌ی روان و تن، در موضوع معاد و معراج و جاهای دیگر نیز دیده می‌شود. ابن سینا در اضمحویه می‌گوید: مجوسان معاد را روحانی و یهود آنرا جسمانی می‌شمردند.

1 - آیت « توبه 9: 93 » را در باره‌ی چنین کسان می‌دانند. [M]:

شاید قرآن آن که در اینجا و در ص 110 از ایشان نکوهش شده به معنی ظاهریان واژه گرا باشد که در مقابل معتزله بودند، چنانکه قرآن یهود که صدوقیان نیز نامیده می‌شدند در برابر « فریژیان - قریسیان » بودند

که خردگرا و معتزله‌ی یهود به شمار می‌رفتند (ص 385,263) . باری ، در باب 66 مصباح الشریعه نیز از این قرآن نکوهش شده است .

2 - ابن سعد A1 : 145 .

3 - B : در هنگام فتح ابله [ نزدیک بصره ] آن اندازه غنایم گرانبها به دست آوردند که به سگهای خود نیز در ظرفهای زرین و سیمین غذا می‌خورانیدند ( ابن سعد A7 : 20,53 ) .

4 - B : درباره‌ی ثروت علی و اُنْدُک تمایل او نسبت به پارسائی ن.ک. : ابن حزم الملل والنعل . قاهره 4 : 141 .

4 - M : در اینجا نیز گلدزیر اُزدیدگاه سنیان به اسلام نگاه می‌کند . بیشتر کسانی که نام ایشان را همچون سرزنش به مسلمانان ، در شمار بزرگان اسلام آورده است ، اُزدیدگاه شیعیان در شمار چپاولگران غارتگر بلکه مرقد اُزدین اسلام به شمار می‌روند . اینک پیشینه‌ی برخی از آن ده تن که طبق روایات ساختگی سنیان ، بهشتی خوانده شده‌اند :

آ - ج : سه نخستین خلیفه هستند که بابتدو بست ایلاتی و تهدید ، در روز سقیفه ، مجرای اسلام را دگرگونه ساخته ، حکومت مذهبی گنوستیک خواست محمداً به صورت حکومت نژادی عرب درآوردند ( ص 132 ) .

د - ه : طلحه و زبیر کسانی‌اند که اُزنادانی عایشه بیوه‌ی کم‌سال محمد ، پس از مرگ او سوء استفاده کرده در جنگ علیه امام وقت خونریزی می‌کنند .

و : سعد وقاص ، پدر عمر سعد قاتل حسین ، آن جلاد ترسو است که در جنگ ، دستور محمداً زیرپا نهاده بگریخت ( طبری 1 : 1277 ) اما هنگام

مساحت شدن بر غرب ایران هیچ‌خانه‌ای را بی‌کشته یا اسیر یحیا نهاد، پسرش عمر، پسر دختر پیغمبر را کشت و 84 زن و بچه‌ی او را به اسیری شهر به شهر گردانید.

ز - عبد الرحمان عوف ، دشمن سرسخت علی است ، که حق امامت علی را به عثمان فروخت

آزیدگاه شیعه ، جنایات اینان را نمی‌توان به گردن اسلام نهاد .

5 - ابن سعد A3 : 77 .

6 - ابن سعد A3 : 158 [ B : درباره‌ی ثروت مادی و حرص و آز این افراد ، ن . ک : ه . لامنس « جمهوری کاسبکارانه‌ی مکه » La republique marchande چ مؤسسه‌ی مصری 1910 ص 42 .

7 - ن . ک : مقاله‌ی « کارهای دستی نزد تازیان » از گل‌زیهر در مجله‌ی گلوبوس Globus 66 : 16 .

8 - ابن سعد A3 : 117 .

9 - B : أسد الغابة 2 : 295 . درباره‌ی محمد بن سیرین عابد ، گفته شده است که مبلغ هنگفتی یحیا نهاد . ن . ک : ابن سعد A6 : 149 .

9 - M : بی‌انصافی است که جنایات وحشیانه‌ی سلفیان تنگینی چون عبدالله ابن ابی‌السرّح به حساب اسلام نوشته شود. این مرد برادر شیرین عثمان و کاتب وحی پیغمبر می‌بود. پس بر سر آیت « فتبارک الله أحسن الخالقین - مؤمنون 23 : 14 » با محمد اختلاف بهم‌زد. او می‌گفت : این آیه را من سروده‌ام و محمد آنرا از من ربوده است ، پس مرتد شد و به مکه گریخت. روز فتح مکه محمد دستور داد او را بکشند هر چند که در خود کعبه یافت شود. ولی برادرش

عثمان او را پنهان کرده ، پس از فرونشستن خشم پیغمبر او را به مسجد آورده بخشش خواست. محمد مدتی درنگ کرد و سپس پذیرفت، چون بیرون رفتند محمد از یاران گله نمود که چرا هنگام درنگ من ، کسی از شما گردن او را نزد ؟ (طبری 3 : 1639) . کفر او در قرآن یاد شده است ( طبری 5 : 2871 و أسد الغابه 1 : 50 ) . این مرد با این سابقه‌اش در روز شورا به نفع عثمان برضد علی می‌کوشید، پس به پاداش آن ، عثمان او را بر جان و مال مردم شمال آفریقا مسلط کرد، تا مردم از ستم چپاول او بر عثمان شوریدند (طبری 5 : 2593) . این مرد روز صفین همراه معاویه علیه علی جنگید و قرآن بر سر نیزه می‌داشت (طبری 6 : 2329) .

سیوطی در نوع دهم « إتيان » که مخصوص بخش‌هایی از قرآن است که بر زبان صحابه جاری شده و پیغمبر از ایشان گرفته بوده است ، پس از ذکر آیت مصعب و آیت مسری یکی از یاران ، می‌گوید : آیت « فتبارك الله أحسن الخالقين » بر زبان عمر جاری شد و محمد از او گرفت. او نامی از عبد الله ابن أبي النرح نمی‌آورد .

10 - تهذيب نووي ص 217 ، ن . ك : سعيد بن مسيب را در ص 284 . مقایسه کن با ابن سعد 5 : 305 . باب الامتنس در « بررسی‌هایی درباره‌ی حکومت معاویه 1 : 148'152 Etudes Sur Le regne du Calife Moawija پانوشته ش 5، 165 بعد و در ص 177، 233 بعد نمونه‌های خوب دیگر نیز آورده است . (مجموعه‌ی ملانژ بیروت 1 : 40'44، 57 بعد 69'125 بعد ) نیز : ن . ك : مروج الذهب مسعودي 4 : 254 بعد .

11 - B : ن . ك : ابن سعد A7 : 18 ، 13 .

12 - درباره‌ی اسلام Annali de ll'Islam کاپتانی 2 : 399'405'543 . [ M : در ترجمه‌ی عربی پانوشته 12 بجای 11 نهاده شده است ] .



13 - B : همان کتاب کایتانی 2 : 1080 . نیز ن. ک: بکر « مسیحیت و اسلام » Christentum und Islam, 15 ( بررسی‌های اسلامی Islamstudien 1 : 397 ببعد ) يك تحليل بسیار زنده از غرق شدن اعراب در ثروت مادی دنیای که به سبب اسلام به دست آوردند ، قتاده درباره‌ی آیت عمران 3 : 99 به دست می‌دهد ( تفسیر طبری 4 : 23 ) .

14 - ابن سعد 5 : 50 . برای انگیزه‌های جنگها ن. ک: انتقاد نولدکه بر کتاب کایتانی در مجله‌ی « وین برای خاورشناسی » WZKM 21 : 305 .

[ M : این پانوشته در ترجمه‌ی عربی برای سطر 17 ص 248 بعد از واژه‌ی « جنگیدند » نهاده شده است ] .

15 - تهذیب نووی . ص 362 .

15 - M : همچنانکه در پانوشته‌های 43 بخش 2 ص 131 - 132 و 3 بخش 3 ص 235 - 238 گفته آمد ، شهرت سست مذهبی امویان ناشی از آن است که در روزگار امویان سطح وجدان مذهبی قزبان ، در اثر آمیزش با ایرانیان بالا آمده بود . پس توقعاتی روحانی از خلیفگان اموی می‌داشتند که پدار نشان از راشدین نمی‌داشتند .

امویان برخلاف راشدین با گنوسیستهای مسلمان شده روبرو شده بودند ، این مردم به دستگاه فرمانروائی گنوستیک ساسانیان خو گرفته بودند که به ظاهر جنبه‌ی روحانی می‌داشت ، ایشان برای پذیرفتن دستگاه خلافت که بر پایه‌ی مادیت بدوی صحرا ساخته شده بود ، آمادگی نداشتند . پس برای به دست آوردن رژیم روحانی با تشکیل گروه‌های مذهبی سیاسی تا آنجا کوشیدند که رژیم اموی را واژگون کرده رژیم نیم گنوستیک عباسی را روی کار آوردند ، پس چون وجدان مذهبی ایشان

بدین نیم‌گنوسیزم بسنده نمی‌کرد ، به مبارزه علیه ایشان نیز ادامه دادند ، صدها حدیث درباره‌ی شرایط شخصیت امام در باب الحجّه‌ی کتاب « کافی » و دیگر اصول شیعه و در فصلهای 1 و 2 رساله‌ی ششم از علوم ناموسی ( رساله‌ی 47 از رسائل إخوان الصفا ) گرد آمد که بیشتر آنها همان شرایط پادشاه ساسانی است که در « قاجنامه » و آئین‌نامه‌های ساسانی ثبت بوده و در « التاج » منسوب به جاحظ دیده می‌شود . سپس فارابی همین شرایط را در قالب فلسفی ویژه‌ی خود ریخته است . ( کا : 43 : 320 ) دیده‌شود .

16 : همان تهذیب نووی . ص 519 . حدیث 36 کتاب جهاد بخاری از آن روی مهم است که پیغمبر از « طیبات دنیا و تمتع از عالم » که مؤمنان پس از وی بدانها دست خواهند یافت ، اظهار نگرانی می‌کند ، ولی خود را آرامش می‌دهد به امید آنکه آن گنجها را در راه نیکی به مصرف برسانند .

17 - ابن سعد A4 : 166 [ B : تبعید ابوذر در روزگار بعد ، به اتهام افترا بر ضد امویان انجام گرفت ، سپس چون پیشوای بویهی معز الدولة که طرفدار مذهب شیعی بود به سال 351 هـ . 962 م فرمان داد بر دیوار مسجد های بغداد بر امویان نگوشت نویسند ، نیز این جمله نوشته شد : « لعنت بر کسی باد که ابوذر را تبعید کرد » و مقصود معاویه بود . ( ابن اثیر چ قاهره 8 : 195 ) .

18 - B : کشاف . توبه 9 : 119 . ابوذر نقل کننده‌ی حدیث توبه است که در کتاب الرقاق بخاری آمده است .

19 - ابن سعد A4 : 169 . ابوذر را می‌گفت : « به روز باز خواست » بر دارنده‌ی دودرم سخت‌تر از دارنده‌ی یک‌درم خواهند گرفت » ( ابن سعد 6 : 200 ) .

20 - ابن قتیبہ عیون الأخبار . ص 375 .

21 B: شان نزول این وحی در تفسیر طبری 7: 6 - 9 آمده است. در آنجا: «از مرز آنچه مجاز است تجاوز نکنید، چنین تفسیر شده است که: از مرزی که قانون منع کرده مگذرید! یعنی خود داری کنی! نیز درباره‌ی آیت بعدی آن 91 که درباره‌ی سوگندهای فاسنجیده آمده، معنی و مفهوم آن با تفسیر آیت پیشین پیوندپذیر است، پس مقصود از آن نیز کسانی می‌بوده‌اند که با سوگند پارسایانه چیزهایی را برخویشتن حرام می‌کردند. نیز در گزارش آیت «طه» ما أنزلنا = ما قرآن را برای بدبخت کردن توفرود نیآورده‌ایم. طه 20: 2-1، از تفسیر گزار کهن مجاهد نقل کرده‌اند که منظور منع کسانی بوده است که در هنگام دعا کمر بند شکنجه‌آوری بر شکم می‌بستند (تفسیر طبری 17: 90) همچنین است آیت «سهم» خود را از این دنیا زیاد ببر. نمل 28: 77، که به وسیله‌ی مفسران باستانی بدین معنی گزارش شده است (تفسیر طبری 20: 66).

[M: با بررسی این منابع این پرسش مطرح می‌شود: آیا اسلام شورش‌ی نبود که عربها به‌تأثیر اندیشه‌های نرم‌آریائی بر ضد افکار زنجت یهودی که در شبه جزیره منتشر می‌شد، انجام دادند؟ (ص 53). نفوذ گنوسیزم یعنی (ص 45-46) پاسخ را مثبت می‌دهد، هر چند که با تغییر رژیم اسلام پس از مرگ نابینگام محمد (ص 132) دوباره افکار یهود در بالا قرار گرفته باشد].

22 B: ابن سعد A3: 287 .

23 - ابن سعد B2: 125 .

24 B: الموطأ 3: 55 و أزرقي ج 1 فستنفلد V. Wistenfeld ص 193 .

25 - ابن سعد B4: 9 بعد . این قاعده‌ی پیغمبر در روایتهای گوناگون



به این یا آن صحابی نسبت داده شده ، چنانکه در ابن سعد A3 : 287 به عثمان ابن مظعون منسوب شده است. یا به عبد الله بن عمر ( Muha..stud. ) بررسی هائی در محدثیت « 2 : 396 پانوشته 1 ) روایت عبد الله بن عمر فرض می کند که قرآن در روزگار محمد جمع شده بوده است. که عبد الله میل داشت روزی يك بار آنرا ختم کند و پینمبر هريك ماه و دست بالا هرده یا شش روز يك بار را بسنند می شمرد . نیز در ابن سعد 6 : 49'58'60 نمونه هائی از پارسایان هستند که قرآنرا در پنج یا شش یا هفت روز ختم می کردند . در رمضان معمول بود که هر دو شب يك بار قرآن ختم گردد . یادداشت ابن سعد B4 : 11 که عبد الله عمر زبان سریانی را می خوانده است ، نشانه ی تأثیر مسیحیت در کششهای پارسایانه ی او می باشد .

26 - مسند أحمد بن حنبل 2 : 64 : ( کسیکه همیشه روزه بدارد ، او بی روزه است ) .

27 B : ابن سعد B1 : 95 .

28 - ماوردي . أعلام النبوة . قاهره 1319 هـ . ص 153 .

29 B : ذهبي . تذكرة الحفاظ 3 : 265 .

30 - بررسی هائی در محدثیت 2 : 395 . [ B : درباره ی این أبو اسرائیل ن. ك : قسطلانی 9 : 451 شرح برایمان بخاری . ش 30 .

31 - أسد الغابه 5 : 132 ، ابن سعد B2 : 17 . برای این موضوع ن. ك : حدیثهایی که هوروفتز J. Horovitz در « اثر نمایشهای یونانی در خاور » برلین 1905 ص 78 - 79 Spuren Griescher Mimen im Orient آورد .

32 - B : ابن حجر هیثمی « الزواجر عن اقتراف الكبائر » درباره ی

گناهان کبیره . ش 241 چ قاهره 1310 هـ 2 : 2 .

33 - این نظریه‌ی همگانی سنت است که زناشوئی را تشویق می‌کند، تک‌زیستی مخالف سنت می‌باشد. رهبانیت به بدعت می‌انجامد (ن. ک: بخش ششم) ابن سعد 5 : 70. بدعت رهبانیت، ابن قتیبه «عیون الأخبار» ص 375 (چ دارالکتب 4 : 18) نیز: بررسی محمدیت . Stud . Muha . 23 : 2 پانوشته 3. پارسای تک‌زیست، با همه پارسائی و پرهیزگاری، از نظر پشت کردن به سنت نکوهش می‌شود (یافعی: روض‌الریاحین چ قاهره 1297 هـ. ص 28) جالب توجه است که عبدالله عمر - که اگر این صفت نمی‌داشت نمونه‌ی ایده‌آلی در سنت پرسقی می‌بود - در آغاز کار می‌خواست، بی‌زن زندگی کند (ابن سعد 4 : 125). ابن جوزی عبارتی از ابو برزّه‌ی صحابی آورده که بد تعبیر شده است. او می‌گوید: اگر بیش از یک روز از عمرش باقی نمانده باشد باز هم میل ندارد جز که خدا با خداوند ملاقات کند. زیرا که از پیغمبر شنیده است که «بدترین شما تک‌زیستان شمایند». این عبارتها گرچه در دانش حدیث‌شناسی «صحیح» خوانده نمی‌شوند، ولی مفهوم آنها مورد اتفاق همگان است. به همین سبب مسلمانان، مرد بی‌زن را شایسته‌ی پیشنازی نمی‌دانند. (مجله‌ی فرانسوی جهان اسلام 5 : 32) [B : ن. ک: بابا لامنس در «فاطمه و نوادگان محمد» (رم 1912 هـ). ص 32 بعد. چشم‌گیر است که در شیوه‌های زهد اسلامی روش تک‌زیستی به کلی نفی شده است. ن. ک: آمدروز Amedroz در مجله‌ی JRAS 1912/557. صوفی قلمور سهل شوشتری این عبارت را دارد: «قادرست است که آدمی زهد را بدان معنی بداند که از زنان دوری جوید، زیرا که پیشوای نیایشگران پیامبر زنان را دوست می‌داشت». ابن عیینه درباره‌ی زندگی زناشوئی حواریان پارسای پیغمبر (علی) سخن می‌گوید. ابوطالب مکی قوت القلوب 1 : 267/8. پارسای بزرگ عبد القادر گیلانی را نود و چهار فرزند می‌بوده است. (ن. ک: JRAS

1907 ص 11 ، دائرة المعارف اسلام 1: 43-49 ) صوفیان در زندگی زناشویی حتا مفاهیم سنبلیک مذهبی نیز یافته‌اند . محیی الدین عربی می‌گوید : آنکه بینش دارد می‌فهمد که خدمت به خدا در امر ازدواج آشکار می‌گردد (فتوحات مکیه چ . قاهره 1329 هـ 1 : 2,146 : 21,477) . عبد الوهاب شعرانی میان نماز و همبستری مقایسه می‌کند و درباره‌ی امور جنسی گفتگو می‌کند ( لطائف المنان . قاهره 1321 هـ 1 : 205 ) . خود قطب که پیشوای پارسای صوفیان است ، ارزش بسیار بدات می‌نهد ( همان کتاب 1 : 205 ، 226 ، 4 : 2 ، 164 ، 171 ) شعرانی خود طرفدار زندگی چند همسری است و در آن‌باره سفارشها می‌کند ( همان کتاب 1 : 134 ، 12 و 2 : 159 ، 7 ) . ن. ک. : بابا لامنس . معاویه . ص 165 نیز نمونه‌هایی از داستان‌های اولیا در « الجزائر فئاتیک = L, Algérie Légendaire » از ترومیلیه C. Trumelet چ . الجزائر 1892 ص 436 ، 442 . در مجله‌ی آفریقا 1913 الجزائر کهن ، دعای جالی از زاهدی در کعبه نقل شده که قابل ترجمه نیست . خواست آن پارسا در طبقات سبکی 3 : 289 نیز آمده است : او در کعبه از خدا می‌خواست که به وی توانائی دهد تا خوب قرآن بخواند و خوب بازتآن هم‌بستر شود ! مقایسه کن با رخ داده‌های شیرینی که در کتاب « مرابطیان = Les Morabouts » از دوتیه E. Duotté چ . پاریس 1900 ص 84 ببعد ، مقاله‌ی « تقدیس اولیای مسلمان در آفریقای شمالی به ویژه در مراکش » از مونتییه E. Montet ژنو 1909 در یادنامه‌ی دانشگاه ژنو ص 39 ، 66 آمده .

[ M : ولی مفهوم سنبلیک زناشویی نزد عرفای ایران با نمونه‌های عربی گلدزهر فرق دارد . نمونه‌ی ایرانی آن در داستان زید و زینب ، که در دفتر اول مشنوی و نامه‌های عین‌القضات آمده است ، به صورت گذشت از عشق مجازی در راه عشق حقیقی دیده می‌شود . شاید منظومه‌ی « زید و زینب » خضر شاه ( ذ 9 : 296 و 5 : 183 ) نیز مانند آنها باشد ] .

34 - دلیل موجه آن درمقاله گلدزیهر «پارساتی در اسلام باستان»  
مجله فرانسوی تاریخ ادیان . 1898 م 37: 314 بعد آمده است .  
Revue de L'Histoire des Religions

35 - بررسی‌هایی در محدثیت 2: 394 .

36 - B : ن . ك : مسلم . 5 : 282 .

37 - مخطوطات عربی گوته . ش 1001 برگ 93 .

38 - ابن سعد 4: A 19 با استدلال‌های قوی [B : ن . ك : تفسیر واژه‌ی  
«العفو» که در «بقره 2: 217» آمده، در تفسیر طبری 2: 205 در يك رشته  
آموزش‌ها یاد شده است .]

39 - B : ابن‌ماجه . سنن . چ سنگی . دهلی 1282 ه ص 311 :

40 - B : تاریخ عربی گجرات . چ . ا . د . رُس لندن 1910 ص 346 : 348 .

41 - B : فهرست 44 : 12 .

42 - ن . ك : مجله فرانسوی تاریخ ادیان 28 : 381 (1893 م) .

43 - حدیث 31 اربعین نووی ، آموزشی ارجمند از پیغمبر دربر دارد :  
«مردی نزد پیغمبر آمده گفت : ای پیامبر خدا کاری به من بیاموز که چون  
انجام دهم خدا مرا دوست بدارد و مردم مرا دوست بدارند . گفت : در دنیا  
پارسی باش ، خدایت دوست دارد . در مال مردم پرهیزگار باش ، مردم  
دوستت خواهند داشت .» این حدیث را جز ابن‌ماجه در سنن ، کسی نیاورده  
است و این نشانه‌ی آنست که در سده‌ی سوم هجری هنوز صدور آن از  
پیغمبر درست پذیرفته نشده بوده است

44 - جاحظ در «سه رساله» Tria Opuscula چرّ فان قلو تن ص 132 ببعد ( چرّ قاهره 1324 هـ ص 125 ) اهمیت ویژه ای برای شوخ طبعی پیغمبر قائل شده است . زبیر بن بکار ( م 256 هـ 870 م ) رساله‌ای در « شوخی‌های پیغمبر » نگاشته است ( فهرست 110 هـ ) که قسطلانی در شرح بخاری 9 : 8'500 از آن آورده است .

45 - B : ابن سعد 5 : 54 ' 25 .

46 - B : لامنس . قاطعه و نوادگان محمد . ص 57 تا 69 .

47 - ن . ک : فولد که و شوالی . تاریخ قرآن Geschichte des Koran ص 170 در پانویشت . برای این موضوع مطالب مهمی در «الجواب الکافی» از ابن قیم جوزیه آمده است . ص 171 چرّ بی تاریخ قاهره .

48 - B : سبکی . طبقات الشافعیة 2 : 146 .

49 - B : کشاف . حشر 59 : 8 . در اینجا آدم به یاد آن دو روحانی مسیحی می‌افتد که ...

50 - B : دیوان أمیه بن أبي الصلت . چرّ شولتهس V. F. Schulthess لایپزیگ 1911 م 23 / 3 .

50 - M : چاپ این کتاب به سال 1928 در 9 مجلد پایان یافته است .

51 - پس کوشش ابن سعد آگاهانه است که سه صفحه‌ی (A3:133-136) را با دلیل‌های کم‌ارزش پر کرده تا ثابت کند که خلیفه‌ی پرهیزگار ابوبکر عادت می‌داشت ریش خود را بپاراید . این مسأله در گزارش زندگی برخی دیگر از یاران نیز مورد توجه قرار گرفته است . سبب این کوششها



وقتی روشن می‌شود که ابن سعد (3: 150) می‌گوید: «برخی مردم نادان می‌پندارند خضاب و آرایش ریش حرام است». پس با این حدیث‌های برنده آن پرهیزگاران کوبیده می‌شدند. البته در آن میان حدیث‌هایی نیز بود که دید مخالف را تأیید می‌نمود (ابن سعد 6: 201، 231). [M: در آنجا ابن سعد نمونه‌هایی را نشان می‌دهد که یاران پیغمبر آرایش نمی‌کردند].

51 - M: در نخستین سده‌ی هجری ما با دو گونه پارسائی برخورد می‌کنیم (پانوشته 51 و 52) الف: پارسائی منفی که ناشی از عقب‌افتادگی تازیان در صحرا بوده است. این گونه پارسایان با هر گونه هنر تزیینی و آرایش مبارزه می‌کردند. اینان همگی طرفدار جدی خلیفگان می‌بودند. ب: پارسائی مثبت که ناشی از تماس عرب‌ها با گنوسیستهای آریائی در عراق بود. اینان وجدان مذهبی عالی‌تری به تازیان آموخته بودند و به سبب توقعات روحانی بیشتر از خلیفگان از آن دستگاه ناراضی بودند. اینان بنیان‌گذاران مذاهب قدری، معتزلی و شیعی هستند (پانوشته 3، 29، 54 بخش 3) ایشان به عکس گروه نخست طرفدار جدی به کاربردن هنر در تزیین اندام و مساجد و قبور پیشوایان بودند. چون گلدزیر این دو گونه پارسائی را به روشنی از هم باز نشناخته، ناچار از اینکه برخی پارسایان روایت‌های ضد هنری آورده و برخی آنرا تشویق می‌کرده‌اند در شکفت است و آنرا عقب‌نشینی روحانیت در برابر ماده‌گرایی در اسلام پس از محمد می‌داند. یک نمونه‌ی پارسا که گلدزیر نشان می‌دهد محمد حنفیه است، او پس از شکست‌های پدر و برادرانش چنان تحت تأثیر گنوسیستهای کیسانی افتاد که از شعوبیت یعنی انترناسیونالیزم مذهبی دفاع می‌کرد و با تحمیل دین به وسیله‌ی جنگ مخالف شده بود (کاوه 38: 622). او را مرجی و عدلی (ابن سعد 5: 67) و پسرش را نخستین نگارنده در عدل و ارجا (شهرستانی ملل و نحل 1: 144) خوانده‌اند. پیدا است که چنین شخص نیمه گنوسیست شده

نمی‌توانست صد درصد ضد هنر باقی بماند ، پس پارسائی او با پارسائی منفی  
عمر تفاوت می‌داشت .

52 — ابن سعد 103 B3 . [ M : در آنجا اضافه بر آنچه در متن آمده ،  
در میان دو گروه پارسایان منفی صحرائی و مثبت گنوسیست ، نیز بر سر  
آرایش با انگشتی زرین کشاکش دیده می‌شود ] .

53 — B : دسته‌ای از آنها را لامنس در « خلافت یزید ص 213 » در پانوشته  
آورده است .

54 — B : آتن . 12/2 بورکارت J. Burckhardt تاریخ فرهنگ یونانی  
چ 4 . 2 : 381 .

55 — ابن سعد B4 : 29 و 6 : 17 .

56 — ابن سعد 5 : 85 .

57 — ن. ک. : رساله‌ی دکترین هوبرت بانینگ Hubert Banning محمد  
حنفیه ( ارلانگن 1909 Erlangen ) ص 73 . برای آزمندی او ، همانجا  
ص 68 : او برای گذشت خود عوض می‌خواست .

58 — معمولاً اینان « قراء » نامیده می‌شدند ، یعنی کسانی که قرآن  
می‌خوانند . روایات می‌گویند : گروهی از ایشان روزها به آب‌یاری و  
گردآوری هیزم برای پیغمبر می‌گذرانند ( مانند : سفر یسوع 27'23'21:9 )  
و شبها در کنار ستونهای مسجد پرستش می‌کردند ( ابن سعد A3 : 38'36 ) .  
اما این لقب به‌طور کلی به کسانی داده می‌شد که زندگانی دنیا را سبک  
گرفته ، خویشان را برای کارنیک و زندگی پارسایانه و اندیشه اختصاص  
می‌دادند . ن. ک. : ابن سعد 6 : 255 : « پس داود طائی مانند قراء نیست

( گفته‌گو از پارسایان است ) زیرا که کلاه سیاه بلند که پوشاك بازارگانان است دارد . دنیا داران آزاد اندیش ، واژه‌ی « قراء » را به معنایی بد به کار برده ، به کسانی می گفتند که به دروغ پارسائانی می کردند ( ص 371 - 372 ) .

از ریشه‌ی « قرأ » فعل « تقرأ » نیز مشتق کرده همزه‌اش را انداخته « تقری » به معنای پارسائی به کار برده‌اند ( أمالی قالی . 3 : 47 ، جاحظ ، زبانشناسی عربی . از گلدزیهر 1 : 139 ' 9 ) . [ B : درمسند أحمد حنبل 4 : 155 حدیثی آمده که بنا بر آن بیشتر منافقان این امت قاریان هستند و « جبّ الحزن = چام اندوه » درجهنم جای ایشان است و ترمذی 2 : 62 ' 3 ایشان را ریاکار خوانده است . این گروه همواره با هم چشم هم‌چشمی می کنند و بنا بر این گواهی آنان پذیرفته نشود ( دمیری 1 : 208 ' 3 ) پارسایان نسل‌های پسین نیز از این گروه بیزاری می جستند ، مانند مالك بن دینار ( دمیری . ماده‌ی عصفور 2 : 146 ) از شعب الایمان بیهقی و فضیل بن عیاض . ( ذمی . تذکرة الحفاظ 1 : 223 ' 11 ) ، مجاهد . ( یاقوت چ مرگلیوث 5 : 243 ، أمالی قالی 3 : 47 ) درباره‌ی پستی مقام قاریان ن . ك : ( لامنس . معاویه 347 و ملانژ بیروت 3 : 211 . ) چون زبان شناس بزرگ أبو عمرو بن العلاء از دنیا کناره گرفت مجموعه‌ی آثار زبانشناسی خویش را به آتش کشید ( جاحظ . گلدزیهر . زبانشناسی عربی 1 : 139 ' 9 ) داود طائی نیز هنگامی که عابد شد از دانش حدیث بیرید ( ابن سعد ) .

59 - ابن سعد 6 : 202 . نام أبو اسرائیل را در روایتی که از زیاده روی در آرایش هنگام نماز نهی می کند نیز می بینیم ( ابن سعد 6 : 231 ) .

60 - B : به ویژه در بصره : فقه کوفی و عبادت بصری یعنی دانش کوفه و پارسائی بصره مشهور بوده است ( ابن تیمیه . المنار 12 سال 1327 هـ . 747 - 750 ) .



61 - ابن سعد 6 : 111 .

62 <sup>B</sup> : ن. ك: روایت طبري. تفسیر 2 : 201. نیز سعید بن مسیب (ابن سعد 4 : 99) .

62<sup>M</sup> - ابن مرد از بازی «نردشیر» بیزاری می‌نمود . او ضد هنر شعر نیز بود (ابن سعد 6 : 53 و 130) جاحظ می‌گوید : او منکر هرگونه دارو جز عسل می‌بود (حیوان 1 : 333) .

63 - ابن سعد 6 : 127 ' 131 ' 133 . برای درك ضدیت پارسایان با هنر شعر ن. ك: ابن سعد 6 : 53 . بیهوگرافی مسروع أجدع در ابن سعد ، برای فهم چگونگی پیشرفت روحیه‌ی پارسائی در آن روزگار بسیار سودمند است . [ B : این گفتار ابن سعد نمونه‌ی جالبی از شیوه‌ی تركِ دنیانزد این گروه است . اینان باور داشتند که سرودن شعر وضورا می‌شکند . ابن راشق . العمدة ( قاهره 1907 م 1 : 11 ' 12 . ن. ك: جمحي . چ هل 78 : 4 . مردی عابد که قوافی اشعار را ، جز به صورت نادرست برزبان نمی‌آورد ن. ك: سبكي . طبقات الشافعية 2 : 81 ' 17 ] .

63<sup>M</sup> - مقصود گل‌دیزیر زندگی عمومی عربان مهاجر است . وگرنه پیدا است که زندگی عمومی توده‌ی مردم کشور اشغال شده روز به روز زیر فشار جزیه بدتر می‌شد .

64 - ن. ك: شرح أحوال خلفای راشدین در « طبقات الصوفية » . البته علی در میان ایشان ، نه تنها نزد طرفداران این روحیه بلکه نزد توده‌های مردم نیز نمونه‌ی زندگی پارسایانه به شمار می‌رود . به ویژه ن. ك: أمالي قالی 2 : 149 باری اگر چند گفتار مغرضانه را کنار نهیم ، اصولاً ، توصیف به پرهیزگاری و پارسائی در بیهوگرافی‌ها کم نیست ، برای نمونه آخرین دم معاذ

جبل صحابی را به یاد آریم . او بایغمبر در غزوه‌ها شرکت کرد و گستردن اسلام در بین بدو واگذار شد . و باثی که به سوریه زد بیشتر فامیل او را کشت . گویند هنگام مرگ می گفت : « به به ، به مرگ ! به دیدار دوستی تهی دست خوش آمدم ! خداوندا تو می دانی ، من از تو می ترسیدم و امروز به تو آمیدوارم . من دنیا را نه برای دراز زیستن و جوی سازی و درخت کاری دوست می داشتم بلکه برای تشنگی در گرما و ساعت های دشوار و تنگ نشستن با علما در حلقه های ذکر می خواستم » ( تهذیب نووی . ص 561 ) .

طرفداران و ارستگي و پرهیزگاري از زندگي نگاران ، برای تکمیل شجاعت و قهرماني جنگجویان اسلام ، زندگي ایشان را با صفات پارسائي و پرهیزگاري پوشانیدند . این روش تاکنون نیز در نگارش های پارسایانه ادامه دارد . چنانکه یافعی در « روض الریاحین » ص 285 گوید : نور الدین فرمانروای شام و صلاح الدین ایوبی در طبقات اولیا مرتبه ی والائی دارند ، چنانکه علی می داشت .

65 - أسد الغابة 3 : 88 عثمان ، عامر بن عبد قیس را بدین اتهام از مدینه به شام تبعید کرد .

66 - B : ابن سعد A7 : 77 .

67 - دیوان خطیته . چ گلذیر . ص 218 . إضافة برآن ، ن.ك : أشعاري که جاحظ در حیوان 5 : 145 و 6 : 121 نقل کرده است . شیخو در مجله ی « مشرق » چ بیروت 1908 نیز این موضوع را کاوش کرده است .

[M : نه در کاوش های شیخو و نه در گفته ی جاحظ و شعر خطیته چیزی جز واژه ی « راهب » نیست . هیچ دلیلی ندارد که راهب حتما مسیحی

باشد و بودائی یا مانوی یا دیصانی نبوده باشد . پانوشته 67 و 115 همین بخش دیده شود .

67-M : جاحظ در بخش اول کتاب الحیوان ، پس از بحثی دراز از مانویان ؛ پرسه و سیاحت زنادقه ( مانویان ) را در برابر صومعه و دیرنشینی نسطوریان و ملکائیان دانسته است ، باین مقایسه آشکار می‌شود که تا روزگار جاحظ هم هنوز مسیحیان عادت پرسه را از مانویان وانگرفته بوده‌اند ، تا آنرا به محمد إلهام کرده باشند !

اگرچه بسیاری از خاورشناسان می‌گویند که همه‌ی جنبشهای گنوستیک را که در میان میلاد و هجرت در خاورمیانه پدیدار شده « مسیحیت » بنامند و لوئیس شیخو همه‌ی اشعار عربی ثنویان مانوی ، دیصانی ، مرقیونی را به نام « شعراء النصرانية » کتابی ساخته و جلد اول کتاب را به شعرای مسیحی عرب پیش از اسلام تخصیص داده است تا اسلام و قرآن را إلهام شده‌ی افکار مسیحی نشان دهد ، لیکن ، اولاً : تحقیقات دکتر طاهّا حسین نشان داد که همه‌ی اشعار عربی پیش از اسلام ساخته‌ی بعد از اسلام بوده که برای اثبات قدمت تمدن عربی ، بر ضد شعووبیان ( آنترناسیونالیستهای مذهبی ) پرداخته شده است . ثانیاً ، ثنویان گنوسیست صدر اسلام را که برای استفاده از ارفاق قانون « ذمه » برای اهل کتاب مانند بسیاری از فیلسوفان آنروز ( تثبیت دلائل النبوه ص 75 ) خود را از فرقه‌ای مسیحی می‌خواندند ، امروز ما نمی‌توانیم مسیحی بنامیم . به ویژه سائعین و سائحات مانوی را که همیشه و همه‌جا با آباء دین مسیح سرو شاخ می‌رفته‌اند . اگوستین ( م 430 م ) نیز یکی از ایشان به نام « فوستوس » را که راهنمای او بوده یاد می‌کند ( اعترافات سنت اگوستینوس . ترجمه‌ی عربی . چ بیروت 1962 ص 95 ) .

اما در سده‌ی (3 هـ - 9 م) پس جاحظ چنانکه دیدیم و سائح و را  
 يك اصطلاح مانوی و ضد مسیحی شمرده می‌افزاید که : این پرسگان دوتا  
 دوتا به پرسه می‌رفتند ، دوشب پی‌درپی در يك جانی ماندند ، همیشه  
 چهار شرط را رعایت می‌کردند : بی‌گناهی ، پاکی ، راستی ، بی‌نواهی . پس  
 چنانکه پیدا است به‌جز پاکی یعنی خود داری آزمایش جنسی ، دیگر  
 شرطها در تصوف اسلام پذیرفته شده است . به‌ویژه شرط بی‌گناهی را که  
 جاحظ به « عدم اعتراف به گناه » تفسیر کرده ، درست ضد عقیده‌ی  
 اعتراف مسیحیان است و مورد تأیید صوفیان مسلمان ( محاسبي . الرعاية  
 لحقوق الله . چ مارگریث اسمیت . ص 166 ) می‌باشد .

می‌توان حدس زد که واژه‌ی « پارسا = پرسا = پرسه » به‌معنی زاهد  
 پرسه‌زننده نام درجه‌ای در مذهب مانوی بوده که دارنده‌اش به‌دوره  
 گردی و تبلیغ می‌پرداخته . و « ترسا = ترسنده = راهب » نام درجه‌ای  
 دیگری بوده که صاحبش دیرنشین بوده است ، سپس بعدها پارسا برای  
 مسلمانان زاهد و ترسا به‌مسیحیان اختصاص یافته باشد . پانویشت 115  
 نیز دیده شود .

بهر حال ، در سده‌ی (4 هـ - 10 م) سلمی در « حقائق التفسیر » برای  
 سائحین و سائحات . (توبه 9 : 112 و تحریم 66 : 5) و نیز در تفسیر ( أنعام  
 6 : 152 ) از پرسه‌ی صوفیانه سخنانی آورده است . طبری و میبدي نیز  
 هر يك بدان اشارتی دارند .

68 - : برای منابع ن.ك : مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادیان 28 : 381 .

69 - B : مراسیل أبوداود . قاهره 1310 هـ 23 : 1 : لاسباحة ولاقبائل

في الاسلام = پرسه و ترك زیستی در اسلام نیست .

[ M : در ترجمه‌ی عربی به پانویشت . 68 شماره 42 داده شد و متن آنرا پنج سطر پائین تر نهاده است. ] .

70 — مانند آن در مجله‌ی مشرق 12 : 611 می باشد . ن. ك : مونك Munk  
در ترجمه‌ی فرانسوی « دلالة الحائرين ابن میمون Guide des égarés 304:2  
ش 2 نیز حیاة الحیوان دمیری 2 : 165 ماده‌ی عقرب : لباس پرسگان همانند  
پوشاك راهبان است که از لباس مردم جدا است. در این باره گویند: کلاغ که  
پرنده‌ی بدشگون است و درویرانه‌ها پر سیاہ می گسترد ، سیاحت گرو  
پرسه زن است ( مجله‌ی أنجمن آسیائی بنگاله 1907 م 7 : 176 .

[ M : مابافرق میان سیاح = پرسه گر، و میان راهب = ترسا، در پانویشت  
67 ص 388 - 389 از گفته‌ی جاحظ آشناسده‌ایم ] .

71 — یاد داشتی درباره‌ی نوشته‌های حارث محاسبی یا « يك نویسنده‌ی  
صوفی » در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان . اُکسفورد 1908 .  
1 : 292 ببینید .

[ M : امامن در 67 ص 389 نشان دادم که چگونه در مورد إعتراف به گناه ،  
تصوف محاسبی به تصوف مانوی شبیه است و از تصوف مسیحی دور  
می شود ] .

72 — ابن سعد A3 : 208 : قام او شفا دخت عبدالله است (طبری 1 : 2752  
لامنس . معاویه . 1 : 5'6 ) .

73 — از عبدالله مسعود که از بزرگان صحابه و معروف به پرهیزگاری  
است ، چنین آمده که روزه‌ی مستحب نمی گرفت ، زیرا که از نیروی تن که  
برای نماز لازم است می کاهد ( ابن سعد A3 : 109 ) همین ابن مسعود بود که  
معضد و یارانش را نیز از عبادت در گورستان بازداشت ( ابن سعد 6 : 111 ) .



[ M : نیز همین ابن مسعود بود که دستور داد کتابهایی را که به غنیمت آورده بودند با آب بشویند (ص 393) و هو بود که داستان شق القمر را ساخت ].

74 - طبري 1 : 2924 ، أسد الغابة 5 : 286 [ M : این خود می‌رساند که برخلاف دید گلدزیهر، اینان تحت تأثیر مانویان بودند، که خوردن گوشت، برای درجه‌ی صدیقان ایشان حرام بود، نه مسیحیان که چنین رسمی ندارند. ( پانوشته 115 دیده شود ) ].

75 - ابن سعد 5 : 225 .

76 - طبرسي . مكارم الأخلاق : 66 . که در آنجا چند روایت در ستایش گوشت‌خواری آمده است .

76 - M : برای دو گونه پارسائی مثبت و منفی پانوشته 51 دیده شود.

77 - در این مورد توضیحات بیشتری در مقاله‌ی گلدزیهر «منابعی برای تاریخ تصوف و تکامل آن» در مجله‌ی WZKM 1899 . 13 : 35 به بعد آمده است .

77 - M : گرچه در اثر آمیختگی آندیشه‌ها جدا نمودن جزئیات و

ریشه‌یابی آنها دشوار است . ولی در مورد «توکل» شهرستانی در محاوره‌ی «حنیف و روحانی» که در پانوشته 1 ص 371 یاد شد، آندیشه‌های «آموزش» و «کوشش» را به روحانیان هندی و ضد آنها «فطرت» و «توکل» را به «حنیف» های سامی نسبت می‌دهد (ملل و نحل 2 : 5 - 20) همچنانکه در پانوشته 29 ص 55 یاد شده است، آندیشه‌ی وحدت وجود هندی هیچگونه پدیده‌را که نشانی از دوگانگی در آن باشد نمی‌پذیرد، و پیدا است که در «توکل» دو طرف «توکل‌کننده» و «توکل‌براو شونده» از هم جدایند.

پانوشته M 29 بخش 1 (ص 55) و M 127 بخش 4 دیده شود .

78 - این تشبیه جز در مورد متن، در دو جای دیگر نیز به کار رفته است ( معید النعم سبکی ص 224 ، یافعی ، ص 315 به نقل از سهل شوشتری ) نیز دیده می‌شود که آنرا بر مریدم تطبیق کرده‌اند، که بایستی در برابر پیر همانند لاشه‌ی مرده در دست مرده‌شوی باشد . یعنی کاملاً تسلیم اراده‌ی پیر باشد . اینکه تعبیر همانند این تشبیه را که اکنون سازمانهای یسوعی به کار می‌برند، از صوفیان گرفته باشند ، نظری است که آقای بونه موری Bonet Maury در مقاله‌ی « گروه‌های مذهبی در اسلام ، Les Confréries religieuses dans L'Islamisme در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ‌آریان مطرح ساخته است . آقای مکدونالد در ص 219 کتابش که در پانوشته 92 یاد خواهیم کرد ، این رأی را تأیید کرده ، که گروه یسوعیان ، روی زمینه‌ی کار سلسله‌های صوفیان ساخته شده است . نیز گمان تأثیر تصوف اسلام در تصوف مسیحی به تازگی از طرف بارون کارا دو فا carra de vaux بادلایهای متکی بر حوادثی که در یک تاریخ رخ داده‌اند ، تأکید شده است ( دین اسلام La Doctrine de L'Islam ص 247 - 248 ) [ B رنسانس اسلام . هیدلبرگ 1922 . 4'279 ] .

79 - إحياء العلوم غزالي . 4 : 445 .

80 - محبتي . خلاصة الأثر 3 : 148 . سفیان بن عیینة گوید : «أندیشه‌ی تو درباره‌ی روزی فردا ، گناهی بر تو نویساند » ( تذكرة الحفاظ 3 : 8 ) .

81 - الرسالة الفشيرية . قاهره 1304 هـ ص 243 . عبد القادر گیلانی «الغنية» مکه 1314 هـ 2 : 151 بهاء الدین عاملي . کشکول . بولاق 1288 هـ . 1 : 94 نقل از شبلي .

82 - B : ن.ك : گ.آ. گرهارد فوینیکس فون کولوفون. لایپزیگ 1909  
G.A. Gerhard Phoinix Von Kolophon ص 87 .

83 - B : ازعابد پارسا ، عمر بن عبدالعزیز حکمی صادر شده است  
برضد کسانی که دارای مال و منال دنیائی نبودند ( ابن سعد 5 : 208 ) که  
درحقیقت نمونه‌ای از طرز قضاوت منفی درباره‌ی دوری از دنیا می‌باشد  
( بکر . تحقیقات درباره‌ی تاریخ امویان ) ص 15 : 12 .

[ M : در پاسخ به پرسش گلدزیهر که در جامعه‌ی پیروزمند و شکوفان ،  
چگونه پارسائی گسترش یافت ؟ شاید بتوان چنین توضیح داد که : گسترش  
جنبه‌های منفی پارسائی و ترك دنیا در میان مردم بومی شکست خورده‌ی  
خونین که از هر خانواده‌اش پسران و دخترانی کشته یا به بردگی برده شده بود  
شگفتی ندارد ، اما انتشار آن در میان خودتازیان باید وضع پیش از خروج  
عرب از شبه جزیره ، و پس از جهانگیری‌ها را ، از هم جدا کرد . انتشار پارسائی  
منفی به صورت دشمنی بانقاشی و موزیک و هرگونه هنر دیگر در عرب پیش  
از یورش‌ها نیز کاملاً طبیعی است و ناشی از عقب افتادگی است ، پشمینه پوشی  
آزبی نوائی ( پانویشت 87 ) و نفرت از آرایش و هنر ، آزبی هنری تازگی و شگفتی  
ندارد . اما پس از گشودن کشورهای متمدن ، انتشار آن در میان مهاجران  
جنبه‌ی طبقاتی دارد . مولاها و نیم بردگان عرب و غیر عرب که همراه مهاجران  
می‌جنگیدند ، گرچه پس از پیروزی‌ها در کشورهای گشوده شده به سروری  
می‌رسیدند ، لیکن در مقابل قبایل اسیل اعراب ، همچون قریش ، قبیله  
عدی و قبیله‌های دیگر از عدنان و مضر ، از احترام کامل برخوردار نبودند .  
مثلاً : اگر عمار مولای گنوسیست یعنی را به امیری کوفه می‌گماردند ، همراه او  
عبدالله مسمود ، همان کسی که کتابهای گنوستیک یعنی را در آب می‌شست  
( هاشم معروف . دراسات في الكافي والبخاري . ص 19 ) را نیز می‌فرستادند .



اگر سلمان گنوسیست فارسی را به امارت تیسفون فرستادند ، سر رشته‌ی کارها را به دست سعد بن مالك داده همراهش روانه می کردند . (مقاله‌ی اِشراق در سده‌ی 7 . کاوه 38 : 620) . اگر به سردارانی چون عمار و سلمان با آن‌ها له‌ی قدتوسیت که از اخبار نبوی به دور ایشان بسته بود دختر نمی دادند ( حلیه الأولیا 1 : 186 ) و ناشایسته رفتار می کردند تکلیف توده‌های جنگجویان مهاجم معلوم است ، طبیعی است که این مردم رنج‌بر ، نیز با توده‌های بومی شکست خورده ، در توسل به افکار منفي همگام خواهند بود .

پارسائی منفي را أغراب مدتها پس از پیروزی نیز طبیعه نگاه داشته بودند . و در اثر آمیزش و داد و ستد افکار بابومیان ، پیروزمندان از شکست خوردگان تمدن و وجدان مذهبی عالی تر ( نقی صفات مادی از خدا ) آموختند و در عوض ، افکار منفي را به بومیان که زیر فشار دو گونه ستم ملی و طبقاتی نیازی طبیعی به منفي بافی داشتند می رسانیدند [ .

84 - ذهبی . تذکره الحفاظ 4 : 39 .

85 از گن‌ترین ادوار اسلام درباره‌ی پارسائی ایده‌آلی مسلمانان يك صورت وصیتنامه که برای پیغمبر ساخته شده ، که برای أسامة بن زید بوده است ، با دو روایت به ما رسیده است : در « اللآلی المصنوعة فی الأحادیث الموضوعة » از سیوطی 2 : 166 - 167 و در رساله‌های « اخوان الصفا » B1 : 98 چربی 1906 ه .

86 - مجله‌ی تاریخ‌أدیان 40 : 177 (1899) .

87 - پشم ، هم پوشاك بی‌نویان و هم لباس توبه کاران می بود (عمیون الأخبار : 317 ' 352) زیّ الرهبان (ابن سعد A7 : 10'83) به گنهکاران [ B : بردگان ] نیز پوششی پشمینه می پوشانیدند ( ابن سعد 8 : 348 ، أغانی 5 : 20'18 ) .

أبو موسیٰ اشعری به فرزندش می‌گفت : « پسر من ! اگر می‌دیدی ، چگونه ما  
با پیغمبر پشمنه می‌پوشیدیم و هر گاه که باران بر ما باریدی ، بوی گوسفند  
از پوشاک ما بر می‌خاست ! » ( ابن سعد A4 : 80 ) از اینجا به عوامل پارسائی  
باران پیغمبر نیز پی می‌بریم .

88 - ن. ک. : تولد که . مجله‌ی خاورشناسی آلمان 48 : 47 .

90,89 - إقتباس از رباعیات حضرت مولانا چرستانبول 1312 هـ .  
روزنامه‌ی فارسی اختر . ترجمه‌ی بحارستانی از اسکندر کجیل V. Kegl  
1862 - 1920 چر بودابست 1907 تحقیقات فرهنگستان هنگری دوره‌ی 1  
ج 19 ش 10 .

91 - عبد القادر گیلانی . سرّ الأسرار 1 : 105 .

92 - ملک‌دوئالد در سخنرانی‌های خود ، بررسی روانشناسی از سلسله‌های  
صوفیانه و زندگی عابدانه در اسلام ، در افتشارات « وضع مذهب گرائی و  
زندگی در اسلام » ( شیکاگو 1909 ص 156 - 219 ) مفصل به دست داده است :  
The Religious attitude and life in Islam

93 - مثنوی معنوی ترجمه‌ی وینفیلد (\*) E. H. Whinfield لندن 1887  
ص 52 [ M : شاید مقصود این بیت باشد که خلیلی با چند قافیه دیگر آورده  
است ] :

ای برادر یکدم از خود دور شو ! با خود آی و غرق بحر نور شو !

94 - دیوان شمس تبریزی چر نیکلسون . کبریج 1898 ص 124 .

(\*) ترجمان عربی تلفظ آن را هوینفیلد نوشته است .

95 - تذكرة الأولياء . عطار . چر نیگلسون . لندن - لیدن 1905 - 1907  
2 : 216 .

96 - دیوان حافظ شیرازی . روزن تسفایگ شفانو V. Rosenzweig  
Schwannau وین 64 - 1858 . 1 : 324 غزل دالی 11 .

97 - ن. ک: اولترامار Oltramare در کتابش « تاریخ اندیشه‌ی  
تئوسوفی در هند L'Histoire des idées Théosophiques dans L'Inde  
چرموزه‌ی گیمیه Guimet کتابخانه‌ی تحقیقات 23 : 211 پانوشته 2 .

98 - B : به همین گونه از ابو عبیده عباد خواتص ( م 162 هـ - 778 هـ ) یاد  
شده است ( ابوالحسن ) چر یوینبول V. Jüynboll . 1 : 435 .

99 - B : غزلیات ابن فارض . ص 162 تا 266 در مجموعه‌ی نیگلسون  
R. A. Nicholson پژوهشهایی در تصوف اسلامی . کبریج 1921 مجله‌ی انجمن  
پادشاهی آسیائی . JRAS 1906 ص 797 ، نالینو C. A. Nallino در مجله‌ی  
Ros . 8 ( 1919 ) 1 : 106 .

100 - ن. ک: شرح شاذلی در « روض الراحین » از یاقمی . ص 289  
« درجات مختلف نشئه‌ی إلهی » .

101 - غزالی . إحياء العلوم 4 : 348 ، تذكرة الأولياء 2 : 156 .

102 - از رباعیات جلال الدین رومی ( ترجمه‌ی اسکندر کجیل Kégl که  
در پانوشته 89 گذشت ) .

[ M : از چند بیت که از فارسی به ترکی و از آن به بحاری و سپس به آلمانی و  
به فرانسه و در پایان به عربی درآمده است ، من دوبیت اصل فارسی را

از ترجمه‌ی آقای خلیلی در اینجا آوردم و دیگران را ناچار به نثر ترجمه کردم تا بعد متن فارسی آن یافت شود .

103 - اندیشه‌ی «عشق خدائی» مانند یک هدف ایده‌آل برای زندگی اسلامی ، بر طبق نظر سنیان ، با در نظر داشتن جدل ضد صوفیانه به وسیله‌ی فقیه حنبلی ابن قیم جوزیه ، در بحث اخلاقی : کتاب «الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی» چ . تقدم . قاهره بی تاریخ . ص 141 - 147 ، 168 - 170 عرضه شده است . [ B : اسلام Der Islam 9 سال 1919 ص 144 ] .

104 - ژورنال آسیاتیک (فرانسه) . سال 1879 . 2 : 377 به بعد و ص 451 .

M-104 در اینجا دو نکته سزاوار یادآوری است : نخست آنکه ، از نظر تاریخی ، افکار نثو افلاطونی خود ترکیبی از اشراق هندی با فلسفه‌ی یونان و عقائد یهود بوده است . این افکار هنگام یورشهای عرب در دانشگاه‌های هندی شاپور ، بابل ، حران ، نصیبین ، از نو با افکار هندو ایرانی جدید ترکیب شده به شکل ایرانی تدریس می‌شد . و در اثر جنگهای عرب مدتی خاموش گردیده بود . پس تجدید حیات آنرا در سده‌ی ( 2 هـ - 8 هـ ) نمی‌توان مستقیماً اثر بی‌واسطه‌ی فیلون نامید که به اسلام رسیده است و نمی‌توان چنانکه دربند 8 می‌بینیم نفوذ هندی را تماس مستقیم عرب با هند قلمداد کرد و آثار انکار ناپذیر فرهنگ ساسانی را که در تصوف اسلام هویدا است و در نثو افلاطونی وجود ندارد ، نادیده گرفت .

دوم : اینکه گلدزیهر اسلام و قرآن را در بست سنتی و مادی و ضد اشراقی جلوه داده است ، با واقع جور نیست زیرا همچنانکه در ص 45 - 46 گفتم ، گنوسیزم ایرانی پیش از مرگ محمد از دوراه به حجاز رسیده بود : یکی از راه بنی‌الاحرار یا آزادان یمن که نمونه‌ی آنرا در عمار ( پانوشته M-3 ص 45

وحذیفه (پانوشته 107 ص 401) و رسیدن کتب یعنی به حجاز (پانوشته M 3 ص 54) و جزانیها می‌بینیم. راه دیگر به وسیله‌ی سلمان بود که در قرآن نیز منعکس است (نحل 16 : 103) پس همچنانکه در پانوشته 22 ، 24 ، بخش 1 ص 51-54 اشارت رفت ، در برابر آیات به ظاهر مادی و جسم‌انگار قرآن ، آیه‌های متافیزیک و اشرافی و روحانی نیز موجود است . گنوسیستهای مسلمان شده آیات گروه دوم را محکم شمرده و آیات مادی را متشابه خوانده ، تأویل می‌کردند. خلفای سنتی و فقیهان درباریشان درست عکس این رفتار را انجام داده ، آیات مادی را محکم شمرده و آیه گریانه شرح می‌نمودند (ص 51 ، 196 ، 267) .

آری ! اساس همه‌ی جدالهای شیعه و سنتی در این 14 قرن عمر اسلام ، روی این زمینه‌ی فلسفی دور می‌زند و اختلاف ایشان بر سر مسائل سیاسی و اشخاص حاکم فرع بر آن بوده است .

105 - از کهن‌ترین مؤلفات آن‌چنانکه ، « حقایق التفسیر » از ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری م 412 هـ - 1021 م است (بروکلان تاریخ ادبیات عرب 1 : 201) یک تاریخ‌نگار سنی می‌گوید : « او با تأویل‌های باطنی مصیبت‌هایی بار آورده است ، پناه بر خدا ! » (تذکره الحفاظ ذهبی 3 : 249) سلمی کتابی نیز دارد که حدیث‌های صوفیانه و ساختگی دربر می‌دارد (مجله‌ی آشوری 22 : 318) که به عنوان « سنن الصوفیة » یاد شده است (الآلی المصنوعة 2 : 178) . این کتاب سرچشمه‌ی حدیث‌های صوفیانه است که به حدیث‌نامه‌های ششگانه‌ی سنیان درآمده‌اند .

تفسیری دیگر نیز از قرآن هست که رنگ صوفیانه دارد و چند چاپ آن در دسترس همگان است . نخستین چاپ آن در بولاق 1283 در دو بخش است . این تفسیر از محیی‌الدین ابن عربی (م . دمشق 638 هـ - 1240 م) می‌باشد .



[ B : در کرانه‌ی تفسیر طبری چ قاهره نیز تفسیری دیگر ، از نظام فیض‌آبادی حسن بن محمد چاپ شده ، که در آغاز سده‌ی 8 هـ می‌زیست ( مجله‌ی خاورشناسی آلمان 95 : 57 M ) و آقابزرگ الحقائق الراهنة ، ص 46 - 47 و ذ 4 : 318 ، 16 : 31 ، 18 : 284 - ) وی در گزارش « اسرا 17 : 53 » همچنین در تفسیر دیگرش « غرائب القرآن و رغائب الفرقان » به تفسیرهای مجازی و تأویل پرداخته است ] .

کتابی دیگر با همین روش ، که در آثار اسلامی از آن بسیار گواه آورده‌اند « تأویلات القرآن » عبدالرزاق کاشی سمرقندی ( م 887 هـ - 1482 هـ ) (\*) است که چند نسخه‌ی آنرا بروکلان 2 : 203 ش 9 نشان داده است . آن تأویل مجازی هم که در متن ( ص 327 ) ، درباره‌ی شهر گنجه‌کاران و پیغمبران سگانه آوردم از این کتاب است .

[ M : داستان سه پیغمبر و شهر گنجه‌کاران در تفسیر منسوب به ابن عربی ج 2 : 326 چ بیروت 1968 از روی چ هند 1874 آمده است . پس این گفته درست باشد که نیمه‌ی دوم این تفسیر از کاشانی است و با نیمه‌ی اول که از ابن عربی است یکجا چاپ شده و به ابن عربی نسبت داده شده است . ( ن.ک : آقابزرگ الحقائق الراهنة ص 112 - 113 ، ذ 3 : 303 ) ] .

105 M : کابالا Kabbala از ریشه‌ی عبری « قبول » به معنی عقیده‌ی قبول شده و موروثی می‌باشد و نام فرقه‌ای از یهود است که پس از سده‌ی ( 4 هـ - 10 م ) در اروپا در اثر آشناسدن یهود با اندیشه‌ی عدد فیثاغورثی و

---

(\*) چنین است در هر دو چاپ آلمانی 1910 ، 1925 و نادرست می‌باشد زیرا که مرگ این فیلسوف بزرگوار کنوسیست میان 730 ، 735 هـ است . الحقائق الراهنة ص 112 - 113 دیده شود .

گنوسیزم هندی به صورت نوعی تصوف حروفی پدید آمد ، که مانند هو اقلیت زیر فشار عقاید خویش را پنهان می‌داشتند . قدیمترین اثر باقی مانده از ایشان دو کتاب « الخلیقة » از ربی عقبه و « سفر ظهور و تجلی » از موسابن لیون ( م 705 هـ - 1305 م ) می‌باشد که به نام سیمون بن جواشین تألیف شده است . اینک سمیتیزم گلدزیهر گل کرده و خواسته است در بحث از تصوف اسلامی یادی هم از یهود کرده باشد ، ایشان را با کابالای یهود که چند قرن پس از انتشار تصوف در اسلام پدید آمده تشبیه کرده است . سپس تشبیه ساده‌ی این خاورشناس به دست سامی‌تیمیستهای ذواتشه ( سنیان پان‌عرب‌ست ) که در ضمن دچار عقده‌ی ضد یهود نیز هستند افتاد . ایشان ( از احمد امین‌نادر کتر نشار ) که هر چه را نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند یک سره تصوف و تشیع را پرداخته‌ی یهود اعلام داشتند . نشار تحقیق را بیشتر کرده « کی‌آل » را که یک واژه‌ی فارسی شمالی به معنی دلیر و آزاده است و نام یکی از فیلسوفان اسماعیلی سده‌ی ( 2 هـ - 8 هـ ) می‌باشد - که به فارسی و عربی تألیفات می‌داشته است ( الثقات العیون ص 287,233 ) و در بند 18 بخش 5 یاد خواهد شد - تحریف شده‌ی کبّال تشخیص داده ، او را پیرو یهودان چند قرن بعد ، قلمداد فرموده است ن . ک : « نشار . نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام . چ دوم ص 469 ، در صورتی که ما اگر مجبور به فرض ارتباط میان این دو جریان آسیائی و اروپائی باشیم ، باید کبّالان قرن 14 یهود را پیرو اسماعیلیان قرن 8 بدانیم ، همچنانکه من اقتباس یهود از مسلمانان را به وسیله‌ی ابن میمون و ابن کونه در پانوشته 75 بخش 3 ص 269 نشان دادم ، نه به عکس !

106 - بیت ش 626 از قصیده‌ی ثانی که در میان صوفیان نامبردار است

( دیوان چ بیروت . ص 120 ) :

وأوضح بالتأویل ما کان مشکلا علیّ بعلم ناله بالوصیّة

107 - بررسمی هائی در محدثیت 2 : 14 بالاین همه ، حتا نزد خود سنیان نیز

حدیث‌هایی هست که پیغمبر برخی آموزشهارا به برخی یاران اختصاص می‌داده است. چنانکه حدیفه‌ی یعنی را «صاحب‌السر» یا «صاحب‌السرّ النبی» لقب داده‌اند (بخاری کتاب الاستئذان. ش 38، فضائل الأصحاب. ش 27 و احیا 1: 78).

خوشمزه است که سنیان این روایت را تأویل می‌کنند که می‌گویند: «مگر کسی که صاحب سر پیغمبر بود و هیچ کس جز او آن را نمی‌دانست، در میان شما نیست؟». از این روایت جز این فهمیده نمی‌شود که حدیفه دانشی مخفی از پیغمبر دریافته است. ایشان آنرا چنین تأویل می‌کنند که: «حدیفه صاحب سرّ او در میان منافقان بوده است، پس او به تنهایی به ایشان می‌آموخت» (تهذیب نووی. ص 200) پس نتیجه می‌گرفتند که پیغمبر دانش مذهبی مخفی به حدیفه نمی‌داده است. اما از طرف دیگر می‌بینیم که محدثان حدیفه را در حدیث‌هایی که آینده را پیش‌گوئی می‌کند توثیق می‌کنند و از وی روایت می‌نمایند که گفت: «پیغمبر اخبار آنچه فارستخیز رخ خواهد داد به من داده است» [B: (ابن سعد 2: 106، تفسیر طبری 17: 62) نیز در داستان حیوانی که در پایان کار جهان پدیدار خواهد شد (غل 27: 84، تفسیر طبری 20: 10) نیز در تفسیر حرف به حرف رمز سر آغاز «شورا 42» (تفسیر طبری 25: 5). و در باره‌ی پیش‌گوئی مرگ عمرو سخنانی که پس از مرگ برای او ساخته شد. ن. ک: ابن سعد A3: 240، که نه به عنوان سخن پیغمبر بلکه پیش‌گوئی شخصی او می‌باشد].

در صحیح مسلم 5: 165 در «فضایل عبدالله جعفر» می‌بینیم که ابن عبدالله می‌گوید: «روزی پیغمبر مرا پشت سر خود بر چارپا سوار کرد و پوشیده چیزی به من گفت «أسرّ لی»، که من آنرا به هیچ کس نخواهم گفت جمله‌ی عربی «أسرّ لی» به معنی «پنهانی به من گفت» مقابل جمله‌ی عبری «لا تخش



لیکته‌ها ، است که در چنین معنی به کار می‌رود . باری ، بخاری این حدیث را پذیرفته است . جای یادآوری است که عبدالله جعفر هنگام مرگ پیغمبر بیش از ده سال نداشته است .

108 — B : ن . ک : کار ژرژ یعقوب در پانویست 143 و نیز بابینگر F. Babinger در نوشته‌ی خود : شیخ بدر الدین پسر قاضی سیماو ( بر این و لایپزیگ 1921 در مجموعه‌ی اسلام 11 (1921) ص 1 - 106'12 (1922) ص 103 - 109 ) نیز ن . ک : مقاله‌ای در مجموعه‌ی بزرگداشت براون ( کبریج 1922 ) در مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری A Volume of oriental Studies ، با پرسشهایی که در آنجا آمده ، نیز هاسلوک F. W. Hasluck ( 1878 - 1920 ) در نوشته‌اش قبیل‌های گوناگون در آسیای میانه ، در مجله‌ی انجمن انسان‌شناسی . چ لندن 1921 ص 310 .

109 — مایه‌های نوآفلاطونی در فلسفه‌ی محی الدین عربی را دانشمند اسپانیایی مگول آسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios تحقیق کرده است . ( کارهای کنگره‌ی 14 خاورشناسان . الجزایر 1905 . 3 : 79 - 150 ) .

110 — B : مجموعه‌ی اسلام 6 : 48 ( 1915 ) .

111 — فهرست . ص 118'119'136 برای تحقیق در آنها ن . ک : هومیل Hommel در کارهای کنگره‌ی 17 خاورشناسان . وین 1887 بخش سامی . ص 115 بعد . دانش دوستی ادیبان را به پژوهش در پیدایش بودا می‌کشانید ( سه رساله از جاحظ Tria Opuscula ص 137 چ فان‌فلوتن . [ M : ابن ندیم در آنجا ترجمه‌های ابن مقفع و ابان لاحق را یاد کرده که کتابهای هندی یاد شده را از پهلوی به عربی گردانیدند ، نه مستقیم از هندی ! جای یادآوری است که قازیان به نمک‌شناسی این خدمتها ابن مقفع را زنده سوز کرده و ابان را ن

دست بسته با تبر گردن زدند . برای بیلاوهر ( بلوهر ) و بوذاسف یا برلغام و یوسف ، ن . ك : ذ 3 : 149 ، 4 : 128 ، 7 : 52 ، 8 : 31 [ .

112 - أغاني 3 : 24 .

112 - M : برای جداشناسی دو گونه پارسائی مثبت موافق تصوف و منفی مخالف آن ، ص 312 ، 313 ، پانوشته 51 ص 383 دیده شود . نمونه ای از پارسائی مثبت در اینجا ابوالعتاهیه ( م 211 هـ - 826 م ) است . این شاعر گنوسیست ایرانی اسماعیل بن کيسان نام داشت و مولای قبیله‌ی عنز شده بود و چنان در شعرو ادب عربی زبردست شد که خودایشان او را بزرگترین شاعر جن و انس خواندند . او منکر معاد جسمانی بود و از این روی به زندقه متهم شد . أرجوزه‌ی « ذات الأمثال » او نشان دهنده‌ی اندیشه‌ی صوفیانه‌ی ثنوی او است ، این أرجوزه در دیوان او چ شکری فیصل دمشق 1965 ص 444-465 آمده و پیش تر نیز به وسیله‌ی Vaida شرح و چاپ شده بوده است . ابوسهل اسماعیل نوبختی ( 237 - 311 هـ - 851 - 923 م ) بر توحید اشرافی ابوالعتاهیه رد نوشته است ( ذ 10 : 180 ) .

113 - کارهای کنگره‌ی نهم خاورشناسان . لندن 1893 . 1 : 114 . متن عربی شعر :

یا من ترفع للدنیا وزینتها      لیس الترفع رفع الطین بالطین  
إذا أردت شریف الناس کلهم      فانظر إلى ملک فی زی مسکین

[ B : ن . ك : نیکلسون . تاریخ ادبیات عرب . لندن 1907 ص 298 ثابت بن قره نیز عمرا چنان توصیف می کند . ( یاقوت . چ مرگولیوٹ 6 : 69 ) ] .

114 - شعر فلسفی ابوالعلائی معری . گزارشهای فلسفی تاریخی .  
آکادمی وین ج 107 ش 6 وین 1888 ص 30 ببعد. [B : نیز نیکلسون. پژوهش  
در شعر اسلامی . کمبریج 1921 ص 43 - 289 ( ژرف بینی معری ) ] .

115 - B : برخی توضیحات درباره‌ی این ترسایان زندیق در منابع تازه‌ی  
مانوی که یادخواهند شد دیده می‌شود . ن. ک : E. Chavannes & P. Pelliot  
شاوان ، پللیو : « ورود مانویان به چین » 1911 . 2 : 572 .

115<sup>M</sup> نام گذاری جاحظ دقیق است و به مانوی اختصاص دارد اما  
گلدزیهر نمی‌خواهد بپذیرد که مانویان ایران واسطه‌ی رسیدن اندیشه‌ی  
هندی به عرب بوده‌اند . او در ص 314 پرسگان مانوی پیش از اسلام را  
مسیحی نامید و در اینجا افراد سده‌ی ( 3 هـ - 9 هـ ) ایشان را هندی  
می‌خواند . ولی عبارت آشکار جاحظ « رهبان الزنادقة » است ، زنادقه  
بألف و لام مضاف‌إلیه تواند بود نه صفت ، پس معنی آن « هر راهب  
زندیق » نیست تا به معنی بی‌دین باشد ، بلکه معنی جمله « راهب زندیقان »  
است و زندیقان در هیچ جا به معنی بودائیان به کار نرفته است . اضافه  
بر آن ، همه‌ی گفتار جاحظ در آن بخش پیرامین مانویان دور می‌زند و هیچ  
رابطی با هند ندارد .

همچنانکه در پانوشته 67 گذشت واژه‌ی « ترسا » در فارسی ترجمه‌ی  
راهب است و مانند خود « راهب » اختصاصی به مسیحی نداشته ، بلکه  
درجه‌ای مذهبی است ، که در همه‌ی مذاهب درجه‌دار ، وجود داشته  
است ، لیکن پس از تهی شدن خاور میانه از ترسایان مانوی و بودائی ،  
کم کم واژه‌ی « ترسا » به مسیحی اختصاص یافت . بنابراین ، اعتراض  
فروزانفر بر عطار در نقد و تحلیل الهی نامه ص 158 که چرا « ترسا » را  
برای غیر مسیحی به کار برده است ، وارد نمی‌باشد ، چه در زمان عطار

هنوز « ترسا » به مسیحیان اختصاص نیافته بوده است .

116 - جاحظ . حیوان 4 : 147 [ وچ عطوه بیروت 2 : 169 ] روزن  
V. Rosen در زاپیسکی دانشگاه پترسبرگ 6 : 336 - 340 .  
Zapiski Petersburg universiti

117 - مانند اخباری که یاقعی در کتاب یادشده‌اش . ص 208 - 211 آورده  
است . از این نوع است نیز داستان « پادشاه ترك و پدرزنش پیرپارسا » از  
ابن عربشاه در کتابش « فاکه الخلفا » چ فرایتاگ V. Freytag بن  
1832 . 1 : 48 - 53

118 - مختصر تذکره‌ی قرطبی . از شعمرانی . قاهره 1310 هـ . ص 15 .

119 - B : منابع نیکلسون ZA 26 : 215 بعد ، حسین سیافی ، ابن آدم  
یادشاه پارسا . در « خاور و باختر » 7 : 929 - 935 ، 1037 - 1043 .

120 - مثنوی چ وینفلد . ص 182 . گزارش زیبا از داستان ابراهیم  
آدم در یکی از موزه‌های دهلی هست . مجله‌ی انجمن آسیائی پادشاهی  
JRAS 1909 ص 751 ن . ك : همان مصدر 1910 ص 167 . [ B : آرامگاه  
این مرد پارسا را امروزه در شهر بندری سوریه « جبلة » ( جبلة باستانی )  
در سرزمین نصیریان می‌دانند . ن . ك : بوهل F. Buhl . دائرة المعارف  
اسلام 1 : 1026 . نصیریان در شب نیمه‌ی شعبان بر سر این آرامگاه مراسمی  
بر گزار می‌کنند ن . ك : مشرق 14 : 124 ] .

[ M : گلدزیهر داستان ابراهیم آدم را کوتاه کرده‌است ، خواننده  
می‌تواند اصل آن را در مثنوی ببیند . ]

121 - B : ن . ك : اوسکار مان Oskar Mann . در اسلام Der Islam

122 — برای جدا کردن آن، از مرگ طبیعی (فناي اکبر) آن حالت را فناي اصغر مي خوانند برای رابطه‌ي آندیشه‌ي فنا ، با «نروانا» بررسي دقيق مولينين E. V. Mulinen در کتابخانه‌ي ترك دیده شود. 1 : 70 . XI G. Jacob Türkisch Bibliothek [ M : گویا اشتباه لفظي باشد ؛ فناي اکبر فناي در خدا ، و فناي اصغر جدائي روان از حق است ] .

123 — مثنوي . همان چاپ . ص 159 .

124 — B : گاردنر W. H. T. Gairdner راه تصوف اسلام . لایپزیگ 1912 . خلاصه‌ي آن در خاور نصراني و میسیون در اسلام 14 (1913) ص 91 - 98 .

[ M : شك نیست که گنوسیستهای مسلمان نیز مانند بودائیان و مانویان به درجات مذهبي قائل بوده‌اند . باب 79 مصباح الشریعة درجات را پنج تا شمرده و عطار آنرا هفت وادی قرار داده است . اما آنچه مرجیان (ص 167) منکر آن بودند تأثیر عبادت‌های آندامي در آب است آری مذهب سنتي در اسلام مانند زردشتیان درجات مذهبي نداشته است ] .

125 — این عبارت به ابراهیم ادهم منسوب است : « آندیشیدن حج عقلاني است » .

125 — M : درست است که این ناسازگاري میان گنوسیستها (صوفي - شيعي) با سنیان هست اما اشتباه گلدزیهر در آنست که اسلام اصيل را منحصر به مذهب سني مي شمرد ، و قرآن را يك سره مادي مي داند . ولي همچنانکه در پانوشته‌های 22 بخش 1 ص 398, 51 گذشت ، در برابر آیاتي از قرآن که به ظاهر بر توحید عددي و شخصي دلالت مي کنند ، آیه‌هایی نیز هست که صریحاً توحید اشرافي را نشان مي دهند . شیعیان همیشه با كمك گرفتن از آن آیه‌ها و از مضامين آشکارا ضد عددي نهج البلاغه ( ص 255 ) و صحیفه‌ي سجادی و



دیگر حدیث‌های امامان ( ص 129 ) آیه‌های عددی را متشابه نامیده تاویل می‌کنند .

126 - B : قشیری . رسالة في علم التصوف . قاهره . 1304 هـ ص 51 .

127 - عطار . همامجا . ص 184 . نیز ن.ك: أولترامار Ultramare همامجا ص 116 : « اینکه آدمی بر همارا بشناسد ، اندیشه‌ای پوچ است . زیرا که شناسائی بر فرض دوگانگی است . چه در هر شناسائی ، چیزی می‌شناسد و چیزی شناخته می‌شود. [ B : همین اندیشه را ابن عربی هم در « فصوص » ، 6 قاهره 1304 - 1323 ص 1 - 190 آورده است ] .

[ M : صوفیان حقیقی ، گم‌گناه در سطح‌های خویش آشکار می‌نمودند که منکر هر گونه آثار دوگانگی هستند . ایشان هدایت ، ضلالت ، شفاعت ، توکل ، نجات ، دعا و پرستش‌اندازی را به مسخره گرفته‌اند . بایزید بسطامی می‌گفت : تئوی کسیست که با خدا : « أنا وأنت = من و تو » گوید . ( شرح شطحیات روزبهان . ص 89 ) . ن.ك: مقاله‌ی قضاو قدر مجله‌ی کاوه VI 38 و پانوشته M29 بخش 1 ( ص 55 ) و 77 بخش 4 ص 391 دیده‌شود .

128 - B : درباره‌ی خرقه پوشانیدن . ن.ك: مجله‌ی أنجمن پادشاهی

آسیائی JRAS 1907 . 167 .

129 - محافل عرفانی برای شرعی‌نما کردن سازمانها و اندیشه‌های خود ، از همان روزگاران کهن اسلام حدیثی ساختند که : هنگامی که پیغمبر به فقرا آگاهی داد که پیش از ثروتمندان به بهشت خواهند رفت . Muh. Stud. ( پیوست 2 : 385 ) همگی به جذبیه در افتاده ، جامه برتن دریدند - این جامه دریدن نشانه‌ی جذبیه است مجله‌ی وین برای خاورشناسی 16 : 139 ش 5

WZKM - آنگاه جبرئیل فرود آمده به محمد گفت : خداوند قسمت خویش را از این پاره‌ها می‌خواهد ، پس تکه‌ای را برداشته بر عرش آویخت . پس این همان نمونه‌ی خرقه‌ی صوفیانه باشد ( ابن تیمیه . رسائل 2 : 282 . [ B : ن . ک : تورآندره « شخصیت محمد » استکلام 1918 ص 298 ] .

130 - کتابهای مقدس خاوری ( بانگلیسی ) 12 : 85 - 95 .

131 - کریم در « نقشه‌ای برای تاریخ فرهنگ ص 50 .  
Kulturgeschichte Streifzüge

[ B : ن . ک : راماپراساد هندی . علم نفس و فلسفه‌ی تات‌واس Tatwas ترجمه از سانسکریت . لندن . 1890 ] .

131 - M : بگفته‌ی آدام متز Metz قدیم‌ترین جا که از « سبحة = تسبیح » نام برده شده در شعر ابونواس ، آن ایرانی مانوی ( زندیق ) عرب شده است که در زندان امین عباسی ( 193 - 198 هـ - 808 - 813 م ) سروده . ( دیوان . چ مصر 1898 ص 108 ) . و به گفته‌ی مرگولیوٹ در شعر زندیق دیگر ( بشاربرد ) هم دیده شده است . و بیشتر مورد استفاده‌ی زنان و مردان سبک بوده است . قشیری در ص 19 رساله آورد که به دست گرفتن تسبیح را برچینید عیب گرفته بودند ( تمدن اسلام در سده‌ی چهارم . ترجمه‌ی عربی 2 : 116-117 ) پس تسبیح نیز به وسیله‌ی مانویان ایران به صوفیان رسیده است . کلمه‌ی « سبحة » پیش از آن تاریخ به معنی نافله و مستحب به کار می‌رفته است ( ایضاح . فضل شاذان چ دانشگاه ص 301 ) .

132 - مقاله‌ی « تسبیح در اسلام Le Rosaire dans L'Islam » از گل‌زهر در مجله‌ی تاریخ ادیان 1890 . 21 : 295 به بعد .

133 - اسنوك هورگرونيه . « عرب در هند خاوري » ليدن 1907 ص 16 :  
مجله‌ی تاريخ اديان 1908 . 57 : 71 . درباره‌ی اين شاخه از صوفيان ، ن . ك :  
پژوهش استاد رينكس D. A. Rinkes ، عبدالرؤف سينگگلي . ليدن . پژوهشي  
برای شناخت صوفيان سوماترا و جاوه چ 1909 . در شهر هيرنوين .  
Heerenveen .

134 - B : كتاب گرات قدر تصوف در اسلام Mystics of Islam .  
لندن 1914 .

135 - B : نيكلسون هدف تصوف محمدیان The Goal of Mohammadan  
Mysticism . در مجله‌ی JRAS ص 58 (1913) .

136 - پژوهش سودمند نيكلسون « كهن ترين كتابچه‌ی فارسي  
در تصوف » در كارهاي كنگره‌ی سوم بين‌المللي تاريخ اديان 1 : 293 ج 2 .  
[ M : مترجمان عربي در اينجا واژه‌ی « فارسي » را هم از نام كتاب نيكلسون  
انداخته‌اند ] .

137 - پژوهشي تاريخي در ريشه‌ی جنبش تصوف و رشد آن . در مجله‌ی  
JRAS . 1906 ص 303 - 348 .

138 - سبكي طبقات الشافعية 3 : 239 .

139 - B : درباره‌ی او و آثارش ن . ك : مجله‌ی ZDMG 352:65 :  
عبدالقاهر بن طاهر بغدادی نگارنده‌ی الفرق بين الفرق . جدائي و گروه  
بندی‌های مذهبي . از کات چمبرس سيلی Kate Chambers Seelye بخش 1  
نيويورک 1920 مجموعه‌ی پژوهشهای خاوري دانشگاه کلمبيا . با انگليسي .

140 - صوفي بصره أبو سعيد أعرابي ( م 340 هـ - 951 م ) اين موضوع را



چنین گزارش می‌دهد: «ایشان (صوفیان) واژه‌ی «جمع» را بر زبان آرند. اما معنی «جمع» نزد هر کس جز آن است که نزد دیگری است، و همین گونه است «فنا». ایشان در نام‌گذاری هم گامند ولی در فهم معنی «سازگار» زیرا که *یلک واژه* معنی «معین ندارد» بسته به معرفت است، همچنین است نیز «معرفت» که نه خودش مرزو بند دارد و نه وجود و قذوق آن (تذکره الحفاظ ذمی 3: 70).

140 - M: نظریه‌ی برتری «کار دل» بر «کار اندام» و آندیشه‌ی هندو ایرانی مرجیان، صوفیان و شیعه در پانویشت 29 بخش 3 ص 242 - 246 یاد شده است. *عین‌القضات* نیز برای انجام دادن کارهای آندامی جز «عصمت دم» فائده‌ای نمی‌بیند (نامه‌ها 2: 23، 158).

141 - برای این موضوع، ن. ک: یکی از صوفیان کهن، حارث محاسبی (م بغداد 243 هـ - 857 م) در طبقات سبکی 2: 41. «دل» در علم اخلاق صوفیان رل مهمی بازی می‌کند. این از عنوان بخشها و کتابهای صوفیان نیز آشکار است. ن. ک: مجله‌ی پژوهشهای یهودی *Revue des Etudes Juives* 49: 157.

[M: مفهوم «دل» در علم اخلاق از نظر یهودی و آزدیدگاه صوفیانه‌ی هندو ایرانی اختلاف بسیار دارد. آزدیدگاه تصوف اسلامی «دل» با «نفس» *یلک جفت* دو قلوب متضاد را تشکیل می‌دهند که ترجمه‌ای از اصطلاح روان‌نیکوکار و روان‌تبهکار، مانوی هستند. هر چند دل نیرومند شود نفس زبون گردد، عکس آن نیز درست است. در اخلاق ثنوی همیشه برای کشتن نفس یا اسیر کردن آن و تقویت دل نقشه می‌کشند نه برای هدایت کردن نفس. زیرا که نفس پدیده‌ای اهریمنی است و هیچگاه هدایت‌پذیر نیست. اما دل پدیده‌ای یزدانی است و هیچگاه به خطا نرود. انسان معصوم کسی

است که نفس خویش را مهار کرده ، دل بر کارهای او مسلط باشد ، که او را « صاحب دل » نیز می‌گویند . راوندی شيعي مي‌گفت : حقيقت انسان « دل » است ( مقالات اشعري 2 : 26 ) .

برخلاف نظر برخي خاورشناسان ، اين گونه دواآليزم ، در افكار يهودي و در نوافلاطوني و در مسيحيت ديده نمي‌شود ، بلكه از مختصات گنوسیستهای مانوي است که افكارشان در سده‌ی 7 م در خاورميانه رواج داشت . ته‌مانده‌ی آن نیز در قرآن در ( كهف 18 : 28 و محمد 47 : 16 ) ديده مي‌شود . برخي مفسران صوفي همچون سلمي در گزارش بسياري از آيه‌های ديگر ، مانند « بقره 2 : 28 ، 54 ، 73 و عمران 3 : 19 ، 97 و نسا 4 : 36 و انعام 6 : 122 و اعراف 7 : 129 و انفال 8 : 72 و توبه 9 : 111 و يونس 10 : 22 ، 56 و نحل 16 : 68 » نیز بدان اشارت کرده‌اند .

برای بررسی بیشتر دواآليزم دل و نفس ، ن. ك. روانشناسي اشرافي . مجله‌ی كاوه 45 : 82 - 84 .

142 - B : درباره‌ی گسترش و فزونی ایشان ن. ك. : هاسلوک F. W. Hasluck : گسترش جغرافيايي بكتاشيان . سالنامه‌ی مدرسه‌ی انگليسي در آتن 21 . سالهای 1914 تا 16 ص 94 تا 124 .

143 - ن. ك. : ژرژ يعقوب . « كتابخانه‌ی ترك » ، 9 « جستجوئي برای شناخت طريقت بكتاشي » به تازگي نیز از همان نگارنده « روابط بكتاشيان با پديده‌های نزديك بدیشان » مونيخ 1909 . پژوهشهای فرهنگستان امپراتوري باقاريا . سلسله‌ی نخست . 1 : 3 ، بيوژه ص 43 درباره‌ی همانند گيهای گنوسيزم . [ M : در نسخه‌ی عربي ، اين پانوشته به جای 142 آمده است ] .

144 - اولترامار . همان جا 1: 214 : « همینکه معرفت در دلم بتابد  
یابفروزد، دیگر به هیچ گونه کار یا فریضه مکلف نخواهم بود، زیرا که دلم باینها  
یکی شده است . درودا هیچگونه تعدد جهات حسنی و سمسارا Samsara  
وجود ندارد » ( همانجا ص 356 ) : « همه چیز نژداو (یوگن) برابر می شود .  
پس در عالم حسن ، حرام و واجب از خوراکیها برداشته می شود . زیرا که  
چکیده‌ی آنها نژداو همان طور نمی ماند » . در علم اخلاق نیز « اندیشه‌ی  
یوگن او را از همه‌ی گناه‌ها آزاد می سازد » ، هرچند که گناه نسبت  
به یوگن‌های بسیار باشد » .

145 - چنانکه اپیفانس پسر کارپو کراتس گنوسیست : اندیشه در  
برترین مسقی‌های کارهای ظاهری را بی ارزش و بی نتیجه می سازد . پس این  
زمینه‌ایست برای ردّ همه‌ی امور شرعی و قوانین اخلاقی ، که حتا  
دستورهای ده گانه را نیز بی ارزش می سازد . یکی شدن روان با برترین یگانه ،  
آنرا از شکلیات پوسته‌ی مذهب بالاتر می برد (نیاندر Neander در کتاب  
« تکامل مذاهب گنوستیک از آغاز » چ برلین 1838 ص 358 - 359 ) .

[M : بیرونی نیز گوید: نزد هندیان همه‌ی چیزها برای دانشمندان یکسان  
است و حلال و حرام ندارد ، چون از حلال بی نیاز است و به حرام گرایشی  
ندارد . حلال و حرام برای جاهل است ، تا از مرز تجاوز نکند ( ماله‌هند  
چ 1958 ص 468 - 469 ) . ولی چنانکه در پانوشته 29 ص 242 - 246 گذشت  
گنوسیستهای مسلمان می گفتند : پس از رسیدن به معرفت ، تکلیف‌های  
شرعی (سمعی ، صفی ، حق الله) ساقط می گردد ، نه تکلیف‌های عقلی ، حق  
الناس ] .

146 - استروماتا Stromata (پراکنده‌ها) 3 : 5 . [B : به ویژه ن. ک : فون  
هارناک A. V. Harnack تاریخ علم جزمی 1 : 290] .

146 - *M* - درباره‌ی واژه‌ی درویش آقایان پوردادود در «یادداشت‌های اوستا» و احسان طبری در «برخی بررسی‌ها» - ص 326 «گفتگو کرده و ریشه‌ی پهلوی آن را «دریگو» به معنی بی‌نوا دانسته و در یوش و دریوزه را از آن گرفته‌اند. در منابع تاریخ تصوف اسلام در گیلان و کردستان با نام‌های «دریدس»، «درباس»، «درپاس» به معنی حاجب الباب نیز برخورد می‌شود (ثقافت العمیون: 21-22، 301، انوار ساطعه: 43-44).

147 - سبکی . معید النعم . چ میهرمان . 178 بعد .

148 - B : مثنوی ملای روم . ترجمه‌ی ژرژ روزن Georg Rosen . مونیخ 1913 ص 89 .

149 - رباعیات جلال‌الدین رومی . این شکایت همواره در نگارش‌های خود صوفیان چشم گیر است که بسیاری از افراد پست ، لباس تصوف پوشند و از آن برای خواست‌های دنیائی سود جویند .

150 - [ B : النهر والی . تاریخ مکه . چ فستفلد 3 : 406 ] G : يك نمونه‌ی کهن را نیز ن . ك : در کتاب « محمد » از اسپرنگر Sprenger 3 : 179 پانویشت شبلی . این ملامت‌یاران باید با طریقت «لامی» که در ترکیه رواج دارد و هارتین هارتمان اطلاعاتی مهم از آن ، در «خاور اسلامی Der Islamische Orient - 3 : 203 » ، با داده است درم آمیخت . [ B : نیز ریشارد هارتمان . در اسلام 8 : 203 - 1918 نیز پ . براون : «درویشان» . لندن 1868 . 79 - 175 - 189 ] .

151 - نمونه‌ای از این روحیه را هورویتز J. Horovitz در مسیحیت نشان داده است . ن . ك : «آثر باز یگري چهره‌ای یونانی در خاور» . برلین 1905 : 37 .

- 152 — مثنوی چ . . وینفلد . ص 91 .
- 153 — این کتابی است که رنه باسیه Rene Basset در مجموعه‌ی مذاکرات یادبود کنگره‌ی چهاردهم خاورشناسان جزائر 1905. ص 1 بی‌عده آورده است.
- 154 — م. هارتمان . همان « خاور اسلامی » 1 : 156 بی‌عده .
- 155 — ریشارد ریتزنشتاین Rich . Reitzen Stein در کتاب « داستانهای شکفت‌انگیز یونان » ص 65 : Hellenistwene Wunderezahlungen .
- 155\* — M : عین‌القضات نیز گوید : جمله‌ی مذاهب خلق منازل راه خدا دان ! و در منزل مقام کردن غلط بود ( نامه‌ها 2 : 262 ) .
- 156 — تذکرة الأولیا ، عطار . 2 : 177 . گویا ابن تیمیه دشمن صوفیان استدلال‌های خود را ضد همین اندیشه آورده است که صوفی را متهم به خیال‌بافی و ادعای بزرگ کرده ، گوید : « آواز همانجا خبر می‌گیرد که ملائکه برای پیغمبر می‌آورد ، یعنی مستقیماً با خدا ارتباط می‌گیرد ( رسائل ابن تیمیه 1 : 20 ) .
- 157<sup>B</sup> — براون . تاریخ ادبیات ایران دوره‌ی قاجار . کمبریج 1920 : 477
- [ M : عطار هم در مصیبت‌نامه ص 220 گوید :
- تو برون شو از میان کان ذات فرد  
بی‌رسولی تو داند گفت و کرد
- 158 — B : الفناء المطلق الذي هو حق اليقين . ( ابن عربی . تفسیر . 29 : 44 چ قاهره 1317 هـ . 2 : 64 ) .
- [ M : برای شناسائی این تفسیر پانویشت 105 ص 398 - 399 دیده شود ] .



159 - دیوان شمس قهریزی . ص 124 [ B : ن . ك : نیکلسون « تصوف در اسلام : 87 ببعد ] . [ M : عین‌القضات نیز پیش از او گفته بود :  
بالقادیسیة فتية ما إن یرون العار عارا لا مسلمون ولا مجوس ولا یهود ولا نصارا  
( نامه‌ها 2 : 252 و تمهیدات : بند 33 ) و شاید بتوان آن‌را چنین ترجمه کرد :  
در قادیسیه گروهی کسان بخود رایند نه مسلم و نه مجوس و یهود و ترسایند  
قاضی نورالله شوشتری در « مجالس المؤمنین 2 : 6 » گوید : صوفی کسی  
است که مذهب ندارد ] .

160 - تذکره‌ی عطار 2 : 159 . ابن تیمیه گوید : برخی صوفیان نسبت  
به پیغمبران به ویژه محمد کینه می‌ورزند ، زیرا که ایشان میان ملت‌ها تفرقه  
آنداخته و منکران تفرقه را کیفر می‌دادند ( رسائل 1 : 148 ) .

[ M : اینکه پیغمبران در میان ملت‌ها تفرقه آنداخته‌اند یکی از شبهه‌هایی  
است که راوندی فیلسوف شیعی کاشان ، از گفته‌ی پیروان آندیشه‌ی  
هندوایرانی به عنوان « شبهات براهمه » نقل کرده است ، پس داعی مؤید  
اسماعیلی آن‌ها را در « مجالس مؤیدیه » آورده سپس پل کراوس آن‌ها را جداگانه  
چاپ کرده و عبد الرحمن بدوی در « الإلحاد فی الإسلام » ص 75 - 188 آن‌ها را  
نقل نموده است . شایسته‌ی یاد آوری است که تفرقه و دشمنی مذهبی در آثار  
یهود و سنیان بسیار دیده می‌شود ( پانویشت 15 بخش 2 ص 123 - 125 ) .  
در صورتی که گنوسیستهای مسلمان ( غلات شیعه ) در سه قرن اول اسلام ،  
دشمنی با غیر فرمانروایان را به نام مذهب حرام می‌دانسته‌اند ( مقالات  
أشعری 1 : 117 ) ایشان مانند صوفیان می‌گفتند : راه به سوی خدا به شماره‌ی  
مردم است ( بایزید بنسطامی به نقل سلمی در تفسیر مائده 5 : 48 ) . برای

شناسایی سخت گیران سنی و سهل گیران گنوسیست ، پانوشته 29 بخش 3 ص 242 - 245 دیده شود .

161 — مثنوی چر وینفلد E. H. Whinfield ص 83 .

162 — ن.ك: ظاهریان . از گلدزیهر . ص 132 و ژرژ یعقوب در کتابخانه‌ی ترك 9 : 23 :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة  
وبيت لاوثان وكمعة طائف  
أدين بدين الحب أنى توجهت  
ركائبه ، فالدين ديني وإيماني

163 — رباعیات جلال الدین رومی .

164 — رسائل ابن تیمیة . 1 : 145 .

[ M : سلمی در تفسیر آیه الكرسي (بقره 2 : 255) وآیه الشهادة (عمران 3 : 18) گزارشهایی از ناخوارسندی صوفیان از ظاهر « تهلیل » آورده که آنرا شرك و دلیل وجود غیر خدا شمرده‌اند . در برابر ایشان سنیان بر معنی ظاهری توحید عددی این دو آیت تکیه می نمودند . شیعه و صوفیان رساله‌هایی مخصوص تفسیر این دو آیت ساخته جنبه‌ی عددی آنرا تأویل کرده‌اند . نام برخی از این رساله‌ها در « ذ 4 : 327 - 331 » آمده است .

165 — براون . تاریخ ادبیات ایران 2 : 268 . [ M : و مقدمه‌ی نوابغ الرواة . ص : یب . ولی سلمی در تفسیر مائده 5 : 48 از گفته‌ی یازید بسطامی آرد : الطرق إلى الله بعدد الخلق . (پانوشته M 160 ص 415 دیده شود) .

166 — دیوان حافظ چر روزن تسفایگ - شفان ناو Rosenzweig

1 Schewannau : 584 غزل دالی . ش 108 .

167 — H. Ethe : گزارشهای آکادمی فلسفه‌ی علمی باقاری .  
Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akad. d. wiss., Phil. Kl. II  
(1875) 157 .

[ B : درباره‌ی ابوسعید ن. ک. نیکلسون . پژوهشهایی در تصوف  
اسلامی کبریج 1921 . 1 - 76 ] .

168 — پندهای خیام . فریدریک روزن Friedrich Rosen چ اشتوتگارت -  
لایپزیگ 1909 . به‌ویژه قطعه‌ی ترجمه‌شده در ص 118 ببعد . [ B : درالمظفریه  
پنرورگ 1897 . 333 ، قفطی . تاریخ حکما چ لپپرت V. J. Lippert : 243 .

168 — M : برای فهم درست ، از بدبینی صوفیان نسبت به فلسفه و علوم  
ظاهر باید به نکات زیر توجه داشت : نه صوفیان اسلام و نه تصوفیان هندی  
هیچ کدام منکر علوم ریاضی و طبیعی نبودند . بیشتر صوفیان بزرگ همچون  
نجم‌الدین کبرا ( کوبره ) و مجد بغدادی و عین الزمان گیلانی و عطار و استادان و  
شاگردان ایشان همگی از پزشکان و مهندسان ستون بوده‌اند ، که پس  
از تکمیل علوم کلاسیک ، برای شانه خالی کردن از اندیشه‌های خرافی سنتی  
به منطق اشراف گرویده بودند ، پس نفی حجت و استدلال ، نه در مورد علوم  
مثبت بود ، بلکه مخالفت ایشان با به کار بردن آن استدلال‌ها در مسائل  
متافیزیک است ، که به وسیله‌ی متکلمان جدل‌باز برای جاگزین کردن  
خرافات در مغز توده‌های مردم به کار برده می‌شد .

دشمنی صوفیان با واژه‌ی « فلسفه » ناشی از کشاکشهای سده‌ی ( ۳ - ۹ هـ )  
است . در این هنگام خلیفگان عرب به‌ویژه مامون احساس کردند که پس  
از آمدن عرب و بسته شدن دانشگاه‌های هندی شاپور و بابل و قیسفون ،  
جوزه‌های درس مخفی به بی‌فوله‌های پنهان منتقل گشته ، انجمن‌های علمی



پنهانی مانند «إخوان الصفا» گنوسیزم را در کتابچه‌هایی بی‌نام مؤلف در مسجدها پخش می‌کنند، زور شمشیر و شلاق دو قرن نتوانسته آن افکار را خفه سازد، پس ناچار دست به مبارزه‌ی ایده‌تولوزیک زده بخشهایی از فلسفه‌ی چارچوب‌ساز مشائی را از یونانی و سریانی ترجمه کردند و آنرا همانند شلاق به دست متکلمان و فقیهان درباری، برای محکوم کردن مخالفان دادند. از آنگاه واژه‌ی «فلسفه» به‌اندیشه‌های خشک مشائی اختصاص یافت و گنوسیزم ایرانی به‌عنوانهای گوناگون (پانوشته 1 ص 369) شناخته می‌شد، و همواره متهم به کفر و زندقه بود و زیر فشار و پی‌گرد قرار داشت. عطار می‌گوید:

کاف کفر اینجا به حق «معرفت» دوست تو دارم ز قای «فلسفت»

یعنی کفر عرفان را بردینی که ردای فلسفه‌ی مشاء پوشیده است ترجیح می‌دهم.

عطار پزشک و صوفی بزرگ سه مرحله‌ی سوم و چهارم و پنجم از هفت مرحله‌ی سلوک عارفان را که هفت وادی نامیده است، به آموزش اختصاص داده، در مرحله‌ی سوم سالک همه‌ی علوم کلاسیک را کسب می‌نمود و در مرحله‌ی پنجم، همان علوم را بامتداد اشراق مورد تجدید فطر قرار می‌داد. عطار مرحله‌ی چهارم را همچون برزخی میان آن دو مرحله نهاده است، رهنورد، در این مرحله باید در همه‌ی خواننده‌های خود شک بنماید (پانوشته 69 ص 265، 266 دیده شود) و از همه‌ی عاداتها ببرد، تا بتواند در آنچه تاکنون دانسته فرض می‌کرده است، با منطق اشراق تجدید نظر کند.

بنا بر آنچه گذشت تصوف مخالف منطق مشاء نبوده بلکه آنرا کافی نمی‌داند. بر علوم مثبت نیز هیچگونه اعتراضی ندارد، تشو صوفیان هند خود از مؤسسان هندسه‌اند. در اروپائی‌شاد که منکر استدلال برای «آسمان»

است ، آنرا برای علم دنیائی لازم می‌شمرد (پانوشته 176) بایزید می‌گوید :  
 علم کسی را بگذاشتیم ! ونمی‌گوید : نخواندیم . خرقانی می‌گوید : هر چه  
 خوانده‌ای فراموش کن اونمی‌گوید : نخوان ! مولوی پای استدلال را برای  
 هندسه چوبین نمی‌خواند ، بلکه پای استدلال را برای ایمان به متافیزیک  
 چوبین می‌شمرد ، زیرا که آنرا تنها باتلاقین دل و عشق می‌توان به دست  
 آورد . این همان سخن است که اروپائیان پس از چندین قرن بحث و جدال  
 در کنیسه ، قازه در زمان کانت بدان رسیدند و بعد از او مورد تأیید شرق و  
 غرب قرار گرفت . امروز در دنیای علم کسی یافت نمی‌شود که سنتی مآبانه  
 بخواهد متافیزیک را با دلائل و منطق اثبات کند .

169 - مثنوی وینفلد ص 53 [M: شاید وینفلد و گلدزیهر بیدتهای زیرین را  
 خواسته باشند که خلیلی در ص 107 آورده است :

أندر «أهلام» یجو این را کنون از پس کلاّ پس لوتعلمون  
 می‌کشد دانش به بینش ای علم گریقین بودی بدیدندی جهم  
 دید زاید ازیقین بی‌امتهال آن‌چنان کز ظن همی زاید خیال  
 أندر «أهلام» بیان این بین که شود «علم الیقین» «عین الیقین»  
 170 - تذکرة الحفاظ . ذهی . 4 : 15 .

171 - مجله‌ی JRAS 1906 ص 819 . نیز ن. ک: بخشهایی از احیاء العلوم  
 غزالی 3 : 13 بعد که دنبال این اندیشه را گرفته است . ابن عربی به معاصر  
 کهتر خود فخرالدین رازی فقیه در نامه نوشت که دانش تو کامل نیست زیرا که  
 معرفت درست مستقیماً از خدا به دست آید نه با روایت از استادان .

بایزید بسطامی ( م 261 - 875 م ) به دانشمندان همزمانش می‌گفت : «شما  
 دانش را از دانشمندان ظاهری ، مرده از مرده گرفته اید ، ولی ما معرفت خویش  
 از زنده‌ی بی‌مرگ گرفته ایم ، این را شعرائی در «طبقات کبرا» آورده و  
 حسن عدوی در «شرح برده» چ قاهره 1297 هـ 2 : 77 از او گرفته است ،  
 مهدی این رساله در کشکول شیخ بهائی 341 - 342 یجز عبارت بسطامی

نقل شده است. ابن تیمیّه نیز در « رسائل » 1: 52 صورتی از گفتگوی ابن عربی و رازی را آورده است.

[M: أما چون فخر رازی در 606 هـ - 1210 هـ و ابن عربی در 638 هـ - 1240 هـ در گذشته‌اند، این داستان به صورت نامه نگاری درست به نظر نمی‌رسد].

172 - رباعیات مولوی.

173 - رساله‌ی قشیریّه . در پایان .

174 - تذکره‌ی عطار 2: 274 [M: به گفته‌ی سهل شوشتری آن گاه که حقیقت حق باز شود، پیامبری پیامبران باطل گردد. (عين القضاة، نامه‌ها 2: 197، فتوحات ابن عربی 2: 479، 551)].

175 - B: إحياء . 1: 88. غزالی این غلورا تعدیل کرده می‌گوید: در اینجا نقل به معنی شده و لفظ آرائی به کار رفته است.

176 - این اندیشه در تشو صوفی هندی نیز دیده می‌شود و با دقت می‌توان آنرا به ریشه‌هایش بازگردانید. من خواننده‌را به گلچین‌های «اولترامار» همان مرجع پیشین ص 120 حواله می‌دهم: «پس اتمان را نمی‌توان با آموزش و خواندن و فهمیدن کتب مقدس شناخت، تنها کسی که او بر می‌گزیند، آتمان خود را به او می‌شناساند» (گلچین از گاگا کا اوپانیشاد ص 115) پس بر برهن لازم است که از بحث دوری جوید و مانند کودک بماند (ص 210) «این دانش زائیده‌ی کوشش اندیشه و جدل نیست و مانند علم دنیائی نیست که نیازمند برهان و استدلال باشد. هسی برتر با پرتو ذاتی خود می‌درخشد، پس چه نیازی به اثبات و استدلال دارد؟

این اندیشه در نشو و افلاطونی نیز چنین بیان شده است: آدمی جهان عقلی را با درون نگری و اندیشه می‌تواند دریابد، نه از راه منطق و قیاس (اثنولوجیا Theologie منسوب به ارسطو طالیس چ دیتریشی ص 163).

176 - M: گنوسیستهای مسلمان شده در مسأله‌ی جبر و اختیار، به دو گروه بخش شده بودند. الف: قدریان و معتزله که بازمانده‌ی مانویان و

دیسانیان‌اند. اینان مانند گذشتگان خویش قائل به اختیار بودند. ب :  
 برخی صوفیان که بازمانده‌ی زردشتیان زروانی بوده که از دوره‌ی ساسانی  
 کم کم به توحید عددی یهودگرایی یافته بودند، اینان هم مانند گذشتگان خود  
 طرفدار جبر ماندند. سپس شیعیان از ترکیب آن دو اندیشه، نظریه‌ی  
 «امر بین الامرین» را پیش کشیدند. پانویشت 49 بخش 3 ص 250 - 256 دیده  
 شود. ولی همچنانکه از آملی و اصفهانی در ص 255 نقل کردم جبر صوفیان  
 به اختیار معتزله نزدیک‌تر است تا به جبر اشعریان. برای تأثیر سیاست در نشر  
 نظریه‌ی جبر ص 180 (عهداموی) و ص 253 (عهدساسانی) دیده شود.

176 - M : خواجه عبدالله أنصاری هروی سراینده‌ی مناجات‌ها که  
 «طبقات صوفیه» ی خود را از روی «طبقات الصوفیه» سلمی نیشابوری  
 ساخته است، در عین سنی گرائی و حنبلی‌نمائی، خدمتی شایسته به بالا بردن  
 وجدان مذهبی مردم و تبدیل آرای مادی حنبلی به متافیزیسم انجام داده  
 است (پانویشت 200 و 177). طبقات أنصاری به وسیله‌ی عبدالحی حبیبی  
 در 1341 خ - 1962 م در کابل چاپ شده است.

177 - ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 62 : 11.

177 - M : از سده‌ی (2 هـ - 8 م) کم کم روشنفکرترین قشر تازیان،  
 وجدان عالی‌تر مذهبی را از راه گنوسیستهای مسلمان شده فرا گرفتند. گسترش  
 این پدیده تا سده‌ی (5 هـ - 11 م) بدانجا رسید که تصوف و عرفان حتا  
 به قشری‌ترین ظاهریان (حنبلیان) نیز سرایت کرد. پس گروهی ظاهری  
 صوفی‌نما پدیدار شدند که آشتی دادن میان تسنن ظاهری و تصوف باطنی را  
 برنامه‌ی کار خود قرار داده بودند. از طرفی گنوسیزم و تصوف را از  
 مضمون‌های عالی آن تهی می‌کردند، از سوی دیگر این اندیشه‌های  
 قشری صوفی‌نما را در میزن مردم رواج داده و به تغییر دادن قیافه‌ی پیشوایان  
 گذشته‌ی سنی پرداختند. سران غارتگر سلفی را که دستها تا بازو و پاها تا زانو  
 آغشته بخون می‌داشتند همچون موش آب کشیدند، بجای شمشیر و نیزه‌شان

تسبیح هزاردانه به دستشان دادند. و احمد حنبل را از جسم انگار بودن تبرئه کردند ( پانوشته ص 283 ). آری این دو نتیجه در همه آثار این صوفی نمایان به خوبی پیدا است با این تفاوت که برخی از ایشان به گنوسیزم نزدیک ترند و برخی دیگر به سنی گری تمایل بیشتر دارند . ( پانوشته 200 دیده شود ) . جالب توجه است که اینان در آثار فارسی خود صوفی تر می نمودند و در آثار عربی خود را ، شاید از ترس ، سنی مآب تر نشان داده‌اند . و همچنانکه در ص 284 گذشت حمله‌ی اینان بر علم کلام بیشتر بر جنبه‌ی چارچوب ساز مشائی آن می بود نه بر جنبه‌ی خردگرایی آن .

178 - پانوشته 64 ص 386 دیده شود . [ M : چنانکه در پانوشته یاد شده می بینیم بیشتر تکیه‌ی تذکره نویسان کهن بر بیان سیرت نیکوی پاکان صحابه ، همچون علی ، سلمان ، حذیفه ، عمار یاسر بوده است . اما درباره‌ی کار ابونعم در حلیه الأولیاء ، و کسانی همانند وی که همه‌ی سران سلف حتا خونخواران غارتگر را تنزیه کرده‌اند ، می توان گفت : ایشان برای بالابردن سطح وجدان مذهبی قایمانی که از صحرا به کشورها آمده بودند چاره‌ای جز این نمی دیدند ] .

179 - می توان فتوای اوزاعی را که : « پشمینه پوشی در سفر سنت و در شهر بدعت است » از این باب دانست ( قدکرة الحفاظ 3 : 232 ) [ M : در ص 321 نیز گلدزیهر می خواست واژه‌ی صوفی را عربی بدانند و آنرا به پشمینه پوشی تفسیر کند . لیکن بیرونی در « ماللهند » چ هند 1958 ص 24 - 25 « واژه‌ی صوفی را معرب از یونانی به معنی حکمت شمرده است . و گرچه عبدالحلیم محمود در پانوشتی که بر نسخه‌ی کوتاه کرده‌ی خودش ( چ مصر ص 36 ) افزوده ، سخن بیرونی را رد کرده است و از گفته‌های سراج طوسی و حسن بصری و سفیان ثوری دلایلهائی برای عربی بودن این واژه آورده است ، اما هیچ کدام نمی توانند نظر دقیق بیرونی را باطل سازد . پانوشته 1 همین بخش ص 369 دیده شود ] .



- 180 - عیون الأخبار ابن قتیبہ : 355 .
- 181 - B : سبکی . طبقات الشافعیہ 2 : 151 , 4 .
- 182 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 28 : 326 .
- 183 - B : ن . ک : اسلام 9 : 144 پیغمبر .
- 184 - B : درباره‌ی کاربرد ابن نامگذاری ن . ک : ماسینیون . مجله‌ی تاریخ ادیان 63 : 195 و مقاله‌ی اودرمبانی تصوف اسلامی . پاریس 1922 .
- [ M : واژه‌ی زندیق که عربی شده‌ی زندیک ، نسبت به زندبه معنی تفسیر است ، دردوران ساسانی به کسانی گفته می شد که می خواستند مذهب زردشت را با علوم جدید روزگار خویش آشتی دهند ، پس مانویان و مزدکیان که اوستارا بر طبق علم آن روزی تأویل می کردند زندیک خوانده می شدند . پس از آمدن تازیان ، ایشان ، کوشیدند ، ترجمه‌ی آن و مؤول ، باطنی ، را جایگزین آن سازند ، ولی به سبب کثرت کاربرد « زندیک » موفق نگشتند . بنابراین بیشتر جاهائی که در آن قرن‌ها این واژه به کار رفته ، مانوی یا مزدکی یا گنوسیستهای مسلمان همچون صوفیان و شیعیان خواسته شده ، که قرآن را مطابق علوم جدید آن روزگار گزارش می کردند ] .
- 185 - تذکره‌ی عطار 2 : 40 . [ M : در احوال ابوسعید خزاز ، عبارت را به عربی آورده و من آنرا به فارسی گردانیدم ] .
- 186 - B : ابوالعلائی معری نیز از نفی کنندگان است . ( یاقوت چ مرگولیوٹ 1 : 175 ) .
- 187 - مجله‌ی انجمن آسیائی JRAS 1906 ص 323 .
- 188 - عطار . 2 : 74,48 . [ B : ابن العربی . مقالات کوتاه . چ نیبرگ لیدن 1919 - 113 . 7 .
- 189 - B : درباره‌ی حلاج ت . ک : ماسینیون L. Massignon ، شکیجه‌های حسین منصور حلاج شهید تصوف اسلامی . کشته در بغداد 26 مارس 309 هـ - 922 . بررسی درباره‌ی تاریخ ادیان پاریس 1922 هـ . نیز فهرست

پایان ج 2 [ M: برای شلمغانی معجم الادباء 1: 234 . 297 و «النقض» 59 و آثار الباقیه 214 ، وابن‌اثیر 8: 290 و نوابغ 289 نیز 249 . 266 دیده‌شود ] .  
 190 - این اعتراضها حتما در روزگار بعدو زمان قشیری نمی‌توانست بی‌خواست باشد . مقداری از این پدیده‌ها در شرح «فتوحات إلهیه» از أحمد بن محمد شاذلی فاسی ، بر «المباحث الأصلیه» از نویسنده‌ی صوفی سرقسطی الأصل ، أبو‌العباس أحمد بن محمد بن البنا التجیبي . چ . قاهره 1324 هـ 1906 م . 1: 21 بی‌مد آمده است .

صوفی‌گری باختری در بی‌اعتنائی به مذهب کمتر از خاور برندگی می‌داشت . هشدارهای این کتاب بر ضد بی‌بندوباری تأثیری گران در سنی‌گرایی باختر داشته است . ن . ک: انتقاد باختر از تصوف خاور در مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 28: 325 بی‌مد . [ B: ن . ک: انتقاد سخت حمدالله مستوفی (م 730 هـ - 1330 م) در تاریخ گزیده . چ . براون . گیب: 797 ] .  
 [ M: اسلام باختر یعنی شمال آفریقا به سبب دوری مدتی دیرتر با اندیشه‌های هندو ایرانی آشنا شد . در واقع صوفی‌گری پس از سنی‌زده شدن در خاور ، هنگامی به باختر رسید که مغز هندو ایرانی آن ضعیف شده و تصوف به صورت يك مذهب سامی درآمده بود . پانوشته 200 نیز دیده‌شود ] .  
 190 - M: ابن خلکان گوید: قشیری در 376 هـ - 986 م بزاده و در 465 هـ 1072 م در گذشت و در 437 هـ حدیث گفت . پسرش عبدالله در 501 هـ «صحیفه الرضا» را روایت کرده است ( ثقات ص 164 ) .

191 - B: رساله‌ی قشیری: 19 - 14 - 10 ، سبکی . طبقات شافعیه 2: 36 .  
 191 - M: این در دلدلها ویژه‌ی قشیری نبود . سلمی ، ابونعیم ، مجویری و دیگر صوفیان سنی‌زده‌ی قرن ( 5 هـ - 11 م ) همگی از این ناله‌ها سر داده‌اند لیکن واقع تاریخ ، درست عکس این ادعاهای ایشان را نشان می‌دهد . این سنی‌زدگان ، برای كلك به خلیفگان می‌خواستند به جای سلطه‌ی نظامی از دست رفته‌ی عرب ، دست‌کم ، نفوذ سیاسی ایشان را بر ملت رنج دیده‌ی

ایران تثبیت نمایند. اینان می‌کوشیدند تا اندیشه‌ی چارچوب‌شکن گنوسیزم باستانی ایران را به درون چارچوب سنی‌گری بکشند. نتیجه‌ی کار ایشان، سنت‌زدگی عرفان ایران و ازمیان رفتن هسته‌ی علمی آن می‌بود. (پانوشته‌های 176 تا M 178، 200) نیز دیده شود. برای کار آندامی ص 243 و برای حلال و حرام ص 412 پانوشته M 145 دیده شود.

192 - برای جدا کردن فلسفه‌ی غزالی از فلسفه‌ای که با آن جنگید، می‌توان گفته‌ی ابوبکر ابن عربی قاضی اشبیلیه (م 546 هـ - 1151 هـ) را یاد کرد که: «شیخ ابوحامد برای ویران کردن فلسفه به درون آن رفت اما بیرون شدن نتوانست». این را علی قاری در شرح شفای قاضی عیاض، چ استانبول 1299 هـ ص 509 آورده است.

193 - B : إحياء العلوم 1 : 96 - 11.

194 - B : الاقتصاد في الاعتقاد. قاهره، چ قباني ادبیات، بی‌تاریخ، 102.

195 - B : يافعي . روض الرياحين . قاهره 1297 . 28 . 13 .

196 - B : میزان الأعمال . قاهره . چ صبری کرد 1328 هـ . ص 150 .

نیز همانجا 164 از بی‌ارزشی فقه به ویژه شاخ و برگ‌سازی و خلافیات آن گفتگو کرده است. او آشکارا می‌گوید: که خود برخلاف اجماع فقیهان عقاید صوفیان را پذیرفته است. این کتاب برزمانی گواه است که غزالی تازه به گوشه‌نشینی گرائیده هنوز به پرمه زنی نرفته بود، و از نظر پیشرفت اندیشه‌های او دارای اهمیت بسیار است.

197 - B : إحياء علوم الدين 1 : 87 ' 10 .

198 - شعرانی، صوفی دیگر که زمانش به ما نزدیک‌تر است، در این

زمینه‌ی کلامی، برای سنجش فتواهای مختلف مذهب واره‌ها در شمارهای پرستشی، و تعیین روابط آنها بایکدیگر، نظریه‌ای ویژه پیشنهاد کرده، که به موجب آن: هر فتوا را ارزشی ویژه‌ی خود است؛ شریعت خود دودرجه‌ی سنگین و سبک دارد. سنگین برای مکلفانی که تن نبرومند یا ایمانی



استوار می‌دارند و خدا از ایشان پارسائی و گذشت می‌خواهد، سبک برای  
 ناتوانان که شریعت برایشان آسان گرفته، سهل‌انگاری می‌نماید. پس  
 گروه‌های فقهی که در یک مسأله فتواهای گوناگون دارند، هر یک  
 نماینده‌ی یک درجه‌ی شریعت هستند که ارزش مذهبی برابر داشته اختلاف  
 آنها نسبت به درجه است. از همین روی شعرانی کتاب خویش را «میزان  
 الشریعه» نامیده است. ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 38 : 676.  
 اینک باید گفت که این نظریه را که شعرانی در کتابهای خود کشف بزرگ  
 خویش خوانده است، در حقیقت بیش از پنج قرن پیش ازو، ابوطالب مکی  
 (م 386 هـ - 996 م) در «قوت القلوب» 2 : 20 چ. قاهره 1310 هـ پیشنهاد  
 نموده است. غزالی نیز به بهره برداری از تألیف‌های این مرد نخستوان است.  
 می‌توان هسته‌های این مسأله را به سده‌ی (2 هـ - 8 م) بازگردانید.  
 محدث پارسا، عبدالله بن مبارک (م 181 - 797 م) میان دو حدیث متناقض  
 چنین آشتی داده است که: یکی به خواص و دیگری به عوام روی می‌دارند.  
 (از «اتحاف السادات المتقین» چ. قاهره 1311 7 : 572) . ن. ک: آنچه  
 هارتمان M. Hartmann درباره‌ی ابن مبارک در مجله‌ی آشوری 23 : 241 آورده  
 است.

[ M : باید گفت: اندیشه‌ی درجه‌بندی مذهب از آثار مانوی است که  
 از بودائی‌ان گرفته بودند، این اندیشه در سده‌ی (2 هـ - 8 م) میان  
 گنوسیستهای مسلمان رواج می‌داشت و با حکومت سنتی که مانند مذهب  
 زردشتی بی‌مرکز و درجه‌بندی است (ص 364) در مبارزه می‌بود. درجه‌بندی  
 در آثار صوفیان و اسماعیلیان فراوان دیده می‌شود. اگر بیاد آریم که عبدالله  
 ابن مبارک صاحب تألیف‌ها و طرفدار بوحنیفه و اصحاب رای (ابن ندیم  
 228, 202) و استاد سهل شوشتری، خود ثروتمندی هندو زاده، متولد مرو، و  
 مولا شده‌ای بوده، که سخنان حکمت آمیز از دوست گبر خود نقل می‌کرد  
 (عطار) و در دل مردم بیش از هارون رشید خلیفه جا می‌داشت

(ابن‌خلکان 2: 237) خواهیم دانست که ریشه‌ی هندی مسأله به‌پیش  
آزسده‌ی (2 هـ - 8 هـ) نیز می‌رسد.

198 - M: در اینجا باید به‌فرق میان حلول و اتحاد آگاه بود. اتحاد  
با خدا آندیشه‌ای هندیست که برزمینه‌ی وحدت وجود هندی استوار است.  
انسانی همچون حلاج بادوری جستن از عدمیات ماده، مانند قطره‌ای  
بادریای وجود متحد می‌گردید. اما حلول برزمینه‌ی دوئیت خالق و مخلوق  
استوار شده، آشتی‌گونه‌ای میان دو آندیشه‌ی هندی و یهودی است. خدای  
خالق جهان در آدمی مانند مسیح حلول می‌کند. هرگاه غزالی به اتحاد حله  
می‌کند، نظرش به عرفان هندیست و آنجا که با حلول می‌جنگد بامسیحیان  
درستیز است.

198 - M: برای جدائی احکام عقلی از احکام سمعی (وصفی) و  
ارجاء در احکام شرعی (سمعی - وصفی) و ریشه‌ی هندو ایرانی این آندیشه  
پانوشته 29 بخش 3 ص 242 - 246، پانوشته 140 بخش 4 ص 410 دیده‌شود.

199 - إحياء العلوم غزالی. 1: 54.

[M: غزالی این آندیشه را نیز از گنوسیستهای مسلمان گرفته است.  
راونندی شیعی (245 هـ - 859 هـ) می‌گوید: حقیقت انسان دل او  
است (مقالات اشعری 2: 26). برای فهم مقام دل نزد مافویات و  
گنوسیستهای مسلمان پانوشته 141 ص 410 - 411 دیده‌شود.]

200 - B: برای این تعبیر ن. ک: مجموعه‌ی اسلام. هانس باور Hans Bauer  
4: 159.

200 - M: همچنانکه نباید اثر شخصیت‌ها را در مجرای تاریخ نادیده  
گرفت، نیز نباید نیروی محیطی که ایشان را آفریده است فراموش کرد.  
چه در این صورت، رواج بی‌مقاومت آندیشه‌های غزالی در خاور، و برخورد  
آن با مقاومت در غرب بی‌جواب خواهد ماند.

ما در خاور، در عصر غزالی با ملت ایران روبرو هستیم که اعراب

مهاجم‌ها را در خود ذوب کرده ، افکار گنوستیک خویش را در مدت پنج قرن بامبارزه‌های گوناگون بر اعراب و بر کشورهای که زیر سلطه‌ی ایشان آمده بود ، عملاً تحمیل کرده بود .

این کوشش‌ها پس از فرونشستن یورش قازیان به صورت ایجاد انجمن های علمی ( ص 257 ) و گروه‌های مذهبی رخ می‌داد و با کشتار و زندان و آدم سوزی‌ها پاسخ می‌گرفت . در سده‌ی سوم دربار خلافت عرب اضافه بر کشتار ، دست به مبارزه‌ی ایده نولژیك زد ( پانویشت 168 ص 417 ، 418 ) . لیکن مأمون عباسی که به منظور مبارزه با گنوسیزم به ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونان تن در داده بود ، با این رفتار خود ضربتی سهمگین بر دیوار بلند تسنن و خرافات زد از این روی آن‌دکی پس از او ، خلیفه‌ی متعصب متوکل ، برای جبران آن شکستگی ، فشار بر گنوسیزم را افزوده و راه اسلام سنی را یکسره به توحید عددی آن‌داخت . در سده‌ی چهارم ، دو اثر ادامه‌ی فشارهای یاد شده گنوسیستهای میانه‌رو صوفی ، همچون سلمی ( م 412 هـ - 1021 م ) نوعی سنی‌غائی آغاز نمودند . گنوسیستهای تندرو شیعی نیز به دست کلینی ( م 329 هـ - 940 م ) و ابن بابویه صدوق ( م 381 هـ - 991 م ) کاری مانند او را انجام دادند . این سنی‌زدگی گنوسیستها ( بنده 15 و 16 ص 353 ، 355 ) ، سنیان را نیز يك گام به جلو کشانید ، تا آنجا که اشعری ( م 330 هـ - 941 م ) پرده‌ی آهنین ضد گنوسیزم و فلسفه را دریده ضربتی سخت‌تر از ضربت مأمون بر پیکر تسنن وارد کرد . در سده‌ی پنجم ، مفید ( م 413 هـ - 1022 م ) و طوسی ( م 460 هـ - 1067 م ) نیز گنوسیزم شیعی را سنی‌نما کردند . در عین حال و در همین وقت سید رضی ( م 406 هـ - 1015 م ) خطبه‌های گنوستیک پراکنده‌ی علی را گرد آورد و « نهج البلاغه » را پشتوانه‌ی شرعی آندیشه‌ی گنوسیزم ساخت . گنوسیزم صوفی نیز به دست بونعم اصفهانی ( م 430 هـ - 1038 م ) و قشیری ( م 465 هـ - 1072 م ) و هجویری ( م 465 هـ - 1072 م ) و خواجیه‌ی انصاری ( م 481 هـ - 1088 م ) همان کار را انجام داد ( پانویشت 177 ص 421 ، 422 )

اما تسنن هنوز به اِتسکای دربار خلیفه‌ی بغداد مقاومت می‌کرد و سوزانیدن کتابخانه‌های گنوسیست‌ها ادامه می‌داشت (ابن اثیر سال 447). تدریس فلسفه حتی از کتابهای اشعری نیز ممنوع بود، تا آنکه نظام الملك سنی‌ها، با گشودن مدرسه‌هایش لاشه‌ی تسنن باستانی را به خاک سپرد.

بأندك توجه بدین دورنمای جریان تاریخ درخواستیم بافت که غزالی مؤسس تسنن گنوستیک جز تدوین پراکنده‌ها و آب‌رفنگ زدن به آنچه در آن محیط انجام یافته، اما کم‌رنگ بود، کاری نکرده است. آری اشعری و غزالی نسبت به محیط ایران آذروز عقب افتاده بودند، ولذا مذهبشان مورد پشتیبانی محافظه‌کارانی چون نظام الملك طوسی (پانوشته 107 بخش 3 ص 280 - 281) قرار گرفت، همچنانکه نظام الملك مدرسه‌های محافظه‌کار خود را بر ضد حوزه‌های مخفی دروس مترقی شیعه‌ی اسماعیلی ساخت، غزالی هم «احیاء العلوم» خود را در برابر کتب مترقی‌تر کلینی و ابن بابویه و طوسی ترتیب داده است. شاید اگر ظاهر سازی‌های غزالی صورت نمی‌گرفت، اندیشه‌ی مترقی‌تر شیعه بر رقیب پوسیده‌اش تسنن پیروز شده کارش را یکسره می‌کرد. اما باهمه‌ی اینها نمی‌توان خدمات غزالی را به پیشبرد اندیشه‌ی انسانی گنوسیزم فلسفی ایران نادیده گرفت. غزالی که در یک خانواده‌ی گنوسیست ایرانی پرورش یافته بود آموزشهای مترقی گنوسیست‌ها را گرفته لباس تسنن پوشانید و رواج داد و خرافات ایشان را به خودشان پس داد. او تا می‌توانست از خشونت و توحش سنتیان بکاست. کج‌دهینهای غزالی به فلسفه و گنوسیزم، در برابر رسمی کردن اصول مترقی انسانی آن، گرچه در لباس دشمن بود، سزاوار نوعی ستایش است. به همین سبب مؤرخان فلسفه‌ی شیعی که نظری ژرف‌تر می‌داشتند و مانند شعوبیان باستان، به آنترناسیونالیزم مذهبی معتقد بودند و حق را در هر لباس و به هر زبان تأیید می‌کردند، همچون صاحب «مجالس المؤمنین» و صاحب «ذریعه» غزالی را

شیعی به شمار آورده اند و ازین راه مورد اعتراض ساده‌بینشان قرار گرفته به « شیعه تراشی » متهم شدند .

اما در غرب وضع دیگر بود. ما از ملت اسپانیولی آندلس بحث نداریم. ما در آنجا با قازیان روبرو هستیم که ملت اسپانیا به سبب عقب افتادگی نتوانست ایشان را ذوب کند از این روی پس از مدتی به سبب ضعف اعراب ایشان را بیرون انداخت ، عرب در آندلس با تمدنی برخورد نکرد تا تمدن شود . در آنجا از گنوسیزم خبری نبود تا بیاموزد ، ازین روی هنگامی که بوی گنوسیزم شرق را از کتاب‌های غزالی شنید برای سوختن آنها آتش بیافروخت . در شمال آفریقا نیز هنگامی تصوف پذیرفته شد که قبلاً در شرق سنتی زده شده و مغز هندو ایرانی آن تقریباً نابود گردیده و تنها پوست خرافاتی آن بد آنجا رسیده بود. پانوشته M 190 ص 424 نیز دیده شود.

201 - ن. ک: ZDMG 53 : 619 یادداشت 2 .

202 - B : ن. ک: شرح هانس باور Hans Bauer مجموعه‌ی اسلام 4 : 159 ، مکدوئالد « زندگی غزالی » مجله‌ی انجمن آمریکائی خاورشناسی 20 : 1899 ص 96 .

203 - خواننده می‌تواند ألقاب ستایش آمیز دیگری هم برای غزالی بیابد . مانند آنچه بر پشت يك قلمدان دیده می‌شود که در موزه‌ی قاهره ( دار الآثار العربیة ) نگاه‌داری می‌شود ، گویند به غزالی پیش کش شده است ، ولی در آن شك است . ( نشریه‌ی مؤسسه‌ی مصر . سال 1906 ص 57 که در آنجا معرفی شده است ) . درباره‌ی « مجدد » ن. ک: گلدزیهر « سیوطی و ویژگی کارهای ادبی او » در مجموعه‌ی دانشگاهی فلسفی تاریخی وین 1871 دوره‌ی 80 ص 7 ببعد .

204 - ن. ک: « مقدمات کتاب الهدایة » چ دارمشتات 1904 ص 14

یادداشت 2 .

204 - M : واژه‌ی « حجت » را نیز سفیان از گنوسیست‌ها گرفته‌اند.



این واژه عنوان یکی از درجات مذهبی اِسماعیلیان است که صاحب آن یک منطقه را زیر نظر می‌داشت. در «کافی» بابی بزرگ ویژه‌ی آن دیده می‌شود. کیسانیان در سده‌ی (1 هـ - 7 هـ) مختار ثقفی را «حجة الزمان» می‌نامیدند. دور نیست که نویسندگان عرب «خواجه‌ی زروان» را بدین شکل تصحیف کرده باشند. واژه‌ی «خواجه‌ی دوران» در ادب فارسی تا عصر صفوی نیز به کار می‌رفته است.

205 - B : درباره‌ی خصوصیات غزالی، برخی بخشها از مقالات گلدزیهر در مجله‌ی فرهنگ معاصر ص 114 - 115 دیده شود.

[ M : در چاپ عربی پانویشت 207 در اینجا نهاده شده است ]

206 - B : نماز نشانه‌ی یک مسلمان است (ابن سعد 3 A : 5,254 : 145).  
در یکی از اشعار حارث بن عبدالله الجمعدی مسلمانان را «گروه نماز» خوانده.  
بی‌نماز را جزو مسلمانان نتوان شمرد (ابو یوسف. کتاب الخراج 7,45).

[ G : بر یکی از همزمانان احمد حنبل، حرب بن اسماعیل فقیه و دانشمند کرمانی (288 هـ - 901 هـ) چنین خرده گرفتند که در کتابش «السنة والجماعة» به برخی از اهل نماز که با وی اختلاف می‌داشت ناسزا گفته (یا قوت. معجم البلدان 3 : 213) ].

207 B. ن. ک: مقدمه‌ی گلدزیهر بر کتاب محمد بن تومرت. جزائر 1903

ص 58 - 60.

208 - کتابخانه‌ی جغرافیائی عرب. دو گویه. 3 : 365 - 366.

209 - ن. ک: مقدمه‌ی گلدزیهر بر محمد بن تومرت. همانجا ص 57.

210 - ن. ک: تاریخ جنبش حنبلیان. از گلدزیهر در ZDMG 62 : 5

در جای دیگر ابو معمر هذلی (پانویشت 86 بخش 3 ص 273) می‌گوید:  
«هر کس بگوید: خدا سخن نمی‌گوید، نمی‌شنود، نمی‌بیند، نمی‌پسندد،  
خشمگین نمی‌شود، کافر خواهد بود، البته معتزله راهی جز تأویل این صفتها  
نمی‌داشتند، اما خود احمد حنبل هم هنگام آزمایش ضعف نشان داد و

چیزهایی گفت و جانش را خرید و از شکنجه رها کرد ، تا آنجا که خودش می گفت : کافر شدیم تا توانستیم آزاد شویم ( کفر گفته بیرون آمدیم ) تذکرة الحفاظ 2 : 56 .

211 - ن. ك : ZDMG 57 : 395 . نیز ابن سعد 6 : 191 از فقیه سخت گیر کوفه ابراهیم نخعی همزمان حجاج ( م 96 - م 714 ) برخی گفته‌ها درباره‌ی مرجیان یاد نموده که در آنها لگام خشم خویش بر این مذهب باز می‌نهد و مردم را از عاقبت آن و از آمدن و شد با پیروان آن می‌ترساند و آن را بدعت و فو آورده می‌خواند . لیکن هیچگاه واژه‌ی کافر یا کفر بر زبان نمی‌آورد . باری در سده‌ی دوم هسته‌ی روحیه‌ی متعصبانه را می‌بینیم که نزد سفیان ثوری و گروهی سخت گیر زنده شده است ، که از شرکت در جنازه‌ی یثلمرجی خودداری ورزیدند ، در صورتی که وی در زندگی پرهیزگار و ستوده می‌بود ( ابن سعد 6 : 252 - 254 ) اما مسلمانان ایشان را کافر نمی‌خواندند . از نشانه‌های نرمش در این عصر نیز ، سرزنشی است که سفیان ثوری بر این رفتارشان ، دریافت داشت ، همچنانکه گناهی کرده‌باشد .

211 - M : شاید بتوان نرمش نخستین سده و سخت گیری در سده‌ی دوم را چنین توضیح داد که اسلام نزد سران عرب در آغاز کار که هنوز شمارهایش شکل قطعی به خود نگرفته بود ، جز تسلیم به سلطه‌ی ایشان و تلفظ شهادتین شرطی نداشت . سپس کم کم هر کار یا عقیدتی که در شمار شمارها جاگزین می‌شد و بر شرایط مسلمانی افزوده می‌گشت ، نخست در مرکز خلافت بر مردم تحمیل می‌گردید و سپس آن‌دک آن‌دک به مناطق دورتر سرایت دارد می‌شد . چنانکه مقدسی در ( سده‌ی 4 - م 10 ) درباره‌ی مردم دماوند می‌گوید : این مرجیان از مسلمانی تنها شهادتین را بر زبان رانده و مالیات می‌دادند . نمونه‌ی دیگر آنکه جرأت معتزله و شیعه در انکار معجزه تاهنگامی ادامه می‌داشت که هنوز معجزه در شمار عقاید سنتی دولتی تثبیت نشده بود ( مقاله‌ی معجزه . کا 52 - 54 ) نرمش سفیان در برابر

قدریان نیز تا هنگامی ادامه داشت که عقیدت جبر صورت رسمیت نیافته بود. پس همینکه در سده ی ( ۸۳ - ۹۰ ) معجزه و جبر به صورت عقیده ی سنتی دولتی درآمد، مخالفت با آن ها جنبه ی سیاسی گرفته موجب سخت ترین مجازات ها گردید. همچنین است افکار قرامطه ( پانویست 212 ) که نخستین مرحله ی آن جنبه ی نظری می داشت و از طرف دولت با واکنش سخت روبرو نمی شد، ولی همین که به سیاست مداخله کرد با سخت ترین مقاومت دولت عربی روبرو گشت. چکیده ی سخن آنکه: هنگام یورش عرب بر عراق و ایران، هر آنچه از عقاید بومی به عربی گردانیده شد بی مقاومت جزو عقاید عرب درآمد، زیرا که مهاجمان اندیشه ای گسترده همراه نمی داشتند تا بر خوردی روی دهد. ولی همین که آراء متضاد محلی به عربی ترجمه شد، اعراب آنهایی را که با ذوق و منافع اقتصادی آنان جور بود پذیرفته دیگران را زندقه و کفر نامیدند. پس نرمش مرحله ی نخست ناشی از خلاء عقیدتی عرب و سخت گیری مرحله ی دوم ناشی از خشونت صحرائی ایشان بوده است.

212 - آراء نرم نری نیز هست مانند حکم پاک اندیشی و امانت قرامطیان که در یاقوت مر کلیوت 1: 86 دیده می شود.

213 - آراء دارندگان چنین عقاید در « المقدمات الكلامية » از سنوسی دیده می شود. چ لوسیانی *J. D. Luciani* ص 96 - 112 [ *M* ] : نرمش غزالی ناشی از کنوسیزم خانوادگی او است نه سنتی کری او. ص 125 و پانویست تبری در بند 5 بخش 5 دیده شود.

214 - جاحظ. حیوان. 1. 80 و 103.

215 - *B* : فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه. چ قبائی. قاهره. ترقی 1319 هـ. 1901 در بخشهای دیگر نیز غزالی خود بدین مسأله می پردازد. مثلاً



216 - جالب توجه است که در تاریخ سنی گری پس از غزالی، متکلمی  
 بر تعصب مانند آن حنبلی پرشور تقی الدین ابن تیمیة ZDMG 62: 25 نیز در  
 این مسأله به غزالی نزدیک شده است. در حالی که همیشه پیش از خرد گرایان  
 بر او می تاخته است. وی در تفسیر سوره ی إخراج ( قاهره 1323 ه.ج. نعلانی  
 ص 112 - 113 ) گریزی بدین مسأله زده، به آنجا می رسد که معتزلیان و خارجیان  
 و مرجیان و نیز شیعیان میانه رو را نمی توان کافر شمرد، زیرا که ایشان قرآن  
 و حدیث را می پذیرند و جز در تأویل آنها خطائی ندارند. ایشان بر احکام مذهب  
 اعتراض ندارند. لیکن جهمیان از این فتوا مستثنا هستند زیرا که آنان همه ی  
 اسماء و صفات خدا را بی باکانه انکار می کنند. نیز اسماعیلیان مخصوصاً برای آنکا  
 ارزشی به پرستش ها و احکام و شمارها نمی دهند. بدین ترتیب در این رأی میانه روانا  
 و رأی های دیگر مانند آن. که با سنت باستانی نرمش جویند، همچنین در  
 دو رأی متناقض دیگر می توانیم غزالی را با دشمن سرسخت او ابن تیمیة  
 حنبلی، در ضدیت با تعریفهای کلاسیک و مذهبی اسلامی، همردیف بیابیم.