



کارنامه اسلام

نوشته: دکتر عبد الحسین زرین کوب

۱- سیری اجمالی از آغاز تاکنون

کارنامه اسلام يك فصل درخشان تاريخ انسانی است. نه فقط از جهت توفیقي که مسلمین در ایجاد يك فرهنگ تازه جهانی یافته‌اند بلکه نیز بسبب فتوحاتی که آنها را موفق کرد به ایجاد يك دنیای تازه، و رای شرق و غرب قلمرو اسلام که در واقع نه شرق بود نه غرب.

فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح شده به زور جنگ نبود خاصه در جاهائی که مردم، از نظر اسلام، اهل کتاب بودند یا در ردیف آن یهود، نصارا، مجوس و صابئین.

درین میان تکلیف یهود و نصارا معین بود چون در اینکه آنها اهل کتابند اختلاف وجود نداشت نسبت به مجوس تردید بود اما با آنها نیز به دستاویز حدیث معامله اهل کتاب شد. حتی بعدها بت پرستان اروپا و هندو بت نیز توانستند به عنوان مجوس در قلمرو اسلام با پرداخت جزیه در صلح و آزادی بسربرند. صابئین هم که حکم اهل کتاب یافتند ظاهر اصیبها بودند که دیانتشان با نام یحیی تعمید دهنده یحیی بن زکریا مرتبط بود و در واقع کتابی هم داشتند. اما در اوایل زمان عباسیان بقایای مردم حران یونانیان عراق نیز خویشتن را صابئین خواندند و به این گونه در ذمه مسلمین در آمدند. در واقع، این اهل کتاب بهیچوجه مجبور به قبول اسلام نمی شدند چنانکه یهود بی شک در قلمرو اسلام راحتتر و مرفهتر بودند تا در قلمرو نصارا یا علاوه، نصارای شرق نیز. نسطوریان، یعقوبیان و جز آنها در قلمرو اسلام بیشتر از روم آسایش داشتند چنانکه مجوس هم جزیی که به اسلامیان می پرداختند بمراتب سبکتر و راحتتر از مالیات سرانه یی بود که پیش از آن به حکومت خویش- ساسانیان می دادند. لیکن احساس راحت در همراهی با اکثریت یا علاقه به کسب امتیازات اجتماعی که فقط با گرویدن به اسلام برای آنها ممکن می شد، و همچنین مشاهده پیروزی مسلمین بر دولت های مجوس و نصارا که هیچگونه معجزه یی هم برای حفظ آنها مخصوصا نصارا که دائم منتظر ظهور معجزات بودند روی نداد ظاهر از اسباب عمده شد در روی آوردن اهل کتاب به اسلام. سادگی و روشنی مبانی اسلام، و مناسبت عقاید اسلامی با مذاهب اهل کتاب، هم خود از جهات توجه اهل کتاب به اسلام بود. درست است که بعضی خلفا در معامله با اهل ذمه خشونت نشان می دادند، از تجدید بنای معابدشان جلوگیری می کردند، یا آنها را از اشتغال به کارهای مهم منع می نمودند، یا وادارشان می کردند لباسهای نشاندار بپوشند، بعضی شان حتی برخی از آنها را به عنف وادار می کردند که مسلمان شوند، عامه مسلمانان نیز گاه تحریک می شدند و به آزار آنها دست می گشادند، اما این احوال بندرت اتفاق می افتاد و بی دوام بود، چنانکه رویهم رفته اهل کتاب در قلمرو اسلام در صلح و آرامش به سر می بردند. در هر صورت اسلام رفته رفته در سرزمینهای فتح شده انتشار و قبول می یافت و این انتشار و قبول نه از راه عنف و فشار بود بلکه بسبب مقتضیات و اسباب گونهگون اجتماعی بود و پیشرفت نظامی اعراب.

این پیشرفتهای نظامی، که در واقع دنبال غزوات پیغمبر بود، از زمان خلفای راشدین قوت بیشتر یافت. محرك اعراب درین امر در درجه اول شاید امید کسب غنیمت بود. اما اجر اخروی که مجاهده در راه خدمت متضمن آن بود نیز درین کار مورد توجه بود. خلیفه که در امر «رده» به اعراب نشان داده بود راه بازگشت بازگشت به جاهلیت برای آنها بسته است، با شروع این فتوح راه تازمی پیش پای آنها گشود. فتوح مسلمین دوام یافت، هم عراق فتح شد و هم شام و مصر از دست بیزانس بیرون آمد. امویان و عباسیان هم که بعد از خلفای راشدین بر سر کار آمدند تا جایی که امکان داشت این فتوحات را تعقیب نمودند. در دنبال غزوات پیغمبر و بلافاصله بعد از رحلت وی ماجرای فتوح از دفع اهل رده در خلافت ابو بکر شروع شد. در سرکوبی این اعراب مرتد که از پرداخت زکوة استنکاف می ورزیدند خالد بن ولید سردار عرب جلالت بی نظیری ابراز کرد و وی که در دنبال این لشکر کشیها به عراق و شام افتاد آنها را در بلاد سر حدی ایران و عراق کرو فری با نام کرد. وقتی

شامو فلسطین به دست مسلمین افتاد، امپراطور بیزانس برای همیشه این سرزمین را ترك گفت اما عبارت وداع او سوزی سوری^(۱) -انعكاسش در تاریخ باقی ماند تا حکایت از طرز فکر غرب کند درباره سرزمین شرق.

درین حالت تائر، امپراطور بیزانس هنگام بازگشت درباره سوریه گفته بود:

سرزمین خوبی بودی، اما برای دشمن!

این دشمن، مقدر بود که ازین سرزمین محبوب روم شرقی، نزدیك قرن بر تمام قلمرو وسیع اسلام فرمانروایی کند. عمر بن خطاب که به جای ابوبکر بر مسند خلافت نشست سعد بن ابی وقاص را به عراق گسیل کرد و او نیز در اندک مدت موفق به فتح تیسفون شد و چندی بعد اعراب، هم برفارس دست یافتند هم بر خراسان و ماوراءالنهر. این فتوحات خیره کننده که تا حدی به تقدیر الهی یا معجزه اسلامی تعبیر شد در واقع فقط بدان سبب امکان داشت که همه جا در قلمرو ایران و بیزانس مقدم مهاجمان را عامه مردم با علاقه استقبال کردند. اگر عامه مردم این ممالك با مهاجمان به چشم عداوت می نگریستند این فتوح چنین آسان دست نمی داد. (۲) بیزانسیها چون در مصر از سوریه نیز منفرتر بودند، ده هزار سرباز مسلمان کافی بود تا تمام مصر سفلی را از چنگ بیزانس بیرون بیاورد.

چند شهری هم که مقاومت کرد، يك دو سال بیش در دست بیزانس نماند بدینگونه، هنوز يك ربع قرن از هجرت پیغمبر نگذشته بود که بیرون از جزیره العرب، از تیسفون ساسانی گرفته تا اسکندریه بیزانسی، همه جا قلمرو اسلام بود با بانگ اذان که شهادت می داد به وحدت خدا و رسالت محمد.

خلافت شیخین، صرف نظر از منشأ حق آنها که از همان اوقات نزد بعضی صحابه محل تردید و (theocracy) بود که در آن، هم صلح به امر خدا - امر اختلاف شد، نوعی حکومت الهی قرآن و سنت بود و هم جنگ بعلوه، با وجود نارضایی عده معدودی هوا خواهان اهل بیت، انصار مدینه با همان علاقه و حرارتی که در عهد پیغمبر به امر اتحاد کلمه داشتند همچنان متحد باقی ماندند. اما وقتی بعد از کشته شدن عمر، شورای شش نفری، عثمان بن عفان را به خلافت نشانند با ضعف و سستی که در وی بود کار به دست بنی امیه دشمنان قدیم پیغمبر - افتاد و بدینگونه غلبه قریش مکه، انصار مدینه را با سایر مسلمین خومید کرد و تاحدی نارضایی. سیاست داخلی عثمان در طی دوازده سال خلافت منتهی به بروز نارضائیهای شدید مسلمین شد که به شورش انجامید و به قتل عثمان.

دوره کوتاه خلافت علی ع هم صرف مبارزه با نتایج نامطلوب آن شورشها شد و با قتل علی ع که به دست يك تن از خوارج صورت گرفت خلافت به دست معاویه پسر ابو سفیان که تا فتح مکه همه جا با پیغمبر مبارز مکرده بود - افتاد. معاویه خلافت تقریباً موروثی شد و دمشق مرکز آن بدینگونه، خلافت اسلامی که در آن، همه قدرتها ناشی از حکم خدائی بود به ست خانوادگی افتاد که اسلام را با علاقه نپذیرفته بود و در زمان پیغمبر تا آخرین نفس با پیشرفت آن مبارزه هم کرده بود.

امویها که خلافت را به نوعی سلطنت موروث دنیوی تبدیل کردند فتوح را نیز وسیله ای برای توسعه مملکت می دیدند در صورتیکه مسلمین سپاه اسلام - هنوز همچنان مثل عهد شیخین فتوح را به منزله نشر اسلام تلقی می کردند و نشر حکم خدا. اشتغال به فتوح از جانب امویها اگر اعراب را از اظهار نارضائی منصرف می داشت، سیاست عربی آنها موجب نارضائی موالی گشت و سر انجام این نارضائی منتهی شد به سقوط بنی امیه بر دست خراسانیها - طرفداران آل عباس. شاید مورخین قدیم اسلام که همه آثار خود را در عصر عباسیان نوشته اند در قضاوت راجع به آنها ناچار تا حدی اغماض و تسامح ورزیده باشند، اما آنچه راجع به امویها درین دوره نوشته اند بر خلاف قول بعضی اهل تحقیق ظاهر بر اطلاعات درست مبتنی بوده است و بر بی تعصبی و عدم ملاحظه.

خلافت عباسیان نیز يك نوع سلطنت موروثی بیش نبود جز آنکه در اوایل حال، بر خلاف حکومت امویان، تخت آنها بر دوش موالی بودند اعراب، و مرکز آن نیز در عراق بود، شهری عظیم در حوالی تیسفون پایتخت قدیم ساسانیان - بغداد.

این شهر که در زمان منصور دوانیقی بنا گشت عظمت و شهرت خود را مخصوصاً در دوران خلافت هارون یافت که با زوجه اش زبیده و وزیرش جعفر برمکی، قهرمانان بسیاری از قصه های خیال انگیز هزار و يك شب شدند. دربار هارون میعادگاه شاعران، مطربان، قصه گوین و آوازخوانها، مترجمان، منجمان و اطباء شد، چنانکه

پسرانش مامون و معتصم بیت الحکمه و مجالس علمی و وجود مترجمین و علماء و معتزله را نیز مثل يك زیور تازه به جلال و شکوه دربار پدر افزودند و بدینگونه هارون و فرزندانش بغداد را کانون درخشان تمدن و فرهنگ شرق کردند هارون الرشید که مقارن سده دوم هجری در تمام غرب فقط شارلمانی را همطراز خویش داشت ازین رقیب معاصر فرنگی خویش بمراتب مجلتر بود و با فرهنگتر^(۳). با اینهمه، خلیفه با ارسال هدیه و اظهار محبت، شارل بزرگ فرانک را پنهانی بر ضد رقباء خویش بیزانس و اندلس تحریک می کرد و مخصوصا بر ضد امویهای اندلس.

در واقع، امویها از مدتها پیش در اندلس دم از استقلال می زدند.

اندلس در زمان ولید بن عبد الملك خلیفه اموی دمشق فتح شده بود و مدتها بوسیله حکام اموی اداره می شد اما از امویها که در روی کار آمدن عباسیان تقریبا قتل عام شدند يك تن، نامش عبد الرحمن، به اندلس افتاد و آنجا را از قلمرو عباسیان جدا کرد. اخلاف او خلافت اموی اندلس را بوجود آوردند که شوق و علاقه آنها به حکمت و معرفت قرطبه را مرکز تمدن و فرهنگ غرب کرد. بنظیر بغداد. وقتی با غلبه ترکان بر دستگاه خلافت از عهد متوکل عباسی به بعد، بغداد رونق و قدرت خود را از دست داد تجزیه خلافت آغاز شد و شروع استقلالهای محلی. درین حوادث طاهریان بر خراسان استیلا یافتند و آل طولون بر مصر در اندک مدت صفاریان، سامانیان، آل زیار، آل بویه خراسان و فارس و عراق را میدان تنازع و رقابت خویش یافتند چنانکه مصر بین آل طولون و آل اخشید دست بدست گشت تا به دست فاطمیان افتاد، که خلافت شیعی اسمعیلی را در آنجا بوجود آوردند و طولی نکشید که در دنیای اسلام در يك زمان سه خلیفه حکومت می راند: عباسی در بغداد، فاطمی در مصر، و اموی در اندلس. در موقعی که ضعف خلفای اندلس ملوک الطوائفی را در آنجا بوجود آورد، از خلافت عباسیان در بغداد جز نامی باقی نمانده بود و امراء آل بویه و غزنویان و ایلک خانیان، قلمرو شرق خلافت را تقسیم کرده بودند در صورتیکه فاطمیان مصر قدرتشان در تزايد بود، با اینهمه، تحریکات آنها در فلسطین بود که بهانه می به دست نصاری غرب داد برای جنگ-جنگهای صلیبی. در واقع، جنگهای صلیبی (۱۰۹۶ تا ۱۲۹۱ میلادی) که مقارن عهد المستظهر بالله خلیفه عباسی بین شرق و غرب اتفاق افتاد عنوانی که داشت عبارت بود از استرداد مزار مقدس (Sepulchre Saint) از دست محمدیان، اما حقیقت آن چیزی نبود جز تجاوز غرب به شرق و ادامه جنگهایی که از دیر باز شرق و غرب را در مقابل هم قرار می داد.

این جنگ شرق و غرب چنان ریشه می کهن داشت که هر دو تاریخ خود را با سئوالی از موجب آن شروع می کرد و جنگهای تروا، منازعات ایران و یونان، و جنگهای ایران و روم همه به این ماجرای دراز مربوط بودند. این برخورد دائم بین شرق و غرب مثل نوعی جبر تاریخ بود یا سرنوشتی اجتناب ناپذیر که هنوز نیز ادامه دارد. لیکن از وقتی کشف بد فرجام کریستف کلمب غرب را به سوی اقیانوس اطلس برد، شرق نیز گهگاه به کنار بصره و اقیانوس آرام رسید اما بر خورد قدیم آنها باقی ماند به شکل يك جنگ تر اژیک یا به شکل تجاوز نامرئی غرب به شرق. در هر صورت، در آنچه جنگهای صلیبی خوانده می شد «مزار مقدس»

بهانه بود و حقیقت عبارت بود از تجاوز به شرق و تسلط بر آن شوق مقدس صلیبداران که خطابه مهیج معروف پاپ اوربان دوم آن را در شهر کلرمون فرانسه مشتعل کرد (۱۰۹۵ میلادی) برای عامه دهقانان روستا و پیشهوران شهری حاصلی که در طی هشت جنگ طولانی و در مدت نزدیک دو قرن ببار آورد، تلفات و خسارات بی شمار بود که حتی يك بار کودکان بیگناه مسیحی اروپا را فقط به این سبب که بیگناه و ساد بودند- امواج این شوق مقدس از مارسی فرانسه به سوی مزار مقدس راند و در بین راه به اسارت و فنا محکوم داشت. اما در غالب سرداران و شاهزادگان اروپایی این شوق مقدس جای خود را به جنون تجاوز داده بود.

تاسیس امپراطوری بی دوام لاتین به خرج اعراب و مسلمین غارت زده که یادآور تاسیس دولت اسرائیل است، تجاوز ارضی به بیزانس مسیحی که حتی وحدت در اساس دین هم آن را از تطاول غرب مصون نمی داشت، و خشونت و قساوت بی سابقه نسبت به ساکنان بی پناه سرزمینهای فتح شده کارنامه این رهبران مسیحی را سیاه می کند و بخوبی نشان می دهد که درین ماجرا نیز غربیها به همان دلیری که مسلمانان را غارت می کردند در تجاوز به متصرفات مسیحیهای شرق بیزانس-هم دلیر بودند و با اینهمه، صلیبیها اگر از جهت مادی سرانجام جز تلفات و خسارات چیزی بدست نیاوردند از جهت معنوی مزید آشنایی با تمدن و فرهنگ اسلامی شاید قسمتی از آن خسارات و تلفاتشان را جبران کرد.

با مشابتهایی که هنوز درین ماجرای شرق و غرب، از دور و نزدیک هست، کدام مورخ هست که مثل بسیاری از عامه گهگاه با خود نیندیشد که فی الواقع تاریخ چیزی نیست جز تکرار در طی این جنگهای دراز مخصوصا

نور الدین زنگی و صلاح الدین ابویی، سلاطین شام و مصر، از بلاد مورد تجاوز رشیدانه دفاع کردند و حشاشین اسمعیلیه هم رعب و وحشت از خویش را به عنوان تروریست در قلوب صلیبیهانشاندند. در مدت این جنگهای طولانی، سلاجقه که در شرق وقتی از حلب تا کاشغر فرمان می‌راندند دولتشان تجزیه و منقرض شد، هجوم مغول، خوارزمشاهیان و اکثر حکومت‌های شرق اسلامی را برانداخت یا منقاد کرد، و حتی با سقوط بغداد بر دست هولاکوی مغول خلافت عباسیان هم خاتمه یافت (۶۵۶ هجری). دو قرن بعد، که قسطنطنیه پایتخت قدیم بیزانس بدست ترکان عثمانی بود، اسپانیا از دست مسلمین خارج شده بود و ملوک الطوائف اسلامی آن سرزمین در مقابل وحدت عیسویان آنجا مقاومتش بی‌نتیجه ماند. غلبه ترکان عثمانی بر بیزانس (۱۴۵۳ میلادی) که تاریخ دوران جدید را برای اروپا شروع کرد اگر یک امپراطوری اسلامی بوجود آورد، سنت خلافت را با وجود نام خلیفه که ضمیمه عنوان سلطان عثمانی شد نتوانست احیاء کند.

سیستم اقطاع ارضی که در شرق از دوران سلاجقه نوعی استثمار بی‌هدف را برای جان اقتصاد مسلمین کرده بود درین هرج و مرج مغول و تاتار شدت یافت و ظلم و بیعدالتی ناشی از آن، روابط و امکانات مسلمین را با علم و فرهنگ محدود کرد. از این رو، نه امپراطوری عظیم عثمانی که در اوج بسط خویش حتی وینه را در قلب اروپا تهدید می‌کرد توانست قلمرو اسلام را از حالت رکود ناشی از تمام شدن بنیه اقتصادی نجات دهد، نه تشکیل دولت صفویه که نفحه نظامی تازه‌ای بود بمنظور تجدید عهد با آنچه نزد شیعه، حقیقت اسلام بود. در هند نیز نه سلاطین مملوک و آل تغلق به فرهنگ و تمدن چندان علاقیمی نشان دادند نه مغول کبیر با وجود آنکه اینها سنت تسامح اسلامی را تا حدی احیاء نمودند و فرصتی برای بسط و توسعه فرهنگ و دانش عرضه کردند. در تمام مدت عصر رنسانس و دوران جدید که غرب میراث تمدن اسلامی را تثمیر کرد و فزونی داد، عالم اسلام - تحت تاثیر نا امنی و تجاوزی که از اقتصاد متزلزلش ناشی بود - مثل پهلوانی که تمام قوای خود را در یک جنگ طولانی اما اجتناب ناپذیر از دست داده باشد کرخت ماند و بی‌فعالیت.

خود آگاهی مجدد مسلمین از وقتی شروع شد که ناپلئون بناپارت در دنبال شرکت‌های هند شرقی اروپا به دروازه دنیای اسلام قدم نهاد، و در پشت سر وی شبح استعمار غرب رسید. با سعی در نفوذ مرئی و نامرئی.

بدینگونه، اگر در دو قرن اخیر یک جنگ صلیبی نامرئی و تاز قلمرو اسلام را در معرض تجاوز غرب نهاده است تفوق غرب درین برخورد مستمر جز تفوق اسلحه‌اش که علم و فرهنگ و سببی ندارد و اگر دنیای اسلام می‌خواهد درین معرکه مخفی هم دست کم بقدر معرکه قدیم پیروزی بیابد، چاره‌ای جز آن ندارد که در «نوع اسلحه» خویش تجدید نظر کند، و بر اساس علم و فرهنگ گذشته خویش نه آنچه کور کورانه از غرب گرفته است - بنای علم و فرهنگ تازه‌ای بگذارد سابقه تمدن و فرهنگ هزار ساله گذشته‌اش که بی‌شک در تاریخ انسانیت نقش مؤثری داشته است نشان می‌دهد که این کار برای وی شدنی است - زود یا دیر.

در گذشته نیز، فی‌المثل در دوران مقارن بنای بغداد، کوششی که مسلمین در نقل و تعلیم علوم و معارف یونانی، سریانی، پهلوی، و هندی، و نیز در ایجاد اصطلاحات مناسب عربی برای آن معارف، انجام دادند بقدری شگرف بود که انسان از مشاهده آن به حیرت می‌افتد و مورخ هر قدر نسبت به پیشرفت‌های عصر خویش مغرور باشد ناچار تصدیق می‌کند که این کوشش هر چند در آن دوران حاصل بسیار نداشته است اما بقدری عظیم بوده است که هیچ قومی نمی‌توانسته است مدت زیادی آن را تحمل کند بلکه فقط در مدت یک هیجان جوانی و شوق خوشبینانه انجام دادن چنین کوششی ممکن بوده است. ^(۴) اکنون همه چیز بشارت می‌دهد که قلمرو اسلام بار دیگر از آن شوق و هیجان مقدس مشتعل خواهد شد.

۲- تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام

تمدن اسلامی که لا اقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرن‌های دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مری فرهنگ عالم انسانیت قرار داد ^(۵)، بیشک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مدیونست اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تاثیر معنوی دارد، و به جذب و معنویت آن نقصان راه ندارد.

پیچیدگی عظیم نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام و فرهنگها چنان غریب می‌نماید که مورخ از خود می‌پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را با هم نگه دارد.^(۱) فعالیت درخشان گذشته چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم در طب و فلسفه و شاید ریاضی هنوز و امدار خویش نگه داشته بود، آیا باید به حساب تشویق و مساعدت اسلام گذاشته آید یا به حساب شور و علاقه اقوام مسلمانی که در ایجاد و به ثمر رسانیدن آن فعالیت داشته‌اند؟ شك نیست که سهم اقوام گونه‌گون که در توسعه این تمدن بذل مساعی کرده‌اند نباید از نظر محقق دور بماند اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای پاستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترك و انزوا را توصیه می‌کرد با توصیه مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیائی که اسلام به آن وارد شد این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا بیزانس در اثر تعصبات مسیحی که روز بروز در آن بیشتر غرق می‌شد هر روز علاقه خود را بیش از پیش با علم و فلسفه قطع می‌کرد. تعطیل فعالیت فلاسفه بوسیله ژوستی نیان، اعلام قطع ارتباط قریب الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم. در ایران هم اظهار علاقه خسرو نوشیروان به معرفت و فکر، يك دولت مستعجل بود و باز تعصباتی که برزویه طبیب در مقدمه کلیله و دمنه^(۷) به آن اشارت دارد هر نوع احیاء معرفت را درین سرزمین غیر ممکن کرد.

در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود اسلام نفع‌تاز می‌دید چنانکه با ایجاد دار الاسلام که مرکز واقعی آن قرآن‌بودنه شام و نه عراق تعصبات قومی و نژادی را با يك نوع «جهان وطنی» چاره کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را.

ثمره این درخت شگرف که نه شرقی بود نه غربی بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصا تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به آن اجازه رشد می‌داد از بین نبرده بود. در واقع، رنسانس اروپا از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فرو کاست، در صورتیکه تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد. این تسامح نسبت به «اهل کتاب» که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهد خوانده می‌شدند مبتنی بر يك نوع «همزیستی مسالمت آمیز»

بود که اروپای قرون وسطی بهیچوجه آن را نمی‌شناخت^(۸). در واقع، با وجود محدودیتی که اهل ذمه در دار الاسلام داشتند اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین می‌کرد و بندرت ممکن بود بدون نقض عهدهی مورد تعقیب باشند. پیغمبر درباره آنها توصیه کرده بود به رفق و مدارا. حدیثی هم نقل می‌شد که پیغمبر فرمود هر کس بر معاهدی ستم کند یا بروی بیش از طاقت تکلیف نهد، در روز قیامت من با او داری خواهم داشت.^(۹) این تسامح با اهل کتاب سبب می‌شد که آنها در قلمرو اسلام غالبا خود را در امنیت و آسایش حس کنند چنانکه نصارائی که در بیزانس به وسیله کلیسای رسمی مورد تعقیب واقع می‌شدند در قلمرو مسلمین پناه می‌جستند. يك بطریق نسطوری در اواخر عهد خلفای راشدین از حمایت و عنایت اعراب، که خداوند فرمانروایی عالم را به آنها واگذاشته است^(۱۰)، نسبت به دیانت مسیح اظهار رضایت می‌کند.

قراین بسیار حاکی است که نسطوریها ظهور مسلمین و اعراب را بمنزله نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می‌کرده‌اند. يك شاهد عمدی وجود روح تسامح در اسلام این است که اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده‌اند و رویهمرفته شواهد موجود نشان می‌دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است تا در عهد مغول و ادوار متاخر.^(۱۱) این سعه صدر و تسامح مسلمین نه فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت بلکه سبب عمدی شد در تعاون اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام درست است که در اعمال و اقوال آنها از هر آنچه تجاوزی به اسلام تلقی می‌شد غالبا با قدرت جلوگیری می‌گشت اما رویهمرفته، و صرف نظر از هیجانات عمومی و موارد استثنائی، در قلمرو اسلام مثلا احوال یهود بهتر از احوال آنها بود در قلمرو کلیسا. بعلاوه، چنانکه گفته شد نصارای شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می‌دیدند در حوزه کلیسا نمی‌یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خوشنود را که سایر ادیان آن اعصار داشته‌اند نداشت. با وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل غالبا همان شهادت لسانی ملاک اسلام بشمار می‌آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین که آنها را می‌شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انکیزیسیون اروپا را

بوجود آورد نه سیاهچالهای آن را. اختلاف امت را مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند-مسلمین غالبا نوعی رحمت تلقی می کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت در کنار هم می زیستند-جز در موارد نادر و مورد شیعه و خوارج که مذاهبشان دواعی سیاسی نیز داشت و مربوط به شخصیت امام و خلیفه بود. چنانکه مذاهب کلامی نیز بر خلاف عالم مسیحی بدون خونریزیهای تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که درین مورد نقل می شد حاکی بود از روح تسامح اسلامی درین مسائل. اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعد بن درهم و سعی مهدی عباسی در تعقیب زنادقه بیشتر جنبه سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل «محنه» بوسیله معتزله، تعقیب معتزله و غلاق صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد در تاریخ اسلام غالبا استثنائی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه می نمی زد. بطوریکه رویهم رفته قضاوتی که کنت دو گوبینو راجع به رفعت و علو این حالت مسلمین دارد مورد تصدیق و تایید تاریخ اسلام و گذشته مسلمین است.

وی می گوید اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند هیچ دیانتی تسامح جوی ترو شاید بی تعصب تر از اسلام وجود ندارد (۱۲) در واقع همین تسامح و بی تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی ست بوجود آورد و همزیستی مسالمت آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده ازین «همزیستی» را در زمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر می ساخت علاقه مسلمین بود به علم که منشا آن تاکید و توصیه اسلام بود، دراهمیت و ارزش علم.

۳- مقام رفیع دانش در اسلام

در واقع، این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می کرد از اسباب عمده بود در آشنائی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن، مکرر مردم را به فکر و تدبیر در احوال کائنات و به تامل در اسرار آیات دعوت کرده بود (۱۳)، مکرر به برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود (۱۴) و یک جا شهادت «صاحبان علم»

را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود (۱۵) که این خود، به قول امام غزالی، در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت (۱۶) علاوه، بعضی احادیث رسول که به اسناد مختلف نقل می شد حاکی بود از بزرگداشت علم و علماء (۱۷)، و این همه با وجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به علم و فرهنگ می شد و آنها را به تامل و تدبیر در احوال و تقحص و تفکر در اسرار کائنات بر می انگیزت. از اینها گذشته، پیغمبر خود نیز در عمل مسلمین را به آموختن تشویق بسیار می کرد. چنانکه بعد از جنگ بدر هر کس از اسیران که فدیة نمی توانست بپردازد در صورتیکه به ده تن از اطفال مدینه خط و سواد می آموخت آزادی می یافت. (۱۸) همچنین به تشویق وی بود که زید بن ثابت زبان عبری یا سریانی یا هر دو زبان را فراگرفت (۱۹) و این تشویق و ترغیب سبب می شد که صحابه به جستجوی علم روی آورند چنانکه عبد الله بن عباس بنابر مشهور به کتب تورات و انجیل آشنائی پیدا کرد و عبد الله بن عمرو بن عاص نیز به تورات، و به قولی نیز به زبان سریانی، وقوف پیدا کرده بود. این تاکید و تشویق پیغمبر، هم علاقه مسلمین را به علم افزود و هم علماء و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد، درست است که آن علم مورد توصیه در اوایل عبارت بود از معرفت قرآن و دین، اما بعدها تمام علوم دیگر بسبب ضرورتی که گهگاه در فهم و تفسیر قرآن و آداب و مناسک دینی داشتند مورد توجه مسلمین واقع شد و مخصوصا علم ابدان طب و متفرعات و مقدمات آن نیز محل توجه خاص مسلمین گردید. بهر حال، تدریجا علوم بر حسب فایدهایی که از آنها حاصل می شد نزد مسلمین مطلوب بود یا نامطلوب. چنانکه علم نجوم اگر مذموم تلقی می شد نه از جهت محاسبات نجومی بود که در قرآن کریم اشارتها هست به اینکه مسیر شمس و قمر حساب دارد-آنچه در نجوم مذموم شمرده می شد عبارت بود از احکام نجوم که لغو بود و مایه اتلاف عمر. از قول عمر بن خطاب بعدها این سخن نقل شد که گفته بود از نجوم چیزی را بیاموزید که شمارا در بر و بحر هدایت کند و از هر آنچه جز آنست دست بردارید. (۲۰) این کلام منسوب به خلیفه دوم نشان می دهد که در صدر اسلام از علم هر آنچه بیضرر بود یا نفعی داشت مطلوب شناخته می شد. آنچه نامطلوب بود علمی بود که زیان داشت، مثل سحر و طلسمات، یا مایه اتلاف عمر بشمار می آمد، مثل نجوم. حتی در تفسیر قول پیغمبر که علم را بر هر مسلم فریضه شناخته بود بعدها بحث پیش آمد از فرض کفایه و غیر کفایه. چنانکه علم طب چون در بقاء نفس و حساب چون در معاملات و موارث مورد حاجت بود فرض کفایه شناخته شدند بخلاف عقاید و احکام که غیر کفایه بود.

تدریجا هر علم که در قوام امور دنیا از آن گزیری نبود آموختنش فرض کفایه بشمار می آمد چنانکه صناعات هم بسبب آنکه نبودنشان موجب نقصان و تزلزل در امر زندگی است، جزو فرض کفایه بود. (۲۱) البته شعر و تاریخ

و انساب، تا جایی که موجب لغو و فساد نمی‌شد، نه فرض بود نه مذموم. می‌گویند وقتی پیغمبر از جایی می‌گذشت، کسی حرف می‌زد و مردم بر او جمع آمده بودند پرسید کیست؟ گفتند علامه‌یی است. سؤال کرد چه می‌داند. گفتند شعر و انساب. پیغمبر گفت این علمی است که دانستنش فایده‌یی ندارد و ندانستنش زیانی ندارد.^(۲۲) معذراً، بعداً بسبب فایده‌یی که ازین مباحث در فهم و تفسیر قرآن و حدیث عاید می‌شد ادب و تاریخ و انساب هم مطلوب شد، چنانکه تعمق در دقایق نظری و غیر عملی طب و حساب و امثال آنها هم که خود آنها مورد حاجت نیست. اما دانستن آنها تا آن قدر که مورد حاجت باشد موجب افزودن قوتست. اگر چه دیگر فریضه نیست اما فضیلت محسوبست. چنانکه علم به مبادی نظری عقاید که سبب دفع شکوک و شبهات از قرآن و موجب دفاع از دین باشد فرض کفایه اگر محسوب نمی‌شد لا اقل فضیلتی مهم بود و بدینگونه کلام، و به دنبال آن فلسفه نیز، تحت عنوان حکمت در نزد مسلمین وارد قلمرو علوم محموده گشت و با این مقدمات هر چند تندرویهای بعضی فلاسفه عکس العمل یافت، علم معقول نیز حورای نجوم و حساب و طب نزد مسلمین به عنوان یک رشته مطلوب از فعالیت عقلی مورد توجه واقع گشت به این ترتیب پایه اصلی علم و تمدن اسلامی در خود اسلام بود و در محیط مساعد و توصیه و تشویقی که اسلام برای آن داشت با چنین مقدماتی آیا معقولست که مثل بعضی شرقشناسان پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی را به امر دیگری غیر از خود اسلام منسوب داشت؟

۴- فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام

تمدن اسلام که بدینگونه وارث فرهنگ قدیم شرق و غرب شد نه تقلید کنند مصرف از فرهنگهای سابق بود، نه ادامه دهنده محض: ترکیب کننده بود و تکمیل سازنده. دوره کمال آن که با غلبه مغول به پایان آمد دوره سازندگی بود. ساختن یک فرهنگ جهانی و انسانی و در قلمرو چنین تمدن قاهره همه عناصر مختلف البته راه داشت: عبری، یونانی، هندی، ایرانی، ترکی، و حتی چینی. اگر مواد این ترکیب در نظر گرفته شود عنصر هندی و ایرانی هم‌بهر حال از حیث کمیت ظاهراً از عنصر عبری و یونانی کمتر نیست، اما اهمیت در ترکیب ساختمان است و صورت اسلامی آن که ارزش جهانی دارد و انسانی.

بعلاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده است در واقع نیروی شوق و اراده‌مکسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده‌اند بهر حال منادی اسلام بوده‌اند و تعلیم آن بدینگونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می‌شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی نه شرقی و نه غربی. جامعه اسلامی هم که وارث این تمدن عظیم بود، جامعه‌یی بود متجانس که مرکز آن قرآن بود، نه شام و نه عراق. با وجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمانروایان مختلف آن روی می‌داد در سراسر آن یک قانون اساسی وجود داشت: قرآن که در قلمرو آن نه مرزی موجود بود نه نژادی، نه شرقی در کار بود نه غربی. در مصر یک خراسانی حکومت می‌کرد و در هند یک ترک غزالی در بغداد کتاب در رد فلسفه می‌نوشت و ابن رشد در اندلس به آن جواب می‌داد. تا وقتی جامعه اسلامی در داخل بسبب تسامح و وحدت از همکاری تمام عناصر دارالاسلام بهره داشت و در خارج با دنیای غیر اسلامی مرتبط بود، با قدرت و بنیه قوی، از حیث جسم و روح می‌توانست هر چیز تازه و مطبوع را جذب و هضم کند. انحطاط از وقتی آغاز شد که از خارج رابطه‌اش با دنیا قطع شد و در داخل مواجه شد با تمایلات تجزیه طلبی و تعصب گرایی.

باری فرهنگ اسلامی مثل هر فرهنگ عظیم دیگر که تعلق به یک امپراطوری وسیع جهانی دارد التقاطی است و دنیاگیر. رشد و گسترش این فرهنگ عظیم البته در بغداد عباسیان پدید آمد اما سنگ اساسی آن را فتوح اسلام نهاد در حجاز و در شام. درست است که قسمت عمده آن نیز، خاصه در اوایل عهد عباسیان، به ایران مدیونست^(۲۳) و سنتهای ساسانیان، لیکن روح آن بهر حال اسلامی است و به هیچ قوم و نژادی بستگی ندارد. در حوزه

وسیع دنیای اسلام اقوام مختلف عرب، ایرانی، ترک، هندی، چینی، مغولی، افریقایی و حتی اقوام ذمی بهم آمیختند. هر یک از این اقوام نیز البته عیبهای داشت و مزایایی. چنانکه آمیختن آنها به یکدیگر سبب شد که مزایای بعضی اقوام نقصها و عیبهای بعضی دیگر را جبران کند و تعاون عام در سایه تسامح اسلامی و در اثراکیدی که اسلام در بزرگداشت علم کرده بود. هم التقای فرهنگهای مختلف را سبب شد هم التقاط آنها را.

بدینگونه، اسلام که یک امپراطوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن بشمار می‌آمد موارث و آداب بی- زیان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را بهم درآمیخت و از آن چیز تازه‌یی ساخت. فرهنگ تازه‌یی که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ‌نظریهایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را تقسیم به ملتها، به مرزها، و نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود- عرب یا ترک، سندی یا افریقائی- در هر جایی از قلمرو اسلام قدمی نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت یک شیخترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی

می‌یافت. همه جا، در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت:

مدینه، دمشق، بغداد، ری، نسا، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، و دهلی. زادگاه آن هم همه جا بود و هیچ جا.

در هر جا از آن نشانی بود، و در هیچ جا رنگ خاصی بر آن قاهر نبود.

اسلامی بود، نه شرقی و نه غربی. با اینهمه، رشد و نمو آن در طی مدت سه چهار قرن متوالی^(۲۴) چنان سریع بود که فقط به یک معجزه شگرف می‌مانست.

۲- تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام

تمدن اسلامی که لا اقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر و اجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرنهای دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد^(۲۵)، بیشک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان می‌یونست اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تاثیر معنوی دارد، و به جذب و معنویت آن نقصان راه ندارد.

پیچیدگی عظیم نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام و فرهنگها چنان غریب می‌نماید که مورخ از خود می‌پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را با هم نگه دارد.^(۲۶) فعالیت درخشان گذشته چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم در طب و فلسفه و شاید ریاضی هنوز و مدار خویش نگه داشته بود، آیا باید به حساب تشویق و مساعدت اسلام گذاشته آید یا به حساب شور و علاقه اقوام مسلمانی که در ایجاد و به ثمر رسانیدن آن فعالیت داشته‌اند؟ شک نیست که سهم اقوام گونه‌گون که در توسعه این تمدن بذل مساعی کرده‌اند نباید از نظر محقق دور بماند اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترك و انزوا را توصیه می‌کرد با توصیه مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیایی که اسلام به آن وارد شد این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا بیزانس در اثر تعصبات مسیحی که روز بروز در آن بیشتر غرق می‌شد هر روز علاقه خود را بیش از پیش با علم و فلسفه قطع می‌کرد. تعطیل فعالیت فلسفه بوسیله ژوستینیان، اعلام قطع ارتباط قریب الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم در ایران هم اظهار علاقه خسرو نوشیروان به معرفت و فکر، یک دولت مستعجل بود و باز تعصباتی که برزویه طبیب در مقدمه کلیله و دمنه^(۲۷) به آن اشارت دارد هر نوع احیاء معرفت را درین سرزمین غیر ممکن کرد.

در چنین دنیایی که اسیر تعصبات دینی و قومی بود اسلام نفع‌تاز می‌دید. چنانکه با ایجاد دار الاسلام که مرکز واقعی آن قرآن بود نه شام و نه عراق تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع «جهان وطنی» چاره کرد، و در مقابل تعصبات دینی نصارا و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را.

ثمره این درخت شگرف که نه شرقی بود نه غربی بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصا تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به آن اجازه رشد می‌داد از بین نبرده بود. در واقع، رنسانس اروپا از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فرو کاست، در صورتیکه تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات

قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بود از میان برد. این تسامح نسبت به «اهل کتاب» که نزد مسلمین اهل ذمه و معاهد خوانده می شدند مبتنی بر يك نوع «همزیستی مسالمت آمیز»

بود که اروپای قرون وسطی بهیچوجه آن را نمی شناخت^(۸). در واقع، با وجود محدودیتی که اهل ذمه در دار الاسلام داشتند اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین می کرد و بندرت ممکن بود بدون نقض عهدهی مورد تعقیب باشند. پیغمبر درباره آنها توصیه کرده بود به رفیق و مدارا. حدیثی هم نقل می شد که پیغمبر فرمود هر کس بر معاهدی ستم کند یا بروی بیش از طاقت تکلیف نهد، در روز قیامت من با او داری خواهم داشت.^(۹) این تسامح با اهل کتاب سبب می شد که آنها در قلمرو اسلام غالباً خود را در امنیت و آسایش حس کنند چنانکه نصاری که در بیزانس به وسیله کلیسای رسمی مورد تعقیب واقع می شدند در قلمرو مسلمین پناه می جستند يك بطریق نسطوری در اواخر عهد خلفای راشدین از حمایت و عنایت اعراب، که خداوند فرمانروایی عالم را به آنها و گذاشته است^(۱۰)، نسبت به دیانت مسیح اظهار رضایت می کند.

قراین بسیار حاکی است که نسطوریها ظهور مسلمین و اعراب را بمنزله نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می کرده اند. يك شاهد عمدی وجود روح تسامح در اسلام این است که اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده اند و رویهم رفته شواهد موجود نشان می دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است تا در عهد مغول و ادوار متاخر.^(۱۱) این سعه صدر و تسامح مسلمین نه فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت بلکه سبب عمدی شد در تعاون اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام درست است که در اعمال و اقوال آنها از هر آنچه تجاوزی به اسلام تلقی می شد غالباً با قدرت جلوگیری می گشت اما رویهم رفته، و صرف نظر از هیجانات عمومی و موارد استثنائی، در قلمرو اسلام مثلاً احوال یهود بهتر از احوال آنها بود در قلمرو کلیسا به علاوه، چنانکه گفته شد نصاری شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می دیدند در حوزه کلیسا نمی یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته اند نداشت یا وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل غالباً همان شهادت لسانی ملاک اسلام بشمار می آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین که آنها را می شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انکیز بیون اروپا را بوجود آورد نه سیاهچالهای آن را. اختلاف امت را مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند مسلمین غالباً نوعی رحمت تلقی می کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت در کنار هم می زیستند. جز در موارد نادر و مورد شیعیه و خوارج که مذاهبشان دواعی سیاسی نیز داشت و مربوط به شخصیت امام و خلیفه بود. چنانکه مذاهب کلامی نیز بر خلاف عالم مسیحی بدون خونریزیهای تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که درین مورد نقل می شد حاکی بود از روح تسامح اسلامی درین مسائل. اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعد بن درهم و سعی مهدی عباسی در تعقیب زنداقه بیشتر جنبه سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل «محنه» بوسیله معتزله، و تعقیب معتزله و غلاق صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد در تاریخ اسلام غالباً استثنائی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه می نمی زد. بطوریکه رویهم رفته قضاوتی که کنت دو گوبینو راجع به رفعت و علو این حالت مسلمین دارد مورد تصدیق و تایید تاریخ اسلام و گذشته مسلمین است.

وی می گوید اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند هیچ دیانتی تسامح جوی ترو شاید بی تعصبتر از اسلام وجود ندارد^(۱۲) در واقع همین تسامح و بی تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی است بوجود آورد و همزیستی مسالمت آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده ازین «همزیستی» را در زمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر می ساخت علاقه مسلمین بود به علم که منشا آن تاکید و توصیه اسلام بود، در اهمیت و ارزش علم.

۳- مقام رفیع دانش در اسلام

در واقع، این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می کرد از اسباب عمده بود در آشنائی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن، مکرر مردم را به فکر و تدبر در احوال کائنات و به تأمل در اسرار آیات دعوت کرده بود^(۱۳)، مکرر به برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود^(۱۴) و يك جا شهادت «صاحبان علم»

را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود^(۱۵) که این خود، به قول امام غزالی، در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت^(۱۶) بعلاوه، بعضی احادیث رسول که به اسناد مختلف نقل می‌شد حاکی بود از بزرگداشت علم و علماء^(۱۷)، و این همه با وجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می‌آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به علم و فرهنگ می‌شد و آنها را به تأمل و تدبیر در احوال و تقحص و تفکر در اسرار کائنات بر می‌انگیخت. از اینها گذشته، پیغمبر خود نیز در عمل مسلمین را به آموختن تشویق بسیار می‌کرد. چنانکه بعد از جنگ بدر هر کس از اسیران که فدیة نمی‌توانست بپردازد در صورتیکه به ده تن از اطفال مدینه خط و سواد می‌آموخت آزادی می‌یافت.^(۱۸) همچنین به تشویق وی بود که زید بن ثابت زبان عبری یا سریانی-یا هر دو زبان-را فراگرفت^(۱۹) و این تشویق و ترغیب سبب می‌شد که صحابه به جستجوی علم روی آورند چنانکه عبد الله بن عباس بنابر مشهور به کتب تورات و انجیل آشنائی پیدا کرد و عبد الله بن عمرو بن عاص نیز به تورات، و به قولی نیز به زبان سریانی، وقوف پیدا کرده بود. این تأکید و تشویق پیغمبر، هم علاقه مسلمین را به علم افزود و هم علماء و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد، درست است که آن علم مورد توصیه در اوایل عبارت بود از معرفت قرآن و دین، اما بعدها تمام علوم دیگر بسبب ضرورتی که گهگاه در فهم و تفسیر قرآن و آداب و مناسک دینی داشتند مورد توجه مسلمین واقع شد و مخصوصاً علم ابدان طب و متفرعات و مقدمات آن نیز محل توجه خاص مسلمین گردید. بهر حال، تدریجاً علوم بر حسب فایده‌ی که از آنها حاصل می‌شد نزد مسلمین مطلوب بود یا نامطلوب. چنانکه علم نجوم اگر مذموم تلقی می‌شد نه از جهت محاسبات نجومی بود که در قرآن کریم اشارت‌ها هست به اینکه مسیر شمس و قمر حساب دارد-آنچه در نجوم مذموم شمرده می‌شد عبارت بود از احکام نجوم که لغو بود و مایه اتلاف عمر. از قول عمر بن خطاب بعدها این سخن نقل شد که گفته بود از نجوم چیزی را بیاموزید که شمارا در بر و بحر هدایت کند و از هر آنچه جز آنست دست‌بدارید.^(۲۰) این کلام منسوب به خلیفه دوم نشان می‌دهد که در صدر اسلام از علم هر آنچه بی‌ضرر بود یا نفعی داشت مطلوب شناخته می‌شد. آنچه نامطلوب بود علمی بود که زیان داشت، مثل سحر و طلسمات، یا مایه اتلاف عمر بشمار می‌آمد، مثل نجوم. حتی در تفسیر قول پیغمبر که علم را بر هر مسلم فریضه شناخته بود بعدها بحث پیش آمد از فرض کفایه و غیر کفایه چنانکه علم طب چون در بقاء نفس، و حساب چون در معاملات و مواردی مورد حاجت بود فرض کفایه شناخته شدند بخلاف عقاید و احکام که غیر کفایه بود.

تدریجاً هر علم که در قوام امور دنیا از آن گزیری نبود آموختنش فرض کفایه بشمار می‌آمد چنانکه صناعات هم بسبب آنکه نبودنشان موجب نقصان و تزلزل در امر زندگی است، جزو فرض کفایه بود.^(۲۱) البته شعر و تاریخ و انساب، تا جایی که موجب لغو و فساد نمی‌شد، نه فرض بود نه مذموم می‌گویند وقتی پیغمبر از جایی می‌گذشت، کسی حرف می‌زد و مردم بر او جمع آمده بودند پرسید کیست؟ گفتند علامه‌ی است. سؤال کرد چه می‌داند. گفتند شعر و انساب. پیغمبر گفت این علمی است که دانستنش فایده‌ی ندارد و ندانستنش زیانی ندارد.^(۲۲) معه‌ذا، بعداً بسبب فایده‌ی که از این مباحث در فهم و تفسیر قرآن و حدیث عاید می‌شد ادب و تاریخ و انساب هم مطلوب شد، چنانکه تعمق در دقائق نظری و غیر عملی طب و حساب و امثال آنها هم که خود آنها مورد حاجت نیست-اما دانستن آنها تا آن قدر که مورد حاجت باشد موجب افزودن قوتست-اگر چه دیگر فریضه نیست اما فضیلت محسوبست. چنانکه علم به مبادی نظری عقاید که سبب دفع شکوک و شبهات از قرآن و موجب دفاع از دین باشد فرض کفایه اگر محسوب نمی‌شد لا اقل فضیلتی مهم بود و بدینگونه کلام، و به دنبال آن فلسفه نیز، تحت عنوان حکمت در نزد مسلمین وارد قلمرو علوم محموده گشت و با این مقدمات هر چند تدریجی بعضی فلاسفه عکس العمل یافت، علم معقول نیز برای نجوم و حساب و طب نزد مسلمین به عنوان يك رشته مطلوب از فعالیت عقلی مورد توجه واقع گشت به این ترتیب پایه اصلی علم و تمدن اسلامی در خود اسلام بود و در محیط مساعد و توصیه و تشویقی که اسلام برای آن داشت با چنین مقدماتی آیا معقولست که مثل بعضی شرق‌شناسان پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی را به امر دیگری غیر از خود اسلام منسوب داشت؟

۴- فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام

تمدن اسلام که بدینگونه وارث فرهنگ قدیم شرق و غرب شد نه تقلید کنند مصرف از فرهنگ‌های سابق بود، نه ادامه دهنده محض ترکیب کننده بود و تکمیل سازنده دوره کمال آن که با غلبه مغول به پایان آمد دوره سازندگی بود-ساختن يك فرهنگ جهانی و انسانی-و در قلمرو چنین تمدن قاهره همه عناصر مختلف البته راه داشت: عبری، یونانی، هندی، ایرانی، ترکی، و حتی چینی. اگر مواد این ترکیب در نظر گرفته شود عنصر هندی و ایرانی هم‌بهر حال از حیث کمیت ظاهراً از عنصر عبری و یونانی کمتر نیست، اما اهمیت در ترکیب ساختمان است و صورت اسلامی آن که ارزش جهانی دارد و انسانی.

بعلاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده است در واقع نیروی شوق و ارادتمکسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده‌اند بهر حال منادی اسلام بوده‌اند و تعلیم آن بدینگونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می‌شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی-نه شرقی و نه غربی. جامعه اسلامی هم که وارث این تمدن عظیم بود، جامعیهی بود متجانس که مرکز آن قرآن بود، نه شام و نه عراق با وجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمانروایان مختلف آن روی می‌داد در سراسر آن يك قانون اساسی وجود داشت: قرآن که در قلمرو آن نه مرزی موجود بود نه نژادی، نه شرقی در کار بود نه غربی. در مصر يك خراسانی حکومت می‌کرد و در هند يك ترك غزالی در بغداد کتاب در رد فلسفه می‌نوشت و ابن رشد در اندلس به آن جواب می‌داد. تا وقتی جامعه اسلامی در داخل بسبب تسامح و وحدت از همکاری تمام عناصر دارالاسلام بهره داشت و در خارج با دنیای غیر اسلامی مرتبط بود، با قدرت و بنیه قوی- از حیث جسم و روح- می‌توانست هر چیز تازه و مطبوع را جذب و هضم کند. انحطاط از وقتی آغاز شد که از خارج رابطه‌اش با دنیا قطع شد و در داخل مواجه شد با تمایلات تجزیه طلبی و تعصب گرایی.

باری فرهنگ اسلامی مثل هر فرهنگ عظیم دیگر که تعلق به يك امپراطوری وسیع جهانی دارد التقاطی است و دنیاگیر. رشد و گسترش این فرهنگ عظیم البته در بغداد عباسیان پدید آمد اما سنگ اساسی آن را فتوح اسلام نهاد. در حجاز و در شام درست است که قسمت عمده آن نیز، خاصه در اوایل عهد عباسیان، به ایران مدیونست^(۲۳) و سنتهای ساسانیان، لیکن روح آن بهر حال اسلامی است و به هیچ قوم و نژادی بستگی ندارد. در حوزه وسیع دنیای اسلام اقوام مختلف عرب، ایرانی، ترك، هندی، چینی، مغولی، افریقایی و حتی اقوام ذمی بهم آمیختند. هر يك از این اقوام نیز البته عیبهای داشت و مزایایی. چنانکه آمیختن آنها به یکدیگر سبب شد که مزایای بعضی اقوام نقصها و عیبهای بعضی دیگر را جبران کند و تعاون عام در سایه تسامح اسلامی و در اثر تائیدی که اسلام در بزرگداشت علم کرده بود- هم التقای فرهنگهای مختلف را سبب شد هم التقاط آنها را.

بدینگونه، اسلام که يك امپراطوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن بشمار می‌آمد مواریت و آداب بی- زیان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را بهم درآمیخت و از آن چیز تازی ساخت. فرهنگ تازی که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ نظریهایی که دنیای بورژوازی و سرمایه داری را تقسیم به ملتها به مرزها، نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود- عرب یا ترك، سندی یا افریقائی- در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. يك شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و يك سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا، در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه جا يك دین بود و يك فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت:

مدینه، دمشق، بغداد، ری، نسا، بصره، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، و دهلی. زادگاه آن هم همه جا بود و هیچ جا.

در هر جا از آن نشانی بود، و در هیچ جا رنگ خاصی بر آن قاهر نبود.

اسلامی بود، نه شرقی و نه غربی. با اینهمه، رشد و نمو آن در طی مدت سه چهار قرن متوالی^(۲۴) چنان سریع بود که فقط به يك معجزه شگرف می‌مانست.

۵- تمدن اسلامی، منشأ يك فرهنگ عظیم انسانی

آشنایی اسلام با مواریت دنیای قدیم اکنون چنان شگفت انگیز می‌نماید که شاید جز نهضت علمی صد ساله اخیر ژ این هیچ نظیری در تاریخ عالم برای آن نتوان یافت. شوق و علاقه‌ی که مسلمین در دوران عظمت امپراطوری خویش به کسب و توسعه فرهنگ نشان دادند و توفیقی که در این راه پیدا کردند بی‌شک عظیم است و کمتر از نبوغ قوم یونانی خیره کننده نیست. این تمدن جاز تکرار باید کرد- نه عربی است نه هندی، نه ترکی است و نه ایرانی. اسلامی است و در عین حال جامع همه اینها. طول مدت بقای آن هم قابل ملاحظه است زیرا عمر آن

در دوره کمال و شکفتگی خویش هم از حیات تمدن بالنسبه اصیل یونان قدیم دراز ترست و هم از طول تمام عمر تمدن مستعار امریکای جدید. ازین گذشته، هم ادامه دهنده مواریت و سنن قدیم بوده است هم مایه بخش ابداعات جدید و این دو نکته نشان می‌دهد که این فرهنگ در جای خود در زمان خود از بزرگترین فرهنگهای انسانی بوده است.

اگر هنوز در مغرب زمین تاریخنویس ساده دلی هست که خالصانه گمان می‌کند اسلام هیچ فرهنگ تازمی وجود نیآورده است و جز آنکه فرهنگ یونان قدیم را به دنیای غرب منتقل کند کاری نکرده است عذرش روشن است. بقرنهای دراز اسلام برای کلیسا اسباب وحشت بوده است.

در شام و فلسطین، در آسیای صغیر و بالکان، در سیسیل و فرانسه، در افریقه و اندلس کشمکشهایی که بین اسلام و مسیحیت، روی داده است البته در اذهان عامه مغربیان تاثیر نهاده است. خشم و ترس از اسلام، از خیلی قدیم، هم پیغمبر را نزد نصاری مغرب زمین مورد نفرت ساخت هم نام فرهنگ و تمدن اسلام را برای قومی که قرنهای دراز، از بیخبری، پیغمبر اسلام را مروج بت پرستی می‌خوانده‌اند و تبری از وی را حتی در بلاد اسلامی که طبعاً بی‌مجازات سخت نمی‌مانده است نشان وفاداری بصلیب و خدمت به مسیح می‌شمرده‌اند تردید در اهمیت و ارزش اسلام و جنبه جهانی فرهنگ آن غریب نیست. وقتی فرنسیس بیکن و ولتر که داعیه آزادی و آزاد اندیشی دارند بی تحقیق و از روی تعصب از محمد به بدی یاد کرده‌اند^(۲۵) تکلیف کشیشی که در بیروت یا قاهره به دعوت و تبلیغ مسیحیت می‌رود پیدا است. حتی تا امروز بسیاری خاور شناسان فرنگ هر جا در بیان احوال محمد به تاویل یا تفسیری دست می‌یابند که متضمن ایراد و اعتراض بر وی باشد بر همان تکیه می‌کنند.^(۲۶) عناد با اسلام بسا که آنها را و می‌دارد که با هر چه اسلامی است نیز مخالفت کنند و در کاستن ارزش آن مبالغه تمام ورزند.

با اینهمه، کسانی که توانسته‌اند خود را از این مرده ریگ تقلید و سنن قدیم کلیسا برهانند ارزش واقعی فرهنگ و تمدن اسلام را درست تخمین می‌کنند. حقیقت آنست که اسلام را در طی تاریخ تمدن عالم اگر درست در زمان و مکان خود در نظر آرند می‌توان منشأ يك فرهنگ عظیم خواند که فرهنگ و تمدن انسانی بدان مدیون است و دینی هم که دارد اندك نیست.

۶- معجزه فرهنگ اسلامی

تمدن و فرهنگ اسلامی در دوره اوج عظمت خویش وضع تمدن انسانی را در يك مرحله طولانی از تحول آن عرضه می‌دارد اما سرگذشت پیدایش این فرهنگ و عظمت و کمال آن چیز نیست مثل اعجاز و از این حیث می‌توان از معجزه اسلامی هم مثل آنچه‌ای که معجزه یونانی خوانده می‌شود سخن گفت. در واقع، آنچه معجزه اسلامی خوانده تواند شد نیز در آغاز حال از نقل معجزه یونانی شروع شد اما خود یونانیها هم معجزه‌شان این نبود که تمدن و (Ex Nihilo) خلق کنند. فرهنگ خود را از هیچ

فلسفه و علم آنها مخصوصاً در ملطیه و سایر بلاد آسیای صغیر بوجود آمدو آنجا هم از طریق لیدیه با مصر و بابل ارتباط داشت. ریاضیات طالس و فلسفه فیثاغورس از تاثیر مصر و شرق خالی نبود.^(۲۷) مسافرت افلاطون به مصر، معروف است و ظاهراً این حکیم که وقتی آکادمی خود را گشود درش را از جانب شرق ساخت در اعتقاد به يك روح شر که همزمان با روح خیر در عالم حکومت می‌کند از تعلیم زرتشت متأثرست. دیمقراطیس پدر فلسفه اتمی هم ظاهراً به هند و دیگر بلاد شرق سفر کردو حتی هم ارسطو قبل از تماس با اسکندر با آسیای صغیر و شرق مربوط بود، هم ابی‌قوریان و رواقیان.^(۲۸) در چنین احوالی که می‌تواند تمدن و فرهنگ یونانی را يك ابتکار نبوغ خالص یونانی بخواند؟

حتی خود یونانیهای قدیم در بسیار جاها خویشان را مرهون شرق دانسته‌اند. اما تفاوت اساسی که بین طرز فکر یونانی و طرز فکر شرقی در آن زمانها وجود داشت عبارت بود از تفاوت در نظرگاهها. در مصر و بابل حساب و نجوم پیشرفتش بخاطر ارضاء حوایج زندگی از قبیل تجارت و فلاح بود در صورتیکه نظر یونانیان در علم و فلسفه غالباً بی‌شائبه بود^(۲۹) و برای اقتناع احتیاج درونی به معرفت کلام افلاطون درین باب معروف است که در کتاب جمهور می‌گوید روح یونانی حریص بدانستن است در مقابل روح فنیقی و مصری که حریص است به منفعت.

این کنجکاو خالص بود که منشا معجزه یونانی شد و همین معرفت‌عاری از شائبه بود که هم اساس معجزه اسلامی شد و هم اساس رنسانس اروپا.

در بین مسلمین، سبب عمده حصول آنچه معجزه اسلامی خوانده می‌شود بی‌هیچ شك ذوق معرفت جویی و حس کنجکاو بود که تشویق و توصیه قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین بر می‌انگیخت. کثرت تعداد علماء، اطباء، و مترجمان در عهد نهضت عباسی شاید این سؤال را به‌خاطر بیاورد که آیا این جماعت عرب بوده‌اند یا نه؟ جواب معروف ابن‌خلدون درین دوره نیز صادق بود که می‌گوید: *حملة العلم اکثر هم العجم*.

چنانکه در سراسر دوره تمدن اسلامی در بین کتابهای راجع به طب، نجوم، و فلسفه نیز بعضی آثار مهم هست که عربی است اما به دست غیرمسلمانان انجام شده است. صابئین، یهود، و نصاریا اینهمه، نه این آثار غیر اسلامی محسوبست نه علماء عربی نویس را که غیر عرب هستند می‌توان «عجم» خواند از آنکه در جاهایی که منشا و مولد این علماء مشهور عصر عباسی بود-خوارزم، فرغانه، فاراب و سند-پیش از اسلام نشانی از فعالیت علمی وجود نداشت و وقتی این جوش و هیجان برای کسب علم، اسلامی است آیا حاصل آن را باید به حساب نژاد و اقلیم گذاشت؟ بهر حال، آنچه مسلمین را درین معرفت جویی کامیاب کرد حس کنجکاو آنها بود و وجود تسامح فکری، البته محرك منصور خلیفه و نخستین اخلاف او در تشویق اطباء و منجمین، احساس حاجت به این دو طبقه از علماء بشمار می‌آمد. چنانکه داستانی شهو رست حاکی از آنکه منصور عباسی جرجیس بن بختیشوع را برای معالجه بیماری خویش از جندی‌شاپور خواست و هارون هم برای علاج سر دردی که داشت پسر این جرجیس-نامش بختیشوع-را هم از جندی‌شاپور طلب کرد و حتی هر دو خلیفه در تشویق و تکریم این پزشکان سعی بسیار کرده‌اند. اما این حس احتیاج نزد یونانیان هم بود و آنها نیز در طب و حساب و نجوم بکلی از توجه به این امر غافل نبودند. نهایت آنکه، هم آنها و هم مسلمین به‌آنچه قدر مورد احتیاج بود درین امور قانع نشدند و حس کنجکاو، آنها را به تحقیق و تعمق بیشتر می‌کشاند. درست است که احتیاج به حفظ صحت و سعی در علاج بیماریهای صعب رفته رفته مسلمین را به‌سوی علم طب هندی و یونانی کشانید چنانکه اعتقاد به تاثیر ستارگان و سعد و نحس اوقات و تا حدی احتیاج به شناختن اوقات توجه آنها را به‌نجوم و تقویم معطوف داشت، اما در ورای اینگونه حوائج جاری و زودگذر که علم یونانی نیز در عمل بکلی از آن فارغ نبود-شوق به دانش نیز محرکی قوی بشمار می‌آمد. علاقه‌ی که مامون عباسی به ترجمه کتب حکماء یونان نشان داد حاکی از این شوق بی‌شائبه است. وی برای بدست آوردن کتب یونانی کسانی را به دربار امپراطور بیزانس، لئون ارمنی (۲۰-۸۱۳ میلادی) فرستاد به دستور او اقدام شد برای مساحت ارض، و نقشه بزرگی از تمام دنیا برای او رست شد که مسعودی آن را دیده است و در التنبیه و الاشراف از آن صحبت می‌کند. شرح عجایی که عماره بن حمزه در سفر بیزانس دید چنانکه ابن الفقیه^(۳۰) نقل می‌کند کنجکاو منصور خلیفه را به کیمیا برانگیخت. و ائق خلیفه از قراریکه ابن خرداد به حکایت می‌کند^(۳۱) تحت تاثیر ذوق کنجکاو، محمد بن موسی خوارزمی منجم را با عذیبی به بیزانس فرستاد تا دربار محل غاری که می‌گویند اصحاب کهف در آنجا مدفون شده‌اند تحقیق کند. نوشته‌اند امپراطور مسیحی هم به این عده کمک کرد و محمد بن موسی غار را با اجساد در آنجا مشاهده کرد و در بازگشت گزارش آن را به خلیفه داد. همین خلیفه سلام ترجمان را هم با عذیبی فرستاد تا در باب سد یاجوج تحقیق کند. حتی يك قرن قبل از آن نیز، مسلمة بن عبد الملك سعی کرد راه به كهف الظلمات اسکندر پیدا کند، و گویند به سبب خاموش شدن مشعلی که داشت از این اقدام منصرف گشت^(۳۲) این اقدامات لا اقل شوق و علاقه بی‌شائبه مسلمین را به دانستن و کشف کردن مجهولات می‌رساند، خاصه در اموری که فایده عملی بر آنها مترتب نیست. چنانکه بسیاری مسائل هم مثل فلسفه و منطق و کلام و تاریخ مورد توجه مسلمین شد بی آنکه هیچ سود عملی از آنها در نظر باشد. بیرونی در تحقیق ماللهند فقط به رهبری يك شوق بی‌شائبه آنهمه اطلاعات سرشار را دربار فر هنگ و تمدن سرزمین هند بدست آورد، مسعودی و تمام سیاحان و جغرافیا نویسندگان اسلامی در تحقیقات و تجسسات خویش بیشتر تحت نفوذ حس کنجکاو بودند. درست است که از بعضی از این تحقیقات هم سودهای عملی بدست می‌آمد و علم لا ینفع نزد مسلمین مثل تمام عالم‌مکروه بود^(۳۳)، اما آنچه محرك اصلی شور و شوقی بود که مسلمین به تحقیقات نظری علماء یونان و هند نشان می‌دادند در واقع حس کنجکاو بود. حتی حس کنجکاو بود که امثال یعقوبی و مسعودی را به تاریخ یونان و روم علاقه‌مند کرد، و نه فقط در اوایل عهد عباسیان کتب طب و نجوم هندی را به عربی نقل کرد، بلکه يك چند بعد از سقوط عباسیان نیز توجه مسلمین را به فرهنگ چین و فرنگ معطوف داشت. اگر مساعی امثال رشید الدین فضل الله وزیر، منجر به اشاعه فرهنگ چینی نشد^(۳۴) لا اقل شاهدهی شد بر اثبات علاقه مسلمین به جستجوی علم و لو در چین در آنسوی دیوار. بهر حال، این شوق بی‌شائبه به معرفت بود که مامون عباسی را واداشت تا برای بدست آوردن کتب یونانی کس به دربار بیزانس بفرستد. حتی گویند وقتی بوسیله يك اسیر مسیحی خویش که از هندسه اطلاع داشت دریافت که در قسطنطنیه يك استاد هندسه هست به نام لئون که بعسرت زندگی می‌کند و جز عذیبی معدود در آنجا کسی وی را نمی‌شناسد مامون نامیهی به لئون نوشت و او را به دربار خویش دعوت کرد و آن اسیر را-

که شاگرد لئون بود و وعده داد که اگر نامه راجهت استاد ارسال دارد آزادی بخشد. فیلسوف ریاضی نامه خلیفه را به یک تن از بزرگان بیزانس نشان داد و خبر به امپراطور رسید و لئون شهرت یافت. امپراطور وی را در یک کلیسای مهم عنوان مدرسی داد و از قبول دعوت خلیفه منع کرد. وقتی مامون دریافت که لئون به بغداد آمدنی نیست با وی بنای مکاتبه آغاز نهاد و مسائلی چند در ریاضی و نجوم نوشت و از وی جواب خواست. حکیم آن مسائل را جوابهای شافی داد و خلیفه چنان از آن جوابها به شوق آمد که برای جلب لئون این بار نامه به امپراطور نوشت و از وی درخواست حکیم را برای مدتی محدود به بغداد گسیل دارد و به امپراطور وعده‌ها داد اما امپراطور بدین کار رضا نداد و لئون را در تسالونیک، اسقف اعظم کرد^(۳۵) درست است که این روایت در مآخذ اسلامی مشهور نیست و از این لئون تسالونیک هم آثاری که در ریاضی باقی است چندان اهمیت ندارد^(۳۶) اما داستان اگر همبالغه آمیز باشد باز نشان می‌دهد که شوق و علاقه مسلمین به آموختن علوم یونانی تا چه پایه بود. در زمانی که شارلمانی در قلمرو خویش برحمت می‌توانست چند تن با سواد پیدا کند مسلمین در دربار مامون با کتابهای افلاطون و ارسطو و اقلیدس و جالینوس سرو کار داشتند. دور زمین را اندازه می‌گرفتند و در مذاهب و عقاید فلاسفه و در باب طبقات ارضی و اجرام فلکی تحقیقات و مباحثات می‌کردند.

۷- کتابها و کتابخانه‌ها

بدینگونه، شوق معرفت جویی و حس کنجکاو قلمرو اسلام را در اندک مدتی کانون انوار دانش کرد. رواج صنعت کاغذ مخصوصا از اسباب عمده رواج علم و معرفت شد. هنوز قرن اول هجرت تمام نشده بود که مسلمانان صنعت کاغذ را از ماوراء النهر به داخل بلاد عرب زبان بردند.

در قرن دوم، هم بغداد کارخانه کاغذسازی داشت هم مصر. طولی نکشید که در سایر بلاد اسلام حتی در سیسیل و اندلس هم صنعت کاغذ راه یافت. در زمان مامون که اروپای غربی هنوز نه کتابت را می‌شناخت نه کاغذ را، در بغداد کاغذ بقدری زیاد بود که گویند یک تن از بزرگان طبرستان در سفر حج وقتی به بغداد رسید و دعوت‌هایی کرد با تکلف بسیار چون مامون گفت تا در بغداد هیزم و تیره به او نفرشند او کاغذ می‌خرد و به جای هیزم می‌سوخت و حریر سبز پاره می‌کرد و به جای تیره برخوان می‌نهاد و درباره این فرات وزیر مقتدر هم نقل است که در خانه اش حجر می بود مخصوص کاغذ، هر کس آنجا می‌رفت هر قدر کاغذ می‌خواست می‌توانست ببرد. این نکته نیز با آنکه حکایت دارد از تکلف و تنعم ابن فرات، وجود و وفور کاغذ را در بغداد آن زمان نشان می‌دهد.^(۳۷) ابن الندیم انواع گوناگون کاغذ را در عهد خویش می‌شمرد و این امر نشان می‌دهد که صنعت کاغذ در آن زمان رونق تمام داشته است. این رواج صنعت کاغذ از اسباب بوجود آمدن کتاب و توسعه یافتن کتابخانه‌ها گشت و در هر جا صنعت کاغذ راه یافت کار تألیف هم آسان شد. از برکت وجود کاغذ در زمان یعقوبی در بغداد بیشتر از صد کتابفروشی وجود داشت که غیر از فروش کتاب در آنها از کتب نسخه برداری می‌کردند و البته این امور کار تشکیل کتابخانه را هم آسان می‌کرد.

در واقع، در غالب بلاد اسلامی تدریجا کتابخانه‌ها بوجود آمد متعلق به مساجد یا مدارس که در هاشان به روی طالبان علم گشوده بود.

بیت الحکمه^(۳۸) مامون کتابخانه‌یی معتبر داشت مشحون از کتب گوناگون به السنه مختلف. کتابخانه عضد الدوله دیلمی در شیراز چنان عظیم بود که مقدسی می‌پنداشت هیچ کتابی در انواع علوم تألیف نشده است الا که نسخه‌یی از آن در آنجا هست. کتب این کتابخانه بر حسب انواع علوم در حجره‌های جداگانه قرار داشت. نظیر همین وصف درباره کتابخانه سامانیان هم صادق بود که ابن سینا مدتها در آن به مطالعه و استتساخ کتب اشتغال داشت. کتابخانه شخصی صاحب بن عباد وزیر فخر الدوله دیلمی که می‌گویند چهار صد شتر برای حمل آنها لازم بود معروف است و قسمتی از آن در غلبه سلطان محمود غزنوی بر ری تپاه شد.

سابور بن اردشیر، وزیر بهاء الدوله دیلمی، کتابخانه‌یی در کرخ بغداد ساخت که در آن دهها هزار جلد کتاب بود به خط ائمه مشهور و معتبر. در شام و مصر هم از کتابخانه‌های متعدد یاد شده است. در کتابخانه‌یی که یعقوب بن کلس وزیر العزیز بالله ثانی درست کرد گاه دهها و صد هانسخه مکرر از یک کتاب وجود داشت. در زمان «الحاکم» کتابخانه فاطمیان مصر صد هزار کتاب داشت و این تعداد در زمان مستنصر فاطمی به دویست هزار رسید و این کتابها به اهل علم عاریه هم داده می‌شد. در اندلس حراجهایی که برای کتاب تشکیل می‌شد محل معارضه شوق بود با ثروت و تقنن. در قرطبه خلیفه اموی اندلس حکم دوم کتابخانه عظیمی تاسیس کرد که

می‌گویند در حدود چهار صد هزار جلد کتاب داشت و تنها فهرست آن بالغ بر چهل و چهار مجلد می‌شد. حکم دوم برای بدست آوردن کتاب و جلب مؤلفین، نمایندگانی از اندلس به بغداد و شام می‌فرستاد. در غرناطه در عصر امویها، هفتاد کتابخانه عمومی وجود داشت در صورتیکه حتی چهار صد سال بعد از این تاریخ شارل عاقل که خواست کتابخانه‌یی درست کند بعد از سالها سعی کتابهایش به هزار جلد هم نرسید و ثلث آن نیز ادعیه و اوراد راهبان و کشیشان بود. کتابخانه سلطان مراکش که می‌گویند هنگام عزیمت از اندلس آن را در بک‌کشتی به مقصد فرستاد و در راه بدست دزدان دریایی افتاد بالغ بر سیصد چهار صد هزار کتاب بود و همین کتابها بود که به دست فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا افتاد و هسته اصلی کتابخانه معروف اسکوریال شد.^(۴۹) تنها کتاب الفهرست ابن الندیم که يك وراق شیعی یا معتزلی بغداد بوده است در قرن چهارم کافی است تا نشان دهد در آن دوره از انواع علوم و فنون چه مایه کتابها در نزد مسلمین وجود داشته. انواع دائرة المعارف از امثال مفاتیح العلوم خوارزمی و جامع العلوم فخر رازی گرفته تا نفایس الفنون املی و کشف اصطلاحات تهانوی که در عالم اسلامی تالیف شد از فسحت دایره کنجکاوای مسلمین حکایت دارد و از تنوع و وفور مواد کتابخانه‌ها.

در حقیقت، مسلمین مؤسسين واقعی کتابخانه‌های عظیم عمومی در عالم بوده‌اند و نیکوکارانشان در تاسیس و وقف کردن کتابخانه‌های عام المنفعه مکرر با یکدیگر رقابت می‌کرده‌اند. اما این که بعضی محققان گفته‌اند کتابخانه اسکندریه را عمرو عاص به دستور عمر بن خطاب خلیفه ثانی نابود کرد، اصل روایت از عبد اللطیف بغدادی و ابن القفطی قرن هفتم هجری فراتر نمی‌رود و روایت آنها نیز به نقل افسانه بیشتر می‌ماند تا يك روایت تاریخی. ابن عبری هم که در مختصر الدول عربی آن را نقل می‌کند ظاهر خودش آنقدر به صحت آن اعتماد نداشته است تا در تاریخ سریانی خویش هم آن را تکرار کند. حق آنست که قرن‌ها قبل از اسلام قسمت اعظم این کتابها از بین رفته بود و دیگر آنقدر کتاب در اسکندریه نمانده بود تا عمرو عاص به قول ابن عبری آنرا بین حمامهای شهر برای تامین سوخت تقسیم کند^(۴۰) روایتی هم که گفته‌اند کتابخانه مدائن را اعراب نابود کردند ظاهراً هیچ اساس ندارد و مآخذ آن تازه است. آنچه هم بیرونی راجع به نابود شدن کتب خوارزمی گفته است مشکوک است و بهر حال مؤید این واقعه نمی‌تواند بود.^(۴۱) در هر صورت، با آنکه وقوع حریق مکرر به کتابخانه‌های قدیم لطمه زده است کثرت نسخه‌های خطی اسلامی که هم اکنون در کتابخانه‌های شخصی و عمومی باقی است میزانی است از کثرت و غنای کتابخانه‌های قدیم مسلمین.

۸- مدارس و دانشگاه‌ها

کثرت مدارس عالی^(۴۲) در بلاد اسلام، هنوز هم که دنیا پیشرفت‌های ماشینی یافته است مایه حیرت است و حاکی از وجود شوق و نشاطی بیمانند در حقیقت بسبب تأکید و تشویقی که در اسلام راجع به علم شده بود و همچنین بجهت توصیه و ترغیبی که به انجام دادن امور خیر می‌شد بسیاری از اهل برورباب ثروت عنایت و توجه خاصی به انشاء مدارس مبذول کردند بطوریکه در عهد رونق حکومت‌های اسلامی در بیشتر بلاد اسلام مدارس مهم مانند نظامیه، مستنصریه، حلاویه، جوزیه، الازهر و امثال آنها وجود داشت که هر يك بسببی شهرت دارند و این مدارس که بزرگان علماء اسلام تربیت یافته آن مدارس بوده‌اند همه یا غالب آنها از محل اوقاف اهل بر بوده است و خلفا و سلاطین بطور مستمر و مستقیم در آنها نظارت داشتند و به اصطلاح امروز ما- این مدارس ملی و آزاد بود چنانکه جز در توراتی از آنها که به بعضی فرقه‌ها اختصاص داشت در غالب آنها نیز تعلیم آزاد بود و هر يك از فرقه‌های اسلامی، معارف و علوم مقبول مخصوص خود را می‌توانستند درین مدارس اخذ و تلقی نمایند.

البته مدرسه نظامیه، بر خلاف مشهور، اولین مدرسه اسلامی نبوده است.^(۴۳) اما بی شك از خیلی جهات سرمشق مدارس مهم اسلام و جهان شده است.

خواجه نظام الملك وزیر، نزدیک به شصت هزار دینار صرف بنای نظامیه بغداد کرد، در اصفهان و نیشابور و بلخ و هرات هم نظامیه‌ها ساخت و این مدارس حتی سرمشق شد برای (SALERNO) در ایتالیا بود از تاثیر دار العلم‌های اروپا. قدیمترین دانشگاه اروپا که سالرنو (BOLOGNA) مدارس اسلامی خالی نبود. مدارس بزرگ دیگر مثل دانشگاه بولونیا و دانشگاه‌های پاریس، مونپلیه، و اکسفورد همگی بعد از قرن دوازدهم میلادی بوجود آمدند- مدتها بعد از تاسیس دانشگاه‌های اسلامی.

READING (قرائت)، (اگر بعضی رسوم و الفاظ جاری در دانشگاه‌های اروپا مثل (LICENCE) (اجازه)، و حتی لفظ غریب (HEARING) (سماع)، (BACCALARIUS) (بحق الروایه؟) چنانکه بعضی محققان گفته‌اند^(۴۴) از رسوم و الفاظ مشابه معمول در مدارس اسلامی مصر و شام و اندلس اقتباس شده باشد آیا

حیرت انگیز نیست که با چنین سابقه‌ی که دانشگاه‌های اسلامی دارد، تاسیس دانشگاه‌های امروز شرق به نفوذ یا تقلید دارالعلم‌های غربی منسوب شود؟

این نظامیه‌ها مراکز مهم فعالیت‌های علمی عصر بود، اساتید آنها هم غالباً علماء بزرگ عصر بشمار می‌آمدند. از همه اقطار اسلامی تلامذتها طالب علمان به این مدارس روی می‌آوردند و درین کهنه‌ترین دانشگاه‌های جهان، هم حجره پیدا می‌کردند هم مدد معاش. یعلو مکتابخانه، بیمارستان، مسجد، و مجلس و عظم هم در دسترس آنها بود. چنانکه مدرسان هم در مدرسه درجات داشتند از استاد و مدرس و معید، بالباسهای خاص و ظاهر ا همینهاست که در دانشگاه‌های اروپا مورد تقلید واقع شد. چندی بعد، در سایر بلاد اسلام هم مثل بغداد-بتقلید نظامیه مدارس متعدد بنا شد. در بغداد، مدرسه مستصریه بوجود آمد که رونق و فعالیت آن نظامیه را از اهمیت انداخت چنانکه سلاطین زنگی و مماليك در شام و مصر مخصوصاً شوق و آفری به بنای مدارس نشان دادند. در عهد مغول، سلطان محمد خدابنده حتی مدرسه سیار داشت- همراه اردوی خویش که ذکر آن در تاریخ و صاف آمده است. در قرن ششم که ابن جبیر سیاح اندلسی به مشرق آمد بیست مدرسه در دمشق یافت و سی مدرسه در بغداد بنیامین تطیلی سیاح و ربن یهودی اندلسی بیست مدرسه در اسکندریه دید، و در سایر بلاد هم مدارس بسیار بود با شور و نشاط طالبان علم. این شور و نشاط به شهرهای بزرگ اختصاص نداشت و در دهات و قرا هم طالبان علم فراوان بودند و چه بسیار دانشمندان بزرگ اسلام که از دیه‌های حقیر برخاسته‌اند.

۹- نهضت علمی مسلمانان

آمادگی مسلمین برای اخذ و نشر علوم، و احادیثی که از پیغمبر در تشویق به دانش طلبی نقل می‌شد، بعلاوه وجود اسباب و موجبات دیگر، شروع يك نهضت علمی را در قلمرو اسلام سبب شد. ترجمه و نقل علوم یونانی قدم اول بود در حصول این نهضت که بعضی اروپائیان آن خوانده‌اند^(۴۵) و تا حدی همان بود که اسلام را در قیاس با اروپا یکچند مشعلدار دانش و معرفت جهانی کرد. این کار هم بوسیله اهل ذمه-خاصه نصارا و مجوس انجام شد که بر خلاف اعراب به اقتضای معیشت و تربیت با السنه دیگر آشنا بودند. فلسفه یونانی بیشتر به اهتمام سریانیها به عربی نقل شد. از آنکه فلسفه یونانی که از کلیسای ملکائی رانده می‌شد نزد یعقوبیها و نسطوریها پناه می‌یافت. قبل از اسلام هم شهر ادسا که همان الرها باشد از مراکز مهم تعلیم فلسفه یونانی بشمار می‌آمد و در آنجا کتابهایی از یونانی به سریانی نقل کرده بودند. بهر حال، در زمان مامون عباسی-وشاید اندکی قبل از آن نیز-شروع کردند به نقل و ترجمه این کتابهای سریانی به عربی. بیت الحکمه مامون که نوعی آکادمی و دارالترجمه بشمار می‌آمد با کتابخانه مفصل و رصدخانه‌یی که داشت در نقل علوم یونانی نقش قابل ملاحظه‌یی ایفا کرد. اعضاء این آکادمی بیشتر سریانیها بودند که عربی و یونانی می‌دانستند. حنین بن اسحق که گویند در بیزانس لغت یونانی آموخته بود در راس این بیت الحکمه اهتمام بسیار در کار نقل و ترجمه داشت. پسرش اسحق و خویشانش نیز او را درین کاریاری کردند و او به کمک آنها، هم آثار ارسطو را به عربی نقل کرد هم مکتب جالینوس را. غیر از الرها که مرکز نصرانییت سریانیان بود يك مرکز علمی دیگر هم متعلق به سریانیها وجود داشت و آن حران بود که در واقع مرکز بت پرستی سریانیان بشمار می‌آمد. این بت پرستان سریانی صابئین خوانده می‌شدند و حران هم نزدیک الرها بود اما در جنوب شرقی آن. صابئین که از باب توسعه و اطلاق بت پرست شناخته می‌شدند آیین خاصی داشتند و البته با وجود اشتراك در نام آنها را نباید بامندانئیان منسوب به یحیی اشتباه کرد. در هر حال، اینها بسبب توجه و انصراف به پرستش اجرام سماوی علاقه خاصی به نجوم و ریاضی پیدا کردند و از کتب ریاضی و نجوم یونانی مخصوصاً بهر ممد می‌شدند. ثابت بن قره از همین صابئین بود که در همین ادوار به ترجمه کتب نجوم و ریاضی یونانی پرداخت و آثار اقلیدس، ارشمیدس، و اپولونیوس بوسیله خاندان ثابت به عربی نقل شد. اینجا بیان يك نکته اهمیت دارد که شاید توجه بدان عبرت انگیز باشد. در واقع بسیاری از این مترجمان که کتابهای ریاضی، طبی، یا فلسفی را از سریانی، یونانی، یا پهلوی به عربی نقل می‌کردند خود در آن علوم، هم مهارت داشتند و هم تالیف از جمله ثابت بن قره حرانی که از سریانی و یونانی کتابهایی ترجمه کرد، خود در طب و ریاضی تبحر داشت.

قسطا بن لوقای بعلبکی که نیز کتابهای متعدد از یونانی نقل یا تهذیب کرد خود در ریاضیات و مکانیک مطالعات قابل توجه داشت.

حنین بن اسحق که به عنوان مترجم شهرت یافت در چشم پزشکی تالیف دارد و متی بن یونس که بعضی شروح راجع به کتابهای ارسطو را ترجمه کرد از حکماء عصر بود و فارابی نزد وی تلمذ کرد. نکته اینجاست که این ترجمه‌ها مخصوصاً بدان سبب در ایجاد نهضت علمی مسلمین مفید واقع شد که بدست اهلش انجام یافت. مترجمان در کاری که انجام می‌دادند بخوبی وارد بودند و متبحر.

البته مسلمین به ترجمه شعر و درام یونانی علاقه‌ی نشان ندادند نه فقط بداندسبب که شعر و درام یونانی با اساطیر و عقاید قوم مخلوط بود و نمی‌توانست مورد توجه اهل اسلام باشد، بلکه نیز بداندجهت که هدف از تعلم آن بلاغت یونانی بود که با وجود بلاغت قرآن نزد مسلمین طالب‌نداشت در واقع، اگر فن شعر ارسطو نزد مسلمین زیاده پیچیده و تا حدی نامفهوم ماند و اگر کتب افلاطون نیز بین آنها انتشار زیادی نیافت سببش همین بی‌توجهی آنها بود به نقل و ترجمه شعر و درام یا اینکه، شواهدی هست که حاکی است از نقل یا تلخیص ایلید هومیروس و بعضی حکایات و اشعار یونانی. همچنین وقتی مسلمین از کلمات ذبیح‌فیثاغورس یا نظایر آن صحبت می‌کنند به نظر می‌آید از ادب یونانی نیز آنچه را با ذوق خویش زیاده بیگانه نمی‌یافته‌اند ترجمه می‌کرده‌اند.^(۴۶) اما از معارف و علوم قدیم آنچه به عربی نقل می‌شد منحصر به کتب یونانی نبود. مسلمانان حتی در عهد اموی از ربیت‌یافتگان جندی‌شاپور، فواید علمی جستند. از آغاز ظهور اسلام و چندی پیش از آن - جندی‌شاپور مرکز معارف فرس و هند هم بود. علماء، خاصه اطباء جندی‌شاپور، در دربار امویان دمشق مورد توجه و استقبال بودند. یکه‌یهودی ایرانی، نامش ماسرجویه، از ربیت‌یافتگان همین مکتب، ظاهر اولین کس بود که چیزی از علوم یونانی را به عربی نقل کرد. در جندی‌شاپور از قرار معلوم میراث فرهنگ هند نیز مورد توجه بود. از تاثیر همین میراث هند و فرس است که هنوز دو کتاب مهم موجب رونق و شهرت ادب عربی و فارسی است: الف لیل و کلیله و دمنه. اصل کلیله یا قسمت عمده آن البته هندیست و در باب الف لیل و منشأ آن جای بحث است.

اما خواه از داستان یهودی استر گرفته شده باشد و خواه با نام و سرگذشت‌های چهار آزاد، ملکه قدیم ایران مربوط باشد قسمت عمده آن رنگ اسلامی دارد، و رنگ عربی.^(۴۷) آثار علمی هم خاصه در منطق و حکمت عملی و حتی نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است و نام عبد الله بن مقفع و نوبخت و علی بن زیاد، از مترجمان این دوره که چیزهایی از پهلوی نقل کرده‌اند، معروفست.

زیچ‌شهریار و کتاب تکلوشا توکروس و کتاب بزید ج هم در نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است. در همان عصری که ابن مقفع کتب فرس را نقل کرد کتابهایی هم از هندی به عربی ترجمه شد، هم در نجوم و هم در طب. اسم کتب هندی و مترجمین آنها در الفهرست ابن الندیم آمده‌است و توجه مسلمین به آنها نشان می‌دهد که بر خلاف ادعای بعضی از اروپائیها مسلمین در نقل علوم بهیچوجه فقط مقلد صرف فرهنگ یونانی نبوده‌اند بلکه از خود و از منابع دیگر هم چیزها به آن مایه افزوده‌اند.

حتی به رهبری حسن کنجکاو و شوق معرفت جویی خویش به آثار و تحقیقات اقوام دیگر هم که یونانیها اطلاعات درستی از آنها نداشته‌اند نیز رجوع می‌کرده‌اند.

آشنایی مسلمین با علم و با مباحث مربوط به کلام در واقع از عهد اموی نشأت و اساس گرفت و این عهد بود که در طی آن، در عراق و شام و مصر، کسانی که با علم و فلسفه یونان و هند و ایران آشنایی داشتند به اسلام گرویدند و یا به خدمت خلفاء و حکام مسلمان در آمدند. پیش از آن بسبب اشتغال به فتوحات که تمام همتها بدان مصروف بود جز به قرآن و حدیث و آنچه از لغت و شعر و ادب و قصص انبیاء و تاریخ که برای فهم آن لازم بود نمی‌پرداختند. قرآن و حدیث در واقع دو سرچشمه بزرگ اصلی بود برای دین و شریعت. هم فقه ازین دو منشأ عظیم برخوردار بود هم عقیده که خود از عهد خلفاء راشدین دستخوش بحراناها و اختلافات بزرگ مانند مقالات خوارج و قدریه و مرجئه شده بود. اما از اوایل عهد عباسی علم و فلسفه نشأت واقعی یافت و در پی آن در همه احوال مسلمین تحول پدید آمد: اصول پیدا شد و کار اثبات احکام فقه را بر اساس علمی نهاد. کلام پدید آمد و مجادلات راجع به عقاید را تحت نظارت منطق و استدلال قرار داد. نقل علوم یونانی، هندی، و ایرانی هم در تمام قلمرو فکر و معرفت بر روی مسلمین آفاق تازه گشود. درست است که مسلمین وسیله شدند برای نقل آثار حکمت و معرفت باستانی به دنیای عرب اما نقل هم‌فی نفسه کار کم اهمیتی نیست. بعلوه اشتباه صرف است اگر کسی سهم مسلمین را به همین نقل و ترجمه منحصر کند زیرا علماء اسلام، چنانکه مکرر گفته آمد، از خود نیز چیزهایی بسیار بر موارث هند و یونان و فرس افزودند. بهر حال، چنانکه البته بدروستی انتظار می‌رفت این نقلها و ترجمه‌ها راه تحقیق و ابتکار را بر مسلمین گشود.

۱۰- علم طب و بیمارستانها

وقتی طب از دست‌سریانی‌ها به دست مسلمین افتاد تحقیق و مطالعه در آن جنبه جدی‌تر و دقیق‌تر گرفت. بجای رساله‌های کوتاه علمی که معمول‌سریانیها بود، دائرة المعارف‌های جامع طبیبی بوسیله مسلمین تألیف شد.

تحقیقات تجربی و مطالعات بالینی هم البته از نظر دور نماند. مخصوصاً در بیماریهای منطقه‌ای و محلی تحقیقات مسلمین و علماء قلمرو اسلام اهمیت یافت. در واقع، تحقیقات علماء یهود و نصاری و حتی صابئین هم که در دار الاسلام انجام می‌یافت به تشویق و هدایت مسلمین بود.

قدیم‌ترین رساله‌ای که در باب چشم پزشکی هم اکنون در دست است رساله‌ای است از آن حنین بن اسحق. کثرت و شیوع انواع بیماریهای چشم در مناطق واقع در قلمرو اسلام البته سبب عمده بود در جلب توجه اطباء اسلام به چشم پزشکی و علوم وابسته بدان. در باب تاریخ چشم پزشکی مسلمین هیرشبرگ آلمانی^(۴۸) رساله جامعی دارد که حاکی است از اهمیت کارهای مسلمین درین باب. يك چشم پزشك جراح در عهد ملكشامسلجوقی شهرت یافت به نام ابو روح محمد بن منصور که «زرین دست»

خوانده می‌شد و کتاب فارسی او نور العیون کتابی جامع و قابل توجه بود درین رشته از طب^(۴۹). چشم پزشکان اسلام در جراحی چشم پیشرفت‌هایی قابل توجه پیدا کردند. در بین آنها کسانی بودند که آب آوردگی چشم مردی را هم که يك چشم بیشتر نداشت با اطمینان تمام عمل می‌کردند. در سایر رشته‌های طب هم مسلمین کارهای ابتکاری انجام داده‌اند. قدیم‌ترین ملاحظات بالینی برای تشخیص و بیان تفاوت بین آبله و سرخك (الجدري و الحصبة) رساله‌ای است که محمد بن زکریای رازی درین باب نوشته است. پیش از وی هیچ Rhazes طبیبی - یونانی یا اسلامی به این نکته‌ها برنخورده بود. رازی که نزد اروپائین خوانده می‌شود طبیب و حکیم ایرانی است که در طب و کیمیا هر دو دست داشته است و اخبار و آثار او حاکی است از علاقه به معرفت تجربی. می‌گویند وقتی خواست در بغداد بیمارستان بسازد قطعه‌های گوشت در محله‌های مختلف شهر آویخت و جایی که کمتر در گوشت آثار عفونت پدید آمده بود آنجا بیمارستان ساخت.^(۵۰) کتاب حاوی اوبزرگترین و جامعترین کتابی است که در قدیم يك طبیب توانسته است بوجود بیاورد و در واقع يك دائرة المعارف بزرگ طبی است شامل اقوال و تحقیقات اطباء یونانی، سریانی، ایرانی، هندی و عرب، بعلاوه تجارب شخصی در باب بیماریهای مختلف ترجمه لاتین آن جزو کتب درسی طب بوده است و کثرت چاپهای آن حاکی است از تداول و نفوذ کتاب.

يك دائرة المعارف طبی دیگر که بوسیله مسلمین تالیف شد عبارت بود از کامل الصناعه مجوسی - علی بن عباس اهوازی که طب ملکی هم خوانده می‌شود به نام ملك دیلمی عضد Haly Abbas می‌خوانده‌اند در اروپا الدوله اثر مجوسی که در قرون وسطی وی را شهرت بسیار یافت و نزدیک پنج قرن مرجع مهم طب بود در مدارس اروپا.

تأثیر مجوسی در پیشرفت طب قابل ملاحظه بود و توضیحی که از سیستم عروق شعریه کرده بود از جهت تاریخ علم، اهمیت بسیار دارد. اما عظیمترین اثر علمی در طب اسلامی قانون ابن سینا بود که نیز دائرة المعارف طبی است و نویسنده در آن اقوال اطباء یونانی، هندی، و ایرانی را در انواع معالجات و در مسائل مربوط به تدبیر الماکول بیان می‌دارد چنانکه از تجارب شخصی هم مواد بسیار به آن مجموعه می‌افزاید و بساکه اقوال یونانیها را نقد می‌کند و مخصوصاً از خود بعضی معالجات خاص درباره امراض بیان می‌کند که حتی امروز نیز جالب است^(۵۱) ترجمه لاتینی آن نیز در اروپا مکرر چاپ شده و آنجا در مدتی مدیدتر و طولانیتر از هر کتاب دیگر بمنزله انجیل مقدسی برای اطباء تلقی شد چنانکه در قرن شانزدهم بیش از بیست چاپ از آن وجود داشت.

اطبای اسلامی اندلس هم در پیشرفت طب سهم بزرگی داشته‌اند.

ابن رشد حکیم معروف بود که نشان داد يك تن دو بار آبله نمی‌گیرد. چنانکه ابن الخطیب اندلسی (متوفی ۷۷۶) مشهور به لسان الدین که مخصوصاً نزد مسلمین به عنوان ادیب و شاعر و مورخ شهرت دارد و در تاریخ غرناطه و احوال امراء و ادباء اندلس تالیفاتش مشهور است و در طب نیز تبحر داشت، در دوره طاعونی که اروپا و آسیا معرض این مرگسياه (Death Black) موحش شده بود در رساله طاعون خویش نشان داد^(۵۲) که این بیماری و اگرست و در اثبات سرایت آن برای اقناع مخالفان نوشت ساری بودن این بیماری از اینجا معلوم می‌شود که هر کس درین ماجرا با بیمار ارتباط می‌یابد بدان دچار می‌شود و هر کس با او تماس ندارد مصون می‌ماند چنانکه نیز از راه لباس، ظرف، گوشواره هم بیماری از یکی به دیگری منتقل می‌شود. ابن النفیس دمشقی (متوفی ۶۸۷) که او را ابن ابی الحزم نیز می‌خوانند حرکت خون را در ریه بیان کرد و بدینگونه قرن‌ها قبل از سروتیوس اسپانیایی که او را کاشف واقعی دوران دم می‌دانند وی به این نکته پی برد. در جراحی نیز کارهای مسلمین جالب بود و تا حدی ابتکاری. Albucacis خوانده می‌شد چندین ابو القاسم الزهراوی که در

قرون وسطی نزد اروپائیان اسباب مهم در جراحی توصیف یا اختراع کرد که شرح آنها در کتاب التصریفوی آمده است. در قرن دوازدهم میلادی، طرز جراحی مسلمین بقدری نسبت بشیوه کار رایج در نزد فرنگی ها کامل بوده است که اطباء عرب چنانکه اسامه بن منقذ یك جا از قول یك طبیب مسیحی عرب نقل می کند (۵۳) شیوه جراحی آنها را نوعی قصابی وحشیانه تلقی می کردند.

مسلمین در بعضی رشته های طب تحقیقاتی کردند که بی سابقه بود چنانکه درباره جذام ظاهرا اولین تحقیقات بوسیله آنها شد، فرق بین ابله و سرخک را اول بار آنها ملتفت شدند، درباره مامائی و قابلگی خیلی بیش از یونانیها مطالعه کردند. همچنین در استعمال بعضی ادویه و پارویی وسائل معالجه سابقه آنها محقق است. پزشکان اسلامی در معالجه بسیاری بیماریها بر لزوم استفاده از طبیعت مریض، مخصوصا تاکید می کردند در ترکیب ادویه، درست کردن شربت ها، مرهمها، مشمعهاو معجونها مهارت کم نظیر نشان داده اند. بعضی معالجات آنها در امراض جسمانی یا روحی ابتکاری بود. ابن سینا در معالجه یك بیمار که به نوعی شخصیت مضاعف مبتلا بود و خود را گاو می پنداشت طریقه یی جالب بکار برد که در چهار مقاله آمده است. ابو البرکات بغدادی مالخولیای بیماری را که تصور می کرد خمری بر روی سر دارد، با لطف و ظرافت طوری علاج نمود که بیمار یقین کرد خمری را که روی سر داشت طبیب شکست. ابن زهر اندلسی پیوست مزاج را به وسیله انگوری معالجه می کرد که تا آن را با آبی که دارای دوی مسهل بود آبیاری کرده بود. در باب خرد کردن سنگ مثانه ابو القاسم الزهرای شیو مخصوصی داشت در جراحی نیز پزشکان اسلامی از اهمیت دوی بیحسی واقف بودند و در عملهای دردناک اول بیمار را با بذر البنج بیحس می نمودند و بعد از آن به عمل کردن وی مبادرت می کردند. بسیاری از اطباء اسلامی به تجارب شخصی اهمیت بسیار می دادند. علاقه رازی به ضبط مشاهدات بالینی حاجت بندکار ندارد. وی به استناد همین تجارب شخصی مکرر با متقدمان به مخالفت برخاسته است. تجارب شخصی ابن سینا هم در قانون مکرر ذکر شده است. یوحنا بن ماسویه و هبة الله بن سعید کمتر بیت یافتگان طب اسلامی بوده اند بارها تاکید کرده اند که آنچه با تجربه منطبق نباشد معقول نیست. طب اروپا، دین زیادی به طب اسلامی دارد. حتی مدتها بعد از شروع رنساس هم اروپا از طب اسلامی Frankfurt am Oder قانون این استفاده می کرد. در سال ۱۵۸۸ در شهر فرانکفورت سینا و قسمتی از کتاب المنصوری رازی جزو برنامه رسمی مدارس طب بود. در قرن هفدهم در فرانسه و آلمان هنوز اطبائی بودند که کارشان بر اساس طب عربی بود. یعنی اسلامی. در چشم پزشکی ترجمه تذکرة الکحالیین علی بن عیسی بغدادی و بعضی دیگر از کحالان اسلامی هنوز تا اواسط قرن هجدهم در انگلستان مقبول بشمار می آمد. بعضی انواع آب آوردگی چشم را در انگلستان تا ۱۷۸۰ و در آلمان حتی تا ۱۸۲۰ هنوز از روی شیوه جراحان اسلامی عمل می کردند (۵۴) شاید امروز بعضی چنان پندارند که نظریه «بهداشت به وسیله ورزش» یك تئوری جدیدست در صورتیکه ابن سینا در کلیات قانون درین باب با دقت و تفصیل تمام سخن گفته است. به عقیده وی ورزش چنانچه مطابق دستور و در موقع خود انجام شود ممکن است جای علاج را بگیرد.

ابن سینا انواع ورزشها را از شدید و خفیف شرح می دهد و توصیه می کند که ورزش گونه گون باشد و در آن نباید دایم به یك نوع خاص اکتفا کرد. به علاوه هر نوع مزاج و هر درجه از صحت نیز مقتضی ورزش خاصی است که برای نوع و درجه دیگر مناسب نیست.

درست است که احترام شخص میت در اسلام و همچنین در آئین مسیح تشریح و قطع عضو وی را تجویز نمی کنند اما گهگاه بعضی امکانات اتفاقی و غیر مترقبه مطالعه در اندامها و استخوانها را برای آنها تسهیل می کرده. فی المثل یك جا توده های کثیر استخوان که در محلی در بیرون یك شهر پیدا می شده است برای یك طبیب فرصتی پیش می آورده است برای بررسی در استخوان بندیها بهمین سبب، با وجود موانع، آشنایی مسلمین با دقایق تشریح در حدود امکانات آنها بهر حال از حدود معلومات جالینوس و یونانیان بالاتر بود و از جمله آنچه در طب منصوروی رازی، قانون ابن سینا، و کتاب الملکی علی بن عباس آمده است دارای تفصیل و تحلیل قابل ملاحظه یی است. تشریح مسلمین، تا حدی مثل قدما، جنبه غایت داشت.

با اینهمه، مشکلی را که منع تشریح انسانی برای پیشرفت طب اسلامی پیش می آورد مطالعات بالینی بیمارستانها تا حدی جبران می کرد.

بیمارستان را مسلمین با حذف جزو اول نام فارسی آن به شکل مارستان ظاهرا از ایران عهد ساسانی اخذ کردند. از بیمارستان جندی شاپور.

بیش از سی بیمارستان مشهور را در قلمرو اسلام ذکر کرده‌اند که در واقع مراکز علمی بوده‌اند و بهداشتی. اولین بیمارستانی هم که مسلمین تاسیس کردند ظاهر را در دوره هارون الرشید بود^(۵۵) و بسبب بیمارستانهای ایران در طی يك قرن تعداد بیمارستانها به پنج رسید. حتی بعدها بیمارستان سیار هم تاسیس شد که شامل ادویه و اشربه جهت بیماران دور افتاده بود، و درین مورد نیز به غیر مسلمین هم مثل مسلمین توجه می‌شد. مورخین اسلامی اطلاعات مفیدی درباره این بیمارستانها، تعداد اعضا، مستمریهای اطباء و کارکنان، و بودجه آنها بدست می‌دهند.

بیمارستان ری که رازی قبل از عزیمت بی‌غداد متصدی آن بود از مدتی پیش وجود داشت و مؤسسه وسیعی بود بیمارستان رازی ترتیبی داشت مبتنی بر سلسله مراتب اطباء، در مواردی که اطباء تازه کار می‌توانستند بیمار را علاج کنند به استاد رجوع نمی‌شد اما بهر حال ملاحظات بالینی را استاد با نهایت دقت جمع می‌کرد. بیمارستان عضدی در هنگام تاسیس بیست و چهار طبیب داشت و شامل کحالان، جراحان، و مجبران، (شکسته بندان) هم می‌شد. درین بیمارستان دروس طب و اقرابادین (وصف ترکیب ادویه) القاء می‌شد و اطباء کشیک شبانه هم داشتند.

حتی بموجب اطلاعات موجود، مقرری يك طبیب آنجا نامش جبرئیل بن عبید الله برای هفته‌ای دو شبانه روز که کشیک داشت ماهانه سیصد درهم بود. بیمارستانهای اسلامی غالباً مبتنی بر اوقاف اهل خیر بود و با این وجود چنانکه يك جا ابن ابی اصیبعه وصف می‌کند گهگاه نیز در طرز خرج و مصرف، شکایتی وجود داشت برای تیماردیوانگان هم دارالمجانین وجود داشت و ابو العباس میرد يك تیمارستان را در دیر حرق بین واسط و بغداد نقل می‌کند که در عهد متوکل دید بعلاوه، در امر زندانها مراقبت می‌شد و علی بن عیسی وزیر معروف در تقیث و نظارت زندانها بوسیله اطباء اصرار و تاکید می‌کرد حتی پرستاران زن هم در موقع لزوم مراقبت می‌نمودند. در بیمارستان عضدی که هنگام مسافرت ابن جبیر هنوز مثل يك قصر سر برافراشته بود به تمام بیماران دارو و غذای رایگان می‌دادند. نور الدین زنگی (۶۹-۵۴۱) از محل فدیة يك شاهزاده صلیبی بیمارستان مجهزی در دمشق بنا کرد. در مصر که احمد بن طولون در قدیم بیمارستان محدودی ساخته بود صلاح الدین ایوبی بیمارستانی ساخت به نام ناصری. در بیمارستان منصورى که سلطان قلاوون احداث کرد غیر از وسائل و اسبابی که برای تفریح یا استفاده بیماران مختلف در بخشهای گونه‌گون حاضر بود به بیمارانی که مبتلا به بیخوابی بودند، هم موسیقی ملایم عرضه می‌شد هم قصه‌های قصه‌گویان بعلاوه، به بیماران بهبود یافته، در هنگام خروج مبلغی هم داده می‌شد تا بیمار بعد از خروج بلافاصله بزرگداشت نیفتد.

حتی در باب اداره و ترتیب بیمارستانها و اوصاف و شروط آن نیز مسلمین کتابهایی تألیف کردند. در واقع، ترتیب همین بیمارستانها بود که بوسیله اطباء و علماء فرانسه و ایتالیا تقلید شد و بیمارستانهای امروزی اروپا از آن بیرون آمد.

۱۱- داروسازی و علوم طبیعی

در بیمارستانها که انواع شربت‌ها، حبها، معجون‌ها، و تریاقها مورد استعمال و حاجت مدام می‌بود، تعلیم ادویه مرکبه و نیز شناخت مفردات طبی اهمیت تمام داشت. ازین رو، چنانکه فی المثل از صیدنه بیرونی و موجز ابن تلمیذ و بعضی مآخذ دیگر بر می‌آید در بیمارستانها وجود کسانی بعنوان صیدلانی رسم بود. در ادویه مرکبه کتاب جالینوس را حنین بن اسحق به سریانی نقل کرده بود و حبیب از سریانی به عربی. اینگونه کتب را مسلمین اقرابادین Craphidion به معنی رساله مختصر، و تعداد زیادی از می‌خواندند. از ریشه لفظ یونانی آنها تداول داشت. از اصل سریانی یا یونانی. از آنجمله بود اقرابادین سابور بن سهل، اقرابادین رازی و اقرابادین ابن تلمیذ. يك اقرابادین دیگر از آن طیبی بنام ماسویه المارندی را طیبی یهودی به لاتینی ترجمه کرده بود که قرن‌ها مرجع اطباء اروپایی شد و گویند همان ترجمه اساس و مبنای فارماکوپه بعد اروپائیا واقع گشت.^(۵۶) بدینگونه، در ادویه مرکبه نیز، مثل طب، مسلمین امکان آن را یافتند که بر معلومات سابقین مبلغی بیفزایند. بعلاوه، تنوع اقلیم و وسعت قلمرو اسلام که از حد چین تا اندلس ادامه داشت مسلمین را بیش از یونانیا با انواع ادویه مفرده آشنا کرد. درست است که فارماکولوژی اسلامی عنصر اولش یونانی است اما عنصر ایرانی هم در آن قابل ملاحظه است. نام بعضی از این ادویه حاکی است از تاثیر مکتب طبی جندی‌شاپور. بعدها، در طی قرون، صدها نام ادویه مفرده که برای یونانیا مجهول بود در فارماکولوژی اسلامی وارد شد. ابن بیطار مالقی که برای تحقیق در انواع نباتات طبی در اندلس، شمال افریقا، مصر، سوریه، و آسیای صغیر مسافرت‌ها کرد ۱۴۰۰ نوع از ادویه مفرده را در کتاب الجامع فی الادویه المفرد مخویش بر می‌شمرد که

شاید بیش از دویست قسم آن تازگی دارد و مخصوص است به مسلمین. کتاب النبات ابو حنیفه دینوری هم که از دیوسقوریدس ماخوذست خالی از نکته‌های کاملاً تازه نیست.

مطالعه دیوسقوریدس مسلمین را با طبیعت و با تحقیق علمی در نباتات آشنا ساخت. ابن بیطار طی اسفار متعدد تحقیقات بسیار در باب نباتات مختلف انجام داد. ابن ابی اصیبعه نقل می‌کند که به همراه استاد خویش ابن السوری در تمام نواحی اطراف دمشق مسافرت کرد و بسیاری گیاههای تازه را باز شناخت. می‌گوید که درین گردشها آثار دیوسقوریدس، جالینوس، غافقی و سایر علما را همراه داشتیم.

ابن السوری اول اسامی یونانی نباتات را بدانگونه که در دیوسقوریدس مذکور بود یاد می‌کرد سپس آنچه را مؤلف مزبور درباره نباتات، صفات ظاهری و خواص آنها گفته بود بیان می‌کرد. همین کار را دربار جالینوس و نویسندگان متاخر نیز می‌کرد و اغلاط و تناقضات آنها را خاطر نشان می‌نمود، این مورد که ابن ابی اصیبعه نقل می‌کند يك نمونه بود از گردشهای علمی که نبات شناسان اسلامی انجام می‌دادند و گه گامیز همراه با کسانی بودند که نباتات را نقاشی می‌کردند. مسلمین اسپانیا مخصوصاً به این رشته خیلی اظهار علاقه کردند. غافقی که در قرن دوازدهم میلادی کتاب خود را در باب ادویه مفرده نوشت در اندلس و افریقا مدتهای دراز به جستجو و تحقیق در نباتات پرداخت. مخصوصاً در شمال افریقا نباتات تازه‌ای کشف کرد که آنها را بهمان اسامی بومی‌شان خواند. مفردات ابن بیطار از حیث جامعیت و دقت چنان بوده که از عهد دیوسقوریدس تا دوره رنسانس اروپا شاید هیچ کتابی که با آن قابل مقایسه باشد بوجود نیامد. بدینگونه، در اسپانیا مطالعات مسلمین را جعبه نباتات نه فقط در کتاب بلکه مخصوصاً در طبیعت انجام می‌شد و نه تنها برای علم طب بلکه نیز برای علم فلاح و حتی صنعت. در واقع اینجا بود که برای اولین بار مساله مجموعه نباتات محلی (Locale Flore)

مطرح شد و گردشهای تحقیقی به قصد نبات شناسی^(۷).

این تحقیقات، در رشته فلاح و هم تاثیر خود را بخشید. در علم فلاح اگر فلاحه النبطیه ابن وحشیه چندان اهمیتی ندارد کتاب الفلاحه ابن عوام رساله‌ای است جامع، مفصل، عملی، و دارای ارزش عالی فنی.

وی که در قرن ششم هجری در اشبیلیه اندلس می‌زیست ذوق خاصی به مسائل کشاورزی داشت و غالباً از تجاری که شخصاً در کشت و پرورش نباتات انجام داده بود و از نتایج مطلوبی که در این باب بدست آورده بود سخن می‌گوید. ابن عوام از انواع خاک، انواع کود، انواع پیوند، اقسام مختلف آب، طرز غرس کردن اشجار، قطع و نقل کردن آنها، طرز آبیاری و مسائل متعدد دیگر صحبت می‌کند و همچنین در باب کنسرو ساختن میوه‌ها و تربیت دامها در این رساله ابن عوام بعضی ملاحظات تجربی دارد که با توجه به امکانات عصر او جالب است و شاید عجیب. از جمله به جریان شیر نباتی در اندام گیاه اشاره می‌کند و تفاوت بین گیاهان نر و ماده را باز می‌نماید. همچنین تصویری از لقاح مصنوعی نباتات و وجود علاقه (Antipathie) بین آنها دارد. گذشته از علم فلاح که یا عدم علاقه مسلمین را باید از پیشروان آن نام برد، تاثیر فلاح و تجارت مسلمین در آشناکردن اروپا با بعضی انواع اشجار و نباتات نیز قابل ذکر است.^(۸) نام بعضی از این میوه‌ها و اشجار در السنه اروپائی هنوز از اصل شرقی آنها حاکی است. لاله که اولین بار در سال ۱۵۹۰ میلادی از (Tulipe) (Tulpan) را به شکل تولیپ قسطنطنیه به اروپا رفت نام ترکی خود تولپان (Pesica)، (Pfersisch) نام قدیم ایرانی خود را دارد (Peche) و حفظ کرد. هلو با نام پرسیکا (چنانکه قهوه نیز بوسیله عثمانیها به اروپا برد شد و شکل مشروب متداول آن هم اختراعش منسوب است به ابو الحسن شاذلی که گویا آن را به عنوان نسخه شب زندهداری برای مریدان عرضه کرده باشد.

اینجا باید خاطر نشان ساخت که ضمن بررسی در نباتات و احوال طبیعت مسلمین تنوریهای جهان شناسی جالب و بدیع ابداع کردند. در احوال حیوانات و نباتات با آنکه آثار آنها از قبیل کتب اصمعی، جاحظ، و دمیری بیشتر جنبه لغوی و ادبی داشت باز از لحاظ علمی نیز قابل توجه بود. بعلاوه مسلمین در علم فلاح نیز تحقیقات تازه کرده‌اند.

درست است که الفلاحه النبطیه ابن وحشیه برخلاف ادعا از مآخذ بابلی و کلدانی نیست لیکن بهر حال پارهی فواید علمی که در آن هست جالب است. در کتاب الفلاحه ابن عوام اشبیلی هم از انواع گیاهها و میوه‌ها سخن رفته است هم از اقسام کودها، پیوندها، حتی امراض نباتات. در آنچه تاریخ طبیعی خوانده می‌شود کارهای جاحظ، دمیری، و قزوینی یادآور آثار ارسطو و پلینی رومی است. بیرونی و ابن سینا هم به این مباحث علاقه بسیار نشان داده‌اند و دقت و تجربه آنها در کتب شفا، آثار الباقیه، ماللهند، الجماهر، و امثال آنها پیداست. در رسائل

اخوان الصفا اقولی در باب مراتب وجود هست که بعضی محققان آنها را با نظریه تطور قابل انطباق یافته‌اند. مساله تاثیر محیط در پیدایش موجود زنده، و ضرورت انطباق موجود با محیط، و همچنین این امر که در ترتیب پیدایش کائنات زمین جماد بر نبات و نبات بر حیوان مقدم و سابق بوده است در رسائل اخوان الصفا مجال بیان یافته است^(۵۹) هم مسعودی، مورخ و رحاله معروف، و هم بیرونی و ابن سینا این نکته را هر یک بوجهی یاد کرده‌اند که امکان دارد بسی جاها که امروز دریاست وقتی خشک بوده است و بسی جاها که خشکی است دریا بوده. بیرونی یادآوری می‌کند که بعضی صحاری امروز مثل جلگه عربستان و سند در قدیم در قعر دریا واقع بوده است توجه به تاثیر عوامل طبیعت در احوال زمین نزد ابن سینا هم هست و حکایت شیرینی که قزوینی در آثار البلاد از قول خضر نقل می‌کند شاهدیست بر این توجه. ابن حکایت را روکرت شاعر آلمانی به نظم لطیف پرداخته است و از تامل در آن، حوادث و انقلابات عالم و دگرگونیهای طبیعت پیداست. توجه به سنگواره‌های باقی مانده از موجودات دریائی (فسیل) نزد اخوان الصفا و بیرونی قابل توجه است و بدینگونه مسلمین قرن‌ها قبل از رنسانس اروپا به این مساله برخورد کرده‌اند^(۶۰) بدون شك اگر آثار بیرونی هم مثل آثار ابن سینا و رازی در قرون وسطی به اروپا رسیده بود اروپا خیلی زودتر به معرفت تجربی و انداز گیری در مسائل راجع به طبیعت رهبری می‌شد.

۱۲- نجوم و ریاضیات

در ریاضیات، نجوم، و فیزیک هم مسلمین کارهای قابل توجه داشته‌اند.

رصدخانه‌یی که مامون ضمیمه بیت الحکمه کرد مرکزی شد برای مطالعہ نجوم و ریاضیات. درین رصدخانه مسلمین محاسبات مهم نجومی انجام دادند چنانکه طول یک درجه از نصف النهار را با دقتی نزدیک به محاسبات امروز اندازه گرفتند. تقصیل طرز عمل و محاسبه را ابن خلکان در شرح حال محمد بن موسی خوارزمی نقل می‌کند. ارقام معروف به هندی از همین ایام نزد مسلمین متداول شد و ظاهر ترجمه کتاب نجومی سدهائنه معروف به سندهند- از سنسکریت به عربی که بوسیله محمد بن ابراهیم فزاری انجام شد و همچنین کارهای خوارزمی از اسباب رواج این ارقام شد، چنانکه جنب و جوش بازرگانی مسلمین و وسعت دامنه تجارت آنها بعدها موجب انتشار استعمال این نوع ارقام شد در اروپا.^(۶۱) در هر حال خوارزمی از مؤسسان جبر نیز- بعنوان یک علم مستقل- هست و وی بود Algorism در اروپا معادل که اولین کتاب را در باب جبر و مقابله تالیف کرد. نام وی به شکل Algebra عنوان علم جبر باقی ماند. فن محاسبه تلقی شد چنانکه نام کتاب نیز به شکل جبر خوارزمی در قرون وسطی نزد اروپائیان فوق العاده اهمیت یافت و تا زمان ویت F.viete (متوفی ۱۶۰۳ میلادی) مبنای مطالعات ریاضی اروپائیان بود^(۶۲) وی در ریاضیات بین طریقه یونانی و هندی تلفیق گونیهی انجام داد و سیستم عدد نویسی هندی را بین مسلمین رایج کرد. گفته‌اند که وی بیش از هر دانشمند دیگر قرون وسطی در طرز فکر ریاضی تاثیر گذاشت.^(۶۳) ابو الوفا بوزجانی (متوفی ۳۸۸ ق) در بسط علم مثلثات نیز مثل جبر کارهای ارزنده کرد.

چنانکه در استخراج جیب زاویه سی درجه طریقه‌یی یافت که نتیجه آن تاهشت رقم با مقدار Sin مطابقت دارد.^(۶۴) در اروپا حل مساله جمع زوایا را به کوپرنیک منسوب واقعی ۳۰ می‌دارند او که از راه حل ابو الوفا بیخبر بوده است ظاهر برای حل مساله طریقه‌یی پیچیده‌تر از ریاضیدان اسلامی یافته است^(۶۵) خیام با آنکه آثارش در قرون وسطی به لاتینی ترجمه نشد تا در بسط ریاضیات اروپا مؤثر افتد بهر حال در جبر از بزرگترین علماء قرون وسطی است. وی اول کسی است که به تحقیق منظم علمی در معادلات درجه اول، دوم، و سوم پرداخته است و رساله او در جبر برجسته‌ترین آثار علماء قرون وسطی است در جبر.

در هر صورت جبر و مقابله را اولین بار مسلمین وارد نظام علمی کردند، همچنین استعمال جبر در هندسه و بالعکس بوسیله مسلمین انجام یافت و این امر نیز در بسط هندسه تحلیلی تاثیر بسزائی داشت.^(۶۶) خدمات مسلمین به بسط و توسعه ریاضیات منحصر به همین حدود نماند. در همان دوره مامون که مسلمین کتاب بطلمیوس و اقلیدس و سندهند را ترجمه و تحریر می‌کردند در تمام اروپا ریاضیدان مشهوری که وجود داشت عبارت بود از (Alcuin) مربی و عالم دربار شارلمانی که نوشته‌های او در ریاضیات از بعضی اصول الکونین مقدماتی تجاوز نمی‌کرد. در تمام قرون وسطی، پیشرفت ریاضیات در واقع به نبوغ ریاضی مسلمین مدیون بود. حتی در نیمه اول قرن پانزدهم میلادی که مسلمین با مشکلترین مسائل هندسه دست و پنجه نرم می‌کردند، معادلات درجه سوم جبری را به کمک مقاطع مخروطی حل می‌کردند، و در مثلثات کروی تحقیقات ارزنده انجام می‌دادند، در اروپا تحقیقات ریاضی از حساب تقویم و طرز بکار بردن چرتکه که غالباً در سطح حوائج روزانه بود- در نمی‌گذشت^(۶۷) در هندسه مسلمین کارهای ریاضیدانان یونانی را دنبال کردند، و

اصول اقلیدس را ترجمه و شرح کردند. بعلاوه، علم مثلثات را آنها بوجود آوردند. در واقع همان ترجمه اقلیدس هم در آن زمان خالی از اهمیت نبود چنانکه رومیها بدان نپرداخته بودند و وقتی برای اولین بار در قرن دهم میلادی به زبان لاتین ترجمه می‌شد تقریباً سه قرن از ترجمه عربی آن که بوسیله حجاج بن یوسف یك ریاضیدان عهد هارون الرشید انجام شده بود می‌گذشت.

در نجوم، مطالعات مسلمین مخصوصاً ارزنده بود. مطالعات بابلیها، هندوان و ایرانیان که به آنها رسید از اسباب عمده شد در پیشرفت آنها: ابو معشر بلخی که اروپائیان در قرون وسطی (Albumasar) می‌خوانده‌اند- مجموعه زیجاتی داشت که در آن حرکات وی را به نام سیارات از روی طریقه هندی و رصد گنگ دز محاسبه شده بود و اگر چه اصل آن نمانده است اما آثار دیگر او از خیلی قدیم به زبان لاتینی ترجمه و مکرر چاپ شده است و اینهمه او را در نجوم در تمام قرون وسطی شهرت جهانی بخشید. وی اینهمه، وی رویهمرفته به عنوان یك منجم بیشتر اهمیت دارد تا بعنوان یك عالم نجوم. از اینها گذشته، تجارب و اطلاعات صابئین نیز در پیشرفت نجوم اسلام تأثیر بسیار داشت. ثابت ابن قره که به هندسه و فیزیک علاقه داشت در تحقیق طول سال شمسی و درجه آفتاب مطالعات مهم کرد. بتانی که نیز از میراث صابئین بهره داشت با تالیف زیجی در بسط هیئت و نجوم اسلامی تأثیر قابل ملاحظه کرد. وی حرکت نقطه اوج آفتاب را کشف کرد و بعضی اقوال بطلمیوس را درین باب نقد و اصلاح نمود. (Dunthorn) از علماء قرن ملاحظات او در باب خسوف در محاسباتی که داننورن هجدهم اروپا کرد به عنوان یك رهنما یا محرك تلقی شد. نیز وی برای مسائل مربوط به مثلثات کروی راه حل‌هایی یافت که رجیو مانتوس (متوفی ۱۴۷۶)

از آنها استفاده کرد^(۶۸) کارهایی را که مسلمین در نجوم و ریاضیات انجام داده‌اند نالینو ایتالیائی، کارادو و فرانسوی و چندتن از علماء معاصر دیگر تا حدی ارزیابی کرده‌اند. احوال و آثار منجمین و ریاضیدانهای اسلامی نیز در کتاب ریاضیدانان و منجمین عرب تالیف سوتر و تاریخ ادبیات عرب تالیف بروکلمان بررسی شده است. این میراث علمی عظیم مسلمین، هم از حیث وسعت موجب اعجاب است هم از لحاظ دقت. در بین آثار مهم نجومی مسلمین مخصوصاً کتب زیج را باید نام برد که بعضی از آنها شاهکار دقت ریاضی است. از سه شاهکار نجومی مسلمین درین زمینه به عقیده سارتون یکی صور الکوکب عبد الرحمن صوفی است (متوفی ۳۷۶) دیگر زیج ابن یونس (متوفی ۳۹۹) است که شاید بزرگترین منجمین اسلام باشد و چون وی آن را به نام الحاکم بامر الشخلیفه فاطمی مصر ساخت زیج حاکمی خوانده می‌شود. سومین شاهکار نجومی عبارتست از زیج الغیبیگ که با همکاری امثال قاضی زاده رومی و غیاث الدین جمشید کاشانی تدوین شد اما قتل الغیبیگ مطالعات جدی مربوط به نجوم را در شرق در واقع پایان داد. از جمله اقدامات علمی مسلمین در امور مربوط به ریاضی و نجوم اصلاح تقویم بود. در عهد جلال الدوله ملکشاہ سلجوقی که گویند عمر خیام هم با منجمین دیگر درین اصلاح همکاری داشت و تقویم جلالی که بدینگونه بوجود آمد از بعضی تقویمهای مشابه که در اروپا بوجود آمد دقیقتر بود و شاید عملی‌تر.

علماء اسلامی مکرر از هیئت بطلمیوس و اقوال یونانیان انتقاد کردند و هر چند ایرادهایی که بر آن گرفتند بکلی موجب دگرگون کردن دنیای بطلمیوسی نشد اما زمینه را برای اصلاحات گالیله، کپلر و کوپرنیک آماده ساخت. حتی مساله حرکت زمین، که بعضی از یونانیها هم متعرض آن شدند نزد مسلمین مطرح شد. چنانکه ابو سعید سجری که تا اواخر قرن چهارم می‌زیست- اسطربلابی ساخت مبتنی بر فرض حرکت زمین و سکون افلاک. آیا سجری واقعا به حرکت زمین معتقد بود یا این اعتقاد را فرضی قرار داده بود برای عمل اسطربلاب خویش؟ درست معلوم نیست اما بیرونی که از این اسطربلاب سجری صحبت کرده است این فرض را جبر خلاف حکمائی امثال رازی و ابن سینا که در بطلان آن شک نداشته‌اند ممکن می‌دانسته است هر چند اثباتش را مشکل می‌یافته^(۶۹) در بین کسانی که هیئت بطلمیوس را انتقاد کرده‌اند نام خواجه نصیر الدین طوسی را نیز مخصوصاً باید ذکر کرد. ابن وزیر معروف و عالم بزرگ و جامع شیعه نه فقط مؤسس واقعی رصدخانه عظیم مراغه و زیج ایلخانی بود بلکه آشنایی علماء اسلام را با تحقیقات چینیهانیز فراهم آورد. بعلاوه، وی ظاهراً در مدت اقامت در الموت^(۷۰) نیز به کار رصد و نجوم اشتغال داشت و در آن امر مهارت تمام بدست آورده بود.

خواجه نصیر طوسی قطع نظر از تحریر اقلیدس و مطالعات راجع به مثلثات که آن را از گرو نجوم بیرون آورد و مستقل ساخت در کتاب تذکره، هیئت بطلمیوسی را بشدت انتقاد نمود و خود نظریات بدیعی پیشنهاد نمود. اثبات و طرح عیوب سیستم بطلمیوس به ضرورت اظهار طرح تازه‌ای که بعدها بوسیله کوپرنیک عرضه شد کمک کرد^(۷۱) آیا ممکن است بعضی از آراء او درین باب از طریق بیزانس به کوپرنیک رسیده باشد؟

بعضی این احتمال را بعید نمی‌دانند و برای آن قراینی نیز یافته‌اند.

در بین مساعی مسلمین در بسط ریاضیات کشف ترتیب کسور اعشاری را باید یاد کرد و روشهای تقریبی که توسط غیاث الدین جمشید کاشانی صورت یافت در هندسه بعضی مسائل که برای قدما لا ینحل مانده بود نزد ابن هیثم و ابو سهل کوهی و امثال آنها راه حلهایی یافت.

مساله امتحان کردن محاسبات از طریق طرح نه و قاعده موسوم به خطابین منسوب به مسلمین است. محاسبات اعداد بزرگ نجومی با حداقل اشتباهات حاکی است از تبخیر آنها در علم اعداد. یعلاوه، مسلمین در ساختن آلات نجومی، تکمیل اسطرلاب، و ماشینهای محاسبه جهت تنظیم زیجهها کارهای ارزنده انجام دادند.

از این تحقیقات و مطالعات در فیزیک و مکانیک هم نتایج نیکو و جالب بدست آمد. ابو معشر بلخی در کتاب المدخل الکبیر که راجع به نجوم است - در ۱۱۳۰ بوسیله یوهانس هیسپالانسیس به لاتینی ترجمه شده - تاثیر ماه را در مساله جزر و مد بررسی کرد و اروپا ظاهرادر قرون وسطی قوانین راجع به جزر و مد را از کتاب وی آموخت. (۷۲) در فسطاط مصر يك دانشمند ریاضی به نام فرغانی، در روزگار متوکل توانست میلیمی مخصوص تعبیه کند برای اندازگیری ارتفاع آب نیل در هنگام فیضان. کارهای یعقوب کندی و مخصوصا ابن (Optics) در اروپا تاثیر گذاشت چنانکه، هم هیثم بصری در مسائل مربوط به علم مناظر را جریبکن به آثار ابن هیثم مدیون شد و هم کیلر. (۷۳) ابن هیثم بزرگترین فیزیکدان مسلمین بود و یکی از بزرگترین محققان علم مناظر در تمام ادوار (۷۴) در واقع تحقیقات ابن هیثم درباره نور و قواعد انکسار و انعکاس آن منشا کشفیات بعدی شد. بطوریکه می توان گفت اگر ابن هیثم نبود را جریبکن بوجود نمی آمد و خود را جریبکن در يك کتاب خویش مکرر از ابن هیثم نام می برد و از سخنان او نقل می کند چنانکه کیلر نیز از ابن دانشمند مسلمان نام می برد. ابن (Alhasen) می خوانده اند و او را بعضی محققان از هیثم را اروپائیها بسبب نامش الحسن حیث طرز فکر شبیه دکارت دانسته اند (۷۵) می توان گفت که وی بهر حال بهترین تجسم روح تجربی بود در تمام قرون وسطی (۷۶) بیرونی در باب وزن مخصوص اجسام تحقیقات علمی کرد و وزن مخصوص شانزده جسم را با چنان دقتی تعیین نمود که تقریباً با علم امروز موافق است. مطالعات ابوالفتح خازنی صاحب میزان الحکمه در باب تعادل مایعات اهمیت علمی داشت و وی هم در باب وزن مخصوص اجسام و الیایها تحقیقات و محاسبات درست کرد. مطالعات خازنی البته محدود به انواع ترازو نیست. در باب وزن، مرکز ثقل و مسائل مربوط به آنها نیز بحث فیزیکی و ریاضی دارد. در هر حال راجع به انواع ترازو تحقیقات بسیار بوسیله مسلمین انجام یافته است و خاصه در باب ترازوی رومی - قراسطون بعضی مکانیسینهای مسلمان، حتی در عهد جنگهای صلیبی، برای پادشاهان فرنگ نیز پاریمی تعبیهها درست می کرده اند (۷۷) رویهمرفته در مکانیک - علم حیل و جر اتقال - تحقیقات مسلمین خالی از اهمیت نبود - خاصه از (Heron d, Alexandrie) را لحاظ نظری. از مرده ریگ یونانیان رساله هرون اسکندرانی قسطابن لوقا ترجمه کرد به امر المستعین بالله خلیفه عباسی. از کارهائی که خود مسلمانان در این رشته انجام دادند رساله احمد خوارزمی بود - از بنی موسی. درین رساله، خوارزمی توضیحات علمی جالبی در باب بعضی مسائل مربوط به هیدرولیک داده بود. يك اثر جالب دیگر مسلمین درین باره عبارتست از رساله بدیع الزمان جزری که مؤلف آن را در سال ۶۰۲ هجری به فرمان قرا ارسلان امیر دیار بکر تالیف کرده است و قسمت عمده اسباب و تعبیههایی که وی در آن شرح می دهد اختراع خود او بوده است.

وقتی تاریخ تکنولوژی جدید بررسی شود سهم مسلمین در تحول آن بی شک قابل توجه است.

۱۳ - فیزیک و شیمی و فنون صناعت

در واقع مسلمین در صنعت، کارهایی انجام دادند که بعدها در دست غربیها کاملتر شد. انواع ساعت های آبی لا اقل از عهد هارون الرشید نزد مسلمین رواج داشت و تکمیل شد. دستگاه آب کشی شادوف را مسلمین تکمیل کردند و صلیبیها آن را به اروپا بردند. آسیای بادی قرنهای قبل از آنکه در اروپا بوجود آید در ممالک شرق اسلامی معمول بود و مسعودی و اصطخری در وصف سیستان از آن سخن گفته اند. (۷۸) در قرطبه و مراکش صنعت چرم سازی چنان ترقی (Cordonnier Cordovan) برای کفشگر و تعبیر اجناس مراکشی کرد که لفظ قرطبی (Mrocco) بترتیب جهت سراجی و تیماج در بعضی (Maroquineries) و مراکش السنه اروپائی هنوز یادگار است. ازین صناعت. مخصوصا تاثیر مساعی کیمیاگران اسلامی هم در توسعه و تکمیل علم شیمی قابل ملاحظه است. کیمیاگران اسلامی در صنعت خویش و فنون مربوط بدان کارهای بالنسبه مهم انجام دادند. البته نه آن اکسیری را که گمان می کردند جوهر عمر و جوانی است کشف کردند. حجر الفلاسفه را که به پندار آنها از مس طلا می ساخت کشف شدند. یافتند پیشرو کیمیاگران اسلام جابر بن حیان بود که اروپا وی را به Geber می شناخت و بعدها عنوان پدر شیمی هم به او داد. نام

جابر ظاهر ايك شيعه كوفى بوده است از قبیله ازد. پدرش حیان هم دركوفه عطار یا صیدلانی بود و گویند در عهد اموی به عنوان تشیع اعدام شد. خود جابر - هر چند به عنوان باطنی و قرمطی نیز شهرت یافته بهر حال یکچند احتمالاً با امام جعفر صادق ع مربوط بوده و گویند از آن حضرت نیز استفاده کرده است. در اصل تاریخی و حقیقی بودن وجود او هم بعضی شك کرده اند و منشا شك هم بیشتر کتابهای متناقض و عجیبی است که در واقع بعدها به جابر منسوب شده است و از او نیست.

بهر حال شك در وجود جابر اساس معقولى ندارد و كتب غير موثق و مجهول که به جابر منسوبست بسیار زیاد است و ممکن نیست جمیع آنها تالیف يك نفر باشد. در این آثار که بررسی صحت و سقم انتسابشان به جابر هنوز محتاج کارهای آینده است بهر حال نشانهای هست از کوشش منظم علمی برای فواید عملی جابر، تا جایی که از كتب موثق منسوب به او می توان دریافت کیمیا را به عنوان يك علم تجربی تلقی کرد مبتنی بر اساس يك نظریه فلسفی از نوع طبیعیات مشائی که شاید از تاثیر محیط حرانی هم خالی نبود^(۷۴) در هر صورت، جابر پدر کیمیای قرون وسطی و شیمی امروز جهان است و هر چند قسمتی از کتابهای منسوب بدومشكوك است نسبت ترکیب و تحصیل مواد بسیاری که بدو داده اند صحیح است. درین کتابها جابر غیر از دستور تهیه بعضی مواد و ترکیبات شیمیائی، در باب روشهای مربوط به مطالعات شیمی، نظریات قابل ملاحظه دارد چنانکه درباره پیدایش فلزات نیز به وسیله وی نظریه‌یی بیان شده است، موسوم به نظریه کبریت و زیبق. بموجب این نظریه اختلاف فلزات ششگانه به نسبت تفاوت مقدار گوگرد و جیوه آنهاست، بدینگونه در باب پیدایش فلزات نظریه وی يك نوع تئوری زمین شناسی است. همچنین وی در بعضی اعمال شیمیایی مانند تصعید، تبخیر، ذوب کردن، و متبلور کردن مواد راههای درست نشان داده است.

همچنین مساله احتراق (اکسیداسیون) و مساله احیاء کردن (ردوکسیون) را در اعمال شیمیائی وی بود که به بیان علمی در آورد.

رازی که وارث تعلیم وی محسوب می شد نیز در کیمیا، تحقیقات مهم انجام داد و همچنین در اعمال شیمیائی. چنانکه کشف و ترکیب زیت الزاج (اسید سولفوریک) و الکل را به وی منسوب داشته اند که در مورد دوم گویا اکنون جای تردید هست. بهر حال مسلمین در ضمن اعمال شیمیائی خویش بعضی مواد تازه که بر یونانیها مجهول بود بدست آوردند مثل جوهر گوگرد، الکل، تیزاب سلطانی، و جز آنها، بعلاوه در بعضی موارد اشتباهات یونانیها را هم در شیمی اصلاح کردند.

آشنائی با شوره و گوگرد و نفت و قیر تدریجاً نزد آنها منجر به استفاده از این مواد قابل احتراق شد برای صناعات جنگی. باروت که وجود آن بزرگترین انقلاب را در فنون جنگی پدید آورد در اروپای غربی تا اواخر قرون وسطی ناشناخته بود، کشف آن را هم غالباً به راجریکن منسوب می دارند اما حق آنست که این ماده شیطانی در واقع نخست متاسفانه بوسیله مسلمین به دست اروپاییها رسید. اگر چه نه باروت را مسلمین اختراع کردند نه قطب نما را لیکن این هر دو را اروپا از مسلمین اخذ کرد و همینها به اضافه کاغذ و چاپ که نیز از موارد چینی بودند توانستند عصر جدید را در صنعت و فرهنگ اروپا بگشایند.

مسلمین در استخراج معادن، در ساختن رنگ، در آب دادن فولاد، در تهیه چرم و کاغذ و در ساختن اسلحه طی قرونهای دراز تفوق خود را بر دنیای غرب حفظ کردند. در علم حیل و جراثقال نیز حاصل کار آنها جالب بود. استعمال آنچه در صنعت ساعت، رقااص می خوانند ظاهراً از اختراع مسلمین است. هر چند آن ساعت که خلیفه هارون الرشید جهت شارلمانی امپراطور فرانك هدیه فرستاد نوعی ساعت آبی بود اما شرحی که ابن جبیر اندلسی در باب ساعت بالای مدخل جامع دمشق بیان می کند حاکی است از تکامل نسبی مسلمین در ساختن ساعت های لنگر دار. عباس بن فرناس قرطبی در قرن نهم میلادی يك نوع ساعت ساخت که تعبیه‌یی پیچیده داشت. بعلاوه، يك دستگاه پرواز اختراع کرد که قرنهای قبل از شروع تجربه اروپائیها قسمتی از این رؤیای قدیم انسان را تحقق می داد.^(۸۰) قسمتی از پیشرفتهای مسلمین در علوم مربوط به مکانیک نیز مثل صنایع ناشی از توسعه علم شیمی - مصارف نظامی یافت و متاسفانه هنوز هم که عصر اتم خوانده می شود این تیغ بران علم را از دست زنگی مست نمی توان باز گرفت.

۱۴ - جغرافیا و جهانگردی

آنچه این فعالیت علمی و صنعتی را به ثمر می رسانید و در جهان از شرق به غرب می برد وجود انواع راهها (مسالك) بود - در بحروبر و همچنین جنب و جوش بازرگانان و سیاحان و حاجیان. رویهم رفته آثار و تحقیقات

مسلمین در جغرافیا از جهات مختلف اهمیت دارد. غیر از وصف طرق و بیان احوال و عوارض طبیعی، مسلمین علاقه خاصی هم به جغرافیای انسانی نشان داده‌اند. سرگذشت‌های افسانه آمیز ملاحان که گاه بوسیله آنها نقل می‌شود، آنگده است از اطلاعات مفید راجع به وصف منازل و راهها و بنادر و آداب و رسوم. سیاحتنامه‌ها با وجود علاقیمی که به وصف غرایب داشته‌اند غالباً روح تحقیق و تجسس مسلمین را نشان می‌دهند. آثار جغرافیائی مسلمین در واقع بسیار غنی، متنوع، آموزنده، و جالب است و اگر با ذوق نقادی از آنها استفاده شود آنها را می‌توان مشحون از اطلاعات و اسناد بسیار سودمند یافت. به هر حال در جغرافیا، هم وسعت عرصه تحقیقات مسلمین خیلی بیش از یونانیها بود و هم شورو توفیق آنها و از حیث وسعت قلمرو و دقت مواد حاصله هم، علم جغرافیا در نزد مسلمین بمراتب از آنچه نزد یونانیها بود پیشتر رفت^(۸۱) در بعضی از این تحقیقات، خاصه در قرون نخستین اسلامی، به نظر می‌آید مسلمین از اطلاعات ناشی از منابع برید و نظام ساسانیان هم استفاده کرده باشند. طرز تقسیم دنیای مسکون به هفت کشور، وجود بعضی الفاظ یا اصطلاحات فارسی الاصل در جغرافیای اسلامی، و اظهار علاقه بعضی از متصدیان برید به مسائل راجع به جغرافیا و مسالك ارتباط اینگونه معلومات جغرافیائی را با زمینه اطلاعات و سابقه اسناد ادارات برید عراق در آن اعصار تأیید می‌کند^(۸۲).

بعضی جغرافیا نویسان اسلامی علاقه خاصی به مشاهده و تجربه شخصی نشان می‌دادند. از این رو غالب اطلاعات آنها از تجربه و مشاهد ناشی می‌شد نه از نقل مندرجات کتب دیگر. یعقوبی در کتاب البلدان خویش تأکید می‌کند که خود مسافرت بسیار کرده است. اطلاعات خویش را نیز از ساکنان نواحی بحث اخذ کرده است و صحت آنها را به تصدیق مردمان راستگوی هم رسانیده است. از ابو الحسن مسعودی که يك جهانگرد با تجربه و در عین حال يك جغرافیادان دقیق و مورخ است متأسفانه کتاب القضايا و التجارب در گزارش اسفارش باقی نمانده است. اما ذوق او را در مطالب راجع به جغرافیا و دقت و وسعت نظرش را درین مسائل از مروج الذهب و هم از کتاب التنبیه و الاشراف او می‌توان دریافت. چنانکه در مقدمه مروج الذهب يك جا بمناسبت، قول جاحظ را در باب منشأ رود مهران سند نقل می‌کند و عقیده او را که پنداشته است این رود همان نیل مصرست با همان آبها و همان تمساحها رد می‌کند و با لحنی آنگده از پرخاش می‌گوید کتاب الامصار جاحظدر نهایت سستی است از آنکه مرد نه دریاها را پیموده است نه تن به مسافرت‌های زمینی داده است، مثل آنکس که در شب تاریک هیزم جمع می‌کند مطالب خود را از کتب و راقان جمع کرده است.^(۸۳) این اتکاء به تجربه شخصی و میل به مسافرت و تحقیق که مسعودی ظاهراً آن را اساس معلومات درست جغرافیائی می‌داند سبب شد که مسلمین در زمینه جغرافیا معلومات نسبتاً دقیق کسب کنند. خاصه که، هم فعالیت‌بازرگانی از این معلومات استفاده حاصل می‌کرد هم در معرفت مسالك و طرق، جهت مقاصد مربوط به برید و نظام عباسی سودمند بود و هم در حج و زیارات از این اطلاعات استفاده می‌شد. اگر از مؤلفان کتب مشهور جغرافیای اسلامی بعضی همچون ابن خردادبه و یعقوبی عراق را بعنوان مرکز ربع مسکون تلقی کرده‌اند و بعضی مثل ابن الفقیه و ابن رسته به مکه و مدینه به این چشم نگریسته‌اند تفاوتشان در دیدگاه است. یا در مآخذ اطلاعات. ظاهراً آنها که عراق و سواد را قلب ممالك عالم می‌دیدند کتاب خویش را- احتمالاً از مآخذ ایرانی و به هر حال- برای استفاده بریدو اهل تجارت می‌نوشته‌اند و دیگران که مکه و مدینه را به عنوان مرکز می‌گرفته‌اند کتابشان تا حدی جوابگوی حجاج و زوار و یا برای رفع مشکلات مربوط به کیفیت فتح بلاد و مسایل راجع به خراج آنها بود.

با اینهمه، آنچه موجب جمع آوری اینهمه اطلاعات مختلف در زمینه مسائل جغرافیائی می‌شد- بر خلاف تردیدی که بعضی محققان درین باب اظهار کرده‌اند^(۸۴) بی شك تا حدی نیز حس کنجکاوی مسلمین بوده است و علاقه‌شان به تحقیق در احوال بلاد و اقوام مختلف. در واقع جغرافیای انسانی از مسایلی است که مسلمین به آن علاقه خاص نشان می‌داده‌اند و آثار مسعودی و بیرونی مخصوصاً گواه این دعویست. رویهمرفته توصیفاتی که جغرافیا نویسان مسلمان از بلاد و نواحی قلمرو خلافت کرده‌اند نه فقط جزئیات دقیقی از آنچه به معرفت ارض و اقلیم آن بلاد مربوط است دارد بلکه در باب آداب معیشت اقوام مختلف، انواع حرفه‌ها و صنایع، عقاید و السنه آنها نیز اطلاعات سودمند در آنها هست. بعلاوه، اطلاعات جغرافیائی مسلمین تنها به حدود قلمرو خلافت محدود نمی‌شد.

نه فقط از طریق راه‌های بحری چین و هند را تا کره و حتی ژاپن- می‌شناختند بلکه از راه زمین هم تا تبت و آسیای مرکزی و حتی چین نیز معرفت خود را بسط داده بودند. در واقع، پنج قرن قبل از مارکوپولو، يك سیاح مسلمان- سلیمان تاجر- از چین دیدن کرد و وصف مشهودات او در روایت ابو زید سیرافی باقی است. این گزارش اگر چه چندان فواید جغرافیائی ندارد لیکن حاکی است از حسن کنجکاوی مسلمین و از روابط بازرگانی آنان با چین- حتی قبل از قرن سوم هجری.

از گزارش سلیمان بر می‌آید که چینیه‌ها در آن زمانها اثر انگشت را به جای امضاء تلقی می‌کرده‌اند^(۸۵) و این نکته نشان می‌دهد که چین خیلی پیش از آنچه در بادی امر به نظر می‌آید می‌بایست در تمدن عالم تاثیر داشته باشد. جاحظ و ثعالبی از تفوق چینیه‌ها در صناعات و از اعتقادات مبالغه آمیزی که در باب خویش دارند یاد کرده‌اند و به نظر می‌آید که بهر حال در شناخت سرزمین و مردم چین نیز مسلمین مثل بعضی موارد دیگر- از اطلاعات قدیم ایرانیان باستانی استفاده کرده باشند^(۸۶)، همچنین در باب آسیای مرکزی و اقوام آن حدود، مسلمین اطلاعات دقیقی بدست آوردند که آنچه یونانیها در آن ابواب می‌دانستند با آن قابل قیاس نبود. کتابی که بیرونی در باب هند نوشته است تحقیق ماللهند در واقع نه جغرافیاست نه تاریخ، گنجینه‌ایست از تمام معلومات راجع به سرزمین هند آن هم بر اساس تحقیقات درست علمی، و این کتاب يك نمونه و يك شاهکار از تحقیق بی‌شائبه مسلمین است در زمینه مسائل راجع به جغرافیای انسانی و فولکلور يك شاهد دیگر بر این کنجکاو علمی و بی‌شائبه مسلمین جستجویی است که در باب تعیین محل غار اصحاب کهف و سد یاجوج کرده‌اند. و اتق خلیفه، بنابر مشهور، محمد بن موسی الخوارزمی منجم و ریاضیدان معروف را در راس يك هیئت برای تحقیق در باب محل و کیفیت اجساد اصحاب کهف به روم فرستاد و او در تهیی نزدیک شهر افسوس، کهف و اجساد اصحاب آن را مشاهده کرد و در مراجعت گزارش کار را بخلیفه داد.

داستان این مأموریت علمی در کتاب ابن خردادبه نقل شده است و صحت این مأموریت را مورخین اروپائی هم تصدیق کرده‌اند^(۸۷) مسافرت سلام ترجمان هم که برای تعیین سد یاجوج کرد به امر همین خلیفه بود. بموجب قرآن (۹۷/۸-۹۵) گشوده شدن راه یاجوج و ماجوج نشانه‌ی است از اقتراب و عد ح. اما یاجوج و ماجوج چه کسانی بوده‌اند محل بحث بوده است و گفتگو بر حسب تحقیقات امروز یاجوج و ماجوج نام عربی دو قبیله بوده است از حدود ارمنستان و قفقاز که از مساکن خویش غالبا سرزمین سوریه و فلسطین را تهدید می‌کرده‌اند^(۸۸) سدی هم که ذوالقرنین در مقابل آنها ساخت می‌بایست مربوط به همین حدود باشد و حاکی از وجود تهدید در قرب مساکن اقوام عرب و یهود. بهمین سبب بود که سلام ترجمان هم برای بررسی محل سد به ارمنیه و قفقاز و خزر می‌رود، نه به چین که بعدها در تصور عامه دیوار آن با سد یاجوج اشتباه شده است. در هر حال، با وجود آنکه سعی مقدسی برای آنکه تمام دریاهاى عالم را منحصر به دو بحر قلمدان کند بحر الروم و بحر الصین با معارضه شدید علماء مواجه شد،^(۸۹) سعی در فهم آنچه در قرآن راجع به مسائل مربوط به جغرافیا و احوال بلاد و بحار و جبال هست نیز همواره يك محرک بی‌شائبه بوده است برای اشتغال مسلمین به جغرافیا.

جستجوی عجایب بلاد که طبعاً جالب و گاه خیال انگیز است در نزد مسلمین نیز مثل یونانیها و حتی اروپائیان کتب سفرنامه و گاهی کتب جغرافیائی مبتنی بر آنگونه سفرنامه‌ها را احیاناً مشحون از اغراقهای گزاف آمیز و قصه‌های باور نکردنی کرد. خاصه قصه‌هایی که بحر پیمایان در باب چین و هند و بلاد دور دست نقل می‌کردند با شوق و علاقه عام مواجه می‌شد. مع هذا، اخبار درست و دقیق که در کتب جغرافیا و گزارش سیاحان نقل می‌شد قلمرو اطلاعات جغرافیائی مسلمین را بنحو حیرت انگیزی از اطلاعات قدامت یونان و وسیعتر کرد. در قصه مغرورین-چند تن ملاح جسور از اعراب مغرب-که گویند در جستجوی بحر ظلمات طی چندین ماه در دریاها به سیر و سیاحت پرداختند می‌توان همان شور و شوق اکتشاف را یافت که قرن‌ها بعد از آنها، حتی قرن‌ها بعد از ادیسی که تفصیل این قصه را در نزهة المشتاق خویش آورده است، امثال کریستوف کلمب و امریکو وسپوس و ماژلان و دیگران را به سیربحرها و ادشت آبا مسلمین در جنوب اقیانوس اطلس، چنانکه از این گزارش ادیسی بر می‌آید، واقعا به نوعی مردم سرخ پوست برخوردارده‌اند؟

اگر بر خورده باشند باز روایت ادیسی شکل قصه دارد و مبالغه در هر حال، روایت حاکی است از کنجکاو سیاحان و جسارت ملاحان مسلمین و اکتشافات ماجرا جویانه‌شان در بحر و در بر.

قدیمترین اطلاعات جغرافیائی در باب روسیه گزارش ابن فضلان است که از جانب مقتدر خلیفه عباسی به دربار شاه بلغار رفته است و گزارش او در معجم البلدان یا قوت نقل شده است. المهلبی در سال ۳۷۵ هجری در کتابی که برای خلیفه العزیز بالله فاطمی نگاشت توصیف دقیقی از بلاد سودان نوشت که تا آن وقت بیسابقه بود. در حدود سنه ۴۰۰ هجری يك بحر پیمای مسلمان با سفینه‌ی هندی حتی سواحل آفریقای جنوبی را دید^(۹۰) از طریق بحر سند قسمتی از سواحل چین تا کر مورد سیاحت بحر پیمایان مسلمان شد و قرن‌ها قبل از اروپائیها، مسلمین ژاپن را شناختند. نام این سرزمین مجهول را محمود کاشغری جبرکه (Djabarka) یاد می‌کند و رشید الدین فضل الله چیمنگو (Tchibengou) است و این همان نام است که که ظاهراً هر دو مصحف چیزى شبیه (Zipengu) یاد می‌کند و نزدیکست به شکل تلفظ امروز فرانسوی و مارکوپولو زبپنگو انگلیسی آن بعضی جغرافیا نویسان اسلام، ظاهراً از روی فرضیات یا اطلاعات هندوان، قرن‌ها پیش از کشف قاره آمریکا برخوردارند به اینکه در آنسوی نیمکره مسکون هم باید خشکی باشد و همین فرضیه بود که وقتی به

کریستف کلمب رسید وی را به کشف قاره جدید رهنمون شد. بدرستی دانسته نیست که ازین گنجینه تحقیقات جغرافیائی مسلمین، اروپائیه‌ها قبل از شروع اکتشافات جغرافیائی خویش تا چه حد خبر داشته‌اند اما لا اقل کتاب ادربیسی عالم مسلمان اندلسی که مجموعه‌یی از جغرافیا و نقشه عالم را از روی کتب سابقین برای راجر دوم پادشاه نرمان جزیره سیسیل تصنیف کرد و آن را نزهة المشتاق یا رجریه نام نهاد نمی‌بایست برای اروپائیه‌ها مجهول مانده باشد.^(۹۱) و با آنکه تلخیصی از آن فقط در سال ۱۶۱۹ در روم منتشر شده است گمان می‌رود، مندرجات کتاب برای علماء مسیحی قرن دوازدهم-از سیسیل و ایتالیا و سایر بلاد مجاور تا حدی معروف و احیاناً مورد استفاده واقع شده باشد. چنانکه تقویم البلدان ابو الفدا هم‌چنین در نیمه اول قرن هفدهم میلادی هنوز مورد استفاده اروپائیه‌ها بود.

به عقیده پارمی از اهل تحقیق، اروپا در تمام قرون وسطی اثری که آن را بتوان با کتاب ابو الفدا مقایسه کرد بوجود نیاورد^(۹۲) نزهة المشتاق ادربیسی هم که قبل از آن تالیف یافت در اروپا تأثیر قابل توجه داشت.

نقشه‌های ادربیسی درین کتاب نمونه کمال نقشه برداری بود در دورمی که هنوز اروپا قرون وسطای خویش را می‌گذرانید و ازین عوالم بی‌نصیب بود.

اگر اندکی بعد ازین دوره، آن شور و شوق عهد اصطخری و مقدسی در مسلمین برای تحقیقات جغرافیائی باقی نماند هنوز سیاحت نامه‌هایی مثل کتاب ابن جبیر و ابن بطوطه بوجود می‌آمد. یعلاوه، بک توفیق بزرگ مسلمین تالیف دائرة المعارف بزرگ جغرافیائی یاقوت است به نام معجم البلدان که در جغرافیا و احوال بلاد و اقوام عالم همان مقامی را دارد که شاید فقط برای تاریخ ابن اثیر و کتاب حاوی رازی باید قائل شد. این مایه آشنایی با ممالک و مسالك بی شك ارتباط مستقیم داشت با فعالیت بازرگانی مسلمین در طی چندین قرن قبل از جنگهای صلیبی بحر متوسط-مدیترانه تقریباً در انحصار بحر پیمایان مسلمان بود.

چنانکه بحر احمر، دریای هند و خلیج فارس نیز در آن مدت شاهد جنب و جوش بازرگانان اسلام بشمار می‌آمد همانطور که راه‌های کاروانی نیز مسیر امتعه و تجارت آنها بود. محصولات کشاورزی و صنعتی مسلمین در شرق و غرب عرضه می‌شد و حاصل آن پیشرفت صنعت و زراعت بود در شرق و غرب بعضی مرکبات و میوه‌ها را مسلمین از طریق شام و فلسطین به اسپانیا منتقل کردند، همچنین زراعت نیشکر را که مسلمین از هند آموخته بودند صلیبیه‌ها از مسلمین اخذ کردند. اول کسی که در اروپا پنبه کشت بنابر مشهور، مسلمین بودند. یعلاوه، (Muslin) منسوجات مسلمین در بازارهای اروپا خریدار بسیار داشت، الفاظ موصلی (Tapis) که در زبانهای اروپائی هست یادگار است ازین جنب (Damask) عتابی دمشقی Bazar Magazin (بازار)، Tariff (تعرفه)، و جوش بازرگانی مسلمین، چنانکه کلمات Caravan (کاروان)، هنوز از (چک، الصک) آن دوران فعالیت بازرگانی مسلمین حکایت دارد. تجارتی چنین پر جنب و جوش مقتضی معرفت درست مسالك بود، و آشنائی با اقوام و نژادهایی چنین گونه‌گون شناخت جغرافیای تاریخ آنها را اقتضا می‌کرد.

۱۵- تاریخ نویسی

در تاریخ نویسی اولین سر مشقی که مسلمین پیدا کردند عبارت بود از خداینامه‌ها-کتب پهلوی، که اساس حماسه ملی ایران بشمار می‌آمد.

در جاهلیت، آنچه از نوع تاریخ نزد اعراب رواج داشت انساب قبایل و «ایام» و حروب بود که با شعر و قصه آمیخته بود. و رای آنها آنچه از اخبار راجع به انبیاء یهود، یا شاهان بابل و مصر و شام به گوششان می‌خورد نزد آنها به عنوان اساطیر تلقی می‌شد. اساطیر الاولین یا اینهمه، سبت به اخبار، خاصه آنچه مربوط بود به احوال سواران، دلوران، شاعران، و خطیبان غالباً اظهار علاقه می‌کردند و نقل اینگونه اخبار که رنگ قصه و شعر داشت نزد آنها شور انگیز بود و جالب. ازین رو در مجالس خلفاء و امراء اموی معرکه اسمار و اخبار گرم بود و حتی معاویه، چنانکه مسعودی نقل می‌کند، قسمتی از اوقات فراغت را اختصاص به شنیدن ایام عرب و اخبار عجم داده بود که گاه نیز از روی کتب-ظاهراً از متن غیر عربی-برایش می‌خوانده‌اند. ترجمه می‌کرده‌اند. نیز منصور عباسی و هارون الرشید به اخبار و اسمار علاقه نشان می‌داده‌اند. همین علاقه-یعلاوه شوق مسلمین به دانستن اخبار راجع به سیرت پیغمبر-سبب شد که به تالیف در سیر و مغازی اقدام کنند. این مغازی و سیر نیز نخست به همان شیوه نقل احادیث تدوین شد نهایت آنکه برسم نقل اسمار و اخبار عرب در آنها به اشعار و قصص نیز استشهاد شد. چنانکه وقتی ابن هشام خواست سیره ابن اسحق را تهذیب و تلخیص کند کار عمده‌اش عبارت بود از حذف اشعار و ابیات زائد و احیاناً مجعول که در آن وارد شده بود. تحقیق در

باب‌مغازی و فتوح هم، از جهت احکام راجع به فتح و خراج و عهود و ذمه و مسائل مربوط بدانها اهمیت داشت و از همین رو مورد توجه مسلمین واقع گشت. چنانکه بررسی در سنت و حدیث نیز معرفت احوال صحابه را اقتضاء می‌کرد و طبقات الصحابه مثل کتاب ابن سعد نیز در واقع تواریخ اسلامی بودند درباره پیغمبر و اصحاب جل و فهم اشاراتی هم که در قرآن یا حدیث به اخبار و حوادث امم و اقوام گذشته خاصه یهود و نصارا و عرب بآنده می‌شد نیز يك محرک دیگر بود جهت توجه مسلمین به تاریخ. منبع اینگونه اطلاعات هم البته کتب سریانیها بود و گاه کتب ایرانیها.

بعلاوه، حس کنجکاوی مسلمین و تماس دائم آنها با اقوام و امم مختلف ممالك فتح شده آنها را نه فقط به آشنایی با اخبار گذشته یونان، ایران، و روم علاقه‌مند می‌داشت بلکه نیز جستجوی اخبار راجع به هند، ترك و حتی چین و افریقا می‌کشاند. توسعه قلمرو اسلام مسلمین را به همه این ممالك و اقوام مرتبط و علاقه‌مند می‌کرد. در آن زمانها تواریخ قدیم یونان - از قبیل هرودوت و توسیدید - که دیگر دولتهای مورد بحث آنها محو شده بود و دولتهای دیگر به جای آنها آمده بود، برای مسلمین چندان جالب توجه نمی‌توانست باشد. بعلاوه، علاقه‌ی که عباسیان و برامکه و آل سهل به طرز حکومت و اداره عهد ساسانیان نشان می‌دادند همراه با نظر رقابت‌یاعنادی که با بیزانس - وارث یونان و روم قدیم - ابراز می‌کردند سبب می‌شد که مورخین در شیوۀ تاریخ‌نویسی هم به مآخذ ایرانی بیشتر رجوع کنند و به سبك و سنت نویسندگان خداینامه‌ها همین نکته سبب شد که تواریخ مسلمین برخلاف تواریخ یونان و روم قدیم، بیشتر مبتنی شود بر نقل جزئیات قصه‌ها و عدم توجه کافی به تبیین اسباب و علل حوادث. این تمایل به نقل جزئیات و اشتغال به حماسه و قصه، کتب فتوح یا مآخذ آنها را رنگ خاصی از تعصبات داده است چنانکه در روایات ابو مخنف و سیف بن عمرو و عوانة بن عبد الحكم و ابو عامر بن شراحیل بسیاری از اختلافات ناشی است از رنگ تعصبات قومی، حزبی، و مذهبی آنها و این است که در استفاده از کتب فتوح و مغازی قدیم مورخ را به احتیاط تمام‌وامی‌دارد و قسمتی از تاریخ خلفاء ظاهرا بسبب همین رنگ تعصبات که در منشا روایات آنها هست امروز هنوز بشکلی است که از لحاظ مورخ‌قابل اعتماد کلی نیست.

تالیف تواریخ عمومی، که قدیم‌ترین نمونه موجود آن تاریخ‌اليعقوبی است از ابن واضح يك مورخ شیعه‌یي شك يك شاهکار یزرگ مسلمین است در تاریخ‌نویسی. کتاب عظیم طبری که شکل و وقایع‌نامه دارد يك دائرة المعارف تاریخی است، آنگده از معلومات و اطلاعات سودمند و گوناگون مروج الذهب مسعودی و التنبیه و الاشراف او نیز تاریخ عمومی بشمارند و این کتابها بعدها بوسیله مسکویه و ابن اثیر و ابن الجوزی و ابو الفدا و ابن خلدون و ذهبی و ابن تغری بردی تزییل و تکمیل شدند و مآخذ اصلی شدند برای تاریخ امم و اقوامی اسلامی چنانکه طبقات و وفیات و تراجم نیز در آثار کسانی امثال سمعانی، ابن خلکان، کتبی، صفدی، قطعی، ابن ابی اصیبعه و دیگران مورد توجه گشت و اینهمه گنجینه ارزشمندی شد برای تحقیق در تاریخ و تمدن اسلامی.

بهر حال، مسلمین در تاریخ کتابهای بسیار زیادی بوجود آوردند، و هیچ قومی قبل از شروع عصر جدید درین رشته به پایه مسلمین نرسیده بود. ^(۹۳) شاید برین میراث عظیم مسلمین نیز عیوبی وارد باشد و از آنجمله است آمیختن وقایع با قصه‌ها، ذکر روایات متناقض، نقل روایات غیر معقول یا مبالغه آمیز، اظهار تملق نسبت به ارباب قدرت و یا سکوت از بیان معایب و مفاسد آنها. اما درباره بعضی ازین ایرادها باید توجه به مقتضیات عصر داشت و روزگار مورخین گذشته را با احوال مورخین ممالك آزاد امروز قیاس نباید کرد همچنین طرز فکر قدما را نباید با نوع تفکر مردم امروز سنجید چنانکه انتظار خواننده قدیم از کتاب تاریخ و نحوه بدست آوردن مآخذ اخبار هم با آنچه امروز هست تفاوت دارد و توجه به این نکات شاید سبب شود که محقق امروز در نقد مورخین گذشته اسلامی به مبالغه و افراط نگراند. ^(۹۴) معهذا، کار مورخین اسلام در مقایسه با کار قدما یونان و روم - شاید با چند استثنا - مخصوصا در مقایسه با کار مورخین اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از آن شایسته تحسین و اعجاب است.

در تاریخ‌نویسی مسلمین، يك خاصیت بارز عبارتست از علاقۀی که قوم به احوال امم مختلف دیگر داشته‌اند. نه فقط درباره بابل، مصر، ایران، یهود، یونان، و روم اطلاعات امثال مسعودی، یعقوبی، دینوری و طبری مبتنی بر مآخذ قابل اعتمادست بلکه در باب اقوام هند، سودان، ترك، چین، و فرنگ هم در آثار بیرونی، مسعودی، یعقوبی، ابن اثیر و رشید الدین فضل الله معلومات دقیق هست و حاکی از دقت و کنجکاوی.

بر رغم ایرادهایی که بر بعضی ازین مورخین، لا اقل در پارمی مواضع محدود، وارد به نظر می‌آید مورخین بزرگ اسلام غالبا در کار خویش بحد امکان دقت و حتی وسواس داشته‌اند.

تقدیر بعضی از آنها مثل طبری در نقل و ذکر اسانید البته متضمن عمدی بوده است در صحت نسبی مطالب و روایات. این شیوه که در واقع از اهل حدیث اخذ و تقلید شده است تاریخ را نزد طبری سلسله‌ای از روایات کرد که مورخ، هر روایت را از يك راوی نقل می‌کند و او نیز از يك یا چند راوی دیگر تا برسد به کسی که شاهد واقعه بوده است یا آنکه واقعه در ایام وی رخ داده. این ذکر اسانید که بمنزله ذکر مآخذ است در تاریخ امروز می‌بایست مورخ را از وقوع خطا یا لا اقل از وقوع در مسؤولیت، برکنار دارد. اما عیب عمده اش آنست که بسبب اختلاطات و احیاناً تناقضات که در روایات آنها ممکن است روی داده باشد - ایجاد يك سلسله منظم از حوادث و بررسی علت و معلول را در سلسله حوادث دشوار می‌کند و مورخ را از قضاوت در اسباب و نتایج باز می‌دارد. شك نیست که این يك عیب عمده است که در تواریخ اسلامی هست اما در تواریخ سایر اقوام قدیم هم بدون آنکه کارشان مبتنی بر ذکر اسانید باشد نظیر این ایراد وارد است. در ضبط نام و انساب نیز کار مورخان اسلام دشوار بوده است اما آن را غالباً با دقت تمام انجام داده‌اند. امکان وقوع اشتباه در نام و نسب اشخاص بسا که منتهی شود به انتساب حوادث مختلف به شخص واحد.

ازین رو در معرفت رجال توجه به این نکته را مورخین ضروری یافته اند قصه جالبی که ابن خلکان درباره قاضی ابو الفرج المعافی بن زکریا النهروانی ذکر می‌کند در واقع يك هشدار و تنبیه است برای مورخ. وی از قول این قاضی نقل می‌کند که يك سال حج می‌کردم و در ایام تشریق در منی بودم. شنیدم کسی می‌گوید: ای ابو الفرج، گفتیم شاید مرادش منم.

باز گفتم در بین مردم بسیار کسان هستند که ابو الفرج کنیه‌شان باشد جوابش ندادم. منادی چون دید کسی جوابش نداد فریاد زد: ای ابو الفرج المعافی، خواستم به او جواب دهم باز گفتم ممکن هست ابو الفرج دیگری هم باشد که اسم او معافی است ازین رو جوابی ندادم تا آنکه باز گشت و ندا داد: ای ابو الفرج المعافی بن زکریا النهروانی. دیگر برایم شك نماند که مرا ندا می‌دهد چون اسم و کنیه‌ام را ذکر کرد و همچنین پدرم و شهری را که بدان منسوب نام برد. پس گفتم: اینك من، چه می‌خواهی؟ گفت: شاید تو از نهروان شرق هستی؟ گفتم بلی، گفت، آنکه ما می‌خواهیم از نهروان غرب است ^(۹۵) این است حکایتی که ابن خلکان نقل می‌کند و هنوز هم می‌تواند برای مورخ آموزنده باشد و عبرت انگیز.

از اینها گذشته در ضبط سنین هم کار مورخ مقتضی دقت بوده است و تجسس بسیار. همین ابن خلکان در ترجمه حال ابو الوفاء بوزجانی ذکر می‌کند که تاریخ وفاتش را نمی‌دانستم جایش را در ترجمه حال وی سفید گذاشتم بیست سال بعد آنچه را می‌جستم در کتاب ابن اثیر یافتم به اینجا الحاق کردم ^(۹۶) این مایه دقت و وسواس البته ضبط مورخ را قابل اعتماد می‌کرد. یعلاوه، مورخ در تهیه مواد و تطبیق و تنظیم آنها نیز غالباً همین اندازه دقت و وسواس داشت یعقوبی با دقت و علاقه، اخبار و اطلاعات راجع به بلدان مختلف را از اهل محل می‌پرسید و از آئینان فقط آنچه را اشخاص موثق تصدیق می‌کردند ضبط می‌کرد. بعد هم در مسافرت‌های خویش راجع به آن مطالب جداگانه تحقیق می‌کرد.

مسعودی برای جمع آوری اطلاعات دقیق مسافرت‌های طولانی کرد چنانکه در آسیا تا هند و سیلان و در افریقا تا زنگبار رفت. بیرونی در مقدمه الآثار الباقیه چنان دقت و احتیاطی در شیوه تحقیق توصیه می‌کند که گویی آن مقدمه يك محقق امروزیست و ماللهند او حتی با موازین امروزی نیز شاهکار تحقیق در تاریخ و عقاید محسوبست. ابن مسکویه حتی در بیان سیرت و احوال پیغمبر از بیان اموری که قبولش با عقل صرف ممکن نیست و حاجت به ایمان و اعتقاد دارد خود داری می‌کند و ابن خلدون در قضاوت راجع به مسائل تاریخ نهایت تعقل و احتیاط را توصیه و عمل می‌کند.

يك خاصیت دیگر در آثار غالب مورخین اسلامی، قضاوت‌های صریح و غالباً قاطعی است که در باب اخلاق و روحیات رجال و حکام عصر دارند. مسعودی، ابن خلکان و بیهقی مخصوصاً توجه خاصی به بیان شمایل و احوال اشخاص مورد بحث نشان می‌دهند. درست است که غالباً این اوصاف عام و حتی مجمل است اما در بعضی موارد چنان دقیق و روشن است که تصویر نزدیک به واقع احوال و اخلاق اشخاص مورد بحث را بدرستی و وضوح در ذهن خواننده القاء می‌کند. با آنکه طبع عامه از تاریخ معمولاً بیان شکوه و جلال اشخاص غالب را طلب می‌کند و همین نکته نیز - غیر از اسباب و موجبات دیگر - مورخ را گهگاه به تملق سرائی وامی‌دارد در بین مورخین اسلامی کسانی هستند که بدون مداخله و با شجاعت و صراحت از احوال و اعمال سلاطین و حکام قاهر انتقاد کرده‌اند. ابن الطقطقی مؤلف کتاب الفخری گهگاه چنان از عباسیان انتقاد می‌کند که در آن اعصار فقط از يك شیعی بی‌پروا چنان بیانی ممکن بود صادر شود. ابن عربشاه احوال تیمور را بشدت انتقاد می‌کند که بوی غرض از لحن کلامش بر می‌آید. حتی صابی که به امر عضد الدوله کتاب التاجی را

می‌نوشت این اندازه شهامت داشت که در جواب يك دوست-وقتی از او پرسید به چه کار اشتغال دارد-با صراحت بیان جواب دهد: مشتی اباطیل بهم می‌بافم. این مایه صراحت را فقط يك محیط آزاد که در آن تسامح و بی‌تعصبی شیوایی جاریست در چنان‌روزگاری ممکن بوده است اجازه دهد.

عدم توجه به تبیین دقیق حوادث، و اکتفا به ذکر جزئیات که بعضی بر مورخین اسلامی عیب گرفته‌اند اختصاص به آنها ندارد. سعی در تحقیق و شناخت علل و اسباب حوادث تاریخی در اروپا هم سابقه زیاد ندارد و حتی در قرن هفدهم میلادی بوسونه هم مثل طبری حوادث را فقط بر اصل مشیت تعبیر می‌کرد. مع هذا، در بین مسلمین توجه به اسباب و علل هم بوده است چنانکه ابو علی مسکویه در تجارب الامم به تبیین حوادث بیشتر اهمیت می‌دهد تا به نقل روایت. اما ابن خلدون که در عصر خویش تا حدی پیشرو اسپنگلر و توینبی بشمارست ظاهر اولین مورخی است که در پرتو تعقل و استدلال کوشید تا حوادث تاریخ را بوسیله علل طبیعی آنها تبیین کند. بدینگونه، وی در مقدمه خویش نه فقط يك دید تازه بر ای تاریخ بلکه يك «علم تازه» را در زمینه تاریخ بوجود می‌آورد: فلسفه تاریخ.

در هر حال، طریقه ابن خلدون در تبیین تاریخ بر آنچه یونانیها-امثال توسیدید-می‌شناختند برتری بارز داشت ^(۹۷) نه فقط بدان سبب که وی حوادث و تجاربی بیش از آنکه توسیدید می‌شناخت در پیش چشم داشت بلکه بیشتر بدان سبب که وی فیلسوفانه‌تر به قضایا و حوادث می‌نگریست. در حقیقت، شیوایی که ابن خلدون در تحقیق فلسفه تاریخ و اسباب و علل (Vico) نظیر نیافت. ظهور تمدن و توحش پیش گرفت در اروپا هم تقریباً تا پیدایش ویکو شاید مونتسکیو را هم از بعضی جهات بتوان با او مقایسه کرد و اگر هر دو، آگوست کنت، و هربرت اسپنسر با آثار و آراء او آشنائی یافته بودند بیشك نتایج تحقیقاتشان رنگ دیگر داشت.

۱۶- ملل و نحل

اهمیتی که دین در نزد مسلمین داشت و به آن جهت همه چیز دیگر در واقع فرع و تابع آن محسوب می‌شد سبب گشت که اهل تحقیق توجه خاص به عقاید و مذاهب اقوام مختلف پیدا کنند و این نکته همراه با ارتباط و تماس دائم و روزانه‌یی که مسلمین با پیروان ادیان و شریعوار دریا موجود در قلمرو اسلام داشتند منتهی شد به پیدایش علم ملل و نحل، و علم کلام در واقع، با وجود ضعف‌ها و احياناً تعصب جویی‌هایی که در بعضی تالیفات مسلمین-مانند بغدادی، اسفراینی، ابن حزم و حتی شهرستانی-هست این آثار راجع به ملل و نحل حاکی از حداکثر توفیقی بود که در دنیای تعصب آلوده قرون وسطی در اینگونه مطالعات نیل بدان قابل تصور بود. یونانیهای قدیم هم البته نسبت به ادیان و عقاید اقوام مختلف و شناخت آنها بی‌علاقه نبودند، هرودوت و استرابود باره دین مصر و بابل اطلاعات پراکنده‌یی در طی اسفار و تحقیقات خویش بدست آوردند که مدتها قبل از کشف خطوط و اسناد قدیم با اهمیت تلقی می‌شد. درباره زرتشت و مغان هم در کتب یونانیها معلومات بسیار- اما مبهم و افسانه (Benveniste) نیز سعی کرده‌اند که از آمیز-آمده است و بعضی محققان مثل بنونیست مجموع آنها تصور درست و روشنی در باب مذاهب ایرانی بدست آورند. با اینهمه، آنچه یونانیها در باب ادیان و مذاهب اقوام گونه‌گون جمع کردند نه نظم و ترتیب علمی داشت، نه هدف آن تحقیق علمی و نظری بود، از نوع اخبار و گزارشهای جهانگردان بود و بیشتر برای جلب حس اعجاب یا تعجب در یونانیان مطالعه علمی در ادیان و مذاهب اقوام مختلف، در واقع بوسیله مسلمین بوجود آمد و برای بوجود آمدن آن هم تسامح محیط اسلامی اوایل عهد عباسیان و شور و شوق مامون خلیفه و معتزله بغداد لازم بود.

در حالی که چندی پیش امویها جعد بن درهم و غیلان دمشقی را در ظاهر به اتهام عقاید بدعت آمیز و در واقع بسبب اتهامات سیاسی هلاک می‌کردند در اوایل عهد عباسیان مجلس مامون خلیفه، محل بحث آزاد بود در باب عقاید و مذاهب مختلف درست است که این تسامح فکری مانع از آن نبود که خلیفه با بعضی عقاید که مخالف اسلام می‌دانست مبارزه کند اما فی المثل خوشنونی که در محنه احمد بن حنبل نشان داد بعد از بحث و فحص علمی بود. در هر حال، روزهای سه شنبه، بنابر مشهور، علماء و محققان از اهل فقه و دیانات و مقالات در بارگاه این خلیفه حاضر می‌آمدند در حجره‌یی خاص جمع می‌شدند، طعام می‌خوردند و دست می‌شستند. آنگاه به مناظره می‌نشستند و در حضور خلیفه با نهایت آزادی سخن می‌گفتند. چون شب فرا می‌رسید دیگر بار طعام می‌خوردند و پراکنده می‌شدند ^(۹۸) درین مجالس پیروان و پیشوایان ادیان مختلف حاضر می‌شدند چنانکه از غیر مسلمین گهگاه کسانی امثال آذر فرنبغ پیشوای مجوس و یزدان بخت پیشوای مانویه هم در آن راه داشتند. حتی يك ابالیس زندیک هم که از آئین مجوس برگشته بود درین مجالس ممکن بود با موید بزرگ زرتشتی در حضور مامون گفت و شنود کند. مامون این گونه مناظرات را وسیله عمده می‌شمرد در جستجوی حقیقت و بر خلاف امثال هشام اموی، معتقد بود که غلبه بر خصم باید به جت باشد نه به قدرت زیرا غلبه‌یی که به قدرت

حاصل شود با زوال قدرت هم از بین می‌رود اما غلبه‌ی که به حجت حاصل آید هیچ چیز نمی‌تواند آن را از میان ببرد^(۹۹) این مجالس که گاه در طی آنهائی امام علی بن موسی الرضا ع با ثنویه یا نصارا احتجاج می‌کرد طبیعی بود که مباحثات راجع به ادیان و مذاهب را مورد توجه مسلمین سازد.

درست است که این مناظرات و علاقه خلیفه به اینگونه مجالس-از عهد متوکل به بعد از بین رفت و خلفا و سلاطین دیگر هم جز در موارد نادر بدین کار توجه نکردند اما علاقه به این گونه مسائل در بین علماء باقی ماند و کتب و رسالات در مباحث مربوط به این مناظرات تألیف شدو علم کلام راه واقعی مجادله به احسن را که عبارت از ایراد ادله مناسب و موافق افهام و عقول مختلف باشد یافت.^(۱۰۰)

بسبب مدارا و مسامحه‌ی که مسلمین در معامله با اهل کتاب رعایت می‌نمودند و بسبب ارتباط و مراودیه‌ی که در بیشتر امور و شؤون طبعاً بین آنها و اهل کتاب پیش می‌آمد مکرر در مجالس و اسواق فرصتهایی پیش می‌آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره درگیرد و غالباً کار مناظرات شفاهی به تألیف کتب و رسالات منجر می‌شد و این امر مستلزم آشنائی طرفین بود به کتب و عقاید یکدیگر. مسلمین از خیلی قدیم با کتب تورا و انجیل آشنائی حاصل کردند. احتمال می‌رود يك تورا قدیم عربی وجود داشته است که اشارات قرآن در باب تورا به آن مربوط و با آن منطبق بوده است، و آن با تورا امروزی یهود تفاوت داشته است^(۱۰۱) اما بهر حال مسلمین با تورا معهود یهود آشنائی داشته‌اند چنانکه يك جا ابن قتیبه در کتاب المعارف^(۱۰۲) نقل می‌کند که بعضی احادیث را با مندرجات تورا تطبیق کرده است. همچنین علی بن ربیع طبری در کتاب الدین و الدوله مطالبی بنقل از تورا نقل می‌کند که با تورا مطابقت دارد. علتش البته آنست که وی جدیدالاسلام بوده و از کتب موجود یهود اطلاع درست و مستقیم داشته است، سایر مسلمین هم آنچه از تورا نقل کرده‌اند غالباً از ترجمه‌های عربی تورا قیوده است و ابن الندیم و مسعودی به این ترجمه‌های عربی تورا اشاره کرده‌اند. با انجیل نیز مسلمین آشنائی کافی داشته‌اند، حتی در قرن نهم میلادی يك ترجمه عربی- از روی انجیل سریانی- وجود داشته است. از مورخین اسلامی، یعقوبی خلاصه‌ی از مندرجات انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا و انجیل یوحنا بدست می‌دهد و بعضی مطالب آنها را با هم مقایسه می‌کند. مسعودی نیز که درین گونه مسائل دقت و کنجکاوی کم مانند داشت اطلاعات زیادی در باب مندرجات انجیل و اعمال حواریون بدست آورده بود و حتی توماطوماس- رابه عنوان رسول هندوان نام برد. اطلاعات بیرونی درین باب از مسعودی هم بیشترست و از الآثار الباقیه پیداست که وی با انجیل مختلف و بعضی تفاسیر آنها آشنائی دقیق داشته. حتی از مندرجات انجیل مرقیونیه و بر دیسانیه هم واقف بوده است و آنها را در بعضی اجزاء با انجیل نصارامغایر می‌یافته. در ترجمه بلعمی هم مطالبی راجع به عیسی و انجیل هست که در متن طبری نیست. بعلاوه، غزالی و ابن تیمیه هم اطلاعات دقیق راجع به انجیل داشته‌اند و بهمین جهت تأثیر و نفوذ اخلاقیات انجیل در قصص و تمثیلات حکماء و صوفیه هم محسوس است و مشهود.

این مایه آشنائی با انجیل و تورا مناظرات مسلمین را با یهود و نصارا مبتنی بر ادله و شواهد دقیق و مستقیم کرد. مسائل مورد بحث غالباً کلی بود و بی تغییر با یهود بحث در امکان نسخ شریعت موسی بود و با نصارا در مفهوم ثالث ثلاثه و ابن الله ضمناً با هر دو قوم از تحریف یافتن کتابهایشان بحث بود و از وجود بشارت که در آن کتابها بود به آمدن پیغمبر عرب یهود و نصارا در دفاع از ادیان خویش هم ظهور يك پیغمبر تازه را از میان امیین رد می‌کردند هم امکان وقوع تحریف را در کتابهای خویش. درین مناظرات هر دو دسته مسلمین و اهل کتاب می‌کوشیدند تا ضمن دفاع از کتب خویش در کتاب آسمانی طرف دیگر تناقضات بیابند و محالات. همچنین هر دو طرف در دفاع از عقاید خویش تا آنجا که ممکن بود منطقی بودند و معقول فقط حمله‌هاشان به یکدیگر گهگاه بیش از حد زبان آوری يك «فصیح» بود و بقول شیخ سعدی مبالغه مستعار.^(۱۰۳) ابن حزم اندلسی دانشمند مسلمان که تورا را دقت خوانده بود آنجا در پیدا کردن تناقضات و محالاتی که وقتی حمل بر ظاهر عبارت می‌شد برای يك کتاب تحریف نشده آسمانی قبولش ناممکن می‌نمود کار خویش را دشوار نمی‌یافت چنانکه در کتاب الفصل پنجاه و هفت اعتراض بر تورا وارد آورد. در رد قول یهود که نسخ را غیر ممکن- یا لا اقل غیر واقع می‌دانند حجتها اقامه می‌کردند که در جمیع شرایع این امر هست از آنکه در وقتی معین کاری امر محسوب می‌شود چون آن وقت بگذرد همان کار شاید نهی شود. گذشته از اینها شریعت یعقوب غیر از شریعت موسی بود و یعقوب فی المثل لیا و راحیل را که دو خواهر بودند یکجا تزویج کرد و این در شریعت موسی حرام بود و این خود نشان می‌دهد که نسخ محال نیست و واقع هم هست.^(۱۰۴) یعقوب القریسانی، از علمای یهود که در قرن دهم می‌زیسته در بابی از کتاب الانوار و المراقب خویش، که به رد مسلمین می‌پردازد با استشهاد به تورا این دعوی مسلمین را که شریعت موسی را بوسیله اسلام منسوخ می‌دانند رد می‌کند و حتی می‌گوید که ختم پیغمبران هم بموجب تورا از یهود خواهد بود- نه اقوام دیگر^(۱۰۵) چنانکه در باب تحریف تورا می‌گوید در تمام شرق و غرب عالم از یهود و نصارا بدون خلاف تورا دیگری نمی‌شناختند و این تورا را همان کتاب موسی

می‌دانند و اگر این قول یهود و نصارا دروغ باشد پس در عالم دیگر هیچ قولی صحت و اعتبار ندارد.^(۱۰۶) با نصارا نیز از همین نوع احتجاجات رایج بود. ابو البقاء جعفری در رساله تخیل من حرف الانجیل که خلاصه گونه‌یی از آن بنام الرد علی النصاری درلیدن طبع شده است تناقضات و اختلافات نامعقول بین اناجیل را باقتضای بر می‌شمرد و آنها را دلیلی می‌گیرد بر وقوع تحریف در اصل آنها.^(۱۰۷) بعلاوه، استعمال عنوان ابن و اب را در مورد مسیح و همچنین عنوان ابن الله و رب و امثال آنها را در حق عیسی از باب استعمال مجاز می‌شمرد و از اناجیل برای این دعوی شواهد مختلف نقل می‌کند.^(۱۰۸) در همان عصر مامون خلیفه، عبد الله بن اسمعیل هاشمی رساله‌یی به عبد المسيح ابن اسحق کندی نوشت و ضمن طعن و ایراد بر اناجیل او را به اسلام دعوت کرد. او هم رساله‌یی در رد قول وی نگاشت و او را دعوت به آئین عیسی کرد. علی بن رین طبری مثل بعضی دیگر از احتجاجگران اسلام می‌کوشید تا در تورات بشارت به ظهور محمد ص را نشان دهد از آنجمله فقره‌یی از کتاب اشعیا (۵-۷/۲۱) نقل می‌کند که در آن اشارتها هست به آمدن دوسوار که یکی بر خر سوارست و آن دیگری بر شتر، می‌گوید: این یک بشارت است بر ظهور پیغمبر عرب و آن را هیچ عاقلی نمی‌تواند انکار کند.

احتجاجگران نصارا نیز، بیهوده می‌کوشیدند تا الوهیت عیسی را از قرآن اثبات کنند. در حالیکه قرآن بصراحت آن را مردود شمرده بود.

احتجاجات مسلمین اگر همه جا با موازین جدال به احسن منطبق نبود، لا اقل غالبا مبتنی بود بر مطالعه اناجیل. اما در اروپا که تا قرن دوازدهم هیچ ترجمه لاتینی از قرآن در دست نبود، احتجاجات اسکولاستیکها مبتنی بود بر مسموعات و حتی اتهامات در قرن سیزدهم میلادی، (Barthelemy d, Edesse) هنوز در ضمن رد يك تن مسلمان بارتلمی ادسائی سبب به شارع اسلام تهمت‌هایی بی اساس نا معقول ذکر می‌کرد^(۱۰۹) که حاکی بود از آفت ناشناخت. این ناشناخت، اقوال اسکولاستیکهای قرون وسطی را در باب اسلام مجموعه‌یی کرده است از اتهامات ناروا و جاهلانه. این مایه ضعف منطق را حتی توماس داکویناس که خود به خواست یکی از رؤساء دومینیکن رساله‌یی در رد مسلمین نوشت نیک در می‌یافت. توماس (Thsmisme) هنوز در داکویناس که تاثیر افکار او در شکل فلسفه موسوم به تومیسم جریانهای فلسفی اروپا محسوس و باقی است در قرون وسطی بزرگترین متالهان نصارا محسوب می‌شد و او را از جهت حکمت حتی از ارسطو هم برتر می‌شمردند. دانته شاعر (Fiamma Benedetta) ایتالیائی وی را شعله حکمت

(Doctor Angelicus) لقب دادند. با می‌خواند و آیندگانش او را حکیم فرشته خو اینحال، همین نابغه واقعی الهیات، وقتی در صدد تالیف کتابی^(۱۱۰) بر می‌آید تا بقول خود مسلمانان اندلس را از طریق بر اهین و ادله طبیعی و عقلی به حقانیت دیانت مسیح و بطلان عقاید مسلمین متوجه کند احساس می‌کند که جز با استدلال و قیاس نمی‌تواند این تعهد را به انجام رساند. خودش می‌گوید سبب آنست که یهود را می‌توان از روی تورات مجاب و متقاعد کرد، اهل بدعت از نصارا را هم می‌توان با ادله و شواهد منقول از انجیل به راه آورد، اما با مسلمین - که این حکیم بزرگ اسکولاستیک از روی خطا آنها را در ردیف کفار و مشرکین بشمار می‌آورد - جز با ادله عقلی که پسند طبع سلیم باشد احتجاج نمی‌توان کرد. اما این ادله باید لا محاله مبتنی باشد بر عقاید واقعی مسلمین که رد آنها منطوریست نه بر اتهاماتی که اسکولاستیک‌ها بر آنها وارد کرده اند. مع ذلک سن توماس اعتراف می‌کند که چون حقیقت آراء و عقاید اهل اسلام را درست نمی‌داند کارش آسان نیست و درین باب می‌گوید کار آباء سابقین کلیسا در رد و نفی حجت مشرکان از کاری که من در احتجاج با اهل اسلام دارم بمرااتب آسانتر بوده است چرا که آباء سابقین غالبا خود مدتی از عمر خویش را در شرك بسر برد بودند و چون مبادی و مذاهب اهل شرك را می‌دانستند رد و نفی آن مبادی برای آنها دشوار نبود بخلاف من که با اهل اسلام حشری نداشته‌ام و طرق حجج و ادله آنها را نیز نمی‌دانم. توماس داکویناس از روی بعضی منقولات و بطور غیر مستقیم با افکار و عقاید حکماء اسلام - نه متکلمین - آشنائی داشته است با اینهمه کتاب او - هر چند پیروزی واقعی عقل است - نه مبادی اعتقادی نصارا را توانسته است با ادله عقلی اثبات کند و نه مبادی و عقاید اهل اسلام را که آنها را واقع‌نمی‌شناخته است - با بر اهین قطعی مردود نماید.^(۱۱۱) با چنین طرز فکری عجب نیست که اسکولاستیک، اسلام را فقط از راه اتهامات مغرضانه بشناسد و حقیقت مبادی و عقاید آن را درک نکند.

نه آیا اینگونه احساسات نصارا در قرون وسطی اقتضا داشت که مسیحیت، يك روز اروپا را به عنوان جهاد صلیبی، به خیال تسخیر فلسطین و تمام قلمرو شرق اسلامی ببندازد؟ در دوریه‌یی که اروپای غربی و حتی بیزنس نقش اسلام را جز در آئینه شکسته و زنگ گرفته تعصبات خویش نمی‌دیدم مسلمین از روی تورات و انجیل ادله‌یی بر صحت نبوت خاصه اقامه می‌کردند و در عین حال با تسامح و وسعت نظر هوشیارانه اعتراضات منکران را می‌شنیدند. حتی در ادواری که اروپا در تبه‌های انکیزیسیون می‌سوخت اقوال زناده هم در

محیط اسلامی بیش و کم انتشار می‌یافت و اینهمه بهیچوجه نه در ایمان عامه خلل وارد می‌آورد نه موجب ضعف و فتور دولتهای اسلامی می‌شد. اما در قلمرو اسلام احتجاجات تنها با یهود و نصاری نبود. مجوس مخصوصا در ایران بعد از ساسانیان، نیز درین مناظرات وارد بودند. در بین مسلمین مناظره با ثنویه مجوس ورد عقاید و آراء آنها مورد توجه معتزله بود چنانکه ابو الهذیل علاف بنابر روایات بالغ بر شصت رساله در مجادله با مجوس تألیف نمود. بعلاوه، مجوسی میلاس نام را که برای وی يك مجلس مناظره با بعضی علماء ثنوی آراسته بود به اسلام در آورد و در داستان این مناظر مکتابی نوشت به نام میلاس.^(۱۱۲) خود مامون نیز با مجوس گهگاه مناظر می‌کرد. چنانکه گویند در خراسان مجوسی بر دست وی اسلام آورد و مامون او را با خویشان به عراق برد. آنجا مجوس مرتد شد و مامون او را خواست و با او مناظره کرد و به اسلام باز شد. آورد.^(۱۱۳) در مناظره با مجوس و سایر ثنویه مخصوصا مساله خیر و شر مطرح بود و مساله جبر و اختیار. در دینکرت کتاب سوم که هدف آن احتجاج با مسلمین است يك جا می‌گوید عقوبت خداوند که مسلمین در نشاء عقبی معتقدند خلاف عدلست، چون به این ترتیب خداوند کسانی را عقوبت می‌کند که نمی‌توانسته‌اند طور دیگر رفتار کنند. گویی درین مورد کام و اراد خداوند کاملا بر خلاف فرمان او بوده است. بعلاوه، در دینکرت اعتراضات سخت‌تر توحید هست و پیداست تصور خدایی واحد که خیر و شر هر دو مخلوق و ناشی از مشیت او باشد نزد مزیدستان نامعقول بوده است.^(۱۱۴) درست همین طرز فکر مجوس است که مقالات آنها را خنزد اهل توحید فاسد و باطل کرده است و از مقوله خرافات و ترهات.^(۱۱۵) بعلاوه، این قول که خیر را به نور و شر را به ظلمت منسوب دارد به نظر متکلمین اسلام لازم‌هاش اعتذار جانی است.^(۱۱۶) ازین گذشته، وجود دومدبر قدیم نیز باطل است و اگر یکی از آندو قدیم نباشد عاجز خواهد بود نه مدبر.^(۱۱۷) در هر حال، مسالیهی که در مناظره با مجوس و ثنویه مطرح می‌شد فلسفی و اخلاقی بود و با آنکه مجادله با مجوس بعدها دنبال نشد اما اینهمه، مناظرات مسلمین را با اهل دیانات و مقالات گوناگون رننگ فلسفی داد و مخصوصا جنب و جوش معتزله به این مباحثات رننگ علمی خاصی بخشید. در هر حال، از همین مناظرات با اهل دیانات بود که علم کلام نشأت یافت و جالب آنکه حتی علماء زرتشتی نیز در احتجاجاتی که بر ضد یهود، نصاری، و احیانا خود اسلام می‌کردند مباحثاتشان بیش و کم رننگ کلام اسلام داشت. کتاب پهلوی شکند گمانیک و چار در مشاجره با یهود و نصارا و مانویه از استدلالات مسلمین مایه می‌گرفت چنانکه یهود و نصاری عرب هم در اعتراض بر اسلام از همان سنخ ادله‌یی استفاده می‌کردند که خود مسلمین در رد منکران اسلام بکار می‌بردند. این مناظرات اگر هم بقدر اخلاقیات و معنویات پیشوایان اسلام در تشویق منکرین به قبول اسلام تأثیر نداشت لا اقل بعضی عقول مردد را از تزلزل نجات داد. بعلاوه وقتی مسلمین به فلسفه هم آشنائی یافتند و در مناظرات نیز ادله طرفین تنقیح شد از مجموع آنها غیر از کلام، علم ملل و نحل حاصل آمد که شکل اسلامی تاریخ ادیان بود و غیر از بحث در ادیان و عقاید غیر اسلامی محتوی بررسی در مذاهب اسلامی نیز بود.

۱۷- عقاید و مذاهب

در ایام مامون، مسلمین با همان شور و شوقی که به هندسه و منطق روی آوردند به عقاید و مذاهب هم توجه کردند. خود خلیفه با بردباری و خردمندی به دلایل و اقوال دو طرف گوش می‌کرد و آنها را در مناظرات از بد زبانی و درشتخویی منع می‌کرد.^(۱۱۸) با اینهمه، آن وسعت نظر و تسامحی را که مامون نسبت به اهل کتاب داشت نسبت به زنادقه نمی‌توانست نشان دهد. عیب عمدیهی که از این گونه تسامح حاصل می‌شد آن بود که غالبا، مخصوصا در مورد شاعران و ادباء، منجر می‌شد به فساد اخلاق و بی‌بندوباری.^(۱۱۹) زندقمیهی که بین ادباء این عصر رواج داشت در واقع چیز بی‌بندوباری بود از همین گونه درست است که زنادقه هم مثل مجوس از ثنویت دم می‌زدند اما انکار شریع و تحقیر نسبت به انبیاء و وحی و همچنین بی‌بندوباری در مسائل اخلاقی آنها را نزد مسلمین منفور می‌کرد و تحمل ناپذیر. بعلاوه، نام زنادقه اختصاص به ثنویه مانوی نداشت: دهریه، اباحیه، شکاکان، و بعضی فلاسفه، حتی بعضی صوفیه نیز - لا اقل بعدها به همین نام خوانده شدند. قبل از مامون، مخصوصا در دوره مهدی خلیفه، زنادقه بعنوان يك دسته خطرناك مورد تعقیب واقع شدند. مامون نیز نسبت به آنها تسامح را غالبا جایز نمی‌شمرد.

در واقع این زنادقه خواه مانویه و خواه سایر آنها دشمن مشترك تمام اهل کتاب تلقی می‌شدند. از این رو مؤلف کتاب پهلوی شکند گمانیک و چار هم فی المثل مثل موسی بن میمون حکیم اسرائیل در رد عقاید و آراء آنها می‌کوشید. زنادقه نیز مانند بر اهله منکر نبوت بوده‌اندو غالبا می‌گفته‌اند در آداب و رسوم زندگی حاجت به بعثت انبیاء نیست.^(۱۲۰) چون آنچه انبیاء می‌آوردند یا با عقل موافق هست یا نیست. اگر هست به پیغمبران چه حاجت، از آنکه همه عقلا خود آن را ادراک توانند کرد، اما اگر گفته پیغمبران با عقل موافق نباشد قبول آن گفته‌ها جایز نیست.

در رد این قول زنداقه، متکلمین اسلام احتجاجات می‌کردند و استدلال‌ات از جمله گفته می‌شد چرا نشاید که پیغمبران چیزی بیاورند که موافق عقل عامه نباشد از آنکه بسا چیزها هست که عقل عامه به حکمت آنها واقف نیست بی‌آنکه خلاف عقل باشند^(۱۲۱) گذشته از اینها، زنداقه غالباً وجود آفات و شرور عالم را دستاویزی جهت انکار خالق یا تدبیر و حکمت او تلقی می‌کرده‌اند. در این باب از جوابهای قاطع تمثیلی است که در توحید مفضل هست، که امام صادق ع در طی آن می‌گوید این طایفه بمنزله آن جماعت از کورانند که به خانه‌یی در آیند آراسته که در آن هر چیزی به جای خویش است و کوران در آن خانه از هر سویی حرکت‌کنند و چون به اسباب و لوازم خانه که هر يك جای خویش است و هر کدام را فایده‌یی و سودی مخصوص هست برخورد کنند آنهمه را مایه‌زحمت‌شمارند و بر خداوند خانه خشم و نفرین کنند و سازنده خانه را ارا متهم دارند که چیزهای بیفایده در آنجا گرد آورده است. این طایفه نیز در انکار حکمت و در افتراق بین شرور و خیرات به این کوران می‌مانند^(۱۲۲) در احتجاج با زنداقه و منکران مبدا و معاد نکته سنجی‌های جالب به ائمه متکلمان اسلام منسوبست که حاکی است از دید فلسفی مسلمین. چنانکه یکجا امام صادق ع به ابن ابی العوجاء از زنداقه مشهور که منکر معاد بود، گفت اگر فرجام کار چنان باشد که تو گویی هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو و اگر نه چنان باشد که تو گویی ما نجات یابیم و توتو هلاک شوی.^(۱۲۳) این گفته حکمت‌آمیز صورتی که نه همان بیان معروف پاسکال دانشمند فرانسویست که حکماء اروپا (Pari de Pascal) خوانده‌اند و قرن‌ها قبل از پاسکال در نزد مسلمین شرطیه پاسکال گفته شده است.^(۱۲۴) آن زنداقه‌یی که در جاهلیت بین بعضی طوایف عرب رایج بوده است آیا از نوع گرایش حارث بن عمرو امیر کنده به آئین مزدک بوده است یا از مقوله عقاید دهریه و معطله؟ به این نکته هنوز بتحقیق نمی‌توان جواب قاطع داد. اما دهریه عرب اعتقاد به دهر و انتساب حیات و مرگ خویش را به آن ظاهر ا بهانه‌یی می‌شمرده‌اند برای تن زدن از قبول قیود دینی و اخلاقی. اگر دهریه قائل به ابدیت ماده و معتقد به حصر معرفت بر مجرد حس بوده‌اند^(۱۲۵)، ربطی به معطله اعراب جاهلی ندارد که این قول آنها در واقع منشا تمایلات اباحی آنها بوده است و بدینگونه بنظر می‌آید که زنداقه اعراب جاهلی از همان نوع بی‌بند و باریهائی بوده است که در عهد اموی امثال ولید بن یزید و خالد بن عبد الله قسری، و در عهد منصور و مهدی عباسی امثال ابو دلامه، بشار بن برد، مطیع بن ایاس کنانی، حماد عجرد، و یحیی بن زیاد را به عنوان زندیق و ظریف مشهور ساخت و آن در واقع با زنداقه مانویه که امثال صالح بن عبد القدوس، عبد الکریم بن ابی العوجاء و احتمالاً عبد الله بن مقفع داشته‌اند تفاوت بسیار داشت. در مبارزه با این تمایلات اباحی و دهریه مهدی خلیفه کوتاه آمد و نه حتی مامون با اینهمه، آشنائی بعضی از مسلمین با مقالات فلاسفه یونان و تأمل در دعاوی بر ائمه و مانوی‌نوعی زنداقه بوجود آورد تقریباً از آنگونه که بعدها اروپا به عنوان نیهلسم می‌شناخت و آن، هم مبدا و معاد را انکار می‌کرد هم نبوت و تشریع را. از آنجمله محمد بن زکریای رازی، ابن الراوندی، و از بعضی جهات ابو العلاء معری را می‌توان از این گونه زنداقه شمرد.

محمد بن زکریا (متوفی ۳۱۳) که قائل به قدمای خمسه خدا، نفس، ماده، زمان و مکان بود چنانکه از اعلام النبوة النبوة ابو حاتم رازی که در رد اوست بر می‌آید منکر تمام انبیاء بود و سخنان آنها را متناقض و نامعقول می‌یافت. بعلاوه، کثرت و وفور شرور عالم را بهانه‌یی برای رد و انکار عنایت الهی و حکمت بالغه می‌دید. وقتی کلام ابن میمون حکیم یهودی را که در رد وی می‌گوید این نادان وجود را فقط در شخص خویش در نظر می‌گیرد و چون کاری بخلاف مرادش برآید یقین می‌کند که وجود یکسره شر است، در صورتیکه اگر انسان وجود را نیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندک است حقیقت بر او روشن می‌شود^(۱۲۶) مطالعه کنیم يك بار دیگر متوجه می‌شویم که زنداقه دشمن مشترک همه ادیان بوده است و در مبارزه با آن یهود و نصارا هم بامسلمین همداستان بوده‌اند. در این گفت و شنود قرنهای کهن، در قلمرو اسلامی همان احتجاجات و استدلال‌ات مطرح است که چندین قرن بعد لایب‌نیتس حکیم آلمانی را به رد کلام پیریل فیلسوف فرانسوی و امی‌دارد^(۱۲۷) ابن الراوندی (متوفی ۲۴۵ یا ۲۵۰) نیز بنابر مشهور قائل به قدم ماده بوده است و عالم را محتاج صانع نمی‌شمرد. است بعلاوه، در طی رسالات خویش، هم به انکار نبوت پرداخته است، هم به انکار معاد و وعید وی نیز در وجود شرور و آفات دستاویزی می‌یافته است برای انکار حکمت و رحمت الهی. در کتابی به نام التعديل والتجوير گفته است کسی که بندگان خویش را به بیماری و ناداری دچار می‌کند و بعد هم آنها را دچار عذاب جاودانی می‌سازد نه حکیم است نه رحمت دارد و نه حد و اندازه عقوبت و گناه را می‌شناسد^(۱۲۸) درین بیان ابن الراوندی همان اعتراض مشهور ثنویه را می‌توان یافت که حتی در دینکرت آمده است و پیدا است که زنداقه در مفهوم فلسفی خویش از آراء ثنویه مانویه و حتی مجوس جدا نبوده است. از سعی ارزندگی که ابو الحسین خیاط با تالیف کتاب الانتصار در رد عقاید وی کرده است پیدا است که معتزله اقوال او را تا چه حد مایه خطر می‌دیدند. ابو علی جبائی، زبیری و ابو هاشم نیز در رد اقوال وی کوشیده‌اند و زنداقه او حاکی است از ورود اندیشه «مانعه» و لا ادریه امثال پیرون یونانی در ذهن مسلمین.

يك شاهد ديگر از ورود اين شك و بدبینی در اذهان بعضی از مسلمانين عبارتست از ابو العلاء معری که لزوميات و رساله الغفران او مشحون از اقوال زناده است و ياقوت در معجم الادباء تعداد زيادی از اينگونه سخنان او را نقل می‌کند^(۱۲۹) درينگونه سخنان، وی بر همه اهل عقايد واديان تاخته است و حتی بعضی جاهل‌مئل رازی و ابن الراوندي به تكيذ و انكار انبياء پرداخته يا چنين عقايد و افکار که در آثار او هست نبايد تعجب کرد که اين شاعر نابينا تا بدان حد نزد عامه مسلمانين مورد طعن و لعن واقع شده باشد. نزد عامه مسلمانين که در امر يانست به جزم و يقين تام قائل بوده‌اند البته هر گونه چون و چرا در آن امر را انحراف و ضلال می‌شناخته‌اند و بهمين سبب در بين همه طبقات در بين اطباء، در بين حکماء، در بين صوفيه و عاظم، در بين ادباء کسانى گهگاه متهم به الحاد و زندقه گشته‌اند. چنانکه ابوحيان توحیدی از متکلمين و ادباء متهم به اخفاء زندقه خویش بوده است. از صوفيه امثال ابو حفص حداد و حسين بن منصور حلاج متهم بزندقه شده‌اند. ابن الحداد که حافظ صوفيه بود به سبب آشنائی با کتب ابن سينا و فلاسفه، در ردیف ابن الراوندي تلقی شد. ابن مشاط و اعط از بعضی سخنانش که در بغداد می‌گفت چنان‌بوی زندقه می‌آمد که موجب فتنه می‌شد^(۱۳۰) در واقع وقتی جنب و جوش مانويه و بر اهमे با سخت‌گيريهای مهدی و منصور و مامون خاتمه يافت، فلسفه تا حدی مسؤول عمده انتشار الحاد و زندقه در بين مسلمانين شمرده شد. از اين رو بود که عامه مردم غالباً نسبت به اعتقاد فلاسفه منظر خوشی نداشتند و گهگاه آنها را اهل تعطيل و ضلال می‌خواندند. اگر لشکريان يك امير محلی از تقويض وزارت به حکيم ابن سينا کراهيت نشان می‌داده‌اند و اگر شيخ شهاب الدين سهروردي-حکيم اشراق نزد بعضی فقها متهم به الحاد می‌شد اينهمه حاکی از بدبینی نسبت به مباحثاتی بود که ورود آنها در بين مسلمانين مسؤول عمده چون و چرا هائی بود که در اذهان عامه ممکن بود در مسائل مربوط به اعتقاد راه بيبابد.

۱۸- فلسفه و کلام و حکمت

با وجود سوءظنی که عامه مسلمانين خاصه فقها و زهاد نسبت به فلسفه حتی کلام^(۱۳۱) اظهار می‌کردند، وقتی از اهميت ابداعات مسلمانين در علوم مختلف سخن می‌رود البته کلام و فلسفه اسلامی را نبايد فراموش کرد.

غلط مشهور است که گفته‌اند فلسفه اسلامی چیزی نیست جز نقل فلسفه يونانی به عربی. حقيقت آنست که آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود التقاطی محض نیست، جنبه ابتکار و اصالت نیز دارد. از لحاظ غایت و حاصل حاکی از يك مرحله اساسی است در طريق تحقیقات فلسفی که بهر حال هرگز در جایی متوقف نمی‌شود و فردا هم مثل امروز در حرکت و ترقی خواهد بود. کلام اسلامی را هم نوعی حکمت اسکولاستيك اسلام بايد شمرد و اگر در آن هدف دفاع از عقايد اسلامی است در مقابل، شکوک و شبهات منکران حکمت اسکولاستيك اروپا هم جز اين هدف ديگر نداشت و حتی اين طرز فکر نزد متالهيان اخير اروپا نیز هست و اين کلام «من دوبران» حکيم فرانسوی مشهور است که می‌گويد تمام علم و معرفت انسان دو قطب دارد یکی وجود خود انسان است که همه چیز از آن شروع می‌شود و آندیگر وجود خداست که همه چیز بدان ختم می‌شود^(۱۳۲) برای عقولی که عقايد غير معقول را نمی‌توانند بپذيرند کلام نوعی فلسفه بود که رنگ دنیای خویش را داشت دنیای قرون وسطی. اگر اختلاف در مسائل راجع به خلافت و ولایت نزد بعضی فرقه‌ها منتهی به اختلاف در عقايد شد، در محیط آرام و کم تعصب علمی و عقلی اختلافات در اصول مجالی به اهل تعقل داد برای انصراف به کلام. مخصوصاً از اين حيث فعاليت فرقه معتزله در خور یاد آور است که وسعت نظر و تسامح معروف آنها متأسفانه بسبب خشونت که در امر «محنه» نشان دادند لطمه دید و با اينهمه افول آنها در تاريخ فکر اسلامی مقدمه‌ی است برای شروع يك دوره رکود و انحطاط. طريقه معتزله را خاصه در بعضی مسائل فلسفی محققان از تأثير يونانی مآبی يا مسيحيت خاصه آراء و تعاليم اريجن خالی نيافته‌اند^(۱۳۳). توضیحی درين باب شايد اينجا بی‌فايده نباشد. گفته‌اند مدت‌ها قبل از ظهور معتزله پيروان اريجن در فلسطين و شام بين نصارا وجود داشته‌اند از اين رو احتمال هست که معتزله پارمیی آراء خویش را از آنها اخذ کرده باشند. شباهت بين بعضی از آراء معتزله با تعليم اريجن البته مقابل ملاحظه است اما دليل آشنائی معتزله با افکار اريجن نیست و معتزله از حيث اعتقاد به قدرت و آزادی اراده انسان در نزد عامه مسلمانين متهم بوده‌اند به مشارکت و مشابهت با مجوس و ظاهراً مخالفان شان بهمين سبب آنها را قدری می‌خوانده‌اند، تا عنوان «مجوس امت» که در يك حديث راجع به قدری می‌آمده است. درباره آنها صادق آید. مسأله آزادی اراده و اختيار در حقيقت در آن ایام از مقالات اساسی مجوس بشمار می‌آمده است و در محیط مجادلات بين مسلمانين و مجوس اعتقاد به جبر از موارد اعتراض مويدان بوده است. بر مسلمانين چنانکه معتزله نیز به اين اعتبار که گویی انسان را شريك قدرت الهی در فعل و اراده می‌دانسته‌اند از طريق مشاغبه مجوس خوانده می‌شده‌اند یعنی تئوی در هر حال، اين فرقه که بعضی خلفاء مثل مامون و واثق نیز از آنها حمايت می‌کرده‌اند در مسائل راجع به عقايد غالباً راه حل‌های ابتکاری عرضه کرده‌اند و از اين لحاظ عنوان آزاد فکران در اسلام (Freidenker des Islam) يا تعقل گريان اسلام (Les Rationnalistes) de L, راجع به عقايد غالباً راه حل‌های ابتکاری عرضه کرده‌اند و از اين لحاظ عنوان آزاد فکران در اسلام

Islam) که بعضی اهل تحقیق به آنها داده‌اند چندان گزاف نیست. بعلاوه در اروپای قرون وسطی نیز شهرت بعضی آراء و اقوال آنها قابل ملاحظه بوده است چنانکه در بعضی کتب (Loquentes) یاد کرده‌اند. لاتینی، حکماء اسکولاستیک از آنها بعنوان متکلمین

بهر حال، صرف نظر از اختلاف معتزله و اشاعره تأثیر متکلمین اسلام در عادت دادن اذهان به برهان و نظر بسیار بوده است. بعلاوه، متکلمین در جزئیات مباحث فلسفی گهگاه نظرهایی اظهار کرده‌اند که هنوز نیز جالب است. و از بعضی جهات آنها را از طلایه داران پارمیی مکتبهای فلسفی اروپا می‌توان تلقی کرد. چنانکه قول ضرار بن عمرو که گوید جسم مرکب است از لون و طعم و رایحه و حرارت یا برودت و بیوست یا رطوبت^(۱۳۴) با نظریه هیوم و میل، (Phenomenism) حکماء انگلیسی که مذهبشان فنومنیزم

خوانده می‌شود و آن را می‌توان مذهب اصالت عوارض نام نهاد شباهت بسیار دارد. همچنین، اعتقاد به تجدید جواهر و اجسام را حالا بعد حال که بعضی به نظام نسبت داده‌اند و بموجب آن خداوند دنیار را در هر «حال» بدون آنکه فنا کند و بازگرداند خلق می‌کند^(۱۳۵) می‌توان شبیه دانست به رای مالبرانش در باب خلق مستدام که این فیلسوف فرانسوی در تبیین آن می‌گوید اگر دنیا باقی است از آن روست که خداوند چنان می‌خواهد و همین حفظ و ابقاء عالم از جانب خداوند عبارت از خلق مستدام آنست^(۱۳۶)، در واقع، قول دیگر مالبرانش هم که منشأ اعتقاد او به خلق مستدام است و بر حسب آن تمام اسباب و علل مادی و طبیعی در عالم معدات هستند و علت و فاعل حقیقی تمام امور جز مشیت و اراده الهی نیست نیز تا حدی همان قول مشهور ابو الحسن اشعریست که نظریه او در فلسفه موسی بن میمون اسرائیلی و بعد از آن در فلسفه توماس داکویناس هم انعکاس یافته است^(۱۳۷) آنچه نزد موسی بن میمون و توماس داکویناس بشدت نقد و رد شده است^(۱۳۸) مخصوصاً قول بعضی متکلمین اسلام است در باب جزء لا یتجزی یا جوهر فرد که قول ابو الهذیل علاف بوده است و باقلانی آن را موافق مذهب اشاعره تصحیح و تقریر کرده است. با وجود نفوذ اقوال ذیمقرطیس و ابی‌قوردرین نظریه متکلمین تأثیر عقاید هندوان نیز در آن محسوس است^(۱۳۹) اما بهر حال شك نیست که مسلمین آن را در موارد دیگر بکار برده‌اند و از آن نتایج دیگر گرفته‌اند غیر از نتایج منظور حکماء یونان. در حقیقت، کلام که هدف آن برهانی کردن عقاید اسلامی بود اگر چه در دفع شکوک و شبهات منکرین، وجود خود را مفید و تا حدی مؤثر نشان داد اما بسبب اشتغال بر چون و چراهای اهل فلسفه نزد بسیاری از مسلمین که تأیید ایمان را در شان و حد عقل و استدلال نمی‌دیدند - مطعون واقع شد یا مکروه.

در فلسفه اسلامی اولین نام درخشان عبارت بود از یعقوب بن اسحق کندی (متوفی ۲۶۰) يك عرب خالص از خانواده امراء کننده.

این نکته مخصوصاً قابل توجه است زیرا در واقع ردی است بر قول بعضی شعوبیه متأخر که تعصب آنها می‌خواهد حکمت و تعقل را در بین مسلمین در انحصار يك قوم بگذارد و سهم دیگران را انکار کند. رد دیگر وجود فارابی است که گویند ترك بوده است و ابن خلکان هم به ترك بودنش تصریح می‌کند^(۱۴۰)، اگر چه صحت قولش مشکوک است. همچنین است وجود ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجه که همه آنها نشان می‌دهند حکمت و عقل اختصاص به يك قوم یا چند قوم ندارد. بهر حال تعصبات نژادی درین مسائل کودکانه است و ناشی از ناشناخت. کندی را - چنانکه ابن الندیم^(۱۴۱) می‌گوید - فیلسوف العرب می‌خوانده‌اند. با آنکه ظاهر اغیر از فلسفه در علوم مختلف تألیفات داشته است از آثار او چندان چیزی نمانده. وی که از خاندان اشراف و امراء عرب بود در کوفه، بغداد و بصره می‌زیست و چون با علوم یونانی، ایرانی، و هندی آشنائی تمام داشت^(۱۴۲) به امر مامون خلیفه مامور شد کتب حکمت را از یونانی یا سریانی نقل کند. در اواخر عمر مورد تعقیب واقع گشت و ظاهراً به اتهام تمایل به اعتزال در عهد متوکل کتابخانه‌اش مصادره شد. کندی تألیفاتش بالغیر دویست و هفتاد مجلد می‌شد که حتی از ده یکشان هم امروز نشانی نمانده است. قسمتی از آثار او در قدیم به لاتینی ترجمه شد و از بعضی آثارش فقط ترجمه لاتینی باقی است. تأثیر فکر نو افلاطونی درین آثار محسوس است و تحت تأثیر همین جریان بود که فیلسوف عرب در صددرآمد فلسفه ارسطو را با حکمت افلاطون تلفیق کند. درست است که کندی در اواخر عمر به محنت افتاد اما تأثیر وجود او در نشر علوم عقلی بین مسلمین بسیار بود و شاید بتوان گفت گرایش به تحقیق تجربی هم بوسیله آثار علمی او از دنیای اسلام به اروپای غربی راه یافت^(۱۴۳)، در حکمت کار کندی را فارابی دنبال کرد که نیز مانند او انسیکلوپدست بود - جامع علوم مختلف. ابو نصر فارابی (متوفی ۳۳۹) از ترکستان یا ماوراءالنهر برخاست اما اکثر عمرش در عراق و شام گذشت. در فلسفه اسلامی سیمائی جالبتر و در عین حال ساده‌تر از او نیست. نه مثل کندی از طبقه اشراف بود، نه مثل ابن سینا به خدمت سلاطین و امراء علاقیمی نشان داد. قناعت او، حتی از زهد صوفیه هم بالاتر بود، و ظاهراً به

احوال دیوجانس یونانی شباهت داشت به کار و خانه اعتنائی نداشت، لباس صوفیه می پوشید و از همه کس به دنیا بی علاقه تر بود با وجود این، در فلسفه به اصلاح دنیا و ایجاد مدینه فاضله می اندیشید برای تمام انسانیت.

وی حکمت ارسطو را موافق طریقه نو افلاطونیان شرح کرد، درباره عقل و نفس، درباره سعادت، و در بیان اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو تحقیقات جالب انجام داد، مثل کندی آراء و تعالیم افلاطون و ارسطو را تلفیق کرد، با اینهمه، هم در رد کندی کتاب نوشت هم در رد رازی و ابن الراوندی.

همین اقدام او برای جمع بین رای دو حکیم نشان می دهد که تا چه حد قول کسانی که می پندارند فلسفه اسلامی چیزی جز ادامه حکمت ارسطو نیست بر خطاست بر عکس، مسلمین چون معتقد بوده اند که فکر ارسطو در اصل با اندیشه افلاطون مخالف نیست مثل بعضی حکماء اسکندریه در جمع و تلفیق بین آنها مساعی مهم بجا آورده اند.^(۱۴۴) بعلاوه، توجه فارابی و همچنین کندی به مسائل منطق تأثیر خود را در علاقه مسلمین به منطق باقی گذاشت.

در واقع مسلمین در منطق که بمناسبت ارتباط آن با ارسطو مربی اسکندر یکچند نزد آنها به میراث ذی القرنین شهرت یافت با علاقه مطالعه کردند و از آن نه فقط در مجادلات و در علم اصول بهره بردند بلکه در توسعه خود منطق هم پیشرفتهایی کردند. اشکالات امام فخر بر بعضی نکات منطق^(۱۴۵) تفسیرات و ایرادات بعضی محققان امثال زین الدین ساوی و شیخ اشراق بر پارامی جزئیات آن علم و کتاب الرد علی المنطقیین ابن تیمیه اگر هم هیچ يك تأثیری در تخریب منطق یونانی نداشته است حاکی است از قدرت و جسارت مسلمین در این گونه مسائل. ابو البركات بغدادی (متوفی ۵۴۷) هم که در المعبر، به نقد منطق می پردازد بیانش حاکی از تأثیر فرهنگ مسلمین است که توسعه کلام و اصول آنها را در ارزش منطق یونانی به شك می انداخت. قول ابن تیمیه در باب منطق که می گوید هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده ای نمی برد، شباهت دارد به آنچه امثال بیکن و دکارت در باب منطق یونانی و بیحاصلی آن گفته اند^(۱۴۶) این سوء ظن نسبت به منطق اختصاص به ابن تیمیه که يك فقیه قشری اما فوق العاده با هوش بود نداشت، جلال الدین سیوطی حتی کتابی در تحریم منطق نوشت. فکر یونانی در نزد اکثر فقهاء چنان موجب ضلال و در ردیف مقالات زنادقه و بر اهمه مخالف هر نوع فکر دینی تلقی می شد که حکمت ارسطو حتی با وجود روپوش نو افلاطونی که فارابی و ابن سینا به آن پوشیدند، نزد غزالی ملازم کفر بود.

باری حکمت فارابی در واقع تنها حکمت ارسطو مطابق آراء نو افلاطونی نیست نشانه هایی هم از حکمت مشرقی حکمت صوفیه که خود او ظاهراً از آنها بوده است در آن هست، اما این رنگ نو افلاطونی در حکمت ابن سینا هم هست چنانکه نوعی گرایش به حکمت صوفیه هم در فلسفه شیخ مشهود است. ابن سینا (متوفی ۴۲۸) در جوانی طبیب نام آوری بود و هم در جوانی به حکمت نیز شهرت یافت اما کاری که خلاف حکمت کرد آن بود که خود را گرفتار در درس های پوچ وزارت کرد آن هم وزارت و یا ندیمی امراء کوچک دیلمی در همدان و اصفهان. نتیجه این بی حکمتی هم آن بود که بزودی دستخوش یا آلت دست لشکریان گشت بمعهدا، حتی وزارت هم او را از تدریس و تالیف باز نداشت و در ایام وزارت خویش نیز مجلس درس و بحث صبحگاهی را تعطیل نکرد حکمت او بر خلاف مشهور تقلید صرف نیست و تصرف دماغ این حکیم ایرانی نژاد درین فلسفه مشائی که ارسطونی و نو افلاطونی است محسوس است. کتاب الشفا و کتاب النجاة او هر دو هنوز مهمترین مجموعه های دائرة المعارف فلسفه مشائی مسلمین است. کتاب الانصاف او که متأسفانه نمانده است نوعی حکمیت بوده است. بین شارحان شرقی (بغداد؟) و غربی (اسکندریه) که در آن آراء و مباحثات هر دو دسته در مسائل حکمت مشائی مطرح شده است و شیخ به اعتقاد خود در بین آنها دوری کرده حکمت المشرقیه او نیز ظاهراً در بیان آراء شارحان شرقی بوده است و در مقابل شارحان اسکندرانی فلسفه مشاء کتاب اشارات او که گویند از آخرین تالیفات مهم او بشمارست به بیان گرایشهای عرفانی شیخ خاتمه می یابد. در بین آثار ابن سینا چند رساله عرفانی هست و رمزی که از آنها می توان علاقه وی را به حکمت ذوقی دریافت. اهمیت فلسفه ابن سینا در جامعیت اوست و توفیقی هم که در سازش بین تعلیم فلسفه و تعلیم دین یافته است، ارزش ابتکاری دارد. اسم ابن سینا نزد حکمای اسکولاستیک اروپا شهرت تمام یافت مخصوصاً در قرن سیزدهم و اگر حکماء نصارا وی را به چشم يك مخالف می دیده اند، به چشم يك مخالف قابل احترام می دیده اند که حتی معارضه با او هم درخور اهمیت بوده است. از کتاب عظیم شفاء شیخ اجزاء راجع به منطق، سماع طبعی، کتاب النفس و ما بعد الطبیعه در قرون وسطی به لاتینی ترجمه شد و در تبیین طریقه مشائی شهرت او به جایی رسید که در تمام اروپای آن ایام يك فیلسوف مسیحی اگر پیرو ابن سینا نبود، پیرو ابن رشد بود^(۱۴۷) در حالی که نفوذ فکر او در فلسفه ابن رشد خود حاجت به بیان ندارد.

آراء او را ارباب کلیسا بقدری با تعلیم سن اگوستن موافق یافتند که تمام اتباع گونه‌گون فلسفه اگوستن در اروپای غربی با وجود اختلافاتی که بین فکر او و فکر سن اگوستن هست^(۱۴۸) آن را به همین چشم می‌دیدند. اهتمام او در تلفیق بین دین و عقل چنان بود که اگر او را به اعتبار این آثار نتوان یک فیلسوف مستقل خواند توماس داکویناس و البرتوس بزرگ را هم نمی‌توان خواند. در واقع حتی تأثیر افکار ابن سینا در آراء ابن دوحکیم قرون وسطی قابل ملاحظه است و بی شک حق با راجریکن انگلیسی است که ابن حکیم مسلمان را بزرگترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می‌خواند^(۱۴۹). کتاب شفای او به یک معنی اوج کمالی است که متفکر فلسفی در قرون وسطی به آن رسیده است-خاصه در زمینه تلفیق بین عقل و دین.

حتی قبل از وی و همراه با مساعی کندی و فارابی همواره نزد مسلمین برای تلفیق بین عقل و دین اهتمام دائم در کار بود. گذشته از کوشش متکلمان درین باب، مساعی اخوان الصفا مخصوصاً اهمیت داشت. وجود این فرقه سری-شیعه یا باطنیه که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می‌شد حکایت از پیروزی و غلبه عقل داشت در قلمرو اسلام. پنجاه و چهار رساله فلسفی به این جمعیت منسوبست که رسائل اخوان الصفا خوانده می‌شود و در آنها تعلیم مشائی و اشراقی بهم آمیخته است و صیغه فیثاغورسی هم محسوس است. می‌توان فت‌حکمت آنها رنگ نو فیثاغورسی و نو افلاطونی دارد که با مذاهب و مبادی شرقی و اسلامی انطباق یافته باشد. اما تأثیر آن از حکمت یونانی ظاهراً تا آن پایه نیست که بعضی محققان حتی لفظ صفا، نام آن را که در واقع یاد آور داستان «حمامه مطوقه» کلیله و دمنه است- از لفظ سوفوس یونانی بمعنی حکمت، مشتق بدانند: ادعایی که هیچ دلیل قانع‌کننده همراه ندارد^(۱۵۰). اخوان الصفا به حرکت و تحول حیات از جمادی به نباتی و سپس حیوانی، توجه کرده‌اند و درین طرز بیان آنها بعضی محققان نشانه‌هایی یافته‌اند از آنچه طلایه فرضیات معروف چارلز داروین تواند بود.^(۱۵۱) در بیان این نکته به اعتقاد اخوان الصفا کافی است توجه شود به خز، که گاه روی سنگها را می‌پوشد و فاصله‌هایی است بین جماد و نبات یا به بوزینه که برزخ بین حیوان و انسان است^(۱۵۲). آراء اخوان الصفا در طبیعیات و الهیات نزد اروپائیا با اهمیت تلقی شد و از غور در رسائل آنها پیداست که هدف آنها عبارت بوده است از تلفیق بین عقل و دین. چنانکه مآخذ عمدشان هم حکمت‌های هر مسمی، فیثاغورسی و افلاطونی بوده است. بعلاوه پارمی تعالیم شیعه با بعضی مآخوذات از آراء فارابی و شاید صوفیه باری، اگر در قرون وسطی این رسائل به لاتینی نقل نشد تا در اذهان حکماء اسکولاستیک تأثیر مستقیم باقی گذارد این اندازه هست که بهر حال، هم در آثار بعضی حکماء اسلام تأثیر گذاشت هم در اندیشه بعضی متفکران یهود-هم در ابن رشد و هم در ابن جبرول.

حکمت یهودی را در قرون وسطی بدون شک-خاصه در اندلس- باید جلوه دیگری از حکمت اسلامی شمرد. در بین حکماء یهود کسانی که در مغرب زمین تأثیر بیشتری داشته‌اند عبارتند از ابن جبرول و موسی بن میمون. ابن هر دو حکیم اهل اندلس بوده‌اند و هر دو نیز این نکته را نشان داده‌اند که فکر یهود در آن ایام تا چه حد تحت تأثیر فکر اسلامی بوده است.^(۱۵۳) ینبوع (Fons vitae) ابن جبرول که فقط ترجمه لاتینی آن از قدیم باقی است بقدری الحیاة نزدیک با حکمت اسلامی بود که حکماء اسکولاستیک او را گاه یک حکیم مسلمان می‌پنداشته‌اند. دلالة الحائرين ابن میمون که در فلسفه توماس داکویناس تأثیر بارز داشت خود تحت تأثیر ابن رشد بود. در هر صورت حکماء یهود قرون وسطی شاگردان حکماء اسلامی بوده‌اند^(۱۵۴) و آثار خود را با استفاده از کتب مسلمین بوجود آورده‌اند اما این که ارنست رنان مدعی شده است که فلسفه اسلامی نزد حکماء یهود جدی‌تر بیان شده است تا نزد خود اعراب از مقوله ادعاهای پرشور اما مبالغه‌آمیز است که در کلام آن فیلسوف فرانسوی کم نیست. آثار حکماء یهود هم مثل حکمت اسکولاستیک اروپا و فلسفه حکماء اسلامی در واقع کوششی بود برای توفیق بین عقل و دین. با اینهمه، بعد از ابن سینا، در شرق تمایلات ضد فلسفه و در واقع ضد فکر غیر اسلامی-غلبه یافت و فلسفه در ردیف آراء زنادقه و دهریه مورد طعن و ایراد گشت.

قهرمان بزرگ این مبارزه بر ضد فلسفه، غزالی (متوفی ۵۰۵) بود.

امام ابو حامد غزالی در رد و نقد فلاسفه خیلی پا فشاری کرد و بی شک به حیثیت فلسفه مشائی نیز لطمه قابل ملاحظه‌ای وارد آورد لیکن رکود یا انحطاط علوم عقلی را در ادوار بلافاصله بعد از غزالی نمی‌توان به غزالی منسوب داشت و وی با وجود تحاشی از فلسفه در واقع خود یک فیلسوف بود. قول امثال زاخائو که در مقدمه آثار الباقیه پنداشته ست بدون اشعری و غزالی اعراب یعنی مسلمین قومی می‌شدند از نژاد گالیله‌ها، کپلرها و نیوتون‌ها گزاف است. حقیقت آنست که امثال رازی ابو الوفا، ابن هیثم، ابن سینا و بیرونی در بین مسلمین در عهد خویش از امثال گالیله، کپلر و نیوتون چندان دست کم نداشته‌اند اما پیدایش نوابغ مقدمات دارد و وقتی آن مقدمات حاصل شد، هیچ چیزی نمی‌تواند ظهور آنها را مانع آید. نکته اینست که بعد از غزالی در شرق نزدیک به قول فرنگی‌ها با وجود امثال شیخ اشراق، خواجه نصیر و غیاث الدین جمشید کاشانی، چندان

فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابغ بزرگ علمی حاصل نیامد و لیکن مسئول این امر را بتنهائی نمی‌توان غزالی شمرد.

در هر حال نقدی که غزالی از حکمت مشائی کرد او را يك متفكر و يك فیلسوف واقعی نشان داد. در حقیقت، انتقادات غزالی از فلسفه مشائی در تحقیق ارزش واقعی حکمت‌یونانی بسیار مهم بود و بدینگونه این امام‌اهل خراسان با وجود بیزاری از فلسفه، خویشتن را يك فیلسوف نقاد نشان داد. تحقیقات فلسفی او در تهافت الفلاسفه و در المنقذ من الضلال، هم شك دستوری کتاب گفتار دکارت و هم نقد دقیق کانت را از عقل‌نظری به خاطر می‌آورد و ازین لحاظ وی را از پیشروان اسلامی علم المعرفه می‌توان شناخت. اروپائیا در قدیم چون غزالی را فقط از روی Algazel در ردیف پیروان ابن سینا ترجمه لاتینی مقاصد الفلاسفه‌اش می‌شناختند نزد آنها شمرده می‌شد و بسبب همین اشتباه، مؤلف کتاب تهافت الفلاسفه در نزد حکماء اسکولاستیک اروپا مظهر و نماینده همان افکاری شناخته می‌شد که خودش با آنها مبارزه کرده بود. با اینهمه، تاثیر غزالی در فکر اروپایی قابل ملاحظه است، آراء او بطور غیر مستقیم و ظاهراً از طریق یکی از کتب ریمون مارتین در فلسفه توماس داکویناس و حتی در اندیشه‌های پاسکال هم مؤثر واقع گشت. در تاریخ فکر و فلسفه اسلامی مساعی غزالی بهر حال قابل توجه بود. وی در نقد و آراء ارسطو و دوشريك بزرگ مسلمانان فارابی و ابن سینا-شور و حرارت بسیار نشان داد. نزدیک بیست ایراد که بر حکمت مشائی داشت، هم بر فلسفه طبیعی آن خدشه وارد می‌آورد هم در فلسفه ما بعد الطبیعه‌اش بسیاری از عقاید می‌یافت که به اعتقاد وی مردود بود و مستلزم کفر.

این باب اعتراض بر فلسفه که تقریباً غزالی آن را گشود در قلمرو اسلام شرقی ادامه یافت. شیخ اشراق که مؤسس یا مروج حکمت اشراقی است بسبب انتقاداتی که بر حکماء مشائی وارد آورد بنیان حکمت مشائی را ضعیف کرد اما حکمت خود او که يك نوع حکمت هر مسمی یانو افلاطونی منسوب به حکماء قدیم ایران بود نتوانست حکمت مشائی را از رواج بپندارد و مساعی شمس الدین شهرزوری و قطب الدین شیرازی و امثال آنها در احیاء آن هر چند موجب مزید تبیین و تقریر آن مکتب گشت حکمت مشاء را بکلی از قدرت و اعتبار نینداخت.

محمد بن عبد الکریم شهرستانی (متوفی ۵۴۸) که در مقالات و ادیان، کتاب معروف خویش الملل و النحل و در کلام، کتاب نهاییه الاقدام را تألیف کرد، در رد عقاید بوعلی شوق و نشاطی نشان داد، چنانکه در ملاقات با ابو الحسن بیهقی فصلی از يك کتاب خویش را که رد عقاید شیخ بود بر وی فرو خواند. بعلاوه، کتابی به نام مصارع الفلاسفه نوشت و در آن مثل امام غزالی در چند مساله بر ابن سینا اعتراض کرد. وجوابی که بعدها خواجه نصیر طوسی تحت عنوان مصارع المصارع به این کتاب داد، نوعی محاکمه بود بین شهرستانی و ابن سینا که ضعف اعتراضات وی را بر حکمت مشائی نشان می‌دهد. ابو البرکات (متوفی ۵۶۰) طبیب یهودی این عهد، که گویند در اواخر عمر مسلمان شد، نیز در نقد حکمت بوعلی-امانه با هدف و نیتی نظیر غزالی-کوشید. وی در کتاب المعبر خویش سنتهای فلسفی نو افلاطونیان و تا حدی فلسفه رازی را احیاء کرد و بر کتاب شفای شیخ-که خود وی قسمتی از مطالب آن را اخذ کرده بود-جسدت اعتراض کرد. از جمله رای مشائیان را دایره به امتناع حرکت در خلاء رد کرد و زمان را هم بر خلاف رای مشائیا که آن را مقدار حرکت می‌دانند مقدار وجود شمرد. چنانکه انتقادات او در افکار امام فخر خاصه در کتاب مباحث المشرقیه تاثیر کرد. بعضی پنداشته‌اند اگر اعتراضات او را خواجه نصیر جواب نداده بود، حکمت مشائی با آنها از بین می‌رفت. شاید این قول صاحب قصص العلما^(۱۵۰) مبالغه آمیز باشد اما حقا اگر تائیدات و مدافعات خواجه نصیر طوسی نبود اعتراضات و تشکیکات ابو البرکات لطمه بزرگی به حیثیت فلسفه می‌زد.

چنانکه هم خواجه نصیر بود که اعتراضات و تشکیکات امام فخر را در شرح اشارات شیخ رد کرد و از فلسفه دفاع نمود. این همان دفاعی بود که پیش از خواجه، ابن رشد قرطبی در اندلس کرده بود-و در جواب امام غزالی.

ابن رشد (متوفی ۵۹۵) از حیث نفوذ و تاثیر فکر بی شك يك تن از بزرگترین حکماء دنیای قرون وسطی است و تعلیم این حکیم اسلامی نه فقط در حکمت اسکولاستیک قرون وسطی تاثیر عظیم داشت، بلکه در عهد رنسانس و حتی تا اوایل قرون جدید تاریخ هم بعضی از افکار او در اذهان اهل علم نافذ و مؤثر واقع شد. نفوذ وی در اسکولاستیک غربی بقدری بود که مدتها ابن رشد نزد اهل علم محک و میزان حقیقت بود.

پارمی هر چه را با حکمت او موافق بود عین حقیقت می‌شمردند و برخی هر چه را با عقاید او موافق بود محض ضلال می‌خواندند. اگر مجامع دینی و مقامات کلیسائی مکرر در قرون وسطی در منع از تدریس آثار او فتوای سخت صادر کردند نشانه نفوذ فوق العادیمی بود که این استاد بزرگ فلسفه در قلمرو فرهنگ

اسکولاستیک داشت. در واقع اهتمام او در توفیق بین دین و عقل، مخصوصاً سر مشق و زمینه خوبی شد برای حکماء اسکولاستیک که در حوزه دیانت خویش با نظیر همین مساله مواجه بودند. جوابی که این رشد به این مساله می داد آن بود که فلسفه را باید از دسترس کسانی که از عهده فهم آن بر نمی آیند دور داشت زیرا بین فلسفه و دین خلاف نیست، اختلاف در فهم کسانی است که مقاصد حکما را درک نکرده اند. با همین مقدمه است که این رشد در تهافت التهافه اعتراضات غزالی را رد می کند و مدافع فلسفه می شود و همین ملاحظات اوست که حکماء اسکولاستیک را هم در مقابل منکران قدرت مقاومت می دهد. حکماء اروپا در قرون وسطی بی هیچ تردید ریزه خوار خوان این رشد بوده اند. توماس داکویناس به قول رنان^(۱۰۶) نزدیک به تمام حکمت خود را به او مدیون است، و با اینهمه در رد و نقد اقوال و اصراری تمام کرده است، گویی این هم طریقه ای بوده است برای ادای دینی که به او داشته. در هر صورت مبارزیهی که بعضی حکماء اسکولاستیک با فلسفه این رشد کرده اند حکایت از قوت نفوذ او در اذهان و افکار اهل حکمت دارد. این رشد بسبب آثاری که در شرح کتب و تبیین اغراض ارسطو تالیف کرد در اروپا به عنوان شارح شناخته شد. شارح مطلق.

چنانکه دانته وقتی می خواهد از او نام ببرد، مثل آنکه بنائی عظیم را به کسی نسبت می دهند، درباره اش می گوید: این رشد که شرح بزرگ را درست کرد (Commento feo il grand Che) در حقیقت شروح او بود که با کتابهای دیگری که از وی به لاتینی ترجمه شد، باب فهم واقعی فلسفه را بر روی دنیای اسکولاستیک گشود. جای افسوس است که از بعضی آثار او جز از طریق ترجمه های لاتینی نمی توان استفاده برد. اما اگر اصل عربی بعضی آنها در دست نیست ترجمه آنها حاکی از اهمیت آنها هست. هر چه هست اروپا این رشد را شارح بزرگ می خواند اما در حقیقت وی معلم واقعی فلسفه است. غیر از توماس داکویناس که از این رشد تاثیر پذیرفت و در عین حال آن را رد کرد باید مخصوصاً از ریمون لول نام برد. از حکما و عرفاء معروف قرون وسطی که گوئی فلسفه این رشد را بمنزله حجت اسلام تلقی می کرد و مبارزه با حکمت این رشد در نزد او بر نوعی غیرت و تعصب دینی مبتنی بود. حتی پترارک شاعر معروف ایتالیائی هم بر ضد انتشار حکمت این رشد و بر ضد علاقه ای که معاصران او هنوز به حکمت و طب و علم و ادب اسلامی نشان می داده اند بشدت سخن می گوید. ارزیابی تاثیر این رشد در فلسفه اروپایی کاریست دشوار و دقیق، چون این تاثیر به قرون وسطی محدود نمی شود و به عصر جدید تاریخ هم می رسد. در حکماء اسکولاستیک نفوذ او البته مستقیم و قطعی است. راجر بیکن با قدری مبالغه، اما با لحنی آکنده از اطمینان، می گوید که فلسفه این رشد در آن زمان مورد قبول تمام عقلا بود. البته اینجا صحبت از قرون وسطی است اما شباهتهایی هم که بین بعضی اقوال او با آراء دکارت و لایب نیتس هست در خور تأمل است. حتی در رساله الهی و سیاسی اسپینوزا هم اندیشه این رشد ظاهراً بی تاثیر نبوده است.

درین رساله اسپینوزا موضعهایی هست که با بعضی موارد رساله فصل المقال این رشد شباهت دارد و به نظر می آید که اسپینوزا از طریق کتب ابن میمون از این رشد متأثر شده باشد. در واقع يك ماخذ عمده فلسفه این رشد هنوز هم ترجمه های قدیم عبری آثار اوست که بعضی از آنها جز در ترجمه عبری باقی نمانده است و در این صورت می توان فهمید که این رشد از طریق حکماء یهود هم در فکر بعضی حکماء اروپا می توانسته است تاثیر بگذارد.

اگر اروپا این رشد را خاتم حکمای اسلامی و بقول معروف آخرین چشمه يك آتشبازی بی دوام که نزد آنها وصف تمدن اسلامی است خواند قضاوتش ناشی از بی خبریست. چون بعد از عصر رنسانس و شروع عهد جدید اروپا از شرق و اسلام بی خبر ماند، ازین رونه از حکمت اشرافی که پیش از این رشد در بین مسلمین ظهور یافته بود اطلاع یافت نه از حکمت صدر المتالهین که قرنهای بعد پدید آمد. بی توجهی غربیان به این حکمتهای شرقی از آن روست که چون در قدیم به لاتنتی نقل نشده و در افکار حکماء و در حکمت اروپا تاثیر مستقیم نمی بایست کرده باشد. دیگر به آن مکتبها چندان علاقه ای نشان نداده اند. در صورتیکه فلسفه اسلامی اگر در اندلس با از دست رفتن حکومت اسلامی دنباله ای نیافت در مشرق با وجود مشکلاتی که در عهد مغول و بعد از آن برای اینگونه مباحث پیش آمد همچنان دوام یافت. صرف نظر از شروح ارزندمی که در باب کتب شیخ الرئيس بوسیله امام فخر رازی (متوفی ۶۰۶) و خواجه نصیر طوسی (متوفی ۶۷۲) انجام شد، حکمت اشراف سهروردی هم به حکمت نوریه ملا صدرا انجامید.^(۱۰۷) بعلاوه، کلام اسلامی در آثاری چون مواقف قضای عضد، شرح تجرید علامه حلی و کتب متعدد دیگر در توفیق بین عقل و شرع راه خود را همچنان ادامه داد.

اروپا از فلسفه اسلامی البته فقط به مشائیان توجه یافت. از کندی تا ابن رشد. اما از تاثیر حکمت آنها تا قرنهای بعد از شروع عهد جدید هم بهره می برد. ترجمه لاتینی آثار شیخ از اندلس شروع شد که در آن علماء یهود بانصارا

همکاری نمودند. چند سالی بعد، آثار کندی وفارابی به لاتینی نقل شد و تقریباً یک قرن بعد از ترجمه کتب ابن سینا بود که ترجمه آثار ابن رشد آغاز گشت- اوایل قرن سیزدهم میلادی.

با وجود معارضاتی که اهل اسکولاستیک نسبت به حکمت اسلامی خاصه فلسفه ابن رشد نشان دادند این حکمت برای آنها مابه اعجاب بود و خضوع از موارد جالبی که این حالت اعجاب نصارا را نسبت به حکمت و فرهنگ اسلامی نشان می دهد یک رساله لاتینی است از مؤلفی مجهول که هر چند معلوم نیست اهل کجاست اما بهر حال در مسیحی بودنش جای شک نیست چون نه فقط از انجیل مکرر مطالبی نقل می کند بلکه صریحاً نیز به تثلیث اظهار عقیده می نماید. با اینهمه در اواخر کتاب، جایی که اشارت دارد به انبیا که منبع وحی الهی بوده اند نام محمد ص را هم در ردیف نام موسی ذکر می کند و این نکته در دنیای لاتین قرون وسطی که محمد ص را پیغمبر راستین نمی دانسته اند بسیار غریب می نماید و حاکی است از تاثیر و نفوذ فوق العاده حکمت اسلامی در اذهان و افکار علماء و حکماء اسکولاستیک^(۱۵۸). این اعجاب و تحسین ذهن اسکولاستیک نسبت به فلسفه اسلامی بود که آن را و می داشت حتی در حالی که بشدت فلسفه اسلامی را نقد می کند از آن چیزهایی اخذ کند. ازینجاست که مکرر به موارد شباهت بین اقوال حکماء قدیم اروپا با آراء مسلمین می توان برخورد. از جمله آن قول مشهور توماس داکویناس که می گوید علم خداوند علت اشیاء است، چنانکه آلفرد گیوم خاطر نشان می کند، چیزی نیست جز کلام ابن رشد که می نویسد: العلم القديم هو العلة و السبب للموجود^(۱۵۹) حتی در اقوال حکماء بعد از رنسانس هم ازین موارد شباهت می توان یافت که می بایست آراء مسلمین از طریق ترجمه های لاتینی یا عبری در اذهان اروپائیا وارد شده باشد و بهر حال قدرت و غلبه حکمت اسلامی- خاصه فلسفه ابن رشد بر فکر اروپایی تا دوره گالیله و امثال او بی شک هنوز دوام داشته است^(۱۶۰). آیا مشاجره معروف لایب نیتس و پیر بل در باب مساله شرور و این که این عالم بهترین عوالم ممکنه هست یا نه از حیث ماهیت دعوی و طرز احتجاج عین مشاجره می است که موسی بن میمون و قبل از وی بعضی حکماء اسلام در جواب زنداقیه می مانند محمد بن زکریای رازی آورده اند؟ آشنایی اروپا با فلسفه ابن میمون امکان این ارتباط را تبیین می کند و از تامل در این دعوی که کاتلی قزوینی نیز در کتاب المفصل فی شرح المحصل- آن را تقریباً بهمان شکل ابن میمون مطرح می کند^(۱۶۱)، لا اقل می توان به این نتیجه رسید که در افکار حکماء اروپا هنوز نکته هایی هست که سابقه آنها را در نزد حکمای اسلامی می توان یافت. باری، مساعی مسلمین در فلسفه زیادست و کتب آنها مطالب ابتکاری و تازه بسیار دارد. با چنین وضعی، خامی و کوتاه بینی است که آنها را درین مورد فقط شارح حکمت یونانی بخوانند و لا غیر. حکمت اسلامی هم، مثل علم اسلامی، هر چند از قوم یونانی و همچنین از اقوام هندی و ایرانی بسیار چیزها اخذ و اقتباس رده است بی شک فلسفه ای است مستقل و با حکمت یونانی بهر حال تفاوت بسیار دارد- هم در هدف و هم در طرز بیان.

۱۹- روش تربیتی اسلامی

برخلاف مسیحیت که علاقه ای به تربیت غیر دینی نداشت و همین امر تربیت اروپا را آخر الامر زیاده از حد غیر مسیحی کرد توجه خاص اسلام به تربیت دنیوی، در قلمرو اسلام تربیت متوازی بوجود آورد که ترکیب همجنس و متعادل بود از علائق دینی و دنیوی.

اساس تربیت اسلامی عبارت بود از ایمان و عمل صالح، و آنچه بر آن نظارت می کرد رِعیت بود و سنت. در واقع پیروی از آنچه سنت پیغمبر خوانده می شد، ایدال اخلاقی و معنوی بود برای هر مسلمان.

مکارم اخلاقی که پیغمبر خود را برای اتمام و اکمال آن مبعوث می دید برای یک مسلمان از پیروی سنت او بدست می آمد و بس. اسلام، افراد و قبایل گوناگون را که آداب و انساب مختلف داشتند در یک نوع برادری جهانی بهم پیوست و با اینهمه هیچ کس را مسؤول کردار دیگری ندانست و حس مسؤولیت فردی را در اخلاق خویش اساس معتبر شمرده فقط برای اعراب، بلکه برای بسیاری از اقوام و نژادهایی که سرزمین آنها بدست مسلمین فتح شد، اسلام میز انهای تازه اخلاقی و تربیتی آورد که آنها تا آن هنگام نمی شناختند. از همان آغاز کار، اخلاق مسلمین سادگی و مروت زندگی بدوی را نگاه داشت و آن را با دستور شریعت تصفیه کرد. غیرت خانوادگی و قومی یک مظهر این اخلاق عهد بدو است و مظهر دیگرش عبارت بود از فحشاء، صبر در مقابل دشمنان، و تسلیم نشدن در برابر آنچه خلاف حق شناخته می شود، نیز از لوازم این خلق و خوی بدوی مآب بود.

واقع بینی و حسابگری- که از تاثیر زندگی شهری درین اخلاق وارد شده بود- آن را تعدیل می کرد و قابل عمل. این نکته تربیت اسلامی را تربیتی معتدل کرد، تربیتی که هدف آن ایجاد خلق و خویی بود که گویی می خواست برای دنیا چنان باشد که انگار در آن جاودانه است و برای خدا چنان که گویی در هر لحظه

خواهد مرد بدینگونه، برای قومی که می‌خواهد يك «امت وسط» بماند اعتدال بین جسم و جان يك قانون اخلاقی است. بهمین جهت بود که امر تربیت جسمانی را مسلمین چنانکه باید جدی گرفتند. بموجب روایات، عمر بن خطاب غالبا مسلمین را تشویق می‌کرد که به فرزندان خویش شنا، تیر اندازی، و سواری بیاموزند.^(۱۶۲) و عبد الملك ابن مروان، خلیفه اموی نیز به مربی فرزندان خویش توصیه می‌کرد تا به آنها شنا بیاموزد و آنها را به بیخوابی عادت دهد.^(۱۶۳) حجاج بن یوسف، آموختن شنا را حتی از آموختن خط لازم‌تر می‌دید و مقدم‌تر.^(۱۶۴) این اصرار در آموختن فنون نظامی توجه به ضرورت يك تربیت دنیوی، زنده، و پر نشاط را در نزد مسلمین می‌رساند. منشا آن خواه تربیت ایرانی باشد یا رومی بهر حال مسلمین از آن هر دو منشا استفاده کرده‌اند. البته این تربیت نظامی و علاقه به فنون جنگی چنان نبود که رغبت و شوق مسلمین را به آموختن معرفت و علم بکاهد چنانکه نزد بعضی اقوام دیگر کرده بود.

توجه به امر تعلیم در اسلام تا این حد بود که پیغمبر خود فدیة چند تن از اسراء قریش را در جنگ بدر، تعلیم اطفال مدینه قرار داد. برای هر يك ازین اسیران که از سواد بهره داشتند دوازده كودك تحت تعلیم قرار داد و وقتی كودكان بقدر کفایت آشنائی با خط و کتابت پیدا کردند اسراء آزاد شدند.^(۱۶۵) در عصر پیغمبر، در مدینه مكتب كتاب و معلم وجود داشت و در ادوار تالی بین کسانی که بعنوان معلم یاد شده‌اند نام کمیت شاعر معروف عرب و نام حجاج بن یوسف امیر سفاك عراق هست. حتی بموجب بعضی اخبار حجاج بن یوسف بود که نخست در کتابت عربی نشانه‌های حرکات و نقاط را بر روی حروف بکار برد.^(۱۶۶) اگر معلم كتاب، حتی در ادوار متاخرتر، نزد عامه اعراب غالبا مورد تحقیر و مخصوصا منسوب به حماقت بود، در یونان و روم قدیم هم ظاهرا معلمین ازین حیث وضع بهتری نداشته‌اند. مع هذا، این كوچك شماری طبقه معلم، عمومی نبود و کسانی امثال جاحظ^(۱۶۷) روایات آمیخته با طعن و نکوهشی را که در باب معلم وجود داشت مربوط به معلمین نادان می‌شمردند و از معلمین شایسته به تکریم یاد می‌کردند. در مكتب کار تعلیم برنامه داشت با مقرر ات شرعی و اخلاقی. غیر از خواندن و نوشتن غالبا مقدمات حساب، سرگذشت انبیاء، و حکایات الصالحین هم به اطفال تعلیم می‌شد. عمر بن خطاب به موجب روایات تعلیم اشعار و امثال سایر را به كودكان توصیه کرده بود.^(۱۶۸) بعضی اخبار حاکی بود از اینکه تعلیم کتابهای نصارا نیز ناروا بود. همچنین بخاطر پاکی اخلاق آموختن اشعار لغو و پست را لا محاله علمای اخلاق منع می‌کردند.^(۱۶۹) بعضی مواقع محتسب شهر مراقبت می‌کرد که اشعار و کتابهای خلاف اخلاق در دست كودكان مكتب نباشد.^(۱۷۰) بدینگونه، تربیت روحانی و جسمانی در نزد مسلمین توأم بود با نظارت و مراقبت حکومت.

با آنکه در تربیت و تعلیم توجه بیشتر به پسران بود، و حتی در مورد دختران گهگاه سخن از منع تعلیم در میان می‌آمد، تاریخ اسلام حتی در ادواری که انحراف از سنت بهیچوجه مقبول و ممکن به نظر نمی‌آمد مواردی را نشان می‌دهد حاکی از توجه مسلمین به تعلیم دختران یا لا اقل حاکی از عدم منع آن. وجود بعضی روایان حدیث در بین زنان نشان می‌دهد^(۱۷۱) که اهل حدیث منعی در تعلیم کتابت و سواد زنان نمی‌دیده‌اند. دختر مالك ابن انس می‌توانست اشتباهات کسانی را که از كتاب موطا پدرش روایت می‌کردند اصلاح کند. بنت المرتضی دختر علم الهدی كتاب نهج البلاغه را از عم خویش سید رضی روایت می‌کرد و گویند شیخ عبد الرحیم بغدادی نیز از وی روایت دارد.^(۱۷۲) همچنین دو دختر شیخ الطائفه به نام بنت الشیخ مشهور شده‌اند که تالیفات پدر و هم کتابهای برادر خویش شیخ ابو علی طوسی را روایت می‌کرده‌اند^(۱۷۳). تعداد زنانی که نامشان فی المثل در سلسله اجازات سبکی و سیوطی آمده است حاکی است از وجود تعداد زیادی ناقلان حدیث در بین زنان. زینب دختر عبد الرحمن بن حسن جرجانی که در سال ۶۱۵ در گذشت در حدیث و فقه شهرت بسیار داشت و گفته‌اند به مرگ او بعضی اسناد عالی منقطع شد. حوزه تعلیم بعضی از زنان حتی محل توجه اهل علم بود. زینب بنت مکی که در سال ۶۸۸ به دمشق وفات یافت حوزه درس داشت و طالبان علم بر او ازدحام می‌کردند. فاطمه خاتون دختر محمد بن احمد بن ابی احمد به دانش و تقوی شهرت بسیار داشت. وی زوجه امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود قاشانی بود و خود مؤلفات داشت و حلقه تدریس بعلاوه، گویند در مواردی که شوهرش در فتوا در می‌ماند وی او را به راه صواب می‌آورد. در شام، نور الدین محمود زندگی مشهور به الملك العادل - او را بنهایت اكرام می‌کرد و در پارویی کارها با او مشورت می‌نمود^(۱۷۴). ست الوزراء حنبلیه که در ۷۱۷ وفات یافت - اهل حدیث بود و گویند بارها صحیح بخاری را درس گفته بود. تعلیم زنان بحدی بی اشکال به نظر می‌آمد که حتی يك زن ناقص الخلقه هم اگر می‌خواست می‌توانست از سواد و علم بی بهره نماند.

در سال ۶۲۴ هجری در اسکندریه زنی پدید آمد مشهور به بنت خدایوردی، که از پیشروان هلن کلر محسوبست. می‌گویند وی دست و بازو نداشت و سینه‌اش نیز مثل سینه مردان بود. با اینهمه، در کسب علم اهتمام کرد و قلم را با پای می‌گرفت و بخوبی چیز می‌نوشت. حتی نیم قرن قبل از او نیز شهر اسکندریه شاهد پیدایش يك نوع هلن کلر باستانی دیگر شده بود که بیدست خوانده می‌شد و او هم ظاهرا از يك خاندان ایرانی بود. وی نیز

چنانکه از نامش پیداست دست نداشت با اینهمه، چند گونه خط را بخوبی می‌توانست بنویسد^(۱۷۰) نه فقط در زهد و تصوف بعضی از زنان نیز مثل رابعه عدویه و فاطمه نیسابوریه مردانه قدم‌زده‌اند بلکه در شعر و ادب هم پارمی از آنها قریحه عالی داشته‌اند و نام بسیاری از آنها در خیرات الحسان و تذکره‌ها و کتب تراجم دیگر آمده است بدینگونه، در سایه تربیت اسلامی زن‌ها نیز می‌توانسته‌اند در میدان علم و معرفت دوش بدوش مردان به سعی و طلب برخیزد.

اخلاق و تربیت از لحاظ نظری نیز نزد مسلمین پایه عالی داشت.

اقوال منسوب به لقمان، هرمس، جاماسب، و بزرجمهر در باب اخلاق و تربیت در کتب آنها مکرر نقل می‌شد. نزد مسکویه اخلاق تا حدی التقاطی بود اما مخصوصاً رنگ نو افلاطونی داشت و امام غزالی آن را بابتش صوفیه در هم آمیخت. با آنکه بعد از او در اخلاق و تربیت اخلاقی رسالات و کتابها بسیار تألیف شد، حتی با آنکه اخلاق ناصری و کتابهایی که بتقلید آن به زبان فارسی بوجود آمد حاکی از غور و تأمل بسیار در مسائل مربوط به اخلاق بود، بزحمت می‌توان قبول کرد که در اخلاق یا عبارات درست‌تر در روانشناسی اخلاقی که نام واقعی علم اخلاق غزالی باید باشد، هیچ کس از مسلمین به پایه غزالی رسیده باشد، تاچه رسد به اینکه از او بگذرد.

با اینهمه، اگر مسلمین به اخلاق و تربیت نظری، آن ذوق و علاقه‌ی را که به منطق داشته‌اند نشان ندادند سببش بی‌شک آنست که قرآن و سنت از این لحاظ برای آنها خلای باقی نمی‌گذاشته است و همین نکته است سبب آنکه به علم سیاست نیز چندان شور و علاقه‌ی اظهار نکرده‌اند. درست است که مسلمین روی هم رفته در سیاست مدن کمتر از سایر مباحث فلسفی خوض کرده‌اند اما سبب آن، بر خلاف آنچه شاید در بادی امر به نظر آید نه وجود حکام جبار بود نه عدم آزادی فکر و بیان. بعلاوه، مسلمین آن ایام، مثل بیشترین نصارا هم توجهشان حصر به ملکوت الهی نبود به ملکوت زمین هم توجه تمام داشتند نهایت آنکه در غالب موارد، شریعت حدودی در این امور تعیین می‌کرد که جایی برای بحث نظری نمی‌ماند. اگر هیچ یک از مسلمین و نصارا در قرون وسطی، با وجود شوق و ولعی که به اکثر آثار ارسطو نشان می‌دادند با کتاب سیاست او آشنا نشدند، سبب عمده‌اش این بود که آن کتاب مبتنی بود بر تحلیل و استنتاج از احوال سیاست و جامعه یونانی در عهدش. آن احوال هم نه با دنیای مسیحی غرب قابل انطباق بود نه با دنیای اسلام. اگر بحث ارسطو متضمن نقشه و پیشنهادی بود برای بهبود و اصلاح جامعه و سیاست انسانی لا اقل در جامعه اسلامی ممکن بود مورد توجه کسانی قرار گیرد که شکل حکومت خلفا را مطلوب طبع خویش نمی‌یافتند. آنچه اینگونه کتابهای افلاطون را مورد علاقه فارابی قرار داده‌مین نکته بود. در واقع «معلم ثانی» نیز در رویاهای انزوا جویانه خویش ظاهراً مثل افلاطون می‌پنداشت که وقتی حکیم حاکم باشد مدینه فاضله تحقق می‌یابد. بعلاوه، فارابی گویا تصور می‌کرد طرح یک مدینه فاضله شاید تأثیری در سیاست عصر که جامعه اسلامی را به تجزیه و فساد و انحطاط کشانیده بود نتواند داشت. آراء اهل المدینه الفاضله وی یک رویای افلاطونی بود. از چشم یک صوفی یا یک حکیم مسلمان در صورتیکه تحلیل و بررسی احوال جامعه و سیاست نیز اگر بشیویمی نزدیک به روش ارسطو نزد مسلمین مورد توجه واقع گشت در مقدمه ابن خلدون بود که با دیدی نظیر ارسطو مسائل راجع به حکومت و تمدن اسلامی را بررسی کرد و با دقت نظری شبیه به مونتسکیو.

با اینهمه، در اخلاق و سیاست آنچه در جامعه اسلامی تأثیر عملی داشت تربیت و ارشادی بود که از قرآن و سنت ناشی می‌شد. این مباحثات نظری اگر در حلقه محدود اهل قیل و قال نفوذی داشت به احوال حکومت و تربیت اهل علم تجاوز نمی‌کرد. خشونت و قساوت امثال معتضد عباسی یا قطب شاه هند و تیمور لنگ اگر روح ماکیاولی داشت از تأثیر تربیت اسلامی بر کنار بود. تربیت اسلامی را آنگونه حکام و سلاطین عرضه می‌کردند که خود را به شریعت اسلام پایبند می‌دیدند. امثال عمر بن عبد العزیز و صلاح الدین ایوبی. عمر بن عبد العزیز حتی از یک سن لویی در اخلاق و انسانیت برتری داشت. در دوره جنگهای صلیبی که عدویادی از امراء و سلاطین اروپا به شرق اسلامی آمده بودند، صلاح الدین ایوبی به اتفاق از همه شریفتر بود. در طی این جنگهای خونین دور و دراز نصارای اروپای غربی نشان دادند که در صفات مردانگی، پایبندی به عهد و پیمان، و شفقت نسبت به ضعیفا، هنوز می‌بایست بسیار چیزها از مسلمین فراگیرند. حتی در بازگانی مرد مسلمان تحت تأثیر تربیت عملی اسلام، بطور کلی از لحاظ خوش قولی و اجرای تعهدات بهتر از مسیحی بود^(۱۷۱) در حقیقت آرمانهای اخلاقی شوالری در اروپا، تا حد زیادی مدیون تماس با مسلمین بود. با وجود معایب اخلاقی که مسلمین بسبب تجمل و تنعم تدریجاً بدان آلوده بودند روی هم رفته مسلمانان در آن زمان مردتر از مسیحیان به نظر می‌آمدند و مردانه‌تر. در حفظ عهد و پیمان دقیقتر بودند و با مغلوبان بیشتر شفقت می‌ورزیدند^(۱۷۲) بار تلمی سن هیلر با بیانی دور از مبالغه می‌گوید آنچه نزد اروپائیهای عهد جدید صفات مسیحی خوانده می‌شود اخلاق و آداب تهذیب یافته‌ی است که آن را از مسلمین فرا گرفته‌اند نه از مسیحیت^(۱۷۳) در این جنگها برتری

اخلاق مسلمان حتی مایه اعجاب دشمنان بود. اروپا اگر فتوح مسلمان را گهگاه به چشم يك تجاوز ارضی که به نام توسعه دین صورت گرفت می‌نگرد در باره این جنگ خونین دویست ساله که نطق آتشین پاپ مقدس آن را بوجود آورد و در واقع چیزی جز غارتگری و دست اندازی به سرزمین مسلمان هدف آن نبود چه می‌گوید؟ اگر در هر دو اقدام نیز مطامع و اغراض تجاوز کارانه به يك اندازه باشد مروت و شفقت و انصاف فاتحان مسلمان با خشونت و قساوت صلیبیها هیچ طرف نسبت نمی‌توانسته است باشد. در نظر بعضی از مسلمان، این سلحشوران صلیب مقدس از خشونت و وحشیگری چندان تفاوتی با جانوران وحشی نداشته‌اند. (۱۷۹) مورخ وقتی خشونت صلیبیها را در بلاد فتح شده مشاهده می‌کند و تعدی امراء غارتگر آنها را در نظر می‌گیرد شاید باسانی به خود حق می‌دهد مقاومت مسلمان را در برابر این سیل مخرب دفاع از تمدن و انسانیت بشمارد در مقابل هجوم توحش-توحشی که اگر از یورش چنگیز کمتر خطر داشت از آن طولانیتر بود و پردامنتر.

۲۰- اوضاع سیاسی و اجتماعی و اداری

وسعت کم سابقه قلمرو اسلامی و تنوعی که از لحاظ اقلیم، نژاد، آداب، و رسوم گونه‌گون در جامعه وسیع مختلط اسلامی وجود داشت اداره چنین توده عظیم انسانی را دشوار می‌کرد و توفیق بزرگ مسلمان درین نکته بود که تمام این قلمرو پهناور را با يك قانون واحد اداره کردند شریعت اسلامی. در واقع نزد مسلمان دین و قانون يك چیز بود- شریعت.

حتی سیاست و اداره نیز لا محاله از لحاظ نظری تابع شریعت بود. سیستم اداره البته تازه نبود و دست کم امویها و عباسیان قسمتی از آن را از روم و ایران اقتباس کردند. اما در طرز اداره حکومت اسلامی آنچه برای دنیا تازگی داشت انطباق آن بود با شریعت و وجود روح اخلاص و اخلاق بود در آن. بر خلاف جامعه عربی- جامعه جاهلیت که مبتنی بر انساب و پیوندهای خویشاوندی بود، جامعه اسلامی بر اساس اخوت دینی قرار داشت. درست است که بعدها، توسعه فتوح تدریجاً اعراب را در ممالک فتح شده يك تقوق و امتیاز عملی اما بی دوام داد، درست است که در عهد خلافت اموی این تقوق اعراب نسبت به سایر مسلمان که موالی خوانده می‌شدند- مورد تایید هیئت حاکمه وقت بود اما در جامعه مسلمان و خارج از طرز فکر و طرز تلقی حکام و خلفاء تفاوتی بین عرب و عجم دیده نمی‌شد. پیغمبر فضیلت را در تقوی اعلام کرده بود و این کسانی که به نام «موالی» خوانده می‌شدند غالباً در علم و تقوی نیز، مثل مراتب اداری، می‌توانستند فضیلت واقعی خود را در جامعه اسلامی احراز کنند. با وجود آنکه در پایان عهد اموی نهضت شعوبیه تحت تاثیر بعضی اقوال خوارج و شیعه تا حدی تعصبات نژادی را در بین مسلمان بیدار می‌کرد، ترکیب جامعه اسلامی و تسامح و تساهلی که در آن حکمفرما بود اجازه بروز تعصبات را در آن نمی‌داد. درست است که بعضی نهضت‌های ضد خلفا رنگ شعوبی داشت اما پیشوایان همین نهضتها که احیاناً تمایلات سیاسی و قومی داشتند، غالباً ناچار بودند صبغه مذهبی به دعوی خویش بزنند تا بتوانند در بین عامه کسانی را به هواداری خویش جلب کنند. در واقع بسبب همین شعارهای مذهبی بود که بعضی از این نهضت‌های به مبادی تشیع منسوب شدند. در جامعه اسلامی همیشه عامه مسلمان همان اصل اخوت اسلامی را اساس عمل می‌دانستند و امتیازات عناصر حاکمه و همچنین تعصبات شعوبی ضد آن را نیز به چشم يك تجاوز به قلمرو اخوت اسلامی می‌دیدند. طبقه، به آن معنی که در روم قدیم و ایران ساسانی بود نزد مسلمان وجود نداشت. حتی رفتار با اهل کتاب و با بردگان نیز چنان باتساهل و مدارا توأم بود که از این حیث جامعه اسلامی هنوز می‌تواند سرمشق خوبی برای امریکا و افریقای جنوبی باشد. واقعه صاحب الزنج پیش از آنکه شورش بردگان باشد يك توطئه قرمطی بود چنانکه قیام خرمدینان، سرخ‌المان، سپید جامگان و امثال آنها نیز پیش از آنکه نهضت قومی را تحریک کنند، نهضت‌های مذهبی را تبلیغ می‌کردند. در جامعه اسلامی، استثمار طبقاتی آن شکل غیر انسانی را که در جامعه فئودال اروپا داشت نمی‌شناخت. فرقه‌های مختلف که تعدادشان بر هفتاد بالغ می‌شد و در مواقع حساس بعضی‌هاشان احیاناً به جان هم می‌افتادند غالباً در مواقع عادی یکدیگر را تحمل می‌کردند. اهل مذاهب اربعه حنفیها، شافعیها، مالکیها، و حنبلیها- اگر در فروع مسائل با یکدیگر بعضی اختلافات داشتند غالباً با ذمی‌ها رفتارشان با تساهل و تسامح نسبی بی‌سابقه‌ای همراه بود. حتی از همان دوره اموی بخشی از وجود این ذمی‌ها خاصه نصارا در امور اداری با تسامح و گشاده نظری استفاده می‌شد که از هیچ حیث برای آنها در قلمرو اسلام جای نگرانی نمی‌ماند. در قلمرو اسلام وجود اقلیتهای یهودی و مسیحی- به عنوان اهل کتاب قابل تحمل بود اما مسیحیت قرون وسطی، در اندلس و سیسیل صقلیه نمی‌توانست اقلیت مسلمان را در داخل قلمرو خویش تحمل کند. #۱۸۰ و بعد از سقوط قدرت مسلمان در اندلس و سیسیل، زندگی در قلمرو و مسیحیت برای مسلمان تحمل پذیر نمی‌توانست باشد. اگر اسلام در هر جادر فرانسه، در سیسیل، در اسپانیا با شکست نظامی روبرو گشت و تدریجاً آن سرزمین‌ها را ترک کرد و در داخل قلمرو خویش انزوا جست سبب عدم تسامح مسیحیت بود در تحمل اقلیتهای دینی در قلمرو خویش. از این روست که معامله مسلمان با این اقلیتهای از هر حیث قابل تحسین بود و درخور اعجاب این اقلیتهای

در جامعه اسلامی تا حد امکان در حمایت قانون بودند در حمایت شریعت در اجرای مراسم دینی خویش تا آنجا که معارض حیات اسلام نباشد غالباً آزادی کافی داشتند اگر جزیی از آنها در یافت می‌شد در ازاء معافیتی بود که از جنگ داشتند و در ازاء حمایت و امنیتی که اسلام به آنها عرضه می‌کرد، علاوه، این جزیه سالیانه از يك تا چهار دینار بیش نبود و آن را هم از کسانی اخذ می‌کردند که توانایی حمل سلاح داشتند. از راهبان، زنان، و نابالغان جزیه نمی‌گرفتند و پیران، کوران، عاجزان، فقیران، و بردگان از آن معاف بودند نسبت به بردگان نیز معامله مسلمین همراه با تسامح بود و مسالمت. وقتی از بردگی در اسلام صحبت می‌شود نباید ماجرای اسپارتاکوس یا داستان کلبه عمو تام را به خاطر آورد. اگر اسلام اصل بردماری را پذیرفت چنان انسانیتی را نسبت به بردگان توصیه کرد که در جامعه اسلامی برده تا حدی بمثابة عضو خانواده تلقی می‌شد. پیغمبر، بموجب روایات، آن کس را که بنده خویش را بزند از بدترین مردم خوانده بود. حتی گویند که وقتی نیز توصیه کرده بود که بندگان را بنده (عبد) خویش نخوانید مرد جوان (فتی) خویش بخوانید. در واقع تجارت برده در همان ایام، هم نزد یهود معمول بود و هم نزد نصارا. اگر کلیسا گهگاه نسبت به آن اظهار کراهت می‌کرد، اسلام هم از پیغمبر این سخن را نقل می‌کرد که بدترین مردم آنست که مردم را می‌فروشد. شر الناس من باع الناس. علاوه، وضع يك برده در نزد مسلمین با وضع او در نزد یهود و نصارا طرف نسبت نبود. نزد یهود مردی که با کنیز درم خریده خویش می‌آمیخت عملش زنا محسوب می‌شد و زن او حق داشت آن کنیز را بفروشد و از خانه خویش دور کند چنانکه نزد نصارا هم فرزندی که از يك کنیز برای مرد به دنیا می‌آمد، برده بودگویی گناه زناي پدر را به گردن خویش داشت. در صورتیکه نزد مسلمین، نه فرزند آن وضع حقارت آمیز را داشت نه مادرش. مرد حق نداشت ام ولد را بفروشد و او بعد از مرگ خداوند خویش آزادی نیز می‌یافت. در بین خلفا و سلاطین اسلامی بسیار بودند کسانی که مادرشان برده بودام ولد. از بین ممالیک-بندگان درم خرید بعضی‌ها در غزنه، هند، و مصر مکرر سلطنتهای مهم بوجود آوردند و اینهمه نشان می‌دهد که در قلمرو اسلام برده بهیچوجه عرضه سرنوشتی از نوع سرنوشت بردگان امریکای عهد لینکلن نمی‌شد. چنانکه زن نیز، بر خلاف مشهور، در قلمرو اسلامی وضعش اسارت آمیز به نظر نمی‌آمد. در بین زنان مسلمان کسانی بودند که در امور اجتماعی و حتی کارهای راجع به حکومت نیز از خود لیاقت نشان دادند، بعضی از آنها ملکه یا نایب السلطنه بودند.

نام امثال ترکان خاتون، آیش خاتون، شجرة الدر، و امثال آنها در تواریخ محلی مسلمین هست. بعضی از زنان در امور اجتماعی نیز قابلیت و لیاقت نشان می‌دادند. بسکینه دختر حسین بن علی ع مجالس ادبی و سیاسی داشت و اشعار گویندگان مختلف را می‌شنید و نقد می‌کرد. ^(۱۸۱) نفیسه دختر زید بن الحسن بر ولید بن عبد الملك اموی خروج کرد و در مصر در گذشت ^(۱۸۲) با اینهمه، علاقه به خانواده و امر تربیت زن را پایبند خانه می‌داشت اما این پایبندی اسارت و حقارت نبود. در حقیقت زن مسلمان از جهت امنیت امنیت اقتصادی-مخصوصاً از زنان بسیاری از نواحی اروپا وضع بهتری داشت، زیرا می‌توانست در مال خود تصرف و دخالت کند و شوهر یا طلبکارانش حق نداشتند در دارائی او مداخله کنند. علاوه، تسهیلاتی که اسلام در امر ازدواج مقرر می‌داشت زن را، هم از ورطه فحشاء دور نگه می‌داشت هم از بی عفتیهای که (Polygamy) مسلمین تا لازمه محدودیتهای غیر طبیعی بود. بدینگونه، چند همسری حدی يك مبارزه ضد فحشاء بود، و زن مسلمان نیز-مادام که از شوهر عدالت می‌دید- آن را بهیچوجه يك نوع ظلم و خفت در حق خویش تلقی نمی‌کرد.

جامعه‌یی چنین که در آن نه زن مورد تعدی بود نه برده، و حتی اقلیتهای دینی و مذهبی نیز از آسایش برخوردار بودند، برای نظم و عدالت خویش می‌بایست از يك قانون عالی بهره‌مند باشد-چنانکه بود.

این قانون عبارت بود از شریعت، و در اسلام نیز مثل آئین موسی-دین و قانون يك چیز بود. بدینگونه، در شریعت محمد ص، هر جرمی يك گناه محسوب می‌شد و هر گناه يك جرم. منشا اصلی این شریعت کتاب خدا بود-قرآن که هم منبع عقیده مسلمین نیز بود. ماخذ یگر سنت بود که آنچه را در قرآن مجمل یا مبهم بود تبیین و توضیح می‌کرد سنت عبارت بود از گفتار، کردار یا تقریر پیغمبر که نقل و حکایت آن حدیث خوانده می‌شد یا خبر یا اینهمه، در دوری که دیگر دسترس به پیغمبر نبود-مخصوصاً از وقتی اسلام از چهار دیوار جزیره العرب بیرون آمد گهگاه مواردی جزئی پیش می‌آمد که حکم آن نه در قرآن تصریح شده بود نه در سنت. اینجا بود که رجوع به يك اصل ثالث غیر از کتاب و سنت لازم می‌آمد و آن عبارت بود از اجماع-توافق عام.

اگر هیچ يك از اینها مشکل را حل نمی‌کرد به عقل انسانی رجوع می‌شد یا به رای و قیاس یا اینهمه، آنچه اجراء آن در شریعت اهمیت داشت حدود و شروط این اصول بود. در مورد قرآن ضرورت داشت که آیات احکام درست فهم شود، حدود امر و نهی و عام و خاص شمول آنها معین گردد، ناسخ و منسوخ احکام شناخته آید، اقتضای معانی و الفاظ بدقت معلوم گردد، و البته اینهمه شناخت قرآن را لازم داشت تفسیر.

البته در تفسیر قرآن مسائل دیگر نیز غیر از آنچه با قانون و شریعت ارتباط داشت پیش می‌آمد مثل عقاید، اخبار گذشته، قصه انبیاء و انذار مشرکان. تفسیر هم مقتضی غور در اسلوب بلاغت اعجاز قرآن بود و هم مستلزم جستجو در شان نزول و در تفصیل قصص و حکایات. این نکته سبب شد که تفاسیر مختلف بوجود آمد: ادبی و لغوی، مثل کشاف زمخشری، یا کلامی و حکمی مثل تفسیر امام فخر. در حدیث هم استنباط قانون مقتضی غور و دقت بود. از بین صدها هزار حدیث که نقل می‌شدو حتی از همان عهد حیات پیغمبر منافقان و معاندان آنها را به‌کذب خویش آلوده بودند- خبر تکه و قابل اطمینان را که بتواند ستاویز احکام شریعت واقع شود از روی چه میزانی می‌توان شناخت؟

احادیث از جهت اسناد، از جهت روایان، و از جهت متن تا چه حد قابل اعتمادند؟ اخبار آحاد، و اخبار متواتر هر يك تا چه حد و در کدام شرایط حجت بشمارند؟ علم حدیث، علم درایه، و علم رجال بوجود آمد تا از بین انبوه احادیث «صحاح» میزانی بدست آید، برای آنچه تکه هست و آنچه تکه نیست. از اینها گذشته بحث پیش می‌آمد در باب اجماع. اگر تحقق آن ممکن هست به آن چگونه می‌توان علم یافت و تا چه حد می‌توان آن را حجت شمرد؟ بعلاوه، حدود و شروط کار عقل، برای یاقیاس را چگونه می‌توان تعیین نمود. ائمه چهارگانه سنت- ابو حنیفه، مالك بن انس، شافعی، و احمد حنبل- اختلافشان غالباً از حدود و شروط حجیت این اصول ناشی است اما با وجود اختلافات قابل توجه که درین مذاهب فقهی و مذهب شیعه با آنها هست قانون شریعت اسلامی که روح اصلی آن وحی الهی است، در طی قرون و در تمام قلمرو مسلمین همه جا وحدت و اصالت خود را حفظ کرده است^(۱۸۳) و در واقع همه جا بیک گونه بر سرنوشت مسلمین، و احوال و عقاید آنها حکومت کرده است. بدینگونه، فقه اسلامی با تکیه برین اصول که ارزش و حدود آنها را علم اصول یا متدولوژی فقه بررسی می‌کند- بر احکام شریعت و ادله آنها نظارت دارد. در حقیقت، با وجود بعضی موارد که فقه اسلامی از آداب یا احکام رایج در نزد اقوام و ممالك فتح شده شاید چیزهایی بحکم اصول گرفته باشد رویهمرفته فقه اسلامی بعنوان يك سیستم قانونی کاملاً اصیل است و ابتکاری^(۱۸۴) بعلاوه، این سیستم در قلمرو وسیع اسلام نظم و عدالتی را که در قرون وسطی مخصوصاً در غرب، مدتها مجهول بود به دنیا باز آورد. در همان دوره که فقه اسلامی مشکلترین دعاوی را بوسیله احکام الهی خویش حل و فصل می‌کرد دنیای مسیحی قرون وسطی قضاوت الهی را بوسیله جنگ تن بتن و آنگونه سایل اجراء می‌نمود. قانون شریعت، که در اسلام حاکی از امر و اراده الهی است، از جهت اخلاقی مخصوصاً قابل ملاحظه است و رعایت انسانیت و پاس حقوق دیگران، مبنای اساسی بسیاری از احکام آنست.

درین قانون گوئی انسان هیچ حقی ندارد مگر آنکه خدا نیز سهمی در آن حق داشته باشد. اما سهم خدا عبارتست از امر او به اینکه حق هر کس باید به او داده شود و هیچ کس حق ندارد، به آنچه تعلق به دیگری دارد تخطی کند. بدینگونه، قانون اسلام که در واقع يك قانون الهی است، بی آنکه ناشی از مصلحت جوئیهای انسانی شده باشد به همان نقطه از حق خالص (Right Pure) می‌رسد که بقول يك محقق معروف اروپائی زمینه مشترك تمام اقوام متمدن بشمارست^(۱۸۵) فاصله بین واقعیت با حکم شریعت در جامعه اسلامی اگر هست هیچ جا آن اندازه که در امر حکومت و سیاست پیدا است بارز نیست. در واقع، طرز انتخاب خلیفه- جانشین پیغمبر- از همان اوایل طوری شد که نشان داد بین تئوری و واقعیت در هیچ جا بقدر سیاست اختلاف نیست^(۱۸۶) این مساله خلافت قدیمترین مورد خلاف بین مسلمین را تشکیل داد و از همان ماجرای سقیفه دستداران معدود اهل بیت رادر مقابل عامه قرار داد. غلط است آنکه گویند تشیع را ایرانیان بوجود آوردند یا نشر و تبلیغ کردند، در واقع این فکر در بین عناصر غیر عرب از عهد مختار منتشر شد در صورتیکه مدتها پیش از آن، و دست کم از اواخر عهد عثمان، این فرقه موجودیت خود را نشان داده بود.

بعلاوه، بر خلاف مشهور، بیشتر کسانی از زرتشتیها که به اسلام می‌گرویدند غالباً مذهب اهل سنت اختیار می‌کرده‌اند، نه مذهب شیعه^(۱۸۷) در هر حال، در مورد خلیفه، شیعه قائل به نصب و انتخاب عامه نبود و خلفا را غاصب می‌شمرد چنانکه خوارج نیز غالباً ضرورت انحصار خلافت را در قریش انکار می‌کردند و در خروج بر هر خلیفه جائز خویشتن را ذیحق می‌دانستند. با اینهمه، خلیفه هر کس بود، خواه از خلفای راشدین و خواه از امویها یا عباسیان، کار عمده اش غیر از دفاع حمایت از حوزه اسلام نظارت بود در اجراء احکام شریعت با وفات پیغمبر، و حی که منشأ قانون بود- منقطع گشت اما خلیفه که جانشین پیغمبر بشمار می‌آمد می‌بایست بر اجراء سنت و شریعت نظارت کند. درباره منشأ قدرت و حدود اختیار خلیفه بحث بسیارست اما در گذشته، صرف نظر از مدعیان خاص، تنها دسته‌های منظمی که با اساس خلافت یا باشخص خلیفه اظهار مخالفت می‌کرده‌اند عبارت بوده‌اند از خوارج و شیعه یا امویها خلافت به نوعی سلطنت موروثی تبدیل شد و عباسیان نیز که در آغاز کار آنها از امویها انتقاد کردند نتوانستند یا نخواستند آن را به شکل عهد راشدین باز گردانند. اینجاست که شکاف بین تئوری و واقعیت، در امر راجع به حکومت روی می‌نماید. حکومت راشدین بهر حال نوعی دموکراسی

بود، از نوع حکومت عده قلیل اصحاب حل و عقد. از لحاظ نظری تمام مسلمین در انتخاب خلیفه وارد بودند اما محدودیت امکانات و تعارض اغراض و قدرتها حکومت اهل حل و عقد واقعی را محدود می‌کرد به حکومت يك عده قلیل- الیگارش.ی.

خلیفه در غالب امور با صحابه و یاران مشورت می‌کرد و اگر هم به حرف آنها گوش نمی‌داد حکومتش مطلق نبود و چیزی آن را محدود می‌کرد. شریعت بدینگونه، شریعت قانون واحدی بود که از امیر المؤمنین تا فقیرترین مرد مسلمان همگی مکلف به اطاعت از آن بودند. در واقع اسلام با قانون واحدی که منشا اصلی آن وحی الهی بود بر سراسر قلمرو خویش بی‌کسان حکومت می‌کرد و اسلام مرد چیزی نبود جز تسلیم وی به این قانون.

توسعه فتوح اسلامی تدریجا منتهی به نتیجه قهری آن شد: تجزیه.

امرا رفته رفته حساب خود را از مرکز جدا کردند، و این البته مستلزم جدائی از شریعت نبود. حتی در اسلام زمانی رسید که غیر از خلیفه بغداد، دو خلیفه دیگر در مصر و اندلس نیز وجود داشت و در بلاد مختلف نیز امراء خود را سلطان می‌خواندند و نماینده مستقل قدرت خلیفه. با اینهمه، در تمام قلمرو اسلام قانون يك چیز بود: شریعت. بعلاوه، در تمام این حوزه وسیع که به نام امیر المؤمنین اداره می‌شد سنتهای اداری هر محل تا آنجا که با شریعت سازگاری داشت حفظ شد و ادامه یافت:

در شام و مصر سنت رومی، در عراق و فارس سنت ساسانی، مرکزیت اداری، دیوانهای متعدد در «دار الخلافه» پدید آورد و تجزیه خلافت انواع دیوانها درست کرد، در هر ولایتی بیت المال که در عهد راشدین دارائی آن مال الله محسوب می‌شد از عهد اموی بازیچه مطامع و اغراض خلیفه شد، و امراء او با دیوان چند، دیوان نفقات، دیوان برید، دیوان رسائل و دیوان اشراف قسمت عمده کارهای اداری انجام می‌یافت و دیوان بر و صدقات هم برای کارهای خیریه بود. در دوران بعضی خلفاء دیوانها غیر از روزهای جمعه در روزهای سه شنبه هم تعطیل بود^(۱۸۸) اما فعالیت و اداره این دیوانها، نظم و ترتیب آنها همیشه تابع شخصیت وزیر بود که خود گهگاه شغل خویش را مثل عمالش با دادن هدیه رشوه بدست می‌آورد و با «مراقب» حاصل از شغل آنچه را از دست داده بود جبران می‌کرد. تسلط بی‌دوام سلسله‌ها و هوس تبذیر بعضی امراء در کار خراج و مالیات بی‌نظمیهای را مثل همه جاسب می‌شد و مشکلات مالی و اداری پدید می‌آورد. مسابقه رجال دربار در تحصیل وزارت بعلاوه رواج القاب و عناوین پوچ در بین عمال و امراء که امثال ابو ریحان بیرونی و خواجه نظام الملک از آن بشدت انتقاد کردند سبب مزید فساد و حتی بروز حیف و میل در دیوان و پیدایش هرج و مرج در اداره می‌شد که هیچ يك روح اسلامی و سنتی نداشت و تدریجا منتهی شد به نفرت عام از دیوان و دیوانیان که هنوز بین عامه مسلمین باقی است.

۲۱- هنرهای زیبا

که گفت که در اسلام دین را با هنر سازگاری نیست؟ بر عکس، این هر دوبا یکدیگر ملاقات می‌کنند و آن هم در مسجد. خدای اسلام-الله تعالی- نه فقط رحیم و حکیم است بلکه جمیل هم هست، و از همین رو چنانکه صوفیه می‌گویند، دوستدار جمال يك نظر به بعضی مساجد کهن نشان می‌دهد که این بناهای با شکوه و الا که به پیشگاه خداوند اهداء شده اند صرف نظر از قدس و نزاهت معنوی که دارند از لحاظ يك مورخ نیز درخور آند که گالریهای هنر اسلامی تلقی شوند. هنرمندان بی نام ناشناس این مساجد که تمام هستی خویش را وقف دمت خداوند کرده بودند از همان شوق مقدسی گرم بوده اند که استادان عهد رنسانس را مشتعل می‌داشته است و ازین رو مثل آنها با شوقی تمام می‌کوشیده اند تا بهترین تصویری را که از زیبایی می‌داشته اند در طی این آثار مقدس جلوه و تحقق بخشند. حقیقت آنست که معمار مسلمان در روزگار گذشته هر زیبایی را که در اطراف خویش می‌دید اگر آن را در خور عظمت و جلال خدای یافت سعی می‌کرد تا بهنگام فرصت برای آن در مسجد جائی باز کند.

بدینگونه، ستون را از آنچه در معابد بابل بود گرفت، مناره و محراب را از کلیسا اقتباس نمود و ایوان و طاق آن را از قصرهای سلطنتی ساسانیان تقلید نمود.

مسجد در عهد خلفا برای مسلمانان خیلی بیش از امروز اهمیت داشت زیرا تنها جای عبادت Forum میدان خطا به در روم بود هم محکمه عدالت مسلمین بشمار نمی‌آمد. هم فوروم (آنها، هم محل درس و تعلیم آنها بود هم حتی آکادمی آنها. در عهد پیغمبر مسجد جائی بود که مسلمانان آنجا جمع می‌شدند، پیغمبر در همانجا کارهای امت را حل و فصل می‌کرد. قدیمترین مسجد که فاتحان مسلمان در محل بصره، کوفه و فسطاط بنا کردند نزدیک بود

به دار الاماره زيرا كه مسجد تنها عبادتگاه قوم نبود محلی بود برای اجتماع عام چنانكه نام آن جامع نیز بدرستی ازین امر حکایت دارد در دوره های بعد اهل حدیث حلقه های خود را در مسجد بر پا می کردند، احکام شریعت در مسجد مسلمین تبیین می شد، مجالس تفسیر قرآن در مسجد بر پا می شد، متكلمان در مسجد حوزه بحث در عقاید منعقد می کردند، زهد و صوفیه هم برای اعتكاف در مسجد خلوت می گزیدند در مساجد حوزه هایی بود برای مقابله و تلاوت قرآن كه در آنها تجوید و قرائت نیز تعلیم می شد چنانكه حلقه های اذكار ذكر نام خدا هم در مساجد تشکیل می یافت.

در بعضی مساجد مجموعه های حدیث مخصوصا صحیح بخاری و صحیح مسلم قرائت و تعلیم می شد در واقع، هم مكتب كلامی معتزله از مسجد بیرون آمد و هم مذهب اشاعره. بعلاوه، مسجد به اصطلاح امروز هم پارلمان شهر بود و هم تا حدی كلوب عالی آن.

همچنین در موارد بسیاری غریبان و تازه واردان آنجا را مثل مهمانخانه شهر تلقی می کردند. این فواید گونه گون كه از مسجد مورد انتظار بود سبب می شد كه بنای مسجد، هم راحت باشد و هم سودمند بدینگونه درین ابنیه عالی كه اولین منزل پرواز روحانی انسان بشمار می آمد هنر معماری اسلامی مفهوم انتزاعی را با هدف انتفاعی در هم می آمیخت.

البته تنوع و اختلاف نژاد اقوامی كه سرزمین آنها بوسیله اسلام فتح شد از اسباب تنوع شیوه معماری در بین مسلمین بود. اولین معماران قدیم اسلامی برای آنكه تصویری را كه از زیبایی داشته اند تحقق بخشند وسیله دیگری نداشته اند جز آنكه شیوه هنر قوم و كشور خود- ایران، بیزانس، شام، مصر و هند- را مورد استفاده قرار دهند اما البته اینگونه عناصر و اجزاء كه از معماری قدیم اخذ می شد رفته رفته با هدفهای دین جدید تطبیق می گشت و در تحول معماری اسلامی تاثیر می بخشید.

بدینگونه، سبك معماری بیزانس كه در مساجد دوره اموی رواج و نفوذ عمده داشت از همان وقتی كه معماران سامرا در عهد معتصم خلیفه سبك روزگار ساسانیان را احیاء كردند جای خود را به شیوه معماری ساسانی داد و این شیوه چنانكه هر تسفاد نشان داده است بزودی در همه جافی المثل در خراسان، بحرین و حتی مصر- انتشار و رواج تمام یافت.

در آغاز كار بسیاری از مساجد كهن بر جای معابد كهنه تر یا حتی بر بقایای قصرهای دیرینه ساخته می شد. در مدائن قسمتی از ایوان كسری را سعد بن ابی وقاص تبدیل به مسجد كرد. مسعودی می گوید بسیاری از آتشكده های ایران هم تبدیل به مسجد شد در شام و فلسطین نیز مكرر کلیساها را مسجد كردند و حتی در مصر تا زمان مامون خلیفه کلیساهای قبطی تبدیل به مسجد می شد. کلیسای یوحنا كه در دمشق تبدیل به مسجد اموی شد در ادوار قدیمتر معبدی بود كه برای ژوپیتر بنا شده بود. مساجد كه نسال اضطخر و قزوین بر روی بقایای آبدانته های ساسانی بنا شد در حمص، حماة، اورشلیم، استنبول و آناتولی بسیاری کلیساها را مسجد كردند، در كابل و سند و دهلی هم مكرر معابد بت پرستان تبدیل به مسجد شد. وقتی کلیسای ایاصوفیه تبدیل به مسجد یافت بعضی تغییرات در آن ضرورت داشت تا آن را با احتیاجات جدید منطبق كنند اما جامع سلطان محمد فاتح بنائی بود تازه، منطبق با نیازهای جدید كه در ساختن آن هم ذوق فطری و مكتسب فاتحان ترك جلوه داشت هم بقایائی از سنتهای معماری بیزانس. مسجدهای عظیم دیگری هم این فاتحان عثمانی در بیزانس پدید آوردند كه شیوه معماری تركی و عثمانی رفته رفته از آن نشأت گرفت. مسجد جمعه اصفهان در عهد منصور عباسی بوجود آمد آنهم ظاهرا در جای يك آتشكده قدیم. اما تغییرات متوالی و مستمری كه پادشاهان ایران از ملكشاه سلجوقی تا شاه طهماسب اول و شاه عباس اول صفوی در آن پدید آوردند تدریجا از آن بنای كهن، تیپ مسجد ایرانی را بوجود آورد. این تیپ خاص در بنای مسجد شاه اصفهان به كمال رسید كه آن را بی شك باید شاهكار معماری مذهبی در تمام تاریخ ایران خواند.

تحولاتی كه در خلافت اسلامی و احوال امم و اقوام مسلمان پدید آمد در بنای مسجد البته تاثیر بارز داشت. سنتهای محلی هم بی شك در تحول اسلوب معماری اسلامی مؤثر بود. در يك دوره خاص نفوذ سبك ایران تقریبا در تمام خاور نزدیک منتشر شد بعد از سقوط خلافت بغداد، در قسمت عمدی از دنیای اسلام شیوه گنبددار ایرانی جای اسلوب معماری سابق را گرفت. با آنكه شیوه هنر تزئینی ایرانی، نفوذ عمدی در تمام اقطار اسلامی داشت ذوق و شیوه هر يك از اقوام و امم باز خاصیت خود را حفظ كرد. این اوصاف و خواص كه اسلوب مسجد سازی هر قومی را مشخص می كند غالبا مزایائی است كه این اقوام در سراسر تاریخ و تمدن خود

نیز آن را نشان داده‌اند. می‌توان گفت خاصیت معماری شام‌ثروت و غنای آنست، خاصیت معماری شبه قاره هند و پاکستان وفور و کثرت، خاصیت شیوه ترك و عثمانی قوت آنست و اصیت شیوه ایرانی لطف و ظرافت آن.

از اینها گذشته، در بنای بسیاری از مساجد هنرهای مختلف به‌هم‌در آمیخته است: معماری در توازن اجزاء کوشیده است، نقاشی به نقوش و الوان کاشیها توجه کرده است، خوشنویسی الواح و کتیبه‌ها را جلوه‌بخشیده است، شعر موعظه‌ها و ماده تاریخها عرضه داشته است و موسیقی هم برای آنکه از دیگر هنرها باز نماند در صدای مؤذن و بانگ قاری و واعظ مجال جلومگری یافته است. حتی صنعت‌های دستی هم برای تکمیل و تزیین این مجموعه الهی به میدان آمده‌اند: فرشهای عالی، پرده‌های گرانبها، قندیل‌های عظیم و درخشان، منبت کاریها و ملیله دوزیها نیز در تکمیل زیبایی و عظمت مسجد نقش خود را ادا کرده‌اند. بدینگونه، مظاهر گونه‌گون فر هنگ و هنر اسلامی در طی قرنهای دراز چنان در بنای مسجد مجال ظهور یافته است که امروز يك مورخ دقیق روشن بین می‌تواند تنها از مطالعه در مساجد تصویر روشنی از تمدن و تاریخ اقوام مسلمان عالم را پیش چشم خویش مجسم کند. در طول نسلها و قرون در فاصله آفاق مختلف، هنر اسلامی ملجای پاکتر و نمایشگاهی امنتر از مسجد نداشته است و اشتراك مساعی اقوام و امم مختلف اسلامی در تکمیل و تزیین مساجد با وجود (Cosmopolitisme) حفظ خاصیت‌های ملی و محلی نوعی جهانوطنی

را در معماری اسلامی سبب شده است که البته با تمدن و فرهنگ پر تسامح اسلامی مناسبت تمام دارد و بهر حال از مفاخر معنوی مسلمین بشمارست. ^(۱۸۹) البته غیر از مساجد، ابنیه و آثار بسیار از تمدن اسلامی مانده است. نکته اینجاست که مسلمین این بناهای شگرف عالی را که طول زمانها و عرض مکانها بین آنها فاصله بسیار افکنده با وجود تفاوت و اختلاف که در مصالح و مواد و سبکها و امکانات آنها هست روح و حیات واحد بخشیده‌اند. در حقیقت هم تفاوت مواد و مصالح در نقاط گونه‌گون، هم اختلاف ذوق و ثروت حامیان و بانیان این ابنیه هنری، و هم مدارج تربیت و ذوق معمار و کارفرما دست‌به‌هم می‌داد، تا سبک و شیوه معماری را در بلاد و قرون مختلف تعیین نماید. البته وحدت کلی این اسالیب مختلف را انکار نمی‌توان کرد و منشا این وحدت تا حد زیادی حکومت اسلام است که گوئی همه جا ذوق و نبوغ نژادهای گونه‌گون کشورهای فتح شده را طی قرنهای دراز در خدمت خویش گرفته و هر يك را مکمل دیگری ساخته است و این وضعی است که پیش از فتح اسلامی کمتر در عالم نظیری داشته. تحت تاثیر همین عامل بود که صنعت اسلامی توانست از شکوه رویا انگیز قصر الحمراء در اسپانیا تا ظرافت بی‌مانند تاج‌محل در اگره اختلاف نژادها را نادیده گیرد و زمان و مکان را در نوردد و نوعی جلوه ابدی و انسانی بیابد.

بدینگونه در معماری نیز مثل علوم و فنون مسلمین از ایرانیها و رومیها اقتباس کردند. اما وجود ابنیه بسیار عظیم در سراسر قلمرو پهناور اسلام حاکی است از قدرت و ذوق تلفیق در بین مسلمین. درین بناهای عظیم خیال انگیز ستونهای پر هیبت، طاقهای هلالی، مناره‌ها، گنبد‌ها و مقرنس‌کاریها هر چند هیچکدام کاملاً ابداع مسلمین نیست اما ترکیب و تلفیق آنها در ابنیه اسلامی حاکی از هماهنگی، عظمت و کمالی است که در تمدن و فرهنگ اسلامی تقریباً همه جا جلوه دارد. ترکیب مجموعه همین عناصر است که ابنیه اسلامی را در شام، در مصر، در هند، در اندلس، در عراق و در ایران همه جا قدرت و جلالی افسانه آمیز، می‌بخشد. همین مایه تناسب و هماهنگی است که قصر الحمراء را در غرناطه از ورای غبار قرنهای نوز چنان جلوه و شکوه داده است که گوئی به قول ویکتور هوگو شاعر فرانسوی آن را «جنی‌ها مثل يك رویا زرانندود، و آکنده از آهنگ»

ساخته‌اند. ^(۱۹۰) و یا بنای تاج محل را در اگره با چنان تناسبی از زیبایی و ظرافت سرشار کرد که هنوز يك مورخ امروز می‌تواند درباره این رویای مرمرین که بیاد مرگ و زندگی يك ملکه مسلمان هند بنا شده است بگوید اگر زمانه عقل و هوش داشت شاید هر چه جز تاج محل بود منهدم می‌کرد و برای تیمار دل آدمی این نشان گر انما به شرافت انسانی را بر جای می‌نهاد. ^(۱۹۱) در اسپانیا سبک معماری متداول در شام و ایران به نام سبک مراکش آوازه یافت. بعدها فاتحان نصارا قسمتی از مساجد اندلس را کلیسا کردند، قلعه الکازار شکل فرنگی شده القصر که در اشبیلیه بوسیله ابو یوسف یعقوب بنا شد، مورد توجه و استفاده شارل پنجم و ایزابل گشت. قصر الحمراء که مجموعه‌ای است زیبا از باغها، قصرها، حیاطها و استخرها و ایوانهای رفیع و باشکوه کهن در غرناطه نمونه‌ای از افراط در تزیین و تجمل بعضی مسلمین را عرضه می‌داشت که عاقبت آن در همه جاهمان کلام معروف است که شارل پنجم وقتی از ایوان يك عمارت الحمراء آنهمه جلال و عظمت از دست رفته را بدیده عبرت دیده بود گفته بود بیچاره آنکه اینهمه را از دست داده است. ^(۱۹۲) در هند، این معماری باز چنان وحدت و صالت خود را حفظ کرد که به گفته بعضی مورخان انسان وقتی بنای تاج محل را در هند می‌بیند، نه در ایران یا اندلس، دچار حیرت می‌شود، اما در واقع از حیرت وقتی بیرون می‌آید که متوجه می‌شود دیار اسلام است نه هند دارد نه اندلس، همه جای آن وحدت است وحدت اسلامی. چنانکه قطب منار دهلی با

دویست و پنجاه پا ارتفاع، هنوز بعد از هفت قرن مقابله با طبیعت حکایت دارد از قدرت و عظمتی که اسلام در گذشته در سرزمین هندوان یافت و گر چه گهگاه با خشونت و قساوت امثال قطب الدین ایبک همراه می‌شد.

هنر اسلامی نیز مثل فرهنگ آن، هم از حیث مواد تنوع داشت هم از جهت تکنیک حتی نقاشی، مجسمه سازی، و موسیقی هم با آنکه با کراهت اگر نه با حرمت، تلقی می‌شدند در محیط تسامح آمیز اسلامی فرصتی برای نشو و نما و خویشتن پیدا کردند در واقع نه در نقاشی صورت، مسلمین فرصت قریحه نمائی داشتند، نه در نقاشی تفریحی با اینهمه، بعضی هنرمندان که به این کارها پرداختند استعداد های کم نظیر نشان دادند.

در مینیاتور، غیر از يك عده هنرمند بی نام که آثارشان بی امضا است، از کمال الدین بهزاد می‌توان یاد کرد که میراث مکتب هرات را به دور مصفویه منتقل کرد. خوشنویسی که در قدیم مخصوصا با خط کوفی در معماری و سفال کاری يك هنر تزیینی بود بعدها با خط نستعلیق لطف و ظرافتی دیگر یافت و کتاب شعر یا نثر مصنوعی که با خط نستعلیق و مینیاتور و تذهیب و تجلید هنرمندانه آراسته می‌شد در صورتیکه در همه این رشته‌ها کمالات را عرضه می‌کرد يك مجموعه ارزنده از هنرهای ظریف می‌شد. در کتابت، تذهیب، و تجلید قرآن مخصوصا گهگاه چنان ذوق و حوصله‌یی بکار می‌رفت که زیبایی بعضی از آنها قدس و عظمت مساجد اسلامی را مجسم می‌کرد. قالی‌های ظریف که نوعی از آن هنوز نام ایران را بلند آوازه می‌دارد در گذشته بقدری به لطف رنگ و نقش ممتاز بود که زیباترین آثار امروز در برابر آنها ناقص و بی اندام می‌نماید. تنوع بارزی که از حیث مواد، و از حیث تکنیک در آثار هنر اسلامی هست جالب است. انواع مواد از گچ، کاشی، مرمر، جواهر، خزف، بلور، عاج در ابنیه و آثار گوناگون از برج، قصر، مسجد، مناره، و ایوان هست و رشته‌های مختلف هنر از معماری، خط، مینیاتور، تذهیب، و صنایع دستی زندگی طبقات ثروتمند را از ذوق و زیبایی می‌آگند. ظرافت و حوصله‌یی که در بعضی صنایع دستی مسلمین بکار می‌رفت لطف و کمال خاصی به آنها می‌داد. بعضی اسلحه و آلات جنگ، کارهای جواهر سازی و مرصع کاری، ظروف سفالی و فلزی آنها که در موزه‌های مختلف هنوز باقی است مهارت صنعتی آنها را در این کارها نشان می‌دهد. کنده کاری بر روی عاج، ساختن انواع کاشی و آئینه، بافتن انواع فرش و سجاد موسیلمی بوده است برای تجلی یافتن ذوق و ظرافت قوم در صنایع دستی و خانگی.

حتی در موسیقی که زهد متعبدان سماع آن را بر نمی‌تافت و طبایع جدی گهگاه آن را عبارت از لغو ناپسند می‌شمرد نیز تشویق خلفاء و امیران همراه با ذوق و علاقه عامه، توسعه قابل ملاحظه‌یی پدید آورد.

کتاب الاغانی تألیف ابو الفرج اصفهانی (۳۵۶-۲۸۴) که ذکر و ضبط اغانی مشهور آن زمانها برای او بهانه‌یی شده است جهت ایجاد یکدائرة المعارف بیست جلدی از شعر و ادب و تاریخ عرب، حاکی است از رواج و قبولی که موسیقی و غنا در مجالس خلفاء و امراء و حتی بازرگانان و عامه داشت. مخصوصا در دمشق، بغداد، و حتی مدینه و جودایر اهیم بن مهدی، عمو و تا حدی رقیب و معارض مامون^(۱۹۳) در بین چند موسیقیدان مشهور شهر هزار و يك شب نشان می‌دهد که بغداد هارون و مامون تا چه حد با موسیقی و آواز سر و کار داشته. غیر از وی نام ابراهیم موصلی، پسرش اسحق، و شاگرد او زریاب در موسیقی اوایل عهد عباسیان آوازه بلند داشت. همین زریاب بود که موسیقی عربی را در اسپانیا به دربار خلیفه عبد الرحمن ثانی برد و قرطبه را غرق در شور و آهنگ عراق کرد. سماع صوفیه و وجد و رقص آنها با وجود نهی و کراهیت بعضی مشایخ موسیقی و غنا را مخصوصا در بین عامه انتشاری بیشتر داد. جنبه نظری موسیقی مخصوصا نزد کندی، فارابی، اخوان الصفا، و ابن سینا مورد توجه شد که درین باب میراث علمی یونان را کمال و غنائی سرشار بخشیدند. مدخل فارابی در موسیقی معروفترین تصنیفات قرون وسطی در موسیقی نظری است و اگر از تمام کتابهای موسیقی یونانی که باقی مانده است برتر نباشد فروتر نیست^(۱۹۴) غیر از فارابی کسانی امثال ابن هیثم و عبد المؤمن ارموی نیز در موسیقی نظری مطالعات مهم کرده‌اند. اما جالب است که آثار فارابی درین باب در نزد علماء موسیقی اروپا تا اواسط قرن هفدهم میلادی هنوز مورد رجوع بود^(۱۹۵) در ایجاد بعضی آلات موسیقی و در استعمال علائم برای ضبط، تقدم موسیقیدانان اسلامی قابل ملاحظه است و هنوز در زبانهای اروپائی بعضی الفاظ هست که حاکی است از اخذ و اقتباس از موسیقی عهد اسلامی.

۲۲- عرفان اسلامی

عرفان اسلامی تا چه حد اصالت و ارزش دارد؟ در حقیقت عرفان اسلامی کمال عملی خویش را در تصوف یافت. با اینهمه، تصوف که از زهد و پشیمینه پوشی شروع شد بسبب پیوند با دعوی و ریای بعضی صوفیه که متن زدن از فرمان شریعت و دم زدن از اتحاد و حلول غالبا با آن همراه بود، نزد فقها و متشرعه منفور

شد. اصحاب صفة فقراء قدیم صحابه با آنکه بهر حال لفظ صوفی با نام آنها ارتباط ندارد ظاهراً از خیلی قدیم زهدیا فقرشان سر مشق بعضی زهاد مسلمین شد. ابوذر غفاری يك نوع عسویالیست اسلامی، سلمان فارسی يك درون گرای اهل فقر، مالك دیناریك راهب عرب، حسن بصری يك واعظ پارسا و رابعه عدویه يك زن دلسوخته از محبت الهی از قدیمترین کسانی بودند که راه صوفیه را با قدمهای نخستین کوبیدند. بعدها، با ابراهیم ادهم تأثیر بودائی وارد تصوف شد، با ذوالنون تأثیر مسیحی و نو افلاطونی. حارث محاسبی محاسبه نفس را مدار کار خویش کرد و با یزید دم از حلول یا اتحاد زد. وقتی وبت به حلاج رسید تصوف مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود و محافظه کاری امثال جنید هم نتوانست باز حیثیت آن را اعاده کند. چنانکه مساعی امام قشیری، ابو نصر سراج، غزالی و شیخ شهاب الدین سهروردی اگر چه آن را با شریعت تا حدی دوباره سازش داد لیکن مخالفت فقها و متشرعین از بین نبرد. محیی الدین بن عربی و صدر الدین قونوی تصوف را از مسیر عملی خویش وارد قلمرو مباحث نظری کردند و با آثار آنها تصوف اسلامی نوعی متافیزیک اشراقی شد. ابن فارض، عطار، مولوی و شیخ شبستری شعر را جلوه گاه این فلسفه تازه کردند و مخصوصاً در کلام مولوی بود که تصوف اسلامی به اوج بیان رسید. ابن سبعین به آن تمایلات فلسفی داد، و عبد الکریم جیلی تمایلات گنوسی. وجود خانقاهها و سلسلههای فقر و اخوت صوفیه هم تصوف را در بین عامه رواج داد و هم از ارتباط با عیاران و پهلوانان، اهل فتوت را از آن بوجود آورد و طریقه جوانمردی را.

طریقه صوفیه مبتنی بود بر فقر و عزلت. نزد آنها توبه و زهد مدخلی بشمار آمد برای تصفیه باطن که آنرا منشا معرفت واقعی می‌شمردند. ذکر، خاصه ذکر خفی، وسیله‌ای بود برای اتصال دائم به حق، و غفلت از آن اگر از بی خودی ناشی نبود نشانه حرمان محسوب می‌شد و حجاب.

مراقبت ذکر، خاصه در خلوت خانقاه، رهروی را که تحت رهبری يك شیخ پییر مرشد به این طریقت وارد می‌شد در مقامات سلوک رهنمون می‌گشت و عروض «احوال» و تکرار و استمرار آنها وی را درین «مقامات»

ترقی می‌داد تا جائی که وجود وی از تاب تجلی حق تجلی ذات و صفات مثل طور سینا که در جلوه خداوند فرو می‌ریخت، فانی می‌شد.

فناي اوصاف - اوصاف بشری - نقطه اتصال به حق بود و وصول به بقاء که در واقع هدف یگانه هر عرفان انسانی است. طی کردن این مراحل و مقامات نزد صوفیه حاجت به درس فقه یا بحث کلام نداشت. دفتر صوفی سواد و حرف را بر نمی‌تافت و وی می‌خواست در معرفت بی آنکه به وسوسه قیل و قال اهل مدرسه افتاده باشد به جائی رسد که فی المثل ابو سعید میهنه اش در قیاس با شیخ الرئيس بتواند آنچه را شیخ می‌داند وی ببیند. حکایتی که در باب ملاقات شیخ الرئيس و ابو سعید نقل کرده اند حاکی است ازین دعوی یا آرزوی آن نزد صوفی قلبی که با توبه و ذکر تصفیه یافته باشد، در حکم آن دیوار افسانه‌ای است که می‌گویند چینیها آن را صیقل دادند تا بمدد روشنی و درخشندگی خویش تمام نقوش زیبایی را که رومیها بر دیوار مقابل طرح کرده بودند تصویر کنند. درین صورت همان معرفت را که حکیم از راه تفکر و استدلال بدست می‌آورد صوفی می‌کوشید تا از طریق عزلت و زهد و مراقبت حاصل کند. همین بی اعتنایی به علم و استدلال نیز از مواردی بود که صوفی را نزد فقها و متکلمین مستحق طعن می‌داشت.

نزاع بین صوفیه و متشرعه مکرر منجر به رد و طرد و حتی قتل صوفیه گشت و امثال حلاج و عین القضاة درین منازعات قربانی شدند. صوفی عقل فلسفی را تحقیر می‌کند و او را چون می‌خواهد وجود بی حقیقت «غیر»

و «ماسوی» را دلیل و راهنمای وصول به اثبات وجود حق، که وجودی غیر از آن نیست قرار دهد گمراه می‌یابد و سرگشته بدینگونه «طریقت»

صوفی که از «شریعت» آغاز می‌شود جز در «حقیقت» مجال درنگ نمی‌یابد اما درین سیرنه در منزل متشرعه توقف می‌کند نه در منزل گاه فلاسفه.

معرفت واقعی نزد صوفی از حق شروع می‌شود و هم به او ختم می‌شود چنانکه وجود وی هم که در سیر و سلوک خویش از حق آغاز می‌کند هم به حق باز گردد.

باری عرفان اسلامی با وجود عناصر غیر اسلامی که دارد همچنان اسلامی است، نه زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد نه فنای آن بانیروانای هندوان که بعضی بخطا آنرا اصل نظریه فنا شمرده‌اند، هیچ مناسبت دارد. اگر از فیض و اشراق و کشف و شهود هم صحبت می‌کند آن را از قرآن و خبر نیز بیگانه نمی‌یابد و بهر حال صوفی در قرآن و سنت برای طرز فکر و کار خویش تکیه‌گاه بسیار می‌تواند یافت و خطاست که بخواهند منشأ تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح، مانویث، مذاهب هندوان یا حکمت نو افلاطونی بجویند.

بعلاوه، آیا تصوف اسلامی که خود از عرفان مسیحی و هندی و از حکمت نو افلاطونی تأثیر پذیرفته است در دنیای مجاور خویش بی‌تأثیر مانده؟ ظاهر آنست که نمی‌توان قبول کرد که اسکولاستیک اروپا و عرفان آن ازین تأثیر بکلی دور مانده باشد. دو فرقه هوسپیتال، و تمپلر در دنباله جنگهای صلیبی بی‌شک از برخورد با صوفیه شام و مصر بعضی عقاید و رسوم آموخته‌اند. هم دانته در کمدی الهی خویش مدیون ابن عربی و بعضی نویسندگان شرقی شد و هم ریمون لول حکیم و عارف مسیحی که یکچند در بین مسلمین سفر کرده بود. ماجرای جست و جوی جام مسیح‌گر اثال-از تأثیر عرفان اسلامی خالی نیست. بعضی اقوال سن (Saint francois d, Assise) هست که کلام صوفیه اسلامی را به فرانسواداسیز خاطر می‌آورد هر چند شاید از آنها بطور مستقیم نگرفته باشد. بهر حال قرابت فکر جالب است و در خور تأمل.

وقتی سن فرانسوا یاران خویش را از کسب دانش منع کرد و یاد آور می‌شد که هر کس درین دنیا دنبال دانش می‌رود روز قیامت تهی دست خواهد بود همان گفته معروف صوفیه به خاطر انسان می‌آید که می‌گویند دفتر صوفی سواد و حرف نیست و العلم هو الحجاب الاکبر. و چقدر شباهت دارد با سخن ابن مسروق که خواب دید کثرت اشتغال او به حدیث و یرا از مائدهایی که پیغمبر در روز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود محروم داشت. جائی هم که فرانسواداسیز سرگذشت نویسان را ملامت می‌کرد که خود کاری انجام نمی‌دهند و دایم از کار دیگران می‌نویسند حکایت ابو سعید میهنه به یاد می‌آید که به یک مرید خویش -وقتی می‌خواست چیزی از کرامات وی یاد داشت کند- گفته بود: حکایت نویس مباش، چنان باش که از تو حکایت نویسند. همچنین تجویز غنا و تشویق یاران به اینکه به عنوان خنیاگران خدا برای مردم آواز بخوانند مبادی و اصول سماع صوفیه را فریاد می‌آورد. درست است که مسافرت او به دمیاط و مصر و بابل بنحوی که در احوال آن عارف و قدیس مشهور قرون وسطی هست از افسانه خالی نیست اما در آن اعصار اقوال صوفیه بوسیله تجار، کاروانیان، حاجیان، طالب علمان، و سایر مسافران در محیط مذهبی و علمی اروپا قابل انتشار بود. حوزه ابن سبعین صوفی و حکیم مشهور اسلامی بی شک بوسیله‌ای مؤثر بوده است در نشر مبادی و آراء صوفیه اسلامی در بین حکمت‌طلبان غربی اروپا. یواخیم مشهور به فلور هم که یک صوفی (Meister Eckhardt) مسیحی بود یکچند در فلسطین سرکرده بود. میستر اکهارت

عارف قدیم آلمان احتمالاً از طریق اسکولاستیک به عرفان اسلامی مدیون است. قطع نظر از امکان اخذ و اقتباس، شاید شباهت احوال و اقوال بعضی از عرفاء مسیحی اروپا با احوال و اقوال (Quietistes) که می‌گفتند عرفاء ما نیز قابل ملاحظه باشد. از جمله قول کیه تپستها نجات فرد جز با لطف ربانی ممکن نیست، شباهت دارد به کلام صوفیه که مثل حافظ می‌گفته‌اند:

کشش چو نبود از آنسو، چه سود کوشیدن؟ شباهت بین پارمی افکار و حتی تعبیرات محیی الدین بن عربی با ریمون لول عارف و حکیم اسپانیایی نکته‌ای است که خیلی محققان بدان توجه یافته‌اند و حکایت دارد از وسعت تأثیر عرفان اسلامی. چنانکه بین محیی الدین و دانته (Beatrice) هم از پارمی جهات شباهتها هست. حتی محیی الدین هم مثل دانته بناتریس خود را داشته است. نظام عین الشمس^(۱۹۶) همچنین احوال سن فرانسواداسیز از بعضی جهات: احوال شیخ شبلی و معروف کرخی را بیاد می‌آورد و سادگی زاهدانه و ذوق محبت‌سازانتر از (Santa Tereza) یاد آور فقر پارسایانه و محبت الهی رابعه عدویه است و کلام لایب نیثس که درباره این پارسا زن مسیحی می‌گوید که گویی جز او و خدای او هیچ چیز دیگر در عالم وجود ندارد، بعضی از احوال و سخنان رابعه را در محبت‌خدا به‌خاطر می‌آورد که گفته است: دل وی از محبت‌خدا جائی نه برای دوستی دیگری دارد نه برای دشمنی دیگر، حتی در عشق به حق فرصت عشق به پیغمبر را ندارد و نه مجال نفرت و دشمنی نسبت به شیطان را. درست است که احتمال وقوع اخذ، بین این دو زن پارسای ساده و بی‌ریا نمی‌رود اما شباهت فکر، قابل ملاحظه است و حاکی از صدق و صفای هر دو و اوج پرواز فکر آنها. در هر صورت دینی را که عرفان مسیحی به عرفان اسلامی دارد نمی‌توان نادیده گرفت یا ناچیز شمرد و در عرفان نیز مثل حکمت دنیای اسکولاستیک نمی‌توانسته است از تأثیر اسلام بر کنار مانده باشد. در واقع صوفیه در نشر اسلام در عالم تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند، و ازین حیث خدمات آنها به اسلام نیز در خور یاد آوریست. چنانکه تأثیر

وجودمشایخ چشتیه، شطاریه، و نقشبندیه در نشر اسلام بین هندوان و اقوامالزی بمراتب بیش از تاثیر غازیان و جنگجویان سابق درین باب بودبعلاوه، در ترویجحریت فکر، و حس برادری با خلق، و ترك تعصب بین اهل مذاهب و فرق، تاثیر صوفیه در عامه مسلمین قابل ملاحظه شد. تصوف اسلامی که چنین روح اخلاص و ایثاری را در بین خودمسلمین منتشر کرده است در دنیای مجاور بی شك تاثیر داشته است. وقتی درباب منشا آن، که با مسیحیت و نو افلاطونی و آیین هندوان ارتباط دارد صحبت می شود از تاثیر آن نیز که در عرفان مسیحیت و عرفان هندوان تدریجا وارد شده است نباید غافل شد.

۲۳- ادب اسلامی

اهمیت میراث اسلامی نه به علم و صنعت آن محدود شد، نه به فلسفه و عرفان آن. ادب اسلامی نیز از همان تنوع و نشاط حیاتی بهره یافت که علم و فلسفه اسلامی را بلند آوازه کرد. در سراسر این ادب نفوذ قرآن محسوس بود. هم در اسلوب بلاغت هم در قصه ها و مواد، و هم در فکر و اخلاق. ازین روست که این ادب ارزنده را به هر زبانی که هست خواه عربی و خواه فارسی، خواه ترکی و خواه سندی-جز ادب اسلامی نمی توان خواند.

ادب اسلامی از حیث مواد، از حیث زبان، از حیث زمان، و از حیث مکان تنوع کم نظیر بسیار جالبی عرضه می دارد. از حیث مواد، حتی گاه جامع اضداد بنظر می آید. ادبی است يك جا آکنده از جزم و یقین و يك جا آکنده از شك و حیرت يك جا سرشار از زهد و پارسائی است و يك جا سرشار از لذتجویی. گاه در صنعت و تكلف غرق می شود و گاه در سادگی و بی پیرایگی. از حیث زمان تمام گذشته مسلمین را پس پشت دارد و از حیث مکان تمام قلمرو اسلام را، از لحاظ زبان اگر چه مهمترین شاهکارهای آن تعلق به عربی و فارسی دارد، در ترکی وارد و نیز آثار ارزنده ای بوجود آورده است. بعلاوه، زبانهای دیگر هم مثل بربری، سواحلی، صومالی، البانی، ازبکی، کردی، بلوچی، پشتو، سندی، گجراتی، بنگالی، تامیلی نیز تحت تاثیر اسلام آثار ادبی قابل توجه ابداع کرده اند. ازین میان عربی و فارسی بود که در دنیا تاثیر عظیم کرد و فقط وقتی با سقوط خلافت عباسیان ادب عربی و با پایان تیموریان ادب فارسی به راه انحطاط و رکود افتادند دربار عثمانی موجب تشویق ادب ترکی شد و دربار مغول هند سبب رواج شعر اردو.

ادب عربی که زبان آن پشتوانه ای مثل قرآن داشت منبع الهامی شد برای ادب فارسی. شك نیست که زبان و فرهنگ پهلوی نیز مثل ذوق و نبوغ ایرانی در توسعه ادب عربی تاثیر قوی داشت. در شعر اسلوب ساده و طبیعی جاهلی که در اصالت آن تردیدی مبالغه آمیز اظهار شده است جای خود را به شیوه های تازه داد چنانکه نثر نیز در دست نویسندگان درباری و سیله ای شد برای اظهار قدرت در لغت و بلاغت در واقع شکوه فرهنگ و تمدن عهد عباسی در شعر و ادب آن روزگار نیز انعکاس یافت و ادب عربی را سرمشق فارسی سرایان کرد. ابو نواس شاعر مسلمان دربار هارون الرشید از اخلط، شاعر مسیحی دربار اموی هادر خمریات سبق برد و بعضی آثار او به رودکی، بشار مرغزی و منوچهری نیز الهام داد. ابو الطیب متنبی در قصیده سرایی شهرت بحرری ابو تمام را تقریبا در سایه افکند و مثل آنها منشا الهام شد برای بعضی شاعران ایران- عنصری، منوچهری و حتی سعدی.

ابو العلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب که با خیام و حافظ در فکر حیرت و شك ارتباط معنوی داشت شعر را وسیله ای کرد برای بیان اندیشه های حکمت آمیز. در نثر مقامه نویسی که بدیع الزمان و حریری آن را به اوج رسانیدند در فارسی هم در پیدایش مقامات حمیدی تاثیر داشت هم در ایجاد گلستان سعدی. بسیاری از شاعران فارسی-نه عرب- ذواللسانین بودند: فارسی و عربی. مسعود سعد و امیر خسرو دهلوی به هندی نیز شعر داشته اند چنانکه نوائی و فضولی شاعران ترك نیز فی المثل شعر فارسی دارند. این جهان وطنی اسلام شعر و ادب آن را از حیث فکر، از حیث سبك و از حیث قالب چنان جهانی کرد که حتی در شعر و ادب اروپا نیز در قرون وسطی و بعد از آن توانست تاثیر و نفوذ کند.

ادب اسلامی بعنوان آنچه علم ادب خوانده می شود در اصل ظاهرا عبارت بوده است از مجموع اطلاعات و آدابی که برای يك کاتب درباری لازم بوده است تا بوسیله آنها بتواند در دستگاه خلیفه یا سلطان وقت بر همگان در امر انشاء تفوق غلبه بیابد. بدینگونه، چون هدف تربیت کاتبان لایق بود، ضرورت داشت که ادیب صرف نظر از ادب نفس که لازمه تقرب سلطان محسوب می شد از آنچه دانستنی هست نیز طرفی اخذ کند تا بدان وسیله بتواند بقدر فهم و لیاقت در خدمت سلطان ترقی نماید. اینکه ادب را بعنوان علم، عبارت دانسته اند از اخذ طرفی از هر چیز، ناشی است از همین هدف تربیتی عصر. همین نکته است که تنوع ادب اسلامی را افزوده است و از تاریخ و فقه تا حکمت و عرفان را هم در قلمرو آن وارد ساخته. در قصه پردازی شاید به خیالپردازی و

انتریگ سازی چندان توجه نشده باشد^(۱۹۷) اما واقع بینی صفت بارز اسلوب این قصه هاست. کتب جاحظ لطف بیان دارد اما غالباً فاقد تخیل است و در مقامات بدیع الزمان و حریری نیز اهمیت کار در لطافت بیان و قدرت توصیف است نه در تخیل و ابداع. حتی رساله الغفران معری که یک طلایه با شکوه کمدی الهی دانته است غالباً در امواج الفاظ و عبارات مصنوع غوطه می خورد. از حیث خیال انگیزی و انتریگ سازی فارسی خیلی قوی ترست^(۱۹۸) نه فقط شاهنامه فردوسی گواه این دعویست، آثار نظامی و پیروان بزرگ او مثل امیر خسرو، خواجو و جامی نیز این ادعا را تأیید می کند بدینگونه ادب فارسی اگر از بعضی جهات به پای ادب عربی نمی رسد از بعضی جهات دیگر بر آن برتری دارد و با اینهمه هر دو ادب جلوه هایی هستند از ادب اسلامی.

این ادب سرشار پر تنوع، طبیعی است که در محیط اطراف خویش نفوذ کرده باشد، از این رو تعجب نباید کرد که از تأثیر آن در ادب اروپا سخن در میان آید. درست است که مسلمین از ادب یونانی و رومی کمتر اطلاع درست بدست آوردند اما نفوذ ادب عهد شرک در بعضی قصه های آنها باقی است. بیش از هر کتابی در الف لیل این نفوذ را می توان معاینه یافت. این یک قصه مشهور ایرانی است که به عربی نقل شد و تدریجاً از مآخذ هندی، یونانی، عبری و مصری هم بعضی عناصر در آن وارد گشت و دربار خیال انگیز هارون الرشید نیز قصه های عاشقانه و لطیف بسیار بدان در افزود. وقتی کتاب صورت نهایی خویش را یافت ادب عربی و فارسی به انحطاط افتاده بود و این نکته آن را از سر نوشت کلیله و دمنه و سندباد نامه که گرفتار صنعتگران بی ذوق شدندجات داد و اجازه داد که این مجموعه عظیم قصه های لطیف خیال انگیز در اروپا نیز راه خود را پیدا کند.

الف لیل را ازین حیث نباید یک قصه استثنائی تلقی کرد.

نمونه دیگرش عبارت بود از داستان سندباد که به نام هفت خردمند یا سنتیپاس (Syntipas) در زبانهای فرانسوی و انگلیسی نقل شد و شهرت و آوازه بسیار یافت. همچنین است حکایت بوذاسف و بلوهر که نوعی سرگذشت «بودا» است و انعکاس آن در اروپا به جایی رسید که می توان گفت در یک قسمت از نمایشنامه تاجر ونیزی اثر معروف شکسپیر آنجا که صحبت از سه صندوقچه فلزی است و انتخاب یکی از میان آنها، انعکاسی ازین حکایت قدیم شرقی می توان یافت^(۱۹۹). در هر حال این داستان نیز که نزد مسلمین از خیلی قدیم شهرت داشت در قرون وسطی - از قرن یازدهم به بعد - مکرر به لاتینی ترجمه شد و از آن طریق به فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی، اسپانیایی، هلندی و حتی السنه اسکاندیناوی نقل شد. حتی (Josaphat and Barlaam) در ردیف بوذاسف و بلوهر با صورت جوسافات و بارلعم اولیاء مسیحی تلقی شدند^(۲۰۰).

تمام این داستانها در ادب اروپائی تأثیر قوی به جای گذاشته چنانکه از شهرت و نفوذ قصه های الف لیل معلوم است و حتی نویسندگان قرون اخیر نیز از آن الهامها یافته اند. نقل قصه های بیدپای کلیله و دمنه به زبان اسپانیائی شهرت و رواج این کتاب را در سراسر اروپا سبب شد و از آن میان فرانسه وجود بخشی از لافونتن را به آن مدیون گشت. قصه های لقمان حکیم در قرون وسطی منشأ یک قسمت - اگر نه تمام - امثال از پ یونانی گشت. یا اینهمه، شاید آنچه ادب اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از عهد رنسانس، از ادب اسلامی گرفته است محدود به چند قصه یا مضمون اخلاقی نباشد. اگر پترارک شاعر بزرگ غنایی (لیریک) ایتالیا به آن شدت از اعراب و مسلمین انتقاد می کند نشان آنست که در زمان وی گرایش به ادب و (Romances) ذوق عربی در ایتالیا رایج بوده است^(۲۰۱). در واقع آنچه در ادب اروپا رومانس خوانده می شود تا حد زیادی مدیون تأثیر عربی است و بدینگونه ادعای آنکه شعر اروپائی در قرون وسطی از ادب عربی - اسلامی - تأثیر پذیرفته است گراف نیست. حتی می توان قبول کرد که اروپای قرون وسطی چنانکه دین خود را به یهود مدیون است، ادب خود را مدیون عربی است^(۲۰۲). نه فقط ادب عربی تأثیرش در این شعر عامیانه اسپانیائی باقی ماند در زبان ایتالیائی هم راه یافت آن هم نه فقط از راه اسپانیا، بلکه از طریق سیسیل. دربار نرمانهای سیسیل بیشک یک واسطه بود در نقل شعر و ادب اسلامی - عربی به اروپا. نه فقط خنیاگران و رامشگران مسلمان در دربار فردریک دوم پادشاه سیسیل فراوان بود شعر عربی هم ظاهراً در مدح وی سروده می شد و پارهی کتب و آثار اسلامی هم نقل می گشت. احتمال می رود که این اوضاع محیط نیمه شرقی دربار فردریک در پیدایش شعر ایتالیائی در سیسیل بی تأثیر نباشد حتی اینکه زبان عامیانه ایتالیائی وسیله ای برای بیان شعر تلقی شده است می بایست تقلیدی باشد از اهمیتی که امراء و حکام مسلمین در آن ایام به شعر عربی عامیانه می داده اند^(۲۰۳). در (Troubadors) سروده فرانسه بعضی انواع شعر که مخصوصاً بوسیله تروبادورها می شده است از حیث شکل و صورت از آنچه اعراب اسپانیا زجل و از جال می گفته اند اخذ شده (Trobar) را بعضی از لفظ عربی طرب مشتق و مأخوذ بود. خود لفظ تروبادور یا تروبار (Stanza) بمعنی یک پاره شعر به اعتقاد پنداشته اند همچنین در شعر اروپائی

لفظ استانرا بعضی محققان ترجمه گونیهی است از معنی لفظ بیت بمعنی خانه، رواج قافیه در قرون وسطی نیز ظاهراً از تاثیر ادب اسلامی و عربی است. تاثیر ادب اسلامی در ادبیات اروپائی امریست قطعی، که شواهد بسیار آن را تایید می کند. سروانتس نویسنده داستان معروف دن کیخوته یکچند نزد اعراب الجزایر بوده است. اگر بخلاف ادعای نویسنده این داستان اصل عربی ندارد، روح آن بی شک عربی است. رمان فلسفی شیرین ابن طفیل که حی بن یقظان نام دارد و مؤلف در آن فلسفه را بمنزله حاصل اجتناب ناپذیر عقل طبیعی نشان می دهد بسبب اسلوب بدیعش انتشار و قبول فوق العاده یافت چنانکه اصل آن داستان فاضل بن ناطق را به ابن النفیس الهام کرد و ترجمه اش داستان مشهور رابینسون کروزو را به دانیل دفو انگلیسی.

حتی مکتب رمانتیسم اروپا نیز به ادب شرقی و اسلامی مدیون شد (۲۰۴).

و بدینگونه ادب اسلامی اگر چیزی از یونان و روم اخذ کرده بود، چندین برابر آن را بعنوان سود خالص به اروپا برگرداند.

دین لغوی اروپا نیز که آن را به ادب و فرهنگ اسلامی بدهکار است قابل ملاحظه است. در حقیقت چون صحبت از ادب اسلامی است به تاثیر لغت و زبان آن نیز باید توجه کرد، دامنه بسط فرهنگ و تمدن مسلمین را می توان از کثرت و تنوع لغتهائی که از السنه اسلامی خاصه عربی و فارسی وارد زبانهای اروپائی شده است قیاس کرد.

در کشتی رانی، فنون جنگ، کشور داری، شکار و اسلحه، لغتهائی در السنه اروپائی هست که اصل آنها بی شک اسلامی است. همچنین در طب، در گیاه شناسی، در کیمیا، در موسیقی و در هیئت الفاظ بسیار هست که از مسلمین اخذ شده. حتی بعضی امثال سایر در زبان اسپانیائی هست که اصل عربی دارد و یادگار یست از روزگار خلافت قرطبه و دولتهای اسلامی اندلس.

۲۴- اسلام: فرهنگ جامع

محققى که با دنیای اسلام آشنایی درست دارد پروایی ندارد که اسلام را دینی بیابد مناسب با احوال انسانی، حتی بیش از آنچه راجع به فرهنگ فرانسوی ادعا می کنند قبایی به قامت انسانیت این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصبات کهن خویش می تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که ازین بیماری خفت انگیز که غرب زدگی می خوانند شفا بیابد. آنچه دنیا به اسلام و مسلمانان مدیونست آن اندازه هست که نشان دهد برخلاف بعضی دعوها اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانی را سد نکرده است و حتی آن را نیز به پیش رانده است. در ارزیابی آنچه اسلام به جهان داده است البته مبالغه و تعصب نارواست اما که می تواند انکار کند که اسلام هر چه هست و هر چه بوده است يك مرحله از تکامل انسانیت را نشان می دهد که از هیچ مرحله دیگر کم اهمیت تر نیست؟

اگر اکنون دنیای اسلام ارزش و حیثیت خود را درست نمی شناسد تا حدی از آن روست که از معنویت خویش جدا مانده است. کارنامه اسلام در قرنهای درخشان آن، کارنامه يك فرهنگ انسانی است، يك فرهنگ جامع که بقول فون گرونه باوم (۲۰۵) مثل آنچه در باب فرهنگ فرانسه ادعا کرده اند يك فرهنگ است به قدر قامت انسان.

این نکته که اسلام در طی قرنهای دراز موجد يك فرهنگ پیشرو بوده است چیز یست که از تاریخ فرهنگ انسانی بدرستی بر می آید.

حتی هارتمان که اعتقاد توحید را منافی ترقی یافته است تصدیق دارد که توحید قویترین جلوه خویش را در اسلام داشته است. اگرست کنت که چندان علاقهی به آنچه مربوط به اسلام است نشان نمی دهد باز وقتی از مراحل سه گانه مدنیت صحبت می کند اسلام را به (Theologique) تلقی می کند و مقدمه ای برای عنوان مترقی ترین ادوار مرحله ربانی (Metaphysique) می خواند. مراحل سه نیل به مرحله ای که وی آن را ما بعد طبیعی گانه اگرست کنت امروز دیگر کهنه است اما این که در تکامل انسانیت اسلام لااقل در يك مرحله خطیر تاثیر داشته است در نزد وی جای شک نیست.

مساله نفوذ اسلام در تمدن مغرب در حقیقت پژوهش در قلمرو یست که حدود و ثغور آن مکرر و حتی به قول سر همپلتون گیب گهگاه نیز از روی هوس بررسی شده است. با اینهمه، شک نیست که آنچه به زبان مسلمین

نوشته می‌شد طی قرنهای دراز وسیله عمدی بشمار می‌آمد برای نقل علوم زنده به عالم. چنانکه کار عمده عهد اسکولاستیک عبارت بود از نقل، شرح، و احیای آن‌ها، به نفع مسیحیت نه به نفع حقیقت‌یابی‌گونه، چنانکه کارل بکر می‌گوید، آنچه را قرون وسطی می‌خوانیم از بسیاری جهات - اگر نه از همه حیث - چیز دیگری نیست جز شرقی ماب شدن غرب^(۲۰۶) این نفوذ از حدود سال ۸۰۰ میلادی آغاز شد، همانوقت که به قول اسوالد اشپنگلر مورخ و فیلسوف اخیر آلمان «تمدن عربی مثل آفتابی از شهرهای جهانی شرقی بر فراز بلاد غرب گذر کرد»^(۲۰۷).

پیشرفت عجیب تمدن اسلامی را نیز مثل پیشرفت فرهنگ یونانی-نوعی معجزه خوانده‌اند، معجزه اسلامی. عیث نیست که جینولوریا، یک محقق ایتالیائی، فصلی از تاریخ ریاضیات خویش را، آنجا که در باب ریاضیات مسلمین سخن می‌گوید، در قیاس با آنچه معجزه یونانی می‌گویند، خوانده است، یعنی معجزه اسلامی^(۲۰۸). در واقع، اگر این معجزه اسلامی نیز به اندازه معجزه یونانی درست است برای آنست که درین مورد نیز مثل دوران یونانی، آنچه روی داد چنان سریع و چنان شگرف بود که منطق و تعبیر عادی از عهد متفسیر آن بر نمی‌آمد. این که بعضی مسلمین پیدایش اسلام و فرهنگ آن را به مثبت و تقدیر ربانی نسبت داده‌اند و ابن النفیس دمشقی داستان فاضل بن ناطق خویش را که بعنوان نظیره بحی بن یقظان ساخته است در بیان همین نکته آورده است بحقیقت نشان آنست که این مایه تعالی در تمدن چنان با میزان امکانات و مقتضیات آن اعصار ناسازگار بوده است که آن راجز با مشیت و تقدیر ربانی نمی‌توانسته‌اند تفسیر کنند.

تأثیر فرهنگ اسلامی در پیشرفت علوم ریاضی، طب، و شیمی شواهد بسیار دارد. حتی در قرن سیزدهم ترجمه کتب اسلامی و شروع آنها در مدارس عالی آکسفورد، با شوق و علاقه دنبال می‌شد. مایکل سکات بعضی آثار ابن سینا، ابن رشد و ابن البطرچی را به لاتینی ترجمه کرد، روبرت گروس تسنه به ترجمه کتب حکماء اسلامی اشتغال داشت، و راجر بیکن که جادوگر علم و فلسفه اروپا بود نیز با فلسفه و حکمت اسلامی مربوط بود. ویلیام اکام در آنچه برای تایید (Causalite) نوشته است از اعتقاد به کشف و شهود، و یادار انتقاد از مساله علت و علیت اقوال اشعری و غزالی متأثر بوده. گیوم دوورنی آثار ابن جبرول را مطالعه می‌کرد و به ابن سینا و ابن رشد جواب می‌داد. راجر بیکن تصریح می‌کرد که فلسفه را باید از کتب عربی آموخت و یک حکیم معاصر او، جان آوسالیسبوری هم مکرر دینی را که نسبت به حکماء اسلام دارد خاطر نشان می‌نمود.

دانشگاه پاریس نیز مدتهای دراز با حکمت اسلامی اشتغال داشت، چنانکه گیوم دو کسر (Ph. de Greve) رهبران این و فیلیپ دو گرو عالیت بودند. در طی قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی فلسفه اسلامی در فرهنگ غربی رویهمرفته چنان غلبه داشت که یک عکس العمل نتیجه قهری آن بود. این عکس العمل عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به نام رنسانس ظاهر شد: بگرایش به یونانی مآبی برای فرار از اسلام مآبی. همین عکس العمل بود که حتی اذهان روشنان اعصار بعد را نسبت به اسلام خشمگین می‌داشت و وای داشت به تعریض و حمله.

در دنبال این احوال بود که فی المثل لایب نیس، در کتاب معروف تنودیسه (Theodicee) خویش وقتی مساله جبر را مطرح کرد اسلام را به عنوان يك آیین جبری (Fatum Mohammedanum) می‌خواند نفی انتقاد نمود و آنچه را وی جبر محمدیان نمود. بیکن و ولتر خرافات ناروایی را که عامه اهل اروپا در باب اسلام داشتند بیش از حد ضرورت جدی گرفتند و اینهمه حاکی بود از عکس العمل اذهان نسبت به نفوذ فرهنگ اسلام. با اینهمه، صدای عدالت گهگاه - هر چند ضعیف در کلام بعضی دوستداران حقیقت منعکس شد. چنانکه گوته نمایشنامه محمد را مثل يك نوع پاسخ برای درام ولتر که نیز به همین عنوان بودند نوشت و با شوق و علاقه بیشتری از اسلام سخن راند و کار لایل که عقاید خصمانه اروپائیان را نسبت به اسلام و نسبت به آن کس که وی او را «قهرمان انبیاء» می‌خواند ذکر می‌کند اعتراف دارد که چنین اعتقادی برای ما موجب خجالت است.

در واقع کافر ماجرایهای قرون وسطی تا حدی نیز برای آن است که تاشانه از بارمنت مریشان خویش خالی کند. بهر حال، اگر آنچه اروپا در قرون وسطی و بعد از آن، در ریاضی، طب، و شیمی، به مسلمین مدیونست جمع آید بی شک رقم قابل ملاحظه‌ای است اما در فلسفه و عرفان اروپا نیز این نفوذ اسلام کم اهمیت نیست.

از جمله تأثیر ابن سینا و ابن رشد و ابن باجه و غزالی را در پیدایش آنچه فلسفه غرب، یا فلسفه جدید، می‌خوانند نمی‌توان نادیده گرفت.

مجسمه کنديك يك موضع از رساله حی بن یقظان ابن طفیل را بخاطر می‌آورد.

بیان معروف شیخ در کتاب شفا و همچنین در اشارات^(۲۰۹) که وی طی آن انسانی را فرض می‌کند که یک دفعه بطور کامل خلق شده است اما در خلاء معلق است و از مشاهده خارج محبوب نزد دانش طلبان شرق معروف است. بموجب قول شیخ، چنین وجودی در اثبات و ادراک وجود خود که بهیچوجه متضمن فرض و ادراک اعضاء و احشاء و جوارح وی نیست. شک نمی‌کند. این بیان با تفصیلی که شیخ در کتب خویش در آن باب دارد یاد آور قول دکارت است که می‌گوید اگر هر دریافت دیگر من خطا باشد این دریافت که از وجود خویش دارم خطا نیست. بدینگونه قضیه معروف می‌اندیشم پس هستم که اساس حکمت دکارت بشمارست و در کلام آگوستین و کامپانلا نیز به وجه دیگر بیان شده بود نزد شیخ نیز سابقه دارد^(۲۱۰) در واقع اگر نیز دکارت و کندیک از این سینا و ابن باجه تاثیر مستقیم نیافته باشند این مایه آشنایی که بین اساس فلسفه آنها با اقوال شیخ الرئيس هست حاکی است از اهمیت و عمق آراء حکماء اسلام.

بعلاوه، ترجمه کتب شیخ و ابن رشد به لاتینی و عبری نیز بی‌شک نمی‌توانسته است در اذهان مستعدان اهل اروپا حتی بعد از پایان عهد اسکولاستیک بی‌تاثیر بماند. چنانکه ترجمه حی بن (Eduardo Pocchochio) تحت یقظان ابن طفیل به لاتینی که در ۱۶۷۱ بوسیله (Philosophus Autodidactus) انتشار یافت، و به انگلیسی و هلندی نیز نقل عنوان شد در اروپا چندین کتاب مشابه بوجود آورد که از آنجمله بوداتلانتیس اثر فرانسیس بیکن و تا حدی رابینسون کروزوئه اثر دانیل دفو.

نفوذی که فرهنگ اسلامی در ریاضی، شیمی، طب و فلسفه اروپا داشته است تا حدی طبیعی است اما آنچه شاید خلاف انتظار می‌نماید نفوذی است که فرهنگ اسلام در ادبیات اروپا داشته است و آن خود بهیچوجه چیز بی‌اهمیتی نیست. ادبیات رمانتیک پایان قرون وسطی را غالباً منتقدان خاص اروپا می‌شمارند اما بحقیقت هر چه بیشتر در آن تامل کنند بیشتر به وجود يك اصل شرقی در آن پی می‌برند. در واقع، پاره‌ای از قصه‌های مربوط به شاه آرثر ریشه شرقی دارد. قصه معروف فلوارو بلانش فلور، همچنین داستان (Nicolette Aucussin et) که یکی از دلپذیرترین داستانهای قدیم اروپاست ریشه اسلامی دارد. (Al-Qasim) است و محبوبه او که در آغاز يك کنیز قهرمان داستان نام واقعی القاسم بی‌نام و نشان می‌نماید در واقع يك شاهزاده خانم مسلمان است، از اهل تونس نه تنها شکل و قالب آنچه اعراب زجل می‌خوانند در اروپا در شعر تروبادورها منعکس شد بلکه این سراینده‌گان بی‌نشان، چنانکه يك محقق اسپانیایی بدستی بیان می‌کند، از مضامین عربی نیز استفاده کردند. از جمله مفهوم عشق در تروبادورها با مفهوم آنچه عرب الحب العذری می‌خواند و در حقیقت رنگ عشق افلاطونی دارد ارتباط داشت^(۲۱۱).

آثار و افکار دو تن از نام‌آوران اروپا در قرن ۱۴ با افکار و آثار محیی الدین ابن عربی ارتباط نزدیک دارد و این دو تن عبارتند از دانته و ریمون لول. این که ریمون لول با حکمت اسلامی سرو کار داشته است جای شک نیست و تاثیر آن در بعضی آثارش هست. آسین پالاسیوس محقق اسپانیایی و بعضی دیگر از اهل تحقیق نشان داده‌اند که دانته تا حد زیادی از ابن العربی خاصه از کتاب الاسراء و فتوحات مکیه او تاثیر یافته است. این دعوی البته مورد قبول ستایشگران دانته و کسانی مانند اتین ژیلسون نیست^(۲۱۲). اما قول پالاسیوس، در پرتو تحقیقات دیگر تقریباً مسلم است و مطالعات اچرولی^(۲۱۳) که متن معراج نامه مورد استفاده آن عصر را منتشر کرده است در اصل قضیه جای شک باقی نمی‌گذارد.

در کلام دانته درست است که تاثیر اسلام بیشتر شاید از نوع اقتباسهایی بوده است از مواد ثانوی و احتمال آنکه فی المثل رساله الغفران معری هم در ایجاد آن اثر نفوذی داشته باشد بعید است^(۲۱۴) اما در اصل نفوذ هیچ‌جای انکار نیست.

بعلاوه، از شاعران بزرگ ایتالیا تنها دانته نیست که به فرهنگ اسلامی مدیون است، پترارک هم نه فقط با علم و فلسفه اسلامی بیش و کم مانوس بوده است بلکه خود وی در يك مکتوب که به دوستی می‌نویسد رنان آن را در کتاب ابن رشد خویش نقل می‌کند^(۲۱۵) اعتراف کرده است که با شعر شاعران عرب هم آشنایی دارد هر چند آن را نمی‌پسندد.

از اینگونه شواهد در ادب اروپا، حتی در ادب دوره خود آگاهی آن، هست که حاکی است از نفوذ عمیق فرهنگ اسلام. بدین ترتیب تمدن امروز دنیا در ادب، در فلسفه، در عرفان و در علم تا حد زیادی، به اسلام و فرهنگ اسلامی مدیون است. نه آیا وقت آنست که این حساب، هر چند به اجمال، يك جا بررسی شود؟

این است صورتی مختصر از آنچه مسلمین به بازار معرفت و فرهنگ جهانی آورده‌اند. اما آن بازار معرفت که اهل اروپا را با این متاعهای نو ظهور آشنا کرد عبارت بود از اسپانیا و سیسیل. در اسپانیا علاقه به فرهنگ اسلامی که فرهنگ قوم برتر محسوب می‌شد بقدری در (Alvaro) يك نویسنده متعصب مسیحی در مسیحیگاه غلبه می‌یافت که حتی آوارو سال ۸۵۴ شکایت دارد از اینکه هموطنان مسیحی وی از اشعار و قصه‌های عرب لذت می‌برند و آثار حکماء اسلامی را می‌خوانند، نه برای آنکه آنها را رد کنند بلکه به قصد آنکه در زبان عربی سبك بیان دلکش و درستی پیدا کنند.^(۲۱۶) اگر تاریخ دائم سیر خود را با شوخی نامطبوعی تکرار نمی‌کند چرا اکنون باید در قلمرو اسلام بعضی شکایت کنند که هموطنان ما تسلیم فریب کتابهایی می‌شوند که آنها را نه برای رد و بحث بلکه بدان قصد می‌خوانند که در زبان انگلیسی سبك بیان دلکش و درستی بدست آورند؟ چندین قرن بعد از آوارو، شکایت او را در زبان پترارک شاعر ایتالیائی می‌توان یافت که با خشم و هیجان می‌کوشید ایتالیائیهای عصر خویش را از حس تحسین و اعجابی که نسبت به مسلمین و اعراب دارند باز آورد. این حس اعجاب نسبت به فرهنگ و ادب مسلمین تا حدی بود که يك تن از پاپها سیلوستر دوم را نیز به آموختن زبان عربی و اداشته بود. آشنائی با زبان عربی و فرهنگ اسلامی در ایتالیا و فرانسه تا حدی محرك و انگیزه آن نهضت عظیم علمی و فکری شد که بعدها رنسانس خوانده شد و همه اروپا را به جنب و جوش آورد بدینگونه اروپا حتی رنسانس خود را تا حد قابل ملاحظه‌ای به مسلمین مدیون است.

بیان این دعوی نه حاجت به مبالغه دارد نه نیاز به تعصب.

دنیای اسلام بقدر کافی افتخارات راستین دارد که نیازی به گزاف و دعوی نداشته باشد. با اینهمه، ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوز گرانه فرهنگ غربی در بعضی بیخبران ما بر انگیزته است بکاهد رواست لیکن روا نیست که توفیق گذشته ما را به دام غرور ببندازد، یا به دام تعصب و عناد درست است که غرب به تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون است، اما در يك قرن و نیم اخیر نیز قسمت عمدی ازین وام خود را ادا کرده است. با اینهمه، هنوز فرهنگ اسلامی مایه حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن بینانی هستند که بدرستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است الهامات تازمی از شرق و اسلام دریافت دارند.

یادداشتها

۱. یامداد اسلام، چاپ اول/ ۱۱۳

Guillaume, A., Islam / ۲, ۲۹

Hitti. Ph. K., The Arabs, A Short History, 4th ed / ۳, ۸۴

Sarton, Introduction, Vol I / ۴, ۵۲۳

Durant, W., The Age of Faith, Part IV, Chap. XIV, ۵, ۱۰

Sarton, Introduction, Vol, I / ۶, ۵۲۴

۷. بر خلاف قول بیرونی که این مقدمه را تقریباً از جعل زنداقه اسلام می‌داند شواهد و امارات حاکی از اصالت در اصل آن هست برای تفصیل رجوع کنید به کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان/۳-۴۵۱.

۸. ممتاز، الحضارة الإسلامية، ۵۷/۱

۹. «من ظلم معاهدا و كلفه فوق طاقته فانا حجيجه يوم القيامة»، فتوح البلدان، ۱۶۲/۱

Assemani, Bib. Orient. Roma 1917-23 Vol.III /۱۰، ۱۳۱

Arnold, (Toleration) in Hasting, s E.R.E. ۱۲/۱۱، ۳۶۹

Gobineau, Religions et Philosophies/24 ff. ۱۲

۱۳. مثل کریمه: او لم ينظروا في ملكوت السموات و الارض...، ان في خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لاولي الالباب.

۱۴. قل هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب، يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتو العلم درجات، فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون.

۱۵. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم قائما بالقسط.

۱۶. احياء العلوم، ۱۱/۱

۱۷. مثل: بمن جائه الموت و هو يطلب العلم ليحيى به اسلام فيبينه و بين الانبياء في الجنة درجة واحدة، طلب العلم فريضة على كل مسلم، اطلبوا العلم و لو بالصين، العلماء ورثة الانبياء، اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم و الجهاد، يشفع يوم القيامة ثلاثة: الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء. برای اسناد این احادیث و نظائر آنها رجوع شود به: احياء العلوم غزالی و هامش آن: «المغنى عن حمل الاسفار»، ۱۵-۱۲/۱

۱۸. f.Margoliouth, Mohammed and The Rise of Islam, London ۱۹۰۵/۲۷۰

۱۹. اسد الغابة، ۲۲۲/۲

۲۰. احياء العلوم، ۳۶/۱

۲۱. ايضا، ۲۳/۱

۲۲. ايضا، ۳۶/۱

۲۳. درباره اهمیت نقش ایرانیان در تمدن اسلامی، مخصوصاً رجوع شود به داوریه‌های سرویلیم مویر، دوزی، و گلدریهر درین باب. براون، تاریخ ادبی ایران، جلد اول، ترجمه علی پاشا صالح، ۳۶۴-۴۰۷/۱۳۳۳

۲۴. به خاطر اهمیت علمی و ادبی این دوران است که آن را محققان یکنوع عصر رنسانس در اسلام خوانده‌اند. مقایسه شود با: DES Islams MEZ, A., Renaissance ۱۹۲۲

۲۵. در مورد ولتر البته باید بین آنچه او به عنوان مورخ نوشته است با آنچه به عنوان نمایشنامه نویس دارد فرق گذاشت. درباره اقوال وی و همچنین در باب سخنان فرانسویس بیکن در باب محمد و اسلام رجوع شود به: West Hitti, Ph.Kh., Islam And The ۱۹۶۲/۵۵-۵۹، ۵۶

۲۶. در باب داوریه‌های تعصب آمیز گذشته اروپائی‌ها، مقایسه شود با: تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ دوم/۵۸۱

Werner, Philosophie Gre,cque,PP /۱۰-۱۲. ۲۷

IBID /۱۴-۱۵. ۲۸

۲۹. ارسطو در مقدمه متافیزیک می‌گوید که معرفت بخودی خود و مستقل از منفعت آن، به انسان خرسندی و شادی می‌بخشد. اریستوکسن شاگرد او هم، در رساله ارثاطیقی نقل می‌کند فیثاغورس اولین کسی بود که این علم را به ماوراء حوائج مربوط به تجارت رسانید. ۳۰. ابن الفقیه، طبع لیدن/۳۹-۱۳۷

۳۱. ابن خرداذبه، چاپ دخویه، ۱۰۷-۱۰۶ مقایسه با: ۸-۹ / Byzance, Vassiliev

Grunebaume, L, Islam Medie, val /۳۲, ۳۵

۳۳. احیاء العلوم، ۱/۳۷

۳۴. مجتبی مینوی، «ترجمه علوم چینی»، مجله دانشکده ادبیات ۱/۳

۳۵. ۱۸۳۸/۱۸۵-۹۲, Theophanes Continuatus, ed. Bekker

۳۶. Sarton, Introduction ۵/۴۶

۳۷. درباره کاغذ و نقشی که مسلمین در اشاعه صنعت مربوط به آن داشته‌اند، رجوع شود به: تاریخ صنایع و اختراعات، تألیف پیرو سو، ترجمه حسن صفاری ۱۳۴۱/۳-۱۶۲

۳۸ و ۳۹. در باب بیت الحکمه مامون و همچنین برای اطلاعاتی درباره کتابخانه در عصر خلفا رجوع شود به: عصر المامون، ۱/۳۷۵-۳۷۵، مقایسه شود با: ۱۹۲۸, Bibloteche Degli Arabi O., Le, Pinto

۴۰. در باب اصل این روایت و نقد آن رجوع شود به: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۵۱/۳-۴۴ و حواشی دکتر حسین مونس/۵۱

۴۱. اینکه قتیبة بن مسلم هم، چنانکه بیرونی نقل می‌کند، در فتح خوارزمیه نابود کردن کتب امر کرده باشد، به جهات مختلف بعید به نظر می‌رسد. مقایسه شود با: ۱۹۲۸, Barthold, V., V. Turkistan, 1958/1

۴۲. در باب مدارس در نزد مسلمین و نقش مدرسه نظامیه رجوع شود به: ۱۹۷۰, La Madrasa, Talas, A. Histoire, 1939 Nizamyya Et Son

۴۳. برای مدارس قبل از آن رجوع شود به: ممتاز، الحضارة الاسلامیه ۱۹/۱-۳۱۸

۴۴. Legacy of Islam/245 Guillaume, A., (Philosophy and Theology) in

۱۹۶۰/۱۰۷-۶۰. ۴۵ Scheader, der Mensch in Orient und Okzident, Munchen

Rosenthal. F. Fortleben der Antike im Islam/25, ۴۶, ۵۵۲, ۳۴۶

۴۷. در باب کلیله رجوع شود به همین کتاب، یادداشت شماره ۷، و درباره

E.Littmann در الف لیل و بحثهایی که درباره آن شده است رجوع نمائید به مقاله دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید بزبان فرانسوی، ج ۱/۷۵-۳۶۹.

۴۸. Augenheilkunde bei den Arabern, Leipzig 1905 Hirschberg, Geschichte der

۴۹. ۵۷. Hirschberg, op. cit

۵۰. این واقعه را درباره بنای بیمارستان عضدی نقل کرده‌اند اما آن بیمارستان مدتها بعد از وفات رازی درست شده است. ظاهر بیمارستان معتضدی که مربوط به عهد رازی است بسبب شباهت نام بعدها درین مورد با بیمارستان عضدی خلط شده است.

۵۱. دکتر محمود نجم آبادی، «قانون»، مجله معارف اسلامی، ۴/۱

۵۲. Hitti, Ph. K., History of the Arabs, 7th ed. New York

۱۹۶۰/۵-۶

۵۳. York Hitti, Ph. K., An Arab-Syrtan Gentleman, New ۱۶۲/۱۹۲۹

Meierhof, M., [Science and Medicine] in Legacy of Islam, ۵۴.

۳۵۳/ج خ ۸

۵۵. اقدامات ولید اموی در مورد جذامیها که به روایت طبری آنها را از

گدائی و ولگردی در بین مردم بازداشت تا حدی نوعی احتیاط

بهداشتی هم بود اما منتهی به تاسیس بیمارستان نشد.

Lewin, B., EI(2), Vol.I ۵۶, ۳۵۵

۵۷ و ۵۸. برای تفصیل بیشتر در باب احوال و آثار ابن ابی اصیبعه و ابن بيطار،

و همچنین درباره بررسی‌های مسلمین در باب فلاحیت رجوع شود به

J. Vernet, «در مآخذ مذکور در شماره ۴۷، مقالات مصطفی الشهابی،

ج ۲/۲۲-۹۲۰ و ج ۳/۱۶-۷۱۵ و ۶۰-۷۵۹

۵۹. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت/ ۱۰۳-۹۸

(Xenophanes) حکیم یونانی هم فسیل را نشانه‌ی می‌دانسته ۶۰. کسنوفانس

است از اینکه زمین مکرر زیر آب دریا فرو رفته و بیرون آمده است.

رجوع شود به: Sarton, Introduction, I ۷۳

Sarton, Introduction ۶۱, ۵۸۵

۶۲. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر/ ۱۰۳

Sarton, Introduction ۶۳, ۴-۵۶۳

۶۴. خیام بعنوان عالم جبر/ ۱۰۴

۱۰۹/جبر/۳۹۰. ۶۵. خیام بعنوان عالم ۶۶. /Carra de Vaux, in Legacy of Islam

۶۷. سارتون، سرگذشت علم، ترجمه احمد بیرشک/۲۰۵

۶۸. ۱۱۳۸/۱ Vol.I, EI(2), Nallino

۶۹. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام/۹۹

۷۰. Aydin Sayili, in Ankara uniwersitesi dil ue Tarib-Gografya

Fakultesi Dergisi, Cilt XIV, Sayi ۱-۲/۲-۳

۷۱. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام/۹۷

۷۲، ۴-۱۴۳ Vol.I, EI(2), Millas, J.M.

۷۳، ۳۳۴ /Legacy of Islam

۷۴. ۲۷۱ I Introduction, Sarton

۷۵. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر/۱۰۶

۷۶. ۶۹۴ I Introduction, Sarton

۷۷. ۱۸۱ II Islam, Penseurs de Carra de Vaux

۷۸. ۱۲۸-۲۹ I inuention, History of Mechanical, Usher, A.

۷۹، ۳۶۸ Vol ۲, EI (2), Kraus-Plessner

۸۰. در باب عباس بن فرناس و کارهای او رجوع شود به:

۷۶, ff Levi_Provencal, E., La Ciuilisation Arabe En Espagne

۸۱، ۷۵ La De, conuertede L, Asie V., Barthold

۸۲. ۵۹۰ Vol.II, EI (2), M.Ahmed, I/590

۸۳. مروج الذهب ۵۹/۱

۸۴. ۵۹۰ Vol.II, EI (2)

۸۵. Sarton, Introduction, I ۵۷۱/

۸۶، ۷۵ Barthold, Decouverte

۸۷. ۱۸۷۰/۴۳۵ Rambaud, I, Empire Grec, Paris

۸-۹/۱۹۳۵ Vasiliev. Byzance et les Arabes, Bruxelles

۸۸. ن. مار، آثار گزیده (بزبان روسی)، ۱۰۵/۵-۱۰۴، مقایسه شود با:

نیکیتین در: Barthold, Decouverte de l'Asie / ۷۴

۸۹. احسن التقاسیم/ ۱۹-۱۶ مقایسه شود با: آدم متز، الحضارة الاسلاميه ۶-۷/۲

۹۰. متز، الحضارة الاسلاميه ۱۰/۲ Kramer ۱۰/۲, Legacy of Islam/90 Geography and Commerce] in.91

Carra de Vaux, Pensurs, II / ۹۲، ۱۳

۹۳. جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۱۰۹/۳

۹۴. برای تفصیل بیشتر و ارزیابی جامعتر از کار تاریخ نویسان اسلامی

رجوع شود به: تاریخ در ترازو/ ۷۵-۶۷

۹۵. وفیات الاعیان ۳۱۱/۴

۹۶. ایضا ۲۵۳-۴/۴

Barthold, Decouverte / ۹۷، ۲۹

۹۸. مروج الذهب ۳۲۷/۲

۹۹. تاریخ بغداد ۱۸۶/۱۰ مقایسه شود با: عبال اقباس، خاندان نوبختی.

۱۰۰. مفاتیح الغیب ۵۳۷/۵

Horovitz, (Torath), EI (1) Vol. IV . ۱۰۱

۱۰۲. معارف/ ۱۳

۱۰۳. «هان تا سپر نیفکنی از حمله فصیح» کاو را جزین مبالغه مستعار نیست»-سعدی

۱۰۴. الفصل ۴/۱-۸۲، و بعد. ابن حزم فصل مفصلی در رد مقالات یهود

دارد که حاکی است از آشنائی دقیق با تورات. درین انتقادات نظر

ابن حزم تنها دفاع از اسلام نبوده است به هجوم و رد بر عقاید یهود هم

بی شک نظر داشته است. محمد ابو زهره، ابن حزم/ ۲-۱۹۱ در باب

امکان نسخ که نزد مسلمین مبتنی بر اصل جواز تغییر مصلحت تلقی

می شده است، رجوع شود به: کشف المراد/ ۲۲۴ و انوار الملکوت/ ۱۹۷

۱۰۵. الانوار و المراقب، طبع نیویورک ۴۵-۱۹۳۹/۴-۲۹۲

۱۰۶. ایضا/ ۲۹۶

۱۰۷. الرد علی النصاری/۶-۴۲

۱۰۸. ایضا/۱۶-۷

Grunebaume, I, Islam Medieval, ۱۰۹, ۷/۵۶

«تو بر یارو ندانی عشق باخت» آفتی نبود بتر از ناشناخت»-مثنوی

۱۱۰. Summa Contra Gentiles.

Guillaume, A., BSOAS. ۱۱۱

۱۱۲. وفيات الاعیان ۱/۶۸۵ ۱۱۳. العقد الفريد ۱/۲۰۷

۱۱۴. De Menasce, Une Encyclopedie mazdeenne /۲۲-۱۹

۱۱۵. الملل و النحل، ترجمه افضل ترکه/۱۸۲

۱۱۶. انوار الملکوت/۲۰۰

۱۱۷. شیخ صدوق، کتاب التوحید/۱۶-۲۱۵

۱۱۸. ابن طیفور، کتاب بغداد/۲۳-۲۲

Sarton, Introduction I /۱۱۹, ۵۲۴

۱۲۰. بیرونی، الهند/۲-۵۱

۱۲۱. کشف المراد/۲۱۷

۱۲۲. بحار الانوار ۲/۱۹

۱۲۳. ایضا ۲/۱۱

۱۲۴. ابن استدلال را در نهج البلاغه، احیاء العلوم، و کتاب میزان غزالی

Palacios, Los M. Asin de Pascal, Santander 1920/5 نیز می‌توان یافت، مقایسه شود با:
Precedentos Musulmanes del Pari

۱۲۵. کتاب الامانات و الاعتقادات، لیدن، ۱۸۸۰/۲۵-۶۳

۱۲۶. دلالة المتحرین، پاریس ۳/۱۸

۱۲۷. رجوع شود به مقاله نگارنده، مجله یغما در ذیل آن مقاله اسم

شارح گلشن راز بجای شیخ محمد لاهیجی بغلط عبد الرزاق چاپ شده

است، باید اصلاح کرد.

۱۲۸. الانتصار/۲

۱۲۹. معجم الادباء ۱/۹۴-۱۸۹

۱۳۰. مرآة الزمان ۱/۳۴۴ و ۲۶۲

۱۳۱. دو اثر مهم غزالی که این نظر را تایید می‌کند عبارتست از:

تهافت الفلاسفه، و الجام العوام.

Lahr, Cours de Philosophie I /۱۳۲, ۶

۱۳۳. مقایسه شود بین قول ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/۳۴۵ با بحث

کوادرى، فلسفه عرب/۲۵-۲۴

۱۳۴. تبصرة العوام/۵۷ و نظیر آن را با بعضی تفاوتها به نظام(شهرستانی،

الملل و النحل، چاپ اروپا/۳۹) و حتى هشام بن الحكم(الفرق/۷۹-.

۸۴)نسبت داده‌اند. ۱۳۵. الفرق بين الفرق/۸۶

۱۳۶, ۷, Malebranche, Entretiens Met. VII

در باب مذهب فنومیسیم رجوع شود به: متافیزیک فلیسین شاله،

ترجمه نگارنده/۳۵-۳۴

۱۳۷. ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/۳۴۷

۱۳۸. گارده-مقنواتی، مدخل در علم کلام(فرانسوی)/۸-۲۸۴

۱۹۳۶/۱۰۳-۲۳ ۱۳۹. Pines, Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin

۱۴۰. وفيات الاعيان ۴/۲۳۹ در باب ادعای فارسی الاصل بودنش، رجوع

شود به: دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/۱۷۹

۱۴۱. الفهرست/۳۵۷

۱۴۲. دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/۱۶۴

Quadri, G., la Philorophie Arabe /۶۶-۱۴۳, ۶۷

Gilson, la Philosophie au Moyen Age /۳۴۷. ۱۴۴

۱۴۵. شهابی، رهبر خرد/۵۱، ۲۰۴، ۲۷۷، ۱۵۰-

۱۴۶. سیر حکمت در اروپا/۱۴، ۱۶۳-۱۳۸-۳۹-

۱۴۷. ژیلسون، فلسفه قرون وسطی/۳۵۱

۱۴۸. کوادری، فلسفه عرب/۹۶
۱۴۹. Legacy of Islam /۲۶۰
- Carra de Vaux, Penseurs IV /۱۵۰، ۱۰۲
- مقایسه شود با: Ichwan_al_Sata der Der Islam/22-26 Goldziher, über die Benennung
۱۵۱. Dietrich Der Darwinismus in X und XIX, Jahrhundert Leipzig 1876
- Quadri, Philosophie Arabe /۵۹-۱۵۲، ۶۰
۱۵۳. Gordon Leff, Medieval Thought, P.B /۱۶۲
۱۵۴. Gilson, Philosophie au Moyen Age /۳۶۸
۱۵۵. قصص العلماء، طهران ۱۳۰۴/۲۷۸
۱۵۶. Renan, E., Anroes /۲۳۶
۱۵۷. Horten, Die Philosophie des Islam, Munchen ۱۹۲۴-۱۹۴
۱۵۸. Philosophie au Moyen , Gilson Guillaume, A., Legacy of Islam/279.159 /۳۸۵-۸۶ Age
۱۶۰. Hastings 2/266 Carra de Vaux, [Averroes, Avroism], in
۱۶۱. پل کراوس، رسائل رازی طبع مصر/۲۰۹
۱۶۲. مبرد، الکامل، لیبزیگ ۱۵۰/۱۸۷۴
۱۶۳. ایضا/۷۷
۱۶۴. جاحظ، البیان ۲۱۳/۱
۱۶۵. Sprenger, Muhammad, Berlin 1861-69, III /۱۶۵، ۱۳۱
۱۶۶. Sarton, Introduction, I /۵۱۸
۱۶۷. خمس رسائل، استانبول ۱۸۷/۱۳۰۱ مقایسه شود با: البیان ۱۰۰/۱
۱۶۸. جاحظ، البیان ۲۱۳/۱
۱۶۹. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق/۴۴
۱۷۰. نهاية الرتبة فی طلب الحسبه، المشرق/۱۰۸۵
۱۷۱. Goldziher, Muhammedanische Studien, II /۴۰۵-۷
۱۷۲. ریحانة الادب ۲۶۳/۶

۱۷۳. ایضا ۲۶۱/۶

۱۷۴. الجواهر... ۲۷۸/۲

۱۷۵. ریحانة الادب ۲۶۰/۶

۱۷۶. ویل دورانت ۱۱۷/۱۱

۱۷۷. ایضا ۳۱۸/۱۱

۱۷۸. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب/ ۶۷۲

Guillaume A. Islam / ۱۷۹، ۸۶

Grunebaume, L, Islam Medieval / ۱۴ . ۱۸۰

۱۸۱. نقد ادبی چاپ دوم ۱۳۹/۱

۱۸۲. عمدة الطالب/ ۵۵

۱۸۳. لامنس که فقه اسلامی را از جهات عدیده تحت تاثیر نفوذ خارجی

می‌داند می‌گوید این عوامل چنان به یکدیگر در آمیخته‌اند که بهر حال

فقه اسلام در ذهن انسان تصور يك وحدت و حتى يك اصالت را القاء می‌کند.

Lammens, l, Islam / ۹۳

Grunebaume, l, Islam Medieval / ۱۶۹ . ۱۸۴

Legacy of , [Islam /308-309D. de Santillana, [Law and Society . ۱۸۵

Tritton, A. S. Islam, London 1957 / ۱۸۶، ۱۰۹

Gibb, H. A. R. Mohammedanism / ۱۲۲ . ۱۸۷

۱۸۸. صابی، کتاب الوزراء/ ۲۲ مقایسه شود با: منتز، الحضارة الاسلامية ۱۴۹/۱

۱۸۹. دکتر زرین کوب، «مسجد، گالری هنرهای اسلامی»، مجله هنر و مردم فروردین ۱۳۴۴

.Victor Hugo, les Orientales ۱۹۰

۱۹۱. ویل دورانت، مشرق زمین گاهواره تمدن ۸۵۳/۲

Lane-Poole, Moors / ۲۲۵ . ۱۹۲

۱۹۳. ابراهیم بن مهدی را عباسیان در بغداد بر ضد مامون علم کردند و او

در مدتی که مامون در خراسان بود (۲۰۲-۲۰۳) در بغداد خلافت کرد اما وقتی مامون به حوالی بغداد رسید وی متواری شد و بعدها مشمول عفو برادرزاده خویش گشت. در آغانی ابو الفرج اطلاعات بسیار راجع به موسیقی او هست.

Farmer, [Music] in Legacy of Islam /۱۹۴, ۳۶۷

Ibid /۳۷۱ . ۱۹۵

۱۹۶. ارزش میراث صوفیه چاپ سوم ۱۱۱

Grunebaume, I, Islam medieval /۳۱۳ . ۱۹۷

ibid /۳۱۶ . ۱۹۸

D. M. Lang, The Wisdom of Balahwar /۵ . ۱۹۹

۲۰۰. برای تفصیل رجوع شود به مقاله نگارنده درباره داستان زندگی بوذاسف، ایندوانیکا/۳۲-۲۵

Gibb, [Literature], Legacy of Islam /۱۹۲ . ۲۰۱

,Mackail, Lectures on Poetry ۱۹۱۱/۹۷ . ۲۰۲

Gibb, [Literature] in Legacy of Islam /۱۹۱-۲ . ۲۰۳

۲۰۴. شعر بیدروغ/۶۸-۲۶۶

,Von Grunebaum, Oriens ۱۹۶۲ . ۲۰۵

Becker C., Islamstudien I /۳۰۵ . ۲۰۶

Spengler, O., Die Untergang Des Abendlandes . ۲۰۷

. ۲۰۸, Torino 1929 Gino Loria, Storia Della Matematiche, Vol.I

۲۰۹. کتاب الشفا، فصل اول، مقاله اول، «فن الطبيعيات»، طبع طهران

/۲۸. ایضا فصل ۷ مقاله ۵ فن ششم/همچنین الاشارات فصل ۷

مقاله پنجم نمط ۱۳.

G. Furlani, Avicenna E IL Cogito Islamica . ۲۱۰

Occidente Madrid 1931/64 Angel Gonzales Palencia, EI Islam y . ۲۱۱

,Gilson, E., Dante et Philosophie ۱۹۴۸ . ۲۱۲

E.Cerulli, Libro Delia Scala Vaticano 1949 .۲۱۳

Gibb, H., The Influence of Islamic Culture 84-5 /۶۷ .۲۱۴

Renan, E., Averroes, 8e ed. p ۳۲۹-۳۹ .۲۱۵

Grunebaum, I., Islam Medieval /۸۶ .۲۱۶

Sepehr2000a@yahoo.com

<http://zigorat.tk>