

گلدنزیهر

در سهائی
درباره اسلام

چاپ دوم

ترجمه دکتر علینقی منزوی

وکرای فلسفه زادگاه هن رو ف برودت



گلد زیمر

د رسهائی د رباره اسلام

ترجمه دکتر علینقی منزوی

د کترای فلسفه از دانشگاه ژوف بیروت

انتشارات کمانگیر

چاپ دوم اسفند ماه ۱۳۵۲

شماره ثبت ۱۳۵۲/۱۲/۱۲ - ۷۶۵

چاپ زد یا ب تهران

تیراز هزار نسخه

حق چاپ برای مترجم محفوظ است

VORLESUNGEN

ÜBER DEN

ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER

O.Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST



HEIDELBERG 1910

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

الف) نمونه روی جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

**RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE
BIBLIOTHEK**

HERAUSGEgeben

VON

WILHELM STREITBERG und RICHARD WÖNSCH

— — — — —

ERSTER BAND

VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHER

— — — — —

HEIDELBERG 1910

CARL WINTER S UNIVERSITÄTSBUCHHANDELUNG

ب) نمونه پشت جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

I. GOLDZIHER

PROFESSEUR A L'UNIVERSITE DE BUDAPEST

LE DOGME ET LA LOI
DE L'ISLAM

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE ET JURIDIQUE
DE LA RELIGION MUSULMANE

TRADUCTION

DE

FÉLIX ARIN

DOCTEUR EN SCIENCES ORIENTALES
ENSEIGNANT À L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
INSPECTEUR DES SERVICES JUDICIAIRES CHÉRISSIENS



PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, VI^e

—
1920

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

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

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

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

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

Marrakech, 27 février 1920.

F. A.

۱) مقدمه ترجم فرانسوی که چاپ عربی از روی آن ترجمه شده است

المستشرق

امناس جولدنبرغ

الْعِقْدَةُ وَالشَّرِيعَةُ فِي الْأَنْتَارِخِ

تاريخ التطور العقدي والشرعي في الدين الإسلامي

譯成於阿拉伯文并附註釋

الدكتور	الدكتور	الدكتور
الأستاذ	الأستاذ	الأستاذ
محمد يوسف موسى	علي حسن عبد القادر	عبد العزيز عبد الحق
أستاذ ورئيس قسم الشريعة	أستاذ بكلية الشريعة بالأزهر	مدير المركز الثقافي المصري
الإسلامية بكلية الحقوق	ومدير المركز الإسلامي	بأسكرا — غانا
جامعة عين شمس بالقاهرة	بلندن	

الطبعة الثانية
منقحة مع زيادة تعليقات

الناشر : دار الكتب الحديثة بمصر
ومكتبة المثنى ببغداد

طبع في الكتاب العربي
بروتستانتische Druckerei
جامعة الحدائق

هـ) نموذج روى جلد چاپ عربی

VORLESUNGEN

ÜBER DEN

ISLAM

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHER.

VON O. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BUDAPEST

ZWEITE, UMGEARBEITETE AUFLAGE

VON

DR. FRANZ BABINGER,

O. PROFESSOR FÜR ISLAMWISSENSCHAFT AN DER
FRIEDRICH-WILHELMUS-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

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



HEIDELBERG 1925

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

EPRAGUE-Nr. 1086.

و) نونه روی جلد چاپ دوم آلمانی بکوشش با بینگر که ترجمه فارسی با آن مطابقت شده است

فهرست مطالب بقلم رئیس صفحات

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

51	آیات توحید عددی و اشرافی
52	مسیح پیغمبر است نه خدا
53	توحید اشرافی در قرآن و نهج البلاغة
59	تخلق با خلاق الله
61	توحید عددی مخالف تزیه خود است
65	جمع آوری قرآن بدست مخالفان اهل بیت محمد ^(ص)
150-71	بخش دوم - فقه و آئین اسلام
73	۱ - اسلام پس از فتوحات شکل گرفت
75	۲ - نویسندهای فاتح با مردم
78	۳ - شکل گرفتن مقررات مذهبی
80	- سنت
83	۴ - ترکیب سنت
87	- حدیث سازی
89	۵ - پایه گذاری فقه
90	- دین و دولت اموی و عباسی
92	- مقام اجتماعی فقیه
93	- پیدایش مذهب وارهای
97	۶ - اجماع
100	۷ - چهار مذهب وارهای سنتی
104	۸ - تفسیر مواد فقهی متون مقدس
108	۹ - حکم خمر، نمونه‌ای از تفسیر
113	۱۰ - تکامل لفاظی در فقه
113	- نتیجه‌ی اول (فزونی خرافات)
116	- نتیجه‌ی دوم (قشری‌گری)
پانوشت‌های بخش دوم	
119	جلوگیری خلفا از مسلمان شدن مردم
123	چاپاوسی مستشرقان برای حکومتهای سنی
127	انجیل‌های درست و نادرست
129	توحید اشرافی و عددی در قرآن
130	فرق حدیثهای تابسی سنی و امضائی شیعی
132	تفییر ارتقای و زیم پس از مرگ محمد ^(ص)

۱۳	
136	نقیم جغرافیائی چهار مذهب واره
137	نماز دست بسته بدعت عمری است
140	اصل اباحت در اصول فقه
147	ازدواج آدمی و جنی
290-151	پنهان سوم - نشوونمای باورها
153	۱ - تفسیر مواد عقیدتی قرآن
157	۲ - مذهب و ملیت نزد امویان
161	۳ - مخالفت پارسایان با امویان
164	- پیشمنازی
164	- مرجبیان
168	۴ - جبر و اختیار
171	- معنی گمراه کردن خدا
175	۵ - اختیار در مکه ، جبر در مدینه
176	- قدریان
180	- دشمنی امویان با قدریان
183	۶ - علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه
184	- مترله
186	۷ - تشکیک در خرافات
190	- محلودیت اراده‌ی خدا به قاعده‌ی لطف
192	- عوض
192	۸ - حسن و قبح
194	۹ - تشهیه و تجسم
199	۱۰ - صفات خدا
200	- ماتریدی و اشعری
204	۱۱ - حدوث و قدم کلام
210	۱۲ - ارزش تاریخی و اجتماعی معتزله

215	۱۰ - میانه روان
215	- آموزشگاه های نظامیه
220	۱۱ - راه معتزلی بنام اشعری
225	۱۲ - مقاومت سپاه برابر اشعریان
227	۱۳ - علوم طبیعی نزد متكلمان
229	- معجزه
233	- تصادف
289-235	پافوشت های بخش سوم
235	مقابسه زمینخنی پی عباس و بنی امية و راشدین
242	کاردل و کار اندام نزد مرجیان
243	حق الله سمعی و حق الناس عقلی است
246	رابطه شیعه و مرجنه
248	مرجیان دماوند
249	مباھله و لعن : ورگرم و ورسرد
251	مذهب اختیار را شیعه از مسیحیان نگرفته اند
254	توحید گرائی در عهد ساسانی
256	چبر در مسیحیت و ریشهی یهودی آن
257	یاران علی در کوفه علماء بودند و اصحاب پی امية در شام بی سواد
259	رد بر گلزار پیر راجع به چبر و اختیار
261	داستانسرائی در سده های نخستین
263	مسیح فریسی (معتزلی از یهود) بود
265	شك در نظر صوفیان
266	حسن ششم نزد شلمغانی و فرید
367	معجزه ، و مسائل فلسفی نزد شیعه
268	قاعدگی لطف و اثبات امامت
270	تجسم و تشییه سنی است نه شیعی
273	اعشری عرب زده تر از ما تریدی است

274	حدودت و قدم فرآن ، تورات ، و دا
277	معجزه تراشی متوجه کل هیاسی
279	نهضتها پس از به حکومت رسیدن
280	نظام الملک و آخرین دفاعی از رژیم برده‌گی
282	بلکه‌ی اشعری ، از کلینی و خطبه‌های علی است
284	ستیز خواجهی انصاری با اشعریت
286	جاحظ میان توحید عددی و اشرافی
289	گنو سیزم تند و میانه رو
434-291	بخش چهارم - تصوف
294	۱ - پارسائی کهن
295	- پارسائی محمد ^(ص) و دنباداری خلیفگان
299	۲ - عقب نشینی روحانیت
301	- حدیثهای ضد پارسائی
307	- بیو گرافی‌های ضد پارسائی
311	۳ - پیشرفت پارسائی
312	- پارسائی منفی و زمخنثی ضد هنری
313	- پارسائی مثبت ، ضد دولت خلیفه
315	- برخورد پارسائی مثبت و منفی
317	۴ - دوجنبه‌ی منفی پارسائی
318	- توکل و این الوقنی
320	۵ - پارسائی کهن و نوین
322	۶ - عرفان ، گنوس ، نتوافلاطونی
326	۷ - یک گام والاتر از تشیه به خدا
327	- تفسیر گنوستیک متون مقدس
328	- بستن زنجیره به خاندان محمد ^(ص)
329	۸ - نفوذ هندی
330	- پرسه‌ی مانوی و سیاحت صوفی

332	- بودا و ادهم
333	9 - اتحاد با خدا = نهاندن جز خدا
335	10 - سازمانهای هندی صوفی گری :
335	- خانقاہ
336	- خرقه
337	- تسبیح
337	11 - نه مرز نه چارچوب
339	- دل بجای اندام
341	12 - درویشی
342	- ملامتی
344	13 - رابطه با ظاهریان
345	- والا نر از مذهب ظاهر
347	- همگامی با آزاد اندیشان
348	- بدینی به آموزش‌های کلاسیک
350	- هم‌صدائی با ظاهریان
550	- صوفی کردن قیافه‌ی گذشتگان
351	14 - مقاومت تسنی در برابر تصوف
352	- تکفیر و کشتنار
353	15 - صوفی گری سنی‌زده‌ی فشیری
355	16 - سنی‌گری صوفی زده‌ی غزالی
363	17 - گسترش افکار غزالی
364	- بی‌مرکزی
366	- عربهات‌ها نسبت به آراء ضد دولتی سخنگیری می‌کردند
366	18 - نرمش غزالی
436-369	پانوشت‌های پخش چهارم
369	تصوف ، اشراق ، گنوس ، روحانیت
371	محاوره‌ی خنیف - روحانی

- | | |
|-----|---|
| 372 | سفقهی بنی ساعده و عشره‌ی مبشره |
| 374 | قرآن بزبان صحابه |
| 376 | شرایط امام |
| 377 | اسلام شورش عرب بر ضد یهودیو؟ |
| 379 | تشویق به ازدواج |
| 383 | دوگونه پارسائی مثبت و منفی |
| 384 | قاریان قرآن |
| 388 | پرسه و سیاحت، مانوی - صوفی |
| 391 | نظریه‌ی حنیف و روحانی درباره‌ی توکل |
| 394 | تحفیر سلمان و عمار |
| 397 | نفوذ‌گنوسیزم ایرانی از یمن به حجاز |
| 399 | کابالای یهود متأثر از حروفیان است نه بعکس |
| 401 | صاحب سر پیغمبر یک یمنی است |
| 402 | گنوسیزم هند، از پهلوی به عربی ترجمه‌می‌شد، نه از هندی |
| 303 | پارسائی مثبت ابوالعتاھیه |
| 404 | مانویان واسطه‌ی ترجمه‌ی گنوسیزم هندی به عربی |
| 406 | درجات پنجگانه و هفتگانه‌ی تصوف |
| 406 | اسلام سنی نیست |
| 407 | توحید اشراقی |
| 408 | سبحه‌ی هندی در اسلام |
| 510 | دل در اخلاق هندی و یهودی |
| 412 | رفع تکلیف عبادتی از واصلان |
| 413 | واژه‌ی درویش |
| 415 | شبهات بر احمد و راوندی بر تبوّت اسرائیلی است نه بر اشراق هندی |
| 416 | تهلیل، انقاد صوفیه از ظاهر عددی آن |
| 417 | کمینی جنوبیان علوم کلاسیک را |
| 421 | امربین الامرین در جیر و اختیار |

421	خواجہ انصاری و آشتب تصوف و تسنن
422	واژه‌ی صوفی
423	واژه‌ی زندیق
424	تصوف در شرق اسلام ، گنو سیست تراز غرب اسلام بود
426	درجه بندی مذهبی
427	حلول سامی و اتحاد آریائی است
428	تصوف سنی زده و تسنن صوفی زده
432	مر جیان دماوند
600-435	بخش پنجم - فرقه‌ها
437	۱ - اختلاف‌های مسلمانان
438	- جنبه‌ی سیاسی فرقه‌ها
439	2 - جانشینی محمد ^(ص)
440	- داوری حکمین
441	- پیدایش خارجیان
441	- نظریات خارجیان
443	- نهضتهاي توده‌ای
445	- خارجیان امروز
446	- نتیجه
446	3 - شیعه
447	- نمای مذهبی شیعه
449	- شورشهاي شیعی
550	4 - تبلیغات شیعی :
453	- تعزیه
355	5 - تفیه
457	- اصول اربعائی شیعه (پا توشت)
458	- تبرا از حکام ظالم است نه از مردم (پا نوشت)

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

502	- تبرای شیعه از ستمگرانست نه از مردم
504	18 - فرقه های دیگر : الف - زیدیان
506	- ب - اسماعیلیان
507	- دفاع از تشیع (در پانوشت)
514	- حروفیان . یهود از ایشان گرفته اند
515	19 - خشکی اسماعیلی گری
515	- دیکتاتوری امام
516	- دشمنی اسماعیلیان با بیگانه
517	20 - ابر مردمی خاندان علی
519	- بت پرستی سرمایی در غلات سوریه
600-523	پانوشت های بخش پنجم
523	شماره هی فرقه ها
523	از زش عدد 72
525	اختلافات فلسفی شیعی و سنی و خارجی
526	سقیفه‌ی بنی‌ساعده شورای اشراف قریش بود نه اهل صفة
526	شیعه اکثریت داشت و اقلیت شد
527	خارجیان سنی و خارجیان گنویست
529	دو جنبه‌ی فلسفی و سیاسی اختلاف
531	تشیع، مذهبی دمکرات قرآن تسنن است
533	نیروی مشخیله و نبوت . دفاع از هنر
534	تعزیه
536	مقاتل نویسان
537	تفیه
539	صلح جوئی شیعه
541	علم امام و جهل خلیفه
543	قاعدوه‌ی لطف و عصمت

- ۵۴۵ نظریات غلات از دیدگاه توحید عددی و اشرافی
- ۵۴۶ تنزیه الوہیت نزد شیعه و نجسم نزد سنی
- ۵۴۷ حصمت یعنی چه
- ۵۵۰ دنیالهی قاعده‌ی لطف و عصمت
- ۵۵۱ ولایت و نبوت
- ۵۵۲ جفر أحمر و أسود و علم آن
- ۵۵۳ حدیث سازی سنیان
- ۵۵۴ علم تفسیر و پایه‌گذارانش
- ۵۵۶ ۱۲۴ هزار تخته پاره کشته نوح و شماره‌ی پیغمبران
- ۵۶۵ عمر دراز نوح و صاحب زمان
- ۵۶۷ توقعات و فرمانهای امام
- ۵۶۹ بیانیه طبرستان برای تغییر مذهب نبوده است
- ۵۷۴ ابا حی گری یعنی چه ؟
- ۷۷۷ حدیث نزد شیعی و سنی
- ۵۷۸ محکم و مشابه در قرآن
- ۵۷۹ اشعریان قم
- ۵۸۰ تشوکراسی شیعه همان تشوکراسی محمدی است
- ۵۸۱ سبائیان و علی اللاهیان . این سبا، پرسا با ؟
- ۵۸۱ هنر پیکر تراشی نزد شیعه
- ۵۸۲ تشیع مذهب مناسب عصر
- ۵۸۳ نجاست کافر ، حاجی بابا و دکتر پولاك
- ۵۸۴ متأوله‌ی لبنان
- ۵۸۵ تشیع در خارج شبه جزیره‌ی عرب
- ۵۹۱ کیالی = کی آلی
- ۵۹۲ علی اللاهیان و فضل الله حروفی
- ۵۹۴ خواجه = خجہ = حجۃ اشتقاق آنها
- ۵۹۵ نساوی معصومان

597	معنی ذات الله
598	بنت پرستی و هنر دوستی
599	مقصراں و غلات
600	منابع پژوهش در فتوت و عباری
696-601	بخش ششم - جنبش های مذهبی نوین
603	۱ - عادات و رسوم
604	- سنت جای عادات و رسوم را می گیرد
605	- دوره‌ی کوتاه اجتهاد
606	۲ - پذیرش تدریجی بدعت از راه اجماع
607	- پذیرش بدعت با مقاومت انجام می گرفت
608	- پیش قراولی شیعه در نگارش تاریخ (پانوشت)
609	۳ - نرمیش فقیهان
610	- شیعه و مصلحت همگانی (پانوشت) .
611	- هموار کردن ناهمواریها
912	- سود بانگی
612	- قانونگزاری پارلمانها
614	۴ جنگ همیشگی سنت با بدعت
614	- شیعه و اجتهاد
615	- نظر کوئین
616	۵ - نخستین پیامبر خشک اندیشی - حنبل
917	۶ - شفاعت واسطه‌ها
920	- ابر مردم شدن پیغمبر
620	۷ - دومین پیامبر خشک اندیشی - تیمیه
631	- ستیز با اشراف و هنر
۲۲۲	- ستیز تیمیه با غزالیسم
623	۸ - جنگ‌های مذهبی
623	- مراکش

- جزائر، قفقاز، سودان، سومال
وہابیگری در نجد
- پروان بدعت شکن حنبل و تیمیه
- 9 اسلام دوره‌ی صحابه
- ستیز وہابی با غزالیسم
- مقاسه‌ی غزالی و تیمیه
- 10 — با بیگری
- تکامل تدریجی دینی و باورها
- تکامل نهادهای زندگانی
- بهائیگری : تقلید از مسیحیت
- آثار بهاء الله
- انترناسیونالیزم مذهبی
- پاره کردن بندها
- تقلید از قانون مدنی فرانسه
- مخالفت با آزاد بخواهی
- عباس افندی
- بهائیت وزندیقی
- بهائیگری در میان یهود و مسیحیان
- 11 — معجون مذهبها در هندوستان
- احمد باریلی
- وہابی - قادریانی
- 12 — تأثیر اسلام و هندوی در یکدیگر
- ناناك و سیکها
- 13 — آئین اکبری
- 14 — رفرم اسلام در هندوستان
- شیعه مرکز خرد گرانی در هند
- 15 — قادریانی
- 16 — آشی دادن تشیع و تسنن

- 663 - شامل فرقه‌ای
- 664 - بین النہرین
- 696-666 پانوشت‌های پخش ششم
- 667 احوال پرسی را هم عربها ترجمه کرده‌اند
- 669 مجله‌ی خند شیعی منار
- 670 مشکلات تأسیس باشک
- 671 دوری خدا از مردم
- 673 کشدار تبیه از شیعیان کسر و آن
- 674 انفجار سکانی در شبه جزیره‌ی خالی عرب
- 675 نان به نوخ دوز خوردن گل‌ذیپه و باشک
- 676 حرمت تباکر و نسخ آن
- 677 باب در ادبیات مذهبی
- 678 شلمقانی و نوبختی
- 682 اسلام سنی که عرب پایران آورد و اسلام گوستیک که ایرانی بهمندبرد
- 686 گنوستهای لبنان
- 687 احوال سید احمد خان هندی
- 688 سنی گرانی قادیانی‌ها ایشان را نجات نداد
- 690 حکومتهای شیعی همیشه لائیک بوده‌اند
- 691 مذهب پنجم، از مقاومت سید مرتضیا تا قبول نادر
- 693 اختلافات فلسفی تشیع و تسنن
- 995 پان اسلامیزم فرقه‌ای پان تور کیزم بود
- 833-697 فهرست‌ها :
- I - فهرست مطالب به ترتیب الفبا
- 2 - نام نامه
- 3 - راهنمای نام نامه از خط فرنگی به فارسی
- 4 - فهرست مطالب به ترتیب صفحه‌ها

مقدمه

در سوانح که در حال تبعید در لبنان بسر می بردم (۱۹۶۶ - ۱۹۷۵) هر چند ماه یک بار برای زیارت و دیدار والذین واند تعلیمات درباره چگونگی چاپ تألیفات مرحوم والدم حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی به نجف اشرف مشرف میشدم .

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

ایشان می فرمود : در آن زمان هنوز مصلد سخنان جرجی زیدان ناشناخته بود زیرا که کتب مستشرقانی چون گلدنزیهر هنوز ترجمه نشده بود . لیکن امروز که کتابهای این بهودی چند بار به عربی ترجمه و چاپ شده ، نه تنها

ریشه نظریات ظالمانه جرجی زیدان کشف شده و تأثیر آن چند برابر
سابق به صورت حملات و هابی گرایانی همچون احمد امین و دکتر نشار
بهر علیه شیوه افزایش یافته، بلکه در خود ایران نیز موجی از سنت گرایی در
میان برخی روحانیان متجدد دیده می شود که نمونه آن گسروی می باشد که
تحت تأثیر همین موج کار خود را بروضد شیوه آغاز کرد، و چون شوونیزم عرب
به نوشتهای گسروی - هر چند در آغاز به هر یعنی می نوشت و سنت گرا بود
با نظر تحریر غیر عرب نگرسته و فکر او مجال گسترش نیافت، گسروی
از هری و سنی گرایی سرخورده به پارسی نویسی بازگشت و در آخر هم
تشیع و نسن هر دو را کوپله، مذهب جدیدی برای خود آورد.

ایشان می فرمودند بر گلدزیهر کار جوانان امروز است نه پیرانی
چون من . من از همان وقت پادداشتھائی درباره سخنان گلدزیهر تهیه کرده
و هنگام سفرهایم از بیروت به نجف به نظر ایشان می داشتم . اخیراً ایشان
این فکر را مطرح ساختند که با در نظر گرفتن تیار تسنن در حکومتھای شوونیست
هری، نشر این پادداشتھا به فارسی از امکانی پیشتر برخوردار است . ولذا
من متن گلدزیهر را نیز از روی چاپ دوم عربی (العقيدة والشريعة) به
فارسی ترجمه کرده و اندکی از آن پادداشتھا را به فارسی برگردانیده تنبیه
آن نموده آماده چاپ کردم .

در این هنگام اندبیشیدم که چون ترجمة فارسی این کتاب از هری صورت
گرفته که بوسیله دکتر محمد یوسف و دکتر علی حسن و عبدالعزیز
عبدالحق از فرانسه ترجمه شده است و ترجمة فرانسه را
Le Dogme Et La loi
نامیده است، پس شاید گردانیدن مطالب از آلمانی به فرانسه، عربی و فارسی
از اعتبار متن بگاهد ولذا با ارسال فتوکپی از ترجمة فارسی به مونیخ از دوست
قدیسی ام آقای محمد عاصمی مدیر مجله کلوه خواهش کردم که آنرا با

اصل آلمانی تطبیق کنند. ایشان فارسی را با چاپ دوم آلمانی که بسال ۱۹۷۵
بعنی چهار سال پس از مرگ مؤلف به عنوان شاگرد او با پیشگیر انجام شده بود،
مقابله کردند، و خلاصه‌ای از آنچه را که با پیشگیر از روی خط مؤلف بر
چاپ دوم افزوده بود بر فارسی افزودند.

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

پس از بازگشت به تهران در مارس ۱۹۷۵ جلد دوم آنرا در اینجا
به عنوان چاپ کردم و در این وقت بنا به اطلاعی که دریافت کردم یک نسخه
چاپ بیروت در اثر جنگ داخلی لبنان از میان رفت و فقط اندکی از آن
باقي مانده بود، و لذا با پیشنهاد دوستان برای چاپ دوم آن بصورت افست
موافقت نمودم.

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

۱ - چرا ارقام به لاتین است؟ باید عرض کنم هنگامی که چاپخانه
نمونه اولین جزو کتاب را برایم آورد، من که در شرایط کنوی با تغییر
حروف فارسی به لاتین مخالف هستم همین ایراد را تکریم. لیکن چون دیدم
این ترتیب برای آن چاپخانه در بیروت راحت‌تر است، و تغییر ارقام به لاتین،
برخلاف تغییر حروف هیچگونه اثری در لهجه ندارد و به فارسی فصیح
خوانده می‌شود لذا با آن موافقت کردم.

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

ها پدیده بگویم چون در اصل آلمانی چنان بود و من آنرا با می‌طرفی

مترجم سازگارتر دیدم از افزودن کلمات تقدیس خودداری نمودم.

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

۴ - شاید برخی از دیده‌های من بر مطالب **حکلذفیهر** موردپسند برخی نباشد در آن صورت من با کمال فروتنی اعلام میدارم که هیچ اصرار و تهصیبی در قبولاندن نظر خودم ندارم، بلکه مشتاق معالمه نظریات دیگران نیز می‌باشم.

چند یادآوری دیگر:

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

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

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

۸ - دمزهایی که در این کتاب بکار برده‌ام چنین است:
ج = چاپ، چاپخانه.

خ = خورشیدی (پس از رقم سال).

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

ذ = الذریعه الی تصانیف الشیعه.

س = پیش از تاریخ = سال .

س = پس از شماره صفحه = سطر .

ش = شماره .

ص = صفحه .

ک = پس از آیه قرآنی = مکه .

م - پس از آیه قرآنی = مدینه .

م - پیش از تاریخ = مرگ .

م - پس از تاریخ = میلادی .

ن . ک = نگاه کن .

ه = هجری قمری .

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

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

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

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

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

B : در آغاز پاپوشتها نشان آغاز سخن «باینگر» شاگرد گلزار بهرام است .

G : نشان سخن گلزار بهرام است .

M : نشان سخن منزوی است .

در پایان ، دل مجروح نگارنده اجازه نمی دهد ، از جوان ناکام که در تصویح مجلد دوم این کتاب مددکار من می بود ، یاد نکنم . آری پسرم مهندس کلوه منزوی خبلی انتظار انتشار این کتاب را کشید ، ولی یک هفته پیش از جشن ازدواجش در اثر یک تصادف ماشین کشته شد و نامزدش را تنها نهاد و ربع چهارم عمر مادر و پدرش را سیاه کرد . اینک پس خدمتها بش این کتاب را پس از مرگش بد و هدبه می کنم .

پیش‌گفتار چاپ اول

* از گلدنزیهر *

در پائیز سال ۱۹۰۸ از طرف کمیته امریکائی درس‌های تاریخ مذاهب، دعویی از من بعمل آمد تا در چهار چوب دوره درس‌های تاریخ مذاهب، که از جانب این کمیته دائز شده بود، یک سلسله سخنرانی در باره اسلام ایراد کنم. من بر آن شدم که این نقضای اتفخارآمیز را پذیرم.

دست نویس درسها را آماده ساختم ولی بر اثر وضع ناجور سلامتی ام نتوانستم در آن زمان، سفری داشتم که مقدماتش نیز فراهم آمده بود، عملی سازم. ترغیب و تشویق همکاران خیرخواه و نیک اندیش که با دست آورده کار من آشنا شده بودند بر آنم داشت تا دست نویس‌ها را بی‌آنکه تغییر اساسی در قسمت‌بندی و وضع اصلی درسها بدهم، به بنگاه نشر کتاب، برای انتشار در سلسله کتبی واگذار کنم که اکنون در دسترس عمومی قرار می‌گیرد. در متن «درسها» که طبق قرار قبلی بمثاله زمینه‌ای برای ترجمه به زبان انگلیسی تألیف شده بود، به استثنای چند مورد که در آنها مطلب گسترش باافته بود، کمی تغییر داده شد.

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

* پیش‌گفتار گلدنزیهر بوسیله آفای عاصی از روی متن آلمانی ترجمه شده و لذا کمی با ترجمه عربی فرق دارد.

در این فاصله منتشر شده بودند و بعضی مطالب دیگر) ملاحظات و استناد به منابع ادبی که به بعضی بخشها در وهله اول بمنظور رعایت حال همکاران متخصص،
الحق شده بودند، بقصد انتشار کتاب به نسخه کونی اضافه گشته‌اند. از همان بدو امر، طرح درس‌ها روی عوامل مذهبی اسلام و نه روی تاریخ سیاسی اسلام پایه‌گذاری شده بود.

نظر موافقی که ناقدان و داوران صلاحیت دار به یادداشت‌های من «مذهب اسلام» Die Religion des Islam و «Kultur der Gegen wert» (فرهنگ معاصر، قسمت اول بخش سوم ص ۸۷ تا ۱۲۵) انتشار یافته بود، ابراز کردند، مرا یا هن فکر انداخت که در برخی قسمتها، آن یادداشت‌های مختصر را که محتوی آنها در این درسها گسترش یافته‌اند، بمنزله جزوه درسی تلقی کنم و لازم آمد برخی از مطالبی را که در آن یادداشت‌ها یان شده بود عیناً بهمان صورت در این درسها تکرار کنم و این امری اجتناب ناپذیر بود و در این رهگذر از ناشر «فرهنگ معاصر» آقای پروفسور دکتر پاول هیته‌برگ Prof. Dr. Paul Hinneberg سپاس دارم که چنین اجازه‌ای را به من لطف فرمودند و من در این یادداشت‌ها مرتباً بدین موارد اشاره کردم *.

از آقای پروفسور دکتر برنارد هلر Prof. Dr. Bernhard Heller دانشجوی ارجمند پیشینم که در بوداپست زندگی می‌کند نیز مشکرم که به وعده خود و اشتیاق و علاقه‌ای که داشته‌اند وفادار ماندند و فهرست این کتاب را فراهم آورده‌اند.

بوداپست ۲۲ دوئن ۱۹۱۰

ای. گلدزپهر

با اجازه آقای پروفسور دکتر هیته‌برگ، این اشارات در چاپ دوم
حذف شده‌اند. (باپنگر)

* پیش گفتار چاپ فرانسوی *

این ترجمه برای چاپ آماده بود که جنگ ۱۹۱۴ آغاز شد . و چون در آن تاریخ چهار سال از چاپ اصل آلمانی می گذشت و طی آن چهار سال کتاب دیگر به طبع رسیده بود ، طبعاً در فهرست منابع کتاب نقص دیده می شود . ولی بنظر نمی رسد که این نقص در مدت شش سال بعد از آن تاریخ افزایش یافته باشد زیرا که فعالیت‌های علمی در دو طرف جنگ در آن مدت متوقف بود . و بهر جهت معتقد نیstem ارزش کتاب کاسته شده باشد ، یا انتشار آن به زبان فرانسه مغتنم نباشد .

این ترجمه کاملاً پیرو چاپ آلمانی ۱۹۱۰ می باشد ، به استثنای چند اضافه و تغییر که خود مؤلف در آن داده است . زیرا که من پیش از انتشار مسوده آنرا به نظر مؤلف می رسانیدم . ولی یادداشت‌های چهار فصل آخر کتاب را نتوانستم برایش بفرستم . زیرا که پیش از آن روابط پستی با مجارستان قطع شده بود .

مراکش : ۲۷ فوریه ۱۹۲۰

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

پیش گفتار چاپ دوم

از بازبینی‌گر

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

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

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

مؤلف خدا بیامرز، خودش قبل از این قصد مقدماتی فراهم کرده بود و این نکته از تغییرات و اضافات و حواشی فراوانی که بر نسخه چاپی و نسخه دستتویس خود افزوده بود، استنباط میشود.

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

از بعضی تغیرات و بیان مطلب بصورت نازه چشم پوشید، باز کوشش کردم آنچه را که خود گلددزیهر آورده بود. حتی در مواردی دست نخورده باقی بگذارم و حال آنکه بنظر من مثلا در مورد دو مسئله‌ی مهم روز یعنی تهضیت «بان اسلامی» و مسئله‌ی «خلافت»، یک موضوع گیری مفصل‌تر ضرور می‌آمد.

علاوه گاهه بگاه فقط بعضی ناهمواریها را در طرز بیان رفع کردم و در جایی که معجاز بود، لغات پیگانه زیاد و فراوان را حذف کردم و بر رویهم میتوان با وجدان پاک ادعا کرد که کلیه تغیرات پس از تفکر کافی صورت پذیرفته‌اند و بین گمان هر کدام از آنها مورد موافقت حتمی مؤلف قرار می‌گرفتند. برای این منظور، به اندازه کافی، تبادل نظرهای کتبی (۱۹۰۸-۱۹۲۱) و شفاهی (۱۹۱۴-۱۹۱۸) با ایگناس گلددزیهر، موزد استفاده قرار گرفت.

تبديل خط عربی به خط لاتین بهمان نحوی که مؤلف برگزیده بود، صورت گرفت، اگر چه در نتیجه این شبوه کار، دست کم در چاپ فرمای اول کتاب بعضی اشكالها پیش آمد.

بعضی انحرافات جزئی را خواننده هوشیار، با توجه به این نکته خواهد بخشید که گلددزیهر هم در این زمینه کاملاً منطقی نبوده و از این جهت شاید گاهی از همان دسم سابق تبدل خط عربی به خط لاتین تبعیت کرده است.

دوحواشی مفصل‌تر مشاهده می‌شود که از طبقات این سعد که از آن زمان تا بحال خاتمه یافته زیاد استفاده شده است.

علاوه امیدوارم در مراجع، کتابهای بسیار مهمی از مجموعه آثاری که پس از سال ۱۹۱۰ در باره اسلام منتشر شده از قلم نیفتداده باشد.

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

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

[جلد چهارم انتشارات موقوفه د. گویه]

که او آنرا چنانکه در دیباچه میآورد، بمعنای « بقیه درسها » در نظر گرفته بود، در این چاپ باین جهت توجه شده که دانشجوی واقعی اسلام‌شناسی باید از این هر دو کتاب باهم استفاده کند، و حال آنکه خوانندگی عادی اصولاً به تدریس به حواشی مراجعه میکند. بنابراین بر اساس تقاضای عده زیادی این مبحث را به آخر کتاب افزودم و در نتیجه استفاده و اساساً خواندن کتاب ناچاری آسان شده است.

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

موافق ۲۵ آوریل ۱۹۲۲ شماره ۴۰ ص ۷ بعد و همچنین به اثر همین مؤلف :

Die Bedeutung der Goldziherschen Bibliothek
« اهمیت کتابخانه گلدزیهر » در Jude Buber M. Buber سال هشتم، برلین ۱۹۲۲ ص ۵۷۵ تا ۵۹۲).

آفای دکتر والتر گوتشالک Dr. walter Gottschalk کارمند کتابخانه دولتی پروس و نیز همکار د. H. H. Schaeder در برسلو، از راه لطف در اصلاح چاپ حواشی به من کمک کرده‌اند.

ترجمه‌ی انگلیسی

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

و ترجمه‌ی فرانسوی

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

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

اینک چاپ جدید در سه را در اختیار عموم می‌گذارم و امیدوارم که این کتاب در صورت تازه‌اش هم بتواند دوستان دیگری به علم اسلام‌شناسی جلب کند و به این شاخه نورسته و رشد یافته بررسی‌های خاور شناسی رونق و شکوفائی بیشتر بخشد .

عنوان فربانی که هدیه راه از دست رفیگان می‌شود ، این کار ناقابل ، بدون تکلف ، بمنظور امتنان و احترام به مؤسس بررسی‌های اسلامی که از میان ما رفته است تقدیم می‌شود .

آگسپورگ ۷ ذوئن ۱۹۴۴

فرانس باینگر

Franz Babinger

* سپس همین نسخه فرانسوی به عنوان « المقادير و الشريعة » بعربی درآمده و در ۱۹۴۶ و ۱۹۶۵ در مصر چاپ شده است .

ایگناس گلدنزیه

بهتر دیدم برای تهیه شرح حال مؤلف از مقاله استفاده کنم که بخامه سه تن متخصص فن تهیه شده است . این سه کس عبارتند از : بکر^(۱) و ماسینیون^(۲) و عبدالرحمان بدؤی مصری معاصر .

مقاله بکر بفرانسه و نخستین بار در مجله «اسلام» ش ۱۲ مال ۱۹۲۲ ص ۲۲۲-۲۱۶ و بعد در مقدمه چاپ دوم «در سهائی درباره اسلام» تألیف گلدنزیه بسال ۱۹۲۵ و باری دیگر در ضمن کتاب «بررسی های اسلامی» تالیف بکر برج برلین ۱۹۳۲ ج ۲ ص ۵۱۳-۴۹۹ چاپ شده است . مقالات ماسینیون تیزیه فرانسه به عنوان مقدمه برای «فهرست آثار ایگناس گلدنزیه» تالیف بونارد^(۳) ج پاریس ۱۹۲۷ ص ۱۶ - ۱ است که بخواهش نویسنده این مطمور ، دوست گرانقدر آقای حسن وضوی آنرا به فارسی ترجمه و در مجله کاره ۶۹ چاپ کردند . مقالات عبدالرحمان بدؤی به عربی است و در کتاب «الترااث اليونانی فی الحضارة الإسلامية» ج دوم مصر سال ۱۹۴۶ ص ۳۱۹ - ۳۰۷ دیده می شود .

زندگانی گلدنزیه بزاد روز گلدنزیه در ۲۲ ژوئن ۱۸۵۰ در شهر اشتولفینبرگ مجارستان در یک خانواده ثروتمند چهود بدنیا آمده است . ماسینیون گوید : گلدنزیه در ۱۲ سالگی به نگارش مقاله ای درباره نمازو دعا نبوغ خود را نشان داد . او در بوداپست شاگرد و امبری^(۴) و در ۱۸۶۹^(۵) که به برلین رفت شاگرد رو دیگر^(۶) بود و رساله دکترای خود را درباره یک تفسیر عربی قوران وسطی ، بنام «تنخوم اورشلی» بسال ۱۸۷۰ ازیر نظر فلیشر^(۷) (۱۸۸۸ - ۱۸۰۱) در لایپزیگ گذرانید و در ۱۸۷۱ با کمک بارون ژوف^(۸) التوس بدانشگاه بوداپست وارد شد و بتدریس زبانهای عبری و عربی پرداخت . گلدنزیه بسال ۱۸۷۲ به استادیاری دانشگاه بوداپست برگزیده شد ولی مدتی پس از این نکشید که

۱ - C.H. Becker (1876-1933) ۲ - Massiynon (1883-1962)

۳ - Bernard Heller ۴ - Vambery ۵ - Rodiger ۶ - Fleischer (1801-1888)

وزارت فرهنگ مجار اورا دریک هیئت مطالعاتی به خارج فرستاد و پکسال در وین و لیدن مشغول بود و بعد پنهانه اور زمین رفت و از سپتامبر تا آوریل ۱۸۷۳ را در قاهره و سوریه و فلسطین گذرانید. در مدتی که در قاهره بود، توانست به برخی مجالس دوسر جامع از هر راه پاید و این امر، برای مردمی همانند او، امتیازی شایان و احترامی بزرگ بشماری آمد. توجه او از همان هنگام که برای تدریس در دانشگاه بود اپست برگزیده شده بود به مطالعات عربی بطور عموم واسلامی بطور خصوص روز بروز افزایش می‌یافت تا در میهن خود شهرتی بسزایافت بسال ۱۸۷۱ به عضویت وابسته و بعد پیوسته آکادمی مجارستان برگزیده شد و در ۱۹۰۷ به ریاست یکی از بخش‌های آن رسید. او بسال ۱۸۹۳ به استادی زبانهای سامی برگزیده شد و از آن هنگام دیگر از میهن خوازش و از شهر بود اپست بیرون نرفت مگر برای شرکت در کنگره‌های خاورشناسان پابرای سخنرانی در دانشگاه‌هایی که ازوی دعوت می‌کردند. هنگته‌ی پکراو با تفاق اسنواک هورگروئیه^۱ (۱۸۵۷ - ۱۹۲۷) مشترکاً دانش‌اسلام‌شناسی را پایه گذاری می‌کرد. جنگ جهانی اول زندگانی علمی او را مختل کرد و با آنکه زبان تعلیمی او آلمانی بود و بد فرهنگ آلمان دل بستگی فراوان می‌داشت، حاضر نشد از همیوستگی فرهنگی برادرانه همه ملتها دست بردارد. حتی هنوز پایان جنگ که مجله‌های علمی اروپا بدمت اتفاق رسید این محرومیت از غذای روحی را در نامه‌هایش به دوستان، در میان می‌گذارد و نمونه‌هایی از آنرا ماسینیون یادگرده است.

دیدسیاسی گلدزیهر:

پدوى می‌گويد: خانواده گلدزیهر مائند جهودان تهی دست اروپای میانه نبودند که برخی از ایشان بعلت بی‌نوائی، در جهل و بی‌موادی بزرگ شوندو برخی دیگر به کشتزاری برای اندیشه‌های انقلابی تبدیل گردند. دو عامل که او را به جامعه پیوندمی داد یکی مجارستانی بودن زادویوم او و دیگر اسرائیلی بودن خانواده‌اش می‌بود. عامل نخستین چنان استوار نبود که گلدزیهر را در میاست خارجی میهن (مجارستان) شرکت دهد. عامل دوم نیز او را به سوی روحیه اینترناسیونالیزم می‌کشانید (التراث اليونانی ص ۳۰۸).

ماسینیون می‌گوید: سیاست داخلی مجارستان برای گلدزیهر اندوه بار بود او مدت سی سال دیر کل جامعه یهودیان تجدخواه بود اپست (سالهای ۱۹۰۴ - ۱۸۷۴) و در عین حال یک مجارستانی میهن پرست می‌بود و تمايل داشت همیشه به زبان مجارستانی بنویسد. از نظر میاست مائند یک بورژوا فکرمی کرد، در انقلاب بلاکون با یهودیان همکاری نکرد و در دوره انقلاب خدیه‌یهود چنان آزرده شد که از دانشگاه استغای کرد و خانه نشین شد. گلدزیهر در جوانی بر اثر مطالعه تورات طرفدار نظریه وله‌اوzen^۲ یعنی نامتجانس بودن اجزاء

اصلی تورات شدوبه نظریه رنان گروید که فرهنگ و تمدن آریائی را بتر از تمدن سامی می‌شمرد . ولی کم کم از این اندیشه دست برداشت و بعداً از پیش کامان‌چنبشی شد که علیه زبانهای هندواروپائی وادعای برتری ایشان قدربرافراشت . از نظر سیاسی گلدزیهر امیدوار بود روزی فرارسید که یهود و عرب دو تمدن سامی در فلسطین باهم بسازند و در صلح زندگی کنند . گلدزیهر در پایان یدینجا رسیده بود که اگر هم نظر والهاوزن و رنان در افسانه بودن تورات درست باشد ، باز باید تورات مقدس راهمناند پک اثر هنری پذیرفت.

مامینیون می‌گوید : دزن^۱ و سنوک^۲ پاپرسی کتاب «اساطیر یهودی» به دین تهیجه رسیده‌اند که گلدزیهر در طرفداری از یهود راه افراط پیموده است (همان مقاله) . چنین است نظر دو دانشمند تازی و یهودی درباره دیدگاه سیاسی گلدزیهر ، که اندکی پیش از درگیری‌های عرب و یهود در فلسطین مطرح ساخته‌اند . این دو دانشمند (مامینیون ، بدوي) مانند خود گلدزیهر هنوز بهم زیستی مسالمت آمیز دوست پسرعمو (عرب و یهود) در آنجا امیدوار بودند . مامینیون مراحل تکامل فکری گلدزیهر را از یک جوان مجازی خد سامی تابی طرفی و سوس تا پیشوائی سیاست‌های یهودی روشن ساخته است . لیکن آقای بدوي بعد از کردن مطلع گلدزیهر از سیاست اصرار و رزیده و چندهای خد آریائی او را ، در واپسین مراحل عمرش ، چون از نظر انکار عمومی کشورهای عرب پک روشن درست و عادلانه بشمار می‌رود ، بکلی نادیده گرفته و اورا دارای روحیه اینترناسیونالیزم خوانده است البته شاید بتوان گلدزیهر را در بر ابر روابط دولت سامی عرب و یهود اینترناسیونالیست خواند چون او تمدن عرب را دنباله تمدن پسرعموهای خودشان یهود می‌شمرد و فرقی میان ایشان نمی‌نند . لیکن روشن گلدزیهر درباره اندیشه‌های هندوارپارانی و حتی درباره فرهنگ دور گله گنوسیزم اسلامی (تشیع و تصوف) بکلی برخلاف گفته بدوي است . البته گلدزیهر دانشمندی گرانمایه بود و می‌کوشید تارو حیه خد آریائی را از خود دور بدارد . لیکن معلوم نیست تاچه‌اندازه در این کوشش موفق شده است او در بسیار از داوری‌های خود روحیه خد هندو و ایرانی نشان داده و من در پانوشت‌های کتابش موسوم به «دریمهای درباره اسلام» به آنها اشارت نموده‌ام .

زندگانی علمی گلدزیهر :

بدوي گوید : گلدزیهر بیش از یک ربع قرن همچون خورشیدی از دفتر خود در بودا پست می‌درخشید و بر جهان اسلام شناسی پر تومی انکند و تاریکی‌های پیرامون زندگی اسلامی را اندک می‌زدود و راه را برای پژوهشگران در اسناد ثبت کنده آن زندگی روشن می‌نمود تا تو انس است یک نسل پر کار از خاور شناسان دیروز باکسانی که امروز نیز از خاور...

شناسان بزرگ شمرده می‌شوند، پرورش داد. وی در ۲۳ نوامبر ۱۹۶۱ در همان شهر که بیشتر عمر خود را در آن گذرانیده بود یعنی بوداپست در گذشت. بدوي گوید: زندگی ظاهري گلدنزیپر نه چیزی چشم گیرونه تشویق آور در بر می‌دارد. زندگی این مرد دفتری بوده است نه زندگی جهانی، خواندن و آموزش بوده است نه آزمایش وداد و ستد خارجی. از این روی گلدنزیپر به وضع کنوئی خاورزمین و مسائل زندگی هیجان انگیز آن، خواه سیاسی باشد و خواه مربوط به قانون پامذهب یا تمدن و فرهنگ آن، علاقه نشان نمی‌داد. او از این جهت بایشتر خاورشناسان قرن بیستم، هم از نظر موضوع بررسی‌هایش و هم در روش کار، اختلافی آشکار دارد. موضوع بحث دیگر خاورشناسان بیشتر مسائل کنوئی خاورزمین است و روش آنان تکیه بر دیده‌ها و سینده‌هایی که مستقیماً بدست آورده‌اند تکیه دارد. این گفته آقای بدوي درباره بی‌نظری گلدنزیپر در سیاست روزنیز، چنان‌که گذشت تنها در مورد دولت پسرعمو (عرب و یهود) می‌تواند درست باشد. ولی در مورد مقایسه اندیشه‌های سامی (عرب-یهود) یا اندیشه‌های هندوایرانی، قضایی نادرست است. مثل او در بخش ششم کتاب «درسها...» مساله‌پان اسلامیزم (اتحاد اسلام) را که یک مسالم سیاسی آن روز و حتی امروز است، طوری مطرح می‌کند که بسود سیمیتیزم، تسنن گرانی اتحاد عرب از آب درآید. او شیعه رانه بصورت گروه دوم مسلمانان، نه بصورت خرد گرايان در بر ابر واژه گرايان سنتی، بلکه بصورت «مذهب پنجم» از مذاهب سنتی دوآورده است. به بیان دیگر کاری را که سید هرتصی در ۱۴۰۴ ه زیر بارش نرفته و نادرشاه در ۱۱۶۰ ه توانسته بود بر ملت ایران تعییل کند، این بار گلدنزیپر از نو مطرح ماخته است، پس نمی‌توان گلدنزیپر را از همه جهت بی‌نظر شمرد.

بدوي گوید: اگر در گلدنزیپر، کمبود آزمایش مستقیم دیده می‌شود اما بجای آن، نوعی آزمایش درونی وجود دارد او بدان وسیله در مدارک و اسناد تاریخی فرموده و آن زندگی را که این مدارک بازگو می‌کرد و جریان و انگیزه‌هایی را که دوپشت پرده آن واژه‌ها پنهان می‌بود کشف می‌نمود.

هنگامی که او یک حدیث رائفلی می‌کند نمی‌خواهد جعلی بودن پابودن آن را ثابت کند، بلکه در جستجوی خواسته‌ای پنهانی است که سازندگان یاروایت کنندگان آن حدیث می‌داشته‌اند. هنگامی که او تفسیر آیتی از قرآن را بررسی می‌کند، در صدد بیان نادرستی تفسیر گزاری یا ترجیح یک رای پر دیگری نیست بلکه می‌خواهد جریانهای را نشان دهد که این اختلاف میان تفسیر گزاران نمودار آنها بوده است، خواه آن جریانها سیاسی محض یا مذهبی خالص یا مرکب از هر دو باشد. این گونه نگاه به متون و اسناد، که آنها را نمودار زندگانی پیچیده و پر کشاکش نگارند گاش می‌شمرد، گلدنزیپر را بر آن داشت که به مذهبها و دیدها و رای‌ها، نگاهی زمانی نه مکانی و دیدی چشم‌نده‌نه ساکن و نظری

تاریخی نه مذهبی داشته باشد پس او به مذهب‌های فقهی و تفسیری و حدیثی و کلامی کهن، درست بمانندیک موجود زنده‌می‌نگریست که زاده می‌شود و می‌بالد و می‌رسد و به پلاسید گی می‌گراید و می‌پرسد و نابود می‌گردد - آنها مشتی و اژه‌ها و پندارهای مجرد نیست که یك پاره‌یخته شود و برای همیشه همانگونه بماند . هرگاه او مذهبی رانمایش می‌دهد، قانون زندگی و تکامل آنرا انشان می‌دهد و هر زمان مواد آنرا ابررسی می‌کند ، تارو پود زنده‌ی آن و تپش زندگی را در رگهایش نشان می‌دهد . بدین‌سبب گلدزیهر برینش و ژرف نگری تکیه‌ی بسیار می‌داشت . همین تکیه بروجدان نیز دوامتیاز بدو داده است :

امتیاز اول : اوراه استدلال را پیش از استفراء می‌پیمود و با کمک دستگاهی پرداخته از مقولات و اشکال کلی که در ذهن خود می‌داشت ، به متن اسناد نگاه می‌کرد و می‌کوشید که آن کلیات را روی این متن‌ها پیاده کند و مفهوم ظاهر از متن را با آن شکلها برابر سازد تا بدرون آن مقولات درآورد . او هیچگاه با ذهن ماده به یک متن نمی‌نگریست تا هر چه آن متن بخواهد بگوید ، بلکه آنها راجع بندی کرده و ادار بدهیخن گفتن می‌کرد . با این‌همه باید گفت گلدزیهر در کاربرد این روش‌هم خیلی باحتیاط می‌بود و در هر گام که برمی‌داشت بادقت بر متن تکیه‌می‌نمود و برای هر برد از خود چندین گواه دنبال‌هم می‌آورد . آنقدر هم بروش این گواهان بار نمی‌نهاد که آنها را خسته و فرموده سازد . بلکه می‌بینیم که آنها به دنبال برداشتهای او سبکساز و چالاک می‌روند . کم وقتی می‌شود که گواهان اورا ، از باری که بروشان نهاده ، خسته‌یافر موده بیاییم . در این امتیاز گلدزیهر با نالینو ۱ و بکوه کدام از یکسو ، اختلاف دارد . روش او بنا نالینو بکلی متناقض است . روش گلدزیهر ، چنانکه گفتیم ، استدلالی است و برینش وجودانی تکیه‌می‌کند ، در صورتی که روش نالینو استفراء آمار است و بیشتر تکیه‌ی او بر متن سندها است . او از متن دور نمی‌شود و برداشت های گسترده‌ای از جریان‌های معنوی ندارد . روش نالینو علمی محض است و از خاور شناسان فلسفه با او همانندی دارد . از سوی دیگر اختلاف گلدزیهر با بکوه در این است که بکوه در بکار بردن بینش وجودانی کم احتیاط است ، گاهی سخنانی تند و برداشتهای غلو آمیز دارد تا آنجا که اگر گاهی در استاد و مدارک پکرده بیشتر گفتیم و تأویل‌های سنگین را از آنها دور کنیم ، چه بسا برخی از ماختمانهای بلند او در خطر ویرانی قرار می‌گیرد . در صورتی که گلدزیهر در کاربرد روش استدلال ، چنانکه گذشت ، میانه رو می‌باشد : هم روش گلدزیهر میانه روانه است و می‌تواند از دخطر برکار بماند : یکی خطر تنگ نگری در رویه بینی در روش (متده) علمی و بکوهی خطر گشاد بازی و تأویل‌های دور پنداری در روش استدلالی بینش .

۲- امتیاز دوم - روش بینش وجودانی گلدزیهر زبردستی او در منجعش است . او در شناخت فرقه‌ای پاریک میان یک مذهب و مذهب دیگر ، درون یک محدوده معین از زمینه

های تمدن معنوی، خیلی باریک بین بود و از آن پیشتر، در جدالشناسی ویژگی‌های موجود در یک مذهب (گروهی از یک دین) از ویژگی‌های مذهب دیگر در دین دیگر حساسیت داشت. او همانند کی‌ها و پیوندها و چه بسا تأثیر متقابل هر یک در دیگر را بخوبی در می‌یافتد. هر جسته‌ترین ویژگی‌های گلدزیهر همین دستورهای (فورمولهای) منجش بود که برپا می‌کرد و روایطی که در میان آنها در می‌یافت و تفاوت‌هایی که بازمی‌شناخت.

این دوامتیاز برچسبی است که برهمه‌ی کوشش‌های علمی گلدزیهر دیده می‌شود. کوشش‌هایی که خیلی زود آغاز کرد. هنگامی که او دوازده ساله بود مقاله‌ای در باره‌ی نمازو اقسام واوقات آن نگاشت، زیرا این دانشجوی با استعداد می‌دید که کسانی که مدعی فهم درست قواعد مذهبی هستند نمازو اقامت را نمی‌شناشند. این روش که گلدزیهر در کودکی گزیده بود همانست که در همه‌ی دوران زندگی علمی پاخود می‌داشت. گوئی او از کودکی به مذهب و عقاید و عباداتها توجهی ویژه‌مند داشته است.

آثار گلدزیهر - او در شانزده سالگی به بررسی‌های خاورشناسی پرداخت. در این سن بود که دوداستان را از ترکی به زبان هنگری برگردانید و سردییر یک مجله نیز آنرا به عنوان: «از یک خاورشناس شانزده ساله» چاپ و پخش کرد. از سال ۱۸۶۶ بعد، او هر سال یک یا چند پژوهش بیرون می‌داد، که برخی از آنها مجلداتی دارای ۴۰۰ صفحه و برخی مقاله‌هایی ۲۰ تا ۶۰ صفحه از یادداشت‌ها و نقد کتابهای تازه چاپ می‌بودند. آنجا که شمار پژوهش‌های او در فهرست آثارش به ۵۹۲ عدد رسید^۱ پیدا است که مانعی توانیم از همه‌ی این پژوهش‌ها گفتگو بداریم، بلکه در اینجا کوتاه مسخنی از برخی از بر جسته‌ترین و چشم‌گیر ترین آثارش، تنها از پژوهش اسلام‌شناسی، می‌آوریم: نخستین پژوهش گرانبهای گلدزیهر در اسلام‌شناسی، کتاب «ظاهریان» آئین و تاریخ ایشان است که در سال ۱۸۸۴ بیرون آمد. هر چند عنوان این کتاب، ویژه‌ی یک مذهب بنام «ظاهری» است، لیکن در واقع پیش درآمدی با ارزش برای تاریخ فقه است. او به بررسی مذهبی ناپود شده بسته کرده است که اکنون پیروانی ندارد و مدت‌ها است کسی درباره‌ی او چیزی ننگاشته است، بلکه وی در اینجا از تاریخچه‌ی فقه و اصول مذهب واره‌های گوناگون فقهی و از اجماع و از ناسازگاری میان پیشوایان مذهب واره‌ها و از ارتباط میان آن چهار مذهب واره پامذهب ظاهری و از جدائی‌های آنها گفتگو دارد و بطور کلی دیدگاهی گسترده از ماهیت فقه بدست می‌دهد. او در پژوهش این مذهب، به همان روش که پاد کردیم رفته است و تکامل و بالش آن را نشان داده است و سپس از مراجعت کردن مبادی ظاهریان از پژوهش‌های فقهی به پژوهش‌های کلامی و تطبیق آن بر عقاید مذهبی بدست این حزم یاد می‌کند. او منعنه

۱ - این فهرست را بر ثار دهلر در یاری س ۱۹۲۷ در ۱۱۷ صفحه منتشر کرد و در مقدمه این فهرست بیشگفتاری در احوال گلدزیهر بقلم ماسینیون دیده می‌شود که مورد استفاده من در همینجا می‌باشد.

نمایشی از سیر تکاملی و مرزبندی جریانهای که در آن رخ داده می‌کشد، تا به روزگار این تیمیه و مقربیتی می‌رساند. آنچه بر اهمیت این کتاب افزوده آن بود که بسیاری از منابع کار مؤلف تا آن روزگار چاپ نشده بود، باستی پنج سال می‌گذشت تا کتابی بزرگ، که هنوز هم در اسلام شناسی و بویژه درباره‌ی حدیث اهمیت خود را ازدست نداده است، بیرون آید. بخشیکم این کتاب که «بررسی‌هایی در محمدیت» نام گرفت^۱ پسال ۱۸۸۹ و بخش دومش در سال بعد پخش گردید. در بخش نخستین گفتگو از بسته‌بودن اسلام و در آن دیدگاهی نوآمده است که با دید خاورشناسان هم عصرش مانند فلهاوزن^۲ و دیگران دگرگون است؛ مبارزه‌ای که روحیه‌ی بتهرستی جاهلی عرب بر ضد روحیه‌ی اوین اسلامی براه انداخته است. تنها با عربهای مسلمان نمی‌جنگید، بلکه با مسلمانان غیر عرب که زیر پرچم اسلام آمده بودند نیز درستیز بود.

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

بخش دوم کتاب از بخش نخست مهم‌تر است. در نیمه‌ی نخستین آن بزرگترین پژوهش حدیث شناسی را می‌باشیم که پیش در آمد زنگیره‌ای از پژوهش‌های پس از آن شد که تا امروز ادامه دارد. گلدزیهر در این بخش، پادیدی ریزین، صورتی درست از تاریخ حدیث و تکامل آن را نقاشی می‌کند. او ارزش حدیث را نه عنوان یک حقیقت، بلکه عنوان نموداری از جریان‌های سیاسی و مذهبی و روحیه جامعه اسلامی، که در زمانهای پشت‌سرهم پدیدار می‌شده، است می‌بیند، زیرا حدیث سلاحدی می‌بود که فرقه‌های مذهبی اسلام در مبارزة مذهبی و گروه‌های سیاسی در مبارزة سیاسی، برای پیروزی و برتری، در زمینه‌ی زندگانی معنوی میان مسلمانان، علیه پکدیگر بکار می‌بردند. پس ارزش حدیث پدیدان خبر نیست که خود در بر می‌دارد، بلکه در آن پرده برداری از خواستها و جریانهای این کشف این نکته را که اکنون بنتظر همگان بدیهی است دلیل دیگر بر نبوغ گلدزیر شمرده است در جای دیگر این بخش دوم، گلدزیهر از تاریخچه‌ی تقدیس «ولی» هادر اسلام و ماهیت این تقدیس گفتگو دارد و پیوند این پندارهای توده‌ای را با پندارهای بتهرستان جاهلیت روشن می‌سازد و اولیارا از نظر جغرافیائی دسته‌بندی می‌کند و گونه گونگی ولی‌هار ادر جاهای گوناگون نشان می‌دهد.

مهترین پژوهشها که توانائی والای گلدزیهر را درستجش مذهبهاشان می‌دهد، و ما در بالا بدان اشارت نمودیم، همانا سخنرانی او درنخستین کنگره دین شناسان است که به سال ۱۹۰۰ درپاریس برگزارشد. این سخن او که در مجله‌ی تاریخ دین‌ها ج ۴۳ چاپ شده است عنوان «اسلام ومذهب پارسی» دارد. گلدزیهر در این سخن‌اتی نخستین بار از تأثیر مذهب رسمی ایران مسانی در اسلام دوران نخست پرده بر می‌دارد.

کار مهم دیگر گلدزیهر، ویرایش و پخش برخی کتابهای گران‌قدر است. او کتاب «معمرین»، ابوحاتم سجستانی در ۲۵۰ ه را سال ۱۸۹۹ پخش کرد و در پیشگفتاری که برای این کتاب ساخت، از کسانی که مانند این کتاب را به زبان یونانی نگاشته بودند، مانند لوکیان^۱ و فلیگون تراالی^۲ یاد کرد. گلدزیهر پیشگفتاری نیز بر کتاب «توحید» محمد بن تومرت مهدی موحدان نگاشت که لوسیانی^۳ آنرا در جزائر سال ۱۹۰۳ پخش کرد. در پایان باید از مستظہری که غزالی در رد باطنیان نگاشته‌نام برد. گلدزیهر پخشی از متن عربی آنرا در ۸۱ ص با سخنی به آلمانی در ۱۱۲ ص^۴ سال ۱۹۱۶ در لیدن چاپ کرد. گلدزیهر در اینجا از «اجتہاد و تقلید» و کشاکش میان اسماعیلیان و سیستان در این مساله و میانجی گری غزالی پژوهشی گسترده نموده است. معروفترین و پخته ترین پژوهش‌های گلدزیهر در دو کتاب مشهور او: «درسه‌های درباره اسلام»^۵ و «روشهای تفسیر قرآن نزد مسلمانان» است^۶. نخستین آنها را گلدزیهر خود در ۱۹۱۰ در هیدلبرگ چاپ کرد و میان نظر با بینگر در همانجا سال ۱۹۲۵ چاپ شد. این کتاب را فیلکاین رس^۷ در ۱۹۲۰ با اندک تغییر به فرانسه ترجمه کرد و در پاریس بنام فانون اسلام^۸ در ۳۱۷ ص چاپ کرد. میان سه دانشمند مصری بنام دکتر محمد یوسف موسی، دکتر علی حسن عبدالقادر و عبد العزیز عبدالحق آنرا از فرانسه به عربی گردانیده بنام «العقيدة والشريعة في الإسلام» پچاپ رساندند.

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

¹ — Lucian

² — Phlegon Aus Tralles

³ — V. I. D. Luciani

⁴ — Steitschrift des Gazaligegeen die Batiniya — Sekte

⁵ — Vorlesungen Über den Islam

⁶ — Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung

⁷ — Felix Arin

⁸ — La Dogme et la Loi de L'Islam

گلدزیهر در این کتاب یک نگاه کلی تحلیلی روشن گرانه، برهمه گوشه‌های اسلام افکنده و جوهره‌زنده‌گی روحانی اسلام را از دیدگاه خودنقاشی کرده است او در بخش پنجم از مشه بخش کتاب از «محمد و اسلام» شرحی نوشته و نقش مهم و جدان و پاکدلی را در اسلام نشان داده است. در بخش دوم پژوهشی گسترده از تکامل قانونهای اسلام می‌آورد و تصویری کلی از تاریخ حدیث و پژوهشی‌های فقه در آغاز پیدایش مذهب و اراء‌ها بدست می‌دهد. مهمتر از آن دو، بخش سوم است که ویژه‌تکامل علم کلام می‌باشد و در آن گشرش مسأله جبر و اختیار و اختلاف معتزلیان و مسیان را در پرستش و اخلاق بیان می‌کند. گلدزیهر در اینجا آزادی‌خواهی و مترقبی بودن معتزله را منکر شده و بار وحیدی سمیتیک که نشان داده است از مسیان و تسنن محافظه کارانه‌ی عربها دفاع می‌کند. ومن نیز در پانوشت‌هایم بدین شیوه‌ی گلدزیهر اشارت نمودم. سپس گلدزیهر به دو مذهب اشعری و ماتریدی پرداخته و بر خلاف دیگران در باره ماتریدی گشتر داده است. بخش چهارم این کتاب در بیش و پاره‌سائی با تصوف است که پیدایش آن را در اسلام به صورت پاره‌سائی ماده و تکامل آن را به از آمیزش باره آوردهای هندی و یونانی نشان می‌دهد تا در سده ۷/۱ به وجود آمد. دو بخش آخر کتاب در باره فرقه‌های کهن و خوارج و شیعه در اسلام و فرقه‌های نوین و هایی و بهائی و میکو احمدی (قادیانی) می‌باشد. سپس از کوشش‌هایی که برای هزاری میان تشیع و تسنن انجام شده است سخن می‌گوید. این کتاب تصویری نسبتاً کامل از زندگانی روحانی اسلام است که بخش‌هایش نیز متناسب می‌باشد.

کتاب دیگر او که همچون افسری پرتارک زندگی علمی و بارور گلدزیهر می‌درخشد تاریخ تفسیر گزای قرآن است. او در این کتاب، سخن را با گفتگو از نخستین گامها در گزارش قرآن می‌آغازد. گامهایی که مازنده متن قرآن و اختلاف قرائتهای آن و اسباب ناساز گاریهای موجود در آن شده است. پس از آن وی به راههای گوناگون قرآن گزاری می‌پردازد؛ نخست از کهن ترین روش که مکتب این عباس تماشده‌ی آنست آغاز می‌کند که طرفدارانش از «تفسیر» گریزان بودند و از گزارش واژه‌گرایانه‌ی دستوری و زیرلفظی فراتر نمی‌رفتند. ایشان می‌پنداشتند؛ از گمراهمی است که آدمی خواهان دانشی بیش از آنچه خداخود در اختیار او نهاده است، باشد. ایشان از جهودان و مسیحیان آنچه را با فرآن مازگار بود می‌گرفتند و با این همه در آن روزگار، گزارشی کامل که مورد اتفاق همکان باشد در میان نبوده، بلکه از یک تن نیز گزارش‌های گوناگون نامازگار نقل می‌شده است.

سپس گفتگو از روش خرد گرايان بیان می‌آید که معتزلیان بدان آغازیده، دیگر گروه‌های متكلمان از ایشان واگرفتند، تانوبت به «کشاف» زمخشri رسید. در این روش

نوین ، گزارش قرآن ژرف‌تر و باریک بینانه‌تر گردید ، مسائل کلامی ، گرایش‌های بخدا نه نیز بدان درآمد ، پیچیده و پراز کشاکش‌های مذهبی بی راهن باورهاید .

صوفیان نیز بایک سلاح دوپهلوی خطرناک وارد میدان قرآن گزاری شدند و آن جداسازی گزارش واژه گرای (ظاهری) از تاویل ژرف گرای (باطنی) قرآن می‌بود . راه ایشان در قرآن گزاری با گذشته و آینده اختلاف بسیار داشت . گلدزیهر در اینجا به گفتگوای گسترده از روشن صوفیانه گزارش قرآن پرداخته ، بزرگترین بخش کتاب خود را بدان اختصاص می‌دهد و تکامل آن و شاخ شاخه شدنش را به شماره‌ی پیشوایانی که با یکدیگر ناسازگار بودند نشان می‌دهد . او از اخوان‌الصلی آغاز ویر غزالی می‌گذرد و به ابن‌عربی می‌رسد ، هم‌سخن و ادراو بخوبی گسترش می‌دهد .

فرقه‌های تندرو و پیشاهنگ ایشان شیعه در این روش غلوکرده‌ند ، و راهی در گزارش قرآن پیش می‌گیرند که جز پیوندی است با ظاهر آن نمی‌دارد ، راه رمز گرائی ژرف ، تا آنجا در تاویل فرورفته که در تصور نکنجد .

چنانکه دیده می‌شود در اینجا نیز گلدزیهر از دیدگاه یک تن سمیتیک متوجه گرا سخن گفته است چنانکه می‌دانیم تاویل قرآن اختصاصی به شیعه نداشته ، منیان نیز فاچارند برخی آیات رامتشابه نامیده تاویل کنند . فرق شیعه و سنی در تعیین آیات محکم و متشابه است ، شیعه آیات بظاهر شبیه و عددی را متشابه می‌نامند و آیات تنزیه اشرافی را محکم می‌نامند و گروه نخستین را تاویل می‌کنند . منیان درست به عکس این رفته ، آیات تنزیه رامتشابه خوانده تاویل می‌کنند .

گلدزیهر در پایان کتاب ، قرآن گزاری (تفسیر) معاصران متعدد را به بررسی می‌گذارد ، که شعار ایشان بازبودن در واژه‌ی اجتهد است . ایشان که از اصلاح طلبی ، خواستهای گوناگون می‌داشتند به راههای گوناگون رفته‌اند . هدف برخی از آنان همچون میرسیدعلی هندی نشان دادن چندهای متعدد نانه و انسانی اسلام بود ، در صورتی که خواست گروهی دیگرها کسازی باورهای اسلامی از آلودگی هائی بوده که بعدها بر آن افزوده شده است . این دسته مانند ابن‌قیمیه می‌خواهند اسلام را به صورت سنی ملتفی در آورند . شاگردان محمد عبدیه مصری از این گروهند .

در اینجا نیز سمیتیزم گلدزیهر اورا و ادارکرده که نهضت خرد گرایان هندی را در ردیف نهضت قشری گری و هایان شبیه جزیره نهدودشمنان علم و تمدن و هنر سوزان صحراء و نابود کنند گان هنر کدهای مدینه را نیز به پشتی ترقی خواه جلوه دهد . واژتوضیح شیعی بودن نهضت خرد گرائی هند به رهبری میرسیدعلی و سر احمد خان خودداری کند .

هدف گروهی دیگر دفاع از اسلام در پایه هجوم دانش‌های توین اروپائی بوده که ایمان

تحصیل کردگار را لرزانیده و بنده مذهب را از گردهشان بازنموده بود. شاید بتوان تفسیر طنطاوی جوهري و كتاب الهيئه والاسلام شهرستانی را نونهی کار این گروه برشمرد. پدين سان گلدزیهر در ظاهر يك تاریخ زنده از تفسیر گزاری را برای ما آورده ولی در واتع آئینه ای روشن بدست می دهد که صورتی درست از زندگانی روحانی سیزده قرنی میلیونها مسلمان را در برمی دارد.

نتیجه:

چند نکته‌ی زیرین را می‌توان بعنوان نتیجه این مقال تذکرداد:

۱- پيش از انقراض خلافت عثمانی در ۱۹۲۱، سروکار خاورشناسان عموماً در مرزهای خود از شرق باستان ترک عثمانی و از جنوب باستان عرب و بربرشمال آفریقا می‌بود بنابراین خواهناخواه تحت تأثیر ایشان قرارداشتند و حتی تصوف شیعی اسلامی را نیز باعینک متی بررسی می‌نمودند. پیدا است يك خاورشناس که در منخواندن و درس دادن در جامع از هر بزرگترین افتخار او باشد نمی‌تواند اندیشه‌های عرفانی و فلسفی شیراز، اصفهان، مشهد را درک، و تحلیل کند.

۲- در نیمه دوم سده ۱۹ و نیمه‌ی یکم سده ۲۰ روحیه‌ی سمیتیزم در خاورشناسان چهود باشد چشم‌گیر است. هم‌جا ایشان برای رضامندی همسایگان متی اندیشه‌های گنو سیستی هندوایرانی را که در تشیع و تصوف بیشتر منعکس است، خارج از اسلام قلمداد کرده، اسلام امیل را منحصر به همان تسنن خد فلسفی سمیتیک اعراب صحر الاعلام می‌کردد و تشیع و تصوف را زاده‌ی قرن سوم پی بعد و دست پروردایرانیان می‌شمردند. در صورتی که اندیشه‌های گنو سیسیزم و توحید اشرافی در خود قرآن فراوان است. قرآن مثل تورات فیست کدیکسره طرفدار توحید عددی مادی باشد و چنانکه دیدیم اختلاف میان شیعه و متی در تعیین محکم و متشابه آیات عددی واشرافی است.

۳- پیدا شد حکومت اسرائیل، هر چند در میان سمیتیست‌ها دو دستگی انداخت و پسر عموهای عرب و چهود را در روی هم نهاد و در نتیجه روحیه‌ی ضد آریائی در قلم‌های پشت پرده نهاده شد، لیکن در روحیه‌ی نژاد پرستان سامي نرمی پدید نیامد. عربها در عین جنگ با سهودان، میلیونها کردا باشمشیر قانون «الحزام العربي»، کشته و آواره گرده و می‌کنند. هنوز هم نقطه‌ی امید برخی خاورشناسان، تا هر زاده رشیم است و عربستان و فلسطین را یگانه سرزمین مورد توجه خدامی شمرند و عقاید غیرسامی را آسمانی نمی‌دانند. باز هم در اسلام‌شناسی مانند آنچه در بند ۲ گذشت: اسلام اصلی را تسنن دیشانند و تشیع و تصوف را برابر آن می‌نهند.

۴- پس از پیدا شدن عربها، ثروت‌نفت در کشورهایشان در خدمت شوپیزم عربی

نهاده شد. خاورشناسان عرب و اروپائی عرب‌زده پدیدآمدند که نان خورنفت عرب‌هستند و اصولاً اسلام و عرب را دو کامه‌ی تقریباً مترادف نهاده‌اند. ایشان فرهنگ و هنر ملتهای مسلمان خیر عرب را در پیشتر کنگره‌ها و نمایشگاه‌ها مانند نمایشگاه لندن فرهنگ و هنر عرب‌می‌نامند.

۵ - تنها به تازگی در میان خاورشناسان گروهی اندک پدیدآمده‌اند که تشیع شناسی را هدف خود قرار داده‌اند. هر چند ایشان نیز دچار عقده‌های گوناگون مبت‌گرایی هستند که مانندش در خود خاورشناسان ایرانی نیز دیده می‌شود ولی با وجود ایشان مغتنم است و امیدمنی رود که در آینده برقیت ایشان افزوده شود و در کیفیت کارشان اصلاحاتی به عمل آید.

محمد^(ص) و
اسلام

۱

۱ - ریشه‌های دین داری :

از هنگامی که دین همچون موضوع بک علم جدا، زیر بررسی در آمد، جستجوی دانش پژوهان از ریشه‌های روانی آن آغاز شد. و پاسخ‌هایی گوئاگون برای آن پیشنهاد گردید.

قبله C. P. Tiele دانشمند هلندی، یکی از مورخان نامور ادبیات، در سخن رانی که در ایدینبرگ گفت، بک دسته از این پاسخها را نویس آورده، از دیدگاه دانش، نقادی نمود^(۱). و آن پاسخها چنین اند: دین گاهی احساس جستجو از سبب است که در ذات آدمی نفته می باشد. و همه‌ی سبب‌هارا به آخرین سبب وعلت نهائی می رساند.

و گاهی احساس پیوند انسان به نیروئی بزرگتر و گاهی شعوری نهایت، و گاهی پارسائی در جهان و پرهیز از آن است، آن پارسائی که بر انسان چیزه می شود و از خودش بی خود می کند. ریشه و هسته‌ی دین را در همه‌ی اینها می توان یافت.

من گهان می دارم که این پدیده از پدیده‌های زندگی روانی آدمی،

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

ما در هریک از پدیده های دین آور ، یکی از انگیزه های دین زایر یا دشده را می بینیم ، که در میان انگیزه های دیگر ، که با او همکاری دارند جای نمایان قوی دارد . هر دین ، در همان گامهای نخستین پروردش خود ، با آن عامل که در دوره‌ی نو و در أدوار تاریخی عمرش ، از دیگر عوامل برق بوده ، پیوند ناگستین می یابد . این نظریه ، حتی در باره‌ی ادبیاتی که نفوذ نظر شخص در آنها آشکار است ، نیز درست می باشد .

طبیعت واقعی و منش ذاتی دینی که می خواهیم زندگی تاریخی آنرا در بخش های زیر بررسی کنیم ، از نامش پیدا است . نامی که از آغاز کار بر آن نهاده شد و تاکنون که چهاردهمین سده‌ی رسالت خویش را می گذراند ، هنوز آنرا نگاه داشته است ، اسلام بمعنی اطاعت است ، اطاعت مؤمنان از خدا . این واژه بهتر از هر واژه‌ی دیگر ، وضعی که محمد ، مؤمنان را در برابر معبد شان نهاد ، نشان می دهد . واژه ایست که بیش از هر چیز با مفهوم نیرومند پیروی رنگامیزی شده است ، و احسامی را در انسان نشان می دهد که در برابر نیروی بی نهایت ، بد و دست می دهد و باید آنرا پذیره شود و از خواست شخصی خود چشم پوشد .

این قانون هنگانی این دین است ، و همه‌ی پدیده ها ، عقاید ، نهاد ها ،

اخلاق و عبادتها يش از آن إلهام مي گيرند، بلکه قالب هر طرز فکر است که مي خواهد به انسان بخشد. و اين يك غونه اي کامل است برای درستي نظر يه اي « شلایر ما خر Schleiermacher » که : ریشه اي دین همانا حسن پیروي مي باشد.

2 - عوامل بروني و دروني تکامل اسلام :

بحث تفصيلي خواص مذهبی این دین، در بر تا مهدي بور سیهای ما نخواهد بود، ما می خواهیم بر عواملی که در تکوین تاریخی آن مؤثر بوده است پرتو افکنیم.

اسلام، چنانکه حالت تکامل یافته اش نشان می دهد لا نتیجه اي تاثرات گوناگونی است، که برخی از آنها زائیده اي فهم و تصوري اخلاقی از جهان، و زائیده اي نظامی تشریعي و عقیدتی بوده، تابه شکل نهائی و سنتی خود رسیده است. و نیز بر ما است که از جریاناتی که به رو دخانه اي اسلام جهت می داده است گفتگو داریم، زیرا که اسلام يك پارچه نبوده است، و زندگی تاریخی آن اختلافهای دروني آنرا آشکار می سازد.

تا ثیراتي که سمت هر نظام را، از هر گونه و رنگي که باشد، معین می کند بر دو گونه آند:

نخست: نیروهاي دروني و ذاتي که نمو تاریخی آن را تند می کنند. دوم: تأثیرات روانی که از بیرون بدان در آیند، و بر تروتش بیفز آیند و آنرا ثمر بخش سازند، و در راه تکامل برآیند. آري، اثر نیروي گروه نخست، يك گهان، در اسلام و تاریخش شناخته شده است، ولی، به نظر پژوهندگان آنچه دوره هاي مهم آن را از يكديگر جدا نشان

می دهد، اثرگروه دوم یعنی تاثیرات روانی است که از بیرونش بدر آمد و آنرا فرا گرفت و بدان شکل داد. و این، وقتی روشن می شود که بینیم نشو و غایی اسلام، نوعی زنگ هلنیزم داشته، و تشریفات فقهی آن که پنه روزگار خلیفگان عبادتی پدید آمده، نشان حقوق و سیاست رومی را دارد، و اثر افکار و نظریات سیاسی ایرانی در آن دیده می شود؛ تصوف این دوران، جزو آرای فلسفی هندی و نشو افلاطونی چیزی نیست.

آری، این نیز باید روشن گردد که در همه این میدانها، اسلام قوائمه خویش را در مکیدن و هضم این آراء، و در شکل دادن بدانها، ثابت کرد، و چنان در گذاختن این عناصر بیگانه در یک بوته، قوائمه به خرج داد که شناسایی ریشه ای آنها، جزو با تجزیه و تحلیل ژرف و بررسی و پژوهش ترقیک امکان پذیر نیست.

این ویژگی، از همان آغاز زایده شدن اسلام بر پیشانی او هویتدا است. محمد^(ص) گذار آن نه فکر تازه‌ای آورد، و نه در باره ای روابط انسان، با والاتر از حسنه، با بی نهایت، چیز تازه‌ای گفت.

روحیه ای محمد^(ص)

البته نه این و نه آن، از ارزش نسبی نادر گی مذهبی اسلام نمی کاهد، ولیکن یک تاریخ نگار آداب و رسوم هنگامی که نخواهد بر پدیده ای تاریخی حکم کند، در درجه ای اول به نادره بودن آن توجه نخواهد کرد. پس برای آنکه کار محمد را از نظر تاریخی بسنجدیم، نباید بپرسیم که آیا این کار او از همه جمیت ایشکاری و ناشی از درونش بود؟ و آیا راه کاملانویی باز نمود؟

زیرا که پیام این پیغمبر تازی، چیزی جزو گلچین آمیخته^(۲) از اطلاعات و

عقاید مذهبی نیست، که آنها را فرا گرفته و یا در برشور داشتند با شخصیت‌های یهودی و مسیحی و جز آن⁽³⁾ بدست آورده و سخت تحت تأثیر آنها قرار گرفته بود. وی در آنها چنان قدرتی سراغمی داشت که بتوانند احساسات واقعی مذهبی را در هموطنانش بیدار کنند. به نظر وی این تعلیمات که از منابع پیشگانه بدست آورده بود، برای تهیه‌ی نوعی زندگی، مطلوب پروردگار نیز لازم بود.

این آفکار چنان در نفس او اثر ژرف نهاده بود که إلهامات درونی خویش را تأثیر خارجی دانسته از ته دل بدان ایمان پیدا کرده بود. او این تعلیمات را وحیِ‌الاهی می‌دید، و یقین کرده بود که او وسیله‌ی این وحی شده است⁽⁴⁾.

نیازی نیست که ما مراحل پا تواز یک پیدا یش گمان وحی و اعتقاد بدان و پا برجا شدن آن را در نفس او، گام به گام دنبال کنیم. کافی است در اینجا جمله‌ی پرمغز «هارتاک» را در باره‌ی بیماری‌ای که تنها عارض ابرمردان می‌شود یاد کنیم، که بوسیله‌ی آن به زندگی نوینی رسند، که پیش از آن ناشناخته بوده است، و از آن ذیروئی بدست آورند که بر همه‌ی مشکلات پیروز آیند. شور نبوّت و ولایت از این قبیل است⁽⁵⁾.

می‌توانیم یک دیده‌گانی بر تأثیر ژرف تاریخی بر پاشدن دعوت اسلام بیفکنیم، و به ویژه تأثیر آن را در محیط کوچک تو که دعوت مستقیم محمد، پیش از دیگر جاها، متوجه آن بود، به بینیم.

درست است که مطلب قازه یا طرفه‌ای در این دعوت نبود، ولی بیای آن محمد برای نخستین بار با شوری بی فتور که از خاصیت پی‌گیری بی‌کم و کاست بود، و با عقیده‌ای پا برجا با ینكه مذهب او منافق آن

جامعه‌ی مخصوص را تأمین خواهد کرد، به آن مذهب دعوت نمود. و در این مورد، با هم استهزائی که از عame می‌دید، نونه‌ی از خود گذشتگی گردید.

واقع آنست که هیچ گونه اثر قابل ذکر تاریخی از آنچه برخی دین آوران تازی پیش از محمد، در اعتراض بر نوع زندگی قوم خود، برآنگیخته بودند، دیده نمی‌شود. و آن اعتراض کنندگان نیز بیش از آنکه به بیان فساد زندگی بت پرستانه‌ی عرب به پردازند، به اعتراض‌های عملی می‌پرداختند.

ازین گذشته، ما درست نمی‌دانیم که مثلاً، نوع دعوت خالد بن سنان، پیامبری که قومش او را تحقیر و گم گور کردند^(۶) چگونه بوده است. پس به درستی و بی‌گمان، از نظر تاریخی محمد نخستین مصلح ملت عرب بوده است. و این خود طرفگی او است، هر چند موضوع دعوتش چندان تحفه نباشد.

باری در نخستین نیمه‌ی زندگانی، نوع کارش او را وادار کرد که به بحیطه‌ای در آید، و افکاری از ایشان بر گیرد، و در گوش‌نشینی‌هایش در باره‌ی آنها بیندیشد. و به سبب میل او به اندیشه در تنهائی، که آثار نوعی بیماری از آن به چشم می‌خورد، می‌بینیم که بر ضد افکار دینی و اخلاقی قوم دور و نزدیک خود کشیده می‌شود. پیدا است، قومی که تنها با زندگی قبایل عرب و عادات و سنت‌های ایشان خو گرفته باشد، به سبب آن بت پرسقی رُخت و پوج، نمی‌توانند اخلاقی پسندیده داشته باشند.

^(ص) زادگاه محمد، مرکزی از مراکز مهم بت پرسقی و نیز جایگاه خانه‌ی مقدس کعبه و حجر اسود بود. و با این همه، ما دیت، تکبر

جا هلانه، زور گوئی فوتندان بر بی نوایان، صفت مشخص زندگی مکانی اشرف آن شهر بود، که از کلید داری کعبه، اضافه بر امتیازات مذهبی و شرافت ملی این مقام، سود کلانی هم می بردند^(۱۷).

محمد ^(ص) که این وضع را دیده، به تکوهش از فشار بر بی نوایان و آزر چراغان، و بد معاملگی، و بی اعتنایی نسبت به «منافع عمومی»، و بیان وظایف زندگی انسانی، و نیکی های جا و پدان، که در مقابل زندگی پایان پذیر دنیا و خوشی هایش می باشد، پرداخت. «مال و فر زندان آرایش زندگانی دنیا هستند، و نیکی های جاوید نزد خدا از آن ها بهتر است» (کهف - ۱۸: ۴۶). پس وی در میان این امور که دلش را می آزد، و میان اندیشه ای که در ذهنش زنده مانده بود مقابله می کرد. این اندیشه اثر همان افکار بود که پیش بدان برخورد کرده و روانش را شاداب کرده بود.

در این هنگام او چهل ساله بود، و بنا به عادتی که داشت، وقت خویش را در غار های نزدیک شهر می گذرانید، و خواهای هیجان آنگیز و الهامات مذهبی او را می ربوتدند. پس این احساس بر و مستولی شد که خدا با نیروئی که روز به روز در افزایش است، او را به رفتن بسوی قومش می خواهد، تا ایشان را از فتیجه‌ی آن گمراهی و زیارت کاری برخسند، و در یک جمله: نیروئی مقاومت تا پذیر را احساس کرد که او را می زاند تا آموزگار قومش گردد، یعنی را هنا و تو سانده‌ی ایشان شود.

۳ - محمد در مکه :

در آغاز پیغمبری، اندیشه های او به صورت امثال و حکیم، در جاره‌ی زندگانی دیگر eschatology تراوش کرده، خود را روز به روز

فیرومند تو بر متخیله‌ی او تحمیل می‌کرد^(۸) این اندیشه‌ها بود که پایه‌ی اساسی دعوت او را پی‌ریزی نمود، پس شروع کرد تا آنچه را در باره‌ی روز باز خواست شنیده یا دانسته بود، که روز گاری همچون صاعقه بر جهان فرو خواهد نشست، بر چیز‌هایی که در پیرا من خویشتن می‌دید و او را بی‌زار می‌ساخت تطبیق کند.

پس می‌بینیم که او، بی‌اعتمائی بزرگان مکه، و آن‌هم تکبر و جبروتشان را، با تر سانیدن از روز باز خواست، که نزدیک هم هست، پاسخ می‌گوید. صحنه‌ی روز رستاخیز و باز خواست را با حروف آتشین نقاشی می‌کند. این تفصیلات برای او، در جذبه‌های رویائی با وضعی قوس آور بجسم شده بود.

پس خدا ای جهانیان و صاحب روز باز خواست، از زیر ویرانه‌های در هم کوبیده ای جهان، مخلوق‌های متواضع را به سوی رحمت خویش می‌خواند. ایشان کسانی هستند که برابر صدای دعوت بیم دهنده ای بیچاره، به استهزاء و تحقیر بر نخاسته بودند، بلکه برای نفس خویش ئالیده‌اند و از عجیب و از بالیدن به دارائی و زور پا فراتر نهاده به پیروی از خدای یگانه و بی‌نهایت، مالک همه چیز، فرمای نزدیک مکان افتخار می‌کرده‌اند.

بدین قریب محمد دعوت خویش را به تو بت، ندامت، فروتنی و تسلیم، بر پایه ای داستانهای استوار ساخت که بیش از هر چیز به روز باز خواست پیوند می‌داشت^(۹). و نتیجه‌ی چنین بینش - نه سبب آن - برای محمد آن بود که شرک را نفی کند. زیرا که این عقیده از قدرت ئامحدود خدا می‌کاست و آن را در میان چند خدا تقسیم می‌کرد.

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

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

این درک محمد از پیدوی کورکورانه، که به شدت آنرا احساس می کرد، نمی تواند جز إلهام یک موجود باشد که هو یک خدای یگانه است. اما در برابر تصویر قرآنک روز رستاخیز، که قیافه‌ی آنرا از وحی یا از ادبیات مذهبی پیشینیان گرفته بود، هیچ موضوع امید وار گفته ای در کشور آینده‌ی آسمانی سراغ نداشت. محمد فقط یک ترساننده بود که به روز خشم و باز خواست بیم می «اد. واز این روی» او در نظر بده جهان دیگر به بد بینی گرایش داشت. او خوشی را تنهای برگزید گان در بهشت می دید، و هیچ روز نه‌ی امیدی در جهان زمینی نمی دید.

بنابر این، آنچه او در باره‌ی جهان دیگر نوید می داد، جز مشق موضوعات نیست که همه را آشکارا از خارج بdest آورده، و پایه‌ی دعوت خویش بر آن نهاده است. او از بخش‌های قاریغ تورات – که بیش قو داستانهای پیغمبر انس است – در یاد آوری برای تو مانیدن مردم و تسلیه به سر نوشت ملتهای گذشته، که فرماد گان خدا را به مسخره گرفتند و در روی ایشان ایستادگی کردند، استفاده نموده است. پسین شکل محمد، به شمار پیمران کهن، و با صفت آخرین آنان بودن، افزوده گشت.

قرآن :

اینک مهمترین محتویات کهن توین بخش‌های این کتاب إلهام شده که به قرآن مشهور است که خود یکی از آثار ادبی جهانی است: صحنه‌های

نقاشی پر آب و رنگ از پا یان جهان و باز خواست واپسین ، تشویق به آماده کردن انسان خوبشتن را برای آن روز ، به وسیله‌ی بیرون آمدن از کفر و دوری از زندگی آلوده ایکه پیشتر داشته ، داستانهایی از رفتار ملت‌های گذشته ، با پیغمبرانی که بسوی ایشان گسل شده بودند ، و سر نوشت آنان ، استدلال از خلقت جهان و ساخته‌ی پیچیده‌ی آدمی ، برای اثبات قدرت مطلقه‌ی خداو تبعیت مخلوقان از او ، به طوری که خدا می‌تواند او را هر گونه که خواهد بیراند و زنده سازد .

این کتاب از ۱۱۴ سوره تشکیل شده ، که برخی بلند و برخی کوتاه می‌باشد و یک سوم آنها مربوط به ده ساله‌ی اول است ، که او در مکه می‌زیست .

۴ - محمد در حدیث :

پیش از بیان تفصیلی موفقیت و شکست او ^(۱۰) ، در اینجا باید بگوییم که سال ۶۲۲ آغاز تاریخ اسلام است . پیغمبر در اثر فشار مسخره‌های قومش به « یثرب » هجرت کرد ، و آن شهر یست که در طرف شمال افتاده و مردمش برای پذیرش عواطف و احساسات وابسته به یک نظام مذهبی آمادگی بیشتر داشتند ، زیرا که ایشان اصلاً از جنوب شبه جزیره‌ی عرب می‌بودند .

إضافة بر آن ، افکاری که او بدان می‌خواهد ، برای اینان ، اگر کاملاً آشنا نبود ، خیلی هم غرابت نمی‌داشت ، زیرا که مذهب یهود نمایندگانی بسیار در میان ایشان می‌داشت . و به سبب کمکی که مردم این شهر به پیغمبر و یاران مهاجر او نمودند « یثرب » ، کم کم « مدینه » یعنی شهر پیغمبر قم گرفت ، و تاکنون نیز این نام را نگاه داشته است . در این شهر پیغمبر هجتان و انود می‌کرد که به وسیله‌ی روح الاهی بدو

و حی می شود ، چنانکه بیشتر قرآن را نیز می بینیم که نشان این میهن نوین او را می دارد .

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

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

او این مسلمانان می بخواست که پارسا باشند ، ولی این پارسائی ، تنها به صورت شعارهای عمل ازاهدا نه ، مانند آنچه نزد یهود و نصارا بود ، دیده می شد . و به صورت نمازهایی با رکوع و سجود ، و به صورت خود داری از خوردن و آشامیدن (روزه) و به صورت نیکوکاری هائی که وقت و چگونگی آنها معتبر بود ، آشکار می گردید . خلاصه ، هنوز مرزهای ظاهری جامعه‌ی مؤمنان ، خط کشی نشده بود .

قتما در مدینه بود که اسلام به صورت یک سیستم، با مشکل مخصوص آشکار شد، که در عین حال صورت یک سازمان رزمنده نیز می داشت. در مدینه بود که دهل جنگکهای کوچیده شد که صدایش در همه‌ی تاریخ و اپیچیدو آنچه با یستی تاریخ از آن بفهمد، فهمید، در مدینه بود که این مرد که تا دیروز یک قربانی بی نوا بود، که میان گروه کوچک پیروان خود دعوت می کرد، و از محبظی که اشراف قریش پس آن مسلط بودند، رانده شده و با فروتنی و تسلیم زندگی می کرد. این مرد که بدان حال بود، نا گهان به تنظیم پر نامه‌ی کارهای قازه، تعیین روش توزیع اموال غارتی پر داشت. کسی که از گرد آوری دارائی پر هیز می کرد، قانون گذار ارث و دارائی از آب در آمد. آری او باز هم، همچنانکه از پوچی و بی ارجی دنیا و متعلقاتش سخن می گفت. به قانون گذاری جهت مسائل عملی مذهب و نیازهای جامعه می پر داشت.

در این هنگام دستوراتی که به زندگانی شکل ثابت می داد، نهاده شد. این دستورها پایه های قانون گذاری آینده را بوجود آورد. البته مقداری از مبادی این مقررات در مکه نهاده شده و با مهاجران به مدینه، خلستان شبه جزیره‌ی عرب منتقل گردیده بود^(۱۱).

ازین روی می توانیم بگوئیم، به تعبیر درست تو، اسلام در مدینه پدید آهد است. در اینجا بود که نقشه‌ی کلی زندگانی تاریخی آن نهاده شد، از این روی هر آن گاه که نیازی به یک اصلاح مذهبی احساس می گردید، مسلمانان، ناچار بودند آنرا در سنتهای مدینه جستجو نمایند. چه محمد و یارانش پایه های آن زندگی را، که با مذهبی که آورده و با نواجی گوناگونش مناسب می دیدند، در آنجا بنا گذارده بودند. و ما دوباره بدين معنی اشارت خواهیم داشت.

پس هجرت در تاریخ اسلام مرحله‌ی مهمنی را تشکیل می‌دهد، نه تنها از نظر سر نوشت ظاهري ملت، بلکه از چند نظر اهمیت فراوان دارد. هجرت، تنها جایجا شدن گروهی کوچک از یاران پیغمبر نبود که سالم به مدینه رسیدند، واز آنجا به مبارزه‌ای بوضد دشمنان پیغمبر برخاستند که با فتح مکه در 630م. ورام کردن همه‌ی جزیره‌ی عرب پس از آن به اوج خود رسید، بلکه هجرت مرحله‌ای از مراحل تکوین مذهبی اسلام بشمار می‌رود.

دوره‌ی مدینه تغییراتی، حتا در تصویری که محمد از خویشتن می‌داشت نیز پدید آورد. او در مکه، خویش را یک نبی می‌شمرد که پیام پیغمبران تورات را تکمیل می‌کرد، وازین روی، مانند ایشان، بروی لازم بود که مردم همچون خودش را بتروساند، واز گمراهی نجات بخشد.

اما در مدینه که شرایط خارجی تغییر یافته بود، هدف و نقشه‌های او نیز بدنبال آن شرایط دگرگون شد. آری او در محیطی غیر از محیط مکه قرار گرفته بود، ونا چار باشی، پدیده‌های دیگری از پیام پیغمبری خویش را در درجه‌ی اول اهمیت قرار دهد.

اکنون او می‌خواست دین ابراهیم را که بنا به ادعای خودش دست خوش آلدگی و دگرگونی شده، پیرایش کند و به کهن صورت خود باز گرداند. دعوت او در اینجا بر روی افسانه‌هایی از ابراهیم دور می‌زد. اساس همگی شعارها که می‌نماد، پیشتر از طرف ابراهیم نهاده شده بود، ولی به مرور روز گار دگرگونی و تحریف در آن راه یافته و به بُت پرسقی کشیده شده بوده است. مثلا؛ او اکنون می‌خواست، دین یکتا پرسقی را، همان طور که ابراهیم آورده بود، بر پا دارد. و در عین حال

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

از این به بعد از مسأله‌ی تحریف شدگی و نارسانی وحی‌های کهن بیشتر شکایت می‌کرد. و در پیام پیغمبریش و وظایفی که بر عهده می‌داشت، اهمیت بیشتری بدان می‌داد.

بر خی از کسانی که مذهب خویش را رها کرده بدو گرویده بودند، و می‌خواستند دل او را بدست آورند، این نظر را در ذهن آگاه او تقویت می‌کردند که پیروان دین کهن کتاب خود را تحریف کرده‌اند، و آنچه را پیغمبران پیشین در تورات و انجیل، در باره‌ی ظهور آینده‌ی وی پیش بیفی کرده بودند، پنهان ساختند. هسته‌ی این گله گزاری‌ها در خود قرآن نیز دیده می‌شود، ولی در آثار اسلامی بعد‌ها گسترش فراوان یافته است⁽¹³⁾.

ستیز با یهود و مسیحیان در بخش‌های مدینه‌ای وحی، جای بیشتری دارد. وضع صومعه‌ها و کنسته‌ها، که پیش ازین پر سلشگاه حقیقی شناخته شده بود (حج 22: 40) متزلزل گردید، ترسیان مسیحی و جبران یهودی که استادان پیشین او بودند نیز مورد تکوهش قرار گرفتند، دیگر ایشان را شایسته‌ی داشتن سلطه‌ی الاهی بر رعیت‌شان نمی‌دانست. (توبه 9: 31) زیرا که ایشان مردمی خود خواه، گمراه گفته از راه خدا هستند (توبه 9: 34).

ولی در جای دیگر، آشکارا ارزش ترسیان پسار ساو فروتن را می‌پذیرد، زیرا که ایشان به مسلمانان نزد یک تو از یهودند، که به کلی اسلام را محدود شمرند. (ماشه 5: 82). اما حبرهای مسیحی [B: یهودی] را نیز سرزنش می‌کند که چرا بر قوانین إلهی افزوده‌اند (عمران 3: 75).

پس ده ساله ی مدینه، روز گار دفاع و هجوم، با شمشیر و زبان بوده است.

5 - قرآن مکه و قرآن مدینه:

پیدا است، تغییری که در شکل پیامبری محمد رخ داد در سبک و انشای قرآن نیز اثر داشت. حتا در کهن ترین روایتهای کتاب، در میان این ۱۱۴ سوره‌ی مکه و مدینه^(۱۳) فرق آشکار نہاده شده است. تحقیق انتقادی در بلاغت قرآن این دگرگونی تاریخی را به طور کلی تأیید می‌کند. آذچه در دوره‌ی مکه پدید آمده است، پندنامه‌هایی می‌باشد که شور سوزان محمد آنها را به صورت خیال با فی قند و خود بخودی به او إلهام می‌نموده است. در این دوره چکاچک شمشیر ازو شنیده نمی‌شود، با جنگجویان و رعایای بی آزار سخن نمی‌گوید. بلکه او با گروه‌های مخالف و دشمنان کیش خود، آزادیان درونی خویش بسی نیروی خالق و پروردگار جهان و قدرت بی نهایت او، و در باره‌ی نزدیک شدن روز شمار با وضعی که در خلسمه‌های إلهامی به چشم می‌آمد، واور آزار می‌داد، سخن می‌گوید. کیفر ستگران و ملت‌های گذشته‌ای را که در برابر تهدیدهای خدا و پیامبران او ایستادگی می‌کردند به خاطر ایشان می‌آورد.

ولی آن شور پیامبرانه در پندهای مدینه کم فروکشید و إلهامها نرم شدو از نظر بلاغت سست آمد. چنانکه از کمیت آن نیز به سبب گرفتاری های گوناگون او کاسته شد. و گاهی به مرز یک نظر معمولی پائین آمد.

در این دوران می‌بینیم که پیغمبر همی هوش اندیشمندو بار یک بین و نیروی سازمان دهنده بلنده نظر خویش را در راه مبارزه پادشنانی

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

ونیز به سازمان دادن یاران و هر کس که بـ『زیر پرچم او آمده بود آغاز کرد، و چنانکه پیش تو گفتم، به وضع قانون مدنی مذهبی، برای این گروه نوین که مشغول استوار کردن جایای خود بودند، پرداخت. برای پیش آمدهای زندگی عملی آئینها نهاد. تا آنجاکه دیدیم شون زندگی خصوصی او، از کوچک تا بزرگ، میدان وحی‌الاهی شناخته شد. (۱۴).

فراموش نکنیم، با وجود آنکه در بخش‌های مدنی‌ای قرآن، مانند بخش‌های مکه‌ای، سجع به کار رفته است باز هم، از نیروی بیانی آن آنکه آنکه کاسته می‌شده است.

سوره‌هایی که پیشتر فرود آمده اند، در قالبی هستند که معمولاً کاهنان دیرین، پیشگوئی‌های خویش را بدان انشا می‌کردند. و اگر جز این می‌بود، هیچ عرب آماده نبود که آنرا سرود «الهامی» (۱۵) (قرآن وحی شده) بشناسد. با آنکه محمد فاکید می‌کرد که همه‌ی آنچه آورده است، از «الهام خدا» است، باز در میان سجع سوره‌های مکه با سجع سوره‌های مدنی تفاوت بسیار دیده می‌شود.

در بخش نخست، محمد را می‌پینیم که شهود‌های «الهامی» واشراقت‌های خود را، در بندۀ‌هایی مسجع، پاره پاره، با آهنگ تپش‌های دل‌گرمش می‌سراید، امّا در وحی مرحله‌ی دوم گرچه همان سجع را بکار برد، است، ولی، حتا در حالت‌هایی که در همان موضوعات سوره‌های مکه‌ای گفتگو می‌دارد، باز هم از نیروی خروشندۀ تهی می‌باشد (۱۶).

محمد قرآن را یک کار غیر قابل تقلید یا علام کرده که مانند آنرا نمی‌توان ساخت⁽¹⁷⁾، و ازین روی مؤمنان با همین نظر بدو می‌نگرند، و فرقی میان بخش‌های تشکیل دهنده‌ی آن نمی‌نہند⁽¹⁸⁾، بلکه همه‌ی آن را یک پارچه معجزه‌ی إلهی می‌شنوند که به وسیله‌ی پیغمبر به وجود آمده است، و آنرا بزرگترین معجزه می‌دانند که بر پیامبری او گواهی می‌دهد.

۶ - اتحاد عرب :

پس قرآن نخستین پایه‌ی دین اسلام و کتاب مقدس و قانون اساسی وحی شده‌ی آن است. و آن آمیخته‌ایست از قالب‌هایی که در میان آنها فرق اساسی هست، و هریک نمودار یکی از دو عهد کوکی اسلام است.

تازیان به سبب مزاج و راه زندگی شان نمی‌توانستند ارزش هفاهیم غیر مادی را درک کنند. اما پیروزیهایی که پیغمبر و نخستین خلیفه‌اش بر مخالفان اسلام بدست آوردند، ایمان به پیغمبری او را در دل عربها استوار نمود، و همین پیروزیها تأثیری مستقیم⁽¹⁹⁾ در جریان تاریخ بعد داشتند.

آری این پیروزیها، تا آنجا که تاکنون مسلم است⁽²⁰⁾، نتوانست وحدتِ کامل را میان قبیله‌های عرب که از نظر سیاسی و مذهبی متفرق بودند برقرار سازد، و حتا پرستشگاه‌های مشترک نیز نتوانستند بدیشان یگانگی بخشنند. البته شک نیست که آن پیروزیها توانست نوعی رابطه‌ی نیرومندی در میان بیشتر آن قبیله‌ها که سابقاً دشمن یکدیگر بودند ایجاد نماید.

آرزوی پیغمبر آن بود که همه‌ی قبیله‌های عرب را دریک وحدت مذهبی و اخلاقی بزرگیهای دینی که آورده بود، گرد آورد، و پایه‌ی آن اتحاد را برابر احساس تسلیم در برابر خدای یگانه بنمد: یا آیتها الذين

آمنوا اتقوا الله حق تقائه ولا تمون إلـا و أنتـم مسلموـن . واعتصـموا بـحـبل الله جـمـيعـاً وـلا تـفـرـقـوا وـاذـكـرـوا نـعـمـة الله عـلـيـكـمـ إـذـ كـنـتـ أـعـدـاءـ فـالـفـ يـقـيـمـ فـأـصـبـحـتـ بـنـعـمـتـهـ إـخـوـانـاـ (عمران 3 : 101 - 102) .

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

7 - مبارزه با خرافات :

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

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

ایستاده زمزمه کردن با رکوع و سجودش و پیش وضوی آن، به مسحیت شرقی⁽²¹⁾ پیوند دارد. سوم، زکات که در آغاز، بخششهاشی اختیاری بود، وسپس به صورت ثابت و مالیات معین برای هزینه در راه خدا و نیازهای اجتماعی در آمد. چهارم؛ روزه، که نخستین بار به تقلید روزه‌ی بزرگ یهود در روز عاشورا یعنی دهم اولین ماه از سال گرفته می‌شد و سپس به ماه رمضان منتقل گردید. پنجم، حج و دیدار از پرستشگاه ملی باستانی عرب در مکه که کعبه خانه‌ی خدا باشد⁽²²⁾. محمد ابن رکن آخر را از بیت پرستان عرب نگاه داشت، و متناسب با توحید و با پیروی از افسانه‌های ابراهیمی آنرا آرایش و پیرایش کرد.

برخی از ریشه‌های مسیحی قرآن را می‌بینیم که به شکل تحریف شده، بوسیله‌ی روایتهای پراکنده، از پدعتهای مسیحیان باستانی، مشرق زمین بدست محمد افتاده بوده است، و اضافه بر آنها و اینها، مقداری از گنوسیزم شرقی نیز بدآن افزوده است.

هر زیرا که محمد هر چه را در برخوردهای ساده‌اش، در سفرهای بازرگانی می‌شنید، بی‌دقت به چگونگی آن و بی‌هیچگونه ترتیب مورد استفاده قرار می‌داد.

در اینجا برای نونه می‌گوئیم: چقدر فرق است⁽²²⁾ میان تصور پیشین او از خدا، و میان عبارت صوفیانه‌ی نور (۳۵: ۲۴) که مسلمانان آنرا آیه‌ی نور می‌خوانند⁽²³⁾.

آفکار عمومی در محیطهای گنوستیک (مرقیونی و مانندش)⁽²⁴⁾ که به تحقیق کتابهای تورات گرایش می‌داشت، و آنرا فرستاده‌ی خدای شر و بی‌رحم می‌دانست، در دیدی که پیغمبر از دین یهود داشته تأثیر

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

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

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

و همچنین افسانه‌ی وجود یک دین پاک باستانی که پیغمبر بایسقی آنرا راست می‌نمود و نیز فرضیه‌ی تحریف شدگی کتب مقدس، این دو نظریه، آگرچه در اسلام به شکل مؤکد توی رواج یافت ولی ریشه‌های آن در آنکاری که به سنت کلیماندس مسیحی پیوستگی دارد، یافت شده است.

پس از آنها محله‌ی پارسی زردشی را می‌بینیم که پیغمبر پیروان آنرا در کنار یهود و نصارا بنام مجموع شناخته، در آنکار پیغمبر عرب بی‌أثر نبوده است. وی آنرا در برابر بت‌پرستی و مذهب یهود و مذهب مسیحی نهاده است.

او از پارسیان یک نظریه‌ی دقیق را برگرفت، و آن برآنداختن روز شنبه به عنوان روز آسایش خدا است، که روز راحت هگان قرار گرفته بود. وی روز آدینه را روز هبستگی هفتگی نهاد، و با آنکه خلقت جهان را در شش روز پذیرفته، خستگی در کردن خدارا در روز هفتم، آگاهانه منکر شده است و این روی، روز آدینه را نیز به عنوان روز راحت نهاد، بلکه روز هبستگی شمرد، تا پس از برگزاری غاز آدینه، مردم کارهارا از سر گیرند (24) .

8 - أرزش مذهبی اسلام :

اکون که کار پیغمبر را روی هم رفته از نظر گذرانیدیم ، اگر لازم باشد که با در نظر گرفتن تأثیر اخلاقی کارش ، در باره‌ی ارزش آن گفتگو کنیم ، چنین بنظر می‌رسد که باید از هر گونه طرف شدن چه مشتبث و چه منفي خود داری کنیم .

برخی نویسنده‌ان ، حتاً متجددان ایشان ، هنگام طرح مسأله‌ی اسلام ، دچار لغزش گشته به خود اجازه می‌دهند که ارزش مذهبی آنرا با نوعی درجه سنج که آنرا ترازوی بی‌چون و چرا پنداشته اند ، بسنجندو از روی نسبتی که اسلام با آن مقیاس مطلق دارد ، بر آن حکم صادر نمایند .

ایمان نظر اسلام را در باره‌ی خدا پست تو از نظر آدیان گذشته (24) ، در او ، می‌دانند ، ایشان گویند : دستورهای او خشن و خطرناک است ، برپایه‌ی اطاعت کور کورانه و فروتنی ، که از نام « اسلام » پیداست ، استوار می‌باشد . گوئی ، احساس شدید یک مسلمان ، که باید انسان همواره برای قانونِ الاهی سر فرود آورد ، بی‌نرمش و تغییر ناپذیر است . گوئی ، آن احساس ، و نیز احساس والانی وجود خدا ، دو مانع در راه نزدیک شدن بی واسطه به خدا می‌باشند و نی گذارند که نیکو کاری ، فضیلت ، ایمان نزد خدا مستقیماً پذیرفته شود (توبه ۹: ۹۸-۹۹) .

و بالاخره گوئی ، سیستم فلسفی یک دین می‌تواند تغییری در خاصیت اصلی عبادت بدهد ! هر عبادت کننده‌ی پرهیز کار ، با احساس فروتنی ، شکستگی ، وابستگی ، زبونی ، ناتوانی می‌خواهد روابط خویش را بسوی آن سر چشمه‌ی هر قدرت و کمال با لا برد .

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

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

ما دین اسلام را مسؤول نقادیص اخلاقی، مسؤول جمود عقلی می شمریم، در صورتی که اینها به استعداد‌های ملی مربوط است. به إضافه، این دین، در میان ملت‌ها و اقوام گوناگون⁽²⁶⁾ پخش شده ویچای افزودن توحش، چنانکه می پندارند، از شدت آن در ایشان کاسته است.

پس اسلام هم، مانند دیگر آدیان، یک چیز مجرد نیست، تابتوان آنرا از پدیده‌ها و آثاری که از او بوجود آمده است، جدا در نظر گرفت. آثاری که با سیر تاریخی و گسترش جغرافیائی و افکار ملیت‌های پیروانش بستگی داشته است.

برخی کوشیده‌اند، قائل راه استناد به ألفاظی که نمودار تعلیمات اسلام است، بر کم بود ارزش اخلاقی و مذهبی آن استدلال نمایند. چنانکه گفته اند: اسلام از مفهوم اخلاقی که ما آنرا «وجدان» می نامیم تهی است. به دلیل اینکه، در زبان تازی و دیگر زبان‌های ملت‌های مسلمان، واژه‌ای که بتواند مفهومی را که ما از آن به «وجدان» تعبیر می کنیم، به دقت نشان دهد وجود ندارد⁽²⁷⁾.

این گونه گواه جوئی‌ها در هر زمینه‌ی دیگر نمی‌تواند موجب گمراحتی شود. ولی، خیلی غرض ورزی است که، واژه‌ای بتواند تنها گواه قابل اطمینان، برای بودن یا نبودن مفهومی باشد.

« یک کمبود یا کسری در زبان مستلزم آن نیست که در دل نیز حتی همان کمبود بوده باشد»⁽²⁸⁾ . اگرچنان بود، می‌باشی ما بتوانیم بگوئیم که سرانجام « ودا » از احساس نمکشناسی تهی بوده‌اند . زیرا که واژه‌ی « سپاس » در زبان ودائی یافتنی نمی‌شود⁽²⁹⁾ .

در سده‌ی نهم، جاحظ دانشمند عرب، نظر یکی از دوستان ادب و زیباشناس خود را به مسخره گرفته که: نبودن واژه‌ی « وجود = بخشش » در زبان رومی نشانه‌ی آن باشد که بخل در منش رومیان است، یا نبودن واژه‌ی « نصیحت » در زبان فارسی دلیل آن بود که تقلب جزو غریزه‌ی این ملت است⁽³⁰⁾ .

ازین روی باید، برای امثال و حکم و قاعده‌های اخلاقی، همانند آنچه در اسلام هست، و منعکس کننده‌ی درک عالی اخلاقی است، آرژش بیش از یک واژه یا یک جمله‌ی اصطلاحی قائل باشیم . بسیاری از این امثال و حکم خود به معنی « وجودان » اشارت دارد .

حدیث 27 از « چهل حدیث » نووی، که گویند، مهمترین اطلاعات مذهبی یک مسلمان کامل را در بر می‌دارد، و چکیده‌ی بزرگترین مصادر حدیث است، چنین می‌باشد: « از پیغمبر است که گفت: نیکی خوشخوئی است، و گنه آنست که در نفس می‌گذرد، و تو خواهی که مردم از آن آگاه شوند ». .

وابصہ بن معبد گفت: بنزد پیغمبر شدم، او گفت: آمده‌ای تا از نیکوئی بپرسی⁽³¹⁾؟ گفتم: آری، گفت: از دلت بپرس⁽³²⁾. نیکی آنست که نفس بسدان آرامد، و دل بسدان آساید، گناه آنست که در نفس بگذرد و در سینه تپش آرد، و گرچه مردمش روادارند . می‌خواهد

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

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

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

موجب این تعلیمات ، باید مردم نسبت به‌هی خلق خدا رحیم باشند ، و در روابط با یکدیگر امانت را رعایت نمایند ، دوستی و اخلاص داشته باشند ، غریزه‌ی بر قوی را ریشه کن سازند ، چنانکه باید « هی فضائل اخلاقی که در ادیان گذشته بوده است » و محمد پیغمبران ایشان را استادان خود شمرده ، داشته باشند . خلاصه : یک مسلمان نیکوکار ، باید مطابق دقیق ترین اصول اخلاقی زندگی کند . [B : خیلی بی‌أساس است این ادعاه که گوئی : « انسان می‌تواند در دین اسلام ، هم معتقد بسین باشد و هم از نظر اخلاقی رعایت تعلیمات این آئین را نکند ^(۳۳) . و همچنین ادعای گو تفرید سیمون مفترضانه است که گوید : « چون دین اسلام فقط به ماورای طبیعت کاردار است ، مفاهیم اخلاقی در آن وجود ندارد . و عقایدی شبیه بدان ^(۳۴) . بهر حال اسلام هم آئینی است ، و از معتقدان خود یک دسته شعار و کارهای بیرونی را خواستار است . قرآن سر چشم‌های اصلی آموزش‌های اسلامی است ، أما باز هم از نظر آن سنته که موجب

گسترش این شعارها شده وهم از نظر سرچشمه‌ی آنها - قرآن - اصل اعمال بالنيات همیشه معتبر بوده است. وطبق آن، نیت آدمی همیشه میزان ارزش مذهبی کارهایش بشمار می‌رفته است. واگر هر آینه تعبد به شرع بارحم و شفقت هراه نبود کم ارزش بشمار می‌رفت:

ذکری نه آنست که روی خود به خاور و باخترا گردانید، بلکه ذکری ایمان بخدا، وروز دگر، وملائکه و کتاب و پیغمبران است، و در راه عشق بد و (35) به خویشان، یتیمان، بی‌نوایان، راهیان (36)، در یوزگان و بردگان، مال رسانیدن است، و نماز گزاری و زکات دادن و وفا بر عهد و شکریانی در سختیها و تراحتیها است. اینانند که براسی پرهیز گارانند. (بقره ۲: ۱۷۷).

در باره‌ی شعار حج که برقرار کرده، یا به تعبیر درستور، از آداب و رسوم بست پرستان، بستور خدا؛ «برای هر ملت مناسکی نهادیم که در آن، از آنچه خداشان داده است یاد کنند» (حج ۲۲: ۳۴)، گرفته است، محمد به نیت، که بایستی حتی با این مناسک هراه باشد، اهیت فراوان داده است. او می‌گوید: «از گوشت و خون قربانیها، چیزی به خدا نمی‌رسد، و تنها پرهیز گاری است که بدورسد» (حج ۲۲: ۳۷).

پا داش بزرگ سزای خلوص نیت است (غافر ۴۰: ۱۴) و پرهیز گاری دل (حج ۲۲: ۳۲) و دل پاک - قلب سالم - (شورا ۲۶: ۸۹) که توجهی «لبح شلم» عربی است، که در مزمایه داود دیده می‌شود. این بود نظر همگانی در اندازه‌گیری ارزش ایمان یک مؤمن.

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

روح می بخشید ، میزان ارزش کارهای مذهبی شناخته شد . به طوری که تنها یک سایه‌ی ریاکاری یا دیگر باعثی ، کارنیک را بی ارزش می ساخت .

و از اینجا روشن می گردد که یک داور بی طرف نمی تواند با جمله‌ی کشیش پروتستانت Tisdall موافق باشد که گفت : « گرچه در حقیقت نمی توان گفت که پاکی دل نزد مسلمانان محال می باشد ، ولی هیچگاه نه لازم و نه پسندیده بوده است » ⁽³⁷⁾ .

پس راهی که می توان آنرا با درتنگی ، که به دنیا زندگی می پیوندد - متا 7: 13 - مقایسه نمود ، و می بایستی اهل بُیْن و برکت ، که خوشیهای بیشتر برای ایشان نوشته شده ، بپیامند ، کدام است ؟ در این راه ، زندگی مالوسانه که آن را شعار پرستی‌های گوناگون و ظاهر سازی پر کرده باشد ، کافی نیست .

بلکه نکوکاری‌هائی که خواسته شده چنین اند : رها کردن گردنی ، پاخورانیدن در روزگار تنگی ، به یتیمی خویشاوند ، یا درویشی فتاده ، یا از گروندگانی باشد که یکدیگر را به شکنیانی خوانند ، یا به بخشودن و ادارند ، ایشانند مردم بائُین و برکت . (بلد 90: 13 - 17) . و این تفصیل یا گزارشی است مرگفتاری را که پیشگوی اسرائیلی (ایشعا 58: 6 - 9) آورده است .

در بخش آینده خواهیم گفت ، که دنباله‌ی تعلیمات قرآن ، در مجموعه‌ی روایتهای متواتر دیده می شود ، که هر چند مستقیماً از پیغمبر نباشند ، اما در شکل دادن به روحیه‌ی اسلام ، رل اساسی دارند . وما از برخی آنها در بندهای گذشته برداشت کرده ایم .

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

هر خلیلی قرآن گذشته ایم، ناچاریم توضیح دهیم که اصولی که در قرآن به صورت بدوي آمده است، بعدها به وسیله‌ی قطعیات فراوان منسوب به پیغمبر گسترش و توضیح داده شده و به شکل دقیق تو بیان گردیده است.

پس در وصیت پیغمبر به أبوذر می‌بینیم که می‌گوید: «ای أبوذر! یک نماز در این مسجد من برابر هزار نماز در مسجدهای دیگر است، بجز مسجد الحرام، و یک نماز در مسجد الحرام برابر صدهزار نماز در جز آنست. و بهتر از همه اینها آن نمازی است که مرد در خانه‌ی خود برای خدا بگزارد که جز خدایش نبینند» با «متا ۶؛ ۶» مقایسه گردد. [B: ابو جریره نقل می‌کند؛ پیغمبر یک بار پرسید: «چه کسی می‌خواهد این احکام را ازمن بپذیرد و مطابق آن عمل کند؟ و چه کسی را می‌شناسید که بخواهد براین أساس عمل نماید؟» من آمادگی خود را اعلام داشتم. آنگاه پیغمبر دست هرا گرفت و پنج نکته را به من آموخت: «از حرامی بر حذر می‌باش، آنگاه پاشورو هیجان در خدمت خدا خواهی بود! به آنچه خدا بتو داده است راضی باش، آنگاه غنی توین کس خواهی بود! آنچه برای خود می‌خواهی برای دیگران بخواه، آنگاه مسلمان درست خواهی بود! زیاد خنده، زیرا خنده‌ی بسیار دل را می‌میراند⁽³⁸⁾. آیا برایت بگوییم کدامین کار از همه نمازها، روزه‌ها، صدقه‌ها، پر آرژش نیست؟ آن آشی دادن میان دو دشمن می‌باشد» عبدالله عمر گفت: «اگر چندان غاز گزاری که ما فتد زین خم گردی، و چندان روزه داری که همانند زره کان خشکیده شوی، خدا کار هایت را نمی‌پذیرد مگر با فروتنی هراه بود.

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

از مؤمنان مردی را ستود که در فاصله‌ی میان دو نماز ظهر و عصر همچنان مشغول عبادت باقی می‌ماند. سعید گفت: «وای برقو! این کارت زدن خدا عبادت نیست. میدانی عبادت درست چیست؟ آنست که تو بچیزی دل بندی که از خدا باشد، و از چیزی بر حذر باشی که خسدا نهی کرده باشد».⁽³⁹⁾

پیغمبر در پاسخ به این پرسش که: کدامین إسلام بهتر است؟ گفت: «بهرین إسلام، خورانیدن به گرسنه، دوستی گشتن میان کسانی که می‌شناسی و غمی شناسی» یعنی همه‌ی مردم. و نیز از او آمده است: «کسی که از گفتار و کردار بد نپرهیزد، خدا را به خود داری از از خوردن و آشامیدن نیازی نیست». [B] و در جموعه‌ای که مالک بن انس از سخنان پیغمبر گرد آورده نقل می‌شود که: «کارهای نیکو نه تنها از عبادات، کمی ندارند بلکه از آنها بر توند».⁽⁴⁰⁾ «کسی که بدیگری زیان رساند ببهشت در نیاید».

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

[B]: زمانی که قیصر هراکلیوس، از جانب محمد به دین إسلام خوانده شد، از فرستاده‌ی او ابو سفیان پرسید: در إسلام چه امتیازی هست؟ و محمد چه می‌خواهد؟ و پاسخ شنید: این دین مارا به نمازو و احسان و پاکدامنی و چانبداری از بستگانان دعوت می‌کند.⁽⁴¹⁾

این روایتها و عبارتهای مانند آن، که گردد آوری آنها نیز آسان است، غایش دهنده‌ی طرز فکر شخص خاص وابسته به طبقه‌ی ذیکوسرشت نبوده، بلکه درک و إحساس همگانی فقیهان اسلام است. وچه بسا، برای مقاومت در برابر پارسائیهای دروغین و سالوسانه‌ای که رواج داشته است، بوجود آمده باشد.

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

اما اگر بخواهیم کارهای ظاهري مذهبی را در نظر آریم، ناچار باید نخست از نماز یاد کنیم، که به صورت حرکات یک نوآخت همگانی است، و براي اظهار فروتنی در برابر قدرت پنهانیت خدا انجام می‌گردد، سپس از زکات یاد کنیم، که باید براي حفظ منافع عمومي پرداخت شود، و از این روی آنرا در مقام اول نهاده ازد که حال فقر او پی‌نوایت و مانندایشان از بیوگان و یتیمان و راهیان، رعایت گردد.

اما اسلام در ضمن پسین گسترش خود و در اثر نفوذ افکار پیگانه، راه را براي اجتهد و موشكافي فقیهان و متکلمان باز کرد. وارد شدن حکمت تعلقی، اصل ایمان و اطاعت کور کورانه را بتباهم کشاند. ما در بخشهاي دوم و سوم، اين دگرگونی را وارسي خواهیم نمود. و نیز در باره‌ی افکاري که در برابر اين گمراهي واکنش نشان داد گفتگو خواهیم داشت.

۹- قسم صورتِ محمد :

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

این وظیفه را علم کلام انجام داد . او برای محمد صورتی نقاشی کرد ، که اورا نه تنها یک وسیله‌ی رسابیدن وحی به نام مؤمنان ، بلکه یک قهرمان ، یک فرد نمونه برای عالی ترین صفات اخلاقی جلوه می‌داد ⁽⁴²⁾ . ولی چنین می‌نماید که محمد خودش چنین ادعائی نداشته است . او می‌گوید : خدا اورا « گواه » ، بشارت دهنده ، خواننده بسوی خداو چرا غ راهنا ⁽⁴³⁾ ، قرار داده است . (أحزاب 33: 45 - 46) . پس او راهنما است نه نمونه‌ی اخلاقی ، یا دست کم او جز به‌آمید خدا و یاد او نمی‌تواند یک نمونه‌ی خوب (أسوة حسنة) باشد (أحزاب 33: 21) .

او چنانکه پیدا است ، از ته دل ، به ضعف انسانی خویش آگاه بودو می‌خواست مؤمنان اورا همچنان مردی با نقاوص آدمی بشناسند . و از این روی کارش بزرگتر از شخصیتش می‌بود ⁽⁴⁴⁾ . او همچگاه خود را پسل مقدس نمی‌دید و نمی‌خواست چنین شناخته شود . و ما هنگام بحث در عقاید و پیرایش آن از نا درستیها در باره‌ی این موضوع از نو گفتگو خواهیم داشت . آری او ضعف بشری خود را ماففع معجزه دار بودن خویش می‌شمرد ، ولیکن بالاخره روزگار و محیط صفت معصومیت را هم بدرو بخشنیدند .

فراموش نشود که بـا پـیـقی بـر خـصـوـصـیـات پـیـامـبـرـی او، و بـوـیـژـه در دوران مـدـینـه، یـعنـی آن رـوـزـهـائـی کـه او اـز بـسـکـخـشـکـه مـقـدـسـ مـسـالـمـ جـوـ وـشـکـیـباـ، به بـلـکـ رـئـیـسـ دـوـلـتـ جـنـگـجـوـ تـبـدـیـلـ مـیـ شـدـ، فـیـزـ نـظرـ بـیـفـکـنـیـمـ.

پـیـشـگـامـی در تـوـضـیـحـ اـینـ مـسـأـلـهـ اـزـ دـانـشـمـندـ اـیـتـالـیـانـیـ لـیـوتـ کـایـتـانـیـ Caetani در کـتـابـ گـرـانـ قـدـرـشـ «در بـارـهـ اـیـسـلـامـ» مـیـ باـشـدـ. اوـ مـصـادـرـ تـارـیـخـ اـیـسـلـامـ رـاـمـوـردـ بـحـثـ وـنـقـدـ دـقـیـقـ بـیـ سـابـقـهـ قـرـارـ دـادـ، پـدـیدـهـهـائـیـ جـهـانـیـ دـوـرـهـیـ اـولـ اـیـسـلـامـ رـاـ بـهـ طـورـیـ تـوـضـیـحـ دـادـ کـهـ بـسـیـارـیـ اـزـ نـظـرـیـاتـ دـرـ بـارـهـیـ تـأـثـیرـ شـخـصـیـ پـیـغمـبـرـ، کـهـ پـیـشـ اـزـ آـنـ مـسـلـمـ بـشـهـارـ مـیـ آـمدـ، تـعـدـیـلـ شـدـ.

پـیـداـ استـ کـهـ اـصـلـ « گـفـتـارـ نـیـروـمـنـدـتـ اـزـ شـمـشـیـرـ اـسـتـ » بـرـ کـارـهـائـیـ دورـانـ مـدـینـهـیـ مـحـمـدـ تـطـبـیـقـ نـیـ کـنـدـ. زـیرـاـکـهـ پـسـ اـزـ بـیـرونـ آـمـدـنـ اـزـ مـکـهـ، دـیـگـرـ اوـ « روـیـ اـزـ مـشـرـکـانـ باـزـ گـرـدانـ - حـبـرـ 15: 94 » رـاـ وـاجـبـ نـیـ شـمـرـدـ، وـ نـیـزـ « پـنـدـ وـ اـنـدـرـ زـبـانـ خـوـشـ - نـحـلـ 16: 125 »، ⁴⁵⁾ جـایـ خـودـ رـاـ بـهـ لـهـجـهـیـ دـیـگـرـیـ دـادـ؛ « هـمـینـ کـهـ مـاهـهـائـیـ حـرـامـ گـذـشتـ » هـرـ مـشـرـکـ رـاـ درـ هـرـ جـاـ کـهـ دـیدـیدـ بـکـشـیدـ ! اـیـشـانـ زـاـ مـحـاـصـرـهـ کـنـیدـ، رـاهـ بـرـ اـیـشـانـ بـزـنـیدـ - تـوـبـهـ 9: 5 »، وـ « درـ رـاهـ خـدـاـ یـخـنـگـیدـ - بـقـرـهـ 2: 244 ».

کـسـیـ کـهـ هـبـیـشـهـ، فـرـوـ رـیـختـنـ اـینـ جـهـانـ زـشتـ رـاـ درـ خـوـابـ مـیـ دـیدـ، نـاـگـهـانـ بـفـکـرـ کـشـورـدـارـیـ درـ هـمـینـ جـهـانـ أـفـتـادـ. اـینـ تـغـیـیرـ کـهـ خـودـ مـوـجـبـ تـغـیـیرـهـائـیـ سـیـاسـیـ درـ شـبـهـ جـزـیرـهـ شـدـ، باـ پـیـروـزـیـ دـعـوتـ اوـ هـمـراـهـ بـودـ وـ رـلـ شـخـصـ اوـ درـ پـیـشـ بـرـ آـنـ دـعـوتـ أـوـ شـگـرـفـ مـیـ دـاشـتـ.

اوـ أـكـنـونـ شـمـشـیـرـکـشـیـ جـهـانـ شـدـهـ بـودـ، بـرـایـ نـاـ بـودـ کـرـدنـ کـفـتـارـ بـهـ عـصـایـ صـحـرـاـ نـورـدـیـ وـ جـنـبـانـدـنـ لـبـ بـسـنـدـهـ نـیـ کـرـدـ. اوـ أـكـنـونـ درـ کـرـنـایـ جـنـگـ مـیـ دـمـیدـ.

او برای بُر پا داشتن مملکت، شمشیری خونچگان می‌داشت. در یک روایت متواتر اسلامی، به همان لقی که در تورات آمده است «پیامبر جنگ»، ملقب شده است⁽⁴⁶⁾.

[B] و به روایت دیگر خودش گفته است: «من با شمشیر فرستاده شده‌ام و آنچه نیکو است در شمشیرو با شمشیر است⁽⁴⁷⁾. و بهشت در زیر سایه‌ی شمشیر عربان است⁽⁴⁸⁾. من فرستاده شده‌ام که در وکنم نه بکارم⁽⁴⁹⁾.

بنابرین، محیطی که او کار کردن در آن را وظیفه‌ی خود می‌شمرد، دیگر بدرو اجازت نمی‌داد که با اطمینان به آسودگی پر دارد: «خدا برای تو می‌جنگد، تو می‌توانی آرام بمانی!» بلکه او می‌باستی در میان مردمی که بدبیشان فرستاده شده بود، و نیز در همه‌ی جهان به مبارزه‌ی مادی برخیزد، تا از پخش شدن دعوت خود، و از چیرگی تعلیمات آن آسوده خاطر بود. این ستیزش مادی در جهان همان وصیقی بود که محمد برای جانشینانش بجهانهاد*.

و در نتیجه، او هر گونه صلح‌جوئی را کنار نهاد «أی مؤمنان! از خدا و رسول اطاعت کنید... تا پیروز مند هستید» سست و صلح

* هنکاری نکردن محمد و مسلمانان با اعراب مهاجم بر ایران در جنگهای ذی قار، و نارضایقی علی و سلطان از بورشها وقتل وغارتهای عمریان در ایران، این نظریه‌ی گلدزهیر را بی‌پا می‌نماید. دلیلی در دست نیست که محمد به جهانگشائی با شمشیر وصیت کرده باشد. به نظر شیعه، پس از مرگ محمد بیشتر یا رانش مرتد شدند، و آن کشтарها وغارتگریها را ناشی از انحراف راه اسلام پس از مرگ محمد می‌شوند. خلافت ساختگی بود که اصل «موعظه‌ی حسن» را به کشtar و غارت تبدیل کرد. و این انحراف با هجرت از همکه به مدینه رخ نداده است.

جونشود... محمد 47: 33 - 35 . جنگ لازم است قا فرمان خدا برق
باشد - توبه 9: 40 .

مؤمنی که از جنگ خود داری کند به فرمان خدا پشت پاز ده بود، همیستی با بتپرستان که مانع راه خدایند ستد نبود. مؤمنانی که بی عذر از جنگ باز نشینند با کسانی که بوسیله‌ی جان و مال خود می‌جنگند، برابر نیستند. خدا آنان را که با کمل جان و دارائی خویش می‌جنگند، بر بازنشینندگان برقی داده است - نساء 4: 95 - 96 .

10 - خدا در نظر مسلمانان :

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

و بدین گونه، جنگ و پیروزی، که وسیله‌ی تبلیغ دین شناخته شده بود، نظر اورا در باره‌ی خدا، که او نیز خواهان پیروزی بهزور اسلحه می‌بود، دگرگون ساخت.]B: آنچه زمینی است نمو می‌کند و خود را می‌گستراند. و آنچه خدائی است عقب می‌نشیند و پژمرده می‌شود (گوته، شعرو حقیقت)⁽⁵⁰⁾ [شک نیست که محمد خدارا باصفتهاشی که خیلی رنگ توحیدی می‌داشت تصور می‌کرد، خدائی که جنگجویان خویش را در راه او به پیش می‌راند. و ایشان را برای تحمل مشکلات در راه اجرای سیاست او، آماده می‌کرد.

بدین شکل، قدرت مطلق الاهی و سلطه‌ی بی نهایت خدائی مالک روز شهر، سختگیری بر یاغیان بدل را با توحیم و برداشتن جمع کرده

بود . پس خدا به گذهکاران می بخشد و به پشیان شدگان ترحم می ورزد
و خدای شما رحمت را بعهده گرفته است – آنعام ۶ : ۵ .

این موضوع، آن آموزش معروف و متواتر را نیز تفسیر می کند ،
که می گوید : چون خدا آفرینش جهان را بپایان رساند بر لوح محفوظ
چنین نوشت : رحمت من بر عضیم فزوئی دارد ^(۵۱) آری او هر که را
خواهد عذاب می کند، أما رحیم هم را فرا می گیرد – اعراف ۶ : ۱۵۶ ،
محمد در میان صفاتی که برای خدا آورد ، صفت محبت را فراموش نکرد.
خدا گرم گیر و دوست دار می باشد « اگر خدا را دوست می دارید از
من پیروی کنید » تا خدایتان دوست دارد و گناهانقان بیامرزد – عمران
۳ : ۳۱ ، ولی « خدا کافران را دوست ندارد – عمران ۳ . ۳ .

لیکن این خدا، خدای جنگ نیز هست ^(۵۲) ، که بواسطه‌ی پیغمبر و
یارانش ، با دشمنان می جنگد. و این صفت ناچار به یک نتیجه هم رسیده
تصویری که محمد از خدا ساخته بود ، با نوعی خرافات ، که از ارزش
او می کاست ، آمیخته شد . گوئی ، این جنگنده‌ی بی نهایت نیرومند ،
نیازمند دفاع از خوبیت است . و هماره در برابر حیله و رزی دشمنان ،
با وسائلی همانند وسائل ایشان ، أما نیرومندتر ، مقاومت می کند.
و هنابر مثل عربی « جنگ است و حیله گری » ^(۵۲) ! در قرآن گوید :
« ایشان حقه می زند » من هم حقه می زنم – طارق ۸۶ . ۱۵ - ۱۶ .

خدا راهی را که خود برای کیفر دادن به منکران وحی در نظر
گرفته است ، حیله گری استوار می خواند . ولی می گوید : « کسانی
که منکر آیات ما شوند ، ایشان را طوری که نفهمند » به جهنم خواهیم
کشایند ، با ایشان خواهم فهیم که کیدو حیلت من استوارتر است –

کلمه‌ی « کید » همواره برای نوعی غیر هنجومی از خدمعه و حقه بازی به کار می‌رفته⁽⁵³⁾، در صورتی که واژه‌ی مکر معنی خطرناکتری دارد. پالمر آنرا در انگلایسی، گاه به Craft، گاهی Plot و گاهی Stratagem ترجمه نموده است. أما بهر حال دارای معنی دیسسه چینی و حیله‌گری و فریب می‌باشد. در قرآن گوید: « ایشان مکر می‌نمایند و خدا مکر می‌نماید، أما خدا مکارترین مکاران است - انفال ۸. ۳۰ ». .

این رفتار تنها برای دشمنان خدا و وعی، همزمان محمد، که دشمنی خویش را بوسیله‌ی جنگ با او و فشار بر او آشکار کردند نمی‌بود، بلکه خدا همین رفتار را با ملت‌های بت پرست گذشته‌ی کمن که پیشگویان و فرستادگان را به مسخره گرفتند، روا می‌داشته است. مانند شود که صالح پیامبر را قاراندند « نحل ۲۷. ۵۱ » و مدنی که شعیب را بدیشان فرستاده بود. و این همان پیشگوی « بثرو » یی تورات می‌باشد « اعراف ۹۵. ۹۷ ». .

« آنکه طبیعته »، نمی‌توان گفت که محمد، خدا را مکتار و فریب گر واقعی می‌شمرده است، باید مفهوم بدرآ در این واژه‌ها به معنی دیگر گرفت. یعنی خدا با هر کس همانند رفتار و سکردار خود را او رفتار می‌کند⁽⁵⁴⁾. هیچگونه مکر و حقه بازی بر ضد خدا سود هند نیست. او بر حقه بازی‌ای کافرانه و گشکارانه دشمنانش پیش‌دستی می‌کند و همه را بر باد می‌دهد و مؤمنان را از حیله‌گری و خیانت و فریب نجات می‌بخشد⁽⁵⁵⁾، « خدا از مؤمنان دفاع می‌کند، خدا هیچ خائن و کافر را دوست نمی‌دارد - حج ۲۲. ۳۸ ». .

باری، روشنی که محمد در توصیف خدا پیش گرفت، که در برابر حیله‌ی حیله‌گران مقاومت می‌کند، همانا تصویری بود از سیاست واقعی

خود پیغمبر که در برابر مشکلاتی که سر راهش را می‌گرفت مقاومت می‌نمود. طرز فکر ویژه‌ی محمد و نقشه‌ای که بر ضد دشمنان در ذهن خود می‌کشید⁽⁵⁶⁾ به صورت خدایی جلوه کرده بود که بوسیله‌ی اسلحه‌ای که خود می‌شناخت، ضامن پیروزی پیغمبرش شده باشد. او در این باره می‌گوید: «اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پیمانشان را به ایشان باز گردان. خدا خائنان را دوست ندارد. کافران مپندازند که از ما رهیده‌اند، ایشان بیچاره کننده نیستند - آنفال 8: 58 - 59».

به حال، این عبارتها، با معنی زیر لفظی آنها، به طرز فکر یک سپاستمدار کارکشته بیشتر نزد یک است، تا به تصورات مردمی مسالمت جو و شکیبا که سلاحش پی‌گیری باشد. ما باید روی این نکته بیشتر تکیه کنیم زیرا که افراد آن بر أخلاق اسلامی آشکار خواهد شد، که بشدت آشوبی و غدر را حتی با کافران نکوهش می‌کنند⁽⁵⁷⁾.

گمراهی افسانه‌ای دیگری که از این تصور محمد در بارهی خدا ناشی می‌شود این است که خدا باید از بی‌نهایت والائیش فرود آمده، همکار و پسر محمد در جنگکهایی بشود، که دابستگیش بدین جهان آنها را پدید آورده بود.

هرچه پیام محمد بیشتر در خارج گسترش می‌یافت، تحول درونی آن بیشتر می‌شد: وی که پیش از این چنان زیر نفوذ خواهای متعلق به جهان دیگر بود، که سراسر هستی او را فرا می‌گرفت و در دعوتش در نخستین مرحله‌ی پیغمبریش آشکار بود، آکنون به آرزوهای دور و دراز این دنیا، که با پیروزیهایش روز افزون بود، چنان گراییده که اسلام را به شکل یک دین جنگی، که کاملاً با نخستین دورانش تناقض دارد

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

عاقبت کار وی در این دوره، که جنگ جوئی محیطش را آلوده بود آن شد که وصیت کرد ^(*)، تا پیام آینده‌ی ملت‌ش را در جنگ با کافران استوار سازند، و با زور خود – که زور خدا است – اسلام را هرچه بیشتر گسترش دهند . واژین روی وظیفه‌ی جنگجو یان مسلمان، تنها راهنمای کافران نبود، بلکه می‌باشد ایشان را سرکوب نیز بنایند ⁽⁵⁸⁾ .

(*) همچنانکه در ص 34 گذشت بنظر شیعه چنین وصیتها را سلفیان غارتگر ساخته‌اند . اما در قرآن در برابر دستور کشtar کافران (توبه ۹: ۵) آیه‌ی « لا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ - بقره ۲: ۲۵۶ » و پند بس زبان خوش (نحل ۱۶: ۱۲۵) هم هست . گل‌دزیر خشوفت عربهای صحرائی و کشtar و غارتگری‌های عمریان را از آن جهت به حساب محمد می‌نند که آن جهان تشیع بدور است .

در قام تاریخ چهارده قرن اسلام، سینیان آیه‌های نوشتش دار قرآن را تأویل کرده به آیات بظاهر سخت‌گیر بومی گردانیده‌اند، و شیعیان به عکس کرده آیات سخت‌گیر نمارا تأویل کرده، به آیات نوشتش گرا باز می‌گردانیده‌اند . یورش‌های سلفیان جنگ مذهبی بشمار نمی‌رود، ایشان تا چند قرن پرای ادامه‌ی غارت و گرفتن جزیه، خود مانع مسلمان شدن مردم بومی بودند (تاریخ طبری ۹: ۱۵۰۸ و حوات ۱۰۰ هـ . و مقدسي . ص 282 و انساب بلاذری ج اهلوردت 326 و جز آن دیده شود) .

۱۱ - اسلام در نظر محمد :

میان پژوهندگان در چگونگی تصوری که محمد از خودش در نخستین مرحله‌ی پیغمبری می‌داشت، اختلاف هاست. آیا وی خویشتن را پیغمبر میهن، هری خود می‌شمرد، یا آنکه میدان گشاده تری را در نظر می‌داشت؟ و به تعبیر دیگر؛ آیا وی خود را پیشگوی وطنی، یا پیغمبری جهانی برای همه‌ی مردم می‌شمرد^(۵۹).

من گمان دارم که بتوان نظر دوم را پذیرفت^(۶۰). و نبی توان خلاف آن را باین دلیل ثابت کرد که او در آغاز کار، دعوتِ إلهی را که در ذهن خود احساس می‌کرد، و تو س از آینده‌ی گنهمکاران که اورا فرا گرفته بود، تنها در محیط کوچک خود، که در آنجا احساس رسالت کرده بود، آشکار کرده است، و در قرآن گفته است: «فَامْبَلْ نَزَدِكَ خُود را بیم ده!». شعر ۲۶: ۲۱۴ و «تو پیغمبری که أَمَ القری (مکه) و پیرامونش را بیم دهی - أَنْعَام ۶: ۹۲ ک».

آری بی گمان، وی در ذهن خودش، از همان آغاز کار، به آفکهای گسترده قری نظر می‌داشته و اگرچه محیط تنگی جفرافیاتی به او اجازت نمی‌داد که نقشه‌ی بلک مذهب جهانی را طرح ریزی کند، اما از همان هنگام چنین می‌اندیشید که خدا اورا «رَحْمَة للعَالَمَيْن»، فرستاده است. (أنبياء ۲۱: ۱۰۷ ک).

در چند جای قرآن، تعلیماتِ إلهی خویش را «ذکر للعالمین»، خوانده است (یوسف ۱۲: ۱۰۴ ک، قلم ۶۸: ۵۲ ک، تکویر ۸۱: ۲۷ ک). واژه‌ی «العالمین» در قرآن همواره مفهوم جهانی دارد. [B] : واژ مفهوم «ئامن = مردم»، پهناور تراست^(۶۱) [خسدا «رب

العالمین، است، اختلاف مردمان در رنگ و زبان، نشانه و اشارتهایی برای عالمیات است (روم 30: 21 ک). پس هدف، جهان انسانی، جا گستردۀ ترین مفهوم آن است. و این به گفتار (مرقس 16: 15) همانند می‌باشد.

از چیزها که نظر نولدکه را جلب کرده این است که نقشه های او به میدانی گستردگه تر توجه داشته، او خوب می دانست که بالآخره روزی، بار و میان رو در رو خواهد شد، آخرین وصیت او، جنگ و فتح ایپراتوری بیزانس بود. یورشماهی بزرگ که پس از مرگش بدست آگاه ترین یاران به نقشه هایش رخ داد، بهترین تفسیر کننده‌ی خواستهای اوی است.

روایتهای متواتر اسلامی نشان می‌دهد که پیغمبر پیام خود را متوجه جنس بشر و هم‌جنس مردم⁽⁶²⁾ می‌شناخت و آنرا به صورت حدیث «هر سرخ و سیاه»⁽⁶³⁾، بیان می‌نمود. شکل جهانی پیام او طوری گسترش می‌یافت که دور ترین نقاط قابل تصور را شامل گردد⁽⁶⁴⁾.

پنهانیز این روایتها، ها می‌بینیم که پیغمبر آرزوی خود را در فتح جهان، گاه بروشی و گاه به رمز پیشگوئی کرده است⁽⁶⁵⁾، برخی

ازین روایتها مدعی است که در قرآن نیز به فتح ایران و روم اشارت هست (فتح ۴۸: ۱۹ - ۲۰) ^(۶۶).

پیدا است که مانع توانیم تا این اندازه با آموزگاران مذهبی مسلمان پیش رویم، ولی چنانکه مبالغه‌های آنان را نیز با نظر نقد پنگریم، می‌توانیم با استناد به آنچه گذشت بگوئیم: محمد اسلام را به طور کلی نیروئی می‌دید که میدانش خیلی از مرزهای عرب گشاده تر است و شامل بخشی بزرگ از جنس بشر می‌گردد.

به حال، چنین شد، که اسلام، از روز پس از مرگ بندهان گذارش، راه پیائی پیروزمندانه‌ی خوش را، در آسیا و آفریقا آغاز کرد.

12 - قرآن و اسلام :

إشتباہی بزرگ است، اگر ما برای قرآن تأثیر بزرگی در شکل دادن به جامعه‌ی اسلام فرض کنیم. و همین طور، مانع توانیم برای إصدار حکم بر اسلام تنها به این کتاب که نزد مسلمانان مقدس است، استناد جوئیم. واقع چنین است که این کتاب جز در بیست سال اول ^(۶۶) نشوونمای اسلام، برآن حکومت نکرده است.

در همی دوران زندگی فاریخی اسلام، قرآن به نظر پیروان دین محمد یک اثر مهم، و به اعتبار وحی بودنش محترم شمرده می‌شده است. تقدیرو احترام قرآن را هیچ اثر ادبی دیگر در جهان بدست فیاورده است ^(۶۷).

ولی با آنکه در سیر تکامل بعدی اسلام، بظور معمولی همواره قرآن زمینه‌ی کار فرارمی گرفته، و با آنکه همی دست آوردهای قرن های بعد را با آن می‌سنجدیده‌اند، و همه چیز را برابر آن تصور می‌کردند و یا کوشش می‌کردند که چنان وانمود کنند، با این همه، ما نباید

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

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

اگر به روزگار خود پیغمبر چنین نیازی رفع داده باشد، پس از بیرون آمدن اسلام از شبه جزیوه‌ی عرب هنگامی که می‌خواست یک نیروی بین‌المللی گردد، به طریق اولی آن چنان، بلکه آنچنان‌تر می‌بوده است.

ما اسلام را بی‌قرآن نمی‌فهمیم، أما قرآن هم به تنهائی برای دست یابی بر تکامل عقلی اسلام در مسیر تاریخی آن از کفایت به دور است.

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



پا نوشت های بخش نخست

آنچه پیشان است از خود گذشته می باشد . افزوده های بابینگر
با این نشانه [B : ...] و یاد داشته ای متزوی با [... : M] نشان
داده شده است .

1 - پیشگفتاری در علم خدمات لاهوتی . دوزهی دوم . سخن رانی
تم . ج آمستردام 189 ص 177 بعد . Inleiding tot de Godsdienstwet-
enschap .

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

92 : و نیز B : در پرسن کتاب سال 1911 . Rich.Hartmann
[بعد .]

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

هیج راهی به مکه و مدینه غی داشت بجز از راه آفکار ایرانی ؟ مانوی ، دیصانی . پانوشت 23 همین بخش دیده شود .

3 - هوبرت گریه بتازگی ، بویژه در کتابش « محمد » ج. مونیخ 1904 أهمیت بسزائی برای آفکار رایج در جنوب عربستان قائل شده است .

تاریخ جهان در بررسی شخصیت ها : Weltgeschichte in charakterbildern .

و نیز در بررسی های خاورشناسی Orientalische Studien چموعه‌ی نولد که ص 453 بعد .

[M] : آفکار جنوب عربستان که « ین » و « سبا » نیز نام دارد ، از گنوستیزم هندو ایرانی ریشه می‌گرفته که بوسیله‌ی « انساء الأجرار » یا « آزادان » که آن شیروان برای برون راندن جیشه ، بستان سر زمین گسیل داشته بود ، و با آنان که مستقیماً برای بازرگانی از هند بدآنجا رفته بودند پخش شده بود . حدیقه‌ی یانی (پا نوشت 107 بخش 4) و عمار پاسرو طاووس و پسیاری دیگر که از ین به حجاج آمده به محمد گردیدند ، به اتفاق سلمان فارسی ، هسته‌ی گنوستیک « اهل صفا » را در مدینه ، شهری که بیشتر مردمش خود از مهاجران جنوبی بودند بوجود آوردند ، که بعدها هسته‌ی تشیع گردید . علی می‌گفت : نام خدا را از سوی ین می‌شوم ! و در برخی خطبه‌هایش در « نهج البلاغة » با یک تن یمنی گفتگو می‌دارد .

برخی از شخصیت های افسانه‌ای صوفیان نیز به ین نسبت می‌داشته‌اند . تا سده‌ی (۱۱-۱۶ م) میر داماد تصوف را « حکمت یانی » می‌خواند (ذ ۳۵ : ۱۵) . در برابر اینها سنیان ، از همان آغاز ، به دشمنی

با آن بر خاستند، چنان‌که ابن مسعود گتابهائی را که از بن رسیده بود با آب می‌شست و نابود می‌کرد. (دراسات حول الکافی، هاشم معروف، ص 19) سینان برای این‌که نام محترم عمار با آن هاله‌ی تقدیس که از سفارش‌های پیغمبر همراه می‌داشت، موجب تقویت این آندیشه هانشود، آنها را به شخصی با نام «عبدالله سبا» نسبت دادند. و شاید این نام مستعار را خود طرفداران عمار یاسر از راه پنهان کاری بدرو داده باشند. و بهر حال آندیشه‌های گنوستیک شیعی با این نام مستعار پیوند گرفته بود، تا این‌که بتازگی دکتر طاها حسین و دکتر علی وزردی به افسانه بودن بسیاری از آن داستانها، و مستعار بودن نام «عبدالله سبا» پی بردند، و عسکری در کتاب «عبدالله سبا» تفصیلات را شرح داد. مقاله‌ی یلک صدو پنجاه پارساختگی. کاوه 39 دیده شود].

۴ - B : ن. ک : آنچه کایتانی Gaetani با طرزی زیبا و روشن در نگاشته‌ی خود بنام «پژوهش در تاریخ خاوری 277:3-292 آورده است.

۵ - هارناک : ترویج نصرانیت ج ۱. پیوست 93] B : ج 137 : 1.3 [Die Mission und Ausbreitung des Christentums .

۶ - B : آگاهی هائی درباره‌ی او در «حیاته الحیوان» دمیری . ج ۲۹۹-۱۹۴:۲ بولاق 1284 هـ. ک : کایتانی 35:5 و نیز «تاریخ اخیس» 1:225 قبیله‌ی آزد، یلک تن را بنام «عمر» از قبیله‌ی خود پیغمبر می‌دانسته آن‌د. ن. ک : ابن درید؛ الاشتقاد . ج ۳:284 گونگن 1854 ص

۷ - B : ن. ک : I. Guidi عرب پیش از اسلام . چهار کنفر انس که در دانشگاه مصری قاهره در 1909 ایراد شد ج ۱ پاریس 1921

B-8 : این آندیشه‌ی جهان دیگر را، روشن تو از همه، اسنونک هورگر و نیه C. Snouck Hurgronje در مجله‌ی تاریخ ادیان. دوره‌ی 30 ۱۸۹۴ ص ۱۹۴ زیر عنوان «بیوگرافی تازه‌ی محمد» آورده است و بخش هائی از آن دوباره در بن او لایپزیگ گزین و چاپ شده است. و نیز ن. ک : کازانفا P. Casanova : «محمد و پایان جهان» پاریس ۱۹۱۱

B-9 : ن. ک : فرهنگ معاصر بخش نخست بحث سوم ۱ : ۱۲,۹۹ ت ۲۴

B-10 : تحقیق درباره‌ی زندگی محمد، و تاریخ اولیه‌ی اسلام طی دهه‌الماهی آخر تکامل فراوانی پیدا کرده است. اینجا باید قبل از هرچیز به کاربرگ کایتسانی Principe Leone Caetani دوک Sermaneta اشاره کرد که در آن، این خبر با نظری انتقادی بررسی می‌شود. نتایج این تحقیق در جلد سوم «بررسی تاریخ خاور» (میلان ۱۹۱۴) آمده است که توصیف کاملی از فعالیتهای محمد در مدینه و سرنوشت چنبش او در عهد خلافت ابو بکر را در بر دارد. ن. ک : «اسلام»، از نولدکه قسم ۵ (استرازبورگ ۱۹۱۳) : «سنت درباره‌ی زندگی محمد».

ه. لامنس Paters H. Lammens نیز با نظر برند و گیرایش به نقد اخبار اسلامی پرداخته که در کتاب فرهنگ ادبیات اسلامی بوسیله‌ی گ. فان مولر G. Pfannmüller گرد آمده و مارا به زندگانی محمد آشنا ساخته است (برلین و لاپزیگ ۱۹۲۳) مبنای نقد لامنس، اخبار منتشره از منابع اسلامی است. ن. ک : «اسلام»، جلد چهارم از بکر (استرازبورگ ۱۹۱۳) : نکاتی درباره‌ی تحقیقات اسلامی لامنس ۱: ۵۲۰).

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

1914) محیط مادی و اجتماعی را شرح میدهد که اسلام در آن تکامل یافته است. ن. لک: مذاکره با نولدکه در «اسلام 5: 205-1914» این پژوهش‌ها دانش ما را درباره‌ی اوایل اسلام تغییر داده غنی ساختند.

گیور گیولوی Giorgio Levi نیز در «تحقیقات جدید درباره‌ی محمد و مبانی اسلام»، ص 11 تا 137 مسائل نازهای ارائه میکند (ن. لک: فصل هائی درباره‌ی ارزش مذهبی و فرهنگی اسلام) و درباره‌ی پان اسلامیسم و خلافت: «تاریخ مذهب در مشرق تاریق‌ها» (رم 1924 کتابخانه‌ی دانش و فلسفه، ش 2).

B - 11 : ن. لک: فرهنگ معاصر 12: 95.

12 - این نظر را اسنوك هورگروند در نخستین نگارش‌های «جشن‌های مکه»، Het Mekkanse Feest (Leiden 1880) آورده است. [B.] بن 1923.

M - 13 : موضوع تحریف‌شدگی تورات والنجیل، پیش از اسلام از طرف موقیونیان و دیصانیان و مانویان مطرح شده بوده است.

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

[M] : فرقه‌ای سیاسی و ایده‌آلزیست میان توحید عددي مکه و توحید اشرافی مدینه را نیز پس ازین در پانوشت 22 خواهیم دید.

14 - این حقیقت به طوری که از روایت منسوب به یکی از یاران، بنام ابورهم غفاری برمی‌آید، از نظر خود مسلمانان نیز دور بوده است.

او روزی دریکی از جنگها پایه‌غمیر می‌رفت، ناگاه ابن دوسوار بهم غزدیک شدند تا آنجا که کفش زخت آبورهم به ساق پیغمبر ساقید، او از درد بخشم آمد و با ازیانه بروای آبورهم زد. آبورهم می‌گوید: ناراحت شدم و تو سیدم، مباداً اکنون قرآنی درحق من فرود آید. [B : ابن سعد 4 : 180 A 4 : 9 - 4].

15 - B : گلدزیر. مقالات درباره‌ی زبانشناسی عربی 1 : 71.

16 - ن. ک : تاریخ قرآن. فلدکه. ج گوتن گن 1860 ص 49. و بویژه ج نوین شوالی F. Schwally لاپزیگ 1909. 1 : 63.

17 - B : تا آنجا که دانشمندی چون جا حظ در «البيان» 1 : 158 - 159 ج قاهره 1313 ه به ادعای تقلید ناپذیری قرآن و روش آن إشارت می‌کند، با آنکه هم فیکرانش (معتزله) منکر اعجاز قرآن بودند، (پژوهش درباره‌ی محمد 2 : 401) او خودش یکی از نگارش‌های خود را بدین موضوع اختصاص داده است (الحیوان. قاهره 24 - 1323 ه 3 : 62). اینجی در موافق ج بولاق 1325 ص 558 نیز می‌گوید: جا حظ معتقد بود که کال سخن قرآن تکرار شدنی نیست.

18 - أبلته بازم متکلمان مسلمان نظریه‌ی بروی برخی از اجزای قرآن برخی دیگر را یک باره نفی نمی‌کنند. روایات نیز این رأی را تایید می‌کند. ابن تیمیة هرساله‌ای در اثبات آن بنام «جواب اهل الایمان في تفاضل آی القرآن» دارد. ج قاهره 1322 ه (بروکلمان. تاریخ أدبیات عرب 2 : 104 ش 19). [B : مکتب اشعری منکر تفاوت میان بخش‌های گوناگون قرآن شده ساخت با آن ستیز کرد (ن. ک : الموطا. زرقانی. قاهره 80 - 1279 ه 1 : 157) درحالی که دانشمندانی که به مکتبهای باستانی پیوند دارند منکر نیستند که: برخی از آیات قرآن می‌توانند مهمتر از برخی دیگر باشند].

21 ، ۱۹ : ۶۳ : A 7 — B — ۱۹

— ن. ک: R.Geyer در WZKM سال ۱۹۰۷ - ۲۱ : ۴۰۰ و بویزه کایتائی
«پژوهش درباره‌ی تاریخ خاور» ۳ : ۳۴۶ .

21 — درباره‌ی ریشه‌هایی یهودی ن. ک: فنستک Mohammed en de Joden te Medina چ لیدن ۱۹۰۸ . و گرچه کتاب بکر «نصرانیت و اسلام = Mohr Christentum und Islam = Religions geschichtliche volk = در مجموعه‌ی سوم جزوی درباره‌ی تطورهای و این می باشد » وی بازم دارای مطالب مفیدی درباره‌ی نخستین پدیده‌ها نیز هست .

B : توینیگن ۱۹۰۷ . و نیز در «بررسی‌هایی اسلامی» لاپزیگ ۱ : ۳۸۶ : ۱ . ۱۹۲۴ چاپ شده است [] .

21 — M : سوابق ذهنی خانوادگی گلذیهر او را وامی دارد که همه‌ی نهادهای اسلام را به یهودو مسحیت نسبت دهد . در صورتی که شهرستانی گوید : مانویان چهار نماز شبانه روزی و زکات عشری را در آئین خود می داشته‌اند (ملال و نخل چ گیلانی ۱ : ۲۴۸) . درباره‌ی روزه بیرونی گرفته شدن آنرا آزیهود به همین ترتیب إشارت نموده وی آنرا رد کرده است (آثار الباقية . ص ۳۳۰) وهم او به حرام بودن روزه نزد ایرانیان إشارت می نماید (همانجا . ص ۲۳۰) .

22 — این پنج رکن در بخاری کتاب الایمان . ش ۳۹ ، کتاب تفسیر . ش ۲۰۸ همراه با کهن توین باورنامه‌ی اسلامی دیده می شود [] B : ن. ک:

اسد الغایة 5: 117]. اگر ما در صدد دانستن کهنه‌ترین مرافق تکامل فرضیه‌ها (پرستش‌های واجب) و عقاید (باورهای واجب) اسلام باشیم، یکی از راههای سودمند بررسی سندهای کهن است درباره‌ی چیزهایی که در دوره‌ای، ایمان‌بدان یا انجام‌دادان آن واجب می‌بوده و یا بدانها همچون یکی از پایه‌های عقایدو احکام عملی شرع می‌نگریسته‌اند. در اینجا برای نمونه، حدیثی را بینیم که بر رکن‌های پنجگانه‌ی قدیمی، که در متون کتاب بدانها اشارت شده، چیزی افزوده که باید آنرا رکن ششم بخوانیم: «آنچه خواهی مردم باتو کنند»، با ایشان انجام‌ده. و آنچه بخواهی با تو بخایند بدیشان رواهدار [ابن سعد 6: 37 و اسد الغایة 3: 266].

همین رکن‌ها در اسد الغایة 3: 275 نیز آمده است. رکن آخر در بسیاری جاهای به طور حدیث جداگانه، از پیغمبر نقل شده است، چنان‌که حدیث 13 از «چهل حدیث نووی» که چنین است: «هیچ یک از شما مؤمن نیست مگر هنگامی که هرچیز که برای خویش می‌خواهد، برای برادرش هم بخواهد» در بخاری و مسلم نیز آمده است.

[B] : در إخوان الصفا ج یهی 4: 271 ص 7 . بیانی «برادر» و اژهی «هم نوع» آمده است []. (ابن قتيبة ج فتن‌فلم. ص 203 دیده شود. و مانند آن حدیث علی بن حسین می‌باشد که یعقوبی آورده است. ج ہوتسبا 2: 364 .

M²² : فرق میان «خدا»، در آیه‌های نور و «لایدر که الابصار»، آیات اشرافی دیگر که بیشتر مدنی هستند، با «خدا» در آیه‌های «علی العرش استوی»، و «جاه ربک»، و ماقندهش که بیشتر مکی هستند، همان فرق میان توحید اشرافی هندی و توحید عددي یهودی می‌باشد. خود گرایان گنویست مسلمان، آیات نوع اول را محکم و آیات نوع دوم را متشابه

نامیده، با کمک حدیث‌ها و برخی خطبه‌های نجع البلاغه و دعاهای صحیفه‌ی سجادیه، آنها را تأویل می‌کردند. سنیان سلفی به عکس آن رفتہ، آیات نوع دوم را محكم و غیر قابل تفسیر می‌دانستند (پانوشت 24 و نیز 80²⁴ بخش 3 و بند 10 بخش 5 دیده شود).

۲۳ - ن. گ : مارقین هارتان Der Islam . لاپزیگ 1909 ص 18 .

۲۳ - M : گلدزیهر اندیشه‌های گنوستیک ایرانی را که در سده‌ی ۱۷ - ۱۸ م) به صورت‌های مانوی، دیصانی، مرقیونی، درخاور میانه پخش بود، هدرا « مسیحیت خاوری » نامیده است، در حالی که این مذهب‌ها آریائی و شتوی بودند. مانویان مانند مرقیونیان، قانون‌گذاری را وظیفه‌ی آدمی می‌شمردند، انبیای بنی اسرائیل پیش از هلنیزم را که مدعی آوردن قانون إلهی بودند، فرستادگان اهریمن می‌خوانندند (بغدادی . أصول الدين . ص 160 ، 181 و عبد الجبار معتزلی . ثبیت دلائل النبوة . ص 169 - 170) هرجیان مسلمان نیز در نفی أحكام آزادی منابع سرچشمه می‌گرفتند (پانوشت 29²⁵ بخش 3 دیده شود) . ادبیان مانوی و مرقیونی از پیغمران اسرائیلی تنها مسیح را می‌پذیرفتند، آن‌هم نه به عنوان الوهیت، هیچ‌نانکه مسیحیان گویند، بلکه به عنوان پیغمبری مانند نظر محمد در « مائده ۵: ۷۳ ». دیصانیان نیز که مسیح و مادرش را می‌پرسیدند، باز همان تنویت آریائی را به صورت پدر زندگی و مادر زندگی و مسیح را بنام فرزند زندگی مکمل ثالوث ساخته بودند (پانوشت 49²⁶ بخش 3 دیده شود) . و محمد در « مائده ۵: ۱۱۶ » برایشان می‌تازد نه بر مسیحیان که مادر مسیح را تنها یک قدیس می‌شمرند . اضافه براینها آثار تنوی در قرآن به صورت دوقلو بودن « دل و هوا » (کهف ۱۸: ۲۸ و محمد ۴۷: ۱۶) که همان روان تبهکار و روان نیکوگار مانویست دیده می‌شود . و « سائحون » در « توبه ۹: ۱۱۲ » همان مسیحیان مانوی هستند که صوفیان مسلمان کارایشان را « پرسه » می‌خوانندند

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

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

24 - M : این حکم اگر تو او ش تعصب ننماید ، ناشی از پیش داوری‌ها و آنماشته‌های ذهنی یهود و مسیحیان است . زیرا که اولاً : هرچند در قرآن از توحید عددی خدای فیزیکی شخصی همانند خدای تورات گاهی سخن رفته است ، که بر عرش نشینند و بادستهایش چیزها خلق کند ، وردی ملائکه را سان بینند ، لیکن در همین قرآن ، از توحید اشرافی خدای متأفیزیکی که نور جهان است و چشم اورا درک نکند ، و آزمه چیز به آدمی نزدیکتر است ، گفتگوها رفته ، که در سراسر تورات مانند آن یافت نمی‌شود . و حتا در النجیلها ، که تحت تأثیر افکار هندوآریانی نگاشته شده ، خدای متأفیزیک را شناخته‌اند ، باز تحت تأثیر پیشینه‌ی یهودی گری نویسنده‌گانش ، از خدای فیزیکی و شخصی سخن بسیار آمده است .

ثانیاً : شیعه در تفسیر آیات متشابه جسم آنگار قرآن ، إضافه بر آیات حکم اشرافی همان قرآن ، به خطبه‌های « نهج البلاغه » و دعاهای « صحیفه‌ی سجادیه » تکیه می‌کند . این خطبه‌هارا علی ، نخستین امام شیعه در کوفه (60 ک بابل و 160 ک قیسون) إلقانوده است . و نمی‌توان بدلیل در پرداختن آن‌دیشه‌های فلسفی آنها را ساختگی شمرد ، زیرا که آنچه در آنها آمده آن‌دیشه‌های گنوسیزم ایرانی است ، و در برخی از آنها روی سخن یا گنوستهایی مبنی است . (مانند خطبه‌ی 177) و گنوسیزم پیش از پورش

عرب، هر دانشگاه‌های جندي شاپور، بابل، قيسفون، حران و نصبيين قدريس مي شده، و در میان موالي يومي بصره و کوفه رايچ بوده است، و اينها ربطي بافلسفه‌اي مشائعي یونان ندارد، که در سده‌اي سوم بوسيله‌اي خليفة‌گان برای مبارزه با گنوسيزم ايراني، به عربی درآمد.

وچون آنديشه‌های ايراني مانند دو روان نيك و بد در آدمي (کهف 18: 28 و محمد 47: 16) و پرسه‌ي سياحان مانوي (توبه 9: 112 و تحرير 66: 5)، و نظريه‌ي ديداني الوهيت مادر مسيح (مانده 5: 116)، پيش از يورشاي عرب بر ايران، به صحراي عربستان رسیده بوده است، هيج مانع عقلي از وجود آنديشه‌ي توحيد اشرافي و نفي توحيد عددي در کوفه نمی‌توان يافت.

خلاصه: نظر خاورشناسان درباره‌ي مادي و خشن بودن خدای مسلمانان، اگر درباره‌ي مذهب سني راست آيد، در باره‌ي مذهب شيعه درست نبست. (پانوشت ص 39 و نيز بند 3 بخش 5 ديده شود).

— 25 — Revue critique et litteraire — 1906 سال 307 ص .

— ن. گ: نظریات گران‌بهای بکر در مقاله‌اش «آيا إسلام برای مستعمرات ما زیان بخش است؟» در مجله‌ي استعماری مه 1909 ص 290 بخمامه‌ي مسيو بليو در مجله‌ي جهان إسلام سال 1909. 8: 313 که نظريه‌ي مشهور را دائم بانگهه إسلام مانع پيشرفت افکار سياسي است، باطل مي‌سازد.

[B: درباره‌ي نوسازي، اقتصاد إسلام ن. گ: الفردلو شاتليه، موقعیت اقتصادي إسلام، نشيده‌ي بين الملل، اقتصاد، ژوئیه 1910]

— 27 مذهب هلال . ج 2 لندن 1906 المجمن گسترش معلومات مسیحی ص 62 : Society For Promoting Christian Knowledge.

— 28 Sproat : دیدن‌ها و شنیدنی‌های زندگانی و حشیان . و سترمارک در کتابش «ریشه‌ی نظریات اخلاقی و تکامل آنها»¹⁶⁰ لندن 1908 بدان استناد کرده و چند مثال نیز آفزوده است . و چون در زبان ترکی و عربی واژه‌ای برای Interessant = چشم‌گیر وجود ندارد ، او نتیجه گرفته که در این دو ملت حسن جستجو وجود ندارد ! دنکان ب. مکدوالد «نظر مذهبی اسلام به زندگانی . شیکاگو 1909 . ص 121 - 122 . و این استناد از کتاب «ترکیه‌ی اورپا » که نگارنده‌اش ثام مستعار او دیسوس Odysseus دارد ، گرفته شده است .

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

M] : شاید چون در سپاس گزاری نشانی از دوئیت است ، در وحدت وجود هندی ، مانند همه دیگر مظاهر دو گانگی : دعا ، توبه ، توکل ، توفیق ، هدایت ، نجات ، ضلالت درباره‌ی خدا بی معنی بوده است . پانوشت ۷۷ و M ۱۲۷ بخش 4 دیده شود .

— 30 البغله . جاخط ج فان فلوتن . لیدن 1900 . ص 212 .

B — 31 : صحیح ترمذی 2 : 63 .

³² بمانند این گونه بیان را غزالی آورده است : إحياء 2 : 158 و 2 : 110 و ۱۵۹ و ۴ و ۲۹۹ و نیز همانجا 2 : 55 و ۱ و ۷۶ و ۱۰۲ و ۵ و ۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱ و ۱۵ و ۱۱۴ و ۱ .

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

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

35 - إشارة به «عشق خدا»، که در چاپ نخست (ج 1910) آمده است از جانب برخی مفسران تأیید می‌شود. دلایل فلسفی این نظریه که در این چاپ در متن اصلی نهاده شده، از ترجمه‌ی چارلز لایل. مجله‌ی آنمن پادشاهی آسیائی، س 1914 ص 158 - 162 گرفته شده است. و نیز «خطبہ» در آیه‌ی بالا بعضی «علی مرتضی» تفسیر شده است. ن.ک: همانجا ص 436، 82 و إسلام 3: 216 و «غور الفرائد و درر القلائد»، ج تهران 1277 ه 1044 [M] : (ذ 15: 42 ذ دیده شود). این پاوری در چاپ 1910 نیامده و در ترجمه‌ی عربی از فرانسه در یک سطر خلاصه شده بود [] .

36 - B: ابن السیل و غریب در عادات یهود باستان مورد مهربانی و نوازش بودندو به ایشان کمک می‌شد. ن.ک: دائرة المعارف یهود. واژه‌ی «احسان»، 3. 650 و نیز آدولف فن‌هارناک: میسیون و گسترش مسیحیت ج سوم 1: 182.

37 - ن.ک: تیدستال Tisdall ص 88.

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

39 - B: ن.ک: ابن سعد 5: 100، 8.

40 - B: ن.ک: بخاری. أدب. ش 50. الموطأ. قاهره 1280 ه 91:4

¹¹¹

41 - B: ن.ک: بخاری. أدب. ش 8. ج^ر کرهل یوین بول 7:4.

42 - تقلید از پیغمبر و پیروی از کوچکترین کارهایش، که روایات آورا با عالی قرین صفات نشان می‌دهند، هدفی است که مسلمانان پرهیزگار، باشون هرچه بیشتر دنبال می‌کنند. أما در آغاز کار، زمینه‌ی اصلی این

پیروی ، همانا آنجام دادنِ اعمال تعبدی و شعار پرستیهای ظاهری زندگانی بود ، نه پیروی از صفات خلقي او ؛ عبدالله عمر خود را سخت بین گونه تقليید از پيغمبر بسته بود . تا آنجا که دقيق ترين پيرو گذشتگان « أمر أول » شناخته شده بود . (ابن سعد 4 : 106) او هميشه در سفرهايش ، مي کوشيد ، در جانبي فرود آيد که پيغمبر فرود آمدی ، و در آنجا نماز گزارد که او نماز گزاردي ، و در آنجا شتر بخواباند که او خوابابانيدي . گويند : او همواره به درخبي که پيغمبر روزي در زير آن نشسته بود ، آب دادي ، قاچشک نشود . (تهذيب نووي . ص 358) .

ونيز مسلمان مي کوشد که از صحابه پيروي کند . صفات و أخلاق ايشان حورد تقلييد پاکدينان است (جامع بيان العلم وفضله . ابن عبد البر نمري . قاهره . ج ۲ هجری ۱۳۲۶ هـ ص ۱۵۷) زيرا که همه سنت در اين است . خودار مذهبی رفتار پيغمبر بانشان مي دهد که او خود نيز متوجه بوده است که کوچك ترين کردار او در مسائل تعبدي ، روزگاري سنت شناخته خواهد شد . وأزاي روى گاهي ، کاري را خصوصاً توک مي کرد ، تا هؤمان آنرا سنت نگيرند . (ابن سعد 2 : 131 ، 19)] B : ن. ل : لامنس . فاطمه دختر محمد . رم 1912 م 3,96 .

بنا بر اين ، جاي شگفتی نیست اگر به محمد ، که پيروانش ابتدا اورا به عنوان مظهر زيماني ظاهر آدمي مي شناختند (عبدالري . مدخل الشرع الشريف . ج اسكتندرية 1912 م 1 : 2,127 . ن. ل : تورأندريله « شخصيت محمد » . استکهلم 1918 ص 199) بهترین صفات معنوی را نيز نسبت دهند . در اين زمينه كتابهای بسيار نگاشته شده است ، و برخلاف علم أخلاق یوناني که بر پايه انديشهای فلسفی است ، پايه اى أخلاق إسلامي بر آن نهاده شده که رفتار و کردار پيغمبر را در صفات های گوناگون زندگيش تشریح کنند . برای درک این اختلاف . ن. ل : « تهذيب الأخلاق » ابن

مسکویه (م 421 هـ 1030 م) و برای تقسیمات شیوه‌های اخلاقی . ن.ک : رضی‌الدین طبرسی (م 548 هـ 1153 م) مکارم الأخلاق ج قاهره 1303 هـ در حاشیه‌ی ابن مسکویه ^(۱) . فقیه‌ه قرطبی ، أبو محمد علی بن حزم (م 456 هـ - 1069 م) که به دلیستگی به سنن و عقاید شهرت دارد ، کتابی در پیروی اخلاقی بدین عنوان «الأخلاق والسير في مداواة النفوس» نگاشته است ، که سزاوارِ دقت می‌باشد ، بویژه در آنچه که گوید : «اگر کسی خواهانِ خوشیِ عاقبت و علم دنیا و میانه روی و همی اخلاق نیکو و شایستگی همی فضائل بود ، باید ، تا آنجاک می‌تواند در اخلاق و رفتار ، از محمد (ص) پیروی نماید . خدا هارا در این پیروی مدد سازد . آمين » (قاهره ج 1908 م مصانی ص 21) .

برخی از نویسنده‌گان از این هم قندقر رفته‌اند . و چون این نسکته بامسائل دیگر در ارتباط است پس از این هم درباره‌ی آن گفتگو خواهیم داشت . أما در اینجا یک نکته را می‌افزایم : پس از آنکه رشد اخلاقی اسلام ، در اثرِ نفوذ تصوف به درجه‌ی اعلایِ خود رسید (بخش ۴) صفاتِ إلهي (الخلق بالأخلاق الله) پایه‌ی سلوك عملی در زندگانی ، و غونه‌ی عالی اخلاقی شناخته شد .

][ن.ک : halakh akhar middow Chel haqqədəch b. h.]
 (سفر تئیه ۴۹ ج فریدمان ۸۵ a 16 .)

(۱) M : بحای این ۱۳ سطر عبارت میان کروشه ، که در چاپ بايدنگر هست ، در ترجمه‌ی عربی از فرانسه ، این عبارت آمده است : ومن الغريب أنَّ مُحَمَّداً لَمْ يَنْظُرْ إِلَيْهِ فِي الْعَصُورِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْأُولَى كَانَ مُوذِّجَ الْأَخْلَاقِ . وقد كتبت مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع .

پیش از این نیز ، صوفی کهن أبو الحسین نوری (م ۲۹۵ ه - ۹۰۷ م) همین هدف اخلاقی را پیشنهاد کرده است . (عطار تذکرة الأولیاء . ج نیکلסון . لندن ۱۹۰۷ ۲ : ۵۵ .

[B : ن . ک : فالینو . شعر صوفیانه‌ی این فارض ROS بخش ۸ س ۱۹۱۹ . ۸۵ .]

هنگامی که ابن عربی [M : روپیش ازا و عین القضاة . نامه‌ها ۲ : ۳۱] می‌خواهد به فضیلت - که آنرا منحصر در نیکی کردن آدمی به دشمن خود می‌شمرد - دعوت نماید ، پایه‌ی این دعوت را بر پیروی از خدا می‌نہد (مجله‌ی آنجمن آسیائی ۱۹۰۶ ص ۸۱۹) . غزالی در پیش گفتار کتابش «فاتحة العلوم » ج قاهره ۱۳۲۲ ه حدیث « التخلق بالأخلاق الله هرا به تعبیر زیوین درآورده است . او که از دیدگاه صوفیانه به دین نگریشته ، دورانهای دراز تکاملی گذشته را در این جمله کوته نموده است : «کمال بندهو سعادات او در تخلق به اخلاق خدا و آراسته شدن به صفات و نامهای او است ». گویا مقصود او تعمق در معنی اسماء الله الحسنى باشد . و نیز المقصد الأسمى . قاهره ج تقدم ۱۳۲۲ ه . ص ۲۳ .

اما آنچه اسماعیل^(۱) فارابی (پیرامن ۱۴۸۵ م) درباره‌ی این موضوع در « الثمرة المرضية في بعض الرسائلات الفارابية » (ج Horten مجله‌ی

(۱) M: شاید وی کسی باشد که چلبی و اسماعیل پاشا گویند : شرح فصوص فارابی را در ۸۹۱ ه . نگاشته و در ۸۹۴ ه . در گذشته است . باری ، شرح فصوص فارابی از اسماعیل حسینی فارابی در مطبوعه‌ی عامره ، در ربیع ۱۲۴۱ ه . در ۱۱۶ ص . چاپ شده است .

آشوری 20: 350) آورده، جز تصویری از آرای غزالی نیست. و این نونهای عالی اخلاق نزد صوفیان، از نظریه‌ی افلاطونی گرفته شده است، که می‌گوید: « خلاصی از قفس تن منحصر به تشبیه به خدا در حدود توانائی می‌باشد » (a 613 b جمهوریت theétete 146) فلسفه‌ی عرب نیز که از فلسفه‌ی متأخر یونان گرفته‌اند، برای فلسفه یکی غایت عملی قائل شده که « تشبیه به خالق در حدود توانائی بشر » باشد. مباحثت فارابی چرف. دیتریشی لیدن 1890 ص 53) . و این در « إخوان الصفا » نیز بسیار است. با این‌مه، صوفیان در تعریف «غاية الغایات = Summum bonum = گام دیگری هم برآدسته‌اند. (ن. ک : بخش ۴ پایان بند ۶ همین کتاب) .

4 - B : هیچنازکه یکی شاعر درباره‌ی یک فرمانروای روزگار جاهلیت می‌گوید: او شعله ایست که آدمی خودرا بدان گرم می‌کند. ن. ک : أغاني 9: 8، 5 و بیان جا حظ 2: 78، 17. حدیث « آتش ازی دینان نگیرید » و مثل « گرفتن گرما از شعله »، إشارت بدان است که از بی‌دینان پند نگیرید (تفسیر طبری 4: 38) .

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

4 - B : ن. ک. کایتائی 5: 345 .

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

47 - B : بیان . جاخط ۱: 159 . نقل از آن به صورت حدیث در «غفران» ابوالعلاء معری ج أمن هندی قاهره ۱۹۰۳ ص ۱۴۲ .

48 - B : لسان العرب ۱۱: 250 . ابن قتیبه . تأویل مختلف الحدیث . قاهره ۱۳۲۶ ه ص ۱۴۹ .

49 - B : تفسیر طبری ۱۴: 32 سوره‌های ۱۵، ۸۵ .

50 - B : شعرو حقیقت . پایان بخش ۱۴ .

51 - B : بخاری . کتاب التوحید ش ۱۵، ۲۲، ۲۸، ۵۵ . این حدیث را ج. بارت در (ملانژ برلینز . فرانک‌کفرت/ماین . ۱۹۰۳ ص ۳۸ ش ۶ . درباره‌ی ریشه‌های مدراشی Midraschiques) به گواهی آورده است.

52 - M : نسبت دادن صفت‌های مادی و بویژه فاستوده (ستم، مکر، خدعا، حیله) به خدا ناشی از عقیدت به جبر مذهبی است که خود نتیجه‌ی توحید عددی می‌باشد که نزد یهودو سنتیان رایج است . و در پانوشت ۲۲ (ص ۵۱-۵۲) گذشت و در پانوشت‌های ۴۹ و ۵۴ بخش ۳ نیز توضیح داده خواهد شد .

53 - B : ن.ك : قيس بن عباده أسد الغابه ۴: ۲۱۵، ۱۰: ۲۱۵ . بویژه ۳ .

54 - بخشی مفسران آنرا مانند «او سخت گیر است - رعد ۱۳: ۱۳» تفسیر کرده‌اند . ن.ك: أمالی قالی . ج بولاق ۱۳۲۴ ه ۲: 272 .

55 - B : ن.ك : « هو فلدریم » گزارش مزامیر ۱۸: ۲۷ .

Hupfeld - Riehm

56 - و همچنانی جمله‌ی معروف « خدا به خائن خیانت می‌ورزد » به همین

شکل تفسیر می‌شود . ن. ک : عبارت ابن سعد ۸: ۱۶۷ « مرافق داد ، خدا فریدش دهاد » و آیت « منافقان می‌خواهند خدارا گول بزنند »، ولیکن خدا ایشان را گول می‌زند . نساء ۴: ۱۴۲ . به معناویه نسبت داده‌اند که هنگام سخن‌رانی در تهدید قیام کنندگان در عراق گفت : خدا زورمندو کینه‌توز است ، به مکتاران مکر می‌زند . (قاریخ طبری . لیدن ، ۱: 2913) .

وچون نسبت دادن مکرو کید به خدا بدان معنی بود که خدا کید دشمنانش را بر جا می‌دهد ، عبارت « مکر خدا » بی دشواری از قرآن به زبان توده‌ی مردم در دعاهای راه یافت . أما پس از این جایگاشدن به تعبیر هائی درآمد که قابل آن تفسیر نبود . از دعاهای مأثور ، که نزد مسلمانان بسیار مستحب است یکی دعای « از مکر خدا به خدا پناه می‌بریم » می‌باشد . در کتاب « الروض الفائق فی الموعظ والرقائق » از آن شیخ حریفیش مانند این نیایشها بسیار است ، که از خدا بر ضد خدا کمک می‌خواهد ^(۱) . (ج . قاهره ۱۳۱۰ هـ ص ۱۰- ۱۳) و نیز ن. ک : قدکرة الأولياء عطار ۲: ۹۸ . و به عبارت « منک منک إلیک » در مجله‌ی خاورشنا سی آلمان ZDMG ۹۸: ۴۸ .

از دعاهای پیغمبر که برای مسلمان خواندن آن مستحب است ، این دعا است : « خدا ایا من کمک کن و بر من کمک کمک این یاری ده و بر من یاری مده ! برای من حیله بزن و بر من احیله مزن ! » (الأذکار نووی . قاهره ۱۳۱۲ هـ . ص ۱۷۵) که در صحیح قرمذی ۲: ۲۷۲ نیز آمده است . این تعبیر در دعاهای

(۱) M : سلی (م ۴۱۲ هـ - ۱۰۲۱ م) در تفسیر (أنسال ۸: ۲) مجله‌ی « أعودبک منک » را به پیغمبر نسبت داده است . این آنديشه همچنانکه در پانوشت ۵۱ گذشت ذاتی از عقیده به توحید عددی است .

شیعی «صحیفه‌ی کامله» ص 33(ن. ک) مجموعه‌ی نلد که ص 314 که در پاanoشت [3] ص 45 گذشت) نیز هست که: «خدا یا برای ما حیله‌بزن و بر ما حیله مزن^۱ برای ما مکر کن و بر ما مکر مکن!» و آنها را با عبارت زیر مقایسه نماید: عمر گفت: «اگر یکی پایم در بهشت و یکی پایم هنوز بیرون باشد، خود را آزمکر خدا در آمان نمی‌باشم». (طبقات الشافعیه سبکی 3: 56) و نیز ن. ک: تذكرة الأولیاء عطار 2: 178. البته مسلمانان خودشان نیز آزاین تعبیرها چیزی نمی‌فهمند جزو اینکه کیفر خدا سنگین و سخت است.

56 - ن. ک: ابن سعد 2 A: 31: مکروخدعه‌ی محمد با کافران در جنگی أحد.

57 - ن. ک: ابن سعد 4 A: 26: .] B: و نقل قول‌های پیغمبر پر ضد مکر در بیان جامعه 1: 160 و کشاف زخشری 10: 24 و أسد الغابه 1: 216: المکر والخدیعة فی النار [.

58 - کایتانی، در چند جای ج. 2 از کتابش «درباره‌ی اسلام» به فتوحات اولیه‌ی اسلام آزاین زندگان نظر می‌دارد.

59 - ن. ک: لامنس «پژوهشی درباره‌ی معاویه‌ی اول 1: 422» در مجموعه‌ی مؤسسه‌ی خاوری دانشگاه سنت ژوزف 3: 286 (سال 1908) که منکر نظریه‌ی قدیمی اسلامی دائر به جهانی بودن اسلام، می‌باشد.] B: مانند ابن عقیده را کایتانی دارد. ن. ک: درباره‌ی اسلام 5: 324 از ن. ک.: آسنو که هورگروندیه «آئین محمد» نیویورک 1915 ص 44 و نیز ن. ک: باباپول «زندگانی محمد»، کپنهال 1903. ص 319 و «آئین محمد» کپنهال 1914. آیه‌ی «فرقان 1: 25»، ابن عقیده را باطل می‌کند که «العالمین» برای قافیه سازی در قرآن زیاد بکار رفته باشد. زیرا که در این آیه واژه‌ی «عالمین» قافیه نیست، بلکه در میان جمله بکار رفته است.

وهر صورت، برای بررسی تاریخ اسلام این موضوع اهمیت شایان ندارد]. [M] : این را نیز باید بیاد داشت که واژه‌ی « عالمی » به همین صورت که برخلاف دستور زبان عربی است، کلیدشہ وار از زبان سریانی گرفته شده است. این واژه در آنچه به همین صورت و معنی جهانیان بکار می‌رفته و می‌رود [.] .

60 - من (گلدزیه) در این جا با نظر نولد که درباره‌ی کتاب کایتانی WZKM 21 : 307 (1907) موافق هستم. نولد که به آیده‌هایی که در مکه آمده‌اند، و پیغمبر را فرستاده‌و تو ساننده‌ی همه‌ی مردم می‌شمرند اهمیت بسزا می‌دهد. [B : ن.ك : إسلام 5 : 168 ج 1914] .

61 - B : با توجه به لامنس « مجله‌ی علوم دینی 1911 ص 40 ج ویژه .

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

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

64 - روایتهای اسلامی برای جهان‌شمولي اسلام میدانی گشاده‌تر از انسانیت در نظر آورده‌اند که نه تنها یعنی بلکه ملائکه را نیز به شکلی فرامی‌گیرد. ابن حجر هیشی در « الفتاوی الحدیثة » ج قاهره 1307 هـ . ص 114 بخشی مفصل در این باره دارد و آنرا به جهادات نیز گسترش داده است.

65 - B : زمین در برابر من بهم آمد (زویت لی ...) خاور و باخترا بن نموده شد، حکومت ملت من روزی برهمه‌ی این سرزمین‌ها که دیدم چیزه

خواهد شد » (طبری 7 : 123) در تفسیر « انعام 6 : 65 » ، غزالی ، إحياء 15 : 347 ، اسان العرب ماده‌ی « زوی » و نیز ن . لک : سفرنامه‌ی ابن‌جعیل 1 : 198 جای فرود آمدن این رسالت . (طبقات . سعید اندلسی . بیروت 1912 ص 47 . مشرق 14 : 762 ، 9) .

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

66 - M : گویا گلدزیهر برای جلب دوستی سنیان و تزیه خلیفگان 20 سال آغاز حکومت آنان را موافق قرآن قلمداد می‌کند . و گرفته آنجاکه قاریخ روش است ، این قرآن موجود که بدست عثمان گردآوری شده و بنام او منسوب است ، دست کم دوازده سال پس از ویران شدن تیسفون بدست سپاهیان عمر ، و پس از آنکه تازیان در عراق و ایران با کتابهای اوستاو تورات و کتابهای مرقیون و ابن دیسان و ارتقانگ مانی و انجیل‌های مسیحی آشنا شدند ، و پس از درخاستهای کتبی مکتر امیران فاتح عرب از خلیفه ، که کتاب ایشان را فراهم آورد و محافظه کاری خلیفه بعدز اینکه : « کاری که پیغمبر نکرد چگونه انجام ده ؟ » ، تازه بدستور عثمان و بدست عده‌ای از یاران ، که همگی جزو گروه مخالف اهل صفو و خاندان پیغمبر بودند ، یعنی بر ضد اندیشه‌های مترقبی قرآنوسیزم یعنی و بالآخره هندوایرانی بودند ، نوعی جمع آوری گردید . حال باید از گلدزیهر پرسید : آیا ۲۰ سال اول خلافت ، مطابق قرآن جمع ناشده بود یا مطابق قرآنی که گویند علی خانه نشین شده ، جمع کرده و عرضه داشته و ، خلفان پذیرفته بودند ؟ پانوشت 3 M 67 نیز دیده شود .

67 - حکم در باره‌ی ارزش ادبی قرآن هرچه باشد، بی گفتگو، رأی حالی از تعصب در باره‌ی کسانی که در عهدِ دو خلیفه أبو بکر و عثمان بنو شتن قرآن دست یازیدند، آنست که گاهی درست از عهده بر نیامده‌اند.

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

اما در دیگر سوره‌های کتاب، بویژه در برخی سوره‌های مدینه‌ای، بی نظمی و ناهمانگی کاملاً هویتاً می‌باشد، به طوری که برای مفسران قرن‌های بعد مشکلاتی گوتاگون پدید آورده است، زیرا که براینان واجب بود که ترتیب سوره‌ها و آیه‌هارا چنان استوار بدانند که قابل هیچگونه دستبرد نیست.] B : در حالی که تفسیر گزاران شیعی که اطینان درستی به گردآوری عثمان نداشته‌اند، به جایجا شدن آیه‌ها اشاره‌ها کرده‌اند [.

هرگاه روزی پیشنهاد قازه‌ی «رودلف گیلر» (Gel Anz گوتگن سال 1909 ص 51) که نیاز شدید بدان را گوشزد نموده است، جامه‌ی عمل پوشد، و قرآن «با نقادي درست که همه‌ی نتایج تحقیقات علمی را به طور کامل در بروگیرد» چاپ شود، باید برخی آیه‌ها جایجا بشود و به سبک پیشین خود باز گردد، [و دست بردها و من در آری‌ها از میان بروند] (ن. ل : او گست فیشر در جموعه‌ی نولدکه ص 33 ببعد). نولدکه تغییراتی را که هنگام گردآوری و پاکنویس قرآن در آن رخداده

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

است، در فصلی که ویژه‌ی توقیف سوره‌های قرآن در کتابش «تاریخ قرآن» (ج 1 ص 70 - 174، ج 2 ص 87 - 234) نهاده به خوبی روشن کرده است.

وچون فرض افزایش‌های بی جارا بپذیریم، بسیاری از مشکلات در فهم متن به آسانی برای ما حل خواهد شد. برای نمونه مثال زیر را می‌آورم:

آیه‌ی 27 از سوره‌ی 24 (نور) درباره‌ی رفتار است که می‌بایستی یک مسلمان نیکوکار هنگام دیدو بازدید انجام می‌داد؛ باید اجازه بگیرد، به اهل خانه درود گوید، بازدان و کودکان روشی ویژه پیش گیرد. أما این دستورها ناگهان بوسیله‌ی آیه‌های 32، 34، 35، 57-59 که خارج از موضوع گفتگو است و جز ارتباطی دور با آنها ندارد، بریده می‌شود. (ن. ک: نولد که وشوی ص 211).

پس در آیه‌ی 58 به موضوع اجازه گرفتن برای دیدو بازدید باز می‌گردد، و در آیه‌ی 61 می‌گوید: «بر کورو لشک و بیمارو نیز برشما خودتان با کی نیست که در خانه‌ی خود یاخانه‌ی پدران یامادران یا برادران یاخواهران یاعموها یاده‌ها یاخاله‌ها یاهرجا که کلیدش بدست شما یادوست شما باشد، بخورید. هنگامی که وارد خانه شوید درود گوئید، قاتز خدا پر کت بایمید».

پیغمبر در اینجا به مؤمنان اجازت داده است که بر سفره‌ی خوشاوندان، بخورند و اجازت داده است که میهانی زنان خوشاوندرا نیز بپذیرند. پس چنین به ذهن می‌آید که کلیات آغاز آیه که این اجازه را به کوران و لشکان و بیماران کشانیده است، با سیاق آیه در بیان نظریه و توضیح آن جور در نمی‌آید [B]؛ أمادر روایتهای سنی کوشش شده است تا راهی بیابند که این هارا بهم پیوند دهند. (بخاری. کتاب الاطعمة. ش 7).

پیکی از پژوهندگان که به موضوع «پزشکی در قرآن» پرداخته، بدین کلمات که از جای اصلیش برداشته شده است اشارت نموده گوید: «هرگاه وجود کوران و لنگان هم در سفره برای میهمانان بی‌مانع فرض شود، بودن یک پیار می‌تواند خطری برای یهداشت ایحیاد غایب دهد. و بهتر می‌بود که پیغمبر در برابر اشمند از ناشی از این شرکت در خوراک مقاومت نمی‌نمود. [Optiz، پزشکی در قرآن، اشتوتگارت 1906 ص 63.]

و با یکی از پژوهش دقیق‌تر در می‌یابیم که این جمله که با سیاق آن بیگانه است، از مجموعه‌ی دستورهای جائی دیگر آورده شده است. این کلمات در اصل قرآن، نه برای آنسازی در غذا خوردن بر عنوان خانه، بلکه برای همکاری در جنگ‌های آغاز اسلام آمده بوده است.

پیغمبر در آیه‌های 11 تا 16 سوره‌ی فتح به «اعرابی که از جنگ باز می‌مانند» و در جنگ گذشته شرکت نجسته‌اند سخن می‌خواهد آنان را به کیفر سهیگین خدا بین می‌دهد. سپس در آیه‌ی 17 گوید: «بر کورو لنگ و پیار با کی نیست» و این همانست که دوباره به آیه‌ی 61 نور آورده شده است، یعنی عذر اپناه و مانندشان از کسانی که مانع جسمی دارند پذیرفته است، پس این جمله در آیه‌ی دیگر که به کلی از سیاق آن دور است داخل شده و چنان افری سهیگین برسیک آن نهاده که نمی‌توان آنرا به صورت درست نخستین باز گردانید.

برخی از مفسران مسلمان خودشان نیز، بدون فرض جایجاشدن آیه، کوشیده‌اند تا این کلمات را به معنی ظاهر اصلی تفسیر نمایند، که بیان عذر عاجزان از همکاری در جنگ باشد [B: تفسیر طبری 18: 116] ولی در پایان اعتراض می‌کند که این گونه تفسیر درست در نمی‌آید چون اگر جمله را بدین معنی گیریم با جلوی پیشین و پسین جور نمی‌آید. (بیضاوی)

ج فلیشر V. Fleischer 31: 2 : 66^(۱) پانوشت نیز دیده شود .] M : در توضیح پانوشت 66 و 67 باید یاد آور شد که نظر شیعه دربارهی تاریخ و چگونگی گردآوردن قرآن ، در کتاب « فصل الخطاب فی تحریف الکتاب » حاج میرزا حسین نوری صاحب « مستدرک الوسائل » مشخص گردیده است . این کتاب در 1292 هـ 1875 م تألیفو در 1298 هـ 1881 م در 374 ص . چاپ شده ، و مورد اعتراض برخی سنی مآبان قرار گرفت که تحت تأثیر آندیشه‌های اتحاد اسلام سید جمال اسدآبادی افغانی شده قرار داشتند . پس کتابی بنام « کشف الارقیاب » بر ضد آن نگاشته شد (ذ 18: 9) و حاجی نوری ردّی براین کتاب نگاشت (ذ 10: 220 و 16: 231) پس پدرم صاحب ذریعه کتابی در دفاع از حاجی نوری نگاشت ، که نشر آن طبق فتوای شیخ محمد حسین کاشف الغطاء تحريم گردید . او در متن حکم تحريم قید کرد که : مطالب کتاب را صحیح می‌داند و قایمه ی کند و تنها از راه تقبیه نشر آن را حرام می‌داند (شیخ الباحثین ج تجف ۱۹۷۰ هـ ص ۴۶) . جالب توجه است که آیاتی که از سده‌ی (۲ هـ - ۸ م) بنام آیات آنداخته شده از قرآن ، در کتابهای شیعه درج شده ، بیشتر ، از نوع آیات خردگرا و تزییی است و بر ضد تشییه و تجسم می‌باشد که مذهب رسمی خلافاً بوده است . تاریخ نشان می‌دهد که در چهار سده‌ی نخستین اسلام که مذهب تجسم و تشییه مذهب رسمی سنی دولتی بود ، هرجا که خلیفگان به نسخه‌ای از این آیات تزییی نزد شیعیان دست می‌یافتد آنها را با دارندۀ آش زنده یا مردۀ آتش می‌زدند . برای غونه طبقات الشافعیه سبکی 3: 26 و منظمه ابن جوزی س 398 دیده شود [] .

(۱) M : میبدی نیز بک قرن و نیم پیش از بیضاوی هردو گونه تفسیر را برای آن جمله یاد کرده است ، ولی نه اشارتی به نامناسب بودن چنین تفسیر دارد و نه جرأت حدس چایحاشدن آید را داشته است . کشف الأسرار . ج پم 6: 566 دیده شود .

تکامل فقه و آئین

در اسلام

۱- اسلام پس از فتوحات شکل گرفت :

آناتول فرانس در داستان *Sur la pierre blanche* خود، به روشنفکر ای که در باره‌ی جهان باستان کار می‌کنند فرصت داد، قادر باره‌ی مسئله‌ای از تاریخ ادیان، که به راههای گوئاگون تعبیر شده است، تبادل رأی نمایند.

وی در کشاکش، یکی از گفتارهایش، از زبان یکی از ایشان چنین آورده است: « کسی که مذهبی پایه می‌نمد، خود نمی‌داند که چه می‌کند» یا « کم اتفاق می‌افتد که بذیان گذار مذهبی از نتایج کار خویش در تاریخ جهان آگاه باشد ». این جمله پنهانی شکل پر محمد راست می‌آید.

می‌توان افزود که بخشی بزرگ از سرزمین‌های اسلامی که بیرون از مرزهای میهنش بازور شمشیر گرفته شد، همگی از پیروزیهای جنگی بدست آمده است که پیغمبر آنها را فدیده بود.

از طرفی دیگر، قوانینی که وی در دوره‌ی زندگانیش نهاده بود، برای روابط یک جامعه‌ی بزرگ که اسلام فاتح در همان نخستین روزهایش با آن روپر شده بود، بسندۀ نمی‌بود. زیرا که آن دیشه‌ی محمد، در درجه‌ی نخست متوجه مسائل ضروری محیط کوچک خودش بود.

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

پجه در سرزمین خود قازیان و چه در کشورهای گشوده شده، روابط نوینی بوجود می‌آمد که نیاز به قانونگذاری می‌داشت، بنیادهای دولتی پایه گذاری می‌شد، که می‌بايسی جایگزین گشته و شکل گیرد. افکاری که در قرآن آمده بود کلیات و اصولی بود که می‌بايسی باگسترش افکار جدید تکامل پابد.

در پیش‌آمدۀای بزرگی که مسلمانان را بافقهای گشاده‌تر افکار دیگران تماش می‌بخشید، اندیشه‌وران مسلمان، درهای اندیشه درباره‌ی مسائل مذهبی را، که پیش ازین، در عربستان، بکلی بسته بود گشودند. و در عین حال اندک‌اندک، به قانون‌گذاری مسائل عملی و شکل عبادتها و اصول ضروري، به صورت‌های گوناگون و تاپایدار پرداختند.

تکامل فکر اسلامی، شکل دادن به کارها، بنیان‌گذاری نهادها، همه‌ی اینها، نتیجه‌ی کارهای آیندگان بود و بی‌کشاکشی داخلی و بی‌بندویستها، صورت نگرفت. بنابراین، نظریه‌ی اینکه اسلام با همه‌ی پیوندهایش «باشکل شسته‌رفته بدنیا آمده است»^(۱) قادرست می‌باشد، بلکه به عکس، اسلام و قرآن هیچ چیزرا به کمال نرسانیدند. شکل دادنها و تکمیل کردن‌ها نتیجه‌ی کار نسلهای آینده بوده است.

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

بیفکنم، که محمدو یارانش به وضع مقرارات کلی و ضروری آن بسنده نموده بودند. ألبته باید روایی را که می گوید: پیغمبر سخنی دربارهٔ مالیات یازکات^(۲) گفته است، باور کرد. ولی مقتضای زمان چنین بود که گام به گام، از صورت بخشش‌های پراکنده، به صورت یک مالیات دولتی اجباری قانونی تکامل یابد.

این مقرارات، پس از مرگ او، به سبب نیازمندی‌های داخلی همیشه در پیش‌پیش مسائل قرار می‌گرفت. آن جنگجویان که در کشورهای دور پخش بودند، و بیژه آنان که از مدینه، شهری که کابیش قائمی از پیغمبر در آن یافت می‌شد، نیز فرستاده نشده بودند، اینسان از فروع احکام مذهبی سر در غمی آوردند، نیازمندی‌های سیاسی از دیدگاه ایشان همه‌چیز بشمار می‌رفت.

جنگ‌های پی در پی با پیروزی‌های تازه که به دنبال می‌داشت، نیاز به قانون گزاری برای حقوق جنگجویان داشت. إضافه بر آن بایستی قوانینی برای ملل کشورهای گشوده شده، خواه در امور سیاسی این سرکوب شدگان و خواه در مسائل اقتصادی آن ملتها، برقرار می‌گردید. بطور مخصوص، این تخلیفه‌ی پرشور عمر بود که در حقیقت بنیاد دولت اسلامی (ستی) را نهاد و با گشودن شام و فلسطین و مصر، به وضع قوانین اولیه‌ی روابط سیاسی و اقتصادی کمک نمود^(۳).

2 - نوش پامرفم :

آنکنون نمی‌خواهیم به فروع احکام پردازم، مهمترین هدف ما بیان این نکته است که تکامل فقه اسلام در اثر نیازمندی‌های زندگانی همگانی، بسی از مرگ پیغمبر آغاز گردید،

اما یکی از این مسائل فرعی را باید در اینجا یادآوری نمایم، زیرا که از نظر روانشناسی اجتماعی صدر اول اسلام دارای اهمیت می باشد. و آن اینست: نمی توان انسکار نمود که فرمانهایی که خطاب به فاتحان مسلمان، درباره‌ی اهل کتاب که برای اعراب سرفروش می آوردند صادر می گشت، در دوران اول تحکام فقه، بر زمینه‌ی نوشته⁽³⁾ بتعصی استوار بود.

و اینکه امروز (در آغاز قرن پیشتر) نوعی تسامح مذهبی در روابط دولتهای اسلامی می بینیم، و مانند آنرا در کتابهای جهان گردان سده‌ی هجدهم می خوانیم، به همان مباده آزادی مذهبی که در نیمه‌ی اول سده‌ی هفتم، برای انجام مراسم مذهبی به اهل کتاب داده می شد، باز می گردد⁽⁴⁾.

ریشه‌ی این صفت نوشش اسلام باستانی را، که مسیحیان معاصر⁽⁵⁾ نیز بدان خستوانند، باید در قرآن جستجو نمود. «لا إكراه في الدين - بقره 2: 256»⁽⁶⁾. و در روزگار متأخر نیز گاهی بدین آیت استناد شده است، ٹاشاید کیفری سنگین را از گرده‌ی برخی کسان که به زور مسلمان شده، سپس باز گشته، مرقد شناخته می شدند، بردارند⁽⁷⁾. [B: و نیز یهودو نصار او حسابیان که بخداو روز رستاخیز باورمندندو کردار نیک دارند از خدا پاداش خواهند گرفت. نه توں برایشان غالب آیدو نه اندوه‌گین شوند، (بقره 2: 62)]. در اینجا اقرار به اسلام لازم شناخته نشده است⁽⁸⁾.

أخبار ده ساله‌ی آغاز کار خلیفگان، نونه‌هایی از نوشش مذهبی ایشان را دربرابر پیروان ادیان باستانی نشان می دهد. و بسیار است سفارشی حکیمانه‌ای که به فاتحان نموده‌اند. از جمله‌ی آنها پیمان پیغمبر پانصرای نجران است که در آن بنیادهای نصار ارا محترم شمرده است⁽⁹⁾ و نیز

دستورهایی که هنگام فرستادن معاذ جبل به عن بدو داد؛ « مبادا یک یهودی را برای یهودی بودن بیازارند »⁽¹⁰⁾.

آن پیمانهای صلح که با انصارا بسته می شد و ایشان را آذتابیت بیزانس برویده، جزو کشورهای اسلام در می آورد⁽¹¹⁾ همه آزادین گونه بود، به موجب آن پیمانها، در برابر پرداخت جزیه، آنان می توانستند بی هیچ گونه گیرودار، مراسم مذهبی خویش را انجام دهند، ولی البتہ در عمل برای آشکار کردن شعایر مذهبی، برخی محدودیتها نهاده شده بود.

به علاوه، منجش منابع تاریخی نشان می دهد که همین آندره محدودیتها در دوران اول⁽¹²⁾ بود که موجب پیدایش تعصبهای متناسب با دوران بعد گردید⁽¹³⁾ مثلاً جلوگیری از بنیان گذاری کنسته او آباد کردن و پرانیها ایشان، نخستین بار گویا از طرف عمر عبد العزیز نهاده شدو سپس متوكل عبامي که آزاو پیروی می کرد دنبال آنرا گرفت.

این فرمانروایان، چنین روش را بر ضد معبدهایی می گرفتند که از آغاز قابیت اهل کتاب از دولت اسلام محاذ شناخته شده بودند، و همین نشان می دهد که پیش از آن، در راه بنیان نهادن کنست مانع نبوده است.

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

کسی افرادی را که زیر حایت او بند مورد ستم قرار دهد، دشمنافش براو پیروز خواهند شد [] .

یک بار، یک حاکم ایالت لبنان، که قیام کنندگان ضد ستمگری پیش عوارضستان را به سخنی گوشمال داده بود، بمحبوب این روایت پیغمبر محکوم شد که: « هر کس برپیمانداری ستم کند » و بیش از تو افانی براو تحمیل غاییدروز بازخواست من مدعی او خواهم بود [] B : در سخنرانی که به عمر در پایان روزگارش نسبت داده شده و به عنوان وصیت نقل شده، سفارش و تأکید می شود که از ظلم بر بی پناهان نامسلمان خودداری شود حتا برای نگهداری آنها اگر لازم باشد، دست به اسلحه برده شود: (آن يقاتل من و راههم) ⁽¹⁵⁾ . و در روزگاری نزدیک Porter در کتابش « پنج سال در دمشق » می گوید: « بیت اليهود » را نزدیک بصراء دیدم که می گویند: بیحای آن مسجدی بوده است، و عمر مسجدرا ویران کرد، زیرا که حاکم آنرا از یک یهودی غصب کرده بود قامسجدرا بسازد ⁽¹⁷⁾ . [] B : پسین آموزگاران علوم إلهی نیز ستم بر ذمی را با ظلم بر مسلمان برابر دانسته‌اند، یکی از ایشان بنام ابن‌حجر‌هوشمی (973 هـ 1565 م) با همین روش این ستم را جزو گناهان کبیوه بشمار آورده است ⁽¹⁸⁾ . [] .

3 - شکل گرفتن مذهب در کشورهای گشوده شده :

در همان هنگام که وضع مقررات اساسی نوین از نظر حقوقی، برای روابط میان اسلام پیروزمندو ملت‌های شکست خورده، اهمیت درجه‌ی اول می‌یافت، درسوی دیگر نیز، زندگانی قانونی و مسائل حقوقی خود مسلمانان در بخش‌های گوناگون شکل می‌گرفت.

جنگجویانی که در کشورهای دور دست بودند، اگرچه برادران دینی بشمار می‌رفتند، لیکن هنوز مقراری قطعی از دین در دست نمی‌داشتمند،

بایستی برای ایشان دستور العملی مقرر می شد تا بدان پابند شوند. مقرراتی نهاده می شد تا پیش آمدهای قازه و مسائلی را که بیشتر عربهای جنگجوی فاتح هیچ گونه آشنائی با آن نمی داشتند، به وسیله‌ی آن حل نمایند.

در کشورهای شام، مصر و فارس، مردم، آداب و رسوم و عادات این کشورها را که دارای فرهنگهای گوناگون بودند، باقوانین جدید تطبیق می دادند. و بدین سان زندگی فقهی اسلام، خواه از نظر مذهبی و خواه از نظر حقوقی قانون مند می شد.

خود قرآن جزوی از قوانین دربر نمی داشت و نمی توانست شامل همه آن روابطی باشد که بطور پیشینی ناشده از فتوحات پدید آمده بود. بیشتر توجه در آن به اوضاع ساده‌ی عرب می بود و برای مشکلات بزرگ قازه، راه حلی کافی دربر نمی داشت.

این فرماندهان [B]، که بویژه در دوره اوج امیات برخلاف و شکوه این قلمرو نوین افزودند [به هرسوی جهان گسیل شده بودند، تا پرچم دولت نوین را بر فرازند]، و متوجه این نیازمندیها نبودند. اگرچه از آن رو گردان هم نبودند، لیکن کوشش ایشان در درجه اول متوجه مقرراتی بود که بر قدرت دولت می افزود و بنام مذهب اجازه چاپیدن آنچه باشمیر به ذفع نواد عرب گرفته بودند بدانها می داد.

در امور مذهبی متعلق به زندگی روزمره، به همان عادتهاي قانوني شده بسنده کرده، و در مسائل مورد اختلاف، هرچه هوش ایشان تشخیص می داد عمل می کردند، و می توان گفت: هرچه دلشان می خواست می کردند⁽¹⁹⁾، حتا به همان مقرراتی که از طرف خلیفگان را شد وضع شده بود نیز پابند نبودند.

این وضع پرهیز گاران را ٹاراھی می کرد. ایشان برای یک زندگی که مطابق خواست خداو منظور پیغمبر از فقه مذهبی باشد می کوشیدند. اینان می گفتند: باید در هر مسأله خواهدی و خواه دنیوی، منظور پیغمبر را جستجو نمودو اور امانت نموده ایله آل پیروی کرد. بهترین منبع برای یافتن آن هم یاران می باشد که با پیغمبر زندگی کرده، رفتار اورا دیده و دستورهای اورا شنیده بودند.

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

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

این است «سنت»، رفتار مقدس (یا امر اول). و صورتی از آن که به ما می رسد «حدیث» نام دارد. پس این دو واژه، یک معنی ندارند، «سنت» ریشه‌ی «حدیث» است.⁽²¹⁾ و این زنجیره ایست از محدثان که اخبار و کارهای یادشده را پشت به پشت بما می رسانند، کارهای دینی یادنیوی که نزد صحابه ثابت شده بود که پیغمبر آنها را پذیرفته است، و آنچه بدلین ترتیب ثابت شود، نونهای رفتار روزانه‌ی شایان پیروی خواهد بود. در اینجا در می‌باشیم که این نظریه در اسلام سنی، مانتند بود⁽²²⁾.

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

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

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

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

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

خود مسلمان نیز این مشکل را تادیده نگرفته⁽²⁵⁾، دانش ویژه‌ای که ارزش خاص بخود دارد، برای سنجش درستی آنها بنام «درایة الحدیث» نهادند، تا درهنگامی که نمی‌توانستند میان حدیثهای تاسازگار سازش دهند، درست را از نادرست آنها جدا نمایند.

بدیهی است که نظر نقادان مسلمان در سنجش بازنظرها جور نیست، از دیدگاه‌ها، در بسیاری از حدیثهای، که ایشان بی‌گمان درست شناخته، و در برآور آنها دست بسینه مانده‌اند، گفتگوی بسیار هست.

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

این شش کتاب مرجع قطعی «سنّت پیغمبر» گردید. از میان آنها دو صحیح بخاری (۴۰۰ هـ - ۸۷۰ هـ) و مسلم (۴۶۱ هـ - ۸۷۵ هـ) مرجع درجه‌ی اوّل بشمار آمدند. [B: حدیثهای این دو به عنوان حدیث درست شناخته شدند، زیرا که رأی داده شد که آنها از نظر درستی نقل قول سلامت کامل دارند]. سپس «سنن» های أبو داود (۴۷۵ هـ - ۸۸۸ هـ) ونسائی (۴۹۱ هـ - ۹۱۵ هـ) و ترمذی (۴۷۹ هـ - ۸۹۲ هـ) وابن ماجه (۴۷۳ هـ - ۸۸۶ هـ)، و گرچه اعتراض‌هایی چند پدانتها وارد است به آن در افزوده شدند. کتابهای مالک، أنس که آداب و رسوم مدینه (پایگاه سنت) را گردآورده، نیز معتبر گردید لیکن نه از لحاظ حدیث.

وبین‌شکل، در کنار قرآن مرجعهای دیگری نیز که برای دانش و زندگانی اسلامی اهمیت بسزا دارند، برپا گردید.

۴ - ترکیب سنت :

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

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

عبارت‌هایی از تورات، بی‌نجیل، گفته‌هایی از حبرها، از بی‌نجیل‌های ساختگی⁽²⁵⁾، تکه‌هایی از فلسفه‌ی یونان، پنده‌هایی از فارس و هند، هریکی از اینها جای خویش را در اسلام از راه «حدیث» باز کرده است. حتا واژه‌ی «آبونا» نیز برای خودش جائی در حدیث صحیح یافت، و بدین شکل چیزهایی که هیچ ربطی به اسلام نداشته، بطور مستقیم، ملک طلاق مسلمانان شد.

مثل مناسب، افسانه‌ی جهانی⁽²⁶⁾ کوری است که لنگی را بردوش می‌کشید تادوقائی میوه‌ی درختان را بذدند، و دوقائی نونه‌ی مسئولیت مشترک جسم و جان در یک گناه قرار گرفتند [B] : که در ادبیات اسلامی در افسانه‌های هزار و یک شب از جانب شاهزاده ورجان پسر گلیاد (جلیعاد) شاه نقل شده است⁽²⁷⁾.

این افسانه در اسلام به صورت حدیثی با این زنجیره‌ی پیوسته :
ابو بکر بن عیاش از سعید بقال از عکرمه از ابن عباس⁽²⁸⁾ درآمده است ، در صورتی که همین مقایسه را مانند ربستانیان می‌بایم ، که در تلمود از گفته‌ی « یهودا هناسی » برای پادشاه روم و سلوک وی آمده است⁽²⁹⁾ .

از این راه گنجینه‌ای بزرگ از افسانه‌های مذهبی به روی اسلام باز شد و کم کم بدان داخل گردید . به طوری که اگر به موضوعات بسیاری که از « حدیث » شمرده شده است ، نگاه کنیم و با ادبیات مذهبی یهود مقایسه نمائیم ، می‌توانیم موارد بسیاری را که از این منابع یهودی بدرون ادبیات مذهبی اسلام آمده باشد ببایم .

کوششی که برای هماوری و جای گزینی و شکل گیری ، در صدر اسلام آغاز شد بعدها گسترش یافت و افزون گشت . این برای آن گروه پژوهندگان که به ادبیات مذهبی علاقمند می‌باشند ، خود موضوعی جالب است تا در این رشته‌ی پرشاخ و برگ تحقیق و جستجو کنند و ریشه‌های آنرا بینند .

« حدیث » چارچوبی برای افکار مذهبی ، اخلاقی در اسلام می‌بوده ، تطورات اولیه‌ی اصول اخلاقی که فقط ریشه‌هایی در قرآن می‌داشت ، در آن انعکاس یافته است . رفتار و اخلاق نرم و لطیف و رقی که اسلام صدر اول پذیرای آن نمی‌بود ، در اینجا بسیار است .

اصول عالی پرهیز گارانه و دور از ریا در حدیث هست ، ومن نونه‌هایی از آنرا درباره‌ی رحم ، خواه رحم خدائی و خواه رحم انسانی در اینجا می‌آورم : « خدا رحم را صد بخش نمود ، نودونه بخش را نگاه داشت و یک بخش را به زمین فرستاد . رحم همگی خلوقان از این یکی بخش است ، تا آنجا که اسب سم خود بر روی اچ ، اش نمی‌نمد » ، مبادا که بد و آسیب

رسد⁽³⁰⁾ ». خدا می‌گوید: «اگر رحمتِ مرا می‌خواهید به مخلوقان من رحم کنید»، «کسی که بسویِ بیوه‌ای یا بی‌نوائی رود همانند کسی است که در راهِ خدا بینگک رود»، همچون کسی است که روزهارا روزه و شبها را زنده بدارد⁽³¹⁾.] B : ویا: «کسی که دستِ فوازش بر سر یتیمی بگشد برای هرمی سر او که بادستش نماش می‌باشد»، روز قیامت یک شمع نور دریافت خواهد کرد»، ویا: «هر چیز را کلیدی است و محبت به زیرستان و فقیران کلید پیش است».]

در حدیث سفارش‌هایی همانند این، «از پیغمبر می‌بینیم»، که به برخی آذیاران نموده، قا به ذیکه خوئی همچون مغزو حقیقتِ دین بنگردند. به نظر من، در میان آن‌هه وصیتها هیچ کدام ارزش سفارش‌هایی را که به أبوذر غفاری نموده است ندارد. او پیش از مسلمان شدن یک مشرك بذکاره می‌بود، آمّا در دوران نخستین فتنه، وی نمونه‌ی پاکی شدو مورد توجه پارسایان گردید. او می‌گوید: دوستم هفت چیز بمن آموخت. او بمن گفت:

۱ - بی نوایان را دوست بدارو بدیشان نزدیک می‌باش! ⁽³²⁾

] B : ۲ - پیوسته نظر بر زیرستان‌ت باشد نه آنها که بر تو فرمانروایند.

۳ - هیچگاه از کسی تمناًی نداشته باش!

۴ - به کسان خود و فادر بمان، هر چند تو را خشمگین سازند.

۵ - پیوسته راست بگو، هر چند تلغی آورد.

۶ - در سیر خودت بسوی خدا به ذیشخند استهزا کنند گان توجیه ممکن!

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

هر اه باگرداد آمدن چندین خواستها در « حدیث »، « اعمال مذهبی مردم نیز به سطح واقعی قو بالا آمد. ارزش کارها به نیتی که بدان واداشته است وابستگی یافت. و این آن دیشه به صورت یکی از اصول عالی زندگی اسلام درآمد.] B : چنانکه ما در ص 27 بدان إشارت کرده‌ایم []. تا آنجاکه بمردم بزرگ « آزهر » نوشته: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ» کار به پندارنیکی باشد، تا بسیار کسانی که به دیدار این مرکز بزرگ علوم مذهبی اسلام درمی‌آیند، متذکر شوند که می‌بایستی در تحصیل دانش، پاک نیت و پرهیز گار باشند. کار این حدیث چندان بالا گرفته بود که این فکر همهی کارهای مذهبی را به زیر پرتو خود گرفت. خدا می‌گوید: « با پندار خود بسوی من بیایید! نه با کردار قان »⁽³³⁾. اولته این حدیثی نوساخته است و پس از باور مؤمنان به آن آن دیشه، بوجود آمده که نیت را پشت وانه‌ی کارهای مذهبی خود شمردند.

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

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

در کنار اندیشه‌ی بزرگداشت خدا، پندار خوش‌آمد مردم نهاده شده است⁽³⁴⁾. وریا با توحید جور نیاید. و نیز «کبر = خودپسندی» نوعی شرک شناخته شد. و از این راه، در اخلاق اسلامی گناهی بنام «شرکِ أصغر» یا شرکِ خفی، که در تهدیل نهفته است شناخته آمد، که میدانی فراغ قوی داشت. [B : «گرایش به نفس اگر با اراده صورت گرد همچون دریانی خواهد بود که راه به ساحل ندارد.» این سخن را یکی از آموزگاران بلندپایه‌ی اسلام، هنگام گزارش یکی حدیث نوشته است⁽³⁵⁾.]

وبین ترتیب زندگی مذهبی، به سطحی متوجه از آنچه در آغاز اسلام می‌بود برسید. از این هنگام سخنانی بگوش می‌رسد که نمی‌توان آنها را از صوفیان بازپسین شمرد، گرچه با آن کاملاً موافق است⁽³⁶⁾. حدیثی دیگر هست که ظاهر ساختگی هم ندارد، بلکه مورد اتفاق نظر دانشمندان بزرگ نیز هست و در چهل حدیث هم یاد شده و «حدیث قدسی» قام گرفته است: «بنده‌ی من با کردار نیک بسوی من تزدیک می‌گردد ة آن گاه که دوستش بدارم، هنگامی که دوستش گرفتم، گوش شنوایش و چشم بینایش و دست جنبانش و پای رهنور دش خواهم بود» [B : به وسیله‌ی من می‌بینندو، می‌شنودو، می‌سرايدو، ره می‌پیمایدو، احساس می‌کند⁽³⁷⁾].

حدیث سازی :

آورندگان همه‌ی این حدیث‌ها، خواه فقیه و حقوقی، خواه اخلاقی و تربیتی، آنها را به پیغمبر نسبت می‌دادند و به وسیله‌ی یکی زنجیره، آنرا به یکی از پیاران می‌پیوستند، که آنرا از پیغمبر شنیده بادیده است که وی این رسم را انجام داده است.

حدیث شناسانه مسلمان، خودشان نیز نیازی به پنهان نداشتند

تا آن ناسازگاری را که در اخبار هست، و آن ناجوری را که با شرایط زمان دارند، و نیز وضع گمان آنگیز آنها را دریابند و به اتهام دروغ بودن که پر بخشی جزرگ از حدیثها وارد است، بینند یشند⁽³⁷⁾.

نام برخی کسان که باندیق پاک، حدیثهای سودمند ساخته، در میان مردم پخش هی کردند، شناخته شده است. بسیاری از پرهیزگاران، پنهانگام مرگ، بی روبرایستی، خدمات شایانی را که در « حدیث سازی »، انجام داده بودند، یاد می کردند. اینسان در این کردار، در صوتی که کننده اش نیک آندیش باشد، هیچگونه ناسازگاری بادرست و راستی، نمی یافتد.

چه بسا کسان که به « حدیث سازی » متهم بوده، باز هم از مردم شرافتمند بشمار می آمدند. این اتهام هیچ گونه خدشهای به شخصیت و بزرگواری و احترام مذهبی ایشان وارد نمی کرد. برای مردم قدیم، نگران کننده نمی بود که در میان حدیثها مقداری هم دروغ بوده باشد: « در زندگی پیغمبر بدروغ بستندو پس از مرگش نیز »⁽³⁸⁾.

اگر از سوی می شنیدند که جهنم برای دروغگو است، از سوی دیگر، چندین حدیث را می خوانندند که: « پس از من »، مانند دیگر پیغمبران، حدیث بسیار نقل خواهد شد، پس هر چهرا که به شما رسید بر کتاب خدا عرضه دارید، اگر موافق آن بود، من گفته ام! و اگر ناسازگار بود، من نگفته ام! و نیز ازو است که: هر گفتار که نیکو باشد من گفته ام»⁽³⁸⁾.

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

می شود : « چنین نیست که هرچه نقل کرد ام ، ازو شنیده باشیم ، لیکن مایکدیگر را تکذیب نمی کنم »⁽³⁹⁾ .

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

5 - پایه گذاری فقه :

این حدیث پردازیهای پرهیزگارانه ، بویژه در مورد حدیثهای اخلاقی و نیکوکاری ، با چشم پوشی بیشتر رو برو می گردید⁽⁴²⁾ . أما علمای مذهبی پر دل تو ، هنگامی که مانند این حدیثها می خواست مبنای حکم شرعی قرار گیرد ، در برابر آن ایستادگی نموده نمی گذاردند که چنین حدیثهای متناقض و زاده‌های متضاد ، مبنای حکم عبادتی با عملی در فقه بشود.

این شک و دو دلیلها منجر به یافتن راه نویی در آغاز پیدایش فقه گردید ، که آنرا در کنار حدیثهای صحیح ، پایه‌ای برای استنباط دستورهای مذهبی بکار می بردند . و سپس بهتر دیدند که این مقررات را بوسیله‌ی قیاس و استنتاج و نظر شخصی بصورت قانون درآورند . ألبته هیچگاه حدیثی را که ثابت باشد نباید کنار نهند ، لیکن پابهای آن باید ، استنباط آزاد به عنوان راه درست فقیه ، جای خود را داشته باشد .

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

بهرحال کوشنشای علمی که در سده‌ی دوم هجری شکوفان شد، ماده‌ی نوین را بر فرهنگ اسلامی افزود، و آن علم فقه محظاً قانون مذهبی بود که بعدها با شاخ و برگهای بسیارش که در همه‌ی شؤون زندگی مذهبی و دانش مذهبی رخنه کرده بود، به پستی گرایید. تغییر رژیم اسلام نیز افری شگرف در تکامل آن داشت، زیرا که این تغییر یعنی سقوط دولت اموی و بروپا شدن دولت عباسی راه روش اسلام را به جاده‌ی نوینی می‌انداخت.

دین در دولت اموی و عباسی :

پیش از این، کوشنشایم بین فرصت داده بود، قا درباره‌ی فیروهای سحر که در این دو دولت جستجو نمایم، و بخشای فعال آنرا، گذشته از حسن سلطنت جوئی خانوادگی که موجب شد عباسیان آن‌ها جامه‌ی قشو کراتیک، برخلاف گذشتگانشان برق نمایند، آشکار نمایم.

اکنون می‌خواهم بکوته سخن بگویم : انقلابی که عباسیان را به حکومت رسانید، قلمه‌ی بکه انقلاب سیاسی خشک و جایجا کردن خاندانهای پادشاهی نبود، بلکه در عین حال تغیراتی، شگرف در روابط مذهبی بوجود آورد. زیرا بجای امویان که از طرف پرهیزگاران امت به « اهل دنیا » بودن متهم بودند در دربارهایشان در دمشق، و در کاخهایشان در صحراء، به همان سنت‌های باستانی عرب چسبیده بودند، آری بجای ایشان، بکه حکومت مذهبی دارای افکار کلیساًی روی کار آورد. همچنان‌که عباسیان حق خود را در پادشاهی، بروپایه‌ی « خویشاوندی پیغمبر »، نهاده بودند همان گونه ادعا می‌کردند که حکومت خویش را پیغمبری سنت پیغمبر و خواسته‌ای مذهبی، پرجانی حکومی که نزد پرهیزگاران به بی‌دینی شناخته شده بود استوار می‌دارند⁽⁴³⁾.

ایشان خیلی می کوشیدند که این پوشش را که حق آنان بروآن استوار می بود نگاهداری کنند. و ازین روی ایشان نمی خواستند تنها «پاشا» باشند بلکه می خواستند در درجه‌ی اوّل فرمانروایان مذهبی باشندو حکومتشان حکومت مذهبی شناخته گردد.

در دولت ایشان، برخلاف امویان، قانون مذهبی یگانه راه بود که می بایستی بدان رفتار می شد، ایشان می کوشیدند که این ادعای در واقع هم جامه‌ی عمل پوشانند، قابلتوانند با حقوق خانوادگی که بوسیله‌ی آن به حکومت رسیده بودند به خوبی بازی کنند. پس به رنگامیزی الفاظ، در بزرگداشت پیغمبر و خاطره‌هایش، با تعبیرهای حق بیجانب، به قصد اظهار مخالفت با پیشینیان خود، پرداختند.

امویان هرچند هم که سرشار از عقیده به اسلام بودند، هیچگاه به این دورانی دست نزدیک نمی کوشیدند و ظایف خویش را به صورت مذهبی درآورند. و ما درین باره باز گفتگو خواهیم داشت⁽⁴³⁾.

در عهد حکومت این خاندان، عمر دوم — که در محیطی سالم توپروردش یافته و نادانی او در سیاست، خاندانش را به باد داد — یگانه فرمانروای ایشان است که می توانیم بشنویم که از گسترش تأثیرات دولتی جلوگیری کرد. او یگانه کسی است که می توان چنین عبارتی از او شنید، که در پاسخ یکی از والیانش، هنگامی که گزارشی درباره‌ی بدی وضع شهرستانش، و نیاز به پودجه برای آبادانی آن می داد، گفته بود: «با دادگستونی برای آن حصه بند»، و کوچه هایش را از ستم پالک کن⁽⁴⁴⁾. و این عبارتی است که نمی تواند از امویان صادر شود.

بدین ترتیب گفته های پرهیزگارانه، و عبارتهای خاشعانه، شمار

عباسیان می‌بود، همانها که خود را به همه‌ی مظاهر پادشاهان ساسانی ایران آراسته بودند، و برادری دین و دولت⁽⁴⁵⁾ که مهمترین شعار حکومت ایران بود، شعار دولت عباسی ساخته بودند. دین نه تنها در برنامه بود بلکه عالی‌ترین برنامه‌های دولت بشمار می‌رفت.

مقام اجتماعی فقیه:

از اینجا می‌توان به اندازه‌ی اهمیت مقامات مذهبی در این دربار و دولت پی‌برد. هرگاه مذهبی نمودن سازمانی یاقاون گزاری برای آن لازم می‌شد، فوری این سنت پژوهان، که فقه را از آن بیرون می‌آوردند. نامزد انجام آن کار می‌شدند. و ازین روی روزگار این خاندان، برای شگفتگی و برومندی فقه اسلام، که پیش از آنها نوزادی ناچیز بود، بهترین موقعیت را فراهم کرد.

پرسی حدیث نبوی و پژوهش زنجیره‌ی آن دیگر، تنها یک کار پرهیز گارانه نبود، بلکه دارای اهمیت عملی بسیار شد. زیرا که کارش تنها تعیین مسائل فقیه و عبادتی نبود، بلکه شکل رژیم و رسیدگی به همه‌ی امور عملی، و سازش دادن نهادهای ملی با دستورهای فقه مذهبی نیز با آن می‌بود.

همه‌ی اینها می‌باستی استنباط می‌شد، با کمال ذلت انجام می‌گرفت. این بود که فقه شکل گرفت، تکامل یافتو روزگار به کام فقه و فقیهان گشت، قافی مرد بزرگ بشمار آمد.

دیگر مانند پیش، پرداختن به فقه، تنها به شهر مدینه، زادگار اسلام، میهن سنت و مرکز تقوا اختصاص نمی‌داشت. بلکه در مرکز نوین دولت، در بین النهرين، انجام می‌گرفت و از آنجا به نقاط دوردست خاور و

با ختیر گسترش می‌یافتد و زیرسایه‌ی حکومت خلفاً پژوهش فقه شناسی تکامل می‌یافت. مردم حدیث را به اینجاو آنجا می‌بردند، و از آنچه در دست داشتند احکامِ ذوین بیرون می‌کشیدند.

اما استنباط‌های ایشان هواره باهم موافق در نمی‌آمد. راه‌ها گوناگون و طرز فکرها ناسازگار بود. برخی از ایشان حدیث را در درجه‌ی اول اهمیت می‌نہادند، اما خود حدیثها نیز به یکی پرسش پاسخ‌های گوناگون می‌دادند، پس نیاز به تمیز و جدا کردن حدیثها پیش آمد. گروهی دیگر به حدیثها، به سبب مشکوک بودنشان بسندۀ نکرده می‌خواستند در قیاس کردن آزادی داشته باشند. و از طرفی آداب و رسوم محلی را در کشورها یکباره پسادگی دگرگون نتوان کرد.

پیداپیش مذهب‌واره‌ها:

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

نمایندگان این مذهب‌واره‌ها، از همان آغاز پذیرفتند که نظر همه‌ی ایشان درست باشد. زیرا که همگی یک هدف می‌داشتمند. و روی همین زمینه، بایکدیگر محترمانه بروحورده متعصبان، سخت گیری رخ دهد. تعصب که در میان برخی سرخورده متعصبان، سخت گیری رخ دهد. در میان این مذهب‌واره‌ها هنگامی آغاز شد که خود پسندی فقیهان فزوی یافت. و این خود مورد نکویش را در دان ایشان قرار می‌گرفت⁽⁴⁷⁾.

به طور کلی حدیث « اختلاف امتِ من رحمت است⁽⁴⁸⁾ » نمودار روح نوش و گذشت در میان سیز گران است. دلیل های دردست است که نشان می دهد: این اصل نمودار وحدت نظر فقیهان و دفاع ایشان در برابر سرزنشهای دشمنان داخلی و خارجی، نسبت به اختلافات فقهی و تأثواری فتواها بوده است⁽⁴⁹⁾.

تا به امروز نیز نظریه های مگانی این است که درستی و شرعی بودن همه فتواهای مختلف فقهی، تاجرانی که طبق راه و روش پیشوایانی باشد که پیشوائی انحصاری ایشان مورد اتفاق نظر مسلمانان است، باید پذیرفته شود⁽⁵⁰⁾. چنان که انتقال از یک مذهب واره به دیگری به منظور های معین، کاری ساده می بود. و سبب وجوب دوباره آن جام دادن کارهای مذهبی نمی شد، تشریفات ویژه ای با خود نمی داشت. عبد الوهاب شعرانی در کتابش « میزان » که پرون Perron آنرا فرجع کرده است، فتواهای برای این کار گرد آورده است.

البته کسانی که به طمع مقام، گاه به گاه از گروه مذهبی به گروه دیگر می گردانیدند، مانند قاضی شافعی دمشق شمس الدین حلقی (۱۴۰۹ ه) که گاه حنفی و گاه مالکی شده بود، از طرف معاصران خویش مورد تمسخر قرار می گرفتند⁽⁵¹⁾. أما این استهزا نه برای تغییر دادن گروه، بلکه برای انگیزه های آن کار بوده است⁽⁵²⁾.

یک تن می توانست در یک هنگام از چند مذهب واره پیروی کند. محمد ابن خلف یکی از دانشمندان سده ای پنجم هجری (۱۱۳۵ ه) از آن روی به « حنفی » ملقب شد که در مدتی کوتاه سه بار گروه خود را تبدیل کرد. لو حنفی بوده، به حنفی و سپس به شافعی گروید و لقبش کوتاه شده ای این شه نام است⁽⁵³⁾. در یکی از خانواده، پدر و فرزندانی را می بینیم که

به مذهب و اردهای گوتاگون می‌پیونددند. یکی از برادران [B] : احمد شنبری (م ۱۰۶۶ هـ . ۱۶۵۵ م) که معارض ارشد اور ابوجنیفه‌ی کوچک می‌نمایندند] در قاهره، پس حتفیان، و دیگری در همان هنگام شیخ شافعیان بود. و این محمد شنبری (م ۱۰۶۷ هـ . ۱۶۵۶ م) است که به شافعی کوچک معروف بود (۵۳).

پرهیزگاری دیگر را به روزگاری کمپ و اپسو^۴ در دمشق می‌بابیم که از خدا چهار فرزند می‌خواهد تا هر یکی از چهار مذهب و ارده بگردند. این مصدر می‌افزاید که دعاویش نیز مستحب شد (۵۴). آری شگفت‌آور نیست که می‌گویند : برخی دانشمندان نامدار، بسیاری از فتوای خویش را برأساس دو مذهب و ارده بظاهر تاسازگار بیان می‌نمودند (۵۵).

ما نه تنها در روزگار قدیم با چنین مسائل فقهی روبرو هستیم، بلکه هر رهای و اپسین نیز آنرا نزد فقیهان متاخر می‌بابیم، چنانکه، احمد ابن عبد المنعم دمنهوری (م ۱۱۹۲ هـ) که در دانشای گوتاگون دیگر نیز شهرت داشت و کتابهایی در وظایف الأعضاء، نجوم، طلس، آب‌های چشم‌ها و جزآن نگاشته است، باروش هر چهار گروه فتوا می‌داده است. و بریکی از کتابهایش «کشف العین»، اورا حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی خواهد آند (۵۶)، و کسی در آن، زنندگی احسان نمی‌کرده و آنرا منافق قواعد، یا قادرست نمی‌دانسته است (۵۷).

«مروزه»، از این گروه‌های مذهبی که تنها درین شی امور عبادتی، آنکه باهم اختلاف دارند، چهار گروه یخا مانده است، و اینان جهان اسلام را میان خود بخش کرده‌اند. کم و زیادی پیروان هر گروه در شهری

با منطقه‌ای، بیشتر در آفر پیش‌آمدهای خصوصی^(*) بوده است، مانند آنکه، آموزش یک گروه بوسیلهٔ پیروانی منتقله که در آن منطقه می‌یافتد، گسترش یافته و مکتب ایشان پایه‌گذاری شده باشد.

در آفر هین پیش‌آمدها، مذهب وارهی شافعی (۲۰۴ هـ. ۸۲۰ م) به بخش‌های مصر، خاور آفریقا، جنوب شبه جزیره عرب، و آزانجای بخش‌های قاره‌ی هند راه یافت، مذهب وارهی مالک بن انس پیشوای هدیه (۱۷۹ هـ - ۷۹۵ م) در بخش‌های دیگر مصر و ههی شمال آفریقا و اسپانیای پیشین، و در این‌اواخر در آفریقای باختری گسترش یافت.

گاهی نیزه منافع استعار اروپائی هم انگلیزه‌هایی در روشن‌گری روابط مذهب وارهای فقیه برای مسلمانانی که زیر سلطه‌اش بود می‌داشت، آنچه را از آینه‌ها باید در اینجا نام برد، یکی کتابی بزرگ است که «ایگناسیو گوئیدی و سانتی لانا» به دستور وزارت مستعمرات ایتالیا بیرون داد. و آن توجه ایست از فقه مالکی «المختصر الخليل بن إسحاق» بایاد داشته‌او سنجشها در دو مجلد بزرگ (۱۹۱۹ م) در عبادات و معاملات. و دیگر کتاب «مبادی الفقه الاسلامی الحنفی»، المالکی، الشافعی والحنبلی، ۱۹۱۳ می‌باشد که نگارنده‌ی هندی مسلمان آن، عبد الرحیم، فقه چهار گروه را نشان داده است.

اما ترکها، چه در آسیای میانه و چه باختری، و همچنین هندیان، مذهب وارهی أبوحنیفه (پیرامن ۱۵۰ هـ - ۷۶۷ م) آن پیشوای بزرگ را گزیدند که پایه‌گذار نخستین جمیعه‌ی فقیه مکتب اجتہاد می‌بود.

(*) بخش بندی چهار افیائی مذهب وارهای حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی زیاده‌م خصوصی نبوده است. پانوشت ۵۸ دیده شود.

در این او اخر، آموزشِ احمد حنبل (241 هـ - 855 م) پیشوای فایانده‌ی تایان‌ترین گروه سنت پرستان گسترش یافته است. این مذهب واره، پیش از آینه‌ها نیز، پیرامن سده‌ی پانزدهم در میان ساکنان بین النہرین و سوریه و فلسطین رواج بسیار می‌داشت، اما چون عثمانیان در جهان اسلام بقدرت رسیدند، میدان عمل آموزش خشکی حنبیلی کم تشكی شد، ویجای آن مذهب وارهی حنفی گسترش یافت⁽⁵⁸⁾. ما در این سخنراوی‌ها فرصت آنرا داریم که درباره‌ی دوباره زنده شدن مذهب وارهی حنبیلی در سده‌ی هفدهم نیز گفتگو داریم⁽⁵⁹⁾.

مسلمانان ایالات متعدد و همراه ایشان مردم فیلیپین پیرو مذهب وارهی شافعی هستند.

۶ - اجماع:

در اینجا، از یکی اصل مهم گفتگو می‌کنیم که بیش از دیگران، در تکامل فقه اسلام، افراد شده و نوادار نیروی گردآورنده‌ی پراکندگی‌های ناشی از تکامل فقه، در مذهب واره‌ها می‌باشد، و آن اصل «اجماع» یعنی هم‌رأی شدن گروه است.

در دوره‌ی ناستواری فتواهای عملی، در مخلفه‌ای علی، اجماع را اصل و قاعده شناختند، پس بطور دائم در کاربردهای گوغاگون معتبر شناخته شد. ریشه‌ی آن از پیغمبر گرفته شده است که گفت: «أمت من بر گمراهمي إجماع نهایند»، و نیز در حدیثی که سیستم عددی دارد گفت: «خدا شمارا از سه چیز نگاه داشته است: از نفرین پیغمبران که هلاک شوید، از پیروزی گمراهان‌تان بر رستگاران‌تان، و از فراگردهم آمدن برثاروا»⁽⁶⁰⁾.

آری در اینجا، گفتگو از اصل «اجماع» می‌باشد که پشتونه‌ی نظریات مسلمانان سنی است⁽⁶⁰⁾. واژه‌ی عربی «اجماع» خود نیز بیان کننده‌ی این مفهوم مهم مذهب سنی است که: هیچ‌گاه بر تاروا هم رای ختوانند شد. ما در گزارش این فصل موارد بسیار بکار بردن اصل اجماع را خواهیم دید که کلید فهم چگونگی پیشرفت اسلام و تکامل روابط حیاتی، اعتقادی و فقهي آنرا بدست ما خواهد داد. پس هر آنچه را که آمت اسلام به راسی و درسی پذیرفت، بایسی در واقع نیز راست و درست باشد⁽⁶¹⁾. رها کردن «اجماع» پشت نمودن به مقام سنت است.

دلیل اینکه این اصل در ضمن تکامل اسلام پدیدار شده، اینست که انسان نمی‌تواند باسانی از قرآن برای اثبات آن دلیلی بیناورد. گویند، هنگامی از شافعی، که خودش اجماع را، بنا بر گفته‌ی پیغمبر موجب رسیدن به حکم شرعی می‌شناخت، پرسیدند: از کجا قرآن، این اصل را در می‌آوری؟ او برای پاسخ یابی سه روز درخانه نشست، و سپس باحالی خسته و کوفته، باروی و دسته‌ای که از رنج جستجوی آیه‌ی قابل گواه گیری آماده بوده، پرون آمد و آینه‌را نشان داد: «هر کس پس از آنکه راه درست برایش روشن شد، از خداو رسول جدا شود و راهی چه راه هؤمان پیش گیرد، اورا بخود واگذاریم و به جهمنش بسوازنم»⁽⁶²⁾. آنچه بد صریح نوشته!⁽⁶³⁾. ألتنه این غیرأز حدیثهای بسیار است که پشتونه‌ی این اصل می‌باشند⁽⁶⁴⁾.

پس هر آنچه همه‌ی مسلمانان بر آن اتفاق می‌کردند، درست بود، و بایسی پذیرفته می‌شد، و به همان شکل درست بود که اجماع نشان می‌داد. تفسیر قرآن و نسخ آیه‌ای به حدیث جایز نبود مگر آنجاکه اجماع درسی آنرا پذیرفته. وینا براین، اجماع حق اجازه‌ی تفسیر را نیز دارا می‌بود.

شکل گرفتن معتقدات؟ و مرزبندی آنها وقی مطابق مذهب شناخته شدی که اجماع آنرا تدریجاً تأیید کردی. و غالباً این شناسایی فیاضمنه کوشش‌های پس دشوار می‌بود. هر عقیدت یا عبادت که اجماع برآن رخ می‌داد، از هر گونه عیب و نقص مذهبی بدور شناخته می‌شد. آموزش آن یا این مردان و همچنان کتابها، پس از پذیرش اجماعی امت، با درجه‌ی برقی قطعیت می‌یافتد. آلتیه این جویان بدست انجمن مشاوران انجام نمی‌گرفت، بلکه به صورت رأی بی‌سرصد او ناشناخته‌ی خلق که خطای پذیر است صورت می‌یافتد.

خواهیم دید که به کار بودن اصل اجماع بعنوان دلیل درستی یک عقیده تا کجاها کشانیده شد، چگونه می‌توانست به وسیله‌ی سایه‌ای که بروزندگی عملی اسلام افکنده می‌داشت، برخی افکار و عقاید جدید را، که پیشتر بنا بر اصول نظری سلف، مخالف اسلام بشهار می‌رفت، رنگ مذهبی بخشد، پس آن عقیدت به وسیله‌ی اجماع استوار می‌گردید و سپس به همین دلیل مورد پذیرش قرار می‌گرفت و ارزشی به اصول سلفی مخالف آن، که گاهی هم خیلی واجب الرعایه بودند داده نمی‌شد.

مفهوم اجماع، در آغاز کار، به حسن استنباط گروهی، بیشتر تزدیک بود تا به مفهوم حکم مذهبی. بعدها بی‌هوده کوشیدند تا برایش مرزهای زمانی و مکانی بیابند، چنانکه، آنرا: اتفاق نظر یاران پیغمبر، یا: کهنسالان مدنیه خوانند⁽⁶⁵⁾، لیکن، از طرفی این مرزبندیها با پیشترفت‌های آینده‌ی جامعه جور در نمی‌آمد، و از طرفی دیگر ممکن نبود که عقایدو مقررات مذهبی را به هوا و هوس اجماع کنند گانی بی‌پندوبار واگذارند.

در پایان، قاعده‌ای یافت شد که می‌گفت: «اجماعی» عبارتست از آن گونه آموزشها و افکار که مورد همایی سردمداران یک‌زمان قرار گیرند.

اینان هستند که حق دارند فقه و علوم دین را استنباط کنند، و همین‌گاهند که حکم درست بودن آن را می‌دهند.

ما خواهیم دید که این نظریه در اسلام، تجاه‌های آزادی فکر را، برای نهضت‌های مذهبی و پیشرفت‌های ممکن، درین می‌داشت. او دربرابر دیکتاتوری خشک مقدس‌ها و شیخ‌صیت کشیها، نیروی مقاومت بوجود می‌آورد و دست کم در گذشته، عاملی مهم در تطبیق دادن اسلام با خواسته‌ی آن‌عصرها بوده است. اما در آینده چگونه به کار خواهد رفت؟ در واقع، این اصل مورد نظر نوسازان اسلام در عصر ما نیز می‌باشد زیرا که دری برای نفوذ نیروهای جوانی بخش، به ساخته‌ان اسلام، باز می‌کند⁽⁶⁶⁾.

۶- چهار مذهب‌واره:

از اصل اجماع می‌خواهیم دوباره نظری به چگونگی اختلاف‌هائی بی‌فکریم که در ضمن تکامل فقه پیدا شد. البته موارد اختلاف میان مذهب‌واره‌های بادشده جز مسائلی خرد نیست و بدرسی پیدا است که اینها نمی‌توانند مایه‌ی جدایی آن گروه‌ها ازبک دیگر باشند.

بسیاری از این اختلافها در شکل کار است. چنان‌که: نماز را بایستی بلند می‌خوانند یا آهسته؟. دست نمازگزار در آغاز نماز، هنگام تکبیر پستان، بایستی قاکجا بالا می‌رفت؟ و نیز در برخی ژست‌ها در سجود و رکوع و آیا در حال قیام بایستی دست‌هارا رها کرد (فتوایٰ عالی) یا باید یکی را روی دیگری نهاد؟⁽⁶⁶⁾ و آیا باید آن‌هارا همچنان بر بالای ناف، یا زیر آن نگاه داشت؟ کشاکشی سخت بر سر این است که آیا زن می‌تواند هم‌صف مردان یا در میان ایشان نماز گزارد؟ بوحنیفه در این‌جا، نسبت به دیگر گروه‌ها سخت خذن می‌باشد.

اما یکی از این اختلافها از نظر سیاست مذهبی بسیار مهم است. زبان رسمی عبادتها در اسلام قازی است. همه کارهای پرستشی بازبان قرآن اجرا می شود. اگر کسی نتواند به عربی سخن گوید، آیا می تواند فاتحه و جز آن را به زبان مادری خودش بخواند؟ بوحنیفه که ایرانی نژاد بود بیگانه کشی شد که این را روا شمرد و دلیلش این بود که: « این قرآن در کتابهای پیشین هم فرود آمده بود ». شعر ا²⁶: 196، و آن نیز به زبانی جز قازی می بوده است. پس غیر عربها حق دارند آنها را قرآن بدانند⁽⁶⁷⁾. دشمنان بوحنیفه اورا به مجوس گرانی متهم کردند، زیرا که اوی نخستین بار این سخن را درباره زبان فارسی باز کرده بود.

در مسائل تعبدي نیز گاهی به سبب ارتباط یافتن با افکاری که مبنی بر قواعدی ویژه است ناسازگاری دیده می شد. چنان که در قضای کفاره‌ی روزه: بوحنیفه نسبت به روزه داری که زادانسته چیزی را خورده باشد، نوش داشت، أمّا مالک و احمد حنبل می گفتند: روزه‌ای که در آن، چنین قانون شکنی رخداده باشد بی ارزش است و باید بیجاوی آن، قضایش گرفته شود. و نیز اینان قضای روزه‌ای را که برای بیماری شکسته شده باشد، واجب می شمردند.

إضافة بر آن، هر مرتد که دوباره به اسلام باز گردد، باید همه‌ی روزه‌هارا که در روزگار مرتدی خورده است قضای کند. أما بوحنیفه و شافعی، این سختگیری‌هارا در قضای روزه روانی داشتند.

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

در گوشت اسب است که برخی گروه‌ها آنرا حلال و برخی دیگر حرام شمرند⁽⁶⁹⁾. در واقع اختلاف در بسیاری از این چیزها، از نوع اختلاف در شمارش و داشتن سرائی می‌باشد⁽⁷⁰⁾ و درباره حیواناتی گفته‌گویی دارند که اصولاً خوردنی نیستند⁽⁷¹⁾. برای آنکه، دست کم یک‌نونه از آنها را نشان داده باشم، فتوای مالک را می‌آورم. او، برخلاف گروه‌های دیگر، گوشت حیواناتی در نده را حرام نمی‌داند. ولی پیدا است که کسی با گوشت اینها سروکاری ندارد. و قازه، خود اوهم، اگرچه آنرا حرام ندانسته اما مگر و می‌شمرد.

در اینجا خاطرنشان می‌سازم که این اختلافها، بیشتر، در درجه‌بندی میان حکم‌های یک‌عمل یا توک آن می‌باشد⁽⁷²⁾، که آیا ایاحت است یا کراحت؟ وجوبست یا مستحب است؟ آری اختلافهای کوچکی هم در احکام طهارت دیده می‌شود، مالکیان برخی کارهارا اجازه می‌دهند که مخالف نظر گروه‌های دیگر است⁽⁷³⁾.

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

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

اختیارات ولتی دختر را در عقد ازدواج باد می کنیم . این گروهها ، در نتایج مخالفت ولی با ازدواج ، و در موافقی که رضایتمندی ولی برای درستی عقد لازم است ، بایکدیگر اختلاف نظر دارند⁽⁷⁴⁾ . و نیز در تفصیلات تقسیم ارث فرقه ائمی در میان ایشان هست . مثلا : ارث جد به پسر پسر با بودن دختر چگونه خواهد رسید ؟⁽⁷⁵⁾ .

و نیز بوحنیفه و برخی دیگر از فقیهان ، در مورد مسائلی ادله‌ی شرعی اثبات دعوا ، که نقطه‌ی مهمی ازدادرسی می باشد ، و در آن روزگار مورد بحث بسیار بوده ، نظری ویژه دارند . ایشان نظر هنگانی را که متکی بر روایات است ، و در مورد نزاعهای مالی ، در صورت یافتن نشدن دو شاهد ، سوگند مدعی را برای اثبات دعوا یافش کافی می شمرد ، غی پذیرفتند ، ایشان می گفتند : باید همانطور که در قرآن (بقره ۲: ۲۸۲) آمده ، برای بیشه ، دو شاهد مرد ، بایک مرد و دو زن آورده شود . ایشان حاضر به تبدیل گوایی زبانی به وسیله‌ی دیگر نبودند⁽⁷⁶⁾ .

شناسائی نظریات گوناگون ، در شاخ و برگهای فقه اسلام ، و دلیل‌هایی که صاحبان آن نظریه‌ها در تأیید روش خود ، در مورد اختلافهای نظری و عملی شان با گروههای دیگر می آورند ، و نیز نقادی این دلیلها از دیدگاه صاحبانش ، اینها بخشی بزرگ از فقه اسلام را تشکیل می دهند ، که همواره جولان گاه هوش آزمائی دانشمندان در این زمینه بوده و در سرزمینهای اسلام سودمندو با اهمیت ویژه بشمار می رفته اند . و به همین سبب در دوره‌های کهن تاریخ ، مکتبهای فقه ، کتابهای بسیار درین موضوعها بیرون داده اند⁽⁷⁷⁾ .

8 - تفسیر مواد فقهی متومن مقدس :

به نظرها، مهم تو از تفصیل خصوصیات این اختلافات گروهی، همانا شناسایی خطوط اصلی نظریاتی است که در حال تکامل فقه، برآن سایه افکننده بود. در اینجا، برما لازم است، برای کسانی که خیال اسلام شناسی دارند، برخی چیزهارا روشن سازیم که در مسأله‌ی تفسیر متومن مقدس برای آنان سودمند است.

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

برای آنکه روش کلی کوشاوی فقهی بالا یاد شده را، نشان دهم، می‌توانیم آنرا در عبارت زیر خلاصه کنیم: هیچگاه هدف فقه چنان نبوده است که زندگانی مسلمان را یکی، بازه در چارچوب دستورهای فقیهی گرفتار سازد.

از همان آغاز کار به آیتها و حدیثهای زیرین اهمیت فراوان نهاده می‌شده خدا در آئین برای شما نگرفتاری ننهاده است (حج 22: 78) خدا برای شما آسانی می‌خواهد نه دشواری (بقر 2: 185) خدا می‌خواهد بار شمارا سبک سازد، چه آدمی نتوانست (نساء 4: 28). و حدیثهای ماقنند: این آئین آسان است، یعنی سختگیری ندارد. بهترین آئین به نزد خدا دین حنیف آسان گیواست. ⁽⁷⁸⁾ آسان بیائید و سخت نگیرید! ⁽⁷⁹⁾ [B: گناهی سنگین برآن مسلمان نهاده می‌شود که در باره‌ی أمری از برادر مسلمان خود پرسش‌هائی کند که سرانجام به منع مقتضی شود ⁽⁸⁰⁾].

کارهای باران دیوین پیغمبر را چنین می‌ستودند که: «ساده و کم‌گرفتاری بوده است»⁽⁸¹⁾. بدیهی از بزرگان اسلام عبدالله مسعود (۴۳۲ هـ - ۶۳۵ هـ) نزدیکی پیشرفت فقدر را چنین نهاده گفت: «هر آنکس که زوائی را ناروا کند همچنانست که ناروائی را روا سازد»⁽⁸²⁾.

فقه دانان همواره بدين اصل پابند مانده با حدیث‌های نبوي بدان نیرو بخشیدند⁽⁸³⁾. سفیان ثوری (۱۶۱ هـ - ۷۷۸ هـ) گفت: «هنر آن است که مشکلی را از روی قواعد آسان سازی، و گرن، سخت گرفتن از همه کس برمی‌آید»⁽⁸⁴⁾.

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

ایشان از این پایگاه، هوش خویش را به پوشش می‌آوردند. اماگر سچاره‌ای برای آن مشکلات بیابند که ظواهر قرآن بر مسلمانان تحمل می‌کند، ایشان بمرغی کارهای سنگین را به وسیله‌ی همین گشادبازی در شرح متنون سبک نموده یا کنار می‌زدند، و به کمک تفسیر، «وجوب» و «حرمت» فقهی را تعیین کرده و صیغه‌ی امر و نهی را به معنی استحباب و⁽⁸⁶⁾ کراحت می‌گرفتند، و در نتیجه، مخالفت کردن با آنچه بدان امر شده یا از آن نهی آمده بود قانون شکنی شمرده نمی‌شدو کیفر نمی‌آورد.

ابراهیم نخعی (۹۶ هـ - ۷۱۴ م) یکی از فقیهان سرشناس مذهبی اول اسلام از این اصل پیروی می‌کرد، وی هیچگاه چیزی را حرام مطلق یا حلال مطلق نمی‌خواند، بلکه می‌گفت: «این را خوش نمی‌داشتند» (یعنی

هاران) و آنرا می پسندیدند^(۸۷). و نیز عبدالله بن شبرمه (۱۴۴ هـ - ۷۶۱ م) از تابعان، هیچگاه حکمی قطعی، جز بروحلال بودن صادر نمی کرد. او می گفت: «جز در جائی که با حدیثهای صحیح ثابت گردد، نمی توان چیزی را حرام قطعی دانست»^(۸۸). ما می توانیم برای این اصل فقیهی، غونه های بسیار بیاوریم، ولیکن تنها بیکث غونه از طرز فکر دانشمندان اسلام درمورد قانون گزاری پسندیده می کنیم:

در آیت (آنعام ۶: ۱۲۱) آمده است: «از آنچه برآن نام خدا یاد نشده مخورید که پلید است، هرگاه کسی از دیده ظاهر بدانگاه کند»، جز حرمت خوردن بعمل ناشده^(۸۹)، چیز دیگر خواهد فهمید. آنچه شکل این تحريم با می فهایند اینست که «ذکر خدا» یک عمل شرعی معین بوده وقتها تصور کردن خدا نمی باشد «هر آنچه نام خدا برآن رفته است بخورید»، «چرا از آنچه نام خدا برآن ذکر شده است بخورید؟ آنچه حرام است برای شما بیان شده است - آنعام ۶: ۱۱۸ - ۱۱۹». در اینجا کسانی را، که تحت تأثیر پرهیز گاری یا چسبیدن به خرافات جاهلیت - که بدخی خوراکیهارا ناروا می شمرد - از خوردن چیزهایی که پیغمبر حرمت آنها را برداشتند بود باهم خودداری می کردند، از این رفتار برحدار می خارد.

دلیل جواز خوردن این حیوانها مشروط بدانست که ذکر نام خدا برآن رفته باشد^(۹۰). و شاید این را از عادت یهود پهزمزم (Berakha) پیش از ذبح حیوان و پیش از خوراک گرفته باشند که تو ک آنرا فسق می شوند^(۸۹)، پس لزوم آن در این مورد از دووجهت خواهد بود و آنچه در هنگام ذبح نام خدا برآن رفته باشد، خوردنش روا نبود.

شیخ کلندگان، مخالفت کار فقه، و بروزه بوسنیفه در میان چهار گروه،

در شرحهای نظری و فتواهای عملی خود چنین بیان می‌نمودند، و آن مسلمانانی که می‌خواهند در زندگی پایه‌ند شرع باشند؛ قاچاق امروز نیز آزادی پیروی می‌کنند. در شکار نیز بایستی هنگام فرستادن سگ یامرغ شکاری «بسم الله» گفت؛ و جز بدن شرط گوشت شکار خوردنی نبود⁽⁹¹⁾.

اما این سختگیریها در اجرای حکم سنگین تحریم، در جریان زندگی کم کم، اما آشکارا، نرم شد. فقه مسلمان بیشتر مذهبها فرمیدند که صیغه‌های امر و نهی در قرآن واژه بوازه تفسیر نمی‌شود. برخی آنها معنی پهلوی داشته، لزوم قطعی را غیرساند، پس چنان حکمی نیستند که اجرای آنها واجب باشد⁽⁹²⁾.

اگر پیروی نکردن از حکم شرعی، یا به عبارت پهلو، نافرمانی دستور، از روی اشتباه یامانع دیگر مجاز باشد، پس توک کاری که فقط مباح کننده‌ی خوراک است زیان آور نخواهد بود.

پس انسان با این سهل اتفاقاری‌های تدریجی می‌تواند «الآخره» به این قدر برسد که: «اگر ذبح کننده مسلمان باشد خوردنش در البت خواه به ظاهر بسم خواه نکرده باشد، زیرا که او هماره در چنین حالت پیاد خدا هست، چه به زبان آورده و چه تیاورده باشد!». و چون کار بدینجا کشید که بدین‌قدر قناعت شود، پس چه یامانع دارد که بعد این‌هم از یقین پاخته شود و آنرا تأیید کند.

دستور زبان عرب نیز خود در اینجا را داشت، اجرا نکردن دستور صیغه‌ی امر گناه نیست چنانکه در گفته‌ی خدا «هر زنی را که پسندیده نکاح کنید - نساء: ۴: ۳»، فقیهان باهن استدلال می‌کنند ازدواج واجب نیست، و این صیغه‌ی امر دلالت بر استحباب دارد. ولی باید یاد آورد شیوه که بسیاری از شارحان هوشیار کلام الله نیز بودند، که می‌گفتند در اینجا

فیز صیغه‌ی امر بر وجوب دلالت دارد و زناشویی بر هر مسلمان واجب است، «آنکهعوا» یعنی بر شما واجب است که نکاح کنید، ذه آذکه تنها سزاوار باشد⁽⁹³⁾.

۹- حکم خمر نمونه‌ای از تفسیر:

نمونه‌ی مهمی از آزادی‌ عملی که تفسیرو گرایان دربرابر چسبندگان به ظواهر عبارت، نهاده بودند، در مورد یک حکم شرعی دیده می‌شود که بهزندگی عملی اسلام شکل خاص داده بود، مقصودم «ثاروائی می» است. [B] : پیغمبر در آغاز شراب را جزو بركات خداوند دانست که سزاوار ستایش و سپاس باشد⁽⁹³⁾ (نحل ۱۶: ۶۹) ولی دروحی‌هائی که پس از آن فرود آمد و قطعیت یافت (مائده ۵: ۹۲) می‌در اسلام «رجس = پلید» شد⁽⁹⁴⁾ اما آنچه بنا رسیده کاشف از خالفت شدیدی است که در آغاز اسلام با این تحريم وجود می‌داشته است، چه بیندوباری عرب نمی‌گذارد بخاطر این جلوگیری شرعی، از می‌خوارگی دست بردارد⁽⁹⁵⁾.

حقیقی که می‌خواهم بدان اشارت نمایم اینست که: رفتار شاعران می‌سرا در اسلام⁽⁹⁶⁾ و می‌خوارگی در مجالس عیش و نوش خلیفگانش که دولتشاه و فرمانروای مؤمنان بودند، قیافه‌ی گروهی را بخاطر ما نمی‌آورد که مذهبشان طفرای «أم الخبائث» براین تلخوش زده باشد، و این هم یکی از نشانه‌های بیندوباری و تحمل پذیر بودن قانون‌شکنی نزد ایشان است، [B] : در این زمینه یک امر دیگر هم نقشی داشت، و آن آمید زودبازاره به رحم و بخشش خدائی بود. یک نمونه از این طرز فکر، داستانی از هزار و یک شب است، در آنجا که روح پر اعتماد مریم چرمساز با قوس نورالدین بواب رم نهاده می‌شود⁽⁹⁷⁾.

از همان آغاز کار این مساله از دو دیدگاه فاجور بلکه متناقض مورد توجه قرار گرفت؛ ابو جندل که یکی از اشراف یاران است، برای فرار از تحريم به آیت «بر کسانی که ایمان آورده نیکو کار ند، اگر مؤمن و پرهیز گار باشد» در آنچه می‌خورند گناهی نیست. مائده ۵: ۹۳، استدلال نمود⁽⁹⁸⁾. [B] : این مرد کسی است که طبق روایت در زمان جوانی از پدر گربخته به محمد پیوست، ولی قرارداد حدیثیه حکم می‌کرد که او باید به مسکه برده شود و به پدرش تحويل گردد]. با این حال عمر خطاب این تفسیر آزادرا ازوی نپذیرفت و اورا به شلاق بست⁽⁹⁹⁾.

در اینجا یک پدیده دیگر نیز هست، و آن اینکه فقیهان خاورزمیں هوش موشکاف خود را در این به کار می‌برند، تاهریه بیشتر دایره‌ی این تحريم را در نوشابه‌ها، به کمک تفسیر قنگ سازند.

پس، از طرفی بدین نتیجه رسیدند که هیچ مشروطی جزآب انگور بخودی خود حرام نیست مگر آنکه مسقی آورد⁽¹⁰⁰⁾. و حدیثهای مانند حدیث عایشه: «بیاشامید اما ماست نکنید»، برای پشتواهی آن ساختند⁽¹⁰¹⁾. پس با کمک این دلیل نوبت بسنده نکردن به آب قراح، حتا بهتر خی پرهیز گاران هم رسید. اولته مختگیران می‌کوشیدند قاچنین استدلال غایب نبود که: «آنچه بسیارش مسقی آرد، آندکش هم ناروا است».

سپس نظریه‌ی فقهی دیگری به میان آمد که با پیروی از ظاهر عبارت می‌گفت: «خمر حرام» همان آب انگور می‌باشد، چیزهای دیگر «شراب» یا «نبیذ»⁽¹⁰²⁾ هستند نه خمر. پس آشامیدن نبیذ سبب خرما و مانندشان روا⁽¹⁰³⁾ است. بنابرین رخصت مبتقی بر معنی لغوی، راه می‌خوار گی برای همه‌ی مؤمنان، بشرط آنکه به مسقی نیایخا ماد، باز خواهد بود⁽¹⁰⁴⁾ [B] : کوفیان کوشیدند بار روایتهای نبیذ را بی‌زیان جلوه دهند⁽¹⁰⁵⁾ عامر

ابن شرحبیل الشعیی قاضی پرهیزگار کوفه (۱۰۴ هـ - ۷۲۲ م) بی علاقگی خود را به مسجدی اعلام داشته است که در آن مسجد سیصد تن آذیاران پیامبر نشسته بودند که دریک مجلس عروسی نبیم نوشیده بودند [۱۰۶].

خلیفه نیکوکاری همچون عمر عبد العزیز نیز خود نیمی درا مجاز می شود [۱۰۷]. و آورده اند که یکی از خلیفگان عباسی که نمی خواست از حکم شرع سرپیچد، آذیک قاضی در باره‌ی معنی «نبیم» استفتا نموده است [۱۰۸].

چون بر گذاری جشنها بی می گساری ناشدنی بود، داستانهای «خر» در درباره‌ای بحثهای لغوی و ادبی در باره‌ی آن، مورد توجه روشن فکران می بود. در کاخ مختص و مخلف عالی آن، که برای ذوق ادبی ارزش نهاده می شد، ذکر مراد فهای خمر و اینکه چگونه حرمت به آنها سراابت کرده است، بخشی جالب پیشگاه می رفت [۱۰۹].

باید این سخن گیری و سراابت دادن تحریم، که بر افکار عمومی آدیبان بغداد مسلط می بود، مارا فریب دهد؛ زیرا که در برابر آن، رای آزاد بخواهان مخالف این محدودیتها، تا سرحد تحقیر آن پرهیزگاران پیش می رفت. ذوالرمّه شاعر مشهور، ایشان را به «دزدانی که قراه خوانده می شوند» [۱۱۰] توصیف می کرد و دیگری می گفت: کی آب آمیخته با آنکور را ناروا می شود؟ من از سخن گیری محدث‌ها بی‌زارم و گفته‌ی ابن مسعود را می پسندم [۱۱۱]. [B: منظور عامر ابن مسعود است که آذیاران محمد از طایفه قریش بود، و بعد از مرگ خلیفه یزید اوّل بنا به درخواست مردم کوفه پعنوان فرماندار آن شهر گذاشته شد و چون براین مسند فشست خطابه‌ای خواندو در آن به کنایت گفت: آبی آمیخته با آنکور را می کوان آشامید [۱۱۲]. شاعری بنام ابن حجاج (۳۹۱ هـ - ۱۰۰۰ م)

در خواست می‌گند که به هنگام سفر حج در صبح‌گاه، به او صبوجی روشناند؛ منع‌های شراب را بر کناری فه! زیرا در آن اختلاف عقیده هست، شیخ بی‌دانش می‌باشد (۱۱۳) [۱].

موشکافی‌هائی که فقیهان کوفه در سده‌ی دوم در این مساله انجام دادند دنباله‌ی نظر ابن مسعود بود، تا اگر گزیری از آب انگوو نیست، پس وسیله‌ای برای آرامش وجودان مذهبی انسانها فراهم سازند که مورد استفاده‌ی مردم پاک‌دل باشد (۱۱۴).

در بیوگرافی نامه‌ها، مانند این داستان کنیست که: وکیع بن جراح، یکی از فقیهان بنام کوفه (۱۲۹ - ۱۹۷ ه) که به پرهیز‌گاری معروف است، معتقد به نوشیدن نبیذ کوفیان می‌بود، و این تصور را که: این عادت او می‌گساري بشمار خواهد آمد، و سواں اهریمنی می‌خواند (۱۱۵).

دیگری خلف بن هشام (۲۲۹ ه - ۸۴۴ ه) یکی از قاریان معروف کوفه است. او همیشه شراب می‌نوشید ولی آنرا بدین نام نمی‌خواند (تاویل می‌کرد). بیوگرافی نگار می‌افزاید: وی در پایان عمر نماز چهل عال خود را إعاده کرد، زیرا که در آنها از نبیذ خودداری نکرده بود، و نماز با نبیذ پذیرفته نیست و بایستی قضا شود (۱۱۶).

شیعک، قاضی کوفه در عهد مهدی خلیفه، در حالیکه حدیث پیغمبر می‌گفت، دهانش بوی نبیذ می‌داد (۱۱۷)، چنانکه یکی از واعظان معروف سده‌ی ششم، أبو منصور قطب الدین، که مکتفی خلیفه اورا بنزد سلطان سنجور پسر ملکشاه فرمیستاد، این هزد پرهیز‌گار که پس از موکش هر کنار زاهد نیکوکاری همچون جنید بخواک شد، رساله‌ای در ایامحت نبیذ فگاشته است (۱۱۸). B: مخالفان نویسنده‌ی دافشمند بخداآ، خطیب بخدادی،

رواج داده بودند که او را گاهی در حالت مسقی دیده‌اند⁽¹¹⁹⁾. و درباره‌ی اینکه این نسکات با چه واکنشی رو برو می‌شده است، در برخی داستانها چنین دیده می‌شود، که بی‌هیچ عوسر و قرده بخششائی از قرآن را که در آن شراب ممنوع شده است، با حدیثهای در همین زمینه پیوند داده‌اند. در اینجا به یک شوخی مشهور می‌آندیشم که از «مائده ۵: ۹۳»، ریشه می‌گیردو می‌گوید: آیا می‌خواهید خود را سالم نگاه دارید؟ پس آنرا در سر لوحه‌ی حدیثی قرار داده‌اند که برآسان آن پیامبر همه‌ی کسانی را که در کار ساختن شراب و بکار بردن آن سرگرمند،⁽¹²⁰⁾ نفرین کرده است [.]

البته در برابر این کوششها که در بحیط فقه‌نجام می‌گرفت، اعتراض‌های شدیدی هم، از طرف سخت گیرانی که بر عکس روش این سهل آندیشان و مخالفتشان باست، ایشان به آب قراح و دوغ و عسل چسبیده بودند، برپا بود⁽¹²¹⁾. اینان مانند عادتشان در جریان تاریخ اسلام، برای قومز کردن هرجنبشی که بسوی سهل گیری می‌رفت، حدیثهای در پیش‌بینی چنین جویان، بیاوردهند: أمت من خررا خواهند نوشید – حدیث را چنین ساختند – و نام دیگری بدان خواهند داد و فرمانروایانشان از ایشان پشتیبانی خواهند نمود⁽¹²²⁾ و خدا ایشان را مانند ملتهای باستانی به خوک و میمون مسلح خواهد کرد⁽¹²³⁾.

به حال، راهی که کوفیان درین مسأله رفتند بیانشان می‌دهد که ایشان فکر موشکاف و تکامل یافته‌ی فقیهانه‌ی خود را بکار آنداخته، راههای برای نرمش بخشیدن به خشکیهای متون می‌جستند.

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

در باره‌ی قاریع اسلام از جنبه‌ی نظری کافی است گفته شود که بیشتر آن مکتبها ناچار بودند در بسیار پیش‌آمدنا به تفسیر و تأویل واژه‌ها توسل جویند تا بتوانند زندگی نظری فقه را بازندگانی عملی جامعه مطابقت دهند و قانونهای محیط تنگی مکه و مدینه را بر محیط گشاده و دگرگون نوین که پس از فتح کشورهای همسایه و برخورد با جوانب نوین و بسیار عالی تو زندگانی بوجود آمده بود همساز گردانند.

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

10 - تکامل لفاظی در فقه :

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

نتیجه‌ی نخست :

پیرو آن کوششهای بیش از اندازه موشکافانه، روحیه‌ی شاخ و برگ سازی و تفصیل پردازی در عراق رواج یافت⁽¹²⁴⁾، و در اثر آن شرحهای خشک و خستگی‌آور، تصورات ناممکن، و تفنن در ساختن کلا شرعی‌ها، به کمک خیال‌بافی‌های بلند پروازانه، روح کلام خداو هم‌هنگ کردن

و جدان مذهبی با آن، بکلی فراموش گشت. نونهای از آنها، پرسشی بود که از بونجیفه شد، که اگر طلوع فجر در نیمه‌ی شب رخ دهد⁽¹²⁵⁾ چگونه در رمضان روزه گیرند؟ بونجیفه‌هم چاره‌ای جز این نداشت که بکم پاسخ درست دهد.

نزاع در مسائل خیالی که أصل رخ نخواهد داد، همچون گفتگو در ارثی که جد پنجم از تواده‌ی بی فرزند مرده‌اش می‌برد⁽¹²⁶⁾، رواج یافت. قازه این مثال نسبت به مثاهمانی دیگر امکان پذیر تو می‌بود. ارث با امکانات گوناگونش⁽¹²⁷⁾ پستانک مناسی برای ژاژخانی کلاسیکی گرایان شده بود⁽¹²⁸⁾.

خرافات توده‌ها نیز، برای این گونه کارهای فقیهان ماده فراهم می‌ساخت. مثلاً، چون مسخ شدن آدمی به حیوان در نظر توده‌ها ممکن بود، ناچار روابط شرعی این سحرشدگان و وظایف شرعی ایشان مورد بحث جدی قرار می‌گرفت⁽¹²⁹⁾.

چون جن نیز می‌توانست به صورت آدمی درآید، پس نتایج فقی حاصل ازین شکل گیری هم بایستی بررسی می‌شد. پس گفتگوی کاملاً جدی در نظر و اثبات آن، آغاز شد، که: آیا می‌توان ایشان را در آمار حد نصاب غاز جمعه بشمار آورد یا نه؟⁽¹³⁰⁾. چون ازدواج انسان با جن آدم‌غا از نظر توده ممکن بشمار می‌رفت، پس بایستی این مسأله از نظر فقهی روشن می‌شد، و ضعیت حاصل از این ازدواج و نتایج آن و روابط حقوقی پژوهیان خانواده می‌بایستی معین می‌گردید.

واقعاً نیز مسأله‌ی هسری با جن⁽¹³¹⁾ در این بخش هائند بخش‌های دیگر فقه⁽¹³²⁾، از بحث‌های جدی بود. طرفداران چنین ازدواج و آمیزش - یکی

ازایشان حسن بصری - نونه‌هائی از اهل سنت که به چنین همسری پیوسته بودند نشان داده‌اند. دمیری نیز آنها در بخشی از «حیات الحیوان»، که ویژه‌ی جن است وارد کرده آزمایش‌های شخصی خویش را نیز درباره‌ی پیومندی که چهار زن‌جفرای به همسری می‌داشت برآئها آفزوده است.

علاوه بر اینها، موشکافیه‌ای فقهی به تهیه‌ی کلاشرعی‌ها پرداخت، که بوسیله‌ی آنها هر کس می‌توانست از حکم به حکم دیگر که سودش در آن می‌بود بگریزد. اینها فتواهای شرعی بودند که از بخش‌های جدانی تا پذیر فقه بشمار می‌آمدند و در سوگندشکنی‌ها بسیار بکار می‌رفتند، پس برای آنکه وجود آن خویش را آرام سازند «راه‌گریز» را از فقیه جستجو می‌کردند.

نمی‌توان این رفتار مفقی را به عنوان آنکه بک باعث اخلاقی پشت سر آن بود ستایش نمود، مثلاً، منصور عبامی تعهدی لازم الاجرا برای همسرش سپرده بود که زن دیگری برا او نیاورد. سپس پشیان شده دست به دامان فقیهی پس از فقیهی دیگر، در عراق و حجاز می‌زد، تا راه فراری از آن تعهد سنگین برایش بیابند؛ قازنی آشکار یا پنهان بگیرد. همسرش نیز از سوی دیگر به همین کار پر ضد او دست زده برای فقیهان مرد و پیشکشها می‌فرستاد، تا فتوارا به سود او صادر نمایند⁽¹³³⁾. یکی از شاعران بنی أمیة گفته بود: «سوگندی که راه‌گریز نداشته باشد سودمند نیست»⁽¹³⁴⁾. همین نیاز بود که به بررسیهای فقهی شور و جنبش می‌بخشید.

اگرچه دیگر گروه‌ها نیز در این راه عقب نبودند، لیکن حنفیها که از عراق منشا گرفته‌اند دست بالا گرفته و کلاشرعی سازی را بحمد اعلاء رسانیده بودند⁽¹³⁵⁾، پیشوایشان نیز در این راه پیش‌گام می‌بود.

تفسیر گزار بزرگ و فیلسوف مذهبی فخر رازی در تفسیرش، شرحی مفصل در فضایل بوحنیفه و نمونه‌های نشان دهنده‌ی ژرفای فقاهت‌وی و مهارت‌ش در حل مسائل پیچیده آورده است. ادبیات و نویسنده‌گان نیز از موشکافیهای فقیهان و اختراعات فقهي ایشان نمونه‌ها گردآورده و بر مهارت آنان در حل مسائل دشوار مربوط به سوگند استدلال می‌کردند⁽¹³⁶⁾.

باید بدانیم که تنها پاک‌آندیشان نبودند که با پیوند زدن چنین کارهای زورمندانه فرمان‌روایان به دیانت مخالف بودند، بلکه این اعمال مورد نیشخند توده‌های مردم نیز بود. ایشان بدین شیوه‌ی ناشی از خود پسندی آن فقیهان فرتوت می‌خندیدند⁽¹³⁷⁾.

نمونه‌ی جالب چنین تکوہش را در سده‌ی چهارم می‌بینیم. ابویوسف کوفی⁽¹³⁸⁾ شاگرد بوحنیفه (182 هـ - 795 م) قاضی مهدی و رشید عبامی مورد مبتکه‌ای خنده‌آوری بوده که نمونه‌اش را در داستانهای هزارویک شب⁽¹³⁹⁾ می‌بینیم و نشانه‌ی بی‌احترامی و سبک گرفتن چنان موشکافیهای فقیهان می‌باشد⁽¹⁴⁰⁾.

نتیجه‌ی دوم:

اکنون زیان این شیوه را در زندگانی مذهبی مردم بررسی کنیم. تکیه بر این کوشش‌های فقاهتی و بازی بالاًلفاظ در مسائل، چنانکه خواهیم دید، به آموزش‌های اسلامی کمک جنبه‌ی فشری داد.

در سایه‌ی این روش، خود روحیه‌ی مذهبی نیز زیر عینک فقاهتی نهاده شد، که طبعاً نمی‌توانست موجب تقویت پرهیزگاری درست و خداشناسی باشد. مؤمن واقعی در چنین حالت‌ها در عواطف شخصی خودش نیز، همچنانکه گوش بفرمان خدا است، بایستی پیرو سخن کشدار این فقیهان.

جاشد . خواستهای خدا جز گوشی کوچکی از زندگانی او ، که همان پندار نیک است ، چیزی را در بروغی گیردو آن نیز در درجه‌ی دوم است .

« علمای دین » لقب ویژه‌ی کسانی شد که بازوش فقاہتی در کارهای گوناگون شرعی نگریسته ، شاخو برگهاو کوره راهها برایش کشف نموده ، بادقت ثبت می‌کردند . حدیث « علمای امت من همچون افبیای بنی اسرائیلند » در حساب ایشان و دانشمندان علوم دینیانی نهاده می‌شد ، نه فیلسوفان مذهبی و دانشمندان علم اخلاق .

ولی همچنانکه إشارت رفت ، هیچگاه زمینه از دانشمندان پر دل و جدی تهی نبود . اینان فریاد خودرا در حکوم کردن این روش که از روح مذهبی آغاز اسلام بدور بود بلند کرده ، درون زندگی مذهبی را از آن لفظ بازیهای فقهی رها می‌ساختند . چنانکه دیدیم حدیث صحیح نیز به سود خوبیش می‌یافتند (۱۴۱) .

ما پیش از اینکه از اینان گفتگو نمائیم ، راه خوبیش را در گزارش نشوونمای باورهاو تکامل عقاید اسلام دنبال می‌کنیم .

پانوشت‌های بخش دوم

۱ - «مذهب‌های ملی و مذهب‌های جهانی»، از آبراهام کون («سخنرانی‌های هبرت Hibbert»، سال 1882 ص 293).

۲ - ن. کچ : ابن سعد ۴: ۷۶ روایت‌های نیز از مقدار زکات در بحر صی محمدیت ج ۲ ص ۵۰، ۵۱، ۳۱، گلدزیهر دیده می‌شود. و جز آنها درباره‌ی تعریفه‌ی زکات یعنی مقداری که بایستی گردآورند گان (مصدقه‌ی فون) بستانند نوعی تعطیلات کتبی قابل استفاده، درباره‌ی روشهایی که بایستی هنگام اجرا پسکاربسته می‌شد در همان ابن سعد ۶: ۴۵ دیده می‌شود.

۳: گلدزیهر می‌خواهد وضع قوانین تفصیلی زکات را به عمر نسبت دهد آن‌هم پس از فتح فلسطین و شام و مصر، و نامی از ایران نمی‌آورد، یعنی عمره‌ی آنرا از یهود و نصاراً سکنه‌ی آن کشورها اقتباس کرده است نه از ایرانیان، در صورتی که نه یهود و نه نصاراً چنین قانون مالیاتی نداشته‌اند، أما نزد مانویان عراق که تفوذشان مراسیر جنوب اروپا و شمال آفریقا و شبه جزیره‌ی عرب را گرفته بود، بنا بگفته‌ی شهرستانی (۱: 248) زکات عشری معمول بوده است. نیز از رواییق که مؤلف بنا به پانوشت ۲ در ابن سعد ۶: ۴۵ دیده است، آثار بی‌پایگی پیدا است. زیرا که آن روایت می‌گوید : یک عرب بیابانی دستور نامه‌ی ۱ پیغمبر را خوانده است،

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

3 - قازیان در اعصار اولیه اسلام تعصیت نداشتند، بلکه با برادران سامی مسیحی خود ائتلاف نمودند. أما همین که اینان کم مسلمان شدند، سرخی و دشمنی کورکورانه‌ای را که نسبت به مذهب پیروانش می‌داشتند و قبل موجب نابودی مسیحیت مشرق زمین شده بود، وارد اسلام نمودند. (بررسی تاریخی اسلام، لیون کاپتانی، برلین 1908 مراسله‌ی کنگره‌ی بین المللی تاریخ، برلین، ص ۹ [B: ونیز درباره‌ی اسلام ۴: 298] . بکر نیز در اثر خود مسیحیت و اسلام - ص ۱۶، روایت فازیان با این اقوام را توضیحاتی داده است (توبینگن 1907). سپس در «بررسی‌های اسلامی» ۱: 386 لاپزیگ 1924 تجدید چاپ شده است [] .

4 - B: درباره‌ی نوش در آغاز اسلام کروم Cromer در «نصرت فتن ۲: 138» لندن 1908 تحقیقاتی دارد.

[M: درباره‌ی روحیه‌ی مساجده و نوش که مؤلف بوای اغوان صدو اول قائل شده است، بخشی که به دوران محمد در مدینه پر گردید قابل قبول است، زیرا که پیغمبر دربرابر حسن جنگجوئی عربها مقاومت می‌نموده گاهی مانند حادثه‌ی أحد، به‌зор به‌جنگ کشیده می‌شد، او به «لام کرام فی الدین» بیشتر تکیه می‌کرد. أما تسامح مذهبی در دوره‌ی خلیفگان راشد صغری و سبب دیگر دارد. قازیان فاتح چیزی در دست نداشتند که آنرا به مردم تحمیل کنند، ایشان تسلیم به سلطه‌ی عرب را می‌خواستند.]

اصلًا پوش عرب جنبه‌ی مذهبی نداشت^(*) تا فشار مذهبی همراه بیاورد. ایشان در جنگ غارت می‌کردند و پس از صلح جزیه می‌خواستند می‌گرفتند. سلفیان فاتح مانند یهود عادت به تبلیغات مذهبی نداشتند، تبلیغات ایشان خطبه‌های حماقی جمعه‌ها بود آن‌هم بزبان قازی، درون مسجد و برای سر بازان خودشان، ورود نامسلمان‌هم بدالنجا حرام بود. ایشان نه تنها تبلیغ مذهب غی کردند، بلکه مدتها از مسلمان شدن مردم مانع می‌شدند تا مبادا از درآمد جزیه کاسته شود. ایشان در سراسر سده‌ی دوم با «شوبيت» که به ایتکای آیه‌ی (حجرات 49: 13) به اینترناسیونالیزم مذهبی قائل بود مبارزه کردند. ایشان احساس می‌کردند هر گاه ملت‌های اسیرشان که متعدد و از ایشانند مسلمان شوندو از حقوق مساوی برخوردار گردند حکومت را از دست ایشان خواهند ربود، چنان نیز شد، همین که مقداری از مردم ایران با نسل بانواع چاره‌ها توانستند مسلمانی خود را بایشان بقبولانند، استقلال بخششای ایران آغاز گشت. برای اطلاع از موافعی که فرمانروایان سلفی برای مسلمان شدن مردم ایجاد می‌کردند، که پانوشت من بر ص 39 و مصادر آن، و برای دست خالی بودن قازیان در این پورشها پانوشت 66، ص 65 و پانوشت 211 بند 17 بخش 4 دیده شود ص 432.

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

(*) علی عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ج بیروت 1973 ص 174

۵ - B : ن. ک: نولدکه، نشریه‌ی تحقیقات آشوری 30 : 120 (1915) .

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

۷ - در اخبار الحکمای قسطنطیلی ج امپراتریت ص 319 نقل است که: موسا بن میمون پیش از بیرون آمدن از میهنش آندلس مجبور شد ظاهر به اسلام خواهد. پس چون در مصر به ریاست یهود منصوب شد، گرفتار یک مرد آندلسی شد که «أبو العرب بن معینه» خوانده می‌شد، و چون به مصر آمد با ابن میمون گلاویز شد که: تو در آندلس مسلمان شدی، پس می‌خواست اورا بیازارد، أما عبد الرحیم بن علی مشهور به قاضی فاضل مانع شده گفت: «اسلام آوردن زور کی شرعاً درست نیست» و ازین روی حساله‌ی ارتقاد مطرح نیست.

در پایان سده‌ی 17 نیز مفتی قسطنطیلیه در باره‌ی امیر یونس مارونی، که والی طرابلس شام او را مجبور به اسلام کرده بیس او به نصرانیت جاگشته بود، هین حکمرا صادر کرده گفت: اگر پذیرش اسلام مبتنی بر زور و عنف باشد نادرست است، سلطان نیز این فتووارا پذیرفت.

سر اسقف معاصر آنطاکیه Stephanus Petrus در این مورد نوشت: این یونس ناچار شد احکام قضات را مبتنی بر اینکه «مرتد شدن از دینی که مجبور به پذیرش آن شده است نادرست و بی‌آفرمی باشد»، برای سلطان بزرگوار توک بفرستد. (سفرنامه‌ی سوریه و کوه لبنان. از: دولار وک

پاریس 1722 : 2 . 1722 : 270 - 271) . و فیز ن. ک: « إصلاحات پیشنهادی سیاسی ، قانونی ، اجتماعی برای امپراتوری عثمانی » آن سراج علی .
بیشی 1883 در بخش رفتار با بازگشتنگان آن اسلام ص 50 - 58 .

8 - B : هر برابر این نظرها ، آیات قرار دارند که نجات را منحصر در اقرار به اسلام می شمرند (عمران 3: 79) . طبری در تفسیر خود 1: 246 کوشیده است تا این خصوصیت هارا بهم تزدیک سازد ، پس می گوید : در اینجا قاعده‌ی ناسخ و منسوخ حکم فرمای است .

9 - واقعی . ج. فلهاؤزن Wellhausen (المحات و تمییز) ج 4 متن 77: 1 .

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

11 - پاد داشت در باره‌ی فتح سوریه . دو گویه . ج دوم . لیدن 1900
ص 106 , 147 .

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

13 - مثلاً اگر باور کنیم که مسلمانان پس از فتح شام نصارا را مجبور کردند که صدای فاقوس را بر زیاورند ، پس داستانی که ابن قتیبه در « عین الأخبار » ج بروکلیان ص 138 ، از معاویه آورده دروغ در می‌آید . او می گوید : صدای فاقوسها خواب را از معاویه برگرفته بودو اوناچار شد یک پیک که به بیزانس فرستد ، تا صدای زنگ‌هارا خاموش سازد . برای بقیان نهادن کلیساها نیز مجله‌ی خاور شناسی آلمان 38: 674 دیده شود .

14 - تاریخ طبری 1: 2922 عمر از خسته کردن مردم باجده (أهل ذمة) و سنگین کردن دوش ایشان منع کرد. واژه پیغمبر روایت است که: «هر کس ذمی را آزار کند روز رستغیز من دشمن اویم» (تاریخ یعقوبی جهودها 168:2) و نیز ن. ک: دستورات صادر شده برای حاکم حض. ابن سعد آموزش است و برای خلیفگان دستور العمل بشمار می‌آمده است. این روایت أبویوسف نظریه‌ی ت. کندي را مردود می‌سازد که می‌گوید: «مسلمانان معتقدند که اگر مسلمانی بر مسلمانی ستم کند گناه‌کار است، ولی اگر بر قاعده مسلمانی ستم نماید گناه کار نیست» (نشریه‌ی قلمرو نصارا 12:23).

[M]: نظر عمر را بانتظار پیغمبر دریک که ردیف نهادن و رفق و مدارا بدون نسبت دادن از چاپلوسی خاور شناسان برای سینان عثمانی و عرب است. عمر را که دختر به سلطان نمی‌داد (حلیة الاولیا 1:186) و ایرانی را به مدینه راه نمی‌داد (مروجه الذهب ج پاریس 4:226). نمی‌توان بایک روایت سنتی شششو داد.

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

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

نمی‌کرده. یا سفارش می‌کند که توریه آمیز باشد. و همه‌ی اینها را مسلمانان (سنّی) قوییق کرده در کتب صبحاج گنجانیده‌اند. (بخاری . چهاد . ش 97 و باب استئذان . ش 22 و باب دعوات . ش 67) .

ونیز ن. ک: ابن سعد 4 B : 71 و نیز 5 : 393 . ولی ماهر چند کندوکاو نمائیم نمی‌توانیم این تعصب را باروح إسلام که در ابن سعد 5 : 6 , 363 : 203 آمده وفق دهیم .

مانند این حدیث بازم هست که قابل اعتقاد نبوده و ساختگی شناخته شده است. مانند آنچه ابن حجر هیثمی در «الفتاوی الحدیثیة » - ج. قاهره 1307 هـ . ص 118 ، بعنوان حدیث ساختگی آورده است که : کسی که بازمی‌ای خوشروی کند همچنان باشد که ته پا بن زده باشد ». و مانند آنچه ذهی در « میزان الاعتدال » ج . لکهنو 1301 هـ 2 : 332 آورده که . پیغمبر از جبریل پذیرانی کرد و چون دست داد ، آونگرفت : پیغمبر گفت : چرا دست نمی‌دهی؟ گفت : دستت به دست یهودی مالیده است ، پس پیغمبر وضو گرفت و سپس مصافحه کردند » .

خونه‌ی روشن تو دیگر که در همانجا ص 275 آمده و ذهی آنرا « خبر باطل » خوانده چنین است : « کسی که شریک کیک ذمی شده برایش فروتنی کند ، روز رستخیز میان آن دو ذره‌ای از آتش برقرار کند و بد و گویند از آن بگذر تا باش瑞کت حساب رسمی ». گویا در روزگاری که این روایت نهاده شده است پیمانهای شرکت میان یهود و مسلمانان افزایش یافته بود ، بطوریکه تابع این هکاریها توجه متکلمان یهودی را نیز به خود جلب نموده بود (ن. ک: کتاب Geonica آز : لوی گنزبرگ . نیویورک 1909 ، 2 : 186) مقصود آز این حدیث تعصب‌زا ، آز نظر إسلامی ، تو سانیدن آز این گونه هکاری‌های مادی بوده است .

چون هر گونه رفتار و نظر، با نسبت یافتن، به پیغمبر به شکل حدیث، تثبیت می‌شد، فرقه‌ای همچون حنبعلیان که از هر گونه روح نرمش و گذشت حتاً نسبت به مسلمانان مخالفشان تهی بودند^(*) (مجله‌ی خاورشناسی آلمان؛ ص 62) و طبعاً خشونتشان نسبت به ملل و نحل دیگر کمتر نبود، با همیل و شوق هر حدیث تعصب افزاراً تثبیت می‌کردند، تا أساس همکاری و نرمش را واژگون کنند.

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

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

17 - پرتر Porter «پنج سال در دمشق»، ج دوم لندن 1870 ص 235.

B - 18: الزاجر عن إقتصاد الكبار 2: 77 ش 317. ج قاهره 1310 هـ.

B - 19: ن. ک: الموطأ 3: 196 که فتواهای دستوری عبد الملک و دیگر خلیفگان را پایه و بنای قانون می‌شناشد.

(*) أبو عثمان گفت: هیچ سنّی به روی مبتدع بدوسی یا خویشاوندی نگاه نکند و اگر کرد دشمن خدارا دوست داشته است (حقایق التفسیر سلمی - عمران 3: 28). بخش 5 پانوشت ص 58 نیز دیده شود.

20 - مثلاً جابه‌جا کردن مردگان را زهری جایز شمرده و دلیلش را پیشنهای زیو یاد کرده است : از شهاب پرسیدند : آیا بردن جنازه از دیهی بدیهی جایز است؟ پاسخ داد : « جنازه‌ی سعد و قاصر را از دیه عقیق به شهر مدینه آورده‌اند ». (ابن سعد 3 : 104 - 105) .

B - 21 : ابن سعد 5 : 260 .

22 - مجله‌ی خاور شناسی آلان 61 : 863 به بعد.

23 - از عبارتی پر معنی درباره‌ی « سنت » که در ابن سعد 2 : 135 آمده است چنین برمی‌آید که قامدی در سده‌ی اول این فکر طرفدار می‌داشت که « سنت » آنست که از پیغمبر آورده شود نه از صحابه . ولیکن بعدها این تنگ گیریها از میان رفته است .

24 - نج‌البلاغه بجموعه‌ی سخنرانی‌های منسوب به علی - 2 : 75 : 7
ج محمد عبده . بیروت 1307 هـ [B : راوی گریز در آنچه « محبصاً » آمده است ، لیکن هوارت در کتابش متنهای فارسی از حروفیان (لیدن و لندن 1909) بجموعه‌ی اوقاف گیب 9 : 76 : 17 آنرا بصورت « شخصیتاً » آورده ، به معنی : جای فرار باقی گذاشتن ، گرفته و چنین ترجمه کرده است Car ils ne trouveront pas personne qui en soit châtrée : (23 : 120)

25 - B : از همان آغاز کار سنت ، سخن از کسانی می‌رود که « حدیث و دانش حدیث شناسی را می‌شنجدند » ، ولی نه خودو نه همراهان نشان بدان عمل نمی‌کنند ، ابن سعد 2 : 117 .

M - 25 : درسه سده‌ی نخستین میلادی ، انجیل نگاری معمول بوده است . غیر از متا ، مرقس ، لوقا ، یوحنا ، کسانی چون برنابا ، مرقسیون ،

بردیسان ، مانی نیز انجیل‌هایی داشته‌اند . لیکن مسیحیان پس‌دها برای شکل دادن به مذهب خود، چهار انجیل سامی را واقعی و انجیل‌های آریائی را ساختگی قلمداد کردند . گل‌دزیر نیز به پیروی از ایشان ، انجیل‌های دیسانی و مانوی را که مورد استفاده‌ی فراوان مسلمانان قرار گرفته ساختگی می‌خواهد ، ولی از نظر علمی نه تنها در میان انجیل‌ها فرقی نیست بلکه در برخی موارد آراء نقل شده از انجیل‌های مانی و این دیسان از آراء انجیل‌های به اصطلاح واقعی دیگر ، خردگرایانه‌تر است و زخت مذهبی سامیان در انجیل‌های به اصطلاح واقعی بیشتر چشم گیر است .

26 - م. اشتاین‌شنیدر : « ترجمه‌های عربی سده‌های میانه » ص 852 : 43 و نیز از هین ذویسته « منابع اختلاف او گفتگوها » ج 1 وین 1908 . گزارش‌های انجمن علمی تاریخ فلسفه 155 : 58 و نیز مراجع دیگری همانند آنچه إ. گالتیه Galtier در « فتوح البهنسا » گرد آورده است . (یادداشت‌های مؤسسهٔ فرانسوی باستان‌شناسی خاوری در قاهره . س 1909 . 22 : ص 20 . ن. ک: مجله‌ی ادبیات خاوری OLZ م 1912 ج 15 ص 254 ، 449 پژوهش نسله ۲ م 1913 ص 213 .

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

28 - داستان را ابن قیم جوزیه در کتاب « الروح » ج حیدرآباد 1318 ه . ص 294 آورده است : هر یکی از تن و روان به نزد خدا گناهرا به گردن دیگری افکند . خدا گفت : شما مانند آن کور هستید که انسگرا بدوش می‌کشید ، پس در مسؤولیت افبازید .

29 - Bab ساندرین 91 a در پایان .] B : ن. ک: مقایسه‌ی روانیان

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

30 - بخاری . کتاب ادب . ش 18 .

31 - بخاری . کتاب ادب . ش 24، 25 .

32 - ابن سعد 4 A : 168 .

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

34 - ابن حبیر . الاصابة . ج کلکته 2: 396 : «ما به روز گار پیغمبر ریارا شر ک اصغر می نامیدیم » .

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

35 - M: گلدزیر تکامل حدیث را پیش از ظهر تصور قلمداد می کند ، تامنشا تکامل حدیث را در افکار یهودی و مسیحی سراغ دهد . در صورتی که تصور اسلام چیزی جز ترجمه‌ی عربی گنوسیزم ایرانی نیست که در مغز آریائی‌های عراق جای گزین بودو در مدارس جندی شاپور ، بابل ، سورا ، قیسفون ، حران نصیبین تدریس می شد . پس از پیروش عرب چند سالی ، این دانشگاه‌ها خاموش گردید ، ولی به زودی کار را آزسر گرفت . قازیان قازه وارد ، که از نظر ذهنی بکلی خالی بودند ، راهی جز پذیرش

آن افکار نمی‌داشتمند. آن‌تئه تأثیر یهودیت را در اسلام، بویژه در مذهب سنی حاکم نباید انکار کرد، ولی هرحال از تأثیر گنوسیزم آریائی کمتر بوده است. زیرا که این، مذهب هگانی مردم بوده و یهودیت و دین‌الله آن نصرانیت، اندیشه‌هایی وارداتی بودند. از همان سده‌ی (۱۷. ه) جنگ فکری میان توحید عددی «تازیان و یهود» و توحید اشرافی و آریائی در گرفت. و یا این‌که در قرآن هر دو نوع توحید دیده می‌شد (ص 51-52) فرمانروایان عرب بجز علی - که توحید عددی را صریحاً انکار کرده - با توحید عددی آشنا نبودند، در حالی که توده‌های مردم ایران، اسلام را به صورت توحید اشرافی پذیرفته بودند. اینان از آیه‌های اشرافی قرآن و سخنان امامان که تراویش فکری محیط بابل است و در «نهج البلاغة» و صحیفه‌ی سعادیه و حدیث‌های قدسی گردآوری شده، استفاده نموده علیه توحید عددی که مذهب سنی حاکم بود مبارزه می‌کردند.

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

36 - چهل حدیث نووی . ش 38

37 - گاهی حدیث سنجان مسلمان به ناسازگاری‌های تاریخی در حدیث پی‌می‌بردند. ولی با دور آنداختن حدیث برای چنین نامنجری موافق نبودند، پس به سادگی راه حلی برای پذیرش آن می‌یافتد که: ممکن

است حدیث‌های قدیم تو پیش آمد های پسین را پیش بینی کنند . چنان‌که در مسند احمد حنبل آمده است که : « زنی بنام « ام الدرداء » گفت : روزی پیغمبر مرا دیده گفت : از کجا می‌آئی ؟ گفتم : از گرمابه ... » ابن جوزی که خود کتابی در حدیث‌های ساختگی دارد، در اینجا می‌گوید: این حدیث بی‌گمان ساختگی است ، زیرا که در آن روزگار مدینه گرمابه نداشت . و برای اطلاع از این‌که مسلمانان دیگر چگونه این خرد گیری را از مانند ابن جوزی کنار می‌نہادند، کتاب « القول المسدّد في الذّب عن المسند » از ابن حجر عسقلانی چ حیدر آباد 1319 هـ . ص 46 دیده شود .

B - 38 : ابن سعد A 8: 44: 14 .

M - 38 : سینیان در سه قرن آغاز اسلام می‌خواستند همه‌ی مسائل، از کوچک تا بزرگ را معنعن شده به یاران پیغمبر نسبت دهند ، و برای این‌هدف راهی جز حدیث سازی نبود . ولی شیعه که بیشتر یاران پیغمبر را بی‌صلاحیت می‌دانستند، از قوانین ملتهای کهن آنچه لازم بود بر می‌گزیده و مانند قانون آنگار (کا 44: 442) به تصدیق قانون گذاران رسمی وزنده‌ی شیعه می‌رسانیدند و نیازی به عنعنات سازی سینیان نداشتند . التنه از قرن پنجم برخی از شیعیان به همچشمی با سینیان، قانون گذاری را منحصر به محمد کرده، مقام چهارده معصوم را از قانون گذاری به درجه‌ی راویان قانونهای محمدی پائین آورده‌اند و همه‌ی قانونهای امضائی و تأسیسی ایشان را نیز « مانند سینیان » وضع شده از طرف پیغمبر بشمار آورده‌اند .

B - 39 : ابن سعد A 8: 13: 5 .

N . ک : روایتی که ابن سعد در A 8: 105: 23 به پیغمبر شیعه داده و چنین است: « درستی یک حدیث را می‌توان بدان سنجید که حدیث پرشوند گان خوشآیند باشد و ایشان را برآنگه‌یزند » .

41 - تلمود . اور شیعه Chagiga خجیجه « 1 : 8 در پایان .

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

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

42 - M : شکن نیست که فقه اسلامی بعدها از حقوق مملکوتان گون و از جمله حقوق رم برخوردار گشته و از آنها برگرفته است . لیکن تا دیده گرفتن تمدن محلی ملت‌هایی که بزر سلطه‌ی عرب درآمدند ، وقتیماً حقوق رم را در نظر آوردن دور از روش علمی می‌نماید . تازیان در ایران و عراق نخست از مردم محل و تمدن ایشان برخوردار شده ، پایه‌ی فقه خویش را روی نونه‌هایی چون قانون‌نامه‌ی آبگار (کا 44 : 440) تهادند ، سپس بعدها به حقوق رم نیز دست یافتد .

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

43 - M : گذیز عباسیان را برای ادخال دین در سیاست ، دور و خوانده و تظاهر ایشان را به قدر ساسانی نکوهیده و کلیسانی خوانده و رژیم ایل خانوادگی امویان را بر آن توجیح می‌دهد . أما اگر درست است که حکومت مذهبی ، خود مرحله‌ی وسطی در میان حکومت ایلی و حکومت قانون است ، معلوم می‌شود که تازیان تا پایان نخستین سده‌ی حکومتشان ، هنوز نتوانسته بودند تمدن لازم را از مردمی که بزر سلطه اورده بودند بیاموزند پس حکومتشان دنباله‌ی کوچ نشینی ایشان است ، و هنوز تابع قانون مذهب نشده بوده‌اند . در صورتی که إتحاد دین و سیاست

در عصر ساسانی به طور کامل در ایران اجرا شده بوده است. و همچنانکه شاه در عهد صفوی «صوفی بزرگ» بود، در عهد ساسانی نیز شاهان دانش می‌آموختند و برای خود مقام کشف و شود (گنوس) قائل بودند و عالی‌ترین مقام مذهبی را می‌داشتند و فرمانهای اشان دستور خدائی و مقصوم از خطاب شناخته می‌شد. و به اصطلاح سیان، مدعی نبود بوده‌اند (شهرستانی؛ ملل و نخل). اگرچه محمد نیز در مدینه که بیشتر مردم آن از مهاجران جنوب عربستان (یمن) و متمدن‌تر از مکه بوده و برای پذیرش گنوسیزم آمادگی بیشتر داشتند، مدینه چنین حکومتی را بوجود آورد، لیکن این نوع حکومت برای قازیان مکه بکلی بیگانه و دور از ذهن می‌بود، و از این روی پس از مرگ او یکی سره از میان رفت و جانشین او یکی آدم عادی عامی شناخته شد که با دسته‌بندی‌های ایلاتی قریش روی کار آمد. و برای تغییر أساسی و ارتقایی رژیم محمدی جز از طرف چند تن آنگشت شیار دارندگان افسکار گنوستیک از اهل صفة و برخی از انصار مدینه اعتراضی مهم نجات نکرده‌اند. اما پس از فتح عراق و ایران، آن‌هسته‌ی مخالفت مترقبانه‌ی گنوستیق، در این کشتزار اصلی گنوستیزم گسترش یافت، و با روی کار آمدن رژیم ایل زادی اموی شدیافت، تا منجر به سقوط ایشان و روی کار آمدن حکومت نیمه مذهبی عباسی گردید. پس همچنانکه در پانوشت ۳ بخش ۳ خواهیم دید، حکومت عباسی مترقب از اموی و اینان نیز مترقب از راشدین بوده‌اند، نه بعکس، برای شناسائی گروه پارسیان اهل صفة و نقش اشراق ایرانی در تاریخ امویان مجله‌ی (کاوه ۳۸: ۶۱۸) نیز دیده شود.

۴۴ - الحسن والمساوي بیهقی ج شوالی ص ۳۹۲ و مجموعه منسوب به جاحظیج فان قلوعن ص ۱۸۱ دیده شود.

۴۵ - ن. ک: مجله‌ی خاور شناسی آلان ۶۲: ۲ در پانوشت.

46 - گفتار یحیا ابن سعید (م 143 هـ - 760 م) بوای آگاهی از این طرز فکر بسیار سودمند است : از یحیا بن سعید آورده‌اند که گفت : « دانشمندان دست و دل باز هستند »، چنان‌که مقتیان با یکدیگر اختلاف می‌ورزند؛ یکی حلال کندو دیگری حرام نمایند، نه این برآن خرد و گیردو نه آن براین اسائل همچون کوه، چون بنزد یکی از ایشان آرند و باز کنند گوید : اینکه آشان است !» (قدکره الحفاظ ذهی 1:124). گفته‌ی یحیا ابن سعید مانند گفته‌ی «ابی عازار بن عزاریا» (خجیجه Chagiga B 3) در باره‌ی اختلاف فتواها در مذهب یهود (اشاره به «کومل» ص 12) می‌باشد که : «گرچه اینان پاک می‌شوند آنچه را آنان پلید شوند، و مباح می‌دانند آنچه را آنان حرام دانند»، ورد می‌کنند آنچه را آنان پلید شوند ... بازم همی این فتواهای تاسازگار را «یک راهنمای مردم بخشوده است»، «همی اینها را خدا گفته است» (تورات، خروج - ۱: 20).

و همچنین نسبت به اختلاف مکتبهای گوتاگون، مانند مدرسه‌های شمایس و هلیل، که این را از شعارهای خویش قرار داده بودند که : «این و آن (فتواها) همگی گفتار خدای جاوید هستند» (ب. عیروین B 13) یحی سیمون ابن یوخای این اختلافهارا ناشی از فراموش شدن توارت می‌داند (تورات، تثنیة الاشتراع 48 ج فریدمان 84 - B 11).

47 - به روزگار پسین‌تر، نظری بسیار مهم از فاج الدین سبکی می‌باشد که در کتابش «معبد النعم و مبید النقم»، ج. سیهرمان، لندن، 1908، ص 106 - 109) آمده است و می‌رساند که در زمان او (م 771 - 1370 م) روح تعصب بر فقیهان شام و مصر حکم‌فرما بوده است.

48 - B: صحت این روایت از جانب منقادان بارها سوره وردید غرار گرفته است. ن. ک: زرقانی، المؤطا، ج. قاهره 4: 87.

⁴⁹ - برای این موضع ن. ک: پژوهش گلزاریه و ظاهربان، آموزش و تاریخ ایشان، ص 94 به بعد، اختلافهای فقهی از آغاز کارش مورد نکوهش بوده است، و این از خبری از مامون برمی‌آید که طیفور آنرا در کتابش درباره‌ی بغداد، ج. ف. کلر V. Keller، ص 61 آورده است. و نیز از تکه‌ی بسیار جالب از نامه‌ی خلیفه که به این مقفع منسوبست، آشکار می‌گردد (مجله‌ی عربی المقتبس 3: 30 - رسائل البلفاء، ج. قاهره 1908 ص 54).

⁴⁹ - M: این نظریه‌ی بیشتر سنبان است که می‌گفتند: به شماره‌ی فتواهای مختلف فقیهان، حقیقت‌هایی وجود دارد. أما بیشتر شیعه را عقیدت چنین بود که حقیقت یکی است و دیگران به خطأ رفته‌اند، ولیکن مجتهد بہر حال مزدو پاداش می‌برد: مجتهدی که درست در نیافته باشد، یکی مزدو مجتهدی که درست دریافته باشد، دومزد خواهد داشت.

⁵⁰ - B - N. ک: سیوطی، بحیة الوعاة، قاهره 1326 هـ ص 226، 385، 4: بعد از یاقوت که نونه‌هایی از آنرا نیز آورده است.

⁵¹ - B - N. ک: أبو الحسن، التجموم الواهرة، و پوپر 6: 146، و ابن خلکان ش 656 ج فتنه‌فلد 6: 80 و ابن دهان) که نونه‌ای آورده که کسی برای رسیدن به مقام مدرسي، مذهب خود را عوض کرده است.

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

⁵³ - B : محبی در خلاصه الأثر في القرن الحادی عشر، قاهره 1284 هـ 6: 386، 3: 386؛ ابن أحمد الشوری (یحای شندری) شفیع الزمان آورده است.

⁵⁴ - محبی، هان خلاصه الأثر 1: 48: ابراهیم بن مسلم الصهادی الصوفی (1073 - 1662 هـ) [M]: ابراهیم یادشده از صوفیان دمشق بود.

چهار پسرش : ۱ - مسلم (مالکی) . ۲ - عبدالله (حنبلی) .
 ۳ - موسا (شافعی) . ۴ - محمد (حنفی) شدند . و این نویش اورا
 باید در صوفی گری او پی‌جوشد که گویند: راه بسوی خدا بشمار مردم است
 (سلی تفسیر مائده ۵: 48) و مذاهب متنهای در راه خدایند (عین القضاطه
 نامه‌ها ۲: 251 . 263 . 307) و گرنه اختلاف چهار مذهب وارهی سنّی، هواره
 آنگیزه‌ی کشتهارها و خواری شهرها بوده است .

55 - در تاریخ دمشق ابن قلنسیج امروز ص 311 (از آغاز سده‌ی
 ششم) یک قاضی را نونه آورده که فتواهارا برابر دو روش حنفی و
 حنبلی صادر می‌کرد . و این را باید مقایسه کرد؛ بالقب «مفتی الفرق» = مفتی
 گروه‌های گوغاگون مذهبی، که می‌توانست برای هر گروه فتوانی برابر
 روش ویژه‌ی آن صادر کند .

56 - B : علی مبارک، خطوط جدیده ۱۱: 35 . جابری، المشرق، بیروت
 . 2: 26: 13

57 - B : باری، این را تفاوتی هست با آنچه «تلفیق مذاهب» نامیده
 شده و بدان معنی است که کسی به دلخواه در هر مورد فتوای مکتبی دیگر را
 پیروی کند . علی قاری در «فقه أکبر»، قاهره ۱۳۲۳ ه ضمن بزرگی قوانین
 مذهبی، به این موضوع اشاره می‌کند . مؤمنان سخت‌باور این روش را
 تقلب در آنین دانسته گناه می‌شوند . نیز ن. گ: مجله‌ی هزار
 675: 5 ، 363: 4 دوره‌ی 14 زیر کلمه‌ی «تلفیق» .

58 - N. گ: فرهنگ معاصر ۱۰۴: 13 - 29 .

M: این بخش بندی جغرافیائی از چهار گروه مذهب واره، با جنبه‌بندی
 روانی آنها نیز مناسب است . چنانکه اگر فرض کنیم: پایه‌ی مذهب حنفی

برأصل عقلی و نرمش نهاده شده باشد، شافعی تبعیدی و نرم است، مالکی عقلی و خشک، حنبلی تبعیدی و خشک می‌باشد، پس بی‌جا نیست که مذهب حنفی درمیان مردم غیر عرب، حنبلی درمیان عربهای صحرائی نجد و شمال آفریقا و دو مذهب‌واره‌ی دیگر درمیان عربهای شهری شده‌اند. مردم غیر عرب گسترش یافته است. البته این تقسیم سطح فکر مردم خاور میانه در قرن‌های پیشین است و امروز همگی کا بش ازبک سطح فکر برخوردارند.

59 - کنز العمال 6: 233 ش 4157 از مسنند احمد حنبل.

60 - «اجماع ایشان جز معصوم نتواند بود»، «پس اجماع ایشان معصوم است» (مجموعه الرسائل السکبری). این تبیهه 1: 17، 82). واژه‌ی معصوم نزدیک به Infallible می‌باشد که برای بی‌خطابودن امام و پیغمبر نیز بکار رود. [ن. ک: بخش 5: 10 و پانوشت آن].

] B: در تهذیب نووی 53: 4 تأکید می‌کند که هرگاه جماعی که به پیامبر ایمان دارند هر آیانه تصمیمی بگیرند، از گمراهی برکنار خواهند بود [.

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

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

63 - سبکی . طبقات الشافعیة 2: 19 - 20 . معلوم نیست شافعی برای دلیل یابی در مسائل دیگر قرآن ، ادعای تحمل چنین رنج کرده باشد. مثلاً او برای ردّ بر استدلال مرجیان که می‌گفتند : إسلام به نیست است نه به عبادت‌های اندامی ، او به سادگی آیت و بیت‌هه 89: 5 را یافت (طبقات الشافعیه‌ی سبکی 1: 227) . آری دانشمندان بعد ، برای تأیید اصل اجماع دلیلهای دیگری هم از قرآن یافته‌ند ، چنان‌که فخر رازی به آیت و عمران 3: 105 ، استناد جست (مفائقع الغیب 3: 38) . برای آگاهی از دلیلهای دیگر قرآنی ن . ک : اسنوه که هورگرونسه در مجله‌ی قاریخ ادبیان س 1898 . 1898 [B : و بن س 1923 ص 298] 17: 37 .

64 - سنن أبو داود 2: 131 . ترمذی 2: 25 . مصابیح السننه‌ی بغوي

، 14: 1

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

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

M⁶⁶ : به تعبیر ایرانی امروز : آیا باید نماز را با دست باز خواندیا با دست بسته ؟ گویند : محمد دست بسته نمی‌خواندیه است . پس از آنکه عمر اسیران ایرانی را دید که از ترس به نشانه‌ی احترام دست‌هارا جلو خود روی هم نهاده پیش اوایستادند ، و پس از پرسش سبب ، او را این عادت خوش آمد و دستور داد تا عربها در نماز چنان کنند . خلاه عقیدتی وی شکلی اسلام در آن هنگام ، به عمر اجازه می‌داد چنین احکام که مانندش را در حج و ازدواج نیز صادر کرده بود اجراء نماید . ولی بعد ها که نهادهای اسلام شکل قطعی به خود گرفت ، چون شیعیان به خلفای غاصب حق قانون گزاری نمی‌دادند ، این روش را بدعت شمرده ، باطل کننده‌ی نماز می‌دانند .

67 - B : ن. ک : زنگشري . کشاف : آيت د شعراء 26 : 196 .
شافعی نيز در آموزش‌های أوليه‌ي خود اين آسان گيري را برای کسانی که
عربی نمي‌دانند جايز دانست ، ولي پيشنماز همتا بايسق عربی بداندو اگرنه غاز
باطل است (كتابه الأم 1: 147) .

68 - B : نونه‌هائی آزان در مراجع زير یافت مي‌شود : بخاري .
الأطعمة . ش 10 ، مسلم 5: 335 ، ابن سعد 6: 31 . وأحكام گوناگون در باره‌ي
حرام بودن برخی غذاهای در «حيات الحيوان» دميري هست .

69 - در باره‌ي اين مساله و آيه‌های قرآن مربوط بدان ، ن. ک :
اسنو ک هور گرونيه ، در آن تقاد کتاب فاندانيمر گ . ن. ک : کتاب «شريعت
إسلام» ، از یونیمول . چ. ليدن 1908 ص 175 بعد .] B : م. هارتمان . خاور
إسلامي 1: 112 . در باره‌ي گوشت أسب ، ن. ک : قفسير طبری 14: 52
آيت د نحل 16: 8 ، اين بخش از قفسير نونه‌ي جالي است آز آوردن دليل و
إقامة‌ي برهان . در آنجا نقل مي‌شود که از پيغمبر پرسيدند آيا گوشت
کركس و گرگ جايز است يانه ؟ (ابن سعد 7 A 7: 33) و پيغمبر آنها را
منع کرد .

70 - ن. ک : جدلیت‌اتي که از شعبي پرسیده شده ، و برخی آزانها
بي ارزش مي‌باشد ، مانند حکم گوشت شيطان . شعبي در پاسخ به موجب
آيت « دروحى هائي که بمن شده ، خوراکي زار و افني يابيم مگر مرده و خون و
گوشت خوک که پليد است و يا هر بسمل ناشده . وأگر کسي بنماچاري ،
نه از راه ستير بخورد ، خداوند بخشنادنده است - آنعام 6: 45 » گوشت
فيل را خوردن مي‌داند] B : در حقيقت گروهي از شيعيان عباسي گوشت
فيل را مي‌خوردند . ن. ک : اذوليتان . مجموعه‌ي تحقيقات پريستون .
تحقيق در باره‌ي عباسيان . چ. ليدن 1910 ص 239 .

71 - دمیری، در حیات الحیوان، در پایان هر عنوان، حکم مذهبی آن را، و اختلاف گروه‌ها در آن را باد می‌کند.

72 - ن. ک: مقاله‌ی گلدزیهر « ظاهربان ». ص 66 ببعد. نیز « شریعت اسلام ». یوینبول. ص 56 ببعد.

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

N. ک: اسنوک هور گرونه De Atjehers باتاویا - لیدن B - 74 : ن. ک: اسنوک هور گرونه 1893: 1: 378 ببعد.

B - 75 : کیندی فرمانروایان و قاضیان مصر. ج ف. گوست. 2: 475.

B - 76 : زرقانی برموط آمالک. ج قاهره 1279 هـ 3: 184. [ZDMG آلمان 69: 45]

77 - در باره‌ی این بخش از شریعت اسلام فریدریک کرن، در مجله‌ی خاورشناسی آلمان 55: 61 ببعد به تفصیل، و در پیش گفتار چاپ کتاب « اختلاف الفقها » ی طبری. قاهره 1902 ص 4-8 پژوهش نموده است. و از بنام‌ترین کتابهای مختصر، در شرح اختلاف‌های گروه‌مذهبی، کتاب « المیزان » است که از صوفی بزرگ مصر عبد الوهاب شعرانی (۹۷۳ هـ - ۱۵۶۵ م) است، و پرون بخشی از آن را به فرانسه گردانید و حکومت فرانسوی الجزائر آنرا بسال 1898 چاپ و بخش کرد.

78 - بخاری. کتاب الایمان. ش 28. این عبارت را همچون یک آیت قرآنی به گواه آورده‌اند. (تاریخ قرآن نولد که و شوالی ص 181) B: وابن سعد 1: A 128.

79 - بخاری . کتاب العلم . ش 12 و کتاب وضو . ش 61 و کتاب الأدب . ش 79 .

B - 80 : لسان العرب 13 : 339 . ن . ک : مائدہ 5 : 101 .

A - 81 : ابن سعد 7 A : 160 : 10 .

• [21 : 47 : A 7 B و 126] 82

B - 83 : عبد البر النمری : جامع بیان العلم وفضله (بخششائی آزان قاهره 1320 ه ص 133 - 134) .

84 - همان کتاب غری ص 115 . این آندهش را با اصل تلمودی « کو عاخ دی‌ها تبراعدیف » بسنج . که در باب بیراخوت 60 a وجاهای دیگر آمده است . یعنی : فیروزی ایامعت ارزشی بیشتر دارد .

M - 84 : در علم اصول فقه شیوه به « اصل ایامت » شناخته شده است (رسائل شیخ مرتضای انصاری ج 1 و کفایه‌ی آخوند خراسانی ج 2) . این اصل ریشه‌ی گنوسیسی و مرجحی داشته است . (پانوشت 29 بخش 3 بند 2) و بیدشتر سنیان ، بویژه حنبلیان ساخت با آن می‌ستیزیدند .

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

86 - حدیثی آزمین موضوع را بخاری در کتاب الاعتصام . ش 16 آورده است .

M - 86 : شاید : ابراهیم بن یزید اهل کوفه و مولای بنی نجع مکننا به أبو عمر 106 ه (رجال طوسی در شمار یاران امام چهارم زین العابدین) باشد .

87 - سنه دارمی . کانپور 1293 ه . ص 36 . ولی داستان درست فیايد مگر آنكه واژه‌ی « حلال » را به واژه‌ی « واجب » قبديل کنيم ، يعني واجب است حتاً انجام گيرد .

88 - ابن سعد 6 : 244 .

89 - بنابر آنچه بر هبرایوس (ابن العبری) در « جموعه‌ی قوانین کنیسه آورده است : « باید هنگام کشتن حیوان نام خداوند زنده را بروزبان راند » ن . ک : پندھانی که بیوکن‌هوف در « قوانین خواراک در دین موسوی در مصادر قانونی کلیسا در قرون وسطا » میونستر 1907 ص 49 آورده است . و نیز برای آراء شبیه باینها ن . ک : « جموعه‌ی قوانین کلیسا » از س . فرانکل . ادبیات آلمانی 1900 ص 188 .

90 - ابن سعد 6 : 166 ; 21 .

91 - الموطأ . 2 : 356 . ن . ک : مقاله‌ی گلدزیهر « بسم الله » در انسپکلپسیدی مذاهب و أخلاق هستینگ 2 : b 667 .] B : وأغانی [52 : 16 .

92 - سبکی . معید النعم . ج . میهرماں . ص 203 .

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

93 - M : طبری در تفسیر « من ثرات التغییل والاعناب تتخذون منه سکراً ورزقاً حسناً » می‌گوید : عربها خمراً و خبشیان سر که را « سکر » می‌نامند .

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

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

95 - گلدزیهر برسی در محمدیت ۱ : 21 ببعد و نیز ن. ک : بررسیهایی درباره‌ی دستور خلیفه‌ی اموی معاویه ۱ : 411 تألیف بالامتنع] B : مجموعه‌ی بیروت 3 : 275 .

96 - جمیل عذری شاعر عهد اموی آشکارا می‌را به « حلال » توصیف کرده است (أغانی ۷ : 79) و ابن قیس الرقیاف چ رودوکان‌کیس . ص 57 گوید: أحلَّهُ اللَّهُ لَنَا . وَنَحْنُ قَوْنَكْتَ مَقْصُودُهُ اِحْتَالَاتٍ فَقِيَاهَ بَوْدَه است . (خزانة الأدب 4 : 201) .

[B : و برخلاف آن شعریست از یاقوت . گنورگ . و.ب . 2 : 51 : 5 : پ بعد) که در آن جا ضمن شعرهایی می‌گوید : پیرپارسا از نوشیدن شراب می‌پرهیزد . کوفیان معتقدند که این شعر باید شعار هر انسان پارسا باشد].

97 - B : چ بولاق . 7 : 140 & 1279 .

98 - أَسْدُ الْفَاغِةِ . 5 : 161 ، سهیلی بر ابن هشام . چ فتنفلد 2 : 175 .

99 - B : این کاربرد قرآن در روایی آمده که در باره‌ی قدامة بن مظعون یارو همزم پیغمبر، که از خورشان خلیفه عمر و فرمادار بجزین بود، گفتگو می‌کند . (أَسْدُ الْفَاغِةِ 4 : 199) .

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

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

102 — نبیذم چیزی بوده که پیغمبر نیز می‌نوشید. ابن سعد 2 : A 131 : 5 ، 9 ، 5 : B 63 : A 3 : و 3] : حسن بن قابت می‌گوید : پیغمبر آشامیدن شراب را منع کرده اما شراب خرما گاهی مصرف می‌شده است (أغاني 16 : 15) ن. ک : نولد که در باره‌ی اسلام 5 : 210 و بالامنس 1 : 92 . نبیذ آشامیدنی محبوب عمر بوده است (ابن سعد 3 : A 257 : 15 ، 15) .

103 — B : در باره‌ی آشامیدنها آین گونه . ن. ک : « الأم » شافعی 6 : 175 حدیثی که در آن شراب میوه منع شده است . (ابن سعد 5 : 409) این حدیثهای متضاد از طرف گروه‌های ساخته می‌شد که می‌خواستند گروه دیگری را حکوم کنند . دانشمند ربانی أبوالفتح بسی شافعی (هـ 401 - 1010 م بخارا) که شاعر هم بود ، موارد جایز بودن نبیذرا بروده است . ن. ک : سبکی . طبقات الشافعیة 4 : 4 - 8 .

104 — اما داستان زیر نشان می‌دهد که دل بسیاری از مردم به آن ، رضایت نمی‌داد ، چنان‌که مأمون خلیفه که هیشه با خوراک نبیذ می‌نوشید ، هنگامی که إجازه داد بحیا بن أکثم قاضی با او هم‌خوراک شود ، بدء اجازت نوشیدن نداده گفت : نمی‌گذارم قاضی من نبیذ نوشد . (کتاب بغداد ، از طیفور . ص 258 بعد) مأمون مانند این داستان را باقاضی دمشق ، که خود نخواست نبیذ خرمara که بدء پیشکش شده بود بنوشت ، نیز داشته است . (أغاني 10 : 124) [B : در یاقوت . چ مرگولیوٹ 3 : A : 194 از أبوسعید الصیری حنفی ، در منع نبیذ شرحی آمده است] .

105 — B : ابن سعد 6 : 105 : 18 شراب کشمش برای عمر اول ساخته شد .

107 — ابن سعد 5 : 276 .

108 — ياقوت . معجم الأدباء ج ۲ مگولیوٹ 2 : 261 .

109 — مسعودی . مروج الذهب . ج ۸ پاریس 195 : 195 .

110 — أمالی قالی . ج بولاق 1324 هـ . ج 2 : 48 .

111 — من ذايمترم' ماه المزن خالطة' في جوف آنية ماه العناقيد
أنتي لاكره' تشديد الرواء لـ فـ فيها ويعجبني قول' ابن مسعود
عيون الأخبار . ابن قتيبة ج بروکلین ص 373 . ونیز رساله‌ی ابن قتيبة در
شراب که تکه هائی از آن در «عقد الفرید» دیده می‌شود . و دا . گی A.Guy
آنرا در مجله‌ی عربی «المقتبس» ، قاهره 2 : 234 - 248 ، 387 - 392 ، 529 - 535
سال 1325 هـ . 1907 م چاپ کرده است .

112 — B : أسد الفاتحة 3 : 95 . به نظر نمی‌رسد که در اینجا عبدالله مسعود
پرهیزگار معروف منظور باشد .

113 — B : ياقوت 4 : 520 ونیز دیوان ابن قیس الرقیات . ج روکان کیس
ص 1، 46 و 57 .

114 — ابن سعد 6 : 67 .

115 — ذہبی . تذكرة الحفاظ . 1 : 281 .

116 — ابن خلکان . وفيات الأعيان . ج فستنفلد . ش 217 .

117 — همان کتاب . ش 290 .

118 — همانجا . ش 723 .] M : در اینجا باید از «جام جهان نمای»

عباسی، خود آموز شراب سازی یاد کرد، که میرزا قاضی پسر کاشف الدین
بزدی شاگرد شیخ بهائی به دستور شاه عباس درسی فصل نگاشته است.
(ذ ۵ : ۳۰۱) .

B - 119 : یاقوت . ج مرگولیوٹ ۱ : ۲۵۳ .

B - 120 : هزارو یک شب . ج بولاق ۱۲۷۹ ه ۱ : ۱ : ۲۶۲ .

121 - ابن سعد ۶ : ۶۴ .

122 - أسد الغابة ۵ : ۸۲ [M : وخطبہ ۱۵۴ ج . نهج البلاغة]
[B : در داستانی آمده که یک قاضی که ملقب به « خمر » بود، از این
لقب استفاده نمی کرد (یاقوت . ج مرگولیوٹ ۵ : ۲۶۰) .

123 - بخاری . کتاب الأشربة . ش ۶ .

124 - أز توجه به توحید (مقصود همه علوم متعلق به عقیدت است)
کاسته شدو تفکه شغل شاغل گردید (قذکرة الأولیا . عطار ۲ : ۱۷۵
ضمیمه) . [M : مقصود عطار از علم توحید آن دیشهی وحدت گرایی
است، یعنی بررسی در هر علم از دیدگاه منطق اشراقی . او این را در برابر
علم کثرت می نهاد، که بررسی امور از دیدگاه منطق مشائی است . پس
مقصود عطار همه علوم عقاید نیست که شامل علم کلام مشائی هم
باشد . عطار در « منطق طیر » سه مرحله ۳، ۴، ۵ از هفت مرحله،
یافع وادی سلوک عرفانی را به آموزش اختصاص داده است . او وادی
سوم را علم کثرت و وادی پنجم را علم وحدت خوانده است . سپس وادی
چهارم را که مرحله بزرخ و شکو امتحان است در میان آن دو قرار داده
است . برای بیشتر روشن شدن این مرحله آموزشی مجله کاوه . مونسخ

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

B - 125 : مسنده شافعی 89 .

126 - این خلکان . وفیات الأعيان . ش 803 .

127 - ن. ک : ماده‌ی « أکدریه » در آنسیکلوپدی اسلام 1: 242 به خامه‌ی ت . و . یونیبول . مساله‌ی ارث جد از قدیم ترین دوران اسلام مطرح بوده است (ابن سعد 2: B 100) . اختلاف رأی در آن را ن. ک : دمیری 1: 351 « حیة » و نیز کتاب « الامامة والسياسة » ج فاهره 18 - 14: 2: 76 . و آگاهی‌های مربوط به ارث که در کنز العمال 6: 1904 آمده است ، برای نشان دادن محیطی که قوانین شرعی در آغاز اسلام در آن پدیده آمده بسیار سودمند است .

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

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

130 - دمیری 1: 265 . ماده‌ی « جن » .

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

أبلهانه خوانده ، إنکار نموده ، کسانی را که آنها را پذیرفته‌اند « علمای سوه » خوانده می‌کوشند از ایشان ، جز با احتیاط قام نبرد . ن.ك: دمیری 25:27-27: ماده‌ی « سعلاة »] M : ونیز : فن 1 مقاله‌ی 8 ابن ندیم . فارسی . تجدید . ص 545-546 .

مثال‌هایی از معتقدات توده‌ای مسلمانان نیز در کارهای آنجمن باستان شناسی ویژه‌ی تورات 28:83 بخمامه‌ی د.ر. کامپل‌ثومپسون ، و در کتاب «فلکلور» 2:388 سال 1900 از: سایس، آمده است. و در قرآن (أسراء 17:64) وجاهای دیگر نیز دیده می‌شود که : أهريمن می‌تواند با آدمی جفت گیری کرده تولید مثل کند .

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

حال بودن چنین ازدواجی مورد خلاف است ، داستانهایی که یحیا بن معین و ذیگران از اهل سنت آورده‌اند وجود آنرا تأیید می‌کند . اینان سبب هوشمندی برخی از دانشمندان و ذکای ایشان را در آن می‌دانستند که یکی از پدرانشان جن بوده است . (تذكرة الحفاظ ذهی 2:149) . ابن خلکان در (وفیات . ش 763) کسی را یاد می‌کند که برادر رضاعی پیک جنی بوده است . ونیز ن.ك : « بررسی‌هایی در فقه الالفهی عرب 2:108 » از گلدزیهر ، و بتازگی به کتاب مکدو فالد « وضع مذهب و زندگی در اسلام » ص 143 ، 155 شیکاگو 1909 .

الفردبل می‌گوید : مردم تلمیزان معتقدند که یکی از همشریانشان که

سال 1908 در گذشت، غیر از زن قانونی خود، بایکی از زنان جنی مسلمان تلسان را بطره داشته است. (استخراج از مجله‌ی بررسی‌های انسانی و اجتماعی سال 1908) . و نیز علما در باره‌ی حق مالکیت جن و ملائکه بحث‌ها کرده‌اند (طبقات الشافعیة 5 : 179) . [N. K : وضع مذهب و زندگی در اسلام، ص 154 - 155] . امروزه نیز پندار ازدواج میان آدمی و جن هنوز رایج است. مثالهای از آن را دو ته E. Doutte در کتاب خود « میسیون مراسکش » پاریس 1914 نقل کرده است. و نیز E. Watermark مواردی را باد کرده است که ایلات مراسکشی هنوز چنین باورهایی دارند. (مقاله‌ی طبیعت جن نزد عرب که در مجله‌ی آنجمن انسان شناسی دوره‌ی 29 سال 1909 آمده است) .

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

132 - و نیز N. K : « بررسی‌های درقه الگهی عرب 1 : 109 »، در اینجا باید از شافعی باد کرد که بادیگر فقیهان مخالفت ورزیده است، پیروانش این حکم را ازوی نقل کنند که: « هر عادل ادعای کند که جن را می‌بینند از آن پس شهادت او پذیرفته نشود »، زیرا که خدا گفته است: او (شیطان) و پیارانش شمارا می‌بینند و شما ایشان را غنی‌بینید (اعراف 7 : 27) مگر آنکه پیغمبر باشد، طبقات سبکی 1 : 258) .

133 - دیوان جریو جر قاهره 1313 هـ 2: 128 . نقائض جریو و فرزدق
جر بقان . V.A.A.Bevan . ص 754 .

134 - B : در «الحسن والاضداد» منسوب به جاحظ جر قان قلوقن .
ص 232 . با آنکه این روایت ارزش تاریخی ندارد ، نمایندگی این طرز
آندهش و روحیه می باشد .

135 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان 60: 223 : أبو يوسف رساله‌ای در
«حیل = کلا شرعیها» نگاشته بود (الحیوان جاحظ 3: 4) آندهشی
کلا شرعی سازی بخشی مهم از فقه عملی را ، بویژه نزد حنفیان دربار
می گرفت . کتاب أبو بکر احمد خصاف (م 261 هـ - 874) فقیه دربار
مهندی خلیفه ، از کهن ترین مؤلفات در این مساله و منبع أساسی آن است و
در قاهره 1314 هـ چاپ شده . [B : زوف شاخت چاپ ویراسته‌ی آنرا
پیغش کرد : أبو بکر احمد بن عمر بن مہیر الشیبانی الخصاف . کتاب الحیل
والخاریق (مطالیی درباره‌ی زبانشناسی سامی ش: 4 هانور 1923) . مقایسه شود
با کتاب اسلام سال 1924 . 15: 190 . ابن قیم الجوزیه حنبعلی (م 751 هـ 1750 م) که
بر ضد بسیاری از عادات زمان خود مقالات نوشته بود ، علیه این مساله‌ی
حیل نیز نوشته و آنرا تفیی کرده است . ن.ک : اعلام الموقعن . قاهره
1325 هـ که بتفضیل در آن باره سخن گفته و مطالب جالبی در این مساله‌ی
حقوقی در آن یافت می شود] .

136 - مفاتیح الغیب 1: 411 - 413 .

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

138 - B : غونه‌ی آن روایی است که در آن أبو يوسف هوشمندانه و
زیرکانه راهی برای خلیفه می یابد که از سو گند خود رها شود . ن.ک :
دمیری 1: 176 ماده‌ی بغل و تاریخ بغداد و قزوینی ج فستنفلد 2: 211، 5 .

139 - B : ج بولاق 1279 هـ 159 12 - 160 (شب 269 - 270) . ویر عکس
آن در شب 398 همانجا 2 : 298 هوش اوستایش شده است .

140 - B : آنور کریستان سن . داستان‌های فلکلور ایرانی . کپنهاگ 1918
ص 70 ش 14 .

141 - B : در سده‌ی دوم هجری روایی از دانشمند مذهبی کوفه عموین
قیس ملائی (هـ 146 - 763 هـ) آمده که گفت : « حدیثی که دلم را شاد
سازد و به هیجان آورد و مرا بسوی خداره بربی کند » نزد من از پنجاه مساله‌ی
قضائی گرامی تر باشد . (روایت ابو الحasan . در بازه‌ی اسلام . یونیبول
• (8 , 396 : 1

نشو و نمای باورها

در اسلام

۲ - علم کلام و تفسیر^(*) مواد عقیدتی متون مقدس :

پیغمبران دانشمندان علم إلهیات نبودند . پیامی که اینسان می آورده‌ند
مستقیماً به آنگیزه‌ی درونشان می‌بود . بوای آن مذهبیانه احساسی ، که
در مردم پیدار می‌کردد ، هو گز مانند یک ساخته ، از پیش نقشه گشی
نشده بود ، بلکه در بیشتر اوقات ، ایشان با پسیاری از شکل داده‌اند خالفت
می‌کردد .

هم بایستی منتظر ماند ، فاصله‌ای بعد بیایند . آنگاه ، فرضگی آمیخته
از آندیشه‌ی پیروان آینده و گذشته ، باورهای گروه مذهبی را بوجود آورد .
سپس آن آندیشه‌ها به سیله‌ی ذیوهای درونی آن گروه و تأثیرات محیط
شکل خاص به خود گیرد . و کم کم آن آندیشه‌ها به سیله‌ی کسانی که
خویشن را تفسیر گزید آنچه آن پیغمبر آورده تصور می‌کنند ، به پیش

برده بشود (۱)

(*) بوای آگاهی از تفسیر آیت حکم و متشابه پانوشت ۲۲، ۲۴،
ص ۵۱، ۵۳ نیز دیده شود .

ایمان با این کار خود، چاله چوله‌هایی که در آموزش‌های پیغمبر بوده پرمی‌کنند، دربیشتر اوقات برون از خواسته‌ایش آن‌هارا گزارش می‌دهند. یعنی آن‌هارا بافرض شامل بودنشان برآنده‌هایی که هیچگاه بردل آورده‌شان نگذشته بوده است، تفسیر می‌نمایند. به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهند که حتاً به فکر آن بنیان‌گذارهم نرسیدی، تناقض‌های را سازش می‌دهند که گوشی دل اوراهم به تپش نیاوردی. پس فوراً موهای سخت خشک تهیه نموده، حصاری از استدلال و برهان برای نگاهداریش از هجوم‌های درونی و برونی گردانیده آن می‌کشند. سپس از گفته‌های آن پیغمبر بدست چیزی متناسب با آن می‌سیstem گرد آورده، آن‌هارا تحت لفظ معنی می‌کنند.

بدین ترتیب آن‌هارا به عنوان آموزشی که از آغاز منظور اصلی پیغمبر بوده است پخش می‌کنند، میان خود به گفتگو می‌گذارند، بر ضد کسانی که باهین و سایل کلامی باورهایی دیگر از حدیث‌های پیغمبر بدست آورده‌اند، دلیلهای دقیق و کوبنده برپا می‌سازند.

چنین گوششها مستلزم مدعون بودن قوانین و مقرراتی است، چنان‌که مستلزم مشخص بودن زمینه‌ی اصلی دعوت آن پیغمبر در نصوص مقدس می‌باشد. پس به دنبال آن، تفسیرهای اعتقادی برآن نص‌ها می‌آید. این تفسیرهای کلامی گوهر آن نص‌هارا از روح متصرکشان تهی می‌سازند. متکلمان بیش از آنکه گزارش دهند، استدلال می‌کنند. اینان مانند چشم‌های سرشار، برای کسانی که رژیم و مذهب را برپا می‌دارند، آنده‌یه قراوش می‌کنند.

اسلام پس از کوهه مدتی از پیدایش، به راه چنین تکامل کلامی باورها آفتاد. در همان شرایط و همان روزگار که پدیده‌های بخش دوم (تکامل

آئین و فقه) رخ می‌داد، عقاید اسلام نیز در بوته‌ی آندهش قرار گرفت، پاپهای شکل گرفتن پرستشها، دانش کلام و باورها نیز نشوونما کرد.

دشوار است که از خود قرآن بتوان یک مذهب اعتقادی، یک پارچه، هاهنگ، بی‌تناقض بددست آورد. او از آموزش‌های مهم دین، جز کلیاتی مبهم با نمی‌دهد. اگر در آن کاوش نمائیم، گاهی با آموزش‌های متناقض نیز بخورد می‌کنیم.

پیام مذهبی پیغمبر خود بازتابی از رنگهای گوناگون استعدادهای هاهنگ روانی او بود. بنابراین، دانش کلام، که می‌خواست اینها را به یک رشته بسکشد، می‌باستی نخست دشایهای نظری، تاشی از چنین تناقضات را حل می‌کرد.

إضافة بر آن، چنانکه بر می‌آید، گفتگو در باره‌ی خود محمد و تناقض گفتارهایش از همان قدیم آغاز شده بود. آری، وحی پیغمبر حتا در زمان خود وی مورد انتقاد عیب جویانش قرار گرفته، نامرزنگی و ناهانگی که در آموزش‌هایش پیدا است مورد خرد و گیری نکته سنجان بوده است.

ازین رو، با اینکه او إصرار می‌داشت که بگوید: «قرآن عربی و دور از کثی است»، (زم 39: 28 کهف 18: 1، فصلت 41: 3) که بر او فرود آمده است، باز ناچار، در وحی مدینه چنین می‌گوید: «در آن، آیه‌هایی حکم هست که أَم الْكِتَابِند، و آیه‌هایی متشابه نیز هست، أما آنان که دلی ناپاک می‌دارند به دنبال متشابه‌ها می‌روند، قاتاً آنها را موذیانه تأویل نمایند، ولی تفسیر آن‌ها را جز خدا نمی‌داند، دانشمندان می‌گویند: ما باور داریم که همگی آنها از خدای ما است».. (عمران 3: 7).

مانند این معتقدات از قرآن در نسل اول پس از پیدایش قرآن چنان متداول بود که اختصاص به مخالفانی نداشت که نقطه‌ی ضعف آن را می‌گرفتند، بلکه بحث از تناقض‌های قرآن مورد گفته‌کوی خود مؤمنان نیز بوده است^(*). برای نمونه از مسأله‌ی جبر و اختیار یاد می‌کنم و بعداً به تفصیل خواهد آمد که چگونه دلیل‌های مخالف موافق آن، هردو از قرآن سرچشمه می‌گیرد.

حدیث نیز در اینجا معتقد دیگر پدیده‌های داخلی اسلام، آینه‌ی فایشگر پیشرفت اندیشه در میان گروه مسلمانان است. آری اصل این جنبش به دوران پیغمبر بازمی‌گرددو حدیث می‌کوشیده است که از زندگی آن بکاهد، اگرچه در حقیقت این جنبش، به معنی واقعیش برپا نشد، مگر در روزگاری که تخدی اندیشه‌ها در اسلام روشنیدن گرفته بود.

به وسیله‌ی حدیث در می‌باشد که این گفتشگوها، پیغمبر را خشمگین می‌ساخته، و هرگاه که مؤمنان بدین تناقض‌های قرآن اشاره می‌کردند،

(*) بنابر نظر شیعه: پیشتر این تناقضات در اثر غصب دستگاه بوسیله‌ی گروهی بیابانی بی‌دانش رخداده است. چنان‌که عایشه بدلیل اینکه دختر خلیفه است، ساده لوحانه بخود اجازت می‌داد که بگوید: هریم مادر عیسای مسیح همان مریم خواهر هارون است که در تورات (خروج 15: 20) یاد شده است. او به دو آیت (مریم ابنة عمران - تحريم 69: 12) و (آخت هارون - هریم 19: 28) استدلال می‌نمودو مسیح را باششصد سال فاصله خواهر زاده‌ی موسا می‌پنداشت (طبری تفسیر. هریم 19: 31).

اودلتگ می گشته است. از سخنان او در چنین موارد است که: «ای مردم! ملت‌های پیش از شما به سبب همین گونه اختلافها بر سر پیغمبر ارشاد و نمایاندن ناساز گاریهای کتاب گمراه شدند». در صورتی که اجزای این کتاب نیز یکدیگر را تصدیق می کنند. این قرآن برای آن نیامد که شما تأجورهایش را مقابل هم نهید، «الآخره اجزایش همانگی هم دارند. هر کدام را که می فهمید عمل کنید، و هر چه را نمی فهمید باور دارید»⁽²⁾] B : نقل می کنند که پیغمبر در بارهی اختلاف عقاید ناشی از قرآن گفته است: در این باره با یکدیگر کشاکش نکنید بلکه آراء خود را بهم نزدیک سازید، نزاع در این زمینه برابر با بی‌دینی است⁽³⁾.

پس توجه مؤمن ساده از یک سخن به سخن دیگر کشانیده می شد. همین روش در حدیث نیز اجرا می گردید.

2 - مذهب و ملیت از نظر امویان :

در روز گار پس از آن، در نتیجه‌ی اوضاع سیاسی و تأثیر ژرف پی خوردهای خارجی، کمن یاران اسلام که از اندیشه‌شکافی‌های نوین پاخور سند بودند، ناچار شدند در براین پروستهائی، که قرآن پاسخ روش و معینی بدان نداده، واکنشی داشته باشند.

مسئله‌ای که پس از این مطرح می کنیم، نشان می دهد که چگونگی رژیم سیاسی خود هایه‌ی گفت و شنیده‌ها و ناساز گاریهای عقیدتی شده بود. انقلاب اموی نخستین پیش‌آمد بود که مسائل کلامی را در کنار مسائل اساسی شیاست مطرح ساخت، قاتکلیف رژیم نوین را از نظر مذهبی تعیین کند.

در اینجا باید به مسئله‌ای در تاریخ قدیم اسلام باز گردیم که در بخش پیش نیز کوتاه اشارتی بدان رفت، و آن اندازه‌گیری و جاهت مذهبی حکومت امویان می باشد.

می‌توان گفت: نظریه‌ای که سابقاً در باره‌ی دلبستگیِ امویان به مذهب رواج می‌داشته، نظری ساختگی بوده است. بنا بر سنن و روایات اسلامی، امویان و روحیه‌ی رژیم ایشان با خواسته‌ای اسلام آشکارا ناسازگار بوده است. خلیفگان و فرمانروایان و کارگذاران ایشان همچون جانشین دشمنان دیرین اسلام شناخته می‌شدند. چنان‌تصور می‌شد که روحیه‌ی قریشیان کهن در دشمنی با اسلام، یا دست‌کم، بی‌اعتنایی بدان، به صورت فازه‌ای در ایشان دمیده شده است.

شک نیست که بنی امیه، ذه متدين و نه متظاهر به پرهیزگاری بودند، زندگی آنان در دزپارو میان اطرافیانشان، از همه جهت، انتظاری را که پرهیزگاران از فرمانروایان اسلام می‌داشتند برآورده نمی‌نمود، نفس کشی، دوری از لذتهاي این جهانی و آرایشمايش، طبق اصول و مقرراتی که بنام حدیث پیغمبر میان مردم پخش بود، در ایشان دیده نمی‌شد.

البته برخی گزارشها نیز از تمايلات پرهیزگارانه‌ی برخی از خلیفگانشان^(۴) بارسیده است، لیکن اینها پارسایان پرهیزگار را، که حکومت مدینه در عهد حمرو بوبکر را نونه‌ی عالی فرض می‌کردند راضی نمی‌کرد.

بازم نمی‌توان منکر شد که ایشان با عنوان پیشو او خلیفه، وضع خود را در رأس یکی دولت که بر پایه‌ی یک ازقلاب مذهبی روی کار آمده است احساس می‌کردند و خوب می‌فهمیدند که ایشان از یاران مخلص اسلام بشمارند^(۵).

پیدا است که میان آنچه ایشان از حکومت برکشور اسلام در ک

می کردندو میان آنچه پارسایان پرهیزگار^(*) انتظار می داشتند تفاوت بسیار بود، از این جهت گرچه هیچ کاری هم از دستشان برگشته آمد، اما همیشه با دیده‌ی ناخور سندی به آن می نگریستند.

طبیعی است که آنچه از تاریخ امویان بدست ما رسیده است، بواسیله‌ی دارندگان چنین طرز فکر بوده است، مثلاً از نظر قراء قرآن و به رای ایشان است که بنی امیه به وظیفه‌ی خود نسبت به اسلام نآشنا بوده‌اند.

بی‌گمان است، که بنی امیه خودشان هم خوب می فهمیدند که اسلام را بکدام راه نوین می کشانند. یکی از فرمادهان نیرومندان، حجاج بن یوسف، بدسریت، نظر مسخره‌امیز آنان را نسبت به رژیم گذشته، در صحنه که در کنار رخت خواب بیماری ابن عمر گفت، روشن ساخت^(۶).

شکی نیست که روی کار آمدن امویان آغاز وضع نوی بود، زیرا که حسن نیت ایشان نسبت به اسلام از آن جهت بود که «از نظر سیاسی، اعراب پراکنده‌را گرد آورده ایشان را بسوی سروردی برجهان رهنمایی خود»^(۷). ایشان از آن نظر به اسلام خوشبین بودند که بواسیله‌ی آن بزرگی یافته بر ملت‌ها مسلط شده آثار فرهنگی ملت‌ها را تصاحب کرده بودند^(۸).

ایشان نگاهداری سلطه‌ی عرب و گسترش آن را در کشور و در جهان، بزرگترین وظیفه‌ی خلیفگان می شمردندو می پنداشتند که با این روش به اسلام دیانت خدمت می کنند.

(*) برای شناسائی این پارسایان، پانوشت M 3 بخش ۱، ۴۳ بخش ۲ و ۵۴ بخش ۳ و پانوشت ۵۱ بخش ۴ دیده شود.

از این روی ایشان با هر کس که خیال مقاومت در برابر آن می‌نمود، مانند شورشگر خد، اسلام رفتار می‌کردند، هچنانکه آنخاب شاه اسرائیل با آن پیغمبر خشکه مقدس گفت: تو بقی اسرائیل را به مری شورانی ۱، (سفر اول پادشاهان ۱۸: ۱۷) .

و هرگاه امویان یا یاغیان یا انقلابیانی روبرو می‌شدند که از دیده‌گاه خودشان، بدلیل مذهبی قیام کرده بودند، باز ایشان را، واقعاً دشمن اسلام می‌شناختند و برای حفظ عظمت اسلام و بقای آن بر خود واجب می‌دیدند که آن یاغی را با شیوه ادب کنند^(۹).] B : چنانکه پیروان معاویه می‌گفتند: ما مخالفان خود را برای آن سر کوب می‌کنیم که ایشان را به راه دولت سنت پیاویم ولی آنها حقیقت را باطل می‌شمارند و دو گمراهی باقی می‌مانند. حسین و یارانش بدان دلیل سر کوب شدند که «از دین خارج شده‌اند خود را رو دو روی امام»، یزید پسر معاویه قرار داده بودند، و از آن جهت عنوان یاغی بدان داده شد که بر خست دولت و خلیفه قیام کرده بودند^(۱۰).

هنگامی که ایشان بر ضد اماکن مقدس کاری کردند، یا کعبه را محاصره نمودند^(۱۱) (کاری که قرنها بهانه‌ی نکوهش پارسایان مخالف برایشان شده، آنرا هنگام خرمت خوانندند) از ته دل باور می‌داشتند که نبایستی در کیفر دادن به دشمنان اسلام به طور که مصلحت دولت اتفاقاً کند تردید نمود^(۱۲). یا بد چنین کیفر در هرجا که قیام شوهو یگانگی اسلام و نیروی مرکزی را بخطر اندازد، فرود آید. پنهانی ایشان دشمن اسلام هر کسی می‌بود که به هر دلیل، یگانگی کشورشان را که مطابق فهمی سیاسی خویش حکم کرده بودند برمی‌می‌زد.

ایشان بامه احترامی که به دشمنان پیغمبر می‌نہادند و نمونه‌هایش را

لامس در کتاب «معاویه»⁽¹³⁾ گرد آورده است، باز با علویانی که به دنبال تاج و تخت، حکومت ایشان را به خطر می‌آوردند جنگیدند و روشنی را که روز کربلا پیش گرفته بودند تغییر ندادند، کربلا روزی خونین داشت که قاتنوں نیز مقتل سرایان شیعی آنرا بالعن آمویان باد می‌کنند [B : آذین دیدگاه می‌توان حجاج را مانند یک قهرمان متود که «بنای اسلام را آستوار ساخته است»]⁽¹⁴⁾.

ایشان چنین می‌آند یشیدند که نبایستی منافع اسلام را از منافع حکومت جدا نمود. به نظر آنان بدست آوردن قدرت نیز خود یکی پیروزی مذهبی است. و آذین روی، یاران باوفایشان نیز خویشتن را وفادار به اسلام می‌دانستند.

شاعرانشان ایشان را در ستایشنامه‌ها، نگاهیان اسلام می‌خوانند، بلکه برخی از دوستانشان، در افراد این خاندان، همان بی‌گناهی را می‌دیدند، که طرفداران خاندان محمد، به افسر جویان آل علی، باهمه تقدیس پیغمبر زادگی‌شان، نسبت می‌دادند⁽¹⁵⁾.

مخالفت پارسایان:

تغییری که آمویان بوجود آورده بودند خوشایند پارسایان^(*) امت قرار نگرفت، زیرا که ایشان ایجاد حکومتی را در خیال می‌پرورانیدند که چائی در این جهان نمی‌داشت. ایشان برای مخالفت با خاندان آموی از

(*) برای شناسایی ریشه‌ی اجتماعی این پارسایان گنویست پالوشت‌های M 3 بخش 1 و 54 همین بخش 3 و 51 بخش 4 دیده شود.

هیچگونه دستاویز روگردان نبودند، و در برابر طرز فکر سیاسی ایشان نیز مقاومت می کردند.

از نظر این پرهیزگاران ناراضی، سلطه‌ای که این خاندان، برآسام فاستوده‌ی ارتی برپا داشته بودند گنه زاده بود. این رژیم نوین غیر قانونی و به نظر این رویانگران، مخالف مذهب می بود، زیرا که نمی توانست ایده‌آل ایشان را در ایجاد حکومت لا الهی^(*) تحقق بخشد، بلکه خود مادعی در راه تأسیس مملکت خدا خواسته، مملکتی که آرزویش را می داشتند، بشمار می آمد.

شگفت نیست، زیرا که رژیم اموی، از آغاز، حقوق خاندان پیغمبر را نادیده گرفت و راه فعالیت خویش را بدون توجه به مقدسات اسلام پیش گرفته بود.

بسیافرائیم که یکی از خردگیریها، بر سر ان این رژیم و نمایندگانش آن بود که در رفتار خصوصی زیاد به مقررات و قوانین اسلامی که آن پارسایان در خواب می دیدند، پابند نمی شدند. در این باره گفتاری نیز به حسین نواده‌ی پیغمبر و نخستین قیام کفنه برای خلافت ستانی، نسبت داده شده است، که درباره‌ی امویان گفت: «همانا اینان به پیروی از شیطان گردن شهاده، از پیروی بیزان سر پیچیده، تباهی آشکار نموده، از کیفر دادن باز ایستاده، دارانی عموی را بالا کشیده‌اند⁽¹⁶⁾. حرام خدارا حلال و

(*) برای جدا شناسی حکومت لا الهی خواست این گنو سیسته‌ها و حکومت ایل نژادی امویان پانوشت ۴۳^{۱۳۲-۱۳۱} بخش ۲ که در ص ۳ دیده شود.

حلالش را حرام کرده‌اند⁽¹⁷⁾. سنت پاکرا رها کرده مقررات من در آری مخالف مذهب نهاده‌اند⁽¹⁸⁾.

به نظر گروه پارسایان برایشان واجب بود که تا پایان کار با چنین فرمان روایان بخنگند، یادست کم به مقاومت منفی پردازند، و از هر گونه پذیرش رهبری و سروری ایشان خودداری نمایند. آلتنه این رفتار اگرچه در گفتار آسان نمایند، در عمل دشوار بود [B]؛ گروهی چاره‌را در آن دانستند که با سکوت شرایط موجود را بپذیرند و آنجاکه ممکن باشد خود را آزان حکم را ان دور بدارند تا به کیفر الاهی نرسند، کیفری که به گمان آنان شایسته‌ی این فرمان روایان می‌بود⁽¹⁹⁾.

زیرا که به هر صورت باز هم منافع ملی و مصلحت دولتی را بایستی بر هر دو نظر دیگر مقدم می‌داشند و حکومت موجود را بنناچار می‌پذیرفتندو، از برخورد با آن پرهیز می‌کردند.

به اضافه، آشکار گردید که شکایت‌ها به سوی خدا بردن و کارها بد و واگذاشتن، کاری که از نفرین پرهیز گاران ناراضی بر امویان نمودار می‌شد⁽²⁰⁾، اسلحه‌ای بی‌بو و خاصیت بوده است. بعلاوه، ایشان معتقد بودند که انسان نباید به چیزی که حتماً به خواست خدا شده است، اعتراض نماید. پس ناچار بایستی انسان به خدا آمد بند که بالآخره روزی خودش این جهان پرگناه و ستم را آزادو آباد سازد.

این آرزوهای نهفته بود که نظریه‌ی «آمدن مهدی» را بیرون داد، تا آن آرزوهارا به واقعیت پیوند دهد. پس این باور استوار گردید که یک فرمانروای الاهی خواهد آمد که خدا خود راهنمای او خواهد بود. در این باره پس از این نیز گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 12).

پیشنازی :

یکی از نهادهای سلطه‌ی اسلامی امام، مقام پیشنازی بود، که به صاحبیش اجازت می‌داد، نمازهارا اداره کند. این وظیفه جنبه‌ی الاهی می‌داشت مؤمنین به او یا به جانشین او در نماز إقتضا می‌کردند⁽²¹⁾. یکی از پدیده‌های دردناک که آن پارسایان بجmor به پذیرفتن آن بودند، همین نماز گزاردن پشت سر کسانی بود که به نظر ایشان بی‌دین یا دست کم ناپرهیزگار بودند و اینکه پیشنازی آنان را حتا در حال مسی هم گردان نهند. ولی در اینجا هم حدیث : « برای حفظ منافع دولت، نماز پشت سر هر زیکر بدروای است » خود عذر خوشی بدیشان می‌داد، [B] : چنانکه عبدالله بن عمر که پرهیزگار بود، نماز خود را پشت سر سعیاج بدنام آدا کرد. حسن و حسین پشت سر مروان بدنام، در آن روز گار که فرماندار مدینه بود نماز گزاردند⁽²²⁾. این هم بنا بر آن قاعده است که هر کس که فرماندار و ناینده‌ی دولت است پیشناز تیز هست⁽²³⁾. بطوریکه اشارت رفت، حدیثی آورند که نماز، پشت سر همه کس روا باشد⁽²⁴⁾.

مرجیان (29) :

ولی همه‌ی آن پارسایان در مقاومت منفی چنین سخت‌گیر نبودند. ایشان می‌باشند مسائله را از نظر اصولی حل می‌کردند. بالآخره زندگی روزانه، این گروه مذهبی را بجmor به جستجوی پاسخ باین مسأله کرد: آیا می‌توان هر سر پیچنده از دستور شرعی را کافر بناهیم و مسلمانان خود را زیر سلطه‌ی زور گو بشمار آورند؟ یا در واقع این فرمانروایان که به زبان و دل مسلمان بوده، به پیغمبران ایمان دارند، تنها مرتكب بوخی نافرمانی‌های می‌شوند، که گناه و قانون شکنی مذهبی نامیده می‌شود، پس ایشان مؤمن بشمار آیند؟.

در این مورد می بینیم که بسیاری از مسلمانان پارسا صفت نیز به ایمان خشک و خالی بستنده نموده، مسأله را هنوز این است که زندگی حل کرده‌اند. ایمان به این نظریه تکیه می کردند که: همه چیز به ایمان بستگی دارد. اگر ایمان درست باشد عمل بدان زبان غیرساندو اگر آدمی بی ایمان بود عمل برای او سودی ندارد. بنابرین امویان مسلمان حقیقی و اهل قبله هستندو تردید پارسایان پایه‌ای درست ندارد.

گروهی که بدین روش چشم پوشانه گرایش می داشتند «مرجیه = مرچیان» نامیده می شدند⁽²⁵⁾. معنی این روش آن بود که سرنوشت آینده‌ی آن جهانی مردم را نمی‌توان پیش‌بینی کرد، بگذار خدا خودش آن‌چنانکه می‌داند حکم کند⁽²⁶⁾. در روایت این جهان زمینی، نیز باید به مؤمن شناختن آنان بستنده شود⁽²⁷⁾.

ممکن است این طرز فکر به رأی میانه روانی که پیش ازین تاریخ در روزگار چنگمایی داخلی پیدا شده بودند مربوط باشد. مقصودم طرز فکر کسانی است که در ستپرهای تند که رخ می‌داد شرکت نمی‌جستند، در باره‌ی این‌که آیا علی و عثمان را باستی مؤمن دانست یا بزهکار و فاشایسته خلافت هستند، نظر نداده حکم آن را به خدا واگذار می‌کردند⁽²⁸⁾.

پیدا است که این آفکار با احساسات آن پارسایان که در فرمانروائی امویان و کارگذاران و کارمندان ایشان جزو ناپرهیزگاری بلکه جزو کفر چیزی غنی دیدند، جور در نمی‌آمد. در کث سهل انجگار «مرچیان» [B] : که حتا حجاج را نهاینده‌ی سالم دین می‌شناخت⁽²⁹⁾ []. درست دربرابر⁽²⁹⁾ در کث سخت‌گیرانی بود که از علویان پشتیبانی کرده، طرفدار ایجاد حکومت

إلهی و قوانین خدایی به فرمانروائی خاندان پیغمبر می بودند . و آن اینجا
قناص کامل میان «مرجنه» و مخالفانشان از شیعه‌ی علوی آشکار شد⁽³⁰⁾ .

این سهل گیری مرجیان، پس از پیدایش جنبش انقلابی دیگر بیشتر
نمایان گردید ، در آن هنگام که امویان کمک پا بر جاتر می شدند و گروههای
مخالفان بر شدت اعتراض خویش می افزودند ، مرجنه گام به پیش نهاده
بر نظریات ایشان تاختن گرفتند، قادولت موجود را حکومت «ضاله» و
گمراه نخواند .

اما آنچه بیش از همه مرجنه را بدین روش کشاند آن بود که خارجیان ،
این کیفه تو زوین دشمنان سیاسی دولت — که بعداً از ایشان گفتگو خواهیم
داشت (بخش 5 بند 2) — مرتباً موجبات آشوب کشور را فراهم می کردند.
آنان می گفتند : ایمان در دل بسند نیست ، مرتكب گناه کیهه جزو
مؤمنان به شمار نمی آید ، پیدا است که در این صورت سرنوشت امویان
بدبخت ، که به نظر اینان ، بدترین قانون شکنان بودند ، چه خواهد
بود⁽³¹⁾ .

اصل این اختلاف به دوران آغاز اسلام، که تاریخش را به درستی نمی دانیم ،
باز می گردد. هنگامی که می خواستند روابط دولت را باطبقات گوناگون
ملت اسلام تعیین نمایند ، این اختلاف پیش آمد ، که آیا کار آندامی چه
آندازه در مسلمان بودن مؤثر است؟ در پیدایش این بحث ، نیازمندیهای
حقیقتی تأثیری نداشته است⁽³²⁾ .

سپس دوره‌ای فرا رسید که این مسئله اهمیت خود را ازدست بداد ،
بجههای آن جنبه‌ی نظری و کادمیک بخود گرفت که تنها با برخی
رشته‌های باریک با عقیده پیوند می گرفت . مخالفان ایشان می گفتند :

اگر کار اندامی افری در ایمان نداشته باشد، پس یک مرجعی باذوقه می‌تواند ادعا کند که سجده کننده به خورشید را نمی‌توان کافر شمرد، زیرا که سجده برای خورشید علامت کفر است نه خود کفر⁽³³⁾.

مسئله‌ای عقیدتی دیگر نیز در اینجا هست که مسلمانان آزپژوهش و کنجکاوی در آن کوچاهی نکردنندو آن نیز از افکار مرجحه بیرون آمده است. و آن اینست که: آیا ایمان درست را می‌توان درجه بندی کرد؟ طبیعی است که پاسخ کسانی که کار اندامی را در ایمان بی‌أثر می‌شمرند، منفی بود. زیرا که ایمان به نظر ایشان چندائی نداشت و قابل اندازه گیری باقی نداشت.

بر عکس، کسانی که کار اندام و ایمان دل هر دورا در أساس مسلمانی مؤثر می‌شمرند، می‌گفتند: درجه‌ی ایمان را می‌توان معین کرد. در قرآن نیز از «فزوئی ایمان» سخن آمده است (عمران ۳: ۱۶۷، انفال ۸: ۲، توبه ۹: ۱۲۴ و جز آن) چنان‌که از هدایت نیز در سوره‌ی «محمد» ۴۷: ۱۷، آمده است پس کاهش و افزایش کار اندامی، درجه‌ی ایمان را نشان می‌دهد.

ولی علم کلام ظاهري در اسلام، از جنبه‌ی نظری، رأی یک پارچه‌ای در این باره ندارد. مثلا، در برابر متکلمانی که زیادت و کاست را در ایمان نمی‌پذیرفتند، کسانی را هم می‌بینیم که می‌گویند: «ایمان هم باور دل و هم کار اندام است، پس افزایش و کاهش پذیر می‌باشد»⁽³⁴⁾. مسئله به آن بستگی دارد که انسان به کدام مذهب ظاهري گرایش داشته باشد.

بدین ترتیب، مسئله‌ای که در میدان سیاست زاده شده بود، بدین موشکافیها کشانیده شد⁽³⁵⁾.

۳ - جبر و اختیار :

تفقیریها در همین هنگام، هسته‌های اولی مساله‌ی واقعاً مهم دیگری جوانه می‌زد. اینان در باره‌ی اینکه آیا این با آن مردم را می‌توان به طور کلی مؤمن شناخت یانه، گفتگو نمی‌کردند، بلکه در باور ساده و سنتی و عمومی توده‌ی مردم که از هر گونه آندیشه‌ی تهی بود و زرف گرائی کرده و برای خود در آن موضع گیری می‌نمودند.

در واقع نخستین لغش در ایمان ساده‌ی مسلمانان، با وارد شدن سیستم تفکر علمی حاصل نشدو نتیجه‌ی آنهم نبود، پس در نتیجه‌ی پیدایش روش خردگرائی در اسلام نبود، بلکه باید گفت: ایمان در او زرف گرائی در باور مذهبی تکان خورد. آری این لغش زائیده‌ی پرهیزگاری بود نه آزاد آندیشی.

آندیشه‌ی خضوع بی‌اندازه برای خدا، در کث خشن و تاهنجاری از خداوند بوجوده آورده بود؟ خدا فرمانروائی است که اراده‌اش بندو مرز ندارد و از کرده‌اش بازپرسی نمی‌شود آندهای 21: 23، مردم در پیشگاه او هیچ اراده ندارند. باید باور داشت که اراده‌ی او با اراده‌ی انسان، که از هرسو مرز دارد، قابل مقایسه نیست. قوانانی انسان در برابر اراده‌ی بی‌لگام و توان مطلق خدا تاچیز است. این نسبت قاتمبا پیش می‌رود که بر هر اراده‌ی انسان مرز می‌نهند. انسان نمی‌تواند هیچ چیزرا بخواهد مگر در همان چار چوب که خدا برایش معین نموده است، اراده‌ی انسان، حتا در فتار اخلاقی، در کادر قضای ازی دور می‌زند.

لیکن در عین حال، بر مؤمن واجب است که باور داشته باشد که خدا هیچگاه بر کسی ستم روانی دارد. پس باید این تصورا به کلی در

بارهی خدا دور داند. زیرا که مانند چنین تصوری خدارا حتاً از درجه‌ی یک پادشاه آدمی زاده نیز پست‌تر نشان می‌دهد. پس باید ظلم و ستم را از بارگاه خدا دور دانست.

در بارهی پاداش و کیفر می‌بینیم، قرآن مکرر و بادقت می‌گوید: «خدا یک ذره به کسی ستم نمی‌دارد». یا: «یک نقطه‌هم به مردم ستم نخواهد رفت». خدا در بارهی خویش می‌گوید: «به کسی جز به اندازه‌ی تو افایش فرمان نمی‌دهیم. ما دفتر و دست‌کش داریم که به راستی گویا است»، پس بدیشان ستم نخواهد رفت — مؤمنون 23: 62، «خدا آسمانها و زمین را بدرستی آفرید»، به هر کس آن خواهد رسید که بدهست آورده باشد و ستمی نخواهد رفت — جاثیه 45: 22.

ولی هرآدم پاکدل می‌تواند خود پرسی کند که: «مگر ستمی سنگین‌تر⁽³⁶⁾ از این هست که برکاری کیفر نهند که به اراده‌ای پدیدار شده باشد که در توانایی انسان نموده است؟ آیا درست است که خدا مردم را از آزادی در کارشان محروم سازد و کوچک‌ترین رفتار ایشان را کنقول نمایند و گنهکار را از توانایی کردار نیک محروم کنند و همان‌گونه که خودش گفت: «دلایشان را هر کرد و بروگوشها و چشمها ایشان پرده کشید — بقره 2: 7»، پس از آن ایشان را کیفردهند و به سبب گناهشان به جهنم أبدی اندازد؟

از این روی بسیاری از مسلمانان پاکدین و پرهیزگار بر خود واجب دیدند که خدارا یک جبار مستبد بدانند تا به آن خضوع نزدیک باشند، که در بسیار بجای قرآن بدان تشویق جدی نموده است. در واقع نیز چنین است که آیه‌های بسیاری از قرآن، هنگام توصیف خدا، مارا به یاد سنگ دلی‌های فرعون می‌اندازد، او در موارد بسیار این فکر را می‌آموزد که هر کس را که خدا بخواهد هدایت کند، راه اسلام را بر روی

دلش می گشایند و هر کس را که بخواهد گمراہ سازد سینه‌ی روی را بر می‌بندد (آنعام ۶: ۱۲۵)، درجای دیگر: هیچکس بی اجازه‌ی خدا نمی‌میرد، اوست که پلیدی برای بی‌خردان می‌فرستد – یونس ۱۰: ۱۰۰.] B: و بدین ترتیب به انتکای بدخی آیات قرآن انسان می‌تواند به خدا عنوان «فان» بدهد که انسان را به وسوسه می‌اندازد و فریب می‌دهد (۳۷) [.

در اسلام برای هیچ مسأله‌ی مذهبی تا این اندازه ایده‌های متناقض نمی‌توان از قرآن بیرون آورد، که برای این مسأله می‌توان (۳۸).

عبارت‌های چهارنای پیغمبر را می‌توان با عبارتهای ضدش برابر کرد که می‌گوید: خدا گمراه کننده نیست بلکه این شیطان است که دشمن و فریبند است (حج ۲۲: ۴، فاطر ۳۵: ۵، فصلت ۴۱: ۳۶، زخرف ۴۳: ۳۷، مجادله ۵۸: ۱۹) از روزگار آدم تا کنون: (بقره ۲: ۳۶ و سوره‌ی ص ۳۸: ۸۲).

حتا کسانی که می‌خواستند نظریه‌ی آزادی کامل انسان را دور از تأثیر شیطان بگذارند، باز می‌توانستند آیه‌هایی روشن برای پشتیبانی نظر خود، بر ضد جبر بیابند، ذیکی و بدینها که انسان خود پدید می‌آورد (کسب، تامیده شد، و آن کارهایی است که آدمی با آزادی کامل آنجام می‌دهد) (عمران ۳: ۲۵ و جز آن)؛ «آنچه آنجام می‌دادند بر دهایشان سرپوش می‌نہاد» (مطوفین ۸۳: ۱۴) (۳۹).

حتا درباره‌ی عبارت «مهر کردن دلها» نیز مانعی ندارد که بگوئیم: کسانی که خدا دلشان را مهر کرده است خود از پیش پیرو هوای نفس بوده‌اند. (محمد ۱۶: ۴۷). «از هوا پیروی نکن که از راه خدایت دور دارد» – ص ۳۸، «خدا دل‌های گهکاران را ساخت نساخته بلکه در نتیجه‌ی بزه کاری «مانند سنگ یا سفت تو شده‌اند» – بقره ۲: ۷۴، تا آنجا که

خود شیطان نیز تهمتِ گمراه‌سازی را منکر شده گوید؛ انسان خودش گمراه بوده است (ق ۵۰: ۲۷) .

در داستانهای باستانی که از ملتهای باستانی در قرآن آمده نیز خدا فکر آزادی انسان را تأکید کرده گوید؛ «ثودرا رهناشی کردیم ولی خودشان کوچی را گزیدند»، پس آذربخش ایشان را بدانچه دست آورده بودند فراگرفت و ماکسانی را که ایمان آورده بودند رهانیدیم – فصلت ۴۱: ۱۷-۱۸، پس، خدا قوم صالح را راهنمایی کرده بوده است و ایشان خود نافرمانی نموده، بزهکاری را با اراده‌ی خود پیش گرفته، از راهِ خدا دور شده بودند. پس این «دست آورد» آزادانه‌ی ایشان بوده است، خدا را راست را به مردم نشان می‌دهد، مردم تنها به خواست خودشان، برخی سر برآه می‌شوندو برخی عناد کرده کج می‌روند (إنسان ۷۶: ۳). باز در قرآن چنین آمده است: «هر کس به خواست خویش کار می‌کند – أَسْرَا ۱۷: ۸۴»، «بگو: راهِ خدا درست است»، هر کس خواهد بیاید و هر کس خواهد کافر گردد – کهف ۲۹: ۲۹، «این یک یاد آوری است پس هر کس به خواهد می‌تواند راهی به سویِ خدا بجوید – إنسان ۷۶: ۲۹».

در واقع، خدا را برگشکاران نمی‌بندد، بلکه به ایشان برای بزهکاری نیرو می‌دهد، چنانکه به نیکوکاران نیز برای کردار نیک نیرو می‌بخشد. این را «بگشایش می‌رسانیم»، و آن را «به تگتنا می‌کشانیم» (لیل ۹۲: ۷-۱۰) .

معنی اضلال:

اینکه بجا می‌داشم که یک یاد آوری مهم، در بازه‌ی درگاه مساله‌ی آزادی‌اختیار در قرآن را طرح نمایم. بسیاری از گفته‌های محمد هست که آنها را این گونه معنی می‌کنند: خدا خودش برای آدمی گشکاری و

گمراهی را مقدار می کند . ولی اگر معنی « اضلال » را موشکافی کنیم ، مسئله دگر گون است .

گرچه در قرآن آیه های بسیار هست [که به ظاهر گمراه کردن را به خدا نسبت می دهد] مانند : « خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد رهنانی می کند »، اما این بدان معنی نیست که خدا بزهکاران را مستقیماً در راه گناه می نهد ، زیرا که « اضلال » نه به معنی گمراه کردن ، بلکه رها کردن در گمراهی است . یعنی خدا نسبت به کار او بی مبالاتی می کند ، چنان که گوید : « آنان را می گذاریم ٹا در سرپیچی خود بغلطند آنعام ۶: ۱۱۰ ».

مثلث می توانیم حال یک بیابان گرد قتهارا در نظر آریم ، که روش قرآن در تعییر « هدایت و ضلالت » از روی آن نقش بسته است . این بیابان پیا در حالی که در جستجوی راهی است که او را به مقصد رساند در صحرایی بی کرانه گم می شود . راوی انسان در زندگی نیز چنین می باشد .

پس کسی که در او ایمان و کردار نیک سزاوار رحمت خدا بود ، خدا او را با راهنمای پاداش می دهد ، به عکس « بزه کار را از رحمت خوبیش محروم می سازد »، اگرچه او را « به تمام معنی » کلمه در راه بده نمی اندازد ، آمادست راهنمایی نیز سویش دراز نمی کند .

او هنگام گفتگو از گنهمکاران نیز واژه های « عمی = کوری » و « تختیط = آشفتگی » را با همین روش به کار برده است . اینان نمی بینند ، باید بی هدف و کور کرانه بروند ، و چون راهنمایاندارند حتی گمراه خواهند شد ، « از سوی خدا برای شما بینش آمده است » هر کس آنرا دید به سود

او است، هر کس کور ماند به زیان است (أنعام ۶: ۱۰۴)، یعنی یک گمراه، خودش نمی‌خواهد روشنایی را که بدو داده شده است ببیند؛ ما کتاب حق را سوی شما فرستادیم، هر کس هدایت شد سود برد و هر کس گمراه رفت زیان برد – زمر ۳۹: ۴۱.

پس در کث قرآن، در باره‌ی کسی که به سبب تبهکاریش سزاوار رحمت نباشد، آنست که خدا او را به حال خویش واگذارد. پس اگر می‌گوید: او کافران را فراموش کرد زیرا که ایشان او را فراموش کرده بودند – اعراف ۷: ۵۱ و توبه ۹: ۶۷ و جاثیه ۴۳: ۴۵، می‌خواهد این طرز فکر را بیان کند.

فراموش کردن گتمکاران بدان معنی است که خدا در آن دیشه‌ی راهنمائی و رهائی آنان نخواهد بود، زیرا که راهنمائی پاداشی است، که به نیکوکاران می‌بخشد: « خدا ستمکاران را رهنمائی نمی‌کند – توبه ۹: ۱۰۹ » یعنی ایشان را بی‌رهنمایی هدف به خودشان و امی‌گذارد پس بنابرین، کفر نتیجه‌ی به خود واگذاردن نبوده، بلکه سبب آن بوده است (محمد ۸: ۴۷ و بویژه: صرف ۵: ۶۱).

آری! در قرآن آمده است که: « کسی را که خدا گمراه کند » دیگر راهی برایش باز نیست – شورا ۴۲: ۴۶، « کسی را که خدا گمراه سازد » دیگر راهنمائی نیست – غافر ۴۰: ۳۳، و « آنان زیانکارانند – اعراف ۷: ۱۷۸ »، [B] و در روایتی که بعداً آمده است: خدارا پروای آن نیست که آنان در کدام دره سرنگون می‌شوند^(۴۰).

لیکن کیفر در همه‌ی آنچه یادشد تنها محروم شدن از راهنمائی می‌باشد نه اینکه اورا به بدراهی بیاندازد که به کفر آنجامد. در صورتی که

مسلمان بستان⁽⁴⁰⁾ که به در کی اولیه‌ی اسلام فردیک نوند، این معنی را از آن فهمیده بودند.

در حدیث آمده است: «هر آنکس که سهل آنگارانه سه جمعه‌گزاری را ترک کند، خدا دلش را مهر خواهد کرد»⁽⁴¹⁾. [B: در برخی روایات که غزالی آورده، بازم آنرا روشن تو نموده، مهر کردن دل را تفسیر نموده‌اند. مثلاً نقل شده که عمر خلیفه گفته است: «مهر» با پای خود به عرش خدا بسته شده است، و چون مقدسات از دیده‌ها بروندو آنچه خدا نهی کرده انجام بشود، خداوند مهر را رها می‌کند تا پائین آید و دل انسان را با آنچه در آن است مهر کند. نیز در حدیث از مجاهد است که: دل مانند دستی گشاده است. هر کاه انسان مرتكب گناهی شود یک آنگشت از این دست بسته می‌شود، تا اینکه چون گناهان متعدد شوند مهی آنگشتان بسته شوند. بدین قریب دل هم بسته می‌شود. مهر کردن دل را بدین صورت باید فهمید. نیز از حسن (شاید بصری) این پند نقل می‌شود: برای گناهان بشر در پیشگاه خدا پیمانه و مرزی وجود دارد. چون این پیمانه پرسود خدا دل انسان را مهر می‌کندو دیگر اورا به کار خوب باری غی‌دهدو به حال خود رهایش می‌کند⁽⁴²⁾. «مهر کردن دل» به معنی ایجاد حالتی در او است که با إهال کاری، واجبات مذهبی خود را ترک کند. یک دعای قدیمی نیز هست که پیغمبر به حسین، هنگامی که به قازگی مسلمان شده بود آموخته است. او در آن گوید: «خدا ای راه درست مرا به من بناموزو مرا از شر نفسم نگاهدار!»⁽⁴³⁾. یعنی مرا به خودم و امکنای دست راهنمایی به سویم دراز کن!

پس مسأله‌ی گمراه کردن در میان نبوده؛ بلکه تنها به خود و اگذاشتن است. زیو این تصور که «به خود و اگذاشتن سخت‌وین کیفر الاهی

باشد» در آن روزها تعبیر مذهبی به خود گرفته، به صورت سوگند نامه درآمده بود، چنانکه دریکی که جا آمده است: «من از حول و قوه‌ی الاهی بدور و به حول و قوه‌ی خویشتن واگذار شوم، اگر چنین و چنان باشد»⁽⁴⁴⁾. یعنی از من دست بردارد قامن ناچار به جستجوی راهی برای رستن از تنگنا – که بدون راهنمایی و کمک او محالست – بروخیزم. باید از عبارت «خدا می‌گذارد گنهکاران گمراه شوند، اما گمراهشان نمی‌کند» چنین معنائی را فهمید⁽⁴⁵⁾.

4 - اختیار مکه و جبر مدینه:

ما قوانستیم روشن سازیم که چگونه، برای هریک از دیدهای گوناگون و ناسازگار در مهمترین مسائل اساسی وجودان مذهبی، می‌توان به قرآن استناد کرد. اینکه خوشبختانه آقای هوبرت گریم Hubert Grimm که در علم کلام قرآن موشکافی بسیار کرده است، پرتوی بررا او بیرون آمدن ما، آزادی سردرگمی، انداخته است⁽⁴⁶⁾. او می‌گوید: این رأی‌های ناسازگار که محمد در باره‌ی موضوع جبر و اختیار طرح نموده، مربوط به دورانهای گوناگون فعالیت پیامبری اوست، و ناشی از تأثیرهای متفاوضی است که شرایط مختلف در هر دوره بر او دیگته می‌کرده است.

وی در دوره‌ی اول مکه آزادی اختیار و مسئولیت انسان را می‌پذیرفت، ولی در مدینه کم در جبر فرو رفت، آموزش‌های جبری او بیشتر مربوط به دوره‌ی آخر اوست⁽⁴⁷⁾.

اگر ما می‌توانستیم به گاه شماری (کرونولوژی Chronologie) مسلمانان مطمئن باشیم این راهنمای قاریع انسکاران قابل استفاده بود، اما به مسلمانان باستان نمی‌توان چنین اطمینانی داشت. چه ایشان هر میان آراثی

ناساز سرگردان مانده، گه بدن و گهی بدان می گرویدندو در هر حال برخود واجب می دانستند که آنچه را پذیرفته‌اند به هر طور که شده، با مذهب خداش نیز جور نمایند، تا بدن و سیله همگامی و اتفاق نظر همگانی را هم داشته باشد.

ولی بالآخره عاطفه‌ی وابستگی و احساس بی استقلالی که بربیشور مظاهر وجودان اسلامی مسلط بود موجبات پیروزی مذهب تفی آزادی اختیار را فراهم کرد، تا آنجا که می گفتند: نیکی و بدی، پاداش و کیفر، همیشه به رحمت ایزدی بستگی دارد، و اراده‌ی انسان از این بجهت هیچگونه ارزش و اعتبار ندارد.

لیکن از زمان بسیار کهن، که می‌توان آنرا تا پایان سده‌ی هشتم دنبال کرد، می‌بینیم که نظریه‌ی خودکامگی خدا، دل برخی پارسایان را می‌آزادد. اینسان نمی‌توانستند خدائی مستبد و عامه‌پسند را بپذیرند. آفکار خارجی نیز بدين و سوسه‌های پرهیز گارانه دامن می‌زد و کم‌کم آنها را بر کرسی می‌نشانید. [B: این مطلب که حتا خود مسلمانان نیز چنین استنباطی داشته‌اند، از یکی از روایت‌های بر می‌آید که از فتوحات اولیه‌ی اسلام یحا مانده است. أبو بريده به پسر عمر گزارش می‌دهد: ما در این سرزمین که می‌جنگیم با مردمانی روبرو می‌شویم که معتقدند: هیچگونه «قدر» وجود ندارد⁽⁴⁸⁾.]

قدریان:

کهن‌وین اعراض بر قضای مطلق ازی، از طرف مسلمانان سوریه شنیده شد، بهترین تعلیل برای این پدیده همانست که «الفرد کریم Kremer» می‌آرد: دانشمندان قدیم اسلام تردید در قضای مطلق ازی را از دانشمندان لاهوت مسیحی واگرافته‌اند⁽⁴⁹⁾.

زیرا مسلم است که گفتگو و کشاکش در این مساله‌ی مذهبی، آن‌دیشه‌ی لاهوتیان کنیسه‌ی خاوری را به‌خود مشغول می‌داشت.] B : بکر تحقیقی در باره‌ی پدران بنیان گزار مسیحیت کرده و نشان داده است که چگونه آموزشِ إلهیاتِ إسلام برآن تکیه می‌داشته است⁽⁵⁰⁾]. دمشق پایتخت فکریِ إسلام⁽⁵⁰⁾ در عهدِ امویِ حقاً مرکز آن‌دیشه در باره‌ی «قدر» نیز بوده و این طرز فکر از آنجا بدیگر میدانها پخش گردیده است⁽⁵¹⁾.

این آفکار پارسایانه داشتمدان را برآن می‌داشت تا معتقد باشند که انسان در فعالیتهای مذهبی و اخلاقی نمی‌تواند بندی‌قضایی تغییر ناپذیر باشد. معقول‌تر آن است که خود سازنده‌ی کارهایش بود، تا خود رهایه‌مندی خویشان و موجب خوئیخی یا بدبختی و هلاک خودش باشد.

بدین شکل، نظریه‌ی این گروه، بعدها بنام «خلقِ أفعال»⁽⁵¹⁾ شناخته شد. چنان‌که خودشان – بنابر تسمیه‌ی ضد به ضد⁽⁵¹⁾ – به‌نام «قدریان» معروف شدند⁽⁵²⁾، زیرا که اینان دایره‌ی کار کرد «قدر» را هرچه تنگ تو می‌گرفتند. پس مخالفانِ ایشان، طرفدارانِ تسلیم کور کورانه «جبریان» خوانده شدند. این کهون‌ترین گروه‌بندی در عقیدت درِ إسلام باستان است.

اگرچه قرآن سندِ دلخواه هریک از دو طرف را به دستش می‌دهد، لیکن افسانه‌ای به تقلید ازیک آن‌دیشه‌ی کهن هندی⁽⁵²⁾ در زمانه‌ای بسیار قدیمِ إسلام، یا از دوره‌ی همین گفتگوها – چون نمی‌توان بدرستی تاریخ آنرا مشخص⁽⁵²⁾ نمود – شهرت یافته بود، که می‌توانست کمکی به طرفدارانِ تعیین ازیلِ أفعال باشد.

به موجب این روایت، خدا هنگام خلقت آدم از قنه‌ی درشت او

همهی فرزندانش را به صورت گروهای ریزه موزچه بیرون آورد، در همان هنگام بهشی و دوزخی آنان را معین کرد [B] : پس با فهرست قائم و قام پدر و فامیل‌هایشان با تعبیین سرنوشت هریکی بطوری که قائم‌النهای جهان هیچ تغییری در آن نمی‌توانست رخ دهد⁽⁵³⁾ []. ایشان را در دو پهلوی راست و چپ این نخستین خلوق جای داد. بنابراین هریکی ازین نطفه‌ها، سرنوشت معین شده دارند، که به وسیله‌ی ملائکه‌ی ریزه برپیشانی او نوشته شده است.⁽⁵³⁾ یعنی سلامتی و هلاکت او و هر آنچه از روی سرخواه‌های برایش مقدّرمی‌بوده است.

نیز روایتی را می‌بینیم که اطلاعاتی درباره‌ی آخرت می‌دهد و از آن دیشه‌های جبری ناشی شده است که: خدا گنگاران را – بی‌تفاوت و هر گونه که خود خواهد – به جهنم می‌افزارد، و دیگران را نیز بی‌تفاوت برای پیش‌بازار می‌گذارد. أبلته حق شفاعتی که برای پیغمبران در نظر گرفته شده، بدین خودسری بی‌پندار بار تخفیف گونه‌ای می‌بخشد. و مطابق باور توده‌ها و طرز تفکر آنها، این نامفهوم نبود که محکوم شدگان به جهنم رفتن هم برخلاف اراده‌ی خودشان به کفر مجہور شده باشند، چنان‌که جبرئیل دهان فرعون را با گل رس آنباشت، چون گهان می‌کرد که فرعون پیروی خود را از ایمان اعلام نماید و بدین ترتیب بتواند از رحمت حق بجزه‌مند شود⁽⁵⁴⁾.

پندارهایی که پایه‌ی این تصورات درباره‌ی قدرت مطلق و همه‌گیر خدا بوده، در دل توده‌های مردم قائم‌النهای ریشه دوانیده بود که به مذهب قدری که معتقد به اختیار بشر و دادن مسئولیت‌های بسیار بدو بود، اجازه نمی‌داد طرفدار بسیار بیابد. از این روی قدریان مجبر بودند با سخنی بسیار در برابر دشمن از خویش دفاع کنند، دشمنانی که برداشت کنن

پرستانه از نصوص مقدس و آفسانه‌های توده‌ای مربوط به دوران باستان را مورد سوء استفاده قرار می‌دادند.

باهمه‌ی اینها، باز جنبش قدری در تاریخ اسلام اولی مهم داشت، زیرا که نخستین گام و قدیمترین کوشش در راه⁽⁵⁴⁾ پاره کردن بندهای سنتی مسلط بر مغزها می‌بود. سبب پیدایش این جنبش نه آزاداندیشی، بلکه افکار پارسایانه می‌بود.

از دهان هیچ قدری، صدای اعتراض عقل گرایانه بروز خشکه مقدسی شنیده نمی‌شد، بلکه این صدای وجودان مذهبی پارسایانه، بروز صورت نامناسبی بود، که برای خداو خواسته‌ای مذهبی او از مردم، توصیم می‌شد.

اکنون این صدای وجودان مذهبی، باچه نوع احساس روبرو شد؟ چگونه رأی قدریان در میان عموم، جز آنکی از مردم، بای میلی روبرو گردید؟ پاسخ آنرا روایتهای متواتری که برای خراب کردن وجهی این رأی و آن وجودان پرداخته شد، می‌تواند به ما بدهد.

ما نمی‌هیشیم، پیغمبر را سخن‌گوی احساسات خشکه مقدس و ملاققطی مردم بروز قدریان ساختند⁽⁵⁵⁾ :

قدريان محوسان اسلام شناخته شدند، زیرا همانگونه که زرديشيان در برآور خدای نیکيها معتقد به خدای علت شرور بودند، قدریان نيز کارهای بد انسان را از ميدان عمل قدرت خدا بپرون مي‌دانستند. خدا هیچگاه گناه نمی‌آفریند، بلکه إراده‌ی آزاد انسان آنرا انجام مي‌دهد. آزاین روی باید به وسیله‌ی محمد و علی کوششهای قدریان حکوم گردد، و بنام جدل و مناظره هرگونه ناسزا نشار ایشان شود⁽⁵⁶⁾.

دشمنی امویان جبری با قدریان :

این پدیده نیز در اینجا شایان توجه است که خلیفگان دمشق، که جز بسیار کم، علاقه‌ای به مسائل اعتقادی نشان نمی‌دادند، جنبش قدری را که در میان مسلمانان شام پخش شده بود مزاحم خویش تشخیص داده گهگاه به طرفدارانش سخت گیری می‌کردند⁽⁵⁷⁾.

سبب این دشمنی با مذهب قدری، که در مقامات عالی دولت دیده می‌شد، تنها این نبود که با ناراحتی می‌دیدند که پای مردانی که می‌باشند به کار مهم ساخته‌اند این دولت جوان بپردازند به میان این جنجال کشیده می‌شود.

اصلًا برای کسانی که همه‌ی کوشش خود را وقف ایجاد بنیادهای سیاسی بزرگ می‌کنند و مرتب باید از چپ و راست، با دشمنان خانوادگی خود یخنگند، واقعه‌ای راحت کننده است که مردم را مشغول بحث در آزادی اراده و ضد جبر و استبداد مطلق بینند.

معمولًا شخصیت‌های نفوذمند، از عقل گرائی توده‌ی مردم خشنود نمی‌شوند. ولی إضافه بر همه‌ی اینها دلیلی ژرف تو نیز امویان را وامي داشت کا سست شدن عقیدت جبرا، نه برای اسلام بلکه برای سیاست خودشان خطرناک بینند.

ایشان خوب می‌فهمند که خاندان و دولت ایشان برای پارسایان، یعنی آنان که به سبب پاکدی، دل مردم را در دست می‌داشته‌اند، تحمل ناپذیر است، از این نیز غافل نبودند که ایشان، در نظر بسیاری از رعایایشان، حقه بازانی بودند که با زور به حکومت رسیده و دشمن خاندان پیغمبر و کشندۀی پارسایان و ویران کننده‌ی اماکن مقدس هستند.

پس اگر عقیده‌ای بتواند مردم را از شورش بر ضد ایشان باز دارد و به انقلاب علیه ایشان و عمالشان لگام زند، همان عقیده جبر خواهد بود، عقیده‌ای که نظر می‌دهدو به مردم تلقین می‌کند که: خدا در آزل قرار گذارده که این خاندان حکومت کنند، کارهای ایشان جز نتیجه‌ی قضای پرتوان إله‌ی نیست.

پس برای ایشان بسیار مناسب بود که این آفکار در دلها ریشه کند . ایشان به مقایش شاعرانی که حکومت آموی را قضای ازلي و قدر ناگزیر الاهي می خواندند با خورسندی گوش فرا می دادند . زیرا که بنا بر این ، هیچ مؤمن نمی توانست برضد ایشان قیام کند . شاعران آموی خلیفگان را به عنوان امیرانی که فرمانروائی شان از پیش در قضای ازلي خدا ثبت شده است ، می ستودند (58) .

همچنانکه این طرز فکر یا این مذهب برای قانونی جلوه دادن حکومت خاندان اموی بطور عموم به کار می رفت، برای فرو نشاندن خروش مردم نیز، که گاهی در آثر شدت ستم و قساوت فرمانروایان به جوش می آمد، مورد استفاده قرار می گرفت. رعیت فرمان بردار، بایستی در آندیشه‌ی ساده‌ی خویش چنین فرض می کرد که «امیر المؤمنین و کارهائی که انجام می دهد همگی قضای الاهی هستند»⁽⁵⁸⁾، و کسی را نشاید که که به آنچه آزو سر می زند شکوه نماید»⁽⁵⁹⁾. اینها واژه‌هائی هستند که در یک قصیده به کار رفته است که صاحبیش آنرا پس از قساوی پسر صدا که از یک امیر اموی دیده بود سروده است.

پس این باور، بایستی جای گزین شود، که هر کاری که خلیفگان و
امیران مرتکب شوند، خود می‌بایستی انجام می‌شد، چون در ازل چنان
مقدّر بوده است، و هیچ اراده‌ی انسانی نمی‌توانست جلو آن را

بگیرد . یک قدری در طنز بدن آن دیشه چنین می گوید : « پادشاهان خون مسلمانان را می ریزند و دارائی شان را می چاپند و سپس می گویند : کارهای ما بنا بر قضای الاهی است ⁽⁶⁰⁾ » .

هنگامی که عبد الملک مروان خلیفه ای اموی گرفتار مبارزه ای دشوار برای حفظ تاج و تخت بود ، یکی از سران دشمن را به درون کاخ خواند ، سپس بنا بر رأی مشاورانش سر اورا ببرید و به سوی یارانش که در بیرون کاخ منتظر بازگشت پیشوای خود مانده بودند پر قاب کرد و دستور داد بدیشان اعلام گردد که : « امیر المؤمنین دوست شمارا بنا بر قضای تغییر ناپذیر از لی خداوند کشته است » .

این حادثه در دنیاک به سعادگی گذشت و کسی هم خیال قیام بر ضد قضای الاهی ، که خلیفه فقط آلت اجرای آن بود نکرد . سکوت همه جارا فرا گرفت و همگی برای فاقل پیشوایشان که تا دیروز بد و فادار بودند ، سوگند و فاداری خوردند ، اکنون اگر درستی این داستان صد در صد نباشد ، امّا می تواند ارتباط کارهای دولتیان را با قدر تغییر ناپذیر از لی به ما نشان دهد .

نمی توانم پنهان دارم که پناه بردن به قضای الاهی و فرمان وی در داستان یاد شده در حقیقت همراه با درمی بسیار بود که با سر بردیدهی عمر و بن سعید به سوی یارانش فرو ریخته شد . این بود که آن دیگر از قلمخی حادثه می کاست ⁽⁶¹⁾ .

پس جنبش قدری در عهد اموی نخستین مرحله در راه سست شدن مذهب سنی در جهان اسلام می بود . همین معنی است که ارزشی تاریخی - اگرچه از خودش نباشد - بدو می بخشند . همین اهمیت جنبش هارا برآن داشت تا در این بررسیها جایی نسبه بزرگ برایش باز کنیم .

اما این شکاف که در عقیدت ساده‌ی توده‌ها⁽⁶¹⁾ به وجود آمده بود، ناچار بود، با گسترش آینده‌ی میدان اعتقداد از شکل کلاسیک عقابد، که لازمه‌ی توسعه‌ی افق خرد و آندیشه‌ی مردم بود، گشاده‌تر گردد.

5 - علم کلام و هماهنگی دین فلسفه :

در این مدت فلسفه‌ی ارسطو در جهان اسلام شناخته شده، بسیاری از روشن فکران افر آنرا، حتا در افکار مذهبی خودشان، احسان کرده بودند. پامه کوششها که برای هماهنگی دادن میان باورهای مذهبی سنتی و آندیشه‌های فلسفی تازه وارد آنجام داده بودند، بازهم فلسفه خطری بزرگ را برای اسلام در خود نشان می‌داد.

در برخی نقاط، به نظر بحال می‌رسید که بتوان میان ارسطو-گوجه به شکل نشو افلاطونی آن باشد – با باورهای اسلامی، پلی بزپا ساخت. مثلا: می‌دیدند که عقیده‌ی حدوث جهان در زمان، علم خدا به جزئیات و مسئله‌ی معجزه، به هیچ راهی با ارسطو جور نمی‌آید.

ولی گوئی مقدّر بود که مکتبی نوین، وسیله‌ی نگاهداری اسلام و سنتهای فکری آن در جهان روشن فکری قرار گیرد. این مکتب یا سیستم، همانست که در تاریخ فلسفه به نام «علم کلام» شناخته شده و نمایندگانش «متکلمان» خوانده می‌شوند.

در آغاز کار واژه‌ی «متکلم» کسی را می‌نمود که یک مسئله‌ی مورد اختلاف از مسائل اعتقادی و ایمانی را به مجادله نهاده، برهان بندهی کند و خود را با استدلال‌های نظری مسلح ساخته، از آن مسئله دفاع نماید. واژه‌ی «متکلم» در ابتدا با اضافه شدن به مسئله‌ای مخصوص که مورد تمرین نظری در آندیشه‌ی مذهبی بود استعمال می‌شد، چنان‌که می‌گفتند:

« فلانی متکلّس در ارجاء است » یعنی از کسانی است که در مسائلهای که مورد نظر مرجبیان است پژوهش می‌کند⁽⁶²⁾.

اما بهزادی جای بکار بردن این واژه گسترش یافت و بر همه کسانی إطلاق شد که « بخی قضایای گرفته شده از مذهب را »، هچون اصول موضوعه بی‌گفتگو فرض نموده، آنها را پایه‌ی « استدلالهای قرار دهند »، سپس در این قضیه‌های بدینهی فرض شده، کندوکاو نموده، آنها را در قالب‌های ریخته و پذیرش آنها را حتا برای مغزهای آنديشهور واجب شرند». این گونه کوشش‌های فکری که چنین رهنمود شده باشند و این‌چنین راهی مذهبی بسپرند « علم الكلام » تأمیده شدند.

مستزله⁽⁶³⁾:

چون هدف از این دانش، پشتیبانی از مذهب بود، پایه‌هایش، بروز خود فرضیه‌های ارسطو نهاده شده بود⁽⁶²⁾، و به تمام معنی کلمه « فلسفه‌ی مذهب » بودو کهن‌ترین نمایندگانش همانها بودند که « معتزله » خوانده می‌شدند.

معنی این واژه « کناره گیران » یا انشعابیان است من کاری به آن افسانه ندارم که برای تفسیر این نام گذاری آورده‌اند، ولی می‌خواهم در اینجا باور بنایم که هسته‌ی اصلی این انشعاب نیز از روحیه‌ی پرهیز‌گارانه بروخواسته است.

آری، گروه پاره‌سایان پرهیز‌گار گوش‌گیر، یعنی زاهدانی که از مردم دوری می‌گزیدند⁽⁶³⁾، ایشان بودند که نخستین بار این جنبش را بهیش راندند⁽⁶³⁾، جنبشی که محافل عقل گرا را فرا یگدیگر آورد.

و کم کم آشکار می شد که با باورهای مذهبی توده های آن روزگار سرفا سازگاری دارد.

البته تنها پس از تکامل این جنبش است که می توان لقب «آنندگان آزاد اسلام» بدینشان داد. نامی که استاد زورینخی هانریش شتاينر Zurichois Heinrich Steiner ایشانرا زیر آن نام معروف نمود. و نیز او بود که پیش از دیگران، به سال 1865 م یک منوگرافی درباره این مدرسه منتشر ساخت (۶۴).

باری، با اینکه پیدایش معتزله، مانند پیشینیان قدری شان، در آفر علتها و اسباب مذهبی بود، بازم سرآغاز کارشان آندکی روحیه ای شانه خالی کرن از بندهای گران را، بهمانشان می دهد، که می خواست در کشک سنتی گرا از زندگانی را درم بشکند، درحالی که بحثهای ایشان در گناه کبیره و کافر نمودن بزمکاران برخلاف رای مرجیان بود زیرا که چنین کسی را نامومن و دوزخی ابدی می شمردند. این مسئله و مانندهایش احتمال داشت انسگیزه ای آزاد آندهای را از ایشان دور می کند (۶۴). آلتنه ایشان نظریه ای «میان این و آن» را هم وارد عقاید کردند، یعنی مترافق میان کفرو ایمان پذیرفتند. و این باریکه بینی، جز اآندهای فیلسوفانه ممکن نتواند بود.

مردی که تاریخ فکر اسلامی اور ا مؤسس معتزله می شناسد و اصل بن عطا است، که زندگی نگاران اور ا پارسائی به شمار آورده اند، که می شد در مرثیه اش چنین گفته شود: «او در زندگی درم یا دیناری نگرفت» (۶۵). دوست او عمر بن عبید نیز پارسائی شناخته شده است که شبهه ای به غاز زنده می داشت و مهر غاز بر پیشانیش می بود و چهل حج پیاده رفت. وی همیشه

آنده‌گین و افسرده « همچون کسی که از گور کردن یکی از خویشانش باز گشته » دیده می‌شد.

از آثار او پندی پارسایانه به ما رسیده که به منصور خلیفه داده بود، که هرچند باید به قوت آن خستوان باشیم، ولی روحیه‌ی خرد گرائی چندانی در آن دیده نمی‌شود⁽⁶⁶⁾. هرگاه در طبقات معتزله کاوش کنیم خواهیم دید که حتا در دوران‌های پسین‌شان⁽⁶⁷⁾ نیز زندگی پارسایانه جانی بس ارجمند می‌داشته و مایه‌ی افتخار معتزلیان بوده است.

با این همه، در میان هدفهای مذهبی که روش ایشان را تعیین می‌کرد، (مانند نرمش بخشیدن به آندیشه‌ی جبر همگانی به وسیله‌ی عدل گرائی) برخی هسته‌های ضد روش و اثره گرائی سنتی متداول آن روز دیده می‌شد که امی توانست به آسانی مورد استفاده‌ی زندیقان نامؤمن قرار گیرد.

افکار معتزله پس از برخورد باعلم کلام رنگ خرد گرائی به خود گرفت، و همین، کم ایشان را بدان سو بردا که افکاری آشکارا ضد مذهب سنتی حاکم ظاهر سازند.

گرچه در آخرین حکم علیه معتزله، باید صفات ناسوده‌ای را برایشان بار کرد، ولی باز هم برخی نیکویها از ایشان باقی مانده است. ایشان نخستین کسانی بودند که سرچشمه‌ی وجودان مذهبی را، با وارد کردن پای خرد در آن، بازتو کردند، چیزی که تا آن روز به کلی از این میدان رانده می‌شد.

تشکیل در خرافات:

برخی از نایتدگان و مردان ثامن ایشان، این مسأله را طرح کردند که « نخستین شرط معرفت شک است⁽⁶⁸⁾ »، و « پنجاه شک بهتر

ازیکی یقین است⁽⁶⁹⁾ ، و مانند اینها . مسئله‌ی "حسن" شمردرا که همان عقل است و برون از پنج حسن دیگر می‌شمردند نیز می‌توان بدیشان نسبت داد⁽⁷⁰⁾ .

اینان خود را قاپایه‌ی قیاس و استدلال ، برای پذیرش ایمان و باور ، بالا بودند . یکی از پیشگامان⁽⁷¹⁾ ایشان بشر بن معتبر از بغداد ، خود را دریکی قصیده‌ی آموزشی مربوط به تاریخ طبیعی ، ستایش بسیار نموده ، و جا حظ آنرا برای ما نگاه داشته است . در آنجا می‌گوید :

اللهِ درَّ العُقْلِ مِنْ رَائِدٍ وَصَاحِبٍ فِي الْفُسْرِ وَالْيُسْرِ
وَحَاكِمٍ يَقْضِي عَلَى غَائِبٍ
قَضِيَّةُ الشَّاهِدِ لِلأَمْرِ
وَانَّ شَيْئًا بَعْضُ أَفْعَالِهِ
أَنْ يَفْصُلَ الْخَيْرَ مِنَ الشُّرِّ
لَذُو قُوَّىٰ قَدْ خَصَّهُ رَبُّهُ
بِخَالِصِ التَّقْدِيسِ وَالظُّهُورِ⁽⁷²⁾

برخی از ایشان که در مذهب شک شکه‌تندروی می‌کردند ، در کی حسی را پائین‌ترین درجه‌ی شناخت به شمار آورده‌اند⁽⁷³⁾ . به حال اینان نخستین نگاه‌بانان ارزش‌های عقلی در علم کلام اسلامی می‌بودند . لیکن در این هنگام از نقطه‌ی آغاز سیر خود ب جدا شده ، در آوج گسترش خویش به انتقاد پیرجانه از باورهای توده‌ی مردم ، که روزگاری دراز ، استخوان‌بندی ایمان سنّی ظاهربان به شمار می‌رفت ، پرداختند .

ایشان عجز آدمی را از آوردن مانند قرآن در فصاحت منکر شده ، در صحت حدیثه‌ای که پشت‌وانه‌ی این باور قوده بود شک روای داشتند . اعتراضهای ایشان بیشتر افسانه‌های توده‌ای جهان آینده‌را نشانه می‌گرفت⁽⁷⁴⁾ .

ایشان پل صراط را که از مو نازک تر و از شمشیر قیزگر است و باید برای رسیدن به جهان دیگر از روی آن بگذریم منکر شدند ؟ پلی که نیکان برق آسا از آن می گذرندو کسانی که در آزل سرنوشت ایشان هلاکت ابدی بوده ، بر آن لفڑیده و به در ک اسفل فرود می افتد . غرزاوی اعمال که کارهای مردم را با آن خواهند سنجیدو عقایدو تصورات مانند آن را نیز انکار نموده هم را کنایه آمیز تفسیر نمودند .

هدف ایشان و رهبرانشان در فلسفه مذهب آن بود که نظریه‌ی توحید را از هر گونه فاریکی و آسودگی باورهای ارثی توده‌ها خصوصاً در مورد اخلاق و متفاہیزیک دور سازند .

ایشان بر خود واجب می دیدند که خدارا از همه تصورات و در کهای مخالف عقیده‌ی عدالت دور دارند ، و مفهوم خدائی را از هر گونه صفت که وحدت و بگانگی و تغییر تا پذیری مطلق اورا خدشه زند ، پاک سازند . با این همه ، ایشان به آن دیشه‌ی خدای آفریننده‌ی کارساز و جهان‌بان ، سخت پابند بوده ، تصورات ارسطورا در باره‌ی خدا رد می کردند .

مذهب ارسطورا در باره‌ی ازليت جهان ، فاگستنی بودن قوانین طبیعت و انکار علم خدا به جزئیات ، حائلی بود که میان متکلمان خرد گرای مسلمان ، با شاگردان استاگیری (*) با همه از ازاد آن دیشه که متکلمان می داشتند ، جدا می کرد (۳۷۳) .

بی ارزشی استدلالهایی که متکلمان بدانها استناد می نمودند همواره موجب

(*) مقصود از استاگیری ارسطوراست که در شهر Stagire زائیده شده بود . این شهر امروزه (مقدونیه Macedonia) نامیده می شود .

سخنده‌ی فیلسوفان و انتقاد تحریرآمیز برایشان می‌شد. فلاسفه آمادگی نداشتند که ایشان را دشمن و رقیب خویش بخوانند، روش ایشان را قابل بررسی و پژوهش نمی‌شمردند⁽⁷⁴⁾.

در واقع نیز روش بحث ایشان انتقاد پذیر می‌بود. دوری جستن از خرافات و داشتن استقلال فکری ابدآ به عقلشان نمی‌رسید، همه در چارچوب مذهب درمانده بودند، تمام هشان آن بود، تا به هر وسیله و هر راه خرد پذیر، آنرا از آنچه بدان چسبانده شده بود آرایش و پیرایش نمایند.

این آرایش و پیرایش همچنانکه گفتم بویژه متوجه دو مسئله‌ی عدالت و توحید بود. آین روی همه‌ی کتابهای معتزلی را می‌بینیم که به دو بخش شده‌اند، یکی بخش مسائل عدل و دیگری بخش مسائل توحید است.

ترقیب دو بخشی در همه‌ی ادبیات معتزلی دیده می‌شود، به سبب همین شکل گیری و همین روایی مذهب فلسفی، ایشان خود را «طرفداران عد لیتوحید» می‌نامیدند. [B : بنیانگذار مکتب معتزله واصل بن عطا خود در باره‌ی این دو پایه‌ی اصلی اعتقاد گفتارهای نگاشت⁽⁷⁵⁾].

با یک بررسی تاریخی در بخش بندی‌ها در می‌بایم که همواره گفتگوهای عدالت پیش‌تر نهاده می‌شده، و در آنها یک‌سر از نظریات قدری بحث می‌گشته است، که معتزلیان آنرا گسترش داده ژرف‌ترین نتیجه‌های ممکن را از آن بر می‌گرفته‌اند. ایشان از اینجا آغاز می‌کردند که: انسان در گزینش کاری که انجام می‌دهد آزادی کامل دارد، خودش به قنهای آفریننده‌ی این کارها است، و گرنه خدا بی‌داد گر خواهد بود، که بنده را مسؤول کاری قرار دهد که بجبر به انجام آن بوده است.

حدودیتِ اراده‌ی خدا، قاعده‌ی «لطف» :

لیکن همچنانکه گفتم، معتزله در نتیجه‌ای که آزادی زمینه‌ی فکری برداشت کرده و جزو مبادی خود قرار دادند، یک گام از قدریان جلوتر رفته بودند. پس از آنکه ایشان نظریه‌ی آزادی انسان را در تعیین شکل کارهایش پذیرفته، مذهب جبر الاهی را رد کردند، آزادی نظریه‌ی آخر یک نتیجه‌ی قازه‌تری وارد میدان خداشناسی خویش نمودند: واجب است که خدا عادل باشد؛ نظریه‌ی عدالت نمی‌تواند، از خدا شناسی جدا شود. هیچ کاری را که شرایط عدالت در آن نباشد نمی‌توان به خدا نسبت داد. قدرتِ خدا محدود به شرایط عدالت است⁽⁷⁵⁾ که به هیچ وجه قابل چشم پوشی و سهل آنگاری نیست، نمی‌توان آنرا کنار نهاد یا خدشده دار کرد.

خیلی ساده می‌توان دید که این تعبیر، مفهومی نو از خدا در خدا شناسی‌ها وارد می‌کند که به هیچ وجه با آنچه از خدا شناسی در اسلام قدیم می‌دانیم جویز نیست، و آن «مسئله‌ی واجب بودن» است. بنا برین برخی چیزها هست که حتا برخود خدا هم واجب می‌باشند! ولی، برزیان آوردن: «برخدا واجب است که ...» در اسلام قدیم (سنی) پوجو کفر آشکار به خدا، بشمار می‌رفت.

مقصود معتزله از «آندهشی و جوب لطف» آن بود که چون خدا مردم را برای خوبی خوبی آفریده است، پس بر او واجب است که پیغمبرانی بفرستد، قاراء کار را بدیشان بنایند. این کار بسته به اراده‌ی آزاد او نیست، بخششی به دخواه آزاو نبوده، بلکه مهرو لطف یک عمل اجباری او است.

خدارا نمی‌توان عالی‌ترین درجه‌ی وجود دانست. که هرچه آزاو صادر

گردد نیکو باشد، مگر آنکه وی راهنمائی کافی، در اختیار انسان بنهد. پس برخدا واجب است که خودرا به وسیله‌ی پیغمبران به مردم بشناسند، خودش نیز در قرآن بدین اعتراف دارد که: « راهنمائی برخدا است - نحل ۱۶: ۹ »، یعنی برخدا واجب است که مردم را به راه راست بکشاند. معترض، این آیده را چنان تفسیر می‌کردند⁽⁷⁶⁾:

در کنار مسئله‌ی « وجوب اطف » نظریه‌ی دیگری نیز یافت شد که کاملاً بدان مربوط است. ایشان آنرا نیز در خدا شناسی وارد کردند، و آن آنديشه‌ی « أصلح » می‌باشد⁽⁷⁷⁾. ایشان می‌گفتند هر کار که از خدا سر می‌زند برای خوشبختی انسان و بهتر زیستن او است. برای انسان مساویست که از آموزش‌های خدائی، که نیکو بدران می‌نگایاند پیروی کند، یا از آنها سر پیچی نماید، لیکن بر خدای دادگر واجب است که جهمت بر قراری « نظام أصلح » نیکو کاران را پاداش و قبهکاران را کیفر دهد.

بدین اسان؟ آن اختیار پی‌بندو بار « لا'یشل 'عمتا' یفعَل » خدا که بهموجب افکار واژه‌گرای سنسی، بدو اجازت می‌داد تا هر سان که خواهد بیشت و دوزخ را با هر آنکس که خواهد بیماراید، نیز این فکر ظالمانه که حتا عبادت و نیکوکاری هم برای آدم نیکوکار، هیچ گونه پاداش آن جهانی را تضمین نمی‌کند، همه‌ی این‌هارا می‌بینیم که یک باره از میان رفته، جای خودرا به « عدل » و « داد می‌دهد » برخدا واجب می‌شود که کارهای خودرا با آن هماهنگ سازد.] B : ایشان در این باره توانستند با تکیه بر سنت، از پیامبر نقل قول کنند: « هرگاه کسی کاری نیکو انجام دهد بر عهده‌ی خدا است که اورا در این دنیا ناپایدار، یا در زندگی پس از این جهان، پاداش دهد⁽⁷⁸⁾ ».]

قانون « عوض » :

معتزله در این شیوه آن دیشه، باز هم گامهای بیشتر برداشتند. ایشان قانون « عوض » را نیز پذیرفتند، که باز هم از آزادی و اختیاراتی که علم کلام و اژه گرایان سنتی به خدا داده بود می کاست: در برابر هر گونه رنج فاروا که به آدم نیکو کار در این جهان می رسد، یا به سبب آنکه خدا در شرایطی ویژه آنرا « اصلح » تشخیص داده است تحمیل می کند، بر خدا واجب است که « عوض » آنرا در جهان دیگر بدو بدهد.

این صفت، تا اینجا جدائی بسیار به مذهب معتزله نمی دهد، و می توان با تخفیف دادن به معنی « واجب » آنرا به شکلی با اصول مسلم مذهب و اژه گرای سنتی سازش داد.

ولی بسیاری از معتزله، این مساله را کش دادند. ایشان به مردم نیکو کار و خوبان و کودکان بی گناه که درین جهان دچار رنجهای فاروا می شوند، بسته نکرده، پای حیوانات را نیز به میان کشیدند، پس بر خدا واجب است که « عوض » رنجها و دردهایی که انسان خود خواه سنگ دل بر حیوانها تحمیل می کند نیز به حیوان بدهد⁽⁷⁹⁾، و گرنه خدائی داد گر نخواهد بود. ما می توانیم این را نوعی « حیات مذهبی حیوانات » بنامیم.

بدین سان در می بایم که معتزله عقیده‌ی عدالت، إلهی را چگونه تجایی تکامل دادند که انسان آزاد را در برابر خدائی نهادند که در کارهایش اختیار قام نداشت.

حسن و قبح :

پیرو این نظریه، بحث مهم اخلاقی دیگری به میان می آمد، که از

دیدگاهِ اخلاقِ مذهبی به نیک و بد می‌نگریست، و در اصطلاحِ متکلمان، «بحثِ حسن و قبیح» نامیده می‌شد^(*).

از نظرِ سنتیانِ واژه گرا، خوب یا حسن چیزی بود که خدا بدان دستور داده باشد و بد یا قبیح چیزی بود که خدا از آن نهی نموده باشد. پس ترازویِ سنجشِ نیکی و بدی‌ها اراده‌ی فامسؤول خدا می‌باشد، و هیچ چیز از دیدگاهِ خرد خوب یا بد نیست، کشن آزان روی بدامست که خدا حرام کرده است. اگر خدا از آن نهی ننمودی بد نبودی.

[B] : این عقیده آدمی را بیاد از دیشه‌ی شکاکانه‌ی صوفی یونانی پیرون Pyrrhon می‌اندازد که می‌گفت: هیچ چیز بدو زننده نیست مگر آنکه نزد قانون بد باشد].

ولی نزد معتزله چنان نبود؛ ایشان به «بدر مطلق»، قائل بوده، خرد را ترازویِ سنجشِ خوب و بد می‌شمردند، نه اراده‌ی خدائی را. پس، خوب نه از آن جمیت نیکو است که خدا دستور داده، بلکه چون خود نیکو بوده، خدا بدان دستور داده است. آیا این سخن بدان معنی نیست که، هرگاه بخواهیم بحثِ میان آن متکلمانِ بصره و بغدادرا به زبانِ امروزی درآوریم باید بگوئیم: آیا خدا در دادنِ دستورهایِ قطعیِ خود مقید به قوایینِ عملی می‌باشد؟

وعملًا این منطق آنها به وسیله‌ی روایاتی منتقل نیز بیان می‌شد، که در آنها صفاتِ خدائی ازو نفی شده، اعمال او از دیده‌ی میزانِ انسانی سنجیده شده، برآساسِ این عقیدت، خدا می‌باید آنچنان کار کند که از دیدگاهِ

(*) برای ریشه‌های ایرانی مسائلی حسن و قبیح عقلی یا شرعی، پانوشت 29 همین بخش دیده شود.

إنسانی، آن کار به عنوانِ خوب، عادلانه و لازم شناخته شود⁽⁸⁰⁾.

6 - تشییه و تجسیم⁽⁸⁰⁾ :

مسئلی که در گذشته مطرح کردیم بمانشان می‌دهد که رو در رو شدن معترض با باورهای ساده‌ی سنّی تنها در مسائل متفاوتی که نبوده، بلکه تأثیراتی اندیشه‌های اساسی اخلاق نیز نفوذ کرده‌و در نتیجه، آثار مهمی در اساس قانون گزاری‌الاهی بیان‌نده بود.

ولی معترض ناچار بودند کوشش‌هائی درسوی دیگر که اساس فلسفه‌ی خردگری مذهبی آذان را تشکیل می‌داد، یعنی در زمینه‌ی توحید انجام دهند. در آنجا بود که می‌بایستی هرزه خاشاکهای را که وجودشان پاکیزگی نظریه‌ی توحید را می‌آورد، از میان بردارند.

پس می‌بایستی، نخست، آنچه را منافق بروقی خدا از جسم انگاری‌های موجود در مذهب سنّی کلامیکه بود ریشه کن می‌کردد، زیرا که تا آن وقت آن مذهب، جز تسلیم به ظاهر لفظ عبارتهای جسم انگار و شبیه سازی که در قرآن و حدیث‌های متواتر دیده می‌شود، هیچ راهی را نمی‌پذیرفت.

خدا بینا، شوا، خشمگین، خندان، نشیننده و ایستنده است. نیز، از دستها، پاهای و گوشها یش در قرآن و حدیث و متون دیگر گفتگوی بسیار شده بود. در نظر اهل سنت همه‌ی اینها را می‌بایستی واژه‌گرایانه تفسیر می‌نمودند، و به ظاهر آنها باور می‌داشتمند. به ویژه مدرسه‌ی حنبی، در طرفداری از توسیع صورتی زنخت از خدا، جانشانیها نموده است، زیرا که آنرا اسلام راستین می‌شمرد.

با اینکه این مؤمنان کهن، غالباً خستوان بودند که از بیان چگونگی توسمی چنین تصویری، یا بیان مقصود واقعی آن نصوص مقدس نتوان می‌باشند، اما باز اصرار می‌ورزیدند که آن‌ها را واژه گرایانه تفسیر نمایند، ایشان از مردم می‌خواستند، به ظاهر آن عبارتها به طور (بلا کف = بی چگونگی) باور دارند. از اینجا بود که «باور بی پرسش از چگونگی»، «بلکه» نامیده می‌شد.

معنی کردن چگونگی دقیق، از توانایی در ک آدمی برون است، ما نباید — به نظر ایشان — در اموری که قابع اندیشه‌ی انسان نیستند فضولی کنیم.

باید این امر را به خود او واگزارو تفویض کرد. روزی یک باورمند هوشیار از نیشابور به نام إسحاق بن راهویه (م 238 هـ - 854 م) به دربار عبد الله بن طاهر از طاهريان درآمد و با ابن أبي صالح معتزی به گفتگو پرداخت. پس بنایه خواست خلیفه، إسحاق همه‌ی متوفی را به میان کشید که در آنها از بالا و پائین آمدن خدا سخن می‌رفت. پیرو معتزی در اینجا گفت: من به خدائی باور ندارم که از پیشی به پیش دیگر نزول و صعود کند. إسحاق در پاسخ گفت: ولی من به سروری باور دارم که هرچه می‌خواهد آنچه می‌دهد⁽⁸¹⁾.

نام مفسران قدیم، که نسبت دادن گوشت و خون و اعضارا، به خدا درست می‌پنداشتند همه می‌شناسند، اینان به همین اندازه قاطع بودند که بنابر «لیس کمثله شیه = چیزی مانند او نیست — شورا 42: 11» نباید اعضای او را مانند اعضای آدمی قصور کرد. زیرا که به نظر آنان نمی‌توان موجودی تصور کرد که ماده و جوهر نباشد. خدارا عقل خالص فرض کردن، به نظر آنان، کفر و زندقت می‌بود⁽⁸¹⁾.

مشبهان و مجسنهان مسلمان، این طرز فکر زخت خویش را با سرسری
باور نذکردنی پیاده می کردند. من در اینجا عمدتاً چند نمونه نسبتۀ قازه از
آنرا یاد می کنم، ق آشکار گردد که چگونه این افکار که هیچ چیز حق
مقاومت در برابر نداشت، با روزگار پیش می رفت؛ شاید سخن یکی
متکلم اندلسی بتواند گوش‌های آزادین خشکیهارا به ما نشان دهد. او
از متکلمان نامور «میورقه» بود که در بغداد در پیرامن (۵۲۴ = ۱۱۳۰ م)
درگذشت. این متکلم که محمد بن سعدون نام دارد معروف به أبو عامر
قرشی است، ق آنجا رفت که می گفت: «برخی از زندیقان بدعت‌گذار
به آیه‌ی «لیس کمثله شی»، استناد می‌جویند، در صورتی که معنی آیه
آنست که کسی در خدائی مانند او نیست، و گرنه در مشکل و اندام،
او همانند من و تو می‌باشد».

این تفسیر هائند تفسیر آیه‌ایست که خدا خطاب به زنان پیغمبر می‌گوید:
ای زنان پیغمبر شما همانند زنان دیگر نیستید (احزاب ۳۲: ۳۳) یعنی
در مقام، مانند دیگران نیستید، و گرنه ایشان در شکل همانند دیگران
بودند. اینجا باید بیاد داشت که این گونه تفسیر از دیده‌گاه یک سنتی
هیچ عیی برای خدادار بوده نمی‌دارد.

صاحبان چنین آن‌بشه، حتاً از بدترین نتایج آن باک نمی‌داشتهند،
چنانکه روزی همان أبو عامر آیه‌ی «پارا خلت می‌کند و همه را به سجده
می‌خواند - قلم ۶۸: ۴۲» را می‌خواند، و هنگام رد کردن تفسیرهای
مجازی، با عصیانیست درست بر پاچه‌ی خود زده گفت: «پاچه‌ی حقیقی،
درست مانند این !!»^(۸۲).

نیز گویند هنگامی پیر بزرگوار حنبعلی، تقی الدین ابن تیمیه (۷۲۸ =
۱۳۲۰ م)، بر منبر وعظ، حدیثی را می‌خواند که خدا به آسمان یکم فرود

جی آید. پس برایِ ذهنِ مجاز بودن این عبارت و برایِ نشان دادنِ عقیده‌ی خودش در چگونگیِ فروض آمدن خدا، چند پله از منبر پائین آمده گفت: «خدا این گونه پائین می‌آید»، [B] : این مطلب که نیکان چهره‌ی خدارا خواهند دید. اشارتی است به جسم داشتن خدا و با تفسیرِ مجازی متناقض است. در حدیث میگوید: «روز قیامت خدا مرگ را که به قیافه‌ی بزی با موهای رنگین خواهد بود در مرز میان بهشت و دوزخ ایستاده سر می‌برد تا به رستگاران و تبهکاران که در آنجا حاضرند نشان دهد که از این پس نه برایِ خوبی و شادمانی در بهشت و نه برایِ شکنجه و عذاب در جهنم پایانی خواهد بود. چون مرگی دیگر در میان نیست».

این روایات را یکی از پیروان ابن تیمیه به نام شمس الدین محمد بن قیم الجوزیه (م 751 هـ 1350 م) نقل کرده و معتقد است که هیچ تفسیر تصویری برای این آنکه از اینکه هر دو گروه آدمیان این جریان را نگاه خواهند کرد حقیقتی است نه خیال و نه تصویر مجازی در آن است. تنها برخی از مردم که در خطای مطلق به سر میبرند چنین عقیده‌ای دارند. آنان که میگویند: مرگ هیچ رویدادی نیست و نمیتواند جسمی داشته باشد، تاچه رسید که سر بریده شود، گفたら شان غلط است. خداوند قدرت آنرا دارد که مرگ را پیکر بُز بیخشایدو سر اورا ببرد، نیز قدرت آنرا دارد (همچنانکه در روایاتی در باره‌ی زندگی بعد از مرگ آمده) که اعمال انسانها به شکل رویدادهایی در برابر چشیدن انسان بگذراندو بدان وسیله پاداش و کیفر را مهیّئ کند. خداوند میتواند از پدیده‌ها جسم به وجود بیاورد و عمل انجام شده را به صورت ماده‌ی اوّلیه، برای این جسم دادن به کار گیرد. نیز قدرت آنرا دارد که از ماده‌ی پدیده، ماده‌ی پدیده

دیگر به وجود آورد. همه‌ی این چیزها در میدان قدرت خدائی قرار دارد. در این باره نه قناعتی هست و نه چیزی خلاف عقل باشد. بنابراین هر گونه تفسیر مجازی باید مردود شناخته شود⁽⁸³⁾.

پس معتزله پر ضد طرفداران جسم انگاری و تشییه گرانی کهن، در میدان مذهبی، بایستی پیش از هر چیز، با آیه‌ها و حدیث‌ها و عبارتهای مقدسی که این صورتهای انسانی را به خدا فسیحت می‌داد، می‌جنگیدند و به وسیله‌ی تأویل مجازی و استعاره، آنها را به معنی‌های روحانی و بی‌آلامش و پاکی که در خدا سراغ داریم، بر می‌گردانیدند.

این روحیه‌ی معتزلی منشانه روشن نوین در گزارش قرآن پدید آورد که نام کهن و تأویل، بدان داده شده است و روی به تفسیر مجازی⁽⁸⁴⁾ دارد، که حنبليان در همه‌ی اعصار با آن مبارزه کرده‌اند⁽⁸⁵⁾.

اما در باره‌ی حدیث، یکی بهانه در دست معتزله می‌بود، که حدیث‌های را که رنگ ناپسند جسم انگاری و تشییه‌سازی داشت، یا آنرا روا می‌شمرد، به دور انداز نمود. این وسیله همان تشکیک در درسی آنها بود. از این راه، ایشان اسلام را، از آنبوهی بزرگ افسانه، که به کمک باورهای توده‌ی افسانه پسند، به ویژه در باره‌ی جهان دیگر و آنچه در آن رخ خواهد داد، آنباشته شده و از نظر مذهبی مورد تأیید حدیث‌ها قرار گرفته بود، رها می‌ساختند.

در باره‌ی باورهای سنّی مابانه، هیچ تصویر مستند به قرآن از خدا، په‌سادگی تصویری که در آیه‌ی «قیامت 75: 23» هست، دیده نمی‌شود، که: روز رستاخیز نیکوکاران خدارا را در رو خواهند دید. این برای معتزله پذیرفتنی نبود، ایشان به خود اجازه نمی‌دادند، که چنین تصویری

از خدای دیدنی داشته باشند، آنهم با آن تفسیر صاف و پوست کنده که در حدیث آمده است: « همچنانکه ما و چهاردهم را می بینید! »⁽⁸⁶⁾] B: وبا: پا کان در بیشت آنگاه که در سرخوشی بیشی بسر می برند یکباره نوری بر ایشان می قابلد، چون دیدگان خود را ببالا آفکنند بینند که جیبار به ایشان نگاه می کند و به ایشان می گوید: درود بر شما بیشتریان! (واین به آیت یاسین ۳۶: ۵۸ می نگرد)⁽⁸⁷⁾] .

بنا بر این مساله دیدن مادی خدا به چشم سر، که معتزله، به وسیله تأویل‌های مجازی، از پذیرش واژه گرایانه‌ی آن شانه خالی کرده بودند، هسته‌ی اختلافی میان ایشان و مخالفانشان گردید. این مخالفان با جلب برخی متكلمان به وسیله‌ی وسایه‌ای مذهبی، با پشتیبانی برخی کهنه پرستان و برخی خردگریان میانه رو که در این مسائل بدبیشان پیوسته بودند و ما به زودی ایشان را یاد خواهیم کرد، روز به روز تقویت می شدند.

] B: لازم به تکرار نیست، معتزله چه ستیزی با چنین پندارهای بی پا می کردند که بنا بر اعتقاد ساده‌ی سنتی، نیکوکاران خدارا جسمی توانند بینند... مانند این باور که پا کان در بیشت خانه‌ای با چهار در دارند و یکی از درها سویِ إقامتگاه خدا باز می شود. این رستگار می تواند هر گاه و هر چند بار که بخواهد از این در به سوی سرور خود برود. دیگران چنان پیش رفته بودند که از پذیرائی‌هایی گفتگو می کردند که از طرف خدا برای نیکان صورت می گیرد⁽⁸⁸⁾] .

7 - صفات خدا:

در باره‌ی مسائل توحید و نگانه بینی که معتزله بدان می پرداختند، می بینیم که آنان، با ژرف گرائی در صفت‌های خدا، به یک نظریه‌ی

عمومی والاتری دست یافته‌ند . ایشان می‌پرسیدند : آیا ممکن است صفت‌هایی به خدا نسبت داد ، که به باور بگانگی و تجزیه و تغییر ناپذیری او آسیب نرساند ؟

برای پاسخ بدین پرسش ، خواه در مکتبهای گوناگون معتزله – زیرا که ایشان هنگام طرح مسائل نوین بگانگی خویش را نگاه نمی‌داشتمد – و خواه در مکتبهای میانه رو ، که در صدد جمع کردن میان روش معتزله با روش سقیان بودند ، دیده می‌شد ، که با به کار بردن جدل و موشکافی ، رنج فراوان برده می‌شده است .

هاتریدی و اشعری :

در اینجا باید ناچار به مسئله‌ای که به‌زودی تفصیل خواهیم داد ، اشاره کنیم ، و آن پیدایش سلیقه‌های میانه رو در آغاز سده‌ی دهم می‌باشد . اینان می‌خواستند ؟ خردگرایی کم رنگی را از روایتهای سنتی استنباط نمایند ، قابدین و سیله فورمولهای کهنه‌را از آسیب شورش آندیشه‌های تعقیلی نجات بخشند .

تعبیرهای زیبا از باورهای سنتی ، با آندیکی رنگامیزی خردگرایانه ، که مژده‌ی گرایش به مذهب « سنتی خردگرا » می‌داد ، با نامهای ابوالحسن اشعری (م بغداد ۳۲۴ ه = ۹۳۵ م) و أبو منصور هاتریدی (م سهرقند ۳۳۳ ه = ۹۴۴ م) همراه است .

میان این دو مسلم ، که نخستین آنها در بخش‌های میانه‌ی سرزمینهای اسلام و دوین در بخش‌های خاوری و آسیای میانه گسترش یافته بود^(۱۸۸) ، تفاوتی چندان دیده نمی‌شد : اختلاف ایشان بیشتر در برخی موشکافیها بود ، مانند آنکه : آیا مسلمان می‌تواند بگوید : « من ، اگر خدا بخواهد

هؤمن هستم ؟ در این مساله شاگردان اشعری و ماتریدی دو پاسخ ناهمانند جی دادند و هر یکی برای خویش استدلالهایی می‌داشتند.

ولی بطور کلی اندیشه‌های ماتریدی، خردگرایی و آزادخواهانه‌تر از هقطاران اشعری‌شان می‌بود. آنان به معزله نزدیک‌تر از ایشان بودند اکنون یکی مثال که نمودار درجه‌ی اختلاف ایشان (معزلیان، ماتریدیان، اشعریان) . در پاسخ به یکی مساله است در اینجا می‌آوریم: روی چه زمینه ایمان به خدا واجب است؟ معزله می‌گویند: خرداست. اشعریان گویند: شرع بر ما واجب کرده است که به خدا ایمان آوریم. ماتریدیان می‌گویند: زمینه‌ی ایمان به خدا همان دستور خدا است – همانند سخن اشعریان – لیکن این خرد است که این امر را در کی می‌کند. پس هر چند که خرد زمینه‌ی ایمان به خدا نیست، لیکن آلت آن هست.

از روی این مثال می‌توانیم سیستم اسکولاستیک همه‌ی اختلافهای عقیده‌ای در اسلام را دریابیم. اگر بخواهیم بادقت به تعریفها و حد گزاری‌های ایشان درباره‌ی صفات وارد شویم یکی سره به بحث‌های لفظی و واژه گرفته‌ای لاهوتیان بیزانس در خواهیم آفتاد [B] : که برشی از آنها می‌گفتند: وجود عیسا هم شکل وجود خدای پدر بوده و برشی می‌گفتند: ذه آنکه هم شکل بلکه از وجود خدای پدر می‌بوده است [C].

مثلا: آیا می‌توانیم صفاتی را به خدا نسبت دهیم؟ این عمل، تقسیم را به ذات یگانه‌ی او راه خواهد داد. اگر صفت‌هارا غیر از ذات، امّا نه افزوده بر آن، بلکه از آزل متعدد با آن فرض کنیم – که درباره‌ی خدا غیر ازین هم نمی‌توان فرهی داشت – به آنجا می‌رسیم که باید هر راه خدای ازی، برشی موجودات دیگر را نیز ازی بشناسیم.

همین که چنین موجودات ازی را، که تشکیل دهنده‌ی ذات خدا

باشد، پذیرفتم، اگرچه آنها را از ذات او تفکیک ناپذیر فرض کنم، بازم شریکان خدا خواهند بود.

بنا برین بایستی اصل اساسی توحید، نفی صفت از خدا باشد، خواه آن صفت‌ها ازی و متحده با ذات او، یا افزوده بر آن فرض گردند. و آن‌چنان زمینه‌هم ثاچار به چنین نفی صفات می‌انجامید. پس خدا دانا به «دانش» و «توانایی» و زنده به صفت «زندگی» نمی‌باشد.

در خدا (یا برای خدا) نه صفت «دانش» هست و نه صفت «توانایی» و نه صفت «ازندگی» که جدا از او فرض شود. آنچه به نظرها صفتی از صفات می‌نماید، یک چیز تجزیه ناپذیر است، و از خود خدا جدائی ندارد. «خدای دانا» چیزی جز «خدای توانایی» و «خدای زنده» نیست. هرگاه تا بی‌نهایت براین تعبیرها بیفزاییم، به چیزی جز «خدای موجود» نمی‌رسیم.

بی‌گمان این آندیشه‌ها تصور توحید را در اسلام درخشانده‌تر جلوه می‌داد و از آنچه به وسیله‌ی باورهای عامیانه با پیروی واژه گرايانه از عبارتهای نصوص نشان داده می‌شد پاکیزه‌تر بود، اما این پاکیزگی از دیده‌ی سنتیان واژه‌گرا، آندیشه‌ی تعطیل، تهی نگری و بی‌هده انگاری خدا، بشمار می‌رفت.

ازین روی یکی از سنتیان کهن را می‌بینیم که با کال سادگی، در همان آغاز این جدال‌های عقیدتی⁽⁸⁹⁾. نظریات دشمنان خردگرای خود را چنین وصف می‌نماید: چکیده‌ی سخن این گروه، در پایان اینست که: در آسمان خدائی نیست.

البته مطلق در دستار من و فهمیدنی نیست. اگر خدا با صفاتش و از جمله

با صفت زندگی کاملاً متعبد باشد. پس آدمی نتواند چنین دعا بخواند: «ای دانش به من رحم کن ا» . و نیز نفی صفات در هر گام با آیه‌های بسیار از قرآن برخورد می‌کند؛ که دانش و قوانایی و دیگر صفات را به خدا نسبت می‌دهد. پس پذیرفتن صفات، شایسته بلکه واجب است و نفی آن خطای آشکار و لحاظ زندقت باشد.

پس وظیفه‌ی رفرمیستهای میانه رو آن بود که میان نفی مطلق از خود گرایان و آنديشه‌ی ساده‌ی کهنه پرستان از صفت‌ها، به وسیله‌ی فورمولی که مورد پذیرش دو طرف بود جمع کنند⁽⁸⁹⁾.

این إصلاح گرایان میانه رو (آشوریان) برای صفت‌های خدا فورمول زیرین را تهیه کردند: «خدا دانای است»، بادانشی که از ذاتش جدا نیست [نه خود ذات او است و نه غیر ذاتش]. این قید برای نجات دادن باور سنتی صفت، افزوده شده بود، لیکن باز پایان اختلاف، با این فورمول به صورت حق به جانب، هنوز دور می‌بود.

هاتریدیان نیز می‌کوشیدند قابلی را میان سنتیان و معتزله استوار سازند، ایشان فورمول گنو سیستم‌هارا بدین طور پذیرفته بودند: «خدا دارای صفات هست – زیرا که در قرآن چنین آمده است – امّا همچنانکه نمی‌توان گفت صفت‌ها با ذات او یکی هستند، همچنین نمی‌توان آنديشید که از ذاتش جدا نیند.

به نظر ایشان، آنديشه‌ی آشوریان در پذیرفتن صفات – چنانکه از گفته‌ی بسیاری از آنان نمودار است – شایسته‌ی مقام خدائی نیست «خدا با دانش ازی می‌داند». آیا در این جمله مفهوم وسیله چشم گیرنیست؟ دانش، قوانایی، زندگی، وهمی حقایق دیگر إلاهی که کمال بی‌نهایت ذات وی را تشکیل می‌دهند، آیا خودکار و خودنمایی نیستند؟ آیا صریحت تند و روشن و بی‌واسطگی آنها، به وسیله‌ی حرف اضافه‌ی

و بنا، که در دستور زبان وظیفه‌ی ارتباطی دارد، خدشیدار نمی‌شود؟ پیران سهرقند، از توسر کاهش لغوی، از بزرگواری خدا، به یکی زرنگی ماهرانه دست زده، فور مول میانه‌ئی دیگر تهیه نمودند: «خدا دانا است و دافش را از ازل دارا بوده است». و هنچین در دیگر صفات.

من فکر می‌کنم که آنچه گذشت به ما اجازه می‌دهد که به یقین بدانیم که متکلمان مسلمان در سوریه و بین النہرین، در کنار منطق شناسان ملتهای مغلوبشان، خود ساخته نبوده‌اند.

8 - حدوث و قدم کلام:

آن‌دیشه در «سخن خدا» یکی از موضوعات مهم و جدی جداهای عقیدتی را پدید آورده بود. چگونه باید صفت «سخن گوئی» را برای خدا آن‌دیشید؟ چگونه وی این صفت خود را با وحی جسمانی در کتاب مقدس آشکار می‌کند؟⁽⁹⁰⁾

این مسئله گرچه در اصل از مسائل «صفات خدا» می‌بود، لیکن بکلی از آن جدا شده، مانند یکی ماده‌ی مستقل عقیدتی به گفتگو نهاده شد، و از روزگار کهن، زمینه‌ی جداهای بیرون از آن دسته‌ی اصلی بوده است.

سینان واژه‌گرا بدان چنین پاسخ می‌گفتند: «سخن» صفت ازیزی خدا است و مانند خودش بی‌آغاز و آنجام می‌باشد، و فرقی با «دانش» و «توانایی» و دیگر صفات ذات بی‌نهایت او ندارد.

پس آن چیزی که نمودار صفت «سخن گوئی» در خدا است و وحی او می‌باشد، که بعض مهم آن از پدیدگاه مسلمانان همان قرآن است،

به وسیله‌ی خواست آفرینشده و آزاد مخصوص به خداوندی، به وجود نیامده، بلکه همین طور از آزل وجود می‌داشته است. پذیرن ترتیب، عقیده‌ی سنتیان تاکنون اینست که قرآن آفریده نشده است.

بنا بر آنچه گذشت، ممکن است به سادگی دریابیم که معتزله این نظریه را چه شکسی بزرگ برای توحید خدا تشخیص می‌دادند، زیرا که هم در صفت « سخن‌گوئی » که خود نشان از قشیه واژه گرايانه دارد و هم در پذیرفتن وجودی ازی در کنار خدا، چیزی جز نقض معنویت و یگانگی ذات خدا نمی‌دانند.

در اینجا اختلاف مکانیتر بود، زیرا که دیگر گفتگو منحصر به تجربیدو تعطیل خدا که ناشی از مسئله پیغمدهی صفات باشد، نبود. آنچه در این گفتگو، در نخستین مرحله، چشم گیر می‌بود پکی چیز کاملاً محسوس و مهم بود.

مرکز ثقل این مسئله، که اصلش به همان مسئله صفات باز می‌گشت و از آن جدا شده جای مخصوصی در بحث‌های کلامی باز کرده بود، در فورمول زیر مبتاور می‌گشت: « آیا قرآن مخلوق است یا نا آفریده می‌باشد؟ ». این پرسش، ساده‌ترین مسلمانان را نیز می‌توانست به آن‌بشه و ادارد، گرچه پاسخ بدان ممکن است به یکی سلسله استدلال‌های کلام شناسی بینجامد.

معتزلیان برای تاویل جمله‌ی « خدا متكلّم است »، ناچار به یافتن یک نظریه‌ی حیله گرانه شده، از باد به طوفان پناه بردند: آنچه پیغمبر هنگام وحی احساس می‌کند، و با آندام گوش می‌شود، ممکن نیست صدای خدا باشد، بلکه صدایی است آفریده شده.

هنگامی که خدا می‌خواهد بشنواند، به وسیله‌ی آفرینشی ویژه،

سخن را در حاملی مادی (مانند درخت در داستان موسا) جا می‌دهد. و این همان کلمه یا کلام است که پیغمبر می‌شنود. این سخن مستقیم و بی‌واسطه‌ی خدا است، لیکن سخنی بخلوق او است که با روشی غیرمستقیم بیان می‌شود، سخنی که مضمون آن خواست خدارا توضیح می‌دهد. این نوع آندریشه بود که فورمول معروف «مخلوق بودن قرآن» را برایشان إلقا کرد، که به وسیله‌ی آن با باور سنتی «قرآن أزلي و ناخلوق است» مبارزه کردند⁽⁹⁰⁾.

هیچ یکی از بدعت‌های معتزلی به این اندازه به کشاکش قبضه نیفتادند و آتش از مرزهای مدرسه و دانشجو، به زندگی توده‌ها کشیده نشد. مأمون خلیفه‌ی عباسی به طرفدارانش پیوست و همچون پادشاهی خود کامه [B] که در عین حال پیشوای بزرگ مذهب است [Dستور پذیرش باور مخلوق بودن قرآن] را صادر کرده، منکرانش را به کیفرهای ساخت تهدید نمود. سپس برادرش معتصم [B] که مدرسه ندیده و خواندن و نوشتن نمی‌دانست و نیز واثق⁽⁹¹⁾ از این معتزلی‌گویی او پیروی کردند. متکلمان سنتی و جزایشان که خواستند تسلیم آن شوند، رنج فراوان یافته‌ند. [B] خلیفه‌های کتعصب‌تر دیگر، به عنوان مجازات پشتیبانی مادی خود را آزادی افراد که سخت بدان نیاز داشتند می‌پریدند⁽⁹²⁾.

جستجو از پیروان مذهب سنتی و بازپر می و شکنجه‌ی ایشان و امتحان کسانی که به اندازه‌ی کافی آماده‌ی تصریح به عقیده‌ی خلق قرآن نبودند بر عهده‌ی برخی قضات و روحانیان نهاده شد که برای باور پر می (انگیزیون). آمادگی داشتند، هیچ کس بدون اقرار صریح، از دست آنان رها در آمان نماند⁽⁹³⁾.

دافتمند آمریکائی Walter M. Patton، چنین باور پرسی را

به ویژه در باره‌ی یکی از گرفتاران نامورش، کتابی گرانقدر تهیه نموده است. او فشارهای زنگنه مذهبی را که احمد حنبل، مزدی که نامش نمودار سخت پابندی به باورهای زنگنه مذهبی است، در این راه کشیده، با مستندات آستوار بررسی کرد⁽⁹⁴⁾.

درجای دیگر گفته، اینجا تکرار می‌کشم که باورپرسان به اصطلاح آزادیخواه، سخت دل تو و ستمگرتر از همکاران سنی و ازهای گرای خود می‌بودند. و به هر حال تعصب ایشان زنده‌تر و بدناقر آزمتشبهای قربانیازشان می‌بود⁽⁹⁵⁾.]B: قاضی مصری به نام محمد بن أبي الایث که در دوران واثق، تندتو از پیشوای خود مقررات سختگیری را بر افراد با ایمان به کار می‌برد و آزار فراوان بر آنان روا می‌داشت، ریش - آنها را که نمی‌خواستند از عقیدت خود «که قرآن خلق ناشده است» دست بردارند می‌قرارشید و ایشان را بر الاغی سوار کرده در خیابانها می‌گردانید].

تنها در عهد متولک، این خلیفه‌ای قائد ازهای روشنگر و کمی محبوب که به خوبی توانست باور مذهب سنی را با مسی و عشق و ادبیات لوطیانه، جمع کند⁽⁹⁶⁾، در این عصر بود که پیروان مذهب کهن توانستند با آزادی سر بلند نمایند. پس شکنجه شدگان شکنجه گر گشته، و تصمیم گرفته که اصل قدیمی «وای به حال شکست خورده» را در راه خدمت به خدا به مورد اجرا گذارند.

این عهد دوران پسروی سیاسی، یعنی دوره‌ی ایستادگی مرتعان در پر ابر پیشافت اندیشه نیز بود. باور «نام مخلوق بودن قرآن»، کمک گسترش می‌یافتد. ایشان دیگر به فور مول ساده و همگانی و نرم و پیچیده‌ی «قرآن ازی و نام مخلوق است» بمنده نمی‌گردند.

«قرآن نا آفریده است» یعنی چه؟ آیا مقصود تنها کلام ذهنی خداو

خواستهای او می باشد که در آن کتاب بیان شده است؟ آیا مقصود عبارتهای معین است که خدا به پیغمبرش « به زبان عربی روش بی کژی - زمر 39: 28 » وحی کرد؟ نه!

سفیان با گذشت زمان پر رو شده، بدینها بسته نمی کردند: آنچه بیان دو جلد قرار دارد همه کلام خدا است. پس، آنديشه‌ي نا آفریده بودن، شامل اين نسخه‌ي دستنويس قرآن نيز می شود، که حروفش با مرکب بر روی بروگها نوشته شده است، بلکه آنچه در فنازها خوانده می شود در همه‌جا از زبان مؤمنان شنیده می شود، هیچ کدام از کلام آزلي جدا نیستند.

آري، گروه‌های میانه رو اشعری و ماقریدی، کمی درین باره گذشت نشان دادند تامگر خردا راضی غایند. چنانکه اشعری فورمول اصلی را بدین صورت درآورد: کلام خدا آزلي است، أما مقصود تنها کلام ذهنی اراست که صفت آزلي خدا بوده، بی آغاز و پایان است.

پس وحی که برآنديسا آيد و همچنین دیگر پدیده‌های سخن‌الاهی هنگي بر عکس آنست. زیرا که اينها تنها نشانه‌هایي از کلام آزلي و أبدی خدا هستند⁽⁹⁷⁾. اين آنديشه شامل هر پدیده‌ي محسوس و جسماني وحی نيز می باشد.

ابنکه از ماقریدی بشنويم، که رأي گروه میانه رو خویش را درین مساله چگونه بیان می کند: « اگر واپرسیده شويم که آنچه در نسخه‌های قرآن نوشته می شود چیست؟ گوئیم: سخن خدا است. آنچه در مساجد ها بر می خوانندو از گلوگاه بانگه آورند نيز کلام خدادست، ولي همه‌ي آن حرفهای نوشته شده و آواهای برآمده مخلوق هستند. پس، پيران سحر قند اين استثنارا می پذيرفتند.

اما آشوريان مي گويند: آنچه در نسخه هاي قرآن نوشته و ديده مي شود کلام خدا نيست بلکه رسانده هي کلام خداو باز گوي آنست. ازین روی سوزانيدن تكه هاي جدا شده از قرآن را جاييز مي دانند، زيرا که اينها کلام خدا نيستند، بدلیل آنکه کلام خدا صفت او است و صفت وی، جدا ازو يافت نگردد.

بنا بر اين آنچه را که به صورت جداگانه يافت شود، مانند آنچه در يك برگ از قرآن است، نمي توان کلام خدا شمرد. ولي ما تريديان در پاسخ اينان مي گفتند: اين پندار آشوريان از گفته هي معتزليان نيز بدquer است.

در اينجا به خوبی ديده مي شود که گروه هاي ميانه رو نمي توانستند يگانگي خويش را نگاه دارند، أما سنيان همچنان پيش مي رفتهند و به قادری که مفهوم «کلام خدا نامخلوق است» شامل آن مي شد، گسترش ناپسند مي دادند. پس تعبيير «قرآن خواندن من مخلوق است» نيز زندقت به شمار آمد.

مردي پارساو پرهيز گار همچون بخاري که «صحيح» او در ديده مي مؤمنان درست کار (سنطي)، استوارترین كتاب پس از قرآن بود، خودش دچار سخت گيريهای بسيار شد، زيرا که او چنین تعبييري را روا مي شمرد (98).

آشوري نيز که خودش، چنانکه در س 208 ديديم، آن فورمول به اصطلاح آزاد يخواهانه را در باره هي کلام خدا به شاگردانش داده بود، کمک از آن آنکه خردگرائي خودهم پشيان شده، در آخرین طرح برنامه هي مذهبی اش آنديشه هي خويش را چنین بيان کرد: «قرآن آنست که در كتاب خدا محفوظ است، در سينه هي کسانی است که دانش بدیشان بخشوode شده، آنرا ميان خودشان پخش مي کنند»، همانست که به زبانها خوانده مي شود.

حا آنرا همچنانکه درنوشته آید می شد ویم ، آنگاه که به مشرکی پناهنده ، پناه دهنده ، تا کلام خدارا بشنود (توبه ۶:۹) ، آنچه در آن وقت تو بروایش بخواهی ، خود نیز کلام خدا است .

این بدان معنی است که مهدی اینها سخن تمام مخلوق خدایند ، در لوح محفوظ ازیل آسمان به حقیقت موجودند نه به طور مجازی . چنان نیست که اینها جز صورت منقول و رساننده‌ی آن اصل آسمانی چیزی نباشند . همچنانکه آن اصل حق است ، مظاهر زمانی و مکانی آن نیز ، که در صورت ظاهر از مردم صادر می شوند ، حق می باشند ^(۹۹) .

و - ارزش تاریخی و اجتماعی معزله :

آنچه تا اینجا از طبیعت جنبش معزله به دست دادیم پدین فیلسوفان مذهبی حق می دهد که خویشتن را خردگرا بنامند ، ما نیز درین مورد با ایشان نزاعی نداریم . این نکوئی از آن ایشان است که نخستین کسان پودند که عقل را بدان درجه بالا برداشتند که آنرا پایه‌ی شناخت مذهبی قرار دادند ، بلکه ایشان نخستین کسانند که برای شک شک به عنوان محترک شناخت ، آشکارا ارزش نهادند .

اما آیا ما می توانیم به تنها مین سبب ایشان را آزادی خواه نیز بنامیم ؟ نه ! ما باید این نام را از ایشان درین داریم ، زیرا که ایشان با اختراع فور مولهای مخالف در کی سنتان ، نخستین کسان شدند که چار چو بهائی خشک در اسلام بربپا ساختند : هیچ کس که بخواهد رستگار شود ، نباید به جز این فور مولهای خشک ایمان آورد .

بی گمان ایشان با این فور مولها می خواستند میان خرد و دین آشی دهنده ، ولی در عین حال با این فور مولهای خشک و تسلیک با باورهای بی شکل و

کشدار سنتی قدیم نیز مبارزه می کردند. ایشان در مناظره های پایان ناپذیر خویش^{۱۰۰} به سختی آزاد آنها دفاع می کردند و در این راه تعصب فراوان می ورزیدند، چه تعصب در منش دگمهای مذهبی نهفته است.

همین که معتزله شانس پیدا کرده که آئین خویش را در عصر حمله خلیفه عباسی رسیت بخشنده، این مذهب، با زور تهدید، باز جوئی و باور پرسی بر مردم تحمیل گردید⁽¹⁰⁰⁾، تا آنکه — پس از آنکه مدقی — واکنشها سربلند کردند. کسانی که می پنداشتند دین ایشان عبارت از یک رشته سنتهای پاکیزه است، ذه نتیجه های اندیشه های خردگرایانه مشکوک، توانستند نفس بکشند.

[B : عقاید ذهنی و استدلایلی معتزله، برای افرادی نیز دشواری آور می بود که به طبقه هی توده وابسته بودند، به همین سبب نیز با قمقلات جز می میانه ای نداشتند. یکی از افراد بسیار متتعصب معتزله، قاضی اعظم احمد ابن ابوداود که متهمین را بسختی مجازات می کرد، به هنگامی در ۸۴۶ م پس از پایان جنگی با روم می خواستند مسلمانانی را که به چنگ رومیان اسیر شده بودند، بخرندو آزاد کنند، این قاضی فرمان داد که عاملان خریداری، تنها آن مسلمان را آزاد کنند که بگویند: قرآن مخلوق است و خدای عادل را روز رستمیز نمی شود با چشم سردید، هر کس بدین نکته ها خستوان نباشد در زندان رومیان باقی گذاشته شود. روایت می افزاید: گروه بسیاری از این زندانیان، ماندگاری در سرزمین زیر حکومت غیسویان را بر پذیرفتند چنان عقاید توجیح دادند. مسلم الجرمی که در کار باز خویید این زندانیان دست داشت از این دستور قاضی سر باز زد و بهمین جهت آزارها و إهانت های بسیار متحمل شد⁽¹⁰¹⁾. مهدی این رفتارهای اجتماعی بر مبنای علوم مذهبی بنا شده بود].

برای درک درجه‌ی تهصیب ورزی متكلمان ایشان که بد نیست بروخی گفته‌هایشان را درین باره، در اینجا بیاوریم؟ یکی از استادان نامور ایشان آشکارا چنین می‌گفت: « کسی را که معتزلی نباشد نمی‌توان مؤمن خواند ».

واین فاشی از همان نظریه‌ی عمومی ایشان بود، که به موجب آن: کسی که خدارا از راه آندیشه نشناخته باشد مؤمن نباشد. بنا براین نظریه، بیشتر توده‌ی مردم ساده باور، مسلمان شمرده نمی‌شدند. زیرا که بدون آندیشه‌ی بخردانه ایمان نیست.

از این روی معتزله مسالمی تکفیر عوام را نیز در علوم مذهبی مطرح می‌کردند. ایشان اقتداء‌ی فناز به یکی مؤمن ساده‌ی بی‌سواد را نادرست می‌دانستند. یکی از غایبندگان نامور این مکتب عمر بن عباد، آشکارا همه‌ی کسانی را که در مسالمی صفات خدا و خلق آفعال با وی هم آندیشه نبودند تکفیر می‌کرد.

معتزلی دیگری را به نام أبو موسا مردار می‌شناسیم که می‌توان اورا نموده‌ی نخستین خشکه مقدسان این مکتب شمرد. وی روی همین نظریه اعلام نمود که آراء و نظریاتش بگانه راه رستگاری از دوزخ است. در پاسخ چنین ادعای او بود که بدرو گفتند: بنا براین رأی، کسی جز تنو و حدّ اکثر یکی دون از شاگردانت به پیشتر نخواهد رفت⁽¹⁰²⁾.

] B : این بی‌حوصلگی و ثابت روایی متقابلاً به وسیله‌ی مخالفان این مکتب به عنوان انتقادی برآنها به کار بوده می‌شد: « اگر تو طبقات مختلف آدمیان را برسی کرده و گروه بندی‌های آنها در امور مذهبی، علمی، حرفه‌ای، پیشه‌وری و کارگری مورد تحقیق قرار دهی، یکی صدم این دشمنیها و تکفیرها را نخواهی دید که این زبان آوران به کار می‌برند ». تو

ملاحظه خواهی کرد که چگونه آنها به یکدیگر تهمت بی‌دینی می‌زنند، از یکدیگر اجتناب می‌کنند و اعلام می‌دارند که جایز است مال و منال آن دیگری را که پیرو عقاید آنان نیست از دستش بگیرند و خود اورا به عنوان بی‌دینی محکوم کنند تا به عذاب ابدی دوزخ بسوزد⁽¹⁰³⁾.

از خوشبختی واقعی اسلام بود که آن حایت سیاسی که نصیب این طرز فکر گردید، به روزگار سه تن از خلیفگان منحصر شد. معلوم نیست اگر مدت طرفداری رسمی خلیفگان قدرتمند به درازا می‌کشید، کار معتزله به کجا می‌آنجامید⁽¹⁰⁴⁾.

روشن هشام فوطي که سخت مخالف صفات خداو محدودیت ایختیار بود، برای نمونه به ما نشان می‌دهد که برخی اعضای این گروه از چه دیدگاهی به نظم عمومی می‌نگریستند «او می‌گوید: کشتن دشمنان مذهبی در پنهانی و ریوند دارائی آنان، با زور یا نیرنگ، روا است. وی ایشان را کافر می‌دانست بنابراین زندگی و دارائی شان را نامشروع می‌شمرد»⁽¹⁰⁴⁾.

البته این گونه افکار، چنانکه پیدا است، جز نظر برخی گروهای کوچک نبود، ولی چنان گسترده شده بود که می‌گفتند: هر سرزمین که ایمان معتزلي برآن حکم فرما نباشد جزو «دار الحرب» است. زیرا که دانش جغرافیا در اسلام، إضافه بر تقسیم جهان به هفت اقلیم، بخش بندی برندۀ توی از آن نیز دارد، و آن «دار الاسلام» و «دار الحرب» است⁽¹⁰⁵⁾.

همه‌ی کشورهایی که دعوت اسلام بدان رسیده و باز کفر بوردم آن حکومت دارد، جزو گروه دوم هستند. بر فرمانروایان اسلام است که این کشورها را محاصره و بهزیر نفوذ در آورند. این همان جهاد - جنگ

قدس است که قرآن بدان دستور داده و مطمئن قوین و سیله به شهادت رسیدن است.

بسیاری از معتزله میل داشتند میان «دار الحرب» و کشورهائی که رأی مفترضی بر آنها حکومت نمی کنند، برابر سازند، زیرا که به نظر ایشان واجب بود که با مردم آن سامانها مانند کافران و بت پرستان، به وسیله‌ی شمشیر بجنگند⁽¹⁰⁶⁾.

درست است که آن دیشه‌ی ایشان خردگرا، پرخوش و نیرومند بود، لیکن ما نمی توانیم از کسانی که مذهبشان خاستگاه و هایه‌ی بخش چنان تعصبات بوده است، همچون مردان آزادی خواه و نرمش جو یاد کرده، نامشان بلند آوازه گردانیم.

آری، متاسفانه هنگام سنجش ارزش تاریخی مذهب معتزله، ما نمی توانیم چنان آن دیشه‌ای به خود راه دهیم. ألبته در خیال‌بافی‌های دور و دراز، درباره‌ی راهی که ممکن بود اسلام بدان سوی رود، می‌توان دورنمایی تصویر کرد، که چقدر سودمند بود اگر معتزله در رهبری روحانی بر جا می‌ماندند. ولی پس از آنچه در بالا درباره‌ی ایشان شنیدیم کمتر بدین پندارها، دل خواهیم بست.

نمی‌توان منکر شد که کوشش‌های معتزله سودهای نیز در پر می‌داشت. ایشان در ارزش نهادن به خرد، حتا در مسائل اعتقادی کمک کردند، این نیکی از ایشان انکار ناپذیر است و ارزشی ویژه‌ی خود دارد و در تاریخ فرهنگ اسلام جانی برای ایشان باز کرده است. با همه مشکلاتی که مذهب ایشان به وجود آوردو، باهه‌ی ایراده‌ای که دشناسانشان می‌آورند، مسلم است که در افر مبارزه‌ی ایشان بود که خردگرائی، حتا در جهان

سنّتی نیز آنکی پیشرفت نمود، پس از این تاریخ، طرد کلتهای حمل ناممکن گشت.

[B] : اما هچنان این خالفان به کار خود ادامه می‌دادند، تا شاید حمل را از میدان مسائل خدائي دور سازند (107).

10 - میانه روان :

پیش ازین ما بارها از دو پیشوای قائم بردهیم، که ابوالحسن اشعری و أبو منصور ماقریدی هستند. نخستین ایشان در مرکز خلافت می‌زیست و دومین در آسیای میانه بود. ایشان در راه کاستن شدت خلاف و جدالهای عقیدتی کوشش کرده، فور مولهای میانه روی آوردند، که آنکنون جزو مواد اعتقاد نامه‌ی سنّیان جا گرفته‌اند. به دشواریش غمی‌آرزو که به تفصیل جزئیات اختلاف میان این دو مکتب، که خیلی م با یکدیگر نزدیکند بپردازیم.

نخستین آنها در تاریخ اهمیق بسیار یافته است، بنیان گذارش خود شاگرد مدرسه‌ی معتزله بودو تا گهان از آن جدا گشت. یکی افسانه می‌گوید: پیغمبر به خواب وی آمده دستور تقییر آئین بدود داد. پس با مرصد ابدامان سنّیان باز گشت، تا خودو بیش از خودش شاگردانش، فور مولهای میانه رو، برای مذهب سنّتی بسازند، تا مگر شکل ظاهری سنّتی را نگاه دارند، با این‌مه ایشان نتوانستند غریزه‌ی کهنه پرسی محافظه‌کاران را سیر کنند و تا مدت‌ها غمی‌توانستند علم کلام را آشکارا به مردم بیاموزند.

آموزشگاه‌های نظامیه:

(107)

منگامی که نظام الملک وزیر سلاجقه در نیمه‌ی صدهای (55-53) میلادی

آموزشگاه‌هائی که در بغداد و نیشابور [B : و اصفهان و بلخ (سبکی ۴: 235)] بنياد کرده بود، برای آموزش این مذهب فوین کلامی کرسیه‌ائی اختصاص داد، تازه این وقت بود که آموزش مذهب اشعری روا دانسته شد و سینیان قوانستند آنرا تحمل نمایند، پس نمایندگان بزرگ این مذهب توانستند در بنیادهای نظامیه کرسی دار شوند. در این هنگام است که مکتب اشعری در مبارزه علیه معتزله از طرفی و علیه سینیان خشک سلفی از سوی دیگر به پیروزی نائل گشت.

دوره‌ای که این بنیادها در آن رونق یافت، نه تنها از نظر تاریخ آموزش، بلکه از نظر تاریخ باورهای اسلام نیز اهمیت بسزا دارد. بهمین سبب ما بهزادی درباره‌ی این جنبش گفتگو خواهیم داشت.

هنگامی که اشعری یک مردمیانه رو و فرم خوانده می‌شود، ما نباید این حکمرا برمهی اندیشه‌های کلامی و احکام گروه او گسترش دهیم، که در باره‌ی هریک از نظریات ناسازگار و متناقض مورد بحث در دو سده‌ی ۸، ۹ م. جهان اسلام صادر کرده‌اند.

البته وی برخی فورموهای سودمند، حتا در باره‌ی اختیار انسان و منش قرآن پیشنهاد نمود، ولی آنچه باید به عنوان بهترین وجه مشخص اورده شود، همانا موقع گیری کلامی او است، در باره‌ی مساله‌ای که بیشتر به زرقای افکار مذهبی توده‌ها رسونخ کرده بود، یعنی روش او در توصیم یک اندیشه از خدا، در برابر گروه جسم انگاران است.

در این باره، در حقیقت نمی‌توان روشنی را که اشعری پیش گرفت یک روش میانه نامید. ما هم اکنون از این پیشاوا که بزرگترین صحبت در عقاید سنتی به شمار است، یک اعتقاد نامه در دست در ایم، که آخرین طرح

بی‌نامه‌ی مذهبی او است. وی در آنجا سخت کینه تو زانه به آندیشه‌های معتزله برداخته است.

این مختصر خود، یک رساله‌ی مهم است⁽¹⁰⁸⁾، که تاکنون ثابود شده گهان می‌رفت و جز از راه تکه‌های نقل شده از آن شناخته نبود، ولی امروز با چاپ کامل آن در حیدرآباد، در اختیار ها قرار گرفته و برای کسانی که به شکلی با تاریخ عقاید اسلام سرو کار دارند سند اسامی بجهه شمار می‌آید.

از پیش‌گفتار این رساله [که الابانه نام دارد] اصل علاقمندی اشعری به خرد گرانی مورد شک قرار می‌گیرد. او در این مقدمه می‌گوید: « گفته‌ای که بدان باور داریم »، دینی که بدان پابندیم، در آویختن به کتاب خداو به سنت پیغمبر مان و بدانچه از یاران و قابعان و پیشوایان حدیث روایت شده است می‌باشد، ما بدانها چسیبده‌ایم و آنچه را ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل - روانش... شاد - می‌گفت، می‌گوئیم و با معارضانش مخالفیم، زیرا که وی پیشوائی فاضل و سروری کامل بود، خدا حق را بدو آشکار ساخت و گمراهی را از میان برد و راه‌هارا روشن و بدعتهای مبتدعان و آسودگی آسودگان و شک شکا کان را ریشه کن کرد. خدا این پیشوای پیشرو و مهربان و بزرگوار را رحمت کناد ».

پس اشعری در آغاز این باورنامه خود را حنبعلی می‌شناساند. او خود این حق را از ما سلب می‌کند که اورا شایسته‌ی میانجی گری بدانیم.] B : پیر عالی مقام شیوه‌ی سنّی عقیدت، ابن قیمیه (م 728 هـ - 1327) قسمت‌هایی از نوشته‌های اشعری را می‌آورد فاعقیدت خود را برأس آن استوار می‌نماید، سپس شاگرد او ابن قیم جوزیه (م 751 هـ - 1350) به دخواه خودو بدور از امانت داری، از نوشته‌ی اشعری چه کنیده‌ای

به عنوان مجموعه‌ی قواعد درست مذهبی می‌آورد و در آن آزو به عنوان یک هم‌سلک یاد می‌کند که سزاوار هیچگونه إنتقاد نیست. آها در حقیقت بخش‌هایی که ابن جوزیه از نوشته‌های اشعری جدا شده، هم برای اثبات عقیدت خودش سودمند بوده‌اند [109].

اعتری هنگام گفتگو از آن‌دیشه‌ی جسم انگاری، سیلی از نیش‌خندو دشتم را بوسر خرد گرایان فرو می‌ریزد، که دو راه تفسیر مجازی عبارتهای متون مقدس کوشیده‌اند. و چون این سخت گیری سنتی گویی اور اسیر نکرده، دست به دامان لفتشناسان زده است.

او می‌گوید: خدا گفته است: «قرآن به زبانِ هری روشن و معنی شده است»، پس ما نمی‌توانیم از آن جزو معنی اصلی که میان تازیان ساده گفتگو می‌شود پنهانیم.

اکنون ما در گجسا می‌باشیم که تازیان «بده = دست» را به معنی نعمت به کار برده باشند؟ همچنین در دیگر تعبیرهای مانندش، در گجسا ایشان چنین حیله‌های لغی به کار برده‌اند، که خرد گرایان مانند آنرا در قرآن میان پیدا کرده‌اند، که می‌خواهند خدارا از هرگونه گوهرو شخصیت تهی سازند؟ سپس اشعری می‌افزاید: از خدا راهنمایی جو نیم و به اوی پسند کنیم، که نیرو و محکمی جزوی نیست، کمک ما از خدا می‌باشد.

سپس: اگر کسی پرسد که آیا خدا روی دارد؟ گفته می‌شود: آری! برخلاف گفته‌ی بدعت گذاران، دلیل آن نیز گفته‌ی خداوند است: «روی شکوهمندو بزرگوار خدا جاوید خواهد ماند» (رجمان 27: 55).

اگر هر سیده شود، آیا خسدا دارد؟ گوئیم آری! به دلیل

گفته‌ی خدا : « دست خدا بالای دستهایشان است » (فتح ۴۸: ۱۰) و گفته‌ی او : « برای آنچه با دودستم آفریدم - ص ۳۸: ۷۵ » از پیغمبر نیز روایت است که « خدا با دستش پر پشت آدم مالید و بچه‌هایش را بیرون ریخت ». و نیز از پیغمبر آمده است که خدا آدم را با دستش آفرید و پشت عدن را با دستش آراست و تورات را با دستش نوشت و درخت طوبارا با دستش نشانکرد و خدا گوید : « بلکه دستهایش باز است » و از پیغمبر آمده که گفت : « هردو دست خدا دست راست (یعنی) است ». پس حتّاً در این موارد، مقصود معنی زیر لفظی است نه چیزی دیگر.

سپس برای آنکه از جسم انجکاری زنخت بگریزد، برآن قانون خویش چنین می‌افزاید : درست نیست که از « رو » و « پاها » شبیه اندام آدمی خواسته شود، بلکه همه اینها باید بلاکیف (بی‌چگونگی) فهمیده شود (ن. گ : ص ۱۹۴ - ۱۹۵).

لیکن در این بیان هیچ گونه میانه روی دیده نمی‌شود، چه در مذهب سنتی کهنه نیز بهمین شکل فهمیده می‌شد^(۱۰۹). پس این روش، آشیق‌دادن میان این حنبل و معتزله نبوده، بلکه - همچنانکه از اول ایمانی اشعری نقل کردیم - تسلیم بدون شرط مرتدان معتزلی در برآور آن‌دیشه‌ی پیشوای خشک^{۱۱۰} سنتیان و جانشینانش بود، که هیچگونه ابهاع طاف نمی‌پذیرفت.

اشعری با آن سینه‌ی باز که نسبت به افکار عامیانه می‌داشت، ملت اسلام را از فراوردهای سودمندو مهیم مذهب معتزله^(۱۱۰) عروم ساخت، گذشته از کرامتها^{۱۱۱} اولیا، او باور سحر و جادو رانیز بخیال خودش زندگی نمی‌شود، در صورتی که معتزله این‌هارا ازین زدوده ہوند.

11 - راه معتزلی به نام اشعری :

اندیشه‌ی آشی دادن که در تاریخ عقاید اسلام اهمیت بسزا دارد، و حاصلش، عقیده‌ای بود که بعدها به وسیله‌ی اجماع تثبیت گردید، در حقیقت به خود اشعری بستگی نداشته، بلکه به مدرسه‌ای بستگی دارد که نام اشعری را عنوان خویش نهاده است.

هرچند که آدمی به مذهب سنی گرایش داشته باشد، باز نمی‌تواند، بیش از این، از خرد همچون کمک به شناخت مذهبی چشم پوشی کند. آری، ما کمی پیش ازین در باور نامه‌ی اشعری که نظر خودرا در تعیین منابع شناخت مذهبی، یا سلام و صوات؟ روشن کرده بود، هیچ اشارتی به خرد، هرچند به صورت یدکو کمکی، برای رسیدن به واقع باشد، نمیدیم، در صورتی که در مدرسه‌ی منسوب بدو وضع کاملاً جزاین است.

این مدرسه اگرچه از این جهت سنتی از معتزله است، باز در خدا شناسی، اندیشه و هوشکافی را از همگان می‌خواهد، و پیروی بی اندیشه را محکوم می‌کند. إضافه بر این روش کلستی، بسیاری از سران مکتب اشعری، در بسیاری از مسائل راه معتزلی را پیموده و روش ایشان را پیشه ساختند، همان روشه که پیشوایشان — چنانکه گذشت — به نکوهشای عقیدتی از آن بمنده نکرده، آنرا در معرض تیربارانهای مجازو استعاره‌ی لغوی هم قرار داده بود.

متکلمان اشعری دادو فریادهای پیشوایشان را بکلستی ناشنیده گرفته با پی‌گیری هرچه بیشتر در گسترش زمینه‌ی تأویل کوشیدند (ن. ک. بند 8، 9 بخش 2 ص 104 - 113) جز این هم راهی برای گریز از جسم انگاری نداشتند. زیرا که آشی دادن آزادی اشعری و خوبی از محالات

بود. أما خود اشعری در باره‌ی روش به کار بردن تأویل که بعد ازاو پیروز شد چه می‌گفت؟ هر حیله‌را برای تفسیر زوری به کار برداشت، قافر آن و حدیث را از تعبیرهای جسم انگار دور سازند.

در باره‌ی قرآن، معتزله، پیشتر کارش را ساخته و هرچه باستی کرده بودند. ولی در باره‌ی حدیث، معتزله کمتر کاری آنجام داده بودند. زیرا که ایشان در آنجا، وسیله‌ی آسان‌تری در دست می‌داشته‌اند، و آن اعلام ساده‌ی نادرستی حدیث‌هایی بود که تعبیرهای خاردار در بر می‌داشته‌اند⁽¹¹¹⁾. و بدین شکل، آن‌دیشه‌ی خویش را صرف تفسیرو تأویل خرد پذیر برای حدیث نمی‌کردند.

ولی متکلم سنّتی نمی‌توانست ازین راه استفاده جوید، فاچار می‌بینیم که پیشتر هنر تأویل کاری آگاهانه‌ی او متوجه نصوص متواتر می‌باشد. گسترش جسم انگاری هم بسیار بود، به ویژه در حدیث، که بی‌درو پیکر می‌بود، افزایش یافته بود.

این‌که به نمونه‌ای که از مسند احمد بن حنبل بیرون آورده‌ام گوش دهید: «روزی پیغمبر خدا، خوشحال و خوش رو بیرون آمد» چون آزاو سبب پرسیدند گفت: «چرا نباشم؟ خدا با زیباترین روی نزد من آمده گفت: آی محمد! گفتم: هان آماده‌ام! گفت: برای چه کر و بیان ملأه اعلا با یگدیگر مشاجره دارند؟»⁽¹¹²⁾. گفتم: خدا یا نمی‌دانم. پس خدا دستش را در میان دو کتف من نهاد تا خنگی آنرا در میان پستانه‌ایم احسان کردم و آسمانها و زمینها برایم روشن گردید⁽¹¹³⁾. سپس او گفت‌گوهای جاری در میان ملا اعلارا شرح می‌دهد.

دوری جستن از چنین جسم انگاری زمخت، به وسیله‌ی تفسیر یاتاویل، کاری بی‌هوده می‌نود، و متکلمان خرد گرا، برای تفسیر

متن‌هائی از نمونه‌ی آنچه گذشت، که در کتب خیلی معتبر حديث نیامده باشد علاقه‌ی چندانی از خود نشان نمی‌دادند.

ایشان مسئولیت سنگین خودرا در تفسیر متن‌هائی می‌دیدند، که در کتب معتبر حديث، که بی‌چون و چرا مورد اعتقاد همه اهل سنت بود، آمده است. مثلا در «الموطاه» مالک انس چنین آمده است: پروردگار ما همه شب، به آسمان یکم پائین می‌آید و می‌گوید: کی مرا می‌خواند تا پاسخش گویم؟ کی نیاز دارد تا برآورم؟ کی توبه کار است که اورا بی‌امزام؟⁽¹¹⁴⁾.

ایشان برای ریشه کن ساختن جسم آنگاری از کاوشهای لغوی نیز استفاده می‌کردند، شیوه‌ی خط عربی کهن، که حروفهای با صدا در آن نوشته نمی‌شود، نیز بدیشان یاری می‌داد، چنان‌که «یَنْزِلُ» را⁽¹¹⁵⁾ می‌توان «يُنْزِلُ» خواند. یعنی خدا ملائکه را فرو فرستد، پس جایگاهی که در عبارت به خدا نسبت داده شده بود، از آن می‌افتد و معنی چنین می‌گردد که خدا بی‌آنکه پائین آید ملائکه را می‌فرستد، و ایشانند که آن فریادهارا به نام او می‌کشند.

نمونه‌ی دیگر: حدیث سنّی است که از سفر تکوین (۱: ۲۷) بدین تعبیر گرفته شده است: «خدا آدم را به شکل خویش آفرید، اکنون که باید خدا بی‌شکل باشد، پس باید ضمیر به خود آدم برگردد، و معنی چنین گردد که خدا آدم را به شکلی که به آدم داد آفرید⁽¹¹⁶⁾. این مثال و هائدهایش، روش جایجا کردن و تغییر شکل دادن لغوی و دستوری و اژدهارا به ما نشان می‌دهد که برای حل دشواری‌ها و گشودن گرهای عقیدتی بسیار به کار برد، می‌شد.

نیز می بینیم که ایشان بیشتر به حیله های لغوی و استقاده های صرفی و چند معنی داشتن واژه ها که در زبان قازی فراوان است دست می زدند. مثلا: «جهنم آرام نمی گیرد تا جبار (خدا) قدمش را در آن نهد»، در این هنگام فریاد می کند؛ پس است این است! (117). هنرمندانه سنتیان در تفسیر این عبارت گنگ و منافق تنزیه خدا، یک غایشگاه پر از حیله های قاویلی، برای مکتب اشعری بیاراست.

ایشان نخست آن دیدند که با یک وسیله محسوس خود را از این بن بست در آورند، پس در متن حدیث بحای فاعل ظاهر ضمیر نهادند و عبارت چنان شد: «جهنم پر نمی شود مگر هنگامی که او پایش را در آن نهد»، ولی «او» کیست که پایش را در آن جا می نهد؟ این را به سکوت بروگذار کردند، زیرا که دست کم در حدیث بدین عبارت، ضمیری یافت نمی شود که مرجعش حتی خدا باشد. ولی همه اینها فریب کاری بود و صود نمی بخشید.

گروه دیگر خواستند حدیث را با قبول اینکه فاعل جبار است بدین وسیله از بن بست در آردند؛ که جبار به معنی خدا نیست، به خیال ایشان به آسانی می توان از لفت و فرم و حدیث شاهد آورده که جبار در این جا به معنی گنگ کار یاغی و لجماز است. پس جبار که پایش را در جهنم می نهد خدا نبوده بلکه یک جهنه پیشه کار و نیرومند است، که با کشاکش به جهنم رفتن خود، آنجارا پر غوغایی کند.

لیکن این وسیله نیز پس از موشکافی با اشکای دشوار رو برو می شود، چون از روایتهای گوناگون دیگر ثابت شده است که مقصود از واژه جبار خدا بوده است، در بخشی از آنها بحای جبار «الله» یا «رب العزه»

آمده است. پس بی گهان فاعل خدا است و آشعری نمی تواند از این بن بست بدرآید.

اما عقیده مند تفسیر جو، چه ها که نمی کند؟ بعد نویسندی بسی امیدها است! اگر هنرمند از بازی با «فاعل» نویسند گشت پس گناه کار «مفهول» است، باید آنرا پوست کند. فاعل بی گهان همان خدا است و او است که قدمش را در آنجا می نهد، ولی مقصود از «قدم» باید پا بود، چه از فراوان معنیهای «قدم» یکی هم «گروه پیش فرستادگان» می باشد، پس، خدا این گروه را به آتش می فرستد تا صدای «بس است!» بیس است! از جهنم بلند شود. لیکن متاسفانه در حدیث دیگر، بیجای «قدم»، «رجل» بمعنی پا آمده است. اگر نون آشعری بایستی چه می کرد؟ آیا واژه‌ی «رجل» بی گهان بمعنی قدم یا اندام مخصوص است؟.

نه! ابدآ چنین نیست! چون در قاموس زبان تازی «بی گهان» دیده نمی شود. یک و ازه ممکن است چند معنی بدهد، ممکن است کلمه‌ی «رجل» به معنی گروهی از مردم باشد، پس معنی چنین است که خدا گروهی از گنبدکاران را به جهنم می فرستد، و ایشانند که فریاد می کشند: «بس است! بس است!».

درست به اندازه‌ی یک غایشگاه هنر قاویلکاری، در باره‌ی این جمله، که مورد تأویل‌های گوناگون قرار گرفته، گفتگو نودم، خوشمزه است که بازیگران این غایشگاه از معتزله نبوده بلکه از آشوریان خلتص بودند. اگر نون بدنیان گذار این مکتب، چه دشنامه‌ای به این شاگردان فقه اللئه شناس شده‌ی خود نشار خواهد کرد؟.

12 - مقاومت سنتیان در ہر اپر اشعریان :

اگرچه این جنبش خردگرانی، در درون مکتب اشعری، برای گریز از جسم آنگاری، که خیلی بدنگا شده بود، پسندیده آمد، ولی از طرف سنتیان آب کشیده و با وفا به حدیث، سخت نکوهش شد. و این روی دیگر قضیه بود که به شرایط طرف دیگر بستگی داشت.

این روش اشعریان، کهنه مؤمنان و متکلمان پیرو سلف صالح را سخت بیازرد؛ زیرا که با پیوندهای استوار به مذهب معترض بسته بود. مقصودم همان اصل مشترک بین معترض و این اشعریان است که می گوید: «برهان مبتنی بر روایات یقین بخش تقویت بود».

شناختی که بر پایه ای جز نقل استوار نباشد شناخت مشکوک است، زیرا که مبتنی بر عواملی می باشد که برای اثبات حقایق و حوادث جز ارزشی نسبی دربر ندارند. ارزش آنها مریوط به معنی تاویلی خود واژه یا معنی ناشی از خاصیت بلاغی آن، هائف مجاز یا استعاره بودند، می باشد.

ازین روی برای منابع چنین شناخت، نمی توان ارزش مطلق قائل شد، مگر در اعمال مذهبی. در این زمینه نیز می بینیم که اختلافهای در نتیجه گیریها پیدا می شود. أما در مسائل اعتقادی، اینها دارای ارزشی جز درجه دوم نیستند. در آنجوا باید با دلیل های عقلی آغاز نمود، تنها اینها می توانند هارا به یقین برسانند (۱۱۸).

در این زمینه می بینیم که در هین اوآخر مفتی مصر که به قازگی در گذشت توافت اصلی مهم در اسلام برقرار سازد که: «هرگاه عقل و نقل ناسازگار

آمدند، باید آنچه را خرد می‌گوید پذیرفت». این اصل چنانکه او می‌گوید: «اصلی است که هیچ کس، جز اندکی مردم بی‌ارزش، با آن مخالف نیست»⁽¹¹⁹⁾.

باری، هرچند که اشعریان معمولاً همان باورهای سنتی خود را، با دلیل عقلي استوار می‌کردند به اصول رهبر خویش و فادار مانده بودندو از اینکه قیاسهایشان فور هوهائی منافق باورهای مذهبشان نتیجه دهد، سخت پرهیز می‌کردند؛ باهمه‌ی اینها، همین اندازه که به عقل ارزش یاری به نقل را داده بودند، تأثیراتی را ثابت کنند، کهنه پرستان را تحریک می‌کرد و درین باره ایشان هیچگونه نرمشی هم نشان نمی‌دادند.

پس رای جسم‌آنگاران در اینجا چه خواهد بود؟ آن لفظ پرستان واژه‌گرا، حقاً حاضر نبودند، از صفاتی که در قرآن به خدا نسبت داده شده، هیچ گونه تفسیر مجازی یا استعاره‌ای یا هر گونه تأویل دیگری که علم بلاغت نشان می‌دهد، بگوش گیرند.

به نظر پیشوایان مکتب کهنه پرستان نقلی و سلفی، هیچ فرقی میان همتزیلان و این اشعریان نبود. علم کلام خودش دشمن است، خواه نتیجه‌ی آن باور سنتی باشد یا بدعت⁽¹²⁰⁾. شعار اینان چنین بود: از کلام، به هر شکلش، همچنان بگریز که از شیر!

إحساسات ایشان را یک حدیث یا گفتار کهنه توزانه‌ی منسوب به شافعی آشکار می‌سازد که: «به نظر من باید مردان علم کلام را با قازانه و کفش زد، به دور آنجهنمها و قبیله‌ها گردانید و جار کشید که: این است کیفر کسانی که دانش‌های قرآن و سنت را کنار نهاده به علم کلام

می پردازند⁽¹²¹⁾. علم کلام «اگر به نتیجه‌ی درست برسد بپاداش است و اگر نتیجه‌ی نادرست دهد کفر است⁽¹²²⁾».

مؤمن پاک دین نباید در برابر خرد سرفروش آورد. برای شناخت مسائل مذهبی نیازی به خرد نیست، اینها در قرآن و سنت آمده اند⁽¹²³⁾. میان علم کلام و فلسفه‌ی ارسطو فرق نیست. هردو به انحراف، بهزندقت می‌نجامند.

طرفداران کلام نمی‌توانند هیچ یک از خرد فرا گیرند، که بزرگترین هنر او آن‌دیشه در اصول مذهب و مسائل آن، یا بخرا دانه نمودن آنها می‌باشد. ایمان و باورها، تنها به منقولات بستگی دارند، عقل را جرأت خطر کردن در آنها نیست.

بنا برین می‌توان درباره‌ی مذهب اشعری که هدفتش نوش و آشی دادن بود چنین گفت که؛ آنرا در میان دو آتش نهادند، اولته این سرفوش هر روحیه‌ی آورو میانجی گر، میان دو ایده یا دو گروه می‌باشد. هم فیلسوفان و معتزلیان با اشعریان دشمن بودند و هم مرجیان و بیمار خردان و سطحی آن‌دیشان و عقلمهائی که راه هرگونه گفتگوی جدی را بر می‌نمدند.

انتقادِ رقابت آمیز معتزلیان و فلاسفه بروضد اشعریان ایشان را از لعنتِ مؤمنان کهنه پرست نجات نداد، آری، جنگ ایشان بروضد فلسفه‌ی ارسطو، به نفع دین، آن‌دیکی ستایش به سویشان جلب نمود.

13 - علوم طبیعی نزد متكلمان :

غیر از علم کلام به معنی خاص، فلسفه‌ی طبیعی اشعریان نیز شایان توجه است.

این فلسفه را می‌توان چنین تعریف کرده گفت که : یک مجموعه‌ای از قصورات اسلام سنتی از جهان طبیعت است . فلسفه‌ی متکلمان را نمی‌توان یک مکتب یا سیستم در و پیکردار ، بشمار آورد ، ولی به طور کلی می‌توان گفت که آندیشه‌های فلسفی و جهان بینی ایشان ، در بیشتر موارد ، پیرو فلسفه‌ی طبیعی مشائی⁽¹²⁴⁾ ، و بویژه طرفداران نظریه‌ی جوهر فرد بوده است .

از آغاز تا پیش از روزگار اشعری به سران متکلمان چنین اعتراض می‌شد که ایشان خواص طبیعت را غمی شناسندو قوانین آنرا تادیده می‌انگارند . جاحظ معتزلی نامدار ، ایرادی را که ارسسطو گرایان ، از هم مسلمان او گرفته‌اند چنین می‌آورد ، که : ایشان با پذیرش توحید ، همه‌ی حقایق طبیعی را نهی می‌کنند⁽¹²⁵⁾ .

دشمنان دیگر شان که به ژرفای این نظریات فلسفی نمی‌رسیدند ، بر نظام ، آن دلاور قرین نمایندگان این مکتب اعتراض نمودند که چرا منکر قانون عدم تداخل جسمها می‌باشد⁽¹²⁶⁾ . آری ، چنین نظری ازوی نقل شده و نمودار نفوذ طبیعت بینی روایی ، در وی می‌باشد⁽¹²⁷⁾ .

باهمه ضدیت معتزله با فلسفه‌ی مشاء ، گاهی نیز ردای ارسطورا برق نمی‌کردند ، تا با آرایش به گلزنگهای فلسفی ، نظریاتشان خرد پذیره گردد ، أما به‌طور کلی ، این رفتارشان هم تأثیری بر نظر فلسفه نسبت به ایشان نکرد .

فیلسوفان به روش کلام شناسان با دیده‌ی پسقی می‌نگریستند ، آنرا سزاوار دشمنی و شایسته‌ی کشاکش با خویش نمی‌دانند و زمینه‌ی مشترکی برای گفتگو با ایشان نمی‌دیدند ، تا با آنان وارد بحث و جدل جدی

بسوند. ایشان می‌گفتند: «متکلمان مدعی هستند که خرد را بهترین منبع شناخت می‌دانند.

ولی آنچه ایشان بدين نام نشان می‌دهند خرد نیست، روش ایشان نیز برپایه‌های فلسفی استوار نمی‌باشد. آنچه ایشان خرد می‌نامند و خویشتن را بدان «خرد گرا» می‌خوانند جزو خیال‌بافی موهم نیست».

آشکار است که ابن حکم فیلسوفان، بر اشعریان بیش از معتزله راست می‌آمد. آنچه ارسسطو گرایان و نشوافلاطونیان از سده‌ی (۴ - ۱۰ م) تا (۷ = ۱۳ م) می‌گفتند که: فلسفه‌ی طبیعی کلام شناسان خرد گریانه نیست⁽¹²⁸⁾، در درجه‌ی نخست بر اشعریان صدق می‌کرده، که در همه‌جا در دفاع از باورهای مذهبی، خود را در برابر هر گونه نظریه‌ی باشی از قوانین طبیعی و ارزش‌های آن قرار می‌دادند.

ایشان مافند پرونیان Pyrrhonistes به‌ذی اطمینان از ادرا کهای حسی گرایش داشتند، فرض خطای حواس را هرچه بیشتر گسترش می‌دادند. ایشان قانون علیت و سبیلت، این «منبع‌ورهنا یا قطب‌نمایی هر علم عقلی» را بکلی منکر بودند.

ایشان می‌گفتند: هیچ چیز در جهان، بنا بر قوانین ثابت و واقعاً حتمی به وجود نمی‌آید. پیشین - از دیده‌ی ایشان - علت پسین نیست، ایشان از برخورده با نظریه‌ی علیت و سبیلت سخت نفرت داشتند، تا آنجا که مایل نبودند خدا را نخستین علت بنامند، بلکه اورا فاعل طبیعت و پدیده‌هایش⁽¹²⁹⁾ می‌خوانند.

جمع‌جزه⁽¹²⁹⁾:

از همین روی ایشان چیزهای غیر طبیعی را بسادگی می‌پذیرفتند؟

دیدن چیزهای بیرون از میدان دید، ممکن است، تا آنجا که: ممکن است کوری در چین پشهای را در اسپانیا ببیند⁽¹³⁰⁾. ازین جهت ایشان واژه‌ی «عادت» را بخای «طبیعت» به کار می‌بردند.

اینکه برخی از پدیده‌ها به دنبال پدیده‌های دیگر آشکار می‌شوندو پیرو آنها نند، نه به موجب قانون، بلکه بنا بر عادت است که خدا مقرر داشته است. این گردنش پی‌آپی ایشان نیز حتمی نیست. بنا بر این بی‌خواریکی و بی‌آبی، حتی موجب گرسنگی و تشنگی نبوده، بلکه عادت چنین است که هنگام دیر شدن آنها، اینها پدیدار شوند [B: به گفته‌ی باقلانی (م 403 هـ - 1012 هـ) آتش موجب سوختن، برف آورندۀ سردی، خوردن و آشامیدن سبب سیری و شراب مایه‌ی مسقی نمی‌شود. کسی که این رخدادهارا موجب آن پدیده‌ها بداند عقیده‌ی نادرست دارد. همچنین کسی که بگوید آهن ربا نیروی جاذبه برآهن به کار می‌بردو همچنین است حکم در قوه‌ی فامیله⁽¹³¹⁾].

گرسنگی و تشنگی از آن پدید آیند که حالتی عارض، ناشی از احساس گرسنگی و تشنگی، بر موضوع افزوده می‌گردد. ولی این حالت، هواه از آن جدا است و خدا می‌تواند آن حالترا برطرف سازد، تا گرسنگی و تشنگی نیز بر طرف شوند. رودخانه‌ی نیل بنا بر عادت کاهش و فزوئی گیرد، نه به موجب علّت طبیعی، که اگر سیل نیاید سطح رودخانه بالا نیاید!

غزالی در یکی از کتابهای کلاسیک خود که در مسائل عقلی گفتگو می‌دارد، در چارچوب منطق ارسطوئی به این نتیجه می‌رسد که «إنفعال» وجود دارد و آن ارقاباطی است میان وجودی که تغییر می‌یابد و آنچه موجب تغییر او است. زیرا که همه‌ی إنفعال‌ها از قادر سرچشمه می‌گیرند. آنچه گرم است یا آنچه سرد است، نتیجه‌ی قدرت گرم کننده یا

سرد کننده است این بدان معنی است که یک عادت معمولی عبارت است از شناسائی حقیقت یا قواعد غیر قابل تغییر طبیعی در اصطلاح معتزله و فیلسوفان⁽¹³²⁾. نیز ایشان چنین عقیده دارند که آن عقل که انسان را از موجودات دیگر جدا می‌سازد، یا جنبش که حیوانها را از بی‌جانها متمایز می‌سازد، یک عادت است که خدا آنرا در نهاد انسان یا حیوان جا داده است⁽¹³³⁾. بدین ترتیب می‌توان قانون را نتیجه‌ی مشق عادتها دانست. ایشان چنین تفسیری از قانون را برای شناخت مفاهیم اخلاقی و اندازه‌گیری آنها نیز به کار برده‌اند⁽¹³⁴⁾.

ایشان می‌پنداشتند که می‌توانند برای هر پدیده در جهان تفسیری برابر این نظریه بینابینند که: « هرچه به نظر ما نتیجه‌ی قانون می‌آید جز یک عادت طبیعی نیست ». پس خدا عادتی مقرر داشته است که گرد آمدن هر چند ستاره، با برخی حوادث و پدیده‌ها همراه باشد، پس ممکن است سخن ستاره یا بان درست باشد، ولی ایشان آنرا به تاریخی بیان می‌کنند⁽¹³⁵⁾.

هر حادثه - چه مثبت و چه منفی - نتیجه‌ی یک عمل آفرینش ویژه‌ی خداوندی می‌باشد، که به طور عادت طبیعی مرتب گردیده و ممکن است باشند. هنگامی که خدا درجایی، این نظم طبیعی را برهم زند، چیزی حادث می‌شود که عموماً آنرا « معجزه » می‌نامند و آشوریان آنرا « خرق عادت » می‌خوانند. پس استمرار عادت ناشی از باشندوار آفرینش است.

ما عادت کرده‌ایم که سایه را به پنهان شدن خورشید نسبت دهیم، ولی خود چنین نیست. سایه نتیجه‌ی پنهان شدن خورشید نبوده، خود مخلوقی جداگانه و پا بر جا است. با چنین طرز فکر بود که کلام شناسان

روایق را که می‌گوید: « در بیشتر در خی است که یک سوار می‌تواند صد سال زیر سایه‌ی آن بتازدو به پایانش نرسد » می‌توانستند بپذیرند و بیان کنند.

اگرنه، در حالی که دستگاه خورشید در قیامت، پیش از آنکه بیشترین به بیشتر روند برچیده شده است (تکویر ۸۱: ۱) چگونه تصوّر می‌شود هنگامی که خور نیست سایه باشد، پس سایه به خورشید بستگی نداشته، خدا خودش سایه‌را می‌آفریند و خرق عادت چنان چیزی است^(۱۳۶).

این طرز اندیشه در باره‌ی طبیعت، در همه جای جهان بینی مذهب اشمری چشم‌گیر است، خود اشعری نیز پیش‌تر آنرا، با گسترشی پیشتر به کار برده بود [B]؛ ایشان این شیوه‌ی دید و اندیشه را از آن روی به کار می‌بردند که همه پدیده‌هارا با مبانی دین هماهنگ سازند. مثلاً جدا شدن روح از جسم نه به جهت طبیعی، سبب مرگ است، بلکه این نیز عادتی است نه نتیجه‌ی قانون^(۱۳۷). این نظریه نیز بدرو نسبت داده شده که: از عادت طبیعت است که آدمی با چشم نمی‌تواند بوبکشدو مزه‌هارا بچشدو... لیکن خدا می‌تواند به چشم ما آن توانائی را دهد که ببوید، اگرچه این از عادت طبیعت نیست^(۱۳۸).

[B] : بدین ترتیب بنیان‌گذار عقیدت اشعری خواهان نفی بی‌مرگی است. او نه تنها تأثیر غیر قابل تغییر و ازلی قانون طبیعی را، به عنوان سبب و علت آنچه در طبیعت به وجود می‌آید رد می‌کند، بلکه آنچه را نیز خود در علم کلام از آن به عنوان مسبب یاد کرده نفی می‌نماید.

بدین شکل، مذهب سنی واژه‌گرا که بر زمینه‌ی باورهای اشعری

ساخته شده است، قانون سبیت‌ترای هر صورتی که باشد به‌کلی نفی می‌کند، او نه تنها کار کرد قوانین ثابت و ازی طبیعت را که علت پدیده‌های طبیعی هستند منکر می‌شود، بلکه همه فورمولای علیت‌را، حتا آنها که با روش علم کلام هم تزدیک بود، مانند این که «قانون سبیت ازی نیست و در زمان حادث شده است، خدا است که به علت‌ها» به‌طور مستخر، نیروی علیت می‌بخشد، تا پدیده‌ها را تولید کنند⁽¹³⁹⁾ نیز إنکار می‌کرد.

تصادف:

اگر این جهان بینی منکر نظریه‌ی تصادف می‌باشد، از آن جهت است که برای هر حادثه غایتی مقصود پیش از آن لازم می‌داند. إنکار او شانس را نه از آن رو است که هر حادثه را نتیجه‌ی اجتناب ناپذیر علت طبیعی بشمرد، که معمولاً، از آن به پیروی از قانون تعبیر می‌شود.

این گونه جهان‌بینی راه مناسی برای نتایج غیر علمی باورها باز نمود. امکاناتی را که برای بیان فورمول «معجزه» به‌ما داد، پیشتر یاد کردیم. همچنین او راه را برای پذیرش همه چیزهای غیر طبیعی، که بنا بر نظر مسلمانان (سنی)، ایمان بدآنها لازم است، باز می‌کرد. چون علیت و قانون وجود ندارد، پس «معجزه» و هیچ چیز غیر طبیعی دیگر هم ناجور نیست.

اگر حادثه‌ی زنده کردن، در استخوان‌های پوسیده‌ی مرده‌ی گندیده رخ دهد، رستاخیز می‌گردد، و این نتیجه‌ی یک کار ویژه است، چنان‌که همه‌ی حوادث طبیعی‌نمایند، به کارهای ویژه‌ی جدا جدا باز می‌گردند، نه به یک قانون همگانی و پایدار.

علم کلامی که نزد مسلمانان سنی، در قالب اشعریش، پذیرفته شده بود، آن چنان با آرای ارسطو مبارزه می کرد، که مناسب دفاع از باورهای مذهبی باشد. و از سده‌ی (۱۲۵ هـ) فلسفه‌ی حاکم بر اسلام به شمار رفت^{۱۳۹۱}.

با این‌همه، در اثر نفوذ رقیب تاریخی و مذهبی آن که در بخش آینده از آن گفته‌گو خواهی داشت، طبیعی بود که از ارزش و قسلط آن کاسته گردد.

پانوشت‌های بخش سوم

۱ - این معنی را در اسلام با جله‌ی « دانشمندان و ارث پیغمبرانند » تعبیر می‌کنند [B : نیز : « دانشمندان اسلام همانند پیغمبران بنی اسرائیل هستند ». (کعب الاخبار . ابن قیم جوزیه « هدایة الحجارة » ج. قاهره ۱۳۲۳ ص ۱۲۲)] .

۲ - حدیث‌هایی که از چنین موقع گیری‌ها نکوهش می‌دارد ، در ابن سعد ۴ A : ۱۴۱ نیز در مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 57 : 393 بعده آمده است . ن. ک : صحیح بخاری . تفسیر . ش ۲۳۷ در سوره‌ی فصلت در باره‌ی آیه‌های گنگ و متشابه ، از ابن عباس پرسشهایی شده است .

۳ - B : أسد الغابة ۲ : ۹ : ۲۸۸ .

۴ - M : در اندازه‌گیری و جاهت مذهبی خاندان اموی ، این نظریه که ایشان ، هم از پیشینیان (خلفای راشدین) و هم از پسینیان (خلفای عباسی) سنت مذهب‌تر بوده‌اند ، جنبه‌ای علمی ندارد (پانوشت ۴۳ بخش ۲) . بلکه جریان تاریخ ، جنایات مشترک را منحصر برایشان باز نموده است ، مثلاً کشtar فرزندان پیغمبر که بدست عباسیان رخداد چندین برابر آنست که امویان انجام دادند . نژاد پرسقی خلیفگان راشدین نیز بیش از امویان بوده است . (پانوشت ۱۴ M بخش ۲ ص ۱۲۳)

دیده شود) . پس می‌توانیم تفاوت رژیم اموی را با دو رژیم پیش و پس از آن چنان روشن کنیم که :

ا - قازیان هنگام پورش بر همسایگان ، سطح فرهنگ بسیار پائین‌تر از ایشان می‌داشتند ، پس بخشی از ایشان که در عراق ماندند زیر تأثیر قدن آریائی و آن‌بخش که در سوریه ماندند زیر تأثیر تمدن سامی (سریانی - عبری) قرار گرفتند . جنگکهای شیعیان هاشمی عراق با سینیان اموی شام تا اندازه‌ای نمودار برخورد این دو فرهنگ بوده است . سران شام که خود از علوم سریانی بهره می‌گرفتند (ابن سعد 4: 11 ، طبری 2: 399 ، تفسیر ابن کثیر 1: 4) از فرمانروایان عراق خرد و می‌گرفتند که : « لشکریان شما عربی نمی‌دانند ؟ » (دینوری . الاخبار الطوال . ص 293 - 295) .

ب - امویان بیشتر از راشدین با قدن کشورهای گشوده شده آشنا شده و برای خویشتن زندگی اشرافی فراهم کرده بودند . این پدیده ، زندگی ساده‌ی ناشی از عقب افتادگی راشدین را ، به دیده‌ی پارسایان ، دین دارانه‌تر از امویان جلوه می‌داد . من در باره‌ی این پارسایان در پانوشت 54 بخش 3 و به‌ویژه پانوشت 51 بخش 4 گفته‌گو خواهم داشت .

ج - اعراب مهاجر ، در آفر آمیزش با بومیان آریائی گنویست در عراق ، با وجودان مذهبی عالی‌تری از آنچه در صحرا می‌داشتند بجز گشته (ص 132) توقعات روحانی از خلیفگان اموی پیدا کرده بودند که پدران صحرائی ایشان چنان توقعاتی از راشدین نمی‌داشتمند .

د - در روزگار اموی ، برای محمد و جانشینانش ، صفاتی روحانی ، متناسب با وجودان مذهبی جدید مردم ، در خیال ساخته و بدیشان نسبت داده شدو برای اثبات آن نیز تغییرهایی در متون مقدس داده شد (تفسیر

در اسلام . گل‌دزیهر ص 40 ترجمه‌ی عربی) . تا آنجا که بروخی کسان ، همه‌ی جانشینان او را پیغمبران می‌شمردند (مقدسی ص 399) . پیدا است که مردم چنین صفت‌هارا در آمویان نمی‌یافتنند (ن. کث: بند ۹ بخش ۱ ص 32) .

ه - گنوستهای عیانه رو (صوفی) مقام خلفای راشدین را با به‌پای محمد بالا برده ، قطب إشراق پس از محمد می‌شمردند . و گنوستهای تندره (غلات) تنها علی را ، که آمویان دشمن می‌داشتند ، بالا می‌برند و دیگر جانشینان را با طرفداران آموی ایشان غاصب حق علی دانسته مرتد می‌شمردند .

و - آمویان به تعلیمات گنوستی تا آنجا که مقام محمد را بالا می‌برد میدان می‌دادند ، ولی در باره‌ی جانشینان او ، به‌سبب دست خالی بودن خودشان ، سکوت می‌کرده ، بلکه خویشتن را به‌حق متعددتر از پیشینیان می‌شمرند و ایشان را به‌مسخره می‌گرفتند (موضوع نیمه‌ی اول پانوشت ۶) آمّا علی را به‌سبب رقابت خانوادگی در فاج و تخت به‌سخّی می‌کوبیدند .

ز - عباسیان که به‌دست گنوستها روی کار آمدند ، کوشش‌های آنان را در بالا بردن مقام محمد را شدان ادامه دادند . از سوی دیگر با کمک همین گنوستها ، هرچه توائستند آبروی آمویان را ریخته ، ایشان را به‌ضدیت با اسلام متهم کردند . ولی عباسیان با این نظر گنوستها که همه‌ی جانشینان محمد باید مانند خود او دارای مقام گنوس و إشراق باشند ، باز به‌همان سبب تهی دست بودن خودشان ، سخت مخالفت ورزیده دست گنوستهای تندره از کارها بریدند .

چکیده سخن آنکه : آمویان از آن روی سنتادین تر از راشدین خوانده شده‌اند که از ایشان متعدد تر می‌بودند ، و از آن روی آمویان از عباسیان بی‌دین تر قلمداد شدند که در دوران عبامی ، تبلیغات گنوستها

علیه امویان آزاد می‌بود اما تبلیغات همان گنوستیستها علیه عباسیان با قدرت دولت روبرو می‌شد و نابود می‌گردید. حقیقت تاریخی آنست که راشدین از امویان عقب افتاده تر و ایشان از عباسیان عقب افتاده تر و از راشدین متهدن‌تر بودند.

4 - ابن سعد 5: 174: عبد الملک پیش از خلیفگی، عادی ناسک بود. نیز، ن. ک: «امپراتوری عرب و سقوط آن - 134»، از فلهاوزن Wellhausen، «الامامة و السياسة»، که به غلط به ابن قتیبه منسوب شده (قاهره 1904) که مواردی نشان دهنده ایمان و پرهیزگاری خلیفگان اموی را بدست می‌دهد، نیز، ن. ک: مقالت «دو گویه» V.Degoeje در مجله‌ی «بررسی‌های خاوری» Studi Orientali 421: 1: 415 - 421.

در منبع دیگری (ابن سعد 2: B 2: 117) آمده است که مروان بكم پدر عبد الملک در تأیید مذهب کوشابودو کسانی که برای بیعت نزد او رفته بودند. اورا دیدند که با چراغ کم‌سو قرآن می‌خواند (ابن سعد 2: 22) و نیز: عبد الملک مردم را به زنده داشتن کتاب و سنت دعوت همی کرد، مردم همگی او را پرهیزگار می‌شمردند (ابن سعد 2: 25) بلکه حجاج هم با همه دشمنی پرهیزگاران باوی، گاهی به پرهیزگاری توصیف شده است (ابن سعد 2: 72، 74 و طبری 2: 1186)؛ در باره‌ی تعیین وقت برای دعا و استغفار و نماز در مساجد. جاخط در کتاب «الحيوان» 5: 63، آرد؛ حجاج دائم قرآن خواندی. و این مخالف مشهور است که بنی امية وقت را به شعر و نسبت‌نامه خوانی می‌گذرانیدند.

اما از قصیده‌هایی که این خلیفگان را پیشوای دین و راهنمای خوانند پیش‌آمد است که برای نزدیک شدن به خلیفه و کارمندان دولتی و یافتن مقام ساخته شده‌اند، مانند آنجا که در دیوان جریو (قاهره

(۱۳۱۳ : ۱۶۸ : ۲ : ۹۷) در ستایش عمر دوم، جدّش مروان را « ذوالنور » خوانده، نیز جریب، خلیفه را « امام الهدی » نامیده است (نقائض جر بیوان Bevan ص ۹۹۴ ش ۱۰۴ بیت ۱۹ نیز ن. که : « عجاج » ذیل ۲۲ - ۱۵ ، نیز، « بررسی در محمدیت ۲ : ۳۸۱ » Goldziher Muh. Stub.

5 - بکر . بردیات شوت رینهارت ج. هایدلبرگ (۱۹۰۶) ۳۵ : ۱ Papyri Schott Rinhardt

6 - ابن سعد ۴ : A ۱۳۷ . نیز: یزید حسین و یارانش را بدان دلیل کشت که بر امام خروج نموده از دین جدا شده بودند (طبری ۲ : ۳۴۲) .

7 - این توصیف فلهاوزن است، در « گروهای سیاسی مخالف مذهبی در اسلام باستان » برلین ۱۹۰۱ بررسی‌های آنجمن پادشاهی علوم . گوتنگن . فلسفه و تاریخ . ش ۲ ص ۷ .

8 - طبری ۱ : ۲۹۰۹ .

9 - جریب، سر کوب کردن امویان مرقیام کنندگان را ستوده، پیروزی بر بدعت گذاران خوانده است (دیوان ۱ : ۶۲) .

10 - B : ابن سعد ۲ : ۱۱۹ هم در این باره مطالعی دارد .

11 - طبری ۱ : ۳۴۰۷، ۳۴۲ : ۲ و جمعی . طبقات الشعرا، ج هل Hell ص ۱۳۶ دوره‌ی نخستین بني امية . نیز مقایسه کنید با فان قلوق بررسی در باره‌ی حکومت عرب Recherches Sur La Dominationarab ج ۱ . آمستردام ۱۸۹۴ ص ۳۶ [۷۳] = M : السيادة العربية والشيعة ترجمه‌ی حسن ابراهیم و محمد زکی ج قاهره ص ۷۰ .

12 - B - N. که : فان قلوق . ص ۳۶ .

13 - بررسی‌های درباره‌ی معاویه Etudes sur le regne de Moawia . [آز : با بالامنس . ص ۱۵۴ بیعد] B : مجموعه‌ی بیرون ۲ : ۴۶ .

14 - آغاني ۲۰ : B - ۱۳ : ۷ . و سر سخنی حمیر بن عدی که به طرفداری از علی بر ضد زیاد، فرماندار و فادر اموی به پا خاست، به عنوان کفر به خدا پندام شد .

15 - این موضوع از سخنان محمد خنفیه که در طبقات ابن سعد ۵ : ۶۸ آمده است، فهمیده می‌شود .

16 - نکوهش از ایشان به اینکه « ایشان قی را می‌ربودند » در بسیاری از اخبار آمده است (ابن سعد ۴ : A. ۱۶۶ ، سنن أبو داود ۲ : ۱۸۳) [B : مقایسه شود با وصیت عمر به جانشین خود : او نباید از غنیمت‌های به دست آمده، چیزی را از زیر دستان برباید (بیان جاحظ ۱ : ۱۶۹ : ۱۰)] .

17 طبری ۲ : ۳۰۰ .

18 - برای بدعنهای اموی ن. ک : « هاشمیات کمیت »، ج. هوروویتز ص ۱۲۳ که بسیار مهم است . V. Horovitz

19 - B : غونه‌ی جالی از آن را ابن سعد ۵ : ۱۳۵ نشان می‌دهد .

20 - چنانکه سعید بن مسیتب در هر غاز خود، به مروانیان نفرین می‌فرستاد . (ابن سعد ۵ : ۹۵) .

21 - B - ۱۰. ک : دیوان فرزدق، ج. بوشر ۶۷ : V. Boucher .

22 - B : شافعی، الام . ۱ : ۷۰ . نیز ن. ک : اشتروقان . فرهنگ زیدیان . ص ۷۳ Strothmann, kultur der zaiditen . که این قاعده‌را جنبه‌ی عمومی داده است .

B - 23 : ابن سعد 4: 110 .

B - 24 : ابن سعد 7: A 38: 18 . و نشریه‌ی فلسفی تاریخی علمی به افتخار نولدکه . ص 81 (1916) .

25 - ابن ، با استادگی مرجبیان و نکوهش ایشان از ستم‌های حجاج (ابن سعد 6: 205) منافقی ندارد ، زیرا که مرجبیان در باره‌ی رژیم اموی رای قطعی ندادند .

26 - در جای دگر ماتند : « ابن سیرون از مرجی توین کسان برای مردم و سخت گیر توین کسان نسبت به خویش می‌بود ». یعنی در صادر کردن حکم بر هم‌قطارانش نرمش داشت و نسبت به خودش به عکس بود (تهدیب تزویی ص 108) .

27 - برخی مرجبیان نقل می‌کنند که خلیفه‌ی پرهیزگار اموی عمر دوم با ایشان در این مساله بحث کرده و با آنان همساز شده بود . (ابن سعد 6: 128) .

28 - این رای مرجبیان دیرین بوده است . (ابن سعد 6: 214) رای پریده‌ی اسلی نیز ماتند آنست (ابن سعد 4: A 179) .

B - 29 : [M : گویا باینگر با شتاب بر عبارت ابن سعد گذشته ، آنرا به تادرست فهمیده و همچنان بر متن گلدزیر افزوده است . زیرا که در آنجا ابن سعد از گفته‌ی طاروس یعنی کیسان که خود ریشه مولای گنو می‌بود . فارسی یعنی است چنین می‌آورد که ، من از مردم عراق در شگفتم که چگونه حجاج را هؤمن می‌نامند ! و چنانکه می‌بینم این درست عکس آنست که باینگر بر متن کتاب گلدزیر افزوده است .

ونشان می‌دهد که مرجیان در این مورد نیز مانند غلات نسبت به فرمادر و ایان ستمگر سخت‌گیر بوده، ایشان را تکفیر می‌کرده آندو نسبت به توده‌ی مردم آسان‌گیر بوده، ایمان را به دل می‌شمرده آند نه به آنجام دادن کارهای ظاهري.

²⁹ - M : در باره‌ی ریشه‌ی افکار مرجحه و سهل آنگاری ایشان در باره‌ی عبادتهاي آندامي، يا توجیح دادن « کاردل » بر « کار آندام » و رابطه‌ی آن با سخت‌گیری غلات در تکفیر فرمادر و ایان ستمگر، باید متوجه بود که میان آن آسان‌گیری و این سخت‌گیری هیچ تناقضی نیست، برای روشن شدن مساله باید متوجه نکات زیر بود.

آ - آندیشه‌ی هندو ایراني همچو احکام و قوانین را زاده‌ی مغز انسان می‌شمرد، ازین روی آنها را قابل جرح و تعديل و نسخ می‌دانست. اما سامیان قوانین را إلهي و تغییر ناپذیر می‌دانستند (مالله‌ند . أبو ریحان بیرونی ص 80-81) . پانوشت 90 نیز دیده شود.

ب - پس از آمیخته شدن افکار آري و سامي، گنوسيستهای ايراني مسلمان شده، به ناچار احکام و قوانین را به دسته بخش کردند. يكى را سمعي (به گفته‌ی سجستانی: وصفی) از طرف خداو دیگري را عقلي و بشرى شمردند (بغدادي . أصول الدين . ص 156 و سجستانی . اثبات النبوت ص 178) پرستشهاي گوناگون را سمعي و (وصفی) و حق الله ذاميده و حکم معاملات میان مردم را عقلي و حق الناس خواندند. پس حسن و قبح را عقلي دانستند، زيرا پيش از حکم شرع هم موجود بوده آند (بغدادي . الفرق بين الفرق . ص 204) چنانکه برخی از قدریان و معتزله أصولاً احکام را إلهي نمی‌شمردند (بغدادي همانجا . ص 128 ، 152) گروه مرداریان ارث را قانون إلهي نمی‌شمردند (همانجا . ص 165). تاروزگار المولیان ، اسماعیلیان

قوانین ازدواج و بردگی را الاهی نمی‌شمرده، متناسب با وضع روز تغییر می‌دادند (فصل سیدنا).

ج - چون سیمان مانند یهود میان قوانین سمعی (حق الله) و قوانین عقلی (حق الناس) فرقی نمی‌فهمیدند، آزادی روی گنوسيستهای باطنی (شیعه، صوفیه، مرجبیه) را ایباحی، یعنی هرج و مر جی می‌خوانند.

د - فکر هندو ایرانی، علم و ایمان را یکث معنی، و جمل و کفر را نیز متراff می‌شمرد (أشعری، مقالات 2: 151) اما سامیان ایمان را به معنی تسلیم و اجرای دستورهای عملی و کارهای اندامی می‌دانسته و کفر را به معنی سرپیچی آزادها می‌شمردند.

ه - اگر ایمان همان علم باشد، پس «کار دل» خواهد بود نه «کار اندام» پس تو که پرستش اندامی کفر نباشد (أشعری 1: 198، فرق بغدادی ص 144، 204، پانوشت ش 35) آزادی روی ادبیات عرفانی ایران پراست از بروی دادن ذکر خفی بر جلی و پست شمردن عبادتهاي ظاهري و اندامي و مسخره کردن آنها. به عکس مرجیان، «وعیدیان» و «خوارج» هرگناه را موجب کفر می‌شمردند.

و - پس از عقب نشینی گنوسيستها در برابر فشار مذهب دولتی منتهی که در نتیجه‌ی آن مجبور به پذیرفتن احکام سمعی (عبادتها) شدند، آنها را به صورت غریب پذیرفتند، مقدمه‌ای برای رسیدن به علم و ایمان شمرده می‌گفتهند: پس از وصول انسان به حقیقت معرفت، احکام عقلی (حق الناس) به قوت خود باقی مانده و احکام سمعی (حق الله) که تمريناتی پیش نیستند، آزاو ساقط می‌شوند (أشعری 1: 81، 319، نامه‌های عین القضا 2: 197، 221، 340) ریشه‌ی هندی این آندیشه نیز در پانوشت 144 بخش 4 دیده می‌شود. شیعه قاکنون نیز می‌گویند: تو که حق اله را

توبه می‌شود، اما ترک حق الناس گناهی است که جز بارضای صاحب حق قابل سقوط نیست.

چکیده‌ی سخن:

چنان‌که دیگر آراء مرجحه‌هم نشان می‌دهد^۱، این گروه مذهبی، از گنوستیهای مسلمان شده‌ی خراسان و افغانستان بوده و به گفته‌ی طبری^۲، نخستین بار با قیام مسلحانه‌ی حارث سریع مولای ایرانی (م 128 هـ - 745 م) بر ضد بنی امية زیرشمار اغور جزیه از بومیان مسلمان شده و برابری با فازیان حاکم بر خراسان و افغانستان کنونی، آشکار گردیده است. هسته‌های فکری این گروه، مانند بیشتر مذهب‌های اسلامی، پیش از یورش عرب، در ایران (از سند تا فرات) وجود داشته است. (پانوشت 23 بخش 1 ص 52). کهنه‌گی آراء این گروه از متن حدیث‌هایی که سنیان از گفته‌ی پیغمبر در نفرین بر مرجحه ساخته‌اند نیز آشکار می‌شود (فرق بغدادی . ص 202) همین مرد می‌افزاید: «عدل مرجحه همان ثبویت است، توحید ایشان همان تعطیل (یعنی نفی اشراقت صفات از خدا) است (همان فرق . ص 206) .

پس اگر در دوره‌ی اسلام، برای این گروه نام عربی از قرآن «توبه ۹: 106»، اقتباس کرده‌اند و محمد حنفیه پسر علی را نخستین مرجحی شمرده‌اند (ابن سعد ۵: 67)، اگر امویان و بی‌طرفان در میان علی و معاویه، از اصل گنوستیک «ست گرفتن در عبادتهاي ظاهري به‌اندام»، که نزد مرجیان و دیگر گنوستیها دیده می‌شود، به‌سود خویش استفاده کرده‌اند، اگر نام «مرجحه»، وضد آن «وعیدیه»، ملل و نحل ذویسانی چون ذبحتی و اشعری را برآن داشته، که شیعه و خوارج را در شمار «وعیدیان»، آرندو مرجیان و برخی سنیان را در شمار سهل گیران نهند، هیچ یک از این پدیده‌ها نباید ریشه‌ی گنوستیک این فرقه را از دیده‌ی ما

دور سازد، آری چون در آن هنگام که گنوسيستهای خراسان اقدام به ذشر آموزش سهل گیراده‌ی خود کردند، از حایت آن بخش از فرماندهان عرب برخوردار بودند که در جنگ بنی هاشم و بنی أمیه، بی‌طرفی گزیده بودند، ناچار اینان، اصل گنوسيستیک سهل گیری را موقتاً شامل حال فرمان روایان نیز نمودند. در حالی که گنوسيستهای غرب ایران (غلات) در همان هنگام، گرد بنی هاشم را گرفته علیه بنی أمیه می‌جنگیدند، اینان نمی‌خواستند اصل سهل گیری را شامل جلادان بنی أمیه نیز بناهایند. شیعیان در عین حال که نسبت به توده‌ی مردم، مانند مرجیان سهل گیر بودند، نسبت به فرمادرروایان و خلیفگان، سخت و عیدی می‌بودند. از اینجا اختلاف میان گنوسيستهای غرب و شرق ایران آغاز گردید. این دو گروه به عنوان سنتی مرجی در شرق و شیعی و عیدی در غرب، برابر یکدیگر قرار گرفتند. این اختلافشان تا پس از مسلط شدن بنی أمیه حتا هنگامی که گنوسيستهای شرق نیز ناچار شدند بهره‌بری حارت به جنگ برخیزند، باز هم به صورت اکادمیک ادامه یافت، شمرها در هجو یکدیگر سروده، کتابها بر ضد یکدیگر نگاشتند، که یکی از آنها در (ذ 22: 296) یاد شده است. ولی چنانکه دیدیم، هم نرمش مرجیان نسبت به فرمان روایان، منحصر به دوران پیش از تسلط بنی أمیه بر بنی هاشم بوده است، هم وعیدی گری شیعیان تنها در حق فرمان روایان بوده است. سهل گیری شیعه در باره‌ی مردم، در تکیه‌ی ایشان بر اصل ایاحت (پانوشت 84 بخش 2 ص 140) و در ادغام وقت غازهای پیغمگانه به یک وقت نزد نصیریان و درسه وقت نزد دوازده امامیان دیده می‌شود. مرجی گری اسماعیلیان در پانوشت 216 بخش 4 دیده می‌شود. آشوری در مقالات (1: 205) می‌گوید: رواندی فیلسوف شیعی مرجی بوده و مثال سجهوه بخورشیدرا که در ص 167 آمده، بد و نسبت داده است. برای شناخت

مرجیان مملو نخل شهرستانی ۱: 186 و مفاصیح العلوم خوارزمی و بیش از همه «ایضاح» فضل شاذان چر دانشگاه تهران سودمند است.

30 - مرجحه دشمنان شیعه بودند (بررسیهای در محمدیت ۲: 91 . ش ۵ . و برای روپرتو شدن شیعی متعصب سبائی با مرجحی ن.ک : ابن سعد ۶: 192 این دشمنی قا دوران آکادمیک شدن نظریات مرجحه ادامه می‌داشت (البيان . بحاظ . قاهره ۱۳۱۱ ه ۲: ۱۴۹] چ ۱۹۶۱ ه ۲: ۲۳۰] یکی شیعی رافضی ، یکی مرجحی را چنین هجو کرده است :

إِذَا الْمَرْجِحُ سُرُكٌ أَنْ تَرَاهُ
يَمْوَتُ يَدَايْهِ مِنْ قَبْلِ مَوْتِهِ
فَجَدَدَ عِنْدَهِ ذِكْرَى عَلَيِّ وَآلِ بَيْتِهِ

M : در ذ 22 : 296 نیز کتابی بنام مناظره‌ی شیعی و مرجحی تالیف احمد بن محمد جرجانی از فهرست نجاشی نقل شده است . ولی همچنانکه در پانوشت 29 گذشت این دشمنی‌های داخلی با هگامی فکری شیعه و مرجحه در گذوسيزم و در سیاست خشوفت آمیز نسبت به فرمان روایان منافقی نداشته است . نسبت شیعی سبائی نیز در اینجا می‌تواند نسبت به سبای = یعنی باشد ، نه شخصیت افسانه‌ای عبدالله بن سبا که در پانوشت M 3 بخش 1 ص 45 . 46 . یادشد [.

30 - M : برای چگونگی کاربرد فارابی صفت‌های «ضاله»، «فاسقه»، «مارقه» را در حق حکومت‌های غیر قانونی ، ن.ک : مقاله‌ی مژوی «مدینه‌ی فاضله» (کا : 320: 43) .

31 - در آغاني 20: 106 نظر بی رحمانه‌ی خوارج، این پارسایان متعصب، در باره‌ی خلیفگان اموی روشن شده است. این پژوهیزگاران سخت‌گیر، هر آنکس را که حدیثی نقل می‌کرد که مردم را از قیام باز می‌داشت

یا قسم طلبی می‌آموخت، با بدترین شکل می‌کشند (ابن سعد 5: 182).

32 - این، با آنچه فان‌فلوت، در مجله‌ی خاورشناسی آلان 45: 161 در باره‌ی مرجحه آورده است، منافات ندارد.

33 - ابن خلکان ج فستنfeld. ش 114 [M: حکم سجده به خورشید را که ابن خلکان در اینجا به بشر مرسی نسبت داده، اشعری در مقالات به راوندی شیعی مرجحی نسبت داده است. (مقالات 1: 205) . . [B: و بغدادی، الفرق بین الفرق 193، شهرستانی ج کیورق 107: 10، باقت معجم البلدان 4: 515: 12. و أبو الحasan ج یونبول Juynboll V: 1: 647 که بشر را ممتازی می‌شandasد].

34 - در باره‌ی اختلاف سنیان (مانند اشعری و حنفیان) در این مساله، ن.ک: ف.کرن؛ پژوهش‌های مؤسسه‌ی بررسی زبان‌های خاور، س 11، 1908 ج 2 ص 267، قابل توجه است، حدیثی که ابن سعد 92: B 4 از یک صحابی آورده که نظریه‌ی «فزوی و کاهش ایمان» را تحلیل می‌نماید؛ در آنجا به صورت گفتگوی حواریان در کابیش ایمان آمده است.

35 - بالآخره می‌توان مرجحه‌ی واقعی گروه‌های از مسلمانان را دانست که اساس اسلام را پذیرش خدای بگانه شمرده همه‌ی فرایض را رها کرده بودند. صفت مشخص ایشان تحریر «عمل = کار اندام» یعنی پرستش خدا با ورزش اندامی بوده است. مقدسی (نگارش 375 هـ - 985 م) این نام را به مسلمانان دماؤند داده است که دهات ایشان را بی‌مسجد دیده گوید؛ از مسلمانی به توحید بسته نموده، جز رکات هیچ عمل ظاهروی آنچام نمی‌دهند. (احسن التقاضیم، ج دو گویه، ص 398).

[M : بنا بر یک آفسانه‌ی کهن : دیهی که هیچ یک از مردمش آماده‌ی تعهد شغل اذان‌گویی نبودند ، ناچار یک یودی را بدین حرفه گهارده بودند ، و او که معتقد به کار خود نبود ، شهادت نامه را از گفته‌ی هشتریان می‌صروده ، هر چند از بندهای اذان را با واژه‌ی « می‌گویند : ... » آغاز می‌کرده است . شاید این داستان با گفته‌ی مقدسی بی‌ارتباط نباشد] .

36 - B : در باره‌ی مسأله‌ی قدر و ظلم ، میان أبو الأسود دؤلی و عمران بن حصین گفتگوئی آنجام شده است . ن.ك: مسلم 5: 274 .

37 - B : الموطأ . قاهره 1280 هـ 4: 83 .

38 - B : که معمولاً با کلمات « کَسَبَ » و « إِكْتَسَبَ » تعبیر می‌شود در (جاثیة 45: 20) « اجتربوا » دیده می‌شود . [M : این پانوشت را با پنهانگر آفزوده و بحای پانوشت 41 ما نهاده و 41 ما را که در ج 1910 و ج عربی نیز در همانجا بوده بدانجا آورده است . من پانوشت گلدزیهر را بحایی که خود او در چاپ 1910 نهاده بود بردم ، و آفزوده‌ی پنهانگر را که با این مطلب متناسب تو دیدم بدانجا آوردم] .

39 - ن.ك : پوتس O. Pautz تعلیمات محمد در باره‌ی إلهام . ج لایپزیگ 1898 ص 107 .

40 - B : غزالی . میزان الأعمال . ج صبری . قاهره 1328 : 89 .

40 - M : اینکه می‌گوید : مسلمان اولیه صفات بد به خدا نسبت می‌داده‌اند ، ناشی از آنست که گلدزیهر اسلام را از دید سیان می‌نگردو با عقاید گنو سیستهای اهل صفة یعنی هسته اولیه شیعیان آغاز اسلام قوچه‌ی ندارد .

41 - مسند أحمد بن حنبل (أذجابر) . ابن قيم جوزية در کتاب الصلاة و أحكام قار كيهماج قاهره . نمساني 1313 : 46 .] M : در نسخه‌ی باييتنگر اين پانوشت يحای 38 برده شده و 38 را بدینجا آورده‌اند . ولی در نسخه‌ی عربي و ج آلماني 1910 چنین است [.

42 - غزالی . إحياء العلوم 4 : 51 .

43 - ترمذی 2 : 261 . ويکی از دعاهای مستحب چنین آغاز می‌شود « خدا يا هارا به خودشان و امکدار که در هانیم » و مانند آنرا بهائي در « مخلات » قاهره 1317 : 129 بسيار آورده است [B : نيز ن.ك : ياقوت ج مرگولیوثر 3 : 44 .]

44 - مانند اين برائت‌نامه و سوگندنامه را مسعودی در مروج الذهب 6:297 و عقوبی در تاریخ ، ج هوتسا 2 : 505 - 509 و طقطقی در « فخری » ج 232 V. Ahlwardt : آورده‌اند [B : وياقوت ج مرگولیوثر 3 : 173 .]

[M : سوگند یامباهمه و لمان که در هندوایران پيش آزمسلام به صورت‌های « درگرم » و « ورسرد » اجرا می‌شده است ، تا سده‌ی (۱۰ - ۱۴ م) جای ویژه‌ای در آداب و رسوم گنوسيستهای مسلمان داشته . در اصول شیعه همچون کافی بابی ویژه‌ی مباهمه دیده می‌شود . شلغانی کشته‌ی 322 هـ - 934 م کتابی ویژه‌ی آن نگاشته که در بحار الأنوار (6:641 - 653) چاپ شده است . برای آگاهی بیشتر ن.ك : « مباهمه » در مجله‌ی کاوه ش 47-48 ص 68 . و « آریاهاو معجزه » (کا : 19:53) ، ۱ . طبری « بدخی بورسی‌ها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی » ج آلمان 1348 خ . ص 65-66، 109 . بیرونی . ما للهند . ج 1958 ص 473 .]

45 - اکنون حس می‌کنم که من با کارادوفا در آن نظریه که در کتابش « دین اسلام » پاریس 1909 : 60 آورده هم فکر شده باشم [B : تفات‌های

آموزش‌های مذهبی را در این مساله، ابن قیم جوزیه در «شفاء العلیل فی مسائل القضاة والقدر والحكمة والتعلیل» بویژه در ص ۸۵ آورده است[۱].

46 - B : ن. ک : پژوهش بسیار جالب ه. گریم «دو پهلو بودن قرآن» در سالنامه‌ی پروس ۱۹۱۷ : ۴۲ - ۵۴ .

47 - محمد . از : هوبرت گریم Hubert Grimme ۱ : ۱۰۵ بعده (مونستر ۱۸۹۵) .

48 - B : ن. ک : سبکی . طبقات الشافعیة ۱ : ۳۴۵۰ (از سندهای کهن تو) .

49 - مختصات . اساسیه تاریخ تمدن در کشورهای اسلامی . از : الفرد . و. کویر . لاپزیگ ۱۸۷۳ ص ۷ بعده .

49 - M : با اعتراف پیشین گلدزیهر بدین حقیقت که هر دو رای (جبر و اختیار) در قرآن موجود است، دیگر موضوع تقدم سوریه برخراسان در طرح مسأله منتفی است. باید دید سرچشمه‌ی این دو رأی متضاد از کجا به حجاز و مفز محمد راه یافته بوده است.

آری کشاکش مسأله‌ی جبر و اختیار پیش از اسلام در میان طرفداران دوآلیزم هندو ایرانی و طرفداران توحید عددی سامي در دانشگاه‌های خاورمیانه از جندیشاپور تا اسکندریه، جریان داشته است. این‌که چند توضیح درباره‌ی این بحث :

۱ - طبق اصول دوآلیزم، در اثر تضاد و تصادم میان دو جهان خیرو شر، یا ذورو ظلمت، جهان سومی (که سنقر آنها است و شهرستانی آنرا معدّل نماید) بوجود آمد، که أجزای آن به قساوی ۲۵۲؛ ۱ -

از آن دو توکیب یافته بود . انسان که کامل‌ترین عضو این جهان سوم است، برابر جاذبه‌ی آن دو نیروی متساوی، در گرایش به‌یکی از آن دو، آزادی کامل دارد . نتیجه‌ی گرایش انسان به‌هیکی از آن دو، اتصال و سپس اتحاد با آن مبده است . « بهشت و دوزخ » تعبیری از رسیدن به‌یکی از آن دو مبده است . « آخرت » هنگامی است که پرده از جلو چشم کنار رود و آدمی به بهشت یا دوزخ رسد . به گفته‌ی عین القضاط : خدا و بهشت یک معنی دارد (نامه‌ها 2: 352) .

بنا بر أصل ثوابی : « أزیکی جزیکی نزاید » هریکی از دو مسلسلی علل و معلولات در خیر یا شر مجبور هستند . تنها انسان در برابر آنها آزادی دارد . « عدل » و « لطف » لازمه‌ی جبری مبده خیر است و ستم و کین لازمه‌ی تفکیکی فاپذیر شر است . مسلمانان، بازماندگان این گروه را بنام « أهل التهییز » رد می‌کردند (ذ 187:10) .

2 - بنا بر عقیدت توحید عددی سامی (یهودی) خدا چیزی غیر از خود جهان و بیرون از جهان است و آفریننده‌ی هر خوب و بد جهان می‌باشد . او نیرومندترین نیرومندان و ... ترین ... تران است . او مختار و خودکامه است ، هرچه بخواهد می‌کند ، اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی او هیچ است ، انسان مجبور بعض می‌باشد . خوب آنست که خدا بخواهد ، بد آنست که او بخواهد .

3 - پس از آمیزش آفکار هندی و یهودی ، چنان معجوفی پدید آمده است که جدا کردن اجزای آن بس دشوار است و حکم پروردۀ برآنها نتوان نهاد . ثالوث آریائی در سده‌ی دوم میلادی از صورت اصلی (خیر + شر = معدّل) به صورتهای گوناگون در آمد . مرقسیون (م 155 م) آنرا به صورت (نور + ظلمت = مسیح = انسان قدیم) در آورد (مل و نخل

شهرستانی 1: 252) . ابن دیسان (222 - 154 م) آنرا در برخی آثارش به صورت (پدر زندگی + مادر زندگی = فرزند = مسیح) بیان کرده است (Dr. H. J. W. Drijvers Bardaisan of Edesse. Assen 1966. pp 5
پانوشت‌های 22 و 23 و 24 بخش 1 در ص 51 - 54 نیز دیده شود .

بنا برآنچه در کتاب «قدر» منسوب به ابن دیسان آمده است : انسان در مسائل اخلاقی صاحبِ اراده است و در برابر دو نیرویِ جبری و تغییر غاپذیر مادی که از طرفِ خدا بر جهان تسلط دارند ، آزادیِ کامل دارد . آن دو نیرو عبارتند از :

الف : «نهاد» که سلسله‌ی زیکی و هماهنگی است . و در زبان سریانی آنرا «خین = طبیعت روانی» نامیده است .

ب : «قدر» که سلسله‌ی شرور و تاهماهنگی است . و در زبان سریانی «حلق = طبیعت جسمانی» نامیده است .

روان انسان که «نهاد» او است پیش از ترکیب با جسم که «قدر» او است ، در عالم جبروت ، مجبور بوده است . اما پس از گرفتاری به جسم ، از اختیار برخوردار شده است . (ص 10 - 11 کتاب قدر یا «قوانین کشورها» ، ج . کیبورتن Cureton لندن 1858 به عنوان : Book of The Laws of Countries) .

أشعری مانند این سخن را به نظام نسبت داده است (مقالات الاسلامین 27:2).

اما مسیحیان این ثالوث را به کلی مسخر کرده به شکل سه صفت برای یک چیز در آورده و در نتیجه به تله‌ی جبر ناشی از توحید عددی یهودی آفتدند . (ن.ك: بولس . رومیه . 9:20-22 به پیروی از إشیعیا 16:29 ، ارمیا 18:6 ، سکت 12:12 ، 15:7 چاپ عربی) .

پس نظر کریم و گلزاریه و دیگر خاور شناسان پیرو ایشان، که جبراء عقیده‌ی اصلی همگی مسلمانان شمرده، گویند: « اختیار به وسیله‌ی مسیحیان سوریه به‌اسلام در آمده است، پایه‌ی درستی ندارد. بلکه ایرانی بودن باور اختیار در سده‌های نخستین اسلام، چنان روشن بوده است که جبریان ایشان را بجوس می‌خوانده‌اند. هرگام سخن این خاور شناسان درست بودی طبیعته باستقیحیت سازان جبری آنرا به صورت «القداریة نصارا هذه الأمة»، به پیغمبر می‌بستند نه «بجوس هذه الأمة».

۴ - همچنانکه آمیزش افکار نشو افلاطونی با یهودیت، در سواحل پیغمبر خیز شرقی‌میدترانه، مسیحیت را پدید آورد، در ایران نیز، آمیزش توحید عددی یهود با دوآلیزم کنسویست آریائی و افکار نشو افلاطونی، موجب گرایش اشراف روحانی در عهد اشکانی و روحانیان زردشی دربار ساسانی، به‌ذوی‌عی توحید گردید. پس برای یافتن مفهومی عام که بتواند دو اصل متضاد روش‌نایی و تاریکی را در بر گیرد، کوشش‌های انجام یافت. گروهی «ثواشه = مکان»، و گروهی «زروان = زمان» را به مثابه‌ی بسترحل آن دو عنصر برگزیدند (احسان طبری برشی بررسیها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی ج 1348 خ. ص 65-66) و این عقیدت دوم که به‌زروانی شهرت داشت گسترش بیشتر یافت، و چنانکه حدیث: «لاتسبوا الدهرَ فإنَّ الدهرَ هو اللهُ (الايضاح). فضل بن شاذان ج محدث. ص ۹ والنهایه‌ی ابن اثیر - واژه‌ی «دهر» نشان می‌دهد، دامنه‌اش به‌جزیوه‌ی عرب و حجاجز نیز رسیده بوده است. غونه‌ای از کوشش دولت ساسانی برای گردانیدن فلسفه‌ی دوآلیزم به‌باور توحید، کنفرانس‌های است که از مؤبدان، برای تأیید ابن گرایش تشکیل می‌داد: نخستین کنفرانس که بنام «النجمن آتشکده‌ی آذر فرنیغ پیروزگر» شهرت دارد، در لارستان، زمان شاپور اول (241-272 م) تشکیل شده و در آن

مؤبدان مؤبد «أرداوراف» را برای معراج رفتن انتخاب کردند. او با کاری همچون خلسه‌ی افلوطین و روایای پوحناؤ معراج محمد و خلسه‌ی شهروردی و خلیعه‌ی میرداماد به بہشت و دوزخ سرزد و نتیجه‌ای توحید گرا په دست آورد (برخی بررسیها ص 106 و أرداورافنامه‌ی دکتر عفیفی ج. مشهد، ص. چهل و سه). پس از این معراج بود که دادگاهی به ریاست «کرتیر» تشکیل شد و مانی ثنوی را محکوم به اعدام کرد. دومین کنفرانس را شاپور ذوالاکتف (309 - 397 م) به عنوان آنچمن آذرپاد ماراسپندان، تشکیل داد و اوستارا به شکل 21 نسی در آورد (برخی بررسیها ص 109) و گرایش‌های توحیدی آن، مذهب دولق زرده‌ی را به طرف یکتاپرستی و جبر کشانید. پس اشراق هندی به نبوت اسرائیلی نزدیک شدو زردشت پیغمبری همانند آنباشیار یهود، معجزه‌مند شناخته گردید. و در نتیجه مذهب جبر آنکی در ایران انتشار یافت.

ولی تأثیر این کنفرانسها در میان توده‌های مردم زیاد نبود. ایشان آن‌دیشه‌ی ساده و طبیعی دوآلیزم خود را با پوسته‌های خرافاتیش نگاه می‌داشتند، دانشمندان متکی به مردم همچون مانی و مزدک نیز با افکار توحیدی دولق و جبر و معجزه‌تر اشیها که لازمه‌ی آنست، مبارزه می‌کردند. ولذا می‌بینیم کی از فرماندهان عرب به مدینه گزارش می‌دهد که ما با مردمی می‌جنگیم که معتقد به قدر (جبر الاهی) نیستند (ص 176 من 17).

پس از پوش عرب، نیز این دو گانگی مذهب دولق و مذهب توده‌ها در ایران ادامه یافت. با درهم شکستن دولت ساسانی به علت دست خالی بودن مهاجمان عرب جز جایجا شدن مهره‌ها و تغییر زبان حادثه‌ای رخ نداد. در مذهب دولق، بحای اصطلاح آهورامزدا «الله» و بحای «ایزد»، «آدم» و بحای «اهریمن» شیطان قرار گرفت. خود زردشت نیز همان ابراهیم خلیل پیغمبر معجزه‌مند یهودی شناخته شد.

از طرف دیگر در مذهب قودها، غلات، قدریان، معتزله، شیعه، که باز ماندگان مذاهب ضد دولتی در عهد ساسانی بودند، هر کدام به شکلی اصول دوآلیزم اشرافی مانویان و دیهستانیان را به توحید اشرافی گردانیده به عربی ترجمه کردندو بازهم به مخالفت با مذهب دولتی جبرو توحید عددی سنتی و معجزه تراشی‌های جدید عربها، به مبارزه ادامه دادند. ایشان آیات جبر نمای فرآن را به آیات اختیاری، و با کمک خطبه‌های ۱، 161، 183 علی بر ضد توحید عددی در «نهج البلاغة» و نیز دعا‌های صحیفه‌ی سجادیه، تفسیر می‌کردند. أما باز ماندگان مذاهب موحد زردشی و رزوانی یعنی جبریان طرفدار دولت ساسانی، پس برخی به سنتیان جبری و ظاهريان طرفدار خلیفگان پیوستند، و برخی دیگر به گروه اشرافیان میانه‌رو، یعنی صوفیان جبری گرویدند. پس «جبر» به صورت ظاهر وجه مشترک میان صوفیان و سنتیان شناخته شد. أما در واقع، بگفته‌ی آملی در «جامع الأسرار» و صدر اصفهانی به نقل قاضی نور الله شوشتری در «مجالس المؤمنین» در أحوال آملی: جبر صوفی به اختیار شیعی تزدیک‌تر است قابه جبر اشعری، زیوا که صوفی منکر وجود ماسوی الله است، پس مادرای جبرو اختیار است، أما اشعری قائل به موجوداتی است که مجبور می‌باشد.

به تعبیر دیگر، مذهب سنتی تکامل یافته‌ی مذهب دولتی ساسانی و مذهب شیعیان تکامل یافته‌ی مذهب قودهای عصر ساسانی می‌باشد. «اختیار» همان اختیار ثنوی است و جبر همان جبر توحید عددی می‌باشد. پس اگر برخی از مسیحیان سوریه برخلاف تورات و انجلیسان قائل به اختیار شده‌اند، آنرا آرثرویت هندو ایرانی گرفته‌اند، نه آنکه به ایرانیان آموخته باشند.

اگر محمد در مسکه بیشتر اختیاری بوده و در مدینه به جبر گراییده است،

(ص 175) شاید به سبب شیوع افکار مانوی در مکه و مرکز زروانیت و یهودیت در مدینه و یا اثر آمیزش مذهب باسیاست در اینجا بوده باشد.

صفات بدی که سنیان باستان به خدا نسبت می‌دادند (هچون ظلم ، مکر ، حیله ، قهر ، إنتقام ، جسمیت) (بند 10 از بخش 1 ص 35 - 39) همه ناشی از توحید عددی است که از یهودیت به مسیحیت و اسلام سراست کرده و گنوسيست‌های مسلمان شده ، قدریان و غلات شیعه ، همه‌ی آیات و احادیث آنرا تأویل می‌کردند . سپس دیگر فرقه‌های اسلام نیز آزادیان پیروی کرده‌اند . برخلاف نظر خاور شناسان که اسلام را از کتابهای سنی قدیمی شناخته‌اند ، امروز کسی از مسلمانان ، حتاً خشک‌ترین سنیان نیز معتقد به آن خرافات سنی قدیم نمی‌باشد .

ن. ک : « کشاکش‌های مسیحیان و تدوین آموزش‌های اسلام » 50 - B : از C. H. Becker در مجله‌ی آسوری 1911 : 26 ، 175 تا 195 . این پژوهش در ضمن « بررسی‌های اسلامی ج لایپزیگ 1924 در 1: 432 تا 449 آمده است . تأثیر مسیحیت بر روی ساختان اولیه‌ی آندیشه و آموزش آزادی اراده ، به طوری که از آغانی 8: 79 نیز استنباط می‌شود آشکار بوده و خود مسلمانان نیز از این تأثیر آگاه بوده‌اند .] M : شکی نیست که جبر مسیحی کمتر از جبر سنی است . ولی به هر حال در مسیحیت نیز طبق « پولس . رومیه 9: 20 - 22 به پیروی از یهود در ایشعا 29: 16 و ارمیا 18: 16 و حکمت 12: 12 و 15: 7 » جبر آشکار است . از پژوهش علمی به دور است که ها تأثیر عقیده‌ی اختیار مطلق ثنویان را در اعراب مهاجر به ایران نادیده بگیریم ، و افکار اختیار معتزله‌ی ایرانی را واگرفته از مسیحیان روم بشمریم [.

ن. م : دلیلی در دست نیست که پس از سقوط تیسفون در 635 م

به دست عرب، مرکزیت فکری جامعه از آنجا به دنیا خلیفگانِ جاهل آموی به دمشق منتقل شده باشد. بلکه به عکس، تاریخ نشان می‌دهد که گنوسيستهای ایرانی پس از سقوط تیسفون و سورا، به زیر لوای قبایل عرب درآمده، به نام موالي « عجل » و « کنده » و « قیس » و « کناوه » در خلافتِ علی و بعد از آن در کوفه مجتمع علمی داشته‌اند. برخی از اصول چهار صد گانه‌ی شیعی چون « أصل سلیم بن قیس » و « إهلیلجه » و « مصباح الشریعة » و « أصل ظریف بن ذاصح » (که همان قانون نامه‌ی آبگار، کا 44 است) زاده‌ی همین نجمن‌های علمی موالي در عراق بوده‌اند. چنین جنبشی در پیرامون دربارِ آمویان بی‌سرواد در دمشق دیده نمی‌شود. پانوشت بند 10 بخش 5 نیز دیده شود.

51 - B : گسترش این جنبش در گزارش ابن سعد 5: 140 بچشم می‌خورد که قاسم نواده‌ی أبو بکر (م 106 هـ - 729 م) و سالم نواده‌ی عمر (م 106 هـ - 729 م) بی‌میلی خود را نسبت به اندیشه‌ی قدریان نشان می‌دهند.

51 - M : برای کتاب شناسی این موضوع : در ذریعه 40 رساله به عنوان « جبرو اختیار » و 9 رساله « خلق، افعال و اعمال » و 40 شماره عنوان « قضاو قدر » و 18 مشتوى « قضاو قدر » دیده می‌شود.

51 - M چنانکه در پانوشت 49 از این دیسان نقل شد : « قدر » نام یکی از دو نظام خیرو شر است که هردو حتمی و تغییر ناپذیرند، و انسان در برابر آن دو در مسائل روحی و اخلاقی آزادی مطلق دارد. پس تسمیه‌ی ضد به ضد در کار نیست، بلکه قدریان قائل به آزادی اخلاقی و روایی افسان و در عین حال قائل به جبر مادي سلسله‌ی علل بوده‌اند.

52 - B : کسانی که پیرو عقیده‌ی آزادی اراده می‌بودند از این نام خوشان نمی‌آمد، بدین جهت نام « قدری » را به دشمنان خود دادند.

سپس جمله‌ای ساخته به پیغمبر نسبت دادند که «القدرية محسوس هذه الأمة = قدریان محسوس ان امتند» ایشان بدین ترتیب پیغمبر را بر ضد قدریان سنتی قرار دادند. کلامی نیز به علی نسبت دادند که آنرا مرتضا در «غیر القواید و درر القلاید» تهران ۱۲۷۷ ه. ص ۵۸: ۷ وزخشری. کشاف. در تفسیر فصلت ۴۱: ۱۶ آورده‌اند. در باره‌ی معنی‌های مختلف «قدری» ن.ک :
 نالینو در مجله‌ی پژوهش‌های خاوری Rivista degli studi orientali ۷: ۱۹۱۶ ص ۴۶۱ - ۴۶۶ . [M : گلدزیهر در اینجا دو فرض بی‌پا کرده است. نخست آنکه قدریان نام خویش را بر سنتیان نهاده‌اند. دوم آنکه حدیث یاد شده را قدریان ساخته‌اند. ولی در واقع وقی که عربهای سنتی به ایران آمده‌و با افکار ایرانی آزادی اراده رو برو شدند، این حدیث را بر ضد ایرانیان طرفدار اختیار ساخته‌اند. سپس قدریان گفتند : چون قدر به معنی جبر است، پس مقصود پیغمبر سنتیان جبری بوده است نه ما که قابل به اختیار می‌باشیم] .

۵۲ - M : در ترجمه‌ی عربی بحای «هندي» واژه‌ی «تورات» آمده است و این شاید درست‌تر باشد. پانوشت ۵۳ دیده شود.

۵۲ - M : در «أعراف ۷: ۱۷۲» جز به تعبیر یکتاپرسی که در عالم ذر آز فرزندان آدم گرفته شده، إشارت نیست، لیکن حدیث‌های جبریان که مفسرانی چون میبدی در آن آیه آورده‌اند، توضیح می‌دهد که خدا افعال بشر را نیز در همان هنگام معین کرده بود.

۵۳ - ن.ک : طبری ۲۵: ۶ در تفسیر «شورا ۴۲: ۹» .

۵۳ - M : در اینجا در ترجمه‌ی عربی افزود شده است: [و ابن فکر هندیست] سپس در پانوشت می‌گوید: [ن.ک : مجله‌ی خاوشناسی آلمان ۳۹۸: ۵۷] و این همان آغاز پانوشت ۵۶ بابینگر است.

54 - B: ترمذی . صحیح . ج. بولاق 1292 هـ 2 : 188 : 11 .

54 - M : باز هم گلدزیر سبب پیدایش آراء قدری و مرجی و معتزلی را در اسلام ، نه آزاد آندیشی بلکه افکار پارسایانه می خواند ، و مخالفان ایشان را نه حکام عرب بلکه توده‌های کهنه پرست ! می داند . لیکن مسلم است که اسلام سنتی عربی صحرا ای عربستان در سده‌ی یکم ، اسامی منش ترو مادیت بدانی آن آشکارتر از اسلام گنوستیک و هندی منش متافیزیک عراق و ایران ، در سده‌ی دوم بوده است . و با صرف نظر از تخریب گنوسیزم که در خود قرآن نیز بوده و به وسیله‌ی سه خلیفه پرده پوشی شده است ، تحوال اسلام از صورت سنتی مادی بدوي صحرا به سوی متافیزیسم ، که در دو قرن اول رخ داد ، خود نوعی ترقی است و نمی‌توان بدین سادگی ، آزاد آندیشی را از آن سلب کرد .

ایشناه گلدزیر درآنست که « مردم » را بجای « حکام عرب » مخالف آراء متافیزیک قدریان می شمرد و آراء قدری را صدایی وجودان مذهبی « عده‌ای پارسا » قلمداد می کند . در صورتی که توده‌های مردم آریائی عراق پیش از آمدن عرب به مرحله‌ی متافیزیک رسیده و خودشان نوعی قدری مسلک بودند . و این حکام و مهاجران عرب بودند که در اثر عقب افتادگی از این وجودان عالی تر و خشت داشتند ، حدیثها از گفته‌ی پیغمبر بر ضد گنوسیزم و گنوسیستهای مسلمان شده می ساختند ، آری یک اقلیت عرب هم از قدر و گنوسیزم طوفداری کردند ، و ایشان همان اهل صفو و پیروان خاندان محمد بودند که هسته‌ی اولیه‌ی اسلام را از میان در بدرها و طبقه‌ی پائین اعراب تشکیل داده بودند . گلدزیر وجود افکار نسبتی مترقبی گنوسیزم ایرانی را هنگام فتح عرب و تأثیر آن را در فاتحان نادیده می کرد ، پس آغاز آزاد آندیشی مسلمانان را نا سده‌ی سوم که ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونان آغاز شد به عقب می کشد . ازین روی او

پدیده‌های متوفی سه قرن اول را آفکار پارسایانه می‌نامدو این نگوش
فادرسترا تا پایان کتاب ادامه می‌دهد. ما در پانوشت ۵۱^۱ بخش ۴ با
گونه پارسائی در قرن اول آشنا خواهیم شد:

الف: پارسائی گنوستیک و متوفی و طرفدار هنر.

ب: پارسائی عقب افتاده‌ی صحرائی که دشمن هنر بوده است.

• 55 - B: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57: 399.

56 - اضافه برآن، ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57: 398] B: بنا
بر روایت دیگر؛ پیغمبر این را سرزنش می‌کند که کودک بی‌گناه به پیشتر
برود، چون در موقعی که این کودک نطفه‌ای در پدرش می‌بوده،
سرنوشت او برای پس از مرگش تعیین شده بوده. (مسلم: 286) این
روایت مورد انتقاد و نقی قرار گرفته است. ن. ک: دمیری 2: 141
ماده‌ی «عصفور»، متن دمیری با اینکه مورد استفاده‌ی مسلم قرار
داشته نیز موافق نیست.

57 - قلهاوزن در «امپراتوری عرب و سقوطش» ص 217، 235 این
موضوع را ناشی از عمل سیاسی می‌داند نه عقیدتی. قدریان آورده‌اند که
حسن بصری پارسا در نامه‌هایی که به عبد الملک و حجاج نوشت کوشید تا
فرمانروایان اموی را به پوج بودن عقیدتشان در جیر آگاه سازد. ن. ک:
«احمد بن یحیا. ملل و نحل. ج. آرنولد T. W. Arnold - «معزله» -
لایپزیگ 1903 ص 12 پی بعد.

58 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57: 349 و نیز هانجبا 60: 25. شعرهای
جبیری فرزدق قابل ملاحظه است.

58 - M : ساسانیان بنا بر طرز فکر آریائی هم‌های احکام را بشری و ناشی از اشراف عقلی پادشاهان فیلسوف می‌دانستند که قابل تغییر نیز می‌بود. خودشان نیز مدعی نوعی اتصال گنوستیک باعقل فعال می‌بودند. اما خلیفگان را شدو آموی بنا بر اصول عقاید سامي احکام را إلهی محض (و تغییر ناپذیر . ص 242) می‌شمردند . ایشان دستورهای إلهی را تنها به صورت خشن وحی اسرائیلی تصور می‌کرده، از صورت رقیق تر اشراف و گنوس ساسانی آگاهی نداشتند تا امکان اهعاش برای خود ایشان نیز ممکن گردد . از طرفی ایشان در وحی اسرائیلی را نیز با مرگ محمد بسته شده اعلام کرده بودند ، پس ناچار برای توجیه اعمال خود به فرمول قضای ازی دست زدند . این فرمول به گفته گلدزیهر تقلیدی از تورات است و از روی عهدالت اعراف 7:172 ساخته شده است .

59 - أغاني 10: 99 .

60 - ابن قتيبة المعارف . ص 225 .

[M : در اینجا عطاء بن يسار قدری مذهب دیده می‌شود، در حالیکه هنوز زبان عربی را درست پاد نگرفته و به رسم دوره‌ی ساسانی در کوچه و بازار به داستان سرایی دوره گرد مشغول است. او به همراه معبد جهی به تزد حسن آمده ازو پرسیدند : « چرا پادشاهان خون مسلمانان را ...؟ » حسن پاسخ داد : « این دشمنان خدا (آمویان) دروغ می‌گویند ». داستان سرایی دوره گرد، ازو سائل بالا بروند سطح فرهنگ، که در عهد ساسانی متداول بوده است ، سخت مورد نفرت قازیان قرار داشت ، ابن جوزی کتابی در بدگوئی از ایشان به نام « القصاص » دارد . گلدزیهر نیز مقالی به آلمانی درباره‌ی قصه گویان دارد که خدابخش هندی آنرا به انگلیسی درآورده بر ترجمه‌ی کتاب « تاریخ تمدن اسلام در سده‌ی چهارم »

تألیف آدم متز Adam Metz افزوده است که در ترجمه‌ی عربی نیز در ج 2 ص 146-156 آمده است [۱].

61 - الامامة و السياسة 2: 41.

M - 61 : در اینجا نیز مقصود باید توده‌های عرب مهاجر باشد نه توده‌های بومی آریائی، زیرا که ایرانیان چنانکه در پانوشت 250 ص 49 مذکور شدند پیش از آمدن عرب خود ثبوی و اختباری مذهب بودند، و مسیحیان سپس - هر چند کمتر - با کندي - قازان این عقیدت را از ایشان و اگرفته بودند.

62 - ابن سعد 6: 236 . برخی راویان ، محمد بن حنفیه را نخستین طرح کنندگی نظریه‌ی ارجاء (مرجی گری) شمرده‌اند (ابن سعد 5: 67: 16) [B] : به روایت دیگر (ابن سعد 5: 241) ابن پسرزاده‌ی او حسن بوده که مقاله‌ای درباره‌ی « ارجاء » تدوین کرده است . در این باره نیز ن.ک : فرهنگ معاصر 1: 5 ص 64 .

M - 62 : انتشار افکار قدری آغاز نفوذ افکار توده‌های آریائی را در اعراب مهاجر اعلام کرد . أما در آخر سرکوب قدریان ، ابن نفوذ به صورت ملائم تو « معتزله » درآمد . آری در این مرحله قدریان و معتزلیان هردو حامل و ناشر افکار اشراقتی آریائی (ألبته بخش مانوی نه زروانی) وقا اندازه‌ای ضد ارسسطو بودند ، لیکن هنگامی که معتزله به وسیله‌ی مأمون عباسی به حکومت کشانیده شدند ، خود به آلتی برای ترجمه‌ی فلسفه‌ی ارسطور به عربی تبدیل گشته ، بر ضد اشراقتیان إخوان الصفا و راوندی فعالیت می کردند . پس نمی‌توان معتزله را به طور درست ضد ارسسطو تأمین نیز دیده شود .

63 - برای معنی واژه‌ی « معتزله » ن.ک : مجله‌ی خارشناسی

آلان 41: 35 پانوشت 4: نیز ابن سعد 5: 225: در آنجا واژه‌ی معتزله، مرادف «عبد»، زاهد، آمده است و معتزلی را صفتی برای پارسا قرار داده است.] B: به هر حال این لقب به کسانی داده شده بود که زندگی پارسا یانه‌ای را که به خدا پیوند داشت می‌گذارنیدند مردمانی عبد، منقطع (همانجا، ص 208) تاسک، متأله بوده افراد بی‌اعتقادی چون محمد بن منذر معاصر مأمون را بیم می‌دادند تا ایشان را به راه راست بیاورند و زندگی ایشان را به صورت عابدانه درآورند (أغاني 17: 10) [در ترجمه‌ی عربی *إنجيل* ج 1233 ه و از واژه‌ی «فریسی» را به «معزلی» ترجمه کرده‌اند (محله‌ی المشرق، 905:11).

M] در نخستین سده‌ی میلاد مسیح، یهودیانی که بافلسفه‌ی یونان آشناسده، در صدد آشی دادن مذهب خویش با آن برآمده بودند «فریسی» خوانده شدند. مسیح خود یکی از همین یهودیان فریسی بود. واژه‌ی «فریسی» با «فرز» که در عربی به معنی جدا شدن و اعتزال است هم ریشه می‌باشد. شاید در سده‌ی دوم هجری، سنتیان به تقلید یهود، این پذیرش‌گران را «معزله» خوانده باشند].

M - 63 : آراء معتزله نیز مانند قدریان و مرجیان زاده‌ی گنوسیزم آریائی و تکامل یافته‌ی اندیشه‌ی فرقه‌های شتوی ایران ساسانی بود که به عربی ترجمه شدو کم خود قازیان نیز بدآنها گردن نهادند، پس اسلام سنتی بدائی و مادی صحراء که در قرن اول از عربستان به عراق آمده بود، در سده‌ی دوم در اینجا به صورت مذهبی متفاوتیکث درآمد. هچنانکه در پانوشت 54 ص 259 دیدیم گلدزیهر این تحول اسلام را ناشی از آزاد اندیشه ندانسته، زائیده‌ی افکار پارسا یانه می‌شود. ولی همین جداسدن معتزله از سنتیان قشری ظاهري محافظه‌کار، چنانکه در پانوشت 63 دیده می‌شود خود نشانه‌ی آزاد اندیشه ایشان است. آری این افکار

آریائی و آته‌ئیست، نبوده بلکه سخت خدا پرستانه و پارسایانه می‌بود،
اما خدای ایشان متفاوت‌یکی که پارسایی ایشان هنرمندانه بود و با خدای
مادی و زنگنه و خسد هنری که اعراب سنّی آورده بودند تفاوت
می‌داشت.

64 - هانری گلان Henri Gallan آزین کتاب به عنوان « بخشی
در معتزله، خرد گرایان اسلام » ژنو 1606 باد نبوده است. [B] :
برخلاف تعبیر اخیر در مارهی نام معتزله که نالینو در مجله‌ی پژوهش‌های
خاوری 7:421-460 (1916) تلفیق کرده، گلذیهر تعبیر قدیمی را هم پسندد.
ن. ک : اسلام (1918) 7 : 207 .

65 - هریکی از نهضت‌های فکری اسلام که زیر نفوذ افکار آریائی
بوجود می‌آمد و از طرف دستگاه خلیفگان سر کوب می‌گشته، دوباره
پس از مدتی، اما بار و شی نرم تو، یعنی سنّی مابانه تو، و به نام فرقه‌ای
نوین ظهور می‌کرد. پس این عقب نشینی معتزله از برخی افکار مترقب تو
مرجیان یاقدریان، نمی‌تواند از گیزه‌ی آزاد اندیشی را از ایشان دور کند.

65 - ن. ک : شرح حوالش را در کتاب « معتزله، از ت. و. ارنولد .
ص 18 .

66 - بیهقی . المحسن . ج شوالی ص 364 . صفت زهد اورا، ن. ک :
ارنولد . همان کتاب ص 22 [B] : در بارهی این ع Moreno بن عبید ن. ک :
مرتضی . غرر الفوائد و درر القلائد ج تهران 1277 ه ص 69-66 .

67 - قاسدهی چهارم صفت زهد هنوز از صفات آشکار معتزله می‌بود
(یاقوت . ج مرگولیوث 2: 309-11) :

[M : در آذربایجان اسماعیل بن عباد (م 385 ه) زهد یک معتزلی را

ستوده است. گلذیهر از این نتیجه می‌گیرد که زهد منشأ پیدایش آندیشه‌ی معتزلی بوده است. أما اگر متوجه باشیم که معتزله مانند همه‌ی فرقه‌های گنوسیست دیگر در چهار قرن اول اسلام، در اثر فشار دربار خلافت، روز به روز از آزاد آندیشه دور شده، رو به سنتی گری سیرو نزولی طی کرده‌اند، تا آنکه در سده‌ی چهارم اشخاصی چون همین صاحب عباد یافت شدند که از اعتزال جز نام نداشته‌اند و به شهادت «مثالب الوزبرین» مردی سالوس و منتظر از مذهب بوده (کاوه ۴۵: ۷۷) بنا بر این افتخار به زهد در چنین عصری از چنان کسی، نمی‌تواند هسته‌ی پارسايانه‌ی خشک برای اعتزال در سده‌ی دوم اثبات کند. به ویژه آنکه سیاق کلام گلذیهر همانند نظرش درباره‌ی مرجحه، جریان را بعد عکس واقع تاریخی، سیری از پارسائی به آزاد آندیشه جلوه می‌دهد. پانوشت ۵۴ و ۶۳ نیز دیده شود].

— کریمر A. V. Kremer : قاریخ تدن خاور در عهد خلیفگان ۶۸
. 267 : 2

— جاحظ. حیوان ۳: ۱۸ (ج بیروت ۱۹۶۸. ۱: ۴۱۹) در باره‌ی شک ۶: ۱۱ (ج بیروت ۲: ۴۰۱) این افسکار در غزالی، با همه مخالفتش با معتزله، اثر نهاده که می‌گوید: «میشلو بیسمق لو بیعنی»، یعنی: کسی که شک ندارد تمی تواند بپژوهندو بخردانه بنگرد (موزنی صدق. ج. عربی گلدنشال) اصل عربی این عبارت غزالی را این طفیل در کتاب «حي ابن يقطان»، (ج. گوتیه Gauthier جزائر ۱۹۰۰ ص ۱۳) آورده است [B]: میزان الاعمال. قاهره ۱۳۲۸ ه [.

[M : محاسبی (م ۲۴۳ ه - ۸۵۷ ه) در «النصائح» و «الرعاية» شک را پایه‌ی تصوف نهاده‌است. غزالی در «المنقد من الضلال» و «فضائح الباطنية» گوید: إسماعيليان و پیش از ایشان مازیان، در مناظره به تشکیک اهیت

بسیار می‌دادند. عین القضاط در آرزش شکر گوید: شکر نخستین مقام سالکان است. تا به شکر نرسد طلب نبود (نامه‌ها ۱: 309) از چندین هزار تن یکی به شکر نرسند (نامه‌ها ۲: 93).

می‌توان مرحله‌ی شکر را در راه سلوك تصوف با وادی چهارم از هفت وادی عطار تطبیق کرد که مرحله‌ی آزمایش برای برون شدن از مرحله‌ی علم کثرت (وادی سوم) و درآمدن به مرحله‌ی علم وحدت (وادی پنجم) است. اینها بود که دکارت (م 1650) را متوجه اهمیت شکر نمود [۱].

70 - شرح الفقه الأکبر منسوب به ماتریدی. ج حیدرآباد 1321 م ص 19.

[۲] M : نظام معتزلی (م 221 هـ - 836) : حسن ششم غریزه‌ی جنسی نو و مادگی است (أصول الدين بغدادي . ص 10) عباد بن سليمان معتزلی (م 250 هـ - 864) : حسن ششم در آلت تناسلی است (أشعری ۳۱=۲: 2) دیگران می‌گفتهند: خدارا در قیامت با حسن ششم توان شناخت (أشعری ۳۱=۲: 32) ابن أبي عزاقر شلمفانی (کشته ۳۲۲ هـ - 934 م) کتابی بنام «حسن ششم» نگاشته بود (بیرونی. آثار الباقیة . ص 214 و یاقوت. هرگولیوث ۳۰۱: ۱). شاید نظریه‌ی حسن ششم جنسی یادشده، با فریدیسم که این غریزه‌را منشا هنرهای زیبا می‌شمرد قابل مقایسه باشد [۳].

71 - N. K : لسان العرب 3: 269 . این بشر معتبر شعری پندآمیز نیز دارد که در آن علی‌را بخوارج ترجیح می‌نہد (الجاحظ . حیوان . 6: 9: 155).

72 - الحیوان ، جاحظ : 6: 95 (ج بیروت 2: 490 - 496) : در مقابل این آزاد آندیشی ، تقلید کور کورانه از عادات موروثه است که بربیشور میانه خردان تسلط دارد (ص 96) . [B : هم در این چاپ هم در چاپ

وین، از من عربی کلمه‌ای آفتابده و بجاویش کلمه‌ی تصحیف شده‌ای آمده که قابل توجیه نیست [۱].

۷۳ - ن. گ : دلالة المأثرين . از ابن میمون . ج ۱ فصل ۷۳ مطلب ۱۲
وبرای شک متكلمان ، ن. گ : مجله‌ی خاور شناسی آلمان ۶۲ : ۲ .

۷۳ - معجزه بودن قرآن و افسانه‌های معجزه‌نامی دیگر از طرف خلیفگان و به تقلید از اساطیر یهود و نصارا بر مردم تحمیل می‌شد ، معتزله چون (نظام) و اسماعیلیان (چون سجستانی) و دیگر گذوسته‌ها (چون راوندی) برصد این معجزه سازی‌های خلیفگان همبارزه می‌کردند. نه برصد افکار توده‌ها ! دولت تنها پس از مغلوب کردن ایشان در سده‌ی چهارم توانست معجزه را به مفرز توده‌ها فرو کند . اما فلاسفه‌ی شیعه ، چنان‌که از « آغاز و آنجام » خواجه‌ی طومی و « أضحویه » ی این سینما و جز آنها برمی‌آید ، تا پایان نیاز زیر باز خرافه سازی‌های خلفا نرفتند . مقاله‌ی معجزه ازمنزی در مجله‌ی کاوه . ش ۵۴-۵۲ دیده شود .

۷۳ - M : در اینجا باید یاد آور شد که شیعه این نقطه ضعف سینما را نداشتند ، پس این سه مسأله سدی برایشان نبوده است زیرا که :

الف : شیعه از دوره‌ی غلات (مقالات اشعری ۱ : ۷۷) تا دوره‌ی میرداماد (۱۰۴۱ هـ - ۱۶۳۱ هـ) منکر حدوث زمانی جهان بوده آنرا حادث دهی می‌خوازند .

ب : بیشتر ایشان علم خدارا به کلیات می‌دانستند نه به جزئیات .

ج : ایشان خرق قانون طبیعت را محال شمرده - معجزات را عملی طبیعی شمرده و آیات قرآن را که در ظاهرش اساطیر معجزه نامی یهود و مسیحیان را پذیرفته است تفسیر می‌کردند . این تفسیرها در « البده والقاریخ » مقدسی و

تفسیر سلمی و کافی کلینی دیده می‌شود . و در نتیجه همهی حملات غزالی و سفیان ظاهري برایشان بدین مسائل فلسفی تکیه دارد، و گرنه جنگ علی و عمر پیرواهن عثمانی پیش نبوده است .

74 - گلدزیور « ماهیت روان » به آلمانی . ص 13 پانوشت ۴، ۵ بعده :

75 - B : فهرست ، در مجله‌ی وین برای خاور شناسی WZKM ۴ (1890) ۲۲۰ : ۳ درزیور نوشته‌های واصل : کتاب الخطب فی التوحید والعدل .

75 - M : چون گلدزیور ایرانی بودن آندیشه‌های قدری و معتزلی را نادیده می‌گرد و آنها را واگرفته از مسیحیان جلوه می‌دهد ، ناچار در آندیشه‌ی « محدودیت قدرت خدا » که کاملاً ایرانی است و با آندیشه‌ی مسیحیان تاساز است در می‌ماندو آنرا گام تند روانه‌ای می‌شمرد که معتزله زیاده بر قدریان رفتۀ آنده .

آری این نظریه که نزد شیعه و معتزله به قاعده‌ی « وجوب و لطف » تغییر می‌شود خدارا مجبور به عدالت و لطف (مهر) می‌نماید ، مانند قاعده‌ی « از یکی جز یکی نماید » که در پانوشت ۴۹ ص 250 گذشت ، از قوانین دوآلیزم آریائی است که اعراب پس از متمدن شدن آنها بشکلی پذیرفته‌ند . زیرا که بنا بر نظریات ثنوی پیش از اسلام ، دوسلسله‌ی علل و معلولات ، جبری و تغییر تا پذیر می‌بودند ، و تنها انسان در برابر آن دو آزادی و اختیار می‌داشت . بنابر آن دو قاعده : از خدا جز لطف و عدل نیامدی چنان‌که از آهمن جز کین و ستم نزادی . پس وجوب لطف (مهر) برای خداو کین برای شیطان در عهد ساسانی به صورت وجوب تکوینی می‌بود ، در صورتی که یهود در آن عصر عدل و ظلم هر دورا برای خدا نمکن

می شمردند . پس از آمدن عرب ، معتزله و شیعه – شاید هم از قرس خلفاً – همان وجوب عدل و لطف را ، این‌بار به صورتِ وجوب تشریعی و اخلاقی بیان می کردند ، در صورتی که سنیان (مانند یهود و نصارا) هرگونه وجوب را از خدا نفی می کردند (نهایة الاقدام شهرستانی . ص ۴۱۷ دیده شود) . جایِ یاد آوری است که ابن کمونه‌ی یهودی که می خواست برایِ بالا بودن و جسدان مذهبی یهود از آفکار فلسفه‌ی اسلام استفاده جوید ، عبارتهایِ ابن سینارا در باره‌ی « قاعده‌ی لطف » بی‌ثام گوینده‌اش ، به صورت نرم تر و سنی‌مآباده ، یعنی با حذف جمله‌های مانند « يحب على الله » نقل می کرده است . (شفا . ج مصر ص ۴۴۱ - ۴۴۶ ، نجات ج ۱۳۴۶ ص ۳۰۴) تدقیع الأبحاث ابن کمونه با تعلیقات متزوی . ص ۲۲۳ بند ۵۲ من ۱ - ۱۳ و نیز پانوشت ۱۰۵ بخش ۴ دیده شود) .

76 - فخر الدین رازی . مفاتیح الغیب ج أزهريه ۵ : ۳۰۱ .

77 - B : بغدادی . الفرق بین الفرق ۱۱۶ ؛ ۱۶۷ (کُعُی) ، شهرستانی (نظم) . ۱۲ : ۳۷

78 - B : تفسیر طبری . یوسف ۱۲ : ۸ .

79 - B : کشاف ج قاهره ۱۳۰۷ ه . ۲: ۳۴۱ آیت د شورا ۴۲: ۴۹ . و جا حظ الحیوان ۱: ۷۴ شرحی در « عوض » دادن به حیوانها دارد . غزالی در اصول دین خود « قواعد العقاید » همه‌ی این باورهای معتزلی را رد می کند (إحياء ۱: ۱۱۱ - ۱۱۲) .

80 - B : ابن قیم جوزیه ، حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح . قاهره ۱۳۲۵ ه - ۱: ۲۵ : مشبهًا في الأفعال معطلا في الصفات .

80 - M : برای درست فهمیدن بند ۶ من باید به فرق میان (تجسم ،

و « تشبیه » آشنا بود . تشبیه آنست که خدارا همانند چیزی مادی قصور کنندگی صفاتی مادی به او نسبت دهند . و این در کی همه مردم بدائی است . تجسم = جسم انگاری یعنی خدارا جسم دانند . و چون واژه‌ی « جسم » در تکامل زبان عرب در دوران آغاز اسلام ، دو معنی کاملاً جدا از مرگ‌دار نیده است ، آزادی روی در فهم آراء مجسمان = جسم انگاران اشکای موجود است که باید آگاهانه بدان نگریست .

در دو سده‌ی آغاز اسلام که زبان تازی هنوز توسعه و تازه کار می‌بود ، واژه‌ی « وجود » را بیشتر به معنی فعل رابط « است » به کار می‌بردند نه به معنی « هستی » و واژه‌ی « جسم » همچنانکه ازدواجی (مقالات اشعری 1: 257) و هشام (الفرق بین الفرق بغدادی 67) بر می‌آید به جای « وجود = هستی » به کار می‌رفته است . پس در آن روزگار جسم بودن خدا به معنی موجود بودن او ، مورد اتفاق نظر هگان می‌بود . اختلاف گنوسيستهای خردگرا با سیستان و ازه گرای سلفی عرب ، در مسئله‌ی تشبیه سازی می‌بود ، که آیا خدا شکل و صفتی دارد ؟ محل عوارض هست یا نه ؟ پاسخ ساده بینشان بدوي مشبت بود و پاسخ خردگرایان هنفی (پانوشت 22 بخش 1) . گنوسيستها نیز خدارا جسم ، اما جسم بی‌نهایت یا به اندازه‌ی همه جهان و بی‌صفت و به گفته‌ی مالویان جسم بی‌ابعاد سکافه (مفل و نحل ، مالله‌مند بیرونی ص 29 به نقل از کتاب کنز الاحیاء مانی) می‌خوانندند . برخی آشکارا می‌گفتهند : جسم در اینجا به معنی فضا است (مقالات اشعری 1: 259 - 257) همه اینها تعبیری از وحدت وجود مطلق اشرافی مانوی می‌بود . اما پس از گسترش زبان عرب ، در سده‌ی سوم که بروای دو واژه‌ی « جسم » و « وجود » دو معنی جدا شناخته شد ، دیگر گنوسيستها خدارا به « جسم » توصیف نکردند و در هر جا که حکومت به دست ایشان افتاد آزان جلوگیری کردند (بند 14 بخش 5)

ایشان در این راه قا آنجا محتاط بودند که واژه‌های «ید» و «وجه» و «استواه» و مانند آن‌ها که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، اینان به فارسی عوجه نمی‌کرده، همین الفاظ عربی را در جمله‌ی فارسی به کار می‌بردند. یعنی روشن همچون هزارش پیش از اسلام، آنچام می‌دادند (شهرستاني، ملل و نحل 1: 105). أما سینیان در این وقت به چند گروه تقسیم شدند:

۱ - پیروان سلف صالح که جسم بودن خدارا به معنی مادی بدائی آن همچنان ادامه دادند.

۲ - گروهی از آنان که بافلسفه‌ی گنوسیزم آشنا شده بودند همچون مؤسان مذهب اشعری و ماتریدی به تقلید از ماذویان، خدارا «جسم بلاکیف» و به گفته‌ی غزالی در «نصیحة الملوك»: بی «چون و چگونه» نامیدند.

۳ - متاخران ایشان، بزای رنگآمیزی بیشتر مذهبشان، به کلشی منکر جسم بودن خدا شده، با استفاده از امکانات مادی دولتی که در اختیارشان می‌بود، دجالانه رفتار کرده، عقیدت بدوي و سنتی سلفی جسم اذکاری و تشییعی را به گردن شیعه نهادند، و به ظاهر گفته‌ی برخی گنوسیستهای دوران نخست (چون هشام حکم) با تجاهل معنی جسم بی‌ابعاد ماذوی، استناد نمودند. طرفداری خود گرايان از هنر نقاشی و پیکر قرائی و تصویر (پانوشت ۳۳ و ۲۳۸ بخش ۵) که به منظور تبلیغ و تقریب مفهوم‌های متفاوتی که به ذهن عوام آنچام می‌گرفت، نیز سینیان را در این اتهام دجالانه که بر شیعه می‌زدند گشک نمود.

باری واژه‌ی «بلکفه» که در سده‌ی (۱۰-۱۴هـ) به معنی اخلاقی (پذیرش بی پرس و جو) به کار رفته‌ی ص ۲۱۹ و پانوشت ۱۰۹ در اصل از اصطلاح

مانوی « جسم بی‌چگونگی و بی‌عوارض و بی‌ابعاد سکگانه » که یک مفهوم فلسفی متفاوتیست است گرفته شده، که بیرونی از کنز الاحیای مانی نقل کرده، و هیچ گونه معنی جسم مادی نداشته است، زیرا که مانویان تا آنجا با جسم انگاری خدا مخالف بودند که حتا بر ضد تجسم خدا در مسیح نیز به سختی مبارزه می‌کردند. سنت اگوستین، برای اثبات تجسم خدا در مسیح مدتها با ایشان دست و پنجه نرم می‌کرده است (مختصر فی علم اللاهوت. از لوڈویگ آوت Ludwig Ott . ترجمه‌ی جرجیس الماردینی .

ج. بیروت 1965-63 ج 2 : ص 33) .

. 81 - B : ذهی . تذكرة الحفاظ 2 : 22 .

M : گفتگو در باره‌ی فرج و طبیعت خدارا در پانوشت 109 هین بخش و نقل قول ابن سینا از سنتیان در تکفیر عقیدت به خدای بی‌اعضا در پانوشت 89 M هین بخش خواهیم دید .

82 - ابن عساکر . قاریخ دمشق . نسخه‌ی لاندبرگ Landberg کراسهی 340 که آکنون در کتابخانه‌ی دانشگاه وال نیوهاون کان می‌باشد (Vale University, New Haven, Conn.) .

. 83 - B : حادی الأرواح 2 : 248 .

B : ابن قیمیه . در مجموعه الرسائل الکبرا 1: 626 ، بشر المریسی (م 218 هـ - 833 م) را به عنوان پدر و بنیان گذار تاویل می‌شناشد که پسینیان این گونه تفسیر را ازاو پیروی کرده‌اند . ن. ک : استاینر H. Steiner ممتازه . لاپزیگ 1865 ص 78 پانوشت 4 .

85 - متكلم حنبیلی موفق الدین عبد الله بن قدامه (م 620 هـ - 1223 م) کتابی به نام « ذم التأویل » نگاشته که زیر شماره‌ی 9 در مجموعه‌ی فرج

زیکی کردی از آثار حنبلیان در قاهره ۱۳۲۹ ه چاپ شده است. به گفته‌ی بروکلمان ۱: 398 دو نسخه از این کتاب در کتابخانه‌ی المجمن آسیائی بنگاله موجود است [لیست نسخه‌های خطی عربی و فارسی وارد شده‌ی ساهای ۱۹۰۳ - ۱۹۰۷ ش ۷۹۵، ۴۰۵]. ابن تیمیه (ن.ك : بخش ۶) در نوشته‌هایش همیشه تأویل‌های متکلمان را نکوهش می‌کند و چنان تأویل را در می‌نمد که پک سره پیرو سنن و روایاتش می‌سازد. مانند تفسیرش از سوره‌ی إخلاص . ص ۷۱ بعد ، ورساله‌ی «الاکلیل فی المتشابه والتأویل» در مجموعه‌ی رسائل کبرا . ج. قاهره ۱۳۲۳ ه . ج ۲ .

86 - أبو معمر هذلی (م بغداد ۲۳۶ ه - ۸۵۰ م) تذكرة الحفاظ ۲: ۵۶ .
[B : تفسیر طبری . جاییه ۲۷: ۴۵]

87 - B : مسنند أحمد حنبل . از ابن قيم جوزیه «اعلام الموقعين» ج . قاهره ۱۳۲۵ ه - ۲: 376 .

88 - B : ابن قيم جوزیه . حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح ۱: ۱۰۴ .
. ۵۰ ۲۶: 2

88 - M : تقسیم جغرافیائی ، در اینجا نیز مانند پانوشت ۵۸ بخش ۲ که در ص ۱۳۵ - ۱۳۶ در باره‌ی چهار مذهب گذشت ، خودار طرز فکر مردم آن سرزمین‌ها می‌باشد. افکار اشعری در منطقه‌ای که به شبه جزیوه‌ی عرب نزدیک‌تر بود پخش شد ، پس ناچار عرب‌زده‌تو بودو بیش از آن‌دیشه‌های ماقریدی که در خراسان و افغانستان پخش بود ، از خشکی و زخالت مذهبی سامی (عرب و یهود) بھر می‌داشت . آن‌دیشه‌های ماقریدی خردگرایانه‌ترو از گنوسیزم برخوردارتر می‌بود . دولت خلیفگان عرب ، هنچنانکه سنتیان سلفی را بر گنوستیستهای قدری و سپس بر معتزله مسلط ساختند ، آشاغه‌را نیز بر ماقریدیان پیروز گردانیدند .

— 89 — B : ن.ك : تذكرة الحفاظ 1: 207، 5.

[M : ابن سینا پس از بیان نظر فلسفی هندو ایرانی خود در بارهی خدا می‌گوید : «اگر چنین اعتقادی به عربان بیان و عبرانیان جلف بگفتندی ، متفق شدندی که چنین ذاتی نتواند بود . وأزان سبب همهی تورات و قرآن تشییه است یا بدیهی مطلق . (أضحویه . ج عربی ص 45 و ج فارسی ص 16) لیکن گلدزیور ، که خود را نوادهی همان عبرانیان می‌پندارد ، در اینجا می‌کوشد ، تا افکار عربان تازه وارد به ایران آن روزرا ، نظر عامه‌ی مردم بخواهد ، و نظر هندو ایرانی تنزیه خدارا که پیش از آمدن عرب به ایران در این سرزمین رواج داشته و بقلم ابن سینا بیان شده است ، نظر مشقی پارسا (معتزله) جلوه دهد . در صورتی که آنديشه‌های معتزلی آن گاه پیدا شد که ایرانیان توanstند نفس بکشند و بدان مذهبی عالی‌تری را به فاتحان عرب بیاموزند] .

— 89 — M : عین القضاط : فهم صفت خدا تشییه باشد و فهم نکردن آن تعطیل :

هست در وصف تو به وقت دلیل نطق تشییه و خامشی تعطیل
پس باید راهی عیان نفی و اثبات جست . (نامه‌ها 1: 193) .

— 90 — M : در مسأله‌ی حدوث و قدم قرآن ، باید ریشه‌های تاریخی آنرا در آنديشه‌های هندی و یهودی جست : بیرونی زیر عنوان « منبع قوانین و سنن » گوید : یونانیان آئین‌نامه‌ها و قانون‌ها را نهادهی فیلسوفان می‌دانند که خدا بدبیشان کمک کرده است . در روزگار دارایی اول ، پس از مرگ کورش ، رومیان قوانین یونانی را ، در دوازده کتاب از ایشان برگرفتند ... هندیان نیز مانند ایشان قوانین و سنن‌هارا از « راشن » فیلسوفان می‌دانند نه از فرستادگان خدا که « ناراین » خوانده می‌شوند .

از این روی، این ملت‌ها نسخ و تغییر قانون‌هارا، بنا بر نیازمندی روزگار جایز می‌شوند . (مال‌له‌ند من مقوله ج 1958 ص 80-81) . عبد الجبار معتزی (م 415 هـ - 1042 هـ) و کراجی (م 449 هـ - 1057 هـ) نیز می‌گویند: یهود قوانین را إله‌ی دانسته، أزلی و أبدی و نسخ ناپذیر می‌شوند (شرح الأصول الخمسة . ص 576 و کنز الفواید . ص 102) .

پیش ازیورش عرب، دو نظریه‌ی متناقض یاد شده، در دانشگاه‌های خاور میانه، جندیشاپور، سورا (بابل) حران، نصیبین، اسکندریه، مورد گفتگو کشانکش می‌بود و از برخورد آنها، نظریه‌های میانه روی پدید آمده بود، چنانکه مسیحیان و فریزان یهود (پانوشت 63 M) تحت تأثیر آندیشه‌ی هندی، از اهتمام به لفظ و عبارت تورات کاستند.

یورش‌های عرب این دانشگاه‌هارا خاموش کرد، أما پس از آنکه دوباره به کار آغازیدند، همان مسئله از نو مطرح گشت . این بار إضافه بر کتب مقدس هندی و ایرانی و یهودی، پای قرآن هم به میان آمد . مسلمانان برای قوجیه باور خویش که « قرآن ناسخ کتب پیشین است » همگی رأی هندو ایرانی لزوم نسخ را برضد آندیشه‌ی ابدیت یهودی پذیرفته‌ند، ولی در عین حال خود بدرو گروه بخش شدند، سنتیان برای تقدیس ألفاظ قرآن نظریه‌ی یهودی قدمت تورات و نظریه‌ی مسیحی الوهیت کلمه را پذیرفته‌ند (دستورنامه‌ی مامون راجع به تشکیل دادگاه‌های یاورپرسی - طبری 1118:3) . گنویستها به وجوه نسخ و تغییر دائمی قوانین قائل شدند (پانوشت 29) تا آنجاکه اسماعیلیان قوانین اسلام را نیز از آن استثنای نمی‌کردند (سجستانی . إثبات النبوات . ص 76-77) اینان درباره‌ی قرآن نیز نظریه‌ی هندو ایرانی را پذیرفته آنرا حادث و اثر محمد شمردند (طبری هماجعا) . ألبته در آثر فشار مذهب دولتی روز به روز از تأثیر محمد در انشای قرآن می‌کاستند تا آنکه در سده‌ی چهارم به معجز

بودن آن نیز تن در دادند. شیعیان همیشه طرفدار حدوث قرآن بوده و کتابها درباره این مسأله فکاشته‌اند که یکی از آنها در (ذ ۴ : 361) آمده است.

اما متعددان امروزی عرب، چون هرچه را نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند، جملگی نظریه‌ی هندی مخلوق و « بشري بودن کتب مقدس » را نیز به یهود نسبت می‌دهند. ایشان به گفته‌ی چند تن یهودی که شاید فریزی و مانند معترله‌ی مسلمانان تحت تأثیر فکر هندو ایرانی بودند، استناد می‌کنند، أما نظر صدوقيان که سلف صالح یهود بودند، و نظر مسيحيان را که به تصريح مامون عباسی (طبری 1118:3) در اين مسأله مرجع تقلید سنتیان می‌بوده‌اند قادر به می‌آنگارند.

با توضیح بالا، آشکار می‌شود که اصرار گل‌ذیمرو دیگران در چسبانیدن مسأله‌ی « حدوث کلام » به مسأله‌ی « نهی صفات » نیز پایه‌ی بس محک ندارد، و به مسأله‌ی « بشري بودن قوانین » بیشتر بستگی دارد. برای تاریخ قرآن پانوشت‌های ۶۶، M 67، ۶۵، ۶۹ نیز دیده شود.

90 - B : إسلام 3 : 245 - 247 . زخشری . کشاف و شورا 42:50 .
ن.ك: سنوسی : گفتارهای الاهی ج. لوسمیانی V. J. D. Luciani . الجزیره 1908 م . ص 197 .

91 - B : ابن حزم . نقط العروض ج. سیدلر 16:6 و
ن.ك : قلقشندي . صبح الأعشـا . قاهره 1913 م 1: 3 .

92 - B : تذكرة الحفاظ 1:348 .

93 - B : برخی از آنکه عقیدتی معین را ابراز دادند پرهیز می‌نوده خود را بر کفار می‌کشیدند. ذهی حنبی در همان کتاب 1:310 بدان اشارت

کرده است. ذهی نیز در همانجا ص 349 یکی از فونهای زشت این گونه تعقیب و مجازات دوران مأمون را می‌آورد.

94 - احمد بن حنبل و محدث باورپرسی. به انگلیسی. لیدن 1897. نیز ن.ك : مجله‌ی خاور شناسی آلمان 155:52 بعد.

95 - بورسی در باره‌ی محمدیت 2: 59.

96 - شعر است یا حقیقت، داستانی به جا حظ نسبت می‌دهند که در کتاب منسوب بدرو به نام «محاسن» چ فان قلوتن. ص 234: 6 تصویری از او را مجسم می‌کند که کتابش را به أبو العباس صیمری درباری بدنام هدیه کرده است (Gott. Gel. Anzeigen , 1899 , 456) .

M : گلدزیر متوكل را روش فکر و محبوب می‌خواند، در صورتی که او زنده کننده‌ی خرافات سنتیان و مؤسس خرافاتی به نام معجزه است او به دست یاری علی بن رین طبری، این زردشی که نخست یهودی شدو پس به مسیحیت و سپس به اسلام آمده تا مستشار خلیفه شود، کتاب «الدين والدولة» را برای منطقی نودن خرافات نوشته است. متوكل دشمن هنر و زیبائی بود و دستور داد قبر حسین علی را که به وسیله‌ی غلات تزیین می‌شد خراب کرده به آب بستند [] .

97 - شهرستانی. چ. کیورتن 68 . V. Cureton

98 - مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 62: 7 .

99 - اشعری. الابانة عن أصول الديانة. حیدر آباد 1321 هـ. ص 41 .

100 - B : گسترش محدث باورپرسی قامصر از کندي Kindi، حاکمان و قاضیان مصر چ. قوان گوست V. Guest ص 193, 7 بعد، طبقات الشافعیه

سبکی 1: 276 دانشمندان مذهبی درست کار مانند بودی و فعیم بن جهاد به زنجیر کشیده و از مصر به بغداد آورده شدند، و چون عقیدت آنها درباره قرآن پسندیده نبود به زندان افکنده شدند. اصبح بن الفرج نیز به فرمان معتصم به بغداد روانه شد. أما او توفيق یافت در حلوان (نزدیک استراحتگاه کنونی حلوان) خود را پنهان سازد. ن.ك : همان کتاب کندي، و ذهنی . تذكرة الحفاظ 2 : 9 , 8 , 2 .

— B : مسعودی . التنبیه . ج کتابخانه‌ی جغرافیای عربی . گویه 101
• 191 : 8 Goeje

102 — توضیحاتی روشن در این باره در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 158:52 و پانوشت‌های آن . و در پیش‌گفتار گلزاری بر کتاب محمد قمرت (ج الجزیره معتزلی نیز به وسیله‌ی عبد القاهر بغدادی در « الفرق بین الفرق » ص 10 و جز آن دیده می‌شود.] M : برای تکفیرهای سی مآبانه پانوشت ص 103

— B : إخوان الصفا ج بی 4 : 96 که متکلمان را به سختی نکوهیده، حکوم می‌کند. نونهای دیگری آزان تمثیل روانی و تکفیر مقابل رهبران معتزلی نیز به وسیله‌ی عبد القاهر بغدادی در « الفرق بین الفرق » ص 10 و جز آن دیده می‌شود.] M : برای تکفیرهای سی مآبانه پانوشت ص 125 فیز دیده شود.]

— M : معمولاً خاورشناسان یهودی - مسیحی ، در بررسیهای خود از اسلام برای چاپلوسی از اکثریت سنی و چلپ رضایت دولتمای ایشان و متنفذان امروز ، در مقایسه میان أقلیتهای اسلام و مذهب دولتی سنی ، آشکارا پا بر روی حقایق می‌نمند . در اینجا اگرچه به ظاهر پای شیعه در میان نیست ، أما مؤلف ، زمینه را در دفاع از سنی گردی ، دربرابر نیم سنیان معتزلی ، طوری فراهم می‌سازد که راه کوبیدن شیعه به طریق اولاً همار شود .

پیدا است که به حکومت رسیدن نهضتهاي متفرق در روزگاران گذشته تاحدی ملازم با فساد آنها بوده است. نیز آشکار است که ستمگری يك گروه نسبتی متفرق هرچند کم باشد، بزرگتر و زشت تر از ستمگاري گروه‌های عقب افتاده جلوه‌گر می‌شود. به حکومت رسیدن معقوله در سده‌ی (۹ = ۱۳) در بقداد منطقه فلسفه‌ی اسطورا در خدمت خرافات مذهب خاکم سی قرار دادو گنو میزم و اشراق هندو ایرانی را کوبید. يك قرن بعد از آن، هنگام به حکومت رسیدن بویهان در بقداد، با کمک باقلانی دست اشعریان را در خرافه سازی آزپشت بستندو آز شیعیگری به سینه زنی عاشورا بسند نمودند. بدتر از اینها به حکومت رسیدن صفویان در سده‌ی (10 = 16) بود که در سالوسی و ریای مذهبی آز خنبیان نجد گوی بربودندو در ترویج خرافات باعثانیان مسابقه نهادند، نهضت انقلابی شیعه را به صورت برادر کوچک مذهب‌های خشک و ظاهري قسمن درآورند.

همه اینها نتیجه‌ی همان قانون به حکومت رسیدن نهضتها است و مورد اعتراف ما است، لیکن هرگاه پای مقایسه به میان آید، دیده می‌شود که تمام دوره‌ی تسلط معتزله به نیم قرن نرسیدو يك قرن سنتی هم درین جریان کشته فشد، در صورتی که چهارده قرن حکومت مذهب زمخت سنتی قاریخ اسلام را سیاه کرده، دمار آز روزگار مسلمانان درآورده، موجبات عقب ماندگی شرق آز غرب را، به صورت فضیحت باز کنونی فرام کرده است، هر قرن آن شامل کتابخانه سوزی‌ها و کشته‌های فردی و جمعی، «مثله کردن‌ها»، زنده سوزیها، جلوگیری آز نشر علم و کتاب بوده است. پیشتر کسانی که «مثله» یا کشته یا زنده سوز شدند نسبت به زمان خویش دانشمندانی صاحب مکتب و مدرسه‌ی روزگار و قبولگهای فلسفی مسلمانان و آز همه مهم تو روشن فکران و آموزگاران زمان خود می‌بودند، که نمونه‌ی کوچکی آز آنها را شاد روان امینی در کتاب «شداء الفضيلة»

گرد آورده است . دربرابر اینها حکومتهای انگشت شمار شیعی ، با هم گرایش به فساد حاکم ، و سی گرانی‌هایشان ، بازم هیچ یک آژین فجایع را مرتفع نگردیدند . پس چگونه می‌توانیم شکست معتزله را خوب شنخی اسلام بنامیم ؟ شکست آنان به دست عقب افتادگان سنتی بود ، نه به دست روشن فکران إخوان الصفا که در پانوشت ۱۰۳ از گفته‌ی ایشان دلیل آورده شده است ! پانوشت ۶۲ نیز دیده شود .

104 - شهرستانی . ج . کیورتن . ص ۵۱ .

105 - ماوردی . الأحكام السلطانية ج . انگلیش V. M. Enger . ص 61 .
بعد [B : قوله فراسوی به وسیله‌ی V. E. Fagnan . ج . الجزیره ۱۹۱۵ ص ۷۵ بعد] . امام شافعی فرقی میان دو بخش دار اسلام و دار الحرب نمی‌نہاد . از اینجا یک رشته اختلاف میان شافعی و گروههای دیگر بر می‌خیزد . نیز ن.ک : « تأسیس النظر » تألیف ابو زید دبوسي . قاهره .
بی‌تاریخ . ص ۵۸ .

106 - « معتزله » از : ت.و. Arnold . ص ۴۴ ، ۵۷ .

107 - B : ابن تیمیه . العقيدة الحموية (مجموعه الرسائل ۱ : ۴۳۱ : ۳) : ان العقل لا سبیل له في عامة المطالب الإلهية = خردا در مسائل الإلهی راه نیست .

107 - M : خواجه نظام الملک طوسی از آخرین نماینده‌ی دوران بردگی - فنودالی ایران است ، کتاب « سیاستنامه » ی اورا می‌توان دردادگاه تاریخ آخرین دفاع رژیم بودگی لقب داد . مبارزات او علیه نهضتمای ملی ایران ، که زیر پرچم تشیع اسلامی ، در کوهستانها ، از افغانستان تا آذربایجان جریان می‌داشت ، هکاری سیاسی او با سران

مهاجم سلجوقی که هنوز به رژیم برده‌گی زندگی می‌کردند و از تو سر قوده‌های مردم ایران، هواره به دربار خلافت بغداد، که پایگاه رژیم برده‌گی — فتوح‌الی خاور میانه بود، تکیه می‌داشته‌اند، همه روشن‌گر این وضع خواجه است. وی برای دفاع از منافع طبقاتی خویش به همکاری پایگانه کشیده شده بود. او در کتابش به مقامات دولتی توصیه می‌کند که هواره بر ترکان تکیه کنند و از راه دادن به دیلمان^(*) بپرهیزند، معتذلک او از فرهنگ ملی ایران زیاد بی‌بهره نبود. اگرچه او مدارس نظامی را برای مبارزه ایده‌آل‌ژیستیک علیه گنوسیزم قندر و، برای مبارزه با مدارس و نشریات ایشان، که از کوه‌های قاینات تا الموت می‌درخشد ایجاد کرد، ولی در عین حال، این مرد، با نشر مذهب میانه‌رو اشعاری، اساس تشنن خشکی عربی سلف صالح را برآورد آخت. امروز اگر ما مذهب اشعاری را یک رفرمیسم و صورتسازی می‌بینیم، در آن روزگار میاه، پیروان سلف صالح آن مذهب را إلحاد و زندقت و مانوی و إباھی می‌نامیدند. در واقع نیز چنانکه در (بند 11 ص 220) می‌بینیم دانشمندان ایران از تو دربار بغداد، افکار معتزلی را بنام اشعاری به پیش می‌بردند.

108 - عنوان این رسالت «الابانه» است و در حیدرآباد 1321 هـ 1903 م چاپ شده [B: نیزان، ک]: عقاید جزئی اشعاری که به وسیله‌ی یکی از پژوهانش گرد آوری شده. جهان خاوری Le Mond Oriental 126: 7 (اوپسالا - 1913).

(*) درست عکس این سفارش را عین القضاط می‌کند، که مستوفی دربار سلجوقی را از شرکت در ظلم آن توکان باز می‌دارد. (نامه‌ها 2: 166).

109 - B : ابن قیم : حادی الأرواح إلی بلاد الأفراح 1: 33-26 . از نوشته‌های اشعری در مقالات الاسلامیین^۱ . برای ابن قیمیه ، ن. ک: مجله‌ی خاور شناسی آلمان 62: 5 پانوشت ۳ .

109 - M : ابن‌که گلدز هر می گوید: سفیان باستان و سلف صالح‌شان همین رأی را می فهمیده‌اند زیاد درست نیست ، زیرا که سلفیان دست و پای خداو دیگر اعضاء ، جز فرج و لحیه‌اش (فرق بغدادی . ص 228) را با تعبیر صیفه‌های تثنیه و جمع می آورده‌اند ، که خود نوعی کیف‌درکم است ، آن‌دیشه‌ی « بلکفه = بی‌چگونگی » جز با نظریه‌ی خردگرایانه‌ی ماذوی «جسم بی عوارض و بی ابعاد» (پانوشت 80 ص 270) جور در نمی‌آید، پس اشعری با پذیرش این آن‌دیشه – که پیش از اشعری در خطبه‌ی 184 هجۃ البلاعه و بند 1 باب جوامع التوحید کافی کلینی (هـ 328 - 939 هـ) ج 1388 هـ – 1968 م ج 1 ص 137 دیده می شود – تا آن‌دازه‌ای از جسم انگاری منتهی ، یهودی دور شده ، به خردگرایی شیعی ، معتزلی ، ماذوی نزدیک شده است ، پس اشعری به کلیتی با سلف صالح تفاوت دارد .

110 - M . شراینر M. Schreiner « تاریخ اشعریان » کارهای هشتین کنگره‌ی جهانی خاورشناسان . بخش 1 A ، ص 105 .

111 - B : حتا غزالی هم می گوید : بیشتر حدیثه‌های جسم انگاران قادرست است و آن‌هائی که درست باشند تأویل پذیر هستند . ن. ک: الاقتصاد في الاعتقاد 95: 8 و جز آن .

112 - در هجاده Agada ی ربانی آمده است که: مسائل شرعی بررسی شده و به گفتگو نهاده می شود (باب پیزانخیم 50 A ، خجیجه Chagige B 15 ، جتن Gittin 6 B) پس خدا به کشاکش فقیهان قانون گزار قویه

می‌کند و قانون‌هارا بررسی کرده فرا می‌گیرد. این افسانه در « سدر الیاهو » ن. ک : پسیقتا . ر. کهانه ج. بوبر Buber . ص 40 : سه ساعتِ اول روز از طرف خدا برای مطالعه قانون نهاده شده‌اند . نیز ن. ک : تاریخ دانش یهودی 1914 ص 313 .

113 - مسنند أحمد حنبل ، 4: 66 .] B : تفسیر طبری . النبجم 53: 3
نیز قوراندره : شخصیت محمد . استکمل 1918 ص 70 [.

114 - الموطأ . قاهره 1: 385 . گلدزیهر . در « ظاهربان » ص 168 نیز نونه‌های دیگری افزوده است . حسن بن علی آهوازی (م دمشق 446 هـ 1055 م) حدیثه‌ای جسم انگار و تشییه گرا، به صورت زخت آنرا در کتابی گرد آورده بوده است^(*) ن. ک: یاقوت ج. مرگولیوچ 3: 153 و نیز ن. ک: بخاری . کتاب توحید . ش 35 .] B: یک کتاب « أربعون » نیز با گرایشهای جسم انگاری به صوفی هراتی أبو اسماعیل انصاری (م 481 هـ 1088 م) نسبت داده شده که در زیر عنوانهای مانند « باب إثبات القدم لله » در این گفته‌گو می‌کند که آیا خدا واقعاً پا دارد؟ جزآن . ن. ک : سبکی طبقات الشافعیة 3: 117 . این انصاری مخالف سرستخت اشعریان می‌بود و به همین سبب کتابی به نام « ذم الكلام » نگاشت . غزالی در احیاء العلوم

(*) M: ابن جوزی (م 597 = 1200 م) نیز در کتابش « دفع شبهة التشییه » ج. قاهره 1345 هـ در 84 ص . که برای تبرئه‌ی حتیان نگاشته . برخی کتابهای جسم انگار ایشان را ، ناچار معرفی کرده و به شناسانه این مذهب وارهی واژه گرا کمک می‌کند .

(ج ر قاهره 1309 ه . ص 17) به یک «كتاب الصفات» إشارت می‌کند که درباره‌ی صفاتِ خدائی است و در آن به ویژه پاره حدیثهایی هست که در آن از اندازه‌ی قن خدا سخن رفته است . گمان می‌رود که این بخش‌های نقل شده ، تکه‌هایی از کتاب یاد شده‌ی انصاری باشد [۱] .

[۲] : خواجہ عبدالله انصاری صوفی هراتی چنانکه در پادوشت ۲۰۰ بخش ۴ یاد خواهم کرد یک حلقه از رشته زنجیره‌ی صوفیانِ سنّی زده‌ی سده‌ی (۵ ه - ۱۱ م) است . او و یارانش هر چند برای نوشش بخشیدن به زمینی سینیان کوشش‌های شایان کرده‌اند ، ولی در این راه ناچار به گذشتهای فیز شده‌اند که عرفان هندو ایرانی را به آن دیشه‌ی زختِ سنّی گرایانه آلوده‌اند . به هر حال ، مقداری از سنّیز او با متکلّان اشعری نیز ، روی باپروی کورکورانه‌ی ایشان از فلسفه‌ی خشک و چارچوب‌ساز مشائی دارد نه با جنبه‌ی خود گرایی آنان [۳] .

115 — در ابن سعد ۶: ۳۷ «یهیط» آمده است و در پایان حدیث می‌افزاید : و بامداد پگاه او فرابازمی گردد .

116 — فقیهان بعدها برای رهائی از جسم انگاری این حدیث ، به تأویل‌های دیگر نیز پرداختند ، که آنها را أبو محمد ابن السید بطیموسی در کتاب «الانصاف» ج ر محضانی قاهره 1319 ه . ص 120 ببعد آورده است . این کتاب نیز برای موضوع بحث ما بسیار سودمند است . نیز ن . ک : المدخل از محمد العبدی (اسکندریه 1293 ه 25: 2) ببعد . مقایسه کن با طبقات الشافعیه سبکی 2: 135 .

117 — بخاری کتاب قفسیر . ش 264 . حدیثهای مربوط به آیت ق ۳۰: ۵۰ ، کتاب توحید . ش ۷ ج یونیول ۴: ۴۴۸ . نیز النهاية ابن اثیر ۱: ۱۴۲ ماده‌ی «جبار» .

118 - برای ابن موضوع، عبارت برنده‌ی فخر رازی در « معالم أصول الدين »، باب پنجم مسائله‌ی دهم، جز قاهره 1323 هـ، ص 9 دیده شود، که مؤلف پس از شمارش عناصر تشکیل دهنده‌ی برهان نقلي مبتنی بر روایتها می‌گوید: « بنا بر این آشکار شد که دلیل‌های نقلي ظرفی هستند و عقلی‌ها قطعی »، وهیچگاه کمان جلو یقین را نمی‌گیرد، « دانش کلام بر این زمینه استوار است که « دلیل‌های نقلي یقین بخش نیستند » موافق ایجی . حاشیه‌ی جرجانی . جز استانبول 1239 هـ . ص 79 .

119 - « الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية »، جز قاهره بی تاریخ اما پس از مرگ نگارنده‌اش در 1905 . ص 56 .

120 - شراینر M. Schreiner . توضیحاتی در تاریخ جنبش‌های لاموتی در اسلام . لاپزیگ 1899 ص 64-75 . نیز، ن. ک : مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 25 : 528-529 .

121 - چنانکه در « العقيدة الحوية الكبرى »، از ابن قيمیه، در مجموعه الرسائل الكبرى 1:468 در پایان آمده است.] B : ن. ک : جلات عخالف کلام امام که دمیری آنها آورده است [.

122 - سبکی . طبقات الشافعیه 1:241 : توصیه‌ی شافعی است به مزفی .

123 - أبو سليمان خطابی برق (م 388 هـ - 998 م) محدث بزرگ کتابی به نام « الفتنۃ عن الکلام وأمهه » دارد . (طبقات سبکی 2:218) .] B : (با الغیبه از أبو الحسن ابن تغیری برداشی ج W. Popper - برکلی 1909 Berkeley - 15. 578 [شباه نشود] نیز ن. ک : یاقوت ج مرگولیویث . [7 ، 83 : 2

124 — در اینجا باید از بررسی‌های س. هوروفتز Saul Horovitz در کتابش «اثرفلسفه‌ی یونان در رشد علم کلام و تکامل آن» به‌آلمانی، برای شناخت منابع فلسفه‌ی طبیعی و ماوراء طبیعت متعزله استفاده کرد. (برسلاو ۱۹۰۹) نیز ن. ک: یاد داشت‌هایم. هرچند M. Horten در مجله‌ی ادبیات خاوری OLZ ۱۲: ۳۹۱ ببعد نیز کتابی تازه از همین نگارنده به‌نام «مسائل فلسفی لاهوت نظری در اسلام» بن ۱۹۱۰ (جنیش و فلسفه، ج ۳، M) این از آن رو است که خلیفگان متعزی: مامون و اثنه، فلسفه‌ی خشکش مشاهرا برای مبارزه با فلسفه‌ی آزاد اشراف‌هندو ایرانی که جهان‌بینی گنوستیستهای مخالف رژیم بود به‌عربی ترجمه و تشویق کرده بودند.

125 — الحیوان. جاخط ۲: ۴۸. [M: چاپ بیروت ۱۹۶۸ م ۱: ۲۸۷] در اینجا هیچ نامی از ارسسطو نیست، ظاهر گفتار جاخط آنست که اعتراض از طرف ثنویان آریانی و قدریان و دیگر گنوستیستهای اشراف‌مسلمان شده است، که بر متعزله — که تحت تأثیر مشاه بودند — وارد می‌آورند، که شما با پذیرفتن «توحید عددی» و مداخله دادن خدا در جزئیات حوادث، رشته‌ی علل و معلولات طبیعی را — که ثنویان آنرا قدر می‌نمایند — برهم زده‌اید. جاخط در پاسخ می‌گوید: هنر علم کلام در این است که میان قبول توحید (مقصود توحید عددی یهودی است) و ارزش نهادن به قدرتهای طبیعی (طبق نظر گنوستیها) جمع کند. آنان که تنها یکی طرف را می‌گیرند از علم کلام ناگاهند. جاخط در اینجا از سوئی، به ثنویان مسلمان شده، و از سوی دیگر به سنتیان حشوی طرفدار توحید عددی، می‌تازد، و کاری به ارسسطو ندارد. گلزاری‌نام ارسسطورا از پیشینه داوری‌های خود به میان آورده است.

126 — المواقف. ایمی. ج استانبول ۴۴۸.

- 127 — ن. ک : هورو فتن در همان کتاب . ص 12 . و هر قن M. Morten در مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 63 : 784 ببعد .
- 128 — ن. ک : دو پانوشت . 73, 74 .
- 129 — ابن میمون . دلالة الخائرين . ج 1 پایان فصل 69 . ج. حسین‌انای ص 178 .
- 129 — M : برای تاریخ معجزه پانوشت 49 و مقاله‌ی متزوی «معجزه » مجله‌ی کاوه ش 52-54 دیده شود .
- 130 — جرجانی در حاشیه‌ی موافق ایجی . ص 512 .
- 131 — B : ابن حزم . الملل والنحل . قاهره 1321 هـ - 218 : 4 به نقل از باقلانی . ألبته ابن حزم خود چنین باورهارا مردود می‌شود .
- 132 — B : غزالی . معيار العلم . قاهره ج کردستان 1329 هـ ص 184 .
- 133 — B : إحياء علوم الدين 1 : 1 , 85 , 3 .
- 134 — B : ابراهيم الشاطبي . كتاب الموافقات ج کازان 1909 هـ 1 : 114 .
- 135 — ابن حجر هیشمی . الفتاوى الحديدة . ج قاهره 1307 هـ . ص 35 .
- 136 — في إتحاف السادة المتدين . ج قاهره 1302 هـ 10 : 53 .
- 137 — B : زرقانی . گزارش المؤطأ ج قاهره 1280 هـ - 13 : 12 و جزآن . به نام ابن عبد السلام .
- 138 — الموافق . عضد الدين ایجی . ص 506 .
- 139 — سوسی در پیرامن سده‌ی (8-15 هـ) در کتابش «المقدمات

الاعتقادیه، که ج. د. لو سیانی آنرا با ترجمه‌ی فرانسه در الجزائر 1908 منتشر کرد، در ص 108 - 112، دلیلهای خود را برای درهم کوبیدن قانون علمیت جمع کرده است. چنانکه از لیست نگارش‌های سنوسی برمی‌آید، او نیز برای کوبیدن قانون علمیت کتابی ویژه پرداخته بوده است و در آن با استدلال‌های کوبنده و برهانهای بزنده خردکننده نظریه‌ی علمیت و کار علمی‌ای از لی را مردود شناخته است. (في تراجم علماء المسلمين بالجزائر، 185: 1).

B : مکتب ابن تیمیه که به ظاهر عقیده‌ی اشعری را می‌کوبدو با آن می‌جنگد، خود با این سرسرخی که اشعریان سببیت‌را رد می‌کنند موافق نیست. ن. ک: ابن قیم الجوزیه. إعلام الموقئین 2: 371 - 373، 3: 558.

نیز ن. ک: س. هوروویتز Horovitz: اثر مکتب قردید یونانی بروی فلسفه‌ی عربی (برسلاو 1915). در باره‌ی مسأله‌ی پیدایش ن. ک: اوبرمان Obermann در مجله‌ی وین برای خاور شناسی WZKM (1915) 18 - 30، 1917 (37) 29.

M - 139: درینجا نیز دیده می‌شود که گلزاریه به بخشی نه کوچک از اسلام که ایران نام داشته هیچ توجه ندارد. درین سرزمین حتا در دورانهای سیاهی چون غزنوی و سلجوقی که مذهب قشری سنی را بازور حکم‌بان غلاظه شداد بر مردم تحمیل می‌کردند، دانشمندان ایران، گرچه بر قظاهر به سالوسی مذهبی و سنی نمائی مجبور می‌شدند، لیکن هیچگاه سفی نگردیدند. بهترین گواه این ادعا آثار دانشمندان این ملت است که با هم تظاهر به عمر پرسق و خصوص نسبت به مقدسات قشریان ظاهري، در سر بزنگاه‌ها، از آشکار کردن آراء فلسفی گنوستیک خود، کوتاهی ننموده‌اند.

البته برخی از ایشان راه تندروی پیشه ساخته، اخبار و احادیث سفی را

به کلی ساختگی اعلام نموده و دربرابر صحاح ستیه ایشان بر صحیح‌های دیگر به نقل آزپیشاوایان مذهبی شیعی تکیه می‌کردند، که اینان باز ماندگان مذاهب ضد دولت در عهد ساسانی بودند. برخی دیگر راه میانه زوی را برگزیده، پاپذیرش ظاهری اخبار و احادیث سنّتی، دست به تأویل و تفسیر آنهازند. اینان صوفیان هستند که باز ماندگان مذاهب دوای در عهد ساسانی یعنی زردشی و زروانی بودند. راه تندروانه و میانه روان گرچه در ظاهر دو تا بود، اما در هدف هردو به یک نتیجه رسید، و آن اینکه: تسنّن و قشری گری، حتاً با منطق اشعریش که ریشه‌ی خردگرائی و فلسفه‌را در همه‌ی کشورهای اسلامی سوزانید و مردم را قرنها سرگرم خرافات و قشریات کرد، در ایران به چنین پیروزی موفق نگشت، زنجیره‌ی استادان فلسفه در ایران، از احمد کیالی، ایرانشهری، راوندی، رازی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، طوسی، دوانی، دشتیکی، صدر، میرداماد، سیزواری، نراقی و دیگران به امروز رسید. در صورتی که چنین زنجیره‌ای در خشان در دیگر کشورهای اسلام دیده نمی‌شد.

البته نباید فراموش نمود که به مرور زمان، مرتب‌با پرپوستی خرافاتی افزوده می‌شد و از هسته‌ی علمی آن کاسته می‌گردید، سبب مستقیم این پس‌روی همان فشار حکومتهاي سنّتی بود. در موارد استثنائی هم که حکومت به دست شیعی غایان سنّتی مآب بویهی و صفوی اقتاد، ایشان نیز برای رقابت و همچشمی با دیگر فرمان روایان عرب و ترک در دیگر کشورهای اسلامی، در قشری گری و سالوسی با ایشان مسابقه گذارده. داشتمندان را زیر فشار نهادند، یامثل شاه عباس در قزوین به دم تیغ سپردند. لیکن با همه‌ی این فشارها، باز وضع فلسفه در ایران با دیگر کشورهای خاور میانه، تا پیش از آغاز دوره‌ی تجدد تفاوت خود را حفظ کردو این آتش مقدس در آجاق مدرسه‌های طلبگی و خانقاه‌های عرقا، در این کشور هیچگاه خاموش نشد.

صوفی‌گری^(۱)

بیانش و پارسائی^(*)

(*) M : فسمق از این بخش را آقا^ی محمد علی خلیلی به سال ۱۳۳۰ خ = ۱۹۵۱ بازچهای آزاد، به فارسی منتشر کرده بود. من نیز برای^یافتن اصل فارسی برخی شعرها، از آن استفاده نمودم.

۱ - پارسائی کهن :

در آغاز کار، آن دیشه‌ی دوری از جهان و پارسائی در آن، بر اسلام تسلط می‌داشت. در آن هنگام، آن دیشه‌ی توکل و احساس فروتنی مطلق نیز با آن می‌بود.

گفتم (بند ۳ بخش ۱ ص ۹ - ۱۰) تصور قابوی جهان و بازخواست و اپسین روز استخیز بود که پیغمبر را به پیغمبری و اداسته بود، و همین بود که در دل کسانی که بدرو گردیدند کشش پارسائی و تنگ زیستی برمی‌انگیخت تا آنجا که پست‌دیدن حطام دنیا و خرد آنگاشتن آن شعار مسلمانان گردیده بود.

ولی در عین حال که پیغمبر تا پایان می‌گفت، هدف زندگانی مؤمن باید مخصوصاً حقیقت آن جهانی باشد، باز جریان کار، او را بخلاف خواستش، تا چار به آن دیشه درباره‌ی دنیا و برقراری ارتباطر مستقیم با آن کرد.

همچنین، بیشتر تازیان که به زیر درفش او گرد آمدند غالباً به آمید در آمدهای فراوان که بر ایشان عرضه می‌شد دل‌بسته بودند و برای گردآوری آنها می‌کوشیدند. در میان ایشان کسانی که بتوان مسلمان

پرهیز گار خواند، جز گروهی که «قراء» و «بكاء» خوانده می شدند^(۱) که بر گناه خویش می گردیدند، کسی نبود.

[B: در باره‌ی این افراد داستانهای کهن در اسلام آمده است. هشداری که در آیت «چون ایشان غنیمتی یا ثروتی بینند به دنبال آن رفته تورا قنها می گذارند - جمه ۶۲: ۱۱» و روایتها دیگری که در این باره آمده‌اند می توانند شاهدی باشند، برای آنکه چگونه نخستین گروه‌های اسلام نیاز به دعا داشتند تا از قنگنای هدفهای دنیا بدرآیند].

بی‌گمان، آرزوی غنیمت، آنگیزه‌ای پرتوان در گسترش اسلام بوده است. پیغمبر نیز بدان آگاه می بود که سربازان خود را با عددی «در آمده‌های فراوان - فتح ۴۸: ۱۴» که خدا به جنگجویان داده است به خوش می آورد. گاهی که ما داستان غزوه‌های پیغمبر را برخوانیم بخوبی از حصه‌های کلان اموال غارتی و برده‌گان اسری که از این جنگها به دست آمده در شکفت می‌مانیم. ألبته این قانون طبیعی و نتیجه‌ی حتمی همه‌ی جنگهای مقدس می باشد^(*).

لیکن با همه‌ی اینها، پیغمبر بازم هدفهای عالی تری را که می بایستی این جنگها بدان آنجامد فراموش نمی کرد. او همراه از اینکه خوشگذرانی یگانه هدف زندگی قرار گیرد نهی می نمود: «پس نزد خدا فراورده‌های

(*) M: عبارت [البته ... باشد] ترجمه از عربی است. و توجهی متن با بینگرچنین است: [اینها جزو روایتهایی هستند که به همه‌ی جنگهای مذهبی نسبت داده می شوند].

فر او ان هست^(۱) ، و شما گذران دنیا را می پسندیدو خدا جهان دیگر را
می خواهد^(۲) .

پس اندیشه‌ی پارسائی که با آموزش‌های مکه در آمیخته می‌نمود، در مدینه به صورت یک جنبه‌ی مذهبی و عقیدتی از زندگانی خارجی درآمد.

پارسائی محمد و دیگاری خلیفگان :

آری! واقعیت، نظر گروه کوچک مسلمانان را به سوی خود کشانیده ایشان را به راه‌هایی جز آنچه ایده‌آل پیغمبر در آغاز دعوتش بود و یاران را بدان می‌خواند بیانداخت.

پیش از آنکه پیغمبر چشانش را برهم نمد، به ویژه، بی‌فاصله پس از مرگش، زمینه‌ی اساسی به کلی دیگر شد. اندیشه‌ی جهان گشائی جای اندیشه‌ی پرهیز از جهان را بگرفت، زیرا که دین مؤمنان را بدین سوی می‌خواند. از پیغمبر آوردند که گفته است: «مردم! بگوئید لا إله إلا الله، وَسْتَكَار می‌شوید، عرب را به حکومت می‌رسانید، عجم را خار می‌کنید^(۳). اگر ایمان آورید پادشاهان پشت خواهید بود^(۴).

این پیروزیها به سوی آن قدرها ایده‌آل پیغمبر پیش نمی‌رفت. زیرا که

(*) نساء 4: 94.

(**) أذفال 8: 67.

(*) پسدا است که این عبارت تنگ نظرافه که با نصوص شعوبی قرآن «حجرات 49: 13» که به اذتر ناسیونالیزم مذهبی دعوت می‌کند، ناسازگار است، ساخته و پرداخته‌ی نژادپرستان سلفی و خلیفگان غارق‌گر است که به پیغمبر نسبت داده‌اند.

گنجهای تیسفون و دمشق و اسکندریه، طبیعته جانی برای کشش‌های پارسائی و
تنگ زیستی، نمی‌گذارد⁽³⁾.

خوانده‌ی گزارش تراجمها، از آگاهی بر اندازه‌ی فروت‌های هنگفت،
که آن جنگویان وارسته، در میان خود بخش کردند و آنچه نصیب آن
پرهیز‌گاران در دهه‌ی سوم پیدایش اسلام گردید سرگیجه می‌گیرد. املاک
و سیع و دهات بزرگ را به ملکیت خویش درآوردند، چه در میهن خود،
چه در کشورهای گشوده شده، از برای خویش، خانه‌های مجهز برپا
ساختند و همه گونه وسیله‌ی خوشگذرانی به دور خود گرد آورده‌اند.

منابع تاریخی باقی مانده، دارایی کلان حتا وارسته‌ترین مسلمانان را
به دست می‌دهد⁽⁴⁾. می‌توانیم ترکه‌ی زبیر عوام قرشی را در نظر آریم.
این‌بار از پرهیز‌گاری، در شمار ده بهشتی⁽⁴⁾ خوانده شده است، که پیغمبر
به سبب خدمتها که به اسلام کردند، نوید بهشت پدیداشان داده بود. و نیز
پیغمبر او را حواری خویش خوانده است.

بهای صافی ترکه‌ی زبیر عوام که پس از قتلش به صورت مستغلات
به جا ماند، در روایتهای مختلف میان 35 تا 52 میلیون درم برآورده شده است.
درست است که مردم سیخای ویرا می‌ستودند، ولی دارایی او کمتر
از قارون نبود. دارایی غیر منقول که در جایحای کشورهای گشوده شده،
بهم زده بود نشان پارسائی نبود. در مدینه بیش از 11 خانه نداشت، أما
این غیر از آنها بود که در بصره، کوفه، فسطاط، اسکندریه مالک
شده بود⁽⁵⁾.

یاری دیگر از همان گروه ده بهشتی، طلحه پسر عبید الله است که بهای
مستغلاتش به رقم درست و بی‌کسر سی میلیون درم معین شده است، إضافه
بر آن، دم مرگش مبلغ دویست هزار درم، هنوز نزد صندوق دارش مانده

بود . در تخریم دیگری ، دارائی نقدینه وی ، صد کیسه پوست معین شده که هر کیسه سه قنطار طلا⁽⁶⁾ دربر می داشت . این بار بردوش انسان ، در راه پیشتر سبک نیست !

در نزدیکی همان اوقات (37 هـ 657 م) مردی در کوفه به نام خباب بن ارت بمرد ، که در فقر و بی نوایی بزرگ شده بود ، او در جوانی در مکه شاگرد آهنگری می بود ، این حرفه در نزد قازیان آن دوره پست به شمار می رفت⁽⁷⁾ . پس از مسلمان شدن ، مشرکان سخت وی را آزار داده آهن داغش کردند و شکنجه های دیگر نیز بدرو رسانیدند ، اما آنان او سخت قر می شد ، او یک مو به عقب نشسته و در جنگهای پیغمبر شرکت می جست .

چون این مؤمن پاک دین در کوفه به رخت خواب مرگ افتاد ، توانست گاو صندوق خویش را که در آن 40 هزار درم انبیاشته بود نشان دهد ، او پنهان نداشت که می ترسد ، مبادا خدا این ثروت را به پای پاداش استواری عقیدت ، بدرو داده باشد⁽⁸⁾ .

】 B : مبلغ خیلی کمتر از آن سبب تاریخی وجود آن سعد ابن منصور از انصار شده بود که چون در بستر بیماری مرگ افتاد ، به عیادت کنندگان خود گفت : مبادا خدا بخواهد آنچه در آن صندوق هست به زغالهای سوزان تبدیل شود . اما پس از مرگش در آن صندوق تنها یک یادو هزار درم یافت شد⁽⁹⁾ .

آنچه از حصه های هنگفت چپاوهای زمان جنگ و مواجب زمان صلح به جنگجویان و مؤمنین رسید پذیرشان اجازت گرد آوری چنین دارائی بزرگ را می داد . چنانکه به هر سوار از سربازان عبدالله بن أبي السرج⁽¹⁰⁾

در جنگهای آفریقای شمالی، به روزگار عثمان، سه هزار مشتال زرفاب رسید. امثال حاکم بن حزام کسی که مواجب ابو بکر و عمر را نپذیرد بسیار آندک می‌بودند⁽¹⁰⁾.

بزرگترین انگیزه‌ای که قازیان را به گشودن کشورها و امی داشت همان نیاز مادی و آزمندی بود⁽¹¹⁾. چنانکه لیونی کایتائی آنرا بادقت کامل در چند جای کتابش در باره‌ی اسلام نشان داده است⁽¹²⁾. این درست با وضع اقتصادی عربستان نیز جور است، که مردمش را به مهاجرت از سرزمین خشکان زده‌ی خودو گشودن سرزمهنهای زرخیز همسایه برمی‌انگیخت⁽¹³⁾. قازیان نیز از آن جهت به دین فوین روی خوش نشان داده خواشامد گفتند که آنرا وسیله‌ای برای پیروزی‌هائی کنند که نیاز اقتصادی آنان ایجاد می‌کرد⁽¹⁴⁾.

البته نباید بنا بر آنچه گذشت، گمان کنیم که این نظر آزمندانه، تنها انگیزه‌ی اکثریت مسلمانان در جنگهای مذهبی بود که در نخستین دوران اسلام رخ داد، زیرا که هماره در برابر جنگجویانی که «به طمع مال دنیا می‌جنگیدند» دیگرانی نیز بودند که «برای آخرت می‌جنگیدند»⁽¹⁵⁾. أما این دومین هدف، بی‌گمان، برآن صفت واقعی که استعداد ذاتی اکثریت جنگجویان و خواست ایشان بود، اثربنی نهاد.

بدین ترتیب آن تحول ناگهانی، که أمور اسلام به سبب آن رنگ ظاهري به خود گرفت، موجب شد که دین قازه، از همان کهنه‌ترین دوران تاریخش، آندیشه‌ی پارسائی و تنگ زیستی را که در آغاز کار، راه و روش خود ساخته بود، یکی سره دور بیاندازد، اعتبارات دنیائی و آرزوهای مادی بود که غالباً می‌توانست خروش همکاری را در پیش آئین حددی برآنگیزد؛ قا آنجا که از همان دوره‌ی پس از محمد گفته می‌شد:

هر کار نیک، امروزه دوچانبه شمرده می‌شود و زیرا که ما در زمان پیغمبر تنها به فکر آخرت بودیم، و در آن دیشه‌ی دنیا نمی‌بودیم، اما امروز دنیا نیز ما را به خود کشیده است⁽¹⁵⁾.

2 - عقب نشینی روحانیت :

هنگام به حکومت رسیدن امویان، سقی جنبش پارسائی و عقب نشینی آن همچنان افزایش می‌یافتد. اینان به علل سیاسی، سرمشته‌ی کارهارا باستخت گیری بر روحیه‌ی مذهبی بدست گرفتند و⁽¹⁵⁾ در تبعه، افکار عمومی، درست به سوی نیکوکاران و پارسایان گرایش نیافت.

یک حدیث نیز از پیغمبر آمده که روحیه‌ی پرهیز گاران را نشان می‌دهد: «خسرو مردو پس ازاو خسروی نخواهد بود. قیصر نیز خواهد رفت و قیصری از پس وی نخواهد بود. به کسی که جانم به دست او است سوکند، که گنجهای ایشان را در راه خدا صرف خواهید کردن».

گوئی در حدیثهای یادشده، صرف کردن گنجهایی که مسلمانان به دست آورده‌اند، «در راه خدا»، کفاره و بدی به حساب آمده است، برای جلوگیری از روحیه‌ی ماده گزائی که با پیش آمدن پیروزیها⁽¹⁶⁾ رخداده بود. ولی این سخنان در دل کسانی که می‌خواستند از آن دارائی‌های پاد آورده استفاده کنند کمتر تأثیر می‌کرد.

زیرا، آن گنجها که از کشور گشایشها گرد آوری و آنباشه شده بود روز بروز، بایافتن راههای نوین و دقیق‌تر برای اداره‌ی مردم و پهنه‌کشی از ایشان، سود آورتر می‌شد، تنها برای آن فراهم نشده بود که «در راه خدا»، یعنی خیرات صرف شود. طبقاتی که این دارائی سرشار به سوی ایشان سرازیر شده بود می‌خواستند آنرا وسیله‌ی خوشگذرانی در دنیا سازند. ایشان آماده آن نبودند که آنها را تنها برای آخرت گرد آورند.

یکی از روایتها، از معاویه حاکم دمشق در عهد عثمان — که بعدها دولت امویان را بنیان نهاد — می‌آورد که وی را با أبوذر غفاری صحابی پارسای قام آور، اختلافی رخ داد در موضوع آیه‌ی «**وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الْذَّهَبَ**= کسانی را که زر و سیم به گنج گذارند و در راه خدا صرف نکنند، عذاب در دنگ آتش روز چون آتش جهنم سخت شود» بپیشافی و پهو و پشت ایشان داغ خواهند نهاد، آنگاه است که هزه‌ی آنچه را برای خود گرد آورده‌اید بچشید. — توبه ۹: ۳۴-۳۵.

معاویه، آن مرد سیاست و دنیادار، در این آیه هشداری می‌دید که با وضع واقعی دولت اسلام قابل تطبیق نیست بلکه به رهبران آئین‌های دیگر و آزو حرص ایشان می‌نگرد، که در آیه‌های پیشین نیز بدان پرداخته است.

در صورتی که أبوذر، مرد پرهیزگار نظری منکوس می‌داشت و می‌گفت: این آیه «در حق هم‌ها و هم‌ایشان آمده است» و این با نظریات معاویه جو ر نیامده، أبوذر را سخت خطرناک یافت، تاجائی که موضوع را به خلفه گزارش داد. او نیز دستور احصار أبوذر را به مدینه صادر کرد و سپس اورا به یک دیه تبعید نمود، تا آن‌دیشه‌ی بدین او نسبت به دنیاداری برخلاف نظریه‌ی دولتی در میان مردم پخش نگردد⁽¹⁷⁾ [B]؛ ولی بالآخره تقسیم بر أبوذر پیروزی یافت، و معنی آیه به آن صورت تأیید شد که منظور پیغمبر گردآوری مال بوده است، و به همین سبب بود که گروه مسلمانان مالیاتی به نام زکات بر اموال گرد آمده معین کرده بودند.

این طرز فکر، آن جهان‌بینی دولتی را به مانشان می‌دهد، که مفسران مذهبی می‌باشند در برابر خم می‌شدند. آنان که غایبنده‌ی این‌دها آهای دوران نخست پیدایش اسلام بودند، در این زندگانی بیگانه شمرده می‌شدند.

اینان مانند ابوذر، به نام پیغمبر این اصل را تبلیغ می کردند که [B : او (گرد آورنده‌ی مال) در زندگی تنها خواهد بود و تنها خواهد مودو از میان مردگان تنها برخواهد خاست⁽¹⁸⁾. و] « هر دارائی زر و سیم که آن باشته گردد، گلی آتشین برای دارنده‌اش خواهد بود، مگر آنرا در راه خدا پخش کند ». اینان کسانی بودند که حاضر نبودند با دارنده‌گان کاخهای بلند و دهات بزرگ و گله‌های بی شمار چهارپا⁽¹⁹⁾ برادر خوانده شوند، هر چند که ایشان به اسلام إخلاص داشته و خدمت گذار باشند.

ولی در واقع نیز، ما در آسناد مذهبی بسیار، با نکوهش آشکار از پارسائی فزون از اندازه‌ی معمولی که خواست شرع است، برمی خوریم. در حالی که پیغمبر در نخستین ده سال بعثت بی‌گان آنرا بی‌باکانه تشویق می‌نموده و این خود نشانی از دگرگونی ژرف می‌باشد که با آن رو برو هستیم.

حدیثهای ضد پارسائی:

در این جا وظیفه‌ی حدیث بود که برای این دگرگونی پشتونه سازد. و چون توجه به سوی آخرت اینده‌آلی را نمی‌شد یک‌سره از جهان بینی اسلام زدود، ناچار بایستی رعایت مصالح دنیا نمی‌شد، هم پالکی و هم ارزش آن شمرده می‌شد.

پس یکی از آموزش‌های پیغمبر در این معنی به گواه آورده شد، که مانند نظریه‌ی ارسطو است، و آن میانه‌زی در کارها است. در روایی چنین آمده که « بهترین شما آن کس نیست که دنیارا برای آخرت با آخرت را برای دنیا رها سازد، بلکه بهترین شما کسی است که هم از این و هم از آن

برگیرد⁽²⁰⁾ ». در کتابهای حديث نموذجی از پارسائی تقدرا می‌بینیم که هوردنکوهش پیغمبر قرار گرفته است.

[B : «ای کسانی که ایان آورده‌اید از چشیدن چیزهایی خوش که خدا به شما ارزانی داشته خود را محروم نکنید، و از مرز مجازهم تجاوز ننمایید. به راسی خدا تجاوز کنندگان از این مرز را دوست نمی‌دارد. بخورید از آنچه خدا به شما روزی داده و آنرا روا و نیکو شمرده است. بترسید از آن خدا که بد و ایان دارید - مائده ۵: ۸۷-۸۸ » آموزشی که مانند تعالیم همانندش بر ضد رفتار یهودان است، که بنا بر قوانین سخت گیرانه‌ی خویش، از مصرف کردن بسیاری از خواراکی‌ها و آشامیدفی‌ها خودداری می‌کردند. این دستورها به کسانی داده می‌شد که به دور پیغمبر بوده و از دنیا گریزان می‌زیستند، تا مگر ایشان را از آن زندگی سخت زاهدانه و زیان رسانیدن بخوبیشتن باز دارد⁽²¹⁾. یکی از روشن‌ترین شواهد در این باره هشداری است که پیغمبر به عنوان بن مظعون داد که زاهدی سرسخت می‌بود. پس پیغمبر اورا از این شیوه‌ی زندگی بر حذر داشت⁽²²⁾] .

از معروف‌ترین آن اسناد و نیز رسائل‌ترین آنها در این باره، روایاتی است مربوط به تقابلات پارسایانه‌ی عبدالله پسر عمر عاص که پدرش از سرداران بنام صدر اسلام می‌بوده است. این روایتها، اورا درست بر عکس پدرش از پرهیزگارترین صحابه و پرشورترین ایشان در دین داری نشان می‌دهد، که در پیروی از سنت بسیار دقیق و متخصص بوده است⁽²³⁾.

[B : در مقایسه این مرد با عطاء بن یسار که به عنوان یک اندرازگر شرعی شناخته می‌شد، می‌توان عبدالله را به عنوان قانون گزار شناخت. اشارتی درباره‌ی سرنوشت نهائی کعبه نیز ازاو نقل شده است⁽²⁴⁾] . به پیغمبر خبر رسید که این عبد الله همیشه روزه است و شبهارا با خواندن قرآن

زنده می دارد . پیغمبر اورا سخت نکوهید و پند داد که پارسائی را بخردانه بدارد .

از گفته های پیغمبر بدرو است که « قن تو بر تو حقی دارد » همچنان تو بر تو حقی و همسر تو بر تو حقی دارد ⁽²⁵⁾ . و نیز گفت : « یک آدم همیشه روزه دار » بی روزه به شمار آید ⁽²⁶⁾ یعنی چنین روزه داری پاداش ندارد ⁽²⁷⁾ . [B] : دربرابر کسانی که چنین شیوهی پارسایانه و سخت زاهدانه را تشویق می کردند حدیثها از پیغمبر آمده که از آن نهی می کند و این افراد را به راو درست می خواند : « چه باشد کسانی را که این چنین راهنمایی ها می کنند ؟ من خودم دعا می خوانم » روزه می گیرم ⁽²⁸⁾ روزه می شکنم ازدواج می کنم ، کسی که بدين شیوهی من رغبت ندارد ⁽²⁹⁾ با من پیوند ندارد ⁽²⁷⁾ .

گفته هایی به پیغمبر نسبت داده شده است که همگی در نکوهش کسانی است که مصالح دنیاگی را رها کرده اند تا به نهایت پرستشای واجب و میتھب بپردازند . روزی یاران پیغمبر از یک همسفر خود یاد می کردند که تاسوار بود هیچ کار جز دعا خوانی نمی داشت ، و چون پیاده می شدیم ، او جزئیات کاری نمی کرد . پیغمبر پرسید : پس کی به شتر او علف دادی و خوراکش پیخی ؟ گفتند : ما همگی ! گفت : پس شما همگی بهتر از او باشید ⁽²⁸⁾ . [B] : این روایت نیز از پیغمبر نقل می شود : « کسی که نهایی نهدو آنرا پرورش دهد پاداشی مانند آن دارد که شب را به دعا زنده بداردو روز را روزه بگیرد » یا کسی که عمر را در چنگ ⁽²⁹⁾ بگذارد ⁽²⁹⁾ .

أخبار بسیار نیز هست در بارهی زیاده روی در کفاره پرداختن و توبه کردن و قن را آزادانه رنج دادن و سختی ها پذیرفتن ، که مردی به قام ابو اسرائیل ⁽³⁰⁾ نمونهی کامل آنها به شمار می رفت ، همی اینها به روشنی و آشکار اذیان می دهنده که این گونه کارها بی پاداش است ، یا دست کم از نظر

مذهبی کم ارزش می باشد . « اگر جریح ترسا دانشمند بود می فهمید »، که پذیرفتن خواست مادر به از پرستش خدا است⁽³¹⁾ .

سخن‌ترین نکوهش که از پیغمبر نقل شده، روی با تک‌زیستی می دارد .]B: در یکی حدیث بن مردان و زنانی که زناشوئی را بی اهمیت می شمارند، نفرین آمده، بنا بر همین حدیث است که برخی فقیهان تک‌زیستی را گناه کبیره می شمرند⁽³²⁾ . مردی که عکاف بن وداعه‌ی هلاک خوانده می شد چنین زیسترا برای خویشتن پسندیده بود و پیغمبر پلدو چنین آموخت: « پس تو از برادران شیطانی ! اگر از ترسایان نصارا هستی بدیشان پیوند ! و اگر از مانعی ، پس آئین ما همسرداشتی است⁽³³⁾ . »

بازم ازین سخنان تند به پیغمبر نسبت داده شده، که به کسانی می گفت، که می خواستند از دارانی خویش چشم پوشند و آنرا در راه خیر صرف کنند و به فامیل خود زیان رسانند⁽³⁴⁾ .

این آموزشای پیغمبرانه که جنبه‌ی خصوصی و فردی دارد، با اصول کلی منسوب به پیغمبر نیز همانگی دارد: « اسلام رهبانیتی ندارد^(*) ، رهبانیت این ملت جنگ در راه اسلام است⁽³⁵⁾ . »

این عبارت خیلی پرمفر است و به خوبی، تضاد میان زندگی پرهیز گارانه و آندیشه و رانه و صومعه نشینی جدا از مردم، و میان زندگی جنگی و کارزاری را نشان می دهد. این همان دگرگونی است که بدان گوشزد نمودیم و دیدیم که بزرگترین عامل در نابود شدن آندیشه‌ی سخت زیستی پارسا یافته‌ی صدر اول اسلام بوده است .

(*) چنین است در آلمانی . و در نسخه‌ی عربی: « هر پیغمبر رهبانیتی دارد... آمده است . و « رهبانیة امتى التجهاد ». هر دو دیده می شود .

هنگامی که ما به حدیث‌های پیغمبر بخشد رهبانیت می‌نگریم، نباید از جنبه‌ی جدلی آن که ضد پارسائی مسیحیت است غافل باشیم. پیغمبر در بسیاری از این حدیثها، باروزه داشتن بی‌جا. بیش از اندازه‌ی شرعی مخالفت می‌ورزد: «مؤمن نیرومند بہتر»، و پیش خدا ستد و آزمؤمن ضعیف است⁽³⁶⁾، «مؤمن در هر لقمه که می‌خورد پادشاهی از خدا دارد»، «خورنده‌ی سپاسگزار بله از روزه‌دار پارسا است»⁽³⁷⁾. [B: ن، ک؛ عهد جدید 1 تیموئی 4: 4].

این ستد نیست که آدمی دارای خویش از دست بدندو به دریزگی نزد مردم رود. زکات واجب نیست جز برآفزون آزنیاز آدمی. درین هنگام نیز پایستی در درجه‌ی نخست به فامیل و خویشان کمک برساند⁽³⁸⁾. [B: «تو که دنیا بدان نیست که آدمی»، جایز را حرام شمرد، بدان نیز نیست. که دارایی دنیائی را از دست بدند، بلکه بدان معنی است که تو بدان دل نبندی! و برآن که در دست خود می‌داری اعتقاد نکنی، بلکه اعتقاد خود را برآن بنهی که در دست خدا است، و به پاداش محرومیتی که می‌کشی رغبتی بیشتر داشته باشی تا به در آمان بودن از این محرومیت، أبو إدریس الحولانی این حدیث را به وسیله‌ی أبوذر غفاری، که به شیوه‌ی سخت پارسایانه‌ی او إشارت کردیم از پیغمبر نقل می‌کند و می‌گوید: این حدیث در میان حدیثها همانند زر قاب در برابر زر قسره است⁽³⁹⁾. چنانکه می‌بینیم در همه‌ی این آموزشها این عقیدت تقویت می‌شود که تحديدو هرزبندی ثروت باید تنها به وسیله‌ی شرع تعیین شود، اندازه‌ی پارسائی در زندگی را نیز شرع معین کندو در بیرون از دستور او، سخت‌زیستی به هر صورت ستد نیست.

[B: بر حدیثی که در آن جمله‌های: «با سپاسگزاری مصرف کردن» و «با چشم پوشی روزه داشتن» آمده است، این پرسش آفروده می‌گردد، که علوم مذهبی اسلام در برای برخود نهاده است: آیا دارا بودن بزرگ فوایدی

برقرار است؟ یا به عکس؟ این پرسش مایه‌ی کشاکش‌هائی آتشین نیز شده بوده است. ابن حجر هیشمی شافعی مشهور مکه (م 973 هـ – 1565 م) در باره‌ی برتری «دار او سپاس‌گزار بودن»، از «سخت زیستی پارسا یانه»، مقاله‌ی نگاشت که به توصیف حال وزیر آصف خان ختم شده، او در این مقاله به شرحی که در تفسیر «عباب» آمده است نیز اشاره می‌کند⁽⁴⁰⁾. از این دوران کهن (نخستین دوران عباسی) نکته‌ی جالی نیز از زبان شناس بدوي أبواللک بن کوکره آمده که چنان در این زمینه غلو می‌نمود که فرعون ثروتمندرا پر موسای بی‌نوا برتری می‌داد⁽⁴¹⁾.

نسبت به موضوع گفتگوی ما، تأسی دمند نیست، دوباره بادآوری کنیم که اطمینان به آنچه ممکن است از عبارتهایی که به گواه آورده‌یم، و زنجیره‌شان همگی مانند هر حدیث به پیغمبر پیوسته است، واقعاً پر زبان پیغمبر جاری شده باشند، اندک می‌باشد.

زیرا که او باهمه اهمیقی که به مقتضیات زندگی دنیاگی می‌داد و باهمه ایستادها که برای خودش قائل می‌شد باز هم چنانکه آذایه‌های قرآن پیدا است⁽⁴²⁾، برای پارسا یان درست و قوبه‌کارانی که عمر خویش را به فذر صرف نمازو روزه کنند، ارزش فراوان می‌نہاد. شاید تنها تکی زیستی را بتوان آذآن ایستادنا نمود. آری تزدیک‌ترین روایتها به نظریات واقعی او آنها هستند که پارسانی یعنی دست کشیدن از همه‌ی لذت‌های زندگی را تشویق می‌کند و آنرا یک فضیلت عالی می‌شمرد، که پارسara به درجه‌ی دوستی خداو پذیرش او می‌رساند⁽⁴³⁾.

پس مسأله‌ی مهم تر بیان چگونگی روی کار آمدن اندیشه‌ی زندگی ضد پارسانی می‌باشد، که شرایط سیاست خارجی اسلام موجبات آن را،

همچنانکه در بخش دوم (ص 87) توضیح دادیم، به وسیله‌ی نسبت دادن آراء و گفته‌هایی به پیغمبر فراهم ساخت.

بیوگرافیهای ضد پارسائی:

این تغییر روش در قسمت دیگر حديث، یعنی در آخبار بیوگرافی پیغمبر و یارانش نیز آشکار می‌شود. چیزی که مارا به نیرومندی روحیه‌ی نوین ضد پارسائی آگاه‌تر می‌سازد رگبار خود بخودی توصیفهای رُرک و بی‌پرده است، که به وسیله‌ی حديث بر ترسیم صورت اخلاقی پیشوایان سلف که بایستی نونهای اخلاقی مذهب به شمار می‌رفتند، باریدن گرفت بلکه بیوگرافی خود پیغمبر را نیز از این گونه صفت‌ها پر کردند.

ما از میان آنها می‌توانیم این یکی را باور کنیم که تمایل پیغمبر به زن روز آفزون بوده است. این یکی حقیقت تاریخی متکی به آسناد است که در عین حال در ادبیات مذهبی ملل و اعصار گوناگون، آن چنانکه خود اسلام در آخبار پیغمبران عرضه می‌دارد، منحصر به فرد می‌باشد. زیرا که در ترسیم صورت هیچ دین‌آوری از آدیان، چنین رخ نداده است که صفات اخلاقی او را در قالب آدمی محض، آن چنانکه حديث بتیان گذار اسلام را (۴۴) نشان می‌دهد، نمایش داده باشند و در عین حال هیچ خلیل‌هم در این صورت اخلاقی که برایش ساخته‌اند، احساس نگردد.

در محیط‌های پارسا که پارسائی را ایده‌آل زندگی عالی می‌نمودند، هماره از پیروی چنین صفات بشری نهی کرده، یامیانه روی و اقتصاد را در آن آندرز می‌دادند، بلکه آنها تنها برای تفسیر آیه‌هایی همچون «بگو: من آدمی همچون شمامیم - کهف ۱۸: ۱۱۰» به کار می‌بردند.

هیچ دلیل در دست نیست که کوششی برای دور نشان دادن پیغمبر

از غرایز بشری انجام گرفته باشد، بلکه به عکس، بیوگرافی نگارانش می کوشندند که پیغمبر را از جنبه‌ی بشری با مومنان، روشن و آشکار تزدیک سازندو این را برای آیندگان قرون بعد مؤکد نمایند [B]؛ مثلا هنگامی پدر و ماور کودکی نزد او رفتند تا برای کودک بیمار دعا کنند، دیدند او دارد شتر بیمار خود را دوا می دهد⁽⁴⁵⁾. و نیز روایت کردند که گفته است: « من از دنیای شما، زن و بوی خوش را دوست دارم ! »، « این افزوده که : « نور دیدگانم نماز است ».

گاهی إتفاق افتاده که صفاتی بسیار دور و خد پارسائی برا او باز کرده‌اند. [B] : « لامنس یک رشته از چنین روایتها را به ویژه در باره‌ی پوشک و خانه‌ی او گره آورده است⁽⁴⁶⁾ ». قاتاً انجا که این گونه روایتها وی را به حق^(*) مورد اتهام دشمنانش قرار داده است، که می گویند: او که جز بازان کار نداشته شایسته پیغمبری نیست⁽⁴⁷⁾. [B] : أبو حاتم بن حبان البستی (م 354 هـ - 965 هـ) و زخشوی⁽⁴⁸⁾ اشاره می کند که واژه‌ی « فقیر » در باره‌ی وی درست نیست، زیرا که او هیچ‌گاه در زندگانی در ماندگی نکشید⁽⁴⁹⁾. او در قصیده‌ای که به امیة ابن أبي الصلت مذوب است به عنوان « غنی » نیز یاد می شود⁽⁵⁰⁾.

ما اکنون خوب می توانیم مانند این توصیفهای رک و پوست کنده‌را که در بیوگرافی‌های یاران وارسته بجا مانده است به دست آریم. ما امروز برای پژوهش در این بخش از روایتها زندگی نگار در اسلام، بیش از پیش قوایی داریم. چاپ کتاب « الطبقات السکبری »، که هنوز جریان دارد⁽⁵⁰⁾ مدرکی در اختیار مانهاده که ویژه‌ی موشکافی در تفاصیل زندگی خصوصی کهن‌ترین قهرمانان اسلام است، که دیگر مصادر از آن کوتاه

(*) در نسخه‌ی بابینگر بحای « بحق » و « به ساده دلی » آمده است.

آمده‌اندو ابن سعد (کاتب و اقدي) آنها را زمینه‌ی کار زندگي نگاري قرار داده است.

جالب توجه است که این زندگي نگاران، گفته‌های ناقلان روایتها را به طور طبیعی آورده‌اند. عادتهاي خصوصي اين وارستگانرا، از عطر زدن و پرداختن به ريش و موی سرو چگونگي خوشپوشی و آرایش بالباش گران‌بهاء⁽⁵¹⁾ ارزشي که بوی خوش نزد ايشان داشته گزارش‌ها داده‌اند. در صوري که پرهيز گاران که دشمنان سر سخت هنرهاي تزييني بودند، هواوه از آن نکوهش مي کردند⁽⁵²⁾.

عمان بن عبيد الله از خاطرات دوران دبستانش مي‌آرد که هرگاه چهارتن، که ثامشان را آورده، و در میان ايشان أبوهيره راوي معروف هم هست، از در دبستان مي‌گذشتند، بوی خوش بیني کوکان را پر مي‌کرد.⁽⁵³⁾

روايي نيز با نوعی جانبداري مي‌آورند که گروهي که نمونه‌ي پرهيز گاري و بي‌آلاپشي بودند به پوشیدن لباس‌های گران‌بهاء إفتخار مي‌ورزيدند. جاهائي که مي‌خواهيم که ايشان لباس‌های معملي برتن مي‌کردند، نيز⁽⁵⁴⁾ آندكه نیستند.

براي توجيه اين خوشگذراني‌ها، مطابق معمولشان به حديث روایت شده از پيغمبر تکيمه مي‌کردند که: « هرگاه خدا نعمت را برپنده‌اش ارزاني داشت » دوست دارد که او آنرا برپنده‌اش بپيدند ». [B] : اين انسان را به ياد روایت یوناني مي‌اندازد که: « إنسان خوب شاخت باید رخشان و نامان بجزيد نعمت خدارا پر خود آشكار سازد که سپاس او در آن است ». دروي همین زمينه، پيغمبر گروهي را که از اقتصاد مرفه پرخوردار بودندو جاهيكل نآراسته به نزد وی مي‌آمدند نکوهش کرد⁽⁵⁵⁾ پيدا است که

از سنن مذهبی، که پست داشتن زندگی دنیارا ایده‌آل قرار می‌دهد، در این داستان‌ها اثری نیست.

میل دارم شخصوصاً یک نمونه از بسیاری که مصادر کهن به معارضه می‌دارند، در اینجا برگزینم که شکل زندگانی را در صدر اول اسلام و سنت سیر آن را نیز در محیط‌هایی که این آداب و رسوم در آن می‌روند به مانشان می‌دهد. این نمونه یک خبر کوتاه است، که به طور ساده، مسئله‌ی مورد گفته‌گوی مارا روشن می‌کند.

قبایه‌ی محمد حنفیه پسر علی را در نظر گیریم، که بسیاری از مؤمنان پرهیز‌گار او را تا آنجا بالا برده بودند که مهدی برگزیدهی خداش، برای نجات اسلام می‌خواندند، او تمایندهی خواستاران حکومت گنوستیک در عهد خلیفگان اموی قدم بود، که مسلمانان ایشان را تبهکار و غاصب می‌خوانندند. پدرش پیش از تولد او، با نامیدنش به نام پیغمبر «محمد ابو القاسم» مفتخر شده بود.

از هین جا است که محمد حنفیه بعدها مورد اعتماد شیعه در جاودانی بودن و رجعت شد. و این دو، صفت کسی می‌باشد که خداش برای راهنمایی بشر برگزیده بود و به «مهدی» شناخته شود. ما خصوصیات این باور را در بخش پس ازین، بررسی خواهیم نمود. آری وی مایه‌ی آمیدواری پرهیز‌گاران و مورد ستایش شاعران اطرافش می‌بود. با این‌مه ما گزارش کوته زیرا درباره‌ی این انسان مقدس در اخبار بیوگرافی و زندگانی نگار می‌خوانیم:

أبو إدريس روایت کرده است که: « ابن الحنفیه را دیدم که با حناو کتم خضاب می‌کند، به او گفت آیا علی خضاب می‌کرد؟ گفت: نه! گفتم: پس توچرا؟ گفت: هی خواهم برای بانوان جوان بنایم! »⁽⁵⁶⁾، آلتنه

کوشش‌های بینتیجه‌ای هم، برای یافتن چنین اعترافهایی در لابلای بیوگرافی اولیای سریانی و حبشه نیز آنجام شده است.

در واقع اگر در پرتو حقایق تاریخی رفتار این مهدی را زیر نظر نهیم، خواهیم دید که وی در واقع نیز همان طور که پیدا است مردی دنیادار بوده و به همیج وجه از خوشگذرانیهای دنیا دور نبوده است⁽⁵⁷⁾. با این‌مه او نگهبان منافع مذهبی و آداب و رسوم اسلامی به شمار می‌رفته است.

هیچکس هم کوچک‌ترین تنافضی میان پیشوائی محمد حنفیه و آن اعتراف پیشین که سخت بامامت ناجور است و شاید هم أصولاً برای تبلیغات ضد او بروزبانش نهاده باشند، احساس ننموده است. ها می‌توانیم مانند این نونه را در زندگانی بسیاری از سلف آغاز اسلام بیابیم که به ما نشان می‌دهد اینها آموزش خود پیغمبر بوده است.

3 - پیشوافت پاسارئی :

البتہ اگر مسلمانان با جریانی دیگر برخورد نکرده بودند، پندو اندرزهای بالا، خود به خود به وجود نمی‌آمد. پس آن جریان بود که پارسائی را در اسلام نیرو بخشید و آن را مظہر حقیقی زندگی مذهبی دافست.

گفتم پرهیز گارانی⁽⁵⁸⁾ یافت شدند که آرایش و خوش پوشی را هنک زندگی ایده‌آلی اسلامی می‌شمردند. بسیار ساده است اگر در میان ایشان او بسrael را به بینیم که در باره‌ی شخصیت گران‌قدر چون عبد الرحمن بن اسود بگوید: او لباسی می‌پوشد که با پوشالک توبه کاران بسیار ناجور است: «هرگاه که من عبد الرحمن بن اسود را می‌دیدم می‌گفتم: در پوشالک و

خوشبوئی و سوار کاری، عربی است^(*) [B] : که خود را به جامه‌ی دهگانان ایرانی درآورده است [۵۹].

پارسائی و زنگنه مند هنری :

این تفاصل به پارسائی به ویژه در عراق⁽⁶⁰⁾ کمی پس از آفتابدن به دست قازیان و در آغاز حکومت اموی پدید آمد، در آنجا بود که از این پارسایان بسیار دیده می شدند و ایشان را به طور کلتبی «عبّاد» می گفتند. مانند مغضّد بن یزید عجلی که در فتح آذربایجان به روز گار عنان کشته شد. او یک هنگام، به همراهی گروهی از یاران، در گوزستان به عبادت مشغول شده بود⁽⁶¹⁾.

ربیع بن خشم کویی باروش زندگی و آندیشه‌ی خود نونه‌ی درست این گروه می بود، او به هیچ امر دنیا ای دلستگی نشان نمی داد، جز اینکه بپرسد مثل: «قبیله‌ی تمیم چند مسجد دارد؟». او که به دختر کودکش اجازه‌ی بازی بچگانه نمی داد، به طریق اولاً [B] : از میسر که در «بقره ۲: ۲۱۹» منع شده⁽⁶²⁾ ناخرسند بوده [۶۲]. او شخصاً مخالف بازی‌هایی بود که از فارسها می آموختند⁽⁶³⁾. چنانکه در غنائم جنگی نیز پارسائی می نمود و صدقه می داد.

باید در اینجا این حقیقت کوچولورا هم بیاد بیاورم که این پارسائی ایشان همچنانکه دیدیم هیچگاه به مرز پرهیز از خون ریزی برای نشر دین نمی رسید.

در دوران کهن اسلام باخونه‌های بسیار از این گونه پارسائی و سخت

(*) در متن آلمانی با بینگر چنین است. ولی در ترجمه‌ی عربی : «دهقانی از دهقانان عرب است» دیده می شود.

زیستی، درأحوال این مردم بروخورد می‌کنیم که در جنگهای مذهبی رنجهای فراوان برداشت [B] : در توصیفی که از عابد پرهیزگار اویس قری بدهست مارسیده، یکی از پیشروان ترک دنیارا می‌بینیم که در جنگ صفين، در صفت جنگی جویان علی جنگیده و بجان خودرا از دست داده است : « شمشیر کلید بهشت است » [B]. و این شگفتی ندارد، زیرا که در حدیث می‌بینیم : « رهبانیت امت من جنگ در راه خدا است ».

هرچه زندگانی عمومی⁽⁶³⁾ به سودهای مادی و لذاید دنیاگی می‌گرایید، اینان که به دنبال ایده‌آل‌های اسلامی می‌گشتهند، بیانه‌هایی نوین برای آشکار کردن ناخشنودی خود می‌یافتهند. ایشان فایقان دوره‌ی صدر اول از سنگرهای خود که طرد هرگونه هدف دنیاگی می‌بود یکی گام به پس نمی‌نشستند.

دارندگان این روحیه، در روایتها بیوگرافی صحابه‌ی باستانی، که إضافه بتو پیشینه‌ی اسلام، قهرمانان جنگها نیز بوده‌اند، داستان‌هایی پارسایانه می‌آورند که ایشان را نمونه‌ی روحیه‌ی پارسائی نمایش می‌داد⁽⁶⁴⁾ تا شاید بتوانند مردم مسلمان پاکدین را به اعتراض بر روحیه‌ای که داشت بر روزگار ایشان چیزه می‌شد، برآنگیزانند.

پارسائی مثبت؛ ضد دولتی و از پرسگان متاثر بود:

درواقع از آنچه در روایتها آمده است، چنین به دست می‌آید که روحیه‌ی پارسائی با شورش بر دستگاه حاکم پیوند می‌داشته است. بدروزگار عثمان از مردی بازجوئی شد که معروف بود؛ از پیشوایان بد می‌گوید و به غاز جمعه نمی‌رود تا بر دستگاه حکومت اعتراض کرده باشد. وی گیاه‌خوار بود و بی‌زن می‌زیست⁽⁶⁵⁾. [B] پس خلیفه معاویه دستور

داد این عابد بصری را به جرم تکث زیستی به دادگاه کشند، زیرا که این رفتار سرپیچی از آیت «پیامبران را زنان و کودکان است - رعد ۱۳: ۳۸» به شمار می‌رفت⁽⁶⁶⁾.

بدین گونه بسیاری از مسلمانان، برای پوشش برداشتگاه دولقی، به پارسائی و گوشه نشیدنی می‌پرداختند. شماری که اینسان بر پرچم خود می‌نوشتند «گویز از دنیا» بود.

در اینجا یک سبب خارجی مهم نیز افزوده می‌شود. ما می‌بینیم بسیاری از پندو آندَر زهای ضد پارسائی؛ آشکارا جنبه‌ی ضد پرهیزگاری مسیحی می‌دارد، زیرا که پارسائی مسیحی در صدر اسلام آزان جهت که آندیشه‌ی وارستگی را با عمل تطبیق می‌کرد کامل قوین نموده‌ی پارسائی و محسوس قوین آنها به نظر مسلمانان می‌نمود.

سبب دیگر ش نیز آن بود که مسلمانانی که ضدیت با خوشگذرانی دنیائی در روایت ایشان مستوار شده بود، وارستگی ترسیان مسیحی دل ایشان را بوده سخت تحت تأثیر پرسگان توبه کار ایشان قرار گرفته بودند. آزادی توبه کاران در شعر باستانی عرب در عهد پیغمبر نیز یاد شده است. پس همین شعرها بود که زندگی پارسیان را به قازیان شناسانده بود.

در بسیاری از آشعار جاهلیت آداب و رسوم ترسیان مسیحی مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته⁽⁶⁷⁾ همین‌ها است که دو واژه‌ی «سائجهن و سائجهات» را إلهام کرد، که معنی پرسگان⁽⁶⁷⁾ مردو زن را می‌رساند. [B] : که پیامبر پیش از بعثت افراد ایشان را دیده بود⁽⁶⁸⁾ [وإشارت به پرهیزگاران و پارسیان مسلمان قرار داد⁽⁶⁹⁾].

این دو واژه در قرآن (توبه ۹: ۱۱۲) : در کنار توبه کاران، عابدان.

رکوع و سجود کنندگان آمده است و در (تحریم ۶۶: ۵) : « چه باشد اگر شمارا طلاق دهد ، خدا همسرانی مؤمن ، توبه کار ، سانح ، بیوه و دوشیزه بدو بدهد » دیده می شود .

در روایت دیگر از حدیث منع رهبانیت صورت « لاسیاحة فی الإسلام » دیده می شود ، پس دو واژه‌ی « رهبانیت » و « میاحت » متادف بوده‌اند (70) .

بنا بر این گمان می‌رود که گسترشِ إسلام در شام و مصر و عراق به کسانی که شیفتی پارسائی بودند زمینه‌ی روحی دادو میدان را برایشان باز کرد ، و بی‌گمان آزمایش‌های روانی که اینان از آمیزش با مسیحیان به دست آورده‌اند ، پایه‌ی مکتب پارسائی إسلام را نهاده است .

از آن هنگام بود که این کشش‌های پارسایافه آشکارا نمایان شده و آهسته نفوذ خود را در اطراف گسترش داد . دارندگان این روحیه ، مذهب خویش را با پاره عبارتهای از انجیل تکمیل می‌کردند زیرا که بنا بر تحقیقات مرگولیوث ، کهن‌ترین آثار پارسایانه‌ی إسلام ، تکه‌پاره‌هایی از انجیل را در بر دارد (71) .

برخورد دو گونه پارسائی :

گروه میانه رو مؤمنان ، در شکفت بودند که چگونه این کشش‌های پارسایانه در میان مردم پدید آمده ، در باورهای اسلامی و زندگی روزانه نفوذ می‌کند . داستان زیر این گونه برخوردهارا نشان می‌دهد :

زنی یک روز ، چند جوان را دید که سنگین می‌روند و آهسته گفتگو می‌دارند . چون این رفتار با زبان درازی و سبک روی جوانان عرب

جور نبودو زن مته جیانه از آن جویا شد، پاسخ شنید که: ایشان پارسایند! زن که دتوادست خود داری کند گفت: بخدا سوگند، هرگاه عمر سخن می‌گفت، می‌شنوایند و هرگاه میرفت، قندبودو چون می‌زد دردمی‌آوردم پارسای راستین نیز هم بود⁽⁷²⁾.

ولی اگر ما در آیه‌ی (لقہات ۱۹: ۳۰) نگاه کنیم که : « در رفتار آهسته و در صدا نرم باش ، که بدترین صدا صدای خرابست » می‌توانیم ادعا کنیم که اگر پیغمبر باین جوانان رو برو شده بود ، پارسائی آنان را تایید می‌کرد .

به آسانی می‌توان دریافت که این گروه پارسائی را از خوراک آغاز کردند، پس روزه گرفته و در آن زیاده روی نمودند^{۱۷۳}، و درین راه بی‌هیچ‌گونه قید و بند پیش رفته‌ند، قاتل‌ها که حدیث و پندو اندرزهای ضد زیاده روی در روزه^{۱۷۴}، بر ضد ایشان به کار آفتاد.

إضافةً إلى ذلك، در میان ایشان برخی را می بینیم که از خوردن گوشت نیز خودداری می کردند⁷⁴، این گونه پرهیز از دنیا حتا در روز گار، صحابه نیز یافت می شد⁷⁵. زیاد این ابی زیاد از موالی قبیله‌ی مخزوم را روایات به صورت مردی پرهیز گار و عابدو پشمینه پوش نشان می دهد که گوشت را برخویش حرام کرده بود، تا آنجا که به روز گار عمر عبد العزیز، وی نونه و ناینده‌ی گروه پارسایان شناخته شده بود⁷⁶. بی‌گمان، از حدیث «هر کس چهل روز گوشت نخورد بدخواهد شد»⁷⁷، کسانی همچون زیاد خواسته شده بوده‌اند.

آلتنه در کنار این جنبه‌ی منفی^(۷۶) که در کار و زندگی إخلال می‌کرد، تکاملی مثبت نیز در عبادتها و در جهان بینی اسلام پدید آمد. این پیشرفتها به خودی خود مخالف اصول و مبادی که درباره‌ی این أمور در قرآن وجود

داشت نمی‌بود، بلکه تنها با آندکی قندر وی در قاآیل بوجی نقاط مذهبی و اخلاقی قرآن به دست می‌آمد.

آری، با اینکه این نقاط در آیات قرآن، با نقاط دیگر آن، همگی حلقه‌های همنگ و هم ارزش از اصول و مبادی اسلام را تشکیل می‌دهند، محافل پارسائی اسلام بدینها ارزش ویژه و اهمیت فوق العاده دادند، به طوری که نقاط دیگر زندگی مذهبی، در درجه‌ی دوم قرار گرفت. از اینجا هسته‌های فاسذگاری پدید آمد، که بعدها بزرگ شدو تا آنجا گسترش یافت که میان این روحیه‌ی پرهیزگارانه و میان باورهای سنتی اسلام جدایی افکند⁽⁷⁷⁾.

4 - دو جنبه‌ی منفی پارسائی:

از همان قدیمترین دورانهای اسلام این زیاده روی در دو بخش دیده می‌شود؛ نخست، در نیاشها، دوم، در مسائل اخلاقی.

بخش نیاشها در «ذکر» نمودار می‌شود که در همه‌ی دورانهایی که بر تصوف اسلام گذشته، پایگاه خویش را نگاه داشته است. پس اگر اسلام سنتی نماز را به وقتهای معین در شبانه روز اختصاص داده است، اصول پارسائی با این تخصیص مخالفت می‌کند و بالازام به خواندن قرآن و ذکر خدا در میانه‌ی نمازها، ارزش ذکر را تا درجه‌ی واجبات جمعی بالا می‌برد، به طوری که ارزش واجبات رسمی و سنتی در برای آنها سکن و درجه‌ی دوم گردیده، آنچه داده و به فراموشی سپردن آنها بکسان می‌شود.

این همان ذکرهای صوفیانه است، که قابه‌ی هر روز نیز استخوانه بندی

ساخته‌ان سلسله‌های تصویر را تشکیل می‌دهد، سلسله‌هائی که جانشینان همان پارسایان کمن هستند.

توکل و^(۷۷) ابن الوقی:

جنبه‌ی اخلاقی برجسته که در پارسایان آن روزگار نمودار بود، زیاده روی در توکل یعنی اطمینان به خدا است، ابن احسان ایشان را به آخرین درجه‌ی اطمینان نفس و قناعت می‌رسانید. ایشان به هیچ چیز اهمیت نمی‌دادند و دنیارا به هیچ می‌گرفتند و از هر گونه آندیشه‌ی کوشش برای منافع خود پرهیز می‌نمودند، بلکه خویش را یک سره به آمید خدا سپرده، بی‌هیچ‌گونه اراده و جنبش، مانند مرده در دست مرده شوی^(۷۸) در اختیار وی می‌نہادند، ازین روی ایشان « توکلیان » یعنی کسانی که به خدا توکل کرده‌اند، نامیده می‌شدند.

برای بدگوئی و کاستن ارزش این گروه، برخی نظریات و اصول آزادان نقل می‌کنند که بدینقی ایشان را نسبت به کار و کوشش و تحصیل قوت و دیگر نیازهای زندگی نشان می‌دهد. زیرا که ایشان کند و کار و کوشش را بی‌توکلی و کمبود اطمینان به خدا می‌شمردند. ایشان می‌گفتند باستی برای رفع هر نیازمندی، مستقیماً بی‌واسطه به خدا پناه برد.

تحقیر کنندگانشان، خودداری آنان را از کوشش و نیز قناعت و آرامش و سکون ایشان را، تنبیه از کار و پستی دریوزگان می‌خوانند.

اما به نزد خودشان، بهترین روش زیست آدمی هم است: « همه‌ی بندگان روزی خوار خدایند »، ولی برخی آنرا با فرمایشگی، همچون دریوزگان، برخی بارنج انتظار، چون باز رگانان، برخی باخواری چون پیشواران، و برخی با سرفرازی چون صوفیان، به دست آرنند. ایشان

خود را بینندو روزی خوبش، مستقیم ازو گیرندو واسطه را در میان خبیث نمایند».

از فضیلت‌ها که ایشان برای خود می‌شمرند آنست که هیچ‌گاه فردار از شمار روزگار خوبش نیاورند⁽⁷⁹⁾. ایشان آندیشه‌ی آینده و برنامه ریزی برای نیازمندی‌های زندگانی را هوا ره از محیط ذهن خود دور می‌ساختند. برای اثبات نظریه‌ی خود نیز حدیثی می‌آورند که خود زمینه را برداشتن می‌کند: «حکمت که از آسمان فرود آید به دلی وارد نمی‌شود. که آندیشه‌ی فردا دارد»⁽⁸⁰⁾.

نزد ایشان: کسی که به خدا اعتقاد نماید «ابن‌الوقت» بود و پس هرگاه کسی در آندیشه‌ی آینده بود و به فکر و فقی جز آنچه در آنست باشد، با به تدبیر خوبش امید بنده، هر آینه کاری ازو ساخته نباشد⁽⁸¹⁾.

مسلم است که تهی دست بودن از لوازم زندگی و دوری از آسایش و خوشگذرانی، از اصول آسامی ایشان می‌باشد، پس هر کس که به جرگه ایشان درآید فقیر است.

إضافه بر آن چیز دیگری هم بود، و آن اینکه اینمان به بی‌توجهی به دردو گرسنگی و دیگر ناکامی‌های جسمانی بسند، نمی‌کرده، بلکه به هیچ چیز که به تن بستگی دارد نمی‌آندریشیدند، چنانکه عوارض و بیماریها ایشان را به معالجه و پزشکی و پهداشت بر نمی‌انگیرند، این گروه هیچ‌گاه به نظرهایی که مردم در این باره می‌دادند نزد گوش دار نبودند.

از عبارتهای پرداخته‌ی ایشان است که: «هر کس بر خدا توکل» کند به ستایش و نکوهش مردم توجهی ندارد، و این شگفت نیست، چه از اصول صوفیانه‌ی ایشان بی‌توجهی کامل به چگونگی معامله‌ی مردم با ایشان می‌باشد⁽⁸²⁾.

پیدا است که چنین دیدی از زندگانی، با آفکار رایج در مدهی اول اسلام که در مسیر تاریخی خود، روی به واقع گرانی می‌رفت، جور درنمی‌آمد.

نشانه‌ی این فاهمنگی بکث دسته پندو اندرزها است که به صورت حديث از پیغمبر روایت شده است و، مفهوم و معنای آنها روشن نمی‌شود مگر هنگامی که به روحیه‌ی ستیز جویانه و جسدل‌بازی که خواست سازندگانش بود توجه شود، که می‌خواستند جلو نتایج مترقب برزیاده روی در توکل و اعتقاد بر خدارا بگیرند.

با این همه جای پرسش است که چگونه این آندیشه‌ی پارسائی و تصوف توانست پذیرفته شود، در جامعه‌ی مذهبی که به اوج نیرومندی رسیده و تا آخرین حد آرزویش در گسترش و کشور گشائی پیش رفت و هنوز مدی از بیابان گردی افرادش نگذشته که به کاخ نشینی در شهرهای آباد نایل شده بودند⁽⁸³⁾.

5 - نمونه‌ی دیگر از برخورد نوشیوه :

ازین رو دیده می‌شود که درین دوره از زندگی اسلام دو جریان گوناگون یافت می‌شود که در گفتگوی میان دونفر از نیکوکاران، به نام مالک بن دینار و محمد بن وسیع نشان داده می‌شود.

ایشان در مسأله‌ی «غایت غایتها» بحث می‌کردند، نخستین می‌گفت: سعادت ایده‌آلی، داشتن زمینی است که روزی صاحب‌شدا تأمین کند تا نیاز به مردم و کوشش برای کسب نداشته باشد. خوبشخت کسی است که ناشتاپی را بیابد و نداند که شام چه خواهد خورد، کسی که شام را به دست آورد و از ناشتاپی پگاهان بی‌خبر باشد⁽⁸⁴⁾.

طبقه‌ی ستایش آمیزند از زندگی پرهیزگاری و وارستگی، واکنش

جنبیش پارسائی و مقاومت آنرا دربرابر روحیه‌ی دنیا پرسی، که رو به گسترش می‌رفت، نشان می‌دهد. این جنبش دنیالله‌ی همان پارسائی بدوی کهن درروزگاران قدیم اسلام می‌بود⁽⁸⁵⁾.

گفته‌یم که این روحیه‌ی پرهیزگارانه از اندیشه‌ی پارسایان مسیحی سرچشمه می‌گرفت، که ایده آله‌ای ایشان با اصولی که باد کردیم تقریباً واژه به واژه برابر بود.

سزاوار توجه است که بسیاری از بندها انجیل‌ها در مورد پارسائی که در پندو آندرزهای اسلامی زیاد به کار برده می‌شد⁽⁸⁶⁾ مانند آنچه در انجیل متا 6: 25 - 34 و لوقا 12: 22 - 30 از پرندگان آسمان گفتگو می‌دارد، که نمی‌کارندو در و آنبار نمی‌کنندو خالقشان روزی می‌دهد، این بندها تقریباً برابر اصل به کار رفته‌اند.

چکیده‌ی این اصول را در مورد توکتل، پیغمبر چنین می‌گویند: «اگر به درستی برخدا توکل دارید، آنچنان به شما روزی خواهد داد که به پرندگان می‌دهد؛ پگاهان گرسنه می‌روندو سیر باز می‌گردند، آنگاه با خواست شما کوه‌ها از جا کنده می‌شوند». عیسا گفته است: «به پرندگان بنگرید، نمی‌کارندو نمی‌دروندو آنبار نمی‌کنندو خدا روزانه، روزیشان همی‌دهد».

پارسایان مسلمان به تقلید پارسایان مسیحی، پشمیه‌ی درشت می‌پوشیدند⁽⁸⁷⁾. این عادت را دست کم از عهد عبد‌الملک مزوان خلیفه (685 - 705 م) به بعد می‌توان دید، که به کار بردن واژه‌ی «صوفی» نیز⁽⁸⁸⁾ در آن تاریخ آغاز شد و بعداً پرپیروان جنبش پارسائی، هشگامی اهل‌لاق شد، که وارستگی ایشان به مرحله‌ی عالی پیشرفت رسیده‌مود⁽⁸⁹⁾ بافلسطینی

نیرومندو اپتکاری پیوند یافته بود، که تاکنون در آندیشه‌ی مذهبی حسلمانان، اوری فعال دارد. بگذار پس ازین، در تصوف (عرفان) اسلامی گفتگو داریم:

۶ - عرفان، گنوسیزم، نوآفلاطونی:

آموزش نشوآفلاطونی در زندگی روحی اسلام نفوذ کرد و این خود از نظر عرفان اسلامی جاده‌ای مهم بود. این جریان فلسفی که پس از این دوباره در باره‌ی آثار ژرف آن، در بالا بردن سطح آندیشه‌ی اسلامی گفتگو خواهیم داشت، آنچنان پایه‌ی فلسفی و اعتقادی را بنا نهاد که سنتهای پارسائی و شعارهای آن، که پیش ازین یاد نمودیم، همه در قاب آن ریخته شد.

پارسای پرهیز گار که دنیارا خار کرده، آنرا آزخویش رانده، روان خود را به سوی وجود پرتو یگانه پناهگاه بالا برده، در فلسفه‌ی فیض آفلاطین و وحدت وجود اوچیزی می‌یافت که یقین اورا به راه و روش زندگی که برگزیده بود استوارتر می‌ساخت و روحیه‌ی خداشناسی اورا تأبید می‌نمود.

او در همه‌ی کون و مکان پرتو لا الهی می‌دید، همه‌ی پدیده‌های جهان نزد او سرایی بود که آز حقیقت جز بازقاپی آز پرتو وجود یگانه، در او نیست. بنابرین برآدمی لازم می‌دید که چون باخویش تنها شود، پرده‌های زمخت مادی را دور سازد، قانیکی و زیبائی ازی خدا بر او تاقften گیرد. آری اچون آدمی روان خود را بدان سوی بالا برد، آز پدیده‌های هستی ماده رهائی یابد، تا آنجا که شخصیت او در والاترین هستی، که هستی حقیقی و پژه‌ی او است فانی گردد.

در اصل یکی بُدَّست جانِ من و تو
 پسداشِ من و تو و نهانِ من و تو^(*)
 خامی باشد بگویم : آنِ من و تو
 برخاست من و تو ، از میانِ من و تو⁽⁸⁹⁾

————— X —————

نی من منم و تو توئی و نی تو منی
 هم من منم و هم تو توئی ، هم تو منی
 من با تو چنانم ای نسگارِ ختنی
 کاندر غلطمن که من توأم با تو منی⁽⁹⁰⁾

مرزهای شخصیت ، پرده‌هایی هستند که خدرا را از انسان پنهان می‌دارند. گزاف‌گونه به پیغمبر نسبت داده شده که گفت: از امثال صوفیان عبارتی است که آنرا شعار خود ساخته‌اند: « هستی تو بزرگترین گناه است که با هیچ گناهش نتوان سنجید »⁽⁹¹⁾.

این عبارت هستی حقیقی انسان و وجود فردی و مستقل او را به طوری نشان می‌دهد ، که با درون نگری و نیاش و تحمل رنج و سخت زیستی و پارسائی که مسی لاهوتی را⁽⁹²⁾ دراو برآنگیزند ، می‌تواند به جائی رسد که شخصیت « من » وی نابود شده ، دوئیت او با خدا از میان برخیزد . در این صورت او از احساس دگرگوئی‌ها و تقلبات جسمانی رها شود . این حالی است که از گرفتاری آندوه سود و زبان خالی می‌باشد . جلال الدین رومی که

(*) از رایجات مولوی رومی (خاموش) گردآورده‌ی باقر الافت اصفهانی ج 1320 خ (به نقل خلیلی ص 54) .

بزرگترین بیان‌گر این آن‌دیشه است، آنرا چنان و صفت کند: «خویشن را از صفات خودی بشوی، تا به هستی در خشان خویش رسی!»⁽⁹³⁾ . بلکه در آن حال، از دیدگاه او، شرط زمان و مکان برای وجود باطل است، که: «مکانم بی‌مکان و آفرم بی‌آفر است»⁽⁹⁴⁾ .

صوفی که به حقیقت آسمان و زمین پی‌برد، زیر و زبر و پیش و پس و راست و چپ⁽⁹⁵⁾ نبیند. ازین روی حافظ گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون

کجا به کوی حقیقت گذر تواني کرد؟⁽⁹⁶⁾

هرگاه آدمی از همه‌ی صفاتِ إنفعالی که جهان خارجی در او ایجاد می‌کند، تهی گردد، سپس همه‌ی آثارِ إراده و إحساسات خویش را خویسازد [B] : چنانکه در فارسی اصطلاح «بی‌رنگی» برای آن به کار می‌رود [۱] ، حالتی روانی بد و دست می‌دهد که صوفیان آنرا «حالت جمع» نامند. و این همان نظریه‌ی هندی «سمادی»⁽⁹⁷⁾ می‌باشد، که در برابر حالتِ انقلاب و دگرگونگی روانی، ناشی ازِ إنفعالات قرار دارد. و همه‌ی این حالتها زیر عنوان «روان مستقی» نهفته می‌باشند.

زیرا که او با تهی شدن و تابود کردن خواسته‌او عواطف خویش، از باده‌ی سکرآور قدسیِ جهانِ ذاتِ إلهی مست گردیده است، فروعِ خیره کشته‌ای که بر جان او قابل‌به سراسر هستی اورا پر کرده؛ حواسِ جسمانی را ازوی بر گرفته است.

از چیزهایی که مسأله‌ی عشق صوفیانه درین داردو بزرگترین هدفِ دنیا تهی صوفی را تشکیل می‌دهد، فنا در ذاتِ خداوی می‌باشد، که بقا منحصر بندو است، این عشق همان است که حلّاج از آن برخوردار شده

بود⁽⁹⁸⁾ ، پس سنتیان اورا در بنداد 309 هـ – 921 م کشتند ، زیرا که إدعا می‌نمود که به إتحادِ کامل با خدا رسیده است . او پیش از آنکه خود را به دستِ جlad پسپرد گفت : وقتی او با باران سخن می‌گوید به زبان خدا گفته‌گو می‌کند .

از کسانی که به عشق شهرت یافته‌ند شاعر صوفی عرب ابن فارض است که در قاهره 632 هـ – 1235 م در گذشت . او کسی است که « هامر پور گشتال به وسیله‌ی توجهی قصیده‌ی صوفیانه اش به عنوان Hammer Purgstall Das arabische Hohe lied der liebe به ادبیات آلمان معرفی شده . به سببِ فراوانیِ اندیشه‌ی عشق در قصاید ، او ، متأخران اورا « سلطان العاشقین » خوانندند⁽⁹⁹⁾ . چه بسیار موارد است که صوفیان این می‌مسمی بخش عشقِ الاهی را « باده‌ی عشق » نامیده‌اند⁽¹⁰⁰⁾ .

« عشق نابود کردنِ خواسته‌ها و موزانیدنِ صفات و نیازها می‌باشد⁽¹⁰¹⁾ .
« عشق آمد و مرا از هر چه هست رها کرد ، مرا بلند کرد پس از آنکه پست داشته بود . خدارا شکر که مرا با وصال ، همچون شکر در آب حل کرد » .

رفتم به طبیب ، گفتم ای بین‌انسانی
أفتاده‌ی عشق را چه می‌فرمائی ؟

ترکِ صفت و محبو وجودم فرمود

یعنی که زهرچه هست بیرون آئی

« قاروزه داری ، لذتِ مسمی نیایی ، قاتن رها نکنی به نیایش روحانی نرمی ، قاعشقِ دوست جانترا ، همچون آب آتش را ، نابود نسازد ، به همسی و الاتر نوسی » .

قلمروی عشق است که انسان در روز رستاخیز پاک و تبرئه می‌شود؛ «فردای قیامت مردم، زن و مرد از تو س حساب، روی زرد می‌دارند، ولی من با تکیه بر عشق، سوی عرش تو آمیم و حساب را از آن خواهم»⁽¹⁰²⁾.

پس عشق به خدا چکیده‌ی کوشش‌های پی‌گیر روحانی است که صوفیان آن‌جای می‌دادند، تا پندار هستی فرد، در حقیقت هستی الاهی، که شامل همه چیز است، فانی گردد. این آن‌دیشه در هریک از زبان‌های زنده‌ی ملتهای اسلام، ادبیات منظوم به وجود آورد، که هریک در تی گران‌بها در رشته‌ی ادبیات جهانی به شمار می‌رود. این آن‌دیشه‌ی کلی پایه‌ی فلسفی، مایسته‌ای برای زندگانی پرهیز گارانه و عارفانه گردید.

این پایه در حقیقت از ذکری تشکیل شده است که سالکان پارسا آن‌جای می‌دهند. صوفیان می‌کوشند که به حالت نشیه‌ای رسند که نمودار جذبه‌ی خدائی و مسی عشق به او است، و راه آنرا درون نگری و انواع ذکر و حرکات آن می‌دانند. این راه بارو شرستی مسلمانان برای جلب مرحمت خدا، طوری که کتاب و سنت بدان می‌خواهد، از بن ناساز گار می‌باشد⁽¹⁰³⁾.

۷ - یک گام والاتر از تشبیه به خدا:

پنا براین صوفیان با آن هدف ایده‌آلی که برای کمال روانی انسان پیشنهاد می‌کنند و با تعریفی که ازو الاترین نیکوی می‌نمایند، یک گام از فیلسوفان پیشتر هستند. ابن سبعین مرسی که در مکه به سال 668 هـ - 1269 م درگذشت، همان فیلسوف صوفی است که پاسخ به «پرسش‌های سیسیل»، که امپراتور فردریک دوم هوهن‌شتاوفن Hohen Staufen 1250 م پرسیده بود، بد و اگذار گشته او چنین پاسخ داد: فیلسوفان پیشین می‌گفتهند: هدف ایده‌آلی، همانندی با خدا می‌باشد؛ درحالیکه صوفیان برای فنا شدن

در خدا می کوشند، بدین ترتیب که صوفی می خواهد سزاوار آن شود که همو لطف خدا اورا فرا گیرد، اتفاقات حتی خویش را نابود شعور روحانی خود را آشکار سازد (۱۰۴).

تفسیر گنوستیک متون مقلعه:

به موجب یکی از پدیده های تاریخ مذهب، که حوادث ادیان در محیط های جز محیط اسلام نیز آنرا تأیید می کرد، صوفیان که در راه وابستگی به مذهب می کوشیدند، یا دست کم خود را چنان می نمودند، به کوشش برخاستند تا نظریات خود را از راه تأویل در قرآن و حدیث بگنجانند، تا با گواهی گرفتن از آیات و احادیث متکی بر کتاب و سنت برای آرای خود پشت وانه تهیه نمایند. ایشان بدین روش میراث فیلون را به اسلام (۱۰۴) رسانیدند.

ایشان در تأویل قرآن عقیده داشتند که در پشت معنی تحت لفظی آیه ها، که به ظاهر بی اهمیت می نماید، حقایق ژرف فلسفی نهفته است که باستقی با تأویل های مجازی بیرون کشیده شود. برای نمونه در آیه های (یاسین ۳۶: ۱۷ - ۱۳) چنین آمده است: « برای ایشان، از آن دهاتیها که پیغمبران به سوی ایشان رفتند، مثل بزن! دو پیغمبر نزدشان فرستادیم و ایشان باور نکردند، پس سو مین را به پشتیبانی فرستادیم. اینان می گفتند ما به سوی شما فرستاده شده ایم، دهاتیها می گفتند: شما جز مردمانی مانند ما چیزی نیستید، خدا کسی را نفرستاده است، شما دروغ می گوئید. ایشان می گفتند: خدا می داند که ما فرستادگان هستیم».

پیدا است که این آیه ها، برجیز مهمی، جز آنچه ازو از ها پیدا است دلالت نمی کند، أما این صوفیان می گویند: مقصود از دیه، تن آدمی است و منظور از سه پیامبر: روح و قلب و عقل می باشد پس، بمنا برین همهی

داستان؛ تکذیب کردن مردم دو پیامبر نخستین را، آمدن پیامبر سوم، رفتار اهل شهر با ایشان، و عذابی که برایشان فروود آمد، همگی به طور مجازی تأویل می‌گردد.

آری، مفسران صوفی تأویلهای مجازی و بیژه‌ی خود دارند، که همان تأویل باطنی قرآن باشد و کتابهای بسیار در آن نگاشته شده است⁽¹⁰⁵⁾. و در سراسر نوشته‌های صوفیان دیده می‌شود.

پیوستن زنجیره به خاندان محمد:

برای آنکه بدین تفسیر باطنی رنگ سنتی و مذهبی بدهند، از دیگر نظریه‌ی شیعی استفاده نمودند (ن. کث: بخش پنجم) که می‌گوید: محمد تأویل باطنی قرآن را به وصی خود علی داده است.

این آموزشها که جز برای مریدان آشکار نمی‌گردد «کابala»⁽¹⁰⁵⁾ صوفیانه به شمار می‌رود. این آندیشه‌ی اساسی صوفیان را شاعر صوفی عرب عمر بن فارض، که آندیکی بالاتر یادشده، چنین بیان کرده است: «علی بادانش وصایت هرچه پیچیده بود به وسیله‌ی تأویل دریافته است»⁽¹⁰⁶⁾.

آری، به نظر ایشان، علی پیشوای تصوف اسلامی است. ولی این آندیشه‌ایست که سنتیان سخت منکر آنند، زیرا که از دیدگاه ایشان پیغمبر هیچ چیزرا از توده‌ی امت خود پنهان نداشته و دانش باطنی به کسی نسپرده است⁽¹⁰⁷⁾.

با وجود این، کار آن آندیشه بدآنجا کشید که تقدیس علی باور حساس‌آفرین بسیاری از مخلفهای صوفیانه گشت و گاهی در ذرفایر

آموزش‌های ایشان جای گرفت، قاجائی که در برخی زنجیره‌ها که برای حدیث‌های صوفیانه می‌ساختند، سرخرا به روایت امامان خاندان علی می‌رسانیدند، قاچه می‌توانند از راه‌های سنیان دور باشند.

بهترین نمونه‌ی گرایش به تقدیس علی، این پدیده‌ی آشکار جنبش تصوف، در گروه بکتاشیان دیده می‌شود که از علی و امامان خاندانش تقدیس فراوان می‌کنند و آقای ژرژ یعقوب Georg Jacob بحث جداگانه‌ای برای آن آنجام داده است⁽¹⁰⁸⁾.

8 - نفوذ هندی :

دانشمندان انگلیسی به ویژه آقایان وینفلد E. H. Whinfield، براون E. G. Browne، نیکلسون A. Nicholson که اخیراً به بررسی تصوف اسلام پرداخته، ریشه و نشوونگای آنرا مورد بحث دقیق و مفصل قرار دادند، رنگ نوافلاطونی آنرا باروشی موشکافانه روشن کرده‌اند⁽¹⁰⁹⁾. اما تحقیقات ایشان وجود عوامل دیگری را به هیچ وجه دور نمی‌دارد، که سبب پیدایش برخی عناصر شده‌اند، که در تکامل و پیشرد این سیستم غلسفی، اخلاقی و مذهبی، کم اهمیت نبوده‌اند [B]؛ چنان‌که ریشارد هارتگان در تحقیقات خود در سرآغاز تصوف⁽¹¹⁰⁾ ریشه‌هایی به دست می‌دهد که هریک می‌تواند پایه گذار روش‌های تاریخی صوفیگری شناخته گردد [A].

هنگامی که مانظری کلی بوقاریخ تصوف می‌افکنیم نمی‌توانیم این عوامل را به عنوان عناصر مؤثر نادیده بگیریم، مقصودم عناصر هندی است که از همان آغاز گسترش اسلام به سوی خاور، و رسیدن آن به مرزهای چین، کمک آشکار گردید. این آراء هندی، گاهی در آثار ادبی و گاه در آنالیزهای مذهبی اسلام هویدا شده است.

در سده‌ی دوم هجری که مترجمان برای توانگر ساختن زبان عرب به توجهی کتب بیگانه دست نزدند. بسیاری از مؤلفات بودائی را نیز به عربی گردانیدند از جمله‌ی آنها توجه‌ای آزاد از کتاب «بیلاوه رو بوداسف» Barlaam و «کتاب بودا» Joasaf می‌باشد⁽¹¹¹⁾.

محفل‌های ادبی فرهنگیان، که در آن افرادی از ملت‌های گوناگون گرد می‌آمدند با آزادی کامل به دادوستد آن‌دیشه‌ها می‌پرداختند، از افراد شمعی Schumani، که فرقه‌ای بودند، تهی نبود⁽¹¹²⁾.

از مهی اینها حقیقت زیرا نتیجه می‌گیریم، که سازگار بودن اسلام سنتی با آن‌دیشه‌ی پارسائی مذهبی و تاسازگار آمدن آن با مشخصات شناخته‌ی پارسائی صوفیانه، خود نشانه‌ای روشن بروارد شدن ایده‌آل‌های عالی زندگی هندیان در اسلام می‌باشد⁽¹¹³⁾.

مشهورترین بیان کننده‌ی این آن‌دیشه‌ی پارسائی صوفیانه، أبوالعتابی شاعر است که نموفه‌ی انسان وارسته را چنین نشان می‌دهد: «ای کسی که بر قری را در آرایش دنیا می‌جوئی! بلندی، بالا بردن گل بروی گل نیست! اگر بزرگوارترین انسان را می‌جوئی، شاهی را در پلاس بی‌نوایان بینگر!.. آیا این خود بودا نیست؟»⁽¹¹⁴⁾.

اگر بخواهیم از زمانی نزدیگ‌تر گفتگو نمائیم باید به کشفیات فن کریم Alfred V. Kremer مذهبی و اجتماعی یافته، که اصول آن، آثار روشن خود را در رفتار خصوصی أبوالعلای معتبری و شعر فلسفی او بهجا نهاده است⁽¹¹⁵⁾.

پرسه: ما آسنادی داریم که به اثبات وارد شدن آن‌دیشه‌های هندی در محیط اسلام، به شکل ایده‌های فلسفی ذهنی بسندۀ نکرده، بلکه نشان

می‌دهند که به وسیله‌ی قرسایان جهان گرد (پرسگان) هندی به آزمایش عملی نیز می‌رسیده است. اینان در روز گار خلیفگان اول عباسی با مسلمانان در عراق آمیزش داشتند، چنان‌که جهان گردان هندی در عهد اموی به شهرهای شام فیز رسیده بودند.

جاحظ (۲۵۵ م - ۸۶۶ م) قیافه‌ی قرسایان جهان‌گر درا که نه به اسلام و نه به مسیحیت پیوند می‌داشتند، نشان داده، ایشان را «قرسای زندیقان» تامیده است. این نام گذاری دقیق نیست، ولی باز هم نمی‌تواند به تنها مانویان اختصاص داشته باشد^(۱۱۵)، بلکه وضعی را که مورد نظر ما است نشان می‌دهد^(۱۱۶).

کسی که جاحظ داستان را ازو نقل می‌کند گفته است که: این قرسایان در روزه گر هیچ‌گاه، چرخ جفت‌آجفت به پرسه زدن نزدند؛ به ویژه یادآور شده است که هر گاه یکی از ایشان دیده شود به آسانی می‌توان همکار او را در همان نزدیکها یافت.

روش ایشان چنین است که دوشب پیاپی در یک جا نمانتند. ایشان زندگانی ساده‌ی خویش را با چهار خصلت هزاره می‌سازند: بی‌گناهی، پاکی، راسقی و بی‌نواثی.

در یکی از داستانها، که زندگی دوره گردانه‌ی برخی از آن پرسایان را گزارش می‌دهد، می‌بینیم که بدین نتیجه می‌أنجامد، که پرسا ترجیح می‌دهد خودش بدلزدی متهم شود و بدرفتاری را داوطلبانه می‌پذیرد، قادر حقیقی را که پرنده‌ایست نشان ندهد، زیرا که نمی‌خواهد سبب کشتن یک موجود زنده بشود^(۱۱۶). اگر این گروه از «садو Sadhu»‌های هندی یا قرسایان بودایی نباشد، دست کم از پیروان راه ایشان و مقلدان روش زندگی آنان بوده‌اند.

برخورد با چنین منظره‌ها و آزمایش چنین دادوستدها، چندش تصوفِ
اسلام را، در همان آغاز کارش تحت تأثیری شگرف قرار داد، که مقایسه‌ی
آن با روحیه‌ی پیشینش، پیوندکاری نوبن آنرا با آندیشه‌های هندی به ما
نشان می‌دهد.

برای اثبات تأثیر بودائی، مثلاً می‌توان به فراوان بودن داستانِ پادشاه
پرهیزگار در کتابهای صوفیانِ اشارت کرد، وی شکوهِ پادشاهی را کفار
نهاده، دنیا و آنچه در آن است رها ساخت⁽¹¹⁷⁾.

البته نقاشی این آندیشه به شکل‌های گوغاگونش، از جمله به وسیله‌ی
داستانسرانی، در کتب صوفیان خیلی کم مایه و کوته است و به شکوهِ خیره
کننده و دلچسپی که در بیوگرافی هندی بودا می‌بینیم نمی‌رسد.

یکی از این داستانها چنین است: پادشاهی نیرومند، روزی دو موی
سفید در ریش خود بیافت و آنها را بر کند، پس آنها دوباره برآمدند. تکرار
این کار او را به آندیشه بذاشت، پس با خود گفت: « این دو پیام آورو
فرستادگان خدایند که مرا بیم دهند که دنیارا رها کنم و به پرستش خدا
بپردازم ». پس باید از ایشان بپذیرم ». پس پادشاهی را رها کرده به پرسه
زدن در بیابانها و جنگل‌ها پرداخت و زندگانی را به پرستش خدا اختصاص
داد تا در گذشت⁽¹¹⁸⁾. بسیار دیگر نیز از داستانهای پارسائی و وارستگی
هست که آنگیزه‌ی پارسائی و گریز از پادشاهی و مقام را نشان می‌دهند.

بودا و آدم :

از دلیل‌های استوار که در باره‌ی گفتگوی مامی تواند برند بشهار آید،
داستان یکی از پیشوايان بزرگ تصوفِ اسلام است که نکات برجسته و
نمای مشترکی با بیوگرافی بودا دارد، مقصودم داستانِ ابراهیم آدم است
که میان سالهای ۱۶۰-۱۶۲ ه = ۷۷۸-۷۷۶ در گذشته است.

داستانهای ویژه‌ی زندگانی او درباره‌ی سبب گریز وی از دنیا باهم اختلاف دارند (119). ولی همه دریک دایره دور می‌زنند، که ابراهیم فرزند یکی از شاهان بلخ بود. هنگامی از پنهان‌گزینی کاخ هر دی بی‌نوارا در بیرون دید (پس طبق برخی روایات به آنگیزه‌ی صدایی که از آسمان شنید که اورا می‌خواند، [B: به آنگیزه‌ی لا الهی] و بنابر برخی دیگر به سبب آندیشیدن درباره‌ی زندگانی که از تمايلات و نیازمندیها تهی بود) لباس امیری از تن برآورده دور آنداخت و پلاسهای دریوزگی پوشیده از کاخ بیرون رفت، پس هرچه پیوند با جهان می‌داشت، حتاً از همسرو فرزندان ببریدو به بیان پناه برده، به پرسه زدن و پرسش پرداخت.

در میان آنگیزه‌های گوئان برای کناره گیری این امیر، یک داستان سزاوار توجه ویژه است که جلال الدین رومی آنرا آوردۀ؟ شی پاسبانان کاخ ابراهیم آدم آوازی از بالای بام شنیدند، چون برای جستجو رفته‌ند با گروهی برخورده‌ند که می‌گفتند: مابه‌دبال اشتران گمشده‌ی خویش می‌گردیم! تجاوز کاران را بند آمیر آوردند. چون امیر پرسید: « آیا کسی شده است که شتران گمشده‌ی خود را بر بام خانه‌های مردم جوید؟ » ایشان پاسخ دادند: « ما درین کردار از تو پیوی کردیم! تو در حالی که بر تخت نشسته‌ای می‌خواهی در خدا متعدد گردی! آیا کسی در چنین مقام می‌تواند به خدا نزدیک شود؟ » درین وقت امیر از کاخ بیرون شدو دیگر کسی اورا ندید (120).

و - اتحاد با خدا :

به‌هرحال، باورهای هندی، در آندیشه‌های صوفیانه‌ی اسلام اثرباره بدو نیرو و ژرفاو توان رخنه گری بخشد. آندیشه‌ی یگانگی یا وحدت وجود، از شکلی که صوفیان از نوافلاطونی واگرفته بودند بالا تو

رفته است . تنها نظریه‌ی صوفیان در فنا^۱ شخصیت است که با آن دیشه‌ی « گوهر یگانه Atman » هندی فزدیک است ، اگر درست خودش نباشد⁽¹²¹⁾ . صوفیان برای این حالت واژه‌ی « فنا » یا « محو » یا « استهلاک » را به کار می‌برند⁽¹²²⁾ .

این حالت توصیف ناپذیر می‌باشد ، صوفیان می‌گویند : نمی‌توان برایش به یکی تعریف بسند کرد ، چنان‌که گویند : آن حالت تنها می‌تواند به صورت یکی علم لدنستی تجلی نماید ، که از مرزهای منطق و بندھایش بیرون باشد . زیرا که « چون فانی بی‌باقی بپیوندد » برای فانی هستی نمی‌ماند . هنگامی که به چنین مرتبه از یقین برسی ، چیزی جز خدا نه بینی و نه بشنوی ، چونکه خواهی دانست : به حقیقت چیزی جز خدا موجود نیست . پس اگر خویشان را شناختی او را شناخته باشی ، بلکه تو همو باشی ، چه جز او موجودی نیست . پس شرط رسیدن به فنا در خدا ، متلاشی شدن شخصیت انسانی و ناگاهی او از خودش می‌باشد :

« بگذار نابود فانی شوم » زیرا که فنا ، با آنگه اُر غنون ،
به من گوید : که به سوی او می‌روم⁽¹²³⁾ .

بدین ترتیب فرد در ذات کلی خدائی محو می‌گردد . نه زمان و نه مکان و نه چونی و دیگر ویژگیهای وجود نمی‌توانند این ذات بی‌پایان را مرزبندی کنند ، انسان تا حد تحدیث با اصل هستی بالا می‌رود ، و در ک این معنا از مرز هر دانش و هوش والاتر است .

چنان‌که در بودائی ، برای رسیدن به والا قرین درجات فنا ، می‌باید آدمی پله‌پله پیش رود و راهی را که هشت مرحله دارد و « راه راست و درست » نامیده می‌شود به پیماید ، صوفیان نیز راهی دارند که وادی‌ها دارد و روندگان طریقتش ، سالکان نامیده می‌شوند⁽¹²⁴⁾ .

روش راهنمایی بوداییان و صوفیان هرچند جدا باشند، اما هردو آزیکی سرچشمه تراویده‌اند. هردو در این « هم رایند که درون نگری⁽¹²⁵⁾ »، که صوفیان آنرا « مراقبت » یا « Dhyānā ^(*) » نامند، به عنوان مرحله‌ی مقدماتی سیرو سلوک به سوی کمال، جائی ارجمند داردو کمال آن هنگامی است که نگرنده و نگریده شده یکی شوند.

واین همان احساس درونی به یگانگی هنگامی است که نزد صوفیان مقصود اصلی آزتوحید است و با باور توحید معمولی مسلمانان ازین ناسازگار می‌باشد⁽¹²⁵⁾. جالب توجه است که یکی از صوفیان نا آنجا پیش رفته که می‌گوید: کسی که دعوی کند خدارا می‌شناسد مشرک است، زیرا که این عبارت بر دو گانگی شناسنده و شناخته شده دلالت دارد.] B : به تعبیر دیگر، واژه‌ی « مشاهده » برای توصیف دید صوفیانه نارسا است، زیرا که شکل لغوی این واژه به جدائی مشاهده کننده و مشاهده شده إشارت دارد⁽¹²⁶⁾. و این درست برابر فلسفه‌ی خداشناسی هندی است⁽¹²⁷⁾.

10 - سازمانهای عارفان :

خانقاہ: سازمان صوفیان مانند هر سازمان دیگر، در زندگانی عملی به صورت گروه‌ها و راههایی درآمد که افرادش، ایده‌های دینی و دنیاواری عرفان را در مردم می‌کاشتند. این افراد از همان روزگاران کهن پی‌امن (۱۵۰ هـ - ۷۷۰ م) کمک در خانه‌های ویژه و صومعه‌های دورافتاده، دورهم گرد می‌آمدند، قاطبیق آداب و رسوم ایده‌آلی خود، دور

(*) این واژه در عربی « الدیانة » ترجمه شده است، ولی من چنین اصطلاحی به خاطرم نرسید.

از جنجال دنیا و آنگیزه‌هایش، زندگی کنند، و شعایر و سُنْن خود را
آنچام دهند.

پسادگی می‌توان آثار باورهای هندی را در مراحل پیشرفت زندگی
پارسایانه و گوشنه‌نشینی در این صوامعه‌ها مشاهده نمود، چنانکه زندگی
در روزگاری، که صوفیان می‌دارند، وایشان را ناچار می‌کند که از گروه‌های
خود جدا شوند، چیزی جز ترسیم دورنمای زندگی ترسایان در روزه گر
«سادو» ی هند نیست. إضافه براینها، آثار نوافلاطونی به تنهائی برای
تفسیر مهدی أعمال و شعایر پارسایانه‌ی صوفیان بسته نمی‌باشد.

خرقه، از آثاری که باورهای هندی را نشان می‌دهد، اینست که به مرید،
هنگامی که به جرگه پذیرفته شود، خرقه داده می‌شود⁽¹²⁸⁾، که نشانه‌ی
فقرو کناره گیری از دنیا می‌باشد. داستان سرافی صوفیان، بنا بر روشن
ممولی خود، برای خرقه نیز ریشه‌ای در بیوگرافی پیغمبر بساخت و آنرا
به خود پیغمبر پیوندزد⁽¹²⁹⁾.

ما نباید فراموش کنیم که خرقه‌پوشی، به عنوان نشانه‌ی پذیرش
در گروه صوفیان، همانند در آمدن در گروه «بیکشو» هندی می‌باشد،
که با گرفتن خرقه و دانستن آداب و رسومی که پیروی از آنها بر مرید‌حتی
است آنچام می‌گیرد⁽¹³⁰⁾.

شیوه‌های گوناگون ریاضت و ذکر مذهبی در گروه‌های صوفی و
روش‌هایی که برای ایجاد جذبه و نشانه – سیستم دم زدن⁽¹³¹⁾ – به کار
می‌برند، همه را فن کریم پیجوانی کرده، به ریشه‌های هندیش باز
گردانیده است.

تبیح؛ در میان پرستش‌های گوناگون صوفیانه، یک شیوه‌ی

آن شهرتی بیشتر یافت، تا آنچاکه از محافل صوفیان به دیگران نیز رسید، و آن تسبیح و تسبیح گردانی است، که بی‌گمان به اصل هندی باز می‌گردد⁽¹³¹⁾. زیرا مسلم است که در اسلام از سده‌ی (۲۹ - ۱۳) شناخته گردید و به طور دقیق، نخستین بار در خاور سرزمینهای اسلام، که صوفیان بیشتر زیر تأثیر شیوه‌های فکر هندی می‌بودند پیدا شد.

این بدعت نوین نیز هائند هر بدعت قازه می‌باشد در برابر هجوم کسانی که جلو هر چیز قازه وارد به دین ایستادگی می‌کردند، از خویش دفاع می‌کرد. در سده‌ی (۹۰ - ۱۵) سیوطی دفاع از تسبیح و تسبیح گردانی را که در آن روزگار فراوان شده بود به عهده گرفت⁽¹³²⁾.

از این روی برای آنکه ارزش تاریخی تصوف اسلام را درست سنجیده باشیم، نباید تأثیر اندیشه‌ی هندی را در آن فراموش کنیم، که در ساختهای بنای این سازمان مذهبی زائیده از افلاطونی سهم داشته است. اسنوک هورگروند Snouck Hurgronje حق داشت که در نخستین درس خود در لیدن بگوید: از جمله نشانه‌های آفر هندی در اسلام این پدیده است که در کشورهای هند خاوری، اندیشه‌های صوفیانه ستون افکار مذهبی و اساس آنرا، حتا در میان توده‌ی مردم تشکیل می‌دهد⁽¹³³⁾.

11 - نه مرز نه چارچوب:

تا بدینجا، با ترسیمی که از اندیشه‌ی صوفیانه کشیدیم، ویژگیهای کلی و برجسته‌ی جنبش تصوف را آن‌طور که در عالی‌ترین مرحله‌ی رشد و تکاملش دیده می‌شد، آشکار نمودیم. این ویژگیها در خلال پیشرفت تاریخی به وجود آمده که اکنون در صدد توضیح آن نمی‌باشیم، ما منتظریم که به‌زودی یکی از تواثیر استاندان تاریخ تصوف اسلام، ریشولد نیکلسون آنرا روشن سازد⁽¹³⁴⁾.

از سوی دیگر، تصوف یک سیستم هماهنگ نبوده که آنديشه‌ها و شعائرش در چارچوبهایي مرزبندی شده باشد، بلکه أصولاً، تعریف جمع و جوري که همه آنرا پذيرفته باشند و همه شیوه‌های عمومی صوفيانه را دربر گيرد یافت نمی‌شود. دربيان تفصيلي آنديشه‌های آن فرقه‌ای بی‌شمار دیده می‌شود.] B : مثلاً واژه‌ی « فنا »، که از اصطلاح‌های ریشه دار، اين طریقت است معنی‌های گوناگون به خود گرفته است (135) .

اضافه بر تغييرات داخلی که بر جنبش تصوف عارض شده، واکنشهای خارجی و تأثيرات قاریخی که بر گروه‌های گوناگون صوفيان آفرینهاد، موجب دگرگونی‌هاو پیدايش شاخه‌های بی‌شمار و دسته‌بندی‌ها درايده‌الثzier اين سازمانها گردید، تا آنجاکه ديد ايشان نسبت به اصل خود تصوف نيز اختلاف پیدا کرد (136) .

بنکلسون با يك ديدگذران، که بر تکامل تصوف آفکند (137)، با تکيه بر مصادر علی و ادبی تاسده‌ی (۱۱ - ۱۵ هـ) توانست ۷۸ تعریف گوناگون از آنديشه‌ی تصوف گردآورده، هنوزهم معلوم نیست که ليست اين تعریفها پوشده، پاسرچشمه‌اش به خشکی گرايده باشد.

ابو منصور عبد القاهر بغدادی (۴۲۹ هـ - ۱۰۳۷ هـ) [آزادافشمندان نیشابور] که در تأليفيهايش توجه ویژه‌ای به شاخه‌های عقیدتی و تاریخ پیدايش گروه‌ها در إسلام داشت (138)، از روی نامه‌های صوفيان ستر که نزد يك بهزار تعریف برای تصوف و صوفيان گرد آورده است (139)، پیدا است که اين همه اختلاف دید، در أساس تصوف موجب پیدايش ناساز گاريها در تفصيل و شاخه‌ها می‌گردد (140).

بسیاري از اختلافها و ناساز گاریها دور از م، به واسطه‌ی هماهنگی

نظریات مؤسان هریک از گروههای گوناگون، بدانها وارد گشته است. به طوری که آکنون اختلاف بسیاری در ریاضتهای آداب و رسوم پارسایانه که صوفی بودن بدون آنها بی معنی است نیز دیده می شود. می بینیم که سازمانهای گروههای صوفیان در کشورهای اسلامی بر زمینه های گوناگون و ناهماهنگ نهاده شده اند.

کارِ دل یا کارِ آندام؟

در روابط این گروههای صوفی با اسلام سنتی نیز اختلافهای اساسی دیده می شود. پیشوایان قدیم تصوف که پایه‌ی آندیشه‌های آنرا نهادند به «کارِ دل»، اهمیت بسیار می نهادند و در برابر آدای عبادت‌های رسمی اسلام، یا به گفته‌ی خودشان «کار آندام»^(۱۴۰) ارزشی بیشتر بدان می دادند.

البته ایشان، بازم «کار آندامی» را یکباره بی ارزش یامستحب غی شمرده، بلکه ارزش آنرا مشروط به همراه بودن «کارِ دل»، قرار داده بودند؛ زیرا که کارمایه‌ی زندگی مذهبی نزد ایشان در «دل» می بود نه در «آندام».

این آندیشه همواره در آموزش صوفیان نمودار بوده است. ایشان مدعی بودند که با آموزش‌های اسلام نیز برابر است، ایشان می گفتند: زندگی شرعی درست، هیچگاه به درجه‌ی کمال غیر رسید مگر هنگامی که واجبات و مستحبات آن باخلومنی نیست و درونی پاک^(۱۴۱) انجام گیرد. گروه دیگر از صوفیان، ارزش نسیع فربده و شعارهای رسمی را منکر نشده‌اند، ولی در آنها جز نشانه و رمزهای بجایی چیزی غمی دیدند.

گروه دیگر به کلی این شعارهای ارد گرده می گفتند: این قیادو بشدهای

شرعی دست عارف را به جائی بند نمی کند . در واقع نیز می بینیم که بی باکی از تو کی سنن و فرایضِ اسلام منحصر به چند تن صوفی که دچار این پیماری شده باشند نبوده ، بلکه شامل گروه هائی از درویشان می شد که بکتابشان را برای نمونه یاد می کنم⁽¹⁴²⁾ .] B : همان گروهی که نسبت بی اعتقادی به قوانین اسلام آشکارا بدبیشان داده می شود⁽¹⁴³⁾ .

در میان ایشان گروه هائی را می باییم که نه تنها به خود اجازه‌ی توک این شعارهارا می دادند ، بلکه به صوفی حق می دادند که پا بر روی همه‌ی مقرراتِ اخلاقی نیز بفهمدو بر ضد آداب و رسوم جامعه ، که « نیک و بد » نامیده می شوند ، قیام کند . راهنمای ایشان « یوگی » های⁽¹⁴⁴⁾ هندی و برخی مسیحیان گنو سیست بودند⁽¹⁴⁵⁾ . شباهتهای نیز با صوفیان باخته ، مانند آمال ریکانر^(*) می داشتند ، که اصول مسخره آمیز خود را بر نظریه‌ی حلولی جهان استوار می دارند . همچنانکه برخی صوفیان اسلام ، همه‌ی صفاتِ ظاهري این جهان را بدین دلیل که جهان آشکار ، به نظر آنان از وجودِ حقیقی عاری می بود ، پوچ می شمردند . از این رو ایشان توجیه به خواسته‌ای این زندگانی در حال تغییر و نیز به لوازم و نیازهایش نمی داشتند .

صوفیان را از نظر ارتباط با شرع می توان به دو گروه بخش کرد : پیروان شریعت Nomiste و منکران آن Anomiste . این دو گانگی هارا باید تضاد میان عالم حسی متغیر و عالم حقیقت می آورد ، که کلیانس

(*) Amalrikaner چنین است در ج ر بابینگر . ص 166 و شاید صوفیان آمالیکرا خواسته باشد که در کرانه‌ی رود اردن می زیستند . به هر حال ، قریان عربی آنرا « الامریکین » آورده است .

اسکندری در مورد نظریات پنهانی و پیچیده و دشوار گنوسیستهای Clemens اعصار کهن یاد کرده است.

گنوسیستهای اروپایی کهن در برابر مذهب، خود به دو گروه بخش شده بودند، گروهی زندگی آزاد و بی اعتنا به احکام شرع را پسندیده و گروهی دیگر سخت زیستی و محرومیت را گزیده، به زندگی پارسایانه و کناره گیری از دنیا⁽¹⁴⁶⁾ می خواندند. و این فرق درست همانند اختلاف میان گروههای صوفیان در اسلام است.

12 - درویشی⁽¹⁴⁷⁾ :

واژه‌ی « درویش » به کسانی گفته می شود که زندگی صوفیانه دارند. لیکن باید میان راستگویان ایشان در عشق به خداو نشیءی روحانی، که می خواهند، با زندگی پارسایانه، که به درون نگری اختصاص داده‌اند روان خویش را به درجه‌ی کمال رسانند، و دیگر درویشان ولگرد، که به دریوزگی و مسخرگی بیندوبار زندگی می کنند و تصوف را وسیله‌ی بی کاری و فربی تودها قرارداده‌اند جدائی نهاد.

ایمان خویشن را به تنبی و بی دردی سپرده، آداب و رسوم صوفیان را فریب کارانه انجام می دهند، قاعده‌ی خود را بی کار و بی درد سر بگذرانند و قیازمندیهای خویشن را بله و بی رنج به دست آورند⁽¹⁴⁸⁾.

] B : چنانکه سخن خود را با کلمات درویش غایبانه آراسته، خویشن را خار نموده ابلهان را فریب می دهند. نور غایندو گرمی، أما به دروغ و بی شرمی، که برای گدائی جامه‌ی خرقین پوشیده‌اند⁽¹⁴⁸⁾. [

ایشان هماره عبارت « عشق به خدا » را نشخوار می کنند و مدعی

سلوک راه نیز هستند ولی خیلی کم در میان ایشان صوفی وارسته درسته یافت می شود .

درویش که اسرار جهان می بخشد ^(۱۴۸)

هردم ملکی به رایگان می بخشد

درویش کسی نیست که ثان می طلبد

درویش کسی بود که جان می بخشد ^(۱۴۹)

ملامتیان؛ درویش حقیقی گدای ولگرد و آنگل ذیست، أما دوره گردی = پرسه، نودار پسیار چیزها ازیک نظریه‌ی اخلاقی است، که در علم تاریخ ادیان به درد می خورد . پس اگر آزادی دیدگاه نگاه کینم بدنبیست که ازیک گروه درویشان آزاده اندکی گفتگو داریم . ایشان «ملامتیان»، یعنی «سرزنشی» فامیده می شوند . این صفت ویژه‌ی درویشان دوره گرد نبوده بلکه بر برخی صوفیان مقیم نیز که پارسا تر می باشند گفته می شود، و به سبب روش ایستکاری در زندگی و بر قاعده‌ی بی‌مانندی که از تصوف دارند بدین لقب خوانده می شوند .

ویژگی عمدی این گروه، که به درستی به «کلبیان» تشپیه شده‌اند، عبارتست از پی‌اعتنایی و اهمال بیش از اندازه، نسبت به همه‌ی غاهای زندگی خارجی . ایشان به ویژه به چیزهایی توجه می داشتند که تمدن خود را نسبت به ایشان برآنگیزندو ^(۱۵۰) روش ایشان را مورد نکوهش قرار دهد و مردم را به سرزنش آنان وادارد ^(۱۵۱) . کارهایی می کردند که

(*) از رباعیات ملای بلغی رومی (از ترجمه‌ی خلیلی . ص ۹۴) شاید مانند ص ۳۲۳ آنرا از الْفَت گرفته باشد .

در حینه اعلا شرم آور باشد . آنان با این روش می خواستند قانون خودرا که « بی اعتنایی به سرزنش » باشد ، عملی سازند .

ایشان می خواستند ، مردم آنان را تارک واجبات مذهبی بشمرند ، گرچه در پنهان انجام داده باشند . ایشان مردم را به سبک کردنشان و امی داشتند ، هدف ایشان آزادی کار آن بود که خودرا بر بی اعتنایی به قضاوت مردم و نظرشان عادت دهند . ایشان با این رفتار ، یک قانون صوفیانه را که جلال الدین رومی در عبارت زیرین آورده است ، مبالغه آمیزه اه ، اجرا می کردند :

« از گروه خویش جدا شو ا خودرا در چشمها خار
بنا ! لباس بزرگی دور افکن ، نیکی نامی رها کن ا بدینی
مردم بخو ! »⁽¹⁵²⁾ .

لامتیان در همه کشورهای اسلامی پخش هستند . کتابی ، پژوهشی ویژه‌ی صوفیان فاس⁽¹⁵³⁾ ساخته‌و در آن خصوصیات ملامتی گردیده را در بسیاری از قهرمانانش آشکار کرده است . جامعه‌ی اسلام در آسیا مرکزی ، بهترین نمونه‌ی درویش ملامتی را در داستان « مشرب » آن پیر دیوانه و حکیم پرهیزگار و زندیق⁽¹⁵⁴⁾ بیرون داده است .

آخر آریتنشتاین Reitzenstein نشان داد که اوری از صفاتِ توسانی باستانی که به « کلبیان » باز می گردد ، در ایشان برجامانده است ، که پر روثی بی‌اکانه و سرکش را یک وظیفه‌ی مذهبی می شمرند⁽¹⁵⁵⁾ .

13 - رابطه با ظاهريان :

از همان کمندين روزگاران، آموزش صوفيانه در ادبیات فقهی و کلامی اسلام رسخ می‌داشت. این آموزشها در شکل عامیانه‌ی خود در توده‌های وسیع مسلمانان پخش شده به صورت جنبش فیروزند درآمد و کوشش‌های بی‌срصدابای تأثیر نهادن در آن‌دیشه‌ی مذهبی و راهنمائی دینی اسلام آنجام داد. آری تصوف در مرزبندی آراء و عقایدو نهادهای مذهبی اسلام و شکل دادن بدان تأثیر فراوان داشت.

اکنون موقع گیری صوفیان را، دربرابر آن‌دیشه‌های گوناگون، در زندگی مذهبی اسلام، برسی می‌کنیم، که هریک برای نگاهداری خود از دست بردو تغییر، خود یکدیگر مبارزه می‌کردند. این جبهه‌گیری نخستین بار در نگاه تصوف به کارهای واجب رسمی و سیستم باورها در اسلام آشکار می‌شد، که فقیمان و متکلمان آنها را، روح پردازو باز کننده‌ی افق تشکیک ذهن تشخیص‌داده گسترش داده بودند.

صوفیان کوشیدند قابه‌جای آن طاعتهاي کور کورانه که جز دودلی و قرس از تقصیر نتیجه‌ای ندارد، خودآموزی را جای گزین سازند، تا پارسا خودش را خود تربیت نماید، ایشان به جای شاخو برگ سازی‌های پیچیده در استدلاهای علم کلام، درون نگری صوفیانه و آزاد کردن انسان از آلودگیهای مادی را به کار برداشت. پس عشق به خدا به عنوان وسیله‌ای برای معرفت و پارسانی و از خود بی خود شدن انسان، رتبه‌ی اول را گرفت. تصوف نمازرا «کار دل»، شناخت که با «کار اندام» ناجور است، پس تفاوت ژرف آن دورانشان داد، در که دل و آن‌دیشه و درون نگری را به جای دانش‌های مندرج در کتابهای فقیمان نشانید.

و الاتر از مذاهب ظاهر:

مذهب از ديدگاه صوفي نقطه‌ي آغاز و کلامي از کلاسهاي آموزش مي باشد (155)، و به شاهراهي مي آنجامد كه برای رسيدن بدان کوشش جدي لازم است. مزد تحمل رفته‌ي آن، همانا رسيدن به حقیقت و غایت نهائی آن تحصیل معرفت است، که هیچ‌کس به طور کامل بدان دست نخواهد یافت. زیرا که رهرو، در آن‌هنگام نیز قازه آماده‌ي پیشرفت به سوی «علم اليقین» خواهد بود.

آدمي نمی‌تواند به درجه‌ي ادراف مستقيم «عين اليقين» برسد مگر آنکه تراوشهای درونی و اشراق لدنی خودرا، در حقیقت وجود بیگانه‌ی إلهی متعرکز سازد. پس در این مرحله، تکیه‌ی رهرو، از سنتها و آموزشهای مذهبی برداشته می‌شود. مردم دانشهاي هرتبه‌ی پیشین (علم اليقین) را أزراه پیغمبران به دست می‌آورند، در حالی که دانشهاي والاقر إلهی، بردل اندیشه‌گر، پی‌هیچ‌گونه واسطه می‌تابند (156). [B]؛ و این بیشن را بردل می‌تاباند که؛ میان ما دیگر جدائی نیست که جای پیام و پیامبری باشد، چون توهیشه باعثی، پیامبر را چه نیاز باشد! (157) [C] قازه، بالاقر از این نیز درجه‌ي والاقر «حق اليقین» می‌باشد که جزو راهی که رهرو صوفي برای آموزش می‌پیماید به شمار نمی‌آید (158).

این راه پلسكاني بخودی خود، موجب إنكار ارزش جنبه‌ی ظاهري مذهب، در برابر حقیقت والائق می‌گردد که باید به سوی آن شتافت. «من نه مسیحی، نه یهودی، نه مسلمانم» (159)، [B]؛ در مثل مشهور که گوینده‌اش ناشناش است چنین آمده: عبارتهاي ما گوناگون است آما زبانه‌ی تو یکی است، و هر کسی آن را به خواست خویش تعییر می‌کند، آری، دسته‌بندیهاو اختلاف تعییر در پرسش‌هاو در راجبات منعی،

نژد کسی که در راهِ اتحاد با هسپرِ مطلق می‌کوشد، معنی و ارزش خود را آزدست می‌دهد. هیچ چیز در نظر را او جز پرده‌ای برویِ واقعیت نیست، کسی پرده را نمی‌تواند بردارد مگر آن که کنهِ حقیقت را در ک کند، و آن هنگامی است که وجود ازی حرق را شناخته باشد.

هر چند که صوفیان برایِ اسلام سنتی ارزش عالی هم قائل شوند، باز اکثریتِ ایشان در روحیه‌ی مرزشکنی میان مذاهب و باورها همگامند. نزد ایشان مهی این باورها، نسبت به هدف ایده‌آلی که باید بدان رسید، دارای ارزش یکسان می‌باشند. چنان‌که این ارزش نیز از هریک از آنها که به تبعیه‌ی عشقِ الاهی نرسد، سلب می‌گردد. پس این عشق است که می‌تواند بگانهٔ ترازویِ استوار، برایِ منجش مذهبها باشد.

برخی فریادها نیز بلند می‌شد که: خدا شنامی مرکز دایره‌ی برادری و یگانگی بشر است ولی مذهب‌ها دسته بندی و تفرقهٔ اندازی می‌کنند⁽¹⁶⁰⁾.

جلال الدین رومی مدعی است که خدا به موسا وحی کرد که «شعار پرستان دیگرندو آنان که دل و جانشان سوخته‌ی عشق خدا است. دیگر⁽¹⁶¹⁾».

ابن عربی نیز در این باره گوید: «دل پذیرای هرگونه صورت است، هم چراگاه آهوان هم پرسایان است. هم بتکده هم کعبه‌ی طو افانت است، هم برجهای تورات و هم مصحف قرآن است⁽¹⁶²⁾. آئین من عشق است، به‌رسو که بود دین و ایمان من آنچه بود»، جلال الدین رومی نیز گوید:

در بتکدهٔ تخيالِ معشوقه‌یِ ما است
رفتن به طوافِ کعبه در عین خطما است^(*)
گر کعبه آزو بوي ندارد کنش است
با بوي وصال او کنش کعبه‌یِ ما است⁽¹⁶³⁾

اسلام نيز چنانکه مي‌بینيم آزین بـي اعتنائي ، صوفيان نسبت به همه‌ي
آديان استثنـا نـشـدـهـ است . به تفسـاني ، اـزـمـريـدانـ ابنـعـربـيـ عـبارـتـيـ قـندـ نـسبـتـ
دادـهـ شـدـهـ استـ كـهـ گـفتـ : « قـرـآنـ سـرـاسـرـ شـرـكـ استـ » ، توـجـيدـ درـ گـفـتـارـ
ماـ استـ » ، يـعنـيـ درـ کـلامـ صـوـفـيـانـ استـ⁽¹⁶⁴⁾ .

مسـگـامـيـ باـ آـزـادـ آـنـدـيـشـانـ مـسـلـمانـ :

اضـافـهـ بـرـايـ رـكـ گـوشـيـ وـ إـدـعـاهـاـيـشـانـ كـهـ نـشـانـ دـهـنـدـهـيـ بـيـ أـرـزـشـ دـاـفـتـنـ
اعـتقـادـاتـ أـسـاسـيـ ، بـرـايـ رـسـانـيـدـنـ بـهـ هـدـفـ اـبـداـلـيـ بـودـ ، كـهـ آـزـدـينـ خـواـستـهـ
شـدـهـ استـ ، وـنـوـدـارـحـتـدـ أـكـثـرـ نـرـمـشـ اـيـشـانـ مـيـ باـشـدـ ، تـاـ آـنـجـعاـكـهـ مـيـ گـفـتـندـ:
« رـاهـ بـهـ سـوـيـ خـداـ بـهـ شـمـارـهـيـ مـرـدـ استـ⁽¹⁶⁵⁾ » ، اـيـنـ آـنـدـيـشـهـراـ نـيزـ
مـيـ يـابـيمـ كـهـ : آـذـينـهاـ مـذاـهـبـ مـانـعـ آـزـرـسـيدـنـ بـهـ اـيـشـانـ خـواـستـگـاهـ مـيـ باـشـدـ ،
زـيرـاـكـهـ آـنـهاـ آـزـچـشـمـهـيـ حـقـيقـتـ سـرـ غـيـ گـيرـنـدـ ، آـزـرـاءـ جـنـگـكـوـ سـيـزـ مـيـانـ
ملـتهـاـيـ گـوـنـاـگـونـ نـيزـ غـيـ تـوـانـ بـهـ اـيـشـانـ حـقـيقـتـ دـستـ يـافتـ ، حـافظـ :

جنـگـ هـفـتـادـوـ ذـوـمـلـتـ هـمـراـ عـذرـ بـنـهـ

چـونـ نـدـيـدـنـ حـقـيقـتـ رـهـ أـفـسـانـهـ زـدـنـدـ⁽¹⁶⁶⁾

سـخـفيـ كـهـ بـوـسـعـيدـ بـوـالـخـيرـ بـهـ دـوـسـتـشـ اـبـنـ سـيـناـ گـفتـ ، آـنـدـيـشـهـيـ شـخـصـيـ
اوـ نـبـودـ تـاـ تـكـ پـرـاـيـ باـشـدـ : « تـاـ مـسـجـدـهـاـوـ مـدـرـسـهـاـ بـهـ دـرـسـيـ وـبـارـ
نـگـرـدـنـدـ ، دـرـوـشـانـ كـارـ خـوـيـشـ بـهـ آـنـجـامـ نـرـسـانـيـدـهـ باـشـنـدـ ، تـاـ كـفـرـوـ اـيـانـ

(*) آـزـتـرـجـهـيـ خـلـيلـيـ . صـ 103ـ .

به خوبی همانگو و هپایه نشوند، هیچکس را نمی‌توان مسلمان و پاک دین
نامید (۱۶۷).

همین آندیشه‌ها بود که صوفیان را، با آزاداندیشان مسلمان که از راه‌های دیگر بدین قطیعه رسیده بودند تزدیک نمی‌کرد (۱۶۸) [B] : آندیشه‌های عمر خیام بی‌هیچگونه دشواری از طرف صوفیان پذیرفته نمی‌شد.

بدبینی به آموزش‌های کلامیک:

إضافة براینکه صوفیان أساس مذهب را قبول داشته می‌گفتند: می‌تواند، دست کم، همچون راهی از راه‌های پارسائی، برای خود، ارزشی داشته باشد، صوفیان راستگو منکر عقیده‌ی متکل‌هان، در لزوم خداشناسی از راه آندیشه‌ی فلسفی بودند (۱۶۸). ایشان می‌گفتند: خداشناسی تحصیلی نیست، زیرا که از کتاب حاصل نشود و از بررسی به دست نیاید.

جلال الدین برای سروden این پند که «معرفت پیغمبر را بیدافرو آموزگار از راه دل دریاب!» (۱۶۹) از سوره‌ی «۱۰۲ تکافر» نیز استفاده نموده است. آری، ایشان از دانش‌های کلامی کلامیک مندرج در کتابها به دورند و از مجلسمهای دانشمندان ظاهری و طلاب حدیث در شگفت مانده، می‌گویند: «اینان اوقات مارا پیشان می‌کنند» (۱۷۰).

چون خواستگاه صوفیان معرفت حقیقت است، پس استدلال و برهان، که باورمندان، خود را سخت نیازمند بدان می‌بینند، و آنرا لازم و حتمی می‌شمرند، و بسیاری از ایشان ایمان مذهبی را متکی بدان می‌کنند، چه ارزشی خواهد داشت؟.

ابن عربی می‌گوید: کسی که پایه‌ی ایمان خویش را بر استدلال و برهان

می‌نمد، نمی‌توان به اینهاش اطمینان داشت، زیرا که از آن‌دیشه برخاسته است و از همین روی نیز به اعتراضی متأثر خواهد شد⁽¹⁷¹⁾.

اما ایمان درونی چنین نیست، چه مرکز آن دل است و شکست ناپذیر بود. پس هر ایمان که برآن‌دیشه استوار گردد، درست قابل اعتقاد نخواهد بود، زیرا که گهان و پندار آنرا می‌لرزاند، جلال الدین درین باره گوید:

در مجلس عشاق قراری دگر است
وین بادهی عشق را خاری دگر است^(*)

آن علم که در مدرسه حاصل گردد
کار دگر است و عشق کاری دگر است⁽¹⁷²⁾

روش صوفیان آدمی را به موشکافیه‌ای جدی نمی‌کشند و به گذر از پیچ و خم‌های گیج‌کننده و رفتن به سوراخ و بیرینه‌ی استدلال‌ها و خانقاہ قیاسها و ادار غمی کند. زیرا که یقین، بازور استنباط‌های ماهرانه‌ی متکلمان حاصل نشود، امّا صوفی می‌تواند معرفت را از رفای دل به دست آورد و درون نگری را بگانه راه رسیدن بباید، که به گفته‌ی فشیری: «صوفیان اهل وصالند نه اهل استدلال»⁽¹⁷³⁾.

پیش از آن نیز یکی از صوفیان تا آنجا رفته که گفته بود: چون حقیقت آشکار گردد عقل کناره گیرد، زیرا که خرد و سیله‌ی آموزش بندگی (عبودیت) است نه دریافت کنن و جسد حق (ربوبیت) [B] : صوفیانی هم هستند که در باره‌ی عقل و ادراک عقلی تامرز ناسزاگوئی و إهانت پیش رفته‌اند⁽¹⁷⁵⁾.

محمدانی با ظاهريان :

اين خود إنکار صريح نظر بهي علم نزد متکلماني بود که خود را تقدیس می کردند⁽¹⁷⁶⁾ چقدر منگین است بر زبان راندن «آزادی انسان»^(176*)، چه بدماء می باشد برای گروهي چون صوفيان که در پنهانیت زندگي می کنندو کار ارادي شخص را همچون قطره اي ريز در آقيانوس جهانی و ذره اي در پرتو قدرت مطلقه اي الإلهي می بینند . زیرا آن آدمي که خود را از خویشتن فروهشته و هر خواستي را کثار زده باشد ، نمي تواند به بحث در باره اي « اراده اي انسان ! » يا به « خلق افعال ! » گوش فرا دهد .

چقدر نزد صوفيان ، زازخانی به شمار می رود گفتگو از « کننده اي فعل ! » و کردار آدمي ، همان کرداري که صوفيان جز با نفی و إنکار يادش نمي غایبند .

گاهي نيز بزرگاني از صوفيان را در عيان مذاهب فقهی می يابيم ، مانند عبد القادر گيلاني و أبو إسماعيل هروي (م 481 هـ - 1088 م) از حنبليان ، که دومين ايشان بحثي کوتاه نيز در تصوف دارد^(176**) . و مانند رويم و ابن عربي از ظاهريان که با حنبليان نزديكند و همگي ايشان به سخفي بر علم کلام مي تازند⁽¹⁷⁷⁾ ، اگرچه انگيزه اي ايشان غير ازانگيزه اي ظاهريان بوده است^(177*) .

صوفي قيافه کردن گذشتگان :

از طرف دیگر دیده هنگاني نسبت به نونه اي عالي مسلمان زیستن ، از آنچه مذهب سنّي آموخته بود کم تغيير می يافت ، صوفيان بر توده اي تحت نفوذ خود تأثير می نهادند . قيافه اي جنگجويانه اي قهر مانان إسلام ،

با اینکه همه‌ی شهدا جنگجو بودند^(۱۷۱)، از اعتبار افتاده مردم آزان رو گردان شده، به قیافه‌های پارساو آندامهای لاغر عابدان و توبه کاران صومعه نشین رو آوردند.

از این بالاتر قهرمانان گذشته‌ی دوران نخستین اسلام که نونه‌های برای پیروی به شمار بودند، مجبور شدند که به قیافه‌ی قهرمانان نوین درآیند، پس شمشیرهارا آزایشان بر گرفتند و پشمینه بر تنشان پوشانیدند^(۱۷۸).

14 - مقاومت تسنن در برابر تصوف:

سختگیری سنیان و خوشبین نبودن ایشان نسبت به صوفیان را بایسقی توقع می‌داشتم، ولی بیشتر استهز او پست نگری ایشان به سوی پشمینه پوشید صوفیان بود که بدان نسبت می‌یافتد^(۱۷۹).

اصحی لفت شناس (۲۱۶ هـ - ۸۳۱ م) آزفیهی همزمان پاد می‌کند که در آنجمی، در باره‌ی دسته‌ای که با سنگینی و وقار راه می‌رفتند و پوشاند درشت توبه کاران بر تن می‌داشند، گفت: «ما فی دانستیم که ژولیدگی هم از دین داری است!»^(۱۸۰)، [B: او در این سخن تجربیاتی روشن را در نظر داشته است. در زمانی بعد، از ابن حفیف شیرازی که از خاندانی والا بود و به طبقه‌ی زاهد و عابد پیوند می‌داشت نقل شده که در باره‌ی خود می‌گفت که

(*) شاید این حکم در باره‌ی کشته شدن گان سنی درست باشد. لیکن بیشتر شهیدان شیعی و صوفی در زنجیر جان سپرده یا به دست جلادان کشته یا زنده‌بیوز شده‌اند (پانوشت ص ۲۷۹ دیده شود). این نادرست است که ما مشق غارتگر را شهدا ای اسلام بنامیم.

خرقهی صوفیانه‌ی خودرا از تکه‌پارهای دور آنداخته شده؛ گرد آورده آنها را شسته و به کار برد و بوده است⁽¹⁸¹⁾.

تکفیر و کشمار:

به سادگی می‌توان دید که آموزشها و گاهی رفتار مذهبی صوفیان درین اعتنایی به شعایر سنی، تا جایی که گاهی ایشان را به سرحد انسکار همی‌فرایض و سنن می‌رسانید⁽¹⁸²⁾. چگونه ایشان را در معرض یورشهای سخت و ذکوهشها نهاد⁽¹⁸³⁾، پاکدی صوفیان و سادگی ایشان به فقیهان سنی زمینه می‌داد که ایشان را به زندیقی متهم کنند، تهمی که به هر آزاداندیشی که به راه رفته‌ی سیمان نمی‌رفت، می‌زدند⁽¹⁸⁴⁾.

صوفیان بازبانی سخن می‌گفتند که به گوش فقیهان سنی زنده بود. فقیهان به ابوعسید خراز لکه‌ی کفر زدند، برای آنکه عبارت زیر دریکی از کتابهایش آمده بود: کسی که به خدا باز گردد، بدون پناه می‌بردو با او می‌زید و هر چه جزو است فراموش می‌کند، اگر از خاستگاه و خواستگاه او پرسند پاسخی نتواند دادن، جز « خدا »!⁽¹⁸⁵⁾

اگر برین عبارت شبیه‌ی زندقت رود، پس ترش روئی و خشم فقیهان از شنیدن حدیثهای صوفیانه درباره‌ی فنا، بقا، اتحاد انسان با خدا، و جز آن چسان خواهد بود؟ چقدر از دیدن بدعتهای ایشان خشمگین خواهند شد، که برخی از آنها مانند رقص و ساع، از پیش آشکار گشته بود⁽¹⁸⁶⁾!

ازین روی، در پایان سده‌ی (۳۶-۹) هنگامی که سنی گرانی خشن بر بغداد مسلط شده بود، بسیاری از صوفیان نامدار، زیر گرد و قشارهایی هانند دادگاهای باورپرسی نهاده شدند⁽¹⁸⁷⁾ عبارت جنید،

یکی از بزرگان مکتب کهن صوفیگری، که می‌گوید: «آدمی به درجهٔ برحقیقت نمی‌رسد مگر آنکه هزار دوست با او همچوتن رفتار کنند»⁽¹⁸⁸⁾ به روشنی وضع آن روزگار را نشان می‌دهد. اگر صوفی کمی تندتر می‌رفت، سروکارش با جلاد می‌بود، چنانکه برای حللاج و شملغافی رخداد⁽¹⁸⁹⁾.

15 - صوفی گری سنتی زده‌ی قشیری:

اگر بخواهیم روایتِ صوفیگری و سنتی گری را بررسی کنیم دو جریان توجه مارا به خود می‌کشاند، که هردو غودار هیل به آشیقی دادنِ دوسیستم متناقض می‌باشد. یکی از آنها از سوی صوفیان و دیگری از سوی سینیان آغاز شد.

نخستین جریان به ما نشان می‌دهد که صوفیان خود نیز احساس کرده بودند که نیازمند نرمش هستند، که اگرچه به ظاهر باشد باید از شدت مقاومت در برابر شعایر سنتی بکاهند، تا در ذهن دشمن این شبهمه را نگذارند که صوفیان منکر اسلامند.

نیز احساس می‌کردند که تمایلات ضد «واژه گرانی»، که در صوفیان آشکار است بیم و نگرانی سخترا، حتا در محافل صوفیان میانه روتور بر آنگیخته است. ایشان برای بیاعتنایی به مذهب سنتی آمادگی ندارند و از آن رفتار نکوهش می‌کنند و آنرا گرایش به سقی و نشافه‌ی از میان رفتنِ صوفیگری می‌شوند⁽¹⁹⁰⁾.

پس طریقت و حقیقت، وجود شریعت را می‌پذیرند، و بی‌آن صوفی گری بی معنی است، زیرا که شریعت در ورود و رساندن بدائیست: «به خانه از در در آئید!» بقره ۲: ۱۸۹.

بهترین و ذیر و مند توین گواه‌ها بر واکنش درویی جنبش صوفی گری، رساله‌ی پیر بزرگ صوفی عبدالکریم بن هوازن قشیری (م 437-1045 م)^(۱۹۰) است که برای گروههای صوفی در همه‌ی کشورهای اسلام نوشته است. این رساله را نباید همچون پندامه‌ای برای ورزش و اعظام و اندرزگران تصور کرد. این، کتابی بزرگ است، که در چاپ قاهره کمتر از 244 صفحه ندارد، که پرسطرو تنگی هم چیده‌اند. و در آن توصیمی از صوفیان بزرگ و گلچین‌هایی از پندو اندرزهایشان و آندی از اصول اساسی صوفی گری آمده است. سراسر آن جستجو از آشی و هماهنگی میان سنی گری و صوفی گری است و اینکه اقطاب واقعی صوفیان، فضیلت باستی گری را رایج را نکوهش می‌کنند، پس صوفی راستین باید حقیقته مسلمان به معنی سنی پسند باشد.

[B] : وی برای آنکه این نظر خود را بر کرسی نشاند سخنای از زمام توین پیشوايان صوفی گردآورده چنانکه به ابوسلیمان دارانی (م 215 هـ - 830 م) اشارت می‌کند که گفته است: والاتوین آموزش‌های صوفیان آنگاه پذیرفتنی است که دو گواه عادل، قرآن و سنت آنرا تأیید نمایند. یا به ذوالنون (م 245 هـ - 859 م) فسبت داده که گفت: نشانه‌ی عشق به خدا پیروی از احکام و سنت پیامبر است، یا به سری سقطی (م 257 هـ - 871 م) که: شرط اصلی زندگی صوفیان را در آن می‌دانست که دانش درویی صوفی وارسته با ظاهر لفظ قرآن و سنت درست مطابق باشد، وقدرت معجزه آسایش مرزهای احکام خدائی را نشکند. یا به بایزید بسطامی (م 261 هـ - 874 م) که به پیروانش می‌گفت: از اعمال معجزه آسای صوفیان گمراه نشوندو آنرا باور ندارند مگر که معجزگر احکام (أمر و نهى) را آنگاه بداردو قانون دین را پیروی کند. یا جنید (م 297 هـ - 909 م) که در برابر استادی که می‌گفت: کار آندام را باید کنار گذاشت زیرا که در خویش فرورفت و تزدیکی صوفی به خدا وی را از آن بی‌نیاز می‌کند، به خالفت برخاست و آن استاد را سرزنش کرد و گفت: عقیدت

او پوچ است و هیچ گناه بدتر از چنین گفتار نیست . این دانش ما به قرآن و سنت پیوند دارد⁽¹⁹¹⁾ [] .

خود نیاز بدين کتاب ، آشکارا نشان دهندهی گشاکش سخت میان دو جریان سنی و صوفی در سده‌ی (۵ هـ - ۱۱ م) می‌باشد .

قشیری به یاران می‌گوید : « بدانید که بیشتر حققان این گروه از میان ما رفته‌اند »، به روز گارما جز افری از ایشان بجا نمانده است ، دوره‌ی فترت این طریقت فرار سیده، بلکه در واقع این طریقت فراموش شده است ، پیران رهنا رفته‌اندو جوانان پیرو راه و روشنان آندک وارستگی از میان رفتاد بساطش بر چیده شده است ، آز فزوئی یافته و ریشه دو اندیده است ، إحترام به مذهب از دلها زدوده گشته ، بی اعتنایی به دین را استوار قوین روش شمرده ، فرق میان حلال و حرام را منکر شده ، پرستشای آندامی را ناچیز گرفته در نمازو روزه سست آمده ، در میدان بی فکری می‌تازند ... به این رفتار زشت نیز بسند نکرده ، به والاتوین حقیقت و حال دست اندازی نموده ، مدعی رستن از زنجیر بندگی و رسیدن به حقیقت وصال هستند ... و اینکه آسرارِ أحدیت برایشان آشکار گشته ، به کلی از خویش ربوده شده ، آثار بشریت از آنان رخت پرسته است ،⁽¹⁹¹⁾ .

قشیری رساله‌اش را برای چاره‌جوئی از این ناهنجاری بنگاشت و هیاهوئی بزرگ در جهان عرفان آنداخت . او به استواری روابط میان صوفیان و سنیان که نزدیک به گسیختن بود کمک کرد .

16 - سنی گری صوفی زده‌ی غزالی (*) :

دومین جریانی که باید یاد کنیم ، یکی از پدیده‌های پرتوان است ، که

(*) پانویس ۲۰۰ دیده شود .

دوران نوینی در تاریخ علوم مذهبی اسلام گشود و آنکه پس از قشیدی آشکار گردید، و آن کوشش‌هایی است که برای آشی دادن صوفی گری با صوفی گری آنچام گرفت، ولی این بار از طرف مقابله گروه پیشین آغاز گشت.

جنبیش پیشین، مبارزه با نماییزم در صوفی گری را بر عهده گرفته بود، زیرا که واکنش سنی گری برای مقاومت برای آموزش‌های عرفانی بود، اما این جنبیش برایش را می‌بینیم که برای مکیدن آندیشه‌های عرفانی به درون مذهب سنی می‌کوشد.

این پدیده باقی از فقیهان بزرگ سنی ابو حامد محمد غزالی (م 505 هـ – 1111 م) پیوسته است، که نزد متکلمان مسیحی قرون وسطای اروپا به قام Algazel Abuhamet شناخته شده است.

چه نیرومندو ژرف است تأثیر غزالی بر نهادها و باورهای مذهبی تکامل یافته‌ی اسلام با آن شکلی که به روزگار او آفتداده بود. در عهد او آندیشه‌ی مذهبی را بجادلات فقهي و موشکافیه‌ای پیچیده‌ی کلامی فراگرفته بود، و این وضع نتیجه‌ی سیر تکاملی مذهب و باورهای اسلام می‌بود.

غزالی خود آن دانشوارا آموخته، استادی نامی و نویسنده‌ای زبردست به تمام معنی شده بود. او یکی از افتخارات مدرسه‌ی نظامیه گردیده، که در همان هنگام در بغداد بنیاد نهاده شده بود. نگاشته‌های فقهی او از مراجع اساسی مذهب شافعی به شمار می‌رفت.

تفییری که در روح او پیداشده بود به سال 1095 م بداین ترتیب پایان یافت که همه‌ی دست آورده کوشش‌های موقفيت آمیز علمی خود را کنار نهاده، به مقام بلند اجتماعی که در آموزش و پرورش به دست آورده بود پشت پازده، کناره گیری کرد، تا باقی مانده‌ی زندگی خویش را در آندیشه و درون

نگری فرو رود و خود را در صومعه هائی، دور از مسجدهای دمشق و اورشلیم، در هم پیچد. درین صومعه ها بود که بادیدی کنجکاوانه چریان های مسلط بور و حیله ای مذهبی مسلمانان را بررسی نمود، در همان گوششینی نیز کوشش هائی فراوان برای رهائی ظاهري و درونی از آن آنجام داد.

فراورده ای آزادی او از چریانها و سمت گیری هائی که زیان آنها را برای ایده آهای مذهبی، و برای زندگی علمی و عملی، احساس کرده بود، تاليفه ای سنگین و گرانایه شد، که برای مردم بیرون داده، در آنها با روشن فقیه ای که خریقته ای دانش خود بودند، به متیز برخاسته، برنامه ای استوار و هاهنگ عرضه داشت که آنرا برای نوسازی دانش های مذهبی، اسلام لازم می شمرد. و از صوفی دیگر، بالتفصیلی کوتاه تر و با عبارت هائی شیوا و دلچسب، برخی گوشش های آن دیشه ای مذهبی را روشن ساخت.

او به ویژه خطیری ساخت، در دو پدیده از پدیده های جنبش علوم دینی می دید، که از دیدگاه او سر ساخت تین دشمنان وجودان مذهبی دل بودند، و آن دو: موشکافیه ای جدلی در باورها و شاخه بندیه ای پیچایچ درفقه بود، اینها ساخته ای دانش های مذهبی را رفگا آمیزی نموده و وجودان مذهبی همگانی را در هم می کوبیدند.

او که خودش نیز به فلسفه و شاخه هایش غور کرده بود، بالآخره نتوانست آن تاثیر آن در آن دیشه های مذهبیش رهائی یابد (192).

اما باز هم وی در یکی از تاليفه ایش «تهافت الفلاسفة»، که در میان آثار فلسفی او در قرون وسطا پر صداقت بود، علیه فلسفه ای مشائی، این سینا، چنگی بی رحیمه راه آنداخت، تناقض گوئی ها و سنتیه ای آنرا آشکار ساخت، به خط آن دازیه ای متكلمان در قیاس بندیه ایشان نیز قاتمه آنها را تشدروی قسمودمتند.

در خود گرانی خواهد، که صدق و صفاتِ احساساتِ مذهبی را آلوده می‌کنندو با بی‌آلایشی و سادگی مذهبی و سبک‌باری آن خواهند گار است.

بلکه از دیدگاهِ وی، این غلط اندازیها زیان‌مندو بدسر آنچه می‌باشد. به‌ویژه هر گاه، آنچنانکه خواست متکلمان است، از دیواره‌ی مکتبه‌ای کلامی بگذردو به‌آن‌دیشه‌ی توده‌ها راه یابد، که از آن جز سقی ایمان و پریشانی دل برداشت نخواهند کرد.

[B] ... بشنو از کسی که خود در مکتبِ اهل قلم پوده و هنگامی آنرا به دور آنداخت که خود قابل‌الامرین درجه‌ی شناخت آن که ژرف‌ترین مرحله‌ی فلسفه ایست که با قلم پیوند دارد، رسیده بود. و چون خودش بدین مرحله رسید دریافت که از این راه نمی‌توان به دانش واقعی دست یافت⁽¹⁹³⁾. او در کتاب خود درباره‌ی علم‌دین، که پیشینه‌ی مدرسی اش در آن چشم‌گیر است، از آنکه خود را به موشکافیه‌ای گروه‌های گوناگون جزمه‌ی گرا بکشاند، سخت دوزی جسته است. مانند اینکه: آیا می‌توان برای ایمان درجاتی قائل شد؟ آیا اجل معلق همیشه با مرگی که خدا برای یک فرد پیش بینی کرده برابر است؟ آیا می‌توان لذت‌های حرام را از نعمت‌های خدا شمرد، یا باید ماقنند معتزله آنرا نفی کرد؟ او می‌گوید: کسانی که لازم را از بی‌مورد تغیز نمی‌دهندو ارزش‌هروز عمر ارزانی را نمی‌شناسند، به‌خلاف وقت و لفظ بازی عادت کرده‌اند، آنانکه بیش از اندازه در مسائل دینی غوررسی می‌کنند، بی‌گمان تکلیف‌های لازم تو از آن جنگهای لفظی هم دارند. أما آنان که با علم کلام خود و راجحی می‌کنندو بدان می‌بالند هر گز برای هدف‌های واقعی دین شوری درسر ندارند، اینان می‌خواهند دانش را از راه شنیدن سخنان به داشت آرنند نه از راه پیش درونی⁽¹⁹⁴⁾.

غزالی حمله‌ی خود را بر فقیهان و جدّهای فقهی، سر سخنانه تو آنچه

داد او در این باره قوانست از آزمایش‌های شخصی خود نیز بیوه گیرد. زیرا که او برای گوشیدگیری در صومعه‌ی پارسایان از پایگاه بلند خویش در بزرگترین دانشگاه اسلامی چشم پوشیده بود. او شمشیر استفاده بر همان دانش‌های فقهی می‌کشید که بلند آواز گی و تمام آوری را از راه تالیف‌هاش در آن به دست آورده بود.

[B : البته این سخنان را پیشوایان صوفی پیش از او نیز به کرات گفته بودند. مثلًا پسر حارث حافی، پابرهنه (م بقداد 227 هـ - 840 م) گفتاری دارد که بعدها در سده‌ی 14 هـ آنرا به او نسبت دادند تا هم‌عقیدت غزالی باشد. آزاو نقل می‌شود که گفت: «مذهب پادشاه قوانین تجارت و اخلاق ارتضاط ندارد»، دانشی که آبلهان نادان آنرا ارجمند می‌شمرند.] (195)

با اینکه او به آرزوش این بحث‌ها در زندگی روزانه خستوان بود، باز از همان هنگام به عزام یختن مذهب پاچدالهای فقهی، بر فقیهان خرد و می‌گرفت و قابدانها پیش می‌رفت که می‌گفت: این گونه بررسی‌ها که سازندگان خود پسند فقهه‌نمایان را در پرده‌ی جلال و قدّ و سیست می‌پوشانند، از همه چیز به مذهب دور تو و به دنیا نزدیک‌تر می‌باشند. پیوند آنها به مصلحت روزگار از همه چیز استوارتر است.

رستگاری آنجهانی، از راه کشاکش در احکام مدنی معاملات و اورث و دیگر فروع پیچاییچ آن تأمین نمی‌شود. اینها با گذشت روزگار بروند شده‌اند و آرزوی آنها تاثی از جایگاه والا مذهبی است که سازندگان آنها قاسزاوار بدانها داده‌اند. کسانی که آنها را از عناصر مهم و ارزش‌دهی علم کلام می‌شمرند، آنها را وسیله‌ی سوء استفاده‌ی اخلاقی کرده، فقهه‌نمایان آنها وسیله‌ای برای سیر کردن آزمندیهای دینیانی و خود نهانی بیشتر خویش ساخته‌اند.

] B : وقتی که تودرجاتِ گوناگونِ دانش‌ها و پیوند آنها را با رهنور دی در جاده‌ی آخرت برسی کنی، در می‌بابی که دانشِ فقیهان تورا در رهائی روانست یاری نمی‌دهد⁽¹⁹⁶⁾. او یک بار این جمله را می‌گوید: دانشمندان بیشتر از قادان توائی دارند که هیچگاهات دنیوی را سر کوب کنند. أما بی‌فاسلهٔ إضافه می‌کند که وقتی او می‌گوید: دانشمندان، منتظرش رداپوشانِ ریشو، یعنی کسانی که جامه‌ی دانشمندان پوشند و خود را چنان نشان دهند نیست⁽¹⁹⁷⁾.

غزالی سپس، از بحث‌های پیچیده و ستیزهای پوچ در اختلافهای تعبیدی گروه - مذهبی نکوهش نموده آنها را با عبارتهای زندگه کوییده و ژاژخائی شناخته است، که سبب تباہی وجودانِ مذهبی می‌باشد⁽¹⁹⁸⁾. او می‌گوید: انسان باید وجودانِ مذهبی خویش را با خودآموزی در دل پرورش دهد، نه با پرداختن به راه جدل و استدلال‌هایِ کلامی و بیژه‌ی فقیهان و باور شناسان.

او در پایان به این می‌رسد که گوهره‌ی زندگیِ مذهبی در آنست که آدمی خویشن را به مقام درون‌نگری و احساسِ توکل بالا برد، تا جائی که عشق به خدا آنگیزه‌ی اساسیِ همه‌ی کارهائی شود، که آزو سرمی زند. وی عواطفِ اخلاقی را به طور کلی با زبردستی و موشکافانه بازنموده، پس بمحضی مفصل و بیژه‌ی بزرگی ژرف آن آنگیزه‌ی اساسی نهاده سپس برای رسیدن بدین خواستگاه راهی پیشنهاد کرده است.

با این روش غزالی توانست صوفی گری را از قنایی درآورد و به جدعاً ماندگی آن از آئینِ رسمی (سنّی گری) پایان بخشد، و آن را به صورت یک آندیشه‌ی معمولی در زندگیِ مذهبی، اسلام درآورد. او کوشید تا از آندیشه و آموزش‌های صوفی گری کمک گرفته، در مظاهر خشک آئینِ رسمی (سنّی گری) آنروی روحانی بدمد.

غزالی خود به رشته‌ی صوفیان در آمدو با روشن ایشان زندگی می‌کرد و چیزی اورا از ایشان جدا نمی‌کرد جز انسکار او هدف اصلی ایشان (۱۹۸۱^{۳۳}) حلول را و نکوهش را از تادیده گرفتن و پست آنگاشتن احکام شرعی را (۱۹۸۲^{۳۴}) غزالی با این‌مهه از راه سنّتی گری بیرون نرفت، بلکه تنها خواست به آموزشها و احکام قسمی نیرویی بدمد که بتوانند در زندگی سنّتی تأثیری بگذارند که پاکیزه‌تر و دارای پیوندی استوارتر باشد، فا آنها را با هدف ایده آلی که او برای زندگی مذهبی می‌پسندید نزدیک مازد. از پنهان‌های خوب او است: «بدانکه آنچه به سوی خسدا می‌رود تابدو نزدیک شود، دل است فتن. از دل نه آن گوشت محسوس را بلکه سری از اسرار خدارا می‌خواهم که حسن آنرا در لک نمی‌کنند» (۱۹۹۰^{۳۵}).

وی با این خواست و این روش، احکام و سنتهای مذهبی را در کتاب بزرگ و خوش ترتیب خود بررسی نمود، و آنرا با عنوان شکوهمند «إحياء علوم الدين» بیاراست، زیرا که به ارزش آن در آرایش و پیوایش آگاه بود، وی معتقد بود که توفیق اورا برای بازگردانیدن زندگی به لاشی فقه اسلام رسمی (سنّتی) بر آنگنجانه است (۲۰۰^{۳۶}).

او گام به گام بر راه اصلاح گران پیشین رفت، خود را در شمار ایشان نهاده، از آن دیشه نوآوری پرهیز نمود، او کار خویش را فوایشی هم نمی‌خواهد، بلکه کار او بازگردانیدن سنتهای کهن به حال پیشین بود، سنتهایی که با گذشت زمان فساد و دگرگونی بدانها راه یافته است.

او با شوری شگفت آنگیز از زندگی پاکدلانه و پرایانی که مسلمانان صدر اویل می‌گذرانیدند یاد می‌کرد و خوده گیری و نکوهشی خود را، بایرون کشیدن نمونه‌هایی چند از روزگار صعابه پشتیباند می‌زد. او بدینسان مذهب خویش را با سنّتی گری جور آورد.

در محیط مذهبی روزگار صحابه، دینداری، نه بروایهی برهان‌های جدی و نه بر موشکافی‌های فقیهانه استوار بود، پس غزالی نیز خواست ملت اسلام را از زیان آن آرایش‌های بی‌جاو دست دوم و تباہ کننده‌ی وجودان مذهبی برهان‌دو بر تأثیر تربیتی مذهب، این هدفی که مردم آنرا فراموش کرده بودند، بیفزاید.

بدین ترتیب، بیجای آن‌مه احساس ناخورستنی آهسته و بی‌سرصد، که دلایل صوفیان را پر کرده بود و این واصلان به فیض حق را، با مریدان و پیوستگانشان، که از مراسم خشک مذهبی و باورهای پوج زورکی بیزار بودند، از راه روش سنی گردی دور کرده بود، یک فقیه ستوک از اهل سنت برخاست و صدای اعتراض را بلند نمود، از تحریف و شکست‌هائی که به سبب غلط‌کاری فقیهان و گمراهی کلام شناسان بر سر اسلام آمده بود، نکوهش آغازید. جایگاهی ارجمند که غزالی در محافل گوناگون اسلام، همچون یک فقیه سنی، از پیش، به دست آورده بود، به پیروزی این کوشش‌های او کمک فراوان کرد.

برنامه‌ی این فقیه گرامایی، با هیچ مقاومتی، جز از طرف کسانی که پایگاه بلند مذهبی ایشان به خطر جدی می‌افتد، روبرو نگشت، این مقاومت نیز جز یک‌بار آن‌هم در اسپانیا (اندلس)، رخنداد. در آنجا گروهی که گذشت از مقام را برخویش همار نتوانستندی کرد، برای سوختن کتاب «إحياء» آتش‌آفرودند⁽²⁰⁰⁾. اما این مقاومت نیز گذرا بود و پشت‌بنده فیافت، مردم اندلس نیز از کردار این گروه از فقیهان نکوهش کردند⁽²⁰¹⁾.

کوشش‌های مایوسانه‌ای که برای جلوگیری از پخش این کتاب آنجام یافته نتوانست مانع اتحاد سیستان در آن شود، که پس از آن‌دک مدتی نام غزالی را بروپرچم خود بنویسند و هاله‌ی پاکی به دور او بکشند⁽²⁰²⁾،

پسینیان، اورا «محبی‌الدین = زنده کننده‌ی مذهب» و «مجداد = نوساز»⁽²⁰³⁾ لقب داشت، چون خداش فرستاده بود قاجلو برای رفاقت اسلام را در دوره‌ی فترت و ناآستواری دو سده‌ی پنجم و ششم، بگیرد.

«إحياء العلوم» همچون بهترین کتابی که مهی‌دانش‌های مذهبی را در میان گرفته شناخته شد، تا آنجاکه گفتند: «تزویل است که إحياء قرآنی باشد»⁽²⁰⁴⁾. سینان غزالی را «مجت»⁽²⁰⁵⁾ که قابل استناد است و آراء اورا حاکم و قاطع خواندند، نام‌وی شعار یک پارچگی دربرابر قابلات ضد‌اکثریت گشت، چنانکه کوشش‌ها و آثار او سنگی اساسی پراهمیت در تاریخ آموزش اخلاقی سنتی می‌باشد⁽²⁰⁶⁾.

17 - گسترش‌آندیشه‌ی غزالی میان سینان:

اکنون که توانستیم با سینان هم‌آواز گشته‌غزالی را مجدد و نوساز اسلام بخواهیم، می‌خواهیم به ارزش غزالی در بخش دیگر از آندیشه‌ی مذهبی اشارت نمائیم، و آن بجز وجود ان مذهبی می‌باشد که او آنرا تعمیم داد و بدین وسیله، ارزش آندیشه‌های صوفیانه را بالا بردو آنرا در میان عناصر فعال زندگی مذهبی اسلام جداداد.

نمرش: در بیشتر روش‌های حکیمانه و اصول بخرا دانه‌ای که پیشوایان اسلام در آغاز کار نهاده‌اند، از دمسازی با اهل تمایل به تکفیر، آشکارا وجود آنوداری ورزیده، می‌کوشیدند نشان دهند که آدمی باید از چسبانیدن لکه‌ی کفر⁽²⁰⁷⁾ - به سبب اختلاف رأی - به یک مسلمان اهل نمازو قبله⁽²⁰⁸⁾ بپرهیزد.

مقدسی گزارش‌های سودمندی را درین باره گرد⁽²⁰⁹⁾ آورده است. او

جغرافیادانی بود (پیزامن ۳۳۵ هـ - ۹۸۵ م) که در بررسی خود آذجهان اسلام به جنبه‌های مذهبی مردم شناسی توجه ویژه می‌داشت.

بنی مرکزی: هیچ یک آذنهادهای اسلام را، نمی‌توان با استخوان‌بندی هیچ یک آذکنیسه‌های مسیحیت قیاس نمود، زیرا که در اسلام آنجمنهای رسمی مذهبی وجود ندارد که در آنجا، بحث و اعتقاد در گرد و سپس حاضران دروضع قاعده یا اعتقادنامه‌ای که پیروی آذآن لازم بود و نشانه‌ی درستی دین باشد تصمیم گیرند. در اسلام، سازمان کهنهوت و سلطه‌ی مرکزی که سنجنده‌ی سنتهای درست آذنادرست باشد نیست.

تفسیر مورد اتفاقی آذنوصوح مقدس، که همه‌ی مسلمانان تنها آنرا پذیرفته باشند و برای استنباط عقایدو برنامه‌های مذهبی بدان رجوع کنند وجود ندارد.

اجماع که بزرگترین سلطه نزد ایشان است و در مسائل نظری و عملی بدان رجوع می‌کنند، نیروئی کشدار می‌باشد که مرزبندی آن دشوار است. تا آنجا که برای فهم خود اجماع هم فقیهان تعریفهایی ناسازگار آورده‌اند، بویژه در مسائل اعتقادی دشوار بتوان مساله‌ای یافت که بی‌گفتگو و جدال، اجماعی باشد، هر چیزرا ممکن است گروهی بپذیرند و گروهی نپذیرند (ص ۹۷ - ۱۰۰).

اگر در چارچوب سنتهای اسلامی آذچند دانشمند بزرگ که آذپیشوایان نامی و مراجع باشند، بخواهیم که برای ما معنی دو واژه‌ی «کفر و زندقت» را آنچنانکه باید ما بفهمیم مرزبندی کنند؛ با اینکه این موضوع آزمائل اساسی إيمان در ديانت محمدی است، باهم پاسخهایی هرچه دورتر آزیکدیگر دریافت خواهیم کرد. و این وقتی است که به خشکه مقدسان متخصص مراجعت نکرده باشیم.

پاسخ دهنده‌گان، با آگاهی از ذهنی محض بودن ارزش جواب‌هایشان آنرا می‌گویند. زیرا که خیلی دلسنجگی است که با تفسیر این واژه‌ها، زندگی و مرگ انسانی را معین کنند. «زیرا که: کافری که کفرش ثابت شود، طرد و پایکت خواهد شد»، شایسته‌ی هیچ بازرگانی با مردم نخواهد بود، هم خوراکی باوی منوع، زناشوئی او باطل خواهد شد، باید ازو پرهیزو اورا پست کرد. پشت سرش نماز نتوان خواند، گواهی او نزدِ داور پذیرفته نبود، ولایق در ازدواجِ دخترانش نخواهد داشت، بر مرده‌اش نماز نگذارند، پیش از ریختن خونش سه بار اورا توبه دهند، همچنان‌که مرتد باشد، پس هرگاه نپذیرفت ریختنِ خونش واجب خواهد بود⁽²⁰⁹⁾.

سنگینی این فتوا آشکار است، ولی کسی به فکر اجرای آن‌نی افتاده، مگرتنی چند از مردم، که شاید منحصر در همان اقلیت ناچیز حنبیلی باشند⁽²¹⁰⁾.

مثلاً یکی از کج باورها، قائل شدن به آزادیِ اراده‌ی انسان بود که می‌گوید: خدا خالقِ افعالِ مردم نیست بلکه خود مردم آنها را انجام می‌دهند. از پیغمبر روایت شده که گفت: «قدریان بجوان این ملت هستند».

سنتیان صاحبان این آندیشه را نکوهیده، سخت در برابر شان ایستادند. إضافه بر این فویسندگان کتب توحید، دربه‌کار بردن واژه‌های کافرو فاسق به دارندگان آندیشه‌های منحرف بروون از سنتی‌گری و اجماع کوتاهی نمی‌نودند، در صورتی که دارندگان چنین آندیشه‌ها در صدر اسلام و آغاز کار، محترم و دارای پایگاه اجتماعی بوده بلکه در شمار فقیهان مرجع احکام و عقاید شرعی بودند⁽²¹¹⁾.

اگر پست‌آنگاری و إهانتهائی را که از بازرگانِ اهل سنت سرمی‌زد فشار سخت نشایریم، و برخی تندرویهای شخصی را غایمده‌ی افکار عمومی ندانیم،

باید بگوئیم که ایشان برای اندیشه‌ی خود کمتر زیوفشار نهاده شده و زیان می‌دیدند (۲۱۱) .

تنها برآراء ضد دولتی سختگیری می‌شد (۲۱۲)؛ در جنبش شیعیان، برخی موارد را خواهیم دید که اندیشه باقانون رو در رو می‌شوند، «اما جز آن»، در زمینه‌ی اندیشه‌ها، از آزادی گسترش و نور باورهای مذاهب، کمتر جلوگیری می‌شده است.

در اینجا است اساس آن پدیده‌ی مهم که: ایمان به همه‌ی عقاید سنّی در بسیاری جاهای، لزوم حتمی نداشته و مسلمان در پذیرش آن مجبور نبوده است. این بی‌بندو بازی حتاً به صورت غیرطبیعی و زنده نیز دیده می‌شود.

از طرف دیگر خیلی اوقات، باورهای غریبی به ذهن‌ها وارد می‌شده که صورت مسخره‌ای داشت. اینها از مشکل‌فیهائی که متکلمان به طور جدی مطرح کرده بودند پدید می‌آمد و به زیاده روی در شاخ و برگ سازی، فاسد مسخرگی نزدیک تو می‌بودند، تا به نتیجه گیری مؤمنانه در حال بحث و انتقاد باورها.

در اجرای قانون مجازات کفار و زندیقان، در حق دارندگان اندیشه‌های گمراه نیز پافشاری زیاد نمی‌شد، منکر در برخی موارد نادر خصوص که خیلی خطرناک می‌بودند.

18. — نوش غزالی در دروان کیهنه تو زی :

اما نوش تنها از میزات عهد کهن می‌بود، که کشاکش باورها باهه گوفاگونی رأی‌ها، هنوز به سرحد تعصب او دسته‌بندی نرسیده بود. کیهنه

توژی دو طرف (سنت گرایان و خردگرایان) آشکار نگشت جز هنگامی که روحیه‌ی جدال در باورها، گسترش یافت⁽²¹³⁾.

در احوال اشعری آورده‌اند که در واپسین دم زندگی‌اش، ابوعلی سرخسی را نزدیک بستر مرگ خود در بیفداد در خانه‌ای که در آن در گذشت بخوانده، در عین از تحال رفتگی توانست این جمله‌های را تقدیمه کند: «گواه باش! که من هیچ کس از اهل قبله را تکفیر نکرده‌ام». زیرا که مسلمانان هنگام پرستش رو به یک سو نمایند، آنچه برخی از شان را از دیگران جدا نمی‌سازد بجز ناساز گاری‌های لفظی نیست.

اما در روایت دیگر آمده است که واپسین سخن او لعنت بزمتعزله بوده است. من نیز این روایت دوم را درست تو می‌دانم، زیرا که روحیه‌ی آن روزگار پر از آشوبهای مذهبی، با تکفیر سازگار تو از قابل به نویش گسترشی و آشقی دادن بوده است.

بی‌هوده نیست که از قدیم گفته‌اند: «عبادت منکمان بی‌گشیدن در پی زندقت است».⁽²¹⁴⁾ تأثیفهای کلامی صورتی درست ازین قهرمانان به ما می‌دهند، که هماره مشغول پرتاب و اژدهای کافرو زندیق به سوی کسی هستند، که بجرأت کرده در چیزی با مؤلف خالفت ورزد.

در میان آن‌ها کشاکش درباره‌ی شکل و شاخ و برگ دادن‌های پرملاحظه، تنها صوفی گری را می‌بینیم که از آن، نسیم نوش و گذشت می‌وزد. ماهیتیم که ایشان تا آنجا رفتند که شعایر اساسی دین را نیز منکر شدند. أما غزالی تا آنجا از ایشان پیروی ننمود. هنگامی که او می‌خواهد از آن غلط اندازی‌ها در شکل دادن به باورها انتقاد نماید و آنها را که سازندگانش مقدساتی می‌شمردند، که رهائی انسان بدون آنها ناممکن است، پست انجاره نوشته‌هایش خوشان و ستیزمند می‌نماید.

بختا روش مذهبی خشک او در مبارزه با آن ادعاهای پوچ نمودن آنها نیز رسائی و گیرندگی ویژه‌ای دارد. وی یک کتاب در فرمش و گذشت نگاشته «فصل التفرقه بین الإسلام والزنقة» (تمیز میان إسلام و زندقت) نامید⁽²¹⁵⁾، و در آن برای مسلمانان روشن ساخت که محک ایمان درست هنگامی در ارکان اساسی دین می‌باشد، ناسازگاری در شاخو بروگی باورها و شعایر، گرچه به اینکار خلافت سنتیان برسد، با اینکه این رفتار به شیعیگری می‌کشاند، نمی‌تواند پایه‌ی تکفیر گردد، سپس به مسلمانان سفارش داده گوید: «سفارش می‌کنم که قاتمی تواني زبان برآهل قبله، تاهنگامی که لا إله الا الله محمد رسول الله می‌گویندو آفرانشکسته‌اند، دراز مکن!»

باری! ارزش غزالی بزرگ در تاریخ اسلام، زنده کردن این مبداء کهن است، وی آفران به یاد پرادران دینیش آوردو به طور جدی به کار بست و مردم را به پیروی و طرفداری از آن گرد کرد. پس این بزرگترین خدمت او در تاریخ اسلام است⁽²¹⁶⁾.

وی در این کردار نیز چنانکه دیدم نوآور نبود، بلکه او راه بازگشت به اخلاق نیکو و ایده‌آلی گذشتگان را نشان می‌داد.

وی روحیه‌ای را که مردم رها کرده و نادیده گرفته بودند، در ایشان بیدار می‌نمودو با الهام افکار صوفیانه‌ی خویش، آنرا ثمر بخش می‌ساخت. او خود از کشاکش‌های عقیدتی و فقہی کناره گرفتو با آن مبارزه کرد، کشاکشمائی که موجب جدائی اندازی و دسته بندی بود.

وی فلسفه‌ی مذهب را از شکلی خشک که صاحبانش مدعی آن بودندو جزو آن را نمی‌پذیرفتند بدرا آوردو پرادران دینی خود را به سوی ایمانی خواند که در دل بوادو فراهم آورند و پراکنده‌ها باشد. او به سوی پرستشی خواند که معبد آن در دلها باشد، و این بزرگترین اثر صوفیگری در ساخته‌ان مذهبی اسلام می‌بود.

پانوشت‌های بخش چهارم

M - ۱ : در اصل آلمانی عنوان این بخش Asketismus und Sufismus و در فرانسه آسکتیزم و صوفیزم و در عربی «الزهد والتتصوف» آمده است، ولی من عنوان بالا را بهتر دیدم، زیرا که در فارسی «صوفیگری» دو مفهوم جدایی‌کننده دارد: الف - مفهوم علمی پارسائی «زهد» وارستگی . ب - مفهوم علمی بینش «عرفان» معرفت و بالآخره فلسفه‌ی اشراق پس «صوفیگری» برای عنوان بالا بسته است و «پارسائی» و «بینش» یا عرفان دو جزء آن را تشریح می‌کنند.

بیرونی ریشه‌ی این واژه را در «مالمه‌ند چ 1958 ص 24» از Sufia یونانی به معنی حکمت دانسته و گفته‌ی بسته و دیگران را در عربی بودن آن (از ریشه‌ی صوف = پشم، یا صفا = وارستگی) نادانی شمرده است. لیکن برخی از عربها گفته‌ی بسته را ترجیح می‌دهند. (پایان بند ۵ همین بخش ص 321 و پانوشت 179 M نیز دیده شود).

این سینما و سه روایی فلسفه‌ی ایران ناستان را «اسرایی» فامیده‌اندو تعریفهای ایشان آنرا نوعی «گنوس Gnos» نشان می‌دهد. گنوس مسلکی بوده است که با میترائیسم از خاور زمین به آروپارفت و پیروزی مسبحیت نابود شد. واژه‌ی گنوس نیز خود از ریشه‌ی یونانی به معنی بینش و عرفان است.

در عهد ساسانی گنوسیزم و عرفان ایرانی که با پوشش آئین زردشت، پایه‌ی ایده‌ثولوژیک حکومت را تشکیل می‌داد، در دانشگاه‌های جندی شاپور، بابل، قیسیون، حران، نصیبین، قدریس می‌شد. در آن زمان مخالفان دولت نیز همان عرفان را با اندک اختلاف در برخی مسائل فلسفی (جبر و اختیار – پانوشت ۴۹ بخش ۳ ص ۲۵۰ - ۲۵۶) که جنبه‌ی سیاسی می‌داشت^(*)، در لباس مذهب مانی و مزدک تبلیغ می‌کردند. در کتاب «مختصر منطق از سطو» که پولس بر سا برای انوشیروان نگاشت، بیشتر مسائل کلامی که در سه قرن اول اسلام مطرح شده، دیده می‌شود (کریستان). ایران در زمان ساسانیان) . پس ازیورش عرب مدی این دانشگاه‌ها تعطیل شدند، اما پس از تجدید فعالیت، گوئی هیچ‌حادثه‌ای جز تغییر زبان رسمی رخداده بود. گنوسیستهای زردشتی و زروانی موافق دولت ساسانی، از دوره‌ی عبدالملک مروان (ص ۳۲۱ دیده شود) به نام «صوفی» شناخته شدند و گنوسیستهای مخالف دولت، به صورت مخالفان خلفاً آشکار گشته‌اند. با آنکه اصول اشرافی در هردو گروه یکی بود، به سبب اختلاف شدید سیاسی (کاوه ۴۲ : VIII) هیچ‌گاه این دو گروه زیریک نام در نیامدند. آری خیاط (م ۳۰۰ ه - ۹۱۲ ه) در «انتصار» ص ۳۷ و ۵۳ گنوسیزم را «علوم لطیفه» می‌خواند، سلسی نیشابوری در تفسیرش «نحل ۱۶ : ۱۰۲» و بیرونی به نقل از هندیان (مالمند ۱۹۵۸ ص ۳۴) این لطیفه‌را به معنی روح گرفته‌اند. تعالی‌بی تصوف را «الطريقة الساسانية» نامیده است (یتیمة الدهر ۳ : ۳۵۶ - ۳۵۷) . هجویری هندوان و شیعه‌و قرامطه را «روحانی» خوانده است (کشف المحبوب ص ۳۳۷، ۳۴۱) . سمروردی تصوف را فلسفه‌ی خسروانی نامیده است.

(*) جنبه‌ی سیاسی عقیده‌ی جبر در دوره‌ی ساسانی (ص ۲۵۳) و در مدینه (ص ۲۵۶) و در عهد اموی (ص ۱۸۰) دیده شود.

شیعیان پیرو این فلسفه در کوههای لبنان خود را «کسر و اونی» می‌نامیدند. این نام تاکنون هم بر آن کوه‌ها مانده است. عطار نیز فلسفه‌ی خویش را «روحانی» می‌نامد (خانه‌ی منطق طیر، داستانهای ۲ و ۵) شهرستانی (م ۵۴۸ هـ - ۱۱۵۳ م) در آغاز بخش دوم ملل و محل «روحانی» را در برابر «حنیف» نهاده است. حنیفه گرانی مسلکی بود که آن‌دیگر پیش از اسلام در اثر تمام عرب با یهود در صحراء پدیدار گشته بود. چون واژه‌ی حنیف در چند جای قرآن به معنی یک‌کتاب پرست آمده است، شهرستانی آن را شامل سنتیان مسلمان و یهود دانسته، ضد آن «اصحاب الروحانيات» را شامل هندوان و صابئیان شمرده است. او سپس در آنجا مسائل حساس مورد اختلاف میان این دو آن‌دیشه را به صورت محاوره‌ی پرسش و پاسخ پاد کرده است. این محاوره‌ی مهم خود نمودار روشی از اختلاف دو آن‌دیشه‌ی آریائی و سامی به دست می‌دهد. در یک سو آن‌دیشه‌ی روحانی و توحید اشرافی هندو ایرانی، در سوی دیگر آن‌دیشه‌ی مادی توحید عددی سامیان (یهود و عرب) دیده می‌شود. باهمه کوشش‌های شهرستانی که خود سنتی اشعری است، باز نتوانسته ماده گرانی بدوي حنیفیان و متافیزیسم روحانیان را پنهان دارد. این نزدیکی شیعه به فکر هندی و نزدیکی سنتی به آن‌دیشه‌ی یهودی، در مسئله‌ی روان و تن، در موضوع معادو معراج و جاهای دیگر نیز دیده می‌شود. ابن سینا در أضحویه می‌گوید: مجوسان معادرا روحانی و یهود آنرا جسمانی می‌شمردند.

۱ - آیت [«توبه ۹: ۹۳» را در باره‌ی چنین کسان می‌دانند. M]: شاید قرآن که در اینجا و در ص ۱۱۰ از ایشان نکوهش شده به معنی ظاهریان واژه گرا باشد که در مقابل معتزله بودند، چنان‌که قرآن یهود که صدوقیان نیز نامیده می‌شدند در برابر «فریزان - فریسان» بودند.

که خردگرا و معتزله‌ی یهود به شمار می‌رفتند (ص 385, 263) . باری ، در باب ۶۶ مصباح الشریعه نیز از این قرآن نکوهش شده است .

۲ - ابن سعد A1 : 145 .

۳ - B : در هنگام فتح ابله [نزدیک بصره] آن اندازه غنایم گرانبها به دست آوردند که به سگهای خود نیز در ظرفهای زرین و سیمین غذا می‌خورانیدند (ابن سعد A7 : 20, 53) .

۴ - B : در باره‌ی تروت علی و آندک تقابل او نسبت به پارسائی ن. ک. ابن حزم الملل والنحل . قاهره ۴: 141 .

۵ - M : در اینجا نیز گلدزیر آزادیدگاه سنجان به اسلام نگاه می‌کند . بیشتر کسانی که نام ایشان را همچون سرزنش به مسلمانان، در شمار بزرگان اسلام آورده است، آزادیدگاه شیعیان در شمار چپاولگران غارتگر بلکه مرتد آزادین اسلام به شمار می‌روند . این‌گهی پیشنهای برخی آزاد آن دهن که طبق روایات ساختگی سنجان، بهشی خوانده شده‌اند :

آ - ج: سه نخستین خلیفه هستند که با مندو بست اپلاتی و تهدید ، در روز سقیفه ، مجرای اسلام را دگرگونه ساخته ، حکومت مذهبی گنوستیک خواست محمد را به صورت حکومت فژادی عرب درآوردند (ص 132) .

د - ه: طلحه و زبیر کسانی‌اند که آزادانی عایشه بیوهی کمال محمد ، پس آزمرگی او سه استفاده کرده در جنگ علیه امام وقت خونها ریختند .

و: سعد و قاصم ، پدر عمر سعد قاتل حسین ، آن جلاط تو سو است که در جنگ ادستور محمد را زیر پا نهاده بگریخت (طبری ۱: 1277) أما هنگام

حمله شدن بر غرب ایران هیچ خانه‌ای را بی کشته با اسری یحیا نهاد، پرسش عمر، پسر دختر پیغمبر را کشت و ۸۴ زن و بچه‌ی او را به اسری شهر به شهر گردانید.

۵ - عبد الرحمن عوف، دشمن سر سخت علی است، که حق امامت علی را به عثمان فروخت

از دیدگاه شیعه، جنایات اینان را نمی‌توان به گردن اسلام نهاد.

۵ - ابن سعد A3 : 77 .

۶ - ابن سعد A3 : 158] B : درباره‌ی ثروت مادی و حرص و آز این افراد، ن. ک: ه. لامنس « جمهوری کاسپکارانه‌ی مکه » La republique marchande مؤسسه‌ی مصری چ 1910 ص 42 .

۷ - ن. ک: مقاله‌ی « کارهای دستی نزد قازیان، از گلدویی در مجله‌ی گلوبوس 16 : 66 Globus .

۸ - ابن سعد A3 : 117 .

۹ - B : أسد الغابة 2 : 295 . درباره‌ی محمد بن سیرین عابد، گفته شده است که مبلغ هنگفتی یحیا نهاد . ن. ک: ابن سعد A6 : 149 .

۱۰ - M : بی‌انصافی است که جنایات وحشیانه‌ی سلفیان نشگینی چون عبدالله ابن أبي السرح به حساب اسلام نوشته شود. این مرد برادر شیری عثمان و کاتب وحی پیغمبر می‌بود. پس بر سر آیت « فتبارك الله أحسن الخالقين - حُمُّون 14: 23 » با محمد اختلاف بهم زد. او می‌گفت: این آیه را من سروده‌ام و محمد آنرا از من ربوده است؛ پس مرتد شد و به مکه گریخت. روز فتح مکه محمد دستور داد اورا بکشند. هر چند که در خود کعبه یافت شود. ولی برادرش

عثمان او را پنهان کرده، پس از فرونشستن خشم پیغمبر او را به مسجد آورده بخشش خواست. محمد مدّی در نگه کرد و سپس پذیرفت، چون بیرون رفته بود محمد از یاران گله نمود که چرا هنگام در نگه من، کسی از شما گردن او را نزد؟ (طبری 3: 1639). کفر او در قرآن یاد شده است (طبری 5: 2871 و أَسْدُ الْفَاقِبَةِ 1: 50). این مرد با این سابقه اش در روز شورا به نفع عثمان بر ضد علی می‌کوشید، پس به پاداش آن، عثمان او را بر جانو مال مردم شمال آفریقا مسلط کرد، تا مردم از ستم چپاول او بر عثمان شوریدند (طبری 5: 2593). این مرد روز صفين همراه معاویه علیه علیه چنگید و قرآن بر سر نیزه می‌داشت (طبری 6: 2329).

سیوطی در نوع دهم «إنقان» که مخصوص بخش‌های از قرآن است که بزرگان صحابه جاری شده و پیغمبر از ایشان گرفته بوده است، پس از ذکر آیت مصعب و آیت هسریکی از یاران، می‌گوید: آیت «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالقِينَ» بزرگان عمر جاری شدو محمد ازاو گرفت. او نامی از عبد الله ابن أبي السرح نمی‌آورد.

10 - تمذیب نوی ص 217، ن. لک: سعید بن مسیب را در ص 284 مقایسه کن با ابن سعد 5: 305. ببالامنس در «بررسی‌هایی درباره حکومت معاویه 1: 152'148 Etudes Sur Le regne du Calife Moawija 165,5 233,177 ببعد نمونه‌های خوب دیگر نیز آورده است. (مجموعه ملائز بیروت 1: 40'44'57, 69'125 ببعد) نیز: ن. لک: مروج الذهب مسعودی 4: 254 ببعد.

11 - B: ن. لک: ابن سعد A7: 13, 18

12 - درباره اسلام Annali de l'Islam کاپتانی 2: 399'405'543 : M] در ترجمه‌ی عربی پانوشت 12 بجای 11 نهاده شده است [.

13 - B : همان کتاب کامیاتی 2: 1980 . نیز ن.ک: بکر و مسیحیت و اسلام، Christentum und Islam 15, Islamstudien 1: 397 ببعد) یک تحلیل بسیار زنده از غرق شدن اعراب در فروت مادی دنیا که به سبب اسلام به دست آورده است ، قتاوه درباره‌ی آیت‌الحیران ۳: ۹۹ به دست می‌دهد (تفسیر طبری ۴: 23) .

14 - ابن سعد 5: 50 . برای انجیزه‌های جنگها ن.ک: انتقاد نولدک برو کتاب کامیاتی در مجله‌ی «وین برای خاورشناسی» WZKM 21: 305 .

M : این پانوشت در ترجمه‌ی عربی برای سطر 17 ص 248 بعد از واژه‌ی «جنگیدند» نهاده شده است [] .

15 - تہذیب نووی . ص 362 .

15 - M : همچنانکه در پانوشت‌های 43 بخش 2 ص 131-132 و 3 بخش 3 ص 235-238 گفته‌آمد ، شهرت مست مذهبی امویان ناشی از آن است که در روزگار امویان سطح وجودان مذهبی تازیان ، در اثر آمیزش با ایرانیان بالا آمده بود . پس توقعاتی روحانی از خلیفگان اموی می‌داشتند که پدارنشان از راشدین نمی‌داشتند .

امویان برخلاف راشدین با گنوستیسم مسلمان شده رو برو شده بودند ، این مردم به دستگاه فرمانروائی گنوستیک ساسانیان خو گرفته بودند که به ظاهر جنبه‌ی روحانی می‌داشت ، ایشان برای پذیرفتن دستگاه خلافت‌که برپایه‌ی مادیت بدوي صحرا ساخته شده بود ، آمادگی نداشتند . پس برای به دست آوردن رژیم روحانی با تشکیل گروه‌های مذهبی سیاسی تا آنجا کوشیدند که رژیم اموی را واژگون کرده رژیم نیم گنوستیک عباسی را روی کار آوردند ، پس چون وجودان مذهبی ایشان

بدین نیم گنوسیزم بسنده نمی‌کرد، به مبارزه علیه ایشان نیز إدامه دادند، صدھا حدیث دربارهٔ شرایط شخصیت امام درباب الحجه‌ی کتاب د کافی و دیگر أصول شیعه و در فصلهای ۱ و ۲ رساله‌ی ششم از علوم قاموسي (رساله‌ی ۴۷ از رسائل إخوان الصفا) گردآمد که بیشتر آنها همان شرایط پادشاه ساسانی است که در «فاجنامه» و آئین‌نامک‌های ساسانی ثبت بوده و در «القاج» منسوب به جاحظ دیده می‌شود. سپس فارابی همین شرایط را در قالب فلسفی ویژه‌ی خود ریخته است. (کا 43: 320) دیده شود.

16 : همان تہذیب نووی. ص 519 . حدیث 36 کتاب جهاد بخاری از آن روی مهم است که پیغمبر از «طیبات دنیا و نعمت از عالم» که مؤمنان پس از او بدانها دست خواهند یافت، اظهار نگرانی می‌کند، ولی خود را آرامش می‌دهد به امید آنکه آن گنجهارا در راه نیکی به مصرف برسانند.

17 - ابن سعد A4: 166 [B: تبعید أبوذر در روزگار بعد، به اتهام إفتراء بر ضد أمويان أنجام گرفت، سپس چون پیشوای بویهی معز الدولة که طرفدار مذهب شیعی بود به سال 351 هـ. 962 م فرمان داد بردیوار مسجد‌های بغداد برآمویان نکوهش نویسند، نیز این جمله نوشته شد: «لغت بر کسی باد که أبوذر را تبعید کرد، و مقصود معاویه بود. (ابن أثير رج قاهره 195: 8)] .

18 - B: کشاف، توبه 9: 119. أبوذر نقل کننده‌ی حدیث توبه است که در کتاب الرقاق بخاری آمده است.

19 - ابن سعد A4: 169. أبو دردا می‌گفت: «به روز بازخواست، بر دارنده‌ی دو درم سخت تو از دارنده‌ی یک درم خواهند گرفت» (ابن سعد 200: 6).

20 - ابن قتیبه عیون الأخبار . ص 375 .

B₂₁ شان نزول این وحی در تفسیر طبری 7: 6-9 آمده است. در آنجا : «از مرز آنچه مجاز است تجاوز نکنید» چنان تفسیر شده است که: از مرزی که قانون منع کرده مگذرید! یعنی خود داری کنید! نیز در باره‌ی آیت بعدی آن ۹۱ که در باره‌ی سوگنهای فاسد جیده آمده، معنی و مفهوم آن با تفسیر آیت پیشین پیوند پذیر است، پس مقصود از آن نیز کسانی هی بوده‌اند که با سوگند پارسایانه چیزهایی را برخوبیشتن حرام می‌کردند. نیز در گزارش آیت «طه . ما أنزلنا = ما قرآن را برای بدجنت کردن تو فرود نیاورده‌ایم . طه 20: 1-2»، از تفسیر گزار کهن مجاہد نقل کرده‌اند که منظور منع کسانی بوده است که در هنگام دعا کمربند شکنجه آوری بوشکم می‌بستند (تفسیر طبری 17: 90) همچنان است آیت «سهم خود را از این دنیا أزیاد مهر. نمل 28: 77» که به وسیله‌ی مفسران باستانی بدین معنی گزارش شده است (تفسیر طبری 20: 66) .

[M] : با بررسی این منابع این پرسش مطرح می‌شود: آیا اسلام شورشی نبود که عربها به تأثیر آن دیشه‌های نرم آریائی بروضد افکار زخت یهودی که در شبیه جزیره منتشر می‌شد، انجام دادند؟ (ص 53). نفوذ گنو سیزم یعنی (ص 45-46) پاسخ را مثبت می‌دهد، هر چند که با تغییر رژیم اسلام پس از مرگ نابهنه‌گام محمد (ص 132) دوباره افکار یهود در بالا قرار گرفته باشد] .

B₂₂ : ابن سعد A3 : 287 .

23 - ابن سعد B2 : 125 .

B₂₄ : المؤطا 3: 55 و از رقیچ فستنفلد V. Wistenfeld ص 193 .

25 - ابن سعد B4 : 9 ببعد . این قاعده‌ی پیغمبر در روایتهای گوناگون

به این یا آن صحابی نسبت داده شده، چنانکه در ابن سعد A3: 287 به عثمان ابن مظعون منسوب شده است. یا به عبد الله بن عمر (Muha..stud.) بررسی هائی در محمدیت 2: 396 پانوشت. ۱) روایت عبدالله بن عمر فرض می‌کند که قرآن در روزگار محمد جمع شده بوده است. که عبدالله میل داشت روزی یک بار آنرا ختم کند و پیغمبر هر یک ماه و دست بالا هر ده یا شش روز یک بار را بسند می‌شد. نیز در ابن سعد 6: 49⁵⁸ 60⁴⁹ نمونه هائی از پارسایان مستند که قرآن را در پنج یا شش یا هفت روز ختم می‌کردند. در رمضان معمول بود که هر دو شب یک بار قرآن ختم گردد. یادداشت ابن سعد 11: B4 که عبدالله عمر زبان سریانی را می‌خواند است، نشانه‌ی تأثیر مسیحیت در کشتهای پارسایانه‌ی او می‌باشد.

26 - مسند أحمد بن حنبل 2: 64: (کسیکه همیشه روزه بدارد، او بی‌روزه است).

^B 27: ابن سعد B1: 95.

28 - ماوردي. أعلام النبوة. قاهره 1319ھ. ص 153.

^B 29: ذہبی. تذكرة الحفاظ 3: 265.

30 - بررسی هائی در محمدیت 2: 395.] B: درباره‌ی این أبو إسرائیل ن. ک: قسطلانی 9: 451 شرح برایان بخاری. ش 30.

31 - أسد الغابه 5: 132، ابن سعد B2: 17. برای این موضوع ن. ک: حدیث‌هائی که هوروفتز Horovitz J. در «أثر غایش‌های یونانی در خاور» برلین 1905 ص 78-79 Spuren Griescher Mimen im Orient آورد.

32 - B: ابن سعید هیشمی «الزواجر عن إقتراف الكباير» درباره‌ی

گناهان کبیرة . ش 241 ج قاهره 1310 ه 2 : 2 .

33 - این نظریه‌ی هگانی سنت است که زناشوئی را تشویق می‌کند، تک‌زیستی مخالف سنت می‌باشد . رهبانیت به بدعت می‌آنجامد (ن.ک: بخش ششم) ابن سعد 5 : 70 . بدعت رهبانیت، ابن قتیبه «عيون الأخبار» ص 375 (جر دارالكتب 4 : 18) نیز : بورسی محمدیت . Muha . Stud . 23 : 2 پانوشت 3 . پارسای تک‌زیست ، باهمه پارسائی و پرهیزگاری ، آزاده‌نظر پشت کردن به سنت نکوهش می‌شود (یافعی: روض الرياحین ج قاهره 1297 هـ، ص 28) جالب توجه است که عبدالله عمر - که اگر این صفت نمی‌داشت نونه‌ی ایده‌آلی در سنت پرسقی می‌بود - در آغاز کار می‌خواست ، بی‌زن زندگی کند (ابن سعد 4 : 125) . ابن جوزی عبارتی از ابو بزرگی صحابی آورده که بد تعمیر شده است . او می‌گوید: اگر بیش از بیک روز از عمرش باقی نماند باشد باز هم میل ندارد جز کدخدا با خداوند ملاقات کند . زیرا که از پیغمبر شنیده است که «بدترین شما تک‌زیستان شایند» . این عبارتها گرچه در دانش حدیث‌شناسی «صحيح» خوانده نمی‌شوند ، ولی مفهوم آنها مورد اتفاق هگان است . به همین سبب مسلمانان، مرد بی‌زن را شایسته‌ی پیشخازی نمی‌دانند . (محله‌ی فرانسوی جهان اسلام 5 : 32) [B : ن.ک: بابا لامنس در «فاطمه و نوادگان محمد» (رم 1912 هـ) . ص 32 بعد . چشم‌گیر است که در شیوه‌های زهد اسلامی روش تک‌زیستی به کلستی نفوی شده است . ن.ک: آمدروز Amedroz در مجله‌ی JRAS 1912/557 . صوفی قامور سهل شوشی این عبارت را دارد : «نادرست است که آدمی زهدرا بدان معنی بداند که از زنان دوری جوید ، زیرا که پیشوای نیاپشگران پیامبر زنان را دوست می‌داشت » . ابن عینه در باره‌ی زندگی زناشوئی حواریان پارسای پیغمبر (علی) سخن می‌گوید، أبو طالب مکی قوت القلوب 1 : 267 / 8 . پارسای بزرگ عبد القادر گیلانی را ندو چهار فرزند می‌بوده است . (ن.ک: JRAS

ص 11 ، دائرة المعارف إسلام 1: 43-49) صوفیان در زندگی زناشویی 1907 حتا مفاهیم سنبیلیک مذهبی نیز یافته‌اند . بحیی الدین عربی می‌گوید : آنکه بینش دارد می‌فهمد که خدمت به خدا در امر ازدواج آشکار می‌گردد (فتوات مکیة ج فاهره 1329 ه 1: 21.477:4,2.146). عبد الوهاب شعرانی میان نمازو هبسته مقایسه می‌کندو درباره امور جنسی گفتگو می‌کند (لطائف المنان . فاهره 1321 ه 1: 205) . خود قطب که پیشوای پارسای صوفیان است ، ارزش بسیار بدار می‌نمد (همان کتاب 1: 205 ، 226 ، 4: 2 ، 164 ، 171) شعرانی خود طرفدار زندگی چند همسری است و در آن‌باره سفارشها می‌کند (همان کتاب 1: 134 ، 12 و 2: 159 ، 7) . ن. لک : بابا لامنس . معاویه . ص 165 نیز نونه‌هایی از داستان‌های اولیا در «الجزائر فناتیلک = L, Algérie Légendaire » از ترومنلیه C. Trumelet ج الجزائر 1892 ص 436 ، 442 . در مجله‌ی آفریقا 1913 الجزائر کهن ، دعای جالی از زاهدی در کعبه نقل شده که قابل ترجمه نیست . خواست آن‌پارسا در طبقات سبکی 3: 289 نیز آمده است : او در کعبه از خدا می‌خواست که به‌وی توائی دهد تا خوب قرآن بخواندو خوب بازنان هم‌بستر شود ! مقایسه کن با رخدادهای شیرینی که در کتاب «مراقبیان = Les Morabouts » از دوته E. Duotté ج پاریس 1900 ص 84 ببعد ، مقاله‌ی «تقدیس اولیای مسلمان در آفریقای شمالی به‌ویژه در مراکش » از مونتت E. Montet ژنو 1909 در یادنامه‌ی دانشگاه ژنو ص 39 ، 66 آمده .

[M] : ولی مفهوم سنبیلیک زناشویی نزد عرفای ایران با نونه‌های عربی گلدزیهر فرق دارد . نونه‌ی ایرانی آن در داستان زیدو زینب ، که در دفتر اول مشتوی و نامه‌های عین القضاط آمده است ، به صورت گذشت از عشق مجازی در راه عشق حقيقی دیده می‌شود . شاید منظومه‌ی «زیدو زینب » خضرشاه (ذ 9: 296 و 5: 183) نیز مانند آنها باشد .

- 34 - دلیل موجه آن در مقالت گلدزیهر « پارسائی در اسلام باستان » مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادیان . ۱۸۹۸ م ۳۷: ۳۱۴ ب بعد آمده است .
Revue de L'Histoire des Religions
- 35 - بررسی‌هایی در محمدیت ۲: ۳۹۴ .
- B - 36 . ن. ک: مسلم . ۵: ۲۸۲ .
- 37 - خطوطات عربی گوته . ش ۱۰۰۱ برگ ۹۳ .
- 38 - ابن سعد A4: ۱۹ با استدلال‌های قوی [B : ن. ک: تفسیر واژه‌ی « المفو » که در « بقره ۲: ۲۱۷ » آمده، در تفسیر طبری ۲: ۲۰۵ در یک رشته آموزشها یاد شده است] .
- B - 39 : ابن‌ماجه . سنن . ج سنگی . دهلی ۱۲۸۲ ه ص ۳۱۱ .
- B - 40 : تاریخ عربی گجرات . ج ا. د. رُس لندن ۱۹۱۰ ص ۳۴۶ . ۳۴۸ :
- B - 41 : فهرست ۱۲: ۴۴ .
- ن. ک: مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادیان ۲۸: ۳۸۱ (۱۸۹۳ م) .
- 43 - حدیث ۳۱ أربعین نووی ، آموزشی ارجمند از پیغمبر در بر دارد: « مردی نزد پیغمبر آمده گفت: ای پیامبر خدا کاری به من بیاموز که چون آنچه دهم خدا مرا دوست بدارد و مردم مرا دوست بدارند . گفت: در دنیا پارسا باش ، خدایت دوست دارد . در مال مردم پرهیزگار باش ، مردم دوست خواهند داشت » . این حدیث را جز ابن‌ماجه در سنن ، کسی نیاورده است و این نشانه‌ی آنست که در سده‌ی سوم هجری هنوز صدور آن از پیغمبر درست پذیرفته نشده بوده است

44 - جا حظ در «سه رساله» Tria Opuscula ج فان قلوقن ص 132 ببعد (ج قاهره 1324 ه ص 125) اهمیت ویژه‌ای برای شوخ طبیعی پیغمبر قائل شده است. زییر بن بکار (م 256 ه 870 م) رساله‌ای در «شوخي‌های پیغمبر» نگاشته است (فهرست 110'') که قسطلانی در شرح بخاری 9: 500' آزان آورده است.

B - 45 : ابن سعد 5: 54' .

B - 46 : لامنس . قاطمه و نوادگان محمد . ص 57 تا 69 .

47 - ن. لک: نولدکو شوالی . تاریخ قرآن Geschichte des Koran ص 170 در پانوشت برای این موضوع مطالب مهمی در «الجواب الكافی» از ابن قم جوزیه آمده است . ص 171 ج بی تاریخ قاهره .

B - 48 : سبکی . طبقات الشافعیة 2: 146 .

B - 49 : کشاف . حشر 59: 8 . در اینجا آدم به‌یاد آن دو روحانی مسیحی می‌آفتد که ...

V. F. Schulthess 50 : دیوان أمیة بن أبي الصلت . ج شولتهس لاپزیگ 1911 م 3/23 .

M - 50 : چاپ این کتاب به سال 1928 در 9 مجلد پایان یافته است .

51 - پس کوشش ابن سعد آگاهانه است که سه صفحه‌ی (A3: 133-136) را با دلیل‌های کم‌أرزش پر کرده تا ثابت کند که خلیفه‌ی پرهیزگار اوبکر عادت می‌داشت ریش خود را بیماراید . این مسأله در گزارش زندگی بوسی دیگر از باران نیز مورد توجه قرار گرفته است . سبب این کوششها

وقتی روشن می‌شود که ابن سعد (150: 3) می‌گوید: « برخی مردم نادان می‌پندارند خضاب و آرایش ریش حرام است ». پس با این حدیث‌های برندۀ آن پرهیز‌گاران کوبیده می‌شدند. ألمّا به در آن میان حدیث‌هائی نیز بود که دید مخالف را تأیید می‌نمود (ابن سعد 6: 201، 231). [M] : در آنجا ابن سعد غونه‌هائی را نشان می‌دهد که یاران پیغمبر آرایش نمی‌کردند [۱].

— M : در نخستین سده‌ی هجری ما با دو گونه پارسائی بروخورد می‌کنیم (پانوشت 51 و 52) **الف** : پارسائی منفي که ناشی از عقب‌افتادگی قازیان در صحرا بوده است. این گونه پارسایان با هر گونه هنر تزیینی و آرایش مبارزه می‌کردند. اینان همگی طرفدار جدتی خلیفگان می‌بودند. **ب** : پارسائی مثبت که ناشی از تماس عربها با گنو-سیسته‌ای آرایشی در عراق بود. اینان وجود ان مذهبی عالی‌تری به قازیان آموخته بودند و به سبب توقعات روحانی بیشتر از خلیفگان از آن دستگاه ناراضی بودند. اینان بذیان گذاران مذاهب قدری، معتزلی و شیعی هستند (پانوشت 3، 29، 54 بخش 3) ایشان به عکس گروه نخست طرفدار جدی به کاربردن هنر در تزیین اندام و مساجد و قبور پیشوایان بودند. چون گلدزیر این دو گونه پارسائی را به روشنی از هم بازنشناخته، ناچار از این‌که برخی پارسایان روایتهای ضد هنری آورده و برخی آنرا تشویق می‌کرده‌اند در شکفت است و آنرا عقب‌نشینی روحانیت در برابر ماده‌گرانی در اسلام پس از محمد می‌داند. یک‌نمونه‌ی پارسایی گلدزیر نشان می‌دهد محمد حنفیه است، او پس از شکست‌های پدرو برادرانش چنان تحت تأثیر گنو-سیسته‌ای کیسانی افتاد که از شعوبیت یعنی انترناسیونالیزم مذهبی دفاع می‌کرد و با تحمیل دین به وسیله‌ی جنگ مخالف شده بود (کاوه 38: 622). اورا مرجبی و عدلی (ابن سعد 5: 67) او پسرش را نخستین فکار نده در عدل و ارجاع (شهرستانی ملل و محل 1: 344) خوانده‌اند. پیدا است که چنین شخص نیمه گنو-سیست شده

نمی‌توانست ضد در ضد ضد هنر باقی بماند، پس پارسائی او با پارسائی منفی عمر تفاوت می‌داشت.

52 - ابن سعد 103 B3 : [M] در آنجا إضافه بر آنچه در متن آمده در میان دو گروه پارسایان منفی صحرائی و مثبت گنو سیست، نیز بوسی آرایش با آنگشت‌تری زرین کشاکش دیده می‌شود.

53 - B : دسته‌ای از آنها را لامنس در «خلافت یزید» ص 213 در پانوشت آورده است.

54 - آن 2/12 بورکارت J. Burckhardt تاریخ فرهنگ یونانی ج 381: 2. 4.

55 - ابن سعد B4: 29 و 6: 17.

56 - ابن سعد 5: 85.

57 - ن. ل: رساله‌ی دکترین هوبرت بانینگ Hubert Banning محمد حنفیه (ارلانگن Erlangen 1909) ص 73 . برای آزمندی او، همانجا ص 68 : او برای گذشت خود عوض می‌خواست.

58 - معمولاً اینان «قراء» نامیده می‌شدند، یعنی کسانی که قرآن می‌خوانند. روایات می‌گویند: گروهی از ایشان روزها به آب‌یاری و گردآوری هیزم برای پیغمبر می‌گذراندند (مانند: سفر یشوع 23:9 21:27) و شبهه در کنار ستونهای مسجد پرستش می‌کردند (ابن سعد A3: 36'38) . اما این لقب به طور کلی به کسانی داده می‌شد که زندگانی دنیارا سیک گرفته، خویشتن را برای کارنیک و زندگی پارسایانه و آنديشه اختصاص می‌دادند. ن. ل: ابن سعد 6: 255 : « پس داود طائی مانند قراء نیست »

(گفتگو از پارسایان است) زیرا که کلاه سیاه بلند که پوشانک باز رگانان است دارد ». دنیا داران آزاد آن دیش ، واژه‌ی « قراء » را به معنایی بد به کار بوده ، به کسانی می‌گفتهند که به دروغ پارسائی می‌کردند (ص 371 - 372).

از ریشه‌ی « قرأ » فعل « تقرأ » نیز مشتق کرده همزه‌اش را آنداخته « تقرّي » به معنای پارسائی به کار بوده‌اند (أمالی قالی . 3: 47 ، جاخط ، زبانشناسی عربی . از گلدزیر 1: 139' 9') . [B] : در مسنند احمد حنبل 4: 155 حدیثی آمده که بنا بر آن بیشتر منافقان این امت قاریان هستند و « حبّ الحزن = چاهِ آندوه » در جهنم جای ایشان است و قومذی 2: 62' 3' ایشان را ریا کار خوانده است . این گروه همواره باهم چشم هم‌چشمی می‌کنند و بنا بر این گواهی آنان پذیرفته نشود (دمیری 1: 3' 208) پارسایان نسل‌های پسین نیز از این گروه بیزاری می‌جستند ، مانند مالک بن دینار (دمیری . ماده‌ی عصفور 2: 146) از شعب الایان بیهقی و فضیل بن عیاض . (ذہبی . تذکرة الحفاظ 1: 11' 223) ، مجاهد . (یاقوت ج مرگلیو 5: 243) ، امالی قالی 3: 47) درباره‌ی پستی مقام قاریان ن.ك: (لامنس . معاویه 347 و ملائیز بیروت 3: 211 .) چون زبان‌شناس بزرگ أبو عمرو بن العلاء از دنیا کناره گرفت بمجموعه‌ی آثار زبانشناسی خویش را به آتش کشید (جاخط . گلدزیر . زبانشناسی عربی 1: 139' 9') داوود طائی نیز هنگامی که عابد شد از دانش حدیث بیرونید (ابن سعد) .

59 - ابن سعد 6: 202 . نام أبو اسرائیل را در روایتی که از زیاده‌روی در آرایش هنگام نماز نهی می‌کند نیز می‌بینیم (ابن سعد 6: 231) .

60 - B : به ویژه در بصره : فقه کوفی و عبادت بصری یعنی دانش کوفه و پارسائی بصره مشهور بوده است (ابن تیمیه . المنار 12 سال 1327) . (747 - 750)

61 - ابن سعد 6 : 111 .

62 - ن. لک: روایت طبری. تفسیر 2 : 201 . نیز سعید بن مسیتب (ابن سعد 4 : 99) .

62 - M این مرد از بازی «نردشیر» بیزاری می‌نمود . او ضد هنر شعر نیز بود (ابن سعد 6 : 53 و 130) جا حظ می‌گوید : او منکر هر گونه دارو جز عسل می‌بود (حیوان 1 : 333) .

63 - ابن سعد 6 : 127 ' 131 ' 133 . برای درک ضدیت پارسایان با هنر شعر ن. لک: ابن سعد 6 : 53 . بیوگرافی مسروع آجدع در ابن سعد ، برای فهم چگونگی پیشرفت روحیه پارسائی در آن روزگار بسیار سودمند است . [B] : این گفتار ابن سعد نونهی جالی از شیوه توک دنیانزد این گروه است . اینان باور داشتند که سروden شعر و ضورا می‌شکند . ابن راشق . العمدة (قاهره 1907 م 1 : 11 ' 12) . ن. لک: جمیعی . ج هل 78 : 4 . مردی عابد که قوافی اشعار را ، جز به صورت نادرست بزبان نمی‌آورد ن. لک: سبکی . طبقات الشافعیة 2 : 81 ' 17 .

63 - M : مقصود گلذیهر زندگی عمومی عربان مهاجر است . و گرفه پیدا است که زندگی عمومی تودهی مردم کشور اشغال شده روز به روز زیر فشار جزیه بدتر می‌شد .

64 - ن. لک: شرح أحوال خلفاء راشدین در طبقات الصوفية . آلبته علی در میان ایشان، نه تنها نزد طرفداران این روحیه بلکه نزد توده‌های مردم نیز نونهی زندگی پارسایانه به شمار می‌رود . به ویژه ن. لک: آمالی قالی 2 : 149 باری اگر چند گفتار مفترضانه را کنار نهیم ، أصولاً ، توصیف به پرهیزگاری و پارسائی در بیوگرافی‌ها کم نیست ، برای نونه آخرین دم معاذ

جبل صحابی را به یاد آریم . او با پیغمبر در غزوه‌ها شرکت کرد و گستردن اسلام درین بدو واگذار شد . و باقی که به سوریه زد بیشتر فامیل او را کشت . گویند هنگام مرگ می‌گفت : « به به، به مرگ ! به دیدار دوستی تهی دست خوش آمدی ! خداوندا تو می‌دانی ، من آز تو می‌توسیدم و امروز به تو آمیدوارم . من دنیارا نه برای دراز زیستن و جوی‌سازی و درخت‌کاری دوست می‌داشم بلکه برای تشنگی در گرم‌ما و ساعتهاي دشوار و تنگ‌نشستن باعلمای در حلقة‌های ذکر می‌خواستم » (تهذیب نووی . ص 561) .

طرفداران وارستگی و پرهیزگاری از زندگی نگاران ، برای تکمیل شجاعت و قهرمانی جنگجویان اسلام ، زندگی ایشان را با صفات پارسائی و پرهیزگاری پوشانیدند . این روش تا کنون نیز در نگارش‌های پارسایانه ادامه دارد . چنان‌که یافعی در « روض الرياحین » ص 285 گوید : نور الدين فرمانروای شام و صلاح الدين ایوبی در طبقات اولیا مرتبه‌ی والائی دارد ، چنان‌که علی می‌داشت .

65 - أسد الغابة 3: 88 عثمان ، عامر بن عبد قیس را بدین اتهام از مدینه به شام تبعید کرد .

B - 66 : ابن سعد A7 : 77 .

67 - دیوان حطیثه . چ گل‌دزیر . ص 218 . إضافه بر آن، ن.ك: آشماری که جاخط در حیوان 5: 145 و 6: 121 نقل کرده است . شیخو در مجله‌ی « مشرق » چ بیروت 1908 نیز ابن موضوع را کاوش کرده است .

[M : نه در کاوش‌های شیخو نه در گفته‌ی جاخط و شعر حطیثه چیزی جز واژه‌ی « راهب » نیست . دیچ دلیلی ندارد که راهب حتی مسیحی

باشد و بودائی یا مانوی یادیصانی نبوده باشد . پانوشت ۶۷ و ۱۱۵ همین بخش دیده شود [] .

۶۷ - M : جاحظ در بخش اول کتاب الحیوان ، پس از بحثی دراز از مانویان ؟ پرسه و سیاحت زنادقه (مانویان) را در برابر صومعه و دیرنشیپی نسطوریان و ملکائیان دانسته است ، و آین مقایسه آشکار می‌شود که قاروزگار جاحظ هم هنوز مسیحیان عادت پرسه را از مانویان و انگرفته بوده آند ، تا آنرا به محمد إلهام کرده باشند !

اگرچه بسیاری از خاورشناسان می‌گویند که همه‌ی چنین‌های گنوستیک را که در میان میلادو هجرت در خاورمیانه پدیدار شده «مسجیت» بنامند و لویس شیخو همه‌ی آشعار عربی ثنویان مانوی ، دیصانی ، مرقیونی را به نام «شعراء النصرانیة» کتابی ساخته و جلد اول کتاب را به شعرای مسیحی عرب پیش از اسلام تخصیص داده است تا اسلام و قرآن را إلهام شده‌ی افکار مسیحی نشان دهد ، لیکن ، اولاً : تحقیقات دکتر طاهرا حسین نشان داد که همه‌ی آشعار عربی پیش از اسلام ساخته‌ی بعد از اسلام بوده که برای اثبات قدمت تقدیر عربی ، بر ضد شعوبیان (antzona-sionistai مذهبی) پرداخته شده است . ثانیاً ، ثنویان اگنوستیست صدر اسلام را که برای استفاده از ارفاق قانون «ذمه» برای اهل کتاب هائندیسیاری از فیلسوفان آن روز (تشییت دلائل النبوه ص ۷۵) خود را از فرقه‌ای مسیحی می‌خوانندند ، امروز مانندی توافق مسیحی بنامیم . به ویژه مائیعین و مائیحات مانوی را که همیشه و هم‌جا با آباء دین مسیح سرو شانع می‌رفته‌اند . اگنوستین (م ۴۳۰ م) نیز یکی از ایشان به نام «فوستوس» را که راهنمای او بوده باد می‌کند (اعترافات سنت اگنوستینوس . ترجمه‌ی عربی . ج . بیروت ۱۹۶۲ ص ۹۵) .

اما در سده‌ی (۳۹ - ۵) پس جا حظ چنانکه دیدم « سافع » را یک اصطلاح مانوی و ضد مسیحی شمرده می‌افزاید که : این پرسگان دو تا دو قا به پرسه می‌رفتند ، دوشب پی در پی دریک جانی ماندند ، همیشه چهار شرط را رعایت می‌کردند : بی‌گناهی ، پاکی ، راستی ، بی‌نواهي . پس چنانکه پیدا است به جز پاکی یعنی خود داری از آمیزش جنسی ، دیگر شرطها در تصوف اسلام پذیرفته شده است . به ویژه شرط بی‌گناهی را که جا حظ به « عدم اعتراف به گناه » تفسیر کرده ، درست ضد عقیده‌ی اعتراف مسیحیان است و مورد تأیید صوفیان مسلمان (محاسی . الرعایة حقوق الله . چ مارگریت اسمیث . ص 166) می‌باشد .

می‌توان حدس زد که واژه‌ی « پارسا = پرسه » به معنی زاهد پرسه‌زننده نام درجه‌ای در مذهب مانوی بوده که دارنده اش به دوره گردی و تبلیغ می‌پرداخته . و « ترسا = ترسنده = راهب » نام درجه‌ای دیگری بوده که صاحبی دیرنشین بوده است ، سپس بعدها پارسا برای مسلمانان زاهدو ترسا به مسیحیان اختصاص یافته باشد . پانوشت ۱۱۵ نیز دیده شود .

به حال ، در سده‌ی (۱۰ - ۴) سعی در « حقائق التفسیر » برای سائیخین و سائیحات . (توبه ۹ : ۱۱۲ و تحریم ۶۶ : ۵) و نیز در تفسیر (انعام ۶ : ۱۵۲) از پرسه‌ی صوفیانه سخنانی آورده است . طبری و میبدی نیز هریک بدان اشارتی دارند .

- 68 - : برای منابع ن.ك: مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادبیان 28 : 381 .

- 69 - B : مراسیل أبوهاده . قاهره ۱۳۱۰ ه ۲۳ : ۱ : لاسیاحة ولا تبخل في الاسلام = پرسه و تکزیست در اسلام نیست .

[M : در ترجمه‌ی عربی به پانوشت . 68 شماره 42 داده شد و متن آنرا پنج سطر پائین‌تر نهاده است .]

70 - مانند آن در مجله‌ی مشرق 12 : 611 می‌باشد . ن.ک : مونک Munk در ترجمه‌ی فرانسوی « دلالة الخائرين این میمون 304:2 Guide des égarés ش 2 نیز حیاة الحیوان دمیری 2 : 165 ماده‌ی عقرب : لباس پرسگان همانند پوشش راهیان است که از لباس مردم جدا است . در این باره گویند : کلاع که پرنده‌ی بدشگون است و در ویرانه‌ها پرسیاه می‌گسترد ، سیاحت گرو پرسه زن است (مجله‌ی آنجمان آسیائی بنگاله 1907 ه 7 : 176) .

[M : مابافرق میان سیاح = پرسه گر ، و میان راهب = قسا ، در پانوشت ص 388 - 389 از گفته‌ی جاخط آشنایده ایم] .

71 - یاد داشتی در باره‌ی نوشه‌های حارث محاسبی یا « یک نویسنده‌ی صوفی » در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان . اکسفورد 1908 : 292 بیشتر .

[M : امام در 67 ص 389 نشان دادم که چگونه در مورد اعتراف به گناه ، تصوف محاسبی به تصوف مانوی شبیه است و از تصوف مسیحی دور می‌شود] .

72 - ابن سعد A3 : 208 : قام او شفا دخت عبدالله است (طبری 1 : 2752) . لامس . معاویه . ۱ : ۵'۶) .

73 - از عبدالله مسعود که از بزرگان صحابه و معروف به پرهیزگاری است ، چنین آمده که روزه‌ی مستحب نمی‌گرفت ، زیرا که از نیزوی تن که برای نماز لازم است می‌کاهد (ابن سعد A3 : 109) همین ابن مسعود بود که مغضدو یارانش را نیز از عبادت در گورستان بازداشت (ابن سعد 6 : 111) .

[M : نیز همین ابن مسعود بود که دستورداد کتابهای را که به غنیمت آورده بودند با آب بشوینید (ص 393) و همو بود که داستان شق القمر را ساخت] .

74 - طبری 1 : 2924 ، أسدالغابة 5 : 286] M : این خود می‌رساند که برخلاف دید گلدزیهر، اینمان تحت تأثیر مانویان بودند، که خوردن گوشت برای درجه‌ی صدیقان ایشان حرام بود، فه مسیحیان که چنین رسماً ندارند . (پانوشت 115 دیده شود) .

75 - ابن سعد 5 : 225 .

76 - طبرسی . مکارم الأخلاق : 66 . که در آنجا چند روایت درست‌ایش گوشت‌خواری آمده است .

76 - M : برای دو گونه پارسائی مثبت و منفی پانوشت 51 دیده شود .

77 - در این مورد توضیحات بیشتری در مقاله‌ی گلدزیهر «منابعی برای تاریخ تصوف و تکامل آن» در مجله‌ی WZKM 1899 . 13 : 35 بیهود آمده است .

77 - M : گرچه در اثر آمیختگی اندیشه‌ها جدا نمودن جزئیات و ریشه‌یابی آنها دشوار است . ولی در مورد «توکل» شهرستانی در محاذیه «حنیف و روحانی» که در پانوشت 1 ص 371 یادشد، اندیشه‌های «آموزش» و «کوشش» را به روحانیان هندی و ضد آنها «فطرت» و «توکل» را به «حنیف» های سامی نسبت می‌دهد (ملل و نحل 2 : 5 - 20) همچنانکه در پانوشت 29 ص 55 یادشده است، اندیشه‌ی وحدت وجود هندی هیچگونه پدیده‌را که نشانی از دو قاعی در آن باشد نمی‌پذیرد، و پیدا است که در «توکل» دو طرف «توکل‌کننده» و «توکل بر او شونده»، از هم جدا شوند.

پانوشت 29 M بخش 1 (ص 55) و 127 M بخش 4 دیده شود.

78 - این تشبیه جز در مورد متن، در دو جای دیگر نیز به کار رفته است (میبد النعم سبکی ص 224، یافعی، ص 315 به نقل از سهل شوشتاری) نیز دیده می‌شود که آنرا ب مریدم تطبیق کرده‌اند، که با پستی در برابر پیر همانند لاشه‌ی مرده در دست مرده‌شونی باشد. یعنی کاملاً تسلیم اراده‌ی پیر باشد. اینکه تعبیر همانند این تشبیه را که آکنون سازمانهای پس‌وعی به کار می‌برند، از صوفیان گرفته باشند، نظری است که آقای بونه موری Bonet Maury در مقاله‌ی «گروه‌های مذهبی در اسلام» Les Confréries religieuses dans l'Islamisme ساخته است. آقای مکدونالد در ص 219 کتابش که در پانوشت 92 یاد خواهیم کرد، این رأی را تأیید کرده، که گروه پس‌وعیان، روی زمینه‌ی کار سلسله‌های صوفیان ساخته شده‌است. نیز گهان تأثیر تصوف اسلام در تصوف مسیحی به قازگی از طرف بارون کارا دوفا carre de vaux با دلیل‌های متکی بر حواله که در بیک تاریخ رخ داده‌اند، تأکید شده‌است (دین اسلام در رنسانس Islam. La Doctrine de l'Islam 247-248 ص 247) [4'279 . 1922]

79 - إحياء العلوم غزالي . 4 : 445 .

80 - محبی . خلاصة الأثر 3: 148 . سفیان بن عینه گوید: «أنديشه‌ی تو در باره‌ی روزی فردا، گناهی برق تو نویساند» (تذكرة الحفاظ 3: 8).

81 - الرسالة الفشيرية . قاهره 1304 هـ ص 243 . عبد القادر گیلانی (الفتنی) منکه 1314 هـ 2: 151 بهاء الدین عاملی . کشکول . بولاق 1288 هـ 1: 94 نقل از شبیل .

82 - B : ن.ک: گ.آ. گرهارد فوینیکس فون کولوفون. لاپزیگ 1909 .
G.A. Gerhard Phoinix Von Kolophon ص 87 .

83 - B : از عابد پارسا، عمر بن عبد العزیز حکمی صادر شده است
بر ضد کسانی که دارای مال و منال دنیا ای نبودند (ابن سعد 5: 208) که
در حقیقت نونهای از طرز قضاوت منفی درباره‌ی دوری از دنیا می‌باشد
(بکر. تحقیقات درباره‌ی تاریخ امویان) هر 15: 12 .

[M : در پاسخ به پرسش گلدنزیهر که در جامعه‌ی پیروزمندو شکوفان،
چگونه پارسائی گسترش یافت؟ شاید بتوان چنین توضیح داد که: گسترش
جنبه‌های منفی پارسائی و ترک دنیا در میان مردم یومی شکست خورده‌ی
خونین که از هر خانواده‌اش پسران و دخترانی کشته یا به برداشته باشند
شگفتی ندارد، اما انتشار آن در میان خود قازیان باید وضع پیش از خروج
عرب از شبه جزیره، و پس از جهانگیری هارا، از هم جدا کرد. انتشار پارسائی
منفی به صورت دشمنی بازقاشی و موذیک و هرگونه هنر دیگر در عرب پیش
از یورشها نیز کاملاً طبیعی است و ناشی از عقب‌افتدگی است، پشمینه پوشی
از بی‌نوائی (پانوشت 87) و نفرت از آرایش و هنر، از بی‌هنری تازگی و شگفتی
ندارد. اما پس از گشودن کشورهای متعدد، انتشار آن در میان مهاجمان
جنبه‌ی طبقاتی دارد. مولاها و نیم برداشگان عرب و غیر عرب که هراه مهاجمان
می‌جنگیدند، گرچه پس از پیروزیها در کشورهای گشوده شده به سروری
می‌رسیدند، لیکن در مقابل قبایل اصلی اعراب، همچون قریش، قیم،
عدي و قبیله‌های دیگر از عدوان و مضر، از احترام کامل برخوردار نبودند.
مثلا: اگر عمار مولای گنو سیست یعنی را به امیری کوشه می‌گهارند، هراه او
عبدالله مسعود، همان کسی که کتابهای گنوستیک یعنی را در آب می‌شست
(هاشم معروف. دراسات فی الکافی والبغاری . ص ۲۹) را نیز می‌فرستادند.

اگر سلمان گنو سیست فارسی را به امارت قیسون فرستادند، سرور شته‌ی کارهارا به دست سعد بن مالک داده همراهش روانه می‌کردند. (مقاله‌ی اشراف در سده‌ی 7، کاوه 38: 620) . اگر به سردارانی چون عمار و سلمان با آن‌حاله‌ی قدّوسیت که از اخبار نبوی به دور ایشان بسته بود دختر نمی‌دادند (حلیة الأولیاء 1: 186) و ناشایسته رفتار می‌کردند تکلیف توده‌های جنگجویان مهاجم معلوم است، طبیعی است که این مردم رنج بر، فیض با توده‌های بومی شکست خورده، در توسل به افکار منفی هگام خواهند بود.

پارسائی منفی را أغرا ب مدتها پس از پیروزی نیز طبیعت نگاه داشته بودند. و در آفر آمیزش و دادو ستد افکار بایومیان، پیروزمندان از شکست خورده‌گان تمدن و وجودان مذهبی عالی‌تر (نفی صفات مادی از خدا) آموختند و در عوض، افکار منفی را به بومیان که زیر فشار دوگونه ستمی و طبقاتی نیازی طبیعی به منفی باقی داشتند می‌رسانیدند [۸۴] .

84 - ذهبي . قذکرة الحفاظ 4: 39 .

85 از گهن‌ورین أدوار اسلام درباره‌ی پارسائی ایده‌آلی مسلمانان یک صورت وصیتناهه که برای پیغمبر ساخته شده، که برای اُسامه بن زید بوده است، با در روایت به ما رسیده است: در «الآلی المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»، از سیوطی 2: 166 - 167 و در رساله‌های «اخوات الصفا»، B1: 98 ج. عبسی 1906 ه.

86 - مجله‌ی تاریخ ادیان 40: 177 (1899).

87 - پشم، هم پوشالک بی‌نوايان و هم لباس توبه کاران می‌بود (عيون الأخبار: 317، 352) زی الرهبان (ابن سعد A7: 10'83) به گشکاران [B: بردگان] نیز پوششی پشمینه می‌پوشانیدند (ابن سعد 8: 348، آغاني 5: 20'18) .

أبو موسى أشعري به فرزندش می‌گفت: «پسرم! اگر می‌دیدی، چگونه ما با پیغمبر پشمینه می‌پوشیدیم و هرگاه که باران بر ما باریدی، بوی گوسفند از پوشش ما بر می‌خاست!» (ابن سعد A4: 80) آزادینه با عوامل پارسائی باران پیغمبر نیز پی‌می‌بریم.

88 - ن. لک: نولد که. مجله‌ی خاورشناسی آلمان 48: 47.

89 - اقتباس از رباعیات حضرت مولانا ج. استانبول 1312ھ. روزنامه‌ی فارسی آختر. ترجمه‌ی مجارستانی آزماسکندر کجول V. Kegl 1862 - 1920 ج. بوداپست 1907 تحقیقات فرهنگستان هنگری دوره‌ی 1 ج 19 ش 10.

91 - عبد القادر گیلانی. سر الأسرار 1: 105.

92 - ملک دوقالد در سخنرانی‌های خود، بررسی روانشناسی از سلسله‌های صوفیانه و زندگی عابدانه در اسلام، در افشارات «وضع مذهب گرانی و زندگی در اسلام» (شیکاگو 1909 ص 156 - 219) مفصل به دست داده است: The Religious attitude and life in Islam.

93 - مثنوی معنوی ترجمه‌ی وینفلد^(*) E. H. Whinfield 1887 لندن ص 52] M: شاید مقصود این بیت باشد که خلیلی با چند قای دیگر آورده است [:

ای برادر یکدم از خود دور شو! پاخودآی و غرق بحر نور شو!

94 - دیوان شبیث تبریزی ج. نیکلاسون. کمبریج 1898 ص 124.

(*) ترجمان عربی تلفظ آنرا هوینفلد نویته است.

95 — تذكرة الأولياء . عطار . ج نیکلسوون . لندن — لیدن 1905 - 1907 . 216 : 2

96 — دیوان حافظ شیرازی . روزن‌تسفایگ شفانو V. Rosenzweig . Schwannau وین 1858 - 1864 : 1 : 324 غزل‌دایی 11 .

97 — ن. ک: اولترامار Oltramare در کتابش « تاریخ آندیشه‌ی فلسفی در هند L'Histoire des idées Théosophiques dans L'Inde » در هند Guimet کتابخانه‌ی تحقیقات 23 : 211 پانوشت 2 .

98 — B: بهمن گونه‌آز أبو عبیده عباد خواص (م 162 هـ - 778 م) باد شده است (أبوالحسن) ج. یونبول V. Juynboll 435 : 1 .

99 — B: غزلات ابن‌فارض . ص 162 تا 266 در مجموعه‌ی نیکلسوون R. A. Nicholson پژوهش‌های در تصوف اسلامی . کمبریج 1921 مجله‌ی آنجمن پادشاهی آسیائی . C. A. Nallino JRAS 1906 ص 797 ، فالینو 106 : 1 (1919) 8 . Ros.

100 — ن. ک: شرح شاذلی در « روض الرياحين » أزیافعی . ص 289 در درجات مختلف نشیه‌ی إلهی .

101 — غزالی . إحياء العلوم 4 : 348 ، تذكرة الأولياء 2 : 156 .

102 — از رباعیات جلال‌الدین رومی (ترجمه‌ی اسکندر کجل Kégl) که در پانوشت 89 گذشت .

M: از چند بیتی که از فارسی به ترکی و از آن به مجاری و سپس به آلمانی و به فرانسه و در پایان به عربی درآمده است ، من دو بیت اصل فارسی را

از ترجمه‌ی آقای خلیلی در اینجا آوردم و دیگران را فاچار به نظر عوجه کردم
تابع متن فارسی آن یافت شود [] .

103 — آندیشه‌ی «عشق خدائی» مانندیک هدف ایده‌آل برای زندگی
اسلامی ، بر طبق نظر سیار ، با در نظر داشتن جدل ضد صوفیانه
به وسیله‌ی فقیه حنبلی ابن قیم جوزیه ، در بحث اخلاقی : کتاب «الجواب
الكافی لمن سأله عن الدواء الشافی» ، ج ۱ تقدم . قاهره بی‌تاریخ . ص ۱۴۱ - ۱۴۷ ،
[۱۶۸ - ۱۷۰] عرضه شده است . B : اسلام Der Islam ۹ سال ۱۹۱۹ ص ۱۴۴ .

104 — ژورنال آسیاتیک (فرانسه) . سال ۱۸۷۹ . ۲ : ۳۷۷ بعده ص ۴۵۱ .

^M 104 : در اینجا دونکته سزاوار یادآوری است : نخست آنکه، از نظر
تاریخی ، افکار نئو‌افلاطونی خود توکیی از اشراف هندی با فلسفه‌ی یونان و
عقائد یهود بوده است . این افکار هنگام یورش‌های عرب در دانشگاه‌های
جندي شاپور ، بابل ، حران ، نصیبین ، آذنوا فکار هندو ایرانی جدید
توکیب شده به شکل ایرانی تدریس می‌شد . و در آن جنگهای عرب مدنی
خاموش گردیده بود . پس تجدید حیات آنرا در سده‌ی (۸ - ۲ هـ) غیزان
مستقیماً ارث بی‌واسطه‌ی فیلان فرمید که به اسلام رسیده است و غیزان
چنانکه در بند ۸ می‌بینیم نفوذ هندی را تماس مستقیم عرب با هند قلمداد کرد و
آثار انسکار تا پذیر فرهنگ ساسانی را که در تصوف اسلام هوید است و در
نهاد افلاطونی وجود ندارد ، تادیده گرفت .

دوم : اینکه گلدزیر اسلام و قرآن را درست سنتی و مادی و ضد
اسراتی جلوه داده است ، باواقع جور نیست . زیرا همچنانکه در ص ۴۵ - ۴۶
گفت ، گنو سیزم ایرانی پیش از مرگ محمد از دوران به حجاز رسیده بود : یکی
از راه بنی‌الاحرار یا آزادان یعنی که غونه‌ی آن در عمار (پانوشت M3 ص ۴۵)

و حذیفه (پانوشت ۱۰۷ ص ۴۰۱) و رسیدن کتب یعنی به حجاز (پانوشت ۳ M ص ۵۴) و جزائیها می‌بینیم. راه دیگر به سپله‌ی سلمان بود که در قرآن نیز منعکس است (نحل ۱۶: ۱۰۳) پس همچنانکه در پانوشت ۲۲، ۲۴، بخش ۱ ص ۵۱-۵۴ اشارت رفت، در برابر آیات به ظاهر مادی و جسم‌آنگار قرآن، آیه‌های متافیزیک و اشرافی و روحانی نیز موجود است. گنوسیستهای مسلمان شده آیات گروه دوم را حکم شمرده و آیات مادی را متشابه خوانده، تأویل می‌کردند. خلفای سنی و فقیهان در باریشان درست عکس این رفتار را آنجام داده، آیات مادی را حکم شمرده واژه گریانه شرح می‌نمودند (ص ۵۱، ۱۹۶، ۲۶۷).

آری! اساس همه جدال‌های شیعه و سنی در این ۱۴ قرن عمر اسلام، روی این زمینه‌ی فلسفی دور می‌زند و اختلاف ایشان بر سر مسائل سیاسی و اشخاص حاکم فرع بر آن بوده است.

— از کهن‌ترین مؤلفات آنچنانه، «حقایق التفسیر»، از أبو عبد الرحمن سلمی نیشابوری م ۴۱۲ هـ - ۱۰۲۱ م است (بروکلمان تاریخ ادبیات عرب ۱: ۲۰۱) یک تاریخ‌نگار سنی می‌گوید: «أو بتأویل‌های باطنی مصیبت‌هایی بار آورده است، پناه بر خدا!» (تذكرة الحفاظ ذهبي ۳: ۲۴۹) سلمی کتابی نیز دارد که حدیث‌های صوفیانه و ساختگی در برو می‌دارد (مجله‌ی آشوری ۲۲: ۳۱۸) که به عنوان «سنن الصوفية» یادشده است (الآلی المصنوعة ۲: ۱۷۸). این کتاب سرچشم‌های حدیث‌های صوفیانه است که به حدیث‌نامه‌های ششگانه‌ی سلمان درآمده‌اند.

تفسیری دیگر نیز از قرآن هست که رنگ صوفیانه دارد و چندچاپ آن در دسترس همگان است. نخستین چاپ آن در بولاق ۱۲۸۳ در دو بخش است. این تفسیر از محیی الدین ابن عربی (م. دمشق ۶۳۸ هـ - ۱۲۴۰ م) می‌باشد.

[B] : در کرانه‌ی تفسیر طبری ج قاهره نیز تفسیری دیگر ، از نظام خدشادوری حسن بن محمد چاپ شده ، که در آغاز سده‌ی ۸ ه می‌زیست (مجله‌ی خاورشناسی آلان ۵۷ : ۹۵) ^M و آقابرگ الحقائق الراهنة . ص ۴۶ - ۴۷ و ذ ۴ : ۳۱۸ ، ۳۱۸ : ۱۶ ، ۳۱۸ : ۱۸ -) وی در گزارش « اسراء ۱۷ : ۵۳ » همچنین در تفسیر دیگرش « غرائب القرآن و رغائب الفرقان » به تفسیرهای مجازی و تأویل پرداخته است [] .

کتابی دیگر با همین روش ، که در آثار اسلامی از آن بسیار گواه آورده‌اند « تأویلات القرآن » عبدالرزاق کاشی سمرقندی (م ۸۸۷ ه - ۱۴۸۲ م)^(*) است که چند نسخه‌ی آنرا بروکلمان ۲ : ۲۰۳ ش و نشان داده است . آن تأویل مجازی هم که در متن (ص ۳۲۷) ، درباره‌ی شهر گنهمکاران و پیغمبران سگانه آوردم از این کتاب است .

[M] : داستان سه پیغمبر و شهر گنهمکاران در تفسیر منسوب به ابن عربی ج ۲ : ۳۲۶ ج بیروت ۱۹۶۸ از روی ج هند ۱۸۷۴ آمده است . پس این گفته درست باشد که نیمه‌ی دوم ابن تفسیر از کاشانی است و با نیمه‌ی اول که از ابن عربی است یکجا چاپ شده و به ابن عربی نسبت داده شده است . (ن . ک : آقابرگ الحقائق الراهنة ص ۱۱۲ - ۱۱۳ ، ذ ۳۰۳:۳)

^M ۱۰۵ : کابala از ریشه‌ی عبری « قبول » به معنی تعقیده‌ی قبول شده و موروثی می‌باشد و نام فرقه‌ای از یهود است که پس از سده‌ی ۱۰ ه - ۱۰ م در اروپا در اثر آشناسدن یهود بآن دیشه‌ی عدد فیشاگوری و

(*) چنین است در هر دو چاپ آلمانی ۱۹۱۰ ، ۱۹۲۵ و نادرست می‌باشد زیرا که مرگ این فیلسوف بزرگوار گنو سیست میان ۷۳۰ ، ۷۳۵ ه است . الحقائق الراهنة ص ۱۱۲ - ۱۱۳ دیده شود .

گنوسیزم هندی به صورت نوعی تصوف حروفی پدیدآمد، که مانند هوأقلیت زیرفشار، عقاید خویش را پنهان می‌داشتند. قدیمترین اثر باقی‌مانده آزادیشان دو کتاب «الخلیقة»، از ربی عقبه و «سفر ظهور و تجلی»، از موسابن لیون (م 705 هـ - 1305 هـ) می‌باشد که به نام سیمون بن جوانشین تألیف شده است. اینک سهیتیزم گل‌ذیر گل کرده و خواسته است در بحث از تصوف اسلامی یادی هم از یهود کرده باشد، ایشان را با کمالای یهود که چند قرن پس از انتشار تصوف در اسلام پدیدآمده تشییه کرده است. سپس تشییه ساده‌ی این خاورشناس به دست سامیتیستهای دوآتشه (سنیان پان‌عرب‌پست) که در ضمن دچار عقده‌ی ضد یهود نیز هستند آفتد. ایشان (از احمد‌امین‌قادکتر نشار) که هرچهرا نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند یک سره تصوف و تشیع را پرداخته‌ی یهود اعلام داشتند. نشار تحقیق را بیشتر کرده «کیال» را که یک واژه‌ی فارسی شمالی به معنی دلیرو آزاده است و نام یکی از فیلسوفان اسماعیلی سده‌ی 2 هـ (800 م) می‌باشد - که به فارسی و عربی تألیفات می‌داشته است (الثقات العیون ص 233,287) و در بند 18 بخش 5 یادخواهد شد - تحریف شده‌ی کیال تشخیص داده، او را پیرو یهودان چند قرن بعد، قلمداد فرموده است ن. لک: «نشار. نشأة الفكر الفلسفی في الإسلام». ج. دوم ص 469، در صورتی که ما اگر مجبور به فرض ارتباط میان این دو جویان آسیائی و اروپائی باشیم، باید کیلان قرن 14 یهود را پیرو اسماعیلیان قرن 8 بدانیم، همچنانکه من اقتباس یهود از مسلمانان را به وسیله‌ی ابن میمون و ابن کمونه در پانوشت 75 بخش 3 ص 269 نشان دادم، نه به عکس!

106 - بیت ش 626 از قصیده‌ی قانی که در میان صوفیان تامبردار است (دیوان چ. بیروت. ص 120) :

رأوضح بالتأویل ما كان مشكلاً علىَ بعلم ثاله بالوصيةِ

107 - برسی هائی در محدث 2: 14 باین‌همه، حتا نزد خود سنیان نیز

حدیث‌هائی هست که پیغمبر برخی آموزش‌هارا به برخی یاران اختصاصه می‌داده است. چنانکه حدیفه‌ی ینی را «صاحب السر» یا «صاحب سر النبی» لقب داده‌اند (بخاری کتاب الاستئذان، ش 38، فضائل الأصحاب، ش 27 و احیا 1: 78).

خوشنزه است که سینان این روایت را تأویل می‌کنند که می‌گوید: «مگر کسی که صاحب سر پیغمبر بود و هیچ کس جزو آن را نمی‌دانست، در میان شما نیست؟». از این روایت جز این فهمیده نمی‌شود که حدیفه دانشی مخفی از پیغمبر دریافته است. ایشان آنرا چنین تأویل می‌کنند که: «حدیفه صاحب سر او در میان منافقان بوده است، پس او به تنهائی به ایشان می‌آموخت» (تهدیب نوی، ص 200) پس تبعه می‌گرفتند که پیغمبر دانش مذهبی مخفی به حدیفه نمی‌داده است. اما از طرف دیگر می‌بینیم که محمدان حدیفر را در حدیث‌هائی که آینده‌را پیشگوئی می‌کند توثیق می‌کنند و آزوی روایت می‌نمایند که گفت: «پیغمبر اخبار آنچه کارستخیز رخ خواهد داد به من داده است» [B] (ابن سعد 2: 106، تفسیر طبری 17: 62) نیز در داستان حیوانی که در پایان کارجهان پدیدار خواهد شد (عمل 27: 84، تفسیر طبری 20: 20) نیز در تفسیر حرف به حرف رمز سر آغاز «شورا 42» (تفسیر طبری 25: 5). و درباره‌ی پیشگوئی مرگ عمر و سختانی که پس از مرگ برای او ساخته شد، ن.ک: ابن سعد A3: 240، که نه به عنوان سخن پیغمبر بلکه پیشگوئی شخصی او می‌باشد [A].

در صحیح مسلم 5: 165 در «فضائل عبدالله جعفر» می‌بینیم که این عبدالله می‌گوید: «روزی پیغمبر مرا پشت سر خود برسچارپا سوار کرد و پوشیده چیزی به من گفت «أستری»، که من آنرا به هیچ کس نخواهم گفت جمله‌ی عربی «أستر» لی، به معنی «پنهانی به من گفت» مقابل جمله‌ی عربی «لا اخافش

لیخینشا، است که در چنین معنی به کار می‌رود. باری، بخاری این حدیث را پذیرفته است. جای یادآوری است که عبدالله جعفر هنگام مرگ پیغمبر بیش از ده سال نداشته است.

B — N. L: کار ژرژیعقوب در پانوشت 143 و نیز باینکر F. Babinger در نوشته‌ی خود: شیخ بدر الدین پسر قاضی سیاو (برلین و لاپزیگ 1921) در مجموعه‌ی اسلام 11 (1921) ص 1 - 12' 106 (1922) ص 103 - 109) نیز N. L: مقاله‌ای در مجموعه‌ی بزرگداشت براون (کمبریج 1922) در مجموعه‌ی پژوهش‌های خاوری A Volume of oriental Studies (1878 - 1920) F. W. Hasluck در نوشته‌اش قبیله‌های گوغاگون در آسیای میانه، در مجله‌ی آنخمن انسان‌شناسی، ج. لندن 1921 ص 310.

109 — مایه‌های نوأفلاطونی در فلسفه‌ی محی الدین عربی را دانشمند اسپانیائی مگول‌آسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios تحقیق کرده است. (کارهای کنگره‌ی 14 خاورشناسان، الجزایر 1905، 3: 79 - 150).

B — 110 : مجموعه‌ی اسلام 6 (1915) 48:

111 — فهرست. ص 118' 119' 136' یوای تحقیق در آنها N. L: هومیل Hommel در کارهای کنگره‌ی 17 خاورشناسان، وین 1887 بخش سامي. ص 115 بعد. دانش‌دوستی ادبیان را به پژوهش در پیدایش بودا می‌کشانید. (سه رساله از جا حظ Tria Opuscula ص 137 ج. فان‌فلون. M: ابن‌فندیم در آنجا توجه‌های ابن‌مقفع و آبان‌لاحقی را یاد کرده که کتابهای هندی یادشده را از پهلوی به عربی گردانیدند، نه مستقیم از هندی! جای یادآوری است که قازیان به نگاشت‌نامه این مقفع را زنده سوز کرده و آبان ران

دست‌بسته با برگردان زندگانی برای بیلاوه (بلوهر) و بوداوسف یا برلعام و یوسف، ن. ک: ذ 3: 149، 4: 128، 519، 52: 7، 8، 31: 31.

— أغاني 3: 24.

112 — M: برای جدائشناسی دو گونه پارسائی مثبت موافق تصوف و منفي خالف آن، ص 312، 313، پانوشت 51، ص 383 دیده شود. نونه‌اي از پارسائي مثبت در آينجا أبوالعتاهيه (م 231 هـ - 826 م) است. اين شاعر گهوسیست ايراني اسماعيل بن كيسان قام داشت و مولاي قبيله‌ي عز شده بود و چنان در شعرو ادب عربی زبردست شد که خود ايشان او را بزرگترین شاعر جن و انس خواندند. او منکر معادجه‌اني بود و از اين روی به زندقت متهم شد. أرجوزه‌ي «ذات الأمثال» او نشان‌دهنده‌ي آندیشه‌ي صوفيانه‌ي ثنوی او است، اين أرجوزه در ديوان او ج شکري فيصل دمشق 1965 ص 444-465 آمده و پيش‌تو نيز به وسیله‌ي Vaida شرح و چاپ شده بوده است. ابو سهل اسماعيل نوجهي (311-237 هـ - 923-851 م) بر توحيد إشرافي أبوالعتاهيه رد نوشته است (ذ 10: 180).

113 — کارهای کنگره‌ی نهم خاورشناسان. لندن 1893. 1: 114. متن
عربی شعر:

يامن ترتفع للدنيا وزينتها	ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم	فانظر إلى ملك في زيه مسكن

B: ن. ک: نیکلسون. تاریخ أدبیات عرب. لندن 1907 ص 298
ثابت بن قره نیز عمر را چنان توصیف می‌کند. (یاقوت. ج. موگولیویث [69: 6])

114 - شعر فلسفی ابوالعلاء معری . گزارش‌های فلسفی قارنخی آکادمی وین ج 107 ش 6 وین 1888 ص 30 بعد.] B : نیز نیکلاسون، پژوهش در شعر اسلامی . کمبریج 1921 ص 43 - 289 (ژرف بینی معری) .

115 - B : برخی توضیحات درباره‌ی این توسیعات زندیق در منابع قازهی مانوی که یادخواهند شد دیده می‌شود . ن.ک: E. Chavannes & P. Pelliot شاوان، پلیو : « ورود مانویان به چین » 1911 . 2 : 572 .

^M: نام گذاری جا حظ دقیق است و به مانوی اختصاص دارد اما گلدزیهر غیر خواهد بپذیرد که مانویان ایران واسطه‌ی رسیدن آنده‌شی هندی به عرب بوده‌اند . او در ص 314 پرسگان مانوی پیش از اسلام را مسیحی نامید و در اینجا افراد سده‌ی (۹ - ۳ هـ) ایشان را هندی می‌خواند . ولی عبارت آشکار جا حظ « رهبان الزفادة » است ، زنادقه بالفو لام مضاف إلیه تواند بود نه صفت ، پس معنی آن « هر راهب زندیق » نیست که به معنی بی‌دین باشد ، بلکه معنی جمله « راهب زندیقان » است و زندیقان در هیچ جا به معنی بودائیان به کار نرفته است . إضافه بر آن ، همه‌ی گفتار جا حظ در آن بخش پیامن مانویان دور می‌زند و هیچ ربطی با هند ندارد .

همچنانکه در پانوشت 67 گذشت واژه‌ی « ترسا » در فارسی ترجمه‌ی راهب است و مانند خود « راهب » اختصاصی به مسیحی نداشته ، بلکه درجه‌ای مذهبی است ، که در همه‌ی مذاهب درجه‌دار ، وجود داشته است ، لیکن پس از تهی شدن خاور میانه از توسیعات مانوی و بودائی ، کم کم واژه‌ی « ترسا » به مسیحی اختصاص یافت . بنابرین ، اعتراض فروزانفر بر عطار در نقد و تحلیل الاهی نامه ص 158 که چرا « ترسا » را برای غیرمسیحی به کار برده است ، وارد نمی‌باشد ، چه در زمان عطار

هنوز «رسا» به مسیحیان اختصاص نیافرته بوده است.

116 - جاحظ . حیوان 4: 147 [وجوه عطوه بیروت 2: 169] روزن
در زاپیسکی دانشگاه پترسبرگ 6: 336 - 340 . V. Rosen
. Zapiski Petersburg universiti.

117 - مانند خبری که یافعی در کتاب یادشده اش، ص 208 - 211 آورده است. از این نوع است نیز داستان «پادشاه ترک و پدرنش پیرپارسا» از ابن عربشاه در کتابش «فاکهۃ الخلفاء» (فرایتاگ V. Freytag بن 53 - 48: 1 . 1832

118 - مختصر تذکره‌ی قرطی . از شعرانی . قاهره 1310 هـ . ص 15 .

119 - B : منابع نیکلسون ZA 26: 215 ببعد ، حسین سایافی ، این‌اهم پادشاه پارسا . در «خاور و باختر» 7: 929 - 935 . 1043 - 1037 .

120 - مشنوي ج وینفلد . ص 182 . گزارشی زیما از داستان ابراهیم ادم در یکی از هوزه‌های دهلي هست . مجله‌ی آنجمن آسیائی پادشاهی JRAS 1909 ص 751 ن. لک: همان مصدر 1910 ص 167 . B : آرامگاه این مرد پارسرا امروزه در شهر بندری سوریه «جبله» (گبله‌ی باستانی) در سرزمین نصیریان می‌دانند . ن. لک: بوهل F. Buhl . دائرة المعارف اسلام 1: 1026 . نصیریان در شب نیمه‌ی شعبان بر سر این آرامگاه مراسمی برگزار می‌کنند ن. لک: مشرق 14: 124 .

M : گلدزیهر داستان ابراهیم ادم را کوتاه کرده است ، خوانده می‌تواند اصل آن را در مشنوي ببیند .

121 - B : ن. لک: اوسکار مان Oskar Mann . در اسلام

122 - برای جدا کردن آن، از مرگ طبیعی (فنا) اکبر) آن حالت را فنا، اصغر می‌خوانند برای رابطه‌ی اندیشه‌ی فنا، با «نروانا» بورسی دقیق مولینن E. V. Mulinen در کتابخانه‌ی ترک دیده شود. 1 : 70 . XI . 70 : M] G. Jacob Turkisch Bibliothek فنا، اکبر فنا در خدا، و فنا اصغر جدائی روان ازق است [.

123 - مثنوی . همانچاپ . ص 159 .

B - 124 : گاردنر W. H. T. Gardner راه تصوف اسلام . لاپزیگ 1912 . خلاصه‌ی آن در خاور نصرانی و میسیون در اسلام 14 (1913) ص 91 - 98 .

M] : شلک نیست که گنو سیسته‌ای مسلمان نیز مانند بودائیان و مانویان به درجات مذهبی قائل بوده‌اند . باب 79 مصابح الشریعة درجات را پنج تا شمرده و عطار آنرا هفت‌وادی قرار داده است . اما آنچه مرجیان (ص 167) منکر آن بودند تأثیر عبادته‌ای اندامی در آن است آری مذهب سنی در اسلام مانند زردشتیان درجات مذهبی نداشته است [.

125 - این عبارت به ابراهیم ادهم مذکوب است : « اندیشیدن حجر عقلانی است » .

M - 125 : درست است که این ناسازگاری میان گنو سیستها (صوفی - شیعی) با سلیمان هست اما اشتباه گلدزیر در آنست که اسلام اصیل را منحصر به مذهب سنی می‌شمرد ، و قرآن را بلکسره مادی می‌داند . ولی همچنانکه در پانوشت‌های 22 بخش 1 ص 398, 51 گذشت ، در برابر آیاتی از قرآن که به ظاهر بر توحید عددی و شخصی دلالت می‌کنند ، آیه‌هایی نیز هست که صریحاً توحید اشرافی را نشان می‌دهند . شیعیان همیشه با کمل گرفتن از آن آیه‌ها و از مضمومین آشکارا ضد عددی نهج البلاغة (ص 255) و صحیفه‌ی سجادیه و

دیگر حدیثهای امامان (ص 129) آیه‌های عددی را متشابه تأییده قبولیل می‌کنند.

B - 126 : قشیری . رسالت فی علم التصوف . قاهره . 1304 هـ ص 51 .

127 - عطار . همانجا . ص 184 . نیز ن.ك: اولترامار Oltramare همانجا ص 116: «اینکه آدمی بر همارا بشناسد، آندیشه‌ای پوچاست. زیرا که شناسائی بر فرض دو گانگی است. چه در هر شناسائی، چیزی می‌شناسدو چیزی شناخته می‌شود. [B: همین آندیشه را ابن عربی هم در فصوص، 6 قاهره 1323 - 1304 ص 1 - 190 آورده است].

[M: صوفیان حقيقة، گمگاه در شطحهای خویش آشکار می‌نمودند که منکر هر گونه آثار دو گانگی هستند. ایشان هدایت، ضلالت، شفاعت، توکل، نجات، دعا و پرستش آندامی را به مسخره گرفته‌اند. بازیده بسطامی می‌گفت: تهوي کسیست که با خدا: «أنا و أنت = من و تو» گوید. (شرح شطحهای روزبهان . ص 89) . ن.ك: مقاله‌ی قضاو قدر مجله‌ی کاره VI 38 و پانوشت M29 بخش 1 (ص 55) و 77 بخش 4 ص 391 دیده شود .

B - 128 : درباره‌ی خرقه پوشانیدن . ن.ك: مجله‌ی آنجمن پادشاهی آسیائی JRAS 167 . 1907 .

129 - محافل عرفانی برای شرعی‌نما کردن سازمانها و آندیشه‌های خود، از همان روزگاران کهن اسلام حدیثی ساختند که: هنگامی که پیغمبر به فقر آگاهی داد که پیش از ترویجندان به پیش خواهند رفت Muh. Stud. (پیوست 2: 385) هنگی به جذبه درآفتاده، جامه برتخ دریدند. - این جامه دریدن نشانه‌ی جذبه است. مجله‌ی وین برای خاورشناسی 16: 139 ش 5

WZKM — آنگاه جبرئیل فرود آمده به محمد گفت: خداوند قسمت خویش را از این پاره‌ها می‌خواهد، پس تکه‌ای را برداشته بر عرش آوینخت. پس این همان نونه‌ی خرقه‌ی صوفیانه باشد (ابن تیمیه. رسائل 2: 282). [B: ن. ل: تور آندره، شخصیت محمد، استکهلم 1918 ص 298.]

130 — کتابهای مقدس خاوری (بانگلایسی) 12: 85 - 95.

131 — کریم در نقشه‌ای برای تاریخ فرهنگ ص 50.
Kulturgeschichtl Streifzüge

Tatwas] [B: ن. ل: راما پراساد هندی. علم نفس و فلسفه‌ی ثات و اس
ترجمه اثر ساسکریت. لندن. 1890.

131 — M: بگفته‌ی آدام متز Metz قدیم توین‌جا که از «سبعه=تسبیح»
نام برده شده در شعر ابو نواس، آن ایرانی‌مانوی (زندیق) عرب شده است که
در زندان امین عباسی (808 - 193 هـ - 813 م) سروده. (دیوان)
ج. مصر 1898 ص 108). و به گفته‌ی مرگولیوٹ در شهر زندیق دیگر
(بشاربرد) هم دیده شده است. و بیشتر مورد استفاده‌ی زنان و مردان سبک
بوده است. قشیری در ص 19 رساله آرد که به دست گرفتن تسبیح را پرجنید
عیب گرفته بودند (تقدن اسلام در سده‌ی چهارم، ترجمه‌ی عربی 116:2-117) پس تسبیح نیز به وسیله‌ی مانویان ایران به صوفیان رسیده است. کلمه‌ی
«سبعه»، پیش از آن تاریخ به معنی نافله و مستحب به کار می‌رفته است
(ایضاح، فصل شاذان ج. دانشگاه ص 301).

132 — مقاله‌ی «تسبیح در اسلام» Le Rosaire dans L'Islam
از گلدزیهر در مجله‌ی تاریخ ادبیان 1890. 21: 295 بعد.

133 - اسنوك هونگرونيه . « عرب در هند خاوری » لیدن 1907 ص 16: مجله‌ی تاریخ آدیان 1908 . 57 : 71 . درباره‌ی این شاخه از صوفیان ، ن. ۵: پژوهش استاد رینکس D. A. Rinkes ، عبدالرؤف سینگکلی . لیدن . پژوهشی برای شناخت صوفیان سوما تراوجاوه ج 1909 . در شهر هیرن وین . Heerenveen .

134 - B - میکلسون هدف تصوف در اسلام . Mystics of Islam . لندن 1914 .

135 - B - نیکلسون هدف تصوف محمدیان The Goal of Mohammadan . در مجله‌ی JRAS Mysticism . (1913) 58 ص 1 .

136 - پژوهش سودمند نیکلسون . کهن ترین کتابچه‌ی فارسی در تصوف ، در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ آدیان 1: 293 جبعده . [M] : مترجمان عربی در اینجا واژه‌ی « فارسی » رام آزمایم کتاب نیکلسون آندلخته‌اند .

137 - پژوهشی تاریخی در زیسته‌ی جنبش تصوف و رشد آن . در مجله‌ی JRAS . 303-348 ص 1906 .

138 - سبکی طبقات الشافعیة 3: 239 .

139 - B : درباره‌ی او و آثارش ن. ۵: مجله‌ی ZDMG 352:65 : عبد القاهر بن طاهر بغدادی نگارنده‌ی الفرق بین الفرق . حداثی و گروه بندی‌های مذهبی . آذکات چمبرس سیلی Kate Chambers Seelye . نیویورک 1920 بمجموعه‌ی پژوهش‌های خاوری دانشگاه کلمبیا . با انگلیسی .

140 - ۸ - صوفی بصره ابوسعید اعرابی (م 340 هـ - 951 م) این موضوع را

چنین گزارش می‌دهد: «ایشان (صوفیان) واژه‌ی «جمع» را بزبان آرلند. أما معنی «جمع» نزد هر کس جز آن است که نزد دیگری است، و همین گونه است «فنا». ایشان در نام گذاری هم گامند ولی در فهم معنی فاسازگار، زیرا که يك واژه معنی معین نداردو بسته به معرفت است، همچنان است نیز «معرفت» که نه خودش مرزو بند دارد و نه وجودو قذوق آن (قذکرة الحفاظ ذهبي 70: 3).

140 - M : نظریه‌ی برتری «کار دل» بر «کار اندام» و آندیشه‌ی هندو ایرانی مرجیان، صوفیان و شیعه در پانوشت 29 بخش 3 ص 242 - 246 یاد شده است. عین القضاط نیز برای انجام دادن کارهای اندامی جز «عصرت دم»، فائده‌ای غنی بیند (نامه‌ها 2: 23، 158).

141 - برای این موضوع، ن.ک: یکی از صوفیان کهن، حارث محاسبی (م بغداد 243 هـ - 857 م) در طبقات سبکی 2: 41: «دل» در علم اخلاق صوفیان رل مهمی بازی می‌کند. این از عنوان بخشها و کتابهای صوفیان نیز آشکار است. ن.ک: مجله‌ی پژوهش‌های یهودی Revue des Etudes Juives 49: 157.

[M : مفهوم «دل» در علم اخلاق از نظر یهودی و از دیدگاه صوفیانی هندو ایرانی اختلاف بسیار دارد. از دیدگاه تصوف اسلامی «دل» با «نفس» یک جفت دوقلوی متضاد را تشکیل می‌دهند که توجه‌ای از اصطلاح «روان‌نیکوکار و روان‌تبهکار» مانوی هستند. هر چند دل نیرومند شود نفس زبون گردد، عکس آن نیز درست است. در اخلاق ثنوی همیشه برای کشتن نفس یا اسیر کردن آن و تقویت دل نقشه می‌کشند نه برای هدایت کردن نفس. زیرا که نفس پدیده‌ای اهریئی است و هیچگاه هدایت‌پذیر نیست. أما دل پدیده‌ای بزدایی است و هیچگاه به خطأ نزد نمود. انسان مخصوص کسی

است که نفس خویش را همار کرده، دل برکارهای او مسلط باشد، که اورا «صاحب دل» نیز می‌گویند. راوندی شیعی می‌گفت: حقیقتِ انسان «دل» است (مقالات آشعری 2: 26).

برخلاف نظر برخی خاورشناسان، این گونه دوآلیزم، در آفکار یهودی و در نوافلاطونی و در مسیحیت دیده نمی‌شود، بلکه از مختصات گنوستیهای مانوی است که آفکارشان در سده‌ی 7 م در خاورمیانه رواج داشت. ته‌مانده‌ی آن نیز در قرآن در (کهف 18: 28 و محمد 47: 16) دیده می‌شود. برخی مفسران صوفی همچون سلمی در گزارش بسیاری از آیه‌های دیگر، مانند «بقره 2: 28، 54، 73 و عمران 3: 19، 97 و نسا 4: 36 و انعام 6: 122 و أغراض 7: 129 و آنفال 8: 72 و توبه 9: 111 و يونس 10: 22، 56 و نحل 16: 68» نیز بدان اشارت کرده‌اند.

برای برسی بیشتر دوآلیزم دل و نفس، ن. ک: روانشناسی اشرافی، مجله‌ی کاوه 45: 82 - 84.

B - درباره‌ی گسترش و فژونی ایشان اف. ک: هاسلوك F. W. Hasluck : گسترش جغرافیائی بکتابشان. سالنامه‌ی مدرسه‌ی انگلیسی در آن 21. شاهای 1914 تا 16 ص 94 تا 124.

ن. ک: ژرژ عقوب : «کتابخانه‌ی ترک»، 9 «جستجوئی برای شناخت طریقت بکتابشی» به قازگی نیز از همان نگارنده «روابط بکتابشان با پدیده‌های نزدیک بدیشان»، مونیخ 1909. پژوهش‌های فرهنگستان امپراتوری بافاری. سلسه‌ی نخست. 1: 3، بویژه ص 43 درباره‌ی همانند گیهای گنوستیم. M: در نسخه‌ی عربی، این پانوشت به جای آمده است [] .

144 - اولترامار . هانجا 1: 214 : « هینکه معرفت در دلم بتاولد یافرورد، دیگر به هیچ‌گونه کار یافریضه مکاف نخواهم بود، زیرا که دلم با برآمها پیشده است . در ودا هیچ‌گونه تعدد جهات حسی و سمارا Samsara وجودندارد » (هانجا ص 356) : « همه چیز نزداو (یوگن) برابر می‌شود . پس در عالم حسن ، حرام و واجب از خوراکیها برداشته می‌شود . زیرا که چیزی داشته آنها نزداو همان طور نمی‌ماند » . در علم اخلاق نیز « آندیشه‌ی یوگن اورا از همه‌ی گناه‌ها آزاد می‌سازد . که هر چند که گناه نسبت به یوگن‌های بسیار باشد » .

145 - چنانکه اپیفانس پسر کارپو کراتس گنوستیست : آندیشه در برگوین هستی همه‌ی کارهای ظاهری را بی‌ارزش و بی‌نتیجه می‌سازد . پس این زمینه‌ایست برای رد همه‌ی امور شرعی و قوانین اخلاقی ، که حتا دستورهای ده‌گانه را نیز بی‌ارزش می‌سازد . پیش‌شدن روان برگوین پگانه ، آنرا از شکلیات پوسته‌ی مذهب بالا نمی‌برد (نیاندر Neander در کتاب « تکامل مذاهب گنوستیک از آغاز » چ. برلین 1838 ص 358 - 359) .

M : بیرونی نیز گوید: نزد هندیان همه‌ی چیزها برای دانشمند پکسان است و حلال و حرام ندارد، چون از حلال بی‌نیاز است و به حرام گرایشی ندارد . حلال و حرام برای جاہل است، تا از مرز تجاوز نکند (مالهند چ 1958 ص 468 - 469) . ولی چنانکه در پانوشت 29 ص 242 - 246 گذشت گنوستیهای مسلمان می‌گفتند : پس از رسیدن به معرفت ، تکلیف‌های شرعی (سمعی ، صفتی ، حق الله) ساقط می‌گردد، نه تکلیف‌های عقلی ، حق الناس] .

146 - استروماتا Stromata (پراکنده‌ها) 3: 5: B: به ویژه ن. ک: فون هارنک A. V. Harnack تاریخ علم جزءی 1: 290 .

^{M.} 146 — درباره‌ی واژه‌ی درویش آقایان پورداود در «یادداشت‌های اوستا» و احسان طبری در «برخی بررسیها» - ص 326، گفتگو کرده و ریشه‌ی پهلوی آنرا «دریگو» به معنی بی‌ذوا دانسته و دریوش و دریوزه را از آن گرفته‌اند. در منابع تاریخ تصوف اسلام در گیلان و کردستان با نامهای «دریس»، «درباس»، «درپاس» به معنی حاجب الباب نیز برخورد می‌شود (ثقات العيون: 21-22، 301، آنوار ساطعیه: 43-44).

147 — سبکی . معبد النعم . ج چ مهرماه . 178 بعد.

B — 148 : مشتی ملای روم . ترجمه‌ی ژرژ روزن Georg Rosen مونیخ 1913 ص 89.

149 — رباعیات جلال الدین رومی . این شکایت همواره در نگارش‌های خود صوفیان چشم گیر است که بسیاری از افراد پست، لباس تصوف پوشند و از آن برای خواسته‌های دنیاگی سود جویند.

150 — [G: بک نونهای] B : الذهروالی . قاریخ مکة . ج ۳ فستفالد ۳: 406 [Sprenger: 3] : 179 پانوشت کهن را نیز ن.ک: در کتاب «محمد»، از اسپرنگر Sprenger، در ترکیه رواج دارد و مارتین هارتمان اطلاعاتی مهم از آن، در «خاور اسلامی Der Islamische Orient»، نیز ریشارد هارتمان . در اسلام ۲۰۳: 3، بنا داده است در هم آمیخت . [B: نیز ریشارد هارتمان . لندن 1868-1918] ۱۹۰۵-۲۰۳: 8.

151 — B: نونهای از این روحیه‌را هزو قن J. Horovitz در مسیحیت نشان داده است . ن. ک: «آفراز یگری چهره‌ای یوفانی در خاور». برلین

152 — مذنوی، ج. وینفلد، ص 91.

153 — این کتابی است که رنه باسیه Rene Basset در مجموعه‌ی مذاکرات یادبود کنگره‌ی چهاردهم خاورشناسان جز اثر 1905، ص 1 ببعد آورده است.

154 — م. هارتمن، همان «خاور اسلامی»، 1: 156 ببعد.

155 — ریشارد ریتن‌شناون Rich. Reitzen Stein در کتاب «داستان‌های شکفت‌آنگیز یونان»، ص 65:

M : عین القضاة نیز گوید: جمله‌ی مذاهب خلق منازل راه خدا دان! و در منزل مقام کردن غلط بود (نامه‌ها 2: 262).

156 — تذكرة الأولیا، عطار، 2: 177. گویا ابن‌تیمیه دشمن صوفیان استدلال‌های خود را ضد همین آندیشه آورده است که صوفی را متهم به خیال‌بافی و ادعای بزرگ کرده، گوید: «أواز هانجا خبر می‌گیرد که ملائکه برای پیغمبر می‌آورد»، یعنی مستقیماً با خدا ارتباط می‌گیرد (رسائل ابن تیمیه 1: 20).

157 — براون، تاریخ ادبیات ایران دوره‌ی تاتار، کمبریج 1920: 477.

M : عطارهم در مصیبت‌نامه ص 220 گوید:

تو بروند شو از میان کان‌ذات فرد بی‌رسولی تو داند گفت و کرد

158 — الفداء المطلق الذي هو حق اليقين، (ابن عربی، تفسیر، 29: 64، 2: 64)، قاهره 1317 هـ.

M : برای شناسائی این تفسیر پانوشت 105 ص 398 - 399 دیده شود.

159 - دیوان شمس قبریزی . ص 124] B : ن. ک: نیکلسون « تصوف در اسلام : 87 ببعد [. M : عین القضاط نیز پیش آزاو گفته بود : بالقادسیه فتیه ما ان یرون العار عارا لامسلمو ولا مجوس ولا یهود ولا نصارا (فامه‌ها 2: 252 و تمهیدات : بند 33) و شاید بتوان آنرا چنین ترجمه کرد : در قادسیه گروهی کشان بخود را بیند نه مسلم و نه مجوس و یهود و ترسایند قاضی نورالله شوشتری در « مجالس المؤمنین 2: 6 » گوید : صوفی کسی است که مذهب ندارد [.

160 - تذکره‌ی عطار 2: 159 . ابن تیمیه گوید: برخی صوفیان نسبت به پیغمبران به ویژه محمد کینه می‌ورزند، زیرا که ایشان میان ملت‌ها تفرقه آنداخته و منکران تفرقه را کیفر می‌دادند (رسائل 1: 148) .

[M: این‌که پیغمبران در میان ملت‌ها تفرقه آنداخته‌اند یکی از شباهاتی است که راوندی فیلسوف اشیعی کاشان، از گفته‌ی پیروان آندهشی هندوارانی به عنوان « شباهات برآمده » نقل کرده است، پس داعی مؤید اسماعیلی آنها را در « مجالس مؤیدیه » آورده سپس پل کراوس آنها را جداگانه چاپ کرده و عبد الرحمن بدؤی در « الإلحاد في الإسلام » ص 75 - 188 آنها را نقل نموده است . شایسته‌ی یاد آوری است که تفرقه و دشمنی مذهبی در آثار یهود و سیمان بسیار دیده می‌شد (پژوهش 15 بخش 2 ص 123 - 125) . در صورتی که گنوسیستهای مسلمان (غلات شیعه) در سه قرن اول اسلام، دشمنی با غیر فرمانروایان را به نام مذهب حرام می‌دانسته‌اند (مقالات اشعری 1: 117) ایشان مانند صوفیان می‌گفتند: راه به سوی خدا به شماره‌ی مردم است (بازیزد بسطامی به نقل سلمی در تفسیر مائدہ 5: 48) [. برای

شناختی ساخت گیران سی و سه هل گیوان گنو سیدست ؟ پادوشت 29 پنجم 3
ص 242 - 245 دیده شود .

. 83 - مشتوى ج. وينفليد E. H. Whinfield ص 161

۱۶۲ - ن.ک: ظاهریان و آن گلدزیر. ص ۱۳۲ و وزیریه قوب در کتابخانه‌ی ترک : ۲۳ : ۹

لَقَدْ صَارَ كَلْبِيْ قَابِلًا كُلًّا صُورَةً كَفْرُ عَنِ الْغَزْلَانِ وَ دِيرِ لِرُ هَبَانِ
وَ بَدَتِ لَاوَهَانِ وَ كَعْبَةً طَائِفَ وَ الْوَاحِ تَوْرَاةً وَ مُصَحَّفَ قُرْآنَ
أَدِينَ بِدِينِ الْحَبَّ أَذِنَ تَوْجِهَتْ رَكَائِيْهُ فَالْدِينُ دِينِيْ وَ اِغْنَانِيْ

163 - ریاضیات جلال الدین رومی .

• 145 : 1 • - رسائل ابن قيمه - 164

[M] سلمی در تفسیر آیة الکرسی (بقره ۲: 255) و آیة الشہادۃ (عمران ۳: ۱۸) گزارش‌هایی از ناخورسندي صوفیان از ظاهر « تهلیل » آورده که آنرا شرکو دلیل وجود غیر خدا شمرده‌اند . در برابر ایشان مذیان برعکس ظاهري توحید عددی این دو آیت تکیه می‌غودند . شیعه و صوفیان رساله‌های مخصوص تفسیر این دو آیت ساخته جنبه‌ی عددی آنرا تاویل کرده‌اند . نام برخی از این رساله‌ها در « ذ ۴ : ۳۲۷ - ۳۳۱ » آمده است .

165 - پرداون . تاریخ ادبیات ایران ۲: 268 .] M : و مقدمه‌ی نوابغ
الرواة، ص : پیب . ولی سلمی در تفسیر مائده ۵: 48 آنکه‌ی بازید بسطامی
آرد؛ الطرق' إلی الله بعد الخلق . (پاژوشت M 160 ص 415 دیده شود) .

166 - دیوان حافظ ج روزن تسبیحگ - شفان نیاو Rosenzweig

584: 1 Schewannau غزل دالی ش 108.

H. Ethe آن : گزارش‌های آکادمی فلسفه‌ی علمی بافاری .
Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akad. d. wiss, Phil. Kl.II
(1875) 157 .

] B : درباره‌ی أبوسعید ن. لک: نیکلسون . پژوهش‌های در تصوف
اسلامی کمبریج 1921 . 76 - 1 .

— پندت‌های خیام، فریدریک روزن Friedrich Rosen اشتوتکارت —
لاپزیگ 1909 . به ویژه قطعه‌ی ترجمه شده در ص 118 بعد .] B : در المظفریه
پتربورگ 1897 . 333 . فقط . تاریخ حکما چ لیپرت V. J. Lippert . 243 .

M : برای فهم درست، از بدینه صوفیان نسبت به فلسفه و علوم
ظاهر باید به ذکات زیر توجه داشت: ذه صوفیان اسلام و نه تئو صوفیان هندی
هیچ کدام منکر علوم ریاضی و طبیعی نبودند. بیشتر صوفیان بزرگ همچون
نجم الدین کبرا (کوبره) و مجدد بغدادی و عین الزهان گیلی و عطار و استادان و
شاگردان ایشان همگی از پزشکان و مهندسان متول بوده‌اند، که پس
از تکمیل علوم کلاسیک، برای شانه خالی کردن از آن دیشه‌های خرافی سنتی
به منطق اشراق گرویده بودند، پس نفیِ بحث و استدلال، نه در مورد علوم
مشبته بود، بلکه مخالفت ایشان با به کار بردن آن استدلال‌ها در مسائل
متافیزیک است، که به وسیله‌ی متكلمان جدل باز برای جاگزین کردن
خرافات در مغز توده‌های مردم به کاربرده می‌شد.

دشمنی صوفیان با واژه‌ی «فلسفه» ناشی از کشاکش‌های سده‌ی (۴۹ - ۵۳) است . در این هنگام خلیفگان عرب به ویژه مامون احسام کردند که پس
از آمدن عرب و بسته شدن دانشگاه‌های جندی شاپور و بابل و قیسون،
جوزه‌های درس مخفی به بی‌قوله‌های پنهان منتقل گشته، آنچمن‌های علمی

پنهانی مانند «إخوان الصفا» گنوسیزم را در کتابچه‌هایی بی‌نام مؤلف در مسجدها پخش می‌کنند، زور شمشیر و شلاق دو قرن نتوانسته آن افکار را خفه سازد، پس فاچار دست به مبارزه‌ی ایدئولوژیک زده بخشهای از فلسفه‌ی چارچوب‌ساز مشائی را آذینانی و سریانی ترجمه کردند و آنرا همانند شلاق به دست متکلمان و فقیهان درباری، برای محکوم کردن مخالفان دادند. از آنگاه واژه‌ی «فلسفه» به آنديشه‌های خشک مشائی اختصاص یافت و گنوسیزم ایرانی به عنوانهای گوناگون (پانوشت 1 ص 369) شناخته می‌شد، و هماره متهم به کفر و زندقت بود و زیرفشار پی گردید قرارداد است. عطار می‌گوید:

کافِ کفر اینها به حق «معرفت» دوست تو دارم زفایِ «فلسفت»
یعنی کفرِ عرفان را بر دینی که ردایِ فلسفه‌ی مشاه پوشیده است ترجیح
می‌دهم.

عطار پزشک و صوفی بزرگ سه مرحله‌ی سوم و چهارم و پنجم از هفت مرحله‌ی سلوک عارفان را که هفت وادی نامیده است، به آموزش اختصاص داده، در مرحله‌ی سوم سالیک همه‌ی علوم کلاسیک را کسب می‌نمود و در مرحله‌ی پنجم، همان علوم را باعتدال اشراقی مورد تجدید نظر قرار می‌داد. عطار مرحله‌ی چهارم را همچون بروزخی میان آن دو مرحله نهاده است، رهنوزه در این مرحله باید در همه‌ی خوانده‌های خودشک بنشاید (پانوشت 69 ص 265، 266 دیده شود) و از همه‌ی عادتها ببرد، تا بتواند در آنچه تاکنون دانسته فرض می‌کرده است، با منطق اشراقی تجدید نظر کند.

بنا بر آنچه گذشت تصوف مخالف منطق مشاه نبوده بلکه آنرا کافی غنی‌داند. بر علوم مشته نیز هیچ‌گونه اعتراضی ندارد، تیوشوفیان هند خود از مؤسان هندسه‌اند. در اوپانی شاد که منکر استدلال برای «آتمان»

است، آنرا برای علم دنیاگی لازم می‌شود (پانوشت 176) بازیزد می‌گوید: علم کسی را بگذاشتم! و نمی‌گوید: نخواندم. خروقانی می‌گوید: هرچه خوانده‌ای فراموش کن اونمی‌گوید؛ نخوان! مولوی پای استدلال را برای هندسه چوبین نمی‌خواند، بلکه پای استدلال را برای ایمان به متافیزیک چوبین می‌شود، زیرا که آنرا تنها با تلقینِ دل و عشق می‌توان به دست آورد. این‌همان سخن است که اروپائیان پس از چندین قرن بحث و جدال در کنیسه، قازه در زمان کانت بدان رسیدند و بعد ازاو مورد تأیید شرق و غرب قرار گرفت. امروز در دنیاگی علم کسی یافت نمی‌شود که سنّی‌مابانه بخواهد متافیزیک را بادلیل و منطقِ إثبات کند.

169 — مثنوی وینفلد ص 53 [M: شاید وینفلدو گلدزیر بیتها را زیرین را خواسته باشد که خلیلی در حن 107 آورده است:

أندر «أهائم» يحو این را کنون آن پس «كلا» پس لوقلمون
هي كشد دانش به بيمش اي علم گريين بودي بديندهي جمع
ديد زايد آزيين بي امتهال آنچنان كز ظن هي زايد خيال
أندر «أهائم» بيان اين ببين که شود «علم اليقين» «عين اليقين»

170 — تذكرة الحفاظ. ذهی . 15 : 4 .

171 — مجله‌ی JRAS 1906 ص 819. نیز ن.ک: بخش‌هایی از احیاء العلوم غزالی 3: 13 ببعد که دنبال این آندهش را گرفته است. ابن عربی به معاصر کهتر خود فخر الدین رازی فقیه در نامه نوشت که دانش تو کامل نیست زیرا که معرفت درست مستقیماً از خدا به دست آید نه با روایت از استادان.

بازیزد بسطامی (م 261 - 875 م) به دانشمندان هنرمنش می‌گفت: «شما دانش را از دانشمندان ظاهري، مراده از مراده گرفته‌اید، ولي ما معرفت خویش از زنده‌ی بي مرگ گرفته‌ایم»، این را شعرانی در «طبقات کبرا» آورده و حسن عدوی در «شرح بوده»، ج. قاهره 1297 هـ 2: 77 آزو گرفته است، همچو این رساله در کشکول شیخ بهائی 342 - 341 بجز عبارت بسطامی

نقل شده است. ابن‌قیمیه نیز در «رسائل» ۱: ۵۲ صورتی از گفتگوی ابن‌عربی و رازی را آورده است.

[M]، اما چون فخر رازی در ۶۰۶ هـ - ۱۲۱۰ م و ابن‌عربی در ۶۳۸ هـ - ۱۲۴۰ م در گذشته‌اند، این داستان به صورت تامه‌نگاری درست به نظر نمی‌رسد [].

172 - رباعیات مولوی .

173 - رساله‌ی قشیریه . در پایان .

174 - تذکره‌ی عطار ۲: 274 [M]: به گفته‌ی سهل شوشتی آن‌گاه که حقیقت حق باز شود، پیامبری پیامبران باطل، گردد. (عین القضاط، تامه‌ها ۱: ۱۹۷، فتوحات ابن‌عربی ۲: ۴۷۹، ۵۵۱) .

175 - B: إحياء . ۱: ۸۸. غزالی این غلورا تعديل کرده می‌گوید: در اینجا نقل به معنی شده و لفظ آراثی به کار رفته است.

176 - این آندیشه در تئوصوفی هندی نیز دیده می‌شود و بادقت می‌توان آنرا به ریشه‌هایش باز گردانید. من خوانده‌را به گلچین‌های «او لترامار»، همان مرجع پیشین ص ۱۲۰ حوالت می‌دهم: «پس امّا ان را نمی‌توان با آموزش و خواندن و فهمیدن کتب مقدس شناخت، تنها کسی که او بر می‌گزند، آن‌ان خود را به او می‌شناساند» (گلچین از گاها کا او پانیشاد ص ۱۱۵) پس بورهن لازم است که از بحث دوری جوید و مانند کودک بماند (ص ۲۱۰) «این دانش زائیده‌ی کوشش آندیشه و جدل نیست و مانند علم دنیا نیست که نیازمند برهان و استدلال باشد. هستی برتر با پرتو ذاتی خود می‌درخشد» پس چه نیازی به اثبات و استدلال دارد؟

این آندیشه در نئوافلاطونی نیز چنین بیان شده است: آدمی اجهان عقلی را بادرون نگری و آندیشه می‌تواند دریابد، ذه از راه منطق و قیام (أثولوجیا Theologie منسوب به ارسطو طالیس ج دیتریشی ص ۱۶۳).

176 - M: گنوسيستهای مسلمان شده در مسأله‌ی جبر و اختیار، به دو گروه بخش شده بودند. ألف: قدریان و معتزله که بازمانده‌ی مانویان و

دیسانیان‌اند. اینان مانند گذشتگان خویش قادر به اختیار بودند. ب: بوخی صوفیان که بازمانده‌ی زردشتیان زروانی بوده که از دوره‌ی ساسانی کم کم به توحید عددی یهودگرایش یافته بودند، اینان هم مانند گذشتگان خود طرفدار جبر مانندند. سپس شیعیان از توکیب آن دو آن‌دیشه، نظریه‌ی «امر بین الامرين» را پیش‌کشیدند. پانوشت 49 بخش 3 ص 250 - 256 دیده شود. ولی همچنان‌که ازآمی و اصفهانی در ص 255 نقل کردم جبرصوفیان به اختیار معتزله نزدیک‌تر است تا به جبر اشعریان. برای قائل‌سیاست در نشر نظریه‌ی جبر ص 180 (عهداموی) و ص 253 (عهدساسانی) دیده شود.

176 - M: خواجه عبدالله انصاری هروی سرایندۀ مناجات‌ها که «طبقات صوفیه» از خودرا از روی «طبقات الصوفیه». سلمی نیشابوری ساخته است، در عین سی گرائی و حنبعلی‌نمائی، خدمتی شایسته به بالابردن وجودان مذهبی مردم و تبدیل آرای مادی حنبعلی به متفاہیزیسم آنجام داده است (پانوشت 200 و 177). طبقات انصاری به وسیله‌ی عبداللهی حبیبی در 1341 خ - 1962 م در کابل چاپ شده است.

177 - N. L: مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 62: 11.

177 - M: از سده‌ی (2 هـ - 8 م) کم کم روشنفکر ترین فشر تازیان، وجودان عالی‌تر مذهبی را از راه گنو-سیسته‌ای مسلمان شده فراگرفتند. گسترش این پدیده قاسده‌ی (5 هـ - 11 م) بدانجا رسید که تصوف و عرفان حتا به قشری ترین ظاهربان (حنبعلیان) نیز سراست کرد. پس گروهی ظاهربی صوفی‌نما پدیدار شدند که آشی دادن میان تسنن ظاهربی و تصوف باطنی را برنامه‌ی کار خود قرارداده بودند. از طرفی گنو-سیزم و تصوف را از مضمون‌های عالی آن‌تھی می‌کردند، از سوی دیگر این‌آن‌دیشه‌های قشری صوفی نمارا در میان مردم رواج داده و به تغییر دادن قیافه‌ی پیشوایان گذشتگی سی پرداختند. سران غارتگر سلفی را که دستها قابازو و پاهاتاز ازو آغشته بخون می‌داشتند همچون موش آب کشیدند، بیجای شمشیر و نیزه‌شان

تسیع هزار دانه به دستشان دادند. و احمد حنبل را از جسم آنگار بودن تبرئه کردند (پانوشت ص 283) . آری این دونتیجه در همه آثار این صوفی‌نمایان به خوبی پیدا است با این تفاوت که برخی از ایشان به گنو سیزم نزدیک قرفدو برخی دیگر به سفی‌گری تمايل بیشتر دارند . (پانوشت 200 دیده شود) . جالب توجه است که اینان در آثار فارسی خود صوفی‌تر می‌نمودند و در آثار عربی خود را ، شاید از قرس ، سفی‌مآب‌تر نشان داده‌اند . و همچنانکه در ص 264 گذشت حمله‌ی اینان بر علم کلام بیشتر بر جنبه‌ی چارچوب‌ساز مشائی آن می‌بود ذه بر جنبه‌ی خردگرائی آن .

178 - پانوشت 64 ص 386 دیده شود .] M : چنانکه در پانوشت یادشده می‌بینیم بیشتر تکیه‌ی قذکر دنیسان کهن بر بیان سیرت نیکوی پاکان صحابه ، همچون علی ، سلطان ، حذیفه ، عمار یاسر بوده است . اما در باره‌ی کار أبو نعیم در «حلیة الأولیاء» و کسانی همانندی که همی سران سلف حتا خونخواران غارتگر را تنزیه کرده‌اند ، می‌توان گفت : ایشان برای بالا بردن سطح وجودان مذهبی قازیانی که از صورا به کشور ما آمده بودند چاره‌ای جزاین نمی‌دیدند .

179 - می‌توان فتوای اوزاعی را که : «پشمینه پوشی در سفر صفت و در شهر بدعت است » از این باب دانست (قذکرة الحفاظ 3: 232) [M : در ص 321 نیز گلدزیر می‌خواست واژه‌ی صوفی را عربی بداند و آنرا به پشمینه پوشی تفسییر کند . لیکن بیرونی در «مالله‌ند» . چ ۱۹۵۸ ص 24-25] واژه‌ی صوفی را هم رب از یونانی به معنی حکمت شمرده است . و گرچه عبدالخلمیم محمود در پانوشتی که برآنسخه‌ی کوتاه کرده‌ی خودش (چ مصر ص 36) افزوده ، سخن بیرونی را رد کرده است و از گفته‌های سراج طوسي و حسن بصری و سفيان ثوري دليلهایي برای عربی بودن اين واژه آورده است ، أما همچو كدام نمی‌توانند نظر دقیق بیرونی را باطل سازد . پانوشت 1 همین بخش ص 369 دیده شود] .

- 180 - عيون الأخبار ابن قتيبة : 355 .
- 181 - B : سبکی . طبقات الشافعیه ۲ : ۱۵۱ ، ۴ .
- 182 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 28 : 326 .
- 183 - B - ن. لک: اسلام ۹: ۱۴۴ پیبعد .
- 184 - B : درباره‌ی کاربرد ابن نامگذاری ن. لک: ماسینیون . مجله‌ی تاریخ ادیان 63: ۱۹۵ و مقاله‌ی او در مبانی تصوف اسلامی . پاریس ۱۹۲۲ .
- [M: واژه‌ی زندیق که عربی شده‌ی زندیک، نسبت به زندبه معنی تفسیر است ، در دوران ساسانی به کسانی گفته می‌شد که می‌خواستند مذهب زرده‌شده را با علوم جدید روزگار خویش آشی دهند، پس مانویان و مزدکیان که اوستارا بر طبق علم آن روزی تاویل می‌کردند زندیک خوانده می‌شدند . پس از آمدن تازیان ، ایشان ، کوشیدند ، توجهی آن « مؤول »، « باطنی » را جایگزین آن سازند، ولی به سبب کثرت کاربرد « زندیک » موفق نگشته‌ند . بنابراین بیشتر جاهائی که در آن قرنها این واژه به کار رفته ، مانوی یا مزدکی یا گنو سیستم‌های مسلمان همچون صوفیان و شیعیان خواسته شده ، که قرآن را مطابق علوم جدید آن روزگار گزارش می‌کردند] .
- 185 - تذکره‌ی عطار ۲: ۴۰ . M: در أحوال أبوسعید خراز، عبارت را به عربی آورده و من آنرا به فارسی گردانیدم [.
- 186 - B : أبوالعلاء معری نیز از نفی کنندگان است . (یاقوت جرج گولیوٹ ۱: ۱۷۵) .
- 187 - مجله‌ی آنجمن آسیانی JRAS 1906 ص ۳۲۳ .
- 188 - عطار . ۲: ۷۴، ۴۸ . B : ابن العربي . مقالات کوہا . ج نیبرگ لیدن ۱۹۱۹ - ۷ . ۱۱۳ -
- 189 - B : درباره‌ی حلقات . لک: ماسینیون L. Massignon شکنجه‌های حسین منصور حلقات شهید تصوف اسلامی . کشته در بغداد ۲۶ مارس ۹۲۲ هـ . بررسی درباره‌ی تاریخ ادیان پاریس ۱۹۲۲ م . نیز فهرست ۳۰۹

پایان ج 2] M: برای شلمغانی معجم الادباء ۱: 234 . 297 و «النقض ۵۹» و «آثار الباقیه ۲۱۴» و ابن أثیر ۸: 290 . و نوابغ ۲۸۹ نیز ۲۴۹ . 266 دیده شود [.

190 - این اعتراضها حتا در روزگار بعد زمان قشیری نمی‌توانست بی خواست باشد . مقداری از این پدیده‌ها در شرح «فتوحات إلهیه»، از احمد بن محمد شاذلی فاسی، بر «المباحث الأصلیه»، از نویسنده‌ی صوفی سرقسطی الأصل، ابوالعباس احمد بن محمد بن البنا التیجی، ج. قاهره ۱۳۲۴ ه ۱۹۰۶ م . ۱: 21 ببعد آمده است .

صوفی‌گری باختیری در بی‌اعتنایی به مذهب کمتر از خاور برندگی می‌داشت . هشدارهای این کتاب برخشد بی‌بندوباری تأثیری گران در سی گرائی باختیر داشته است . ن. لک: انتقاد باختیر از تصوف خاور در مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 28: 325 ببعد .] B : ن. لک: انتقاد ساخت حمدالله مستوفی (م 730 ه - 1330 ه) در تاریخ گزیده . ج. براؤن . گیب: 797 [.

] M: اسلام باختیر یعنی شمال آفریقا به سبب دوری ملتی دیر تو با اندیشه‌های هندو ایرانی آشناشد . در واقع صوفی‌گری پس از سی زده شدن در خاور، هنگامی به باختیر رسید که مغز هندو ایرانی آن ضعیف شده و تصوف به صورت یک مذهب سامی در آمده بود . پانوشت 200 نیز دیده شود [.

190 - M: ابن خلکان گوید: قشیری در 376 ه - 986 م بزاده و در 465 م 1072 م در گذشت و در 437 ه حدیث گفت . پسرش عبدالله در 501 ه «صحیفه الرضا» را روایت کرده است (ثقات ص 164) .

191 - B: رساله‌ی قشیریه: 19 - 14 - 10، سبکی . طبقات شافعیه 2: 36 .

191 - M: این در ددها و یزدها قشیری نبود . سلمی، ابوونعیم، هجویری و دیگر صوفیان سی زده‌ی قرن (۱۱ - ۱۵ ه) همگی از این ناله‌ها سرداده‌اند لیکن واقع تاریخ، درست عکس این ادعاهای ایشان را نشان می‌دهد . این سی زده‌گان، برای کملک به خلیفگان می‌خواستند به جای سلطه‌ی نظامی از دست رفته‌ی عرب، دست کم، نفوذ سیاسی ایشان را بر ملت رفع دیده‌ی

ایران تثبیت نمایند. اینان می‌کوشیدند تا آن‌دیشه‌ی چارچوب شکن گنوسیزم باستانی ایران را به درون چارچوب سفی‌گری بکشند. نتیجه‌ی کار ایشان، سنت‌زدگی عرفان ایران و آزمیان رفتن هسته‌ی علمی آن می‌بود. (پانوشت‌های ۱۷۶ تا ۲۰۰، M ۱۷۸، M ۲۰۰) نیز دیده شود. برای کار آندامی ص ۲۴۳ و برای حلال و حرام ص ۴۱۲ پانوشت M ۱۴۵ دیده شود.

192 - برای جدا کردن فلسفه‌ی غزالی از فلسفه‌ای که با آن جنگید، می‌توان گفته‌ی أبویکر ابن عربی قاضی إشبلیه (م ۵۴۶ ه - ۱۱۵۱ م) را باد کرد که: « شیخ أبوحامد برای ویران کردن فلسفه به درون آن رفت اما پیرون شدن تتوافت ». این را علی قاری در شرح شفای قاضی عیاض. ج استانبول ۱۲۹۹ ه ص ۵۰۹ آورده است.

B - 193 : إحياء العلوم ۱ : ۹۶ - ۱۱ .

B - 194 : الاقتصاد في الاعتقاد. قاهره. ج قبانی ادبیات. بی قاریخ. ۱۰۲.

B - 195 : يافعی . روض الرياحين . قاهره ۱۲۹۷ ه . ۲۸ . ۱۳ .

B - 196 : ميزان الأعمال . قاهره . ج صبری کرد ۱۳۲۸ ه . ص ۱۵۰ . نیز همانجا ۱۶۴ از بی‌ارزشی فقه به ویژه شاخ و برگ‌سازی و خلافیات آن گفتگو کرده است. او آشکارا می‌گوید: که خود برخلاف اجماع فقیهان عقاید صوفیان را پذیرفته است. این کتاب بر زمانی گواه است که غزالی تازه به گوش‌نشینی گراییده هنوز به پرسه زنی نرفته بود، و از نظر پیشرفت آندیشه‌های او دارای اهمیت بسیار است.

B - 197 : إحياء علوم الدين ۱ : ۸۷ - ۱۰ .

198 - شعرانی، صوفی دیگر که زماش به ما نزدیک‌تر است، در این زمینه‌ی کلامی، برای سنجش فتواه‌های مختلف مذهب و اره‌ها در شماره‌های پرسنلی، و قیمین روابط آنها بایکدیگر، نظریه‌ای ویژه پیشنهاد کرده، که به موجب آن: هر فتواراً ارزشی ویژه‌ی خود است؟ شریعت خود دو درجه‌ی سنگین و سبک دارد. سنگین برای مکلفانی که تن نیرومند یا آهانی

أَسْتَوْارٌ مِيْ دَارْنَدُو خَدَا أَزِ اِيشَانْ پَارْسَائِي وَ گَذَشْت مِيْ خَواهَدْ، سِلْكَ بَرَاي
تَأْوَافَانَ كَه شَرِيعَت بَرَايَشَانْ آسَانْ گَرْفَتَه، سَهْلُ أَنْگَارِي مِيْ غَایِيدْ . پَس
گَرْوَهَهَايِ فَقْمِي كَه در يَك مَسَالَه فَتوَاهَايِ گُونَاگُونْ دَارْنَدْ، هَرِيك
غَایِنَدَهِي يَلْكَ درْجَهِي شَرِيعَت هَسْتَنَدْ كَه أَرْزَش مَذَهِي بَراَبَر دَاشْتَه إِختِلاف
آنَهَا نَسْبَت بَه درْجَهِي اَسْت . أَزْهَمِين روَى شَعْرَانِي كَتَاب خَوِيشَرَا وَ مِيزَان
الشَّرِيعَه، فَامِيدَه اَسْت . ن. ل. : مجلَهِي خَاورِشَنَاسِي آلمَان ZDMG 38 : 676 .

اینلک باید گفت که این فظوریه را که شَعْرَانِي در کتابهای خود کشف بزرگ
خَوِيش خوانده است، در حقیقت پیش از پنج قرن پیش از و، أبو طالب مکی
(م 386 هـ - 996 م) در « قوت القلوب » 2: 20 ج، قاهره 1310 هـ پیشنهاد
نموده است. غزالی نیز به هر برداری از تألیف‌های این مرد خستوان است.
می‌توان هسته‌های این مساله را به سده‌ی (2 هـ - 8 م) باز گردانید.
محمد پارسا، عبد الله بن مبارک (م 181 - 797 م) میان دو حدیث متناقض
چنین آشیق داده است که: یکی به خواص و دیگری به عوام روی می‌دارند.
(أَزْ وَ التَّحَافُ لِلسَّادَاتِ الْمُتَقِينْ، ج، قاهره 1311 7: 572) . ن. ل: آنچه
هارقان M. Hartmann در باره‌ی ابن مبارک در مجله‌ی آشوری 23: 241 آورده
است.

[M : باید گفت: آن دیشه‌ی درجه‌بندی مذهب از آثار مانوی است که
از بودائیان گرفته بودند، این آن دیشه در سده‌ی (2 هـ - 8 م) میان
گنوسيسته‌ای مسلمان رواج می‌داشت و با حکومت سنی که مانند مذهب
زردشی بی مرکزو درجه بندی است (ص 364) در مبارزه می‌بود. درجه بندی
در آثار صوفیان و اسماعیلیان فراوان دیده می‌شود. اگر بیان آریم که عبدالله
ابن مبارک صاحب تألیف‌ها و طرفدار بوحنیفه و أصحاب رای (ابن ندیم
202, 228) و استاد سهل شوشتری، خود ثروتندی هندوزاده، متولد مرو، و
مولاشده‌ای بوده، که سختان حکمت آمیز از دوست گبر خود نقل می‌کرد
(عطار) و در دل مردم بیش از هارون رشید خلیفه جما می‌داشت

(ابن خلکان 2: 237) خواهیم دانست که ریشه‌ی هندی مسأله به پیش از سده‌ی (2 هـ - 8 هـ) نیز میرسد.

198 - M : در اینجا باید به فرق میان حلول و اتحاد آگاه بود. اتحاد با خدا آن دیشه‌ای هندیست که بزمینه‌ی وحدت وجود هندی استوار است. انسانی همچون حلاج بادوری جستن از عدمیات ماده، مانند قطره‌ای بادریای وجود متعددی گردید. أما حلول بزمینه‌ی دونیت خالق و مخلوق استوار شده، آشی گونه‌ای میان دو آن دیشه‌ی هندی و یهودی است. خدای خالق جهان در آدمی مانند مسیح حلول می‌کند. هرگاه غزالی به اتحاد حله می‌کند، نظرش به عرفان هندیست و آنجاکه با حلول می‌جنگد با مسیحیان درستیز است.

198 - M : برای جدائی احکام عقلی از احکام سمعی (وصفي) و ارجاء در احکام شرعی (سمعی - وصفي) و ریشه‌ی هندو ایرانی این آن دیشه پانوشت 29 بخش 3 ص 242 - 246، پانوشت 140 بخش 4 ص 410 دیده شود.

199 - إحياء العلوم غزالی . 1 : 54 .

M : غزالی این آن دیشه را نیز از گنوسيستهای مسلمان گرفته است. راوندی شیعی (م 245 هـ - 859 هـ) می‌گوید: حقیقت انسان دل او است (مقالات اشعری 2: 26). برای فهم مقام دل نزد مافویان و گنوسيستهای مسلمان پانوشت 141 ص 410 - 411 دیده شود [].

200 - B: برای این تعبیر ن.ك: بجموعه‌ی اسلام. هانس باور Hans Bauer . 159 : 4

200 - M : همچنانکه نباید آفر شخصیت‌هارا در مجرای قاریخ نادیده گرفت، نیز نباید نیروی محیطی که ایشان را آفریده است فراموش کرد. چه در این هصورت، رواج ب مقاومت آن دیشه‌های غزالی درخاور، و برخورد آن با مقاومت در غرب ب جواب خواهد ماند.

ما درخاور، در عصر غزالی با ملت ایران رو برو هستیم که أعراب

مهاجم را در خود ذوب کرده، افکار گنوستیک خویش را در مدت پنج قرن با مبارزه‌های گوناگون بر اعراب و برکشورهایی که زیر سلطه‌ی ایشان آمده بود، عملی تحریم کرده بود.

این کوششها پس از فرونشستن یورش قازیان به صورت ایجاد آنجمنهای علمی (ص 257) و گروههای مذهبی رخ می‌دادو با کشتار و زندان و آدم سوزی‌ها پاسخ می‌گرفت. در سده‌ی سوم دربار خلافت عرب إضافه برکشتار، دست به مبارزه‌ی ایده نولژیک زد (پانوشت 168 ص 417، 418). لیکن مامون عباسی که به منظور مبارزه با گنوسیزم به ترجمه‌ی فلسفه‌ی پونان تن در داده بود، با این رفتار خود ضربی سهمگین بر دیوار بلند تسخن و خرافات زد از این روی آندکی پس از او، خلیفه‌ی متعصب متوكل، برای جبران آن شکستگی، فشار بر گنوسیزم را افزوده و راه اسلام سینی را بسکسر. به توحید عددی آنداخت. در سده‌ی چهام، دوثر ادامه‌ی فشارهای یادشده گنوسیستهای میانه‌رو صوفی، همچون سلمی (م 412 هـ - 1021 م) نوعی سینی‌نمائی آغاز نمودند. گنوسیستهای تمدن و شیعی نیز به دست کلیفی (م 329 هـ - 940 م) و ابن‌بایویه صدق (م 381 هـ - 991 م) کاری مانند اورا آنجام دادند. این سینی‌زدگی گنوسیستها (پند 15 و 16 ص 353، 355) سینیان را نیز یک گام به جلو کشانید، تا آنچاکه آشعری (م 330 هـ - 941 م) پرده‌ی آهنین خد گنوسیزم و فلسفه‌را درینده ضربی سخت‌تر از ضربت مامون بر پیکرت‌شن وارد کرد. در سده‌ی پنجم، مفید (م 413 هـ - 1022 م) و طوسي (م 460 هـ - 1067 م) نیز گنوسیزم شیعی را سینی‌نمای کردند. در عین حال و در همین وقت سید رضی (م 406 هـ - 1015 م) خطبه‌های گنوستیک پراکنده‌ی علی را گردآورد و «نهج البلاغه» را پشتوازه‌ی شرعی آندریشه‌ی گنوسیزم ساخت. گنوسیزم صوفی نیز به دست بونعیم اصفهانی (م 430 هـ - 1038 م) و قشیری (م 465 هـ - 1072 م) و هجویری (م 465 هـ - 1072 م) و خواجه‌ی انصاری (م 481 هـ - 1088 م) همان‌کار را آنجام داد (پانوشت 177 ص 421، 422).

اما تئتنگ هنوز به اتسکای دربار خلیفه‌ی بغداد مقاومت همی کردو سوزانیدن کتابخانه‌های گنوسیستها ادامه می داشت (ابن آثیر سال ۴۴۷). تدریس فلسفه حتاً از کتابهای اشعری نیز ممنوع بود، تا آنکه نظام الملک سنی‌غا، باگشودن مدرسه‌هایش لاشه‌ی تسنن باستانی را به خاک سپرد.

بأندک توجه بدین دورنمای جریان تاریخ درخواهیم یافت که غزالی مؤسس قسنن گنوستیک جز تدوین پراکنده‌ها و آبرفگ زدن به آنچه در آن محیط آنجام یافته، أما کرنگ بود، کاری نکرده است. آری اشعری و غزالی نسبت به محیط ایران آذروز عقب افتاده بودند، ولذا مذهبشان مورد پشتیبانی محافظه کارانی چون نظام الملک طوسی (پانوشت ۱۰۷ بخش ۳ ص ۲۸۰ - ۲۸۱) قرار گرفت، همچنانکه نظام الملک مدرسه‌های محافظه کار خود را بر ضد حوزه‌های مخفی دروس مترقی شیعه‌ی اسماعیلی ساخت، غزالی هم «إحياء العلوم» خود را در برابر کتب مترقی توکلینی و ابن‌بابویه و طوسی وقتیب داده است. ممکن است اگر ظاهر سازی‌های غزالی صورت نمی گرفت، آن‌دیشه‌ی مترقی‌تر شیعه بر رقیب پوییده‌اش تسنن پیروز شده کارش را بکسره می کرد. أما باهمه‌ی اینها نمی‌توان خدمات غزالی را به پیشبرد آن‌دیشه‌ی انسانی گنوسیزم فلسفی ایران نادیده گرفت. غزالی که دریک خانواده‌ی گنوسیست ایرانی پژوهش یافته بود آموزش‌های مترقی گنوسیستهارا گرفته لباس تسنن پوشانید و رواج داد و خرافات ایشان را به خودشان پس داد. او توانست از خشونت و توحش سنتیان بکاست. کج دهنه‌های غزالی به فلسفه و گنوسیزم، در برابر رسمی کردن أصول مترقی انسانی آن، گرچه در لباس دشمن بود، سزاوار نوعی ستایش است. به همین سبب مؤرخان فلسفه‌ی شیعی که نظری ژرف‌تر می‌داشتندو مانند شعوبیان باستان، به آنترناسیونالیزم مذهبی معتقد بودند و حق را در هر لیام و به هر زبان تایید می کردند، همچون صاحب « مجالس المؤمنین » و صاحب « ذریعه » غزالی را

شیعی به شهار آورده آندو ازین راه مورد اعتراض ساده‌بینشان قرار گرفته به «شیعه تراشی» متهم شدند.

اما در غرب وضع دیگر بود. ما از ملت اسپانیولی آندلس بحث نداریم. ما در آنجا باقازیان رو برو هستیم که ملت اسپانیا به سبب عقب افتادگی نتوانست ایشان را ذوب کند از این روی پس از مدیتیرانی به سبب ضعف اعراب ایشان را بیرون آنداخت، عرب در آندلس بالتدنی برخورد نکرد تا هتمدن شود. در آنجا از گنوسیزم خبری نبود تا بیاموزد، ازین روی هنگامی که بوسیم شرق را از کتاب‌های غزالی شنید برای سوختن آنها آتش بیافروخت. در شمال آفریقا نیز هنگامی تصوف پذیرفته شد که قبل از شرق سنتی‌زده شده و مغز هندو ایرانی آن تقریباً ناپود گردیده و تنها پوست خرافاتی آن بدآنجا رسیده بود. پانوشت 190 M ص 424 نیز دیده شود.

201 - ن. ک: ZDMG 53: 619 یادداشت 2.

202 - B - ن. ک: شرح هانس باور Hans Bauer بجموعه‌ی اسلام 4: 159
مکدوالد «زندگی غزالی» مجله‌ی آنجمان آمریکائی خاورشناسی 1899 ص 20: 96.

203 - خواسته می‌تواند الگاب سنتایش آمیز دیگری هم برای غزالی بیابد. مانند آنچه برپشت یک قلمدان دیده می‌شود که در موزه‌ی قاهره (دارالآثار العربية) نگاهداری می‌شود، گویند به غزالی پیش‌کش شده است، ولی در آن شک است. (نشریه‌ی مؤسسه‌ی مصر. سال 1906 ص 57 که در آنجا معرفی شده است). درباره‌ی «مجدّد» ن. ک: گلدزیهر «سیوطي و ویژگی کارهای ادبی او» در بجموعه‌ی دانشگاهی فلسفی تاریخی وین 1871 دوره‌ی 80 ص 7 بی بعد.

204 - ن. ک: «مقدمات کتاب الهداية» ج دارمشتات 1904 ص 14 یادداشت 2.

204 - M: واژه‌ی «جیعت» را نیز سینان از گنوسیستها گرفته‌اند.

این واژه عنوان یکی از درجات مذهبی اسماعیلیان است که صاحب آن یک منطقه را زیرنظر می‌داشت. در «کافی» بایی بزرگ ویژه‌ی آن دیده می‌شود. کیسانیان در سده‌ی (۷-۱) مختار ثقیه‌را «حجۃ الزمان» می‌نامیدند. دور نیست که نویسنده‌گان عرب «خواجهی» ذروان، رابدین شکل تصحیف کرده باشند. واژه‌ی «خواجهی» دوران در ادب فارسی قا عصر صفوی نیز به کار می‌رفته است.

B - 205 : درباره‌ی خصوصیات غزالی، برخی بخشها از مقالات گلدزیهر در مجله‌ی فرهنگ معاصر ص 114 - 115 دیده شود.

M : در چاپ عربی پانوشت 207 در اینجا نهاده شده است []

B - 206 : نماز نشانه‌ی یک مسلمان است (ابن سعد ۳: ۵,۲۵۴؛ ۳۸۵: ۷,۴۵) در یکی از اشعار حارث بن عبدالله الجعدي مسلمانان را «گروه نماز» خوانده. بی‌نماز را جزو مسلمانان نتوان شمرد (أبو يوسف. كتاب الخراج ۷,۴۵).

G : بریکی از هزمایان احمد حنبل، حرب بن اسماعیل فقیه و دانشمند کومنی (م ۲۸۸ - ۹۰۱) چنین خوده گرفتند که در کتابش «السنة والجماعة» به برخی از اهل نماز که با او اختلاف می‌داشت ناسزا گفته (ياقوت. معجم البلدان ۳: 213) []

B - 207 : مقدمه‌ی گلدزیهر بر کتاب محمد بن تومرت. جز اثر 1903 ص 58 - 60.

208 - کتابخانه‌ی جغرافیائی عرب. دو گویه . 365 - 366: 3.

209 - ن. لک: مقدمه‌ی گلدزیهر بر محمد بن تومرت. همانجا ص 57.

210 - ن. لک: تاریخ جنبش حنبعلیان. از گلدزیهر در ZDMG 62: 5: 62: 273 می‌گوید: در جای دیگر ابو معمر هذلی (پانوشت 86 بخش 3 ص 273) می‌گوید: «هر کس بگوید: خدا سخن نمی‌گوید، نمی‌شنود، نمی‌بیند، نمی‌پسندند، خشمگین نمی‌شود، کافر خواهد بود»، البته معتزله راهی جز تاویل این صفت‌ها نمی‌داشند، اما خود احمد حنبل هم هنگام آزمایش ضعف نشان داد و

بیزهانی گفت و جاش را خرد و آرشنده ره کرد، تا آنجاکه خودش می‌گفت، کافر شدیم تا توانستیم آزاد شویم (کفر گفته بیرون آمدیم) قدر کره الحفاظ 2: 56.

ن. ل: ZDMG 57: 395. نیز ابن سعد 6: 191 آزدقیه سخت گیر کوفه ابراهیم نخعی همزمان حجاج (هـ 96 - 714هـ) برخی گفته‌ها دربارهٔ مرجیان یادنوده که در آنها لکام خشم خویش بر این مذهب بازمی‌ندو صردم را آز عاقبت آن و آز آمدوشد با پیروان آن می‌توسانندو آن را بدعت و موآوره می‌خوانند. لیکن هیچگاه واژهٔ کافر یا کفر بروزان نمی‌آورد.

بازی در سدهٔ دوم هستهٔ روحیهٔ متعصبانه را می‌بینیم که نزد سفیان قوی و گروهی سخت گیر زنده شده است، که آز شر کت در جنازهٔ یلکمرجی خودداری ورزیدند، در صورتی که وی در زندگی پرهیزگار و متوفه می‌بود (ابن سعد 252 - 254: 252). أما مسلمانان ایشان را کافر نمی‌خوانند. آز نشانه‌های فرمش در این عصر نیز، سرزنشی است که سفیان ثوری براین رفتارش، دریافت داشت، هنچنانکه گناهی کرده‌باشد.

M: شاید بتوان نرمش نخستین سده و سخت گیری در سدهٔ دوم را چنین توضیح داد که اسلام نزد مران عرب در آغاز کار که هنوز شعارهایش شکل قطعی به خود نگرفته بود، جز تسلیم به سلطهٔ ایشان و تلفظ شهادتین شرطی نداشت. سپس کم کم هر کار یا عقیدتی که در شمار شعارها جاگزین می‌شد و بر شرایط مسلمانی افزوده می‌گشت، نخست در مرکز خلافت بر مردم تحمیل می‌گردید و سپس آنکه آنکه به مناطق دورتر سرایت دارد می‌شد. چنانکه مقدسی در (سدهٔ 4هـ - 10هـ) دربارهٔ مردم دماوند می‌گوید: این مرجیان از مسلمانی تنها شهادتین را بروزان رانده و مالیات می‌دادند. نونهای دیگر آنکه جرأت معتزله و شیعه در اسکار معجزه قاهرگامی ادامه می‌داشت که هنوز معجزه در شمار عقاید سنّی دولتی تثبیت نشده بود (مقاله‌ی معجزه، کا 52-54) نرمش سینیان در برابر

قدرتیان نیز تا هنگامی ادامه داشت که عقیدت جبر صورت درست نیافتنه بود. پس همینکه در سده‌ی (۹ - ۱۰) معجزه و جبر به صورت عقیده‌ی سنی دولتی درآمد، مخالفت با آن‌ها جنبه‌ی سیاسی گرفته عوچب سخت‌ترین معجازات‌ها گردید. همچنین است افکار قرامطه (پانویسات ۲۱۲) که اخستین مرحله‌ی آن جنبه‌ی نظری می‌داشت و از طرف دولت باواکنش سخت روبرو نمی‌شد، ولی همین که به سیاست مداخله کرد با سخت‌ترین مقاومت دولت عربی روبرو گشت.

چکیده‌ی سخن آنکه: هنگام یورش عرب بر عراق و ایران، هر آنچه از عقاید بومی به عربی گردانیده شد بی‌مقاومت جزو عقاید عرب درآمد، زیرا که مهاجمان آن‌دیشه‌ای گسترده همراه‌نمی‌داشتند تا بر خوردی رویده. ولی همین که آراء متناضده محلی به عربی ترجمه شد، اعراب آنها را که باذوق و منافع اقتصادی آنان جود بود پذیرفتند و گران را زادقت و کفر نامیدند. پس از مشاهده نخست ناشی از خلاصه عقیدتی عرب و سخت گیری مرحله‌ی دوم ناشی از خشونت صحرائی ایشان بوده است.

212 - آراء فرم‌تری نیز هست مانند حکم پال آندیشی و امامت قرمطیان که در پافت مرکلیوٹ ۱:۸۶ دیده می‌شود.

213 - آراء دارد کان چنین عقاید در «المقدمات الكلامية» از سنوسی دیده می‌شود. ج. لوسيانی Luciani . D. J. [M] 112 - ۹۶ : فرمش غزالی ناشی از گنوسیزم خانوادگی او است و سنی کری او. ص ۱۲۵ و پانویسات تبری در بند ۵ بخش ۵ دیده شود].

214 - جاحظ. حیوان. I. 80 و 103.

215 - B : فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقة. ج. قبانی. قاهره. ترقی ۱۳۱۹ هـ. ۱۹۰۱ در بخش‌های دیگر نیز غزالی خود بدین مسئله می‌پردازد. مثلاً

216 - جالب توجه است که در تاریخ سنی کری پس از غزالی، متکلمی پر تعبیر مانند آن حنبلی پرشور تقی الدین ابن تیمیة ZDMG 62: 25 نیز در این مسأله به غزالی نزدیک شده است. در حالی که همیشه بیش از خرد گرايان بر او می تاخته است. وی در تفسیر سودهی إخلاص (فاهره 1323 هـ.جـ. نمسائی ص 112 - 113) گریزی بدین مسأله زده، به آنها می رسد که معتز لیان و خارجیان و منجیان و نیز شیعیان میانه رو را نمی توان کافر شمرد، زیرا که ایشان فرآن و حدیث را می پذیرند و جز در تأویل آنها خطای ندارند. ایشان بر احکام مذهب اعتراض ندارند. لیکن جهه میان از این فتاوا مستثنی هستند زیرا که آنان همهی آسماء و صفات خدا را بی باکانه انکار می کنند. نیز اسماعیلیان مخصوصاً برای آنکه ارزشی به پرسش‌ها و احکام و شمارها نمی دهند. بدین قریب در این رأی میانه رو ای دو رای متفاوض دیگر مانند آن. که با سفت باستانی ارمنش جورند، همچنین دو رای متفاوض دیگر می توانیم غزالی را با دشمن سر سخت اد این تیمیهی حنبلی، در خدیث با تعریفهای کلاسیک و مذهبی، اسلامی، همدیف بیاییم.