

اسلام

بررسی تاریخی

نوشته

همیلتون کیب

ترجمه

منوچهر امیری

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

امام حسن

بزرگوار و شریف  
تاریخی

تاریخ  
اسلام

۶

۴

۳۴

کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» نوشته هامیلتون گیب، استاد دانشگاه‌های لندن و آکسفورد، یکی از مشهورترین و متداولترین کتابهایی است که درباره فرهنگ اسلامی نوشته شده و علی‌رغم اجمال و ایجازش، به عنوان کتاب «معیار» بویژه در شبه‌قاره هند شناخته شده است. مؤلف در این کتاب درباره موضوعات زیر سخن رانده است:

گسترش اسلام، زندگی پیامبر(ص)، قرآن و تعالیم قرآنی، احادیث، شریعت، فرق و مذاهب اسلامی، تصوف. در پایان نیز فصلی به اسلام در قرن بیستم اختصاص داده شده است.







اسلام  
بررسی تاریخی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ  
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَهُدًى لَهُمْ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْأُولَاءُ.

پس بشارت ده بندگان مرا، آنان که سخن را می شنوند  
و بهترینش را پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که  
خدای هدایتشان کرده و خردمندان هم آنانند.

# اسلام

بررسی تاریخی

نوشته

همیلتون گیب

ترجمه

منوچهر امیری

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی



چاپ اول: ۱۳۶۷



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

وابسته  
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

سه هزار نسخه از این کتاب در چاپخانه شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شد.

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

## فهرست مطالب

۹	مقدمه مترجم
۱۵	دیباچه چاپ اول
۱۹	یادداشتی درباره چاپ دوم
۲۱	فصل اول - توسعه اسلام
۴۱	فصل دوم - محمد (ص)
۵۳	فصل سوم - قرآن
۷۱	فصل چهارم - معتقدات و شعائر در قرآن
۹۱	فصل پنجم - حدیث و سنت
۱۰۷	فصل ششم - شریعت
۱۲۵	فصل هفتم - شیعه و سنی
۱۴۵	فصل هشتم - تصوف
۱۶۷	فصل نهم - طریقه‌های تصوف
۱۸۷	فصل دهم - اسلام در جهان نو
۲۱۳	فهرست اعلام
۲۱۹	کتابنامه



بنام خدا

## مقدمه مترجم

در میان کتابهای بی شماری که مستشرقان و اسلام‌شناسان درباره اسلام نوشته‌اند شاید بتوان گفت که «اسلام» بررسی تاریخی» نوشته شرقشناس بزرگ استاد همیلتون کیب در نوع خود بی نظیر است. در شرح مختصری که از سوی ناشر (دانشگاه آکسفورد) درباره معرفی این کتاب نوشته و در پشت جلد کتاب به چاپ رسانده‌اند چنین آمده است:

این کتاب که در سابق عنوانش «محمدیت»<sup>۱</sup> بود و نخست در سال ۱۹۶۹ جزو سلسله انتشارات دانشگاه آکسفورد انتشار یافت به صورت «کتاب معیار درباره اسلام»<sup>۲</sup> درآمده است. این کتاب جنبه‌های مختلف اسلام را با زبان و بیان خاص تحولات تاریخی شرح می‌دهد. پس از مسیحیت دامنه انتشار اسلام گسترده‌تر از همه ادیان است. شمار پیروانش که در سرزمینهای از مراکش گرفته تا جزایر فیلیپین به سر می‌برند يك هفتم سکنه کره زمین را تشکیل می‌دهد. منشأ اسلام، که دینی است عملی، قرآن است و مواظظ محمد (ص). کتاب حاضر پس از گفتگو در این باب، بحث درباره رشد و نمو الهیات اسلامی و توسعه نظام اجتماعی مسلمانان و ظهور نهضت تصوف اسلامی را دنبال می‌کند. در آخرین فصلهای کتاب مسائلی که اسلام در دنیای جدید با آن رویاروی است و واکنش اسلام نسبت به این مسائل مورد تجزیه و تحلیل واقع شده است.

---

1) Mohammedanism

۲) تأکید از مترجم است.

براستی مؤلف در این «کتاب معیار» توانسته است دورنمای جالبی از اسلام ترسیم کند که دیدنش حتی برای اسلام‌شناسان مسلمان هیجان‌انگیز و آموزنده است. چنانکه اشاره شد «بررسی تاریخی» او شامل بحث دربارهٔ مهمترین مسائل اسلام مانند شخصیت حضرت محمد (ص) و قرآن مجید و حدیث و شریعت و تشیع و تصوف و وضع اسلام در دنیای جدید است و گیب به یاری فلسفهٔ تاریخ و به کار گرفتن موازین جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی و با استناد به مصادر عربی و مآخذ غربی به تحقیق در این مسائل پرداخته است و شاهکاری پدید آورده که اینک ترجمهٔ آن از نظر فارسی‌زبانان و «دری» دانان می‌گذرد.

همیلتون گیب<sup>۳</sup> در ۲ ژانویه ۱۸۹۵/۱۲۷۳ ه. ش در اسکندریه مصر زاده شد. پدرش الگرنر گیب<sup>۴</sup> در آن هنگام مدیر مزرعه وابسته به شرکت عمران اراضی ابو قیر بود. پس از مرگ پدر در ۱۸۹۷، مادر او که مانند شوهرش اسکاتلندی بود به اسکندریه رخت کشید و در مدرسهٔ اسکاتلندیها به آموزگاری پرداخت. همیلتون را در سن پنج سالگی به اسکاتلند فرستاد تا در آنجا رسماً به تحصیل سرگرم شود. وی مدت چهار سال از آموزش خصوصی بهره‌یافت و سپس در سال ۱۹۰۴ وارد دبیرستان سلطنتی ادینبرا شد و تا ۱۹۱۲ در آن شهر ماند. در خلال این مدت دوبار برای گذراندن تعطیلات تابستان به مصر رفت. رشتهٔ تحصیلی او عبارت بود از زبانهای لاتینی و یونانی قدیم اما در زبانهای فرانسوی و آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزشی کامل حاصل کرد و دورهٔ دبیرستان را به عنوان شاگرد اول به پایان رساند. در ۱۹۱۲ وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشتهٔ زبانهای سامی یعنی عبری و عربی و آرامی به تحصیل پرداخت و پس از چندی در آموختن عربی شور و شوقی بیشتر در خود احساس کرد. مادرش به سال ۱۹۱۳ هنگامی که فرزندش دانشجوی سال دوم دانشگاه ادینبرا بود درگذشت.

در آن هنگام دانشگاه ادینبرا مانند همهٔ دانشگاههای بریتانیا دارای بخش مخصوصی جهت آموزش افسران بود و به داشتن رشتهٔ یا رشتهٔ توپخانه به خود می‌بالید. گیب وارد این رشته شد و شایستگی خود را به اثبات رساند. در آغاز جنگ جهانی، ۱۹۱۴، کارکنان (پرسنل) رشتهٔ توپخانه به هنگهای مختلف توپخانه منتقل شدند و خود همیلتون که ۱۹ ساله بود در همان رشتهٔ توپخانهٔ دانشگاه مأمور خدمت شد. اما پس از چندی بنا به درخواست خود در ۱۹۱۷ در فرانسه مأموریت نظامی یافت. خدمات جنگی خود را در آن کشور و چند ماهی نیز در ایتالیا به پایان رساند و این دوران تا پایان متارکهٔ جنگ در ۱۹۱۸ دوام یافت.

3) Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb

4) Alexander Crawford Gibb

در تابستان ۱۹۱۹ در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن<sup>۵</sup> وارد دوره فوق لیسانس عربی شد و در بهار ۱۹۲۲ درجه فوق لیسانس گرفت.

وی که از پائیز ۱۹۲۱ به سمت مدرس منصوب شده بود به عنوان استادیار همکار استاد تامس آرنولد<sup>۶</sup> به این خدمت ادامه داد. در ۱۹۲۲ با دختری به نام هلن، که نخستین بار در سن پنج سالگی او را در اسکاتلند دیده بود، ازدواج کرد و این زن و شوهر دارای دو فرزند شدند. در ۱۹۲۶-۱۹۲۷ نخستین سفر طولانی خود را به خاور میانه آغاز کرد و از این فرصت برای مطالعه ادبیات معاصر عرب بهره جست و البته پیش از آن دوبار برای گذراندن مرخصی به شمال آفریقا رفته بود. در ۱۹۲۹ به عنوان استادیار در رشته ادبیات و تاریخ عرب منصوب گشت و در ۱۹۳۰ پس از مرگ تامس آرنولد کرسی عربی به وی تفویض شد. وی نیز به جانشینی آرنولد برای ویراستاری «دایرة المعارف اسلام»<sup>۷</sup> برگزیده شد و تا ۱۹۵۵ بدین خدمت اشتغال داشت و در ضمن به عنوان یکی از ویراستاران اصلی چاپ تجدید نظر شده همان دایرة المعارف به کار خود ادامه داد و چنانکه می دانیم هنوز تمام مجلدات این اثر بزرگ علمی از چاپ در نیامده است.

همیلتون کیب از ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۷ در دانشگاه لندن و از ۱۹۳۷ تا ۱۹۵۵ در دانشگاه آکسفورد استاد عربی بود. در ۱۹۵۵ به استادی عربی در دانشگاه هاروارد و دو سال بعد به ریاست مرکز مطالعات خاور میانه آن دانشگاه منصوب شد. در ۱۹۶۴ وی به عنوان استاد ممتاز بازنشسته گردید و همچنان رهبری آن مرکز را بر عهده داشت و اوقات خود را در کمبریج و ماساچوست و خانه خود واقع در آکسفورد انگلستان می گذراند. استاد کیب در ۱۹۷۵ بدرو ز زندگی گفت.

مهمترین تألیفات او به ترتیب تاریخ اینها است: «فتوحات اعراب در آسیای میانه» (۱۹۲۳)، «درآمدی بر ادبیات عرب»<sup>۸</sup> (۱۹۲۶) چاپ تجدید نظر شده آن (آکسفورد، ۱۹۶۳)، «وقایع نامه جنگهای صلیبی» (لندن، ۱۹۳۲)، «گرایشهای تازه در اسلام» (شیکاگو، ۱۹۴۷)، «اسلام، بررسی تاریخی» (لندن، ۱۹۴۹، چاپ دوم، ۱۹۶۲)، «جامعه اسلامی و مغرب زمین» (بخش اول، لندن، ۱۹۵۰، بخش دوم، لندن، ۱۹۵۷)، «سفرنامه ابن بطوطه» (جلد اول، ۱۹۵۸، جلد دوم، ۱۹۶۱)، گویا پیش از مرگ بقیه مجلدات این کتاب را که او ترجمه و تحشیه و تعلیق کرده است و از مهمترین آثار استاد به شمار می رود به پایان رسانده باشد، «مطالعاتی درباره تمدن اسلام» (بوستون، ۱۹۶۲).

5) London School of Oriental Studies

6) Thomas Arnold

7) Encyclopaedia of Islam

۸) ترجمه فارسی آن اخیراً منتشر شده است بدون ترجمه دیباچه‌های مختصر مؤلف بر چاپ اول و دوم.

مصر و عراق و نیز «فرهنگستان عربی دمشق» عضویت داشت.<sup>۹</sup> از آثار همیلتون گیب آنچه تاکنون به فارسی ترجمه و منتشر شده به قرار ذیل است: «مذهب و مسیحیت و اسلام»، ترجمه مهدی قائنی، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۳۵۱؛ «ادبیات شرح حال نویسی» در «تاریخنگاری در اسلام» (مجموعه مقالات) ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۱؛ «تطور تاریخنگاری در اسلام» در همان مجموعه و به قلم همان مترجم؛ «درآمدی بر ادبیات عرب» ترجمه یعقوب آژند، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

با اینهمه همیلتون گیب هنوز متأسفانه در محیط علمی ایران ناشناخته است. دانشمندی که یکی از همکاران قدیمش استاد ویلیام ر. پولک در ثای او می نویسد: «من بر آنم که گیب را باید آخرین و بزرگترین شرق شناس راستین شمرده».<sup>۱۰</sup>

ترجمه «اسلام، بررسی تاریخی» برآستی کاری دشوار بوده است. راست است که ترکیب در نهایت فصاحت و بلاغت است، اما عمق مطالبی که او می نویسد به حدی است که عرصه را بر مترجم تنگ می کند، خاصه با توجه بدین نکته که وی در مطاوی نوشته های خود اصطلاحات علمی (دینی، کلامی، فلسفی، جامعه شناسی) فراوانی به کار برده است که اگر معادل دقیقی هم در فارسی برای آنها داشته باشیم هنوز در زبان ما به اصطلاح «جان افتاده» است و من ناگزیر علاوه بر معادلهای در متن، اصل اصطلاحات را نیز در حواشی آورده ام.

جان کلام در اینجا است که گیب هر که باشد باز مسیحی و اروپائی است، و البته مسیحی به مسلمان و اروپائی به آسیائی بنابه دلایل مذهبی و تاریخی و اجتماعی خوش بین نیست، و هر قدر منصف و حق پرست باشد باز هنگام تحقیق نمی تواند بی طرفیهای خود را حفظ کند و به شرح و بیان «عینی» مطالب پردازد. از این رو کوشیده ام که هر جا لازم بوده است مطالبی برای توضیح یا تصحیح یا تکمیل نوشته های مؤلف در حواشی بیاورم و آنها را با آوردن رمز «م» ممتاز گردانم.

از مشکلات عمده کار مترجم آن بوده است که مؤلف به ذکر مشخصات و شماره صفحات مآخذ مورد استناد خود نپرداخته است، و من با کوشش بسیار و جستجوی فراوان توانستم به اصل مطالب فارسی و عربی که مؤلف ترجمه آنها را در کتاب خود آورده است دست یابم و به نقل عین آنها در این کتاب پردازم.

همیلتون گیب از دولت انگلیس لقب «سر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفته بود و در غالب فرهنگستانهای کشورهای اروپا و از آنر ممالک عربی از جمله

۹) آنچه درباره زندگینامه همیلتون گیب نوشته ام مأخوذ از یادنامه اوست که در زمان حیات وی انتشار یافته است، با این مشخصات:

George Makdisi, Ed. Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb, Leiden, E.J. Brill, 1965.

10) William Polk, "Islam and the West", International Journal of

مؤلف مانند دیگر شرقشناسان آیات قرآن مجید را بنابه فهرست فلوگل شماره‌گذاری کرده است، و من در هر مورد شماره‌گذاری معمول در میان مسلمانان (براساس فهرست چاپ مصر)<sup>۱۱</sup> را بلافاصله بر اولی افزوده‌ام. در نقل ترجمه آیات از ترجمه قرآن به قلم ابوالقاسم پاینده بهره جسته‌ام به استثنای مواردی معدود که متذکر شده‌ام. مؤلف به ذکر سنوات میلادی بسنده کرده است، اما من در هر مورد بلافاصله سنه هجری قمری (یا در مورد تاریخ قرن اخیر سنه هجری شمسی) را بر آن افزوده‌ام. در پایان، امیدوارم که صاحب‌نظران در تاریخ اسلام با اظهار نظر درباره این کتاب مترجم را به رفع نقایص و ذکر دقایق و تکمیل حقایق در چاپ دوم موفق گردانند. ومن الله التوفیق.

منوچهر امیری

شیراز، دی ۱۳۶۲

---

(۱۱) برای آگاهی از این فهرستها، رک: قرآن مجید، به کوشش محمود رامیار، امیرکبیر، ۱۳۲۵ (ص ۶۱۷-۶۱۸).





## دیباچه چاپ اول

چاپ اصلی کتاب حاضر تحت عنوان دین محمد<sup>۱</sup> در این سلسله انتشارات به قلم استاد مار گولیوئث<sup>۲</sup> به سال ۱۹۱۱/۹۰-۱۲۸۹ ه.ش انتشار یافت. پس از گذشت سی و پنج سال بجای تجدید چاپ مجلد اصلی، تجدید بیان مطالب آن لازم آمده است.

در فاصله دونسل مبانی قضاوت ناچار در معرض تغییراتی واقع می شود. علت دگرگون شدن این مبانی تغییر معانی مادی و علمی حاصل از کشف حقایق تازه و افزایش میزان درک و فهم ناشی از وسعت یافتن دامنه تحقیق و عمیق تر شدن آن است. اگر مطلب به همین جا ختم می شد کافی بود که مختصر اضافات و تغییراتی در متن به عمل آید. با اینهمه مهمترین نکته عبارت است از تغییراتی که از لحاظ روحی و معنوی و نیروی تخیل و تصور پدید می آید. هر اثری از این قبیل نه همان علم به حقایق امور را منعکس می کند بلکه محدودیتهای عقلانی و عاطفی عصر خود را نیز جلوه می دهد، حتی در مواردی که کوششهای بی دریغ در رفع پیشداوریها و غرض ورزیها به عمل می آید. در جهان متغیر ما هیچ نسلی مسائل مربوط به زندگانی و جامعه و امور اعتقادی را در قالب اندیشه ها و ارزشهای نسل گذشته نمی بیند و شکافی که بینش سال ۱۹۱۱/۹۰-۱۲۸۹ ه.ش را از بینش سال ۱۹۴۶/۲۵-۱۳۲۴ ه.ش جدا

1) Mohammedanism

2) D.S. Margoliouth

می‌کند چندان است که نظیر آن را در فاصله‌ای چنین کوتاه از تاریخ بشر بندرت می‌توان سراغ کرد.

پس ناگزیر کتابی با چنین هدفی که دارد، تحت تأثیر روشهای مختلف عقلی و فکری و تعصبات ناخودآگاه عصر خود درمی‌آید. اما حتی این محدودیتها تاحدی ممکن است آن را از قسمت عمده کتابهایی که درباره موضوع مورد بحث آن منتشر می‌شود ممتاز گرداند (لازم نیست که این امتیاز به سود آن باشد). بیشتر نویسندگان به موضوع اسلام از يك نظر یا نظر دیگری که نقطه مقابل اولی است می‌پردازند که هیچ يك از این دو از پیشداوری آگاهانه فارغ نیست یا هیچ يك نمی‌تواند خود را با فضای حاکم وفق دهد. يك گروه از زاویه دفاع به بررسی موضوع می‌پردازد و گروه دیگر از جهت مخالف. مؤلفان دسته اول بیشتر مسلمانان معترف به اسلام‌اند که می‌خواهند از دین خود و فرهنگ وابسته به آن در برابر انواع واقسام اتهاماتی که دیگران بر آن وارد کرده‌اند دفاع نمایند و حمله مخالفان را با ضد حمله پاسخ دهند. وفاداری و صمیمیتی که الهامبخش مؤلفان این آثار است شایسته احترام است و آنها بمنزله اسناد و مدارك مذهبی حائز اهمیت است که درخور آن است. اما در میان آنها یافتن مدارکی که مسائل را ارزیابی و آنها را در سطح افکار جاری بررسی کند دشوار است. نوشته‌های دسته دوم از ناحیه کسانی صادر می‌شود که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است دون مرتبه مذهب خودشان تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع درباره نوشته‌های غالب مبلغان (مسیونرها) صادق است، و این عین بی‌انصافی است که پیشرفتهائی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، برخلاف سابق، بجای مطالعه

خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته‌اند نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هریک از نوشته‌های ایشان باید آن را به حساب آوریم. امید بستن به اینکه هیچ‌یک از دو گروه ممکن است بدیده عنایت در شرح و تفسیر موضوعی بنگرند که نه به صرفه آن است و نه به صلاح این، کاری است بیهوده. در اینجا افزودن این نکته بر آنچه گفتیم کافی است که کتاب حاضر، آگاهانه از دو عقیده متأثر شده است، یکی آنکه اسلام تجلی و تظاهر غیر ارادی و خود به خودی است از تفکر و تجربه مذهبی که باید آن را در درون و از دیدگاه آن و با اصول و معیارهای خود آن نگرست؛ دوم اینکه با توجه به این مطلب که هر مذهبی در عمل تاحدی از مقام و منزلت آرمانهای والای خود فرود می‌آید، شرح و تفسیر یک ناظر خارجی باید بیشتر بر آرمانهایی تأکید و تکیه کند که پیروان آئین مورد بحث می‌کوشند تا بدانها تحقق بخشند نه بر قصور و غفلت ما آدمیزادگان عادی.

برای اینکه چاپ حاضر از سلف خود یعنی چاپ قبلی<sup>۳</sup> ممتاز باشد عبارت «بررسی تاریخی» به عنوان کتاب افزوده شده است. تنها از راه دانستن تاریخ است که می‌توان یک نظام عقیدتی را که روزگاری دراز از استقرار آن می‌گذرد تاحدی درک کرد یا به ارزیابی مسائلی توفیق یافت که امروز اسلام با آنها رویاروی است و از همین راه است که می‌توان نیروهائی را که اسلام برای حل این مسائل بدان مجهز است باز شناخت.

آکسفورد ژانویه ۱۹۴۸

(۳) در اینجا مؤلف فقط نام مؤسسه ناشر را آورده است که در ذیل ملاحظه می‌فرمائید:



## یادداشتی دربارهٔ چاپ دوم<sup>۱</sup>

پاره‌ای از مطالب این کتاب بخصوص در فصلهای ۵ و ۶ چاپ حاضر در پرتو پژوهشهای اخیر از نو نوشته شده است. ظهور پاکستان به عنوان يك دولت اسلامی جدید نیز تغییراتی را به تفصیل باعث آمده و در کتابنامه هم تجدید نظر شده است. مؤلف فرصت را غنیمت شمرده از پیامهای تشویق آمیزی که از دوستانش اعم از مسلمان و غیر مسلمان دریافت کرده ، سپاسگزار است.

آکسفورد اکتبر ۱۹۵۴

انتشار این کتاب با جلد مقوائی به مؤلف این فرصت را داده است که در متن مختصر تغییراتی دهد و نشریات اخیر را در کتابنامه منظور دارد.

آکسفورد ژانویه ۱۹۵۸

---

۱) مقصود از چاپ edition همان است که در اصطلاح کتابداری امروز فارسی «ویرایش» خوانده می‌شود و با چاپ (یا نشر) print که اصطلاح دیگری است نباید اشتباه شود. در ضمن ویرایش را در اینجا نباید به معنی ویراستاری یا تصحیح و تهذیب کتاب گرفت. - م.



## فصل اول

### توسعه اسلام

این افسانه که اسلام زاده محیط صحراست مدتها است که راه زوال درپیش گرفته . از هنگامی که رنان<sup>۱</sup> این نظر را مردم پسند کرده است که یکتاپرستی «دین طبیعی صحراست»، ظاهراً دلیلی قابل قبول یافته‌اند برای این که اصرار محمد(ص) در یگانگی و عظمت بی‌همتای خدا فقط واکنشی بوده است از کوی‌های فراخ و همگون عربستان. پژوهشهای اخیر بطلان این عقیده جزمی و خیالی را نشان داده است. صحرا، نه در ایجاد مبادی اسلام سهمی خلاق داشته است و نه در نخستین مرحله توسعه آن. رنگ عربی اسلام بیش از آنچه حاصل نفوذ مستقیم اجتماعی محیط اولیه عربی و هواداران عرب اسلام باشد، نتیجه تأثیر قرآن عربی و گرایش عقلانی‌ای است که این امر به فرهنگ نواخته مسلمانان بخشیده بود.

کلمه اسلام که سرانجام محمد(ص) آن را به عنوان نامی مشخص برای آیینی برگزیده بود که به تبلیغ آن می پرداخت یعنی تسلیم شدن یا تسلیم کردن شخص خود به خدا. از پیرو اسلام با صفت مربوط بدان نام می‌برند یعنی مسلم که کلمه ماژلم Muslim اقتباس غربی آن به شمار می‌رود. ایرانیان صفت دیگری

---

(۱) ارنست رنان Ernest Renan (۱۸۲۳-۱۸۹۲) مورخ و متفکر فرانسوی که مباحثاتش با سیدجمال‌الدین اسدآبادی درباره اسلام معروف است. - م.



یعنی مسلمان را به کار برده اند که کلمه هندوانگلیسی<sup>۲</sup> آن موسولمان Musulman و کلمه فرانسوی آن موزولمان Musulman است: مسلمانان امروزی از اصطلاحات محمدی Mohammedan و محمدیگری Mohammedanism بیزارند، زیرا این الفاظ از نظر آنان به معنی پرستش محمد است، همچنان که مسیحی و مسیحیت دلالت بر پرستش مسیح دارد.

شاید امروز هیچ فرد آگاهی با عقیده نیاکان ما در قرون وسطی موافق نباشد که می پنداشتند ترکان و کافران ماحومت Mahomet (محمد) را به شکل بتی می پرستند؛ چه این اشتباهی است مضاعف، زیرا در نظر مسلمانان هر تصویر یا نماد (سمبل) بصری که با پرستش دینی مربوط باشد کفر است. با این همه، اصطلاح «محمدی» فی ذاته ناموجه نیست و مسلمانان دردورانی که در برابر غیر مسلمانان کمتر خود آگاهی<sup>۳</sup> داشتند و از توجه آنان نسبت به خود کمتر ظنین بودند افتخار می کردند که جامعه خود را امت محمدی (الامة المحمدية) بخوانند. از شهادتین دین اسلام، «لا اله الا الله، محمد رسول الله»، نخستین آن (لا اله الا الله) علاوه بر مسلمانان مورد موافقت بسیاری دیگر تواند بود، و حال آنکه دومی (محمد رسول الله) همان است که اسلام را از تمام ادیان دیگر مشخص می کند. زیرا معنی ضمنی این عبارت آن نیست که محمد (ص) يك رسول از جمله بسیاری از رسولان بود، بلکه در وجود محمد (ص) سلسله انبیا به نقطه اوج می رسد و قرآن که بر وی نازل شده است آخرین وحی و تنزیل تغییرناپذیر مشیت الهی است و ناسخ همه کتابهای آسمانی قبلی. از زمان محمد (ص) به بعد هر کس به این عقیده و آثار منبعث از آن معتقد نباشد شایسته آن نیست که خود را مسلمان بخواند و از مزایای عضویت در اخوت اسلامی برخوردار باشد. برعکس، شارحان درست دین (ارتودوکس)<sup>۴</sup> اسلام عموماً بر آن بوده اند که هر کس در

2) Anglo-Indian

3) Self-consciousness

۴) orthodox که آن را به «درست آئین» و «راست باور» و «تقلیدی» نیز ترجمه کرده اند به معنی دین یا آئین تثبیت شده و استقرار یافته یا مذهب مورد اعتقاد عامه است (با ارتودوکس شرقی از مذاهب مسیحیت اشتباه نشود). - م.

ملاء عام شهادتین را ادا نکنند می‌توان نامسلمانش خواند.

هرچند آغاز اسلام به زمانی بازمی‌گردد که محمد(ص) در زادگاه خود مکه سرگرم دعوت بود، مختصات بعدی اسلام پس از هجرت او به مدینه در ۶۲۲/ سال اول هـ ق تکامل یافت. پیش از رحلتش، که ده سال بعد اتفاق افتاد، این نکته روشن شده بود که اسلام تنها مجموعه‌ای از معتقدات خصوصی دینی نیست، بلکه متضمن تأسیس جامعه مستقلی است که دارای نظام حکومتی و قوانین و نهادهای خاص خویش است. این که هجرت نقطه عطفی در تاریخ به‌شمار می‌رود نکته‌ای بود که قبلاً نخستین نسل مسلمانان آن را تصدیق کرده بودند، همان کسانی که سال ۶۲۲ میلادی را به‌عنوان مبدأ جدید تاریخ اسلام برگزیده بودند. با داشتن حکومتی قوی و ماهر و آئینی که الهام‌بخش پیروان و سپاهیان‌ش بود، بسی برنیامد که امت جدید، عربستان غربی را به‌زیر نگین خود آوردند و امکان تسخیر دنیاهای تازه را سنجیدند. پس از مختصر نتایج نامطلوب ناشی از رحلت محمد(ص) موج جهانگشائی مسلمانان عربستان شمالی و شرقی را فراگرفت، و آنان با دلیری و بی‌پروائی به پاسگاههای امپراطوری روم شرقی در شرق اردن و شاهنشاهی ایران در عراق جنوبی حمله بردند. نیروهای دو امپراطوری معظم که بر اثر جنگهای طولانی باهم فرسوده شده بودند در طی يك رشته از لشکرکشیهای سریع و درخشان شکست خوردند. در عرض شش سال پس از رحلت محمد(ص) همه سوریه و عراق خراجگزار مدینه شدند و در طی چهار سال بعد مصر ضمیمه امپراطوری جدید اسلام شد.

این پیروزیهای شگفت‌انگیز که مقدمه فتوحات دامنه‌دارتر بعدی بود، تازیان را در مدتی کمتر از يك قرن تا درون مراکش و اسپانیا و فرانسه و دروازه‌های قسطنطنیه به‌پیش می‌راند و تا دل سرزمینهای دوردست آسیای میانه و تا رود سند می‌کشاند و این خصیصه را که اسلام دینی است قوی و غالب و متکی به‌خود مورد تأکید قرار می‌داد. نتیجه این امر حالت تسلیم ناشدنی بلکه مخالفت با هر چیزی بود که در خارج از او قرار داشت اما این سابقه را نیز به‌وجود آورد که اسلام دینی است پایبند تساهل در کثرت و تنوع کیشهای دیگر در درون

جامعه خود و منکر تعقیب و آزار افراد جوامع دیگر و این دین صاحب عظمت و وقاری است که به اتکای آن در لحظات زوال پایداری می نماید و باقی می ماند. اما شگفت انگیزتر از سرعت کشورگشائیها خاصیت نظم و ترتیب آنها بود. در طی سالهای جنگ می بایست خرابیهائی به بار آمده باشد اما بر روی هم تازیان که آثاری از ویرانی برجای نگذاشته بودند راه را برای یکپارچه شدن اقوام و فرهنگها هموار می کردند. ساخت قانون و حکومتی که محمد (ص) برای اخلاف خود یعنی خلفا به میراث نهاده بود ارزش خود را در ضبط و نظارت بر کارهای این سپاههای بدوی به اثبات رسانده بود. اسلام در درون دنیای متمدن خارجی به عنوان خرافات خام طایفه های غارتگر راه نیافت، بلکه به عنوان نیروئی اخلاقی معرفی شده که احترام همگان را برمی انگیزد و به منزله آئینی منطقی که مسیحیت روم شرقی و دین زرتشت را در ایران، یعنی هریک از این دو کیش را در سرزمین و خاستگاه خویش، می توانست به مبارزه بطلبد. راست است که غرایز قبیله ای و سنتهای بادیه نشینی گهگاه به صورت شورشها و جنگهای داخلی پدیدار می شد اما سرانجام این امور قدرت و اراده فرمانروائی نیروی امپراطوری جدید را به نحوی مؤثر ثابت می کرد.

برای مردمان کشورهای فتح شده برتری عرب در آغاز کار چیزی بیش از تغییر اربابها نبود. در ادامه زندگانی و نهادهای اجتماعی آنان وقفه ای حاصل نشد. پیروان دیگر مذاهب مورد تعقیب و آزار واقع نشدند و کسی را به زور مسلمان نکردند. اما اندك اندك اسلام به تعدیل ساخت اجتماعی آسیای غربی و مصر آغاز کرد و عناصر عرب به نفوذ در فرهنگهای یونان و ایران پرداختند. مهاجرنشینهای عرب که در سرزمینهای نوگشوده جایگزین شده بودند فقط شهرهای پادگانی و مراکز فرماندهی ارتشها به شمار نمی رفتند، بلکه مراکزی نیز بودند که از آنها دین جدید اشاعه می یافت. ثروت حاصل از ولایات تابع آنها را غنی کرده بود، وسیل دائمی کسانی که اسلام می آوردند بر مقدار آن می افزود. در نتیجه، مهاجرنشینها به صورت گاهواره تمدن جدید اسلامی درآمد بودند.

پیش از این در سال ۶۶۰ میلادی (۴۰ هجری) پایتخت امپراطوری عرب به دمشق انتقال یافته بود که مقر سلسله جدید خلفای اموی بود اما در حالی که مدینه همچنان مرکز تعلیمات دینی مسلمانان به شمار می‌رفت حکومت و حیات اجتماعی امپراطوری از سنتهای یونانی روم شرقی اثر می‌گرفت. مظهر و نماد این نخستین مرحله از کنش متقابل<sup>۵</sup> با تمدنهای قدیمتر را می‌توان در دو بنای تاریخی زیبای متعلق به عصر بنی‌امیه مشاهده کرد: مسجد اعظم دمشق و قبة الصخرة بیت المقدس، همچنین در کثرت ناگهانی فرقه‌ها و بدعت‌های ولایات جدید. اما نتیجه نهائی این امر شکاف میان نهادهای دینی و غیردینی جامعه مسلمان بود که پایه‌های خلافت اموی را رفته رفته سست کرد و شکایتهای اتباع غیرعرب، که مزید بر علت شده بود، جنگ داخلی را میان قبیله‌های عرب برپا کرد و بنی‌امیه را در ۷۵۰ میلادی (۱۳۲ هجری) برانداخت.

با اینهمه چنین کشمکش نشان می‌دهد که در طی يك قرن که از رحلت محمد(ص) می‌گذشت فرهنگ دینی اسلام در معرض تحول و یکپارچگی معتناهی واقع شده بود، هم در داخل عربستان و هم خارج از آن. يك معلم بزرگ دینی از يك سو نماینده اوج جریان و پویشی معنوی است، اصول و مبادی آن را خلاصه می‌کند و با شخصیت و ینش خود به آن چنان جانی می‌دمد که به همنوعانش به منزله حقیقتی تازه آشکار می‌گردد؛ از سوی دیگر وی در آغاز جریان و پویش معنوی تازه‌ای قرار می‌گیرد که عنق و وسعت آن را بیش از آنچه نیروی تخیل و تصور او تعیین کند ینش و بصیرت پیروان وی و ظرفیت و استعدادی که برای تحول و تکامل تعالیم او دارند معین می‌نماید. مع هذا این مطلب بیشتر در مواردی مصداق دارد که تعالیم اصلی به نواحی ای وسیعتر از زادگاه خود گسترش می‌یابد، و با فرهنگها و تمدنهای برخورد می‌کند که ریشه‌هایی عمیق دارند، و در این حال آئین اصلی در معرض کنشهای متقابل و فشارهایی واقع می‌شود که تمام موجودات زنده مشمول آنند.

هیجانات و فشارهای عاطفی تازه که در اسلام به وجود آمده یا از آن

۵) اصطلاحی است که در ترجمه interaction به کار برده‌اند. - م.

نشأت گرفته بود و همچنین معیارهای معنوی جدید و آرمانهایی که اسلام بنیاد نهاده بود در جای خود تحلیل خواهد شد. در اینجا آنچه مورد علاقه ما است آن است که ببینیم چگونه نیروهای معنوی بیدرنگ بکار افتادند، نیروهایی که به موازات گسترش عربها در درون دنیای خارجی نفوذ می کردند. قدرت حیاتی ای که اثر وجودی محمد (ص) در اذهان پیروانش پدید آورده بود چگونه نشان داده می شود؟ بوسیله انگیزه فرهنگی ای که چنین نیروئی ایجاد کرده بود. البته در وهله نخست در داخل خود دایره جنبش مذهبی. در خلال همانند کردن ویکی ساختن و گسترش تعالیم جدید، دوجیز یعنی اولاً نظام (سیستم) و ثانیاً روش علمی (متود) در حیات عقلی و فکری تازیان داخل شد. علوم جدید را پی افکندند: مطالعه حدیث نبوی، واژه شناسی (فقه اللغة)، تاریخ و مهمتر از همه قانون. مشاهده چنین تحولی حیرت آور است، آن گاه که به عقب برگردیم و فقر عقلی و فکری مدینه منزوی را فقط در یک صد سال پیش بنگریم. آنچه بدین حیرت می افزاید هنگامی است که به یاد آوریم که این تحول غالباً کار خود عربها بود که آن را بر پایه هایی که محمد (ص) نهاده بود استوار ساخته بودند، و خود به خود تکامل یافته بود، بدون استفاده از هیچ عاملی مگر تأثیرهای بسیار ناچیز خارجی.

این سهمی قاطع و اساسی بود که عربها به فرهنگ جدید اسلامی ادا کرده بودند. اما در تشکیل تمدن مادی چندان سهم نبودند. حیات درخشان این تمدن هنگامی آغاز شد که عباسیان جانشین امویان شدند و پایتخت جدید خود، بغداد، را در ۷۶۲/۱۴۵ هـ ق پی افکندند. نخستین دوران فتوحات خارجی پایان یافته و بدنبال آن عصر توسعه داخلی آغاز شده بود. سده های نهم و دهم (سوم و چهارم هجری) مصادف با اوج تمدن اسلامی از حیث وسعت و کارهای خلاق بود. همین که ایران و بین النهرین و سوریه و مصر هر یک سهم خود را در تشکیل سرمایه مشترک عرضه کردند صنعت و تجارت و معماری و هنرها جان گرفت و شکوفا شد.

نیروهای تازه روزه ای نیز به ساحت زندگانی عقلی و فکری گشود

درحالی که علوم دینی همچنان در بیست محل از مراکز جدید از سر قند گرفته تا شمال آفریقا و آسیایا در حال تکامل بود، ادبیات و افکاری که از روی منابع یونانی و فارسی و حتی هندی تنظیم می شد در جهتهای نو سیر می کرد و این همه غالباً مستقل از سنت اسلامی و کمابیش بر ضد تنگ نظری موجود در نظام عقیدتی درست دینان (ارتودوکسی ها) حالت عصیان و طغیان داشت. انگیزه ای که برای توسعه اقتصادی مادی و معنوی به وجود آمده بود باعث شده بود که ماده و معنی در نهایت شدت در یکدیگر تأثیر متقابل داشته باشند.

کاری است دشوار که بخواهیم کوششهای چند جانبه عقلی و فکری این عصر را در چند کلمه بیان کنیم. علوم اسلامی قدیمی مربوط به تاریخ و فقه اللغة چندان توسعه یافت که تاریخ غیر مذهبی و ادبیات محض را در بر گرفت. دسترس یافتن به علوم پزشکی و ریاضی یونان که در مجموعه ترجمه های یونانی به عربی جای گرفته بود امکان پذیر شد و این علمها را دانشمندان ایرانی و عرب پیشرفت دادند، خاصه جبر و مثلثات و نورشناسی<sup>۶</sup> را. جغرافی که شاید حساسترین هوا سنج فرهنگ است در تمام شاخه های خود شکوفا شد. دامنه دانشهای همچون علوم سیاسی، زیست شناسی، ریاضی، ستاره شناسی، طبیعیات و سفرنامه نویسی چندان وسیع شده که تمدنهای اقوام دور افتاده را در بر گرفت.

درحالی که علوم جدید تنها حاشیه فرهنگ مذهبی را لمس می کرد، تاخت و تاز منطق و فلسفه یونان ناچار برخوردی تند و تلخ ایجاد کرد که در قرن سوم هجری به اوج کمال رسید. رهبران اسلام مبانی معنوی این دین را از ناحیه شکایات ظریف و دقیق مربوط به خردگرایی<sup>۷</sup> خالص در خطر دیدند و اگر چند سرانجام بر مکتب یونان فائق آمدند، پیوسته در فلسفه با سوء ظن می نگریستند، حتی هنگامی که فرا گرفتن فلسفه به مثابه افزاری دفاعی معمول شد. مع هذا نتایج پیروزی بیشتر ایشان وخامت وضع را شدت بخشید، بدین معنی که در محافل تعلیم و تعلم علم کلام نوعی حسادت نسبت به تحصیل علوم عقلی که

6) optics

7) rationalism

کاملاً غیردینی یا خارج ازحیطه نظارت آنان بود روبه‌فزونی نهاد. چنین تعمدی که درتنگ کردن دایره دانشهای عقلی مورد علاقه پژوهندگان به کار می‌رفت، تأثیری مخصوص و معین داشت. علوم دینی برپایه لغت‌شناسی تاریخی و تطبیقی (فقه‌اللغه، فیلولوژی) و لغت‌شناسی عربی، براساس شعرقدیم جاهلی، استوار بود. درست همان‌گونه که آموزش درمسیحیت مغرب‌زمین منحصرأ برپایه زبان لاتین قرار داشت و بدین‌گونه ازراه مشارکتی مضطرب و ناراحت با سنتهای مسیحی، اساطیر و میراث اجتماعی روم را حفظ کرد، دانشمند مسلمان نیز خویشتن را درمیراث ادبی و اجتماعی تازیان باستان غرق کرد. فضایل عرب جاهلی به‌صورت کمال مطلوب درآمده بود و حکم و امثال ایشان کالای عمده فلسفه اخلاقی یا علم‌الاخلاق مردم‌پسند را فراهم می‌آورد. این نکته که همه ادبیات اسلامی که درخلال چهار قرن شکل گرفته بود به‌زبان عربی نوشته شده بود و درتمام موارد بوسیله همین سنت عربی انتشار می‌یافت، از مهمترین عواملی است که تأثیر زبان عربی را بر فرهنگ اسلامی دوام و قوام بخشیده است.

کشمکش دراین راه که همه حیات عقلی را تابع قدرت مذهبی‌کنند قرن‌ها درنواحی مختلف عالم اسلام پی‌درپی ادامه یافت. درمواردی که انگیزه تازه‌ای برای ادامه و احیای نیروهای سست و پژمرده به‌وجود نمی‌آمد، فرهنگ دینی دیگر فعالیت‌های عقلی و فکری را که هنوز دربرابر ضعف و سستی و اکنش نشان می‌دادند قبضه و آنها را مبدل به‌افزارهای خودکرد. آنهایی که به کار او نمی‌آمدند را کد ماندند یا عاقبت جان سپردند. اما گهگاه کوششهای آفرینشگر فوران می‌کرد، مانند آنچه دراسپانیای مسلمان درسده‌های یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) روی داد و این نکته شاهد بقای قدرت جذب‌کننده و گسترش‌پذیر تمدن اسلامی بود. باز فرهنگ دینی درادعای برتری خود نمی‌توانست توفیقی حاصل کند مگراینکه همین فرهنگ دردرون خود مجال کافی برای تمرین و ممارست قوای عقلی باقی می‌گذاشت که البته چنین کرد. معهذا پژوهشی که به یک معنی جای علوم متروک را گرفت علم کلام نبود. مهمترین

علم عالم اسلام، فقه بود. براستی می‌توان گفت که فقه همه چیز را اعم از انسانی و الهی در بر می‌گرفت، هم به علت جامعیتی که داشت و هم به جهت شور و شوقی که در مطالعه آن به خرج می‌دادند به دشواری می‌توان نظیری برای آن در جای دیگر یافت مگر در دین یهود.

اما گذشته از برتری عقلی و کارکرد مدرسه‌ای<sup>۸</sup> آن، فقه اسلامی جامع‌ترین و مؤثرترین عامل در قالب‌ریزی نظام اجتماعی و زندگانی جامعه اقوام مسلمان بود. فقه به علت جامعیت کاملی که داشت بر تمام کوششهای فردی و اجتماعی فشار وارد می‌آورد، و معیاری ایجاد می‌کرد که مسلمانان به مرور زمان خود را بیش از پیش با آن هم‌نوا می‌کردند، و این امر برغم مقاومت عادات قدیمی و آداب کهنی صورت می‌گرفت که گذشت زمان، کسوت حرمت بر آنها پوشانده بود و باید گفت که بخصوص قبیله‌های بیابانگرد و طایفه‌های کوهستانی در حفظ این آداب و عادات سرسختی می‌نمودند. به علاوه فقه اسلامی زبان حال مسلمانان بود، مسلمینی که طلب وحدت از خصایص آنان بشمار می‌رفت. اصول و مبادی فقه یکسان و یکنواخت بود هر چند مذاهب مختلف اهل تسنن در جزئیات فقه باهم اختلاف داشتند. همگرایی<sup>۹</sup> جالب نظر آرمانهای اجتماعی و روشهای زندگی سراسر جهان اسلام در قرون وسطی مدیون عملی است که فقه انجام می‌داد. تأثیر آن البته عمیقتر از قانون روم بود، هم به علت وجود پایگاههای مذهبی و مصوبات حکومت دینی<sup>۱۰</sup> که عامل تعدیل‌کننده معنوی بشمار می‌آمد، و هم به این علت که وجدان جامعه اسلامی با تمام اجزا و فعالیت‌های آن همراه بود.

این کارکرد فقه به هنگامی که زندگانی سیاسی در عالم اسلام مسیری دورتر از آرمانهای حکومت دینی صدر اسلام یافت، باز اهمیت بیشتری حاصل کرد. انحطاط خلافت عباسی در سده‌های دهم و یازدهم (چهارم و پنجم هجری) راه را برای تجزیه سیاسی هموار کرد و نیز برای اموری به شرح ذیل: غصب

8) scholastic function

9) convergence

10) theocracy



قدرت سلطنتی بوسیله شاهزادگان محلی و حاکمان نظامی، برآمدن و برافتادن سلسله‌های زودگذر و وقوع جنگهای مکرر داخلی. اما هر قدر هم که قدرت سیاسی و نظامی امپراطوری پهن‌آور اسلام ممکن بود تضعیف شده باشد، باز قدرت اخلاقی فقه افزوترگشته و بافت اجتماعی اسلام را در طی اقبالها و ادبارهای سیاسی محکمتر و استوارتر نگاه داشته بود.

در پایان قرن دهم (چهارم هجری) مساحت جغرافیائی اسلام اندکی وسیعتر از آن بود که در ۷۵۰ (۱۳۲-۱۳۳ هـ ق) وجود داشت. اما در این هنگام تمدنی عظیم بنا شده بود که حیات عقلی آن درخشان و از نظر زندگانی اقتصادی توانگر و ته‌ورآمیز بود. و قانون آمرانه‌ای اجزای آن را محکم به هم چسبانده، و این تمدن به‌طور کلی عبارت شده بود از تجسم مرئی قدرت دنیوی و معنوی اسلام. بتدریج که قدرت نظامی آن رو به انحطاط نهاد این تمدن مانند امپراطوری روم درشش قرن قبل اندک اندک تحت فرمانروائی «عجم»<sup>۱۱</sup>های آن سوی مرزها درآمد، اما مانند امپراطوری روم دین و قانون و احترام به تمدن خود را به عجمها تحمیل کرد.

این عجمها عبارت بودند از قبایل ترك آسیای میانه. همان فشاری که از مغرب بلغارها و مجارها و کومانها<sup>۱۲</sup> و پاتزیناکها<sup>۱۳</sup> را به روسیه جنوبی و اروپای شرقی رانده بود دیگر طوایف را به درون ایران و در غرب آن یعنی در داخل عراق و آناتولی کشانده بود. کار گروش آنان به اسلام هنگامی آغاز شده بود که هنوز در اوطان خود واقع در آسیای میانه می‌زیستند. در نتیجه، تأسیس سلطان‌نشینهای ترك در آسیای غربی در آغاز کار اختلاف ظاهری اندکی با زندگانی داخلی جامعه مسلمان داشت. نخستین نتیجه این کار گسترش نظامی

۱۱) کلمه‌ای که در متن به کار رفته «بربرها» است (barbarians). بربر مأخوذ از کلمه یونانی باربار است که به اقوام غیر یونانی اطلاق می‌شد. معادل اصطلاح عجم در نزد عرب. امروز کلمه بربرها در زبانهای اروپائی به اقوام غیر یونانی یا اقوام بیگانه‌ای گفته می‌شود که در درجه پست‌تری از تمدن قرار دارند. - م.

12) Coman

13) Patzinak

تازه بود، از جنوب به هندوستان شمالی، از شمال غربی به آسیای صغیر. همزمان با این جریان، در باختر دور، قبایل بیابانگرد بربر<sup>۱۴</sup> اسلام را در حواشی افریقای سیاه رواج می دادند، در سنگال و در حوضه های رود نیجر، در حالی که قبایل عرب بادیه نشین که دیگر قدرت مذهبی نخستین خلفا آنان را مهار نمی کرد با غارت یا از روی غفلت سرگرم ویران کردن مرکزهای تمدنی بودند که اسلاف عرب ایشان بر روی خرابه های افریقای رومی و بوزنطی (بیزانسی) بنا کرده بودند.

قیام عناصر بیابانگرد در همه بخشهای جهان اسلام جامعه مسلمان را با مسئله ای مواجه کرد که شباهت بسیار با کلیسای نصاری داشت، در آن زمان که با پادشاه نشینهای اقوام ژرمن رویاروی شده بودند. رشد اسلام در درون دایره تمدنی شهری صورت پذیرفته بود. زمینه اجتماعی آن حیات اسکان یافته<sup>۱۵</sup> (روستائینی و شهرنشینی) دولتی متمرکز بود، و این سنت چندان قوت گرفته بود که چنانکه در مثالی که هم اکنون ذکر کردیم نفوذ آن در میان عربهای بدوی کاهش یافته بود. اکنون اسلام مواجه با این بود که نظام و فرهنگ دینی را در درون ساختی اجتماعی که در آن وفاداری غلبه داشت قابل اجرا کند. راه حل قدیم یعنی قبایل را به زور یا حيله وادار به زندگانی اسکان یافته کنند اکنون در نهایت امر فقط درباره گروههای کوچکی قابل اعمال بود که خدم وحشم و صاحب منصبان (سلطانها) را در شهرهای جدیدی که پایتخت بودند تشکیل می دادند. هر چند خود سلطانها غالباً مسلمانانی پرشور و شوق بودند و حکومتهای ایشان در طی دو سه نسل با الگوهای عادی جامعه های اسکان یافته ای که ایشان قدم در آن نهاده بودند بتدریج همنوا شد، باز این افراد بندرت قادر بودند که نظارت کامل بر پیروان بیابانگرد یا نیمه بیابانگرد خود اعمال کنند.

این کار یعنی ممانعت از تجزیه اجتماعی و فرهنگی اسلام و قرارداد

۱۴) نام قوم سفید پوست شمال افریقا که در غرب طرابلس بسر می برد. با «بربر» مذکور در حاشیه قبلی اشتباه نشود. - م.

۱۵) معادل واژه settled که مترجم نخستین بار در ترجمه مالك و زارع در ایران به کار برده است و بعدها دیگران معادل «یکجانشینی» و دیگر واژه ها را نیز بر ساخته اند. - م.

ایلات در شعاع نیروهای تمدن‌زا و به هم پیوسته با افزار تازه‌ای انجام گرفت که در میان جمعیت‌های شهری در طی سده‌های پیشین ساخته و پرداخته شده بود. تا این زمان فشار آئین<sup>۱۶</sup> و عرف<sup>۱۷</sup> اسلام بر بسیاری از مقاومت‌ها که در قدیم راه خروجی در جنبش‌های بدعت‌گذار و ویرانگر می‌جستند، چیره شده بود. اما این کار به رکود نینجامیده بود برعکس حس پارسائی و پرستش شهرنشینان مجرائی خاص خود تراشیده و قیود اعتقادی عوام «درست دین» را گسست و آزادی تازه‌ای در قلمرو عرفان یافت. از سده یازدهم (پنجم هجری) به بعد عرفان قسمت عمده‌ای از نیروهای معنوی و زنده جامعه اسلامی را به خدمت گرفت و در درون اسلام سرچشمه‌ای از خود نو سازی<sup>۱۸</sup> پدید آورد که قدرت معنوی آن را در طی قرون بعدی یعنی در دوران انحطاط سیاسی و اقتصادی حفظ کرد.

رشد و پیشرفت تصوف (این نهضت را باید به نام خاص خود خواند) بسیاری از جنبه‌های اختصاصی فرهنگ اسلامی را نشان می‌دهد. این چشمه‌ای بود که از پائین اجتماع جوشید، به وسیله عمل خود به خود یعنی ناشی از طیب خاطر هر فردی از شهروندان که غالباً به طبقات صنعتگر و پیشه‌ور شهری تعلق داشتند. هیچ‌گونه اجازه و به رسمیت شناختنی نه درخواست شد، نه دریافت - حقیقت آنکه در آغاز مخالفت‌های بسیار از سوی درس خوانده‌ها و نیز پاره‌ای آزارها و تعقیب‌ها به عمل آمد. این نهضت همچنان خود مختار و شخصی باقی ماند و فقط پس از چندین قرن رشد و نمو رفته رفته به صورت‌های نهادی شکل گرفت. مهم‌تر از همه آنکه در تیرگی روابط میان عنصر خشک و خشنی که نماینده آن قانون مقدس بود با عنصر انعطاف‌ناپذیری که از بطن شهود و اشراق روحی و معنوی برخاسته بود، تصوف با الگوئی انطباق یافت که در سراسر تجلیات معنوی و فرهنگی اسلام جریان دارد.

صوفیان، خواه به عنوان مبلغان انفرادی یا (بعدها) به عنوان اعضای

16) doctrine

17) practice

(۱۸) self-renewal که به تجدید ذاتی هم شاید بتوان ترجمه کرد. - م.

انجمنهای سازمان یافته اخوت، در کار مسلمان کردن کافران و قبایلی که به طور سطحی اسلام آورده بودند از رهبران قوم شمرده می شدند. موفقترین تبلیغها ودعوتها از آن کسانی بود که با ایلات و عشایر هم قبیله بودند، ایلات و عشایری ناتراشیده و خشن و بی سواد. این مبلغان و مدعات پایه هائی ریختند که در طی نسلهای بعدی توانست بارگران تأثیرات تلطیف کننده و تهذیب گرفته و کلام رسمی را تحمل کند. بیشتر به علت وجود ایشان بود که در طی قرون متوالی مرزهای اسلام پیوسته در حال توسعه بود، در افریقا، در هندوستان و اندونزی، در سراسر آسیای میانه و ترکستان و چین و در بخشی از جنوب شرقی اروپا.

همه این کوششها همانندی بسیاری با کار سازمانهای رهبانی در شمال و مرکز اروپا دارد. اما فعالیت تبلیغاتی مسلمین پیوسته به نحوی عجیب جنبه انفرادی داشت و فاقد نظم و ترتیب بود. نهضت صوفیه هرگز به طور کامل با تشکیلات مدرسه ای (اسکولاستیک) هماهنگ نبود بلکه باهوشیاری و مراقبت استقلال خود را حفظ می کرد و تا حدودی با آنان مخالفت می نمود. هیچ قدرت مرکزی اسلامی یعنی اسلام رسمی وجود نداشت که این دو گروه را به هم نزدیک کند و نظارت و هدایت در فعالیتهای صوفیه را برعهده گیرد. آری، روزگاری بود که دستگاه خلافت وجود داشت اما دستگاه خلافت مانند دستگاه پاپ نبود و از عهد امویان به بعد متکلسین و فقها مصرأ از واگذاری هرگونه قدرت معنوی به آن خودداری کرده بودند. خلفا رؤسای دینی و دنیائی جامعه اسلامی بودند و در مقام خلافت نشانه برتری کیش و آئین و قانون الهی شمرده می شدند. اما کوشش سه خلیفه در قرن نهم (سوم هجری) برای تعریف عقاید جزمی درست دینان یعنی اینکه لازمه داشتن دیانت صحیح چیست شکستی قاطع یافت.

از این گذشته، حکام مستقل با اینکه ظاهراً قدرت دینی خلفا را قبول داشتند سخت از مداخله آنان در کارهای کشورشان بیزار بودند و از چنین کاری ممانعت می کردند. بسا که ایشان برای مرشدان صوفی خود نسبت به علما و فقهای «درست دین» احترامی بیشتر قائل بودند و در نتیجه دسته دوم رابطه

خود را با قدرت حکام دنیوی تاحدی مبهم می‌یافتند.

از سدهٔ دهم (قرن چهارم هجری) به بعد دولت بندریج بیش از پیش از راهی که نظریه پردازان (تنوریسین‌ها) ترسیم کرده بودند منحرف شده بود. دولت بانهایت دقت، فلسفهٔ اخلاقی (یا علم الاخلاق) مخصوص خود را ساخته و پرداخته بود، اخلاقی که ارزشهای آن مأخوذ از سنتهای قدیم امپراطوریهای آسیا و سخت دور از ارزشهای اسلامی بود. فقهای اسلام برضد این فرهنگ وارونه دست به جنگی وقفه ناپذیر زدند و کوشیدند تا دوباره دولت را به دستگاهی که متضمن اصول «قانون الهی» باشد مبدل کنند. در واقع بعدها نظریه پردازان سیاسی مسلمان خود را با وضعی که تغییر یافته بود سازش دادند و به فرق نهادن میان خلافت و سلطنت آغاز کردند، و اصطلاح نخست را به مفهومی تازه برای دلالت به هر حکومتی به کار بردند که قانون الهی را به رسمیت شناخته و به مرحلهٔ اجرا گذاشته باشد، در مقابل استبداد حکومت دنیوی تابع قانون طبیعی یا حکومت مطلقه.

اما در حالی که مبارزه برای حمایت از آرمانهای اسلامی حیات معنوی و عقلی اسلام را از رکود حفظ می‌کرد، فقها بر روی هم سرگرم نزاعی بودند که پایان آن شکست بود. تقصیر این کار تاحدی متوجه خودشان بود، زیرا آنان که در کار خود بیشتر وسواس داشتند، از قبول مقام مذهبی در دستگاه سلاطین بیزار بودند و با رد تعهد خدمات دولتی زمینه را برای برادران ابن الوقت که کمتر در عقاید خود راسخ بودند آماده می‌کردند. اگرچه خلوص نیت و انگیزهٔ ایشان قابل احترام است اما کناره‌گیری آنان قدرتشان را در مبارزهٔ مؤثر با مفاسدی که در هر یک از ولایات جهان اسلام ریشه‌های عمیق می‌گرفت سست کرد. از سوی دیگر به‌طور کلی طبقات متوسط آرمان اسلام را پذیرفته بودند، هر چند پیوسته آن را اجرا نمی‌کردند و به مرور دهور، هم ایشان و هم متکلمان و فقیهان، بیش از پیش تحت نفوذ صوفیان واقع می‌شدند. بدین گونه با اندک مبالغه‌ای می‌توان گفت که در جهان اسلام در پس پردهٔ اقرار عادی و ظاهری به اسلام دو اجتماع مشخص دوشادوش یکدیگر می‌زیستند که در میانشان

تاحدی کش متقابل برقرار بود اما در اصول و مبادی باهم مخالفت می‌ورزیدند. مصیبت‌هایی که یکی پس از دیگری در آسیای غربی در سده‌های سیزدهم و چهاردهم (هفتم و هشتم هجری) روی داد تحولی را که در بالا به اختصار شرح دادیم سرعتی فراوان بخشید. نخست تاخت و تاز مغول‌های کافر شهرستان‌های شمال شرقی ایران را در فاصله سال‌های ۱۲۲۰/۶۱۶ هـ ق و ۱۲۲۵/۶۲۲ هـ ق ویران کرد. دومین موج حمله ایران و عراق را فراگرفت و دستگاه تاریخی خلافت بغداد را در ۱۲۵۸/۶۵۶ هـ ق برچید و سراسر جهان اسلامی شرق را به استثنای مصر و عربستان و سوریه خراج‌گزار امپراطوری وسیع مغول کرد. بقیه سرزمین‌ها به وسیله «کاست» نظامی غلامان، یعنی «مملوکان» یا ممالیک که قدرت سیاسی را در مصر به دست آورده بودند «از آسیب‌دهر»<sup>۱۹</sup> نجات یافت. تمدن قدیم اسلامی عربی در عهد ممالیک تا قریب به دو قرن و نیم دیگر دوام یافت و در طی این دوران هنرهای مادی (خاصه معماری و فلزکاری) رونق گرفت اما توأم با انحطاط تدریجی قدرت معنوی و عقلی.

در ضمن، تمدن اسلامی ایران که احیا و از بعضی جهات درخشان گشته بود در قلمرو مغول توسعه یافت. این تمدن نیز در معماری و هنرهای زیبا، از جمله هنر نقاشی مینیاتور، برتری حاصل کرد و از نظر معنویت در تصوف ریشه گرفت. با وجود دوبار بروز دو بیماری زهر آگین یعنی طاعون و نیز لشکر کشی‌های ویرانگر تیمور لنگ در سده چهاردهم (هشتم هجری) که مایه فرسودگی بی‌نهایت صوری و مادی خود ایران شد، فرهنگ ایران حیات عقلی امپراطوری‌های جدید اسلام را که در دوسوی یعنی آناتولی و بالکان و در هندوستان روبه توسعه نهاده بود در قالب خود ریخت.

توسعه امپراطوری عثمانی در آسیا و آفریقای شمالی و تأسیس امپراطوری مغول در هند در قرن شانزدهم (دهم هجری) بار دیگر قسمت اعظم عالم اسلام را تحت فرمانروائی دولتهای نیرومند و بسیار متمرکز غیر مذهبی درآورد. جنبه

۱۹) عبارت «از آسیب‌دهر» را که از سده‌ای است من افزوده‌ام: «اقلیم پارس را غم از آسیب‌دهر نیست» الی آخر. - م.

ممتاز هردو امپراطوری عبارت بود از تأکید فراوان بر «درست دینی اسلامی» (ارتودوکسی اسلامی و قانون الهی) در واقع تخت با منبر برابر نشد زیرا که سازمان عالی نظامی و غیر نظامی (سیویل) بر زمینه‌ای مستقل و غیر اسلامی بنا شد، اما این دو بوسیلهٔ پیمانی نظیر آنچه پاپ با پادشاهان می‌بست پشتیبان یکدیگر بودند و این حال تا سدهٔ نوزدهم (سیزدهم هجری) دوام داشت.

با این همه، در میان دو مجرای زندگانی مذهبی مسلمانان مجرای تصوف عریض‌تر و عمیق‌تر بود. سده‌های هفدهم (یازدهم هجری) و اوایل هیجدهم (دوازدهم هجری) مصادف با اوج پیشرفت سلسله‌های تصوف بود. سلسله‌های مهم تصوف در سراسر جهان اسلامی عبارت بود از شبکه‌ای از اجتماعات گسترده، و حال آنکه سلسله‌های کوچک‌تر و سلسله‌های فرعی به گروه‌بندی اعضای طبقات و حرف مختلف به صورت اجتماعات فشرده می‌پرداختند؛ به علاوه فرهنگ اسلامی در هردو امپراطوری با استفاده از میراث گذشته به حیات خود ادامه می‌داد و مرده ریگ عقلی و فکری را حفظ اما بندرت چیزی بدان علاوه می‌کرد. کار عمده‌ای که نمایندگان تصوف خود را موظف به اجرای آن می‌دانستند، توسعه نبود بلکه حفظ و نگهداری بود، وحدت و یگانگی بود و تثبیت زندگانی اجتماعی بر پایهٔ معیارهای اسلامی. در داخل چنین محدوده‌ای آن مایه وحدتی که به وجود آوردند و آن مقدار از ثبات اجتماعی که به حفظ آن پرداختند برآستی قابل توجه بود.

این یگانگی استثنای مهمی داشت. در آغاز قرن شانزدهم (دهم هجری) سلسله‌ای جدید با پشتیبانی طوایف ترك آذربایجانی بر ایران چیره شد و تشیع را احیا و آن را به عنوان مذهب رسمی دولت ایران برقرار کرد. تشیع بوسیلهٔ يك سلسله از جنگهای طولانی با عثمانیها و ترکان آسیای میانه و مغولان هند که همهٔ آنان سنی بودند با احساسات ملی ایران همانندی یافت. عواقب این شکاف دو گانه میان ایران و همسایگانش برای عثمانی و هند وخیم بود. این امر جامعهٔ اسلامی اهل سنت را به دونیمهٔ مستقل تقسیم کرد که درین آنها روابط مؤثر فرهنگی هر چند یکباره قطع نشد جزئی و اتفاقی بود. این امر ایرانیان را مجبور

کرده که انزوای سیاسی و مذهبی را به خود تحمیل کنند. از این گذشته همین که قدرت سیاسی ایران سستی گرفت قبایل افغان پیوند خود را با آن در قرن هیجدهم (دوازدهم هجری) گسیختند تا دست به تشکیل دولتی سنی زنند.<sup>۲۰</sup>

سده هیجدهم (دوازدهم هجری) نیز مصادف بود با انحطاط قدرت نظامی عثمانیان و مغولان. پایه دولت مغول را شورش هندوها تحت فرمانروایی ماراها<sup>۲۱</sup> سست کرد و این کار به سیطره انگلیسها منجر شد. عثمانیان توفیق یافتند تا در نخستین نیمه سده نوزدهم (سیزدهم هجری) دوباره ادعا کنند که اختیار متصرفات آسیای خود را در دست دارند اما تنها از راه به کار بردن تکنیکهای اروپائی که بتدریج جامعه اسلامی قدیم را ضعیف و ناتوان کرد. بعد از جنگ اول جهانی هنگامی که سرزمینهای عربی از قبضه اختیار آنان خارج شد تسلیم نوع جدیدی از حکومت غیر مذهبی شدند، یعنی جمهوری ترک در سرزمینهای کوچکتر اما متجانس تر آناتولی و تراس شرقی<sup>۲۲</sup>.

اما زوال قدرت سیاسی اسلام همراه با تضعیف نیروهای امت اسلامی نبود. چنانکه دیدیم مدتها بود که مسجد از دولت جدا شده و هر کدام به صورت سازمانی مستقل در آمده بود و تقریباً چنین می نماید که انحطاط دومی نیروی زندگی بخش تازه ای در اولی دمیده بود. از تحول اسلام در طی دو قرن اخیر با تفصیل بیشتر در آخرین فصل این کتاب سخن خواهیم گفت و در اینجا تنها باید چند کلمه ای درباره گسترش آن در سرزمینهای دوردست بیفزاییم.

در شمال غربی آفریقا رواج و انتشار قبیله گرائی<sup>۲۳</sup> در میان عربها و بربرها هر دو سخت مانع از فعالیت های فرهنگی شده بود و مذهب مورد اعتقاد عامه یا باصطلاح «درست دینی» و نیز سلسله های تصوف را آئین شخص پرستی محلی

۲۰) دولتی که البته چند سالی بیشتر دوام نکرد. - م.

۲۱) Mahrattas از اقوام ساکن قسمت مرکزی هندوستان که در اواخر قرن یازدهم هجری روی کار آمدند و در ۱۸۱۸ مغلوب انگلیسها شدند. - م.

۲۲) تراس Therace یا تراکیا یا تراکیه: «ناحیه ای در جنوب شرقی اروپا که گوشه جنوب شرقی جزیره بالکان را فرا گرفته و مشتمل بر شمال شرقی یونان، جنوب بلغارستان و قسمت اروپائی ترکیه است.» (دائرة المعارف فارسی) ذیل «تراکیا». - م.

23) tribalism



یعنی پرستش شیوخ زنده مرابطین\* آلوده و فاسد کرده بود. اما در تونس و پاره‌ای شهرهای دیگر مقداری از میراث فرهنگی اسپانیائی - عربی حفظ شد، حتی هنگامی که تونس و الجزیره به صورت دزدان دریائی نیمه تحت‌الحمايه امپراطوری عثمانی درآمد. در مراکش نیز در زمان فرمانروائی «سلاطینی» که استقلال خود را تا ۱۹۱۲/۹۱ - ۱۲۹۰ ه. ش حفظ کردند و حتی در عهد فرمانروایان کوچکتر در صحرای غربی مطالعات سنتی «درست‌دینان» همچنان رواج یافت و گهگاه بوسیله قوائی که از شرق نفوذ می‌یافت، تقویت شد.

در افریقای غربی در طول قرون متعاقب انقراض امپراطوریهای سیاه - بوستان قرون وسطی معروف به مندینگو<sup>۲۴</sup> اسلام چندان پیشرفتی نکرد. در نخستین نیمه سده نوزدهم (سیزدهم هجری) جنگهای پیاپی میان رؤسای قبایل سیاه‌پوست جنگجو در گرفت که این کار موجب شد تا با قهر و غلبه اماراتی بی‌دوام در میان قبیله‌های بت‌پرست تأسیس گردد. اما از این مهمتر تأثیری بود که پس از آنان بوسیله هیأت‌های مبلغان (مسیونرها) به عمل آمد و این کار همچنان ادامه دارد. مبلغان با تبلیغات مسالمت‌آمیز خود موفق شدند که به مقدار زیاد از مخالفت و خصومت بت‌پرستان و ازکاری که انگیزه‌اش وحشیگری آنان بود بکاهند. در افریقای شرقی مسلمانان، برغم وجود آبادیهای قدیمی و آنهایی که در طول ساحل رو به افزایش نهاده بود کمتر در داخل نفوذ یافتند. ظاهراً دلیل عمده ناکامی مسلمانان تجارت برده بود، زیرا که پس از لغو برده‌داری فعالیت‌های آنان در میان سواحلی‌ها<sup>۲۵</sup> کاهش یافت. در جنوب افریقا نمایندگان اسلام بیشتر عبادت از مهاجران مالایائی و هندی.

در خود مجمع‌الجزایر مالایا دین اسلام بوسیله سوداگران در سده‌های سیزدهم و چهاردهم (هفتم و هشتم هجری) جای‌یائی در سوماترا و جاوه به دست آورد و بتدریج گسترش یافت، تاحدی به وسیله کارهای نمایان سران نظامی

\* مؤلف marbut مربوط، مرابط؟ آورده است. - م.

24) Mandingo

۲۵) سواحلی (به انگلیسی Swahili) «نام مردم بومی سواحل کنیا و تانگانیکا و زنگبار در افریقا که اخلاف سیاه‌بوستان بانتو و سوداگران عرب‌اند» (دائرة المعارف فارسی). - م.

قبیله‌ها اما بیشتر و مؤثرتر از آن از طریق نفوذ صلح‌جویانه، خاصه در جاوه. اسلام را مستعمره‌نشینان از سوماترا به شبه‌جزیره مالایا و از جاوه به جزایر ملوک بردند. این آئین کمابیش در تمام جزیره‌های واقع در مشرق مجمع‌الجزایر سولو<sup>۲۶</sup> و در مینداناو<sup>۲۷</sup> واقع در فیلیپین جای‌پائی محکم یافته است.

انتشار اسلام در چین هنوز در پرده‌ای از ابهام پیچیده است. نخستین اسکان و استقرار وسیع مسلمین شاید در عهد امپراطوری مغول در سده‌های سیزدهم و چهاردهم (هفتم و هشتم هجری) آغاز شده باشد. در عهد خاقانهای منچو شمار مسلمانان سخت افزایش یافت، برغم مخالفت‌هایی که قیامهای اتفاقی (و گاهی سهمگین) مسلمانان ایجاد می‌کرد، اما در حال حاضر شاید نتوان برآوردی تخمینی از نیروی مسلمانان به دست داد.

نتیجه خالص چنین گسترشی در طی سیزده قرن آن است که امروز اسلام مذهب غالب و نافذ آدمیان در دایره وسیعی از سرزمین‌هایی است که از سراسر شمال آفریقا و آسیای غربی گرفته تا پامیر و از آنجا در جهت مشرق تا سراسر آسیای میانه و چین خاص<sup>۲۸</sup> و در جنوب تا پاکستان امتداد دارد. عده مسلمانان که در هندوستان یک‌دهم جمعیت است در مجمع‌الجزایر مالایا و زنجیره هند شرقی دوباره فراگیر می‌شود تا برسیم به فیلیپین که در آنجا پهنه اسلام به باریکی می‌گراید. در کرانه غربی اقیانوس هند از باریکه واقع در ساحل آفریقا به سوی زنگبار و تانگانیکا پائین می‌آید و بعد از عبور از گروه‌های ناپیوسته تا اتحادیه آفریقای جنوبی امتداد می‌یابد. در اروپا جامعه‌های مسلمان در غالب کشورهای بالکان و در روسیه جنوبی وجود دارد و در امریکای شمالی و جنوبی گروه‌های کوچک مهاجران خاورمیانه نمایندگان جهان اسلام به شمار می‌روند. در میان ادیان مهم دنیا اسلام - قبل از توسعه فعالیت‌های مبلغان مسیحی در قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) - متنوع‌ترین تژاها را در بر می‌گرفت. اسلام

26) Sulu

27) Mindanao

۲۸) «ناحیه معروف به چین خاص در قسمت جنوب شرقی چین واقع و مساحتش ۳۵۷۰۰۰ کیلومتر مربع است.» (دایرةالمعارف فارسی). - م.

که در میان تازیان و دیگر اقوام سامی زاده شده بود، در بین ایرانیان، قفقازیان، سفیدپوستان مدیترانه، اسلاوها، ترکان، تاتاران، چینیان، هندیان، اندونزیان، باتوها و سیاهپوستان افریقای غربی رواج یافت. امروز بزرگترین سهم عددی از آن مسلمانان پاکستان و هندوستان است که شمار آنان نزدیک به ۱۲۰۰۰۰۰۰۰ تن است. پس از آن نوبت به مردم مالایا و اندونزی می‌رسد که عدد مسلمانان این دو قریب ۱۱۰۰۰۰۰۰۰ نفر هست. عربها و جامعه‌های عرب‌زبان به این شمار نزدیک‌اند، یعنی ۳۰۰۰۰۰۰۰۰ مسلمان در آسیای غربی داریم و ۴۰۰۰۰۰۰۰۰ در مصر و سودان شرقی و ۳۲۰۰۰۰۰۰۰ از اخلاف مختلط عرب و بربر در دیگر نواحی شمال افریقا. ایران دارای ۲۵۰۰۰۰۰۰۰ مسلمان است و افغانستان در حدود ۱۸۰۰۰۰۰۰۰ و ترکیه (هرچند در آنجا اسلام مذهب رسمی نیست اما هنوز مذهب عامه مردم است) ۳۰۰۰۰۰۰۰۰. برآورد شمار افراد جوامع مسلمان در سرزمینهای آسیائی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، در چین و ترکستان و در چین خاص دشوار است اما لااقل باید در حدود ۴۰۰۰۰۰۰۰۰ تن باشند. مسلمانان سیاه‌پوست و مسلمانان افریقای شرقی را می‌توان در حدود ۷۲۰۰۰۰۰۰۰ تخمین زد. سرانجام باید گفت که مسلمانان بالکان و جنوب روسیه تقریباً ۳۰۰۰۰۰۰۰۰ تن‌اند. بر روی هم اسلام می‌تواند ادعا کند که ۵۰۰۰۰۰۰۰۰۰ پیرو دارد یعنی نزدیک به یک هفتم کل جمعیت تخمینی جهان<sup>۲۹</sup>.

۲۹) البته این ارقام مربوط به سالها پیش است، جمعیت مسلمانان امروزه حدود ۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ برآورد شده است. - م.

## فصل دوم

محمد (ص)

در گذشته می گفتند که اسلام در روشنائی محض تاریخ پرورده شده است. اما پس از گذشت عمری دیدیم که این روشنائی روبه تیرگی نهاده است. با بررسیهای انتقادی پایه های سنت کهن فروریخته است و معماها و فرضیه ها جای آنها را گرفته است. تا اینجا قرآن آسیبی ندیده و چهارچوب اصلی تاریخی به قوت خود باقی مانده است. اما شکاف میان واقعیات مطلق و نتایج شگرف آنها، میان علت و معلول را باید به نحوی پر کرد. از این رو مشاهده می شود که تقریباً تعداد نظریاتی که درباره محمد (ص) به وجود آمده است با عدد نویسندگان زندگینامه او برابری می کند. فی المثل وقتی مخالفان اسلام وی را مردی مصروع، زمانی يك سوسیالیست شورشگر<sup>۱</sup> و گاهی يك فرد مورمون<sup>۲</sup> اصلی توصیف کرده اند. به طور کلی همه این آراء ذهنی افراطی را قاطبه محققان رد می کنند. باینهمه تقریباً محال است که از نفوذ پاره ای عوامل ذهنی و نفسانی در هر نوشته ای که موضوع آن شرح حال و اعمال پیغمبر باشد خودداری کرد. از يك سو محمد (ص) مانند هر شخصیت خلاق دیگر از فشار محیط

(۱) به اصطلاح اروپائی آژیتاتور agitator . - م.

(۲) Mormon نام راوی و رسول کتاب مورمون Book of Mormon که شخصی به نام جوزف اسمیت Joseph Smith در سال ۱۸۳۰ آن را منتشر کرد. امروز مورمونها یکی از فرقه های مهم مسیحیت را در ایالات متحده آمریکا تشکیل می دهند. - م.

و مقتضیات خارجی رنج می‌برد و از سوی دیگر توانست که راهی تازه در آراء و افکار و قراردادهای زمان و مکان خود بگشاید. بررسی و روشنگری این کش و واکش میان نبوغ و محیط با پژوهشهای تاریخی سروکار دارد. در زمینه کتاب حاضر بررسی ما باید محدود باشد به رسالت دینی او. اما این براستی همان سیمای اصلی محمد(ص) است. يك مطلب محقق است و آن اینکه از آغاز تا انجام، انگیزه او انگیزه دینی بود. از ابتدای حیات رسالتش می‌بینیم که نظر و قضاوت او درباره اشخاص و وقایع، تحت تسلط مفاهیمی بود که وی از ملکوت و مقاصد خدا در جهان آدمیان داشت.

درباره زندگانی و محیط اولیه او کمتر نکته‌ای به قطع و یقین می‌دانیم. اینکه وی در میان شاخه جواتتری از یکی از خاندانهای بزرگ مکه زاده شد (تاریخ سنتی ۵۷۰ میلادی است)، در آغاز زندگی یتیم شد، عمویش وی را پرورش داد، سرگرم تجارت با کاروان شد، عامل بازرگانی بیوه‌ای به نام خدیجه شد، با او ازدواج کرد و دارای فرزندان شد (که از آنان چهار دختر زنده ماندند) تمام اینها مطالب پیش پا افتاده‌ای است که اشاره‌ای به عظمت آینده او ندارد. جزئیات افسانه‌ای یعنی مطالبی را که سنت مقدس با آنها خواسته است جای خالی کلیات مذکور را پر کنند، باید موقتاً به سوئی نهاد. آنچه حائز اهمیتی فراوانتر است محیط اجتماعی اوست. محمد(ص) شهروند یکی از شهرهای بی‌اهمیت نبود. چیزی دورتر از این واقعیت نیست که وی را عربی بدوی تصویر کنیم یعنی کسی که دارای همان اندیشه‌ها و نظریاتی بوده باشد که افراد قبیله‌های بادیه‌نشین داشتند.

مکه در زمان او دهکوره‌ای خواب‌آلود، دور از هیاهوی جهان نبود. شهر تجارتی پراز دحام و ثروتمندی بود. تقریباً مرکزیت بازرگانی میان اقیانوس هند و مدیترانه را به خود اختصاص داده بود. این وضع پالمیرا<sup>۳</sup> را به یاد

۳) Palmyra پالمیرا یا پالمورا نام یونانی شهر تدمر (به فتح اول و ضم سوم): «از پایگاههای عمده جاده کاروانی بین شرق و غرب و مخصوصاً جاده فرات به دمشق بود... در صدر اسلام خالد بن ولید آن را گرفت. آثار باستانی باشکوهی دارد.» (دائرة المعارف فارسی). - م.

می‌آورد، بدون ظاهر پرزرق و برق آن. شهروندان مکه درحالی که نوعی سادگی بومی عربی را در آداب و رسوم و نهادهای خود حفظ کرده بودند اطلاعاتی وسیع از مردم و شهرهای مختلف در ضمن روابط بازرگانی و سیاسی خود با قبایل عرب و مقامات رومی به دست آورده بودند. این تجارب قوای فکری و عقلی رهبرانشان و همچنین سجایای اخلاقی ایشان یعنی دورانیشی و خوشتنداری را که در مردم عربستان بندرت وجود داشت تقویت و تحریک کرده بود. تفوق اخلاقی‌ای که از این راه مکّیان نسبت به افراد قبایل حاصل کرده بودند باز بوسیلهٔ عاملی دیگر تقویت شده بود و آن عبارت بود از تصاحب تعدادی از معابد و اماکن مقدس در شهر مکه و اطراف آن. تأثیر این زمینهٔ استثنائی را در سراسر زندگانی محمد (ص) می‌توان باز یافت. اگر بخواهیم دربارهٔ این موضوع از جنبهٔ صرف بشری بحث کنیم باید بگوئیم که رمز توفیق یافتن محمد (ص) در مکتبی بودن آن حضرت بود.

اما مکه در برابر فروغ سعادت از ظلمت نکبت نیز بهره داشت. این تاریکی عبارت بود از مفاسد خاص يك جامعهٔ ثروتمند بازرگانی، وجود نهایت فقر از يك سو و غایت توانگری از سوی دیگر، اجتماع بردگان و مزدوران و موانع طبقاتی اجتماعی. از عیج‌جوئیها و انتقادات پرشور محمد (ص) دربارهٔ وجود بی‌عدالتی اجتماعی و مکروئیرنگ پیداست که این امر یکی از دلایل عمیق و باطنی نگرانی و ناآرامی او بود. اما جوش و خروش درونی وی به صورت تبلیغ و دعوت به يك انقلاب سیاسی بروز نکرد بلکه در مجرائی دینی افتاد و به اعتقادی راسخ و تزلزل‌ناپذیر منتهی شد، اعتقاد بر اینکه خدا وی را برانگیخته است تا او نیز تحذیر و انداز دیرینهٔ پیغمبران سامی را به هم‌شهریان خود ابلاغ کند؛ توبه کنید که روز داوری پروردگار فرارسیده است.

(۴) البته این اعتقاد ناشی از وحی الهی بود نه امری ارادی. - م.  
 (۵) اگر اشارهٔ مؤلف به یکی از آیات قرآن باشد تردید کمترین آیه از نظر مفهوم به این عبارت آیهٔ ۵۴ از سورهٔ الزمر است: وانیبوا الی ربکم واسلموا له من قبل ان یتیکم العذاب ثم لاتنصرون، و به درگاه خدای خود به توبه و انا به باز گردید و تسلیم امر او شوید پیش از آنکه عذاب خدا فرا رسد و هیچ آن زمان نصرت و نجاتی نیابید (ترجمهٔ مرحوم الهی قمشه‌ای). - م.

آنچه پس از این روی داد نتیجه برخورد این عقیده و ایمان با بی اعتقادی و لجاجت گروهی پس از گروهی دیگر بود. محمد(ص) در آغاز کار فقط داعی و مبلغ خود آگاه دینی جدید نبود. مخالفت و بحث و جدل با مردم مکه بود که وی را از يك مرحله دعوت به مرحله دیگر راند، همچنانکه مخالفت بعدی کفار در مدینه به شکل گرفتن نهائی اسلام منجر شد یعنی اسلام به عنوان يك اجتماع مذهبی جدید با آئین و نهادهای خاص خود.<sup>۶</sup>

چنین می نماید که مخالفت مکیان کمتر به دلیل محافظه کاری یا حتی بی اعتقادی مذهبی آنان بوده است (هرچند عقیده محمد(ص) را درباره قیامت مسخره می کردند) و بیشتر علت های سیاسی و اقتصادی داشته. آنان از اثراتی که ممکن بود دعوت او در پیشرفت اقتصادی قوم داشته باشد بیمناک بودند، خاصه یکتاپرستی بی شائبه وی که ممکن بود به وضع اقتصادی اماکن مقدس ایشان زیان برساند. از این گذشته ملتفت این نکته شدند که قبول تعالیم پیامبر نوعی قدرت سیاسی تازه و نیرومند را در جامعه ای که تحت حکومت مشتی از متنفذان<sup>۷</sup> فاسد بود به کار خواهد انداخت.

محمد(ص) با مخالفت ایشان که در آن نفع شخصی داشتند بیهوده در کشمکش بود. پس از ده سال رنج و زحمت تنها گروهی اندک از پیروان فداکار را گرد آورده بود. بعد از آن رکود مطلق برقرار شد. در این مرحله ناگزیر به تعمق درباره ضرورت اقدامی قاطع و انقلابی پرداخت، و می بایست آن پیوندهای مقدس خویشاوندی را که تا کنون او را حفظ می کرد بگسلد و رسالت و دعوت خود را به مرکزی تازه منتقل کند. نخستین کوششهای او جز اذیت و آزار چیزی به بار نیاورد. اما ناگهان و برخلاف انتظار راه در برابرش هموار شد. در دویست میلی<sup>۸</sup> شمال مکه، شهر مدینه گرفتار جنگ طولانی برادر کشی بین قبایل رقیب عرب بود. آنان که از جنگ فرسوده شده بودند و می ترسیدند که

(۶) برخلاف آنچه مؤلف می پندارد خط مشی حضرت محمد(ص) در کیفیت دعوت و مراحل مختلف آن به وسیله وحی و الهام تعیین شده بود آن هوأ و وحی یوحی. - م.

(۷) به اصطلاح جامعه اولیگارشى Oligarchy. - م.

(۸) دویست میل = ۳۲۰ کیلومتر. - م.

مبادا قبایل یهود تحت نظارت ایشان از ضعف مدنیان بهره‌جوئی کنند از محمد(ص) درخواست کردند که به‌عنوان حکم و آشتی‌دهنده به مدینه بیاید. وی با دوراندیشی خود نخست تضمین‌هایی برای حفظ شأن و مقام خویش و نیز احراز این حق که پیروانش قبل از او به مدینه بروند به مدنیان تحمیل کرد. مذاکرات یک دو سال زمان گرفت و سرانجام در پائیز ۶۲۲ میلادی محمد(ص) مخفیانه از مکه هجرت کرد و از دست کسانی که در صدد تعقیب او برآمده بودند گریخت و خود را در پایگاه جدید مستقر کرد.

این هجرت را غالباً نشانه عصری جدید در شخصیت و فعالیت محمد(ص) می‌دانند، اما تضاد قاطعی که معمولاً میان پیغمبر گمنام مورد آزار در مکه و رئیس حکومت دینی (تئوکرات) جنگجو در مدینه قائل می‌شوند از نظر تاریخی قابل توجیه نیست. هرگز در وجدان و ادراک محمد(ص) هیچ تردیدی در رسالتش حاصل نشده بود. ظاهر امر این بود که نهضت اسلامی شکل تازه‌ای یافته و جامعه معینی را در زمینه سیاسی تحت ریاست فردی واحد بنا کرده است. اما معنی این امر فقط عبارت بود از تبدیل مفهوم سابق از تلویحی به تصریحی یعنی صراحت بخشیدن به مفهومی که قبلاً به‌طور ضمنی مصداق داشت. در ذهن محمد(ص) همچنانکه در ذهن مخالفانش جامعه مذهبی جدید از مدت‌ها قبل همچون جامعه‌ای تصور شده بود که بر زمینه‌ای سیاسی سازمان یافته بود، نه به منزله تشکیلات مذهبی یا به اصطلاح کلیسایی در داخل دولتی غیر مذهبی. در شرحی که درباره تاریخ رسالت انبیا بیان می‌کرد می‌گفت که از نظر ذات الهی غرض عمده از بعثت انبیا همین تشکیل دولت مذهبی است. لازم نیست که برای یافتن منشأ چنین تصویری در خارج از عربستان به جستجو پردازیم، هر چند اگر محمد(ص) چنین کرده بود می‌دید که دین و دولت در تمام سازمانهای معاصر یعنی در ایران، بوزنطیه (بیزانس) و حبشه به هم وابسته‌اند.

پس آنچه در مدینه تازگی داشت این بود که جامعه مذهبی تحول یافته و از جنبه نظری وارد جنبه عملی شده بود. حتی در این صورت باید گفت که این کار اصولاً نتیجه مساعی خود محمد(ص) نبود. زیرا مدینه او را طلب کرده بود



نه او مدینه را و این برای وی و پیروانش دلیلی آشکار از عنایت و حمایت الهی بود. تمام تحولات بعدی مربوط به رسالت و دعوت او و نیز تکامل تصورات اولیه مسلمین درباره اسلام طبعاً ناشی از واقعیت وجود جامعه اسلامی و انطباق آرمان اسلامی با واقعیات سرسخت و شرایط زندگانی دنیوی است.

اکنون آنچه باقی مانده بود تأسیس دولت اسلامی با اطمینان خاطر بود، اما چگونه؟ محمد(ص) به ترغیب و اقناع صلحجویانه کفار دست زده و از این کار طرفی نبسته بود. مخالفت مکّیان بر دلایل سیاسی و اقتصادی متکی بود و او تنها با فشار سیاسی و اقتصادی می توانست این مخالفت را درهم شکند. از این پس اقدامات سیاسی او حول دو محور می چرخید: یکپارچگی داخلی امت مسلمان و اعمال زور به مکّیان. پیداست که نسبت دادن هدف دوم او به تمایل صرف وی به انتقام از کفار غیر کافی است. حتی اگر او در ابتدا درباره شهری که دست رد به سینه او نهاده بود (و از این طریق به نظر او اهل مکه دعوت الهی را که بر عهده وی بود رد کرده بودند) احساس تلخکامی می نمود، باز این شهر به زودی خود را در دل او جای داده بود. يك سال پس از هجرت، مکه در نظام اسلام به عنوان عبادتگاه مرکزی اعلام و در واقع به صورت سرزمین متعلق به مسلمین - اما عملاً در دست کفار درآمد.

با این عمل طرز تفکر محمد(ص) درباره مکه از سطح احساسات شخصی برتر و بالاتر رفته بود. از این گذشته مکه رهبر فکری و عقلی و سیاسی عربستان غربی بود. مادام که مکه در مخالفت خود باقی می ماند جامعه اسلامی مواجه با خطر انقراض بود. آنچه بیشتر مسلم بود این بود که محمد(ص) می خواست استعداد های مردم مکه را به خدمت اسلام بگمارد. در عربستان جائی را نمی شد سراغ کرد که در مردمش این چنین ادراک و دریافت عقلی یا چنین استعداد و ظرفیت سیاسی وجود داشته باشد، هر چند محمد(ص) به خوبی می دانست که از نظر عمق ایمان مذهبی، مدینه مرکز واقعی معنوی جامعه جدید است.

در مدینه محمد(ص) براه حیاتی بازرگانی مکه که به شمال می رفت تسلط داشت. چنین می نماید که تمام لشکرکشی های او بر ضد قبایل عرب جزئی

از نقشه کلی ای بود که وی استادانه و با مهارت و بینش کامل طرح می کرد و می خواست از این موقعیتی که داشت بهره جوید و راه را بر مکیان ببندد و آنان را وادار به تسلیم شدن کند. اینکه چنین کاری ممکن بود درگیری مسلحانه ای را برانگیزد می بایست پیش بینی شده باشد. اما سه غزوه مهم بدر و احد و خندق که در سالهای دوم و سوم و پنجم هجری روی داد باید به منزله چند حلقه از یک سلسله حوادث به شمار آید و ارزش آنها بیش از این نباشد هر چند ممکن است در سنت اسلامی با عظمت و اهمیت جلوه کند.<sup>۹</sup> از نظر مقاصدی که محمد (ص) داشت این مطلب مهم بود که مکه باید سرانجام به میل خود قدم پیش نهد و نبوغ سیاسی نمایان او از اینجا پیدا است که مکه عاقبت پس از هفت سال کشمکش در حالی به عالم اسلام پیوست که دشمنی مغلوب و خشمگین شمرده نمی شد بلکه عنوان شریکی راضی (اگر نه پرشور و شوق) حاصل کرده بود. و هنگامی که پس از دو سال اسلام با نخستین بحران بزرگ خود یعنی رحلت محمد (ص) رویاروی شد، مکه در واقع در استقرار مجدد نفوذ اسلام در عربستان پیشگام بود.

حتی در توسل محمد (ص) به جنگ با قبایل عرب تنها نباید این کار را واکنش ساده اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی عربستان پنداشت، هر چند البته تاحدی این مطلب صحت دارد. صرف نظر از اینکه گهگاه انگیزه های بظاهر دنیوی، در مسیر اعمال او تأثیر کرده باشد، مقصود اصلی و اساسی وی منحصرأ همان امور دینی بوده است. تا پایان کار اقدامات نظامی و سیاسی (زیرا اگر دومی کفایت می کرد هرگز دست به اولی نمی زد و از این رو پس از تسلیم شدن مکه عملیاتی که صرفاً جنبه نظامی داشت متوقف شد) را افزاری می دانست که به مدد آن می توانست قبایل سرکش و مغرور را تحت نفوذ مسائل اخلاقی و مذهبی درآورد. باید به آنچه گفته شد این نکته افزوده شود که ملاحظات تاریخی از هر نوع که باشد و بتوان آنها را درباره وضع مورد بحث به کار بست

۹. تردید مؤلف در «عظمت و اهمیت» این غزوات با مطالب قبلی و بعدی وی تاحدی متناقض می نماید. اگر پیامبر در این جنگها پیروز نمی شد چگونه می توانست سرانجام مکیان را وادار به تسلیم کند و مکه را که هدف عمده وی و قبله مسلمین بود بگشاید. - م.

صحت نظر محمد(ص) را تأیید می‌کند.

بااینهمه اشتباه بزرگی است اگر چنین پنداریم که رغبت و عنایت محمد(ص) در طی این سالیان فقط مصروف جنگ و سیاست بود. برعکس، مرکز تمام مشغله‌های ذهنی او آموزش و پرورش و استقرار انضباط در میان افراد جامعه خود بود. آنان می‌بایست مانند اندک‌خمیرمایه تمام‌خمیر را مخمر سازند<sup>۱۰</sup>. زیرا او در مورد قضاوت درباره سیرت و منش قوم عرب دچار توهّم نبود و می‌دانست که گرایش خالصانه اکثریت تازیان به اسلام تنها پس از طی جریانی طولانی و سالها پس از دوران زندگانی خود او صورت خواهد گرفت. دوسال آخر عمر او بیشتر صرف این شد که در کالبد مخالفان سابق مکئی خود همان شور و شوق اخلاقی نخستین پیروان خود را بدمد و آنان را شایسته این کند که پس از او کار وی را ادامه دهند. در نتیجه، شخصیت مستقل جامعه اسلامی بتدریج و توأم با ایجاد نظام اسلامی به عنوان يك واحد سیاسی شکل گرفت. اینك نهضت اسلامی به صورت کانون احساسات عربها درآمد بود. لااقل چنین می‌نماید که محمد(ص) در سالهای بعدی عمر خود از این گرایش آگاهی یافته باشد. این امر ممکن است تاحدی به اقدامات او برضد قبایل یهود کمک کرده باشد و همین عمل مؤید نظر ماست. اعم از اینکه این مطلب راست باشد که او در ۶۲۸ (۴ هـ ق) دعوت‌نامه‌هایی برای امپراطور روم و شاهنشاه ایران و دیگر شهزادگان فرمانروا فرستاده باشد مسلم است که وی در اندیشه اقداماتی برضد دولت بوزنطیه (بیزانس) واقع در شمال بوده است، اینکه قبل از رحلتش در سال ۶۳۲/۱۰ هـ ق جانشین او ابوبکر بی‌درنگ به سوریه لشکر کشی کرد جز این قابل توجیه نیست. در واقع کاملاً احتمال دارد که بعدها تغییر طرز تفکر محمد(ص) نسبت به مسیحیان انعکاسی باشد از مخالفت فزاینده او نسبت به یونانیان (رومیان بیزانس) و متفقان نصرانی عرب ایشان اعم از ارتودوکس‌ها<sup>۱۱</sup>.

۱۰) اشاره به رساله اول پولس به قرنتیان، باب پنجم، آیه ششم: «فخر شما نیکو نیست آیا آگاه نیستید که اندک خمیرمایه تمام خمیر را مخمر می‌سازد.» - م.

۱۱) ارتودوکس به معنی اخص کلمه: عنوان جامعه کلیساهای مستقلی است که اصلاً در

یا منوفیزیت‌ها<sup>۱۲</sup>.

هنگامی که انسان توجه خود را از زندگانی مردمی و غیر فردی محمد به شخصیت و نفوذ اخلاقی و اجتماعی او معطوف می‌دارد، انتخاب مسیر مستقیم میان «کینه دینی»<sup>۱۳</sup> غالب محققان قدیم غربی و مدافعه غیرمقنع نویسندگان معاصر مسلمان کاری است که همیشه آسان نیست<sup>۱۴</sup>. تحقیق در منابع و مآخذ چندان راه کمال نپیموده است که ما را قادر سازد تا با اطمینان خاطر بتوانیم نخستین احادیث خالص و موثق نبوی را از ملحقات بعدی آن تشخیص دهیم. زیرا باید اعتراف کرد که شخصیت محمد (ص) از ملغمه سخنان مبتذل و عوامانه‌ای که نسلهای بعدی پیروانش به او نسبت داده‌اند سخت زحمت دیده است. مع‌هذا در میان توده‌ای از جزئیات زیاده از حد عادی و انسانی بی‌شک انسانی عظیم می‌درخشد. همدردی با مستضعفان، ملایمت و نجابتی که بندرت مبدل به قهر و غضب می‌شد (مگر در مواردی که ظاهراً نسبت به خدا بی‌حرمتی می‌کردند)، حتی حجب و حیا در روابط شخصی و بارقه‌ای از شوخی و مطایبه - تمام اینها به نحوی شگفت‌انگیز با خلق و خوی و روح زمان او و پیروان روزگار او چنان بیگانه است که محملی جز بازتاب حقیقت وجود آن مرد نمی‌تواند داشته باشد. در سفر حج ابوبکر بنای کتک‌زدن به مردی را گذاشت که شتری را رهانده و رمانده بود: محمد (ص) لبخندی زد و گفت: «نگاه‌کن حاجی دارد چکار می‌کند». این حکایتی عادی است. اما شاید فاصله میان محمد (ص) را با آن «جنم» از مردمانی که وی می‌بایست با آنان «سروکله بزند» چیزی بهتر از این

→

اروپای شرقی به وجود آمد و در طرز سلطه اسقف روم (یعنی پاپ) متفق‌اند و همین موضوع جامعه ارتودوکسها را از کلیه پیروان کلیسای کاتولیک رومی جدا می‌سازد. (دائرة المعارف فارسی ذیل «ارتودوکس شرقی» به اختصار) - م.  
 ۱۲) Monophysite از بدعت‌های مسیحیت که در قرن پنجم میلادی ظاهر شد و برای عیسی شخصیت و طبیعتی واحد قائل بودند. - م.

13) odium theologicum

۱۴) اشاره مؤلف (چنانکه از عبارات بعدی برمی‌آید) به احادیث نبوی است. در این صورت باید گفت که نویسندگان مسلمان پیوسته در امتیاز میان احادیث صحیح و ضعیف اصرار داشته‌اند. - م.

مطلب که راوی همان حکایت می‌افزاید نشان نمی‌دهد: «اما او ابوبکر را از این کار منع نکرد».

از نظر عمق مطلب این همان درك نکردن حقیقت است که باعث می‌شود تا خرده‌گیران هنگام قضاوت دربارهٔ محمد(ص) فقط به قرآن اتکا کنند. شك نیست که قرآن با نشان دادن طرز تفکر مذهبی منعکس در آن شخصیت پیامبر را نشان می‌دهد، اما اشتباه آنجا اتفاق می‌افتد که بخواهند شخصیت او را به عنوان پیغمبر با شخصیت وی به عنوان فردی از افراد بشر درك ترازو بسنجند. چنین می‌نماید که محمد(ص) از اختلاف میان شخصیت خود به عنوان قانونگذار از یک سو و به عنوان مربی و سرمشق مردم از سوی دیگر نیک آگاه بوده است. هنگام وضع قوانین به محافظه کاری و مقاومت و لجاجت جامعهٔ عرب توجه داشت و می‌دانست که تا کجا می‌تواند اصلاحات را به زور فرمان به مرحلهٔ اجرا بگذارد<sup>۱۵</sup>. از اینجا است که قرآن با وضع مقررات و تضمینات قانونی راه و روش‌هایی را مانند قصاص تصویب و تجویز می‌کند. اما بندرت اتفاق می‌افتد که در آن واحد به تعدیل سختگیری و خشونت در اجرای عدالت توصیه نکند. این تعدیل چگونه باید صورت پذیرد؟ به وسیلهٔ رحم و عطف حاصل از درك این نکته که هر کس در حد خویش محتاج عفو و بخشایش است.

جالب‌ترین نمونه‌ای که می‌توان سراغ کرد در وضع قانون مربوط به طلاق و زندگی خانوادگی است. اینکه اصلاحات اجتماعی قرآنی به‌طور کلی باعث ارتقای موقع و مقام زن شده است (برخلاف هرج و مرج عصر جاهلیت در عربستان) قولی است که جملگی بر آنند. با اینهمه قرآن صریحاً برای پدر و شوهر حق برتری قائل است و تعدد زوجات را تا چهار زن و طلاق را با شرایطی مشروع می‌داند. بدیهی است که محمد(ص) بیش از آنچه در قرآن آمده است نمی‌توانست وارد روش (متد) قانونگذاری شود. با وجود این چیزی نگذشت

(۱۵) مؤلف چون مسیحی است طبعاً از درك این حقیقت عاجز است که مسألهٔ قانونگذاری و توجه به «روحیهٔ اعراب» و «کیفیت اجرای قوانین» که مورد بحث او است همه مربوط است به وجود خدائی که محمد(ص) را به رسالت مبعوث و کلام خود قرآن را بروی نازل کرد. - م.

که بسیاری از حقوقی که به زنان داده شده و محدودیتهائی که به اوصیا و اولیای ایشان تحمیل شده بود با فتواهای شرعی مفتی‌های اسلام تغییر یافت. از سوی دیگر درست به اتفاق آراء چنین تأکید شده است که محمد (ص) شخصاً از طلاق بیزار بود و آن را «در نظر خدا چیزی زشت و منفور» می‌دانست. زندگانی خانوادگی خود او در مدینه و از دواجهای عدیده او موضوع تفسیرهای پریش و کنایه از یک سو و دفاع پر حرارت از سوی دیگر شده است. احادیث و اخبار این نکته را کتمان نمی‌کنند که وی نسبت به زنان جذبه‌ای احساس می‌کرد یا متذکر این حقیقت می‌شوند که این حس آمیخته با عنایت خاص حضرت به رعایت آداب معاشرت بود. اما منتقدان این نکته را نادیده گرفته‌اند که وی حتی با وجود تحریکاتی که برضد او به عمل می‌آمد ملایمت و نجابت و تقریباً صبری پایان‌ناپذیر در قبال غم و اندوه زنان - از هر قبیل - نشان می‌داد و از ایشان دلجوئی می‌کرد تا بدانجا که گاهی به تجدید نظر در قوانینی که خود ابلاغ کرده بود می‌پرداخت.<sup>۱۶</sup>

از نظر ما جای گفتگو نیست که تسلطی که محمد (ص) بر اراده و عواطف اصحاب خود داشت نتیجه نفوذ شخصیت وی بود و اگر چنین شخصیتی نداشت آنان اعتنائی به ادعای پیغمبر نمی‌کردند. استمداد مردم مدینه از او به جهت سجایای اخلاقی وی بود نه به علت تعالیم دینیش. شك نیست که سرانجام این دوجنبه از زندگانی او حتی در نظر اصحاب رسول تفکیک‌ناپذیر گشت، همچنانکه برای مسلمانان نسلهای بعد حال بدین منوال بوده است.

از این رو طبعاً همینکه شخصیت نافذ او به عنوان «بشر» کنار رفت و تکریم و احترام به «پیغمبر» جای آن را گرفت، این امر تقریباً بی‌درنگ باعث شد که شرح زندگانی او را بوسیله تحولات داخلی و عناصری که از خارج در آن راه یافته بود جذابتر نشان دهند. در مرحله بعدی، زمانی که مفاهیم اجتماعی و اخلاقی مسلمانان به واسطه نفوذ جریانهای تازه ادبی و فلسفی تلطیف یافته بود، شخصیت پیغمبر را دائم با اندیشه‌ها و آرمانهای تازه تطبیق می‌دادند.

(۱۶) مؤلف اگر به جای «تجدید نظر»، تعدیل نظر می‌نوشت باز به حقیقت نزدیکتر بود. - م.

در یکی از فصلهایی که پس از این خواهد آمد خواهیم دید که چگونه صوفیان شخصیت محمد(ص) را با کیهان‌شناسی صوفیانه و نظام پیرپرستی خود سازش دادند. تا این زمان پیغمبر را به صورت شخصیتی آرمانی درآوردن، از دایره فلسفه اخلاقی (علم الاخلاق) گذشته و تقریباً به مرحله ضرورت حیات معنوی گام نهاده بود، اما هر قدر که اندیشه مسلمانان راهی دور و دراز پیموده باشد باز تماس خود را با شخصیت انسانی محمد بن عبدالله(ص)، مردی که از مکه برخاسته بود، هرگز کاملاً قطع نکرده بود.

## فصل سوم

### قرآن

قرآن ثبت و ضبط گفتارها و سخنان شفاهی ای است که محمد (ص) و پیروانش آنها را به منزله وحی پذیرفته اند. از این رو مسلمانان درست دین<sup>۱</sup> آنها را کلام واقعی خدا می دانند که به واسطه جبرئیل فرشته نازل شده است. این سخنان را با پیشاوند «قال الله» نقل می کنند و «قال رسول الله» را فقط در مورد گفته های محفوظ در احادیث نبوی به کار می برند. عقیده خود محمد (ص) که هنوز پیروانش بی گفتگو می پذیرند آن است که این گفتارها قسمتی بوده است از يك «کتاب آسمانی»<sup>۲</sup> که روایت عربی آن بروی نازل شده است، نه يك بار و يك جا بلکه در قطعاتی که دسترسی بدان آسان باشد و در رابطه با مقتضیات زمان<sup>۳</sup>.

از نظر شکل ظاهری قرآن کتابی است در حدود ۳۰۰ صفحه منقسم به ۱۱۴ فصل که سوره خوانده می شود، تقریباً مرتب به ترتیب تفصیل سوره ها به استثنای حمد کوتاهی که سوره اول را تشکیل می دهد. سوره ۲ دارای ۲۸۶

۱) به اصطلاح اروپائی ارتودوکس که پیش از این شرحی در تعریف آن نوشته ام. - م.

۲) یا «ام الكتاب». - م.

۳) در این باره رجوع کنید به بخش پنجم، قرآن در اسلام مرحوم استاد علامه سید حسین طباطبائی. در ضمن خواندن این کتاب مستطاب به هر خواننده فارسی زبان توصیه می شود. - م.



و سوره ۳ مشتمل بر ۲۰۰ آیه است و قس علی‌هذا تا برسیم به آخرین سوره‌هایی که فقط سه الی پنج آیه دارند. از آنجا که سوره‌های مدنی معمولاً از سوره مکی بلندترند لذا سوره‌ها فاقد ترتیب تاریخی‌اند و مرتب کردن آنها به ترتیب تاریخ نزول آیات، این مشکل را مطرح می‌کند که غالب سوره مدنی و بسیاری از سوره مکی درهم آمیخته‌اند و شامل گفتارها یا ناظر به زمانهای مختلف‌اند که باهم ترکیب شده‌اند. صرف نظر از اشاراتی نسبتاً معدود به وقایع تاریخی که زمان آنها دقیقاً معین است استخراج دیگر دلایل و شواهد امری است که با استفاده از معیارهای کلی مربوط به سبک و محتوای قرآن مجید حاصل می‌شود.

در نخستین دوران رسالت، سخنانی که محمد (ص) ابلاغ می‌کرد با سبکی استوار و وحی آسا در عبارات کوتاه و مسجع ایراد می‌شد که غالباً مبهم بودند و گاهی با يك یا چند سوگند صریح آغاز می‌شدند. این سبک از نظر تازیان مسلماً خاص کاهنان عرب بود و عجب نیست که مخالفان محمد (ص) او را متهم کرده باشند به اینکه او نیز یکی دیگر از این کاهنان است. رفته رفته سبک قرآن به ثری نرمتر، اما همچنان فصیح و بلیغ، مبدل شد و بتدریج که شکایات و اتفاقات اجتماعی و ژرف‌بینی‌های او در اخرویات (مسائل مربوط به رستاخیز و بهشت و دوزخ) جای خود را به روایات تاریخی می‌دادند و اینها نیز به توبه خود در مدینه مبدل به مطالب راجع به قانونگزاری و سخنان مناسب با مسائل روز می‌شدند، از خصایص سبک اصلی ثر قرآن (آیات مکی-م) چیزی باقی نمی‌ماند مگر وزن یا سجعی آزاد که نشانه پایان هر سوره‌ای است که ممکن است تعداد کلمات آن به ده الی شصت برسد.

در آغاز، نظر کارلایل<sup>۴</sup> درباره قرآن چنین بود: «تلاوتش پر زحمت‌ترین مطالعه‌ای است که من در عمر خود به گردن گرفته بودم، خسته‌کننده، فاقد نظم و ترتیب و خام و ناهنجار است. چیزی بجز حس و وظیفه‌شناسی هیچ اروپائی را

۴) تامس کارلایل Thomas Carlyle مقاله‌نویس، مورخ انگلیسی و مؤلف کتاب قهرمانان و قهرمان‌پرستی Heroes and Hero-Worship که به عنوان الإبطال به عربی ترجمه شده شده است و قسمتی از آن را مرحوم ابو عبد الله زنجانی تحت عنوان «تاریخ حیات پیغمبر» به فارسی درآورده است (تبریز ۱۳۱۲ هـ ش). - م.

به خواندن قرآن از آغاز تا انجام یاری نمی‌کند.» این سخن با اختصار و ایجاز چیزی را بیان می‌کند که همان نخستین احساس هر خواننده‌ای است (خواننده غیرمسلمان - م.). اما سالها مطالعه دقیق قضاوت بعدی او را تأیید می‌کند که می‌گوید: «دارای ارزشی و هنری است کاملاً جدا از ارزش و هنر ادبی. کتابی که «ازدل برون آید لاجرم بردل نشیند»<sup>۵</sup>. ابراز هرگونه هنری و مهارتی در کار تألیف و تصنیف درقبال قرآن هیچ است.» هرچند به یقین مسأله ارزش ادبی نباید مبتنی بر دلایل قیاسی باشد بلکه باید به اصطلاح با «روح» یا خصیصه زبان عربی ارتباط داشته باشد و کسی در طی این هزاروپانصد سال این چنگ خوش‌آهنگ الهی را با آن قدرت و تهور و با نوسانی که دامنه تأثیر عاطفیش چنان گسترده باشد مانند محمد(ص) ننواخته است.

برای پی‌بردن به اصل منابع و کیفیت تحول و تکامل آراء مذهبی‌ای که شرح و تفصیل آنها در قرآن آمده است (نباید فراموش کرد که طرح این مسأله در نظر مسلمانان نه تنها بی‌معنی است بلکه عین کفر است)<sup>۶</sup> هنوز، با بسیاری از مسائل حل نشده رویاروئیم. محققان قدیم وجود يك منبع یهودی و پاره‌ای از ملحقات نصرانی را اصلی مسلم گرفته بودند. تحقیقات جدیدتر قطعاً ثابت کرده است که وجود نفوذهای عمده خارجی را (اعم از مواد و مصالح عهد عتیق) می‌توان تا مسیحیت سریانی دنبال کرد.

اکنون این مطلب مسلم است که کنشها و کلیساهای سازمان یافته یهودی و نصرانی در میان جامعه‌های اسکان یافته شمال و جنوب و مشرق عربستان وجود داشته است. شهر عربی حیره در ساحل فرات مقر اسقفهای نسطوری بوده است که تقریباً محقق است که نوعی فعالیت تبلیغاتی در عربستان داشته‌اند و در شعر قدیم تازی اشارات بسیاری به راهبانی شده است که در زاویه‌های دور افتاده صحرا می‌زیسته‌اند. در یمن يك جنبش یهودی یا یهودی شدن (یا آداب و رسوم

۵) در متن تقریباً عین همین مضمون مثل فارسی به کار رفته است. - م.

۶) والبنه به عقیده ما مسلمانان نقل کفر کفر نیست، خاصه اگر بخواهیم با سلاح منطقی و استدلال در رد عقاید مخالف بکوشیم. - م.

یهود را پذیرفتن) برخوردار از حمایت سلسله امیران محلی وجود داشته است که نصرانیان یمنی به یاری حبشیان آن را در ۵۲۵ میلادی برانداخته‌اند. با توجه به روابط بازرگانی نزدیک میان مکه و یمن این فرض طبیعی به نظر می‌رسد که پاره‌ای از افکار مذهبی بوسیله کاروانهای ادویه و پارچه‌های بافته شده، در مکه راه یافته باشد و در لغات قرآنی جزئیاتی دیده می‌شود که مؤید این فرض است. از خود قرآن مجید پیداست که مردم عربستان غربی با اندیشه‌های یکتاپرستی آشنائی داشته‌اند. تصور می‌رود که وجود خدای متعال از بدیهیات متعارف میان محمد (ص) و مخالفان وی بوده است. قرآن درباره وجود چنین خدائی به بحث و جدل نمی‌پردازد و آنچه مورد بحث و جدل قرآن مجید است این است که خدای یکتا و یگانه اوست: لا اله الا الله «نیست خدائی جز الله».

اما این نکته بسیار مورد تردید است که آیا باید اعتقاد به وجود چنین خدائی را ودیعه مستقیم تعالیم نصرانی یا یهودی دانست. در قرآن این اندیشه ارتباط با سنتی دارد که با از آن یهود و نصاری به کلی تفاوت دارد، یعنی با سنت عربی مبهمی که نماینده آن باصطلاح «حنیف»<sup>۷</sup> ها هستند، یکتاپرستان عرب قبل از اسلام که تنها نامشان نشان می‌دهد که سریانیان ایشان را غیر نصرانی می‌دانسته‌اند (در سریانی هنیّا به فتح اول یعنی «بت پرست»). محمد (ص) به این نام می‌نازد و آن را نعت و صفت ممتازی برای ابراهیم قرار می‌دهد، همو که «نه یهودی بود و نه نصرانی». حتی در یکی از قدیمترین قرائت‌های یکی از سوره‌های قرآن (سوره سوم، آیه ۱۷)<sup>۸</sup> اشارتی هست بر اینکه در روزگاری اصطلاح «حنیفه» برای دلالت به آئینی به کار می‌رفته که محمد آن را تبلیغ می‌کرده است و بعدها اصطلاح «اسلام» جانشین آن شده است.<sup>۹</sup>

نشانه دیگری از این سنن بومی نبوتی عربستان شمالی در قدیمترین

۷) ظاهراً رقم ۱۷ غلط چاپی است و صحیح ۶۷ است زیرا در سوره سوم (آل عمران) و تنها در این سوره به «حنیفه» مورد بحث مؤلف کتاب حاضر اشاره شده است: ما کان ابراهیم یهودیاً ولا نصرانیاً ولکن کان حنیفاً مسلماً فما کان من المشرکین. - م.  
 ۸) از آیه منقول در حاشیه قبلی که مورد اشاره مؤلف است چنین مطلبی استنباط نمی‌شود. سخن مؤلف حدسی بیش نمی‌نماید. - م.

آیات قرآن یافته می‌شود که در آنها رسالت انبیای سلف روایت، یا بدانها اشارت شده است. در این روایات، بعضی شخصیت‌های گمنام عرب مانند هود و شعیب و دیگران دارای مقام و موقعی والا، لااقل همانند پیغمبران تورات‌اند. در قدیم‌ترین اشارات قرآن مجید، فرض بر آن است که شنوندگان پیام محمد(ص) با قصص این انبیا آشنا بوده‌اند و در واقع نام يك دوتن از این پیامبران در اشعار جاهلی آمده است.

اما در عین تصدیق این سنت یکتاپرستی بومی به عنوان یکی از عوامل درست و استوار راجع به سابقه احوال یا افکار محمد(ص)، باید دانست آئینی که وی را سخت تحت تأثیر قرار داده (و به وسیله او در تمام عهود و اعصار بعدی در ذهن پیروان اسلام تأثیری روشن و آشکار داشته است) عقیده به روز رستاخیز بوده است. این مسلماً از سنت عربی اقتباس نشده، بلکه مأخوذ از منابع نصرانی است. ناباوری عمیق و طعنه‌های تحقیرآمیز که همشهریان مکئی محمد باشنیدن چنین چیزی نشان می‌دادند حاکی از آن است که با این اندیشه بکلی بیگانه بوده‌اند. از متون دیگر نه فقط اندیشه‌هایی که محمد(ص) درباره رستاخیز جسمانی و حیات اخروی بیان کرده است بلکه بسیاری از جزئیات مربوط به جریان کيفر آسمانی و عقاب الهی و حتی ارائه تصویر خوشیهای بهشت و شکنجه‌های دوزخ و نیز چند تا از اصطلاحات فنی خاصی که در قرآن به کار رفته مطابق<sup>۹</sup> است با آنچه در نوشته‌های راهبان و آباء نصرانی سریانی آمده است.

صرف نظر از مجاری‌ای که این افکار در آنها جریان داشته و به محمد(ص) رسیده است، ترس از خدا و «غضب موعود» در بقیه عمر بر اندیشه وی فرمانروا بوده است. این اندیشه برایش نه همان تنها سلاح یا سلاح عمده‌ای بوده که با آن مخالفان خود را تهدید می‌کرده بلکه انگیزه‌ای بوده است برای تقوی و اعمال حسنه از هر قبیل. نشانه خاص «مؤمن» ترس دائمی از خدا و نقطه مقابل

۹) به جای مطابق لااقل می‌بایست گفته شود «مشابه». - م.

آن غفلت یا «سبکسری» است. این «برابرنهاد»<sup>۱۰</sup> هرگز از ذهن محمد(ص) غایب نبود و «انگیزه تکراری»<sup>۱۱</sup> زهد و ریاضت مسلمانان صدر اسلام را تشکیل می‌دهد که البته هسته اصلی تعالیم قرآن در همین نکته منعکس است - خداوند سرور قادر مطلق است و انسان مخلوق او، آفریده‌ای که همیشه در معرض خطر برانگیختن خشم او قرار دارد<sup>۱۲</sup> و این پایه همه الهیات و اخلاقیات اسلامی است. بخشایش تنها به توفیق الهی حاصل می‌شود و آدمی به اتکای شایستگی خود نمی‌تواند آن را به دست آورد و اگر انسان بخواهد لایق عفو الهی گردد شرط این کار کف نفس شدید و خدمت به خدا از راه اعمال حسنه، خاصه از طریق نماز و زکات است.

پیغمبران علمای علم کلام نیستند و کسی انتظار ندارد که این عقیده چنانکه محمد(ص) بیان کرده است از نظر علم کلام دقیق و صلب و سخت باشد قرآن در بین مفاهیم قضا و قدر و جبر از یک سو و اراده آزاد و تفویض و اختیار از سوی دیگر در نوسان<sup>۱۳</sup> است، بسته به اینکه آیات مربوط خطاب به گروه غافلان یا دسته مؤمنان باشد. بی‌اعتنائی به دنیا سرچشمه حیرت دائمی محمد(ص) بود، همچنانکه این امر درباره غالب صاحبان اندیشه‌های مذهبی مصداق داشت و ظاهر! این مسأله فقط با نسبت دادنش به کار خدا قابل توجیه می‌نمود. اما فرمولی که کمتر جنبه جبریگری داشت لازم بود تا شایستگی آدمی را در انجام دادن وظایف اخلاقی و مذهبی تعلیل و مؤمنان را به حفظ اینها در وجود خود تشویق کند.

زیرا به حکم قرآن، محمد(ص) فقط به موعظه درباره آئینی نمی‌پرداخت که از لمن و عقوبت جاودانی به دست خدا، خدائی قادر متعال و غیور، سخن گوید.

(۱۰) ترجمه آنتی‌تر antithesis از اصطلاحات محمدعلی فروغی است (سیر حکمت در اروپا) نه از کسی دیگر چنانکه در واژگان فلسفه و علوم اجتماعی تألیف داریوش آشوری آمده است. - م.

11) recurrent motive

(۱۲) البته در صورت ارتکاب معاصی و اشتغال به مناهی. - م.

(۱۳) کلام الهی «نوسان» ندارد. مسأله مربوط است به شأن نزول آیات بینات که مؤلف بلافاصله به آن اشاره کرده است. - م.

بلکه این آئین آمیخته با پیام امید بود. بتدریج که عده افراد جامعه کوچک اسلامی افزایش می‌یافت رحمت الهی کراراً مورد تأکید قرار می‌گرفت، درواقع زمانی فرارسید که درقرآن برای خدا نامی اختیار شد که بنا برکنیه‌های قبل از اسلام می‌بایست در عربستان متداول بوده باشد - «الرحمن»، «بخشاینده» و این اصطلاح در عبارتی که در آغاز هریک از سوره‌های قرآن (ومی‌توان گفت در آغاز هریک از سخنان محمد(ص)) باقی مانده است: بسم الله الرحمن الرحیم، «به نام خداوند بخشاینده بخشایشگر».

در ضمن بحث وجدل محمد(ص) با مخالفان مکتبی، او را وادار می‌کرد که محتوای پیام الهی را تکامل بخشد. همچنانکه آنان به ادعای وی (مبنی بر اینکه خداوند او را برای اخطار و تحذیر و انذار فرستاده است تا بدانند که در روز قیامت گرفتار غضب الهی خواهند شد و باید که از خطاها و سیئات اعمال خود توبه کنند) بی‌اعتنا باقی می‌ماندند، لحن قرآن بیش از پیش منطقی و استدلالی می‌شد. قرآن در ضمن شرح و تفصیلی فزاینده به بسط بیان درباره دلایل موجود در طبیعت دال بر وجود و قدرت پروردگار و علت رسالت انبیای سلف می‌پرداخت. اکنون نه همان به کیفر روز حساب تأکید می‌کرد بلکه نیز به مصیبت بزرگی که در حیات دنیوی به مثابه پادافراه انکار اخطار خدا در انتظارشان بود اهمیت می‌داد. قرآن به کثرات و مترات مصائبی را که بر مصریان و «قوم لوط» و «قوم نوح» و آن عده از قبایل عرب که منکر اسلاف پیامبر شده بودند فرود آمده بود به یادها می‌آورد. داستانهای پیامبرانه تازه نظیر قصص یوسف و یحیی تعمید دهنده، نخستین طرح قصه عیسی، داستانهای داود و سلیمان و ذوالقرنین و اصحاب کهف و دیگر شخصیت‌های منعکس در روایات آپوکریف<sup>۱۴</sup> و افسانه اسکندر (ذوالقرنین) - همه اینها به قصد وعظ و ارشاد یا برای نشان دادن منشأ فوق طبیعی دانش محمد(ص) به آنچه قرآن بر زبان او جاری می‌کرد افزوده می‌شد.

۱۴) Apocrypha «نام ملحقات کتابهای عهد قدیم و جدید که آنها را خارج از کتب آسمانی دانسته‌اند.» (دایرة المعارف فارسی). - م.

اما مکّیان همچنان از وی معجزه می‌خواستند و محمد(ص) با اعتماد به نفس و تهوری فراوان به عالیتین مرجع تأیید رسالت خود یعنی به قرآن مجید توسّل می‌جست. مکّیان مانند همه اعراب در زبان و معانی بیان خبره بودند. بسیار خوب، اگر قرآن انشای خود او بود دیگر آدمیان نیز می‌توانستند که در مقام رقابت با او برآیند. اگر نمی‌توانستند (و پیدا بود که نمی‌توانند) پس می‌بایست قرآن را بمنزله دلیل شاخص اعجاز پذیرند.

در طی سالهای بعدی اقامت محمد(ص) در مکه، سالیانی که بر روی هم نومیدی و رکود ظاهری در کار بود کمتر اتفاق می‌افتاد که انگیزه تازه‌ای برای توسعه دامنه دعوت محمد(ص) به وجود آید. در سوره‌های این دوره مضامین قدیم بارها تکرار می‌شود. لحن کلی افسرده‌کننده است و آیاتی دیده می‌شود حاکی از نگرانی از تعمق و فرو رفتن در کنه ضمیر<sup>۱۵</sup>. معذالک این سالها از نظر پیشرفت جامعه اسلامی حائز اهمیت فراوان بود. برغم مخالفت‌های فزاینده کفار، احساسات دینی مسلمین که در میان دیوارهای تنگ محصور بود، راهی به عمق ضمیر گشود. تعقیب و آزار و ایجاد موانع اجتماعی در عین آنکه نومسلمانان ضعیف را از میدان به در می‌کرد هسته شوق و حرارت اخلاقی را صلابت می‌بخشید، و پس از رحلت پیغمبر معلوم شد که این امر در آن واحد قوه محرکه و تکیه‌گاه نهضت اسلامی است.

نیز باید چنین پنداشت که آئین نماز گزاردن در طی این دوران تثبیت شد. در احادیث کثرتاً به نماز فردی و نماز جماعت محمد(ص) و پیروانش اشاره می‌کنند. اما سوره‌های مکی فقط متذکر نماز صبح و مغرب و نماز فردی شبانه است. در واقع قرآن در هیچ جا صراحتاً پنج بار نماز گزاردن شبانه روز را تجویز نکرده و این نکته نیز شامل آئین نماز گزاردن<sup>۱۶</sup> است. نیز تا این زمان از هیچ يك از فرائض و احکام دقیق شرعی و اجتماعی خبری نبود، اگر چند

۱۵) «لحن افسرده‌کننده» و «نگرانی از تعمق در کنه ضمیر» کدام است؟ ما مسلمانان چنین آیاتی در قرآن مجید سراغ نداریم. - م.  
 ۱۶) در اصل prostration به معنی سجود و به خاک افتادن. - م.

زکات دادن فی‌المثل کراراً تأکید شده است اما این توصیه به‌عنوان وظیفه اخلاقی و وسیله تزکیه نفس توصیه شده است نه به‌عنوان به‌اصطلاح «نهاد» و این خصیصه لحن کلی سوره‌های مکی است.

در مدینه تمام این چیزها دگرگون شد. وجود جامعه جدید مستلزم اعلام و انتشار بسیاری از مقررات قانونی و نظامات اجتماعی و همچنین گسترش آموزش اخلاقی پیامبر بود. اما این تغییر تدریجی بود. نخستین «قانون‌گذاری» محمد (ص) یعنی سندی را که در آن مبانی اجتماعی جامعه مشترک مدینه را پایه‌گذاری کرده باشد اصلاً در قرآن نمی‌توان یافت. اینکه چنین قانون‌گذاری‌ای اعلام شده باشد، نه به‌عنوان وحی بلکه به‌ابتکار خود او، تاحدی روشن‌گر این مطلب است که خود او (و از قرار معلوم پیروانش نیز) میان وحی الهی و اقدام شخصی فرق می‌نهادند. از این مهم‌تر موردی است که در خطبه «حجة الوداع» او می‌توان سراغ کرد، هنگامی که وی برای آخرین بار به مکه سفر کرد. اهمیت مسأله در این است که این نیز با وجود محتوای دینی و رسمیت و اهمیت حادثه در قرآن مجید نیامده است.

این نمونه‌ها باید ما را قبل از قبول نظری که بارها از سوی خرده‌بینان بیان شده است به تأمل وادار کند. آن نظر این است، که گویا محمد (ص) عمداً «وحی» را همچون وسیله‌ای برای تحمیل اراده خود به جامعه مسلمان یا حل مشکلاتی که می‌بایست به آنها رسیدگی کند به کار می‌برده است. مسلماً آیات کثیری از سوره‌های مدنی که مربوط به حوادث جزئی و مسائل سیاسی و داخلی است می‌بایست به خودی خود چنین نکته‌ای را در ذهن نقادان القا کرده باشد. با اینهمه در میان صحیحترین احادیث، تعداد بسیاری موجود است که موضوع آنها مربوط به همان نوع وقایع و حاوی بسیاری از مواظط جالب‌نظر است. صرف نظر از امکان هر گونه توجیه روانشناسی مقاومت در برابر این نتیجه‌گیری دشوار است که اصطلاح «وحی» منحصر به سخنان و تقریراتی بود که پیغمبر آنها را با خود آگاهی و از روی اختیار نگفته بود و در نظر وی از عالم غیب برزبان جاری شده بود.



محمد(ص) در طی نخستین سال اقامتش در مدینه چندین رسم از مراسم یهود را اختیار فرمود تا در جامعه اسلامی به کار رود، مانند روزه عاشورا در روز دهم ماه اول (برابر با «روز کفاره»)<sup>۱۷</sup>، برقرار کردن نماز ظهر و قبله قراردادن بیت المقدس. اما چیزی نگذشت که خود را گرفتار مباحثه و معارضه شدیدی با قبایل یهود یافت. در قرآن مجید آثاری از این مشاجرات باقی است که با وضوح کافی خصوصیت آنها را نشان می‌دهد. ظاهراً یهودیان از قبول نبوت محمد(ص) و از «تأیید تورات»<sup>۱۸</sup> در این باب تن می‌زدند و کارشان از تناقض گوئی به استهزا کشیده بود، در حالی که او به رسالت الهی خود یقین داشت و آنان را به تحریف کتاب مقدس خودشان و مخفی کردن مطالب حقیقی آن متهم می‌کرد. در برابر انتقادهای آنان از قصص و روایات رسولانه‌اش در آغاز کار با سادگی قانع کننده‌ای جواب می‌داد: «ءاتتم اعلم ام الله» (شما بهتر می‌دانید یا خدا)، (سوره ۲، آیه ۱۴۰/۱۳۴). اما شکاف ژرفتر شد و لحن قرآن از ترغیب به سرزنش و کنایه و طعنه کشید و سرانجام به اتهام و تهدید - و شگفت آنکه در همه این آیات بازسازی<sup>۱۹</sup> بسیاری از درونمایه‌های (تم) مجادلات قدیم ضد یهود نویسندگان نصرانی صدر مسیحیت را مشاهده می‌کنیم.

هرچند یکی از اتهاماتی که بارها بر ضد یهودیان در قرآن مجید آمده است انکار «عیسای مسیح پسر مریم» است اما قرآن مسیحیان را نیز در حوزة

(۱۷) «روزه کفاره که در لاویان ۱۶ : ۲۳ : ۲۷-۳۲ مذکور است روز روزه حلیمی و افتادگی است و پنج روز قبل از عید سایبانها یعنی در روز دهم ماه تشری اتفاق می‌افتاد و روزه مسطور از غروب آفتاب تا به غروب روز دیگر بود که آن روز را تماماً همچو روز سبت نگاه می‌داشتند و احترام می‌نمودند.» (قاموس کتاب مقدس، ذیل ماده «کفاره»). - م. ۱۸) ظاهراً اشاره مؤلف به سوره ۷ (اعراف) آیه ۱۵۷ است: الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل... (همان کسان که آن رسول، پیغمبر ناخوانده درس را که (وصف) وی را نزد خویش، در تورات و انجيل نوشته می‌یابند پیروی کنند...) (ترجمه پاینده). - م.

(۱۹) مسیحیان مانند پیغمبر اسلام با یهود مشاجره داشتند (و البته گناه از خود یهود بود) اما این دلیل بر آن نیست که آنچه در این باره در قرآن مجید آمده است «بازسازی» سخنان مسیحیان تصور شود. «مشابهت» (بر فرض که بتوان این لفظ را در مورد کلام الله به کار برد) غیر از چیزی است که مؤلف «بازسازی» می‌خواند. - م.

جدلی خود قرار می دهد: «وقالت اليهود ليست النصراري على شيء وقالت النصراري ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب.» یهودان گویند نصاری چیزی نیستند و نصاری گویند یهودان چیزی نیستند. اینان کتاب خدا را می خوانند (سوره ۲ آیه ۱۱۳/۱۰۷). مهتر از این آن است که مخصوصاً آئین پسر خدا دانستن عیسی مؤکداً رد شده است<sup>۲۰</sup>، با بیانی که فاش می کند که چگونه از روی حماقت محض آئین «تشبیه» (همانند انگاشتن خدا با انسان) را به تازیان شناسانده بودند (یا این مطلب در نظرقوم عرب جاهلی چنین نموده بود). یکی از قدیمترین سورمکی (سوره ۱۱۲) که محتملاً در اصل ناظر بوده است به مخالفت با مفهوم سه الهه مکه به عنوان «دختران الله» ظاهراً نیز قابل انطباق با آئین اقانیم ثلاثه در کیش نصاری بوده است: «قل هو الله احد»<sup>۲۱</sup>، الله الصمد، لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفو احد.» بگو او خدای یگانه است<sup>۲۲</sup>. خدای بی خلل<sup>۲۳</sup> است. نژاده و زائیده نشده. و هیچ کس همتای او نیست. اما در قرآن مسأله زائیدن مریم باکره و آبستن شدن او در عین معصومیت مورد تأکید و تأیید واقع شده است. از سوی دیگر به صلیب زدن عیسی نوعی تهمت یهود اعلام و وجود چنین امری انکار شده است: کس دیگری را که شبیه او بوده است به خاچ کشیده و خود عیسی را به آسمان برده اند.

زمینه و سابقه این بحث و جدل علیه نصرانیت مبهم است زیرا ظاهراً همزمان است با پاره ای اشارات دوستانه نسبت به مسیحیان. به علاوه تاریخ این حادثه به روزگاری برمی گردد که هنوز بین مسلمین و قبایل مسیحی شده شمال غرب برخوردی روی نداده بود. البته این بحث و جدل بی شک از آغاز به طور ضمنی در تعالیم محمد (ص) آمده بوده، اما ممکن است که بر اثر رقابت

۲۰) آیات راجع به اینکه عیسی نه خداست و نه پسر خدا اینها است: ۴: ۱۷۱، ۱۹: ۳۴-۳۶، ۴۳: ۵۸-م.

۲۱) نگاه کنید به حاشیه بعدی. - م.

۲۲) چنانکه غالب مفسران مسلمان ترجیح می دهند «بگو، خدا يك است.» (مؤلف).

۲۳) مؤلف «صمد» را به جاوید و ابدی Eternal ترجمه کرده و در حاشیه نوشته است: «این لفظ «صمد» که معمولاً به جاوید و ابدی ترجمه می شود نیز به انواع مختلف تفسیر می گردد.» - م.

با نهضت اصلاحات مذهبی که همزمان با ظهور اسلام در واحدهای نجد شرقی (در آن زمان یمامه خوانده می‌شد) تحت تأثیر عیسویان نسطوری در حال تکامل بود، آشکار شده باشد. با اینهمه تنها سالی پس از رحلت محمد(ص) بود که این دوجنبش‌گرفتار کشمکش میان مرگ و زندگی شدند.

در هر حال، نتیجه این کار چیزی را به محمد(ص) آشکار کرد که می‌توان آن را نظریه تاریخی اسلام خواند.

از آنجا که دین یهود کیش موسی و مسیحیت دین عیسی خوانده می‌شد، محمد(ص) به حکم قرآن از پشت سر این دو به سراغ شخصیت ابراهیم «حنیف» رفت. ابراهیم نه یهودی بود نه نصرانی، پس شخصیت او مناسب بود با مفهومی که محمد(ص) از یکتاپرستی ابتدائی تحریف نشده داشت، آئینی که پیوسته با بعثت متوالی انبیا احیا گشته بود و خود او که خاتم ایشان بود وارث حقیقی ابراهیم و مصحح اشتباهات یهود و نصاری به شمار می‌رفت. به عقیده مسیحیان امکان دارد که این نیز میراث سنت نبوت عربی بومی‌ای بود که فقط اشاراتی مبهم از آن باقی مانده و به ما رسیده است.

از این گذشته ابراهیم از طریق اسماعیل قبلا به وسیله ادیان مذکور در نص کتاب مقدس (تورات و انجیل) با قوم عرب پیوند یافته بود و از آنجا که در قدیم‌ترین سوره‌های مدنی از «مقام ابراهیم» به عنوان مکانی معروف در مکه سخن به میان آمده است چنین می‌نماید که ابراهیم و اسماعیل قبلا به موجب سنت، بانیان حرم آن یعنی کعبه شمرده می‌شدند. لاجرم اسلام نه بمنزله دینی نو بلکه به عنوان احیای یکتاپرستی ناب ابراهیمی ظهور می‌کند، فارغ از پیرایه‌های یهودیت و نصرانیت و در مقام جانشین آنها به عنوان آخرین وحی الهی. اما این بدان معنی نیست که اسلام بدین سان نوع خاصی از یکتاپرستی عربی شد. چنانکه در فصل دیگر خواهیم دید تنها «نهاد» خاص عربی که در اسلام حفظ شده حج است، زیارت مکه، اما با تجدید تفسیری که از مناسک آن به عمل آمد به حج معنی اخلاقی مخصوصی داده شد که بکلی با خصیصه اصلی عربی آن بیگانه بود. پس اسلام هر چند دینی است که از لحاظ صوری در مکه

مرکزیت یافته است، مع هذا دینی عربی به شمار نمی رود، نیز اقتباسی از یکتا پرستی دین یهود و نصاری محسوب نمی شود، یعنی چنانچه معنی ضمنی این یکتا پرستی تنزل معیارهای موجود یهودیت و نصرانیت سریانی به درجه مفروض ذهنیت<sup>۲۴</sup> پستتر عرب باشد. برعکس، رسالت کلی اسلام در این بود که مفاهیم مذهبی عرب و غیر عرب و معیارهای اخلاقی آنان را تعالی بخشد، و به سطحی برساند که وعظ و بشارت پیامبران پیشین تعیین کرده بود.

حاصل آنکه هر چند بحث و جدل علیه یهودیان و عناصر بی اعتنا به جریانات موافق و مخالف و ابن الوقت (که قرآن معمولاً آنان را به نام کسانی که دزدانه راه می روند<sup>۲۵</sup> یا «فی قلوبهم مرض» یعنی بیمار دل می خواند) و اشاره به بادیه نشینان دمدمی مزاج، قسمت معتنا بهی از سوره های مدنی را تشکیل می دهد. اما اینها فرع بر اصلی است که عبارت باشد از اشمال این آیات بر وظایف مذهبی و اخلاقی و اجتماعی. از آنجا که بسیاری از این مطالب در فصل بعدی بررسی خواهد شد در اینجا کافی است که در چند کلمه در تلخیص خصوصیات کلی آنها بکوشیم.

نظام (سیستم) محمد (ص) نظامی است صلب و سخت و مثبت و مؤکد. صلابت نظام و تأکید خاصی که بر انجام دادن اجباری وظایف شرعی و مذهبی شده است و تکلیف کردن اطاعت محض، تمام اینها را عمدتاً می توان به عنوان واکنشی بر ضد هرج و مرج اجتماعی و معنوی عربستان توجیه کرد. این تازیان که در قبال هر گونه نظارت خارجی عاصی و از تأدیب نفس عاری بودند، به حکم ضرورت می بایست که یوغ سفت و سخت اطاعت را برگردن نهند، و الا نظام اسلام هرگز مجالی برای دوام نمی یافت. در راه و رسم عرب جاهلی باقی ماندن و دوباره فرو رفتن در رخوت و آسانگیری معنوی قبیله ای، در نظر محمد (ص) به معنی بازگشت به بت پرستی بود، و از این رو می کوشید که تاحد امکان قبایلی را که

۲۴) ترجمه اصطلاح فرانسوی مانتالیته (به انگلیسی) که در فارسی نیز متداول شده است. - م.  
 ۲۵) در اصل sneaker به معنی شخص پست و ترسو، کسی که دزدانه راه می رود، طفره زن، زیر در رو. معلوم نیست که مؤلف این لغت را در ترجمه کدام يك از الفاظ قرآنی به کار برده است. - م.

به آئین وی گرویده بودند تحت نظارت مستقیم خود نگاه دارد.

از سوی دیگر و در واکنش نسبت به زهد و تمایل به ترك دنیا که یکی از جنبه‌های مشخص مسیحیت شرق بود، محمد(ص)، از آغاز کار، جامعه خود را درست در میان این دنیا قرار داده بود. عبارتی که غالباً از او نقل شده است «لا رهبانية فی الاسلام» (رهبانیت در اسلام نیست) نه فقط دلالت بر رهبانیت حرفه‌ای (به مفهوم زندگانی اشتراکی خانقاهی نه زندگانی زاهد مجرد گوشه‌گیر)<sup>۲۶</sup> ندارد، بلکه صحنه فعالیت مذهبی در اسلام عبارت است از همان زندگانی مردم به معنی بسیار وسیع کلمه. همه فعالیت‌های اجتماعی می‌بایست در دایره اسلام قرار گیرد و روح آن در تمام این کار و کوشش‌ها رسوخ و نفوذ یابد. اما این امر عواقبی خطرناک به دنبال داشت. برخورد پرهیزناپذیر دنیای خارجی با آرمان‌های دینی اسلام که حتی در دوره زندگانی پیغمبر و در میان نزدیکترین اصحاب آن حضرت آغاز شده بود در خلال سالیانی پس از آن به واسطه گشودن سرزمین‌های وسیع سرعت و شدت یافت و با وقوع جنگ‌های داخلی و تأسیس خلافت اموی در دمشق آن هم تنها بیست و هشت سال پس از رحلت پیغمبر به اوج خود رسید. اما همین قبول جنبه دنیوی بود که بمنزله وسیله‌ای برای بهبود معنوی اسلام از کار درآمد. در مدینه، مرکز متروک و دورافتاده قدیم اسلام، سنت زنده محمد(ص) باقی ماند، تکامل یافت و برای مقاومت و غلبه قوت گرفت (تا به حدی که در آغاز کار غیر ممکن می‌نمود)، مقاومت و غلبه بر خطراتی که کامیابی‌های زیاده از حد سریع و بیش از اندازه فراگیر به دنبال خود آورده بود.

این مطلب که قرآن در طی زندگانی محمد(ص) به صورت کامل به قید کتابت درآمده باشد - مسأله‌ای است که درباره آن اخبار و احادیث متعارض وجود دارد. بنابه شرحی که مقبول همگان است نخستین تدوین آن چند سالی پس از رحلت پیغمبر صورت گرفته است، از روی «تکه پاره‌های پوست‌های

(۲۶) عبارت رهبانیت حرفه‌ای و آنچه مترجم بین هلالین به دنبال آن آورده، توضیحی است برای اصطلاح professional cenobitism - م.

مخصوص نوشتن، لوحهای سنگی و برآمدگی شاخه‌های نخل، استخوانهای شانه و دنده‌های شتر، تخته پاره‌ها و سینه‌های مردان». بسیاری از ناصافیها و پیوندهای ناهموار (میان مطالب) که ترکیب کنونی سوره‌های بلند را مشخص می‌کند محتملا باید ناشی از همین کیفیت تحریر و تدوین قرآن مجید باشد. این امر مسلم است که همراه با این مواد و مصالح مکتوب تنی چند از اصحاب پیغمبر قرآن را از بر می‌کردند و با روایاتی که دارای اختلافات جزئی متعدد بود به دیگران انتقال می‌دادند و خلیفه سوم، عثمان، دستور داده بود تا در مدینه متنی موثق فراهم آورند، و از روی آن بود که نسخه‌هایی تهیه و به شهرهای مهم فرستاده شد.

مع‌هذا این نسخه‌ها با خط بسیار معیوب عربی قدیم نوشته می‌شد و محتاج این بود که با حافظه و رزیده هزاران تن از «قُرّاء» تکمیل گردد. برای رفع این اشکال بتدریج اصلاحات و ظریف‌کاریهایی در نسخه‌های کهن صورت گرفت. تا پایان قرن اول هجری متنی که اکنون در دسترس داریم از جمیع جهات بجز معدودی از جزئیات تثبیت شده بود هر چند در این جریان قرآن را با تلفظ معیار شده (استاندارد) میزان کرده بودند یعنی به صورتی درآورده بودند که با کلام و گفتار محمد (ص) درباره‌ی جزئیات فرق داشت، با اینهمه از نظر منطقی محقق و مسلم می‌نماید که تغییرات عمده‌ای در آن راه نیافته و قالب و محتوای قرآن با دقتی آمیخته به وسواس حفظ شده بود.

با اینهمه هنوز آتقدّر اختلاف جزئی در قرائت و به اصطلاح امروز نقطه‌گذاری باقی بود که سرانجام می‌بایست مسأله را با مصالحه خاص اسلامی که باز به آن بر می‌خوریم، حل کنند. نخست ده تن و سپس هفت نفر از «قراء» معروف را بمنزله آموزگاران موثق به رسمیت شناختند و همه، قرائتهای ایشان را به عنوان قرائتهای رسمی و مورد تقلید پذیرفتند. اگرچه علما مدعی بودند که حق دارند که قرائتهای دیگر قراء را نیز بپذیرند باز از نظر مصالح عامه قرائات مطابق با این یا آن نسخه از نسخ قراء سببه اختیار شد. بمرور دهور چندانکه قرائات متروک شد اما فقط در قرن حاضر است (در نتیجه رواج

چاپهای سنگی و سربی قرآنهای طبع استانبول و قاهره که قرائتی واحد تقریباً در همه جهان اسلام قبول عام یافته است.

در مجامع عمومی قرآن با لحنی خوش در عبارتهای کوتاه و موزون خوانده می‌شود و فن صحیح قرائت قرآن را به عنوان جزئی از برنامه علمی عادی در مدارس مذهبی تعلیم می‌دهند. نمونه‌ای از این را می‌توان در کتاب «مصریان جدید» تألیف ا. و. لین<sup>۲۷</sup> یافت. در تاریخ قرون وسطی به همسرایان قاری یعنی قاریانی برمی‌خوریم که قرآن مجید را به صورت دسته‌جمعی می‌خوانده‌اند. اکنون این رسم برافتاده است اما خدمات قاریان حرفه‌ای هنوز در موارد خصوصی و عمومی سخت مورد نیاز است.

در مورد قرآن نیز مانند دیگر کتابهای مقدس بزودی احتیاج به راهنمایی برای توضیح و تفسیر قرآن احساس شد. از قدیم‌ترین ایام انتقال متن قرآن همراه بود با تأویلاتی درباره نکات لسانی و تفسیری. این تأویلات در طی دو یا سه قرن نخستین از نظر کمیت و پیچیدگی سخت افزایش یافت و علت این امر ظهور مکتبهای کلامی و فقهی و جدلهای فرقه‌ای و وجود انبوهی عظیم از احادیث مردم‌پسند بود که در اشارات شخصی یا توصیفات مربوط به اخرویات یا معادشناسی قرآن غلو می‌کردند، یا ادعای توجیه آنها را داشتند. در اوایل سده سوم هجری نخستین مجموعه به علاوه بررسی انتقادی این مواد بوسیله محدث و مورخ معروف، طبری (متوفی در ۹۲۳/۳۱۰ ه ق) فراهم آمد. تألیف عظیم او یادگاری است از تقوای علمی که در عصر خود یا در نوع خود بی‌نظیر است. او شالوده‌ای ریخت تا دانشمندان بعدی بتوانند تفسیرهای خود را که بیشتر جنبه تخصصی داشت بر روی آن بنا کنند. بسیاری از آنها مزایای مخصوص به خود دارند مانند زمخشری نحوی (متوفی در ۱۱۴۳/۵۳۸ ه ق). امام فخر رازی (متوفی در ۱۲۰۹/۶۰۶ ه ق) روش متفاوتی در تحلیل درپیش گرفت و به شیوه‌ای ذهنی‌تر مباحث تفسیری سه قرن بعد از طبری را خلاصه کرد. پس از یک قرن بیضاوی (متوفی در ۱۲۸۶/۶۸۵ ه ق) لایه‌های مختلف فقه‌اللغه‌ای، کلامی،

فقهی و متنی را در تفسیری موجز گرد آورد که تا امروز به مثابه تألیفی نمونه باقی مانده است. تفسیرهای سنیان معاصر و ترجمه‌های اروپائی قرآن همه مبتنی بر تفسیر بیضاوی است.

تفسیرهای شیعه در باب قرآن مجید مندرج در تفسیر طبرسی<sup>۲۸</sup> (متوفی در ۱۱۵۳/۵۴۸ ه.ق) و کتب مفصل بعدی مفسران شیعه ایران است.

---

۲۸) «ابوعلی فضل بن حسن بن فضل طبرسی معروف به شیخ طبرسی . . . سه کتاب تفسیر بر روش شیعه نگاشته است بنام الکافی الشافی . . . که تفسیری مختصر است و دیگر جوامع الجامع که متوسط است و دیگر مجمع البیان که از همه بزرگتر و مشهورتر است. مجمع البیان به سبب اهمیتی که پیدا کرد چندبار تلخیص شده و تا کنون دوبار به طبع رسیده است. تفسیر مجمع البیان از کتب جامع و سودمند در تفسیر است.» دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم (تهران، ابن سینا ۱۳۴۷) ص ۲۵۹ - ۴۰۰.





## فصل چهارم

### معتقدات<sup>۱</sup> و شعائر در قرآن

هرچند جستجو در قرآن برای یافتن شرح و بیانی منظم (سیستماتیک) درباره معتقدات و شعائر اسلامی کاری است مشکل، اما بر روی هم مجموعه‌ای سازگار و نامتناقض از تعهدات و وظایف عملی از آن نشأت می‌یابد. اینها در تمام اعصار و ادوار هسته و مایه الهام حیات مذهبی مسلمین بوده است و از این نظر خلاصه آنها را در این فصل می‌آوریم و تهذیبها و موشکافیهای بعدی را در مورد علم کلام و عرف و عادت در اسلام را به فصولی که پس از این خواهد آمد موکول می‌کنیم.

تأحذی جای تعجب است که کلمه معروف شهادت یا اقرار به ایمان یعنی لا اله الا الله محمد رسول الله (تنها يك خدا هست و محمد پیامبر اوست) به صورت چنین عبارتی در هیچ جای قرآن یافته نمی‌شود اما دونیمه آن جداگانه آمده است. با اینهمه نکات عمده‌ای را که می‌توان از آن به شهادت تعبیر کرد وغالباً مسلمانان چنین می‌کنند. در سورة ۴ آیه ۱۳۶/۱۳۵ آمده است:

---

(۱) ترجمه دکتربین Doctrine که آن را آئین نیز ترجمه کرده‌اند اما چون در مسائل دینی واژه آئین از نظر مفهوم بیشتر به مذهب نزدیک است. مترجم معادل دقیقتر و رساتر «معتقدات» را برگزید. - م.

يا ايها الذين آمنوا، آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضلّ ضلّالا بعيداً.

شما که ایمان دارید به خدا و فرستاده او و این کتاب که به فرستاده خویش نازل کرده و آن کتاب که از پیش نازل کرده، بگروید و هر که خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگان او و روز جزا را منکر شود، در ضلال افتاده است ضاللی دور. [ترجمه پاینده].

۱- خدا. لفظ عربی الله مختصر شده کلمه ال - الاله است یعنی خدا. ثابت شده است که اعراب در زمان محمد (ص) با مفاهیم خدای متعال و اصطلاح عربی آن آشنا بوده اند. کاری که محمد (ص) کرد این بود که محتوایی تازه به این مفهوم داد و آن را از عناصر شرك که هنوز برگرد آن تنیده بود تصفیه کرد، و بجای قبول شخصیت خدائی مبهم و دیر آشنا اعتقاد به خدائی واقعی (هر چند بیرون از آنچه گفته اند و شنیده اند و خوانده ایم)<sup>۲</sup> را جانشین آن نمود، خدائی که آفریدگار و نگهبان جهان است، نيك دانا<sup>۳</sup> است و نيك توانا<sup>۴</sup>، داور مطلق میان نيك و بد و قاضی نهائی میان مردمان است. در اینجا آوردن خلاصه آنچه قرآن درباره خدا تصریحاً یا تلویحاً تعلیم می دهد محال است. غالب اوصاف خداوند به صورت نعت و صفت بیان شده است مانند شنوا، بینا، بخشنده، شمارکننده، آمرزنده، نگهدارنده، راهنما و ازاینها، مسلمانان

۲) اقتباس از شعر معروف سعدی «از هر چه گفته اند و شنیده ایم و خوانده ایم»، ترجمه اصطلاح transcendent که برای آن برابرهایی متعدد (بر حسب مورد) پیشنهاد کرده و به کار برده اند: متعالی، برتر از حواس، ناشناختنی، مافوق تجربه و... - م.

۳) باصطلاح قرآن، علیم. - م.

۴) باصطلاح قرآن، قدیر. - م.

۵) مؤلف فقط ترجمه انگلیسی این اسما و صفات را آورده است که تقریباً اصل آنها را در قرآن به این ترتیب می توان یافت: سمیع، بصیر، وهاب، حسیب، غفور، حفیظ، هادی. - م.

نودونه «نامهای زیبا»<sup>۶</sup>ی خدا را ترکیب کرده‌اند. اما گاهی به آیاتی طولانی‌تر برمی‌خوریم که بیان اسما و صفات الهی است که مؤثرتر و گیراتر از همه، همان است که با فصاحتی فتورناپذیر در آیه معروف به آیه‌الکرسی (سوره ۲، آیه ۲۵۵ آمده است.

الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم. خدای یکتا است که خدائی جز او نیست، زنده و پاینده است. نه پینکی می‌گیردش نه خواب. هر چه در آسمانها و زمین هست، از اوست. آنکه به نزد او جز به اجازه‌اش شفاعت می‌کند کیست؟ آنچه پیش رو و آنچه پشت - سرشان هست می‌داند و به چیزی از دانش وی جز به اجازه‌اش رسائی ندارند. قلمرو او آسمانها و زمین را فرا گرفته و نگهداشتنش براو سنگینی نمی‌کند که او والا و بزرگ است.

برای محمد (ص) عنصر اصلی اعتقاد راستین عبارت بود از یکتاپرستی بی‌چون و چرا. وی در مکه این ادعا را رد کرد که الهه‌های معبود عربها «دختران خدا» هستند، همچنانکه بعدها پرستش عیسی و مریم را بعنوان خدا مردود شمرد و یهودیان را از آن رو که آموزگاران مذهبی خود را ربی (خدای من) می‌خواندند سرزنش کرد. لازمه اعتقاد راستین «اخلاص» است یعنی وفاداری مطلق و بی‌شایبه نسبت به خدا و نقطه مقابل آن شرک است یعنی برای خدا انباز قائل شدن و پرستش یکی از مخلوقات. این گناهی است نابخشودنی: «ان الله لا یغفران یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء ومن یشرك بالله فقد افتری اثماً عظیماً» (سوره ۴ آیه ۵۱/۴۸). محققاً خدا نمی‌بخشد که بدو شرک آورند و جز این هر که را بخواهد ببخشد و هر کس به خدا شرک آورد گناهی بزرگ ساخته است.

(۶) یا نامهای نیکوتر، اسماء الحسنی. - م.

خداوند از ازل تا به ابد وجود دارد: اوست یگانه حقیقت: ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون (سوره ۲۸ آیه ۸۸). «با خدای یکتا خدای دیگر مخوان خدائی جز او نیست، همه چیز جز ذات وی فانی است، فرمان از اوست و به سوی او بازگشت می‌باید». همه چیزهای دیگر از آسمانهای هفتگانه (سموات سبعة) گرفته تا جهان فرودین به ارده وی وبا لفظ آفرینشگر او یعنی «کن!» (باش) به وجود می‌آید. تنها او است که زندگی و مرگ می‌بخشد. از مشیت و تقدیر وی نمی‌توان گریخت. همه چیزها را علم غیب او معین و مقدر می‌کند، همان علمی که به تعبیری تصویرگونه در «لوح محفوظ» نوشته شده است. آدمیان آفریده او هستند و «عباد» او (عباد جمع «عبد» به معنی بنده که قبلا بعنوان اصطلاحی مذهبی بوسیله نصاری عرب به کار برده شده بود) که باید اراده خود را تابع راه و روش وی کنند، هر قدر هم که اسرارآمیز باشد: فعسی ان تکر هواشیئا ویجعل الله فیه خیرا کثیرا. باشد که چیزی را مکروه دارید و خدا در آن، خوبی بسیار نهاده باشد (سوره ۴، آیه ۱۹/۱۸). یضل الله من یشاء ویهدی من یشاء. خدا هر که را خواهد گمراه کند و هر که را خواهد هدایت کند. (سوره ۷۴ آیه ۳۱-۳۴). انسان باید دائم در خوف و خشیت از «او» به سر برد و پیوسته از بیم الهی بر حذر باشد (این است معنی اصطلاحی «ترس از خدا» که از آغاز تا انجام قرآن تکرار می‌شود)<sup>۷</sup>. مع هذا به آدمی سفارش شده است که به تعظیم و تکریم و حمد و ثنای وی پردازد و همیشه به ذکر نامش مشغول باشد.

زیرا به موازات جنبه‌های هیبت و حشمت خدائی که از وی با صفات خالق، قدرت متعال<sup>۸</sup>، قاضی<sup>۹</sup>، منتقم یاد شده است قرآن نیز به بخشش و مهربانی او تأکید دارد. او نه فقط «رحمان و رحیم» است بلکه نیز نگاهدارنده و فراهم‌آورنده و بخشایشگر و رحیم و رئوف است و پیوسته حاضر است که به گنهار

(۷) اگر مقصود مؤلف اصطلاح «خشیه‌الله» باشد، این لفظ اگر خطا نکنم بیش از ده دوازده مورد در قرآن مجید نیامده است. - م.

(۸) ترجمه supreme power یا با اصطلاح قرآن مجید «عزیز» یا «قاهر». - م.

(۹) ترجمه judge یا با اصطلاح قرآن مجید «دیان». - م.

تائب عنایت نماید. اوست هشیار تیزینی که ما اقرب الیه من جبل الورید، از رشته سیاهرگ به او نزدیکتریم. (سوره ۵۰ آیه ۱۶/۱۵)، هو الاول والاخر والظاهر والباطن، او ازلی و ابدی است، نمایان و ناشناس است (سوره ۵۷ آیه ۳). و سرانجام به جایگاه پر رمز و راز خدا در عالم ملکوت در تمثیلی اشاره شده که در آیه نور (سوره ۲۴ آیه ۳۵) آمده است:

الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانهما کوب دری یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية یکاد زيتها یضیء و لولم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء، خدا نور آسمانها وزمین است، مثال نور وی چون محفوظه ای است که در آن چراغی است و چراغ در شیشه ای است و شیشه گویی ستاره درخشانی است که از درخت پربرکت زیتون که نه خاوری است و نه باختری افروخته شود، که نزدیک است روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد که نوری بالای نوری است. خدا هر که را خواهد به نور خویش هدایت کند.

**۴- فرشتگان.** در مجازات یا صور خیال قرآنی فرشتگان به طور کلی به مثابه پیکهای خدا نشان داده شده اند. ایشان مانند انسان آفریدگان و چاکران خدا هستند و پیوسته سرگرم پرستش او. ملائکه حامل عرش اند و در شب قدر با فرمانها و دستورهای الهی فرود می آیند<sup>۱۰</sup> و اعمال آدمیان را ثبت می کنند و ارواح ایشان را پس از مرگ می پذیرند و در روز رستاخیز به سود یا زیان ایشان شهادت می دهند و از دروازه های دوزخ پاسبانی می کنند. در غزوه بدر فرشتگان مسلمانان را در برابر نیروهای مکّیان که به مراتب بیش از آنان بودند یاری کردند.

(۱۰) اشاره به آیه شریفه: تنزل الملائكة والروح فیها باذن ربهم من کل امر. در شب قدر فرشتگان و جبرئیل به اجازه پروردگارشان برای هر مطلبی نازل شوند (سوره ۹۷، آیه ۴). - م.

هرچند اصطلاح فرشتگان بزرگ یا ملائکه مقرب<sup>۱۱</sup> در قرآن یافته نمی‌شود، چنین می‌نماید که این مفهوم به‌طور ضمنی در اصطلاح ملك الموت آمده است که بر انسان اعمال قدرت می‌کند (سوره ۳۲، آیه ۱۱) و نیز در نامهای میکائیل که همراه با جبرئیل در يك سوره مذکور است (سوره ۲، آیه ۹۸)<sup>۱۳</sup>. اما مهمتر از همه جبرئیل قاصد اعظم خداست و این نکته مسلم است که نخستین گروه مسلمانان جبرئیل را همان رسول کریم ذی‌قوة (فرشته‌ای ارجمند است که نیرومند است و نزد صاحب عرش مقامی دارد) (سوره ۸۱، آیات ۱۹-۲۱) دانسته‌اند و نیز همان «روح القدس» که ولادت عیسی را به مریم عذرا اعلام کرده است و در سه آیه گفته شده که وی عیسی را «نیرو بخشید»<sup>۱۴</sup>.

در قرآن عقیده به فرشتگان نیز همراه است با عقیده به دیوان هرچند دیوان نماینده «جن»های طاغی هستند نه فرشتگان مغضوب. جنها مانند آدمیان مخلوق‌اند اما بجای خاک از آتش آفریده شده‌اند و در میانشان مؤمن و کافر وجود دارد و جنهای کافر مانند آدمیان در روز حشر حساب پس می‌دهند و به جهنم می‌روند. جنهای سرکش، شیطانها (شیاطین) خوانده می‌شوند که انسان را گمراه می‌کنند و با پیامبران مخالفت می‌نمایند و می‌کوشند تا آنچه را در آسمان بحث می‌شود استراق سمع کنند، اما شهابهای ثاقب آنان را می‌رانند. آنان به آدمیان سحر و جادوگری می‌آموزند. در زمان سلیمان دیوان مطیع او

#### 11) archangel

(۱۲) اصل آیه شریفه این است: قل یتوفیکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون. بگو فرشته مرگ که به شما گماشته‌اند. جاتنان را می‌گیرد سپس سوی پروردگارتان بازگشت می‌یابید. - م.

(۱۳) اصل آیه این است: من کان عدواً لله وملتکته ورسله وجبریل ومیکال فان الله عدواً للکافرین. و هر که دشمن خدا و فرشتگان و پیغمبران و جبرئیل و میکائیل باشد خدا نیز دشمن کافران است. - م.

(۱۴) آیات مربوط به مریم در سوره ۶۶ آیه ۱۲ و سوره ۳ آیات ۴۲-۴۷ و سوره ۱۹ آیات ۱۶-۳۴ آمده و در همین سوره و در آیه ۱۷ است که اشاره به روح القدس شده است که بصورت انسان بر مریم ظاهر شد: فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً. روح خویش را بدو فرستادیم که انسانی به خلقت تمام براو نمودار شد. - م.

شدند و به خاطر او زیستند و بنائی کردند.

سرکرده این ارواح خبیثه شیطان یا ابلیس نام دارد. سقوط او از مقامی که در میان فرشتگان داشت به علت این بود که از سجده به آدم یعنی از حکم خدا ابا کرد و از این رو به لعنت الهی گرفتار آمد اما تا روز قیامت به وی مهلت و قدرت داده شد تا بر کسانی که باید به دست او گمراه شوند چیره شود.

**۳- کتابها و پیامبران.** اعتقاد به وجود پیامبران چنانکه کلمه «شهادت» نشان می دهد بعد از اعتقاد به وحدانیت خدا معتقد اصلی قرآنی را تشکیل می دهد. خداوند در همه روزگاران و برای همه مردمان از جمله جنها فرستادگان یا پیامبرانی فرستاده است تا وحدانیت خدا را ابلاغ و آنان را از روز شمار انداز کنند. غالباً، اگر نه همه، این رسولان از سوی اکثریت هموطنان خود مورد انکار و آزار واقع شدند، هموطنانی که بعدها به عقوبتی سهمناک گرفتار آمدند. این پیامبران معجزاتی نمی نمودند مگر در مواردی که خدا به ایشان قدرت یا «آیات» مخصوص مبذول می فرمود. لازم است که مسلمانان به همه آنان بی هیچ تبعیضی اعتقاد داشته باشند، هر چند تنها نام معدودی از این رسولان یا تاریخ آنان در قرآن نقل شده است. تنی چند از ایشان از مواهب خاص پروردگار و مقاماتی برتر از دیگران برخوردار شده اند به خصوص آدم و نوح و خاندان ابراهیم و موسی و عیسی. خاتم (به کسر تا) یا خاتم (به فتح تا) انبیا محمد (ص) است که فرستاده خداست برای همه آدمیزادگان.

بر روی هم نام بیست و هشت پیغمبر در قرآن آمده است. از این عده (چنانچه لقمان را هم پیامبر به شمار آوریم) چهارتن عرب اند. هیجده تن از اشخاص مذکور در عهد عتیق و سه نفر (زکریا و یحیی تعمیددهنده و عیسی) از کسان یاد شده در عهد جدیداند و دوتن از شخصیتهایی هستند که با نعوت و القاب مشخص شده اند، یکی از ایشان ذوالقرنین، (صاحب دوشاخ) است که معمولاً او را با قهرمان افسانه اسکندر یکی می شمارند. روایات مربوط به پیغمبران تقریباً همه در سوره های مکی آمده است و در مورد اعلام قرآنی مذکور در تورات و انجیل باید دانست که همه آنها با توجه به تغییرات و اختلافات



بسیار با روایات «کتاب مقدس» انطباق دارند. قصه یوسف تمام سوره ۱۲ را دربرمی گیرد، و سوره ۱۸ حاوی سه قصه مستقل است: نخست داستان اصحاب کهف، دو دیگر قصه ملاقات موسی با «عبداً من عبادنا»، بنده ای از بندگان ما<sup>۱۵</sup> (که او برحسب سنت اسلامی همان قدیس سرگردان یعنی خضر است) و سه دیگر داستان ذوالقرنین و ساختن سد یا جوج و مأجوج. در قصه عیسی که هم در یکی از سوره های مکی آمده است و هم در یکی از سوره های مدنی، به زاده شدن او از مریم باکره و معجزاتش و به انکار الوهیتش یا ادعای خدا - بودنش تأکید مخصوص مبذول شده است. مصلوب کردن عیسی بمنزله افسانه ای یهودی انکار، و گفته شده است که بجای او دیگری را که شبیه وی بوده است به خاج کشیده اند.

آئینی که همه پیامبران تبلیغ کرده اند اصولاً یکی است، هر چند جزئیات پیامها در مسیر تحولی تدریجی قرار گرفته و تا رسیدن به وحی کامل و نهائی راه تکامل پیموده است. این مراحل با ذکر «کتاب» یا کتابهای آسمانی مشخص شده است که به تنی چند از پیامبران بزرگ اعطا شده است. به چند کتاب از کتب اوایل بدون ذکر نام آنها اشاره شده اما تنها نام چهار کتاب مشخص گشته است. به موسی الهام الهی یعنی «تورات» (توراة عبری) که مطابق با اسفار خیمه است داده شد و به داود، «زبور» که مطابق است با کتاب مزامیر و قرآن به نقل لفظی آیه ۲۹ از مزمو رسی و هفتم آن در سوره ۲۱، آیه ۱۶۱۰۵ پرداخته است، به عیسی «انجیل» داده شد و به محمد (ص) «قرآن» به معنی ازبرخواندن و روایت و تلاوت<sup>۱۷</sup>. تمام این کتب آسمانی وحی مکتوب اند و همه آنها را باید

(۱۵) سوره کهف (۱۸)، آیه ۶۵ - م.

(۱۶) در کتاب مزامیر از عهد عتیق در قسمتی از آیه ۲۹ از مزمو رسی و هفتم چنین آمده است: «صالحان وارث زمین خواهند بود» در قرآن این مطلب چنین آمده است: ولقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون. در زبور از پی آن کتاب نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به میراث می برند. - م.

(۱۷) ترجمه recital درباره لفظ قرآن و معنی آن از میان مأخذ فراوان می توان به لغت نامه دهخدا رجوع کرد. در ترجمان القرآن علامه میرسید شریف جرجانی قرآن فقط به نبی (به ضم نون) معنی شده است. - م.

به تساوی باور کرد و پذیرفت چرا که هر يك از اینها دیگری را تأیید می‌کند، بخصوص قرآن که نه همان کتب آسمانی قدیمتر را تأیید می‌نماید بلکه بمنزله وحی نهائی و غائی همه مبهمات را برطرف می‌کند و گنجینه «حقیقت» محض است. از این گذشته در قرآن چنین بیان شده است که عیسی ظهور محمد (ص) را به نام احمد پیشگوئی کرده و مخصوصاً نام او در «تورات» و «انجیل» به عنوان «پیغمبر غیر مربوط به یهود»<sup>۱۸</sup> برده شده است. (پیغمبر غیر مربوط به یهود یا النبی الامی که بعدها بوسیله عامه مسلمین به پیغمبری که سواد خواندن و نوشتن نداشته<sup>۱۹</sup> تفسیر شده است). با اینهمه یهود (و شاید تلویحاً نصاری نیز) در صدد پنهان کردن شهادت کتابهای آسمانی خویش اند و این گناه را برگردن دارند که به نقل غلط حتی سوء تعبیر آنها می‌پردازند.

و اما درباره خود محمد (ص)، قرآن کراراً در حق او منکر هر چیزی است که دلالت بر فوق بشر بودن وی کند. همانا بشری است فانی که تنها رسالتش ابلاغ تحذیر و انذار الهی و پیام رستگاری از سوی خداست. بیش از آنچه به وی وحی شده است علم و اطلاعی ندارد و هیچ قدرت معجزه آسائی به وی نداده اند. به او امر شده است تا از خطاهای خود استغفار کند و به هنگام شدت صبور باشد. مع هذا وی نمونه عالی از کسانی است که به خداوند امیدوارند. تصمیمات او را در مسائل مربوط به اعتقادات و اعمال باید پذیرفت. عقیده به کلامی که به او وحی می‌شود و اطاعت از وی لازمه رستگاری است.

۴- روز رستاخیز. مقام و منزلتی را که رستاخیز در ذهن محمد (ص) و قوه تصور و تخیل پیروان بلا فصل وی ابراز کرده است قبلاً در فصل پیشین نشان داده ایم. پیوسته روز «قیامت» بعنوان واقعه‌ای نشان داده شده

۱۸ Gentiles به معنی کسی که نه یهودی است و نه مسیحی. رك به مأخذ ذیل. - م.  
W. Montgomery Watt, Companion to the Quran. London, 1967.

۱۹ یا به تعبیر سنائی شاعر و عارف بزرگ «نانویسا و ناخوانا»: اگر بودی کمال اندر نویسانی و خوانائی - چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوانا. و اما مسلمانان با آنچه مؤلف و دیگر اسلام شناسان غرب درباره امی بودن پیامبر گفته‌اند البته موافق نیستند. درباره اصطلاح امی و معنی و تفسیر آن از نظر مسلمانان رك: سید علی اکبر قرشی: قاموس قرآن (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲) ذیل لغت «امی». - م.

است که همه چیز را دگرگون می‌کند و ناگهان هنگامی فرامی‌رسد که تنها خدا از آن آگاه است. صوراسرافیل را می‌دمند و آسمانها قطعه قطعه و کوهها باخاک یکسان می‌شود. گورها شکافته می‌گردد و از انس و جن شمار می‌گیرند. ملک موکل هرکس درباره نامۀ اعمال او شهادت می‌دهد. کارهای او را در ترازو می‌سنجند و نامۀ اعمال وی را در دستش می‌گذارند، اگر رستگار باشد به دست راست و اگر دوزخی باشد به دست چپ.

آنگاه نیکبختان و زنان و مردان خداترس، مستضعفان و صدقه‌دهندگان و بخشاینده‌گان و آنان که در راه خدا رنج برده و آزار دیده‌اند به گام نهادن در باغ بهشت فراخوانده می‌شوند، بهشتی که جایگاه آرامش و سرای باقی است و مؤمنان تا ابد در آنجا در کنار نهرهای روان به سر می‌برند و به تسبیح خدا سرگرم می‌شوند و بر بالهای ابریشمین تکیه می‌زنند و از خوردنیها و نوشیدنیهای آسمانی و همنشینی با دوشیزگان سیه‌چشم و همسرانی که مظهر طهارت مطلق‌اند لذت می‌برند و گذشته از اینها از برکاتی که هیچ‌کس از آن آگاه نیست بهره می‌جویند.

اما آزمندان و کافران و پرستندگان خدایانی غیر از الله را به دوزخ می‌برند تا جاودانه در آنجا بمانند و هرگز از عذاب آن نرهند. آنان از آب جوشان و میوه زقوم خواهند خورد که میوه‌اش گوئی سرهای شیاطین است و در شکم‌هایشان چون مس در آتش گداخته می‌جوشد. برآستی با هیچ بیانی نمی‌توان وحشتی را که قرآن از جهنم در ذهن تصویر می‌کند توصیف کرد و این توصیف با لحنی مؤکد و غم‌انگیز چنین تأیید می‌شود: لا ملئین جهنم من الجنة والناس اجمعین. جهنم را از جنیان و آدمیان یکسره لبال می‌کنیم<sup>۲۰</sup>. یا وحشت روزی که: نقول لجهنم هل امتلئت و تقول هل من مزید. به جهنم گوئیم آیا پرشدی و گوید: آیا بیشتر هست (سوره ۵۰، آیه ۲۹).

مع ذلك این ارائه وحشت روز شمار با وعده‌های مکرر درباره رحمت الهی تخفیف می‌یابد، نیز با اشاراتی به قدرت شفاعتی که خدا به هر که مایل باشد

عطا خواهد کرد مگر در حق گنهگاران که در جهنم اند. با اینهمه در هیچ يك از آیات قرآن قدرت شفاعت به محمد (ص) اختصاص نیافته است. نیز هیچ اشاره ای وجود ندارد مبنی بر اینکه اقرار به اسلام فی نفسه در حکم گذرنامه موثقی است برای ورود به بهشت. علاوه بر شهیدان تنها وعده ای که برای رفتن به بهشت داده شده است به کسانی است که «توبه می کنند و ایمان می آورند و نیکوکار می شوند»<sup>۲۱</sup>.

در نتیجه مسلمانان درست دین پیوسته ایمان را با اعمال توأم کرده اند خاصه با «عبادت» که به مؤمنان درباره آن در قرآن سفارش شده است.

۵- نماز. گزاردن نماز (صلاة) بارها بعنوان یکی از وظایف اصلی دینی تأکید شده است. با اینکه چه آداب این کار و چه دفعات پنجگانه نماز دقیقاً در قرآن بیان نشده است، مسلماً این امور قبل از رحلت محمد (ص) بخوبی تثبیت شده بود. هر نمازی شامل چند دفعه معین از کرنش (موسوم به رکعت) است و هر رکعت نیز خود عبارت از هفت حرکت با ذکرهای خاص خود است: (۱) ذکر عبارت «الله اکبر» (خدا بزرگ است). در حالی که دستها در هر یک از طرفین چهره گشوده است؛ (۲) ذکر «فاتحه» یا سوره آغازی قرآن و به دنبال آن سوره یا سوره های دیگر در حال قیام؛ (۳) خم شدن از کمر؛ (۴) قیام؛ (۵) خم کردن زانوها و رفتن به سجده اول در حالی که پیشانی را بر زمین نهاده باشند؛ (۶) دو زانو نشستن؛ (۷) سجده دوم. رکعت های دوم یا بعدی با تکرار این حرکات آغاز می شود و پس از هر دو رکعت و در پایان هر نماز، نماز گزار «شهادت» و سلام می دهد.

مواقع صلات از این قرار است: نماز صبح (۲ رکعت)، نماز ظهر (۴ رکعت)، نماز عصر (۴ رکعت)، نماز مغرب (۳ رکعت) و نماز پاسی از شب گذشته (عشا) ۳

(۲۱) مؤلف تنها ترجمه آیه شریفه را آورده است (بدون ذکر سوره و آیه): الا من تاب و امن و عمل صالحاً فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئاً. سوره مريم ۱۹: ۶۰ - م. (۲۲) در زبان فارسی نماز صبح را نماز چاشت یا چاشتگاه یا بام یا بامداد و نماز ظهر را نماز پیشین یا میانین و نماز عصر را نماز پسین یا نماز دیگر و نماز مغرب را نماز شام و نماز عشا را نماز خفتن نیز گفته اند. - م.

(۴ رکعت). نماز را باید در این مواقع خواند و هر مؤمنی هر جاکه هست باید آداب آن را به جای آورد. اما مرجع است که نماز با جماعت (نماز جماعت) در مسجد به راهنمایی امام جماعت گزارده شود و آن مردی است که پیشاپیش صفوف نماز گزاران می ایستد و زمان هر يك از حرکات را تعیین می کند. چنین می نماید که در مدینه زنان نیز در نماز جماعت شرکت می کرده اند، و در پشت سر مردان صف می بسته اند. امام با نماز گزاران روبه قبله می ایستند یعنی در جهتی که در یکی از نخستین سوره های مدنی بعنوان مسجد الحرام مکه تعیین شده است. در موارد بیماری یا خطر نماز را می توان موقتاً ترك کرد اما نه در سایر موارد. نمازهای اضافی یا «نافله» کراراً توصیه شده است، خاصه به هنگام شب. قرآن از نماز ظهر جمعه نیز یاد می کند، یعنی از مهمترین نماز جماعت هفتگی و دستور می دهد که به هنگام آن کارها تعطیل شود. از نظر ارتباط مطلب از «اذان» نیز یاد شده است. این اذان نیز به جای ناقوس و سنج زدن معمول شد و نخستین «مؤذن» یا اذان دهنده محمد (ص) غلام حبشی وی، بلال بود. ساختن مناره هنوز معمول نشده بود و ظاهراً نخستین بار در سوریه در زمان خلافت امویان مرسوم شد.

و ضو گرفتن قبل از نماز نیز اکیداً مقرر شده است و از این آئین در سوره ۵، آیه ۶ یاد شده: اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و امسحوا برؤوسكم و ارجلكم الى الكعبين. چون به نماز برخاستید رویها و دستهای خویش را تا آرنجها بشوئید و سرها و پاهای خویش را تا قوزك مسح کنید. این را شستشوی جزئی «وضو» گویند. شستشوی کلی «غسل» عبارت است از شستشوی کامل بدن پس از آلودگیهای کلی. اگر آب در دسترس نباشد می توان با شن<sup>۲۳</sup> نرم و پاک تیمم کرد. با اینکه نظافت شخصی بر نماز گزاران واجب آمده است، قرآن آشکارا معنی رمزی و نمادی را که در عمل وضو مستتر است، نشان می دهد<sup>۲۴</sup>.

(۲۳) چرا فقط با شن، با خاک نیز ممکن است خاصه که در همه جا وجود دارد. - م.  
(۲۴) واقعیت عجیب آنکه ختنه هر چند بطور کلی برای مسلمانان واجب است در قرآن مذکور نیست. (مؤلف).

۶- زکات . همراه با اقامه نماز قرآن منظمأ اعطای «زکوة» را به عنوان نشانه ظاهری پارسائی و وسیله رستگاری مقرر می‌دارد. در نخستین سالهای رسالت زکات دادن بیشتر به صورت امری ارادی یعنی «صدقه» توصیه شده است اما در سوره‌ای بعدی (سوره ۵۸، آیات ۱۲/۱۳ و ۱۴) «صدقه» از زکوة آشکارا مشخص و ممتاز گشته است.<sup>۲۵</sup> این دلالت دارد بر آن که زکات قبلاً به عنوان اعانه‌ای اجباری تثبیت شده بود، محتملاً از قرار نرخ (تجویز شده در کتب فقهی) یک چهلیم درآمد سالانه به نقد یا جنس. این مبلغ باید از تمام کسانی که از روی اجبار یا اختیار وارد در جامعه اخوت اسلامی می‌شوند مطالبه شود، ولو به زور. اما زکات در حکم مالیات نیست. بلکه بمنزله وامی است که به خدا داده می‌شود و او چندین برابر آن را پس می‌دهد. هدایای اختیاری نیز وسیله‌ای جهت کفارة گناهان به شمار می‌رود و باید به اقوام و ایتم و تنگدستان و مسافران داده شود (سوره ۲، آیه ۲۱۵/۲۱۱). درآمد حاصل از زکات باید صرف اموری شود که در سوره ۹، آیه ۶۰ تصریح شده است، هر چند در این آیه به جای زکات اصطلاح صدقات به کار رفته است.<sup>۲۶</sup>

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیها والمؤلفة قلوبهم  
وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل الله وابن السبیل.<sup>۲۷</sup> زکات فقط از  
فقیران و تنگدستان و عاملان آن است و آنها که جلب دلهایشان کنند  
و برای آزادی بندگان و وامداران و صرف در راه خدا و به راه مانده.

۷- حج . حج مسجد الحرام نیز قطعاً در دوران اقامت پیامبر در  
مدینه مقرر شده است. روزهای سنتی ذوالحجه (ماه دوازدهم) و مناسک سنتی

(۲۵) اصل آیات این است: اشفقتم ان تقدموا بین یدی نجویم صدقات فاذا لم تفعلوا و تاب الله علیکم فاقیموا الصلوة واتوا الزکوة . . . مگر بیم دارید که پیش از راز گفتن صدقه‌ها دهید، حال که نکردید و خدا به شما بخشید پس نماز کنید و زکات دهید. . . - م.

(۲۶) مؤلف به جای نقل ترجمه تمام آیه پاره‌ای از الفاظ و اصطلاحات مذکور در آن را آورده است. - م.

(۲۷) راجع به سبیل الله (در راه خدا) نگاه کنید به بخش ۸ که پس از این خواهد آمد (مؤلف).

طواف کعبه و «سعی» میان دوپشته کوچک صفا و مروه در حوالی مکه و میقات نهمین روز ماه درتیه عرفات (به مسافت دوازده میلی<sup>۲۸</sup> مشرق مکه)، قربانی کردن گوسفند و شتر در منی در مراجعت به مکه - همه این مراسم حفظ و در قرآن مقرر شده است. سایر اعمال سنتی از جمله بوسیدن حجرالاسود واقع در یکی از زوایای کعبه و رمی جمرات (جمرات مظهر شیطان و در مجاورت منی واقع شده است) هرچند در قرآن صریحاً مذکور نیست از جانب محمد(ص) در سفرهای حج وی رعایت شده و بدین گونه به صورت یکی از مناسک اسلامی درآمد است.

همچنانکه نماز گزار پیش از نماز باید پاکیزه باشد حاجی نیز باید قبل از حج احرام گیرد و این شامل تراشیدن موی سر است و در آوردن جامه معمولی قبل از ورود به سرزمین مکه، و به جای آن پوشیدن دوقطعه پارچه نمدوخته است بطوری که دست و روی پیدا باشد. پس از آن حاجی نباید شکار کند یا موی یا ناخن خود را بپیراید یا عطر به کاربرد یا سر خود را بپوشاند (مگر در مورد زنان) یا از زن کام جوید تا اینکه در منی عمل قربانی کردن را انجام دهد و دوباره زندگانی عادی را از سر گیرد.

هرچند حج یکی از فرائض دینی هر مسلمان است ادای این فریضه صریحاً منحصر به داشتن استطاعت مالی و قدرت جسمانی لازم برای تشریف به مکه است و به استثنای این مطلب (یعنی مسأله استطاعت) وظایفی که خلاصه آنها در چهار بند پیشین<sup>۲۹</sup> آمده است (نماز، روزه، زکات، حج) چهار فریضه عام و واجب از اعمال عبادی شمرده می شود که بعلاوه «شهادت» (یا اقرار به دین اسلام) ارکان پنجگانه دین را تشکیل می دهد.

**۸- جهاد در راه خدا.** با اینهمه علاوه بر این فرائض قرآن مؤمنان را به جهاد در راه خدا دعوت می کند. این وظیفه در قالب عباراتی کلی، مذکور

(۲۸) تقریباً بیست کیلومتری. - م.

(۲۹) مؤلف به جای چهار بند (پاراگراف) اخیر، چهار بند پیشین نوشته که ظاهراً مقصودش صفحه های ۸۰-۸۳ است. - م.

در سورة ۲ آیات ۱۹۲/۱۸۶ به بعد (مابین احکام مربوط به روزه و حج) به صورت قاعده و ضابطه کار در آمده است:

و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ... و اقتلوهם حیث ثقتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوکم و الفتنه اشد من القتل ... و قاتلوهם حتی لا تكون فتنه و یكون الدین لله. فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین.

با کسانی که به کارزار شما می پردازند در راه خدا کارزار کنید و تعدی نکنید.... هر جا یافتیدشان بکشیدشان و از آنجا که شما را بیرون کرده اند بیرونشان کنید. فتنه (که آنها کرده اند) از کشتار (که شما می کنید) بدتر است... با آنها کارزار کنید تا فتنه برافشد و دین خاص خدای یکتا شود و اگر باز ایستادند تجاوز برستمکاران روا نیست.

در حالی که قراین نشان می دهد که این آیات در وهله نخست اشاره به مخالفان محمد (ص) در مکه است، دو آیه بعدی قائل به امتیاز جنگ با بت پرستان از طرفی و کارزار با یهودان و نصاری از سوی دیگر است.

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم کل مرصد فان تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزکاة فخلوا سبیلهم ان الله غفور رحیم (سورة ۹، آیه ۵) و چون ماههای حرام به سر رسید مشرکان را هر جا یافتید بکشید و اسیرشان کنید و بازشان دارید و برای (دستگیر کردن) ایشان در هر کمینگاه بنشینید. اگر توبه آوردند و نماز کردند و زکات دادند، راهشان را خالی کنید که خدا آمرزگار و رحیم است..

قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله و رسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون (سورة ۹، آیه ۲۹). با آن جماعت از اهل کتاب که به خدا و روز دیگر ایمان ندارند و آنچه را خدا و



پیغمبرش حرام کرده، حرام نمی‌شمارند و پیرو دین حق نیستند، کارزار کنید تا به دست خود جزیه دهند و حقیر شوند.

واما کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند مرده نیستند<sup>۳۰</sup> بل احیاء عند ربهم یرزقون. فرحین بما اتيهم الله من فضله (سوره ۳، آیات ۱۶۹/۱۶۳-۱۷۰/۱۶۴)، بل زندگان‌اند و نزد پروردگار خویش روزی می‌برند.

۹- علاوه بر این مسائل مهم مربوط به معتقدات و شعائر و تکالیف شرعی قرآن حاوی مجموعه عظیمی است از تعالیم مذهبی و اخلاقی و احکام فقهی. فی المثل شراب و گوشت خوک و قمار و ربا حرام است، همچنین تعدادی از مراسم اعراب بت پرست و ساختن اصنام یا تصاویر. مقررات مربوط به صدق و طلاق و وصایت ایتم و مسأله وراثت به تفصیل در قرآن آمده است. برای پاره‌ای از جرایم مانند دزدی و قتل و جنایت و نیز پاره‌ای از خلفای جزئی مجازاتهای مقرر شده است. برده‌داری بمنزله یکی از نهادهای اجتماعی مقبول اما محدود و پنهانی درباره حقوق اربابان بر غلامان منظور و خوش رفتاری آنان به اینان سفارش شده است. قلب و شهادت دروغ و افترا کرار آ و شدیداً محکوم گشته و در برخی آیات قواعدی مربوط به رفتار اجتماعی وضع شده است. نسلهای بعدی مسلمین بنای شریعت (یا قانون اسلام) را بر پایه تمام این مقررات و نظایر آنها استوار کردند چنانکه شرح آن در فصل ششم بیاید.

در پرتو این خلاصه‌ای که از آئین قرآنی به دست دادیم می‌توان درباره رابطه اسلام با دین یهود و نصاری نتایجی استنباط کرد. نیز در باب مسأله مورد جدل کلیمیان و مسیحیان درباره اصالت اسلام. اگر مراد از اصالت نظام کاملاً تازه‌ای باشد درباره خدا و انسانیت و رابطه بین این دو و اهمیت معنوی جهان آفرینش، پس در این صورت مکاشفه و شهود و اشراق محمدی به هیچ‌روی بدیع نبوده است اما اصیل و بدیع بودن بدین معنی در کیش یکتاپرستی نه مقامی

۳۰ مؤلف در واقع ترجمه آغاز آیه را آورده است: ولا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله امواتاً. - م.

دارد و نه ارزشی. تمام مذاهب بوسیله جریان تدریجی ارزیابیهای مجدد درباره اندیشه‌های موجود تکامل یافته‌است، همچنانکه متفکران مذهبی و صاحب‌نظران نسلهای بعدی عوامل موجود در اندیشه نسلهای قبلی را از نو تفسیر کرده‌اند و معنی کاملتری بدانها بخشیده یا آنها را در رابطه تازه‌ای با ساختمان عادی تفکر و تجربه مذهبی قرار داده‌اند.

محمد(ص) بجای آنکه ادعا کند که دینی تازه آورده‌است اصرار داشت که کتابی که به وی نازل شده‌است توضیح مجدد و تصریح مکرر دیاتتی است که به پیامبران پیش از او ابلاغ شده‌است. قرآن مصاحف انبیای سلف را تأیید می‌کند و خود مورد تأیید آنها است. مع‌هذا واقعیت اصالت اسلام کم از دیگر ادیان نیست، چرا که در مرحله تحول و تکامل منطقی (اگر نه فلسفی) مربوط به مذاهب توحیدی بمنزله گامی به پیش‌است. یکتاپرستی اسلام مانند یکتاپرستی رسولان عبرانی مطلق‌است و بی‌قید و شرط، اما با این حال کلیت و جامعیت عالمگیر مسیحیت را نیز در خود جمع کرده‌است. از سوی دیگر صبغه و جنبه ملت‌گرایی (ناسیونالیستی) را رد می‌کند، همان چیزی که یهودیت بعنوان دین و آئین نتوانست خود را از قید آن برهاند، زیرا اسلام هرگز خود را با تازیان همسان<sup>۳۱</sup> نکرد هر چند گاهگاه عربها خود را با آن همسان کرده‌اند. از این گذشته اسلام از مسیحیت ممتاز است، نه بدین علت که مفهوم تثلیث را مغایر وحدت ذات الهی می‌داند و آن را انکار می‌کند (برغم آنچه ممکن است از ظواهر امر برآید) بلکه بیشتر از آن رو که اسلام آئین رستگاری و نجات بشر<sup>۳۲</sup> مورد اعتقاد مسیحیت را رد می‌کند، البته به صورتی که در معتقدات عیسویان و بعنوان آثار و بقایای کیشهای کهن طبیعت پرستی، در شعائر و عرف و عادت کلیسای نصرانی بجای مانده بود. در اینجا بود که زمینه عربیت اسلام را یاری کرد زیرا عرب بدوی پیوسته از آئین پرستش باروری زمین که مقبول کشاورزان بود بیزار می‌جست. کیشهای ستاره پرستی که در نزد تازیان رواج داشت چندان مبهم و بی‌سرو سامان

۳۱) همسانی یا «این همائی» معادلی است برای واژه identification . - م.  
32) soteriology

بود که نمی‌توانست مانعی مؤثر بر سر راه نفوذ اندیشه‌های یکتاپرستی باشد. عامل دیگری که موجب تسهیل انتقال آئین بت‌پرستی به دین اسلام گشت این بود که تشریفات خاص مذهبی بدویان حفظ شد یعنی ادای مناسک حج برگرد حرم مقدس و اجرای مراسم عید قربان در مجاورت آن. پس صرف نظر از حفظ این آئین سنتی، اسلام شرایطی را برای تجربه‌ای تازه در دین و آئین انسانی مقرر داشت، یعنی تجربه‌ای در زمینه یکتاپرستی مطلق که به چیز دیگر متکی نبود از جمله به هیچ‌یک از نمادگرایی‌ها (سمبولیسم‌ها) یا دیگر شکلهای جلب عواطف و احساسات انسان عادی که همچنان در مذاهب یکتاپرستی قدیم جایگزین بود.

بدین ترتیب اسلام انسان را بی‌وساطت هیچ‌یک از عوامل معنوی و شخصی در برابر خدا قرار می‌داد، و ناگزیر بر تقابل این دو تأکید می‌کرد. با وجود آیات عرفانی و اشرافی در قرآن، عقاید جزمی مأخوذ از آن ناچار از اصل مسلم تقابل میان خدا و انسان نشأت می‌گرفت و نتیجه قطعی مترتب بر آن این بود که همه آدمیان به اعتبار مخلوق بودنشان در برابر خدا یکسان‌اند. فشار روحی و عاطفی<sup>۳۳</sup> که در آغاز اسلام پدید می‌آید ناشی از همین تقابلی است که گفتیم. و هر چند اذهان صرف و ساده بادیه‌نشینان موفق به درک معنی قدرت و عظمت خداوند و لذتهای بهشت و وحشتهای دوزخ شده باشد تأثیر این فشارهای روحی و عاطفی در برانگیختن اذهان افراد متدین به احساس مسئولیت از امور مسلمی است که حقیقت آن به اثبات رسیده است و دلیل آن قدرت قابل انفجار و خلاقه‌ای است که در طول قرون و اعصار پیایی تجلی کرده است.

اما درست وجود همین فشار روحی و عاطفی کاری بس دشوار به دست رهبران تشکیلات مذهبی اسلام داد، و آن عبارت بود از رویارویی با دو مسأله‌ای که همه نظامهای مذهبی باید جوابی برای آن بجویند. یکی اینکه فلان نظام دینی تا چه حد برای صاحبان اذهان استدلالی<sup>۳۴</sup> جالب و جاذب است. لازمه حل

(۳۳) tension که برخی نویسندگان آن را به کلمه نادرست «تنش» ترجمه کرده‌اند. - م.

34) reasoning mind

این مسأله بذل نهایت دقت در تکمیل و توسعه تعالیم دین مورد بحث، و بیان آن به صورتی است که برای «اندیشه‌های فلسفی» قابل قبول گردد و در صورت دشواری بودن این کار لا اقل برای «اندیشه‌های عقلی»<sup>۳۵</sup> پذیرفتنی باشد. مسأله دیگر اینکه فلان نظام دینی تا چه حد برای دلها و آرزوهای مردان و زنان متعارف، جالب و جاذب است. در مورد اسلام<sup>۳۶</sup> می‌بایست منتظر بود تا دیده شود که دینی که آرزوی جهانی شدن داشت می‌تواند قاطبه پیروان خود را در راه سخت و درشتناک تعهدات و تجارب مذهبی به پیش راند یا نه.

35) rational thought

۳۶) مراد مؤلف از اسلام، دین اسلام در آغاز ظهور آن یا باصلاح صدر اسلام است. - م.



## فصل پنجم

### حدیث و سنت

تدوین قرآن و انتشار متن رسمی آن از گامهای اساسی بود که در راه توسعه اسلام برداشته شد. این کارهایی بود که می‌بایست دیر یا زود انجام گیرد اما اینکه چنین اموری با چنان عزم راسخ و سرعتی صورت گرفته باشد واقعیتی است شگفت‌انگیز. سرعت و قوت چنین عملی تاحدی فوریت و ضرورت امر را ثابت می‌کرد. اما علاوه بر این چنین اقدامی متناسب با طرز تفکری بود که «دید» و در نتیجه کار و کوشش نخستین نسل مسلمانان را هدایت می‌کرد، طرز تفکری که می‌توان آن را سنت‌گرا نامید. فرد سنت‌گرا بعنوان فردی مؤمن اسلام را بعنوان دینی ساده و عملی می‌پذیرد و اگر پژوهنده باشد وظیفه خود می‌داند که آنچه مربوط به مقام و سیره پیامبر است تا حد امکان فراهم آورد. آرمان وی این است که در سلوک خود از پیغمبر سرمشق بگیرد، بی‌آنکه در بحثها و چون و چراها وارد شود.

با چنین روحیه‌ای بود که نخستین جامعه مسلمانان مدینه و هواداران آن تعالیم قرآن و میراث محمد(ص) را پذیرفتند، با شور و شوقی که اندیشه‌های فلسفی صفای آن را مکدر نمی‌کرد. برای عده فراوان مؤمنان فروتن و پاک‌باز همین قدر دانستن این واقعیت بسنده بود (و تا امروز نیز کافی است) که بدانند پیامبر، قرآن خدا را به مردم عرضه کرده است و از رابطه خدا با انسان و همچنین

از شعائر و احکام اخلاقی که پیغمبر به ایشان تلقین کرده بود آگاه شوند. اما در میان رهبران متفکر اسلام این امر نمودار مرحله ابتدائی دینداری و پرهیزگاری ساده بود که در طی قرون بعدی به مرحله نظام پردازی<sup>۱</sup> تحول یافت و مباحثی از الهیات بوسیله روشها و مفاهیم منطقی صورت کمال پذیرفت.

پس فعالیت مذهبی مخصوص قرن اول عبارت بود از گرد آوردن و پخش کردن جزئیات مربوط به زندگانی و کارهای محمد(ص)، خاصه آنها که با مکاشفات وی و رشد و گسترش جامعه اسلامی ارتباط داشت. با توجه به اینکه شخصیت پیامبر در پیروانش تأثیری عمیق کرده بود این فعالیت مذهبی رشد و تکاملی طبیعی و خود به خود به شمار می رفت و از نفوذهای خارجی بکلی خالی بود. مرکز طبیعی این مطالعات مدینه بود، جایی که غالب اصحاب رسول کماکان در آنجا بسر می بردند و اطلاعات اصلی و به اصطلاح دست اول مطمئناً در آنجا یافته می شد.

پیش از این در دوران جاهلیت، سنت در زندگانی اجتماعی اعراب اهمیتی فراوان حاصل کرده بود. هر قبیله ای به «سنة» (سنت) اجدادی و به پیروی خود از آن سنت می بالید. قرآن از «سنة» (سنت) تغییرناپذیر الله سخن می گوید و مکئیان را که به سنت پدران خود چسبیده اند سرزنش می کند. جامعه اسلامی نیز سنت خاص خود را توسعه داد، یعنی نظام خاص اجتماعی و رویه های قانونی اعم از آنها که از سنتهای قدیم خود گرفته بودند یا پیامبر وضع فرموده بود. اما سنت به معنی دقیق اصطلاحی کلمه تنها به عرف و عاداتی اطلاق می شده که در قرآن مقرر نشده بود. از این رو سنت در معنی اسلامی دلالت داشت بر سنت جامعه اسلامی که شفاهاً یعنی سینه به سینه انتقال یافته بود و به همین جهت از «کتاب» که چیزی مکتوب بود امتیاز داشت.

پس از فتوح مسلمین، سنت رفته رفته در جهات مختلف و در هر يك از مهاجرنشینهای تازه عرب توسعه یافت. در برابر این جریان طلاب سنت بر آن بودند که این اصطلاح را فقط در مواردی می توان بدرستی به کار برد که ناظر

1) systematization

به عرف و عاداتی باشد که خود حضرت محمد(ص) آغازگر آن بوده باشد، خواه به صورت جواز و نهی صریح پیغمبر خواه از طریق سرمشق و سابقه‌ای که آن حضرت ایجاد کرده باشد. سرانجام نظر این گروه غالب آمد، هرچند اثری از معنی قدیمی سنت در نام سنیها یا اهل السنه (پیروان سنت) باقی ماند و در مورد قاطبه مسلمانان باصطلاح درست‌دین (ارتودوکس) به کار رفت یعنی مسلمانانی که از سنت جماعت پیروی می‌کردند. مخالفان آنان شیعه، یعنی هواداران علی(ع) نیز به همان درجه از سنت نبی هواداری و وفاداری می‌نمودند اما معتقد بودند که رفتار بعدی جماعت غیرمشروع بوده است. در مقابل سنت اصطلاح دیگر یعنی «بدعة» (بدعت) را داریم که آن نیز بیشتر دلالت دارد به منحرف شدن از سنت و عادت تثبیت شده جماعت و کمتر مفید معنی دورشدن از سیرت رسول است، هرچند بی‌شک از نظر غالب سنیان این دو به یک معنی است. سنت پیغمبر به صورت روایاتی کوتاه از اصحاب رسول اکرم به ما رسیده است:

فی‌المثل:

عقبة بن عامر رضی الله عنه انه قال اهدی لرسول الله (ص) فروج حریر فلبسه ثم صلی فیه ثم انصرف فزعه نزعا شديدا كالكاره له ثم قال لا ينبغي هذا للمتقين.<sup>۲</sup>  
عقبة بن عامر گفت که کسی برای پیغمبر ردائی ابریشمین فرستاد و وی آن را هنگام نماز برتن کرد اما چون از عبادت فراغت یافت جامه را با حرکتی حاکی از نفرت و بیزاری به سوئی افکند و گفت: «این شایسته مردان خداترس نیست».

این روایت را حدیث<sup>۳</sup> گویند. پس حدیث وسیله‌ای است برای نقل

(۲) محمد بن اسماعیل البخاری، صحیح البخاری، الجزء السابع، (مطابع الشعب، ۱۳۷۸) ص ۱۸۶ - م.

(۳) حدیث یا خبر، گفته‌ها و کارها و تقریرهایی که از پیغمبر اسلام (در نزد شیعه از معصومین ع) نقل شده و به نام سنت نیز خوانده می‌شود، و به ضمیمه قرآن و اجماع و عقل (در نزد شیعه) یا قیاس (در نزد اهل تسنن) اصول چهارگانه فقه را تشکیل می‌دهد. (دائرة المعارف فارسی) - م.



سنت<sup>۴</sup> و مجموعه سنتهایی که به صورت حدیث ضبط و نقل شده است، حدیث به معنی اخص کلمه خوانده می شود.

درسین قدیمتر تاریخی درباره محمد (ص) هیچ توجه مخصوصی نسبت به نقل آنها مبذول نشده است و مفاد آنها بیش از قالب دقیق الفاظ اهمیت دارد. با توجه به مرحله ابتدائی خط عربی از نقل شفاهی گریزی و گزیری نبود، هر چند ممکن است که بعض کسان برای استفاده شخصی خود یادداشتهای کتبی درباره احادیث فراهم آورده باشند. با اینهمه در طی دوسه نسل شمار فراوانی از حدیثها به جریان افتاد و درباره آنها چنین ادعا شد که همه مربوط به بیانات پیغمبر درباره آئین و شریعت است. فرقه های مذهبی و سیاسی آمادگی مشکوکی را در مورد ارائه سخنان پیامبر در دفاع از اصول عقاید خاص خود نشان می دادند و به مرور دهور این سخنان با تفصیل و قاطعیت بیشتری ادا می شد.

در واقع آشکار بود که حدیث دستخوش جعل و تزویر به مقیاسی وسیع گشته است، گاهی با تهذیب و پیراستن یعنی احادیث صحیح قدیمی را جانشین احادیث جدید کردن، اما غالباً با جعل صرف و اختراع محض. پیروان متعصب از این سوء استفاده ها چشم پوشی می کردند، حتی پارسایان با بهره جویی از چنین کاری به نیت تأیید سخنانی که نکات اخلاقی و عقیدتی را تأکید می کرد رویگردان نبودند. طلاب چنانکه معروف بود در طلب علم به سفرهای دور و دراز می پرداختند و عرضه به نسبت تقاضا افزایش می گرفت. امثال و حکم شرعی، مواد و مصالح یهودی و نصرانی، حتی کلمات قصار مربوط به فلسفه یونان را از قول پیامبر نقل می کردند و چنین می نمود که چنین جعلیاتی را حدونهایتی نیست.

از این رو برای طلاب جدی حدیث این امر ضرورت یافت که روشی علمی برای سنجش احادیث صحیح و جدا کردن آنها از توده ای از احادیث سقیم و معمول بنیاد نهند. نخستین گام آن بود که راوی به ذکر منبع خود پردازد و اگر آن شخص خود از صحابه اصلی رسول نبود می بایست نام کسی را ذکر کند

۴) از نظر شیعه: «مراد از سنت حدیثی است که از پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) رسیده باشد» (علامه سید حسین طباطبائی، شیعه در اسلام، ص ۴۶). - م.

که حدیث را از او به دست آورده بود. پس در مقدمه هر حدیث سلسله مراجع (و به اصطلاح سند) که منتهی به راوی اصلی می شدند مذکور بود و این جریان را اسناد یا «پشت به چیزی دادن»<sup>۵</sup> می خواندند. فی المثل حدیثی که پیش از این نقل شد در مجموعه معیاری (استاندارد) بخاری<sup>۶</sup> با این اسناد آمده است:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة بن عامر رضي الله عنه . . .

تابعه عبدالله بن يوسف<sup>۷</sup> (الی آخر..... م). قتیبة بن سعید مرا گفت که اللیث ما را گفت که یزید بن ابی حبیب روایت کرد از ابوالخیر که او روایت کرد از عقبة بن عامر... عبدالله بن یوسف از او پیروی کرد...

براین اساس علم نقد حدیث بتدریج در طی قرنهای سوم و چهارم فراهم آمد. در نخستین مرحله تکامل این فن، نقش رهبری را ظاهر آ طلاب فقه بر عهده گرفتند، زیرا برای صورتبندی<sup>۸</sup> شریعت مقدس به ساختن بنیادی استوار نیاز داشتند، چنانکه شرح آن بیاید. اما در آغاز کار پژوهش جنبه های کلامی و شرعی حدیث پا به پای هم می رفتند گویانکه سرانجام تاحدی از هم دور شدند.

نخستین شرط علم جدید داشتن معلومات کافی درباره شرح حال روات بود، با بذل توجه مخصوص نسبت به نظریات مذهبی و عقیدتی و روابط و مناسبات ایشان با پیامبر بعنوان رجال معاصر آن حضرت. این باعث فراهم آمدن کتب و رسالات مفصل درباره صحابه و نسلهای بعدی دانشمندان شد و به صورت فرهنگهای تذکره و تراجم احوالی درآمد که معمولاً به ترتیب طبقات مرتب گشته

۵) این عبارت تعریف لغوی «سند» مذکور در منتهی الادب است که در برابر backing به کار برده ام. - م.

۶) مراد صحیح بخاری است: «مجموعه احادیث نبوی به طریق اهل سنت تألیف امام ابو عبدالله محمد بخاری که اولین کتاب از صحاح سته است». (دایرة المعارف فارسی). مؤلف کتاب حاضر (اسلام) پس از این به تفصیل درباره صحیح بخاری بحث خواهد کرد - م.

۷) صحیح البخاری، الجزء السابع، ص ۱۸۶؛ در ضمن مؤلف (گیب) این عبارت (یعنی ترجمه انگلیسی آنها را) با «حدثنا عبدالله بن يوسف» شروع می کند. - م.

8) formulation

بود. یعنی فی‌المثل مسلمانان نسل یا طبقه اول (صحابه) و نسل یا طبقه دوم (تابعین) و نسل یا طبقه سوم (تابعین تابعین) و قس علی‌هذا<sup>۹</sup>. قدیمترین مرجع معتبر از این قبیل «الطبقات الکبیر» ابن سعد (متوفی در ۸۴۴/۲۳۰ هـ ق) در هشت مجلد است و تقریباً در هر قرن تا عصر حاضر طبقات مشابهی تألیف شده که نه فقط حاوی اسامی محدثان است بلکه فقها و قراء و علمای دیگر از هر صنف را شامل می‌گردد.

استفاده خاص از این مصالح و معلومات تذکره‌ای (مربوط به زندگی‌نامه) به قصد نقد حدیث، موضوع رشته خاصی از بررسی بود به نام «علم تکذیب و تبرئه»<sup>۱۰</sup> که در آن در باب صدق و اخلاص ضامنان و حافظان حدیث و خصلت اخلاقی و درستکاری و قوت حافظه ایشان تحقیق به عمل می‌آمد. ناگزیر عاملی ذهنی (در مقابل عینی) پای بدین صحنه نهاد و از این رو دیده می‌شود که غالباً قضاوت مراجع مختلف با هم اختلاف دارند و عده نسبتاً کمی از روایان حدیث از بوته آزمایش سربلند بیرون می‌آیند. روش نقل حدیث از یک راوی به راوی دیگر نیز تحت نظارت مواد و معلومات تذکره‌ای مورد بحث و بررسی واقع می‌شد. فی‌المثل در اسناد مذکور در فوق دیده می‌شود که دوتن از آخرین روایان مدعی روایت شخصی مستقیم‌اند [حدثنا به کار برده‌اند] و حال آنکه سه تن از نخستین روایان حدیث را مستقیماً نقل کرده یا با اسناد به دیگری روایت کرده‌اند که معنی ضمنی این مطلب، انقطاع احتمالی سلسله روایت است.

سرانجام باید دانست که با استفاده از نتایج اینهمه تحقیقات هر حدیثی

۹) از نظر شیعه «احادیثی که از صحابه نقل می‌شود اگر متضمن قول یا فعل پیغمبر اکرم (ص) باشد و مخالف با حدیث اهل بیت نباشد قابل قبول است و اگر متضمن نظر و رأی خود صحابی باشد دارای حجیتی نیست و حکم صحابه مانند حکم سایر افراد مسلمانان است...» (طباطبائی، پیشین، ص ۴۶). - م.

۱۰) مراد مؤلف از «علم تکذیب و تبرئه» science of impugnment and justification ظاهراً همان چیزی است که موضوع اصلی علم رجال است یعنی: «علم به احوال اشخاصی که در سلسله سند حدیث قرار دارند (رجال) از لحاظ جرح = زخم زدن و تعدیل = عادل شمردن، یعنی تعیین ارزش راوی و محدث از لحاظ صدق و کذب» (دائرة المعارف فارسی ذیل «رجال»). پس تکذیب و تبرئه چیزی جز همان «جرح و تعدیل» نتواند بود. - م.

را تابع یکی از سه مقوله مهم ذیل می‌کردند: حدیث «صحیح»، «حسن» یا «ضعیف»؛ حدیث صحیح آن است که «سند» آن بلاانقطاع با سلسله روایتی که هر یک موقوف‌اند منتهی گردد به یکی از صحابه رسول. حدیث حسن (نیکو) آن است که «سندش» گرچه کامل است یکی از حلقه‌های سلسله اسناد آن ضعیف اما مورد تأیید روایت دیگر است. در درون هر طبقه‌ای تقسیمات فرعی بیشتری وجود دارد و براساسی ضوابط احادیث حسن نسبتاً اختلافات معتنا بهی با هم دارند اما در اینجا می‌توان از دقایق مربوط به طبقه‌بندی صرف نظر کرد. بیشتر آنها کار نسلهای بعدی پژوهندگان است و در روزگاری انجام گرفته که علم حدیث تمام ارزشهای عملی خود را ازدست داده و به تمرین در فضل‌فروشی و موشکافی تغییر و تحول یافته است.

نخستین مجموعه مکتوب احادیث عملاً برای مقاصد فقهی فراهم آمده بود نه جهت بررسی و مطالعه حدیث. در اولین سالهای سده سوم اسلامی مطالعه و بررسی حدیث تاحدی خود را از حوایج مکاتب فقهی رها نهاده و به یکی از رشته‌های تحصیلی مستقل مدرسه‌ای متحول شده بود. اما نتایج این تحقیقات را دوباره بی‌درنگ در فقه به کار بستند. حاصل این همگرایی فقه و حدیث این بود که در نیمه همان قرن، دوم مجموعه اولیه انتقادی انتشار یافت که مؤلفان هر کدام مدعی عنوان «الصحیح» برای کتاب خود شده بود. نامهای ایشان به ترتیب عبارت است از بخاری (متوفی در ۲۵۶/۸۷۰ ق) و مسلم (متوفی در ۲۶۱/۸۷۵ ق). این دو اثر («صحیح بخاری» و «صحیح مسلم») بزودی تقریباً مرجعیت قانونی و شرعی حاصل کردند خاصه صحیح بخاری (هرچند از صحیح مسلم کمتر جنبه انتقادی دارد) که از زمان تألیف تاکنون بعد از قرآن بیش از هر کتاب دیگر اعتبار و احترام یافته است.<sup>۱۱</sup>

(۱۱) البته در نظر اهل سنت نه شیعه: «چهار کتاب حدیث معتبر در نزد علمای شیعه عبارت است از: کافی، تألیف محمد یعقوب کلینی، من لایحضره الفقیه، تألیف محمد بن علی ابن بابویه قمی، تهذیب الاحکام، و استبصار، که منتخبی از کتاب سابق و تألیف محمد طوسی است که به شیخ طوسی یا شیخ الطائفة الامامیه مشهور است.» (دائرة المعارف فارسی، ماده حدیث). درباره حدیث بطور کلی و حدیث از نظر شیعه بالاخص، رک: کاظم مدیر شانه‌چی، علم الحدیث، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۴. م.

باتوجه به مقامی که صحیح بخاری در ادبیات مذهبی مسلمانان حاصل کرده است سزاوار است که با تفصیلی بیشتر به توصیف آن پردازیم. این مجموعه به ۹۷ کتاب و ۳۴۵۰ باب تقسیم شده است. هر کتابی به بعضی موضوعهای کلی مربوط به معارف اعتقادی یا اموری از قبیل نماز و روزه و زکات و شهادت و بیع و شراء و ربا و نکاح اختصاص یافته است. هر «باب» یا «در» مشتمل بر يك الی شش حدیث با يك عنوان یا سرفصل که نشانه موضوع یا احتوای مطالب مربوط<sup>۱۲</sup> است و غالباً آیات قرآنی یا اجزائی از دیگر احادیث، باب را تکمیل می‌کند. گاهگاه به بابی برمی‌خوریم که حدیثی در آن گنجانده نشده یا احادیثی می‌بینیم بی‌هیچ عنوان و سرفصل.

درواقع هدف بخاری مجهز کردن فقها و متکلمان با احادیث بسیار موثق بود که از روی کمال دقت انتخاب شده و موضوع آنها مربوط است به تمام مسائل اعتقادی و رفتاری. این احادیث برای مراجعه سریع ترتیب یافته است. عده کل حدیثهای منقول در صحیح بخاری قریب ۷۳۰۰ است اما از آنجا که بسیاری از آنها در زمینه‌های مختلف تکرار شده این شمار بر روی هم به ۲۷۶۲ حدیث کاهش می‌یابد. بنابه سنت بعدی اسلامی چنین تأکید شده است که بخاری این احادیث را از میان تقریباً ۲۰۰٫۰۰۰ حدیث برگزیده، اینها غیر از دهها یا صدها هزار حدیثی است که وی آنها را بدون تفحص و بررسی رد کرده است و این نکته تفسیری است سخت روشن‌گر (حتی با قبول اینکه این مطلب خالی از اندکی اغراق نیست) درباره رواج و انتشار شگرف احادیث مجعول<sup>۱۳</sup>.

نظری کلی به «صحیح» معلوم می‌دارد که اثری است سخت جالب نظر که با تحقیقی ناشی از وسواس فراهم آمده است. نسخه بدلها (واریانت‌ها) بدقت یادداشت شده است و نکات مشکوک یا مشکل «سندها» یا منها تحشیه

(۱۲) بخاری در صحیح: «برای هر باب ترجمه‌ای (عنوانی) گذاشته است که در حقیقت تفسیر و بیان آن احادیث است.» (دائرة المعارف فارسی، ماده صحیح بخاری) - م.

(۱۳) به شهادت احیاء العلوم غزالی برخی از فرق اسلام جعل حدیث و نسبت دادن آن را به پیغمبر اکرم در غیر موارد حرام و حلال و در مواضعی که خدشه‌ای به دین وارد نباید تجویز کرده و چنین عملی را مباح شمرده‌اند (از افاضات شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر) - م.

و تفسیر گشته . این کتاب هر پژوهنده دقیقى را تا حد معتنا بهی تحت تأثیر امانت توأم با تقوای مؤلف قرار می دهد. این امر ممکن است راست باشد که چنانکه اظهار نظر شده است اقبال عامه [سنیان] به مجموعه بخاری بیشتر مدیون این حقیقت است که وی حدیثهائی را که قبلا در نتیجه جریان طولانی بررسیهای انتقادی مقبول محافل مذهبی واقع شده بود گردآوری کرده است، اما این نکته عامل شایستگی شخصی او را نفی نمی کند که توانست چنانکه باید مهر وثوق و صحت بر آن احادیث زند.

چندین بخش از صحیح بخاری به انگلیسی ترجمه شده اما تنها ترجمه کامل آن به یکی از زبانهای اروپائی همان است که آقایان هوداس<sup>۱۴</sup> و مارسه<sup>۱۵</sup> به فرانسوی نوشته اند. از این رو شاید در اینجا تلخیص مندرجات کتاب اول که عبارت از یک باب است خواندنی باشد، هر چند نمونه کامل بقیه بابها نیست. عنوان باب چنین است: «کیف کان بدء الوحی الی رسول الله (ص) و قول الله جل ذکره انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح والنبین من بعده» (چگونه در آغاز به رسول الله (ص) وحی نازل شد و قول خدای که نامش بلند باد: همانا به تو وحی نازل کردیم، همچنانکه به نوح و دیگر پیامبران پس از او وحی فرستادیم). اما بلافاصله پس از این و پیش از گنجاندن هر حدیث دیگر که ممکن است با عنوان مذکور در فوق مناسب باشد حدیث معروفی نقل شده است که با سلسله مستقیم روایات موثق به خلیفه دوم عمر منتهی می گردد:

سمعت رسول الله (ص) یقول انما الاعمال بالنیات وانما لکل امری مانوی افمن کانت هجرته الی الدنیا یصیبها اوالی امرأة ینکحها فهجرته والی ما هاجر الیه<sup>۱۶</sup>. از پیامبر خدا (ص) شنیدم که گفت درباره کارهای آدمیان از روی نیت آنان داوری می شود و به هر کس همان چیزی می رسد که آهنگ آن را داشته است مهاجری که (یعنی

14) Houdas

15) Marçais

(۱۶) صحیح البخاری، الجزء الاول، ص ۱ - م.

کسی که قبیله خود را ترك گفته است تا در مدینه به امت اسلامی پیوندد) برای مال دنیا مهاجرت کرده است به همان دست خواهد یافت و اگر این کار را به خاطر زنی کرده است سرانجام با وی زناشویی کند. باری ارزش مهاجرت او تنها بستگی دارد به قصدی که وی از این کار داشته است.

چنین می‌نماید که مراد از این جمله معترضه هشدار دادن به طلاب حدیث است تا مبدا نص احادیث را بدون توجه به جنبه روحی و معنوی آنها در معنی و مورد صوری و «مکانیکی» به کار برند. پس از آن پنج حدیث آمده است، سه حدیث کوتاه از عایشه همسر محمد (ص) و پسر عم او ابن عباس که در آنها تجربه و حالت ظاهری پیامبر هنگام نزول و قرائت وحی توصیف شده است، يك حدیث مفصل منسوب به عایشه که در آن محمد (ص) به نقل آغاز رسالت و دیدار رؤیائی خود از جبرئیل و نخستین کلمات وحی پرداخته است. و باز حدیثی مفصلتر از ابن عباس که قطعه نمونه‌ای است از قدیمترین افسانه مسلمان که در آن از ملاقات میان امپراطور روم هرقل (هراکلیوس) و سران بت پرست مکه در باب محمد (ص) سخن رفته است.

نباید چنین پنداشت که صحیح بخاری و صحیح مسلم به کار تدوین حدیث پایان داد، برعکس، این آغاز کار بود. ساخت و پرداخت نظامهای قانونی و شرعی هنوز درباره بسیاری مسائل که نه در قرآن مطرح شده بود نه در هر دو صحیح (بخاری و مسلم) نیازمند مراجعی بود که مؤلفان بعدی وظیفه لازم تدوین آنها را بر عهده گرفتند، اگرچه برای انجام دادن چنین کاری می‌بایست تاحدی قواعد سخت و دقیق نقد حدیث را آسان گردانند و بسیاری از احادیثی را که مسلماً کمتر موثق بود<sup>۱۷</sup> یا حتی (هر چند استثنائاً) ضعیف بود در مجموعه‌های خود بیاورند. سرانجام چهار تألیف از آثار نسل بعدی محدثان بعنوان مراجع شرعی وافی بدین مقصود پذیرفته آمد و اینها عبارت بود از «سنن» چهارگانه یعنی «سنن ابوداود» (متوفی در ۲۷۵/۸۸۸ هـ ق) و سنن نسائی (متوفی در

(۱۷) باصطلاح حدیثهای «حسن» که پیش از این به آنها اشاره شد. - م.

۳۰۳/۹۱۵ ه‍.ق) و «سنن ترمذی» (متوفی در ۲۷۹/۸۹۳ ه‍.ق) و «سنن ابی ماجه» (متوفی در ۲۷۳/۸۹۶ ه‍.ق) که اینها با دو صحیح مسلم و بخاری صحاح سته (صحاح ششگانه) را تشکیل می‌دهند. تا چندین قرن بعد همچنان مجموعه‌هایی از احادیث برای بسیاری از مقاصد و برپایه طرح‌های گوناگون فراهم می‌آمد. چند تا از این مؤلفات مورد تکریم محققان بود، هرچند مقام آنها فروتر از پایگاه مجموعه‌هایی بود که پیش از این مذکور افتاد.

از نظر محققان مغرب‌زمین فن (تکنیک) نقد حدیث بوسیله تفتیش سلسله اسناد ظاهر نمودار عیب‌هایی فاحش است. انتقادی که غالباً تکرار می‌شود آن است که جعل «اسناد» (به کسر الف) برای جاعلان همان قدر آسان بود که تحریف و جعل متن حدیث، اما چنین منتقدانی از این مطلب غافل‌اند که مشکل کار جاعل در جعل «اسناد» این بود که آن را (در حالی که می‌بایست نام خود را در پایان آورده باشد) به قبول و تصدیق محققان امین و معروف برساند و منتقدان مسلمان حدیث را عموماً باید مردمانی درستکار و پرهیزگار انگاشت هرچند برخی از خود مسلمانان خلاف این مطلب را اظهار کرده باشند. انتقاد اساسیتر دیگر آن است که فن «اسناد» فقط در طی سده دوم تکامل یافت. در مشکل اگر کسی به تعالیم مدون حسن بصری، مشکل اعلاى تقواى مسلمانى در پایان قرن اول بنگرد خواهد دید که وی به نقل حدیث می‌پردازد بی‌آنکه بوسیله «اسناد» سعی در توثیق آنها کند. دلایلی فراوان به دست آمده است که نشان می‌دهد خود فن نقد حدیث زاده برخورد آراء محدثان با مکاتب قدیمتر فقهی مدینه و عراق است که تابع «سنت» جماعات خود بودند و در طی این منازعه بود که بسیار کسان آراء شرعی و حدیث‌هایی را پذیرفتند که تازه رواج یافته یا از مراجع متأخر نشأت یافته بود و همه اینها با «اسناد»‌های رسمی که به پیغمبر منتهی می‌شد مجهز گشته و این امر کمابیش بطور تصنعی صورت گرفته بود. تاریخ‌نویسان نیز به نوبه خود همان روش «اصلاح» اسناد مواد و مطالب خود را که مربوط به زندگانی و کوشش‌های پیغمبر بود در پیش گرفتند، هرچند در مورد کار کاملاً جداگانه ایشان چندان نیازی بدین امر نبود یعنی نیاز به اینکه احادیث موجود را با جعلیات



تازه تکمیل کنند.

در رویارویی با این واقعیات پاره‌ای از منتقدان اروپائی در این باب به بحث وجدل پرداخته و مدعی شده‌اند که باید کمایش اساس نظام سنجش حدیث را بعنوان مخلوق مصنوعی فلسفه مدرسی اسلامی متعلق به دوره‌ای متأخر، مردود شمرد. اما این کار زیاده‌روی است. جدل نقادان فرنگی مبتنی بر این فرض است که در اسلام نقد حدیث منحصراً مبتنی است بر معیارهای رسمی «اسناد». البته مطلب غیر از این است، مشابهتی عجیب میان رشد و نمو احادیث نبوی با سندهای قدیم نصاری وجود دارد یعنی با آنچه (در اصطلاح مسلمانان) حدیث مسیحی می‌توان خواند. اما مقایسه بین این دو نیز اختلافات مهمی را بوجود می‌آورد. در تمدن مسیحی ادبیات مکتوب سنت بود و از این رو نوشته‌های قدیم و متأخر نصرانی به نام حقیقی یا مستعار نویسندگان آنها انتشار می‌یافت، و حال آنکه در ادبیات شفاهی عربان که منحصر به شعر و قرآن (زیرا هنوز قرآن را شفاهاً تعلیم می‌دادند) و حدیث بود، تنها راه و روش نقل و انتقال تحولات بعدی و گسترش معتقدات ابتدائی عبارت بود از وابسته کردن آنها به احادیث نبوی.

محققان مسلمان بر این مطلب وقوف کامل داشتند. این آگاهی با اسلوبی خاص بوسیله چندین حدیث به پیامبر نسبت داده شده است. مانند: «هر سخن نیکوئی که گفته شود همان است که من گفته‌ام».<sup>۱۸</sup> یا این حدیث: «ایها الناس ما جائکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته وما جائکم یخالف کتاب الله فلم اقله» (ای مردم هر حدیث و گفته را که به من بدهند اگر با قرآن راست آید از من است و اگر راست نیاید از من نیست)<sup>۱۹</sup>. از سوی دیگر بسیاری از متکلمان از مشاهده راهی که جعل و تحریف احادیث در آن سیر می‌کرد سخت نگران شده بودند. اما حتی ایشان طریقی برای انتشار اعتراض خود نمی‌جستند مگر اینکه آن را نیز

(۱۸) اصل عربی این حدیث به دست نیامد. - م.

(۱۹) کلمات محمد، تألیف و ترجمه دکتر محمدجواد مشکور (تهران: بنگاه چاپ و پخش کتاب، ۱۳۵۸)، ص ۳۵ - م.

بصورت حدیث درآورند: من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار. (هرکس بعد دروغی بر من بنده آماده می کند جای خود را در آتش دوزخ). این حدیثی است که به نوبه خود در تمام مجموعه های حاوی احکام شرعی راه یافت.

در اینجا نیز مانند بسیاری از تحقیقات مسلمین نوعی بی ترتیبی و ناهماهنگی غیر صریح و نا آشکار میان جریان صوری و ظاهری از یک سو و واقعیات باطنی و داخلی از سوی دیگر وجود دارد. به اصطلاح نقد اسناد (به کسر الف) بی شک متضمن عاملی تصنعی است که جریان طولانی نقد خود متناهی حدیث را مخفی (بلکه توجیه) می کند. حتی بخاری در «صحیح» خود تعدادی از احادیثی را گنجانده است که با شرایط وی در مورد تشخیص حدیث صحیح از سقیم سازگار نیست. توجیه واقعی نظام نقد حدیث را خاصیتی مضاعف است. اولاً این نظام تنابذی را که دانشمندان سده دوم حاصل کرده بودند رسماً مورد تأیید و تصدیق قرار می داد و برو واقعیاتی که احساس می شد نظرگاه راستین اسلام برضد تمایلات انحرافی در آئین و شریعت است تأکید می کرد و آنها را با این تدبیر یعنی اسناد احادیث به پیامبر ثابت و استوار نگاه می داشت. ثانیاً تضمینی مناسب فراهم می کرد تا در آینده از رخنه جستن احادیث مشکوک مناعت شود. اگر محتوای حدیثها صرفاً جنبه اخلاق و موعظه داشت «محدثون» یا متخصصان این رشته تازه از دانش به مدارا و سازش متمایل می شدند. اما در مورد حدیثهایی که مربوط به مسائل کلامی و فقهی و اعتقادی بود قوانین نقد را با دقت و حدت بیشتری به کار می بستند. اینها موضوعهائی بودند که متکلمان بحق درباره آنها بدگمان بودند و فقیهان اهل سنت بعدی چنانکه پیش از این دیدیم می بایست مواد مورد نیاز خود را به بهترین وجه ممکن فراهم آورند.

از سوی دیگر، این نیز درست است که دانشمندان قرن سوم چون به حدیثی بی نقص و عیب دست می یافتند که عموماً در محافل مدرسی (اسکولاستیک) بعنوان حدیثی صحیح پذیرفته شده بود، در این حال بدشواری می توانستند چنین حدیثی را رد کنند یا در صحت آن تردید نمایند و به همین سبب بسیاری از حدیثها که آشکارا بنابه دلایلی دیگر مشکوک است (مانند

داستان هرقل (هراکلیوس) و مردم مکه) در کتب «صحیح» و دیگر آثار مربوط به علوم دینی از قبیل تفسیر طبری آمده است. نخستین مجموعه‌های احادیث دارای زمینه‌ای است از داستانهای پارسائی و بسیاری از مواد جدید و عظ و پند اخلاقی که در جامعه اسلامی و در نتیجه گسترش آن، و نیز برخورد آن با تمدنهای کهن آسیای غربی رشد و نمو یافته بود، و حال آنکه قسمت عمده احادیث مربوط به فرقه‌های مختلف سده‌های اول و دوم را فقط می‌توان در مجموعه‌هایی که کمتر اعتبار و اشتها دارند سراغ کرد. قضاوتها و ضابطه‌های نخستین محدثان صرف نظر از عیبهایی که در روش علمی آنان دیده می‌شود لا اقل چنین می‌نماید که بطرز مؤثر توانسته است غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حدیثهای مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که مؤید عقاید شیعه یا دعاوی بنی‌عباس یا پیشگویی درباره ظهور مهدی است طرد کند.<sup>۲۰</sup>

اما تا آنجا که به مجموعه‌های حدیث و محققان بعدی ارتباط دارد باید گفت که یکی از معماهای تاریخ علم در اسلام این است که درست به همان نسبت که رشته نقد حدیث روز به روز دقیقتر می‌شد قاطبه متکلمان و نویسندگان بعدی مسلمان در نقادی روز به روز سطحی‌تر می‌شدند. در قرون بعدی انحصاری‌ترین جعلیات و اختصاصی‌ترین اختراعات را نقل می‌کردند و ظاهراً بی‌هیچ تأملی می‌پذیرفتند و این امر به نوبه خود تأثیری نامطلوب در مطالعات مدرسی (اسکولاستیک) باقی می‌گذاشت، چنانکه سرانجام در مجموعه‌های بعدی حدیث، کل دستگاه اسناد را دور افکندند یا به ذکر مرجع<sup>۲۱</sup> نخستین و به این نشانه که حدیث صحیح یا حسن یا ضعیف است بسنده کردند.

مقامی را که حدیث در ساختن بنای فقه و کلام اسلامی احراز کرده است در فصلهای بعد نشان خواهیم داد. اما پیش از آنکه بحث درباره تکامل حدیث را پایان دهیم به ذکر یکی از جنبه‌های جریانی می‌پردازیم که جالب نظر است. هنگام بررسی اسناد مربوط به سنن مسیحیت کار تحقیق انتقادی نه فقط ناظر

(۲۰) گفتن ندارد که شیعه نیز در این مورد احادیث اهل سنت را قبول ندارند. - م.

(۲۱) یا با اصطلاح راوی. - م.

بر تفکیک عوامل ابتدائی موجود در سنن است بلکه نیز شامل تعیین مسیر تکامل اندیشه و عرف و عمل در جامعه مسیحیان نسلهای متوالی می‌گردد. در اسلام نیز درست به همان ترتیب بررسی حدیث منحصر به این نیست که حدیث تا کجا نمودار تعالیم صحیح و سنت نبوی و جامعه ابتدائی مدینه است، بلکه حدیث به مثابه آئینه‌ای است که در آن رشد و تکامل اسلام بعنوان شیوه خاص زندگی و نیز رشد و تکامل جامعه اسلامی کما هو حقه انعکاس یافته است. از همین نظرگاه تاریخی دقیقاً عوامل غیر موثق و مجعول در قسمت اعظم احادیث قدیم و جدید واجد ارزش سندی خاصی می‌گردد.

از این رو می‌توان نشان کشمکش میان هواداران امویان و مخالفان آنان را در مدینه در احادیث باز یافت، همچنین رشد و نمو تشیع و تقسیمات میان فرقه‌های مختلف آن را، نیز مساعی عباسیان را در طریق استقرار حق خود در مورد خلافت بوسیله وراثت، همچنین پدید آمدن جدلها و مشاجرات کلامی و سرچشمه عقاید عرفانی صوفیان را. بسیاری از این حدیثها در مجموعه عظیمی که حاوی ۳۰۰۰۰ حدیث است<sup>۲۲</sup> و فقیه سنی احمد بن حنبل (متوفی در ۲۴۱/۸۵۵ هـ ق) آن را فراهم آورده، آمده است. اما نهضت‌های مختلف در داخل اسلام به تدوین مجموعه‌هایی از احادیث خاص خود تمایل یافتند، بخصوص شیعه که در سده بعدی کتب و مراجع خاص خود را فراهم آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی (ع) و ائمه (ع) را اعلام کردند.



## فصل ششم

### شریعت

خاصیت تمایل و تفکر امت اسلامی عملاً در این است که قدیمترین و پیشرفته‌ترین وسیله بیان و تعبیر آنها در هیأت فقه ظاهر شده باشد نه به صورت علم کلام. فی‌المثل می‌توان گفت که حوایج جامعه موجود مستلزم تثبیت قانون (فقه) و میزان کردن<sup>۱</sup> جریان‌ات قانونی بود و این کار کی انجام گرفت؟ روزگاری دراز پیش از آنکه کنجکاوی عقلی و معنوی امت به چنان مرحله‌ای از کمال رسیده باشد که به طرح سؤال و جواب در مسائل مربوط به فلسفه اولی (متافیزیک) پرداخته باشد. یا اینکه گروهی ممکن است چنین استدلال کنند که آشنائی با قانون روم، که عربان نه همان در سوریه و مصر بلکه در میان مسیحیان عراق سراغ کرده بودند، آنان را آماده ساختن نظام قانونی خاص خود کرده بود. کی؟ در تاریخی بسی قدیمتر از زمانی که بحث وجدل مسیحیان و نیز فلسفه یونان به تأثیر و نفوذ در افکار مذهبی مسلمانان آغاز کرده بود. در تأیید این نظر می‌توان خاطر نشان کرد که نخستین مکتب فقهی اسلامی به معنی دقیق کلمه قبل از پایان خلافت امویان در ۷۵۰/۳۲ هـ ق در سوریه و عراق برپا شد. نیز برپایه دلایل جامعه‌شناسی بیشتری می‌توان چنین اظهار نظر کرد که جامعه‌های شرقی برخلاف

۱) standardization که آن را به «یکسان سازی» نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

غالب جوامع غربی به طور کلی کوششهای وقفه ناپذیر و موفقیت آمیز تری در ساختن سازمانهای اجتماعی ثابت و استوار به کار برده و قانون را یکی از ارکان آن قرار داده اند و سعی آنها در این راه بیش از کوششی بوده است که در راه نظامهای آرمانی (سیستمهای ایده آل) اندیشه های فلسفی به کار برده اند.

ممکن است که بررسی قانون در اسلام و سازمان بندی عناصر آن در يك نظام (سیستم) بی تناقض بواسطه نفوذ این عوامل یا جز اینها تکوین یا تسریع یافته باشد. اما هیچ يك از اینها را نمی توان «انگیزه» کار پنداشت. تا آنجا که مدارك و دلایل نشان می دهد چنین می نماید که در عصر بنی امیه اختلافات و مشاجرات میان عشایر عرب بوسیله عرف و عادت قبیله ای حل و فصل می شد و اداره این امور یا در دست شیوخ بود یا اینکه خلیفه یا نمایندگانش مورد رسیدگی قرار می دادند، البته موافق با نحوه قضاوت خودشان و شك نیست که در هر دو مورد کمایش جنبه قانونگزاری قرآن نافذ و مؤثر بود. و اما درباره قانون روم، هر چند پاره ای از فورمولها و محتواهای آن در فقه اسلامی نفوذ یافته بود، با اینهمه اصولی که دومی بر روی آن بنا شده بود (و حتی می توان گفت) کیفیت یا باصطلاح جوهر کاربرد آن اصلا ارتباطی با از آن حقوقدانان رومی نداشت. در حقیقت، از همان آغاز کار، روشها و صورتبندیهای<sup>۳</sup> فقه اسلامی ترکیبی غریب از احکام مثبت و مباحث نظری را ارائه می کند که بیشتر نمایانگر فضای مدرسه است تا دکان و بازار<sup>۴</sup>.

از نظر علمای اسلام، فقه در واقع مستقل از بررسی آزمایشی و تجربی نبود. قانون یا فقه عبارت بود از جنبه عملی معتقدات مذهبی و اجتماعی ای که محمد (ص) موعظه می کرد. برای مسلمانان صدر اسلام اندك فرقی بود یا اصلا فرقی نبود میان مفهوم قانونی (یا شرعی) و مذهبی. در قرآن این دو جنبه را در کنار هم می توان سراغ کرد بلکه می توان گفت که این دو جنبه تار و پود هم اند

## 2) formulation

(۳) مقصود مؤلف آن است که قوانین صدر اسلام بیشتر منعکس کننده مکاتب یا باصطلاح مذاهب است نه بازتاب نیازمندیهای عامه مردم. - م.

و در حدیث نیز حال بدین منوال است. بررسی و تفسیر قرآن گاه متضمن این بود و گاه حاوی آن و تقریباً یک قرن گذشت تا علما به احراز تخصص در این یا آن جنبه آغاز کردند. سرانجام آنها با اصطلاحات مربوط مشخص شدند، از قبیل «علم» (دانش مثبت) که دلالت داشت بر علم کلام (اگرچه فقه را مستثنی نمی کرد) و فقه. «فهم کردن و دریافتن» که دلالت داشت بر فقه (فقه مبتنی بر کلام). مدتها گذشت تا لغت یونانی «قانون»<sup>۴</sup> را اختیار کردند تا آن را در معنی قواعد و دستورهای اداری در مقابل قوانین الهی به کار برند. (پس در عربی معنی قانون درست نقطه مقابل قانون به معنی اروپائی آن است).

بدین ترتیب ارتباطی که محمد (ص) بین قانون و دین برقرار و پیروانش اختیار کرده بودند در تمام قرون بعدی دوام یافت. از خصوصیات فقه اسلامی این است که تمام شرحها و تفسیرهای فقهی با تکالیف شرعی یا عبادات آغاز می شود مانند وضو، نماز و حج. در اسلام نیز مانند دیگر ادیان سامی، قانون را مخلوق عقل و ادراک آدمی و تطبیق آن با نیازمندیها و آرمانهای متغیر اجتماعی نمی دانند، بلکه آن را وحی الهی و از این رو تغییرناپذیر می شمارند. از نظر مسلمانان باید پیش نویسهای قوانین را در قرآن و حدیث نبوی سراغ کرد و فقیهان و متکلمان سده دوم بر پایه این مدعا به تکمیل بنای قانون (فقه) پرداختند یعنی از نظر کمال منطقی این کار را انجام دادند و یکی از درخشانترین کوششهای مربوط به تعقل و استدلال بشری را به جای آوردند.

پیش از آنکه به بررسی حاصل از این کوشش پردازیم لازم است به مطلبی که تاحدی مهم است توجه کنیم یعنی اندکی دقیقتر به روشهایی بنگریم که فقها می کوشیدند تا مواد و مصالح کار خود را بر طبق آنها دارای اسلوب و اصول یا به اصطلاح آنها را نظام پردازی<sup>۵</sup> کنند.

بر خلاف آنچه غالباً گفته می شود قرآن و حدیث اساس نظریات قانونی

۴) *nomos* این کلمه چنانکه خود مؤلف نیز در دو جمله بعدی اشاره کرده است به معنی قانون مذهبی و شرعی است که به تصویب کلیسا رسیده باشد. - م.

5) *systematization*



اسلام را تشکیل نمی‌دهد بلکه تنها منابع ومصادر آن به شمار می‌رود. پایه‌های واقعی را باید در طرز تفکری سراغ کرد که روشهای بهره‌جویی از این منابع را تعیین کرده است. پس نخستین پرسش این نیست که «در قرآن وسنت چه چیز وضع شده است؟» بلکه این است: «چرا قرآن وسنت بعنوان منابع قانون (فقه) پذیرفته شده است» و پرسش دوم این است: «چگونه احکام وفرامین مندرج در آنها را باید درک کرد وبه کار بست؟»

در پاسخ سؤال اول اگر گفته شود که قرآن وسنت بعنوان منابعی خطاناپذیر مورد قبول است، چرا که پایه‌های دین اسلام را تشکیل می‌دهد، این کار ما را گرفتار دور و تسلسل می‌کند. در اینجا دلیل غائی ما «فلسفی» (متافیزیکی) و از مقوله برهان لمی<sup>۶</sup> است، یعنی اعتقاد به اینکه عقل انسان ناقص است و صرفاً به اتکای قدرت خود از ماهیت حقیقی خیر یا هر حقیقت دیگر عاجز است. انسان تنها به مدد وحی الهی که توسط پیامبران نازل می‌شود قادر به درک خیر و شر مطلق است. از آغاز آفرینش عنایت الهی موجب ظهور پیامبران شده است و با خلقت آدم (که خود یکی از ایشان است) آدمیان به وجود آمده و در روی زمین زیسته‌اند. وحی‌هایی که به این فرستادگان نازل شده در اصل یکی است اما در ضمن وحی انبیا سلسله‌هایی از تکامل تدریجی را تشکیل داده که با مراحل تکامل انسان انطباق یافته است. هر یک از آنها به نوبه خود توسعه و تعدیل یافته و وحی‌های منزل پیشین را منسوخ کرده است. قرآن آخرین وحی و تنزیل است و از این رو حاوی راه حل غائی و اکمل تمام مسائل اعتقادی و اخلاقی است.

این در باب قرآن و اما برهان مربوط به خطاناپذیری سنت تاحدی مهمتر و منطقی‌تر از استدلال فلسفی است. قرآن نسبتاً مختصر است و حتی در این کتاب مجمل قسمت عمده آیات ارتباط مستقیم با مسائل جزئی و شعائری و فقهی

۶) برهان لمی a priori در منطق عبارت است از استدلال از علت به معلول و از مؤثر به اثر مانند اینکه چرا عالم را علتی است یا چرا مغناطیس جذب آهن کند. (از فرهنگ فارسی معین به اختصار، ذیل ماده «لم» و ماده «لمی»). - م.

سیاسی و اجتماعی ندارد. از جنبه نظری می‌توان گفت که اصول کلی‌ای که بوسیله آن باید تمام این مسائل را تنظیم کرد باید در قرآن یافت اما همه آنها با وضوح و تفصیل متساوی و یکسان اعلام و ارائه نشده است. پس تفسیر و تفصیل آیات مربوط ضرورت دارد. مفسر طبیعی و در حقیقت تنها گزارنده‌ای که می‌توان به داوری او اعتماد کرد پیغامبر است که آیات بروی نازل شده است. چنانکه در خود قرآن آمده است این پیغمبر نه همان دارنده «کتاب» مکتوب است بلکه واجد حکمت، یعنی خرد است که بوسیله آن می‌توان نهائی و غائی را در حوادث و جزئیات زندگانی روزمره به کار بست. بنابراین اعمال و اقوال او که بوسیله سلسله روایت موثق روایت شده است نوعی تفسیر و تکمله قرآن را تشکیل می‌دهد. از اینجا تا جایگاهی برتر بیش از یک گام فاصله نیست بدین معنی که خود این تفسیر نیز به پیغمبر الهام شده است، زیرا که وی در تمام سخنانی که می‌گفت و کارهایی که می‌کرد تحت تأثیر الهام تلویحی بود و از این رو راه حل تمام قضایای مربوط به خیر و شر را به صورتی که در قرآن آمده است تهیه می‌نمود. حال که بدین سان قرآن و سنت را به مثابه مأخذ و منابعی خطاناپذیر پذیرفتیم این سؤال پیش می‌آید که چگونه قواعد و احکام و اشارات آنها را باید به کار بست؟ هیچ یک از آنها مجموعه منظمی<sup>۷</sup> از مقررات قانونی عرضه نکرده‌اند بلکه موادی را فراهم آورده‌اند که از آنها می‌توان نظام معینی را بنا کرد. بدین ترتیب بنای واقعی این نظام مستلزم ایجاد علم تفسیر تازه، دقیق و مفصل و مکملی بود که همان اصول فقه باشد.

پیدا است که نظام جدید مبتنی بود بر اوامر و نواهی غیر مهمی که در قرآن و حدیث یافته می‌شود. هر جا که اینها وجود داشته باشد خرد آدمی پای در میان نمی‌گذارد. اما نخست لازم است که وجود آنها را به اثبات رساند. این مسأله البته در مورد آیات قرآنی مطرح نیست (مگر قرائتی با روایات مختلف که معنی را تغییر دهند) اما در مورد متنها حدیث مطرح است. از این رو روش تحقیق در صحت و اصالت حدیث [علم درایه] با تمام رشته‌های پیچیده آن

(۷) باصطلاح سیستماتیک systematic.

بوجود آمده که کلیات آن را در فصل سابق بیان کردیم. از این گذشته باید نشان داده شود که متن مربوط «منسوخ» نشده است و این در صورتی است که متنی که بر حسب اتفاق با متنی دیگر از نظر صحت و اصالت برابر است با هم تعارضی نداشته باشند.

پس از رعایت کامل شرایط نقد تاریخی باید به این مطلب توجه داشت که آیا قاعده‌ای را که در فلان مورد خاص به ضابطه<sup>۸</sup> در آورده‌اند کاربرد آن محدود است یا نه. در این باب اصل کلی‌ای که فقها وضع کردند این بود که به جز مواردی که متن حدیث تصریحاً یا تلویحاً محدودیتی قائل شده باشد (فی المثل در مورد وقایع تاریخی محلی یا در مورد طبقه مخصوصی از اشخاص) هیچ حکم و قاعده‌ای به هیچ وجه محدود نیست بلکه مطلقاً در تمام ادوار و اعصار قابل اجراست.

سرانجام باید دانست که مراد از قاعده چیست یعنی باید معنی لفظی متن یا قاعده را به مدد واژه‌شناسی<sup>۹</sup> و فرهنگ‌نویسی<sup>۱۰</sup> ثابت کرد. همین که این امر به اثبات رسید قاعده در حکم اصلی کلی درمی‌آمد که به موجب آن می‌بایست کلمات را به همان معنای لفظی‌ای گرفت که معمولاً در زبان عربی به کار می‌رود. البته با استثنای عبارتهایی که آشکارا دارای معانی مجازی است (فی المثل در یکی از احکام قرآنی که می‌فرماید و اعتصموا بحبل الله) یعنی: به ریسمان خدا چنگ زنید.

مع ذلك در مواردی که نکاتی فقهی مطرح می‌شد که درباره آنها نص صریحی در قرآن یا احادیث نیامده بود، اکثریت فقیهان به «قیاس» متوسل می‌شدند یعنی اینکه اصول اساسی مربوط به يك مسأله را بتوان با مسأله‌ای دیگر منطبق و مجری کرد، اما حتی این مطلب را دقیقترین فقها رد می‌کردند زیرا متضمن عنصر قضاوت انسانی و در نتیجه محتمل است که خطا در آن راه یابد.

۸) باصطلاح «فرموله» شده formulated.

۹) philology و باصطلاح عربی که در فارسی نیز مصطلح است مرئی فقه اللغة. - م.  
10) lexicography

متکلمان و فقیهان سده‌های دوم و سوم روی این پایه بظاهر باریک و لفظی نه همان قانون را ساختند و از کار درآوردند بلکه مسائل مربوط به شعائر و معتقدات را هم فراهم آوردند که می‌بایست بعدها بصورت ملك خاص جامعه اسلامی درآید و از این حیث آن را از دیگر نهادهای مذهبی و اجتماعی ممتاز گردانند. با اینهمه باریکی مطلب در نظر بیش از عمل مشهود است زیرا (چنانکه دیده‌ایم و باز خواهیم دید) مقدار فراوانی از این مسائل از خارج وارد شدند و در اسلام حق تابعیت یافتند. چگونه؟ بواسطه حدیثهایی که ادعا می‌شد از جانب پیغمبر صادر شده است و به وسایل دیگر. اما از آنجا که اصولی که این بنای منطقی روی آنها ساخته شده بود تغییر ناپذیر بود پس خود نظام نیز همین که تحت قاعده و قانون درآمد تغییر ناپذیر شناخته شد و از مقوله الهامات غیبی به شمار آمد - درست مانند منابعی که این اصول از آنها استخراج شده بود. از آن روز تا کنون «شریعت» یا «شرع» (چنانکه مصطلح است) یعنی این شاهراه هدایت و احکام الهی در اصول و مبانی، لایتغیر باقی مانده است.

ممکن است سؤال شود که این انعطاف ناپذیری و به صورت کلیشه درآمدن تا کجا در ذات نظام فقه و کلام چنانکه در اصل تصور می‌شده وجود داشته است. ممکن است انتظار داشت که می‌بایست کار متکلمان و فقیهان قرنهای دوم و سوم را قابل تجدیدنظر اعلام کرده باشند و در صورت لزوم تجدیدنظر نسلهای بعدی را از نظر اهمیت و اعتبار در همان حدود یکسان شمرده باشند. اما این عدم انعطاف معلول رواج اصلی بود که ظاهراً در جامعه اسلامی خودنمایی کرد تا در وهله نخست به ساخت سیاسی آن مهر تصویب و مشروعیت زده باشد. این همان اصل «اجماع» (همداستانی) است.

یکی از افتخارات اسلام آن است که با روحانیت یعنی روحانیتی که بتواند ادعا کند که واسطه بین خدا و انسان است مواجه نیست. این مطلب درست است، مع ذلك همین که اسلام بوسیله نظام (سیستم) معینی سازمان یافت، در واقع طبقه‌ای از روحانیانی بوجود آورد که دقیقاً همان قدرت و اختیار اجتماعی و مذهبی و همان حیثیت و اعتباری را به دست آوردند که روحانیان جامعه‌های

مسیحی کسب کرده بودند. آنان همان طبقه علما<sup>۱۱</sup> یعنی دانشمندان یا دکترهائی<sup>۱۲</sup> هستند که برابراند با «احبار» در آئین یهود. باتوجه به مسأله تقدس قرآن و حدیث نبوی و لزوم طبقه‌ای از کسانی که پیشه آنان تفسیر شخصی باشد، روی کارآمدن علما، تحولی طبیعی و حتمی بود هرچند ممکن است که تأثیر و نفوذ جامعه‌های کهنتر مذهبی به تأسیس سریع قدرت اجتماعی و مذهبی ایشان کمک کرده باشد.

همچنانکه قدرت ایشان بیش از پیش تحکیم و مورد تأیید افکار عمومی جامعه واقع می‌شد طبقه علما ادعا می‌کردند (و به‌طور کلی ادعای ایشان مورد قبول بود) که در تمام امور اعتقادی و مسائل مربوط به فقه، خاصه در برابر قدرت دولت، نماینده امت هستند. در آغاز کار - شاید روزگاری در قرن دوم - این اصل تأمین شد که اجماع امت (که عملاً به معنی اجماع علما بود) الزام‌آور است. بدین سان اجماع را داخل زرادخانه متکلمان و فقیهان کردند تا شکافهای موجود در نظام ایشان را پر کنند. از آنجا که حدیث مکمل قرآن بود، اجماع علما نیز مکمل سنت گردید.

در واقع با یک تجزیه دقیق منطقی معلوم می‌شود که «اجماع» اساس بنای ستایش‌انگیز اسلام را تشکیل می‌دهد و بتنهایی بدان اعتبار نهائی می‌بخشد. زیرا در وهله نخست اجماع است که صحت و موثق بودن متن قرآن و احادیث را تضمین می‌کند، بوسیله اجماع است که می‌توان طرز تلفظ کلمات متون و معانی آنها و طرز استعمال آنها را تعیین کرد. اما اجماع از این مرحله بسی فراتر می‌رود و تا نقطه نظریه «خطاناپذیری» ارتقا می‌یابد و سومین مجرای مکاشفه و الهام را تشکیل می‌دهد. امتیاز مخصوص معنوی پیغمبر که نویسندگان مسلمان از آن بعنوان نور نبوت یاد می‌کنند میراثی است که در آئین اهل سنت به جانشینان وی در امر حکومت دنیوی یعنی به خلفا نرسیده است بلکه امت مسلمان به‌طور

(۱۱) معنی درست علما [که در زبان انگلیسی نیز عیناً به کار می‌رود] یعنی جمع «عالم»، کسی که دارای علم است (یعنی دانش مذهبی) (مؤلف).

(۱۲) دکتر در مسیحیت به برخی از آبا (پدران) اولیه اطلاق می‌شد که در علوم و معارف دینی مقامی والا داشتند. - م.

کلی، وارث آن شده است:

هنگامی که امت مسلمان با یکی از اعمال مذهبی یا احکام دینی موافقت می نماید این بدان معنی است که خداوند به نحوی مایه الهام و هدایت آن شده و از اشتباه مصونش داشته و به نحوی خطاناپذیر به سوی «حقیقت» رهنمون گشته . . . و در این مورد فضل الهی شامل حال جامعه مؤمنان شده است<sup>۱۳</sup>.

بدین گونه اجماع کمابیش در هر یک از شاخه های معتقدات اسلامی و فقه و سیاستمداری مداخله می کند، حتی ممکن است تتایج دقیق منطقی مربوط به صحت و معنی واقعی متن بخصوصی را نادیده گیرد یا جانشین آن گردد. اجماع ممکن است حدیثی را که نقد دقیق مردود و یا صحت آن را مشکوک کرده است تأیید کند، و هر چند نمی تواند نظراً متن صریحی از قرآن یا حدیث را منسوخ سازد امکان دارد (بنظر فقها) نشان دهد که «حکمی که بدین سان در نتیجه مرور زمان ساقط شده است منسوخ گشته».

از این رو هنگامی که در میان علمای قرنهای دوم و سوم در مورد بخصوصی اجماع عقیده حاصل می شد، اعلام و انتشار آراء جدید در شرح و تفسیر متون مربوط به قرآن و حدیث همان قدر معتبر بود که ممنوع به شمار می رفت. فتاوی ایشان قابل لغو نبود. حق تفسیر شخصی یعنی اجتهاد نظراً (و تا حد زیادی عملاً نیز) منحصر به مواردی بود که هنوز در باب آنها اجماع حاصل نشده بود. همچنانکه این موارد نسل به نسل محدود می گردید علمای قرون بعدی کارشان منحصر به این می شد که به اظهار نظر و شرح رسالاتی پردازند که آن فتواها در آنها ثبت و ضبط شده بود. اکثریت عمده فقهای اسلام بر آن بودند که «باب اجتهاد» تا ابد مسدود شده است و هیچ فقیهی هر قدر مبرز باشد از آن پس صلاحیت احراز عنوان مجتهد را یعنی مرجعی که مفسر قانون شرع باشد نخواهد داشت، گرچه معدودی از متکلمان بعدی گهگاه برای خود مدعی داشتن حق «اجتهاد» بودند.

13) Santillana, *Istituzioni di Diritto musulmana*, I, 32.

درباره این گونه حل و فصل اختلافات مربوط به معتقدات مذهبی بوسیلهٔ اجماع در اسلام مشابهتی با شوراهای کلیسای نصاری وجود دارد، برغم اینکه شکل ظاهری قضیه در هر دو دین فرق می‌کند، و با توجه به اینکه از بعضی جهات نتایج امر در هر دو کیش یکسان است. در مثل پس از به رسمیت شناختن عمومی «اجماع» بعنوان یکی از منابع فقه و مسائل اعتقادی بود که یک آزمایش شرعی دربارهٔ بدعت امکان‌پذیر و به کار گرفته شد. هر کوششی برای طرح مسألهٔ مربوط به معنی و مفهوم یک موضوع بخصوص به طریزی که منکر صحت و اعتبار راه حلی شود که قبلاً ارائه و دربارهٔ آن اجماع حاصل شده بود بدعت خوانده می‌شد (نگاه کنید به نکته‌ای که دربارهٔ بدعت ضمن بحث در سنت در اوایل فصل پنجم ذکر شده است).

جالبترین جنبهٔ کامل این تحول عبارت است از صورت‌گرائی (فورمالیسم)<sup>۱۴</sup> منطقی، گرچه پیش‌پنداری‌ای<sup>۱۵</sup> که این جریان بر بنیاد آن واقع شده است ممکن است که مأخوذ از قرآن باشد، با اینهمه علمائی که بعدها از مدینه و عراق برخاستند، با شور و شوق خواستند که در نظام مورد بحث سرموئی عیب و نقص وجود نداشته باشد. از این رو در سوق دادن نتایج حاصل از این پیش-پندارها یا فرضهای قبلی به سوی مرزهای نهائی منطقی آنها تردید نکردند. این عقیده که محمد (ص) در «تمام» سخنان خود به طور «غیرمستقیم» از غیب الهام می‌گرفت تنها نتیجهٔ نیاز بدین امر بود که معصوم بودن پیامبر را از خطا و لغزش در تفسیر قرآن از امور مسلم بدانند و از هر خدشه و خطری محفوظ و مصون نگاه دارند. اگر اعتقاد بر این بود که به وی تنها در سخنانی که مفسر قرآن است الهام می‌شود اما نه در دیگر امور جزئی مربوط به زندگانی روزمره، در این حال در تمایز میان این دودسته از اقوال اشکال حاصل می‌شد. از این گذشته، چنانکه دیدیم فقها برای تمام این امور جزئی دقیقاً نیازمند منبع و مرجعی مصون از لغزش و خطا بودند. پس می‌بایست به هر قیمتی بوده هر نوع

(۱۴) formalism که آن را به شکل‌گرائی نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

(۱۵) presupposition که آن را به فروض قبلی نیز ترجمه کرده‌اند. - م.

احتمال در این باب منتفی گردد که قول پیامبر در مورد حل فلان مشکل متکی به الهامات غیبی بوده است و در مورد حل مشکل دیگر از الهامات غیبی متأثر نبوده. پس با اعلام اینکه تمام اقوال و اعمال رسول اکرم مورد الهام بوده است هر گونه خطری رفع شد. البته نباید چنین پنداشت که این چیزی جز يك جنبش فکری غریزی و تقریباً ناخود آگاه بود. همین استغراق در مسألهٔ مربوط به کمال و تمامیت يك امر نظری در بطن عقیده به «اجماع» وجود دارد. این امر در آغاز موجب تحولاتی شد (در مثل مسألهٔ خلافت کاملاً مبتنی بر «اجماع» است)<sup>۱۶</sup> اما بعدها وظیفهٔ خاص اجماع محدود به این مقصود شد که بر معتقداتی که فقیهان و متکلمان تکامل بخشیده بودند مهر قبول زند و تغییر ناپذیر بودن آنها را صحه گذارد. بدین گونه اجماع از اصلی مثبت و خلاق در جهت کاربردی منفی رانده شد و از آن بعنوان مانع و رادع استفاده کردند.

از این رو مفهوم قانون در اسلام تا حد نهائی سلطه طلب است.

«فقه که قانون اساسی امت است چیزی جز ارادهٔ الهی نتواند بود که به پیامبر وحی شده است.»<sup>۱۷</sup> این شکل و قالب سامی اصلی از اصول است که می گوید: «قانون یعنی ارادهٔ سلطان»، چرا که خدا یگانه سرور جامعه و بنابراین تنها قانونگذار است. در نتیجه تجاوز از قانون شرع و حتی غفلت از قانون شرع، تنها بمنزلهٔ نقض یکی از مقررات مربوط به نظام اجتماع نیست، عصیان دینی است، معصیت است و متضمن مجازات شرعی.

اکنون می توان باختصار محتوا و صفت ممتاز این قانون الهی را بررسی کرد. بسیاری از فقهای اسلام این قاعده را مقرر می دارند که «حکم قانون بر پایهٔ آزادی و اختیار استوار است». اما از آنجاکه انسان طبعاً ضعیف است و بآسانی گمراه و ناسپاس و آزمند می گردد، لازم است که هم از نظر مصالح فرد و هم از نظر مصالح سازمان اجتماعی حدودی برای آزادی عمل انسان تعیین شود. این حدود قانون را تشکیل می دهد و از این رو فقهای اسلام اصطلاح حد را به معنی

(۱۶) البته بنابر عقیدهٔ اهل سنت. - م.

17) Santillana, *Diritto*, I, 5.



حکم شرعی به کار می‌برند.

این حدود که حکمت و لطف و عنایت خداوند آنها را مقدر و مقرر فرموده است بر دو قسم است که به طبیعت دو گانه آدمی یعنی روح و جسم مربوط می‌گردد. از آنجا که تن و روان در ساخت (ارگانیسم) انسان مکمل یکدیگر اند، دوجنبه قانون نیز در ساخت اجتماعی یکدیگر را تکمیل می‌کنند. حدودی که برای روح آدمی مقرر شده رابطه او را با خدا تعریف و تعیین یعنی اصول معتقدات مذهبی را تجویز می‌کند، خاصه اعمالی که بوسیله آنها این اصول در ظاهر تجلی می‌یابد، یعنی ارکان پنجگانه دین (رک: فصل چهارم ذیل بحث درباره حج). چنانکه حدودی که برای فعالیتهای جسمانی انسان تعیین شده است روابط او را نسبت به هموعانش تعیین می‌کند. این حدود موضوع قانون (فقه) را به معنی اخص آن تشکیل می‌دهد یعنی مسائل مربوط به وضع شخصی، سازمان خانواده (از جمله ازدواج و طلاق)، خرید و فروش املاک، فعالیتهای بازرگانی، قانون جزا، هر چند امتیازی که مردم مغرب زمین بین قوانین مدنی و جزا و شخصی و دیگر انواع قانون قائل اند در کتب فقه اسلامی مشخص نشده است.

حاصل این معنی آن بوده است که مفهوم فقه هرگز از مفهوم وظیفه یا تکلیف کاملاً جدا نبوده است و هرگز کاملاً نسبت به خود اشعار یا باصطلاح خود آگاهی نداشته. در تعریفی که بعنوان نمونه و معیار از فقه بیان کرده اند چنین آمده است: «علم فقه معرفت به حقوق و وظایفی است که انسان به موجب آن می‌تواند چنانکه باید در این دنیا زندگانی خود را اداره و خویشتن را برای حیات اخروی آماده کند». بدین سان بنای شریعت هرگز به صورت قانون رسمی در نیامد بلکه چنانکه نیک گفته اند از قدیم تا کنون عبارت بوده است از بحث در باب وظایف مسلمین. این خاصیت طبیعت قضاوتی را تعیین می‌کند که نسبت به فعالیتهای مختلف اعمال می‌شود، یعنی قضاوت درباره اموری که قاضی رسماً از آنها اطلاع حاصل می‌کند و مورد رسیدگی قرار می‌دهد. این قضاوتی است که به مفهوم اساسی قانون الهی بر می‌گردد، قانونی که معیارهای مطلق خیر و شر

را از هم تمیز می‌دهد. اغلب اعمال انسان هرگز درحوزهٔ فقه وارد نمی‌شود، زیرا اصل اساسی آزادی مستلزم آن است که در صورت فقدان اطلاعاتی که ممکن است به انسان وحی شود خود قانون دربارهٔ فلان عمل اخلاقاً (و بنابراین شرعاً) بی‌طرف باشد. از این رو، این گونه اعمال را در اصطلاح مباح خوانند، بقیه در حد خود یا خوب است یا بد، اما در هر دو مورد فقه قائل به دو مقوله است، عمل خوب یا بد مطلق و عمل مجاز یا مباح. بدین گونه طرح کامل مورد بحث شامل پنج درجه یا طبقه است:

۱- واجب

۲- مستحب

۳- مباح

۴- مکروه

۵- حرام<sup>۱۸</sup>

بعلاوه در اینجا عامل اخلاقی یا شعائری نه فقط در طبقه‌بندی اعمال بلکه در مجوزات شرعی نیز داخل می‌گردد. در نتیجه اینها با هم سازگار از کار در نمی‌آید و مجازاتهای شرعی غالباً مکمل یا جانشین مجازاتهای اجتماعی یا مدنی می‌گردد.

برچهرهٔ این گونه علم طبقه‌بندی خطوط خاص او دیده می‌شود، یعنی نظریاتی که استادانه طراحی شده‌است و بیشتر جنبهٔ کتابی محض دارد بدین معنی که حاصل رنج و کوشش مردم کتابخوانده است. این علم در اصل مبتنی بود بر مجموعه‌ای از عرف و عاداتهای شرعی که دارای اصل و منشأ ناهمگن و نامتجانس بودند: قوانین عرفی عرب، قانون تجارتی مکه، قانون ارضی و ملکی مدینه، عناصر خارجی (عمدتاً سریانی - رومی) که پس از فتوح مسلمین به دست آمده و ضمیمهٔ احکام قرآنی شده یا با آنها انطباق یافته بود، اما از آنجا که در عصر

(۱۸) اصل این اصطلاحات پنجگانه را مؤلف مانند بسیاری از اصطلاحات دیگر نیاورده و به ترجمه یا توضیح مختصر آنها به انگلیسی بسنده کرده است و البته جز این نمی‌بایست کرده باشد. - م.

امویان اجرای قانون تا حدود بسیاری در دست مأموران کشوری و لشکری بود از این رو قاعده سازی (یا باصطلاح فرمول سازی) قانون وحی شده یا قانون الهی به دست متکلمان و شارحانی سپرده شد که در خارج از دنیای عرب چندان تجربه قضائی نداشتند. ظهور خلفای عباسی برای نخستین بار این قانون مدرسی (اسکولاستیک) را به محک تجربه درآورد، و در آغاز این عصر یعنی قرون دوم و سوم هجری بود که سرانجام کار طبقه بندی تحت قاعده و نظم و ترتیب در آمد. از آنجا که پایتخت عباسیان در عراق بود، طبیعی بود که مکتب فقهی مطلوب و مورد التفات آنان مکتب عراق باشد. پایه گذار نامی آن ابوحنیفه (متوفی در ۷۶۷/۱۵۰ ه ق) بود و هرچند خود وی از قبول منصب قضا سرباز زد، دوتن از شاگردانش ابویوسف و محمد شیبانی صاحب مقامات مهم قضائی شدند و در نوشته های خود تعلیمات او را سروسامان دادند و توسعه بخشیدند. این مکتب را که به مناسبت نام او مکتب حنفی<sup>۱۹</sup> نامیده اند از «سنت» و مکتبهای فقهی قدیمتر عراق بوجود آمده و با رشد بعدی «سنت نبوی» انطباق یافته اما عنصر قابل ملاحظه ای از استدلال شخصی (و باصطلاح «رأی») را در خود حفظ کرده است.

مکتب مدینه نیز همچنین از عرف و عادت متولد شد و آنچه فقههای مبرز قدیم مدینه کشف کرده بودند مؤید این مکتب بود. مدافع مبارز آن مالک بن انس (متوفی در ۷۹۵/۱۷۹ ه ق) بود که به جمع احادیث می پرداخت و آراء خود را که در مجموعه ای به نام «الموطأ» (راه هموار) فراهم آورده است بر آنها مبتنی کرده و مکتب او پس از وی مکتب مالکی<sup>۲۰</sup> خوانده شده است.

پس از طی زمانی کمتر از یک نسل شافعی (متولد در مصر به سال ۸۲۰/۲۰۴ ه ق) که شاگرد مالک بود علم فقه را بنیان نهاد به شرحی که پیشتر در این فصل گذشت. این نظام که به نام او خوانده می شد ترکیبی بود از متابعت دقیق سنت نبوی که اکنون ثابت و استوار گشته بود (و شافعی آن را از سنت مدینه

۱۹) در اصطلاح اسلامی مذهب حنفی از مذاهب چهار گانه اهل تسنن. - م.

۲۰) یا باصطلاح مذهب مالکی. - م.

متمایز می‌نمود) باضافه تعدیل روش حنفی بصورت «قیاس».

این سه مکتب، برغم اختلافات وجدائیهائی که در جزئیات و فروع باهم داشتند، در مسائل مهمتر موافقت اساسی حاصل کردند. هر سه آنها در عمل همان منابع و مصادر را به رسمیت شناختند: قرآن و سنت و اجماع و نوعی قیاس و همه آنها نظام یکدیگر را متساویاً مورد اعتقاد عامه مردم درست‌دین می‌دانستند، پس آنها را نباید بعنوان «فرقه»‌های مختلف سنی در اسلام دانست بلکه فقط مکتبهائی مشخص و ممتاز یا به اصطلاح عربی راهها «مذاهب، مفردش مذهب» محسوب نمود. هر عالم یا مؤمن عادی ممکن بود که وابسته به یکی از این مذاهب باشد اما سرانجام این مذاهب به تقسیم عالم اسلام در میان خودگرایش یافتند. امروزه مذهب حنفی در آسیای غربی (بجز عربستان) و مصر سفلی و پاکستان غلبه دارد، چنانکه مذهب شافعی در اندونزی و مذهب مالکی در شمال غرب آفریقا و مصر علیا.

از اینها گذشته چند مذهب دیگر وجود داشت. مذهب سوریائی اوزاعی<sup>۲۱</sup> (متوفی در ۷۷۴/۱۵۷ هـ ق) که در آغاز کار به سود مذهب مالکی از میان رفت. در خلال سده سوم يك عكس‌العمل سنت‌گرای نیرومندی برضد بدعتهای نظری مذاهب قبلی و همچنین منطق جدلی (دیالکتیک) معتزله به راه افتاد، به رهبری دوفقیه بغدادی یعنی احمد بن حنبل (متوفی در ۲۴۱/۸۵۵ هـ ق) و داود الظاهری (متوفی در ۲۷۰/۸۸۳ هـ ق). چنین می‌ناید که مذهب ظاهری<sup>۲۲</sup> هرگز پیروان فراوانی نیافت، هرچند در قرون بعدی تنی چند از فقیهان نامی در شمار آنان بودند، اما مذهب حنبلی تا روزگار چیرگی ترکان

(۲۱) اوزاعی (به فتح الف) از مشاهیر فقها و زهاد عهد بنی‌امیه و امام شامیه... در فقه صاحب فتوی و رأی بود. نسبت او بدقیله‌ای موسوم به اوزاع و به قولی به محله‌ای از دمشق است که اوزاع نام داشته است (دائرة المعارف فارسی). - م.

(۲۲) مذهب ظاهری یا ظاهریه: طایفه‌ای از فقهای اهل سنت که مستند استنباط احکام را فقط ظاهر قرآن و سنت می‌شمارند و با رأی و قیاس و استحسان و تقلید و استصحاب مخالفت دارند... این مذهب رونق و دوام نیافت و مورد توجه فقها نشد. (دائرة المعارف فارسی). - م.

عثمانی در عراق و سوریه پیروان فراوان داشت<sup>۲۳</sup>. در قرن هیجدهم میلادی (دوازدهم هجری)، مذهبی تحت عنوان وهابی در مرکز عربستان احیا شد و اکنون در عربستان مرکزی و شمالی مذهب اکثریت است. هرچند دیگر مذاهب آن را چهارمین مذهب اهل سنت و جماعت می‌شمارند، طرز تفکر پیروانش نسبت به دیگر مذاهب کمتر از تسامح و تساهل برخوردار بوده است.

از آنجا که نظریات رسمی فقهی و تعریفهای این مکتبها (یا مذاهبها) در طی قرنهای بعدی اساساً تغییر ناپذیر مانده است، از بحث و تتبع در آثار دشوار فقهی آنها چندان سودی حاصل نخواهد شد. اما با توجه به نظر گروهی فراوان که بدان معتقدند قانون اسلام (یا چنانکه غالباً گفته می‌شود قانون قرآن) از هنگامی که باب اجتهاد در قرن سوم بسته شده<sup>۲۴</sup> متحجر مانده است، توجه به پاره‌ای از تحولات بعدی دارای اهمیتی قابل ملاحظه است.

از آنجا که صورتبندی و باصطلاح تحت قاعده و «فرمول» در آوردن «قانون مذهبی» کاملاً مستقل از قدرت دنیوی و غیردینی بود پس مسأله مداخله خلفا و سلاطین در قواعد و احکام آن مطرح نبود. مقامات دنیوی مکلف بودند که آن را به رسمیت شناسند و با انتصاب «قاضی»ها در سراسر قلمرو خود وسیله لازم برای اجرای آن فراهم آورند. اما هرچند تا ظهور امپراطوری عثمانی کمتر چیزی به نام قانونگذاری وجود داشته است، مع هذا از قدیمترین ایام مقامات دنیوی تا حدود معینی در اداره امور قضائی از طریق تأسیس دیوان مظالم دخالت می‌کردند. در این محاکم نوعی قانون مذهبی که آن را تاحدی به دلخواه تعدیل کرده بودند با همکاری یا بدون همکاری قاضی‌های رسمی اعمال می‌شد.

(۲۳) مذهب حنبلی یا حنابلہ: مذهب حنبلی به سبب اجتناب از قیاس و تقریباً حصر اعتماد بر حدیث، تاحدی ظاهری و قشری مانده... به سبب اعتقاد به ضرورت اجتناب از هرگونه بدعت در تکریم و تعظیم معاویه و یزید مبالغه‌ای کرده است که اساس آن لزوم تبعیت از هر جنبه‌ای است که عامه اهل سنت او را به خلافت شناخته‌اند... امروز در نجد و حجاز و بحرین و فلسطین و شام مذهب رایج و دارای پیروان است. (دائرة المعارف فارسی). - م.

(۲۴) البته بعقیده اهل سنت و گرنه اساس تشیع به اجتهاد استوار است. - م.

در محاکم دینی و گاه در محاکم «مظالم» نیز رویه معمول از این قرار بود که خلاصه‌ای از هر دعوی قضائی به فقهی ذیصلاح برای اظهار نظر او تسلیم شود. چنین مشاوره‌ای را «مفتی» می‌خواندند و پاسخ او متضمن «فتوی» یا تقریر مسائل فقهی بود. قاعدتاً مفتیان استقلال خود را در حکومت دنیوی غیردینی حفظ می‌کردند اما در امپراطوری عثمانی آنان را تابع سلسله مراتب اداری کردند و مادون قاضی و مفتی اعظم قسطنطنیه (استانبول) نمودند، که عنوانش شیخ الاسلام بود و بالاترین مقام مذهبی امپراطوری به شمار می‌رفت.

بنابراین مجموعه‌های فتاوی فقهای مشهور از نظر کاربرد و تحولات فقهی در حکم مأخذی است بس مهمتر از متون فاقد ابتکار و باصطلاح قالبی و متحجر<sup>۲۵</sup> مربوط به مذاهب اهل سنت و جماعت. در این فتاوی بازتاب کشمکش طولانی را که قرن‌ها ادامه داشته است (و هنوز ادامه دارد) یعنی منازعه میان قوانین مذهبی و قوانین مربوط به عرف و عادت محلی رایج در بسیاری از کشورهای اسلامی را می‌توان دید و همچنین فشار مداوم رهبران مذهبی را برای جذب تحلیل رسم و عرف محلی «عادت» در معیارهای اسلامی.

برغم اینهمه کاستن از شأن شریعت و تخفیف قدرت آن، شریعت پیوسته بعنوان محکمه استیناف آرمانی و غائی باقی بوده و از نظر وحدت و جامعیتی که داشته است، در فرهنگ اسلامی نیروی عمده وحدت بخشی را تشکیل داده است. انعطاف ناپذیری مطلق و محض آن باعث شده است که از بروز اختلافات مانع گردد و خود به نظامهای خالص محلی تجزیه نشود. شریعت تقریباً در هر یک از جنبه‌های حیات اجتماعی و هر یک از شاخه‌های ادبیات اسلامی نفوذ کرده است و خالی از مبالغه نیست اگر به سخنی از متنفذترین پژوهندگان این مطلب در عصر حاضر گفته شود که آنچه در شریعت می‌توان دید این است: «خلاصه و چکیده روح راستین اسلام، قاطعترین بیان اندیشه در اسلام و مغز هسته اصلی اسلام»<sup>۲۶</sup>.

25) stereotyped

۲۶) مبانی حقوق اسلامی، تألیف گ. برگستر، به کوشش یوزف شاخت، ص ۱:  
G. Bergsträsser's Grundzüge des Islamischen Rechts, edited by Joseph Schacht, p. I.



## فصل هفتم

### شیعه و سنی

همزمان با توسعه چهارچوب فقه و تکمیل و تشریح جزئیات آن به نحوی که در فصول سابق وصف آن گذشت، چهارچوب کلام و الهیات اهل سنت (اردتودوکس اسلامی) نیز توسعه یافت و طریق تفصیل و تکمیل پیمود. این نیز حاصل کار بسیاری از نسلها بود. اسلام چنانکه پیش از این دیدیم همچون آئینی يك پارچه و منسجم از عربستان برخاست، اما هنوز تحت قاعده درآوردن یا با اصطلاح صورتبندی کلامی آن کیفیتی سیال داشت، و ممکن است چنین پنداشت که همین وسعت سرزمینی که اسلام بر آن سایه افکنده بود به انعطاف پذیری این دین بیش از آنچه ضرورت داشت مدد کرد و دلیل چنین ضرورتی تنوع افکار و تجارب مذهبی بود که اسلام بر مبنای آن عمل می کرد و آن افکار و تجارب نیز بنوبه خود نسبت به اسلام عکس العمل نشان می دادند.

در آغاز می بینیم که اسلام در تمام ولایات غربی کمابیش جنبه های ممتاز و مشخصی به خود گرفته است، البته نسبت به درجه نفوذ و تأثیری که محیط محلی اعمال کرده بود. در شهرهای حجاز گرایش اسلام بر این بود که شروع به قالب ریزی نخستین نسل زهادی کند که پایبند تقوای عملی خالی از جنبه فلسفی و نظری بودند. در سوریه اسلام رفته رفته تحت تأثیر افکار مسیحیت یونانی واقع شد.



در عراق به نظریات مختلف گنوسی<sup>۱</sup> آلوده شد. در میان قبایل عرب بیابانگرد و نواحی مرزی، اسلام به صورت افزار حرص و آزار و عشق به یغماگری ایلی درآمد و به اوج تعصب رسیده. در پاره‌ای از نواحی ایران این کیش را بعنوان پوششی برای ثنویت تعدیل یافته اختیار کردند. در آن ایام برای یکی از افراد همعصر امری دشوار بود تا پیشگوئی کند که کدام یک از این اشکال گوناگون، سرانجام بصورت قاطع آئین درست دینان (مذهب اهل سنت) یا متن (در مقابل نسخه بدل) رسمی دین اسلام درمی‌آید، خاصه که تمام اینها، باستثنای نظریات تعصب آمیز قبایل، در آغاز کار کمابیش مورد تحمل و تسامح بود و هیچ فردی که قائل به الوهیت مطلق الله و رسالت محمد (ص) بود از امت اسلام طرد نمی‌شد.

بنابر این تأسیس نظام درست دینی (مذهب اهل سنت) جریانی تدریجی بود که در آن ملاحظات سیاسی و اعمال سیاسی نقشی مهم بر عهده داشتند (چنانکه این امر در مورد تمام نظامهای درست دینی یا ارتودوکسی مصداق دارد) هر چند غالباً نتیجه این کار وحدت و یکپارچگی تمایلات عمده و جاری بود نه تعیین و تشخیص آنها. نخستین عاملی که در این جهت یاری می‌کرد، برتری عظیم اخلاقی تازیان در امپراطوری اسلام بود، آنچنان مزیت اخلاقی‌ای که مدتها پس از زوال برتری سیاسی آنان دوام یافت. امکان داشت که در اینجا و آنجا سروصدای مخالفی بر ضد عربان بلند شود اما در زمینه اندیشه‌های مذهبی این نغمه‌های موزون در برابر وزن و اهمیت اندیشه عربی<sup>۲</sup> تأثیری نداشت. مادام که این حقیقت کاملاً درک نشده و مقامی درخور آن تعیین نگشته است تاریخ درونی

۱) Gnostic «مذهب گنوسی و سرخیل آنها آئین مانی، عرفان شرقی قبل از مسیح محسوب می‌شد... پیروان این مذاهب غالباً جسم را بمنزل زندان روح تلقی می‌کردند و نیل به ماورای عالم حس را بعنوان راز واقعی «عرفان» (= گنوسیس Gnosis) جستجو می‌نمودند. عرفان گنوسی نجات انسان را جز در رهائی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیائی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت.» (دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران)، ص ۸ - م.

۲) مؤلف در اینجا اصطلاح لاتینی Araberthum را ذکر و بلافاصله آن را به اندیشه عربی Arab Idea معنی کرده است. - م.

و باطنی تمدن اسلامی را نمی‌توان فهمید.

حال باید دانست که مرکز این اندیشه عربی مدینه بود، هسته‌ای که اسلام در آنجا گسترش یافته بود و از این گذشته کانون تمام نخستین مطالعات مذهبی در اسلام به شمار می‌رفت. در همین مدینه بود که قرآن شکل و قالب نهائی به خود گرفت. گردآوری حدیث نخست در آنجا آغاز شد و قدیمترین مورد استعمال بررسیهای زبانشناسی و تاریخی در زمینه منابع و مصادر دین اسلام در آن شهر مجال بروز و ظهور یافت. از قدیمترین زمانها طلاب همه کشورها اعم از مسلمانزاده یا نومسلمان، عرب و عجم، به مدینه روی آوردند و در آنجا از زبان معاصران واقعی پیامبر و از زبان کسانی که با آن همعصران انس و الفت فراوان داشتند معتقادات خالص دین جدید را به سمع قبول شنیدند. مدارس و مکاتب دیگر نقاط صرفاً اهمیت محلی داشت، تنها مدینه بود که مکتب همگانی شمرده می‌شد.

این فضل و برتری را عاملی دیگر تقویت می‌کرد. بنابه نظریه مذهبی اسلام دین و دولت قرین یکدیگرند و تجزیه‌ناپذیر. اما در واقع علایق لطیف مذهبی و اخلاقی که خلفای اولیه بوسیله آنها بردسته متشکلی که دولت را تشکیل می‌دادند<sup>۳</sup> فرمان می‌راندند، ناگهان در قرن چهارم هجری گسیخته شد و قدرت نظامی جانشین آنها گشت. از این رو دین و دولت عملاً از هم جدا شدند اما هرگز در مدینه این واقعیت پذیرفته نشد، و مدینه همچنان قرارگاه مخالفان مذهبی باقی ماند و به رد و انکار حاکمان دنیوی پرداخت که به آرمان نظری مدینه خیانت کرده و به غصب قدرت دست زده بودند. صاحبان عقاید اکثریت (اسکولاستیک) مذهبی در امپراطوری اسلام در این احساسات شریک مردم مدینه بودند و ثبات و پایداری علمای مدینه حیثیت ایشان را فزونی می‌بخشد، حتی در میان آنانکه با محافظه‌کاری کلامی یعنی با متکلمان مدینه کاملاً موافقت نداشتند.

با اتخاذ همین طرق و وسایل بود که مکتب مدینه به حفظ و بقای همانندی کلی مکاتب کم اهمیت‌تر متکلمان عرب (که مهمترین آنها مکتب عراق بود)

کمکی مؤثر کرد. بعلاوه مکتب مدینه، این مذهب (یا باصطلاح کلیسای) نوظهور جهانی را با مهر شخصیت و اهمیت اخلاقی توأم با تقوا و پرهیزگاری خاص خود مهور و ممتاز کرد و بدین سان ویژگیهای اصلی آن را تعیین نمود، ویژگیهایی که تمام تحولات بعدی می‌بایست سرانجام با آن انطباق حاصل کند. این باعث ایجاد مسأله‌ای شد که از آنچه گفتیم کم اهمیت‌تر نبود، یعنی با این ترتیب دین اسلام را از سازمان سیاسی جدا کرد و بدین وسیله مذهب را برتر از قلمرو سیاست نگاه داشت و دربرانداختن تفوق سیاسی عرب پای اسلام را به میان نکشید.

فقه‌های مدینه پاداش کار خود را حاصل کردند و این هنگامی بود که خاندان جدید خلفای عباسی برتری خود را استوار ساختند و پایتخت امپراطوری را به عراق منتقل کردند و مذهب سنت و جماعت را که دارای علامت و نشان مدینه بود بعنوان قسمت مهمی از برنامه سیاسی یا باصطلاح اعلامیه حزبی خود قلمداد نمودند، و حمایت معنوی خود را لاقلاً در مورد تعالیم مدینه و وظیفه خویش شمردند. برخی از آنان از صرف پشتیبانی اخلاقی پا را فراتر نهادند و تعقیب و آزار جدی ملحدانه‌ترین نحل اسلام را آغاز کردند، خاصه پیروان منحرف اصول گنوسی و ثنویت را. بتدریج دایره تعریف «درست دینی» یا مذهب سنت و جماعت (ارتودوکس) تنگتر شد. بیش از این تفسیر و برداشت تعصب‌آمیز چادر نشینان عرب از اسلام (یعنی معتقدات افراطی خوارج) بعنوان کفر و زندقه رد شده بود. اکنون تفسیرهای افراطی تر گنوسی مذهب‌بان و ثنویان به همان شدت مردود شمرده می‌شد. این هردو آئین باقی ماندند، اما مسلماً بعنوان فرقه‌های الحادی و ما بعدها دوباره به این موضوع برمی‌گردیم. هنوز تفسیرها و تعبیرهای دیگر برجای بود خاصه یکی از آنها که به انزو اکشاندن و مبارزه کردن با آن بی‌نهایت دشوار می‌نمود. این تفسیر، تفسیری یونانی بود که مخصوصاً «فرقه معتزله» بدان معتقد بودند و در حدود دو قرن بیشتر کشمکش میان این دو اندیشه مهمترین مقام را در اسلام اهل سنت حاصل کرده بود.

مسائل مورد اختلاف عمقی عبارت بود از مسائل مربوط به فلسفه اولی

(متافیزیک). فلسفه شرق هرگز برای اندیشه بنیادی عدالت در فلسفه یونان اعتباری قائل نشده بود و این همان چیزی بود که نمایندگان تفسیر فلسفه یونان می‌کوشیدند تا در درون اسلام جای دهند. فرقه‌های سخت‌گیر در ادراک و عقیده شرقی نسبت به خدا راسخ بودند، او را قدرت بی‌کران و عشق و رحم نامحدود می‌شمردند. معتزله خدا را عدل بی‌نهایت می‌دانستند. اما مخالفان ایشان این را محدود کردن قدرت الهی می‌پنداشتند یعنی محدودیت دلخواه زیرا که شرایط عقل مطلق با لغات و اصطلاحاتی ادا می‌شد که از عقل آدمی سرچشمه می‌گرفت. این بحث و جدل پس از تبلور از داخل به خارج سرایت کرد و از ساحت فلسفه به قلمرو علم کلام به صورت مسأله جبر و اختیار گام نهاد، مسأله‌ای که طرفین دعوی می‌توانستند در پشتیبانی از عقیده خود از آیات قرآنی استشهاد کنند، چنانکه در یکی از فصلهای قبلی نشان داده شد.

و اما در مرتبه دوم مکتب یونان با آموزشی پیشرفته‌تر که در فلسفه داشت اعتقاد اهل سنت را درباره صفات خدا از قبیل شنیدن و گفتن و دیدن و خواستن و مانند اینها خطرناک، اگر نه در واقع متناقض با وحدت او می‌دانست. باز در اینجا جدل و استدلال در یک نقطه متمرکز می‌شد یعنی کلام الهی و از آنجا که قرآن به یک معنی کلام الله است از این رو در نگاه اول صورت کلامی غریبی به خود می‌گرفت و آن اثبات عقاید اهل سنت و انکار عقاید طرف مقابل بود که قرآن غیر مخلوق<sup>۴</sup> و ابدی است با این نتیجه عجیب‌تر که مخالفان فلسفه یونان آئین (دکترین) یونانی را درباره عقل کل (لوگوس)<sup>۵</sup> بی‌آنکه آن را درک کرده باشند دوباره تصریح و تأکید می‌کردند.

در غالب کتابهای درسی جدید، معتزله را اصحاب تعقل (یا خردگرایان)

(۴) با اصطلاح حادث در مقابل قدیم. - م.

(۵) Logos این کلمه یونانی را که از اصطلاحات فلسفه نوافلاطونی است به عقل reason و کلمه word ترجمه کرده‌اند و نیکلسون شرح بر مثنوی (متن انگلیسی دفتر دوم، بیت ۳۲۵۸) اصطلاح عقل کل universal reason را معادل آن آورده است. - م.

یا حتی آزاداندیشان<sup>۶</sup> توصیف کرده‌اند اما این براستی تحریف کلام است. تا این اواخر اطلاعات ما دربارهٔ ایشان منحصرأ مأخوذ از مأخذ و منابع اهل سنت (یعنی مخالفان) بود و در نتیجه معتزله فقط بعنوان اقلیتی مخالف از متکلمان شمرده می‌شدند که چندان اعتبار و اهمیتی نداشتند جز اینکه منشأ برخورد این گونه آرا و عقاید جزمی بودند. بازیابی معدودی از آثار معتزله آغازی شده است برای اینکه ایشان را در پرتوی از حقایق تازه بنگریم، یعنی بعنوان گروهی از متفکران و معلمانی که خدماتی بس گرانبها در راه اسلام و در میان اقوام سرزمینهای مغلوب به دست تازیان انجام داده‌اند. میان معتقدات ساده پارسایان مدینه و سنت دیرپای فرهنگی و گنوسی آسیای غربی شکافی وجود داشت که پل زدن بر آن دشوار بود. وجود همین شکاف بود که باعث پیدائی عدهٔ فراوانی از فرقه‌های عجیب و غریب الحادی (خاصه در عراق) در خلال سده‌های اول و دوم شد، و نخستین گروه معتزله بودند که سرانجام توانستند این شکاف را پر کنند؛ اینان مسلمانانی بودند با صفا که توانستند آئین اسلام را تحت قاعده و قانونی در آورند و به زبانی بیان کنند که برای درس خوانده‌های غیر عرب قابل قبول باشد.

درواقع جنبش معتزله در پایان قرن اول از يك سو بعنوان بازتاب اخلاقی زیاده‌رویهای اعتقادی و عملی خوارج متعصب آغاز شد و از سوی دیگر بعنوان عکس العمل ضعف و سستی اخلاقی موافقان سیاسی (معروف به مرجئه). در نتیجه، نخستین وضع اعتقادی آنان را بعنوان منزله بین منزلتین توصیف کرده‌اند. ایشان اصرار خوارج را در اینکه تنها معیار ایمان «اعمال» است رد کرده‌اند. در عین حال عقاید مرجئه را که اعتنائی به اعمال ندارند و ایمان را کافی می‌دانند رد می‌کنند و لزوم مسؤولیت را برای مؤمن مورد تأکید قرار می‌دهند. این کار نیز ایشان را در جهتی سوق داد که بتوانند بر آن عده از آیات قرآن که مسؤولیت و قدرت اختیار انسان را مورد تأکید قرار می‌دهد بیشتر تکیه کنند

۶ Free-thinkers یا چنانکه مؤلف معادل آلمانی آن را هم آورده است Freidenker به معنی کسی است که در معتقدات مذهبی نیروی عقل و منطق خود را تابع سنن یا تعالیم مقامات مذهبی نمی‌کند. - م.

زیرا درست همین اعتقاد به جبر بود که مرجئه بدان پناه برده بودند. از این رو در آغاز معتزله بیشتر پاکباوران (پوریتن)<sup>۷</sup> بودند، تا خردگرا. تعالیم آنان کاملاً با قرآن سازگار و در واقع بر بنیاد آن استوار بود و شاید ما پر به راه خطا نرویم اگر آنان را فعالترین و پرتوانترین فرقه در میان معلمان اهل سنت و جماعت در عراق بدانیم. در واقع برای مخالفان بعدی سنی معتزله گاهی این مطلب مایهٔ پریشانی خاطر شده است که هم زاهد بزرگ حسن بصری و هم فقیه بزرگ ابوحنیفه در تعالیم و عقاید دینی خود تمایلاتی نشان می‌دهند بیش از آنچه بعدها گرایشهای معتزلی خوانده شده است.

در قرن دوم بیش از نظری اجمالی بر معتزله نمی‌توان افزود. اما همین نظر اجمالی کاشف حقیقت است زیرا که ایشان را در نظر ما بعنوان رهبران يك جنبش تبلیغاتی و دعوتی قوی جلوه می‌دهد، نهضتی که در جهت مخالفت با فرقه‌های الحادی ثنوی یا مانوی سیر می‌کرد و این فرقه‌ها هنوز هم در میان عربانی که از قدیم در عراق استقرار داشتند گسترده بودند و هم در میان آرامیان آن سامان. به احتمال کلی شاید تاحدی به علت همین کشمکش با ثنویان بود که معتزله با منطق و فلسفه یونان آشنائی یافتند. پس از آن جنبش بزرگ ترجمه آثار یونانی به عربی پدید آمد که بخصوص در آغاز قرن سوم فعال بود یعنی در طی بیست و پنج سالی که هنوز معتزله در دربار خلیفه حکمفرما بود. تمام مکتبهای فلسفی معتزله متعلق به قرن سوم است و پیداست که حاصل همین کار و کوشش بوده است.

این همان جنبه از آئین معتزلی است که ما با آن آشنا هستیم و سیمای جنبشی خردگرا به خود گرفته است. با اینهمه تغییری که در طبیعت اصلی جنبش حاصل شده است تا آن حد که به نظر می‌رسد عظیم نبوده است. این فرقه هنوز از نظر اخلاق و عمل يك مکتب پاکباور (پوریتن) به شمار می‌رفت و در واقع بتدریج که جدال بر سر مسألهٔ جبر و اختیار شدت می‌گرفت طرز تفکر آن قطعیت

(۷) Puritan کسی که به قوانین اخلاقی پاکتر و استوارتر از آنچه رایج است عمل می‌کند و به تبلیغ آنها می‌پردازد. - م.

وصلابت بیشتری حاصل می‌کرد. زیرا پس از برافتادن بنی‌امیه مشاجره دربارهٔ مسألهٔ جبر و اختیار رفته رفته اهمیت سیاسی فوری خود را ازدست داد و ماهیت کلامی (علم کلام) بیشتری به‌خود گرفت درحالی‌که اکثریت به‌این جنبهٔ کلامی گرایش می‌یافتند و با موضع معتزله مخالفت می‌نمودند.

و اما دربارهٔ مکتب‌های فلسفی چنین می‌نماید که بیشتر یا همهٔ آنها متشکل بودند از گروه‌های کوچکی از هواداران و مریدان متکلمان منفرد که الزاماً نمایندهٔ هیچ مجموعهٔ کلی از معتقدات نبودند. این خداوندان اندیشه به‌یاری منطق یونان به‌توسعه و تکمیل نظام جدیدی از علم کلام پرداختند تا بتوانند از عقاید جزمی خود دفاع کنند و به مرور زمان با گستاخی بیشتر در ساحت فلسفهٔ اولی (متافیزیک) به‌نحوی فزاینده پیشروی کردند. ایشان قسمتی از راه جناح مترقی علمای سنت و جماعت را همراه خود ساختند اما اینان معتزلهٔ افراطی را در نیمهٔ راه رها کردند، و این هنگامی بود که گروه اخیر خواستند بزور اعتقادات اسلامی را در قالب مفاهیم یونانی بریزند و از نظر تفکر به‌جای قرآن علم کلام خود را از فلسفهٔ اولی (یا مابعدالطبیعه) یونان اخذ کنند.

البته می‌توان به‌این استدلال ظاهراً منطقی متکی شد که علل و اکنش‌های موفق درست‌دینان (ارتودوکس‌های اسلامی) در برابر معتزله در واقع چندان ارتباطی به شعارهای خارجی در باب جبر و اختیار و قدیم بودن قرآن نداشت. ایشان پیرو سه عقیده بودند که اصرار در ترویج آنها منجر به نابودی آنان شد. نخست موسوم است به عقیده در باب وعد و وعید که در مسألهٔ مسؤولیت فردی حاکم بر تعالیم اخلاق عملی ایشان بود. عدم تساهل تعصب‌آمیز و سعی ایشان در تثبیت به‌زور درنیل به مقصود باعث ایجاد جریان مخالف نیرومندی شد که حاضر بود برای بدنام کردن معتزله به هر دستاویزی توسل جوید. از قضا تحولات فلسفی مربوط به دو عقیدهٔ جزمی ایشان یعنی اعتقاد به توحید و عدل الهی بهانه‌های فراوانی به‌دست مخالفان داد. متفکران معتزلی در جهد برای

رفع هر گونه تجسیم<sup>۸</sup> یا تشبیه از مفهوم خدا ناگزیر بودند که یا چیزی سخت شبیه به اقا نیم مسیحیت را بپذیرند یا در جهت نظام نفی مطلق صفات بشری از ذات خداوند رانده شوند که در این حال چیزی برای چنگ زدن مؤمنان در آن باقی نمی ماند و شدیداً برخلاف عقیده به هیأت شخصی زنده الله به صورتی که در قرآن ارائه شده است درمی آید.<sup>۹</sup>

معتزله در دریای فراخ و در آزادی مطلق اندیشه یونانی افکنده شده بودند و افکار آنان تا نقطه انفجار گسترش یافته بود. حتی بیش از اندیشه های یک فیلسوف مابعد الطبیعه (متافیزیک) آلمانی. ایشان پیوند خود را با زمینه زندگانی عادی و احتمالات معقول آن بریده بودند و مهار گسیخته به دنبال صید حقیقت مطلق تکاپو می کردند و سلاحی که بکار می بردند عبارت بود از تعریفها و قیاسهای منطقی<sup>۱۰</sup>. بخصوص مهمتر از همه اینکه معتزله با ستایشی که از اصل عدل می کردند چنین می نمودند که بنای مفهومی را که از سنخ مقولات قبلی یا استدلال لسی<sup>۱۱</sup> است به صورت مفهومی مطلق که حتی برتر از ذات الهی است، برافراشته اند. سرانجام به نقطه انفجار رسیدند. در اعمال مذهبی روزانه خود را متعصبانی خشن و جزمی نشان داده بودند که فاقد نیکوکاری انسانی و تسامح و سعه صدر

۸) تجسیم یا تشبیه (در برابر تعطیل) که برخی از مترجمان به انسان انگاری نیز ترجمه کرده اند یعنی عقیده و نظر فرقه ای که مجسمه یا مشبهه (هر دون بر وزن محرّبه) خوانده شده و خالق را جسم پنداشته و از این حیث او را به مخلوق تشبیه کرده اند (رک. لغت نامه دهخدا، ذیل مجسمه و مشبهه). - م.

۹) مقصود مؤلف آیات متشابهی است نظیر آیه شریفه الرحمن علی العرش استوی، خدا بر تخت خود قرار گرفت (سوره طه، آیه ۵) و آیه: وجاء ربك و خدای تو آمد (سوره فجر، آیه ۲۲) که این آیات ظاهرند در جسمیت و مادیت ولی با ارجاع این دو آیه به آیه کریمه لیس كمثله شیء (سوره شوری، آیه ۱۱) معلوم می شود مراد از قرار گرفتن و آمدن که به خدای متعال نسبت داده شده معنائی است غیر از استقرار در مکان و انتقال از مکان به مکان. (علامه طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۵۰-۵۱، برای اطلاع بیشتر درباره محکمات و متشابهات قرآن و روش ائمه در این باب، رک: همان کتاب، ص ۴۲-۵۳). - م.

10) D. B. Macdonald, Development of Muslim Theology, p. 140.

(د. ب. مک دانلد، تحول علم کلام در اسلام، ص ۱۴۰).

11) a priori



پیروان آئین ساده‌مسلمانی‌اند تا آنجا که در روزگاری که قدرت یافته بودند به تعقیب و آزار مخالفان خود می‌پرداختند. در علم کلام خود خلائی ایجاد کرده بودند و بدتر از همه آنکه برای عقل آدمی ارزشی مطلق برتر از کلام الله قائل شده بودند. اهل سنت بحق این ادعاها را رد می‌کردند زیرا در هر کیشی انسان‌شناسی<sup>۱۲</sup> نسبت به انسان انگاری خدا<sup>۱۳</sup> یا آئین تشبیه و تجسید عاملی زیان‌بخش‌تر و باصطلاح مودی‌تر به شمار می‌رود. پیروان جناح راست معتزله که در جستجوی يك برابر نهاد (سنتز) فلسفی با معتقدات درست‌دینان بودند رفته رفته خود را از جناح چپ خردگرایان کنسار کشیدند و خود را شريك سرنوشت مدافعان سنت کردند. آنان روشهای دیالکتیک یونان را برای پشتیبانی از قرآن و حدیث به کار بستند و به تکمیل فلسفه مدرسی (اسکولاستیک) تازه‌ای برای اهل سنت پرداختند و معتزله را در میدان خودشان شکست دادند.

این پیروزی همراه است با نام‌کسانی چون اشعری بغدادی و ماتریدی سمرقندی در پایان قرن سوم هجری. در مسأله اختیار، اشعری عقیده به جبر (یا قول به قَدر) را با شرایط و مقتضیات عدل وفق می‌دهد. چگونه؟ بوسیله اعتقاد به کسب که مبتنی است بر برخی از آیات قرآن. به موجب این عقیده انسان مسئولیت در اعمال خود را «کسب می‌کند» هر چند آنها را خداوند اراده و خلق کرده است. در مورد صفات الهی همچنان معتقد به قدم (قدیم بودن) اند اما تنها اصل مورد قبول معتزله یعنی انکار مفاهیم تجسید و تشبیه را شامل آنها (صفات خدا) می‌کند. اشاعره تندی و خشونت در اخلاق معتزله را مبدل به ملایمت و

(۱۲) انتروپوزوفی anthroposophy در لغت به معنی علم شناسائی طبیعت و ماهیت خرد انسانی است (مرکب از دو جزء، anthrop = انسان و sophy عقل و خرد و دانش (حکمت)) و در اصطلاح عبارت است از نظریه فلسفی حکیم آتریشی رودولف شتاينر Rudolf Steiner (۱۸۶۱-۱۹۲۵) که معتقد به ادراک روحی و معنوی جدا و مستقل از ادراک حسی بود. «انسان‌شناسی» قائل به وجود مسلم عالم روحی و معنوی است که فقط آن را با تفکر محض می‌توان درک کرد. اما حصول کامل چنین ادراکی فقط برای صاحبان استعدادهای عالی که بالقوه در هر کسی وجود دارد میسر است (رک. متن انگلیسی دایرةالمعارف بریتانیکا ذیل ماده مورد بحث). - م.

(۱۳) anthropomorphism که پیش از این تعریف آن گذشت. - م.

نرمی کردند و این کار را از راه تأکید بر قول به شفاعت انجام دادند و جنبه سودگرایی آن را با تأکید مکرر بر آزادی مطلق خداوند در کيفر دادن یا پاداش بخشیدن به انسان به مقتضای اراده الهی تلافی کردند. سرانجام، ضمن تصدیق این مطلب که بر اثر عادت پاره‌ای از باصطلاح معلولها تابع علت‌های معینی است، ایشان تمام محدودیت‌هایی را که عقیده به قانون علّیت طبیعی برای قدرت مطلق خدا به وجود آورده بود از میان بردند. چگونه؟ بوسیله نظریه اتمی<sup>۱۴</sup> پیچیده‌ای که منکر هر گونه ارتباط لازم میان علت و معلول است.

شاید این به صلاح اسلام بود که خردگرایی معتزله پس از آنکه کار خود را به پایان رسانده بود و نمی‌دانست که در کجا متوقف شود شکست خورد. اگر توفیق رفیق معتزله می‌شد، جای تردید است در اینکه جنبشهای مردمی که می‌بایست بعدها اسلام در درون آنها از نو زاده شود (چنانکه شرح آن در فصل دیگر بیاید) تحمل‌پذیر می‌شد و احتمال جای گرفتن چنین جنبش‌هایی در داخل چارچوب مذهب اهل سنت کمتر می‌بود. دیر یا زود رشته یگانگی اسلام به شدت گسیخته می‌شد و خود اسلام ممکن بود که در زیر ضربات دشمنانش از پای درآید. اما آئین معتزله ناگهان ناپدید نشد.

معتزله چندی سخت‌جانی نمودند، در حالی که در اجرای فرایض دینی دقت و سخت‌گیری می‌کردند و از این حیث مبرز و ممتاز بودند. این فرقه بیشتر در بصره و شرق ایران بر می‌پرند و پاره‌ای از معتقدات معتزله در اجتماع بزرگ دیگری که از نظر اهل سنت بدعت‌گذار بود، یعنی شیعه، میدان عمل تازه‌ای یافت.

در ضمن خود درست‌دینان (ارتودوکسها) به دو اردو تقسیم شده بودند. «متکلمون» و «اصحاب» حدیث. درست‌دینان به منطق و فلسفه هر چند در خدمت آنان بود با بدگمانی می‌نگریستند. مکتب قدیم مدینه که در قالب قوانین و قواعد معتدل‌تر مذهب مالکی و شافعی درآمده بود و همچنین جناح

۱۴) مراد از نظریه اتمی atomic theory آن است که قانون حاکم بر ذرات میکروسکوپی یا اتم غیر از قوانین حاکم بر ذرات بزرگ است و برای تفصیل مطلب باید به کتابهای فیزیک و فلسفه مراجعه کرد. - م.

افراطی و متعصب‌تری که مریدان فقیه بغدادی، احمد بن حنبل تشکیل داده بودند همچنان مخالف مطالعاتی بودند که ریشه‌های بیگانه و پیوستگیهای فلسفی آنها را ملوث کرده بود. در خود بغداد متکلمان پیوسته بیم جان داشتند، تا اینکه پس از یک قرن و نیم در حدود سال (۱۰۶۵/۸-۴۵۷ ه.ق) نظام (سیستم) اشعری بعنوان علم کلام اصلی اهل سنت در اسلام، بیشتر بر اثر نفوذ (چنانکه تصور می‌شود) وزیر بزرگ ایرانی، نظام‌الملک تأسیس شد.

با اینهمه، سنت‌گرایان عاقلتر از آن بودند که متکلمان می‌دانستند، زیرا یکی از نتایج ورود و نفوذ دیالکتیک یونانی این بود که زحمات دانشمندان و متکلمان بر روی احکام جزمی<sup>۱۵</sup> و ضوابط و قواعد<sup>۱۶</sup> تمرکز یافت، و این کار به‌بهای از دست رفتن مذهب شخصی تمام شد. اگر چیز دیگری نبود تا مشعل مذهب اهل سنت را از نو برافروزد، این مذهب قطعاً در کام پیروزی خود نابود می‌شد. اما یک محصول فرعی رواج علم کلام را نباید نادیده گذاشت و گذشت، بدان معنی که این امر کوششهای طبقات مهم فیلسوفان عربی<sup>۱۷</sup> نویس قرون وسطی را امکان‌پذیر ساخت، یعنی مجاهدات کسانی را مانند کندی (متوفی ۸۷۳/۲۶۰ ه.ق) و فارابی (متوفی ۹۵۰/۳۳۹ ه.ق) و ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷/۴۲۸ ه.ق) و ابن باجه (متوفی ۱۱۳۸/۵۳۳ ه.ق) و ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸/۵۹۵ ه.ق) - و در اینجا تنها به ذکر معدودی از نامهای نامی بسنده کردیم. هر چند بیشتر آنان را به هیچ روی نمی‌توان از درست‌دینان (ارتودوکسها) شمرد، آثار ایشان از جمله مفاخر و مآثر تمدن اسلامی است و نیازی نیست به اینکه در اینجا خدمات آنان

15) dogma

16) formula

۱۷) عربی‌نویس ترجمه Arabist که مؤلف بکار برده است لفظاً بمعنی عربی است و نباید با عرب Arab اشتباه شود. توضیح آنکه از دیرباز تاکنون غالب خاورشناسان، دانشمندان سرزمینهای اسلامی را که به زبان عربی کتاب نوشته‌اند مطلقاً عرب خوانده و اصولاً «عرب» را مترادف با اسلام گرفته‌اند و از این رو ابن سینا را فیلسوف عرب خوانده‌اند یا می‌بینیم که فلان شرق‌شناس کتاب خود را بجای «طب اسلامی» «طب عربی» نامیده است. اما مؤلف کتاب حاضر (گیب) از جمله شرق‌شناسانی است که انصاف به خرج داده و امثال فارابی و ابن سینا و ابن رشد را عرب نخوانده است. - م.

را به افکار فلسفی چه به طور مستقیم و چه از راه انتقال فلسفه یونان به اروپای قرون وسطی به تفصیل بیان کنیم.

برگردیم بر سر جنبشهای فرقه‌ای. باید تأکید شود که مقصود از فرقه‌ها آن نظامهای آئینی و عقیدتی اسلامی است که بعنوان بدعت به طور کلی مورد انکار درست‌دینان با یکدیگر است. در درون جامعه اهل سنت تعدادی از مذاهب<sup>۱۸</sup> مختلف وجود داشته و دارد (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) که اینها متقابلاً یکدیگر را تحمل می‌کنند (نگاه کنید به فصل ششم)، گذشته از این تقسیمات که تاحدی جنبه فقهی دارد بعدها بسیاری از آداب و عادات و شعائر مذهبی وارد اسلام اهل سنت شده است، هر چند پیوسته بی برخورد با مخالفت این و آن نبوده است. با اینهمه می‌توان گفت که بنابه قاعده کلی اصل سنی این بوده است که تا آنجا که امکان دارد بردامنه تسامح و تساهل بیفزایند. تاکنون هیچ جامعه بزرگ مذهبی بیش از سنیان دارای آزادمنشی و سعه صدر نبوده و بیش از آنها حاضر نشده اند که درباره اعضای خود بیشترین آزادیها را روا دارند، به شرط آنکه پیروان این مذهب لا اقل بصورت ظاهر هم که باشد کمترین تعهدات مذهبی را بپذیرند. از مرز حقیقت محض پر دور نرفته ایم اگر بگوئیم که در واقع تاکنون هیچ يك از اعضای فرقه‌های مذهبی از جامعه اهل سنت در اسلام اخراج نشده است<sup>۱۹</sup>، مگر کسانی که خواستار چنین اخراجی بوده و لاجرم خود را از جامعه اهل سنت خارج کرده اند.

درست همین نکته است که قدیمترین فرقه اسلام معروف به خوارج (یعنی از عضویت خارج شدگان و کناره گیران) را بارز و مشخص می‌کند. آنان در اصول عقاید خود از اکثریت سنیان درباره موضوعی نه چندان مهم انشعاب

۱۸) مؤلف بجای مذهب، مدارس یا مکاتب نوشته است (schools). - م.  
 ۱۹) اگر مراد از «فرقه‌های مذهبی» مذاهب اربعه اهل سنت باشد چندان جای گفتگو نیست و گرنه همیشه در میان پیروان هر مذهبی (و از جمله مذهب اهل سنت) نسبت به دیگر مذاهب کمابیش اشخاص نادان و متعصبی وجود داشته اند که هرگز پایبند تسامح و تساهل نبوده اند. از این رو در میان سنیان این گونه کسان هر گاه دستشان رسیده است به تعقیب و آزار و کشتار شیعه پرداخته اند. - م.

کردند و صرفاً بر سر نکته‌ای مربوط به اعمال مذهبی از اهل سنت بریدند. بر هر فرد مسلمان فرض است که مردم را به کار نیکو پند دهد و از کردار بد باز دارد (باصطلاح امر به معروف و نهی از منکر کند - م.). درست‌دینان یعنی باید گفت بطور کلی همه امت اسلامی این فریضه را قبول داشتند مشروط بر اینکه در اجرای آن به مقتضیات توجه لازم مبذول شود. خوارج که غالباً چادر نشینان و نیمه عشایرین النهرین و حاشیه‌های عراق بودند این شرط و قید را رد می‌کردند، و اصرار داشتند که این فریضه در فرصت مناسب یا غیر مناسب حتی به قیمت جان کسان انجام گیرد. به عبارت دیگر آنان دینداران افراطی بودند و تعصب ایشان را به این نتیجه رساند که کسانی که در این باره مسامحه می‌کنند از صراط مستقیم منحرف شده و مرتد گشته‌اند و هرگز نباید آنان را مسلمان خواند و مسلمانان راستین تنها خود ایشان هستند. با مسلح شدن به این اصل به جنگ علنی با امت مسلمان پرداختند، و بدین سان خود را خارج از قلمرو اهل سنت قرار دادند. در اینجا سرگذشت و سرنوشت خوارج اولیه به کار ما ارتباطی ندارد، اما سرانجام رهبران معتدلتر آنان به تنظیم نظام‌هایی پرداختند که تا امروز در جامعه‌های خشک مقدس کوچک جنوب الجزیره، عمان و زنگبار باقی مانده است. بدین ترتیب اسلام در آغاز کار آئین تعصب مذهبی را رد کرد. در روزگاری متأخر یعنی در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم مسیحی به همان درس برمی‌خوریم که آموختنش بر مصلحان و هابی عربستان تحمیل شده است.

شیعه<sup>۲۰</sup>

موضوع مذهب عمده دیگر در اسلام - تنها مذهب مهم رافضی و بدعت‌گذار (از نظر اهل سنت) - در واقع موردی جداگانه است. شیعه بعنوان جنبشی سیاسی در میان خود عربها پیدا شد. علی (ع) داماد پیغمبر و خلیفه چهارم اسلام، مرکز خلافت خود را در کوفه واقع در عراق قرار داده بود. پس

۲۰) بحث مؤلف درباره شیعه وافی نیست. برای کسب اطلاع جامع مراجعه فرمائید به کتاب ممتع کم نظیر شیعه در اسلام تألیف علامه مرحوم سید محمد حسین طباطبائی (چاپ مورد مراجعه مترجم: قم، مرکز بررسیهای اسلامی، ۱۳۶۶). - م.

از شهادت او مرکز سیاسی اسلام به سوریه منتقل شد و مخالفت تازیان کوفه با تازیان سوریه رنگ آشوب و شورش هواداران حق موروئی خلافت را به خود گرفت که هدفشان بازگشت خاندان علی (ع) به خلافت بود. بتدریج این آرمان سیاسی برای خود پایه‌ای اعتقادی بوجود آورد که مخالف با اعتقاد مورد قبول عامه اهل سنت بود، یعنی اعتقاد به حق انحصاری خاندان علی در مورد خلافت<sup>۲۱</sup>. این امر متضمن رد سه خلیفه اول یعنی ابوبکر و عمر و عثمان و غاصب شمردن آنان بود و این انکار سه تن از محترمترین اصحاب پیامبر پیوسته در چشم سنیان بمنزله بزرگترین تجاوز و توهین بوده است. اما در دیگر مسائل شرعی مانند الهیات و اعمال مذهبی، تشیع هنوز دارای آئینی ممتاز و مشخص نبود. این تشیع ابتدائی تا امروز در مراکش از خود یادگاری برجای نهاده است یعنی شیعه بودن از نظر سازمان سیاسی آن و سنی بودن از نظر الهیات و شریعت.

با اینهمه در مرحله‌ای بسیار ابتدائی نام شیعه در مورد اشتغال بر تعدادی از فعالیت‌های بکلی مختلف بکار می‌رفت و بمشابه پوششی بود که در زیر آن انواع و اقسام عقاید شرقی اعم از بابلی، ایرانی، حتی هندی در اسلام ترویج می‌شد. مسلمان شدن عده فراوانی از سکنه قدیمی کشورهای مغلوب ناگزیر اختلال و آشفتگی کاملاً گسترده عقاید مذهبی را در پی داشت، و این امر هواداری از انتشار فرقه‌های ستری را ایجاب می‌کرد و به منازعات مذهبی نخستین قرون اسلامی منجر می‌شد. قاعده کلی این بود که عناصر یونانی خود را به گروه اکثریت یا «سنی» وابسته می‌کردند و حال اینکه صاحبان عقاید کهن باستانی به پیروی از شخص علی (ع) گرایش داشتند. با اینهمه این عقاید به حکم طبیعت خاص خود بیشتر مورد قبول و ترویج مردمان غیر عرب بود، خاصه نفوس

(۲۱) «شیعه... در آغاز پیدایش بعنوان انتقاد و اعتراض در دو مسأله از مسائل اسلامی پیدا شده‌اند بی‌آنکه در آئینی که طبق تعلیم پیغمبر اکرم (ص) در میان مسلمین معاصر آن حضرت بود سخنی داشته باشند و آن دو مسأله حکومت اسلامی و مرجعیت علی (ع) بود که شیعه آن را حق اختصاصی اهل بیت می‌دانستند. شیعه می‌گفتند: خلافت اسلامی که البته ولایت باطنی و پیشوائی معنوی لازم لاینفک آن است از آن علی و اولاد علی علیه السلام است.» (علامه طباطبائی، پیشین. ص ۳۹). م - ۴.

مختلط عراق. همچنین قرائنی در دست است که نشان می‌دهد که تشیع در قرون اولیه بیشتر بمنزلهٔ پرچم طغیان اجتماعی برضد طبقات حاکمهٔ سنی بود تا مخالفت کلامی در قبال اعتقادات اهل سنت. بی‌درنگ باید گفته شود که این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است پاك بی‌بنیاد است و این نکته توجه‌کردنی است که زردشتیانی که اسلام می‌آوردند بطور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع.<sup>۲۲</sup>

اصلی که عملاً در میان تمام این فرقه‌های شبه شیعه مشترك بود این بود که به موازات تفسیر ظاهری قرآن تفسیری سری و مجموعه‌ای از دانشهای مخفی وجود دارد. و فرض بر آن است که این رموز و اسرار و علوم مخفی از محمد(ص) به علی(ع) و از علی(ع) به جانشین او انتقال یافته بود. فرقه‌های مختلف در اینکه جانشین علی(ع) که بوده است اختلاف داشتند و نکته قابل ملاحظه اینکه بندرت اتفاق می‌افتاد که یکی از آنها خود را در این مورد به خط مستقیم به ذریهٔ محمد(ص) که همانا جانشینان علی بودند (البته از نظر شیعهٔ عرب معتقد به حق امامت موروثی) مربوط بدانند، بلکه پیروان این فرقه‌ها بیشتر وابسته به دیگر اخلاف علی(ع) بودند. از این گذشته در حالی که شیعهٔ عرب پیوند خود را با اهل سنت و جماعت فقط بر سر مسألهٔ ریاست سیاسی در اسلام گسیخته بودند فرقه‌های سری از این حد بسی فراتر رفته و به امام - که وی را رئیس امت می‌نامیدند - وظیفه‌ای معنوی و روحانی نسبت می‌دادند که پیوسته متکلمان سنی از قائل شدن آن دربارهٔ خلیفه خودداری کرده بودند. در اسلام اهل سنت، خلیفه وظیفه‌های تفسیری ندارد و نمی‌تواند به تعریف اصول عقاید (دگم) پردازد. وی تنها رهبر سیاسی و مذهبی امت است اما از نظر کسانی که معتقد بودند که تفسیر سری قرآن (تأویل) فقط در دایرهٔ علم سلالهٔ امامان(ع) قرار دارد، معتبرترین مرجع معتقدات شخص امام است. پس از يك سو مذهب

(۲۲) شاید از آن رو که هنوز تشیع مذهب رسمی ایران نشده بود و زردشتیان می‌خواستند که با «خیال راحت» از مذهب اکثریت پیروی کنند و مورد تعقیب و آزار عمال پیدادگر خلفای اموی و عباسی واقع نشوند. - م.

ایشان بر اصل مرجعیت مطلق شخصی استوار بود که بنابر نظریه اهل سنت چنین چیزی هم با سیاست بیگانه است و هم با مذهب، و از سوی دیگر مقیاس بسیار وسیعتر از تحول و سازگاری با مقتضیات زمان نسلهای متوالی را جایز می‌شمرد، البته تحت رهبری نظری (تئوریک) امام، امامی که ملهم از عالم غیب است.

بتدریج این آئین (دکترین) امامت در قالب کلامی (علم کلام) معینی تبلور یافت. امامان به جهت صفات فوق طبیعی که دارا هستند خوی و منشی فوق بشری حاصل می‌کنند.<sup>۲۳</sup> این مطلب مطابق فلسفه نور از حکمتهای کهن بابلی بوسیله آئینی بیان می‌شود که بموجب آن نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است.<sup>۲۴</sup> نوری که از طریق نسلهای پیاپی انبیا از عهد آدم نازل شده و به ایشان رسیده است. برخی از فرقه‌های شیعه چندان مبالغه کردند که علی و امامان پس از وی را تجسم خود خدا دانستند. اما این فرقه‌ها را هر چند هنوز ممکن است در نقاط مختلف عالم اسلام سراغ کرد، فعلا می‌توان عقایدشان را اغراق آمیز دانست نه نمودار معتقدات اکثریت شیعه. در ضمن هنوز بقایای مشابه پراکنده‌ای از چنین آئینی که خاص مخالفان شیعه است، وجود دارد، مراد کسانی است که به خلفای اموی، یزید و مروان قسمت اعظم همان صفات الهی را نسبت می‌دهند که شیعه برای ائمه (ع) قائل‌اند و این نکته خاصه در مورد فرقه یزیدیان شمال عراق صادق است. آنچه دارای اهمیت خیلی بیشتری است نتیجه حاصل از آئین اصلی است، یعنی که امام معصوم و خطاناپذیر است، زیرا که این عقیده جز می‌یکی از معتقدات اصلی و اساسی عده بیشتری از شیعیانی است که تا امروز وجود دارند.

هنوز روشن نیست که با طی چه مراحل این دوشکل اصلی تشیع باهم درآمیختند، یعنی عقیده به حق امامت موروثی مورد اعتقاد عربان و تشیع حاوی عقاید سری و رمزی. اما می‌توان گفت که در قرنهای سوم و چهارم هجری این

۲۳) اگر مراد معصوم بودن امامان (ع) باشد این مطلب ربطی به خوی و منشی فوق بشری ایشان ندارد و به اقتدا و اقتفا از پیامبر اکرم زبان حالشان این بوده است که ان نحن الا بشر مثلكم. ما جز بشرانی مثل شما نیستیم (سوره ابراهیم، ۱۴: ۱۱). - م.  
 ۲۴) توجیه تشیع با «فلسفه نور بابلی» با منطق اسلام و تشیع سازگار نیست. - م.



جریان قبلای پیشرفت فراوان حاصل کرده بود. صفات امامان باصطلاح گنوسی<sup>۲۵</sup> به آل رسول از طریق علی (ع) وفاطمه (ع) دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی بعنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود. اکثریت فرقه‌های جزئی ناپدید شدند و عرصه را به سه گروه عمده شیعه واگذاشتند.

از این سه فرقه، زیدیه، که هنوز در کوهستانهای یمن غلبه دارند از نظر اعتقادی به تشیع کهن هوادار حق موروثی امامت (که شرح آن گذشت) و نیز به اهل سنت و جماعت در اسلام نزدیک‌ترند. آنان معتقد به رشته پیوسته‌ای از امامان اند که هیچ صفت فوق طبیعی به ایشان نسبت داده نمی‌شود<sup>۲۶</sup>. اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند قائل به دوازده امام اند که آخرین ایشان محمد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳/۲۶۰ ه‍.ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند. افراطی‌ترین فرقه، اسماعیلیه هستند که بر سر مسأله جانشینی امام ششم از بقیه شیعیان بریدند. در قرون وسطی نماینده آنان هواداران جنبش انقلابی مردمی یعنی قرمطیان بودند و خلفای فاطمی مصر<sup>۲۸</sup> (۹۰۹/۲۹۷ ه‍.ق - ۱۱۷۱/۵۶۷ ه‍.ق) و شاخه آنها حشاشین<sup>۲۹</sup> هستند که جانشینان

(۲۵) تعریف گنوسی در حواشی سابق همین فصل گذشت. در اینجا در دو کلمه می‌توان آن را به افکار و معتقادات خاص عرفان شرقی تعبیر کرد و چنانکه می‌دانیم تمام طریقه‌های صوفیه (عرفان اسلام) سلسله خود را به علی (ع) منتهی می‌کنند. - م.

(۲۶) «فرق کلی میان شیعه دوازده امامی و شیعه زیدی این است که شیعه زیدی غالباً امامت را مختص به اهل بیت نمی‌داند و عدد ائمه را به دوازده منحصر نمی‌بیند و از فرقه اهل بیت پیروی نمی‌کند برخلاف شیعه دوازده امامی.» (علامه طباطبائی: پیشین، ص ۳۹). - م.

(۲۷) غیبت صغری که از سال دویست و شصت هجری شروع شده و در سال سیصد و بیست و نه خاتمه می‌یابد. . . غیبت کبری که از سال سیصد و بیست و نه شروع کرده و تا وقتی که خدا بخواهد ادامه خواهد یافت. (علامه طباطبائی، پیشین، ص ۱۴۹). - م.

(۲۸) در متن بجای ۹۰۹ سنه میلادی ۹۶۹ ذکر شده که ظاهراً اشتباه است. در تمام مراجع معتبر آغاز خلافت فاطمیان ۲۹۷ هجری قمری مطابق با ۹۰۹ میلادی ذکر شده که مصادف است با آغاز خلافت عبیدالله الدهدی نخستین خلیفه فاطمی. - م.

(۲۹) حشاشین یا حشاشون یا حشیشیه: عنوان طعنه آمیزی مخصوص دسته نزاریه از فرقه اسماعیلیه که فدائیان از آن دسته بوده‌اند و این جماعت در اجرای احکام رئیس خویش، شیخ الجبل از ارتکاب هیچگونه جنایت و قتل خودداری نداشته‌اند. . . به سبب استعمال حشیش به عنوان فوق الذکر خوانده می‌شدند. (دایرة المعارف فارسی ذیل ماده حشیشیه). - م.

امروزی آنان پیروانی در هندوستان و افریقای شرقی تحت ریاست آقاخان دارند. به مرور زمان نظام عقیدتی و فقهی امامیه به مقدار بسیار معتناهی با عقاید سنیان اختلاف و انشعاب حاصل کرده است. البته امامیه اصل اجماع [اهل سنت] را قبول ندارند و در غیبت امام فقهای که مرجعیت دارند و مجتهد خوانده می‌شوند (مذکور در فصل قبل) در امور مذهبی و فقهی قدرت و اختیارات وسیعی را اعمال می‌کند. در مورد فقه خصوصیت عمده ایشان آن است که نکاح موقت یا منقطع را تجویز می‌کند و در مورد اعمال مذهبی آئین تقیه<sup>۳۰</sup> یا تظاهر برخلاف عقیده را که شاید یادگار شکنجه و آزار قرون وسطائی است. اما راجع به اصول پنجگانه دین فقط در معدودی از جزئیات با اهل سنت اختلاف دارند. این موارد اختلاف فی نفسه جزئی است اما در طی هزار سال ستیزه و جدال ناگوار اهمیت مبالغه آمیزی حاصل کرده است. در مواقع مختلف کوششهایی کرده اند تا جراحات اختلاف و تفرقه را التیام بخشند - بر اساس اینکه مذهب امامیه را پنجمین مذهب اهل سنت بخوانند، به نام جعفری (منسوب به امام جعفر صادق (ع)) که مرجعیت و حجیت او مورد قبول سنیان نیز هست)، اما تاکنون این مساعی به جایی نرسیده است.

باینهمه، هر چند به طور کلی معتقدات شیعه از نظر اهل سنت مردود بوده است، تشیع نفوذی قوی در بخشهایی از افکار و اعمال اهل سنت داشته است. احترام و تکریم شیعه در حق علی (ع) و اولادش در همدردی و طرز تفکر و نظر موافق سنیان (و ارتباط آن با سنت تاریخی اهل تسنن) نسبت به ایشان انعکاس یافته است. سنیان عقیده به نور الهی و معصومیت امام را اتخاذ کرده و نه فقط علی بلکه مولای علی (ع)، حضرت محمد (ص) را مشمول آن نموده

۳۰ تقیه بر وزن بقیه: در اصطلاح متکلمین، پوشاندن و اظهار نکردن عقیده دینی و حتی ترك فرائض آن، در آن هنگام که از آشکار کردن آن خطری متوجه شخص شود. در بین مسلمانان شیعه تقیه را جایز و در بعضی موارد فرض می‌شمارند. . . . فرقی شیعه در موارد جواز تقیه شروط مختلف دارند و بعضی از فرق خوارج نیز مثل نجدات و اباضیه آن را تجویز کرده اند. (دائرة المعارف فارسی)، نیز ترك: به علامه طباطبائی، شیعه در اسلام، ترجمه انگلیسی با مشخصات ذیل که شامل شرحی است درباره تقیه که در متن فارسی نیامده: Shi'ite Islam, translated by S. H. Nasr (London, 1975), pp. 223-225.

و همراه با دیگر علل و عوامل پایه و بنیادی قرار داده‌اند برای تکریم و تعظیم پرشور و شوق پیامبر که پیوسته یکی از قویترین تأثیرها و نفوذهای اسلام سنی بوده است. مجرای عمده‌ای که این تأثیرات همراه با دیگر یادگارهای شیعه از میان آن جریان یافته و در نظام عقیدتی اهل سنت راه جسته است عبارت بوده از جنبشی عرفانی که به نام تصوف خوانده می‌شود و اکنون باید توجه خود را بدان معطوف داریم.

## فصل هشتم

### تصوف

محققان و مورخان طبعاً مستعد فروافتادن در گودال این خطا هستند (خاصه در مواردی که با مشرق زمین سروکار دارند) که می‌پندارند چون حکمی، عقیده‌ای یا قاعده و دستوری برشتهٔ تحریر درآمده است، از اینرو بعنوان قانون، الهیات یا آداب و تشریفات قدرت عملی حاصل می‌کند، و این درست برخلاف حقیقت است. در اسلام توسعه و تکمیل قانونی جزمی (دگم) باعث ایجاد معیار و مقیاسی نظری (تئوریک) شد که مسلمین بتدریج بطور جزئی در موارد و مناسباتی معین به آن دست بردند، اما هرگز آن را کاملاً به کار نبستند. نیز باید گفت که عمل به ضابطه در آوردن الهیات اهل سنت یا باصطلاح درست‌دینان مایهٔ برانگیختن ذوق و علاقه و حاصل کار گروهی نسبتاً اندک از «علما» بود. اکثریت عظیم مسلمانان نسبت به این روبنای عقیدتی در گذشته لاقید بوده‌اند، و این خونسردی و سهل‌انگاری همچنان ادامه یافته است و (می‌توان افزود که) امروز نیز حال بدین منوال است. علت این امر تنها خونسردی و بی‌علاقگی یا جهالت نبوده است بلکه شاید تاحدی معلول این حقیقت بوده که نظامهای پیشرفته و وابسته به الهیات بطور عمده منفی بوده‌اند و یک بحث انتزاعی فاقد جنبهٔ شخصیت را که مربوط به مفاهیم منطقی است جانشین روابط جاندار شخصی

میان خدا و انسان کرده‌اند، یعنی همان روابطی که در قرآن مطرح است. محتمل نیست که يك احساس قوی مذهبی برانگیخته شود یا اگر چنین احساسی وجود داشته باشد تا سرحد شور و شوق به حرکت درآید و عامل این کار عبارت باشد از حل مسئله صفات الهی، مسأله‌ای که به صورت سخنان مذکور در یکی از کتابهای درسی نمونه مربوط به دیانت اسلام آمده است «لاهم هو ولاهم الا هو»، ایشان «او» نیستند و نه ایشان هستند جز او.

پس این نظام توسعه و تکامل یافته لاهوتی به هیچ وجه نماینده عقاید مذهبی عملی و ناسوتی مردم نبود، و در واقع اکثریت علمای متبحر در الهیات سخت معتقد بودند به اینکه آن را نباید به عوام القا و ابلاغ کرد. نیز همین نظام تا قرن‌ها پیش از جدال معتزله نتوانست هواداری عده کثیری از مردم در سخاوته را جلب کند. روحیه یونانی‌گری (هلنیستی) هرچند از محافل پیرو مذهب تسنن رانده شده بود، روزگاری دراز در اندیشه کسانی که اکنون بدعتگذار خوانده می‌شدند یا به بدعتگذاری مظنون و متهم بودند همچنان مؤثر بود، تا اینکه مصائب سیاسی و اقتصادی به تمام فعالیت‌های مستقل عقلی پایان داد. اما نفوذ مکاتب فلسفی عاملی تضعیف‌کننده در توسعه بعدی اسلام به شمار می‌رفت و اکنون برای درک مسیر آن بیشتر باید به مذهب موردپسند مردم روی آوریم.

جنبش مذهب مردم‌پسند در اسلام با تاریخ زهد و تصوف ارتباطی نزدیک دارد. استاد ماسینیون<sup>۱</sup> در ضمن بررسی عالی خود درباره تمام زمینه‌های نخستین دوره تصوف اسلامی در صدد اثبات این امر برآمده است که جنبش تصوف نتیجه مستقیم زهد ابتدائی اسلامی بود که خود این زهد از قرآن و سیرت نبوی ریشه می‌گیرد. اما بر فرض قبول این مطلب، نباید فراموش کرد که زمینه زهد قرآنی با از آن مسیحیت شرقی یکسان است، از این رو آنجا که سخن از توسعه اسلام در خارج از عربستان به میان می‌آید پیوسته نمی‌توان این دو نظام را از هم تفکیک کرد. آنچه مسلم می‌نماید آن است که لا اقل معنی عرفانی حضور

1) Massignon: Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique musulmane, Paris, 1922.

خدا که فعالیت‌های محمد(ص) (بعنوان پیامبر) تلویحاً از آن حکایت می‌کرد، در واقع گرائی (رئالیسم) مبتنی بر فلسفه مصلحت‌گرائی<sup>۲</sup> و برون‌نگری<sup>۳</sup> جانشینان بلا فصل عرب او هیچ واکنشی نداشت. اما در مقابل، اخلاص مذهبی آنان، در بهترین صورت، حاصل تجربه معنوی عمیقی بود که مواعظ محمد(ص) درباره قیامت در وجودشان برانگیخته بود.

در میان مذاهب بزرگ آسیای غربی اسلام را بطور کلی مذهبی شناخته‌اند که نسبت به دیگر کیشها بیشتر جنبه دنیائی دارد و کمتر جنبه زهد و ریاضت. در این باره به ذکر چند دلیل می‌توان پرداخت از قبیل محکوم کردن تجرد و عزوبت، وجود نداشتن مقامی نظیر کشیشی با وظایف خاص روحی و معنوی و از همه مهتر اینکه در اسلام، سازش و مصالحه ابتدائی با ضروریات حیات سیاسی (که مسیحیت سه قرن پس از به وجود آمدنش بدان دست یافت) در دوران زندگانی بنیادگذار اسلام، محمد(ص) تحقق پذیرفت. با اینهمه در میان قدیمترین نسل‌های مسلمانان در سراسر جهان اسلام بسیار کسان بودند که کارها و کوششهای روزمره را با فداکاری و از خودگذشتگی انجام می‌دادند و از نظر آنان اسلام مایه انضباط روحی و معنوی بود، نه تنها مجموعه‌ای از آداب ظاهری. عقیده و ایمان آنان جنبه زهد و تنسکی داشت که هر کس را بر آن می‌داشت تا با ترس از کیفر جاویدی که در برابر دیدگانش بود به دنبال کار خود رود و به خاطر داشته باشد که این جهان چیزی جز سرای سپنج نیست و هر نعمتی را که بدهد - همچون قدرت و ثروت و لذت و دانش اندوزی و فرزند پروری - همه پوچ و بیهوده است و مایه وسوسه و گمراهی، که در واقع نباید به انکار یا اجتناب از آنها پرداخت بلکه باید با حسی عمیق از مسؤولیتی خطیر که هر یک به دنبال دارد از آنها بهره جست. عالیت‌ترین نمونه این زهد و تنسک اولیه حسن بصری (۲۴۳/۲۳ - ۱۱۰/۷۲۸ ه‍.ق) است که تا امروز در عالم اسلام ذکر خیر او باقی است.

2) pragmatic

3) unintrospective

در سدهٔ دوم هجری بود که از صف همین زهاد واعظان مردم‌پسندی برخاستند که در آنان شور و شوق مبلغان قدیم نسطوری زنده شده بود و در میان مردم، مبلغان راستین اسلام به شمار می‌رفتند. نامی که این واعظان بدان مشهور بودند یعنی «قصاص» (قصه‌گویان) حاکی از روش کار ایشان است. آنان اذهان شنوندگان خود را با موادی مأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می‌انباشتند همچون افسانه‌های باستانی تازیان و نصرانیان و زرتشتیان، حتی داستانهای بوداییان و همچنین موادی برگرفته از اناجیل و هاگانای یهود و از فرهنگ و افسانه‌ها و روایات کهن قومی موروثی سوریه و بابل و تمام اینها را در شکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می‌کردند. در میان این انبوه مواد دو منبع یعنی مسیحیت و آئین گنوسی بیش از همه خودنمایی می‌کنند. اما سهم این دو را در یک قالب اسلامی می‌ریختند، هرچند این کار ممکن بود برای صاحبان اندیشه‌های ابتدائی زنده باشد. در میان این پیوندهای مهمی که به شجرهٔ اسلام زده‌اند تبدیل شکل عقیدتی «ظهور دوم مسیح» است بصورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلابی الهی پیروزی نهائی را نصیب اسلام خواهد کرد. امر دیگری که از نظر آینده افکار مذهبی در اسلام دارای همین اهمیت بود تحول نظریهٔ مربوط به شخص محمد (ص) است. پیش از این دیدیم که تأثیر شیعه به این تحول کمک کرد اما به موازات این جریان و در رأس تکریم و تعظیمی که مؤمنان برای شخصیت محمد (ص) قائل بودند پاره‌ای از اندیشه‌های نصرانی مربوط به شخص عیسی قرار گرفت.

بسیاری از معجزه‌ها و سخنان مذکور در انجیل‌های چهارگانه و افسانه‌هایی که کلیسای شرقی هاله‌ای از آنها برگرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد (ص) انتقال یافت. در قدیم‌ترین آئین تصوف اسلامی خارج از عربستان می‌بینیم که هنوز عیسی مقامی برابر یا اگر شبهه را قوی گیریم اندکی کمتر از محمد (ص) را حائز است، اما بتدریج شخصیت محمد نسبت به عیسی برتر و متعالی‌تر می‌گردد تا اینکه در پایان سدهٔ سوم هجری در آثار

صوفی بزرگ، حلاج مدح و تسبیحی را می‌بینیم که در آن صورخیال مسیحی و گنوسی در همنهادی (سنتزی) که جلوه‌گاه شادی و پیروزی است درهم می‌آمیزند:

انوار لبوة من نوره برزت، اسمہ سبق القلم لانه کان قبل الالهم  
ولم یزل کان مذکوراً قبل القبل وبعده البعد. باشارته ابصرت العیون...  
العلوم کلها قطرة من بحرہ، الحکم کلها غرفة من نهرہ، الازمان  
کلها ساعة من دهرہ<sup>۴</sup>.

نورهای پیامبری روشن از پرتو نور اوست. نامش بر لوح و قلم  
پیشی جست زیرا پیش از همه آدمیان صورت هستی پذیرفت.  
پیوسته پیش از همه موجودات و همه مخلوقات مذکور بود و پس  
از پایان همه چیزها باقی خواهد بود. همه چشمها به اشاره وی  
بینائی یافته. همه دانشها قطره‌ای است از دریای علمش، همه  
خردها مشتی است از جویبارش. همه زمانها ساعتی است از  
زندگانش.

روح اسلام مورد پسند عامه در همین جا نهفته است نه در مطالب تجریدی  
و انتزاعی علمای کلام و الهیات، در حالی که عربستان سهمی در ایجاد این اندیشه  
نداشته است مگر وجود تاریخی محمد (ص). صرف نظر از مسأله آئینها و  
اعتقادات این نکته جالب نظر است که دیده می‌شود چگونه آنچه نزد مسیحیان  
شایع و متداول بوده است با وجود تغییر دیانت یعنی ظهور اسلام، چسبندگی  
و دوام خود را حفظ کرده است، چنانکه تا اواخر قرون وسطی جشنهای مسیحی  
همراه با اعیاد رسمی اسلامی بعنوان جشنهای بزرگ همگانی جهان اسلام

(۴) مؤلف متن عربی سخنان حلاج و مأخذ آن را ذکر نکرده است. رک: طه عبدالباقی  
سرور، الحلاج شهید التصوف الاسلامی (قاهره، ۱۹۶۱)، ص ۲۱۶-۲۱۷. ناگفته نماند که  
طه عبدالباقی نیز قول حلاج را از الطواسین حلاج نقل کرده است (به‌اهتمام ماسینیون،  
۱۹۱۳-م).

(۵) کلمه «مذکور» که در متن عربی نیز آمده است بی‌شک اشاره است به آیه شریفه قرآن  
از سوره دهر، آیه ۱: هل اتی علی الانسان حین لم یکن شیئاً مذکوراً. - م.



برپا می‌شده است.

در اینجا فقط مجال آن است که به بیان مختصری از آغاز جنبش عرفانی که تصوف نامیده می‌شود پردازیم. اصل و منشأ اصطلاح تصوف، پیچیده است اما بطور کلی ارتباط دارد با پوشیدن جامه‌های پشمین رنگ نشده یعنی صوف. در آغاز این صوف «اونیفورم» نبود بلکه نشانه‌ای بود از توبه شخصی و برخی از زهاد قدیمی پوشیدن آن را منع می‌کردند. ابن سیرین (متوفی در ۷۲۹/ ۱۱۰ هـ ق) بر بعضی از زهاد به جهت پوشیدن آن «به تقلید از عیسی» (چنانکه خود می‌گفت) طعنه می‌زد: «من ترجیح می‌دهم که از پیغمبر تأسی کنم که جامه کتان می‌پوشید.» چنین می‌نماید که گروه بخصوصی از زاهدان کوفه در سده دوم هجری عموماً الصوفیه خوانده می‌شدند. اما تا قرن چهارم در برکردن لباسهای پشمین نشان معمولی صوفیان عراق شده بود و این نام (صوفیه) عموماً در مورد تمام عارفان به کار می‌رفت. این نظر که نام صوفیه مشتق از کلمه سوفوس<sup>۶</sup> یا سوفیا<sup>۷</sup> یونانی است ظاهراً توهمی بیش نیست.

در سده دوم هجری نخستین نشانه‌های سازمانی جمعی به صورت گروههای کوچک آشکار می‌گردد که قصدشان بحث در مطالب مربوط به تقوا و پرهیزگاری است. نیز در همین زمان نخستین دیرها دایر می‌گردد نظیر صومعه‌های ملکی\*ها یا سردابها و مغازه‌هایی به تقلید از نسطوریها. گروههایی از زهاد درجائی گرد می‌آمدند تا با صدای بلند به تلاوت قرآن یا دیگر قطعات مذهبی پردازند و این تلاوتها و قرائتها رفته رفته خاصیت مراسم عبادی را پیدا می‌کرد (یعنی ذکر) و در جهت سماع تحول می‌یافت، در حالی که شور و شوق و جذبه و خلصه ناشی از این حالات (ذکر و سماع) خطراتی همراه داشت. از تحولات بعدی مربوط به ذکر درجای خود بیشتر سخن خواهیم گفت، اما پیش از این حلاج لازم دیده بود که عامل احیاکننده‌ای را که ذکر حاوی آن بود محکوم کند:

6) Sophos

7) Sophia

\* Melkite

انت الموله لی لا الذکر و لهنی

حاشا لقلبی ان یعلق به ذکری

الذکر واسطة تخفیک عن نظری<sup>۸</sup>

این توئی که مرا شیفته خود می گردانی به ذکر گفتن.

دور از دل من باد که شیفته گردد به ذکر گفتن.

ذکر گفتن حجابی<sup>۹</sup> است که ترا پنهان می دارد از چشم من.

در همان وقت تغییراتی بر خصوصیت کلی این نوع زهد عارض می شد.

در آغاز بنیاد این زهد عبارت بود از ترس از خدا و غضب الهی که در پی داشت،

همان ترسی که به محمد (ص) الهام بخشیده بود و اما عنصر عرفانی عشق و

پرستش بر فرض که از اصل وجود نداشت در درجه دوم اهمیت واقع بود و مورد

تأکید نبود. اما پیش از این زمان در سخنان زنی قدیس بنام رابعه عدویه (متوفی

در ۸۰۱) (این تاریخ برابر با ۱۸۵ اما سنه درست ۱۳۵ هـ ق است. - م.) می بینیم

که انگیزه اصلی تصوف، عشق است «محببت حق» مرا چنان فرو گرفته است که

دوستی و دشمنی غیر او در دلم نمانده است». و در شعر معروفی که دارد فرق

می گذارد بین حیات اشراقی و حیات عقلی و اولی را به دومی رجحان می نهد:

احبك حبیب حب الهوی

وحبا لانك اهل لذاکا

فاما الذی هو حب الهوی

فشغلی بذکرک عمّن سواکا

واما الذی انت اهل له

فکشفک لی الحجب حتی اراکا

فلا الحمد فی ذا ولا ذاک لی

۸) متن عربی این اشعار از مأخذ ذیل نقل شد: ماسینیون: «دیوان الحلاج»، المجله -  
الاسیویة، عدد ینایر، مارس ۱۹۳۱. - م.

۹) مؤلف (گیب) کلمه عربی «واسطه» را به همان معنی واسطه العقد (مروارید میانه گردنبند) گرفته که ظاهراً اشتباه است و مقصود از واسطه معنی اصلی کلمه در بیان مفهوم مجازی و عرفانی آن (حجاب) است. - م.

ولكن لك الحمد في ذا و ذاكا<sup>۱۰</sup>.

ترا با دو عشق دوست دارم، عشق (مجازی) و زاده هوا و هوس  
و عشق (حقیقی) زیرا که تو شایسته آنی و اما آن عشق که مجازی و  
هوسناک است همان است که مرا از هر چیز باز می‌دارد جز اینکه  
به ذکر تو پردازم و اما آن عشق حقیقی که تو سزاوار آنی همان  
است که باعث می‌شود تا حجابهایی که ترا پنهان می‌کند برافتد.  
ستایش مرا نیست، چه از بهر این چه از بهر آن، ستایش تراست، هم  
از بهر این هم از بهر آن.

سرانجام همین عشق عرفانی بود (همین عشقی که از نظر مفاهیم و زبان  
و بیان اینهمه به عرفان ابتدائی مسیحیت نزدیک است) که انگیزه زاهدانه  
«ترس» (از خدا) را به درجه دوم تنزل داد و پایه تصوف را بنیاد نهاد.

این تغییر در خصوصیت تصوف اسلامی نیز همراه با دگرگونی دستگاه  
رهبری تصوف است. در آغاز رهبران خود از طبقه علما یا معلمان دینی مذهب  
تسنن بودند. اما در خلال قرن سوم این مقام را کسانی صاحب شدند که با  
روشهای آموزشی سنتی مذهبی بار نیامده بودند، به طبقات متوسط فرودین  
یا پیشه‌وران شهرها وابسته بودند، بخصوص آن عده از مردم عرب بغداد که  
از نظر نژادی مخلوطی از نیمه ایرانی و نیمه آرامی بودند. نیز در همان زمان  
پاره‌ای از معانی و مفاهیمی که دارای خصوصیت اجتماعی بود شروع به نفوذ و  
رسوخ در جنبشی کرده بود که در درجه اول پیش از این و اکنون نیز نهضتی مطلقاً  
مذهبی به شمار می‌رفت. این جنبش در ضمن آنکه از هدفهای انقلابی مبلغان  
شیعه پرهیز می‌نمود تلویحاً حاکی از سوء استفاده‌های اجتماعی و سیاسی‌ای بود  
که ظاهراً علمای رسمی اهل سنت با اغماض به آنها می‌نگریستند. اما اجرای  
برنامه اصلاحاتی نهضت بستگی داشت به بیداری اشخاص و نیز به واکنش  
حاصل از این تجدید حیات معنوی در تشکیلات اجتماعی امت مسلمان. این

(۱۰) متن عربی این اشعار از مأخذ ذیل نقل شد: امام محمد غزالی احیاء علوم الدین،  
الجزء الرابع (قاهره ۱۲۸۹ هـ ق)، ص ۲۶۶-۲۶۷ - م.

معانی و مفاهیم اجتماعی شاید بر اثر مجاهدات صوفیان تقویت می‌شد یعنی بوسیله کوشش آنان در موعظه و تبلیغ به اعضای طبقه خود و فراخواندن آنان به آئین خود و همچنین فعالیت‌هایی که بعنوان مبلغ و داعی در دیگر زمینه‌ها انجام می‌دادند. زیرا در تمام دورانها و در تمام کشورها زاهدان و صوفیان فعالترین مبلغان اسلام بودند.

به همین دو دلیل بود (یعنی دور شدن تدریجی از قید نظارت درست‌دینان و گرایش به مفاهیم و معانی جدید اجتماعی) که رفته رفته مورد سوءظن علمای اهل سنت و مقامات دولتی و بیش از همه شیعه واقع شدند. این بدگمانی بیشتر شد. کی؟ هنگامی که رهبران صوفی در نظریات خود «پیشرفته‌تر» و دریان‌آنها گستاخر شدند و چنین می‌نمود که شکاف میان تصوف و تسنن رفته رفته بیشتر می‌گردد. کوشش‌هایی به عمل آمد تا مگر دهان صوفیان را ببندند و هنگامی که این مساعی به جایی نرسید، نامی‌ترین ایشان را که پیشه‌اش حلاجی بود و منصور حلاج<sup>۱۱</sup> خوانده می‌شود عبرت دیگران کردند و وی را بدین عنوان که خود را خدا می‌داند به کفر و الحاد متهم ساختند و در اوایل سده چهارم با قساوت تمام اعدام کردند. توجه به این نکته بی‌مناسبت نیست که این مجازات از سوی متعصبان جابر و قاهر اعمال نشد بلکه به دست کسانی صورت گرفت که از حامیان آئین کهن بودند مانند وزیر خلیفه یعنی علی بن عیسی.

با اینهمه معلوم شد که سرکوبی صوفیان کاری است عبث. از جمله دلایل یکی این بود که جنبش صوفیه سخت بر پایه قرآن و تعالیم اخلاقی اسلام استوار بود، محکمتر از آنکه به آسانی بتوان آن را منکوب کرد. با وجود عقاید برخی از رهبران مترقی، با وجود تمایل به مسامحه‌کاری در اجرای احکام و آداب مذهبی اسلام، حتی با وجود تأثیرات خارجی که برخلاف نگرش سنتی اسلام بود، قدرت تصوف در این نهفته بود که گرایش مذهبی مردم را ارضا

(۱۱) منصور نام پسر حلاج بود و از این رو وی را حسین بن منصور حلاج خوانده‌اند هر چند مسامحه در نسبت دادن نام پدر به پسر در ادبیات فارسی و عربی بی‌سابقه نیست چنانکه حافظ گوید:

منصور وار گر بیرندم به پای دار      مردانه جان دهم که جهان پایدار نیست. - م.

می‌کرد، غرایزی که تاحدی سرد و بی‌رمق شده بود. چرا؟ به علت تعالیم تجربیدی و غیرشخصی «درست‌دینان» و این غرایز وسیله ارضا و تسکین خود را در راه و روش مستقیم‌تر شخصی و عاطفی مذهبی صوفیه می‌جست. ضرورت دارد که این خصلت و جاذبه مردم‌پسند تصوف را به‌خاطر بسپاریم و بدانیم که این آئین از میان قشرهای مردم برخاست و به‌جلب نظر و برانگیختن احساسات آنان پرداخت، مردمی که مهمترین مطالب خواندنی آنان را در آن زمان مانند امروز قصه‌های کوتاه درباره «اولیا» تشکیل می‌داد و این حکایتها مشحون از معجزات و کرامات بود. «همین مجاهدات بود - مجاهدات صوفیه و «قصاص»ی که در میان آنان می‌زیستند - که به اسلام نقش و مهر جاودانیش را زد، به‌صورتی که امروز با آن آشنا هستیم. جنبش خودجوش آنان (صوفیه) ... نخستین روش مدافعه از اصول عقاید اسلامی را تشکیل می‌دهد»<sup>۱۲</sup>.

بنابراین تصوف در قرنهای چهارم و پنجم رفته رفته قدرت و نیرو می‌گرفت (هرچند هنوز علما با چهره‌ای عبوس به آن می‌نگریستند) و به همان نسبت آن جنبه از تصوف که باعث جلب و جمع مردم در پیرامون آن بود بارزتر و مشخص‌تر می‌شد. تقریباً در همین زمان بود که «ذکر» و «سماع» از مرحله صرف ورد و ذکر خواندن و تفکر کردن درباره قرآن بیرون آمد و به ابراز تمایلات «عبادی» صریحتر و قطعی‌تری آغاز نمود که بخصوص بیشتر با خواندن دعا و مناجات مشخص می‌شد. با اینهمه همین مطلب به‌خودی‌خود مایه امتیاز ذکر و سماع صوفیانه از مراسم مذهبی قاطبه مسلمان نشد، زیرا که مراسم و تشریفات عبادی مشابهی معمولاً در آن زمان در تمام مسجدها نیز انجام می‌گرفت. مخالفت «علما» تاحدی بدین علت بود که می‌ترسیدند حلقه ذکر صوفیان به رقابت با مسجد پردازد یا حتی جانشین آن شود و سرانجام عنوان مرکز حیات مذهبی را حاصل کند. اما در باطن امر دلیلی عمیقتر از این برای کشمکش میان این دو گروه وجود داشت.

این امر که علما داعیه رهبری مذهبی داشتند مبتنی بر این بود که علم

12) D. B. Macdonald in *Encyclopaedia of Islam*, s.v. Kissa.

به الهیات وفقه منحصر به ایشان است و دارای وضع و موقعیتی هستند که آنان را به صورت تنها شارحان و مفسران معتبر و توانای شعائر اسلامی درآورده است. چنانکه دیدیم پس از تحمل رنجها و دشواریهای بی پایان بود که این دانشها ساخته و پرداخته شده بود و تحصیل آنها مستلزم مطالعه و بررسی های پر زحمت بود. بوسیله این دانشها بود که ذات و جوهر دین هم در برابر بدعت های بدعت گزاران عقاید مذهبی حفظ شده بود، هم در مقابل کوششهای شاخه دنیوی (صاحبان قدرت دنیوی) که می خواستند امتیازات و الزامات دینی را باطل کنند. علمای مذهبی حقا به نظام خود می بالیدند و در حفظ و نگهداری سلطه و قدرت آن رشك و غیرت می ورزیدند. بعقیده ایشان تنها با این روش بود که علم به حقیقت و واقعیت اشیا قابل درك بود و حفظ کردنی و نگاه داشتنی و هر گونه سستی و نرمی نمودن راه را بر هر گونه رفض و بدعت و فساد می گشود، هم از نظر مادی و هم از نظر معنوی. با اینهمه صوفیان این ادعا را فاش و بی پرده رد می کردند حتی به ریشخند می گرفتند. به عقیده «آنان» راهی که به معرفت ختم می شود فقط یکی است - نه «علم» عقلی و عاریتی مدارس بلکه «تجربه» مستقیم و شخصی یعنی «معرفت» که منجر می شود به اتحاد آنی با ذات الهی یا استغراق در الوهیت - علم کلام و الهیات از یاری به پیشرفت این جریان چنان دور ندهد که در واقع خود مانعی بر سر این راه شده اند. نزاع میان فقهی که به صرف مسائل علمی و نظری پرداخته و توجهی به مقتضیات عملی امور ندارد با کسی که پیرو اشراق باطنی است مطلبی اساسی و بنیادی بود و چنین می نمود که چنان نزاعی اصلاح پذیر و آشتی دانی نیست.

مروری بر همه تأثیرات و عقایدی که در خلال این سده های «سازنده» از خارج در تصوف راه یافته، کاری است که زیاده به درازا می کشد. اما ذکر دو مورد بسنده خواهد بود. زهد راستین قرآنی تجرد و عزوبت را محکوم می کند: «وانكحوا الایامی منكم»، عزباتان را جفت دهید (ترجمه پاینده) و این حکمی است صریح و روشن (سوره ۲۴ (نور)، آیه ۳۲). از سوی دیگر زهد مسیحیت، ازدواج را محکوم می کرد اما در فضای کلی اسلام نمی توانست

برعکس عقیدهٔ مسلمین عمل کند. مع هذا همین زهد پاره‌ای از احادیث منسوب به محمد(ص) را ترویج می‌کرد، حدیثهایی که در آنها بدگوئیها و عیبجوئیهای زاهدانهٔ قدیم بارها دربارهٔ زنان نمایان گشته است<sup>۱۳</sup>. رفته رفته این عقاید در راه و روش صوفیان اثر نهاد و با اینکه در قرن سوم تمام صوفیان در واقع متأهل بودند در قرن پنجم به یکی از شارحان و مفسران مهم تصوف برمی‌خوریم که چنین می‌نویسد<sup>۱۴</sup>: «و مجتمع اند مشایخ این طریقت بر آنکه بهترین و فاضلترین اهل طریقت مفردان و مجردانند اگر دلشان از آفت خالی باشد و طبعشان از ارتکاب معاصی و شهوات»<sup>۱۵</sup>.

عقیدهٔ دیگری که تقریباً به قدر تفخیم و تعظیم محمد(ص) در آیندهٔ اسلام تأثیر قطعی داشت تجلیل و تکریم مرید در حق مراد یعنی شیخ صوفی وی در زمان حیات خود شیخ بود و ترفیع مقام شیوخ سابق به درجهٔ اولیاء الله. هیچ چیز بیش از این عقیده با افکار و آراء اولیهٔ اسلامی بیگانه نبود اما برغم تعالیم قرآن و سنت نبوی و فردگرایی و علم کلام درست‌دینان که استمداد و همت‌طلبیدن از اولیا را بمنزلهٔ گام نهادن در دایرهٔ شرك و تخفیف درجهٔ پرستش و عبادت خدای یگانه می‌دانستند پرستش اولیا در امت اسلامی رخنه کرد و همهٔ موانع را از پیش‌پای خود برداشت. همان مؤلف می‌نویسد: «بدانکه قاعده و اساس طریقت و تصوف و معرفت جمله بروایت و اثبات آن است»<sup>۱۶</sup>. اما همراه با

۱۳) این احادیث که مؤلف از آنها یاد می‌کند قطعاً از جملهٔ احادیث ضعیف و ناموثق است که در ماخذ معتبر مانند نهج الفصاحه و مجموعهٔ کلمات قصار حضرت رسول (با ترجمهٔ فارسی ابوالقاسم پاینده به انضمام فهرست موضوعی، تهران جاویدان، چاپ دهم، ۱۳۵۵) نیز راه یافته‌اند مانند احادیث شماره: ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۷، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۳، ۶۰۳، ۸۲۱، ۹۷۰، ۱۱۳۳، ۱۴۰۴، ۲۲۹۴، ۲۳۵۸، ۳۱۵۳ در مقابل حدیثهای معتبر و موثق نظیر احادیث شماره: ۴۵، ۴۵۴، ۷۷۹، ۹۵۶، ۱۳۴۳، ۱۴۷۷، ۱۵۲۰، ۱۷۲۸ و بسیاری دیگر. - م.

۱۴) هجویری، کشف‌المحجوب، ترجمهٔ ر. ا. نیکلسون، ص ۳۹۳.

۱۵) هجویری، کشف‌المحجوب، چاپ و. ژوکوفسکی با مقدمهٔ قاسم انصاری (تهران، کتابفروشی طهوری، ۱۳۵۸، ص ۴۵۷) در چاپ ژوکوفسکی (لنینگراد ۱۹۲۶-۱۳۴۴ ه. ش) پس از کلمهٔ «فاضلترین» عبارت «اهل طریقت» در متن نیامده و فقط در نسخهٔ بدل مذکور است و نیز «اگر دلشان» در نسخهٔ بدل و «که دل ایشان» در متن و «از ارتکاب معاصی و شهوات» در نسخهٔ بدل و «از ارادت» در متن آمده است. - م.

۱۶) کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی و انصاری، ص ۲۵۶ - م.

اولیاپرستی عقیده مسیحی-گنوسی دیگری در جامعه اسلامی نفوذ کرده که تقریباً به همان اندازه مورد تنفر درست‌دینان بود یعنی عقیده به سلسله مراتب قدیسیں و اولیائی که در وجود قطب یعنی قطب دنیا به اوج رفعت می‌رسد و وی با اوتاد و جنود خویش جهان را اداره می‌کند و بر امور آن نظارت دارد یعنی «دمی-اورگوس»<sup>۱۷</sup> قدیم در کسوت اسلامی. و تا امروز زائری که گذرش به باب زویله<sup>۱۸</sup> در قاهره افتاده دیده است که آن در پوشیده شده است از کهنه پاره‌هایی که ملتسمان پارسای «قطب» به میخهای در آن دخیل بسته‌اند.

پس به مرور دهور بی‌آنکه نفوذ فقهای اسلام باعث کاهش و نابودی این عناصر مردم‌پسند غیر اسلامی گردد، آنان موقع خود را بیش از پیش در میان امت اسلامی استوار کردند. بیش از پیش فضل‌فروشی مکتبهای درست‌دینان باعث شد که اشخاص مذهبی به صف عرفا روی آرند یعنی به جایی که مردم عادی جویای «معرفت» فوق‌طبیعی (متافیزیکی) مذهب نبودند بلکه «تجربه» وجود حی و حاضر خدا را طلب می‌کردند. در قرن پنجم حرکت مشخصی از سوی برخی از تواناترین متفکران به سوی تصوف جریان یافت و نیز جستجویی برای یافتن اصولی جهت مصالحه دین و عرفان پدید آمد. چنین می‌نمود که این امور راه را برای انقلابی آماده کرده است که بنحوی حیرت‌انگیز و ناگهانی در اواخر همان قرن روی داد. نشانه‌ای شگفت‌آور از این تغییر در طرز تفکر در رساله متکلم نامی قشیری (متوفی در ۱۰۷۲/۴۶۵ هـ ق) ارائه شده است که در آن وی در امر توجه به تصوفی والاتر و قبول آئین صوفیانه‌ای که مبنی بر جذبۀ اتحاد با ذات الهی باشد اصرار ورزیده است.

اما نامی که این انقلاب بدان پیوسته است نام غزالی (متوفی در ۵۰۵/۱۱۱۱ هـ ق) است، مردی که از نظر بینش مذهبی و قوت عقلانی و ذهنی در صف اگوستین و لوتر قرار دارد. داستان سیر او در عوالم مذهبی قصه‌ای

۱۷) Demiourgos که در انگلیسی امروز دمی ارج Demiurge تلفظ می‌شود نام خالق جهان در فلسفۀ افلاطون است و در نظام گنوسی (gnostic system) موجودی است زیر دست خالق متعال، یک نیمه خدا که گاهی مصدر و منشأ شر است. - م.



دلکش است و آموزنده - حکایت اینکه چگونه در برابر سفسطه‌های علمای علم کلام سر به‌طغیان برافراشت و چگونه از طریق همه نظامهای فکری اسلامی و فلسفه‌های عصر خود در طلب و تحری حقیقت مطلق عصر خود برآمد و چگونه سرانجام پس از مبارزه طولانی جسمی و ذهنی و عقلانی درباره تجربه شخصی خداشناسی به فلسفه محض لادری<sup>۱۹</sup> توسل جست و آن را در طریقت صوفیه باز یافت.

ثمره کار و کوشش و نفوذ و تأثیر غزالی را استاد مکدانلد<sup>۲۰</sup> در گفتاری گزیده به شرح زیر آورده است:

نخست او مردم را از کوششهای فلسفه مدرسی قرون وسطی (فلسفه اسکولاستیک) درباره عقاید جزمی مربوط به علم کلام منصرف و دوباره به سوی تماس و برخوردی فعال و جاندار با کلام خدا و سنت نبوی و تحصیل و تفسیر آنها هدایت کرد. آنچه در اروپا پس از شکسته شدن یوغ فلسفه مدرسی قرون وسطی (فلسفه اسکولاستیک) روی داد در اسلام تحت رهبری غزالی حادث شد.

دوم، در زمینه تعالیم و نصایح اخلاقی خود وی مجدداً عامل ترس را رواج داد. وی بر آن بود که دیگر فرصتی برای وعظ آرام و ملایم و امیدبخش باقی نیست. عذاب جهنم را باید فراروی مردم نگاه داشت. وی خود آن را احساس کرده بود.

سوم، بر اثر نفوذ وی بود که تصوف موقعی استوار و مطمئن در تشکیلات اسلام حاصل کرد.

چهارم، وی فلسفه و علم کلام را در دسترس صاحبان اذهان عادی قرار داد.

از میان این جنبه‌های چهارگانه در کار و کوشش او بی‌شک اولی و سومی از همه مهمتر است. وی از این راه شهرت یافت که

19) agnosticism

20) Macdonald

دوباره اسلام را به حقایق اساسی و تاریخی خود رهنمون شد و در نظام فکری اسلام برای حیات مذهبی عاطفی موقع و مقامی تعیین کرد. او دانشمندی نبود که راهی تازه بگشاید بلکه مردی بود با شخصیتی قوی که قدم در راهی نهاد که آن را پیش از وی نشانه - گذاری کرده بودند و غزالی این راه را مبدل به بزرگراهی همگانی کرد.<sup>۲۱</sup>

کاری که غزالی عمر خود را صرف آن کرد شباهتی جالب نظر به از آن اشعری دارد. هر دو در عصری که «درست دینی» با جریان فکری دیگری که سخت اندیشه و اراده متفکران مذهبی را به خود مشغول کرده بود «باهم نهادی» (سنتزی) ساختند و پرداختند که اجازه می داد اصول بنیادی نهضت دیگر (تصوف) با نظام «درست دینی» (مذهب قاطبه اهل سنت و جماعت) سازش و انطباق حاصل کند. اشعری که نخست از معتزله بود توانست اسلام درست دینان را تقویت کند. چگونه؟ با قراردادن علم کلام و الهیات آن بر بنیادی منطقی. غزالی که نخست متکلمی اشعری بود توانست دوباره علم کلام را بر اساس تجربه عارفانه شخصی خود بنا نهد. زیرا نباید چنین پنداشت که وی با اختیار کردن «طریقت» تصوف علم کلام سابق خود را از دست داد بلکه امور مسلمی که وی در نتیجه تجارب شخصی به آنها یقین حاصل کرده بود به او اجازه داد تا با جرأت و اعتماد به نفس فراوان تمام مسائلی را که پیش از این بعنوان نظامهای فکری متفاوت و متباین مدرسی (اسکولاستیک)، فلسفی و عرفانی شناخته شده بود باهم ترکیب کند.

از این گذشته درست همان امری که در مورد اشاعره اتفاق افتاده بود درباره صوفیه نیز رخ داد بدین شرح: همینکه مجموعه جدید افکار و آراء اشعری در میان امت مسلمین «درست دین» جذب شد، بمنزله يك عامل صحیح و کامل اندیشه اسلامی راه تحول درپیش گرفت و تا بدانجا رسید که ماهیتش دگرگون شد. اکنون نیز طریقت صوفیه که مهر تصویب اجماع بر آن نقش بسته

(۲۱) د. ب. مکدانلد: تحول علم کلام در اسلام. من (مؤلف) متن اصلی را تلخیص کرده ام.

و مورد قبول «درست‌دینان» شده بود تحول مذهبی اسلامی را وارد مرحله‌ای تازه کرد و همچنانکه در مورد اشاعره نیز اتفاق افتاده بود پاره‌ای از مسیرهایی که تصوف در جریان این تحول درپیش گرفته بود، برخلاف انتظار بود و مایه تشویش واضطراب.

علت این امر تنها در ناسازگاری منطقی تصوف با علم کلام اشعری در تحلیل نهائی نبود. متفکر شرقی مستعد آن است که با چیدن مقدمه، استدلال خود را به نتیجه برساند و این کار را از راهی انجام می‌دهد که به نظر ما اتکای زیاده از حد به قیاس منطقی می‌نماید، مع‌هذا وی از مشاهده تناقضات میان نتایجی که با این ترتیب از فرضها و مقدمات مقبول حاصل می‌شود تشویشی به خود راه نمی‌دهد. با عدم اعتمادی که معمولاً نسبت به عقل بشری دارد همین قدر راضی است که قیاسات منطقی را بپذیرد، یعنی هر کدام را بعنوان جلوه‌ای از حقیقت مطلق قبول کند و به نظر وی این قیاسات را می‌توان به‌طور کامل فقط در ذهن و عقل الهی ترکیب و تألیف کرد. مهتر از همه آنکه پیش از این، مذهب درست‌دینان (ارتودوکسی) و تصوف به مسیر در راههای مختلف گرایش یافته بودند: اکنون هر چند این دو به یک‌دیگر وابسته بودند اما راههایشان همچنان جدا از یکدیگر بود. این امر عواقبی وخیم همراه داشت. درست‌دینی یا مذهب رسمی و رایج یا مذهب مورد اعتماد عامه هر قدر هم درشت و خشن و مدرسه‌ای قرون وسطائی (اسکولاستیک) بود باز پیوسته معیارهای عالی اخلاقی و عقلی را حفظ کرده بود و در مسائل مربوط به اعتقادات و اعمال مذهبی از رویارویی با بدعتها و عاداتی که از پاکی و خلوص آئین دیرین می‌کاست امتناع ورزیده بود. هر چند سلاح منطق یونانی را به رعایت گرفته بود باز بر روی هم آن را در راه حفظ پایگاه خود بر ضد افکار و آراء یونانی به کار برده بود. اما این جنبه ضعیفی نیز داشت و آن عبارت بود از اینکه منطق یونانی تاحدی خصلت اشرافی یا انحصاری بدان بخشیده بود و این خصلت و خاصیت تا اندازه‌ای از نیروی درک و فهم عامه عاری و از دل‌های مردم عادی دور بود.

تصوف با وجود آرمانهای مذهبی عالی‌ای که داشت تقریباً از آغاز کمتر

مشکل‌پسندی به خرج داده و حاضر و آماده بود که روشها و اندیشه‌های بیگانه را بپذیرد به شرط آنکه ظاهرشان حکایت از آن می‌کرد که نتایج مطلوب به بار خواهند آورد. در داخل صفوف صوفیه درجات بسیاری وجود داشت: دریک سو صف صوفیانی که به درجات عالی خردمندی و روشنفکری و اخلاقی نائل شده بودند و تصوف به آنان تجربه‌ای غنی و معنوی می‌بخشید و نیروی ادراکشان را نسبت به دین خود قوت می‌داد. در سوی دیگر صف کسانی که در تصوف رضایت خاطر عاطفی و اخلاقی می‌جستند و چندان بدین مطلب اهمیت نمی‌دادند که اعمال و ادعایشان با اصول عقاید اسلامی هماهنگ است یا نه. پیش از این در پاره‌ای از حلقه‌های صوفیه اشتغال و تعقیب حالات خلسه در «ذکر» گفتنهای ابتدائی تأثیر کرده و باعث شده بود که پاره‌ای از عوامل امدادی و اکتسابی در آداب و مراسم صوفیه داخل گردد، از قبیل رقصیدن و جامه دریدن. پیشوایان تصوف به این هجوم عناصر مذهبی مردم‌پسند با نظر اغماض نگریسته بودند، هر چند ممکن است امیدوار شده بوده باشند که در نتیجه ارتباط و پیوستگی بیشتر با مذهب «درست‌دینان» راه و رسم تصوف از این زوائد و پیرایه‌های مشکوک تصفیه خواهد شد.

براستی، نخستین نتایج، نویدبخش بود. تشکیلات اهل سنت یا مذهب «درست‌دینان» جانی تازه یافت و نیرو گرفت و بی‌شک خصلتی مردم‌پسندتر و قدرت‌جاذبه‌ای تازه حاصل کرد و در خلال یک قرن پس از غزالی گروه‌های بزرگ از مردم آسیای غربی و شمال آفریقا را که تا این هنگام تاحدی از مذهب دوری جسته بودند مجذوب خود کرد. مخصوصاً چنین می‌نماید که این جریان تشیع را تحت الشعاع قرارداد ۲۲ و نفوذ تأثیر آن را سخت کاهش داد مگر در معدودی از دژهای کوهستانی و حواشی خلیج فارس. این اثرات (تأثیر تصوف در ترویج اسلام) نه همان درس‌زمینهای قدیم اسلامی مشهود بود، بلکه در نواحی پهناوری که تازه گشوده بودند نیز دیده می‌شد مانند آسیای صغیر، آسیای میانه،

(۲۲) البته بنظر مؤلف «چنین می‌نماید» و گر نه تصوف هرگز مایه تضعیف تشیع نبوده است. - م.

هندوستان، اندونزی و آفریقای مرکزی که در حال ضمیمه شدن به سرزمینهای اسلامی بودند: در این مرز و بومها جماعتی کثیر با وجود اختلافات کهن و ریشه‌دار در بینش مذهبی، اسلام آوردند.

اما حتی در این جنبش بزرگ توده‌های مردم جنبه‌هایی وجود داشت که علمای سخت‌گیر با شك و تردید آنها را تلقی می‌کردند. آنچه غزالی پیش‌بینی نکرده بود (و نمی‌توان وی را مسؤول آن دانست) آن بود که از میان رخنه‌ای که پدید آورده بود، موجی عظیم از روشهای مذهبی مردم‌پسند که از مفاهیم عقلی مخالف عقاید عمومی و همچنین اصول مورد قبول عامه برخوردار بود سرازیر می‌شد، که مجموعه این عوامل از اهمیت و اعتبار آرمانهای وی می‌کاست و عقاید اسلامی «درست‌دینان» را سخت مختل می‌کرد زیرا امکان نداشت که این قبول تصوف را بتوان به مصالحه‌ای ساده محدود نمود. اکنون که تصوف خود بصورت آئین مورد قبول عامه درآمد بود دیگر محال بود که بتوان خطوط سخت و دشوار قدیم را حفظ کرد، خطوطی که بین امور جایز و غیرجایز کشیده شده بود و حائلی در برابر نفوذ و رسوخ راهها و روشهای مردم‌پسند پدید آورده بود. مصالحه مبدل شد به تسلیم. تصوف سراپای پیکر اسلام را فراگرفت و بر آن به تحکم پرداخت، هر چند کاملاً نتوانست مقاومت متکلمان مدرسی یعنی اصحاب مدرسه قرون وسطی را درهم شکند. توفیق واقعی که رفیق مبلغان صوفی شده بود شاید یکی از دلایل عمده‌ای بود که ایشان را موفق به کسب چنان حیثیت و اعتبار و الائی کرده بود و به جلب آنهمه پشتیبانی مقامات دنیوی، تاحدی که علمای کلام دیگر تقریباً نوید شده بودند از اینکه بتوانند این موج عظیم مردم‌پسند را فرو نشانند. این نکته را می‌توان بنحوی بارز در روش و رفتار سلاطین ترك (فی‌المثل تیمور) مشاهده کرد، کسانی که بظاهر علما را احترام می‌کردند. اما به یقین در برابر شیوخ متصوف خاضع بودند.

با اینهمه پیش از آنکه کار بدین‌غایت کشد، «درست‌دینان» خود را آماده رویارویی با این مبارزه‌جویی کردند. کشمکشها و منازعات قدیم برضد نفوذ فکر و فلسفه یونانی و از آن فرقه‌های بدعتگذار به علمای کلام نشان داده بود که

سازماندهی و نظارت برآموزش عالی چه ارزشی دارد. تا میانه سده پنجم آموزش و پرورش قاعده‌ای مرتب و منظم نداشت و بر روی هم از طریق خصوصی و شخصی صورت می‌گرفت. از مسجد بعنوان مرکز آموزش استفاده می‌شد و مجلس درس هردانشمندی که در يك رشته از مطالعات مذهبی به مرحله کمال رسیده بود کانون گروهی از طلاب می‌شد که به موقع خود برایشان «اجازه» ای صادر می‌کرد. اجازه برای اینکه آنان نیز به دیگران چیزهایی را تعلیم دهند که از او آموخته بودند. چنین می‌نماید که آغاز آموزش مرتب و منظم و به قاعده ارتباط دارد با نزاع و کشمکش با تشیع یعنی مذهبی که ابتکار تأسیس مدارس عادی را به دست گرفته بود (فی‌المثل الازهر را حاکم فاطمی در ۳۵۹/۹۶۹ هـ ق در شهر جدید قاهره بنیاد نهاد). در اواخر قرن پنجم جنبشی در ایران آغاز شد و در جهت مغرب‌گسترش یافت که هدف آن تأسیس و وقف «مدرسه» یا مؤسسه‌هایی بود برای آموزش الهیات. مدرسه دارای جنبه رسمی و معلمان حقوق‌بگیر بود و در بسیاری از این مدارس برای معیشت طلاب مقرریهایی نیز تعیین شده بود. در خلال دو سه قرن بعد صدها از این نوع مدرسه‌ها در سراسر سرزمینهای شرقی اسلامی و در مصر دایر شد و بیش‌ازپیش نظارت درآموزش عالی به دست علمای الهیات افتاد.

در این مؤسسات طبقات عالی و تمام عناصر درس‌خوانده در رشته‌های سنتی «آموزش پایه» کسب می‌کردند و نیز عقاید بنیادی مذهبی و اصول اسلام را. این تعلیمات هرچند حتماً در دایره نسبتاً محدودی قرار داشت اما گرایشهای مخالفان اصول اخلاقی و تسامحات و آسانگیریهایی را که در برخی از گروههای صوفیان ظاهر می‌شد باطل می‌کرد. از این راه در هر کشوری هیأتی از مردان با نفوذ پدید آمد که وظیفه آنان هدایت توده‌هایی از مردم بود که اسلام آورده بودند اما به‌طور ناقص و اکنون آن متنفذان می‌خواستند که اینان را به ترویج در زمره مؤمنان و باصطلاح «درست‌دینان» درآورند. با وجود این باید اذعان کنیم که چنین نظارتی غالباً متضمن چیزی می‌نمود که عواقبی خفیر برای اسلام داشت. بتدریج در علوم و معارف دینی اصالت و نیروی حیات نیست و نابود شد

ورشته تحصیلی طلاب (جز عده‌ای معدود که مورد لطف و عنایت بودند) محدود شد به دایره‌ای کوچک از موضوعهای سنتی که طلاب طوطی‌وار می‌آموختند و در شروح بی‌روح به تجدید و دوباره سازی آنها می‌پرداختند. الهیات اسلام در صورتی که در مدرسه‌ها تعلیم داده می‌شد در قبضه دستهای مرده باقی ماند تا بدانجا که اتهام طرز تفکر متحجر قرون وسطائی را که تقریباً تا امروز بر ضد علمای مذهبی وارد کرده‌اند امری محتمل نشان داده است.<sup>۲۳</sup>

گرچه حقیقتی در این اتهام نهفته است اما در آن واحد در حق علمای بی‌انصافی شده است. الهیاتی را که به مرحله تکامل رسیده باشد نمی‌توان با آسانی تغییر داد یا کنار نهاد و این کار، شدنی نیست، البته تا زمانی که نیازهای جامعه‌ای را برمی‌آورد که در خدمت اوست. در نهایت امر آن را می‌توان دوباره گفت و روشنتر گفت، آن هم بر حسب الگوهای متغیر فکری جامعه. باری از سده سیزدهم (هفتم هجری) تا نوزدهم (سیزدهم هجری) هیچ جریان فکری تازه‌ای وارد جامعه اسلامی نشد تا محرک تحقیقات فکری و عقلی گردد و پژوهشهای عقیدتی را برانگیزد، تاحدی بدان جهت که به درجه‌ای از موازنه و تعادل داخلی رسیده بود و تاحدی از آن روی که از نفوذ تأثیر تجدد ادبی و فرهنگی یعنی رنسانس غرب دور مانده بود. اما برخلاف آنچه گاهی تصور می‌شود چنین نبود که این سده‌ها دوره‌های رکود کامل عقلی و فکری باشد زیرا البته در داخل جامعه اسلامی معارضة توحید فلسفی یا وحدت وجود مورد اعتقاد صوفیه با علمای علم کلام اهل سنت بصورت موضوع روز باقی مانده بود. این نکته که مبارزه‌جویی الهیات صوفیه تا کجا قوت گرفت مطلبی است که در فصل بعد خواهیم دید. همین مبارزه‌جویی بود که شرایط فعالیت علمای مذهبی را تعیین کرد. در حالی که مذهب مورد پسند عامه زمینه را برای بذرافشانی شکلهای افراطی عرفان و خداشناسی فراهم می‌کرد، علمای مذهبی کارشان تهیه پناهگاهی

(۲۳) خواننده توجه داشته باشد که مراد مؤلف علمای مذهبی جامعه سنی مذهب است، آن هم در ادوار گذشته نه دوران معاصر. تازه‌وی در بند بعدی از این علمای سلف نیز دفاع می‌کند. - م.

بود که امت اسلامی را در خود جای دهد و سخت به مبادی عقیدتی اسلام متصل و مربوط سازد و وحدت امت را حفظ کند. عمل علما را نمی‌توان از روی بی‌انصافی مقایسه کرد با وضع کلیسای مسیحیت در قرون ظلمانی (قرون وسطی)، اما شایسته است که همان مایه از قدر و منزلتی که برای مسیحیت در قرون وسطی می‌شناسیم برای کارهای علمای مذهبی اسلام در همان دوران قائل باشیم.





## فصل نهم

### طریقه‌های تصوف

در فصل سابق اشاره کردیم که سختی و صلابت الهیات مربوط به «درست‌دینان» (ارتودوکسی) را بصورتی که در مدرسه‌های عادی و مدرسه‌های علوم دینی تدریس می‌شد تا حدی می‌توان با کشمکش درونی آن با تصوف توجیه کرد. شناسائی تصوف از سوی عامه مردم و نفوذ مطبوع و مساعدی که از آن نشأت یافته بود باعث آمدن پاره‌ای از تمایلاتی که پیش از آن در اندیشه‌های صوفیان وجود داشت گسترشی حیرت‌انگیز حاصل کند. در عین حال تصوف از صورت تربیت و تهذیبی که منحصر بود به انجمنهای کوچک و مستقل از مردم زبردست و ماهر درآمد، و بصورت شبکه‌ای از تشکیلاتی ظاهر شد که سراسر عالم اسلام را فراگرفت، سازمانهایی که دارای سلسله مراتب و شعائر و تشریفات خاص و مدارس مخصوص به خود بود.

صوفیان پیشین که در طلب تجربه عرفانی بودند موفق به ساخت و پرداخت و توسعه و تکمیل يك سلسله از «مراحل» شده بودند که با منظم کردن آنها به تهذیب و تربیت اخلاقی چیزی شده بود شبیه به «طریقه تهذیب و تزکیه» در مسیحیت. نمونه شاخص چنین مراحل عبارت است از: توبه، زهد، ترك، فقر، صبر، توکل، رضا، از روزگار حلاج (رك. فصل ۸) برخی از گروههای

بأنفوذ صوفیه شروع کرده بودند به این که چنین انضباطها و تربیتهای علمی و اخلاقی را با افکار و آراء مأخوذ از اصول و عقاید گنوسی یا فلوپینی ترکیب کنند. این گرایش فلسفی در خلال دو قرن بین عصر حلاج و عهد غزالی تقویت شده بود. چگونه؟ بوسیله انتشار «رسائل اخوان الصفا»، دایرة المعارفی از حکمت عملی نوافلاطونی مورد پسند عامه که ترویج آنها در میان اسماعیلیه یا محافل وابسته به غلات شیعه آغاز شده بود. تحت نفوذ همین افکار و آرا بود که مراحل تهذیبی یاد شده را به نردبانی نسبت می دادند که دارای درجات صعودی جذبه باشد یعنی سرشت و طبیعت ناسوتی، سرشت و طبیعت ملکوتی، قدرت لاهوتی<sup>۱</sup>. سالک به مبدأ و منشأ مراحل تکامل عالم وجود برمی گردد تا دوباره خدا گردد.

هرچند اندیشه ها و واژگان نوافلاطونیان در مؤلفات غزالی مقامی ممتاز دارد، با اینهمه از نظر افکار و آرا تابع ساخت کهن آراء قرآنی و اصطلاحات فنی خالص اسلامی وابسته بدان است. اما اندکی پس از یک قرن تمام عناصر نظری و فلسفی که در اندیشه صوفیان راه یافته بود بصورت یک نظام التقاطی ساخته و پرداخته شد و این کار به دست نویسنده عرب اسپانیائی یعنی ابن عربی<sup>۲</sup> از مردم مرسیه (متوفی در دمشق به سال ۱۲۴۰/۶۳۸ هـ ق) انجام گرفت. با توجه به قسمت عمده نوشته های او و مطالب متناقضی که در آنها آمده است نمی توان افکار وی را با دقت تعیین و تثبیت نمود. اما در اینکه بطور کلی روش و طریقه او آشکارا وحدت وجودی است جای تردید نیست. وی در عین آنکه به متون و مراجع موثق مذهب اهل سنت مراجعه می کند به تأویل یا خطاپوشی نسبت

(۱) در متن انگلیسی «قدرت، لاهوت» power, divinity که ظاهراً اشتباه است و معنی درستی ندارد. - م.

(۲) مؤلف به رسم شرق شناسان نامهای خاص عربی را با ادوات تعریف ذکر می کند (الحلاج به جای حلاج، الغزالی به جای غزالی). در اینجا نیز «ابن العربی» نوشته است و حال آنکه وی در ممالک شرقی اسلام به ابن عربی معروف است. در این مورد نکته ای جالب در دایرة المعارف اسلامی Enc. of Islam آمده است که عیناً از ترجمه عربی آن (دایرة المعارف الاسلامیه) نقل می شود: «اما فی المشرق فکان یعرف بآبن عربی من غیر- اداة التعریف تمیزاً له عن القاضی ابی بکر بن العربی». - م.

به مطالبی می‌پردازد که با فلسفه وی منافات دارد، و تفسیر قرآن او شاهکار قدرت و مهارت در تفسیر رموز و اسرار قرآنی است.

از نظر علمای مذهبی ابن عربی چندان فرقی با کافر نداشت اما تصانیف وی جاذبه‌ای قوی در سراسر قسمت شرقی جهان اسلام ایجاد کرد، خاصه در قلمرو ایرانیان و ترکان. تفسیر و تعبیر عرفانی عقاید اسلامی که او مدعی بود بروی بعنوان «خاتم الاولیا» (خاتم به فتح تا) کشف و الهام شده است، رقیبی شد برای طریقه و روش عقلی و فکری الهیات و علم کلام علمای مذهبی. این خود به قدر کافی امری وخیم و خطرناک بود، اما شاید وخیمتر از این تأثیری بود که در پیشوایان جنبش تصوف داشت. مدارس صوفیان مبدل شد به انجمنهای در بسته مبتدیان و جنبه مؤکد تعالیم صوفیه جای خود را عوض کرد و از خویشنداری اخلاقی منتقل شد به دانش ماوراء طبیعی (متافیزیکی) با دنباله‌ای از روانشناسی که در پی داشت و عبارت بود از تعالی آدمی به مرحله «انسان کامل» یعنی عالم صغیری که در آن «ذات واحد» به «خود» متجلی می‌گردد. البته، به هیچ روی تمام صوفیان به درون این آئین وحدت وجودی کشانده نشدند و تنها اندک مایه‌ای از آن در قسمت اعظم مسلمانان دیندار رخنه کرد و دست کم، اینان کماکان در متابعت از احکام عمده مذهبی باقی ماندند. مع هذا این امر در را به روی آن انحرافات و سازشکاریهای گشود که نهضت صوفیه بعدها می‌بایست با قدرت و اختیاری که داشت آنها را جبران کند.

يك جنبه بارز از نحوه بیان ادبی خاص این تصوف متأخر عبارت از این بود (با پیروی از سرمشقی که باز ابن عربی نشان داده بود) که زبان عشق و شور و شوق جهان خاکی برای ادای حالات جذبه و خلسه و ارتباط با عشق الهی اختیار گردد. زبانی که به کار برده می‌شود غالباً چنان از واقع گرائی (رئالیسم) مربوط به آئین تشبیه یا قائل شدن جنبه انسانی برای خدا برخوردار است که حتی دانشمندان مسلمان گاهی در مثل درباره غزلهای حافظ، شاعر ایرانی تردید کرده‌اند، تردید از این نظر که آیا وی در شعر خود خوشیها و لذات جهان خاکی را توصیف می‌کند یا عشق الهی و ملکوتی را.

اما والاترین سخنان دربارهٔ تصوف وحدت وجودی را در شعرهای عرفانی شاعران بزرگ متصوف، بخصوص جلال‌الدین رومی و جامی باید سراغ کرد، چنانکه جامی گوید:

دیده آن شاهد نابود بین	معنی معدوم چو موجود بین
گرچه همی‌دید در اجمال ذات	حسن تفصیل شئون صفات
خواست که در آینه‌های دگر	بر نظر خویش شود جلوه‌گر
در خور هریک ز صفات قدم	روی دگر جلوه دهد لاجرم
روضهٔ جانبخش جهان آفرید	باغچهٔ کون و مکان آفرید
کرد زشاخ و زگل و برگ و بار	جلوهٔ او حسن دگر آشکار
سرو نشان از قد رعناش داد	گل خبر از طلعت زیباش داد <sup>۲</sup>

در جای دیگر همین اندیشه را در قالب رباعی که بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد (و مأخوذ از ابن عربی است) می‌ریزد:

حقیقة الحقایق عالم که ذات الهی است حقیقت همه اشیاء است. و  
 او فی حد ذاته واحدی است که عدد را به او راه نیست. این عین  
 واحد . . . حق است. و از حیثیت تعدد و تکثری که بواسطهٔ تلبس  
 او به تعینات می‌نماید خلق و عالم. پس عالم ظاهر حق است و حق  
 باطن عالم. عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین  
 بلکه فی الحقیقه یک حقیقت است<sup>۳</sup>.

(۳) ر. ا. نیکلسون، عارفان اسلام:

R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 81.

[یادداشت مترجم: متن فارسی این اشعار را نیکلسون و به تبع وی همیلتون گیب نیاورده و مأخذ خود را نیز ذکر نکرده و تنها نام جامی را یاد کرده‌اند. من آنها را از تحفة الاحرار نقل کرده‌ام. ر. ک: جامی. مثنوی هفت اورنگ تصحیح مرتضی مدرس گیلانی (تهران کتابفروشی سعدی، ۱۳۵۱؟)، ص ۳۹۵].

(۴) جامی، لواطیج، به کوشش محمدحسین تسییحی (تهران، فروغی ۱۳۴۲)، «لایحهٔ بیست و سوم»، ص ۴۹ - ۵۰ - م. [یادداشت مترجم: برای اطلاع خوانندگان که با مسائل عرفانی آشنائی کافی ندارند به شرح اصطلاحات صوفیانه‌ای که در این چند سطر آمده‌است می‌پردازد، البته با استفاده از «فهرست لغات و اصطلاحات» که به متن لواطیج ضمیمه کرده‌اند و با رعایت

تحول تازه اجتماعی تصوف نیز تاحدی مادیون توسعه و تکامل این نظام عقلی و روشنفکری بود. اگر جای آن بود که اصول و عقایدی خاص آموخته (تعلیم) شود این اصول و عقاید را می‌بایست با اسلوبی مرتب و منظم و با اصطلاح «سازمان یافته» تعلیم دهند. پیش از این غزالی مقرر داشته بود که :

فكذلك المرید یحتاج الی شیخ و استاذ یقتدی به لامحاله لیهدیہ الی سواء السبیل فان السبیل الدین غامض و سبل الشیطان كثیرة ظاهرة ، فمن لم یكن له شیخ یهدیه قاده الشیطان الی طرفه لامحاله ، فمن سلك سبل الوادی المهلكة بغير خفیة فقد خاطر بنفسه و أهلكها ، و یكون المستقل بنفسه كالشجرة التی تنبت بنفسها فانها تجف علی القرب ، و ان بقیت مدة و أورقت لم تثمر . فمعتصم المرید بعد تقدیم الشروط المذكورة شیخه فلیتمسك به تمسك الاعمی علی شاطئ النهر بالقائد بحيث یفوض امره الیه بالكلیه ، ولا یخالفه فی ورده ولا صدره ولا یبقى فی متابعتة شیئاً ولا یذر ، و لیعلم ان نفعه

→

ترتیب الفبائی: باطن: پنهان، درون چیزی، داخل چیزی. تعدد: زیاد شدن، بر شمارة چیزی افزوده شدن. تعین: عبارت از شخص است. . . . و نیز تعین عبارت از چیزی است که شیء را از غیرش ممتاز و جدا سازد بنحوی که دیگری در آن مشارک نباشد. تكثر: بسیار شدن. تلبس جامه پوشیدن و آمیخته و مبهم گردیدن کار. حق: به معنی سزاوار و درست و راست و واجب و کاری است که البته واقع شود و (به معنی) راستی و نامی است از نامهای خدا. حقایق: جمع حقیقت است و حقایق اسماء عبارت از اسماء الهی اند. حقیقت: عبارت از آن است که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فناء عالم، حکم آن متساوی باشد چون معرفت خدا و صحت معاملات خود به خلوص نیت. حقیقة الحقایق: مراد ذات احدیت است که جامع جمیع حقایق است. خلق: عالم عناصر و جسمانیات را عالم خلق می‌نامند که مسبوق به ماده و مشده است در مقابل عالم امر که عالم ابداع است و مسبوق به ماده و مده نیست. ذات: هستی شیء و حقیقت آن را ذات گویند و اسم و نعت و صفت معالم [= نشانه‌ها و علامتها] ذات اند. ظاهر: پیدا، خلاف باطن. . . . و نامی از نامهای باری تعالی. ظهور: ظهور چیزی. . . . نموداری است و ظهور حق عبارت از تجلی در اسماء و صفات و تعینات است. عالم: [به فتح لام] عالم از نظر صوفیان عبارت است از ظل دوم حق که اعیان خارجیه باشند. . . . و بر ما سوی الله اطلاق می‌شود. عین: ذات شیء است که اشیاء دیگر از او ظاهر شوند. واحد: اسمی است که مشق از وحدت است. . . . و نیز واحد مقابل کثیر است.

فی خطاء شیخه لو أخطأ اکثر من نفعه فی صواب نفسه لو أصاب<sup>۵</sup>.  
 [ترجمه] مرید نیازمند پیری است (به عربی «شیخ» و به فارسی «پیر». مؤلف) که او را به راه راست هدایت کند زیرا راه دین دشوار و پوشیده است و راههای شیطان فراوان و آشکار. و کسی را که پیری نباشد تا وی را راه نماید ناگزیر شیطان او را به سوی خود می کشاند... پس مرید باید چنگ دردامن پیر خود زند، همچنانکه مردی نابینا در کرانه رودی ازدامن راهبرش می آویزد و یکباره خود را به وی می سپارد و هرگز در امری با او خلاف نمی ورزد و خود را مقید می داند که از وی متابعت کند. و باید بداند که نفعی که از خطای شیخ نصیب او می گردد - چنانچه خطائی از پیر سرزند - بیش از سودی که مرید از کار صواب خود می برد، بر فرض که کاری صواب کند.

بدین گونه از درون انجمنهای آزاد و ناپایدار که داوطلبان بنیاد نهاده بودند، بتدریج که تصوف بالیدن گرفت و بصورت جنبشی مردم پسند گسترش یافت، خانقاههای فقیران (در عربی فقیر، جمع آن فقرا و به فارسی درویش) تشکیل یافت. مردانی پارسا و پرهیزگار که شخصیهائی ممتاز داشتند و معروف بود که قدرت نشان دادن معجزات (یا باصطلاح کرامات) دارند یا حتی می توانند چیزی را بیافرینند و از عدم به وجود آورند خویشان را در میان انبوهی از مریدان یافتند. برای وارد شدن مرید مبتدی به حلقه صوفیان<sup>۶</sup> تشریفات ساده صورت می گرفت. این آداب بتدریج تکامل یافته یا آن را از مراسم «تشریف» اصناف شیعه یا قرمطی اقتباس کرده بودند. و مبتدی در طی این تشریفات قول سرسپردگی می داد. از این پس در قرب مصاحبت شیخ یا «پیر» خود به سر می برد تا به مرحله

۵) مؤلف مطابق معمول خود قبل از نقل مطالب فوق به ذکر نام غزالی بسنده کرده است. اما سخنان غزالی منقول است از احیاء علوم الدین (بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، بی تاریخ «الجزء الثالث»، ص ۷۵-۷۶). در ضمن مؤلف ترجمه انگلیسی یک دو عبارت عربی را که لازم ندیده است نیاورده و مترجم نیز در ترجمه فارسی از او پیروی نموده است. - م.  
 ۶) باصطلاح صوفیه «تشریف به فقر». - م.

والا تری از تشرف نائل می‌آمد و در نتیجه می‌توانست که برود و به نوبه خود به تعلیم «راه» («طریقه») مراد خود پردازد، البته به مریدان جدید و در مرکزی دیگر. بدین ترتیب اقامتگاه مرشد مبدل به مرکز جامعه «درویش» ها می‌شد و رباط‌ها (به فارسی خانقاه) دایر می‌گشت و این خانقاه‌ها از نذرهای مریدان و هواداران برخوردار بود تا شیخ و مرید هر دو از پرداختن به مشاغل دنیوی فارغ باشند و زندگانی خود را فقط وقف اعمال پارسایانه و تفکر و تعمق نمایند. مریدانی که به ترك خانقاه بنیادگذار آن می‌گفتند غالباً به تأسیس خانقاه‌های شاخه می‌پرداختند و در نتیجه از يك كانون معین زنجیره‌ای از بنیادهای وابسته تا دورترین نقاط گسترده می‌شد و رشته‌های احترام و اطاعت و شعائر و تشریفات مشترک آنها را به شیخ یا پیر متصل می‌کرد. پس از مرگ بنیادگذار اصلی (که البته او را همچون یکی از اولیاء محترم می‌شمردند) یکی از مریدانش به ریاست جامعه صوفیان (که اکنون مسلماً بصورت یکی از جامعه‌های اخوت درآمد و قابل مقایسه بود با جامعه‌ها و سازمانهای رهبانی مسیحیت) نائل می‌شد. این جانشین (به نام «خلیفه» یا «ولی السجاده» یا به معنی و اصطلاح فارسی سجاده‌نشین) کسی بود که یا او را انتخاب می‌کردند یا اینکه در سلسله‌هائی که تجرد و عزوبت یکی از اصول و قواعد به شمار نمی‌رفت جانشینی شیخ یا پیر در خاندان بنیادگذار امری موروثی بود.

از قرن دوازدهم و سیزدهم (ششم و هفتم هجری) صوفیان بنا کردند به اینکه شبکه خود را در سراسر جهان اسلام بگسترند. نخستین هدف آنها هدایت مریدان بود به «راه» که هنوز همچنان آن را «طریقه» می‌خواندند، اما «طریقه» ها تاحدی از حیث درجات سازمانی متفاوت بود. بعضی از این طریق بر حسب درجات صعودی سازمان گرفته بود و در هر يك از آنها شمار پیروان و هواداران به صدها هزار تن می‌رسید. برخی از آنها همان سازمانهای آزاد و ناپایدار سابق یا در واقع تصوف ابتدائی و ساده‌تر را حفظ کرده بودند اما اختلاف عمده‌ای که باهم داشتند در مراسم مذهبی و ذکر بود و در طرز تلقی و دریافت مذهبی خاص ایشان، بر حسب اینکه کمابیش پایبند رسم و آئین مذهب



«درست‌دینان» بودند یا نه، یا اینکه اهل تسامح و تساهل بودند یا مبارزه و منازعه و مانند اینها. عضویت در این انجمنها، بنا بر قاعده برد و قسم بود: (الف) طبقه ممتاز مریدان و شاگردانی که سرگرم وظایف دینی در رابطها و خانقاهها و مشغول وصول عواید بودند و (ب) قسمت اعظم اعضای غیر صوفی وابسته به طریقه که در مواقع معین برای ذکر گفتن حضور می‌یافتند اما در دیگر مواقع به کار و حرفه خود در شهر یا روستا اشتغال داشتند.

تشکیل این طریقه‌ها یکی از جالب‌ترین تحولات تاریخ اسلام است. این سازمانها از نظر پذیرش اعضای جدید و کشش و جذبه‌ای که داشتند اصولاً جنبشهای مردم‌پسند به شمار می‌رفتند، مردم‌پسند بیشتر از این جهت که مبلغان صوفی که پیمانه صبرشان از عقاید جزمی خشک و بیجان علمای تسنن لبریز شده بود راه را برای گرایش به اسلام هموار می‌کردند (بنابراین نظریه رایج و عام که «سادگی» اسلام که به خودی خود جاذبه‌ای قوی دارد حقایق امور را بیش از حد ساده می‌کند). در عین حال این تضعیف که در کمال و تمامیت عقاید جزمی پدید می‌آمد مسلماً عواقبی خطرناک به بار می‌آورد. درست به همان نحو که در آغاز کار پیشرفت و توسعه تصوف مدیون آن بود که بسیاری از عناصر کهن مربوط به اعمال و معتقدات رایج در آسیای غربی را به خدمت اسلام درآورده بود، حال نیز طریقه‌های درویشی انعطافی فراوان می‌نمودند، حتی آمادگی خطرناکی برای مصالحه و سازگاری با عقاید و عادات مذهبی کهن در دیگر سرزمینها (و تحمل و بردباری در برابر آنها) نشان می‌دادند، به شرط آنکه منظور اصلی حاصل می‌شد یعنی قبول ظاهری اعتقاد و ایمان مردم غیرمسلمان به اسلام.

نتیجه تمام این امور آن بود که سیای کلی اسلام تا درجه‌ای چشمگیر تغییر یابد. با اینکه تا سده دوازدهم (= قرن ششم هجری) امت مسلمان عبارت بود از مجموعه‌ای کوچک و متجانس و همگن (حتی با توجه به اختلافات آئینی و عقیدتی)، از آن زمان به بعد تقریباً يك هفتم جمعیت کل جهان را دربر گرفته است، اما در آن واحد به صورت هیأتی درآمد است که از نظر عقاید و اعمال مذهبی حوزه وسیعی از اختلافات مذهبی را نشان می‌دهد، اختلافاتی که قبول

عام پاره‌ای از شعائر و اظهارات عقیدتی و آئینی یا فعالیت‌های عادی فقها و علمای مذهبی آنها را پنهان نمی‌دارد. تقریباً در هر کشور مسلمان صور و اشکال مردم‌پسند اسلام باهم اختلاف دارند و غالباً با نظام خشک و انعطاف‌ناپذیر علما مغایراند. از سوی دیگر علما همچنان به ایجاد نیروی وحدت‌بخش مذهبی در سراپای پیکر اسلام ادامه داده‌اند و با شکیبائی کوشیده‌اند تا اصول اساسی اسلام را به عناصر نو مسلمان یا نیمه مسلمان تعلیم دهند.

اما، باز در میان خود طریقه‌های صوفیه اختلافاتی بارز در نحوه ارتباط آنها با تشکیلات مذهبی «درست‌دینان» وجود داشت. یکی از وجوه عمده تفاف و خطوط افتراق که حائز اهمیت خاص بود عبارت بود از اختلافی که میان طریقه‌های «شهری» وجود داشت (یعنی طریقه‌هایی که عناصر شهرنشین آن را بنیان نهاده بودند و نگهداری می‌کردند و در ضمن با علما و مدرسه‌ها آمیزش نزدیک داشتند) با طریقه‌های «روستائی» که بیشتر در روستاها گسترش یافته بودند و چون کمتر تحت تأثیر علما و مدارس قرار داشتند مستعد دور شدن و فاصله گرفتن بیشتر از اصول و عقاید خشک و انعطاف‌ناپذیر اهل تسنن بودند. و اما درباره روابط صوفیه با شیعه نشانه‌های قوی در دست داریم که ارتباط اصلی آنها را با تشیع آغازین نشان می‌دهد، هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیم‌ترین شخصیت‌های شیعه (نظیر سلمان «فارسی») منتهی می‌شود و هم از جهت اینکه این سلسله‌ها از سلمان به امام علی (ع) و خود پیغمبر اکرم (ص) متصل می‌گردد و باز مهم‌تر از اینها بحث ما مبتنی بر این فرض اساسی است که دانش گنوسی یا درک اسرار معنوی مخصوص به فلان سلسله تصوف مستقیماً از آن دانش سری نشأت می‌گیرد که پیغمبر (ص) به علی (ع) فاش کرده است. از سوی دیگر شیعه متشرع به طور کلی با انجمنهای اخوت درویشی مخالف است و در نتیجه این انجمنها منحصرأ در میان سنیان یافته می‌شوند.<sup>۷</sup>

(۷) مؤلف سخت راه مبالغه پیموده است. باستانای عهد صفوی که کار مخالفت با صوفیه حتی به صوفی‌کشی و صوفی‌سوزی رسید، از هنگامی که تشیع مذهب رسمی ایران شده است درویشان یا فقرای صوفیه از آزادی عمل نسبی برخوردار و خانقاه‌هایشان دایر بوده است. - م.

درواقع وضع پست و نکبت‌آمیز درویشهای شیعه نشانه میزان جالب‌نظر توفیقی است که نصیب علمای سنی در دفاع از معیارهای اهل سنت و جماعت شده است.<sup>۸</sup>

شمارکلی طریقه‌ها یا انجمنهای اخوت در جهان اسلام سخت فراوان است و در اینجا مجال آن نیست که بیش از چند مثال از انواع مختلف آنها در کشورهای مختلف آورده شود و پاره‌ای از جنبه‌های خاص آنها به اختصار بیان گردد.

بهترین نمونه طریقه تصوف «شهری» طریقه قادریه است، بنام عبدالقادر الجیلانی یا گیلانی (۱۰۷۷/۴۷۰ هـ - ۱۱۶۶/۵۶۱ هـ). او که اصلاً عالم لغوی و قاضی حنبلی بود در بغداد در معلمی چنان شهرت و محبوبیت یافت که مردم از وجوه خیرات و مبرات در محلی خارج از دروازه‌های شهر رباطی برایش ساختند. نوشته‌های او از نظر محتوا عموماً موافق با عقاید متشرعان است با گرایشی به تفسیر عرفانی قرآن، اما شور و اخلاص پیروان بعدی او باعث شد که به‌وی انواع و اقسام کرامات را نسبت دهند و مدعی شوند که در طبقات صوفیه سرآمد ایشان است. آورده‌اند که چهل‌ونه فرزند داشت که از میان آنان یازده پسر به کار و کوشش وی ادامه دادند و به اتفاق دیگر مریدان بساط تعالیم او را در دیگر نقاط آسیای غربی و مصر گسترده‌اند. رئیس این طریقه و متولی آرامگاه او در بغداد هنوز یکی از اخلاف مستقیم اوست. در پایان سده نوزدهم میلادی تعداد فراوانی از اجتماعات شهرستانی تشکیل یافت - از غرب آفریقا گرفته تا هند شرقی<sup>۹</sup> - که تمام آنها با سازمان مرکزی قادریه در بغداد که همه ساله دسته‌هائی عظیم از زائران به زیارت آن می‌روند پیوندی سست و نااستوار داشتند.

(۸) مؤلف برای چنین ادعائی دلیلی نمی‌آورد. چگونه می‌توان تصوف را نشانه حقانیت مطلق تسنن در مقابل تشیع دانست؟ قرن‌ها است که تصوف بصورت یکی از مظاهر عالی ایران اسلامی یعنی ایران شیعه درآمد است. «نکبت» و ذلت تصوف در کانون تشیع یعنی ایران خاصه در تاریخ معاصر تصویری است که عقلش نمی‌کند تصدیق. - م.

(۹) East Indies نامی که امروز بیشتر اطلاق می‌شود به مجمع‌الجزایر مالایا خاصه اندونزی و برنئو و گینه جدید و نیز گاهی به جزایر فیلیپین. - م.

بر روی هم فرقه قادریه از جمله مترقی‌ترین فرقی هستند که به همان نسبت اهل تسامح و تساهل‌اند و عقایدشان با عقاید پیروان تسنن چندان اختلافی ندارد. در نوپرستی و پرهیزگاری و خاکساری انگشت‌نما هستند و از هر گونه تعصب بیزار، خواه تعصب مذهبی باشد خواه سیاسی. محتمل به نظر نمی‌رسد که بنیانگذار فرقه هیچ نوع مراسم عبادتی خشک و انعطاف‌ناپذیری را بنیاد نهاده باشد، و در واقع این مراسم در اجتماعات مختلف فرق می‌کند. نمونه‌ای از «ذکر» قادریه که باید پس از نمازهای روزانه ادا کنند چنین است: استغفرالله رب القدر؛ سبحان الله؛ صلی الله علی سیدنا محمد و آله و اصحابه؛ لا اله الا الله<sup>۱۰</sup> و هرذکری صدبار تکرار می‌شود.

مسامحه و انعطاف قادریه زمینه‌ای مناسب بود برای گسترش فرقه‌های فرعی که برخی از آنها بصورت سازمان‌هایی مستقل درآمدند. یکی از مهمترین این فرقه‌ها در آسیای غربی فرقه رفاعیه است که برادرزاده جیلانی یعنی احمد رفاعی (متوفی در ۱۱۸۲/۵۷۸ هـ) بنیان نهاد، باز در عراق آنچه مایه امتیاز این فرقه گشته است نگرش تعصب‌آلود و ریاضتهائی افراطی و همچنین اعمال خارق‌العاده افراطی است مانند شیشه خوردن، در آتش راه رفتن و با مار بازی کردن که اینها را نسبت داده‌اند به تأثیر قدیم مذهب شمنی<sup>۱۱</sup> در خلال سده سیزدهم (= هفتم هجری) که عراق در تصرف مغولان بود.

به‌هنگام تاخت و تاز لوئی مقدس یا سن لوئی به مصر که در جنگ صلیبی هفتم صورت گرفت یکی از مریدان رفاعی احمد بدوی مصری (متوفی ۱۲۷۶/ ۶۷۵ هـ) سهمی عمده در تحریک و تهییج مردم برضد مهاجمان برعهده داشت. فرقه یا طریقه‌ای که وی بنیان نهاد به نام او بدویه یا احمدیه خوانده شده است و مردم‌پسندترین طریقه «روستائی» در مصر است. این فرقه بعدها به علت تشکیل

۱۰ مؤلف متن عربی «ذکر» را نیاورده است. عبارتهای عربی را به «قیاس» آورده‌ام. - م.  
۱۱ Shamanism «علم یا شکلی از سحر و جادو بوده است که پیروان آن معتقدند که بدان وسیله طبیعت را می‌توان تحت قدرت و اختیار انسان درآورد. مذهب شمنی بین قبایل تورانی و مغول و هندی‌شمرگان امریکا و اسکیموها رواج دارد.» (برای تفصیل مطلب، رک: دایرة المعارف فارسی ذیل «شمنیه»). - م.

مجالس عیاشی و بادیه‌گساری که از آداب و رسوم قدیم مصر به ارث برده بود بدنام شد و تا همین اواخر این مراسم با برپا کردن بازار مکاره در پیرامون مقبره او واقع در طنطا در ناحیه دلتا همراه بود. دوفرقه دیگر مردم‌پسند در مصر سفلی عبارت‌اند از فرقه بیومی و دسوقی که هر دو از شاخه‌های بدویه به شمار می‌روند. در شمال غربی آفریقا جنبش صوفیه در مسیری مخصوص و با پیوندهای سیاسی قویتری توسعه یافت. در خلال سه قرن اولیه اسلام، واکنش قبایل بربر نسبت به چیرگی اعراب بصورت طرفداری از بدعت‌های خوارج یا شیعه درآمد اما عامه مردم با سرسختی و وابستگی خود را نسبت به جان‌گرائی<sup>۱۲</sup> یا عقیده به اصالت روح و تجسم ارواح مردگان حفظ کردند، خاصه عقیده به قوای جادویی «مردان مقدس» را. نخستین سلسله بومی که فقط دارای اهمیت محلی نبودند و دامنه اعتبارشان به دیگر نقاط نیز کشیده شده بود یعنی مرابطین (سده یازدهم = پنجم هجری) جنبشی مذهبی را بر اساس مذهب اهل سنت بنیان نهادند اما پس از دورانی کوتاه تسلیم سلسله جدیدی از بربرها شدند به نام موحدین (سده دوازدهم = ششم هجری) از طریق کارگردان معنوی آن مهدی ابن تومرت، جنبش موحدین از آغاز با نهضت صوفیه پیوند یافت و شور و شوق مذهبی‌ای که پدید آورد باعث شد که نفوذ اسلام بر قسمت اعظم مردم بربر آغاز گردد.

کارگزاران این مبارزه تبلیغاتی غالباً اشخاص محلی بودند که بسیاری از آنان سواد نداشتند و هدفشان جلب نظر و گرایش دادن هموطنان به اصول اخلاقی و عرفانی تصوف شرقی بود. بیشتر آنان چندی خود را به یکی از اولیای نامدار اسپانیا یا مصر وابسته کرده و سپس به روستای بومی خود بازگشته بودند تا به پراکندن سخنانی متضمن پندها و امثال ساده حاکی از اخلاص مذهبی و انکار نفس پردازند. نامی‌ترین این کسان ابومدین (متوفی در پایان

۱۲) animism که آن را به جانمندانگاری نیز ترجمه کرده‌اند: «آنی‌میزم یا مذهب نفس‌دهی به جمیع موجودات، عقیده به اینکه کلیه اشیاء موجود در عالم دارای شعور و مقداری شخصیت‌اند. جامعه‌های ابتدائی درختان، کوهها، سنگها و امثال آنها را دارای شخصیت و روح می‌پنداشتند و معتقد بودند که این ارواح را باید ارضا یا اغفال کرد.» دایرةالمعارف فارسی به سرپرستی غلامحسین مصاحب. - م.

قرن دوازدهم = ششم هجری) بود که همه عقاید و تعالیم او در يك بیت مندرج است. «بگوی «خدا» و اگر خواهی که به مقصود حقیقی نائل شوی دست از دنیا و مافیها بردار».

پس از چهار قرن، رهبری صوفیه واکنش مسلمین را برضد فشار اسپانیاییها و پرتغالیها در مراکش برانگیخت، اما بربرها در خلال تمام این احوال «آنی میست» باقی ماندند، از این رو مداومت ایشان در عقاید و اعمال کهن جنبه خاص به اسلام بربرها بخشیده است یعنی رواج «مربوطی گری»<sup>۱۳</sup> یا پرستش «مردان مقدس حی و حاضری» که دارای قوای سحر و جادو و (برکه) هستند.

جنبش جدید صوفیه در ایالات بربرنشین به دوشاخه منشعب شد. يك شاخه تا درون سرزمین سیاه‌پوستان<sup>۱۴</sup> نزدیک نیجر<sup>۱۵</sup> گسترش یافته بود که در آنجا (باتوجه به اینکه زمینه مشابهی از جان‌گرایی (آنی‌میزم) وجود داشت) «مربوط» محلی معروف به «الوفه»<sup>۱۶</sup> جانشین پزشک قبیله‌ای آئین بت‌سازی (فتی شیسم)<sup>۱۷</sup> سیاه‌پوستها شده بود. از سوی دیگر نفوذی قوی در سرزمینهای شرقی اسلام بوسیله دوشخصیت والا اعمال می‌کرد.

یکی از این دوشخصیت همان ابن عربی پیامبر تصوف وحدت وجود است. او که در آغاز یکی از پیروان مکتب خشک مقدسها یا باصطلاح فرنگی

۱۳) Marabout (که بروزن برهوت تلفظ می‌شود) نامی است که مخصوصاً فرانسویان در شمال آفریقا به اولیاء مسلمان یا اخلاف ایشان داده‌اند و این لفظ مأخوذ از همان «مربوط» عربی است. (رک: خلاصه دایرة المعارف اسلام، متن انگلیسی ذیل همین ماده). - م.

۱۴) Negrolands، مراد از سیاه‌پوستان اقوام سیاه‌پوستی هستند که در آفریقا بین رود کنگو و صحرای آفریقا زندگی می‌کنند و در اصطلاح علمی این کلمه بخصوص به اقوام سیاه‌پوست ساکن جنوب صحرای آفریقا اطلاق می‌شود. - م.

۱۵) Niger سرزمین واقع در قسمت غربی آفریقا که سابقاً متعلق به فرانسه بود و از جنوب محدود است به نیجریه و داهومی از مغرب به دلتای علیا و مالی از شمال به اراضی جنوبی الجزیره و لیبی و از مشرق به کشور چاد. - م.

16) alufa

۱۷) Fetishism آئین پرستش فتیش fetish بمعنی طلسم یا اشیا و موجوداتی از قبیل درخت که به عقیده اقوام بدوی دارای روح‌اند و قابل پرستش و برای صاحبان یا پرستندگان آنها خیر و برکت به بار می‌آورند. - م.

پوریتان<sup>۱۸</sup>ها یعنی مکتب «ظاهری» (متعلق به داود ظاهری) بود (رک فصل ۶) بوسیله یوسف کومی از شاگردان شخصی ابومدین به آئین تصوف گروید. دیگری شاذلی (متوفی در ۱۲۵۸/۶۵۶ هـ) است که در فاس نزد یکی دیگر از شاگردان همان کس (ابومدین) تلمذ کرد و سرانجام در اسکندریه رحل اقامت افکند و در آنجا بود که حلقه‌ای از شاگردان بروی گرد آمدند. نه خلوت و خانقاه داشت، نه مراسم و شعائر رسمی و مریدان خود را از ترک کسب و کار خود برای خوض در حیات معنوی منع می‌کرد. اما اندکی پس از گذشت یک نسل، مریدانش سازمان معمولی طریقه‌ای را بنیان نهادند که سراسر شمال آفریقا را فرا گرفت و در دل عربستان راه یافت. مخصوصاً مردم شهر مخا (دریمن) شاذلی را «ولی» ای می‌شمارند که برکت او نگهبان شهر است و وی را بعنوان نخستین کسی که آشامیدن قهوه را ابتکار کرد حرمت می‌گذارند<sup>۱۹</sup>.

بطور کلی صوفیه فرقه شاذلیه نسبت به قادریه از نظر اجرای مراسم صوفیانه افراطی‌ترند و بیش ازدومی در عوالم جذبه و خلسه سیر می‌کنند اما بخصوص فرقه شاذلیه از نظر فرقه‌های فرعی که از آن منشعب شده است شاخص و ممتاز است، هم از این جهت که مستقیماً بانی این فرق بوده است و هم از حیث مشارکتی که در این باره با فرقه قادریه داشته است. در میان این فرقه‌های فرعی معروفتر از همه عیسویه را باید نام برد با مراسم شمشیربازی مشهوری که دارند. در نهایت دیگر خطی که این فرقه‌ها را تشکیل می‌دهد درقاوه (به کسر دال و فتح وا)<sup>۲۰</sup> قرار دارد، واقع در مراکش و الجزیره غربی.

در میان ترکان و مغولان نیز تبلیغات مسلمانان تماسی نزدیک با آئین جان‌گرائی یا آنی‌میسیم (بصورت آئین شمنی) حاصل کرده می‌بایست آداب

#### 18) Puritan

(۱۹) این مطالب تکرار همان چیزی است که در دایرة المعارف اسلام آمده است و در اینجا از ترجمه عربی آن عیناً نقل می‌شود: ... یعده (= الشاذلی) الناس ولیاً تحفظ برکنه ذلك المكان (مخا) و انه هو الذي استحدث شرب القهوه (دایرة المعارف الاسلامیه، ذیل: الشاذلیه). - م.

(۲۰) مؤسس آن محمد بن عیسی المختار است (۱۴۶۵-۱۵۲۴/۸۶۹-۹۳۱ هـ ق). - م.

وعادات ترکان را که سخت درمیان‌شان ریشه دوانده بود به حساب آورد. فی‌المثل قدیم‌ترین طریقه ترکی تصوف یعنی طریقه باصطلاح «روستائی» یسویه<sup>۲۱</sup> جنبه بی‌همانند خود یعنی شرکت زنان بی‌حجاب را در مجالس «ذکر» صوفیه مدیون آداب و عادات ترکان است.

درمیان ترکان عثمانی آناتولی و اروپا شاخص‌ترین طریقه تصوف طریقه «روستائی» دیگری بود به نام بکتاشیه. این فرقه که گفته می‌شد شاخه‌ای است از یسویه و در پایان قرن دوازدهم (= ششم هجری) استقرار کامل حاصل کرد، تألیف و تلفیقی خاص بود از آنچه از یک سو ظاهر<sup>۲۲</sup> با عقاید اسرارآمیز تشیع ارتباط داشت و از سوی دیگر با عقاید مردم‌پسند مسیحیت و آئین گنوسی. بکتاشیه بیش از دیگر فرقه‌ها راه افراط می‌پیمودند و مراسم ظاهری اسلام را ناچیز و غیرمهم می‌پنداشتند و در مراسم آنان مشابیهاتی چشمگیر با از آن مسیحیت دیده می‌شود. مثلاً به جای ذکر خاص عبادت نوعی مراسم عشاء ربانی مسیحیت برپا می‌کردند که در طی آن شراب و نان و پنیر درمیان‌شان تقسیم می‌شد و نیز به اجرای آداب اعتراف به گناه نزد ریش سفیدهای خود موسوم به «بابا»ها مبادرت می‌نمودند، طریقه بکتاشیه از طریق ارتباط و آمیزشی که با ینی‌چری<sup>۲۳</sup> داشتند اعتبار و حیثیتی فراوان کسب کردند اما از سال ۱۸۲۶/۲-۱۲۴۱ ه که دستگاه ینی‌چری منحل شد بکتاشیه نیز بتدریج راه زوال در پیش گرفتند و اکنون این فرقه فقط در آلپانی به حیات خود ادامه می‌دهد. مهم‌ترین طریقه «شهری» درمیان ترکان عثمانی همانا طریقه «مولویه» بود که شاعر شهیر متصوف ایرانی جلال‌الدین رومی (متوفی در قونیه به سال ۱۲۷۳/۶۷۲ ه ق) بنیان نهاده است که مجالس ذکر آنها بوسیله سماع و چرخ زدنهای مریدان (درویشهای رقصنده)

(۲۱) به کسر یا فتح اول و دوم. مؤسس این فرقه احمد بن ابراهیم بن علی یسی است، منسوب به شهر یس که بعدها ترکستان خوانده شد (متوفی در ۱۱۶۶/۵۶۲ ه). م - م.  
(۲۲) ینی‌چری با یا و چ مکسور (به انگلیسی Janissaries و به فرانسه Janissaires) به معنی سپاه جدید. نام سپاه منتخبی در ارتش عثمانی (از قرن ۱۴ میلادی به بعد) که بیشتر از جوانان مسیحی تشکیل می‌شد. رفته رفته چنان قدرتی به دست آورد که در عزل و نصب سلاطین عثمانی دخالت می‌کرد. سلطان محمد دوم در ۱۸۲۶ آنها را قتل‌عام کرد و به قدرتش پایان بخشید. (از فرهنگ فارسی معین به اختصار). م - م.



قابل توجه بود. از هنگامی که جمهوری ترکیه جنبه دنیوی محض و غیرروحانی یافته است تکایای مولویه به معدودی از تکیه<sup>۲۳</sup>های واقع در حلب و دیگر شهرهای خاورمیانه کاهش یافته است.

با اینهمه فقط در هندوستان است که اسلام مردم پسند انواع و اقسام مختلف گنج کننده فرقه‌ها و آئینها و اعتقادات را عرضه می‌کند. گذشته از فرقه‌های بزرگی که همه جا را فرا گرفته بود (قادریه، نقشبندیه و غیره) فرقه دیگری از سنخ آنها و خاص هندوستان وجود داشت بنام فرقه چشتی<sup>۲۴</sup> که معین الدین چشتی سیستانی (متوفی در اجمیر به سال ۱۲۳۶/۶۳۳ هـ ق) بنیان نهاده بود. تمام این فرقه‌ها دارای تقسیمات فرعی بودند. اما علاوه بر همه این فرقه‌های اصلی و فرعی قسمت اعظم مسلمین هندوستان با فرقه‌های با اصطلاح غیرمنظم («بی‌شرع») ارتباط دارند. در این فرقه‌ها از هر رنگ دیده می‌شود، از شاخه‌های گمنام فرقه‌های عادی گرفته تا انواع و اقسام فراوان فرقه‌های مستقل - که مهمترین آنها صوفیان سرگردان یعنی «قلندری»ها (قلندرها) مذکور «در الف لیلة و لیلة» هستند - تا برسیم به گدایان یا فقیران، فقرائی که مدعی اند که با مزار یکی از اولیا ارتباط و پیوستگی معنوی دارند. تنوع و اختلاف عقاید و مراسم و آداب و عادات و غیره مربوط به این فرقه‌های «بی‌شرع» طبعاً متناسب است با عدد آنها و در بسیاری از موارد رابطه آنها با اسلام رابطه‌ای است صرفاً اسمی. آداب و عادات و اصول و عقاید هندو، حتی پیش از هندو (که حتی در برخی از فرقه‌های مهم تأثیر کرده است) کمابیش در این فرقه‌ها حکم فرماست و اعمال و آداب اعضای آنها بیش از هر چیز دیگر کمک کرده است تا اصطلاح درویش بطور کلی با بدنامی آلوده گردد.

علاوه بر این فرقه‌ها، تأثیرها و نفوذهای آئین هندوها بر حیات مذهبی مردم بی‌سواد و روستائیان مسلمانانی که فقط تاحدی به اسلام گرویده‌اند تسلط و غلبه دارد. هنوز در عدد ییشمار از روستاها بت پرستی مربوط به خدایان

(۲۳) در متن تکه tekke که لفظ ترکی شده تکیه است به معنی مرکز طریقه یا خانقاه - م.

(۲۴) یا فرقه چشتیه - م.

محلّی را دست نخورده باقی گذاشته‌اند، و شیطان‌پرستی هنوز بر قالب احترامی که غالباً از سوی اشخاص بخصوص زنان نسبت به شخصیت اسطوره‌ای شیخ سدو<sup>۲۵</sup> رعایت می‌شود نقش بسته است. مواردی را در تاریخ سلاطین مغول هندوستان آورده‌اند که به موجب آنها زنان مسلمان به آئین هندوان خود را بر جنازه شوهران می‌سوزانند و باز جامعه‌های مسلمانی را سراغ داریم که مراسم نگهداری آتش مقدس را حفظ کرده‌اند. حتی نظام کاست‌ها در اسلام هند نفوذ یافته است و این وضع را یکی از پیشوایان اسلام در هندوستان امروز<sup>۲۶</sup> یعنی سر محمد اقبال که خود نیز مردی عارف است چنین خلاصه کرده است:

آیا وحدت اصلی و اساسی اسلام در این سرزمین دست نخورده باقی مانده است؟ ماجراجویان مذهبی، فرق و مذاهب گوناگون بنیان نهاده‌اند و پیوسته باهم نزاع و کشمکش دارند و کاست‌های اصلی و فرعی وجود دارد. الحق که ما روی دست خود هندوها زده‌ایم، ما مبتلا به درد يك نظام کاست مضاعف هستیم - نظام کاست مذهبی، فرقه‌بندی و فرقه‌گرایی و نظام کاست اجتماعی که ما آن را یا از هندوها آموخته‌ایم یا از آنان به ارث برده‌ایم. این یکی از راه‌های خاموشی و آرامی است که ملت‌های مغلوب بوسیله آن از فاتحان انتقام خود را می‌گیرند<sup>۲۷</sup>.

با وجود تمام خدمات فرقه‌هایی که معتقد به اصول والای عرفانی بوده‌اند، تمایل بعضی از درویشان به توسل به روش‌های مربوط به هیپنوتیسم کردن خود<sup>۲۸</sup> و تسلیم شدن به اعمال و تمرین‌های مربوط به «جان‌گرایی» (آنی میسم) نه فقط در گذشته راه را برای شیادی و طراری گشود بلکه معیارهای اخلاقی قسمت

25) Saddv

۲۶) محمد اقبال پاکستانی است نه هندوستانی، لابد مؤلف فقید این یادداشت را قبل از تقسیم شبه قاره به دو کشور نوشته است. - م.

۲۷) حاشیه مؤلف: نقل از مری تیتوس، اسلام هندی:

Murray Titus, *Indian Islam*, p. 171.

28) auto-hypnosis

اعظم جامعه اسلام را (که صوفیان تشکیل می دادند) تنزل داد. تا آنجا که تصوف در وجود يك درویش قلندر و سرگردان و غالباً غیرمتعادل خلاصه می شد، این گونه اشخاص بصورت سد و مانعی در راه زندگانی اجتماعی و مذهبی مسلمانان ظاهر می شدند. اما کشش و جاذبه تصوف چنان قوی بود که مخالفت علما بتدریج تضعیف شد، باوجود مقاومت شدیدی که چند تن از نخبگان ایشان نشان می دادند، مانند «ابن تیمیه»<sup>۲۹</sup> (متوفی در ۷۲۸/۱۳۲۸ ه. ق) که «پیر»-پرستی و اعمال و الهیات صوفیان را از آغاز تا انجام محکوم می کرد.

در آسیای غربی جنبش تصوف با تشکیل امپراطوری عثمانی در سده شانزدهم به اوج خود رسید. چنین می نماید که هر روستا و هریک از رسته های بازار و هر طبقه ای از مردم در شهرها به یکی از فرقه های تصوف وابسته بودند. حتی فرقه ملامتیه<sup>۳۰</sup> که منکر التزام اصول اخلاقی بودند در میان مقامات عالی دیوانی پیروانی داشت. تنها راهی که بوسیله آن علما امیدوار بودند بتوانند تعادل میان مذهب اسلام مورد اعتقاد عامه یا باصطلاح «درست دینی» و تصوف را حفظ کنند عبارت بود از اصلاح تصوف از داخل. تقاضای عضویت در خانقاهها باعث شد که آن عده از فرقه های تصوف که به مذهب تسنن نزدیکتر بودند تا حدود معتابهی به تجدید حیات و بسط و توسعه خود توفیق یابند، خاصه نقشبندیه (که در آغاز قرن چهاردهم = هشتم هجری تأسیس شده و اکنون بساط تبلیغات خود را در هندوستان گسترده بود) و فرقه آناطولیائی خلوتیه که در سده هیجدهم (= دوازدهم هجری) بوسیله شیخ مصطفی بکری (متوفی در ۱۱۶۲/۱۷۴۹ ه) سرگرم تبلیغ بود.

این موج جدید تصوف ناگزیر تأثیر خود را در ساخت اندیشه های مذهبی و تعلیم و تربیت مسلمانان پیرو تسنن باقی نهاد. در خلال سده های هفدهم

(۲۹) ابن تیمیه (به فتح تا و کسر میم و فتح یا) ۶۶۱-۷۲۸ ه. ق. «از مشاهیر ائمه و فقه های حنبلی در شام . . . . رک: دایرة المعارف فارسی. - م.

(۳۰) ملامتیه یا ملامتیان: «آن دسته از صوفیه که به جهت رعایت کمال اخلاص نیکی خود را از خلق پنهان می کردند و بدی خود را مخفی نمی داشتند . . . .» (برای تفصیل مطلب، رک. لغت نامه دهخدا ذیل ملامتیان). - م.

و هیجدهم (یازدهم و دوازدهم هجری) عده‌ای از دانشمندان معتبر یکی پس از دیگری کوشیدند تا مبانی الهیات اسلامی را روش‌تر بیان کنند، به طرزی کاملاً متفاوت با آنچه در رسالت اهل تسنن آمده بود، و دوباره در اهمیت عناصر روانشناسی و اخلاقی موجود در مذهب تأکید ورزیدند. در میان برجسته‌ترین شخصیت‌های این جنبش که هنوز توجهی را که درخور آنان است جلب نکرده‌اند باید از این کسان نام برد: عبدالغنی نابلسی از مردم سوریه (۱۶۴۱/۱۰۵۰ هـ ق ۱۷۳۱/۱۱۴۳ هـ ق) و دوتن از مردم هندوستان، احمد سرهندی (۱۵۶۳/۹۷۱ هـ ق - ۱۶۲۴/۱۰۳۴ هـ ق) و شاه ولی‌الله دهلوی (۱۷۰۲/۱۱۱۴ هـ ق - ۱۷۶۲/۱۱۷۵ هـ ق).

حتی در میان روحانیان ایران، با وجود مخالفت شدید آنان، نفوذ افکار صوفیه یکباره محو نشد. استقرار رسمی اصول عقاید شیعه بوسیله پادشاهان سلسله جدید صفوی در قرن شانزدهم (دهم هجری) البته باعث گرمی بازار کتب و رسالات رسمی مدرسه‌ای (اسکولاستیک) شد، هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی: موضوع این نوشته‌ها مسائل و مباحث مربوط به مذهب تشیع بود که خلاصه آنها با لحنی آمرانه در آثار محمدباقر مجلسی (متوفی در ۱۶۹۹/۱۱۱۱ یا ۱۱۱۰ هـ ق) عرضه شده است. اما به موازات این جریان شعر صوفیانه که از دیرباز در ایران شکوفا بود، و نیز عقاید و آراء ابن عربی همچنان نیروی جاذبه خود را حفظ کرده بود، بنحوی که هیچ نوع محکوم شدن آنها از سوی مذهب مورد اعتقاد عامه نتوانست آنها را ریشه‌کن سازد.

از جمله اصول و عقاید کلی قول به «عالم مُثُل» بود، یعنی عالم صور یا عالم متافیزیکی که در آن اجسام غلیظ و صلب و سخت متعلق به عالم مادی یا جهان فرو دین تغییر شکل می‌یابند و جای خود را به اجسام یا تصاویر لطیف و ظریف می‌دهند. چنانکه در نوشته‌های فیلسوف زمان محمد صدرالدین (ملاصدرا متوفی در ۱۶۴۰/۱۰۵۰ هـ ق) آمده است روح آدمی به تناسب

طبقات و درجات مختلف «عالم مثال»<sup>۳۱</sup> می‌تواند به طبقات و درجات مختلف نائل آید و بدین گونه از وجود محدود عالم مادی رهایی یابد. این عقیده موجب ایجاد و بسط بدعتی تازه در میان شیعه شده که آن را به نام کسی که قالب و اسلوب خاص بدان بخشیده بود، یعنی شیخ احمد احسائی (متوفی در ۱۸۲۶/۱۲۴۲ هـ ق) شیخیه خواندند. با اینکه اطلاع اندکی از ماهیت و اصول و عقاید این فرقه در دست است اما عقاید آنان در یک مورد مشابهت قطعی دارد با «عالم مثل» و با تصوف معاصر مورد اعتقاد عامه صوفیان. با اینهمه چنین می‌نماید که عقیده اصلی شیخیه عبارت از مسأله احتیاج به وجود باب حی و حاضری است جهت ارتباط با امام غایب و این مطلب ریشه جنبش باییه<sup>۳۲</sup> را تشکیل می‌دهد که در قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) پدید آمد.

۳۱) با عالم مثال (ایده) مذکور در فلسفه افلاطون اشتباه نشود عالم مثال مربوط به شیخیه را مؤلف به World of Similitudes ترجمه کرده است. - م.  
 ۳۲) یا به قول مسلمانان «فتنه باییه». - م.

## فصل دهم

### اسلام در جهان نو

در پایان سده هیجدهم (دوازدهم هجری) بعید نبود که به نظر کسی که به مشاهده وقایع تاریخی می پرداخت چنین رسیده باشد که ادوار تکامل تاریخی اسلام به پایان خود رسیده است. اسلام از مرحله یکتاپرستی ساده و سخت و دقیقی که محمد (ص) جامعه کوچکی از عربها را به آن دعوت می کرد، روبه توسعه نهاده و تا آن زمان بصورت مجموعه پیچیده و غامضی از مکاتب فقهی و فرقه های مذهبی اهل ظاهر درآمد بود که بر روی تمام آنها جماعاتی رنگارنگ قرار داشتند - با مراسم و شعائر خاص خود و با تنوع فوق العاده ای از آراء و افکار و اعمال مذهبی. چنانچه بینش نگرنده مورد مثال، از رنگ فلسفه معاصر (پایان قرن هیجدهم اروپا) تأثیر پذیرفته بود ممکن بود که اسلام را بصورت بنائی مشاهده کند که برپیکر آن داغ خرافات پرستی خورده است و بزودی نیروهای مترقی و روشنفکری آن را محو و نابود خواهد کرد.

اما هیچ ناظر خارجی نمی تواند قدرت و استحکام آن رشته های نامرئی را که در روزگار مبارزه جوئی، اعضای گروه های مختلف را بصورت جامعه ای واحد - جامعه ای که دارای اراده و نیت است - درمی آورد تخمین زند. همچنین از برآورد کردن نیروی حیاتی اندیشه های بزرگ، که رسوب قرون و اعصار آن

را پوشانده، عاجز است، آنهم به هنگامی که این نیروی حیاتی با وظایف و تکالیف و خطرات جدید رویاروی است. تاریخ اسلام در سده های نوزدهم و بیستم (سیزدهم و چهاردهم هجری) عبارت است از تاریخ تجدید حیات و نیز بذل مساعی در سازگاری و انطباق مجدد اسلام با مقتضیات زمان و در پدید آمدن این دو عامل دو انگیزه مؤثر بوده است: یکی مبارزه جوئی مربوط به داخل جهان اسلام و دیگری هجوم خطرات خارجی. اتمهای اسلامی در آغاز با کندی، و تا حدی با رویاروئی با موانع و عوامل بازدارنده اما با حرکتی فزاینده، باهم پیوستگی یافته و شروع به اتکا به مواضع دفاعی خود کرده اند و پس از بیداری و هشیاری مجدد اکنون در جستجوی برنامه ای هستند تا به یاری آن بتوانند با یگانگی و اتحاد پیشروی کنند. به کجا؟ به سوی آینده ای مجهول و غیر قابل پیش بینی.

در نظر بیشتر مسلمانان و تقریباً همه مردم مغرب زمین، فشارهای خارجی ناشی از توسعه سیاسی و اقتصادی اروپای غربی منظره ای تیره تر از مبارزه جوئی داخلی دارد. اما دومی بود که نخست پا به منصه ظهور نهاد، آنهم از درون جامعه اسلامی، و اثرات آن ممکن است بسی عمیقتر از آن باشد که از برخورد اسلام با جهان غرب حاصل شده است.

نقطه آغاز این جریان عربستان مرکزی بود که در آنجا در ۱۷۴۴/ ۱۱۵۶-۷ ه ق کسی به نام محمد بن عبدالوهاب با پشتیبانی آل سعود (امرای محلی درعیه)<sup>۱</sup> مبارزه تبلیغاتی برای احیای اسلام بر اساس سختگیریهای مذهب حنبلی و نیز بحث و جدل ضد صوفیه ابن تیمیه و پیروانش در قرن چهاردهم (هفتم هجری) آغاز کرد. در وهله نخست جنبشی که بعدها به نام وهابی معروف شد بر ضد آسانگیری درباره مراسم و نادیده گرفتن مفاسد مذهبی در آبادیها و قبایل محلی برخاست و پرستش اولیا و دیگر «بدعتهای» صوفیه را محکوم کرد و سرانجام به دیگر مذاهب اهل سنت نیز حمله برد، چرا که اینان در برابر چنان اعمالی مصالحه و سازش نموده بودند. شاهزادگان سعودی به علت شور و

شوقی که دراعادهٔ دین داشتند به روی همسایگان خود شمشیر کشیدند و پس از گشودن عربستان مرکزی و شرقی به ایالات شمالی عثمانیان واقع در شمال عربستان روی آوردند و نیز به قلمرو موروثی «شریف» های مکه در حجاز تاختند. در عراق کربلا را به سال ۱۸۰۲/۷-۱۲۱۶ هـ ق غارت کردند و سرانجام مکه را در ۱۸۰۶/۱۲۲۰ هـ ق به تصرف و اشغال خود درآوردند و «تزکیه» نمودند. با این مبارزه جوئی دوگانه که در برابر دولت عثمانی و همچنین سنت اکثریت مسلمانان نشان داده بودند، وهابیان که تا این زمان فرقه ای گمنام بیش نبودند انظار مسلمین جهان را به خود معطوف کردند. خدیو مصر محمد علی (پاشا) این دعوت به مبارزه را به نیابت از طرف سلطان عثمانی پذیرفت. در ۱۸۱۸/۴-۱۲۳۳ هـ ق دولت وهابی را برانداختند و دریعه را مسخر و با خاک یکسان کردند و امیر سعودی را که فرمان می راند برای اعدام به استانبول فرستادند.

اما این زوال موقتی قدرت در عربستان بدان معنی نبود که جنبش وهابیه پایان گرفته است. حتی در صحنهٔ سیاست، اثرات این جنبش استوارتر از آن بود که به آسانی ریشه کن گردد. يك امارت سعودی در نجد دوام آورد و با اینکه تا مدتی تحت الشعاع اتباع سابق خود، خاندان رشید در شهر «حائل» بود دوباره در قرن حاضر به تأسیس امپراطوری عربی به رهبری عبدالعزیز کامیاب شد و این همان کسی است که پادشاهی تازه «عربستان سعودی» را بنیان نهاده است.

با اینهمه، نفوذ وهابیه به منزلهٔ قدرتی مذهبی در درون جامعهٔ اسلامی عمیقتر بوده است. عدم تسامح و تساهل و زیاده رویهای نخستین پیروان این فرقه در عربستان و نظایر آنان در هندوستان و مغرب آفریقا در آغاز سدهٔ نوزدهم (سیزدهم هجری) مایهٔ محکومیت آن از سوی قاطبهٔ مسلمانان شد، اما طغیان وهابیان فقط جلوه و تظاهر افراطی گرایشی بود که می توان در خلال سدهٔ هیجدهم (دوازدهم هجری) در بسیاری از نواحی جهان اسلام سراغ کرد، و با از میان رفتن جنبهٔ فعال ضد تسامح آن، اصول و مبانی عقیدتی این فرقه، نهضتی



را که هدف آن بازگشت به یکتاپرستی خالص تشکیلات مذهبی صدر اسلام بود تقویت کرد. این جنبش توأم با واکنشی که برضد رخنه کردن صوفیه در ارکان دین انجام می گرفت در سراسر قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) مداومت یافت و از آن پس هر روز به شکلی درآمد و یکی از جنبه های «اسلام امروزی» را تشکیل داده است.

این نکته حائز اهمیت است که شورش وهابیان در ولایتی رخ داد که عنصر عربی در آنجا خالصتر از دیگر نواحی بود. بطور کلی قوای مذهبی ای که توسعه و تکامل تصوف بعد از غزالی را قالب ریزی کرده بودند افراد و اقوام غیر عرب بودند از قبیل ایرانیان، بربرها، ترکان، و هر چند این مطلب نوعی خیال بافی باشد که این امر را به انقیاد سیاسی سرزمینهای نسبت دهیم که تحت فرمان عربها بودند، اما این نیز درست که دامنه تهاجم اقوام یاد شده در داخل اسلام به آنجا کشیده شده بود که هم باعث تضعیف غلبه «فکر عربی» در اسلام می شد و هم مایه تضعیف نفوذ علمای مذهبی قدیم عرب، علمائی که تا زمان غزالی روی کار آمده بودند. و این نکته حتی شامل حال خود غزالی نیز می شد. از نظر بسیاری از ایرانیان و ترکان «مثنوی» جلال الدین رومی تا آنجا که مربوط بود به شرح و تفسیر تعالیم دینی و اخلاقی قرآن، جانشین احادیث نبوی شده بود، حتی علمای بزرگ مذهبی قرن هیجدهم (دوازدهم هجری) چنانکه دیدیم میراث «علوم قدیمه» را با عقاید نظری صوفیه بعدی در آمیخته بودند.

احیای فرقه وهابیه نخستین ادعا و اثبات مجدد «فکر عربی» بود که دیگر گروه ها و فرقه هایی که دارای اصل و منشأی مستقل بودند به پیروی از آن پرداختند. در پایان همان سده دفاعیه تازه سنگین و وزینی درباره غزالی از سوی دانشمندی یمنی به نام «محمد مرتضی» (متوفی در ۱۷۹۰/۵-۱۲۰۴ ه ق) صادر شد. رواج صنعت چاپ در مصر در سال ۱۸۲۸/۴-۱۲۴۳ ه ق مایه تکثیر و انتشار کتابهای معتبر و اساسی در زمینه الهیات و کلام قرون وسطی شد، و حیثیت مصریان را در زمینه حفظ سنتهای مربوط به تحقیقات عربی احیا کرد. شرق شناسی اروپائیان با چاپ متون قدیم و تحقیقات مربوط به آنها هم مستقیماً به این جریان

کمک کرد و هم از طریق غیرمستقیم یعنی بوسیلهٔ برانگیختن دانشمندان به بحث وجدل و تمرکز انظار آنان به سده‌های نخستین اسلامی. تمام این کار و کوششها به هم پیوستند تا امتیاز و تفاوت میان اسلام قدیم و جدید را مورد تأکید قرار دهند و در محافل علمی و ادبی بی‌اعتبار بودن «روکش» ایرانی و ترک را موجب شوند. بدین ترتیب این عوامل و محافل راه را برای بهبود وضع و حال و بازگشت نیروی ابتکار و نفوذ و تأثیر قوم عرب در جهان اسلام هموار کردند و این پیشرفت در آغاز قرن حاضر با پدید آمدن نهضت اصلاح طلبانه مصر به رهبری محمد عبده<sup>۲</sup> به اوج خود رسید.

با اینهمه هنوز تا رسیدن به این مقصد راهی دراز در پیش بود. هنوز انگیزهٔ تصوف در قرن هیجدهم (دوازدهم هجری) نیروی خود را کاملاً مصرف نکرده بود. تصوف، بخصوص در شمال غربی آفریقا، پیروزی تازه‌ای به دست آورده بود و این توفیق از این طریق حاصل شده بود که یکی از صوفیان بربر فرقهٔ خلوتیه به نام احمد تيجانی در ۱۷۸۱/۱۱۹۶ هـ ق فرقهٔ تيجانیه را بنیان نهاده بود. طریقهٔ جدید بسرعت در اقصی نقاط مغرب گسترش یافت و در آنجا همراه شد با مبارزات تعصب‌آمیز خونین تبلیغاتی که هدف آن فراخواندن و وارد کردن مردم در طریقهٔ فرقهٔ جدید بود و این کار بیشتر به زیان فرقهٔ آرام و مسالمت‌جوی قادریه تمام شد. در سدهٔ نوزدهم (سیزدهم هجری) در هندوستان و آسیای میانه و بیشتر سرزمینهای دور افتاده اسلامی فرقه‌های تصوف جانی تازه یافتند و تنها در کشورها و شهرهای مرکزی عربی بود که ظاهراً ضعف و فتور تصوف مداومت یافت.

اما در میان صوفیه نیز احیای مذهب تسنن نفوذی روزافزون اعمال

(۲) شیخ محمد عبده از دانشمندان مصر در مدرسه الازهر تحصیل کرد (ولادت قاهره ۱۸۴۹، متوفی ۱۹۰۵) در سال ۱۸۷۰ م که سید جمال‌الدین اسدآبادی به مصر رفت محمد عبده بدو پیوست و از مریدان وی شد. در ۱۸۸۰ در جریدهٔ الواقع‌الرسمیه مقالاتی نوشت و بر اثر نوشتن این مقاله‌ها دستگیر و تبعید شد. سپس به پاریس رفت و با سید جمال‌الدین اسدآبادی جریدهٔ عروة‌الوثقی را منتشر کرد. مدتی بعد به مصر برگشت و در سال ۱۸۹۹ مفتی مصر شد. و او را تألیفاتی است از جمله شرح نهج‌البلاغه (فرهنگ فارسی معین).

می‌کرد. باستانی فرقه‌های افراطی و خائفاهای درویشان «غیرشرع» آداب و مراسم نامعقول قدیم در میان دیگر فرق بتدریج موقوف شد، همچنین بسیاری از الهیات نظری و گرایشهای وحدت وجودی. علمای تسنن همچنان در ادامه این خط و جهت اصرار می‌ورزیدند. آنان که از اتحاد سابق خود با فرقه‌های تصوف دست‌کشیده بودند بر روی هم موضعی بیناین اختیار کردند. هم به رد بنیادگرایی وهابیه پرداختند (با جریانهای پنهانی آن که عبارت بود از تعصب وعدم تسامح) و هم به انکار شیوخ صوفیه. علما درحالی که سخت پایبند عقیده به اجماع اهل سنت بودند ادعا می‌کردند (و غالباً اکنون نیز همچنان اظهار می‌کنند) که هر چند پرستش اولیا مغایر با اسلام است تکریم و تعظیم اولیا و دعا کردن برای بهره‌مندی از شفاعت ایشان مباح است.

این اعتدال و محافظه‌کاری علما به مذاق مصلحان فعال گوارا نبود و از این رو در هر نسلی انجمنهای تازه‌ای برای تبلیغ اصول عقاید خود بنیان نهاده‌اند. در اوایل قرن نوزدهم (سیزدهم هجری) جالبترین نوع این تحولات عبارت بود از تشکیل اجتماعات تبلیغاتی اصلاح طلبانه بر پایه عقاید انعطاف‌ناپذیر اهل سنت اما از نظر سازماندهی مبتنی بود بر طریقه‌های صوفیه. بنیادگذار این جنبش یکی از اولاد پیغمبر یعنی شریف مراکشی احمد بن ادریس (متوفی به سال ۱۸۳۷/۱۲۵۳ ه.ق) بود. وی که در جوانی درس لک یکی از شعب اصلاح طلب و متجدد فرقه شاذلیه درآمده بود در مکه رحل اقامت افکند و به سبب استعداد و قریحه سرشاری که در امور روحی و معنوی و مسائل شخصی داشت جمعی از مریدان به او سر سپردند. در این مسأله اختلاف است که آیا او مستقیماً تحت نفوذ شورش وهابیان واقع شد یا نه اما مسلم است که وی «اجماع» را پس از نخستین نسل اصحاب رسول اکرم مردود می‌شمرد و در این باره پیرو وهابیه بود و مانند ایشان قیاس را در احکام فقهی قبول نداشت. به نزدیک او تنها قرآن و سنت را می‌توان مبنای مسائل فقهی و اعتقادی قرارداد. همراه با این اصول وی به تعلیم تعدادی از ادعیه خاص نماز که همانند ذکر صوفیه بود پرداخت، اما نظر صوفیه را در باب اتحاد با خدا یکباره رد کرد و به جای آن اتحاد عرفانی

با روح نبی را غایت حیات عرفانی شمرد.

طریقه جدید که به نام «طریقه محمدیه» خوانده می شد توفیقی آنی و شگفت انگیز داشت. علاوه بر طریقه اصلی آن یعنی ادرسیه که بنیان گذارش آن را در خود عربستان تأسیس کرده بود (وسلاله اش يك چند به اعمال قدرت سیاسی در ایالت عسیر پرداختند) چند تن از مریدانش به تأسیس دیگر انجمنها مطابق یا مشابه طریقه اصلی مبادرت کردند. با نفوذترین آنها طریقه ای بود که محمد بن علی سنوسی (به ضم سین) مراکشی (متوفی در ۱۸۵۹/۶-۱۲۷۵ ه ق) در سیرنائیک بنیان نهاد و طریقه دیگر عبارت بود از آن محمد عثمان امیر غنی حجازی (متوفی در ۱۸۵۳/۷۰-۱۲۶۹ ه ق) در مشرق افریقا.

سرنوشت و اقبال متفاوت این دو شاخه از طریقه محمدیه نشانه جالبی به دست می دهد از اهمیت موجبات و مقتضیات زمانه در تعیین مسیر تحول و توسعه این گونه فرقه ها. همه جنبشهای اصلاح طلبانه ای که هوأ خواه صفا و پاکی دین اند (با اصطلاح پوریتن اند)، هر چند از نظر اصولی خواهان صلح و آرامش باشند، باز طبعاً مستعد اتخاذ طریق شدت و زورگویی اند. چون از آغاز کار انتظار مخالفت و ضدیت مقامات مذهب رسمی را دارند از این رو به دفاع و حمله متقابل می پردازند، و در این مورد اهل سازش و مصالحه نیستند و چنانچه قدرت دنیوی نیز برضد آنها روی آورد چون در این حال مخالفت نهضت جدید در مجاری سیاسی رانده می شود لذا جنبش مذهبی بصورت جنبش انقلابی درمی آید یعنی نهضتی که در جهت تأسیس يك دولت جدید مذهبی رهبری می شود. و نباید این نکته را نادیده گرفت که یکی از نتایج و آثار تأکید و تکیه مجدد این گونه جنبشها بر قرآن و سنت از نظر بنیادگرایان مسلمان آن است که به مسأله «جهاد در راه خدا» قسمت عمده همان اهمیت و امتیاز و اعتباری را برگردانند که، چنانکه در فصل چهارم دیدیم امت صدر اسلام از آن برخوردار بود، و حال آنکه در میان امم اسلامی در طول تاریخ معنی و مفهوم جهاد بتدریج تضعیف شده و سرانجام بیشتر در قالب کلمات اخلاق صوفیه از نو تفسیر شده بود.

فرقه امیر غنیّه در نوبه و سودان، سخت با فرقه انقلابی افراطی تری

درافتاده بود که بنیانگذارش مهدی محمد احمد (متوفی در ۱۸۸۵/۱۳۰۲ هـ ق) بود و فرقه نخستین دفاع از «امت» و اطاعت از مقامات اینجهانی را برعهده گرفته بود. از سوی دیگر «سنوسی» سیرنائیک منکر اختیار و قدرت دولت عثمانی بودند و سازمانی مبارزهجوی را پی افکندند تا بتوانند رسالت خود را که عبارت بود از فراخواندن و گرایش دادن بدویان صحرای لیبی و نظارت در کار آنان به انجام رسانند. با اینهمه در مرحله بعدی همینکه با گسترش قدرت دولتهای مسیحی رویاروی شدند نقش مدافعان دین مبین را برعهده گرفتند و نخست در برابر نفوذ فرانسویان در آفریقای استوائی مقاومت کردند و سپس بعنوان متحدان عثمانی در مقابل ایتالیاییان در لیبی و انگلیسها در مصر ایستادگی نمودند. پس از آنکه سنوسیان از نظر نظامی تارومار شدند و ظاهراً به دست رژیم فاشیست نظامی از میان رفتند به محض رانده شدن ایتالیاییان از سیرنائیک تقریباً بی درنگ نشان دادند که از نو جان گرفته اند.

اما زمانی دراز پیش از آنکه گروههای تبلیغاتی بتوانند در صحرای دورافتاده به شیوه خاص خود در برابر نفوذ دولتهای غربی واکنش نشان دهند برخورد و تماس آنان با دنیای مسیحیت مغرب زمین به ایجاد گرایشهای نو در میان مسلمانان شهر نشین آغاز کرده بود. توسعه قدرت و سلطه مداوم اروپاییان بر سرزمینهای اسلامی در وهله نخست موجب اضطراب و ناآرامی روانشناختی شد و آنچه پیاپی مایه تقویت نتایج این امر گردید اختلال بافت و ساخت اجتماعی و اقتصادی قدیم آنان و تجاوز و تعدی تفکر غربی بود.

مجرهائی که اندیشههای غربی از میان آنها تراوش می کرد منحصر به مجاری ادبی و تعلیم و تربیتی نبود بلکه از نظر تنوع و پیچیدگی تقریباً بیشمار بود و تراوش این افکار در دولت و سیاست مؤثر بود. همچنین در سازمانهای نظامی و در قوانین و اداره امور آن، نیز در امور مربوط به حمل و نقل و بهداشت و بازرگانی و صنعت و کشاورزی. دیر یا زود حیات هر یک از قشرهای جامعه تاحدی تحت تأثیر یکی از این تحولات واقع شد. گرچه مدرسه ها و دانشگاه های غربی تأثیری کاملاً مستقیم در طبقات باسواد داشت، اما شاید بتوان گفت که

قویترین نفوذها را روزنامه‌ها و مجلات جدید اعمال می‌کردند. از میانه سده نوزدهم مسیحی در مراکز عمده، مطبوعات ناچیزی شروع به کار کرد و اکنون تقریباً هر یک از نواحی جهان اسلام محصولات مطبوعاتی خاص خود را داراست، خاصه مطبوعات مصر که بسیار دورتر از مرزهایش پرتوفشانی می‌کند.

يك فرد مسلمان که با قدرت نافذ و جاری و ساری این نفوذهای غربی رویاروی شده بود نمی‌توانست آنها را نادیده بگیرد، مگر اینکه آنها را با اصول و مبانی زندگانی و اندیشه خود ارتباط دهد و لازمه این امر نیز سعی در فهم و درك و انطباق تأثیرات کشورهای غربی بود، در حالی که هنوز فرد مسلمان آمادگی قبول و تعهد چنین کوششی را نداشت. با اینهمه بدون بذل چنین جهدی نتیجه‌ای که حاصل می‌شد چیزی نبود جز برخورد و ستیزه و اغتشاش و درهم-برهم شدن اوضاع، هم از نظر داخلی و هم از نظر خارجی و چیزی که بیشتر موجب این کار می‌شد اغتشاش و اختلال در افکار و آراء و مقاصدی بود که در بین خود قوای غربی وجود داشت. فرد مسلمان وقتی که می‌خواست بین معلول و علت و اصل و فرع و انگیزه و آلت فعل و حق و باطل فرق بگذارد، تمام اینها بصورت اموری درمی‌آمد که حتی رایزنان غربی او هنگامی که فرد مسلمان از آنان یاری می‌جست، غالباً راهنماییانی بی‌کفایت و اعتمادناپذیر از کار درمی‌آمدند.

در صحنه دیانت دو راه برای رویارویی با مبارزه‌جویی مغرب‌زمین خودنمایی می‌کرد. یکی عبارت بود از اینکه اصول اساسی اسلام را آغاز کار قرار دهند و آنها را دوباره از لحاظ اوضاع و احوال معاصر بیان کنند. دومی عبارت بود از اینکه از نخبه‌ای از فلسفه غرب شروع کنند و بکوشند تا آن را در آئین اسلام ادغام کنند. این هر دو راه را طی کرده‌اند. اما از میان تفسیرها و تعبیرهای متعارض و جریانه‌های متضاد فقط به شرح معدودی از مهمترین آنها در اینجا می‌پردازیم.

در آغاز سخن باید دانست که نخستین راه و روش علمی را نباید با طرز فکر «علما» بطور کلی اشتباه کرد، زیرا از نظر ایشان تاکنون مسأله «باز گفتن و تجدید بیان کردن» به هیچ وجه مطرح نبوده است. الهیات و کلام و فقه و عرف

وعادت امت درست‌دین (ارتودوکس) مبتنی بر قرآن و سنت بصورتی که علمای بزرگ قرون وسطی تفسیر کرده‌اند و از طریق اجماع مورد تأیید واقع شده است همچنان برای مسلمانان الزام‌آور است و تغییر ناپذیر، هرچند از نظر علما بر اثر فشار مقتضیات و رویدادهای مقاومت‌ناپذیر پاره‌ای امتیازات را در مسائل مربوط به عرف و عادت می‌توان تجویز کرد. اما حتی کسانی که آغاز به «بازگوئی و تجدید بیان» در عقاید اسلامی می‌کنند ممکن است این کار را به علت دو انگیزه بسیار متفاوت انجام دهند. امر بازگوئی و تجدید بیان ممکن است از یک سو به قصد تحکیم مبانی عالم اسلام در مقابل تخطی و تجاوز غرب صورت گیرد یا از سوی دیگر بعنوان پایه استدلال مورد استفاده واقع شود و هر نوع جریانی اعم از اقتباس یا انطباق از آن نشأت یابد. در یک مورد ممکن است جنبه‌های خارجی عرف و عادت و تشکیلات اسلامی بیشتر مورد توجه و تأکید واقع شود و در موردی دیگر اصول اساسی اندیشه و تفکر در اسلام.

در این صورت این امر کاملاً طبیعی بود که مورد اول بر مورد دوم پیشی جوید. در تمام کشورهای اسلامی تهاجم غریبان و اکنشهای سیاسی به بار آورده است نظیر آنچه در ۱۸۵۷/۴-۱۲۷۳ ه ق در شورش هندوستان پدید آمد. این مطالب خارج از حوصله این کتاب است مگر تا آنجا که مطلب مربوط باشد به اوضاع و احوال و گرایشهای مذهبی. و اما از نظر صاحبان افکار و اذهان مذهبی علت ضعف اسلام را می‌بایست حاصل بی‌اعتقادی و فساد عمل دانست. از این رو جنبش اصلاحات کلی سده نوزدهم (سیزدهم هجری) دارای خصیصه دوگانه شد. از جنبه مذهبی، نهضت متوسل می‌شد به تهذیب عقاید و اعمال مذهبی، بالا بردن سطح فکری و عقلانی و توسعه و تجدید در امر تعلیم و تربیت. از جنبه سیاسی، نهضت رفع اختلاف بین مسلمین را هدف قرار داده بود و نیز متحد کردن آنان را در دفاع از دین مبین. قهرمان این هردو داستان جمال‌الدین افغانی<sup>۲</sup> (۱۸۳۹/۱۲۵۴ ه ق -- ۱۸۹۷/۱۳۱۴ ه ق) بود که مبارزات خستگی-

(۳) مراد سید جمال‌الدین اسدآبادی است که با کشف و انتشار مدارک و کتابهای دانشمندان محقق شرق و غرب هیچ تردیدی در ایرانی بودن او باقی نمانده است. - م.

ناپذیر او در سراسر سرزمینهای شرقی اسلام سخت احساسات مسلمانان را برانگیخت و به قیام اعرابی در مصر و انقلاب مشروطیت در ایران یاری کرد. سید جمال الدین بنیادگذار و الهام بخش وحدت اسلام (پاناسلامیسم) بود، جنبشی که میخواست همه اقوام مسلمان را در تحت خلافت عثمانی متحد گرداند و با اینکه در این کار شکست خورد، هدف عالی او و نفوذ او در نهضتهای مردمی اخیر باقی است، یعنی در جنبشهایی که بنیادگرایی اسلامی را بایک برنامه سیاسی حاد و شدید پیوند می دهد.

با اینهمه در میان مریدان جمال الدین کسی پیدا شد که بینش وی عبارت بود از جدا کردن اصلاحات سیاسی از اصلاحات مذهبی و باز گوئی و تجدید بیان عقاید اسلامی. این همان شیخ محمد عبده از مردم مصر بود (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ / ۱۲۶۵ - ۱۳۲۳ ه ق)، مردی که افکارش دارای وسعت و استقلال و اصلاتی عظیم بود. هنگامی که یکی از مدرسان جوان الازهر بود کوشیده بود تا اندیشه ای وسیعتر و فلسفی تر درباره تعلیم و تربیت دینی مطرح کند و بعدها که تبعید شده بود با سید جمال الدین در نوشتن روزنامه ای نیمه مذهبی و نیمه سیاسی بنام «العروة الوثقی» همکاری کرده بود. در ۱۸۸۸/۶ - ۱۳۰۵ ه ق به مصر بازگشت و در آنجا با وجود مخالفت شدید علمای محافظه کار و مخالفان سیاسی خود به مدد شخصیت و تعالیم خود نفوذی عظیم بر نسل جوان اعمال کرد، نسلی که به جهت صورت گرائی<sup>۴</sup> الازهر تا حدی خود را رها شده و از خود بیگانه می پنداشت.

محمد عبده مانند علمای بزرگ قرون وسطی افکار خود را در قالب تفسیری بر قرآن بیان می کرد، گرچه چندان نزیست تا این کار را به پایان رساند. وی مردی بود متجدد، بدین معنی که او در طلب و تعقیب افکار نو اصرار داشت و مطمئن بود که سرانجام این امر نه همان موجب ویرانی بنیان دین نخواهد شد که همانا مایه تأیید حقانیت اسلام خواهد گشت. تا آنجا که مطلب مربوط می شود به ساخت سنتی عقاید اهل سنت یا باصطلاح «درست دینان» محمد عبده را



نباید بدعتگذار پنداشت. او برخلاف غزالی مردی نبود که همنهادی (ستری) فراهم آورد و در چارچوب آن مجموعه‌ای از افکاری را که تا آن زمان خارج از آئین و ایمان درست‌دینان بود بگنجاند یا باهم سازش دهد. گاه برای ناظر خارجی مشاهده این امر دشوار است که چرا از یک سو تعلیمات وی را با چنان شور و شوقی می‌پذیرفتند و چنان نفوذ و قبول عام حاصل می‌کرد و از یک سو سخت مورد مخالفت واقع می‌شد. چنین می‌نماید که توجه مطلب از این قرار باشد که محمد عبده وجود حق استدلال و لزوم رعایت آن را در افکار مذهبی توضیح می‌داد و تأکید می‌کرد و از این راه تاحدی چیزی را که بصورت نظام «سفت و سخت» درآمده و ظاهر متحجر شده بود انعطاف می‌بخشید و این امکان را به وجود می‌آورد که اصول و عقاید مذهبی را مجدداً در قالب الفاظ و اصطلاحات جدید (نه خاص قرون وسطی) به ضابطه درآورند و تابع قاعده و قانون کنند.

اما هر نوع تجدید ضابطه از قبیل آنچه گفتیم امری نیست که در یک یا دو نسل انجام یابد. پس جای شگفتی نیست که ببینیم در این جهت پیشرفت خارجی اندک بوده است بخصوص در دورانی که تیرگی روابط سیاسی فضائی را به وجود آورده و نگاه داشته است که برای تعقیب مطالعات و تحقیقات محققان و متألمان با آسایش خیال و فراغ‌بال ناسازگار بوده است. از این روی نتایج فوری کوششهای محمد عبده در دو گرایش متفاوت و متباین ظهور و بروز یافت. از یک سو در محافل اینجهانی نوعی تجدد و نوگرایی (بی‌آنکه صریحاً تحت ضابطه و قاعده درآمده باشد) رشد و نمو کرده که در عین آنکه پایبند احکام جزمی اسلام است سخت تحت تأثیر اندیشه‌های غربی واقع شده است. تجدد و نوگرایی در صورت‌های بسیار پیشرفته‌ای که یافته منجر به این شده است که با جنبش اینجهانی شدن و دنیوی گشتن خلط شود، جنبشی که هدف آن جدائی دین از دولت است و نظام‌های قوانین غربی را جانشین شریعت اسلام کردن. افراطی‌ترین مورد استعمال اصول اینجهانی را جمهوری ترکیه پس از برانداختن خلافت عثمانی در ۱۹۲۴/۱۳۰۲-۳ ه. ش به کار برده است. اما هر چند مسأله جدائی دین از دولت در دیگر کشورهای اسلامی طرفدارانی دارد،

اکثریت متجددان و نوگرایان دربارهٔ تشکیلات مذهبی و سستهای مربوط بدان نظری بسیار ملایمتر دارند. صرف نظر از اینکه نظریاتشان در مسائل مربوط به قانون و سیاست چه باشد وضع عقیدتی و آئینی آنان را می توان در این مطلب خلاصه کرد که ایشان بطور کلی منکر اختیار و مرجعیت نهائی علمای قرون وسطی هستند و با احتیاط بیشتر لزوم قضاوت شخصی را اظهار می کنند.

دومین نتیجهٔ کوشش عبده تشکیل يك حزب سیاسی بود که خود را «سلفیه» می خواند یعنی هواداران سنتی که نمایندهٔ آنان «اسلاف معظم» یعنی اجداد امت اسلامی بودند. سلفیه با نوگرایان در رد قدرت و مرجعیت مذاهب قرون وسطی (مذاهب اربعه) همدستان و در قبول قرآن و سنت بمنزلهٔ یگانه مرجع حقیقت دینی هم زبان اند. از این نظر نوگرایان در مقابل قاطبهٔ علما، اصلاح طلب به شمار می روند، اما در برابر نوگرایان، ایشان با شور و هیجان هر گونه مداخلهٔ لیبرالیسم و خردگرایی غربی را رد می کنند.

پیشوای جنبش سلفیه شاگرد سوریائی محمد عبده یعنی شیخ رشید رضا (۱۸۶۵ - ۱۳۳۵/۱۲۴۴ - ۱۳۱۴ هـ ش) مؤلف تفسیر قرآن تألیف خود و مدیر مجلهٔ المنار است که سرانجام دامنهٔ انتشارش از مراکش تا جاوه گسترش یافت. این جنبش در آغاز کار، تحت نفوذ او، اجرای برنامهٔ وحدت اسلام سید جمال الدین را تأکید کرد اما همین که حکام دنیوی دولت ترکیه به سنت اسلام پشت کردند رشید رضا سیاست آنان را بی محابا محکوم کرد. رشید رضا مانند مصلحان سخت گیر قدیم بتدریج به بنیادگرایی بازگشت و سرانجام رابطه ای را بین نیات و افکار سلفیه و وهابیه مورد توجه قرارداد و به پرورش و گسترش آن همت گماشت. در آخرین مرحله از آئین و اعتقادات خود، سلفیه روحیه و حال و هوای وهابیه را که زیاده رنگ و بوی فرقه گرایی دارد رد می کنند، و خود را حنبلیان جدید می خوانند یعنی محافظه کارانی که مدعی فتح باب اجتهاد (فصل ششم) هستند و معتقد به اینکه حق دارند در مسائل مربوط به الهیات و کلام وفقه به تجدید تعبیر و تفسیر پردازند.

شاید بتوان گفت که قویترین حلقهٔ اتصال بین سلفیه و وهابیه را مخالفت

مشرک آنان با هر نوع تصوف و پیرپرستی تشکیل داده است و هرگونه بدعتهای جانگرائی (آنی میسم) زیرا اینها از یکتاپرستی مطلق که در قرآن مجید آمده است می‌کاهد. همین وضع و حال تا حدی تجددخواهی مناری (وابسته به مجله المنار) را بصورت نیروئی خاص درآورد. در کجا؟ در تمام آن عده از کشورهای اسلامی که در آنها اصلاح‌طلبان و تجددخواهان خود را با منافع و مصالح مربوط به پیرپرستان و خانقاهیان رویاروی می‌بینند. سلفیه با کاستن از ارزش تمایل و طرز تفکر بینابین علمای سنت‌کاری کردند که در فراسوی مرزهای ملی و نژادی، اخوتی از گروههای متعصب تشکیل یابد که عزمشان ظاهراً معطوف به جنگیدن با فساد داخلی و به همان اندازه مبارزه با عوامل شکاف و شکست خارجی بود. با اینکه نهضت سلفیه محدود به هیچ دایره فرهنگی یا گروه اقتصادی و اجتماعی نمی‌شد در میان کسانی که درس خوانده‌تر بودند هواداران کمتری داشت و در عوض به آنان به تصور اینکه سهل‌انگاری بیجا در مسائل مربوط به اعمال و اعتقادات مذهبی نشان می‌دهند با بدگمانی می‌نگریست.

به موازات جنبش سلفیه اما برپایه آئین و عقایدی که کمتر اظهار می‌شده است در دهه‌های اخیر چشمگیرترین تحولی که در بین امت مسلمان رخ داده است ظهور جمعیت‌های جدید مذهبی بوده است. کار اینها نیز از جهتی عبارت بوده است از تجدید تعبیر و بیان و تأکید در خودآگاهی اسلامی در مقابل تجاوز و تعدی غرب و انطباق این مسائل با محیط‌های اجتماعی و تربیتی متفاوت. از این رو در مصر و دیگر کشورهای عربی «جمعیت جوانان مسلمان» همان جمعیتی را مخاطب قرارداد و بیشتر همان شیوه‌هایی را به کار بست که «جوانان مسیحی»<sup>۵</sup> کرده و نشان داده‌اند، و حال اینکه «اخوان المسلمین» در سطحی مردمی‌تر عمل کرده‌اند. جمعیت‌های مشابه اخوان المسلمین اما مستقل در پاکستان و اندونزی وجود دارند.

این جمعیت‌های جدید که نخستین هدفشان احیا و تحریک و تهییج اعمال

5) Y. M. C. A.

و اعتقادات مذهبی است (و گر نه ممکن است که این امور در امواج زندگانی عصر جدید غرق گردد) ناچار به اتخاذ طرز تفکر سیاسی شدند تا آن را نیز در دفاع از میراث اسلام به کار برند. از این رو آنها در میان مردم شهرنشین کشورهای اسکان یافته، جنبشهای قرن نوزدهم را با مقتضیات قرن بیستم سازگار کردند و آنها را در برابر چادر نشینان به نمایش درآوردند و در عین حال خود، جانشین فرقه‌های صوفیه شدند. زیرا نفوذ اینها در شهرها به علت انحلال اصناف سوداگران و پیشه‌وران راه زوال پیموده بود. این جمعیتها که تمام مراتب و درجات آئینی و عقیدتی را از بنیادگرایی گرفته تا درست‌دینی (اهل سنت) توأم با تسامح و خالی از تعصب (لیبرال) در بر می‌گرفتند در یک مورد وحدت‌نظر و نقطه اجتماع داشتند و آن عبارت بود از تکریم و بزرگداشت پیر از شور و اخلاص شخص پیامبر و می‌توان گفت که همین شور و اخلاص جهان امروزی اسلام را با مهمترین انگیزه عاطفی و اخلاقی مجهز می‌کند.

دومین نوع واکنش شرق در برخورد با غرب منحصر در هندوستان مجال بروز و ظهور یافت. با اینهمه در پس آن نیز نفوذ جنبش اصلاحاتی اهل تسنن قرار دارد، جنبشی که با امحای قدرت «مکتبهای» قرون وسطی یعنی مذاهب اربعه راه را برای اصلاحات هموار کرد. این جنبش در نخستین دهه‌های سده نوزدهم میلادی (سیزدهم هجری) دست به تبلیغ «پاک‌دینی» و هابییه و طغیان برضد اولیاپرستی زد و این کار به دست راهبرانی چون شریعت‌الله و سید احمد رای بارلی<sup>۶</sup> صورت گرفت. (دومی به سال ۱۸۳۱/۷-۱۲۴۶ هـ ق در جنگ با طایفه سیخها کشته شد). این جنبش در میان مسلمانان هند پیروان فراوانی یافت. چندین سازمان صریحاً و علناً به اجرای مبانی و اصول نهضت ادامه دادند، خاصه فرقه متعصب فراندی در بنگال (که به نام سلفیه نیز خوانده می‌شوند) و جماعات عدیده دیگری که خود را «اهل حدیث» یعنی پیروان سنت نبوی می‌خوانند و دارای مساجد و مدارس مخصوص به خودند. اما مبارزه تبلیغاتی ایشان برای تطهیر عقیده و عمل در درون جمعیتی عظیمتر حسن قبول

یافته است. از این طریق فتح بابی به عمل آمد برای بذل مساعی شخصی و انفرادی جهت به ضابطه در آوردن عقاید و مبادی اسلامی در قالب اندیشه‌های جدید. نخستین کوشش از این دست توسط سر سید احمد خان (۱۸۱۷-۱۸۹۷/۱۲۳۲-۱۳۱۶ هـ ق) انجام گرفت. او که مانند شیخ محمد عبده بر آن بود که در تحلیل نهائی اسلام با علم ناسازگار از کار درنی آید گامی دیگر برداشت و ادعا کرد که دلیل حقانیت اسلام سازگاری و هماهنگی آن با قوانین علمی است و آنچه مغایر این اصل باشد اسلام راستین به شمار نمی‌رود. به قصد ترغیب و توسعه این خط فکری بود که وی به سال ۱۸۷۵/۱۲۵۴ هـ ش در علیگره دانشکده‌ای بنیان نهاد که می‌بایست در آنجا تعلیم و تربیت دینی با تحقیقات علمی امروزین در آمیزد و بدین ترتیب نخستین سازمان امروزین (یا باصطلاح مدرن) را در اسلام تأسیس کرد. طبعاً دانشکده جدید و بانی آن هدف حملات شدید مخالفان واقع شدند، نه فقط از سوی علمای سنت بلکه نیز از طرف جمال‌الدین افغانی که سخت به فلسفه «نیچریه» بسزله فلسفه مادی (ماتریالیسم) و خیانت به اسلام حمله کرد. مع هذا جنبش علیگره رونق یافت هر چند دانشکده (که در سال ۱۹۲۰/۱۲۹۸ هـ ش بصورت دانشگاه اسلامی علیگره درآمد) بتدریج خود را از وضع عقیدتی اصلی خویش کنار کشید.

این الهیات نو که آزادی اندیشه را افاضه می‌کرد و از طرز تلقی یا باصطلاح برداشت سر سید احمد خان از اسلام سرچشمه می‌گرفت، تجدید ارزیابی فلسفه اخلاقی سنتی امت مسلمان را همراه خود داشت و همین نکته دوم بود که محتملاً برای جامعه روبه افزایش روشنفکران مسلمان یکی از قویترین کششهای خاص خود را به وجود آورده بود، روشنفکرانی که از مفاسد اجتماعی زشت و وابسته به رسمهائی چون برده‌داری و تعدد زوجات و طلاق بی‌نظم و قاعده به‌خوبی آگاه بودند و از آن رنج می‌بردند. در این مورد برآستی نفوذ مکتب او از مرزهای قلمرو اسلام در هندوستان بسی فراتر می‌رفت آن هم از چه راه؟ از طریق عرضه کردن تروتازه راه و روش و آئین اجتماعی اسلامی که تاحدی جنبه دفاعی و اعتداری داشت اما تلویحاً واجد جنبه نهضتی، اصلاح طلبانه بود.

در میان چند تن از نویسندگان هندی که الهیات و فلسفه اخلاقی آزادیخواهانه را به مردم عرضه کردند باید از پیشوای ایشان سید امیرعلی نام برد که فقهی بود شیعه و ممتاز. کتاب او به نام «روح اسلام»<sup>۷</sup> که نخست در ۱۸۹۱/۱۳۰۹-۱۳۱۰ هـ ق انتشار یافت وجدان خفته سیاسی مسلمین را بیدار کرد، چگونه؟ بوسیله استدلال در اساس شرافت نفسی که مسلمانان در برابر جهان غرب بدان نیاز داشتند. این کار چنان با حال و مزاج همعصران وی سازگار بود که تنها معدودی از مسلمانان تحصیل کرده متوجه شدند که امیرعلی سرگرم آن است که آئین (دکترین) اسلام را دوباره در قالب ضوابط جدید بریزد و در لباس اندیشه‌های غربی عرضه کند، درست به همان گونه که اسلاف نیچری<sup>۸</sup> مذهب او انجام داده بودند. بررسی «موضع» او به تفصیل خارج از حوصله این مقال است اما از ذکر سه مورد آنها گریزی و گزیری نیست، چرا که آنها ارکان اصلی افکار امروزی اسلامی را تشکیل می‌دهند.

نخستین نکته مسأله تمرکز است که پیش از این در مورد دیگر نهضت‌های امروزی مشاهده کرده ایم یعنی تمرکز اندیشه درباره شخصیت حضرت محمد (ص). این مطلب که نخستین عنوان «روح اسلام» عبارت بود از «حیات و تعلیمات محمد»، کافی است نشان دهد که این موضوع در مرکز دایره شرح و تفسیر او واقع شده است، اما برخلاف آئین تصوف در مورد محمد (ص) متضمن هیچ اشاره‌ای به گرایش به وجود فوق طبیعی نیست. محمد (ص) بمنزله تجسم و نمونه و سرمشق فضیلت انسانی در مرتعالی‌ترین تجلیات وجودی او نشان داده شده است. امیرعلی کار آزادی اندیشه (لیبرالیسم) را به آنجا رساند که قرآن را تصنیف محمد (ص) پنداشت اما اکثریت نوگرایان در این مورد از وی پیروی نکرده‌اند و همچنان مانند درست‌دینان بر این آئین استوارند که قرآن کلام الله است. دومین نکته آن است که تعالیم محمد (ص) را در قالب آرمان‌های

#### 7) The Spirit of Islam

(۸) در متن nechari منسوب به نیچر nature (طبیعت) اشاره به رساله معروف سید جمال‌الدین اسدآبادی نیچریته است که به فارسی و در رد ماده‌گرایان (ماتریالیست‌ها) نوشته شده است. - م.

اجتماعی معاصر عرضه می‌کنند. فرایض چهارگانه (نماز و روزه و زکات و حج) را می‌ستایند، نه اینکه خواسته باشند از آنها بر مبنای دلایل منطقی مربوط به فواید و منافع اجتماعی «دفاع» کنند. تصدیق می‌کنند که در جامعه اسلامی، برده‌داری، تعدد زوجات، طلاق و دیگر نقاط ضعف اخلاقی و اجتماعی وجود دارد اما با لحنی قاطع اظهار می‌کنند که اینها با تعالیم راستین قرآن مبیانت دارد و بار مسئولیت آنها را بردوش برخی از علما و فقهای بعد از صدر اسلام می‌گذارند. معتقدند که برده‌داری مخالف با تعالیم قرآنی است که مبنی بر مساوات همه افراد بشر است، تعدد زوجات تلویحاً منع شده است زیرا مشروط به شرایط مذکور در قرآن مجید است. طلاق کلاً مخالف با روح دستور و سرمشق خود محمد (ص) است. در سالهای اخیر بسیاری از کشورهای اسلامی با تصویب قوه قانونگذاری در قانون ازدواج و طلاق و همچنین دیگر شاخه‌های قوانین شرعی که در محاکم شرعی اسلامی به آنها عمل می‌شود سخت‌گیری کرده‌اند، هر چند فقط در ترکیه تمام قوانین شرعی جای خود را به قوانین کاملاً غربی داده است. برده‌داری به حکم قانون در تمام ممالک اسلامی با استثنای عربستان در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی (نیمه دوم قرن سیزدهم هجری) لغو شد.

سومین نکته، تأکید بر اسلام بمنزله یک قدرت تمدن‌بخش متمدن است، تأکید بر فرو شکوه بغداد و قرطبه، بر پیشرفت علم و دانش، بر تسامح مذهبی و قبول فلسفه یونانی، تأسیس بیمارستانها و مدارس وقفی. تمام اینها با طرز زندگانی اروپائیان معاصر با مسلمانان قرون وسطی متعارض است. حتی امروز مسلمانانی که دارای تحصیلات عالی‌اند اعتقادی راسخ دارند که احیای علم و دانش در عصر رنسانس در اروپا انگیزه‌ای داشت که عبارت بود از فرهنگ اسلامی و مهارت‌های عقلانی و فکری و فنی که پژوهندگان و پیشه‌وران اروپائی از اسلام به وام گرفتند.

این استدلال صرف نظر از کاربردهای اعتداری و دفاعی و احتجاجی که دارد به کار تأیید و تقویت دو موضوع دیگر از مواضع نوگرایان می‌آید. یکی همان است که قبلاً بوسیله شیخ محمد عبده اتخاذ شده است و آن اینکه اسلام

چنانچه آن را درست درك و اجرا کنند مخالف با هرگونه کهنه پرستی مذهبی است و لازم می شمارد که پیروانش تمام شاخه های علم و دانش را با نهایت جدوجهد دنبال کنند. این پاسخی است تند به کسانی که در قرون وسطی کسب دانش دنیوی را خوار می شمردند و معتقد بودند که مدارس اسلامی باید فکر و ذکر خود را متوجه الهیات و بررسی ادبیات کنند. نوگرایان مجوز شرعی نظریه خود را در دلایل عدیده قرآنی می جویند، در پندها و اندرزهایی که موضوع آنها لزوم غورو تحقیق در «آیات» خدا در جهان مادی است، در سخنان منسوب به پیغمبر اکرم، مانند «اطلبوا العلم ولو كان بالصحین» دانش بجوئید هر چند در چین باشد. و «مداد العلماء افضل من دماء الشهداء» مرکب دانشمندان برتر از خون شهیدان است.

نکته دیگر آنکه با تحویل گرفتن علم و دانش جدید غربی مسلمانان فقط میراث فرهنگی خود را پس می گیرند. این دلیل را بیش از همه سر محمد اقبال (۱۸۷۶ - ۱۹۳۸/۱۲۵۵ - ۱۳۱۷ ه ش) بنحوی قانع کننده بیان کرده است و در میان کسانی که تعالیم و اصول عقاید اسلامی را در قالب قواعدی جدید ریخته اند شرح و تفسیر او جامعتر از آن دیگران است. برخلاف نخستین نوگرایان و تجددخواهان مذهبی، اصول اسلامی علم کلام و الهیات اقبال از تصوف سرچشمه می گیرد که وی بر حسب نظریه «انسان برتر» نیچه و نظریه «تحول خلقة» برگسون به تجدید تفسیر آنها می پردازد. فلسفه فعل گرای<sup>۹</sup> خود او که نخست در قالب مجموعه هایی از اشعار فارسی و اردو بیان شد سخت مورد توجه مسلمانان هندوستان قرار گرفت و به ایجاد پاکستان بعنوان دولتی مسلمان در ۱۹۴۷/۱۳۲۶ ه ش منتهی شد. این افکار فلسفی بصورت مجموعه ای منظم تر درآمد وطنی يك رشته سخنرانی در ۱۹۲۸/۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ ه ش در انگلستان بعنوان «احیای فکر دینی در اسلام»<sup>۱۰</sup> ایراد شد. اما هنوز محل

9) activist

۱۰) این کتاب را به همین عنوان احمد آرام به فارسی ترجمه کرده است (تهران، ۱۳۴۶). عنوان انگلیسی کتاب چنین است:

The Reconstruction of Religious Thought in Islam.



تردید است که خارج از پاکستان و هندوستان تاجه حد طرفدار یافته است. از یک تحول دیگر باید یاد کرد که در جامعه اسلامی در خلال سده نوزدهم (سیزدهم هجری) روی داده است. این عبارت بود از ظهور مجدد تمایلاتی برای تشکیل فرقه‌های جدید تلفیقی و التقاطی، گرایشی که در قرون اولیه از سوی نصیری‌ها، دروزی‌ها، یزیدی‌ها و عده‌ای از فرق اسلامی ابراز شده بود و بعدها از سوی بکتاشی‌ها و نهضت سیخ‌ها. از این رو دلیلی در دست نیست که ظهور این فرقه‌ها را به نفوذ غربی‌ها نسبت دهند و در صدد یافتن چنین تأثیری بر آیند. اولین فرقه جدید از این قبیل از مکتب فلسفی شیخیه در بطن تشیع ایران نشأت یافت و بوسیله سیدعلیمحمد شیرازی رهبری شد. وی خود را به نام رمزی «باب» (در، دروازه) می‌خواند بنا به این ادعا که حقیقت الهی به توسط این «در» شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش وی به سال ۱۸۵۰/۱۲۶۶ هـ ق اعدام شد.

فرقه بابیه پس از مرگ باب به دوشاخه تقسیم شد. اکثریت بابی‌ها از مرید او میرزا حسینعلی معروف به بهاءالله (۱۸۱۷-۱۸۹۲/۱۲۳۳-۱۳۱۰ هـ ق) پیروی کردند که آن را به نام خود نسبت داد و بهائیت خواند. بهائیت که اکنون قطعاً خارج از مرز اسلام قرار دارد کامیابیهای مختصری در ایران و ایالات متحده داشته است و مرکز آن در حیفا واقع در فلسطین است.

تنها جنبش التقاطی و تلفیقی مهم دیگری که باید از آن یاد کرد در هندوستان و همچون بازتابی در برابر «جنبش علیگره» پدید آمد. رهبر آن میرزا غلام احمد قادیانی (متوفی در ۱۹۰۸/۸۷-۱۲۸۶ هـ ش) مدعی بود که به وی وحی نازل شده است تا اسلام را بنا به مقتضیات عصر جدید از نو تفسیر کند. علاوه بر این مطلب و دعوتش به صلح خواهی آئین او با از آن اصلاح طلبان درست آئین (ارتودوکس) که با پرستش مراد و پیر مخالف بودند چندان فرقی نداشت. مع هذا او و سازمان نیرومندی که او تشکیل داد به شدت مورد حمله درست‌دینان

(۱) ترجمه پاسیفیزم pacifism بمعنی مخالفت با جنگ بین افراد و اقوام به قصد حل اختلافات فیما بین است به جای توسل آنها به صلح. - م.

واقع شدند و به آنها انگ و رنگ بدعت زدند.

پس از مرگ نخستین خلیفه یا جانشین او در ۹۳-۱۲۹۲ هـ ش احمدیه نیز به دو فرقه تقسیم شدند. فرقه نخست یا قادیانی ادعای بنیانگذار فرقه را در مورد رسالت قبول داشتند و همچنان به وجود خلیفه‌ای برای او قائل بودند اما انشعابی‌ها یا حزب کارگر از هر دو دست کشیدند و در سازمانی به نام «جمعیت تبلیغات اسلامی» تحت ریاست رهبری جدید متشکل شدند. بعدها این جمعیت کوشید تا با سنیان درست‌آئین از در صلح درآید، هرچند علما هنوز آنان را تاحدی با سوءظن می‌نگرند.

هر دو شاخه به جهت فعالیت تبلیغاتی دامنه‌دارشان ممتازند، نه همان در هندوستان که در انگلستان و آمریکا همچنین. قادیانی‌ها مخصوصاً مخالفان سرسخت میسیونهای مسیحی در هند شرقی و جنوب و مشرق و مغرب افریقا هستند. شمار پیروان آئین قادیانی را با هیچ اطمینانی نمی‌توان برآورد کرد. اما حتی در هندوستان و پاکستان چندان کم‌اند که در برابر قاطبه مسلمانان هندوستان عده‌ای ناچیز به شمار می‌روند.

با وجود آنکه این بررسی در مورد تحولات تازه‌تری که در داخل عالم اسلام صورت گرفته مختصر است، نشان داده است که نیروهائی که در گذشته طرز تفکر دینی مسلمین را شکل بخشیده به هیچ وجه قدرت خود را از دست نداده و مانند دیگر جامعه‌های تاریخی مذهبی دو گرایش متضاد اما متمم، پیوسته در کار بوده است. یکی بازتاب پاک‌باوران (پوریتن)<sup>۱۲</sup> یعنی کوشش کسانی که می‌خواهند محکم به دامن میراث سنت و آئین و امت مدنی‌ها (مردم مدینه) بچسبند و کشمکش پایان‌ناپذیر آنان برضد «بدعت»، بدعتی که ظاهراً خلوص و صفای آئین و اعمال مذهبی را تهدید می‌کند. دیگری تمایل بلند نظرانه‌ای است که صریحاً اختلاف عقیده و رسم و عرف و عادت را در مسائل فرعی می‌پذیرد و تلویحاً لزوم تفسیر مجدد را برای رفع نیازهای تازه‌ای که وجود آنها نیز ثابت

(۱۲) puritan کسی که معتقد مبالغه اصول عقاید مذهبی یا اخلاقی پاکتر و خالصتر از اصول متداول باشد. - م.

شده است قبول دارد.

بارها پیش از این، رهبران مذهبی اسلام که مواجه با تقاضای مصرانه مسلمین در لزوم اتخاذ انواع مختلف طرز تفکر جدید بوده‌اند جداً دست به کار شده‌اند تا اصول ابدی تفسیر قرآنی مربوط به عالم وجود را دوباره در قالب بیانات خود بریزند. ما می‌توانیم بدون مبالغه از حکمت رواقی اسلامی، از حکمت ارسطویی اسلامی، از آئین وحدت وجود اسلامی، از همه اینها در داخل «چهارراه» جامعه درست‌دینان سخن گوئیم. واکنش «پاک‌باوران» هرگز نمی‌تواند عملاً این گرایش را وارونه‌کند و صورتبندی وقاعده‌سازی و نیز جهان‌بینی اولیه را بازگرداند. اما اگر همان گروه احساس‌کننده که روح آزادگی و بلندنظری تا آنجا رسیده است که با تجربه اصلی و اساسی مذهبی اسلام ناسازگار خواهد شد آنگاه می‌توانند که حالت تسلیم و مصالحه‌جویی آن را از میان ببرند و چنین نیز می‌کنند. اسلام از تاریخ طولانی باطنی خود هم قابلیت انطباق و هم سرسختی و انعطاف‌ناپذیری لازم را برای رویارویی با مبارزطلبی اندیشه‌های نوفلسفی آموخته و اندوخته است، هرچند عبارات و اصطلاحات جوابیه خود را هنوز در قالب «فرمولها» نریخته است.

با اینهمه، خطرانی که اسلام بمنزله دین و آئین در معرض آن است شاید بیش از آن باشد که در گذشته با آن رویاروی بوده است. آشکارترین این خطرات از سوی نیروهای سرزده‌است که تمام مذاهب خداپرستی را تضعیف کرده‌اند یا به تضعیف تهدید می‌کنند. فشار خارجی دنیاخواهی<sup>۱۳</sup> خواه به شکل فریبنده ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) خواه بصورت عقاید مربوط به ماده‌گرایی (ماتریالیسم) علمی و تفسیر اقتصادی تاریخ هم‌اکنون اثر خود را بر گروه‌های مختلف جامعه اسلامی باقی‌گذاشته است. اما این تأثیر هر قدر موذی باشد شاید بتوان گفت که خطر آن در درازمدت کمتر از خطر تخفیف وجدان دینی و تضعیف سنت آزادگی در اسلام است.

اما، رشد این گرایشها هر دو بوسیله قطع ارتباط و پیوستگی میان

فرقه‌های مذهبی و طبقات متوسط و ممتاز تسریع شد و جای آن را علما و سازمانهای رسمی نتوانستند بگیرند<sup>۱۴</sup>. زیرا علما هرگز درصدد آن ارشاد و هدایت معنوی افراد مؤمن که پیشوائی یا باصطلاح شبانی روحانی مسیحیت را تشکیل می‌دهد برنیامده و در آن ممارست نکرده‌اند. هدف جوامع جدید چنانکه دیدیم این بوده است که پاره‌ای از نیازها را که در سابق فرقه‌های صوفیه برمی‌آوردند، برآورند اما با تفاوتی عظیم دراموری که مورد تأکید بوده است. برآستی کوششهای سازمان‌یافته‌ای مورد نیاز بوده است تا بتواند با هم‌آوردجویی جهان خارجی و همچنین «دنیاخواهی» داخلی رویاروی شود. گروههای طبقه متوسط هرچند تمایلات تجدیدطلبی و صلحجویی داشته باشند بر روی هم فاقد آن نیروی حیاتی هستند که بتواند کشش معنوی ضعیفی را که در طبقات پیشه‌ور وجود دارد احیا کنند و خود گروههای یاد شده رفته رفته کوچک شده‌اند و بصورت گروههای هم مسلکی درآمدند که به خارج از دایره خود کمتر می‌توانند نورافشانی کنند. از سوی دیگر جنبش اخوان المسلمین در مصر در آغاز کار در میان مردم پیروان فراوانی یافت و برنامه‌های بنیادگرایانه و فعالی عرضه کرد اما سرانجام قربانی زیاده‌رویهای جناح افراطی خود شد و ازین رو در ۱۹۵۶/۶-۱۳۲۵ هـ ش دولت اقدام به انحلال آن کرد. این شکستها ممکن است قطعی و نهائی نباشد اما باز موجب می‌شود که جامعه‌ای که دارای احساسات و مقاصد اخلاقی است در درون جهان اسلام ضعیفتر گردد.

این وضع گرچه به‌طور کلی امت اسلامی را فرا می‌گیرد، بارمسئولیت خاصی بردوش علما می‌گذارد. زیرا وظیفه تاریخی ایشان این بوده است که تعادل بین دو جناح افراطی امت را حفظ کنند و وجدان مذهبی آن را تعدیل و تنظیم نمایند و خود نماینده آن باشند. درك علت ناشکیبائی مصلح‌نمایانی که علما را به قول خودشان «کهنه‌پرست» می‌خوانند آسان است. بار سنت بر آنان همان قدر سنگینی می‌کند که بر همه حامیان متقاعد و معتقد به نهادهای اجتماعی و فرهنگی‌ای که در اعماق قرون و اعصار ریشه دوانده و در زیر مظاهر و ظواهر زندگی پنهان

شده‌اند. مشکل بتوان منکر این امر شد که غالب علما دارای جهان‌بینی محدودی هستند و قادر یا حتی مایل نیستند که مقتضیات حیات جدید پیرامون خود را درک کنند و با مسائل خطیری که جامعه اسلامی با آن رویاروی است مواجه شوند.

با اینهمه برغم تمام عیب‌هایی که به آنان نسبت داده و کمایش آنها را موجه نشان داده‌اند علما به هیأت اجتماع هرگز از خدمت در راه مصالح دینی غافل نمانده‌اند. با وجود اصراری که در عقاید الهام یافته از ایمان خویش دارند و شعور یا باصطلاح تعصب صنفی ایشان مایه تقویت آن شده است، فقدان سلسله مراتب روحانی چندان ایشان را مستعد رجعت به حال اولیه می‌کند که نمی‌گذارد اصرار در حفظ عقاید بصورت مانع و رادع محض درآید. اگر جماعت علما در راه تغییر و تطور افکار و تعقیب مصالح عاجل گروه‌های عمده و برجسته جامعه به‌کندی گام برداشته باشند این قدر هست که با کشمکش طولانی برضد حکام دنیوی و فلسفه‌های دنیوی خدمتی بسیار در حفظ موجبات آزادی مذهبی و شخصی انجام داده‌اند. اما اکنون که با تغییراتی در احساسات مردم دنیای پیرامون خود رویاروی‌اند مجبورند که به فلسفه‌های دنیوی آن مقدار آزادی را که روزی روزگاری از عوامل توفیق ایشان به شمار می‌آمد بازگردانند. واضح است که علم حدیث نیازمند اقدامی قاطع از سوی علما است و ایشان باید با بی‌رحمی چهارپنجم احادیثی را که بنام سخنان محمد (ص) رواج دارد به دور افکنند<sup>۱۵</sup> و این کار پیش از آنکه پایان یابد یک قرن و شاید بیشتر مدت می‌گیرد زیرا آنچه بیش از همه علما را به مبارزه می‌طلبد گسترش امروزین (مدرن) دولت و آموزش و پرورش دنیوی در مدرسه‌ها و دانشگاه‌ها است. تا زمانی که ایشان همچون طبقه‌ای جدا از جامعه و با نظام آموزشی جدا از آن قاطبه مسلمانان باقی مانند نفوذشان رو به کاهش خواهد نهاد. از دیدگاه یک ناظر خارجی چنین می‌نماید که تنها اگر علما دوباره به همان صورتی درآیند که در عهد

(۱۵) خواننده توجه دارد که مراد مؤلف احادیث مورد قبول اهل تسنن و اصولاً روی سخن او به‌علمای این مذهب است. - م.

تاریخی امت اسلامی متجلی بودند، یعنی اگر بصورت هسته مردان عالم و دانشمند و پیشوایان حیات عقلی و روشنفکری و معنوی ظاهر شوند، آری فقط در چنین حالی است که می‌توانند بطور مؤثر و وظیفه خاص خود را در مقابل با فشارهایی انجام دهند که اسلام را تضعیف و تبدیل به مجموعه‌ای از عقاید خصوصی می‌کند، بی آنکه این عقاید نتیجه عملی در روابط اجتماعی داشته باشد. اسلام نه همان مذهبی است که با امر و نهی اخلاقی سروکار دارد بلکه عبارت است از اوامر و نواهی‌ای که در هنجارها و روشهای زندگانی امت اسلامی جایگزین شده است، امتی که اصولاً همه مسلمینی را فرا می‌گیرد که خود به خود به این آئین اقرار و اعتراف دارند. در قرون گذشته اوامر و نواهی اخلاقی یعنی شرع مقدس با لسان شریعت سنتی تشریح می‌شد. اما از نظر اصلاح طلبان پرجوش و خروش امروز کندی جریان انطباق دین با مقتضیات زمان که لازمه حفظ پیوستگی و همبستگی امت اسلامی است تحمل ناپذیر است و از دولت‌های خود انتظار تسریع در این امر را دارند. از این رو دولت‌های جدید هنگامی که در حوزه شریعت اقدام به قانونگزاری می‌کنند و دست به وضع قوانین جدید می‌زنند بدان سبب است که از نظر گروه‌های متنفذ مسلمانان معاصر، شریعت سنتی (کلاسیک) جهت تفسیر اوامر و نواهی اخلاقی کافی و وافی نمی‌نماید. با اینهمه اگر شرع مقدس یکباره از قوت و قدرت خود ساقط شود حلقه اتصال آن با «امت» تاریخی شکسته می‌گردد و جنبشهای مردمی نشان داده است که توسل به شریعت هنوز می‌تواند ابزاری مؤثر برای تقویت تقاضای عدالت اجتماعی باشد. بنابراین وظیفه‌ای که امروز در برابر پیشوایان روحانی قرار دارد این نیست که با لجاجت به عملیات تدافعی در عقب جبهه جنگ پردازند بلکه باید شکافی را که در بین امت وجود دارد پر کنند چگونه؟ بوسیله به خدمت گرفتن نیروی خلاقه امت جهت تشریک مساعی در تنظیم مجدد و تجدید فعالیت شریعت بمنزله راه درست و معتبر زندگانی در اوضاع جدید و تغییرپذیر کنونی. مسئله این نیست که به تروتازه کردن روش‌شناسی کهن دست یازیم. یا از سوی دیگر در صدد صادر کردن اخلاق سودگرایانه یا اخلاق انسانی از دیگر نظامها

به‌درون اسلام باشیم. مسأله مربوط است به‌ریشه‌های معنوی حیات و عمل و هیچ‌امت اسلامی نمی‌تواند خود را از دنیای نو منزوی نماید، یا از سوی دیگر ریشه‌های معنوی خود را از امت تاریخی منقطع کند و باز بعنوان خلقی مسلمان به معنی مؤثر و رسای کلمه باقی ماند. علما تا زمانی که حق مقام و وظیفه خود را در حفظ تعادل و برابری ادا نکرده و وجدان اخلاقی مسلمانانی را که دارای اندیشه‌ای روشن‌اند ارضا ننموده و با انجام‌دادن تغییرات لازم حقیقت ایمان و اخلاق اسلامی را حراست نکرده‌اند نمی‌توانند میراث مذهبی اسلام را از گزند آفات فرساینده عصری که در آن به سر می‌بریم حفظ کنند.

پایان

## فهرست اعلام

### اشخاص و اماکن

- ۱
- آدم (ع) ۷۷، ۱۴۱  
 آرنولد، تامس ۱۱  
 آژند، یعقوب ۱۲  
 آسیا ۳۵  
 آسیای صغیر ۳۱، ۱۶۱  
 آسیای غربی ۱۷۶، ۱۸۴  
 آسیای میانه ۳۰، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۱۶۱  
 آشوری، داریوش ۵۸ ح  
 آکسفورد ۹، ۱۱، ۱۷، ۱۹  
 آلبانی ۱۸۱  
 آل سعود ۱۸۸  
 آناتولی ۳۰، ۳۵، ۳۷، ۱۸۱
- الف
- ابراهیم (ع) ۵۶، ۶۴، ۷۷  
 ابن باجه ۱۳۶  
 ابن تیمیه ۱۸۴، ۱۸۸  
 ابن رشد ۱۳۶  
 ابن سعد ۹۶  
 ابن سیرین ۱۵۰  
 ابن سینا ۱۳۶  
 ابن عباس ۱۰۰  
 ابن عربی ۱۶۸ - ۱۷۰، ۱۷۹
- ابوبکر ۴۸ - ۵۰، ۱۳۹  
 ابوحنیفه ۱۲۰، ۱۳۱  
 ابو داود ۱۰۰  
 ابو مدین ۱۷۸، ۱۸۰  
 ابو یوسف ۱۲۰  
 اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی ۴۰  
 اجمیر ۱۸۲  
 احد (غزوه) ۴۷  
 احسائی، شیخ احمد ۱۸۶  
 احمد بدوی مصری ۱۷۷  
 احمد بن ابراهیم بن علی یسی ۱۸۱ ح  
 احمد بن ادریس ۱۹۲  
 احمد بن حنبل ۱۰۵، ۱۲۱، ۱۳۶  
 احمد تیجانی ۱۹۱  
 احمد سرهندی ۱۸۵  
 ادینبرا ۱۰  
 اروپا ۳۳، ۱۵۸، ۱۸۱، ۲۰۴  
 اسپانیا ۲۳، ۲۷، ۱۷۸  
 استانبول ۶۸  
 اسدآبادی، سید جمال الدین ۲۱، ۱۹۱ ح، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳ ح  
 اسرافیل ۸۰  
 اسکاتلند ۱۰  
 اسکندریه ۱۰، ۱۸۰  
 اسماعیل (ع) ۶۴



## پ

پاریس ۱۹۱ ح  
پاکستان ۳۹، ۴۰، ۱۲۱، ۲۰۰، ۲۰۵ - ۲۰۷  
پامیر ۳۹  
پاینده، ابوالقاسم ۱۳، ۱۵۶ ح  
پولس ۴۸ ح  
پولک، ویلیام ۱۲

## ت

تانگانیکا ۳۸ ح، ۳۹  
تراس (یا تراکیا) ۳۷  
ترکستان ۳۳، ۴۰  
ترکیه ۴۰، ۱۸۲، ۱۹۸، ۱۹۹  
تسبیحی، محمدحسین ۱۷۰ ح  
تونس ۳۸  
تیتوس، مری ۱۸۳ ح  
تیمور لنگ ۳۵، ۱۶۲

## ج

جامی ۱۷۰  
جاوه ۳۸  
جبرئیل ۵۳، ۷۶  
جرجانی، میرسید شریف ۷۸ ح  
الجزیره ۳۸، ۱۳۸، ۱۷۹ ح، ۱۸۰  
جعفرالصادق (ع)، امام ۱۴۳  
جلال‌الدین رومی ۱۷۰، ۱۸۱، ۱۹۰

## چ

چاد ۱۷۹ ح  
چین ۳۳، ۳۹، ۴۰، ۲۰۵

## ح

حائل ۱۸۹  
حافظ ۱۶۹  
حبشه ۴۵  
حجاز ۱۲۲ ح، ۱۲۵، ۱۸۹  
حسن بصری ۱۰۱، ۱۳۱، ۱۴۷

اسمیت، جوزف ۴۱ ح

اشعری بغدادی ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۹، ۱۶۰  
افریقا ۲۷، ۳۳، ۴۰، ۱۲۱، ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۶۲  
۱۷۶، ۱۷۹ ح، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۳

افغانستان ۴۰

افلاطون ۱۸۶ ح

اقبال، محمد ۱۸۳، ۲۰۵

اگوستین ۱۵۷

الهی قمشهای ۴۳ ح

اندونزی ۳۳، ۱۲۱، ۱۶۲، ۱۷۶ ح، ۲۰۰

انصاری، قاسم ۱۵۶ ح

انگلستان ۲۰۵، ۲۰۷

اوزاعی ۱۲۱

ایالات متحده آمریکا ۴۱ ح، ۲۰۶

ایتالیا ۱۰

ایران ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۵، ۴۸، ۱۲۶، ۱۳۵

۱۴۰، ۱۸۵، ۱۹۷، ۲۰۶

## ب

باب ۲۰۶

بابل ۱۴۸

بالکان ۳۵، ۴۰

بحرین ۱۲۲ ح

بخاری ۹۵، ۹۷ - ۱۰۳

بدر (غزوه) ۴۷، ۷۵

برگسون ۲۰۵

برگشترسر، گک ۱۲۳ ح

برنثو ۱۷۶ ح

بریتانیا ۱۰

بصره ۱۳۵

بغداد ۲۶، ۳۵، ۱۳۶، ۱۵۲، ۱۷۶، ۲۰۴

بکری، شیخ مصطفی ۱۸۴

بلال حبشی ۸۲

بنگال ۲۰۱

بوزنطیه (بیزانس) ۴۵، ۴۸

بهاء‌الله، میرزا حسینعلی ۲۰۶

بوستون ۱۱

بیت المقدس ۲۵

بیضاوی ۶۸

- حاج، حسین بن منصور ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۷، ۱۶۸  
حیفا ۲۰۶
- س
- سعدی ۷۲ ح  
سلیمان (ع) ۵۹، ۷۶  
سمرقند ۲۷  
سنگال ۳۱  
سن لویی ۱۷۷  
سودان ۴۰، ۱۹۳  
سوریه ۲۳، ۳۵، ۴۸، ۸۲، ۱۰۷، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۸۵  
سوماترا ۳۸  
سید احمدخان ۲۰۱، ۲۰۲  
سید امیرعلی ۲۰۳  
سیرنائیک ۱۹۳، ۱۹۴
- ش
- شاخت، یوزف ۱۲۳ ح  
شاذلی ۱۸۰  
شافعی ۱۲۰  
شام ۱۲۲ ح  
شاه ولی الله دهلوی ۱۸۵  
شتاینر، رودولف ۱۳۴  
شریعت الله ۲۰۱  
شیبانی، محمد ۱۲۰  
شیخ رشید رضا ۱۹۹  
شیخ سدو ۱۸۳  
شیرازی، سیدعلی محمد ۲۰۶
- ص
- صفا (تپه) ۸۴  
صفا، ذبیح الله ۶۹
- ط
- طباطبائی، علامه سید حسین ۵۳، ۹۴ ح، ۹۶ ح، ۱۳۳ ح، ۱۳۸ ح، ۱۳۹ ح، ۱۴۲ ح، ۱۴۳ ح  
طبرسی ۶۹  
طبری ۶۸، ۱۰۴  
طرابلس ۳۱ ح
- خ
- خالد بن ولید ۴۲ ح  
خدیجه (ع) ۴۲  
خندق (غزوه) ۴۷
- د
- داود (ع) ۵۹، ۷۸  
داود الظاهری ۱۲۱  
درعیه ۱۸۸  
درقاوه ۱۸۰  
دمشق ۲۵، ۴۲ ح، ۶۶، ۱۶۸
- ذ
- ذوالقرنین ۵۹، ۷۷، ۷۸
- ر
- رابعه عدویه ۱۵۱  
رای بارلی ۲۰۱  
رفاعی، احمد ۱۷۷  
رنان، ارنست ۲۱  
روسیه ۳۰، ۴۰  
روم ۳۰، ۴۹ ح
- ز
- زنگبار ۳۸ ح، ۳۹، ۱۳۸  
زرین کوب، عبدالحسین ۱۲۶  
زکریا ۷۷  
زمخشری ۶۸  
زنجان، ابو عبدالله ۵۴
- ژ
- ژوکوفسکی ۱۵۶ ح

- طنطا ۱۷۸  
طوسی، محمد ۹۷ ح  
طه عبدالباقی سرور ۱۴۹ ح
- ع
- عایشه (همسر رسول اکرم) ۱۰۰  
عبدالعزيز بن سعود ۱۸۹  
عبدالقادر الجیلانی (گیلانی) ۱۷۶، ۱۷۷  
عبدالله بن یوسف ۹۵  
عبده، شیخ محمد ۱۹۱، ۱۹۷-۱۹۹، ۲۰۲  
عبیدالله المهدی (خلیفه فاطمی) ۱۴۲  
عثمان ۶۷، ۱۳۹  
عراق ۲۳، ۳۰، ۳۵، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۰،  
۱۲۲، ۱۲۶-۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۲، ۱۵۰،  
۱۷۷، ۱۸۹  
عربستان ۳۵، ۴۵، ۴۷، ۵۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۴۶،  
۱۴۹، ۱۸۰، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۰۴  
عرفات (تپه) ۸۴  
عقبه بن عامر ۹۳، ۹۵  
علی بن ابیطالب (ع) ۹۳، ۱۰۵، ۱۳۸-۱۴۳،  
۱۷۵  
علی بن عیسی ۱۵۳  
علیگره ۲۰۲، ۲۰۶  
عمان ۱۳۸  
عمر ۹۹، ۱۳۹  
عیسی (ع) ۴۹ ح، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۷۱، ۷۷-۷۹،  
۱۴۸، ۱۵۰
- غ
- غزالی ۹۸ ح، ۱۵۲ ح، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲،  
۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲ ح، ۱۹۰، ۱۹۸
- ف
- فارابی ۱۳۶  
فاس ۱۸۰  
فاطمه (ع) ۱۴۲  
فخر رازی، امام ۶۸  
فرانسه ۱۰، ۲۳، ۱۷۹ ح
- ق
- قائمی، مهدی ۱۲  
قاهره ۶۸، ۱۵۷، ۱۶۳  
قتیبه بن سعید ۹۵  
قرشی، سید علی اکبر ۷۹ ح  
قرطبه ۲۰۴  
قسطنطنیه ۲۳، ۱۲۳  
قشیری ۱۵۷  
قونیه ۱۸۱
- ک
- کارلایل، تامس ۵۴  
کربلا ۱۸۹  
کلینی، یعقوب ۹۷ ح  
کمبریج ۱۱  
کندی ۱۳۶  
کنیا ۳۸ ح  
کوفه ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰
- گ
- گیب، الگزاندر ۱۰  
گینه جدید ۱۷۶ ح
- ل
- لقمان حکیم ۷۷  
لندن ۱۱  
لوتر ۱۵۷  
لیبی ۱۷۹ ح، ۱۹۴  
لین، ا. و. ۶۸
- م
- ماتریدی سمرقندی ۱۳۴

- مارسه ۹۹  
مارگولیوٹ ۱۵  
ماساچوست ۱۱  
ماسینیون ۱۴۶، ۱۴۹ ح، ۱۵۱ ح  
مالایا ۳۸، ۳۹، ۱۷۶ ح  
مالک بن انس ۱۲۰  
مجلسی، محمدباقر ۱۸۵  
محمد بن عبدالله (ص) ← بیشتر صفحات  
محمد بن عبدالوہاب ۱۸۸  
محمد بن علی بن بابویه قمی ۹۷ ح  
محمد بن علی سنوسی مراکشی ۱۹۳  
محمد بن عیسیٰ المختار ۱۸۰ ح  
محمد صدرالدین ← ملاصدرا  
محمد عثمان امیرغنی حجازی ۱۹۳  
محمد علی پاشا ۱۹  
محمد مرتضی ۱۹۰  
محمد المنتظر (امام زمان عج) ← مهدی (ع)  
مخا ۱۸۰  
مدرس گیلانی، مرتضی ۱۷۰ ح  
مدیترانہ ۴۲  
مدیر شانہچی، کاظم ۹۷ ح  
مدینہ ۳۳، ۲۵، ۴۴-۴۶، ۵۱، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۵، ۲۰۲  
مراکش ۹، ۳۸، ۱۳۹، ۱۷۹، ۱۹۹  
مرسیہ ۱۶۸  
مروان (خلیفہ اموی) ۱۴۱  
مروہ ۸۴  
مریم عنرا ۶۳، ۷۶، ۷۸  
مسلم ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱  
مشکور، محمدجواد ۱۰۲ ح  
مصر ۳۵، ۴۰، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۹  
معاویہ ۱۲۲ ح  
معین الدین چشتی سیستانی ۱۸۲  
ملک داندل، د. ب. ۱۳۳ ح، ۱۵۸، ۱۵۹ ح  
مکہ ۲۳، ۴۲-۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۸۹، ۱۹۲  
ملاصدرا ۱۸۵  
منی ۸۴  
موسی (ع) ۶۴، ۷۷، ۷۸  
مهدی (ع) ۱۰۴، ۱۴۲، ۱۴۸  
مهدی ابن تومرت ۱۷۸  
مهدی محمد احمد ۱۹۴  
میکائیل ۷۶  
مینداناو ۳۹  
ن  
نابلسی، عبدالغنی ۱۸۵  
نجد ۶۴، ۱۲۲ ح، ۱۸۹  
نسائی ۱۰۰  
نظام الملک ۱۳۶  
نوبہ ۱۹۳  
نوح (ع) ۷۷، ۹۹  
نیجریہ ۳۱، ۱۷۹  
نیچہ ۲۵۰  
نیکلسون ۱۲۹ ح، ۱۵۶ ح، ۱۷۰  
ه  
هاروارد (دانشگاه) ۱۱  
هجویری ۱۵۶ ح  
هرقل (هراکلیوس) ۱۰۴، ۱۰۰  
هند شرقی ۳۹، ۱۷۶  
هندوستان ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵-۲۰۷  
هوداس ۹۹  
ی  
یحییٰ (ع) ۵۹، ۷۷  
یزید ۱۲۲ ح، ۱۴۱  
یزید بن ابی حبيب ۹۵  
یس (نام شهر) ۱۸۱ ح  
یمن ۵۶، ۱۴۲، ۱۸۰  
یوسف (ع) ۵۹، ۷۸  
یوسف کومی ۱۸۰  
یونان ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۷



# کتابنامہ

## CHAPTER I

R. A. NICHOLSON: *A Literary History of the Arabs* (2nd ed., Cambridge 1930)

The best introduction to Islamic culture for English readers. On the Persian side it should be supplemented by—

E. G. BROWNE: *A Literary History of Persia* (4 vols., London and Cambridge 1902-24)

SIR WILLIAM MUIR: *The Caliphate : Rise, Decline and Fall* (revised ed., Edinburgh 1915 etc.)

P. K. HITT: *History of the Arabs* (London and New York 1937; 5th ed. 1951)  
The standard English histories of medieval Islamic civilization.

B. LEWIS: *The Arabs in History* (London 1950)  
A balanced and readable general survey, brought down to modern times.

SIR T. W. ARNOLD: *The Caliphate* (Oxford 1924)

R. LEVY: *The Social Structure of Islam* (Cambridge 1958)

S. LANE-POOLE: *A History of Egypt in the Middle Ages* (2nd ed., London 1914 etc.)

History and civilization of Muslim Egypt to 1517.

P. WITTEK: *The Rise of the Ottoman Empire* (London 1938)

Short but valuable study of the interaction of religion and politics.

SIR T. W. ARNOLD: *The Preaching of Islam* (2nd ed., London 1913)

The best general account of the religious expansion of Islam.

*The Encyclopaedia of Islam* (4 vols. and Supplement, Leyden 1913-38. New edition now proceeding)

An indispensable (though unequal) work of reference on Islamic religion, history, literature etc.

---

<sup>1</sup> Except for a few standard authorities in other European languages, the bibliography is confined to works published in English.

*The Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leyden 1953)

Reprint, with revisions, of the articles on religion and law in the *Encyclopaedia of Islam*.

T. P. HUGHES: *A Dictionary of Islam* (London 1885 and 1935)

Still a useful reference work for Muslim religion and law, especially in India.

*The Legacy of Islam*, ed. Sir T. W. Arnold and A. Guillaume (Oxford 1931)

Articles on Islamic religious thought, science, and art, and their influence upon Europe.

L. MASSIGNON: *Annuaire du Monde Musulman* (Paris 1955 (latest issue))

Data relative to the history, population, organization, etc. of all countries with Muslim populations.

#### CHAPTERS 2, 3, 4

W. MONTGOMERY WATT: *Muhammad at Mecca* (Oxford 1953)

— *Muhammad at Medina* (Oxford 1958)

Most up-to-date discussion of the Prophet.

TOR ANDRAE: *Mohammed, The Man and his Faith*, English trans. (London 1936)

Good short presentation of recent research.

— *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (Stockholm 1918)

A study of the development of Muslim conceptions of and attitude towards the Prophet.

J. C. ARCHER: *Mystical Elements in Mohammed* (Yale University Press 1924)

Brings out much-neglected aspect of Mohammed's character and teaching.

*The Koran*

The older English translations by GEORGE SALE (Chandos Classics), J. M. RODWELL (Everyman's Library), and E. H. PALMER (Worlds Classics) are all rather literal and inadequate. A more recent version is:

A. J. ARBERRY: *The Koran Reinterpreted* (London 1955)

In fact, however, no translation is fully satisfactory.

R. BELL: *The Qur'ān* (2 vols., Edinburgh 1937-9)

The first attempt at a critical arrangement of the contents of each sūra.

A. YUSUF ALI: *The Holy Quran* (2 vols., Lahore 1934)

An Indian 'modernist' interpretation.

TH. NÖLDEKE: *Geschichte des Qorans* (2nd ed., 3 vols., Leipzig 1909-38)

R. BLACHÈRE: *Introduction au Coran* (Paris 1947)

Standard work on the history of the Koran.

R. BELL: *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London 1926)

A study of the influence of Syrian Christianity on Mohammed's religious ideas.

SYED AMER ALI: *The Spirit of Islam* (Revised ed., London 1922)

A modernist presentation of Mohammed's life and teachings (see pp. 182-3).

H. U. W. STANTON: *The Teaching of the Qur'ān* (S.P.C.K. 1919)

A useful summary of Koranic doctrine.

- R. ROBERTS: *The Social Laws of the Qorān* (London 1925)  
The relevant Koranic passages, with their legal development, and comparison with the legislation of the Old Testament.

## CHAPTERS 5, 6, 7

- D. B. MACDONALD: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory* (London and New York 1903 etc.)
- H. LAMMENS: *Islam, Beliefs and Institutions*, trans. by Sir E. D. Ross (London 1929)  
Good general sketches of the whole field.
- I. GOLDZIEHER: *Muhammedanische Studien*, vol. II (Halle 1890)  
The standard critical study of the Hadīth. (The early publication of English and French translations of this work is expected.)
- A. GUILLAUME: *The Traditions of Islam* (Oxford 1924)  
An introduction, based in part on the preceding.
- M. MUHAMMAD ALI: *A Manual of Hadīth* (Lahore n.d.)  
Annotated selection from al-Bukhārī and later works.
- A. J. WENSINCK: *The Muslim Creed* (Cambridge 1932)  
Critical analysis of early statements of orthodox doctrine to show its growth and development in reaction to heretical and Mu'tazilite positions.
- D. S. MARGOLIOUTH: *The Early Development of Mohammedanism* (London 1914)  
A valuable, though sceptical, study of the expansion of theology, law and ethics.
- W. MONTGOMERY WATT: *Free Will and Predestination in Early Islam* (London 1948)  
A more perceptive analysis of this problem.
- L. GARDET et M. M. ANAWATI: *Introduction à la Théologie musulmane* (Paris 1948)  
Discussion of the developed theological system from a Thomist angle.
- D. M. DONALDSON: *The Shi'ite Religion* (London 1933)  
The general development of Shi'ite theology, preceded by uncritical accounts of the Shi'ite Imāms.
- A. A. A. FYZEE: *A Shi'ite Creed* (O.U.P., London 1942)  
Annotated translation of the treatise of Ibn Bābawaih (d. 991).
- B. LEWIS: *The Assassins* (London 1967)  
A clear and level-headed guide through a complicated subject.
- M. G. S. HODGSON: *The Order of Assassins* (The Hague 1955)
- R. J. MCCARTHY: *The Theology of al-Ash'ari* (Beirut 1953)
- F. RAHMAN: *Prophecy in Islam* (London 1958)
- T. J. DE BOER: *The History of Philosophy in Islam*, trans. by E. R. Jones (London 1903 etc.)



Outlines of the main philosophical systems in the medieval Islamic civilization.

A. A. A. FYZEE: *Outlines of Muhammadan Law* (O.U.P., London 1949).

A general introduction to the subject.

SYED AMEER ALI: *Personal Law of the Mahommedans* (London 1880)

A more detailed treatment of the actual application of the law of personal status.

L. OSTROROG: *The Angora Reform* (London 1927)

Three lectures, including an excellent discussion on the 'roots of law' which has been largely drawn upon in Chapter 6.

D. SANTILLANA: *Instituzioni di diritto musulmano malichita* (2 vols., Rome 1926-38)

The best general survey of the structure and contents of Islamic Law (Māliki and Shāfi'i schools).

J. SCHACHT: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1950)

A pioneer work on the early schools of law and the development of legal theory.

#### CHAPTERS 8 AND 9

R. A. NICHOLSON: *The Mystics of Islam* (London 1914)

The best short introduction to the subject.

— — *The Idea of Personality in Sūfism* (Cambridge 1923)

A caution against over-emphasis on the pantheistic element in Sūfi thought.

— — *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge 1921)

Studies of the works of three representative Sūfis. In addition, Professor Nicholson has translated the *Kashf al-Mahjūb* of al-Hujwiri (d. 1072) (London 1911 and 1936), the mystical odes of Ibn al-Arabi (London 1911), a selection from the odes of Jalāl al-Dīn al-Rūmi (*Divāni Shamsi Tabriz*, Cambridge U.P. 1898), and the same poet's *Mathnawi* with a Commentary (8 vols., London 1925-40). Other works on individual mystics are:

A. J. ARBERRY: *The Mawāqif of al-Niffarī* (London 1935)

MARGARET SMITH: *Rabī'a the Mystic* (Cambridge 1928)

— — *An early Mystic of Baghdad* (London 1935)

A study of the writings of al-Muhāsibi (d. 857).

A. J. WENSINCK: *La Pensée de Ghazzali* (Paris 1940)

Several sections of Ghazālī's *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* have been translated.

L. MASSIGNON: *Al-Hallaj, Martyr mystique de l'Islam* (2 vols., Paris 1922)

A penetrating study of the founder of Sūfi theology.

— — *Essai sur les Origines de Lexique technique de la Mystique musulmane* (Paris 1922)

The basic work on the origins of Sūfism.

A. J. ARBERRY: *Sūfism* (London 1950)

Brief but masterly historical survey, with translated extracts from Sūfī writings and poems.

- A. E. AFFIFI: *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-ibn al Arabi* (Cambridge 1939)

An attempt to reduce Ibn al-Arabi's writings to an orderly system.

- O. DEPONT et X. COPPOLANI: *Les Confréries religieuses musulmanes* (Algiers 1897)

The only work which attempts to cover the history of the Sūfī orders, with special reference to North Africa.

- J. K. BIRGE: *The Bektashi Order of Dervishes* (London 1937)

A detailed account of the history, doctrines, and practices of this syncretist order.

#### CHAPTER 10

- H. ST. J. B. PHILBY: *Arabia* (London 1930)

The fullest account in English of the Wahhābī movement.

- E. G. BROWNE: *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge 1910)

Chapter I contains a biography of Jamāl al-Dīn al-Afghānī.

- C. C. ADAMS: *Islam and Modernism in Egypt* (O.U.P., London 1933)

A detailed study of the movement associated with Jamāl al-Dīn, Mohammed Abduh, and the Salafiya group.

- H. A. R. GIBB (ed.): *Whither Islam?* (London 1932)

Four lectures on Muslim movements in North Africa, Egypt, India, and Indonesia, with introduction and conclusion.

- MURRAY TITUS: *Indian Islam* (O.U.P., London 1930)

A useful compilation of data relating to Islam in India.

- W. C. SMITH: *Modern Islam in India* (2nd ed., London 1946)

A socio-religious analysis of recent intellectual and political movements amongst Muslims.

- *Islam in Modern History* (Princeton 1957)

- SIR MOHAMMAD IQBAL: *The Secrets of the Self*, trans. by R. A. Nicholson (London 1920)

Iqbal's first poetical exposition of his philosophy, with an introduction by the translator.

- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (2nd ed., O.U.P., London 1934)

See pages 126-7.

- H. A. R. GIBB: *Modern Trends in Islam* (Chicago 1947)

A critique of Islamic modernism.

- W. M. MILLER: *Bahaism, its Origin, History, Teachings* (New York 1931)

- C. SNOUCK HURGRONJE: *The Achehnese* (2 vols., Leyden 1906)

The outstanding work on modern Muslim sociology and religion in Indonesia.

A. H. HOURANI: *Syria and Lebanon* (O.U.P., London 1946)

Includes a valuable analysis of the effects of Western penetration on Muslim thought and institutions.

J. M. B. BALLYON: *Modern Muslim Koran Interpretation 1880-1960* (Leyden 1961)

F. RAHMAN: *Islam* (London 1966)

G. E. VON GRUNEBaum: *Modern Islam* (California 1962)

AZIZ AHMAD: *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964* (Oxford 1967)

All four give various interpretations of religious and legal thought in recent essays.

© Copyright 1988

by Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī wa Farhangī  
Printed at S.I.I.F. Printing House  
Tihīrān, Irān

***ISLAM***  
***A HISTORICAL SUSVEY***

by  
**H. A. R. Gibb**

Translated by  
**M. Amīrī**

**Scientific & Cultural  
Publications Company**