

گلدزیهر

درسهائی  
در بارهٔ اسلام

چاپ دوم

ترجمهٔ دکتر علینقی منزوی

دکترای فلسفه از دانشگاه سن ژوزف بیروت



# گلد زیهر

دوسهائی دربارہٴ اسلام

ترجمہٴ دکتر علینقی منزوی  
دکترای فلسفہ از دانشگاه ژوزف بیروت

انتشارات کمانگیر

چاپ دوم اسفند ماه ۱۳۵۷

شماره ثبت ۷۶۵ - ۱۳۵۷ / ۱۲ / ۱۲

چاپ رد پایاب تهران

تیراژ هزار نسخه

حق چاپ برای مترجم محفوظ است



# VORLESUNGEN

ÜBER DEN

# ISLAM

VON

IGNAZ GOLDZIHNER

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BUDAPEST



HEIDELBERG 1910

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

الف ( نمونه روی جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

**RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE  
BIBLIOTHEK**

**HERAUSGEGEBEN**

**VON**

**WILHELM STREITBERG UND RICHARD WÜNSCH**



**ERSTER BAND**

**VORLESUNGEN ÜBER DEN ISLAM**

**VON**

**IGNAZ GOLDZIHNER**



**HEIDELBERG 1910**

**CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG**

ب ( نمونه پشت جلد کتاب در چاپ اول سال ۱۹۱۰

I. GOLDZHER

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUDAPEST

# LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE ET JURIDIQUE  
DE LA RELIGION MUSULMANE

TRADUCTION

DE

FÉLIX ARIN

MAÎTRE EN SCIENCES JURIDIQUES  
MÉMOIRE DE L'ÉCOLE SPÉCIALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES  
INSPECTEUR DES SERVICES JUDICIAIRES CHÉRIFFIENS.



PARIS

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

13, RUE JACOB, 13

1920

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

## PRÉFACE DU TRADUCTEUR

---

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

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

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

Marrakech, 27 février 1920.

F. A.

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

المذكور

إبناس مولد نسبه

# العقيدة والتشريع في الإسلام

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي

قاله للامرية وعلق عليه

الاستاذ	الدكتور	الدكتور
عبد العزيز عبد الحق مدير المركز الثقافي المصري بأكرا - غانا	علي حسن عبد القادر استاذ بكلية الشريعة بأزهر ومدير المركز الإسلامي بلندن	محمد يوسف موسى استاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس بالقاهرة

الطبعة الثانية

منقحة مع زيادة تطبيقات

الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر  
ومكتبة المثنى ببغداد

طابع دار الكتاب العربي  
في سنة ١٩٥٤م للطباعة المحمدية

هـ ( نمونه روى جلد چاپ عربى

# VORLESUNGEN

ÜBER DEN

# ISLAM

VON

DR. IGNAZ GOLDZIHNER,

VON O. O. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU BUDAPEST

ZWEITE, UMGEBETTETE AUFLAGE

VON

DR. FRANZ BABINGER,

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

MIT EINEM BILD DES VERFASSERS UND  
EINEM GELEITWORT VON G. H. DECKER



HEIDELBERG 1925

CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 1925

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

## فهرست مطالب بترتیب صفحات

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

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



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

- 215 10 - میانه روان
- 215 - آموزشگاه های نظامیه
- 220 11 - راه معتزلی بنام اشعری
- 225 12 - مقاومت سنان برابر اشعریان
- 227 13 - علوم طبیعی نزد متکلمان
- 229 - معجزه
- 233 - نصادف
- 289-235 **پانوشته های بخش سوم**
- 235 مقابله ی زمختی بنی عباس و بنی امیه در اشدین
- 242 کردل و کار اندام نزد مرجیان
- 243 حق الله سمعی و حق الناس عقلی است
- 246 رابطه ی شیعه و مرجئه
- 248 مرجیان دماوند
- 249 مباحله و لعان . وزگرم و ورسرد
- 251 مذهب اختیار را شیعه از مسیحیان نگرفته اند
- 254 توحید گرانی در عهد ساسانی
- 256 جبر در مسیحیت و ریشه ی یهودی آن
- 257 یاران علی در کوفه علما بودند و اصحاب بنی امیه در شام بی سواد
- 259 رد برگلدزبهر راجع به جبر و اختیار
- 261 داستانسرانی در سده های نخستین
- 263 مسیح فریسی ( معتزلی از یهود ) بود
- 265 شك در نظر صوفیان
- 266 حس ششم نزد شلمغانی و فرید
- 367 معجزه ، و مسائل فلسفی نزد شیعه
- 268 قاعده ی لطف و اثبات امامت
- 270 تجسیم و تشبیه سنی است نه شیعی
- 273 اشعری عرب زده تر از ماتریدی است

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

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

- 372 سفینه‌ی بنی ساعده و عشره‌ی مبشره
- 374 قرآن بزبان صحابه
- 376 شرایط امام
- 377 اسلام شودش عرب بر ضد یهود بود؟
- 379 تشویق به ازدواج
- 383 دوگونه پارسائی مثبت و منفی
- 384 قاریان قرآن
- 388 پرسه و سیاحت ، مانوی - صوفی
- 391 نظریه‌ی حنیف و روحانی درباره‌ی توکل
- 394 تحفیر سلمان و عمار
- 397 نفوذگنوسیزم ایرانی از یمن به حجاز
- 399 کابالای یهود متأثر از حروفیان است نه بعکس
- 401 صاحب سر پیغمبریک یمنی است
- 402 گوسیزم هند ، از پهلوی به عربی ترجمه می‌شد ، نه از هندی
- 303 پارسائی مثبت ابو العتاهبه
- 404 مانویان واسطه‌ی ترجمه‌ی گنوسیزم هندی به عربی
- 406 درجات پنجگانه و هفتگانه‌ی تصوف
- 406 اسلام سنی نیست
- 407 توحید اشراقی
- 408 سبحه‌ی هندی در اسلام
- 510 دل در اخلاق هندی و یهودی
- 412 رفع تکلیف عبادتی از واصلان
- 413 واژه‌ی درویش
- 415 شبهات براهمه و رواندی بر نبوت اسرائیلی است نه بر اشراق هندی
- 416 تهلیل ، انتقاد صوفیه از ظاهر عددی آن
- 417 کم‌بینی صوفیان علوم کلاسیک را
- 421 امر بین الامرین در جبر و اختیار

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

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

- 502 - تبرای شیعه از ستمگرا نیست نه از مردم
- 504 18 - فرقه‌های ده‌گانه : الف - زیدیان
- 506 - ب - اسماعیلیان
- 507 - دفاع از تشیع (در پانوشت)
- 514 - حروفیان . بهود از ایشان گرفته اند
- 515 19 - خشکی اسماعیلی گری
- 515 - دیکتاتوری امام
- 516 - دشمنی اسماعیلیان با یگانه
- 517 20 - ابر مردمی خاندان علی
- 519 - بت پرستی سرهانی در غلات سوریه
- 600-523 **پانوشت‌های بخش پنجم**
- 523 شماری فرقه‌ها
- 523 ارزش عدد 72
- 525 اختلافات فلسفی شیعی و سنی و خارجی
- 526 سقیفه‌ی بنی‌ساعده شورای اشراف قریش بود نه اهل صفا
- 526 شیعه اکثریت داشت و اقلیت شد
- 527 خارجیان سنی و خارجیان گنوسیت
- 529 دوجنبه‌ی فلسفی و سیاسی اختلاف
- 531 تشیع، مذهبی دمکرات تراز تنن است
- 533 نیروی متخیله و نبوت . دفاع از هنر
- 534 تعزیه
- 536 مقاتل نویسان
- 537 تقیه
- 539 صلح جوئی شیعه
- 541 علم امام و جهل خلیفه
- 543 قاعده‌ی لطف و عصمت



- 545 نظریات غلات ازدهدگاه توحید عددی و اشراقی
- 546 تزیه الوهیت نزد شیعه و تجسیم نزد سنی
- 547 عصمت یعنی چه
- 550 دنبالدهی قاعده‌ی لطف و عصمت
- 551 ولایت و نبوت
- 552 جفر احمر و اسود و علم آن
- 553 حدیث سازی سنیان
- 554 علم تفسیر و پایه‌گذارانش
- 556 124 هزار تخته پاره کشتی نوح و شماره‌ی پیغمبران
- 565 عمر دراز نوح و صاحب زمان
- 567 توقیعات و فرمانهای امام
- 569 بیانیه طبرستان برای تغییر مذهب نبوده است
- 574 اباحی‌گری یعنی چه ؟
- 777 حدیث نزد شیعی و سنی
- 578 محکم و منسابه در قرآن
- 579 اشعریان قم
- 580 تئوکراسی شیعه همان تئوکراسی محمندی است
- 581 سبائیان و علی‌اللاهیان . ابن سبأ، برسابا ؟
- 581 هنر یکر تراشی نزد شیعه
- 582 تشیع مذهب مناسب عصر
- 583 نجاست کافر ، حاجی بابا و دکتر پولاک
- 584 متاوله‌ی لبنان
- 585 تشیع در خارج شبه جزیره‌ی عرب
- 591 کبالی = کی آلی
- 592 علی‌اللاهیان و فضل الله حروفی
- 594 خواجه = خجه = حجة اشتقاق آنها
- 595 تساوی معصومان

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

- 624 - جزائر ، قفقاز ، سودان ، سومال  
 624 وهایی گری در نجد  
 625 - پیروان بدعت شکن حنبل و تیمبه  
 627 9 اسلام دوره‌ی صحابه  
 628 - سنیز وهایی باغزالیم  
 629 - مقایسه‌ی غزالی و تیمبه  
 629 10- بایی گری  
 629 - تکامل تلدیجی وحی و باورها  
 632 - تکامل نهادهای زندگانی  
 634 - بهائی گری : تقلید از مسیحیت  
 635 - آثار بهاء الله  
 636 - انترناسیونالیزم مذهبی  
 637 - پایه کردن بندها  
 638 - تقلید از قانون مدنی فرانسه  
 639 - مخالفت با آزادبخواهی  
 640 - عباس افندی  
 641 - بهائیت وزندیقی  
 643 - بهائی گری در میان یهود و مسیحیان  
 644 11 - همچون مذهبها در هندوستان  
 747 - احمد بارپلی  
 648 - وهایی - قادیانی  
 649 12- تاثیر اسلام و هندوی در یکدیگر  
 650 - ناناک و سیکها  
 651 13- آئین اکبری  
 655 14- رفرم اسلام در هندوستان  
 656 - شیعه مرکز خرد گرائی در هند  
 658 15- قادیانی  
 662 16 - آشتی دادن تشیع و تسنن

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

## مقدمه

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

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

ایشان می فرمود: در آن زمان هنوز مصد سخنان جرجی زیدان ناشناخته بود زیرا که کتب مشرقانی چون گلدریهر هنوز ترجمه نشده بود . لیکن امروز که کتابهای ابن بهودی چندبار به عربی ترجمه و چاپ شده ، نه تنها

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

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

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

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

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

پس از بازگشت به تهران در مارس ۱۹۲۵ جلد دوم آنرا در اینجا بهمین نحو چاپ کردم و در این وقت بنا به اطلاعی که دریافت کردم بیشتر نسخ چاپ بیروت در اثر جنگ داخلی لبنان از میان رفته و قطع اندکی از آن باقی مانده بود، و لذا با پیشنهاد دوستان برای چاپ دوم آن بصورت ایست موافقت نمودم.

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

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

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

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

مترجم سازگارتر دپلم از افزودن کلمات تقدیس خودداری نمودم .  
۳ - بسیاری از مطالب متن گلدزیهر مخدوش و قابل رد است که من فقط به اندکی از آنها جواب گفتم و جواب تفصیلی را به وقت موسع بعد موکول نمودم .

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

### چند یادآوری دیگر :

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

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

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

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

چ = چاپ ، چاپخانه .

خ = خورشیدی ( پس از رقم سال ) .

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

ذ = الذریعه الی تصانیف الشیعة .



س = پیش از تاریخ = سال .

س = پس از شماره صفحه = سطر .

ش = شماره .

ص = صفحه .

ط = پس از آیه قرآنی = مکه .

م - پس از آیه قرآنی = مدینه .

م - پیش از تاریخ = مرگ .

م - پس از تاریخ = میلادی .

ن . ك = نگاه کن .

ه = هجری قمری .

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

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

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

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

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

B : در آغاز پانویشتها نشان آغاز سخن «باینگر» شاگرد گلذیهر است .

G : نشان سخن گلذیهر است .

M : نشان سخن منزوی است .

در پایان ، دل مجروح نگارنده اجازه نمی‌دهد ، از جوان ناکام که در

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

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

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

و ربع چهارم عمر مادر و پدرش را سیاه کرد . اینک پاس خدمت‌هایش این

کتاب را پس از مرگش بدو هدیه می‌کنم .

## پیش گفتار چاپ اول

### از گلندزبهر \*

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

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

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

---

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

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

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

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

بوداپست ۲۲ ژوئن ۱۹۱۰

ای . گلذبهر

---

با اجازه آقای پروفیسور دکتر هیننه برگ ، این اشارات در چاپ دوم حذف شده اند . ( باینگر )

## پیش گفتار چاپ فرانسوی \*

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

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

مراکش: ۲۷ فوریه ۱۹۲۰ F. A.

---

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

## پیش گفتار چاپ دوم

### از بایبیتگر

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

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

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

مؤلف خدا بیامرزد، خودش قبلاً به این قصد مقدماتی فراهم کرده بود و این نکته از تغییرات و اضافات و حواشی فراوانی که بر نسخه‌ی چاپی و نسخه‌ی دست‌نویس خود افزوده بود، استنباط میشود.

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

از بعضی تغییرات و بیان مطلب بصورت تازه چشم پوشید ، بازکوشش کردم آنچه را که خود گلذیهر آورده بود . حتی در مواردی دست نخورده باقی بگذارم و حال آنکه بنظر من مثلا در مورد دو مسئله مهم روز یعنی نهضت «پان اسلامی» و مسئله «خلافت» ، يك موضع گیری مفصل تر ضرور می آمد .  
بعلاوه گاه بگاه فقط بعضی ناهمواریها را در طرز بیان رفع کردم و در جایی که مجاز بود ، لغات پیگانه زبانه و فراوان را حذف کردم و بر رویهم میتوان با وجدان پاک ادعا کرد که کلیه تغییرات پس از تفکر کافی صورت پذیرفته اند و بی گمان هر کدام از آنها مورد موافقت حتمی مؤلف قرار میگرفتند . برای این منظور ، به اندازه کافی ، تبادل نظرهای کتبی ( ۱۹۰۸ - ۱۹۲۱ ) و شفاهی ( ۱۹۱۲ - ۱۹۱۸ ) با ابگناس گلذیهر ، مورد استفاده قرار گرفت .

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

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

دو حواشی مفصل تر مشاهده میشود که از طبقات این سعد که از آن زمان تا بحال خاتمه یافته زیاد استفاده شده است .

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

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

به اسم :

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

[ جلد چهارم انتشارات موقوفه د. گوبه ]

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

مراجع ذکر شده در چاپ اول ، در بسیاری موارد بررسی و اصلاح شد ، منتهی تا آنجا که در برلین و مونیخ ، کتب عربی و فارسی در دسترس بودند . افسوس که کتابخانه منحصر بفرد گلدزیهر دیگر در اختیار خواننده

اروپائی نیست ، زیرا آنرا به اورشلیم منتقل کرده اند ( رجوع شود به A. S. **Yahuda' The Goldziher Library in The Jewish Chronicle Supplement**

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

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

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

آقای دکتر والتر گوتشالک **Dr. walter Gottschalk** کلر مند

کتابخانه دولتی پروس و نیز همکار **H. H. Schaefer** . شندر . از راه لطف در اصلاح چاپ حواشی به من کمک کرده اند .

ترجمه‌ی انگلیسی

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

و ترجمه‌ی فرانسوی

**Le Dogme et La loi de l'Islam. Histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane . Traduction de Félix Arin' Paris 1920 Geuthner VIII.' 317 Seiten .**

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

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

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

آگسبورگ ۷ ژوئن ۱۹۲۲

فرانس باینگر

**Franz Babinger**

---

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



## ایگناس گلدزیهر

بهرتدیدم برای تهیه شرح حال مؤلف از سه مقالتي استفاده کنم که به‌خامنه مهنن متخصص فن تهیه شده است . این سه کس عبارتنداز : بکر<sup>۱</sup> و ماسینیون<sup>۲</sup> و عبدالرحمان بدوی مصری معاصر .

مقاله بکر به فرانسه ونختین بار در مجله «اسلام» ش ۱۲ سال ۱۹۲۲ ص ۲۲۲-۲۱۴ و بعد در مقدمه چاپ دوم «درسهائی درباره اسلام» تألیف گلدزیهر سال ۱۹۲۵ و هاری دیگر در ضمن کتاب «بررسی های اسلامی» تألیف بکر ج برلین ۱۹۳۲ ج ۲ ص ۵۱۳ - ۴۹۹ چاپ شده است . مقالات ماسینیون نیز به فرانسه به عنوان مقدمه برای «فهرست آثار ایگناس گلدزیهر» تألیف بونارد<sup>۳</sup> ج پاریس ۱۹۲۷ ص ۱۶ - ۱ است که بخواهش نویسنده این مطور ، دوست گرانقدرم آقای حسن رضوی آنرا به فارسی ترجمه و در مجله کاه: ۶۹ چاپ کردند . مقاله عبدالرحمان بدوی به عربی است و در کتاب «التراث الیولانی فی الحضارة الاسلامیه» ج دوم مصر سال ۱۹۴۶ ص ۳۱۹ - ۳۰۷ دیده می شود .

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

۱ - C.H. Becker (1876-1933) 2 - Massignon (1883-1962)

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

وزارت فرهنگ مجار او را در يك هيت مطالعاتی به خارج فرستاد و يكسال در وين وليدن مشغول بود و بعد به خاورزمین رفت و از سپتامبر تا آوریل ۱۸۷۳ را در قاهره و سوریه و فلسطین گذرانید . در مدتی که در قاهره بود ، توانست به برخی مجالس درس جامع ازهر راه یابد و این امر ، برای مردی همانند او ، امتیازی شایان و احترامی بزرگ بشمار می آمد . توجه او از همان هنگام که برای تدریس در دانشگاه بودا هست برگزیده شده بود به مطالعات عربی بطور عموم و اسلامی بطور خصوص روز بروز افزایش می یافت تا در میهن خود شهرتی بسزایافت به سال ۱۸۷۱ به عضویت وابسته و بعد پیوسته آکادمی مجارستان برگزیده شد و در ۱۹۰۷ به ریاست یکی از بخشهای آن رسید . او به سال ۱۸۹۳ به استادى زبانهای سامی برگزیده شد و از آن هنگام دیگر از میهنش و از شهر بودا هست بیرون نرفت مگر برای شرکت در کنفرانسهای خاورشناسان یا برای سخنرانی در دانشگاههای که از وی دعوت می کردند . نکته ی بکرا و باتفاق اسنوکه هورگرونیه<sup>۱</sup> (۱۸۵۷ - ۱۹۲۷) مشترکاً دانش اسلام شناسی را پایه گذاری می کرد . جنگ جهانی اول زندگانی علمی او را مختل کرد و با آنکه زبان تحصیلی او آلمانی بود و به فرهنگ آلمان دل بستگی فراوان می داشت ، حاضر نشد از همپوستگی فرهنگی برادرانده هم ملتها دست بردارد . حتی پس از پایان جنگ که مجله های علمی اروپا بدست او نمی رسید این محرومیت از غذای روحی را در نامه هایش به دوستان ، در میان می گذارده و نمونه هایی از آنها را ماسینیون یاد کرده است .

#### دیدسیاسی گلدزیهر :

بدوی می گوید : خانواده گلدزیهر مانند جهودان تهی دست اروپای میانه نبودند که برخی از ایشان به علت بی نوائی، در جهل و بی سوادى بزرگ شونند و برخی دیگر به کشتزارى برای اندیشه های انقلابی تبدیل گردند . دو عامل که او را به جامعه پیوند می داد یکی مجارستانی بودن زاذوبوم او و دیگر اسرائیلی بودن خانواده اش می بود . عامل نخستین چنان استوار نبود که گلدزیهر را در سیاست خارجی میهنش (مجارستان) شرکت دهد . عامل دوم نیز او را به سوی روحیه اینترناسیونالیزم می کشانید (التراث الیونانی ص ۳۰۸) . ماسینیون می گوید : سیاست داخلی مجارستان برای گلدزیهر اندوه بار بود او مدت سی سال دبیر کل جامعه یهودیان تجددخواه بودا هست (سالهای ۱۹۰۴ - ۱۸۷۴) و در عین حال يك مجارستانی مین پرست می بود و تمایل داشت همیشه به زبان مجارستانی بنویسد . از نظر سیاست مانند يك بورژوا فکر می کرد ، در انقلاب بلاکون با یهودیان همکاری نکرد و در دوره انقلاب ضد یهود چنان آزرده شد که از دانشگاه استعفا کرد و خانه نشین شد . گلدزیهر در جوانی بر اثر مطالعه تورات طرفدار نظریه ولهاوزن<sup>۲</sup> یعنی نامتجانس بودن اجزاء

1 - Snouck Hurgronje (1857-1927)

2 - Wellhausen

اصلی تورات ندوبه نظریه رنان گروید که فرهنگ و تمدن آریائی را برتر از تمدن سامی می‌شمرد. ولی کم‌کم از این اندیشه دست برداشت و بعداً از پیش‌گامان جنبشی شد که علیه زبانهای هندو-اروپائی و ادعای برتری ایشان قد برانراشت. از نظر سیاسی گلدزیهر امیدوار بود روزی نرارسد که یهود و عرب دو تمدن سامی در فلسطین با هم بسازند و در صلح زندگی کنند. گلدزیهر در پایان بدینجا رسیده بود که اگر هم نظر و لهاوزن و رنان در افسانه بودن تورات درست باشد، باز باید تورات مقدس را همانند یک اثر هنری پذیرفت.

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

زندگانی علمی گلدزیهر:

بدوی گوید: گلدزیهر بیش از یک ربع قرن همچون خورشیدی از دفتر خود در بودا هست می‌درخشید و در جهان اسلام شناسی هر تومی افکنند و تاریکی‌های پیرامون زندگی اسلامی را اندک، اندک می‌زدود و راه را برای پژوهشگران در اسناد ثبت‌کننده آن زندگی روشن می‌نمود تا توانست یک نسل پرکار از خاورشناسان دپروز پاکسانی که امروز نیز از خاور-

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

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

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

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

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

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

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

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

آثار گلذیهر - او در شانزده سالگی - بررسی های خاورشناسی پرداخت . در این سن بود که دودستان را از ترکی به زبان هنگری برگردانید و سردیر یک مجله نیز آنرا به عنوان : «از یک خاورشناس شانزده ساله» چاپ و پخش کرد . از سال ۱۸۶۶ بعد ، او هر سال یک یا چند پژوهش بیرون می داد ، که برخی از آنها مجلداتی دارای ۴۰۰ صفحه و برخی مقاله هائی ۲۰ تا ۳۰ صفحه از یادداشتها و نقد کتابهای تازه چاپ می بود تا آنجا که شمار پژوهشهای او در فهرست آثارش به ۵۹۲ عدد رسید<sup>۱</sup> پیدا است که مانمی توانیم از همه ی این پژوهشها گفتگو بداریم ، بلکه در اینجا کوتاه سخنی از برخی از برجسته ترین و چشم گیر ترین آثارش ، تنها از بخش اسلام شناسی ، می آوریم : نخستین پژوهش گرانبهای گلذیهر در اسلام شناسی ، کتاب «ظاهر بیان» آئین و تاریخ ایشان است که در ۱۸۸۴ بیرون آمد . هر چند عنوان این کتاب ، ویژه ی یک مذهب بنام «ظاهری» است ، لیکن در واقع بیش در آمدی با ارزش برای تاریخ فقه است . او به بررسی مذهبی ناپود شده بسنده کرده است که اکنون بیروانی ندارد و مدتها است کسی درباره ی او چیزی ننگاشته است ، بلکه وی در اینجا از تاریخچه ی فقه و اصول مذهب واره های گوناگون فقهی و از اجماع و از نامازگاری میان پیشوایان مذهب واره ها و از ارتباط میان آن چهار مذهب واره با مذهب ظاهری و از جدائی های آنها گفتگو دارد و بطور کلی دیدگاهی گسترده از ماهیت فقه بدست می دهد . او در پژوهش این مذهب ، به همان روش که یاد کردیم رفته است و تکامل و بالایش آن را نشان داده است و سپس از سرایت کردن مبادی ظاهریان از پژوهش های فقهی به پژوهشهای کلامی و تطبیقی آن بر عقاید مذهبی بدست این حزم یاد می کند . او منجینی

۱ - این فهرست را بر نازدهلر در پاریس ۱۹۲۷ در ۱۱۷ ص منتشر کرد و در مقدمه این فهرست بیشگفتاری در احوال گلذیهر بقلم ماسینیون دیده میشود که مورد استفاده من در همین جا می باشد .

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

گلدزیهر ماهرانه این کشاکش را نقاشی کرده گوید: میان بت پرستی عرب که صفتهای کمال مطلوبی (ایده‌آلی) آن مردانگی و اشرائیت و بزرگداشت نژاد عرب و برتری خویش بردگران می‌بود و میان روحیه‌ی اسلامی که دمکرات منشانه و برابری نژادها و انکار خون را می‌آموخت و می‌گفت: «عرب را بر منجم برتری نیست مگر به پرهیزگاری» کشاکشی سخت رفت که به شکست روحیه‌ی بت پرستی جاهلی و اریستکراسی عرب و پیروزی دمکراسی اسلام انجامید ولی چیزی نگذشت که همان کشاکش از نو میان دور روحیه‌ی تازی و پارسی، میان وحشیان پیروزمند و متمدنان مغلوب، رخ داد. در اینجا نیز شکست از آن روحیه‌ی عربی بود. پیروزی‌های عرب به زبان و شعر و تا اندازه‌ای فقه منحصر مالد. بخش دوم کتاب از بخش نخست مهم تر است. در نیمه‌ی نخستین آن بزرگترین پژوهش حدیث شناسی رامی‌بایم که پیش درآمد زنجیره‌ای از پژوهشهای پس از آن شد که تا امروز ادامه دارد. گلدزیهر در این بخش، با دیدی ریزبین، صورتی درست از تاریخ حدیث و تکامل آن را نقاشی می‌کند. او ارزش حدیث را نه بعنوان يك حقیقت، بلکه بعنوان نموداری از جریان‌های سیاسی و مذهبی و روحیه‌ی جامعه اسلامی، که در زمانهای پشت سر هم پدیدار می‌شده، است می‌بیند، زیرا حدیث سلاحی می‌بود که فرقه‌های مذهبی اسلام در مبارزه مذهبی و گروه‌های سیاسی در مبارزه سیاسی، برای پیروزی و برتری، در زمینه‌ی زندگی معنوی میان مسلمانان، علیه یکدیگر بکار می‌بردند. پس ارزش حدیث بدان خیر نیست که خود در بر می‌دارد، بلکه در آن پرده برداری از خواستها و جریانهائی است که در پشت پرده‌ی واژه‌های آن حدیث پنهان شده است. بکر در مقدمه چاپ ۱۹۲۵ «درسها» کشف این نکته را که اکنون بنظر همگان بدیهی است دلیل دیگر بر نبوغ گلدزیهر شمرده است در جای دیگر این بخش دوم، گلدزیهر از تاریخچه‌ی تقدیس «ولی» هادرا اسلام و ماهیت این تقدیس گفتگو دارد و پیوند این پندارهای توده‌ای را با پندارهای بت پرستان جاهلیت روشن می‌سازد و اولیاء را از نظر جغرافیائی دسته بندی میکند و گونه گونگی ولی‌ها را در جاهای گوناگون نشان می‌دهد.

مهمترین پژوهشها که توانائی والای گلدزیهر را درسنجش مذهبانشان می دهد، وما در بالا بدان اشارت نمودیم، همانا سخنرانی او درنخستین کنگره دین شناسان است که به سال ۱۹۰۰ درپاریس برگزارشد. این سخن او که درمجله‌ی تاریخ دین‌ها ج ۴۳ چاپ شده است عنوان «اسلام ومذهب پارسی» دارد. گلدزیهر در این سخنرانی نخستین بار از تأثیر مذهب رسمی ایران ساسانی دراسلام دوران نخست برده برمی دارد.

کارمهم دیگر گلدزیهر، ویرایش وپخش برخی کتابهای گران قدر است. او کتاب «معرین» ابوحاکم سجستانی در ۲۵۰ هـ را بسال ۱۸۹۹ پخش کرد ودرپیشگفتاری که برای این کتاب ساخت، از کسانی که مانند این کتاب راه زبان یونانی نگاشته بودند، مانند لویکیان<sup>۱</sup> و فلیگون ترالی<sup>۲</sup> یاد کرد. گلدزیهر پیشگفتاری نیز بر کتاب «توحید» محمدبن تومرت مهدی موحدان نگاشت که لوسیانی<sup>۳</sup> آنرا در جزائر بسال ۱۹۰۳ پخش کرد. درپایان باید از مستظهري که غزالی دررد باطنیان نگاشته نام برد. گلدزیهر بخشی از متن عربی آنرا در ۸۱ ص باسخنی به آلمانی در ۱۱۲ ص<sup>۴</sup> بسال ۱۹۱۶ درلیدن پخش کرد. گلدزیهر در اینجا از «اجتهاد وتقلید» و کشاکش میان اسماعیلیان و سنیان در این مسأله ومیانجی گری غزالی پژوهشی گسترده نموده است. معروفترین وپخته ترین پژوهشهای گلدزیهر در دو کتاب مشهور او: «درسهای درباره اسلام»<sup>۵</sup> و «روشهای تفسیر قرآن نزد مسلمانان» است<sup>۶</sup>. نخستین آنها را گلدزیهر خود در ۱۹۱۰ در هیدلبرک چاپ کرد و سپس با تجدیدنظر باینگر در همانجا بسال ۱۹۲۵ چاپ شد. این کتاب را فیلکاین<sup>۷</sup> در ۱۹۲۰ با اندک تغییر به فرانسه ترجمه کرد و در پاریس بنام فانون اسلام<sup>۸</sup> در ۳۱۷ ص چاپ کرد. سپس ده دانشمند مصری بنام دکتر محمد یوسف موسی، دکتر علی حسن عبدالقادر و عبدالعزیز عبدالحق آنرا از فرانسه به عربی گردانیده بنام «العقیده والشریعة فی الاسلام» بچاپ رساندند.

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

- 
- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 1 - Lucian  | 2 - Phlegon Aus Tralles           |
| 3 - V. I. D. Luciani                              | 4 - Steitschrift des Gazallgegen  |
| die Batiniya - Sekte                              | 5 - Vorlesungen Uber den Islam    |
| 6 - Die Richtungen Der Islamischen Koranauslegung |                                   |
| 7 - Felix Arin                                    | 8 - La Dogme et la Loi de L'Islam |



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

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

سپس گفتگو از روش خرد گرایان میان می آید که معتزلیان بدان آغازیده ، دیگر گروه های متکلمان از ایشان واگرفتند ، ثانوبت به «کشاف» زمخشری رسید . در این روش

نوین ، گزارش قرآن ژرف تر و باریک بینانه تر گردید ، مسائل کلامی ، گرایشهای بخردانه نیز بدان درآمد ، پیچیده و پراز کشاکشهای مذهبی پیرامن باورها شد .

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

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

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

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

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

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

تحصیل کردگان، را لرزانیده و بند مذهب را از گردشان باز نموده بود. شاید بتوان تفسیر طنطاوی جوهری و کتاب الهیة والاسلام شهرستانی را نمونه‌ی کل این گروه برشمرد. بدین سان گلدزبهر در ظاهر يك تاريخ زنده از تفسیر گزاری را برای ما آورده ولی در واقع آئینه‌ای روشن بدست می‌دهد که صورتی درست از زندگی روحانی سیزده قرن می‌یونها مسلمان را در بر می‌دارد .

نتیجه :

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

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

۲ - در نیمه دوم سده ۱۹ و نیمه‌ی یکم سده ۲۰ روحیه‌ی سمیتیزم در خاورشناسان جهود با شدت چشم گیر است . همه جا ایشان برای رضامندی همسایگان سنی اندیشه‌های گنویستی هندو ایرانی را که در تشیع و تصوف بیشتر منعکس است ، خارج از اسلام قلمداد کرده ، اسلام اصیل را منحصر به همان تسنن ضد فلسفی سمیتیک اعراب صحرا اعلام می‌کردند و تشیع و تصوف را زاده‌ی قرن سوم بعد و دست پرورد ایرانیان می‌شمردند . در صورتی که اندیشه‌های گنویسزم و توحید اشراقی در خود ، آن فراوان است . قرآن مثل تورات نیست که بکسر طرقدار توحید عددی مادی باشد و چنانکه دیدیم اختلاف میان شیعه و سنی در تعیین محکم و متشابه آیات عددی و اشراقی است .

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

۴ - پس از بیدار شدن عربها ، ثروت نفت در کشورهایشان در خدمت شو نیزم عربی

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

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

١

محمد (ص) و  
اسلام

## 1 - ریشه های دین داری

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

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

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

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

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

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

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

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

أخلاق و عبادتها بش از آن إلهام می گیرند ، بلکه قالب هر طرز فکر است که می خواهد به انسان بچشد. و این يك نمونه ی کامل است بر ای در سقی نظر به ی و شلایر ما خر Schleiermacher ، که : ریشه ی دین هماغا حس پیروی می باشد .

## 2 - عوامل برونی و درونی تکامل اسلام :

بحث تفصیلی خواص مذهبی ابن دین ، در بر نامه ی پرر سیهای ما نخواهد بود ، ما می خواهیم بر عواملی که در تکوین تاریخی آن مؤثر بوده است پرتو افکنیم .

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

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

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



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

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

این ویژگی، از همان آغاز زائیده شدن اسلام بر پیشانی او هویدا است. محمد (ص) پایه گذار آن نه فکر تازه‌ای آورد، و نه در باره‌ی روابط انسان، با والاتر از حشش، با بی نهایت، چیز تازه‌ای گفت.

روحیه‌ی محمد (ص)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 - محمد در مکه<sup>(س)</sup> :

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

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

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

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

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

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

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

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

بنابر این ، آنچه او در باره ی جهان دیگر نوید می‌داد ، جز مشتی  
موضوعات نیست که همه را آشکارا از خارج بدست آورده ، و پایه ی  
دعوت خویش بر آن نهاده است . او از بخشهای تاریخ تورات - که بیش تر  
داستانهای پیغمبر است - در یاد آوری برای ترسانیدن مردم و تشبیه  
به سر نوشت ملتهای گذشته ، که فرستادگان خدا را به مسخره گرفتند  
و در روی ایشان ایستادگی کردند ، استفاده نموده است . بدین شکل  
محمد ، به شمار پیمبران کهن ، و با صفت آخرین آنان بودن ، افزوده گشت .

قرآن :

اینك مهمترین محتویات کهن ترین بخشهای این کتاب إلهام شده که به  
قرآن مشهور است که خود یکی از آثار ادبی جهانی است : صحنه های

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

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

#### 4 - محمد در مدینه :

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

دوره‌ی مدینه تغییراتی، حتی در تصویری که محمد از خویشان می‌داشت نیز پدید آورد. او در مکه، خویش را بک نپی می‌شمرد که پیام پیغمبران تورات را تکمیل می‌کرد، و ازین روی، مانند ایشان، بروی لازم بود که مردم همچون خودش را بترسانند، و از گمراهی نجات بخشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

### 5 - قرآنِ مکه و قرآنِ مدینه :

پیدا است ، تفییری که در شکل پیامبری محمد رخ داد در سبک و انشای قرآن نیز اثر داشت . حتّا در کهن ترین روایت‌های کتاب ، در میان این 114 سوره ی مکه و مدینه (131<sup>ا</sup>) فرق آشکار نهاده شده است . تحقیق انتقادی در بلاغت قرآن این دگرگونی تاریخی را به طور کلی تأیید می کند . آنچه در دوره ی مکه پدید آمده است ، پندنامه هائی می باشد که شور سوزانِ محمد آنها را به صورت خیال با فی تند و خود بخودی به او الهام می نموده است . در این دوره چکاچک شمشیر ازو شنیده نمی شود ، با جنگجویان و رعایای بی آزار سخن نمی گوید . بلکه او با گروه های مخالف و دشمنان کیش خود ، از ایمان درونی خویش به نیروی خالق و پروردگار جهان و قدرت بی نهایت او ، و در باره ی نزدیک شدن روز شمار با وضعی که در خله های الهامی به چشمش می آمد ، و او را آزار می داد ، سخن می گوید . کیفر ستمگران و ملت‌های گذشته ای را که در برابر تهدیدهای خدا و پیامبران او ایستادگی می کردند به خاطر ایشان می آورد .

ولی آن شور پیامبرانه در پندهای مدینه کم فرو کشید و الهامها نرم شد و از نظر بلاغت ست آمد . چنانکه از کیفیت آن نیز به سبب گرفتاری های گوناگون او کاسته شد . و گاهی به مرز بک نثر معمولی پائین آمد .

در این دوران می بینیم که پیغمبر همی هوش اندیشمند و بار بک بینو نیروی سازمان دهنده ی بلند نظر خویش را در راه مبارزه با دشمنانی

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

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

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

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

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

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

### 6 - اتحاد عرب :

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

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

آری این پیروزیها ، تا آنجا که تاکنون مسلم است<sup>(20)</sup> ، نتوانست وحدت کامل را میان قبیله های عرب که از نظر سیاسی و مذهبی متفرق بودند برقرار سازد ، وحتا پرستشگاه های مشترك نیز نتوانستند بدیشان یگانگی بخشند . البته شك نیست که آن پیروزیها توانست نوعی رابطی را بینرومندتر در میان بیشتر آن قبیله ها که سابقا دشمن یکدیگر بودند ایجاد نماید .

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

آمَنُوا اِنَّهٗوَ اَللّٰهُ حَقُّ تَعَالٰىهِ وَلَا تَمُوتُنَّ اِلَّا وَ اَنْتُمْ مُسْلِمُونَ . وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اَللّٰهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اَللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً فَالْتَفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَانًا ( عمران 3 : 101 - 102 ) .

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

#### 7 - مبارزه با خرافات ،

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

پس از آنها لخله‌ی هارسی زردشتی را می‌بینیم که پیغمبر پروان آنرا در کنار یهود و نصارا بنام مجوس شناخته، در افکار پیغمبر عرب بی اثر نبوده است. وی آنرا در برابر بت پرستی و مذهبِ یهود و مذهب مسیحی نهاده است.

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

## 8 - ارزش مذهبی اسلام

اکنون که کار پیغمبر را رویِ همرفته از نظر گذرانیدیم ، اگر لازم باشد که با در نظر گرفتن تأثیر اخلاقی کارش ، در باره‌ی ارزش آن گفتگو کنیم ، چنین بنظر می‌رسد که باید از هر گونه طرف شدن چه مثبت و چه منفی خود داری کنیم .

برخی نویسندگان ، حتا متجددان ایشان ، هنگام طرح مسأله‌ی اسلام ، دچار لغزش گشته به خود اجازه می‌دهند که ارزش مذهبی آنرا با نوعی درجه‌سنج که آنرا ترازوی بی‌چون و چرا پنداشته‌اند ، بسنجند و از روی نسبتی که اسلام با آن مقیاس مطلق دارد ، بر آن حکم صادر نمایند .

اینان نظر اسلام را درباره‌ی خدا پست‌تر از نظر ادیان گذشته (24) ، در او ، می‌دانند . ایشان گویند : دستورهایی او خشن و خطرناک است ، بر پایه‌ی اطاعت کورکورانه و فروتنی ، که از نام « اسلام » پیداست ، استوار می‌باشد . گوئی ، احساس شدید يك مله‌مان ، که باید انسان همواره برای قانونِ الهی سر فرود آورد ، بی‌نرمش و تغییر ناپذیر است . گوئی ، آن احساس ، و نیز احساس والائی وجود خدا ، دو مانع در راه نزدیک شدن بی‌واسطه به خدا می‌باشند و نمی‌گذارند که نیکوکاری ، فضیلت ، ایمان نزد خدا مستقیماً پذیرفته شود ( توبه 9 : 98-99 ) .

وبالاخره گوئی ، سیستم فلسفی يك دين می‌تواند تغییری در خاصیت اصلی عبادت بدهد ! هر عبادت‌کننده‌ی پرهیزکار ، با احساس فروتنی ، شکستگی ، وابستگی ، زبونی ، ناتوانی می‌خواهد روانِ خویش را بسوی آن سرچشمه‌ی هر قدرت و کمال بالا برد .

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

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

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

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

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

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

« يك كه بود يا كسري در زبان مستلزم آن نیست که در دل نیز حتماً همان كه بود بوده باشد »<sup>(28)</sup> . اگرچنان بود ، مي با يستی ما بتوانم بگوئيم كه سراینندگان « ودا » از احساس نمکشناسي تهي بوده اند . زیرا كه واژه‌ی « سپاس » در زبان ودائي بافت نمي شود<sup>(29)</sup> .

در سده‌ی نهم ، جاحظ دانشمند عرب ، نظر يکي از دوستان ادیب و زیباشناس خود را به مسخره گرفته که : نبودن واژه‌ی « جود = بخشش » در زبان رومي نشانه‌ی آن باشد که بخل در منش رومیان است ، یا نبودن واژه‌ی « نصیحت » در زبان فارسي دليل آن بود که تقلب جزو قریزه‌ی این ملت است<sup>(30)</sup> .

از بن روی باید ، برای امثال و حکم وقاعده های اخلاقي ، همانند آنچه در اسلام هست ، و منعکس کننده‌ی درك عالی اخلاقي است ، ارزش بیش از يك واژه یا يك جمله‌ی اصطلاحی قائل باشیم . بسیاری از این امثال و حکم خود به معنی « وجدان » اشارت دارد .

حدیث 27 از « چهل حدیث » نووي ، که گویند ، مهمترین اطلاعات مذهبی يك مسلمان کامل را در بر مي دارد ، و چکیده‌ی بزرگترین مضامير حدیث است ، چنین مي باشد : « از پیغمبر است که گفت : نيکي خوشخوئي است ، و گنه آنست که در نفس مي آنتد ، و تو نخواهي كه مردم از آن آگاه شوند » .

وابصه بن معبد گفت : بنزد پیغمبر شدم ، او گفت : آمده‌اي تا از نيکوئي پيرسی<sup>(31)</sup> ؟ گفتم : آري ، گفت : از دلت پيرس<sup>(32)</sup> . نيکي آنست که نفس بدان آرامد ، و دل بدان آساید ، گناه آنست که در نفس بکند و در سينه پيش آرد ، و گرچه مردمش روادارند . مي خواهد

بگویند: از دلت جو یا شو! از آنچه که آنرا به تپش آرد باید اجتناب ورزی، ا

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

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

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

گسترش این شماره‌ها شده و هم از نظر سرچشمه‌ی آنها - قرآن - اصلِ الأعمال بالنیات همیشه معتبر بوده است. و طبق آن، نیت آدمی همیشه میزانِ ارزش مذهبیِ کارهایش بشمار می‌رفته است. و اگر هر آینه تمبّد به شرع بارحم و شفقت همراه نبود کم ارزش بشمار می‌رفت :

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

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

پا داش بزرگ سزایِ خلوص نیت است (غافر 40: 14) و پرهیزگاری دل (حج 22، 32) و دل پاک - قلب سلیم - (شعرا 26، 89) که توجهی به لجاجت و عبرتی است، که در مزامیر داود دیده می‌شود. این بود نظر همگانی در اندازه‌گیریِ ارزشِ ایمانِ بک مؤمن.

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

روح می‌بخشید ، میزان ارزش کارهای مذهبی شناخته شد . به طوری که تنها يك سایه‌ی رباکاری یا دیگر باعثی ، کارنیک را بی‌ارزش می‌ساخت .

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

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

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

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

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

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

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

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



از مؤمنان مردی را ستود که در فاصله‌ی میان دو نماز ظهر و عصر همچنان مشغول عبادت باقی می‌ماند. سعید گفت: «وای بر تو! این کار نزد خدا عبادت نیست. میدانی عبادتِ درست چیست؟ آنست که تو بچیزی دل بندگی که از خدا باشد، و از چیزی بر حذر باشی که خدا نهی کرده باشد» [139].

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

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

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

این روایتها و عبارتهای مانند آن، که گرد آوری آنها نیز آسان است، نمایش دهنده‌ی طرزِ فکرِ شخصِ خاصِ وابسته به طبقه‌ی نیکو سرشت نبوده، بلکه درك و احساس همگانی فقیهان اسلام است. وجه بسا، برای مقاومت در برابر پارسائاتیهای دروغین و سالوسانه‌ای که رواج داشته است، بوجود آمده باشد.

پیدا است که نظریه‌ی «نجات انسان، تنها وابسته به رعایتِ اعمالِ ظاهری است» در این عبارتها دیده نمی‌شود، بلکه «ایمان بخدا و عملِ صالح، یعنی کردارِ نیک هسته‌ی زندگیِ مطلوبِ خدا را تشکیل می‌دهد».

اما اگر بخواهیم کارهایِ ظاهریِ مذهبی را در نظر آریم، ناچار باید نخست از نماز یاد کنیم، که به صورت حرکات يك نواخت همگانی است، و برای اظهار فروتنی در برابر قدرتِ بی‌نهایتِ خدا انجام می‌گردد، سپس از زکات یاد کنیم، که باید برای حفظِ منافعِ عمومی پرداخت شود، و از این روی آنرا در مقامِ اول نهاده‌اند که حال فقرا و بی‌نویان و مانند ایشان از بیوگان و یتیمان و راهبان، رعایت گردد.

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

## 9 - ترمیم صورتِ محمد :

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

این وظیفه را علمِ کلام انجام داد . او برای محمد صورتی نقاشی کرد ، که او را نه تنها يك وسیله‌ی رسانیدنِ وحی به نا مؤمنان ، بلکه يك قهرمانِ يك فردِ نمونه برای عالی‌ترین صفاتِ اخلاقی جلوه می‌داد (42) . ولی چنین می‌نماید که محمد خودش چنین ادعائی نداشته است . او می‌گوید : خدا او را « گواه ، بشارت دهنده ، رساننده ، خواننده بسوی خدا و چراغِ راهنا » (43) قرار داده است . ( احزاب 33 : 45 - 46 ) . پس او راهنا است نه نمونه‌ی اخلاقی ، با دست کم او جز به امیدِ خدا و یادِ او نمی‌تواند يك نمونه‌ی خوب ( أسوة حسنة ) باشد ( احزاب 33 : 21 ) .

او چنانکه پیدا است ، از ته دل ، به ضعفِ انسانی خویش آگاه بود و می‌خواست مؤمنان او را همچنان مردی با نقایص آدمی بشناسند . و از این روی کارش بزرگتر از شخصیتش می‌بود (44) . او هیچگاه خود را بسک مقدس نمی‌دید و نمی‌خواست چنین شناخته شود . و ما هنگام بحث در عقابید و پیرایشِ آن از نا درستیا در باره‌ی این موضوع از نو گفتگو خواهیم داشت . آری او ضعف بشریِ خود را مانع معجزه دار بودنِ خویش می‌شمرد ، ولیکن بالاخره روزگار و محیطِ صفتِ معصومیت را هم بدو بخشیدند .

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

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

پیدا است که اصل « گفتار نیرومندتر از شمیر است » بر کارهای دوران مدینه ی محمد تطبیق نمی کند . زیرا که پس از بیرون آمدن از مکه ، دیگر او « روی از مشرکان باز گردان - حجر 15 : 94 ، را واجب نمی شمرد ، و نیز « پند و اندرز بازبان خوش - نحل 16 : 123 ، <sup>(45)</sup> جای خود را به لهجی دیگری داد : « همین که ماه های حرام گذشت ، هر مشرک را در هر جا که دیدید بکشید ایشان را محاصره کنید ، راه بر ایشان بزنید - لوبه 9 : 5 ، و « در راه خدا یکنگید - بقره 2 : 244 ، .

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

او اکنون شمیرکشی جهانی شده بود ، برای تا بود کردن گفتار به عصای صحرا نوردی و جنباندن لب بسنده نمی کرد . او اکنون در کرفای جنگ می دمید .

او برای بر پا داشتن مملکت ، شمشیری خونچکان می‌داشت . در يك روايت متواتر اسلامي ، به همان لقبی که در نورات آمده است « پیامبر جنگ » ملقب شده است (46) .

[ B : و به روايت ديگر خودش گفته است : « من باشمشير فرستاده شده‌ام و آنچه نيكواست در شمشيرو باشمشير است » (47) . و بهشت در زیر سایه‌ی شمشير عربان است (48) . من فرستاده شده‌ام که دروگم نه بکارم ] (49) .

بنابراین ، محبطينی که او کار کردن در آن را وظیفه‌ی خود می‌شمرد ، دیگر بدو اجازت نمی‌داد که با اطمینان به آسودگی پر دازد : « خدا برای تو می‌جنگد ، تو می‌تواني آرام بمانی ، بلکه او می‌بایستی در میان مردمی که بدیشان فرستاده شده بود ، و نیز در همدی جهان به مبارزه‌ی مادی برخیزد ، تا از پخش شدن دعوت خود ، و از چیرگی تعلیقات آن آسوده خاطر بود . این ستیزش مادی در جهان همان وصیتی بود که محمد برای جانشینانش می‌نهاد\* .

و در نتیجه ، او هر گونه صلح‌جویی را کنار نهاد « ای مؤمنان ! از خدا و رسول اطاعت کنید ... تا پیروز مند هستید ، ست و صلح

\* همکاری نکردن محمد و مسلمانان با اعراب مهاجم بر ایران در جنگهای ذی قار ، و نارضایتی علی و سلمان از یورشها و قتل و غارتهای عمریان در ایران ، این نظریه‌ی گلدزهیبر را بی‌پایه می‌نماید . دلیلی در دست نیست که محمد به جهانگشائی با شمشیر وصیت کرده باشد . به نظر شیعه ، پس از مرگ محمد بیشتر یا رانش مرتد شدند ، و آن کشتارها و غارتگریها را ناشی از انحراف راه اسلام پس از مرگ محمد می‌شمردند . خلافت ساختگی بود که اصل « موعظه‌ی حسنه » را به کشتار و غارت تبدیل کرد . و این انحراف با هجرت از مکه به مدینه رخ نداده است .

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

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

#### 10 - خدا در نظر مسلمانان :

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

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

بدین شکل، قدرت مطلق الهی و سلطه‌ی بی نهایت خدای مالک روزگار، سختگیری بر یغیان بددل را با ترحم و بردباری جمع کرده

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

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

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

خدا راهی را که خود برای کیفر دادن به منکران وحی در نظر  
 گرفته است ، حیل گری استوار می خواند . وی می گوید : « کسانی  
 که منکر آیات ما شوند ، ایشان را طوری که نفهمند ، به جهنم خواهیم  
 کشایند ، بایشان خواهیم فغاند که کید و حیلت من استوارتر است -  
 اعراف 7 . 182 - 183 و قلم 60 . 44 - 45 » .

کلهی « کید » همواره برای نوعی غیر هجومی از خدعه و حقه بازی به کار می‌رفته (53) ، در صورتی که واژه‌ی مکر معنی خطرناکتری دارد . پالمر آنرا در انگلیسی ، گاه به Craft ، گاهی ، Plot و گاهی Strategem ترجمه نموده است . اما بهر حال دارای معنی دسیسه چینی و حیله‌گری و فریب می‌باشد . در قرآن گوید : « ایشان مکر می‌نمایند و خدا مکر می‌نماید ، اما خدا مکارترین مکاران است - انفال 8 . 30 . » .

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

آلبته طبیعه ، نمی‌توان گفت که محمد ، خدا را مکتار و فریب‌گر واقعی می‌شمرده است ، باید مفهوم بدرا در این واژه‌ها به معنی دیگر گرفت . یعنی خدا با هر کس همانند رفتار و کردار خود او رفتار می‌کند (54) . هیچگونه مکر و حقه بازی بر ضد خدا سود مند نیست . او بر حقه بازیهای کافران و گنهکارانه‌ی دشمنانش پیش‌دستی می‌کند و همه را بر باد می‌دهد و مؤمنان را از حیله‌گری و خیانت و فریب نجات می‌بخشد (55) ، « خدا از مؤمنان دفاع می‌کند ، خدا هیچ خائن و کافر را دوست نمی‌دارد - حج 22 . 38 » .

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



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

بهر حال، این عبارتها، با معنی زیر لفظی آنها، به طرز فکر يك سیاستمدار کارگشته بیشتر نزد يك است، تا به تصورات مردی مسالمت جو و شکیبیا که سلاحش پی‌گیری باشد. ما باید روی این نکته بیشتر تکیه کنیم زیرا که اثر آن بر اخلاق اسلامی آشکار خواهد شد، که بشدت آشوبی و غدر را حتماً با کافران نکوهش می‌کنند<sup>(57)</sup>.

گمراهی افسانه‌ای دیگری که از این تصور محمد در باره‌ی خدا ناشی می‌شود این است که خدا باید از بی‌نهایت والائیش فرود آمده، همکارو یار محمد در جنگهایی بشود، که دایم‌تگی‌ش بدین جهان آنها را پدید آورده بود.

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

در آورده است . او در مرحله‌ی نخست، در اندیشه‌ی ایجاد دولت ثابت در جهان پایدار نبود .

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

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

در تمام تاریخ چهارده قرنیه‌ی اسلام، سنیان آیه‌های نرمش دار قرآن را تأویل کرده به آیات بظاهر سخت گیر برمی‌گردانیده‌اند، و شیعیان به عکس کرده آیات سخت گیر نما را تأویل کرده، به آیات نرمش گرا باز می‌گردانیده‌اند . پورشهای سلفیان جنگ مذهبی بشمار نمی‌رود . ایشان تا چند قرن برای ادامه‌ی غارت و گرفتن جزیه، خود مانع مسلمان شدن مردم بومی بودند ( تاریخ طبری 9: 1508 و حوادث سال 100 هـ . و مقدسی . ص 282 و انساب بلاذری ج 1 اهلوردت 326 و جز آن دیده شود ) .

## 11 - اسلام در نظر محمد

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 12 - قرآن و اسلام :

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

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

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

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

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

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

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

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



## با نوشت های بخش نخست

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

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

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

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

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

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

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

تاریخ جهان در بررسی شخصیت ها : Weltgeschichte in charakterbildern .

و نیز در بررسی های خاورشناسی Orientalische Studien مجموعه ی فولد که ص 453 بعد .

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

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



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

4 - B : ن . ک : آنچه کابتانی Caetani با طرزی زیباوروشن در نگاهشهی خود بنام « پژوهش در تاریخ خاوری 3: 277-292 » آورده است .

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

6 - B : آ گامی هائی درباره‌ی او در « حیاة الحیوان » دمیری . چ بولاق 1284 ه . 2: 194-199 آمده است . ن . ک : کابتانی 5: 35 و نیز « تاریخ الحیس » 1: 225 قبیله‌ی اُزد ، يك تن را بنام « عمر » از قبیله‌ی خود پیغمبر می دانسته اند . ن . ک : ابن دُرید : الاشتقاق . چ ووستنفلد . گوتن گن 1854 ص 284'3 .

7 - B : ن . ک : I. Guidi عرب پیش از اسلام . چهار کفر انس که در دانشگاه مصری قاهره در 1909 ایراد شد چ پاریس 1921

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

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

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

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

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

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

گیورگیولوی Giorgio Levi نیز در « تحقیقات جدید دربارهی محمد و مبنای اسلام » ص 11 تا 137 مسائل تازه ای ارائه میکند ( ن. ک: فصل هائی دربارهی ارزش مذهبی و فرهنگی اسلام ) و دربارهی پان اسلامیسم و خلافت : « تاریخ مذهب در مشرق سمیتی ها » ( رم 1924 کتابخانهی دانش و فلسفه ش 2 ) .

11-B : ن. ک: فرهنگ معاصر 12: 99 .

12- این نظر را اسنوک هورگرونیه در نخستین نگارشهای « جشنهای مکه » ( Het Mekkansche Feest ( Leiden 1889 ) آورده است . [ B : بن 1923 ] .

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

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

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

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

او روزی در یکی از جنگها پای پیغمبر می رفت، ناگاه ابن دوسوار به هم نزدیک شدند تا آنجا که کفش زحمت ابورم به ساق پیغمبر سائید، او زدرد بخشم آمد و با ازبانه بر پای ابورم زد. ابورم می گوید: ناراحت شدم و رسیدم، مبادا اکنون قرآنی در حق من فرود آید. [ B : ابن سعد 4 A 180 : 4 - 9 ] .

15 - B : گلدزهر . مقالات درباره ی زبانشناسی عربی 1 : 71 .

16 - ن . ن . ك : تاریخ قرآن . نلدکه . چ گوتن گن 1860 ص 49 . و بویژه چ نوین شوالی F. Schwally لایپزیگ 1909 . 1 : 63 .

17 - B : تا آنجا که دانشمندی چون جاحظ در البیان، 1 : 158 - 159 چ قاهره 1313 هـ به ادعای تقلید ناپذیری قرآن و روش آن اشارت می کند ، با آنکه هم فیکرانش ( معتزله ) منکر اعجاز قرآن بودند ، ( پژوهش درباره ی محمد <sup>ص</sup> 2 : 401 ) او خودش یکی از نگارشهای خود را بدین موضوع اختصاص داده است ( الحیوان . قاهره 24 - 1323 هـ 3 : 62 ) . ایچي در موافق چ بولاق 1325 ص 558 نیز می گوید : جاحظ معتقد بود که کمال سخن قرآن تکرار شدنی نیست .

18 - البته بازم متکلمان مسلمان نظریه ی برتری برخی از اجزای قرآن بر برخی دیگر را یک باره نفی نمی کنند . روایات نیز این رأی را تأیید می کند . ابن تیمیة هم رساله ای در اثبات آن بنام « جواب أهل الایمان فی تفاضل آی القرآن » دارد . چ قاهره 1322 هـ ( بروکلان . تاریخ ادبیات عرب 2 : 104 ش 19 ) . [ B : مکتب اشعری منکر تفاوت میان بخشهای گوناگون قرآن شده سخت با آن ستیز کرد ( ن . ن . ك : الموطأ . زرقانی . قاهره 80 - 1279 هـ 1 : 157 ) در حالی که دانشمندی که به مکتبهای باستانی پیوند دارند منکر نیستند که : برخی از آیات قرآن می توانند مهمتر از برخی دیگر باشند ] .

19 - B : ابن سعد 7 A : 63 : 19 , 21 .

20 - ن. ک: R. Geyer در WZKM سال 1907 - 21 : 400 و بویژه کابیناتی

« پژوهش درباره‌ی تاریخ خاور » 3 : 346 .

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

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

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

22 - ابن پنج رکن در بخاری کتاب الایمان . ش 39 ، کتاب تفسیر .

ش 208 همراه با کهن‌ترین باورنامه‌ی اسلامی دیده می‌شود [ B : ن . ک :

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

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

[B: در إخوان الصفا چ بی 4: 271 س 7. یحیی «برادر» واژه‌ی «م نوع» آمده است]. (ابن قتیبۀ چ قسطنطد. ص 203 دیده شود. و مانند آن حدیث علی بن حسین می‌باشد که یعقوبی آورده است. چ هوتبا 2: 364).

22 - M: فرق میان «خدا» در آیه‌های نور و «لا یدرک الأبصار» و آیاتِ اِشراقی دیگر که بیشتر مدنی هستند، با «خدا» در آیه‌های «علی للعرش استوی» و «جاء ربک» و مانند‌ش که بیشتر مکی هستند، همان فرق میان توحید اِشراقی هندی و توحید عددی یهودی می‌باشد. خرد گرایانِ گنوسیستِ مسلمان، آیاتِ نوعِ اول را محکم و آیاتِ نوع دوم را متشابه

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

25 — Revue critique et littéraire سال 1906 ص 307 .

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

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

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

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

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

[ M : شاید چون در سپاس گزارشی نشانی از دوئیت است ، در وحدت وجود هندی ، مانند همی دیگر مظاهر دوگانگی : دها ، توبه ، توکل ، قوفیق ، هدایت ، نجات ، ضلالت درباره‌ی خدا بی معنی بوده است . پانوشته 77 و M 127 بخش 4 دیده شود .

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

31 — B : صحیح ترمذی 2 : 63 .

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

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

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

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

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

37 - ن. ک: تیسال Tisdall ص 88.

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

39 - B: ن. ک: ابن سعد 5: 100, 8.

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

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

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

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

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

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

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

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

[ ن. ک : la - halakh akhar middow Chel haqqadoch b. h. ]

( سفر تثنیه 49 چ فریدمان 85 a 16 . ) [ .

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

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

[ B : ن . ک : نالینو . شعر صوفیانه ی ابن فارض ROS بخش 8  
 س 1919 . 85 ] .

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

اما آنچه إسماعیل<sup>(۱)</sup> فارابی ( پیرامن 1485 هـ ) درباره ی این موضوع  
 در « الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة » ( چ Horten مجله ی

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

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

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

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

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

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

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

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

50 - B : شعرو حقیقت . پایان بخش 14 .

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

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

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

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

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

Hupfeld - Riehm

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



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

و چون نسبت دادن مکر و کید به خدا بدان معنی بود که خدا کید دشمنانش را بر باد می‌دهد ، عبارت « مکر خدا ، بی دشواری از قرآن به زبان توده‌ی مردم در دعاها راه یافت . اما پس‌از این جایجاشدن به تعبیر هائی درآمد که قابل آن تفسیر نبود . از دعاهای ماثور ، که نزد مسلمانان بسیار مستحب است یکی دعای « آزمکر خدا به خدا پناه می‌بریم ، می‌باشد . در کتاب « الروح الفائق فی المواعظ والرفائق ، از آن شیخ حریفیش مانند این نیایشها بسیار است ، که از خدا بر ضد خدا کمک می‌خواهد ( ) . ( ج . قاهره 1310 هـ ص 10-13 ) و نیز ن.ك : تذکرة الأولیای عطار 2 : 98 و به عبارت « منك إلیك » در مجله‌ی خاورشنا سی آلمان ZDMG 98:48 .

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

---

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

شيعي «صحیفه‌ی کامله» ص 33 (ن. ک. مجموعه‌ی زند که ص 314 که در پانوشته 3 ص 45 گذشت) نیز هست که: «خدا یا برای ما حيله بزن و بر ما حيله مزن؟! برای ما مکر کن و بر ما مکر مکن!»، و آنها را با عبارت زیر مقایسه نما: عمر گفت: اگر یک پام در بهشت و یک پام بیرون باشد، خود را از مکر خدا در آمان نمی‌یابم. (طبقات الشافعیه سبکی 3: 56) و نیز ن. ک.: قد ذکره الأولیای عطار 2: 178. البته مسلمانان خودشان نیز از این تعبیرها چیزی نمی‌فهند جز اینکه کيفر خدا سنگین و سخت است.

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

57 - ن. ک.: ابن سعد 4: A 26. [B: و نقل قولهای پیغمبر بر ضد مکر در بیان جاهل 1: 160 و کشف زنجیری 10: 24 و أسد الغابة 1: 216: المکر والحديمة فی النار].

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

59 - ن. ک.: لامنس «پژوهشی درباره‌ی معاویه‌ی اول 1: 422» در مجموعه‌ی مؤسسه‌ی خاوری دانشگاه سلت ژوزف 3: 286 (سال 1908) که منکر نظریه‌ی قدیمی اسلامی دائر به جهانی بودن اسلام، می‌باشد. [B: مانند ابن عقیده را کایتانی دارد. ن. ک.: درباره‌ی اسلام 5: 324 و نیز ن. ک.: اسنوگ هورگرونیه «آئین محمد» نیویورک 1915 ص 44 و نیز ن. ک.: بابابول «زندگانی محمد» کپنهاک 1903. ص 319 و «آئین محمد» کپنهاک 1904. آیه‌ی «فرقان 1: 25»، این عقیده را باطل می‌کند که «العالمین» برای قافیه سازی در قرآن زیاد بکار رفته باشد. زیرا که در این آیه واژه‌ی «عالمین» قافیه نیست، بلکه در میان جمله بکار رفته است.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

یکی از پژوهندگان که به موضوع « پزشکی در قرآن » پرداخته ، بدین کلمات که از جایِ اصلیش برداشته شده است اشاره نموده گوید: « هرگاه وجود کوران و لنگان هم در سفره برای میهمان بی‌مانع فرض شود ، بودن یک بیمار می‌تواند خطری برای بهداشت ایجاد نماید . و بهتر می‌بود که پیغمبر در برابر اشمئزاز ناشی از این شرکت در خوراک ، مقاومت نمی‌نمود . [ Optiz « پزشکی در قرآن » اشتوتگارت 1906 ص 63 ] .

و با یک پژوهش دقیق‌تر در می‌یابیم که این جمله که با سیاق آیه بیگانه است ، از مجموعه‌ی دستوره‌های جایی دیگر آورده شده است . این کلمات در اصل قرآن ، نه برای آنبازی در غذا خوردن برون خانه ، بلکه برای همکاری در جنگهای آغاز اسلام آمده بوده است .

پیغمبر در آیه‌های 11 تا 16 سوره‌ی فتح به « اعرابی که از جنگ باز می‌مانند » و در جنگ گذشته شرکت نجسته‌اند سخت می‌تازد و آنان را به کبیر سهمگین خدا بیع می‌دهد . سپس در آیه‌ی 17 گوید : « بر کورو لنگ و بیمار با کی نیست ، و این همانست که دوباره به آیه‌ی 61 نور آورده شده است ، یعنی عذر اینان و مانندشان از کسانی که مانع جسمی دارند پذیرفته است ، پس این جمله در آیه‌ی دیگر که به کلی از سیاق آن دور است داخل شده و چنان اثری سنگین بر سبک آن نهاده که نمی‌توان آنرا به صورتِ درست نخستین بازگردانید .

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

ج فلیشر (V. Fleischer : 2 : 31) (۱۱) پانوشت 66 نیز دیده شود .  
 [ M : در توضیح پانوشت 66 و 67 باید یاد آور شد که نظر شیعه درباره‌ی تاریخ و چگونگی گردآوردن قرآن ، در کتاب « فصل الخطاب فی تحریف الکتاب » حاج میرزا حسین نوری صاحب « مستدرک الوسایل » مشخص گردیده است . این کتاب در 1292 هـ 1875 م تألیف و در 1298 هـ - 1881 م در 374 ص چاپ شده ، و مورد اعتراض برخی سنتی‌مآبان قرار گرفت که تحت تأثیر اندیشه‌های اتحاد اسلام سید جمال اسدآبادی افغانی شده قرار داشتند . پس کتابی بنام « کشف الاریاب » بر ضد آن نگاشته شد (ذ 18 : 9) و حاجی نوری ردّی بر این کتاب نگاشت ( ذ 10 : 220 و 16 : 231 ) پس پدرم صاحب ذریعه کتابی در دفاع از حاجی نوری نگاشت ، که نشر آن طبق فتوای شیخ محمد حسین کاشف الغطاء تحریم گردید . او در متن حکم تحریم قید کرد که : مطالب کتاب را صحیح می‌دانند و تأیید می‌کنند و تنها از راه لقبه نشر آن را حرام می‌داند ( شیخ الباحثین ج نجف 1970 هـ ص 46 ) . جالب توجه است که آیاتی که از سده‌ی ( 2 هـ - 8 هـ ) بنام آیات انداخته شده از قرآن ، در کتابهای شیعه درج شده ، بیشتر ، از نوع آیات خردگرا و تزیینی است و بر ضد تشبیه و تجسیم می‌باشد که مذهب رسمی خلفا بوده است . تاریخ نشان می‌دهد که در چهار سده‌ی نخستین اسلام که مذهب تجسیم و تشبیه مذهب رسمی سنتی دولتی بود ، هر جا که خلیفگان به نسخه‌ای از این آیات تزیینی نزد شیعیان دست می‌یافتند آنها را با دارنده‌اش ، زنده یا مرده آتش می‌زدند . برای نمونه طبقات الشافعیه سبکی 3 : 26 و منتظم ابن جوزی ص 390 دیده شود ] .

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



# تکاملِ فقه و آئین

## در اسلام

### 1 - اسلام پس از فتوحات شکل گرفت :

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

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

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

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

امامتِ اسلام ، زیر سلطه‌ی مستقیم خلیفگان ، گامهای خود را ، چه در پیشرفتهای داخلی ، و چه در مورد کشورهای گشوده شده ، به پیش برمی داشت ، بعد از آنکه در مکه صورتِ یک جامعه‌ی کوچکِ مذهبی داشت ، و در مدینه به صورتِ یک جامعه‌ی ساده‌ی سیاسی درآمد بود ، اکنون می‌خواست به صورتِ یک حکومتِ سیاستمدار و جهانی درآید .

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

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

تکاملِ فکرِ اسلامی ، شکل دادن به کارها ، بنیانگذاری نهادها ، همه‌ی اینها ، نتیجه‌ی کارهای آیندگان بود و بی‌کشاکشهای داخلی و بی‌بندوبستها ، صورت نگرفت . بنابراین ، نظریه‌ی اینکه اسلام با همه‌ی پیوندهایش « بشکل شسته رفته بدنیآ آمده است » <sup>(۱)</sup> نادرست می‌باشد ، بلکه به عکس ، اسلام و قرآن هیچ چیز را به کمال نرسانیدند . شکل دادنها و تکمیل کردنها نتیجه‌ی کار نسلهای آینده بوده است .

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

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

این مقررات، پس از مرگ او، به سبب نیازمندی‌های داخلی همیشه در پیشاپیش مسائل قرار می‌گرفت. آن جنگجویان که در کشورهای دور پخش بودند، و بویژه آنان که از مدینه، شهری که کابیش تأثیری از پیغمبر در آن یافت می‌شد، نیز فرستاده نشده بودند، اینان از فروع احکام مذهبی سر در نمی‌آوردند، نیازمندی‌های سیاسی از دیدگاه ایشان همه چیز بشمار می‌رفت.

جنگهای پی‌درپی با پیروزیهای تازه که به دنبال می‌داشت، نیاز به قانون‌گذاری برای حقوق جنگجویان داشت. اضافه بر آن بایستی قوانینی برای ملل کشورهای گشوده شده، خواه در امور سیاسی این سرکوب‌شدگان و خواه در مسائل اقتصادی آن ملتها، برقرار می‌گردید. بطور مخصوص، این خلیفه‌ی پرشور عمر بود که در حقیقت بنیاد دولت اسلامی (سنی) را نهاد و با گشودن شام و فلسطین و مصر، به وضع قوانین اولیه‌ی روابط سیاسی و اقتصادی کمک نمود<sup>(2)</sup>.

## 2 - نرمش با مردم :

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

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

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

ریشه ی این صفت نرمش اسلام باستانی را ، که مسیحیان معاصر<sup>(5)</sup> نیز بدان خستوانند ، باید در قرآن جستجو نمود . « لا اکره فی الدین - بقره 2 : 256<sup>(6)</sup> . و در روزگار متأخر نیز گاهی بدین آیت استناد شده است ، تا شاید کیفی سنگین را از گرده ی برخی کسان که به زور مبلغان شده ، سپس بازگشته ، مرتد شناخته می شدند ، بردارند<sup>(7)</sup> . [ B : و نیز یهود و نصارا و صابیان که بخدا و روز رستاخیز باورمندند و کردار نیک دارند از خدا پاداش خواهند گرفت . نه توس برایشان غالب آید و نه اندوهگین شوند ، ( بقره 2 : 62 ) . در اینجا اقرار به اسلام لازم شناخته نشده است<sup>(8)</sup> ] .

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

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

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

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

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

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

کسی افرادی را که زیر حمایتِ او بنده مورد ستم قرار دهد ، دشمنانش بر او پیروز خواهند شد .

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

### 3 - شکل گرفتنِ مله‌ب در کشورهای گشوده شده :

در همان هنگام که وضع مقرراتِ آسامیِ نوین از نظر حقوقی ، برای روابط میانِ اسلامِ پیروزمند و ملت‌های شکست خورده ، اهمیت درجه‌ی اول می‌یافت ، در سوی دیگر نیز ، زندگانیِ قانونی و مسائلِ حقوقیِ خودمسلمانان در بخش‌های گوناگون شکل می‌گرفت .

جنگجویانی که در کشورهایِ دوردست بودند ، اگرچه برادرانِ دینی بشمار می‌رفتند ، لیکن هنوز مقرراتی قطعی از دین در دست نمی‌داشتند ،

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

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

خود قرآن جز آنکه جز آنکه از قوانینِ دربر نمی‌داشت و نمی‌توانست شامل همه‌ی آن روابطی باشد که بطور پیشبینی نشده از فتوحات پدید آمده بود . بیشتر توجه در آن به اوضاع ساده‌ی عرب می‌بوه و برای مشکلاتِ بزرگِ تازه ، راه‌حلی کافی دربر نمی‌داشت .

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

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



این وضع پرهیزگاران را ناراضی می‌کرد. ایشان برای یک زندگی که مطابق خواست خدا و منظور پیغمبر از فقه مذهبی باشد می‌کوشیدند. اینان می‌گفتند: باید در هر مسأله خواه دینی و خواه دنیوی، منظور پیغمبر را جستجو نمود و او را مانند نمونه‌ی ایده‌آل پیروی کرد. بهترین منبع برای یافتن آن هم یاران می‌باشند که با پیغمبر زندگی کرده، رفتار او را دیده و دستورهای او را شنیده بودند.

سنت، نا هنگامی که مردم با این یاران نزدیک بودند می‌توانستند نیکوکاری و مسائل فقهی را که می‌خواستند از اخباری که اینان نقل می‌کردند بدست آورند. و پس از عصر ایشان به اخباری که پیروان (تابعان صحابه) از یاران پیغمبر نقل می‌کردند اکتفا نمودند. زیرا که مدتها با آنان زندگی کرده مسائل را از ایشان آموخته بودند، و همچنان، تابع تابع، از تابع می‌گرفت، تا به روزگار پسین رسید.

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

این است «سنت»، رفتار مقدس (بأمر اول). و صورتی از آن که به ما می‌رسد «حدیث» نام دارد. پس این دو واژه، یک معنی ندارند. «سنت» ریشه‌ی «حدیث» است.<sup>(21)</sup> و این زنجیره ایست از محدثان که اخبار و کارهای یاد شده را پشت به پشت بجا می‌رساند، کارهای دینی یا دنیوی که نزد صحابه ثابت شده بود که پیغمبر آنها را پذیرفته است، و آنچه بدین ترتیب ثابت شود، نمونه‌ی رفتار روزانه‌ی شایان پیروی خواهد بود. در اینجا در می‌یابیم که این نظریه در اسلام سنتی، مانند خود<sup>(22)</sup>،

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

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

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

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

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

خود مسلمانان نیز این مشکل را نادیده نگرفته (25) ، دانش ویژه‌ای که ارزشِ خاصِ بخود دارد، برایِ سنجشِ درستیِ آنها بنام «درایة الحدیث» نهادند ، تا درهنگامی که نمی‌توانستند میانِ حدیثهایِ ناسازگار سازش دهند ، درست‌را از نادرستِ آنها جدا نمایند .

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

از نتایج این سنجشها، به رسمیت شناختنِ صحیحهایِ شگانه در سده‌یِ هفتم هجری بود، که مردانی در سده‌یِ سومِ هجری حدیثهایِ پراکنده‌یِ گوناگون را که درست می‌شناختند ، در آنها گرد آورده بودند .

این شش کتاب مرجع قطعی « سنت پنجم » گردید . از میان آنها در صحیح بخاری ( م 256 هـ - 870 م ) و مسلم ( م 261 هـ - 875 م ) مرجع درجه‌یِ اول بشمار آمدند. [ B : حدیثهایِ این دو به‌عنوان حدیثِ درست شناخته شدند، زیرا که رأی داده شد که آنها از نظرِ درستیِ نقل قول سلامت کامل دارند ] . سپس « سنن » هایِ ابوداود ( م 275 هـ - 888 م ) و نسائی ( م 303 هـ 915 م ) و ترمذی ( م 279 هـ - 892 م ) و ابن ماجه ( م 273 هـ - 886 م ) ، و گرچه اعتراض‌هایی چند بدانها وارد است به‌آن‌دور افزوده شدند . کتابهایِ مالکِ انس که آداب و رسومِ مدینه ( پایگاهِ سنت ) را گرد آورده ، نیز معتبر گردید لیکن نه از لحاظِ حدیث .

و بدین شکل، در کنارِ قرآنِ مرجعهایِ دیگری نیز که برایِ دانش و زندگی اسلامی اهمیتِ بسزا دارند ، برپا گردید .

## 4 - ترکیب سنت :

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

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

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

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

این افسانه در اسلام به صورت حدیثی با این زنجیره‌ی پیوسته :  
 ابوبکر بن عباس از سعید بقال از عکرمه از ابن عباس<sup>(28)</sup> درآمده است ،  
 در صورتی که همین مقایسه را ما نزد ربانیان می‌یابیم ، که در تلمود از گفتنی  
 « یهودا هناسی ، برای پادشاه روم و سلوک وی آمده است<sup>(29)</sup> .

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

کوششی که برای هم‌آوری و جای‌گزینی و شکل‌گیری ، در صدر اسلام آغاز  
 شد بعدها گسترش یافت و افزون گشت . این برای آن گروه پژوهندگان  
 که به ادبیات مذهبی علاقمند می‌باشند ، خود موضوعی جالب است تا  
 در این رشته‌ی پرشاخ و برگ تحقیق و جستجو کنند و ریشه‌های آنرا بیابند .

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

اصول عالی پرهیزگاران و دور آزر یا در حدیث هست ، و من نمونه‌هایی  
 از آنرا درباره‌ی رحم ، خواه رحم خدائی و خواه رحم انسانی در اینجا  
 می‌آورم : « خدا رحم را صد بخش نمود ، نود و نه بخش را نگاه داشت و  
 یک بخش را به زمین فرستاد . رحم همگی مخلوقان از این یک بخش است ،  
 تا آنجا که آسب سُم خود بر روی بچه‌اش نمی‌نهد ، مبادا که بدو آسیب

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

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

- 1 - بی نوابان را دوست بدار و بدیشان نزدیک می باش (32)
- 2 - پیوسته نظر بر زبردستان باشد نه آنها که بر تو فرمانروایند . [ B :
- 3 - هیچگاه از کسی تمنائی نداشته باش
- 4 - به کسان خود وفادار بمان ، هر چند تو را خشمگین سازند .
- 5 - پیوسته راست بگو ، هر چند تلخی آورد .
- 6 - در سیر خودت بسوی خدا به نیشخند استهزا کنندگان توجهی مکن

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

همراه باگرد آمدنِ چنین خواستها در « حدیث. » ، اعمال مذهبی مردم نیز به سطحِ رقیق و بالا آمد . ارزش کارها به نیتی که بدان واداشته است و ابستگی یافت. و این اندیشه به صورتِ یکی از اصول عالی زندگیِ اسلام درآمد. [ B : چنانکه ما در ص 27 بدان [ اشارت کرده ایم ] . تا آنجا که بر سر درِ بزرگِ « آزره » نوشتند: « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » کار به پندار نیک باشد ، تا بسیار کسانی که به دیدار این مرکزِ بزرگِ علومِ مذهبیِ اسلام در می آیند ، متذکر شوند که می بایستی در تحصیلِ دانش ، پاک نیت و پرهیزگار باشند. کار این حدیث چندان بالا گرفته بود که این فکر همه ی کارهایِ مذهبی را به زیرِ پر تو خود گرفت . خدا می گوید : « بپندارِ خود بسوی من بیائید! نه با کردارتان » (33) . البته این حدیثی نوساخته است و پس از باور مؤمنان به آن اندیشه ، بوجود آمده که نیت را پشتوانه ی کارهایِ مذهبیِ خود شمردند .

آثار اخلاقیِ تعلیماتِ اعتقادی ، نیز با گسترشِ « حدیث » تکامل یافت. من در اینجا برای آن یک نمونه می آورم که در طرز فکرِ مسلمانان نیز تأثیر می داشته است : بنابر نظریه ی توحید قرآن ، شرک بزرگترین گناه است و خدا آنرا نخواهد بخشود ( نساء : 4 : 116 ، لقمان : 31 : 13 .

اما گسترشِ « حدیث » مفهوم شرک را چنان تکامل بخشید که به معنیِ ضد توحید منحصر نمانده ، هر گونه عبادتی را که در آن ، جز بزرگداشتِ خدا منظوری در میان باشد ، نیز در بر گرفت . پس چند گناه و نادرستیِ دیگر به دلیره ی مفهوم شرک افزوده گشت . چنانکه ، ربا در کارهایِ منهی ، که برای خوش آیندِ مردم انجام شود ، نوعی شرک بشمار آمد. زیرا که

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

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

### حدیث سازی

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

حدیث شناسان مسلمان، خودشان نیز نیازی به چندان هوش تعارضند



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

نام برخی کسان که بانی پاک ، حدیثهایی سودمند ساخته ، در میان مردم پخش می‌کردند ، شناخته شده است . بسیاری از پرهیزگاران ، هنگام مرگ ، بی‌رودربایستی ، خدمات شایانی را که در « حدیث سازی » انجام داده بودند ، یاد می‌کردند . اینان در این کردار ، در صورتی که کننده‌اش نیک‌اندیش باشد ، هیچ‌گونه ناسازگاری با درستی و راستی ، نمی‌یافتند .

چهار کسان که به « حدیث سازی » متهم بوده ، بازم از مردم شرافتمند بشمار می‌آمدند . این اتهام هیچ‌گونه خدش‌ای به شخصیت و بزرگواری و احترام مذهبی ایشان وارد نمی‌کرد . برای مردم قدیم ، نگران کننده نمی‌بود که در میان حدیث‌ها مقداری هم دروغ بوده باشد : « در زندگی پیغمبر بدو دروغ بستند و پس از مرگش نیز ،<sup>(38)</sup> .

اگر از سویی می‌شنیدند که جنم برای دروغ‌گو است ، از سویی دیگر ، چنین حدیثی را می‌خواندند که : « پس از من ، مانند دیگر پیغمبران ، حدیث بسیار نقل خواهد شد ، پس هر چه را که به شما رسید بر کتاب خدا عرضه دارید ، اگر موافق آن بود ، من گفته‌ام ! و اگر ناسازگار بود ، من نگفته‌ام ، و نیز از او است که : هر گفتار که نیکو باشد من گفته‌ام ،<sup>(38)</sup> .

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

می‌شود: «چنین نیست که هرچه نقل کرده‌ایم، از تو شنیده باشیم، لیکن ما یکدیگر را تکذیب نمی‌کنیم» (39).

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

### 5 - پایه گذاری فقه :

این حدیث پردازهای پرهیزگاران، بویژه در مورد حدیثهای اخلاقی و نیکوکاری، با چشم پوشی بیشتر روبرو می‌گردید (41). اما علای مذهبی پردازان، هنگامی که مانند این حدیثها می‌خواست مبنای حکم شرعی قرار گیرد، در برابر آن ایستادگی نموده نمی‌گذارند که چنین حدیثهای متناقض و زاده‌ی اندیشه‌های متضاد، مبنای حکم عبادتی یا عملی در فقه بشود.

این شک و دودلی‌ها منجر به یافتن راه نویی در آغاز پیدایش فقه گردید، که آنرا در کنار حدیث‌های صحیح، پایه‌ای برای استنباط دستورهای مذهبی بکار می‌بردند. سپس بهتر دیدند که این مقررات را بوسیله‌ی قیاس و استنتاج و نظر شخصی بصورت قانون درآورند. البته هیچگاه حدیثی را که ثابت باشد نباید کنار نهند، لیکن پابندی آن باید، استنباط آزاد به‌عنوان راه درست فقهی، جای خود را داشته باشد.

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

پرحال کوششهای علمی که در سده‌ی دوم هجری شکوفان شد، ماده‌ی نوینی را بر فرهنگ اسلامی افزود، و آن علم فقه صحنان قانون مذهبی بود که بعدها شاخ و برگهای بسیارش که در همه‌ی شؤون زندگی مذهبی و دانش مذهبی رخنه کرده بود، به پستی گرائید. تغییر رژیم اسلام نیز اثری شگرف در تکامل آن داشت، زیرا که این تغییر یعنی سقوط دولت اموی و برپا شدن دولت عباسی راه و روش اسلام را به جاده‌ی نوینی می‌انداخت.

### دین در دولت اموی و عباسی :

پیش از این، کوششهای بین فرصت داده بود، تا درباره‌ی نیروهای محرک در این دو دولت جستجو نمایم، و بخشهای فعال آنرا، گذشته از حس سلطنت جوئی خانوادگی که موجب شد عباسیان آن همه جامعه‌ی ثوکراتیک، برخلاف گذشتگانشان برتن نمایند، آشکار نمایم.

اکنون می‌خواهم بکوتاه سخن بگویم: انقلابی که عباسیان را به حکومت رسانید، تنها یک انقلاب سیاسی خشک و جایجا کردن خاندانهای پادشاهی نبود، بلکه در عین حال تفسیراتی، شگرف در روابط مذهبی بوجود آورد. زیرا بجای امویان که از طرف پرهیزگاران امت به اهل دنیا، بودن متهم بودند در دربارهایشان در دمشق، و در کاخهایشان در صحرا، به همان سنتهای باستانی عرب چسبیده بودند، آری بجای ایشان، یک حکومت مذهبی دارای افکار کلیسایی روی کار آورد. همچنانکه عباسیان حق خود را در پادشاهی، برپایه‌ی خوشاوندی پیغمبر، نهاده بودند همان گونه ادها می‌کردند که حکومت خویش را بر زمینه‌ی سنت پیغمبر و خواستهای مذهبی، برجای حکومتی که نزد پرهیزگاران به بی‌دینی شناخته شده بود استوار می‌دارند (43).

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

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

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

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

بدین ترتیب گفته های پرهیزگاران ، و عبارتهای خاشعانه ، شعار

عباسیان می‌بود، همانها که خود را به‌همی مظاهر پادشاهانِ ساسانیِ ایران آراسته بودند، و برادریِ دین و دولت (45) که مهمترین شعار حکومت ایران بود، شعار دولت عباسی ساخته بودند. دین نه‌تنها در برنامه بود بلکه عالی‌ترین برنامه‌های دولت بشار می‌رفت.

### مقام اجتماعی فقیه

از اینجا می‌توان به‌اندازه‌ی اهمیتِ مقاماتِ مذهبی در این دربار و دولت پی‌برد. هر گاه، مذهبی نمودنِ سازمانی یا قانون گزارِ برای آن لازم می‌شد، فوری این سنت پژوهان، که فقرا از آن بیرون می‌آوردند. نامزدِ انجامِ آن کار می‌شدند. و ازین روی روزگارِ این‌خاندان، برای شگفتگی و برومندیِ فقه‌اسلام، که پیش از آنها نوزادی ناچیز بود، بهترین موقعیت را فراهم کرد.

بررسیِ حدیثِ نبوی و پژوهشِ زنجیره‌ی آن دیگر، تنها یک کار پرهیزگارانانه نبود، بلکه دارای اهمیتِ عملی بسیار شد. زیرا که کارش تنها تعیینِ مسائلِ فقهی و عبادتی نبود، بلکه شکلِ رژیم و رسیدگی به‌همیِ امور عملی، و سازش دادنِ نهادهایِ ملی با دستورهایِ فقه‌مذهبی نیز با آن می‌بود.

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

دیگر مانند پیش، پرداختن به‌فقه، تنها به‌شهرِ مدینه، زادگاهِ اسلام، مبین سنت و مرکزِ تقوا اختصاص نمی‌داشت. بلکه در مرکز نوین دولت، در بین‌النهرین، انجام می‌گرفت و از آنجا به‌نقاطِ دوردست خاور و

باختر گسترش می‌یافت و زیرسایه‌ی حکومتِ خلفا پژوهش فقه‌شناسی تکامل می‌یافت. مردم حدیث‌را به این‌جا و آن‌جا می‌بردند، و از آنچه در دست داشتند احکام نوین بیرون می‌کشیدند.

اما استنباط‌های ایشان همواره بام موافق در نمی‌آمد. راه‌ها گوناگون و طرزفکرها ناسازگار بود. برخی از ایشان حدیث‌را در درجه‌ی اول اهمیت می‌نهادند، اما خود حدیث‌ها نیز به یک پرسش پاسخ‌های گوناگون می‌دادند، پس نیاز به تمیز و جدا کردن حدیث‌ها پیش آمد. گروهی دیگر به حدیث‌ها، به سبب مشکوک بودنشان بسنده نکرده می‌خواستند در قیاس کردن آزادی داشته باشند. و از طرفی آداب و رسوم محلی‌را در کشورها یک باره بسادگی دگرگون نتوان کرد.

#### پیدایش مذهب‌واره‌ها

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

نمایندگان این مذهب‌واره‌ها، از همان آغاز پذیرفتند که نظر همه‌ی ایشان درست باشد. زیرا که همگی یک هدف می‌داشتند. و روی همین زمینه، بایکدیگر محترمانه برخورد می‌کردند<sup>(46)</sup>. و کم اتفاق می‌افتاد که در میان برخی سرخورده متعصبان، سخت‌گیری رخ دهد. تعصب در میان این مذهب‌واره‌ها هنگامی آغاز شد که خودپسندی فقیهان فزونی یافت. و این خود مورد نکوهش رادمردان ایشان قرار می‌گرفت<sup>(47)</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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



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

در اثر همین پیشآمدها ، مذهب وارهِیِ شافعی ( 204 هـ . 820 م ) به برخی بخشهایِ مصر ، خاور آفریقا ، جنوبِ شبه جزیره‌یِ عرب ، و از آنجا به شبه‌قاره‌یِ هند راه یافت ، مذهب وارهِیِ مالک بن انس پیشوایِ مدینه ( 179 هـ - 795 م ) در بخشهایِ دیگر مصر و همه‌یِ شمالِ آفریقا و اسپانیایِ پیشین ، و در این اواخر در آفریقایِ باختریِ گسترش یافت .

گاهی نیزه منافع استعمار اروپائی هم انگیزه‌هایی در روشن‌گریِ روابطِ مذهب وارهِی‌هایِ فقهی برایِ مسلمانانی که زیر سلطه‌اش بود می‌داشت ، آنچه را از اینها باید در اینجا نام برد ، یکی کتابی بزرگ است که « ایگناسیو گوئییدی و سانتی لانا » به دستورِ وزارتِ مستعمراتِ ایتالیا بیرون داد . و آن ترجمه است از فقه مالکی و المختصر لخلیل بن إسحاق ، باید داشتها و سنجشها در دو مجلد بزرگ ( 1919 م ) در عبادات و معاملات . و دیگر کتاب « مبادی الفقه الاسلامی الحنفی ، المالکی ، الشافعی و الحنبلی » ، 1913 می‌باشد که نگارنده‌یِ هندیِ مله‌ان آن ، عبد الرحیم ، فقه چهار گروه را نشان داده است .

اما ترکها ، چه در آسیایِ میانه و چه باختری ، و همچنین هندیان ، مذهب وارهِیِ ابوحنیفه ( پیران 150 هـ - 767 م ) آن پیشوایِ بزرگ را گزیدند که پایه‌گذار نخستین مجموعه‌یِ فقهیِ مکتبِ اجتهاد می‌بود .

---

(\*) بخش بندیِ جغرافیائیِ مذهب وارهِی‌هایِ حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی زیاد هم خصوصی نبوده است . پانوش 38 دیده شود .

در این اواخر، آموزشِ احمد حنبل (241 هـ - 855 م) پیشوا و نماینده‌ی نمایان‌ترین گروه سنت پرستان گسترش یافته است. این مذهب‌واره، پیش از اینها نیز، پیرامین سده‌ی پانزدهم در میان ساکنان بین‌النهرین و سوریه و فلسطین رواج بسیار می‌داشت، اما چون عثمانیان در جهان اسلام بقدرت رسیدند، میدانِ عملِ آموزشِ خشکِ حنبلی کم‌تنگ شد، و بجایِ آن مذهب‌واره‌ی حنفی گسترش یافت<sup>(58)</sup>. مادر این سخنرانی‌ها فرصت آن را داریم که درباره‌ی دوباره زنده شدن مذهب‌واره‌ی حنبلی در سده‌ی هفدهم نیز گفتگو داریم<sup>(58)</sup>.

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

## ۵ - اجماع

در اینجا، از یک اصل مهم گفتگو می‌کنیم که بیش از دیگران، در تکاملِ فقه اسلام، اثر داشته و نمودار نیروی گردآورنده‌ی پراکندگی‌های ناشی از تکاملِ فقه، در مذهب‌واره‌ها می‌باشد، و آن اصل «اجماع» یعنی هم‌رأی شدنِ گروه است.

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

آری در اینجا ، گفتگوی اصلِ « اجماع » می باشد که پشتوانه‌ی نظریاتِ مسلمانِ سنتی است<sup>(60)</sup> . واژه‌ی عربی « اجماع » خود نیز بیان کننده‌ی این مفهومِ مهمِ مذهبِ سنتی است که : هیچگاه براروا هم‌رای نتوانند شد. ما در گزارش این فصل موارد بسیار بکاربردنِ اصلِ اجماع را خواهیم دید که کلیدِ فهمِ چگونگیِ پیشرفتِ اسلام و تکاملِ روابطِ سیاسی ، اعتقادی و فقهیِ آنرا بدست ما خواهد داد . پس هرآنچه را که اُمتِ اسلام به راستی و درستی پذیرفت ، بایستی در واقع نیز راست و درست باشد<sup>(61)</sup> . رها کردنِ اجماع ، پشت نمودن به مقامِ سنت است .

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

پس هرآنچه هم‌ی مسلمانان بر آن اتفاق می کردند ، درست بود ، و بایستی پذیرفته می شد ، و به همان شکل درست بود که اجماع نشان می داد . تفسیر قرآن و نسخ آیه‌ای به حدیث جایز نبود مگر آنجا که اجماع درستی آنرا پذیرفتی . و بنا بر این ، اجماع ، حقِ اجازه‌ی تفسیر را نیز دارا می بود .

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

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

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

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

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

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

## 7 - چهار مذهبواره :

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

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

اما یکی از این اختلافها از نظر سیاست مذهبی بسیار مهم است . زبان رسمی عبادتها در اسلام تازی است . همه کارهای پرستشی بازبان قرآن اجرا می شود . اکنون اگر کسی نتواند به عربی سخن گوید ، آیا می تواند فاتحه و جزآنرا به زبان مادری خودش بخواند؟ بوحنیفه که ایرانی نژاد بود یگانه کسی شد که این را روا شمرد و دلیلش این بود که : « این قرآن در کتابهای پیشین هم فرود آمده بود - شعرا 26 : 196 ، و آن نیز به زبانی جز تازی می بوده است . پس غیر عربها حق دارند آنها را قرآن بدانند (67) . دشمنان بوحنیفه او را به مجوس گرایی متهم کردند ، زیرا که وی نخستین بار این سخن را درباره ی زبان فارسی باز کرده بود .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



8 - تفسیر مواد فقهی متون مقدس :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شرح کنندگان محلفه کار فقه ، و بویژه بوخنیفه در میان چهار گروه ،

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

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

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

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

دستور زبان عرب نیز خود در اینجا رلی داشت ، اجرا نکردن دستور صیغه‌ی امر گناه نیست چنانکه در گفته‌ی خدا « هر زنی را که پسندیدید نکاح کنید - لسان 4: 3 ، فقیهان با همین استدلال می‌گفتند ازدواج واجب نیست ، و این صیغه‌ی امر دلالت بر اکتساب دارد . ولی باید یادآور شویم که بسیاری از شارحان هوشیار کلام الله نیز بودند ، که می‌گفتند در اینجا

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

### 9- حکم خمر نمونه‌ای از تفسیر :

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

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

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

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

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

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

ابن شریحیل الشیبی قاضی پرهیزگار کوفه ( 104 هـ - 722 م ) بی‌علاقگیِ خود را به مسجدی اعلام داشته است که در آن مسجد سیصد تن آزارانِ پیامبر نشسته بودند که در بیک مجلس عروسی نپید نوشیده بودند [ (106) ] .

خلیفه‌ی نیکوکاری همچون عمر عبد‌العزیز نیز خود نبیذرا مجاز می‌شمرد (107) . و آورده اند که یکی از خلیفگان عباسی که نمی‌خواست از حکمِ شرع سرپیچد ، از بیک قاضی در باره‌ی معنیِ « نپید » استفتا نموده است (108) .

چون بر گذاریِ جشنها بی‌می‌گساری ناشدنی بود ، داستانهایِ « خمر » در دربارها و بحثهایِ لغوی و ادبی در باره‌ی آن ، موردِ توجهِ روشن فکران می‌بود . در کاخِ معتصم و محفلِ عالی آن ، که برایِ ذوقِ ادبی ارزش نهاده می‌شد ، ذکرِ مرادفهایِ خمر و اینکه چگونه حرمت به آنها سرایت کرده است ، بحثی جالب بشمار می‌رفت (109) .

نباید این سخت‌گیری و سرایت دادنِ محرم ، که بر افکار عمومی ادیبان بغداد مسلط می‌بود ، مارا فریب دهد ، زیرا که در برابر آن ، رایِ آزادینخواهانِ مخالفِ این محدودیتها ، تا سرحدِ تحقیر آن پرهیزگاران پیش می‌رفت . ذوالرما شاعر مشهور ، ایشان را به « دزدانی که قراه خوانده می‌شوند » (110) توصیف می‌کرد و دیگری می‌گفت : کی آب آمیخته با انگور را نادر او می‌شمرد ؟ من از سخت‌گیریِ محدث‌ها بی‌زارم و گفته‌ی ابن مسعود را می‌پسندم (111) . [ B : منظور عامر ابن مسعود است که آزارانِ محدود از طایفه‌ی قریش بود ، و بعد از مرگِ خلیفه‌ی یزیدِ اول بنا به درخواستِ مردم کوفه بعنوان فرماندار آن شهر گماشته شد و چون بر این صند فستک خطابه‌ای خواند و در آن به کنایت گفت : آبی آمیخته با انگور را می‌توان آشامید (112) . شاعری بنام ابن حجاج ( 391 هـ - 1000 م )

درخواست می‌کند که به هنگام طرح در صبحگاه، به او صبحی رسانند؛  
منهای شراب را بر کناری نه ا زیرا در آن اختلاف عقیده هست، شیخ  
بی‌دانش مباش (113) [ ۱ ] .

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

در بیوگرافی‌نامه‌ها، مانند این‌داستان کم‌نیست که : وکیع بن جراح،  
یکی از فقیهان بنام کوفه ( 129 - 197 هـ ) که به پرهیزگاری معروف است،  
معتاد به نوشیدن نیب کوفیان می‌بود، و این تصور را که : این‌عادت او  
می‌گساری بشمار خواهد آمد، وسواس‌آهری می‌خواند (115) .

دیگری خلف بن هشام ( 229 هـ - 344 هـ ) یکی از قاریان معروف کوفه  
است . او همیشه شراب می‌نوشید ولی آنرا بدین نام نمی‌خواند ( تأویل  
می‌کرد ) . بیوگرافی‌نگار می‌افزاید : وی در پایان عمر نماز چهل‌سال  
خود را اعاده کرد، زیرا که در آنها از نیب خودداری نکرده بود، و نماز  
بانیب پذیرفته نیست و بایستی قضا شود (116) .

شریک، قاضی کوفه در عهد مهدی خلیفه، در حالیکه حدیث پنجمبر  
می‌گفت، دهانش بوی نیب می‌داد (117) . چنانکه یکی از واعظان معروف  
سده‌ی ششم، ابومنصور قطب‌الدین، که مکتفی خلیفه او را بنزد سلطان  
سنجر پسر ملک‌شاه فرستاد، این مزد پرهیزگار که پس از مرگش در کنار  
زاهد نیکوکاری همچون جنید بخاک شد، رساله‌ای در باب است نیب‌نگار  
است (118) . [ B : مخالفان نویسنده‌ی دانشمند بغداد، خطیب بغدادی،



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

البته در برابر این کوششها که در محیط فقه انجام می‌گرفت ، اعتراضهای شدیدتری هم ، از طرف سخت گیرانی که بر عکسِ روشِ این سهل‌اندیشان و مخالفتشان با سنت ، ایشان به آب قراح و دوغ و عسل چسبیده بودند ، برپا بود (121) . اینان مانند عادتشان در جریان تاریخ اسلام ، برای ترمز کردن هر جنبشی که بسوی سهل‌گیری می‌رفت ، حدیثهایی ، در پیش‌بینی چنین جریان ، بیاوردند : اَمْتُ مَنْ خَمَّرَا خَوَّانُوا نَوَّشُوا - حدیث را چنین ساختند - و نام دیگری بدان خواهند داد و فرمانروایانشان از ایشان پشتیبانی خواهند نمود (122) و خدا ایشان را مانند ملت‌های باستانی به خوراک و میمون مسخ خواهد کرد (123) .

په حال ، راهی که کوفیان درین مسأله رفتند بانسان می‌دهد که ایشان فکر موشکافی و تکامل یافته‌ی فقیهان‌های خود را بکار انداخته ، راه‌هایی برای نرمش بخشیدن به خشکیهای متون می‌جستند .

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

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

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

#### 10 - تکامل لفاظی در فقه :

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

#### نتیجه‌ی نخست :

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

وجدانِ مذهبی با آن ، بکلی فراموش گشت. نمونه‌ای از آنها ، پرسشی بود که از بوحنیفه شد ، که اگر طلوع فجر در نیمه‌ی شب رخ دهد (125) چگونه در رمضان روزه گیرند ؟ بوحنیفه هم چاره‌ای جز این نداشت که بیک پاسخ درشت دهد .

نزاع در مسائل خیالی که اصلاً رخ نخواهد داد ، همچون گفتگو در ایرانی که جدّ پنجم از نواده‌ی بی‌فرزند مرده‌اش می‌برد (126) ، رواج یافت . تازه این مثال نسبت به مثالهای دیگر امکان پذیرتر می‌بود. ارث با امکانات گوناگونش (127) پستانک مناسبی برای ژاژخائیِ کلاسیک گرایان شده بود (128) .

خرافاتِ توده‌ها نیز ، برای این‌گونه کارهایِ فقیهان ماده فراهم می‌ساخت . مثلاً ، چون مسخ شدن آدمی به حیوان در نظر توده‌ها ممکن بود ، ناچار روابطِ شرعیِ این سحرشده‌گان و وظایفِ شرعیِ ایشان مورد بحث جدّی قرار می‌گرفت (129) .

چون جن نیز می‌توانست به صورتِ آدمی درآید ، پس نتایج فقهیِ حاصل از این شکل‌گیری هم بایستی بررسی می‌شد . پس گفتگویِ کاملاً جدّی در نفی و اثباتِ آن ، آغاز شد ، که : آیا می‌توان ایشان را در آمارِ حد نصاب نمازِ جمعه بشمار آورد یا نه ؟ (130) . چون ازدواجِ انسان با جنِ آدم‌غا از نظرِ توده ممکن بشمار می‌رفت ، پس بایستی این مسأله از نظر فقهی روشن می‌شد ، وضعیتِ حاصل از این ازدواج و نتایجِ آن و روابطِ حقوقیِ چنین خانواده می‌بایستی معین می‌گردید .

واقعا نیز مسأله‌ی همسری باجن (131) در این بخش مانند بخشهایِ دیگرِ فقه (132) ، از بخشهایِ جدّی بود . طرفدارانِ چنین ازدواج و آمیزش - یکی

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

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

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

اگرچه دیگر گروه‌ها نیز در این‌راه عقب نبودند، لیکن حنفیها که از عراق منشأ گرفته‌اند دست بالا گرفته و کلاشرعی سازی را بحد اعلا رسانیده بودند (135)، پیشوایشان نیز در این‌راه پیش‌گام می‌بود.

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

باید بدانیم که تنها پاک‌اندیشان نبودند که بایبوند زدن چنین کارهای زورمندان و فرمان‌روایان به دیانت مخالف بودند ، بلکه این‌اعمال مورد نیشخند توده‌های مردم نیز بود. ایشان بدین شیوه‌ی ناشی از خود پسندی آن فقیهان فرتوت می‌خندیدند (137) .

نونه‌ی جالب چنین نکوهش را در سده‌ی چهارم می‌بینیم . ابویوسف کوفی (138) شاگرد بوحنیفه (182 هـ - 795 م) قاضی مهدی و رشید عباسی مورد متلکهای خنده‌آوری بوده که نمونه‌اش را در داستانهای هزار و یک شب (139) می‌بینیم و نشانه‌ی بی‌احترامی و سبک گرفتن چنان موشکافیهای فقیهان می‌باشد (140) .

### نتیجه‌ی دوم :

اکنون زیان این شیوه‌را در زندگی مذهبی مردم بررسی کنیم . تکیه بر این کوششهای فقاہتی و بازی با الفاظ در مسائل ، چنانکه خواهیم دید ، به آموزشهای اسلامی کم‌جنبه‌ی قشری داد .

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

باشد . خواستهایِ خدا جز گوشه‌یِ کوچکی از زندگانیِ او ، که همان پندار نیک است ، چیزی را دربر نمی‌گیرد و آن نیز در درجه‌یِ دوم است .

« علایِ دین ، لقبِ ویژه‌یِ کسانی شد که باروشِ فقامتی در کارهایِ گوناگونِ شرعی نگر بسته ، شاخ و برگها و کوره راهها برایش کشف نموده ، با دقت ثبت می‌کردند . حدیثِ « علایِ اُمّتِ من همچون انبیایِ بنی اسرائیلند ، در حسابِ ایشان و دانشمندانِ علومِ دنیائی نهاده می‌شد ، نه فیلسوفانِ مذهبی و دانشمندانِ علمِ اخلاق .

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

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



## پانوشت های بخش دوم

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

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

2: 200؛ گلدزیهر می خواهد وضع قوانین تفصیلی زکات را به عمر نسبت دهد آن هم پس از فتح فلسطین و شام و مصر ، و نامی از ایران نمی آورد ، یعنی عمرم آنرا از یهود و نصارا سکنه ی آن کشورها اقتباس کرده است نه از ایرانیان ، در صورتی که نه یهود و نه نصارا چنین قانون مالیاتی نداشتند ، اما لاه مانویان عراق که نفوذشان سراسر جنوب اروپا و شمال آفریقا و شبه جزیره ی عرب را گرفته بود ، بنا بگفته ی شهرستانی ( 1 : 248 ) زکات عشری معمول بوده است. نیز از روایتی که مؤلف بنا به پانوشت 2 در ابن سعد 6 : 45 دیده است ، آثار بی پایگی پیدا است . زیرا که آن روایت می گوید : یکک عرب بیابانی دستور نامه ی ا پنجمبر را خوانده است ،

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

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

4 - B : در باره‌ی نرمش در آغاز اسلام کرومر Cromer در « مصر لوین 2 : 138 ، لندن 1908 تحقیقاتی دارد .

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



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

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

---

(\*) علی عبد الرازق. الإسلام وأصول الحكم ج بیروت 1973 ص 174

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

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

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

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

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

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

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

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

10 - فتوح البلدان . بلاذری . چ دو گو به ص 71 [ B : و یاقوت 2 : 549 در عنوان عثمان ] .

11 - یاد داشت در باره‌ی فتح سوریه . دو گو به . چ دوم . لیدن 1900 ص 106 , 147 .

12 - برای تحقیق در این نکته و نقد آن ن . ک : « در باره‌ی اسلام » از کابتنی ایتالیایی ج 3 ص 381 , 936 - 59 .

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

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

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

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

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

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

ونیز ن. ک: ابن سعد 4 B : 71 ونیز 5 : 393 . و بی ماهر چند کندو کاو

غائم نمی‌توانیم این تعصبا را با روح اسلام که در ابن سعد 5 : 363 , 6 : 203 آمده وفق دهیم .

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(\*) ابو عثمان گفت : هیچ سنتی به روی مبتدع بدوستی یا خویشاوندی نگاه نکنند و اگر کرد دشمن خدا را دوست داشته است ( حقایق التفسیر سلمی - عمران 3: 28 ) . بخش 5 پانوشته ص 58 نیز دیده شود.

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

21 - B : ابن سعد 5 : 260 : 3 .

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

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

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

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

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

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

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

27 - B : ألف ليله ( هزارو يك شب ) چ بولاق 1279 هـ . شب 910 . ج 4 ص 228 .

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

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



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

30 - بخاري . كتاب أدب . ش 18 .

31 - بخاري . كتاب أدب . ش 24 ، 25 .

32 - ابن سمد 4 A : 168 .

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

34 - ابن حجر . الاصابة . چ کلکته 2 : 396 : « مابہ روزگار پیغمبر ربارا شرک اصغر می نامیدیم » .

35 - B : ابن قیم الجوزیة . الجواب الکاافی . قاهره 4 : 94 .

35 - M : گلدزهر تکامل حدیث را پیش از ظهور تصوف قلمداد می کند ، تا منشا تکامل حدیث را در افکار یهودی و مسیحی سراغ دهد . در صورتی که تصوف اسلام چیزی جز ترجمه‌ی عربی گنوسیزم ایرانی نیست که در مفاصل آریائی‌های عراق جای‌گزین بود و در مدارس جنیدی شاپور ، بابل ، سورا ، قیسفون ، حران نصیبین تدریس می شد . پس از یورش عرب چند سالی ، این دانشگاه‌ها خاموش گردید ، ولی به زودی کار را از سر گرفت . قازیان تازه وارد ، که از نظر ذهنی بکلی خالی بودند ، راهی جز پذیرش

آن افکار نمی‌داشتند. البته تأثیر یهودیت را در اسلام، بویژه در مذهب سنی، حاکم نباید انکار کرد، ولی بهر حال از تأثیر گنوسیزم آریائی کمتر بوده است. زیرا که این، مذهب همگانی مردم بوده و هویت و دنباله‌ی آن نصرانیت، اندیشه‌هایی وارداتی بودند. از همان سده‌ی (۵۱ - ۵۷) جنگ فکری میان توحید عددی و تازیان و یهود، و توحید اشرافی و آریائی، در گرفت. و با اینکه در قرآن هر دو نوع توحید دیده می‌شد (ص 51-52) فرمانروایان عرب یحز علی - که توحید عددی را صریحاً انکار کرده - با توحید عددی آشنا بودند، در حالی که توده‌های مردم ایران، اسلام را به صورت توحید اشرافی پذیرفته بودند. اینان از آیه‌های اشرافی قرآن و سخنان امامان که تراوش فکری محیط بابل است و در «نهج البلاغه» و صحیفه‌ی سجادیه و حدیث‌های قدسی گردآوری شده، استفاده نموده علیه توحید عددی که مذهب سنی حاکم بود مبارزه می‌کردند.

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

36 - چهل حدیث نووی. ش 38.

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

است حدیث‌های قدیم‌تر پیش‌آمدهای پسین‌را پیش‌بینی کنند . چنانکه درمسند احمد حنبل آمده است که : « زنی بنام « ام الدرداء » گفت : روزی پیغمبر مرا دیده گفت : از کجا می‌آئی ؟ گفتم : از گرمابه ... » این جوزی که خود کتابی در حدیث‌های ساختگی دارد، در اینجا می‌گوید: این حدیث بی‌گمان ساختگی است ، زیرا که در آن روزگار مدینه گرمابه نداشت . و برای اطلاع از اینکه مسلمانان دیگر چگونه این خرده‌گیری را از مانند ابن جوزی کنار می‌نهند، کتاب «القول المسدّ فی الذّب عن المسند» از ابن حجر عسقلانی چ حیدر آباد 1319 هـ . ص 46 دیده شود .

38 - B : - ابن سعد A 8 : 44 : 14 .

38 - M : سفیان در سه قرن آغاز اسلام می‌خواستند همه‌ی مسائل، از کوچک تا بزرگ را معین شده به یاران پیغمبر نسبت دهند ، و برای این‌هدف راهی جز حدیث‌سازی نبود . ولی شیعه که بیشتر یاران پیغمبر را بی‌صلاحیت می‌دانستند، از قوانین ملت‌های کهن آنچه لازم بود برمی‌گزیدند و مانند قانون آنگار ( کا 44 : 442 ) به تصدیق قانون‌گذاران رسمی وزنده‌ی شیعه می‌رسانیدند و نیازی به عنعنات سازی سفیان نداشتند . البته از قرن پنجم برخی از شیعیان به هم‌چشمی با سنیان ، قانون‌گذاری را منحصر به محمد کرده ، مقام چهارده معصوم را از قانون‌گذاری به‌درجه‌ی راویان قانون‌های محمدی پائین آوردند و همه‌ی قانون‌های امضائی و تأسیسی ایشان را نیز ، مانند سنیان ، وضع شده از طرف پیغمبر بشمار آوردند .

39 - B : ابن سعد A 8 : 13 : 5 .

40 - B : ن . ک : روایتی که ابن سعد در A 8 : 105 : 23 به پیغمبر نسبت داده و چنین است : « درستی یک حدیث را می‌توان بدان سنجید که حدیث برشوندگان خوشایند باشد و ایشان را برانگیزاند » .

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

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

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

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

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

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

در عصر ساسانی به‌طور کامل در ایران اجرا شده بوده است. و همچنانکه شاه در عهد صفوی و صوفی بزرگ، بود، در عهد ساسانی نیز شاهان دانش می‌آموختند و برای خود مقام کشف و شهود (گنوس) قائل بودند و عالی‌ترین مقام مذهبی را می‌داشتند و فرمانهای ایشان دستور خدائی و معصوم از خطا شناخته می‌شد. و به اصطلاح سنیان، مدعی نبوت بوده‌اند (شهرستانی: ملل و نحل). اگر چه عهد نیز در مدینه که بیشتر مردم آن از مهاجران جنوب عربستان (ین) و متقدم‌تر از مکه بوده و برای پذیرش گنوسیزم آمادگی بیشتر داشتند، مدتی چنین حکومتی را بوجود آورد، لیکن این نوع حکومت برای قازیان مکه بکلی بیگانه و دور از ذهن می‌بود، و از این روی پس از مرگ اوبک سره از میان رفت و جانشین او بک آدم عادی عامی شناخته شد که با دست‌بندیهای ایلاتی قریش روی کار آمد. و بر این تغییر اساسی و ارجاعی رژیم محمدی جز از طرف چند تن انگشت شمار دارندگان افکار گنوستیک از اهل صف و برخی از انصار مدینه اعتراضی مهم انجام نگرفت. اما پس از فتح عراق و ایران، آن‌همه‌ی مخالفت مرقیان‌ی گنوستی، در این کشت‌زار اصلی گنوسیزم گسترش یافت، و باروی کار آمدن رژیم ایل‌نژادی اموی شدت یافت، تا منجر به سقوط ایشان و روی کار آمدن حکومت نیمه مذهبی عباسی گردید. پس همچنانکه در پانوشته 3 بخش 3 خواهیم دید، حکومت عباسی مرقی‌تر از اموی و اینان نیز مرقی‌تر از راشدین بوده‌اند، نه به عکس. برای شناسایی گروه پارسایان اهل صف و نقش اشراق ایرانی در نابودی امویان مجله‌ی (کاوه 38: 618) نیز دیده شود.

44 - المحاسن و المساوی بی‌هیچ شوالی ص 392 و مجموعه‌ی منسوب به جاحظ فان قلو تن ص 181 دیده شود.

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

46 - گفتار یحیا ابن سعید (م 143 هـ - م 760 م) برای آگاهی از این طرز فکر بسیار سودمند است : از یحیا بن سعید آورده‌اند که گفت :  
 « دانشمندان دست و دل باز هستند ، چنانکه مفتیان با یکدیگر اختلاف می‌ورزند ، یکی حلال کند و دیگری حرام نماید ، نه این بر آن خرده گیرند نه آن بر این ! مسائل همچون کوه ، چون بنزد یکی از ایشان آرند و باز کنند گوید : اینکه آسان است ! ، ( قدکرة الحفاظ ذمی 1 : 124 ) گفته‌ی یحیا ابن سعید مانند گفته‌ی « إلی عازار بن عازریا » ( خبیجه B 3 Chagiga ) در باره‌ی اختلاف فتواها در مذهب یهود ( اشاره به « کوهل » ص 12 ) می‌باشد که : « گرچه اینان پاک می‌شمرد آنچه را آنان پلید شمرند ، و مباح می‌دانند آنچه را آنان حرام دانند ، ورد می‌کنند آنچه را آنان می‌پذیرند ... ، باز همی این فتواهای ناسازگار را « یکک راهنا به مردم بخشوده است » ، « همی اینهارا خدا گفته است » ( تورات . خروج - 1 : 20 ) .

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

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

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

49 - برای این موضوع ن. ک: پژوهش گلدزهر «ظاهریان» آموزش و تاریخ ایشان» ص 94 به بعد. اختلافهای فقهی از آغاز کارش مورد نکوهش بوده است، و این از خبری از مأمون برمی آید که طیفور آنرا در کتابش درباره‌ی بغداد. چ. ف. کلر V. Keller. ص 61 آورده است. و نیز از تکه‌ی بسیار جالب از نامه‌ی خلیفه که به ابن مقفع منسوب است، آشکار می‌گردد ( مجله‌ی عربی المقتبس 3: 30 - رسائل للبغداد. چ. قاهره 1908 ص 54 ).

49 - M: این نظریه‌ی بیشتر سلیبان است که می‌گفتند: به شماره‌ی فتواهای مختلف فقیهان، حقیقت‌هایی وجود دارد. اما بیشتر شیعه‌را عینیت چنین بود که حقیقت یکی است و دیگران به خطا رفته‌اند، ولیکن مجتهد پیر حال مزدو پاداش می‌برد: مجتهدی که درست دریافته باشد، یکک مزدو مجتهدی که درست دریافته باشد، دومزد خواهد داشت.

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

51 - B: ن. ک: أبو المہاسن. النجوم الزاهرة. و. پوپر 6: 146، و ابن خلکان ش 656 چ. فستنقلد 6: 80 و ابن دهمان ( که نمونه‌ای آورده که کسی برای رسیدن به مقام مدرسی، مذهب خود را عوض کرده است.

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

53 - B: محبتی در خلاصة الأثر فی القرن الحادى عشر، قاهره 1284 هـ. 6: 306 ابن أحمد الثوری (یحای شنبیری) شفیح الزمان آورده است.

54 - محبتی. همان خلاصة الأثر 1: 48: إبراهيم بن مسلم الصادى الصوفى ( 1073 هـ - 1662 هـ ) [ M ] إبراهيم یادشده از صوفیان دمشق بوده.

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

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

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

. 2 : 26 : 13

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

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

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



بر اصول عقلی و روش نهاده شده باشد ، شافعی تبدی و نرم است ، مالکی عقلی و خشک ، حنبلی تبدی و خشک می‌باشد ، پس بی‌جا نیست که مذهب حنفی در میان مردم غیر عرب ، حنبلی در میان عربهای صحرائی نجد و شمال آفریقا و در مذهب واره‌ی دیگر در میان عربهای شهری شده و مردم غیر عرب گسترش یافته است . البته این تقسیم سطح فکر مردم خاور میانه در قرنهای پیشین است و امروز همگی کا بیدش از یک سطح فکر برخوردارند .

59 - کنز العمال 6 : 233 ش 4157 از مسند احمد حنبلی .

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

[ B : در تهذیب نووی 53 : 4 تاکید می‌کند که هر گاه جماعتی که به پیامبر ایمان دارند هم‌ایانه تصیمی بگیرند ، از گمراهی برکنار خواهند بود ] .

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

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

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

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

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

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

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

67 - B : ن. ک : زغشري . کشاف . آیت « شراه 26 : 196 » .  
 شافعی نیز در آموزشهای اولیه خود این آسان‌گیری را برای کسانی که  
 عربی نمی‌دانند جایز دانست ، ولی پیشتر حتماً بایستی عربی بدانند و اگر نه نماز  
 باطل است ( کتابه الام 1 : 147 ) .

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

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

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

- 71 - دمیری، درجات الحیوان، در پایان هر عنوان، حکم مذهبی آنرا، و اختلاف گروه‌ها در آنرا یاد می‌کند.
- 72 - ن. ک: مقاله‌ی گلدزهر و ظاهریان، ص 66 بعد. نیز « شریعت اسلام. یونیورسیتی. ص 56 بعد.
- 73 - B: یک نمونه‌ی آن در احیای غزالی 2: 317 دیده می‌شود.
- 74 - B: ن. ک: اسوک هور گرونیه De Atjehers باتاویا - لیدن 1893. 1: 378 بعد.
- 75 - B: ن. ک: کیندی. فرمانروایان و قاضیان مصر. چ. ف. گوست. 2، 475.
- 76 - ن. ک: زرقانی برموطاً مالک. چ. قاهره 1279 هـ 3: 184. [ B: نیز مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG. 69: 45 ].
- 77 - درباره‌ی این بخش از شریعت اسلام فریدریک کرن، در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 55: 61 بعد به تفصیل، و در پیش گفتار چاپ کتاب « اختلاف الفقها » ی. طبری. قاهره 1902 ص 4-8 پژوهش نموده است. و از بنام‌ترین کتابهای مختصر، در شرح اختلاف‌های گروه مذهبی، کتاب « المیزان » است که از صوفی بزرگ مصر عبد الوهاب شعرائی ( م 973 هـ - 1565 م ) است، و پرون بخشی از آنرا به فرانسه گردانید و حکومت فرانسوی الجزائر آنرا بسال 1898 چاپ و بخش کرد.
- 78 - بخاری. کتاب الایمان. ش 28. این عبارت را همچون یک آیت قرآنی به گواه آورده‌اند. ( تاریخ قرآن نولدکه و شواللی ص 181 ) [ B: و ابن سعد 1: 128 ].

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

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

81 - B : ابن سعد 7 A : 160 : 10 .

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

83 - B : عبد البر النمري . جامع بیان العلم و فضلہ ( بخشهایی از آن چر قاهره 1320 هـ ص 133 - 134 .

84 - همان کتاب نمري ص 115 . این آندیشه‌را با اصل تلودي و کوعاخ دی‌ها تبراعدیف ، بسنج . که در باب بیراخوث 60 a و جاهای دیگر آمده است . یعنی : نیروی اباحت ارزشی بیشتر دارد .

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

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

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

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

87 - سنن دارمی . کانپور 1293 هـ . ص 36 . ولی داستان درست  
 نباید مگر آنکه واژه‌ی « حلال » را به واژه‌ی « واجب » تبدیل کنیم ،  
 یعنی واجب است حتماً انجام گیرد .

88 - ابن سعد 6 : 244 .

89 - بنا بر آنچه برهبرایوس (ابن العبري) در « مجموعه‌ی قوانین کنیه  
 Nomokanon » آورده است : « باید هنگام کشتن حیوان نام خداوند  
 زنده را بر زبان راند » . ن . ک : بندهاتی که بیوکن هوف در « قوانین خوراک  
 در دین موسوی در مصادر قانونی کلیسا در قرون وسطا » میونستر 1907 .  
 ص 49 آورده است . ونیز برای آرام شیه باینها ن . ک : « مجموعه‌ی  
 قوانین کلیسا » از س . فرانکل . ادبیات آلمانی 1900 ص 188 .

90 - ابن سعد 6 : 166 ، 21 .

91 - الموطأ . 2 : 356 . ن . ک : مقاله‌ی گلذیر « بسم الله » در  
 انسیکلپیدی مذاهب و اخلاق هتینگ 2 : 667 b . [ B : واغانی  
 16 : 52 ] .

92 - سبکی . معید النعم . چ میهرمان . ص 203 .

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

93 - M : طبری در تفسیر « من ثمرات النخيل والأغاب تتخنون منه  
 سكرأ ورزقا حسنا » می گوید : عربها خمررا ، وحشيان سر که را « سکر »  
 می نامند .

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

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

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

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

[ B : و برخلاف آن شعر است از یاقوت . گئورگ . و . ب . 2 : 51 : 5 ببعده ، که در آن جا ضمن شعرهایی می‌گوید : پیرپارسا از نوشیدن شراب می‌پرهیزد . کوفیان معتقدند که این شعر باید شمار هر انسان پارسا باشد ] .

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

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

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

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

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

102 - نبيذم چيزي بوده که پيغمبر نيز مي نوشيد. ابن سعد 2 : A 131 : 5, 9 و 3 : A 63 [ B : حسن بن ثابت مي گويد : پيغمبر آشاميدن شراب را منع کرده اما شراب خرما گاهي مصرف مي شده است ( آغانی 16 : 15 ) ن. ک : نولدک. در باره‌ی اسلام 5 : 210 و بابالامنس 1 : 92. نبيذ آشاميدني محبوب عمر بوده است ( ابن سعد 3 : A 257 : 15 ) .

103 - B : در باره‌ی آشاميدنبا آزين گونه . ن. ک : « الأم ، شافعي 6 : 175 حديثي که در آن شراب ميوه منع شده است . ( ابن سعد 5 : 409 ) اين حديثهای متضاد از طرف گروه‌هائي ساخته مي شد که مي خواستند گروه ديگري را محکوم کنند . دانشمند رباني ابوالفتح بسقي شافعي ( ه 401 ه - 1010 ه بخارا ) که شاعر م بود ، موارد جايز بودن نبيذ را بروده است . ن. ک : سبكي . طبقات الشافعية 4 : 4 - 8 .

104 - أما داستان زير نشان مي دهد که دل بسياري از مردم به آن ، رضابت نمي داد ، چنانکه مأمون خليفه که هميشه با خوراک نبيذ مي نوشيد ، هنگامي که اجازه داد يحييا بن اکثم قاضي بأو همخوراک شود ، بدو اجازت نوشيدن نداده گفت : نمي گذارم قاضي من نبيذ نوشد . ( کتاب بغداد . از طيفور . ص 258 بيمد ) مأمون مانند اين داستان را باقاضي دمشق ، که خود نخواست نبيذ خرمارا که بدو پيشکش شده بود بنوشد ، نيز داشته است . ( آغانی 10 : 124 ) [ B : در ياقوت . چ مرگوليوت 3 : A 194 از ابوسعيد الصيرفي حنفي ، در منع نبيذ شرحي آمده است ] .

105 - B : ابن سعد 6 : 105 : 18 شراب کشمش براي عمر اول ساخته شد .

106 - B : ابن سعد 6 : 173 : 19 .



- 107 - ابن سعد 5 : 276 .
- 108 - یاقوت . معجم الأدباء ج مرگولیوٹ 2 : 261 .
- 109 - مسعودی . مروج الذهب . ج پاریس 8 : 195 .
- 110 - أمالي قالي . ج بولاق 1324 هـ . ج 2 : 48 .
- 111 - مَنْ ذَا يَحْتَرِمُ مَاءَ الْمِزْنِ خَالِطَةً فِي جَوْفِ آتِنَةِ مَاءِ الْعِناقِيدِ  
أَنْتِي لِأَكْرَهُ تَشْدِيدَ الرِّوَاةِ لَنَا فِيهَا وَيَعْجِبُنِي قَوْلُ ابْنِ مَسْعُودٍ  
عيون الأخبار . ابن قتيبة ج بروكلمان ص 373 . ونيز رساله‌ی ابن قتيبه در  
شراب كه تکه هائي از آن در «عقد الفريد» دیده می‌شود . و «ا. گی» A. Guy  
آنرا در مجله‌ی عربی «المقتبس» قاهره 2 : 234 - 248 ، 387 - 392 ، 529 - 535 .  
سال 1325 هـ . 1907 هـ چاپ کرده است .
- 112 - B : أسد الغابة 3 : 95 . به نظر نمی‌رسد که در اینجا عبدالله مسعود  
پرهیزگار معروف منظور باشد .
- 113 - B : یاقوت 4 : 520 ونیز دیوان ابن قیس الرقیات . ج رودکانا کیس  
ص 46 ، 1 و 57 ، 5 .
- 114 - ابن سعد 6 : 67 .
- 115 - ذهبی . تذكرة الحفاظ . 1 : 281 .
- 116 - ابن خلکان . وفيات الأعيان . ج فرانفرد . ش 217 .
- 117 - همان کتاب . ش 290 .
- 118 - همان جا . ش 723 . [ M : در اینجا باید از «جام جهان‌نمای

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

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

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

121 - ابن سعد 6 : 64 .

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

123 - بخاری . کتاب الأشربة . ش 6 .

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

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

125 - B : مند شافعی 89 .

126 - ابن خلکان . وفيات الأعیان . ش 803 .

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

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

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

130 - دمیری 1 : 268 . ماده‌ی « جن » .

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

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

مثال‌هایی از معتقدات توده‌ای مسلمان نیز در کارهای آنجمن باستان‌شناسی ویژه‌ی تورات 28 : 83 بخامه‌ی « ر . کامپل‌تومپسون ، و در کتاب «فلکلور» 2 : 388 سال 1900 از: سبیس، آمده است. و در قرآن (أسرا 17 : 64) و جاهای دیگر نیز دیده می‌شود که : اهریمن می‌تواند با آدمی جفت‌گیری کرده تولید مثل کند .

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

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

الفردیل می‌گوید : مردم تلسان معتقدند که یکی از همشهریان‌شان که

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

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

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

133 - دیوان جریر چر قاهره 1313 هـ 2 : 120 . نقائص جریر و فرزدق  
چر بغان . V.A.A.Bevan . ص 754 .

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

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

136 - مفاتیح الغیب 1 : 411 - 413 .

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

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

139 - B : چ بولاق 1279 هـ 12 159 - 160 (شب 269 - 270) . و بر عکس آن در شب 398 همانجا 2 : 298 هوش او ستایش شده است .

140 - B : آرتور کریستنسن. داستان‌های فلکلور ایرانی . کپنهاگ 1918 ص 70 ش 14 .

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

# نشوونمایِ باورها

در اسلام



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

پنجمبران دانشمندان علمِ اِلهیات نبودند . پیامی که ایشان می‌آوردند مستقیماً به‌انگیزه‌ی درونشان می‌بود . برای آن‌ها منہیان احساسی ، که در مردم بیدار می‌کردند ، هرگز مانند یک ساختمان ، از پیش نقشه‌کشی نشده بود ، بلکه در بیشتر اوقات ، ایشان با بسیاری از شکلی دادها نیز مخالفت می‌کردند .

هم‌باینی منتظر ماند ، تا سلهای بعد بیایند . آنگاه ، فرهنگ آمیخته از اندیشه‌ی پروان آینده و گذشته ، باورهای گروه مذهبی را بوجود آورد . سپس آن اندیشه‌ها به‌وسیله‌ی نیروهای درونی آن گروه و تأثیرات محیط شکل خاص به‌خود گیرد . و کم‌کم آن اندیشه‌ها به‌وسیله‌ی کسانی که خویشتر را تفسیر گزار آنچه آن‌ها تفسیر آورده تصور می‌کنند ، به‌پیش برده بشود<sup>(۱)</sup>

---

(\*) برای آگاهی از تفسیر آیه‌ی حکم و متشابه پلنوشت 22 و 23 بخش 1

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

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

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

اسلام پس از کوتاه مدتي از پیدایش ، به راه چنین تکامل کلامي باورها افتاد . در همان شرایط و همان روزگار که پدیده‌هاي بخش دوم ( تکامل

آئینو فقه ( رخ می‌داد، عقاید اسلام نیز در بوتۀیِ اندیشه قرار گرفت، پاپیایِ شکل گرفتن پرستشها ، دانشِ کلام و باورها نیز نشو و نما کرد.

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

پیام مذهبیِ پیغمبر خود بازتابی از رنگهایِ گوناگونِ استمدادهایِ ماهانگِ روانیِ او بود . بنابراین ، دانشِ کلام ، که می‌خواست اینها را به یک رشته بکشد ، می‌بایستی نخست دشواریهایِ نظری ، ناشی از چنین تناقضات را حل می‌کرد .

إضافة بر آن ، چنانکه برمی‌آید، گفتگو در باره‌ی خود محدود تناقض گفتارهایش از همان قدم آغاز شده بود . آری ، وحیِ پیغمبر حتا در زمانِ خود وی موردِ انتقادِ عیب جویانش قرار گرفته ، ماهرنگی و ماهانگی که در آموزشهایش پیدا است موردِ خرده‌گیری نکته‌سنجان بوده است .

ازین رو ، باینکه او اصرار می‌داشت که بگوید : « قرآن عربی و دور از کژی است ، ( زمر 39 : 28 کهف 18 : 1 ، فصلت 41 : 3 ) که بر او فرود آمده است ، باز ناچار ، در وحیِ مدینه چنین می‌گوید : « در آن ، آیه‌هایی محکم هست که أم‌الکتابند ، وآیه‌هایی متشابه نیز هست ، أما آنان که دلی ناپاک می‌دارند به دنبال متشابه‌ها می‌روند ، تا آنها را موزیانه تأویل نمایند، ولی تفسیر آنها را جز خدا نمی‌داند، دانشمندان می‌گویند : ما باور داریم که همگی آنها از خدایِ ما است ، . ( عمران 3 : 7 ) .

مانند اين انتقادها از قرآن در نسل اول پس از پيدايش قرآن چنان متداول بود که اختصاص به مخالفاني نداشت که نقطه‌ي ضعف آنرا مي گرفتند ، بلکه بحث از تناقضهاي قرآن مورد گفتگوي خود مؤمنان نیز بوده است (\*). براي نمونه از مسأله‌ي جبر و اختيار ياد مي کنيم و بعداً به تفصيل خواهد آمد که چگونه دليلهاي مخالف و موافق آن ، هر دو از قرآن سرچشمه مي گيرد .

حدیث نیز در اینجا مانند دیگر پدیده‌های داخلی اسلام ، آینه‌ي نمايشگر پيشرفتِ آنديشه درميان گروه مسلمانان است . آري اصل اين جنبش به دوران پنجمين بازمي گردد و حدیث مي کوشيده است که از زندقه‌ي آن بکاهد ، اگرچه در حقيقت اين جنبش ، به معني واقعيش برپا نشد ، مگر در روزگاري که تخمه‌ي آنديشه‌ها در اسلام روئيدن گرفته بود .

به وسيله‌ي حدیث درمي يابيم که اين گفتگوها ، پيغمبر را خشمگين مي ساخته ، و هر گاه که مؤمنان بدین تناقضهاي قرآن اشارتي مي کردند ،

(\*) بنابر نظر شيعه : بيشتري اين تناقضات در آو غصب دستگاہ بوسيله‌ي گروه‌ي بياباني بي دانش رخ داده است . چنانکه عايشه بدليل اينکه دختر خليفه است ، ساده لوحانه بخود اجازت مي داد که بگويد : مريم مادر عيساي مسيح همان مريم خواهر هارون است که در تورات (خروج 15 : 20) ياد شده است . او به دو آيت ( مريم ابنة عمران - تحريم 69 : 12 ) و ( اخت هارون - مريم 19 : 28 ) استدلال مي نمود و مسيح را با شصت سال فاصله خواهر زاده‌ي موسي مي پنداشت ( طبري تفسير مريم 19 : 31 ) .

اودلتنگ می گشته است. از سخنان او در چنین موارد است که: «ای مردم! ملت‌های پیش از شما به سبب همین گونه اختلافها بر سر پیغمبران‌شان و نمایاندن ناسازگاریهای کتاب گمراه شدند. در صورتی که اجزای این کتاب نیز یکدیگر را تصدیق می کنند. این قرآن برای آن نیامد که شما ناجورهایش را مقابل هم نهد، بالآخره اجزایش همانگی هم دارند. هر کدام را که می فهمید عمل کنید، و هر چه را نمی فهمید باور دارید» (2)

[ B: نقل می کنند که پیغمبر در باره ی اختلاف عقاید ناشی از قرآن گفته است: در این باره با یکدیگر کشاکش نکنید بلکه آراه خود را بهم نزدیک سازید، نزاع در این زمینه برابر با بی دینی است (3). ]

پس توجه مؤمن ساده از یک سخن به سخن دیگر کشانیده می شد. همین روش در حدیث نیز اجرا می گردید.

## 2 - مله‌بو ملیت از نظر امویان :

در روزگار پس از آن، در نتیجه ی اوضاع سیاسی و تأثیر ژرف برخورد‌های خارجی، کهن یاران اسلام که از آندیشه شکافی‌های نوین ناخورسند بودند، ناچار شدند در برابر پرسشهایی، که قرآن پاسخ روشن و معینی بدان نداده، واکنشی داشته باشند.

مسأله‌ای که پس از این مطرح می کنیم، نشان می دهد که چگونگی رژیم سیاسی خود مایه ی گفت و شنیدها و ناسازگاریهای عقیدتی شده بود. انقلاب اموی نخستین پیشآمد بود که مسائل کلامی را در کنار مسائل اساسی سیاست مطرح ساخت، تا تکلیف رژیم نوین را از نظر مذهبی تعیین کند.

در اینجا باید به مسأله‌ای در تاریخ قدیم اسلام بازگردیم که در بخش پیش نیز کوتاه اشاره ی بدان رفت، و آن اندازه گیری و جاهت مذهبی (3)

حکومت امویان می باشد.

مي توان گفت: نظريه اي که سابقا در باره ي دلبستگي امويان به مذهب رواج مي داشته، نظري ساختگي بوده است. بنا بر سنن و روايات اسلامي، امويان و رويه ي رژيم ايشان با خواستهاي اسلام آشکارا ناسازگار بوده است. خليفگان و فرمانروايان و کارگذاران ايشان همچون جانشين دشمنان ديرين اسلام شناخته مي شدند. چنين تصور مي شد که رويه ي قريشيان کهن در دشمني با اسلام، يا دست کم، بي اعتنائي بدان، به صورت تازه اي در ايشان دمیده شده است.

شک نيست که بني اميه، نه متدين و نه متظاهر به پرهيزگاري بودند، زندگي آنان در دربار و ميان اطرافيانشان، از همه جهت، انتظاري را که پرهيزگاران از فرمانروايان اسلام مي داشتند برآورده نمي نمود، نفس کشي، دوري از لذتهاي اين جهاني و آرايشهايش، طبق اصول و مقرراتي که بنام حديث پيغمبر ميان مردم پخش بود، در ايشان ديده نمي شد.

البته برخي گزارشا نيز از تمايلات پرهيزگاران ي برخي از خليفگانشان<sup>(4)</sup> بارسيده است، ليکن اينها پارسايان پرهيزگار را، که حکومت مدينه در عهد عمرو بوبکر را نمونه ي عالي فرض مي کردند راضي نمي کرد.

باز هم نمي توان منکر شد که ايشان با عنوان پيشوا و خليفه، وضع خود را در رأس يک دولت که بر پايه ي يک انقلاب مذهبي روي کار آمده است احساس مي کردند و خوب مي فهميدند که ايشان از ياران مخلص اسلام بشمارند<sup>(5)</sup>.

پيدا است که ميان آنچه ايشان از حکومت بر کشور اسلام درک

می کردند و میان آنچه پارسایان پرهیزگار (\*) انتظار می داشتند تفاوت بسیار بود ، از این جهت گرچه هیچ کاری هم از دستشان بر نمی آمد ، اما همیشه بادیده ی ناخوهرسندی به آنان می نگریستند .

طبیعی است که آنچه از تاریخ امویان بدست ما رسیده است ، بوسیله ی دارندگان چنین طرز فکر بوده است ، مثلاً ، از نظر قراء قرآن و به رای ایشان است که بنی امیه به وظیفه ی خود نسبت به اسلام نا آشنا بوده آند .

بی گمان است ، که بنی امیه خودشان هم خوب می فهمیدند که اسلام را بکدام راه نوین می کشانند . یکی از فرماندهان نیرومندان ، حجاج بن یوسف بدسیرت ، نظر مسخره آمیز آنان را نسبت به رژیم گذشته ، در سخنی که در کنار رخت خواب بیماری ابن عمر گفت ، روشن ساخت (6) .

شک نیست که روی کار آمدن امویان آغاز وضع نوي بود ، زیرا که حسن نیت ایشان نسبت به اسلام از آن جهت بود که « از نظر سیاسی ، اعراب پراکنده را گرد آورده ایشان را بسوی سروري بر جهان رهنائي غود ، (7) . ایشان از آن نظر به اسلام خوشبین بودند که بوسیله ی آن بزرگی یافته برملتها مسلط شده آثار فرهنگي ملتهارا تصاحب کرده بودند (8) .

ایشان نگاهداري سلطه ی عرب و گسترش آنرا در کشور و در جهان ، بزرگترین وظیفه ی خلیفگان می شمردند و می پنداشتند که با این روش به اساس دیانت خدمت می کنند .

(\*) برای شناسائي این پارسایان ، پانوش 3 M بخش 1 ، 43 بخش 2 و 34

همین بخش 3 و پانوش 31 بخش 4 دیده شود .

از اين روی ايشان با هر کس که خيال مقاومت در برابر آنان مي نمود، مانند شورشگرِ ضد اسلام رفتار مي کردند، همچنانکه أخاب شاه اسرائيل بآن پيغمبر خشکه مقدس گفت: تو بني اسرائيل را برومي شوراني! (سفر اول پادشاهان 18، 17).

و هرگاه امويان با ياغيان يا انقلابيان روبرو مي شدند که از ديده گاه خودشان، بدليل مذهبي قيام کرده بودند، باز ايشان را، واقعاً دشمن اسلام مي شناختند و براي حفظ عظمت اسلام و بقای آن برخود واجب مي ديدند که آن ياغي را با شمشير آبد کنند<sup>(9)</sup>. [B: چنانکه پيروان معاويه مي گفتند: ما مخالفان خود را براي آن سرکوب مي کنيم که ايشان را به راه دوست سنت پياوريم و لای آنها حقيقت را باطل مي شمارند و دو گمراهي باقي مي مانند. حسين و يارانش بدان دليل سرکوب شدند که از دين خارج شدند و خود را و در روی امام، يزيد پسر معاويه قرار داده بودند، و از آن جهت عنوان ياغي بدیشان داده شد که بر ضد دولت و خليفه قيام کرده بودند<sup>(10)</sup>.

هنگامي که ايشان بر ضد اماکن مقدس کاري کردند، يا کعبه را محاصره نمودند<sup>(11)</sup> (کاري که قرن ها پنهاني نکوهش پارسايان مخالف براي ايشان شده، آنرا هتک حرمت خواندند) از ته دل باور مي داشتند که نباستي دو کيفر داده به دشمنان اسلام بهر طور که مصلحت دولت اقتضا کند ترديد نمود<sup>(12)</sup>. بايد چنين کيفر در هر جا که قيام شو و يگانگي اسلام و نيروی مرکزي را بخطر اندازد، فرود آيد. بنظر ايشان دشمن اسلام هر کسي مي بود که به هر دليل، يگانگي کشورشان را که مطابق فهم سياسي خویش حکم کرده بودند برهم مي زد.

ايشان با همه احترامی که به خاندان پيغمبر مي نهادند و نمونه هايش را



لامنس در کتاب «معاویه»<sup>(13)</sup> گرد آورده است ، باز با علویانی که به دنبال تاج و تخت ، حکومت ایشان را به خطر می‌انداختند جنگیدند و روشی را که روز کربلا پیش گرفته بودند تغییر ندادند ، کربلا روزی خونین داشت که تاکنون نیز مقتل سرایان شیمی آنرا بالعمی امویان یاد می‌کنند [ B : ازین دیدگاه می‌توان حجاج را مانند یک قهرمان ستود که « بنای اسلام را استوار ساخته است » ]<sup>(14)</sup> .

ایشان چنین می‌اندیشیدند که نبایستی منافع اسلام را از منافع حکومت جدا نمود. به نظر آنان بدست آوردن قدرت نیز خود یک پیروزی مذهبی است . و ازین روی ، باران باوفایشان نیز خوبتر را وفادار به اسلام می‌دانستند .

شاعرانشان ایشان را ، در ستایشنامه‌ها ، نگاهبان اسلام می‌خواندند ، بلکه برخی از دوستانشان ، در افراد این خاندان ، همان بی‌گناهی را می‌دیدند ، که طرفداران خاندان محمد ، به افسر جوان آل علی ، با همه تقدیس پیغمبر زادگی‌شان ، نسبت می‌دادند<sup>(15)</sup> .

### مخالفت پارسایان :

تفسیری که امویان بوجود آورده بودند خوشایند پارسایان<sup>(\*)</sup> امت قرار نگرفت ، زیرا که ایشان ایجاد حکومتی را در خیال می‌پروراندند که جایی در این جهان نمی‌داشت . ایشان برای مخالفت با خاندان اموی از

---

(\*) برای شناسائی ریشه‌ی اجتماعی این پارسایان کنوسیست ، پالوشت‌های M 3 بخش 1 و 54 همین بخش 3 و 51 بخش 4 دیده شود .

هیچگونه دستاویز روگردان نبودند، و در برابر طرز فکر سیاسی ایشان نیز مقاومت می‌کردند.

از نظر این پرهیزگاران ناراضی، سلطه‌ای که این‌خاندان، بر اساسِ ناستوده‌یِ اِرتی برپا داشته بودند گنه زاده بود. این رژیم نوین غیر قانونی و به نظر این رؤیانگران، مخالفِ مذهب می‌بود، زیرا که نمی‌توانست ابدآلِ ایشان را در ایجادِ حکومتِ اِلاهی<sup>(\*)</sup> تحقق بخشد، بلکه خود مانعی در راه تاسیسِ مملکتِ خدا خواسته، مملکتی که آرزویش را می‌داشتند، بشمار می‌آمد.

شگفت نیست، زیرا که رژیمِ اُموی، از آغاز، حقوقِ خاندانِ پیغمبر را نادیده گرفت و راهِ فعالیتِ خویش را بدونِ توجه به مقدماتِ اسلام پیش گرفته بود.

بیافزائیم که یکی از خرده‌گیرها، بر سرانِ این رژیم و نمایندگانِ آن بود که در رفتارِ خصوصی زیاد به مقررات و قوانینِ اسلامی که آن پارسایانِ حُر خواب می‌دیدند، پایبند نمی‌شدند. در این باره گفتاری نیز به حسین نواده‌یِ پیغمبر و نخستین قیام‌کننده برایِ خلافت‌ستانی، نسبت داده شده است، که درباره‌یِ اُمویان گفت: «همانا اینان به پیروی از شیطان گردن نهاده، از پیرویِ یزدان سر پیچیده، تباهی آشکار نموده، از کیفر دادنِ باز ایستاده، دارائیِ عمومی را بالا کشیده‌اند»<sup>(16)</sup>. حرام‌خدارا حلال و

---

(\*) برای جدا شناسی حکومتِ اِلاهی خواست این گنوسیست‌هاو حکومتِ ایل‌نژادیِ اُمویان پانویشت<sup>43</sup> بخش 2 که در ص 131-132 گذشت و نیز پانویشت<sup>3</sup> بخش 3 دیده شود.

حلالش را حرام کرده‌اند<sup>(17)</sup>. سنتِ پاک را رها کرده مقرراتِ مزدآریِ مخالف مذهب نهاده‌اند<sup>(18)</sup>.

به نظر گروهِ پارسایان برایشان واجب بود که تا پایان کار با چنین فرمانِ رویان می‌جنگند، یادست کم به مقاومت منفي پردازند، و از هرگونه پذیرشِ رهبری و سروریِ ایشان خودداری نمایند. البته این رفتار اگرچه در گفتار آسان نمایند، در عمل دشوار بود [B؛ گروهی چاره را در آن دانستند که با سکوت شرایط موجود را بپذیرند و تا آنجا که ممکن باشد خود را از این حکمِ ران دور بدارند تا به کیفرِ الهی نرسند، کیفری که به گمان آنان شایسته‌ی این فرمانِ رویان می‌بود<sup>(19)</sup>].

زیرا که به هر صورت بازم منافعِ ملی و مصلحتِ دولتی را بایستی بر هر نظرِ دیگر مقدم می‌داشتند و حکومتِ موجود را بناچار می‌پذیرفتند، از برخورد با آن پرهیز می‌کردند.

به اضافه، آشکار گردید که شکایت‌ها به سوی خدا بردن و، کارها بدو وا گذاشتن، کاری که از نفرینِ پرهیزگاران ناراضی بر امویان نمودار می‌شد<sup>(20)</sup>، اسلحه‌ای بی‌بو خاصیت بوده است. بعلاوه، ایشان معتقد بودند که انسان نباید به چیزی که حتماً به خوابت خدا شده است، اعتراض نماید. پس ناچار بایستی انسان به خدا امید بندد که بالآخره روزی خودش این جهان پرگناه و ستم را آزاد و آباد سازد.

این آرزوهایِ نهفته بود که نظریه‌ی «آمدن مهدی» را بیرون داد، تا آن آرزوها را به واقعیت پیوند دهد. پس این باور استوار گردید که یک فرمانروایِ الهی خواهد آمد که خدا خود راهنمای او خواهد بود. در این باره پس از این نیز گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 12).

## پيشنازي :

يکي از نماهاي سلطه‌ي اسلامي امام، مقام پيشنازي بود، که به صاحبش اجازت مي‌داد، نمازها را اداره کند. اين وظيفه جنبه‌ي الاهي مي‌داشت مؤمنين به او يا به جانشين او در نماز اقتدا مي‌کردند (21). يکي از پديده‌هاي دردناک که آن پارسايان مجبور به پذيرفتن آن بودند، هين نماز گزاردن پشت سر کساني بود که به نظر ايشان بي‌دين يا دست کم ناپرهيزگار بودند و اينکه پيشنازي آنان را حتا در حال مستي هم گردن نهند. ولي در اينجاست حديث : « براي حفظ منافع دولت، نماز پشت سر هر نيکتر بد روا است، خود عذر خوشي بديشان مي‌داد، [ B : چنانکه عبدالله بن عمر که پرهيزگار بود، نماز خود را پشت سر حجاج بدنام ادا کرد. حسن و حسين پشت سر مروان بدنام، در آن روزگار که فرماندار مدينه بود نماز گزارده (22). اين هم بنا بر آن قاعده است که هر کس که فرماندار و نماينده‌ي دولت است پيشناز نيز هست (23). بطور يکيه اشاره رفت، حديثي آوردند که نماز، پشت سر همه کس روا باشد (24) .

مرجيان (29) :

ولي همي آن پارسايان در مقاومت منفي چنين سخت گير نبودند. اينان مي‌باستي مساله را از نظر اصولي حل مي‌کردند. بالآخره زندگي روزانه، اين گروه مذهبي را مجبور به جستجوي پاسخ باين مساله کرد : آيا مي‌توان هر سر بيچنده از دستور شرعي را کافر بناميم و مسلمانان خود را زير سلطه‌ي زورگو بشمار آورند؟ يا در واقع اين فرمانروايان که به زبان و دل مسلمان بوده، به پيغمبران ايمان دارند، تنها مرتکب برخي نافرمانی‌ها مي‌شوند، که گناه و قانون شكني مذهبي ناميده مي‌شود، پس ايشان مؤمن بشمار آيند؟ .

در این مورد می‌بینیم که بسیاری از مسلمانانِ پارسا صفت نیز به ایمان خشک و خالی بسنده نموده ، مسأله را متناسب با خواستهای زندگی حل کرده‌اند. اینان به این نظریه تکیه می‌کردند که : همه چیز به ایمان بستگی دارد. اگر ایمان درست باشد عمل بدان زیان نمی‌رساند و اگر آدمی بی‌ایمان بود عمل برای او سودی ندارد . بنابراین امویان مسلمانِ حقیقی و اهل قبله هستند و تردید پارسایان پایه‌ای درست ندارد .

گروهی که بدین روش چشم پوشانه گرایش می‌داشتند ، مرجئه = مرجیان نامیده می‌شدند<sup>(25)</sup>. معنی این روش آن بود که سرنوشت آینده‌ی آن جهانی مردم را نمی‌توان پیشاپیش معین کرد ، بگذار تا خدا خودش آن چنانکه می‌داند حکم کند<sup>(26)</sup> . در روابط این جهان زمینی ، نیز باید به مؤمن شناختن آنان بسنده شود<sup>(27)</sup> .

ممکن است این طرز فکر به رأی میانه روانی که پیش ازین تاریخ در روزگار جنگهای داخلی پیدا شده بودند مربوط باشد. مقصودم طرز فکر کسانی است که در ستیزه‌هایی تند که رخ می‌داد شرکت نمی‌جستند ، در باره‌ی اینکه آیا علی و عثمان را باستی مؤمن دانست یا بزه‌کار و ناشایسته‌ی خلافت هستند ، نظر نداده حکم آنرا به خدا واگذار می‌کردند<sup>(28)</sup> .

پیدا است که این افکار با احساسات آن پارسایان که در فرمانروائی امویان و کارگذاران و کارمندان ایشان جز ناپرهیزگاری بلکه جز کفر چیزی نمی‌دیدند ، جور در نمی‌آمد . در کتب سهل‌انگار<sup>(29)</sup> مرجیان ، [ B : که حنا حجاج را نماینده‌ی سالم دین می‌شناخت<sup>(29)</sup> ] . درست در برابر<sup>(29)</sup> در کتب سخت‌گیرانی بود که از علویان پشتیبانی کرده ، طرفدار ایجاد حکومت

إلهی و قوانینِ خدائی به فرمانروائیِ خاندانِ پیغمبر می‌بودند. و از اینجا تناقض کامل میان «مرجئه» و مخالفانِ آن از شیعه‌ی علوی آشکار شد<sup>(30)</sup>.

این سهل‌گیریِ مرجیان، پس از پیدایش جنبشِ انقلابیِ دیگر بیشتر نمایان گردید، در آن هنگام که امویان کم‌کم پا بر جای می‌شدند و گروه‌هایِ مخالفشان بر شدتِ اعتراضِ خویش می‌افزودند، مرجئه گام به‌پیش نهاده بر نظریاتِ ایشان تاختن گرفتند، «دولت موجود را حکومتِ «ضاله» و<sup>(30)</sup>» گمراه نخوانند.

اما آنچه بیش از همه مرجئه را بدین روش کشاند آن بود که خارجیان، این‌کینه‌توزترین دشمنانِ سیاسیِ دولت — که بعداً از ایشان گفتگو خواهیم داشت (بخش 5 بند 2) — مرتباً موجباتِ آشوبِ کشور را فراهم می‌کردند. آنان می‌گفتند: ایمان در دل بسنده نیست، مرتکبِ گناهِ کبیره جزو مؤمنان به‌شمار نمی‌آید، پیدا است که در این صورت سرنوشتِ امویان بدبخت، که به‌نظرِ اینان، بدترین قانون‌شکنان بودند، چه خواهد بود<sup>(31)</sup>.

اصل این اختلاف به دورانِ آغازِ اسلام، که تاریخش را به‌درستی نمی‌دانیم، باز می‌گردد. هنگامی که می‌خواستند روابطِ دولت را با طبقاتِ گوناگونِ ملتِ اسلام تعیین نمایند، این اختلاف پیش آمد، که آیا کارِ اندامی چه اندازه در مسلمان بودن مؤثر است؟ در پیدایش این بحث، نیازمندیهایِ عقیدتی تأثیری نداشته است<sup>(32)</sup>.

سپس دوره‌ای فرا رسید که این مسأله اهمیتِ خود را از دست بداد، بخشهایِ آن جنبه‌ی نظری و آکادمیک بخود گرفت که تنها با برخی رشته‌هایِ باریک با عقیده پیوند می‌گرفت. مخالفانِ ایشان می‌گفتند:

اگر کار آندامی آری در ایمان نداشته باشد ، پس بکث مرجی باذوق می‌تواند ادعا کند که سجده کننده به خورشید را نمی‌توان کافر شمرد ، زیرا که سجده برای خورشید علامت کفر است نه خود کفر<sup>(33)</sup> .

مسأله‌ای عقیدتی دیگر نیز در اینجا هست که مسلمانان از پژوهش و کنجکاوی در آن کوتاهی نکردند و آن نیز از افکار مرجئه بیرون آمده است . و آن اینست که : آیا ایمان درست را می‌توان درجه بندی کرد ؟ طبعی است که پاسخ کسانی که کار آندامی را در ایمان بی‌اثر می‌شمردند ، منفی بود . زیرا که ایمان به نظر ایشان چندانی نداشت و قابل اندازه گیری با متر و درم نبود .

برعکس ، کسانی که کار آندام و ایمان دل هر دورا در اساس مسلمانان مؤثر می‌شمردند ، می‌گفتند : درجه‌ی ایمان را می‌توان معین کرد . در قرآن نیز از « فزونی ایمان » سخن آمده است ( عمران 3 : 167 ، انفال 8 : 2 ، توبه 9 : 124 و جزآن ) چنانکه از هدایت نیز در سوره ی محمد 47 : 17 آمده است پس کاهش و افزایش کار آندامی ، درجه‌ی ایمان را نشان می‌دهد .

ولی علم کلام ظاهری در اسلام ، از جنبه‌ی نظری ، رأی بکث پارچه‌ای در این باره ندارد . مثلاً ، در برابر متکلمانی که زیادت و کاستی را در ایمان نمی‌پذیرفتند ، کسانی را هم می‌بینیم که می‌گویند : « ایمان هم باور دل و هم کار آندام است ، پس افزایش و کاهش پذیر می‌باشد »<sup>(34)</sup> . مسأله به آن بستگی دارد که انسان به کدام مذهب ظاهری گرایش داشته باشد .

بدین ترتیب ، مسأله‌ای که در میدان سیاست زاده شده بود ، بدین موشکافیها کشانیده شد<sup>(35)</sup> .

## 3 - جبر و اختیار :

تقریباً در همین هنگام ، هسته‌هایِ اولیِ مسأله‌یِ واقعاَ مهم دیگری جوانه می‌زد . اینان درباره‌یِ اینکه آیا این مردم را می‌توان به‌طورِ کلتی مؤمن شناخت یا نه ، گفتگو نمی‌کردند ، بلکه در باورِ ساده و سنتی و عمومیِ توده‌یِ مردم که از هرگونه اندیشه تهبی بود ژرف گرانی کرده و برایِ خود در آن موضع گیری می‌نمودند .

در واقع نخستین لغزش در ایمان ساده‌یِ مسلمانان ، با وارد شدنِ سیستمِ تفکرِ علمی حاصل نشد و نتیجه‌یِ آن‌هم نبود ، پس در نتیجه‌یِ پیدایشِ روشِ خردگرانی در اسلام نبود ، بلکه باید گفت : ایمان در اثر ژرف گرانی در باور منهبی تکان خورد . آری این لغزش زائیده‌یِ پرهیزگاری بود نه آزاد اندیشی .

اندیشه‌یِ خضوع بی‌اندازه برایِ خدا ، درکِ خشن و تاهنجاری از خداوند بوجود آورده بود ؛ خدا فرمانروایی است که اراده‌اش بند و مرز ندارد ؛ از کرده‌اش بازپرسی نمی‌شود . انبیا 21: 23 ، مردم در پیشگاهِ او هیچ اراده ندارند . باید باور داشت که اراده‌یِ او با اراده‌یِ انسان ، که از هر سو مرز دارد ، قابل مقایسه نیست . تواناییِ انسان در برابرِ اراده‌یِ بی‌لگام و توانِ مطلقِ خدا ناچیز است . این نسبت نا آنجا پیش می‌رود که بر هر اراده‌یِ انسان مرز می‌نهند . انسان نمی‌تواند هیچ چیز را بخواهد مگر در همان چار چوب که خدا برایش معین نموده است ، اراده‌یِ انسان ، حتا در رفتارِ اخلاقی ، در کادرِ قضایِ ازلی دور می‌زند .

لیکن در عین حال ، بر مؤمن واجب است که باور داشته باشد که خدا هیچگاه بر کسی ستم روا نمی‌دارد . پس باید این تصور را به کلتی در



باره‌ی خدا دور داند. زیرا که مانند چنین تصویری خدارا حتا از درجه‌ی یک پادشاه آدمی زاده نیز پست تر نشان می‌دهد. پس باید ظلم و ستم را از بارگاه خدا دور دانست .

در باره‌ی پاداش و کیفر می‌بینیم ، قرآن مکرر و با دقت می‌گوید : خدا یک ذره به کسی ستم نمی‌دارد . یا : یک نقطه هم به مردم ستم نخواهد رفت . خدا در باره‌ی خویش می‌گوید : « به کسی جز به اندازه‌ی توانیش فرمان نمی‌دهیم . ما دفتر و دستک داریم که به راستی گویا است ، پس بدیشان ستم نخواهد رفت - مؤمنون 23 : 62 ، « خدا آسمانها و زمین را بدرستی آفرید ، به هر کس آن خواهد رسید که بدست آورده باشد و ستمی نخواهد رفت - جاثیه 45 : 22 .

ولی هر آدم پاکدل می‌تواند خود پرسبی کند که : مگر ستمی سنگین تر (36) از این هست که بر کاری کیفر نهند که به اراده‌ای پدیدار شده باشد که در توانایی انسان نبوده است ؟ آیا درست است که خدا مردم را از آزادی در کارشان محروم سازد و کوچکترین رفتار ایشان را کنترل نماید و گنهارا از توانایی کردار نیک محروم کند و همان گونه که خودش گفته : « دل‌هایشان را مهر کرد و بر گوشه‌ها و چشم‌هایشان پرده کشید - بقره 2 : 7 ، پس از آن ایشان را کیفر دهد و به سبب گناهشان به جهنم ابدی اندازد ؟

از این روی بسیاری از مسلمانان پاکدین و پرهیزگار بر خود واجب دیدند که خدارا یک جبار مستبد بدانند تا به آن خضوع نزدیک باشند ، که در بسیار جای قرآن بدان تشویق جدی نموده است . در واقع نیز چنین است که آیه‌های بسیاری از قرآن ، هنگام توصیف خدا ، ما را به یاد سنگ دلی‌های فرعون می‌اندازد ، او در موارد بسیار این فکر را می‌آموزد که هر کس را که خدا بخواند هدایت کند ، راه اسلام را بر روی

دلش مي گشايد و هر کس را که بخواهد گمراه سازد - بنه‌ي وي را برمي بندد  
 « انعام 6 : 125 ، درجاي ديگر : هيچکس بي اجازه‌ي خدا نمي ميرد ،  
 اوست که پليدي براي بي خردان مي فرستد - يونس 10 : 100 .  
 ] B : و بدين ترتيب به اتکاي برخي آيات قرآن انسان مي تواند به خدا  
 عنوان «فاتن» بدهد که انسان را به وسوسه مي اندازد و فریب مي دهد (37) ] .

در اسلام براي هيچ مسأله‌ي مذهبي تا اين اندازه ابهه‌اي متناقض  
 نمي توان از قرآن بيرون آورد ، که براي اين مسأله مي توان (38) .

عبارتهاي جبرنماي پيغمبر را مي توان با عبارتهاي ضدش برابر کرد که  
 مي گويد : خدا گمراه کننده نيست بلکه اين شيطان است که دشمن و  
 فریبنده است ( حج 22 : 4 ، فاطر 35 : 5 ، فصلت 41 : 36 ، زخرف 43 : 37 ،  
 مجادله 58 : 19 ) از روزگار آدم تا کنون : ( بقره 2 : 36 و سوره‌ي ص 38 : 82 ) .

حتا کساني که مي خواستند نظريه‌ي آزادي کامل انسان را دور از  
 تاثير شيطان اثبات کنند ، باز مي توانستند آبهائي روشن براي پشتمباني  
 نظريه خود ، بر ضد جبر بيانند ، نيکي و بدبها که انسان خود پديد مي آورد  
 و کسب ، ناميده شد ، و آن کارهائي است که آدمي با آزادي کامل انجام  
 مي دهد ( عمران 3 : 25 و جزآن ) ؛ « آنچه انجام مي دادند بر دلهايشان  
 سرپوش مي نهاد ( مطففين 83 : 14 ) (39) .

حتا درباره‌ي عبارت « مهر کردن دلها » نيز مانعي ندارد که بگوئيم :  
 کساني که خدا دلشان را مهر کرده است خود از پيش پيرو هواي نفس  
 بوده‌اند . ( محمد 47 : 14 ، 16 ) . « از هوا پيرو مي کن که از راه خدايت  
 دور دارد - ص 38 : 26 ، خدا دلهاي گنهکاران را سخت نساخته بلکه در  
 نتيجه‌ي بزه کاري « مانند سنگ يا سخت تر شده‌اند - بقره 2 : 74 ، تا آنجا که

خود شیطان نیز تهمت گمراه‌سازی را منکر شده گوید : انسان خودش گمراه بوده است ( ق 50 : 27 ) .

در داستان‌هایی که از ملت‌های باستانی در قرآن آمده نیز خدا فکر آزادی‌ی انسان را تأکید کرده گوید ، « نمود را رهنائی کردم ولی خودشان کوری‌ها گزیدند ، پس آن‌رخش ایشان را بدانچه دست آورده بودند فراگرفت و ما کسانی را که ایمان آورده بودند رهنائیم - فصلت 41 : 17 : 18 ، پس ، خدا قوم صالح را رهنائی کرده بوده است و ایشان خود نافرمانی نموده ، بزهکاری را با اراده‌ی خود پیش گرفته ، از راه خدا دور شده بودند . پس این « دست آورد » آزادانه‌ی ایشان بوده است ، خدا راه راست را به مردم نشان می‌دهد ، مردم تنها به‌خواست خودشان ، برخی سر براه می‌شوند و برخی عناد کرده کج می‌روند ( انسان 76 : 3 ) . باز در قرآن چنین آمده است : « هر کس به‌خواست خویش کار می‌کند - اسرا 84 : 17 ، و بگو : راه خدا درست است ، هر کس خواهد بیاید و هر کس خواهد کافر گردد - کف 18 : 29 ، « این یک یاد آوری است پس هر کس به‌خواست می‌تواند راهی به‌سوی خدا جوید - انسان 76 : 29 » .

در واقع ، خدا راه را برگشکاران نمی‌بندد ، بلکه به‌ایشان برای بزهکاری نیرو می‌دهد ، چنانکه به‌نیکوکاران نیز برای کردار نیک نیرو می‌بخشد . این را « بگشایش می‌رسانیم ، و آن را « به‌تنگنا می‌کشیم » ( لیل 92 : 7 - 10 ) .

معنی اضلال :

اینک می‌دانم که یک باد آوری مهم ، در باره‌ی درک مسأله‌ی آزادی‌ی اختیار در قرآن را طرح نمایم . بسیاری از گفته‌های محمد است که آنها را این گونه معنی می‌کنند : خدا خودش برای آسمنی گنهکاری و

گمراهی را مقدر می‌کند . ولی اگر معنیِ « اِضلال » را موشکافی کنیم ، مسأله دگرگون است .

گرچه در قرآن آیه‌های بسیار هست [ که به ظاهر گمراه کردن را به خدا نسبت می‌دهد ] مانند : « خدا هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد راهنمایی می‌کند » ، اما این بدان معنی نیست که خدا بزهکاران را مستقیماً در راه گناه می‌نهد ، زیرا که « اِضلال » نه به معنیِ گمراه کردن ، بلکه رها کردن در گمراهی است . یعنی خدا نسبت به کارِ او بی‌مبالایی می‌کند ، چنانکه گوید : « آنان را می‌گذاریم تا در سرپیچی خود بفلطند آنعام 6 : 110 » .

مثلاً می‌توانیم حالِ یک بیابان گردِ قهقرا در نظر آریم ، که روشِ قرآن در تمییز « هدایت و ضلالت » از رویِ آن نقش بسته است . این بیابان پیا درحالی که در جستجویِ راهی است که او را به مقصد رساند در صحرائی بی‌کرانه گم می‌شود . راهِ انسان در زندگی نیز چنین می‌باشد .

پس کسی که در اثر ایمان و کردارِ نیک سزاوارِ رحمت خدا بود ، خدا او را با راهنمایی پاداش می‌دهد . به عکس ، بزه کار را از رحمت خویش محروم می‌سازد ، اگرچه او را ، به تمام معنی ، کلمه در راهِ بد نمی‌اندازد ، آماده‌ست راهنمایی نیز سویِ دراز نمی‌کند .

او هنگام گفتگو از گنهکاران نیز واژه‌های « عمی = کوری » و « مَحْبُط = آشتنگی » را با همین روش به کار برده است . اینان نمی‌بینند ، باید بی‌هدف و کورکورانه بروند ، و چون راهنما ندارند حتی گمراه خواهند شد : « اِزسویِ خدا برایِ شما بینش آمده است ، هر کس آنرا دید به سود

او است، هر کس کور ماند به زبان است «انعام 6: 104». یعنی یک گمراه، خودش نمی‌خواهد روشنائی را که بدر داده شده است ببیند؛ ما کتاب حق را سوی شما فرستادیم، هر کس هدایت شد سود برد و هر کس گمراه رفت زیان برد - زمر 39: 41 .

پس در کِ قرآن، در باره‌ی کسی که به سبب تبہکاریش سزاوار رحمت نباشد، آنست که خدا او را به حالِ خویش واگذارد. پس اگر می‌گوید: «او کافران را فراموش کرد زیرا که ایشان او را فراموش کرده بودند - اعراف 7: 51 و توبه 9: 67 و جاثیه 45: 43» می‌خواهد این طرز فکر را بیان کند.

فراموش کردنِ گنهکاران بدان معنی است که خدا در اندیشه‌ی راهنمایی و رهائی آنان نخواهد بود، زیرا که راهنمایی پاداشی است که به نیکوکاران می‌بخشد: «خدا ستمکاران را راهنمایی نمی‌کند - توبه 9: 109» یعنی ایشان را بی‌رهنما و بی‌هدف به خودشان وامی‌گذارد پس بنا برین، کفر نتیجه‌ی به‌خود واگذاردن نبوده، بلکه سبب آن بوده است (محمد 47: 8 و بویژه: صف 61: 5).

آری! در قرآن آمده است که: «کسی را که خدا گمراه کند، دیگر راهی برایش باز نیست - شورا 42: 46»، «کسی را که خدا گمراه سازد، دیگر راهنمایی نیست - غافر 40: 33»، و «اینان زیانکارانند - اعراف 7: 178» [B: و در روایتی که بعداً آمده است: خدا را پروای آن نیست که آنان در کدام دره سرنگون می‌شوند (40)].

لیکن کبفر درمی‌آنچه یاد شد تنها محروم شدن از راهنمایی می‌باشد نه اینکه او را به بدراهی بیاندازد که به کفر انجامد. در صورتی که

مصلحان باستان<sup>(40)</sup> که به درکِ اولیه‌ی اسلام نزدیک‌ترند، این معنی را از آن فهمیده بودند .

در حدیث آمده است : « هر آنکس که سهل‌انگاران سه جمعه‌گزاری را ترک کند ، خدا دلش را مهر خواهد کرد<sup>(41)</sup> » . [ B : در برخی روایات که غزالی آورده ، بازم آنرا روشن‌تر نموده ، مهر کردن دل را تفسیر نموده‌اند . مثلاً نقل شده که عمر خلیفه گفته است : « مهر » با پایِ خود به‌عرش خدا بسته شده است ، و چون مقدسات از دیده‌ها برونند آنچه خدا نمی‌کرده انجام بشود ، خداوند مهر را زها می‌کند تا پائین آید و دل انسان را با آنچه در آن است مهر کند . نیز در حدیثی از مجاهد است که : دل مانند دستی گشاده است . هرگاه انسان مرتکب گناهی شود یک انگشت از این دست بسته می‌شود ، تا اینکه چون گناهان متعدد شوند همه‌ی انگشتان بسته شوند . بدین ترتیب دل هم بسته می‌شود . مهر کردن دل را بدین صورت باید فهمید . نیز از حسن ( شاید بصری ) این پند نقل می‌شود ، برای گناهان بشر در پیشگاهِ خدا پیمانه و مرزی وجود دارد . چون این پیمانه پر شود خدا دل انسان را مهر می‌کند و دیگر او را به‌کارِ خوب یاری نمی‌دهد و به‌حال خود رهاش می‌کند<sup>(42)</sup> ] . « مهر کردن دل » به معنی ایجاد حالتی در او است که با [ اعمال کاری ، واجبات مذهبی خود را ترک کند . یک دهائی قدیمی نیز هست که پیغمبر به‌حسین ، هنگامی که به‌تازگی مسلمان شده بود آموخته است . او در آن گوید : « خدایا راه درست مرا به‌من بیاموز و مرا از شرّ تقصیر نگاه دار !<sup>(43)</sup> » . یعنی مرا به‌خودم و امگذار و دست رهاثائی به‌سویم دراز کن ! .

پس مسأله‌ی گمراه کردن در میان نبوده ، بلکه تنها به‌خود وا گذاشتن است . زیرا این تصور که « به‌خود وا گذاشتن سخت‌ترین کیفرِ الهی

باشد، در آن روزها تعبیر مذهبی به خود گرفته، به صورت سوگندنامه درآمده بود، چنانکه در یک جا آمده است: « من از حول و قوه‌یِ إلهی بدورو به حول و قوه‌یِ خویشتن واگذار شوم، اگر چنین و چنان باشد، » (44). یعنی از من دست بردارد تا من ناچار به جستجویِ راهی برای رستن از تنگنا - که بدون راهنائی و کمکِ او محالست - برخیزم. باید از عبارت « خدا می‌گذارد گنهکاران گمراه شوند، اما گمراهشان نمی‌کند، چنین معنائی را فهمید (45).

#### 4 - اختیار مکه و جبر مدینه:

ما توانستیم روشن سازیم که چگونه، برای هر یک از دیدهای گوناگون و ناسازگار در مهم‌ترین مسائل اساسی وجدانِ مذهبی، می‌توان به قرآن استناد کرد. اینک خوشبختانه آقایِ هوپرت گریه Hubert Grimme که در علم کلام قرآن موشکافی بسیار کرده است، پرتویِ بر راه بیرون آمدن ما، از این سردرگمی، انداخته است (46). او می‌گوید: این رأی‌هایِ ناسازگار که محمد در باره‌یِ موضوع جبر و اختیار طرح نموده، مربوط به دورانهایِ گوناگون فعالیتِ پیامبریِ اوست، و ناشی از تأثیرهایِ متناقضی است که شرایط مختلف در هر دوره بر او دیکته می‌کرده است.

وی در دوره‌یِ اولِ مکه آزادیِ اختیار و مسئولیتِ انسان را می‌پذیرفت، ولی در مدینه کم‌درجبر فرو رفت، آموزشهایِ جبریِ او بیشتر مربوط به دوره‌یِ اخیرِ اوست (47).

اگر ما می‌توانستیم به گاه شماری (کرونولوژی Chronologie) مسلمانان مضمّن باشیم این راهنما برای تاریخ‌نگاران قابل استفاده بود، اما به مسلمانان باستان نمی‌توان چنین اطمینانی داشت. چه ایشان در میان آرائی

تاساز سرگردان مانده ، گه بدین و گهی بدان می گرویدند و در هر حال برخورد واجب می دانستند که آنچه را پذیرفته اند به هر طور که شده ، با مذهب ضدش نیز جور نمایند ، تا بدین وسیله همگامی و اتفاق نظر همگانی را م داشته باشند .

ولی بالاخره عاطفه ی وابستگی و احساس بی اتقلابی که بر بیشتر مظاهر وجدان اسلامی مسلط بود موجبات پرروزی مذهب نفی آزادی اختیار را فراهم کرد ، تا آنجا که می گفتند : نیکی و بدی ، پاداش و کیفر ، همیشه به رحمت ایزدی بستگی دارد ، و اراده ی انسان از این جهت هیچگونه ارزش و اعتبار ندارد .

لیکن از زمان بسیار کهن ، که می توان آنرا تا پایان سده ی هشتم دنبال کرد ، می بینیم که نظریه ی خودکامگی خدا ، دل برخی پارسایان را می آزارد . انسان نمی توانستند خدائی مستبد و عامه پند را بپذیرند . افکار خارجی نیز بدین وسوسه های پرهیزگاران دامن می زد و کم آنها را بر کرسی می نشاند . [ B : این مطلب که حتا خود مسلمانان نیز چنین استنباطی داشته اند ، از یکی از روایتهائی برمی آید که از فتوحات اولیه ی اسلام میمانده است . ابو بریده به پسر عمر گزارش می دهد : ما در این سرزمین که می جنگیم با مردمانی روبرو می شویم که معتقدند : هیچگونه « قدر » وجود ندارد (48) ] .

### قدریان

کهن ترین اعتراض بر قضای مطلق ازی ، از طرف مسلمانان سوریه شنیده شد ، بهترین تعلیل برای این پدیده همانست که « الفرد کریمر (49) » می آرد : دانشمندان قدیم اسلام تردید در قضای مطلق ازی را از دانشمندان لاهوت مسیحی واگرافته اند (49) .



زیرا مسلم است که گفتگو و کشاکش در این مسأله‌ی مذهبی، اندیشه‌ی لاهوتیان کنیسه‌ی خاوری را به خود مشغول می‌داشت. [ B : بکر تحقیقی در باره‌ی پدران بنیان گزار مسیحیت کرده و نشان داده است که چگونه آموزشِ اِلَهِیاتِ اسلام بر آن تکیه می‌داشته است (50) ]. دمشق پایتخت فکری اسلام (50) در عهد اموی حتماً مرکز اندیشه درباره‌ی «قدر» نیز بوده و این طرز فکر از آنجا بدیگر میدانها پخش گردیده است (51).

این افکار پارسایانه دانشمندان را بر آن می‌داشت تا معتقد باشند که انسان در فعالیت‌های مذهبی و اخلاقی نمی‌تواند بنده‌ی قضای تغییر ناپذیر باشد. معقولتر آن است که خود سازنده‌ی کارهایش بود، تا خود رها کننده‌ی خویش و موجب خوببختی یا بدبختی و هلاک خودش باشد.

بدین شکل، نظریه‌ی این گروه، بعدها بنام «خلق افعال» (51)، شناخته شد. چنانکه خودشان - بذابر تسمیه‌ی ضد به ضد (51) - به نام «قدریان» معروف شدند (52)، زیرا که اینان دایره‌ی کار کرد «قدر» را هرچه تنگتر می‌گرفتند. پس مخالفان ایشان، طرفداران تسلیم کور کوران «جبریان» خوانده شدند. این کهن ترین گروه بندی در عقیدت در اسلام باستان است.

اگرچه قرآن سند دلخواه هر یک از دو طرف را به دستش می‌دهد، لیکن افسانه‌ای به تقلید از یک اندیشه‌ی کهن هندی (52) در زمانهای بسیار قدیم اسلام، یا از دوره‌ی همین گفتگوها - چون نمی‌توان بدرستی تاریخ آنرا مشخص (52) نمود - شهرت یافته بود، که می‌توانست کمی به طرفداران تعیین آزی افعال باشد.

به موجب این روایت، خدا هنگام خلقت آدم از تنه‌ی درشت او

همه‌ی فرزندان را به صورت گروه‌های ریزه مورچه بیرون آورده ، در همان هنگام بهشتی و دوزخی آنانرا معین کرد [ B : پس با فهرست نام و نام پدر و فامیلهایشان با تعیین سرنوشت هریک بطوری که تا انتهای جهان هیچ تغییری در آن نمی‌توانست رخ دهد (53) ] . ایشانرا در دو پهلو راست و چپ این نخستین مخلوق جای داد. بنابراین هریک ازین نطفه‌ها ، سرنوشت معین شده دارند ، که به وسیدی ملائکه‌ی ویژه برپیشانی او نوشته شده است. (53) یعنی سلامتی و هلاکت او و هرآنچه از وی سرخواهد زد برایش مقرر می‌بوده است .

نیز روایتی را می‌بینیم که اطلاعاتی درباره‌ی آخرت می‌دهد و از اندیشه‌های جبری ناشی شده است که : خدا گنهکاران را - بی تفاوت و هرگونه که خود خواهد - به جهنم می‌آندازد ، و دیگران را نیز بی تفاوت برای بهشت می‌گذارد . البته حق شفاعتی که برای پیغمبران در نظر گرفته شده ، بدین خودسری بی‌بند و بار تخفیف‌گونه‌ای می‌بخشد . و مطابق باور توده‌ها و طرز تفکر آنها ، این نامفهوم نبود که محکوم شدگان به جهنم رفتن هم برخلاف اراده‌ی خودشان به کفر مجبور شده باشند ، چنانکه جبرئیل دهان فرعون را با گل رس انباشت ، چون گمان می‌کرد که فرعون پیروی خود را از ایمان اعلام نماید و بدین ترتیب بتواند از رحمت حق بهره‌مند شود (54) .

پندارهائی که پایه‌ی این تصورات درباره‌ی قدرت مطلق و همه‌گیر خدا بوده ، در دل توده‌های مردم تا آنجا ریشه دوانیده بود که به مذهب قدری که معتقد به اختیار بشر و دادن مسئولیت‌های بسیار بدو بود ، اجازه نمی‌داد طرفدار بسیار بیابد. از این روی قدریان مجبور بودند با سختی بسیار در برابر دشمن از خویش دفاع کنند ، دشمنانی که برداشت کهنه

پرستانه از نصوص مقدس و افسانه‌های توده‌ای مربوط به دوران باستان را مورد سوء استفاده قرار می‌دادند .

بامه‌ی اینها، باز جنبش قدری در تاریخ اسلام اثری مهم داشت، زیرا که نخستین گام و قدیم‌ترین کوشش در راه (54) پاره کردن بندهای سنتی مسلط بر مغزها می‌بود . سبب پیدایش این جنبش نه آزاداندیشی ، بلکه افکار پارسایانه می‌بود .

از دهان هیچ قدری ، صدای اعتراض عقل گرایانه بر ضد خشکه مقدسی شنیده نمی‌شد ، بلکه این صدای وجدان مذهبی پارسایانه ، بر ضد صورت نامناسی بود ، که برای خدا و خواستهای مذهبی او از مردم ، ترسیم می‌شد .

اکنون این صدای وجدان مذهبی ، با چه نوع احساس روبرو شد ؟ چگونه رأی قدریان در میان عموم ، جز آن‌دکی از مردم ، بای میلی روبرو گردید ؟ پاسخ آنرا روایت‌های متواتری که برای خراب کردن وجهی این رأی و آن وجدان پرداخته شد ، می‌تواند به ما بدهد .

مانند همیشه، پیغمبر را سخن‌گوی احساسات خشکه مقدس و ملانقطی مردم بر ضد قدریان ساختند (55) :

قدریان مجوسان اسلام شناخته شدند ، زیرا همانگونه که زردشتیان در برابر خدای نیکیها معتقد به خدای علت شرور بودند ، قدریان نیز کارهای بد انسان را از میدان عمل قدرت خدا بیرون می‌دانستند . خدا هیچگاه گناه نمی‌آفریند ، بلکه اراده‌ی آزاد انسان آنرا انجام می‌دهد . از این روی باید به وسیله‌ی محمد و علی کوششهای قدریان محکوم گردد ، و بنام جدل و مناظره هرگونه ناسزا نثار ایشان شود (56)

### دشمني امويان جبري با قدريان

این پدیده نیز در این جا شایان توجه است که خلیفگان دمشق ، که جز بسیار کم ، علاقه‌اي به مسائل اعتقادي نشان نمی‌دادند ، جنبش قدری را که در میان مسلمانان شام پخش شده بود مزاحم خویش تشخیص داده گهگاه به طرفدارانش سخت گیری می‌کردند (57) .

سبب این دشمني با مذهب قدری ، که در مقامات عالی دولت دیده می‌شد ، تنها این نبود که با ناراحتی می‌دیدند که پای مردانی که می‌بایستی به کار مهم ساختمان این دولت جوان پردازند به میان این جنجال کشیده می‌شود .

اصولاً برای کسانی که همی کوشش خود را وقف ایجاد بنیادهای سیاسی بزرگ می‌کنند و مرتب باید از چپ و راست ، با دشمنان خانوادگی خود می‌جنگند ، واقعاً ناراحت کننده است که مردم را مشغول بحث در آزادی ارادو ضد جبر و استبداد مطلق بینند .

معمولاً شخصیت‌های نفوذمند ، از عقل گرایی توده‌ی مردم خشنود نمی‌شوند . ولی اضافه بر همی اینها دلیلی ژرف تر نیز امویان را وامی‌داشت تا ست شدن عقیدت جبر را ، نه برای اسلام بلکه برای سیاست خودشان خطرناک بینند .

ایشان خوب می‌فهمند که خاندان و دولت ایشان برای پارسایان ، یعنی آنان که به سبب پاکدلی ، دل مردم را در دست می‌داشتند ، تحمل ناپذیر است ، از این نیز غافل نبودند که ایشان ، در نظر بسیاری از رعایایشان ، حقه‌بازانی بودند که با زور به حکومت رسیده و دشمن خاندان پیغمبر و کشته‌ی پارسایان و ویران کننده‌ی اماکن مقدس هستند .

پس اگر عقیده‌ای بتواند مردم را از شورش برضد ایشان باز دارد و به انقلاب علیه ایشان و عمالشان لگام زند ، همان عقیده‌ی جبر خواهد بود ، عقیده‌ای که نظر می‌دهد و به مردم تلقین می‌کند که : خدا در ازل قرار گذارده که این خاندان حکومت کنند ، کارهای ایشان جز نتیجه‌ی قضای پرتوانِ اِلاهی نیست .

پس برای ایشان بسیار مناسب بود که این افکار در دها ریشه کند . ایشان به‌ستایش شاعرانی که حکومت اموی را قضای اُزلی و قدرِ ناگزیرِ اِلاهی می‌خواندند با خورسندی گوش فرا می‌دادند . زیرا که بنا بر این ، هیچ مؤمن نمی‌توانست برضد ایشان قیام کند . شاعرانِ اموی خلیفگان را به‌عنوان امیرانی که فرمانروائی‌شان از پیش در قضای اُزلی خدا ثبت شده است ، می‌ستودند (58) .

همچنانکه این طرز فکر یا این مذهب برای قانونی جلوه دادند حکومت خاندانِ اموی بطور عموم به‌کار می‌رفت ، برای فرو نشانیدن خروش مردم نیز ، که گاهی در اثر شدتِ ستم و قساوتِ فرمانروایان به جوش می‌آمد ، مورد استفاده قرار می‌گرفت . رعیت فرمان بردار ، بایستی در اندیشه‌ی ساده‌ی خویش چنین فرض می‌کرد که « امیر المؤمنین و کارهانی که انجام می‌دهد همگی قضای اِلاهی هستند (58) » ، و کسی را نباید که به آنچه از او سر می‌زند شکوه نماید ، (59) . اینها واژه‌هایی هستند که در بیک قصیده به‌کار رفته است که صاحبش آنرا پس از قساوتی پرسر صدا که از بیک امیر اموی دیده بود سروده است .

پس این باور ، بایستی جای‌گزین شود ، که هر کاری که خلیفگان و امیران مرتکب شوند ، خود می‌بایستی انجام می‌شد ، چون در ازل چنان قدر بوده است ، و هیچ اراده‌ی انسانی نمی‌توانست جلو آنرا

بگیرد . یک قدری در طنز بدین اندیشه چنین می گوید : « پادشاهان خون مسلمانان را می ریزند و دارائی شان را می چابند و سپس می گویند : کارهای ما بنا بر قضایِ إلهی است »<sup>(60)</sup> .

هنگامی که عبد الملك مروان خلیفه ی اموی گرفتار مبارزه ای دشوار برای حفظ تاج و تخت بود ، یکی از سرانِ دشمن را به درونِ کاخ خواند ، سپس بنا بر رأی مشاورانش سرِ او را ببرید و به سوی یارانش که در بیرون کاخ منتظر بازگشتِ پیشوایِ خود مانده بودند پرتاب کرد و دستور داد بدیشان اعلام گردد که : « امیر المؤمنین دوست شما را بنا بر قضایِ تغییر ناپذیرِ ازلِ خداوند کشته است » .

این حادثه ی دردناک به سادگی گذشت و کسی هم خیالِ قیام برضد قضایِ إلهی ، که خلیفه فقط آلتِ اجرایِ آن بود نکرد . سکوت همه جا را فرا گرفت و همگی برای قاتلِ پیشوایشان که تا دیروز بدو وفادار بودند ، سوگندِ وفاداری خوردند ، اکنون اگر درستیِ این داستان صد در صد نباشد ، اما می تواند ارتباطِ کارهایِ دولتیان را با قدرِ تغییر ناپذیرِ ازلِ به ما نشان دهد .

نمی توانم پنهان دارم که پناه بردن به قضایِ إلهی و فرمانِ وی در داستان یاد شده ، در حقیقت همراه با درمی بحیار بود که با سرِ بریده ی عمرو بن سعید به سوی یارانش فرو ریخته شد . این بود که اندکی از تلخیِ حادثه می کاست<sup>(61)</sup> .

پس جنبشِ قدری در عهدِ اموی نخستین مرحله در راهِ ست شدنِ مذهبِ سنتی در جهانِ اسلام می بود . همین معنی است که ارزشی تاریخی - اگرچه از خودش نباشد - بدو می بخشد . همین اهمیتِ جنبش ما را بر آن داشت تا در این بررسیها جایی نسبتاً بزرگ برایش باز کنیم .

اما این شکاف که در عقیدت ساده‌ی توده‌ها (61) به وجود آمده بود ، ناچار بود ، با گسترش آینده‌ی میدان انتقاد از شکل کلاسیک عقاید ، که لازمه‌ی توسعه‌ی افق خرد و آندیشه‌ی مردم بود ، گشاده‌تر گردد .

### 5 - علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه

در این مدت فلسفه‌ی ارسطو در جهان اسلام شناخته شده ، بسیاری از روشن فکران اثر آنرا ، حتا در افکار مذهبی خودشان ، احساس کرده بودند . با همه کوششها که برای هماهنگی دادن میان باورهای مذهبی سنتی و آندیشه‌های فلسفی تازه وارد انجام داده بودند ، باز هم فلسفه خطری بزرگ را برای اسلام در خود نشان می‌داد .

دربرخي نقاط ، به نظر محال می‌رسید که بتوان میان ارسطو - گرچه به شکل نئو افلاطونی آن باشد - با باورهای اسلامی ، پلی برپا ساخت . مثلاً : می‌دیدند که عقیده‌ی حدوث جهان در زمان ، علم خدا به جزئیات و ، مسأله‌ی معجزه ، به هیچ راهی با ارسطو جور نمی‌آید .

ولی گوئی مقدر بود که مکئی لوین ، وسیله‌ی نگاهداری اسلام و سنت‌های فکری آن در جهان روشن فکری قرار گیرد . این مکتب یا سیستم ، همانست که در تاریخ فلسفه به نام « علم کلام » شناخته شده و نمایندگان « متکلمان » خوانده می‌شوند .

در آغاز کار واژه‌ی « متکلم » کسی را می‌نمود که بک مسأله‌ی مورد اختلاف از مسائل اعتقادی و ایمانی را به مجادله نهاده ، برهان بندي کند و خود را با استدلال‌های نظری مسلح ساخته ، از آن مسأله دفاع نماید . واژه‌ی « متکلم » در ابتدا با اضافه شدن به مسأله‌ای مخصوص که مورد تمرین نظری در آندیشه‌ی مذهبی بود استعمال می‌شد ، چنانکه می‌گفتند :

« فلاني متکلم در ارجاء است ، يعني از کساني است که در مساله اي که مورد نظر مرجعيات است پژوهش مي کند »<sup>(62)</sup> .

اما به زودي جاي بکار بردن اين واژه گسترش يافت و بر همه کساني اطلاق شد که « برخي قضايای گرفته شده از مذهب را ، همچون اصول موضوعه بي گفتگو فرض نموده ، آنها را پايه اي استدلالهائي قرار دهند ، سپس در اين قضيه هاي بديهي فرض شده ، کندوکاو نموده ، آنها را در قالبهائي ريخته و پذيرش آنها را حتماً براي مغزهاي آنديشه ور واجب شمرند . اين گونه کوششهاي فکري که چنين رهنمود شده باشند و اين چنين راهي مذهبي بسپرنند « علم الکلام » ناميده شدند .

معتزله (63) ،

چون هدف از اين دانش ، پشيباني از مذهب بود ، پايه هايش ، بر ضد فرضيه هاي ارسطو نهاده شده بود<sup>(62)</sup> ، و به تمام معني کلمه « فلسفي مذهب » بود و کهن ترين نمايندگانش همانها بودند که « معتزله » خوانده مي شدند .

معني اين واژه « کناره گيران » يا انشعابيان است من کاري به آن افسانه ندارم که براي تفسير اين نام گذاري آورده اند ، ولي مي خواهم در اینجا باور بنام که هستي اصلي اين انشعاب نيز از روحيه ي پرهيز گاران برخوردار است .

آري ، گروه پارسيان پرهيز گار گوشه گیر ، يعني زاهداني که از مردم دوري مي گزیدند<sup>(63)</sup> ، ايشان بودند که نخستين بار اين جنبش را به پيش راندند<sup>(63)</sup> ، جنبشي که محافل عقل گرا را فرا يگديگر آورد .



مؤکم آشکار می‌شد که با باورهای مذهبی توده‌های آن روزگار سر‌سازگاری دارد .

البته تنها پس از تکامل این جنبش است که می‌توان لقب « اندیشه‌وران آزاد اسلام » بدیشان داد . نامی که استاد زوربخ هانریش شتاينر *Zurichois Heinrich Steiner* ایشانرا زیر آن نام معرفی نمود . و نیز او بود که پیش از دیگران ، به سال 1865 ، یک منوگرافی در باره‌ی این مدرسه منتشر ساخت (64) .

باری ، با اینکه پیدایش معتزله ، مانند پیشینیان قدری شان ، در اثر علتها و اسباب مذهبی بود ، باز سرآغاز کارشان اندکی روحیه‌ی شانه خالی کرن از بندهای گران‌را ، به‌مانشان می‌دهد ، که می‌خواست درک خشک سنی‌گرا از زندگانی‌را درم بشکند ، درحالی که بخشهای ایشان در گناه کبیره و کافر نمودن بزهاران برخلاف رای مرجیان بود زیرا که چنین کسی‌را ناموس و دوزخی ابدی می‌شمردند . این مسأله و مانند‌هایش احتمال داشتن انگیزه‌ی آزاد اندیشی‌را از ایشان دور می‌کند (64) . البته ایشان نظریه‌ی « میان این و آن » را هم وارد عقاید کردند ، یعنی منزلی میان کفر و ایمان پذیرفتند . و این باریک بینی ، جز با اندیشه‌های فیلسوفانه ممکن نتواند بود .

مردی که تاریخ فکر اسلامی او را مؤسس معتزله می‌شناسد واصل بن عطا است ، که زندگی‌نگاران او را پارسائی به‌شمار آورده‌اند ، که می‌شد در مرثیه‌اش چنین گفته شود: « او در زندگی درم یا دیناری نگرفت » (65) . دوست او عمرو بن عبید نیز پارسائی شناخته شده است که شهبارا به‌غماز زنده می‌داشت و مهر غماز بر پیشانی‌ش می‌بود و چهل حج پیاده رفت . وی همیشه

آندوهگین و افسرده و همچون کسی که از گور کردن یکی از خویشانش باز گشته ، دیده می‌شد .

از آثار او پندی پارسایانه به ما رسیده که به‌منصور خلیفه داده بود ، که هر چند باید به‌قوت آن‌خستوان باشیم ، ولی روحیه‌ی خرد گراییِ چندانی در آن دیده نمی‌شود (66) . هر گاه در طبقات معتزله کاوش کنیم خواهیم دید که حتا در دورانهای پسین‌شان (67) نیز زندگیِ پارسایانه جانی بس آرچند می‌داشته و مایه‌ی افتخار معتزلیان بوده است .

با این همه ، در میان هدفهای مذهبی که روش ایشان را تعیین می‌کرد ، (مانند نرمش بخشیدن به اندیشه‌ی جبر همگانی به‌وسیله‌ی عدل گرایی) برخی هسته‌های ضد روشِ واژه گرایی سنتی متداول آن‌روز دیده می‌شد که می‌توانست به‌آسانی مورد استفاده‌ی زندیقان نامؤمن قرار گیرد .

افکار معتزله پس از برخورد با علم کلام رنگِ خرد گرایی به‌خود گرفت ، همین ، کم‌کم ایشان را بدان سو برد که افکاری آشکارا ضد مذهبِ سنتی حاکم ظاهر سازند .

گرچه در آخرین حکم علیه معتزله ، باید صفات ناستوده‌ای را برایشان بار کرد ، ولی بازم برخی نیکویا از ایشان باقی مانده است . ایشان نخستین کسانی بودند که سرچشمه‌ی وجدانِ مذهبی را ، با وارد کردن پایِ خرد در آن ، بازو کردند ، چیزی که تا آن‌روز به‌کلی از این میدان رانده می‌شد .

### تشکیک در خرافات :

برخی از نمایندگان و مردانِ نامیِ ایشان ، این مسأله را طرح کردند که « نخستین شرط معرفت شک است (68) » ، و « پنجاه شک بهتر

آزبیک یقین است (69) ، و مانند اینها . مسأله‌ی حسن ششم را که همان عقل است و برون از پنج حسن دیگر می‌شمرند نیز می‌توان بدیشان نسبت داد (70) .

اینان خرد را تا پایه‌ی قیاس و استدلال ، برای پذیرش ایمان و باور ، بالا بردند . یکی از پیشگامان (71) ایشان بشر بن معتمر از بغداد ، خرد را در یک قصیده‌ی آموزشی مربوط به تاریخ طبیعی ، ستایش بسیار نموده ، و جاحظ آنرا برای ما نگاه داشته است . در آنجا می‌گوید :

و صاحب فی العسر والیسر	الله در العقل من رائد
قضیة الشاهد للأمر	وحاکم یقضي علی غائب
أن یفصل الخیر من الشر	وان شیئاً بعض أفعاله
بخالص التقدیس والطهر (72)	لذو قوی قد خصه ربّه

برخی از ایشان که در مذهب شک قندروی می‌کردند ، در کجایی حس را پائین‌ترین درجه‌ی شناخت به‌شمار آورده‌اند (73) . به‌رحال اینان نخستین نگاهبانان ارزشهای عقلی در علم کلام اسلامی می‌بودند . لیکن در این هنگام از نقطه‌ی آغاز سیر خود جدا شده ، در اوج گسترش خویش به انتقاد بی‌رحمانه از باورهای توده‌ی مردم ، که روزگاری دراز ، استخوان‌بندی ایمان سنتی ظاهریان به‌شمار می‌رفت ، پرداختند .

ایشان عجز آدمی را از آوردن مانند قرآن در فصاحت منکر شده ، در صحت حدیثهایی که پشتوانه‌ی این باور توده بود شک روا داشتند . اعتراضهای ایشان بیشتر افسانه‌های توده‌ای جهان آینده را نشانه می‌گرفت (73) .

ایشان پل صراط را که از مو نازکتر و از شمشیر تیزتر است و باید برای رسیدن به جهان دیگر از روی آن بگذریم منکر شدند ؛ پلي که نيکان برق آسا از آن مي گزيرند و کساني که در ازل سرنوشت ايشان هلاکت ابدی بوده ، بر آن لغزیده و به درکِ اسفل فرود مي آفتند . ترازوی اعمال که کارهای مردم را با آن خواهند سنجيد و عقايد و تصورات مانند آنرا نیز إنکار نموده همرا کنایه آمیز تفسیر نمودند .

هدف ايشان و رهبرانشان در فلسفهی مذهب آن بود که نظریه‌ی توحید را از هر گونه تاریکی و آلودگی باورهای اِرتی توده‌ها مخصوصاً در مورد اخلاق و متافیزیک دور سازند .

ایشان بر خود واجب می‌دیدند که خدا را از همه‌ی تصورات و درکهای منافی عقیده‌ی عدالت دور دارند ، و مفهوم خدائی را از هر گونه صفت که وحدت و بگانگی و تغییر ناپذیری مطلق او را خدشه زند ، پاک سازند . با این همه ، ايشان به آندیشه‌ی خدای آفریننده‌ی کارساز و جهان بان ، سخت پابند بوده ، تصورات ارسطو را درباره‌ی خدا رد می‌کردند .

مذهب ارسطو درباره‌ی ازلیت جهان ، ناگسستی بودن قوانین طبیعت و إنکار علم خدا به جزئیات ، حائلی بود که میان متکلمان خرد گرای مسلمان ، با شاگردان استاگیری (\*) با همه‌ی آزاد آندیشی که متکلمان می‌داشتند ، جدا می‌کرد (۱۹۷۳) .

بی‌ارزشی استدلالاتی که متکلمان بدانها استناد می‌نمودند همواره موجب

(\*) مقصود از استاگیری ارسطوست که در شهر Stagire زائیده شده بود . این شهر امروزه ( مقدونیه Macedoine ) نامیده می‌شود .

سخریه‌ی فیلسوفان و انتقادِ تحقیرآمیز برایشان می‌شد. فلاسفه آمادگی نداشتند که ایشان را دشمن و رقیبِ خویش بخوانند، روشِ ایشان را قابل بررسی و پژوهش نمی‌شمردند<sup>(74)</sup>.

درواقع نیز روشِ بحثِ ایشان انتقاد پذیر می‌بود. دوری جستن از خرافات و داشتن استقلالِ فکریِ ابداً به عقلشان نمی‌رسید، همه در چارچوب مذهب درمانده بودند، تمام همشان آن بود، تا به هر وسیله و هر راهِ خرد پذیر، آنرا از آنچه بدان چسبانده شده بود آرایش و پیرایش نمایند.

این آرایش و پیرایش همچنانکه گفتم بویژه متوجه دومی‌های عدالت و توحید بود. ازین روی همه‌ی کتابهای معتزلی را می‌بینیم که به دو بخش شده‌اند، یکی بخشِ مسایل عدل و دیگری بخشِ مسایل توحید است.

رتیبِ دو بخشی در همه‌ی ادبیاتِ معتزلی دیده می‌شود، به سبب همین شکل‌گیری و همین روحیه‌ی مذهبِ فلسفی، ایشان خود را طرفداران عدل و توحید، می‌نامیدند. [B: بلیانگذار مکتبِ معتزله و اصل بن‌عطا خود در باره‌ی این دو پایه‌ی اصلیِ اعتقاد گفتارهایی نگاشت<sup>(75)</sup>].

بایک بررسیِ تاریخی در بخش‌بندی‌ها در می‌یابیم که همواره گفتگوهای عدالت پیش‌تر نهاده می‌شده، و در آنها یک‌سر از نظریات قدری بحث می‌گشته است، که معتزلیان آنرا گسترش داده ژرف‌ترین نتیجه‌های ممکن را از آن بر می‌گرفته‌اند. ایشان از اینجا آغاز می‌کردند که: انسان در گزینشِ کاری که انجام می‌دهد آزادیِ کامل دارد، خودش به‌تنهایی آفریننده‌ی این کارها است، و گرنه خدا بی‌دادگر خواهد بود، که بنده را مؤلِ کاری قرار دهد که مجبور به انجام آن بوده است.

### محدودیت ارادهی خدا ، قاعدهی « لطف » :

لیکن همچنانکه گفتیم ، معتزله در نتیجه‌ای که از این زمینه‌ی فکری برداشت کرده و جزو مبادی خود قرار دادند ، یک گام از قدریان جلوتر رفته بودند . پس از آنکه ایشان نظریه‌ی آزادیِ انسان را در تعیینِ شکلِ کارهایش پذیرفته ، مذهبِ جبرِ الهی را رد کردند ، از این نظریه‌ی اخیر یک نتیجه‌ی تازه‌تری وارد میدانِ خداشناسی خویش نمودند : واجب است که خدا عادل باشد : نظریه‌ی عدالت نمی‌تواند ، از خدا شناسی جدا شود . هیچ کاری را که شرایط عدالت در آن نباشد نمی‌توان به خدا نسبت داد. قدرتِ خدا محدود به شرایطِ عدالت است (75) که به هیچ وجه قابل چشم پوشی و سهل انگاری نیست ، نمی‌توان آنرا کنار نهاد یا خدشه دار کرد .

خیلی ساده می‌توان دید که این تعبیر ، مفهومی نو از خدا در خدا شناسی ما وارد می‌کند که به هیچ وجه با آنچه از خدا شناسی در اسلام قدیم می‌دانیم جور نیست ، و آن « مسأله‌ی واجب بودن ، است . بنا برین برخی چیزها هست که حتا بر خود خدا هم واجب می‌باشند ! ولی ، بر زبان آوردن : « بر خدا واجب است که ... » در اسلام قدیم ( سنتی ) پوچ و کفر آشکار به خدا ، بشمار می‌رفت .

مقصودِ معتزله از « اندیشه‌ی وجوبِ لطف » آن بود که چون خدا مردم را برای خوشبختی آفریده است ، پس بر او واجب است که پیغمبرانی بفرستد ، تا راهِ کار را بدیشان بنمایند . این کار بسته به اراده‌ی آزاد او نیست ، بخششی به دلخواه از او نبوده ، بلکه مهر و لطف یک عمل اجباری او است .

خدارا نمی‌توان عالی‌ترین درجه‌ی وجود دانست که هرچه از او صادر

گردد نیکو باشد، مگر آنکه وی راهنماییِ کافی، در اختیارِ انسان بنهد. پس بر خدا واجب است که خود را به وسیله‌یِ پیغمبران به مردم بشناساند، خودش نیز در قرآن بدینِ اعتراف دارد که: « راهنماییِ بر خدا است - نحل 16: 9 »، یعنی بر خدا واجب است که مردم را به راهِ راست بکشاند. معتزله، این‌آیه را چنان تفسیر می‌کردند<sup>(76)</sup>.

در کنار مسأله‌یِ « وجوبِ لطف »، نظریه‌یِ دیگری نیز یافت شد که کاملاً بدان مربوط است. ایشان آنرا نیز در خدا شناسی وارد کردند، و آن اندیشه‌یِ « اصلح » می‌باشد<sup>(77)</sup>. ایشان می‌گفتند هر کار که از خدا سر می‌زند برایِ خوشبختیِ انسان و بهتر زیستنِ او است. برایِ انسان مساویست که از آموزشهایِ خدائی، که نیکو و بد را می‌نمایانند پیروی کند، یا از آنها سر پیچی نماید، لیکن بر خدایِ دادگر واجب است که جهتِ برقراریِ « نظامِ اصلح » نیکو کاران را پاداش و قهرکاران را کیفر دهد.

بدین سان؛ آن اختیارِ بی‌بند و بار « لا یُسْتَلْ عَمَّا یَفْعَلُ » خدا که به موجبِ افکار و اژه‌گراییِ سنی، بدو اجازت می‌داد تا هر سان که خواهد بهشت و دوزخ را با هر آنکس که خواهد بیاراید، نیز این فکرِ ظالمانه که حتماً عبادت و نیکوکاری هم برایِ آدم نیکوکار، هیچ‌گونه پاداش آن جهانی را تضمین نمی‌کند، همه‌یِ این‌ها را می‌بینیم که یک باره از میان رفته، جایِ خود را به « عدل » و داد می‌دهد، بر خدا واجب می‌شود که کارهایِ خود را با آن هماهنگ سازد. [ B: ایشان در این باره توانستند با تکیه بر سنت، از پیامبر نقل قول کنند، و هر گاه کسی کاری نیکو انجام دهد بر عهده‌یِ خدا است که او را در این دنیایِ ناپایدار، یا در زندگیِ پس از این جهان، پاداش دهد<sup>(78)</sup> ].

### قانون « عوض » :

معتزله در اين شيوه آنديشه ، بازم گامهاي بيشتري برداشتند . ايشان قانون « عوض » را نيز پذيرفتند ، كه بازم از آزادي و اختيارياتي كه علمِ كلامِ واژه گرايانِ سنّي به خدا داده بود ميگاست و در برابر هرگونه رنجِ ناروا كه به آدم نيكو كار در اين جهان مي رسد ، يا به سبب آنكه خدا در شرايطي ويژه آنرا « اصلح » تشخيص داده است تحميل مي كند ، برخدا واجب است كه « عوض » آنرا در جهان ديگر بدو بدهد .

اين صفت ، تا اينجا جدائيِ بسيار به مذهبِ معتزله نمي دهد ، و مي توان با تخفيف دادن به معنيِ « واجب » آنرا به شكلي با اصولِ مسلم مذهبِ واژه گرايِ سنّي سازش داد .

ولي بسياري از معتزله ، اين مساله را كشي دادند . ايشان به مردمِ نيكو كار و خوبان و كودكان بي گناه كه درين جهان دچار رنجهايِ ناروا مي شوند ، بسنده نكرده ، پايِ حيوانات را نيز به ميان كشيدند . پس برخدا واجب است كه « عوض » رنجها و دردهائي كه انسانِ خود خواهِ سنگدل بر حيوانات تحميل مي كند نيز به حيوان بدهد<sup>(79)</sup> ، و گرنه خدائي دادگر نخواهد بود . ما مي توانيم اين را نوعي « حمايتِ مذهبي حيوانات » بناميم .

بدين سان در مي يابيم كه معتزله عقيده ي عدالتِ الاهي را چگونه تاجائي تكامل دادند كه انسانِ آزاد را در برابر خدائي نهادند كه در كارهايش اختيار تام نداشت .

حسن و قبح :

پيرو اين نظريه ، بحثِ مهمِ اخلاقيِ ديگري به ميان مي آمد ، كه از



دیدگاه اخلاق مذهبی به نیکو و بد می‌نگریست، و در اصطلاح متکلمان « بحث حسن و قبح » نامیده می‌شد<sup>(\*)</sup>.

از نظر سنیان واژه گرا، خوب یا حسن چیزی بود که خدا بدان دستور داده باشد و بد یا قبیح چیزی بود که خدا از آن نهی نموده باشد. پس ترازوی سنجش نیکی و بدی‌ها اراده‌ی نامشول خدا می‌باشد، و هیچ چیز از دیدگاه خرد خوب یا بد نیست، کشتن از آن روی بد است که خدا حرام کرده است. اگر خدا از آن نهی ننمودی بد نبود. [ B : این عقیده آدمی را بیاد آندیشه‌ی شکاکانه‌ی صوفی بوئانی بیرون Pyrrhon می‌اندازد که می‌گفت : هیچ چیز بد و زنده نیست مگر آنکه نزد قانون بد باشد ] .

ولی نزد معتزله چنان نبود، ایشان به « بد مطلق » قائل بوده، خرد را ترازوی سنجش خوب و بد می‌شمردند، نه اراده‌ی خدائی را. پس، خوب نه از آن جهت نیکو است که خدا دستور داده، بلکه چون خود نیکو بوده، خدا بدان دستور داده است. آیا این سخن بدان معنی نیست که، هرگاه بخواهیم بحث میان آن متکلمان بصره و بغداد را به زبان امروزی درآوریم باید بگوئیم : آیا خدا در دادن دستورهایی قطعی خود مقید به قوانین عملی می‌باشد ؟

و عملاً این منطق آنها به وسیله‌ی روایاتی منقول نیز بیان می‌شد، که در آنها صفات خدائی ازو نفی شده، اعمال او از دیده‌ی میزان انسانی سنجیده شده، بر اساس این عقیدت، خدا می‌باید آن چنان کار کند که از دیدگاه

---

(\*) برای ریشه‌های ایرانی مسأله‌ی حسن و قبح عقلی یا شرعی، پانوش 29 همین بخش دیده شود.

انساني ، آن کار به عنوان خوب ، عادلانه و لازم شناخته شود (80) .

### 6 - تشبیه و تجسیم (80) :

مسائلي که در گذشته مطرح کردیم بمانشان می‌دهد که رو در رو شدن معتزله با باورهای ساده‌ی سنتی تنها در مسائل متافیزیکی نبوده ، بلکه تا ژرفای اندیشه‌های اساسی اخلاق نیز نفوذ کرده و ، در نتیجه ، آثار مهمی در اساس قانون گزارى إلهی بجا نهاده بود .

ولي معتزله ناچار بودند کوششهایی در سوي ديگر که اساس فلسفې خرد گرائی مذهبی آنان را تشکیل می‌داد ، بهی در زمینه‌ی توحید انجام دهند . در آنجا بود که می‌بایستی هرزه‌خاشاکهائی را که وجودشان پاکیزگی نظریه‌ی توحید را می‌آلود ، از میان بردارند .

پس می‌باید ، نخست ، آنچه را منافی بر تری خدا از جسم انگاری‌های موجود در مذهب سنتی کلاسیک بود ریشه کن می‌کردند ، زیرا که تا آن وقت آن مذهب ، جز تسلیم به ظاهر لفظ عبارتهای جسم انگار و شبیه سازی که در قرآن و حدیثهای متواتر دیده می‌شود ، هیچ راهی را نمی‌پذیرفت .

خدا بینا ، شنوا ، خشمگین ، خندان ، نشیننده و ایستنده است . نیز ، آزدستها ، پاهو گوشه‌ایش در قرآن و حدیث و متون دیگر گفتگوی بسیار شده بود . در نظر اهل سنت همه‌ی اینها را می‌بایستی واژه گرایانه تفسیر می‌نمودند ، و به ظاهر آنها باور می‌داشتند . به ویژه مدرسه‌ی حنبلی ، در طرفداری از رسم صورتی زحمت از خدا ، جانفشانیها نموده است ، زیرا که آنرا اسلام راستین می‌شمرد .

با اینکه این مؤمنان کهن، غالباً خستوان بودند که از بیان چگونگی ترسیم چنین تصویری، یابیان مقصود واقعی آن نصوص مقدس ناتوان می‌باشند، اما باز اصرار می‌ورزیدند که آنها را واژه گرایانه تفسیر نمایند. ایشان از مردم می‌خواستند، به ظاهر آن عبارتها به‌طور (بلا کیف = بی‌چگونگی) باور دارند. از اینجا بود که «باور بی‌پرسش از چگونگی، «بلکفه» نامیده می‌شد.

معنی کردن چگونگی دقیق، از توانایی درک آدمی برون است، ما نباید - به‌نظر ایشان - در اموری که تابع اندیشه‌ی انسان نیستند فضولی کنیم.

باید این امر را به‌خود او واگذار و تفویض کرد. روزی یک باورمند هوشیار از نیشابور به‌نام اسحاق بن راهویه (م 238 ه - 854 م) به‌دربار عبد الله بن طاهر از طاهریان در آمد و با ابن ابی صالح معتزلی به‌گفتگو پرداخت. پس بنابه‌خواست خلیفه، اسحاق همی متونی را به‌میان کشید که در آنها از بالاو پائین آمدن خدا سخن می‌رفت. پیرو معتزلی در اینجا گفت: من به‌خدائی باور ندارم که از بهشتی به‌بهشت دیگر نزول و صعود کند. اسحاق در پاسخ گفت: ولی من به سروری باور دارم که هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد (81).

نام مفسران قدیم، که نسبت دادن گوشت و خون و اعضا را، به‌خدا درست می‌پنداشتند هم می‌شناسند، اینان به‌همین اندازه قانع بودند که بنا بر «لیس کثله شیء = چیزی مانند او نیست - شورا 42: 11» نباید اعضای او را مانند اعضای آدمی تصور کرد. زیرا که به‌نظر آنان نمی‌توان موجودی تصور کرد که ماده و جوهر نباشد. خدا را عقل خالص فرض کردن، به‌نظر آنان، کفر و زندقه می‌بود (81).

مبتهان و مجسمانِ مسلمان ، اين طرز فکر زحمت خویش را با سرسختی باور نکردنی پیاده می کردند . من در اینجا عمداً چند نمونه نسبتاً تازه از آنرا یاد می کنم ، تا آشکار گردد که چگونه این افکار که هیچ چیز حق مقاومت در برابرش نداشت ، با روزگار پیش می رفت . شاید سخن یک متکلمِ اندلسی بتواند گوشه ای از این خشکیها را به ما نشان دهد . او از متکلمانِ فامور «میورقه» بود که در بغداد در پیرامن ( 524 هـ = 1130 م ) درگذشت . این متکلم که محمد بن سعدون نام دارد و معروف به أبو عامر قرشی است ، تا آنجا رفت که می گفت : « برخی از زندیقان بدعت گذار به آیهی « لیس کثله شی » استناد می جویند ، در صورتی که معنی آیه آنست که کسی در خدائی مانند او نیست ، و گرنه در شکل و اندام ، او همانند من و تو می باشد . »

این تفسیر مانند تفسیر آیه ایست که خدا خطاب به زنان پیغمبر می گوید : ای زنان پیغمبر شما همانند زنان دیگر نیستید ( احزاب 33 : 32 ) یعنی در مقام ، مانند دیگران نیستید ، و گرنه ایشان در شکل همانند دیگران بودند . اینجا باید بیاد داشت که این گونه تفسیر از دیده گاهِ یک سنی هیچ عیبی برای خدادربر نمی دارد .

صاحبانِ چنین اندیشه ، حتا از بدترین نتایج آن باک نمی داشتند ، چنانکه روزی همان أبو عامر آیهی « پارا لحت می کند و همرا به مسجد می خواند - قلم 68 : 42 ، را می خواند ، و هنگام رد کردن تفسیرهای مجازی ، با عصبانیت دست بر پاچهی خود زده گفت : « پاچهی حقیقی ، درست مانند این !! (82) ، »

نیز گویند هنگامی پیر بزرگوار حنبلی ، تقی الدین ابن تیمیه ( 728 هـ = 1320 م ) ، بر منبر وعظ ، حدیثی را می خواند که خدا به آسمان یکم فرود

می‌آید . پس برای نفی مجاز بودن این عبارت و برای نشان دادن عقیده‌ی خودش در چگونگی فرود آمدن خدا ، چند پله از منبر پائین آمده گفت : « خدا این گونه پائین می‌آید » [ B : این مطلب که نیکان چهره‌ی خدا را خواهند دید . اشارتی است به جسم داشتن خدا و با تفسیر مجازی متناقض است . در حدیث می‌گوید : « روز قیامت خدا مرگ را که به قیافه‌ی بز یا موهای رنگین خواهد بود در مرز میان بهشت و دوزخ ایستاده سر می‌برد تا به رستگاران و تبهکاران که در آنجا حاضرند نشان دهد که از این پس نه برای خوشبختی و شادمانی در بهشت و نه برای شکنجه و عذاب در جهنم پایانی نخواهد بود . چون مرگی دیگر در میان نیست » . این روایات را یکی از پیروان ابن تیمیّه به نام شمس الدین محمد بن قسیم الجوزیه ( م 751 هـ 1350 م ) نقل کرده و معتقد است که هیچ تفسیر تصویری برای این اخبار نباید قائل شد . این بز و اینکه او بر زمین خوابانده سرش بریده میشود و اینکه هر دو گروه آدمیان این جریان را نگاه خواهند کرد حقیقی است نه خیال و نه تصویر مجازی در آن است . تنها برخی از مردم که در خطای مطلق به سر می‌برند چنین عقیده‌ای دارند . آنان که می‌گویند : مرگ هیچ رویدادی نیست و نمیتواند جسمی داشته باشد ، تاچه رسد که سر بریده شود ، گفتارشان غلط است . خداوند قدرت آنرا دارد که مرگ را پیکر بز ببخشد و سر او را ببرد ، نیز قدرت آنرا دارد ( همچنانکه در روایاتی در باره‌ی زندگی بعد از مرگ آمده ) که اعمال انسانها را به شکل رویدادهایی در برابر چشم‌انسان بگذراند و بدان وسیله پاداش و کیفر را معین کند . خداوند میتواند از پدیده‌ها جسم به وجود بیاورد و عمل انجام شده را ، به صورت ماده‌ی اولیه ، برای این جسم دادن به کار گیرد . نیز قدرت آنرا دارد که از ماده‌ی پدید می‌آید ، ماده‌ی پدید

دیگر به وجود آورد. همی این چیزها در میدانِ قدرتِ خدائی قرار دارد. در این باره نه تناقضی هست و نه چیزی خلاف عقل باشد. بنا بر این هرگونه تفسیر مجازی باید مردود شناخته شود<sup>(83)</sup>.

پس معتزله بر ضد طرفدارانِ جسم‌انگاری و تشبیه‌گرائیِ کهن، در میدانِ مذهبی، بایستی پیش از هر چیز، با آیه‌ها و حدیث‌ها و عبارتهای مقدسی که این صورتهایِ انسانی را به خدا نسبت می‌داد، می‌جنگیدند و به وسیله‌ی تأویل مجازی و استعاره، آنها را به معنی‌های روحانی و بی‌آلایش و پاکی که در خدا سراغ داریم، بر می‌گردانیدند.

این روحیه‌ی معتزلی منشا نه روشی نوین در گزارش قرآن پدید آورد که نام کهن «تأویل» بدان داده شده است و روی به تفسیر مجازی<sup>(84)</sup> دارد، که حنبلیان در همی اعصار با آن مبارزه کرده‌اند<sup>(85)</sup>.

اما در باره‌ی حدیث، یک پنهان در دست معتزله می‌بود، که حدیث‌هایی را که رنگِ ناپسندِ جسم‌انگاری و تشبیه‌سازی داشت، با آن‌ها روا می‌شمرد، به دور اندازند. این وسیله همان تشکیک در درستی آنها بود. از این راه، ایشان اسلام را، از آنبوهی بزرگ افسانه، که به کمک باورهای توده‌ی افسانه‌پسند، به ویژه در باره‌ی جهانِ دیگر و آنچه در آن رخ خواهد داد، انباشته شده و از نظر مذهبی مورد تأیید حدیث‌ها قرار گرفته بود، رها می‌ساختند.

در باره‌ی باورهای سنتی مآبانه، هیچ تصویر مستند به قرآن از خدا، به سادگیِ تصویری که در آیه‌ی «قیامت 75: 23» هست، دیده نمی‌شود، که: روز رستاخیز نیکوکاران خدا را رو در رو خواهند دید. این برای معتزله پذیرفتنی نبود، ایشان به خود اجازه نمی‌دادند، که چنین تصویری

از خدای دیدنی داشته باشند ، آنها با آن تفسیر صاف و پوست کنده که در حدیث آمده است ، « همچنانکه ماه چهاردهم را می بینید ! » (86) [ B : ویا : پا کان در بهشت آنگاه که در سرخوشی بهشتی بسر می برند یکباره نوری برایشان می تابد ، چون دیدگان خود را بالا افکنند بینند که جبار به ایشان نگاه می کند و به ایشان می گوید : درود بر شما بهشتیان ! ( و این به آیت یاسین 36 : 58 می نگرد (87) ) ] .

بنا بر این مسأله دیدن مادی خدا به چشم سر ، که معتزله ، به وسیله تأویلهای مجازی ، از پذیرش واژه گرایانه آن شانه خالی کرده بودند ، هستی اختلافی میان ایشان و مخالفانشان گردید . این مخالفان با جلب برخی متکلمان به وسیله وسوسه های مذهبی ، با پشتیبانی برخی کهنه پرستان و برخی خردگرایان میانه رو که در این مسائل بدیشان پیوسته بودند و ما به زودی ایشان را یاد خواهیم کرد ، روز به روز تقویت می شدند .

[ B : لازم به تکرار نیست ، معتزله چه ستیزی با چنین پندارهای بی پایه می کردند که بنا بر اعتقاد ساده سنتی ، نیکوکاران خدا را جسماً می توانند بینند . مانند این باور که پا کان در بهشت خانه ای با چهار در دارند و یکی از درها سوی اقامتگاه خدا باز می شود . این رستگاران می تواند هر گاه و هر چند بار که بخواهد از این در به سوی سرور خود برود . دیگران چنان پیش رفته بودند که از پذیرائی هائی گفتگو می کردند که از طرف خدا برای نیکان صورت می گیرد (88) ] .

## 7 - صفات خدا :

در باره مسأله توحید و یگانه بینی که معتزله بدان می پرداختند ، می بینیم که آنان ، با ژرف گرایی در صفت های خدا ، به یک نظر بهی

عمومي والائري دست يافتند . ايشان مي پرسيدند : آيا ممکن است صفتهاي به خدا نسبت داد ، که به باور يگانگي و تجزيه و تغيير ناپذيري او آسيب نرساند ؟

براي پاسخ بدین پرسش ، خواه در مکتبهاي گوناگون معتزله - زیرا که ايشان هنگام طرح مسائل نوین يگانگي خویش را نگاه نمي داشتند - و خواه در مکتبهاي ميانه رو ، که در صدد جمع کردن میان روش معتزله با روش سنيان بودند ، دیده مي شود ، که با به کار بردن جدل و موشکافي ، رنج فراوان برده مي شده است .

### حارثي و اشعري :

در اینجا بايد تا چار به مسأله اي که به زودي تفصيل خواهيم داد ، اشاره کنيم ، و آن پيدایش سلیقه هاي ميانه رو در آغاز سده ي دهم مي باشد . اينان مي خواستند ؛ خردگرايي کم رنگي را از روايتهاي سنتي استنباط نمايند ، تا بدین وسيله فورمولهاي کهنه را از آسيب شورش آنديشه هاي تعقلي نجات بخشند .

تعبيرهاي زيبا از باورهاي سنتي ، با آندکي رنگاميزي خردگرايانه ، که مؤده ي گرايش به مذهب « سنتي خردگرا » مي داد ، با نامهاي ابو الحسن اشعري ( م بغداد 324 هـ = 935 م ) و ابو منصور ماتريدي ( م سمرقند 333 هـ = 944 م ) همراه است .

ميان اين دو مسلک ، که نخستين آنها در بخشهاي ميانه ي سرزمينهاي اسلام و دوّمين در بخشهاي خاوري و آسيای ميانه گسترش يافته بود (88- ) ، تفاوتي چندان دیده نمي شود : اختلاف ايشان بيشتر در برخي موشکافيهها بود ، مانند آنکه : آيا مسلمان مي تواند بگويد : « من ، اگر خدا بخواهد



مؤمن هستم ، ؟ در این مسأله شاگردان اشعری و ماتریدی دو پاسخ ناممانند می دادند و هر یک برای خویش استدلالهایی می داشتند .

ولی بطور کلی اندیشه های ماتریدی ، خردگرا تر و آزاد بخوانان تر از همقطاران اشعری شان می بود . آنان به معتزله نزدیک تر از اینان بودند اکنون یک مثال که نمودار درجه ای اختلاف ایشان ( معتزلیان ، ماتریدیان ، اشعریان ) . در پاسخ به یک مسأله است در اینجا می آوریم : روی چه زمینه ایمان به خدا واجب است ؟ معتزله می گویند : خرد است . اشعریان گویند : شرع بر ما واجب کرده است که به خدا ایمان آوریم . ماتریدیان می گویند : زمینه ای ایمان به خدا همان دستور خدا است - مانند سخن اشعریان - لیکن این خرد است که این امر را درک می کند . پس هر چند که خرد زمینه ای ایمان به خدا نیست ، لیکن آلت آن است .

از روی این مثال می توانیم سیستم اسکولاستیک همه ای اختلافهای عقیده ای در اسلام را دریابیم . اگر بخواهیم با دقت به تعریفها و حد گزاره هایشان درباره ای صفات وارد شویم یک سره به بحث های لفظی و واژه گرایی های لاهوتیان بیزانس در خواهیم افتاد [ B : که برخی از آنها می گفتند : وجود عیسا هم شکل وجود خدای پدر بوده و برخی می گفتند : نه ، آنکه هم شکل بلکه از وجود خدای پدر می بوده است ] .

مثلا ، آیا می توانیم صفاتی را به خدا نسبت دهیم ؟ این عمل ، تقسیم را به ذات یگانه ای او راه خواهد داد . اگر صفتها را غیر از ذات ، اما نه افزوده بر آن ، بلکه از ازل متحد با آن فرض کنیم - که در باره ای خدا غیر ازین هم نمی توان فرضی داشت - به آنجا می رسیم که باید همراه خدای ازلی ، برخی موجودات دیگر را نیز ازلی بشناسیم .

همین که چنین موجودات ازلی را ، که تشکیل دهنده ای ذات خدا

باشند ، پذيرفتيم ، اگرچه آنها را از ذات او تفكيك ناپذير فرض كنيم ،  
بازم شريكان خدا خواهند بود .

بنا برين باستي اصل اساسي توحيد ، نفی صفت از خدا باشد ، خواه  
آن صفتها ازلي و متعدد باذات او ، يا افزوده برآن فرض گردند . و آن چنان  
زمينه هم ناچار به چنين نفی صفت مي انجاميد . پس خدا دانا به « دانش » و  
توانا به « توانائي » و زنده به صفت « زندگي » نمي باشد .

در خدا ( يا براي خدا ) نه صفت « دانش » هست و نه صفت « توانائي » و  
نه صفت « زندگي » که جدا از او فرض شود . آنچه به نظر ما صفتي از صفات  
مي نمايد ، يک چيز تجزيه ناپذير است ، و از خود خدا جدائي ندارد .  
« خدای دانا » چيزي جز « خدای توانا » و « خدای زنده » نيست .  
هر گاه تا بي نهايت بر اين تعبيرها بيفزائيم ، به چيزي جز « خدای موجود »  
نمي رسيم .

بي گمان اين آنديشه ها تصور توحيد را در اسلام درخشنده تر جلوه مي دادو  
از آنچه به وسيله باورهاي غامبانه با پيروي واژه گرايانه از عبارتهای  
نصوص نشان داده مي شد پاکيزه تر بود ، اما اين پاکيزگي از ديده ی سنبيان  
واژه گرا ، آنديشه ی تعطيل ، تهی نگري و بي هده انگاري خدا ، بشار  
مي رفت .

ازين روی يکي از سنبيان کهن را مي بينيم که با کمال سادگي ، در همان  
آغاز اين جدالهاي عقيدتي<sup>(89)</sup> . نظريات دشمنان خرد گراي خود را چنين  
وصف مي نمايد : چکيده ی سخن اين گروه ، در پايان اينست که : در آسمان  
خدائي نيست .

البته مطلق در دست رس و فهميدني نيست . اگر خدا با صفاتش و از جمله

با صفتِ زندگی کاملاً متحد باشد پس آدمی تواند چنین دعا بخواند :  
 « ای دانش به من رحم کن ! » . و نیز نفیِ صفات در هر گام با آیه‌هایِ  
 بسیار از قرآن برخورد می‌کند ، که دانش و توانائی و دیگر صفات را  
 به خدا نسبت می‌دهد . پس پذیرفتنِ صفات ، شایسته بلکه واجب است و  
 نفیِ آن خطایِ آشکار و اِلحاد و زندقت باشد .

پس وظیفه‌یِ فرمیه‌هایِ میانه‌رو آن بود که میان نفیِ مطلق از خورد  
 گرایان و اندیشه‌یِ ساده‌یِ کهنه پرستان از صفتها ، به وسیله‌یِ فورمولی  
 که مورد پذیرش دو طرف بود جمع کنند<sup>(89)</sup> .

این اصلاح گرایان میانه رو ( اشعریان ) برایِ صفتهایِ خدا فورمول  
 زیرین را تهیه کردند : « خدا دانا است ، بادانشی که از ذاتش جدا نیست  
 [ نه خود ذاتِ او است و نه غیر ذاتش ] این قید برایِ لِحاثِ دادنِ باور  
 سنتیِ صفت ، افزوده شده بود ، لیکن باز پایانِ اِختلاف ، با این فورمولِ  
 به صورت حق به جانب ، هنوز دور می‌بود .

ماتریدیان نیز می‌کوشیدند تا پل را میانِ سنتیان و معتزله استوار سازند ،  
 ایشان فورمولِ گنوسیستهارا بدین‌طور پذیرفته بودند : « خدا دارایِ صفات  
 هست - زیرا که در قرآن چنین آمده است - اما همچنانکه نمی‌توان گفت  
 صفتها با ذاتِ او یکی هستند ، همچنین نمی‌توان اندیشید که از ذاتش جدایند .

به نظر ایشان ، اندیشه‌یِ اشعریان در پذیرفتنِ صفات - چنانکه  
 از گفته‌یِ بسیاری از آنان نمودار است - شایسته‌یِ مقامِ خدائی نیست  
 « خدا با دانش ازلی می‌داند ، آیا در این جمله مفهومِ وسیله چشم  
 گیر نیست ؟ دانش ، توانائی ، زندگی ، و همه‌یِ حقایقِ دیگرِ الهامی که  
 کمالِ بی‌نهایتِ ذاتِ وی را تشکیل می‌دهند ، آیا خود کار و خود نما نیستند ؟  
 آیا مرشتِ تند و روشن و بی‌واسطگیِ آنها ، به وسیله‌یِ حرفِ اضافه‌یِ

« با » که در دستور زبان وظیفه‌ی ارتباطی دارد ، خدشه‌دار نمی‌شود ؟  
 پیران سمرقند ، از ترس کاهش لقوی ، از بزرگواری خدا ، به یکک  
 زرنگی ماهرانه دست زده ، فورمول میانه‌نی دیگر تهیه نمودند : «خدا دانا  
 است و دانش را از ازل دارا بوده است » . و همچنین در دیگر صفات .

من فکر می‌کنم که آنچه گذشت به‌ما اجازه می‌دهد که به یقین بدانیم  
 که متکلمان مسلمان در سوریه و بین النهرین ، در کنار منطق شناسان  
 ملت‌های مغلوبشان ، خود ساخته نبوده‌اند .

### 8 - حدوث و قلم کلام :

اندیشه در « سخن خدا » یکی از موضوعهای مهم و جدی جدال‌های  
 عقیدتی را پدید آورده بود . چگونه باید صفت « سخن گوئی » را برای  
 خدا اندیشید ؟ چگونه وی این صفت خود را با وحی جسمانی در کتب  
 مقدس آشکار می‌کند ؟ (90) .

این مسأله گرچه در اصل از مسائل « صفات خدا » می‌بود ، لیکن  
 بکلیت آن جدا شده ، مانند یک ماده‌ی مستقل عقیدتی به گفتگو نهاده  
 شد ، و از روزگار کهن ، زمینه‌ی جدال‌های بیرون از آن دسته‌ی اصلی  
 بوده است .

سفیان واژه گرا بدان چنین پاسخ می‌گفتند : « سخن ، صفت ازلی  
 خدا است و مانند خودش بی‌آغاز و انجام می‌باشد ، و فرقی با « دانش » و  
 « توانائی » و دیگر صفات ذات بی‌نهایت او ندارد .

پس آن چیزی که نمودار صفت « سخن گوئی » در خدا است و وحی  
 او می‌باشد ، که بخش مهم آن از دیدگاه مسلمانان همان قرآن است ،

به وسیله‌ی خواست آفریننده و آزادِ مخصوص به خداوندی ، به وجود نیامده ، بلکه همین طور از ازل وجود می‌داشته است . بدین ترتیب ، عقیده‌ی سلیتان تا کنون اینست که قرآن آفریده نشده است .

بنا بر آنچه گذشت ، ممکن است به سادگی دریابیم که معتزله این نظریه را چه شکستی بزرگ برای توحید خدا تشخیص می‌دادند ، زیرا که هم در صفت « سخن گوئی » که خود نشان از تشبیه واژه گرایانه دارد و هم در پذیرفتن وجودی ازلی در کنار خدا ، چیزی جز نقض ممنوعیت و یگانگی ذات خدا نمی‌دیدند .

در اینجا اختلاف مهم‌گانی‌تر بود ، زیرا که دیگر گفتگو منحصر به تجرید و تعطیل خدا که ناشی از مسأله‌ی پیچیده‌ی صفات باشد ، نبود . آنچه در این گفتگو ، در نخستین مرحله ، چشم گیر می‌بود بک چیز کاملاً محسوس و مهم بود .

مرکز ثقل این مسأله ، که اصلش به همان مسأله‌ی صفات باز می‌گشت و از آن جدا شده جای مخصوصی در بحثهای کلامی باز کرده بود ، در فورمول زیر متبلور می‌گشت : « آیا قرآن مخلوق است یا نا آفریده می‌باشد ؟ » . این پرسش ، ساده‌ترین مسلمانان را نیز می‌توانست به اندیشه وادارد ، گرچه پاسخ بدان ، ممکن است به یک سلسله استدلالهای کلام شناسی بیانجامد .

معتزلیان برای تأویل جمله‌ی « خدا متکلم است » ناچار به یافتن یک نظریه‌ی حیل‌گرانه شده ، از باد به طوفان پناه بردند : آنچه پیغمبر هنگام وحی احساس می‌کند ، و با اندام گوش می‌شنود ، ممکن نیست صدای خدا باشد ، بلکه صدائی است آفریده شده .

هنگامی که خدا می‌خواهد بشنوند ، به وسیله‌ی آفرینشی ویژه ،

سخن را در حاملی مادی ( مانند دزخت در داستانِ موسی ) جا می دهد .  
و این همان کلمه یا کلام است که پیغمبر می شنود . این سخن مستقیم و بی  
واسطه‌ی خدا هست ، لیکن سخنی مخلوق او است که با روشی غیر مستقیم  
بیان می شود ، سخنی که مضمون آن خواستِ خدا را توضیح می دهد . این  
نوع آندیشه بود که فورمول معروف « مخلوق بودن قرآن » را برایشان  
إلحاق کرد ، که به وسیله‌ی آن با باور سلفی « قرآن ازلی و نامخلوق است »  
مبارزه کردند (90).

هیچ یک از بدعت‌های معتزلی به این اندازه به کشاکش تند نیفتادند و  
آئرش از مرزهای مدرسه و دانشجو ، به زندگی توده ها کشیده نشد . مأمون  
خلیفه‌ی عباسی به طرفدارانش پیوست و همچون پادشاهی خود کامه  
[ B : که در عین حال پیشوای بزرگ مذهب است ] دستور پذیرش باور  
« مخلوق بودن قرآن » را صادر کرده ، منکرانش را به کیفرهای سخت  
تهدید نمود . سپس برادرش معتصم [ B : که مدرسه ندیده و خواندن و  
نوشتن نمی دانست و نیز رائق (91) ] از این معتزلی گری او پیروی کردند .  
متکلمان سنتی و جزایشان که نخواستند تسلیم آن شوند ، رنج فراوان  
یافتند . [ B : خلیفه‌های کم‌مصیبت‌تر دیگر ، به عنوان مجازات پشتیبانی  
مادی خود را از این افراد که سخت بدان نیاز داشتند می بردند (92) ] .

جستجو از پیروان مذهب سنی و باور پرمی و شکنجه‌ی ایشان و امتحان  
کسانی که به اندازه‌ی کافی آماده‌ی تصریح به عقیده‌ی خلق قرآن نبودند  
برعهده‌ی برخی قضات و روحانیان نهاده شد که برای باور پرمی  
( انگیزسیون ) آمادگی داشتند ، هیچ کس بدون اقرار صریح ، از دست  
آنان رها در امان نماند (93) .

دانشمند آمریکائی Walter M. Patton جریان این باور پرسی را

به ویژه در باره ی یکی از گرفتاران نامورش ، کتابی گرانقدر تهیه نموده است . او فشارهائی را که احد حنبل ، مزدی که نامش نمودار سخت پابندی به باورهای زحمت مذهبی است ، در این راه کشیده ، با مستندات استوار بررسی کرد<sup>94</sup> .

در جای دیگر گفته ، اینجا تکرار می کنم که باورپرسان به اصطلاح آزادینخواه ، سخت دل ترو ستمگرتر از همکاران سنتی واژه گرای خود می بودند . و به هر حال قهصص ایشان زنده ترو بدنامتر از تمصبهای قربانیان شان می بود<sup>95</sup> . [ B : قاضی مصری به نام محمد بن ابي الليث که در دوران واثق ، قندتر از پیشوای خود مقررات سختگیری را بر افراد با ایمان به کار می برد و آزار فراوان بر آنان روا می داشت ، ریش - آنهائی را که نمی خواستند از عقیدت خود ، که قرآن خلقی ناشده است ، دست بردارند می تراشید و ایشان را بر الاغی سوار کرده در خیابانها می گردانید ] .

تنها در عهد متوکل ، این خلیفه ی فاندازه ای روشنفکرو کمی محبوب که به خوبی توانست باور مذهب سنی را بامتی و عشق و ادبیات لوطیانه ، جمع کند<sup>96</sup> ، در این عصر بود که پیروان مذهب کهن توانستند با آزادی سر بلند نمایند . پس شکنجه شدگان شکنجه گر گشتند ، و تصمیم گرفتند که اصل قدیمی و وای به حال شکست خورده ، را در راه خدمت به خدا به مورد اجرا گذارند .

این عهد دوران پس روی سیاسی ، یعنی دوره ی ایتادگی مرتجعان در برابر پیشرفت اندیشه نیز بود . باور « نامخلوق بودن قرآن ، کم گسترش می یافت . ایشان دیگر به فورمول ساده و همگانی و نرم و پیچیده ی « قرآن ازلی و نامخلوق است » بسنده نمی کردند .

« قرآن نا آفریده است ، یعنی چه ؟ آیا مقصود تنها کلام ذهنی خدا و

خواستهای او می باشد که در آن کتاب بیان شده است ؟ آیا مقصود عبارتهای معین است که خدا به پیغمبرش « به زبان عربی روشن بی کژی - زمر 39 : 28 » وحی کرد ؟ نه !

سفتیان با گذشت زمان پررو شده ، بدینها بسنده نمی کردند : آنچه میان دو جلد قرار دارد همه کلام خدا است . پس ، اندیشه ی تا آفریده بودن ، شامل این نسخه ی دستنویس قرآن نیز می شود ، که حروفش با مرکب بر روی برگها نوشته شده است ، بلکه آنچه درغازها خوانده می شود در همه جا از زبان مؤمنان شنیده می شود ، هیچ کدام از کلام ازلی جدا نیستند .

آری ، گروه های میانه رو اشعری و ماتریدی ، کمی درین باره گذشت نشان دادند تا مگر خرد را راضی نمایند . چنانکه اشعری فورمول اصلی را بدین صورت درآورد : کلام خدا ازلی است ، اما مقصود تنها کلام ذهنی اوست که صفت ازلی خدا بوده ، بی آغاز و پایان است .

پس وحی که بر انبیا آیدو همچنین دیگر پدیده های سخن الهی همگی برعکس آنست . زیرا که اینها تنها نشانه هایی از کلام ازلی و ابدی خدا هستند<sup>(97)</sup> . این اندیشه شامل هر پدیده ی محسوس و جسمانی وحی نیز می باشد .

اینک از ماتریدی بشنوم ، که رأی گروه میانه رو خویش را درین مساله چگونه بیان می کند : « اگر واپرسیده شویم که آنچه در نسخه های قرآن نوشته می شود چیست ؟ گوئیم : سخن خدا است . آنچه در مسجدها بر می خوانندو از گلو گاه بانگ آورند نیز کلام خداست ، ولی همی آن حرفهای نوشته شده و آواهای برآمده مخلوق هستند . پس ، پیران معرقند این استثنارا می پذیرفتند .



اما اشعريان مي گويند : آنچه در نسخه هاي قرآن نوشته و ديده مي شود كلام خدا نيست بلكه رساننده ي كلام خدا و بازگوي آنست . از اين روي سوزانيدن تكه هاي جدا شده از قرآن را جايز مي دانند ، زيرا كه اينها كلام خدا نيستند ، بديل آنكه كلام خدا صفت او است و صفت وي ، جدا از ويافت نگرده .

بنا بر اين آنچه را كه به صورت جدا گانه يافت شود ، مانند آنچه در برك برگ از قرآن است ، نمي توان كلام خدا شمرد . ولي ما ريديان در پاسخ اينان مي گفتند : اين پندار اشعريان از گفته ي معتزليان نيز بدتر است .

در اينجا به خوبي ديده مي شود كه گروه هاي ميانه رو نمي توانستند يگانگي خويش را نگاه دارند ، اما سنيان همچنان پيش مي رفتند و به كادري كه مفهوم « كلام خدا تا مخلوقست » شامل آن مي شد ، گسترش ناپسند مي دادند . پس تعبير « قرآن خواندن من مخلوق است » نيز زندقه به شمار آمد .

مردي پارسا و پرهيزگار همچون بخاري كه « صحيح » او در ديده ي مؤمنان درست كار ( سنتي ) ، استوار ترين كتاب پس از قرآن بود ، خودش دچار سخت گيرهاي بسيار شد ، زيرا كه او چنين تعبيري را روا مي شمرد (98) .

اشعري نيز كه خودش ، چنانكه در ص 208 س 3 ديديم ، آن فورمول به اصطلاح آزاد بخواهانه را در باره ي كلام خدا به شاگردانش داده بود ، كم كم از آن اندك خرد گرايي خودم پشيمان شده ، در آخرين طرح برنامه ي مذهبي اش آنديشه ي خويش را چنين بيان كرد : « قرآن آنست كه در كتاب خدا محفوظ است ، در سينه ي كساني است كه دانش بديشان بخشوده شده ، آنرا ميان خودشان پخش مي كنند ، همانست كه به زبانها خوانده مي شود و

حا آنرا همچنانکه در نوشته آید می‌شنویم ، آن‌گاه که به مشرکي پناهانده ، پناه دهند ، تا کلام خدا را بشنود (توبه 9:6) ، آنچه در آن وقت تو برایش بخواني ، خود نیز کلام خدا است .

این بدان معنی است که همه‌ی اینها سخن نامخلوق خدايند ، در لوح محفوظ ازلې آسمان به حقیقت موجودند نه به‌طور مجازي . چنان نیست که اینها جز صورت منقول و رساننده‌ی آن اصل آسماني چیزی نباشند . همچنانکه آن اصل حق است ، مظاهر زماني و مكاني آن نیز ، که در صورت ظاهر از مردم صادر می‌شوند ، حق می‌باشند (99) .

### 9 - ارزش تریظي و اجتماعي معتزله :

آنچه تا اینجا از طبیعت جنبش معتزله به‌دست دادیم بدین فیلسوفان مذهبي حق می‌دهد که خویشان را خردگرا بنامند ، ما نیز درین مورد با ایشان نزاعی نداریم . این نکوئي از آن ایشان است که نخستین کسان بودند که عقل را بدان درجه بالا بردند که آنرا پایه‌ی شناخت مذهبي قرار دادند ، بلکه ایشان نخستین کسانی که برای شک به‌عنوان محرک شناخت ، آشکارا ارزش نهادند .

اما آیا ما می‌توانیم به‌تنهایی سبب ایشان را آزادي خواه نیز بنامیم ؟ نه ! ما باید این نام را از ایشان دریغ داریم ، زیرا که ایشان با اختراع فورمولهائي مخالف درک سلیمان ، نخستین کسان شدند که چارچوبهائي خشک در اسلام برپا ساختند : هیچ کس که بخواید رستگار شود ، نباید به‌جز این فورموله‌های خشک ایمان آورد .

بی‌گمان ایشان با این فورموله‌ها می‌خواستند میان خرد و دین آشتی دهند ، ولی در همین حال با این فورموله‌های خشک و تنگ ، با باوره‌های بی‌شکل و

کشدارستیِ قدیم نیز مبارزه می کردند. ایشان در مناظره های پایان ناپذیرِ خویش ، به سخنی از آنها دفاع می کردند و در این راه تعصب فراوان می ورزیدند ، چه تعصب در مفاصل دگمهای مذهبی نهفته است .

همین که معتزله شانس پیدا کردند که آئین خویش را در عصر سه خلیفه ی عباسی رسمیت بخشند ، این مذهب ، با زور تهدید ، باز جوئی و باور پرستی بر مردم تحمیل گردید (100) ، تا آنکه - پس از آنکه مدتی - واکنشها سر بلند کردند . کسانی که می پنداشتند دین ایشان عبارت از یک رشته سنتهای پاکیزه است ، نه نتیجی اندیشه های خردگرایانه ی مشکوک ، توانستند نفس بکشند .

[ B : عقاید ذهنی و استدلالی معتزله ، برای افرادی نیز دشواری آور می بود که به طبقه ی توده وابسته بودند ، به همین سبب نیز با قطعات جزئی میانه ای نداشتند . یکی از افراد بسیار متعصب معتزله ، قاضی اعظم احمد ابن ابوداؤد که متهمین را بسختی مجازات می کرد ، به هنگامی در 846 م پس از پایان جنگی با روم می خواستند مسلمانانی را که به چنگ رومیان اسیر شده بودند ، بخرند و آزاد کنند ، این قاضی فرمان داد که عاملان خریداری ، تنها آن مسلمانان را آزاد کنند که بگویند : قرآن مخلوق است و خدای عادل را روز رستخیز نمی شود با چشم سردید ، هر کس بدین نکته ها خستوان نباشد در زندان رومیان باقی گذاشته شود . روایت می افزاید : گروه بسیاری از این زندانیان ، ماندگاری در سرزمین زیر حکومت عیسویان را بر پذیرفتن چنین عقاید ترجیح دادند . مسلم الجرمی که در کار باز خرید این زندانیان دست داشت از این دستور قاضی سر باز زد و همین جهت آزارها و اهانت های بسیار متحمل شد (101) . همی این رفتارهای ارجماعی بر مبنای علوم مذهبی بنا شده بود ] .

برای درکِ درجه‌ی تعصب و رزی متکلمانِ ایشان ، بد نیست برخی گفته‌هایشان را در این باره ، در اینجا بیاوریم ؛ یکی از استادان نامور ایشان آشکارا چنین می‌گفت : « کسی را که معتزلی نباشد نمی‌توان مؤمن خواند ، » .

و این ناشی از همان نظریه‌ی عمومی ایشان بود ، که به موجب آن : کسی که خدا را از راه اندیشه‌نشناخته باشد مؤمن نباشد . بنا بر این نظریه ، بیشتر توده‌ی مردم ساده باور ، مسلمان شمرده نمی‌شدند . زیرا که بدون اندیشه‌ی بخردانه ایمان نیست .

از این روی معتزله مسأله‌ی تکفیرِ عوام را نیز در علومِ مذهبی مطرح می‌کردند . ایشان اقتدایِ نماز به یک مؤمن ساده‌ی بی‌سواد را نادرست می‌دانستند . یکی از نمایندگانِ نامور این مکتب معمر بن عباد ، آشکارا همه‌ی کسانی را که در مسأله‌ی صفاتِ خدا و خلقِ افعال با وی هم‌اندیشه نبودند تکفیر می‌کرد .

معتزلیِ دیگری را به نام ابو موسیٰ مردار می‌شناسیم که می‌توان او را نمونه‌ی نخستین خشکه مقدسان این مکتب شمرد . وی روی همین نظریه اعلام نمود که آراء و نظریاتش یگانه راهِ رستگاری از دوزخ است . در پاسخ چنین ادعای او بود که بدو گفتند : بنا بر این رأی ، کسی جز تو وحدّ اکثر یکی دوتن از شاگردانت به بهشت نخواهد رفت (102) .

[ B : این بی‌حوصلگی و تهمت روانی متقابلاً به وسیله‌ی مخالفان این مکتب به عنوان انتقادی بر آنها به کار برده می‌شد : « اگر تو طبقاتِ مختلف آدمیان را بررسی کرده و گروه بندیهای آنها را در امور مذهبی ، علمی ، حرفه‌ای ، پیشه‌وری و کارگری مورد تحقیق قرار دهی ، یک صدم این دشمنیها و تکفیرها را نخواهی دید که این زبان آوران به کار می‌برند . تو

ملاحظه خواهی کرد که چگونه آنها به یکدیگر تهمت بی‌دینی می‌زنند ، از یکدیگر اجتناب می‌کنند و اعلام می‌دارند که جایز است مال و منال آن دیگری را که پیرو عقاید آنان نیست از دستش بگیرند و خود او را به عنوان بی‌دینی محکوم کنند تا به عذاب ابدی دوزخ بسوزد (107) .

از خوشبختی واقعی اسلام بود که آن حمایت سیاسی که نصیب این طرز فکر گردید ، به روزگار سه تن از خلیفگان منحصر شد . معلوم نیست اگر مدت طرفداری رسمی خلیفگان قدرتمند به درازا می‌کشید ، کار معتزله به کجا می‌انجامید (103) .

روش هشام فوطی که سخت مخالف صفات خدا و محدودیت اختیار بود ، برای نمونه به ما نشان می‌دهد که برخی اعضای این گروه از چه دیدگاهی به نظم عمومی می‌نگریستند « اومی گوید : کشتن دشمنان مذهبی در پنهانی و ربودن دارائی آنان ، با زور یا نیرنگ ، روا است . وی ایشان را کافر می‌دانست بنابراین زندگی و دارائی‌شان را نامشروع می‌شمرد (104) » .

البته این گونه افکار ، چنانکه پیدا است ، جز نظر برخی گروه‌های کوچک نبود ، ولی چنان گسترده شده بود که می‌گفتند : هر سرزمین که ایمان معتزلی بر آن حکم فرما نباشد جزو « دار الحرب » است . زیرا که دانش جغرافیا در اسلام ، اضافه بر تقسیم جهان به هفت اقلیم ، بخش بندی برنده تری از آن نیز دارد ، و آن « دار الاسلام » و « دار الحرب » است (105) .

همی کشورهای که دعوت اسلام بدان رسیده و باز کفر بر مردم آن حکومت دارد ، جزو گروه دوم هستند . بر فرمانروایان اسلام است که این کشورها را محاصره و به زیر نفوذ در آورند . این همان جهاد - جنگ

مقدس - است که قرآن بدان دستور داده و مطمئن ترين وسيله به شهادت رسيدن است .

بياري از معتزله ميل داشتند ميانه دار الحرب ، و کشورهائي که راي معتزلي بر آنها حکومت نمي کند ، برابر سازند ، زیرا که به نظر ايشان واجب بود که با مردم آن سامانها مانند کافران و بت پرستان ، به وسيله شمشير بچنگند (106) .

درست است که آنديشه ايشان خردگرا ، پرخروش و نيرومند بود ، ليکن ما نمي توانيم از کساني که مذهبشان خاستگاه و مايه بخش چنان تعصبات بوده است ، همچون مردان آزادي خواه و نرمش جو ياد کرده ، نامشان بلند آوازه گردانيم .

آري ، متأسفانه هنگام سنجش ارزش تاريخي مذهب معتزله ، ما نمي توانيم چنان آنديشه اي به خود راه دهيم . البته در خيالبافيهاي دور و دراز ، درباره ي راهي که ممکن بود اسلام بدان سوي رود ، مي توان دورنگاهي تصوير کرد ، که چقدر سودمند بود اگر معتزله در رهبري روحاني برجا مي ماندند . ولي پس از آنچه در بالا درباره ي ايشان شنيديم کمتر بدین پندارها ، دل خواهيم بست .

نمي توان منکر شد که کوششهاي معتزله سودهائي نیز در بر مي داشت . ايشان در ارزش نهادن به خرد ، حتا در مسائل اعتقادي کمک کردند ، اين نيکي از ايشان انکار ناپذير است و ارزشي ويژه ي خود دارد و در تاريخ فرهنگ اسلام جاني براي ايشان باز کرده است . با همه مشکلاتي که مذهب ايشان به وجود آورد ، باهمه ي ايرادهائي که دشمنانشان مي آورند ، مسلم است که در اثر مبارزه ي ايشان بود که خردگراني ، حتا در جهان

سنّی نیز آندکی پیشرفت نمود ، پس از این تاریخ ، طرد کلتیِ هل نامکن گشت .

[ B : أما همچنان این مخالفان به کار خود ادامه می دادند ، تا شاید هل را از میدان مسائل خدائی دور سازند (107) ] .

### 10 - میانه روان :

پیش ازین ما بارها از دو پیشوا نام بردیم ، که ابوالحسن اشعری و ابو منصور ماتریدی هستند . نخستین ایشان در مرکز خلافت می زیست و دومین در آسیای میانه بود . ایشان در راه کاستن شدتِ خلاف و جدالهای عقیدتی کوششها کرده ، فورمولهای میانه روی آوردند ، که اکنون جزو موادِ اعتقاد نامهی سنّیان جا گرفته اند . به دشواری نمی آرزد که به تفصیل جزئیات اختلاف میان این دو مکتب ، که خیلی م با یکدیگر نزدیکند بپردازیم .

نخستین آنها در تاریخ اهمیتی بسیار یافته است ، بلیان گذارش خود شاگردِ مدرسه‌ی معتزله بودو ناگهان از آن جدا گشت . یک افسانه می گوید : پیغمبر به خواب وی آمده دستور تغییر آئین بدو داد . پس با مرصدا به دامان سنّیان بازگشت ، تا خودو پیش از خودش شاگردانش ، فورمولهایی میانه رو ، برای مذهب سنّی بسازند ، تا مگر شکلِ ظاهری سنّی را نگاه دارند ، با این همه ایشان نتوانستند غریزه‌ی کهنه پرستیِ محافظه کاران را سیر کنندو تا مدتها نمی توانستند علمِ کلامرا آشکارا به مردم بیاموزند .

آموزشگاههای نظامیه :

(107)

منگامی که نظام الملك وزیر سلاجقه در نیمه‌ی سده‌ی ( 1055 تا 1092 م ) در

آموزشگاه‌هائي که در بغداد و نيشابور [ B : و اصفهان و بلخ (سبكي 4: 235) ] بنياد کرده بود، براي آموزش اين مذهب نوين کلامي کرسپهائي اختصاص داد، تازه اين وقت بود که آموزش مذهب اشعري روا دانسته شد و سنين توانستند آنرا تحمل نمايند، پس نمايندگان بزرگ اين مذهب توانستند در بنيادهای نظاميه کرسپه دار شوند. در اين هنگام است که مکتب اشعري در مبارزه عليه معتزله از طرفي و عليه سنين خشک سلفي از سوی ديگر به پيروزي نائل گشت.

دوره‌اي که اين بنيادها در آن رونق يافت، نه تنها از نظر تاريخ آموزش، بلکه از نظر تاريخ باورهاي اسلام نیز اهميت بسزا دارد. بهمين سبب ما به زودي درباره‌ي اين جنبش گفتگو خواهيم داشت.

هنگامي که اشعري يک مرد ميانه رو و نرم خواننده مي‌شود، ما نبايد اين حکم را برهمي. آنديشه‌هاي کلامي و احکام گروه او گسترش دهيم، که در باره‌ي هريک از نظريات ناسازگار و متناقض مورد بحث در دوسده‌ي 8، 9 جهان اسلام صادر کرده اند.

آلبته وي برخي فورمولهاي سودمند، حتا در باره‌ي اختيار انسان و منش قرآن پيشنهاد نمود، ولي آنچه بايد به عنوان بهترين وجه مشخص اوديده شود، همانا موقع گيري کلامي او است، در باره‌ي مساله‌اي که بيشتر به ژرفاي افکار مذهبي توده‌ها رسوخ کرده بود، يعني روش او در ترسيم يک آنديشه از خدا، در برابر گروه جسم انگاران است.

در اين باره، در حقيقت نمي‌توان روشي را که اشعري پيش گرفت يک روش ميانه ناميد. ما هم اکنون از اين پيشوا که بزرگ‌ترين حجت در عقايد سنتي به شمار است، يک اعتقاد نامه در دست درآيم، که آخرين طرح



پیرنامه‌ی مذهبی او است. وی در آنجا سخت کینه تو زانه به اندیشه‌های ممتازله برآخته است .

این مختصر خود ، یک رساله‌ی مهم است<sup>(108)</sup> ، که تاکنون ناپود شده گمان می‌رفت و جز از راه تکه‌های نقل شده از آن شناخته نبود ، ولی امروز با چاپ کامل آن در حیدرآباد ، در اختیار ما قرار گرفته و برای کسانی که به شکلی با تاریخ عقاید اسلام سرو کار دارند سند اساسی به شمار می‌آید .

از پیش‌گفتار این رساله [ که الاباه نام دارد ] اصل علاقمندی اشعری به خرد گرایی مورد شک قرار می‌گیرد . او در این مقدمه می‌گوید : « گفته‌ای که بدان باور داریم ، دینی که بدان پابندیم ، در آویختن به کتاب خدا و به سنت پیغمبرمان و بدانچه از یاران و تابعان و پیشوایان حدیث روایت شده است می‌باشد ، ما بدانها چسبیده‌ایم و آنچه را ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل - روانش ... شاد - می‌گفت ، می‌گوئیم و با معارضانش مخالفیم ، زیرا که وی پیشوایی فاضل و سروری کامل بود ، خدا حق را بدو آشکار ساخت و گمراهی را از میان برد و راه‌ها را روشن و بدعت‌های مبتدعان و آلودگی آلودگان و شک شکان را ریشه کن کرد . خدا این پیشوای پیشرو و مهربان و بزرگوار را رحمت کند . »

پس اشعری در آغاز این باورنامه خود را حنبلی می‌شناساند. او خود این حق را از ما سلب می‌کند که او را شایسته‌ی میالجمی گری بدانیم . [ B : پیر عالی مقام شیوه‌ی سنتی عقیدت ، ابن تیمیه ( م 728 هـ - 1327 ) قسمتهائی از نوشته‌های اشعری را می‌آورد تا عقیدت خود را بر اساس آن استوار سازد ، سپس شاگرد او ابن قیم جوزیه ( م 751 هـ - 1350 هـ ) به دلتخواه خود بدور از امانت داری ، از نوشته‌ی اشعری چکیده‌ای

به عنوان مجموعه‌ی قواعد درست مذهبی می‌آورد و در آن از او به عنوان یک هم‌مسلك یاد می‌کند که سزاوار هیچ‌گونه انتقاد نیست. اما در حقیقت بخش‌هایی که ابن جوزیه از نوشته‌های اشعری جدا ساخته ، هم برای اثبات عقیدت خودش سودمند بوده‌اند (109) .

اشعری هنگام گفتگو از آندیشی جسم‌انگاری، سیلی از نیش‌خند و دشنام را بر سر خرد گرایان فرو می‌ریزد ، که در راه تفسیر مجازی عبارتهای متون مقدس کوشیده‌اند . و چون این سخت‌گیری سنتی گری اوراسیو نکرده ، دست به دامان لغت‌شناسان زده‌است .

او می‌گوید : خدا گفته است : « قرآن به زبان هر بی‌روشن وحی شده است ، پس ما نمی‌توانیم از آن جز معنی اصلی که میان تازیان ساده‌گفتگو می‌شود بفهمیم .

اکنون ما در کجا می‌یابیم که تازیان « بد = دست » را به معنی نعمت به کار برده باشند ؟ همچنین در دیگر تعبیرهای ماندش ، در کجا ایشان چنین حیل‌های لغتی به کار برده‌اند ، که خرد گرایان مانند آنرا در قرآن مبین پیدا کرده‌اند ، که می‌خواهند خدا را از هر گونه گوهر و شخصیت تهی سازند ؟ سپس اشعری می‌افزاید : از خدا راهنمایی جوئیم و به‌وی بسنده کنیم ، که نیرو و محرکی جزوی نیست ، کما ما از خدا می‌باشد .

سپس ، اگر کسی پرسد که آیا خدا روی دارد ؟ گفته می‌شود : آری ! برخلاف گفته‌ی بدعت‌گذاران ، دلیل آن نیز گفته‌ی خداوند است : « روی شکوهند و بزرگوار خدا جاوید خواهد ماند ، ( رحمان 55 : 27 ) .

اگر پرسیده شود ، آیا خدا دودست دارد ؟ گوئیم آری ! به دلیل

گفته‌ی خدا : « دست خدا بالای دستهایشان است » ( فتح 48 : 10 )  
 و گفته‌ی او : « برای آنچه با دودستم آفریدم - ص 38 : 75 » از پیغمبر  
 نیز روایت است که « خدا با دستش بر پشت آدم مالید و بچه‌هایش را بیرون  
 ریخت » و نیز از پیغمبر آمده است که خدا آدم را با دستش آفرید و پشت  
 عدن را با دستش آراست و تورات را با دستش نوشت و درخت طوبارا با دستش  
 نشا کرد و خدا گوید : « بلکه دستهایش باز است » و از پیغمبر آمده که  
 گفت : « هر دو دست خدا دست راست ( یمن ) است » . پس حتماً در این  
 موارد ، مقصود معنی زیر لفظی است نه چیزی دیگر .

پس برای آنکه از جسم انگاری زغمت بگریزد ، بر آن قانون  
 خویش چنین می‌افزاید : درست نیست که از « رو » و « پاها » شیء  
 اندام آدمی خواسته شود ، بلکه همه‌ی اینها باید بلاکیف ( بی‌چگونگی )  
 فهمیده شود ( ن . ک ، ص 194 - 195 ) .

لیکن در این بیان هیچ گونه میانه روی دیده نمی‌شود ، چه در مذهب  
 سنتی کهن نیز همین شکل فهمیده می‌شد ( 109 ) . پس این روش ،  
 آشتی دادن میان ابن حنبل و معتزله نبوده ، بلکه - همچنانکه از اول  
 ابانه‌ی اشعری نقل کردیم - تسلیم بدون شرط مرقدان معتزلی در برابر  
 اندیشه‌ی پیشوای خشک سنتیان و جان‌شینانش بود ، که هیچگونه  
 انعطاف نمی‌پذیرفت .

اشعری با آن‌سینه‌ی باز که نسبت به افکار عامیانه می‌داشت ، ملت  
 اسلام را از فراورده‌های سودمند و مهم مذهب معتزله ( 110 ) محروم ساخت ،  
 گذشته از کرامتهای اولیا ، اوباور ، سعرو جادو رانیز بخیمال خودش زندگی  
 بخشود ، در صورتی که معتزله این‌ها را از بین زوده هودند .

### 11 - راه معتزلی بنامِ اشعری :

آندیشه‌ی آشتی دادن که در تاریخ عقایدِ اسلام اهمیتِ بسزا دارد ، و حاصلش ، عقیده‌ای بود که بعدها به وسیله‌ی اجماع تثبیت گردید ، در حقیقت به‌خود اشعری بستگی نداشته ، بلکه به مدرسه‌ای بستگی دارد که نام اشعری را عنوانِ خویش نهاده است .

هرچند که آدمی به مذهبِ سنی گرایش داشته باشد ، باز نمی‌تواند ، بیش از این ، از خرد همچون کک به شناخت مذهبی چشم پوشی کند . آری ، ما کمی پیش ازین در باور نامی اشعری که نظر خود را در تعیینِ منابعِ شناخت مذهبی ، با سلام و صلوات ، روشن کرده بود ، هیچ اشارتی به خرد ، هرچند به صورت بدک و ککی ، برای رسیدن به واقع باشد ، ندیدیم ، در صورتی که در مدرسه‌ی منسوب بدو وضع کاملاً جزاین است .

این مدرسه اگرچه از این جهت سست‌تر از معتزله است ، باز در خدا شناسی ، آندیشه و موشکافی را از همگان می‌خواهد ، و پیروی بی‌آندیشه را محکوم می‌کند . اضافه بر این روشن‌کلی ، بسیاری از سران مکتبِ اشعری ، در بسیاری از مسائل راهِ معتزلی را پیموده و روشِ ایشان را پیشه ساختند ، همان روشی که پیشوایشان - چنانکه گذشت - به نکوهشهای عقیدتی از آن بسنده نکرده ، آنرا در معرض تیربارانهای مجازو استعمارهای لغوی هم قرار داده بود .

متکلمان اشعری داد و فریادهای پیشوایشان را بکلی ناشنیده گرفته با پی‌گیری هرچه بیشتر در گسترش زمینه‌ی تاویل کوشیدند ( ن. ک. ه بند 8 ، 9 بخش 2 ص 104 - 113 ) جز این هم راهی برای گریز از جسم‌انگاری نداشتند . زیرا که آشتی دادن آزادی اشعری و حنبلی از محالات

بود . اما خود اشعری درباره‌ی روش به کار بردن تأویل که بعد از او پیروز شد چه می گفت ؟ هر جمله را برای تفسیر زورکی به کار بردند ، تا قرآن و حدیث را از تعبیرهای جسم انگار دور سازند .

در باره‌ی قرآن ، معتزله ، بیشتر کارش را ساخته و هر چه بایستی کرده بودند . ولی . در باره‌ی حدیث ، معتزله کمتر کاری انجام داده بودند . زیرا که ایشان در آنجا ، وسیله‌ی آسان تری در دست می داشتند ، و آن اعلام ساده‌ی تدرستی حدیثی بود که تعبیرهای خاردار در بر می داشتند<sup>(111)</sup> . و بدین شکل ، اندیشه‌ی خویش را صرف تفسیر و تأویل خرد پذیر برای حدیث نمی کردند .

ولی متکلم سنتی نمی توانست ازین راه استفاده جوید ، تا چاره‌ی بینمی که بیشتر هنر تأویل کاری آگاهانه‌ی او متوجه نصوص متواتر می باشد . گسترش جسم انگاری هم بسیار بود ، به ویژه در حدیث ، که بی درو پیکر می بود ، افزایش یافته بود .

اینک به نمونه‌ای که از مسند احمد بن حنبل بیرون آورده‌ام گوش دهید : « روزی پیغمبر خدا ، خوشحال و خوشرو بیرون آمد ، چون از او سبب پرسیدند گفت : « چرا نباشم ؟ خدا با زیباترین روی نزد من آمده گفت : آی محمد ! گفتم : هان آماده‌ام ! گفت : برای چه کرو بیان ملاء اعلا با یگدیگر مشاجره دارند ؟<sup>(112)</sup> . گفتم : خدایا نمی دانم . پس خدا دستش را در میان دو کتف من نهاد تا خنگی آنرا در میان پستانهایم احساس کردم و آسمانها و زمینها برایم روشن گردید<sup>(113)</sup> . » سپس او گفتگوهای جاری در میان ملا اعلا را شرح می دهد .

دوری جستن از چنین جسم انگاری زمخت ، به وسیله‌ی تفسیر یا تأویل ، کاری بی هوده می نمود ، و متکلمان خرد گرا ، برای تفسیر

متن‌هائي از نمونه‌ي آنچه گذشت، که در کتب خيبي معتبر حديث نيامده باشد علاقه‌ي چنداني از خود نشان نمي‌دادند .

ايشان مسئوليت سنگين خود را در تفسير متن‌هائي مي‌ديدند ، که در کتب معتبر حديث ، که بي‌چون و چرا مورد اعتماد همي اهل سنت بود ، آمده است . مثلاً در «الموطاء» و «مالک انس» چنين آمده است : پروردگار ما همه شب ، به آسمان بيم پائين مي‌آيد و مي‌گويد : کي مرا مي‌خواند تا پاسخش گويم ؟ کي نياز دارد تا برآورم ؟ کي توبه‌کار است که او را بيامرزم ؟ (114) .

ايشان براي ريشه کن ساختن جسم انگاري از کاوشهاي لغوي نيز استفاده مي‌کردند ، شيوه‌ي خط عربي کهن ، که حرفهاي باصدا در آن نوشته نمي‌شود ، نيز بدیشان ياري مي‌داد ، چنانکه «بَنَزِلُ» را (115) مي‌توان «بَنَزِلُ» خواند . يعني خدا ملائکه را فرو فرستد ، پس جايجاهي که در عبارت به خدا نسبت داده شده بود ، از آن مي‌افتد و معني چنين مي‌گردد که خدا بي‌آنکه پائين آيد ملائکه را مي‌فرستد ، و ايشانند که آن فريادهارا به نام او مي‌کشند .

نمونه‌ي ديگر : حديثي سني است که از سفر تکوين ( 1 : 27 ) بدین تعبير گرفته شده است : « خدا آدم را به شکل خویش آفرید ، اکنون که بايد خدا بي‌شکل باشد ، پس بايد ضمير به خود آدم برگردد ، و معني چنين گردد که خدا آدم را به شکلي که به آدم داد آفرید (116) . این مثال و همانندهايش ، روش جايجا کردن و تغيير شکل دادن لغوي و دستوري واره‌ها را به ما نشان مي‌دهد که براي حل دشواريها و گشودن گره‌هاي عقيدتي بسيار به کار برده مي‌شد .

نیز می بینیم که ایشان بیشتر به حیل‌های لغوی و اشتقاق‌های صرفی و چند معنی داشتن واژه‌ها که در زبان تازی فراوان است دست می‌زدند. مثلاً: «جهنم آرام نمی‌گیرد تا جبار (خدا) قدمش را در آن نهد» در این هنگام فریاد می‌کند: «بس است! بس است!» (117). هنرمائی سنیان در تفسیر این عبارت گنگ و منافی تنزیه خدا، یک گمناشگاه پر از حیل‌های تأویلی، برای مکتب اشعری بیاراست.

ایشان نخست اندیشیدند که بایک وسیله محسوس خود را از این بن‌بست درآورند، پس در متن حدیث بجای فاعل ظاهر ضمیر نهادند و عبارت چنین شد: «جهنم پر نمی‌شود مگر هنگامی که او پایش را در آن نهد» ولی «او» کیست که پایش را در آن جا می‌نهد؟ این را به سکوت برگذار کردند، زیرا که دست‌کم در حدیث بدین عبارت، ضمیری یافت نمی‌شود که مرجعش حتماً خدا باشد. ولی همی اینها فریب‌کاری بود و سود نمی‌بخشید.

گروه دیگر خواستند حدیث را با قبول اینکه فاعل جبار است بدین وسیله از بن‌بست درآرند؛ که جبار به معنی خدا نیست، به خیال ایشان به آسانی می‌توان از لغت و قرآن و حدیث شاهد آورد که جبار در این جا به معنی گنه‌کار یا غی و لجباز است. پس جبار که پایش را در جهنم می‌نهد خدا نبوده بلکه یک جهنمی تبهار و نیرومند است، که با کشاکش به جهنم رفتن خود، آنجا را پر غوغا می‌کند.

لیکن این وسیله نیز پس از موشکافی با اشکالی دشوار روبرو می‌شود، چون از روایت‌های گوناگون دیگر ثابت شده است که مقصود از واژه جبار خدا بوده است، در برخی از آنها بجای جبار «الله» یا «رب العزه»

آمده است. پس بي گمان فاعل خدا است و اشعري نمي تواند از اين بُن بست بدر آيد .

اما عقیده مند تفسیر جو ، چه ها که نمي کند ؟ بعدِ نومبدي بسي آمیدها است ! اگر هنرش از بازي با «فاعل» نوميد گشت پس گناه کار «مفعول» است ، بايد آنرا پوست کند . فاعل بي گمان همان خدا است و او است که قدمش را در آن جا مي نهد ، ولي مقصود از « قدم » نبايد پا بود ، چه از فراوان معنيهای « قدم » يکي هم « گروه پيش فرستادگان » مي باشد ، پس ، خدا اين گروه را به آتش مي فرستد تا صدای « بس است ! بس است ! » از جهنم بلند شود . ليکن متاسفانه در حديث ديگر ، بجای « قدم » « رِجل » بمعني پا آمده است . اکنون اشعري بايستي چه مي کرد ؟ آيا واژه ي رِجل بي گمان بهمان معني قدم يا اندام مخصوص است ؟ .

نه ! ابدأ چنين نيست ! چون در قاموس زبان تازي « بي گمان » ديده نمي شود . يک واژه ممکن است چند معني بدهد ، ممکن است کله ي « رِجل » به معني گروه ي از مردم باشد ، پس معني چنين است که خدا گروه ي از گنه کاران را به جهنم مي فرستد ، و ايشانند که فریاد مي کشند : « بس است ! بس است ! » .

درست به اندازه ي يک نمايشگاه هنر قايملکاري ، در باره ي اين جمله ، که مورد تاويلهای گوناگون قرار گرفته ، گفتگو نمودم ، خوشمزه است که بازيگران اين نمايشگاه از معتزله نبوده بلکه از اشعريان خلص بودند . اکنون بنيان گذار اين مکتب ، چه دشنامهاي به اين شاگردان فقه اللغه شناس شده ي خود نثار خواهد کرد ؟ .



## 12 - مقاومتِ سنیان در برابرِ اشعریان :

اگرچه این جنبش خردگرائی، در درونِ مکتب اشعری، برایِ گریز از جسم انگاری، که خیلی بدناما شده بود، پسندیده آمد، ولی از طرفِ سنیان آب کشید و با وفا به حدیث، سخت نکوهش شد. و این روی دیگر قضیه بود که به شرایط طرف دیگر بستگی داشت.

این روش اشعریان، کهنه مؤمنان و متکلمانِ پیروِ سلفِ صالح را سخت بیازرد، زیرا که با پیوندهائی استوار به مذهب معتزله بسته بود. مقصودم همان اصل مشترك میان معتزله و این اشعریان است که می گوید: « برهان مبتنی بر روایات یقین بخش نخواهد بود ».

شناختی که بر پایه ای جز نقل استوار نباشد شناختی مشکوک است، زیرا که مبتنی بر عواملی می باشد که برای اثبات حقایق و حوادث جز ارزشی نسبی دربر ندارند. ارزش آنها مربوط به معنی تاریخی خود و از او یا معنی ناشی از خاصیت بلاغتی آن، مانند مجاز یا استعاره بودنش، می باشد.

ازین روی برای منابع چنین شناخت، نمی توان ارزش مطلق قائل شد، مگر در اعمال مذهبی. در این زمینه نیز می بینیم که اختلافاتی در نتیجه گیریها پیدا می شود. اما در مسائل اعتقادی، اینها دارای ارزشی جز درجه ای دوم نیستند. در آنجا باید با دلیل های عقلی آغاز نمود، تنها اینها می توانند ما را به یقین برسانند (118).

در این زمینه می بینیم که در همین اواخر مفتی مصر که به نازگی درگذشت توانست اصلی مهم در اسلام برقرار سازد که: « هر گاه عقل و نقل ناسازگار

آمدند ، بايد آنچه را خرد مي گريد پذيرفت . اين اصل چنانکه او مي گويد ، « اصلي است که هيچ کس ، جز آندي که مردم بي ارزش ، با آن مخالف نيست (119) » .

باري ، هرچند که اشعريان معمولاً همان باورهاي سني خود را ، با دليل عقلي استوار مي کردند و به اصول رهبر خویش وفادار مانده بودند و از اينکه قياسهايشان فورمولهائي منافي باورهاي مذهبشان نتيجه دهد ، سخت پرهيز مي کردند ، باهمي اينها ، همين اندازه که به عقل ارزش ياري به نقل را داده بودند ، تا عقايد را ثابت کند ، کينه ي کهنه پرستان را تحريك مي کرد و درين باره ايشان همچگونه نرمشي هم نشان نمي دادند .

پس راي جسم انگاران در اینجا چه خواهد بود ؟ آن لفظ پرستان واژه گرا ، حاضر نبودند ، از صفاتي که در قرآن به خدا نسبت داده شده ، هيچ گونه تفسير مجازي يا استعاره اي با هرگونه تاويل ديگري که علم بلاغت نشان مي دهد ، بگوش گيرند .

به نظر پيشوايان مکتب کهنه پرست نقلي و سلفي ، هيچ فرقي ميان معتزليان و اين اشعريان نبود . علم کلام خودش دشمن است ، خواه نتيجه ي آن باور سني باشد يا بدعت (120) . شمار اينان چنين بود : از کلام ، به هر شکلش ، همچنان بگريز که از شير ! .

احاسات ايشان را يک حديث يا گفتار کينه توزانه ي منسوب به شافعي آشکار مي سازد که : « به نظر من بايد مردان علم کلام را با تازيانه و کفش زد ، به دور آنجهنها و قبيله ها گردانيد و جار کشيد که : اين است کيفر کساني که دانشهاي قرآن و سنت را کنار نهاده به علم کلام

می‌پردازند (121). علمِ کلام و اگر به نتیجه‌ی درست برسد بی‌پاداش است و اگر نتیجه‌ی نادرست دهد کفر است (122).

مؤمن پاک دین نباید در برابرِ خرد سرفرود آورد. برای شناخت مسائل مذهبی نیازی به خرد نیست، اینها در قرآن و سنت آمده‌اند (123). میان علمِ کلام و فلسفه‌ی ارسطو فرق نیست. هر دو به انحراف، به زندقه می‌انجامند.

طرفدارانِ کلام نمی‌توانند هیچ یک از آن مسائل را از خرد فرا گیرند، که بزرگترین هنر او اندیشه در اصول مذهب و مسائل آن، یا بخردانه نمودن آنها می‌باشد. ایمان و باورها، تنها به منقولات بستگی دارند، عقل را جرأت خطر کردن در آنها نیست.

بنا برین می‌توان درباره‌ی مذهبِ اَشعری که هدفش نرمش و آشتی دادن بود چنین گفت که: آنرا در میان دو آتش نهادند، البته این سرنوشت هر روحیه‌ی آشتی آورو میانه‌گر، میان دو ایده یا دو گروه می‌باشد. هم فیلسوفان و معتزلیان با اَشعریان دشمن بودند و هم مرجعان و بیمار خردان و سطحی‌اندیشان و عقلپاتی که راهِ هرگونه گفتگوی جدی را برمی‌بندند.

انتقادِ رقابت آمیز معتزلیان و فلاسفه برضد اَشعریان ایشان را از لعنتِ مؤمنان کهنه پرست نجات نداد، آری، جنگِ ایشان برضد فلسفه‌ی ارسطو، به نفع دین، اندکی ستایش به سویشان جلب نمود.

### 13 - علوم طبیعی نزد متکلمان :

غیر از علمِ کلام به معنی خاص، فلسفه‌ی طبیعیِ اَشعریان نیز شایان توجه است.

این فلسفه را می‌توان چنین تعریف کرده گفت که : مجموعه‌ای از تصورات اسلام سنتی از جهان طبیعت است . فلسفه‌ی متکلمان را نمی‌توان یک مکتب یا سیستم دروپی‌کردار ، بشمار آورد ، ولی به‌طور کلی می‌توان گفت که اندیشه‌های فلسفی و جهان بینی ایشان ، در بیشتر موارد ، پیرو فلسفه‌ی طبیعی مشائی<sup>124</sup> ، و بویژه طرفداران نظریه‌ی جوهر فرد بوده است .

از آغاز تا پیش از روزگار اشعری به‌سران متکلمان چنین اعتراض می‌شد که ایشان خواص طبیعت را نمی‌شناسند و قوانین آنرا نادیده می‌انگارند . جاحظ معزلی نامدار ، ایرادی را که ارسطو گرایان ، از هم‌مسلمان او گرفته‌اند چنین می‌آورد ، که : ایشان با پذیرش توحید ، همه‌ی حقایق طبیعی را نفی می‌کنند<sup>125</sup> .

دشمنان دیگرشان که به‌ژرفای این نظریات فلسفی نمی‌رسیدند ، برنظام ، آن دلاورترین نمایندگان این مکتب اعتراض می‌نمودند که چرا منکر قانون عدم تداخل جسمها می‌باشد<sup>126</sup> . آری ، چنین نظری آزوی نقل شده و نمودار نفوذ طبیعت بینی رواقی ، در وی می‌باشد<sup>127</sup> .

با همه ضدیت معتزله با فلسفه‌ی مشاء ، گاهی نیز ردای ارسطو را برتن می‌کردند ، تا با آرایش به‌گل‌رنگهای فلسفی ، نظریاتشان خرد پذیرتر گردد ، اما به‌طور کلی ، این رفتارشان هم تأثیری برنظریه فلاسفه نسبت به ایشان نکرد .

فیلسوفان به‌روش کلام شناسان با دیده‌ی پستی می‌نگریستند ، آنانرا سزوار دشمنی و شایسته‌ی کشاکش با خویش نمی‌دانستند و زمینه‌ی مشترکی برای گفتگو با ایشان نمی‌دیدند ، تا با آنان وارد بحث و جدل جدی

باشوند. ایشان می‌گفتند: «متکلمان مدعی هستند که خورد را بهترین منبع شناخت می‌دانند.

ولی آنچه ایشان بدین نام نشان می‌دهند خورد نیست، روش ایشان نیز بر پایه‌های فلسفی استوار نمی‌باشد. آنچه ایشان خورد می‌نامند و خوبتر را بدان «خرد گرا» می‌خوانند جز خیالبافی موهوم نیست.»

آشکار است که ابن حکم فیلسوفان، بر اشعریان بیش از معتزله راست می‌آمد. آنچه ارسطو گرایان و نئو افلاطونیان از سده‌ی (4 هـ - 10 هـ) تا (7 هـ = 13 هـ) می‌گفتند که: فلسفه‌ی طبیعی کلام شناسان خورد گریانه نیست (128)، در درجه‌ی نخست بر اشعریان صدق می‌کرد، که در همه‌جا در دفاع از باورهای مذهبی، خود را در برابر هر گونه نظریه‌ی فاشی از قوانین طبیعی و ارزشهای آن قرار می‌دادند.

ایشان مانند پرونیان Pyrrhonistes به نفی اطمینان از ادراکهای حسی گرایش داشتند، فرض خطای حواس را هر چه بیشتر گسترش می‌دادند. ایشان قانون علیت و سببیت، این منبع و رهنما با قطب‌نمای هر علم عقلی، را بکلسی منکر بودند.

ایشان می‌گفتند: هیچ چیز در جهان، بنا بر قوانین ثابت و واقعا حتمی به وجود نمی‌آید. پیشین - از دیده‌ی ایشان - علت پسین نیست، ایشان از برخورد با نظریه‌ی علیت و سببیت سخت نفرت داشتند، تا آنجا که مایل نبودند خدا را نخستین علت بنامند، بلکه او را فاعل طبیعت و پدیده‌هایش (129) می‌خواندند.

معجزه (129) :

از همین روی ایشان چیزهای غیر طبیعی را بسادگی می‌پذیرفتند؛

دیدن چیزهای بیرون از میدان دید ، ممکن است ، تا آنجا که : ممکن است کوری در چین پشای را در اسپانیا ببیند (130) . ازین جهت ایشان واژه‌ی « عادت » را بجای « طبیعت » به کار می بردند .

اینکه برخی از پدیده‌ها به دنبال پدیده‌های دیگر آشکار می شوند و پیرو آنهاند ، نه به موجب قانون ، بلکه بنا بر عادت است که خدا مقرر داشته است . این گردش پدای ایشان نیز حتمی نیست . بنا بر این بی خوراکي و بی آبي ، حتما موجب گرسنگي و تشنگي نبوده ، بلکه عادت چنین است که هنگام دیر شدن آنها ، اینها پدیدار شوند [ B : به گفته‌ی باقلانی ( 403 هـ - 1012 هـ ) آتش موجب سوختن ، برف آورنده‌ی سردی ، خوردن و آشامیدن سبب سیری و شراب مایه‌ی مستی نمی شود . کسی که این رخ داده‌ها را موجب آن پدیده‌ها بداند عقیده‌ی نادرست دارد . همچنین کسی که بگوید آهن ربا نیروی جاذبه بر آهن به کار می برد و همچنین است حکم در قوه‌ی نامی (131) ] .

گرسنگي و تشنگي از آن پدید آیند که حالتی عارض ، ناشی از احساس گرسنگي و تشنگي ، بر موضوع افزوده می گردد . ولي این حالت ، همواره از آن جدا است و خدا می تواند آن حالت را بر طرف سازد ، تا گرسنگي و تشنگي نیز بر طرف شوند . رودخانه‌ی نیل بنا بر عادت کاهش و فزونی گیرد ، نه به موجب علت طبیعی ، که اگر سیل نیاید سطح رودخانه بالا نیاید ! .

غزالی در یکی از کتابهای کلاسیک خود که در مسائل عقلي گفتگو می دارد ، در چارچوب منطق ارسطویی به این نتیجه می رسد که « انفعال » وجود دارد و آن ارتباطی است میان وجودی که تغییر می یابد و آنچه موجب تغییر او است . زیرا که همی انفعالها از قادر سرچشمه می گیرند . آنچه گرم است یا آنچه سرد است ، نتیجه‌ی قدرت گرم کننده یا

سرد کننده است این بدان معنی است که یک عادت معمولی عبارت است از شناسایی حقیقت یا قواعد غیر قابل تغییر طبیعی در اصطلاح معتزله و فیلسوفان (132). نیز ایشان چنین عقیده دارند که آن عقل که انسان را از موجودات دیگر جدا می‌سازد، با جنبش که حیوانات را از بی‌جانها متمایز می‌سازد، یک عادت است که خدا آنرا در نهاد انسان یا حیوان جا داده است (133). بدین ترتیب می‌توان قانون را نتیجه‌ی مشتی عادت‌ها دانست. ایشان چنین تفسیری از قانون را برای شناخت مفاهیم اخلاقی و اندازه‌گیری آنها نیز به کار برده‌اند (134).

ایشان می‌پنداشتند که می‌توانند برای هر پدیده در جهان تفسیری برابر این نظریه بیابند که: «هر چه به نظر ما نتیجه‌ی قانون می‌آید جز یک عادت طبیعی نیست». پس خدا عادت‌ها مقرر داشته است که گرد آمدن هر چند ستاره، با برخی حوادث و پدیده‌ها همراه باشد، پس ممکن است سخن ستاره یابان درست باشد، ولی ایشان آنرا به نادرستی بیان می‌کنند (135).

هر حادثه - چه مثبت و چه منفی - نتیجه‌ی یک عمل آفرینش ویژه‌ی خداوندی می‌باشد، که به‌طور عادت طبیعی مرتب گردیده و ممکن است استثنا داشته باشد. هنگامی که خدا در جایی، این نظم طبیعی را برهم زند، چیزی حادث می‌شود که عموماً آنرا «معجزه» می‌نامند و اشعریان آنرا «خرق عادت» می‌خوانند. پس استمرار عادت ناشی از استمرار آفرینش است.

ما عادت کرده‌ایم که سایه‌ها به پنهان شدن خورشید نسبت دهیم، ولی خود چنین نیست. سایه نتیجه‌ی پنهان شدن خورشید نبوده، خود مخلوقی جداگانه و پا برجا است. با چنین طرز فکر بود که کلام شناسان

روایتی را که می‌گوید : « در بهشت درختی است که یک سوار می‌تواند صد سال زیر سایه‌ی آن بتازد و به پایانش نرسد » می‌توانستند بپذیرند و بیان کنند .

اگر نه ، در حالی که دستگاه خورشید در قیامت ، پیش از آنکه بهشتیان به بهشت روند برچیده شده است (تکویر 81 : 1) چگونه تصور می‌شود هنگامی که خورشید نیست سایه باشد ، پس سایه به خورشید بستگی نداشته ، خدا خودش سایه را می‌آفریند و خرقِ عادت چنین چیزی است (136) .

این طرز اندیشه درباره‌ی طبیعت ، در همه‌جای جهان بینیِ مذهبِ اشمیری چشم‌گیر است ، خود اشمیری نیز پیش‌تر آنرا ، با گسترشی بیشتر به کار برده بود [ B : ایشان این شیوه‌ی دید و اندیشه را از آن روی به کار می‌بردند که همه پدیده‌ها را با مبانی دین هماهنگ سازند . مثلاً جدا شدن روح از جسم نه به جهتِ طبیعی ، سببِ مرگ است ، بلکه این نیز عادتِ است نه نتیجه‌ی قانون (137) ] . این نظریه نیز بدو نسبت داده شده که : از عادتِ طبیعت است که آدمی با چشم نمی‌تواند بوبکشد و مزه‌ها را بچشد ... لیکن خدا می‌تواند به چشم ما آن توانایی را دهد که ببوید ، اگرچه این از عادتِ طبیعت نیست (138) .

[ B : بدین ترتیب بنیان‌گذار عقیدتِ اشمیری خواهانِ نفیِ بی‌مرگی است . او نه تنها تأثیر غیر قابل‌تغییر و ازلیِ قانونِ طبیعی را ، به عنوان سبب و علتِ آنچه در طبیعت به وجود می‌آید رد می‌کند ، بلکه آنچه را نیز خود در علمِ کلام از آن به عنوان مسبب یاد کرده نفی می‌نماید ] .

بدین شکل ، مذهبِ سنی واژه‌گرا که بر زمینه‌ی باورهایِ اشمیری



ساخته شده است ، قانون سببیت را بهر صورتی که باشد به کلتی نفی می کند ، او نه تنها کار کرد قوانین ثابت و ازلی طبیعت را که علت پدیده های طبیعی هستند منکر می شود ، بلکه همه ی فورمولهای علیت را ، حتا آنها که با روش علم کلام هم نزدیک بود ، مانند این که « قانون سببیت ازلی نیست و در زمان حادث شده است ، خدا است که به علت ها ، به طور مستمر ، نیروی علیت می بخشد ، تا پدیده ها را تولید کند » (139) نیز انکار می کرد .

### تصادف :

اگر این جهان بینی منکر نظریه ی تصادف می باشد ، از آن جهت است که برای هر حادثه غایبی مقصود پیش از آن لازم می داند . انکار او شانس را نه از آن رو است که هر حادثه را نتیجه ی اجتناب ناپذیر علت طبیعی بشمرد ، که معمولاً ، از آن به پیروی از قانون تعبیر می شود .

این گونه جهان بینی راه مناسبی برای نتایج غیر علمی باورها باز نمود . امکاناتی را که برای بیان فورمول « معجزه » به ما داد ، بیشتر یاد کردیم . همچنین او راه را برای پذیرش همه چیزهای غیر طبیعی ، که بنا بر نظر مسلمانان ( سنی ) ، ایمان بدانها لازم است ، باز می کرد . چون علیت و قانون وجود ندارد ، پس « معجزه » و هیچ چیز غیر طبیعی دیگر هم ناجور نیست .

اگر حادثه ی زنده کردن ، در استخوان های پوسیده ی مرده ی گندیده رخ دهد ، رستخیز می گردد ، و این نتیجه ی بک کار ویژه است ، چنانکه همه ی حوادث طبیعی نا ، به کارهای ویژه ی جدا جدا باز می گردند ، نه به بک قانون همگانی و پایدار .

علمِ کلامی که نزد مسلمانان سنتی ، در قالبِ اَشْعریش ، پذیرفته شده بود ، آن چنان با آرایِ ارسطو مبارزه می کرد ، که مناسب دفاع از باورهایِ مذهبی باشد . و از سده‌ی ( 5 هـ 12 م ) فلسفه‌ی حاکم بر اسلام به شمار رفت (139) .

با این همه ، در اثر نفوذ رقیب تاریخی و مذهبی آن که در بخش آینده از آن گفتگو خواهیم داشت ، طبیعی بود که از ارزش و تسلط آن کاسته گردد .

## پانوشت های بخش سوم

1 - این معنی را در اسلام باجمله‌ی « دانشمندان وارث پیغمبرانند » تعبیر می‌کنند [ B : نیز : « دانشمندان اسلام همانند پیمبران بنی اسرائیل هستند » ( کتب الأخبار . ابن قیم جوزیه « هداية الحيارا » چ قاهره 1323 هـ . ص 122 ] .

2 - حدیث‌هایی که از چنین موقع گیری‌ها نکوهش می‌دارد ، در ابن سعد 4 : A : 141 نیز درجمله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 57 : 393 بعد آمده است . ن . ک : صحیح بخاری . تفسیر . ش 237 در سوره‌ی فصلت در باره‌ی آیه‌های گنگو و مشابه ، از ابن عباس پرسشهایی شده است .

3 - B : أسد الغابة 2 : 288 : 9 .

3 - M : در اندازه گیری و جاهت مذهبی خاندان اموی ، این نظریه که ایشان ، هم از پیشینیان ( خلفای راشدین ) و هم از پسینیان ( خلفای عباسی ) ست مذهب تر بوده‌اند ، جنبه‌ی علمی ندارد ( پانوشت 43 بخش 2 ) . بلکه جریان تاریخ ، جنایات مشترک را منحصرأ برایشان بار نموده است ، مثلا کشتار فرزندان پیغمبر که بدست عباسیان رخ داد چندین برابر آنست که امویان انجام دادند . نژاد پرستی خلیفگان راشدین نیز بیش از امویان بوده است . ( پانوشت 14 M بخش 2 ص 123

دیده شود) . پس می‌توانیم تفاوت رژیم اموی را با دو رژیم پیش و پس از آن چنین روشن کنیم که :

ا - تازیان هنگام یورش بر همایگان ، سطح فرهنگ بسیار پائین‌تر از ایشان می‌داشتند ، پس بخشی از ایشان که در عراق ماندند زیر تأثیر تمدن آریائی و آن بخش که در سوریه ماندند زیر تأثیر تمدن سامی (سریانی - عبری) قرار گرفتند . جنگهای شیبیان هاشمی عراق با سنیان اموی - شام تا اندازه‌ای نمودار برخورد این دو فرهنگ بوده است . سرانجام که خود از علوم سریانی بهره می‌گرفتند ( ابن سعد 4 B : 11 ، طبری 2 : 399 ، تفسیر ابن کثیر 1 : 4 ) از فرمانروایان عراق خرده می‌گرفتند که : « لشکریان شما عربی نمی‌دانند ؟ » ( دینوری . الأخبار الطوال . ص 293 - 295 ) .

ب - امویان بیشتر از راشدین با تمدن کشورهای گشوده شده آشنا شده و برای خوبستن زندگی اشرافی فراهم کرده بودند . این پدیده ، زندگی ساده‌ی ناشی از عقب افتادگی راشدین را ، به دیده‌ی پارسایان ، دین دارانه‌تر از امویان جلوه می‌داد . من در باره‌ی این پارسایان در پانوشته 54 بخش 3 و به ویژه پانوشته 51 بخش 4 گفتگو خواهم داشت .

ج - اعراب مهاجر ، در اثر آمیزش با بومیان آریائی گنوسیست در عراق ، با وجدان مذهبی عالی‌تری از آنچه در صحرا می‌داشتند مجهز گشته ( ص 132 ) توقعات روحانی از خلیفگان اموی پیدا کرده بودند که پدران صحرائی ایشان چنان توقعاتی از راشدین نمی‌داشتند .

د - در روزگار اموی ، برای محمدو جانشینانش ، صفاتی روحانی ، متناسب با وجدان مذهبی جدید مردم ، در خیال ساخته و بدیشان نسبت داده شدو برای اثبات آن نیز تغییرهایی در متون مقدس داده شد ( تفسیر

در اسلام . گلدزهر ص 40 ترجمه‌ی عربی ) . تا آنجا که برخی کسان ،  
همه‌ی جانشینان او را پیغمبران می‌شمردند ( مقدسی ص 399 ) . پیدا است  
که مردم چنین صفتها را در امویان نمی‌یافتند ( ن . ک : بند 9 بخش 1 ص 32 ) .

ه - گنوسیتهای میانه رو ( صوفی ) مقام خلفای راشدین را پا  
به پای محمد بالا برده ، قطب اِشراق پس از محمد می‌شمردند . و گنوسیتهای  
تندرو ( غلات ) تنها علی را ، که امویان دشمن می‌داشتند ، بالا می‌بردند و  
دیگر جانشینان را با طرفداران اموی ایشان غاصبِ حقِ علی دانسته  
مرتد می‌شمردند .

و - امویان به تعلیمات گنوسیتهای تا آنجا که مقام محمد را بالا می‌برد  
میدان می‌دادند ، ولی در باره‌ی جانشینان او ، به سبب دست خالی بودن  
خودشان ، سکوت می‌کرده ، بلکه خویشان را به حق متمدن تر از پیشینیان  
می‌شمردند و ایشان را به مسخره می‌گرفتند ( موضوع نیمه‌ی اول پانوشته 6 )  
اما علی را به سبب رقابت خانوادگی در تاج و تخت به سخنی می‌کوبیدند .

ز - عباسیان که به دست گنوسیتهای روی کار آمدند ، کوششهای  
آنان را در بالا بردن مقام محمد و راشدین ادامه دادند . از سوی دیگر با  
ککک همین گنوسیتهای ، هر چه توانستند آبروی امویان را ریخته ، ایشان را  
به ضدیت با اسلام متهم کردند . ولی عباسیان با این فظرف گنوسیتهای که  
همه‌ی جانشینان محمد باید مانند خود او دارای مقام گنوس و اِشراق  
باشند ، باز به همان سبب تهنی دست بودن خودشان ، سخت مخالفت ورزیده  
دست گنوسیتهای تندرا از کارها بریدند .

چکیده‌ی سخن آنکه : امویان از آن روی سست‌دین‌تر از راشدین  
خوانده شده‌اند که از ایشان متمدن‌تر می‌بودند ، و از آن روی امویان از  
عباسیان پدین‌تر قلمداد شدند که در دوران عباسی ، تبلیغات گنوسیتهای

علیه امویان آزاد می‌بود اما تبلیغات همان گنوسیست‌ها علیه عباسیان با قدرت دولت روبرو می‌شد و ثابت می‌گردید . حقیقت تاریخی آنست که راشدین از امویان عقب افتاده‌تر و ایشان از عباسیان عقب افتاده‌تر و از راشدین متمدن‌تر بودند .

4 - ابن سعد 5: 174 : عبد الملك پیش از خلیفگی ، عادی ناسک بود . نیز ، ن. ک : « إمبراطوری عرب و سقوط آن - 134 » از فلهاوزن Wellhausen ، « الامامة و السياسة » که به غلط به ابن قتیبه منسوب شده ( قاهره 1904 ) که مواردی نشان دهنده‌ی ایمان و پرهیزگاری خلیفگان اموی را بدست می‌دهد ، نیز ، ن. ک : مقالت « دو گوپه » V. Dcgoeje در مجله‌ی « بررسی‌ها خاوری » 1 : 415 - 421 Studi Orientali .

در منبع دیگری ( ابن سعد 2 B : 117 ) آمده است که مروان یکم پدر عبد الملك در تأیید مذهب کوشا بود و کسانی که برای بیعت نزد او رفته بودند . او را دیدند که با چراغ کم سو قرآن می‌خواند ( ابن سعد 2 : 22 ) و نیز : عبد الملك مردم را به زنده داشتن کتاب و سنت دعوت می‌کرد ، مردم همگی او را پرهیزگار می‌شمردند ( ابن سعد 2 : 25 ) بلکه حجاج هم با همه دشمنی پرهیزگاران با وی ، گاهی به پرهیزگاری توصیف شده است ( ابن سعد 2 : 72 ، 74 و طبری 2 : 1186 ) : در باره‌ی تعیین وقت برای دعا و استغفار و نماز در مساجد . جاحظ در کتاب « الحیوان 5 : 63 » آرد : حجاج دائما قرآن خواندی . و این مخالف مشهور است که بنی امیه وقت را به شعر و نسیبانه خوانی می‌گذرانیدند .

اما از قصیده‌هایی که این خلیفگان را پیشوای دین و راهنا می‌خوانند پیدا است که برای نزدیک شدن به خلیفه و کارمندان دولتی و یافتن مقام ساخته شده‌اند ، مانند آنجا که در دیوان جریر ( قاهره

1313 هـ) 1 : 168 ، 2 : 97 در ستایشِ عمر دوم، جدش مروان را « ذوالنور » خوانده ، نیز جریر ، خلیفه‌را « امام الهدی » نامیده است ( نقائص چر بیوان Bevan ص 994 ش 104 بیت 19 نیز ن. کک : « عجاج » ذیل 22-15 ، نیز ، « بررسی در محدثیت 2 : 381 » Goldziher Muh. Stub .

5 - بکر . بردیات شوت رینهارت Papyri Schott Rinhardt 1 : 35 چ. هایدا برگ (1906) 35 .

6 - ابن سعد 4 : A 137 . نیز: یزید حسین و یارانش را بدان دلیل کشت که بر امام خروج نموده از دین جدا شده بوده‌ند ( طبری 2 : 342 ) .

7 - این توصیف قلم‌اوزن است ، در « گروه‌های سیاسی مخالف مذهبی در اسلام باستان » برلین 1901 بررسی‌های انجمن پادشاهی علوم . گوتنگن . فلسفه و تاریخ . ش 2 ص 7 .

8 - طبری 1 : 2909 .

9 - جریر ، سر کوب کردن امویان مرقیام کنندگان را ستوده ، پیروزی بر بدعت گذاران خوانده است ( دیوان 1 : 62 ) .

10 - B : ابن سعد 2 : 119 هم در این باره مطالبی دارد .

11 - طبری 1 : 3407 ، 2 : 342 و جمعی . طبقات الشعراء چر هل Hell ص 136 دوره‌ی نخستین بنی امیه . نیز مقایسه کنید با فان فلوتن بررسی در باره‌ی حکومت عرب Recherches Sur La Domination arab چ 1 . آمستردام 1894 ص 36 ، 73 ] M = : السیادة العربیة والشیعة ترجمه‌ی حسن ابراهیم و محمد زکی چر قاهره ص 70 [ .

12 - B : ن. کک : فان فلوتن . ص 36 .

- 13 - بررسی‌هایی درباره‌ی معاویه *Etudes sur le regne de Moawia* از : بابالامنس . ص 154 بيمد [ B : مجموعه‌ی بیروت 2 : 46 ] .
- 14 - B : آغاني 20 : 13 : 7 . و سرسختی حجر بن عدی که به طرفداري از علي برضد زياده، فرماندار وفادار اموي به پا خاست، به عنوان کفر به خدا بد نام شد .
- 15 - این موضوع از سخنان محمد حنفیه که در طبقات ابن سعد 5 : 68 آمده است ، فهمیده می‌شود .
- 16 - نکوهش از ایشان به اینکه « ایشان فی‌مرا می‌رودند » در بسیاری از اخبار آمده است ( ابن سعد 4 : A : 166 ، سنن ابو داود 2 : 183 ) [ B : مقابسه شود با وصیت عمر به جانشین خود : او نباید از غنیمت‌های به دست آمده ، چیزی را از زیر دستان برباید ( بیان جاحظ 1 : 169 : 10 ) ] .
- 17 طبري 2 : 300 .
- 18 - برای بدعت‌های اموي ن. ک : « هاشميات کیت » چ هوروفتاز V. Horovitz ص 123 که بسیار مهم است .
- 19 - B : نمونه‌ی جالبی از آنرا این سعد 5 : 135 نشان می‌دهد .
- 20 - چنانکه سعید بن مسیب در هر نماز خود ، به مروانیان نفرین می‌فرستاد . ( ابن سعد 5 : 95 ) .
- 21 - B : ن. ک : دیوان فرزندق چ بوخر V. Boucher : 67 .
- 22 - B : شافعی . الأم . 1 : 70 . نیز ن. ک : اشتروتمان . فرهنگ زیدیان . ص 73 Strothmann, kultur der zaiditen که این قاعده را جنبه‌ی عمومی داده است .



23 - B : ابن سعد 4 : 110 .

24 - B : ابن سعد 7 : A : 38 ، 18 . ونشریه‌ی فلسفی تاریخی علمی  
به افتخار نولدکه . ص 81 ( 1916 ) .

25 - ابن ، بایستادگی مرجیان و نکوش ایشان از ستم‌های حجاج  
( ابن سعد 6 : 205 ) منافاتی ندارد ، زیرا که مرجیان در باره‌ی رژیم اموی  
رای قطعی ندادند .

26 - در جای دیگر مانند : « ابن سیرین از مرجی‌ترین کسان برای  
مردم و سخت‌گیرترین کسان نسبت به خویش می‌بود » . یعنی در صادر کردن  
حکم بر هم‌قطاران‌ش نرمش داشت و نسبت به خودش به عکس بود ( تهذیب  
نووی ص 108 ) .

27 - برخی مرجیان نقل می‌کنند که خلیفه‌ی پرهیزگار اموی عمر  
دوم با ایشان در این مساله بحث کرده و با آنان هم‌راز شده بود . ( ابن  
سعد 6 : 128 ) .

28 - ابن رای مرجیان دیرین بوده است ( ابن سعد 6 : 214 ) رای  
بریده‌ی اصلی نیز مانند آنست ( ابن سعد 4 : A : 179 ) .

29 - B : ابن سعد 5 : 394 . [ M : گویا باینگر با شتاب بر عبارت  
ابن سعد گذشته ، آنرا به نادرست فهمیده و همچنان بومتن گلذیر افزوده  
است . زیرا که در آنجا ابن سعد از گفته‌ی طاووس بن کيسان که خویشت  
مولای گنوسیت فارسی یعنی است چنین می‌آورد که ، من از مردم  
عراق در شگفتم که چگونه حجاج را مؤمن می‌نامند ! و چنانکه می‌بینم  
این درست عکس آنست که باینگر بومتن کتاب گلذیر افزوده است

و نشان می‌دهد که مرجیان در این مورد نیز مانند غلات نسبت به فرمانروایان ستمگر سخت‌گیر بوده ، ایشان را تکفیر می‌کرده‌اند و نسبت به توده‌ی مردم آسان‌گیر بوده ، ایمان را به دل می‌شمرده‌اند نه به انجام دادن کارهای ظاهری .

29 - M : در باره‌ی ریشه‌ی افکار مرجئه و سهل‌انگاری ایشان در باره‌ی عبادت‌های آندامی ، با ترجیح دادن و کاردل ، بر و کار آندام ، و رابطه‌ی آن با سخت‌گیری غلات در تکفیر فرمانروایان ستمگر ، باید متوجه بود که میان آن آسان‌گیری و این سخت‌گیری هیچ تناقضی نیست . برای روشن شدن مسأله باید متوجه نکات زیر بود .

آ - آندیشه‌ی هندو ایرانی همه‌ی احکام و قوانین را زاده‌ی مغز انسان می‌شمرد ، ازین روی آنها را قابل جرح و تعدیل و نسخ می‌دانست . اما سامیان قوانین را إلهی و تغییرناپذیر می‌دانستند ( ماله‌ند . ابوریحان بیرونی ص 80-81 ) . پانوشته 90 نیز دیده‌شود .

ب - پس از آمیخته شدن افکار آری و سامی ، گنوسیه‌های ایرانی مسلمان شده ، به ناچار احکام و قوانین را به دو دسته بخش کردند . یکی را سمعی ( به گفته‌ی سجستانی: وصفی) از طرف خدا و دیگری را عقلی و بشری شمردند ( بغدادی . أصول الدین . ص 156 و سجستانی . اثبات النبوات ص 178 ) پرستش‌های گوناگون را سمعی و (وصفی) و حق الله نامیده و حکم معاملات میان مردم را عقلی و حق الناس خواندند . پس حسن و قبح را عقلی دانستند ، زیرا پیش از حکم شرع هم موجود بوده‌اند ( بغدادی . للفرق بین الفرق . ص 204 ) چنانکه برخی از قدریان و معتزله اصولاً احکام را إلهی نمی‌شمردند ( بغدادی همانجا . ص 128 ، 152 ) گروه مرداریان ارث را قانون إلهی نمی‌شمردند ( همانجا . ص 165 ) . تا روزگار الموتیان ، إسماعیلیان

قوانین ازدواج و بردگی را إلهی نمی‌شمرد ، متناسب با وضع روز تغییر می‌دادند ( فصول سیدنا ) .

ج - چون سنیان مانند یهود میان قوانین سمعی ( حق الله ) و قوانین عقلی ( حق الناس ) فرقی نمی‌فهمیدند ، از این روی گنوسیستهای باطنی ( شیعه ، صوفیه ، مرجئه ) را إباحی ، یعنی هرچو مرجی می‌خواندند .

د - فکر هندو ایرانی ، علم و ایمان را یکک معنی ، و جهل و کفر را نیز مترادف می‌شمرد ( اشعری . مقالات 2 : 151 ) اما سامیان ایمان را به معنی تسلیم و اجرای دستوره‌های عملی و کارهای اندامی می‌دانسته و کفر را به معنی سرپیچی از آنها می‌شمردند .

ه - اگر ایمان همان علم باشد ، پس « کار دل » خواهد بود نه « کار اندام » پس ترک پرستش اندامی کفر نباشد ( اشعری 1 : 198 ، فرق بغدادی ص 144 ، 204 ، پانوشته ش 35 ) از این روی ادبیات عرفانی ایران پر است از برتری دادن ذکر خفی بر جلی و پست شمردن عبادتهای ظاهری و اندامی و مسخره کردن آنها . به عکس مرجیان ، « وعیدیان » و « خوارج » هرگناه را موجب کفر می‌شمردند .

و - پس از عقب نشینی گنوسیستها در برابر فشار مذهب دولتی سنتی که در نتیجه آن مجبور به پذیرفتن احکام سمعی ( عبادتها ) شدند ، آنها را به صورت تمرین پذیرفته ، مقدمه‌ای برای رسیدن به علم و ایمان شمرده می‌گفتند : پس از وصول انسان به حقیقت معرفت ، احکام عقلی ( حق الناس ) به قوت خود باقی مانده و احکام سمعی ( حق الله ) که تمریناتی پیش نیستند ، از او ساقط می‌شوند ( اشعری 1 : 81 ، 319 ، نامه‌های عین القضاة 2 : 197 ، 221 ، 340 ) ریشه‌ی هندی این اندیشه نیز در پانوشته 144 بخش 4 دیده می‌شود . شیعه تاکنون نیز می‌گویند : ترک حق ائمه را

توبه می‌شوید ، اما ترک حق الناس گناهی است که جز بارضای صاحب حق قابل سقوط نیست .

### چکیده‌ی سخن :

چنانکه دیگر آراء مرجئه‌م نشان می‌دهد ، این گروه مذهبی ، از گنوسیستهای مسلمان شده‌ی خراسان و افغانستان بوده و به گفته‌ی طبري؛ نخستین بار با قیام مسلحانه‌ی حارث سربخ مولای ایرانی ( م 128 هـ - 745 م ) بر ضد بنی امیه زیر شعار افو جزیه از بومیان مسلمان شده و برابری با تازیان حاکم بر خراسان و افغانستان کنونی ، آشکار گردیده است . هسته‌های فکری این گروه ، مانند بیشتر مذهبهای اسلامی ، پیش از یورش عرب ، در ایران ( از سند تا فرات ) وجود داشته است . ( پانوشته 23 بخش 1 ص 52 ) . کهنگی آراء این گروه از متن حدیث‌هایی که سنیان از گفته‌ی پیغمبر در نفرین بر مرجئه ساخته‌اند نیز آشکار می‌شود ( فرق بغدادی . ص 202 ) همین مرد می‌افزاید ، عدل مرجئه همان ثنویت است ، توحید ایشان همان تعطیل ( یعنی نفی اشرافی صفات از خدا ) است ( همان فرق . ص 206 ) .

پس اگر در دوره‌ی اسلام ، برای این گروه نام عربی از قرآن « توبه 9: 106 ، إقتباس کرده‌اند و محمد حنفیه پسر علی را نخستین مرجی شمرده‌اند ( ابن سعد 5: 67 ) ، اگر امویان و بی‌طرفان در میان علی و معاویه ، از اصل گنوستیک « ست گرفتن در عبادتهای ظاهری به اندام » که نزد مرجیان و دیگر گنوسیستها دیده می‌شود ، به سود خویش استفاده کرده‌اند ، اگر نام « مرجئه ، وضد آن « وعیدیه ، ملل و نحل نویسانی چون نوبختی و اشعری را بر آن داشته ، که شیعه و خوارج را در شمار « وعیدیان » آرند و مرجیان و برخی سنیان را در شمار سهل گیران نهند ، هیچ یک از این پدیده‌ها نباید ریشه‌ی گنوستیک این فرقه را از دیده‌ی ما

دور سازد ، آری چون در آن هنگام که گنوسیستهای خراسان اقدام به نشر آموزش سهل‌گیرانه‌ی خود کردند ، از حمایت آن بخش از فرماندهان عرب برخوردار بودند که در جنگ بنی‌هاشم و بنی‌امیه ، بی‌طرفی گزیده بودند ، ناچار اینان ، اصل گنوستیک سهل‌گیری را موقتاً شامل حال فرمان‌روایان نیز نمودند . در حالی که گنوسیستهای غرب ایران (غلات) در همان هنگام ، گرد بنی‌هاشم را گرفته علیه بنی‌امیه می‌جنگیدند ، اینان نمی‌خواستند اصل سهل‌گیری را شامل جلادان بنی‌امیه نیز بنمایند . شیعیان در این حال که نسبت به توده‌ی مردم ، مانند مرجیان سهل‌گیر بودند ، نسبت به فرمانروایان و خلیفگان ، سخت و عیدی می‌بودند . از اینجا اختلاف میان گنوسیستهای غرب و شرق ایران آغاز گردید . این دو گروه به‌عنوان سنتی مرجی در شرق و شیعی و عیدی در غرب ، برابر یکدیگر قرار گرفتند . این اختلافشان تا پس از مسلط شدن بنی‌امیه حتماً هنگامی که گنوسیستهای شرق نیز ناچار شدند به رهبری حارث به جنگ برخیزند ، بازم به‌صورت اکادمیک ادامه یافت ، شما در رهجو یکدیگر سروده ، کتابها بر ضد یکدیگر نگاشتند ، که یکی از آنها در ( ذ 22 : 296 ) یاد شده است . ولی چنانکه دیدیم ، هم نرمن مرجیان نسبت به فرمان‌روایان ، منحصر به دوران پیش از تسلط بنی‌امیه بر بنی‌هاشم بوده است ، هم و عیدی‌گری شیعیان تنها در حق فرمان‌روایان بوده است . سهل‌گیری شیعه درباره‌ی مردم ، در تکیه‌ی ایشان بر اصل اباحت ( پانوشته 84 بخش 2 ص 140 ) و در ادغام وقت نمازهای پنجگانه به یک وقت نزد نصیریان و در سه وقت نزد دوازده امامیان دیده می‌شود . مرجی‌گری اسماعیلیان در پانوشته 216 بخش 4 دیده می‌شود . اشعری در مقالات ( 1 : 205 ) می‌گوید : رواندی فیلسوف شیعی مرجی بوده و مثال سجوه بر خورشید را که در ص 167 آمده ، بدو نسبت داده است . برای شناخت

مرجیان ملل و نحل شهرستانی 1: 186 و مفاتیح العلوم خوارزمی و بیش از همه «ایضاح» فضل شاذان چ. دانشگاه تهران سودمند است.

30 - مرجئه دشمنان شیعه بودند (بررسی‌هایی در محدثیت 2: 91، ش 5. و برای روبرو شدن شیعی متعصب سبائی با مرجی ن. ک. ابن سعد 6: 192 این دشمنی تا دوران آکادمیک شدن نظریات مرجئه ادامه می‌داشت (البیان. جاحظ. قاهره 1311 هـ 2: 149 [چ. 1961 هـ 2: 230] یکک شیعی رافضی، یکک مرجی را چنین هجو کرده است:

إذا المرجیء شرك أن تراه      يموتُ بدانه من قبل موته  
فجعد عند ذکری علی      وصل علی النبي وآل بيته

[ M : در ذ 22 : 296 نیز کتابی بنام مناظره‌ی شیعی و مرجی تألیف أحمد بن محمد جرجانی از فهرست نجاشی نقل شده است. ولی همچنانکه در پانوشته 29 گذشت این دشمنی‌های داخلی با همگامی فکری شیعه و مرجئه در گنوسیزم و در سیاست خسونت آمیز نسبت به فرمانروایان منافقانه نداشته است. نسبت شیعی سبائی نیز در اینجا می‌تواند نسبت به سبا = یمن باشد، نه شخصیت افسانه‌ای عبدالله بن سبا که در پانوشته M 3 بخش 1 ص 45، 46 یاد شد ] .

30 - M : برای چگونگی کاربرد فارابی صفت‌های «ضال» ، «فاسق» ، «مارقه» ، را در حق حکومت‌های غیر قانونی ، ن. ک. : مقاله‌ی منزوی «مدینه‌ی فاضله» ( کا : 43 : 320 ) .

31 - در آغانی 20 : 106 نظر بی‌رحمانه‌ی خوارج، این پارسایان متعصب، در باره‌ی خلیفگان اموی روشن شده است. این پرهیزگاران سخت‌گیر، هر آنکس را که حدیثی نقل می‌کرد که مردم را از قیام باز می‌داشت

یا تسلیم طلبی می‌آموخت ، با بدترین شکل می‌کشتند ( ابن سعد 5 : 182 ) .

32 - این ، با آنچه فان فلوتن ، در مجله‌ی خاورشناسی آلمان 45 : 161 در باره‌ی مرجئه آورده است ، منافات ندارد .

33 - ابن خلکان چِ فستلقد . ش 114 [ M : حکم سجده به خورشید را که ابن خلکان در این جا به بشر مریسی نسبت داده ، اشعری در مقالات بهراوندی شیمی مرجی نسبت داده است ( مقالات 1 : 205 ) ] . [ B : وبغدادی . الفرق بین الفرق 193 ، شهرستانی چِ کیورتن 107 : 10 ، یاقوت معجم البلدان 4 : 515 : 12 . و أبو الهاسن چِ یوینبول V. Juynboll 1 : 647 که بشر را معتزلی می‌شناسد ] .

34 - در باره‌ی اختلاف سنیان ( مانند اشعری و حنفیان ) در این مساله . ن. ک : ف. کرن ، پژوهش‌های مؤسسه‌ی بررسی‌ زبان‌های خاور . 11 ص 1908 ج 2 ص 267 . قابل توجه است ، حدیثی که ابن سعد 4 : B 92 از یک صحابی آورده که نظریه‌ی « فزونی و کاهش ایمان » را تحلیل می‌نماید ، در آنجا به صورت گفتگوی حواریان در کابیش ایمان آمده است .

35 - بالآخره می‌توان مرجئه‌ی واقعی گروه‌هایی از مسلمانان را دانست که اساسِ اسلام را پذیرش خدایِ یگانه شمرده همی فرایض را رها کرده بودند . صفتِ مشخص ایشان تحقیر و عمل = کارِ اندام ، یعنی پرستشِ خدا با ورزشِ اندامی بوده است . مقدسی ( نگارش 375 هـ - 985 م ) این نام را به مسلمانانِ دماوند داده است که دهاتِ ایشان را بی‌مسجد دیده گوید : از مسلمانانِ به توحید بسنده نموده ، جز رُکات هیچ عملِ ظاهری انجام نمی‌دهند . ( أحسن التقاسیم . چِ دو گوینه . ص 398 ) .

[ M : بنا بریک افسانه‌ی کهن ، دهمی که هیچ یک از مردمش آماده‌ی تعهد شغل اذان‌گوئی نبودند ، ناچار یک یهودی را بدین حرفه گمارده بودند ، و او که معتقد به کار خود نبود ، شهادت نامه را از گفته‌ی همشربان می‌سروده ، هر بند از بندهای اذان را با واژه‌ی « می‌گویند : ... » آغاز می‌کرده است . شاید این داستان با گفته‌ی مقدسی بی‌ارتباط نباشد ] .

36 - B : در باره‌ی مسأله‌ی قدر و ظلم ، میان ابو الأسود دؤلی و عمران بن حصین گفتگوئی انجام شده است . ن.ك : مسلم 5 : 274 .

37 - B : الموطأ . قاهره 1280 هـ 4 : 83 : 12 .

38 - B : که معمولاً با کلمات « کَسَبَ » و « اِکتسَبَ » تعبیر می‌شود در ( جائیه 45 : 20 ) « اجترحوا » دیده می‌شود . [ M : این پانوشته را بابینگر افزوده و یحیی پانوشته 41 ما نهاده و 41 ما را که در چ 1910 و چ عربی نیز در همانجا بوده بدینجا آورده است . من پانوشته گلدزهر را یحیی که خود او در چاپ 1910 نهاده بود بردم ، و افزوده‌ی بابینگر را که با این مطلب متناسبتر دیدم بدینجا آوردم ] .

39 - ن.ك : پوتس O. Pautz تعلیمات محمد درباره‌ی الهام . چ لایپزیگ

1898 ص 107 .

40 - B : غزالی . میزان الأعمال . چ صبری . قاهره 1328 : 89 .

40 - M : اینکه می‌گوید : مسلمانان اولیه صفات بد به خدا نسبت می‌دادند ، ناشی از آنست که گلدزهر اسلام را از دید سفیان می‌نگرد و با عقاید گنوسیستهای اهل صفة یعنی هفتة اولی شیعیان آغاز اسلام توجیهی ندارد .



41 - مسند أحمد حنبل ( أزجابر ) . ابن قیم جوزیه در کتاب الصلاة و احکام تاریکها چ قاهره . نمسانی 1313 : 46 . [ M : در نسخه‌ی بابینگر این پانوشته یحای 38 برده شده و 38 را بدینجا آورده‌اند . ولی در نسخه‌ی عربی و چ آلمانی 1910 چنین است ] .

42 - B : غزالی . إحياء العلوم 4 : 51 .

43 - ترمذی 2 : 261 . ویکی از دعاهاى مستحب چنین آغاز می‌شود : « خدایا مارا به‌خوبستن وامگذار که درمانیم ، ومانند آنرا پهاثی در « غلات » قاهره 1317 : 129 بسیار آورده است [ B : نیز ن . کک : یاقوت چ مرگولیوٹ 3 : 44 ] .

44 - مانند این براثت‌نامه و سوگندنامه را مسعودی در مروج الذهب 297 : 297 و یعقوبی در تاریخ ، چ هوتسا 2 : 505 - 509 و طقطقی در « فخری » چ V. Ahlwardt : 232 آورده‌اند [ B : و یاقوت چ مرگولیوٹ 3 : 173 ] .

[ M : سوگند یا مباحله و لعان که در هندو ایران پیش از اسلام به‌صورت‌های « در گرم » و « ورسرد » اجرا می‌شده است ، تا سده‌ی ( 4 هـ - 10 هـ ) جای ویژه‌ای در آداب و رسوم گنوسیستهای مسلمان داشته . در اصول شیعه همچون کافی بابی ویژه‌ی مباحله دیده می‌شود . شلغفانی کشته‌ی 322 هـ - 934 هـ کتابی ویژه‌ی آن نگاشته که در بحار الأنوار ( 6 : 641 - 653 ) چاپ شده است . برای آگاهی بیشتر ن . کک : « مباحله » در مجله‌ی کاوه ش 47 - 48 ص 68 . و « آریاهو معجزه » ( کا : 53 : 19 ) ، ا . طبری « برخی بررسی‌ها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی » چ آلمان 1348 خ . ص 65-66 ، 109 بیرونی . ما للهند . چ 1958 ص 473 ] .

45 - اکنون حسن می‌کنم که من با کارادوفا در آن نظریه که در کتابش « دین اسلام » پاریس 1909 : 60 آورده هم‌فکر شده باشم [ B : تفاتی ]

آموزش‌های مذهبی را در این مساله ، ابن قیم جوزیه در « شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة و التعلیل » بویژه در ص 85 آورده است .

46 - B : ن. ک : پژوهش بسیار جالب ه . گریم «دوپهلو بودن قرآن»  
در سالنامه‌ی پروس 1917 : 42-54 .

47 - محمد . از : هوبرت گریم Hubert Grimme 1 : 105 بمسد  
( مونستر 1895 ) .

48 - B : ن. ک : سبکی . طبقات الشافعیة 1 : 90 ، 3 ( از سندهای  
کهن تر ) .

49 - مختصات اساسی تاریخ تمدن در کشورهای اسلامی . از :  
الفرد . و . کریم . لایپزیگ 1873 ص 7 بعد .

49 - M : با اعتراف پیشین گلذیر بدین حقیقت که هردو رای ( جبر و  
اختیار ) در قرآن موجود است ، دیگر موضوع تقدم سوریه بر خراسان  
در طرح مساله منتفی است . باید دید سرچشمه‌ی این دو رای متضاد  
از کجا به حجاز و مفرز محمد راه یافته بوده است .

آری کشاکش مساله‌ی جبر و اختیار پیش از اسلام در میان طرفداران  
دوآلینم هندو ایرانی و طرفداران توحید عددی سامی در دانشگاه‌های  
خاورمیانه از چندیشاپور تا اسکندریه ، جریان داشته است . اینک  
چند توضیح در باره‌ی این بحث :

1 - طبق اصول دوآلینم ، در اثر تضاد و تصادم میان دو جهان خیر و  
شر ، یا نور و ظلمت ، جهان سومی ( که سنتز آنها است و شهرستانی  
- 1 : 252 - آنرا معدل نامیده ) بوجود آمد ، که اجزای آن به تساوی

از آن دو ترکیب یافته بود . انسان که کامل‌ترین عضو این جهان سوم است ، برابر جاذبه‌ی آن دو نیروی متساوی ، در گرایش به یکی از آن دو ، آزادی کامل دارد . نتیجه‌ی گرایش انسان به هر یک از آن دو ، اتصال و سپس اتحاد با آن مبده است . « بهشت و دوزخ » تعبیری از رسیدن به یکی از آن دو مبده است . « آخرت » هنگامی است که پرده از جلو چشم کنار رود و آدمی به بهشت یا دوزخ رسد . به گفته‌ی ابن القضاة : خدا و بهشت یک معنی دارد ( نامه‌ها 2 : 352 ) .

بنا بر اصل ثنوی ، « از یکی جز یکی نزاید » هر یک از دو سلسله‌ی علل و معلولات در خیر یا شر مجبور هستند . تنها انسان در برابر آنها آزادی دارد . « عدل » و « لطف » لازمه‌ی جبری مبده خیر است و ستم و کین لازمه‌ی تفکیک‌ناپذیر شر است . مسلمانان ، بازماندگان این گروه را بنام « أهل التعجیز » رد می‌کردند ( ذ 10 : 187 ) .

2 - بنا بر عقیدت توحید عددی سامی ( یهودی ) خدا چیزی غیر از خود جهان و بیرون از جهان است و آفریننده‌ی هر خوب و بد جهان می‌باشد . او نیرومندترین نیرومندان و ... ترین ... تران است . او مختار و خودکامه است ، هر چه بخواهد می‌کند ، اراده‌ی انسان در برابر اراده‌ی او هیچ است ، انسان مجبور محض می‌باشد . خوب آنست که خدا بخواهد ، بد آنست که او نخواهد .

3 - پس از آمیزش افکار هندی و یهودی ، چنان معجون پیچیده آمده است که جدا کردن اجزای آن بس دشوار است و حکم برنده بر آنها نتوان نهاد . ثلوث آریائی در سده‌ی دوم میلادی از صورت اصلی ( خیر + شر = معدّل ) به صورتهای گوناگون در آمد . مرقیون ( م 155 م ) آنرا به صورت ( نور + ظلمت = مسیح = انسان قدیم ) در آورد ( ملل و ملل )

شهرستانی 1: 252) . ابن دیسان ( 154 - 222 م ) آنرا در برخی آثارش به صورت ( پدر زندگی + مادر زندگی = فرزند = مسیح ) بیان کرده است ( Dr. H. J. W. Drijvers Bardaisan of Edesse. Assen 1966. pp 5 ) پانوشته‌های 22 و 23 و 24 بخش 1 درص 51-54 نیز دیده شود .

بنا بر آنچه در کتاب « قدر » منسوب به ابن دیسان آمده است : انسان در مسائل اخلاقی صاحب اراده است و در برابر دو نیروی جبری و تغییر ناپذیر مادی که از طرف خدا بر جهان تسلط دارند ، آزادی کامل دارد . آن دو نیرو عبارتند از :

الف : « نهاد » که سلسله‌ی نیکی و هماهنگی است . و در زبان سریانی آنرا « خین = طبیعت روانی » نامیده است .

ب : « قدر » که سلسله‌ی شرور و ناهماهنگی است . و در زبان سریانی « حلق = طبیعت جسمانی » نامیده است .

روانِ انسان که « نهاد » او است پیش از ترکیب با جسم که « قدر » او است ، در عالم جبروت ، مجبور بوده است . اما پس از گرفتاری به جسم ، از اختیار برخوردار شده است . ( ص 10-11 کتاب قدر یا « قوانین کشورها » چ . کیورتن Cureton لندن 1858 به عنوان : Book of The Laws of Countries ) .

أشعري مانند این سخنرا به نظام نسبت داده است (مقالات الاسلاميين 2: 27) .

اما مسیحیان این فالوثر را به کلی مسخ کرده به شکل سه صفت برای یک چیز در آورده و در نتیجه به تله‌ی جبر ناشی از توحید عددی یهودی افتادند . ( ن.ك: بولس . رومیه . 9: 20-22 به پیروی از إشعیا 16: 29 ، إرمیا 18: 6 ، حکمت 12: 12 ، 15: 7 چاپ عربی ) .

پس نظر کریمرو گلدزیهرو دیگر خاور شناسان پیرو ایشان ، که جبررا عقیده‌ی اصلی همگی مسلمانان شمرده ، گویند : اختیار به‌وسیله‌ی مسیحیان سوریه به‌اسلام در آمده است ، پایه‌ی درستی ندارد . بلکه ایرانی بودن باورِ اختیار در سده‌های نخستین اسلام ، چنان روشن بوده است که جبریان ایشان را مجوس می‌خوانده‌اند . هرگاه سخن این خاورشناسان درست بودی طبیعتاً بایستی حدیث سازانِ جبري آنرا به‌صورت « القدرة نصارا هذه الأمة ، به‌پیغمبر می‌بستند نه « مجوس هذه الأمة » .

۴ - همچنانکه آمیزش افکار نثو افلاطونی با یهودیت ، در سواحل پیغمبرخیز شرقی‌میدترانه ، مسیحیت را پدید آورد ، در ایران نیز ، آمیزش توحید عددی یهود با دوآلیزم گنوسیست آریائی و افکار نثو افلاطونی ، موجب گرایش اشراف روحانی در عهد اشکانی و روحانیان زردشتی هر بار ساسانی ، به‌نوعی توحید گردید . پس برای یافتن مفهومی عام که بتواند دو اصل متضاد روشنائی و تاریکی را در برگیرد ، کوششهایی انجام یافت . گروهی « ثواب = مکان » ، و گروهی « زروان = زمان » را به‌مثابه‌ی بس‌رحل آن دو عنصر برگزیدند (احسان طبری برخی بررسیها در باره‌ی جهان بینی‌های ایرانی چ 1348 خ . ص 65-66) و این عقیدت دوم که به‌زروانی شهرت داشت گسترش بیشتر یافت ، و چنانکه حدیث : لاتبوا الدهر فان الدهر هو الله ( الايضاح . فضل بن شاذان چ محدث . ص 9 والنهایی ابن اثیر - واژه‌ی « دهر » ) نشان می‌دهد ، دامنه‌اش به‌جزیره‌ی عرب و حجاز نیز رسیده بوده است . نمونه‌ای از کوشش دولت ساسانی برای گردانیدن فلسفه‌ی دوآلیزم به‌باور توحید ، کنفرانسهایی است که از مؤبدان ، برای تأیید این گرایش تشکیل می‌داد . نخستین کنفرانس که بنام « انجمن آتشکده‌ی آذر فرنیغ پیروزگر » شهرت دارد ، در لارستان ، زمان شاپور اول ( 241-272 م ) تشکیل شده و در آن

مؤبدان مؤید « ارداویراف » را برای معراج رفتن انتخاب کردند . او با کاری همچون خلسه‌ی افلوطین و روّیای یوحنا و معراج محمد و خلسه‌ی سهروردی و خلسه‌ی میرداماد، به‌پشت و دوزخ سرزد و نتیجه‌ای توحیدگرا به دست آورد ( برخی بررسیها ص 106 و ارداویرافنامه‌ی دکتر عقیقی چ مشهد، ص. چهل و سه ). پس از این معراج بود که دادگاهی به ریاست « کرتیر » تشکیل شد و مانی ثنوی را محکوم به اعدام کرد . دومین کنفرانس را شاپور ذوالاکتاف ( 309 - 397 م ) به عنوان انجمن آذرباد ماراسپندان، تشکیل داد و اوستارا به شکل 21 نسبی در آورد ( برخی بررسیها ص 109 ) و گرایشهای توحیدی آن، مذهب دولتی زردشتی را به طرف یکتاپرستی و جبر کشانید . پس اِشراقِ هندی به نبوت اسرائیلی نزدیک شد و زردشت پیغمبری همانند انبیای یهود، معجزه‌مند شناخته گردید . و در نتیجه مذهب جبر اندکی در ایران انتشار یافت .

ولی تأثیر این کنفرانسها در میان توده‌های مردم زیاد نبود . ایشان آندیشه‌ی ساده و طبیعی دوالیزم خود را با پوسته‌های خرافاتیش نگاه می‌داشتند ، دانشمندان متکی به مردم همچون مانی و مزدک نیز با افکار توحیدی دولتی و جبر و معجزه‌تراشیا که لازمه‌ی آنست، مبارزه می‌کردند . ولذامی بینم یکی از فرماندهان عرب به مدینه گزارش می‌دهد که ما با مردی می‌جنگیم که معتقد به قدر ( جبرِ الهی ) نیستند ( ص 176 م 17 ) .

پس از یورش عرب ، نیز این دو گانگی مذهب دولتی و مذهب توده‌ها در ایران ادامه یافت . با درهم شکستن دولت ساسانی به علت دست خالی بودن مهاجمان عرب جز جایجا شدن مهره‌ها و تغییر زبان حادثه‌ای رخ نداد . در مذهب دولتی، یحای اصطلاح آهورامزدا « الله » و یحای « ایزد » « آدم » و یحای « اهریمن » شیطان قرار گرفت . خود زردشت نیز همان ابراهیم خلیل پیغمبر معجزه‌مند یهودی شناخته شد .

از طرف دیگر در مذهب توده‌ها ، غلات ، قدریان ، معتزله ، شیعه ، که بازماندگان مذاهب ضد دولتی در عهد ساسانی بودند ، هر کدام به شکلی اصول دوالیزم اشرافی مانویان و دیصانیان را به توحید اشرافی گردانیده به عربی ترجمه کردند و بازم به مخالفت با مذهب دولتی جبر و توحید عددی سنتی و معجزه تراشی‌های جدید عربها ، به مبارزه ادامه دادند . ایشان آیات جبر غمی قرآن را به آیات اختیاری ، و با کک خطبه‌های 1 ، 161 ، 183 علی بر ضد توحید عددی در « نهج البلاغه » و نیز دعا‌های صحیفه‌ی سجاده ، تفسیر می‌کردند . اما باز ماندگان مذاهب موحد زردشتی و رزوانی یعنی جبریان طرفدار دولت ساسانی ، پس برخی به سنیان جبری و ظاهریان طرفدار خلیفگان پیوستند ، و برخی دیگر به گروه اشرافیان میانه‌رو ، یعنی صوفیان جبری گرویدند . پس « جبر » به صورت ظاهر وجه مشترك میان صوفیان و سنیان شناخته شد . اما در واقع ، بگفته‌ی آملی در « جامع الأسرار » و صدر اصفهانی به نقل قاضی نور الله شوشتری در « مجالس المؤمنین » در احوال آملی : جبر صوفی به اختیار شیعی نزدیک‌تر است تا به جبر اشعری ، زیرا که صوفی منکر وجود ماسوی الله است ، پس ماورای جبر و اختیار است ، اما اشعری قائل به موجوداتی است که مجبور می‌باشند .

به تعبیر دیگر ، مذهب سنتی تکامل یافته‌ی مذهب دولتی ساسانی و مذهب شیعیان تکامل یافته‌ی مذهب توده‌های عصر ساسانی می‌باشد . « اختیار » همان اختیار ثنوی است و جبر همان جبر توحید عددی می‌باشد . پس اگر برخی از مسیحیان سوریه برخلاف تورات و انجیلشان قائل به اختیار شده‌اند ، آنرا از ثنویت هندو ایرانی گرفته‌اند ، نه آنکه به ایرانیان آموخته باشند .

اگر محمد در مکه بیشتر اختیاری بوده و در مدینه به جبر گرائیده است ،

(ص 175) شاید به سبب شیوع افکار مانوی در مکه و تمرکز زروانیت و یهودیت در مدینه و یا اثر آمیزش مذهب با سیاست در اینجا بوده باشد .

صفات بدی که سفیان باستان به خدا نسبت می‌دادند ( همچون ظلم ، مکر ، حيله ، قهر ، انتقام ، جسمیت ) بند 10 از بخش 1 ص 35-39) همه ناشی از توحید عددی است که از هویت به مسیحیت و اسلام سرایت کرده و گنوسیست‌های مسلمان شده ، قدریان و غلات شیعه ، همی آیات و احادیث آنرا تأویل می‌کردند . سپس دیگر فرقه‌های اسلام نیز از ایشان پیروی کرده‌اند . برخلاف نظر خاور شناسان که اسلام را از کتابهای سنی قدیمی شناخته‌اند ، امروز کسی از مسلمانان ، حتا خشک‌ترین سنیان نیز معتقد به آن خرافات سنی قدیم نمی‌باشد .

50 - B : ن. ک: « کشاکش‌های مسیحیان و تدوین آموزشهای اسلام » از C. H. Becker در مجله‌ی آسوری 1911 . 26 : 175 تا 195 . این پژوهش در ضمن « بررسی‌های اسلامی چ لایزیگ 1924 در 1 : 432 تا 449 آمده است . تاثیر مسیحیت بر روی ساختمان اولیه‌ی اندیشه و آموزش آزادی‌ی اراده ، به طوری که از آغانی 8 : 79 نیز استنباط می‌شود آشکار بوده و خود مسلمانان نیز از این تاثیر آگاه بوده‌اند . [ M : شکی نیست که جبر مسیحی کمتر از جبر سنی است . ولی به هر حال در مسیحیت نیز طبق « پولس . رومیه 9 : 20 - 22 به پیروی از یهود در ایشیا 29 : 16 و ارمیا 18 : 16 و حکمت 12 : 12 و 15 : 7 ، جبر آشکار است . از پژوهش علمی به دور است که ما تاثیر عمیقی اختیار مطلق ثنویان را در اعراب مهاجر به ایران نادیده بگیریم ، و افکار اختیار معتزله‌ی ایرانی را واگرفته از مسیحیان روم بشمریم ] .

50 - M : دلیلی در دست نیست که پس از سقوط تیسفون در 635 هـ



به دست عرب ، مرکزیت فکری جامعه از آنجا به دنبال خلیفگان جاهل اموی به دمشق منتقل شده باشد . بلکه به عکس ، تاریخ نشان می‌دهد که گنوسیتهای ایرانی پس از سقوط تیسفون و سورا ، به زیر لوای قبایل عرب درآمده ، به نام موالی « عجل » و « کنده » و « قیس » و « کنانه » در خلافت علی و بعد از آن در کوفه مجامع علمی داشته‌اند . برخی از اصول چهار صد گانه‌ی شیعی چون « اصل سلیم بن قیس » و « اهللیجة » و « مصباح الشریعة » و « اصل ظریف بن ناصح » ( که همان قانون نامه‌ی آبگار . کا 44 است ) زاده‌ی همین انجمن‌های علمی موالی در عراق بوده‌اند . چنین جنبشی در پیرامون دربار امویان بی‌سراد در دمشق دیده نمی‌شود . پانوشته بند 10 بخش 5 نیز دیده شود .

51 - B : گسترش این جنبش در گزارش ابن سعد 5 : 140 بچشم می‌خورد که قاسم نواده‌ی ابو بکر ( م 106 - م 729 ) و سالم نواده‌ی عمر ( م 106 - م 729 ) بی‌میلی خود را نسبت به آندیشه‌ی قدریان نشان می‌دهند .

51 - M : برای کتاب شناسی این موضوع : در ذریعه 40 رساله به عنوان « جبر و اختیار » و 9 رساله « خلق افعال و اعمال » و 40 شماره عنوان « قضا و قدر » و 18 مثنوی « قضا و قدر » دیده می‌شود .

51 - M چنانکه در پانوشته 49 از ابن دیصان نقل شد : « قدر » نام یکی از دو نظام خیر و شر است که هر دو حتمی و تقییر ناپذیرند ، و انسان در برابر آن دو در مسائل روحی و اخلاقی آزادی مطلق دارد . پس تسمیه‌ی ضد به ضد در کار نیست ، بلکه قدریان قائل به آزادی اخلاقی و روانی انسان و در عین حال قائل به جبر مادی سلسله‌ی علل بوده‌اند .

52 - B : کسانی که پیرو عقیده‌ی آزادی‌ی اراده می‌بودند از این نام خوششان نمی‌آمد ، بدین جهت نام « قدری » را به دشمنان خود دادند .

سپس جمله‌ای ساخته به پیغمبر نسبت دادند که «القدرية مجوس هذه الأمة = قدریان مجوسان این امتند» ایشان بدین ترتیب پیغمبر را برضد قدریان سنّی قرار دادند. کلامی نیز به علی نسبت دادند که آنرا مرتضی در «غور الفوائد و درر القلاید» تهران 1277 هـ. ص 58: 7 وزغشری. کشف. درتفسیر فصلت 41: 16 آورده‌اند. در باره‌ی معنی‌های مختلف «قدری» ن. ک: تالینو در مجله‌ی پژوهشهای خاوری *Rivista degli studi orientali* 7: 1916 ص 461 - 466. [ M : گلدزیهر در اینجا دو فرض بی‌پایا کرده است. نخست آنکه قدریان نام خویش را بر سنّیان نهاده‌اند. دوم آنکه حدیث یاد شده را قدریان ساخته‌اند. ولی در واقع وقتی که عربهای سنّی به ایران آمده و با افکار ایرانی آزادی‌ی‌اراده روبرو شدند، این حدیث را برضد ایرانیان طرفدار اختیار ساخته‌اند، سپس قدریان گفتند: چون قدر به معنی جبر است، پس مقصود پیغمبر سنّیان جبری بوده است نه ما که قابل به اختیار می‌باشیم].

52 - M : در ترجمه‌ی عربی بجای «هندي» واژه‌ی «تورات» آمده است و این شاید درست‌تر باشد. پانوشته 53 دیده شود.

52 - M : در «أعراف 7: 172» جز به تعهد بکتابرسّی که در عالم ذرّ از فرزندان آدم گرفته شده، «إشارتي نیست» لیکن حدیثهای جبریان که مفسرانی چون ميبدي در آن آیه آورده‌اند، توضیح می‌دهد که خدا افعال بشر را نیز در همان هنگام معین کرده بود.

53 : ن. ک: طبري 25: 6 در تفسیر «شورا 42: 9».

53 - M : در اینجا در ترجمه‌ی عربی افزود شده است: [ و این فکر هندبست ] سپس در پانوشته می‌گوید: [ ن. ک: مجله‌ی خاوشناسی آلمان 57: 398 ] و این همان آغاز پانوشته 56 باینگر است.

54 - B: ترمذی . صحیح . چ بولاق 1292 هـ 2 : 188 : 11 .

54 - M : بازم گلدزهر سبب پیدایش آراء قدری و مرجی و معتزلی را در اسلام ، نه آزاد اندیشی بلکه افکار پارسیانه می‌خواند ، و مخالفان ایشان را نه حکام عرب بلکه توده‌های کهنه پرست می‌داند . لیکن مسلم است که اسلام سنتی عربی صحرائی عربستان در سده‌ی یکم ، سامی منش‌تر و مادیت‌بدانی آن آشکارتر از اسلام گنوستیک و هندی منش متافیزیک عراق و ایران ، در سده‌ی دوم بوده است . و با صرف نظر از تخرمی گنوسیزم که در خود قرآن نیز بوده و به وسیله‌ی سه خلیفه پرده پوشی شده است ، تحول اسلام از صورت سنتی مادی بدوی صحرا به سوی متافیزیس ، که در دو قرن اول رخ داد ، خود نوعی ترقی است و نمی‌توان بدین سادگی ، آزاد اندیشی را از آن سلب کرد .

اشتباه گلدزهر در آنست که « مردم » را بجای « حکام عرب » مخالف آراء متافیزیک قدریان می‌شمرد و آراء قدری را صدای وجدان مذهبی « عده‌ای پارسی » قلمداد می‌کند . در سورتی که توده‌های مردم آریائی عراق پیش از آمدن عرب به مرحله‌ی متافیزیک رسیده و خودشان نوعی قدری مسلک بودند . و این حکام و مهاجران عرب بودند که در اثر عقب افتادگی از این وجدان عالی تر وحشت داشتند ، حدیثها از گفته‌ی پیغمبر برضد گنوسیزم و گنوستیهای مسلمان شده می‌ساختند . آری یک اقلیت عرب هم از قدر و گنوسیزم طرفداری کردند ، و ایشان همان اهل صفه و پروان خاندان محمد بودند که هسته‌ی اولیه‌ی اسلام را از میان دربدرها و طبقه‌ی پائین اعراب تشکیل داده بودند . گلدزهر وجود افکار نسیه مرقی گنوسیزم ایرانی را هنگام فتح عرب و تاثیر آن را در فاتحان نادیده می‌گیرد ، پس آغاز آزاد اندیشی مسلمانان را تا سده‌ی سوم که ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونان آغاز شد به عقب می‌کشد . ازین روی او

پدیده‌های مترقی سه قرن اول را افکار پارسایان می‌نامد و این نگرشِ نادرست را تا پایان کتاب ادامه می‌دهد. ما در پانوشته 51 بخش 4 بادو گونه پارسائی در قرن اول آشنا خواهیم شد :

الف : پارسائی گنوستیک و مترقی و طرفدارِ هنر .

ب : پارسائی عقب افتاده‌ی صحرائی که دشمن هنر بوده است .

55 - B : مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG. 57 : 399 .

56 - اضافه بر آن، ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57 : 398 [ B : بنا برروایتی دیگر ؛ پیغمبر این را سرزنش می‌کند که کودک بی‌گناه به بهشت برود ، چون درموقمی که این کودک نطفه‌ای در پدرش می‌بوده ، سرنوشت او برای پس از مرگش تعیین شده بوده . ( مسلم : 286 ) این روایت مورد انتقاد و نفی قرار گرفته است . ن. ک : دمیری 2 : 141 ماده‌ی « عصفور » . متن دمیری بامتنی که مورد استفاده‌ی مسلم قرار داشته نیز موافق نیست .

57 - قلهاوزن در « امپراتوری عربی سقوطش » ص 217 ، 235 این موضوع را ناشی از علل سیاسی می‌داند نه عقیدتی . قدریان آورده‌اند که حسن بصری پارسا در نامه‌هایی که به عبد الملک و حجاج نوشت کوشید تا فرمانروایان اموی را به پوچ بودن عقیدتشان در جبر آگاه سازد . ن. ک : احمد بن یحیی . ملل و نحل . ج آر놀د T. W. Arnold - « معتزله » - لایپزیگ 1903 ص 12 ببعد .

58 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان 57 : 349 و نیز همانجا 60 : 25 . شعرهای جبری فرزندق قابل ملاحظه است .

58 - M : ساسانیان بنا بر طرز فکر آریائی همه احکام را بشری و ناشی از اشراق عقلی پادشاهان فیلسوف می‌دانستند که قابل تغییر نیز می‌بود. خودشان نیز مدعی نوعی اتصال گنوستیک با عقل فعال می‌بودند. اما خلیفگان راشد و اموی بنا بر اصول عقاید سامی احکام را الهی محض (و تغییر ناپذیر . ص 242 ) می‌شمردند . ایشان دستورهای الهی را تنها به صورت سخن وحی اسرائیلی تصور می‌کرده، از صورت رفیق‌تر اشراق و گنوس ساسانی آگاهی نداشتند تا امکان ادعایش برای خود ایشان نیز ممکن گردد. از طرفی ایشان در وحی اسرائیلی را نیز با مرگ محمد بسته شده اعلام کرده بودند، پس ناچار برای توجیه اعمال خود به فرمول قضای ازلی دست زدند. این فرمول به گفته گلدزیهر تقلیدی از تورات است و از روی عهدالست اعراف 7: 172 ساخته شده است .

59 - آغانی 10: 99 .

60 - ابن قتیبة المعارف . ص 225 .

[ M : در اینجا عطاء بن یسار قدری مذهب دیده می‌شود، در حالی که هنوز زبان عربی را درست یاد نگرفته و به رسم دوره‌ی ساسانی در کوچه و بازار به داستان سرایی دوره گرد مشغول است. او به همراه معبد جہنی به نزد حسن آمده ازو پرسیدند : « چرا پادشاهان خون مسلمانان را ...؟ » حسن پاسخ داد : « این دشمنان خدا ( امویان ) دروغ می‌گویند. داستان سرایی دوره گرد، از وسائل بالا برون سطح فرهنگ، که در عهد ساسانی متداول بوده است ، سخت مورد نفرت تازیان قرار داشت ، ابن جوزی کتابی در بدگونگی آریایشان به نام « القصص » دارد . گلدزیهر نیز مقالی به آلمانی درباره‌ی قصه گوینان دارد که خدا بخش هندی آنرا به انگلیسی در آورده بر ترجمه‌ی کتاب « تاریخ تمدن اسلام در سده‌ی چهارم »

تألیف آدم متز Adam Metz افزوده است که در ترجمه‌ی عربی نیز در ج 2 ص 146-156 آمده است .

61 - الامامة و السياسة 2 : 41 .

61 - M : در اینجا نیز مقصود باید توده‌های عرب مهاجر باشد نه توده‌های بومی آریائی ، زیرا که ایرانیان چنانکه در پانوشته 49 ص 250 گذشت پیش از آمدن عرب خود ثنوی و اختیاری مذهب بودند، و مسیحیان سپس هر چند کمتر با کندی تازیان این عقیدت را از ایشان و اگر گرفته بودند .

62 - ابن سعد 6 : 236 . برخی راویان ، محمد بن حنفیه را نخستین طرح کننده‌ی نظریه‌ی ارجاء ( مرجی گری ) شمرده‌اند ( ابن سعد 5 : 67 : 16 ) [ B : به روایت دیگر ( ابن سعد 5 : 241 ) این پسرزاده‌ی او حسن بوده که مقاله‌ای درباره‌ی « ارجاء » تدوین کرده است . در این باره نیز ن. ک : فرهنگ معاصر 1 : 5 ص 64 .

62 - M : انتشار افکار قدری آغاز نفوذ افکار توده‌های آریائی را در اعراب مهاجر اعلام کرد . اما در اثر سرکوب قدریان ، این نفوذ به صورت ملایم تر « معتزله » درآمد . آری در این مرحله قدریان و معتزلیان هر دو حامل و ناشر افکار اشرافی آریائی ( البته بخش مانوی نه زروانی ) و با اندازه‌ای ضد ارسطو بودند ، لیکن هنگامی که معتزله به وسیله‌ی مأمون عباسی به حکومت کشانیده شدند ، خود به آلتی برای ترجمه‌ی فلسفه‌ی ارسطو به عربی تبدیل گشته ، بر ضد اشرافیان اخوان الصفا و راوندی فعالیت می کردند . پس نمی توان معتزله را به طور درست ضد ارسطو نامید . پانوشته 103 نیز دیده شود .

63 - برای معنی واژه‌ی « معتزله » ن. ک : مجله‌ی خاورشناسی

آلمان 41: 35 پانوشته 4. نیز ابن سعد 5: 225. در آنجا واژه‌ی معتزله، مرادف «عابد، زاهد» آمده است و معتزلی را صفتی برای پارسا قرار داده است. [B: به هر حال این لقب به کسانی داده شده بود که زندگی پارسایانه‌ای را که به خدا پیوند داشت می‌گذارند مردمانی عابد، منقطع (همانجا. ص 208) تاسک، متاله بوده افراد بی‌اعتقادی چون محمد بن منذر معاصر مأمون را بیم می‌دادند تا ایشان را به راه راست بیاورند و زندگی ایشان را به صورت عابدانه درآورند (أغاثی 17: 10)] در ترجمه‌ی عربی انجیل چ 1233 هـ واژه‌ی «فریسی» را به «معتزلی» ترجمه کرده‌اند (مجله‌ی المشرق. 11: 905).

[M. در نخستین سده‌ی میلاد مسیح، یهودیانی که با فلسفه‌ی یونان آشنا شده، در صدد آشتی دادن مذهب خویش با آن برآمده بودند «فریسی» خوانده شدند. مسیح‌خود یکی از همین یهودیان فریسی بود. واژه‌ی «فریسی» با «فرز» که در عربی به معنی جدا شدن و اعتزال است هم‌ریشه می‌باشد. شاید در سده‌ی دوم هجری، سنیان به تقلید یهود، این انشعاب‌گران را «معتزله» خوانده باشند].

63 - M: آراء معتزله نیز مانند قدریان و مرجیان زاده‌ی گنوسیزم آریائی و تکامل یافته‌ی آندیشه‌ی فرقه‌های ثنوی ایران ساسانی بود که به عربی ترجمه شد و کم‌کم خود تازیان نیز بدانها گردن نهادند، پس اسلام سنتی بدائی و مادی صحرا که در قرن اول از عربستان به عراق آمده بود، در سده‌ی دوم در اینجا به صورت مذهبی متافیزیکی درآمد. همچنانکه در پانوشته 54 ص 259 دیدیم گلدزیهر این تحول اسلام را ناشی از آزاد آندیشی ندانسته، زائیده‌ی افکار پارسایانه می‌شمرد. ولی همین جدا شدن معتزله از سنیان قشری ظاهری محافظه‌کار، چنانکه در پانوشته 63 دیده می‌شود خود نشانه‌ی آزاد آندیشی ایشان است. آری ابن افکار

آریائی و آتئیست و نبوده بلکه سخت خدا پرستانه و پارسایانه می‌بود ،  
 اما خدای ایشان متافیزیک و پارسائی ایشان هنرمندانه بود و با خدای  
 مادی و زنجت و ضد هنری که اعراب سنتی آورده بودند تفاوت  
 می‌داشت .

64 - هنری گالان Henri Gallan از این کتاب به‌عنوان « بحثی  
 در معتزله ، خرد گرایان اسلام ، ژنو 1606 باذ نموده است . [ B :  
 برخلاف تعبیر اخیر درباره‌ی نام معتزله که نالینو درجمله‌ی پژوهشهای  
 خاوری 7: 421-460 (1916) تلفیق کرده ، گلدزیهر تعبیر قدیمی را می‌پسندد .  
 ن. ک : اسلام ( 1918 ) 7 : 207 .

64 - مریک از نهضت‌های فکری اسلام که زیر نفوذ افکار آریائی  
 بوجود می‌آمده و از طرف دستگاو خلیفگان سرکوب می‌گشته ، دوباره  
 پس از مدتی ، اما با روشی نرم تر ، یعنی سنتی مآبانانه تر ، و به نام فرقه‌ای  
 نوین ظهور می‌کرد . پس این عقوب نشینی معتزله از برخی افکار مترقی‌تر  
 مرجیان یا قدریان ، نمی‌تواند انگیزه‌ی آزاد اندیشی را از ایشان دور کند .

65 - ن. ک : شرح حالش را در کتاب « معتزله ، از ت. و. ارنولد .  
 ص 18 .

66 - بیهقی . المحاسن . چ شوالی ص 364 . صفت زهدِ او را ، ن. ک :  
 ارنولد . همان کتاب ص 22 [ B : در باره‌ی این عمرو بن عبید ن. ک :  
 مرتضا . غرر الفوائد و درر اللائد چ تهران 1277 هـ ص 66 - 69 ] .

67 - ناسده‌ی چهارم صفت زهد هنوز از صفات آشکار معتزله می‌بود  
 ( باقوت . چ مرگولیوت 2 : 309 : 11 ) :

[ M : در آنجا اسماعیل بن عباد ( م 385 هـ ) زهد یک معتزلی را



ستوده است. گلدزیر از این نتیجه می‌گیرد که زهد ملأً پیدایشِ  
 اندیشه‌ی معتزلی بوده است. اما اگر متوجه باشیم که معتزله مانند همه‌ی  
 فرقه‌های گنوسیست دیگر در چهار قرن اول اسلام، در اثر فشار دربار  
 خلافت، روز به روز از آزاد اندیشی دور شده، رو به سنتی‌گری سیر  
 نزولی طی کرده‌اند، تا آنکه در سده‌ی چهارم اشخاصی چون همین صاحبِ  
 عباد یافت شدند که از اعتزال جز نام نداشته‌اند و به شهادت «مثالب الوزیرین»  
 مردی سالوس و متظاهر به مذهب بوده (کاوه 45: 77) بنا بر این افتخار  
 به زهد در چنین عصری از چنان کسی، نمی‌تواند هسته‌ی پارسایانه‌ی خشک  
 برای اعتزال در سده‌ی دوم اثبات کند. به ویژه آنکه سیاق کلام  
 گلدزیر همانند نظرش درباره‌ی مرجئه، جریان را به عکس واقع تاریخی،  
 سیری از پارسائی به آزاد اندیشی جلوه می‌دهد. پانوشته 54 و 63 نیز  
 دیده شود.

68 - کریمر A. V. Kremer : تاریخ تمدن خاور در عهد خلیفگان

. 267 : 2

69 - جاحظ . حیوان 3 : 18 ( چ بیروت 1968 . 1 : 419 ) در باره‌ی  
 شک 6 : 11 ( چ بیروت 2 : 401 ) این افکار درغزالی ، با همه مخالفتش با  
 معتزله ، اثر نهاده که می‌گوید : « میشلو بیدبق لوبیعاین » یعنی : کسی  
 که شک ندارد نمی‌تواند بیژوه و بخردانه بنگردد ( موزنی صدق . چ عبری  
 گدنتال ) اصل عربی این عبارت غزالی را ابن طفیل در کتاب « حی ابن  
 یقظان » ( چ گوته Gauthier جزائر 1900 ص 13 ) آورده است [ B :  
 میزان الاعمال . قاهره 1328 هـ ] .

[ M : محاسبی ( 243 هـ - 857 م ) در «النصایح» و «الرعاية» شک را  
 پایه‌ی تصوف نهاده است. غزالی در «المنقذ من الضلال» و «فضائح الباطنية»  
 گوید : إسماعیلیان و پیش از ایشان مازریان ، در مناظره به تشکیک اهمیت

بسیار می‌دادند . عين القضاة در ارزش شك گوید : شك نخستین مقام سالکان است . تا به شك نرسد طلب نبود (نامه‌ها 1 : 309 ) از چندین هزار تن یکی به شك نرسند ( نامه‌ها 2 : 93 ) .

می‌توان مرحله‌ی شك را در راه سلوك تصوف باوادی چهارم از هفت وادی عطار تطبیق کرد که مرحله‌ی آزمایش برای برون شدن از مرحله‌ی علم کثرت ( وادی سوم ) و درآمدن به مرحله‌ی علم وحدت ( وادی پنجم ) است . اینها بود که دکارت ( م 1650 م ) را متوجه اهمیت شك نمود [ .

70 - شرح الفقه الاکبر منسوب به ماتریدی . چ حیدرآباد 1321 هـ ص 19 .

[ M : نظام معتزلی ( م 221 هـ - 836 ) : حس ششم غریزه‌ی جنسی نرو مادگی است ( اصول الدین بغدادی . ص 10 ) عباد بن سلیمان معتزلی ( م 250 هـ - 864 م ) : حس ششم در آلت تناسلی است ( اشعری 2 : 31 ) دیگران می‌گفتند : خدا را در قیامت با حس ششم توان شناخت ( اشعری 2 : 31-32 ) ابن ابی عزافر شلمفانی ( کشته 322 هـ - 934 م ) کتابی بنام «حس ششم ، نگاشته بود ( بیرونی . آثار الباقیه . ص 214 و باقوت . مرگولیوٹ 1 : 301 ) . شاید نظریه‌ی حس ششم جنسی یاد شده ، با فریدیسم که این غریزه را منشأ هنرهای زیبا می‌شمرد قابل مقایسه باشد ] .

71 - B : ن . ک : لسان العرب 3 : 269 . این بشر معتمر شعری پندآمیز

نیز دارد که در آن علی را بر خوارج ترجیح می‌نهد ( الجاحظ . حیوان . 6 : 155 : 9 ) .

72 - الحیوان ، جاحظ : 6 : 95 ( چ بیروت 2 : 490 - 496 ) ، در مقابل

این آزاد اندیشی ، تقلید کور کورانه از عادات موروثه است که بر بیشتر میانه خردان تسلط دارد ( ص 96 ) . [ B : هم‌در این چاپ هم در چاپ

وین ، از متن عربی کلمه‌ای افتاده و بجایش کلمه‌ی تصحیف شده‌ای آمده که قابل توجیه نیست [ .

73 - ن. ک : دلالة الحائرين . از ابن میمون . ج 1 فصل 73 مطلب 12  
و برای شک متکلمان ، ن. ک : مجله‌ی خاور شناسی آلمان 62 : 2 .

73 - معجزه بودن قرآن و افسانه‌های معجزه‌نمای دیگر از طرف خلیفگان و به تقلید از اساطیر یهود و نصارا بر مردم تحمیل می‌شد ، معتزله چون ( نظام ) و اسماعیلیان ( چون سجستانی ) و دیگر گنوسی‌ها ( چون راوندی ) بر ضد این معجزه سازیهای خلیفگان مبارزه می‌کردند. نه بر ضد افکار توده‌ها ! دوات تنها پس از مغلوب کردن ایشان در سده‌ی چهارم توانست معجزه‌ها را به مغز توده‌ها فرو کند . اما فلاسفه‌ی شیعه ، چنانکه از « آغاز و انجام ، خواجه‌ی طوسی و « اضعویه ، ی ابن سینا و جز آنها بر می‌آید ، تا پایان نیز زیر بار خرافه سازیهای خلفا نرفتند . مقاله‌ی معجزه آزمیزی در مجله‌ی کاوه . ش 52-54 دیده شود .

73 - M : در اینجا باید یاد آور شد که شیعه این نقطه ضعف سفیان را نداشتند ، پس این سه‌ساله سدی برایشان نبوده است زیرا که :

الف : شیعه از دوره‌ی غلات ( مقالات اشعری 1 : 77 ) تا دوره‌ی میرداماد ( 1041 هـ - 1631 هـ ) منکر حدوث زمانی جهان بوده آنرا حادث دهری می‌خواندند .

ب : بیشتر ایشان علم خدا را به کلیات می‌دانستند نه به جزئیات .

ج : ایشان خرق قانون طبیعت را محال شمرده - معجزات را عملی طبیعی شمرده و آیات قرآن را که در ظاهرش اساطیر معجزه نمای یهود و مسیحیان را پذیرفته است ، تفسیر می‌کردند . این تفسیرها در «البدء والتاریخ» مقدسی و

تفسیر سلمی و کافی کلینی دیده می‌شود. و در نتیجه همه‌ی حملات غزالی و سفیان ظاهری بر ایشان بدین مسائل فلسفی تکیه دارد، و گرنه جنگ علی و عمر پیراهن عثمانی بیش نبوده است.

74 - گلذیر « ماهیت روان » به آلمانی. ص 13 پانوشته 4، 5 بعد.

75 - B : فهرست ، در مجله‌ی « وین برای خاور شناسی WZKM 4 ( 1890 ) : 220 : 3 در زیر نوشته‌های « اصل : کتاب الخطب فی التوحید والعدل .

75 - M : چون گلذیر ایرانی بودن اندیشه‌های قدری و معتزلی را نادیده می‌گیرد و آنها را واگرفته از مسیحیان جلوه می‌دهد ، ناچار در اندیشه‌ی « محدودیت قدرت خدای که کاملاً ایرانی است و با اندیشه‌ی مسیحیان ناماز است در می‌ماند و آنرا گام تند روانه‌ای می‌شمرد که معتزله زیاده بر قدریان رفته‌اند .

آری این نظریه که نزد شیعه و معتزله به قاعده‌ی « وجوب لطف » تعبیر می‌شود و خدا را مجبور به عدالت و لطف ( مهر ) می‌نماید ، مانند قاعده‌ی « آزیمی جز یکی نیاید » که در پانوشته 49 ص 250 گذشت ، از قوانین دو آلیم آریائی است که اعراب پس از تمدن شدن آنها بشکلی پذیرفتند . زیرا که بنا بر نظریات تنوی پیش از اسلام ، دوسلسله‌ی علل و معلولات ، جبری و تفسیر ناپذیر می‌بودند ، و تنها انسان در برابر آن دو آزادی و اختیار می‌داشت . بنا بر آن دو قاعده : از خدا جز لطف و عدل نیامدی چنانکه از اهرمن جز کین و ستم نژادی . پس وجوب لطف ( مهر ) برای خدا و کین برای شیطان در عهد ساسانی به صورت وجوب تکوینی می‌بود ، در صورتی که یهود در آن عصر عدل و ظلم هر دو را برای خدا ممکن

می‌شمردند. پس از آمدن عرب، معتزله و شیعه - شاید هم از ترس خلفا - همان وجوب عدل و لطف را، این بار به صورت وجوب تشریحی و اخلاقی بیان می‌کردند، در صورتی که سلبان (مانند یهود و نصارا) هرگونه وجوب را از خدا نفي می‌کردند (نهایة الاقدام شهرستانی. ص 417 دیده شود). جای یاد آوری است که ابن کونه‌ی یهودی که می‌خواست برای بالا بردن وجدان مذهبی یهود از افکار فلاسفه‌ی اسلام استفاده جوید، عبارتهای ابن سینارا در باره‌ی «قاعده‌ی لطف» بی‌نام گوینده‌اش، به صورت نرم‌ترو سنتی‌مآبانه، یعنی با حذف جمله‌هایی مانند «یحیی علی الله» نقل می‌کرده است. (شفا. چ مصر ص 441 - 446، نجات چ 1346 ص 304، تنقیح الأبحاث ابن کونه با تطبیقات منزوی. ص 223 بند 52 س 1-13 و نیز پانوشته 105 بخش 4 دیده شود).

76 - فخر الدین رازی. مفاتیح الغیب چ ازهریه 5: 301.

77 - B، بغدادی. الفرق بین الفرق 116؛ 167. 6 (کعبی)، شهرستانی 12: 37 (نظام).

78 - B: تفسیر طبری. یوسف 12: 8.

79 - B: کشاف چ قاهره 1307 هـ. 2: 341 آیت «شورا 42: 49»، و جاحظ الحیوان 1: 74 شرحی در «عوض» دادن به حیوانات دارند. غزالی در اصول دین خود «قواعد المقاید» مهدی ابن باورهای معتزلی را رد می‌کند (إحیا 1: 111-112).

80 - B: ابن قیم جوزیه، حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح. قاهره 1325 هـ - 1: 25: مشبهاً فی الافعال معطلاً فی الصفات.

80 - M: برای درست فهمیدن بند 6 متن باید به فرق میان «تجسیم»

و « تشبیه » آشنا بود . تشبیه آنست که خدارا همانند چیزی مادی تصور کنند و صفاتی مادی به‌وی نسبت دهند . و این درکِ همه‌ی مردم بدانی است . تجسم = جسم‌انگاری یعنی خدارا جسم دانند . و چون واژه‌ی « جسم » در تکاملِ زبانِ عرب در دورانِ آغازِ اسلام ، دو معنیِ کاملاً جدا از سر گذارنده است ، از این‌روی در فهمِ آراء مجسمان = جسم‌انگارانِ اَشْکالی موجود است که باید آگاهانه بدان نگریست .

در دو سده‌ی آغازِ اسلام که زبانِ فارسی هنوز توسن و تازه کار می‌بود ، واژه‌ی « وجود » را بیشتر به معنی فعلِ رابط « = است » به کار می‌بردند نه به معنیِ « هستی » و واژه‌ی « جسم » همچنانکه از راوندی ( مقالاتِ اشعری 1 : 257 ) و هشام ( الفرق بین الفرق بغدادی 67 ) بر می‌آید به جایِ « وجود = هستی » به کار می‌رفته است . پس در آن روزگار جسم بودنِ خدا به معنیِ موجود بودنِ او ، موردِ اتفاقِ نظر همگان می‌بود . اختلافِ گنوسیستهایِ خردگرا با سنیانِ واژه‌گرایِ سلفیِ عرب ، در مسأله‌ی تشبیه‌سازی می‌بود ، که آیا خدا شکل و صفتی دارد؟ بجلِ عوارض هست یا نه؟ پاسخِ ساده‌بینشان بدوی مثبت بود و پاسخِ خردگرایان منفی ( پانوشته 22 بخش 1 ) . گنوسیستها نیز خدارا جسم ، اما جسم بی‌نهایت یا به اندازه‌ی همه‌ی جهان و بی‌صفت و به گفته‌ی مانویان جسم بی‌ابعاد سگانه ( ملل و نحل ، مالهند بیرونی ص 29 به نقل از کتاب کثر الأعیاء مانی ) می‌خواندند . برخی آشکارا می‌گفتند : جسم در اینجا به معنی فضا است ( مقالاتِ اشعری 1 : 257 - 259 ) همه‌ی اینها تمبیری از وحدتِ وجود مطلقِ اِشراقی مانوی می‌بود . اما پس از گسترشِ زبانِ عرب ، در سده‌ی سوم که برایِ دو واژه‌ی « جسم » و « وجود » دو معنیِ جدا شناخته شد ، دیگر گنوسیستها خدارا به « جسم » توصیف نکردند و در هر جا که حکومت به دست ایشان افتاد از آن جلوگیری کردند ( بند 14 بخش 5 )

ایشان در این راه تا آنجا محتاط بودند که واژه‌های «ید» و «وجه» و «استواء» و مانند آنها را که در قرآن به خدا نسبت داده شده است، اینان به فارسی ترجمه نمی‌کردند، همین الفاظ عربی را در جمله‌ی فارسی به کار می‌بردند. یعنی روشی همچون هزوارش پیش از اسلام، انجام می‌دادند (شهرستانی. ملل و نحل 1: 105). اما سفیان در این وقت به چند گروه تقسیم شدند:

1- پیروان سلف صالح که جسم بودن خدا را به معنی مادی بدائی آن همچنان ادامه دادند.

2- گروهی از آنان که با فلسفه‌ی گنوسیزم آشنا شده بودند همچون مؤسسان مذهب اشعری و ماتریدی به تقلید از مانویان، خدا را «جسم بلاکیف» و به گفته‌ی غزالی در «نصيحة الملوك»، «بی‌چون و چگونگی» نامیدند.

3- متأخران ایشان، برای رنگ‌آمیزی بیشتر مذهبشان، به کلیت منکر جسم بودن خدا شده، با استفاده از امکانات مادی دولتی که در اختیارشان می‌بود، دجالانه رفتار کرده، عقیدت بدوی و سنتی سلفی جسم‌انگاری و تشبیه‌ی را به گردن شیعه نهادند، و به ظاهر گفته‌ی برخی گنوسیه‌های دوران نخست (چون هشام حکم) با تجاهل معنی جسم بی‌ابعاد مانوی، استناد نمودند. طرفداري خردگرایان از هنر نقاشی و پیکره‌رایی و تصویر (پانوشته 33 و 238 بخش 5) که به منظور تبلیغ و تقریب مفهوم‌های متافیزیکی به ذهن عوام انجام می‌گرفت، نیز سفیان را در این اتهام دجالانه که بر شیعه می‌زدند کمک نمود.

باری واژه‌ی «بلکفه» که در سده‌ی (4 هـ - 10 هـ) به معنی اخلاقی «پذیرش بی‌پرس و جو» به کار رفته ص 195، 219 و پانوشته 109 در اصل از اصطلاح

مانوی « جسم بی‌چگونگی و بی‌عوارض و بی‌ابعاد سگانه » که یک مفهوم فلسفی متافیزیکی است گرفته شده ، که بیرونی از کنز الاحیای مانی نقل کرده ، هیچ گونه معنی جسم مادی نداشته است ، زیرا که مانویان تا آنجا با جسم انگاری خدا مخالف بودند که حتا برضد تجسم خدا در مسیح نیز به سختی مبارزه می‌کردند . سنت اگوستین ، برای اثبات تجسد خدا در مسیح مدتها با ایشان دست و پنجه نرم می‌کرده است ( مختصر فی علم اللاهوت . از لودویگ اوت Ludwig Ott . ترجمه‌ی جرجیس الماردینی . چ بیروت 1963-63 ج 2 : ص 33 ) .

81 - B : ذهی . تذکرة الحفاظ 2 : 22 .

81 M : گفتگو در باره‌ی فرج و لمحیه‌ی خدا را در پانوشته 109 همین بخش و نقل قول ابن سینا را از سنن در تکفیر عقیدت به خدای بی‌اعضا در پانوشته M 89 همین بخش خواهیم دید .

82 - ابن عساکر . تاریخ دمشق . نسخه‌ی لاندبرگ Landberg کراسه‌ی 340 که اکنون در کتابخانه‌ی دانشگاه وال نیوهافن کان می‌باشد ( Yale University, New Haven, Conn. ) .

83 - B : حادی الأرواح 2 : 248 .

84 - B : ابن تیمیه . در مجموعه الرسائل الکبرا 1 : 626 ، بشر المریسی ( م 218 هـ - م 833 هـ ) را به عنوان پدر بنیان گذار تاویل می‌شناسد که پسلبان این گونه تفسیر را از او پیروی کرده‌اند . ن . ک : اشتاینر H. Steiner معتزله . لایپزیگ 1865 ص 78 پانوشته 4 .

85 - متکلم حنبلی موفق الدین عبد الله بن قدامه ( م 620 هـ - م 1223 هـ ) کتابی به نام « ذم التأویل » نگاشته که زیر شماره‌ی 9 در مجموعه‌ی فرج



زکی کردی از آثار حنبلیان در قاهره 1329 هـ چاپ شده است. به گفته‌ی بروکلیمان 1: 398 دو نسخه از این کتاب در کتابخانه‌ی انجمن آسیائی بنگاله موجود است [ ایست نسخه‌های خطی عربی و فارسی وارد شده‌ی سالهای 1903-1907 ش 405 ، 795 ] . ابن تیمیه ( ن.ک : بخش 6 ) در نوشته‌هایش همیشه تأویل‌های متکلمان را نکوهش می‌کند و چنان تأویل را در بند می‌نهد که یک سره پیرو سنن و روایاتش می‌سازد . مانند تفسیرش از سوره‌ی إخلاص . ص 71 ببعد ، و رساله‌ی « الاکلیل فی المتشابه والتأویل » در مجموعه‌ی رسائل کبرا . ج 1323 هـ . ج 2 .

86 - أبو معمر هذلی ( هـ بغداد 236 هـ - 850 هـ ) تذکرة الحفاظ 2 : 56 [ B : تفسیر طبری . جایشه 43 : 27 ] .

87 - B : مسند أحمد حنبل . از ابن قیم جوزیه « إعلام الموقعین » چ . قاهره 1325 هـ - 2 : 376 .

88 - B : ابن قیم جوزیه . حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح 1 : 104 ، 1 ، 2 : 26 ، 50 .

88 - M : تقسیم جغرافیائی ، در اینجا نیز مانند پانوشته 58 بخش 2 که در ص 135 - 136 در باره‌ی چهار مذهب گذشت ، نمودار طرز فکر مردم آن سرزمین‌ها می‌باشد . افکار اشعری در منطقه‌ای که به شبه جزیره‌ی عرب نزدیک‌تر بود پخش شد ، پس ناچار عرب زده‌تر بود و بیش از اندیشه‌های ماتریدی که در خراسان و افغانستان پخش بود ، از خشکی و زنجت مذهبی سامی ( عرب و یهود ) بهره می‌داشت . اندیشه‌های ماتریدی خردگرایانه‌تر و از گنوسیزم برخوردارتر می‌بود . دولت خلیفگان عرب ، همچنانکه سنیان سلفی را بر گنوسیستهای قدری و سپس بر معتزله مسلط ساختند ، اشاعره را نیز بر ماتریدیان پیروز گردانیدند .

89 - B : ن.ك : تذكرة الحفاظ 1 : 207 ، 5 .

[ M : ابن سینا پس از بیانِ نظرِ فلسفیِ هندو ایرانیِ خود در باره‌ی خدا می‌گوید : اگر چنین اعتقادی به‌عربانِ بیابان و عبرانیانِ جلف بگفتندی ، متفق شدندی که چنین ذاتی نتواند بود . و از این سبب همه‌ی تورات و قرآن تشبیه است یا بدیهیِ مطلق . ( اضحویه . چ عربی ص 45 و چ فارسی ص 16 ) لیکن گلدزهر ، که خود را نواده‌ی همان عبرانیان می‌پندارد ، در اینجا می‌کوشد ، تا افکارِ عربانِ تازه وارد به ایران آن روز را ، نظر عامه‌ی مردم بخواند ، و نظر هندو ایرانیِ تئزیه خدارا که پیش از آمدنِ عرب به ایران در این سرزمین رواج داشته و بقلم ابن سینا بیان شده است ، نظرِ مشتی پارسا ( معتزله ) جلوه دهد . در صورتی که اندیشه‌هایِ معتزلی آن گاه پیدا شد که ایرانیان توانستند نفس بکشند و وجدانِ مذهبیِ عالی‌تری را به فاتحانِ عرب بیاموزند ] .

89 - M : عين القضاة : فهم صفت خدا تشبیه باشد و فهم نکردن

آن تعطیل :

هست در وصف تو به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

پس باید راهی میان نفی و اثبات جست . ( نامه‌ها 1 : 193 ) .

90 - M : در مسأله‌ی حدوث و قدم قرآن ، باید ریشه‌هایِ تاریخیِ

آنها در اندیشه‌هایِ هندی و یهودی جست : بیرونی زیر عنوان « منبع قوانین و سنن » گوید : یونانیان آئین‌نامه‌ها و قانون‌ها را نهاده‌ی فیلسوفان می‌دانند که خدا بدیشان کمک کرده است . در روزگارِ دارایِ اول ، پس از مرگ کورش ، رومیان قوانینِ یونانی را ، در دوازده کتاب از ایشان برگرفتند ... هندیان نیز مانند ایشان قوانین و سنتها را از « راشین » فیلسوفان می‌دانند نه از فرستادگانِ خدا که « ناراین » خوانده می‌شوند .

از این روی ، این ملتها نسخ و تغییر قانون‌ها را ، بنا بر نیازمندی روزگار جایز می‌شمردند . ( مالهند من مقوله ج 1938 ص 80-81 ) . عبد الجبار معتزلی ( م 415 هـ - م 1042 هـ ) و کراجکی ( م 449 هـ - م 1057 هـ ) نیز می‌گویند : یهود قوانین را إلهامی دانسته ، ازلی و ابدی و نسخ ناپذیر می‌شمردند ( شرح الأصول الخمسة . ص 576 و کنز الفوائد . ص 102 ) .

پیش از یورش عرب ، دو نظریه‌ی متناقض یاد شده ، در دانشگاه‌های خاور میانه ، جندی‌شاپور ، سورا ( بابل ) حران ، نصیبین ، اسکندریه ، مورد گفتگو و کشاکش می‌بود و از برخورد آنها ، نظریه‌های میانه روی پدید آمده بود ، چنانکه مسیحیان و فریزیان یهود (پانوشته M 63) تحت تأثیر اندیشه‌ی هندی ، از اهتمام به لفظ و عبارت تورات کاستند .

یورشهای عرب این دانشگاه‌ها را خاموش کرد ، اما پس از آنکه دوباره به کار آغازیدند ، همان مسأله از نو مطرح گشت . این بار اضافه بر کتب مقدس هندی و ایرانی و یهودی ، پای قرآن هم به میان آمد . مسلمانان برای توجیه باور خویش که قرآن ناسخ کتب پیشین است ، همگی رأی هندو ایرانی لزوم نسخ را بر ضد اندیشه‌ی ابدیت یهودی پذیرفتند ، ولی در عین حال خود بدر گروه بخش شدند ، سنیان برای تقدیس الفاظ قرآن نظریه‌ی یهودی قدمت تورات و نظریه‌ی مسیحی الوهیت کلمه را پذیرفتند ( دستورنامه‌ی مأمون راجع به تشکیل دادگاههای باورپرسی - طبری 3: 1118 ) . گنوسیستها به وجوب نسخ و تغییر دائمی قوانین قائل شدند ( پافوشته 29 ) تا آنجا که اسماعیلیان قوانین اسلام را نیز از آن استثنای کردند ( سجستانی . إثبات النبوات . ص 76-77 ) اینان درباره‌ی قرآن نیز نظریه‌ی هندو ایرانی را پذیرفته آنرا حادث و اثر محمد شمردند ( طبری همانجا ) . البته در اثر فشار مذهب دولتی روز به روز از تأثیر محمد در انشای قرآن می‌کاستند تا آنکه در سده‌ی چهارم به معجز

بودن آن نیز تن در دادند. شیعیان همیشه طرفدار حدوث قرآن بوده و کتابها درباره‌ی این مسأله نگاشته‌اند که یکی از آنها در (ذ 4: 361) آمده است.

اما متجددان امروزی عرب، چون هرچه را نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند، جلگی نظریه‌ی هندی مخلوق و «بشری بودن کتب مقدس» را نیز به یهود نسبت می‌دهند. ایشان به گفته‌ی چند تن یهودی که شاید فریژی و مانند معتزله‌ی مسلمانان تحت تأثیر فکر هندو ایرانی بودند، استناد می‌کنند، اما نظر صدوقیان که سلف صالح یهود بودند، و نظر مسیحیان را که به تصریح مأمون عباسی (طبری 3: 1118) در این مسأله مرجع تقلید سنیان می‌بوده‌اند نادیده می‌انگارند.

بالوضیح بالا، آشکار می‌شود که اصرار گلدزیرو و دیگران در حسابیدن مسأله‌ی «حدوث کلام» به مسأله‌ی «نفی صفات» نیز پایه‌ی بس محکم ندارد، و به مسأله‌ی «بشری بودن قوانین» بیشتر بستگی دارد. برای تاریخ قرآن پانوشته‌های 66، 67 M بخش 1 ص 65، 69 نیز دیده شود.

90 - B : اسلام 3 : 245 - 247 . زنجشیری . کشف «شورا 42 : 50» .  
ن.ك : سنوسي : گفتارهایِ إلهی چ لومیان V. J. D. Luciani . الجزیره .  
1908 م . ص 197 .

91 - B : ابن حزم . نقط العروض چ سیلد V. Seybold 16 : 6 و  
ن.ك : قلفشندی . صبح الأعشا . قاهره 1913 هـ 1 : 151 ، 3 .

92 - B : تذكرة الحفاظ 1 : 348 .

93 - B : برخی از اینک که عقیدتی معتبر را ابراز دادند پرهیز می‌نموده خود را برکنار می‌کشیدند. ذهی حنبلی در همان کتاب 1 : 310 بدان اشارت

کرده است . ذہبی نیز در همانجا ص 349 یکی از نمونہ‌های زشت این گونه تمعیب و مجازات دوران مأمون را می‌آورد .

94 - أحمد بن حنبل و محنت باورپرسی . به انگلیسی . لیدن 1897 . نیز ن.ک : مجله‌ی خاورشناسی آلمان 155:52 ب بعد .

95 - بررسی در باره‌ی محمدت 2 : 59 .

96 - شعر است یا حقیقت ، داستانی به جا حظ نسبت می‌دهند که در کتاب منسوب بدو به نام «محاسن» چ ژان فلوئن . ص 234 : 6 تصویری از او را مجسم می‌کند که کتابش را به أبو العنیس صیمری درباری بدنام هدیه کرده است ( Gott. Gel. Anzeigen , 1899 , 456 ) .

[ M : گلدزیهر متوکل را روشن فکر و محبوب می‌خواند ، در صورتی که او زنده کننده‌ی خرافات سنیان و مؤسس خرافاتی به نام معجزه است او به دست یاری علی بن ربیع طبری ، این زردشتی که نخست یهودی شد و پس به مسیحیت و سپس به اسلام آمده تا مستشار خلیفه شود ، کتاب «الدین والدولة» را برای منطقی نمودن خرافات نوشته است . متوکل دشمن هنر و زیبایی بود . دستور داد قبر حسین علی را که به وسیله‌ی غلات تزیین می‌شد خراب کرده به آب بستند ] .

97 - شهرستانی . چ کیورتن V. Cureton . 68 .

98 - مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 62 : 7 .

99 - أشعري . الابانة عن أصول الديانة . حیدر آباد 1321 هـ . ص 41 .

100 - B : گسترش محنت باورپرسی تا مصر از کندي Kindi ، حا کانو قاضیان مصر چ ژان گوست V. Guest ص 193 , 7 ب بعد ، طبقات الشافعیه

سبکی 1: 276 دانشمندان مذهبی درست کار مانند بویقی و نعیم بن حماد به زنجیر کشیده و از مصر به بغداد آورده شدند، و چون عقیدت آنها درباره‌ی قرآن پسندیده نبود به زندان افکنده شدند. اصبع بن الفرج نیز به فرمان معتصم به بغداد روانه شد. اما او توفیقی یافت در حلوان ( نزدیک استراحتگاه کنونی حلوان) خود را پنهان سازد. ن. ک: همان کتاب کندي، وذهبي. تذكرة الحفاظ 2: 8، 9: 44، 2.

101 - B: مسعودي. التنبیه. چ کتابخانه‌ی جغرافیای عربی. گویه  
Goeje 8: 191.

102 - توضیحاتی روشن در این باره در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 52: 158 و پانوشته‌های آن. و در پیش‌گفتار گل‌دزیر بر کتاب محمد تومرت (چ الجزیره 103 م) ص 61 - 63، 71 - 74 نیز آمده است.

103 - B: إخوان الصفا چ بمبي 4: 96 که متکلمان را به سختی نکوهیده، محکوم می‌کند. نمونه‌ی دیگری از این تهمت روانی و تکفیر متقابل رهبران معتزلی نیز به وسیله‌ی عبد القاهر بغدادی در الفرق بین الفرق ص 10 و جزآن دیده می‌شود. [ M: برای تکفیرهای سنی مآبان پانوشته ص 125 نیز دیده شود].

103 - M: معولا خاورشناسان یهودی - مسیحی، در بررسی‌های خود از اسلام برای چاپلوسی از اکثریت سنی و جلب رضایت دولتهای ایشان و متنفذان امروز، در مقایسه میان اقلیتهای اسلام و مذهب دولتی سنی، آشکارا پا بر روی حقایق می‌نهند. در اینجا اگرچه به ظاهر پای شیعه در میان نیست، اما مؤلف، زمینه را در دفاع از سنی‌گري، در برابر نیم‌سنیان معتزلی، طوری فراهم می‌سازد که راه کوبیدن شیعه به طریق اولاً هموار شود.

پیدا است که به حکومت رسیدن نهضت‌های مترقی در روزگاران گذشته فاحشی ملازم با فساد آنها بوده است. نیز آشکار است که ستمگری یک گروه نسبتاً مترقی هر چند کم باشد، بزرگ‌تر و زشت‌تر از ستمکاری گروه‌های عقب افتاده جلوه گر می‌شود. به حکومت رسیدن معتزله در سده‌ی (3 = 9 هـ) در بغداد منطق و فلسفه‌ی ارسطو را در خدمت خرافات مذهب حاکم سنی قرار داد و گنوسیزم و اشراق هندو ایرانی را کوبید. یک قرن بعد از آن، هنگام به حکومت رسیدن بوییان در بغداد، با کمک باقلانی دست اشریانی را در خرافه سازی از پشت بستند و از شیعیگری به سینه زنی عاشورا بسنده نمودند. بدتر از اینها به حکومت رسیدن صفویان در سده‌ی (10 = 16 هـ) بود که در سالوسمی و ربای مذهبی از حنبلیان نجد گوی بر بودند و در ترویج خرافات باعثمانیان سابقه نهادند، نهضت انقلابی شیعی را به صورت برادر کوچک مذهب‌های خشک و ظاهری تسنن درآوردند.

همه اینها نتیجه‌ی همان قانون به حکومت رسیدن نهضتها است و مورد اعتراف ما است، لیکن هر گاه پای مقایسه به میان آید، دیده می‌شود که تمام دوره‌ی تسلط معتزله به نیم قرن نرسید و یک تن سنتی هم درین جریان کشته نشد، در صورتی که چهارده قرن حکومت مذهب زمخت سنتی تاریخ اسلام را سیاه کرده، دمار از روزگار مسلمانان درآورده، موجبات عقب ماندگی شرق از غرب را، به صورت فضیحت بار کنونی فراهم کرده است، هر قرن آن شامل کتابخانه سوزی‌ها و کشتارهای فردی و جمعی، مثله کردن‌ها، زنده سوزی‌ها، جلوگیری از نشر علم و کتاب بوده است. بیشتر کسانی که مثله یا کشته یا زنده سوز شدند نسبت به زمان خویش دانشمندانی صاحب مکتب و مدرسه‌ی روزگار و متولگ‌های فلسفی مسلمانان و از همه مهم‌تر روشن فکران و آموزگاران زمان خود می‌بودند، که نمونه‌ی کوچکی از آنها را شاد روان امینی در کتاب «شهداء الفضیله»

گرد آورده است . در برابر اینها حکومت‌های انگشت شمار شیعی ، با همه گزایش به فسادِ حاکم ، و سنی‌گرایی‌هایشان ، بازم هیچ یک ازین فجایع را مرتکب نگردیدند. پس چگونه می‌توانیم شکست معتزله را خوشبختیِ اسلام بنامیم؟ شکستِ آنان به دست عمب افتادگان سنی بود، نه به دست روشن فکران إخوان الصفا که در پانوشته 103 از گفته‌ی ایشان دلیل آورده شده است ! پانوشته 62 نیز دیده شود .

104 - شهرستانی . چ . کیورتن . ص 51 .

105 - ماوردی . الأحكام السلطانية چ . إنگیه V. M. Enger ص 61  
ببعد [ B : ترجمه‌ی فرانسوی به وسیله‌ی V. E. Fagman چ . الجزیره  
1915 ص 75 ببعد ] . إمام شافعی فرقی میان دو بخش دار الاسلام و دار  
الحرب نمی‌نهاد . از اینجا یک رشته اختلاف میان شافعی و گروه‌های دیگر  
برمی‌خیزد . نیز ن. ک : « تاسیس النظر » تألیف ابوزید دبوسی . قاهره .  
بی‌تاریخ . ص 58 .

106 - « معتزله » از : ت. و. ارنولد Arnold . ص 44 ، 57 .

107 - B : ابن تیمیه . العقیده المحویة ( مجموعة الرسائل 1 : 431 : 3 ) : ان  
العقل لاسبیل له فی عامة المطالب الإلهیة = خرد را در مسائلِ إلهی  
راه نیست .

107 - M : خواجه نظام الملک طوسی از آخرین نمایندگان دوران  
بردگی - فتودالی ایران است ، کتاب « سیاستنامه » یِ اورا می‌توان  
در دادگاه تاریخ آخرین دفاع رژیمِ بردگی لقب داد . مبارزاتِ او علیه  
نهضت‌های ملی ایران ، که زیر پرچم تشیعِ إسماعیلی ، در کوهستانها ، از  
افغانستان تا آذربایجان جریان می‌داشت ، همکاریِ سیاسیِ او با سرانِ



مهاجم سلجوقی که هنوز به رژیم بردگی زندگی می‌کردند و از توس قوده‌های مردم ایران، همواره به‌دربار خلافت بغداد، که پایگاه رژیم بردگی - فتودالی خاورمیانه بود، تکیه می‌داشتند، همه روشن‌گر این وضع خواجه است. وی برای دفاع از منافع طبقاتی خویش به همکاری بایگانه کشیده شده بود. او در کتابش به مقامات دولتی توصیه می‌کند که همواره بر ترکان تکیه نکنند و از راه دادن به دیلمان (\*) پرهیزند، معذک او از فرهنگ ملی ایران زیاد بی‌بهره نبود. اگرچه او مدارس نظامیه را برای مبارزه‌ی ابدۀ الٰزیک علیه گنوسیزم قندرو، برای مبارزه با مدارس و نشریات ایشان، که از کوه‌های قاینات تا الموت می‌درخشید ایجاد کرد، ولی در عین حال، این مرد، بانشر مذهب میانرو اشعری، اساس تئسن خشک عربی سلف صالح را برانداخت. امروز اگر ما مذهب اشعری را یک رفرمیسم و صورت‌سازی می‌بینیم، در آن روزگار سیاه، پیروان سلف صالح آن مذهب را إلحاد و زندقت و مانوی و إباحتی می‌نامیدند. در واقع نیز چنانکه در ( بند 11 ص 220 ) می‌بینیم دانشمندان ایران از توس دربار بغداد، افکار معتزلی را بنام اشعری به پیش می‌بردند.

100 - عنوان این رساله « الابانه » است و در حیدرآباد 1321 هـ 1903 م چاپ شده [ B : نیز ن. ک : عقاید جزمی اشعری که به وسیله‌ی یکی از پیروانش گرد آوری شده . جهان خاوری Le Mond Oriental 7 : 126 ( اوپالا - 1913 ) ] .

(\*) درست عکس این سفارش را عین القضاات می‌کند، که مبتوفی دربار سلجوقی را از شرکت در ظلم آن ترکان باز می‌دارد. ( نامه‌ها . ( 166 : 2 )

109 - B : ابن قیم : حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح 1 : 26-33 . از نوشته‌های اشعري در مقالات الاسلاميين. برای ابن تیمیه ، ن. ک: مجله‌ی خاور شناسي. آلمان 62 : 5 پانوشته 3 .

109 - M : اینکه گلدزهر می‌گوید: سفیان باستان و سلف صالح‌شان همین رأی را می‌فهمیده‌اند زیاد درست نیست ، زیرا که سفیان دست و پای خدا و دیگر اعضا، جز فرج و طیمه‌اش (فرق بغدادی . ص 228 ) را با تمییر صیفه‌های تلتیه و جمع می‌آوردند ، که خود نوعی کیف در کم است ، اندیشه‌ی « بلکفه = بی‌چگونگی » جز با نظریه‌ی خردگرایانه‌ی مانوی « جسم بی‌عوارض و بی‌ابعاد » (پانوشته 80 ص 270) جور در نمی‌آید، پس اشعري با پذیرش این اندیشه - که پیش از اشعري در خطبه‌ی 184 نهج البلاغه و بند 1 'باب جوامع التوحید کافی کلینی ( م 328 هـ - 939 هـ ) چ 1388 هـ - 1968 م ج 1 ص 137 دیده می‌شود - تا اندازه‌ای از جسم‌انگاری سنتی ، یهودی دور شده ، به خردگرائی شیمی ، معتزلی ، مانوی نزدیک شده است ، پس اشعري به کلتی باسلف صالح تفاوت دارد .

110 - م . شراینر M. Schreiner « تاریخ اشعریان » کارهای هشتمین کنگره‌ی جهانی خاورشناسان . بخش 1 A ، ص 105 .

111 - B : حنا غزالی هم می‌گوید : بیشتر حدیثهای جسم‌انگاران نادرست است و آنهایی که درست باشند قایل پذیر هستند. ن. ک: الاقتصاد فی الاعتقاد 95 : B و جزآن .

112 - در هجاده Agada ی ربانی آمده است که: مسائل شرعی بررسی شده و به گفتگو نهاده می‌شود ( باب پیزاخیم 50 A ، خجیجه Chagige 15 B ، جتین 6 Gittin B ) پس خدا به کشاکش فقیهان قانون گزار توجه

می‌کند و قانون‌ها را بررسی کرده فرا می‌گیرد. این افسانه در « سدر الیاهو Seder Elijahu » چ فریدمان. وین 1900 ص 61 پیش از پایان آمده است. ن. ک: پیقتا. ر. کهانه چ بوبر Buber. ص 40: سه ساعت اول روز از طرف خدا برای مطالعه‌ی قانون نهاده شده‌اند. نیز ن. ک: تاریخ دانش یهودی 1914 ص 313.

113 - مسند أحمد حنبل، 4: 66. [ B: تفسیر طبری. النجم 53: 8 نیز توراندره: شخصیت محمد. استکلم 1918 ص 70 ].

114 - الموطأ. قاهره 1: 385. گلدزیهر. در « ظاهریان » ص 168 نیز نمونه‌های دیگری افزوده است. حسن بن علی اهوازی (م دمشق 446 هـ 1055 م) حدیثهای جسم‌انگارو تشبیه‌گرا، به صورت زخت آنرا در کتابی گرد آورده بوده است<sup>(\*)</sup> ن. ک: یاقوت چ مرگولیوٹ 3: 153 و نیز ن. ک: بخاری. کتاب توحید. ش 35. [ B: یک کتاب « اربعون » نیز باگرایشهای جسم‌انگاری به صوفی هراتی ابوالسماعیل انصاری (م 481 هـ - 1088 م) نسبت داده شده که در زیر عنوانهایی مانند « باب اثبات اللدم لله » در این گفتگو می‌کند که آیا خدا واقعا پا دارد؟ جز آن. ن. ک: سبکی طبقات الشافعیة 3: 117. این انصاری مخالف سرسخت اشعریان می‌بود و به همین سبب کتابی به نام « ذم الکلام » نگاشت. غزالی در احیاء العلوم

(\*) M: ابن جوزی (م 597 هـ = 1200 م) نیز در کتابش « دفع شبهة التشبیه » چ قاهره 1345 هـ در 84 ص. که برای تیرنه‌ی حنبلیان نگاشته، برخی کتابهای جسم‌انگار ایشان را، ناچار معرفی کرده و به شناسائی این مذهب واره‌ی واژه‌گرا کمک می‌کند.

( چِ قاهره 1309 هـ . ص 17 ) به یک « کتاب الصفات » اشارت می‌کند که درباره‌ی صفاتِ خدائی است و در آن به ویژه پاره حدیثی است که در آن از اندازه‌ی تن خدا سخن رفته است . گمان می‌رود که این بخش‌های نقل شده ، تکه‌هایی از کتاب یاد شده‌ی اَنصاری باشد [ .

[ M : خواجه عبدالله اَنصاری صوفیِ هراتی چنانکه در پانوشته 200 بخش 4 یاد خواهم کرد یک حلقه از رشته زنجیره‌ی صوفیانِ سنتی‌زده‌ی سده‌ی ( 5 هـ - 11 هـ ) است . او و یارانش هر چند برایِ نرماش بخشیدن به زنجیِ سنیانِ کوشش‌هایِ شایان کرده‌اند ، ولی در این راه ناچار به گذشتن نیز شده‌اند که عرفانِ هندو ایرانی‌را به‌اندیشه‌یِ زنجیِ سنتی‌گرایانِ آلوده‌اند . به‌هر حال ، مقداری از ستیزِ او با متکلمانِ اشعری نیز ، روی بایپروییِ کورکورانه‌یِ ایشان از فلسفه‌یِ خشک و چارچوپ‌سازِ مشائی دارد نه با جنبه‌یِ خردگراییِ آنان [ .

115 - در ابن سعد 6 : 37 « بیبط » آمده است و در پایان حدیث می‌افزاید : « و بامداد پیگاه او فراباز می‌گردد .

116 - فقیهان بعدها برایِ رهائیِ از جسمِ آنگاریِ این حدیث ، به تأویل‌هایِ دیگر نیز پرداختند ، که آنها را ابو محمد ابن السید بطلیوسی در کتاب « الانصاف » چِ محصانی قاهره 1319 هـ . ص 120 بعد آورده است . این کتاب نیز برایِ موضوع بحثِ ما بسیار سودمند است . نیز ن. ک : المدخل از محمد المبدری « اسکندریه 1293 هـ 2 : 25 بعد . مقایسه کن با طبقات الشافعیه سبکی 2 : 135 .

117 - بخاری کتاب تفسیر . ش 264 . حدیث‌هایِ مربوط به آیتِ ق 50 : 50 ، کتاب توحید . ش 7 چِ پرینبول 4 : 448 . نیز النهایة ابن اثیر 1 : 142 ماده‌یِ « ج بر » .

118 - برای این موضوع ، عبارت برنده‌ی فخر رازی در «معالم اصول الدین» ، باب یک مسأله‌ی دم ، چ. قاهره 1323 هـ . ص 9 دیده شود ، که مؤلف پس از شمارش عناصر تشکیل دهنده‌ی برهان نقلی مبتنی بر روایتها می‌گوید ، « بنا بر این آشکار شد که دلیل‌های نقلی ظنی هستند و عظمی‌ها قطعی ، و هیچگاه گمان جلو یقین را نمی‌گیرد ، دانش کلام بر این زمینه استوار است که « دلیل‌های نقلی یقین بخش نیستند ، موافق ایچی . حاشیه‌ی جرجانی . چ. استانبول 1239 هـ . ص 79 .

119 - «الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» چ. قاهره بی‌تاریخ اما پس از مرگ نگارنده‌اش در 1905 . ص 56 .

120 - شرایمر M. Schreiner . توضیحاتی در تاریخ جنبشهای لاهوتی در اسلام . لایپزیگ 1899 ص 64-75 . نیز ، ن. ک : مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 25 : 528-529 .

121 - چنانکه در «العقيدة المحوية الكبرى» ، از ابن تیمیه ، در مجموعه الرسائل الكبرى 1: 468 در پایان آمده است. [ B : ن. ک : جلات مخالف کلام امام که دمیری آنها را آورده است ] .

122 - سبکی . طبقات الشافعية 1: 241 : توصیه‌ی شافعی است به مزنی .

123 - أبو سليمان خطابي بسقي ( 388 هـ - 998 هـ ) محدث بزرگ کتابی به نام « الغنية عن الكلام وأهله » دارد . ( طبقات سبکی 2: 218 ) . [ B : ( با النیبه از أبو الحسن ابن قفري بردي چ. W. Popper - برکلی Berkeley 1909 - 578 . 15 [شبهه نشود] نیز ن. ک : یاقوت چ. مرگولیوٹ . [ 7 , 83 : 2 ] .

124 - در اینجا باید از بررسی‌های س. هوروفتز Saul Horovitz در کتابش «اثر فلسفی یونان در رشد علم کلام و تکامل آن» به آلمانی، برای شناخت منابع فلسفی طبیعی و ماوراء طبیعت معتزله استفاده کرد. (برسلاو 1909) نیز ن. ک: یادداشت‌های م. هرتن M. Horten در مجله‌ی ادبیات خاوری OLZ 12: 391 بعد. نیز کتابی تازه از همین نگارنده به نام «مسائل فلسفی لاهوت نظری در اسلام»، بن 1910 «جنبش و فلسفه»، ج 3. [M: این از آن رو است که خلیفگان معتزلی: مأمون - واثق، فلسفی خشک‌نشار را برای مبارزه با فلسفه‌ی آزاد اشراق‌هندو ایرانی که جهان‌بینی گنوسیستهای مخالف رژیم بود به عربی ترجمه و تشویق کرده بودند].

125 - الحیوان . جاحظ 2: 48 . [M: چاپ بیروت 1968 م 1: 287: در آنجا هیچ نامی از ارسطو نیست، ظاهر گفتار جاحظ آنست که اعتراض از طرف ثنویان آریائی و قدربان و دیگر گنوسیستهای اشراقی مسلمان شده است، که بر معتزله - که تحت تأثیر مشاء بودند - وارد می‌آورند، که شما با پذیرفتن «توحید عددی» و مداخله دادن خدا در جزئیات حوادث، رشته‌ی علل و معلولات طبیعی را - که ثنویان آنرا قدر می‌نامیدند - برهم زده‌اید. جاحظ در پاسخ می‌گوید: هنر علم کلام در این است که میان قبول توحید (مقصود توحید عددی یهودی است) و ارزش نهادن به قدرتهای طبیعی (طبق نظر گنوسیستها) جمع کند. آنان که تنها یک طرف را می‌گیرند از علم کلام ناآگاهند. جاحظ در اینجا از سوئی، به ثنویان مسلمان شده، و از سوی دیگر به سنیان حشوی طرفدار توحید عددی، می‌تازد، و کاری به ارسطو ندارد. گذر به نام ارسطو را از پیشینه داورهای خود به میان آورده است.

- 127 - ن. کک : هور و فتر در همان کتاب . ص 12 . وهرتن M. Horten  
در مجله‌ی خاور شناسی آلمان ZDMG 63 : 784 ببعده .
- 128 - ن. کک : دو پانوشته 73 ، 74 .
- 129 - ابن میمون . دلالة الحائرين . ج 1 پایان فصل 69 . ج. حسین انانی  
ص 178
- 129 - M : برای تاریخ معجزه پانوشته 49 و مقاله‌ی منزوی  
« معجزه » مجله‌ی کاوه ش 52 - 54 دیده شود .
- 130 - جرجانی در حاشیه‌ی مواقف ایچی . ص 512 .
- 131 - B : ابن حزم . الملل والنحل . قاهره 1321 هـ - 4 : 218 به نقل  
از باقلانی . البته ابن حزم خود چنین باورها را مردود می‌شمرد .
- 132 - B : غزالی . معیار العلم . قاهره ج کردستان 1329 هـ ص 184 .
- 133 - B : إحياء علوم الدين 1 : 85 ، 3 .
- 134 - B : ابراهیم الشاطبی . کتاب الموافقات ج کازان 1909 هـ 1 : 114 .
- 135 - ابن حجر هیثمی . الفتاوی الحدیثه . ج قاهره 1307 هـ . ص 35 .
- 136 - فی إتحاف السادة المتقين . ج قاهره 1302 هـ 10 : 53 .
- 137 - B : زرقانی . گزارش الموطأ ج قاهره 1280 هـ - 1 : 13 ، 12  
و جزآن . به نام ابن عبد السلام .
- 138 - المواقف . عضد الدین ایچی . ص 506 .
- 139 - سنوسی در پیرامن سده‌ی ( 8 هـ - 15 هـ ) در کتابش « المقدمات

الاعتقادیه ، که ج.د. لوسیانف آنرا با توجهی فرانسه در الجزائر 1908 منتشر کرد ، در ص 108-112 ، دلیلهای خود را برای درم کوبیدن قانون علیت جمع کرده است . چنانکه ازلیست نگارشهای سنوسی برمی آید ، اونیز برای کوبیدن قانون علیت کتابی ویژه پرداخته بوده است و در آن با استدلال‌های کوبنده و برهانهای برنده و خردکننده نظریه‌ی علیت و کار علتهای آزلی را مردود شناخته است . ( فی تراجم علماء المسلمین بالجزائر . 1 : 185 ) .

[ B : مکتب ابن تیمیه که به ظاهر عقیده‌ی اشعری را می‌کوبد و با آن می‌جنگد ، خود با این سرسختی که اشعریان سببیت را رد می‌کنند موافق نیست . ن. ک : ابن قیم الجوزیه . إعلام الموقتهین 2 : 371 - 373 ، 3 : 558 . نیز ن. ک : س. هوروفتز Horovitz : اثر مکتب تردید یونانی بر روی فلسفه‌ی عربی ( برسلاو 1915 ) . در باره‌ی مسأله‌ی پیدایش ن. ک : اوبرمان Obermann در مجله‌ی وین برای خاور شناسی WZKM 29 ( 1915 ) 323 ، 30 ( 18 - 1917 ) 37 ] .

M - 139 : درین جا نیز دیده می‌شود که گلدزیهر به بخشی نه کوچک از اسلام که ایران نام داشته هیچ توجه ندارد . در این سرزمین حتا در دورانهای سیاهی چون غزنوی و سلجوقی که مذهب قشری سنتی را با زور محاسبان غلاطو شداد بر مردم تحمیل می‌کردند ، دانشمندان ایران ، گرچه بر تظاهر به سالوسی مذهبی و سنتی غائی مجبور می‌شدند ، لیکن هیچگاه سنی نگردیدند . بهترین گواه این ادعا آثار دانشمندان این ملت است که با همه تظاهر به عمر پرستی و خضوع نسبت به مقدسات قشریان ظاهری ، در سر بزنگاه‌ها ، از آشکار کردن آراء فلسفی گنوستیک خود ، کوتاهی ننموده‌اند .

البته برخی از ایشان راه تندروی پیشه ساخته ، اخبار و احادیث سنی را



به کلی ساختگی اعلام نموده و در برابر صحاح سته‌ی ایشان بر صحیح‌های دیگر به نقل از پیشوایان مذهبی شیعی تکیه می‌کردند، که اینان باز ماندگان مذاهب ضد دولت در عهد ساسانی بودند. برخی دیگر راه میانه روی را برگزیده، با پذیرش ظاهری اخبار و احادیث سنتی، دست به تأویل و تفسیر آنها زدند. اینان صوفیان هستند که بازماندگان مذاهب دولتی در عهد ساسانی یعنی زردشتی و زروانی بودند. راه تندروان و میانه روان گرچه در ظاهر در تقابله بود، اما در هدف هر دو به یک نتیجه رسید، و آن اینکه: تنتن و قشری گری، حتا با منطق اشعریش که ریشه‌ی خردگرایی و فلاسفه را در همه‌ی کشورهای اسلامی سوزانید و مردم را قرن‌ها سرگرم خرافات و قشریات کرد، در ایران به چنین پیروزی موفق نگشت، زنجیره‌ی استادان فلسفه در ایران، از احمد کیالی، ایرانشهری، راوندی، رازی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، طوسی، دوانی، دشتکی، صدرا، میرداماد، سزواری، نراقی و دیگران به امروز رسید. در صورتی که چنین زنجیره‌ای در خشان در دیگر کشورهای اسلام دیده نمی‌شود.

البته نباید فراموش نمود که به مرور زمان، مرتباً برهمنی‌های خرافاتی افزوده می‌شود و از هسته‌ی علمی آن کاسته می‌گردید، سبب مستقیم این پس روی همانا فشار حکومت‌های سنتی بود. در موارد استثنائی هم که حکومت به دست شیعی‌نمایان سنتی مآب بویی و صفوی افتاد، ایشان نیز برای رقابت و همچشمی با دیگر فرمان‌روایان عرب و ترک در دیگر کشورهای اسلامی، در قشری گری و سالوسی با ایشان سابقه گذارده. دانشمندان را زیر فشار نهادند، یا مثل شاه عباس در قزوین به دم تیغ سپردند. لیکن باهمه‌ی این فشارها، باز وضع فلسفه در ایران با دیگر کشورهای خاور میانه، تا پیش از آغاز دوره‌ی تجدد تفاوت خود را حفظ کرد و این آتش مقدس در آجاق مدرسه‌های طلبگی و خانقاه‌های عرفا، در این کشور هیچگاه خاموش نشد.

# صوفي گري<sup>(۱)</sup>

## بينشو پارسائي<sup>(\*)</sup>

---

(\*) M : قسمتي از اين بخش را آقاي محمد علي خليلي به سال 1330 خ = 1951 م با ترجمه‌ي آزاد ، بهفارسي منتشر کرده بود . من نيز براي پلتن اصل فارسي برخي شعرها ، از آن استفاده نمودم .

## 1 - پارسائیِ کهن

در آغاز کار ، اندیشه‌ی دوری از جهان و پارسائیِ در آن ، بر اسلام تسلط می‌داشت . در آن هنگام ، اندیشه‌ی توکل و احساسِ فروتنیِ مطلق نیز با آن می‌بود .

گفتیم ( بند 3 بخش 1 ص 9-10 ) تصورِ نابودیِ جهان و بازخواستِ واپسینِ روزِ ستمخیز بود که پیغمبر را به پیمبری واداشته بود ، و همین بود که در دلِ کسانی که بدو گرویدند کُشِ پارسائیِ و تنگِ زیستی بر می‌انگیخت تا آنجا که پست دیدنِ حطامِ دنیا و خرد انگاشتنِ آن شعارِ مسلمانان گردیده بود .

ولی در عینِ حال که پیغمبر تا پایان می‌گفت ، هدفِ زندگانیِ مؤمن باید خوشبختیِ آن جهانی باشد ، باز جریانِ کار ، او را برخلافِ خواستش ، ناچار به اندیشه‌ی درباره‌ی دنیا و برقراریِ ارتباطِ مستقیم با آن کرد .

همچنین ، بیشتر تازیان که به زیرِ درفشِ او گرد آمدند غالباً به امیدِ درآمدهایِ فراوان که بر ایشان عرضه می‌شد دل‌بسته بودند و برایِ گردآوریِ آنها می‌کوشیدند . در میانِ ایشان کسانی که بتوان مسلمان

پرهيزگار خواند ، جز گروهی که « قراء » و « بکاء » خوانده می شدند<sup>(\*)</sup> که برگناه خویش می گریستند ، کسی نبود .

[ B ، در باره ی این افراد داستانهای کهن در اسلام آمده است . هشداري که در آیت « چون ایشان غنیمتی یا ثروتي ببینند به دنبال آن رفته قورا تنها می گذارند - جمعہ 62 : 11 ، و روایتهای دیگری که در این باره آمده اند می توانند شامدی باشند ، برای آنکه چگونه نخستین گروه های اسلام نیاز به دعا داشتند تا از تنگنای هدفهای دنیایی بدر آیند ] .

بی گمان ، آرزوی غنیمت ، انگیزه ای پرتوان در گسترش اسلام بوده است . پیغمبر نیز بدان آگاه می بود که سر بازان خود را با وعده ی « درآمدهای فراوان - فتح 48 : 14 ، که خدا به جنگجویان داده است به خروش می آورد . گاهی که ما داستان غزوه های پیغمبر را بر خوانیم بخوبی از حصه های کلان اموال غارتی و بردگان اسیری که از این جنگها به دست آمده در شگفت می مانیم . البته این قانون طبیعی و نتیجه ی حتمی همه ی جنگهای مقدس می باشد<sup>(\*)</sup> .

لیکن باهمی اینها ، پیغمبر بازم هدفهای عالی تری را که می بایستی این جنگها بدان انجامد فراموش نمی کرد . او همواره از این که خوشگذرانی یگانه هدف زندگی قرار گیرد نهی می نمود : « پس نزد خدا فرآورده های

(\*) M : عبارت [ البته ... باشد ] ترجمه از عربی است . و توجه ی متن باین گرجین است : [ اینها جزو روایتهایی هستند که به همی جنگهای مذهبی نسبت داده می شوند ] .

فراوان هست<sup>(۱۴)</sup> ، و شما گذران دنیا را می‌پسندید و خدا جهان دیگر را می‌خواهد<sup>(۱۵)</sup> .

پس اندیشه‌ی پارسائی که با آموزشهای مکه در آمیخته می‌نمود ، در مدینه به صورت یک جنبه‌ی مذهبی و عقیدتی از زندگانی خارجی درآمد .

### پارسائی محمد و دنیا داری خلیفگان ،

آری ! واقعیت ، نظر گروه کوچک مسلمانان را به سوی خود کشانیده ایشان را به راه‌هایی جز آنچه ایده‌آل پیغمبر در آغاز دعوتش بود و یاران را بدان می‌خواند بیانداخت .

پیش از آنکه پیغمبر چشانش را برم نهد ، به ویژه ، بی‌فاصله پس از مرگش ، زمینه‌ی اساسی به کلی دیگر شد . اندیشه‌ی جهان‌گشائی جای اندیشه‌ی پرهیز از جهان را بگرفت ، زیرا که دین مؤمنان را بدین سوی می‌خواند . از پیغمبر آوردند که گفته است : « مردم ! بگوئید لا اله الا الله ، رستگار می‌شوید ، عرب را به حکومت می‌رسانید ، عجم را خار می‌کنید<sup>(۱۶)</sup> . اگر ایمان آورید پادشاهان بهشت خواهید بود<sup>(۱۷)</sup> .

این پیروزیها به سوی آن تنها ایده‌آل پیغمبر پیش نمی‌رفت . زیرا که

( \* ) نساء : 4 : 94 .

( \* ) انفال : 8 : 67 .

( \* ) پیدا است که این عبارت تنگ نظرانه که بانصوص شعوبی قرآن « حجرات 49 : 13 » که به انترناسیونالیزم مذهبی دعوت می‌کند ، ناسازگار است ، ساخته و پرداخته‌ی نژادپرستان سلفی و خلیفگان غارتگر است که به پیغمبر نسبت داده‌اند .

گنجهاي تيسفون و دمشق و اسكندريه ، طبيعة جاني براي كششاي پارسائي و تنگ زبتي ، نمي گذارد (3) .

خواننده ي گزارش تاراجها ، از آگاهي بر اندازه ي ثروتهاي هنگفت ، كه آن جنگويان و ارسته ، درميان خود بخش كردند و آنچه نصيب آن پرهيز گاران دردهم ي سوم پيدايش اسلام گرديد سرگيجه مي گيرد . املاك وسيع و دهات بزرگ را به ملكيت خويش درآوردند ، چه درميان خود ، چه در كشورهاي گشوده شده ، از براي خويش ، خانه هاي مجهز برپا ساختند و هم گونه وسيله ي خوشگذراني به دور خود گرد آوردند .

منابع تاريخي باقي مانده ، دارائي كلان حنا و ارسته ترين مسلمانان را به دست مي دهد (4) . مي توانيم تركه ي زبير عوام قرشي را در نظر آريم . اين يار از پرهيز گاري ، در شمار ده بهشتي (4) خوانده شده است ، كه پيغمبر به سبب خدمتها كه به اسلام كردند ، نويد بهشت بدبشان داده بود . و نيز پيغمبر او را حواري خويش خوانده است .

بهاي صافي تركه ي زبير عوام كه پس از قتلش به صورت مستغلات به جا ماند ، در روايتهاي مختلف ميان 35 تا 52 مليون درم برآورد شده است . درست است كه مردم سخاي وي را مي ستودند ، ولي دارائي او كمتر از قارون نبود . دارائي غير منقول كه در جايهاي كشورهاي گشوده شده ، بهم زده بود نشان پارسائي نبود . در مدینه بيش از 11 خانه نداشت ، اما اين غير از آنها بود كه در بصره ، كوفه ، فسطاط ، اسكندريه مالك شده بود (5) .

ياري ديگر از همان گروه ده بهشتي ، طلحة پسر عبيد الله است كه بهاي مستغلاتش به رقم درست و بي كسر سي مليون درم معين شده است ، اضافه بر آن ، دم مرگش مبلغ دوست هزار درم ، هنوز نزد صندوق دارش مانده

بود . در تخمین دیگری، دارائیِ نقدینه وی ، صدکیه پوست معین شده که هر کیسه سه قنطار طلا<sup>(6)</sup> دربر می‌داشت . این بار بردوش انسان ، در راه بهشت سبک نیست !

در نزدیکی همان اوقات (37 هـ 657 م) مردی در کوفه به نام خباب بن ارت برود ، که در فقر و بی‌نوائی بزرگ شده بود ، او در جوانی در مکه شاگرد آهنگری می‌بود ، این حرفه در نزد تازیان آن دوره پست به شمار می‌رفت<sup>(7)</sup> . پس از مسلمان شدن ، مشرکان سخت وی را آزار داده آهن داغش کردند و شکنجه‌های دیگر نیز بدو رسانیدند، اما ایمان او سخت‌تر می‌شد ، او یک مو به عقب نشست و در جنگ‌های پیغمبر شرکت می‌جست .

چون این مؤمن پاک دین در کوفه به رخت خواب مرگ افتاد ، توانست گاو صندوق خویش را که در آن 40 هزار درم انباشته بود نشان دهد ، او پنهان نداشت که می‌ترسد ، مبادا خدا این ثروت را به پای پاداش استواری عقیدت ، بدو داده باشد<sup>(8)</sup> .

[ B : مبلغ خیلی کمتر از آن سبب ناراحتی وجدان سعد ابن منصور از انصار شده بود که چون در بستر بیماری مرگ افتاد ، به عیادت کنندگان خود گفت : مبادا خدا بخواهد آنچه در آن صندوق هست به زغال‌های سوزان تبدیل شود . اما پس از مرگش در آن صندوق تنها یک یادو هزار درم یافت شد<sup>(9)</sup> .

آنچه از حصه‌های هنگفت چپاول‌های زمان جنگ و مواجب زمان صلح به جنگجویان و مؤمنین رسید بدیشان اجازتِ گرد آوری چنین دارائی بزرگ را می‌داد . چنانکه به هر سوار از سربازان عبدالله بن ابی‌السرْح<sup>(9)</sup>

در جنگهای آفریقای شمالی ، به روزگار عثمان ، سه هزار منقال زر ناب رسید . امثال حاکم بن حزام کسی که موجب أبو بکرو عمر را نپذیرد بسیار آندک می بودند (10) .

بزرگترین انگیزه‌ای که تازیان را به گشودن کشورها و امی داشت همانا نیاز مادی و آزمندی بود (11) . چنانکه لیونی کایتانی آنرا با دقت کامل در چند جای کتابش در باره‌ی اسلام نشان داده است (12) . این درست با وضع اقتصادی عربستان نیز جور است ، که مرد مش را به مهاجرت از سرزمین خشکان زده‌ی خود و گشودن سرزمینهای زرخیز همسایه برمی‌انگیخت (13) . تازیان نیز از آن جهت به دین نوین روی خوش نشان داده خوشآمد گفتند که آنرا وسیله‌ای برای پیروزیهایی کنند که نیاز اقتصادی آنان ایجاب می کرد (14) .

البته نباید بنا بر آنچه گذشت ، گمان کنیم که این نظر آزمندانانه ، تنها انگیزه‌ی اکثریت مسلمانان در جنگهای مذهبی بود که در نخستین دوران اسلام رخ داد ، زیرا که همواره در برابر جنگجویانی که به طمع مال دنیا می‌جنگیدند ، دیگرانی نیز بودند که « برای آخرت می‌جنگیدند » (14) . اما این دومین هدف ، بی‌گمان ، بر آن صفت واقعی که استعداد ذاتی اکثریت جنگویان و خواست ایشان بود ، اثر نمی‌نهاد .

بدین ترتیب آن تحول ناگهانی ، که امور اسلام به سبب آن رنگ ظاهری به خود گرفت ، موجب شد که دین تازه ، از همان کهن‌ترین دوران تاریخش ، اندیشه‌ی پارسائی و تنگ‌زیستی را که در آغاز کار ، راه و روش خود ساخته بود ، یک سره دور بیاندازد ، إهتبارات دنیائی و آرزوهای مادی بود که غالباً می‌توانست خروش همکاری را در پخش آئین مهدی برانگیزاند ، تا آنجا که از همان دوره‌ی پس از محمد گفته می‌شد :



هر کار نیک ، امروزه دوجانبه شمرده می شود ، زیرا که ما در زمان پیغمبر تنها به فکر آخرت بودیم ، و در اندیشه ی دنیا نمی بودیم ، اما امروز دنیا نیز ما را به خود کشیده است ، (15) .

## 2 - عقب نشینی روحانیت :

هنگام به حکومت رسیدن امویان ، سستی جنبش پارتی و عقب نشینی آن همچنان افزایش می یافت . اینان به علل سیاسی ، سررشته ی کارها را با سخت گیری بروحیه ی مذهبی بدست گرفتند (15) در نتیجه ، افکار عمومی ، درست به سوی نیکوکاران و پارتیان گرایش نیافت .

یک حدیث نیز از پیغمبر آمده که روحیه ی پرهیزگاران را نشان می دهد: « خسرو مردو پس از او خسروی نخواهد بود . قیصر نیز خواهد رفت و قیصری از پس وی نخواهد بود . به کسی که جانم به دست او است سوگند ، که گنجهای ایشان را در راه خدا صرف خواهید کردن . »

گوئی در حدیثهای یاد شده ، صرف کردن گنجهایی که مسلمانان به دست آورده اند ، « در راه خدا » کفاره و بدلی به حساب آمده است ، برای جلوگیری از روحیه ی ماده گرایی که بپیش آمدن پروژها (16) رخ داده بود . ولی این سخنان در دل کسانی که می خواستند از آن دارائی های باد آورده استفاده کنند کثر تأثیر می کرد .

زیرا ، آن گنجها که از کشور گشائیا گرد آوری و انباشته شده بود روز بروز ، بباقتن راه های لوین و دقیق تر برای اداره ی مردم و بهره کشی از ایشان ، سود آورتر می شد ، تنها برای آن فرام نشده بود که « در راه خدا » یعنی خیرات صرف شود . طبقاتی که این دارائی سرشار به سوی ایشان سرازیر شده بود می خواستند آنرا وسیله ی خوشگذرانی در دنیا سازند . ایشان آماده آن نبودند که آنها را تنها برای آخرت گرد آورند .

يکي از روايتها ، از معاويه حاکم دمشق در عهد عثمان - که بعدها دولت امويان را بنیان نهاد - می آورد که وی را با ابوذر غفاري صحابي پارسای نام آور ، اختلافی رخ داد در موضوع آبهی « والذین یکنزون الذهب = کسانی را که زر و سیم به گنج گذارند و در راه خدا صرف نکنند ، عذاب دردناک نوید ده ا دران روز چون آتش جهنم سخت شود ، بر پیشانی و پهلو و پشت ایشان داغ خواهند نهاد ، آنگاه است که مزه‌ی آنچه را برای خود گرد آورده اید بچشید - توبه 9 : 34-35 .

معاويه ، آن مرد سیاست و دنیا دار ، در این آیه هشداري می دید که با وضع واقعي دولت اسلام قابل تطبیق نیست بلکه به رهبران آئین های دیگر و آزو حرص ایشان می نگرد ، که در آیه های پیشین نیز بدان پرداخته است .

در صورتی که ابوذر ، مرد پرهیز گار نظري معکوس می داشت و می گفت : این آیه « در حق هم ما و هم ایشان آمده است ، و این با نظریات معاويه جور نیامده ، ابوذر را سخت خطرناک یافت ، تاجائی که موضوع را به خلیفه گزارش داد . او نیز دستور إحضار ابوذر را به مدینه صادر کرد و سپس او را به یک ديه تبعید نمود ، تا اندیشه‌ی بدبین او نسبت به دنیاداري برخلاف نظریه‌ی دولتي در میان مردم پخش نگردد (17) ] B : ولي بالأخره تفسیر ابوذر پیروزي یافت ، و معنی آیه به آن صورت تأیید شد که منظور پیغمبر گردآوری مال بوده است ، و به همین سبب بود که گروه مسلمانان مالیاتی به نام زکات بر اموال گرد آمده معین کرده بودند ] .

این طرز فکر ، آن جهان بینی دولتي را به ما نشان می دهد ، که مفسران مذهبي می بایستی در برابرش خم می شدند . آنان که نمایندگی ایده آلهای دوران نخست پیدایش اسلام بودند ، در این زندگانی بیگانه شمرده می شدند .

اینان مانند ابوذر ، به نام پیغمبر این اصل را تبلیغ می کردند که [ B : او ( گرد آورنده ی مال ) در زندگی تنها خواهد بود و تنها خواهد مرد و آزمون مردگان تنها بر خواهد خاست '18' . و ] « هر دارائی زرو سم که انباشته گردد ، گلی آتشین برای دارنده اش خواهد بود ، مگر آنرا در راه خدا بخش کند » . اینان کسانی بودند که حاضر نبودند با دارندگان کاخهای بلند و دهات بزرگ و گلته های بی شمار چهارپا '19' برادر خوانده شوند ، هر چند که ایشان به اسلام إخلاص داشته و خدمت گذار باشند .

ولی در واقع نیز ، ما در اسناد مذهبی بسیار ، با نکوهش آشکار از پارسائی فزون از اندازه ی معمولی که خواست شرع است ، بر می خوریم . در حالی که پیغمبر در نخستین ده سال بعثت بی گمان آنرا بی باکانه تشویق می نموده و این خود نشانی از دگرگونی ژرف می باشد که با آن روبرو هستیم .

### حدیثهای ضد پارسائی :

در این جا وظیفه ی حدیث بود که برای این دگرگونی پشتوانه بسازد . و چون توجه به سوی آخرت ایده آلی را نمی شد یکسره از جهان بینی اسلام زدود ، ناچار بایستی رعایت مصالح دنیائی ، هم پالکی و هم ارزش آن شمرده می شد .

پس یکی از آموزشهای پیغمبر در این معنی به گواه آورده شد ، که مانند نظریه ی ارسطو است ، و آن میان روی در کارها است . در روایتی چنین آمده که « بهترین شما آن کس نیست که دنیا را برای آخرت یا آخرت را برای دنیا رها سازد ، بلکه بهترین شما کسی است که هم از این و هم از آن

برگردد<sup>(20)</sup> ، در کتابهای حدیث غوفهئی ازپارسانی تندرا می بینیم که مورد نکوهش پیغمبر قرار گرفته است .

[ B : های کسانی که ایمان آورده اید از چشیدن چیزهایی خوش که خدا به شما ارزانی داشته خود را محروم نکنید ، و از مرز مجازم تجاوز ننمایید . به راستی خدا تجاوز کنندگان از این مرز را دوست نمی دارد . بخورید از آنچه خدا به شما روزی داده و آنرا رواو نیکو شمرده است . بترسید از آن خدا که بدو ایمان دارید - مائده 5 : 87-88 ، آموزشی که مانند تعالیم همانندش بر ضد رفتار یهودان است ، که بنا بر قوانین سخت گیرانه ی خویش ، از مصرف کردن بسیاری از خوراکی ها و آشامیدنی ها خودداری می کردند . این دستورها به کسانی داده می شد که به دور پیامبر بوده و از دنیا گریزان می زیستند ، تا مگر ایشان را از آن زندگی سخت زاهدانه و زیان رسانیدن بخوبیستن باز دارد<sup>(21)</sup> . یکی از روشن ترین شواهد در این باره هشاری است که پیغمبر به عثمان بن مظعون داد که زاهدی سرسخت می بود . پس پیغمبر او را از این شیوه ی زندگی بر حذر داشت<sup>(22)</sup> ] .

از معروف ترین آن اسناد و نیز رساترین آنها در این باره ، روایاتی است مربوط به تمایلات پارسیانهای عبدالله پسر عمر عاص که پدرش از سرداران بنام صدر اسلام می بوده است . این روایتها ، او را درست برعکس پدرش از پرهیز گارترین صحابه و پر شورترین ایشان در دین داری نشان می دهد ، که در پیروی از سنت بسیار دقیق و متعصب بوده است<sup>(23)</sup> .

[ B : در مقایسه این مرد با عطاء بن یسار که به عنوان یکک اندرزگر شرعی شناخته می شد ، می توان عبدالله را به عنوان قانون گزار شناخت . اشارتی در باره ی سرنوشت نهائی کعبه نیز از او نقل شده است<sup>(24)</sup> ] . به پیغمبر خبر رسید که این عبدالله همیشه روزه است و شبهارا با خواندان قرآن

زنده می‌دارد . پیغمبرِ اورا سخت نکوهیدو پند داد که پارسائی‌را بخردانه بدارد .

از گفته‌های پیغمبر بدو است که « تَن تَو برتو حقی دارد ، هیهانِ تو برتو حقی و همسرِ تو برتو حقی دارد ، »<sup>(25)</sup> . و نیز گفت : « بیک آدم همیشه روزه دار ، بی‌روزه به‌شمار آید ، یعنی چنین روزه داری پاداش ندارد »<sup>(26)</sup> . [ B : در برابر کسانی که چنین شیوهی پارسایانه و سخت زاهدانه را تشویق می‌کردند حدیثها از پیغمبر آمده که از آن نهی می‌کنند و این افراد را به‌راهِ درست می‌خواند : « چه باشد کسانی‌را که این چنین راهنایی‌ها می‌کنند ؟ من خودم دعا می‌خوانم ، روزه می‌گیرم ، روزه می‌شکنم ازدواج می‌کنم . کسی که بدین شیوهی من رغبت ندارد ، با من پیوند ندارد »<sup>(27)</sup> ] .

گفته‌هایی به پیغمبر نسبت داده شده است که همگی در نکوهشِ کسانی است که مصالح دنیائی‌را رها کرده‌اند تا به پی‌نهایت پرستشایِ واجب و مستحب بپردازند . روزی بارانِ پیغمبر از بیک مسافر خود یاد می‌کردند که تاسوار بود هیچ کار جز دعاخوانی نمی‌داشت ، و چون پیاده می‌شدیم ، او جز نماز کاری نمی‌کرد . پیغمبر پرسید : پس کی به شتر او علف دادی و خوراکش پختی ؟ گفتند : ما همگی ا گفت : پس شما همگی بهتر از او باشید<sup>(28)</sup> . [ B : این روایت نیز از پیغمبر نقل می‌شود : « کسی که نهالی نهد و آنرا پرورش دهد پاداشی مانند آن دارد که شب‌را به دعا زنده بدارد و روز را روزه بگیرد ، یا کسی که عمر را در جنگ به‌راه خدا بگذارد »<sup>(29)</sup> ] .

اخبار بسیار نیز هست در باره‌ی زیاده روی در کفاره پرداختن و توبه کردن و تن‌را آزادانه رنج دادن و سختی‌ها پذیرفتن ، که مردی به نام ابوالسرائیل<sup>(30)</sup> نمونه‌ی کامل آنها به‌شمار می‌رفت . هدی اینها به روشنی و آشکارا نشان می‌دهند که این گونه کارها بی‌پاداش است ، یا دست کم از نظر

مذهبي کم ارزش مي باشد . « اگر جريج ترسا دانشمند بود مي فهميد ، که پذيرفتن خواست مادر به از پرستش خدا است (31) » .

سخت ترين نکوهش که از پيغمبر نقل شده ، روي با تکذيب مي دارد . [ B : در بک حديث بر مردان و زنانی که زناشویی را بی اهمیت می شمارند ، نفرین آمده ، بنا بر همین حديث است که برخی فقیهان تکذيبی را گناه کبیره می شمردند (32) ] . مردی که عکاف بن وداعی هلاکی خوانده می شد چنین زیست را برای خویشتن پسندیده بود و پيغمبر بدو چنین آموخت : « پس تو از برادران شیطانی ! اگر از ترسانان نصارا هستی بدیشان پیوند ا و اگر از مائی ، پس آئین ما همسر داشتن است (33) » .

بازم ازین سخنان تند به پيغمبر نسبت داده شده ، که به کسانی می گفت ، که می خواستند از دارائی خویش چشم پوشند و آنرا در راه خیر صرف کنند و به فامیل خود زیان رسانند (34) .

این آموزشهای پیمبرانه که جنبه ی خصوصی و فردی دارد ، با اصول کلی منسوب به پيغمبر نیز هماهنگی دارد : « اسلام رهبانیتی ندارد (35) » ، رهبانیت این ملت جنگ در راه اسلام است (35) » .

این عبارت خیلی پرمغز است و به خوبی ، تضاد میان زندگی پرهیزگاران و اندیشه و رانه و صومعه نشینی جدا از مردم ، و میان زندگی جنگی و کارزاری را نشان می دهد . این همان دگرگونی است که بدان گوشزد نمودیم و دیدیم که بزرگترین عامل در نابود شدن اندیشه ی سخت زیستی پلوسایفانه ی صدر اول اسلام بوده است .

(\*) چنین است در آلمانی . و در نسخه ی عربی : « هر پيغمبر رهبانیتی

دارد . . . . آمده است . و « رهبانیت امتی الجهاد » هر دو دیده می شود .

هنگامی که ما به حدیث‌های پیغمبر برضد رهبانیت می‌نگریم ، نباید از جنبه‌ی جدلی آن که ضد پارساتی مسیحت است غافل بمانیم . پیغمبر در بسیاری از این حدیثها ، باروزه داشتن بی‌جا ، بیش از اندازه‌ی شرعی مخالفت می‌ورزد: « مؤمن نیرومند بهتر ، و پیش خدا ستوده‌تر از مؤمن ضعیف است » (36) ، « مؤمن در هر لقمه که می‌خورد پاداشی از خدا دارد » ، « خورنده‌ی سپاسگزار به‌از روزه‌دار پارسا است » (37) . [ B : ن . ک : عهد جدید 1 تیموثی 4 : 4 ] .

این ستوده نیست که آدمی دارائی خویش از دست بدهد و به‌دریوزگی نزد مردم رود . زکات واجب نیست جز برافزون از نیاز آدمی . درین هنگام نیز بایستی در درجه‌ی نخست به‌فامیل و خویشان کمک برساند (38) . [ B : « ترک دنیا بدان نیست که آدمی ، جایزرا حرام شمرد ، بدان نیز نیست که دارائی دنیائی را از دست بدهد ، بلکه بدان معنی است که تو بدان دل نبندی ! و برآن که در دست خود می‌داری اعتماد نکنی ، بلکه اعتماد خود را بر آن بنهی که در دست خدا است ، و به‌پاداش محرومیتی که می‌کشی رغبتی بیشتر داشته باشی تا به‌در امان بودن از این محرومیت » ابو‌ادریس الحولانی این حدیث را به‌وسیله‌ی ابوذر غفاری ، که به‌شیوه‌ی سخت‌پارسیانه‌ی او اشارت کردیم از پیغمبر نقل می‌کند و می‌گوید : این حدیث در میان حدیثها همانند زرباب در برابر زرباره است (39) ] . چنانکه می‌بینیم در همه‌ی این آموزشها این عقیدت تقویت می‌شود که تحدید و مرزبندی ثروت باید تنها به‌وسیله‌ی شرع تعیین شود ، اندازه‌ی پارساتی در زندگی را نیز شرع معین‌کنند و در بیرون از دستور او ، سخت‌زیستی به‌هر صورت ستوده نیست .

[ B : بر حدیثی که در آن جمله‌های : « با سپاسگزاری مصرف کردن » و « با چشم پوشی روزه داشتن » آمده است ، این پرسش افزوده می‌گردد ، که علوم مذهبی اسلام در برابر خود نهاده است : آیا دارا بودن بر بی‌نوائی

برتر است ، يا به عكس ؟ اين پرسش مابيهی كشاكشائي آتشين نيز شده بوده است. ابن حجر هيثمي شافعي مشهور مکه (م 973 هـ - 1565 م) در بارهی برتري « داراو سپاسگزار بودن » از « سخت زبستي پارساياه » مقالهی نگاهت که به توصيف حال وزير آصف خان ختم شده ، او در اين مقاله به شرحي که در تفسير « عباب » آمده است نيز اشاره مي کند (40) . از اين دوران کهن (نخستين دوران عباسي) نکتهی جالي نيز از زبان شناس بدوي ابومالك بن کرکره آمده که چنان در اين زمينه غلو مي نمود که فرعون ثروتمندرا بر موسای بي نوا برتري مي داد (41) .

نسبت به موضوع گفتگوي ما ، ناسودمند نيست ، دوباره ياد آوري کنيم که اطمینان به آنچه ممکن است از عبارتهائي که به گواه آوردیم ، وزنجيره شان همگي مانند هر حديث به پيغمبر پيوسته است ، واقعا بر زبان پيغمبر جاري شده باشند ، اندک مي باشد .

زيرا که او با همه اهميتي که به مقتضيات زندگي دنيايي مي داد و با همه استثناها که براي خودش قائل مي شد بازم چنانکه از آيه هاي قرآن پيدا است (42) ، براي پارسايان درست و قوبه کاراني که عمر خویش را به نذر صرف غازو روزه کنند ، ارزش فراوان مي نهاد . شايد تنها تک زبستي را بتوان از آن استثنا نمود . آري نزديک ترين روايتها به نظريات واقعي او آنها هستند که پارسائي يعني دست کشيدن از همه ي لذتهای زندگي را تشويق مي کنند و آنرا يک فضيلت عالي مي شمرد ، که پارسارا به درجهی دوستي خدا و پذيرش او مي رساند (43) .

پس مسألهی مهم تر بيان چگونگي روی کار آمدن آنديشه ي زندگي ضد پارسائي مي باشد ، که شرايط سياست خارجي اسلام موجبات آنرا ،



همچنانکه در بخش دوم (ص 87) توضیح دادیم ، به وسیلهی نسبت دادن آراء و گفته‌هایی به پیغمبر فراهم ساخت .

### بیوگرافیهای ضد پارسائی :

این تغییر روش در قسمت دیگر حدیث ، یعنی در اخبار بیوگرافی پیغمبر و یارانش نیز آشکار می‌شود. چیزی که ما را به نیرومندی روحیهی نوین ضد پارسائی آگاه‌تر می‌سازد رنگ‌باز خود بخودی توصیفهای رُک و بی‌پرده است ، که به وسیلهی حدیث برترسیم صورت اخلاقی پیشوایان سلف که بایستی نمونهی اخلاقی مذهب به‌شمار می‌رفتند ، باریدن گرفت بلکه بیوگرافی خود پیغمبر را نیز از این گونه صفتها پر کردند .

ما از میان آنها می‌توانیم این یکی را باور کنیم که تقابل پیغمبر به‌ذن روز افزون بوده است . این یک حقیقت تاریخی متکی به اسناد است که در عین حال در ادبیات مذهبی ملل و اعصار گوناگون ، آن چنانکه خود اسلام در اخبار پیغمبران عرضه می‌دارد ، منحصر به فرد می‌باشد . زیرا که در ترسیم صورت هیچ دین‌آوردی از ادیان ، چنین رخ نداده است که صفات اخلاقی او را در قالب آدمی محض ، آن چنانکه حدیث بتیان گذار اسلام را (41) نشان می‌دهد ، نمایش داده باشند و در عین حال هیچ خللی در این صورت اخلاقی که برایش ساخته‌اند ، احساس نگردد .

در محیط‌های پارسیا که پارسائی را ایده‌آل زندگی عالی می‌شمردند ، هماره از پیروی چنین صفات بشری نهی کرده ، یا میان روی و اقتصاد را در آن اندرز می‌دادند ، بلکه آنها را تنها برای تفسیر آیه‌هایی همچون « بگو : من آدمی همچون شمایم - کف 18 : 110 » به کار می‌بردند .

هیچ دلیل در دست نیست که کوششی برای دور نشان دادن پیغمبر

از غرایز بشری انجام گرفته باشد ، بلکه به عکس ، بیوگرافی نگارانش می کوشدند که پیغمبر را از جنبه ی بشری با مؤمنان ، روشن و آشکار نزدیک سازند و این را برای آیندگان قرون بعد مؤکد نمایند [ B : مثلا هنگامی پدر و مادر کودک نزد او رفتند تا برای کودک بیمار دعا کند ، دیدند او دارد شتر بیمار خود را دوا می دهد <sup>(45)</sup> ] . و نیز روایت کردند که گفته است : « من از دنیا ی شما ، زن و بوی خوش را دوست دارم ! » با این افزوده که : « و نور دیدگانم نماز است . . . »

گاهی اتفاق افتاده که صفاتی بسیار دور و ضد پارسائی بر او بار کرده اند . [ B : A . لامنس یک رشته از چنین روایتها را به ویژه درباره ی پوشاک و خانه ی او گرد آورده است <sup>(46)</sup> ] . تا آنجا که این گونه روایتها وی را به حق <sup>(\*)</sup> مورد اتهام دشمنانش قرار داده است ، که می گویند : او که جز با زبان کار نداشته شایسته ی پیغمبری نیست <sup>(47)</sup> . [ B : أبو حاتم بن حبان البستی ( ه 354 ه - 965 ه ) <sup>(48)</sup> و زغشری اشاره می کند که واژه ی « فقیر » در باره ی وی درست نیست ، زیرا که او هیچگاه در زندگانی درماندگی نکشید <sup>(49)</sup> . او در قصیده ای که به أمیه ابن ابی الصلت منسوب است به عنوان « غنی » نیز یاد می شود <sup>(50)</sup> ] .

ما اکنون خوب می توانیم مانند این توصیفهای رک و پوست کنده را که در بیوگرافی های باران وارسته میجا مانده است به دست آریم . ما امروز برای پژوهش در این بخش از روایتهای زندگی نگار در اسلام ، بیش از پیش توانائی داریم . چاپ کتاب « للطبقات الکبری » که هنوز جریان دارد <sup>(50)</sup> مدركی در اختیار مانده که ویژه ی موشکافی در تفصیل زندگی خصوصی کهن ترین قهرمانان اسلام است ، که دیگر مصادر از آن کوتاه

(\*) در نسخه ی بابینگر بجای « بحق » « به سادگی » آمده است .

آمده‌اند و ابن‌سعد (کاتب واقدي) آنها را زمينه‌ی کار زندگي‌نگاري قرار داده است .

جالب توجه است که اين زندگي‌نگاران، گفته‌های ناقلان روايت‌ها را به‌طور طبيعي آورده‌اند. عاداتیِ خصوصيِ اين وارستگان را، از عطر زدن و پرداختن به ريش و مویِ سرو چگونگيِ خوشپوشي و آرايش بالباس گران‌بهاو (51) ارزشي که بویِ خوش نزد ایشان داشته گزارش‌ها داده‌اند. در صورتی که پرهيز گاران که دشمنان سرسخت هنرهایِ تزئيني بودند، همواره از آن نکوهش مي‌کردند (51).

عثمان بن عبیدالله از خاطراتِ دوران دبستانش مي‌آرد که هرگاه چهارتن، که نامشان را آورده، و در میان ایشان أبوهريره راوي معروف هم هست، از در دبستان مي‌گذشتند، بویِ خوش بينيِ کودکان را پر مي‌کرد (52).

روايي نیز بانوعیِ جانبداري مي‌آورند که گروهی که نمونه‌ی پرهيز گاري و بي‌آلاشي بودند به پوشیدنِ لباسهایِ گرانبها افتخار مي‌ورزیدند. جاهاتي که مي‌خوانيم که ایشان لباسهایِ مخملي برتن مي‌کردند، نیز (53) آندک نیستند.

برایِ توجیه این خوشگذراني‌ها، مطابق معمولشان به حدیثِ روايت شده از پیغمبر تکیه مي‌کردند که: «هرگاه خدا نعمتی را بر بنده‌اش آرزائي داشت، دوست دارد که او آنرا بر بنده‌اش ببیند». [B: اين انسان را به یادِ روايت يوناني مي‌اندازد که: «انسانِ خوشبخت باید رخشان و تابان بزید و نعمت خدا را بر خود آشکار سازد که سپاس او در آن است» (54)]. رویِ همین زمينه، پیغمبر گروهی را که از اقتصاد مرفه برخوردار بودند و باهيكلِ ناآراسته به نزد وی مي‌آمدند نکوهش کرد (55) پیدا است که

آزسَننِ مذهبي ، که پست داشتنِ زندگي دنيا را ايده آل قرار مي دهد ،  
در اين داستان ها آفري نيست .

ميل دارم مخصوصاً بک نمونه از بسياري که مصادر کهن به ماعرضه  
مي دارند ، در اينجا برگزيم که شکل زندگاني را در صدر اول اسلام و  
سمت سير آن را نيز در محيط هائي که اين آداب و رسوم در آن مي روئيد  
به مانشان مي دهد . اين نمونه بک خبر کوتاه است ، که به طور ساده ،  
مسأله ي مورد گفتگوي ما را روشن مي کند .

قيافه ي محمد حنفيه پسر علي را در نظر گيريم ، که بسياري از مؤمنان  
پرهيزگار او را تا آنجا بلا برده بودند که مهدي برگزيده ي خدايش ،  
براي نجات اسلام مي خواندند ، او نماينده ي خواستاران حکومت  
گنوسليک در عهد خليفگان اموي قديم بود ، که ملهاتان ايشان را  
تبهکار و غاصب مي خواندند . پدرش پيش از تولد او ، با تامينش به نام  
پنجمبر « محمد أبو القاسم » مفتخر شده بود .

از هيمن جا است که محمد حنفيه بعدها مورد اعتماد شيعه در جاوداني  
بودن و رجعت شد . و اين دو ، صفت کسي مي باشند که خدايش براي  
راهنائي بشر برگزيده بود و به « مهدي » شناخته شود . ما خصوصيات  
اين باور را در بخش پس از اين ، بررسي خواهيم نمود . آري وي ما به ي  
اميدواري پرهيزگاران و مورد ستايش شاعران اطرافش مي بود . با اين همه  
ما گزارش کوتاه زير را درباره ي اين انسان مقدس در اخبار بيوگرافي و  
زندگاني نگار مي خوانيم :

أبو إدریس روایت کرده است که : « ابن الحنفیه را ديويم که با حنا و  
کتم خضاب مي کند ، به او گفتم آیا علي خضاب مي کرد؟ گفت: نه ! گفتم:  
پس تو چرا ؟ گفت : مي خواهم براي بانوان جوان بنام <sup>(56)</sup> ، البته

کوششهای بی نتیجه ای هم ، برای یافتن چنین اعترافهایی در لابلای بیوگرافی اولیای سریانی و حبشی نیز انجام شده است .

در واقع اگر در پرتو حقایق تاریخی رفتار این مهدی را زیر نظر نهم ، خواهیم دید که وی در واقع نیز همان طور که پیدا است مردی دنیادار بوده و به هیچ وجه از خوشگذرانیهایی دنیادور نبوده است (57) . با این همه اونگهبان منافع مذهبی و آداب و رسوم اسلامی به شمار می رفته است .

هیچکس هم کوچکترین تناقضی میان پیشوائی محمد حنفیه و آن اعتراف پیشین که سخت با امامت ناجور است و شاید هم اصولاً برای تبلیغات ضد او برزبانش نهاده باشند ، احساس ننموده است . ما می توانیم مانند این نمونه را در زندگانی بسیاری از سلف آغاز اسلام بیابیم که به ما نشان می دهد اینها آموزش خود پیغمبر بوده است .

### 3 - پیشرفت با سارثی :

البته اگر مسلمانان با جریانی دیگر برخورد نکرده بودند ، پند و اندرزهای بالا ، خود به خود به وجود نمی آمد . پس آن جریان بود که پارسائی را در اسلام نیرو بخشید و آن را مظهر حقیقی زندگی مذهبی دانست .

گفتیم پرهیزگاران (58) یافت شدند که آرایش و خوش پوشی را هتک زندگی ابدی آلای اسلامی می شمردند . بسیار ساده است اگر در میان ایشان ابو اسرائیل را به بینیم که در باره ی شخصیتی گران قدر چون عبد الرحمان ابن اسود بگوید : او لباسی می پوشد که با پوشاک توبه کاران بسیار ناجور است : هر گاه که من عبد الرحمان بن اسود را می دیدم می گفتم : در پوشاک و

خوشبوني و سوار کاري، عربي است (\*) [ B : که خود را به جامه‌ی دهگانان  
ایراني درآورده است ] (59) .

پارسائي منفي و زغلي ضد هنري :

این تمایل به پارسائي به ویژه در عراق (60) کهي پس از افتادن به دست تازیان و  
در آغاز حکومت أموي پدید آمد ، در آنجا بود که از این پارسايان بسیار  
دیده مي شدند و ایشان را به طور کلتی «عباده» مي گفتند. مانند معضد بن  
یزید عجلي که در فتح آذربایجان به روزگار عثمان کشته شد. او یککهنگام ،  
به همراهی گروهی آزیاران ، در گورستان به عبادت مشغول شده بود (61).

ربیع بن خثیم کوفي باروش زندگی و اندیشه‌ی خود نمونه‌ی درست  
این گروه می بود ، او به هیچ آمدنیایی دل بستگی نشان نمی داد ، جز اینکه  
بپرسد مثلا: « قبیلہ‌ی تیم چند مسجد دارند ؟ » . او که به دختر کودکش  
اجازه‌ی بازی بچگانه نمی داد ، به طریق اولی [ B : آزمیسر که در «بقره  
2: 219 ، منع شده (62) تاخرسند بوده ] او شخصاً مخالف بازیهای بود که  
آزفارسها می آموختند (62) . چنانکه در غنائم جنگی نیز پارسائي می نمود و  
صدقه می داد . (63) .

باید در اینجا این حقیقت کوچولورا م بیاد بیاورم که این پارسائي  
ایشان همچنانکه دیدیم هیچگاه به مرز پرهیز از خون ریزی برای نشر دین  
نمی رسید .

در دوران کهن اسلام با نمونه‌های بسیار از این گونه پارسائي و سخت

(\*) در متن آلمانی باینگر چنین است . ولی در ترجمه‌ی عربي : «دهقانی  
آزدهقان عرب است ، دیده می شود .

زبستی ، در احوال این مردم برخوردار می‌کنیم که در جنگهای مذهبی راجهای فراوان بردند [ B : در توصیفی که از عابد پرهیزگار اویس قرنی به دست ما رسیده ، یکی از پیشروان ترک دنیا را می‌بینیم که در جنگ صفین ، در صف جنگ جویان علی جنگیده و جان خود را از دست داده است : « شمشیر کلید بهشت است » ] . و این شگفتی ندارد ، زیرا که در حدیث می‌بینیم : « رهبانیت امت من جنگ در راه خدا است » .

هر چه زندگی عمومی<sup>(63)</sup> به سودهای مادی و لذایذ دنیائی می‌گراید ، اینان که به دنبال ایده‌آل‌های اسلامی می‌گشتند ، یهانه‌هایی نوین برای آشکار کردن ناخشنودی خود می‌یافتند . ایشان تا پایان دوره‌ی صدر اول از سنگرهای خود که طرد هر گونه هدف دنیائی می‌بود یک گام به پس نمی‌نشتند .

دارندگان این روحیه ، در روایتهای بیوگرافی صحابه‌ی باستانی ، که اضافه بر پیشینه‌ی اسلام ، قهرمانان جنگها نیز بوده‌اند ، داستان‌هایی پارسایانه می‌آورند که ایشان را نمونه‌ی روحیه‌ی پارسائی نمایش می‌داد<sup>(64)</sup> تا شاید بتوانند مردم مسلمان پاکدین را به اعتراض بر روحیه‌ای که داشت بر روزگار ایشان چیره می‌شد ، برانگیزانند .

### پارسائی مثبت ، ضد دولتی و از پسرگان متأثر بود :

در واقع از آنچه در روایتها آمده است ، چنین به دست می‌آید که روحیه‌ی پارسائی با شورش بر دستگاه حاکم پیوند می‌داشته است . به روزگار عثمان از مردی با جوشی شد که معروف بود ؛ از پیشوایان بد می‌گوید و به نماز جمعه نمی‌رود تا بردستگاه حکومت اعتراض کرده باشد . وی گیاه‌خوار بود و بی‌زن می‌زیست<sup>(65)</sup> . [ B پس خلیفه معاویه دستور

داد اين عابد بصري را به جرم تڪذيبتي به دادگاه كشيده ، زيرا كه اين رفتار سريچي آزايت « پيامبران را زنان و كودكان است - رعد 13 : 38 ، به شمار مي رفت »<sup>(66)</sup> .

بدين گونه بسياري از مسلمانان ، براي پرخاش بردستگاه دولتي ، به پارسائي و گوشه نشيني مي پرداختند . شماري كه اينان بر پرچم خود مي نوشتند « گريز از دنيا » بود .

در اين جا يڪ سبب خارجي مهم نيز افزوده مي شود . ما مي بينيم بسياري از پندو اندر زهاي ضد پارسائي ، آشكارا جنبه ي ضد پرهيزگاري مسيحي مي دارد ، زيرا كه پارسائي مسيحي در صدر اسلام از آن جهت كه انديشه ي وارسنگي را با عمل تطبيق مي كرد كامل ترين نمونه ي پارسائي و محسوس ترين آنها به نظر مسلمانان مي نمود .

سبب ديگرش نيز آن بود كه مسلماناني كه ضديت با خوشگذراني دنيايي در رويحه ي ايشان استوار شده بود ، وارسنگي ترساين مسيحي دل ايشان را ر بوده سخت تحت تاثير پرسگان توبه كار ايشان قرار گرفته بودند . از اين توبه كاران در شعر باستاني عرب در عهد پيغمبر نيز ياد شده است . پس هين شعرها بود كه زندگي پارساين را به تازيان شناسانده بود .

در بسياري از اشعار جاهليت آداب و رسوم ترساين مسيحي مورد بررسي و مقايه قرار گرفته<sup>(67)</sup> هينها است كه دو واژه ي « سائحين و سائعات » را اهام كرد ، كه معني پرسگان<sup>(67)</sup> مردو زن را مي رساند . [ B : كه پيامبر پيش از بعثت افراد ايشان را ديده بود<sup>(68)</sup> ] و اشارت به پرهيزگاران و پارساين مسلمان قرارداد<sup>(69)</sup> .

اين دو واژه در قرآن ( توبه 9 : 112 ) : در كنار توبه كاران ، عابدان ،



رکوع و سجود کنندگان آمده است و در (تحریم 66: 5) : «چه بسا اگر شمارا طلاق دهد، خدا همسرانی مؤمن، توبه کار، ساجد، بیوه و دوشیزه بدو بدهد، دیده می شود.»

در روایتی دیگر از حدیث منع رهبانیت صورت «لا سیاحه فی الإسلام» دیده می شود، پس دو واژه «رهبانیت» و «سیاحت» مترادف بوده اند (70).

بنا بر این گمان می رود که گسترش اسلام در شام و مصر و عراق به کسانی که شیفته‌ی پارسائی بودند زمینه‌ی روحی داد و میدان را برایشان باز کرد، و بی گمان آزمایشهای روانی که ابنان آزمایش با مسیحیان به دست آوردند، پایه‌ی مکتب پارسائی اسلام را نهاده است.

از آن هنگام بود که این کشتیهای پارسایانه آشکارا نمایان شده و آهسته نفوذ خود را در اطراف گسترش داد. دارندگان این روحیه، مذهب خوبش را با پاره عبارتهائی از انجیل تکمیل می کردند زیرا که بنا بر تحقیقات مرگولیو، کهن ترین آثار پارسایانه‌ی اسلام، تکه پاره هائی از انجیل را دربر دارد (71).

### برخورد دو گونه پارسائی :

گروه میانرو مؤمنان، در شکفت بودند که چگونه این کشتیهای پارسایانه در میان مردم پدید آمده، در باورهای اسلامی و زندگی روزانه نفوذ می کند. داستان زیر این گونه برخوردها را نشان می دهد :

زنی یکروز، چند جوان را دید که سنگین می روند و آهسته گفتگو می دارند. چون این رفتار با زبان درازی و سبک روی جوانان عرب

جور نبود و زن متمجبانه از آن جویا شد ، پاسخ شنید که : ایشان پارسایند ا زن که نتوانست خود داري کند گفت : بخدا سوگند ، هرگاه عمر سخن مي گفت ، مي شنوايد و هرگاه مي رفت ، قند بود و چون مي زد درد مي آورد و پارسای راستين نیز هو بود (72) .

ولي اگر ما درآبهی ( لقمان 30 : 19 ) نگاه کنیم که : « در رفتار آهسته و در صدا نرم باش ، که بدترین صدا صدای خراست ، مي توانم ادعا کنیم که اگر پیغمبر با این جوانان روبرو شده بود ، پارسائي آنان را تأیید مي کرد .

به آسانی مي توان دریافت که این گروه پارسائي را از خوراک آغاز کردند ، پس روزه گرفته و در آن زیاده روی نمودند ، و درین راه بی هیچگونه قید و بند پیش رفتند ، تا آنجا که حدیث و پند و اندرزهای ضد زیاده روی در روزه ، بر ضد ایشان به کار افتاد (73) .

إضافة برآن ، در میان ایشان برخی را مي بینیم که از خوردن گوشت نیز خودداری مي کردند ، این گونه پرهیز از دنیا حتا در روزگار صحابه نیز یافت مي شد (74) . زیاد ابن ابی زیاد از موالی قبیلہی مخزوم را روایات به صورت مردی پرهیزگار و عابد و پشیمنه پوش نشان مي دهد که گوشت را بر خویش حرام کرده بود ، تا آنجا که به روزگار عمر عبد العزیز ، وی نمونه و نمایندهی گروه پارسایان شناخته شده بود (75) . پی گمان ، از حدیث « هر کس چهل روز گوشت نخورد بدخو خواهد شد (76) ، کسانی همچون زیاد خواسته شده بوده اند .

آلبته در کنار این جنبه ی منفی (76) که در کار و زندگی إخلال مي کرد ، تکاملی مثبت نیز در عبادتها و در جهان بینی اسلام پدید آمد . این پیشرفتها به خودی خود مخالف اصول و مبادی که درباره ی این امور در قرآن وجود

داشت نمی بود ، بلکه تنها با اندکی تدریجی در تأویل برخی نقاط منہی و اخلاقی قرآن ، به دست می آمد .

آری ، با اینکه این نقاط در آیات قرآن ، با نقاط دیگر آن ، همگی حلقه های هم سنگ و هم ارزش از اصول و مبادی اسلام را تشکیل می دهند ، محافل پارسائی اسلام بدینها ارزش ویژه و اهمیت فوق العاده دادند ، به طوری که نقاط دیگر زندگی منہی ، در درجه ی دوم قرار گرفت . از اینجا هسته های سازگاری پدید آمد ، که بعدها بزرگ شد تا آنجا گسترش یافت که میان این روحیه ی پرهیزگاران و میان باورهای سنتی اسلام جدائی افکند (77) .

#### 4 - دو جنبه ی منہی پارسائی :

از همان قدیم ترین دورانهای اسلام این زیاده روی در دو بخش دیده می شود : نخست ، در نیایشها ، دوم ، در مسائل اخلاقی .

بخش نیایشها در ذکر ، نمودار می شود که در همه ی دورانهایی که بر تصوف اسلام گذشته ، پایگاه خویش را نگاه داشته است . پس اگر اسلام سنتی نماز را به وقتهای معین در شبانه روز اختصاص داده است ، اصول پارسائی با این تخصیص مخالفت می کند و با الزام به خواندن قرآن و ذکر خدا در میانه ی نمازها ، ارزش ذکر را در درجه ی واجبات جتہی بالا می برد ، به طوری که ارزش واجبات رسمی و سنتی در برابر آنها سبک و درجه ی دوم گردیده ، انجام دادن و به فراموشی سپردن آنها یکسان می شود .

این همان ذکرهای صوفیانه است ، که تا به امروز نیز استخوان بندی

ساختمان سلسله های تصوف را تشکیل می دهد ، سلسله هائی که جانشینان همان پارسایان کهن هستند .

توکل و<sup>(77)</sup> ابن الوقتی :

جنبه ی اخلاقی برجسته که در پارسایان آن روزگار نمودار بود ، زیاده روی در توکل یعنی اطمینان به خدا است ، ابن إحسان ایشان را به آخرین درجه ی اطمینان نفس و قناعت می رسانید . ایشان به هیچ چیز اهمیت نمی دادند و دنیا را به هیچ می گرفتند و از هر گونه آندیشه ی کوشش برای منافع خود پرهیز می نمودند ، بلکه خویش را یک سره به امید خدا سپرده ، بی هیچگونه اراده و جنبش ، مانند مرده در دست مرده شوی<sup>(78)</sup> در اختیار وی می نهادند ، ازین روی ایشان « توکلیان » یعنی کسانی که به خدا توکل کرده اند ، نامیده می شدند .

برای بد گوئی و کاستن ارزش این گروه ، برخی نظریات و اصول آزانان نقل می کنند که بدبینی ایشان را نسبت به کار و کوشش و تحصیل قوت و دیگر نیازهای زندگی نشان می دهد . زیرا که ایشان کند و کاو و کوشش را بی توکلی و کبود اطمینان به خدا می شمردند . ایشان می گفتند بایستی برای رفع هر نیازمندی ، مستقیم و بی واسطه به خدا پناه برد .

تخمیر کنندگان شان ، خودداری آنان را از کوشش و نیز قناعت و آرامش و سکون ایشان را ، قبلی از کار و پستی در یوزگان می خوانند .

اما به نزد خودشان ، بهترین روش زیست آدمی همانست : « هدی بندگان روزی خوار خدایند ، ولی برخی آنرا با فرومایگی ، همچون در یوزگان ، برخی بارنج انتظار ، چون بازرگانان ، برخی با خواری چون پیشوران ، و برخی با سرفرازی چون صوفیان ، به دست آرند . ایشان

خدارا بینند و روزی خویش ، مستقیم آزو گیرند و واسطه را در میان نبینند .

از فضیلتها که ایشان برای خود می شمردند آنست که هیچگاه فردارا در شمار روزگار خویش نیاورند (79) . ایشان اندیشه‌ی آینده و برنامه ریزی برای نیازمندیهای زندگانی را همواره از محیط ذهن خود دور می ساختند. برای اثبات نظریه‌ی خود نیز حدیثی می آوردند که خود زمینه را روشن می کند : « حکمت که از آسمان فرود آید به دلی وارد نمی شود که اندیشه‌ی فردا دارد (80) .

تذ ایشان : کسی که به خدا اعتماد نماید « ابن الوقت » بود . پس هرگاه کسی در اندیشه‌ی آینده بود و به فکر وقتی جز آنچه در آنست باشد ، یا به تدبیر خویش امید بندد ، هر آینه کاری آزو ساخته نباشد (81) .

مسلم است که تپی دست بودن از لوازم زندگی و دوری از آسایش و خوشگذرانی ، از اصول اساسی ایشان می باشد ، پس هر کس که به جرگی ایشان در آید فقیر است .

إضافة بر آن چیز دیگری هم بود ، و آن اینکه اینان به بی توجهی به درد و گرسنگی و دیگر نا کامیهای جسمانی بسنده نمی کرده ، بلکه به هیچ چیز که به تن بستگی دارد نمی اندیشیدند ، چنانکه عوارض و بیماریها ایشان را به معالجه و پزشکی و بهداشت بر نمی انگیزانید ، این گروه هیچگاه به نظرهایی که مردم در این باره می دادند نیز گوش دار نبودند .

از عبارتهای پرداخته‌ی ایشان است که : « هر کس بر خدا توکل کند به ستایش و نکوهش مردم توجهی ندارد ، و این شگفت نیست ، چه از اصول صوفیانه‌ی ایشان بی توجهی کامل به چگونگی معامله‌ی مردم با ایشان می باشد (82) .

پیدا است که چنین دیدي اززندگاني ، با افکار رایج در سده‌ی اول اسلام که در مسیر تاریخی خود ، روی به واقع گرائی می‌رفت ، جور در نمی‌آمد .

نشانه‌ی این ناهماهنگی یک دسته پندو اندرزها است که به صورت حدیث از پیغمبر روایت شده است و ، مفهوم و معنای آنها روشن نمی‌شود مگر هنگامی که به روحیه‌ی ستیز جویانه و جدل‌بازی که خواست سازندگانش بود توجه شود ، که می‌خواستند جلو نتایج مترتب بر زیاد روی در توکل و اعتماد بر خدا را بگیرند .

با این همه جای پرسش است که چگونه این اندیشه‌ی پارسائی و تصوف توانست پذیرفته شود ، در جامعه‌ی مذهبی که به اوج نیرومندی رسیده و تا آخرین حد آرزویش در گسترش و کشور گشائی پیش رفته و هنوز مدتی از بیابان گردیِ افرادی نگذشته که به کاخ نشینی در شهرهای آباد نایل شده بودند<sup>(83)</sup> .

##### 5 - نمونه‌ی دیگر از برخورد دوشیوه :

ازین رو دیده می‌شود که درین دوره اززندگی اسلام دو جریان گوناگون یافت می‌شود که در گفتگوی میان دونفر از نیکوکاران ، به نام مالک بن دینار و محمد بن وسیع نشان داده می‌شود .

ایشان در مسأله‌ی « غایت غایتها » بحث می‌کردند ، نخستین می‌گفت : سعادت ایده‌آلی ، داشتن زمینی است که روزی صاحبش را تأمین کند تا نیاز به مردم و کوشش برای کسب نداشته باشد . خوشبخت کسی است که ناشتائی را بیابد و نداند که شام چه خواهد خورد ، کسی که شام را به دست آورد از ناشتائی پگاهان بی‌خبر باشد<sup>(84)</sup> .

لهجہ‌ی ستایش آمیز تند اززندگی پرهیزگاری و وارستگی ، واکنش

جنبش پارسائی و مقاومت آنرا در برابر روحیه‌ی دنیا پرستی ، که رو به گسترش می‌رفت ، نشان می‌دهد . این جنبش دنیالهی همان پارسائی بدوی کهن در روزگاران قدیم اسلام می‌بود (85) .

گفتیم که این روحیه‌ی پرهیزگاران از اندیشه‌ی ترمایان مسیحی سرچشمه می‌گرفت ، که ایده آلهای ایشان با اصولی که یاد کردیم تقریباً واژه به واژه برابر بود .

سزاوار توجه است که بسیاری از بندهای انجیل‌ها ، در مورد پارسائی که در پندو آندرزهای اسلامی زیاد به کار برده می‌شود ، مانند آنچه در انجیل متا 6 : 25 - 34 و لوقا 12 : 22 - 30 از پرندگان آسمان گفتگو می‌دارد ، که نمی‌کارند و درو و انبار نمی‌کنند و خالقشان روزی می‌دهد ، این بندها تقریباً برابر اصل به کار رفته اند (86) .

چکیده‌ی این اصول را در مورد توکل ، پیغمبر چنین می‌گوید :  
 « اگر به درستی بر خدا توکل دارید ، آنچنان به شما روزی خواهد داد که به پرندگان می‌دهد ؛ پگاهان گرسنه می‌روند و سیر باز می‌گردند ، آنگاه باخواست شما کوه‌ها از جا کنده می‌شوند . عیسا گفته است :  
 « به پرندگان بنگرید ، نمی‌کارند و نمی‌دروند و انبار نمی‌کنند و خدا روزانه ، روزیشان می‌دهد . »

پارسایان مسلمان به تقلید پارسایان ترمای مسیحی ، پشیمه‌ی درشت می‌پوشیدند (87) . این عادت را دست کم از عهد عبد الملک مزوان خلیفه (685 - 705 م) به بعد می‌توان دید ، که به کار بردن واژه‌ی «صوفی» نیز (88) در آن تاریخ آغاز شد و بعداً بر پیروان جنبش پارسائی ، هنگامی اطلاق شد ، که وارستگی ایشان به مرحله‌ی عالی پیشرفت رسید و با فلسفه‌های

نیرومند و ابتکاری پیوند یافته بود ، که تاکنون در اندیشه‌ی مذهبی مسلمانان ، اثری فعال دارد . بگذار پس ازین ، در تصوف ( عرفان ) اسلامی گفتگو داریم :

#### 6 - عرفان ، گنوسیزم ، نوافلاطونی :

آموزش نوافلاطونی در زندگی روحی اسلام نفوذ کرد و این خود از نظر عرفان اسلامی جاده‌ای مهم بود . این جریان فلسفی که پس از این دوباره درباره‌ی آثار ژرف آن ، در بالا بردن سطح اندیشه‌ی اسلامی گفتگو خواهیم داشت ، آن‌چنان پایه‌ی فلسفی و اعتقادی را بنا نهاد که سلسله‌ی پارسانی و شعارهای آن ، که پیش ازین یاد نمودیم ، همه در قالب آن ریخته شد .

پارسای پرهیزگار که دنیا را خار کرده ، آنرا از خویش رانده ، روان خود را به سوی وجود برتر و یگانه پناهگاه بالا برده ، در فلسفه‌ی فیض افلوطین و وحدت وجود اوجیزی می‌یافت که یقین او را به راه و روش زندگی که برگزیده بود استوارتر می‌ساخت و روحیه‌ی خداشناسی او را تأیید می‌نمود .

او در همه‌ی کون و مکان پرتو الهی می‌دید ، همه‌ی پدیده‌های جهان نزد او سرایی بود که از حقیقت جز با ذاتی از پرتو وجود یگانه ، در او نیست . بنابراین بر آدمی لازم می‌دید که چون با خویش تنها شود ، پرده‌های زمخت مادی را دور سازد ، فانیکی و زیبایی ازلی خدا بر او قافتن گیرد . آری چون آدمی روان خود را بدان سوی بالا برد ، از پدیده‌های هستی ماده رهائی یابد ، تا آنجا که شخصیت او در والاقین هستی ، که هستی حقیقی ویژه‌ی او است فانی گردد .



در اصل یکی 'بدست جان من و تو  
 پیدای من و تو تو نهان من و تو'<sup>(88)</sup>  
 خامی باشد بگویم : آن من و تو  
 برخاست من و تو ، از میان من و تو'<sup>(89)</sup>

x=====x

فی من منم و تو قوتی و فی تو می  
 هم من منم و هم تو قوتی ، هم تو می  
 من با تو چنانم ای نگار 'ختنی  
 کاندر غلطم که من توأم با تو می'<sup>(90)</sup>

مرزهای شخصیت ، پرده‌هایی هستند که خدا را از انسان پنهان می‌دارند. گزاف‌گونه به پیغمبر نسبت داده شده که گفت: از امثال صوفیان عبارتی است که آنرا شمار خود ساخته‌اند: « هستی تو بزرگترین گناه است که با هیچ گناهی نتوان سنجید »<sup>(91)</sup>.

این عبارت هستی حقیقی انسان و وجود فردی و مستقل او را به طوری نشان می‌دهد ، که با درون نگری و نیایش و تحمل رنج و سخت زیستی و پارسائی که هستی لاهوتی را<sup>(92)</sup> در او برانگیزند ، می‌تواند به جایی رسد که شخصیت « من » وی نابود شده ، دوئیت او با خدا از میان برخیزد . در این صورت او از احساس دگرگونی‌ها و تقلبات جسمانی‌رها شود . این حالی است که از گرفتاری آندوه سودو زبان خالی می‌باشد . جلال الدین رومی که

---

(\* ) از رباعیات مولوی رومی ( خاموش ) گرد آورده‌ی باقراللمت  
 اصفهانی چ 1320 خ ( به نقل خلیلی ص 54 ) .

بزرگترین بیان گر این اندیشه است ، آنرا چنین و صف کند : «خویشتر را از صفات خودی بشوی ، تا به هستی درخشان خویشرسی» (93) . بلکه در آن حال ، از دیدگاه او ، شرط زمان و مکان برای وجود باطل است ، که : « مکان بی مکان و اتم بی اثر است » (94) .

صوفی که به حقیقت آسمان و زمین پی برد ، زیرو زیرو پیش و پس و راست و چپ (95) نبیند . ازین روی حافظ گوید :

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد؟ (96)

هرگاه آدمی از همی صفات انفعالی که جهان خارجی در او ایجاد می کند ، تهی گردد ، سپس همی آثار اراده و احساسات خویش را محو سازد [ B : چنانکه در فارسی اصطلاح « پی رنگی » برای آن به کار می رود ] ، حالتی روانی بدو دست می دهد که صوفیان آنرا « حالت جمع » نامند . و این همان نظریه ی هندی « سمادی » (97) می باشد ، که در برابر حالت انقلاب و دگرگونی روانی ، ناشی از انفعالات قرار دارد . و همی این حالتها زیر عنوان « روان مستی » نهفته می باشند .

زیرا که او با تهی شدن و نابود کردن خواستها و عواطف خویش ، آزاده ی سکرآور قدسی جمال ذات الاهی مست گردیده است ، فروغ خیره کننده ای که بر جان او تابیده و سراسر هستی او را پر کرده ، حواس جسمانی را از وی برگرفته است .

از چیزهایی که مسأله ی عشق صوفیانه دربر دارد و بزرگترین هدف دنیائی صوفی را تشکیل می دهد ، فنا در ذات خدائی می باشد ، که بقا منحصر بدو است ، این عشق همان است که حلاج از آن برخوردار شده

بود (98) ، پس منبئان اورا در بغداد 309 هـ - 921 هـ کشتند ، زیرا که ادعا می نمود که به اتحاد کامل با خدا رسیده است . او پیش از آنکه خود را به دست جلاّد بسپرد گفت : وقتی او با یاران سخن می گوید به زبان خدا گفتگو می کند .

از کسانی که به عشق شهرت یافتند شاعر صوفی عرب ابن فارض است که در قاهره 632 هـ - 1235 هـ در گذشت . او کسی است که « هامر پور گشتال Hammer Purgstall » به وسیله ترجمه ی قصیده ی صوفیانه اش به عنوان *Das arabische Hohe lied der liebe* در وین به سال 1854 اورا چه ادبیات آلمان معرفی نمود . به سبب فراوانی اندیشه ی عشق در قصاید ، او ، متأخران اورا « سلطان العاشقین » خواندند (99) . چه بسیار موارد است که صوفیان این میستی بخش عشق الاهی را « باده ی عشق » نامیده اند (100) .

« عشق نابود کردن خواستها و سوزانیدن صفات و نیازها می باشد (101) .  
 « عشق آمد و مرا از هر چه هست رها کرد ، مرا بلند کرد پس از آنکه پست داشته بود . خدا را شکر که مرا با وصال ، همچون شکر در آب حل کرد . »

رفتم به طبیب ، گفتم ای بینائی  
 افتاده ی عشق را چه می فرمائی ؟  
 ترکِ صفت و محورِ وجودم فرمود  
 یعنی که زهر چه هست بیرون آئی

« ناروزه داری ، لذتِ مستی نیابی ، فتنِ رها نکنی به نیایشِ روحانی  
 نرسی ، تا عشقِ دوستِ جانت را ، همچون آب آتش را ، نابود نسازد ،  
 بهستی و الاتر نرسی . »

تنها با این عشق است که انسان در روز رستخیز پاک و تبرئه می شود :  
 « فردای قیامت مردم ، زن و مرد از ترس حساب ، روی زرد می دارند ،  
 ولی من با تکیه بر عشق ، سوی عرش تو آیم و حسابم را از آن خواهم ، (102) » .

پس عشق به خدا چکیده ی کوششهای پی گیر روحانی است که صوفیان  
 انجام می دادند ، تا پندار هستی فرد ، در حقیقت هستیِ الهی ، که شامل  
 همه چیز است ، فانی گردد . این آندیشه در هر یگ از زبانهای زنده ی  
 ملت های اسلام ، ادبیاتی منظوم به وجود آورد ، که هر یک در پی گرانها  
 در رشته ی ادبیات جهانی به شمار می رود . این آندیشه ی کلی پایه ی  
 فلسفی شایسته ای برای زندگی پر هیز گارانه و عارفانه گردید .

این پایه در حقیقت از ذکر تشکیل شده است که سالکان پارسا انجام  
 می دهند . صوفیان می کوشند که به حالت نشه ای رسند که نمودار  
 جذبه ی خدائی و مستی عشق به او است ، و راه آنرا درون نگری و  
 انواع ذکر و حرکات آن می دانند . این راه باروش سنتی مسلمانان برای  
 جلب مرحمت خدا ، طوری که کتاب و سنت بدان می خواند ، از بن  
 ناماز گار می باشد (103) .

## 7 - یک گام والاتر از تشبه به خدا :

بنا بر این صوفیان با آن هدف ایده آلی که برای کمال روانی انسان  
 پیشنهاد می کنند و با تعریفی که از والاترین نیکوی می نمایند ، یک گام از  
 فیلسوفان پیشتر هستند . این سبعین مرسی که در مکه به سال 668 هـ - 1269 م  
 در گذشت ، همان فیلسوف صوفی است که پاسخ به « پرسشهای سیسیل » که  
 امپراتور فردریک دوم هوهن شتاوفن Hohen Staufen 1250 م پرسیده  
 بود ، بدو واگذار گشته و او چنین پاسخ داد : فیلسوفان پیشین می گفتند :  
 هدف ایده آلی ، همانندی با خدا می باشد ، در حالیکه صوفیان برای فنا شدن

در خدا مي كوشند ، بدین ترتيب كه صوفي مي خواهد سزاوار آن شود كه مهر و لطف خدا اورا فرا گيرد ، انفعالات حسي خویش را نابود و شعور روحاني خود را آشكار سازد (104) .

تفسیر گنوستیک متون مقدس :

به موجب يكي از پديده های تاريخ مذهب ، كه حوادث اديان ، در محيطي جز محيط اسلام نیز آنرا تأييد مي كرد ، صوفيان كه در راه وابستگي به مذهب مي كوشيدند ، با دست كم خود را چنان مي نمودند ، به كوشش برخاستند تا نظريات خود را از راه تاويل در قرآن و حديث بگنجانند ، تا با گواهي گرفتن از آيات و احاديث متكي بر كتاب و سنت براي آراي خود پشوانه تهيه نمايند . ايشان بدین روش ميراث فيلون را به اسلام (104) رسانيدند .

ايشان در تاويل قرآن عقیده داشتند كه در پشت معني تحت لفظي آيه ها ، كه به ظاهر بي اهميت مي نمايد ، حقايق ژرف فلسفي نهفته است كه باستي با تاويل های مجازي بيرون كشيده شود . براي نمونه در آيه های ( ياسين 36 : 13 - 17 ) چنين آمده است : « براي ايشان ، از آن دهانتها كه پيغمبران به سوی ايشان رفتند ، مثل بز ن ا دو پيغمبر نزدشان فرستادم و ايشان بارر نكردند ، پس سومين را به پشيباني فرستادم . اينان مي گفتند ما به سوی شما فرستاده شده ايم ، دهانتها مي گفتند : شما جز مردماني مانند ما چيزي نيسيد ، خدا كسي را ن فرستاده است ، شما دروغ مي گوئيد . ايشان مي گفتند : خدا مي داند كه ما فرستادگان هستيم » .

پيدا است كه اين آيه ها ، بر چيز مهمي ، جز آنچه از واژه ها پيدا است دلالت نمي كند ، اما اين صوفيان مي گویند : مقصود از ديه ، تن آدمي است و منظور از سه پيامبر : روح و قلب و عقل مي باشد پس بنا برین همی

داستان ؛ تکذیب کردن مردم دو پیامبر نخستین را ، آمدن پیامبر سوم ، رفتار اهل شهر بایشان ، و عذابی که برایشان فرود آمد ، همگی به طور مجازی تاویل می گردد .

آری ، مفسران صوفی تاویلهای مجازی ویژه خود دارند ، که همان تاویل باطنی قرآن باشد و کتابهای بسیار در آن نگاشته شده است (105) .  
در سراسر نوشته های صوفیان دیده می شود .

#### پیوستن زنجیره به خاندان محمد :

برای آنکه بدین تفسیر باطنی رنگ سنتی و مذهبی بدهند ، از یک نظریه شیمی استفاده نمودند ( ن. ک : بخش پنجم ) که می گوید : محمد تاویل باطنی قرآن را به وصی خود علی داده است .

این آموزشها که جز برای مریدان آشکار نمی گردد « کابالا » Kabbala<sup>(105)</sup> صوفیانه به شمار می رود . این اندیشه ای اساسی صوفیان را شاعر صوفی عرب عمر بن فارض ، که اندکی بالاتر یاد شد ، چنین بیان کرده است : « علی بادانش وصایت هر چه پیچیده بود به وسیله تاویل دریافته است (106) » .

آری ، به نظر ایشان ، علی پیشوای تصوف اسلامی است . ولی این اندیشه ایست که سنتیان سخت منکر آنند ، زیرا که از دیدگاه ایشان پیغمبر هیچ چیز را از توده ای امت خود پنهان نداشته و دانش باطنی به کسی نسپرده است (107) .

با وجود این ، کار آن اندیشه بد آنجا کشید که تقدیس علی باور حماسه آفرین بسیاری از محفل های صوفیانه گشت و گاهی در ژرفای

آموزشهای ایشان جای گرفت ، ناجائی که در برخی زنجیره‌ها که برای حدیثهای صوفیانه می‌ساختند ، سرخرا به روایت امامان خاندان علی می‌رسانیدند ، تا آنچه می‌توانند از راه‌های سنیان دور باشند .

بهترین نمونه‌ی گرایش به تقدیس علی ، این پدیده‌ی آشکار جنبش تصوف ، در گروه بکتاشیان دیده می‌شود که از علی و امامان خاندانش تقدیس فراوان می‌کنند و آقای ژرژ یعقوب Georg Jacob بحث جداگانه‌ای برای آن انجام داده است (108) .

#### 8 - نفوذ هندی :

دانشمندان انگلیسی به ویژه آقایان وینفیلد E. H. Whinfield ، براون E. G. Browne ، نیکلسون A. Nicholson که اخیراً به بررسی تصوف اسلام پرداخته ، ریشه و نشوونمای آنرا مورد بحث دقیق و مفصل قرار دادند ، رنگ نو افلاطونی آنرا باروشی موشکافانه روشن کرده‌اند (109) . اما تحقیقات ایشان وجود عوامل دیگری را به هیچ وجه دور نمی‌دارد ، که سبب پیدایش برخی عناصر شده‌اند ، که در تکامل و پیشبرد این سیستم فلسفی ، اخلاقی و مذهبی ، کم اهمیت نبوده‌اند [ B : چنانکه ریشارد هارتمان در تحقیقات خود در سرآغاز تصوف (110) ریشه‌هایی به دست می‌دهد که هریک می‌تواند پایه گذار روشهای تاریخی صوفیگری شناخته گردد ] .

هنگامی که مانظری کلی بر تاریخ تصوف می‌افکنیم نمی‌توانیم این عوامل را به عنوان عناصر مؤثر نادیده بگیریم ، مقصودم عناصر هندی است که از همان آغاز گسترش اسلام به سوی خاور ، و رسیدن آن به مرزهای چین ، کم آشکار گردید . این آراء هندی ، گاهی در آثار ادیبو گاه در اندیشه‌های مذهبی اسلام هویدا شده است .

در سده‌ی دوم هجري که مترجمان برای توانگر ساختن زبان عرب به ترجمه‌ی کتب بیگانه دست زدند. بسیاری از مؤلفات بودائی را نیز به عربی گردانیدند از جمله آنها ترجمه‌ای آزاد از کتاب «بیلوهرو بوداسف» Barlaam، Joasaf و «کتاب بودا» می‌باشد<sup>(111)</sup>.

مخلفه‌های ادبی فرهنگیان، که در آن افرادی از ملت‌های گوناگون گرد می‌آمده و با آزادی کامل به داد و ستد اندیشه‌ها می‌پرداختند، از افراد شمنی Schumani، که فرقه‌ای بودائی بودند، تهی نبود<sup>(112)</sup>.

آزمه‌ی اینها حقیقت زیرا نتیجه می‌گیریم، که سازگار بودن اسلام سنتی با اندیشه‌ی پارسانی مذهبی و سازگار آمدن آن با مشخصات شناخته‌ی پارسانی صوفیانه، خود نشانه‌ای روشن بر وارد شدن ایده‌آلهای عالی زندگی هندیان در اسلام می‌باشد<sup>(112)</sup>.

مشهورترین بیان‌کننده‌ی این اندیشه‌ی پارسانی صوفیانه، ابوالعتاهیه شاعر است که نمونه‌ی انسان وارسته را چنین نشان می‌دهد: «ای کسی که برتری را در آرایش دنیا می‌جوئی! بلندی، بالا بردن گل بر روی گل نیست! اگر بزرگوارترین انسان را می‌جوئی، شاهی را در پلاس بی‌نویان بنگر!». آیا این خود بودا نیست؟<sup>(113)</sup>.

اگر بخواهیم از زمانی نزدیکتر گفتگو نمائیم باید به کشفیات فن کریمر Alfred V. Kremer اشاره کنیم که عناصر هندی را در اندیشه‌های مذهبی و اجتماعی یافته، که اصول آن، آثار روشن خود را در رفتار خصوصی ابوالعلائی معری و شعر فلسفی او به جا نهاده است<sup>(114)</sup>.

پرسه ما اسنادی داریم که به اثبات وارد شدن اندیشه‌های هندی در محیط اسلام، به شکل ایده‌های فلسفی ذهنی بسنده نکرده، بلکه نشان



می دهند که به وسیله قرسیایان جهان گرد ( پرسگان ) هندی به آزمایش عملی نیز می رسیده است. اینان در روزگار خلیفگان اول عباسی با مسلمانان در عراق آمیزش داشتند ، چنانکه جهان گردان هندی در عهد اموی به شهرهای شام نیز رسیده بودند .

جاحظ ( م 255 - 866 م ) قیافه قرسیایان جهانگرد را که نه به اسلام و نه به مسیحیت پیوند می داشتند ، نشان داده ، ایشان را « قرسیای زندیقان » نامیده است . این نام گذاری دقیق نیست ، ولی باز نمی تواند به تنها مانویان اختصاص داشته باشد (115) ، بلکه وضعی را که مورد نظر ما است نشان می دهد (115) .

کسی که جاحظ داستان را از او نقل می کند گفته است که : این قرسیایان در یوزه گر هیچگاه ، جز جفتاجفت به پرسه زدن نروند ، به ویژه یادآور شده است که هر گاه یکی از ایشان دیده شود به آسانی می توان همکار او را در همان نزدیکیها یافت .

روش ایشان چنین است که دوشب پیاپی دریک جا غمانند . ایشان زندگانی ساده ی خویش را با چهار خصلت همراه می سازند : بی گناهی ، پاکي ، راستی و بی نواهی .

در یکی از داستانها ، که زندگی دوره گردانه ی برخی از این پرسایان را گزارش می دهد ، می بینیم که بدین نتیجه می انجامد ، که پرسا ترجیح می دهد خودش بنزدی متهم شود و بد رفتاری را داوطلبانه می پذیرد ، تا نزد حقیقی را که پرنده ایست نشان ندهد ، زیرا که نمی خواهد سبب کشتن یک موجود زنده بشود (116) . اگر این گروه از « سادو Sadhu » های هندی یا قرسیایان بودائی نباشند ، دست کم از پیروان راه ایشان و مقلدان روش زندگی آنان بودمانند .

برخورد باچنين منظره‌هاو آزمايش چنين دادوستدها ، جنبشِ تصوفِ اسلام را ، در همان آغازِ كارش تحتِ تأثيري شگرف قرار داد ، كه مقابله‌ي آن با روحيه‌ي پيشينش ، پيوندكاري نوين آنرا با آنديشه‌هاي هندي به‌ما نشان مي‌دهد .

برايِ اثباتِ تأثيرِ بودايي ، مثلاً مي‌توان به فراوان بودن داستانِ پادشاه پرهيزگار در كتابهايِ صوفيانِ اشارت كرد ، وي شكوهِ پادشاهي را كنار نهاده ، دنياو آنچه در آن است رها ساخت (117) .

البته نقاشيِ اين آنديشه به شكلهايِ گوناگونش ، از جمله به وسيله‌ي داستانسراني ، در كتبِ صوفيانِ خيلي كمابيه و کوتاه است و به شكوهِ خيره‌كننده و دلچسبي كه در بيوگرافيِ هنديِ بودا مي‌بينيم نمي‌رسد .

بكي از اين داستانها چنين است : پادشاهي نيرومند ، روزي دو مويِ سفيد در ريشِ خود بيافت و آنها را بر كند ، پس آنها دوباره بر آمدند . تَكَرارِ اين كار او را به آنديشه بداشت ، پس با خود گفت : « اين دو پيام آورو فرستادگانِ خدايند كه مرا بيم دهند كه دنيا را رها كنم و به پرستش خدا پردازم ، پس بايد از ايشان بپذيرم » . پس پادشاهي را رها کرده به پرسه زدن در بياابناو جنگل‌ها پرداخت و زندگاني را به پرستش خدا اختصاص داد تا در گذشت (118) . بسيار ديگر نيز از داستانهايِ پارسائي و وارستگي هست كه انگيزه‌ي پارسائي و گريز از پادشاهي و مقام را نشان مي‌دهند .

بودا و آدم :

از دليل‌هايِ استوار كه درباره‌ي گفتگويِ مامي‌تواند برنده به شمار آيد ، داستانِ بكي از پيشوايانِ بزرگِ تصوفِ اسلام است كه نكاتِ برجسته و نغايِ مشتركِ بيوگرافيِ بودا دارد ، مقصودم داستانِ ابراهيمِ آدم است كه ميان سالهايِ 160-162 هـ = 776-778 هـ در گذشته است .

داستانهای ویژه‌ی زندگانی او درباره‌ی سبب گریز وی از دنیا باهم اختلاف دارند (119). ولی همه در یک دایره دور می‌زنند، که ابراهیم فرزند یکی از شاهان بلخ بود. هنگامی از پنجره‌ی کاخ مردی بی‌نوارا در بیرون دید (پس طبق برخی روایات به انگیزه‌ی صدائی که از آسمان شنید که او را می‌خواند. [B: به انگیزه‌ی إلهی] و بنا بر برخی دیگر به سبب اندیشیدن درباره‌ی زندگانی که از قیامت و نیازمندیها تهی بود) لباس آمیری از تن برآورده دور انداخت و پلاسه‌ی در بوزگی پوشیده از کاخ بیرون رفت، پس هر چه پیوند با جهان می‌داشت، حتا از همسرو فرزندان بهریدو به بیابان پناه برده، به پرسه زدن و پرستش پرداخت.

در میان انگیزه‌های گوناگون برای کناره گیری این امیر، یک داستان سزاوار توجه ویژه است که جلال الدین رومی آنرا آورده؛ شی پاسبان کاخ ابراهیم آدم آوازی از بالای بام شنیدند، چون برای جستجو رفتند با گروهی برخوردند که می‌گفتند: ما به دنبال اشتران گمشده‌ی خویش می‌گردیم! تجاوزکاران را بنزد امیر آوردند. چون امیر پرسید: «آیا کسی شده است که اشتران گمشده‌ی خود را بر بام خانه‌های مردم جوید؟» ایشان پاسخ دادند: «ما درین کردار از تو پیروی کردیم! تو در حالی که بر تخت نشسته‌ای می‌خواهی در خدا متعذر گردی! آیا کسی در چنین مقام می‌تواند به خدا نزدیک شود؟» درین وقت امیر از کاخ بیرون شد و دیگر کسی او را ندید (120).

## 9 - اتحاد با خدا :

به هر حال، باورهای هندی، در اندیشه‌های صوفیانه‌ی اسلام اثر نهاد و بدو نیرو و ژرفا و توان رخنه‌گری بخشید. اندیشه‌ی یگانگی یا وحدت وجود، از شکلی که صوفیان از نوافلاطونی واگرفته بودند بالاتر

رفته است. تنها نظريه‌ی صوفيان در فناي شخصيت است که با آنديشه‌ی « گوهر يگانه Atman » هندي نزديک است ، اگر درست خودش نباشد (121) . صوفيان برای اين حالت واژه‌ی « فنا » يا « محو » يا « استهلاك » را به کار مي‌برند (122) .

اين حالت توصيف نا پذير مي‌باشد ، صوفيان مي‌گويند : نمي‌توان برايش به يک تعريف بنده کرد ، چنانکه گویند : آن حالت تنها مي‌تواند به صورت يک علم لدني تجلي نمايد ، که از مرزهای منطق و بندهايش بيرون باشد . زیرا که « چون فاني بباقي بپيوند ، برای فاني هستي نمي‌ماند . هنگامی که به چنين مرتبه ازيقين برمي ، چيزي جز خدا نه بيني و نه بشنوي ، چونکه خواهي دانست : به حقيقت ، چيزي جز خدا موجود نيست . پس اگر خويشتن را شناختي اورا شناخته باشي ، بلکه تو همو باشي ، چه جز او موجودي نيست . پس شرط رسيدن به فنا در خدا ، متلاشي شدن شخصيت انساني و نا آگاهي او از خودش مي‌باشد :

« بگذار تا بودو فاني شوم ، زیرا که فنا ، با آهنگ ارغنون ،  
به من گوید : که به سوی او مي‌روم (123) » .

بدین ترتيب فرد در ذات کلي خدائي محو مي‌گردد . نه زمان و نه مکان و نه چوني و ديگر ويژگيهای وجود نمي‌توانند اين ذات بي‌پايان را مرزبندي کنند ، انسان تا حد اتحاد با اصل هستي بالا مي‌رود ، و درک اين معنا از مرز هردانش و هوش والاتر است .

چنانکه در بودائي ، برای رسيدن به والاترين درجات فنا ، مي‌بايد آدمي پله پله پيش رود و راهی را که هشت مرحله دارد « راه راست و درست » ناميده می‌شود به پيديد ، صوفيان نیز راهی دارند که وادي‌ها دارد و روندگان طريقش ، سالکان ناميده می‌شوند (124) .

روش راهتانی بوداییان و صوفیان هرچند جدا باشند ، اما هر دو از یک سرچشمه تراویده‌اند . هر دو در این ، هم‌رایند که درون‌نگری<sup>(125)</sup> ، که صوفیان آنرا « مراقبت » یا « Dhyāna<sup>(\*)</sup> » نامند ، به‌عنوان مرحله‌ی مقدماتی سیر و سلوک به‌سوی کمال ، جایی آرچند دارد و کمال آن هنگامی است که نگرنده و نگریده شده یکی شوند .

و این همان احساس درونی به‌یگانگی همگانی است که نزد صوفیان مقصود اصلی از توحید است و با باور توحید معمولی مسلمانان ازین سازگار می‌باشد<sup>(125)</sup> . جالب توجه است که یکی از صوفیان تا آنجا پیش رفته که می‌گوید : کسی که دعوی کند خدا را می‌شناسد مشرک است ، زیرا که این عبارت بر دوگانگی شناسنده و شناخته شده دلالت دارد . [ B : به‌تعمیر دیگر ، واژه‌ی « مشاهده » برای توصیف دید صوفیانه نارسا است ، زیرا که شکل لغوی این واژه به‌جدائی مشاهده کننده و مشاهده شده اشاره دارد<sup>(126)</sup> . و این درست برابر فلسفه‌ی خداشناسی هندی است<sup>(127)</sup> .

## 10 - سازمانهای عارفان :

خانقاه : سازمان صوفیان مانند هر سازمان دیگر ، در زندگی عملی به‌صورت گروه‌ها و راه‌هایی درآمد که افرادی ، ایده‌های دینی و دنیایی عرفان را در مردم می‌کاشتند . این افراد از همان روزگاران کهن پیرامین ( 150 هـ - 770 هـ ) کم‌کم در خانه‌های ویژه و صومعه‌های دورافتاده ، دورم‌گرد می‌آمدند ، ماطبق آداب و رسوم ایده‌آلی خود ، دور

---

(\*) این واژه در عربی «الدیانة» ترجمه شده است ، ولی من چنین اصطلاحی به‌خاطر من نرسید .

از جنجال دنیا و انگیزه‌هایش ، زندگی کنند ، و شاعری و سنن خود را انجام دهند .

به سادگی می‌توان آثار باورهای هندی را در مراحل پیشرفت زندگی پارسایان و گوشه‌نشینان در این صومعه‌ها مشاهده نمود ، چنانکه زندگی در یوزگی ، که صوفیان می‌دارند ، و ایشان را ناچار می‌کند که از گروه‌های خود جدا شوند ، چیزی جز ترسیم دورنگای زندگی ترسایان در یوزه‌گر « سادری » هند نیست . اضافه بر اینها ، آثار نوافلاطونی به تنهایی برای تفسیر مهمی اعمال و شاعر پارسایان بسنده نمی‌باشد .

خرقه : از آثاری که باورهای هندی را نشان می‌دهد ، اینست که به مرید ، هنگامی که به جرگه پذیرفته شود ، خرقه داده می‌شود (128) ، که نشانه‌ی فقر و کناره‌گیری از دنیا می‌باشد . داستان سرائی صوفیان ، بنا بر روش معمولی خود ، برای خرقه نیز ریشه‌ای در بیوگرافی پیغمبر بساخته و آنرا به خود پیغمبر پیوند زد (129) .

مانباید فراموش کنیم که خرقه‌پوشی ، به عنوان نشانه‌ی پذیرش در گروه صوفیان ، همانند درآمدن در گروه « بیکشو » هندی می‌باشد ، که با گرفتن خرقه و دانستن آداب و رسوم که پیروی از آنها بر مرید حتمی است انجام می‌گیرد (130) .

شیوه‌های گوناگون ریاضت و ذکر مذهبی در گروه‌های صوفی و روشهایی که برای ایجاد جذب و نشئه - سیستم دم زدن (131) - به کار می‌برند ، همه را فن کریم پی‌جوئی کرده ، به ریشه‌های هندیش باز گردانیده است .

تسبیح ، درمیان پرستشهای گوناگون صوفیانه ، یک شیوه‌ی

آن شهرتی بیشتر یافت ، تا آنجا که از محافل صوفیان به دیگران نیز رسید ، و آن تسبیح و تسبیح گردانی است ، که بی گمان به اصل هندی بازمی گردد (131) زیرا مسلم است که در اسلام از سده‌ی ( ۵۲ - ۵۹ ) شناخته گردید و به طور دقیق ، نخستین بار در خاور سرزمینهای اسلام ، که صوفیان بیشتر زیر تأثیر شیوه‌های فکر هندی می‌بودند پیدا شد .

این بدعتِ نوین نیز مانند هر بدعت تازه می‌بایستی در برابر هجوم کسانی که جلو هر چیز تازه وارد به دین ایستادگی می‌کردند ، از خویش دفاع می‌کرد . در سده‌ی ( ۵۹ - ۱۵ ) سیوطی دفاع از تسبیح و تسبیح گردانی را که در آن روزگار فراوان شده بود به عهده گرفت (132) .

از این روی برای آنکه ارزش تاریخیِ تصوفِ اسلام را درست سنجیده باشیم ، نباید تأثیر اندیشه‌ی هندی را در آن فراموش کنیم ، که در ساختمان بنای این سازمان مذهبی زائیده از افلاطونی سهم داشته است . اسنوک هورگرونیه Snouck Hurgronje حق داشت که در نخستین درس خود در لیدن بگوید : از جمله نشانه‌های اثر هندی در اسلام این پدیده است که در کشورهای هند خاوری ، اندیشه‌های صوفیانه ستون افکار مذهبی و اساس آنرا ، حتا در میان توده‌ی مردم تشکیل می‌دهد (133) .

#### 11 - نهمرز نه چارچوب :

تا بدینجا ، با ترسیمی که از اندیشه‌ی صوفیانه کشیدیم ، ویژگیهای کلی و برجسته‌ی جنبش تصوف را آن طور که در عالی‌ترین مرحله‌ی رشد و تکاملش دیده می‌شد ، آشکار نمودیم . این ویژگیها در خلال پیشرفت تاریخی به وجود آمده که اکنون در صدد توضیح آن نمی‌باشیم ، ما منتظریم که به زودی یکی از تواناترین استادان تاریخ تصوف اسلام ، رینولد تیکلسون آنرا روشن سازد (134) .

از سوی دیگر ، تصوف یک سیستم هماهنگ نبوده که اندیشه‌ها و شعائرش در چارچوبی مرزبندی شده باشد . بلکه اصولاً ، تعریف جمع و جور که همه آنرا پذیرفته باشند و مهدی شیوه‌های عمومی صوفیانه را دربرگیرد یافت نمی‌شود . در بیان تفصیلی اندیشه‌های آن فرقهای بی‌شمار دیده می‌شود . [ B : مثلاً واژه‌ی « فنا » که از اصطلاحهای ریشه دار این طریقت است معنی‌های گوناگون به خود گرفته است (135) ] .

اضافه بر تغییرات داخلی که بر جنبش تصوف عارض شده ، واکنشهای خارجی و تأثیرات تاریخی که بر گروه‌های گوناگون صوفیان اثر نهاد ، موجب دگرگونی‌ها و پیدایش شاخه‌های بی‌شمار و دسته‌بندی‌ها در آینده‌الژی است . این سازمانها گردید ، تا آنجا که دید ایشان نسبت به اصل خود تصوف نیز اختلاف پیدا کرد (136) .

نیکلسون بایک دید گذرا ، که بر تکامل تصوف افکند (137) ، با تکیه بر مصادر علمی و ادبی تاسده‌ی ( ۵۵ - ۱۱۱ ) توانست 78 تعریف گوناگون از اندیشه‌ی تصوف گرد آورده ، هنوزم معلوم نیست که لیست این تعریفها پر شده ، یا سرچشمه‌اش به خشکی گرائیده باشد .

ابو منصور عبد القاهر بغدادی ( ۴۲۹ هـ - ۱۰۳۷ م ) [ از دانشمندان نیشابور ] که در تألیفهایش توجه ویژه‌ای به شاخه‌های عقیدتی و تاریخ پیدایش گروه‌ها در اسلام داشته (138) ، از روی نامه‌های صوفیان سترک نزدیک به هزار تعریف برای تصوف و صوفیان گرد آورده است (139) . پیدا است که این همه اختلاف دید ، در اساس تصوف موجب پیدایش سازگارها در تفصیل و شاخ و برگها می‌گردد (140) .

بسیاری از اختلافها و سازگارهای دور ازم ، به واسطه‌ی ناماهنگی



نظریات مؤسسانِ هریک از گروه‌هایِ گوناگون، بدانها وارد گشته است. به‌طوری‌که اکنون اختلاف بسیاری در ریاضت‌ها و آداب و رسوم پلرسانانه که صوفی بودن بدون آنها بی‌معنی است نیز دیده می‌شود. می‌بینیم که سازمان‌هایِ گروه‌هایِ صوفیان در کشورهایِ اسلامی بر زمین‌هایِ گوناگون و ناهم‌هنگ نهاد شده‌اند.

### کارِ دل یا کارِ اندام ؟

در روابطِ این گروه‌هایِ صوفی با اسلام سنتی نیز اختلاف‌هایِ اساسی دیده می‌شود. پیشوایانِ قدیمِ تصوف که پایه‌ی اندیشه‌هایِ آنرا نهادند به «کارِ دل» اهمیت بسیار می‌نهادند و در برابرِ آدایِ عبادت‌هایِ رسمیِ اسلام، پایه‌گفته‌یِ خودشان «کارِ اندام» (140) ارزشی بیشتر بدان می‌دادند.

البته ایشان، بازم «کارِ اندامی» را یک‌باره بی‌ارزش یا مستحب نمی‌شمردند، بلکه ارزش آنرا مشروط به همراه بودنِ «کارِ دل» قرار داده بودند، زیرا که کارمایه‌یِ زندگیِ مذهبی نزد ایشان در «دل» می‌بود نه در «اندام».

این اندیشه همواره در آموزشِ صوفیان نمودار بوده است. ایشان مدعی بودند که با آموزش‌هایِ اسلام نیز برابر است، ایشان می‌گفتند: زندگیِ شرعیِ درست، هیچ‌گاه به درجه‌یِ کمال نمی‌رسد مگر هنگامی که واجبات و مستحباتِ آن با خلوصِ نیت و درونی پاک (141) انجام گیرد. گروه دیگری از صوفیان، ارزشِ نسبیِ فریضه و شعارهایِ رسمی را منکر نشده‌اند، ولی در آنها جز نشانه و رمزهایِ مجازی چیزی نمی‌دیدند.

گروه دیگری به کلتی این شعارها را رد کرده می‌گفتند: این قیوم بندهایِ

شرعي دست عارفرا به جائي بند نمي کند . در واقع نيز مي بينيم که بي باکي از ترک سنو فرايضِ اسلام منحصر به چند تن صوفي که دچار اين بيماري شده باشند نبوده ، بلکه شامل گروه هائي از درويشان مي شد که بکتاشيان را براي نمونه ياد مي کم '142'. [ B : همان گروه مي که نسبت بي اعتقادي به قوانين اسلام آشکارا بدیشان داده مي شود '143' ] .

در ميان ايشان گروه هائي را مي يابيم که نه تنها به خود اجازه ي ترک اين شعارها را مي دادند ، بلکه به صوفي حق مي دادند که پا برروي همي مقررات اخلاقي نيز نهيد و بر ضد آداب و رسوم جامعه ، که « نيک و بد ، ناميده مي شوند ، قيام کند . راهنای ايشان « يوگي ، های '144' هندي و برخي مسيحيان گنوسيت بودند '145' . شابهت هاي نيز با صوفيان باختر ، مانند آمالريکانز (\*) مي داشتند ، که اصول مسخره آميز خود را بر نظريه ي حلولي جهان استوار مي دارند . همچنانکه برخي صوفيان اسلام ، همي صفات ظاهري اين جهان را بدین دليل که جهان آشکار ، به نظر آنان از وجود حقيقي عاري مي بود ، پوچ مي شمردند . از اين رو ايشان توجهي به خواستهای اين زندگاني در حال تغيير و نيز به لوازم و نیازهايش نمي داشتند .

صوفيان را از نظر ارتباط با شرع مي توان به دو گروه بخش کرد : پروان شريعت Nomiste و منکران آن Anomiste . اين درگانگي مارا به ياد تضاد ميان عالم حسي متغير و عالم حقيقت مي آورد ، که کليانس

---

(\* Amalrikaner چنين است در چ بابينگر . ص 166 و شايد صوفيان آمالريکا خواسته باشد که در کرانه ي رود اردن مي زيستند . به هر حال ، ترجمان عربي آنرا « الأمريکين » آورده است .

Clemens اسکندری در مورد نظریات پنهانی و پیچیده و دشوار گنوسیستهای اُعصارِ کهن یاد کرده است .

گنوسیستهای اروپای کهن در برابر مذهب ، خود به دو گروه بخش شده بودند ، گروهی زندگی آزاد و بی‌اعتنا به احکامِ شرع را پسندیده و گروهی دیگر سخت زبستی و محرومیت را گزیده ، به زندگی پارسایانه و کناره گیری از دنیا (146) می‌خواندند . و این فرق درست همانند اختلاف میان گروههای صوفیان در اسلام است .

## 12 - درویشی (146) :

واژه‌ی « درویش » به کسانی گفته می‌شود که زندگی صوفیانه دارند . لیکن باید میان راستگویان ایشان در عشق به خدا و نشئه‌ی روحانی ، که می‌خواهند ، با زندگی پارسایانه ، که به درون نگری اختصاص داده‌اند روان خویش را به درجه‌ی کمال رسانند ، و دیگر درویشان ولگرد ، که به در یوزگی و مسخرگی بی‌بندوبار زندگی می‌کنند و تصوف را وسیله‌ی بی‌کاری و فریب توده‌ها قرار داده‌اند جدائی نهاد .

اینان خویشتن را به تنبلی و بی‌دردی سپرده ، آداب و رسوم صوفیان را فریب کارانه انجام می‌دهند ، تا زندگی خود را بی‌کار و بی‌درد سر بگنجانند و نیازمندیهای خویش را یله و بی‌رنج به دست آرند (147) .

[ B : چنانکه سخن خود را با کلمات درویش نمابانه آراسته ، خویشتن را خار نموده ابلهان را فریب می‌دهند . نور نمایند و گرمی ، اما به دروغ و بی‌شرمی ، که برای گدائی جامه‌ی خرقین پوشیده‌اند (148) ] .

ایشان همواره عبارت « عشق به خدا » را نشخوار می‌کنند و مدعی

سلوكِ راهِ نيز همانند ولي خيلى كم درميان ايشان صوفيِ وارسته و درست يافت مي شود .

درويش كه اسرار جهان مي بخشد <sup>(14)</sup>

هردم ملكي به رايگان مي بخشد

درويش كسي نيست كه نان مي طلبد

درويش كسي بود كه جان مي بخشد <sup>(149)</sup>

ملاطميان، درويشِ حقيقي گدايِ ولگرد و انگل نيست، اما « دوره گردی = پرنه » نمودار بسيار چيزها از يك نظريه ي اخلاقي است ، كه در علم تاريخِ اديان به درد مي خورد . پس اگر از اين دیدگاه نگاه كنيم بدنيت كه از يك گروه درويشان آزاده آندي گفتگو داريم . ايشان « ملاطميان » يعني « سرزشي » ناميده مي شوند . اين صفت ويژه ي درويشانِ دوره گرد نبوده بلكه بر برخي صوفيانِ مقيم نيز كه پارسا تر مي باشند گفته مي شود ، و به سبب روش ابتكاري در زندگي و برنامه ي بي ماندي كه از تصوف دارند بدین لقب خوانده مي شوند .

ويژگي عمده ي اين گروه ، كه به درستي به « كليبان » تشبيه شده اند ، عبارتست از بي اعتنايي و اهمالِ بيش از اندازه ، نسبت به همي نماهي زندگيِ خارجي . ايشان به ويژه به چيزهائي توجه مي داشتند كه تمسخر مردم را نسبت به ايشان برانگيزاند و <sup>(150)</sup> روشِ ايشان را موردِ نگاهش قرار دهد و مردم را به سرزنشِ آنان وادارد <sup>(151)</sup> . كارهائي مي كردند كه

---

(\*) از رباعيات ملايِ بلخي رومي (از ترجمه ي خليلي . ص 94) شايد مانند ص 323 آنرا از آلفت گرفته باشد .

در حدّ اعلا شرم آور باشد . آنان با این روش می خواستند قانون خود را که « بی اعتنائی به سرزنش ، باشد ، عملی سازند .

ایشان می خواستند ، مردم آنان را تارکِ واجبات مذهبی بشمرند ، گرچه در پنهان انجام داده باشند . ایشان مردم را به سبک کردنشان وامی داشتند ، هدف ایشان از این کار آن بود که خود را بر بی اعتنائی به قضاوت مردم و نظرشان عادت دهند . ایشان با این رفتار ، یک قانون صوفیانه را که جلال الدین رومی در عبارت زیرین آورده است ، مبالغه آمیزانه ، اجرا می کردند :

« از گروه خویش جدا شو / خود را در چشمها خار  
بنا لباس بزرگی دور افکن ، نیک نامی رها کن / بدبینی  
مردم یجو ، (152) .

ملامتیان در عهدی کشورهای اسلامی پنخس هستند . کتانی ، پژوهشی ویژه ی صوفیانِ فاس (153) ساخته و در آن خصوصیاتِ ملامتی گری را در بسیاری از قهرمانانش آشکار کرده است . جامعه ی اسلام در آسیای مرکزی ، بهترین نمونه ی درویش ملامتی را در داستانِ « مشرب ، آن پیر دیوانه و حکیم پرهیزگار و زندیق (154) بیرون داده است .

اخیراً ریتزنشتاین Reitzenstein نشان داد که آفری از صفاتِ رسائیِ باستانی که به « کلییان ، باز می گردد ، در ایشان برجامانده است ، که پروئی بی باکانه و سرکش را یک وظیفه ی منعی می شمرد (155) .

## 13 - رابطه با ظاهریان :

از همان کهن‌ترین روزگاران ، آموزش صوفیانه در ادبیات فقهی و کلامی اسلام رسوخ می‌داشت. این آموزشها در شکل عامیانه‌ی خود در قوده‌های وسیع مسلمانان پخش شده به صورت جنبش نیرومند درآمد و کوششهایی بی‌سرصدا برای تأثیر نهادن در اندیشه‌ی مذهبی و راهنایی دینی اسلام انجام داد. آری تصوف در مرزبندی آراء و عقاید و نهادهای مذهبی اسلام و شکل دادن بدان تأثیر فراوان داشت .

اکنون موقع‌گیری صوفیان را ، در برابر اندیشه‌های گوناگون ، در زندگی مذهبی اسلام ، بررسی می‌کنیم ، که هریک برای نگاهداری خود از دست بردو تغییر ، ضد یکدیگر مبارزه می‌کردند. این جبهه‌گیری نخستین بار در نگاه تصوف به کارهای واجب رسمی و سیستم باورها در اسلام آشکار می‌شود ، که فقیهان و متکلمان آنها را ، روح پرداز و بازکننده‌ی افق تنگ ذهن تشخیص داده گسترش داده بودند .

صوفیان کوشیدند تا به جای آن طاعت‌های کورکورانه که جز دودلی و ترس از تقصیر نتیجه‌ای ندارد ، خودآموزی را جای‌گزین سازند ، تا پارسا خودش را خود تربیت نماید ، ایشان به جای شاخ و برگ سازی‌های پیچیده در استدلال‌های علم کلام ، درون‌نگری صوفیانه و آزاد کردن انسان از آلودگیهای مادی را به کار بردند . پس عشق به خدا به عنوان وسیله‌ای برای معرفت و پارسائی و از خود بی‌خود شدن انسان ، رتبه‌ی اول را گرفت . تصوف غاظرا « کار دل » شناخت که با « کار اندام » ناجور است ، پس تفاوت ژرف آن دورا نشان داد ، در ک دل و اندیشه و درون‌نگری را به جای دانشهای مندرج در کتابهای فقیهان نشانید .

## والاثر از مذاهب ظاهر :

مذهب آزدیدگاه صوفی نقطه‌ی آغاز و کلامی از کلاسهای آموزش می‌باشد (155) ، و به شاهرایی می‌انجامد که برای رسیدن بدان کوشش جدی لازم است . مزد تحمل رنجهای آن ، همانا رسیدن به حقیقت و ، غایت نهایی آن تحصیل معرفت است ، که هیچ کس به طور کامل بدان دست نخواهد یافت . زیرا که رهرو ، در آن هنگام نیز تازه آماده‌ی پیشرفت به سوی « علم الیقین » خواهد بود .

آدمی نمی‌تواند به درجه‌ی ادراک مستقیم « عین الیقین » برسد مگر آنکه تراوشهای درونی و اشراق لدنی خود را ، در حقیقت وجود یگانه‌ی الهی متمرکز سازد . پس در این مرحله ، تکیه‌ی رهرو ، از سنتها و آموزشهای مذهبی برداشته می‌شود . مردم دانشهای مرتبه‌ی پیشین ( علم الیقین ) را از راه پیغمبران به دست می‌آورند ، در حالی که دانشهای والاثر الهی ، بر دل آندیشه گر ، بی‌هیچگونه واسطه می‌تابد (156) .

[ B : و این بینش را بر دل می‌تاباند که ، میان ما دیگر جدائی نیست که جای پیام و پیامبری باشد ، چون تو همیشه با منی ، پیامبر را چه نیاز باشد ] (157) تازه ، بالاتر از این نیز درجه‌ی والاثر « حق الیقین » می‌باشد که جزو راهی که رهرو صوفی برای آموزش می‌پایند به شمار نمی‌آید (158) :

این راه پلکانی بخودی خود ، موجب انکار ارزش جنبه‌ی ظاهری مذهب ، در برابر حقیقت والاثری می‌گردد که باید به سوی آن شتافت . « من نه مسیحی ، نه یهودی ، نه مسلمانم » (159) ، [ B : در مثل مشهور که گوینده اش ناشناخت است چنین آمده : عبارتهای ما گوناگون است اما زیبایی تو یکی است ، و هر کسی آن را به خواست خویش تعبیر می‌کند ] .

آری ، دست‌بندها و اختلاف تعبیر در پرسش‌ها و در واجبات مذهبی ،

نزد کسی که در راه اتحاد با هستی مطلق می‌کوشد ، معنی و ارزش خود را از دست می‌دهد . هیچ چیز در نظر او جز پرده‌ای بر روی واقعیت نیست ، کسی پرده را نمی‌تواند بردارد مگر آن که کنه حقیقت را درک کند ، و آن هنگامی است که وجود ازی حق را شناخته باشد .

هر چند که صوفیان برای اسلام سنتی ارزش عالی‌م‌قائل شوند ، باز اکثریت ایشان در روحیه‌ی مرزشکنی میان مذاهب و باورها همگامند . نزد ایشان همه‌ی این باورها ، نسبت به هدف ایده‌آلی که باید بدان رسید ، دارای ارزش یکسان می‌باشند . چنانکه این ارزش نیز از هر یک از آنها که به نتیجه‌ی عشق‌الاهی نرسد ، سلب می‌گردد . پس این عشق است که می‌تواند بیگانه‌ی رازوی استوار ، برای منجش مذاهب باشد .

روخی فریادها نیز بلند می‌شد که : خدا شناسی مرکز دایره‌ی برادری و بیگانگی بشر است ولی مذاهب‌ها دسته بندی و تفرقه‌اندازی می‌کنند (160) .

جلال الدین رومی مدعی است که خدا به موسی وحی کرد که « شعار پرستان دیگرندو آنان که دل و جانشان سوخته‌ی عشق خدا است . دیگر (161) » .

ابن عربی نیز در این باره گوید : « دلم پذیرای هرگونه صورت است ، هم چراگاه آهوان هم دپر ترسایان است . هم بتکده هم کعبه‌ی طوافانست ، هم بر گهای تورات و هم مصحف قرآن است (162) . آئین من عشق است ، به هر سو که بود دین و ایمان من آنجا بود ، جلال الدین رومی نیز گوید :



در بکدهٔ تاخیالِ معشوقه‌یِ ما است  
 رفتن به طوافِ کعبه در عین خطا است (\*)  
 گر کعبه ازو بویِ ندارد کنش است  
 با بویِ وصالِ او کنش کعبه‌یِ ما است (163)

إسلام نیز چنانکه می‌بینیم ازین بی‌اعتنائیِ ، صوفیان نسبت به همه‌یِ  
 ادیان استثنائاً نشده است . به تلمسانی ، از مریدان ابن عربی عبارتی تقد نسبت  
 داده شده است که گفت : « قرآن سر امرِ شرک است ، توحید در گفتار  
 ما است » ، یعنی در کلام صوفیان است (164) .

### هنگامی با آزاد اندیشانِ مسلمان :

اضافه بر این رک گوئی و ادعاهایشان که نشان دهنده‌یِ بی‌ارزش دانستن  
 اعتقاداتِ اساسی ، برای رسانیدن به هدفِ ابدآبی بود ، که از دین خواسته  
 شده است ، و نمودار حدِّ اکثر نرزش ایشان می‌باشد ، تا آنجا که می‌گفتند :  
 « راه به سویِ خدا به شماره‌یِ مردم است (165) » ، این اندیشه را نیز  
 می‌یابیم که : آئین‌ها و مذاهب مانع از رسیدن به این خواستگاه می‌باشند ،  
 زیرا که آنها از چشمه‌یِ حقیقت سر نمی‌گیرند ، از راهِ جنگ و ستیز میانِ  
 ملت‌هایِ گوناگون نیز نمی‌توان به این حقیقت دست یافت ، حافظ :

جنگِ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند (166)

سخنی که بوسعیدِ بوالخیر به دوستش ابن سینا گفت ، اندیشه‌یِ شخصیِ  
 او نبود تا تک‌پراپی باشد : « تا مسجدها و مدرسه‌ها به درستی و پیران  
 نگردند ، درویشان کارِ خویش به انجام نرسانیده باشند ، تا کفر و ایمان

به خوبی هماهنگ و همپایه نشوند ، هیچکس را نمی توان مسلمان و پاک دین نامید (167) .

همین اندیشه ها بود که صوفیان را ، با آزاداندیشان مسلمان که از راه های دیگر بدن نتیجه رسیده بودند نزدیک می کرد (168) [ B : اندیشه های عمر خیام بی هیچگونه دشواری از طرف صوفیان پذیرفته می شود ] .

بدبینی به آموزشهای کلاسیک :

إضافة بر اینکه صوفیان اساس مذهب را قبول داشته می گفتند : می تواند ، دست کم ، همچون راهی از راه های پارسائی ، برای خود ، ارزشی داشته باشد ، صوفیان راستگو منکر عقیده ی متکلمان ، در لزوم خداشناسی از راه اندیشه ی فلسفی بودند (168) . ایشان می گفتند : خدا شناسی تحصیلی نیست ، زیرا که از کتاب حاصل نشود و از بررسی به دست نیاید .

جلال الدین برای سرودن این پند که « معرفت پیغمبر را بی دفتر و آموزگار از راه دل دریاب » (169) از سوره ی « 102 تکوین » نیز استفاده نموده است . آری ، ایشان از دانشهای کلامی کلاسیک مندرج در کتابها به دورند و از مجلسهای دانشمندان ظاهری و طلاب حدیث در شگفت مانده ، می گویند : « اینان اوقات ما را پریشان می کنند » (170) .

چون خواستگاه صوفیان معرفت حقیقت است ، پس استدلال و برهان ، که باورمندان ، خود را سخت نیازمند بدان می بینند ، و آنرا لازم و حتمی می شمردند ، و بسیاری از ایشان ایمان منمیی را متکی بدان می کنند ، چه ارزشی خواهد داشت ؟ .

ابن عربی می گوید : کسی که پایه ی ایمان خویش را بر استدلال و برهان

می‌نهد، نمی‌توان به ایمانش اطمینان داشت، زیرا که از اندیشه برخاسته است و از همین روی نیز به اعتراضی متأثر خواهد شد (171).

اما ایمان درونی چنین نیست، چه مرکز آن دل است و شکست ناپذیر بود. پس هر ایمان که بر اندیشه استوار گردد، درست قابل اعتماد نخواهد بود، زیرا که گمان و پندار آنرا می‌لرزاند، جلال الدین درین باره گوید:

در مجلس عشاق قرار ی دگر است

وین باده‌ی عشق را خاری دگر است<sup>(\*)</sup>

آن علم که در مدرسه حاصل گردد

کار دگر است و عشق کاری دگر است (172)

روش صوفیان آدمی را به موشکافیهای جدلی نمی‌کشاند و به گذر از بیچ و خم‌های گیج‌کننده و رفتن به سوراخ و بیرینه‌ی استدلال‌ها و خانقاه قیاسها و ادار نمی‌کند. زیرا که یقین، بازور استنباطهای ماهرانه‌ی متکلمان حاصل نشود، اما صوفی می‌تواند معرفت را از ژرفای دل به دست آورد و درون نگری را یگانه راه رسیدن بدان بیابد، که به گفته‌ی قشیری: «صوفیان اهل وصالند نه اهل استدلال» (173).

پیش از آن نیز یکی از صوفیان تا آنجا رفته که گفته بود: چون حقیقت آشکار گردد عقل کناره گیرد، زیرا که خرد وسیله‌ی آموزش بندگی (عبودیت) است نه دریافتن کنه وجود حق (ربوبیت) (174) [B]: صوفیانی هم هستند که درباره‌ی عقل و ادراک عقلی تامل‌ناگونی و امانت پیش رفته‌اند (175).

### همصدائي با ظاهريان ،

ابن خود انكار صريح نظريه‌ی علم نزد متكلماني بود كه خردرا تقدیس مي كردند (176) چقدر سنگين است بر زبان راندن «آزادي انسان» (176\*) ، چه بدنگا مي باشد براي گروهی چون صوفيان كه در پي نهايت زندگي مي كنند و كار اِرادِي شخص را همچون قطره‌اي ريز در اقيانوس جهاني و ذره‌اي در پرتو قدرت مطلقه‌ی اِلاهي مي بينند . زيرا آن آدمي كه خودرا از خوبستن فروهشته و هر خواستي را كنار زده باشد ، نمي تواند به بحث در باره‌ی « اِرادِیِ انسان ! ، يا به « خلق افعال ! ، گوش فرادهد .

چقدر نزد صوفيان ، ژاژخاني به شمار مي رود گفتگو از « كنده‌یِ فعل ! ، و كردار آدمي ، همان كرداري كه صوفيان جز با نفی و انكار يادش نمي نمايند .

گامي نيز بزرگاني از صوفيان را درميان مذاهب فقهي مي يابيم ، مانند عبد القادر گيلاني و ابو اسماعيل هروي ( م 481 هـ - 1088 م ) . از حنبليان ، كه دومين ايشان بحثي کوتاه نيز در تصوف دارد (176\*) . و مانند رومي و ابن عربي از ظاهريان كه با حنبليان نزديكند و همگي ايشان به سختي بر علم كلام مي تازند (177) ، اگرچه انگيزه‌ی ايشان غير از انگيزه‌ی ظاهريان بوده است (177\*) .

### صوفي قيافه كردنِ گشتگان ،

از طرفِ ديگر ديدِ همگاني نسبت به غونه‌یِ عاليِ مسلمان زيستن ، از آنچه مذهبِ سنتي آموخته بود كم كم تغيير مي يافت ، صوفيان بر توده‌یِ تحت نفوذِ خود تأثير مي نهادند . قيافه‌یِ جنگجويانه‌یِ قهرمانانِ اسلام ،

با اینکه همه‌ی شهدا جنگجو بودند<sup>(176)</sup>، از اعتبار افتاد و مردم از آن روگردان شده، به قیافه‌های پارسا و اندام‌های لاغر عابدان و توبه‌کاران صومعه نشین رو آوردند.

از این بالاتر قهرمانان گذشته‌ی دوران نخستین اسلام که نمونه‌هایی برای پیروی به شمار بودند، مجبور شدند که به قیافه‌ی قهرمانان نوین درآیند، پس شمشیرها را از ایشان برگرفتند و پشمینه بر تنشان پوشانیدند<sup>(178)</sup>.

#### 14 - مقاومت تسنن در برابر تصوف

سختگیری سنیان و خوشبین نبودن ایشان نسبت به صوفیان را بایستی توقع می‌داشتیم، ولی بیشتر استهزا و پست نگری ایشان به سوی پشمینه پوشی صوفیان بود که بدان نسبت می‌یافتند<sup>(179)</sup>.

اصمعی لغت شناس (م 216 هـ - 831 م) از فقیهی همزمان یاد می‌کند که در آنجمنی، درباره‌ی دسته‌ای که با سنگینی و وقار راه می‌رفتند و پوشاک درشت توبه‌کاران بر تن می‌داشتند، گفت: «مانمی دانستم که ژولیدگی‌م از دین‌داری است!»<sup>(180)</sup>، [B: اودراین سخن تجربیاتی روشن‌را در نظر داشته است. در زمانی بعد، از ابن خفیف شیرازی که از خاندانی والا بود و به طبقه‌ی زاهد و عابد پیوند می‌داشت نقل شده که درباره‌ی خود می‌گفت که

---

(\* شاید این حکم درباره‌ی کشته‌شدگان سنتی درست باشد. لیکن بیشتر شهیدان شیعی و صوفی در زنجیر جان سپرده یا به دست جلادان کشته یا زنده‌پوز شده‌اند (پانوش ص 279 دیده‌شود). این نادرست است که ما مشتی غارتگر را شهدای اسلام بنامیم.

خرقه‌ی صوفیانه‌ی خود را از تکه پارهای به‌دور انداخته شده ، گرد آورده آنها را شسته و به کار برده بوده است (181) ] .

### تکفیر و کشتار :

به سادگی می‌توان دید که آموزش‌ها و گاهی رفتار مذهبی صوفیان در پی اعتنائی به شعایر سنی ، تا جائی که گاهی ایشان را به سرحد انکار می‌فریاض و سنن می‌رسانید (182) چگونه ایشان را در معرض پورشهای سخت و نکوهشهای تند می‌نهاد (183) ، پاکدلی صوفیان و سادگی ایشان به فقیهان سنی زمینه می‌داد که ایشان را به زندیقی متهم کنند ، تهمتی که به هر آزاداندیشی که به راه رفته‌ی سفیان نمی‌رفت ، می‌زدند (184) .

صوفیان با زبانی سخن می‌گفتند که به گوش فقیهان سنی زننده بود . فقیهان به ابوسعید خراز لکه‌ی کفر زدند ، برای آنکه عبارت زیر در یکی از کتابهایش آمده بود : کسی که به خدا باز گردد ، بدو پناه می‌برد با او می‌زید و هر چه جزو است فراموش می‌کند ، اگر از خاستگاه و خواستگاه او پرسند پاسخی نتواند دادن ، جز خدا ! (185) .

اگر برین عبارت شبه‌ی زندقه رود ، پس ترش روئی و خشم فقیهان آزشنیدن حدیثهای صوفیانه درباره‌ی فنا ، بقا ، اتحاد انسان با خدا ، و جزآن چنان خواهد بود؟ چقدر آزدیدن بدعتهای ایشان خشمگین خواهند شد ، که برخی از آنها مانند رقص و سماع ، از پیش آشکار گشته بود (186) ] .

ازین روی ، در پایان سده‌ی ( 3 هـ - 9 م ) هنگامی که سنتی گرائی خشن بر بغداد مسلط شده بود ، بسیاری از صوفیان نامدار ، زیر پیگرد فشارهایی مانند دادگاههای باورپرسی نهاده شدند (187) عبارت جنید ،

يکي از بزرگان مکتب کهن صوفيگري، که مي گويد: «آدمي به درجه ي حقيقت نمي رسد مگر آنکه هزار دوست با او هم چونت زنديق رفتار کند»<sup>188</sup> به روشني وضع آن روزگار را نشان مي دهد. اگر صوفي کي تندتر مي رفت، سروکارش با جلا د مي بود، چنانکه براي حلاج و شلمغاني رخ داد<sup>189</sup>.

### 15 - صوفي گري سني زده ي قشيري :

اگر بخوايم روابط صوفيگري و سني گري را برسي مي کنيم دو جريان توجه مارا به خود مي کشاند، که هر دو نمودار ميل به آشتي دادن دوسيستم متناقض مي باشد. يکي از آنها ازسوي صوفيان و ديگري ازسوي سنيان آغاز شد.

نخستين جريان به ما نشان مي دهد که صوفيان خود نيز احساس کرده بودند که نيازمند نرمش هستند، که اگرچه به ظاهر باشد بايد از شدت مقاومت در برابر شعاير سني بکاهند، تا در ذهن دشمن اين شبهه را نگذارند که صوفيان منکر اسلامند.

نيز احساس مي کردند که تمايلات ضد و اژه گراني، که در صوفيان آشکار است بيم و نگراني سخت را، حتا در محافل صوفيان ميانه روتو برانگيخته است. ايشان براي بي اعتنائي به مذهب سني آمادگي ندارند و از آن رفتار نکوهش مي کنند و آنرا گرايش به سني و نشانه ي آزمايان رفتن صوفيگري مي شمردند<sup>190</sup>.

پس طريقت و حقيقت، وجود شريعت را مي پذيرند. و بي آن صوفي گري بي معني است، زيرا که شريعت در ورود و رساننده بدانست: «به خانه اُزدر در آئيد! - بقره 2: 189».

بهترین و نیرومندترین گواه ما بر واقعیتش درونی جنبش صوفي گري ، رساله‌ی پير بزرگ صوفي عبدالکریم بن هوازن قشيري (م 437 هـ - 1045 م) (190<sup>3</sup>) است که برای گروههای صوفي در همه‌ی کشورهای اسلام نوشته است . این رساله را نباید همچون پندنامه‌ای برای ورزش و اعظان و اندرزگران تصور کرد . این کتابی بزرگ است ، که در چاپ قاهره کمتر از 244 صفحه ندارد، که هر سطر و تنگم چیده‌اند . و در آن ترمیمی از صوفیان بزرگ و گلچین‌هایی از پند و اندرزهایشان و اندکی از اصول اساسی صوفي گري آمده است . سراسر آن جستجو از آشتی و هماهنگی میان سنتی گري و صوفي گري است و اینکه اقطاب واقعی صوفیان، ضدیت با سنتی گري را بجز ناکوهش می‌کنند، پس صوفي راستین باید حقیقه مسلمان به معنی سنتی پسند باشد .

[ B : وی برای آنکه این نظر خود را بر کرسی نشاند سخنانی از بنام ترین پیشوایان صوفي گرد آورده چنانکه به ابوسلیمان دارانی (م 215 هـ - 830 م) اشارت می‌کند که گفته است: والاترین آموزشهای صوفیان آنگاه پذیرفتنی است که دو گواه عادل، قرآن و سنت آنرا تأیید نمایند. یا به ذوالنون (م 245 هـ - 859 م) نسبت داده که گفت : نشانه‌ی عشق به خدا پیروی از احکام و سنت پیامبرانست، یا به سری سقطی (م 257 هـ - 871 م) که: شرط اصلی زندگی صوفیان در آن می‌دانست که دانش درونی صوفي وارسته با ظاهر لفظ قرآن و سنت درست مطابق باشد، و قدرت معجزه آسایش مرزهای احکام خدائی را نشکند. یا به بازید بسطامی (م 261 هـ - 874 م) که به پیروانش می‌گفت: از اعمال معجزه آسای صوفیان گمراه نشوند و آنرا باور ندارند مگر که معجزگر احکام (امرونی) را نگاه‌دارد و قانون دین را پیروی کند. یا جنید (م 297 هـ - 909 م) که در برابر اسنادی که می‌گفت: کار اندام را باید کنار گذاشت زیرا که در خویش فرورفتن و نزدیکی صوفي به خدا وی را از آن بی‌نیاز می‌کند، به مخالفت برخاست و آن اسناد را سرزنش کرد و گفت: عقیدت



او پوچ است و هيچ گناه بدتر از چنين گفتار نيست . اين دانش ما به قرآن و سنت پيوند دارد (191) [ .

خود نيازبدن كتاب ، آشكارا نشان دهنده ي حكاكش سخت ميان دو جريان سني و صوفي در سده ي ( 5 هـ - 11 هـ ) مي باشد .

قشيري به ياران مي گويد : « بدانيد كه بيشتر محققان اين گروه از ميان ما رفته اند ، به روزگار ما جز آري از ايشان پيمانده است ، دوره ي فقرت اين طريقت فرارسيده ، بلكه در واقع اين طريقت فراموش شده است ، پيران رهنا رفته اند و جوانان پيرو راه و روششان اندك . و ارستگي از ميان رفته و بساطش بر چيده شده است ، آرزوي يافته و ريشه دوانيده است ، احترام به مذهب از دلها زدوده گشته ، بي اعتنايي به دين را استوار ترين روش شمرده ، فرق ميان حلال و حرام را منكر شده ، پرستشهاي اندامي را ناچيز گرفته در نماز و روزه سست آمده ، در ميدان بي فكري مي نازند ... به اين رفتار زشت نيز بسنده نكرده ، به والاترين حقيقت و حال دست اندازي نموده ، مدعي رستن از زنجير بندگي و رسيدن به حقيقت وصال هستند ... و اينكه اسرار احديت براي ايشان آشكار گشته ، به كلتي از خويش رويده شده ، آثار بشريت از آنان رخت بر بسته است ، (191) » .

قشيري رساله اش را براي چاره جوئي از اين هانجاري بنگاشت و هياهوئي بزرگ در جهان عرفان انداخت . او به استواري روابط ميان صوفيان و سنيان كه نزديك به گسيختن بود كمك كرد .

## 16 - سني گري صوفي زده ي غزالي (\*) ،

دومين جرياني كه بايد ياد كنيم ، يكي از پديدده هاي پرتوان است ، كه

(\*) پانوش 290 ديده شود .

دورانِ نوینی در تاریخ علومِ مذهبیِ اسلام گشود و اندکی پس از قشیری آشکار گردید، و آن کوششهایی است که برای آشتی دادنِ سنی گری با صوفی گری انجام گرفت، ولی این بار از طرفِ مقابلِ گروهِ پیشین آغاز گشت.

جنبشِ پیشین، مبارزه با نهلیزم در صوفی گری را بر عهده گرفته بود، زیرا که واکنشِ سنی گری برای مقاومت برابر آموزشهای عرفانی بود، اما این جنبش برابرش را می بینیم که برای مکیدنِ اندیشه های عرفانی به درونِ مذهبِ سنی می کوشد.

این پدیده با نام یکی از فقیهان بزرگِ سنی ابو حامد محمد غزالی (505 م - 1111 م) پیوسته است، که نزد متکلمانِ مسیحی قرونِ وسطایِ اروپا به نام Algazel Abuhamet شناخته شده است.

چه نیرومند و ژرف است تأثیر غزالی بر نهادها و باورهایِ مذهبیِ تکامل یافته یِ اسلام با آن شکلی که به روزگار او افتاده بود. در عهدِ او اندیشه یِ مذهبی را مجادلاتِ فقهی و موشکافیهای پیچیده یِ کلامی فرا گرفته بود، و این وضع نتیجه یِ سیر تکاملیِ مذهب و باورهایِ اسلام می بود.

غزالی خود آن دانشهارا آموخته، استادِ نامی و نویسنده ای زبردست به تمام معنی شده بود. او یکی از افتخاراتِ مدرسه یِ نظامیه گردیده، که در همان هنگام در بغداد بنیاد نهاده شده بود. نگاشته هایِ فقهی او از مراجعِ اساسیِ مذهبِ شافعی به شمار می رفت.

تغییری که در روح او پیدا شده بود به سال 1095 م بدان ترتیب پایان یافت که همی دست آوردِ کوشش هایِ موفقیت آمیز علمیِ خود را کنار نهاده، به مقامِ بلند اجتماعی که در آموزش و پرورش به دست آورده بود پشت پازده، کناره گیری کرد، تا باقی مانده یِ زندگیِ خویش را در اندیشه و درون -

نگری فرورود و خود را در صومعه‌هایی، دور از مسجدهای دمشق و اورشلیم، درم پیچد. درین صومعه‌ها بود که بادی کنجکاوانه جریان‌های مسلط بروحیهی مذهبی مسلمانان را بررسی نمود، در همان گوشه‌نشینی نیز کوششهایی فراوان برای رهائی ظاهری و درونی از آن انجام داد.

فراوردهی آزادی او از جریانها و سمت‌گیری‌هایی که زیان آنها را برای ایده‌آلهای مذهبی، و برای زندگی علمی و عملی، احساس کرده بود، تألیفاتی سنگین و گرانمایه شد، که برای مردم بیرون داده، در آنها باروش فقیهانی که فریفتهی دانش خود بودند، به‌ستیز برخاسته، برنامه‌ای استوار و هماهنگ عرضه داشت که آنرا برای نوسازی دانشهای مذهبی اسلام لازم می‌شمرد. و از سویی دیگر، با تفصیلی کوتاه‌تر و با عبارتهایی شیوا و دلچسب، برخی گوشه‌های آندیشهی مذهبی را روشن ساخت.

او به‌ویژه خطری سخت، در دوپدیده ازپدیده‌های جنبش علوم دینی می‌دید، که آزدیدگاه او سرسخت‌ترین دشمنان وجدان مذهبی دل بودند، و آن دو: موشکافیهای جدلی در باورها و شاخه‌بندیهای پیچاپیچ در فقه بود. اینها ساختمان دانشهای مذهبی را رنگ‌آمیزی نموده و وجدان مذهبی همگانی را درم می‌کوبیدند.

او که خودش نیز به فلسفه و شاخه‌هایش غور کرده بود، بالأخره نتوانست از تأثیر آن در آندیشه‌های مذهبی رهائی یابد (192).

اما بازم وی در یکی از تألیفهایش «تفاوت الفلاسفة» که در میان آثار فلسفی او در قرون وسطا پرصداتر بود، علیه فلسفه مشائی ابن سینا، جنگی بی‌رحمانه راه انداخت، تناقض‌گویی‌ها و سستیهای آنرا آشکار ساخت، به‌فظ اندازهای متکلمان در قیاس بندهایشان نیز ناخسته آنها را تدریجاً مومند

در خردگراني خواند ، که صدق و صفای احساسات مذهبي را آلوده مي کنند و با بي آلايشي و سادگي مذهبي و سبک باري آن سازگار است . بلکه از دیدگاه وی ، این غلط اندازها زبان مندو بدسر انجام مي باشند . به ویژه هرگاه ، آن چنانکه خواست متکلمان است ، از دیواره ی مکتبهای کلامي بگذرد و به اندیشه ی توده ها راه یابد ، که از آن جز سستی ایمان و پریشانی دل برداشت نخواهند کرد .

[ B : ... بشنو از کسی که خود در مکتب اهل قلم بوده و هنگامی آزرابه دور انداخت که خود تا بالاترین درجه ی شناخت آن که ژرف ترین مرحله ی فلسفه است که با قلم پیوند دارد ، رسیده بود . و چون خودش بدین مرحله رسید دریافت که از این راه نمی توان به دانش واقعي دست یافت (193) . او در کتاب خود درباره ی علم دین ، که پیشینه ی مدرسی اش در آن چشم گیر است ، از آنکه خود را به موشکافیهای گروه های گوناگون جزمی گرا بکشاند ، سخت دوري بسته است . مانند اینکه : آیا می توان برای ایمان در جاتی قائل شد ؟ آیا اجل معلق همیشه با مرگی که خدا برای يك فرد پیش بینی کرده برابر است ؟ آیا می توان لذتهای حرام را از نعمتهای خدا شمرد ، یا باید مانند معتزله آنرا نفی کرد ؟ او می گوید : کسانی که لازم را از بی مورد تمیز نمی دهند و ارزش هر روز عمر آرزائی را نمی شناسند ، به اِتلاف وقت و لفظ بازی عادت کرده اند ، آنان که بیش از اندازه در مسائل دینی غوررسی می کنند ، بی گمان تکلیفهای لازم تر از آن جنگهای لفظی هم دارند . اما آنان که با علم کلام خود و راجی می کنند و بدان می بالند هرگز برای هدفهای واقعي دین شوری در سر ندارند . ایان می خواهند دانش را آزره شنیدن سخنان به دست آرند نه آزره بینش درونی ] (194) .

غزالی حمله ی خود را بر فقیهان و جدلهای فقهی ، سرسختانه تر انجام

داد . او در این باره توانست آزمایشهای شخصی خود نیز بهره گیرد . زیرا که او برای گوشه گیری در صومعه‌ی پارسایان از پایگاه بلند خویش در بزرگترین دانشگاه اسلامی چشم پوشیده بود . او شمیر انتقاد بر همان دانشهای فقهی می کشید که بلند آوازی و نام آوری را از راه تألیفهای در آن به دست آورده بود .

[ B : البته این سخنان را پیشوایان صوفی پیش از او نیز به کرات گفته بودند . مثلاً بشر حارث حافی ، پابرهنه (م بغداد 227 هـ - 840 هـ) گفتاری دارد که بعدها در سده‌ی 14م آنرا به او نسبت دادند تا هم عقیدت غزالی باشد . از او نقل می شود که گفت : «مذهب بادانستن قوانین تجارت و اخلاق ارتباط ندارد ، دانشی که ابلهان نادان آنرا آرچند می شمرد ، [ 195 ]» .

با اینکه او به ارزش این بحثها در زندگی روزانه خستوان بود ، باز از همان هنگام به در آمیختن مذهب با جدالهای فقهی ، بر فقیهان خرده می گرفت و تابداً آنها پیش می رفت که می گفت : این گونه بررسی ها که سازندگان خود پسند فقیه‌ها آنها را در پرده‌ی جلال و قدوسیت می پوشانند ، از همه چیز به مذهب دورتر و به دنیا نزدیکتر می باشند . پیوند آنها به مصلحت روزگار از همه چیز استوارتر است .

رستگاری آن جهانی ، از راه کشاکش در احکام مدنی معاملات و ارب و دیگر فروع پیچیده آن تأمین نمی شود . اینها با گذشت روزگار برومند شده اند و ارزش آنها ناشی از جایگاه والای مذهبی است که سازندگان آنها تا سزاوار بدانها داده اند . کسانی که آنها را از عناصر مهم و ارزنده‌ی علم کلام می شمردند ، آنها را وسیله‌ی سوء استفاده‌ی اخلاقی کرده ، فقیه نمایان از آنها وسیله‌ای برای سیر کردن آزمندیهای مقلدانه و خود نمائی بیشتر خویش ساخته اند .

[ B : وقتی که تودرجاتِ گوناگونِ دانش‌ها و پیوند آنها را بارهنوردی درجاده‌ی آخرت بررسی کنی، درمی‌یابی که دانشِ فقیهان تورا در رهائیِ روانت یاری نمی‌دهد (196) . او يك بار این جمله را می‌گوید : دانشمندان بهتر از نادانان توانائی دارند که هیجانات دنیوی را سرکوب کنند . اما بی‌فاصله اضافه می‌کنند که وقتی او می‌گوید : دانشمندان ، منظورشان ردپوشانِ ریشو، یعنی کسانی که جامه‌ی دانشمندان پوشند و خود را چنان نشان دهند نیست ] (197) .

غزالی سپس، از بحث‌های پیچیده و ستیزهای پوچ در اختلافهای تبدیلیِ گروه - مذهبی نکوهش نموده آنها را با عبارتهائی زنده کوبیده و زاړخائی شناخته است، که سبب تباهی و جدانِ مذهبی می‌باشند (198) . او می‌گوید: انسان باید وجدانِ مذهبیِ خویش را با خودآموزی دردل پرورش دهد، نه با پرداختن به راه جدل و استدلال‌های کلامی و ویژه‌ی فقیهان و باورشناسان .

او در پایان به این می‌رسد که گوهره‌ی زندگیِ مذهبی در آنست که آدمی خویشتر را به مقام درون‌نگری و احساسِ توکل بالا برد، تا جائی که عشق به خدا انگیزه‌ی اساسیِ همه‌ی کارهائی شود، که ازو سر می‌زند. وی عواطفِ اخلاقی را به‌طور کلی با زبردستی و موشکافانه باز نموده ، پس بحقی مفصل ویژه‌ی بررسیِ ژرفِ آن انگیزه‌ی اساسیِ نهاده سپس برای رسیدن بدین خواستگاه راهی پیشنهاد کرده است .

با این روش غزالی توانست صوفي گری را از قنهای درآورد و به جدا ماندگی آن از آئینِ رسمی (سنی گری) پایان بخشد ، و آن را به صورت يك اندیشه‌ی معمولی در زندگی مذهبیِ اسلام درآورد. او کوشید تا از اندیشه و آموزشهای صوفي گری كلك گرفته ، در مظاهر خشك آئینِ رسمی (سنی گری) نیروی روحانی بدمد .

غزالی خود به رشته‌ی صوفیان در آمد و باروش ایشان زندگی می‌کرد و چیزی او را از ایشان جدا نمی‌کرد جز انکار او هدف اصلی ایشان (198) حلول را و نکوهش او از نادیده گرفتن و پست انگاشتن احکام شرعی را (198) غزالی با این همه از راه سنتی گری بیرون رفت، بلکه تنها خواست به آموزشها و احکام تسنن نیروئی بدمد که بتوانند در زندگی سنتی تأثیری بگذارند که پاکیزه‌تر و دارای پیوندی استوارتر بادل باشد، تا آنها را با هدف ایده آلی که او برای زندگی مذهبی می‌پسندید نزدیک سازد. از پندهای خوب او است: «بدانکه آنچه به سوی خدا می‌رود تا بدو نزدیک شود، دل است نه تن. ازدل نه آن گوشت محسوس را بلکه سرتی از اسرار خدا را می‌خواهم که حس آنرا درک نمی‌کنند» (199).

وی با این خواست و این روش، احکام و سنتهای مذهبی را در کتاب بزرگ و خوش ترتیب خود بررسی نمود، و آنرا با عنوان شکوه مند (احیاء علوم الدین) بسیار است، زیرا که به ارزش آن در آرایش و پیرایش آگاه بود، وی معتقد بود که توفیق او را، برای بازگردانیدن زندگی به لاشه‌ی فقه اسلام رسمی (سنتی) برانگیخته است (200).

او گام به گام بر راه اصلاح گران پیشین رفته، خود را در شمار ایشان نهاده، از اندیشه‌ی نوآوری پرهیز نمود، او کار خویش را نو سازی نمی‌خواند، بلکه کار او بازگردانیدن سنتهای کهن به حال پیشین بود، سنتهایی که با گذشت زمان فساد و دگرگونی بدانها راه یافته است.

او با شوری شگفت انگیز از زندگی پاکدلانه و پرایمانی که مسلمانان صدر اول می‌گذرانیدند یاد می‌کرد و خرده گیری و نکوهشهای خود را، با بیرون کشیدن نمونه‌هایی چند از روزگار صحابه پشیمان می‌زد. او بدین سان مذهب خویش را با سنتی گری جور آورد.

در محیط مذهبی روز گلر صحابه ، دین داری ، نه برپایه‌ی برهان‌های جدلی و نه بر موشکافی‌های فقیهانه اُستوار بود، پس غزالی نیز خواست ملت اسلام را از زبان آن آرایش‌های بی‌جا و دستِ دوم و نباه‌کننده‌ی وجدان مذهبی برهاند و بر تأثیر تربیتی مذهب، این هدفتی که مردم آنرا فراموش کرده بودند، بیفزاید .

بدین ترتیب، بجای آن‌همه احساس ناخوردگیِ آهسته و پی‌سرصدا، که دلهای صوفیان را پر کرده بود و این واصلان به فیض حق را ، با مریدان و پیوستگان‌شان ، که از مراسم خشک مذهبی و باورهای پوچ زورکی بیزار بودند، آزره‌ا روش سنتی گری دور کرده بود، یک فقیه سترک از اهل سنت برخاست و صدای اعتراض را بلند نمود، از تحریف و شکست‌هایی که به سبب غلط‌کاری فقیهان و گمراهی کلام‌شناسان بر سر اسلام آمده بود ، نکوهش آغازید. جایگاهی آرجمند که غزالی در محافل گوناگون اسلام ، همچون یک فقیه سنتی، از پیش ، به دست آورده بود، به پیروزی این کوشش‌های او کمک فراوان کرد .

برنامه‌ی این فقیه گرانمایه، با هیچ مقاومتی، جز از طرف کسانی که پایگاه بلند مذهبی ایشان به خطر جدی می‌افتاد، روبرو نگشت ، این مقاومت نیز جز یک‌بار آن‌هم در اسپانیا (اندلس) ، رخ نداد. در آنجا گروهی که گذشت از مقام را بر خویش هوار نتوانستندی کرد، برای سوختن کتاب «احیاء» آتش افروختند<sup>(200)</sup>. اما این مقاومت نیز گذرا بود و پشت‌بند نیافت. مردم اندلس نیز از کردار این گروه از فقیهان نکوهش کردند (201) .

کوشش‌های مایوسانه‌ای که برای جلوگیری از پخش این کتاب انجام یافت نتوانست مانع اتحاد سفیان در آن شود ، که پس از آن‌دک مدتی نام غزالی را بر پرچم خود بنویسند و هاله‌ی پاکی به دور او بکشند (202) ،



پسینیان، اورا «حیی‌الدین = زنده کننده‌ی مذهب» و «مجدد = نو ساز» (203) لقب دهند، چون خدایش فرستاده بود تا جلو برباد رفتن اسلام را در دوره‌ی فترت و ناستواری دوسده‌ی پنجم و ششم، بگیرد.

«إحياء العلوم» همچون بهترین کتابی که همی دانشهای مذهبی را در میان گرفته شناخته شد، تا آنجا که گفتند: «تزدیک است که إحياء قرآنی باشد» (204). سفیان غزالی را «حجت» (204) که قابل استناد است و آراء او را حاکم و قاطع خواندند، نام‌وی شعار يك پارچگی در برابر تقابلاتِ ضد اکثریت گشت، چنانکه کوشش او آثار او سنگِ اساسی پراهمیت در تاریخ آموزش اخلاقی سنتی می‌باشد (205).

### 17 - گذرش اندیشه‌ی غزالی میان سفیان :

اکنون که توانستم با سفیان هم‌آواز گشته غزالی را مجدداً نو ساز اسلام بخوانم، می‌خواهم به ارزش غزالی در بخش دیگر از اندیشه‌ی مذهبی اشارت نمائیم، و آن بجز وجدان مذهبی می‌باشد که او آنرا تعمیم داد و بدین وسیله ارزش اندیشه‌های صوفیانه را بالا برد و آنرا در میان عناصر فعال زندگی مذهبی اسلام جاداد.

نرمش، در بیشتر روشهای حکیمانه و اصول بخردانه‌ای که پیشوایان اسلام در آغاز کار نهاده‌اند، از مسازي با اهل تقابل به تکفیر، آشکارا و جدآ خودداری ورزیده، می‌کوشیدند نشان دهند که آدمی باید از حسابیدن لکهای کفر (206) - به سبب اختلاف رأی - به يك مسلمان اهل نماز و قبله (207) بپرهیزد.

مقدسی گزارشهای سودمندی را درین باره گرد (208) آورده است. او

جغرافياياني بود (پيرامن 335 هـ - 985 م) که دربرسي خود از جهان اسلام به جنبه‌های مذهبي مردم شناسي توجه ویژه مي‌داشت .

بي مركزي : هيچ بك از نهادهاي اسلام را نمي‌توان با استخوان بندي هيچ بك از كنيسه‌هاي مسيحيّت قياس نمود، زيرا كه در اسلام انجمن‌هاي رسمي مذهبي وجود ندارد كه در آنجا، بحث و انتقاد در گيرد و سپس حاضران در وضع قاعده يا اعتقادنامه‌اي كه پيروي از آن لازم بود و نشانه‌ي درستي دين باشد تصميم گيرند . در اسلام، سازمان كهنت و سلطه‌ي مركزي كه سنجنده‌ي سنتهاي درست از نادرست باشد نيست .

تفسير مورد اتفاق از نصوص مقدس ، كه همي مسلمانان تنها آنرا پذيرفته باشند و براي استنباط عقايد و برنامه‌هاي مذهبي بدان رجوع كنند وجود ندارد .

اجماع كه بزرگترين سلطه نزد ايشان است و در مسائل نظري و عملي بدان رجوع مي‌كنند، نيروئي كندار مي‌باشد كه مرزبندي آن دشوار است. تا آنجا كه براي فهم خود اجماع فقهيان تعريفهائي ناسازگار آورده‌اند ، بويژه در مسائل اعتقادي دشوار بتوان مساله‌اي يافت كه بي گفتگو و جدال، اجماعي باشد، هرچيز را ممكن است گروه‌ي پذيرند و گروه‌ي نپذيرند (ص 97 - 100) .

اگر در چارچوب سنتهاي اسلامي از چند دانشمند بزرگ كه از پيشوايان نامي و مراجع باشند، بخواهيم كه براي ما معني دو واژه‌ي «كفر و زندقه» را آنچنانكه بايد ما بفهميم مرزبندي كنند ، با اينكه اين موضوع از مسائل اساسي ايمان در ديانت عمدي است، بازم پاسخهائي هرچه دورتر از يكديگر در يافت خواهيم كرد . و اين وقتي است كه به خشكه مقدسان متمصب مراجعه نكرده باشيم .

پاسخ دهندگان، با آگاهی از ذهنی محض بودن ارزشِ جواب‌هایشان آنرا می‌گویند. زیرا که خیلی دل‌سنگی است که با تفسیر این واژه‌ها، زندگی و مرگِ انسانی را معین کنند. «زیرا که: کفري که کفرش ثابت شود، طرد و بایکت خواهد شد، شایسته‌ی هیچ بازرگانی با مردم نخواهد بود، هم‌خوراکی با وی ممنوع، زناشویی او باطل خواهد شد، باید آرزو پرهیز و او را پست کرد. پستِ سرش نماز نتوان خواند، گواهی او نزدِ داور پذیرفته نبود، ولایتی در ازدواج دخترانش نخواهد داشت، بر مرده‌اش نماز نگذارند، پیش از ریختنِ خونس سه‌بار او را توبه دهند، همچنانکه مرتد باشد، پس هرگاه پذیرفت ریختنِ خونس واجب خواهد بود» (209).

سنگینی این فتوا آشکار است، ولی کسی به فکر اجرای آن نمی‌افتاد، مگر تنی چند از مردم، که شاید منحصر در همان اقلیت ناچیز حنبلی باشند (210).

مثلاً یکی از کج‌بورها، قائل شدن به آزادیِ اراده‌ی انسان بود که می‌گوید: خدا خالقِ افعالِ مردم نیست بلکه خود مردم آنها را انجام می‌دهند. از پیغمبر روایت شده که گفت: «قدریان مجوسان این ملت هستند».

سنیان صاحبان این‌اندیشه را نکوهیده، سخت‌در برابرشان ایستادند. اضافه بر این نویسندگان کتب توحید، در به‌کار بردن واژه‌های کافرو فاسق به دارندگانِ اندیشه‌های منصرف برون‌آزستی‌گری و إجماع‌کوتاهی نمی‌نمودند. در صورتی که دارندگان چنین‌اندیشه‌ها در صدر اسلام و آغاز کار، محترم و دارای پایگاه اجتماعی بوده بلکه در شمار فقیهان مرجع احکام و عقاید شرعی بودند (211).

اگر پست‌انگاری و إهانت‌هایی را که از بزرگانِ اهل سنت سرمی‌زد فشار سخت‌نشانیم، و برخی تندروپایِ شخصی را نماینده‌ی افکار عمومی ندانیم،

بايد بگوئيم که ايشان براي آنديشه‌ي خود کمتر زير فشار نهاده شده و زبان مي‌ديدند (211) .

تنها بر آراء ضد دولتي سختگيري مي‌شد (212) ، در جنبش شيعيان ، برخي موارد را خواهيم ديد که آنديشه با قانون رودر رو مي‌شوند ، اما جز آن ، در زمينه‌ي آنديشه‌ها ، آزادي گسترش و نمو باورهاي مذاهب ، کمتر جلوگيري مي‌شده است .

در اينجا است اساس آن پديده‌ي مهم که : ايمان به همي عقايد سنتي در بسياري جاها ، لزوم حتمي نداشته و مسلمان در پذيرش آن مجبور نبوده است . اين بي‌بند و باري حتما به صورت غير طبيعي و زننده نيز ديده مي‌شود .

از طرف ديگر خيلي اوقات ، باورهاي غريبي به ذهن‌ها وارد مي‌شد که صورت مسخره‌اي داشت اينها از موشکافيهائي که متکلمان به طور جدّي مطرح کرده بودند پديد مي‌آمد و به زياده‌روي در شاخ و برگ سازي ، تا سرحد مسخرگي نزديک تر مي‌بودند ، تا به نتيجه گيري مؤمنانه ، در حال بحث و انتقاد باورها .

در اجرائي قانون مجازات کفار و زنديقان ، در حق دارندگان آنديشه‌هاي گمراه نيز پافشاري زياد نمي‌شد ، مگر در برخي موارد نادر . مخصوص که خيلي خطرناک مي‌بودند .

#### 18 - نرمن غزالي در دوران کينه توزي :

اما نرمن تنها از مجازات عهد کهن مي‌بود ، که کشاکش باورها با هم گوناگوني رأی‌ها ، هنوز به سرحد تعصب و دسته‌بندي نرسيده بود . کينه

فوزی دو طرف (سنت گرایان و خرد گرایان) آشکار نگشت جز هنگامی که روحیه‌ی جدال در باورها، گسترش یافت (213).

در احوال اشعری آورده‌اند که در واپسیندم زندگی‌اش، ابوعلی سرخسی را نزدیک بستر مرگ خود در بغداد در خانه‌ای که در آن درگذشت بخوانده، در عین احوال رفتگی توانست این جمله‌ها را ته‌ته‌په‌ته کند: «گواه باش که من هیچ کس از اهل قبله را تکفیر نکرده‌ام». زیرا که مسلمانان هنگام پرستش رو به بیک سو نمایند، آنچه برخی از ایشان را از دیگران جدا می‌سازد جز سازگاری‌های لفظی نیست.

اما در روایت دیگر آمده است که واپسین سخن او لعنت بر معتزله بوده است. من نیز این روایت دوم را درست‌تر می‌دانم، زیرا که روحیه‌ی آن روزگار پر از آشوبهای مذهبی، با تکفیر سازگاری از نمایل به نرمنش گسری و آشتی دادن بوده است.

پی‌هوده نیست که از قدیم گفته‌اند: «عبادت متکلمان بو کشیدن در پی زندگی است». (214) تألیفهای کلامی صورتی درست ازین قهرمانان به ما می‌دهند، که همواره مشغول پر تاب و اژه‌های کافرو زندیق به سوی کسی هستند، که جرأت کرده، در چیزی که، با مؤلف مخالفت ورزد.

در میان آن‌ها کشاکش در باره‌ی شکل و شاخ و برگ دادن‌های پر مغلطه، تنها صوفی‌گری را می‌بینیم که از آن، نسیم نرمنش و گذشت می‌وزد. ما همدیم که ایشان تا آنجا رفتند که شعایر اساسی دین را نیز منکر شدند. اما غزالی تا آنجا از ایشان پیروی ننمود. هنگامی که او می‌خواهد از آن غلط اندازی‌ها در شکل دادن به باورها، انتقاد نماید و آنها را که سازندگان مقدساتی می‌شمردند، که رهائی انسان بدون آنها ناممکن است، پست انگارد نوشته‌هایش خروشان و ستیزمند می‌نماید.

حتا روشِ مذهبيِ خشكِ او در مبارزه با آن ادعاها و پوچ نمودنِ آنها نيز رسائي و گيرندگيِ ويژه اي دارد. وي يك كتاب در نرمش و گذشت نگاشته فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، ( تميز ميان اسلام و زندقت ) ناميد (215)، و در آن براي مسلمانان روشن ساخت که محكِ ايمان درست همگامي در ارکانِ اساسيِ دين مي باشد، ناسازگاري در شاخ و برگِ باورها و شعائر، گرچه به انكار خلافتِ مزيان برسد، با اينكه اين رفتار به شيعيگري مي کشاند ، نمي تواند پايه ي تکفير گردد ، سپس به مسلمانان سفارش داده گويد: «سفارش مي کنم که تا مي تواني زبان بر اهلِ قبله ، تا هنگامی که لا اله الا الله محمد رسول الله مي گویند و آنها نشکسته اند ، دراز مکن ،»

باري! ارزشِ غزالي بزرگ در تاريخِ اسلام ، زنده کردنِ اين مبده کهن است ، وي آنها به ياد برادرانِ دينيش آورد و به طور جدتي به کار بست و مردم را به پيروي و طرفداري ازان گرد کرد. پس اين بزرگترين خدمتِ او در تاريخِ اسلام است (216) .

وي در اين کردار نيز چنانکه ديديم نوآور نبود ، بلکه او راهِ بازگشت به اخلاقِ نيکو و ايده آليِ گذشتگان را نشان مي داد .

وي رويه اي را که مردم رها کرده و ، نادیده گرفته بودند ، در ايشان بيدار مي نمود و با الهامِ افکار صوفيانه ي خویش ، آنها ثمر بخش مي ساخت. او خود از کشاکشهای عقيدتي و فقهی کناره گرفت و با آن مبارزه کرد ، کشاکشهایی که موجب جدائي اندازي و دسته بندي بود .

وي فلسفه ي مذهب را از شکلي خشك که صاحبانش مدعي آن بودند و جز آنرا نمي پذيرفتند بدر آورد و برادرانِ دينيِ خود را به سويِ ايماني خواند که در دل بود و فراهم آورنده ي پراکنده ها باشد. او به سويِ پرستشي خواند که معبدِ آن در دلها باشد ، و اين بزرگترين اثرِ صوفيگري در ساختمانِ مذهبيِ اسلام مي بود .

## پانوشته‌های بخش چهارم

M - 1 : در اصل آلمانی عنوان این بخش *Asketismus und Sufismus* و در فرانسه آسکتیزم و صوفیزم. و در عربی «الزهد والتصوف» آمده است، ولی من عنوان بالارابهتر دیدم، زیرا که در فارسی «صوفیگری» دو مفهوم جدا را یکجا دربر می‌دارد: الف - مفهوم علمی پارسائی، زهد، و ارستگی. ب - مفهوم علمی بینش، عرفان، معرفت و بالآخره فلسفه‌ی «اشراق». پس «صوفی‌گری» برای عنوان بالا بسنده است و «پارسائی» و «بینش» یا عرفان دو جزء آن را تشریح می‌کنند.

بیرونی ریشه‌ی این واژه را در «ماللهند» چ 1958 ص 24، از *Sufia* یونانی به معنی حکمت دانسته و گفته‌ی «بستی» دیگران را در عربی بودن آن (از ریشه‌ی «صوف» = پشم، یا صفا = و ارستگی) نادانی شمرده است. لیکن برخی از عربها گفته‌ی «بستی» را ترجیح می‌دهند. (پایان بند و همین بخش ص 321 و پانوشته M 179 نیز دیده شود).

ابن سینا و سهروردی فلسفه‌ی ایران باستان را «اشراق» نامیده‌اند و تعریفهای ایشان آنرا نوعی «گنوس» (Gnos) نشان می‌دهد. گنوس، مسلکی بوده است که با میترائیسم از خاورزمین به اروپا رفت و با پیروزی مسیحیت نابود شد. واژه‌ی «گنوس» نیز خود از ریشه‌ی یونانی به معنی «بینش» عرفان است.

در عهد ساسانی گنوسیزم و عرفان ایرانی که با پوشش آئین زردشت ، پایه‌ی ایده‌نولوژیک حکومت را تشکیل می‌داد ، در دانشگاه‌های جندی شاپور ، بابل ، قیسفون ، حران ، نصیبین ، قدیس می‌شد. در آن زمان مخالفان دولت نیز همان عرفان را با آنکه اختلاف در برخی مسائل فلسفی ( جبر و اختیار - پانوشته 49 بخش 3 ص 250 - 256 ) که جنبه‌ی سیاسی می‌داشت<sup>۱\*</sup> ، در لباس مذهب مانوی و مزدک تبلیغ می‌کردند . در کتاب « مختصر منطق ارسطو » که پولس برسا برای انوشیروان نگاشت ، بیشتر مسائل کلامی که در سه قرن اول اسلام مطرح شده ، دیده می‌شود ( کریستن سن . ایران در زمان ساسانیان ) . پس از پورش عرب مدتی این دانشگاه‌ها تعطیل شدند ، اما پس از تجدید فعالیت ، گوئی هیچ حادثه‌ای جز تغییر زبان رسمی رخ نداده بود . گنوسیستهای زردشتی و زروانی موافق دولت ساسانی ، آزدوره‌ی عبدالملک مروان ( ص 321 دیده شود ) به نام « صوفی » شناخته شدند و گنوسیستهای مخالف دولت ، به صورت مخالفان خلفا آشکار گشتند . با آنکه اصول اشرافی در هر دو گروه یکی بود ، به سبب اختلاف شدید سیاسی ( کاوه : VIII : 42 ) هیچگاه این دو گروه زیر یک نام در نیامدند . آری خیطاط ( م 300 هـ - 912 م ) در « انتصار » ص 37 و 53 گنوسیزم را « علوم لطیفه » می‌خواند ، سلی نیشابوری در تفسیرش « محل 16 : 102 » و بیرونی به نقل از هندیان ( مالهند چ 1958 ص 34 ) این لطیفه را به معنی روح گرفته‌اند . تعالیمی تصوف را « الطريقة الساسانیة » نامیده است ( یقیمة الدهر 3 : 356 - 357 ) . هجویری هندوان و شیعه و قرامطه را « روحانی » خوانده است ( کشف المحجوب ص 337 ، 341 ) . سهروردی تصوف را فلسفه‌ی خسروانی نامیده است ،

---

(\*) جنبه‌ی سیاسی عقیده‌ی جبر در دوره‌ی ساسانی ( ص 253 )  
 و در مدینه ( ص 256 ) و در عهد اموی ( ص 180 ) دیده شود .



شیمیان پیرو این فلسفه در کوه‌های لبنان خود را « کسروانی » می‌نامیدند. این نام تاکنون هم بر آن کوه‌ها مانده است. عطار نیز فلسفه‌ی خویش را « روحانی » می‌نامد (خاتمه‌ی منطق‌طیر ، داستانهای 2 و 5) شهرستانی (م 548 هـ - 1153 م) در آغاز بخش دوم ملل و محل « روحانی » را در برابر « حنیف » نهاده است. حنیف گرائی مسلکی بود که آندکی پیش از اسلام در اثر تماس عرب با یهود در صحرا پدیدار گشته بود. چون واژه‌ی حنیف در چند جای قرآن به معنی بکتاپرست آمده است، شهرستانی آن را شامل سنیان مسلمان و یهود دانسته ، ضد آن « اصحاب الروحانیات » را شامل هندوان و صابئیان شمرده است. او سپس در آنجا مسائل حساس مورد اختلاف میان این دو اندیشه را به صورت محاوره‌ی پرسش و پاسخ یاد کرده است. این محاوره‌ی مهم خود نمودار روشنی از اختلاف دو اندیشه‌ی آریائی و سامی به دست می‌دهد. در یک سو اندیشه‌ی روحانی و توحید اشرافی هندو ایرانی ، در سوی دیگر اندیشه‌ی مادی توحید عددی سامیان (یهود و عرب) دیده می‌شود. با همه کوششهای شهرستانی که خود سنی اشعری است، باز نتوانسته ماده گرائی بدوی حنیفیان و متافیزم روحانیان را پنهان دارد. این نزدیکی شیعه به فکر هندی و نزدیکی سنی به اندیشه‌ی یهودی، در مسأله‌ی روان و تن ، در موضوع معاد و معراج جاهای دیگر نیز دیده می‌شود. ابن سینا در اضعویه می‌گوید : مجوسان معادرا روحانی و یهود آنرا جسمانی می‌شمردند .

1 - آیت « توبه 9 : 93 » را در باره‌ی چنین کسان می‌دانند. [M] : شاید قرآن آن که در اینجا و در ص 110 از ایشان نکوهش شده به معنی ظاهریان واژه گرا باشد که در مقابل معتزله بودند ، چنانکه قرآن یهود که صدوقیان نیز نامیده می‌شدند در برابر « فریزیان - فریسیان » بودند

که خردگرا و معتزلیِ یهود به شمار می‌رفتند (ص 385,263) . باری ، در باب 66 مصباح الشریعه نیز از این قرآن نکوهش شده است .

2 - ابن سعد A1 : 145 .

3 - B : در هنگام فتح ابله [ نزدیک بصره ] آن اندازه غنایم گرانها به دست آوردند که به سگهایِ خود نیز در ظرفهایِ زرین و سیمین غذا می‌خورانیدند ( ابن سعد A7 : 20,53 ) .

4 - B : درباره‌ی ثروتِ علی و اُنْدکِ قایلِ او نسبت به پارسائیِ ن. ک. : ابن حزم الملل والنحل . قاهره 4 : 141 .

4 - M : در اینجا نیز گلدزهر اُزیدگاهِ سنیان به اسلام نگاه می‌کند . بیشتر کسانی که نام ایشان را همچون سرزنش به مسلمانان ، در شمارِ بزرگانِ اسلام آورده است ، اُزیدگاهِ شیعیان در شمار چپاولگران غارتگر بلکه مرند اُزیدین اسلام به شمار می‌روند . اینکِ پیشینه‌ی برخی از آن ده تن که طبق روایات ساختگیِ سنیان ، بهشتی خوانده شده‌اند :

آ - ج : سه نخستین خلیفه هستند که بابت ایلاتی و تهدید ، در روز صفیه ، مجرایِ اسلام را دگرگونه ساخته ، حکومت منهبیِ کَنوستیکِ خواست محمد را به صورتِ حکومتِ نژادیِ عرب درآوردند (ص 132) .

د - ه : طلحه و زبیر کسانی‌اند که اُزنادانیِ عایشه بیوه‌ی کم‌سالِ محمد ، پس از مرگِ او سوء استفاده کرده در جنگِ علیه امام وقت خونها ریختند .

و : سعد وقاصی ، پدر عمر سعد قاتل حسین ، آن جلادِ رومو است که در جنگِ دستور محمد را زیر پا نهاده بگر بخت (طبری 1 : 1277) اما هنگامِ

مسلط شدن بر غرب ایران هیچ‌خانه‌ای را بی‌گشته یا اسیر یحیایان نهاد، پسرش عمر، پسر دختر پیغمبر را کشت و 84 زن و بچه‌ی او را به اسیری شهر به شهر گردانید .

ز - عبد الرحمان عوف ، دشمن سرسخت علی است ، که حق امامت علی را به عثمان فروخت

از دیدگاه شیعه، جنایات اینان را نمی‌توان به گردن اسلام نهاد .

5 - ابن سعد A3 : 77 .

6 - ابن سعد A3 : 158 ] B : درباره‌ی ثروت مادی و حرص و آز این افراد، ن. ک. ه. لامنس « جمهوری کاسکارانه‌ی مکه » La republique marchande چ مؤسسه‌ی مصری 1910 ص 42 .

7 - ن. ک. : مقاله‌ی « کارهای دستی نزد تازیان ، از گلدزیهر در مجله‌ی گلوبوس Globus 66 : 16 .

8 - ابن سعد A3 : 117 .

9 - B : أسد الغابة 2 : 295 . درباره‌ی محمد بن سیرین عابد ، گفته شده است که مبلغ هنگفتی یحیایان نهاد . ن. ک. : ابن سعد A6 : 149 .

9 - M : بی‌انصافی است که جنایات وحشیانه‌ی سلفیان تنگینی چون عبدالله ابن ابی‌السرحد به حساب اسلام نوشته شود. این مرد برادر شیرین عثمان و کاتب وحی پیغمبر می‌بود. پس بر سر آیت « فتبارک الله أحسن الخالقین - مؤمنون 23 : 14 » با محمد اختلاف بهم زد. او می‌گفت: این آیه را من سروده‌ام و محمد آنرا از من ربوده است، پس مرتد شد و به مکه گریخت. روز فتح مکه محمد دستور داد او را بکشند هر چند که در خود کعبه یافت شود. ولی برادرش

عثمان او را پنهان کرده ، پس از فرونشستن خشم پیغمبر او را به مسجد آورده بخشش خواست . محمد مدنی درنگ کرد و سپس پذیرفت ، چون بیرون رفتند محمد از یاران گله نمود که چرا هنگام درنگ من ، کسی از شما گردن او را نزد ؟ (طبری 3 : 1639) . کفر او در قرآن یاد شده است ( طبری 5 : 2871 و أسد الغابه 1 : 50) . این مرد با این سابقه اش در روز شورا به نفع عثمان بر ضد علی می کوشید ، پس به پاداش آن ، عثمان او را بر جان و مال مردم شمال آفریقا مسلط کرد ، تا مردم از ستم چپاول او بر عثمان شوریدند (طبری 5 : 2593) . این مرد روز صفین همراه معاویه علیه علی جنگید و قرآن بر سر نیزه می داشت (طبری 6 : 2329) .

سیوطی در نوع دم « ایتقان » که مخصوص بخش‌هایی از قرآن است که بر زبان صحابه جاری شده و پیغمبر از ایشان گرفته بوده است ، پس از ذکر آیت مصعب و آیت همسر یکی از یاران ، می گوید : آیت « فتبارک الله أحسن الخالقین » بر زبان عمر جاری شد و محمد از او گرفت . او نامی از عبد الله ابن ابی النرح نمی آورد .

10 - تهذیب نووی ص 217 ، ن . ک : سعید بن مسیب را در ص 284 . مقایسه کن با ابن سعد 5 : 305 . باب الامن در « بررسی‌هایی درباره‌ی حکومت معاویه 1 : 148'152 Etudes Sur Le regne du Calife Moawija پانوشته ش 5، 165 ب بعد در ص 177، 233 ب بعد نمونه‌های خوب دیگر نیز آورده است . (مجموعه‌ی ملانژ بیروت 1 : 40'44، 57 ب بعد 69'125 ب بعد ) نیز : ن . ک : مروج الذهب مسعودی 4 : 254 ب بعد .

11 - B : ن . ک : ابن سعد A7 : 10 ، 15 .

12 - درباره‌ی « اسلام Annali de l'Islam کایتانی 2 : 399'405'543 .

[ M : در ترجمه‌ی عربی پانوشته 12 بجای 11 نهاده شده است ] .

13 - B : همان کتاب کایتانی 2 : 1080 . نیز ن. ک: بکر « مسیحیت و اسلام » Christentum und Islam, 15 ( بررسی‌های اسلامی Islamstudien 1 : 397 ببعد ) يك تحلیل بسیار زنده از غرق شدن اعراب در ثروت مادی دنیا که به سبب اسلام به دست آوردند ، قتاده درباره‌ی آیت عمران 3 : 99 به دست می‌دهد ( تفسیر طبری 4 : 23 ) .

14 - ابن سعد 5 : 50 . برای انگیزه‌های جنگها ن. ک: انتقاد تولد که بر کتاب کایتانی در مجله‌ی « وین برای خاورشناسی » WZKM 21 : 305 .

[ M : این پانوشته در ترجمه‌ی عربی برای سطر 17 ص 248 بعد از واژه‌ی « جنگیدند » نهاده شده است ] .

15 - تهذیب نووی . ص 362 .

15 - M : همچنانکه در پانوشته‌های 43 بخش 2 ص 131 - 132 و 3 بخش 3 ص 235 - 238 گفته آمد ، شهرت سنت مذهبی امویان ناشی از آن است که در روزگار امویان سطح وجدان مذهبی نازیان ، در اثر آمیزش با ایرانیان بالا آمده بود . پس توقعاتی روحانی از خلیفگان اموی می‌داشتند که پدار نشان از راشدین نمی‌داشتند .

امویان برخلاف راشدین با گنومیستهای مسلمان شده روبرو شده بودند ، این مردم به دستگاه فرمانروائی گنوستیک ساسانیان خو گرفته بودند که به ظاهر جنبه‌ی روحانی می‌داشت ، ایشان برای پذیرفتن دستگاه خلافت که بر پایه‌ی مادیت بدوی صحرا ساخته شده بود ، آمادگی نداشتند . پس برای به دست آوردن رژیم روحانی با تشکیل گروه‌های مذهبی سیاسی تا آنجا کوشیدند که رژیم اموی را واژگون کرده رژیم نم گنوستیک عباسی را روی کار آوردند ، پس چون وجدان مذهبی ایشان

بدین نیم‌گنوسیزم بسنده نمی‌کرد ، به مبارزه علیه ایشان نیز ادامه دادند ، صدها حدیث درباره‌ی شرایط شخصیتِ امامِ درباب الحجه‌ی کتاب « کافی » و دیگر اصولِ شیعه در فصلهای 1 و 2 رساله‌ی ششم از علوم تاموسی ( رساله‌ی 47 از رسائل إخوان الصفا ) گردآمد که بیشتر آنها همان شرایطِ پادشاهِ ساسانی است که در « تاجنامه » و آئین‌نامه‌های ساسانی ثبت بوده و در « التاج » منسوب به جاحظ دیده می‌شود . سپس فارابی همین شرایط را در قالبِ فلسفی و ویژه‌ی خود ریخته است . ( کا 43 : 320 ) دیده‌شود .

16 : همان تهذیب نووی . ص 519 . حدیث 36 کتاب جهاد بخاری از آن روی مهم است که پیغمبر از « طیباتِ دنیا و تمتعِ ازعالم » که مؤمنان پس از وی بدانها دست خواهند یافت ، اظهار نگرانی می‌کند ، ولی خود را آرامش می‌دهد به امید آنکه آن گنجها را در راهِ نیکی به مصرف برسانند .

17 - ابن سعد A4 : 166 [ B : تبعید ابوذر در روزگار بعد ، به اتهام افترا بر ضد امویان انجام گرفت ، سپس چون پیشوای بویهی معز الدولة که طرفدار مذهبِ شیعی بود به سال 351 هـ . 962 هـ فرمان داد بر دیوار مسجدهای بغداد بر امویان نكوهش نویسند ، نیز این جمله نوشته شد : ولعنت بر کسی باد که ابوذر را تبعید کرد ، و مقصود معاویه بود . ( ابن اثیر ج 1 قاهره 195 : 8 ) ] .

18 - B : کشاف . توبه 9 : 119 . ابوذر نقل کننده‌ی حدیث توبه است که در کتاب الرقاق بخاری آمده است .

19 - ابن سعد A4 : 169 . ابوذر دا می‌گفت : « به روز بازخواست ، بر دارنده‌ی دودرم سخت‌تر از دارنده‌ی يك‌درم خواهند گرفت » ( ابن سعد 200 : 6 ) .

20 - ابن قتیبه عیون الأخبار . ص 375 .

21 <sup>B</sup> شان نزول این وحی در تفسیر طبری 7 : 6 - 9 آمده است. در آنجا : « از مرز آنچه مجاز است تجاوز نکنید، چنین تفسیر شده است که: از مرزی که قانون منع کرده مگذرید! یعنی خود داری کنی و نیز درباره‌ی آیت بعدی آن 91 که درباره‌ی سوگندهای ناسنجیده آمده، معنی و مفهوم آن با تفسیر آیت پیشین پیوندپذیر است، پس مقصود از آن نیز کسانی می‌بوده‌اند که با سوگند پارسایان چیزهایی را برخویشتن حرام می‌کردند. نیز در گزارش آیت «طه» ما أنزلنا = ما قرآنرا برای بدبخت کردن تو فرود نیاورده‌ایم. طه 20 : 2-1، از تفسیر گزار کهن مجاهد نقل کرده‌اند که منظور منع کسانی بوده است که در هنگام دعا کربند شکنجه‌آوری بر شک می‌بستند (تفسیر طبری 17 : 90) همچنین است آیت «سهم خود را از این دنیا زیاد مبر. نمل 28 : 77» که به وسیله‌ی مفسران باستانی بدین معنی گزارش شده است (تفسیر طبری 20 : 66) .

[ M : با بررسی این منابع این پرسش مطرح می‌شود : آیا اسلام شورش‌ی نبود که عربها به‌تأثیر اندیشه‌های نرم‌آریایی بر ضد افکار زحمت‌جویی که در شبه‌جزیره منتشر می‌شد، انجام دادند؟ (ص 53). نفوذ گنوسیزم (ص 45-46) پاسخ را مثبت می‌دهد، هر چند که با تغییر رژیم اسلام پس از مرگ ناپهنگام محمد (ص 132) دوباره افکار یهود در بالا قرار گرفته باشد ] .

22 <sup>B</sup> ابن سعد A3 : 287 .

23 - ابن سعد B2 : 125 .

24 <sup>B</sup> الموطأ 3 : 55 و أزرقي ج. فستفلا V. Wistenfeld ص 193 .

25 - ابن سعد B4 : 9 بعد . این قاعده‌ی پیغمبر در روایتهای گوناگون

به این یا آن صحابی نسبت داده شده ، چنانکه در ابن سعد A3 : 287 به عیاض ابن مظمون ملسوب شده است. یا به عبد الله بن عمر ( Muba..stud. «بررسی هائی در محمدیت» 2 : 396 پانوشته . 1 ) روایت عبد الله بن عمر فرض می کند که قرآن در روز گار محمد جمع شده بوده است. که عبد الله میل داشت روزی يك بار آنرا ختم کند و پینمبر هر يك ماه و دست بالا هرده یا شش روز يك بار را بسنده می شمرد . نیز در ابن سعد 6 : 60'58'49 گونه هائی از پارسایان هستند که قرآنرا در پنج یا شش یا هفت روز ختم می کردند . در رمضان معمول بود که هر دو شب يك بار قرآن ختم گردد . یادداشت ابن سعد B4 : 11 که عبد الله عمر زبان سریانی را می خوانده است ، نشانه‌ی تأثیر مسیحیت در کتشیای پارسایانه‌ی او می باشد .

26 - مسند أحمد بن حنبل 2 : 64 : ( کسیکه همیشه روزه بدارد ، او بی روزه است ) .

27 <sup>B</sup> : ابن سعد B1 : 95 .

28 - ماوردی . أعلام النبوة . قاهره 1319 هـ . ص 153 .

29 <sup>B</sup> : ذهبي . تذكرة الحفاظ 3 : 265 .

30 - بررسی هائی در محمدیت 2 : 395 . [ B : درباره‌ی این ابوالسرايیل ن . ك : قسطلانی 9 : 451 شرح برایمان بخاری . ش 30 .

31 - آمد الغابه 5 : 132 ، ابن سعد B2 : 17 . برای این موضوع ن . ك : حدیثی که هوروفت J. Horovitz در « اثر نمایشهای یونانی در خاور » برلین 1905 ص 78-79 Spuren Griescher Mimen im Orient آورد .

32 - B : ابن حجر هشمی « الزواجر عن إقتراف الكبائر » درباره‌ی



گناهان کبیره . ش 241 چر قاهره 1310 هـ 2 : 2 .

33 - این نظریه‌ی همگانی سنت است که زناشویی را تشویق می‌کند، تک‌زیستی مخالف سنت می‌باشد. رهبانیت به بدعت می‌انجامد (ن. ک: بخش ششم) ابن سعد 5 : 70. بدعت رهبانیت. ابن قتیبه «عیون الأخبار» ص 375 (چر دارالکتب 4 : 18) نیز: بررسي محمدیت . Stud . Muha . 2 : 23 پانوشته 3. پارسای تک‌زیست، باهمه پارسائی و پرهیزگاری، از نظر پشت کردن به سنت نکوهش می‌شود (یاقعی: روض الریاحین چر قاهره 1397 هـ. ص 28) جالب توجه است که عبدالله عمر - که اگر این صفت نمی‌داشت نمونه‌ی ایده‌آلی در سنت پرستی می‌بود - در آغاز کار می‌خواست، بی‌زن زندگی کند (ابن سعد 4 : 125). ابن جوزی عبارتی از ابو برزه‌ی صحابی آورده که بد تعبیر شده است. او می‌گوید: اگر بیش از یک روز از عمرش باقی نمانده باشد باز هم میل ندارد جز که خدا با خداوند ملاقات کند. زیرا که از پیغمبر شنیده است که «بدترین شما تک‌زیستان شماست». این عبارتها گرچه در دانش حدیث‌شناسی «صحیح» خوانده نمی‌شوند، ولی مفهوم آنها مورد اتفاق همگان است. به همین سبب مسلمانان، مرد بی‌زن را شایسته‌ی پیشنازی نمی‌دانند. (مجله‌ی فرانسوی جهان اسلام 5 : 32) [B : ن. ک: بابا لامنس در «فاطمه و نوادگان محمد» (رم 1912 هـ) . ص 32 ببعد. چشم‌گیر است که در شیوه‌های زهد اسلامی روش تک‌زیستی به کلتی نفی شده است. ن. ک: آمدروز Amedroz در مجله‌ی JRAS 1912/557. صوفی‌تأمور سهل شوشاوی این عبارت را دارد: «فادرست است که آدمی زهد را بدان معنی بداند که از زنان دوری جوید، زیرا که پیشوای نیایشگران پیامبر زنان را دوست می‌داشت». ابن عیینه درباره‌ی زندگی زناشویی حواریان پارسای پیغمبر (علی) سخن می‌گوید. ابوطالب مکی قوت القلوب 1 : 267/8. پارسای بزرگ عبدالقادر گیلانی را نودو چهار فرزند می‌بوده است. (ن. ک: JRAS

1907 ص 11 ، دائرة المعارف إسلام : 1-43-49 ) صوفیان در زندگی زناشویی حتما مفاهیم سنبلیک مذهبی نیز یافته‌اند . محیی الدین عربی می‌گوید : آنکه بینش دارد می‌فهمد که خدمت به‌خدا در امر ازدواج آشکار می‌گردد (فتوحات مکیه چ قاهره 1329 هـ : 1 : 2.146 ، 4: 21.477) . عبد الوهاب شعرانی میان غازو همبستری مقایسه می‌کند و درباره‌ی امور جنسی گفتگو می‌کند ( لطائف المنان . قاهره 1321 هـ : 1 : 205 ) . خود قطب که پیشوای پارسای صوفیان است ، ارزش بسیار بدان می‌نهد ( همان کتاب 1 : 205 ، 226 ، 4 : 2 ، 164 ، 171 ) شعرانی خود طرفدار زندگی چند همسری است و در آن باره سفارشها می‌کند ( همان کتاب 1 : 134 ، 12 و 2 : 159 ، 7 ) .

ن . ک : بابا لامنس . معاویه . ص 163 نیز نمونه‌هایی از داستان‌های اولیا در « الجزائر فئاتیک = L, Algérie Légendaire » از رومیله C. Trumelct چ الجزائر 1892 ص 436 ، 442 . در مجله‌ی آفریقا 1913 الجزائر کهن ، دعای جالی از زاهدی در کعبه نقل شده که قابل ترجمه نیست . خواست آن پارسا در طبقات سبکی 3 : 289 نیز آمده است : او در کعبه از خدا می‌خواست که به‌وی توانائی دهد تا خوب قرآن بخواند و خوب بازان هم‌بستر شود ! مقایسه کن با رخدادهای شیرینی که در کتاب « مرابطیان = Les Morabouts » از دوته E. Duotté چ پاریس 1900 ص 84 ببعد ، مقاله‌ی « تقدیس اولیای مسلمان در آفریقای شمالی به‌ویژه در مراکش » از مونته E. Montet ژنو 1909 در یادنامه‌ی دانشگاه ژنو ص 39 ، 66 آمده .

[ M : ولی مفهوم سنبلیک زناشویی نزد عرفای ایران با نمونه‌های عربی گلدزهر فرق دارد . نمونه‌ی ایرانی آن در داستان زید و زینب ، که در دفتر اولِ مثنوی و نامه‌های عین‌القیاض آمده است ، به‌صورت گذشت از عشق مجازی در راه عشق حقیقی ، دیده می‌شود . شاید منظومه‌ی « زید و زینب » خضرشاه ( ذ 9 : 296 و 5 : 183 ) نیز مانند آنها باشد ] .

- 34 - دلیل فوجه آن درمقاله گلدزیهر و پارسائی در اسلام باستان «  
مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادیان . 1898 م 37: 314 بعد آمده است .  
Revue de L'Histoire des Religions
- 35 - بررسی‌هایی در محمدیت 2: 394 .
- 36 - B : ن . ك : مسلم . 5 : 282 .
- 37 - مخطوطات عربی گوت . ش 1001 برگ 93 .
- 38 - ابن سعد 4: A 19 با استدلال‌های قوی [ B : ن . ك : تفسیر واژه‌ی  
« المفور » که در « بقره 2: 217 » آمده، در تفسیر طبری 2: 205 در یک رشته  
آموزشها یاد شده است ] .
- 39 - B : ابن ماجه . سنن . چ سنگی . دهلی 1282 م ص 311 :
- 40 - B : تاریخ عربی گجرات . چ . ا . د . رُس لندن 1910 ص 346 : 348 .
- 41 - B : فهرست 44 : 12 .
- 42 - ن . ك : مجله‌ی فرانسوی تاریخ ادیان 28 : 381 (1893 م) .
- 43 - حدیث 31 اربعین نووی ، آموزشی ارجند از پیغمبر دربر دارد:  
« مردی نزد پیغمبر آمده گفت: ای پیامبر خدا کاری به من بیاموز که چون  
انجام دهم خدا مرا دوست بدارد و مردم مرا دوست بدارند . گفت : در دنیا  
پارسی باش ، خدایت دوست دارد . در مال مردم پرهیزگار باش ، مردم  
دوست خواهند داشت . این حدیث را جز ابن ماجه در سنن ، کسی نیآورده  
است و این نشانه‌ی آنست که در سده‌ی سوم هجری هنوز صدور آن از  
پیغمبر درست پذیرفته نشده بوده است

44 - جاحظ در «سه رساله» Tria Opuscula چر قان ثلون ص 132 ببعمد (چر قاهره 1324 هـ ص 125) اهمیت ویژه ای برای شوخ طبعی پیغمبر قائل شده است. زبیر بن بکار (م 256 هـ 870 م) رساله‌ای در «شوخی‌های پیغمبر» نگاشته است (فهرست 6'110) که قسطلانی در شرح بخاری 9: 8'500 از آن آورده است.

45 - B : ابن سعد 5 : 25 ' 54 .

46 - B : لامنس . قاطمه و نوادگان محمد . ص 57 تا 69 .

47 - ن. ك: تولدكه و شوالی . تاریخ قرآن Geschichte des Koran ص 170 در پانوشته. برای این موضوع مطالب مهمی در «الجواب الكافي» از ابن قیم جوزیه آمده است . ص 171 چر بی تاریخ قاهره .

48 - B : سبکی . طبقات الشافعية 2 : 146 .

49 - B : کشاف . حشر 59 : 8 . در اینجا آدم به یاد آن دو روحانی مسیحی می‌افتد که ...

50 - B : دیوان أمیه بن ابی الصلت . چر شولتس V. F. Schulthess لایپزیگ 1911 م 3/23 .

50 - M : چاپ این کتاب به سال 1928 در 9 مجلد پایان یافته است .

51 - پس کوشش ابن سعد آگاهانه است که سه صفحه‌ی (136-133:A3) را با دلیل‌های کم‌ارزش پر کرده تا ثابت کند که خلیفه‌ی پرهیزگار ابوبکر عادت می‌داشت ریش خود را بیاراید . این مسأله در گزارش زندگی برخی دیگر از یاران نیز مورد توجه قرار گرفته است . سبب این کوششها

وقتی روشن می‌شود که ابن‌سعد ( 3 : 150 ) می‌گوید : « برخی مردم نادان می‌پندارند خضاب و آرایش ریش حرام است ». پس باین حدیث‌های برنده آن پرهیزگاران کوبیده می‌شدند . البته در آن میان حدیث‌هایی نیز بود که دید مخالف را تأیید می‌نمود ( ابن‌سعد 6 : 201 ، 231 ) . [ M : در آنجا ابن‌سعد گونه‌هایی را نشان می‌دهد که یاران پیغمبر آرایش نمی‌کردند ] .

51 - M : در نخستین سده‌ی هجری ما با دو گونه پارسائی برخورد می‌کنیم ( پانوشته 51 و 52 ) الف : پارسائی منفی که ناشی از عقب‌افتادگی کازیان در صحرا بوده است . این گونه پارسایان با هر گونه هنر ترین و آرایش مبارزه می‌کردند . اینان همگی طرفدار جدی خلیفگان می‌بودند . ب : پارسائی مثبت که ناشی از تماس عربها با گنوسیتهای آریائی در عراق بود . اینان وجدان مذهبی عالی‌تری به کازیان آموخته بودند و به سبب توقعات روحانی بیشتر از خلیفگان از آن دست‌گاه ناراضی بودند . اینان بنیان‌گذاران مذاهب قدری ، معتزلی و شیعی هستند ( پانوشته 3 ، 29 ، 54 بخش 3 ) ایشان به عکس گروه نخست طرفدار جدی به کار بردن هنر در ترین اندام و مساجد و قبور پیشوایان بودند . چون گلدزیر این دو گونه پارسائی را به روشنی از هم باز نشناخته ، ناچار از اینکه برخی پارسایان روایت‌های ضد هنری آورده و برخی آنرا تشویق می‌کرده‌اند در شگفت است و آنرا عقب‌نشینی روحانیت در برابر ماده گرانی در اسلام پس از محمد می‌داند . يك گونه‌ی پارسا که گلدزیر نشان می‌دهد محمد حنفیه است ، او پس از شکست‌های پدر و برادرانش چنان تحت تأثیر گنوسیتهای کبسانی افتاد که از شعوبیت یعنی انترناسیونالیزم مذهبی دفاع می‌کرد و با تحمیل دین به وسیله جنگ مخالف شده بود ( کاوه 38 : 622 ) . او را مرجیو عدلی ( ابن‌سعد 5 : 67 ) و پسرش را نخستین نگارنده مر عدلی و إرجا ( شهرستانی ملل و نحل 1 : 144 ) خوانده‌اند . پیدا است که چنین شخص نیمه گنوسیست شده

نمی‌توانست صددرصد ضد هنر باقی بماند ، پس پارسائی او با پارسائی منفی .  
عمر تفاوت می‌داشت .

52 - ابن سعد B3 103 . [ M : در آنجا اضافه بر آنچه در متن آمده ،  
در میان دو گروه پارسایان منفی صحرائی و مثبت گنوسیست ، نیز بر سر  
آرایش با انگشتری زرین کشاکش دیده می‌شود ] .

53 - B : دسته‌ای از آنها را لامنس دره خلافت یزید ص 213 در پانوشته  
آورده است .

54 - B : آتن . 12/2 بورکارت J. Burckhardt تاریخ فرهنگ یونانی .  
ج 4 . 2 : 381 .

55 - ابن سعد B4 : 29 و 6 : 17 .

56 - ابن سعد 5 : 85 .

57 - ن . ك : رساله‌ی دکترین هوبرت بانینگ Hubert Banning محمد  
حنفیه ( ارلانگن Erlangen 1909 ) ص 73 . برای آزمندی او ، همانجا  
ص 68 : او برای گذشت خود عوض می‌خواست .

58 - معمولاً اینان « قراء » نامیده می‌شدند ، یعنی کسانی که قرآن  
می‌خوانند . روایات می‌گویند : گروهی از ایشان روزها به آب‌باری و  
گردآوری هیزم برای پیغمبر می‌گذرانند ( مانند : سفر یسوع 9: 21'23'27 )  
و شبها در کنار ستونهای مسجد پرستش می‌کردند ( ابن سعد A3 : 36'38 ) .  
اما این لقب به‌طور کلی به کسانی داده می‌شد که زندگانی دنیا را سبک  
گرفته ، خویشان را برای کارنیک و زندگی پارسایانه و اندیشه اختصاص  
می‌دادند . ن . ك : ابن سعد 6 : 255 : « پس داود طائی مانند قراء نیست .

( گفته‌گو از پارسیان است ) زیرا که کلاه سیاه بلند که پوشاک بازرگانان است دارد . دنیا داران آزاد آندیش ، واژه‌ی « قراء » را به معنایی بد به کار برده ، به کسانی می‌گفتند که به دروغ پارسائی می‌کردند (ص 371 - 372) .

از ریشه‌ی « قرأ » فعل « تقرأ » نیز مشتق کرده همزه‌اش را انداخته « تقرئی » به معنای پارسائی به کار برده‌اند ( أمالی قالی . 3 : 47 ، جاحظ ، زبانشناسی عربی . از گلدزیهر 1 : 139 ' 9 ) . [ B : درموند أحمد حنبل 4 : 155 حدیثی آمده که بنا بر آن بیشتر منافقان این امت قاریان هستند و « جبّ الحزن = چاه آندوه ، درجه‌ی جای ایشان است و ترمذی 2 : 62 ' 3 ایشان را ریاکار خوانده است . این گروه همواره با هم چشم هم‌چشمی می‌کنند و بنا بر این گواهی آنان پذیرفته نشود ( دمیری 1 : 288 ' 3 ) پارسیان نسل‌های پسین نیز از این گروه بیزاری می‌جستند ، مانند مالک بن دینار (دمیری . ماده‌ی عصفور 2 : 146 ) از شعب الایمان بی‌بهری و فضیل بن عیاض . (ذهبی . تذکرة الحفاظ 1 : 223 ' 11 ) ، مجاهد . ( یاقوت چ مر گلیوث 5 : 243 ، أمالی قالی 3 : 47 ) درباره‌ی پستی مقام قاریان ن . ک : ( لامنس . معاویه 347 و ملانژیروت 3 : 211 . ) چون زبان‌شناس بزرگ ابو عمرو بن العلاء از دنیا کناره‌گرفت مجموعه‌ی آثار زبانشناسی خویش را به آتش کشید ( جاحظ . گلدزیهر . زبانشناسی عربی 1 : 139 ' 9 ) داود طائی نیز هنگامی که عابد شد آزدانش حدیث ببرد ( ابن سعد ) .

59 - ابن سعد 6 : 202 . نام ابو اسرائیل را در روایتی که از زیاده روی در آرایش هنگام نماز نهی می‌کند نیز می‌بینیم ( ابن سعد 6 : 231 ) .

60 - B : به ویژه در بصره : فقه کوفی و عبادت بصری یعنی دانش کوفه و پارسائی بصره مشهور بوده است ( ابن تیمیه . المنار 12 سال 1327 هـ . 747 - 750 ) .

61 - ابن سعد 6 : 111 .

62 <sup>B</sup>: ن. ك: روایت طبري. تفسیر 2 : 201. نیز سعید بن مسیب (ابن سعد 4 : 99) .

62<sup>M</sup> - ابن مرد از بازی «نردشیر» بیزاری می‌نمود. او ضد هنر شعر نیز بود (ابن سعد 6 : 53 و 130) جاحظ می‌گوید : او منکر هرگونه دارو جز عسل می‌بود ( حیوان 1 : 333) .

63 - ابن سعد 6 : 127 ' 131 ' 133 . برای درك ضدیت پارسایان با هنر شعر ن. ك: ابن سعد 6 : 53 . بیوگرافی مـرـوع أجدع در ابن سعد ، برای فهم چگونگی پیشرفت روحیه‌ی پارسائی در آن روزگار بسیار سودمند است . [ B : ابن گفتار ابن سعد نمونه‌ی جالی از شیوه‌ی ترك دنیا نزد این گروه است . اینان باور داشتند که سرودن شعر وضورا می‌شکند . ابن راشق . العمدة ( قاهره 1907 م 1 : 11 ' 12 . ن.ك: جمحي . چ هل 78 : 4 . مردی عابد که قوافی اشعار را ، جز به صورت نادرست بر زبان نمی‌آورد ن. ك: سبكي . طبقات الشافعية 2 : 81 ' 17 ] .

63<sup>M</sup> - مقصود گلذیر زندگی عمومی عربان مهاجر است . وگرنه پیدا است که زندگی عمومی توده‌ی مردم کشور اشغال شده روز به روز زیر فشار جزیه بدتر می‌شد .

64 - ن. ك: شرح أحوال خلفای راشدین در « طبقات الصوفية » . البته علی در میان ایشان ، نه تنها نزد طرفداران این روحیه بلکه نزد توده‌های مردم نیز نمونه‌ی زندگی پارسایانه به شمار می‌رود . به ویژه ن. ك: أمالي قالی 2 : 149 باری اگر چند گفتار مفرضانرا کنار هم ، اصولاً ، توصیف به پرهیزگاری و پارسائی در بیوگرافی‌ها کم نیست ، برای نمونه آخرین دم معاذ



جبل صحابی را به یاد آرم . او با پیغمبر در غزوه‌ها شرکت کرد و گستردن اسلام در بین بدو واگذار شد . و بانی که به سوریه زد بیشتر فامیل او را کشت . گویند هنگام مرگ می گفت : « به به ، به مرگ ! به دبدار دوستی تھی دست خوش آمدی ! خداوندا تو می دانی ، من از تو می رسیدم و امروز به تو آمیدوارم . من دنیا را نه برای دراز زیستن و جوی سازی و درخت کاری دوست می داشتم بلکه برای تشنگی در گرما و ساعت های دشوار و تنگ نشستن با علما در حلقه های ذکر می خواستم » ( تهذیب نوبی . ص 561 ) .

طرفداران و ارستگي و پرهیزگاري از زندگي نگاران ، برای تکمیل شجاعت و قهرماني جنگجویان اسلام ، زندگي ایشان را با صفات پارسائي و پرهیزگاري پوشانیدند . این روش تا کنون نیز در نگارش های پارسایانه ادامه دارد . چنانکه یافعی در « روض الریاحین » ص 285 گوید : نور الدین فرمانروای شام و صلاح الدین اُیوبی در طبقات اولیا مرتبای والائی دارند ، چنانکه علی می داشت .

65 - أسد الغابة 3 : 88 عثمان ، عامر بن عبد قیس را بدین اتهام از مدینه به شام تبعید کرد .

66 - B : ابن سعد A7 : 77 .

67 - دیوان حطیثه . چ گلذیر . ص 218 . إضافة برآن ، ن.ك : أشعاري که جاحظ در حیوان 5 : 145 و 6 : 121 نقل کرده است . شیخو در مجله ی « مشرق » ، چ بیروت 1908 نیز این موضوع را کاوش کرده است .

[ M : نه در کاوش های شیخو و نه در گفته های جاحظ و شعر حطیثه چیزی جز واژه ی « راهب » نیست . هیچ دلیلی ندارد که راهب حتماً مسیحی

باشد بودائی یا مانوی یا دیصانی نبوده باشد . پانوشته 67 و 115 همین بخش دیده شود ] .

67-M : جاحظ در بخش اول کتاب الحیوان ، پس از بحثی دراز از مانویان ؛ پرسه و سیاحت زنادقه (مانویان) را در برابر صومعه و دیرنشینی نسطوریان و ملکائیان دانسته است ، باین مقایسه آشکار می‌شود که تا روزگار جاحظ هم هنوز مسیحیان عادت پرسه را از مانویان وانگرفته بوده اند ، تا آنرا به محمد اِلهام کرده باشند !

اگرچه بسیاری از خاورشناسان می‌گویند که همی جنبشهای گنوستیک را که در میان میلاد و هجرت در خاورمیانه پدیدار شده و مسیحیت ، بنامند و لوئیس شیخو همی اشعار عربی ثنویان مانوی ، دیصانی ، مرقیونی را به نام « شعراء النصرانیة » کتابی ساخته و جلد اول کتاب را به شعرای مسیحی عرب پیش از اسلام تخصیص داده است تا اسلام و قرآن را اِلهام شده ی افکار مسیحی نشان دهد ، لیکن ، اولاً : تحقیقات دکتر طاهما حین نشان داد که همی اشعار عربی پیش از اسلام ساخته ی بعد از اسلام بوده که برای اثبات قدمت تمدن عربی ، بر ضد ثنویان ( آنترناسیونالیستهای مذهبی ) پرداخته شده است . ثانیاً، ثنویان اگنوستیک صدر اسلام را که برای استفاده از ارفاق قانون « ذمه » برای اهل کتاب مانند بسیاری از فیلسوفان آنروز ( تثبیت دلائل النبوه ص 75 ) خود را از فرقه ای مسیحی می‌خواندند ، امروز ما نمی‌توانیم مسیحی بنامیم . به ویژه سائحن و سائحات مانوی را که همیشه همجا با آباء دین مسیح سرو شاخ می‌رفته‌اند. اگوستین ( م 430 م ) نیز یکی از ایشان به نام « فوستوس » را که راهنای او بوده یاد می‌کند ( اعترافات سنت اگوستینوس . ترجمه ی عربی . چ بیروت 1962 ص 95 ) .

اما در سده‌ی ( 3 - 9 هـ ) پس جاحظ چنانکه دیدیم و سائح ، را يك اصطلاح مانوي و ضد مسيحي شمرده مي‌افزايد كه : اين پرسگان دوتا دوتا به پرسه مي‌رفتند ، دوشب پي‌درپي دريك جاني ماندند ، هميشه چهار شرط را رعايت مي‌کردند : بي‌گناهي ، پاكي ، راستي ، بي‌نوايي . پس چنانکه پيدا است به جز پاكي يعني خود داري آزمايش جنسي ، ديگر شرطها در تصوف اسلام پذيرفته شده است . به ويژه شرط بي‌گناهي را که جاحظ به « عدم اعتراف به گناه » تفسير کرده ، درست ضد عقیده‌ی اعتراف مسيحيان است و مورد تأييد صوفيان ملان ( محاسبي . الرعاية لحقوق الله . چ مارگریت اسميث . ص 166 ) مي‌باشد .

مي‌توان حدس زد که واژه‌ی « پارسا = پرسا = پرسه » به معني زاهد پرسه‌زننده نام درجه‌اي در مذهب مانوي بوده که دارنده اش به دوره گردي و تبليغ مي‌پرداخته . و « ترسا = ترسنده = راهب » نام درجه‌اي ديگري بوده که صاحبش ديرنشين بوده است ، سپس بعدها پارسا براي ملانان زاهد و ترسا به مسيحيان اختصاص يافته باشد . پانوشته 115<sup>هـ</sup> نيز ديده شود .

بهر حال ، در سده‌ی ( 4 - 10 هـ ) سلمي در « حقائق التفسير » براي سائحين و سائحات . ( توبه 9 : 112 و تحريم 66 : 5 ) و نيز در تفسير ( انعام 6 : 152 ) از پرسه‌ی صوفيان سخناني آورده است . طبري و ميدي نيز هريك بدان اشارتي دارند .

68 - : براي منابع ن.ك: مجلدی فرانسوي تاريخ ادیان 28 : 381 .

69 - B : مرايسل أبوداود . قاهره 1310 هـ 23 : 1 : لاسياحة ولاتبئتل

في الاسلام = پرسه و تك‌زيستي در اسلام نيست .

[ M : در ترجمه‌ی عربی به پانوشته . 68 شماره 42 داده شد و متن آنرا پنج سطر پائین تر نهاده است. ] .

70 - مانند آن در مجله‌ی مشرق 12 : 611 می باشد . ن.ك : مونك Munk در ترجمه‌ی فرانسوی و دلالة الحائرين ابن میمون Guide des égarés 2:304 ش 2 نیز حیاة الحیوان دمیری 2 : 165 ماده‌ی عقرب : لباس پرسگان همانند پوشاك راهبان است که از لباس مردم جدا است. در این باره گویند: کلاغ که پرنده‌ی بدشگون است و در ویرانه‌ها پر سیاه می گسترده ، سیاحت گرو پرسدن است ( مجله‌ی انجمن آسیائی بنگاله 1907 م 7 : 176 .

[ M : ما با فرقی میان سیاح = پرمه گر ، و میان راهب = ترسا ، در پانوشته 67 ص 388 - 389 از گفته‌ی جاحظ آشناسده ایم ] .

71 - یاد داشتی درباره‌ی نوشته‌های حارث محاسبی یا هيك نویسنده‌ی صوفی ، در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان . آکفورد 1908 . 1 : 292 ببیند .

[ M : اما من در 67 ص 389 نشان دادم که چگونه در مورد اعتراف به گناه ، تصوف محاسبی به تصوف مانوی شبیه است و از تصوف مسیحی دور می شود ] .

72 - ابن سعد A3 : 208 : نام او شفا دخت عبدالله است ( طبری 1 : 2752 لامنس . معاویه . 1 : 5'6 ) .

73 - از عبدالله مسعود که از بزرگان صحابه و معروف به پرهیزگاری است ، چنین آمده که روزه‌ی مستحب نمی گرفت ، زیرا که از نیروی تن که برای نماز لازم است می کاهد ( ابن سعد A3 : 109 ) همین ابن مسعود بود که معضدو یارانش را نیز از عبادت در گورستان بازداشت ( ابن سعد 6 : 111 ) .

[ M : نیز همین ابن مسعود بود که دستورات کتابهایی را که به غنیمت آورده بودند با آب بشویند (ص 393) و هو بود که داستان شق للقررا ساخت ] .

74 - طبري 1 : 2924 ، أسدالغابة 5 : 286 [ M : این خود می‌رساند که برخلاف دید گلدزیر، اینان تحت تأثیر مانویان بودند، که خوردن گوشت، برای درجه‌ی صدیقان ایشان حرام بود، نه مسیحیان که چنین رسمی ندارند. ( پانوشته 115 دیده شود ) ] .

75 - ابن سعد 5 : 225 .

76 - طبرسي . مكارم الأخلاق : 66 . که در آنجا چند روایت در ستایش گوشت‌خواری آمده است .

76 - M : برای دو گونه پارسائی مثبت و منفی پانوشته 51 دیده شود .

77 - در این مورد توضیحات بیشتری در مقاله‌ی گلدزیر «منابعی برای تاریخ تصوف و تکامل آن» در مجله‌ی WZKM 1899 . 13 : 35 ببعده آمده است .

77 - M : گرچه در اثر آمیختگی آندیشه‌ها جدا نمودن جزئیات و ریشه‌یابی آنها دشوار است . ولی در مورد «توکل» شهرستانی در محاوره‌ی «حنیف و روحانی» که در پانوشته 1 ص 371 یاد شد، آندیشه‌های «آموزش» و «کوشش» را به روحانیان هندی و ضد آنها «فطرت» و «توکل» را به «حنیف» های سامی نسبت می‌دهد (ملل و نحل 2 : 5 - 20) همچنانکه در پانوشته 29 ص 55 یاد شده است، آندیشه‌ی وحدت وجود هندی هیچ‌گونه پدیده‌ها را که نشانی از دوگانگی در آن باشد نمی‌پذیرد، و پیدا است که در «توکل» دو طرف «توکل کننده» و «توکل بر او شونده» از هم جداینند.

پانوشته M 29 بخش 1 (ص 55) و M 127 بخش 4 دیده شود .

78 - این تشبیه جز در مورد متن، در دو جای دیگر نیز به کار رفته است ( معبد النعم سبکی ص 224 ، یاقمی . ص 315 به نقل از سهل شوشتری ) نیز دیده می‌شود که آنرا بر مریدم تطبیق کرده‌اند، که بایستی در برابر پیر همانند لاشه‌ی مرده در دست مرده شوی باشد . یعنی کاملاً تسلیم اراده‌ی پیر باشد . اینکه تعبیر همانند این تشبیه را که اکنون سازمانهای یسوعی به کار می‌برند، از صوفیان گرفته باشند ، نظری است که آقای بونه موری Bonet Maury در مقاله‌ی « گروه‌های مذهبی در اسلام ، Les Confréries religieuses dans L'Islamisme در کلرهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان مطرح ساخته است . آقای مکدونالد در ص 219 کتابش که در پانوشته 92 یاد خواهم کرد ، این رأی را تأیید کرده ، که گروه یسوعیان ، روی زمینه‌ی کار سلسله‌های صوفیان ساخته شده است . نیز گمان تأثیر تصوف اسلام در تصوف مسیحی به‌تازگی از طرف بارون کارا دوفا *carra de vaux* بادلپهای متکی بر حوادثی که در *دربك* تاریخ رخ داده‌اند ، تأکید شده است ( دین اسلام La Doctrine de L'Islam ص 247 - 248 ) [ B رنسانس اسلام . هیدلبرگه 1922 . 4'279 ] .

79 - إحياء العلوم غزالي . 4 : 445 .

80 - محبتي . خلاصة الأثر 3 : 148 . سفیان بن عیینه گوید : «أندیشه‌ی تو درباره‌ی روزی فردا ، گناهی بر تو نویساند ، ( تذكرة الحفاظ 3 : 8 ) .

81 - الرسالة الفشيرية . قاهره 1304 هـ ص 243 . عبد القادر گیلانی «الفنية» مکه 1314 هـ 2 : 151 بهاء الدین عاملی . کشکول . بولاق 1288 هـ . 1 : 94 نقل از شبلی .

82 - B : ن.ك : گ.آ. گرهارد فوینیکس فون کولوفون. لایپزیگ 1909

G.A. Gerhard Phoinix Von Kolophon ص 87 .

83 - B : ازعابد پارسا ، عمر بن عبدالعزیز حکمی صادر شده است

برضد کسانی که دارای مال و منال دنیائی نبودند ( ابن سعد 5 : 208 ) که درحقیقت نمونه‌ای از طرز قضاوت منفی درباره‌ی دوری آزدنیا می‌باشد ( بکر . تحقیقات درباره‌ی تاریخ امویان ) ص 15 . ZA . 12 .

[ M : در پاسخ به پرسش گلدزیهر که در جامعه‌ی پیروزمندو شکوفان ، چگونه پارسائی گسترش یافت ؟ شاید بتوان چنین توضیح داد که : گسترش جنبه‌های منفی پارسائی و ترك دنیا در میان مردم یومی شکست خورده‌ی خونین که از هر خانواده‌اش پسران و دخترانی کشته یا به بردگی برده شده بود شگفتی ندارد ، اما انتشار آن در میان خودتازیان باید وضع پیش از خروج عرب از شبه جزیره ، و پس از جهانگیری هارا ، از هم جدا کرد. انتشار پارسائی منفی به صورت دشمنی بانقاشی و موزیک و هرگونه هنر دیگر در عرب پیش از یورشها نیز کاملاً طبیعی است و ناشی از عقب افتادگی است ، پشمینه پوشی آزبئی نوانی ( پانوشته 87 ) و نفرت از آرایش و هنر ، آزبئی هنری تازگی و شگفتی ندارد . اما پس از گشودن کشورهای متمدن ، انتشار آن در میان مهاجمان جنبه‌ی طبقاتی دارد. مولاها و نیم بردگان عرب و غیر عرب که همراه مهاجمان می‌جنگیدند ، گرچه پس از پیروزیها در کشورهای گشوده شده به سرور می‌رسیدند ، لیکن در مقابل قبایل اصیل اعراب ، همچون قریش ، تم ، عدی و قبیله‌های دیگر از عدنان و مضر ، از احترام کامل برخوردار نبودند . مثلاً : اگر عمار مولای گنوسیست یعنی را به امیری کوفه می‌گماردند ، همراه او عبدالله محمود ، همان کسی که کتابهای گنوستیک یعنی را در آب می‌شست ( هاشم معروف . دراسات فی الکافی و البخاری . ص 89 ) را نیز می‌فروشانند .

اگر سلمان گنوسیست فارسی را به امارت تیسفون فرستادند ، سررشته‌ی کارها را به دست سعد بن مالک داده همراهش روانه می کردند. (مقاله‌ی اِشراق در سده‌ی 7 . کاوه 38 : 620) . اگر به سردارانی چون عمار و سلمان با آن هاله‌ی قدوسیست که از اخبار نبوی به دور ایشان بسته بود دختر نمی دادند ( حلیة الأولیا 1 : 186 ) و تا شایسته رفتار می کردند تکلیف توده‌های جنگجویان مهاجم معلوم است ، طبیعی است که این مردم رنج بر ، نیز با توده‌های بومی شکست خورده ، در توسل به افکار منفي همگام خواهند بود .

پارسانی منفي را اغراب مدتها پس از پیروزی نیز طبیعت نگاه داشته بودند . و در اثر آمیزش و داد و ستد افکار بابومیان ، پیروزمندان از شکست خوردگان تمدن و وجدان مذهبی عالی تر ( نفي صفات مادي از خدا ) آموختند و در عوض ، افکار منفي را به بومیان که زیر فشار دو گونه ستم ملی و طبقاتی نیازي طبیعی به منفي بافی داشتند می رسانیدند [ .

84 - نهبي . تذكرة الحفاظ 4 : 39 .

85 از گن ترين ادوار اسلام درباره‌ی پارسانی ایده آلي مسلمانان يك صورت وصیتنامه که برای پیغمبر ساخته شده ، که برای أسامة بن زيد بوده است ، با دو روایت به ما رسیده است : در « اللآلی المصنوعة في الأحادیث الموضوعة » از سیوطی 2 : 166 - 167 و در رساله‌های « اخوان الصفا » B1 : 98 چرعی 1906 ه .

86 - مجله‌ی تاریخ ادیان 40 : 177 ( 1899 ) .

87 - پشم ، هم پوشاك بی نوایان و هم لباس توبه کاران می بود ( عیون الأخبار : 317 ' 352 ) زيّ الرهبان ( ابن سعد A7 : 10 ' 83 ) به گنهاران [ B ، بردگان ] نیز پوششی پشمینه می پوشانیدند ( ابن سعد 8 : 348 ، أغاني 5 : 20 ' 18 ) .



أبو موسیٰ اشعری به فرزندش می‌گفت : « پسر من ! اگر می‌دیدی ، چگونه ما  
 با پیغمبر پشمینه می‌پوشیدیم و هر گاه که باران بر ما باریدی ، بوی گوسفند  
 از پوشاک ما بر می‌خاست ! » ( ابن سعد A4 : 80 ) از اینجا به عوامل پارسانی  
 باران پیغمبر نیز پی می‌بریم .

88 - ن . ك ، فولدك . مجله‌ی خاورشناسی آلمان 48 : 47 .

90,89 - إقتباس از رباعیات حضرت مولانا چچ استانبول 1312 هـ .  
 روزنامه‌ی فارسی اختر . ترجمه‌ی مجارستانی از اسکندر کجیل V. Kegl  
 1862 - 1920 چچ بودابست 1907 تحقیقات فرهنگستان هنگری دوره‌ی 1  
 ج 19 ش 10 .

91 - عبد القادر گیلانی . سرّ الأسرار 1 : 105 .

92 - مک‌دونالد در سخنرانی‌های خود ، بررسی روانشناسی از سلسله‌های  
 صوفیانه و زندگی عابدانه در اسلام ، در انتشارات « وضع مذهب گرائی و  
 زندگی در اسلام » ( شیکاگو 1909 ص 156 - 219 ) مفصل به دست داده است .  
 The Religious attitud and life in Islam

93 - مثنوی معنوی ترجمه‌ی وینفلد (\*) E. H. Whinfield لندن 1887  
 ص 52 [ M ] ، شاید مقصود این بیت باشد که خلیلی با چندای دیگر آورده  
 است : [

ای برادر بکدم از خود دور شو ! با خود آی و غرقِ بحرِ نور شو !

94 - دیوان شمس تبریزی چچ نیکلسون . کمبریج 1898 ص 124 .

---

(\*) ترجمان عربی تلفظ آنرا هوینفلد نوشته است .

95 - تذكرة الأولیا . عطار . چ نیکلون . لندن - لیدن 1905 - 1907 .  
2 : 216 .

96 - دیوان حافظ شیرازی . روزن تسفایگ شفانو V. Rosenzweig  
Schwannau وین 64 - 1858 . 1 : 324 غزل دالی 11 .

97 - ن . ک : اولترامار Ultramare در کتابش « تاریخ اندیشه‌ی  
توصوفی در هند L'Histoire des idées Théosophiques dans L'Inde »  
چ موزه‌ی گیمیه Guimet کتابخانه‌ی تحقیقات 23 : 211 پانوشته 2 .

98 - B : به همین گونه از ابو عبیده عباد خواص ( م 162 هـ - م 778 هـ ) یاد  
شده است ( أبوالمحسن ) چ یوینبول V. Juynboll . 1 : 435 .

99 - B : غزلیات ابن فارض . ص 162 تا 266 در مجموعه‌ی نیکلون  
R. A. Nicholson پژوهشهایی در تصوف اسلامی . کبریج 1921 مجله‌ی انجمن  
پادشاهی آسیائی . JRAS 1906 ص 797 ، نالینو C. A. Nallino در مجله‌ی  
Ros 8 (1919) 1 : 106 .

100 - ن . ک : شرح شاذلی در « روض الراحین » از یاقمی . ص 289  
« درجات مختلف نشئه‌ی الاهی » .

101 - غزالی . إحياء العلوم 4 : 348 ، تذكرة الأولیاء 2 : 156 .

102 - از رباعیات جلال‌الدین رومی ( ترجمه‌ی اسکندر کجل Kégl که  
در پانوشته 89 گذشت ) .

[ M : از چند بیت که از فارسی به ترکی و از آن به مجاری و سپس به آلمانی و  
به فرانسه در پایان به عربی درآمده است ، من دوبیت اصل فارسی را

از ترجمه‌ی آقای خلیلی در اینجا آوردم و دیگران را ناچار به نثر ترجمه کردم تا بعد متن فارسی آن یافت شود .

103 - اندیشه‌ی «عشق خدائی» مانند یک هدف ایده‌آل برای زندگی اسلامی ، بر طبق نظر سنیات ، با در نظر داشتن جدل ضد صوفیانه به وسیله‌ی فقیه حنبلی ابن قیم جوزیه ، در بحث اخلاقی : کتاب «الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی» ، چر تقدم . قاهره بی تاریخ . ص 141 - 147 ، 168 - 170 عرضه شده است . [ B : اسلام Der Islam 9 سال 1919 ص 144 ] .

104 - ژورنال آسیاتیک (فرانسه) . سال 1879 . 2 : 377 بعدو ص 451 .

104 -<sup>M</sup> در اینجا دو نکته سزاوار یادآوری است : نخست آنکه ، از نظر تاریخی ، افکار نئو افلاطونی خود ترکیبی از اشراق هندی با فلسفه‌ی یونان و عقائد یهود بوده است . این افکار هنگام پورشهای عرب در دانشگاه‌های جندی شاپور ، بابل ، حران ، نصیبین ، آزنو با افکار هندو ایرانی جدید ترکیب شده به شکل ایرانی تدریس می‌شد . و در اثر جنگ‌های عرب مدتی خاموش گردیده بود . پس تجدید حیات آنرا در سده‌ی ( 2 - 3 هـ ) نمی‌توان مستقیماً ارث بی‌واسطه‌ی فیلون نامید که به اسلام رسیده است و نمی‌توان چنانکه در بند 8 می‌بینیم نفوذ هندی را تمام مستقیم عرب با هند قلمداد کرد و آثار انکار ناپذیر فرهنگ ساسانی را که در تصوف اسلام هویدا است و در نئو افلاطونی وجود ندارد ، نادیده گرفت .

دوم : اینکه گلدزیهر اسلام و قرآنرا در بست سنتی و مادی و ضد اشراقی جلوه داده است ، با واقع جور نیست زیرا همچنانکه در ص 45 - 46 گفتم ، گنوسیسم ایرانی پیش از مرگ محمد از دوراه به حجاز رسیده بود : یکی از راه بنی‌الاحرار یا آزادان یمن که نمونه‌ی آنرا در عمار ( پانوشته M3 ص 45

و حذیفه (پانوشته 107 ص 401) و رسیدن کتب یعنی به حجاز (پانوشته M 3 ص 54) و جزائرها می‌بینیم. راه دیگر به وسیله سلیمان بود که در قرآن نیز منعکس است (محل 16 : 103) پس همچنانکه در پانوشته 22 ، 24 ، بخش 1 ص 51-54 اشارت رفت ، در برابر آیات به ظاهر مادی و جسم‌انگار قرآن ، آیه‌های متافیزیک و اشرافی و روحانی نیز موجود است . گنوسیستهای مسلمان شده آیات گروه دوم را حکم شمرده و آیات مادی را متشابه خوانده ، تأویل می‌کردند. خلفای سنی و فقیهان درباریشان درست عکس این رفتار را انجام داده ، آیات مادی را حکم شمرده و آیه گریانه شرح می‌نمودند (ص 51 . 196 . 267) .

آری ! اساس همه جدالهای شیعه و سنی در این 14 قرن عمر اسلام ، روی این زمینه‌ی فلسفی دور می‌زند و اختلاف ایشان بر سر مسائل سیاسی و اشخاص حاکم فرعی بر آن بوده است .

103 - از کهن ترین مؤلفات آن‌چنانه ، « حقایق التفسیر » از ابو عبد الرحمان سلمی نیشابوری ه 412 ه - 1021 ه است (برو کلان تاریخ ادبیات عرب 1 : 201) يك تاریخ‌نگار سنی می‌گوید: « او با تأویل‌های باطنی مصیبت‌هایی بار آورده است ، پناه بر خدا ! » (تذکره الحفاظ ذمی 3 : 249) سلمی کتابی نیز دارد که حدیث‌های صوفیانه و ساختگی در بر می‌دارد (مجله آشوری 22 : 318) که به عنوان « سنن الصوفیه » یاد شده است (الآلی المصنوعة 2 : 178) . این کتاب سرچشمه‌ی حدیث‌های صوفیانه است که به حدیث‌نامه‌های ششگانه‌ی سفیان درآمدند .

تفسیری دیگر نیز از قرآن هست که رنگ صوفیانه دارد و چند چاپ آن در دسترس همگان است . نخستین چاپ آن در بولاق 1283 در دو بخش است . این تفسیر از محیی‌الدین ابن عربی (م . دمشق 638 ه - 1240 ه) می‌باشد .

[ B : در کرانه‌ی تفسیر طبری چ قاهره نیز تفسیری دیگر ، از نظام فیشابوری حسن بن محمد چاپ شده ، که در آغاز سده‌ی 8 هـ می‌زیست ( مجله‌ی خاورشناسی آلمان 95 : 57 : M ) و آقابزرگ الحقائق الراهنه . ص 46 - 47 و ذ 4 : 318 , 16 , 31 : 18 , 284 - ) وی در گزارش « اسرا 17 : 53 » همچنین در تفسیر دیگرش « غرائب القرآن و رغائب الفرقان » به تفسیرهای مجازی و تاویل پرداخته است ] .

کتابی دیگر ماهیندروش ، که در آثار اسلامی از آن بسیار گواه آورده‌اند « تاویلات القرآن » عبدالرزاق کاشی سمرقندی ( 887 هـ - 1482 م )<sup>(\*)</sup> است که چند نسخه‌ی آنرا بروکلان 2 : 203 ش 9 نشان داده است . آن تاویل مجازی هم که در متن ( ص 327 ) ، درباره‌ی شهر گنهاران و پیغمبران سگانه آوردم از این کتاب است .

[ M : داستان سه پیغمبر و شهر گنهاران در تفسیر منسوب به ابن عربی ج 2 : 326 چ بیروت 1968 از روی چ هند 1874 آمده است . پس این گفته درست باشد که نیمه‌ی دوم این تفسیر از کاشانی است و با نیمه‌ی اول که از ابن عربی است یکجا چاپ شده و به ابن عربی نسبت داده شده است . ( ن . ک : آقابزرگ الحقایق الراهنه ص 112 - 113 ، ذ 3 : 303 ) ] .

<sup>M</sup> 105 : کابالا Kabbala از ریشه‌ی عبری « قبول » به معنی عقیده‌ی قبول شده و موروثی می‌باشد و نام فرقه‌ای از یهود است که پس از سده‌ی ( 4 هـ - 10 م ) در اروپا در اثر آشناسدن یهود با اندیشه‌ی عدد فیثاغورثی و

---

(\*) چنین است در هر دو چاپ آلمانی 1910 ، 1925 و نادرست می‌باشد زیرا که مرگ این فیلسوف بزرگوار گنوسیست میان 730 ، 735 هـ است . الحقایق الراهنه ص 112 - 113 دیده شود .

گنوسیزم هندی به صورت نوعی تصوف حروفی پدید آمد ، که مانند هر اقلیت زیر فشار عقاید خویش را پنهان می‌داشتند . قدیمترین اثر باقی مانده از ایشان دو کتاب « الخلیقة » از ربی عقبه و « سفر ظهور و تجلی » از موسابن لیون ( م 705 ه - 1305 م ) می‌باشد که به نام سیمون بن جواشین تألیف شده است . اینک سمیتیزم گلدزیهر گل کرده و خواسته است در بحث از تصوف اسلامی یادی هم از یهود کرده باشد ، ایشان را با کابالای یهود که چند قرن پس از انتشار تصوف در اسلام پدید آمده تشبیه کرده است . سپس تشبیه ساده‌ی این خاورشناس به دست سامیست‌های دواتشه ( سفیان پان‌عربیست ) که در ضمن دچار عقده‌ی ضد یهود نیز هستند افتاد . ایشان ( از احمد امین‌نادر نشار ) که هر چه را نمی‌پسندند به یهود نسبت می‌دهند بکسر تصوف و تشیع را پرداخته‌ی یهود اعلام داشتند . نشار محقیق را بیشتر کرده « کیال » را که بکوازه‌ی فارسی شمالی به معنی دلبر و آزاده است و نام یکی از فیلسوفان اسماعیلی سده‌ی ( 2 - 8 م ) می‌باشد - که به فارسی و عربی تألیفات می‌داشته است ( الثقات المیون ص 233, 207 ) و در بند 18 بخش 5 یاد خواهد شد - تحریف شده‌ی کبّال تشخیص داده ، او را پیرو یهودان چند قرن بعد ، قلمداد فرموده است ن . ک : و نشار . نشأة الفکر الفلسفی فی الإسلام . چ دوم ص 469 ، در صورتی که ما اگر مجبور به فرض ارتباط میان این دو جریان آسیائی و اروپائی باشیم ، باید کبّالان قرن 14 یهود را پیرو اسماعیلیان قرن 8 بدانیم ، همچنانکه من اقتباس یهود از مسلمانان را به وسیله‌ی ابن میمون و ابن کونیه در پانوشته 75 بخش 3 ص 269 نشان دادم ، نه به عکس !

106 - بیت ش 626 از قصیده‌ی ثانی که در میان صوفیان نامبردار است

( دیوان چ بیروت . ص 120 ) :

رأوضح بالتأویل ما كان مشکلا علیّ بعلم ناله بالوصیة

107 - بررسمی هائی در محدث 2 : 14 با این همه ، حتا نزد خود ستیان نیز

حدیث‌هایی هست که پیغمبر برخی آموزش‌ها را به برخی یاران اختصاص می‌داده است. چنانکه حدیثی یعنی را «صاحب‌السر» یا «صاحب‌السرّ النبی» لقب داده‌اند (بخاری کتاب الاستئذان. ش 38، فضائل الأصحاب. ش 27 و احیاء 1: 78).

خوشمزه است که سنیان این روایت را تأویل می‌کنند که می‌گوید: «مگر کسی که صاحب سر پیغمبر بود و هیچ‌کس جز او آن را نمی‌دانست، در میان شما نیست؟». از این روایت جز این فهمیده نمی‌شود که حدیثی دانشی مخفی از پیغمبر دریافت است. ایشان آنرا چنین تأویل می‌کنند که: «حدیثی صاحب سر او در میان منافقان بوده است، پس او به تنهایی به ایشان می‌آموزت»، (تهذیب نووی. ص 200) پس نتیجه می‌گرفتند که پیغمبر دانش مذهبی مخفی به حدیثی نمی‌داده است. اما از طرف دیگر می‌بینیم که محدثان حدیثی را در حدیثی که آینده را پیشگویی می‌کند توثیق می‌کنند و آزوی روایت می‌نمایند که گفت: «پیغمبر اخبار آنچه فارستخیز رخ خواهد داد به من داده است» [B: (ابن سعد 2: 106، تفسیر طبری 17: 62) نیز در داستان حیوانی که در پایان کار جهان پدیدار خواهد شد (نمل 27: 84، تفسیر طبری 20: 10) نیز در تفسیر حرف به حرف رمز سر آغاز «شورا 42» (تفسیر طبری 25: 5). و در باره‌ی پیشگویی مرگ عمرو سخنانی که پس از مرگ برای او ساخته شد. ن. ک: ابن سعد A3: 240، که نه به عنوان سخن پیغمبر بلکه پیشگویی شخصی او می‌باشد].

در صحیح مسلم 5: 165 در «فضایل عبدالله جعفر» می‌بینیم که ابن عبدالله می‌گوید: «روزی پیغمبر مرا پشت سر خود بر چارپا سوار کرد و پوشیده چیزی به من گفت «آسری»، که من آنرا به هیچ‌کس نخواهم گفت جلدی عربی «آسری» به معنی «پنهانی به من گفت» مقابل جلدی عربی «لاخاش

لبغیسا ، است که درچنین معنی به کار می‌رود . باری ، بخاری این حدیث را نپذیرفته است . جای یادآوری است که عبدالله جعفر هنگام مرگ پیغمبر بیش ازده سال نداشته است .

108 - B : ن . ك : کار ژرژیمقوب در پانوشته 143 ونیز بابینگر F. Babinger درنوشته‌ی خود : شیخ بدر الدین پسر قاضی سیاو ( برلین و لایپزیگ 1921 در مجموعه‌ی اسلام 11 (1921) ص 1 - 106'12 (1922) ص 103 - 109 ) نیز ن . ك : مقاله‌ای در مجموعه‌ی بزرگداشت براون ( کبریج 1922) در مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری A Volume of oriental Studies ، با پرسشهایی که در آنجا آمده ، نیز هاسلوک F. W. Hasluck ( 1878 - 1920 ) درنوشته‌اش قبیله‌های گوناگون در آسیای میانه ، در مجله‌ی انجمن انسان‌شناسی . چ لندن 1921 ص 310 .

109 - مایه‌های نو افلاطونی در فلسفه‌ی محی الدین عربی را دانشمند اسپانیایی مگول آسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios تحقیق کرده است . ( کارهای کنگره‌ی 14 خاورشناسان . الجزایر 1905 . 3 : 79 - 150 ) .

110 - B : مجموعه‌ی اسلام 6 : 48 ( 1915 ) .

111 - فهرست . ص 118'119'136 برای تحقیق در آنها ن . ك : هومیل Hommel در کارهای کنگره‌ی 17 خاورشناسان . وین 1887 بخش سامی . ص 115 ببعد . دانش‌دوستی ادیبان را به پژوهش در پیدایش بودا می‌کشاند ( سه رساله از جاحظ Tria Opuscula ص 137 چ فان فلوئن . [ M : ابن ندیم در آنجا توجه‌های ابن مقفع و ابان لاحقی را یاد کرده که کتابهای هندی یاد شده را از پهلوی به عربی گردانیدند ، نه مستقیم از هندی ا جای یادآوری است که تازیان به‌نگارشناسی این خدمتها ابن مقفع را زنده سوز کرده و ابان ران



دست بسته با تبر گردن زدند . برای بیلاوهر ( بلوهر ) و بوذاسف یا برلعام و یوسف ، ن . ك : ذ 3 : 149 ، 4 : 128 ، 7 : 52 ، 8 : 31 ] .

112 - أغاني 3 : 24 .

112 - M : برای جداشناسی دو گونه پارسانی مثبت موافق تصوف و منفی مخالف آن ، ص 312 ، 313 ، پانوشته 51 ص 383 دیده شود . نمونه‌ای از پارسانی مثبت در اینجا ابوالعناهیة ( م 211 هـ - 826 هـ ) است . این شاعر گنوسیست ایرانی اسماعیل بن کیسان نام داشت و مولای قبیله‌ی عزیز شده بود و چنان در شعرو ادب عربی زبردست شد که خودایشان او را بزرگترین شاعر جن و انس خواندند . او منکر معاد جسمانی بود و از این روی به زندقه متهم شد . ارجوزه‌ی « ذات الأمثال » او نشان دهنده‌ی اندیشه‌ی صوفیانه‌ی ثنوی اوست ، این ارجوزه در دیوان او چ شکر فیصل دمشق 1965 ص 444-465 آمده و پیش تر نیز به وسیله‌ی Vaida شرح و چاپ شده بوده است . ابوسهل اسماعیل نوبختی ( 237 - 311 هـ - 851 - 923 هـ ) بر توحید اشرافی ابوالعناهیة رد نوشته است ( ذ 10 : 180 ) .

113 - کارهای کنگره‌ی نهم خاورشناسان . لندن 1893 . 1 : 114 . متن

عربی شعر :

يامن ترفع للدينا وزينتها      ليس الترفع رفع الطين بالطين  
إذا أردت شريف الناس كلتهم      فانظر إلى ملك في زي مكين

[ B : ن . ك : نيكلسون . تاريخ أدبيات عرب . لندن 1907 ص 298  
ثابت بن قره نیز عمرا چنان توصیف می کند . ( یاقوت ، چ مرگولیوت  
6 : 69 ) ] .

114 - شعر فلسفی ابوالعلائی معری . گزارشهای فلسفی تاریخی .  
آکادمی وین ج 107 ش 6 وین 1888 ص 30 ببعده . [ B : نیز نیکلسون . پژوهش  
در شعر اسلامی . کبریج 1921 ص 43 - 289 ( ژرف بینی معری ) ] .

115 - B : برخی توضیحات درباره‌ی این ترسایان زندیق در منابع تازه‌ی  
مانوی که یادخواهند شد دیده می‌شود . ن. ک : E. Chavannes & P. Pelliot  
شاوان ، پللیو : « ورود مانویان به چین » 1911 . 2 : 572 .

115<sup>M</sup> : نام گذاری جا حظ دقیق است و به مانوی اختصاص دارد اما  
گلدزیهر نمی‌خواهد بپذیرد که مانویان ایران واسطه‌ی رسیدن آندیشه‌ی  
هندي به عرب بوده‌اند . او در ص 314 پرسگان مانوی پیش از اسلام را  
مسیحی نامید و در اینجا افراد سده‌ی ( ۵۳ - ۵۹ ) ایشان را هندي  
می‌خواند . ولی عبارت آشکار جا حظ « رهبان الزنادقة » است ، زنادقه  
بألف و لام مضاف‌إلیه تواند بود نه صفت ، پس معنی آن « هر راهب  
زندیق » نیست تا به معنی بی‌دین باشد ، بلکه معنی جمله « راهب زندیقان ،  
است و زندیقان در هیچ جا به معنی بودائیان به کار نرفته است . اضافه  
بر آن ، هدی گفتار جا حظ در آن بخش پیرامین مانویان دور می‌زند و هیچ  
ربطی با هند ندارد .

همچنانکه در پانوشته 67<sup>م</sup> گذشت واژه‌ی « ترسا » در فارسی ترجمه‌ی  
راهب است و مانند خود « راهب » اختصاصی به مسیحی نداشته ، بلکه  
درجه‌ای مذهبی است ، که در همه‌ی مذاهب درجه‌دار ، وجود داشته  
است ، لیکن پس از تهی شدن خاور میانه از ترسایان مانوی و بودائی ،  
کم کم واژه‌ی « ترسا » به مسیحی اختصاص یافت . بنابراین ، اعتراض  
فروزانفر بر عطار در نقد و تحلیلِ إلهی نامه ص 158 که چرا « ترسا » را  
برای غیر مسیحی به کار برده است ، وارد نمی‌باشد ، چه در زمان عطار

هنوز « ترسا » به‌مسبب بیان اختصاص نیافته بوده است .

116 - جاحظ . حیوان 4 : 147 [ وچ عطوه بیروت 2 : 169 ] روزن  
V. Rosen در زاپسکی دانشگاه پتسبرگ 6 : 336 - 340 .  
. Zapiski Petersburg universiti

117 - مانند اخباری که یاقعی در کتاب یادشده‌اش . ص 208 - 211 آورده  
است . از این نوع است نیز داستان « پادشاه ترک و پدرزنش پیرپارسا » از  
ابن عربشاه در کتابش « فاکه الخلفا » چ فرایتاگ V. Freytag بن  
1832 . 1 : 48 - 53 .

118 - مختصر تذکره‌ی قرطبی . از شعرائی . قاهره 1310 ه . ص 15 .

119 - B : منابع نیکسون ZA 26 : 215 بعد ، حدین سایانی ، ابن آدم  
پادشاه پارسا . در « خاور و باختر » 7 : 929 - 935 , 1037 - 1043 .

120 - مثنوی چ وینفلد . ص 182 . گزارشی زیبا از داستان ابراهیم  
آدم‌دریکی از آموزه‌های دهلی هست . مجله‌ی انجمن آسیائی پادشاهی  
JRAS 1909 ص 751 ن . ک : همان مصدر 1910 ص 167 . [ B : آرامگاه  
ابن مرد پارسارا امروزه در شهر بندری سوریه « جبله » ( گبله‌ی باستانی )  
در سرزمین نصیریان می‌دانند . ن . ک : بوهل F. Buhl . دائرة المعارف  
اسلام 1 : 1026 . نصیریان در شب نیمه‌ی شعبان بر سر این آرامگاه مراسمی  
بر گزار می‌کنند ن . ک : مشرق 14 : 124 ] .

[ M : گلدزهر داستان ابراهیم آدم‌را کوتاه کرده است ، خواننده  
می‌تواند اصل آنرا در مثنوی ببیند . ]

121 - B : ن . ک : اوسکارمان Oskar Mann . در اسلام Der Islam

122 - برای جدا کردن آن، از مرگ طبیعی (فنايِ اَكْبَر) آن حالت را فنايِ اَصْفَر مي‌خوانند برای رابطه‌ي اُنديشه‌ي فنا، با «نروانا» بررسيِ دقيقِ مولينين E. V. Mulinen در كتابخانه‌ي ترك ديده شود. 1 : 70 . XI G. Jacob Turkisch Bibliothek [ M : گویا اشتباه لفظي باشد ؛ فنايِ اَكْبَر فنايِ در خدا ، و فنايِ اَصْفَر جدائيِ روان اُزتن است ] .

123 - مثنوي . همان چاپ . ص 159 .

124 - B : گاردنر W. H. T. Gairdner راه تصوفِ اسلام . لاپزینگ 1912 . خلاصه‌ي آن در خاورِ نصراني و ميسيون در اسلام 14 (1913) ص 91-98 .

[ M : شك نيست كه گنوسيتهايِ ملمان نيز مانند بوداينان و مانويان به درجاتِ مذهبي قائل بوده‌اند . باب 79 مصباح الشريفة درجات را پنج تا شمرده و عطار آنرا هفت وادي قرار داده است . اما آنچه مرجيان (ص 167) منكر آن بودند تاثير عبادتهايِ اُندامي در آب است آري مذهبِ سني در اسلام مانند زردشتيان درجات مذهبي نداشته است ] .

125 - اين عبارت به ابراهيمِ ادم مذبوب است : « اُنديشيدن حجِ عقلاني است » .

125 - M : درست است كه اين ناسازگاري ميان گنوسيتها (صوفي - شيعي) با سنيان هست اما اشتباه گلدزجر در آنست كه اسلام اصيل را منحصر به مذهب سني مي‌شمرد ، و قرآن را يك سره مادي مي‌داند . ولي همچنانكه در پانوشته‌هايِ 22 بخش 1 ص 398,51 گذشت ، در برابر آياتي از قرآن كه به ظاهر بر توحيد عددي و شخصي دلالت مي‌كنند ، آيه‌هائي نيز هست كه صريحاً توحيد اِشراقي را نشان مي‌دهند . شيعيان هميشه با كك گرفتن از آن آيه‌ها و از مضامينِ آشكارا ضد عددي نهج البلاغة ( ص 255 ) و صحيفه‌ي سجادي و

دیگر حدیث‌های امامان ( ص 129 ) آیه‌های عددی را متشابه نامیده تأویل می‌کنند .

126 - B : قشیری . رساله فی علم التصوف . قاهره . 1304 هـ ص 51 .

127 - عطار . هانجا . ص 184 . نیز ن. ک : اولترامار Oltramare هانجا ص 116 : « اینکه آدمی برهه‌ها را بشناسد ، اندیشه‌ای پوچ است . زیرا که شناسایی بر فرض دوگانگی است . چه در هر شناسایی ، چیزی می‌شناسد و چیزی شناخته می‌شود . [ B : همین اندیشه‌ها را ابن عربی هم در « فصوص » ، 6 قاهره 1304 . 1323 ص 1 - 190 آورده است ] .

[ M : صوفیان حقیقی ، گم‌گناه در شطحی‌های خویش آشکار می‌نمودند که منکر هرگونه آثار دوگانگی هستند . ایشان هدایت ، ضلالت ، شفاعت ، توکل ، نجات ، دعا و پرستش‌اندازی را به مسخره گرفته‌اند . بازید بسطامی می‌گفت : تدوی کیست که با خدا : « انا وانت = من و تو ، گوید . ( شرح شطحیات روزبهان . ص 89 ) . ن . ک : مقاله‌ی قضاو قدر مجله‌ی کاوه VI 38 و پانوشته M29 بخش 1 ( ص 55 ) و 77 بخش 4 ص 391 دیده‌شود .

128 - B : درباره‌ی خرقه پوشانیدن . ن . ک : مجله‌ی انجمن پادشاهی آسیائی JRAS 1907 . 167 .

129 - محافل عرفانی برای شرعی‌نما کردن سازمانها و اندیشه‌های خود ، از همان روزگاران کهن اسلام حدیثی ساختند که : هنگامی که پیغمبر به فقرا آگاهی داد که پیش‌آزمودمندان به بهشت خواهند رفت . Muh. Stud. ( پیوست 2 : 385 ) همگی به جذب به در افتاده ، جامه برتن دریدند - این جامه دریدن نشانه‌ی جذب است مجله‌ی وین برای خاورشناسی 16 : 139 ش 5

WZKM - آنگاه جبرئیل فرود آمده به محمد گفت : خداوند قسمت خویش را از این پاره‌ها می‌خواهد ، پس تکه‌ای را برداشته بر عرش آویخت . پس این همان نمونه‌ی خرقه‌ی صوفیانه باشد ( ابن تیمیه . رسائل 2 : 282 . [ B : ن . ک : تورآندره و شخصیت محمد ، استکهلم 1918 ص 298 ] .

130 - کتابهای مقدس خاوری ( بانگلیسی ) 12 : 85 - 95 .

131 - کریم دره نقشه‌ای برای تاریخ فرهنگ ص 50 .  
Kulturgeschichte Streifzüge .

[ B : ن . ک : راماپراساد هندی . علم نفس و فلسفه‌ی تات‌واس Tatwas  
ترجمه از سانکریت . لندن . 1890 ] .

131 - M : بگفته‌ی آدام متز Metz قدیم‌ترین جا که از « سبچه = تسبیح » نام برده شده در شعر ابونواس ، آن ایرانی مانوی ( زندیق ) عرب شده است که در زندان امین عباسی ( 193 - 198 هـ - 808 - 813 م ) سروده . ( دیوان . چ مصر 1898 ص 108 ) . و به گفته‌ی مرگولیو در شعر زندیق دیگر ( بشاربرد ) هم دیده شده است . و بیشتر مورد استفاده‌ی زنان و مردان سبک بوده است . قشیری در ص 19 رساله آرد که به دست گرفتن تسبیح را بر جنید عیب گرفته بودند ( تمدن اسلام در سده‌ی چهارم . ترجمه‌ی عربی 2 : 116-117 ) پس تسبیح نیز به وسیله‌ی مانویان ایران به صوفیان رسیده است . کلمه‌ی « سبچه » پیش از آن تاریخ به معنی نافله و مستحب به کار می‌رفته است ( ایضاح . فضل‌شاذان چ دانشگاه ص 30 ) .

132 - مقاله‌ی « تسبیح در اسلام Le Rosaire dans L'Islam » از گلدزهر در مجله‌ی تاریخ ادیان 1890 . 21 : 295 بعد .

133 - اسنوگ هورگرونیه . « عرب در هند خاوری » لندن 1907 ص 16:  
مجله تاریخ ادیان 1908 . 57 : 71 . درباره‌ی این شاخه از صوفیان ، ن . ک :  
پژوهش استاد رینکس D. A. Rinke ، عبدالرؤف سینگکلی . لندن . پژوهشی  
برای شناخت صوفیان سوماترا و جاوه چ 1909 . در شهر هیرن وین .  
Heerenveen .

134 - B : کتاب گران قدر تصوف در اسلام Mystics of Islam .  
لندن 1914 .

135 - B : نیکسون هدف تصوف محمدیان The Goal of Mohammadan  
Mysticism . در مجله JRAS ص 58 (1913) .

136 - پژوهش سودمند نیکسون « کهن ترین کتابچه‌ی فارسی  
در تصوف » در کارهای کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان 1 : 293 بی‌مد .  
[ M : مترجمان عربی در اینجا واژه‌ی « فارسی » را هم از نام کتاب نیکسون  
انداخته‌اند ] .

137 - پژوهشی تاریخی در ریشه‌ی جنبش تصوف و رشد آن . در مجله  
JRAS . 1906 ص 303 - 348 .

138 - سبکی طبقات الشافعیة 3 : 239 .

139 - B : درباره‌ی او و آثارش ن . ک : مجله ZDMG 352:65 :  
عبدالقاهر بن طاهر بغدادی نگارنده‌ی الفرق بین الفرق : حدانی و گروه  
بندی‌های مذهبی . آزکات چمبرس سلی Kate Chambers Seelye بخش 1  
نیویورک 1920 مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری دانشگاه کلییا . با انگلیسی .

140 - صوفی بصره ابوسمید اعرابی ( ه 340 ه - 951 ه ) این موضوع را

چنین گزارش می‌دهد: «ایشان (صوفیان) واژه‌ی «جمع» را بر زبان آرند. اما معنی «جمع» نزد هرکس جز آن است که نزد دیگری است، و همین‌گونه است «فنا». ایشان در نام‌گذاری هم گامند ولی در فهم معنی سازگار، زیرا که «فنا» معنی معین ندارد و بسته به معرفت است، همچنین است نیز «معرفت» که نه خودش مرز و بند دارد نه وجود و قذوق آن (تذکره الحفاظ ذمی 3: 70).

140 - M : نظریه‌ی برتری «کار دل» بر «کار اندام» و آندیشه‌ی هندو ایرانی مرجیان، صوفیان و شیعه در پانوشته 29 بخش 3 ص 242 - 246 یاد شده است. عین‌القضات نیز برای انجام دادن کارهای آندامی جز «عصمت دم» فائده‌ای نمی‌بیند (نامه‌ها 2: 23 ' 158).

141 - برای این موضوع، ن. ک: یکی از صوفیان کهن، حارث محاسبی (م بغداد 243 هـ - 857 م) در طبقات سبکی 2: 41. «دل» در علم اخلاق صوفیان دل مهمی بازی می‌کند. این از عنوان بخشها و کتابهای صوفیان نیز آشکار است. ن. ک: مجله‌ی پژوهشهای یهودی Revue des Etudes Juives 49: 157.

[M: مفهوم «دل» در علم اخلاق از نظر یهودی و آزدیدگاه صوفیانی هندو ایرانی اختلاف بسیار دارد. آزدیدگاه تصوف اسلامی «دل» با «نفس» یک جفت دوقلوی متضاد را تشکیل می‌دهند که وجه‌ای از اصطلاح روان‌نیکوکار و روان‌تبهکار، مانوی هستند. هر چند دل نیرومند شود نفس زبون گردد، عکس آن نیز درست است. در اخلاق ثنوی همیشه برای کشتن نفس یا سیر کردن آن و تقویت دل نقشه می‌کشند نه برای هدایت کردن نفس. زیرا که نفس پدیده‌ای آهریمنی است و هیچگاه هدایت‌پذیر نیست. اما دل پدیده‌ای یزدانی است و هیچگاه به‌خطا نرود. انسان معصوم کسی



است که نفس خویش را مهار کرده ، دل بر کارهای او مسلط باشد ، که او را « صاحب دل » نیز می‌گویند . راوندی شیعی می‌گفت : حقیقتِ انسان « دل » است ( مقالات اشعری 2 : 26 ) .

برخلاف نظر برخی خاورشناسان، این گونه دوآلیزم ، در افکار یهودی و در نوآفلاطونی و در مسیحیت دیده نمی‌شود ، بلکه از مختصات گنوسیستهای مانوی است که افکارشان در سده‌ی 7 م در خاورمیانه رواج داشت .  
 ته‌مانده‌ی آن نیز در قرآن در ( کف 18 : 28 و محمد 47 : 16 ) دیده می‌شود .  
 برخی مفسران صوفی همچون سلمی در گزارش بسیاری از آیه‌های دیگر ، مانند « بقره 2 : 28 ، 54 ، 73 و عمران 3 : 19 ، 97 و نسا 4 : 36 و انعام 6 : 122 و اعراف 7 : 129 و انفال 8 : 72 و توبه 9 : 111 و یونس 10 : 22 ، 56 و محل 16 : 68 ، نیز بدان اشارت کرده‌اند .

برای بررسی بیشتر دوآلیزم دل و نفس ، ن. ک. : روانشناسی اشرافی .  
 مجله‌ی کاوه 45 : 82 - 84 .

142 - B : درباره‌ی گترشو و فزونی ایشان ن. ک. : هاسلوک  
 F. W. Hasluck : گترشو جغرافیائی بکتاشیان . سالنامه‌ی مدرسه‌ی  
 انگلیسی در آتن 21 . سالهای 1914 تا 16 ص 94 تا 124 .

143 - ن. ک. : ژرژیمقوب . « کتابخانه‌ی ترک » ، 9 « جستجویی برای  
 شناخت طریقت بکتاشی » به‌تازگی نیز از همان نگارنده « روابط بکتاشیان  
 پدیدیده‌های نزدیک بدیشان » مونیخ 1909 . پژوهشهای فرهنگستان  
 امپراتوری باقاریا . سلسله‌ی نخست . 1 : 3 ، ویژه ص 43 درباره‌ی  
 همانند گیهای گنوسیزم . [ M : در نسخه‌ی عربی ، این پانوشته به جای 142  
 آمده است ] .

144 - اولترامار . همان‌جا 1: 214 : « همینکه معرفت دردم بتابد یا فروزد، دیگر به هیچ‌گونه کار یا فریضه مکلف نخواهم بود، زیرا که دلم با برهما یکی شده است . درودا هیچ‌گونه تعدد جهات حسنی و سمارا Samsara وجود ندارد » ( همانجا ص 356 ) : « همه چیز زداو ( یوگن ) برابر می‌شود . پس در عالم حسن ، حرام و واجب از خوراکیها برداشته می‌شود . زیرا که چکیده‌ی آنها زداو همان‌طور نمی‌ماند ، در علم اخلاق نیز « اندیشه‌ی یوگن او را از همه‌ی گناه‌ها آزاد می‌سازد ، هرچند که گناه نسبت به یوگن‌های بسیار باشد ، .

145 - چنانکه ایپیفانس پسر کارپو کراتس گنوسیست : اندیشه در برترین هستی‌های کارهای ظاهری را بی‌ارزش و بی‌نتیجه می‌سازد . پس این زمینه‌ایست برای ردّ همه‌ی امور شرعی و قوانین اخلاقی ، که حنا دستورهای ده‌گانه را نیز بی‌ارزش می‌سازد . یکی شدن روان با برترین یگانه ، آنرا از شکلیات پوسته‌ی مذهب بالاتر می‌برد ( نیاندر Neander در کتاب « تکامل مذاهب گنوستیک از آغاز ، چ برلین 1838 ص 358 - 359 ) .

[ M : بیرونی نیز گوید: نزد هندیان همه‌ی چیزها برای دانشمندیگان است و حلال و حرام ندارد ، چون از حلال بی‌نیاز است و به حرام گرایش ندارد . حلال و حرام برای جاهل است ، تا آزمون تجاوز نکند ( ماله‌نند چ 1958 ص 468 - 469 ) . ولی چنانکه در پانوشته 29 ص 242 - 246 گذشت گنوسیست‌های مسلمان می‌گفتند : پس آرزویدن به معرفت ، تکلیف‌های شرعی ( سمعی ، صنی ، حق الله ) ساقط می‌گردد ، نه تکلیف‌های عقلی ، حق الناس ] .

146 - استروماتا Stromata ( پراکنده‌ها ) 3 : 5 . [ B : به ویژه ن . ک : فون هارناک A. V. Harnack تاریخ علم جزمی 1 : 290 ] .

146 - M: درباره‌ی واژه‌ی درویش آقایان پوردادود در « یادداشتهای اوستا » و احسان طبری در « برخی بررسیها - ص 326 » گفتگو کرده و ریشه‌ی پهلوی آنرا « دریگو » به معنی بی‌نوا دانسته و در یوش و دریوزه را از آن گرفته‌اند. در منابع تاریخ تصوف اسلام در گیلان و کردستان با نامهای « دریس » ، « درباس » ، « درپاس » به معنی حاجب الباب نیز برخورد می‌شود (ثقافت المیون: 21-22، 301، ازوار ساطعه: 43-44) .

147 - سبکی . معبد النعم . چ . میهرمان . 178 بعد .

148 - B: مثنوی ملای روم . ترجمه‌ی ژرژ روزن Georg Rosen . مونیخ 1913 ص 89 .

149 - رباعیات جلال‌الدین رومی . این شکایت همواره در نگارشهای خود صوفیان چشم گیر است که بسیاری از افراد پست ، لباس تصوف پوشند و از آن برای خواسته‌های دنیائی سود جویند .

150 - [ B: النهار والی . تاریخ مکه . چ . فستفلا 3: 406 ] G: يك نمونه‌ی کهن را نیز ن. ک: در کتاب « محمد » از اسپرنگر Sprenger 3: 179 پانوشته شبلی . این ملامتیان را نباید با طریقت « ملامی » که در تزکیه رواج دارد و مارتین هارتمان اطلاعاتی مهم از آن ، در « خاور اسلامی Der Islamische Orient - 3: 203 » با داده است درم آمیخت . [ B: نیزیشارد هارتمان . در اسلام 8: 203-1918 نیزپ . براون: « درویشان » . لندن 1868 . 79 - 175 - 189 ] .

151 B: نمونه‌ای از این روحیه‌را هوروفتر J. Horovitz در مسیحیت نشان داده است . ن. ک: « آفر باز یگری چهره‌ای یونانی در خاور » . برلین 1905 : 37 .

152 - منوي چ . وينفد . ص 91 .

153 - اين كتابي است كه رنه باسيه Rene Basset در مجموعه‌ي مذاكرات يادبود كنگره‌ي چهاردم خاورشناسان جزائر 1905. ص 1 بيمد آورده است.

154 - م. هارتمان . همان « خاور اسلامي » 1: 156 بيمد .

155 - ريشارد ريتزن شتاين Rich . Reitzen Stein در كتاب « داستانهاي شگفت‌انگيز يونان » ص 65 : Hellenistwene Wunderezahlungen .

155 - M : عين القضاة نيز گويد : جمله‌ي مذاهب خلق منازل راه خدا دان ! و در منزل مقام كردن غلط بود ( نامه‌ها 2: 262 ) .

156 - تذكرة الأوليا . عطار . 2: 177 . گویا اين تبیبه دشمن صوفیان استدلال‌های خود را ضد همین اندیشه آورده است كه صوفي را متهم به خیال‌بانی و ادعای بزرگ کرده ، گوید : « آواز همانجا خبر مي‌گیرد كه ملائكه برای پیغمبر مي‌آورد ، يعني مستقیماً با خدا ارتباط مي‌گیرد . ( رسائل ابن قیميه 1: 20 ) .

157 <sup>B</sup> براون . تاريخ ادبیات ایران دوره‌ي تاتار . کبریچ 1920: 477

[ M : عطارم در مصیبت‌نامه ص 220 گوید :

تو برون شو از میان کان‌ذات فرد بی‌سولي تو داند گفت و کرد

158 - B : الفناء المطلق الذي هو حق اليقين . ( ابن عربي . تفسير .

29: 44 چ قاهره 1317 هـ . 2: 64 ) .

[ M : برای شناسائي اين تفسير پانوشته 105 ص 398 - 399 دیده‌شود ] .

159 - دیوان شمس قبریزي . ص 124 [ B : ن . ك : نیکلسون « تصوف در اسلام : 87 بجمد ] . [ M : عين القضاة نیز پیش از او گفته بود :  
 بالقادسية فتية ما إن يرون العار عارا لاسلمون ولا مجوس ولا يهود ولا نصارا  
 ( نامه‌ها 2: 252 و تمهیدات . بند 33 ) و شاید بتوان آنرا چنین ترجمه کرد :  
 در قادیسیه گروهی کسان بخود رایند نه مسلم و نه مجوس و نه یهود و ترسایند  
 قاضی نورالله شوشتری در « مجالس المؤمنین 2: 6 » گوید : صوفی کسی  
 است که مذهب ندارد ] .

160 - تذکره‌ی عطار 2: 159 . ابن تیمیہ گوید: برخی صوفیان نسبت  
 به پیغمبران به ویژه محمد کینه می‌ورزند ، زیرا که ایشان میان ملتها تفرقه  
 انداخته و منکران تفرقه‌را کیفر می‌دادند ( رسائل 1: 148 ) .

[ M ] اینکه پیغمبران در میان ملتها تفرقه انداخته‌اند یکی از شبهه‌هایی  
 است که راوندی فیلسوف شیعی کاشان ، از گفته‌ی پروان آندیشی  
 هندو ایرانی به عنوان « شبهات براهه » نقل کرده است ، پس داعی مؤید  
 اسماعیلی آنها را در « مجالس مؤیدیه » آورده سپس پل کراوس آنها را جداگانه  
 چاپ کرده و عبد الرحمان بدوی در « الإلحاد فی الإسلام » ص 75 - 188 آنها را  
 نقل نموده است . شایسته‌ی یاد آوری است که تفرقه و دشمنی مذهبی در آثار  
 یهود و سنیان بسیار دیده می‌شود ( پانوشته 15 بخش 2 ص 123 - 125 ) .  
 در صورتی که گنوسیستهای مسلمان ( غلات شیعه ) در سه قرن اول اسلام ،  
 دشمنی با غیر فرمانروایان را به نام مذهب حرام می‌دانسته‌اند ( مقالات  
 اشعری 1: 117 ) ایشان مانند صوفیان می‌گفتند: راه به سوی خدا به شماره‌ی  
 مردم است ( بایزید بنظامی به نقل سلی در تفسیر مائده 5: 48 ) . برای

شناسایی سخت گیران سنی و سهل گیران گنوسیت ، پانوشته 29 بخش 3  
ص 242 - 245 دیده شود .

161 - مثنوی چر وینفلد E. H. Whinfield ص 83 .

162 - ن.ك: ظاهریان . از گلدزیهر . ص 132 و ژرژیه قوب در کتابخانه‌ی  
ترك 9 : 23 :

لقد صارَ قلبي قابلاً كلِّ صورةٍ      فمرعى افزلانِ وديرِ لرهبانِ  
وبيتِ لؤثانِ و كعبةِ طائفِ      والواحِ قوزاةِ و مصحفِ قرآنِ  
أدينُ بدينِ الحبِّ أنى توجهت      ركائبه' ، فالدينِ ديني و ايماني

163 - رباعيات جلال الدين رومي .

164 - رسائل ابن تيميه . 1 : 145 .

[ M : سلمي در تفسیر آیه الكرسی (بقره 2 : 255) و آیه الشهادة (عمران  
3 : 18) گزارشهایی از ناخورد سندی صوفیان از ظاهر و تهلیل ، آورده که  
آنها شرك و دليل وجود غير خدا شمرده‌اند . در برابر ایشان صنیان بر معنی  
ظاهری توحید عددی این دو آیت تکیه می‌نمودند . شیعو صوفیان رساله‌هایی  
مخصوص تفسیر این دو آیت ساخته جنبه‌ی عددی آنرا تأویل کرده‌اند .  
نام برخی از این رساله‌ها در « ذ : 4 : 327 - 331 » آمده است .

165 - براون . تاریخ ادبیات ایران 2 : 268 . [ M : و مقدمه‌ی نوابغ  
الرواة . ص : یب . ولی سلمي در تفسیر مائده 5 : 48 از گفته‌ی بایزید بسطامی  
آرد : الطرقُ إلى الله بعددِ الخلقِ . (پانوشته M 160 ص 415 دیده شود) .

166 - دیوان حافظ چر روزن تسفایگ - شان بناو Roscnzweig

Schewannau 1 : 584 غزل دالی . ش 108 .

167 - H. Ethe اته : گزارشهای آکادمی فلسفی علمی باقاری .  
Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akad. d. wiss, Phil. Kl. II  
(1879) 157 .

[ B : درباره‌ی اَبوسَئید ن. ک: نیکسون . پژوهشهایی در تصوف  
اسلامی کبریج 1921 . 1 - 76 ] .

168 - پندهای خیام. فریدریک روزن Friedrich Rosen چ اشتوتگارت -  
لایپزیگ 1909 . به ویژه قطعه‌ی ترجمه شده در ص 118 بعد. [ B ، در المظفریه  
پنربرگ 1897 . 333 ، قفطی . تاریخ حکما چ لپرت V. J. Lippert : 243 .

168 - M : برای فهم درست ، از بدبینی صوفیان نسبت به فلسفه و علوم  
ظاهر باید به نکات زیر توجه داشت: نه صوفیان اسلام و نه تئوسوفیان هندی  
هیچ کدام منکر علوم ریاضی و طبیعی نبودند. بیشتر صوفیان بزرگ همچون  
نجم‌الدین کبرا ( کوبره ) و مجدبنفادی و عین الزمان گیلی و عطار و استادان و  
شاگردان ایشان همگی آریزشکان و مهندسان ستون بوده‌اند ، که پس  
از تکمیل علوم کلاسیک ، برای شانه خالی کردن از اندیشه‌های خرافی سنتی  
به منطق اِشراق گرویده بودند ، پس نقی حجت و استدلال ، نه در مورد علوم  
مبته بود ، بلکه مخالفت ایشان با به کار بردن آن استدلال‌ها در مسائل  
متافیزیک است ، که به وسیله‌ی متکلمان جدل‌باز برای جاگزین کردن  
خرافات درمغز توده‌های مردم به کار برده می‌شد .

دشمنی صوفیان با واژه‌ی «فلسفه» ناشی از کشاکشای سده‌ی ( ۵۳ - ۵۹ )  
است . در این هنگام خلیفگان عرب به ویژه مامون احساس کردند که پس  
از آمدن عرب و بسته شدن دانشگاه‌های جندی شاپور و بابل و نیسین ،  
جوزه‌های درس مخفی به بیغولهای پنهان منتقل گشته ، انجمن‌های علمی

پنهانی مانند «إخوان الصفا» گنوسیزم را در کتابچه‌هایی بی‌نام مؤلف در مسجدها پخش می‌کنند، زور شمشیر و شلاق دو قرن نتوانسته آن افکار را خفه سازد، پس ناچار دست به مبارزه‌ی ایده‌نولوژیک زده بخشهایی از فلسفه‌ی چارچوب‌ساز مشائی را از یونانی و سریانی ترجمه کردند و آنرا همانند شلاق به دست متکلمان و فقیهان درباری، برای محکوم کردن مخالفان دادند. از آنگاه واژه‌ی «فلسفه» به‌اندیشه‌های خشک مشائی اختصاص یافت و گنوسیزم ایرانی به‌عنوانهای گواگون (پانوشته 1 ص 369) شناخته می‌شد، و همواره متهم به کفر و زندقت بود و زیر فشار و پی‌گرد قرار داشت. عطار می‌گوید:

کافِ کفر اینجا به حق «معرفت» دوست تو دارم زفای «فلسفت»

یعنی کفر عرفان را بردینی که ردای فلسفه‌ی مشاء پوشیده است ترجیح می‌دهم.

عطار پزشک و صوفی بزرگ سه‌مرحله‌ی سوم و چهارم و پنجم از هفت مرحله‌ی سلوک عارفان را که هفت‌وادی نامیده است، به آموزش اختصاص داده، در مرحله‌ی سوم سالک مهدی علوم کلاسیک را کسب می‌نمود و در مرحله‌ی پنجم، همان علوم را بامتد اشراق مورد تجدید نظر قرار می‌داد. عطار مرحله‌ی چهارم را همچون برزخی میان آن دو مرحله نهاده است، رهنورد، در این مرحله باید در مهدی خواننده‌های خودشک بناید (پانوشته 69 ص 265، 266 دیده شود) و از مهدی عادتها ببرد، تا بتواند در آنچه تاکنون دانسته فرض می‌کرده است، با منطق اشراق تجدید نظر کند.

بنا بر آنچه گذشت تصوف مخالف منطق مشاء نبوده بلکه آنرا کافی نمی‌داند. بر علوم مثبت نیز هیچگونه اعتراضی ندارد، تئو صوفیان هند خود از مؤسسان هندسه‌اند. در اوپانی شاد که منکر استدلال برای «آتمان»



است ، آنرا برای علم دنیائی لازم می‌شمرد (پانوشته 176) بایزید می‌گوید :  
 علم کسی را بگذاشتیم ! ونمی‌گوید : نخواندیم . خرقانی می‌گوید : هرچه  
 خواننده‌ای فراموش کن اونمی‌گوید ، نخوان ا مولوی پای استدلال را برای  
 هندسه چوبین نمی‌خواند ، بلکه پای استدلال را برای ایمان به متافیزیک  
 چوبین می‌شمرد ، زیرا که آنرا تنها باتلقینِ دل و عشق می‌توان به دست  
 آورد . این همان سخن است که اروپائیان پس از چندین قرن بحث و جدال  
 درکنیه ، تازه در زمان کانت بدان رسیدند و بعد از آن مورد تأیید شرق و  
 غرب قرار گرفت . امروز دردنیای علم کسی یافت نمی‌شود که سنتی‌مآبانه  
 بخواند متافیزیک را بادلیل و منطق اثبات کند .

169 - مثنوی وینفلد ص 53 [M: شاید وینفلد و گلدزیهر بیتهای زیرین را  
 خواسته باشند که خلیلی در ص 107 آورده است :

أندر « أهاکم » یجو این را کنون از پس کلاّ پس لوتعلون  
 می‌کشد دانش به بینش ای علم گریقین بودی بدیدندی جمع  
 دید زاید ازیقین بی‌امتهال آنچنان کز ظن همی زاید خیال  
 أندر « أهاکم » بیان این بین که شود « علم الیقین » « عین الیقین »  
 170 - تذکرة الحفاظ . ذمی . 4 : 15 .

171 - مجله‌ی JRAS 1906 ص 019 . نیز ن. ک: بخشهایی از احیاء العلوم  
 غزالی 3 : 13 بعد که دنبال این اندیشه را گرفته است . ابن عربی به معاصر  
 کهتر خود فخرالدین رازی فقیه در نامه نوشت که دانش تو کامل نیست زیرا که  
 معرفتِ درست مستقیماً از خدا به دست آید نه باروایت از استادان .

بایزید بسطامی ( م 261 - 875 م ) به دانشمندان همزمانش می‌گفت : « شما  
 دانش را از دانشمندان ظاهری ، مرده از مرده گرفته اید ، ولی ما معرفتِ خویش  
 از زنده‌ی بی‌مرگ گرفته ایم ، این را شرافی در « طبقات کبرا » آورده و  
 حسن عدوی در « شرح برده » ، چ قاهره 1297 . م 2 : 77 از او گرفته است ،  
 همی این رساله در کشکول شیخ بهائی 341 - 342 میز عبارتِ بسطامی

نقل شده است . این تیمبه نیز در « رسائل » ، 1 : 52 صورتی از گفتگوی ابن عربی و رازی را آورده است .

[ M : أما چون فخر رازی در 606 هـ - 1210 هـ و ابن عربی در 638 هـ - 1240 هـ در گذشته آند ، این داستان به صورت نامه نگاری درست به نظر نمی‌رسد ] .  
172 - رباعیات مولوی .

173 - رساله‌ی قشیریه . در پایان .

174 - تذکره‌ی عطار 2 : 274 [ M : به گفته‌ی سهل شوشتری آن گاه که حقیقت حق باز شود ، پیامبری پیامبران باطل گردد . ( عین القضاة . نامه‌ها 2 : 197 ، فتوحات ابن عربی 2 : 479 ، 551 ) ] .

175 - B : إحياء . 1 : 88 . غزالی این غلورا تعدیل کرده می‌گوید :  
در اینجا نقل به معنی شده و لفظ آرائی به کار رفته است .

176 - این اندیشه در تئوسوفی هندی نیز دیده می‌شود و با دقت می‌توان آنرا به ریشه‌هایش بازگردانید . من خواننده‌را به گلچین‌های « اولترامار » همان مرجع پیشین ص 120 حواله می‌دهم ، « پس اتمان را نمی‌توان با آموزش و خواندن و فهمیدن کتب مقدس شناخت ، تنها کسی که او بر می‌گزیند ، آتمان خود را به او می‌شناساند » ( گلچین از گانا کا اوپانیشاد ص 115 ) پس بررهن لازم است که از بحث دوری جوید و مانند کودک بماند ( ص 210 ) « این دانش زائیده‌ی کوشش اندیشه و جدل نیست و مانند علم دنیایی نیست که نیازمند برهان و استدلال باشد . هستی برتر با پرتو ذاتی خود می‌درخشد ، پس چه نیازی به اثبات و استدلال دارد ؟

این اندیشه در تئو افلاطونی نیز چنین بیان شده است : آدمی جهان عقلی را با درون نگری و اندیشه می‌تواند دریابد ، نه از راه منطق و قیاس ( ائولوجیا Theologic منسوب به ارسطو طالیس چ دبتریشی ص 163 ) .

176 - M : گنوسیستهای مسلمان شده در مسأله‌ی جبر و اختیار ، به دو گروه بخش شده بودند . الف : قدریان و معتزله که بازمانده‌ی مالویان و

دیسانیان‌اند. اینان مانند گذشتگان خویش قائل به اختیار بودند. ب :  
 برخی صوفیان که بازمانده‌ی زردشتیان زروانی بوده که از دوره‌ی ساسانی  
 کم‌کم به توحید عددی یهودگرایش یافته بودند، اینان هم مانند گذشتگان خود  
 طرفدار جبر ماندند. سپس شیعیان از ترکیب آن دو اندیشه، نظریه‌ی  
 «امر بین الامرین» را پیش کشیدند. پانوشته 49 بخش 3 ص 250 - 256 دیده  
 شود. ولی همچنانکه آزمای و اصفهانی در ص 255 نقل کردم جبر صوفیان  
 به اختیار معتزله نزدیک‌تر است تا به جبر اشعریان. برای تأثیر سیاست در نشر  
 نظریه‌ی جبر ص 180 (عهداموی) و ص 253 (عهدساسانی) دیده‌شود.

176 - M : خواجه عبدالله انصاری هروی سراینده‌ی مناجات‌ها که  
 «طبقات صوفیه» ی خود را از روی «طبقات الصوفیه» سلمی نیشابوری  
 ساخته است، در عین سنی گرائی و حنبلی‌نمائی، خدمتی شایسته به بالا بردن  
 وجدان مذهبی مردم و تبدیل آرای مادی حنبلی به متافیزیک انجام داده  
 است (پانوشته 200 و 177). طبقات انصاری به وسیله‌ی عبدالحی حبیبی  
 در 1341 خ - 1962 م در کابل چاپ شده است.

177 - ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 62: 11.

177 - M : آرسده‌ی (2 - 8 م) کم‌کم روشنفکرترین قشر تازیان،  
 وجدان عالی‌تر مذهبی را آزرده گویستهای مسلمان شده فرا گرفتند. گسترش  
 این پدیده فاسده‌ی (5 - 11 م) بدانجا رسید که تصوف و عرفان حتا  
 به قشری‌ترین ظاهریان (حنبلیان) نیز سرایت کرد. پس گروهی ظاهری  
 صوفی‌نما پدیدار شدند که آشتی دادن میان تسنن ظاهری و تصوف باطنی را  
 برنامه‌ی کار خود قرار داده بودند. از طرفی گنوسیزم و تصوف را از  
 مضمون‌های عالی آن تهی می‌کردند، آرسوی دیگر این اندیشه‌های  
 قشری صوفی‌نما را در میز مردم رواج داده و به تغییر دادن قیافه‌ی پیشوایان  
 گذشته‌ی سنی پرداختند. سران غارتگر سلفی را که دستها تا بازو و پاهاتازانو  
 آغشته بخون می‌داشتند همچون موش آب کشیدند، بجای شمیر و نیزه‌شان

تسبیح هزاردانه به دستشان دادند. و احمد حنبل را از جسم انگار بودن تبرئه کردند ( پانوشته ص 283 ). آری این دو نتیجه در همه آثار ابن صوفی نمایان به خوبی پیدا است با این تفاوت که برخی از ایشان به گنوسیزم نزدیک ترند و برخی دیگر به سنی گری تمایل بیشتر دارند . ( پانوشته 200 دیده شود ) . جالب توجه است که اینان در آثار فارسی خود صوفی تر می نمودند و در آثار عربی خود را ، شاید از ترس ، سنی مآب تر نشان داده‌اند . و همچنانکه در ص 264 گذشت حمله‌ی اینان بر علم کلام بیشتر بر جنبه‌ی چارچوب ساز مثنائی آن می بود نه بر جنبه‌ی خردگرائی آن .

178 - پانوشته 64 ص 386 دیده شود . [ M : چنانکه در پانوشته یاد شده می بینیم بیشتر تکیه‌ی تذکره نویسان کهن بر بیان سیرت نیکوی پاکان صحابه ، همچون علی ، سلمان ، حذیفه ، عمار یاسر بوده است . اما درباره‌ی کار ابونعم در « حلیة الأولیاء » و کسانی همانند وی که همی سران سلف حنا خونخواران غارقگرا تنزیه کرده‌اند ، می توان گفت : ایشان برای بالابردن سطح وجدان مذهبی تازیانی که از صحرا به کشور ما آمده بودند چاره‌ای جز این نمی دیدند ] .

179 - می توان فتوای اوزاعی را که : « پشمینه پوشی در سفر سنت و در شهر بدعت است » از این باب دانست ( قدکرة الحفاظ 3 : 232 ) [ M : در ص 321 نیز گلدزهر می خواست واژه‌ی صوفی را عربی بدانند و آنرا به پشمینه پوشی تفسیر کند . لیکن بیرونی در « ماللهند » چ هند 1958 ص 24 - 25 ، واژه‌ی صوفی را معرب از یونانی به معنی حکمت شمرده است . و گرچه عبدالحلیم محمود در پانوشتی که بر نسخه‌ی کوتاه کرده‌ی خودش ( چ مصر ص 36 ) افزوده ، سخن بیرونی را رد کرده است و از گفته‌های سراج طوسی و حسن بصری و سفیان ثوری دلیلهائی برای عربی بودن این واژه آورده است ، اما هیچ کدام نمی توانند نظر دقیق بیرونی را باطل سازند . پانوشته 1 همین بخش ص 369 دیده شود ] .

- 180 - عیون : لأخبار ابن قتیبه : 355 .
- 181 - B : سبکی . طبقات الشافعیه 2 : 151 , 4 .
- 182 - مجله خاورشناسی آلمان ZDMG 28 : 326 .
- 183 - B : ن . ك : إسلام 9 : 144 ببعده .
- 184 - B : درباره‌ی کاربرد ابن نامگذاری ن . ك : ماسینیون . مجله تاریخ ادیان 63 : 195 و مقاله‌ی اودرمبانی تصوف اسلامی . پاریس 1922 .
- [ M : واژه‌ی زندیق که عربی شده‌ی زندیک ، نسبت به زندبه معنی تفسیر است ، در دوران ساسانی به کسانی گفته می‌شد که می‌خواستند مذهب زردشت را با علوم جدید روزگار خویش آشتی دهند ، پس مانویان و مزدکیان که اوستا را بر طبق علم آن روزی تأویل می‌کردند زندیک خوانده می‌شدند . پس از آمدن تازیان ، ایشان ، کوشیدند ، ترجمه‌ی آن مؤول ، باطنی ، را جایگزین آن سازند ، ولی به سبب کثرت کاربرد « زندیک » موفق نگشتند . بنابراین بیشتر جاهانی که در آن قرن‌ها این واژه به کار رفته ، مانوی یا مزدکی یا گنوسیدتهای مسلمان همچون صوفیان و شیعیان خواسته شده ، که قرآن را مطابق علوم جدید آن روزگار گزارش می‌کردند ] .
- 185 - تذکره‌ی عطار 2 : 40 . [ M : در احوال ابوسعید خزاز ، عبارت را به عربی آورده و من آنرا به فارسی گردانیدم ] .
- 186 - B : ابوالعلائی معری نیز از نفی کنندگان است . ( یاقوت چ مرگولیوٹ 1 : 175 ) .
- 187 - مجله انجمن آسیائی JRAS 1906 ص 323 .
- 188 - عطار . 2 : 74,48 . [ B : ابن العربی . مقالات کوتاه . چ نیبرگ لیدن 1919 - 113 . 7 .
- 189 - B : درباره‌ی حلاج ن . ك : ماسینیون L. Massignon ، شکجه‌های حسین منصور حلاج شهید تصوف اسلامی . کشته در بغداد 26 مارس 309 هـ - 922 . بررسی درباره‌ی تاریخ ادیان پاریس 1922 هـ . نیز فهرست

پایان ج 2 [ M: برای شلمفانی معجم الادباء 1: 234 . 297 و النقص 59 و آثار الباقیه 214 ، و ابن اثیر 8: 290 و نوابغ 289 نیز 249 . 266 دیده شود ] .  
 190 - این اعتراضها حتا در روزگار بعدو زمان قشیری نمی‌توانست بی‌خواست باشد . مقداری از این پدیده‌ها در شرح و فتوحات إلهیه ، از أحمد بن محمد شاذلی فاسی ، بر « المباحث الأصلیه » از نویسنده‌ی صوفی سرقسطی الأصل ، أبو العباس أحمد بن محمد بن البنا التجیبی . چ . قاهره 1324 هـ 1906 م . 1: 21 بعد آمده است .

صوفی‌گری باختری در بی‌اعتنائی به مذهب کتر از خاور برندگی می‌داشت . هشدارهای این کتاب بر ضد بی‌بندوباری تأثیری گران در سنی‌گرایی باختر داشته است . ن . ک: انتقاد باختر از تصوف خاور در مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 28: 325 بعد . [ B: ن . ک: انتقاد سخت حمدالله مستوفی (م 730 هـ - 1330 م) در تاریخ گزیده . چ . براون . گیب: 797 ] .  
 [ M: اسلام باختر یعنی شمال آفریقا به سبب دوری مدتی دیرتر با اندیشه‌های هندو ایرانی آشنا شد . در واقع صوفی‌گری پس از سنی‌زده شدن در خاور ، هنگامی به باختر رسید که مغز هندو ایرانی آن ضعیف شده و تصوف به صورت یک مذهب سامی درآمد بود . پانوشته 200 نیز دیده شود ] .  
 190 - M: ابن خلکان گوید: قشیری در 376 هـ - 986 م بزاده و در 465 هـ 1072 م در گذشت و در 437 هـ حدیث گفت . پدرش عبدالله در 501 هـ « صحیفه الرضا » را روایت کرده است ( ثقات ص 164 ) .

191 - B: رساله‌ی قشیری: 19 - 14 - 10 ، سبکی . طبقات شافعیه 2: 36 .  
 191 - M: این دردها ویژه‌ی قشیری نبود . سلمی ، ابونعم ، هجویری و دیگر صوفیان سنی‌زده‌ی قرن ( 5 هـ - 11 هـ ) همگی از این ناله‌ها سرداده‌اند لیکن واقع تاریخ ، درست عکس این ادعاهای ایشان را نشان می‌دهد . این سنی‌زدگان ، برای کمک به خلیفگان می‌خواستند به جای سلطه‌ی نظامی از دست رفته‌ی عرب ، دست کم ، نفوذ سیاسی ایشان را بر ملت رنج دیده‌ی

ایران تثبیت نمایند. اینان می‌کوشیدند تا اندیشه‌ی چارچوب‌شکن گنوسیزم باستانی ایران را به درون چارچوب سنی‌گری بکشند. نتیجه‌ی کار ایشان، سنت‌زدگی عرفان ایران و ازمیان رفتن هسته‌ی علمی آن می‌بود. (پانوشته‌های 176 تا M 178, 200) نیز دیده شود. برای کار آندامی ص 243 و برای حلال و حرام ص 412 پانوشته M 145 دیده شود.

192 - برای جدا کردن فلسفه‌ی غزالی از فلسفه‌ای که با آن جنگید، می‌توان گفته‌ی ابوبکر ابن عربی قاضی اشبیلیه ( 546 هـ - 1151 هـ ) را یاد کرد که: « شیخ ابوحامد برای ویران کردن فلسفه به درون آن رفت اما بیرون شدن نتوانست ». این را علی قاری در شرح شفای قاضی عیاض، چ استانبول 1299 هـ ص 509 آورده است.

193 - B : إحياء العلوم 1 : 96 - 11 .

194 - B : الاقتصاد في الاعتقاد. قاهره. چ قبانی ادبیات. بی‌تاریخ. 102.

195 - B : ياقبي . روض الرياحين . قاهره 1297 . 28 . 13 .

196 - B : ميزان الأعمال . قاهره . چ صبری کرد 1328 هـ . ص 150 .

نیز همانجا 164 از بی‌ارزشی فقه به ویژه شاخ و برگ‌سازی و خلافت‌های آن گفتگو کرده است. او آشکارا می‌گوید: که خود برخلاف إجماع فقیهان عقاید صوفیان را پذیرفته است. این کتاب برزمانی گواه است که غزالی تازه به گوشه‌نشینی گرائیده هنوز به پرمه زنی نرفته بود، و از نظر پیشرفت اندیشه‌های او دارای اهمیت بسیار است.

197 - B : إحياء علوم الدين 1 : 87 \* 10 .

198 - شعرانی، صوفی دیگر که زمانش به ما نزدیک‌تر است، در این زمینه‌ی کلامی، برای سنجش فتواهای مختلف مذهب واره‌ها در شماره‌های پرستشی، و تعیین روابط آنها بایکدیگر، نظریه‌ای ویژه پیشنهاد کرده، که به موجب آن: هر فتواری ارزشی ویژه‌ی خود است؛ شریعت خود دودرجه‌ی سنگین و سبک دارد. سنگین برای مکلفانی که تن نبروند یا ایمانی

استوار می‌دارند و خدا از ایشان پارسائی و گذشت می‌خواهد، سبک برای  
 تاوان که شریعت برایشان آسان گرفته، سهل‌انگاری می‌نماید. پس  
 گروه‌های فقهی که در يك مآله فتوای گوناگون دارند، هر يك  
 نمایندگی يك درجه‌ی شریعت هستند که ارزش مذهبی برابر داشته اختلاف  
 آنها نسبت به درجه است. از همین روی شعرانی کتاب خویش را « میزان  
 الشریعه » نامیده است. ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 38 : 676.  
 اینک باید گفت که این نظریه را که شعرانی در کتابهای خود کشف بزرگ  
 خویش خوانده است، در حقیقت بیش از پنج قرن پیش ازو، ابوطالب مکی  
 ( م 386 ه - 996 م ) در « قوت القلوب » 2 : 20 چ قاهره 1310 ه پیشنهاد  
 نموده است. غزالی نیز به بهره برداری از تألیف‌های این مرد خستوان است.  
 می‌توان هسته‌های این مآله را به سده‌ی ( 2 ه - 8 م ) بازگردانید.  
 محدث پارسا، عبدالله بن مبارک ( م 181 - 797 م ) میان دو حدیث متناقض  
 چنین آشتی داده است که: یکی به خواص و دیگری به عوام روی می‌دارند.  
 ( از « تحاف السادات المتقین » چ قاهره 1311 7 : 572 ) . ن. ک: آنچه  
 هارتمان M. Hartmann درباره‌ی ابن مبارک در مجله‌ی آشوری 23 : 241 آورده  
 است.

[ M : باید گفت: آندیشه‌ی درجه‌بندی مذهب از آثار مانوی است که  
 از بودائیان گرفته بودند، این آندیشه در سده‌ی ( 2 ه - 8 م ) میان  
 گنوسیستهای مسلمان رواج می‌داشت و با حکومت سنی که مانند مذهب  
 زردشتی بی‌مرکز و درجه بندی است ( ص 364 ) در مبارزه می‌بود. درجه‌بندی  
 در آثار صوفیان و اسماعیلیان فراوان دیده می‌شود. اگر بیاد آریم که عبدالله  
 ابن مبارک صاحب تألیف‌ها و طرفدار بوحنیفه و اصحاب رای ( ابن ندیم  
 228, 202 ) و استاد سهل شوشتری، خود ثروتمندی هندو زاده، متولد مرو، و  
 مولاشده‌ای بوده، که سخنان حکمت آمیز از دوست گبر خود نقل می‌کرد  
 ( عطار ) و در دل مردم بیش از هارون رشید خلیفه جا می‌داشت



(ابن‌خلکان 2: 237) خواهیم دانست که ریشه‌ی هندی‌مسأله به‌پیش‌آزسده‌ی (2 - 8) نیز میرسد .

198 - M : در اینجا باید به‌فرق میان حلول و اتحاد آگاه بود . اتحاد با خدا آندیشه‌ای هندیت که برزمینه‌ی وحدت وجود هندی استوار است . انسانی همچون حلاج بادوری جستن از عدمیات ماده ، مانند قطره‌ای بادریای وجود متعده می‌گردید . اما حلول برزمینه‌ی دوئیت خالق و مخلوق استوار شده ، آشتی‌گونه‌ای میان دو آندیشه‌ی هندی و یهودی است . خدای خالق جهان در آدمی مانند مسیح حلول می‌کند . هر گاه غزالی به اتحاد حله می‌کند ، نظرش به عرفان هندیت و آنجا که با حلول می‌جنگد با مسیحیان درستیز است .

198 - M : برای جدائی احکام عقلی از احکام سمعی ( وصفی ) ، و ارجاء در احکام شرعی ( سمعی - وصفی ) و ریشه‌ی هندو ایرانی این آندیشه پانوشته 29 بخش 3 ص 242 - 246 ، پانوشته 140 بخش 4 ص 410 دیده‌شود .

199 - إحياء العلوم غزالي . 1 : 54 .

[ M : غزالی این آندیشه‌را نیز از گنوسیه‌های مسلمان گرفته است . راوندی شیعی ( 245 هـ - 899 هـ ) می‌گوید : حقیقت انسان دل‌ار است ( مقالات اشعری 2 : 26 ) . برای فهم مقام دل‌تزد مانویان و گنوسیه‌های مسلمان پانوشته 141 ص 410 - 411 دیده‌شود ] .

200 - B : برای این تعبیر ن.ك: مجموعه‌ی اسلام. هانس باور Hans Bauer 4 : 159 .

200 - M : همچنانکه نباید اثر شخصیت‌ها را در مجرای تاریخ نادیده گرفت ، نیز نباید نیروی محیطی که ایشان را آفریده است فراموش کرد . چه در این صورت ، رواج بی‌مقاومت آندیشه‌های غزالی در خاور ، و برخورد آن با مقاومت در غرب بی‌جواب خواهد ماند .

ما در خاور ، در عصر غزالی با ملت ایران روبرو هستیم که اعراب

مهاجم را در خود ذوب کرده ، افکار گنوستیک خویش را در مدت پنج قرن بامبارزه‌های گوناگون بر اعراب و بر کشورهای که زیر سلطه‌ی ایشان آمده بود ، عملاً تحمیل کرده بود .

این کوششها پس از فرونشستن یورش قازبان به صورت ایجاد انجمن های علمی ( ص 257 ) و گروه‌های مذهبی رخ می‌داد و با کشتار و زندان و آدم سوزی‌ها پاسخ می‌گرفت . در سده‌ی سوم دربار خلافت عرب اضافه بر کشتار ، دست به مبارزه‌ی ایده نولژیک زد (پانوشته 168 ص 417 . 418 ) . لیکن مأمون عباسی که به منظور مبارزه با گنوسیزم به ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونان تن در داده بود ، با این رفتار خود ضربتی سهمگین بر دیوار بلند تسنن و خرافات زد از این روی آن‌دکی پس از او ، خلیفه‌ی متمصب متوکل ، برای جبران آن شکستگی ، فشار بر گنوسیزم را افزوده و راه اسلام سنی را یکسره به توحید عددی انداخت . در سده‌ی چهارم ، دواثر ادامه‌ی فشارهای یاد شده گنوسیستهای میان‌رو صوفی ، همچون سلیمان ( م 412 هـ - 1021 م ) نوعی سنی‌غائی آغاز نمودند . گنوسیستهای تندرو شیعی نیز به دست کلینی ( م 329 هـ - 940 م ) و ابن بابویه صدوق ( م 381 هـ - 991 م ) کاری مانند او را انجام دادند . این سنی‌زدگی گنوسیستها ( بنده 15 و 16 ص 353 ، 355 ) ، سفیان را نیز يك گام به جلو کشانید ، تا آنجا که اشعری ( م 330 هـ - 941 م ) پرده‌ی آهنین ضد گنوسیزم و فلسفه را دریده ضربتی سخت تر از ضربت مأمون بر پیکر تسنن وارد کرد . در سده‌ی پنجم ، مفید ( م 413 هـ - 1022 م ) و طوسی ( م 460 هـ - 1067 م ) نیز گنوسیزم شیعی را سنی‌نما کردند . در عین حال در همین وقت سید رضی ( م 406 هـ - 1015 م ) خطبه‌های گنوستیک پراکنده‌ی علی را گرد آورد و « نهج البلاغه » را پشتوانه‌ی شرعی اندیشه‌ی گنوسیزم ساخت . گنوسیزم صوفی نیز به دست بونعم اصلهانی ( م 430 هـ - 1038 م ) و قشیری ( م 465 هـ - 1072 م ) و هجویری ( م 465 هـ - 1072 م ) و خواجگی انصاری ( م 481 هـ - 1088 م ) همان کار را انجام داد (پانوشته 177 ص 421 ، 422 )

اما تسنن هنوز به اِتکایِ دربار خلیفه‌ی بغداد مقاومت می‌کرد و سوزانیدن کتابخانه‌هایِ گنوسیست‌ها ادامه می‌داشت (ابن اثیر سال 447). تدریس فلسفه حتا از کتابهایِ اشعری نیز ممنوع بود، تا آنکه نظام‌الملک سنی‌نما، با گشودنِ مدرسه‌هایش لاشیِ تسننِ باستانی‌را به خاک سپرد.

بأندک توجه بدین دورنمایِ جریانِ تاریخِ درخواهیم یافت که غزالی مؤسس تسننِ گنوستیک جز تدوینِ پراکنده‌ها و آب‌رفنگ زدن به آنچه در آن محیط انجام یافته، اما کم‌رننگ بود، کاری نکرده است. آری اشعری و غزالی نسبت به محیط ایران آذروز عقب افتاده بودند، ولذا مذهبشان موردِ پشتیبانیِ محافظه‌کارانی چون نظام‌الملک طوسی (پانوشته 107 بخش 3 ص 280 - 281) قرار گرفت، همچنانکه نظام‌الملک مدرسه‌هایِ محافظه‌کار خود را بر ضد حوزه‌هایِ مخفیِ دروسِ مترقیِ شیعیِ اسماعیلی ساخت، غزالی هم «إحیاء العلوم» خود را در برابر کتبِ مترقی‌تر کلینی و ابن بابویه و طوسی ترتیب داده است. شاید اگر ظاهر سازی‌هایِ غزالی صورت نمی‌گرفت، آندیشه‌یِ مترقی‌تر شیعه بر رقیبِ پوسیده‌اش تسننِ پیروز شده کارش را یکسره می‌کرد. اما باهمیِ اینها نمی‌توان خدماتِ غزالی‌را به پیشبردِ آندیشه‌یِ انسانیِ گنوسیزم فلسفی ایران نادیده گرفت. غزالی که در بک خانواده‌یِ گنوسیستِ ایرانی پرورش یافته بود. آموزشهایِ مترقیِ گنوسیست‌ها را گرفته لباسِ تسننِ پوشانید و رواج داد و خرافاتِ ایشان را به خودشان پس داد. او تا می‌توانست از خشونت و توحشِ سنیان بکاست. کج‌دهینهایِ غزالی به فلسفه و گنوسیزم، در برابر رسمی کردنِ اصولِ مترقیِ انسانیِ آن، گرچه در لباسِ دشمن بود، سزاوارِ نوعی ستایش است. به همین سبب مؤرخانِ فلسفیِ شیعی که نظری ژرف‌تر می‌داشتند و مانند شعیبان باستان، به آنترا سیمونالیزم مذهبی معتقد بودند و حق‌را در هر لباس و به هر زبان لایید می‌کردند، همچون صاحبِ «مجالس المؤمنین» و صاحبِ «ذریعه» غزالی‌را

شیعی به‌شمار آورده اند و ازین‌راه مورد اعتراض ساده‌بینشان قرار گرفته به « شیعه تراشی » متهم شدند .

اما در غرب وضع دیگر بود. ما از ملت اسپانیولی آندلس بحث نداریم. ما در آنجا با نازیان روبرو هستیم که ملت اسپانیا به سبب عقب افتادگی نتوانست ایشان را ذوب کند از این‌روی پس از مدتی به سبب ضعف اعراب ایشان را بیرون انداخت ، عرب در آندلس با تمدنی برخوردار نکرده تا تمدن شود . در آنجا از گنوسیزم خبری نبود تا پیاموزد ، ازین‌روی هنگامی که بوی گنوسیزم شرق را از کباب‌های غزالی شنید برای سوختن آنها آتش پیا فروخت . در شمال آفریقا نیز هنگامی تصوف پذیرفته شد که قبلاً در شرق سنتی زده شده و مغز هندو ایرانی آن تقریباً نابود گردیده و تنها پوست خرافاتی آن بد آنجا رسیده بود. پانوشته M 190 ص 424 نیز دیده شود.

201 - ن. ک: ZDMG 53 : 619 یادداشت 2 .

202 - B : ن. ک: شرح هانس باور Hans Bauer مجموعه‌ی اسلام 4 : 159 ، مکدوئالد « زندگی غزالی ، مجله‌ی انجمن آمریکائی خاورشناسی 20 : 1899 ص 96 .

203 - خواننده می‌تواند ألقاب ستایش آمیز دیگری هم برای غزالی بیابد . مانند آنچه بر پشت يك قلمدان دیده می‌شود که در موزه‌ی قاهره ( دارالآثار العربیة ) نگاه‌داری می‌شود ، گویند به غزالی پیش کش شده است ، ولی در آن شك است . ( نشریه‌ی مؤسسه‌ی مصر . سال 1906 ص 57 که در آنجا معرفی شده است ) . درباره‌ی « مجدد » ن. ک: گل‌زیر « سیوطی و ویژگی کارهای ادبی او » در مجموعه‌ی دانشگاهی فلسفی تاریخی وین 1871 دوره‌ی 80 ص 7 ببعد .

204 - ن. ک: « مقدمات کتاب الهدایة » چ دارمشتات 1904 ص 14

یادداشت 2 .

204 - M : واژه‌ی « حجت » را نیز سنیان از گنوسیست‌ها گرفته‌اند.

این واژه عنوان یکی از درجات مذهبی اِسماعیلیان است که صاحب آن یک منطقه را زیر نظر می‌داشت. در «کافی» بایبزرگ و بیهی آن دیده می‌شود. کیسانیان در سده‌ی (1 هـ - 7 هـ) مختار ثقفی را «حجة الزمان» می‌نامیدند. دورنیست که نویسندگان عرب «خواجه‌ی زروان» را بدین شکل تصحیف کرده باشند. واژه‌ی «خواجه‌ی دوران» در آدب فارسی قاعصر صفوی نیز به کار می‌رفته است.

205 - B : درباره‌ی خصوصیات غزالی، برخی بخشها از مقالات گلدزهر در مجله‌ی فرهنگ معاصر ص 114 - 115 دیده شود.

[ M : در چاپ عربی پانوشته 207 در اینجا نهاده شده است ] .

206 - B : نماز نشانه‌ی یک مسلمان است (ابن سعد 3 A : 5,254 : 145) .  
در یکی از شمار حارث بن عبدالله الجمعدی مسلمانان را «گروه نماز» خوانده.  
بی‌نماز را جزو مسلمانان نتوان شمرد (ابویوسف . کتاب الحجاج 7,45) .

[ G : بر یکی از همزمانان احمد حنبل ، حرب بن اِسماعیل فقیه و دانشمند کرمانی (288 هـ - 901 هـ) چنین خرده گرفتند که در کتابش «السنة والجماعة» به برخی از اهل نماز که باوی اختلاف می‌داشت ناسزا گفته ( یاقوت . معجم البلدان 3 : 213 ) ] .

207 ن. ک: مقدمه‌ی گلدزهر بر کتاب عهد بن تومرت . جزائر 1903 ص 58 - 60 .

208 - کتابخانه‌ی جغرافیائی عرب . دو گویه . 3 : 365 - 366 .

209 - ن. ک: مقدمه‌ی گلدزهر بر عهد بن تومرت . همانجا ص 57 .

210 - ن. ک: تاریخ جنبش حنبلیان . از گلدزهر در ZDMG 5 : 62 :  
در جای دیگر ابو معمر هذلی ( پانوشته 86 بخش 3 ص 273 ) می‌گوید :  
« هر کس بگوید : خدا سخن نمی‌گوید ، نمی‌شنود ، نمی‌بیند ، نمی‌پسندد ،  
خشمگین نمی‌شود ، کافر خواهد بود ، البته معتزله راهی جز تأویل این صفتها  
نمی‌داشتند ، اما خود احمد حنبل هم هنگام آزمایش ضعف نشان دادو

چیزهایی گفت و جانش را خرید و از شکنجه رها کرد ، تا آنجا که خودش می گفت ، کافر شدم تا توانستم آزاد شوم ( کفر گفته بیرون آمدیم ) تذکرة الحفاظ 2 : 56 .

211 - ن . ك : ZDMG 57 : 395 . نیز ابن سعد 6 : 191 از قیه سخت گیر کوفه ابراهیم نخعی همزمان حجاج ( 96 هـ - 714 هـ ) برخی گفته‌ها درباره‌ی مرجیان یاد نموده که در آنها لگام خشم خویش بر این مذهب باز می‌نهد و مردم را از عقبت آن و از آمدن او با پیروان آن می‌ترساند و آنرا بدعت و فو آورده می‌خواند . لیکن هیچگاه واژه‌ی کافر یا کفر بر زبان نمی‌آورد . برای در سده‌ی دوم هستی روحیه‌ی متعصبانه را می‌بینیم که نزد سفیان ثوری و گروهی سخت گیر زنده شده است ، که از شرکت در جنازه‌ی یکه مرجی خودداری ورزیدند ، در صورتی که وی در زندگی پرهیزگاری ستوده می‌بود ( ابن سعد 6 : 252 - 254 ) اما مسلمانان ایشان را کافر نمی‌خواندند . از نشانه‌های نرمش در این عصر نیز ، سرزنی است که سفیان ثوری بر این رفتارشن ، دریافت داشت ، همچنانکه گناهی کرده‌اشد .

211 - M : شاید بتوان نرمش نخستین سده و سخت گیری در سده‌ی دوم را چنین توضیح داد که اسلام نزد سران عرب در آغاز کار که هنوز شعارهایش شکل قطعی به خود نگرفته بود ، جز تسلیم به سلطه‌ی ایشان و تلفظ شهادتین شرطی نداشت . سپس کم کم هر کار یا عقیدتی که در شمار شعارها جاگزین می‌شد و بر شرایط مسلمانی افزوده می‌گشت ، نخست در مرکز خلافت بر مردم تحمیل می‌گردید و سپس آندک آندک به مناطق دورتر سرایت دارد می‌شد . چنانکه مقدسی در ( سده‌ی 4 هـ - 10 هـ ) درباره‌ی مردم دماوند می‌گوید : این مرجیان از مسلمانی تنها شهادتین را بر زبان رانده و مالیات می‌دادند . نمونه‌ی دیگر آنکه جرأت معتزله و شیعه در انکار معجزه تاهنگامی ادامه می‌داشت که هنوز معجزه در شمار عقاید سنتی دولتی تثبیت نشده بود ( مقاله‌ی معجزه . کا 52 - 54 ) نرمش سفیان در برابر

قدریان نیز تا هنگامی ادامه داشت که عقیدت جبر صورت رسمیت نیافته بود. پس همینکه در سده‌ی (۵۳ - ۵۹) معجزه و جبر به صورت عقیده‌ی سنی دولتی درآمد، مخالفت با آن‌ها جنبه‌ی سیاسی گرفته موجب سخت‌ترین مجازات‌ها گردید. همچنین است افکار قرامطه (پانویست 212) که نخستین مرحله‌ی آن جنبه‌ی نظری می‌داشت و از طرف دولت با واکنش سخت روبرو نمی‌شد، ولی همین که به سیاست مداخله کرد با سخت‌ترین مقاومت دولت عربی روبرو گشت.

چکیده‌ی سخن آنکه: هنگام یورش عرب بر عراق و ایران، هر آنچه از عقاید بومی به عربی گردآید شد بی‌مقاومت جزو عقاید عرب درآمد، زیرا که مهاجمان آلدیشه‌ای گسترده همراه می‌داشتند تا بر خوردی روی دهد. ولی همین که آراء متضاده محلی به عربی ترجمه شد، اعراب آن‌هایی را که با ذوق و منافع اقتصادی آنان جور بود پذیرفته دیگران را زندقه و کفر نامیدند. پس ریش مرحله‌ی نخست ناشی از خلاء عقیدتی عرب و سخت‌گیری مرحله‌ی دوم ناشی از خشونت صحرائی ایشان بوده است.

212 - آراء نرم‌تری نیز هست مانند حکم پاک آلدبشی و امانت قرمطیان که در باقوت مرگلیوت 86:1 دیده می‌شود.

213 - آراء دارندگان چنین عقاید در «المقدمات الکلامیه» از سنوسی دیده می‌شود. ج. لوسیانی *J. D. Luciani* ص 96 - 112 ] *M*: ریش غزالی ناشی از کتوسیزم خانوادگی او است نه سنی‌گری او. ص 125 و پانویست نهمی در بند 5 بخش 5 دیده شود.

214 - جاحظ. حیوان. 1. 80 و 103.

215 - B: فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه. چ. قبالی. قاهره. ترقی

1319 هـ. 1901 در بخشهای دیگر نیز غزالی خود بدین مسأله می‌پردازد. مثلاً

216 - جالب توجه است که در تاریخ سنی گری پس از غزالی ، متکلمی پر تمصب مانند آن حنبلی پرشور تقي الدين ابن تيمية ZDMG 62 : 25 نیز در این مسأله به غزالی نزدیک شده است . در حالی که همیشه پیش از خرد گرایان بر او می تاخته است . وی در تفسیر سوره ی إخلاص ( قاهره 1323 هـ.ج. نسائی ص 112 - 113 ) گریزی بدین مسأله زده ، به آنجا می رسد که معتزلیان و خارجیان و مرجیان و نیز شیعیان میانه رو را نمی توان کافر شمرد ، زیرا که ایشان قرآن و حدیث را می پذیرند و جز در تأویل آنها خطائی ندارند . ایشان بر احکام مذهب اعتراض ندارند . لیکن جهمیان از این فتوا مستثنا هستند زیرا که آنان همه ی أسماء و صفات خدا را بی باکانه انکار می کنند . نیز اسماعیلیان مخصوصاً برای آنکه ارزشی به پرستش ها و احکام و شمارها نمی دهند . بدین ترتیب در این رأی میانه روان و رأی های دیگر مانند آن . که با سنت باستانی رزمش جورند ، همچنین در دو رأی متناقض دیگر می توانیم غزالی را با دشمن سرسخت او ابن تیمیه ی حنبلی ، در ضدیت با تعریفهای کلاسیک و مذهبی اسلامی ، همدیف بیابیم .



## ۱- اختلافات مسلمانان :

اسلام بیش از آنچه نقادی در دست تاریخ آن نشان می‌دهد، به فرزنی گروه‌ها  
& گوناگونی راه‌ها و ناسازگاری آموزش‌هاش، معرفی شده است.

بیشتر گناه در این اشتباه بر گردن دانشمندان کلام‌شناس خود مسلمانان  
است، ایشان یکی از حدیث‌های بی‌بوی را نادانست تفسیر کرده‌اند، و با اینکه مقصود  
از آن حدیث، ستایشی بوده است، بدین ترتیب که اگر ارزش اسلام 73 درجه  
باشد، در مقابلش ارزش یهودیت 71 و مسیحیت 72 می‌بود<sup>1</sup> اما کلام‌شناسان  
آنها به معنی پراکنده‌گی در 73 کرده فهمیده‌اند<sup>2</sup>.

دروغ همین دزک، تا نتوانستند بر شماردی گروه‌هایی افزودند که همگی  
می‌بایستی به دوزخ می‌رفتند بجز يك گروه که مذهبش رهائی بخش است، منی  
همانکه برابر سنت باشد<sup>3</sup>. البته در محیط‌های يك آندیش‌تر که می‌توانستند  
بر غزالی تکیه نمایند، تأویلی برای این حدیث یافتند که به دور آندیشی نزدیک‌تر  
می‌بود، و آن این که: «همه‌ی ایشان در بهشتند بجز زندیقان».

این فهم نادرست از حدیث سنتی که برای بیان 73 درجدهی فضیلت اسلام  
بود به 73 دسته تقسیم شد، در صورت اروپائیان نیز اثر نهاد. ایشان به اینکه  
چهار مذهب را فرقه‌های دینی به شمار آوردند بنده نکرده، هر آندیشه و هر اختلاف  
عقیدنی یا مذهبی را که از راه سنتی گری جدا بود فرقه‌ی دینی بر شمردند، هر چند  
که موفق به برپا ساختن گروهی جداگانه نشده باشند.

مثلاً، از نا آگاهی به تاریخ اسلام است که کسی معتزله را دشمنان کرده‌ها  
 بیاورد. شك نیست که متکلمان، هر يك بنا بر خواست خود، دیگری را، حتا تنها  
 برای نا هماهنگی در رأی تکفیر می‌نمود، و گاهی ایشان بطور جدی دشمنان  
 خویش را نامسلمان می‌خواندند، و آثار این تکفیر را نیز بکار می‌بستند، و پیری  
 سنی از پدر متمزلی خویش که قائل به آزادی اراده بود ایرت نمی‌برد، زیرا که  
 بنا بر قانون سنی اختلاف ملی مانع ایرت بردن است.<sup>3</sup>

ولی این تعصب و رزی با احساسات مردم مسلمان جور نبود، و این گونه  
 اجرای قانون ایرت‌زکاری تا بخر دانه و نادرست و دور از راه راست می‌شمر دند.<sup>4</sup>  
 مادر اسلام فرقه‌ی دینی که بتوان بدستی آنرا بدین نام خواند، تنها آن  
 گروه‌ها را می‌یابیم که از سنت دور گشته، آموزشهای ثابت اسلام را که  
 مسلمانان در قرونهای گذشته‌ی تاریخ خود نایب کرده‌اند بپذیرند، یعنی گروه‌هایی  
 که در مسائل اساسی که نزد اکثریت مسلمانان بر اهمیت به شمار زنده است،  
 با اجماع مخالفت و درزیده‌اند.

#### جنبه‌ی سیاسی فرقه‌ها:

این گونه دسته‌ها که تا کنون نیز در جهان اسلام هستند، تاریخشان به  
 کهن ترین دوران اسلام باز می‌گردد، و بر خلاف آنچه ممکن است به تصور آید،  
 زشی از اختلاف نظر در مسائل مذهبی نبوده، بلکه از سازگاریها در شکل  
 سازمانهای سیاسی پدید آمده‌اند، که در اندیشه‌ی مسلمانان اهمیت درجه‌ی  
 اول را می‌داشت.<sup>4</sup>

در واقع نیز مسائل سیاسی در جامعه‌ای که بنیادش بر زمینه‌ی مذهبی نهاده  
 شده باشد، لاچار در لگم مذهبی به خود می‌گیرد، و نمای برونی آن مصطلحات‌های مذهبی  
 خواهد بود، و به کشاکشهای سیاسی رنگی ویژه خواهد داد.  
 نکته‌ی مهم در جنبشهایی که در صدر اسلام منجر به نخستین دسته بندی‌های

مذهبی گردید، آن بود که با آن آندیشه‌های مذهبی بستگی یافت، که در همان عربستان روئیده بود، و چون این آندیشه‌ها در اثر آمیختن با عوامل خارجی و عناصر ایرانی گسترش یافته پیرومند شد، بنحوی می‌توانست به دسته بندیهای مسلمانان رنگ مذهبی بدهد.

با این همه، باز در آغاز کار، نزد مسلمانان، مسائل سیاسی درجه‌ی اول اهمیت را می‌داشت، و جنبه‌های مذهبی بعدها بدان پیوست، و مانند خمیر مایه آنرا پیرورد. سپس این جنبه‌های مذهبی کم‌کم به صورت عناصر فعال درآمد، که به ادامه‌ی این دسته‌بندی و آشکار کردن جدائیها و نامآزگاریها کمک نمود.

۱- جانشینی محمد:

یستمبر در حالی در گذشت، که مسلمانان هنوز به درستی و بی‌شبهه، نظر او را در مورد فرمانروائی بر گروه مسلمانان نمی‌دانستند، و از این روی حل مسأله‌ی جانشینی مشکل‌دامن گیر ایشان گردید. پیروزی مسلمانان در گزینش و وقیبت آمیز جانشین او، ادامه‌ی کار یستمبر و استمرار راهش را تأمین کرد.<sup>۹۰</sup>

ولی از همان آغاز طرح مسأله‌ی جانشینی، در میان بادران بزرگ، گروهی از چگونگی انتخاب سه خلیفه‌ی نخستین، ابوبکر، عمر، عثمان، به سبب مراعات نشدن نزدیکی با خاندان یستمبر، ناخوژسند بودند.<sup>۹۱</sup> این گروه ترجیح می‌دادند که علی برای جانشینی بر گزیده آید، که پس عمر او و نزدیک ترین خویشاوندانش را اضافه بر آن، شوهر دخترش فاطمه بود.

این گروه فرصتی مناسب برای شنوآیدن صدای خویش نیافتند، مگر هنگامی که خلیفه‌ی سوم عثمان فرمانروائی دولت اسلام را داشت. او یکی از خاندان امویست که زبیشان ابوسفیان، باقیله‌اش، با اسلام در کهواره جنگیده بودند، البته امویان بعداً مجبور شده بودند پس از پیروزیهای اسلام در همان زمان یستمبر، به زیر درفش اسلام در آیند.

نفوذی که بنی امیه نمان خلافت خویشاوندشان در دولت اسلام بدست آوردند و امتیازات مادی که در اثر آن بهم زدند، آشوب ناخوردندان در ابرانگیخت، سپس آنانی که دولت، ایشان را بی اعتنا کنار زده بود، بدیشان پیوستند، و خلیفه کشته شد، و کشاکش میان یاران علی و پیروان خلیفه کشته شده، که بزودی به خواصخواهی برخاسته بودند، در گرفت. تا آنجا که معاویه حاکم شام را در مطالبه ی خلافت یاری دادند.

با اینکه عثمان به قبیله ای پیوند داشت که به درستی ایمان به دین جدید شهرت نداشتند، باز کزافه است که او را به ضعف ایمان یا به سستی در راه اسلام متهم نسائیم. در سرلیت نه تنها که دشمنان عثمان بدو می زدند، تهمت بی مبالاتی به احکام شرع نمود، بلکه او را که در حال خواندن قرآن به آغوش کشید. او بود که به قرآن توجه کرد و کوشید تا آنرا به شکل نهائی خود رساند، که تا به امروز نیز یگانه متن پذیرفته شده از قرآن بشمار است.

علی: با همه رنگه مذهبی که ابوبکر به خود داده بود، باز هم جنبشی هر چند ناچیز، در عهد وی در کنار جنبش دشمنان سنی، ابروخ داد. شورشیان مذهبی در آن علی را برای اختلاف سزاوارتر می دیدند، و این حق او را خدائی می شمردند. لیکن علی حتما جانشینی مرتعی چهارم را نیز نتوانست به کمک ایشان برای خود تثبیت کند، و ناچار بود بیعت مسلمانان همه ی شهرها را بدست آورد. و ازین رو ناچار شد، با خون خواهان عثمان و سردار ایشان معاویه ای اموی بیند.

داوری: معاویه و یارانش در جنگ صفین، با اختراع ینک حیلای ماهرانه ی جنگی، که او گت مولتر "آرا" د از زشت ترین و بدترین مسخر گبهای تاریخ بشر، خوانده است، پس از یک جنگ خونین که نزدیک بود صفوف ایشان را درهم شکنند و ایشان را نابود سازد، توانستند به تشکیل یک هیئت داوری دست یابند.

اگر از نظر سیاسی در بازه‌ی علی فضالت کنیم می‌بینیم که او با پذیرش این حل به ظاهر مسالمت‌آمیز سخت‌سستی نشان داده است. او به خیال خود خواست ریشه‌ی کشاکش را سوزاند، اما در نتیجه، یک سره قربانی آن حقه‌بازی گردید و دنده‌ش پیروز گشت. برای پیش‌بینی شکست نهائی دبی پرو و بیای از بازی به هوشیاری فراوان بود. حنا اگر چه شمیر کشنده اش کلاه کشاکشی را که او به دوش کشیده بود به‌سره نمی‌ساخت.

پیدایش خارجیان: پذیرفتن علی داری را نخستین انگیزه‌ی پیدایش یکی از فرقه‌های مذهبی اسلام شد. در اردوی خلیفه، مؤمنانی متعصب بودند که می‌گفتند: مائهی جانشینی پیغمبر را نباید به رأی شخصی سپرد، بلکه باید آنرا با جنگ و مبارزه و خوربزی حل کرد.

اگر ساطه‌ی فرمانروائی خدائی است، پس حل مشکلات آن به دست آدمی و به شکل دیوانی تواند بود. و ازین روی شعار «داوری جز خدا نیست» را بلند کردند و از لشکر علی و بازایش جدا شده در تاریخ اسلام به «خارجیان» خوانده شدند. چون از دیگران جدا شده بودند، ایشان حق علی و معاویه هر دو را در خلافت منکر شدند، چون آن دو به دین و آئین پشت پا زده بودند.

نظریات خارجیان: خارجیان دانستند که آنچه در جنگهای علی انجام داده بودند در راه خواست خدا و حکم او<sup>6</sup> نبوده، بلکه انگیزه‌ی این کشاکشها و خراستگاه آن، مصلحت‌های دنیای و کوشش برای برتری جوئی و فدوت و آزمندی شخصی بوده است. <sup>7</sup> به نظر آنان خلیفه باید از میان بهترین فرزندان ملت اسلام از راه انتخاب آزاد و بی‌قید و بند برقرار گردد.

پس از شرط آزادی انتخاب خلیفه، همه‌ی تابع منطق مرتب برین مقدمه را بیرون آوردند. پس خلافت را آن کوه که آن روز کار معمول بود و بزمی قومی دانستند که تنها آنها ازین امتیاز برخوردار باشند، بلکه اختصاص آن را به قبیله‌ی قریش که پیغمبر از آنان بود نیز منکر شده گفتند: شایستگی

وآمدگی يك سپاه جیشی، برای خلافت از يك اشراف زاده‌ی قبایل حیدرآباد  
کتر است ۱

ایشان در مقابل، برای خلیفه شرط نمودند که از همدی مردم در راه خدا  
بیمناک تر و فرمان بردارتر و دین‌دارتر و احکامش را بیرونتر باشد. و اگر رفتار  
با این شرایط جور نیامد یا نتوانست انجام دهد، ملت حق عزول او را خواهند  
داشت.<sup>۷</sup>

سخت‌گیری ایشان همه گیر بود. نظر ایشان از نظر سنیان نیز سخت گیرانه‌تر  
می‌بود، و در این رفتار دست عکس مرچته بودند. ایشان کارهای اندامی را جزو  
مکمل ایمان می‌شمردند، تا آنجا که هر نقاب کبیره را نه تنها گناه کار بلکه کافر  
می‌شمردند.<sup>۸</sup> [B: درباره‌ی اینک آیا اوبه‌ی يك چنین گمکاری پذیرفته شدنی  
است؟ یکی از پیروان فقه‌ی خوارج به نام عبیدمازینی زهریر (256-257 هـ. 870) ]  
بر ضد مخالفین مسأله در حوالی موصل جنگی سخت کرد، زیرا که وی برای  
پذیرش رأی خشن، بینه‌آمدگی نداشت.<sup>۹</sup> [دانشمندان باختر حق داشتند که  
ایشان را به سبب همین روحیه سخت‌گیرانه که در اخلاق مذهبی آنان هویدا  
بود، به لقب دپانگ کنندگان اسلام، [B: مانند پوریتان Puritan های  
مسیحی] <sup>۱۰</sup> بخوانند.

از خصوصیات اخلاقی آنان اینک میان احکام فقهی و ایامه‌های اخلاقی  
رابطه‌ای سخت استوار نموده بودند که سنتهای مسولی اسلام به پای آن‌امی رسید.  
برای نمونه می‌توان مسأله‌ی تبدی زبرد را یاد کرد: فقه اسلام کارهای وضو شکن را  
معین کرده است، که همگی کارهای اندامی هستند.

فقه خارجیان همه‌ی آن مرزبندی را بی‌قید و بند پذیرفته ولی چیزی بدان  
افزوده است، و من آن‌دگی از آن را از کتابی که به تازگی درباره‌ی مذهب این  
فرقه پخش شده است می‌آورم: <sup>۱۱</sup> «دو چیز وضو شکنند می‌شود به سبب آنچه بر زمان  
آید از دروغ و غیبتی که همایه آزار باشد، یا کسی را که زهره‌ی گفتن آن

در روی او ندازد یازارد. و نیز شکسته گردد با خبر چینی، که از روی دشمنی و کینه با مردم بود. هر چه آدمی بر زبان راند از نفرین و دشنام و لعن، در باره‌ی آدمی زاده‌ی دیگر با حیوان، انسان‌ها از حالت طهارت بدرمی‌کند پس باید پیش از نماز، دوباره وضو گیرد.

بنابراین همه‌ی دروשהا و بدگویی‌های بی‌شرمانه و ناسزاها، و بدنبال آنها همه‌ی بد کرداریها و پستی‌ها در شکستن طهارت دست کمی از نجاست جسمانی ندارند. پس پاکیزگی اخلاقی از واجباتی است که نه از بی‌آن دست نود<sup>12</sup>. چنین است اصول اخلاقی و سیاسی که به مذهب خارجی رنگ مخصوص داده است، و خارجیان آنها را همچون باید‌های مذهب خویش گرفته، پس از استوار شدن خلافت به دست امویان، با ایشان، مبارزه کرده، ایشان را به فسق و فجور و غصب خلافت نسبت دادند، و در اطراف امپراتوری گسترده‌ی عرب آشوبها به راه انداختند.

نقضهای توده‌ای: خارجیان گروهی معین در مرزبندی شده نبودند؛ و هیچ‌گاه زبرد رفتن بک خایفه که ایشان را فراهم کرد آورد بیامداد، بلکه گروه‌های پراکنده‌ی آنان در پیرامون کشور به سرپرستی بزرگانشان مزاحمت فرمانداران را فراهم کرده و با ایشان کلنجار می‌رفتند. بطوری که همه کوشش فرمانداران بزرگ صرف مبارزه با آنان می‌شد، فرماندارانی که استواری‌ستوهای خلافت اموی به مهارت جنگی آنان بستگی می‌داشت.

بزودی مابقی بی‌چیز و بی‌لواهی جامعه‌ی اسلام بدین خارجیان، که ایده‌آلهای دمکراتیک آنان و اعتراضهایشان بر ستمکاری فرمانروایان، خوش آیند مردم بود، پیوستند.

شورشهای خارجیان همواره دست‌آویزی برای هر آشوب ضد اموی می‌شد. بربرهای آزادیخواه شمال آفریقا نیز در شورشهای خود بر ضد فرمانروایان اموی از آن استفاده کردند. حقیقت مقاومت و جانبازی بربرها، از دیده‌ی تاریخ نگاران

مسلمان در مانده است<sup>12</sup> این مؤرخان در آن شورشها جز آتومی از آشوبهای خارجیان چیزی یافته اند<sup>13</sup> و از این روی در این کشورها استخوان بندی مذهب خارجی بیشتر از دیگر کشورهای اسلام عمر کرد، و توده های وسیع بر برها بدان گرویدند.

خارجیان پس از شکست شورشهایشان، به بررسی نظریات اخلاقی و سیاسی مذهب خود پرداختند و پس از آنکه آزمبارزه ی ملحقان بادولتها دست برداشتند تألیفات فقهی و کلامی بسیار بیرون دادند [ع: یکی از آگاه ترین دانشمندان از احوال ایشان آقای موتیلنسکی ناظر مدرسه ی قسطنطنیه در الجزائر بود که اخیراً 1907 اسلام شناسی به مرگ وی عزادار شد]<sup>14</sup>.

همچنانکه خارجیان در سده اسلام، در حال، جنگ و گریز، به صورت گروه های پراکنده موجود آمدند، می بینیم این گوناگونگی در تفصیلات آئین ایشان، به ویژه در اعتقادات و نظریاتی که به بزرگان قدیشان نسبت داده شده آشکار است.

اختلاف در مذهب ایشان شکفتی ندارد. زیرا که پایه هایش در دوران جنگ و آشوبها نهاده شده است، وقتی که هنوز ایشان در گروه های مختلف پراکنده بودند. چشم گیر است که ایشان در برخی مسائل مهم عقیدتی، بامتنزه بسیار نزدیک می شوند.<sup>14</sup>

در دورانی که هنوز مذهب خارجی ناستوار و مشوش بود و به درجه ی همبستگی نرسیده، سبب می محکم شده بود. نزد فقیهان خارجی نوعی روحیه ی خردگرای *Rationalism* پدید آمد که ایشان را به سوی آزاد اندیشی در مسائل مذهبی کشانید. و این هنگامی بود که پدیده های مقاومت منفی برای مبارزه با سنن بر مذهب ایشان مسلط بود.

خارجیان و قرآن: در دورانی که ایشان با عقاید عمومی سنن مخالفت می کردند گروهی میان ایشان پدید آمد که قرآن را بگانه مرجع احکام می شمرد و دیگر



حدیثها در روایات را رد می‌کرد، زیرا که آنها از بیان اركان و تعیین احکام عاجز هستند.<sup>13</sup>

برخی دیگر نا آنجا پیش رفتند که در دستوری برخی سوره های قرآن هم خدشه وارد کردند، چنانکه «میسویان» سوزی بوسف را انکار نمودند و «عباده» گفتند که آن داستان است و ممکن نیست که داستان عشق جزو قرآن باشد، و دور می‌نماید که همسنگ سوره های دیگر کتاب مقدس خدا باشد.<sup>16</sup>

برخی از پرهیزگاران معتزله همین رأی را در باره آیاتی که به دشمنان پیغمبر - همچون ابولهب - دشنام داده است بیان می‌کردند. برایشان بگراں می‌آمد که آنها را از «ام القصب» بشمارند و آیهی «بلکه آن قرآن سترگ است که در لوح محفوظ می‌باشد» قرآن 85: 22 را، بر آن منطبق سازند.<sup>17</sup>

نمود اینکه خارجیان گاهی در احکام عبادتی و شرعی باستین اختلاف<sup>18</sup> داشته باشند ساده است، زیرا که ایشان همیشه از اجماع سنن جفا زیسته آمد. سنن که می‌گوشیدند حدائی خارجیان را آشکار بنارند. ایشان را «خوامس» پنج‌بیاں نام دادند. یعنی جدا شوندگان از گروه های چهار مذهب زاروی سنی.<sup>18</sup>

خارجیان امروزه هنوز در روزگار ما گروه هایی از مسلمانان هستند که مذهب خارجی می‌دارند. و از میان فرقه های خارجی که اختلاف های مذهبی، چنانکه گذشت، سبب حدائیشان بود، فرقهی «اباضیه» باقی مانده است که به عبدالله بن اباض منسوبند. اما مردم آفریقای شمالی ترجیح می‌دهند که آن‌ها را با زبیر (فتحة) آغاز کنند.<sup>19</sup>

هنوز اباضیان مخصوصاً در شمال آفریقا از گروه های گوناگون تشکیل می‌شوند.<sup>20</sup> چنانکه گروهی در مزاب *M. zab* در ایالت نفوسه *Nefusa* در طرابلس غرب هستند، و مردمش بگنمایندهی اباضی به مجلس مبعوثان قطنطینیّه

فرستاده‌اند، و گروهی دیگر در زنگبار در آفریقای خاوری می‌باشند. ولیکن میهن اصلی اباضیان که از آنجا مهاجرت می‌کنند کشور عربی عمان است. [B] که در آنجا ایشان احتمالاً برای نخستین بار سال 442 هـ 1050 م. به حکومت رسیده‌اند.<sup>21</sup> ]

چشم‌گیر است که خارجیان بیشتر در گوشه و کنار، جدا از ملت‌ها زندگی می‌کنند، در جاهائی که تقریباً فراموش شده است می‌زیند، تنها در سالهای اخیر است که کوششی برای جنبش و فعالیت در میان ایشان برای خودنمایی دیده می‌شود.

شاید، همین اهمیتی که دانشمندان اروپائی به آثار ادبی و کتابهایشان داده و برایشان پوشیده نموده است، ایشان را برانگیخته باشد که در سالهای اخیر چند کتاب مهم کلامی خود را چاپ کنند. بلکه ایشان در روزنامه‌ای که بخش می‌کنند دست به سندی تبلیغاتی نیز زده‌اند. اگرچه، گویا از این روزنامه، جز تنها چند شماره بیرون نیامده باشد.<sup>22</sup>

نتیجه: پس می‌توانیم خارجیان را، در جدول زمانی، کهن‌ترین ایشاعی مذهبی بشمریم که در اسلام رخ داده و تا کنون در میان مسلمانان و جدا از سنیان برجای مانده است. و می‌توانیم در تاریخ ایشان نمونه‌ای ساده و روشن، از پیدایش فرقه‌های اسلام و از چگونگی پرده‌کشی اندیشه‌های مذهبی بر کشاکشای سیاسی بدست آوریم.

3 - شیعه: باری، ایشاعی که اعتراض شیعیان و مقاومت ایشان بدید آورد در تاریخ اسلام مهمتر از جنبش خارجیان می‌بود.

کوچک‌ترین کتاب ابتدائی نیز در باره‌ی اسلام به روشنی می‌گوید: اسلام به دو بخش سنی و شیعی تقسیم شده است، و همچنانکه در بالا دیدیم، این ایشاعی به مآله‌ی حکومت بستگی دارد.<sup>23</sup> زیرا که کرده طرفدار اهل بیت از همان

نخستین عهد خلفای سگانه ، از حق اهل بیت در خلافت ، گریجه با آزادی و خموشی و بدون پرده دری آشکار بود ، دفاع می نمود .

لیکن پس از کشته شدن علی ، ایشان با دولتهای غیر علوی که حکومت را پس از علی غصب کرده بودند به مبارزه برخاستند ، بر حکومت امویان اعتراض نموده ، سپس بر همدی دولتها که پس از آنان آمده و نظریه ی ایشان را در جانشینی درست شرعی نمی پذیرفتند ، به اعتراض و مقاومت پرداختند . و هر بار که غاصبان ظلمی بر حقوق اهل بیت روا می داشتند ، افراد این گروه به مقاومت پرداخته « حق الهی ، علی و فاطمه و اهل بیت را به رخ آنان می کشیدند .

ایشان سه خلیفه ی پیش از نلی را نکوهیده متهم به سرکشی ، غصب و بهکاری نهوده ، کینه و انتقامجویی در دلها می پرورددند . و در همدی دوزاها ی تاریخ اسلام ، در هر فرصت ، که دست می داد ، شورش را آشکار کرده بر سزماها ی دولتی اسلام قیام می کردند .

نمای مذهبی شیعه : این مخالفت بطور طبیعی رنگ مذهبی نیز بخود گرفت ، زیرا که انگیزه های مذهبی بر آن غالب بود . پس مخالفان نخست به مسأله ی جانشینی پرداخته گفتند : بگانه رهبر قانونی مسلمانان از نظر دینی و دنیایی « امام » است که خدا پیشوائی را بدو داده است ، نه هر کس که بر کرسی نشسته و قدرت را از راه انتخاب مسلمانان بدست آورده است . ایشان ترجیح می دادند که بزرگ فرما را ، که در هر عصر از وی بر می کردند و از خاندان پیغمبر بود ، به لقب « امام » بخوانند ، زیرا که این واژه مفهوم يك مقام دینی و دنیایی هر دو را در بر دارد که در لقبهای دیگر یافت نمی شود .

نخستین امام علی است ، سنیان خودشان نیز وی را - بی آنکه از ارزش خلافت پیشینیا نش بکاهند - مردی صاحب فضل و علم بیش از اندازه می شمردند ، حسن بصری او را « ربانی این ملت »<sup>21</sup> خوانده است<sup>22</sup> .

ولی شیعه وی را ازین بالاتر برده ، گفتند : پیغمبر دانهائی را که از دیگران به علت ناشایستگی پنهان داشته بود ، بده سپرد . این علوم با خاندان علوی به ارث برده آمد . نیز : پیغمبر علی را آشکارا بد جانشینی خویش در رهبری ملت و حکومت و پیش بردن کارهایشان برگزیده است . پس او «وصی» می باشد یعنی به اراده ی پیغمبر برقرار شده است .

یکی از فرقهای اساسی میان شیعه و سنی<sup>24</sup> آنست که سنی نمی پذیرد که پیغمبر منافع شخص یا اشخاصی را ، هر کس باشد ، جدا در نظر گیرد .<sup>24</sup> دشمنان سنی می گویند : علی به تنهایی شایسته ی لقب «امیر المؤمنین»<sup>25</sup> است . در حالی که ابن لقب را همه ی خلیفگان از عمر به بعد می داشته اند ، و آنرا اروپائیان در قرون وسطا به صورت تحریف شده ی «میرامولین *Miramolin*» یا «میراموملین - *Miramomelin*» با «میراموملی *Miramomelli*» نوشته اند .<sup>26</sup>

جانشینان قانونی علی که به عنوان «امامت حق» مقام فرمانرانی و ولایت امور و دانش و صفات اخلاقی او را ارث می برند ، تنها فرزندان تنی علی ، از همسرش فاطمه و نوادگان او ، یعنی دو نواده ی پیغمبر حسن و حسین و دیگر امامان علوی می باشند . هر امام از آنان وصی پیشین خویش است که به تعیین صریح او بنا بر ترقیبی که خدا مقرر داشته برای انجام وظیفه نامزد شده اند .<sup>27</sup>

این تریب را خدا از پیش ، برای هر دوران مقرر داشته است . پیغمبر بنا بر آن سنت الهی در برقراری مقام حکومت و ولایت امور مردم اقدام کرده است .<sup>28</sup> تفسیر شیعیانه ی قرآن نوشته است با به کار بردن حد اکثر تأویل زود کی<sup>29</sup> ، چند آیه که مؤید چنین سیستم باشد یابد .

هر گونه سیستم دیگر برای خلافت را ، از نظر دنیائی غیب و زود گوئی دانسته ، از نظر مذهبی و روحانی يك توطئه نهکارانه ، برای از میان بردن بگانه پایگاه رهبری شرعی و زاهدانجامی جامعه ی مسلمانان به شمار آورده اند .

زیرا که امام زمان به موجب حقِ اِلهی، وبصفتِ «عمت»<sup>۵۴</sup> متافزیک، که خدا بدو داده، مأمور راهنمایی و آموزش جامعه‌ی مسلمانان، در همه‌ی شئون مذهبی می‌باشد. و این نتیجه‌ی حتمی عدالتِ اِلهی است، یعنی، خدا هیچ نسلی از مردم را نباید از رهبری محروم سازد.

پس وجود امام در هر زمان حتمی است و نمی‌توان از آن بی‌نیاز شد، زیرا که هدف از قانونگذاری و رهبری اِلهی، بدون امام هدایت‌گر و دارای دانشهای اِلهی، بدست نمی‌آید. پس امامت سیستمی است حتمی، و از راه ارث به‌بازماندگان پیغمبر که دارای چنین صفات باشند می‌رسد، و برنده‌شدنی نیست.

بدین شکل جنبه‌ی مذهبی تشیع بر جنبه‌ی سیاسی آن می‌چربید. شیعه در کهن‌ترین دولتی که به مخالفت با آن برخاستند، و آن دولت اموی بود، بهترین فرصت را یافتند که برای جنبش خود راه مذهبی پیش گیرند. رفتار امویان - گذشته از مسأله‌ی شرعیّت خلافت ایشان، همیشه از نظر پارسیان،<sup>۵۵</sup> سر اوحدی فضیحت و نادرستی بود.

زیرا که ایشان معنویت دنیائی حکومتِ اسلام را، همواره پیش چشم و در درجه‌ی اول اهمیت می‌نهادند، در صوزنی که پارسیان، برای معضله‌ت‌های مذهبی چنین می‌خواستند. زیرا که ایشان برای پذیرش حکومتی جز حکومتِ ثوکرائیک<sup>۵۶</sup> آمادگی نداشتند.

شورشهای شیعی: اندکی پس از زوی‌نار آمدن امویان، در عهد یزید این مدوایه، فرصتی بدست شیعه آمد که انتخاب آن‌شان تباهی و کوتاه‌فکری<sup>۵۷</sup>

(۵) در باره‌ی تاریخچه‌ی عمت در بند ۱۰ و با نوشتن آن گفتگو خواهد شد.

(۵۴) این پارسیان همان گوسینتها هستند که در ص ۱۷۹ و ۳۰۹ و ۳۸۳ یاد شدند.

(۵۵) دشام‌کورد؛ بشندان نیست، ولی گاهی برخی از خاورشناسان که کتابی را در

تاریخ لومی می‌نویسند، خود اجازه می‌دهند که از طرفی برای ایشان چاپلوسی نمایند و از -

بود ایشان حسین بن علی را در کشاکی به جنگ یزید غاصب انداختند و در سرزمین کربلا سال 61 هـ 680 م شهیدان فراوانی برای خود فراهم نمودند، که عزاداری ایشان برای عقاید شیعه رنگ عاطفی فراهم ساخته است.

آندکی پس از آن، شیعه باز دیگر، زیر درفش مختار، علیه امویان برخاسته، ضربتی نوین بر پیکر خود کامگی امویان زدند. مختار مردم را به نام محمد حنفیه یکی از فرزندان علی، که از قاطعه نبود، می خوانند او را امام می دانست. و این پدیده نشانه‌ی آغاز اختلاف میان شیعه بود.

#### ۴ - تملیغات شیعی :

با این همه، حتا پس از آن‌همه شکست که بر شیعیان وارد آمد، بازهم، ایشان به مبارزه و مخالفت با سازمانهای سیاسی اسلام که بوسیله‌ی اجماع برقرار شده بود، ادامه می دادند، اما کمتر می شد که بتوانند پرچم نامزد خویش را برای امامت بلند کنند.

و چون ایشان در وقت گزینی برای شورش اشتباه می کردند، بناچار همواره شورشهایشان با شکست مواجه می گردید، لذا عادت کرده بودند که همیشه در زندگی به آینده امید بندند، که روزی خدا تغییری عادلانه در اوضاع سیاسی بدهد، پس ناچار در ظاهر، برای حکومتها، سر فرود آوردند اما در پشت پرده با امام زمان شود وفادار بودند، و برای پیروزی وی مخفیانه تبلیغ می کردند.

— ظرفی سبت به مخالفان ایشان باگونی کند. نه مورد گفتگو کند زبهر کتاب خود را برای ستیان نگاشته است و لذا به شیعه حمله می کند. ولی در واقع گنوسبتهای مسلمان شده‌ی عراق به: بله‌های عالی اسلام محمدی أهل صفه و خاندان محمد، اسلام دور از نژادپرستی خلیفگان راشدین (ص 123 س 12 دیده شود) و امویان، دل بسته بودند، و پایمال شدن آن را به دست خلیفگان بی سواد و منشی اطرافیان وحشی ایشان به چشم می دیدند، و مرگ ساویه و منطقی شدن خلافت و قیام حسین نواده‌ی پیغمبر علیه او، ایشان را بحرکت در آورده بود. اهانت بدین انگیزه‌های انسانی دور از انصاف علی است.

و بدین ترتیب سازمانهای پنهانی برای تبلیغ<sup>۱۳</sup> آراء شیعی در میان توده‌های مردم، زیر نظر سرپرستی که «داعی» خوانده می‌شد پدید آمد. پیدا است که این سازمانها در همه‌جا و همه‌گاه و همه‌جا زیر پی‌کرد درازتایان بودند، و فشار بر علویان کار هدایتگی فرمانروایان شده بود. ایشان فراموش نمی‌کردند که تبلیغات پنهانی شورشیان شیعی برای آسایش دودان و امنیت آن خطرناک است.

عباسیان در توجه بدین خطر هوشیارتر بودند، زیرا که می‌دانستند که همین تبلیغات علویان، در پایان عهد اموی بود، که به عباسیان اجازه داد، تا کار تاج و تخت اموی را در میانهای سده‌ی ۲۰۵ - ۸۰۰ م یک سره ساق کنند. توطئه‌های شیعیان تأثیر بسزائی در آن نتیجه‌گیری داشت که عباسیان به سود خویش گرفته بودند، و به استناد آنکه نواده‌ی عمده حنفیه از حق خاندانش در خلافت رسماً برای ایشان گذشت کرده است<sup>۱۴</sup>، غنیمت را خودشان تنها از علویان، بردند.

هم‌آری گوییم تنها سلاحی جز تبلیغات زبانی و قلمی نداشتند، سازمانهای تبلیغاتی اسماعیلیان و صوفیان قدیمترین سازمانهای اسلام است. ایشان آنرا با استفاده و اقتباس علمی از فرهنگ مانوی با تغییرات لازم پدید آوردند. اما سببان جز شمشیر و شلاق و زندان و کتا سوزی و زنده سوز کردن نویسندگان، برای پیشرفت خود و سببهای نمی‌شناختند. ایشان مانند یهود، مخالف تبلیغ دین بودند، تبلیغات ایشان منحصر به خطبه‌های جمعه بود، آردا هم در دوزخ مسجدها که داخل شدن بر میان نه، ستمان در آن حرام بود و ده زبانی که جز سرها از خود در بها کسی نمی‌دانست، انجام می‌دادند. بلکه همانکه در پانوشته M4 ص 119-120 گذشت مدتها از ستمان شدن ایرانیان جلوگیری می‌کردند. آری تبلیغات، مانند دیگر مظاهر تمدن اسلام، همچنانکه سید صدر هم، در «تأسیس الشیعه لقرون الاسلام» بیان کرده است، از انتخابات شیعه می‌باشد. و سببان از ایشان گرفته نمکدا خورده نمکدان شکنه‌اند.

تت من وصیتامنی پسر محمد حنفیه که حق خلافت را از علویان به عباسیان واگذار کرده است، در تاریخ یعقوبی (۲۵۲ ه - ۸۶۶ م) آمده است. (نسخه‌ی چ صادر، بیروت ۲: ۲۹۷). این سند تاریخی هر چند از ساخته‌های خود عباسیان باشد. نکات تاریخی

همی را باز می‌کند (گروه‌ی مونیخ ۳۸: ۶۲۴).

پس از آنکه عباسیان میوه‌ی تبلیغات شیعی را بر گرفتند، ناچار بودند، برای مقاومت در برابر توطئه و دسبسه چینی‌هایی که شیعه از آن دست بردار نبود، هوشیاری فراوان به خرج دهند. شیعه نیز ایشان را مانند گذشتگان اموی‌شان خلیفگانی نامشروع می‌شناخت که حق جانشینی پیغمبر را در مدبر امور مسلمانان ندارد.

پس عباسیان نیز به بازداشتن مردم، از تقدیس علی و اهل بیتش، پرداختند. متوکل قبر حسین را ویران کرد، تا مردم بیاد نیاورند که آن کسی که درین جای مقدس خفته است پسر علی است، و اینکه وی خون خود را در راه دفاع از حق آل پیغمبر ریخت. عباسیان بسیاری از بزرگان علوی، و حتی برخی از افراد سلسله‌ی امامان را، زیر فشار نهاده با سنگدلی شکنجه دادند. برخی از آنان زندگي را در زندان بسر آوردند<sup>31</sup>، و با زهر با سلاح کشته شدند.

در زمان مهدی خلیفه، یکی از شیعیان که در دوسنی علویان بایر جا مانده بود، ناچار شد همه‌ی زندگانی را برای گریز از پیگرد خلیفه پنهان زیست کند، و اگر برای نماز آدبسه از پناه گاه بیرون می‌آمد<sup>31</sup>، زندگیش به خطر می‌افتاد.

عباسیان، با به دست گرفتن خلافت، مدعی بودند که حق اهل بیت را باز ستانده‌اند، و ازین روی خطر شیعه را بر خود بزرگتر از آنچه در عهد امویان بود، می‌دیدند، زیرا که شیعه آل علی را محقتر از آل عباس می‌شمردند در صورتی که امویان اصولاً منکر حق اهل بیت در خلافت بودند، و بدین ترتیب حلیفگان عباسی نمی‌توانستند ادعای حق شرعی خلافت را از طرف شیعه تحمل کنند<sup>32</sup>.

B : البته مواردی هم وجود دارد که برخی از همین علویان مخالف رژیم، فقط برای حفظ جان خود و برای به دست آوردن آزادی به مدح و تنای طایفه‌ی



حاکم پرداختند. چنانکه بزرگ شاعر شیرین زبان حسنی به نام محمد بن صالح را می‌بینیم که در روزگار متوکل بر ضد دولت شوریده چون با شکست روبرو شد به زندان رفته، از آنجا با چاپلوسی فراوان، شهری در وصف خلیفه ساخته، او را «امام» دعه خوانده، جالتین کسی می‌شمرد که افواج (علویان) را به کنار نهاده، «ارنیدی» محمد را برده است، و در کتاب مقدس و دستت پیامبر، این دعوی را تأیید شده است. سرپای این فواید مدح و تمای خلیفه‌ی حاکم است. <sup>33</sup> [

نغزیه: <sup>33</sup> ادبیات شیعه چشمه‌ی خشکی ناپذیر داستان «رجهای اهل بیت» است، و مصیبت نامه نویسان از این ترجیع بند خسته نمی‌شوند، پیش‌بینی مصیبت‌هایی را که بر سر خاندانش خواهد آمد، به خود پیغمبر نسبت دادمانند، و مانند آن پیش‌بینیها، در روایتهای مذکور به علی نیز آمده است. <sup>34</sup>

در یکی از آن روایتهای که ساختگی بودنش درست پیدا است چنین آمده است: وقتی قنبر غلام علی به‌داد خبر داد که کرده‌ی از شعبان به دیدار آمده‌اند، علی که در ایشان نشان شیعیگری یافته بود، ایشان را ناشناخته گرفت، زیرا که او نیمبان حقیقی را با تنهائی لاغر از انواع رنج و شکنج، و لبهای خشکیده از تشنگی و چشمهای اشکبار می‌شناخت. <sup>35</sup>

شیعی راستین زنجیر است، با فشار دستم عادت کرده‌است. ایشان مانند یک خانواده از حقوق خویش دفاع نمی‌کنند و در راه آن درد می‌کشند: ناآنجای که در ذهن مسلمانان چنین وانمود شده بود که عنایت خدا اهل بیت را به دردمندی و ستم‌کشی و رنج و فشار اختصاص داده است. [B: تا به آنان صبر و بردباری پیام‌ور. <sup>36</sup> پسر زید بن علی نواده‌ی حسین ذوالعقمة (اشک ریز) لقب داشته است. <sup>37</sup>] مردم بنا بر روایتی چنین می‌پنداشتند که امام زاده‌ی راستین باید حتماً به دردی دچار باشد، و اگر سیدی در ناز و نعمت زندگی می‌کرد نبش مشکوک می‌شد. <sup>38</sup>

[ع: محمد بن محمد علوی حسینی گوید: «کسی که از خاندان پیغمبر بود باید

مبتلا باشد، و من که در نازد نعمت پرورش یافته بودم همواره بیم داشتم؛ مبادا  
 اشکالی در نسب باشد، و چون این حادثه بر ایم رخ داد (زندانی و صادره شدن  
 دارائی او) خورسند شدم و دانستم که نسبت من پیوسته است. <sup>۳۵</sup>  
 شیخان تاریخ آل عجر را هنرمندانه نقاشی کرده به صورت نمایشنامه  
 درآوردند. تاریخ ایشان پس از فاجدهی کربلا، عبارت از سلسله‌ی شکنجه‌ها و  
 فشارهای بی‌دری می‌باشد. ایشان گزارشها را به‌شرف نظم دردمنا را به مصیبتنامه‌های  
 فراوان، آورده بنام شهیدان آراسته‌اند. این «مفاتیح» نویسی از مختصات  
 شیعه است.

ایشان داستانهایی خویش را و -بانه‌ای برای آنچه من ساری‌ها در نخستین  
 دهه‌ی محرم کرده، به روز دهم، ساز روز فاجدهی کربلا را بر گذار  
 می‌کنند. <sup>۳۶</sup> و همراه با خواندن مصیبت‌های دردناک آن روز و حشت‌انگیز،  
 آنها را به نمایش درمی‌آورند، و آنها را «تغزبه» می‌نامند. یکی از امیران شیعه،  
 در شعری، به زنجهای فراوان اهل بیت چنین اشارت دارد: <sup>۳۷</sup> «ما فرزندان  
 مصیبتا دردمندیم. شکیبایان ما. آنرا در زندگی تحمل می‌کنند. دردمندی ما  
 شکفت‌انگیز است. از اولین تا آخرین ما مبتلایند. مردم عیدهای خود را جشن  
 بگیرند، و ما در عیدها سوگواریم.»

دوستاند مخلص. اهل بیت نمی‌تواند از ریختن اشک و کشیدن آب و ناله  
 عزاداری از زنجیر شکنجه و بلا که بر اهل بیت گذشت، خودداری کند، چنانکه  
 برای افتادن هر يك از شهیدان نمی‌تواند از کربله باز ایستد، تا آنجا که اعراب  
 به وقت این اشکها مثل زده‌اند <sup>۳۸</sup>: «آسان تر از کربله‌ی شیعی بر علی  
 برطالبا». <sup>۳۹</sup>

۳۵ این چهار سطر در عربی ترجمه از فرانسه هست، لیکن در نسخه‌ی آلمانی با بزرگ

[ B : در روایات شیعه آمده است که : هر شیعی معتقد که اَشک بر چهره‌ی او جاری شود خداوند در بهشت جایگاهی مجلل برای او برپا می‌کند که تا ابد در آن - خواهد بُرد. هر معتقدی که بر چهره‌ی او اشک جاری شود به سبب آنکه دشمنان ما در این جهان ظلمی بر او روا داشته‌اند خداوند در بهشت جایی مملوین برای او مقرر می‌دارد. هر معتقدی که به خاطر ما شکنجه بیند و عذاب کشد، خداوند در روز رستاخیز، همه‌ی بدیه‌ها را از روی دور خواهد کرد، و او را در جایی مطمئن قرار خواهد داد نه غضب او و نه عذاب جهنم دسترس‌ی بدد نخواهند یافت. <sup>42</sup> ] . شیعیان متمدن امروزی نیز در کینه نوزی بر اُمویان دست کمی از شیعیان ساده ندارد. بلکه در روحیه‌ی آلوده‌کین که دین‌یکمی مذهب آنان است، فضائل اخلاقی فراوان جستجو کرده، آنرا منبع احساسات پاک و روح عالی انسانی و ضد خشکی و خنولت و زمختی مذهبی تشخیر داده، آنرا روحیه‌ای شرافتمند، و جنبه‌ی انسانی و عالی دیانت اسلام بلکه بهترین و والاترین تعالیم آن می‌داند. <sup>43</sup>

یکی از شیعیان امروز هند که در علوم ریاضی و فلسفه بدانگلیسی تألیفات هم دارد، می‌گوید: «در کربه بر حسین، چیزی هست، که به زلدگی ما منعی می‌بخشد، و به روان ما ارزش می‌دهد، و اگر آنرا ترک کنیم ملک ناشناس‌ترین مردم خواهیم بود، ما در بهشت نیز لباس عزای حسین را خواهیم پوشید. این عزا شرط زلدگی مسلمانی است و پایه‌ی هستی آن می‌باشد». و نیز گوید: «آلوده بر حسین نشانه‌ی درستی اسلام است، معال است که شیعی اشک بریزد، زیرا که دل را گور واقعی و جای حقیقی امام شهیدی است که سرش را بریدند». <sup>44</sup>

و - تقیه: <sup>45</sup> ما از آنچه در باره‌ی کوششهای شیعه، و خطرهای ناشی از سازمانهای تبلیغاتی آنان ترسیم شد، در می‌بایم که جنبش آنان، بیش از آنکه با مقاومت آشکارا باشد، بر تبلیغات مخفی تکیه می‌داشته است، و همین

نکته آفرای از دیگر فرقه‌ها جدا می‌سازد، تبلیغات ایشان را محیطی اُسرار آمیز خدعه و نیرنگ و سالوس و دیگر لوازم پنهان کاری و ترس از خطرانی فرا گرفته بود، که در صورت لو رفتن اُسرار تازه واردان، به رشته‌ی شبیگری، متوجه ایشان می‌گردید.

یکی از پیشوایان شیعه، درباره‌ی آن دو ملک، که بردوش هر آدمی نشسته گفتار و کردارش را می‌نویسند، می‌گوید: هر گاه دو تن شیعی بیکدیگر برسند به گفتگو پردازند، آن دو ملک ایشان را بخود گذارده دور می‌شوند. و چون به امام جعفر صادق، صاحب این ادعا، گفتند: که این سخن ضد آیه‌ی قرآن است که گوید: «هیچ کاهه‌ای دور از چشم آمارگر گفته نمی‌شود» - ق ۵۰: ۱۸: و آمارگر همان ملک پاسدار است که هر چه آدمی گوید وی می‌شنود، امام نفسی دراز کشیده، ریش اشک آلوده گشته، چیزی بدین معنی گفت: آری! درست است، خدا به ملائکه فرماید: مؤمنان را هنگام گفتگو تنها گذارند،<sup>۴۴</sup> ولی اگر این از چشم ملائکه دور ماند، خدا که هر پنهانی را می‌داند!<sup>۴۵</sup>

خطرهایی که همیشه سران شیعه را تهدید می‌کرد، در محیط ایشان، اندیشه‌ی اخلاقی و بزمامی پدید آورد، که صفتی نمایان بدیشان داد و بروجه‌ی آنان رنگی مخصوص بخشید. این اندیشه، با وضع اجتناب‌ناپذیر ناشی از پنهان کاری شیعیان پیوند محکم دارد.

این اندیشه در آغاز کار از شیعه پدید نیامده است، مسلمانان غیر شیعی نیز آفرای به استناد آیه‌ی «مؤمنان نباید مؤمنان را رها کرده، با کافران دوستی نمایند، و هر کس چنان کند از خدا بیگانه است، مگر آنکه این کار را برای تقیه انجام دهد». خدا شمارا از خودش می‌ترساند گذر شد: بدست - عمران 3: 28، گرفته پذیرفته بودند. خارجیان نیز از این آیه در جنبش خویش همین استفاده را کرده‌اند.

دلی شیعیان آرا از اصول اساسی خود نهاده، واجب حتمی شمرده‌اند که بر هر فرد شیعی مراعات آن برای حفظ منافع مشترك جامعه لازم است. این آلدیشه در واژه‌ی «تقیه» خلاصه می‌شود، که مفهوم هوشیاری و پرهیز را می‌رساند. پس شیعیان نه تنها می‌توانند مذهبش را پنهان دارند بلکه این رفتار بر او واجب بوده که در پنهان کاری بکوشد. در شهری که زیر سلطه‌ی دشمن است، گفتار و کردارش همانند یکی از افراد ایشان بود، تا فشار و ستم را به سوی یاران خود نکشاند.<sup>46</sup>

بنابراین خیلی ساده می‌توانیم تصور کنیم: چدمکتبی برای دورویی و خیانت می‌تواند باشد، آن آموزش که «تقیه» را کنیز اساسی مذهب شیعه، رویوش آن است. در باز همین محرومیت شیعه از اظهار عقیدت واقعی که بدان ایمان دارند، خود مکتبی برای دشمنی است که شیعیان برای مخالفتان نیرومند خود در دل می‌پروراندند، دشمنی که بر کینه‌نوزی سرکش و تعصب پُر شود استوار است، و نتیجه‌ی آنها یندایش آراء مذهبی ناچورد بود که هیچ‌گونه سازشی با اصول اسلام نداشت. □

تک کلام مخفی گویسینها هیچگاه بر ضد اسلام نبود. ایشان به منظور بالا بردن تمدن مرهبا و شنی کردن فرهنگ اسلام آراء علمی و فلسفی و اخلاقی را در کتابهایی همچون (اعوان المؤمنین، الاعتقاد، توحید مفضل، اهللبجه، مصباح الشریعة و برخی خطبه‌های نهج البلاغه) برخی ده‌های صحیفه‌ی سجاده‌ی مانند آن، از اصلهای چهارصدگانه (ذ - 2: 127-167) که بعداً ضمن «مصباح سنه» شی و «چهار اصل» شیعه جمع شد، می‌نوشته و مقرر می‌کردند و بخش‌های تندر آن را بر پوست بز و جگر نوشته پنهان می‌داشتند. ایرانیان که مطلوب قوی می‌تمدن شده بودند، دور از هر تنگ نظری نبود نیتی، طلوی را که از پلدان خود به ارث برده بودند به عربی دآزده به امضای پیشوایان مذهبی شیعه می‌رسانیدند، تا بصورت نوابین امضائی با اخلاقیات تأیید شده‌ی اسلام درآید پس بخشهای نرم آن را --

تبراً : کنگامی کسی از امام جعفر صادق چیزی بدین مضمون پرسید

دستی نام مؤلف ، تنها به انگیزه‌ی انسان دوستی و خدمت به علم ، به مردم می‌آموختند ، و با مخفیانه در مسجدها می‌پراکندند . سنبل مدنی با این علوم به عنوان مخالفت آنها با سنت مبارزه می‌کردند ، سپس که با برخی از آنها عادت می‌کردند آنها را می‌پذیرفتند ، و با ساختن زنجیره‌ی سب ، آنها را به یغیر نسبت می‌دادند و باقی را کفر و زندقه خوانده رد می‌کردند ، و به صاحبان اصلی هر دو لعنت می‌فرستادند . این نمک خوردن و نمکدان شکنش روش 14 قرن سنبل بوده است ، که اکنون گلدزبیر همین‌دا دنبال کرده است . برای نمونه ، مقدمه‌ی حسن مصطفوی بر « مصباح الشریعه » مقاله‌ی قانون نامه‌ی آبتگادر در مجله‌ی کوه 44:44 دیده شود .

در همی تاریخ اسلام ، شیعیان در صف ضد دولت خلیفگان و سنبل طرفدار دولت بودند . شك نسبت که هر دو طرف ، در بددنی نسبت به دیگری کورنمی نگرده‌اند ، ولیکن برای يك دانشمند قرن یستم می‌بایستی روشن می‌بود که بدگونی شبه نسبت به فرمانروایان حاکم ، بود و دشمنی مذهبی با مردم را حرام می‌شمردند (مقالات اشعری 1: 117) و خطبه‌ی 204 نهج البلاغه ) اما بدگونی سنبل از نونه‌های مردم مخالف زود بوده است ( . ، ص 125 ) و از نظر جامعه‌شناسی این دو بیزای و تیرا در بلندبیت برابریستند . و ما نگوهش شیعیان و اخوان الصفا و از این بدگونی‌ها زارد ص 212 - 213 و 278 بدبیم ایرانیان پیش از اسلام نیز جنگ مذهبی را حرام می‌دانستند ( عبدالجبار معتزلی تثبیت دلائل النبوه ص 185 ) مصباح الشریعه باب 71 و 72 نیز دیده شود .

اما اینکه تیرا جزء وظایف قانونی شیعه ماده‌ی 9 و 10 فروع دین را به عنوان تولا و تیرا اشغال نموده‌است ، پس همچنانکه در تیه 44 گفته‌ام ناشی از حس سازمانی و تقوین کنندگی شیعه بوده است . و این تیرا نه نسبت به مردم بلکه نسبت به فرمانروایان ضد علم است ، پیدا است هر انسانی آتش‌سوری‌های اسکدر ، عمر ، محمود غزنوی ، هولاکو ، آتیلار زشت می‌بیند و ایشانرا بیدی یاد می‌کند . در صورتی که هر کتاب کلامی سنی بر است از احش و لعن بر افراد مردم ساده و صاحب عقیدت . چه زشت‌است فحشهای اشعری ، بافلانی ، بغدادی -

که: «ای فرزند ییغمبر من نمی‌توانم از حقوق شما جدی دفاع کنم، آنچه می‌توانم آنست که از دشمنان شما تیری کنم و بدیشان نفرین فرستم آرزوش من نزد شما چیست؟»<sup>47</sup>

امام در پاسخ گفت: پدرم از پدرش از کسی که از ییغمبر شنیده بود نقل کرد که: «کسی که نامحرم بوده از کلمه یاری بدعا آهن بیت بازماند، ولی بتواند در خانه‌ی خود بر دشمنان ما نفرین نماید، ملائکه بروی درود فرسند، چون از نیکان است، و از خدا درخواست کنند که «خدا با پیامرز این بنده را، که به اندازه‌ی توانائی کار کرده و دیگر بیشتر می‌توانست انجام می‌داد» پس خدا می‌گوید: دعای شما را مستجاب کرده و بنده‌ام را بخشد و او را در شمار نیکان دستگاز نهادم.»<sup>48</sup>

نفرین بر دشمنان زرتشتیه فریفته‌نی مذهبی است. کسی که در آن کوتاهی ورزد، نسبت به مذهبش گداهی انجام داده است.<sup>49</sup> [B]: نفرین جزو بخشهای نرك ناشدنی و جدائی ناپذیر از دعاهاى ایشان است.<sup>50</sup> و این روحیه به کتب شیعه رنگی مخصوص داده است.

6- نتیجه‌گیری کنیم: محور باورهای شیعی روی اندیشه‌ی امامت می‌چرخد، و آن این شرعی است که کسی می‌باشد که خدا بشارت، از میان اهل بیت، برای این مقام ارجمند برگزیده است. ایشان می‌گویند: اعتراف به امام زمان چه آشکارا باشد و چه در پنهان برایش دعوت شود، شرطی از شرایط ایمان است، که دست کسی از ایمان به بگمانگی خدا و ییغمبری نهندارد. تکیه‌ای که ایشان بر امامت می‌کنند، از تکیه‌ی سنیان بر اعتراف به خلافت، همچنانکه تاریخ

— این تکیه و ماندایشان، و چه زشت‌تر است بخشهای سنیان معاصر، و زشت‌ترین آنها است فحشهای برهنی خاوردشاسان، که نمونه‌اش در اینجا دیده می‌شود، که کله‌ای داغ‌تر از آتش را مانند.

مسلمانان نشان می‌دهد، بیشتر است.

اعتراف به امامت در مذهب شیعه يك امر اِنافی و مَكْحَلِ درستی عقیدت نیست، بلکه جزء اساسی از پایدهای ایمان است. و از والاترین نهادهای مذهبی جدا نیست. جمله‌ی زیر پس یکی از قضیه‌های شیعه است: «از ابو حمزه است که ابوجعفر به من گفت: خدا را کسی می‌پرستد که او را بشناسد، و کسی که او را شناسد عبادت‌های او گمراهی است. من گفتم: فدایت شوم، خداشناسی چیست؟ گفت: تصدیق به خدا و تصدیق به پیغمبرش و پیروی از علی و امامان. هدایت گر، درود بر ایشان! و دشمنی در راه خدا با دشمنان، چنین است خداشناسی، «پاک‌دین باشد کسی که به خدا و به پیغمبر و همگی امامان و امام زمانش ایمان ندارد، و کار خویش بد و او گذار نکند و در راهش جانفشانی نکند».<sup>51</sup> شیعه بر «ارکان پنج گانه‌ی اسلام»، رکن ششمی افزوده‌اند که آن «ولایت» است، یعنی زیر پرچم امامان زیستن، و این منلزم دشمنی با دشمنان نیز هست.<sup>52</sup>

وظیفه‌ی نبری نزد شیعه از فرایض اساسی مذهب است. در اخبار ایشان آمده است که: «دو تن علی گداهان را بخورد؛ همچنانکه آتش هیزم را».<sup>53</sup> این روحیه‌ی دلبستگی به اهل بیت ستون آموزش‌های شیعی است. یکی از خارجی‌ان آنرا چنین بیان کرده است: اینان دنبال‌در یکی از خاندانهای عرب شده‌اند<sup>54</sup> و گمان می‌کنند که پیروی ایشان آنان را از کردار يك بریاز می‌سازد و از کيفر گناه باز می‌دارد.<sup>54</sup>

[B]: در یکی از حدیث‌های غالبانه‌ی شیعیان نقل است که: آدم به فرمان خدا دیدگان خویش بر تخت خداوند دوخت و در آنجا این نوشته را خواند: «بجز الله هیچ خدائی نیست، محمد پیامبر رحمت است، علی کسی است که این حق را بریای می‌دارد. کسی که این حق علی را بشناسد موقود آمرزیده است



کسی که آنرا نفی کند لعنت شده است و به زمین خواهد خورد. سوگند یاد می‌کنم به خداوندی خردم که من کسی را به بهشت راه خواهم داد که از او حرف شنوی داشته و گر چه بر ضد من باغی باشد. و آن کسی را به آتش دوزخ خواهم فرستاد که از او بی‌روی نکند، هر چند که معتقد صبیحی من باشد.<sup>55</sup>

7- فرق خلیفه با امام: برای آنکه عفتت شیعه را در امامت درست بفهمیم باید کمی به فرق اندیشه‌ی حکومت ثور کرامتیک خلیفه نزد سنیان و مانند آن نزد شیعیان توجه نمائیم.

نزد سنیان، با خلیفه بیعت می‌شود تا احکام اسلام را اجرا کند و وظایف دین جمعی مسلمانان در او متمرکز گردد. و من در اینجا عبارت یکی از فقیهان سنی را در باره‌ی خلافت می‌آورم. او می‌گوید:

«مسلمانان ناچارند پیشوائی داشته باشند، که احکام را بر پا، و حدود را اجرا، و مرزها را نگاهداری کند، و لشکر بان را مرتب نماید، زکات را بستاند، زور گویان و دزدان و راهزنان را کبفر دهد، آدینه‌ز جننها را بر پا کند، کدو دکان بی سرپرست را زناشویی دهد و غنائم را تقسیم کند، و مانند آن از احکام شرعی را که افراد ملت نتوانند انجام دهند، انجام دهد.»<sup>56</sup> خلاصه: قومی قضائی و اداری و اقامی دولت در شخص خلیفه جمع می‌بود.

هر چند او ریاست مطلق بر دولت می‌داشت، ولی او ضقت دیگری به جز جانشینی پیشین خود، نداشت. و آنرا نیز از راه بشری - همچون انتخاب یا تعیین پیشین او - بدست آورده بود، نه آنکه آنرا در اثر داشتن صفات معین که در شخصی او است، به دست آورده باشد. خلیفه نزد سنیان سلطه‌ی روحانی که حق راهنمایی و ارشاد مردم باشد ندارد.

اما امام شیعه بر عکس این است. او در اثر داشتن صفتهای خداداد و بزمای که دارد<sup>57</sup> در نظر شیعیان، هدایت‌گر مسلمانان و فقیه ایشان و وارث علم پیغمبر

است،<sup>58</sup> علم او از طرف خدا است و بنام او دستور می‌دهد. همچنین که موسی وقتی در طور آتش دید صدای خدا را شنید: ای موسی! من خدای تو هستم! خدای جهانیان (قصص 28: 30) همانگونه هم برای امام زمان وحی می‌شود.<sup>59</sup>

امام نه تنها ریاست و سلطه‌ی دولتی خدا پسندانه دارد، بلکه صفتهای ابر مردمی او را از سطح بشر والا تر می‌سازد، و این والایی را نوشتنها از راه کسب مراتب عالی بدست آورده‌است، بلکه در نتیجه‌ی خاصیتی ذاتی که در خمیرمایه‌ی او نهفته است، سزاوار آن می‌باشد.<sup>60</sup>

آزنگامی که خدا آدم را آفرید، مایه‌ای نورانی پشت به پشت، در فرزندان بر گزیده‌ی او منتقل می‌گشت. تا به نیای محمد و علی رسید، پس به دو بخش شد، بخشی را عبدالله پدر محمد بر گرفت، و برخی را برادرش ابوطالب پدر علی. و از ابوطالب این نورِ الهی به امام هر زمان، پشت به پشت منتقل گردید.

و با بودن این نورِ الهی در دوران امام هر عصر، وی دارای نیردی روانی می‌شود که از سطح بنک آدم معمولی خیلی بیشتر است. روان مایه‌ی او از روان مایه‌ی دیگر آدمین پاکیزه‌تر است، زیرا که وی آزبدخواهی نمی‌و به یکی‌ها آراسته است.

این صورت تقریبی است از آنچه، درباره‌ی منش امامان و گوهر ایشان در ذهن شیعیان، و حتا میانه روانشان نقاشی شده است. اما کسانی که - چنانکه خواهیم دید - در ایشان غلومی کنند، پس علی و امامان را ازین هم بسیار بالاتر می‌برند، و نزدیک درجه‌ی خدائی بلکه گاهی به خود آن می‌رسانند.<sup>61</sup>

۶۱ در اینجا گفتم بهر فرق در تصور توحید هندی بهود است، خدائی تصور می‌کند که بر روی عرش نشسته، و شیعیان علی را بار نزدیک کرده بنکه جایش را باو داده‌اند. در صورتی که از دیدگاه توحید اشراقی، جوهر الهی وجود محض است که همجا هست، و این حجابهای مادی است که مانع زوّهت او است، و هر کس بتواند، بیشتر از آن حجابها...

اگر چه این تعبیر از تداخ روحانی و تفصیل آن نزد همه‌ی گروه‌های شیعی یکسان نیست، ولی کلیات آن را می‌توان مورد اتفاق نظر همه‌ی گروه‌ها دانست که امتیازات خاص امامان خود را از آن می‌بینند.

در دنبال این آندیشه، باورهای دیگری نیز کشیده می‌شود. ایشان می‌گویند: هنگامی که خدا به ملائکه دستور داد، بر آدم سجده کنند، این سجود برای نور مایه‌ی امامان بود که در تن آدم می‌زیست. پس از پایان سجده خدا به آدم دستور داد، به بالای عرش بنگردد، و از در آنجا صورت آن اجسام نورانی و مقدس را دید، هم چنانکه آدمی زاده صورت خویش در آینه‌ی صاف بیند. چنانکه می‌بیند صورت این نهای مقدس، تا به کف عرش خدا هم بالا برده شده<sup>80</sup> است. در خرافات توده‌هاور باورهای اودبانش، به این عقیدت خداسازی بسته نگردد، صفات خدائی امامان را کس داده به‌زادگی مادی نیز رسانیدند، چنانکه توده‌های شیعی باورمند هستند که مثلاً تن امام سابع ندارد<sup>81</sup>، اگر چه در واقع این افسانه‌ها وقتی ساخته شده است که امامان از چشمها دور شده بودند.

شیعه معتقدند که زخم و آزار بر تن امام مهدی کارگر نخواهد افتاد.<sup>82</sup>

بگردد، واقع و حقیقت الاهی را پندار می‌دهد. پدید است که در این مسأله امام از پیامبر پیشگام‌تر و نیرومندتر است. اما نور الاهی که ترجمه‌ی فره‌ی ایزدی است که ساسانیان برای حفظ اوج و تخت در خاندان‌های خویش ساخته بودند پس ربطی به تشیع ندارد.

همه‌ی این زجر خوانی بر پایه‌ی آندیشه‌ی سبحان بنمود زده است که مادی می‌آندیشند، و از روحانیت بدورند. امامیه با آندیشه‌ی هندو برایش، اصولاً عرش و کرسی مادی نمی‌پذیرد؛ تا نوبت به عکسهایش برسد. پایه‌ی تالیفات شیعی بر تشیه بوده است (پانوش 33 همین بخش) و برای فهم بدائی عربها و عبرانیان ماده‌گرا بوده است که مسائل روحانی را ماچین تشبیهات مادی آورده‌اند (این سبنا. اضمحله‌ی عربی: 45 و فارسی: 16). حدیث بالا را سلمی نیشاپوری نیز از جعفر صادق در تفسیر (بقره 2: 37) آورده است.

و گاهی مردم این صفت را از ویزگیهای ییغبر می‌دانند.<sup>63</sup> مسلمانان، بویژه مردم شمال آفریقا، اینها را از فضایل اولیای خود برشمرند، و مراکشیان این کرامت را برای بسیاری از خاندان مرابطیان نیز نقل کرده‌اند.<sup>64</sup>

8 - غلو: این تنها نوده نبود که در این عقاید مبالغه‌آمیز گمراه شده بود، بلکه همراه آن، اندیشه‌ی اساسی تشیع خودش نیز در بلند پروازی‌هایش در ترسیم قیافه‌ی امامان کم شد. [B: شیمان می‌اندرد علی را نای دوم ییغبر می‌دانند. او -تون میان آسمان و زمین است، همان معجزه می‌کند که ییغبر می‌کند<sup>65</sup>].

در چارچوب تشیع اندیشه‌های تند روانه‌ای هست که وجه مشترک آنها تجسد الوهیت در علی و امامان می‌باشد. مسأله به این پایان نمی‌یابد که ایشان با وجود برتری، در صفات و نیروهای خدائی طوری شرکت دارند که ایشان را از سطح بشر معمولی بالاتر می‌برد، بلکه مسأله چنین است که: علی و امامان سودت و شکاکتهائی هستند که گوهر ذاتی الهی در ایشان نمایش می‌یابد. و جسم شدن این گوهر تنها یک حالت موقتی است.

ما در میان برخی فرقه‌های شیعی که اخبار ایشان را در کتابهای کلامی و ملل و نحل اسلام مانند ابن حزم و شهرستانی و جز ایشان می‌یابیم، صورت‌هایی از این عقاید می‌بینیم که هنوز در برخی نقاط، گروهی از مردم تا با امروز بدانها ایسان دارند.

مانند گروهی از شیعه که به «علی الاهی» معروفند، یعنی کسانی که علی را خدا می‌شمرند نام ایشان برای شناسائی حقیقت ایشان بسته است.<sup>66</sup> ایشان غیر از خداسازی علی، برخی از ارکان اسلام را نیز می‌شمرند.

در چنین زندقته‌ها، صفت الوهیت تا به ییغبر کش داده نمی‌شود. گاهی بالا بردن علی بدانجا می‌کشد که از شأن ییغبر می‌کاهد، و او را در درجه‌ی

یائین تر از علی خدا شده می نهد . برخی از ایشان می گویند : جبرئیل هنگام آوردن وحی راه را کم کرده نزد محمد رفت ، و مقصود او آمدن نزد علی می بود .  
 فرقه‌ای دیگر نیز هست که بد ، علیاً بَد ،<sup>۵۶</sup> شناخته می شوند ، و گاه « ذمیان » نامیده شوند چون پیغمبر را ذم و نکوهش می نمایند ، زیرا که پیغمبر مقام علی را برای خود نصب کرده است .<sup>۵۷</sup> فرقه‌ی « نصیریان » که در پایان ابن بخش بدانها خواهیم پرداخت ، مجرماً در درجه‌ی یائین تر از علی خدا شده می نهند ، و می‌پندارند محمد در زبان علی بوده است .

شیعه ، خودشان هم دارند گمان این باورده را زیاد در زبان یا دعوات می نامیدند . پیدایش ایشان به روز کار آغاز اسلام می رسد ، آن گاه که تازه برای طرفداری از خاندان علوی دسته بندی سیاسی پدید می آمد .

ما حدیث‌های بسیار کهن داریم که نزد شیعیان نیز بخش است و به علی و به خاندانش منسوبست که بدین زیاد روی‌ها اعتراض کرده آنها را نکوهیدمانند ، زیرا که سودی جز برانگیختن کینه بر ضد خاندان علی در بر نمی‌دارد .<sup>۵۸</sup>

انحراف مفهوم الوهیت در اسلام : از سوی دیگر شایان توجه است ، که این زیاد روی‌ها نه تنها جایگاه علی و فرزندان را در ذهن شیعیان معتقدانشان بالا برده ، بلکه اصولاً تفسیری قابل توجه در خود اندیشه‌ی الوهیت در اسلام پدید آورد .

مسأله‌ی تجسد جوهر الاهی در اشخاص خاندان مقدس علی ، در واقع میدالی برای عقاید تشبیه و جسم‌انگاری مادی خدا در محیط شیمی باز کرد ، و به آراء افسانه‌ای راه داد که از دارندگان خود ، حق هر گونه اعتراض بر بت پرستی و عقاید هی‌عقاید خوش با عقاید بت پرستان را سلب نماید .

اگر ما به بیان عقاید این گروه‌ها ، که به شماره‌ی نام بنیان گذاران ایشان گوناگون هستند ، بپردازیم کاربرد از آن خواهد کشید ، مانند « بیانان » ، « نصیریان »

و جز ایشان. و بسیاری از آنها از روی مذهب تجسید شیعی ساخته شده‌اند، و به آسانی می‌توان از روی کتابهای اردیالی که از «ملل و نحل» های عربی ترجمه شده‌اند<sup>69</sup> به عقاید ایشان دست یافت.

باز می‌توانم به همین منابع حواله دهم کسانی را که از من دلیل برهان روشن‌تر مطالبه می‌کنند، برای اثبات این نتیجه گیری که: به نوبت تحقیق شیعه کشتزار میکروب خرافاتی بود که نظریه‌ی لاهوت اسلام را آلوده کرده و آنرا نابود ساخت!<sup>70</sup>

9 - عصمت و بی‌گناهی: <sup>69</sup> از زیاده‌دزیهای شیعه که انتقاد علمی می‌تواند آنرا هم تراز اندیشه‌ی امامت نهد، و شیعیان می‌باید نیز بدان باور دارند، اندیشه‌ی عصمت امامان و خطا ناپذیری ایشان از عیب و گناه است. این اندیشه به صورت باوری پایدار در آمده و از اصول اساسی ایمان در بخش شیعی اسلام می‌باشد.

آری، اسلام سنی، به مآلده‌ی عصمت پیغمبران<sup>70</sup> و این که آیا ایشان به سبب پیغمبری از گناه پاک هستند؟ اهمیت بسیار می‌دهد چنانکه بویژه، از عصمت خاتم پیغمبران گفتگو شود، بی‌گمان پاسخ مثبت بدین پرسش، عمیده‌ایست که باور آن بر هر مسلمان لازم می‌باشد.<sup>71</sup>

دلیلی نسبی بودن این باور از آنجا روشن می‌شود که بیشتر فقیهان درست، از همان کهن‌ترین دوران اسلام، این مآله را به شکل‌های بسیار گوناگون مورد بحث قرار داده‌اند.

چنانکه، همگی متفق نیستند، که آیا عصمت، شامل دزدگاری پیش از بحث نیز می‌شود، یا تنها در لحظه‌ای که پیامبری بدو واگذار می‌گردد، آغاز شده است؟<sup>72</sup> چنانکه فقیهان سنی متفق القول نیستند که آیا عصمت، انبیا به گناهان کبیره اختصاص دارد، یا شامل هر گونه گناه و خطا می‌گردد؟ بسازی از فقیهان

حاضر هستند به چنین امتیازی اعتراف کنند مگر در مورد گناهان کبیره. ایشان می‌گویند: پیغمبران مانند دیگر مردمان در معرض اشتباه‌های کوچک<sup>73</sup> *Paccata venialia* با دست کم نوعی لغزش می‌باشند، ایشان گاهی در میان دو راه زاهی را برمی‌گزینند که یکی سود کمتر در بر می‌دارد.

شابان توجه است که مسلمانان کوشیده‌اند تا حدی بی‌دلیلی را چنین تفسیر کنند، که چندان شهرتی هم نداشت، و در باره‌ی حالت استثنائی بحیای تعمیدگر بود، که در قرآن بحیی بن زکریا نامیده شده است، او هرگز گناهی نکرده و حتی خیال آن نیز به دلش نگذشته بود.<sup>74</sup>

چنین می‌تواند که از شدت اختلاف فقیهان در عصمت، هنگامی که گفتگو از پیغمبر باشد ناسته می‌شود. پیغمبر پیش از بعثت، بی‌گناه - چه از کبیره و چه از صغیره - زندگمی کرده است.

البته این نظر با رای بزرگان نخستین دوره‌ی اسلام، سازگار است. ایشان اعتراف پیغمبر را به خطا پذیر بودنش، و ایازمندیش به توبه را، بر زبان او نهاده‌اند. از او روایت کرده‌اند که گفت: «ای مردم! نزد خدا توبه کنید که من روزی صدبار توبه می‌کنم»<sup>75</sup>. و اینکه گفته است: «من هم بند دلی دارم و روزی صدبار توبه می‌کنم»<sup>76</sup>.

این دو حدیث همانند این دعای پیغمبر می‌باشند که: «خدا! یا توبه‌ی مرا بپذیر! و دعایم را مستجاب کن و گناهم را بشوی. دلیل مرا استوار، دل مرا دهنمائی، زبان مرا را گردان؛ چو ك از دلم بزدا!»<sup>77</sup>

و اگر اعتقادی به عصمت پیغمبر در میان می‌بود، آن حدیثها و این دعا بی‌معنی می‌نمود. اگر وی در خود انگیزه‌ی توبه خواهی سراغ نمی‌داشت، این آیه برو فرود نمی‌آمد که: «تا خدا گناهان پیشبرد پسین تو را ببخشد - فتح 2:48». <sup>78</sup> در حالی که او به بزرگی آن پیروزی که نصیبش شده بود آگاه بود.<sup>79</sup>

[ B : و بجز خدا به او دستور می‌دهد که از گناهانش آمرزش بخواهد. و ازین جا آشکار می‌شود که چگونه یکی از پیروان وفادار او آرزو می‌کند که خداوند از گناهان پیغمبر درگذرد. <sup>80</sup> و نیز خود پیغمبر در روز دستخیز همانند دیگر مردم به بازخواست خوانده می‌شود. و در شمار نخستین بازخواست‌شده‌گان است. <sup>81</sup> در باره‌ی خطای پذیرایی پیغمبر، مسلمانان آن روزگار زیاد اغراق نمی‌کردند، چنانکه در حدیث آمده است. و این حدیث را هم کسی شگفت‌انگیز نمرده که مردی از امت، پیغمبر را به سبب اشتباهی که در عمل شرعی کرده بود، به اصلاح اشتباه خواند، و پیغمبر نیز این نصیحت را پذیرفت. <sup>82</sup> ]

نتیجه‌ی آنچه آوردیم، در زمینه‌ی انتقادی است که: در همه‌ی رأیهای مختلف سنی در باره‌ی عصمت پیغمبر از عصمت نبی، یک رای هم یافت نمی‌شود که این امتیاز اخلاقی را چیزی جز «لطف» به معنی بخشش خدا به شمار آورد که شامل حال پیغمبر شده است. و هیچ یک از آنها، آن را مستحق حتمی، که به طور طبیعی در ذات او نهفته بود، نمرده‌اند. و اصولاً سنیان «قاعدگی لطف» را <sup>82</sup> به طور نظری با مسأله‌ی «عصمت» نمی‌آمیزند. بلکه مسأله درست به عکس می‌باشد.

«فیهن سنی همواره می‌کوشیدند تا منش بشری و محدود پیغمبر را با دقت در پی گیری بیشتر نشان دهند تا آنجا که داشتن دانش متافیزیک نهفته در ذاتش، با حقایقی که از اوصاف پیغمبر و شخصیت او بدست است، یکی ناسازگار می‌نمایند. ایشان همین رفتار را در باره‌ی عصمت او و فردی علمش بر دیگر مردم می‌داشتند. به نظر ایشان این در صفت از نوع همگانی نبوده که در ذات او نهفته باشد، بلکه نتیجه‌ی هدایت خاص خدا بوده، <sup>83</sup> که در حالتی «بین بدو تلقین کرده‌است. و مسلمان به راست گوئی پیغمبر در اینکه آنچه آورده است، با وحی الهی می‌باشد، ایمان دارد.



اگر خدا او را برای پیغمبری گزیده است ، به سبب انتخاب او است برای ترجمانی اراده‌ی الهی نه به سبب استعداد شخصی او برای این سمت . پیغمبر برای ادای رسالت ؛ نیازی به استعداد عقلی فوق‌العاده ندارد که او را از يك آدم معمولی بالاتر برد .

قرآن ، این عقیده را به تفصیل و روشن بیان نموده است . فقیهان و کلام‌شناسان صدر اسلام نیز از این تجاوز نکرده‌اند . گاهی دشمنان پیغمبر که می‌خواستند او را در بن بست نهند ، چیزهایی از او می‌پرسیدند که نمی‌دانست ؛ پس بدیشان گفت : « مرا چه با اینان ؛ چیزهایی از من می‌پرسند که من نمی‌دانم ؛ من نهاییك بنده هستم ، جز آنچه خدا به من بیاموزد ، من چیزی نمی‌دانم »<sup>84</sup> .

سنان گویند : از نباهی است که آدمی ندارد که علم غیب دارد ، و آن را انکار آبی : « بگو ؛ از کسانی که در زمین یا آسمانند غیب را کسی جز خدا نمی‌داند . سوره 27 : 65 ، و این لقی شامل خود پیغمبر نیز می‌شود ،<sup>85</sup> چه رسد به جز او .

سنان ، احترام بسیار برای دانشمندان پارسی از اهل بیت ، که در دست همان امامان شیعه هستند می‌نهد ، ولی برای ایشان صفات خصوصی دیگر قائل نیستند . که از آن دیگر دانشمندان پارسی ، مسلمان بیشتر باشد .

مثلاً هنگامی که نودی که از فقیهان سنی است ، حجر باقر پنجین نسل شجره‌ی پیغمبر را باد کرده از قدم استوار او در علم ، تا جائی که به « باقر » لقب گرفت باد می‌کند . پرهیزکاری و عبادت او را ستوده آنها را نمونه‌ی قابل پیروی دانسته است ، ولیکن بر این کلمات که : تا بمی بزرگوار و پیشوایی زبردست است که به بزرگوارش همگی خستوانند ، و از پیشوایان فقیهان مدینه به شمار است ،<sup>86</sup> چیزی بغزوه است .

چقدر فاصله است میان این ، و صورتی که شیعه از او تعالی کردمالا .

ایشان او را امام پنجم شمرده‌اند، نه يك فقيه معمولی از قبیله مدینه، نیز او هم از نودمابه‌یِ اِلاه‌یِ که در فرزندان پیغمبر هست - همی دارد .

و از همین قبیل ادعاها است، آنچه آن هندی شیعی معاصر، که پیش از این نیز از گفتارش گواه آوردیم، و به انگلیزی نیز تألیفاتی دارد، و از اندیشه‌ی خرد گرای فلسفی برخوردار است، در وصف حسین آورده او را: «باعت اصلی هستی» یا «رابطه‌ی اساسی میان علت و معلول» یا «حلقه‌ی زرین میان خدا و انسان»<sup>87</sup> خوانده است.

آندیشه‌ی سنی در با‌یِ جایگاه‌میخسر و جایگاه خاندان مقدس وی بدین صفت‌های افسانه‌آمیز و بوجد خیال‌یافته، آورده نشده و هیچگاه این صفات به‌سورت عقیده‌ی مذهبی که بر مسلمان سنی باور آن لازم باشد در نیامده است.

آزنی اشعرائی صوفی، فصلی بزرگ ساخته در آن صفتهائی بسیار به پیغمبر نسبت داده گوید: «از پشت سر همچنان می‌دید که از پیش رو راست چپ، در شب تاریک همانگونه دیدی که در روز روشن، هر گاه که با دراز اندامی راه پیمودی، دراز شدی، و در نشستن هم‌واره شانه‌های او از هم‌نشینانش بالاتر بودی، سایه‌ای از هرگز بر زمین نفتاد، در پیش آفتاب ماه - ایبه نداشت، زیرا که او خود نور بود»<sup>88</sup>.

البته این آندیشه‌ها، بی‌کمان، به خیال‌بافیهای بن‌ذیر و از آنه *transcendantes* باز می‌گردد که شیعیان در باره‌ی امامان خود دارند و طبیعتاً نمی‌شد که پیغمبر از آن بی‌مصیبت بماند.<sup>89</sup> و این دلیلی دیگر است بر ارتباط میان شیعی گری: صوفی گری، که ما بدان اشارت کردیم.

10 - علم غیب: همه‌ی این مسائل در اسلام شیعی اهمیت بسزای یافت، زیرا صفتی که شیعیان برای روان امامان خویش قائل می‌شدند، ایشان را از - طبع آدم معمولی خینی بالاتر می‌برد. همچنانکه دیدیم، ایشان از گناهان

یا کند، از عیب مبر آیند، دلهایشان از هر انگیزه‌ی زشتی تهی است [A]؛ و حال آنکه ایشان خود از بی گناهی خود آگاه نیستند<sup>90</sup> [کنند و به کاری ایشان را بخود نمی‌کشاند، زیرا که آن نورالاهی که همراه می‌دادند، باید خواهی ناسازگار می‌باشد، و در عین حال ایشان را به والا بن مرتبه‌ی دانش یقینی و استوار و عصمت، از فهم نادرست می‌رساند.<sup>91</sup>

از آموزشهای شیعه است که خرد و گفتارهایی که مانع روایت مؤکد از امام رسیده باشد، برای بدست آوردن یقین، وسیله‌ای استوارتر از درک مستقیم حسی می‌باشد زیرا از کسانی گرفته شده که از نادرستی معصوم‌ها خطا بدورند. این رواینها می‌توانند به آدمی یقین درست بخشند، که از یقین کذب شده‌تر از او حواس استوارتر بود، که اینها در معرض توهم و خطای حواس هستند.<sup>92</sup> [B]؛ چنانکه به علی نسبت داده می‌شود که گفته است: به حقیقت آن دانشی که آدم از بهشت به روی زمین آورد و تمامی دانشهای پیغمبران تا خانم آنها (عج) همه‌ی آنها در نواده‌ی این ختم پیغمبران گرد آمده است.<sup>93</sup>

این امامان اضافه بر ششم همگانی که در دسترس همگی مسلمانان است، دانش دزدی دارند که یکی پس از دیگری آنها را به ارث برسد، و روایتهای اسرار آمیز در خاندان پیغمبر، پشت به پشت منتقل می‌شود، و شامل حقایق مذهبی، و همه‌ی حوادث جهان می‌باشد، علی نه تنها معنای حقیقی قرآن را که از درک همگان پنهان است می‌فهمید، بلکه همه رخدادهای جهان را، که تا روز رستخیز رخ خواهد داد، و همه‌ی آشوبها که تا آن زمان بوده می‌دانت. و صد کس کمراه شوند، و صد تن دیگر به راه راست دستگاز کردند، او می‌داند که کی گردانند و راهنمای ایشان است.<sup>94</sup>

ایمان به چنین علم نبوی باطنی که ویژه‌ی علی است، به شیعه اجازه داد، بسیاری از مولکات بنام علوم غریبه بسازند، و ادعا کنند که از آن وحی‌های پنهان است.<sup>95</sup>

علم علی را امامانِ دبالاد با روایت پنهانی از یکدیگر گرفته‌اند، ایشان وحی می‌گیرند و جز حق نگویند، و یگانه دستگاه عالی هستند که تعلیمات مذهبی بدست ایشان است.

شیعه ایشان را به سبب همین صفت، تکمیل کنندگان پیام پیغمبر می‌شمرند. گفته دستورهایشان، تنها فرمانهایی است که بی‌روی از آن می‌چوند چرا بر آدمی واجب است. و ازین روی هر حکم مذهبی باید از یکی از امامان نقل شده باشد تا پذیرفته شود. و این گونه حدیث سنجی برای هر حکم و باور مذهب در همه کتابهای شیعی دیده می‌شود.

زنجیره‌ی هیچ حدیث نبوی به صحابه که از پیغمبر می‌گرفتند نمی‌پیوندد، بلکه به امامان می‌رسد. که ایشان یگانه سلطه‌ی قانونی. نشر احکام الهی نبوی بوده و حق تأویل آفرامی داشتند.<sup>85</sup>

زرد شیعه نوعی تفسیر قرآن نیز بوجود آمده<sup>86</sup> که از امامان نقل می‌کنند، و مسائل کوچک و بزرگ را بطوری که با اندیشه‌ی امامت و دیگر مآددهای شیعی جور باشد، در آن کرد آورده‌اند که هر يك کتابی بزرگتر گرانمایه است،<sup>88</sup> و برای کسی که بخواهد در درنمایی از آینده‌نولژی شیعی دانسته باشد بر رسی آنها با است.<sup>87</sup>

اجماع: از همه‌ی آنچه گذشت این نتیجه بدست آمد که اصول و قواعدی که سنن برای تعیین صحت و سقم احکام، از نظر مذهبی نهاد بودند، در چشم شیعه چندان ارزشی برای علوم مذهبی در بر نمی‌دارد. مثلاً، اجماع را تا مرز يك فورمول یوج یائین آورده‌اند. ایشان از نظر اصولی برای آن به عنوان یکی از أدله استنباط احکام ارزش می‌نهند، ولیکن در عمل اجماع را بدان معنی حجت می‌دانند که امام هم در میان اجماع کنندگان بود. و این شرط را برای ارزش داشتن اجماع لازم می‌شمرند. باضافه آزمایشهای تاریخ، در نظر شیعه، ثابت

کرده، که اجماع راه درست را نشان نمی‌دهد.

هنگامی که سنیان اجماع ملمانان را برای درستی خلافت شرط دانستند، - یعنی همان اجماعی که پس از مرگ محمد قانونی بوجود آورد که ملمانان آنرا پذیرفتند و رابطه سیاسی اسلام از همان وقت از دستورات آن پیروی کردماست - شیعیان پیش آمد را دلیل بر آن گرفتند که اجماع بخودی خود همیشه با قانون حق در تضاد است، و حلّ مآله‌ی خلافت را بدان روش سنی مآبانه، عملی شناختند که تنها غضب و ستم را توجیه نمود. پس، از ارزش اجماع کاستند آنرا بسته به موافقت امام شمر دند. زیرا که تنها غفبه‌ی انکار برپارده‌ی امام معصوم و سلطه‌ی قانونی که بدو واگذار گشته است، می‌تواند به یک شیعی اطمینان به درستی و حقانیت چیزی بدهد.

همچنانکه شیعه، امام عصر را رهبر سیاسی و قانونی جامعه‌ی اسلامی می‌داند، او را بگانه سلطه‌ای می‌دانند که حق اظهار نظر در همه‌ی مسائلی دارد، که مذهب در بازه‌ی آنها حکمی نداشته است، نادر آنکه حکم صادر شده‌از او به‌وجود اجرا نهاده شود. نیز وی بگانه مرجع تفسیر احکام مذهبی و تطبیق آنها می‌باشد.

پس اگر بخواهیم پایه‌ی اساسی اختلاف میان سنی و شیعی را در جبهه‌ی کوتاه بیان داریم می‌توانیم بگوئیم: نخستین آنها مذهب اجماع است. دومین شان<sup>87</sup> مذهب قدرت.<sup>88</sup>

11 - شماره‌ی امامان: پیش ازین گفتیم که در نخستین دوران اسلام، که آینده‌نولژی‌ها هنوز در حال رشد شکل گرفتن می‌بود، شیعه در تعیین اشخاص امام با یکدیگر هم‌رای نبودند، و چنانکه دیدیم نخستین پیدایش ائمه‌ی شیعه با امامی پیوند داشت که از فرزندان علی از فاطمه بود. و پس در کادر فاطمیان نیز گروه‌های مختلف از شیعیان علی اشخاص کولاگونی را به امامت می‌شناختند.

پسر فرزند بودن این خاندان و رگه‌های ریشه‌های فراوانش نیز به فزونی این شاخه‌ها کمک نمود، مثلاً، پس از مرگ امام حسن عسکری شیعه به چهارده فرقه تقسیم شدند.<sup>99</sup> و هر گروه، یک سلسله از امامان عنوی را بر دیگران ترجیح می‌داد.<sup>100</sup>

رابج نرین لیست موجود از امامان که تا به امروز مورد قبول اکثریت شیعه می‌باشد، لیست گروه دوازده امامیان است، که امامت مخصوص علی را پس از او به فرزندان او تا امام یازدهم می‌سازند، که فرزندش أبو القاسم محمد (متولد بغداد ۸۲۲ هـ) جانشین او شد.

امام یمنان: این شیعیان از سن هشت سالگی پنهان شده، و از آن هنگام تا کنون در جایی که مردم او را نبینند، زندگی می‌کنند، و در آخر زمان، به سمت امام مهدی آشکار خواهد شد جهان را آزاد خواهد کرد. و تباهی و بدی‌ها را خواهد شست و آرامش و داد را برپا خواهد داشت، و همین است که به امام غایب، معروفست و از هنگام پنهان شدنش تا کنون زنده مانده، و شیعیان با ایمان هر روز منتظر ظهور او است.<sup>101</sup>

باور به وجود امامی پنهان بر مهدی شاخه‌های تبعیح حکم فرما است، و همگی به جاودانگی او و بازگشتش در آینده خستوانند. تا برای هدایت مردم بیابند و لیست امامان را که مورد اعتقاد آن فرقه‌ی شیعی است تکمیل کند.

گروه‌های گوناگون شیعی باور خویش را درباره‌ی جاودانگی امامی که او را خاتم الائمه شمرند، و اینکه او در روزی از روزگار باز خواهد گشت، بر زمینه‌ی حدیث‌هایی ساختگی استوار کرده‌اند که مؤید این عقیده‌ی ایشان است. و ما می‌توانیم ارزش جنان استدلال‌ها را از نمونه‌ی زیرین بدست آوریم. و این گفتاریست که بر زبان موسای کاظم، 183 هـ - 799 هـ که هفتمین دوازده امام است، از طرف هفت امامیان، نهاده شده، که او را آخرین امام پیشوای پنهان

و باز آبنده می‌شمرند: و هر کس در بازه‌ی من بگوید که: پرستار من در بیماری بوده، یا مرا شسته، کفن و دفن کرده، یا به قبر من در آمده، لاشه‌ی مرا لمس کرده است، بگوئید: دروغ پرداز است. و هر کس، پس از پنهان شدن من، از حال من پرسید، در پاسخ گوئید: الحمد لله زنده است. خدا لعنت کند کسی را که در پاسخ گوید: او مرد! <sup>102</sup>

بازگشت: پس، بازگشت، نزد همدی گرفته‌های شیعی، از عناصر اساسی اندیشه‌ی امامت به شمار می‌آید. و اختلافی در میان گروه‌ها نیست جز در تعیین شخص امام پنهانی که می‌بایستی باز گردد. و در شماره‌ی امامان در ابستی که امام پنهان یکی از آنهاست. <sup>103</sup>

از همان آغاز کار تشیع، روز بروز، اطمینان به بازگشت امام پنهان نزد این گروه که امید خود را به علی و خاندانش بسته بودند افزایش می‌یافت <sup>104</sup>. بلکه، این عقید در آغاز پیدایش، به خود علی روی می‌داشتند گروهی از بارانش که او را در حال زندگنی تقدیس کرده به مرز آبس مرد می‌رسانید، مانند عقیده‌ی دوستان <sup>105</sup>. *Doketischer* منکر مرگ علی شدند. ایشان ابن آموزشهار از عبدالله بن عباس جدا گرفته بودند. ایشان مرگ علی را باور نداشتند می‌گفتند وی پنهان شده و در آبنده باز خواهد گشت: و این کهن‌ترین پرستش غلوآمیز علی می‌باشد، و به طوور کلی نخستین جدائی در میان خود شیعیان می‌باشد. <sup>105</sup>

□ روز آلمانی: *Doketischer* فرقه‌ای مسیحی متهم با زندات بودند که می‌گفتند:

مسیح جسم،ادی نبود و منش بشری نداشت.

□□ برای شخصیت افسانه‌ای عبدالله با پانوش *M 3* ص 45 - 46 و نیز

پانوش 170 همین بخش 5 دیده شود.

آندیشه‌ی بزگشت نه از ساخته‌های شیمو نه از عقاید ویژه‌ی ایشان است و می‌تواند از تأثیر یهودیت و مسیحیت در ایشان باشد.<sup>100</sup> پس از آن، عقیده‌ی مربوط به امام پنهان که روزی باز خواهد گشت به عقیده حنفیه یکی از پسران علی رو کرد، و پیروانش به جاودانگی و بازگشت او باورمند شدند.

یهود و مسیحیان می‌گویند: ایلیای پیغمبر که به آسمان شده، حتماً در آخر زمان باز خواهد گشت تا پایه‌های عدل و داد را استوار سازد. بی‌کمان ایلیا نخستین نمونه برای پیشوایان پنهان و غایب شیمه بوده است که زنده‌اند کسی ایشان را نمی‌بیند روزی، دوباره به عنوان مهدی نجات دهنده‌ی جهان باز خواهند گشت.

در محیط‌های غیر اسلامی نیز عقایدی همانند این می‌یابیم که با امیدهای آخری درباره‌ی او همراه است مثلاً همان فرقه‌ی دوستان منکر مرگ بنیان‌گذار خود دوستیوس *Dositheos* می‌باشند و او را جاودانه می‌شمرند.<sup>107</sup> چنانکه در عقیده‌ی وایشناواس *Vaischnavus* هندی، «وایشنو» دوباره در پایان عهد کنونی جهان باز خواهد گشت و به صورت کالخی *Kalkhi* مجسم می‌شود، تا «ارپاس» *Artes* را از ستم فرما و رایان برهاند، یعنی هند را از جنگال مسلمانان فانی رها سازد.

مسیحیان حبشه نیز هنوز منتظر پادشاهشان تئودور *Theodoros* هستند که همچون مهدی در آخر زمان<sup>108</sup> خواهد آمد. و هنوز مفلان می‌گویند چنگیز خان که بر سر قبرش قربانی می‌کنند، پیش از مرگ گفته است: «او پس از هشت یا نه سده به جهان باز خواهد گشت، تا مفلان را از ستم فرما و رایان چینیان رهایی بخشد.»<sup>109</sup> [B بدعت‌گذارانی که در اسلام پیدا آمدند نیز پس از آنکه سرکوب و نابود می‌شدند، در میان پیروانشان جنبشی پدید می‌آمد بر اساس امید و آرزوی بازگشت آن بدعت‌گذاران، چنانکه پیروان ابو مسلم که بدعت‌خلفه‌ی عباسی



کشته شد. اعتقاد پیدا کردند که او با مرگ نابود نشده است و بر خواهد گشت و دنیا را بر آتش عذر داد خواهد کرد. [110]

پس از ریشه کن شدن آشوبهایی که آتش آنها را همین عقاید یوچ برافروخته بود، انحرافهای چند دیگری نیز در اسلام پدید آمد، و پیروانش همین آرزوی بازگشت رهبرانشان را در آینه در دل می‌پرورانیدند. پیروان بهافرید، یکی از کسانی که در آغاز عهد عباسی جنبش زردشتی<sup>110</sup> برضه اسلام برپا کرد. پس اعدام رهبرشان، بندهاشند که وی به آسمان رفته و روزی برای انتقام جوی باز خواهد گشت. [111]

باز آن مضمع نیز پس از آنکه ادعا نمود خدا در او حلول کرده است و سوزانیده شد، به همین نظریه اعتقاد پیدا کردند. [112] B ابوالعالی معری م 446 هـ 1057 م می گوید در روزگار او پیروان حلاج در بغداد از جای دار کشیدن او زیارت می‌کنند و معتقدند که بدالجا باز خواهد گشت. [113]

در روزگار نابه‌تازه، نیز پیوند مسلمانان با این عقیده حتما در کرده‌های دور از تنبیح آشکار گشت. مسلمانان قفقاز معتقد به بازگشت قهرمان استقلال‌مطلب ایشان «ابلیا منصور» شدند، او پیش از رهبرشان «شامل» (سال 1791 م) قیام نمود، و می‌بایستی صد سال پس از طرد دو-ها باز گردد. [114]

مردم سمرقند نیز معتقد به بازگشت «ولی معای خود» چون شاه زندو قاسم پسر عباس<sup>115</sup> می‌باشند. نیز معلوم می‌شود که گردان هم دست کم از سده‌ی 1488 م منتظر بازگشت رهبر دار کشیده شده‌ی خود، تاج العارفین حسن بن عدی هستند. [116] B: و معتقدان فرقه‌ی سنوسی در شمال آفریقا هنوز می‌پندارند که رهبرایشان سیدی مهدی که به سال 1901 در نزدیکی دریاچه‌ی چاد در گذشته هنوز نمرده بلکه بر بالای آبروی به آسمان رفته، و پس از بیست سال به زمین بر خواهد گشت و مؤمنان را بدور خویش گرد خواهد آورد و خواهد جنگید<sup>117</sup> و نیز

پیروان شیعی سنی یهودی که به سال 1676 در گذشته است می‌پندارند که او هنوز زنده است و باز خواهد گشت .<sup>118</sup> ]

عقیده‌ی مهدی‌گری به خیال زنده کردن سازمان‌های دادگرا در مذهب و سیاست نزد بسیاری از مردم خاور و باختر هست [ B : حتا در میان سرخ بوستان آمریکائی نیز چنین عقیده است .<sup>119</sup> ] . اما عقیده‌ی شیعه در مورد امام پنهان که حتماً باید باز گردد ، از نظر زمختی و تمنی ذهنی منحصر به خود است .

شیعیان برای بیان اساس مذهبی این باورو دفاع از آنو جلو گیری از مسخره‌ی شگاکان و ستیز دشمنان کوشش بسیار می‌کنند<sup>120</sup> ، بطوری که بخشی بزرگ از تألیفات مذهبی ایشان را فرا گرفته است . و اخیراً کتابی در ایران پخش شده است که مردم را از شك شگاکان که سیل آسار و مه‌فروزی می‌رود ، و نزدیک است که اساس ایمان به امام زمان پنهان را ویران سازد ، هشدار داده است .

وقت ظهور : بسیاری از فقیهان و صوفیان یهود نیز که بیشتر بر سفر دابیل تکیه می‌دارند کوشیده‌اند تا با حساب‌های تأویلی مخصوص ، وقت ظهور مهدی خود را تعیین کنند ، برخی صوفیان و شیعه در اسلام نیز همین راه را رفته ، به تأویلهای قبالی از آیات قرآن دست زده خواسته‌اند با جمع و تفریق اعداد ارزشمند حروف ، وقت ظهور امام غایب را مبین سازند . نام کتابهایی که این وقت یابی‌ها را پژوهش می‌کنند در اسناد و فهرست‌های کهن مؤلفات شیعه یاد شده است .

اما رهبران مباحه در شیعه از همان آغاز جنبش تشیع به وقت بابان ناخته‌اند ، و همچنانکه یهود بر بابان اکران و آمار گیران آن ( مکنابجی قمین *mechasschebbe kissln* ها )<sup>121</sup> ، بستختی می‌ناختند ، ایشان نیز آنان

را دجال و حقه باز خوانده، برداختن بدین کارهای دقیق را به ابتکای چند خبر منسوب به امامان<sup>122</sup>، حرام اعلام نمودند.

آنچه با حقیقت گذشته زمان، بر سر این وقت یابی ها، از تکذیب و تناقض گیری، می بارید، به روشنی بیان می کند که این ادعاها و پیشگویی های وقت دار، چه مسخره ز بنیانی در مردم بر می آنگیخت.

12 - مهدی در ملت های دیگر: نا اینجا گفتیم که عقیده ی ظهور مهدی، از اصول اساسی تشیع است اکنون، برای تکمیل بحث باید بگوئیم که سنن خودشان نیز به آمدن يك اصلاح گر جهانی که خدا او را در پایان جهان خواهد فرستاد، ایمان دارند، و او را به همین نام امام مهدی (هدایت شععی خدا به راه راست) نیز می خوانند.<sup>123</sup>

این عقیده آنچه از آرزو و امید همراه می داشت در محیط های پارسائی: برهیز کاری مسلمانان پدیدار می شد، و در حالی که شور دلهایشان بر ضد وضع سیاسی اجتماعی اسلام فرو نمی نشست، به صورت آه سرد، آرزوهای پر آرزویشان بیرون می ریخت.

زندگی عمومی و حقیقت موجود به نظر ایشان منافی ایده آل هائی بود که از آن بیرومی کردند و برایش می کوشیدند. ایشان آن زندگی همگانی را، همچون گناهی استمراری و تبهکاری بی پایان بر ضد دین و عدالت اجتماعی می دیدند. و از طرفی، مانند هر مسلمان معتقد بودند که مسلمان نیکوکار به خاطر منافع جامعه ی اسلام حفظ یگانگی کلمه، نباید با دیگران مخالفت ورزد، بلکه باید برای مصلحت عمومی ستم موجود را شکست بیاورد تا ستم بر تن نباشد و با تبهکاران خود سر داده روبرو شود. و با این همه، ایشان می کوشیدند تا میان حقیقت نلیخ خارج با خواست های عقیدتی و پارسایانه ی خود آشتی دهند. و در این کار تنها امید استوارشان به ظهور مهدی بود که بدیشان کمک می رسانید.<sup>124</sup>

البته گامهای نخستین این کمک از انتظار بازگشت مسیح نیز بر می آمد ، که او نیز مانند مهدی کارش بر یا ساختن داد بود ، ولیکن در اثر یسرفت آرزوها عناصر نازه ای بدان افزوده گشت که وظایف مسیح را در درجه ی دوه قرار می داد .

برخی دیگر از ایشان که واقع بین تر بودند ، بدین نظر گزیدند که مسکن است بیشتر آن آرزوها که به مهدی منتظر بسته اند . بدست همین فرمانروایان انجام گیرد . که امید بر یا داشتن قوانین عدالت الهی در ایشان می رود . مثلاً ، پس از واژگونی دولت اموی ، پنداشتند که برخی از خلیفگان عباسی می توانند این آرزوها را بر آورند . ولی بالاخره ایشان هم به گاه خود از این پندار پوچ و خواب خوش بیدار شدند .

جهان ، در دبدبه ی پارسایان ، در زیر تارکی تبهکاریها ، مانند پیش همچنان بماند ، و اندیشه ی زهایش ، کم کم به صورت ابدی امروزی مهدی گری *uoptan* در آمده ، مؤمنان آنرا چنان به آبنده ی ناریک فرستادند . که میدانی برای اُنبار کردن دالمی خرافات و افسانه هائی برای آبنده آمیخته با ساده دلی و خوش باوری گردید . اما ریشه ی آنها از این بیرون نیست که روزی خدا ، مردی را از نژاد محمد خواهد فرستاد . تا آنچه از سنتهای او نابود شده . باز گرداند « و زمین را پر از عدل و داد سازد ، پس از آنکه بر از ستم وجود شده باشد » .

باری بر اندیشه ی مهدی گری که اُمانش ریشه های یهودی و مسیحی دارد ، برخی دیزگی های زردشنی سوشیات *Suoschyan* نیز افزوده گشت ، چنانکه خیال باقیهای بلند پر دازانه ی بی کاران ، که با گذشت روزگار ، افسانه های هنرمندانه ای ، برای مهدی تهاشی کرده بودند ، نیز بد آنها پیوست .

حدیث نیز در موضوع این باور ، که گفتگوی مسلمانان در آن به درازا کشیده بود داخل شد . حدیثهایی به پیغمبر نسبت داده شد که در آنها حنا صفت

تخصصی، که بایستی منبجی جهان، که در آخر زمان خواهد آمد، دارای آن باشد، با دقت هر چه تمام تر ترسیم گردیده است.

البته در حقیقت اینها نتوانستند به مجموعه‌های حدیث صحیح و هم راه یابند، که در شرایط درستی حدیث سخت‌گیری می نمودند، ولی کتابهای دیگر حدیث که سهل‌انگارتر می بودند آنها را در خود پذیرفتند.

این عقیده در همه ادوار تاریخ اسلام نوانت وسیله‌ای برای توجیه آشوب‌ها شد. هر چه که انقلابیان سیاسی و مذهبی، آتش‌آرا برای واژگون کردن رژیم‌های موجود بر می‌انفروختند. پس مردم را با ادعای مهدی‌گری خود فریب داده بخش‌هایی بزرگ از جهان اسلام را به جنگ و آشوب می‌کشایدند.

همه‌ی ما به خاطر داریم، که تاریخ معاصر، در همین گذشته‌ی نزدیک جنبش‌هایی را ثبت کرده است که بر زمینه‌ی مهدی‌گری برپا شده بود. چنانکه امروز نیز در بخش‌هایی مختلف از جهان اسلام سرکشی هستند که امید مهدی شدن دزد دارند، و بیشترشان در برابر نفوذ دولتهای اروپائی که در کشورهای اسلام رو به فزونی است مقاومت می‌ورزند.<sup>125</sup>

آمارها و آماربش‌هایی شیرین که *Martin Hartmann* در جریانات معاصر جهان ترك<sup>126</sup> [کشور عثمانی] انجام داد، نشان می‌دهد که مردم تا به امروز نیز در بیاری از محیط‌های اسلامی ترك منتظرند که مهدی حقیقی در سال 1355 هـ = 1936 ظهور کند او همه‌ی جهان را بزیر درفش اسلام درخواهد آورد در دوران طلایی شکوفان بدست وی آغاز خواهد شد<sup>127</sup>.

چون کنه تشیع را درك کردیم، می‌فهمیم که بخش ششمی از اسلام یگانه محیط طبیعی مناسب برای رشد هسته‌ی امیدهای مهدی‌گری است. زیرا که جنبش تشیع از روز نخست برای اعتراض و مبارزه بر ضد پایه‌مال شدن حکومت‌الاهی بوجود آمده است، که خلیفگان بزود آنرا نابود کردند، و جای خاندان عاوی را

که تنها شایستگان آن بودند نصب نمودند. و بدین شکل ، با در مهدی گری در ایشان رشد کرد تا به یکی از پی‌های استوار در مجموعه‌ی اصول شیعی گری تبدیل شد .

اماد بخش سنی اسلام ، انتظار مهدی ، با اینکه از طرف حدیث و کتبا کتبه‌های کلامی<sup>128</sup> پشتیبانی شده است باز هم به درجه‌ی یک باور استوار مذهبی نرسیده و هیچ‌گاه نزد اهل سنت ، از یک افاده‌ی زیبا برای ایده‌آل‌های خصوصی ، و موضوعی درجه‌ی دوم در جهان بینی سنی ، بالاتر رفته است .<sup>129</sup> اسلام سنی بطور قطع ، مهدی گری را به صورت شیعی آن محکوم می‌کند ، و به اندیشه‌ی امام پنهان و زندقه دراز او می‌خندد .

مرای سنیان ، یوچ بودن عقیده‌ی دوازده امامیان ، در باور مهدی ، آرایش زدن شده بود . زیرا که طبق روایات سنی ، من بایستی امام مهدی ، همانند پیغمبر : محمد بن عبدالله باشد ، در صورتی که پدر این امام پنهان ، حسن است که امام یازدهم بوده است .<sup>130</sup>

إضافة بر این ، شیعه معتقدند که این کسی که مهدی خواهد بود ، در حال کودکی پنهان شده است و بنابراین این مهدویت او شرعاً باطل است . زیرا که مقام امامت نزد اهل سنت جز در حال بلوغ نتواند بود . و کسانی نیز در اصل وجود فرزندی برای حسن عسکری که پس از پدرش زننه مانده باشد تردید دارند . به عکس ، نزد شیعه ، ائمن و انتظار ظهور مهدی در آینده ، دارای اهمیت اساسی می‌باشد و در واقع زیر بنای عقاید شیعه را تشکیل می‌دهد ، و درست مانند اصل رجعت می‌باشد که امام پنهان دوباره به جهان حسی باز گردد و شرع نوین بیازد ، و سنتهای فراموش شده‌ی پیغمبر را نو سازی کند و حق پایمال شده‌ی خاندانش را برگرداند . و تنها او است که می‌تواند ، زمین را پر از عدل و داد سازد .

علمای گرانمایه نمرود جدی شیعه بسیار کوشیده‌اند که در برابر  
تسخر سنیان<sup>130</sup>، عمر دراز امام پنهان<sup>131</sup>، و غیر طبیعی بودن آن را ممکن  
الوقوع نشان دهند، محال بودن آنرا با دلایل های فیزیولوژی و اسناد تاریخی مهم  
ثابت نمایند.

ایشان او را در حال غیبتش نیز « صاحب زمان » می‌شمرند. و این را محال  
لمی‌دانند که او دستورات خویش را به مؤمنان برساند.<sup>132</sup> برای وی اشعار حماسی  
پر از ستایش می‌سرایند، بیرون مخلص او نه تنها او را بزرگ می‌دارند، و مانند  
يك فرمانروا که در نواحی شهر می‌گردد و به شؤن مردم رسیدگی می‌نماید منافشان  
را پاسداری می‌کند، بدو تقرب می‌جویند، بلکه در اشعار خود بنا بر عقیده‌ی  
إمامت صفات القاب ابر مردمی، بند می‌دهند.

روح مقدس او از بیرومندترین زوان بشر والاتر است، زیرا که او منبع  
هر علم و غایت هر آرزو است. شاعران شیعی بقین کامل دارند که قصیده و ستایشنامه -  
هایشان به بارگاه تخت پنهانی که این والا جناب بر آن تکیه زده است  
می‌رسد.<sup>133</sup>

مهدی در عصر حاضر: اکنون بینیم، اثر عقیده به امام پنهان در زندگی  
دنیاوی شبه چیست؟ اثر آن در جهان بینی سیاسی و دینی ایشان چه بوده است.  
نیز بینیم تا چه اندازه بایستی شکل رژیم در مآتهای شیعی، برای این قدرت  
پنهانی، به صورت ظاهر - ر فرود آورد تا بتواند وظیفه‌ی خود را در چنان محیط انجام  
دهد؟

برای پاسخ بدین پرسش در حال حاضر می‌توان به قانون اساسی نوین ایران  
مراجعه کرد. هنگام گشایش پارلمان، حاضران برای سلامتی امام عصر دعا  
کردند اظهار امیدواری نمودند، که « کارهایشان را به پسنددو گناهایشان را  
بخشد ».

نیز در قطعنامه‌ی حزب انقلابی ایشان در اکتبر 1908 به مناسبت بازگشت مشروطیت پس از کودتای استبدادی عهد علی شاه، چنین می‌بینیم: «شاید شما هنوز فتوای علمای شهر مقدس نجف اشرف را ندیده باشید. این فتوا با روشنی‌ری هیچ‌گونه پوشیدگی بما می‌گوید: «هر کس بر ضد مشروطیت کاری انجام دهد، همچنان بود که شمشیر بر زوی امام عصر کشیده باشد (مقصود امام پنهان است) امید است خدا دیدار او را بما ارزانی دارده.»<sup>134</sup>

بنابر این نظریه‌ی امامت تا به امروز بدقت خود باقی است، و تا اینجا پیشرفته است که به صورت یکی از عقاید اساسی درآمده، رکن عمده و فعال، در سیستم سیاسی و مذهبی گردیده است.

13- شیعه و معتزله: پس از آنکه عقیده‌ی امامت، و مفهوم اهمیت آنرا بررسی نموده، دانستیم که از بزرگترین اصول ایمانی عقاید شیعه و جداکننده‌ی آن از عقاید سنی است، اکنون باید مسأله‌ی دیگری را بررسی نمائیم تا حقیقت شیعیگری را به درستی دریابیم.

اسلام تنها سرفروداوردن برای رژیم سیاسی معین، خواه در مسائل نظری و خواه در کارهای عملی بوده، بلکه اضافه بر آن، ایمان به مشتی از عقاید را بر مسلمان واجب می‌شمرد، که شکل نهائی آنها، در میان گروه‌های مذهبی مورد اختلاف می‌باشد.

نیز اسلام انجام دادن مشتی شعارهای پرستی معین و احکام شکل دهنده به زندگی را واجب کرده است، که شکل آنها نیز در مذهب‌های سنی قانونی که با یکدیگر زندگی - الهت آمیز دارند مورد اختلاف می‌باشد.

پس آیا در تشیع، در غیر مسأله‌ی امامت، تفسیراتی فقهی با کلامی رخ داده است، که برای شیعه باورهائی ویژه یا احکام شرعی و پرستش‌هائی مخصوص به خودشان بیاورد، و ایشان را از بخش سنی اسلام جدا سازد؟



برای پاسخ بدین پرسش باید بگوئیم: اسلام شیعی طبیعة دارای خواسته-هائی است که به خواستهای اسلام سنی، حتی در چیزهائی که به مسائل اساسی عقیده پیوند دارد، آشکارا دگرگون است. مثلاً درک شیعه در امامت، حتماً در رأی ایشان در توحید و اسما؛ خدای صفات و وی مفهوم نبوت اثر نهاده است.<sup>۱۳۵</sup>

چیزی دیگر که باید بدان توجه کنیم آنست که در جریانات گوناگون شیعی گری که خیلی هم زیاد شده بود نظریات مختلفی در مسائل اعتقادی پدید آمد. چنانکه برخی مکتبههای فلسفی شیعه به سوی تجسیم ساده و زمنت گرایید.<sup>۱۳۵</sup> ولی بطور کلی می توان گفت که: روحیه ماسط بر جهان تشیع، تا آنجا که پاسخ بدان با اندیشه های امامت پیوند داشت، خیلی به روحیه معتزله نزدیک می بود.<sup>۱۳۶</sup> که در بخش سوم [ص ۱۸۳ - ۱۹۳] بدیشان توجه کردیم. تا آنجا که فقیهان شیعی، همچنانکه نمونه اش را خواهیم دید، فهمیدند که چگونه از آراء معتزلی برای پایه گذاری ساختمان مذهب خویش استفاده کنند.<sup>۱۳۶</sup> ایشان می کوشیدند مذهب خود را عدلی (اهل عدل) بخوانند این همان صفتی است که معتزله به خویش می دادند.

پیوند شیعه و معتزله، از آنجا نیز هویدا است که شیعه می گویند: علی و دیگر امامان، نخستین پایه گذاران معتزله اند، متکلمان بعد، جز گترش قواعدی که امامان نهادند جز شرح آنها کاری نکرده اند.<sup>۱۳۷</sup> و بدین سبب مادر بسیاری

۱۳۵ - برای درق بیان توحید اشراقی شیعی و توحید عدلی سنی ص ۵۳-۵۴ پانویس

۱۳۶ ص ۱۶۱ نیز ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۲۵۰-۲۶۰ و ۲۸۶ و ۴۰۶ دیده شود.

۱۳۷ - در پانویس ۸۰ ص ۲۶۹-۲۷۲ اندکی از تاریخچه تجسیم و تشیه خداوند

زبده های سنی آنرا یاد کرده نشان دادیم که والهی و جسمه در آغاز اسلام از معنی «وجود» جدائی نداشت: و گویستنها همچون هشام حکم خدا را جسمه موجود می خواندند نه جسم مادی.

از مؤلفات فقهی شیعه این یدیده را می‌بایم که هنگام یاد شدن يك عقیده معتزلی، مدعی می‌شوند که آنرا یکی از امامان که نامش را نیز همین می‌کنند نهاده‌اند گاهی هم در تعیین نام آن امام اختلاف می‌دارند.

برای آنکه نمونه‌ای روشن از آن را به گواه آوریم، اندیشه‌ی زیرین را که به امام باقر ابو جعفر، نسبت می‌دهند، نشان می‌دهیم، که بخش دوم آن، مارا بیاد عبارت معروف و متنوب به یکی از فیلسوفان یونان می‌اندازد که: صفتهای «علم» و «قدرت» برای خدا به معنی دانش دانشمندی توانائی قدرت‌مند است، پس آنچه تو در ذهن خود، از ایستمدادهای دقیق و پنهانی اضافه بر ذات خداوندی تصور می‌کنی، همگی مخلوق تو هستند، و درک آنها کسبی است. پس در حقیقت (نا هنگامی که این صفتهای از ذات خداوند جدا بند) اندیشه‌ی ویرمی تو می‌باشند.

این چنانست که، اگر مودجه، این خرده جالور، می‌اندیشید، هر آینه برای خدا دوشاخ می‌پنداشت، زیرا که شاخ برای او از اسباب کمال است و لداستن آن از دید کامر تک او تصور و عیب به شمار آید. دست چنین است هنگامی که موجودات خردمند، صفات خویش را به ذات خداوند نسبت می‌دهند.<sup>138</sup>

بیوند استوار میان باورهای همگانی شیعی و اصول معتزلی هنگامی دیده می‌شود که<sup>139</sup> ما در بازه‌ی نخستین آنها دقت بیشتری انجام دهیم، پذیرش ایشان آراء معتزله را، از این جا معلوم می‌شود که فقهای شیعی امام غایب را از مکتب عدل و توحید (یعنی مذهب معتزله) می‌شردند،<sup>140</sup>

در میان فرقه‌های شیعی، به ویژه زیدیان را می‌بینیم که در تفصیلات مذهبی بیش از 12 امامیان با آموزشهای معتزلی پیوند دارند. آراء معتزلی تا به امروز نیز جایگاه خویش را در مؤلفات شیعه نگاه داشته است. و ازین روی چه از نظر تاریخ ادبیات و چه از نظر تاریخ مذاهب، اشتباهی بزرگ است، اگر تصور کنیم که پس از پیروزی قطعی آرای اشعری، اثری از معتزله باقی نمانده باشد.

شیعه تألیفات کلامی بسیار دارند، که همگی بر آن راه روند، و بر تار و پودر آن بیافند، همین نیز خود آن کمان را پوچ می‌سازد. ما به سادگی می‌توانیم کتب عقاید شیعه را بجای مؤلفات معتزله گیریم، چه اینها نیز به در بخش بزرگه تقسیم شده‌اند. در يك بخش، اصول توحید در بخش دیگر فصلهای عدالت را گنجایده‌اند.

قاعده‌ی لطف و عصمت: خیلی طبیعی است اگر این کتابها از مسأله‌ی امامت و عصمت نهی نباشد، اما جالب است که در این مسأله نظام هم که خود از بزرگان معتزله است، به همان راه رفته که شیعیان می‌روند.

چشم گیر است که علم کلام شیعی، به صورت جدی، روی به معتزله دارد و استدلالهایی را که برای اثبات نظریه‌ی امامت می‌چینند، بر قاعده‌های معتزلی محض متکی می‌دارند. مثلاً: نیاز به امام در هر عصر، شرط عصمت و یاکمی، که چنین کس بایستی می‌دانشه باشد، همه را شیعه به مسأله‌ی ای پیوند می‌دهد که در معتزلی بودن آن شک نیست و آن نظریه‌ی «جوب رهبری و راهنمایی» یا «لطف واجب است» می‌باشد، که مترتب بر حکمت و عدلِ الهی است.<sup>141</sup>

شیعه می‌گوید: بر خداوند واجب است که در هر زمان يك راهنما برانگیزد که در معرض خطا گمراهی نباشد. بدین شکل علم کلام شیعی، اساس آموزشهای خود را، با آرائی که از معتزله گرفته بود استوار می‌سازد.<sup>141</sup>

14- فرق فقهی شیعی و سنی: فرقه‌هایی که بتواند میان دو مذهب سنی و شیعی را جدا سازد، جز در چند مورد مربوط به شکل پرستشها و معاملات از قوانین اسلام، چیزی وجود ندارد، که آنها هم ساده و ریزه کاری یش نیستند و با مسائل اساسی برخورد ندارند.

141 برای دهنه‌ی آربائی قاعده‌ی لطف = مهر ص 268 و نوبختی «پا قوت» ص 195

برستشهاد معاملات شرعی ایشان با آنچه دیگر مسلمانان انجام می دهند  
فرقی، بیش از آنچه میان خود مذاهب سنی هم هست، وجود ندارد. و از فرقه‌هایی  
ظاهری، کوچک، در شرایط و چگونگی، تجاوز نمی کند و همانند آنست که  
مثلاً، میان حنفیان و مالکیان و جز ایشان می‌بایم.<sup>142</sup>

چشم گیر است که روش شیعه در پرستشها، خیلی به مذهب شافعی نزدیک  
می‌شود. سنیان شیعه را نه برای فتواها ایشان که در فقه دارند منحرف از راه سنت  
می‌شمرند، و نه به سبب مسائل اعتقادی که دارند، بلکه تنها برای سرپیچی ایشان  
است از قانون اساسی که سنیان برقرار کرده بودند.

چیزی که ما را در یافتن فرقه‌های تبعیدی میان فقه شیعی و سنی کمک می‌کند  
کم ارزشی آن را نیز نشان می‌دهد، بررسی فرمانهایی است که برای تغییر دادن  
وضع يك جامعه‌ی سنی صادر شده، که پس از در آمدن بزیر حکمروایی يك  
سردار شیعی پیروز، می‌بایستی رفتار خود را موافق آموزشهای شیعی در آورند.  
برای بررسی، ما در اینجا چند نمونه از آن فرقه‌ها در میان نامه ای که بنک  
سردار پیروزمند شیعی در 251 هـ - 866 م صادر کرده می‌بینیم، که در آن  
تغییراتی را که می‌بایستی در نظم همگانی در طبرستان، موافق اصول شیعی داده  
می‌شد بیان نموده<sup>142</sup> گوید:

« باید کسانی را که بزیر فرمان داری و ادا کنی که به کتاب خدا سنت  
پیغمبر و هر آنچه از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب رسیده است، از اصول دین و  
فروع آن عمل نمایند. برایشان است که بر تری علی را بر دیگر مسلمانان، آشکارا  
پذیره شوند. باید بسختی ایشان را از عقیدت جبر و جسم‌انگاری بازداري و نباید  
از عقیده‌ی توحید خدا و عدالت او دور شوند. باید ایشان را از نقل روایت‌هایی که  
دشمنان خدا و دشمنان علی بن ابی طالب را می‌ستایند، بازداري، نیز بر توست که  
دستور دهی تا «بسمله» ی فاتحه را در آغاز نماز یا صدای بلند بخوانند، در

اماز صبح «قنوت»<sup>144</sup> گیرند ، در نماز مردگان پنج تکبیر گویند ، بر موزه مسج لکشند ،<sup>144</sup> در اذان و اقامه ، جمله ی «حی علی خیر العمل»<sup>145</sup> بیفزایند و اقامه را تکرار کنند ،<sup>146</sup>

پس اختلافیان شیعه و سنی - در غیر مسائل اعتقادی - از این چند مسأله ی کوچک تبعیدی که قابل چشم پوشی است ، نمی گذرد . مادر مقابسه ی مذهبهای سنی با یکدیگر نیز به مانند آنها بسیار بر می خوریم .<sup>147</sup> همه ی آنها گویا 17 مسأله فرعی باشند ، که فقه شیعی برای آنها پاسخی ویژه دارد و با راه حلّی که سنیان برای آن دارند جور بست .<sup>148</sup>

15 - زناشویی هوقت : شاید این از بزرگترین فرقه ها میان فقه شیعی و فقه سنی ، در عنوان زناشویی باشد . این فرقه ها ، برای ما که در سده پژوهش آموزشی شیعی و سنی آنها هستیم ، از فرقه های تبعیدی بوج که در عبادات مذهبی و شعائر آن هست مهم تر می نماید ، زیرا که این مسأله ایست که شبان توجه بیشتر است ، مسأله ی صحت عقد زناشویی که برای مدتی معین بسته شده باشد یا باطلان آن ، که ما آنرا «تکاح هوقت» نامیدیم .<sup>149</sup>

افلاطون در کتاب جمهوریت زناشویی هوقت را روا داشته است . البته او صحت تأثیر ارضاعی قرار داشت که اساساً با اثری که در محیط اسلامی می توان برای آن پیش بینی کرد دگرگون است . این فیلسوف آنرا برای برگزیده گانی از جامعه اجازت می دهد که نام « پاسداران » بدیشان داده است .

نژودر کمپرتس *Gompertz* از نهادهائی هدایت این یاد می کند ، که در برخی جنبه های اجتماعی دیده که در یواکنگند ، در فرقه ی مذهبی بنام « کمال گرایی *Perfectionism* » پدیدار شد ، که « *John Hamphrey Noyes* » چون هامفری نوس ، آنرا تأسیس کرد ، و مرکز اصلی آنان ، مدت متوسط عمر یک سال انسان در « *Oneida* » بود .<sup>160</sup> و از آن به بعد ، نظریات کمالیان در زناشویی ، در

آدیات داستانی بنام زناشویی آزمایشی *Trialmarriage* رواج یافت. البته انگیزه های طبیعی دیگری بود، که پیغمبر را واداشت، تا در آغاز پیامبری، زناشویی گونه ای را که در جاهلیت رواج داشت، تأیید کند، که نام آن در اصطلاح فقه «متعّه» است، ولی ما ترجیح می دهیم که آنرا «زناشویی موقت» بنامیم، چه پس از مدت معین، در قرارداد، بی هیچ گونه اجرای شکل جدائی از میان می رود.<sup>151</sup> و با این همه، اجازه ی این شکل زناشویی پس از چند سال نسخ و لغو گردید.

برخی حدیثها، این نسخ را نیز به خود پیغمبر نسبت می دهند<sup>152</sup>، برخی دیگر می گویند: عمر این زناشویی را بر مسلمانان حرام ساخته آنرا هم طراز زنا شناخت. اما مسلمانان، حتا پس از این تحریم، آنرا در مواردی مخصوص، همچون حج بکار می بستند، و جائز دانان، به حدیثی تکیه می کردند که به ابن عباس می رسید. و ازین روی، مخالفانش، برای مسخره، به فتوای ابن عباس اشارت نموده می گفتند: «فلانی بر فتوای ابن عباس زناشویی کرده است».<sup>153</sup>

بهر حال سنّیان بر حرمت متعه اجماع کردند، زیرا که قوانین اسلام به ثبات و استواری می نگرست، در حالی که شیعه تا کنون نیز آنرا جایز می شمردند<sup>154</sup> و به آیه ی «ساءه 4: 24-27»، تکیه می کنند که: «خدا می خواهد بر شما آسان گردد، چه انسان ضعیف ساخته شده است».<sup>155</sup> و بوسیله ی حدیثهای قابل اعتماد نزد ایشان ثابت شده است که پیغمبر آنرا نسخ کرده باشد.<sup>156</sup> ایشان می گویند عمر<sup>157</sup> به نادرست متعه را نسخ کرده است، ایشان این حق را بدو نمی دهند، و او را مقام صالح بیان حکم شرعی نمی شمردند، و روایتهایی را که این حکم را بدو نسبت می دهد بی ارزش می دانند.

این بود مسأله ی فقهی که اختلاف شیعی و سنی در آن به حدّ اعلی رسید

است.

16- برخی آداب و رسوم شیعی : به مناسبت این فرقهها بد نیست که به برخی از آداب و رسوم مذهبی اشاره کنیم که مربوط به یادبودهای تاریخی است مانند عادت عزاداری برای علویان و سوگواری برای شهیدان اهل بیت . شیعیان در عهد بویهیان توانستند پرده از روی وجود خود بردارند و در پناه کمک آنان آزادانه ، روز روشن آشکار شوند . بویهیان يك عيد مخصوص شیعه را زنده کردند که عيد «غدیر» سال روز جانشین گزینی باشد . یفمبر در چنین روزی عنی راجانشین خود گزید ، این حادثه در ترکی «غدیر خم» رخ داد . علویان نیز ، از کهن ترین روزگار اسلام ، برای استوار و موّجه نمودن عقاید شیعی خود بدان تکیه کرده اند .<sup>158</sup>

شیعه روز عاشورا را نیز سوگواری می کنند ، و آن را عيد غدیر کهن تر می باشد . ایشان آن را روز سوگواری فجایع کربلا ساخته ، از تبهکاریهای بزرگ آن آمرزش می خواهند . در اینتهای شیعی می گویند آن حادثه در چنین روزی رخ داده بوده است .

چنانکه شیعه به بازدید قبور علویان در عراق<sup>159</sup> زیارت جایگاه هائی که یادگارهای خاندان علوی آنرا مقدس ساخته اختصاص دارند ، این روش به بزرگ داشت اولیا و پرستش گورها در مذهب شیعه رنگ ویژه داده آنرا از مذهبهای دیگر جدا ساخته است . با آنکه احترام سنّیان نیز به قبور اولیا بسیار است ، شیعه ارزش آنرا بسیار بالاتر برده و بیش از سنّیان به جنبه معنوی قبرهای اولیا اهمیت می دهند .

17- چند غلط مشهور : پیش از آنکه از بحث در دبر کیهای سیاسی و عقیدتی و قانونی شیعه و بررسی اوضاع تاریخی که با پیدایش مبادی شیعه مربوط بوده است بیرون آییم ، بد نیست به برخی ادعاهای واهی درباره ی طبیعت شیعیگری که اخیراً هم شایع شده بودند تا امروز نیز می بینیم که مردم از آن

دست بردار نیستند، پایان دهیم. من در اینجا می‌خواهم سه تا از این اوهام را آشکار سازم، که مزاولیست در یک کتاب تاریخ مذهب، مانند بررسیهای ما، به فراموشی سپرده شوند:

الف: قرآن بی حدیث: اندیشه‌های نادرست که می‌پندارد، فرق‌آسای میان سنی و شیعه در همین است که سنیان حدیث را مانند قرآن تکیه گاه و منبع اندیشه‌ها و زندگی مذهبی می‌دانند، در حالی که شیعه تنها به قرآن تکیه می‌دارد، و حدیث را رد می‌کنند.<sup>160</sup> ابن غلطی بزرگ است که ناآگاهی کامل از سرشت تشیع را نشان می‌دهد و ناشی از مقایسه‌ی نادرست میان دو واژه‌ی «سنی» و «شیعی» است. شیعیان هیچگاه راضی نمی‌شوند که ما ایشان را دشمن اساس حدیث بشمریم. ایشان خویش را یگانه پیران حدیث‌های درست می‌شمرند<sup>160</sup>، که آنرا از روایت‌های راستین آل محمد بدست آورده‌اند. ایشان گویند: مخالفان سنی، ما، حدیث‌های خود را بر پایدی روایت‌های صحابه استوار می‌دارند که از نظر ما متهم به خیانت بوده، غیر قابل اطمینان به شمار می‌روند.

دلیلی روشن که می‌توان برای از میان بردن این پندار آورد، بودن حدیث‌های بسیار است که میان شیعی و سنی مشترک هستند، و تنها در زنجیره‌ی سندشان بایکدیگر اختلاف دارند. در صورتی که بحث حدیث سنی آورده، روحیه‌ی شیعی داشته باشد، یا دست کم مخالفتی با آن نداشته باشد، فقیهان شیعی از بگواهی گرفتن آن با نقل از کتابهای مورد اعتماد مخالفان سنیان، کوچکترین تردید بخود راه نمی‌دهند.

برای اثبات ادعای بالا، می‌توان نمونه‌ها را به واقعه‌ی زبر استدلال نمود که: صحیح‌های بخاری و مسلم و مسندها و مجموعه‌های دیگر را، پرهیزکاران یکوکار در شبهای آدینه، در کاخ یکی از وزیران متعصب شیعی، طلایع بن رزیک می‌خواندند.<sup>161</sup>



پس حدیث خود از مصادر اساسی و سرچشمه‌ی زندگی مذهبی شیعه است و ما می‌توانیم برای بر نمودن ارزشی که فقیهان شیعه به حدیث می‌دهند، و دید ایشان نسبت بدان، یاد آور شویم که آیه‌ی ما در بخش دوم (ص 81) از گفته‌ی علی بن ابی طالب به عبدالله عباس آوردیم که سفارش کرده بود: «با خارجیان به وسیله‌ی سنت مجادله کند» از مجموعه‌ی سخن‌رانی‌ها و کلمات او، که نزد شیعیان معتقد می‌باشد گرفته شده است.

پس احترام به سنت، همانند مذهب سنی، لازمه‌ی مذهب شیعه می‌باشد. این مسأله را تألیفاتی که شیعه درباره‌ی سنت نبوی نگاشته‌اند و پژوهشهایی که در آن کرده‌اند، روشن می‌سازد. جدیت فقیهان تشیع کرا، و شور آنان در ساختن حدیث‌ها و پرداختن آنها، و پختن حدیث‌های ساختگی پیشینیان برای خدمت به تشیع<sup>182</sup> هدف‌های آن نیز دلیل دیگر همین ارج نهادن است.

[ D : شیعه برای اثبات آنکه پیروان امام در جمع آوردی حدیث بر سنیان برتری دارند اهمیت بسیار می‌نهند این خواست ایشان را به کند و نکو درزنجیره - بندی روایات کشانیده، که به مجموعه‌های قطور حدیث شیعه می‌پیوندند در این زمینه از سنیان نیز جلومی‌زنند<sup>183</sup>؛ چنانکه تنها ابان بن تغلب (م 141-758 م) پیرامن سی‌هزار حدیث از جعفر صادق نقل کرده است<sup>184</sup> ] .

ازین روی، يك خطای آشکار است که بگوئیم شیعه اصلاً سنت ندارد<sup>185</sup>، یا آنکه سنت جزو منابع مذهبشان نیست. مخالفت ایشان با سنیان در این نیست که ایشان منکر سنت بوده، آنرا نمی‌پذیرفتند، بلکه در این است که ایشان پیروان مخلص‌اهلیت پیغمبر هستند. نام «شیعه» نیز همین معنی را دارد، چنانکه نام «خاصه» در برابر «عامه» قرار دارد که به معنی آرایش مردم کورد و غرق در کمراهی است.<sup>186</sup>

□ البته این جنبه‌ی سیاسی اختلاف بیان شیعه سنی می‌تواند باشد. و برای جنبه‌های فلسفی اختلاف، باید ص 228-430 و نیز بانوشت 22 همین بخش ر دیده شود.

ب: ریشه‌ی آریالی تشیع: خطای دیگر آنکه گویند: تشیع در زایش و پرورش خود نمودار تغییراتی است که اندیشه‌های ملل آریائی پس از پذیرفتن اسلام، یا سر فرود آوردن در برابر زور آن، بر آن وارد نموده‌اند. [B: ایرابائی که به اسلام گرویدند از اندیشه‌های هندو ایرانی خود دفاع کردند و در واقع از اسلام انتقام گرفتند، چون ایشان مفهوم اسلام را تغییر داده تشیع را بنا نهادند، و بدین روش به راهی رفتند که برای اقوام دیگر اسلام نامانوس بود.<sup>167</sup> چنین است جنبش علوی که اسنوگ هر گرویه S. Hur gronje آنرا مورد شرح و بسط قرار داده است.<sup>168</sup>]

ابن پندار معروف، بريك بندهمی از وقایع تاریخی الهاده شده است و آنرا قله‌اوزن در کتاب خود «احزاب مخالف مذهبی و سیاسی در اسلام باستان» چنانکه شایسته بود مورد بحث قرار داده است. جنبش علوی در سرزمین عربی محض پدید آمد<sup>168</sup>، و دست مسلمانان غیر سامی بدان نرسید مگر پس از شورش مختار.<sup>169</sup> بلکه پایه‌های نظریه‌ی امامت و اندیشه‌ی ثنوی کراسی مخالف حکومت دیوی را، و همچنین نظریه‌ی مهدی‌گری که نتیجه‌ی امامت است و به صورت عقیده‌ی رجعت آشکار شده است، بایستی همچنانکه گذشت به تأثیرات یهودی و مسیحی باز گردانید.<sup>169</sup>

چنانکه تندروی در خدائی‌علی که پایه‌ی آنرا عبدالله سباهاد<sup>170</sup>، در بک محیط «سامی بکر» که هیچگونه فکر آریائی در آن راه نداشته پدید آمده است و از همان آغاز، توده‌های عرب بدان گرویدند<sup>170</sup> تا آنجا که واضعان بخشی از نظریات تجسیم و حلول<sup>170</sup>، کسانی بودند که می‌گمان از بیخ عرب بودند. برخی از قبیل‌های عرب، با همه مخالفتشان، به اندیشه‌های ثنوی کراسی گرویده، حق علی را در

۱۶۷ - آسانه بودن شخصیت عبدالله بن سبا (= برسابا) را در ص 46 دیدیم. و بکلوت

سامی کشور یمن را نیز در پانوش 170 روشن خواهیم کرد.

خلافت‌پذیرفته، با چنان شوری که دست کم از شور آریائی‌ها داشت، به آموزنده‌های شیعی روی آوردند.

البته درست است که خاصیت مخالفت شیعه با رژیم، نزد آریائی‌ها پذیرفته شده مورد استفاده قرار گرفت، پس بنا بر خواست خود بزیر پرچم آن درآمدند و همین، بدیشان توانائی داد که تأثیری در آن بنهند و بعدها آنرا به پیش رانند. آندیشه‌ی باستانی توکراسی که ایشان به‌ارث می‌داشتند در این راه به آنان کمک نمود. ولی در سر آغاز این آندیشه در اسلام، بوی چنین تأثیر آریائی شنیده نمی‌شود. نشیخ مانند تسمن، از بن عرب است، و بر چنان پایه‌ها نیز استوار می‌باشد.

ج- روحیه آزادی خواهانه شیخ: پنداری که می‌گوید: نشیخ و اکنش روحیه آزادی خواهانه، برای مقاومت در برابر جمود و خشکی سامیتیزم می‌باشد [B: تا آنجا که گوته در دیوان شرقی، شیخ‌گری راستوده، آزادی خواهی مذهبی نامیده است. [آخر این نظر به بوسله‌ی کارادوقا مطرح شده است که تضاد میان شیعی و سنی در نزاع میان آندیشه‌ی آزادی خواهانه، و تشک نظری خشک سنت پرستانه، می‌باشد.<sup>171</sup>

اما حتایک تن از کسانی که با احکام فقه شیعی آشنا باشند، این سخن را پذیرفته و دنبال نکرده است. آری تشک نیست که دشمنان شیعه بر ایشان خرده می‌گیرند که بزرگ داشت علی، همچون لکین درزندگی مذهبی ایشان برجسته است، و دیگر پدیده‌های مذهبی در برابر این تقدیس علی کم ارزش می‌نمایند. ولی این صفت، که برای نشیخ آورده‌اند هیچگاه نباید ما را از دیدن مشخصات آشکار مبانی فقه شیعه باز دارد، که در سخت‌گیری دست کمی از فقه سنی ندارد.<sup>171</sup> اما سهل انگاری و نرمش در قید و بندهای عبادتی، که در میان شیعیان فارس<sup>172</sup> دیده می‌شود، نباید ما را در شناسائی و سنجش دست‌مبالی

تاریخی تشیع گمراه سازد. شیعه‌هایی عواملی را که در پیشرفت جامعه مؤثرند و آنرا به جنبش درمی‌آورند. انکار می‌کنند. برای واگذاریِ اختیارات وسیع به امامان خویش ایشان را معصوم و بی‌خطا می‌شمرند. شیعه از پدیده‌های سهل‌گیری و اباحت که لازمی سیستم‌های آزادیخواه است و مذهب تشیع بر آن استوار شده، استفاده نمی‌کند. پس در حقیقت، این آموزشهای شیعی است که اُباشته از روح استبداد مطلق می‌باشد.<sup>172</sup>

**دشمنی با بیگانه:** چون در نظر کیریم که بهترین درجه سنج آندیشه‌های مذهبی از نظر آزادی خواهی و سهل‌گیری یا خشکی و سخت‌گیری، همانا رفتار است که دارند گانش، نسبت به افراد ملت‌های دیگر دارند، پس باید، تشیع را در درجه‌ی پایین‌تر از تشیع جا دهیم [B: هنگامی که منصور نمری شاعر زمان هارون رشید از نوشیدن شراب با یاران خود داری کرد، بدو گفتند: تو چون شیعی هستی شراب را رد می‌کنی<sup>173</sup>].

پیدا است که در این سنجش ما به پدیده‌های کنونی که نزد شیعیان امروزه دیده می‌شود، نظر نداریم بلکه قواعد و قوانین مذهبی را منظور داریم که آموزشهای ایشان تلقین می‌کند<sup>174</sup>، و بدست فقیهان ایشان در کتب و اسناد مذهبی درج شده است. در حقیقت این قوانین در هر جا، به مناسبت ضروریات کار زندگی، به مقتضای عصر کنونی سرفرد آورده نرم‌گشته است. زیرا که پیاده کردن چنان قوانین سخت‌گیرانه در زندگی اجتماعی، جز در محیط‌های دور از تمدن و آبادانی امکان نداشته است.

به نظر می‌رسد که قواعد فقهی شیعیان که روابط فرد شیعی را با دارندگان باورهای دیگر مشخص می‌سازد، اگر از روی اسناد مذهبی ایشان نظر دهیم، سخت‌گیرانه‌تر و زحمت‌تر از نظریه‌ی همانند آن در نزد سنیان

می‌باشد. ❧

در فقه شیعی ، تعصب ضد مذاهب دیگر بعداً اعلای آن دیده می‌شود  
کوشش فقیهان ایشان برای تأویل حکم های خشک شرعی ، در این مسأله  
دیژه ، خیلی مست بوده است . ایشان به هیچ وجه از تهیلاتی که سنت اسلام  
بر احکام به ظاهر سخت گیرانه زخمی قدیمی وارد کرده است ، استفاده  
نموده اند .

در حالی که سنیان ، به وسیله تأویل - که بالأخره آنرا پذیرفته اند -  
ظاهر خشک آیات قرآنی را ، که نسبت به کافران سخت گیرانه می‌نماید : «ای  
مؤمنان ! کافران پلیدند . توبه 9 : 28 » ، تأویل نموده اند ، شیعیان ظاهر آن را  
حرف به حرف بکار می‌بندند ، و فن کافر را پلید می‌شمرند . تماس تن به تن او را  
در شمار نجس کنندگان دهگانه نهادند .<sup>175</sup>

از شواهد متکی بر واقع ، در شگفت ماندن «حاجر بابا هوریه» است که  
می‌گوید : «از شگفت انگیزترین عادات انگلیسها آنکه ایشان هیچ کس را ، هر  
چه باشد پلید نمی‌شمرند . ایشان به يك يهودي همان گونه دست می‌دهند که به  
يك تن از خودی !» پس چنین رفتار انگلیسها با مخالفان عقیدت خود رفتار است

---

❧ این نیز از تضادتهای وارونهی مؤلف است . ما در پانوش ص 458 دیدیم که  
چگونه اشعری این روش فکرمکندهی سنیان بر شیعه خرده می‌گرات که ایشان دشمنی مذهبی  
را حرام می‌شمرند . خطبهی 204 نهج البلاغه نیز این را تأیید می‌کند . و باز ما در  
ص 39 و 123-125 و 432-433 آموزشهای کینه و رزانه سنیان را دیده ایم .

❧ این سخن گلذیر نشان می‌دهد که او خود آگاه است که شیعه قرنهای یگانه تأویل  
کنندگان بودند و سنیان با هرگونه تفسیر مخالفت می‌ورزیدند . اما او به ملاحظه حکومتهای  
سنی می‌خواهد به عهد سنی گرائی و ظاهری‌گری و واژه‌گرایی و جنبی بازی شیعیان بعد از  
صفویه راه حساب مذهب شیعه نهد .

که حکم شرعی شیعه آنرا نمی‌پذیرد.<sup>175</sup>

ما نمونه‌های بسیار، مانند این را در مؤلفات اروپائیان می‌یابیم که مدتی در میان شیعیان زندگی کرده‌اند. و در اینجا تنها به توضیحی بسنده می‌کنیم که از کتاب نویسنده‌ای گرفته شده است که خود روحیه‌ی توده‌های فارس را با دقت بررسی کرده است. اود کتر پولاک است<sup>175</sup> که سالها در ایران شیعی مقام پزشک ویژه‌ی ناصرالدین شاه را می‌داشته است.

او می‌گوید: «اگر يك اروپائی اتفاقاً درس غذا خوردن فرارسد، میزبان ایرانی دستپاچه شده سر کیچه می‌گیرد که چه کند! ادب مهمان‌نوازی نمی‌گذارد که او را بیرون کند، اجازه‌ی درون آمدن نیز گرفتاری می‌آورد، زیرا که کافر به هر خوراك که دست یازد، آنرا نجس خواهد کرد.»<sup>176</sup> پس مانده‌ی خوراكِ يك اروپائی را خادمان نیز نخورده پیش سگها اندازند، پولاک داستانهای از سفرهایش در ایران آورده گوید: «يك اروپائی نباید هیچگاه فراموش کند، که ظرف آبخوری همراه داشته باشد، زیرا که کسی بدو عذرت نخواهد داد، که عقیدت ایرانیان بر آنست که هر ظرف را که کافر بکار برد نجس می‌شود.»<sup>177</sup> او چنین آرد که: وزیر خارجه‌ی ایران «میرزا سعید»<sup>177</sup> خان، چشمان خویش را پس از دیدن اروپائی آب می‌کشید تا پلیدیش را بزداید. این وزیر مسلمان خیلی هم پرهیزکار بود، و به دشواری شراب را برای معالجه به کار بُرد. البته بعد، از آن معالجه خرسند بود. «أما ابواهمه این پرهیزکاری هیچگاه روزه نمی‌گرفت».<sup>178</sup>

شیعیان این تعصب را ضد زردشتیان نیز بکار می‌برند که در میان ایشان زندگی می‌کنند. برادری در این باره، چند حادثه را که هنگام اقامتش در یزد، جلب توجه وی را کرده، یاد می‌نماید: يك روز يك زردشتی را زدند، زیرا که لباسش، نادانسته و اتفاقی، بر میوه‌های دکان میوه فروش بازار افتاده و آن میوه‌ها به سبب لمس با این کافر نجس شده به طوری که هیچ مؤمن شیعی نمی‌توانست

آنها را مصرف نماید.<sup>179</sup>

تعصب میتاوی : این روحیه متمسبانه در میان شیعیان بی سواد خارج از ایران نیز دیده می شود. مثلاً در لبنان میانه ، میان بعلبک و صغد ، و در خاور کوه های لبنان *Antiliban* دره ی شام *Coelesyrie* نزد گروه های برزگر شیعی که به نام « میتاوله » معروفند ( مفرد آن میتوالی یا متوالی به معنی بیرون علی است )<sup>180</sup> نوعی از روحیه شیعی دیده می شود که نزد دیگر فرقه ها نیست . شماره ی اینان در پیرامن 50 تا 60 هزار تن می باشد .<sup>181</sup> بنابر یک روایت مشکوک میتاوله از نژاد کردهای مهاجر هستند که بوسیله ی صلاح الدین ایوبی از عراق به شام کوچانیده شده اند . و بنابر این ریشه ی آنان آریائی خواهد بود .<sup>182</sup> ولی کوبا این نظریه پایه ای درست ندارد .<sup>182</sup>

[ B : حضور شیعیان در سوریه نیازمند دلیل است . اینان در آن سرزمین اسلامی ، در گذشته بیرومندتر از سنیان بودند . در سده ی 11 ایشان در نوس چنان قدرتی داشتند که متنفذان سنی برای تعلیم عمومی دچار مشکلات بودند .<sup>183</sup> ابن جبیر که در 1184/580 در زمان صلاح ایوبی از سوریه دیدار کرده بدین نتیجه رسیده که در این سرزمین طبقات مختلف شیعه بر سنیان فزونی دارند .<sup>184</sup> ]

روش سخت گیرانه ی فقه شیعی در برابر آئین های دیگر به طوری که روشن کردیم ، خود به خود مارا به باد سنن قدیمه زردشتیان می اندازد ، که در عصر حاضر بیشتر ایشان نیز آنها را دها کرده اند ، اما کتب مذهبی پارسی آنها را مقرر می دارند . ما می توانیم سخت گیری های شیعه را بازگوی مسلمانان ی آنها بشمریم . طبق یکی از آنها : « بر هر زردشتی واجب است که اگر تن او با نازدشتی بساید ، آرا با برانگ یا کیزه سازد و خود را کی که نازدشتی آماده کرده باشد نخورد ، هر چند که کره یا عمل باشد . این هم خود را کی در سفرها نیز ناروا باشد .<sup>187</sup> »

همین به خود گرفتن شیعه این قانون پارسی را ، نقطه ای از نقطه های جدائی شیعه سنی گشت . با رخصتی آشکارا که در قرآن چنین آمده است : « امروزه هر چیز خوش خوراک برای شماروا است . خوراکیهای کتابیان برای شما روا و خوراکیهای شمارا برای ایشان روا باشد . مائده 5:5 » باز فقه شیعه خوراکی فرآوردی یهود و نصارا را حرام می شمرد ، خوردن حیوانی را که ایشان بکشند برای شیعی ناروا است .<sup>188</sup> . اما سنیان ، درین مسأله راه سهل گیرانه ی قرآن را می پیمایند .<sup>189</sup> ایشان حنا خوردن غذای نهیه شده به وسیله ی کتابیان را روا می دانند . در حالیکه غذاهائی که برای قربانی و جشن های کتبه تهیه شدند صاحبان آنها نام « الله » را بر زبان نمی آورند خوردنش منع دارد . سوره ی بقره 2:168 کرید : « خوردن آنچه به نام جز خداوند کشته شده نارواست » .<sup>190</sup>

[ B : حسان ثابت شاعر ستایشگر پیغمبر دختر ی از بنو ماسکه را به همسری گزید که از لحاظ عقیدتی اثرات بسیار بر او داشته است .<sup>191</sup> ]  
 اضافه بر آن ، شیعه در يك موضوع دیگر نیز نرم آمدن قرآن را ناپسندیده گرفته است ، و برای آنکه براه متمصله ی خویشی رود ، رو در روی کتاب آسمانی خود قرار گرفته است .

قرآن به مسلمانان اجازه می دهد که زنان شرافتمند یهود و نصارا به همسری گیرند : « به زنان شرافتمند کنایی ، اگر مزد دادید بر شما حلال باشند ، و فاسقانه عشق بازی نکنید » ( مائده 5:5 ) سنیان نیز چنین همسری را روا می دانند ، زیرا که مخالفتی با نظر اسلام صدر اوّل ندارد<sup>192</sup> خلیفه عثمان ، زنی مسیحی فائله نام ، به همسری می داشته است .<sup>193</sup>

[ B : از یکی از یاران مؤمن پیغمبر آورده آمد که يك زن یهودی یا مسیحی را به همسری گزیده بود .<sup>194</sup> نیز در این باره فتوائی از شیخ الاسلام عثمانی بدست هست که بسال 1723 ه همسری بازن نامسلمان را جائز شمرده ، اگر چه آن



زن در اعتقاد خویش یا برجا بماند . جالب است که او در این فتوا ازدواج با زن شیعی را ناروا می‌داند ، ظاهراً این فتوا از آثار جنگ ایران و عثمانی باشد که نوعی جنگ مذهبی بوده است<sup>195</sup> ارتباط با هندستان موجب شد که هم‌خوابگی با زنان هندو ازدواج شرعی بشمار رود . حکمرانان مغولی که معتقدانی سرسخت بودند چنین ازدواج‌هایی را انجام دادند و از مادران هندو فرزندان آوردند . این زنان در عین حال که همسر حکمران مسلمان بودند ، در کاخ این حکمرانان به آئین هندی خویش پایند بودند بر آن آئین می‌زیستند .<sup>196</sup> [دلی شیعان برعکس سنیان همسری با کافر را روا نمی‌شمردند ،<sup>197</sup> و به بقره 2 : 221 ، استناد می‌کنند که : « با زنان مشرک نیامیزید تا ایمان بیآورند . کنیز مؤمن به از مشرک است ، هر چند که خوش آیند شما باشد . پس همسری با مشرکان نارواست . ایشان آیتی را که همسری با کتابیان را روا داشته ، از معنی اصلی که برای آن آمده است بر می‌گردانند .<sup>198</sup>»

این روحیه‌ی سخت‌گیرانه نزد شیعیان یا برجا در تشیع ، به کافران بنده انموده ، شامل مذهب‌های دیگر اسلام نیز شده است . کتابهای شیعه از این دشمنی و ستیز بر می‌باشد .

این نیز از ادرومهای شاخ دار مؤلف است . هدیچانکه در پانوشفت 119 - 120 و 125 و 432 و 497 دیدیم ، شیعه همواره نسبت به فرما نروایان سنیگر لعن می‌فرستاده ، و هرگونه دشمنی مذهبی با توده‌های مردم را حرام می‌شمرده است . همه‌ی دینر انامه‌ها ، با جمله‌ی « اللهم العن اول ظالم » نفرین بر کسی که نخستین پایه‌ی سب‌نهاد ، آغاز می‌شود ، و ختم‌های « چهار ضرب » و « هفت ضرب » نیز که با نام اجرا می‌گردد ، فقط در حق اشخاص معین معروف که پایه‌گذاران غصب و ستم بوده‌اند می‌بود ( یعنی 18 : 327 ) ، و لعن جز این اشخاص حرام بوده است . این سنیان بودند که از ارمانروایان سنیگر دفاع کرده ، به دانشمندان و مصلحان لعن می‌فرستادند .

این روحیه از آن روی بر شیعه تسلط یافت که در اقلیت بوده ، مدتها در آغاز جنبش مجبور به ندادن به سختی هائی بودند که معمولاً بر مذهبهای زیر فشار وارد می آید ، تا بتوانند در برابر زور گوئی مقاومت نمایند . غالباً به آنان اجازه ی بیان عقیدت داده نمی شد . ایشان از آشکار کردن مذهب و پرستشهای خود محروم بودند ، نمی توانستند ، آنچه را در ذهن دارند بگویند ، مگر در قرارگاههای پنهانی میان خودشان . ازین روی نسبت به دشمنان خود که قدرت را با زور نصب کرده ، احساس کینه و انتقام جوئی می کردند ، پنهان کاری را پیشه ساخته بر خود واجب می دانستند . این روحیه در ایشان ، همانند يك قربانی پادر پدر شده جز افزودن کینه و شعله در کردن آتش خشم و ستیز در باره ی مسببان بدبختی ها ، نتیجه ای نمی داشت .

مایس ازین (س 458 و 496 ) دیدیم که چگونه فقیهان شیعی شاعران دشمنان را تا یابیدی واجبات مذهبی بالا برده بودند ، و برخی از آن نیز تجاوز کرده نسبت بدیگر معتقدان نیز کینه می ورزید ، و کافران را از آیه های زکات استثنا نموده آند . چنانکه دشمنان علی را نیز از هر گونه احسان و کمک محروم کرده آند ، از پیغمبر روایتی آورده آند که گفت : هر کس به دشمنان خدا کمک رساند همانند آنست که از خانه های خدا چیزی بدزدد . <sup>199</sup> ] B : این عقیدت شیعیان همان نظر پیروان زردشت است که گوید : هنگامی که آدمی با جز زردشتی همسری کند همچنانست که دشمن را باوردی کرده باشد . <sup>200</sup> |

در حالی که سنیان می توانند يك رفتار انسانی تر و نرمتری را نمونه آورند . رفتاری که عمر در هنگام ورود به شام پیش گرفت . وی دستور داد ، صدقاتی را که می گیرند در راه مصلحت همگانی مسلمانان مصرف کنند ، به بیماران مسیحی نیز کمک دهند . بلازری آرد : « هنگامی که عمر به « جایبه » از سرزمین دمشق رسید گذرش بر گروهی از جذامیان مسیحی افتاد ، پس دستور داد تا از صدقات بدیشان

کمک رسانند و موجب برایشان نهند.<sup>201</sup>

حدیثهای شیعی پر از کینه دشمنی با مسلمانان است که به آئینی دیگرند، گاهی کینه را نسبت بدیشان بیش از کافران نشان می دهند. برخی از این حدیثها اهل شام - سنیان دشمن شیعه - را در پایه ای پست تر از مسیحیان می نهد، چنانکه مردم مدینه را از آن روی که خلافت ابوبکر را پذیرفتند، پست تر از مشرکان فریض می نهند.<sup>202</sup>

چه گذشته نسبت به مخالفان، در این رفتار هست<sup>203</sup>. کدامت نرمش، سهل گیری و شکیبانی؛ کجا است آزادی اندیشه، بی ایضای های زیر نشان می دهد که شیعه در مورد بدینی نسبت به مخالفان تا چه حد در حماقت و سبکی فرونده اند:

یکی از فقیهان بزرگ ایشان می گوید: در مسائل پیچیده که دلیل شرعی برای حل درست آن نداشته باشیم، بهترین راهنما که شایسته پیروی است، آنست که به راهی مخالف راه سنی بسند برویم. به گفته خود او: «درستگاری در راه مخالف عامه است».<sup>204</sup>

18- فرقه های دگر: از میان گروه های شیعی، که با گذشت زمان از میان رفته اند، دو گروه غیر از دوازده امامیان باقی مانده اند. ایشان زیدیان و اسماعیلیان می باشند.

الف - زیدیان: اینان بر امام پنجم از لیست دوازده امامیان توقف کرده خود را به زید پسر علی بن العین نسبت می دهند، که به کوفه در 122 هـ - 740 هـ برای خلافت قیام کرد، نه برادر زاده اش جعفر که عموم شیعه او را امام قانونی و ارثی می شمرند. خلیفه اموی شورش زید را فرو نشاید، کارش نیز که بیهوده مبارزه ای او را به خراسان دنبال کرد در 125 هـ - 743 هـ پایان یافت.

زیدیان جنبش زید بلند پروازهایش را بهادی جدا شدن از باقی شیعه

نموده ، امامت دوازده گانه را منکر شده <sup>205</sup> . با قیام زید ، قانون انتقال امامت از پدر به پسر ، و انحصار آنرا در فرزندان حسین بن علی که امامت و برتری ایشان است ، نادیده نهادند .

بنابر این زیدیان با امامت هر علوی ، بدون در نظر گرفتن شاخهٔ اِتسابِ او ، موافق بودند ، به شرط آنکه آمادگی روحی او برای ریاست مذهبی به اندازه ای باشد که ادرا در مبارزه برای رسیدن به هدف مقدس کمک کند شایستگی آنرا داشته باشد که مردم از وی پیروی کرده زیر پرچمش درآیند . پس به نظر ایشان امامت ایده آلی ، به فعالیتش بستگی دارد نه به منفی بافی ، که به پنهان امامی دوازده امامیان کشیده شود .

ایشان خرافات مربوط به علم باطنی امام ، و دیگر سفتهای خدائی را که دوازده امامیان به امامان خویش داده اند ، نمی پذیرند . ایشان بجای ابن خیال بافی و خواب نمائی ها ، به دنبال مبارزه واقعی و آشکار امام که در حال زندگی و پیشاپیش گروه شیعه به عنوان يك فرمانروای دانشمند انجام می دهد . می باشند .

ایشان بپیروی از نظر بنیان گذار مذهب خودشان ، در بارهٔ خلیفه گان سنی صدر اول اسلام گذشت روا می دارند ، و مانند دیگر شیعیان بر ابوبکر و عمر و دیگر یاران ، تفریق نمی فرستند بدلی می گویند که چرا پس از مرگ پیغمبر فوراً باعلی بیعت نمودند ؟

آری تنها برایشان اعتراض می دارند که چرا استمداد شایستگی فوق العاده ای علی را در نظر نگرفتند . ولی برای این اشتباه تقصیر در سنجش ، یا تصور در فهم آن شایستگی ها ، گناهی بدیشان نسبت نمی دهند . نیز کسانی را که امت با اجماع آنان را به خلافت برگمارده است ، غاصب و زورگو نمی خوانند . ما ازین روی می توانیم زیدیان را گروه میانه روی شیعی در برابر سنیان به شمار آوریم .

زنجیره ی نسب فرمانروایان زیدی ، از شاخه ی حسینی فرزندان علی می باشد .

گروهی ازبشان دولت ادریبیان را به شمال آفریقا (791-926م) پدید آورده و گروهی به طبرستان (861-928م) دولتی شیعی بنیان نهاده بودند، حکومت‌های شیعی که از سده سوم هجری تا به میانه‌ی کشورهای عرب بریاند نیز همگی چنین بودند، که پایه‌های قانونی حکومت خود را بر ادعای زیندبان استوار می‌داشتند<sup>206</sup> هنوز نیز این گروه تا به امروز در جنوب سرزمین عرب پخش هستند، و در آنجا به «زیود» شناخته می‌شوند.

ب- اسماعیلیان: ایشان نام خویش را از آنجا گرفته‌اند که بر خلاف دوازده امامیان زنجیره‌ی امامان ظاهری را به هفتمین امام پایان دادند. این امام هفتم، که دوازده امامیان او را نمی‌پذیرند اسماعیل پس امام ششم جعفر صادق (148ه-762م) است. ایشان در باره‌ی علت اینکه چرا او با داشتن نسب علوی، وظایف امامت را انجام نداد، در میان خود اختلاف دارند.

بهر حال وی پیشوایی را به فرزند خویش محمد وا گذاشت، و در حقیقت او، به جای پدرش اسماعیل، امام هفتم شد. پس از وی، جانشینانش زنجیره‌ی پیوسته‌ی امامان پنهان را بوجود آوردند، ایشان از آشکار کردن دعوت خودداری نمودند تا هنگامی که جنبش پنهانی اسماعیلیان<sup>207</sup> به دست عبیدالله به عنوان اینکه مهدی منتظر است، به نمر رسید. او دولت فاطمی را در شمال آفریقا سال 910م پدید آورد. این گروه شیعی در برابر گروه معروف دوازده امامی به هفت امامی شهرت دارند.<sup>208</sup>

البته این فرق میان اسماعیلیان و امامیان، که جز ارزش ظاهری ندارد، پنهانی برای جدائی و برجسته نمودن اسماعیلیان در میان دیگر گروه‌های شیعی کافی بود، اما اسماعیلیان تبلیغات خویش را در راه برپاداشتن جنبشی به کار بردند که در تاریخ اسلام خطرناک می‌بود، و آن نهضت فرامطه است. سپس به وسیله‌ی توطئه انگیزی‌ها که برآه انداختند، دولتی بزرگ در تاریخ سیاسی اسلام بنیان

بهادند که بنام دولتِ فاطمی شناخته می‌گردد.

پایه‌گذاران تبلیغ و ترویج اِسْماعیلی نظریات آنرا با عقاید یسگانه خود چنان درآمیختند که در مذهب ایشان، نمی‌توانیم قوانین کلاسیکِ اِسْلَام را، گرچه به صورت شیعی خالص باشد، بازشناسیم. کار ایشان بدانجا کشیده بود که نشان‌های اِسْلَامی آنرا یوشاییده، عقایدش را کاملاً نابود کرده بودند. <sup>209</sup> آری، یکی از مؤثرترین نیروها در تحوّل باورهای اِسْلَام اُلدبشه هائی بود که از راه شو افلاطونی وارد شد. این اندیشه‌ها تا دورترین نقاط میدان فکری اِسْلَام رسید، بلکه به درون متون مذهبی که پایه‌ی آموزشهای اِسْلَام بر آنها استوار است، نیز خزیده رنگ سنی درست به خود برگرفت. <sup>209</sup> ما در بخش چهارم فرصت یافتیم نشان دهیم که چگونه صوفیان به کمک اصول و مبادی خوش

گلذهر در اینجا مانند يك سنی شرقی، ناصبی مآبانه فضاوت می‌کند. او جنبش فرمطبان را که از نظر اخلاقی و مذهبی طرفدار خاندان دور از قدرت و مظلوم محمد، و از نظر اقتصادی يك قیام دهقانی بر ضد اشراف سنگر و جاهل عرب می‌بود، و رهبرانش بیشتر سنج و مهندس و طیب بودند، کینه‌نورانه یاد می‌کند. او از حکومت فاطمی که آزادی کامل مذهبی مردم برده، فلسفه و علم و فرهنگ را از بندهای تحریم فقیهان خشک سنی آزاد کرده، نخستین دانشگاه اِسْلَام را بنیاد نهادند، بنام دسیه‌گرو نوطه ساز یاد می‌کند. سپس به شبعه می‌نازد که چرا به خلفای سنگر جاهل بدس گویند.

گلذهر در اینجا اندیشه‌ی گنوستیک توحید اشرافی شیعه را عقاید بیگانه از اِسْلَام نامیده زیرا؛ بنظر او اساس اِسْلَام بر توحید عِددی یهودی - سنی است، که شیعیان بنا بر تصریح خطبه‌های 161 و 183 نهج البلاغه آنرا نفی می‌کنند. ولی ما در ص 51-54 نشان دادیم که ظاهر آیات قرآن هم توحید اشرافی و هم توحید عِددی را در بر دارد، اختلاف شبعه و سنی در تعیین محکم و مشابه آنها است. یعنی شیعیان آیات اشرافی را محکم و آیات عِددی را مشابه می‌دانند و میان حکس آن را معتقد هستند.

توانستند اندیشه‌های نئو افلاطونی را با آموزشهای اسلام تطبیق دهند. در محافل شیعی نیز کوششهایی انجام گرفت تا دو باور امامت و مهدی گری را با نظریه نئو افلاطونی فیض در آمیزد.<sup>210</sup>

این تأثیر فلسفی و استفاده‌ی تبلیغاتی از نئو افلاطونی، در میان اسماعیلیان مانند صوفیان، بایک فرق چشم گیر<sup>211</sup> دیده می‌شود، که صوفیان این نظریات را همچون پایگاهی فکری به کار می‌بردند که زندگی مذهبی خود را بر آن استوار دارند. اما اسماعیلیان از آن، برای نفوذ در ژرفای مذهب اسلام استفاده کرده به وسیله‌ی آن، در قوانین اسلام و باورهایش تغییراتی وارد کردند. اندیشه‌ی امامت نزد ایشان چیزی جز پرده‌ای نبود که در پشت آن برنامه‌های مغرب خود را اجرا کنند. این اندیشه جز بایک پایگاه مسلمان نماند که از آن برای درهم کوبیدن و بران کردن استفاده نمایند.

اسماعیلیان فلسفه‌ی خویش را با اندیشه‌ی نئو افلاطونی فیض آغاز کردند، این نظریه است که گروه (إخوان الصفا، در بصره، فلسفه‌ی مذهبی خویش را در دائرة المعارف موضوعی خود، بر آن استوار می‌داشتند. اسماعیلیان از این فلسفه، ژرفترین و تند روانه‌ترین نتیجه‌ها را بر می‌گرفتند.

ایشان با این روش، سیستمی فلسفی برپا داشتند که صورت تاریخی منعکس کننده‌ی اندیشه‌ی فیض کلی می‌باشد، که در این فلسفه بیان شده است. پس نظریه‌ی دوران‌های عقل کلی را طوری بیان می‌کنند که زنجیره‌ی آن از آدم آغاز شده، نوح، ابراهیم، موسی، عیسا، محمد را دربر گرفته به امام پس از ششم

210- مافرق میان گوسینهای ماندر (صوفی و مرجی) و تندو (خلاتو اسماعیلیان

شبه) را در ص 286 و 245 دیدیم و در پانوش 4 همین بخش هم خواهیم دید. و پدزبانی مؤلف یهودی را که دنباله‌ی نمک خوردن و نمکدان شکستن 14 قرنی پس عمرهای عربان می‌باشد به خلعتی که با تألیف این کتاب انجام داده می‌پذیریم و به خاموشی می‌سیریم.

شیعه، که اسماعیل و پسرش محمد باشد پایان می‌یابد. یعنی حلقه‌ای مرکب از هفت دانه و ناطق است. که میان هر ناطق تا دیگری را با نژادیک زنجیره‌ی هفت مهره‌ای پرمی‌کند. اینان اشخاصی هستند که درست مانند ناطقان از نیروهای متافیزیک صادر شده‌اند.

کار هر یک از این زنجیره‌های هفت مهره‌ای، اجرا کردن برنامه‌های ناطق گذشته، و آماده کردن زمین، برای ناطق نوین است. و این خود یک سلسله‌ی پی‌درپی، دقیق، خوش‌ترکیب و آفرنده و باور و آئی است، که درجات گوناگون و مراحل پشت سرهم آن، تجلی‌گاه روح الهی بوده، که از آغاز خلقت جهان بر انسان آشکار گشته، بسوی تکامل و روشنائی پیش می‌رود.

هر یک از این مظهرهای دوره‌ای عقل کلّی، در زمان خود، برای آن پدیدار می‌گردد که کارهای مظهر پیشین را به پایان رساند. بنابراین وحی الهی در سراسر تاریخ خلقت بریده شدنی نبوده و به کسی پایان نمی‌یابد. بنابراین سیستم دوره‌ای و تکراری، مهدی که پس از ناطق هفتم خواهد آمد از نظر آنکه مظهری از مظهرهای دوره‌ای می‌باشد، داورنده‌ی پیامی خواهد بود که از گذشتگان کامل‌تر بلکه از رسالت آنان و حقا رسالت محمد، والاتر خواهد بود.

چنین اندیشه در باره‌ی مهدی، یکی از ستونهای اساسی اسلام را فرد می‌ریزد که شیعیان معمولی جرئت نکن دادن آن را نداشته‌اند، زیرا که محمد نزد مسلمانان «خاتم النبیین» است، ادر قرآن بدین لقب خوانده شده است: محمد پد هیچ‌یک از شما نیست بلکه پیغمبر خدا و خاتم پیغمبران است (احزاب 33: 40).

آئین محمد چه در شکل سنی و چه در شکل شیعی آن، بدین عقیدت اهمیت بسیار می‌دهد که محمد زنجیره‌ی پیغمبران را برای همیشه بریده است، آنچه را پیغمبران پیشین، برای زندگانی جهان تا بیابانش، آماده همی کردند، وی همه



را به انجام رسانیده است ؛ او حامل آخرین پیام است که خدا برای آدمی زادگان فرستاده است . مهدی منتظر جز يك مرد زنده کننده باز گرداننده سنتهای « خاتم النبیین » که مردم به سبب گمراهی بدان پشت کرده بودند ، کسی نخواهد بود .

این مهدی باید بدرام سنت برود ، او نام صاحب سنت را دارد ، ولی اولی نیست ، بلکه وی از مقام راهنما مشروع بودن پائین تر است . این یکی از مراحل تکمیلی اندیشه مهدی گری بوده است که از آموزشهای پیغمبر والاثر <sup>211</sup> کرد .

اندیشه فیض نزد اسماعیلیان ، مقام پیغمبری شیخ ارزش آئینی را که خدا بدو فرستاده پائین آورده است ، در صورتی که همه مسلمانان ، حتا شیعیان بدان سخت پای بند هستند .<sup>211</sup>

در زیر درفش گروه تبعه ای اسماعیلی ، که داعیان ایشان مذهب را همچون برده ای بردی هدفهای خود کشیده بودند ، تبلیغات پنهانی اندیشه های ویران کننده ای از کلان اسلام در هم ریزنده ای آن پخش می گردید .

این تبلیغات دارای مراحل آموزشی ویژه ای می بود که خواستاران پیوسته به گروه اسماعیلی آنها را بتدریج می در می می آموختند . در مراحل بالای این آموزشها ، از اصول دیانت مهدی که اعتقادش برای سنی واجب است ، جزیه کلی تو خالی و ساختمان بی پایه چیزی بر جا نمی ماند . زیرا که هدف اسماعیلیان ویران نمودن هر عقیدت درست و مشخص بوده است .

باکه در همان مراحل آماده سازی برای پیوستن به مذهب اسماعیلی ، می بایستی مرید ، به اهمیت مجازی بودن معنای قرآن و شرعیات بی بردی ارزشی مضری ظاهری آن را درك کند ، تا آنرا به کنار نهد . زیرا که ظاهر همچون پرده ای جلو معنی درست روحانی را می پوشاند .

همچنانکه مذهب *ثو افلاطونی* بسوی *نجرید* روح از حجاب تن و بازگشت  
 انسان به میهن آسمانی، میهن جانِ جانان (نفس کلّی) گرایش می‌داشت، هر  
 خواستار پیوست به گروه *اسماعیلی* نیز می‌بایستی پرده‌های مادی را که روی  
 آئین و شریعت را پوشانیده است از چشم برکنار زند. و آن بدین ترتیب است که  
 تا آخرین مرحله‌ی دقت عرفانی بالا رود، و به جهانِ روانی محض توجه دارد.  
 زیرا که شریعتِ ظاهری از دیدگاه ایشان، چیزی جز يك وسیله‌ی آموزش و  
 پرورشِ روان نبوده، ارزشِ آن نسبی، عارضی، زمانی است<sup>212</sup>، ظاهر تنها بدر  
 کسای می‌خورد که هنوز نایخته‌اند، نشانه‌هایی است که برای رسیدن به آن لذتِ  
 روانی که شریعت برای آن می‌کوشد، باید به کنگه حقیقی آن پی برد.

*اسماعیلیان*، هر کس را بدین اصول ویران کننده کردن نهند کافر می‌شمرند.  
 کافر از دیدگاه آنان کسی است که آیه‌های قرآن را زیر لفظی و به معنی ظاهری  
 دریابد. ❖

داستان زیر نشان می‌دهد که چگونه *اسماعیلیان* شریعت را مجازی می‌دانستند و  
 نسبت بدان بی‌بند و بار بوده‌اند: *امامیان* امامت *اسماعیل* را که این گروه بدو  
 منسوبند، از آن جهت *انکار* می‌کردند که او به‌هی‌خوار کسی *آلوده* شده، *نایستگی*  
*امام* بودن را از دست داده است. *اما* مریدان او پاسخ می‌گویند که کسی را که  
 خدا از هنگام زادن، برای رسیدن به مقام *والای* پیشوایی برگزیند، وی را از  
 گناهان بدر نگاه می‌دارد، و توان *نبه‌کاری* را از وی می‌گیرد. پس *اسماعیل*

❖ باید متوجه بود که کافر از دیدگاه شیعی *اسماعیلی* - همچنانکه در باره‌ی *مرجان*  
 در ص 243 گذشت - به معنی *جاهل* است. وی را نه همچون *عقیدت* *سنان* واجب  
 القتل می‌شمرند و نه به دست *الدهای* *آتشین* *جهنم* می‌سپردند بلکه او را به فهمیدن دعوت  
 می‌نمودند. آری *اسماعیلیان* تنها با سران *آگاه* *خیانت* *پیشه‌ی* *کلران* می‌جنگیدند نه با مردم  
 جاهل *پروایشان*.

- و مردانش به پیروی آزاد- در حرمت می‌خوارگی، جز یک مفهوم مجازی چیزی نمی‌بینند. ایشان این رفتار را با دیگر احکام واجب همانند روزه، حج و جز آن نیز انجام می‌دادند.

دشمنان ایشان از این دید مذهبی ایشان چنین نتیجه می‌گرفتند که آنان نسبت به همه قوانین اخلاقی بی‌بند و بارند و ناشایسته را روا دارند.<sup>213</sup> ولی حقیقت حال ایشان چنین روش زشت را از ایشان بمانشان نمی‌دهد.

استفاده از آموزشهای این گروه، همانا با زیرکی و تردستی و حسن تدبیر افشای دقیق انجام می‌گرفت. چگونگی پذیرفتن کسان در گروه، درجه بندی آموزش ایشان، غالباً با روشهای تبلیغات پنهانی و پیچیده سرکار می‌داشت و جنبشهای کوناکویی را به وجود آورد که در سرتوین هائی بزرگ از جهان اسلام اثر نهاد.

بنیاد دولت فاطمی در شمال آفریقا- پس در مصر و کشورهای دیگر که از سال 909 تا 1171 م. بزیر سلطه می‌داشتند، همگی میوه‌ی دسیسه چینی‌های اسماعیلیان می‌بود.

برخی از اسماعیلیان که پایند منطبق بودند، نجلی عقل‌گلی را بطور موقت در یک مظهر که امام فاطمی بود، پذیرفته، برای بستن این دکان کوشش می‌کردند.

در سال 1017 م. پنداشتند که وقت آن رسیده است، تا حاکم بامر الله خلیفه‌ی فاطمی اعلام دارد که خداوند در وی حلول کرده و بدو مجسم شده است. هنگامی که حاکم سال 1021 م. ناپدید شد- و چه بسا کشته شده باشد- هرگز او را منکر شده گفتند؛ او پنهانی زیست می‌کند و باز خواهد گشت.

دوروزها در لبنان، هنوز یزمنش لاهوتی حاکم بامر الله را باور می‌دارند.<sup>213</sup> نیز گروهی که در تاریخ جنگهای صلیبی به «حشاشان» شناخته می‌شوند، از

میوه‌های جنبش اسماعیلی هستند.

ما هنگامی می‌توانیم نسبت میان آموزش افلاکی-اسماعیلی را با اسلام سنی درست بسنجیم، که دید همگانی ایشان در فهم نهاد های مفهومی و چگونگی استنباط ایشان آنها را دریافته باشیم. این نیز همان روش تأویل کردن به معنی مجازی است. حقیقت از دیدگاه ایشان، جز در معنی های باطنی بافت نمی‌شود، معنی ظاهری و زبر لفظی، یزدهی ناجو و روپوش واقعیات می‌باشد.

این پرده های روپوش، از جلو خواستاران پیوستن به جرگه ی اسماعیلی، به اندازه ای که مناسب شایستگی هر يك باشد، برداشته می‌شود ایشان را پا به پا در این راه پیش می‌برند، تا توانائی دیدار حقیقت بی پرده بدیشان دست دهد.

به سبب این رفتار است که فقیهان، دارندگان چنین باوره‌ها را «باطنیان» می‌نامند، با اینکه ایشان در آن باور با صوفیان شریک دارند. صوفیان نیز با همین مبانی نشو و افلاطونی آغازیدند تا به آخرین یله ی تأویل باطنی پیش می‌رفته‌اند. <sup>214</sup> [B: مسعودی - 336 هـ 947 - به حق واژه ی «باطنی» را در باره ی ایشان به کار می‌برد <sup>218</sup>]: اسماعیلیان به خوبی می‌توانند از شعرهای جلال‌الدین رومی شاعر سنی، که اندیشه ی تأویل برای هدف - و دمنده زا به کار برده است، واژه به واژه، برای خویش برداشت کنند:

«بدانکه آیات قرآن ساده روشنند، ولی در روشنی خویش معنی پنهانی را می‌پوشانند.

بدین معنی پنهانی، سوئمن معنی پیوسته است، که تیزیان را خیره و خسته می‌کند.

ز این چنین، ما بر هفت معنی، یکی پس از دیگری می‌گذریم.

پس ای پس! به معنی ظاهری بنده مکن! چنانکه شیاطین در آدم،

جز مخلوق بودنت از خاک چیزی ندیدند، <sup>218</sup>

پس معنی ظاهری قرآن همچون تن آدم است ، آنچه از آن دیده می‌شود  
هیكل آشكار او است ند روان پنهانش .

اینکه در مراجع بی در پی معنی‌ها پشت سر هم ژرف‌تر و دقیق‌تر نموده  
می‌شوند ، نیز اینکه ظاهر نوشته شده‌ی عبارتها پرده‌هایی هستند که معنی‌ها را  
پنهان می‌دارند ، ما را بیاد اصطلاح «تأویل در تأویل» یعنی تفسیر باطنی  
از يك تفسیر باطنی دیگر می‌اندازد .

در هر پله یا مرحله‌ی بالاتر ، معنی باطنی و مجازی وابسته به پله‌ی پیشین ،  
زمینه‌ای می‌شود برای آغاز تأویلی دیگر که پیچیده و باریک‌تر است .<sup>217</sup> ناجائی  
که آن تفسیر مزیه‌ی سنی که در نخستین پایه می‌داشت بخار شده ، يك سره  
نابود گردد .

حروفیان : در اثر نند روی بی‌اندازه‌ی اسماعیلیان در تأویل ، گروه -  
هایی کم‌اهمیت‌تر از ایشان جدا گشتند که آنری ناجیز تر می‌داشتند . بزرگترین  
این گروه! مذهب باطنی و بتره‌ی حروفیان ، (معنی دهندگان به حروف) می‌باشد  
که آرا فضل‌الله حروفی استرآبادی به سال 800 هـ - 97 - 1398 هـ پایه نهاد .

این آئین نیز بر اساس آندیشه‌ی تحول‌دائرة‌ای نفس‌کلی (جان جانان)  
است که فضل‌الله خویش را بدون آن جای داده است او خود را یکی از مظاهرهای  
لاهوت بر شمرده ، آموزش خویش را کامل‌ترین و درست‌ترین وحی دانسته است .  
این ادعای او بود که پسر تیموزا بر نابود کردن او داشت ،<sup>217</sup> و او را شهید راه  
تخصیصت خویش ساخت .

فضل‌الله آئین خویش را با ادعاهائی مرموز و سفسطه‌هایی رنگین درآمیخت .  
اینها نظریاتی مرموز بودند در باره‌ی حرفهای ابجدی و ارزش عددی هر يك و  
تأثیرهای موهومی که آنها در پیش آمده‌ی جهانی دارند . این حروفیان روش

سحر آمیز «کابالا» *Kabbala*، رازمینه‌ی کار خود ساخته آنرا گسترش دادند، ایشان قرآن را نیز بدین روش چنان تفسیر نمودند که کمتر با معنی اصلی‌اش می‌یوند می‌داشت. شایان توجه است که باورِ حردیفان در حلول نیز به آئین صوفیان حلولی پیر شباقت می‌باشد، چنانکه در آموزش بکتاشیان نیز آندیشه‌های حلولی فراوانست.<sup>218</sup>

اما پدیده‌ی عدد، در آندیشه‌ی امامت، نزد این اِسماعیلیان و فرقه‌های وابسته بدان کم کم در مرتبه‌ی دوم نهاد شد، و دوازده امام نزد ایشان نیز مقامی والا بست آوردند.

پایه‌ی اساسی نزد ایشان وجوب تأویل آزاد، از نهادهای مذهبی اسلام و تندروی در تطبیق حدیثهای علوی و استفاده از آنها به قدر توانائی، برای کشف معلومات پنهانی و آموزش باطنی می‌بود. زیرا که پیشرفتِ علوم بوسیله‌ی وحیِ الهی هیچگاه باز نمی‌ایستد. این تکامل و تحول همیشگی، به وسیله‌ی مظهرهای الهی همواره در حال نوشودگی می‌باشد.

19 - خشکی اِسماعیلی سمری: روحیه‌ی فلسفی گروه اِسماعیلی، ایشان را از خشکی و تنگ نظری که همگی شیمیان دچار آندند رهائی بخشید. این به ویژه در درجا آشکار می‌شود:

1 - دیکتاتوری امام: اِسماعیلیان در اعتماد بی‌اندازه بر فرمانروا و تندروی می‌نمایند و این با آندیشه‌ی تند ایشان در امامت سازگار است. و از این رو ایشان را

ت همچنانکه در بانوشت ص 328 و 399-400 دیدیم پیشه‌ی معنی دادن به حرفهای اهلحدی نزد شیعیان ایران تا سده‌ی 2 هـ 8 م بالامی رود، و در آثار احمد کیالی دیده شده است. نیز دیدیم که *Kabbala* بهود حد اکثر تا سال 705 هـ 1305 م بالا می‌رود. بنابراین اگر مجبور باشیم این دو جریان را به یکدیگر ربط دهیم، باید بگوئیم که بهود از شبه گرفته‌اند نه به عکس. بانوشت 210 همین بخش نیز دیده شود.

ایشان قرآن را نیز بدین روش چنان تفسیر نمودند که کمتر با معنی اصلی اش پیوند می‌داشت. شایان توجه است که باور حروفیان در حلول نیز به آئین صوفیان حلولی<sup>217</sup> -  
 پر شباهت می‌باشد، چنانکه در آموزش بکتاشیان نیز آندیشه‌های حلولی  
 فراوانست.<sup>218</sup>

اما پدیده‌ی عدد، در آندیشه‌ی امامت، نزد این اسماعیلیان و فرقه‌های  
 وابسته بدان کم کم در مرتبه‌ی دوم نهاده شد، و دوآورده امام نزد ایشان نیز مقامی  
 والا بدست آوردند.

پایه‌ی اساسی نزد ایشان رجوع تدریجی آزاد، از نهادهای مذهبی اسلام و  
 تندروی در تطبیق حدیثهای علوی و استفاده از آنها به قدر توانائی، برای  
 کشف معلومات پنهانی و آموزش باطنی می‌بود. زیرا که پیش رفت علوم به‌سیاهی  
 و حیرت‌انگیزی هیچگاه باز نمی‌ایستد. این تکامل و تحول همیشگی، به‌دینگی  
 مظهرهای الهی همواره در حال نوشوندگی می‌باشد.

19 - خشکی اسماعیلی گری: روحیه‌ی فلسفی گروه اسماعیلی، ایشان را  
 از خشکی و تنگ نظری که همگی شیعیان دچار آنند رهائی بخشید. این به  
 ویژه در درجا آشکار می‌شود:

1 - دیکتاتوری امام: اسماعیلیان در اعتماد بی‌اندازه بر فرمانروا نندردی  
 می‌نمایند و این با آندیشه‌ی تند ایشان در امامت سازگار است. از این رو ایشان را  
 «تعلیمیان» نیز می‌نامند که به رهبری آموزش امام اعتماد مطلق دارند. در برابر  
 آن، سنیان آزادی پژوهش فردی و گروهی که در آندیشه‌ی «إجماع» نهفته است،  
 برخوردارند. غزالی در رساله‌ای که به صورت گفتگو: أفلاطون ما بانه میان  
 خود و باک تن از تعلیمیان ساخته است، بدین آندیشه می‌تازد.<sup>218</sup>

اسماعیلیان در قوانین و احکام قرآن - پس از تفسیرها از آن - جز و جوب  
 فروتنی نسبت به امام چیزی دریافته‌اند.<sup>220</sup> نتیجه‌ی این احترام به فرماندهی امام  
 همانا لزوم اطاعت کور کورانه از سران بوده است، که به ویژه نزد گروه

«حشاشان» . یکی از شاخه های جنبش اسماعیلی دیده می شود . ایشان به وسیله ی همین پیروی کور کورانه ، آن فرماروایی هولناک خود را پدید آورده بودند<sup>221</sup> .

11 - دشمنی با بیگانه : اسماعیلیان در تمسب تند دشمنی با آلین هار مذاهب یگانه با دیگر کرده های شیعن همدستانند . بجای آوردن گواه های فراوان برای این ، بسنده است که تکه ای کوتاه ، از يك نسخه ی خطی که در لیدن است در اینجا می آوریم . این دستنویس يك کتاب اسماعیلی درباره ی زکات و تأویل مجازی آن می باشد . در آنجا می گوید : « هر کس با امام خویش پیروی دیگری را شرکت دهد ، یا در وجوب پیروی از او شک روا دارد ، همچنانست که با پیغمبر ، پیغمبری دیگر شریک سازد ، یا در پیغامبری او گمان راه دهد ، او مانند کسی است که خدائی در برابر خداوند نهد . بنابراین کسی که برای امام آبیاز نهد یا در امامت او گمان راه دهد با آنرا انکار کند پاک نخواهد بود ، که یلید است و از آزی که متعلق بدوست قابل بکار بردن نیست<sup>222</sup> .

اسماعیلیان تا کنون نیز به صورت گروه های پراکنده در میانه های کشور سوریه<sup>223</sup> زندگی می کنند از گروه دروزبان که حاکم بامر الله را خدا می شمرند ، جدایند<sup>224</sup> . ایشان در نقاط دیگر جهان اسلام به ویژه در ایران<sup>224</sup> نیز یافت می شوند .<sup>225</sup> در آن جاها ایشان را « خواجه » می نامند<sup>226</sup> . [ ایشان در آفریقای خاوری گسترشی بیار یافته اند . مقر صدر ایشان ذنگبار است و در آنجا مرکز انجمن شیعی اسماعیلی امامی هست<sup>228</sup> . ] به نازکی باشگاهی<sup>227</sup> نیز برای ایشان ساخته شده است .

دهر اسماعیلیان امروز آقا خان است ، که سب خویش را به یکی از شاخه های دولت قاطمی پیوند می دهد ، زیرا که خود را از نژاد امیر حشاشان

بح مادر پانوش ص 462 به اشیاء گلذبه در چنین نسبت به دروزبانو علی القهبان

شازت کردیم . پانوش 213 همین بخش 5 نیز دیده شود .



می‌شرد که مدعی خویشاوندی با خلیفگان قاطمی مصر بود.<sup>228</sup>  
 پیروان آقا خان اطاعت او را واجب می‌دانند.<sup>229</sup> او در بیبی یا جاهای  
 دیگر هند می‌زیستند. از راه زکات و پیشکشهای سخاوتمندانه‌ی پیروان زندگی  
 می‌گذراند. او يك ثروتمند بزرگ است و درآمدهای سرشار دارد. مردیست  
 به ظاهر بسیار دنیادار و پر کرایش به آمدن روز، پس طبیعی است که هزینه‌های  
 کزاف به جهان کردی‌های فراوان خویش اختصاص دهد.

اولندن، پاریس، ایالات متحده، حتا کاخهای ژاپن را دیدار کرده است،  
 ظاهر او هیچگونه پیوندی با آن آئین که بابستی نامیده‌ی آن باشد نشان  
 نمی‌دهد. او با دست‌دلی باز، به همه‌ی جنبشهای پیشرفت جویانه‌ی امروزی  
 مسلمانان هند کمک می‌کند، او در هر يك از بنیاد‌های آنها سهمی بزرگ  
 می‌نهد.<sup>230</sup> انجمن مسلمانان هند او را به رهبری خویش برگزیده است.<sup>231</sup> مادر  
 واپسین بخش این کتاب به شناسائی اسلام در هند خواهیم پرداخت.

او از پشتیبانان فرمانروائی انگلیس بر هند است و آنرا نعمتی برای  
 ملت‌های هندی می‌شرد. او در جنبش «سواراجی» بیانیه‌ای برای مسلمانان هند  
 بخش کرد که روی سخن با نامسلمانان هندی نیز دارد، وی در آن اثبات کرد  
 که تمایل استقلال‌جویانه‌ی هندوان، روحیه‌ای گمراه، عقب‌افتاده و ماجراجویانه  
 نارس است، او سپس لزوم حکومت انگلیس و نیاز بدان را، برای حفظ یکپارگی و  
 هماهنگی میان مذاهب و ملت‌های گوناگون عقیده‌ی ساکن این سرزمین هند،  
 بیان کرده است.<sup>232</sup> ز H: او در جنگ بین الملل از لندن به وسیله‌ی پیام‌هایی  
 مسلمانان هند را به جانبداری از انگلستان، کمک بآن و فداکاری دعوت کرد.<sup>233</sup>

20: ابر مردمی خاندان علی: عقاید شیعه به علی و خاندانش صفت‌هایی  
 می‌بخشد که ایشان را والاتر از يك انسان جلوه می‌دهد. بسیاری از افسانه‌های  
 ملت‌هایی که مسلمان شدند - در باره‌ی فرمانان یمنه خدایشان - توانست به‌درون

روایت‌های شیعی جاگرددو زلدگی نوین یابد ، پس ازانکه با نابودی کشتزارشان در ادیان کهن یروو همبستگی خویش را از دست داده بودند . پس امامان علوی صفات این قهرمانان افسانه‌ای را به خود گرفتند ، باورهای شیعی نوانت به آسانی به این صفتها شکل دهد . غلات در بالا بردن امامان تاپایه‌ی ابرمردمی کوتاهی نکردند ، ناآنجا که ایشان را در برهه اُلداختن پیردهای آسمانی اثرمند شمردند .

ما پیش ازین دیدیم که اُلدیشه‌ی شیعیان ، حتا میانه روان ایشان ، در این راه بکجا انجامید ، شیعیان تندرو می گفتند : ماده‌ی نوزانی علی و اهل بیت باعرش خدا یکی است <sup>233</sup> . و در یکی از افسانه‌ها می گویند : حسن و حسین در تمویذ <sup>234</sup> همراه می داشتند که از ریش برجبرئیل <sup>234</sup> آباشته بود .

در این محیط بود که جنبه‌ی افسانه‌ای بر شخصیت امامان علوی غلبه یافت ، چنانکه علی به صورت خدای آذرخش درآمد ، که در لابلا‌ی ابرها آشکار می شود آنها را به صدا در می آورد . رعد جز صدای نازبانه‌ی وی که بر ابر می زرد ، چیزی نیست . همچنانکه در افسانه‌های کهن ، سرخی آفتاب ، باختری به خون « ادریس » که خوک یابانی او را کشت ، نسبت داده شده است ، افسانه‌ی شیعی آن را به خون حسین که در کربلا ریخته شد ، نسبت داده گفت : پیش از آن کشتار ، غروب باختر کلگون فام بود . <sup>235</sup>

قزوینی جغرافی‌دان ۱۶۵۲ - ۱۷۲۸ ، در باره‌ی ملت ترك ساکن بغراج آورد که : خاندانی از نژاد یحیایین زید علوی برایشان حکومت می کند . ایشان کتابی زردین را نیز نگاه داری می کنند که بر پشت جلد آن سو کتنامه‌ی اُز کشته شدن زید نوشته شده است . ایشان بدین کتاب ارزشی مذهبی بس والا می نهند . اینان زید را « شاه نازیان » و علی را « خدای نازیان » خوانند گاهی به آسمان نگریسته گویند : « همین خدای نازیان است که بالا و پائین می رود » . <sup>236</sup>

إسماعیلیان آندیشه‌های مذهبی، اسلام را با پدیده‌های کتومستیک، ثوآفلاطونی بخواری رنگ آمیزی کردند، که از آموزشهای این گروه پوششی برای نگاهداری ته مانده‌ی باورهای کهن فراهم ساخت. چون إسماعیلیان امامان علوی را تا مرزهای خدائی بالا برده بودند، بسیار ساده بود که از ایشان اقنومهایی بازآورد صفات خدائی، از دیدگاه بت پرستان قدیم، برای ایشان بیافند. این مفاهیم آندیشه‌ها هیچ گونه ارتباطی با اسلام، به جز در واژه‌ها و اصطلاحهای مذهبی، مسلمان‌ها، که درون آنها را می‌پوشاید، در بر نمی‌داشت.

بت پرستی سریانی در غلات سوریه: بدین ترقیب، بت پرستی سریانیان باستان، در دره‌های لبنان، یا نهای طاهری اسلام شیعی بیجا ماند. در میان گروه نصیریان، که در منطقه‌ی طرابلس - أنطاکیه، - کثرت دارند و بیشترشان دوازده، امامی هستند، باورها و آندیشه‌هایی یافت می‌شود که در بت پرستانه بودن آنها شکی نیست.<sup>237</sup>

باید متوجه باشیم که در این مناطق، که امروزه دسته‌هایی از این گروه شیعی زندگی می‌کنند، پیش از اسلام نیز بت پرستی حکم فرما بوده است. خود مسیحیت هم، جز پس از مدت‌های دراز نتوانسته بود جای پائی در اینجا باز کند.<sup>237</sup> به تعبیری روشن‌تر می‌توانیم بگوئیم: آندیشه‌هایی که اسلام بدین مناطق آورد، با آندیشه‌های بت پرستانه‌ی کهن در آمیخته است. ایشان از اسلام جز پوسته‌ای به خود نگرفتند روحیه‌ی همگانی این ملت‌ها، همان سنن باستانی بت پرستانه‌ی

---

به شك نیست که آندیشه‌های بت پرستی و یهودی و هندو ایرانی و مسیحی بترتیب تاریخی در عقاید مردم سوریه و لبنان خواه مسیحیان و خواه سنیان و خواه شیعیان رسوخ دارند ولی اختصاص دادن غلات شیعه بدین آمیختگی و منزه شمردن دیگران ناشی از پیش‌دواری‌های گل‌بهر است. حکم کلی صادر کردن بی‌اشارت به نقطه‌ی مشخص در عقاید جدا جدا، دور از پژوهش مندیک علمی باشد.

نیاکن در آنگاه داشته است. این تغییرات ظاهری ساده نیز هنگامی بدان داده شده است که این ملتها آنها را با اوضاع نوین در پرستشهای اسلام تطبیق می داده اند.

چیزی که اسلام بر این آمیخته از بت پرستی و کنوسیزم، افزودن است. بیش از آن نیست که صورتی غیر از پیشین را با زور، بر بت پرستی کهن تحمیل کرده نامهای نوینی برای آندیشه های مذهبی بت پرستان نهاده است. مثلاً: نصیریان در يك دعا می گویند: «علی درمنش إلهی خود جلویده است»<sup>237</sup>، حقیقت بزرگه گویای این است که وی با آنکه به ظاهر امام ما است، در واقع ذات إلهی ما می باشد»<sup>238</sup>.

کرده های گوناگون، علی را مظهر إلهی نیروهای متمدن پدیده های طبیعت می شمردند. نزد بیشتر ایشان او خدای ماه است. شیعه، در اینجا، مخالفت کرانه از را «أمیر النحل» یعنی فرمانده سارکان خوانند. ما پیش از این (ص 464) گفتیم که غلات شیعه مقام عجم را از علی پائین تر آورده، در درجهی دوم نهاده، دربان علی ساختند، از عجم علی و سلمان «ثالوثی إلهی» پدید آوردند که همه ی خرافات بت پرستانه ی پرستش مظاهر طبیعت را در بر می داشت.

در حقیقت ما، در پرستش علی و خاندان او و شخصیتهای وابسته به داستانهای علویان و امامان، آثاری از پرستش آسمان و خورشید و ماه و دیگر نیروهای طبیعت می یابیم. این تحول نیز به وسیله ی کنوسیزم رخ داده است، که خود بر همه ی این نه مانده های بت پرستی گذر کرده، آنها را بر جا نهاده است<sup>239</sup>. صورت واقع این پرستش برای مردان به اندازه ی پیوستگی تدریجی ایشان به مذاهب شیعی آشکار می گردید.

هر چند مقررات اسلامی نزد نصیریان، در مراحل آغاز پیوستگی نیز، جز آدش سنبلک ندارد. چنانکه اسماعیلیان هم، که نصیریان با این همه باز ایشان را دشمن می دارند نیز همین گونه می آندیشند. ولی نزد پیوستگان به گروه،

هر گونه اثری از قوانین وضعی و مشخص اسلام بکلی ناپدید می‌شود .  
 خود قرآن نیز نسبت به کتابی دیگر که این گروه ، ارجحند می‌دارند ،  
 در درجه‌ی دوم اهدا می‌شود . با همه پنهان کاری‌های بی‌مزه‌ی ویژه‌ی این گروه‌ها ،  
 ما توانسته‌ایم ، به وسیله‌ی يك مرد مرتد<sup>238</sup> که از رده‌ی ایشان بیرون آمده ، به  
 مسیحیت گرویده است ، به آنچه این کتاب در بر می‌دارد دست یابیم . مؤلفان  
 بسیار اروپائی و آمریکائی ، از دیدگاه تاریخ دین‌شناسی ، در باره‌ی این کتاب  
 پژوهش نموده‌اند<sup>239</sup> .

از سوی دیگر ، نصیریان در برابر دیگر مسلمانان قرار گرفته ، خود را « اهل  
 توحید ، خوالده ، دارندگان آندیشه‌ی درست شیعی می‌دانند . ایشان شیعیان معصومی  
 راه‌نماهی ، خوالده ، طرفدار آموزشهای سطحی مذهب ، که بغرض توحید واقعی  
 نرسیده‌اند ، می‌شمرند . آنان را تفسیر کارداسته و مقصران<sup>239</sup> لقب می‌دهند .  
 زیرا که ایشان در پرستش علی از دیگران غیب مانده و از اندازه‌ی لازم آن کاسته‌اند<sup>240</sup> .  
 ] B در روزگار اخیر دانشمندان آلمانی و روسی در باره‌ی این فرقه‌های مختلف علمی و  
 پایه‌های پیدایش آنها که همگی در زیر پرده‌ی کلی اسلام نوعی اعمال مذهبی  
 رایج می‌کرده‌اند که از خارج اسلام بوده و بیشتر بصورت گروه‌های بزرگ  
 دور هم گرد آمده ، ظاهری شیعی دارند و به ویژه در بخشهای ایران و آسیای صغیر  
 پراکنده هستند ، تحقیقاتی به عمل آورده‌اند و ریشه‌های عقاید ایشان و تاریخ تکامل  
 آنان را بررسی کرده‌اند<sup>241</sup> . تحقیقات این دانشمندان هنوز بدستی نشان نمی‌دهد که  
 عقاید اسلامی این گروه‌ها ناچه اندازه تحت تأثیر دیگران قرار گرفته است ،  
 مثلاً عقاید آسیای مرکزی چنان‌اندازه از مانوی و درویشی متأثر است<sup>242</sup> . همچنین  
 فرقه‌هایی که در روزگار سلجوقیان در آسیای صغیر رواج داشته‌اند . آشکار است  
 که شیوه‌ی اعتقادی و اعمال مذهبی شرقی ترکی و شرقی ایرانی ، ناچه اندازه  
 هسته‌های اسلامی این گروه‌ها را زیر تأثیر خود گرفته و عوض کرده‌اند . اینها

مائلی هستند که هر يك جدا گانه بازمند تحقيق هستند [ .

در حقيقت ، اين اسلام كه با اين وضع ، رويوشي براي بت پرستي كهن آسيابي شده و هنگام شكل گرفتن ، مقداري از پديده هاي ميسي گري ، همچون نيايش خوراك رمي ، كه همانند « شب چري الاهي » است ، و زنده كردن برخي از جشنهاي ويژه ميسي را نيز بدان افزوده اند ، از اسلام چيزي جز نام در بر ندارد . . . نمونه هاي همانند آن ، در دين شناسي نشان مي دهد ، كه گروه هاي گوناگون كه اين چنين فرسودگي ها بدان دست مي دهد ، غالباً به آساني مي توانند عقايد اديان گذشته را كليچين كرده به خود گيرند .

ما تا كنون از گروه هاي انشعابي گوناگون گفتگو كرديم كه در نود و تحويل اسلام اثر نهادند تا آنديشه هاي سنتي بدمسورت نهادني امروزي رسيده است . مرزها و شكل ويژه ي خويش را مشخص ساخته است . ولي پيدا است كه آنديشه ها ثابت ر پايدار نمي مانده اند . پس بايد اكنون به جنبشهاي مذهبي متاخر بپردازيم كه آثار آنها تا هم اكنون محسوس مي باشد .

## پانوشته‌های بخش پنجم

آلیچه بی‌نشان است از خود کلدزیه‌ر می‌باشد، افزوده‌های باینسگر در چاپ 1925 با این نشانه [B : ...]، یادداشت‌های منزوی بانسان [M : ...]، آلیچه‌تنها در چاپ آلمانی 1910 آمده بانسان [G : ...] و آلیچه‌تنها در چاپ عربی آمده بانسان [ع. . .] نشان داده شده است.

1- برای آگاهی از فهم نادرست این حدیث ن. ک: « گفتاری در تاریخ ادبی مناظره میان شیعه و سنی » از کلدزیه‌ر :

*Beitrage Zur literaturgeschichte der schi'a und der sunnitischen polemik ( sitz ungsber . der K . Akad . d . wiss . wien , phil hist . )*

گزارش جلسات فرهنگستان ایمپراتوری وین (بخش فلسفه و تاریخ وین 1874-78 : 445) و مقاله‌ای دیگرش « شماره‌ی فرقه‌های اسلام » در مجله‌ی تاریخ ادیان 26 : 129 یعد، نیز مجله‌ی خاورشناسی آلمانی ZDMG 61 : 73 یعد.

1 - M : شهرستانی گوید : مجوس 70 فرقه، یهود 71 فرقه، سادا، 72 فرقه بودند ( ملل و نحل . آغاز ج 1 ). این حدیث را ابن حنبل و ترمذی و ابن ماجه نیز در سنن‌های خود آورده‌اند، که ضمناً نشان دهنده‌ی ارزشهایی نیز هست که غربها برای این سه مذهب می‌نهادند.

2 - B : شماره‌ی 72 در زبان فارسی مشهور است و گاه برای تسخیر نیز بکار می‌رود : فریگی هفتاد و دو رنگی ! مقایسه شود با گروه H . Grothe سیاحت ایران . ص 208، نیز : « هر روز هفتاد و دو بار عبادت کنان بر کعبه می‌وزند ».

3 - مجله خاورشناسی آلمان م 62 حاشیه 2 . گویند اجرای این نظریه به حادثه محاسبی ( ه. بغداد 243 هـ - 857 هـ ) نسبت داده شده است ( ن . ك : رساله‌ی قشریه . ص 15 ) جالب است که حادثه محاسبی وابسته به گروه پارسایان است که اهمیتی به بحثهای کلامی نمی‌دادند . اما مصادر دیگر همچون قزوینی . ج . و مستفید 2 : 215 و سبکی در طبقات الشافعیه 2 : 38 آورده‌اند که پدر محاسبی راضی بود بموجب قانون « میان افراد دولت اثر نیست » از پدرش اثر برد .

[M] : پدر حادثه محاسبی از کتوبیه‌تهای نقد ( غلات ) بود . پدر بنابر جریان روزگار در برابر فشار دولت سنی ، عقب نشسته به کتوبیه‌تهای میانه‌رو و سازشکاران با حکومت خلفای سنی . نزدیک شدن به سنیان از او طلباً بیشتر پابند قشریات کرده ، با دست کم مجبور به اظهار بداندان کرد . البته با همه این سازشکاریها باز از طرف سنیان سر سخت چون احمد حنبله مورد اعتقاد بوده است ( - میزان الاعتدال 1 : 199 ، تاریخ بغداد 8 : 214 ) .

4 - البلدان . ابن الفقیه همدانی ، ج . دو گویه . ص 44 .

M4 : خاورشناسانی که در مذهب نامیدن خود اسلام تردید دارند . به سختی می‌توانند اختلاف فرقه‌ها را با اختلاف عقیده و نظر بشمارند ، بلکه یک سره آنها را اختلافات سیاسی می‌نامند . به اختلاف شیعه و سنی بر سر حکومت اشخاص معین تکیه می‌کنند . لیکن واقع چیز دیگری است ، در عین حال که نمی‌توان و نباید . اختلافات سیاسی را از اختلافات ایده‌ئولوژیک دور دانست ، جنبه‌ی ایده‌ئولوژیک اختلاف میان سنی و شیعه شدید است و ریشه‌ی فلسفی دارد و تا زمان خود تجزیه می‌رود . توضیح آنکه : همچنانکه در ص 51 - 54 اشاره رفت در عربستان پیش از اسلام دو جریان آندیشه‌ی توحید گرا گسترش می‌یافت . نخست توحید فلسفی اشرافی هندو ایرانی که از یمن و ایران به حجاز می‌رسید ، دوم آندیشه‌ی بدوی توحید عددی که بوسیله‌ی یهودیان در بدر شده از فلسطین ، در عربستان پخش می‌گردید . میان این دو



دو آندیشه‌ی متناقض آندیشه‌های ترکیبی: مسیحی، مالوی، دیهانی نیز دیده می‌شد. اما در آنز حمایت رومیان از مسیحیت، این مذهب رواج بیشتری داشت، و همچنانکه گذشت این جریانها در خود قرآن نیز منعکس می‌باشد. و چنانکه در بخش نخست کتاب دیدیم، دعوت اسلام در زمان محمد بیشتر به معنویات و روحی توجه داشت و رنگ کتوسیتی و عرفانی بیشتری داشت و پیروانش از بردگان و بی‌بردگان عرب و غیر عرب تشکیل شده بود. اما پس از مرگ محمد وضع بکلی عوض شد، اشراف عرب حکومت را غصب کرده از صورت مذهبی بصورت سیاست تیرادی در آوردند و مسلمانان اولیه اهل صفو اهل بیت محمد را خانه نشین کرده به فکر جهانگیری افتادند. ایشان از تبلیغ مذهب دست کشیده، بلکه مدتها مانع مسلمان شدن مردم کشورها می‌شدند که مبادا از درآمد جزیه کاسته شود. پس مذهبی ساخته آنرا سنت نامیدند. اما ملل مغلوب بویژه ایرانیان کتوسیت، به مجرد آشناسدن با وضع کتوسیت‌های اسلام بدیشان رو آورده، با کمک آنان به مبارزه با مذهب دولتی سنی برخاستند. تمام تاریخ اسلام را مبارزه کتوسیت‌های مسلمان طرفدار علم و عرفان با سنیان طرفدار دولت خلفا تشکیل داده است که در سالی از آن درص 427 - 430 گذشت. و بنا بر این نمی‌توان اختلاف نظرهای فلسفی میان دو بزرگ کرده کتوسیت و سنی را نادیده گرفت.

آری، جدائی فرقه‌ی خارجی زامی توان تقریباً سیاسی محض خواند، زیرا که می‌بینیم خود خارجیان به گروه‌هایی، با ایدئولوژی‌های متضاد تقسیم شده‌اند. برخی از ایشان آراء کتوسیتها را پذیرفته و برخی در عین خارجی‌گری پابند باورهای سنی هستند - پانوش 7.

در قله‌ی مقابل خارجیان می‌توان کتوسیتها را یاد کرد، که نظریات ایشان تقریباً جنبه‌ی فلسفی محض داشته است، و لذا ایشان از نظر سیاسی به گروه‌های متضاد تقسیم شده‌اند. برخی مباحثه‌ها را مانند صوفیان سنی که با حکومت خلفا

ساخته آنرا برسمیت شناختند ، برخی دیگر تندرو هستند مانند غلات ، که دائماً بر ضد خلیفگان می‌جنگیده‌اند .

M-4 : برخی از خاورشناسان برای چابلوسی نسبت به حکومت‌های سنی ناچارند چنین اظهاراتی نمایند ، ولی از نظر شیعه بامر که عموماً غصب خلافت از طرف اشراف عرب ، همه‌ی نظریات مذهبی او پایمال گشته جز نامی از او نماند . ایشان نه تنها حق خاندان عهده را غصب کردند بلکه اسلام را از راه توحید کنوسیستی به صورت توحید عددی یهودانداخته ، به خرافه‌سازی و معجزه تراشهای بنی‌اسرائیلی پرداختند . اینکه گلندیزهر ، غصب خلافت را «اختیار» نامیده با واقع جور است . در آنجمن سفیه جز چند تن از اشراف عرب کسی حق رأی نداشت و آن رأی را نیز کردن کلفتها ، با تهدید به شمشیر ، بر ضعیفان تحمیل کردند .

M-5 : برای اینکه مؤلف ، شیعه را بصورت تنها يك اقلیت مخالف یاد کرده است امروز یز شیعه اقلیتی در اسلام هستند ، باید به نکته‌ی زیرین توجه داشت : این معنی ، برای توضیح وضع در جلای سفیه درست است ، لیکن پس از انتشار اسلام ، مردم ایران و افغان و هند و ارمنستان ، مسلماً با طرز فکر کنوستیک مسلمان می‌شدند ، نه با طرز فکر یهودی ، و هر چند که شاهان ساسانی برای ترویج توحید عددی کوشیده بودند (م 253-254) اما ایشان موقضت شایبانی نداشتند مردم با افکار توحید اشرافی به اسلام می‌گرویدند . پس توحید عددی یهود که بوسیله‌ی سنیان تحمیل می‌شده آسانی در مغزها جای گزین نمی‌گردید . ازین روی اکثریت مردم ، از فرات تا جیحون ، پس از فرود نشنن یورشهای عرب ، قرنها ، برای دفاع از افکار کنوستیک از راه‌های مختلف ، بر ضد اقلیت سنی حاکم ، مبارزه می‌کردند . درین مبارزه ، وجدان مذهبی عالی عرفانی و متافیزیک در پاشسو ، و مادیت بدائی سنی ، متکی بر سلاح و ثروت اقلیت حاکم ، در سوی دیگر می‌بود . نشنن هنگامی توانست اکثریت را در بر بگیرد که افکار کنوسیستی

زا بوسیله اشعری، فزالی و مدارس نظامیه، درخوبش پذیرفت و از اختلافات فلسفه شیعی و سنی کاسته شد و تقریباً تنها جنبه‌ی سیاسی آن باقی ماند. بد تعبیری دیگر، می‌توان گفت: لام تسنن هنگامی اُکرمیت یافت که واقع آن مرده بلکه دفن شده بود. (پانوشته 142 همین بخش 5 نیز دیده شود).

5- اسلام در خاور و باختر *Der Islam im morgen und Abendlande*

. 283:1

6- ن. ک: به ویژه کتاب قله‌اوزن: «گروه‌های مخالف مذهبی و سیاسی

در اسلام باستان» بخش 3. پانوشته 6. [B: برلین 1901].

7- B: در این جا به نظر می‌رسد که فهم تاریخ از جنبه‌ی ماوراء الطبیعه

انجام نگرفته است. (إحیا . 2 : 210 : 13).

7- M: چنانکه در پانوشته 4 دیدیم جدائی خارجیان بسبب يك اختلاف

سیاسی رخ داد و در آغاز کارشان ایده‌نولژی فلسفی ویژه‌ای نمی‌داشتند. اما پس

از آنکه در برابر دولت اموی شکست خورده به شرق جنوبی و شمالی ایران پناه

بردند، در آنجا تحت تأثیر افکار گنو-عیسی به گروه‌های گوناگون بخش شدند.

مثلاً در میان ایشان جبری و قدری هر دو هست (الفرق بین الفرق بغدادی . ص 95-96)

عدلی و سنی هم دیده می‌شود (اشعری 1 : 164 و 189) هم وعیدی - سخت گیر سنی

هم مرجئی کنوسیت دارند (اشعری 1 : 188) ایشان تا آنجا تحت نفوذ افکار

ایرانی قرار گرفتند که قوا این خشک‌میری ضد زن را زیر پالهاد مذبی «غزاله» نامیدند

امامت نشاندند. حجاج را شکست داده کوفه را فتح کردند. (بغدادی الفرق

ص 110-111، ذهبی و ابن قتیبه) دسته‌ی جزویان از ایشان در کرمان کنوسیت

قدری بودند و سالها با عباسیان جنگیدند. نفوذ مزدکی در آنان به صورت نکوهش

از نوشیروان در «جزء نامه» به چشم می‌خورد. در امامت نخست مانند سنیان به

انتخاب قائل بودند. برخی زیر نفوذ شعویان ایرانی، به موجب اثر لاسیونالیزم

مذهبی، سیاه جشی را بیزلابق خلافت شمرده، برخی دیگر به پیروی از کمربستهها برای ابوبکر نص<sup>۸</sup> از یغمبر آوردند. برخی از ایشان همان شرایط پادشاهی ساسانی را که در «التاج»، جاحظ یاد شده در «إخوان الصفا» شرط امامت خوانده شده از شرایط خلیفه شمرده. نقض طهارت بوسیله‌ی عمل ضد اخلاقی، که بک اضریعی مانوی، در حق درجه‌ی صدیقان است، خارجیان آنرا وا گرفته همگانی کردند. پایان ص 442 دیده شود.

8- در آغانی 105:20: بیعد توضیحی کهن درباره‌ی آراء خارجیان که بالنظر مسلمانان ناسازگار است دیده می‌شود.

9-B: ابن اثیر. قاهره. 701290: 80. حوادث سال 256 هـ.

10- کریمر. «تاریخ اندیشه‌های مسکط بی‌اسلام» ص 360 | B. قلهاوزن «فرمانروایی عربی - فوط آن» 40، 41. ]

11- کتاب الدلائل فی اللوازم و الوسائل. درویش محروقی. ج. قاهره 1320 هـ ص 20 همین اندیشه در برخی احکام اخلاقی در «عیون الأخبار» ابن قتیبه. ص 489 نیز آمده است.

12- مذهب اسلام. از کلین Klein چ لندن 1904 ص 132.

12-M: شاید سبب آن باشد که بیشتر مؤرخان اسلام فارس یا کرد بودند آگاهی چندانی از شمال آفریقا نمی‌داشتند، و از این روی ابن خلدون چون از بربرهای شمال آفریقا بود آندکی آن را جبران نموده است.

13- مجله‌ی خاورشناسی آلمان ZDMG 31:41 بیعد.

13-M: این دو سطر میان کروشه در عربی هست و در آلمانی باینگریست.

14- مجله‌ی تاریخ ادیان 52: 232. و در خطبه‌ای از ابن ابیضابن سده‌ی 3 هـ 9 که در قاهره تلقا شده بوده است «کارهای کنزگری ذی خاورشناسان. الجزائر» 1905 هـ 3: 126 امونیه‌ی عملی درست از تفسیر دو آیه‌ی 44: سوره‌ی طه: «تفر بلا

ممن خلق الأرض والسموات العلی . الرحمن علی العرش استوی ، دیده می شود .  
این سخن را بنی که در کارهای کنگره چاپ شده است ، ششانی روشن از زندگانی  
اجتماعی کرده های اباضی آن روزگار را به ما نشان می دهد .

15- ن . ک : مجله ی خاورشناسی . آلمان 61 : 864 ش 5 .

16- شهرستانی . ملزو محل 95-96 « میمویة » .

17- فخر رازی . مفاتیح الغیب . ج بولاق 1289 هـ 1 : 268 به نقل از خطیب

بغدادی .

18- تنصیل ران . ک : مقاله ی ساخاؤ « آراء مذهبی اباضیان عمان و آفریقای

خادری » بررسی های مؤسسه ی پژوهش زبانیهای خادری ، 11 1898 : 2-47-82 .

*Religiose Anschauungen der Ijuditischen Muhammedaner*

*in oman und Ostafrika (Mitteil. d. Seminars Fur orient Spr 1898)*

18- M : خوامس خارجی را نباید با « منجسته » که گروهی از شیعه بودند

اشتباه نمود که در کتی به نقل قهپائی 1 : 262 و 6 : 80 و 5 : 166 یاد شده اند .

19- این عکس نظریه ی دکتر زیمر M. Ziwemer در کتاب « جهان امروز

اسلام » چ 1906 م 102 می باشد که اباضیان در اصل فرقه ای از شیعه بوده اند .

20- ابن حزم 456 هـ 1064 م گوید : هنوز در اندلس اباضی وجود

دارد ( ملزو محل ج قاهره 4 : 179 و 191 ) و شاید از شمال آفریقا آمده ، مدتی

کوتاه در اندلس زیسته اند که ابن حزم ایشان را دیده است .

21- B : ابن اثیر . کامل . قاهره 1290 هـ 9 : 311 .

22- هارتمان . مجله ی آشور 19 : 355 . *Zeitschrift Fur Assyriol.*

22- M : همچنانکه در پانویستهای 4 و 7 دیدیم : اختلاف سنیان با صوفیان

جنبه ی فلسفی محض داشته و اختلاف سنیان با خارجیان جنبه ی سیاسی محض داشته

است ، اما اختلاف شیعه با سنیان دارای هر دو جنبه ی فلسفی و سیاسی بوده است .

از نظر فلسفی: شیعیان گنویسند و خرد گرا بوده سنیان و اژه گرا و ضد گنویسیت  
از نظر سیاسی: شیعیان ضد حکومت خلیفگان و طرفدار حکومت خاندان پیغمبر  
بودند.

22-M: ربای لقب عرفای یهود است که تحت تأثیر افکار هند ایرانی بودند،  
و در برابرش «قراء» نام فرقه‌ی و اژه گرا و ظاهری یهود بوده است. این کمونه کتابی  
در فرق میان این دو فرقه به عربی بخط عبری تألیف کرده و هرنگلد آنرا در  
لندن 1892 چاپ کرده است (مقدمه‌ی منزوی بر تنقیح الابحاث ج (پلی کیبی)  
یسوعیه بیروت 1972 ص 13 دیده شود) سلمی نیز این و اژه را در (عمران 3: 79)  
به عرفای مسلمان گونه تفسیر کرده است.

23- آمالی قالی، 198: 173: 3

24- بررسیهای اسلامی 2: 117. در حقیقت حدیثهای سنی که میل پیغمبر  
را به تعیین جانشین نشان می‌دهد نیز نایاب نیست (ن. ک: همان مصدر 2: 99 یا ورقی  
1) ولی این تمایل مآلیدی خلافت را قطعی و بی چون و چرا روشن نمی‌کند و  
تولیت ناهمی رسمی، چنانکه در اخبار شیعی از علی آمده است، نمی‌باشد. در  
طبقات ابن سعد 3: 46 نیز خبری هست که می‌گوید: پیغمبر خودش عثمان را  
به عنوان یکی از خلیفگان معین کرده است.

خوشمزه اینکه رازی این خبر مثل خبر یثین، مولای عثمان می‌باشد،  
و برای ارزش آن همین بسنده است.

24 در اینجا نیز ما با يك تعبیر عوام فریاده رو برو هستیم. شیعیان می‌توانند  
در جواب آن بگویند: شما که اصولاً پذیرفتید که خدا کسی را برای سروری  
دینی و دنیایی بر مردم معین می‌کند دیگر نمی‌توانید در تعداد آن سروران، پشت  
این جمله‌ی حق بجانب پنهان شوید. اگر سنی بعد از حق، به طور استثنائی،  
تنها در حق ابوبکر، به نوعی انتخاب اشرافی معتقد شده است، شیعه از سال

260 هـ 573 م پس از مرگ امام یازدهم شکلی دمکرات تر از سیستم سنی پیشنهاد اجرا نموده اند. شیعه از آن تاریخ با محدود کردن مرکز مذهبی در حال ناپدید بودن امام، مذهب را بکلی از سیاست جدا ساخته اند احکام سیاسی، همچون جهاد، حدود، قصاص و قضاوت و حتی نمازهای سیاسی (جمعه و عید) را موقوف به حق مشروط بحضور امام نموده اند (— شیخ طوسی، النهایة در بابهای نامبرده) پس در عمل شیعه، کارهای اجتماعی سیاسی را به دولت‌های سوئد واگذار کرده اند. شادروان زائی در کتاب «تبییه الأمد» که در 1327 هـ 1909 م چاپ کرد اشارتهایی به موضوع دارد. اما در برد سنیان تا سال 1921 که زنجیره‌ی خلافت عثمانی از هم گسیخت، دین با سیاست جفت بود. گرچه باک شیخ از هری به نام علی عبد الرزاق، شاید تحت تأثیر نائینی در کتبی به نام «اسلام و اصول حکم» سراسر حکومت‌های خلیفگان سنی را حکومت‌های سوئد خواند، ولی جامع از هر ادعای سخنانش را محکوم نمود. در حالی که جدا بودن مذهب از سیاست نزد شیعه از شیخ طوسی تا شیخ نائینی مورد اتفاق نظر مراجع ایشان است، و بهترین دلیل آن موقوف الاجرا بودن مظاهر سیاسی در مذهب شیعه است، در صورتی که سنیان نمازهای سیاسی را موبده مو اجرا می‌کنند و برخی کشورهای عقب افتاده تر آنها، در سبب اجرای حدود و قصاص هم هستند.

شیعه به همه‌ی افراد بشر حق تحصیل مذهب و اجتهاد در آن را داده و با فرق گذاردن میان حق الله (احکام سمی) و حق الناس (احکام عقلی) همچنانکه در ص 242 - 244 گذشت، آشکارا نظریه‌ی یهودی-سنی را که به مذهب در جزئیات قوانین بشری، حق مداخله می‌دهد، باطل کرده‌اند.

25 - کلینی (م 328 هـ - 939 م). اصول کافی، ج. بیبی 1302 هـ ص 261.

26 - فان برشم مجله‌ی آسیائی بفرانسه 1907، 1: 297 پیوسته. گرنندبادام

«مجموعه‌ی مقاله‌های لغت شناسی» ج. برلین 1901 ص 226

*M. Grundbaum, Gesammelte Aufsätze zur spruch- und sagenkunde.*

27 - ن . ك : التقاد یکی از علویان ازمین رأی را در ابن سعد 5 : 239  
 28 - در دستهای از حدیثها که رنگ جسم آنکاری ☉ زیاد دارد ، خدا 12  
 امامبرا با وحی به محمد معرفی می کنند نامهایشان را بدومی دهد. در « کتاب هارون »  
 ن . ك : مجله ی علم عهد عتیق 1.1 : 316 : Zeitschr F. Alttest wiss. آمده  
 است که بك یهودی از قبیله ی هارون نام امامان را می شناخته است . این خرافات  
 شیعی را کلینی در کتابش « اصول کافی » ص 342 : 346 ، گرد آورده است .  
 برهانهای امامت شیعی استخراجی از سفرهای عهد عتیق را - درست همانند کاری  
 که سنیان برای استدلال بر نبوت محمد ، با ادله ی استخراجی از تورات و انجیل  
 کرده اند - سید علی محمد از فقیهان نازدی شیعه در رساله ای بنام « زاد قلیل »  
 گرد آورده ، درج . اتی عشریه ، لکهنو هند 1290 هـ 1873 سنکی چاپ کرده  
 است .

[ M : این کتاب از نصیر آبادی ( م 1312 هـ 1894 م ) و شرحش « سواء  
 البیل » از سید علی کشمیری ( م 1341 هـ 1922 م ) در ذریعه 12 : 23936 دیده  
 می شود ] .

29 - می توانیم چگونگی این نوع تفسیرهای قرآنی را با شرح زیر آرزو دهی  
 « شمس ، پیش خود تصور کنیم : « والشمس وضحاها ، شمس محمد است ، والقمربا  
 نالها ، قمر علی است ، والنهار اذا جلاها ، نهار حین و حین است ، واللیل اذا  
 یغشاها ، لیل امویان باشد » . در « اللئالی المنوعة فی الأحادیث المنوعة » از  
 سیوطی ، ج . ادبیه قاهره 1317 : 18 : 184 مانند این تأویلها بصورت حدیث بدیعه بر  
 نسبت داده شده است .

☉ M : برای تاریخ جسم انگذاری در اسلام ، و سنی بودن مبدء آن ، پانوشته  
 80 بخش 3 ص 269-272 دیده شود .



30 - ابن سعد 5 : 234 ] B : برای مدعیان تاج و تخت از خاندان علوی در قاهره زندان « دارالبند » تعیین شده بود (باقوت 2 : 518 : 3) . در مورد قسارت‌های منصور خلیفه درباری حنیان « ابوالحسن » چ. یوینبول 1 : 393 | .

31 - همان ابن سعد 6 : 261 : 9 بیعد .

32 - در نظر یکی از دوستان خاندان علوی ، منصور عباسی با وجود ادعایش در خلافت شرعی ، باز هم حاکم جور می بود . این سخن را فقیه پارسا ( ابو ذریب ) ، بن عبدالرحمان بن امی ذئب رو در روی خلیفه گفت ( نهذب نووی 6 : 112 ) .

33 - B : اغانی 16 : 94 .

33 - M : آندیشه دران ایرانی از سده ی سوم نادم ، زمانی تا فارابی و ابن سینا نیروی متخیله را وسیله ی اتصال انسان به عقل فعال و مبدأ معراج روانی و نبوت می شمردند ( کلاه 45 : 82 ) و ازین رو در تباہیات ، از مانوی تا اسماعیلی ، بیشتر تکیه ی اصلی بر تشبیهات تحریک قوه ی متخیله ی انسانی بوده است . با این تفاوت که پیش از یورش عرب ، این تشبیهات با نقاشی مانوی نشان داده می شد ، که خاور و باختر جهان را پیر کرده بود . اما پس از یورش عرب ، فشار مذهب دولتی و هنر کثرتی ، از کثرت هنر نقاشی و مجسمه سازی جلوگیری کرد . و گرچه گفتگوی بیرونی از عکسهای پیغمبر ( مالئهند ص 100 ) و گفتگوی بودلف از قالبهای نقاشی شیعیان ، در قسیمه ی ساسانیه ( یتیمه الدهر ثمالی 3 : 356 ) و فتوای طوسی برای مجسمه سازی ( تبیان : بقره 2 : 51 ) نشان می دهد که فشار سنتیان تا سده ی ( 55 - 11 ) هنوز نتوانسته بود این هنر ایرانی را نابود سازد شاید یکی از اسباب ویران کردن قبر حسین به دست متوکل عباسی ، بودن همین گونه عکسها در آنجا بوده است ، همچنانکه تجدیان در 1212 هـ 1797 هـ هنگام هجوم بر کربلا ، و بروز گارد خود ما هنگام هجوم بر مدینه همین کار را انجام دادند . اما بالاخره آن فشارها شیعه را مجبور کرده بود از نقاشی کمتر استفاده نماید و

تبلیغات خود را به صورت انشای نظم و نثر بنویسند. پس قصه گویان دوره کرد آنها را بر سر کوجه‌ها و زیر گذرها، به صورتی معرکه گیران دوران بعد، می‌خواندند. این داستان سرابان گاهی نك نغری و گاهی دو یا چند تن به صورت گفتگو و نمایش در آن شرکت می‌کردند. گرچه این هنر نیز مانند هنر نقاشی مورد کینه و بی‌گردد خلیفگان بود (طبری 3: 2131 و 2165) ولی به سبب زنده بودن و تحرک آن کمتر از نقاشی آسیب دید. و چون این معرکه گیران تمزبه خوان و مویه گر تبلیغات را، بر خلاف خطبه های عربی جمله های سنتی و خطبه های سر بانی بکشیدی کتیه ها، همه به زبان ملی و مردم فهم انجام می‌دادند. (پانوشته MI 60 ص 261 و البیان و التبیین ج 1 ص 1961 و 1968) اثری بیشتر بر مردم می‌نهادند تا آنجا که گاهی خلیفگان به ایجاد گروه‌های همانند بر ضد آن اقدام می‌کردند. تا آنکه در دوره ی بویه یان جنگ و دلدان خلیفه کند شد این نمایشنامه ها رسماً رواج یافت، کار داستانرانی و اندرز گری تا آنجا گسترش یافت که به زبان هم رسید، که از میان ایشان نام میمون بن بغدادی (393 - 1002) به ما رسیده است (متن 2: 121)، در سده ی (6 و 12) نیز زنان مویه گر زیاد بوده‌اند (فض: 646).

تاریخ نشان می‌دهد که نتیجه ی این گونه تبلیغات بسیار مثبت بوده است. انتشار تشیع در میان اعراب روحیه ی خشک مذهبی زده بخت ایشان را نرم می‌کرد، تا به شعوبیت قرآن (پرهیز گاری بجای نژاد پرستی. حجرات 49: 13) و به اثر ناسیونالیزم مذهبی و برادری نوعی کردن می‌نهادند. و با چشم دیدن زشتی ستمهای جباران گذشته - از راشدین و امویان تا عباسیان - در نمایشها، حس برتری جوئی ایشان به نوع دوستی تبدیل می‌شد.

آشکار است که هر نهادی هر چند که مترقی باشد، با هر روز زمان در پوشتهای خرافاتی پیچیده می‌شود و به آرایش و پیرایش نیز می‌باید. هنر تمزبه نیز از این

قانون طبیعی مستثنا نبود ، در اعداد اخیر به نادرستی هائی آلوده شد ، و در اثر نادانی و کم سوادى مجربان ، تشبیه و جد در نمایشنامه ها در هم آمیخت . برای نمونه در نمایش کشتن شهیدان بجای خون از مر کب سرخ استفاده می کنند ، لیکن در نمایش آلوده خود ، قمر زنان و بیمنه زنان به طور جدی سر و سینه را شکافته خواین می کنند ، این در آمیختن جدی بی جا و زیان مند در نمایش ، یکی از بزرگترین عیبهای این هنر شده است .

در نتیجه سنی زده‌ی مالیز بجای اصلاح این عیبهات تشویق این هنر جالب و مفید و تکامل دادن و پیشبردن آن ، مانع اجرای آن می شدند عمداً آن را به دست مشتى جاهل سیرده تا آنرا به صورت بچه بازی در آورند و مورد نفرت روشن فکران سنی زده قرار دهند . در حالی که این هنر از یاد کارهای ایران باستان و زائیده صد ها سال رنج و ستم کشی این ملت ، نمودار تاریخ مفاهیم منفی و مثبت ، شکستها ، مظلومیتها ، تظاهرات حق طلبانه‌ی ایشان در برابر حکومت نژادی خلفا می بوده ، که مدتها رنگ ملی آن نمودار بوده است . بگفته‌ی صاحب کتاب «نقض» ص 647 ، در سده‌ی ( 6 و 12 م ) سنیان اصفهان هم تمزید برای می انداختند . در صورتی که از نظر سنی عرب قتل حسین باک و ظیفدی خلیفه‌ی اسلام بزرگ بود .

34 - برای سوادى درجه‌های شیعہ - رساله‌ی ابوبکر خوارزمی برای شیعیان یسایور . نیز در «رسائل» چ استانبول 1297 هـ . ص 130 ؛ بقوی ، تاریخ . ج ه و ث ما 3 : 242 روایات متواتر درجه‌های شیعہ را یاد کرده است .

35 - کنز العمال 6 : 81 حدیث 1271 .

36 - B : یافت . ج هر گولیوت 6 : 136 : 3 .

37 - B : همانجا ص 12<sup>1</sup> ص 2 .

38 - ذهبی . تذکرة الحفاظ 4 : 11 .

39 - ن . ک : برادون فهرست دستنویسهای فارسی کتابخانه‌ی کامبریدج ، 1896

ص 122 - 142 در آنجا نسخ این کتابها معرفی شده است. ن. ک: مجله‌ی دین برای خاور شناسی. *WZKM* 15 : 330 - 331 درباره‌ی فایده‌ی این مصیبتنامه‌ها. هارپت. *R. Haupt orientalische Literaturbericht*. 1. در گزارش مؤلفات خاوری ج 1 ش 3080، 3081 آنچه از این نالیفات تازه یافته‌ست یموده‌است. لیست شهدان را شیعیان «مقاتل» می‌نامند. [B: نویسندگان شیعی «مقاتل الطالبین» بسیار نگاشته‌اند: یاقوت، ج. مرگولیوٹ 1: 223 و مؤلف آغازی از آنها بهره گرفته کتابی بدین عنوان نگاشته است [M: 215: 376 - 377] گزارش عزاداری عاشورا در کربلا به تفصیل در «لغة العرب» 1913 - 2: 286 - 295 مقایسه شود با هوارت *Huari* «نمزیده متعصبان شیعه» مجله‌ی تاریخ ادیان 1889 - 19: 353 بعد، نیز مقایسه شود با رساله‌ی دکتر ازیب نظر وسترمارک *E. Westermarck* به نام «مراسم محرم» در میان ترکهای آذربایجان و قفقاز، (هلینگفور<sup>2</sup> 1916: 284، 4) نیز از همین مؤلف سوئیدی «مراسم افسانه‌ای ایرانی در نمایش و تمثیل» هلینگفور 1917: 237 با پنجاه تصویر.

40- نعلی. «یتیمه الدهر 1: 223 و ابن خلیکان، ج. قسطنطلد 9: 59 که مآتم

زا مآتم نوشته است:

بحن بنو المصطفیٰ نوراً محن	بجرعها فی الحیاة کاطمنا
عجیبة فی الالام محنتنا	اولنا مبتلا و آخرنا
یفرح هذا الوری ببعدهم	طراً و اعیادنا مآتمنا

M<sup>40</sup>: - چنین است در آلمانی ج. باینگر 1925، لیکن در عربی: [مثلزده

شده است] دیده می‌شود.

41- مجمع الامثال میدالی. ج بولاق 1: 179:

أرق من دمة شیعة      تبکی علی بن امی طالب

42-H: علی بن ابراهیم قمی (سده‌ی 4 و 10 هـ) تفسیر قرآن، ج. سنگی نهران 1311 - 1313 م 616: دخان 44: 11: عذاب را از ما دور دار، چون ما مؤمن هستیم.

43- پادشاه حسین. «حسین در فلسفه‌ی تاریخ» به انگلیسی. ج. الکنهور 1095 م 20.

44- همانجا. م 18، 9، 30.

44-M: کلذبهر! اعتراف دارد که آندیشه‌ی تقیه را شیعه ساخته، بلکه همگي سنیان و خارجیان آنرا به استناد قرآن پذیرفته‌اند، پس این اعتراض او به دو گونه ممکن است طرح شود:

الف - چرا در اسلام تقیه مجاز است، در حالیکه مثلاً در مسیحیت مجاز نیست؟

ب - چرا شیعه آنرا جزو قوانین مدون در آورده است. در صورتی که سنیان فقط در عمل آنرا پذیرفته‌اند نه به صورت قانون؟

در پاسخ نخستین گوئیم تقیه يك امر طبیعی است، که ضعیف در برابر قوی تقیه کند، اینکه مسیحیان تقیه ندارند تنها يك دروغ است که هزاران بار نفی شده است. استناد به نمونه‌ی شهیدانی که تقیه نکرده و شهادت منداانه کننده شدند، استثنائی است و اختصاصی به مسیحیان نداشته است، در شیعه نیز بسیار است در میان سنیان نیز یافت می‌شود.

در باره‌ی دوم، باید گفت: مدون بودن قوانین افتخار شیعه است، که در بیشتر بابهای فقه قوانین شیعی منظم‌تر از قوانین سنی است، و در بسیاری موارد تدوین قوانین سنی تقلیدی از روش شیعه بوده است (تأسیس الشیعه لقانون الاسلام. سید صدر و مقاله‌ی قانون نامه‌ی آبکار. کلامه 44: 440 دیده شود) شیعیان در باره‌ی تقیه رساله‌های مستقل بسیار نگاشته‌اند، ذ 4: 403-405 و 11: 145.

44 M: همچنانکه در ص 533-534 گفتم فلاسفه‌ی ایران از زمانی تا فارابی برای قوه‌ی متخلیه اُدرش فراوان می‌نهاده آنرا منشأ نبوت می‌شمردند و برای تحریک این قوه در انسان بد تشبیه متوسل می‌شدند.

کتابستهای ایرانی پیش و پس از اسلام، نه تنها پایه‌ی تبلیغات خود را بر تشبیه نهاده‌اند، بلکه ظاهر عبارت کتب مقدس مذهبی را نیز به تشبیه و مجازت‌فیر می‌کردند تا آنرا از افتادن به بن بست تضاد با قانون تکامل در آورند. ابن سینا می‌گوید: چون عربها در عبرت‌ها جز ماده چیزی درك امی کردند (اشاره به مادیت بدائی آنها است) پایه‌ی تورات و قرآن بر تشبیه نهاده شد (أضحویه . عربی ص 45 و فارسی ص 16) کتبستهای مسلمان که منکر هر گونه خرق عادت و معجزه بودند، همه‌ی آیاتهای قرآن که ظاهراً دلالت بر معجزی می‌کنند از همین راه تشبیه حل می‌کردند. در مورد بحث مابین شیعه و معتزله به لکیر و منکر مادی نیستند تا رفتن و رفتن آنها فروداشته باشد، بلکه مقصود امام تأکید در پنهان‌کاری است، که اُسراد را حتا ملائکه نباید بدانند.

45- کلینی، همان اصول کافی، ج. بمبئی ص 466. اما سببان کنار رفتن دو فرشته را در جای دیگر آورده‌اند، و آن هنگامی است که تقدیرِ اِلهی بر سر آدمی فرود آید، که در این حالت آن دو در صدد دفاع از او بر نمی‌آیند و راه می‌دهند تا تقدیر اجرا شود (ابن سعد 43: 22).

46- برای تفسیر، ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 60: 213. بعد هوروفیتز Horovitz اسلام 1912: 3: 63 تا 67، سبکی 1: 207.

47- همین لغت و تفسیر از قدیم حالت دو روئی پیردان علی بر ضد مخالفانشان بوده است (طبری 2: 115) [M: ص 502 نیز دیده شود].

48- تفسیر امام حسن عسکری. موده‌ی بقره ص 17.

49- کلینی، همان اصول کافی، ص 105 [M: ج. 1388 - 1968 تهران

[ 180 : 1 .

50 - B : نمونه‌هایی از آنها را هوارت در مجله‌ی RHR، 19، 9881، 366 :

آورده است .

51 - کلینی ، همانجا .

52 - کلینی ، همانجا . ص 368 . باب دعائم الاسلام در باره‌ی عقاید مختلف در

این موضوع . به همین سبب شیعه‌ی خلص را « متوالی » نامند که نام مخصوص شیعیان سوریه است .

[ M : 1 - بر خلاف گفته‌ی کلد زبهر ، کلینی در اصول کافی ج . 1388

نهران 2 : 18 - تنوهای آئین اسلام را پنج دانسته است . زبیرا که کلینی « ولایت » را بجای « جهاد » نهاده و این ناشی از روحیه‌ی مسالمت آمیز شیعه است که مسأله‌ی تحمیل عقیدت را در زمان غیبت حل کرده است . 2 - کلد زبهر معنی « متوالی » را نیز درست فهمیده است - پانزدهم ش 180 M همین بخش ] .

53 - سیوطی . اللئالی المنوعة 1 : 184 . در آنجا حدیث‌های ساختگی دیده

می‌شود که برای تأیید نظریات شیعه ساخته شده است .

53 - M : این نظر يك خارجي است . اما شیعه نه از آن جهت پیرو خاندان

عجم شدند که ایشان عرب هستند، بلکه از آن جهت که کثرت و سبزه خویش را در آنجا سراغ کردند ، آنرا مذهبی روحانی - خرد گرا ، شعوبی (اتر لاسیونالیزم مذهبی) ، دور از واژه کرائی و فتری گری دیدند .

54 - آغازی 20 : 107 : 19 .

55 - B : حلی : كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين . بیبی 1298 هـ 4 .

56 - علی قاری . شرح الفقه الأكبر ، ج . قاهره 1323 هـ : 132 .

57 - B : إخوان الصفا . رسائل . . . ج ، بیبی 4 : 66 صفاتی را بر می‌شمرد

که شایسته‌ی هر مرجع تعلیمی است ، امام باید این صفات را داشته باشد، وظایف

امام باید طبق آن انجام گیرد، این خصوصیات را باید هر خاکم برمسند نشسته داشته باشد، مؤمنان باید آنها را در او قبول داشته باشند. این عقیده جزو عقاید خاص و نتیجه‌ی شیعیگری گروه إخوان الصفا است.

58 - عباسیان که بخواستند از شیعه در این اُلدیشه پس بمانند، مردم را تشویق می‌کردند تا آن‌را به لقب «میراث النبوة» بخوانند. (ن. ک: آغاز 10: 124 و 18: 79) نیز، ن. ک: دخله‌ی ابن جبیر، ج. دوم و کوی. ص 92. لقب «نبوی» برای خلیفگان عباسی نیز از همین جا آمده است. ن. ک: تاریخ دمشق از ابن قلاسی، ج. آمدروز، ص 155، 165، 193؛ معجم الأديباء باقوت، ج. مرگولیوت 2: 14. لیکن هیچ یک از این نامها صفتها یش ازین را نمی‌رساند که خلافت میراث قانونی حکومت یشمیر است. عباسیان نیز از خاندان اویند، و معنی خاصیت ذاتی و منس هدایت از شد که به وسیله‌ی خوبشادندی اُرت برده باشند در آنها یشت اما در نزد خلیفگان فاطمی و امامان علوی هست.

ما از زمان اموی نیز برخی نویسندگان و شاعران را در کتب عربی می‌بینیم، که خلافت را به لقب «اُرت پیامبر» خوانده‌اند، اما این را برای چایلوسی می‌گفتند، چنانکه در نامه‌ی عبدالحمید بن یحیی‌ای کاتب - اُگر از آن او باشد - که برای خلیفه نوشته‌است دیده می‌شود. ن. ک: رسائل الباناء، ج. قاهره 1908 - 1: 92 اما از رازهای «موراث النبوة» در آنجا نمی‌توان اضافه بر حق قانونی چیزی فهمید.

59 - سهروردی این را از امام جعفر صادق نقل کرده‌است (کشکول، ج. بولاق

1288 هـ. ص 357 س 19.

59 M: باز در اینجا، ما باید که بهیر عوام فوراً بانه، برای تر جیع سیستهر خلافت

سستی بر امامت شیعی زور و هتیم، برای فهم درست حقیقت، باید به مطالب زیر توجه نمود:



چنانکه تاریخ نشان می‌دهد، پادشاهان ساسانی، همگی از کودکی تعلیم در تربیت مخصوص زمان خود را می‌دیدند، همین اطلاعات علمی ایشان پائین بودن سطح فرهنگ جامعه قدرت مطلقه‌ای که در دست می‌داشتند، به ایشان اجازه می‌داد، که از علم خود استفاده کرده، طبق عقاید گنوستیک، برای خود نوعی اِشراق، با اِلْهَام مدعی شوند با ادعای نفس کشی درویشانند، خود را صاحب‌بدانند و بنابراین قوانین مصوب خود را موصوم از خطا قلمداد کنند. منطق ایشان، در توجیه شرعیت این قدرت مطلقه و معصومیت دستوره‌های شاه از خطا، به وسیله‌ی فارابی چنین بیان شده است: که چون کسی چیزی را نمی‌داند از دانا می‌پرسد این نیازمندی، دانا را بر نادان مَلَط می‌سازد، آن دانا بنوبه‌ی خویش به دانا تر نیازمند است، تا به رئیس مدینه‌ی فاضله که شاه است می‌رسد که دانا ترین دانا بان است. از هیچ کس نمی‌پرسد پیروی ندارد (السیاسات المَدیة ص 46 - 49) پس شاه بوسیله‌ی علم خود با عقل فعال در تماس است. اتصال دانشمند با عقل فعال را، فارابی در قوه‌ی متخیله و ابن سینا در عقل نظری نشان داده‌اند، و آنرا جهش عقلی از صحرای کبرای (معلوم) به نتیجه‌ی (مجهول) نامیده‌اند. (در دانش‌شناسی اِشراقی: کلامه 45: 83). سنّیان عرب که اتصال انسان به خدا را دنیوت و وسیله‌ی آنرا وحی می‌خوانند، این ادعای ساسانیان را به صورت «بیت‌الملوک الفرس» بیان کرده‌اند (شهرستانی ملل و نحل 1: 240). البته ساسانیان برای استوار داشتن قدرت خود يك ادعای طبقاتی نیز بر ادعاهای خویش افزوده گفتند: پادشاه باید دارای «فرویه ایزدی» باشد، که پشت به پشت در خاندان ساسانی منتقل می‌شود.

آری هنگام بورش عربها از صحرا به عراق، مردم آریائی این مناطق چنین رژیم حکومتی ساسانی را با نظریات گنوستیک خود تطبیق داده، مدنهای بدان خو کرده بودند.

از این روی بزرگترین مشکل حکومت تازیان در دو سده نخستین، همانا بی فرهنگی آنان و بدویزه خلیفگان ایشان می بود. اینان نه تنها ادعای علم نداشتند بلکه آنرا بر خود عار و تنگ شمرده، آنرا وظیفه نوکران ایرانی و سربانی خود می دانستند، ایشان فرزندان خود را نیز سخت از تعلّم منع می کردند، و با این روحیه می خواستند بر مردمی که با چنان ادعاهای خود کرده بودند حکومت کنند، این خود بکنی از علل بحران در آن دو قرن بود و از این روی اخبار بسیاری از پیشوایان شیعی آمده است که «حجت خدا» بر زمین (خواجه ی زردان - کلاه 42) نباید جاهل باشد (کافی، سراسر کتاب الحجّه). و چون این اندیشه، شرعیت حکومت خلفای جاهل را مشکوک می ساخت، مورد پی گیری قرار گرفت. حکومت خلفا از طرفی به لجن مال کردن علم و طریقت ساسانی پرداخته و از طرفی برای توجیه بنی سوادی خود، عمر را بی سواد اعلام کردند. ایشان قرآن را معجزه می دانستند و دانستند پیغمبرش شمرده شد. کتب و بیتهای مسلمانان شده، تاسه می سرود، اصولاً معجزه می غیر طبیعی را نمی پذیرفتند و همه ی داستانهایی معجزه نمای قرآن را تفسیر می کردند که برخی از آن تفسیرها هنوز در «البدوه التاریخ» مقدسی و «تفسیر سلمی» و «کافی» کلیتی نیز دیده می شود، زیرا که ایشان بالاتر از «اشراق» که همان سرعت انتقال از «معلوم» به «مجهول» است، مقامی متافیزیک برای فرمانروا قائل بودند. فارابی بسیار کوشید تا این سیستم حکومت (تقلیدی از ساسانی) را زنده سازد و پایه ی شرعیت حکومت عباسی قرار دهد، اما جهل ایشان بدینی نسبت به علم مانع گردید، زیرا که خلیفگان شیعی منصب، همچون متوکل عباسی، با مشورت یهود مسیحیان همانند مؤلف «الدین والدوله» به تقلید از بنی اسرائیل، به افسانه سازی معجزه تراشی برای گذشتگان شروع کرده و مقام پیغمبر را افسانه آمیز بالا برده برای تثبیت آن در عبارت متن های مقدس نیز دست بردها می زده تفسیراتی داده بودند (تفسیر در اسلام، گلدرز بهر ص 40) ایشان شرعیت

حکومت خود را، برپایه‌ی جانشینی چنان معجزه‌مندان استوار ساخته بودند. پس عقیده به معجزه‌رایی با فشار و کشتار مخالفان، بر مردم تحمیل کردند (کادو 52-54). در نتیجه‌ی این مرد شدن پیغمبر نزد سنیان (پانوشته 63) این صفت او، بنا بر عقیده‌ی گنویست‌ها به «تداری پیغمبر و جانشینانش» به جانشینان خانه‌نشین شاه‌اش، نیز سرایت کرد. پس عقیده‌ی این مردم بودن چهارده معصوم، که گل‌دیزبهر گناهش را به گردن شیعه نهاده، نتیجه‌ی فشار خلفای سنی در ایران نبودن پیغمبر بوده است، زیرا که گنویست‌ها طبق قاعده‌های «لطف هو» دوام فیض، نمی‌توانستند فرقی میان پیغمبر و جانشینانش بپذیرند، و آنرا در یک بام و در هوا، می‌شمردند. نازده باز هم شیعه، بر خلاف نظر گل‌دیزبهر، ترقی‌تر فکر می‌کردند، زیرا که به همه‌ی آن صفات این مردی جنبه‌ی معنوی و روحانی می‌دادند و بودن یک زن در میان آن این مردمان، نشانی از بودن آندیشه‌ی برابری نزد ایشان است. در موردی که سنیان همه‌ی آن صفات را مادی فرض می‌کردند (پانوشته 63) و به زن نیز آرزوی نمی‌دادند. البته بعدها که اعراب متمدن شدند خلیفگان کبیر فرهنگ نمودند. در صد تقلید از رژیم ساسانی بر آمدند، حتا برای ادعای گنوس ساسانی، خرقه‌ی تصوف هم پوشیدند (أنوار الساطعة: 94) لیکن بدبختانه دیر شده بود، ایشان هنگامی بیدار شدند که پیغمبر و امامان هر یک دارای درها بلکه صدها معجزه‌ی مادی شده بودند. پس اینکه می‌بینیم گل‌دیزبهر از غلو مادی سنیان که اساس همه‌ی خرافات بوده است عیب جوئی کرده، از پیروی اجباری در عین حال ملایم شیعیان، از این آندیشه‌ی خرافی، گله می‌داند، نمودار غرض ورزی چاپلوسی ادبرای حکومت‌های سنی می‌باشد.

گل‌دیزبهر عمداً همواره عقاید خرافی جهال شیعه را به رخ کشیده با عقاید برخی علمای متأخر سنی (که آنان نیز خود نیمه شیعه بوده‌اند) مقابله می‌نماید.

در صورتی که در تمام ادوار تاریخ، شیعی گری مرکز خردگرائی اسلام بوده، ستیان خردگرائی را با کندی از ایشان وامی گرفتند. و جهان بینش مرکز تبعید و تقلید خرافه سازی بوده و این محصولات خود را با زور محسبان دولتی بر مردم از جمله بر شیعیان تحمیل کرده آمد.

60- تفصیل در مجله‌ی آشوری 22: 325. بعبده دیده شود.

61-B: دزبارة سایه داشتن مجله‌ی ادبیات خاوری 1910'olz دیده

شود. پیغمبر سایه‌ای بر جا نمی‌افکند تفسیر عرفانی ابن عربی 2: 92 درباره‌ی اعتقاد به آخر دنیا در اسلام کمندی الاهی. مادزید 1919-216.

62- ابن سعد 5: 74: 14. [B: این خود نشانه‌ی شناسائی امام مهدی نیز

خواهد بود که تن او زخم ناپذیر باشد. (فرق: 3: 3). [M: در ایران باستان چنین کس را «تهمتن» می‌خواندند. شاید نام کتاب فضل بن سهل لوبختی نیز همین باشد که در فهرس ابن ندیم «نهمطان» خوانده شده است.]

63- ابن سعد 42: 113 درایت ابن سعد بر پایه‌ی « والله بعصمك من الناس -

مانده 5: 67، نهاده شده است، که هفتران عصمت تن (تهمتنی) پیغمبر را از آن فهمیدم. مذوردی نیز این موضوع را در فصل 8 کتابش «أعلام النبوه»، چ. قاهره 1319 هـ 53-59 پژوهش کرده است. [B: نیز بر تولد Berthold O. در «زخم ناپذیری در افسانه‌ها و خرافات یونان» چ. گین 1911.]

64- مونتیه «تقدیس اولیای مسلمان و پرستش ایشان در شمال آفریقا»

سالگرد نامه‌ی ژنو 1909: 32. ن. ک: آشیل روبرت، در مجله‌ی روایتهای توده جزوه‌ی فورید، ن. 12 و 13.

65-B: مجله‌ی RHR: 1889-19: 360 و 357.

66- این کرده که علی را می‌پرستند در میان برزگران ترکمان بافت

می‌شوند که در منطقه‌ی فارس (آردکان) سکنت دارند، منطقه‌ای که ترکها در

جنگ 1877-1878 آنرا به روس‌ها باختند [ع: دیفتسکی Divizki به نازکی درباره‌ی ایشان بررسی انجام داده است. برای علی‌اللهی، یادداشت‌های لادیمیر مینورسکی درباره‌ی اهل حق پاریس 1922 و RMM 40 و 44-45 [و پانوشته ص 516] دیده شود.

M-66: در نسخه‌ی آلمانی: ulzani zja، آمده است، لیکن در رجال کشی و علیائید، و علیاویه دیده می‌شود که فرقه‌ای از غلات منسوب به علیاء بن ذراع درسی بودند، که یکی از داعیان ایشان بشار شعیری معاصر امام صادق بود (رجال کشی 131-132، 253، 298، 324. خطط 4: 177 ابن حزم 186، خانمان لوبخنی 259-260) نیز، ن. ک: قهپاتی، مجمع الرجال: 1: 261-262 و 5: 166 و 6: 156 و 7: 141.

67- فرید لاندل *Friedlander*!: «د کجروی شیعه بگفته‌ی ابن حزم، نیوهافن 1900ء: 2، مجله‌ی انجمن آمریکائی خاورشناسی 29: 102.

شلمغالی اندیشه‌های همانند ابن آورد: از ادعای خدائی نمود در بغداد 322 هـ 934 م اعدام شد. او در مذهبش که بر پایه‌ی حلول تدریجی خدا نهاده است، موساد عجم را به تقلب نسبت داده است، که موسا جایگاه اول هارون را غصب کرده و عجم همان جایگاه علی را. ن. ک: باقوت. ج. مرگولیون 1: 302.

[M: درباره‌ی غلات، مؤلف ما اضافه بر آنکه خود عینک توحید عددی یهود بر چشم نهاده، اشراف هندو ایرانی را مسخره می‌بیند، گاهی دروغ‌های شاخ‌دار سنیان را نیز کپی می‌کند، مثلاً: اشتباه کردن جبرئیل و بردن وحی علی را بخاندی عجم، يك افسانه‌ی سرایا سامی است. در فکر هندی، عجم با علی یا حلاج یا هر آنکس که به درجه‌ی اتحاد رسد نیازی به وساطت جبرئیل ندارد، تا فرض اشتباه کردن واسطه در میان آید، از چنین افسانه‌های پوچ که در محاکمه‌ی دانشمندی روانشناس چون شلمغالی مؤلف کتابهایی مانند «حس ششم»، مطرح شده جز محکوم زنده -وز کردن این دانشمند ایرانی به دست جلادان مقتدر خلیفهدی

عباسی ، منظوری نداشته‌اند. آری تحقیر موسو دیگر اُبیای پیش از هلنیزم بنی اسرائیل را ممکن است شلمغالی از مانوبان گرفته باشد .

68 - ZDMG مجله‌ی خاور شناسی آلمان 38 : 391 ، ابن سعد 4.3 :

26 و 5 : 158 لیز، ن. ك : فریدلاندر ، درمجله‌ی آشوری 23 : 318 پاورقی 3.

69 - فریدلاندر . کجروی شبعه ج 1 یا مجله‌ی آمریکالی خاور شناسی.

JACS 28 : 55 بیعد .

M<sup>69</sup> : با این تعبیر نا‌ایست ، می‌خواهد بگوید : شبعه با عقیده‌ی تجسد

خدا در امام ، مفهوم الوهیتِ اسلام را فاسد نموده‌اند . اینک ببینیم ، مفهوم

الوهیت شیعه و سنی چه فرقی دارند و کدام باک و منزه‌تر و خرد گرابانه‌تر

می‌باشد . همچنانکه پیش‌تر گفته‌ایم : برای ارتباطِ انسان با خدا در تاریخ مورد

بحث ما دو گونه تصور وجود داشته است . 1- اُندیته‌ی هندو ایرانی توحید

اشراقی که آنرا کوششی انسانی برای اتحاد و فناء فی الله ، بیان می‌کرد .

2- اُندیته‌ی سامی توحید عددی ، که آنرا کوششی از خدا برای ارتباط گرفتن

با انسان‌ها جلوه می‌داد . از اختلاط این دو سیستم فکر آری سامی ، اُندیته‌ی

مسیحی تجسد خدا در انسان (مسیح) که باز هم کوششی از طرف خدا است ، پیدا

شده است . که با فکر هندی تفاوت بسیار دارد : در فکر هندی راه برای هر انسان

باز است و هدف آن تنزیل دوری از ماده و طی کردن قوس صعود می‌باشد، نه تجسد

خدا . اما در فکر مسیحی ، خدایک باز، آنهم به خواست خودش، در مسیح متجسد

شده ، یعنی قوس نزول را طی کرده‌است . همچنین که در س 397-398 و 524 گذشت

در سده‌ی هفتم این هردو از راه شمال و جنوب به حجاز راه یافته و در قرآن از این

هردو گونه تصور توحید دیده می‌شود ، اختلاف اینده لولوژیک شیمی ( کوستیک )

و سنی از همان روزگار تجزیه ریشه گرفته است . من برخی از اسباب پیروزی

اُندیته‌ی توحید عددی یهودی و در اقلیت قرار گرفتن کنوسیزم هندی را در

ص 526 - 527 یاد کردم. اما گلدزیهر با سابق ذهنی یهودی خود عینک توحید عددی بر چشم نهاد و معتقدات غلات را درباره امام، با ادعای برخی صوفیان همچون حلاج و طامی و عین القضاة و هروردی را، که هاتا فنای فی الله طی قوس صعود و تزیه محض خدا است، با نظریه‌های معکوس مسیحی، تجسد خدا در انسان اشتباه گرفته و در نتیجه چنین نظری را به دروغ به غلات بسته است.

69-M: درباره‌ی پژوهش در ریشه‌های اندیشه‌ی «عصمت» آمدگی در ص 541 گفتم که پادشاهان ساسانی برای شریعت دادن به قوانین معصوب خود و معصومیت آنها از خطا اضافه بر ادعای کنوس (اشراق) مدعی بودند که در اثر نفر کشی درویشان، «دل» بر وجود ایشان منولی گشته «صاحب دل» (= معصوم) شده‌اند. ایشان این معصومیت طبیعی خود را بر دو پایه‌ی کسب علم و داشتن فره‌ی ایزدی خالوادگی استوار می‌نمودند.

مطلبان غیر از چند تن کتوبسته‌های اهل صفه اهل بیت و طرفداران ایشان، پیش از یورش عرب بر عراق، از ابده‌ی عصمت آگاهی نمی‌دانستند. ایشان مانند یهود، انواع صفات زشته و ضد اخلاقی و جهل را به پیغمبران نسبت می‌دادند، که هنوز هم در صحاح سنن منکس می‌باشد. اما پس از آنکه در عراق با اندیشه‌ی ایرانی عصمت آشنا شدند، آن را به مفهوم مادی گرفته، صفات بشری را به کلی از عهد سلب نموده، از او بلك ابر مردم خیالی ساختند. جانشینان پیغمبر به عادت دست خالی بودن خودشان، آن صفات ابر مردمی را بر پژه‌ی عهد شمردند، اما کتوبسته‌ها که برای هر فرمانروا عصمتی طبیعی و علمی ناشی از اشراق لازم می‌دانستند؛ عصمت را برای جانشینان پیغمبر نیز واجب شمردند (پانوشت 3 بخش 3، ص 235 - 238).

حال آیا «عصمت» کسبی است، یا خداداد؟ در اسلام سه قول درباره‌ی آن چشم گیر است: الف: صوفیان سهلی به پیروی از سهل به عبدالله شوشتری آن را در اثر مجاهدت قابل کسبی شمردند (هجویری، ص 252 - 256). و آنان که آن را

خداداد می‌شمر دند بدو کرده شده‌اند: ب: شیعه و معتزله، آثار اللفظ بر خدا واجب می‌دانند (پانوش 82 همین بخش ص 550). ج: سنیان آنرا افضل الاهی می‌شمر دند که به هر کس خواهد می‌دهد (هجویری همانجا) این هر سه قول را اشعری در مقالات (1: 300 - 301) آورده است. کرامیان می‌گفتند: برخی با کوشش خود به عصمت بیوت می‌رسند و خدا نمی‌تواند مانع ایشان گردد، برخی دیگر با کمک فضل الاهی بدان می‌رسند (فرق‌گذاری ص 221) مانند این راسلی نیز از قرشی صوفی نقل کرده‌است (حقایق‌التفسیر: یونس 10: 25) شهرستانی در معاد و مایکه درس 371 یاد شد، نظریه‌ی آموزش و کوشش را به روحانیان (هند و ایران) و نظریه‌ی فطرت و توکل را به حنفای (سامی) نسبت داده‌است. سید حیدر آملی (سده‌ی 14 و 8 هـ) نخستین را قول قدمای شیعه و دومین را نظریه‌ی متأخران ایشان دانسته است (جامع الأسرار، ج. کریمین، ص 243).

70 - B: ابوزید بلخی «عصمة الأنبياء» نگاشته‌است (بافون، ج. مرگولیوت 1: 42: 5) عقاید مختلف مسلمان درباره‌ی این عصمت در مجله‌ی منار 5: 18: 21 آمده است.

[M]: خوشمزه‌است! مؤلف که می‌خواهد نظریه‌ی ایرانی عصمت را به سنیان جزیره‌ی العرب نسبت دهد، برای اثبات چنین ادعائی، نظریه‌ی يك گنوسیست معروف از خاور ایران (بلخی) را به گواہ آورده‌است. او در پانوش 71 هم به نظریه‌ی ابن سینا فیلسوف ایرانی شیعی بلکه اسماعیلی، استناد می‌جوید [1].

71 - مذهب اسلام از کلین Klein: 73، بلکه این سینا نظر داده است که: از مسلمات است که پیغمبران هیچ‌کام در معرض خطا و فراموشی نیستند (و متافیزیک ابن سینا، M. Horten Die Metaphysik, Aricennas ترجمه و تملیقات هرنن، ج. هاله 1907 ص 88: 16).

72 - B: نور آندریه Tor Andrae ص 124.



73 - B : بخاری : توحید 20 : پیغمبرانی که به شفاعت برمی‌خیزند ، 50 .  
گناهکاری خویش را می‌پذیرند. اما قطلانی در 9 : 437 می‌گوید : این پذیرش  
ایشان از فروتنی است .

74 - تهذیب نووی : 624 . در مناسبت‌های دیگر نیز از یحیی بن زکریا یاد  
شده است . ن . ك : ابن سعد 4 B : 76 : 11 . [ B : وطبری تفسیر 3 : 159 ] .  
75 - ابن سعد 6 : 32 : 5 .

76 - علی قاری در شرح فقه اکبر ، 51 . سبکی در « طبقات شافیه » ، 5 : 123  
بحثی در باره‌ی این حدیث آورده است . نیز به پیغمبر نسبت داده شده است که  
خودپرسی می‌نموده می‌گفت : « آیا من پیغمبر خدایم و نمی‌دانم چه بر سرم خواهند  
آورد ؟ » ابن سعد 4 : 289 [ B : بخاری . تعبیر . ش ، 26 در باره‌ی آیه‌ی « أحقاف  
46 : 8 » که اعتراف عبجز آمیز پیغمبر است ] .  
77 - أمالی قالی 2 : 267 .

78 - روایت ابن حدیث را در باره‌ی صلح حدیبیه سال 6 هجرت شمرده و آنرا  
پیروزی خوانده است ، لیکن برای ما چنین تصور دشوار است ، مؤرخان مسلمان نیز  
مانند ما درك کرده اند ، عمر خطاب گفت : « پیغمبر با اهل مکه صلح کرد چیزی  
بایشان داد ، اگر پیغمبر کسی را بر من امیر کرده بوددی چنین کاری می‌کرد  
که پیغمبر کرد ، من نه گوش می‌دادم نه فرمان می‌بردم » ( ابن سعد 2 : 4  
5 : 74 .

79 - برای توضیح این جمله . ن . ك : فیشر Fischer ، مجله‌ی خاورشناسی آلمان  
280 : 62 .

80 - B : ذهبی . تذکره الحفاظ 1 : 235 : 5 .

81 - B : محب طبری . مناقب الأنشاعة . قاهرة 1326 : 2 : 102 : 6 .

82 - B : بخاری . أدب ، ش . 45 . ج . یونبول 6 : 125 .

M<sup>82</sup>: قاعده‌ی «وجوب لطف» نیز مانند قاعده‌ی «لا یصدر من الواحد الا الواحد» هر دو از قواعد فلسفه‌ی تنوی ایران ساسانی است که به اسلام در آمدماست، با این فرق که قبل از اسلام «وجوب» آن «وجوب تکوینی» بود و بعد از اسلام به «وجوب شرعی» تعبیر گردید (پانوشته M<sup>75</sup> ص 268 دیده شود) شیعه معتزله می‌گویند: عصمت مفسن از خطا، لطف است، پس بر خدا واجب است که قانون‌گذاران را از خطا دور دارد، تا عدل داد بر جامعه سایه افکند. (ص 547-548 نیز دیده شود).

B-83: مقایسه شود با نمونه‌هایی که بخاری، اعتصام (قطلانی 9: 365) در حیات 1: 69 آورده اند که: «چند آیه‌های قرآنی را که خود آورده بود نیز فراموش می‌کرد (بخاری، دعوت 18).

84- دمیری. حیات النجوان 2: 216 ماده‌ی «غریق».

85- علی قازی. شرح فقه اکبر. 136.

86- لویی. تهذیب. 113: 7.

87- پادشاه حسین. حسین و فلسفه‌ی تاریخ، 5.

88- كشف الغممة عن جهیة الأئمة. ج. قاهره 1281: 2: 62-75 روایت

سیوطی مقایسه شود با نوزاندریه «شخصیت شهید» 362.

89- در حقیقت این صفات که شعرانی برای پیغمبر آورده، همان صفتها

است که خیزل بافی‌های شیعه برای امامان نقاشی کرده بود، چنانکه در يك بیان نامه

به زبان ترکی تودهای محتوی عنایید مردم، تألیف عبد الرحیم خونی، چ استابول

1327 ص 10 نیز دیده می‌شود.

90- B: چنانکه به امام چهارم علی بن حسین دعاهاى آمرزش خواهانه

نسبت داده می‌شود (— صحیفه‌ی کامله‌ی — جادیه، 53: 31، 12: 9).

91- سه رساله‌ی جاحظ، چ فان فلو تن. لیدن 1903، 137؛ رسائل جاحظ

چ. قاهره 1324 هـ 129. جاحظ اُدبشهی شیمی والاطر بودن اِمام از پیغمبر را یاد کرده است: پیغمبر گناه می کند اما اشتباه علمی ندارد، اَمّا اِمام نه گناه و نه اشتباه علمی دارد.

[M: تهانوی این را غنیمتی اولیائیه خوانده که دلالت را والاطر از نبوت شمرده، چه نبوت از آن مخلوق و دلالت از آن خالق باشد (کشاف 115-116)]  
 آری نوبختی در باقوت و حکمی در شرح باقوت نیز اِمامت را بر خدا واجب و نبوت را جائز شمرده اند. اَمّا این بر خلاف برداشتِ فادرسِ جاحظِ سنیِ نمازگند زیوریه یهودی، به معنی برتری علی بر محمد نیست، زیرا که از نظر شیعه محمد هم نبوت دارد هم ولایت، در صورتی که بنی ننها ولایت دارد].

92- أسدالله کلّی و کشف القناع عن وجوب حجیة الاجماع، چ. بسنگی بسبی: 209 [M: ذ 18 : 54 : ... وجوه حجیة الاجماع،].

93- B: قمی، تفسیر: 343 در باره ی پایان سوره ی زعد 13 : 43 : من عنده علم الکتاب، دانش کتاب نزد او است، با ص 457 سنجیده شود در تفسیر سوره ی نور 24: 36 و جن 72 : 28 در باره ی دانش اِمامان، 699 که علی در خود جمع دارد هر آنچه در آنها است. منظور آنست که او صاحب دانش بر همه ی حوادث فغانی و تاریخی است.

94- تاریخ یعقوبی، چ. هونما 2 : 525 و ابن سعد 82 : 101 از کتاب علی گفتگو می دارد که قرآن را بترتیب نزول در آن جمع کرده است. و در آغازی 20 : 207 استهزای خوارج را بر علویان ببینیم که علم غیب برای مخلوق قائل هستند.  
 95- شیعه مدعی کتابهای سری هستند که آنها را به علی نسبت دهند (بادرقی پیشین). گاهی می گویند: چکیده ی علوم مذهبی همه ی پیغمبران در آنست، گاه گویند: آنها نوحجات پیامبر هستند، طلسم های آن از رخ داده های آینده خبر می دهند. پیغمبر آنها را به علی داده و پشت به پشت به اِمامان قانونی رسیده است

که هر يك از آنان در روزگار خود دانشهای پنهان علویان را دارا می‌بودند. ایشان بیش از همه به کتاب « جفر »<sup>۵۵</sup> و کتاب « جامعه »<sup>۵۶</sup> اشاره می‌کنند. بشر بن معتمر از معتزلیان کهن می‌گفت: شیعه فریب جفر را خورده‌اند. من نه اباضی کردن هستم نه راضی فریب جفر خورده (الحيوان . جاحظ 6 : 94).

شیعه حتا نسخه شناسی این کتابهای پنداری و پنهانی را معین کرده‌اند ، مثلاً «جامعه» طوماریست بدر ازای هفتاد ذراع به اندازه‌ی ذراع پیغمبر ( ن . ک : کلینی 146-148 ، کاظمی ص 161 ) مراجع این مسأله در مجله‌ی خاور شناسی آلمان 41 : 123 بعد آمده است . کلینی گوید : « مصحف فاطمه » نیز نزد امامان بوده است ، که پیغمبر بیش از من کس به فاطمه سپرده بود ، و آن به اندازه سه برابر قرآن است .

از اینجا است که واژه‌ی « جفر » بر کتابهای پنهانی و اسرار آمیزی إطلاق می‌شود که پیشگوئیهای عمومی را دزبر داشته باشد ، واژه‌ی « لند چیفار »<sup>۵۷</sup> مغربی گرفته شده است چنانکه در « دونه »<sup>۵۸</sup> E , Doune « متنی عربی به لهجه‌ی وهران 13 ، 25 ، در یاد داشته‌ها ! نجم‌ن زبان شناسی 13 : 47 آمده است .

کتاب « جفر » و شرح آن ها مورد بررسی در آلان و طلسم شناسان مسلمان

۵ - می‌توان حدس زد که واژه‌ی « جفر » نام کتابی ویژه نبوده بلکه چون موالی و شعبان در سده‌های 1-4 کتابهای خود ( اصول چهار صد گانه - ص 457 که غالباً بر پوست بز = جفر نوشته می‌شد ) را از ترس کتب سوزان پنهان می‌کرده‌اند ، از آنها با کتایت « جفر » یاد می‌کردند . چنانکه کتابهای شیعی جابر حیان را نیز « جفر أسود » می‌خواندند ( ذ 5 : 120 ) . گاهی « جفر ایض » را کتایت از کتابی در برابر آن « جفر أحمر »<sup>۵۹</sup> را کتایت از شمشیر فراد می‌دادند ( ذ 5 : 119 ) . ایشان در انتظار فرج و روز قیام علیه وحیان مملو حاکم ، خود را با جفرهای ایض و أحمر ، سفید سرخ ، مجهز می‌کردند .  
۵۷ - در نسخه‌ی فرانسوی : Lend jefar ، آلمانی : Lend sche far است .

بود، ن. ك : لیست کایروز *8 katroer katalog* : 83 ، 101 ، محیی‌الدین عربی  
 سوفی معروف نیز در این کتابها بیاز کار کرده است ( همان مرجع ، ص 552 )  
 برای کتاب « جفر » ابو بکر دمشقی ( 1102 هـ - 1690 ) که در کتابخانه‌ی  
 سلاطین ترک می‌باشد، ن. ك : « سلك الدر فی أتیان القرن الثانی عشر » تألیف مرادی  
 چ بولاق 1301 هـ : 51 :

95 - این را بابتی گلذیهر یکی از افتخارات شیعه می‌شمرد ، نه نکوهش  
 برای ایشان . زیرا که از همان سده‌ی نخستین کتبیتهای عراق به ترجمه‌ی علوی و  
 قوانین به زبان عربی بر آمده ، آنها را به امضای یثویان مذهبی و قانون‌گذاران  
 رسمی مذهب شیعه می‌رسانیدند به عنوان احکام امضائی داخل معارف  
 حقوقی و اخلاقی شیعه در می‌آوردند ( - پانوشته ص 457 - 458 ) سنیان  
 که بنابر عقیده‌ی خوش ، در وحی را بسته و فیض الاهی را قطع شده می‌پنداشتند  
 ناچار برای هر حکم تازه که صادر می‌کردند ، زنجیری سندماخته به پیغمبر نسبت  
 می‌دادند . اینان برخی احکام از همان ترجمه‌های شیعی گرفته و برخی را از کتابهایی  
 که در جنگها غارت کرده بودند و صدقه‌ی از جنگ کتاب - و زان خلاصی یافته بود ،  
 گرفته ، با افزون زنجیری - سند با واژه های : « عن فلان عن فلان عن النبی ... » به  
 پیغمبر نسبت می‌دادند . چنانچه پسر دجال عمرو عاص که سربانی می‌دانست ( ابن سعد  
 11 : B4 ) همین کار با کتابهایی کرد که در جنگ بدست آورده بود . پس یکی  
 از آنها را « الصادقة » نامید ( اسد الغابة 3 : 333 ) و با افزون واژه‌ی « قال النبی »  
 مطالب آنرا به پیغمبر نسبت می‌داد ( هاشم معروف در اسات حول الکافی و المسیح  
 ص 18 و تفسیر ابن کثیر 1 : 4 ) . راویان کذاب سنی را همیشه شیعیان مورد طعن  
 می‌داشتند ولی اخیراً با گسترش صنعت چاپ و فهرس بندی متون کهن اسلام ،  
 پرده از روی دروغهای این دجالان بیش از پیش برداشته شده ، کتابهایی و بزه‌ی  
 دروغ پردازیهای ابو هریره ، عابسه ، و هب بن منبه ، کتب الاخبار و جز ایشان

از طرف خود شیخان متجدد، همچون محمود ابوریح نیز نوشته و چاپ شده است.  
 96-B: نواده‌ی حسین، محمد بن علی (114 هـ 732) هشدار می‌دهد که  
 ابن کار نوعی منخ قرآن است. او به سرده‌ی انعام 6: 67 استناد می‌کند (ابن سعد  
 5: 236: 5-7). اضافه بر تفسیر قرآن که به درغ به حسن عسکری نسبت داده‌اند  
 از اوایل سده‌ی 10-11 هـ تفسیرهای شیعی دیگر نیز از قرآن وجود دارد.  
 ] M: برای پاسخ به باینگر سنی تراز کلدزینهر 43: 283 - 291: تفسیر  
 عسکری، دیده شود].

96-M: تفسیر متون مقدس که در پیچ‌های اطمینانی برای سازش بایشرفت و  
 تکامل تاریخ است، از طرف خلیفگان عرب و مذهب زمنت سنی تا چند قرن محکوم  
 بود و مفسران به سختی زیر پی گرد بودند، که نمونه‌ی آنرا در رفتارهای که با طبری  
 تفسیر گزار بزرگ کردند می‌بینیم.

تفسیر نیز مانند دیگر مظاهر فرهنگ اسلام نخستین بار از طرف گروه‌های خرد  
 گرای کتوبیت شیعی بوجود آمده است (کتاب تأسیس التیمة لقنون الاسلام  
 دیده شود) شماره‌ی تفسیرهای شیعی با اینکه با اصلاح در اقلیت هستند (پانوشته  
 4 دص 526) چندین برابر تفسیرهای اکثریت اسنی است. لیست یش از 700  
 تفسیر ایشان در (ذج 4 ص 231 - 346) دیده می‌شود.

97 - پانوشته‌ی 29 دص 532 دیده شود.

97-M: برای فرق خلیفه و امام ص 541-543 دیده شود.

98 - از چیزهایی که روحیه‌ی شیعی گری را بدستی نشان می‌دهد، اتقادیت  
 که پادشاه حسین دانشمند معاصر شیعی از حکومت خلفای راشدین نموده است. او  
 منتقدانه گوید: «آن: بک حکومت شبه دموکراسی مبتنی بر نمایالت توده می‌بوده  
 است» (همان کتاب ص 14).

99 - منکلمان گروه‌های فرعی از شیعه، کتابهای جدلی بسیار در استدلال

برای درستی مذهب خود نگاشته‌اند. ایشان در آنها به بحث در مسائل مربوط به امامت بسنده نکرده، به مسائل فقهی و اعتقادی دیگر نیز که موجب اختلاف میان آن گروه‌ها شده است بتفصیل پرداخته‌اند.

در پایان سده‌ی (۳۳۰ - ۳۲۰) یا آغاز (۳۴۰ - ۳۵۰) حسن بن محمد نوبختی که یکی از بزرگان امامیه‌بان است، کتابی بنام «فرق الشیعة» و کتابی دیگر بنام «الرد علی فرق الشیعة ما خلا الامامة» بنکاشت. نیز ن. ک: کتاب الرجال از ابوالعباس احمد نجاشی، چ. بمبئی ۱۳۱۷ ه. ص 46 [M: 10: 2: 16: 179]

جا حظ در روزگاری نزدیک بدین فرقه‌ها زیست خود در 255 ه. - 869 در گذشت. او کتابی درباره‌ی شیعه بنام «رافضه» نگاشت، که گویا از میان رفته است. وی در رساله‌ی کوچک خود «بیان مذاهب الشیعة» بنیان‌اشارت کرده است. (مجموعه‌ی رسائل جا حظ. چ. قاهره 1324 ه. ص 178-185) البته این رساله از آنچه اسمش نشان می‌دهد کوچک‌تر است.  
100 - کاظمی. ص 80.

101 - B: پنهان‌گاه او در سامره يك گنبد کاشی دارد (هرنفلد، اولین گزارش درباره‌ی حفاری‌های سامره. برلین 1912: 49) این گنبد بر سرداب زبر زمینی قرار دارد. - گزارش کاظم دجیلی در مجله‌ی لفة العرب. بغداد 1912 ص 144. برخی معتقدند که محل اقامت او حله است (ابن بطوطه، چ. پاریس 2: 98، گلذبه‌هر. مقاله‌ی زبانشناسی عربی 2: 63)،

102 - نجاشی، چ. بمبئی 1317 ه. ص 237).

103 - برای ابن عقیبه - «کجروی شیعه بگفته‌ی ابن حزم» از فرید لاندز. کسی که بنخواهد از تشکیلات داخلی شیعه و از شاخه‌های آگاهی یابد، از دیدن این کتاب ناگزیر است 2: 23-30 نیز - پانوشته 67.

104 - B: سنان و محدثان ایشان رجعت خاندان علی، محمد بن علی

( 114 هـ - 732 م ) نوهی حسین را رد می کنند ( ابن سعد 5: 236: 10 ) ایشان عقاید دیگر شیعی را نیز دربارهی جانشینی حسن و حسین باطل می دانند ( همان مصدر ص 235 - 239 ) .

105 - ن . ك : فریدلاندر . مجلهی آشوری 23: 296 یعد . برای عبدالله سباو نظریات او دربارهی علی و بازگشت علی - الحیوان . جاحظ 5: 134 . برای عقیدت بازگشت - ابن سعد 43: 6226: 159 [ M ] : برای شخصیت افسانه‌ای ابن سبا - برسابا ، ص 45 و پانوشته 170 همین بخش 5 دیده شود ] .

حتی در برخی محیطهای صوفی غیر شیعی ، آدبته‌هایی رایج بود که به الوهیت علی می گرایید . صوفیان نیز گاهی از جادوانگی علی و بازگشتش سخن گفته‌اند . شعرائی از «علی وفا می دلی نقل می کند که می گفت : ، علی مانند عیسا با آسمان رفته مانند اریائین خواهد آمد . سپس شعرائی بدان می افزاید : «سید ما علی خواص نیز همین را می گفت ، من ازو شنیدم که می گفت : نوح یغمبر نخته پاره‌ای از کشتی را بنام علی بن ابی طالب بجانهاد تابدان بالارود . آن نخته همچنان در پناه خدا بماند تا علی با آن با آسمان شد . (لواقح الآ نوار فی طبقات الأخیار 2: 59) .

إضافة بر این ، این داستان صوفی ، با داستان اسلامی کشتی نوح پیوند دارد که: خدا بنوح دستور داد تا برای کشتی 124 هزار نخته چوب فراهم کند و روی هر يك نام یکی از یغمبران را نگاشت ، از آدم تا نوح ، سپس برای پایان کار کشتی ، چهار پارچه چوب کم آمد ، و چون نوح آنها را فراهم ساخت ، روی آنها نام چهار بار (چهار خلیفه‌ی راشد که چهارمین ایشان علی است) نوشته بود ، پس کشتی درست شد و حمل ه و ج طوفان توالست کردن . همه‌ی داستان در کتاب نوح بن عبدالرحمان همدانی دربارهی روزهای هفته آمده است ، که بنام «السیعیات فی مواظب البریات» در حاشیه‌ی شرح فثنی بر اربعین نووی ص 8-9 ج بولاق 1292 هـ دیده می شود .

106 - قلهاوزن «أحزاب مخالف مذهبی و سیاسی ص 93 .



*Die religiosen opposition spartelen* پژوهندگان کوشیده‌اند که

منابع کهن‌تر آن را نیز بیابند. پنچز *Penches* با تکیه به متون میخی می‌گوید: نزد بابلیان باستان اعتقاد به بازگشت پادشاهشان، سرگون اول و اینکه سروری و دولت قدیم را بدیشان باز خواهد گردانید، دیده می‌شود. لیکن آشورشناسان در فهم چنین معنی از آن عبارت میخی اعتراض دارند. ن. ک: کارهای ألبمن آثار مربوط به نورات 7: 71. [B ...]

107- هیلگنفلد *Hilgenfeld* تاریخ بدعت‌گذاران *Ketzergeschichte* ص 158

روایت اوریزن *origenes*.

108- ن. ک: مقدمه‌ای که بتازگی باسه *Basset* برای کتاب فنخاریاسون

*Fekhares Jyasons* نگاشته است (انجیل‌های ساختگی حبشی ابو کریمی *Apocryphes*

چ پاریس 1909، 11: 4-12.

109- مجله‌ی داستانهای توده‌ای 1905 ص 416.

110- B: معودی. مروج الذهب، چ باربردد مینارد 6: 187.

110- مؤلف از شیعه خرده گیری می‌کند که چرا به آدم کسان و کتاب سوزان

نفرین می‌کرده‌اند، ولی خودش به زهران جنبش‌های ملی ایران تاسزا می‌گوید، حتا در نقل تاریخ هم آنقدر دقت نمی‌کند بهافربرد را زردشتی می‌خواند. در صورتی که بگفته‌ی بیرونی قیام او بر ضد غاصبان عرب و نوکران زردشتی ایشان هر دو بوده است. او با کمک زردشتیان بدست عربها کشته شده است.

111- بیرونی. آثار الباقیه، چ ساخاژ *sachau*: 194 | ص 210-211 | ن. ک:

بهافرید. مقاله‌ی هوتسمادر مجله‌ی وین برای خاورشناسی. سال 1889، ص 30 بعد.

112- مختصر تاریخ الدول. از ابن عبری، چ بیروت. ص 218 نیز، ن. ک:

مجله‌ی آشوری 22: 337.

113- B: رسالة الفران، چ قاهره 1321 هـ 1903، ص 150.

- 114 - بوزورث سمیت: «عجم و اسلام» چ دوم. لندن 1876. ص 32.
- 115 - هنری لانسدل *Lansdell* «آبای میانی دوس» 1: 572. لندن 1885.
- 116 - بررسیهای اسلامی 2: 324. [B: فرانک: شیخ عدی مقدس بزرگ، یزیدیان (برلین 1911: 14. کتابخانهی ترک ص 47)].
- 117 - B: هنری کاربو. منطقهی چادو کواداتی. پاریس 1912. ص 136.
- 118 - B: فریدلاندر. بررسیهای یهودی عربی. در فصلنامهی یهودی 1912. 3: 266.
- 119 - B: مصوبات سومین کنسفرهی تاریخ ادیان 1: 101.
- 120 - B: حتا شیمان معتقد نیز گاهی شکیبائی را در انتظار فرج از دست می دادند. برای آنکه چنین افراد را در بردباری نگاه دارد، محمد بن بابویه صدوق (381-991) کتابی تألیف کرده است. این خرد نشان می دهد که هنوز يك سده از ناپدید شدن دوازدهمین امام نگذشته بود که دربارهی رجعت او شك و تردید رخ داده بوده است. [M: الفیفة - ن 16: 74-84].
- 121 - تلمود باب سانهدزین 97 b. دقت یابی ظهور مسیح، بنا بر ارزش عدی دو دانهی «هاسیر، استیر» درد ثنیه 31: 18 و «نبال 12: 11-13. نیز: ن. ك: آثار الباقیه ج. ساخا و 15-17: گفتار شراینر *Schreiner* در مجلدی خاور شناسی آلمان 42: 600. کتابهای راجع به این موضوع در لیستی که فتاین شیندر *Steinschneider* در مجلهی خاورشناسی 28: 628 پاورقی 2 و بوژنانسکی «پراکنده هائی دربارهی دستخیز» ج 3 در ماهنامهی تاریخ علوم یهودی 44 سال 1901 آورده اند، دیده می شود.

*S. Poznanski. Miscellen ubar sn'ad ja. III (in Monatschr. F. Gechw.*

*wiss. d. Judentums)*

122 - وقت یابان دروغ گویند ، گفته‌های پیشوایان در این باره بخشی از «کافی» را زیر عنوان «باب کراهیت توقيت» کلینی ص 242 - 233 گرفته است . دلداد علی نقوی نیز مواد بسیاری را در کتاب خودش در علم کلام شیعی بنام «مرآت العقول فی علم الامول» یا «مادالاسلام فی علم الکلام» افزوده است . چ لکنهو 1318 - 1319 ، 1 : 115 بیعد . طوسی نیز در «فهرست کتب الشیعه» ش 617 گوید : کتاب «وقت خروج قائم» تألیف محمد بن حسن بن جمهور قمی است که از غلات وحدیث - اذاست [M: فهیائی احوالش را از قول غضائری ، نجاشی ، طوسی جمع کردماست ، نیز - ذ 15 : 330 و 280] .

در نتیجهی این رفتار ، هنگامی که فهرست نگاران ، شیعی وقت یاب را معرفی می کنند ، می گویند : از مخالفه کران در وقت بود . یعنی وقت ظهور رامعین می نمود . ن . ک : نجاشی ، ص 64 [التاب : 18] ابن خلدون در مقدمه (چ) کاتر میر تعلیقات و برگزیده‌ها (17 : 167) از معنی الدین عربی که وقت ظهور مهدی را معین کرده انتقاد نموده است . حروفیان بکلی با این وقت یابها مخالف بودند ، اگر چه همواره این گونه قبائی گری را بدیشان نسبت دادماند ( کلیحان هوار : متون فارسی حروفیان . لندن - لندن . 1909 . کبب ، 9 : متون ، 70 بیعد ) وقت یابی ظهور مهدی همانند آماز گیریهای قبائلان است که موعده رستخیز رامعین می کنند . وقت یابان به آبهائی از قرآن نیز استناد می کردند ماباند «انعام: 59 کلید قیبدانی نزد اذاست» و اعراف 7 : 187 - : می پرسند: رستخیز کی خواهد بود؟ بگو : خدا می داند و آشکار نخواهد کرد وقتش را جز اذ . ن . ک : انجیل متی 24 : 36 لیکن سنت اسلامی این وقت یابی ها را انکار کرده ، مخالف قرآن دانسته است .

این موضوع کلامی در شرح قطلانی بر بخاری . چ بولاق 1285 ه باب اجاره ، ش 11 ج 4 ص 150 ؛ باب تفسیر ، ش 88 ج 7 ص 323 و ش 335 ج 7 ص

458 بعد؛ باب رفاق، ش 39 ج 9 ص 323 بتفصیل آمده است.

منجمان مسلمان نیز برای یافتن پایان دولت اسلام به آماربایی های نجومی پرداخته اند. کندی فیلسوف بحثی ویژه ای این موضوع ساخته، که لوث آنرا در کتابش «پژوهشهای خاوری» تحقیق نموده است. (پژوهشهایی یاد بود فلیشر، لایپزیگ 1875 ص 263 - 309).

*Loth Morgen Landischen Forschungen (Fleischer-Festschrift)*

کندی در قبالة گری (ارزش حروف و اسرار شماره ها) نیز اضافه بر آمارهای فلکی، کار کرده است. (همان مرجع. ص 297) او گفته است: حروف خط عربی بهتر است زیرا که بیشتر از حروف دیگر قابلیت تحلیل و ترکیبند. ندقیق دارد (کتاب الفبای بلوی 1: 99). نیز دره اخوان الصفا، ج بمبی 4: 225 آمده است که مظهر صاحب الامر، که برایش تبلیغ می کردند، بنه به فراهم آمدن ستارگان و همسازی طالعها می باشد.

123- واژهی «مهدی» در استعمالات مذهبی کهن، مفهوم «آخر زمانی» را که بعدها بدان چسبید، نداشته است، چنانکه جریر، ابراهیم پیغمبر را بدین لقب خوانده است (نفاض، ج یقان، ش 404 بیت 29): [پدمان، ابواسحاق که میانما (عربیده) جمع می کند، یددی بود مهدی، پیغمبر، یا کیزه] هنگامی که حسان ثابت، پیغمبر را رثا گفت (دیوانش، ج تونس، ص 24) ادرا «مهدی» خواند. اما او هیچگونه نمفت مهدی گری از آن نخواست، بلکه خواسته است تا پیغمبر را همچون مردی که همواره به راه راست رفته است بتایید:

ما بال عینک لا تنام كأنما	کحلت مآقیها بکحل الأرمـد
جزعاً علی المهدی اصبح ثاربا	باخیر من وطیء الحصى لا تبعـد
بأبی و أمی من شهدت وفاته	فی یوم الاثنین النبی المهدی

واژهی «مهدی» را در بیت سوم با کلمهی «مرشد» در مرثیه دیگری که

ابن سعد 2 B: 94 نقل کرده است، مفایده کن :

فابکی المبارک والموفق ذالتقی حامی الحقیقة ذ الرشاد المرشد

..... در محیط‌های سنتی هیچگاه در اطلاق کلمه‌ی «مهدی» بر خلیفگان باستان همچون علی بو طالب اشکالی دیده نمی‌شد، بلکه توصیف خلیفه را، بدین کلمه، به خود پیغمبر هم نسبت داده‌اند: «از علی است که: گفتند: یا رسول الله! چه کسی پس از تو امیر شود؟. گفت: اگر ابوبکر را بگمارید امین خواهد بود و یار سا، اگر عمر را امیر سازید او را امین و نیرومند یابید، که در راه خدا از ناسزا نترسد، اگر علی را به امارت گمارید و می‌دانم که نخواهید کرد، او را هادی مهدی خواهید یافت که شما را به راه راست برده» (اسد القابة 4: 31).

سلیمان بن مردخو بنخواه حسین علی، هنگامی که برای حسین دعا می‌خواند گفت: «خدایا یا مرزحین شهید پسر شهید مهدی پسر مهدی را» (طبری 2: 546 چ دو گوی) بلکه شاعران عهد اموی این لقب را به امیران اموی نیز نثار می‌کردند: فرزدق همانگونه که پیغمبر را بدان لقب خوانده، عبدالملک را نیز ستوده است. او در بیت ش 40 ص 51 از نفاض، پیغمبر را چنین ستوده است:

بقوم أبوالماسی أبوهم توازوا خلافة مهدی وخیر الخوانم

یعنی پیغمبر که خاتم الانبیاء بهترین پیغمبران است. او در بیت ش 60 همان

قصیده سلیمان را ستوده:

و أقیبت من کفیک جبل جماعة و طاعة مهدی شدید النقام

این واژه در اشعار جریر بسیار بکار رفته است (دیوانش، ج. قاهره 1313 هـ)

در باره‌ی عبدالملک در 1: 58 چنین آمده است:

الله طوَّك الهدایة والهدی و الله لیس لما قضی تبدیل

در 2: 40 در باره‌ی سلیمان گوید:

سلیمان المبارک قد علمتم هو انهدی قد وضح السبیل

در باره‌ی هشام گوید : ج 2 ص 94 :

قلت لها الخليفة غير شك هو المهدي والحكم الرشيد

این را با لقب «امام الهدی» که در پا نوشت \* بخش 3 در ص 238 - 239 گذشت مقایسه کن . با این همه، مردم پادشاهانها عمر عبدالعزیز را میان خلیفگان اموی به لقب مهدی حقیقی [اختصاص می‌دادند (ابن سعد 5 : 245) . آری ، بعدها سال 576 هـ - 1180 ، یکی از شاعران بنام ابن التعاویذی [ذ 9 : 18] خلیفه‌ی عباسی ناسر را در ستایش به لقب «مهدی» خواند . او تا آنجا مبالغه کرد که خلافت او را بی‌یاز کننده از انتظار مهدی آخر الزمان دانست . او در بیت 5 و 6 ص 103 دیوانش ، چه مر گولیوت قاهره 1904 ، چنین گفته است :

أنت الإمام المهدي ليس لنا إمام حق سواك يُنتظر

تبدو لأبصارنا خلافاً لأن يزعم أن الإمام منتظر

مسلمانان امروز واژه‌ی «مهدی» را بر کسی اطلاق کنند که از مذاهب دیگر به اسلام آمده باشد ، ترکان چنین کس را «مهدی» نامند . دو شیخ از سران ازهر در قاهره نیز لقب «مهدی» داشته‌اند که از معنی معمولی چیزی اضافه ندارد ، یکی شیخ محمد مهدی حنفی است که اصلاً مسیحی قبطی بود بنام هبة‌الله و در 1812 تا 1815 شیخ ازهر می‌بود . دوم شیخ محمد عبّاسی مهدی که از 1870 تا 1890 شیخ ازهر می‌بود . نیز ن . ك : مجله‌ی خادرنشاسی آلمان ص 702 ببعد .

124 - برای اندیشه‌ی مهدویت در اسلام ، ن . ك : «مهدی از آغاز اسلام

تا کنون» از دارمستر . پاریس 1885 هـ : گفتار هر گروه در مجله‌ی استعمار بین المللی سال 1886 هـ : بخش مهدویت در کتاب «فرمان‌رایی عرب» از ثان فلونن (آکادمی آمستردام 1894 ص 54 ببعد) [M : ص 120 - 128 ج 1 عمری 1965] : گفتاری از همو در مجله‌ی خادرنشاسی آلمان 52 : 218 ببعد : کتاب «عقاید مهدوی در فرقه‌های اسلام» از بلوشه . پاریس 1930 ؛ «مهدویت در اسلام» از فرید لاند

*Friedlander Die Messiasidee im Islam*

(بژوهشهای یادگاری . فرانکفورت ماین 1903 ص 116 - 130 ) .

125 - جنبشهای مهدی‌گری بسیاری در اسلام غربی (شمال آفریقا) پدید آمده است. مسلمانان باختر ایمانی استوار دارند که مهدی باید در مراکش ظهور کند (دوته : مرابطیان . ج ۲ پاریس 1900 ، ص 47) مفر بیان بر حدیثهایی تکیه می‌کنند که چنان می‌رساند (مجله‌ی خاورشناسی آلمان 116:41 بعد) چنانکه در مراکش در ادوار مختلف کسانی ظهور کردند که خود را عیسا بن مریم می‌خواندند زیرا این نام با نفوذ اجانب مبارزه می‌کردند (دوته . ص 68) .

برخی از این جنبشهای مهدی‌گری ، مانند آنچه دولت «موحدان» را در مراکش پدید آورد ، با آنکه کاری انجام نداد که بتواند برای پس‌آز و از گون شدن رژیم‌هایی که با آن جنبشها وجود آمده بود اثری داشته باشد ، باز هم آثار فکری این جنبشهای مهدی‌گری هنوز در فرقه‌های شیعی تا امروز دیده می‌شود .

در فرقه‌های اخیر ، برخی جنبشهای انشعاب مذهبی ، در میان مسلمانان هند پدید آمده است که با اندیشه‌ی مهدی‌گری ارتباطی محکم دارند . هر يك از آنها را کسانی که ادعای مهدی‌بودن داشتند ، پدید آوردند . و هنوز هم گروه‌هایی را تشکیل می‌دهند . این مهدی‌ها مدعی بودند که با ظهور ایشان انتظار مسلمانان برای مهدی به سر آمده است . به همین سبب این فرقه‌ها را «بی‌مهدی» می‌نامند :

[در اصل آلمانی *Ghujr-Mahdi* غیر مهدی] یعنی آنان منتظر مهدی دیگری در آینده نیستند . یکی از آنها فرقه‌ی مهدویان است که در دشمنی با مخالفان خود سخت گیر است . «سل» در کتاب «دیانت اسلام» لندن 1880 ، ص 81 - 83 تفصیلات روشنی از این فرقه‌ها آورده است . هنوز یادگارهای یکی از مهدی‌ها که در بلوچستان کرمان در سده‌ی (15 - 9 هـ) می‌زیست در فتن مردم آنجا باقی است .

سنیان در این منطفه « نمازی » خوانده می‌شوند ( زیرا که نماز می‌خوانند )  
 با فرقه‌ی « ذکری » که اکثریت چادر نشینان را تشکیل می‌دهند نیز مخالفند .  
 اینان مذهب و شعائر خویش را که از آموزش‌های اسلام سنی دور است ، به يك  
 مهدی بنام شیخ محمد جوئیوری نسبت می‌دهند که پس از تبعید از هند به جهان گردی  
 پرداخته بود و در ( 1505 - 910 هـ ) در تیل هلند *Tale Helmend* در گذشت  
 (مجله‌ی جهان اسلام 5 : 142) .

ایشان در شب‌های قدر ( 27 رمضان ) که نزد سنیان مقدس می‌باشد ، گرد زمینی  
 دانسنگ چینی کرده ( ن . ک : هر کلوتس قانون اسلام ص 259 ) در میان آن به  
 عبادت‌های قلابی خود می‌پردازند . از این روی ایشان را « دایره‌واله » ، یعنی اهل  
 دایره نامند . آقای هورویتز *Horowitz* در دانشگاه علی گره ، که من درین بیانات  
 مدیون اربم مقاله‌ای ویژه‌ی فرقه‌ی « دایره‌واله » برای چاپ آماده می‌کند .

126 - B : مفایه شود باف . باینگر ، در اسلام 1921 ، 11 : 72 بعد ؛ نیز - فوره  
 کرویک ، عثمانی ، رستم یا شا لایزیک 1924 ؛ کتابخانه ترک ج 20 ص 21 .  
 127 - هارتمان . خاور اسلامی 3 : 152 .

128 - تاریخ ادبیات عرب برد کلمان 1 : 431 ش 25 . در مقدمه‌ی ابن خلدون ،  
 ج بولاق 1284 هـ . ص 261 از حدیث‌های مهدی گری استفاده شده است . برخی از  
 کلام‌شناسان سنی حدیث‌های مهدی گری را گرد آورده‌اند ، مانند شهاب الدین  
 احمد بن حجر هینمی فقیه مکی ( 973 هـ - 1565 هـ ) که کتابی ویژه‌ی آن  
 نگاشته است ( بروکمان 2 : 388 ش 6 ) . هینمی خودش نیز در یکی از فتواهای  
 حدیثی خود ، ج قاهره 1307 هـ . ص 27-22 ، بدان کتاب اشاره دارد . او روایات سنی  
 درباره‌ی مهدی گری و رخداد‌های همراه ظهورش را خلاصه کرده ، چنانکه از  
 دجالان و حقه بازان مدعی مهدی بودن نیز یاد کرده است . نام کتابش « القول  
 المختصر فی علامات المهدي المنتظر » می‌باشد . و سبب دادن این فتوا آن بود که از  
 وی پرسید بودند : « گروهی معتقدند : يك مرد که چهل سال پیش مرده است مهدی



موضوع آخر زمان بوده است و هر کس مهدی بودن وی را پذیرد کافر است. حکم ایشان چیست؟» .

ممکن است این عقیده‌ای که درباره آن از هینمی پرسش شده است، مربوط به یکی از مدعیان مهدی گری در سده‌ی (10 هـ - 16 هـ) بوده که مادر باره‌ی ایشان اندکی در پانوشته‌ی 125 یاد کردیم. ابن حجر یزد در کتابش «الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل البدع و الزندقه» ج. قاهره 1312 هـ. ص 97-100 مقداری دیگر از حدیث‌های مهدی‌گری سنیان را گرد آورده است. وی آنرا به صورت خطابه در مکه، به قصد محکوم کردن باورهای شیعیگری اِلنا نموده بود.

129 - H: حدیث‌هایی در این باره وجود دارد که درست بنظر نمی‌آیند، ضد نقیض هم در آنها هست. (مجله مصری منار 7: 393).

130- شیعہ بر این اتفاق ابرار می‌گیرند که: در متن حدیث مربوط به نام مهدی، دست برد زده شده است، بجای « نامش نام پدر من و نام پدش نام پدر من است » می‌گویند: « نام پدرش نام پدر من است » درست می‌باشد. یعنی نام پدر مهدی «حسن» است که نام او اده‌ی پیغمبر می‌باشد. ایشان در این نیز شك ندارند که واژه‌ی «پسر» گاهی منی نواده را می‌دهد. ن. ک: شرح منینی بر قصیده‌ی شیخ بهائی که در ستایش صاحب زمان (مهدی منتظر) سروده است، و در ذیل کشکول ص 299 چاپ شده است. [پانوشته 133].

130 H: مؤلف درباره‌ی عمر دراز صاحب زمان نیز مانند سائل دیگر به بک نام و دو هوا قائل است. کوئی 950 سال عمری که یهود و سنیان برای نوح قائل شده‌اند با آن فرقی دارد، لیکن علمای شیعه که ناسده‌ی 4 - 10 هـ 950 سال را عمر دین نوح تفسیر می‌کردند (البدع و التاریخ 3: 22) زندگی دراز صاحب زمان را نیز زندگی هوزقلیائی (اصطلاح شیخ احمد اَحسانی) می‌شمردند، که نوعی زندگی فرد در عموم است. ایشان بنا بر مضمون روایت

مقبولدی عمر بن حنظله، زندگی امام غایب را در زندگی نائبان عام او که همان مجتهدان باشند جستجو می کردند. این اندیشه‌ی وحدت در کثرت که گونه‌ای کوچک از توحید اشرافی است و به قول کجوری در «جنت نعیم» ص 238، نظر بطامی و نورعلی‌شاه و معنای ولی و شتری و معنای و این عربی و مولوی دیگران بوده، تا آنجا در روحیه‌ی ایرانیان حنا در دوران اخیر رسوخ داشته که مثلاً «انجمن صاحب زمان» که یکی از احزاب مخفی پیش از انقلاب مشروطه ایران بوده، که به دستور سید محمد طباطبائی سنگلجی مجتهد بزرگ در روز عید غدیر 1325 هـ - 1905 تأسیس شده بود، در ماده‌ی 4 نظامنامه‌ی خود، آرا به نوعی بازگو نموده است.

برای شناسائی بیشتر انجمن صاحب زمان، مجنهی ارمغان فروردین 1353 خ ص 35-40 دیده شود.

131 - ن. ک: کتاب کلدزبهر «پژوهشهایی در لغت عرب».

*Abhandlungen zur Arab philol. II LXII.*

132 - مشهور شده بود که برخی بر گزیدگان بخدمت مهدی پنهان می‌رساند، و نمونه‌هایی از آن را نزد ملوسی در فهرست کتب شیعه، ص 353 و «کشف‌القناع» کاظمی 230 - 231 می‌یابیم. عبدالوهاب شعرانی صوفی مصری (973هـ - 1569) نیز افسانه‌هایی درباره‌ی «منشبتی صوفیان با او آورده، گوید: همکار بزرگ‌ترین، شیخ حسن عراقی (میرامن 930هـ - 1522) بدو گفته بود که در جوانی هنگامی که در دمشق می‌زیست، یک هفته‌ی دست، با مهدی زندگی کرده و روشهای ذکر و پارسانی از او آموخته بود و سبب درازی عمر او نیز مهدی بوده است. زیرا! هنگامی که شعرانی با او گفتگو می‌کرده 127 سال داشته است! او به جهان کردی به هند، و چین رفت پس از پنجاه سال به مصر بازگشت و چون خواست به مصر در آید، صوفیان دیگر از رشک دیدن یک ماجراجوی پر دل، مانع از در آمدن وی شدند (لواقح الألوام فی طبقات الأخیار. قاهره 1299 هـ 2: 91).

داستانهای دیگری نیز از نامه‌نگاری برای امام پنهان دیده می‌شود. پدر فقیه شیعی معروف أبو جعفر محمد بن علی بن بابویه (صدوق) قمی (381هـ - 991هـ) نامه‌ای به وسیله‌ی مردی بنام علی بن جعفر بن اسود فرستاده از «صاحب زمان» خواسته بود، که چون فرزند ندارد، وی شفاعت کند تا خدا این گرفتاری را از وی برگیرد. پسر از اندکی، بشارت‌نامه‌ای برای دو پسر بدو رسید، بزرگتر ایشان أبو جعفر است که در تمام زندگانی افتخار می‌نمود که با دعای «صاحب الأمر» زائیده شده است. (نجاشی. رجال. ص 184) نیز ن. ک: همان کتاب ص 251 درباره‌ی نامه‌ایکه یکی از مفسران به امام پنهان نوشته برخی مسائل شرعی را پرسش نموده بود. [M: کتابهایی بنام «نوفیات»، در ذ 4: 500 نیز دیده‌شود].

133- در کشکول ص 87-89 چنین قصیده‌ای دیده می‌شود، که آن و مانده‌های آنرا شیخ بهائی (1031هـ - 1622هـ) از دانشمندان دربار شاه عباس، سروده است. شیخ أحمد منینی (نه شهید: چنانکه در بروکلیمان 1: 415 آمده است) (1108هـ - 1696هـ) که احوالش در «سلك الدرر» از مرادی 1: 133-145 آمده است، آن قصیده را شرح کرده شرح در دیبال کشکول در بولاق، ص 394-435 چاپ شده است. نیز ن. ک: مجله‌ی آفریقائی سال 1906 ص 243.

134- مجله‌ی جهان اسلام 6: 335. در ص 681 ترجمه‌ی فتوای علمای نجف هست که در آن گویند: «باید برای تثبیت وضع مشروطیت بوسیله جهاد و تمسک به تعلیمات امام عصر ارواحنا فداه کوشید. کمترین مخالفت یا خودداری از اجرای اوامر مشروطه، مانند پشت کردن به امام باجنگ باوی است». ضمیر در این جمله به پیغمبر باز نمی‌گردد (بنابر قول مترجم) بلکه به امام عصر که نامش بیشتر آمده است بازمی‌گردد، که همان مهدی یا امام غایب است. از سوی دیگر مخالفان مشروطیت نیز با اشاره یکی از بیانات شاه بمناسبت «إلغاء مشروطیت می‌گفتند: لغو مشروطه را خدا و امام زمان به دل شاه الهام کرده بودند. (مجله‌ی جهان اسلام 7: 151).

- 135 - مقدسی نیز بدین معنی توجه کرده است . چ دو گویه 238 : 6 .
- 136 - B : ابن تیمیه در رسایل 1 : 277 به عنوان عقاید جزمی رافضیان ، بسیاری از مبانی معتزلی را نیز آورده است .
- 137 - مجلة خاورشناسی آلمان 53 : 38i .
- 138 - میر باقر داماد «الرواشح السمدیة فی شرح الأحادیث الامامیة» بمبئی 1311 ، 133 . [ذ 11 : 257] .
- 139 - B : مقایسه کن با «فرق بین الفرق» 150 .
- 140 - کاظمی . همانجا : 99 . متنصر خلیفه‌ی فاطمی در قصیده ای کوتاه که بعد منسوب است می گوید : مذهب من توحید و عدل است . ( «تاریخ دمشق» فلاسی . چ آمدروز 95 .
- 141 - برای اثبات این ادعا کافی است که به برخی از مؤلفات کلامی شیعه که اکنون پس از چاپ در اختیار همگی قرار دارد اشارت ننمائیم . در آنجا روش بحث شبمی در کلام و نظر ایشان در امامت آشکار می شود . خواجه نصیر طوسی ( 672 هـ - 1273 هـ ) در کتابش «تجربید الاعتقاد» چ بمبئی 1301 هـ . ص 399 بعد که همراه شرح علی بن محمد قوشچی 879 هـ - 1474 هـ است (بروکلیمان 1 : 309) مختصری از این آراء را آورده است .
- نیز همین طوسی مآله‌ی امامت را در چند کلمه ، مطابق عقیدت شیعه و مقایسه با نظر سنیان در شرحی که بر «محصل» فخر رازی نگاشته ص 176 بعد آورده است . ( ج . قاهره 1323 هـ . تلخیص المحصل . بروکلیمان 1 : 507 ش 22 ) نیز : ن . ک : «الافین الفارق بین الصدق و الامین» از حسن بن یوسف مطهر حلی 726 هـ 1326 هـ که شامل هزار برهان بر صحت عقاید شیعه در امامت و هزار دیگر بر بوجوب اعتراضهای مخالفان است . چ بمبئی 1898 هـ [ - ذ 2 : 298 ] .
- همین حلی «باب حادی عشر» دارد که در تکمیل «مصباح المتهدد» (بروکلیمان 1 : 405) شیخ طوسی که ده باب دارد مخصوص عبادات می باشد ،

نگاشته است و در تولکشور 1315 هـ 1898 م با شرح فاضل مقداد سیوری حلّی (بروکلان 2 : 199) چاپ شده است .

[ M : البته باید دانست که « باب حادی عشر » در تکمیل « مصباح » نبوده بلکه تکمیل « منهاج الصلاح » است که این خود مختصر « مصباح المتهدجد » می باشد ( 33 : 6 و 5 و 27 : 13 و 117 : 118 و 23 : 164 ) . ]

از تألیفات تازه ، مخصوصاً کتاب دلداری عالی « مرآة العقول فی علم الأصول » را یاد می کنم که دو جلد است ، نخست در توحید و دوم در عدل بحث می دارد دارای مسائل گراقدر عقاید شیعی است ، و به جرح عماد الاسلام در لکهنو 1319 هـ پخش شده است [ M : برای ریشه ی آریائی قاعده ی لطف ص 268 دیده شود ] .

142 - کتاب « إلتصار » از سید مرتضای علم الهدی 436 هـ - 1044 هـ این فرقه را دقیقانه کاوش کرده است . این کتاب که در بمبئی 1315 هـ بنگک چاپ شده ، فرقه های تبعیدی شرعی میان شیعه و مذاهب سنی را در همه ی مسائل فقهی جستجو نموده است و بهترین کتابی برای پژوهش در آنست .

از مؤلفات فرنگی نیز کتابی از دو کری « querry » هست بنام « شرایع اسلام » که در سه جلد در پاریس 1871 م چاپ شده و فقه شیعی را بررسی می کند .  
[ M : مقصود ترجمه ی شرایع تألیف محقق حلّی 676 هـ ( 5 : 47 - 50 ) می باشد ] .

142 - M : اینکه کلذبهر ، فاتح شیعی را متهم به تغییر دادن عقیده ی مردم طبرستان کرده ، مبتنی بر اندیشه ی نادرست او است ، که مردم این سامان سنی بوده و بزور فرمائش شیعه شدند . در صورتی که بنا بر آنچه در پانوشته 4 درس 526 گذشت مردم ایران ، طرز فکر کنوسیزم را از پدران خود گرفته و اسلام را به صورت کنوسیست آن پذیرفته بودند . پس این فرمان روایان عرب بودند که دو قرن لازم داشتند تا با اندیشه ی متمدنانه تر ( کنوسیزم ) آشنا شوند و سپس چنین یابیهائی را صادر نمایند . در حقیقت چنین یابیهائی برای جلب رضای نوده ی مردم بومی

بود و از سوی دیگر پوزبندی برای برخی اعراب بود که هنوز به خشکی بیابان کردی پیشین خود باقی مانده به آزار مردم محلی ادامه می‌دادند.  
143 - ن. ک: نلد که « پژوهشهای یادگاری » ص 323.

144 - برای آگاهی ازین مسأله، ن. ک: گزارش مفصل آن در ادونویو گراتی عماره یعنی، چ. درنبورک *V. H. Derenbourg* (پاریس، 1897) ق 126. مسأله‌ی مسح کشیدن بره‌وزه مورد کتاکشهای بسیار میان سنی و شیعه بوده است. ابویحیاء جرجانی (ملوسی فهرست، ص 28) رساله‌ای در آن نگاشته است بعنوان گفتگوی شیعی و مرجعی سنی در مسح بره‌وزه خوردن جرتی (سگ ماهی) و چند مسأله‌ی دیگر. جری که « انقلیس *Inklis* » نیز نامیده می‌شود، ماز ماهی گونه‌ایست (ن. ک: *Low* در پژوهشهای یادگاری اللد که ص 562. برخی روایتهای شیعی منسوب به علی از خوردن آن سخت منع کرده است. جاحظ در حیوان 1: 111 در کلینی ص 217 گفتارهایی شیرین درباره آن دارد. عوام گمان می‌کنند که جری مانند برخی دیگر از حیوانات، نژادی از آدمی است که منع شده است (جاحظ 6: 24) برای تعیین جای این ماهی در خانواده بندی‌های لوبن، ن. ک: *Low* و نولد که در مجله‌ی آشوری 22: 85-86.

145 - پروان « خلاصه‌ی ترجمه‌ی تاریخ طبرستان ابن اسفندیار » لندن 1905  
أوقاف کتب 2: 175: در این تغییر در بندهای اذان پیروزی شیعه را در سرزمینی که بیشتر به دست سنیان بود (ن. ک: خطط مقریزی 2: 270 بعد) اعلام کرد. فائد جوهر نیز پیروزی فاطمیان را بر پابنخت مصر، در در مسجد ابن طولون و عمر، همین گونه اعلام نمود. (گرنیل، مجله‌ی *البحین* خاوری آمریکائی 27: 220 ش 3). بساسیری، القلابی بغداد نیز فرماتر وائی فاطمیان را بر عراق با همین افزایش يك بند شیعی بر اذان اعلام نمود (تاریخ دمشق ابن قلاسی چ. آمد روز، ص 88) [M: برای ارتباط بساسیری با کتوبسته‌های بابل، ن. ک: *أنوار* ساخمة یادوقی ص 8].

نونهی دیگری نیز راجع به جنوب عربستان در «عقود اللؤلؤیة» خزرچی ترجمه‌ی ردهوس 1: 182 لندن 1906 اوقاف کیب ندیده می‌شود. چنانکه ضد آن نیز هنگامی رخ داد که آن کشورها از فرمان خلیفگان فاطمی بدرآمده به حکومت عباسی بازگشتند. پس در دمشق و شهرهای دیگر شام، این بند از اذان کاسته شد. (فادقی. آمد روز 109 و ابن قلاسی 301) نیز خود حاکم بامر الله خلیفه‌ی فاطمی در یکی از ادواز دیوانگی هایش، دستور داد اذنان دیگر شمایل را سنی کردد، فضائل خوانی برای صحابه و نماز تراویح و پیروی از مذهب مالکی آزاد گردید (نجوم الزاهره. ابوالحسن. چ. پوپر. *V. Popper*: 11: 599).

هنگامی که آفریقای شمالی زیر فرمان شعیان درآمد (سال 307 هـ - 919 م) فرهاروای یوین دستور داد تا زبان اذنان گوی یارسا، عروس، را ببرد و پس از شکنجه‌ی بسیار او را بکشند، زیرا که برخی مردم گواهی داده بودند که «حی علی خیر العمل» را که شیعه واجب می‌شهرند، اونس آورد البیان المقرب، چ. دوزی 1: 86) ن. ک: دستوره‌های فرماندهان فاتح شعی در این کشورها، پس از اذاز گوی حکومت بنی اغلب (همان مرجع 1: 148، 231).

146-B: مقابله شود بافریزی، چ. دو گوید ص 2: 238.

147- وقتی پوچی این اختلافها برای ما آشکار می‌شود که به سابقه‌ی اختلاف صیغه عبارتها نزد خود فقیهان سنی قدیم نظر افکنیم. مکد و نالدمقاری ازین عقیده‌ها را به انگلیسی ترجمه کردد در کتابش «تکامل علم کلام و فقد و نظریات قانونی در اسلام» گنج‌ابیده است (نیوبورک 1903) ص 293 ببعد.

از مؤلفات کهن در عقاید، کتاب طحاوی أبو جعفر أحمد 321 هـ - 933 م می‌باشد، چ. قازان، با شرح سراج الدین عمر هندی 773 هـ - 1371 م که سنیان خیلی بدان اهمیت می‌دهند. «عقاید طحاوی» نکات مهم اختلاف شیعه و سنی را نشان داده مؤلف از دیدگاه سنی آنها را تفسیر می‌کند. او در عبادات

تھا يك اختلاف را یاد می کند، درباره‌ی اینکه آیا مسح بر موزه، در وضو در حالت متعذر بودن شستن پا، جایز است یا نه؟ شیعه آنرا جایز نمی‌شمرند.  
 در «فقه اکبر»، منسوب به ابوحنیفه، مسلمان تشویق شده است، تا صحابه را گرامی دارد و مسلمان گنهکار را به سبب گناه تکفیر نکند، در آنجا در باره‌ی عبادات جز این عبارت ندارد: «مسح بر موزه سنت است، نماز تراویح در رمضان سنت است، نماز پشت هر خوب و بد از مؤمنان جایز است». يك وصیت دیگر نیز به ابوحنیفه نسبت داده شده که در آنجا نیز از موضوع اختلاف در عبادات جز در باره‌ی «مسح بر موزه» چیزی نیامده است، از ابوحنیفه است که: «ما مسح بر موزه را جایز می‌دانیم و هر کس آنرا انکار کند بیم کفر او می‌رود».

غزالی مانند ابن را، از پیارسای مصر، ذوالنون نقل کرده: «اهل سنت به سه چیز مخصوصند: مسح بر موزه، نماز جماعت و دوستی سلف». (الاقتصار فی الاعتقاد ج ۱ قاهره بی‌تاریخ. ص 221) همین‌چنین برای ابن موضوع پوچ «مسح بر موزه» این همه ارزش نهاده‌اند. این پایگاه را بدان داده، تا آنجا که آنرا بدتر دیک برابری با قواعد اساسی عقیدتی رسانیده‌اند.

در ابن سعد 6: 192 چنین آمده: «از غیره، از ابراهیم که گفت: «هر کس از مسح بر موزه سرپیچد او از سنت سر پیچیده است. من این را جز از شیطان ندانم. فضیل گفت: مقصود ترك مسح است». اهمیت دادن سنیان به مسح تا این اندازه، سبب پر شدن کتب طبقات، از روایات و تفصیل و گزارش راجع به آن را، بما نشان می‌دهد. مثلاً در ابن سعد 6: 34 و 75 پیشینه‌ی مجاز بودن مسح دیده می‌شود نیز 6: 83 و 12: 162 و 14: 168 و 10: 168. در روایات بعدی می‌بینیم که علی پس از وضو بر جو را برداشته مسح می‌کشد. بدین روایات می‌توان برای نرمش و مساحت جوئی سنیان استدلال کرد که بر خود علی نیز اثر نهاده، تا آنجا که او کاری را که شیعه نمی‌پذیرد انجام داده است.



- 148 - ن. ک: مقالات گلذیهر. گفتاری در تاریخ ادبیات شیعه. ص 49.
- 149 - برای ابن کوه زناشویی. ن. ک: «تاریخ زناشویی انسانی» ویستر مارک. فصل 23 ص 517. بیعد، چ دوم لندن 1894.
- 150 - تودور گمپرس *Gomperz* «اندیشه ودان یونان» 2: 417.
- 151 - روبرسون سمیت «خوبشاولدی و زناشویی در عرب جاهلیت» چ دوم ص 83 بیعد: قلهاوزن. اخبار انجمن علوم:
- Wellhausen Nachrichten Ges. d. wiss.* گونزگن 1863 ص 464 بیعد:
- پدر لانس «معاویه» ص 409 (مجموعه بیروت 3: 273): کتاب «حکومت مائز شاهی در عرب جاهلی» از ویلکن *Wilken Het Matrurchaat bei de oude Arabieren* (آمستردام 1884 ص 10 بیعد بیاناتی از نسخ زناشویی متعه هست. نیز، درباره‌ی متعه = صیغه، ن. ک: کایتانی درباره‌ی اسلام، ص 894 بیعد.
- 152 - B: بنا بر این روایت ها تنها در گونه عمل جنسی روا شناخته شده:
- یکی آنکه طرف همسر باشد دیگر آنکه برده باشد، کسی که به جز این دو قسم عمل جنسی دست زند گنهگار است. بنا بر این سومین گونه که همان «صیغه» باشد، رد می‌شود.
- 153 - أبو العباس جرجانی «المنتخب من کنایات الأدباء»، چ قاهره 1908.
108. B: «سبکی طبقات الشافعية 2: 46» نشان می‌دهد که چگونه در خود سنت اسلام نیز، این گونه صیغه رایجی لفظی می‌گرفتند. ن. ک: هر گروید «در اسلام» 4: 147 که متعه همانند داستان یهودا و همسر دپسر او در عهد عتیق می‌شود. سفر پیدایش 38: 16 نیز ن. ک: مسلم 3: 312].
- 154 - برای ابن کوه زناشویی در ایران، ن. ک: یک سال در میان برایان ص 462. أبو الفرج داغب اصفهانی در «محاضرات الادبا» چ قاهره 1287 هـ 2: 140

یادداشتی از جاحظ آورده که گروهی از شیعه از قیدو بندهای زناشوئی آزاد می‌باشند [ع: جاحظ گفته است: «گروهی از افضیان که پنهان کار هستند، هرگاه همسرشان بیمار شود، همسر دوست خود را به عاریت آورند، بشرط آنکه با اعضای تناسلی ارتباط نگیرند»<sup>5</sup>].

[M: این گونه تعبیرهای زننده درباره‌ی ایرانی‌دوشیمی‌گری ناشی از...  
- سابق نژادی و زمخت مذهبی اعراب و یهود است. ما باید از آن، در برابر خدمات فرهنگی این مؤلف یهودی چشم‌پوشی کنیم. ما که این گونه در آجی‌ها را 14 سده از برها شنیدیم تا اخیراً به اشتباه خود آگاه شدیم، می‌توانیم آنرا از پس عمویشان نیز تمسک کنیم. جزی یادآوری است که نگارنده‌ی یهودی، تنها جای این سخن جاحظ را معین کرده بوده، مترجمان عربی با استفاده از این راغنه، بی‌اوه، متن سخنان جاحظ، آن ابرایی عرب شده ضد ایران را آورده‌اند. لیکن با همدانها کواچی‌ها، همین فبدحالت بیماری و شرط عدم نزدیکی جنسی، کشف‌انزباکی و روح تساوی زن و مرد نزد ایرانیان است. زن ایرانی مجاز بوده که در حال بیماری زن همسایه به کمک او بشتابد. اما خشونت عربی این حق را از زن سلب می‌کرد و آنرا اباحی‌گری می‌نامید.

این حقیقت را نیز علم امروز روشن ساخته است: هنگامی که تازیان از صحرا به کشورهای متمدن همسایه یورش آوردند، تسلط مرد بر زن نزد ایشان در حد اعلای عقب افتادگی خود مانده بود. به عکس، در ایران، زنان از آزادی نسبی و احترام برخوردار شده بودند. عربها که پادشاهی زن در ایران را نشاندی بدبختی ایرانیان می‌گرفتند، تساوی نسبی حقوق و آزادی زن را در آمدودند، اباحی‌گری و بی‌غیرتی می‌نامیدند. عربها که شرکت زن و مرد ایرانی را در جشن‌های - رورو

5 - گفته‌ی جاحظ که در میان دو گروه نهاده شده، در نسخه‌ی عربی هست و در نسخه‌ی

عبادات مذهبی زائده می‌دیدند، آثار افرمطی گری، شیعی گری، مجوسی مآبی در  
 بالآخره مزدکی و اباحی گری می‌نامیدند. خشونت مزاج صحرائی ایشان نمی‌گذارد  
 فاصله متفاوتی میان زیبایی‌های هنری و ارتباط جنسی احساس کنند. فرامطه و  
 شیعیان ایرانی بجز برخی عرب زدگان سنی مآب، زیباییشناسی و جمال‌پسندی را  
 به‌ارث می‌داشتند. فرامطه و اسماعیلیان که تعداد ازوج را تحریم کرده، نکرد  
 آوری صدها زن در قسریک بزرگوار! وزندانی کردن ایشان را عملی خلاف شرع  
 اسلام می‌شمردند (فصول سیدنا) از طرف خلیفگان عرب و فقیهان سنی شان متهم  
 به مزدکی می‌شدند. در واقع اختلاف مزدکیان با شاهان ساسانی نیز بر همین اساس  
 بود و اباحی گری ایشان نیز جز این معنی نمی‌داشت. ص 242 - 246 نیز دیده  
 شود. ]

155 - در قرآن، پس از آنکه درجات خوبش از وی مانع از زناشوئی زودر چند  
 آبه یاد کرده، در آیه 24 سوره نساء چنین گوید: «برای شما جایز است که مزد  
 معین هر زن را که در از تمهکاری، متعه کردید، از دارائی خود بپردازید. باکی  
 بر مواظقت بعدی شما نیز نیست. خدا عالم و حکیم است». این آیه و حدیث‌های پشتیبان  
 آن، متعه را مجاز می‌دارد. حازمی در کتاب «الاعتبار فی بیان الناسخ و المنسوخ  
 من الآثار» ج 1 حیدرآباد 1319 هـ. ص 179 گوید: این آیه در ابنا بر روایت ابن عباس:  
 «برای مدتی متعه کردید» هم می‌خواندند. این عبارت در یکی از فتوهای آویز  
 آمده و آنرا سند اباحی متعه می‌شمرد. سید مرتضی در «الاتصار» ص 42، نیز  
 کوتاه سخنی در مورد خلاف مذهبی در باره متعه، از دیدگاه شیعی آورده است.  
 156 - B: یکی از شرحها که دیدگاه شیعه را در این موضوع نشان می‌دهد و  
 عقاید سنی را انتقاد می‌کند «العصرون المنیعه» از سید محسن عاملی است که بر ضد  
 مجله‌ی «افکار» نگاشته است. چ دمشق 1327 ص 37 - 81 [ M: این کتاب در  
 ذ 7: 25 معرفی شده است. پانوشته 16 بخش 6 نیز دیده شود.]

157 - برای نظر شیعه، ن. ک: «قانون شیعی اسلام در زمان ناسولی وجدائی» چ. لوزان 1904 ص 79 بیعد.

158 - هاشمیات. کمیته چ. هوزو فتر 6 ب: 9.

«يوم الدوح دوح غدیر خم» أبان له الولاية لو أعلیما

159 - بررسی مشهورترین این پرستشگاه ها را در کتاب «قدسیت حسین در کربلا» از ارنولد تولد که، می بینیم. چ. برلین 1909 کتابخانهی ترک، 11.

*Arnold Noldeke. Das Heiligtum al Husains Zu Kerbela.*

[B: ن. ک. هر نفلد. اولین گزارش دربارهی حفاریهای سامره. برلین

1912 ص 45 بیعد؛ لانکه لکر *F. Langenegger* مقبره های شیعیان در عراق. کلوبوس *Globus* 97: 231-237].

B-160: لینچ در نوشته های خویش مسلمانای را به دو بخش می کند: 1-

شیعه که به قرآن باور دارد. 2 - سنیان که به قرآن و حدیث معتقدند (گزارش دربارهی سفر به اردن و دریای مرده، چ. لایپزیگ 1850، ص 141).

G: از اظهار نظر های نادرست گذشتگان بگذریم و به دو نمونهی خیلی تازه بنده نمائیم، تا کتورش دامنهی این خطا و جاگزین شدنش در اذهان معلوم شود. در بوزک، در ص 76 مقاله اش «علم اديان و اسلام» پاریس 1886 می گوید: «شیعه منکر سنت هستند». سردهوس در یادرفی، ص 417 بر کتاب «العقود اللؤلؤیة» خزرچی ص 71 آرد: «شیعه و دیگر گروه های یزدان از مذهب سنیان بحدیث کمتر اهمیت داده یا هیچ نمیدهند».

جالب توجهی شکفت انگیز است که يك مسلمان قانون شناس بنام دکتر ریاض غالی، در رسالهی خویش «حدیث همچون منبع قانونگذاری اسلام» چ. پاریس 1909 ص 25-27 نیز این نظر نادرست را تأیید کرده است.

M 160: این درست است که شیعه نیز به حدیث (حدیث از امامان) بعد از

قرآن اهمیت می‌دهد، لیکن اولاً: میان دید شیعه و دید سنی نسبت به حدیث و قرآن اختلاف آشکار است: 1 شیعه در برابر کتاب صامت (قرآن) به کتاب ناطق (امام) معتقد است. 2 شیعه به عقل ارزش والا می‌دهد و آنرا رسول باطن نامد. 3 شیعه تفسیر متون مقدس (حدیث، قرآن) را جائز و در برخی موارد واجب می‌شمرد.

دیگر آنکه: میان حدیث‌های شیعی و حدیث‌های سنی فرق فراوان است: 1 اسناد دادن حدیث‌های شیعی به صاحبانش به حقیقت تردیدناک تر از حدیث‌های سنی است. زیرا که حدیث‌های شیعی در مدت سه قرن اول هجری کم کم در چهار صد اصل، گرد آمده و هر يك از آنها به قاتل و نگذاران زنده‌ی شیعه، یعنی امام‌زمان خودشان نسبت داده شده‌اند. سپس در سده های 5 و 6، آن 400 اصل را در چهار کتاب بزرگ بنام «کافی»، «من لا یحضره الفقیه»، «استبصار»، «تهذیب» گرد آورده‌اند.

اما حدیث‌های سنی، همه يك جا در سده‌ی سوم و چهارم گرد آوری شده و باز تجزیه‌های دراز، با چندین واسطه‌ی سینه بسینه به پیغمبر نسبت داده شده است. پیدا است که راه بافتن دروغ و اشتباه در این، امکان بیشتر دارد. ازین روی شیعه هیچ گاه حدیثی را که از راه غیر از امامان به پیغمبر نسبت داده شود نمی‌پذیرد. پس سخن در لبور که سر رد قوس و دکتر ریاض غالی که در پانوشته 160 آمده درست است، گنگذیر نمی‌داند که شیعه منکر سنت نبوی بی وساطت امامان می‌باشد. اما خواندن «صحیح»، در خانه‌ی يك وزیر شیعی [پایان ص 492] دلیل پذیرش آن نیست، زیرا که شیعیان قانعگامی که شیعه بودند، آزادی عقیده را برای همه‌ی مردم محترم می‌داشتند، که نمونه‌ی آنرا در حکومت‌های فاطمی مصر و بویهی بغداد می‌بینیم. زمختی و حنبلی بازی‌های صفویان را که ناشی از انحراف آنها از تشیع است نمی‌توان بحساب شیعه نهاد.

161- بدائع البدایة. ج. فاهره 1316، 1: 176 در حاشیه‌ی «معاهد التعمیر».

- 162 - از عبیدالله بن موسی که در کوفه بروزگار مامون در 213 هـ - 828 هـ در گذشته است ، حدیثهایی نادرست در باره‌ی تشیع نقل شده است . ( ابن سعد 6 : 279 ) چنانکه معاصر وی خالد بن مخلد نیز به شیعیگری و روایت کردن حدیثها درباره‌ی آن متهم شده است . ( همان منبع . ص 283 ) . . . . .
- B-163 : الشيعة و فتون الاسلام . حسن صدر . صیدا 1331 : 26-40 باب پیش گامی شیعه بر سنی در علم حدیث .
- B-164 : عاملی . الحصون المنبئة ج دمشق 131327 .
- 165 - مسأله‌ی دقیق سنجش ارزش حکمهایی که از حدیثهای صحیح استنباط می‌شوند با حکمهایی که به وسیله‌ی عقل و قیاس پدید می‌آیند ، خود فقهان شیعه را به دو گروه تقسیم نموده است . گروه اخباری ، همه‌ی حکمهای فقه را از اخباری بیرون می‌کنند که مستحسان مورد اذعان است ، ایشان منکر راه عقل و اندیشه‌اند ، گروه اصولی ، که عقل را از اصول فقه می‌شمرند و به حق اجتهاد شخصی در روشهای مانند آن قائل هستند . مذهب شیعه‌ی حاکم بر کشور ایران از این گروه می‌باشد . در میان سنیان نیز چیزی مانند این کشاکش رخ داده بوده است . ن . ک : شهرستانی ص 131 در بحث اخباری و کلامی و شمشیر کشی و تکفیر هابتن .
- B-166 : مجله‌ی خاور شناسی آلمان 36 : 279 [ M ] : ابن سینا همه جا بویژه در مقدمه‌ی « اجات » عامه را بمعنی مردم دور از فلسفه و خاصه را به معنی فلاسعدان بکار می‌برد ] .
- B - 167 : ژوزف کوهار فرهنگ معاصر 2 : 1-7 .
- B - 168 : اسنوک هرگرونی . مکه 1 . ج هاگك 1888 ، 1 : 32 یعد .
- M - 168 : اینکه اندیشه‌ی تشیع در حجاز و بهروز گارنجر وجود داشته ، دست است ، ولی آغاز تأثیر آریائی هارا ، در شورش ، مختار قلمداد نمودن ، از واقع در راست . همچنانکه در پانوشته 22 ص 24 و 24 و 24 گذشت در قرآن آثار آریائی و ساسانی هر دو

دیده می‌شود. اختلاف شیمه با دژیم خلیفگان عرب در سراد تاریخ 14 قرون  
چنانکه در ص 428 - 430 گذشت، در این بوده که کدامین گونه آیه‌های قرآن  
را محکم فرض کرده، کدامین را مشابه دانسته تفسیر کنند. شیمه آیات اشرافی  
متافیزیک را محکم دانسته و آیات مادی نماز تفسیر و تائید می‌کردند، و خلیفگان و  
فقیهان شیطان به عکس آن انجام می‌دادند.

169 - چنین می‌لماید که تزییح حتابه سرزمین فارسی قم نیز بوسیله‌ی مهاجران  
اشعری عرب رسیده است (مجم البلدان 4: 176).

[M: اشعریان قم خود را فرزندان قبیله‌ی اشعری فانج قم و اصفهان می‌شمرند  
که رئیسان ایشان پس از فتح به صورت اقطاع داران، مالک آن آب و خاک شدند.  
بخشی از این قبیله نیز در کوفه مانده بودند. کلاهی که عمرو عاص وزیر دجاله اوبه  
بر سر ابو موسی رئیس این قبیله نهاد، تا به ناخواسته حق علی را در صغین به معاویه دهند،  
این قبیله را برای همیشه دشمن بنی‌امیه ساخت. در قیام اشعث بر ضد حجاج بسال  
83 هـ 701 - و قیام زید بر ضد امویان در 122 هـ 740 این قبیله به قیام پیوست (طبری و  
ابن اثیر در آن سال) و در هر شکست، گروهی از این قبیله از کوفه آواره شد و  
به پسرعموهای قمی خود پیوست. فشار بنی‌امیه و بنی‌عباس بر اشعریان اگر چه  
برای خراج بود، باز هم سبب نزدیث شدن ایشان به موالی بومی قم می‌شد و بوسیله‌ی  
ایشان با زردشتیان بومی می‌آمیختند (- تاریخ قم، تهمین حسن باب چهارم) این  
آمیزش‌ها از يك سو آلدیشه‌ی گنوسیزم هندو ایرانی و آداب و رسوم ایرانی را در  
حضر ایشان جا می‌داد بطوری که در سده‌ی 10هـ همه‌ی حوادث تاریخی در قم با  
تاریخ نزد کردی معین می‌شد. و از سوی دیگر زردشتیان را به نوعی اسلام کدور  
آن گنوسیزم محفوظ می‌مالد می‌کشاید. نمونه‌ای از آن زردشتیان که به اسلام  
گرایش یافته، لیکن از خشکی و آژه گرایانه عربی بیزار بود، ... می‌باشد. برخی  
گنوسیت‌های مصلحان شده‌ی ایرانی، بنزد امامان ... اسلام

آوردند، يك منح است که داستان او را نجاشی در ص 268 - 269 آورده است. پس می‌توان گفت: اشریانی با جنبه‌های سیاسی تشیع یعنی دوستی اهل بیت و دشمنی خلفا بقم آمده، آمدگی از کنوسیزم را که جنبه‌ی فلسفی تشیع است، از مردم بومی وا گرفتند، ولی چون این کنوسیزم برای ذهن صحرائی ایشان سنگین بود، مدتی در برابر آن مقاومت نشان می‌دادند، مثلاً در عین ادعای شیعیگری گنوبسته‌های تندتر از خود را بنام غلات از قم بیرون می‌کردند (کشی بنقل قهپائی 2: 185) و بزرگان شیعه، مانند برقی مؤلف «محاسن» و نیز حسن بن محبوب و بولس بن عبد الرحمان از اصحاب اجماع شیعه را زیر فشار می‌نهادند. (همان منبع، در نام هر يك). و مفید، 413 هـ ایشان را «مقصر» نامیده است که در برابر «غالی» است و می‌گوید: ایشان هر شیمی را که منکر - هو معصومان بود، غالی می‌نامند (تصحیح الاعتقاد. چ تبریز 1371 ص 65-66) پانوشته M 180 نیز دیده شود.

M 169 - : تئو کراسی شیعه را نمی‌توان از تئو کراسی عهد در مدینه جدا کرد. این تئو کراسی، مانند بسیاری از دیگر مسائل اشرافی، در قرآن نیز مطرح شده است (ص 4: 59) مانیز زبده‌های هند ابرائی آیات متافیزیک اشرافی را و زبده‌های یهودی آیات مادی لما را، در ص 51 - 428 و 430 دیده ایم. این تئو کراسی گر چه برای اهل سغه که از روشن فکران حجاز بشمار بودند، قابل فهم بود پس از مرگ عی، انتقاد چنین تئو کراسی را در خاندانش می‌داشتند، و هر چند بعدها از طرف برخی تازیان ایرانی اندیش شده نیز پذیرفته شد، لیکن فهم آن برای تازیان صحرا آسان نبود، برای اشراف عرب، که عی یتیم را نیز به زور پذیرفته بودند، ریاست خاندانش قابل تحمل بود. ادعای اشرافندی پادشاه، تا اندازه‌ای نیازمند علم و فهم است، که دست‌راشدان و اُمویان از آن بکلی نهی بود. البته در سده‌های بعد، عباسیان برای چنین ادعائی آماده شده گام‌هایی نیز در آن راه برداشتند (پانوشته ص 541-543) ولی متأسفانه در شده بود و مذهب سنی



شکل گرفته و مدد آن گشته بود تغییر دادن بدان آسان نمی بود. پس اینکه گلندیزهر ریشه‌ی ساسانی شو کراسی شیمه را با توضیحاتی که فادامی و شهرستانی بدان داده‌اند (پانوشت ص 59-540-544) نادیده می گیر دودر مسیحیت از آن جستجوی کند، حاجی را به راه نر کستان هدایت کردن است.

170-طبری 1: 3081: 10-14

170- M: خدائی علی جزبک شو کراسی تندو تکامل یافته‌ی اِشراقِ شاه ساسانی، چیزی نیست. شبان آرا به عبدالله بن سبا که گویا همان هم‌پایس رضی است، نسبت داده‌اند. خود کتبت این سبائیز ترجمه‌ای از دبر سبای‌ی سر مانی است که پیش از اسلام به اشخاصی از کنوینتها گفته می شده است. چنانکه در پانوشت ص 45 دیدیم سر زمین یمن پیش و پس از اسلام مرکز نشر آندیشه‌های کنوسیزم ابرالی بوده است. بنا برین و بکارت سامی یمن، نیز که مورد ادعای گلندیزهر است (ص 494 س 19) مانند بکارت یمن می باشد. اشتباه دیگر گلندیزهر، در هم آمیختن تجسیم و حلول، با خدائی علی است؛ هیچگاه سبائیان در حق علی، یا حلاج در حق خودش، نمی گفتند که: خدا فوس نزول را طی کرده، در ایشان مجسم شده با حلول نموده است، بلکه ایشان به عکس مسیحیان، به تنزیه یعنی فوس صعود قائل بودند، ایشان می گفتند: در علی، حلاج، یا در هر کس که بدان مقام رسد، در نتیجه‌ی کاستن از مادیاتش، چیزی غیر از جزء الاهی او باقی نمانده است. (پانوشت 69 ص 546 و 462 نیز دیده شود).

171- کارا دوئا. «تجدیزم»: هوش سامی و هوش آدیانی در اسلام، چه پاریس

1898 ص 142.

171- M: فقه شیمی، حتا در فرنگها، یعنی پس از همنسنی کرائیهای عهدهای

بویهی و غازانی و بیمی دوم عهد صفوی، باز هم از فقه سننی سهل گیر تر است. جمع کردن نمازهای پنجگانه در سه وقت نزد شیعیان ابران و در یک وقت، در سوریه و نیز نظر شیعه در باره‌ی هنر موزیک و نقاشی و حتا یسکر تراشی (طوسی و

طبرسی در تفسیر آیه‌ی 51 بقره) را می‌توان برای نمونه یاد کرد. روابط عقیدت‌ارجاء را با تشیع نیز در پانوشته 29 ص 212 دیدیم. پانوشته 172 نیز دیده‌شود. 172- مناظره گریسنی شهفورد (= شاهپور) بن ظاهر اسفراینی م 1078. بر امامیان خرده گرفته است که در شعایر مذهبی سهل‌انگاری می‌کنند. اما بی‌گمان او در بن حکم تند رفته است. ن. ک: بندهالی را که «فرید لاند» در کتابش «کجروی شیعه» 61:2 اقتباس کرده است.

172-M: برای مفهوم عصمت امام پانوشته ص 547 دیده‌شود. اما استبداد مطلق امام جنبه‌ی تاریخی دارد نه عملی و مربوط به دوران حضور او بوده است، سنیان نیز مانند آن را برای پیغمبر می‌پذیرند. اما در دوره‌ی غیبت امام، عملاً سیستم بی‌مرکزی شیعه (کلاه 45: 80) یکی از دمکرات‌ترین سیستمهای مذهبی است. با تفکیک حق‌الله که از راه نقل ثابت می‌شود، از حق‌الناس که از راه عقل ثابت می‌شود (پانوشته 29 ص 242) که این خود نوعی تفکیک دین از سیاست است (پانوشته 24 ص 530) تشیع به صورت یکی از متناسب‌ترین مذاهب برای عصر ما بروز می‌کند. B-173: آغانی 12: 23: 12: مجله‌ی خاورشناسی آلمان، 15: 329.

B-174: فرهنگ معاصر، 122.

[M: کلدزبهر در اینجا می‌گوید: شیعه سابقاً خشک‌تر از امروز بوده است، تمدن و خواسته‌های جامعه‌ی امروز ایشان را نرم‌تر کرده است. لیکن مادر م 279 و 289 و 428 دیدیم که به حکومت رسیدن شیعیان همواره موجب سنت‌گرایی و سخت‌گیری در ایشان شده و از ترمش علمی آن‌کاسته بوده است. ] 175- ن. ک: کلدزبهر. «ظاهریان» 61 بیعد: مجله‌ی خاورشناسی: آلمان 382: 5: 382، نیز ن. ک: دوکری 44: 1: «چیزهای اجس و جس شده». در حاشیه نیز آمده است: «کافران بخشهایی از زندیقان و دشمنان علی هستند».

175-M: پلید شمردن ملتی دیگران را، در همه‌ی ادیان کهن دیده

می‌شود، گلدزیهر خود در مقاله «لاماس» - «پانوش» 222 ص 593 بدان اشاره دارد. در تورات بطور مکرر، یهود ملت بر کزبدهی خدا و فرزندان او خوانده شده‌اند. در ظاهر قرآن نیز مسلمانان بهترین ملتها شمرده شده‌اند. (عمران 110.3) و دیگران نجس خوانده شده‌اند (توبه 28:9) حسن نیست يك دانستند، در بیان حقیقت آشکار می‌شود، نه بوسیله‌ی يك بام و دو هوا نمودن و یکی را بی جهت ترجیح دادن، گاهی نیز بهکس واقع، فرمز را خشن تر جلوم دادن. برای بیان عقیدت شیعه نمی‌توان به کتاب «حاجی بابا» استناد جست، و کتابهایی را که شیعه در باکی بیگانگان (ذ 15: 189) و در حلیت طعام ایشان (ذ 11: 177) نگاشته‌اند نادیده گرفت. کتاب «حاجی بابا» داستان است نه تاریخ. موریه James Justinien Morier منشی سفارت انگلیس در نهران در 1239-1824 م جلد اول آنرا به انگلیسی در لندن منتشر ساخت و چهار سال بعد جلد دوم آنرا (ذ 5:6 - 6). موریه می‌گوید: آنرا از فارسی ترجمه کرده است. اما دهخدا در لغتنامه حدس می‌زند که جلد اول را يك ایرانی منتقد نگاشته و جلد دوم حتماً از خود موریه است و کشف از بی‌اطلاعی مؤلف می‌باشد.

175 - دکتريو Polak حکيم باشي آلمالی معلم دانشکده‌ی طب و جراحی دارالفتون بوده است. از کتاب‌های او که به فارسی ترجمه شده، نامهای زیر در فهرست مشار آمده است: «تشریح بدن انسان» ترجمه، محمد حسین افشار. ج. نهران 1270 هـ 1853 م «زبدۃ الحکمة» ترجمه‌ی علینقی حکيم الملك ج. نهران 1272 هـ - 1855 م «علاج الأسقام» و «کحالی» هر دو ترجمه‌ی محمد حسین افشار. ج. 1273 هـ - 1856 م و «رساله در معالجات و تدابیر امراض» بی‌نام مترجم، پانوش بعد نیز دیده شود.

176 - پولاک: *J. E. Polak Persien Das land und seine Bewohner*

ج. لایپزیگ 1865 م 1: 128: 13.

177- همانجا 2: 55 و 356.

177- M: در ترجمه‌ی عربی و اصل آلمانی «سیدخان» آمده، لیکن درست «سعیدخان» است. این وزیر خارجه با همکاری شیخ علی شریعت‌مدار استرآبادی در 1315 نخستین قانون مدنی ایران را بفارسی تهیه نموده است.

178- همانجا 2: 271.

179- براون. يك سال درمیان ایرانیان. ص 371.

180-B: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 61: مجله‌ی «مقتبس» 6.

[M: متادلی که امروزه در لبنان بصورت‌های *Mtavl* و *Metvali* تلفظ می‌شود سفت تحقیرآمیزی است، که تنها بر شیعیان میان‌درو اطلاق می‌گردد و ایشان از شنیدن آن ناخوژسند می‌شوند. دوریست که از طرف شیعیان تندرو همچون دروزها و نصیریان و علویان که خود را شیعه‌ی فلسفی و واقعی می‌شمردند بر 12 امامیان لبنان که سنت کرائی بیشتر دارند، بکار رفته باشد. زیرا که ایشان را سنی می‌دانند، که تنها دوستدار متوالی اهل بیت هستند نه شیعی واقعی. و چنانکه در بالوش 239 خواهد آمد، نصیریان پا را فراتر نهاده شیعیان میان‌درو را، شاید به پیروی از گفته‌ی مفید که در ص 580 گذشت «مفسره»، = تفصیر کاران می‌نامند.]

181-B: در دوران اخیر، حتا در میان ایشان نیز عوامل فرهنگی اندک‌اندک

به چشم می‌خورد.

182 رنان. «هیئت اعزامی به فینیقیه»، چ. پاریس 1864 ص 633. نیز

ن. ك: مقاله‌ی لامنس «در مرزهای شمالی سرزمین موآود» در مجله‌ی بردسیها. پاریس 1899 فوریه. مارس و در ص 5. بعد از همان مقاله‌ی مجاب جداگانه: متوالیان را نمی‌توان از غلات شیعه مانند نصیریان شمرد، زیرا که ایشان امامی معمولی هستند و فقیهان ایشان گاهی برای تکمیل مطالعات خود به ایران می‌روند.

182-M: مردم سوریه - لبنان، مخلوطی از دو نژاد فینیقی - سریانی

(سامی) و کرد - میدی (آریائی) هستند. سامیان به سبب هم‌ریشگی زبان، عربی را به آسانی در همان دو قرن اول فتح عرب پذیرفتند. ولی آریائی‌ها به سبب دوری ریشه‌ی زبان کردی از عربی دیرتر عرب شدند و تا کنون بزرگ‌تر مردم شمال سراسر سوریه و جنوب ترکیه کردزبانند و دولت سوریه به اتفاق با ترکیه، برای درهم شکستن زبان و فرهنگ کرد، سیاست «الحزام العربی» را به‌مورد اجرا نهاده است. B-183: سبکی طبقات الشافیه، 4: 28: 7. (أبو الفتح مقدسی، 490 هـ 1097 هـ).

B-184: مسافرها. چ دایت سد کوبه. بنیاد کب 5: 280: 2.  
 [M: در باره‌ی گسترش تشیع در مصر و سوریه، همچنین آنکه در تقسیم جغرافیائی مذاهب ص 136 - 135 دیدیم: عربها از دیگر پسر عموهای سامی خود عقب‌مانده‌تر بودند، متافیزیک و کنوسیزم تشیع در آغاز کار در مصر و سوریه زمینه‌ای مساعدتر از شبه جزیره‌ی عرب می‌داشت و مدتها تشیع در آنجا رایج بود. اما به سبب هم‌ریشگی زبان سریانی و قطعی با عربی، دولت به آسانی توانسته بود زبان آنها را به عربی تبدیل کند. از این روی، پس از روی کار آمدن دولتی شدن تشیع در ایران (در روزگار بویه‌یان و سپس مغولان) کم‌کم سنیان در مصر و سوریه پیشرفتهائی بدست آوردند، که می‌توان آنها را واکنش سامی‌گری ایشان در برابر پیروزی ایده‌ئولوژی آریائی در شرق به حساب آورد. مخصوصاً پس از واژگون شدن خلافت عباسی در بغداد 656 هـ 1258 خلافت سنی صورت مظلوم و حق بجانب نیز بخود گرفت و تنگ‌نظرانک ترا دیرستی عربی را از دست داد. سپس به کمک خردگرائمائی کتب اشعری و کنوسیزم نمائی کتب غزالی، به گسترش، حتاد ایران و افغان پرداخت. سازش دانشمندان ایران با مغولان مسلمان شده، چنان‌کینه‌ی سریانیان عرب شده‌ی سوریه را برانگیخت که مانند دوران حکومت عباسی و اموی دست به کشتار دسته جمعی شیعیان زدند و تشیع از آن تاریخ در

جهان عرب روی به ضعف نهاد. مقدمه‌ی «حقایق الراهنة» ص 192 آن دیده شود. [ 185 - «شرق اردن» چ لندن 1881 ص 306، لوریه *Loriet* نیز همین عادت را در کتابش «سوربندی امروز» چ پاریس 1884 ص 115 بدیشان نسبت داده است. اما وی برای آن تعلیلی یوج آورده گوید: «به نظر من این تعصب سخت، نه مانده‌ی رفتار یهودیان باستان و احکام مذهبی ایشان است.»

از نگارشهای سده‌ی گذشته می‌توانیم خواننده را به «سفرنامه‌ی سوربه و مصر» تألیف «فلنی» چ پاریس 1787 راهنمایی کنیم، که این عادت را در میان شیعه‌ی متادله هنگام سفرش در شهرهای سوربه 1783-1785 دیده در ص 79 کتابش گوید: «ایشان معتقدند که از لمس زن بیگانه نجس می‌شود، ایشان در بین عادت مخالف دیگر مردم خاور هستند. ایشان از ظرفی که جز هم مسکاتشان از آن خورده یا آشامیده باشند استفاده نمی‌کنند، چنانکه بر یک سفره نیز بنا ایشان هم‌خوراک نشود.»

جهان گردان غیر از فلنی نیز همانند این را در باره‌ی بغدادله آورده‌اند (درست این واژه: لواخله است که بمعنی نخل کلان باشد) ایشان شیعیانی هستند که به مدینه مهاجرت کرده خود را فرزندان انصار می‌شمارند. حاجی خان و ویلفرید سیارای، در «چچنامه‌ی معروف خود بنام «با حاجیان به مکه» چ 1902 ص 233 در باره‌ی ایشان چنین گویند: «ایشان یهود و نصارا را نجس می‌شمرند. ایشان در این مآله مانند فارسها دقت می‌نمایند، چون در پاکیزگی از عادات آنان پیروی می‌کنند.» - پانوشته پائین:

185 - سامی کرائی کلذبهر در اینجاد دست روشن می‌شود. او می‌گوید: یکوبهای شیعی (خرد کرائی و پیروی از علم و فلسفه) از اعراب صحرا سرچشمه گرفته، کینه نوزی شیعیان نسبت بدیگران از آربائی‌ها می‌باشد. جالب توجه است که کلذبهر در پانوشته 185 بالا، این نظر را که: نجس شمردن بیگانه، که

در تورات هم منعکس است (آثار الباقیه، ص 21) خود گلذیهر نیزه نمایی «لاماس»  
 (پانوشیت 222) را در باره‌ی آن نگاشته، ازیه و دبه هه سایگان لبنانی شن سرایت  
 کرده باشد، با شدت متعصبانه رد کرده است. گلذیهور این عقیده را در باره‌ی  
 با بیان (ص 10 بخش 6) نیز ابراز می‌کند.

186 - برای تفصیل بیشتر، ن. ک: مقاله گلذیهر «اسلام و پارسیزم»  
 کادهای کنگره‌ی اول تاریخ ادیان 1: 119-147 پاریس 1901.  
 [M: برای آگاهی بیشتر از تاریخ «خدا» می‌توانید «حجنامه»ی منزوی  
 (کده مونیخ 46-48) را ببینید].

187 - نقل از منان *Menant* در مجله‌ی «جهان اسلام» 3: 219.

188 - سید مرتضی «الاتحاد» ص 153-157. این مسأله در فقه شیعی  
 به وسیله‌ی شیخ معروف اعمیان شیخ مفید در رساله‌ی ویژه بررسی شده است. [M:  
 اما آنرا تحریم نکرده است - ذ 10. 4 ذیحجه] بره کلمان این رساله را در  
 1: 188 فهرست خود به غلط «قربالی ذبح شده» خوانده است، در صورتی که  
 درباره‌ی ذبح حیوان بی ذکر نام خدا می‌باشد.

شیخ بهائی عاملی مقاله‌ای درباره‌ی «حرمت خوردن گوشت حیوانی که  
 يك کتابی از او نوشته» تألیف کرده است (سخن‌های برلین پترمان *Petermann*  
 ص 247) [ص 103: 4].

بحثی نیز درین باره در دربار شاه عباس میان فقیهان شیعی و شیخ خضر مازدنی  
 فرستاده‌ی سلطان احمد عثمانی رخ داده است که برای بستن قرار داد با  
 پادشاه ایران آمده بود. و سبب آن بود که شیخ خضر به شاه گفت: سنیان بر شما  
 اعتراض دارند که چرا طعام یهودی نصارا را روا نمی‌داید و این مخالفستن قرآنست:  
 «طعام کتابیان برای شما روا است مائده 5:5». (محبوبی. خلاصه الآثار فی اعیان  
 القرن الحادی عشر، 2: 130). شیعه حتی بسمل شده‌ی مسلمانان دیگر را نیز

حرام می‌شمرند، زیرا که ایشان را کافر می‌دانند. (مجموعه‌ی رسائل کبری. ابن تیمیه 1: 288).

[M: در این پانوشته کاندنبرگر می‌گوید تا فتواهای نامعروف شیعه را برای تحریم خوراکیهای بیگانه‌گان، نشان دهد. اما مادر پانوشته 175 به فهرست کتابهایی که شیعه بر ضد این تحریم نگاشته‌اند اشارت نمودیم].

189 - عمر عبدالعزیز اموی بسل کردن سامریان را فحجاز می‌شمرد (ابن سعد 5: 260) ولی این در همه‌ی کشورهای اسلام پذیرفته نشد. درباره‌ی صایان ن. ک: مجله‌ی خاورشناسی آلمان 32: 292. فقیهان سنی نیز کوشیدند که بسل کتابیان را در دوران کهن اسلام تحریم نمایند، البته آن هنگامی بود که قواعد مذهبی را بر پایه‌ی سخت‌گیری می‌نهادند، ولی ایشان در برابر آیه‌ی (مائده 5: 5) قرا گرفتند که گوید: «طعام کتابیان برای شما روا است». که حکم آن قطعی است. ن. ک: شتاین شاید در «ادیات جدلی» ص 151.

*Steinschneider Polemische und apologetische Literatur in Arabischer Sprache. 151*

B - 190 : طبری 2: 42.

B - 191 : آغازی 16 : 17 : 2. نیز محمد بن شب در باری ذناشویی میان

مسلمان و نام‌مسلمان در آرشیه. اردو کالها 15 : 55-79.

192 - چنین می‌نماید که پیشرفت ابن ابی‌احه در دوران بعد فقیهان سنی را بر آن داشت که قید و بندهایی بر آن زنند. ن. ک: کتاب «یوینبول»: «خلاصه‌ای از قوانین اسلام» ص 221 و درباره‌ی همسری با زنان کتابی، ن. ک: درباره‌ی اسلام. از کایتالی. ص 787.

193 - لامنس «معاویه» ص 293 (مجموعه‌ی بیروت 3: 157).

194 - B: عمر با این ازدواج مخالف بود. تفسیر طبری 2: 221 برادر



أبو عبیده بن جراح با زنی مسیحی ازدواج کرد - اسد الغابة 5 : 107 ، اوج بن  
 نصر سامانی شاهزاده دخترى چینی را بهسرى کزید ( یاقوت 3 : 451 : 22 )  
 [M : البته نرمن نصر سامانی را با بدمؤلف یایسنی گری حساب کند، چون او به اتهام  
 شیعیگری معزول شده است - ذ 24 : کامدی النصره . بنقل از سیاستنامهی نظام  
 الملك] مادر حارث بن عبدالله حکمران بصره در روز کار عبدالله زبیر ، مسیحی بماند  
 تا بمرد (ابن سعد 5 : 19 : 4)

B-195 : ن . ك : هامر یوزگشتال . *V. J. Hammer Purgstall* تاریخ  
 حکمرانان عثمانی . ج 1836 . 2 : 208 . متن این فتوا تنها درباره ی ازدواج  
 است .

B-196 : جهان اسلام 1912 . 2 : 71-72 .

B-197 : درباره ی زناشویی با زنان کتابی ن . ك : کابنایی همانجا 787  
 در اینجا لازم به یادآوری است که در قانون شیعی نیز منع چنین زناشویی درباره ی  
 زناشویی دائم است، که زناشویی محترمانه است، نه «میخه»، اما در زناشویی موقت  
 (میخه) پس جائز بوده است .

198 - سید مرضا . الانتصار . ص 45 [ع : عادلانه است که بیغزائیم که :  
 فقه شیعی امروز ماع زناشویی با زن یهودی و مسیحی نیست ، خواه دائم باشد و خواه  
 موقت . ص 191 ]

199 - تفسیر عسکری . بقره ، 215 .

B-200 : دستر مازك . سر چشمه ی تکامل عقاید اخلاقی . لندن 1906 .  
 557 : 1

201 - بلاذری ، ج دوگوبه 129 - تفسیر طبری 3 : 58 . بقره 2 : 274 .

202 - کلینی . اصول کافی ج سنگور 568 . از امام جعفر صادق روایت شده  
 که شیر دادن به کودکان نزد یهودی یا مسیحی بهتر است که کسی فرزند خود را به

يك شيرده ناصبی (دشمن علی) بیپارد (رجال نجاشی ، 219) [M: بر فرض درستی  
خبر، برای پرهیز از تریست منحرفانه است. ما نرمش شیعی و خشونت سنی را در  
ص 125 و 432 بیعددیدیم]

203 - B : مقایسه شود با آنچه غزالی بر ضد شیعیان گفته و نظر يك امام  
شیعی که سر نوشت طبقات مختلف را در دیای دینگر مطابق میل خود بیان می کند:  
اما سایان ، برای آنان قبری کننده می شود که به جهنم راه دارد. خداوند این  
جهنم را در مشرق ساخته است .

204 - کلینی. همانجا ص 39 : هر چه با سنیان ناجورتر باشد ، درست تر است.

205 - B : زید نزد زیدیان ، برخلاف گفته ی دیول B. J. Wavell در  
« سفری نازه به مکه » لندن 1912. در شمار یکی از دوازه امام بیست .

206 - اشتر و عمان . « حکومت زیدیان » .

R. Strothmann *Das Staatsrecht der zaiditen* ج اشتر اسبرگ

1912 [B : گاندزهر . در اسلام 3 : 185] .

207 - B : در بازه ی اسماعیلیان ن . ك : ابوانف . اسماعیلیان . انجمن

آسیائی بنکال کلکته 1922 . 50 . درباره ی اسماعیلیان در ایران ، نیز نسخه ای

درباره ی اسماعیلیان در موزه ی آسیائی پترزبورگ 1917. نیز ، روس E. D. Ross

در مجله ی JRAS 1919 : 429 - 435 .

208 - B : ابن حجر « رفع الاسر » درباره ی حکام و قاضیان در مصر ، ج کب

19-595:6 .

209 - مجله ی آشوری . 1908 ، 22 : 317 بید .

210 - در اینجا نظریه ی أحمد بن کیال جالب توجه می باشد . ن . ك : شهرستانی

ج کیورتن 138 .

[M: أحمد کیال ( کی آل ) یکی از بزرگ فیلسوفان ایران در سده ی

( 52 - 8 ) است که بگفته‌ی شهرستانی مقالانی به فارسی و عربی نگاشته است. شهرستانی پس از ناسزاهای سنی پسندانه که بدین دانشمند بزرگ ( نسبت بزمان خودش ) داده است ، گوید : او در هر باب علمی ، بدعت گذارانه قواعدی نهاد ! پس نظریه‌ی او را درباره‌ی سه جهان : بالا ، پایین ، انسان ، که گویا همان : جبروت ، لاهوت ، ناسوت باشد ، یاد کرده است . او عالم را مانند مانویان به پنج بخش کرده حیوانات دریائی ( حوت ) را پست ترین حیوانات شمرده است . او بهشت را ، همان رسیدن به علم کلی و جهنم را ضد آن دانسته است و هم‌دا از راه علم حروف تاویل کرده است . آنچه مؤلف یهودی سنی مآب ما را خشمگین ساخته ، آنست که وی می گوید : اُبیار هبران مردم مقلد هستند «قائم» رهبر روشن فکران ( اهل بعیرت ) می باشد . کیآلی از نظر مذهبی برای يك امام لاشناخته از فرزندان جعفر صادق امام ششم شیعه دعوت می نمود . ما در ص 399 - 400 دیدیم که چگونه شویستهای ماسر عرب ، نام این فیلسوف را که يك واژه‌ی فارسی گیلکی بمعنی دلیر است ، تصحیف شده‌ی کبّال Kabbala یهودی قلمداد کرده‌اند .

211 - با این همه در اخبار کهن ، در باره‌ی نشانه‌ها و علامات ظهور امام چنین می بینیم که خمر را برای مسلمانان حلال خواهد ساخت . ( جاحظ . الحيوان 5 : 75 ) .

[ M : اخبار دائر بر قانون گذار بودن امام ، بویژه امام قائم کتب شیعه را پر نموده است ، این مؤلف ، نظر سنیان را بعنوان دلیل علیه شیعه بکار می برد ] .  
 211 - M : مادر ص 236 و 542 . دیدیم که خلیفگان ، چگونه و برای چه نهم را به صورت اُبر مرد در آورده‌اند ، نه آنکه اسماعیلیان او را پائین آورده باشند .  
 آکیه‌ی گلذیهر بر عقیدت شیعه بعد از سده‌ی ( 4 - 10 هـ ) برای اثبات جریانی در سده‌ی 2 - 8 هـ روش علمی نیست . اُندیشه‌ی فیض بیزهماست که کلینی در کتاب الحججه از « کلفی » ده ها حدیث در اثبات آن به عنوان « زمین از حجت

خالی نمائده آورده است .

212 - B : فرهنگ معاصر 126 ، 7 - 32 .

213 - در کتاب شبه بلخی *Pseudo Balchi* چ هواد *GL. Huart* 4 : 8 صورتی

زشت از آن را می بینیم .

213 - M : کلذیهر در اینجا نیز اصطلاح « خدا » را با دید سامی خود، که مفهوم عددی و رنگین یهودی - سنی دارد ، بجای مفهوم عالم بی رنگ لاهوت ، به دارندگان آندیشه ی هند ایرانی نسبت می دهد ، غافل از اینکه منش خدائی حاکم بامر الله در نظر دروزی ، مانند خدائی علی نزد علی اللایان ( پانوشته ص 462 ) آندیشه ای همانند اتحاد جلاج ، شلمغالی ، بسطامی ، وده ها فیلسوف دیگر از غلات می باشد ، که به معنی کاهش جهل مادی ناسوتی و فزایش علم روحانی لاهوتی در این اشخاص است . این آندیشه در زمینه ی توحید اشرافی فهمیده می شده است : لاهوت بی رنگ مورد ادعای این کسان ، هیچ گونه ارتباطی با لاهوت رنگین خدای عرش نشین یهودی سنی ندارد .

214 - دو کوبه : دیاداشتی درباره ی قرمطیان ، چ دوم . لیدن 1880 ، بویژه

ص 158 - 170 .

215 - B : 4 : 385 : *Prairies d'or VI* .

216 - دینفلد *Whinfield* . مثنوی مولوی ص 169 [ B : مقایسه شود با

ترجمه ی روزن در مقدمه ای بر مثنوی که بوسیله ی کثور که روزن ترجمه شده است .

مونیخ . 1913 . 11 ] .

217 - مسودی . التنبیه والاشراف ، چ دو کوبه ، 395 : 11 .

217 - M : مؤلف در اینجا از دیدگاه یهودی - سنی به وحی نگریسته ،

ادعای فضل الله تعالی استرآبادی را بلند پروازی قلنداد می کند ، اما این مرد ساده در کتابهایش ، خویشمن را بیش از یک عارف اشرافی نمی شمرد . او معنائی

برای وحی نیز بالانر از اشراف (جهش از صغرا و کبرای) معلوم به «تبیحه» می‌مجهول) قائل بود همین پائین آوردن وحی، از مفهوم سنی به درجه‌ی اشراف نسبی، سبب کشتن و سوختن او در خنجر دامادش، که هر-شاعر و هنرمند بودند گردید، نه بالا بردن مقام خودش، چنانکه گلذیهر، برای دفاع از جنایت پسر نیمور لنگ بیان می‌کند. برای شناخت نسبی ذ 9: 1217 و شهداء الفضیله‌ی امینی دیده شود. 217 - M: اختلاف میان حلول که آندیشه‌ای سامی است، اتحاد که آندیشه‌ای آریالی است، ص 427 دیده شود.

218- برای آشنائی با بکتاشیان و آثار ایشان، ن. ک: هواد و دکتر رضا توفیق در مجموعه‌ی کیب 9 سال 1909 و کتاب زا کوب G. Jacob Die Bektaschijje im Verhältnis. Zu Verwandten Erscheinungen. مونیخ 1909 «بکتاشیان و روابط ایشان با پدیده‌های نزدیک»

219- غزالی در اعترافنامه‌ی خویش در «المنفذ من الضلال» کتابهای جدلی را که بر علیه ایشان نگاشته یاد می‌کند، یکی از آنها «المستظهری» بنام خلیفه است که آنرا بدو هدیه کرد ماست. اما از همه‌ی آنها خوشناتر و زرف تر «القطاس المستقیم» می‌باشد که گفتگویی جدلی میان غزالی و یک اسماعیلی می‌باشد در قاهره چ قبانی 1318 هـ 1900 هـ پنخ شده است.

[ M: این کتاب سپس سال 1353 هـ 1934 هـ در قاهره باز در بگر با تحقیق و بکتود شلعت یسوعی در بیروت 1959 هـ پنخ شده است. ]

220- یاد داشت دو گویه «فرامطه‌ی بحرین» ص 179.

221- برای روش حشاشان در جنبش اسماعیلی، ن. ک: مقاله‌ای استانس لاس گویار Stanislas Guyard «یکی از زهبران بزرگ حشاشان بروزگار صلاح الدین ایوبی». در مجله‌ی آسیانیک (فرانسوی) سال 1877 هـ !: 224 بعد. لیزن. ک: سفرنامه‌ی ابن جبرج دوم ص 252.

222- ن. ک: مقاله‌ی گلذیهر «لاماس» در مجله‌ی آفریقائی سال 1909 هـ

ص 25. [پانوشت 185 ص 586-587 نیز دیده شود.].

223- شماره‌ی ایشان به پیرامن نه هزارتن می‌رسد. در مقاله‌ی لامنی :  
در کشور نصیرمان، مجله‌ی خاور میخی سال 1900 ، و در چاپ جداگانه ص 54  
جاهای ننگهای ایشان در شام معین شده است. در آن مقاله لینی کامل از مراجع  
این آورده است.

224-B : ناپامیر - 24.RMM : 202-218.

225- ن. ك : اینهايم. « از مدیترانه تا خلیج فارس ». چ. برلین 1899 ،  
1 : 133. در این کتاب اشاره‌ای به شاخه‌های اسماعیلی هست. البته «خواجده‌ها»  
در اندیشه‌ی امامت ، به نظریه‌ی هفتائی اسماعیلیان پا بند نمانده اند. در مجله‌ی  
«جهان اسلام 8 : 491» ، از کوششهایی نیز برای نزدیک کردن دو گروه «خواجده‌ها»  
و دوازده امامی ، دیده می‌شود.

225- «خواجه» مخفف «خواجه‌ای» و «خواجگی» لقب اسماعیلیان ،  
نسبت به «خواجه» در بدامرای کهن تر «خُججه» به معنی پیشوا ، قلب امام می‌باشد.  
چنانکه امامی ، لقب دوازده امامیان است و نسبت به امام می‌باشد. لقبهای  
«خواجده‌ی زمان» ، «خواجده‌ی دوران» ، «خواجده‌ی کاینات» به معنی امام ، در  
ادبیات فارسی بسیار است. گویا در مقابل آن «خواجده‌ی اقلیم» همان معنی  
حجّت اسماعیلی را می‌داشت که یکی از 12 نایب امام باشد. «حجة الزمان» لقب  
یشوای کیانیان (بفدای. الفرق. ص 47) با در نظر گرفتن فارس بودن اکثریت  
مطلق پیروان مختار (کلام 38 : 621 : 622) می‌تواند تصحیف شده‌ی «خواجده‌ی  
زروان» باشد که ملوک نعل نوبان آنرا به صورت عربی در آورده اند. چنانکه  
کلینی نیز احادیث آن را در کتاب «الحجة» از کانی کرد آورده است (پانوشت 59 :  
ص 542) بسیاری از دوازده‌های «حجوت» حجة که در لغتنامه‌ی دهخدا یاد شده‌اند ،  
نیز تصحیف شده‌ی «خواجه» خججه می‌باشند.

226 - B : ن . ك : جهان اسلام 2 : 71 .

227 - مجله‌ی جهان مسلمان 2 : 373 .

228 - ن . ك : مقاله‌ی *Le chatelier* در جهان مسلمان ، 1 : 48-85 کویار  
 در کتابش « یکی از رهبران بزرگ حشاشان ، مقام آقاخان و تاریخ زندگی او را  
 پیش از دوراهی که یاد کردیم ، در ایران و در میهنش کهک *Kehk* بیان کرده  
 است ( ص 378 پیوسته ) .

229 - ن . ك : م . هارتمان . - سینار درباره‌ی زبان‌های خاوری، دوره‌ی 11

بسال 1908 نیز همو ، یادداشت‌های سفر سوریه . برلین 1913 .

230 - ن . ك : م . هارتمان . سینار درباره‌ی زبان‌های خاوری، در برلین ج 11

بخش 2 : 25 . نام همسر آقاخان نیز در میان تشویق کنندگان جنبش زنان هند  
 فرهنگ زنان در هند دیده می شود . ( مجله‌ی اسلام 7 : 481 ) [ B : در مجله‌ی  
 « لغة العرب » ، 3 : 554 آوریل 1914 در بغداد ، سفرهای مذهبی ما در او بهر  
 شمس الملوك خانم، برای زیارت مقبره‌های امامان شیعی در عراق یاد شده است .  
 231 - مجله‌ی جهان مسلمان 4 : 852 .

232 - ترجمه‌ی آن در مجله‌ی جهان مسلمان 6 : 548-551 آمده است .

[ B : ن . ك آقاخان . مجله‌ی ادینبورگ درباره‌ی مسلمانان هند . 1914 : 1-13 ] .

233 - B : تفتان اسلام 3 : 52 .

233 - M : گلندیهر در اینجا ، از اینکه شیعیان مقام خاندان پیغمبر را  
 بالا برده‌اند ، و در ص 509 از اینکه اینان مقام محمد را پائین آورده‌اند گلایه دارد .  
 ما در ص 236-237 و 542-543 دیدیم که چرا و چگونه خلیفگان ، محمد را به صورت  
 ابر مرد در آوردند چگونه شیعیان در برابر این غلو مدتها مقاومت کردند و  
 چگونه پس از شکست شیعه ، بنا بر اصل نادای مصومان ، ایشان نیز به بالا بردن  
 مقام مهدی چهارده معصوم کشانیده شدند . ولی گلندیهر به باک بام و دو هوا عادت

دارد. اوبه ابرمرد کردن سنیان محمد را اعتراض نداده، اما به ابرمردمی 14 معصوم از طرف شیعه، که به تقلید از سنیان و روی اصل برابری پیغمبر و جانشینانش رخ داده است، اعتراض می‌کند. در صورتی که ادعاهای سنیان مادی و خاماندیشانه ادعاهای شیعه روحانی و خیال‌انگیزانه بوده است. يك مقایسه میان «سایه‌داشتن محمد در همین ذی‌نایه که يك مسأله‌ی فیزیکی است، با «اتحاد نور آل محمد با عرش» که جنبه‌ی روحانی و خیالی دارد، و در واقع خود نوعی انکار عرش جسمانی و فیزیکی بوده است، ظالمانه و غیر علمی بودن قضاوت گلدنزیهر را نشان می‌دهد.

234 - اغانی، 14 : 163 : 20.

234 - M: بنابراین حدیث، در طلسمی که با حسن و حسین می‌بوده، پر جبرئیل جا گذاری شده بوده است. پر جبرئیل از طرف سهرودی نیز بجای پر سیمرغ بکار رفته است. او نام کتابچه‌ی خود را «آواز پر جبرئیل» نهاده است. سیمرغ که در «اوستا»، «مرگوشنا» = *Mereghusaena* آمده است، نوعی پرندگی خردمند افسانه‌ایست که موجودی متافزیک شناخته می‌شده و همچون دیگر پدیده‌های متافزیک در شاهنامه، به دو گونه دیده می‌شود: سیمرغ یکو سرشت که پرورش‌دهنده‌ی زال بود و دیگری بدسرشت که به دست اسفندیار در خان پنجم کشته شد. بنا بر همان افسانه‌ها «پر سیمرغ» و «موی دیو» دارای خاصیتی بوده، که به آتش کشیدن آن، صاحبش را برای یاری دادن به آتش زنده حاضر می‌کرد. بنا بر نقل عطارد در گفتار دوم «منطق الطیر» دانش چینیان در اثر افتادن يك پر از سیمرغ در مرز و بوم چین بوده است.

235 - بررسی‌های اسلامی 1: 600. [M]: خون اودونیس یونانی، باخون سیادش

در افسانه‌های ایرانی قابل مقایسه است. [

236 - قرنی، ج. 1: 390. [B]: یزن. ك: ماد کوارت. گزارش

الجمین پر دس 1912: 491].



237- هارناك . هیئت‌های بشیری میجی و گترش آن . 347:2:B]429  
 مردم سامی نژاد اناطاکیه مدتهای بیادرس از نسلط کلیسا بر آجا هنوز بت پرست  
 مانده بودند . ن . ك : بودکیت *F. C. Burkitt* میجیت دوران نخست در  
 خاور . لندن 1904 : 10 البته خود هارناك هم این را مربوط به سه قرن اول  
 می‌داند ] .

237- M : دوازده امامیان نیز در زیارتنامه می‌گویند : السلام عليك يا ذات  
 الله المقصود از ذات الاهی علی روان اوست ، همه می مردم نیز در منش و ذات الاهی  
 خود جاویدند . ویژگی علی و بسیار کسان مانند او . باعتماد آنان . در این است  
 که علم و روان لاهوتی ایشان بر جهل مادی و لاسوئی آنان چریده است ( یا نوشت  
 ص 462 و 592 ) اکنون آبا گلدزیهر ، پس از آنکه همدی سنیان ، پس از چند قرن  
 مقاومت بالاخره جاودانگی روان الاهی بودن آن‌ها پذیرفته‌اند ، تازه مانند یک سنی  
 سده ( 4-10 ) منکر الاهی بودن روح شده است ، با جاودانگی آن را نمی‌پذیرد  
 شاید سبب اعتراض وی آنست که اواز سنیان شیعی زده‌ی امروز سنی تراست ، چون  
 یهودی است و مانند سنیان سه قرن آغاز اسلام می‌آید بشد .

238 - سلیمان آتئی «البا کوره الیلمانیة» بیروت 1861 ص 10 و در تاریخ  
 نصیربان و آئینشان ، از دو سو *Dussaud* چ پاریس 1900 ص 164 :

238- M : در اینجا گلدزیهر به ارتباط میان بت پرستی و کنوسیزم  
 اشارت دارد . البته درست است که میان هر یک از آئین‌ها که عابه بت پرستی قیام  
 کرده‌اند خود بت پرستی نوعی ارتباط هست ، اختلاف آنها در چگونگی  
 پرستش می‌باشد . نیز پیدا است که پرستش بت با پرستش مظاهر و نیروهای  
 طبیعت فرق دارد . انسان بدی از نیروهای طبیعی (برق ، رعد ، طوفان و مانند آنها)  
 می‌ترسید در برابر نیروی مهیب آن که آنرا کنترل ناپذیر می‌پنداشت ، سرفرد  
 می‌آورد . اما پرستش بت از راه دیگر است . بت جسمی مادی است که بشر آنرا

مظهر ایرد های متافیزیک می‌شمرد و هوش هنری خویش را هر چه بیشتر در پرداختن و زیبا جلوه دادن آن بکار می‌برد، تا بهتر بتواند زیبایی معالِق را نشان دهد؛ بدین ترتیب تنها، بر حسب اندازهی ذوق هنری ملتها فرقی داشتند. ملتهای عقب افتاده سنگ یاره های تراشیده و نخراشیده چون حجر الاسود و جدره های منا را هم می‌پرستیدند، ملل متمدن ترتیبهائی چون موزهی نرتشکوسومنات می‌داشتند. امروز که بشر به ارزش والای هنر آگاه شده، نمی‌تواند این دو نوع بت را بایک چوب براند.

جنبهی هنری مجسمه سازی نقاشی از قدیم چشم بشر را بخود کشایده بود، هر چند ریزه کاری های هنری آن بیشتر می‌بود، حس بزرگ داشت آرد! بیشتر بر می‌انگیخت، به ویژه اگر با مسائل مکانیکی پشت پرده، نوعی صدا یا جنبش در آن تعبیه می‌شد. این حس تعظیم آمیخته با انفعال شکفتی، در مردم دارای سطح فکرهای گوناگون فرق می‌داشت. برخی تنها به جنبهی هنری آن نگریسته و از آن در شکفت می‌شدند، برخی آرا نماینده مظهر نیردی متافیزیک می‌شمردند، برخی آرا واسطه انجام کارها و منبع گناهان دانسته. برخی آرا از این وساطت بالاتر برده برای خود بت نیز قدرت اجرایی قائل می‌شدند. این اعتقادات که امری قلبی و ذهنی است، خواه در بارهی یک پارچه سنگ تراشیده و خواه در بارهی کتیبه بازگانه، و خواه یک مجسمه هنری زیبای دنوس، بهر حال ناشی از جهل آدمی و محکوم است. اما محکومیت این باور ساده و حلاله، نباید بهانهی مبارزه با هنر شود. مبارزه با هنر خود ناشی از عقب افتادگی اندیشه است و باید بوسیلهی آموزش بر طرف شود. اگر مبارزه با عقاید خرافی بت پرستی، به صورت کلنگ بدست مردم عقب افتاده خرافی بیفتد، آنوقت به مبارزه با هنر تبدیل خواهد شد، چنانکه یهود در فلسطین قدیم و عرب در هفت قرن حکومت خود، خاور میانه را از هنر تهی کردند. (پانوشته ص 333 نیز

دیده شود).

بهر حال، این ساده لوحی مردم است که مورد سوء استفاده‌ی اداره کنندگان بتکده‌ی سومنات قرار می‌گرفت، یا خادم سنی سردابه‌ی صاحب زمان در سامره، روزی چند کیلو خاک را مخفیانه در آن گودال ریخته، مشت به عنوان خاک پای صاحب الزمان بفرودند، یا کامیولها سنگ ریزه را از کنار جمره‌های منابه مشرف بازگردانند، تا مردم دوباره آنها را جمع کنند و از او برای رمی جدرات بیارند. باز از ساده لوحی مردم است که هر گروه، کار گروه دیگر را بت پرستی نامند و کار خود را عبادت خدا! اختلاف میان بت سومنات و حجر الأسود و کعبه بازگناه، در هنری که در هر يك بکار رفته، بیشتر است، از فرقی میان عقیده‌ی پرستندگان.

کلذیهر، نه مالدی بت پرستی را در عقاید گنوبینها می‌بیند از پرستگاه‌های هنرمندانه آذین بندی شده شیعه و تالارهای آینه‌ی مزارهای ایشان انتقاد می‌کند، اما از پرستهای مادی وهابیان در مکه و مدینه چشم می‌پوشد، در صورتی که فرق آنها تنها در هنر بت که در پرستگاههای شیعه بکار رفته و بی هنری است که در پرستگاه‌های سنی بچشم می‌خورد.

239- در همان کتاب دو سو، مرجع هائی در این باره می‌یابیم. نیز، ن. ک. و سجلائی در تاریخ ادیان، سال 1900 ص 85 بعد. [B: ...].

239- M: لقب «مقصران» را پیش از نصیربان، شیخ مفید، 413 در باره‌ی شیعیان سنت گرا بکار برده است. تصحیح الاعتقاد، ج عباسعلی چرندابی تبریز 1371 ص 65-66 دیده‌شود. مادرپالوشت M 180 ص 584 همین بخش دیدیم که در سوریه لبنان لقب «متلوله» نیز نزدیک به همین معنی بکار می‌رود.

240 - یادداشت‌هایی در دین‌شناسی 1900 ص 90.

241-B: ن. ک. : با ینگر. کتاب شیخ بدد الدین یسرقاضی سیما و برلین

1921. این کتاب به صورت مجلد یازدهم مجموعه‌ی اسلام در آمده و دارای کتابنامه‌ایست که در این باره باید بدان مراجعه شود. گروه برادران (أخی) جابگامی مخصوص بخود داشته‌اند (همان کتاب ص 101) که ارتباطی بسیار نزدیک بایکتاشیان می‌داشتند. نقشی بسیار مهم در پیدایش تاریخ عثمانی بازی کرده‌اند. در کتاب «الفتوة و آداب المردة» از یحیا بن خلیل چویان البرغاسی که هنوز چاپ نشده‌است. شرحی مفصل درباره‌ی این گروه دارد. از این کتاب دستنویس‌هایی وجود دارد. يك نسخه در «درسدن» هست که با نشان (65.COD. Tu) در کانالوگ فلیشر [8: Lipsiae. 1831 بعد] آمده‌است. در اینجا باید به کتابشناسی «فتوت» که برای نخستین بار تورینگ H. Thorning بدان اشارت کرده است نیز توجه نمود. البته شرح او نیازمند تکمیل و توضیح بسیار است. در این باره ن. ک: تورینگ. شرح مربوط به شناسائی گروه‌ها و دسته‌ها در اسلام (سال 1913 برلین. کتابخانه‌ی ترک ج 16) نیز ریش مجموعه‌ی اسلام ج 10 سان 1620 ص 244-250: شرح فان آرن دونک C. V. Arendonk در دانشنامه‌ی اسلام ج 2 ص 130 لندن 1914 درحالی‌که آن کتابهای فتوت که در سرزمین آناتولی دستنویس شده‌اند، از ترکها متأثر شده‌اند.

242-B: در مجله‌ی آسیائی ج 11 ص 281-263، دانون Danon در

شرح خود درباره‌ی مسأله‌ی إلحاد میان مسلمانان (درباره‌ی سال 1028 هـ 1619-) نشان می‌دهد که این عقاید در دولت عثمانی تأثیر بسزا بجا نهاده است.

## جنبش‌های مذهبی نوین

1- عادات و رسوم : آقای وسترمارک *Westermark* در بخش 7 کتاب خویش در بینه‌های اخلاقی و تحول آن در باره‌ی رول عادت در پایه گذاری اندیشه‌های اخلاقی و قانون ، پژوهش کرده گوید : « عادات و رسوم ، در جامعه‌های بدوی ، جایگاه قانون را دارا می‌باشند و پس از آنکه جامعه‌ی بدوی بخشی از راه پیشرفت را پیمود ، باز هم آن عادات به صورت بگانه فاعده‌ی قابل پیروی در رفتار بجا خواهند ماند<sup>1</sup> .

او ارزش عادت و اهمیت آن را ، همچون یک تراژو ، برای سنجش قوانین و همانند یک قاعده در زمینه‌ی قانون گذاری اخلاقی و فضائی بررسی نموده است . او که در این کار به بسیاری از مصادر ادبی و تاریخی گراقتدر استناد جسته ، در پژوهش خویش طوری راه تفصیل و گسترش را پیمود ، که هیچ یک از کسانی که تا کنون این بخش از تاریخ تمدن و قانون را بررسی کرده ، چنان گرفته بودند . او در پژوهشهای خویش ، در باره‌ی عادات و اخلاق نازیبان و ترکمانان توضیح بسیار داده است ، لیکن او یک گوشه پیر ارزش از زمینه‌ی بررسیهای خود را مسکوت گذارده است . و آن سنت می‌باشد ، که اثری ژرف در جامعه‌ی عرب دوران جاهلیت و اسلام می‌داشته است .

از کهن ترین روزگاران ، بهترین تراژوئی که نازیبان در هر موقعیت ، قانونی بودن کلاه ارزش آنها را بدان می‌سجیدند ، منحصر بدین پرسش می‌بود که :

آیا این کار، برابر قواعدی که از پدران و یا کان به ارث برده بودندو بدان عادت می داشتند هست یا نه؟

هیچ چیز و هیچ کار قابل توصیف به یکی و داد نبود، مگر آنکه در عادات موروثی ایشان پیشینه داشته باشد، یا با آن سازگار بود. این عادات که از گرد آمدن آنها، سنت پدید می آید، نزد ایشان رل قانون و آئین *Sacra* را بازی می کردند، و آنها را یگانگانه منبع دین و آئین می شمردند. پشت کردن بدان گناهی بزرگ و تخطی از آداب و رسوم سنتهای تخطی ناپذیر شمرده می شد. آنچه درباره کردار گفتیم در بازه ی آندیشه های موروثی نیز درست است. بر جامعه لازم بود که در این میدان، هیچ چیزی را که با آندیشه های گذشتگان ناجور باشد، بد خود بپذیرد.<sup>2</sup>

سنت جای عادات و رسوم را می گیرد: از اینجا در می یابیم که چرا مکیان هنگامی که از طرف ینمبر به خوشبهای بهشت خوانده شده از شکنجه های جهنم و بازخواست روز رستخیز بیم داده شدند، برای اعتراف بر آن، چیزی جز این نداشتند که مکرر می گفتند: پدران ما چنین چیزها شنیده بودندو مایه توایم به راهی جز آنچه ایشان رفتند برویم<sup>3</sup>. ازین روی آموزشهای پیغمبر در برابر سنن موروثی همچون بدعت گذاری، برایشان نمودار می گشت، پس این آئین را به دلیل نبودنش، ناپسند ناستوده شمردند<sup>4</sup>.

پس مایه توایم «سنت» را از پدیده های بشه ریم که اسپنسر *Spencer* آنها را چنین توصیف نموده است: «عاطفهائی که جای دیگری را می گیرند. *Sentiments representatifs* آنها نتایج محسوسی هستند که در محیطی از محیط های انسانی، پشت به پشت گرد آمده، در غرابز ادنی جای گزین شده: صفت یا صفت های موروثی افراد آن محیط را پدید می آورند»<sup>5</sup>

تازیان آندیشه ی سنت را به همین اسلام، که ایشان را به ترك سنتهای

کهن خوانده بود ، نیز در آوردند ، تا آنجا که سنت اسلامی بصورت ستونی از ستونهای فقهی اُلدبشهی اسلامی درآمد . شك نیست که در اُلدبشهی سنت ، به هنگام منتقل شدن به اسلام تغییر اساسی رخ داده است .

پس از اسلام ، مللمان خواستار زنده کردن سنتهای بت پرستی ، که نسخ شده بود ، نمی بودند ، بلکه بجای آن ، به نقل رفتار و کردار کهن ترین نسل از نسلهای مللمان پرداختند . این نسل پایه گذار سنت نوین گردید که با سنت عربی کهن دگرگون می بود .

ملمان از همان هنگام ، در رفتار و زندگی گامی خویش ، به دام اُلدبشهی می رفتند که یا به یقین می دانستند که برابر گفتار و کردار پیغمبر است ، که والا ترین مقام را بدان می دادند ، یا آنرا برابر رفتار صحابه می دانستند و مقایسه را با بدان می بخشیدند . ایشان به آن اندازه که در نسبت آن کردار و گفتار به پیغمبر پژوهش می کردند ، توجهی به خود کردار نمی داشتند که یکو در دست و بی غش باشد.<sup>6</sup>

از بن روی ایشان سنت پیغمبر و یاران را از یکدیگر به اِرت می بردند<sup>7</sup> بر پیروی ایشان به عنوان اینکه « سنت » راه ابدی آلی پندار یکو کردار یک است همین همی کردند . بدین شکل پیشیان « حدیث » را استوار ترین تکیه گاه خود شناختند ، زیرا که صورتی از گفتار و کردارهای پیشیان (سلف) را که پیشوا و روشن گرام راست می شمردند ، در بر می داشت .

دوره ی کوتاه اجتهاد : در نخستین مرحله ی نشوونمای قوانین اسلام ، کوشش می شد تا فقیهان آزادی بیشتری ، در بکار بستن خرد خویش داشته باشند ، تا در جاهائی که حدیث صحیح و قابل اعتمادی که بتوان آن را بر مورد نیاز تطبیق نمود مشکل را حل کرد ، کم باشد ، یا توأم آن ضعیف و مشکوک بود ، با هوش نیز بین خود ، حکم شرعی را استنباط نمایند .



ولی با این همه هیچ فقهی از قیهان اسلام، مقام «سنت» را - که در حدیثها نمود می‌شود - به عنوان نخستین مصدر ادله‌ی استنباط احکام منکر نشده است. ازین روی، بکار بردن استدلال‌های عقلی و نظریات فلسفی، در زمینه‌ی احکام شرعی تنها رنگ ظاهری می‌داشت.

بدین شکل یاز به «سنت» در اسلام به صورت «عاطفه‌ای که جای دیگری را گرفته است» درآمد. مؤمنان پرهیزکار، آندیشه‌ای جز این نمی‌داشتند که خود را مانند آن سازند و به راه آن بروند و کاری جز به فرمان او نکنند و از انجام دادن ضد آن، بلکه از هر کار که مورد تأیید آن نباشد پرهیزند.

مسلمانان هر چه را با «سنت» ناسازگار بود، یا - بگفته‌ی سخت‌نویان کاملاً همانند آن نبود<sup>8</sup> «بدعت» می‌خواندند، خواه این ناسازگاری در بارها باشد، یا در کوچک‌ترین ریزه‌کازبه‌های زندگی علمی<sup>9</sup>. ازین روی سخت‌گیران هر کردار و گفتاری را که بی‌وادی با سنت - لایق صالح نمی‌داشت منکر می‌شدند، یعنی هر نوآوری را، به هر گونه‌ای که باشد، محکوم می‌کردند<sup>10</sup>. [B: این سخت‌گیری تا بدانجا رسیده که به سفین توری (161 هـ 778 م) نسبت داده‌اند که گفته بوده است: نزد شیطان بدعت خوشتر باشد تا سرپیچی از قانون خدائی، زیرا که سرپیچی‌ها را می‌توان با توبه شست ولی بدعت هیچ جاره ندارد<sup>11</sup>].

2 - پذیرش تدریجی بدعت از راه اجماع: برای سخت‌گیران بسیار آسان بود که به طور نظری چنین فیدر بندها را که مسلمانان هم شکمی در دستری و سردمندی آن نداشتند، بر قرار سازند، اما در مرحله‌ی پرائیک، ایشان مرتباً با واقعیات زندگی برخورد می‌کردند. زیرا که تغییر محیط زندگی و آزمونهایی که مسلمانان بوسیله‌ی عوامل جغرافیائی و تاریخی بدست آورده بودند، نوعی زندگی را برایشان تحمیل می‌کرد که پاسخگوی سنت نبود! ایشان راه‌هایی می‌کشید که از بن با راه زندگی و آندیشه‌ی روزگار صحابه ناساز بود.

پیشینه‌های گوناگون و عوامل بیگانه که مسلمانان را در میان گرفته بود، ایشان را بر آن وامی‌داشت که وضع نوین را بنحوید بپذیرند و آنرا خوب کرده، شکل تازه دهند. این اسباب روی هم رفته مسلمانان را وادار کرد، تا بالاخره بر دیوارهای تنازع سنت شکافها برزنند. زیرا که ایشان نمی‌توانستند برای همیشه به اندیشه‌ی سخت‌گیرانه‌ی سنت که آنرا بیگانه ترازی حق و ذوات می‌شمردند، پایند بمانند.

بدین ترتیب مسلمانان آشنی کردند، صالح نامه امداد و از این راه به تقابلی دقیق رسیدند که پذیرفتن بسیاری از بدعتها را برای ایشان آسان نمود. پس دزهای سنت را چار تقبیر روی آنها باز نمودند، فقیهان نیز برای این کار دستور نامها تهیه نمودند. که چگونگی و زمانه حالتی را که مسلمانان می‌توانستند بدعتی را از میان بدعتها بپذیرند و آن را بدعت بیکو و پسندیده، بنامند معین می‌کرد.

فقیهان و متکلمان، در اواخر پی‌در پی اسلام، در این باره میدانی بس فراخ برای هوش آزمایی خود یافتند که نیز بینی خود را در آن آشکار سازند. و کار به همین ترتیب تا به امروز ادامه می‌دارد.

آندیشه‌ی اجماع<sup>۵</sup> که پایه هایش در جریان تحولات دین اسلام استوار گشته است، به صورت يك وسیله‌ی هماهنگ کننده‌ی «سنت کهن» با بدعت نو ساخته درآمد. زیرا که مسلمانان پس از آنکه مدتی از عادت پیروی می‌کردند، با به رفتاری خو می‌گرفتند همگان آنرا بپذیرفته، از آن رم نمی‌کردند، آن عادت و رفتار در پایان کار خود بخود از دست، شناخته می‌شد.

پذیرش بدعت با مقاومت انجام می‌گرفت: گاهی صدای اعتراض فقیهان پرهیزکار تا چندین نسل بلند بوده، از يك بدعت ناخورد سندی نشان

می دادند، اما همینکه عمر آن بدعت دراز می شد و مسلمانان در پیروی از آن همگامی نشان می دادند، کم کم آن بدعت مباح می گردید، گاهی نیز کلابجائی می رسید که مسلمانان اجرای آن را لازم می شمردند و ترك آن را «بدعت» واقعی بشمار می آوردند، درین هنگام، ایشان آن کس را بدعت کنار، می نامیدند که مردم را به بازگشت سنت کهن و زنده کردن آن می خواند.

مادر «زاد روز پیغمبر» نمونه ی برجسته ای از چگونگی تکامل يك «بدعت» و تحول آن به يك «سنت» رامی بینم. زاد روز پیغمبر، امروزه يك جشن توده ایست که مسلمانان در همه ی کشورهای سنئی اسلام در اذایل ربیع اول آنرا بر پا می دارند و پیشوایان مذهبی در آن شرکت می جویند. اما دانشمندان اسلام تا سده ی (۵۸ - ۱۴) آنرا مخالف سنت<sup>۱۰</sup> می شمردند و بیشتر ایشان از آن نهی

۱۰ زنده داشتن سال روز زادن، مردن، برنخت نشستن پیشوایان از عادات دیرینه ی ملل متقدم و از جمله ایرانیان بوده است. نازبان، پس از پورشه ایشان تا هنگامی که خوی صحرائی در ایشان بجا بود، تنها بدان اهمیت نمی دادند، بلکه نسبت به دیگران که یاد چنین روزها را زنده می داشتند، همچون بدعت گذاردن تغییر دهلمی سنهای عربی می نگریستند. این تفاوت در «اصول» شبه و صحاح سنیان نیز بخوبی دیده می شود: کلینی، ۲۸۲ - ۹۳۹، در اصول کافی (چ تهران ۱۳۸۸ هـ ۱۹۶۸ م، ۱: ۴۳۶ بعد) باری ویژه ی تاریخ مرگ و زاد روز پیشوایان و مصومان چهارده گانه دارد و در صحاح سنیان چنین بخشی حتا برای پیغمبر و خلیفگان دیده نمی شود. بیرونی، ۴۴۰ هـ - ۱۰۴۸ م در «آثار الباقیه» ۲۸۳ - ۳۳۵ هـ از عیلهای اسلام که برمی شمرد جز قطر و اضمحی همگی یاد روزهای شیعی است. شیخ طوسی، ۴۶۰ هـ - ۱۰۶۷ م در «المصباح المتجدد»، برای هر يك از آن یاد روزها اعمال مذهبی معین کرده است. سنیان هم کم کم بعد از سقوط خلافت بغداد از شیعه تقلید کردند. حال اگر امروز چگونگی نگاهداشت یاد بود تکامل یافته و تغییر کرده است، نمی توان پیش روی شیعه را در این عادت، متقدمانه نادیده گرفت.

می کردند، که بدعتِ بساخته‌ای در اسلام است. ایشان فتواهای بسیار، در تحریم و برخی برابحت آن، صادر کرده‌اند.

ولی همین جشن ازمسعی 58-14، بحد در اثر پذیرش همگایی مسلمانان، به صورت جزء مهم و اساسی و تفکیک ناپذیر از زندگی اسلامی درآمد، بطوری که اکنون درباره‌ی آن، به ذهن هیچ مسلمان نمی‌گذرد که روزگاری این جشن از بدعت‌های ناپسند بشمار می‌آمده است.<sup>12</sup>

این پیش آمد در برخی از عیدهای مذهبی و جشنهای عبادتی دیگر نیز دیده می‌شود که در سده‌های داپین پدیدار شده‌اند و در آغاز کار هر يك ناچار شده بودند کوششهای فرادان بکار برند، تا خود را بر دانشمندانی که مدتها بر جنب بدعت و آوردگی بر آن عیدها زده بودند، بقبولانند.<sup>13</sup>

تاریخ اسلام بنا نشان می‌دهد که دانشمندان مسلمان هر اندازه هم که در برابر عادت‌هایی که مسلمانان بخود وا می‌گرفتند از آن پیروی می‌نمودند، در آغاز کار سخت گیری و زمنتی نشان می‌دادند در پایان کار، از فروکش کردن در مقاومت، برابر آن عادات و رسوم، که حتی خود را تحمیل کرده بودند، ایبائی نمی‌داشتند، ایشان اعتراف می‌کردند که اکنون، بر لیکو بودن آنچه ایشان، بیشتر آن را بدعت ناستوده، می‌خوانند اجماع بر قرار شده است.

3- نروش فقیهان: ما می‌توایم حقیقت زیر را به‌طور کلی بپذیریم که پیشوایان زندگی مذهبی اسلام و مراجع هدایت و راهنمایی در آن، هر چند از روی پارسالی و نیک آلدیشی، سخت به موضوع سنت چسبیده بودند، ولی ایشان همیشه در برابر خواستهای در حال تغییر زندگی که گذشت زمان و دگرگونی اوضاع و احوال آرا ایجاب می‌کرد، ایستادگی نمی‌کردند. ازین نه گذردست نیست که ما خشکی و تغییر ناپذیری را از صفتهای لازم آئین اسلام بشمار آوریم.

از همان روزگاران کهن اسلام، مسلمانان پذیرفتند که از عادات و رسوم پیروی شده در نهادهای سیاسی و اجتماعی نخستین دوران اسلام در گذردند، کسی مراعات نکردن اوضاع نوین را برایشان خورده گیری نکرد، سهل انگاری ها و کشاد بازبهایی را که انجام می دادند، کار مخالف روح سنت بشمار می آورد.

در میان چهار مذهب سنتی، مالکی اصل «مصلحت» *utilitas publica* یعنی آنچه سودهمکان در بر می دارد، را در اجرای مقررات مذهبی پذیرفته است. بنا برین هرگاه ثابت شود که منافع جامعه حکمی را که بر خلاف حکم مذهبی است لازم دارد، می توان از مقررات قواعدی که از طرف شرع معین شده چشم پوشی کرد. این در برابر اصطلاح: *corrigere Jus propter utilitatem publicam* در حقوق روم می باشد.

البته این آزاد اندیشی، جز در حالت های ویژه ی فردی نخواهد برد و تا مرز نسخ يك سره ی مقررات اسلامی کشیده نمی شود. اما همین اندازه، بر پا داشتن چنین نظریه، خود دلیل زود داشتن نرمش در پیرامون مقررات اسلام می باشد.

به مصلحت عام یکی از اصول قواعد فقه شیعه است که گلنذیر مانند دایه ی پربانتر از مادر به سببان و بویزه مالکیان چسباند است. خوشبختانه مرجعان هر می کتاب، که خود سنی دوآتشه هتند، میج او را گرفته، در بانوشت خویش سخن او را تکذیب کرده گویند: مالکی هنگامی منافع همگان را مقدم می دارد که در برابر منافع شخصی قرار گیرد، اما هرگاه در برابر حکم شرع باشد، این دومین، مقدم خواهد بود.

یادآور شوم که شیعه نیز مساله را چنین مطرح می کند که: هرگاه منافع جامعه، مخالف حکمی به ظاهر شرعی قرار نگذرات، ما سود همگان را مقدم می داریم، زیرا بی می بریم که حکم بدان جا، تنها ظاهری شرعی داشته، و در واقع از طرف قانون گذار شرع نبوده است.

چیزی که سزاوار نیست در اینجا از گفته بیاند، نظریست که زرقانی فقیه بنام ( قاهره ۱۱۲۲ هـ - ۱۷۱۰ م ) در بخشی از شرح خود بر « الموطأ » مالك آورده گوید : « حکم تازه صادر نمودن ، در باره‌ی چیزهایی که وضعی نوین پیدا کرد مانند مجازات ، اوسپس نظریه‌ی خود را چنین پایان می‌دهد که : « پیروی کردن حکام از احوال زبانی ندارد »<sup>۱۴</sup> . [ م : این نظریه زرقانی در دیدگاه یکی از محققان اروپائی بمنوان حدیثی که از خود عند نقل شده باشد آمده و سند آن معتبر شناخته شده است<sup>۱۵</sup> . در حقیقت طرفداران شیوه‌های نو در اسلام هر گاه کلمه‌ی « مصلحت » را بکار می‌برد ، مقصودشان هدیائی و برابر جلوه دادن اسلام با فرهنگ معاصر می‌باشد ]<sup>۱۶</sup> .

بنا بر این شرع اسلام ، در واقع هیچگاه در زفرم و اوسازی را بر روی مسلمانان نبسته است . به سبب همین آزاد اندیشی و دهکشائی بود که زندگانی نوین اسلام توانست ، از نهادهای تمدن باختری ، آنچه را مناسب منش خود دید بپذیرد . البته این نهادها ، در بسیاری از موارد پر خاشی پس گرایان را بر می‌انگیخت . اما بالاخره با پشتیبانی فتواهای رسمی صادر شده از طرف دانشمندی که مردم به فقیه بودن ایشان خستوان بودند ، جای خود را باز کرده از سبب سنت پرستان تندخومی رهید .

هنواز کردن ناهمواریها : در حقیقت این يك پدیده‌ی فلتح و سنگین و ناگوار است ، که حتا نهادهای سودمند که ارزش پراتیک و مصلحت حیاتی دارند ، امکان اجرا نداشته و حق بقا نمی‌یابند مگر از راه فتوای مفتیان ، آن هم پس از کشاکشهای بس دراز که آیا قوانین و مقررات اسلام پذیرفتن این نهادها را مجاز می‌شمرد و آنها را مباح می‌داند یا نه !

چاپخانه : بدین ترتیب ، در مهادهای نو سازیهایی که مسلمانان بخود می‌پذیرفتند شاید کهن‌ترین آنها آوردن چاپخانه به استانبول بسال ۱۷۲۹ -<sup>۱۷</sup> باشد ؛ آهسته

بی سرو صدا « حقوق مدنی، خویش را در زیر سایه‌ی اُستاد آزادی مذهبی، یعنی همان فتواهای مباح کننده، بدست می‌آوردند.

در میدان اجتماعی نیز ققیهان لاجار بودند با تیز بینی و مهارت، انواع وسایل را برای پیروزی بر آن مشکلات، که برایشان روشن شده بود، که اسلام را از رسیدن به تمدن نوین باز می‌دارند، جستجو کنند.

بیعه: ایشان ریح بسیار کوشش فراوان بکار می‌بردند تا راه‌هایی دقیق برای اباحتی این گونه نهادهای نوین بیابند، تا آنجا که امروز مثلاً مسلمانان، حتی سخت‌پای بندگان به مذهبشان، در بیعه کردن خود، در شرکتهای بیعه، هیچ اشکالی نمی‌بینند، با اینکه قوانین سخت گیرانه‌ی اسلامی در این کار اشکالی کند زیرا که آنرا نوعی برد و باخت می‌شمرد.

پس انداز: فقه لاجار بود، این گونه سنگها را از پیش راه صندوق های پس انداز نیز بردارد زیرا که چنین معامله از جنبه‌ی نظری در جامعه‌ای که قائلش هر گونه «سود پول» را به هر شکل ناروا می‌دانند به ربا تنها بسته نمی‌کند، مباح نمی‌بود<sup>18</sup>.

سود بانکی: با این همه، مفتی مصری محمد عبد 1905ء توانست در يك فتوای علمی که در این بازه صادر نمود، برای مسلمانان جهان ثابت کند که در پس انداز و سودی که از آن بدست می‌آید، چیزی برخلاف شرع نیست. چنانکه همکارانش دانشمندان قسطنطنیه نیز پیش از او توانسته بودند فتوایی صادر نمایند که بموجب آن دولت عثمانی بتواند شرعاً قرضهائی به شکل سند از مردم بستاند و سودی سالانه به دارند گاش بپردازد<sup>19</sup>.

قانونگزاری پارلمانها: در روزگار خودمان نیز می‌توانیم این پدیده را در زمینه‌های سیاسی بزرگ ببینیم. ما به هنگام شورشهای اخیر، برای آوردن مشروطیت در کشورهای مسلمان، چه شیعه و چه سنی، دیدیم که رهبران مذهبی

نه تنها به همکاری کشایده شدند، بلکه ایشان برای اثبات اینکه حکومت مشروطه یگانه شکل حکومت درست شرعی است، از خود قرآن هم استفاده نمودند<sup>20</sup>. یکی از موارد استدلال ایشان آیت «شورا 42: 38» بود که: «آنان که دعوت خدای را پذیرفته نماز می‌گزارند در کارها مشورت می‌کنند مال در راه خدا می‌دهند».

ملاّیان شیعی نیز که زندگی مذهبی مردم فارس را زیر سلطه‌ی نفوذ خود داشتند یا سمت مذهبی از انقلابیان پشتیبانی می‌کردند، برای درخواستهای پارلمانتاریستی خود هم به نام امام زمان پنهان متوسل می‌شدند، چنانکه همین رفتار را پیش از ایشان، مجتهدان شهرهای مقدس کربلا و نجف انجام داده بودند. برخی از قبیله‌ها مورد اعتماد عالی‌مقام در کشورهای اسلامی عادت می‌داشتند که برای بسیاری از مسائل مذهبی که بنا بر مقتضیات زندگی سیاسی روز حل می‌کردند، به وسیله‌ی آیه‌های قرآنی و حدیث‌ها پشوانه بازندد برای تشویق نوسازی‌های فرهنگی، در زندگی مذهبی، همانند مالیه‌ی آزادی زن به مستندهای مذهبی تکیه نمایند.<sup>21</sup>

[B: در محافل مذهبی خوش فکر، این نظر بسیار بیچشم می‌خورد که راه اجتهاد و حتی که براساس آن بتوان حکمی یا آموزشی مستقل از نظر دیگران و دور از تقلید صادر کرد، بر خلاف آنچه برخی پنداشته‌اند بسته نشده است. پیشوایان بزرگ اسلام امروز نیز می‌توانند از این راه استفاده کنند عنوان مجتهد داشته باشند در مسائل اجتهاد کنند با استفاده از مقام محترم خود زندگی اسلامی را بنحواست شرایط زمان به پیش رانند با پیشرفتهای زمان هماهنگ سازند. بدین ترتیب روح هماهنگی میان اسلام و زندگی فکری و روحانی نوین پدید آردد، با این روش بکوشند که به اسلام شکلی دهند که برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمانها و مکانها مناسب باشد<sup>22</sup> نمونه‌هایی که بالا



یاد شده از یثرفتهای<sup>9</sup> تازه در زندگی اسلامی برگزیده شد است، هر چند که نمونه‌ی این شیوه‌ها در سده‌های پیشین نیز وجود داشته است [.

4 - جنگ همیشگی سنت با بدعت: هر چند که جریان یاد شده مربوط به یثرفتهای نوین در محیط های اسلامی می‌باشد، لیکن آنچه امروز در بین محیط‌ها دیده می‌شود، نمودار آن روش مذهبی است که در فرقه‌های گذشته بر آنها مسلط بوده است.

مادر اینجا باید يك استثنا را در نظر بگیریم، که در همه‌ی سده‌های گذشته همواره اقلیت‌هایی متعصب و سخت گیر در کشا کشر سنت و بدعت دیده می‌شدند، که می‌کوشیدند تا میدان «بدعت یکو» را هر چه تنگ تر سازند، بنحیال آنکه هر چه بتوانند اسلام را پاکیزه‌تر و دورتر از آلودگی بدعت نگاهدارند. ایشان با همه‌ی وسایل ممکن، که غالباً با تعصب نیز آمیخته بود، علیه هر گروه راه نظری یا عملی که برای هماهنگ ساختن «سنت» با «بدعت» بکار می‌رفت مبارزه می‌کردند.

مبارزه‌ی ایشان به تنها با عاداتهای تازه وارد بود، که به زندگی مذهبی در

9 عنوان مجتهد را که مؤلف در برخی از محافل خوش فکر سنی یافته، از قرن 3 و 4 تا کنون اساس فرهنگ مذهب شیعه را تشکیل می‌داده است (ص 531) شیعه تعلیم و تعلم و سپس اجتهاد را بر هر کس که بتواند واجب می‌دانند و تقلید را جز برای عوام حرام می‌دانند. این عوام هم فقط می‌توانند از يك زنده که قابلیت پیشرفت با تاریخ را دارد تقلید کنند. تقلید و علم آزادی اجتهاد همیشه یکی از موارد اختلاف شیعه و سنی بوده است. پدرم صاحب فزیه کتابچه‌ای در تاریخ این مسأله نگاشته است (د 4 : 493 و نیز ص 1 : 270-273). شاید مقصود مؤلف نیز از محافل خوش فکر، همان گروه شاگردان سید جمال‌آبادی افغانی شده، باشد که در مصر دیوار هزار ساله‌ی تقلید سنی را بتازگی در آن روزگار شکسته بودند.

می‌آمد در زندگانی کهن مسلمانان لاشناخته بود ، بلکه با همه آئینشها در باور هائی که مسلمانان عهد اول از آن نا آگاه بودند ، همچنین همه‌ی قالبهای نوین که منکلمان از آنها می‌ساختند نیز ستیز می‌کردند . این اقلیت حتا آئینشهای اشعری را که بعدها بدرون مذهب سنی در آمد نیز نکوهش می‌نمودند و سخت بدان می‌تاختند آنرا از بدعت های نازوا و شایسته‌ی نکوهش و ملامت می‌شمردند .

جنبشهای درونی اسلام در تاریخ ، همچون جنگی یابدار ، میان « سنت » و « بدعت » برای ما نمودار است . جنگ میان اصل چسبندگی سرسختانه به ظاهر حدیث میان کثرش دادن همبستگی به ائمه‌های اسلام و چشم پوشی از نماهای لغتین آن . این دشمنی در همه دوره های اسلام و در هر پله از تحول باورها و قانون هایش دیده می‌شود .

نظر کونین تا : همیشگی بودن این جنگها و دور زدن آن بر مسائل زندگی مورد کشا کش میان مسلمانان ، بهترین دلیل محکوم کننده است ، عاید نظریه‌ی جنبجالی که کونین در سخنرانی های « هبرت » طرح کرده ، گوید : « برای اسلام چنین مقدّر شده بود که پس از مدتی خیلی کوتاه پیشرفت و تکامل ، خود را در قالبی بریزد که از آن رهائی ناممکن باشد شکلی ثابت و تفسیر ناپذیر بخود گیرد<sup>23</sup> .

با این همه ، خود کونین ، بدنبال این آئینش ، يك حقیقت را یاد می‌کند که : در میانه‌ی - ده‌ی هجدهم ، نمایانمی‌گردد که بمیرایش اسلام از « بدعت نو آوری » وجود داشت ، بد يك جنبش ارجعاعی کوبنده تبدیل گشت . این خود به ما نشان می‌دهد که اگر اسلام در قالبی بی جنبش مالد ، بود ، چنین پیش آمدی بدون خولریزیها امکان نداشت .

5 - نخستین پیامبر خشك اندیشی : در میان مکتبهای آندیشه و اعتقاد در اسلام ، هیچکدام در مبارزه با « بدعت ، نوآوری ، و بی‌گیری در کوبیدن آن مانند مذهب حنبلی بودند ، که پیروانش ، یاد هر و بنیان گذار خود امام مشهور احمد بن حنبل را نیز بدان بزرگی می‌دارد .

پرشورترین هواداران « سنت » و سرسخت‌ترین دشمنان « نوآوری » خواه در باورها ، خواه در پرستش ، یا روشها و آداب و رسوم زندگی ، همه از میان حنبلیان بیرون می‌آمدند . اگر مسلمانان از این سختگیران پیروی کرده ، آراء ایشان را پذیرفته بودند ، اسلام را از هر گونه یشرفت باز داشته ، به نخستین‌ساده مابهاش که در مدینه زاده بود ، باز گردانیده ، به شکل روزگار صحابه‌اش اداره می‌کردند .

ولی خوبست بپنداریم که روحیه‌ی خیال‌پردازی یا چیزی هم‌انند نمایلات رماتیک بر این مذهب تسلط می‌داشته ، با اینکه سخت‌گیری ایشان بر پایه‌ی آرزوهای وجدانی و شیدائی نسبت به زیبایی‌های مادیهای گذشته بوده است . زیرا که مادر این سختگیران واژه کرا هیچگونه ژرفای احساس و جوش عاطفه‌ی دلنشین نمی‌بینیم . سخت‌گیری ایشان جز نشخوار کردن آئین رسمی و سنتی در استدلال‌هایشان ، پایه‌ای نمی‌داشت .

واقصاً هم ایشان با گذشت قرنها‌ی بیایی ، مواردی فراوان برای انتقاد و اعتراض بدست می‌آوردند . نخستین چیزی که مورد اعتراض حنبلیان قرار گرفت ، عقاید روحانیان و روش ایشان در تفسیر قرآن بود ، چنانکه دیدیم ، حنبلیان

• برای جدا شناسی عقاید روحانیان ( اشراق‌های هندی ) از ماده گرایان ( بلوی سامی )

شهرستانی یک گفتگوی ویژه ساخته است . چون خود شهرستانی در آنجا تا اندازه‌ای طرفدار آندیشه‌ی

توحید علوی سامی است ، آنرا « عقیده‌ی حنفا » نامیده است ، تا مشمول ستایش قرآن از

حنفیان گردد . چنانکه در ص 371 گنجم این گفتگو در 35 صفحه در آغاز بخش دوم « ملل و نحل »

این باورها را - حتا بخشی از آن را هم که وارد مذهب اشعری گردید - گمراهی و زندقه می‌نامیدند .

این سختگیران آمادگی نداشتند ، حتا يك مو از واژه کرائی در متون مقدس دور شود ، یا آنها را کما بیش تفسیر کنند ، یا بدین - و و آن سو بکشند .  
 اضافه بر این ایشان همواره زندگی مذهبی را زمینه‌ی گفتگوی خویش قرار می‌دادند .

ما در اینجا از کترش بیشتر در این موضوع خود داری نموده ، تنها به يك نمونه ، که از نمونه‌های دیگر به واقعیت زندگی اسلامی نزدیک تر است ، بسنده می‌مائیم .

6 - شفاعت واسطه‌ها : در میان مسلمانان ، در اثر عوامل کوناگون ، که برخی پیکولتریک ، برخی تاریخی بود ، پرستش گونه‌ای پدیدار شد ، که هر چند با آندیشه‌ی ألوهیت اسلامی ناسازگار بودد گرچه از راه سنت صحیح بدور بود ، اما بزودی «حق حیات» خود را در کشور پهناور اسلام بدست آورد و نزد بسیاری از کرده‌ها دسته بندیهای مسلمانان ، حتا از خود آئین اسلام نیز مهمتر جلوه کرد و آئینه‌ی تمام‌نمای ایمان توده‌های مردم شناخته شد .

بنا بر چنین ایمان ساده ، خداوند از مردم دور شمرده می‌شد ، پس اولیای بومی به دل توده‌ها نزدیک تر دیده می‌شدند ، از همین روی نیز بیشتر مورد ستایش و پرستش بودند ، هم بیشتر ترس آور ، هم امید بخش تر می‌بودند ، پس بزرگ داشته و تقدیس می‌شدند . کورگه این اولیای اما کن مقدس پیوسته بدانها به صورت پرستشگاه درمی‌آمد . گاهی نیز تقدیس و بزرگداشت عمیق تودها را برای برخی از

---

سه نعل ، دیده می‌شود . این گفتگوی بسیار مهم ، در ترجمه‌ی فارسی صلد ترکه‌ی اصفهانی کنته‌ی 850 هـ نیز ، با اینکه به مقتضای روزگارش ، سنی تر از اصل عربی از آب درآمده است ، باز هم در ص 210 - 235 چ جلالی لائنی دیده می‌شود .

آثار باز مانده ای ایشان ، بدببال می داشت، بلکه بزرگداشت نوده ها ازین گوشه ها دست کمی از پرستش نمی داشت .

این تقدیس اولیا ، از نظر ظاهر و درون ، بسته به اختلاف موقعیت جغرافی و صفات ملی اثنوگرافی ملت های اسلام تفاوت می کند . پیشینه ی باستانی اوضاع و عقایدی که این ملتها پیش از اسلام داشته اند ، در این اختلاف ها اثر می دهد . در بیشتر این تقدیس ها ، نه مانده ای آلدیته ی مذهب هائی که اسلام ایشان را نابود کرده هنوز دیده می شود . این نه مانده ها ، در شکل و اندازه و ژرفای تکاملی که بدان رسیده اند گوناگون هستند .

ویژگی های محلی تقدیس اولیا ، بزرگ همگامی جهان اسلام شکل نوده ای بخشیده ، اوضاع محلی ، این شکل نوده ای را مرز بندی می نماید <sup>24</sup> .  
 اضافه بر ویژگی های نوده ای هر ملت ، که صفات اتنولژیک نامیده می شوند ، نیازمندی های روانی که بدان اشارت رفت نیز زمینه را برای نشو و نما ی تقدیس اولیا در اسلام فراهم می نمود ، و آن نیاز به پر کردن فاصله ای بود که میان یک مؤمن ساده با تمایلات رذانه ای او ، در میان مقام الوهیت دیده می شد . الوهیتی که در فضای دور دست قرار داشت <sup>24</sup> رسیدن بدو جز بوسیله ی بیروهائی که می توانند ؛ میان آدمی و خالق میاالجی شوند امکان نداشت . پس آدمی دست به دامان آنها می زد ، زیرا که آنها را به دل خود نزدیک تر از خدائی می دید که در بی نهایت بالاتر از موجودات بشری و مخلوقات این جهانی جای گرفته است .

مردم به خدا ایمان دارند ، همچون نیردئی جهانی و گردانند ی بزرگ جهان ، آزد می نرسند . اما فکر نمی کنند که او توجهی هم به کارهای کوچک مورد علاقه ی چندتن از مردم ، یا نیازمندی های یک تن داشته باشد . مثلاً : خرمی کشتزارهای یک کشور ، یا افزایش زاد و رود کله ی یک ایل ، یا شقای یمانر کسی ، یا فروبی فرزندان او ، اینها بیشتر بدست ولی های بومی است که مورد اعتقاد و تکیه گاه آرزوها شده اند ، برای ایشان قربانی می کنند ، برای رضایتمندی و

جلب: حسنیت ایشان لذو نیازمی آورد. اگر بخواهیم به اصطلاحات فقه اسلامی نزدیک تر باشیم: « به شفاعت ایشان نزد خدا امیدواری باشد ». پیروان و مریدان از ستوهایی درستی و راستی هستند، خود وی نگاهبان و ضامن آن دو می باشد. بیم پنا آدمی از شکستن سوگندی که به «دلی» خورده، یا سر باز زدن از عهد بسته شده در جائی که «دلی» آرا پاک و مقدس داشته، بیش از سرخی شرمی است که از سوگند دروغ بخدا، بدو دست می دهد. دلی همیشه در میان پیروان خودش می باشد، از سختی و خوشی ایشان آگاه است و از حقوق ایشان پاسداری می کند.

از مسلمانان - اما انان در کشورهای پهنانور اسلام - همچون بدیان صحرائ عربستان و ایله های قایل در شمال آفریقا - چیزی که مضمونش و الاثر از تقدیس دلی های محلی آداب رسوم پیوسته بدان باشد، باقی نمانده است.<sup>23</sup> نیاز به بزرگداشت اولیا، برای خصوصیات نژادی هر يك ازین ملتها، زمینه ی رویش و گسترش فراهم می کرد. بلك این رویش، بسیاری از باورهای مذهبی پیش از اسلام، دوباره کوه گرفته، زندگی نوینی را در میان مظاهر کوناگون تقدیس دلی های بومی، با پوشیدن روپوش اسلامی آغاز کرد. از بخشهای مهم تاریخ مذهب: اسلام، بررسی علمی پدیده های پیوسته بدین افزوده ها و شاخ بشاخ رفتن های مذهبی در تاریخ است. من تلچار برای روشن کردن این جریان، تنها اشارتی کوتاه بدین موضوع می کنم؛ که انواعی کوناگون از این تقدیس ها، از همان قرن های کهن، حنا از طرف مقام های رسمی مذهبی نیز مجاز شناخته شده پذیرفته شده بوده است.

این مقامات، به اصل جدا بودن بت پرستی مادی از چنین صورتات، در باره ی مفاهیم مذهبی، قناعت کرده بودند، هیچگاه مرز بندی عملی و باریک بینانه برای این جدائی و دگر گونگی انجام نیافت. مذهب رسمی در آغاز کار،

درباره‌ی خواسته‌های وجدان مذهبی توده‌ها، تا این اندازه سهل گیر نبود. در حقیقت نسبت به سنت کهن هیچ چیز ناجور تر و دشمنی آشکار تر از این گونه تقدیس‌های او آورده نیست، که ویران کننده‌ی حقیقت آتند. يك سنتی در دست و پا بند به پیروی از سنت، باید آنرا گولهای شرك بشمرد، که بر انگیزنده‌ی نفرت و دشمنی است.

اگر مرد شدن پیغمبر: اضافه بر آنها، صفات پیغمبر: آن گونه که سنت تزیین کرده بود نیز دست خوش تغییر و دگر گونی شد تا با این تقدیس اولیا جور در آید. پس آنرا بسوی آدیت‌های ولی شناسی *Hagiologie* و ولی پرستی *Hagiolatrite* کشانیدند؛ تا بدانجا که عقاید تودمائی مردم صورتی از پیغمبر ساخت که از هر جهت با صفات بشری که قرآن و سنت به بنیان گذار اسلام داده بودند؛ دگرگون می‌باشد.

فریاد دفاع از سنت نیز که برای کوبیدن بدعت‌های وارد شده بر عقاید عبادت‌های اسلام برپا شده بود، در حقیقت برای کوبیدن همین جریان ضد سنت و دشمنی آن بود. یعنی همین جریانی که پدیده‌ی تقدیس پیغمبر و اولیا را به راه انداخته بود.

اما بهر حال؛ مذهب رسمی اسلام پس از آمدن کی مقاومت؛ به سوی افکار عمومی مذهبی که به وسیله‌ی اجماع توده‌ها تثبیت شده بود گرایش یافت؛ و بجز چند مورد پیش گیری احتیاطی کوشید تا آنها را سازمان داده لرمش فقهی بخشد تا بتوانند به درون سیستم سنتی که نتیجه‌ی این تطور تاریخی بود در آیند.

7- دومین پیامبر خشک اندیشی، تیمیه: با همه نرماه‌ها و گذشته‌ها که

چ ما در پا نوشت‌های ص 236-237 و 542-543 دیدیم که چرا و چگونه پیغمبر و دیگر اولیا بر مردم شناخته شدند و دل خلیفگان را در این باره و نیز سهم اشراقیان گویست را در پذیرش آن، تا بر اصل اداه‌ی فیض، معین کردیم.

رهبران در برابر این بدعتها از خود نشان می‌دادند ؛ باز آنها در دیده‌ی حنبلیان پر شور بیگانه و ناجور می‌نمودند. ایشان گمان می‌کردند که خواست خداوندی آنان را برانگیخته نا نگاهبانان سنت و برپا دارندگانِ دَفْسِ آن باشند و آن را از هر گونه باور یا عبادت یا عادت نو آمده دور نگاه دارند. ولی این اقلیت پر شور همواره ناچیز و در برابر افکار عمومی ناتوان می‌بودند.

در آغاز سده‌ی ( ۵۸ - ۱۴ ) در سوریه ؛ فقیهی دلیر یافت شد که توانست خواستهای اندیشه‌ی حنبلیان را بازبانی خوش‌تر بیان دازد. اُد تقی الدین ابن تیمیه بود که می‌کوشید تا در سخن‌رانی و نوشته‌هایش همواره به گذشته‌ی اسلام بنگرند و از دیدگاه سنتهای کهن ؛ بدعتها‌ی نو آورده را بررسی نماید . پس او به ستیز با نو آورده‌هایی برخاست ، که نمای اصلی اسلام را ؛ خواه در باورها و خواه در احکام و پرستشایش ؛ دگر گونه کرده بودند . او همین یابردی را در مقاومت برابر آناری بخرج داد که فلسفه در اسلام نهاده بود . اوحتا با فرمولهای کلامی اُنسری ، با اینکه مدنهایش ، از طرف سنیان هم پذیرفته شده بود ، مبارزه کرد . ستیز با اشراق و هنر ؛ ابن تیمیه با صوفیان و اصول اشراق ستیزید . او بزرگداشت انبیاء اولیا را نکوهید و زیارت کور پیغمبر را که مسلمانان بدان ارزش بزرگمی نهادند اِنکاز کرده ، بدعت ناسازگار با دین شمرد ، در صورتی که مسلمانان یازمانا زیارت مدینه را متمم حج می‌شمردند .

ابن تیمیه بی‌باکانه در برابر قدرتهای مذهبی ، که بدین آداب و رسوم اُنکل شده بر پرستشها ، به بهانه‌ی « اجماع » رنگ مذهبی داده بودند ، ایستادگی کرد . او همواره اِثبات هر حکم را به وسیله‌ی « سنت » ، تنها در سنت جستجو می‌نمود . [ B : برخی او را بخاطر مقاومتش بر ضد هر آنچه ناسنی بود و بدرون آداب و رسوم عوام آمده ، لو تر [ اسلام خوانده‌اند ]<sup>28</sup> .

آثار ویرانیهای معلول ، در کشورهای اسلام احساسی ژرف و دردناک بجا



نهاد و سبب بیدار شدن وجدان ملت‌های مسلمان گشته بود. ایشان را بیدار کرده و بیدار کردن اسلام و باز گرداندن نیرویش برمی‌انگیزاند. این هم بوسیله‌ی بازگشت به سنت ممکن بود زیرا که تغییر دادن آن موجب ناخشنودی و غضبِ الهی شده بود. ولی فرمانروایانِ روزگار، همچنین قدرتهای مذهبی، با این نسیه و شورا همراه بودند، زیرا که شعار ایشان «ساکن راجنبان! *quiesca non movere*» می‌بود. باضافه، مسلمانان هم نمی‌توانستند به گذشته باز گردند.<sup>26</sup> با گذشت سده‌ها فرآوردهای تاریخی، در زمینه‌ی باورها و آئین‌های شرعی، در برابر ایشان نهاده شده بود که مجبور بودند آنها را مانند خود «سنت» گرامی دارند.

ستیز با غزالی<sup>26</sup>: آخرین مرجع مذهبی سنتی، ابو حامد غزالی بود که توانست راهی برای کلام کردن دوازده گزائی و خرد گزائی، شریعت و طریقت بیابد. ستم مذهبی، یک پارچه‌ای بسازد که از آن پس اثر مشترک همه‌ی بنیان گردیده بود. ازین روی غزالی هدیی برای این جنبش‌های نوین گردید، تا هر چه تیر در ترکش می‌داشتند بسوی او نشاند کنند. تا جلو این پیشرفت تاریخ را گرفته آثار او را از میان بردارند.

لیکن این تمهید پیروزی بزرگ بدست نیامد. او را ازین دادگاه مذهبی بنادگاه دیگر می‌کشیدند، تا سال (۶۳۵ - ۶۳۲هـ) در زندان درگذشت. کتاب‌های کلامی که دانشمندان تا مدتی پس از مرگش می‌نگاشتند در بازه‌ی این پریش دوز می‌زد، که آیا این تیمه بکنزد بقیق یا مبارزی مؤمن به سنت می‌بود؟

نقی چند از دوستان و پیروانش هاله‌ای از قند سبت بدور ناهش کشیدند، بلکه دشمنانش نیز زیر تأثیر روحیه‌ی پابردی و حمایت او از سنت و دین داری که از نگارشهایش پیدا است، قرار گرفته بسوی فرمود نزدیک کردن دو طرف گزائییدند.<sup>27</sup>

تأثیر اُلدیشه‌های او تا مدت چهار سده، اگر چه بصورت پنهانی آب زیر گاه، اما محسوس بماند. نگارشهای او که در بیشتر محیطهای اسلامی خوانده و

بررسی می گردید، به صورت نیروئی خاموش در آمده ، گاه بگاه سبب انفجارهائی  
برضد نوآوریها در اسلام می گردید .

یکی از فرآورده های مذهب او پیدایش یکی از جنبشهای مذهبی اوین  
در اسلام ، جنبش وهاب است که در میانه های سده ی ( 12 - 18 م ) بر اه افتاد .

8 - جنگ مذهبی : تاریخ اسلام عربی ، بر از نولهائی است که گدل  
آمدن صفات علمی و پهلوانی جنگی را در يك زن نشان می دهند ، نیرومند کسانی  
که توانائی رهبری سازماندهی را با هم می داشتند .

همچنانکه ششرو کبتار در دوران بت پرستی گنیهم بودند ، در اسلام  
بیز علم دین و نبوغ جنگی در عم آمیخت ، این استعدادها در ستیز با کفر و  
زندقه بکار رفت . تاریخ اسلام باستان پر از این گونه نمونه ها است . یادست کم  
روایت های مذهبی - که از واقع تاریخ هم بدورند - عاج نبوغ علمی را بر سر  
بسیاری از پهلوانان جنگی اسلام ، بالا بود پیروزیهای خیره کننده ایشان ،  
تهاده است .

کهن ترین نمونه ی کرد آمدن نبوغ علمی و جنگی در اخباری دیده  
می شود که در باره ی علی بن ابی طالب آورده آمد . روایت ، شمشیر او را بدست  
مردی می دهد که نمونه ی عالی دلآوری می مانند بوده در عین حال در همه ی  
مسائل مذهبی بیز حجت بوده ، آنها را با علم زاسخ و لدنی خود حل می نموده  
است .

مراکش : در اخبار تاریخی ، که تا اندازه ای به یقین نزدیک نرند ،  
فراهم آمدن صفات جنگی و علمی را در کسانی می بینیم که فرمالدهی پاهیان  
جنگی را می داشتند . برای آنکه ادامه این پدیده را تا روزگار خودمان اثبات  
نمائیم ، کافی است که نخست از عبدالؤمن ( در سده ی 6 - 12 م ) یاد کنیم . او  
از پشت میز درس و منبر خطابه بر سر جنبش ووحدان جا گرفت ، تا با رهبری

نوده‌های مردم در جنگهای خونین که در آنها دلیریهای گوناگون از خود نموده بود، بزرگ دولتی اسلامی در مراکش پدید آورد.

جزائر: دیگری، قهرمان نوین ملبان، عبدالقادر جزائری است، که در جنگ با فرانسویان هنگامی که به تجاوز بر کشورش آغازیدند، مردانه مقاومتها کرد. پس چون از جنگ با زماند، شاگردان و مریدان خویش را، در تبعید گاهش دمشق بدور خود گرد آورد، ایشان نیز با جدت به درسهای او در فقه مالکی و دیگر علوم دینی اسلام گوش فرا میدادند.

قفقاز، سودان، سومال: دیگر از کسانی که نه‌ونه‌ی این پدیده‌ی کم‌مانند، در تاریخ نوین اسلامند، شامل قهرمان آزادی قفقاز، مهدی‌های جنگ‌آور سودان و سومال هستند که امروزها ما اخبار بیاد از ایشان می‌شنویم. اگر چه‌ی که‌ان اینان از پیشینیان خود کم‌ارزش‌تر می‌باشند. این جنگ‌جویان نیز از رده‌ی دانشجویان علوم دین اسلام بیرون آمده‌اند.

وهایی سری در نجد: از مهمترین جنبشهای جنگ‌مذهبی که عربها برپا کردند همانست که محمد بن عبدالوهاب (۱۲۰۱ هـ - ۱۷۸۷ م) در دوران اخیر در اواسط عربستان بدان دست زد. پس از آنکه پسر عبد الوهاب، نگاهنده‌های ابن تیمیه را با شور فراوان بررسی نمود، جنبشی مذهبی در هم میهنانش برانگیخت که پایه‌اش بر انگیزه‌های مذهبی بود و بزودی گسترش یافته، پیروانش فزونی گرفتند. او با ملت جنگ پرورده‌ی عرب را بسوی خون‌ریزی کشانید، چند پیروزی جنگی درخشان بدست آورده، نفوذش را بگسترده سلطه‌اش را از شبه جزیره‌ی عرب تا به عراق رسانید.

این جنبش منجر به تشکیل دولتی شد که هنوز نیز در میانه‌ی عربستان برپا است. هر چند که انقلابات پیاپی آنرا ناتوان ساخته باز هم در سیاست شبه جزیره‌ی عرب عاملی نیرومند بشمار می‌رود.<sup>۲۷</sup>

با اینکه عبد الوهاب با فقیهان جنگجوی دیگر که یاد کردیم، این تفاوت را می‌داشت که او در سمت رهبری پیروانش، خود هیچگاه شمشیر قهرمانی نکشیده است، ولی دست کم فتوهای فقیهی او، دامادش محمد بن سعود را که حمایت کننده‌ی او می‌بود، به ریسک‌های جنگی دادار کرد، تا سنت را بر پا و زنده گرداند. پس او شمشیر را برکتید، نادست کم در صورت ظاهر، از عقاید و اصولی که می‌خواست در زندگی مذهبی برپا باشد، دفاع کند.

نازه‌ترین جهان کرد فرنگی که اضطرابهای درونی این دولت مذهبی را دیده است «ژولیوس یوتینگ»<sup>28</sup> می‌باند، او توالست، در یکی از گردشهایش، دراز مدتی را در عربستان بسربرد.<sup>28</sup>

پیروان بدعت‌شکن حنبلی و تمیمی: جنبش‌دهایی پیاده کننده‌ی ایتفادهای این تمیمی و اعتراضهای حنبلیانهای او می‌بود، که بر نوآوری‌های مخالف سنتی وارد می‌ساخت که از راه اجماع‌پذیری دانشمندان بر قرار شده بودند. او بر شکل باورهای که ضمن تحولات تاریخی اسلام پدید آمده، بدعت‌هایی که در زندگی روزانه نهاد شده بود خرده می‌گرفت.

بس است یاد آور شویم که مذهب وهابی در ریشه کتی هر گونه، نوسر سخت می‌بود. اوحا از دود تنباکودقهوه نوشی، که طبعا نمی‌توان برای حلال بودنشان سنتی از صحابه پیدا کرد، منع می‌کرد تا کنون نیز در سرزمین وهابی‌ها، به عنوان يك گناه کبیره حرام می‌باشد.<sup>28</sup>

گروه‌های مسلح ایشان در عربستان آشوب کرده دولت عثمانی هم از پس ایشان بر نمی‌آمد، تا آنکه سپاهیان فرهادار مصر محمد علی، بفریاد فرمانروایان نرك رسیدند.

بیش از فرا رسیدن سپاه مصر، وهابیان بر مبعدهائی که سنی و شیعه آنها

را بسیار تقدیس می‌کردند ناخته، و برایشان کردند. زیرا که آنها را مرکز بدترین شکل شرك شمرده در آداب و رسوم پیوسته بدان همانند گی‌هایی با بت - پرستی می‌دیدند. ایشان به پیروی از این نیمی گفتند: بزرگداشت تا مرز پرستش که مسلمانان برای گور پیغمبر انجام می‌دهند، در شمار بت پرستی می‌باشد.

و هایشان این کارها را بنام «سنت» و کوشش برای زنده کردن و بازگشت دادن آن انجام می‌دادند آنان در این یسار خود را پیرو سلف صالح می‌شمردند، به گمان من، عمر عبد العزیز، خلیفه‌ی اموی نیز در باره‌ی گور پیغمبر، پیش از ایشان بدین کار دست زده باشد. او هنگامی که خواست آنرا بسازد برای مراعات سنت دستور داد تا آنرا طوری قرار دهند که در سمت قبله گاه نباشد، تا مبادا مردم نماز را بسوی آن گزارند. او برای جلوگیری از این رفتار مردم، ضربح را طوری نهاد که در جاهای دیگر چنان بت<sup>29</sup>.

بجز پرستش ضربح‌ها و مراسم پیوسته بدان که وهایشان حرام شمردند، ایشان با بدعت‌های دیگری هم که بر عبادت‌های اسلامی افزوده شده بود ستیزیده از آنها جلو گیری می‌کردند، بویژه کلدسته (مناره = آتشگاه) سازی برای مسجد ها و گریه‌ها سازی<sup>30</sup>، زیرا که اینها در آغاز اسلام شناخته نبوده‌اند. ایشان می‌گفتند: پرستش باید درست همانند وضع دوره‌ی صحابه اجرا گردد.

درباره‌ی وضع زندگی روزانه نیز، ایشان آنرا از هر گونه آلودگی پاک ساخته به آن چنان سادگی باز گردانیدند که در روایت‌های صحیح متواتر با صد ها حدیث، از یاران پیغمبر و از خود خلیفگان نقل شده است. ایشان هر گونه جشن و خوشی را حرام دانستند [B]: زیرا که در صدر اسلام این گونه جشنها را نمی‌شناختند. بدین جهت هنگامی که محمل بسیار مجلل و باشکوه از قاهره فرارسید

<sup>29</sup> باینگر در چاپ 1925 بجای گریه سازی، تسبیح‌اندازی نهاده است. شاهدان آن

صحرائیان تازه به حکومت رسیده را از نهمت «دشمنی با پاکیزگی» دور دارد.

که پوششی گران بها برای خاله‌ی خدا همراه داشت ، آنان را تهدید کردند که آنها را خواهند سوخت. گزارش ناخوش و نازهای مذهبی ایشان را می‌توان در ترجمه‌ی فرانسوی کتاب عبدالرحمان الجبرتی که در له جلد در قاهره 1888 چاپ شده است ، بررسی کرد . این کتاب نوشته‌های او درباره‌ی سالها 1217 تا 1228 برابر 1802 تا 1813 را دزبر می‌دارد [ایشان روشی را که در سده‌ی هفتم مردم مدینه می‌داشتند ، پس از هزار سال نموده‌ی عالی زندگی و زمینه‌ی رفتار اخلاق دلت سنی‌دهایی قرار داده‌اند .

درباره‌ی وضع‌گیری و هابیان در برابر بزرگداشت اولی که هدف اصلی پیکار ایشان می‌بودند ، می‌توان گفت که ایشان شایسته‌ی همان نام « *Tempelstürmer in Hoch Arabien* » هستند که کارل و . ونسنتی<sup>9</sup> (1835-1917) بنیشان داده است . او در داستانی که درباره‌ی ایشان نهاد ، زندگی اجتماعی ایشان را شرح داد ، برینک پدیده که همه‌ی مصادر دیگر نیز نشان داده‌اند ، تکیه نمود . و آن روحیه‌ی دوزوئی و پارسا نمائی است که به « پاکیزه نمائی » یاز بسیار دارد .

اهمیت اصول و هابی در تأثیر آشکار آن دیده می‌شود ، که بر پدیده‌های همانند خود ، در به احی دوز دست جهان اسلام دارد ، پدیده‌هایی که بی‌گمان در اثر جنبش و هابیان عرب پدید آمده‌اند<sup>10</sup> .

9 - اسلام دوره صحابه : هر گاه بخواهیم از راجه‌ی اسلام سنی با جنبش و هابی سخن گوئیم چیزی که از نظر تاریخ مذهب شایسته‌ی دقت خواهیم دید ، این حقیقت است که : هر کس که خود را برای داوری در رخدادهای اسلام آماده می‌کند ، باید بپذیرد که و هابیان طرفداران دین اسلام به صورتی هستند

که پیغمبر و بارانش <sup>31</sup> نهاده بودند. <sup>31</sup> خواست و هدف وهابیان باز گردانیدن نخستین کوهیِ اسلام است چنانکه می‌بود. از جنبه‌ی نظری نیز غالباً این خواست مورد پذیرش دانشمندان هم می‌باشد. <sup>32</sup>

اما در عمل، ناچار از طرف سنیان، باید ایشان خارجی و ایشعایی شناخته شوند. زیرا که منحرف از راه دین مبین هر آن کس است که جلوهٔ اجماع بایستد، چیزی را که پیشوایان اسلام با گذشت فرنها با ریح حل کرده، سنت ساخته، درست شمرده‌اند، نپذیرد. در چنین موارد نیازی به جستجو از اسناد کهن سنت نیست. زیرا که آنچه اجماع بر آن فرار گرفت خود بخود «سنت» است. «سنتی» آن چیز است که با مذهب همگانی جور باشد، مورد پذیرش نوده‌ها و موافق قانون رفتار ایشان بود. آنچه خلاف چنین اجماع بود گمراهی و تباهی شمرده می‌شود. <sup>32</sup>

بئس مله‌ان، پس از این مقدمات، بدین نتیجه می‌رسد که: همین وهابیان که کسی در حسن نیت ایشان گمان راه نمی‌دهد، با چیزهایی می‌ستیزند و آنها را حرام می‌شمرند که با از امور مباح و روا نزد هر چهار مذهب است، که سنتی بودشان مورد پذیرش همگانست، یا از اموری هستند که مستحب و ستوده بشمار می‌روند. پس وهابیان کرده‌اند که از دایره‌ی اسلام سنتی بیرون شده، بدان راه می‌روند که خوارج در دوران نخستین اسلام رفتند.

- ستمز باغزالبسم: از سده‌ی (۸۶ - ۱۲۰) سنیان اجماع نموده بودند که غزالی آخرین حجت برنده‌ی اسلام سنتی و نزد کترین مرجع آموزشهای

رج ده ایجا باید گفت: تصدیق وهابیان از صحابه، آن بخش از یاران محمدند که از اشراف قریش و طایفه‌اندازان حکومت نژادی خلفای عرب می‌بودند نه صحابه‌ی اهل صفه و گنومبستها که آراء و افکازی درست ضد اشراف عرب می‌داشته و به امامت قائل بودند. چنانکه مادر پانزدهم ۵۴۶ بدیدیم، آندیشمهای گنوشیک این گروه در قرآن نیز منعکس است. و بر خلاف نظر مؤلف، هیچ شبی امروز آرزوی زوی کار آمدن حکومت عقب افتاده‌ی خلفا را ندارد.

آفت. ولی وهابیان در جدالهای فقهی و کلامی خویش علیه طرفداران مکتبی سنت، به ایستادگی برابر غزالییم پرداختند. این سبزه تا به امروز نیز سست نشده، با استدلال به آراء ابن تیمیه انجام می‌گیرد که بیشتر سنیان از پذیرفتن آنها خودداری نموده‌اند.

پس غزالی در بک سو داین نیمه در سوی دیگر جا دارد. در طرف گفتگو وهابیان و سنیان<sup>32</sup> نام این دو را در کشاکشهای خود شمار ساخته‌اند. اجماع آموزشهای غزالی را پذیرفته و از آن پشتیبانی نموده است، پس هر مسلمان که جز آن گوید، پیوند خویش با اجماع بریده و برابر آن ایستاده است. وهابیان با آنکه منطلقاً سنی هستند در حیهی اسلامی خالص دارند، باید خارجی و متمرد شمرده شده، بدین زشتی نشانه شوند.

10 بایگی گری: در حالی که جنبش وهابی که در شبه جزیره عربستان پدید آمد ما زبده فرآورده هایش را نشان دادیم، روی به گذشته می‌داشت، وصفت قنویت را از آداب رسومی که دست آورد مسلمانان در تحولات تاریخی است سلب می‌نمود و اسلام را جز به صورت فسیل از خاک بدز آمده‌ی سده‌ی هفتم میلادی نمی‌پذیرفت، جنبش دیگری از جنبشهای تازه‌ی اسلام را می‌بینیم که پس از جنبش وهابی پدیدار گشت و به تکامل مذهبی برای جنبش باور می‌داشت و این باور را زمینه‌ی استوار اصول خویش و اندیشه‌ی فعال آموزشهای خود قرار می‌داد. آن جنبش بایگی گری است که گاه و ارمانی سرزمین ایران می‌بود.<sup>33</sup>

تکامل تدریجی وحی و باور: این جنبش بی هیچگونه کمان یکی از

<sup>32</sup> در برخورد سنی - وهابی نیز اندیشه‌ی هندو ایرانی در بک سو و دگمانیزم سامی در سوی دیگر چشم گیرند. هر چند که غزالی طوسی (ص 428 - 430) خود از خرافات و جمود سنی دفاع می‌کرد ولی نه به سرسختی تبیینی حنبلی. هر چند که ابن تیمیه (پانوش 26 بخش 6) خود نیز نعت نائیر ظیفی هندو ایرانی بود ولی به اندازهی غزالی طوسی با آن همراه نبود و پیش از غزالی در ویرانی آن کوشید، حتا در طرفدارانش گذر نکرد.



شاخه‌های شیعی گری می‌باشد که مذهب همگانی در آن کشور است. ولی ریشه‌های اساسی آن، از نظر تاریخی، بدانندیشه‌ای می‌پیوندد که در بخش پیشین بدان بر خورد نموده گفتیم که زمینه‌ی استوار اندیشه‌های مذهب اسماعیلی است و آن همان تدریجی بودن پیدایش کمال ذاتی وحی‌الاهی از راه پیشرفت پله‌پله‌ای تجلی عقده کلی می‌باشد.

در آغاز سده‌ی نوزدهم فرقه‌ای نوین پدید آمد که نسبت به امامت مانند شیعیان 12 امامی می‌نگریستند. ایشان، که «شیخی» خوانده شد، بر بزرگداشت پرستش مخصوص امام پنهان و امامان پیشین وی افزودند<sup>34</sup> مانند گنویستها گفتند: صفات‌الاهی در ایشان حلول نموده متجسد شده است<sup>35</sup> ایشان در امام نیروی خلافت می‌دیدند و بدین روش به افسانه‌ی امامت ژرفای بیشتری بخشیدند، پس ناچار باید ایشان را در رده‌ی غلات شمرد.

در چنین محیطی بود که جوان پارسا و میرزا علی قزوینی، پرورش یافت، او در 1820 م متولد گردیده و بارانش به سبب استمداد فوق‌العاده و پرشوری که در او می‌دیدند، می‌گفتند: عنایت خداوند او را برای خواستی سترک گزیده است، همین گواهی برادران غیرتمند پرشور دینی او، در مغز جوان اندیشمند فرد رفته در تأمل، اثر نهاد. او کم کم بنورش شد، که پیامی بزرگوار و انار از بشری

34 در اینجا نیز گلدنرهر مانند ص 462-466 از در بجهی چشم بك (بهدی - مسیحی - سنی نما) می‌نگریسته است. او علالت را منجم به حلول و تجسد کرده است در صورتی که ایشان در شمار منزهان هستند نه مجسمه. فلات می‌گفتند: هر انسان مرکب از روح لاهوتی (علم) و جسم ناسوتی (جهل) می‌باشد؛ او می‌تواند باطبی کردن مراحل آموزش و تربیتی (دانش) از جهل مادی خود کاسه، علم لاهوتی خویش را گسترش دهد تا به مرحله‌ی نهایتی بقیه رسد. با بگفتنی ملاصدرا قوس معنوی را طی کند. این درست عکس نظر گلدنرهر و عقیده مسیحی است که خدا قوس نزول را طی کرده در انسان حلول کند با منجم گردد (ص 546).  
 شیخ احمد احسانی درجه کمال امام زمان را نامرحله‌ی نهایتی گفته شده و اذ روح او را نور قلبانی شمرده است نه مادی.

با خود می‌دارد، که ادای آن نتیجه‌ی حتمی‌تطور تاریخی اسلام و آشکارکننده‌ی پیام جهانی آست.

پس از آنکه پیش خود قانع شد که او (باب) بسا دروازه‌ی است<sup>25</sup> که خواستهای مقدس امام پنهان، که سرچشمه‌ی هر درستی و راهنمایی است، از آن بیرون می‌تابد، بزودی پنداشت که او بزرگ‌تر از آست که آست امام زمانی<sup>30</sup> باشد که برای هدایت مردم به صورت پنهانی زنده مانده است، خدا برای اقتصاد در درجات تطور روح کاستن از بلکان رهنمائی، او را یکبارہ والاتر از امام زمان نهاده است. سپس چنین گمان کرد که او همان مهدی منتظر است که می‌بایستی حتماً در پیرامن پایان هزاره‌ی نخستین از پیدایش امام دوازدهم (260-1260 هـ) آشکار می‌شد. و برخلاف نظر ملایان شیعه، در زمان غیبت امام، مقام او پائین‌تر از مقام مهدی نیست.

به نظر باب، مهدی می‌بایستی مظهري از مظاهر عقل جهانی (جان جانان) نمودگاہ او باشد. او در این اندیشه از اصول کرده اسماعیلی پیروی کرده است. او والاترین مرتبه‌ی حقیقت نیز می‌باشد که به طور مادی و جسمانی در شخص او پیدایش یافته است. اختلاف او با پیشینیانتر تنها در شکل ظاهری این ماده‌ی روحانی و تابشی خدائی می‌باشد، پس در حقیقت درست همانند آنان است. موسای عیسا از شخص باب، زاهی برای بازگشت به دنیا یافته‌اند، چنانکه پیبران دیگر هم، که عقل جهانی خدا از کهن‌ترین روزگار، در صورتهای ایشان آشکار می‌شد، نیز در او مجسم شده‌اند.

باب مردان و بیروان خویش را علیه برخی ملایان<sup>30</sup> (نام رهبران مذهبی مردم فارس) که دو رود پارسا و آرمند مال دنیا می‌بودند، می‌خواند.

او از هیچ کوشش برای پیشرفت تکامل بخشیدن به وحی محمدی کوتاهی نکرد و بیشتر آن را بجا از نفع‌انگاران امودد از توجه به واجبات الهامی اسلام

شرایط دشوار آن بکاست، برخی از آنها را نیز تفسیر داد. او حساب آخرت و بهشت و جهنم را نیز بجز آنچه مسلمانان می‌فهمند تأویل کرد. البته فرقه‌هایی پیش از او دستخیز رابه گردش دم بدم نمودهای روح‌الاهی تفسیر کرده بودند، زیرا که هر آینده با گذشته پیوندی دارد، که زندگی او بن را به واپسین خود پیوند می‌دهد. ایشان «بیتاء الله» را، که در قرآن حیات آخردی، نیز خوانده شده است<sup>۱۰</sup> چنین تفسیر می‌نمودند.

تکامل نهادهای زندگانی: نشودی هائی که این جوان شیدای پارسی آورد تنها در پیرامن باورهای مذهبی نبود، که در آنها به جنگ فقده تکیه و ترمی ملابان می‌رفت، بلکه او در آموزشهای خویش به محیط به نهادهای زندگی برادران دینی خود نیز پرداخته در آنها نیز وارد شد.

او اندیشه‌های اخلاقی ذوقی و خرد پسند آورد. او برادری همه‌ی افراد بشر را بجای امتیازهای طبقاتی مذهبی نهاد. او تشویق همی کرد که زن را با مرد برابر نهند، و او را از آن پستی که آداب رسوم زندگی روزانه، بنام دین و آئین دچارش ساخته، رها سازند. او به برداختن روپوش متمگرانه زنان آغازید، رفتار سنگین ازدواج را که بدون اینکه از لوازم حتی مذهب باشد جزو سنتهای جامعی اسلام در آمده است نکوهید. اندیشه هائی را به آئین خود راه داد که زندگی خانواده کی را استوار و روش پرورش را اصلاح می‌نمود.

آری، باب در چهارچوب اصطلاحات مذهبی خود زمینه ای هم برای بنیاد زندگی اجتماعی فراهم کرد، زیرا که او تنها يك دفرمیست مذهبی بود، بلکه

<sup>۱۰</sup> در قرآن از ملاقات با خدا و حیات آخردی و بهشت و دوزخ مکرر یاد شده است. سنجان آنها را واژه گرامانه، مادی بیان می‌نمودند. اما کتوب تنها خردگرایان شیعه، از این سبب در واضحو به، تا هین الفصاحت در نامها و خواجه نصیر طوسی در «آغاز و انجام» همه را به منبرهای روحانی تفسیر می‌نمودند.

از مصلح اجتماعی هم می بود .

در عین حال ، او آئین خود را بر پایه های مصوفی کتوسیزم استوار کرد ، بطوری که اصول آن در لابلای آموزت‌هایی که جهان بینی خود را بر آن استوار می نمود ، دیده می شد . او اندیشه های مدرن خویش را با زبانه کاری های فیتاغورثی آمیخته ، مانند حروفیان با سرهم بندی کردن حروف بازی می کرد ، به نمایش عدی آنها ارزش می نهاد ، آشکارترین آن بازی ها ارزشی بود که بمیکروهی 19 می داد آنرا مرکز دایره ای حسابهای خویش نهاد ، بخشی بزرگ از پژوهشها و اندیشه های خود را بر آن استوار می کرد .

همچنین او در آموزت‌هایش ، خوبستن را مظهر راستین پیغمبران گذشته ؛ بیان کننده ی پیامهای ایشان می شمرد . این اندیشه ربشی کتوستیک<sup>39</sup> دارد ، در کردهای مسیحی جدا شده از کتبه ، پیش از پیدایش اسلام بسیار دیده می شود.<sup>40</sup> از همچنین اعلام نمود که این تجلی روح الهی که برای هدایت مردم روزگار در او منجید شده است ، پس از او نیز رخ خواهد داد .

باب اندیشه های خویش را در کتابی مذهبی کرد نمود که مورد بزرگداشت با بیان است « بیان » نام دارد . اما این اندیشه ها به نظر فرمانروایان ، هم از دیدگاه مذهبی و هم سیاسی ، بسیار خطرناک تشخیص داده شد . ایشان این دعوت کرد را با یارانی که گردش را گرفته بودند ، از جمله شیرزئی چون « قره العین » را که شایسته ی ستایش و مهربانی بود زیر فشار نهاده ، بسختی ایشان را گوشمال داده ، برخی را در بدر و گروهی را به جلا سیردند . خود علی نقی را نیز در ژوئیه 1850 م کشتند . آن گروه از یارانش که توانسته بودند از شکنجه مرگ جان بدر برند ، در اثر فشارهایی که دیده بودند به آئین خویش دل بسته نرو در آن

39 گلندبهر می گوید : خرافات « باب » از کتوسیزم است و جنبه های مترقی اندیشه او

از کتب سامی است ، او در ص 586 همین نظر را درباره ی اصل خود تبیحه هم داده است .

بر شورتر شده به کشور ترکیه پناه بردند.

بیهالی مری: کمی پس از مرگ ابن دعوت گر، در میان بایان کشاکش رخ داد هر گروه به یکی از دو شاگردی که باب، برای راهنمایی برگزیده بود پیوست و هر يك رهبر خود را زبان گویای خواستهای باب شمرد. گروه کوچک‌تر به «صبح ازل» پیوست که شهر «فاماگوستا» را در جزیره‌ی قبرس مرکز خود ساخته، به نگاهداری شکل باقی گری، بدان گونه که بنیان گذارش نهاده بود کمر بست، و پیرانش به «بایان محافظه کار» شناخته شدند. گروه اکثریت به شاگرد دیگر او «بهاء الله» پیوستند. او پس از سال 1860 هنگامی که بایان در آدرنه، می‌زیستند تصمیم گرفت، مرحله‌ی دیگری از سیر: دورانی بی‌دری را آغاز کند، پس گفت: او يك مظهر کامل‌تر می‌باشد که استادش مرده‌ی آمدن آن را داده بود، به رسیدگی او است که پیام وی به مالی‌ترین مرحله‌ی که ال خواهد رسید.

پس عالی مقام، پیش تازی بوده است که راه را برای بهاء الله گشود، او مانند یوحنا‌ی معدان نسبت به عیسا است. روح اِلهی در بهاء الله آشکارا شد، تا راهی را که دعوت گریشین گشوده بود به گونه‌ای کامل‌تر به پایان رساند. پس «بهاء الله» سترک‌تر از باب است، زیرا که باب «قائم» و بهاء «قیوم» یعنی آنکه جاودانه خواهد ماند می‌باشد. شکفت نیست، زیرا که باب در باره‌ی جانشین

تا این موضوع فرقی اساسی میان بایی و بهائی روشن می‌سازد. بایان که هنوز باید شیجری بودند، مانند اسماعیلیان دیرین «سابق»، را مهم‌تر از «ثانی» می‌شمردند. او، بهائیان، شاید در اثر زیست در میان مسیحیان ترکیه و قبرس، به تقلید از ایشان، سابق را تا به درجه‌ی يك مرده رسان همچون یوحنا‌ی معدان پائین آورد، «ثالی» را همچون عیسا به درجه‌ی الوهیت بالا بردند. گویا درین هنگام نرجه ایشان نیز به جنب مسیحیان اروپا و آمریکا پیش از شیعیان شرق شده بوده است.

آینده‌ی خویش چنین گفته بود: «آنکه باید روزی از روزگار بیاید همانا بزرگتر از کسی است که پیش از او آمده است»<sup>39</sup>.

بهاء الله ترجیح می‌داد که «مظهر» یا «منظرالله» خوانده شود، زیرا که جمال طاعت ذات خدائی در او آشکار شده، مانند آینه‌های زیبائی‌های او را منعکس می‌سازد. او خود «جمال الله» است که رویش در میان آسمان و زمین همانند یک گوهر رخشان می‌درخشد<sup>40</sup>. بهاء الله صورتی بر جسته از گوهر خدائی است [B]: او از نور زیبائی خداوندی ساخته شده و خود را بیشتر به لقب «خامه‌ی ابدی» می‌نامد<sup>41</sup> که شناخت آن گوهر بجز از راه وی ممکن نباشد.<sup>42</sup>

پیروان او، وی را موجودی ابر مردم می‌دیدند و بسیاری از صفات خدائی را بند نسبت می‌دادند. برای نمونه می‌توان سرودهای شور انگیزی را خواند که پیروانش در ستایش او ساختند و استاد برادری آنها کرد آوری و بخش کرده است<sup>43</sup>.

به سبب کشاکشی که میان کرده‌لویین و بابیان محافظه‌کار رخ داد، بهاء الله و پیروانش به «عکا» رانده شدند. او در آنجا زمین‌های آئین خویش را گسترش داده سیستمی مرز بندی شده ساخت که آنرا به آنها در برابر «ملت فرقان» یعنی پیروان قرآن، بلکه در برابر «ملت بیان» یعنی بابیان کهن نیز نهاد، که مخالف اصلاحات بوده، برای گذشتن از کتاب بیان آمادگی نداشتند.

#### آثار بهاء الله:

بهاء الله آئین خویش را، در چندین کتاب و نامه هائی به زبانهای لازمی و پارسی روشن کرده است، که بنام‌ترین آنها «اقدس» است<sup>44</sup> وی در آنجا، برای آن الهام‌های ندوین شده، ریشه‌ی الهی قائل گشته گوید: «این لوح نوشته‌ای پنهان بود که از آزاد در میان کنجهای بهفتدی خداوندی نگاهداری می‌شد، آنکستان قدرت الهی آنها را بگاشته است».

او با اضافه بدعا می کند که همه ی گوهر های گرابهائی را که آئین او برای رهائش انسان و رستگاری او در بر می دارد ، هنوز آشکار ننموده است . برخی از این گوهرها هنوز پنهان است و گویا برای کزیده ای از یاران خود نگاه داشته است ، که برای جزایشان آشکار نخواهد شد .

او می خواست به مردم بفهماند که گوشه ای از اندیشه ها و آموزشهایش را از دشمنان پنهان می دارد . چنانکه در يك بند از نگارشهایش می گوید : « ما نمی خواهیم این مسائل را موşkافانه باز کنیم ، زیرا که گوش دشمنان نیز بیدار است و در جستجوی چیز است که دستکی برای ستیز با ما بسازد ، آنرا با ذات پاک الهی ناسازگار و با جادوایی . او ناجور قلمداد کند . ایشان هیچگاه به علوم پنهانی و گنجینه های حکمت نخواهند رسید . آنها را کسی در می یابد که از اشراق پر نور ذات الهی و درخشش آن ، تابش یافته بود . »

این تابش خرد جهانی ، بد منظور تکمیل آموزشی که نخستین بنیادگذار آورده بود ، در شخص بهاء الله آشکار گشته . او رسالت باب را در برخی نکات اساسی نسخ کرد . مثلا : در حالی که هدف اصلی بایست رفیرم اسلام می بود ، بهاء الله اندیشه های پنهان را بیان کشید ، از پدید آوردن آئین جهانی دم زد که به وسیله ی آن ، برادری دینی همه ی مردم را فرامی گیرد .

#### افترا ناسیونالیزم :

او در آراء سیاسی خود به جهان میهنی گرائیده گوید : نكونی در آست که کسی میهن خویش دوست دارد . نكونی در آست که جهان را میهن خود شمرد ،<sup>45</sup> . او در آئین خویش از هر گونه خشکی و تنگ باوری پرهیز می دارد و خود را مظهر خرد جهانی برای همه ی بشر می داند . ازین رو نامه های دعوت خویش را - که بخشی از کتاب فرود آورده ی اویند - برای همه ی ملتها و فرمانروایان اروپا و آسیا فرستاد ، بلکه دعوت خویش را شامل آمریکا نیز نمود . او از همه ی

پادشاهان سرزمین لوین و رئیس جمهوری هایش خواستار شد تا «به آهنگ کبوتران بر نوای بناددانی گوش فرا دهند».

آنچیزهایی که ارزش بویافته را نزد پیروانش بالا برد تا به مرتبه‌ی وجودی الهی رساند هوش و استعداد پیامبری او است. او در نامه‌ای که برای ناپلئون سوم، چهار سال پیش از شکست «سدان» فرستاد، سرگویی او را پیش‌بینی کرد. او به انگیزه‌ی همین جهان‌نگری پیروان خویش را به آموختن زبانهای بیگانه فرا می‌خواند. تا برای کسب فرستادگان و خواندن مردمان به آئین جهانی، آمادگی داشته باشند، آئینی که می‌بایستی همه‌ی آدهیان را فرا گیرد و ملت‌ها را سازمان دهد.

«ترجمه‌ی این کتابها به زبانهای گوناگون، وحی خدائی را به مردم خاور و باختر خواهد رسانید؛ آرا در میان ملل و کشور های جهان طوری پخش خواهد کرد که دوستی و همگامی را در دنها جادهد و جان تازه و نیرو به استخوان های پوسیده بدمد» ، «این است راه یگانگی و شاه ستون همگامی و تمدن» .<sup>49</sup>

بهترین راه برای همگامی جهانیان، از دیدگاه او، در پیدایش یک زبان جهانی است. او امیدوار بود که پادشاهان و وزیران بتوانند هم آهنگ گشته، یکی از زبانهای کنولی را زبان جهانی سازند، یا یک زبان نوین بدین منظور پدید آورند و همه‌ی مردم جهان را به آموختن آن در آموزشگاه‌ها بستان و ادا کنند.<sup>47</sup>

#### پاره کردن بندها :

او همه‌ی نابوهای مذهبی را - خواه اسلامی و خواه آنها که ویژه‌ی بایان کهن بود - برآنداخت. با این همه، او آموزشهای خویش را یک سره از همه‌ی اندیشه‌های سوفیادی بایان دیرین و حروف پردازي و عدد بازیشان پاک کرد،



دلی در وضع مقررات اخلاقی و اجتماعی هم‌واره مصلحت‌همگامی را در مرحله‌ی نخست، مورد توجه قرار می‌داد. او جنگ را به‌طور کلی تحریم کرد و بکاربردن سلاح را جز در موارد ضروری روا ندانست. چنانکه برده‌داری را نیز بکلی ممنوع نمود. آری بهائی‌گری به برابری جنس بشر می‌خواند، او این برابری را پایه‌ی آموزش خودساخته است.<sup>48</sup>

بهاءالله دسورمائی که بنام «سورة الملوك» بر او نازل شد به پادشاه ترك سخت ناخفته است، زیرا که وی در میان ملتهای كونا كونا اُتباعش اِمتیاز نهاده بود.<sup>49</sup> او به روابط خانوادگی و سازمان آن به منظور اصلاح توجه ویژه نمود. البته باب نیز پیش از او، توجه بسیاری بدین کرده بود، که اولی آن درنگ‌همسری دیده می‌شود.

بابین همه، وی چند استثنا نهاده که در آنها همسری با دو زن را روا شمرده است، ولی آنرا حدّ اعلای چند همسری دانست. او طلاق را روا شمرده، اما تنها در موارد ضروری و انسانی. بازگشت به زن طلاق گرفته را نیز، تا هنگامی که هنوز زن بی‌وفت لوبنی بسته باشد، روا شمرده. بدین گونه می‌بینیم او به راهی عکس روش معمول مسلمانان رفته است.<sup>50</sup>

از دیدگاه بهائیت دوره‌ی آئین اسلام کاملاً گذشته و احکام آن بی‌اثر شده است. پس ایشان برای نماز و پرستشها گونه‌های نوینی آوردند، مثلاً: نماز جماعت را با آن مراسم و یرماتش نسخ کرده، تك نمازی را به مردم دستور دادند، جماعت را به نماز بر مردگان اختصاص دادند، قبله را از مکه بگردانیده، آنرا جایی

<sup>48</sup> بنا بر قانون فقها، هرگاه مردی سه بار زن خود را طلاق دهد، دیگر حق بازگشت به او ندارد مگر آنکه آن زن با مردی دیگر همسر هم بستر گردد، بنا بر قانون فرانسه، که گویا بهاءالله نیز از آن گرفته، درست عکس این بوده است: مردی که زنی را طلاق می‌داد، تا هنگامی می‌توانست دو باره با او همسر شود که آن زن به شوهری دیگر نرفته باشد.

لهاد که زیستگاه آن کس باشد که خدا او را مظهری از مظاهر خویش ساخته است. هر گاه آن کس آن جای را ترك کند، قبله همراه وی جا بجا می‌گردد. بهائیت شست و شوی تن را مانند وضو و غسل پسندیده و آرا را تماماً تشویق کرده است، ولی از رفتن به درون خزانه‌ی گرمابه‌های ابرائی منع نموده است، زیرا که بهائیان آنها را بلایمی شمرند.

بهاءالله با کشیدن يك یش فلم، بی‌هیچگونه توضیح، بندهائی را که اسلام برای پیردان خود نهاده بود، بجز در برخی دستورهائی ویژه‌ی پوشاك، پاره کرده، به پیردان دستور داد که: «می‌تواند هر کاری را که خلاف عقل - لیم آدمی باشد انجام دهند»<sup>50</sup>. وی مانند پیشین خود بی‌باکاند و خستگی ناپذیر با ملامتان دست و پنجه نرم کرد. او گفت: اینان خواست خدا را به مسخره گرفته‌اند و دست‌وپا می‌زنند. ولی او پیردان خود را از کشاکش با مخالفان مذهبی بازداشت.

آئین بهائی سازمان کهنوت ندارد. هر تن از افراد این دین جهانی بابت خود را به کاری نمر بخش که بود جامعه باشد و دارد. هر آن‌کس که در خویش توانائی روحانی می‌بیند، باید آرا به‌رایگان انجام دهد<sup>51</sup> از پراختن «منبر» از مجله‌هایی که ایشان بر گزار می‌کنند، آشکار می‌شود که نمی‌خواهند آموزگار مذهبی، ویژه‌ی گروهی تعیین باشد<sup>52</sup>.

-- مخالفت با آزادی خواهی: شاید پس از آنچه گذشت، چنین گمان کنیم که بهاءالله در سیاست طرفدار آزادی خواهان باشد، ولی چنین نیست. ما در شکفت می‌ماییم که می‌بینیم او در برابر آزادی سیاسی مقاومت می‌آید، او می‌گوید: «ما مردم بسیاری را می‌بینیم که تشنه‌ی آزادی بوده آرا بزرگ می‌دارند. ولی اینان یکسر همراهند، زیرا که آزادی، هرج و مرجی بیاد می‌آورد، که آتش فتنه و نا‌بسامانی آن فروشنده‌ی نیست. بدانکه آزادی نخست در جهنم حیوانات آغاز شده، انسان باید نسبت به قوانین سر فرود آورد. زیرا که انسان را از شر

فوحش و تبهکاری خائنان و تبهکاران نگاه می‌دارد. در واقع، آزادی آدمی را از لوازم اخلاق و ادب دور می‌سازد، او به همین شکل آراء خویش را با لهجهای مرتجعانه بیان می‌دارد.<sup>53</sup> بیروان بهاءالله نیز به پیشرفتهائی که در ایران در کیه بوی دمکراسی رخ می‌داد خوشبین نبودند. ایشان به خلع شاه و سلطان رضایت ندادند.<sup>54</sup>

عباس افندی: پس از مرگ بهاءالله در 16 مه 1892، مقام وی به پسر و جانشین او عباس افندی رسید که به عبدالبها، و دضن اعظم<sup>55</sup> خوانده می‌شود، جز چند تن از دوستانش کسی بدین جانشینی اعتراض ننمود.

عبدالبها بر آموزتهائی که از پدر به ارث برد، مسائلی بسیار افزود، او کوشید تا آنها را خرداخرد با آلدیشه‌های باختری و خواستهای فرهنگ روز جور سازد، او به اندازه‌ی توانائی از فشار خرافات غیر طبیعی، که هنوز در مراتب روحانی پیشین بجا مانده بود، بکاست، اگر همه را ریشه کن نکرده باشد. عبدالبها از کتابهای «عهد قدیم» و «عهد جدید» استفاده‌ی بسیار برد و آیه‌های فراوان از آنها در نگارندها و سخن رانی‌هایش به گواه آورد. او با این کار می‌خواست در محیطی گشاده‌تر از محیط گسترش آئین نوین پدرش اثر بنهد.

در واقع نیز تبلیغات گسترده‌ای که بهائیان از روزگار روی کار آمدن عبدالبها انجام دادند نتایج بزرگ و درخشانی بدست آورد. افرادی بسیار از بالوان آمریکائی، که نام برخی از ایشان را در پانویسها آورده‌ام، به دیدار این پیامبر یارسی، به نزدیکی کوه کرمل رفتند، تا یمند و راهنمائی را، در حالی که نزدیک کسی که بدو وحی می‌شد، بگوش شده بودند، از دهان او بشنوند، تا برای پختن کردن آن در میهن خود، در جهان باختر بکوشند.

ما در بدست آوردن بزرگترین مرجع جستجو از آلدیشه‌های عباس افندی

مدیون دوشیزه لورا کابفورد باربی<sup>۵۶</sup> هستیم که توانست مدتی دراز با عبدالبها همراه باشد و آموزشهایش را بیچنگ آورد، تا بتواند چکیده‌ای دقیق از آئین نوین بهائی بجهان باختری عرضه بدارد.<sup>۵۷</sup>

از آن هنگام، دیگر جنبش «بائی گری» به «باب» نسبت داده نمی‌شود. مردم ترجیح می‌دهند که این گروه را که از آئین «میرزا علی محمد» جدا شده و آموزشهایش کم‌کم گسترش یافته، مذاهب رفیق خود را در سایه نهاده است، بنام «بهائی» بخوانند و پیروانش نیز خود را بهمین نام می‌خوانند. تا از باز ماندگان کهنه پرست «بائی» که به کتاب «بیان» چسبیده‌اند و راهی دیگر دارند، جدا باشند. روش جهانی و کثرت‌دماي که بهائی گری بخود گرفت، پیروان دیارایی بسیار را، نه تنها از میان مجدها بلکه از کلیساهای مسیحی و کشتیهای یهود و آتشکده‌های مجوس نیز بدوران کرد آورده است.

ایشان بتازگی در «اشک آباد» ترکستان روسیه، در نزدیکی مرزهای ایران، -اخمالی بزرگ برپا کرده کرده‌ام آئی‌های خود را برای پرستشهای مذهبی در آن بر گزار می‌کنند. هیپولیت دریفوس<sup>۵۸</sup> از دانشمندان اروپایی دل‌باخته گزارش آموزشهای بهائی نیز آنها را گزارش داده است.<sup>۵۹</sup>

بهائیت و زندیقی: از سوی دیگر، امروزه، واژه‌ی «بهائی» بهر آنکس گفته می‌شود، که دارای آدبشهی آزادی خواهانه در مذهب، یعنی روحیه‌ی کنارزدن باورهای خشک باشد، که بر اسلام افزوده شده است. پس واژه‌ی «بهائی» مانند واژه‌ی «کهن» و «زندق» شده است که بیشتر بهمین معنی بکار می‌رفتند در دوره‌ی عباسی به مسلمانانی گفته می‌شد که جهان بینی مذهبی زردشتی و مانوی می‌داشتند، سپس واژه‌ی «فیلوف» جای آن را بگرفت، بتازگی واژه‌ی

\* Laura Clifford Barney

\*\* Hippolyte Dreyfus

« فراماسون = سازندگان آزاد ، نیز به‌همی دارندگان اندیشه‌ی آزاد گفته می‌شود. ولی این واژه‌ها معنای روشنی از نوع این کفر به اسلام و چگونگی آن بدست نمی‌دهند .

بنا برین واژه‌ی « بهائی » در ایران امروز ، تنها به معنی عضویت در این گروه ایتحایی از بابیان بوده ، بلکه - به نظر کشیش گوردان - بسیار از کسانی که بهائی نامیده می‌شوند در واقع جز خردگرایانی بی‌دین *Irreligious rationalists* نمی‌باشند<sup>40</sup> .

چون نفع بهائیان ، چه در ایران و چه در کشورهای دیگر اسلام ، در این است که از آشکار کردن باورهای خویش که بت‌سر خلاف اسلام است خودداری کرده ، آنها را نفی‌گرا نه پنهان دارند ، بدست آوردن آمار ، هر چند تقریبی ، از شماری پیروان دو شاخه‌ی بابی‌گری دشوار می‌باشد .

با این همه ، تازه ترین کس که در باره‌ی بابی‌گری نگاشته ، کشیش اسحاق آدامز ، شماری ایشان را - که شاید زیاده روانه هم باشد - تنها در ایران ستمایون یعنی يك سوم مردم این سرزمین تخمین زده است .<sup>50</sup> [ H : عباس افندی در ژوئیه‌ی 1912 در لیویورک خودش اعلام داشت که وی قادر نیست آماری درست از پیروان بهائی‌گری را بدست دهد. ]

بدین ترتیب ، وقتی بابی‌گری به کوشش برخاسته و یا به میدان تبلیغات جدی نهاد که به « بهائی‌گری » تحول یافته بود ، پیروان و فقیهانش دریافتند که دیگر ایشان گروهی از کرده‌های اسلام نیستند ، بلکه يك آئین جهانی دارند ، و نتایج چنین اندیشه‌ی را با آغوش باز پذیرفته بودند . ایشان تبلیغات خویش را نه تنها در جهان اسلام گسترده ، به هندوچین رسانیدند ، بلکه خرداخرده ، با پیروزمندی آشکار گام از مرزهای جهان اسلام فراتر نهادند ، پیامبر عکاد آمریکا ، و در اروپا نیز ، به گفته‌ی خود ، کسانی را در میان مسیحیان یافت که به آئین او با دلی

پر شور کردن نهند.<sup>80</sup>

بنیادهائی که در آمریکا نهاده شدو برنامه‌های فرهنگی که به اجرا درآمد، به بهائی گری آمریکا آن توانائی را بخشید که پایگاه های خود را استوار سازد. ایشان مجله‌ای بنام «ستاره ی باختر» *star of the west* دارند که بزبان حال ایشان است و از 1910 در هر سال 19 شماره بخش می‌شود، و این همان شماره است که نزد «باب» مقدس بوده است.<sup>80</sup>

بهائی گری در بخشهائی بزرگ از ایالات متحده پخش شده است، ایشان مرکز خود را در شیکاگو نهاده‌اند. پیرانشان می‌گویند که خانه‌ای بنام «مشرق الاذکار» بنیاد نهند، تا بهائیان آمریکا کردهائی‌های خود را در آنجا بر گذارند.<sup>81</sup> با کمکهای داوطلبانه‌ی برادران، چنان بودجه‌ای فراهم آمد که توانستند زمینی بزرگ در شمال دریاچه‌ی میچگان بخرند. زیرا که عبدالبها در اول ماه مه 1912 هنگامی که در ایالات متحده می‌زیست آنرا مبارک گردانیده بود.<sup>82</sup>

بهائی گری در میان یهود و مسیحیان: برخی از یهود چنان شوری برای بهائی گری در سر یافتند که از کنجینه‌های تورات و پیشگوئی‌های سفر هابش نشانه‌های ظهور بهاء الله عباس افندی را بیرون کشیده گفتند: هر آیتی که «والایی» بوده را می‌ستایید، شاه‌ی آشکار شدن نجات دهنده‌ی جهان در شخص بهاء الله می‌باشد. ایشان بیشتر گوشه‌کنایتهای سفرهای تورات را نیز نسبت به کوه کرمل که: نور خداوند در نزدیکی آن آشکار خواهد شد همه‌ی جهان را در پایان سده‌ی نوزدهم<sup>83</sup> روشن خواهد ساخت، بدتفسیر کردند.

به اضافه، ایشان فراموش نکردند که از داستان خواب لما شدن دانیال که در سفر دی آمده<sup>83</sup> نیز پیشگوئی‌هایی برای جنبشی که باب برپا کرده، بیرون بکشند و با تارویل تراشی زمان حادثه را نیز معین کنند. مثلاً: ایشان دو هزار و

سیصد شبانه روز، را بمعنی 2300 سال گرفته و پس از آن «بماز گاه پاک می کرده» را بمعنی شهر پاک می‌شود گرفتند (دایال 8: 14) بنا برزیج بندی ایشان، این مدت در سال 1844 میلادی پایان یافته است. و این همان سال است که میرزا علی نجر آشکار شده بدو وحی آمد که او باب است و غفل جهانی برای دوران نوین ظهور خویش، در او حلول کرده است. ....

بهائی گری با پیدایش عباس افندی، گامی دیگر بتوی کمک گرفتن از تورات و انجیل پیش رفت. این کتابها، از پیش، آمدن عباس را پیش بینی کرده بودند. او مقصود بوده است از سردار و دیگر لقب‌های شکوه‌مند و شکفت انگیز که در سفر (اشیا 9: 6) آمده‌اند: «پسری برای ما خواهد آمد که به فرزندی بنا داده شده است، او سروری را بردوش می‌دازد و به امی شکفت آور خوانده می‌شود، خداوند کاری توانا و پدزی جاودانه و سردار صلح خواهد بود».

هم اکنون که دارم این عبارت را می‌نگارم، چنین دست‌داد که بوسیله یکی از بهائیان فداکار در نشر مذهبشان، نمونه‌ی این گونه دلیل بر گرفتن‌ها از کتاب مقدس را بشنوم. او نا همین از گیها در نهران پزشکی می‌کرده، دو سال است که در بودابست، همان شهری که من در آن زیست می‌کنم. به دعوت برای باورهای خود، بمنظور بدست آوردن یاران، پرداخته است. او چنین می‌اندیشد که عنایت الاهی وی را برای تبلیغ مذهب، در میهن من بر گمارده است. این خود می‌رساند که بهائیان نوین در تبلیغ اسلام اندروانه‌ی خویش، تنها به قاره‌ی آمریکا بسنده نمی‌کنند.

11 - هندوستان: هند از نظر در برداشتن پدیده‌های تکاملی تاریخ اسلام، جای برجسته‌ای را دارا می‌باشد. این پدیده‌ها در آن سرزمین، فرآورده‌ی محیط ویژه‌ی اجناس بشری هستند که در این کشور اسلامی زیست می‌کنند. اینها برای گزارشندگان تاریخ ادیان گواه‌هایی گرانمایه و استنباط‌هایی ارجحند فراهم می‌سازند

که ما در اینجا جزاندگی از آنها را نمی‌توانیم بازگو کنیم.

اگر یروزبهای غزنویان در هند، چیزی بر تمدن باستانی هند افزوده یا کهنی را نوسازی کرده باشد، مسلماً در عناصر گوناگون مذاهب هندی، تغییری گفتمنی پدید نیارده است. اینها حتی خویش را در جامه‌ی هندی‌پوشیده‌ی حکومت اسلامی بخوبی نگاه داشته؛ تا به امروز بحالت نخستین خود بجا مانده‌اند.

با آنکه آمدن اسلام موجب شد تا هندوان بسیار؛ از آئین برهمنی بریده به اسلام گردن نهند؛ اما هیچگاه قرآن؛ در دل مسلمانان هندی؛ جای «ودا» را نگرفت و مقام آنرا اشغال ندهود.

بلکه بعکس؛ در هیچ کشوری از کشورها؛ اسلام تا این اندازه مجبور به گذشت و نرمش در برابر مذاهب بیگانه‌شده بود که در هند شد. اوضاع هندوان؛ اسلام را واداشت تا از سخت‌گیری در احکام شرع برضد آئین‌های دیگر بکاهد؛ در حالی که این نرمش را در هیچ یک از سرزمینهای گشوده شده؛ جز در باره‌ی آئین‌های نوچیدی، اجازت نمی‌داد و بی‌رحمانه برای نابودی آنها کمر می‌بست. بتکلمه‌های هند توانستند زیر سایه‌ی حکومت اسلام بجا مانند. هر چند سلطان محمود غزنوی مسلمان پیروزمند و فعال و بلند همت، بدایها بیدمانی زد، لیکن مسلمانان مجبور شدند تا با هندوان همچون آهن زرد رفتار کنند<sup>63</sup> و احکام شرعی ویژه‌ی زمین را برایشان اجرا نمایند<sup>64</sup>.

مجبور چندین زنگی که مذبه‌های قاره‌ی هند از آنها ترکیب یافته‌است، به داد سندهائی کمک نمود که میان آن آئین‌ها میان دین اسلام که تازه وارد این سرزمین شده، در این کشور جا باز کرده بود، رخ می‌داد<sup>65</sup>. در برخی بخشهای کشور، در آمدن گروه‌ها کرده هندوان به آئین اسلام، سبب شد که بسیاری از اینه فولزی‌های اجتماعی خویش را به زندگی نوین اسلامی



در آورد.<sup>66</sup>

در نزد گره مذهبی ایشان، ما باید پدیده هائی نمونه و بی مانند بر خورد می کنیم، مثلا: آموزشهای اساسی اسلام آن چنان تغییر داده می شد که با مضمون باورهای هندو جور شود. يك نمونه ی شکفت انگیز آنه اكر چه نمودار روجه ی همگامی و اكتریت باشد، عبارتی است كه گاهی بر روی سكه های فرمال و ابان مسلمان هند دیده می شود و نمودار باور تر کیبی اسلام ایشانست: «بی بابان همان بكتاست كه در عجمتجد<sup>66</sup> شد،<sup>67</sup>»

بزرگداشت اولیا در اسلام میدان را برای باور های توده ای هندوی باز کرد، تا در پرستشهای اسلامی اثر نهاد. پدیده های هندی در آن پراکنده گشته اندك اندك بزرگ شد، تا آنكه، به ویژه در نشیح هندی، پدیده هائی نمونه وار، چشم گیر و شایسته ی دقت پدید آورد. خدایان باستانی هند به گروهی از اولیا تبدیل شکل یافتند، اما كن مقدس، خردا خرد و نا آگاهانه، رنگ اسلامی بخود گرفتند.

در هیچ کشوری در سرزمین هائی كه مسلمانان كشودند چنین رخ نداد كه اسلام این همه نمونه از نه مانده های بت پرستی را بجای خود نگاه داری کرده باشد، كه در هند جزیره های هند خاوری ترديك بدان می بینیم. در این جاها پدیده های بی اندازه فراوان یافت می شود كه نشانه ی آمیختگی مذاهب بت پرستی با اسلام می باشند.

همگام با پرستش ظاهری خاص خداد رویگی خواندن قرآن و پیروی نافهمیده از سنتهای اسلامی و دوش بدوش اینها، پرستش شیاطین و مردگان و عاذنهای بت پرستانه ی دیگر را بی پرده و آشکارا می بینیم.

چنانكه پدیده های اسلامی در باورهای مردم ارخبیل خاوری هند، میدان كشاده ای را برای پژوهش و بررسی این همچون كلنجین شده از مذاهبهای كونا كون

بر روی ما باز می کند. از منابھی که بر آگاهی ما درین باره می افزاید لکارشهای مهم و گرانمایه ی ویلکنسون R.J. Wilkinson و هورگرونیه Hurgonie<sup>68</sup> می باشند. اما در باره ی قاره ی هند آقای ارنولد T.w. Arnold پژوهشهایی سودمند از نه مالده های پرستش خدایان هندی و یایشها و مناسک پیوسته بدانها انجام داده ، که در میان عقاید ملت های مسلمان که در بخشهای گوناگون زمین هندزیست می کنند دیده می شود<sup>69</sup>.

مسلمانان سنت پرستی که به وهابی گری متأثر می باشند و شور مذهبی ایشان را برای پیرایش اسلام از انگلهائی که بدان آویخته بر می انگیزاند ، در اسلام هند ، زمینه ی خوبی برای کوشش و بهره برداری خواهند داشت. ایشان در آنجا دو گونه وظیفه ی بزرگ در برابر خود دارند :

1- کوشش برای پاک کردن اسلام از پرستش ولی هائی که جز بر گردان صورت خدایان باستانی هندی چیزی بستند پیراستن آن از یایشهای نمیدی پیوسته بدین ولی ها.

2- گستردن تبلیغات دامنهدار ، در میان توده های هندی که اسلام در ایشان جز تأثیر ظاهری نداشته است.

احمد باریلی : در يك قرن گذشته ی هند ، اسلام از این گونه جنبشها بخود دیده است ، آموزش وهابی گری که از عربستان برخاست ، بدین سر زمین اسلامی هم رسیده است. امکاناتی که حج مکه در رام آمیزش مسلمانان و برخورد فکری ایشان با یکدیگر فراهم می سازد ، موجب بیداری حس مذهبی ، و یکسان گری آرزوهای درونی ایشان گشته آنان را به کوشش برای تحقق بخشودن بدان ، در بخشهای دور افتاده ی اسلام بر می انگیزاند .

پس از آنکه بی هیاو ، ذهن ها آماده شده بود ، کسی در هند بنام «سید احمد

باریلی<sup>56</sup>، یافت شد که بلندگوی این آرزوها گردید. وی در نخستین ربع قرن 19 به پخش آندیشه های وهابی در بخشهای گوناگون هند اسلامی کمر بست، او برای پیرایش اسلام از یلیدیهایی شرک که همچون پوسته ای روی آن را گرفته در پرستش ولی ها و شاخ و برگهای افسانه ای آن آشکار می شود، کوشش نمود. او در عین حال در راه گستردن اسلام در میان هندوان دعوت ایشان از هیچ کوشش فرو گذار نکرد. پیردان او تبلیغاتش را به بردگی و نوتقمندی توصیف کرده اند.

أحمد سخت مذهبی و پر شور می بود. او می خواست زلدگی اسلامی را به سادگی دیرین خود بازگرداند. این شور او را واداشت تا یاران را بجهد و جنگ با مشرکان بخواند. بر خورد او با سیکهائی که در شمال هند زیست می کنند بدین آندیشه های او نیرو داد. او در این پورش شکست خورده کشته شد (1831 م).

به سید أحمد یارینی *Bareli* مسلمان است که نسبت به زمان خود مترقی بوده. در راه ناستن از خرافات کوشیده است. اینکه گلدزبهر او را پیر و انکار وهابی می نمود، سختی دقیق نیست و ناشی از خوش بینی او به ماده گرانی عقب افتاده وهابی و بدینی او نسبت به جهان بینی روحانی هندی است. مبارزه ی أحمد بر ضد اعتقاد به نیروی منافذک در اشیاء مادی و در همین حال برای بزرگداشت هنر در آن است. در صورتی که مبارزه ی وهابی در دست بر ضد هنر، با حفظ تقدیس مواد خالی از هنر است. جنبش أحمد از شاخه های جنبش تمدن دورنگی «آری - سامی» باختر هند است که از سوشی برابر تمدن هندی محض و آزمون در برابر عقاید خشک سامی مقاومت می کرد و در نیمه ی قرن کونی به شکل ناسی دولت پاکستان آشکار گردید. البته چنانکه خواهد آمد برخی از حاملان این فرهنگ دورنگی بسبب فاصله ی مکانی و زمانی از آدم سرزی ها و کتابسوزی خطنای عرب، فرهنگ هندی را خطری نزدیک تر می دیدند، پس سنی گرایی و عربزدگی بیشتر از خود نشان می دادند و بازگی از در آمدن رفت وهابی نیز کمک می گیرند، لیکن أحمد باریلی از این گروه نبوده است - پانوشت ص 657.

با اینکه زبک جنگی احمد و مشکلات سیاسی وابسته بدان بامر که او پایان یافت، آن جنبش مذهبی که او در میان گروه‌های مسلمان پدید آورده بود پس از مرگش نیز در میان مسلمانان هند پیرومند بماند.<sup>70</sup>

گرچه پیروان احمد در هند خود را بزیر پرچم وهایی نمی‌نهند، لیکن ایشان باهمه‌ی نامهای گوناگون که به جنبش خود داده‌اند، از هیچ کوشش برای گسترش کامل اسلام در دست در میان ملت‌های به‌ظاهر مسلمان‌شده‌ی هند که هنوز در سنت‌های بت‌پرستانه‌ی هندی غرق هستند، کوتاهی ننمودند.<sup>71</sup>

دعوت کردن ایشان، آن‌ها را به پیروی از احکام اسلام فراخوانده، گروه‌های گوناگون سنی را نیز که بر شماره‌ی فرقه‌های اسلام می‌افزودند به یگانگی می‌خواندند یکی از این فرقه‌ها گروه بزرگ «فرائضیان»<sup>72</sup> هستند که آرمان‌هایشان از نامشان پیدا است.

تاریخ این جنبش بزرگ اصلاح طلبانه، که ریشه‌اش به وهایی‌گری سنیان می‌بورد دارد، در کتاب مولوی اسماعیل دهلوی همکار دفا دار احمد پارلی به‌عنوان «تقویت ایمان» گرد آمده است و تا کنون نیز خواننده می‌شود. نگارنده‌اش در آنجا با همه‌گونه شرك می‌ستیزد و مسلمانان را به توحید درست فرا می‌خواند.<sup>73</sup>

12 - تأثیر اسلام و هندی در یکدیگر : همچنانکه اسلام در هند نتوانست

از تأثیر آئین‌های بومی بر کنار ماند، اثر آندیشه‌ی توحید اسلام نیز در آئین‌های هندی لاجیز بوده است. هر يك از این آئین‌ها شامل عناصر گوناگونی است که بی‌شک خارجی هستند. و اگرچه تأثیر آن عناصر در آئین هندی و تکامل آن چشم‌گیر می‌باشد، باز آن تأثیر هم در اثر عوامل اسلامی بوده است، پس در نگارش تاریخ آئین اسلام نمی‌توان آنرا نادیده انگاشت.

کمپور و راماناندا : چشم‌گیر است که در پایان سده‌ی 14 و آغاز 15 م برخی آندیشه‌های اسلامی از مرز آئین‌های هندی نیز گذشته‌اند. بویژه بوسیله‌ی

[B: بیجک تالیف سال 1470 و نیز آموزشهای «ادی گرات *Adi Granth*، اثر] بک جولاهده به نام «کبیر» (1440 - 1518) که یکی از 12 فرستاده و پیرو مکتب دراماناندا *Ramananda* بود که مسلمانان هند او را از اولیای سترک شمرده، همانگونه بزرگ می‌دارند که پیردان برهمن بزرگش می‌شمرند.<sup>74</sup> در همین دوره نیز آثاری از تصوف اسلامی آشکار گردید و پدیده‌هایی از آن به هند آورده شد، در حالی که هند خود یکی از منابع تصوف اسلام بوده است. با این همه نباید فراموش کرد که مرز بندی دقیق این آثار و عوامل هنوز مورد بررسی می‌باشد. آقای گریسون *Grierson* دانشمند ثقت و پر اطلاع از امور هند، اینها را نتیجه‌ی نفوذ اُدیته‌ی مسیحی شمرده منکر نظریه‌ی نفوذ عوامل اسلامی می‌باشد.

البته ما نمی‌توانیم در این بررسی که در نشست سالاندهی انجمن پادشاهی آسیائی 1907 مطرح شد و جالب ترین پژوهشها را پدید آورد، به یکی از دو نظریه بگردیم<sup>75</sup>، ولی بجز هم نمی‌توانیم در این گفتار خود، شواهد و دلیلهای چشم گیر را که نشان دهنده‌ی تأثیر اسلام در آئین‌های هندی است، نادیده انگاریم<sup>76</sup>.

ناناک و سیکها: مثلا: آئینی که «ناناک» *Nanak*، 1538 - یکی از مریدان «کبیر» پایه نهاد و اکنون مذهب سیکهای شمال هند می‌باشد، آمیخته‌ای از هندو و اسلام است پیش از آن که کتاب گرامایه‌ی ماکولیف *M.A. Macauliff* بوسیله‌ی چاپخانه‌ی کلاردندان در اکسفورد سال 1909 در نش مجلدپخش شود، آگاهی کافی ازین مذهب بدست نبود.<sup>77</sup>

نگارنده‌ی «ادی گرات»، سیک را بک مذهب جهانی نشان می‌دهد که هندی و اسلام را کتل هم کرده است. او تحت تأثیر تصوف اسلام با اضافات بودائی قرار

گرفته که بدان افزوده شده است. پنکوت *Pincot* در باره‌ی آن می‌گوید: «ایشان می‌خواستند بوسیله‌ی آن، راهی برای گذشتن از ژرفای جداکنندگیان هندوها و پیروان تهم بکشابند»<sup>78</sup>.

چنین می‌نماید که مهمترین پایه از پایه‌های جمع‌کننده میان این دو آئین همانا کوشش برای نابود کردن بت پرستی و آثارش بوده است که از راه پذیرش آلدیته‌ی وحدت وجود، که جهان بینی صوفیان اسلام است، انجام می‌گرفت. در واقع جانشینان ناناک راه‌وی را تحریف کرده از نظر اجتماعی تغییر دادند. پس از آن همه کشا کشهای گرم، که میان پیروان مذهب او و مسلمانان، در ضمن برخورد های مشترکشان، رخ داده است،<sup>79</sup> اکنون مالمی توایم بخوبی تشخیص دهیم که آیا واقعاً مضمود بنیان گذار آئین سیک، در آغاز کارش، همانا کوشش برای آشتی دادن میان مذبهای مختلف بوده است؟

نهمین نزدیکی‌های اثر اسلام در گروه‌های هندو آشکار است. در نخستین نیمه‌ی سده‌ی هجدهم یک گروه هندو بنام رام سالاک *Ram sanaki* پدید آمد که برای نابودی بت پرستی می‌کوشید و پرستشهایش همانندگی با پرستشهای اسلام دیده می‌شود.<sup>80</sup>

13. آئین اکبری: اکنون دوباره به همان آلدیته بازمی‌گردیم که بیشتر بدان اشارت رفت که: هندوستان با آن کلکیون در نگاریک که از آئین‌های گوناگون در بر می‌دارد، برای پیژوهنده، همچون یک آموزشگاه دین شناسی است، بلکه در واقع هم خود یک چنین آموزشگاه می‌باشد.

فرصت مناسبی که در هندوستان برای سنجش میان آئین‌ها و بررسی آنها فراهم می‌باشد، خود سبب بنیان گذاری آئین‌های نوین می‌شده است. چون ما داریم تاریخ آئین اسلام را می‌نگاریم، ناچاریم یکی از این گونه مذبهها را بیشتر بررسی نمائیم، زیرا که در نتیجه‌ی الهام قلبی و آلدیته و سنجش میان چندین مذهب.

برجسته، که هندوستان را پیر کرده بودند، پدیدار گشته است. بنیان‌گذار این آئین، پادشاه هندی ابوالفتح جلال‌الدین محمد است که در در تاریخ به لقب باشکوه خود «اکبر» شناخته شده است. در ادبیات اروپا نیز کسی یافت شد که تاریخ او را زنده کند. این کار بوسیله کتابی انجام گرفت که فردریک اوگوست *Friedrich August* شلزویگ-هولشتاینی *Schleswig-Holstein* کنت نویر *Noer* سال 1881 نگاشت. چنانکه کاربه *Garbe* نیز در سخن‌رانی تعمیدی که در دانشگاه توبینگن اِلقا نمود، او را مورد بررسی نهاد [B: فین سنت سمیت *Vincent A. Smith* نیز در «اکبر مغول بزرگ» (1542-1605) چ. ا. کسفورد 1817 چ. دوم 1919 وی را تجلیل کرده است. <sup>81</sup>].

بلکه «ماکس مولر» امپراتور اکبر را بدین‌گونه نخستین بررسی‌کننده‌ی دانش‌سنجش ادیان، ستایش فراوان نموده است <sup>82</sup>. بهر حال، زام بررسی در باره‌ی او را، ابوالفضل علامی که بعدها وزیر او شد، گشوده، کتابی در ستایش از پادشاه خود بنام «اکبرنامه» نگاشته است <sup>83</sup>.

ابوالفضل پیش از اکبر شاه به بحث در منزل و محل گوناگون پرداخته آنها را بررسی نمود، او خواهان پدید آوردن عقیدتی بود که از مرزهای اسلام فراخ‌تر باشد <sup>84</sup>. ولی تنها اکبر بود که با دد دست داشتن پادشاه کشوری بهنادرد دولتی پایرجا، توانائی آن‌را می‌داشت که این برنامه‌ی مذهبی فرآورده‌ی

---

• آن اسلام که گلذیهر، اکبر شاه و پسرش جهانگیر را فد آن می‌خوانند آئین اکبری را نه اصلاح گر بلکه واگگون کرده‌ی آن می‌نابند، نسنن است. این دو پادشا روشن بین شیمی و مؤمن باک عقیدت و آزاد اندیش بودند. برای شناسائی و علامه‌ی وزیر کنه‌ی 1011 برادرش «قبضی» ملك الشمرای اکبر و قاضی نور الله شوختری نویسنده‌ی دائرة المعارف «دجالس المؤمنین» کنه‌ی 1019 که همگی از بزرگان شیعه می‌بودند، 23:

276 و 7 : 262 و 9 : 855 و 20 : 370 و فهرست دانشگاه 2 : 517 دیده‌شود.

بررسی و سنجش میان آئین‌های گوناگون را، در میدان زلد کمی، پیاده کند. هر چند آمادگی اکبر برای درک مسائل فرهنگ جهانی<sup>84</sup>، به سبب آنکه بود آموزش ابتدائی او، اندک بنظر می آید، ولی بهر حال، این امپراتور بزرگ مغولی فرزند خاندان نیمور لنگه است، که از 1527 تا 1707 م بر هندوستان فرمانروا بودند، و دوران او از شکوفان‌ترین دوره‌های تمدن اسلام هند بشمار است و یکی از روی‌دادهای مهم تاریخ اسلام هند که در بابان سده‌ی شانزدهم رخ داده است، بانام وی پیوند دارد.

این فرمانروای با استعداد، از پیش به درک انگیزه‌های زرف روانی که آدمی را به دین‌داری می‌کشاند موفق شده بود. پس از آنکه او یک گردش طولانی را پنهانی و در لباس یک نوکر، انجام داد و اشعار مذهبی را که خواننده‌ی هندی، هاری داسا *Haridasa* با آواز دل‌انگیز خود می‌خواند شنید، احساسات او نسبت به آن انگیزه‌ها شگن گرفت.

در اثر این انگیزه‌ی روانی که بر احساسات اکبر چیره شده بود، از فرصت وجود مذاهب گوناگون در امپراتوری خویش استفاده نموده، به بررسی آنها پرداخته، بوسیله‌ی فقیهان هر مکتب از آموزشهای آن آگاهی یافت. [B: تا آنجا که او به کشیش یسوعی هیرونیموس اکافر *Hieronymus xavier* دستور داد تا زلد کمی نامده‌ی مسیح و حواریان را به زبان فارسی برای او تدوین کند]<sup>85</sup>.

در نتیجه‌ی پیوستن به گفتگوهای فقیهان مذاهب گوناگون، در رشته‌های مذهبی که برپایه‌ی داشت توالت در ذهن خویش اندیشه‌ی از تفاوت‌های دقیق که آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد از ارزش هر آئین نسبت به دیگران، تصویری پدید آورد. پس بزودی باورش به برتری دین خانوادگی خودش اسلام بر دین‌های دیگر نیز تکان خورد. البته او در باورهای صوفیانه‌ی اسلام که جدائی او را بدلیلها وابسته بود پایبند ماند.



در حالی که اگیر شاه در پیرامن 1578 ، به آئین‌های گوناگون ایمپراتوری  
 بهنادر خود آزادی مذهبی بی قید و بند داده بود ، می‌بینیم که او برای خود نیز  
 نقشی يك آئین مذهبی می‌کشید ، که در ظاهر با اسلام پیوند دارد ، ولی در  
 واقع آنرا از بن واکون می‌ساخت . ایمپراتور از امکانات خویش در گرفتن  
 فتوا از دانشمندان و مجتهدان استفاده نموده ، گروهی از دانشمندان دربار را که  
 نوکران او بودند واداشت تا مذهب نوین او را ، که شعائر اسلام و باورهای آنرا  
 از مضمون و هدف نهی می‌کرد ، تأیید کنند . پس بجای آن ، برای دین سراسری  
 کشور ؛ يك فلسفه خردگرایانه اخلاقی بنیاد نهاد « توحید إلهی » نامید ؛  
 که مراحل عالی آن به اُلدیشدی صوفیانه یکی شدن نفس آدمی با ذات خدائی  
 می‌انجامید .

در پرستشهای آئین نوین ؛ تأثیر نیرومند مستشاران زردشتی ایمپراتور  
 بر او چشم گیر می‌باشد . اینان بازماندگان زردشتیان باستانند که در اثر فدا رها میهن  
 خویش ایران را رها نموده به هندوستان پناه برده ؛ بر نقش و نگارهای آدیان  
 هندی رنگهایی افزودند . این نشان برجسته‌ها در آئین اُکبر ؛ که خودش را هم  
 مرشد بزرگ آن نهاد بود ؛ نیز نمی‌توان نادیده گرفت ؛ که آن پرستش اور ،  
 خورشید و آتش می‌باشد <sup>86</sup> .

آئین اُکبری را نمی‌توان ز فرم اسلام نامید ؛ زیرا که نفی و انکار اسلام را  
 در بر می‌داشت ؛ چنان در برابر سنتهای آن می‌ایستاد که اسماعیلیان هم جرأت آن  
 را نداشتند . لیکن چشم گیر است که اثری ژرف در پیشرفت اسلام نداشت ؛ چنین  
 می‌نماید که این فرم از محیط پادشاه روشن فکران پیرامن او فراتر رفت <sup>87</sup> .  
 گذشته از آن ، پس از مرگ بنیان گذارش پابرجا نماند .

همچنانکه در اُعصار کهن تاریخ ؛ هنگامی که فرعون روشن بین « امنحتب  
 Amenophis چهارم » فرمی در آئین مهر پدید آورد ؛ این اصلاحات او تا هنگامی

که خودش زنده بود یا برجا ماند پس از مرگش نابود شده ، آداب و رسوم موروثی کهن بجای نخستین خود باز گشت ، فرجام کار آئین اکبری نیز چنین بود ، پس از پایان پادشاهی اوزونگانه ، مذهب سنی پس از مرگ اکبر سال 1605 ، یگانگی و نفوذ خود را بازیافت ، جز آنکه گرفتاری ناشی از رقابت دشمنان یسر و جانشین او جهانگیر<sup>88</sup> نسبت به اسلام ، پیش آمده نمی نمود .

عنوان پیشگام تحقق بنسبتن به آرمانهای همگرایی ، میان برهمنان و زردشتیان و مسلمانان<sup>89</sup> به اکبر داده شد ، مگر بتازگی ، آن هم در اثر جنبش خردگرایانه پیدایش روحیه آزادی خواهانه ، که در روزگار حکومت انگلیسها در هندوستان ، میان روشن فکران برهمن و مسلمان پدیدار گردید .

14 - رفرم اسلام در هندوستان : آنچه یاد شد ، ما را به مرحله ی نوین تطویر عناصر اسلام در هندوستان می رساند . ارتباط گرفتن مسلمانان با تمدن باختری و سر فرود آوردن ملیونها مسلمان فقیر برابر دولتهای نامسلمان ، که در اثر استعمار و فتوحات اردو پائیان پیش آمده ، نیز شرکت اجباری ایشان در نهادهای زندقه اجتماعی نوین که در اثر پورش تمدن باختری بر کشورشان رخ داده بود ، این عوامل روی هم اثری ژرف در قشر روشن فکر مسلمان و در علاقه ی ایشان نسبت به سنتهای موروثی و آندیشه های مذهبی نهاد . این آندیشه ها دستها سخت نیازمند به نزدیک شدن و همگامی با محیط نوین می بودند .

این قشر روشن فکر بخوبی دریافت ، که چگونه آموزشهای اسلام را بنسبتن ، و میان عناصر اصلی و افزوده های تاریخی که به وسیله ی اجماع گذر آن شده است و به سادگی می توان ، برای بدمت آوردن نیازمندی های تمدن نوین ، از آنها چشم پوشید ، جدائی نهد .

ولی از سوی دیگر ، به دفاع از اسلام و گرامی داشتن آن نیز نیاز می بود ،

تا از یورشهای بیگانه، که برای دشمن زدن بر اسلام و کاستن از ارزش میراث فرهنگی آن آماده بود، بتوان جلوگیری کرد. ایشان ناچار بودند، بر چسب ضدیت با تمدن را از آموزشهای آن بزدایند. اثبات نمابند که احکام و نهادهای اسلام بر هر شکل پذیر است و می‌تواند نیازمندیهای آدمی زادگان را در هر جا و گاه بر آورد.

با اینکه این ستیزها که برای دفاع از اسلام و بزرگداشت آن انجام می‌شد، همواره با کوشش در جدا کردن یک از بد همراه می‌بود، اما ایشان سخت به دادرسی خرد پابند بوده خردگرایی را شعار همیشه خود ساخته بودند، این نیز نمی‌توانست همواره با گذشته‌ی اسلام جور باشد.

این خردگرایی که به آتش دادن میان زندگی و اندیشه‌ی اسلامی و میان خواستهای تمدن باختری که نازده رسوخ کرده بود، می‌نگریست، بیشتر در میان مسلمانان روشن فکر هندوستان پخش شد. ایشان بودند که به فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی آن کمک کرده در کوششهای پرنمر آن شرکت می‌کردند.

سید میر علی و سر سید احمد خان بهادر<sup>۱۱۹</sup> مانند ایشان از دیگر ناموران جهان اسلام، رهبران این جنبش روانی بودند که خواستش زنده کردن اسلام و نوسازی آن می‌بود.

هم اکنون، آثار این جنبش، در زندگی روانی اسلام نوین در هند بدست آمده، کم کم، باری گیری از راه فرهنگ پیش می‌رود و حق بقای اسلام را ثابت می‌کند، اسلامی خردگرا، که این روشن فکران برای درک آموزشهای آن، خرد خویش را به کار انداخته، از جریانات دیگر اندیشه، در تمدن نوین را گرفته‌اند.

محافظه کاران پس گرا<sup>۱۲۰</sup>، چنین پسندیدند که این کوششها را معتزل گری

\* کثر این سگرایان در دوزان استعمار هند آن بود که آتش دشمنی را بیان مسلمانان و

نوبین، بنامند، این کوششها به شکل کتابهای فرادان، و فصلنامه‌های مذهبی؛ تاریخی که این معتزلیان نوبین به زبان انگلیسی و زبانهای محلی پخش کرده و به شکل انجمن‌های بزرگ که پدید آورده و زمینه‌ی نوسازی اسلام را فراهم ساخته‌اند، آشکار می‌گردد.

این انجمن‌ها به باز کردن آموزشگاه در همه درجات آموزش پرداخته‌اند؛ مهمترین آنها آموزشگاه عالی «عایگره» می‌باشد، که فره‌اوردبانان مسلمان آرا تشویق و از کمک مالی بهره‌مند ساختند؛ از چند سال پیش در هند جنبشی پدید آمده که می‌خواهد آرا به صورت یک دانشگاه بزرگ اسلامی درآورد<sup>91</sup>. یکی از تشویق‌کنندگان بیکوکار این مؤسسه‌ی آموزشی بزرگ و مؤسسات و برنامه‌های همانند آن، آقا خان، رئیس کنونی بازمانده‌گان گروه اسماعیلی است که یادش بالا تر گذشت [ص 516-517].

روحیه‌ی روزگرائی که در هندوستان پدیدار شده، در اندیشه‌ی مذهبی دیگر کشورهای اسلام نیز؛ البته با همراهی عوامل دیگر اثر نهاده است. امامت‌ساقاه این اثر هندی هنوز ضعیف مانده است. از کشورهای اسلامی که از روحیه‌ی نوسازی برخوردار شده‌اند؛ مصر؛ تونس و الجزایر و کشورهای ناناری زیر فرمان روسها<sup>92</sup> را می‌توان نام برد.

---

— هندوها بر آفرینند و در میان میان محافظه کار و خردگرایان شیعی و دیگر لرقه‌های اسلام تفرقه افکنند. پس از جدائی پاکستان نیز سرگرم به مخلود کردن آزادی‌ها و شعله‌ور ساختن تعصبات مذهبی بوده. بجای تشویق به براندازی برای مسلمانان و احترام به عقاید ایشان زیر پرچم متحد اسلام، به نوشتن رده‌ها علیه لرقه‌های گوناگون مسلمان و تفرقه اندازی میان ایشان پرداخته برای اخراج هندی ناسبان از دالره‌ی اسلامیت می‌کوشند و بازگی با کمک پول نانت و هاپان به موفقیت‌هایی نیز رسیده‌اند. پانوش 91 همین بخش 6 نیز دیده شود.

بهر حال؛ این کوششها که مسلمانان در سر زمین‌های پراکنده‌ی اسلام؛ برای دست‌یابی بر مسائل تمدن نوا انجام می‌دهند؛ پیوند ناگستنی این کوششها با زندگی مذهبی ایشان؛ از چیزهایی است که ایشان را برای مرحله‌ی نوین در تحول اسلام آماده می‌سازد. در اثر این پیش‌آمدها؛ ایشان در آینده در صدد هدایت تاریخی و تحقیق انتقادی مصادر فقهی باورهای اسلام بر خواهند آورد.

15 - قادیانی: در کناکش این جریانات عقلانی در هند؛ نازه نرین فرقه‌ی اسلام پدیدار گشت؛ که پژوهشهای امروزه؛ برای بررسی آن دچار برخی مشکلات می‌باشد. بنیان‌گذار آن میرزا غلام احمد قادیانی؛ منسوب به قادیان از نواحی پنجاب است.

این گروه بدین سبب پدیدار گشت که بنیان‌گذارش بدین نتیجه رسید که کور واقعی عیسا بن مریم در خیابان «خنجر» *akhandschar* در سری‌نگر *Srinagar* نزدیک کشمیر می‌باشد. و در اینجا قبری بود که به بنگ دلی بنام «یوس اساف» *Jud - Asaf* نسبت می‌داشت؛ که گویا کوری بودائی باشد.

غلام احمد می‌گوید؛ عیسا از دست ستمگران اورشلیم گریخته، در اینجا در گذشته است، این مسأله در اثر سفرهای دراز در خاور برای او کشف شده است. غلام احمد با این کشف خود که آنرا با گواه‌های تاریخی همراه می‌سازد، روایات مسیحی و اسلامی را که عیسا را جاودانه شمرده‌اند با هم رد می‌کند. احمد خود را مهدی می‌داند که روان عیسا و پیروی او در وی آشکار شده است و این در هزاره‌ی هفتم از تاریخ آفرینش جهان می‌باشد. او خود را مهدی منتظر مسلمانان نیز دانسته است.

از پیغمبر آمده است که گفت: خداوند در آغاز هر صد سال کسی را برای این ملت خواهد فرستاد تا آئینش را بسازد و سنی را که سنی را خوشایند است که هر بنگ زنجیره‌ای از نام فقیهان بر شناس خود بسازند، که خدا

در آغاز هر سده، برای پی‌بندی دین و نوسازی سنت‌های آن برانگیخته است. ایشان معتقدند که پیامی آمدن ایشان، به ظهور مهدی آخر زمان پایان می‌یابد. روی همین زمینه احمد پنداشت که خدا او را برای نوسازی دین و زنده ساختن آن، در آغاز سده‌ی ۱۴ هجری، برانگیخته است.

او بر این ادعای دو پهلو، که هم عیای فرستاده و هم مهدی منتظر است، سومین پندار را هم بخاطر برادران هندویش افزود، که او آفتاب<sup>91</sup> *Avatar* هم هست. یعنی خداوند در تن وی حلول نموده است و از نه تنها آرزوهای اسلام را در پیروزی بر همه‌ی جهان در آخر زمان تحقق خواهد بخشید، بلکه از آغاز، پیام جهانی او روی با همه‌ی آدمی زادگان می‌دارد.

او نخستین بار دعوت خویش را در 1880 - آشکار کرد، ولی پیروان بسیار نیافت مگر پس از سال 1889. او درستی پیام خویش را با نشانه‌ها و معجزه و پیش‌گویی‌هایی که درست دزمی آمد، اثبات می‌نمود. او از کسوف خورشید و خسوف ماه در رمضان 1312 هـ - 1894 م برای اثبات مهدی بودنش کمک گرفت. زیرا که در اخبار آمده است که ظهور مهدی، با چنین پدیده‌های آسمانی همراه خواهد بود.

مهدی گری احمد باثوری مهدویت، به طوری که در روایات اسلامی آمده است، فرق دارد. روش این مهدی مسالت آمیز است، در صورتی که روایت‌های اسلامی مهدی را یک سیه‌دار جنگی و کشنده‌ی کافران با شمشیر نشان می‌دهد راه او با خون آلوده است. شیعیان، اضافه بر لقب‌های دیگر، او را «شمشیردار» صاحب سیف» نیز می‌خوانند<sup>92</sup>.

یغمبر نوین فرماندهی صلح جواست، او جهاد را از احکام اسلام حذف کرد<sup>93</sup> و پیروان را به صلح و گذشت بخواند و از منصب باز داشت. او می‌کوشید

91 به چنانکه در پانوش 24 ص 531 دیدیم شیعه از قرن سوم این حکم و احکام سیاسی -

تا تمایل به دانش و فرهنگ را در دلها بر انگیزد<sup>93</sup>. او لزوم خوش خلق بودن مسلمانان را به صورت يك اصل اساسی از ایمانی در آورد که برای پیروان خود مقرر داشته بود. او کوشید تا به ایسایت زلد گانی نوینی بپردازد، ایمانش را به خدا استوار سازد و او را از بند گناه‌ها و زنجیر بزه کاریها برهاند. ازین روی او از مسلمان می‌خواست که در انجام دادن پرستشها ست بیاید.

او در آموزشهاش، از تورات و انجیل و قرآن و اخبار صحیح گوامی آورد و همواره می‌کوشید که سخنانش با ظاهر قرآن سازش داشته باشد. ولی در حدیثها شک بسیار می‌آورد، او برای بدست آوردن خبر صحیح، آنها را سخت تقاضای می‌نمود. و ازین روی در مواردی بسیار، از ظواهر سنی گری که بر پایه‌ی حدیثها استوار است دور گشت. دعوت وی نسبت به آموزش و پرورش توجه ویژه می‌داشت. در میان آموختنی‌ها که او تشویق می‌کرد، زبان عبری هم جایی برای خود یافت.

پیردان مهدی نوین در 1907، به پیرامن 70 هزار تن رسید. از مسلمانان، آنها بدو می‌گرویدند که با فرهنگ اروپائی آشنائی می‌دانستند و تحت تأثیر دعوتش قرار می‌گرفتند. ابن مهدی، نویسنده‌ی زبردست پرکار بود، آئین خود را برای مسلمانان، در پیش از 60 کتاب مذهبی، درباره‌ی فقه و عقاید، بعد از زبان عربی و اردو روشن نمود، برای اثبات درستی پیام خود دلیلیها آورد، او برای تأثیر در میان اقلیتهای ییگانه در خاور زمین ماهنامه‌ای بنام زبان انگلیسی، به نام «مهنامدی مذاهب» *Review of Religions* بخش نمود<sup>94</sup>.

أحمد قادیان در لاهور 26 مه 1908 در گذشت. بر کور او در قادیان که 60 میل از لاهور دور است چنین نوشته شده است: «میرزا غلام أحمد موعود»

— دیگر را متوقف الاجرا اعلام کرده بودند و کشا کش منہی رانیز از فرن اول حرام می‌شردند.

پانوشت ص 458 و پانوشت 91 همین بخش 6 نیز دیده شود.

موعود بمعنی مهدی منتظر است. وی آخرین آرزوهای خود را در وصیتنامه‌ای که بجا نهاد بیان نمود و رهبری کرده احمدیان را به يك « أنجمن » واگذار نمود که افراد کرده، ایشان را با انتخابات آزاد برگزینند. این انجمن جانشین او را که رهبر روحی کرده خواهد بود برگزیند. نخستین رهبر کرده پس از مرگ بنیان گذارش، مولوی نور الدین بود.

[B: وی دارای معلومات پزشکی هم بوده، از این روی لقب «حکیم» را نیز به خود می‌داده است. چون این نخستین جانشین مهدی به 13 مه 1914 در گذشت گروه احمدیان تقسیم شدند. میرزا محمود احمد، پسر بنیان گذار گروه، خود را پیشوای فرقه نامید و مرکز خود را در قادیان نهاد. او از پیروان خواست که پدرش را بعنوان پیامبر بشناسند، از کسانی را که این را نپذیرند از اسلام خارج و کافر خواند.

بخش دیگر ایشان که میانه روتر بودند شد را خانم پیامبران اعلام کرده، گفتند: غلام احمد مجدد که هنگام تغییر سده‌ی 13 به 14 آشکار شد، يك نوآور بوده سزاوار ستایش است. بر سر این گروه که با مسلمانان مخالف خود، روح سازش می‌داشت و مرکز خود را لاهور نهاده بود و در آنجا مدارس و محافل بسیار بر پا کرده بودند، مردی بنام مولوی محمد علی می‌باشد، که سلسله‌ی انتشاراتی هم بیرون داده است. مهنامه‌ی ایشان «بررسی اسلام» بوسیله‌ی کمال الدین در لاهور پنخس می‌شود و در آن بر ضد مسیحیت و کوششهای آن برای توسعه در آن ناحیه، تبلیغ می‌شود. مرکز تبلیغ «احمدیه انجمن اشاعت اسلام» در شهر و کینگ در انگلستان مسجد ساخته و توفیق‌هایی بدست آورده، مدعی است که در سال 1918، 200 تن اروپائی محترماً به اسلام گروانیده‌است. ایشان قرآن را به زبان انگلیسی به شماره‌های بزرگ در کشورهای اروپا پنخس کرده‌اند که دارای شرح و تفسیرهای توضیحی



بر زمینه‌ی باورهای احمدیان می‌باشند<sup>84</sup> [این فرقه تا تاریخ امروز جوان‌ترین فرقه‌ایست که در درون اسلام پدید آمده است<sup>85</sup>].

در پایان بحث، سزاوار است به جنبشی اشاره رود که بتازگی در برخی محیط‌های اسلامی پدید آمده است:

16- آشتی دادن تشیع و تسنن: کوشش برای پر کردن شکاف میان سنی و شیعه تا زگی ندارد. گذشته‌ی اسلام از چنین کوشش‌هایی نبوده است. جدائی‌های میان دو شکل اسلام، سنی و شیعی بسیار است ولی آثار آن بخوبی آشکار نمی‌شود، مگر هنگامی که اصول تشیع را یک حکومت لئو کراتیک بپذیرد<sup>86</sup>، و به عبارت دیگر، وقتی که دولت شیعی باشد.

هر چند که روی کار آمدن دولتهای شیعی در تاریخ اسلام زیاد نبود، اما شیعیان توانسته بودند در سایه‌ی چنین حکومتها، دزی برای گروه مذهبی‌یابی، در برابر حکومتهای سنی در کشورهای دیگر برپا داشته. درهای آبروردی بیکانگان بر بندند.

اگر امروز ایران بزرگترین دولت شیعه است، این به دولت صفویان باز می‌گردد، که از 1501 تا 1721 بر آنجا فرمان‌راندند. ایشان بدببال کوشش‌های هدر رفته‌ی پیشینیان<sup>87</sup>، توانستند آئین شیعیگری را مذهب رسمی کشور سازند دولت ایران را، از نظر مذهبی مخالف دولت همسایه اُس عثمانی قرار دهند.

پس از واژگونی صفویان، فاتح بزرگ نادرشاه<sup>88</sup>، پس از آنکه با عثمانیان قرار داد صلح بست، کوشید تا مذهب دو طرف را یکی سازد. اما مر که او در 1747، مانع پیشرفت این خواست او گردید. مادر نوشته‌های فقیه سنی

84 این 18 سطر میان دو گروه، در چاپ آلمانی باینگر 1925 هست و در ترجمه‌ی عربی از فرانسه نیامده و بجای آن این عبارت دیده می‌شود: [و در آخر زمان نیز یک مهدی دیگر از خاندان احمد آشکار خواهد شد].

عبدالله بن حنین سویدی<sup>77</sup> زاده‌ی سال 1104 هـ - 1692 م و در گذشته‌ی 1174 هـ - 1760 م که بتازگی چاپ شده سندی هم‌زمان حادثه می‌بایم . که از يك انجمن مذهبی گفتگو می‌دازد که نادرشاه بر پا نموده ، فقیهان هر دو سو را در آن فرا یکدیگر آورده است .

این انجمن بدین موافقت رسید که شیعیگری ، در کنار چهار مذهب دیگر پنجمین مذهب سنی شناخته شود . کمی پس از آن بسادگی امکان یافت که بنا بر همین قرار داد ، مقامی پنجم ، در کنار چهار مقام سنی در دایره‌ی حرم مکه برای مذهب جعفری<sup>78</sup> نهاده شود . از آن هنگام ، اعتراف به سنی بودن این مذهب الزامی شد .

چه خوب راهی برای پیوستن اسلام شیعی به جهان تنس می‌بود ، ولی بزودی آشکار گشت که اینها همه خواب خوش و آرزوهائی بی‌پایه بوده است ، کینه‌های موردنی ، که هر يك از دو سو در باره‌ی دیگری می‌داشتند و دشمنی‌هایی که فقیهان دو مذهب را به دو دسته جدا کرده بود ، پس از هر کس نادر ، مانع شد که به راه برمش و گذشت کام بردارند<sup>79</sup> .

شامل قفقازی : این دو مذهب را بعد ها در نیمه‌ی اول سده‌ی گذشته می‌بینیم که باز برای اندک مدتی در راه دفاع از آرزوهای مشترک خود ، در استقلال میهنشان قفقاز در برابر استیلاگران متحد می‌شوند . این جنبش به رهبری شامل (که تلفظ درست آن شوئیل - سوئیل است) و پیروان او پدید آمد ، اما بیشتر جنبه‌ی میهن پرستی داشت ، نه اتحاد مذهبی<sup>80</sup> .

جنبشی نیز به‌تازگی خیلی دهان به دهان می‌گردد و بنام اتحاد اسلام ، شناخته می‌شود . نویسندگان آنرا ، گاهی به صورت خطری برای آینده و گاهی بشکل شبحی موهوم نشان می‌دهند . این جنبش برای برطرف کردن اختلافهای موجود میان مذاهب اسلام ، به منظور پدید آوردن نوعی اتحاد که همه‌ی ملت‌های اسلام

را فرا گیرد تبلیغ می‌کند. البته آراء مشابهی نیز هست که به همکاری و یگانگی دعوت می‌کنند، اما با طرفداران «اتحاد اسلام»، پان‌اسلامیزم<sup>100</sup> پیوند ندارند، خواست ایشان گرایش به تمدن و فرهنگ نوین است.

روحیه‌ی همکاری در کشورهای مسلمان روسیه چشم گیر است. و در روزهای اخیر نشانه‌های بسیار، از پیشرفت استوار آن، در میان ساکنان مسلمان دیده می‌شود. سنجان در مجدهای شیعی نماز می‌گزارند و به سخنران در استراخان گوش فرا می‌دهند که می‌گوید: «اسلام جز یکی نیست و این فلسفه‌ی یونانی است که با ایجاد بداندیشی‌ها و مجادله‌ی فقیهان و تأویل‌های مفسران؛ موجب جدائی و پراکنندگی‌ها شده است».

در آنجمن دیگر، پیش‌نماز در ضمن فرستادن درود بر حسرت حسین و دیگر شهیدان شیعی، برای خلیفگان نیز درود می‌فرستد. در حالیکه تا کنون شیعه را عادت بر این بود که نام ایشان را با زشتی و دشنام بپرند و نسبت بدیشان کینه<sup>101</sup> در دل بدارند<sup>102</sup>.

در 23 اوت 1906 - کنگره‌ی مسلمانان در قازان تشکیل جلسه داد و مساله‌ی آموزش مذهبی را برای جوانان آموزشگاه‌ها و مدارس مذهبی به بحث نهاده تصویب کرد که دانشجویان سنی و شیعی جز یک سری کتاب کلاسیک نداشته باشند و آموزگاران از میان سنجان و شیعیان برگزیده شوند<sup>101</sup>. و از این هنگام بود که آموزش مذهبی مشترك سنی و شیعی به مورد اجرا نهاده شد.

بین النهرین: در عراق نیز اخیراً، در میدان زندگی اجتماعی آثاری همانند این جنبش دیده می‌شود، که تمایل به همکاری دو مذهب متخاصم را نشان می‌دهد. این راه با موافقت مقام‌های مذهبی شیعه در نجف<sup>102</sup> پیموده می‌شود<sup>102</sup>.

100 ص 458 دیده شود.

101 M 55: در پارسی عراق سخن کوتاه نیست که در اینجا بگنجد. تنها اشارتی که -

[B: شکتهائی که نصیب ترکهای عثمانی شد بطور کلی در معارف اسلامی موجب تخفیف خشم شیعه نسبت به سنیها گردید، سال 1913 پیشوای جدید شیعیان ترکیه در خطابه‌ی آغاز کارش چنین اظهار نمود: پشتیبانی از سنیان ترکیه واجب و جزو وظایف مذهبی ما شیعیان است<sup>103</sup> (ن. ک. : لغة العرب : 173). این نقطه‌مبدد اسلامی در زمان جنگ جهانی [اول] از مرز فرقه‌ها فراتر رفت، که البته سبب آن [اعلام جهاد بود].

البته اینها جز حالت‌های فردی بوده<sup>104</sup>، هنوز خیلی زود است که آنها را نمودار يك جنبش فکری برای همسازی محیط‌های اسلامی بطور گسترده و همگانی قلمداد کنیم.




---

— توان داد اینکه: بار سنگین جنگ جهانی 1914 - 1918 در آن کشور بر دوش شیعیان بود که مردانه از سرزمین اسلامی خود دفاع کردند. پس از شکست ترکان عثمانی نیز ایشان بودند که سال 1920 به رهبری میرزا محمد تقی شیرازی علیه اشغال انگلیس قیام کردند. انگلیسها نیز در مقابل، هنگامی که مجبور بدان استتلال به عراق شدند آنها را بدست سنیان که کوچکترین اثری در قیام نداشتند سپردند، تا شاید عراق از تأثیر ایرانیان دورتر بماند. از آن تاریخ تاکنون دولتهای عراق با اجرای برنامه‌های تبلیغاتی سنی در مدارس و نابود کردن کاشی‌ها و سنگ‌نشته‌ها و هرگونه آثار دیگر از تشیع و ایرانیت در اماکن مقدس و جزآن، از مبارزه با تشیع کوتاهی نکرده‌اند. بر خلاف گفته‌ی گلد زهر این سنی گرائی دولتهای عراق همواره مورد اعتراض شیعیان و ویژه مقام‌های مذهبی تشیع در نجف بوده است.

## پانزدهمین بخش هشتم

1 - و. ترمارک در پیدی آندیشه‌های اخلاقی و تحول آن، چ لندن 1907، 161:1 در 2: 519 ببعده، مؤلف نمونه‌هایی از این موضوع را از منتهای بدوی - پرستی ایشان مردگان را، یاد می‌کند.

2 - این روحیه هنوز هم بر آن بخش از تازیان که زیر تاثیر عوامل تغییر دهنده تاریخی قرار نگرفته‌اند، مسلط است. در بیابانی از گوشه کنار کشورشان از ادبیه «سنت» به واژه‌ی عامیانه‌ی «ساف» بمعنی گذشتگان تعبیر می‌کنند. ن. ک: «ولاند بر ک»: بررسی‌هایی در لهجه‌های جنوبی عربستان. چ لیدن 1909، 2: 743، [B: فرهنگ معاصر، ص 100].

3 - ن. ک: بررسی‌های اسلامی 1: 9-12.

4 - ابن سعد 3: 37، 8: 29. قرآن نیز اسلام را «حرف تازه» لقب داده: «هیچ ذکری محدث (حرف تازه) از سوی خدا نمی‌شود مگر آنکه آنرا بیابانی می‌گیرند (انبیا 2: 21) نیز: «هیچ‌گاه حرف تازه‌ای از خداوند بر ایشان نیامد، مگر آنکه آنرا ندو گردانیدند. (شراء 26: 50). با این همه باز هم مفسران سنی «ذکر محدث» را چنین تفسیر کردند که: «سوره هایش یکی پس از دیگری فرود آمده است».

5-B: ن. ك: اسنوك هورگرويه . در مجله‌ی تاریخ آدیان 1898 . 37 .

6 - متأسفانه ییادم نیست که این عبارت را از کجا گرفتم .<sup>۴</sup>

7 - ما کدوالد : «پروزش أخلاقی نوباد کان-مسلمان» مجله‌ی بین‌المللی أخلاق

قیلاداقیا 1905: 15: 290 .

8-B: ابن سعد: 5: 99: 15 . در حدیثها و مثلها ، بسیار است که از «محدثات

الأمور» هشدار داده می‌شود. در این باره - تحقیقات اسلامی 2: 16 .

9- می‌بایستی حتا گفته شنیده‌های تعارفی میان اشخاص نیز به‌استناد حدیث

صحیح ، تقلیدی از سنت سلف می‌بود . عطا بن سائب گفت : هر گاه به أبو عبد

الرحمان سلمی می‌گفتند: چکونه‌ای؟ می‌گفت : بخیر ؛ أحمدالله . عطا گفت : من

این جریان را به ابوالبختری گفتم ، او گفت : از کجا آورده است؟ (ابن سعد

6 : 121) ازین روی سنّیان بر زبان آوردن برخی واژه‌های درود را که خود

بنخود نه خوبونه بداست ، بر مسلمان حرام کرده بودند . ن. ك: مجله‌ی خاورشناسی

آلمان 28-310 ؛ «قوت القلوب» ابوطالب مکی، چ. قاهره 1310 ، 1: 163 ؛ نیز

مجله‌ی جهان مسلمان 3 : 130 .

[M: ألبته نباید ابن سلمی را که بنابر فهرست، در سه‌جای «طبقات ابن سعد»

یاد شده است ، با سلمی موفی 412 ، اشتباه کرد .

خود همین نمونه نیز اشان می‌دهد که بکار بردن واژه‌ی «بخیر أحمدالله» =

خوبست شکر خدا ، در احوال یرسیها هم از زبان محلی به عربی ترجمه یا اقتباس

شده است و عربها آنرا از صحرا بیادورده بوده‌اند . آری ، همانند این ترجمه‌ها

ج در چاپ عربی این بانوشت به شماره‌ی 5 می‌باشد . و بنا براین گنذبهر مدرک

عبارت اسپر در صفحه‌ی 604 سطر 20 و افراوش کرده بوده است . پس باینگر در چاپ

1925 آن را از اسنوك هورگرويه نقل کرده است . ولی معلوم نیست که تصحیح باینگر

دست باشد .

است که پس از گذشت يك - سه ، از طرف سنیان به صورت حدیث مسلسل و ممنوع در می‌آمده و در صحاح سنة جا داده می‌شده است . اما شیعیان بدون توسل بچنین دروغ بافی و سند سازی ، آنرا بر امام زمان خود عرضه می‌کرده ، بصورت قانون اعضای اسلام شیمی در می‌آوردند . مانیز مانند آنرا در قانون نامه‌ی آبگارد و ورزیدی معلی بن خنیس بسیار دیده‌ایم .

10 - B : از دیدگاه تاریخ‌آیدیان نیز اسلام معتقد است که یهود و مسیحیان ، از سنتهای پیشوایان خود سرپیچی کرده‌اند و از این روی آنان را منحرف و بدعت گذار می‌داند - تفسیر طبری 3: 110: 14.

11 - شبلی ، کلم المرجان ، قاهره . 1326 : 167

12- ن. ک : مرجع‌های یاد شده در کتاب «بیت الصدیق» از عجم توفیق بگری قاهره 1323 هـ : 404 یعد .

13- مجله‌ی وین برای خاورشناسی 15: 33 یعد .

14 - زرقانی ، شرح موطن . قاهره ، 1: 360 . [B : نسطانی 2: 174 . صلاة . ش 164 . ابن قیم جوزیه (751 هـ 1350 م) که سرسختانه از سنت طرفداری می‌نمود ، در کتابش «إعلام الموقعین» 3: 27 . می‌گوید : «فتوا أمری مطلق بیست بلکه باید بوسیله‌ی اوضاع و عادات در زمان و مکان فهمیده شود یا تفسیر گردد ، و به سبب کمی توجه بدان است که مشکلات بسیار پدید آمدند . در زندگی ، صلحت عمومی بالاترین مرجع قرار دارد ، همیشه می‌باید بدین اصل توجه داشت که : آیا این قانون قابل اجراست یا نه ؟ ، در این باره ، ن. ک : محمود فتحی . قانون

M ج زرقان با سرکان نام چندجا در ایران است . یکی نزدیک شیراز که جنگ اشرف

نادرشاه در آنجا رخ داد ، دیگری نزدیک همدانست و نسبت بدانها زرقنی و سرکنی نیز آمده

است - حقایق الراهنه ص 82 و 86

اسلام و سوء استفاده از قانون ج. لیون - پاریس 1913 : 209 بیعد. بایندفراموش کرد که موارد استناد جوزیه، در اثبات نظریه‌اش اندک هستند و برای اثبات چنان نظری واد، کوچک می‌باشند. بیزن. ک : شرح حقوق مدنی تونس. اُزساتی لانا *M. D. Santillana* ( ج تونس 1899 ) اما أبوالمعالی جوینی که استاد غزالی است می‌گوید: اُکر تصمیمات قانونی تابع شرایط زمان می‌بود، نظم و قانون بکلی مختل می‌شد. ن. ک : عبدری. مجال، بخش 3 ج اسکندریه 1323 هـ : 291 : 10 [ 15 - B : ن. ک : نایمز. شر 21 ژانویه 1908. c. 4.

16 - B : در باره‌ی تاریخ فتوا، بویژه در باره‌ی پذیرش موضوعهای نو در جهان اسلام، ن. ک : گفتار اسنوک هود کردنیه «اسلام و ضبط صدا» در مجموعه‌ی 1942 : 42. عالم مذهبی دمشق بنام جمال الدین قاسمی بسال 1911 مقاله‌ای نوشته است در باره‌ی پذیرش برخی مطالب نو، مثلاً حکم دیدن ماه نو و تعیین اول ماه رمضان یا شوال. زمینه‌ی سخن او در آن جا این اصل است که : اسلام تمدن نوین را می‌پذیرد و از فرا گرفتن صنعت کربزان نیست. در آن باره، ن. ک : مجله‌ی «منار»<sup>2</sup> این مهنامه طرفدار پذیرش نظریات مترقی در اسلام است که در قاهره منتشر می‌شود. فتواهایی در باره‌ی «بیمه زندگی»، «حساب پس‌انداز»، «بیمه کالا»، «سود بانکها» و مانند آن از بدعتهای لوین در حقوق و فقه در این

M. D. : مجله‌ی منار که با برخی از پدیده‌های تمدن اندکی همراهی می‌نمود، در عوض، خشکی سنتیزم را شعار خود ساخته با همه‌ی مظاهر فرهنگ و تمدن شیعه و ایران می‌جنگید. او هنر سوزی‌های صحرا نشینان نجد در مدینه بسال 1343 هـ را که دنباله‌ی وحشی‌گری‌هایشان در کربلا 1212 - 1216 هـ و اعمال خلیفه‌شان سرکل 247 هـ بود، نیز تایید می‌کرد. صاحب این مجله رشید رضا از پایه‌گذاران تعصب سنی و شوینیزم عرب است. سید محسن عطلی صاحب «اعیان الشیعة» چندین مقاله در رد بروی بنام «شیعه و منار» ( 14 : 274 و 71 : 25 ) دارد. در پانوشته 156 بخش 5 نیز از او یاد شد - ص 575



مجله پنختر می‌گردد. نیز، ن.ك: سخن رانی‌هایی در باره‌ی تنزیل و سود پول که در دانشگاه قاهره انجام شده و در مجله‌ی آسیائی 1911:1:354 پنختر شده است. نیز فتوای مربوط به چاپ که در مجله‌ی «لغة العرب» 2: 227 و «مقتبس» سال 1911:6:471 دیده می‌شود.

17 - B: در باره‌ی آوردن چاپ به ترکیه و ایران، ن.ك: مقاله‌ی فرانس باینکر در باره‌ی چاپ در سده‌ی 18 لایزیک 1919.

18 - مجله‌ی جهان‌مسلمان 3: 60. [B: نیز، ن.ك: هورتن. برای‌شناسائی بیشتر، ن.ك: مشرق ج 13، سال 1916. انتشارات اودر باره‌ی محمد عبده، زندگانی، عقاید مذهبی و فلسفی او.]

19 - یکی از انگیزه‌ها که مراکشیان را به خلع شاه خود، عبدالعزیز واداشت، کارهایی بود که او بر خلاف اسلام انجام می‌داد، دستور تأسیس بانک که سودیول می‌دهد از گناهان کبیره بشماراست، از آنها بود. (مجله‌ی جهان‌مسلمان 5: 228) برای نادراحتیهائی که همین مسأله امروز برای مسلمانان هند بوجود می‌آورد، ن.ك: مقاله‌ی نازمی م. هارتمان در نشریه‌ی مؤسسه‌ی مذاکراتی خاوری 101: B12. نیز، ن.ك: کتاب بن علی فکر و ربا در دین اسلام، چ لیون 1908. بویژه ص 119، 128. در کتاب یونیول «خلاصه‌ای از مقررات اسلامی» ص 270 بیهود ایزیاغانی درباره‌ی ربا در اسلام آمده و مراجع آن در ص 3458: 12 دیده می‌شود.

20 - سخنرانی افتتاح پارلمان بوسیله‌ی سلطان ترکیه در 14 نوامبر 1909 با اشارت به «رژیم پارلمانی که شرع بدان دستور داده است»، آغاز می‌شود.

21 - برای دانشمندان مسلمان امروز بدیهی است که جنبشهای نوین اسلام، همانا بازگشت به آن روش کهن است که پیغمبر برقرار کرده بوده است. (دکتر

ریاض غالی «حدیث همچون منبعی از منابع قانون گذاری اسلام» ص 5. این  
 ضرز، فکر بسیاری از فقیهان اسلام را واداشته که در سالهای اخیر کتابهایی بدین  
 سبک در دفاع از اسلام بنویسند.

22- B: ن. ك: مجله‌ی منار دوره‌هایی که در پانوشته 16 یاد شد.

23- مذهب‌های ملی و مذهبهای جهانی با انگلیسی: 54

24- بررسی‌های اسلامی 2: 277 بعد؛ کتاب «مربطیان» از دوتنه. ج.  
 پاریس 1900، بیرون نویس کرده از مجله‌ی «تاریخ ادیان 40 - 41»؛ نیز ن.ك:  
 بادداشت گلندبهر: پیشرفت دانشهای اسلام درسی سائز اخیر، (فصلنامه‌ی بیروسی سال  
 1905، 121: 292-298، کنگره‌ی علوم و فنون. نمائشگاه بین‌المللی سنت لوئیز  
 سال 1904، 2: 508-515).

24 - M: پنداردوری خدا از مردم نتیجه‌ی آلدیشه‌ی غیرت و جدائی او از  
 جهان است، که جهان بینی توحید عددی سامی است، که درست در برابر توحید  
 اشرافی آریائی است. اشراف خدا را در خود جهان می‌جوید، هر چیز را امر کب  
 از لاهوت و ناسوت می‌شمرد، لاهوت انسان علم روحانی او، و ناسوتش جهل  
 مادی او است. بنا بر توحید عددی: خدا بخواست خویش هر چندگاه کسی را  
 به وساطت می‌گمارد و این واسطه همچون کرامافن از روح علی‌تهی است. بنا  
 بر توحید اشرافی: هر انسان می‌تواند باطلی کردن مراحل آموزشی و تمرینی،  
 از ناسوت خویش بکاهد و بر لاهوتش بیفزاید. بدین ترتیب درجه بندی مذهبی  
 انسانها بوجود می‌آید. این آلدیشه‌ی درجه بندی، پس از آمیزش با افکار سامی  
 پایه‌ی وساطت شده است. این واسطه‌ها نزد یهود و مسلمانان تا سده‌ی (3 - 9)  
 «نبی» نام داشتند. پس از آنکه در سده‌ی (2 - 8) خاتمیت برای همه تثبیت  
 گردید، این واسطه‌ها «ولی» نامیده شدند.

فرق میان آندیشه‌ی سامیان و هندیان در مسأله‌ی واسطه‌ها در این بود که: هندیان واسطه‌ها را درجاتِ نوری و گذرگاهِ انسان‌ها، در قوسِ صعود می‌شمردند و معنی شفاعت و میانجی‌گری بدان راه نمی‌دادند، زیرا که شفاعت لازمی و مثبت است (ص 391 و 407 و 630) ولی سامیان به واسطه‌ها حق شفاعت می‌دادند بطوری که می‌توانستند رأیِ خدا را در مسأله‌ای عوض کنند و يك آن جهنمی را بهشتی سازند.

B-25: در روزگار اخیر تحقیقاتی بسیار در باره‌ی افرادی از مقدسان اسلام و مرزنفوذ ایشان انتشار یافته است. از جمله جودی *R. Tschudi* ولایت نامی هاشم سلطان را که با کس قدس آفانه‌ای ترک است در برلین بوسیله‌ی کتابخانه‌ی ترک 1914 چاپ کرد. نیز هور و فیتز، با بارتن<sup>۱۲</sup> را معرفی کرده که يك عارف از بهائیندای هند و همانند سلمان فارسی است، در *JPHS* 1914: 97-117 معرفی کرد. ابرالف نیز شرح حال احمد جام را نوشته که در *JRAS* 1917: 291-365 چاپ شده است. مطالب مفصل تر نیز در باره‌ی این مقدسان در مجموعه‌ها و برگزیده‌های دوره‌ی سلجوقی و عثمانی وجود داشته که از میان رفته است و مخصوصاً سازی سلتیق سلطان که در اسلام 11 (1921) 24 و *ZDMG* 75 (1922) 150 آمده‌مز او را تحقیق است.

B-26: ن. ک: کلذیهر، ناهریان: 188 پیوسته.

M-26: باید یاد آور شد که آندیشه‌های میتیک ضد اشراف ابن تیمیة، جز در میان سنیان، آن هم سنیان غرب فرات، چندان تأثیر نداشته است. ملت‌های مسلمان خاوری، حتا آنان که به سبب دوری از مرزهای عربستان و گذشت قرنها

12 M: در باره‌ی با بارتن عارف بغدادی 632 هـ - لتامه دهندا، سفینه‌ی راقب پاشا.

چ 1282 هـ ص 251-254، شیخ بهائی. اربعین، حدیث 21، شعبی «کسر و ن با بارتن»، این حجر، الاصابة 2: 225-232.

ستم های خلیفگان عرب را به فراموشی سپرده ، لام سنی بر خود نهاده بودند ، امی توانستند آندیشه های خشک ابن تیمیه را که کتاب «رد منلق» از لوله ی آنت بیذیرند . افکار او برای هموطنان روزگار خودش نیز عقب افتاده بود . او هنگامی برای دفاع از آندیشه های مادی بدوی سمیتیک ، بر ضد متافیزیک اشرافی برخاسته بود که عرفان و کنوسیزم به درون دربارهای مصر و سوریه هم راه یافته بود ، ایشان با کمک سنی لعانی های غزالی ، رنگ سنی بدان داده ، آنرا به صورت تکیه گاهی برای یک دسته از قوادها علیه دسته دیگر ساخته بودند . این فرماردایان به سادگی آماده بودند که از آن دست بر دارند . از این روی می بینیم روابط این فرماردایان فؤدال با ابن تیمیه ، تا آنجا که او با کنوسیت های تندشیمی می جنگید<sup>۱۰</sup> دوستانه همکاری است ، ولی در آنجا که وی علیه کنوسیزم ار و سنی شده ی غزالی به مبارزه پردازد ، تیره می شود ، ابن تیمیه به زندان می افتد و به اتهام جسم انگاری خدا به دادگاه های سوریه و مصر کشایده می شود ، تا در پایان کار در زندان ده شق بال 728 هـ - 1327 - دزمن 67 سالگی جانمی سپارد . جالب است که در دادگاه قاهره که ابن تیمیه رامحا کمه می کرد ، باک قاضی هندی بنام صفی الدین دهلوی

۱۰ هنگام حمله ی حاکم شام بر کوه های کسروان لبنان که برای کشتار شیعیان گنوسیت

کسروانی انجام شد ابن تیمیه نیز ساز جنگ بست و از 699 هـ 1300 - تا 705 هـ 1306 - آن مردم را تا دوماه تکرید . او باغهای ایشان را نیز به آتش کشید و از آن پس کوهستان کسروان بدست مسیحیان مارونی افتاد ، چون حاکم از این تیمیه پرسید که چرا باغها را سوزانیده است ؟ وی در پاسخ گفت : به همان دلیل که یغمبر با بنی النضیر این کار کرد! این کسروانی ها خود راه فلسفه ی خسروانی منسوبی داشتند که در کتابهای سهروردی یاد شده اند و ملاحظدا و سبزواری نیز از ایشان نام برده اند . یاقوت در معجم البلدان نیز از آنان یاد می کند (الحقائق الراعنه . ص 192) این گروه در سده ی 7 هـ 13 - با گنوسیت های فیراز نیز ارتباط داشته اند . ( — روزبهان نامه . چ دانش پژوه 1347 خ . ص 26 و 203 ) .

715 هـ 1315 م برضداد و بك قاضي زملكاني عرب به نفع وی رأی دادند. برای تفصیل بیشتر ن. ك: آقابرر كك. الحقائق الراهنه ص 192، «البدایة و النهایة» از ابن كثیر سال 704 - 705 فیلیپ جتی، تاریخ سواریا، ترجمه‌ی یازجی، چ 1972. 2: 260 به نقل از صالح بن یحیا المورخ ص 136؛ بولتن موزه‌ی بیروت؛ شعبه در اسلام *Henri Laoust*. 4: 93 - 115 *Les Schi'isms Dans L'Islam* چهارم 1965.

باهمه‌ی این‌ها باید یاد داشت که ابن تیمیه با همه سنی‌گری سرسختانه که مخالف پذیرش هر گونه کنوسیزم و دیگر معالم تمدن خارج صحرای عربستان می‌بود و در میان استادانش نامیک تن یهودی نیز دیده می‌شود (ابن کثیر سال 728) بازهم او در کتاب «منهاج السنة» که برضد علامه‌ی حلی شیعی هـ 726 هـ 1325 م نگاشته از گننن عقب نشینی‌های فراوان کرده و بسیاری از اصول فلسفه را - البته بس از خالی کردن مضمون علمی آنها - پذیرفته است.

27 - B: گوری در دمشق است. ن. ك: - و برن هلم *M. Sobernheim*

در اسلام، 12 (1921): 21.

M. 27: در حقیقت هیچ يك از نمونه‌هایی که گلذبه‌ر برای جنگهای مذهبی آورده است، مضمودوی را نمی‌رساند: نهضت موحدان مرا کشی يك نهضت تودمائی دهفائی برضد دربار خلافت سنی بود و لذا به ایده تولزی شیعی اشراقی مجهز بود و مانند همه‌ی نهضتهای همانند خود، پس از رسیدن به حکومت به تشنن گرایید.

نهضت عبدالقادر و شامل، مقاومت ملت‌های جواز و قفقاز در برابر استعمار فرانسوی و روسی بود که به علت نابرابری تکنیک خورد شدند.

اما جنبش وهائیان نجد، دیباله‌ی یورشهای وحشیانه‌ی عربهای صحرا است که از پیش از اسلام ادامه می‌داشته، و یورش عمر يك نمونه از آنها بود. مذهب در هیچ يك از آنها عامل اصلی بوده است، و می‌توان آنرا به نوعی انفجار

سکاتی تشبیه نمود ، که در عین کمی نفوس و پهناوری سر زمین ، به علت کمبود محصولات طبیعی به گرسنگی می‌افتادند. پس از تهرین جنگ در میان قبایل داخلی ، راه درست را در اتحاد میان خود و یورش بر همسایگان درمی‌یافتند .

28 - ژولیوس یوئینگ Julius Ewing ، یاد داشته‌های روزانه گردش در

غربستان ، چ لندن 1896 ، 1 : 157 بعد . نیز در «خلاصه‌ی قوانین اسلامی» از یونیوسول ص 28 پاروقی 2 معاصر بیشتری از وهاییان یاد شده است .

[ ع : مخالفت وهاییان با هر گونه نوسازی که ریشه‌ای در سنتهای کهن

اسلامی ندارد ، موجب فهم نادرست در شناسائی مذهب وهایی نیز شده است . برخی پنداشته‌اند که وهایی برای زنده کردن اسلام کهن به آنها قرآن بسنده کرده‌است .

این پندار در کتاب «مدتی به‌مراهی شریف بزرگ مکه» از شارل دیدیه: ch.Didler

ترجمه‌ی آلمانی چ *Ein Aufenthalt bei dem Gross - Scherif von Mekka*

لایپزینگ 1862 ، ص 222 - 256 . که روحیه‌ی وهاییان را باریک بینانه پژوهیده

است نیز دیده می‌شود . بارون تولد نیز همین اشتباه را در کتاب خودش : «گردشی در

غربستان ، کردستان ، آرمستان» چ بردزیک 1895 ، مرتکب شده است .

*Ed. Nolde. Reize Nach Inner arabien, kurdistan und Armentien.*

او در باره‌ی وهاییان گوید: «ایشان حدیث زامنکر را چونکه سنت را منکر

می‌باشند ، در حالیکه عکس این‌مأله درست است» [ 55

M O : منبع اصطلاح ضیهان «سنت» کرداز درفتار و گفتار پیشوایان گذشته است (که

دلیل آن در نظر سنیان محمد و در نظر شیعه چهارده معصوم هستند) اما «حدیث» منوعبارتی

است که آن سنت را بوسیله‌ی زنجیره‌ی منداها بما می‌رساند ، ص 80 و 126 نیز دیده

شود .

M O : سطرهای 17 تا 7 در نسخه‌ی عربی است . ولی در نسخه‌ی آلمانی چ 1295 -

[ B : نیز ، ن . ک : فانمولر — *G. pfsannmuller* . ادبیات اسلامی برلین 1923 : 324 . نیز فیلیپی *J.B philby* . در دو مجلد بنام بدل عربستان لندن . 1922 : 1 : 17 که اطلاعات جالبی درباره‌ی وهاییان دارد . در باره‌ی ابن سعود ، مقالات موردنمان *Mordimann* در دائرة المعارف اسلام نیز دیده شود ] .

28 - M : حرمت ثنبا کونزد وهاییان مربوط به سال چاپ کتاب گلذیهر در 1910 است . زیرا که پس از 1942 که گفت در عربستان کشف شد ، چشم بعدیان به تمدن آشنا گردید و از سخت گیری هایشان کاسته شد . البته ایشان این نرزش را نیز از جنبه های منفی تمدن آغاز کردند . هم اکنون کشیدن دود و نوشیدن قهوه ، در قهوه خانه هایشان فراوان دیده می شود . و من خود در سفر حج که در زالویه‌ی 1972 بمکه و مدینه رفتم شاهد آن بودم ( — حجتنامه‌ی منزوی . کلاه مویخ . ش 46-48 ) .

29 - سفر نامه‌ی ابن جبیر ، چ دوم رایت *Wright* در گوینه : 190 : 13 .

30 - B : جهان سلمان دوره‌ی 20 : 213 ( 1912 ) تندروی کرده گویند : جنبش

مربدیها در قفقاز نیز زیر تأثیر وهاییان پدید آمده است .

31 - B ، وهاییان از همان چیز پیروی می کنند که پیغمبر بنخاطر آن با

مشرکان جنگید . ن . ک : مجله‌ی « منار » ، 12 : 390 ( 1327 هـ ) .

32 - فتزشتاین *Weizstein* گزارش سفر خود را ، برلین ، 1860 ص 150 .

32 - فقیه سنه‌ی 737 هـ . پیر شور شیخ عبدوری « مروف به ابن الحاج ( 737 هـ -

— بجای آنها جهاد سطر بدان تپده می شود . من نخستین را با نشان [ ع : ... ] و دومین را با نشان [ B : ... ] آوردم . گویا مقتضای [ نان به نرخ روز خوردن ] باینگر را داشته است که پس از پیروزی وهاییان در چاپ دوم کتاب چنین نماید .

☞ شماره‌های 32 و 32 : در چاپ عربی همین گونه جدا ( اما شماره‌ی 19 و 20 )

آمده است ، ولی در ج . آلمانی باینگر 1925 گل هم شده شماره‌ی 32 دارد .

و الخزانة و الابواب . . . کلینی دارد: «الاصیاء أبواب الله» (أصول کافی. ج آخوندی 1 : 193) در «بحار الأنوار» باب‌های هریک از 12 امام همین شده‌اند (مستدرک سفینة البحار 1 : 354). 4. باب امام 12 هم‌فیز در کتب رجال معرفی شده‌اند (نوابغ الرواة ص 113 ، 200 ، 282) . جابر بن حیان کیمیاگر نیز از أبواب شمرده شده است (ابن ندیم : 354. ف : 636) .

36 - B : شلمغانی ابو جعفر را که سال 322 هـ 934 م در بغداد به‌دار آویخته شد ، پیرواتش «الباب إلى الامام المنتظر» می‌خواندند ، (ابن اثیر . سال 322) .  
 [M : ابن ابی العزافر محمد بن علی شلمغانی فیلسوف ایرانی سده 4 و 10 م صاحب «مباهله» که در «بحار الأنوار» 6 : 641 - 653 چاپ شده (ذ 19 : 47) و «التکلیف» که بنام «فتنه الرضا» چاپ شده است (ذ 4 : 406 و 16 : 292) می‌باشد . بیرونی کتاب «حسن ششم» به‌نسبت داده است (ص 266) شلمغانی و حسین بن روح نوبختی هر دو در بغداد خود را باب امام 12 هم شیمه می‌شمرده‌اند نوبختی که طرفدار مقتدر عباسی بود شلمغانی را متهم به طرفداری و مکاتبه با فاطمیان اسماعیلی در قاهره کرد ، پس او را به مباهله خواند ، سپس خلیفه او را محاکمه نمود و زنده سوز کرد . (باقوت ، ابن اثیر ، ابن خلکان) .

36 - M : «ملا» در لغتنامه‌های فارسی از ریشه‌ی عربی «مولى» شناخته شده است . لیکن برخی از ادیبان کردستان غربی ، آراء و آوازهای کردی شمرده گوید : تلفظ آن Malla و مخفف از مرکب «ما + لان» به معنی متقی است .

37 - B : فرهنگ ناصر ، 128 : 14 - 18 .

38 - ن . ک : مجله‌ی آندوری 22 : 337 .

39 - انتشارات بهاء *Sendschreibendes Beha Allah* ج روزن (انجمن

پنرذوردگ 1908 ؛ 1 : 112) .

40 - همان انتشارات 1 : 19 ، 94 ، [B : 7 و 94 : 24] . يك نویسنده شاعرانه



اکبر را، جتا مظهر و نشانه‌ی جلوه‌ی خدائی م‌خواند . ( مجله‌ی آسیائی 1890 :  
ش 4 ) .

41 - B : مجله‌ی انجمن پادشاهی آسیائی *JRAS* 1892 : 294 .

42 - همان مجله 1892 : 326 - 335

43 - همان انتشارات بها ، ص 71 ، 82 ، 84 . بویژه همه‌ی بخش 34 که

بخشی بر ضد اهل بیان است .

44 - نومانسکی . یادداشت‌های انجمن امپراتوری سنت پتربورگ ( 1899

دوره‌ی 8 : 3 : 6 ) .

45 - انتشارات بها . ص 18 : 20 : 93 . 94 .

46 - کتاب آفلس : 212 . 276 . 468 .

47 - دوشیزه انل روزنبرگ که *Eitel Rosenberg* : دبائی گری و آموزش‌های

اخلاقی و اجتماعی آن ، در کارهای کنگره‌ی بین الملل سوم برای نارینج‌آدیان ،

اکفرد 1908 ، 1 : 324 .

48 - کتاب آفلس : 164 ، 365 .

49 - انتشارات بها الله : 54 .

50 - کتاب آفلس ، 145 ، 155 ، بعد 234 ، 179 ، 252 ، 371 ، 386 .

51 - دوشیزه روزنبرگ که یاد شده بالا ، ص 323 .

52 - هیپولیت دریفوس *Hippolyte Dreyfus* مجموعه‌ی حارتوبگس در برک

پادیس 1909 ص 421 .

53 - کتاب آفلس 284 - 292 .

54 - ن . ک : مجله‌ی جهان مسلمان 9 : 339 - 341 ] B : ن . ک : منتخباتی

از « مفاهیمی از بها » از یراون در مجله‌ی انجمن پادشاهی آسیائی 1892 : 679

ش 15 .

55 - در کتاب «اوضاع کنونی فارس آن چنانکه در یاد داشتهای روزاندی ابراهیم بیگ دیده می شود» .

*Walter schulz , Zustande im heutigon persien wie sie das*

که والتر شولز در 1903 ترجمه کرده است ، *Reisebuch Ibrahim Beys enthaltit* . و خود کتابی ضدبابی می باشد ، عکسهائی از بهاء الله و عباس افندی و عکسی از قبر نخستین ایشان در عکابنده می شود . چنانکه در کتاب «تاریخ نوین باب» از متربراون چ کمبریج 1893 نیز عکسی از صبح ازل هست .

56 - او سکارمان ، در روزنامه‌ی «ادبیات خلوری» ، 1909 ص 36 پیعد گفتاری درباره‌ی کتاب از و محتویات آن دارد .

57 - يك بنياد بهائی، مشرق الاثرکار . در اشك آباد (عشق آباد) مجموعی هارتویگ دربرگ . ص 415 پیعد .

58 - در مجموعه‌ی «جهان امروزه اسلام» بانگلیسی . ص 129 .

59 - B : ایران بوسیله‌ی يك ایرانی . تجارب شخصی از آداب و رسوم و عادات و زندگی اجتماعی در ایران . از Isaac Adams لندن 1906 ، 467 در ص 453 این کتاب می گویند : بیرون این آئین به سه میلیون تن رسیده اند .

60 - دوشیزه جان ماسون در شماره‌ی ژانویه‌ی 1909 «مجلدی» مجله‌های آمریکا ، درباره‌ی پیشرتها و گسترش بهائی گری پژوهشی دارد ، و در آن جا پیشنهاد نمود که آنرا «واپسین آئین» بنامند .

[ع : من می توانم خواننده را به پژوهشهای انسیکلپیدیک متر براون درباره‌ی بهائیان حواله دهم که در «دائرة المعارف آئین و اخلاق هیستنگز» 2 : 299 - 308 آمده است . در این موضوع ، پس از آن تاریخ نیز بحثی از فرآورده‌های ادبیه بهائیان باختری بحثی شده است .

براین مصادر باید افزود : هیولیت درینفوس : «بحثی درباره‌ی بهائی گری»

تاریخ و آرزش اجتماعی آن، پاریس 1909، انتشارات لرو. نیز: کتاب هرمان رویمر: «بایب گری و بهائی گری، تازه ترین کرده در اسلام» پوتدام 1912 [

*Hermann Roemer Die Babi - Behai die Jungste Muhammedaniyche Sekte*

60 - M: چون شماره 19 در خودنیز شده شود شماره 361 برمی آید، که با افزودن پنجه‌ی دزدیده‌ی آخر سال، به طوری که در روزگار ساسانی معدول بوده است، شماره‌ی روزهای سال خورشیدی بدست می‌آید. و ازین روی این شماره از روزگاران دیرین مورد توجه مردم ایران بوده است. بیرونی گفتاری در باره‌ی آن دارد (— آثار الباقیه ص 27).

61 - B: اضافه بر کتاب هیپولیت دریفوس «بختی در باره‌ی بهائی گری» به تازگی اثر تازه و کاملی در باره‌ی بهائی گری به خامه‌ی اِدوارد براون زیر عنوان «منابعی برای پژوهش در باره‌ی آئین بایب» کمبریج 1908 بخش شده که در آن همه‌ی منابع خاوری و باختری در باره‌ی این آئین گرد آمده و بسیار پر مایه است. بخشی از آنها را ک. فان مولر *G. Pfannmuiler* نیز در «منابع اسلامی» ص 325. برلین 1923 نقل کرده است. ویلهلم هری گل *Wilhelm Herrigel* جنبش بهائی اشتونکارت 1922. زمیرون فلیس *Myron W. Phelps*: «عبدالبهاعباس زندگی و آموزشهای او»، اشتونکارت 1922 نوشته‌های بهائی و گزیده‌های از اظهارات بهاء الله و عبدالبهاء چ. هورانس هلی *Horace Holley* لندن 1924 ' 592 نیز از کوست بریجه *Auguste Bricteux* توصیفی از تعلیمات بایب را در اثر خود «مسافرت به ایران» ص 269, 244 نقل می‌کند. چ بروکسل 1910 در باره‌ی بهائی گری در آلمان بومزه در اشتونکارت که گروهی نیرومند از آن در آنجا هست، ن. ک. اثر *R. Mielck* در مجموعه‌ی اسلامی، ج 13. 1923. ص 138 - 144 ج 14، 1924.

62 - گفتار و سخن رانی‌های عبدالبها در ایالات متحده در ستاره‌ی باختر، بانگلیسی 3 : 12 در سان فرانسیسکو چاپ شده است، همچنین پند و اندرزهای عبدالبها عباس افندی، در شیکاگو از 30 آوریل تا 5 مه 1912، که در آنجا سخن رانی «انگریس» نیز نشر شده است.

63 - ن. ک. : مقاله‌ای که برادون در مجله‌ی البجمن پادشاهی آسیای سال 1892 ص 107 بدان اشارت نموده است.

63 - M: در اینجا نیز کلدزبهر از دیدگاه سمیتیک خویش - سخن می‌گوید: او وحدت وجود هندی و پرستش خدای بی نهایت را بت پرستی خوانده، از جز محمود نام محمود، که شاید به سبب سوختن هنر کده‌ی سومنات او را در بلند هیت او خوانده، از ترس دیگر فاندان هند بجا نهادن برخی معابد هنری خرده گرفته است. او می‌گوید: اسلام نیابتی جز به ملت‌های قائل به توحید عددی اقامی کرد، اوضاع هند اسلام را مجبور به تغییر این روش کرده بوده است.

البته اگر سامیان اسلام را به هند برده بودند شاید این تعلیل کلدزبهر می‌توانست درست باشد، ولی ما می‌دانیم که اسلام بدست فارسی‌گوییست و ترک‌های نیمه گنوسیست شده، به هندوستان درآمد. پس این گذشت و ترس را، تنها اوضاع هند تخیل نکرده، بلکه اسلام گنوستیک که خراسایان به هند بردند نیز با اسلام مادی که عرب‌ها می‌داشتند تفاوت داشت. و به تعبیر دیگر: پرستش هندی خدای بی نهایت، اگر از نظر یهود و سنیان بت پرستی باشد، از نظر مسلمانان گنوسیست خراسان و افغانستان که هند را گشودند، با استناد به آیه‌های اشرافی قرآن، توحید حقیقی بشمار می‌رفت، نه بت پرستی. معبد های هنری هندوستان اگر از نظر عرب و یهود صحرا و حبلیان شهر، بت کنه باشد، از نظر مردم عراق تا افغانستان، که خودشان ده ها کما بیش مانند آنها را می‌داشتند، بت کنه نبود که سزاوار نابودی باشد، بلکه از دید آریایی ایشان، معبد و هنر کنه

بیک معنی می‌داشت.

64 - ن. ک. سفرنامه‌ی ابن بطوطه چ پاریس 4: 20 و در ص 223 درباره‌ی امیر لشکرهای هند گوید: «غالب مردم کافر نمی شده‌اند. و مانند یهود و نصارا جزیه می‌دهند. در سده‌ی 17 م یکی از امیران مله‌ان هند به چینیان اجازت داد برای خویش پرستشگاهی (یا گودا) در سرزمین اسلامی بازند و در برابر آن جزیه بدهند (ابن بطوطه 4: 2).

65 - G: وستکوت *Westcott* سال 1908 م کتابی در باره‌ی «داد و ستد باورهای هندی و اسلام» منتشر کرد ولی متأسفانه این کتاب در دسترس نیست.

[B: ن. ک. وستکوت در کتابش «کبیر و کبیر پاتک» (کانپور 1907 چ میسون کلیسای مسیحی 4: 185) *H.J.* هودوویتر در «در اسلام» 74، 1924: 372 بیعت در این باره‌ی اثری هم بنامه‌ی کشیش احمد شاه بنام «بیک کبیر» در کانپور 1911 در 237 ص چاپ شده است. ترجمه‌ی انگلیسی «بیک کبیر» نیز هامرپور 1917: 4: 236. در باره‌ی این دو ن. ک. همان *H.J.* یاد شده ص 372 ش 229، نیز «صد شعر از کبیر» ترجمه‌ی را بیندزانات ناگور. لندن 1915: 28: 67؛ «تأثیر آموزشهای کبیر در شمال هند» از سادات چند را امیرا در مجله‌ی هندوستان 1919. آوریل 332 - 339.]

66 - مانند بیستم کاستها، که کوهلر در مجله‌ی «دین شناسی مقایسه‌ای»

*Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft*

سال 1891 - 10: 83 بیعت شرح داده است. و در «بررسیهای اسلامی» 2: 333 گزارش در باره‌ی تحریم ازدواج بیوگان هست. اما این عادت اخیراً، بگفته‌ی مقدسی چ دو کوبه ص 370 در خارج هند در سرزمین گرگان نیز دیده می‌شود.

لیز برای این پدیده ن. ک: اومان *John campbell oman* «موفیان هندو پارسیان و  
آدلیایش» چ لندن 1905 ص 135 - 136 .

66 - متجد شدن در اینجا تعبیری یهودی مآب و غلط از گلدزبهر است.  
هندبان ، همچنانکه درباره‌ی علی‌الاهیان در ص 242 گذشت به تئزه اولیا از  
مادیات در قوس صعود باور دارد؛ نه به قوس نزول و تجسید خدا در ماده. این  
باور تجسید ویژه‌ی مسیحیان و یهودست .

67 - ن. ک: بلوخ *T. Bloch*، در مجله‌ی خاورشناسی آلمان *ZDMG*

62 : 654 : ش 2 .

68 - هورگروبه «آ تهرمان» *De AtJehers* در دو جلد. پاتاوپاولین  
1894-93 . ترجمه‌ی لیفان به انگلیسی دو جلد 1906. هورگروبه کتابی بنام  
«سرزمین جاوه و ساکنانش» *Het Gayoland en Zelve bewoners* دارد که مانند  
کتاب پیشین به هلندی است. چ پاتاویا 1903 ن. ک: «بر کهای دربارهی مردم  
مالابا ، آداب و رسوم ایشان» تألیف ویلکنسون چ کوالا پیور 1908. مجله‌ی  
جهان مسلمان 7: 45 بیهند 180'94' 197' .

69 - توماس ارتولد: «نه مانده‌ی هندی در میان مسلمان هند» (کارهای

کنگره‌ی بین‌المللی سوم برای تاریخ ادیان 1: 314 بیهند .)

70 - B: نسخه‌ی دستنویس ش 6635 در موزه‌ی بریتانیا، خطبه‌های احمد

بادیالی را در بردارد، که برای جیمز او کینی لی *James O' kinealy* گرد آمده  
است .

71 - B: در باره‌ی این جنبش‌ها، ن. ک: جهان اسلام 4 (1914): 15 .

72 - در «گترش اسلام» *Verbreitung des Islam* از هوربرت جانسن *Hubert*

*Jansen* چ فریدریک هاگن 1897 ص 25 - 30 مراجع ویژه‌ی این جنبشهای  
پیچیده را با گفتاری درباره‌ی اندازه‌ی گترش آنها و آماری از آثار و نتایج آنها

آمده است.

73- ترجمه کتاب «تقویت ایمان» با تعلیقات بر آن در مجله آسیائی پادشاهی 13: 310-372 ج 1852. آمده است. ن. ک: عنوان «أحمد بدی» در دائرة المعارف اسلام 1: 201 ستون ب از نسخه آلمانی.

74- اومان «صوفیان هند و پارسیان و اولیایش» ص 126. [ش 66].

75- مجله انجمن پادشاهی آسیائی سال 1907 ص 325، 485 و گریسن

Grierson ص 501 - 503 (1908) 248.

76- اومان [B: وستکوت «آئین کبیر» را متأثر از اسلام می‌دانند.

[B: ن. ک: فارکوهار J. N. Farquhar «بررسی ادبیات مذهبی در هندوستان»

ج. اکفورد 1920 که در آنجا تأثیر اسلام در هند را بویژه در سالهای 1350

- 1800 را بطور برجسته نشان می‌دهد].

77- B: این اثر بوسیله اولترامار در مجله تاریخ ادیان 60 (1911):

53 - 68 شناسانده شده است.

78- اومان در ص 132 کتابش این اندیشه را بیان کرده است. بلومفیلد

نیز در ص 10 از کتابش «آئین قد، ادین باستانی هند» به انگلیسی سخنرانی‌های آمریکائی

در تاریخ ادیان، دوره هفتم سال 1906-1907 این سیستم مذهبی را چنین توصیف

می‌کند: «در آئین ارم سیک، اسلام و هندوی آمیخته شده آند» ولی «بریدیل

کیث» در مجله انجمن پادشاهی آسیائی 1908 ص 884 بر ادعای اعتراض نموده

است. نیز ن. ک: مجله جهان اسلام 4: 681 بعد 361: 9 - 411 کتاب فرانسوی

آتوان کابائون «سیک و سیکو گری در هند» و کتاب فرانسوی فینسون J. Vinson

«آئین سیک» بلومفیلد «مذهب سیک» در یادنامه‌ی توی Toy نیویورک 1912

169-186 که مؤلف ریشه‌های هندی را در آن نشان داده است.

79- «و کلیف» کارهای کنگره‌ی بین‌المللی چهاردهم خاورشناسان الجزایر

1905: 1 - 137 - 163.

80 - ارمان . ص 133 .

81 - B . ن . ك : چند مقاله که در ژورنال انجمن پادشاهی آسیائی سالهای 17 - 1916 درباردی اُکبر بزرگ آمده است .

82 - بررسی علم دین . لندن 1873 ' 69 . در اینجا ماکس مولر با تکیه بر بلوخمان E . Blochmann خلاصه‌ای از آثار فارسی اُکبر را در زمینه‌ی کوششهای مذهبی بدست داده است .

83 - دائرة المعارف اسلام ( آلمانی ) 1 : 89 ستون ب . عبارت توبه کاران لبنان ( در همانجا ص 38 ) نباید دوزخها ، باشند بلکه پارسیانی مسلمان بوده‌اند که کوه نشینی را برای زیستن بر می‌گزیدند ( یاقوت 4 : 348 ) . کوهستان افلاکیه و مصعبه که به هنگام شناخت می‌شود ( = آماتوس : ن . ك : معاریه تالیف لامنس 15:1 ) بعنوان پناه‌گاه اولیا معروف بوده است و ابو عبدالله سکندری گفت : در کوه‌های لکّام یر سه می‌زدند تا شاید زنان و مردان نیکوکار را در برابم ؛ ( روض الریاحین . یاقوتی . ص 49 ' 54 ' 156 ) - زمین شام خود معروف بدانش الأولیاء و الثائبن است . ن . ك : مجله‌ی خاورشناسی آلمان 28 : 295 . [ M : برای آگاهی بیشتر از این اشرافیان خردوایی کردوایی ص 673 دیده شود که این باوشت بدانجا مناسب‌تر است ] .

84 - ن . ك : بلوخ . مجله‌ی خاورشناسی آلمان 63 : 101 . 22 بعد .

85 - B : مجله‌ی انجمن پادشاهی آسیائی بنگاله 1914 . 65 .

86 - R : در باره‌ی تعلیمات زردشتی ( هندی و ایرانی ) - مجله‌ی تاریخ‌آرینان

1904 . 39 - 50 .

87 - R : مجله‌ی خاورشناسی آلمان 69 ( 1915 ) 178 .

88 - R : هوروفیتز مجله‌ی خاورشناسی آلمان 66 ( 1912 ) 779 : تاریخ

جهانگیر . اکسفورد ( 1922 ) .



89 - مجله‌ی تاریخ ادیان 51 (1905) 153 بعد .

89 - M : سید احمد خان (1232-1315 هـ) از يك خانواده‌ی شیعی معروف هند است در 19 سالگی پدرش محمد تقی در گذشت و او در 20 سالگی کارمند دولت هند شد کتابی بنام «آثار الصادقین» در باره‌ی آثار دهلی نگاشته و به عضویت انجمن پادشاهی آسیائی درآمد . در 52 سالگی سفری به انگلستان رفت و پس از بازگشت روزنامه‌ی «اصلاح کرامت اجتماع» را بخش کرد . در 1294 هـ دانشگاه علی کره را تأسیس کرد . او تفسیری بر قرآن نگاشته که دو جلد آن بوسیله‌ی محمد تقی فخر داعی بغدادی گردآوریده شده و سال 1332 و 1334 خ در تهران چاپ شده است . او در پیش درآمد این تفسیر 15 اصل را زمیندی کار خود نهاده ، در آنها وحی و معجزه را مانند شیعیان باستان و ابن سینا و خواجندی طوسی تفسیر نموده ، و از این روی مورد اعتراض برخی شیعیان سنت گرایز قرار گرفت (—ذ 5 : 148 و 7 : 102) . تاکنون چند کتاب در احوال او نگاشته شده که چکیده‌ای از آنها در مجله‌ی کوره - برلین ، ش 6 ص 2 سال 1339 هـ و در پیش گفتار تفسیر او ترجمه‌ی فخر داعی آمده است .

90 - B : مقاله‌ی منات D. Menam طرح دانشگاه علی کره . مجله‌ی جهان

مسلمانان 21 (1912) 268 بعد .

91 - این آخرین جنبش را قام بری H Vambery در مقاله‌ی «کوششهای ناتارها در راه فرهنگ» در مجله‌ی آلمانی Deutsche Rundschau 33 (1907) 72-91 توضیح داده است . برای پیشرفت‌های مرتب این سرزمین ، ن . ک : مقاله‌ی ملا امین اف : «پیشرفت آموزش مسلمانان روسیه» در مجله‌ی «جهان مسلمان» 9 : 247 - 263 295 .

91 - M : ابن واثه بمعنی انسانی است که باطنی کردن قوس صعود خود را از مادیات منزّه کرده به درجه‌ی روحانیت رسانیده باشد . اما گلدزیهر به

پیروی از افکار مسیحی آرا بصورت قوس نزول و بجز خدا در امان بیان می کند، در صورتی که قادیانی ها، مانند معتزلیان قدیم، از نظر سیاسی سنی بوده، یعنی دستگاه خلافت را، همچنانکه در تاریخ رخ داده است، درست می دانند. اما از نظر فلسفی کاملاً شیعی هستند و آراء خرد گرایانه‌ی ایشان را (پانوشته 200 ص 428 . 429) تأیید می کنند. ایشان برای جمع کردن این دو عقیده متناقض ناچار شده اند، مانند گذشتگان (ص 350) در بیوگرافی خلیفگان دست برده قیافه‌ی خونخواری را از ایشان دور کرده، لباس زهد و تقوا برایشان پیوشانند. سبب این سنی زدگی ایشان را شاید بتوانیم همچنانکه در پانوشته ص 648 گذشت دوری فاصله‌ی زمانی و مکانی از جنایات تاریخی خلیفگان بشمریم. برخی از شیعیان هند بزرشاید به همین سبب با سنیان همصدا گشته کتابها بر ضد این گروه نگاشتند که برخی از آنها در (ذ: 1: 54، 3: 316، 5: 4، 17، 209: 211) دیده می شود. دلی، آن همه سنت گرانی در عرب زدگی قادیانیان را نجات نداد و پول نفت وهاییان اخیراً توانست ایشان را از جرگه‌ی مسلمانان إخراج کند، اگر منظور از اتحاد اسلام این باشد، باید دید که در آینده، نوبت إخراج ناسنیان دیگر از جامعه‌ی اسلام کی فرا خواهد رسید.

92 - کلینی، اصول کافی، ص 350.

93 - ن. ک. م. هارتمان. نشریه‌ی مؤسسه‌ی زبانهای خاوری. برلین - سال 11

بخش 2: 25: 7 بعد.

94 - بررسی گسترده در باره‌ی این جنبش و خواسته‌هایش بنحاه‌ی یکی از

سردم داران آن را، هونما در مجله‌ی جهان مسلمان. فوریه‌ی 1907 به عنوان جنبش مذهبی احمدیان در هندوستان انگلیس، آورده است.

[ B : ن. ک. م. هارتمان. سمینار زبان‌های خاوری 2: 11 برلین (1908) 230 ؛

گریسولت H. D. Griswold جنبش احمدی. جهان اسلام 2 (1912) 373 - 379 ؛

والتر H. A. walter احمدیه . آکفورد 1918 : 185 فادکوهار J. N. Fakrquhar جنبش‌های مذهبی نوین در هندوستان . نیویورک 1915 که در آنجا جنبش احمدیه بطور دقیق تحلیل شده ، از بنیان‌گذارش سیمایی روشن تصویر شده است . علاوه بر این در همان کتاب والترج آکفورد 1918 ص 110 آماری از پیروان این جنبش بدست می‌دهد ، که بنا بر آن شماره‌ی ایشان کمتر از نیم میلیون می‌باشد که از طرف دیگران اعلام شده بود . او می‌گوید : از سال 1912 عددی بسیاری بدین جنبش پیوستند بطوریکه در سال 1918 به 70,000 تن رسیده بودند . درباره‌ی این جنبش‌های نوین ساموئل گراهام ویلسن که یک «پیور آمریکائی است» اثری دارد بنام «جنبش‌های نوین مسلمانان» . نیویورک 1916 ص 305 . [

95 - سزاوار است در اینجا از جنبش انشعابی «چایهرینه Tchuiherlnye» نیز یاد شود که ، ماهوانگ Ma hua long در سالهای 1860 - 1871 برپا کرد ، و با شورش مسلمانان چین در ایالت خودشان «کانسو Kansu» پیوند داشت . این گروه تا کنون نیز باقی هستند .

آگاهی ما از این گروه چینی و پیشینه‌ی تاریخی آن و طبیعت آن و خواسته‌های آنک و کمک است . «سین کیار» بمعنی آئین نوین است و برابر آن «لاو کیار» دین کهن می‌باشد . ماهنوز نمی‌توانیم در این کتاب خردبه‌گتردگی از آن سخن گوئیم . هیئت فراندوی «اولون ollone» بتازگی کوششهایی برای بدست آوردن اخبار ایشان نموده است . ن . ک : جهان اسلامی 5 : 93 ' 459 و بویزه 538:9 ' 61 بعد [B:ن.ک : مطالعات دایری دتیرسان P. Dabry de Thiersant نشریه آسیائی 7 : 3 (سال 1874) 17 - 45 . نیز در همان نشریه 8 - 14 (سال 1889) 494 بعد مقاله‌ی کامل ایماول هوارت دیده شود . همچنین تحقیقات در باره‌ی مسلمانان در چین نوین سال 1920 ص 267 - 289 و 398 - 414 . نیز مطالبی از هارتمان درباره‌ی تاریخ اسلام در چین ، منابعی در باره‌ی تحقیق در تاریخ فرهنگ

جهان که در مجله 10 (سال 1921) در لایپزیگ چاپ شده است در 20 بعد از نیز  
مقاله‌ای از همو در مجله جهان اسلام به درج روی این 31. با توجه به اینکه ظاهر به  
به غلط *chaherlyx* آورده است. [برای جنبش‌های گذشته اسلامی در چین،  
ن. ک. دو گرو *J. J. De Groot* در جنبش‌های آنان در کانسو.

*Over de Wahabistenbeweging in Kansoelt.*

1781 - 1789 (Verlagen en Mededeelingen. Akad. d. wetensch.

Amsterdam 1903 Letterkunde IV: Reeks. 130 - 133

M-95: اینکه کنگد بهر دولت شیعی مدعیان را تکرانیک خوانده اند درست  
است. زیرا همچنانکه در ص 531 گذشت شیعه نیز خلاف سنیان از سده 9 هجری  
از حکومتها را تکرانیک نمی‌شناخته، هم‌اکنون سوبل و مردمی بنا بر این می‌شمرده است.  
پس اگر شیعه، حکومت نویهین، ابناخایان، سر بداران و صفویان را بر دیگران  
ترجیح می‌دادند، برای آن بود که این دولت‌ها ادعای تکرانیک را داشته، همچون  
دری در برابر دجالان عباسی و عثمانی که تا سال 1921 چنین ادعاها می‌داشتند،  
ابتدائی می‌نمودند. سازمان مذهبی کنوینت‌های شیعی مدرج در این حال  
غیر سیاسی می‌بود (ص 531) زیرا تکرانیک سیاسی خلفای سنی که هیچ‌گونه کزیت و  
درجه بندی برای مذهب قابل نبود (ص 364) اختلاف داشت. مانند همین اختلاف  
را مازعهد ساسانی میان مذهب مدرج کنوینت‌های مالوی با حکومت تکرانیک  
ساسانی و مذهب رسمی غیر مدرج زردشتی ایشان (ص 406) می‌بینیم.

این جالب توجه است که کنوینت‌های خاور زمین در برابر سنیان به  
درجه بندی و سازمان داشتن شناخته می‌شدند، و کنوینت‌های اروپا، از طرف  
کلیسای مسیحی متهم به بی‌سازمانی و غیر مدرج بودن متهم بوده‌اند (مختصر  
فی علم اللاهوت الفوائدی اودیک آوت آلمانی *Ludwig Ott* ترجمه غربی از جرجیس  
ملادینی، چ بیروت 1966، 3: 126).

96 - از کوشش‌های به هدر رفتن، می‌توان از حادثه‌ی زیر یاد کرد: والی

فارس در سده 14 خواست تشیع را عقیدتی رسمی سازد ، أمّا قاضی القضاة شیراز ، با مقاومت لجوجانه ، يك تنه جلو آن را گرفت . او مجد الدین ابوالبراهیم بالی است که در شیراز بن 94 در 736 هـ - 1355 در گذشت . او در این مقاومت رنج بسیار برد ، مجدالدین که از سن 15 سالگی به سمت قاضی القضاة منصوب شده بود دز اثر آن معزول شد و یضای را که تفسیر گزارد کلام گرا بود بجایش نهادند . اما او پس از شش ماه به سمت خود بازگشت ، و دو باده پس از اندکی آنرا برای یضای ترك کرد . مجدالدین بار دیگر معزول شد و باز برگشت و تا پایان عمر آن مقام را می داشت . ( طبقات شافعیه . سبکی 6: 87 ) اشارت باینکه او 75 سال باین سمت بوده است باید از اشتباه ناسخ باشد .

96- M: هنگامی که نادر خواست پادشاهی را از خاندان صفوی به خاندان خود افشار بگرداند ، از وضع درونی و برونی کشور یمنك بود ، علاقه ی مردم رابه صفویان و طمع عثمانیان را نسبت بایران می دید . او بدین منظور أنجمن دشتمغان را ، که بی شباهت به د - قیغی بنی ساعده ، بود ، بسال 1148 هـ بر پا کرده ، در آنجا به يك گونه نازو کر شده ، یا مانور سیاسی دست زد . از طرفی در آغاز مجلسی برای ظاهر سازی از پذیرش پادشاهی سر پیچی می نمود ، از سوی دیگر میرزا عبدالحمین ملا باشی بزرگ را ، که جرأت کرده از صفویان دفاع کرده بود ، همانجا بکشت و فرار داد پنج ماده ای صلح با عثمانی را ، بامضای سران کشوری و لشکری ایران رسانید که دو ماده ی آن برای جلب پشتیبانی عثمانیان مربوط به مذهب رسمی ایران بود ، از در آنجا تشیع را که هزار سال پایگاه روشن فکران جهان اسلام علیه مرکز جهل پرور خلافت و فقیهان خشک اطرافش می بود ، تا مرزیکمی از چهار مذهب فشری - منسی تنزل داد و در واقع محکوم بمرگ کرد . نادر شاه آرزوی هزار ساله ی خلفا را که - مید مرثعا علم الهدی 436 هـ زیر بار اجرای آن برفته بود و کلذبهر آنها را در یانوش 96 هـ کوششهای هدر رفته ، نامیده است ،

از نو مطرح کرد. برای تفصیل داستان ← جهان گشای نادری ص 266 - 274 و تعلیقات عبدالله انوار 703 - 706 به نقل از عالم آرای نادری «تاریخ من و نادر» از ابراهام کرنی کشیش اچمیادزین کلیسا.

97- مجله‌ی «مشرق» 11: 275 که مرگ او را سال 1170 هـ 1756 م.

معین کرده، نامی از این کتاب سویدی نیآورده است. [B: لیکن گزارشی کامل در باره‌ی او و آثارش در «لغة العرب» 2: 219 بیعت؛ نیز پرو کلمان «تاریخ ادبیات عرب» 2: 377 آمده است] [M: کوبا انجمن مذهبی که سویدی یاد کرده همان انجمن دشت مغان باشد که در پانوشته 96 یاد شد].

98 - «الحج القطیبة لانفاق الفرق الاسلامیة» ج قاهره. خانجی 1323 هـ.

[B: این کتاب سال 1326 بتترکی نیز ترجمه و پخت شده است. [M: بخش ترکی این کتاب می‌توانست به آرزوهای پان ترکیستها خدمت کند که استقلال شیعیان ایران را همچون سنگی جلو فتح هند می‌دیدند].

98-M: گلذیهر بیوستن خرد گرایان شیعی مسلمانان را به شیان واژه گرا

«راهی پسندیده» نامیده منحل شدن ایران را بدست ترکان عثمانی نتیجه‌ی کینه ورزی شمرده، از آن متأسف است. این شکفت یست، او در چندین جای این کتاب عقده‌ی سینیک خود را نشان داده، ناخوردندی خویش را از شکوفان شدن آندیشه‌های هندو ایرانی و خرد گرای فرآن در برابر آندیشه‌های یهودی که همیشه مورد پشتیبانی خلفای سنی بود، اظهار داشته است. او در اینجا، مانند همیشه می‌خواهد بگوید: اختلاف شیعه و سنی ناشی از حقد و کینه‌ی سیاسی میان اشخاص است و بسته به نامهای علی، عمرو، جعفر، بوخنیفه و مانند اینها است. ولی جریان تاریخ را که ما در پانوشتها دیدیم عکس این را نشان می‌دهد. البته ما منکر خونهایی که زمین را گنگون کرده و دشنامها که کتابها را پر کرده یستیم، ولی اینها پدیده‌های این اختلاف هستند نه اساس آن. پایه‌ی اختلاف

دو گونه جهان بینی زیر است :

- آیا وحدت خدا وحدت عدی است یا وحدت اشرافی و عام ؟

- آیا بشر مجبور است یا آزاد ؟ کارهایش را خدا می آفریند یا خودش ؟

- آیا حسن و قبح شرعی است یا عقلی ؟ خرد آدمی تشخیص خوب و بد را

می دهد یا نه ؟

- متون مقدس نوقیفی (دکم) است یا قابل تفسیر ؟ انسان باید ظاهر بین باشد

یا خردگرا ؟

- پیغمبر جاهل بوده است یا عالم ؟ از مانند گرامافون آلت است ، یا بوسیله

علم خود بدین مقام رسیده است ؟

- جانشین پیغمبر يك آدم معمولی است یا مثل پیغمبر عالم است ؟

تاریخ چهارده قرنی اسلام را کنا کثر میان این دو جهان بینی دانه گرا و

خردگرا ، تشکیل داده است . این دو گونه اندیشه که هر دو پیش از اسلام وجود

داشته است ، در سده هفتم کمایش به شبه جزیره ی عرب - رایت کرده بود و در

قرآن نیز منعکس است . گروه اهل صفه از یاران پیغمبر که بیشتر از بردگان و

نیم بردگان و در بدراند موالی غیر عرب تشکیل یافته بود دارای اندیشه ی

خردگرا بوده ، اشراف صحرائی عرب ضد ایشان بودند . پس از مرگ پیغمبر کار

يك سر از دست خاندان او و اهل صفه بیرون شده اشراف عرب دولتی تراتدی توسعه

طلب برای غارت دارائی و نابود کردن ملتها پدید آوردند . ملت های اسیر شده

که از ایشان متمدن تر بودند ، پس از مسلمان شدن ، راه خردگرایی را پذیرفته ،

جهان بینی فلسفی خود را به زبان عربی ترجمه کرده ، تمدن و فرهنگ اسلام را

پدید آوردند . بدین سبب همگی دانشمندان اسلام و پایه گذاران فرهنگ آن

در سه قرن اول ناسنی و غیر عرب بوده و ضد دولت سنی کام بر می داشته ، تحت

همی گرد آن می بودند .

البته اعراب نیز پس از مدتی با تمدن آشنا گشته، در سده ۸۴ - ۱۰ هجری همان افکار موالی را گرفتند، با حفظ نام تنن، فلسفه اشعری را بوجود آوردند، *أندك أندك تنن أصیل* ضد فلسفه را بنخاک سپردند و فلسفه بیمه کنوینت اشعری، بنام سنی گری در سده ۸۵ - ۱۱ هجری بوسیله نظام الملك طوسی دین رسمی تنن شناخته گردید. (ص 280-281 و 299 دیده شود).

در این مدت، افکار خشک صحرائی عرب هم بمردم غیر عرب سرایت کرده ایمان نیز بنوبه خود به سنی گری نزدیک می شدند. روز بروز فاسدهای فکری خرد گرایان غیر عرب با واژه گرایان عرب که می شد و بر جنبه های سیاسی و ظاهری اختلاف افزوده می گشت. بتعبیر دیگر، روز بروز از مغز فلسفی تشیع کاسته و بر پوسته سیاسی آن افزوده می شد.

این سنی گرایی شیعیان، در دورانی که حکومت را بدست می آوردند، مانند دوره آل بویه، مغول، صفویان تندتر بود. بطوری که در عهد دوم صفوی میان شیعی نمایان اصفهان و سنیان استانبول، در تظاهر به واژه گرایی سابقه پدید آمده بود.

با همه اینها، هر گاه بنخواهیم آینده ای نمایندگان فکری دو طرف را در هر يك از اعصار پیش از زمانس شرق مورد سنجش قرار دهیم، نماینده سنی را واژه گران، و نماینده شیعی را خرد گرانتر خواهیم یافت.

آری پس از زمانس و برقراری روابط با اروپا، افکار خرد گرا بسیاری از سنیان را بیدار کرده در صدر دور کردن پوسته های خرافاتی ییشینان واژه گرای خوبش بر آمدند. این ما هستیم که خشکی واژه گرایی را که سنیان بنا تحمیل کرده اند تا کنون نگاهداری کردیم. خونمزه اینکه هنوز هم ما خود را شیعی و خرد گرا و آنان را سنی می نامیم؟

98 - 82: شامل یا بگفته گلدزهر (سموئیل) که کلمه ی عبری است،



نامی است که در میان شیعیان رواج دارد و شیعیان که در قفقاز اکثریت دارند چنین نامها را بکار نمی‌برند. گویا لهفت شامل نیز با کمک عثمانیان بوجود آمده بود که در آن هنگام، اضافه بر پان تر کیزم به انجاد اسلام نیز دل بسته، برای سنی کردن شیعیان قفقاز می‌کوشیدند. و شاید بتوان قسیده‌ی «فخریه» از «هوب هوب» نامه‌ی صابر شماخی (ذ 9: 573) را نمونه‌ی آن شمرد.

اما گلندبهر فراموش می‌کند که آزادی خواهان قفقاز آن روز را، تنها سنی‌گرایان ضد فلسفه و ضد تفسیر تشکیل نمی‌دادند. در برابر اینان آزادیخواهانی هم مانند آخوند زاده بودند که از تشیع و ایران دفاع می‌نمودند.

B-99: درباره‌ی پان اسلامیزم. ک: بکر C.H. Becker آرشیو بررسی‌های مذهبی 7 (1904) 169-192 که همان نیز در «تحقیقات راجع به اسلام» 2 (1924) لایپزیگ: 231 بعد آمده است؛ فوللرس K. Vollers سالنامه‌ی پروسی 97 (1904): 18-24؛ اسنوک هور گرویه آرشیو موزه‌ی تیلر Teyler در 3 دوره ج 1 در هارلم 1912 چاپ شده ص 87-105؛ 1 (بن 1923) 395 بعد؛ مرکولیون. پان اسلام (لندن 1912): د ایمن بوردی. پان اسلام (لندن 1919) در باره‌ی مسائل عصر حاضر اسلام - لوتروپ استودارد Lathrop Stoddard. دیبای نوین اسلام، چ. لیوپورک 1921.

100 - مجله‌ی جهان مسلمان 1: 116: 2' 389.

101 - همانجا 1: 160: 2' 534.

102 - همانجا 9: 311. اکتبر 1909.

B-103: نشریه‌ی جهان مسلمان 25: 350.

B-104: سال 1905 در هندوستان، واعظی بنام شیخ عبدالحق اعظمی از طرف پیردان خود متهم به احراف گشت. زیرا که او در یکی از اندرز گوئی‌هایش

شعیبان را بعنوان « برادران دینی » خوانده بود. در این باره، ن. ک: مجله‌ی  
«مناره» 8 ( 1333 هـ ) 106. [برای آگاهی از کینه توزی‌های منارپانوشته 16 ص 669  
دیده شود. ]

پایان

## فهرستها:

- ۱- فهرست مطالب به ترتیب الفبائی .
- ۲- نام نامه‌ی قبائلی .
- ۳- راهنمای نامها از خط فرنگی به خط فارسی .
- ۴- فهرست مطالب به ترتیب شعاعها .

### فهرست مطالب به ترتیب الفبایی

چون کتاب شامل مطالبی گوناگون است که شاید برخی از آنها را نتوان از فهرست صفحاتی بیرون آورد، برای تسهیل مراجعه، فهرستی الفبائی نیز برای موضوعات، مطالب و جملات و امثال و مصطلحات آن مرتب کردم که هر چند ناقص است در زیر می آورم:

- |   |   |
|---|---|
| آباد دین مسیح و کناکش مانویان<br>منزه 388.272.177 .   | آباد دین مسیح و کناکش مانویان<br>منزه 388.272.177 .                                     |
| آب انگورد و این معبود 110 آب<br>ذیر کاہ 622 .   | آب انگورد و این معبود 110 آب<br>ذیر کاہ 622 .   |
| آتش مقدس فسنه که در ایران خاموش<br>نشد 429.289 .  | آتش مقدس فسنه که در ایران خاموش<br>نشد 429.289 .  |
| آتمان - گوهر بیگانه هندی 334 <i>Atman</i>   | آتمان - گوهر بیگانه هندی 334 <i>Atman</i>   |
| 420.419.418 با اتنا ، اناماساعیلی<br>مقایسه شود . ( فهرس مجلد 6 ص 267 ،<br>279.274 .  | 420.419.418 با اتنا ، اناماساعیلی<br>مقایسه شود . ( فهرس مجلد 6 ص 267 ،<br>279.274 .    |
| آناد باستانی فلسطین 499 .   | آناد باستانی فلسطین 499 .   |
| آخرت 632 آ رسیدن به معرفت 251 .   | آخرت 632 آ رسیدن به معرفت 251 .   |
| آخر زمان ( مفهوم ... ) 562.560 .  | آخر زمان ( مفهوم ... ) 562.560 .  |
| آداب و رسوم محلی کشورهای گنوده<br>شده تغییرش دشوار بود 93 .   | آداب و رسوم محلی کشورهای گنوده<br>شده تغییرش دشوار بود 93 .                             |
| آدم . افسانه ای ... 26 - و بچه ها پیش<br>در عالم در 219 - به شکل خدا آفریده شد<br>222 .   | آدم . افسانه ای ... 26 - و بچه ها پیش<br>در عالم در 219 - به شکل خدا آفریده شد<br>222 . |
| آدهسوزی و کابسوزی خلیفگان 69 .  | آدهسوزی و کابسوزی خلیفگان 69 .  |
| 648.593.428 .   |   |
| آدینه ایرانی اسلامی بجای شبه یهود<br>174.53.22 .  |   |
| آراء ضد دولتی 366 - نئو افلاطونی<br>322.6 .   |   |
| آرایش و هنر نفرت عرب از آن 393 .  |   |
| آریائی و ساسی در اسلام 494.371 .  |   |
| 499 - تمدن دورنگه 648 .   |   |
| آزاد کردن اسیران اسلام 211 . آزادی<br>انسان 350 در برابر دولتی حلال جبری<br>257 - در برابر مجبور بودن خدا 192 -<br>مذهبی 76 . که حکومت های شیعی در مصر و<br>طبرستان نهادند 577.507 - هند دوران<br>تشیع 654 - سیاسی خوبست یا بد؟ 639 .<br>آسان رفتن طی و عیسا 556 .<br>آشتی دادن اوستا با علم روزگار ساسانی<br>423 - میان نصوف و تنن 421.354<br>- تشیع و تنن 665.662 - هفت امامی و |   |

12 امامی 594 .

آشمنوی و غلد و خیانت 38 .

آفتابار . فالی فی الله قادریالی 659 .

- قوس صعود و نزیه 688-687 .

آموزش و پرورش در نظامیه 216 .

مراحل مگانهی آموزش اشرافی 145 .

266 . بدینی صوفیان به آموزش کلاسیک

مشائی 348 . آموزشهای مکه در مدینه

و... اخلاق اثر آموزش با نظرت است

آموزش آزمایشی اسماعیلیان 610

- شیعه و سنی 664 .

- آهنگری و نظیر عرب آنرا 297 .

آهود مردان به الله 254 .

آیات توحید اشرافی و آیات توحید

عربی کدام محکم و کدام مشابیه اند 51

507 . پیرملازینیک و پناهی نیما 579-580

آیه‌هایی که به زبان غیر محمد جاری شده

بوده 37

آین اکبری در هند 651-655

نیاچینت (اصلی) - تاریخ 140-145

اهاحی نگری 378-374 . به زبان 578 - 578

در ایداصحی (خطه) به زبان 15-17

این بر 462-467-477-524

صاحب ذیل این بر 591-590

نابین المذنبی و نوبکلی 18-20

لهجته . اصطلاح سیاسی و اصطلاحی در

اتحادیه اسلامیه . بیان اسلامیه 663

بنیام: ترجمه و شرح این 663

1648-1649 . به زبان 578-578

بر این 578-578

مقول 335 .

انحد عرب در سایه پیروزیها بود 20-19 .

اجاق مدرسه‌های طلبگی 289 .

اجتهاد (مکتب ...) اجتهاد ، اهل رای

96 - در شبهه 613-531 - تقلید در سنی

614 - مجتهد - دوره‌ی کوناه آن در

صدر اسلام 605 .

اجماع 97-100 وسیله‌ای برای تکامل

97-98 دلیل حجیت آن 98,97

سنان 98 بعدها پدید آمده است 98 تغییر

تهدیه‌ی عقاید سلفی 99 . مرزبندی اجماع

99 تخمندی آزادی فکر 100 . دلیل هایش

137 کوششها برای اتفاق نظر داشتن 176

- نزد شیعه سنی 473-472 - بی‌اندی

آن 438 - وسیله‌ی تکامل قانون بود 606 .

607 - بدعت و سنت می‌کرد 609 .

621 . 625 . 628 . 629 - اصحاب

اجماع نزد شیعه 580 . ساطعی قانون‌نگری

364 .

اجزاب مخفی دوزمی و مشروطیت 566 .

احکام سیمی و عقلی 582-531-242 -

انضامی و تأسیسی 553 - احکام سیاسی

نزد سنی و شیعه .

اخباری و اصولی (فرق...) 578 .

اختلافهای شیعی و سنی در عنوانهای

ذکر دلیل شود : - توحید اشرافی شیعی و

عقلی سنی ( ... ) - خلافت سنی و امامت شیعی

- جبر سنی و اختیار شیعی - حسن و قبح

شرعی و سنی - عقلی شیعی - تقلید سنی و

اجتهاد - با رجاء شیعی و عقل سنی است

به مردم و عکس آن نسبت به خلفاء .

قانونهای تأسیسی و انضامی - محکم

...

- و مشابه آیات قرآن .  
 اختلاف‌های مذهبی و سیاسی تأثیر متقابل آنها 438 .  
 اختیار = انتخاب خلیفه 526 اختیارات وسیع امام شیعی 496 اختیار مکه و جبر مدینه 175-176 سبب آنها 256 اختیاری نبود - بار خدا 191 .  
 استخراج هر ناسنی از جرگه‌ی اسلام 657 .  
 اخلاق (علم . . .) در یونان و اسلام مقایسه 57 . تکامل اخلاق اسلام 58 به آموزش با نظرت ؟ 391 - ثنوی 410 رابطه‌ی اخلاق با فقه 442 . فرق علم اخلاق هندی و یهودی 391-410 .  
 ادبیات صوفیان در گرانهای ادب جهانی است 326 .  
 اونیس و سیاوش و حسین ، خون ایشان 518-596 .  
 آذان . تغییر در آن 489-570-571 .  
 اراده‌ی انسانمادی بی‌معنی است 350 روح انسان آزاد است نه ماده‌اش 252-192 .  
 ارث (قانون ...) بشری است یا الهی؟ 242 - نوازه با بودن دختر 103-114 میان دو ملت 438-424 .  
 از جناب و وعید . اختلاف شیعی و سنی در آن 165-242-246 .  
 آرزوش عددی حرفها 560-558 .  
 آرزوش مذهبی اسلام 48-31-23 .  
 ارکان اسلام پنج یا شش است ؟ 460 .  
 ازدواج (قانون ...) به نظر اسماعیلیان عقلی و بشری است نه شرعی 242-643 .  
 دختر و اختیار انثولی او 103 - جن و آدمی 146 - میان دولت 502-501 - همسری .  
 آذلی (صفات ...) همراه خدا 201 -
- مقابل یهائی .  
 از یکی جز یکی نزاید ، قاعده‌ی ثنوی 268-251 .  
 استدلال در منالیزیک پایش چوین است اما برای علوم مثبت لازم است 419 استعمال و روابط مذهبی 96 - مقاومت مردم... استاد به قرآن برای وجوب مشروطیت و نهادهای نوین دیگر 613 .  
 استهلاک صوفیانه 334 .  
 اسدآبادی سنی زده‌ی آنفانی شده 614 .  
 اسلام - بی قرآن فهمیده نمی‌شود اما قرآن هم برای فهم اسلام کافی نیست 43 متأثر از فکر آریائی و ضد نابورهای یهود بود 53 - در نظر محمد 40-42 .  
 اقتصادش 54 . تحول ناگهانی آن با مرگ محمد 298 اسلام به معنی تسلیم فیزیکی 23-4 افراد با اسلام هم لازم نبود 76 شکل گرفتن اسلام 84 - در صدر اول پذیرای اخلاقی نیکو نبود 84 اسلام جهان شمولی آن 63-64 چگونه پس از فتوحات قوانین آن را با وضع محلی تطبیق دادند 113 .  
 جلوگیری از مسلمان شدن مردم 120 اجباری نبود 121 .  
 عربی زبان رسمی آنست پرستنها بدین زبان است 101 قه حاکم بر همه‌ی زندگی است 102 . اما هدف قه چنین نبود که همه چیز را در چارچوب خود بکشد 104 نظیرات آن را اجماع تثبیت می‌کرد 100 مقایسه آن با یهودیت و مسیحیت از نظر مسلمانان 437 . مناسب برای همه 613 - دوره‌ی صحابه 627 - تمدن پذیر 669 - ترکیبی هند 646 - در چین 689 - گوستیک و مادی فرق ... 682 - در سلسله اول

فرق آنها باصباح سنی 609.608 .  
 فذلّال ( معنی ... ) 171 .  
 اعتراف به گناه یکی از اختلاف های  
 مانوی و مسیحی 390.389 .  
 اعتقادات باورها، تحقیق در معاد  
 پیدایش آنها 658 .  
 اعتقادنامه 50 - خارجیان باورنامه 444 .  
 افسانه های قدیم ملتها در اسلام 517  
 - بهودی 84 .  
 انکار بایلی 44 - یونانی 44 - جنوب  
 عربستان 45 .  
 اقتصاد عربستان پیش از فتوحات 298 .  
 انقطاع داران و مالکن عرب 579 .  
 اقلیت حاکم سنی و اکثریت محکوم  
 شیعه 527.526.499 .  
 افریقای علوی 519 .  
 اکثریت محکوم شیعه و اقلیت حاکم سنی  
 در سوریه 499 - در هند 526-527 .  
 الاهیات ( علم ... ) اسلام از مسیحیت  
 گرفته شده ؟ 177 .  
 الرهیت . انحراف مفهوم آن 465  
 -، نوحید .  
 الهام به شاه برای مشروطیت 567 .  
 اشراق شاهان 580-581 نیوة بنو  
 ساسان .  
 امام - بزرگترین فرماندار - شرایط  
 447.376 امام زمان 449 - خانه نشین  
 شده 459-460 قانون گزار است 577 .  
 591 - دانشهایش 551 - تجلید مشروطه  
 خواهی 613 -، پنج . . .  
 اسامان پنهان است - عیالی 506 - پنهان  
 امامی . امام اهدی لقب خلیفه امری 239 .

عربی و در سده های دوم هند و ایرانی شد  
 259 - فلسفه اشعری حاکم شد 234 .  
 284.281 .  
 اسماء الله الحسنی 59 .  
 اسیران . باز خرید ایشان پس از باور پرستی  
 211 اسیری زند بچه های پیغمبر در باختر 373 .  
 اشتباه پیغمبر را تلکرمی دادند و او  
 می پذیرفت 468 .  
 اشتقاق های صرفی و بازی با آن در اثر  
 تکامل عقاید 223 .  
 اشراف عرب 628 .  
 اشراق هندی و نبوت اسرائیلی 254 -  
 مانوی 270 - رفیق ایرانی و خشن  
 اسرائیلی 261 - لدنی درجه ای از پیش  
 صوفیانه 345 مبارزه ی خلیفگان معتزلی  
 با آن 286 . جزئی از نتوان فلاطونی 397 .  
 671 . وحی 542 گنوس 547 اشراف های  
 محمد 18 - اشراقی هندی شاهان ساسانی  
 581.580 .  
 اشعری گری چگونه بر اسلام پیروز شد  
 273 دینش خود گرایی را در غیر ایران  
 سوراخید 289 . سنی گری سلفی را نیز  
 بر انداخت 281 نیمه گنوسیت 694 - میان  
 دو آتش سلفی و فلسفه 227 راه معتزلی  
 بنام اشعری 220 - 224 . برای فریب  
 حلیفه و از ترس او 281 .  
 اشعریان فم 579 .  
 اصطلاحات حنا احوال پرستی روزانه را  
 عربها از زبانهای سحلی ترجمه کرده اند 667 .  
 أصلح ( نظام ... ) 191 .  
 اصل : قاعده . اصل مسابحت عام 610  
 اصل های 400 گانه . اصل نامه های شمی 577 .

- 562 . امامت به شایستگی است نه به نسب  
505 اثر آن در توحید 485 .  
امتازهای طبقاتی و مذهبی 632 .  
انفال و حکم در اسلام 25 .  
امر بین الامرین نظریه شیعی در جبر و  
اختیار 421 .  
امر ( صیغه های ) دلالت بر وجوب  
با استحباب 108.105 لود و تراخی .  
امضایی ( قانون های ... ) نزد شیعه مقابل  
قانون تأسیسی 553.130 .  
ام الکتاب 445 - ، محکم و متشابیه .  
امویان - اتهام دنیا پرستی ، بی دینی 90 .  
131 تأثیر گنوسیزم در واژگون شدن نشان 132 .  
امید زود پاورانه به رحم خدا 108  
امیر المؤمنین لقب کیست ؟ تلفظ اروپایی  
آن 448 .  
انیسای بنی اسرائیل . همانند علمی  
امت اسلامند 117 - فرستاده ی خدای سرور  
( اهریمن ) هستند 21 . اثر این نظر گوسپینها  
در محمد 22 .  
انترناسیونالیزم مذهبی ( شعوبان ) 120 .  
383.295.527.534.539 - در عصر  
حاضر 635 .  
انجمن های مذهبی در مسیحیت و اسلام  
364 انجمن های علمی موالی گوسپین  
ایرانی در قرن اول 428.257 - . قبهان  
شیعی و سنی برای آشتی دو مذهب 663 -  
قادیانی 661 .  
انجیل . و گسترش انجیل نگاری در س  
سه ی نخست ، میلاد 126-127 . انجیل های  
سنی واقعی و آریائی ها ساختگی و خردگرا  
شناخته شد 126-127 ساختگی ها مورد
- استفاده ی محمد بود 52.53 - تحریف ... 16 .  
انحراف مفهوم الوهیت اسلامی در شبهه  
465 انحراف اسلام بوسیله خلفا از توحید  
اشراقی به عددی 526 - ، توحید .  
اندوزگر مذهبی = داستان سرانی .  
اندیشه آریائی و سامی 371 - ، آریائی .  
اندیشه های اخلاقی و نقش عادت در آن  
603 .  
انسان آزاد برابر خدای مجبور 92 .  
350.252 .  
انسان قدیم = مسیح 251 انفجار  
سکونی در صحرای خشک و خاکریز عربستان  
674-675 .  
انفصال از نظر فزائی 230 .  
انقلاب مشروطه و صاحب زمان 566 .  
انگشتی و تحریم آرایش 384 .  
انگیزه یون هفاید = باور پرسی .  
اوپای سربانی و حبشی 311 اوپای  
مسلان در شمال آفریقا - بزرگداشت اوپا  
در هند 617.618.646 .  
اهریمن = شیطان 254 جفت گیری او  
با آدمی 147 نورات را او برای پیغمبران  
بنی اسرائیل فرستاده 52.22 ، دوزخ  
251.254 .  
اهل توحید = نصیریان 521 .  
اهل دنیا = دنیا پرستی امویان 90 .  
اهل ذمه در هند شامل بت پرستان هم  
شد 645 .  
ایمان و کفر = علم و جهل است یا تسلیم  
و - ریچی ؟ 243 . به عقل است یا نقل  
227 درجه ی کاهش و افزایش آن 167 .  
247 تفکر علمی آنرا ضعیف نکرده بود



- 168 .  
باب در ادبیات مذهبی 677 - الہواب  
677 - الامام 678 - باب اقیقہ باب حطہ.  
باختر اسلام سنی تراز خاور آنت 424 -  
باختر فرات .  
بادی سکر آرد قدسی 324 .  
بازرگانانہ پوشاک و کلاه ایشان در سده  
(1 هـ 7 م) 385 نظر صوفیان بہ بازرگانہ  
318 .  
بازگشت : امام 475 ، اہلبا ، مسیح ،  
دوستیوس و ابشاواس ، نودوز جشی ،  
چنگیز ، بہافرید ، ابومنم ، حلاج اہلبا  
منصور ، شہزادہ ، قاسم بن عباس ، حزن بن  
علی کرد ، شطی 476-478-479 .  
بازگشت افکار یہودی بہ عربستان پس از  
مرگ محمد .  
بازی و ہنرہای و دزدی دشمنی عرب  
با آن 312 نفرت از نرد 386 .  
باطنی = مفسر - زندیق 146-423 -  
لسی 398 .  
باطنی = ذکر . ظاہری = نمازی  
564 .  
بانک ، مشکلات تاسیس آن در کشورہای  
اسلام 670 .  
باورپرسی انگیز سبونو دادگاہ آن 206 .  
352-275 باورہای حمابہ آفرین 328 .  
باورستانان و قہبان 360 .  
باورنامہ (اعتقادنامہ) 50  
باورہا و اعتقادات و تحقیق معادد آنها  
658  
بابک چوب داندن 598  
بابی ، بہائی فرق ایشان 634
- بت پرستی عقب افتادہ (سامی) و پیش دوز  
گنوسیزم 599-598-465 .  
بتکدہ : دہند 645 از نظر سنی سامی  
و گنوسیزم آریائی 682 .  
بخارشدن معنی اصلی لفظ پس از تاویلہای  
بی درہی 514 .  
بدعت و سنت 604 پذیرش تلذیبی  
بدعت از واہ اجماع 606 . 609-677  
اشعری 615 بدعت شکی تبہ 621 -  
625 .  
بر انا . زمزمہ *Berakha* 106 در شکر  
107 .  
برادران شیطان نک زیستان 304  
براندختواندگی فقیر و غنی ؛ 301 برادری  
بشر و تفرقہ اندازی مذاہب 346 .  
برترین بگمانہ برترین ہستی 412 برتری  
ولایت از نبوت 551 .  
برچسب ضدیت باتملدن 656 .  
بردگی (رذیبہ...) سلجوقیان 281 . . .  
اسیر 294 قانون بشری است نہ الہی 243  
نظر نظام المناک 280 .  
برد و باخت در بیمہ مشکل مذهبی آن  
612 .  
برہمداری 638 از نظر اسماعیلیان  
برہان و استدلال از نظر صوفیان 348 .  
بزرگ فرماداد = امام 447 .  
بزرگ کبروز قیامت سرش را می برند  
197 .  
بسمل کردن 587-588 بسمل ناشدہ مردہ  
106 - در شکار 107 .  
بسلہ در فانتحہ نزد شیعہ 488 .  
بکتلت سامی یمن 581 .

بادشاه پارسا شده آدمو بودا 332.  
333 .  
پارسا = پارسا = پارسه 389 - گنوسینها  
449 - نظرشان به علم کلام 523 .  
پارسانی کهن که در آغاز بهمت بر محمد  
سلط بود 236. 293 - و نیاداری خلیفکاش  
295. 299 چگونه زندگی ضد پارسانی  
بر اسلام چیره شد 306-37 - بکآن 294 .  
نسایش ددغین آن 31 شعاد معتزله 186 -  
مبش و منفی 260. 383. 384. 393 - منفی و  
زسخت و ضد هنری 312-313 خونریز 312  
و موافق سنت 330 - مثبت ضد دولت و  
متأثر از پرسنگان مانوی 313 بر خورد دو  
گونه ی از آن 315 .  
پارسیان و تأثیر ایشان اسلام در 22 مجوس -  
آنان که پس از هجوم عرب به هند هجرت  
کردند 654 .  
پارلمان و مذهبی نمودن آن 612-670 .  
پارلمان تاریخی ملایان 613 .  
پاسداران در جمهوریت افلاطون 489  
پاکستان و فرهنگ دو رجه آری و سامی  
... 657 .  
پاکیزگی اخلاقی و جسمی نزد خارجیان  
443 - رانخواه از فارسها دارند 586  
پان اسلامیزم و اتحاد 663-664 بفتح  
ترکها و عربها 695 .  
پائین آمدن خدا از آسمان 196-197 .  
223. 222 .  
بخش مخفیانه کتب در مساجد 458 .  
پدران بنیان گذار مسیحیت. آباء ... 177  
388. 272 .  
پدیلمهای تازه احکام تازه بمذهب بی آوردند

بلاکیف، بلکنه ، بی چگونگی ، بی رنگی  
194. 195. 219 اصطلاح از کثر الاحیاء  
مانی است 270. 271. 282-324 .  
بهائی گری بهودونمارا 643 .  
بهشت و دوزخ ، علم و جهل است 591 -  
کلیش شمیر است 313 - خدا است و  
شیطان 254. 251 برای حسین مباحث  
می شود 455 .  
بیابان گردان کاخ نشین شده 320 .  
بیابیه طبرستان 569 .  
بی بند و باری اسماعیلی 510-512  
یست البهود: مسجدی که عمر و برانش کرد  
78 .  
بی چگونگی = بلاکیف ، بلکنه .  
بی رنگی صوفیانه 324 - بلاکیف .  
بی سودای معتصم خلیفه 206 و محفل  
آدی او 110 آباء محمد بی سواد بود 42  
بی غیرتی 574 .  
بیکشو 336 .  
بی مرکزی مذهب 531. 364 .  
582 - درجه بندی .  
بیه زندگی و بیه کالا از نظر فقهی 612  
669 .  
بیش و پارسانی 291 .  
بی نهایت 3 . 6 .  
بیوگرافی های ضد پارسانی 307 - تبدیل  
آن از خونخواهی به پرهیزکاری -  
بویه (تحریم ازدواج با ... ) 683 .  
بانولوژی نبوت 7 .  
باچدی حقیقی خدا 196 .  
پادشاهان دین سازی که پس از مرگشان  
دین آنها از میان رفت 654. 655 .

- 611 . بدبدهای منافزیک در شاهنامه 596 .  
 بر جبرئیل و سیمرغ موی دبر 596 .  
 پررولی ، وظیفه مذهبی ملامتیان و کلیان  
 343 .  
 برمنشگاه ملی عرب و حج 2108 .  
 پرستن . علل روانی آن پرستن هنر و  
 زیبایی 598-599 . که معبد آن دل است  
 368 . السام آن 597-599 . اولیاد  
 واسطها 617-618 . بود در آئین اکبری  
 654 پرستشهای اسلامی در دام راناکمی  
 هند 651 . متبانه مقابله با ذکر صوفیانه  
 303-326 . مردگان 666 .  
 پرستش چیزی که پیغمبر نمی دانست 469  
 یوسگان لباس سیاه می پوشیدند 390  
 پرستش پرستش 52-313-330-331 دوره نگروری  
 342 . سیاحت 339-388 در زمان جاحظ  
 هنوز این رسم از مانویان بنده - بجهان سرایت  
 نکرده بوده است 388 .  
 بر سیمرغ با جبرئیل تعویذ برای رسم و  
 حسین 518-596 .  
 پزشکی . در قرآن 68 . نزد نو کلیان  
 319 .  
 پس انداز ، حکم مذهبی آن 612 .  
 پس روی اندیشه 207-264-265-289  
 پس گرایان ضد بدعت 611 . در نسن  
 هند 656-657 .  
 پشمینه پوشی صوفیان 351-393-395 .  
 422 .  
 بل صراط 188 .  
 بلید شردن ملتی دیگر اندا 582-583  
 پنج بخش مانوی جهان 591 .
- پنجهی دزدیده در کیسه 681 .  
 پندار نیک ، کردار نیک 86 - با مطابقت  
 با سنت 605 - مودونی 604 .  
 پنجاهی ضد پارسانی ضد مسیحی بوده اند  
 314 .  
 پنهان امامی 505 .  
 پنهان کلاری و لوازم اخلاقی آن 456 نغیه .  
 پیامبر جنگ 34 - خنک اندیشی تپیه  
 616 - پیغمبری .  
 پیراهن عثمان 267-268 .  
 پیروی . ریشی دین داری 4 - 5 تقلید .  
 مرده در دست مرده شو 392 .  
 پیشرفت پارسانی 311-312 .  
 پیشگونی مرگ . معجزه ی عصر 401 .  
 پیش نماز حتماً با بدعری بداند 138 اداره  
 کردن نمازها کار خلفه و جانشین او بود  
 164 پیش نمازان مست و بد سیرت 164 -  
 بی سواد نتواند 212 .  
 بی زن نتواند 379 .  
 پیشه روی از نظر صوفیان 312 .  
 پیغمبری نتیجه خواست خدمت یا  
 کوشش پیغمبر ؟ 469 معصوم است ؟  
 پس از بعثت یا همیشه : از گیره یا هر گاه  
 166-469 - شرط عالم بودنش 671  
 چون حقیقت آشکار شود باطل می شود 420 .  
 - شمارهی ایشان 556 پیامبران سنگانه  
 و شهر گنهنکاران 327-399 - عرب پیش از  
 محمد 468 - تکیه ی عباسیان بر خوبش او ندی  
 یلمبر 90 .  
 پیکر تراشی (هنر ...) 271 حکم مذهبی  
 آن نزد شیعیان 533 .  
 نابغان نابغان . زنجیرهای سند حدیث 80

- تأبوهای مذهبی 637 - یهودی 53 -  
شورش اسلام علیه تأبوهای یهود به تأثیر  
ایرانی بود 377 .  
تأثیر تنوع ایرانی و تأبوهای یهود در  
فرهنگ 377-53 - تصوف اسلام در سبیت  
392 .  
ناخت و نازهای مذهبی عربهای و هابی  
627 .  
ناراجها، غارتها، عتاهم سرسام آور 295 .  
296 .  
تاریخ 14 قرن اسلام میازده میان خرد  
گرایان گنوسیت و سنت گرایان است 428 -  
مسخرگی هایش 440 - تاریخ یزدگردی  
در قم 579 نازیبان ایرانی اندیش شده 580  
تاسیسی (قانونهای...) بخشی از قوانین  
اسلام است 130 مقابل امضائی 553 .  
تالی و ساین 634 .  
تأویل - تفسیر، بلد و بیان گذاشتن  
272 جملههای تأویلی 223 . راه فرار از  
جسم انگاری 222-220 حنبلیان مانع  
می شدند 198 تفسیر متنهای خشک 497  
تأویل در تأویل یا هفت بطن 513-514  
به مجاز 512 - سزورکی 448 - واجب هم  
577 .  
تبدیل زبان به همیشگی اش آسان تر از دو  
ریشه است 585 .  
تبر 458-461 تبر نامه ها 502 -  
لغن .  
تبلیغ مذهب نزد عربها و یهود 102 .  
225 - نزد شیعه 450-455 - 533-535  
تجرید روح از حجابهای زن 510  
تجدد خدا 465-466 الوهیت 464
- در مسیح 272-630 - در محمد 646 .  
تجسیم و تشبیه 199-194-69-269-  
270 .  
تجلی کم کم عقل کالی 630  
تحریر کتب مقدس 16-22-48-64  
تحریر مذهب سبک بعد از مرگ  
ناناک 651 .  
تحریم نشر کتاب 69 - تحریم ازدواج  
سه یوه 638 - هسری .  
تحمیل مذهب بوسیله جنگ 383  
نخبط 172 .  
تخریب قبر حسین بدست متوکل 277 .  
452-533 بدست نجدبان 533-669 -  
ساجد 625 .  
تخلق باخلاق الهی 59 .  
تخمیس مذاهب آریه 663 از انگلیس  
مرتضا تا قبول نادرشاه 691 .  
تداخل جسمها (قانون عدم ...) 228  
ترازوی اعمال در آخرت 188 - حق و  
باطل نزد عربها 603 .  
تراویح (نمازسنی ...) 571-572 .  
ترجمه‌ی علوم گنوسیم از فارسی به  
عربی بدست مردم 457 ترجمه‌ی فلسفی  
مشاء بکملک خلفا برای مبارزه با آن 418 -  
از سریانی به عربی در سده‌ی پنجم . پسر  
صرو عاص 553 - ترجمه‌ی فارسی ملل  
و نحل سنی تر از اصل آنست 617 .  
ترسا = راهب 404 - بودائی 331 .  
تربیتی در نزد محمد 16 .  
ترک دنیا کردن پادشاه، بودا و ادهم 405  
ترکستان و راه حاجی 581 .  
ترکیب هند + اسلام = سبک 650

تصادف (شانس) در تحلیل اشعری  
233-234 .

تصوف 291-435 نشو و نما فلاتونی و تأثیر  
هندی 392-507. فرق با تشیع 289-507  
با اسماعیلی 408. تشبه به خدا 60 سبب  
رشد اخلاقی عربها شد 59-58. پیشوایی  
علی 328. اختلاف سلسله‌هایش. تصوف  
اسلام در هند و تصوف هندی در اسلام 650-  
دایره‌اش با تشیع و نشو و نما فلاتونی 507-  
باب 633. تئوریهای تصوف 338. 339  
نظور تاریخی اسلام 630  
تعارض فرضی منافع عامه با شرع 610  
تعدد ازواج و تحریم اسماعیلی آن را  
243. 575 .

تعریف‌های مرادگانه برای تصوف 338  
تعزیه، عزاداری شیعه 450-453-455  
491 تاریخچه 534 .

نصب 76 نصب آزادی خوراهاهان  
زنده‌تر از نصب خنک مقدمان است 207  
- در سده‌ی دوم 432 - پس گراهمان در  
هند 657 - ضد بدعت 641 .

تعمیر و تحسین وحین 618 .

تغییر ادنیجایی سنت سیر اسلام پس از  
مرگ نابهنگام بینبر 132-295-377  
تغییر دادن قبایله‌ی سرداران عرب 421  
تفسیر، مراد عقیدتی متون مقدس 153-  
157 تکامل دین بدانست 104-113 -  
راه گوسینها 327. مبارزه‌ی حنبلیان با  
این راه 197-554-616 فرق تاویل و تفسیر  
قرآن و حدیث 221- اصطلاحات صوفیان :  
جمع. فنا. معرفت. وجود. تذوق. 410  
- حج 406 - خمرله 407 - شبانه قرآن

تسامح در ادله‌ی سنت 131، 89 .

تشیع صوفیانه 336. 337. 408- هزار  
دانه بجای شمیر 224. تشیع اندازی 626  
نسلط دوباره‌ی افکار یهودی بر عرب در  
عهد خلفا 377 .

تسنن در برابر تصوف 351 - 352  
- اشعری 281 - و خوردگرائی 289 .  
- سبب پیشرفت آن در چند دوری زمانی و  
مکانی از جنایات عرب است 672-673  
نسنن و شو نیزم عرب 669 .

تشبه به خدا. هدف فلسفه‌ی صوفیان، آنرا  
از یونان گرفته 59-60 يك گام جلو برده  
اتحاد با او را مطرح کرده‌اند 326-327  
تشبه نزد فلسفه از مانوی تا فارابی 538  
تشبه و تجسیم 194. 69. 199. 269 .

270 . 533 .

تشیع (هستی ...) اهل صفا 45 -  
و تصوف و تسنن 255 فرق تشیع با تصوف  
289 سخت‌گیری‌های شیعه از آریاها و  
نرم‌نمایش از عرب است از 500 در سوریه  
اکثریت داشت 499 در همه جا اکثریت  
بود 526 .

- و نشو و نما فلاتونی 507 - تشیع فلسفی  
584 - در طبرستان 569 - ضعف آن در  
جهان عرب از 585-586 جنبه‌ی سیاسی  
تشیع عربی و جنبه‌ی فلسفی آن ایرانی 586  
- پنجمین مذهب 663 - آشنی با نسنن 662  
- 665 - مبارزه با تشیع در عراق 665 .  
تشیع و نسنن اختلافات فلسفی ایشان  
692-693 - پایه‌گاه روشن فکران جهان  
اسلام 691 - کوشش برای به رسمیت  
شناختن آن 691 .

- 472 - به مجاز و تئیه 538 سدریچی  
اطمینان 554، نماینگاه نقیر 221 -  
تاویل  
تفضیل علی بر محمد 454-465  
تفکیک مذهب از سیاست 582 - مذهب.  
تقدیس صوفیان علی را 329 .  
تقلب در نظر شلمانی 545 .  
تقلید از پیغمبر 56 از صحابه 58'57  
پیروی، حرمت تقلید نزد شیعه و وجوب آن  
نزد سنی 613.531 .  
تقلید تازیان از دهگانان ایرانی 311 -  
312 - عباسیان از تمدن ساسانی 131.92  
تقیه 455 - 457 . تاریخچه 537 .  
پنهان کاری .  
تکامل فکر در چهار سدهی نخستین اسلام  
از آزاد اندیشی به سنی گری 265 -  
نزد شیعه 509-515 تکامل مذهب و وحی  
629-634 - نهادها 632 .  
تک زبستی و نکوهش آن 313.304 .  
389.379 .  
تک همسری 638 . تحریم تعدد ازواج  
نزد اسماعیلیان 575.243  
تکفیر هر بزه کلا 363.185 - و کشتار  
صوفیان 352 تا بیج تکفیر 365 .  
تکلیفهای شرعی - حق الله و حق  
الناس 412 .  
تلفیق مذاهب و مفتی الفرق 135 .  
تلفیق روانی بگانه راه وصول صوفیانه  
به متافیزیک است 419 .  
تمدن باختر در هند 655 جنبه های منفی  
آن 676 .  
تمدن در رگمندی باختر هندو بنگلادش 648
- نباکو و تحریم آن 676 .  
تند دران غلات و مپانه روان صوفی  
508.289 .  
تزیه و تجسیم در قرآن 69 . 525  
فوس صعود = تزیه . فوس نزول = نجسیم  
688.684.581 .  
تو بهی احمد حنبل 431-423 تو بهی  
پیغمبر 467 .  
توحید . در اسلام نتیجه اعتقاد به قدرت  
خداست نه سبب قدرت او 89.35.10  
توحید عددی در عهد ساسانی 421 .  
- عددی مکه 48، 61، 62، 416، اشراقی  
مدینه 48 . هر دو در قرآن 406.54.51  
نهج البلاغه اشراقی را ترجیح داده 54 .  
129 انکار توحید عددی در نهج البلاغه 255  
فرق آندو 51-54 ، 250-256، 286 ،  
335 - مبتدله 194 - علم وحدت صوفیه  
145 .  
توحید عددی و اشراقی . جنگ 14 فرنی  
میان این دو نوع توحید در اسلام شیعی و سنی  
693.129 . جنگ اشخاص: علی و عمر  
پیراهن عثمان بوده است 268 - عددی و  
اشراقی در محاوره ی خیف و روحانی 371 -  
توحید عددی شرک است 335 .  
توحید اشراقی شیعی و عددی سنی 485 .  
546.507 - جوهر الاهی در افراد 462 -  
فلسفی و عددی 524-526 - اشراقی هنلی  
و عددی سامی 592، 616، 617، 671 -  
672 توحید اشراقی در کادر کوچکتر امامت  
566 - معارضه ارسطو گر با بان آن 228 -  
مشوکل عباسی 428 توحید علل معتزلی،  
شیعی 487 .

- آئین‌های توحیدی و غیر توحیدی  
 645 - الاهی‌منهج صلح کل اکبر شاه  
 در هند 654 -  
 نوکل در صد اسلام 293 نوکلین بعد  
 318 - ضد کوشش 391 .  
 لهلبل (گشتن لا اله الا انتقاد سونیان)  
 416 .  
 نه مانده‌ی اندیشه‌های پیش از اسلام  
 در آن 618 - در حد 646  
 لهتمتن = زخم‌ناپذیری مهدی با پیغمبر  
 596 . 544.464.463  
 توکراسی ایرانی در اسلام 449.90 .  
 662.580.495 - دولت شیعی غیر تو  
 کراتیک است 690  
 زلوت آریائی و تکامل آن 251-252  
 و ثبوت دیمانی 52 .  
 نالوت الادی: محمد، علی، سلمه از 520  
 نروت‌های جنگت عارننگران سلفی 296 .  
 298 تحدید آن بوسیله‌ی شرع 305  
 ثبوت آثار آن در قرآن 52 تأثیر آن  
 در شبه جزیره قبل از اسلام 53 تکامل آن  
 بتالوت 251-252 - زردشتی 251.179  
 تصوف ثنوی 403 .  
 نواشه = مکان، بستری برای وحدت  
 مبداء نور و ظلمت 253 .  
 جاذبه‌ی آهن ربا 230 .  
 جان جانان = نفس کلی = نخل  
 کل 514.510 .  
 جانشینی محمد 439 .  
 جاوگاه = شرایط زمان و مکان  
 جاهلیت و اسلام 20. شمر ... 314 -  
 عادات 603 .  
 جبار . خدا گام در جهنم نهاد 223 .

جب الحزن = چاه اندوه 385 .  
 جبروت = جهان بالا 599 .  
 جبرئیل و گل گرفتن بر دهان فرعون  
 تا ایمان نیارد 178 اشیاء رفتن او 545  
 گم کردن راه وحی 465 بر او 518 مثل  
 بر سیمرغ جنبل جادو است 596 .  
 جبر و اختیار 168-171 تاریخ آن  
 250-256 هر دو در قرآن هست 156  
 حامل پیروزی‌مذهب جبر عاطفندی وابستگی  
 بوده 176 یا سیاست دولتهای ساسانی 253  
 و مدینه 256 و امویان 180 جنبه‌ی سیاسی  
 آن 370 جبر صوفیانه به اختیار شیعی  
 نزدیک تر است تا به جبر اشعری 255 .  
 جبر و اختیار و گوسبزم 420-421 .  
 693 .  
 جدال در باور 367 .  
 جذامیان و نگاهداری ایشان 503 .  
 جذبه‌ی خدائی 326 .  
 جری (سگ‌های) 570 .  
 جزء الاهی در آدمی 581 .  
 جزم گرایان 358 .  
 جزبه : فشار کدر شکن آن 386 قیام  
 مرجیان برای لغو آن 244 . جلوگیری  
 خلفا از مسلمان شدن مردم تا منبع جزبه  
 نخشکد 525 . برای بت پرستان در هند  
 مثل یهود و نصارا 683 .  
 جسم‌انگاری 194-199 ، 218 ،  
 221، 222، 225، 226، 222 مخالفت  
 مانویان با آن 272.488.532 - نزد شیعه  
 485 . - ناسوتی 630 قوس نزول 684  
 جسم هلا کیف 271 - بی‌ابعاد سگانه  
 بی‌عوارض بی‌نهایت = خدا 282.270

304-ذی قار و دوری جستن محمد و سلمان  
از آن 34 - احد: محمد زود بدان کشیده  
شد 119 - مذهبی ایران و عثمانی 501 .  
- صلبی 512 . 326: 623 - حرام  
است 638 - سنت با بدعت 614 . 615 .  
جنگجویان فیافه‌ی صوفیان گرفتند 350 .  
چود - بخشش در زبان رومی نیست؟  
25 .  
حور فرد ( نظریه‌ی ... ) 228 .  
جهاد توقف اجرای آن 531 . 659 .  
جهان آشکار عاری از حقیقت است  
340 - حدوث آن در زمان 183 ازلت  
آن 188 .  
جهان بینی دولتی خفنا 120 . 129 . 132 .  
300 . 261 . 180 - مهدی گری سیاسی معاصر  
483 - شیعی و سنی 693 .  
جهان دیگر و انسانهای آن 187 - دستاویز  
جهان سوم ستر دو جهان قدیم نور و  
ظلمت 251 . 250 .  
جهان میهنی 636 .  
جهانهای سگانه 591 - دوگانه‌ی  
بی رنگ لاهوت و رنگین ناسوت 592 .  
جهش از صغرا ، کبرا به نتیجه =  
اشراق و وحی 593 .  
جهنم قلم نهادن خدا در آن 223 .  
چاپخانه در ایران و ترکیه 670 حکم  
مذهبی آن 611 - 612 .  
چاپیدن خادرات بنفع نزاد عرب و بنام  
مذهب 79 .  
چارچوب مذهب 189 . 48 .  
چاه آندوه - جب العزن 385 . با چاه  
صدای یونانی و علی در کوره مقایسه شود .

جسم = وجود 485 .  
جشن زانروز پیلیمر بدعت بود و سنت  
شد 609 . 608 .  
جشنهای غیر از نظر واضحی شیعی و  
ایرانی است 608 .  
جعفری مذهب پنجم - تخریب 663 .  
جغرافیای مذهبی اشرفی مازنی 273  
- چهار مذهب واره 135 - 136 جغرافیای  
اسلامی 213 .  
جفر = پوست بز . نومی کتاب 457  
- احمر خونریزی - لند جبقار 552 .  
جماعت و تک نمازی 638 .  
جمعه های منا 598 - 599 .  
جمع ، اصلاح صوفیانه و معنی هایش  
338 .  
جمعه گزاری در اسلام 22 . 53 . 174 نمازهای  
سیاسی آن 531 .  
جمود مذهبی سائیزم 495 .  
جن و ظلیف شرعی ایشان 114 -  
ازدواج با آدمی 114 - 115 Ardailili -  
114 - 115 ، 146 - 148 .  
جنازه . مرده کشی شهر به شهر 126 .  
جنبش های لکری لندی گری ناشی از  
آزاد اندیشی نبوده بلکه ناشی از ذرف -  
گرالی در پارسالی بوده است 179 - ضد نو  
در سلمی هجدهم 615 - مذهبی نوین در  
هند 688 . 689 .  
جنسی ( ارتباط ... ) با جن - جن .  
- حس ششم 266 - غریزه ... .  
جنگ عظمی در مدینه 33 - 34 جنگ  
منه‌ی 39 . معذوران از ... 68 - مفلس  
213 - 214 . زندگی جنگی و صومعه نشینی



668 - ساختگی 81، 87، 88، 394 -  
 مقایسه‌ی آن با قرآن 444-445 .  
 حرف نازه ذکر محدث 666 .  
 حروف (علم ...) 591 - باصدا 222  
 - بازی با حروف و اعداد 637 فیثاغورثی  
 633 .  
 الحزام العری . برنامه‌ی عرب کردن  
 کردها 585 .  
 حساب پسر انداز و مقاومت قه 669 .  
 حس ششم 187 نزد معتزله و شلمغانی و  
 فرید 545، 266 - غریزی جنسی .  
 حسن و قبح عقلی با شری است 192 -  
 194، 242، 246، 605، 693 .  
 حسی (دک ...) 187 - د روحانی  
 327 .  
 حطه . باب ... 677 .  
 حق الله و حق انسانی 242 - 244 .  
 412، 531 - تفکیک سیاست از مذهب  
 582 - حق در آمدن به پایتخت (مدینه)  
 را از ایرانی سلب کرده بودند 123 - حق  
 حیات برای عقاید 617 .  
 حقوق . اهل ذمه 77 - 78 - همسر ،  
 میهمان ، تن آدمی 303 - نم 610 -  
 مدنی برای نهادهای نوین 612 .  
 حقیقت آنها دو گونه باشد ؟ 134 .  
 همه چیز برده بر روی حقیقت است 346 .  
 حق‌الیقین (د جهای ازینش صوفیانه)  
 414، 345 - عین‌الیقین .  
 حکم نازه برای پدیدمهای نازه 611 -  
 حکومت . سه مرحله‌ی آن: اهل، مذهبی و  
 قانونی 131 اتحاد دین و دولت 132 .  
 حکومت خجالی با راسامان 161 - الاهی

چپاولها . فناهم جنگی . مراجب ماغانی  
 زمان صلح 297 .  
 چشم و حس بویائی 232 - آنها با  
 دین کافر نجس می‌شود 498 .  
 چهار خصلت پرستان 389، 331 .  
 چهارده معصوم ، اصل تباری مقامشان  
 595-596 حق قانون‌گرایی دارند 130 .  
 چهارصد اصل شیعه 552، 457، 257  
 577 .  
 چهارضرب (ختم ...) 502 .  
 حالت جمع صوفیانه و حالت انقلاب  
 324 .  
 حبران یهودی 16 .  
 حج « ریشه‌ی ... » 21 - بت پرستان 27  
 - باطنی 406 - تأثیرش در مردم هند  
 647 - مزدی 676 .  
 حجت . تفسیر و تاریخچه‌ی آن 430 -  
 431 - لقبی که به عزالی دادند 363 .  
 حجة الزمان - خواجه‌ی زنون 431  
 حجتنامه 676 .  
 حدوث زمانی و دهری و لوق آن 267 .  
 حدوث و قدم کلام خدا 274، 204 .  
 275 .  
 حدود و قصاص و دیات نزد شیعه 531 .  
 حدیث روپوش برهمنی واردات اسلام  
 83 چارجویی بود برای عقاید وارداتی 84  
 تناقض در ... 88، 83 . عنعنات‌سازی 130 .  
 398 افتخار به حدیث‌سازی 88 - با سیم  
 عددی 97 - خاددار . نزد معتزله و اشعری  
 221 - ضد پاراساتی 301-304 .  
 حدیثهای شعبی و سنی مقایسه‌ی صحت  
 667، 605، 577، 492، 472، 87، 82

گروه پستها 162، 165 - خاندان محمد  
 - 166 - خاله 66 - سلاطین، باره 246 .  
 - گوستیک و مذهبی و زادی 372-375 .  
 628 - سوبل ، لایک 690 .  
 حکومت شوکرانیک امام خلیفه فرق  
 آنها 461-464 نزد شیعه و سنی 531 -  
 جابلوسی خاورشناسان برای حکومتهای  
 سنی 526-690 .  
 حلقه‌های ذکر در عهد صحابه 387 .  
 حلول و انحاد . 430 فرق آنها 427 .  
 593-630 نظر صوفیان 361 حلولیان  
 515 - فوس نزول و صعود 630 .  
 حسابت مذهبی حیوانات 192 .  
 جنبان واژه‌گرا و روحانیان تأویل‌گرا  
 616 .  
 جنبلی‌گری دوباره زنده شدنش 97 در  
 دوره صفوی 497 ترسیم صورت زخم  
 برای خدا 194 مباله‌شان با تفسیر مجازی  
 قرآن در راه فرار از جسم‌انگاری 196 -  
 197 سخت‌گیری در دوزخ 101 .  
 حنفا مقابل روحانیان 548 محاوره با  
 روحانیان 371 .  
 حنفش . مخفف : حنفی حنبلی ، شامی  
 است 94 . 134 .  
 حنیف‌گرایی 616 - حنفا .  
 حواس پنجگانه و حس ششم 187 -  
 خطای آنها 229 .  
 حوزه‌های علمی مخفی شیعیان 417 -  
 418 .  
 حیا اخروی 631 - دستاویز .  
 حی طی خیر العمل 489 . 571 .  
 حیوان . حلال و حرام گوشت - گوشت .

خانمیت . آخرین بودن محمد 11 نزد  
 سنی و شیعه 509 - و انقطاع بیض 671  
 - نظر قاضیان - 661 .  
 خاستگاه (مبدا) و خواستگاه (مقصد)  
 صوفیان 352 .  
 خاصه و عامه = شیعه و سنی 493 .  
 خالی کردن اصول فلسفی از مفهونهای  
 علمی آن 674 .  
 خاندان محمد . ترجیح مقاصشان بر خود  
 محمد 595 .  
 خانقاه و صومعه‌های صوفیانه 289 .  
 335-336 .  
 خاور و باختر اسلام در سنی‌گری و  
 تفاوت آنها 427-428 نرات مرز طبیعی  
 در شرق و سنی در غرب 672 .  
 خبرچینی و هو شکن است ؟ 443 .  
 ختم‌های هفت‌خبریه چهارضرب 502 .  
 خجبه - خواجه .  
 خدا : در خدائی مانند ندارد اما در  
 جسم مثل من و تو است 196 - شکل آدم  
 است 222 - اندام او 144-195-218 .  
 هر دو دوست او همین است 219 . آمدنش  
 نزد محمد 221 و از آسمان به آسمان دگر 197 .  
 222 از بهشتی به بهشت دگر 195 . با  
 در جهنم می‌نهد 224 - به قانون‌گرایی  
 فیهان‌گوش فرا می‌دهد 282 - 283 . -  
 زخم‌های مادی ضد هنری که عرب آوردند ،  
 خارج از جهان است 251 . 264 اعضا  
 و فرج و لجه‌اش با لفظ لثیه و جمع  
 272-282 پایش 283 . 284 صفتهای بد  
 او 256 کاخ الامتگاش و مهمانی دادن او  
 199 - سد ریاست دیده خواهد شد 198

از شورش آندیشه‌ها می‌پذیرند 200 اشعری  
از کم‌رنگی آن نیز پیشیان شد 209 -  
رهشاش را سوزانید 289 .

- انجیل‌های آدیپائی (مریقونئی، مانوی)  
خردگراتر از انجیل‌های سامی است 126 -  
127 - خردگرائی، خارجیان 444 - اشعری  
585 - در هند 655 - نندروی در آن  
358.357 - شیعی و سنی 694 .  
خرق عادت - معجزه .

خرقعی صوفیانه و یکشوی‌هندی 336  
حدیث سازی برای آن 407-408 .  
خرما ( شراب ... ) 143 .

خسروانی ( فلسفی ... ) از سهروردی  
نا سیزوادی 673 رشد آن در کوه‌های  
کروان لبنان و ارتباط ایشان با ایران 673 .  
686 .

خنک اندیش دوم ، در تاریخ اسلام  
620-623 .

خنکی لازمی اسلام نیست 609 .  
خطبای جمعه و تبلیغ مذهب 120 نماز  
جمعه به عربی و یکتبه به سریانی 451 .  
534 . خطب‌های گئوشیک نهج البلاغه  
282.255.129.53 .

خط‌عربی 222 . مقایسه با عبری 560 .  
خلافت امامت فرق میان آن‌دو یکی از  
مراد اختلاف شیعی و سنی است 131 -  
132 ، 540 - 541 غضب - و انحراف  
اسلام 34 .

شرایط‌خاینه از نظر خارجیان 442 شرابط  
امام شیعه 376 .

خطبای عرب و کتاب سوزی 648 .  
خاق افعال ( نظریه‌ی ... ) 350.177 .

صورتش مثل ماه شب چهارده است 199 .  
خدای مسلمانان پست‌تر از خدای مسیحیان  
است 23 ؟ عشق بخدا 27-56 خدا در  
نظر محمد 35 خدای جنگ 36 صفات  
نکره‌یده و خدا 248,61,36 ، دو گونه  
خدا در قرآن ( عدوی و اشرافی ) ( 51,21 ) .  
54,53 . خدای فیزیکی مشخص 53 : خدای  
تورات و قرآن 53 . خدای خشن - بنان و  
نرم شبیان 54 .

- محدودیت از ادراک او 190 . علم و به  
کلیات 267 صفات او 199-200 - شاخ  
دارد 486 نفی صفات 202 .

انجام حلاج با او 325 جز او چیزی  
نیست 334 . راه به سوی او بشماز مردم  
است 347 . شناسائی او از راه فلسفه خلط  
است 348-282-283 . کلاش قدیم  
است 204-210 دلیل لزوم ایمان باو نقل  
است 201 . فاعل است نه غلت 229 .  
عروض کردن رای او 627 . دوزی و فاصلی  
او از مردم 618-671 - خدای آذخش  
علی 518 .

خدایان هندی اولیای مقلس اسلامی در  
هند 647-646 - نیم خدایان 518 .

خداشناسی پوچ و شرک است 407 .  
خدائی امام و پیغمبر نزد شیعه 462 .  
خرافات ( مبارزه‌ی اسلام با ... ) 20  
تشکیک معتزله در آن 186-189 - بهانه  
برای مبارزه با هنر 598 .

خرد که متکلمان پذیرفته‌اند خرد نیست  
وهم است 229 .

خردگرائی مردم بنظر نفل‌اند. ان ناگوار  
است 180 - کم‌رنگ آنرا برای جلوگیری

خولقت جهان در شش روز 22 .  
 خلیفه انتخابی است؟ 441 بی سوادى ..  
 206 - کشتن او نخستین بار 440 - تغییر  
 دلقن تداویخ و شرح حالشان 688 ←  
 لرق آن با امام 693.461  
 خمر ( حکم . . . ) نمونه‌ای از تفسیر  
 قانونی 108 اجرای حد بر ابو جندل 109  
 تهاستی حرام است 109 داستانهای خمر  
 110 . پس از ظهور امام حلال خواهد شد  
 591 .  
 خمیر مابدی نودانی پشت انداخته  
 ( فرعی ایزدی ) 462 .  
 خشکی دست خدا 221 .  
 خواب نما شدن شعری برای مبارزه با  
 مغزلیان 215 .  
 خواجه، اشتقاق آن 594 = اسماعیلی  
 516 .  
 خواجه‌ی زردان خواجه دوران 431 .  
 خواستگاه ( مقصد ) و خواستگاه ( ابد )  
 از نظر صوفیان 352 .  
 خواص خارجی و مخمسه‌ی شیعی  
 529.445 .  
 خواننده‌ی مذهبی هندو 653 .  
 خودآووزی صوفیانه بجای طاعتهای  
 کورد کورانه 344 .  
 خود ( بی خودی ) 3 با اولزی .  
 خوداکی‌ها و نابرهاش 105 101.22  
 بسل ناشده 106 شکل 107 پرهیز از  
 خودالا دیگران 500 .  
 خورشید . سجده برای او 245-167 .  
 247 . برجیده شدن دستگاهش 232  
 میراثیزم 369 .

خوشبختی انسان 191 .  
 خوشگذرانی پگانه هدف نباشد 294 .  
 خون ادنیس و میاوش و خون حسین  
 596.518 .  
 خونریزی پرهیز مانویان از آن 331  
 حلال مشکلات خارجیان 441 .  
 خیر و شر = نهاد و قدر دو سلسله‌ی  
 حل جبری 252 .  
 خریاوندی عباسیان . با پیغمبر وسیله  
 سلطنت طلبی ایشان شد 90 .  
 خیال = متخیله .  
 دادگاه‌های بساورد پرسی 206 . 275 .  
 622.352 - قاهره‌ی ابن تیمیه 673  
 - ، محاکمه .  
 دادوستدهای اسلام و دیگر ادیان در هند  
 683.645 .  
 دارا بودن و بی‌نوائی کدام بهتر است؟  
 306-305 .  
 دارالاسلام و دارالحرب 214.213 .  
 280 .  
 دارو ، مخالفت عرب با آن 386 .  
 داستان‌سرانی در عهد ساسانی و سهند  
 اسلام 534.302.261 .  
 داستان‌های پیغمبران را قرآن از تورات  
 گرفته 11 ( تحریف شده ) 16 .  
 داعی در اصطلاح شیعی 451 .  
 دانشگاه . اولین ... در اسلام بدست‌شعبه  
 507 دانشگاه‌های پیش از اسلام ←  
 چندپشاپور ، حران ، نصیبین .  
 دانش و ینش 419 .  
 دانشمند و نادان در مقابل دین و دنیا  
 360 .

- داری = حکمین 440 - جز خدا نبود، شمار خراجیان 441 .  
 دایه‌ی مهربان‌تر از مادر 610 .  
 درازی عمر صاحب زمان و نوح 565-566 .  
 ذریة الحدیث 82 .  
 ... در بانی محمد برای علی 465 .  
 درجات ایمان 358 مقامات مذهبی 364  
 - پنجگانه‌ی مصباح الشریعة 406 - مفتگان‌ی عطار - هفت وادی .  
 درجه‌بندی مذهبی 167، 334، 425  
 - سازمانهای مذهبی 406 کهنوت 364، 690، 671 .  
 درک آسفل جهنم 188 .  
 دروغ و ضوشکن است 442 .  
 درون‌نگری صوفیانه 323، 326، 344، 356، 357، 360 - و برداشتم 335 .  
 درویش چیست ؟ 413 .  
 در بوزه‌گر = درویش 413 پرسیدن، چهار خصلت ایشان 331، 336 بدینی صوفیان به در بوزگان 318 .  
 در بوش در بوزه ، در بیس ، در پاس ، در پاس حاجب 413 .  
 دستورهای دهگانه 412 .  
 دیب‌های منعی 452 .  
 دشمن ( یکی کردن به ... ) 59 .  
 دشمنی با بیگانه 496 نزد میتاوله 499 .  
 516 - بانرمانروایان نه با مردم 415، 502 .  
 دشمنی مذهبی حرام است 458، 497 .  
 دهان‌بوسی و داد و نزد یغبر 308 .  
 ده‌های تفریق‌دار 459 .  
 دهوا (آذنه‌ی اثبات) 103 .  
 دفاع از بدن نامی چون حجاج 161 .  
 دل تعیین کننده خوب و بد 26، 25  
 قلب سلیم = لبیح سلیم 27 مسلمان با کدل نشود 28 نئویند دل و هوا در قرآن 52، 54، سخت شده چون سنگ 170 مهر بر دل 174 - دل گوشت محسوس و دل سر خدا 361 - در فلسفه‌ی دو آلیزم 410-411 .  
 دهم‌دن (بستم ...) نوعی ذکر ورزشی صوفیانه 336 .  
 دیکراسی و خارجیان 443 و شیعه 531 .  
 دنیا و آخرت با هم 301 توجه به دنیا داری 293 .  
 دو آلیزم هندو ایرانی 250 - 526  
 گرایش دو آلیست‌ها به توحید 253 خیر و شر .  
 دو جنبی منفی پاراسائی 317 .  
 دود تباکو و تحریم آن 625 .  
 دو رنگ بودن نطن باختر هند 648 .  
 دوره گردی = پرسه 342 .  
 دوستان مسیحی 475، 476 .  
 دو شبهه‌ی دنیا داری و پاراسائی در مقابل هم 320 .  
 دولت‌های سویل و مذهبی 531 .  
 دو ملک آمارگر، کنترل‌گر بردش آدیان 456 .  
 دهان به دهان گشتن اتحاد اسلام 663 .  
 ده بهشتی = عشره‌ی مبشره بالجنة .  
 296، 372، 373 .  
 دهر خدا از دوران 253 حدوت دهری 267 .  
 دید و باز دید ( مراسم ... ) 67 .  
 دیر نشینی 388 .  
 دیهانیت در قرآن 52، 54 .  
 دین ( ریشه‌های ... ) 3 ( درجه‌ی

رسول باطن ، عقل 577 .  
 رشوه گیری فقیهان دولتی 115 .  
 درم اسلام در هند 655-658 - مذهبی  
 632 - پیش برد با بازگشت است ؟ 670 .  
 رقص و سماع عبادتی صوفیانه 352 .  
 رکن های اسلام . پنج یا شش است 51 .  
 دم ( حقوق ... ) تأثیرش در قه 89 .  
 رمضان ( 27 ... ) لدد 15 شعبان 405 .  
 564 .  
 رمی جرمه های منا 598-599 .  
 رنجکش و عنایت خدا 453 .  
 روابط تشیع با ارجاء 582, 212 - با  
 مذاهب دیگر 496 - صوفیان با خاندان  
 محمد 382 .  
 روان : نیکوکار و روان تبهکار ، ثوی  
 مانوی در قرآن : دل و هوا 52 - 410 -  
 ثبوت روان و تن ، خیر و شر 252 -  
 سنی 324 .  
 روایتها : سنت و نقش آن 28 . برهان  
 مبتنی بر آن یقین نیارند 225 - اسرار  
 آمیز 471 .  
 روپوش زنان 632 .  
 روح ، قلب ، عقل سه یلمبرند 327  
 - لاهوتی علم 630 .  
 روحانیان و حنبلیان 616 - حنفا .  
 روزگرای و تجلد در هند 657 .  
 روزنامه های خارجیان معاصر 446 .  
 روزه ( ریشه ی ... ) 21 از یهود گرفته  
 شد ( عاشورا ) و نزد ایرانیان حرام بود 50  
 زیاده روی در آن 316 . قضا و کفاره اش  
 101 - جانی که نیمه شب فجر طلوع کند  
 114 روزه خواری وزیر خارجه 498 .

عالی ... ) 4 . نمودن 4 . پیروی نزدین 5  
 دین با اله باستانی ابراهیمی 22 آرزو نسی دین  
 24 - کشاکش با فلسفه 183 . بازی  
 عباسیان با دین 91 - دین سازی شاهان پس از  
 مرگشان از میان می رفت 654 - و جنگ  
 623 .  
 ذکر خدا = بسل کردن 106 . زمزمی  
 یهودی = براخا 106 در شکار 107 -  
 صوفیانه 326, 317 - دوزخی مبتم دم  
 زدن 336 حلقه های ذکر در روزگار  
 صحابه 387 .  
 ذمه ( قانون ارفانی ... ) برای اهل  
 کتاب 388 .  
 ذمی ( احترام ... ) 78 - اهل ذمه .  
 - اهل کتاب .  
 ذهاب = ترساست و اختصاص به  
 مسیحی ندارد 387 .  
 راه بمسوی خدا به شمار مردم است 415 .  
 راه سنی پندانه و اجتناب از آن 504 .  
 رای بی سر صدای خلق خطا ناپذیر  
 است 99 .  
 رها ، در پس انداز بانکی . کی حلال  
 گردد 612 .  
 رهایی در اصطلاح اسلام و یهود 447  
 - سلف صالح .  
 دستاویز . روز بازخواست . محور  
 تبلیغ محمد در مکه بود 10 - 11 و ماهی  
 اندپشمی او 293 - از دیلمادی اشمری 188  
 233 - از دید تمثیلی روحانیان صوفی و  
 اسماعیلی 251, 188 . 632 .  
 رستگاری در رفتار مخالف سنی است  
 509 .

100 - عمرو عربها 575-527 - محمد حنفيه  
 310 - خوارج 527 - اسماعيليان 243 -  
 575 - نيم ارزش مرد 103 - چنلهمري  
 638 نساوي با مرد 632.613 .  
 زناشومي : فرق بزرگ تصوف اسلام  
 با تصوف مسيحي 379 - سنليك عرفاني و  
 مادي عربي 380 - آدمي با جن 144 .  
 115 در قرآن 147 . زناشومي موقت ،  
 آزمابشي متعه ، صبه 489 . 490 . چند  
 همري 638 - مسلمان با نامسلمان 588  
 نك همري اسماعيلي 243 . 575  
 زنجيره . ( ... صوفيان ) پيوستن آن  
 به خاندان محمد 328 - ساختن براي  
 حديثها 130 زنجيرمي درخشان للفهي  
 ايران در 14 قرن گذشته 289 .  
 زندقه و تفسير آن 364 - زنديق  
 - اشعري 617 .  
 زندگاني در دار مام پنهان 483.482 .  
 زندگي : نظريه ظنفي ديماني ( پدر ...  
 مادر ... فرزند ... ) ثلوث آريزاني ديماني  
 52-252 - فرد در صوم 565 .  
 زندگي خصوصي صحابه ، پوشاك ، خوراك  
 عطر 309 زندگي چند همري 380 .  
 زنده سوزي بلبلوانان 545.402.279 .  
 678 - آدم سوزي .  
 زنده يي مرگ 419 .  
 زنديق . ديشه ابن رواه 423 - زندقت .  
 زن و مرد و حقوق ايشان نزد پراييانو  
 عرب 574 . زنو محمد حنفيه 310 .  
 زهدت مدينه منم حج مكه 621 .  
 زيبالي هنري و جنسي ، اختلاش 575 .

روشن فكر كنده سنجان اشعري است  
 497 - و در هند شيماوند 655 .  
 لومي ( حقوق ... ) در اسلام 6 .  
 رؤيت خدا روز قيامت 198 نظر  
 و اذه گرايان سني 197 در روحانيان گنوبيت  
 - صاحب زمان 566 .  
 رهبان الزنادقة 404 .  
 رهبانيت در اسلام نيست 340-305 -  
 و جنگك 313 .  
 رهبران مردم مقلد مردم روشن فكر 591 .  
 ربا باطل كنده ي اعمال خوب 38 .  
 ريشه ي دين داري 3 - حج 227 .  
 زبان پيگانه و زبان جهاني 637 .  
 زبان عربي بر سربالي و لبنيني زود  
 پيروز شد بسبب همريشگي 585 - عربي .  
 زردشت = ابراهيم خليل 245 اثر  
 زردشتي گري بر اسلام 22 . مجوس . در  
 تشيع 500 .  
 زردشتيان بزود فشار مذهبي 498 .  
 زروان = زمان ، بستري براي جمع  
 خير و شر 253 دهر 324 .  
 ذكوت ( ريشه ... ) 75,31,21 ( عشره ي  
 مانويان ) 50 نعره ي آن 119,118 ماليات  
 اسلام 305,300 . استاي كافر از كمكها  
 503 .  
 زمان و مكان ( مالوف ... ) 324 دهر  
 بستري براي وحدت دو مبداء خير و شر  
 253 - ناثير زمان و مكان در وضع لو انين  
 668 - جارگاه .  
 زمخت مذهبي سنجان 127 . 284 .  
 496 . 574 . 577 .  
 زن به نظر پيغمبر 308,307 - ابرحنفيه

ساین و تالی 634 .  
 سازمانهای عارفان 335 - کهنوت .  
 ساکن رامجنان 622 .  
 سالوسی و ربای مذهبی و سابقه در آن ،  
 بیان اصفهان و استانبول 279 . 289 .  
 سامی و آریائی در تاریخ اسلام 249 .  
 371 . 495 . 500 . 671 - آبا یمن سامی  
 بکر بود 494 - دگماتیزم آن 629 - بدوی  
 616 .  
 سائین و سائحات در قرآن اصطلاح  
 مانوی هند مسیحی است 388 بر سگهان 314 .  
 سایه نداشتن زن امام و پیغمبر 463  
 596 ومانی - نهفتن .  
 سبب سنی زدگی هند ، دوری زمانی و مکانی  
 از جنایات خلفا است 688 .  
 سبیت ( لائون ... ) 3 . 60 . 229 . 320  
 از نظر باقلامنی 230 اشعری 233 . 288 .  
 سبک انشای قرآن در مکه و در مدینه  
 17 - کاهانه 18 .  
 سبب ، در زبان و دانی نیست 25 .  
 شماره باب ( منجم ) نظر اشعریان  
 درباره ی ... 231 .  
 ستیز : با اشراق و هنر 621 - 622 -  
 با خزالیسم 622 . 628 . 629 .  
 سجدی ملائکه بر آدم ، سبب آن 463 .  
 سحر و جادو 219 .  
 سخت زبستی نامشروع 305 - 306 .  
 سخت گیری های مالکی در روزه 101  
 - گوشت درندگان 102 - در قوانین یهود  
 قیام اسلام علیه آن 302 . 53 - در اسلام  
 نیست 104 . 105 - وعیدیان - شیعه از  
 زردشتی است و نمش آنها از عرب 500 .

نسبت بمذاهب بیگانه 606 . 645 -  
 پیش از قرآن 501 .  
 سرآغاز سوره ها ( حروف ... ) 401  
 فوائده سوره .  
 سرخ و سیاه جن و انس 41 - 42 - 64  
 جنر سرخ و سیاه 552 .  
 سرخی آفتاب باختتری 518 .  
 سرداب سامره و سومات 599 .  
 سرزنش ( بی اعتنائی به ... ) ملائمی  
 242 - 343 .  
 سفر به ایران برای علوم دینی شیعه از  
 لبنان 584 .  
 سقوط خلافت بغداد 608 .  
 سکر ، شکر ، قند ، در قرآن . کلمه ی  
 جشی است 141 .  
 سکه های اسلامی هند 646 .  
 سنگ ماهی = جری = اقلیس حکم  
 مذهبی آن 570 .  
 سلسله های صوفیان 392 - صوفیان .  
 سلطان العاشقین لقب ابن لادری 325 .  
 سلطنتی روحانی امام در خلیفه نیست  
 461 - فرق امام و خلیفه .  
 سلف صالح یهود . در پایان 84 . 127  
 وصولیان 276 در برابر فریبان اصلاح  
 طلب 263 . 275 . 276 - 371 = سنت  
 666 .  
 سماع صولبانه 326 . 352 .  
 سحیتیم گلذ بهر ، یهود و عرب گرانی او  
 400 . 500 .  
 سنت 80 - 89 فرق آن با حدیث 80  
 ( امر اول ) 80 به تقلید از یهود 80 - 81  
 - گزارش قرآن بود 81 - بجای قرآن در



- مذاکرات علی و خوارج 81 کوشش برای  
پاره کردن بندهایش 179 . مذهب ...  
و پدید آمدنش 525 - فرکش با حدیث  
675 سخت گیری 611 = . سلف 666  
ریشه‌ی آن نزد عربها 604.603 - جاهلی و  
اسلامی 605 شکست آن 607 - منتد  
گرای نهضت‌های به حکومت‌سبیه 432  
- 674. 435 .  
سنی چیست ؟ 628 .  
سجابه . در حیاة الحیوان 140 .  
سجش ادیان ( علم ... ) نخستین  
بررسی کننده‌ی آن اکبر شاه هنای 651 -  
652 .  
سند سازی برای احکام 458 . 553  
مقایسه‌ی شیعه و سنی در آن 577 .  
سنگهای پیش پا ، جلو نهاد های نازه  
612 .  
سنگینی و ولار در رفتار مورد نفرت بود  
351.316.315 .  
سنی و شیعه اختلاف اساسی آنها در  
توحید علدی و اشرالی است 129 اختلاف  
بر سر علی و عمر پیراهن عثمان بوده است  
268 مذهب حاکم و مذهب روشن فکران  
126 .  
سنی و زردشتی دو مذهب بی‌درجه 406 .  
سنی و وهابی مقایسه‌ی ... 627-628 -  
از صوفیان درحانیت 360 و گنوسیزم  
وامی گرفت 429 و شیعی زده می‌شد 597 .  
سنت گرائی سمت‌گیری همیشگی  
فرمانروایان در ایران بود 432-435 . بویژه  
پس از صفویه 497 . 674 - اما در میان  
مردم همیشه شکست خورده 288 - 289
- سنان شیعی زده 597 .  
سبب سنی‌گرایی در دولت عراق 665  
- در هند 648 پس از اکبر شاه 655 .  
سنی ( حکومت‌های ... ) چابلوسی  
خاوردشناسان 526 .  
سود بانگی از نظر قهی 612 . 669 .  
670 .  
سوده‌ی یوسف از قرآن نیست ؟ 445 .  
سوگند . شکستن آن از راه کلا شرمی  
115-116 . حله برای باز کردن ... 149  
- مباحه 249.175 لغان سوگندهای  
ناسنجیده 377 .  
سویل ( حکومت ... ) لایک 690 .  
سه طلانه 638 .  
سهل انگاری و گشاده‌بازی 610 جنبش  
سهل‌گیری حمله سخت‌گیران بر آن 112 .  
سه وقت شدن پنج وقت 581 .  
سیاحت مسانوی در قرآن 52 بر سه .  
در برابر دهانیت 314 - 315 . 389  
فوشوس سیاح مانوی 388 .  
سیاست و مذهب و جدائی آنها 531 -  
582 تأثیر در مذهب جبر 370 .  
سیاوش . خون او و حسین - ادونیس .  
سیاه حبشی و اختلاف 442 - رنگ  
لباس پرستان مانوی 390 .  
سمرغ نیکو و بد 596 .  
سینه زنی عاشورا 279 مثل سرایان  
روز کربلا 161.453.455.535 .  
شاهران عهد اموی و ستایش خلفا 781 .  
شب چردی الاهی مسیحیان 522 .  
شیطی سبی یهودی 478 .  
شبهات براهه 415 .

تصوف مانوی و اسماعیلی 265 - 266 .  
 محرك شناخت نزد معتزله 210 چهارمین  
 مرحله در تصوف عطار 145 آموزش  
 اشرافی 418 .

شگون . لال . کلاغ بدشگون 390 .  
 شمادی در تصوف هندی 324 .  
 شماری امامان 473-474 - شماری  
 نوزده و تقدیس آن در تاریخ 633-643 .  
 681 - شماری هفتاد و دو 523 .  
 شمیر = جفر احمر 552 - و گنار  
 623 .

شبه داری یهود و حذف آن در اسلام  
 بتأثیر زردشتی 53-22 آدینه .  
 شورا ( روز ... ) 394 .

شورشهای خازجیان 444-شیمی 449  
 - اهریمن ، بهاءرید ، شامل ، ایلیمانصور ،  
 سبلی مهدی 476-478 . - مردم مصر  
 بر ضد عثمان 374 - برای مشروطه خواهی  
 612 - 613 - مسلمانان در چین 689 .

شونیزم کونه یینانه 457 .  
 شهر گنهاراند تاؤوبین داستان آن 327-  
 328-399 .

شیطان دیده نمی شود 148 - دوزخ است  
 251-254 - بهشت و دوزخ .

شبه 446-522 و 529-600 فرانس  
 با سنی 458-524-525 و معتزله 484-  
 489 - اقلیت با اکثریت بودند 526 -  
 527 - و صوفیگری پیوند آنها 470 -  
 در ترکیه 665 . شبه و زهدیان و نسبت  
 تد روی ایشان 505 - در فارس و لر مش  
 ایشان 495 - رسمی

شراب = نید = خمر .  
 شرایط خلافت عزل خلیفه 442 - در  
 امام 466-527 .

شرایط مسلمانی افزایش می یافت 432 .  
 شرك . مقابل توحید عدلی 11-10 گترش  
 و تفسیر معنی آن 86-87 . بسبب تغییر معنی  
 توحید ، از عدلی به اشرافی 129 . این بار  
 توحید عدلی شرك نامیده شد 335 .  
 شرکتهای متعددی یهود با مسلمانان  
 124 .

شریعت و حقیقت 353 سبک و سنگین  
 سخت و آسان ، خاص و عام 425-426 .  
 شطحهای صوفیانه 407 .  
 شمارهای پرستشی سنی 242-246-  
 484 .

شعبان ( نیمه ... ) لدر 405 .  
 شعر عرب جاهلی 314 ساخته بعد از  
 اسلام است 388 شعر توی عرب 388 .  
 به نظر میان شعر وضو را می شکند 386  
 - هنر .

شعوبیت = انتر ناسیونالیزم مذهبی .  
 شفاعت واسطه ها محدود کننده اختیارات  
 مطلقه خدا 178 . 617 . 620 - در نکر  
 سامی و آریائی 672 .

شق القمر ، سازندهی داستان 391 .  
 شبکلههای الاهی 464 .  
 شکل گرفتن اسلام 73 در کشورهای  
 گشوده شده 78-80 .

شکجه شدگان در راه حقیقت 206  
 - شکجه گر شدند 207 . خود را شکجه  
 دادن برای خدا 377 .

شک نخستین پایه معرفت 186 پایهی

- شادن آن 662 شبهه تراشی 429-430 .  
شبهه‌ی ظنی و شبه‌سیاسی. سنی ظنی و سنی سیاسی .  
صاحب‌دله = معصوم از خطا 411. 541 .  
547 - صاحب زمان حاضر و غایب 483  
- رؤیت غایب، نامه‌نگاری بلد، زندگی با او 566-567 صاحب سر تیبی 401 صاحب سبف 659 .  
«صادقه» را عمر خاص ساخته 553 .  
صبحی خوردن ابن الحجاج در سفر حج 111 .  
صحابه منبع سنت بودند یا نه؟ 80 .  
صحرا بیابان‌گردی، هدایت و ضلال در قرآن تشبیه به بیابان است 171-175 .  
صحیح‌های ششگانه 82 کی و چگونگی گردآوری آنها 577 - جهاد صد اصل شیعی خواندن صحیح‌ها 577 حدیث‌نامه .  
صدای زعد، نازپانی علی 518 .  
صدیقان (زندیکان) مانوی 391 .  
صعود ایلای بهودی به آسمان 476 - علی 556 - قوس صعود و نزول .  
صغرا و کبرای معلوم و نتیجه‌ی مجهول 541-546. 593 .  
صفات خدا 486 نفی صفات 193 .  
276 . نسبت صفات نکره‌یله خدا ناشی از توحید عددی است 36 . 38 .  
صلح پیمان ... با نجران 77-حدیثیه 549 .  
صلح نامعنا از موجبات تکامل قوانین و سنت بود 607 .  
صندوق پس‌انداز، حکم‌مذهبی آن 612 .  
صولی (معنی واره‌ی ...) 321. 369 .
- 422 - بزرگه 132 .  
صوفی‌گری 291-435 نرمش نسبت به مذاهب 135 - سنی زده 353-355 .  
442 اولیای صوفی در هند 685 .  
صومعه و خائفاه صوبانه 335-336  
زندگی صومعه‌نشین و جنگی 304 نظر محمد بدان 16 .  
صیغه - متعه. زنانولی آزمایشی. مولت 573-575 .  
ضاله (حکومت ... ) اموی 166 .  
ضد . تسمیه ضد بحد 177. 257 .  
ضدیت پارماهان ما دولت 313-314 .  
، تویت .  
ضربح پرستی 626 .  
طبقه‌ی بی‌چیز و خارجیان 443 .  
طبقاتی 461 .  
طبیعت حقیقت فیزیک و متافیزیک 324  
ناگسستی بودن قوانین طبیعی 188 .  
طرلاری از استعمار انگلیسی در هند 517 - مقاومت مردم .  
طریقت صوفیان 353 و «راه درست» بودائیان 334 .  
طلاق و بازگشت از آن 638 .  
طنزگوئی در عهد اموی 182 .  
ظاهر ، بی‌اهمیت و باطن مهم قرآن 327 - برده‌ی باطن اسدعلی 510. 511 .  
513. 512 - برزی ناپختگان است 511 .  
ظاهری = نسازی. باطنی = ذکری 564. ظاهر بان روابطشان با صوفیان 544  
ظاهری‌گری شیعیان پس از صفویه 497 .  
ظرف : آبخوری برای اوپالیان 498  
- زربن و سیمین برای سنگها پس از پروزی

عرب 372 .  
 ظلم: از خدا بدود است 169 - عدل.  
 ظهور امام 505.478 - شورشها .  
 عادات و رسوم 603-604 .  
 عادت ، بجای قانون حتمی طبیعت نزد  
 اشعری 230 . غرق عادت بجای معجزه .  
 ماشورای حسین 454 و غدیر 491  
 - تمزیه .  
 عامله‌ای که جای دیگری را می‌گیرد  
 606.604 .  
 عالم : حسی و عاقل حقیقی نزد  
 گنوبسته‌های مسیحی 340 - 341 - "د"  
 . عهد آلت 258 - دنگین مادی روی دنگ  
 روحانی - جهانهای سگانه .  
 عالین = جهانیان 40-41 واره‌ای  
 سرپانی است 63 . 64 .  
 عامه و خاصه = سنی و شیعی 493 .  
 578 .  
 هایشه . نظریات جنملانه‌اش 156 از  
 حدیث سازان است . - در نام‌نامه .  
 عباد . زاهدان صلح اسلام 312 .  
 عبودیت پریشانی ( معنی . . . ) 23  
 عبودت در گوردستان 390 - آندامی است  
 یا به دل؟ 410.406.243 .  
 عبری کتاب عبری بخط عبری 530  
 - زبان . . .  
 عدالت الهی حتمی - لطف 449 .  
 487 .  
 هدیه دادو لطف الهی جبریت 191 .  
 251 . عدل و توحید در پایه‌ی آندیشه‌ی  
 معتزله 189 .  
 عرب را پیروز و عجم را غار خواهید

کردند 295 عده‌ی ضد یهود در عربها 400 .  
 عرب زدگی 575 - دینی مایی در  
 پاکستان و سبب آن 648 .  
 عرش و کرسی مادی است 463 - یا  
 روحانی 596 .  
 عرفان هندو ایرانی چگونه آلوده شد؟  
 284 گوسیزم 321 - 326 . والانرا از  
 دین 418 .  
 عزاداری شیعیان 450 . تمزیه 453 .  
 455 - عاشورا 536 .  
 هشروی مشرد - ده بهشتی 372 .  
 هشویه‌گیران . گردآوردندگان زکات .  
 مصدقون 119.118 - زکات .  
 عشق حقیقی : صوفیانه بخدا! 56.27 .  
 324 . 325 . 341 . 344 . 354 . 397 .  
 تراژوی سنجش مذهبها است 346 . -  
 مجازی آن : پلی است برای حقیقی 380 .  
 داستان عشقی نباید در قرآن باشد 445 .  
 عصمت . بی‌گناهی 449 . 466 . 470 .  
 471 . 487 . 547 - 550 . 582 کسی است  
 با خداداد؟ 508 - 509 . چیست؟ 410  
 411 - مصونیت اجماع 135 - امام -  
 قانون‌گزار 132 . 541 . 547 .  
 عصمت‌الدم ، بیگانه‌ی لایبده‌ی پرستشهای  
 آندامی است 410 .  
 عقب‌نشینی روحانیت 299 - 301  
 و پیروفت ماده‌گرایی در حکومت خلفا .  
 عقب‌نشینی‌ها در برابر گوسیزم غزالی -  
 نیمه 674 .  
 عده‌ی ضد یهود عربها 400 .  
 عقل : ارزش آن در نظر معتزله 187  
 اگر با نقل معارض شود 225 - 226 .

- حس ششم 187 - وسیلهی تمبذ است نه دربیانات که حق 349 .
- نقل کلی ( دورانهای ... ) 508 .
- 509 جان جانان 631 - نفس کل .
- رسول باطن 577 .
- عقیده ( گلچین عقاید در اسلام ) 6-7
- سهم بندی این گلچین 20. گشودن مشکلات عقیده با تفسیر دادن الفاظ 222 .
- حلت ( ... ) غائی) عات نهائی. سبب 3
- سبب .
- علمای دین : لقب صاحبان شغل فقاہت
- 117 — ملایان . علمای سوره 147 عوام فریبان .
- علم غیب 470-472 - و قدرت خدا
- 485 - به جزئیات 189 . 188 - در مخلوقات 551 .
- علم کثرت = فلسفه مشاء -
- علم وحدت = اشراق 266 - عام اخلاق
- هندی و بهودی 391. 410. علم و فلسفه را حکومت های شیعی از جنگ فقیهان سنی آزاد کردند 507 .
- علم البقین مرحله ای از تصوف 345
- عین البقین 419 .
- علوم خفیه . باطنیه که بیخبر به برخی می آموخته است . به علی 400 به حذیفه 401 - غریبه 471 - نهانی 551-552 - در بنائی 636 .
- عنی الاهی و فلسفه اش 592 .
- علیت ( قانون ... ) — سبب . قابت .
- عمر هفت هزار ساله جهان 658 .
- عمل جنسی . انواع مجاز و ناهشروع آن 573 .
- عمی . کودی در قرآن 172 .
- عنقات سازی برای احادیث 130
- حدیث سازی عایشه ، هریره ، کعب - ...
- بسر عمرو خاص در الساده 553 .
- عواطف رحم و شفقت در حدیث وارد شده است 84 .
- عوامل برونی و درونی تکامل اسلام 5 .
- عوض ( قانون ... ) 269.192 .
- عهدآلت ( داستان ... ) 177-178 .
- 261-258 — عالم .
- عیدهای اسلام در آثار البانی همدشیمی هستند، جزاضحی و فخر 608 .
- عین البقین ( مرحله ای از تصوف )
- 419.345 — علم ...
- غارت ، غنیمت ، بردگی اسیران .
- انگیزه جهاد 372.299.294.120 .
- غایة الفیات 60-320 — سبب .
- غابر و عاشورا 491 - نغزیه .
- فریزه ی جنسی - ، حس ششم 266
- و ذبیائی 575 - و نماذ 380 .
- غزالبسم 629.628.622 گنوبستها
- را می گوید و سبب غزالبسم را 673 .
- غصب کردن محمد جای علی را 465 .
- 545 غصب خلافت راه اسلام را عوض کرد .
- غلات . فشارها بر ایشان 580 — غلو .
- مقابلش مقصره .
- عاطکاربمای فقیهان و کلام شناسان 362 .
- غلو : 464-466 - بیان در بادهی محمد و شیعیان در جهاده معصوم . تأثیر متقابل آنها 470 - غلو مادی سنی و غلو روحانی شیعی 595-596 مقابلش تقصیر 580 .

حنی 505 ؟ .  
 فرمانهای امیران شیعی برای تغییر قوانین 488 .  
 فرود آمدن خدا از آسمانی به آسمانی دیگر 196-197، 222-223 .  
 فرهنگ اسلام از آن غیر عربها است 693 - فرهنگ دوره آری - سامی دهند باختری 648 - زنان هند 595 .  
 فرعی ایزدی ساسانی 463-541-547 .  
 فریدبسم و حس ششم 266 - غریزه جنسی .  
 فریضه ، عبادتها ، تکامل آنها 51 .  
 فضا = خدا 270 - جسم می ابعاد .  
 فضایل خوانی میان 571 مقابل ماقب خوانی .  
 فطرت یا آموزش اخلاق را می سازند؟ 391 یا کوشش ؟ 548 .  
 فقه ( با به گذاری ... ) 89-90 نابیر فرهنگ یگانه در آن 89 . گسترش ... 90 ،  
 مقام اجتماعی فقه 92، 93 نکات لفاظی در آن 113 ، از حقوق مردم ساسانی 131 ، تالیف اخبار آن 81 ، تکلیف 73 پس از مرگ محمد 75 . شاخه بندی هایش 357 به دنیا نزدیکتر از دین است 359 - رابطه اش با اخلاق 442 - فرق شیعی و سنی در آن 487 -  
 489 تحقیق انتقادی مصادر آن 658 :  
 تقیر و قر از نظر صوفیان 319 تقیر و غنی لقب بیلبر 308 احکام در آن 393 .  
 فقه سنت پژوه . مقام اجتماعی او 92-93 . شکل او 92 جدلهای فقیهان 358 .  
 360 - فقیهان جنگی 624-626 .  
 فلاسفه صوفیان در شبه به خدا و اتحاد

غنایم جنگ بصره 372 غنیمت انگیزی جهاد 299 - غارت . گاو صندوق .  
 غیب و ضوشکن است ؟ 442 .  
 فاتحان هند مسلمانان گنویست یا ضد گنویسته بودند 682 .  
 فاتح فریب کلر ، از صفات خدا 170 .  
 فارس ( مردم ... ) و نفوذ ملاقات 613 .  
 فارسی و عربی . فرق این دو زبان در پرورش و بیان عرفان 422 .  
 نال - شگون .  
 فتح قم و اصفهان 579 .  
 فتوا . تناقضی در فتواها 94 - دو مذهبی .  
 مفتی الترق 135 - شبه و ابن عباس 490 .  
 فرات مرز میان عرب و گنویسته های شرق 672 .  
 فرامسون = سازندگان آزاد 642 .  
 فرایض و شمارها کلر اندام نزد صوفیان 339 فید و بندهای شرعی است که دست عارف را بندد 340-344 .  
 فردا از نظر صوفیان 319 .  
 فرد و جامعه در برابر خدا 618 .  
 فرق اشراق آریائی و وحی سامی 592-593 .  
 فرق خلافت و امامت 461-464 -  
 توحید شیعی و سنی 546 - توحید عدلی و اشراقی .  
 فرقه : مذهبواره و فرق آن دو 93 .  
 یکی از 73 یا 72 فرقه دستگارد و باقی جهنمی اند ، با به عکس 437 .  
 فرماندهان فاتح عرب راهنمای قانونی نداشتند 79 .  
 فرمانروایان زبیلی چرا حنی اند نه

پادشاه 261 - نبوت شاهان ساسانی -  
 سعی ، وصنی ، حق الله است - عقلی  
 حق الناس و بشری است 242-243 .  
 قانون گزاری در اسلام 18-14 بنظر  
 شیخه با امام است نه خلیفگان حاصب و  
 بی صلاحیت 261-137 - مضائی و تأسیبی  
 130 . 668 - منتهی نمودن سازمانها و  
 قانون گزاری وظیفه ی قبه 92 عادت 603 .  
 قانون اساسی عثمانی 123 - ایران 483  
 عادت قانون شکنی 108 - قانون طابت  
 288 - ، سینت - قانون - صدور - ،  
 لطف - به حکومت در بیان نهضتها 279 .  
 قانون کی باید اینی باشد کی تابع  
 درابطه زمانه مکان؟ 668 . 669 - قانون  
 گزاری پارلمان از نظر فقهی 612-613 .  
 قبالی - ، کاپالا .  
 قبر حسین را متوکل و ایران کرد 277 .  
 533 قبر امامان در مدینه و کوفه زده 533 .  
 قبر عیسا بن مریم در هند 658 .  
 قله و جا بجا شدنش 639 .  
 قتل و ظالم خدا 178 248 - عدل .  
 قتل ( شب ... ) نیمه شعبان 564 یا 27  
 رمضان 475 . 164 .  
 القدره مجوس هذه الامة 179 . 258 .  
 قراءه یکنه آن پارسا 294 دزد بودند؟  
 110 پارسانمای دزوغین 385 لرا آن 372 .  
 374 - واده گرائی .  
 قرآن: از نظردینی 11-12 - فرقا نشای  
 آن در مکه و مدینه 17-19 آنچه به غلط از  
 مسیحیان گرفته 21 ، مفردات بدائی قرآن  
 29 ، قرآن و اسلام 42 - 43 . اعجاز  
 قرآن و انکار معتزله آنرا 187-49 . تفاوت

با هر 326 فلاسفه از تریس حکومت عرب  
 خود را مسیحی جلوه می دادند 388 .  
 فلسفه : تاریخش در ایران 289 -  
 کشاکش با دین و جمع کنندگان میان  
 این دو 183 - اشراق در سده ی اول و  
 شاه در سوم 54 تأثیر آن در اندیشه ی  
 فزالی 357 دشمنی او با مشائی این سینه  
 357 . رستن آن از بند قبهان سنی بدست  
 شعبان مصر 507 - انتقاد معتزله از آن  
 210 - بدینی صوفیان به آن 417 .  
 - خسروئی در لبنان 686 . ارتباط ایشان  
 با شیراز .  
 فضای صوفیانه در ذات خدائی 324 .  
 326 . 334 معنی های مختلف آن 338 .  
 414 - اکبر و اصغر 406 - فی الفقه 546 .  
 630 . 547 .  
 فیثا خورئی در بای 633 - در بهبود 399  
 - حروف - کاپالا .  
 فیض نثار افلاطونی 322 و ادامه ی ولایت  
 شیمی 507 . 508 - نزد اسماعیلیه بصورت  
 تکلمی مذهب در آمد 510 . 515 . 591 .  
 فیلسوفان و پنهان کللی ایشان زیر نام  
 مسیحیت 388 . فیلسوف کئی - - مدد کله .  
 آدم - سوزی .  
 قضی . قضیه 92 - هندی بر ضد . وقاضی عرب  
 به نفع این ترمیمه رای دادند 673-674 .  
 قاعده ی صدور 550 - لطف .  
 قاعده ی لطف - لطف .  
 قالبهای نوین متکلمان از اندیشه های  
 قدیم 615 .  
 قانون - و احکام زاده ی منزه بشر است  
 یا : لاهی است ؟ 242 . 52 - اشراق عقلی

- ادزش آمدهها 49 . محکم و متنازه 51  
 دو نوع نوحید قرآن 54, 53, 51 ثنویت  
 در قرآن 52 ناریخ ... 65-69 .  
 آبات تزیهی و تشبیهی 69 - با است  
 گروه مخالف اشراق اهل صفه گردد آمد  
 65 بیشتر آهانی که شعبه مدهی حذف شدنش  
 هستند 129, 69 برده پوشی خلفا بر گنوسیم  
 قرآن 129 . 259 . - با طش مهتر از  
 ظاهرش است 327 که سراسر شرك است  
 347 . محائل طرح شده بعد از فتوحات را  
 در برداشت 79 چند بهلا است 81 نقش آن  
 با حدیث تکمیل شد 84 نسخ و تفسیر آن  
 بوسله اجماع 98 ، تناضها 157, 155 .  
 - لدمیم با حادث است 210-204 خلفا  
 آنرا قدیم شمرده تأثیر محمد را در آن  
 نادیده گرفتند 275 . جسم آن نیز قدام  
 است 208 . - نام نام .  
 قربانی ها در کتبه 501 برای ولی ها  
 618 .  
 فرض دولتی و سرد آن و کی حلال  
 شد 612 .  
 فرمطی گیری 575 .  
 قتری گیری ( مساجد ... ) سالوسی  
 میان شیعی نمایان اصفهان و میان استانبول  
 289 .  
 قصاص و حدود نزد شیعه 531 تفکیک  
 مذهب از سیاست .  
 نضه گویان دوره گرد - داستان سرائی .  
 قضای الاهی و قیام بر ضد آن 182 .  
 لپ سلیم = لیج شیم 27 . دل و هوا  
 ثنویت در قرآن .  
 لغزنان 535 - مزادانی . نغزیه .  
 فنون در نماز شیعه 489 .
- کوانین مدهی و مذهب 242 - 246  
 بشری است یا الاهی 359 تأسیسی با مقانی  
 است 45 - قانون .  
 فوس صعود و نزول 630, 581, 546  
 سامی و آزی - کرشش . 684 - آفاتار  
 687 .  
 فهرمانان نبه خدا 517 ولی ها 618  
 - اولیا .  
 فیهه نوشی و نحریمش 676, 625 .  
 فباس - هه 93, 89 .  
 قیامی سلف صانع را چنگوبه تفسیر  
 دادند 351-350 جنگجویان را به قیامی  
 پارسا در آوردند 422, 387 .  
 قیام : ( . . . مرجیان ) 245 نقل  
 خوارج مخالفین قیام را 246 قیام فرامطه  
 قیام هذانی ضد اشراق عرب 507 - زبد علیه  
 امویان 579 - اشعث 579 - شونش .  
 کابالای صوفیانه ! قیامی *kabbala*  
 328 کیال فیلسوف شیعی و کبال بنود  
 399-400, 478, 514, 559, 560  
 - فیناغورثی .  
 کانب وحی 373 .  
 کار دل و کار اندام ، نیت و عمل 26 .  
 27, 339, 344, 631 ارجاء و عید 241 -  
 245 . تأثیر آن در ایمان 166 . 355 نزد  
 خوارج 442 .  
 کازوان حلهی پوشش کعبه از مصر  
 627-626 .  
 کاستها ( سیستم ... ) در هند 683 .  
 کلسی داغ تر از آتش 459 .  
 کلسی و سنگ نبشتهها را زدودن در عراق  
 665 .



افسانه‌ها ، ادیان کهن 518 .  
 کشنی نوح و 124 هزار تخته‌آش 556 .  
 کفر و ایمان برآوردند 347-348 .  
 کلا شرعی 149.113 .  
 کلاغ برنده‌ی پندگون 390 .  
 کلام ( علم ... ) هماهنگی دهنده‌ی  
 دین و فلسفه 183.358.359 از دیدگاه  
 سنی دشمن مذهب است 226 - در قرآن  
 175 - بدبینی صوفیان نسبت به جنبه‌ی  
 مثالی آنست نه خردگرانی آن 422 مخالفت  
 پادشاهان با آن 523 .  
 کلام خدا حادث با لایم است 204 -  
 210.274-276 ... قرآن در نام‌نامه .  
 کلکیون مذاهب در هند 651 .  
 کلمه ( الوهیت ... ) 275 .  
 کم‌سواد‌ی اکبرشاه 653 - بی‌سوادی .  
 کشت ( کتبا ) نظر محمد بدین 16  
 جلوگیری از تعمیر آن 122.77 .  
 کنگره‌ی مسلمانان - زمان 664 -  
 کنگره در نام‌نامه .  
 کتبه‌های مسیحی در اسلام 364 - در  
 در خاور و کتاکش جبر و اختیار 177 .  
 کودکی و امامت 482 .  
 کود و لنگ ( داستان مسئولیت مشترک  
 در گناه ) 127 .  
 کوشش انسان برای ارتباط با خدا و  
 کوشش خدا برای ارتباط با انسان 46 .  
 - مقابل توکل 391 - برای رسمیت‌دادن  
 مذهب شیعه 69 - برای سباحت کردن نهادهای  
 نوین 612 - کوفیان برای تحلیل خمر و نرم  
 کردن خشکیهای متون مقدس 109-112 .  
 کوههای کسرولان لبنان و انتقال آنها

کاف کفر به از فای ظلمت 418 .  
 کافر از نظر اصحابیان = جاهل 511 .  
 کتاب: بشتن کتاب 391.46 سوزاندند ..  
 279 . 362 . 648.553 . مولفان کتاب  
 خویش می‌سوختند 385.429.429 . دزدی 553 .  
 کتاب صامت: قرآن. کتاب ناطق ، امام  
 577 - کتابهای پنهانی جفر جامعه 551 -  
 553 .  
 کتاب نصیربان در برابر قرآن 521 .  
 کتابچه‌های بی‌نام مؤلف که بومین  
 گنوسیت در مساجد بخش می‌کردند  
 458.457.417 .  
 کتخدانی ( ازدواج ) مستحب است  
 379 .  
 کرد. فرهنگ ... والعزام العربی 585 .  
 کرد و بیان ملاء اهل و کنفرانس ایشان  
 221 .  
 کردنوژی . تاریخ انگاری گنوماری  
 175 .  
 کسب ( نوعی اختیار که اشعری داخل  
 شدن کرد ) 248.170 .  
 کردانیان - خردوایی ، که تمیبه  
 باغهایشان را سوزانید 673 .  
 کسوف و خسوف معجزه‌ی قدیانی 659 .  
 کتاکش مسیحیان سامی شرق با مسیحیان  
 آریهائی بیزانس مسیحت را از شرق  
 برانداخت 119 - تحریم کتاکش منعی  
 نزد شیعه 639 - عقیدتی و فقهی 368 .  
 کشاورزی سعادت است 320 .  
 کشتار فلاسفه در قزوین 289 - بدست  
 خلفا 426 .  
 کشتزار : - گوسوزم عراق 132 -

388 - شرقی سنی و مرجی - غریبی شیعی  
غالی رافضی 245 - در ایران 526.527.  
580.579 گنوسیزم ایرانی بدست ابن سینا؛  
نازایی و سهروردی عربی شد و بدست  
این کمونه و ابن سیمون داخل مذهب یهود  
گشت 264 .

- گنوسیت نسانی غزالی 585 بدان  
رنجک سنی داد و کم کم به دینارهای عرب  
هم رسوخ یافت 673 .

گنوسیزم تشیع در مصر و سوریه پیش از  
شبه جزیره 585 رسوخ می کرد. گنوسیت‌های  
نشان (کروانیان) با گنوسیت‌های ایرانی  
در شیراز ارتباط می گرفتند 673 .

گنوسیت‌ها و سنان هر يك دینگری را  
بت پرست نامند 597-599-682- شرقی  
ملنجر داروبائی غیرمدراج بود 590- تلندور  
میاندرو 508 .

گواهی دورد بایک مرد دو زن 103.  
گوشت حیوان‌های حرام و حلال 101  
دردگان 102 بسمل ناشده 106 شکار  
بی هم افه 107- کرکس، گرگ، شیطان،  
فیل 138- نخوردن آن‌ها واجب بدخونی است  
316. فرایند گوشت خورای 391- و گیاه  
خواری 313 .

لاهورت اسلام‌آلوده شدنش 466، 465.  
لاهورت = جهان‌دوم از سه جهان 591  
مقابل ناسوت 630.671 .

لذت حرام نعمت خدا است؟ 58 .  
لطف (فاعدی ...) 268.251.190-  
269.468.487.550.569. سه لانون.  
لطیفه = روح 370 .

لمان = مباحله .  
لمن دشمنان 503.502 عبادت است

از دست شیعه بدست مارونی‌ها بکمک سنان  
673 .

کهنوت (سارمان ...) 364 -  
درجه بندی مذهب .

کجف . بلکنه بلاکیف .  
گنوسیت‌های سنیان پس از پیروزیها  
296-297 - فتایم .

گاه شماری در اسلام 175 .  
گردش پنهانی شاه بلباس نوکر 653 .

گرما به در حدیث از مذهب‌های بی‌گرما به  
130 - خزانه‌ی گرما به 639 - نحریم  
وهای‌ها 626. و بای‌ها 639 .

گروه مذهبی - مذهب وارد دینی  
کوچک درون مذهب بزرگ .

گربه بر حسین نزد شیعه 454.455  
- عزاداری .

گلچین عقاید ملل و مهم هر يك 7، 6،  
44، 20 .

گدسته سازی متاره . آتشگاه 626 .  
گله‌ی محمد از یاران 374 .

گناه کبیره و صغیره 442 .  
گنوس = کشف و شهود Gnos 132 .

369 اشراق 574 - کوشش .  
گنوسیزم فلسفه هندو ایرانی پیش از

اسلام در چندین شهر، بابل، حران 128-  
126 - در جنوب یمن 46.45 در مدینه

اهل صفه 65. 132. 259. در قرآن 21  
کونه از مدینه و بابل گرفت 53. 54

ایده تلوئی توده‌های آریائی محکوم عرب  
129 کشتزار گنوسیزم عراق مجامع مخفی

موالی 257 نهج البلاغه و صحیفه سجادیه  
- در محیط بابل 129 میان میلاد و هجرت

- وضو را می‌شکند 443 - نبراه جو گونه است 458 .  
 لغاه ائمه 632 .  
 انجام انقلاب عقیدت فضا و قدم 181 .  
 تند جیغار = جفر 552 .  
 مائزهدیان خوردگراتر از اشعربان 201  
 و واده گراتر از معتزله .  
 مادر پرستی به که خدا پرستی 304 .  
 ماده . پرده‌های زمیخت آنرا در بدین تصوف است 322 .  
 ساده گرائی عقب انزاده‌ی وهاسی و روحانیت هندی 648 .  
 مادیت سنی و روحانیت شیعی 495 - 496 .  
 مآزل = تفسیر وزندگرا! زنده‌ین 423 .  
 مبارزه تپیه و خزالیم 673 - توحید هدی و اشرافی در سقیفه بنی ساعده 526 .  
 مباحله بیراثت‌نامه - سوگندنامه لعان در ایران و هند 249.175 .  
 متافیزیک استدلال‌پذیر نیست 414 -  
 عرب در جزیره عاجز از دروآن بودند 19 .  
 متخلیه ( نیروی ... ) 538.533 .  
 متعه - زناشویی موقت صیغه 490 .  
 573 .  
 متکلمان و سخره‌ی فلاسفه بر ایشان 188-189 و 228-229 در بهود 124  
 - علوم طبیعی ایشان 227 . بیرو امامانند؟ 485 --- کلام .  
 متهای مقدس و نظیر آنها 104-113 .  
 153-157.327.197 . ناول، پیشتر زولی شبعه در تفسیر 497 . در پیچ‌های اطمینان‌ناست .  
 مجامع گوستیک مخفی موالی پس از
- سقوط عراق بدست عرب 457.417.257 .  
 مجتهد مصیب و منطقی 134 ... اجتهاد در عصر حاضر 613 .  
 مجدد ملقب - نوسازدین لقب خزالی 430.363 - احمد قادیانی 658-659 - در هر قرن 658 .  
 مجسم شدن اعمال روزیامت 197 .  
 مجسمه سازی در نظر شیعه 533 .  
 مجوس - زردشتی . تأثیر آن بر اسلام 22 ، ( اتهام ... ) به‌للدیان 258.179  
 به ابوحنیفه 101 مجوس مآلی قرمطی گری 575 .  
 محافل خوش فکر نوبن 617 .  
 محاکم‌دی شلمفانی 545 - مانی 254 -  
 حلاج 423.353 - آدم سوزی . فیلسوف کشتی .  
 محدودیت اراده‌ی خدا 190 قدرت او 268 .  
 محفل‌ی‌آذینی مناظره عصر عباسی 330  
 انجمن‌ها گنویستی موالی در کوفه پس از سقوط بدست عرب 257 .  
 محکم و منشا به قرآن 51-52.153 .  
 267.398 آیات تشبیهی یا تنزیهی 53  
 آیات نرم یا خشن 39 . فرق شبیه و سنی در آن 679.507 .  
 محمد ( روحیه‌ی ... ) 6 گوشه‌نیشی در سفرهایش 8 ... در مکه 4 در مدینه 12  
 ترسیم صورت محمد 32-35 و اهنما است نه آوده 58.32 احترام او به ضعف و بی‌معجز بودن 32 جنگ‌طلبی محمد 34 ،  
 38 محمد و نوح 64 ملی الارض 64 -  
 ویمان حدیه 549.109 .

مردم در عهد ساسانی و خلفا در ایران  
 254 . 270 بی‌اعتنایی مردم 355 اثر  
 ناسیونالیزم مذهبی 388 .  
 - سیاست و جدائی آنها . مداخله  
 آن در جزئیات زندگی بشر 331 مذهب  
 دسی ایران صفوی و نادر 691 .  
 - در مدینه با سیاست آمیخته شد  
 256 بدست امویان با ملت عرب آمیخت  
 161.157 . معتزله آرایش و پیرایش آنرا  
 می‌خواستند 189 نتیجه‌گیری از قیاس بر  
 ضد آن منوع بود 226 - تصوف خود را  
 والاتر از آن می‌شمردند 415.345 - کلاس  
 آموزشی است 345 . کار ماهی زندگی  
 مذهبی را دل می‌شمرند 339 نرازدی  
 سنجش خوبی مذهب عشق‌الاهی است 346  
 صفای احساسات مذهبی و آلودگی آن 358 .  
 - وسیله آموزش و پرورش است 511  
 - مذهب جهانی 650 مذهبهای ملی -  
 نام‌نامه . مذهب جنگی 623 - اجماع و قدرت  
 فرد 473 . مذهبی احساس .  
 - مذهب شك معتزله 187 - مانویان  
 و صوفیان شیعه 265-266 .  
 مراحل آموزش اسماعیلی 512.510  
 - سنگانه و پنج‌گانه و هفتگانه‌ی تصوف  
 145 - هفت وادی .  
 مراقبت صوفیانه = درون‌نگری بودایی  
 است 335 .  
 مرتد از اسلام . حکم او 101 . 121 .  
 365 . ارتداد کاتب وحی 373-374 .  
 مرد ، ارزش حقوقی دو برابر زن  
 دارد 103 .  
 مردم ( نظر ... ) از دیدگاه نو کلیان

تأثیر مرگ ناپهنگاش 132 . 295 .  
 525.377 . - محمد در نام‌نامه .  
 فتوحات پس از محمد بود و قوانین  
 محمدی پیش از فتوحات اندک بود 73 -  
 بالا بردن مقام روحی او 327 . ترجیح  
 خاندانش بر او 595 .  
 محمد بن عبدالله یا محمد بن حسن؟ 482 .  
 محمل و کلدوان پوشش کعبه 626-627 .  
 معر صوفیانه 334 .  
 محیی‌الدین لقی که به خزالی داده شد  
 363 .  
 مخالفت پارسایان با امویان 161-163 .  
 مخفی کاری گنویستها 457 - تقیه .  
 مدد سعای نظامیه و علل ناپس آنها  
 280-281.429 - طلبگی 289 .  
 مذاکره‌ی خوارج با علی ( قرآن یا  
 حدیث ) 81 .  
 مذهب . دشتهایش 3 ارزش مذهبی  
 اسلام 23 تکامل وجدان مذهبی 113 جنگ  
 مذهبی 623.120 - مشمول قانون تکامل  
 است 515.509 - کرا . عادت 604 -  
 مذهبهای درجه‌دار و بی‌درجه 406 -  
 کهنوت . ترقی سطح زندگی مذهبی 87  
 مذهب‌واره‌ها . فرقه ، گروههای مذهبی 93 -  
 احترام متقابل میان آنها 6 تعصبات بعدی  
 93 انتقال از مذهبی به مذهب دیگر 94  
 چهار برادر به چهار مذهب واره 95 .  
 چهار مذهب واره 100 . 437 -  
 اختلافشان جزئی است 100 اختلاف در مسائل  
 مهم هم دارند 102 تقسیم جغرافیائی چهار  
 مذهب 135-136 . منتهی‌الای پنجگانه 445 .  
 دوگانگی مذهب دولتی و مذهب نوده‌های

دو سدهی سوم برای مبادزه و با فلسفی  
گنوسیزم ایرانی ارسلیهی خلیفگان تشویق  
شد. 228.54 - چهارچوب سازاست 284 .  
مناهنده، اصطلاح صوفیان سنی زده است و  
برای صوفیان حقیقی نام است 335 .  
مشروطیت و فتوای نجف 567.484  
حکم مذهبی آن 613 .  
مشکلات مانع از رسیدن به تمدن نوین  
612 .  
مصلحت عمومی، اساس قانون گذاری  
است 668.611 .  
مصونیت کعبه و استاهایش 373 .  
مصیبتنامه نویسی شیعه 453 - مقال .  
مظهرهای الهی 509 ، 514 مظهر و  
منظر و جمال اتمه 635 .  
معاد و معراج روحانی با جسمانی 371 .  
معاملات میان مردم - حق الناس و احکامش  
عقلی است نه الهی 242.243 .  
معتزله گری ادا می انکار تندی 189 -  
مبتزلیان نو در هند 656-657 .  
معدیه 229.19-223 با خرق عادت  
231 . با فلسفی اسطو جود نیست 183 .  
معجزه تراشی ساسانی 245 - عاصی 267 .  
278.277 . نظر بسطامی 334 . انکار آن  
432.538.542.543 - اسرائیلی 526 .  
687.542 .  
معجون ادیان هندی 645 .  
معراج روحی 371.533 .  
معرفت. شك شرط آن است 186 - عرفان  
معرفه گیری 534 - داستان سرائی .  
معرفی و تأثیر او از فکر هندی 330 .

319 رأی بی صدای مردم خطا پذیر نیست 99 .  
مردم مدینه پست تر از لریش مکه اند  
بیب انتخاب ابو بکر 503 .  
مردم از مرده آموختن 419 .  
مردم و مردشو 392.318 .  
مرز میان غرب و شعبان شرق فرات  
بود 672 .  
مرزشکئی میان مذاهب 246 .  
مورش بزرگ کشور هند اکبر شاه 654 .  
مرگ، تحلیلی اشعری از آن 232 . ذبح آن  
به صورت بز در روز رستاخیز 197 .  
مریم خواهر موسی و مادر عیسا با چند  
قرن فاصله 156 - بگرتش .  
مسابقه و اژه گرائی اصفهان و استانبول  
644 .  
سنی عشق خدائی 324.326 .  
سجد ( آمار سجدها ) 312 مسجد و  
سجدهها باید ویران گردد 347 .  
سج بر موزه 570.489-572 .  
سج شدن آدم به حیوان 114 - در امت  
اسلام 112 - به ماهی 570 .  
مسلمان شدن مردم لم 579 - اروپائیان  
بندست قادیانی 661 .  
مشولیت مشترک جسم و جان ( کور  
لنگ بر نشی ) 83 .  
مسیح خداها پیغمبر است ؟ 52 مادرش  
خدا است یا لدهس ؟ 52 .  
مسیحیت در سوریه و لبنان . فشار بر آنها  
78 مبارزه دی محمد با آن 16 . - انحراف  
آن در شرق 21 کشاکش آباء . . . با  
مانویان 388 .  
مثنائی ( فلسفی . . . ) یونانی که

علمی ایشان 257 نیم بردگان 393 - پشروان  
سازندهی تمدن اسلام بودند 693-694 .  
موجود، غیر مادی تواند بود 195 .  
مؤذن بهودی دماوند 247-248 .  
مورچه و تصور او از خدا 486 .  
مؤرخان ژرف بین السفی خبیعی 429 .  
موزیک و نقاشی و دشمنی با آن 393  
- هنر .  
موشکالیهای جدلی در باورهای مذهبی  
357-358 .  
مولاها و نیم بردگان 393 - مولی .  
مولی - ملا 678 .  
موی دبو ، آتش زدن آن 596 -  
سیرغ .  
مهدی گری 163-474-484-494 .  
507 . 510 . 560 نزد اسماعیلیه یعنی  
تکامل مذهب است 509 . زخم ناپذیری  
مهدی - نه تن 544 - وزبارگی این حنیفه  
310-311 . - در بلوچستان کرمان 563 .  
564 دهند و مراکش 565 - قادیانی 658 -  
صلح جو ، جنگجو 659 . مهدی 562  
مهدی و هیای قادیانی 659 .  
مهر ، که نه پایهی عرش هست است ، دل  
مردم را با آن مهر می کند 170-147 .  
مهر و لطف خدا اجباری است 190  
مهر پرستی - میتراشم .  
می حرام با حلال است ؟ 108  
می خوارگی خلیفگان 108 حد می خوارگی  
بر ابو جندل 109 میصد صحابی می خواره  
در مسجد 110 حلال بودنش 142 .  
می متی بخش عشق الاهی 325  
می خوارگی امام 511 نزد اسماعیلیان .

معصوم = صاحب دل 541 - صحت  
لانون گذار و فرمانروا 547 .  
مغ قمی که گنوسبت مسلمان شد 579 -  
580 .  
مفتی الفرق . فتوا دهنده برای چند  
مذهب مختلف .  
مقاتل نویسی در شیعه 453 . 454 . 536 .  
مقاومت مردم در برابر استعمار 674  
- طرفداری از استعمار .  
مقتل سرایان = روزه خوانان 161  
سیندنی - عزاداری - مقل . تزیه .  
مقصران - تقصیر کلان شیعیان معمولی  
مقابل خلات 521 . 585 . 580 . 599 -  
میتاوله .  
مکاشحی فصیح ، وقت یابان 478 .  
ملا : کردی یا فارسی یا عربی است ؟  
678 - مولی .  
ملاء اعلا و مشاجرات قانونی آنها 221 .  
ملایان شیعه 613 - جنگ ایشان 631 -  
632 .  
ملل و نحل های عربی 466 - در هند  
652 .  
مناره ، آتشیگاه ، گلدسته 626 .  
منالخبخوانی شیعیان مقابل فضايل خوانی  
سنی ها .  
منیر و برانداختنی آن 639 .  
منزهان 630 . تزیه .  
منطق مناه و اشراق 418 . 145 .  
منفی بافی ، نیاز شکست خوردگان بدان  
394 .  
مواقت امام با اجماع و حوزة نو 473 .  
موالی ! بومیان عراق 54 انجمن های

- میانددوی، میان سنان و معتزلیان .  
200-215-219- درشبهی زیدی 505.  
مبتاوله، 499-503. مقصران، مقصره.  
میراثیم .  
میراث النبوة 540 .  
ناسخ و منسوخ و تالفیات 122: - نسخ .  
ناسیان در پاکستان، اخراج ایشان از  
جرگهی اسلام 657 .  
ناسوت سومین جهان، یائین . 591 .  
630، قابل لاهوت .  
ناصری دشمن علی 590- گند ز بهر 507 .  
ناطقهای هفتگانهی اسماعیلیان و  
زنجیرههای هفت مهره ای 508-590 .  
ناقوس، منع آمگک آن 122 .  
نام مستعار 46 .  
نامه های اسلامی عربی برای بت پرستی  
قدیم سریانی 520 .  
نبوت، ولایت، پاتولزی 7 نبوت در  
عرب پیش از محمد 8 - شاهان ساسانی  
132-541 .  
نبوت و تخیل 533 - اسرائیلی و  
کوشش خدا برای ارتباط با انسان .  
گوسیزم هندی کوشش انسان برای ارتباط  
با خدا - کوشش . پائین تر از ولایت  
است - ولایت .  
نیذ، شراب، خمر که ام حرام است ؟  
109 - خمر، می، استناد در باوردی نیذ  
110 .  
نبی، ولی، فرق آنها 671 .  
نجات انسان به اعمال ظاهری نیست به  
نیت است . 27-31 .  
نجات 498 - نجس .
- نجران ( پیمان محمد با نمارا ) 76  
مباحلهی . . .  
نجس، پلید دانستن دیگران 500 -  
اروپائیان 498 . ده چیز - 497 .  
نخستین دانشگاه اسلام بلست شعبه 507  
نخستین قانون مدنی ایران 584 .  
نرمش مرجیان با مردم بود و بنا  
فرمانروایان می جنگیدند 245 مرجی گیری  
= نرمش 241 توجه به درون دل 146 .  
164-167-242-246 - در قرآن 39  
- فاتحان عرب با مردم 76-78- با اهل کتاب  
77- در سده ی یکم، سخت گیری در سده ی  
دوم 432-433 - فزالی 363 .  
- نرمش در دوران کشته تیزی 366  
- نرمش قبیهان 609-610 .  
زوانا، فنای صوفیانه 406 آفتابار .  
ژاد پرستی خطیگان : عمر دخترش به  
سلطان نمی داد ! برائیان را از ورود به مدینه  
منع می کرد . 123-125-450-585 .  
نسب و حسب در اسلام 20 نسبه خوانی  
امویان 238 .  
سخ رومی ها 43 . 122 - فواین و  
تغییر در آنها 242 - از دیدگاه بهود و  
هندهها 274-275 .  
نشئی روحانی صوفیانه 326-341  
درجات نشئی : لاهی 396 .  
نشتهای اکبر شاه برای مقایسهی مذهبها  
653 منتصم .  
نشوونمای باوردهاد اسلام 151-234 .  
نصیحت در زبان فارسی نیست ؟ 25 .  
بند، آندرز 19

- نظریات اقتصادی ابودر خفاری 85 .  
305.301.300 .
- نظریات سیاسی ایرانی در اسلام 6 .  
نظام‌نامه‌ی انجمن صاحب‌زمان 566 .  
نظریه کونین و رد بر آن 615 .  
نعمت و خوشی : نسب را مشكوك سازد  
453 .
- نفت وهایی و تأثیر آن در سنی‌گرایی  
هند و پاکستان 688.657.648 .  
نفرین از فرایض مذهبی 459 با نكوهیده  
و وضو شكستن است ؟ 443 .  
نفس کشی صولبانه 547 .  
نفس کلی : جان جانان - عقل کل  
514.510 .
- نفس و دل در فلسفه‌ی دوآلیم 410 - دد  
فر آن 52 .  
نفوذ هنلی در تصوف 329-336 .  
نقی صفات او خدا 394.202 - کفر  
و تعطیل است 431 .
- نقاشی و موزیک نزد گنوسبها 271  
نقوت تازیان از آنها 393 - مانویست 533  
- هنر . 598-599 .
- نقدی بر «شعراء التصرا بیه شیخو» 388  
و نوشته‌های شیخو در مشرق 387 -  
« نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام » 400 .  
نکاح مولد 489-490 - ذناتشونی .  
نکیر و منکر 538 .
- نماز، ریشی ... 21, 20, 13 نماز آدبه  
22، نرلاسه یاد 147، چهاروقت زمان‌نامه‌یست  
50 شرکت جنیان در آن 114 ادغام پنج  
وقت در سه وقت یا يك وقت 245 . نشان  
مسلمانی است 431 نمازهای سیاسی 531
- موردهگان 498 - ظاهری 31 .  
- بادست بازو بسته 137, 100 در حال  
نکیر دست بالا 100 - به زبان غیر عربی  
138.101 - کم‌ارزش‌تر از ذکر صوفیانه  
317 - جماعت 572 .  
نمازی = ظاهری، ذکری = باطنی .  
نمایشگاه تارویل و نصیر 223 .  
نمایشنامه‌ی تاریخ آل محمد 453 -  
455 - مذهبی - نیز 447, 449-449-535  
- هنر .  
نمک خوردن و نمکدان شکستن 458 .  
508 .  
نوآوری یا نوسازی ستهای کهن 361 .  
نوح . عمرش . . . شهادتی نخته‌های  
کشتی او 556 .  
نود : پیشبر نود بود 470 - الاهی  
471 . سوده آبه‌ی نود و توجید اشراقی  
51 - دز آئین اکبری 654 .  
نوزده عدد مقدس شد 633 - شماره .  
نوسازی اسلام . مجلد 611 .  
نوشتجات پیامبر 551 .  
نهاد - سله‌ی علل خیر دد بر ابر قدر  
که سله‌ی شروع است 252 .  
نهادهای نوین حق بقا و اجرای آنها  
611 - در زندگی 632 .  
نهشته‌های از حکومندرسید نشان 279 .  
نه مرز نه جارچوب 337-338 .  
نهلیزم در تصرف 356 .  
نیت و عمل 27 پندار نیکو کردار 86  
کلر دل و کلر اندام 339 تأثیرش در ایمان  
166 .  
نیرانگ و سبله‌ای برای تطهیر 500 .



- نیروهای طبیعی و پرستش آن 597 .  
 بسمی شعبان نزد نصیریان سوریه 405  
 شب نلد 27 رمضان 564 .  
 وادی‌های سیر صوفیانه و بودائی 334  
 سیکم تاختم 418.266 - هفت وادی و  
 هفت شهر عشق .  
 واده‌گرانی و لقاظی و دو نتیجه‌ی  
 زبان بخش آن 113 - میان 172 . 353  
 - لاهوتیان 201 - لراه - واده‌گرانی  
 عربها و خردگرانی مسلمانان غیر عرب 694  
 - شیعه پس از صفویه 497 .  
 واسطه ، ولی 617 .  
 والعبت و حقیقت . چیزها همگی  
 برده‌ای بر روی آن هشد 346 .  
 و تو (حق . . . ) ی امام برابر اجماع  
 473 .  
 وجدان . در اسلام 24 - 26 وجدان  
 مذهبی و معتزله 186 تقویت و تضعیف این  
 وجدان 357.360.362.363.374 .  
 394 . ایرانیان برای بالابردن وجدان مذهبی  
 عربها به سران ایشان فیاضی صوفی دادند  
 350.387.492 .  
 وجوب تشریحی و تکوینی 268-269  
 - لطف برای خدا 190-191.550 .  
 وجود و جسم 485.270 .  
 وحدت وجود هندی 55.270.322 .  
 333. دوئیت‌ناپذیری 391.427.682  
 - علم وحدت - توحید - سبکها 651 .  
 وحی در اسلام . الهام 7 ، 9 ، 11 وحی  
 مدینه و وحی مکه 13 فرق آنها 17-19 ،  
 43.42 - فیض است و بریده نمی‌شود  
 515.509 - بر امام 462 . - تکامل آن
- 631 فرقتش با اشراق 592.593.687 -  
 وحی دزدی کاتب وحی 373 .  
 و رذشهای ذکری صوفیان 326 -  
 ساع و رقص .  
 در سرد و گرم - مباحله .  
 وساطت میان خدا و جهان 671 .  
 وضی: معنی آن 448 .  
 وضو شکنی 442 کله اندام است یا دل؟  
 وظایف خلیفه 461 .  
 وظیفه‌ی بزرگواران در هند و چیز است  
 647 .  
 وقت یابان - پایان نگران ، آمار نگران  
 559.478 .  
 ولایت از ارکانست؟ 460 بجای جهاد  
 539 - والایتر از نبوت 463.464.551 .  
 ولی شناسی ، ولی پرستی 618.620  
 - اولیا .  
 وهایی گری در نجد 624-626 مقابله  
 با دیگر سنان 628-629 .  
 ویران گران پرستش گاه ها در عربستان  
 627 .  
 هاستیر - استیر . ددلفت هیری 558 .  
 هجرت محمد 34، 12 مقابله با میلاد  
 388 .  
 هجوم غزنویان برای هند چه آورد؟  
 645 .  
 هدایت و ضلالت در قرآن 171-175 .  
 هزوارشهای گویسبها بعد از اسلام  
 271 .  
 هستی بنداری و هستی حقیقی 326  
 هستی بزرگترین گناه است 323 والایترین  
 هستی .

424 . 430 . 463 . 494 . 524 . 530 .

579 . 592 . 629 .

هندی و اسلام و تاثیر متقابل آنها

649-655 .

هندوئیسم آنها بیشتر متأثر از اسلام است

یا از مسیحیت 650 .

هندی ( تصوف . . . در اسلام ) 6 .

449-655 .

هنر سوزی و کتابسوزی عرب 669 -

سلطان محمود غزنوی و هنر کلاه سومات

682 .

هنر کشی مذهب سنی 533 .

هنر و بزرگداشت آن در هند و دشمنی

وهاپان با آن 648 .

هنر و زیبایی و تزئین 260 دشمنی

عرب با آن 271-277-309-312-313 .

382-383 شعر و ضرر را می شکند ؛ باید

آنها غلط تلفظ کرد 386 - موزیک و

نقاشی 581 .

هنر نقاشی و پیکر تراشی در خدمت

تبلیغ مفاهیم منافذیک مانویان 271 مبادزه

با هنر 598، 621 .

هور قلیائی 565، 630 .

یادبودهای تاریخی نزد شیعه 491-608 .

یک بام و دو هوای گلذ بهری 595 .

یک گام اولانرا از تشبه به خدا 326-327 .

یله = آزاد 341 .

هفتاد و دو باد. مثل . . . 523 .

هفتائی ( نظریه‌ی اسماعیلی . . . ) 594 .

هفت بطن معنی زاویل در زاویل 513 ،

514 . هفت شهر عشق - هفت وادی .

هفت ضرب ( ختم . . . ) 502 .

هفت مرحله 145 .

هفت وادی هفت شهر عشق . درجات

سیر و سلوک 145، 266، 406 . یکم تا هفتم

آن 266، 418 .

هلنیزم در اسلام 6 در بهرد 546 .

همبتری زن و مرد و نماز 380 -

غریزه‌ی جنس .

همخواندگی با دیگران 587-588 .

همریشگی زبان‌های سامی و لغات دولت

عربی را بر آنها مسلط کرد، نه بر آریاهای

کرد و فارس 585 .

همسر داری و تک زبستی 304 -

دناشویی .

همسر به عاریت 574 .

همسری با نامسلطانان جائز و با ناسنی

حرام است 501 .

همگامی صوفیان با آزاداندیشان اسلام

347 .

همگرایی زردشتی ، برهنی و اسلام در

هند 654-655 .

هند و ایرانی. عرفان . . . ایله تزلوی . . .

145-146 . 174 . 242 . 243 . 397 .

## 2- نام نامه

در این فهرست هر چه نام، در کتاب و پانوشتهایش آمده بود گرد آمده است. اینک چند یادآوری:

- 1- در نامها، واژه‌های «ابو»، «ابن»، «ال»، جزو کلمه بشمار نیامده است.
- 2- در جایی که نام ناشناخته باشد، با گذاشتن حرفی پس از آن به شناخت آن کمک شده است: «ك» پس از نام کسان، «ك» = کرده و طائفه، «ن» پس از نامه، کتاب، «ج» پس از نام جاها، «ج» چاپ کننده و چاپخانه.
- 3- چون در برگردانیدن برخی نامهای فرنگی از خط لاتین به خط عربی، چند کونگی رخ داده بود، برای نشان دادن آنها راهنمایی ساخته شد. ن.ك: (فهرست سوم).

آدم ابوالبشر 177.170.513.508  
 آلدناهیجان 312.280  
 آذرباددار اسپندان. ك. 254  
 آذر فریبغ پیروزگر. ك. 253  
 آرای منهی اباضیان عمانوآفریقا. ن.  
 ساختاژ 529  
 آرشبو بررسی‌های مذهبی. ن. 695  
 آرشبو موزه‌ی تیلر. ن. 695  
 آرشبو منابع علم مذاهب Archiv  
 Fur Religions Wissenschaft  
 ن. 44  
 آرن دونك. ك. 600  
 آرنولد Arnold.W.I. ك. 260

آبراهام کرنی کیش 692  
 آبراهام — کونین  
 آنجزیان 684  
 آنز ... ج. 411.384  
 آنبلا. ك. 458  
 آثارالباقیه. بیرونی 424.266.50  
 681.608.587.558.557  
 آثار الصنادید. ن. سراج‌الدخان 687  
 آثار فارسی اکبر شاه. ن. 686  
 آخوند خراسانی صاحب کتابه 140  
 آخوندزاده. ك. 695  
 آخوندلی. ج. ... 678.677  
 آدام متر. ك. 408.262 Metz

- 280.264 .  
 آدیاس *Aries* = هند 476 .  
 آزادان . گک . 397.45 .  
 آسیا 636.42 .  
 آسیای صغیر 521 .  
 آسیای میانه 96 . 346.200 . 558 .  
 آشور شناسان . گک 557 .  
 آشیل روبرت . ک 544 .  
 آصف خان وزیر 306 .  
 آغاز و انجام . از خواجهی موسی  
 ذ. 632.267 .  
 آفریقا 118,96,42 - شمالی 298 .  
 374 . 424 . 430 . 445 . 446 . 464 .  
 477 . 505 . 506 . 512 . 516 . 528 .  
 529 . 563 . 571 . 593 .  
 آفا بزرگ نیرانی 69 . 399 . 674 .  
 آفاخان محلانی 516 . 517 . 595 .  
 657 .  
 آل بریه - بریهی بویهیان .  
 آلفرد بل *Alfred Bel* . ک 147 .  
 آلفرد کرمپر *Alfred V. Kremers*  
 176 . 250 . 253 . 265 . 330 . 408 .  
 528 .  
 آلفرد لوشتایه . ذ . 54 . 595 .  
*Alfred Lechtelier* .  
 آقادات اهلوزدت ( مستشرق ) 39 --  
 افرات به *V. Ahlwardt* 249 .  
 آلمان ( آلمانی ) 122,62-126 .  
 132 . 139 . 235 . 247 . 249 . 259 .  
 261 . 263 . 285 . 286 . 304 . 312 .  
 325 . 369 . 396 . 399 . 521 . 523 .  
 563 . 582 . 662 . 681 . 675 . 676 .
- 686.685.681 .  
 آمال زیکانر . گک *Amalrikaner*  
 340 .  
 آمالتر ( صوفیان ... ) گک 340 .  
 آمدروز . ک *Amedroz* 135.540 .  
 568 . 570 . 571 .  
 آمریکا آمریکائی 206 . 478 . 499 .  
 634 . 636 . 643 . 644 .  
 آستردام . ج . 128 . 239 . 562 .  
 573 .  
 آملی . سید جلد صوفی 255 . 421 .  
 548 .  
 آموزشگاه های نظامیه 215 - 219 .  
 آناتول فرانس 63 .  
 آناتولی ( کشور ... ) 600 .  
 آنوان کاپاتون . ک 685 .  
 آندروز *J.B. Andrews* . ک 148 .  
 آبا اسلام برای مستعمرات ما زبان بخش  
 است ؟ ذ . 54 .  
 آبهی شهادت 416 .  
 آبهی کرسی . 416 .  
 آبهی نود 51 .  
 آئین اکبری 652 .  
 آئین سیک . ذ . 685 .  
 آئین کبیر 685 .  
 آئین قضا ( ودا ) دین باستانی هند  
 685 .  
 آئین محمد . ذ . از هودگردیه  
 63 *Muhammedanism* .  
 آئین نامک 376 .  
 اباضیه اباضیان خارجی . گک 445 .  
 529 . 528 . 446 . 552 .

تکامل آن . ن . از هود و قنر 286 .  
 اثر مکتب نردید یونانی بر روی فلسفه  
 عربی . ن . از هود و قنر 288 .  
 اثر نمایش یونانی در خاور . ن .  
*Spuren Griechischer Mimen im  
 orient* 378 .  
 اتولوجیا 420 .  
 ابن اثیر 253 . 284 . 376 . 424 .  
 529 . 528 . 579 . 677 . 678 .  
 اجدع شروع 386 .  
 اجماد زین کلیا . ج . 692 .  
 احد ( جنگ ... ) 119 . 63 .  
 احزاب ( سورهی ... ) 32 . 146 . 509 .  
 احزاب مخالف مذهبی و سیاسی در  
 اسلام ن - گروههای ...  
 احسانی - احمد ...  
 احسان طبری 413 .  
 احسن التقاسیم . ن . 247 .  
 احقاف ( سورهی ... ) 549 .  
 الاحکام السلطانیة . ن . 280 .  
 احمد احسانی 630 . 565 .  
 احمد امین مصری 400 .  
 احمد باریلی . ک 647 - 649 . 684 .  
 احمد بلوی . ن . 685 .  
 احمد جام 672 .  
 احمد حنبل 136 , 130 , 125 , 97 , 64 .  
 207 . 217 . 220 . 221 . 249 . 273 .  
 277 . 283 . 378 . 385 . 422 . 431 .  
 616 . 625 .  
 احمد حنبل و محنت باودروسی . ن .  
 276 .  
 احمد خان بهادر ( سر ... ) هنلی

أهان بن تغلب شیعی 493 .  
 أهان لاحقی مترجم از پهلوی به عربی  
 402 .  
 الاہانة عن اصول الدیانة . ن . از اشعری  
 217 . 277 . 281 .  
 ابراهیم آدم 332 . 333 . 405 . 406 .  
 ابراهیم حالی قاضی شیراز 691 .  
 ابراهیم بیگ . ن . 680 .  
 ابراهیم بینبر اساطیر بهود 15 . 254 .  
 508 . 560 .  
 ابراهیم داوی 572 .  
 ابراهیم الشاطبی 287 .  
 ابراهیم نخعی 105 .  
 ابراهیم بن مسلم الصمدی الصوفی 134 .  
 ابراهیم بن یزید کوفی فقیه و مولای  
 لیلای نوح 140 .  
 ابله ج 372 .  
 ابناء الاحرار . گگ 45 .  
 ایتیز . ک . *Optiz* 68 .  
 اینهایم . ک 594 .  
 ایوگریفی . گگ 557 .  
 ایفانس گنوبت *Epi phanes*  
 412 .  
 انصاف الصادة المذین 426 .  
 اتقان ، از سیوطی 374 .  
 انه *H. Ette* ک 417 .  
 اتعاط . ن . مغربزی 677 .  
 اتل روزنیرگ . ک 679 .  
 اثبات الثبوات . مجستانی 242 . 275 .  
 اثر بازبگری جهره ای یونانی در خاور .  
 ن . 413 .  
 اثر فلسفی یونان در رشد علم کلام و

- 687-656 .  
 احمد بن ابردارد قاضی اعظم 211 .  
 احمد شاه کنیش 683 .  
 احمد شیری 95 .  
 احمد الثوری ( الشیری ) 134 .  
 احمد بن عبدالمنعم دمنهوری 95 .  
 احمد عثمانی 687 .  
 احمد بن عمر بن مهیر شیبانی خوصف  
 فیه 149 .  
 احمد قادیانی 662-658 .  
 احمد کیالی ( کی آلی ) 514.289 .  
 590 .  
 احمد بن محمد البنا نجیبی 424 .  
 احمد بن محمد جرجانی صاحب مناظره  
 246 .  
 احمد بن محمد الشاذلی 424 .  
 احمد بن یحیا 260 .  
 احمدیه 689 .  
 احمدیه انجمن اشاعت اسلام 661  
 احباء العلوم غزالی 55. 139. 249 .  
 269. 283. 287. 361. 363. 392 .  
 396. 401. 419. 420. 425. 427 .  
 550.527.429 .  
 اخبار الحکما ( تاریخ ... ) قفلی  
 417.121 .  
 الانتیاء الطوال 236 .  
 اختر ( روزنامهی ... ) 395 .  
 اختلاف الفقهاء طبری 139 .  
 الاخلاق و السیر فی مداراة النفوس .  
 ن . 58 .  
 اخوان الصفا . ن 51.60.262.278 .  
 280. 376. 394. 418. 457. 458 .
- 560.540.539.528.508 .  
 اخی ( گروه ... ) 600 .  
 ادبیات آلمانی *Der Deutschen*  
*Literaturzig* از فرانکل . ن 141 .  
 ادبیات اسلامی . ن . فان مولر  
 676 .  
 ادبیات جدلی 588 .  
 ادبیات خاوری ← مجلهی ...  
 آدرنه در ترکیه 634 .  
 آبرادیس الخولانی 310.305 .  
 ادیبیان مغرب . گک . 305 .  
 آدونیس .  
 ابن آدم پادشاه بادسا . ن 405 ←  
 ابراهیم ادهم .  
 ادی گرانٹ 650 .  
 ادنبرگ . ج . 3 .  
 الاذکار . ن . از نووی 62 .  
 الاذکباء . از ابن جوزی 149 .  
 اربعون . ن . از نووی ← چهل حدیث 556 .  
 اربعون . ن . از انصاری 283 .  
 ارتنگ مانی 65 .  
 ارجیل خاوری هند . ج . 646 .  
 ارداویراف . مؤید . ن . 254 .  
 ارداویراف نامه . 254 .  
 آردن ( رودخانهی ... ) 340 .  
 ارسطو ( ارسطوطالیس ) 184.183 .  
 188. 227. 228. 230. 234. 262 .  
 420.370.301.279 .  
 ارلانگن *Erlangen* . ج . 384 .  
 ارمقان ( مجلهی ... ) 566 .  
 ارمنستان . ج . 675.526 .  
 اریا پیغمبر یهود 256.252 .

- 385 .  
اسف برده‌ی عمر 121 .  
اسفراینی شهفورد 582 .  
اسفندیار 596 .  
ابن اسفندیار 570 .  
اسکندر 458 .  
اسکنند کجبل 395 .  
اسکنندی - کلیانس 341 هـ .  
اسکنده 57 . 250 . 275 . 284 .  
296 . 669 . 677 .  
اسلام - مجموعه‌ی در اسلام -  
در بازه‌ی اسلام - بررسی ...  
اسلام در خاور و باختر . ن . 527 .  
اسلام و اصول حکم . از علی عبدالرزاق  
120 . 531 .  
اسلام و پارسیزم 587 .  
اسلام و دولت مراکش . ن . 54 .  
اسلام و ضبط صدا . ن 669 .  
الاسلام و النصرانية مع العلم و المدينة  
285 .  
اسماعیل پاشا 59 .  
اسماعیل بن جعفر صادق 506 . 508 .  
511 .  
اسماعیل دهلوی مولوی 649 .  
ابواسماعیل هروری (خواجہ عبدالقادر  
انصاری) 350 . - انصاری  
اسماعیلی 548 . 630 . 631 . 634 .  
654 . 678 .  
اسماعیلیان 242 . 245 . 264 . 265 .  
267 . 275 . 280 . 400 . 426 . 429 .  
431 . 451 . 504 . 506 - 522 . 533 .  
575 . 590 . 591 . 593 . 594 .
- ادریا 118 . 341 . 356 . 369 . 399 .  
611 . 634 . 636 . 642 .  
آزرد (قیله‌ی ... ) 46 .  
آزرفی 377 .  
از مدیترانه تا خلیج فارس . ن . 594 .  
آزهر (دانشگاه ... ) 562 . 531 . 86 .  
آزهریه (ج ... ) 269 .  
اسامین زید 394 .  
اسپانیا 230 . 96 . آندلس 362 . 402 .  
429 .  
اسپرنگر Sprenger . ک 413 .  
اسپروت Sproat 55 . ک .  
استاگیری - ارسطو 188 Stagirite .  
استانبول 120 . 285 . 286 . 395 .  
425 . 535 . 550 . 694 .  
استانس لاس گوهار 593 .  
استعمار - هند طوسی 577 .  
استراخان در روسیه 664 .  
استرازبورگ . ج 131 . 47 . انتر اسپرنگ  
590 .  
استرومانا Stromata ک 412 .  
استکهلم . ج 408 . 283 . 60 . 57 .  
اسحاق آدامز کشیش 642 .  
اسحاق راهبیه 195 .  
اسدآبادی افغانی شده، سیدجمال 69 .  
614 .  
اسد القابہ فی معرفۃ الصحابة 5 . 61 .  
63 . 142 . 144 . 145 . 235 . 373 . 374 .  
378 . 387 . 391 . 553 . 561 . 589 .  
اسد الله کلظمی 551 .  
اسرا (سورہ‌ی ... ) 399 . 171 . 147 .  
ابراسرائیل زاهد 378 . 311 . 303 .

- اشکانی ( عهد. ... ) 253 .  
 الاصابة فی معرفة الصحابة . ن . 128 .  
 672 .  
 اصبح بن القرج 278 .  
 اصحاب اجماع . نکت 580 .  
 اصحاب الروحانيات . مقابل حنفا 371  
 ← روحانيان .  
 اصفهان 694.579.428.216 .  
 اصلاحات پيشنهادی سياسي ، اجتماعي  
 امپراتوزی عثمانی . از سراج علی هندی  
 122 .  
 اصلاح گرهیت اجتماع (روزنامهی...)  
 687 .  
 اصل سلیم بن قیس . ن 257 .  
 اصل ظریف بن ناصح 257 - قانون  
 نامی آبگذر .  
 اصل های چهارصدگانه 257 . 457 .  
 552 . 577 .  
 اصمعی لغتشناسی 351 .  
 اصول الدین بندادی 266.242.52 .  
 اُضحویبی ابن سینا 267 . 274 . 371 .  
 632.538.463 .  
 الاعتبار . ن 457 .  
 الاعتبار فی بیان التامخ و المنسوخ من  
 الآثار 575 .  
 اختراعات اگوستینوس 388 .  
 اختصام ، از صحیح بخاری 550 .  
 اعتقادنامی اشعری 216 .  
 اعظمی عبدالحق 695 .  
 اعراف ( سوزی ) 148 , 36 , 22 .  
 677.559.411.261.258.173 .  
 اعلام الموفین . ن 288 . 273 . 149 .
- اسنوك هود گرونیه K Snouck  
 Hurgronje 47 . 48 . 137 . 138 .  
 139 . 409 . ← هرگرونیه 695 .  
 ابوالاسود دزلی 248 .  
 اشبلیه . ج . 425 .  
 اشتایر ← هانربش ...  
 اشتابن شیلد . لک - 558 . 588  
 M.Steins chneider .  
 اشتراسرگه ← استرازبرگت .  
 اشتروتمان . Strothmann 240 .  
 290 .  
 الاختقاق . از ابن درید 46 .  
 اشوت کلات . ج 68 . 417 . 681 .  
 اشراق درسدهی هفتم . ن . 394 .  
 اشراق فلسفی ایران باستان 369 .  
 اشراق ( قطب ... ) 237 .  
 اشراق هندی 616-617 .  
 اشراقیان . نکت 262 .  
 اشرف افغان 668 .  
 اشعت . نکت 579 .  
 اشعری ، اشعریان قم 580.579 .  
 اشعری ابوالحسن 208.200-204 .  
 209 . 215 . 216 . 229 . 232 . 234 .  
 243 . 244 . 245 . 247 . 252 . 255 .  
 266 . 270 . 271 . 273 . 277 . 279 .  
 281 . 284 . 288 . 289 . 367 . 371 .  
 411 . 415 . 421 . 427 . 429 . 458 .  
 497 . 527 . 548 . 615 . 617 . 621 .  
 اشعری (مکتب ...) 694.486.49 .  
 اشعری ← ابوموسا .  
 اشعیا ( سفر ... ) ← اشعیا 644 .  
 اشک آباد ( عشق آباد ) 688.641 .



- 668 .  
 اعلام التیومی ماوردی 378 . 544 .  
 اعیان الشیخه 669 .  
 آفانی 60 ، 141 ، 142 ، 143 ، 246 .  
 256 ، 263 ، 394 ، 403 ، 528 ، 533 .  
 536 ، 539 ، 540 ، 551 ، 582 ، 588 .  
 596 .  
 اغلب ( بنی ) 571 .  
 افتاد محمد حسین 583 .  
 افغانستان 244 ، 273 ، 280 ، 526 .  
 585 ، 682 .  
 افلامون 489 .  
 افلوطن 254 ، 322 .  
 الاقتصاد فی الاعتقاد از غزالی 292 .  
 425 ، 572 .  
 اقلس . ن 635 ، 679 .  
 اکام السرجان 668 .  
 اکبر شاه هندی . ک . 652 ، 653 .  
 654 ، 655 ، 679 .  
 اکبر ملول بزرگ . ن . از سیث 652 .  
 اکبر نامہی علامی . ن . 652 .  
 اکسورد 390 ، 650 ، 652 ، 679 .  
 685 ، 686 ، 689 .  
 اکلیل فی المشابه و التأویل 273 .  
 اگوستین ( سنت ... ) 272 ، 388 .  
 الامی نامہی عطار 404 .  
 الاحاد فی الاسلام 415 .  
 اقبیا . از بلوی 560 .  
 اقت . باقر اصفهانی 323 ، 342 .  
 الف لیلہ و لیلہ . هزار و یک شب .  
 ن 127 .  
 الاتین الفارق بین الصلحہ المین 568 .
- الموتیان اسماعیلی 242 .  
 الی عازاد بن عزادیا 133 .  
 El-azar b-Azarja  
 الام ( کتاب ) از شافعی 136 ، 138 .  
 143 ، 240 .  
 امالی قالی 61 ، 144 ، 385 ، 386 .  
 530 ، 549 .  
 امام غایب پنہان 474-484  
 الامامة والسياسة . ن 146 ، 238 ، 262 .  
 امامیان 582 .  
 امامنوس 686 .  
 امپراتوری عرب و سقوط آن . ن .  
 از قاہا وزن 238 ، 260 .  
 أم اللدعاء . ( داوی ) 130 .  
 لامریکیین 340 .  
 تحت امنیس چهارم مهر 654 .  
 امویان ، اموی ( بنی امیہ ) 79 ، 90 .  
 132 ، 142 ، 157 ، 161 ، 177 ، 235 ، 241 .  
 244 ، 245 ، 246 ، 257 ، 260 ، 261 .  
 299 ، 312 ، 331 ، 370 ، 375 ، 376 .  
 421 ، 439 ، 440 ، 443 ، 447 ، 449 .  
 450 ، 451 ، 452 ، 455 ، 480 ، 504 .  
 527 ، 532 ، 540 ، 561 ، 579 ، 580 .  
 588 ، 626 .  
 أمير النحل = علی 520 .  
 امین عباسی 408 .  
 امین ہندی 61 .  
 امینی صاحب شہداء الفضیلہ 279 .  
 593 .  
 امیہ بن ابی الصلت شاعر 308 ، 382 .  
 انبا ( سوردی ... ) 40 ، 168 ، 666 .  
 انتشارات بہاء اللہ 678 ، 679 .

- انتصار. از خیاط معتزلی 370 .  
 انصار. از مرتضا 587.575.569 .  
 589 .  
 انتقاد کتاب فاندن برکے. از  
 هور گرونیہ 138 .  
 انجمن آتشکده‌ی آذربایجان پیروزگر  
 در لارستان 253 .  
 انجمن آثار مربوط به تورات 557 .  
 انجمن آذر پادمار اسپندان 254 .  
 انجمن آسیائی بنگالہ (کتابخانه‌ی...) .  
 590.273 - مجلہ ...  
 انجمن پترزبرگ 678 .  
 انجمن دشت مغان 692-691 .  
 انجمن صاحب زمان 566 .  
 انجمن گمشده ملو، نوت - بیعی 55 .  
 انجمن مسلمانان هند 517 .  
 انجیل 255.127 . 126.83.65.53 .  
 263 . 644 . 532.321.315 .  
 انجیل‌های ساختگی حبشی 557 .  
 اندلس (اسپانیای پیشین) 362 . 121 .  
 529.429 .  
 اندلسی صاحب طبقات الامم 63 .  
 اندیشوران یونان 573 .  
 انساب - بلاذری .  
 انسان (سورہی ...) 171 .  
 انیکلیپی اسلام 405 . 380 . 146 .  
 - دایرة المعارف .  
 انیکلیپی مذہب و اخلاقی  
 Encyclop. of Religion and  
 Ethics ن 141 .  
 انصاری خواجه عبادتہ ہرانی 283 -
- 428.421.284 .  
 انصاری شیخ مرتضا 140 .  
 الانصاف لابن السید 284 .  
 انطاکیہ 686.597.519 .  
 انعام (سورہی...) ، 36 ، 40 ، 65 .  
 554 . 411.389.173 . 172.138.106 .  
 559 .  
 انخال (سورہی...) 167.62.38.37 .  
 416 .  
 انگلستان 661 .  
 انگلیسها ، انگلیسی 517.497.329 .  
 665 .  
 انگیزہ Enger . ک 280 .  
 انقلاب - سٹک ماہی 570 .  
 انوار عبادتہ 692 .  
 انوار الساطعۃ فی المائة السابعة .  
 570.413 .  
 انوار الملکوت - شرح باقر .  
 انوشیروان 45 .  
 انوینمان . Enno Littmann ک  
 138 .  
 اوبرمان Obermann ک 288 .  
 اوپانیسا د . ن . 420 .  
 اوپسالا Uppsala .  
 اودیسیس Odysseus 55 ک .  
 اوردشلم . ج 658.357.131 .  
 اوردیون (ارپجن) 557 .  
 اوزاعی فقہ 422 .  
 اوستا . ن . 423.413.254.65 .  
 اوسکارمان Oskar Mann 405 .  
 680 .  
 اوضاع کنونی فارس (ابراہیم بیگ)

- 668 .  
 اعلام التیومی ماوردی 378 . 544 .  
 اعیان الشیخه 669 .  
 آغانی 60 ، 141 ، 142 ، 143 ، 246 .  
 256 ، 263 ، 394 ، 403 ، 528 ، 533 .  
 536 ، 539 ، 540 ، 551 ، 582 ، 588 .  
 596 .  
 اغلب ( بنی ) 571 .  
 انتشار محمد حسین 583 .  
 أفغانستان 244 ، 273 ، 280 ، 526 .  
 585 ، 682 .  
 افلاطون 489 .  
 الموطن 254 ، 322 .  
 الانتصاد فی الاعتقاد از خزالی 282 .  
 425 ، 572 .  
 اقدس . ن 635 ، 679 .  
 أكام المرجان 668 .  
 اكبر شاه هندى . ك . 652 ، 653 .  
 654 ، 655 ، 679 .  
 اكبر مغول بزرگ . ن . از سیب 652 .  
 اكبر نامى علامى . ن . 652 .  
 اكفورد 390 ، 650 ، 652 ، 679 .  
 685 ، 686 ، 689 .  
 اكلیل فی المشابه و التأویل 273 .  
 اكومتین ( سنت ... ) 272 ، 388 .  
 الامى نامى قطار 404 .  
 الالحاد فی الاسلام 415 .  
 التبا . از بلوى 560 .  
 الوقت . بالقر اصفهانى 323 ، 342 .  
 الف ليله و ليله . هزار و يك شب .  
 ن . 127 .  
 الاتین القاریق بین الصدوق المین 568 .
- ألمونیان اسماعیلی 242 .  
 الی عازاد بن عزادیا 133 .  
 El.azar b. Azarja  
 الام ( کتاب ) از شالمی 136 ، 138 .  
 143 ، 240 .  
 امالی قالی 61 ، 144 ، 385 ، 386 .  
 530 ، 549 .  
 امام غزلب پنهان 474 - 484 .  
 الامامة والسیاسة . ن 146 ، 238 ، 262 .  
 امامیان 582 .  
 امنوس 686 .  
 امیرنوردی عرب و سقوط آن . ن .  
 از قلها وزن 238 ، 260 .  
 أم اللرداء . ( داوی ) 130 .  
 الامریکین 340 .  
 منحت امنیس چهارم مصر 654 .  
 امویان . اموی ( بنی امیه ) 79 ، 90 .  
 132 ، 142 ، 157 ، 161 ، 177 ، 235 ، 241 .  
 244 ، 245 ، 246 ، 257 ، 260 ، 261 .  
 299 ، 312 ، 331 ، 370 ، 375 ، 376 .  
 421 ، 439 ، 440 ، 443 ، 447 ، 449 .  
 450 ، 451 ، 452 ، 455 ، 480 ، 504 .  
 527 ، 532 ، 540 ، 561 ، 579 ، 580 .  
 588 ، 626 .  
 أمير النحل = علی 520 .  
 امین عباسی 408 .  
 امین هندی 61 .  
 أمینی صاحب شهاداء الفضیله 279 .  
 593 .  
 امیه بن ابی الصلت شاعر 308 ، 382 .  
 انیا ( سوریه ... ) 40 ، 168 ، 666 .  
 اشارات بهاء الله 678 ، 679 .

- انتصار. از خیاط معتزلی 370 .  
 انتصار. از مرتضا 587.575.569 .  
 589 .  
 انتقاد کتاب قاندن برک. از  
 هرد گرونیه 138 .  
 انجمن آتشکده‌ی آذربایجان بیروزگر  
 در لارستان 253 .  
 انجمن آثار مربوط به نودات 557 .  
 انجمن آثار پادمار اسپندان 254 .  
 انجمن آسیایی بنگال (کتابخانه‌ی...) 590.273 .  
 مجله‌ی ...  
 انجمن پترزبورگ 678 .  
 انجمن دشت مغان 691-692 .  
 انجمن صاحب زمان 566 .  
 انجمن گسترش معلومات مسیحی 55 .  
 انجمن مله‌ناران هند 517 .  
 انجیل 255.127.126.83.65.53 .  
 263.321.315.532.644 .  
 انجیل‌های ساختگی حبش 557 .  
 اندلس (اسپانیای پیشین) 121.362 .  
 529.429 .  
 اندلسی صاحب طبقات: لام 63 .  
 اندیشموران بونان 573 .  
 انساب - بلاذری .  
 انسان (سورده‌ی ...) 171 .  
 انسکلیدی اسلام 405.380.146 .  
 - دایرة المعارف .  
 انسکلیدی مذاهب و اخلاقی  
*Encyclp. of Religion and*  
*Ethics* ن 141 .  
 انصاری خواجه عبدالله مرانی 283 -
- 428.421.284 .  
 انصاری شیخ مرتضا 140 .  
 الانصاف لابن البید 284 .  
 انطاکیه 686.597.519 .  
 انعام (سورده‌ی...) 65.40.36 .  
 554.411.389.173.172.138.106 .  
 559 .  
 انفال (سورده‌ی...) 167.62.38.37 .  
 416 .  
 انگلستان 661 .  
 انگلیسها، انگلیسی 517.497.329 .  
 665 .  
 انگلیه *Enger* . ک 280 .  
 انقلاب - مکت ماهی 570 .  
 انوار عبدالله 692 .  
 انوار الساطعة فی المائة السابعة .  
 570.413 .  
 انوار الملکوت . شرح باقوت .  
 انوشیروان 45 .  
 انولیمان . *Enno Littmann* .  
 138 .  
 اوبرمان *Obermann* ن 288 .  
 اوپانیشا د. ن. 420 .  
 اوپسالا *Uppsala* .  
 اودیسیس *Odysseus* 55 ک .  
 اودشلم. ج 658.357.131 .  
 اودیون (اریجن) 557 .  
 اوزاعی فقه 422 .  
 اوستا . ن . 423.413.254.65 .  
 اوسکارمان *Oskar Mann* 405 .  
 680 .  
 اوضاع کنونی فادس (ابراهیم بیگ)

- 680 .  
 اوگوست بریچه 681 .  
 اوگست فیشر . ک . August Fischer  
 66 .  
 اوگست مولر 440 .  
 اولترامار 396 . 407 . Ultramare  
 685 . 420 . 412 .  
 اولدنبیرگ . H . 55 Oldenberg . ک .  
 اولون 689 .  
 اومان . ک . 686 . 685 . 684 .  
 اونیدا . ج . مرکز کمال گراها از نیوانگلند  
 499 .  
 اوپس قرنی 313 .  
 اهل بیت محمد 547 ، 526 ، 525 .  
 اهل التمجیز 251 .  
 اهل حق 545 .  
 اهل ذمه 654 . 388 . 123 . 78 . 77 .  
 اهل صفه 259 . 248 . 132 . 65 . 45 .  
 693 . 628 . 547 . 525 . 450 .  
 اهل قبله . مسلمانان 368 .  
 اهل کتاب . گگ 388 . 77 . 76 .  
 اهلیجیه . ن 457 . 257 .  
 ایالات متحده امریکا 517 . 97 .  
 ایالتا 96 .  
 ایچی عضدالدین 286 . 285 . 49 .  
 ایران . ایرانی 123 . 120 . 92 . 65 .  
 259 . 258 . 257 . 254 . 253 . 132 . 131 .  
 373 . 371 . 312 . 289 . 278 . 262 .  
 408 . 404 . 403 . 397 . 380 . 375 .  
 494 . 483 . 478 . 439 . 429 . 425 .  
 524 . 521 . 516 . 501 . 499 . 498 .  
 574 . 569 . 566 . 557 . 527 . 525 .
- 578-581 . 590 . 595 . 596 .  
 639-642 . 665 . 669 . 670 .  
 680 . 681 . 695 .  
 ایران هوسلهی یک ایرانی . ن 680 .  
 ایران در زمان ساسانیان . ن . از  
 کریستن سن 370 .  
 ایران شهری . ک 289 .  
 ایساک آدامز . ک 680 .  
 ابنعبا پبلیسر یهود 28 . 252 . 256 .  
 ایضاح افضل شاذان . ن . 246 . 142 .  
 253 . 408 .  
 ایسخانیان 690 .  
 ایلیا یلدر یهودی 476 .  
 ایلیا منصور قفنازی 477 .  
 ایرانف دوسی 590 . 672 .  
 ایوبی — صلاح الدین 387 .  
 باب 631-635 . 643 .  
 بابا بول : ک . Fr. Buhl . ک 63 .  
 بابارتین هنلی 672 .  
 باب حادی عشر . نه ازحلی 569 . 568 .  
 باب سانهدرین Bab. Sanhedrin  
 ن 127 .  
 باب عمر ، در فرمانه 677 .  
 بابل . تاپلی 53 ، 54 ، 129 . 146 .  
 370 . 417 . 570 .  
 بابلیان باستان 557 .  
 ابن بابویه صدوق 428 . 429 . 567 .  
 بابیان محافظه کد 634 . 587 .  
 بابی گری 629-634 .  
 بابی گری و بهالی گری تازه ترین گروه  
 در اسلام . ن 681 .  
 بابینگر Franz Babinger

- 284 . 376 . 378 . 382 . 393 . 401 .  
 402 . 492 . 500 . 549 . 559 .  
 ابوالبختری ، داری 667 .  
 البخله جاحظ 55 .  
 بدائع البدائة از علی بن ظافر ازدی  
 577 .  
 البدء و التاریخ مقدسی 267 . 542 .  
 565 .  
 البدایة و انتهایة ، از ابن کثیر 674 .  
 بدر الدین قاضی سیماء 599 .  
 بدعت نیکو 614 .  
 بدوی عبدالرحمان 415 .  
 براون . پ 413 .  
 براون . ڈرؤ Browne 329 . 402 .  
 414 . 416 . 424 . 498 . 535 . 570 .  
 584 . 675 . 679 . 680 . 681 .  
 براهما 412 .  
 بر همه 415 .  
 بریدی شمال آفریقا 443 . 444 .  
 برتولد 544 .  
 بروخی بررسی ها درباره ی جهان بینی های  
 ایرانی . از احسان طبری 249 . 254 .  
 413 .  
 بردسات شوت رینهات Papyri  
 Schott Rinhardt ن . 239 .  
 بردسان اوف ادسه Bardaisan of  
 Edesse 252 .  
 بردسی ادبیات منصفی دهنلوستان 685 .  
 بردسی اسلام ، قدیانی 661 .  
 بردسی تاریخی اسلام . کاپنانی یولن  
 1908 ن . 119 . Das historische  
 studium des Islams
- تکمیل کنندگی این کتاب در چاپ دوم  
 1925 . 56 . 44 . 66 . 58 . 249 . 248 .  
 294 . 308 . 312 . 340 . 402 . 445 .  
 523 . 528 . 536 . 554 . 564 . 599 .  
 626 . 662 . 670 . 676 .  
 با تاویا 684 .  
 باحاجان همکه ن . 586 - حجتنامه .  
 دابیر دو بنارد . ک 557 .  
 بادیلی ، احمد هندی 647 - 649 .  
 باسه 557 .  
 باطنین 398 . 513 .  
 باقاریا 411 .  
 باقر آفت 323 .  
 بالر ، امام پنجم ... 460 . 469 . 470 .  
 486 .  
 بافلاهی اشعری 230 . 279 . 458 .  
 بیاکوره الیسانیه . ن 597 .  
 باورنامہ اشعری 220 . 227 .  
 بایزید - ، بطائی 129 . 354 . 407 .  
 415 . 416 . 419 .  
 بشرد پیغمبر بهود 37 .  
 بحار الانوار مجلسی 249 . 678 .  
 بحثی درباره ی بهائی گری 680 . 681 .  
 بحثی در معتزله ، خود گرایین اسلام . ن  
 Essai sur les Motazelites - les  
 Rationalistes de L'Islam  
 ن . 264 .  
 بحرین . ج . 142 . 593 .  
 بخاری ( صحیح ... ) 150 . 56 . 61 .  
 67 . 82 . 124 . 125 . 128 . 137 . 138 .  
 139 . 140 . 145 . 209 . 235 . 283 .

- ابربرزه صحابی 379 .  
 برساها - ابن سبا 581.556 .  
 برسلو . ج 33 برسلو .. 288 .  
 برقاسی . پجا 600 .  
 برقی مؤلف محاسن 580 .  
 برکلی Berkeley 285 .  
 برگهائی دربارهٔ رعایای مالایا . ن .  
 684 .  
 بر لمام و بوسف ن . 403 .  
 برلین 47 . 55 . 119 . 402 . 412 .  
 527 . 531 . 555 . 558 . 576 . 587 .  
 594 . 595 . 599 . 600 . 672 . 676 .  
 687 . 688 .  
 برناها ( انجیل ... ) 126 .  
 بروکل 681 .  
 بروکلمان Brockelmann 122.49 .  
 144 . 273 . 398 . 399 . 564 . 567 .  
 568 . 569 . 587 . 692 .  
 بردزویک . ج . 675 .  
 برهمن 420 .  
 برهمنی . برهمنان 645 . 650 . 655 .  
 ابو یزید از جنگ آودان عرب 176 .  
 برهنی اُلمی 241 .  
 بریدیل کیت Berriedale Keith .  
 685 .  
 بسابری 570 .  
 بتی 369 .  
 بطامی 547 . 566 . 592 . - بایزید .  
 بسم الله (مقائمی ...) از گلذیهر 141 .  
 بتاربرد . ک . 408 .  
 بتازت مسیح از ملکوت 55 .  
 بتار شعبری علیاوی 545 .
- بررسی دربارهٔ تاریخ آدیان 423 .  
 بررسی دربارهٔ حکومت عرب . 239 .  
 بررسی در تاریخ خاوری *Studi di storia orientale* از کاپتانی 46 .  
 47 ( معرنی شد ) 50 - پژوهش در  
 تاریخ خاوری . ص 46 . 50 .  
 بررسی های اسلامی . کاپتانی - *Islam Studien*  
 ن 50 . 119 . 256 . 375 .  
 530 . 558 . 596 . 666 . 671 . 683 .  
 بررسی های دربارهٔ حکومت خلیفه  
 معاویه . از لانس *Etudes sur le regne du Calife Mo'awija*  
 ن 142 . 161 . 239 . 374 . 380 . 385 .  
 390 . - معاویه .  
 بررسی های در فقه الفقهی عرب . از  
 گلذیهر . ن . *Abhandl. zur arab. phil.*  
 147 . 148 .  
 بررسی های در محدثت . از گلذیهر .  
*Muhammedan Ische Studien*  
 118 . 142 . 239 . 246 . 277 . 379 .  
 381 . 400 . در ص 49 : پژوهش دربارهٔ  
 مجید و در ص 64 : پژوهش های اسلامی آمده  
 است .  
 بررسی های انجمن پادشاهی علوم .  
 239 .  
 بررسی های انسانی و اجتماعی -  
 مجله ...  
 بررسی های خاوردشناسی . ن .  
*orientalische studien* 45 .  
 بررسی های خاوری - مجله  
 پژوهش های خاوری .  
 بررسی های بهودی - عربی 558 .

- یکشناسیان و روابط ایشان. از ذاکوب  
593 .
- بکر . ک . C.H.Becker 47 ، 54 ،  
695.393.375.256.239.177.119  
ابوبکر بندبنجی 134 .
- أبو بکر خلیفه 47 ، 66 ، 382 .  
398 .  
439 . 440 . 503 . 505 . 508 . 530 .  
561 .
- ابوبکر خوادزمی 535 .
- ابوبکر دمشقی 553 .
- ابوبکر بن عربی قاضی 425 .
- ابوبکر بن عباس 84 .
- بلادی . انساب ... 39 ، 122 ، 123 .  
589.503 .
- بلخ . ج . 216 ، 333 .
- بلد ( سورهی ... ) 28 .
- البلدان . ن . ابن فقیه 524 .
- بلوچستان 563 .
- بلوخی . ک . 684 ، 686 .
- بلوخی مان . ک . 686 .
- بلوشه . ک . 562 .
- بلومفیلد 685 .
- بلوهر و بوداسر . ن . 403 .
- بلوی مؤلف القبا 560 .
- بلیز Bellaier خاوردشنامی 54 .
- بسی ج 51 ، 122 ، 278 ، 394 ، 517 .  
538 . 539 . 555 . 560 . 568 . 569 .
- بن . ج . 47 ، 286 ، 695 .
- بنگانه 273 ، 590 ، 686 .
- بنی الاحراد . گ . 45 ، 397 .
- بنی اسرائیل 52 ، 117 ، 235 ، 546 .
- بنی امیه 579 - امویان .
- بنی زهیر 442 .
- بشرفانی صوفی 359 .
- بشرفی 272 ، 247 .
- بشرفین معتمر معزلی 187 ، 266 ، 552 .
- بصره Bostra ج . در سوره 78 .
- بصره 193 ، 314 ، 372 ، 385 ، 409 .  
508 .
- ابن بطوطه 555 ، 683 .
- بعلک 499 .
- بغداد 110 ، 134 ، 187 ، 193 ، 196 .
- 200 ، 216 ، 273 ، 278 ، 279 ، 281 .
- 325 ، 332 ، 356 ، 359 ، 367 ، 376 .
- 410 ، 423 ، 429 ، 477 ، 524 ، 545 .
- 555 ، 570 ، 577 ، 585 ، 595 ، 673 .  
678 .
- بغداد ( کتاب ... ) . از طیفور 134 .  
143 .
- بندادی عبدالقاهر . 52 ، 242 ، 247 .
- 266 ، 269 ، 270 ، 278 ، 282 ، 388 .
- 409 ، 458 ، 527 ، 594 .
- بغراج ترکستان 518 .
- بنوی 137 .
- بنیة الموعاة سیوطی 134 .
- بفان V.A.A.Bevan 149 یوان  
239 بیفان 560 .
- بقره ( سورهی ... ) 22 ، 27 ، 33 ، 39 ، 76 ،  
103 ، 104 ، 169 ، 170 ، 312 ، 353 ، 381 .
- 411 ، 316 ، 463 ، 501 ، 502 ، 533 ، 538 .  
581 ، 584 ، 677 .
- بکا آن . گ . 294 .
- بکاشیان 329 ، 340 ، 411 ، 515 ، 593 .  
600 .



الیان و الییز. جاخط 49 , 61, 60 .  
 534.246.240.125.63 .  
 یانیان از هلات 465 .  
 اییی شمس الملوك آقاخان 595 .  
 بیت الصدیق . ن . 668 .  
 بیت اليهود . ج . در سوره 78 .  
 بیجك . ن . 650 .  
 بیروت . 142 . 135 . 126 . 120 . 65 .  
 387 . 385 . 286 . 272 . 265 . 239 .  
 557 . 530 . 451 . 405 . 400 . 399 .  
 690 . 574 . 597 . 593 . 588 . 573 .  
 بیرونی ابوزیحان 50 . 242 . 249 .  
 412 . 370 . 369 . 272 . 270 . 266 .  
 681 . 678 . 608 . 557 . 533 . 422 .  
 بیزاس ( امپراتوری ... ) 77, 41 .  
 201 . 122 . 119 .  
 بیضادی مفسر قاضی فارس 68 . 69 .  
 691 .  
 بیقان 560 — بیقان .  
 بیلاوهرو بوداسف. ن . 403 . 330 .  
 بی مهبلی ( فرقه ی ... ) 563 .  
 بین النهرین — عراق . ج . 92 . 97 .  
 665-664 .  
 بیته ( سوده ی ... ) 137 .  
 بیوان — بیقان .  
 بیوکن هوف. نك Bockenhof 141 .  
 بیوگرافی لازمی محمد 47 .  
 بیهقی 385 . 264 . 132 .  
 بیانن . راتر ...  
 بیادشاه ترك و پدر زنش ( داستان ... )  
 405 .

بنی ماسكه 501 .  
 بویر Buber 283 .  
 بوخر V. Boucher نك 240 .  
 بودا . بودائی 330 . 332 . 335 .  
 426 . 406 . 404 . 402 . 388 .  
 بودابست . ج . 644 . 395 .  
 بودلف جهانگرد 533 .  
 بودكادت . نك . Burckardt 384 .  
 بودكیت . نك . 597 .  
 بوذورت . نك 558 .  
 بولاق . ج 46 . 49 . 127 . 142 . 144 .  
 145 . 150 . 258 . 392 . 398 . 529 .  
 567 . 564 . 556 . 553 . 540 . 536 .  
 بونس . نك . 677 .  
 بونه موری Bonet Maury 392 .  
 بوهل Buhl. F. نك 405 .  
 بوینی مصری 278 .  
 بوینی . بو بییان . آل بویه 279 .  
 585 . 581 . 577 . 534 . 491 . 289 .  
 694 . 690 .  
 بهافرید . نك 577 . 477 .  
 بهاء افه 680-678 . 643 . 634 .  
 بهائی ( شیخ ... ) 565 . 392 . 249 .  
 672 . 587 . 567 .  
 بهائیان . نك 680 . 644 .  
 بهائی گری 640-634 .  
 بهائی گری و آموزشهای اخلاقی و  
 اجتماعی آن . ن . 679 .  
 بیاك كیر 683 .  
 بیان ( كتاب ... ) 633 .  
 بیان مذاهب الشیعه . از جاخط 555 .  
 بیان المغرب . ن . 571 .

- پادشاه حسین هندی 537-550-554 .  
 پادشاهی در اسلام باستان . ن 381 .  
 پادشاهی و پیش 291-293 -  
*Asketsmus und Sufismus* .  
 پاریس 46، 47، 122، 123، 144 .  
 148-249، 380، 423، 545-517 .  
 555، 557، 558، 562، 563، 569 .  
 570، 576، 581، 584، 586، 587 .  
 597، 669، 671، 677، 679، 681 .  
 683 .  
 پاکستان 657-648 .  
 پامیر 594 .  
 پان اسلام 695-48 .  
 پان ترکیستیا 695-692 .  
 پان عربیت 400 .  
 پالمر 1 . *E. palmer* 136 .  
 پتروبودگ 590، 678 پتروس برگ  
 405 .  
 پتروس . سرانف انطاکیه *Stephanus*  
 121 *petrus* .  
 پراکنده‌هایی درباردی دستخیز . از  
 پوزنانسکی 558 .  
 پرتو *porter* لا . 125، 78 .  
 پرستهای سبیل 326 .  
 پرستان 404، 314، 313 .  
 پرده زدن در کوهسار 686 .  
 پرورش اخلاقی نوپادگان سلمان ، از  
 ماکدونالک 667 .  
 پروس . ج . 596 .  
 پرون *perron* مترجم میزان 139، 94 .  
 - پیرون .  
 پرونیان *pyrrhonistes* گ 229 .
- پزشکی در قرآن 68 . *Die*  
*Medizin im Koran* .  
 پژوهش در باره محمد 49 - بررسی  
 در محمدیت - ، بررسی‌هایی در محمدیت .  
 پژوهش در شعر اسلامی . از نیکسون  
 404 .  
 پژوهشهایی در نموف اسلامی . از  
 نیکسون *Studies in Islamic*  
*Mysticism* 417-396 .  
 پژوهشهایی در لغت عرب 566 .  
 پژوهشهای اسلامی 64 = بررسی‌هایی  
 در محمدیت .  
 پژوهشهای خاوری = مجله‌ی ....  
 پژوهشهای فرهنگستان امپراتوری  
 باقاربا 411 .  
 پژوهش‌های مؤسسه بررسی زبان‌های  
 خاور *den Mitteilungen des sem.*  
*Far orient. spr. Jahrg.* ن 147 .  
 پژوهشهای یادگیری 510 .  
 پژوهشهای تاریخی در ریشی جنبش  
 نموف وز شدن آن 409 .  
 پژوهش در تاریخ خاور - ، بررسی  
 در تاریخ خاور .  
 پیفتا . ر . کهانه 283 .  
 پل کراوس . لا 415 .  
 پللیو . لا *Pelliot* . 404 .  
 پنجز . ن 557 .  
 پنج سال در دمشق . از برتر  
*Five years in Damascus* ن 78 .  
 بند عمرو بن عبید به منصور خلیفه 186 .  
 بندهای خیام . از فریددیک روزن 417 .  
 بنکوت . لا 651 .

- در تاریخ ادبی مناظره میان فیعی و سنی .  
 تاریخ ادبیات عرب بروکلمان 49 .  
 692 . 564 . 398 .  
 تاریخ ادبیات عرب نیکلون 403 .  
 تاریخ ادیان — مجلدی ...  
 تاریخ ادیان برای توده Religions  
 geschichtliche valk sbucher ن .  
 50 .  
 تاریخ اشعربان 282 .  
 تاریخ اندیشه‌ی تئوسوفی در هند  
 L'Histoire des Idées Théo-  
 sophiques dans L'Inde . 376 .  
 تاریخ اندیشه‌های — لفظ بر اسلام 528 .  
 تاریخ بدعت گزاران 557 .  
 تاریخ بغداد 524 . 149 .  
 تاریخ تمدن اسلام در سده‌ی چهارم .  
 آدم متر 261 .  
 تاریخ تمدن — روز در عهد خلیفگان .  
 Culturgeschichte des orientis  
 unter den chalifen .  
 تاریخ جنبش حلیان 431 .  
 تاریخ جهان در بررسی شخصیتها . ن :  
 Weltgeschicht in charakter-  
 bildern 45 .  
 تاریخ جهانگیر 686 .  
 تاریخ حکمرانان عثمانی 589 .  
 تاریخ الخمیس 46 .  
 تاریخ دانش یهودی 283 .  
 تاریخ دمشق ابن عساکر 272 .  
 تاریخ دمشق فلانسی 135 . 540 .  
 570 . 568 .  
 تاریخ زناشویی انسان 573 .
- پوپر . ک W. popper 285 . 134 .  
 571 .  
 پونس O. pniaz . ک 248 .  
 پوندام . ج 681 .  
 پرداود 413 .  
 پودیتانهای مسیحی . گت . 442 .  
 پوزنانسکی 558 .  
 پولاک ( دکتر ... ) آلمانی 498 .  
 583 .  
 پولس برسا . ک . 370 .  
 پولس رسول مسیح 256 . 252 .  
 پهلوی ( زبان ... ) 413 . 402 .  
 پترمان 587 .  
 پیروان شریعت Nomiste ( فرقه‌ای  
 از صوفیان ) 341 . 340 .  
 پیرون 193 pyrhan — پیرون .  
 پیشرفت آموزش مسلمانان روسیه . ن .  
 687 .  
 پیشرفت دانشهای اسلام ن . 671 .  
 پیش گفتار گلذیهر بر کتاب محمد  
 نومرت 278 .  
 پیش گفتاری در علم خدمات لاهوتی  
 Inleiding tot de Gods delnst-  
 wenschap ن . 44 .  
 ناناد — مغول 414 .  
 تاثیر آموزشهای کبیر در شمال هند  
 683 .  
 الناج . از جاحظ 528 . 376 .  
 ناجنامه 376 .  
 تاریخ ادبیات ایران . از براون 414 .  
 416 .  
 تاریخ ادبیات فیعی 573 — گفتاری

- بیان طوسی 533 .  
 تشبه الاشرعاع ( سفری از تورات )  
 558.133.58 .  
 نشیت دلال النبوة . ن . 388.52 .  
 تجدد . ترجمان این ندیم 147 .  
 تجرید الاعتقاد 568 .  
 تحریر ( سودهی ... ) 315 . 54 .  
 389 .  
 تحفیات اسلامی . ن . 667 .  
 تحقیقات واجع به اسلام 695 .  
 تحقیقات جدید دربارهی محمد و مبنای  
 اسلام از گیور گیولوی 48 .  
 تحقیقات دربارهی تاریخ امویان 393 .  
 تذکرة الاولیا حطار 145.63.62.59 .  
 423.420.415.414.396.146 .  
 تذکرة الحفاظ ذهی 133 . 144 .  
 378 . 278 . 276 - 273 . 272 . 147 .  
 419.410 . 398 . 394 . 392 . 385 .  
 549 . 535 . 432 . 422 .  
 ترجمه‌ی رباعیات مولانا . از اسکندر .  
 کجل 396 .  
 ترجمه‌ی عربی از فرانسه این کتاب  
 گلذهر 66.58.56 . 66.58.56 . 312.304.294 .  
 395.390 . 375 . 374 . 369.340 .  
 431.411 .  
 ترجمه‌ی فرانسوی این کتاب 369 .  
 ترجمه‌ی قرآن به انگلیسی 661 .  
 ترجمه‌ی متوی 395 - . دینفلد .  
 ترجمه‌ی مجازستانی رباعیات مولانا  
 393 .  
 ترجمه‌های عبری سده‌های مبانه  
*Die hebraischen ubersetzungen das*  
 تاریخ سوره . از فیلب حتی 674 .  
 تاریخ طبرستان اسفندیار 570 .  
 تاریخ طبری 123.62 - طبری .  
 تاریخ عربی گجرات . از رس 381 .  
 تاریخ علم جزمی . از هنرناک 412 .  
 تاریخ فرهنگ یونانی 384 .  
 تاریخ قرآن . نلکه 67.49 . 139 .  
 382 .  
 تاریخ قم 579 .  
 تاریخ گزیده 424 .  
 تاریخ مکه 413 .  
 تاریخ من و نادر 692 .  
 تاریخ نصیریان و آیشان 597 .  
 تاریخ نوین باب 680 .  
 تاریخ و مذهب در مشرق سامی  
*Storia e religione nell'oriente*  
 Semtico . ن . 48 .  
 تاریخ یعقوبی 123 . 249 . 451 .  
 551.535 .  
 تازیان 262.261 . 236.131.119 .  
 422 . 421 . 383 . 314 . 298 . 263 .  
 604.603 . 666 . - عربها .  
 تأسیس الشیعه . ن . 554.537.451 .  
 تأسیس انظر 280 .  
 تاگور . ک . 683 .  
 تاویلات القرآن کاشی 399 .  
 تاویل مختلف الحدیث . ن . 61 .  
 ناهوت . ج 528 .  
 تابیز . روزنامه‌ی ... 669 .  
 تالین - لوبه‌کلان لبنان 686 .  
 تیرانامه 502 .  
 تبریز 599.580 .

- 542 .  
تفسیر سلمی نیشاپوری (حقایق التفسیر)  
125 . 135 . 268 . 370 . 389 . 415 .  
532 . 416 ← حقایق التفسیر .  
تفسیر سوره‌ی اخلاص این تفسیر 273 .  
تفسیر سید احمد خان 687 .  
تفسیر طبری 60 ، 61 ، 64 ، 68 ، 122 .  
138 . 141 . 156 . 269 . 273 . 283 .  
375 . 377 . 381 . 386 . 399 . 401 .  
549 . 588 . 589 . 668 .  
تفسیر ابن عربی ← تفسیر کاشانی  
399 . 414 . 544 .  
تفسیر صکری 238 . 554 . 589 .  
تفسیر علی بن ابراهیم قمی 537 . 551 .  
تفسیر کاشانی (← ابن عربی) 399 .  
تفسیر ابن کثیر 236 . 553 .  
تقدم ( چاپ ... ) 397 .  
تقدیس اولیای ملسان . ن 380 . 544 .  
تقویت ایمان . ن . 685 .  
تقویت ایمان . از دهلوی 649 .  
تکائر ( سوره‌ی ... ) 348 . 419 .  
تکامل علم کلام و فقه و نظریات قانونی  
در اسلام 571 .  
تکامل مذهب گنوستیک از آغاز . ن . 412 .  
التکلیف ثلثانی ( فقه الرضا ) 678 .  
تکویر ( سوره‌ی ... ) 40 . 232 .  
تکوین ( سفر ... ) 222 .  
تلخیص المحصل 568 .  
تلسان . ج 147 . 148 .  
تلسانی شاگرد ابن عربی 347 .  
تلمود 131 . 131 . 140 . 558 .  
تملن اسلام در سده‌ی چهارم 408 .
- Mittel alters . ن . 127 .  
ترسیان 314 - برسی جهانگرد 336 -  
زندقی ، در یوزه‌گر 331 = دهان .  
توک ترکی ، ترکها ( جهان ... ) 120 .  
481 . 521 . 600 . 625 . 662 . 672 .  
682 .  
ترکان براج 518 .  
ترکشان 641 .  
ترکمانان 544 . 603 .  
ترکی . ( زبان ... ) 396 . 55 .  
ترکیه 413 . 585 . 634 . 640 . 670 .  
ترکیه اروپا . ن 55 .  
ترندی . صاحب سنن ... 82 . 137 .  
249 . 259 . 385 . 523 .  
ترومبله . ک . C. Trumelct . 380 .  
ترویج نصرانیت . هارناک . Mission  
und Ausbreitung des christen-  
tums . ن 46 میسون مسیحیت 56 .  
ترویج در اسلام Rosaire dans  
L'Islam . 408  
تشریح بدن انسان . پولاک 583 .  
تصحیح الاعتقاد . مفید 580 . 599 .  
تصوف در اسلام . از نیکلسون 409 .  
415 .  
ابن التماوننی 562 .  
تغزیه‌ی شصان شیعه . از هوارت 536 .  
تعلیمات محمد درباردهی الهام  
Muhammeds lehre von der  
offenbarung . ن . 248 .  
تظییران 515 .  
ابن تفری بودی ابرالمحاسن 285 .  
تفسیر در اسلام . گلذبهر 236 - 237 .

- 374 . 376 . 387 . 401 . 533 . 549 . 550  
 نهران 56-246 . 258 . 537 . 538 . 583-608 . 644 . 687  
 ته ماندهی هندوی در بیان مسلمانان هند  
 . 684  
 نیتال . ک Tisdall 28 . 55 . 56  
 نیفون 53 ، 54 . 65 . 257 . 296 . 370 . 394 . 417  
 نیلر ( موزهی ... ) 695 .  
 نیل هلند 564 .  
 نیله . هلندی . ن Tiele 3 .  
 نیم ( فیلهی ... ) 312 . 393 .  
 نیسور لنگ 514 . 593 . 653 .  
 ابن نبیه نقی الدین 49 . 128 . 136 . 196 . 197 . 217 . 272 . 273 . 280 . 282 . 285 . 288 . 385 . 408 . 414 . 415 . 416 . 420 . 459 . 588 . 568 . 620 . 626 . 629 . 672 . 673 .  
 نیموئی طیونتاوس . ( عهدجدید ) 305 .  
 نودور حبشی 476 .  
 نودوز گپرنس 489 . 573 .  
 نوهولیان هند 417 . 420 .  
 نوبت بن لره 403 .  
 نوبلی . ک 370 . 533 . 536 .  
 النقات العیون . ن . 400 . 413 . 424 .  
 الثمره المرغیه لی بعض الرسائل  
 الفارایه 59 .  
 نود . گ 171 .  
 نوبان عرب 388 .  
 نوبان گویست 388 .  
 جابر ( داری ) 249 .  
 نهیدات عین القضاة 415 .  
 نئیه الامه نائمی 531 .  
 نئیه و الاعراف سعودی 278 . 592 .  
 نتیح الابحاث ابن کمونه 530 .  
 نوبه ( سورهی ... ) 16 . 23 . 33 . 35 . 39 . 52 . 54 . 167 . 173 . 210 . 244 . 300 . 314 . 371 . 376 . 389 . 411 . 497 . 583 .  
 نوینگن . ج 50 . 119 . 652 .  
 نوحید . صحیح بخاری 549 .  
 نوحید مفضل 457 .  
 نودات 53 ، 65 ، 83 ، 147 . 219 . 255 . 258 . 261 . 274 . 346 . 416 . 532 . 538 . 557 . 583 . 587 . 643 . 644 . 660 .  
 نور اندریه . ک Tor Andraé 60 . 283 . 408 . 548 . 550 .  
 نورس . ج . در سوره 199 .  
 نورن برگ . ج 677 .  
 نورینگ 600 .  
 نوظیحانی در تاریخ جنبش های لاهوتی  
 در اسلام 285 .  
 نوقیعات صاحب زمان 567 . نامها .  
 توماس ارنولد . ک . 684 .  
 تومرت . محمد 278 .  
 تونس . ج 560 . 567 . 664 .  
 توی 685 .  
 نهافت الفلاسفه . ن 357 .  
 نهذیب الاحکام طوسی 577 .  
 نهذیب الاخلاق ابن مسکویه 57 .  
 نهذیب نودی 57 . 136 . 146 . 241 .

- الجزائر ( الجزيرة ) 139 . 148 .  
 402.380 .288 .280 .278.265  
 . 685.657.624 .431.414  
 الجزائر فتاتيك 380 . ن .  
*L'Algérie Légendaire*  
 جزيرة عرب 548.253 - عربستان .  
 جنجوتی بر ای شناخت طریقت بکناشی  
 411 .  
 جسم انگاران گک 216 .  
 جشن های مکه . ن . 48 .  
*Het Mekkansch Feest*  
 جعفر صادق 456 . 458 . 463 . 493 .  
 504 . 506 . 540 . 589 . 591 . 692 .  
 جفر . جفر ایض ، جفر احمر و اسود  
 552 . - جامه .  
 جلال الدین رومی . مولوی بلخی 323 .  
 333 . 342 . 343 . 346 . 348 .  
 349 . 413 . 416 . 513 .  
 جلال الدین محمد - اکبر شاه هندی  
 652 .  
 جلالی ناشی 617 .  
 جلیباد - گلپادشاه 83 .  
 جمال اسدآبادی - اسدآبادی .  
 جمال الدین شیخ الاسلام عثمانی 123 .  
 جهمی . ک 239 . 386 .  
 جمره های منا 598 . 599 .  
 جمعه (سوردهی ...) 294 .  
 این جمهور قسی 559 .  
 جمهوریت افلاطون 60 . 489 .  
 جمهوری کلبکارانی مکه -  
 373 *La republiquo marchande*  
 جبل هندی شاعر اموی 142 .

- جایرنی 135 .  
 جابر بن حیان کیمیاگر 678.552 .  
 جایه .د سوریه 503 .  
 جائیه ( سوردهی ... ) 169 . 173 .  
 248 . 273 .  
 جاخط 25 ، 49 ، 55 ، 60 ، 61 ، 63 ،  
 125 ، 146 ، 149 ، 187 ، 238 ، 240 .  
 265.246 . 266 . 269 . 286.277 .  
 331-376 . 382 . 385-389 . 390 .  
 404.405 . 528.534 . 552-550 .  
 556.555 . 570 . 591.574 .  
 جام جهان نای عباسی 144 - 145 .  
 جامع الاسرار آملی 548.255 .  
 جامع یان العلم و فقه 140.57 .  
 جامعه . کتاب جفر 552 . 153 . 552 .  
 جان ماسون . ک 680 .  
 جاده . ج 409 .  
 جرنی عبدالرحمان 627 .  
 جبر و اختیار . ن 257 .  
 جبریان . گک . 253.177 .  
 جبرئیل 596 .  
 جبه . *Gabala* ( بندر ... ) 405 .  
 این جبر 65 . 499 . 540 . 593 ،  
 676 .  
 جرجانی احمد بن محمد 246 .  
 جرجانی ابوالعباس 573 .  
 جرجانی میر سید شریف 285.287 .  
 جرجیس الساردینی 690.272 .  
 جریج ترسا 304 .  
 جریر شاعر . ک 149 . 238 . 239 . 560 .  
 561 .  
 ابو جریر . ک 56 .

- چارلز لابل Charles Lyall d 56 .  
 جای هرینه 689 .  
 جرندایی عباسعلی 599 .  
 چلی . ك . 59 .  
 چنگیز خان 476 .  
 چهار اصل و چهار مداخل شبیه 257 .  
 457 . 552 . 577 .  
 چهارضرب (ختم ...) 502 .  
 چهل حدیث 87 .  
 چهل حدیث نووی 25 . 51 . 129 .  
 381 . - اربعون .  
 چین (کشور ...) 230 . 566 . 589 .  
 656 .  
 چینیان . چینی 476 . 596 . 683 .  
 684 .  
 ابوحاتم بن حبان سنی 308 .  
 ابن الحاج ، محمد بدری 676 .  
 حاجی باهادریه 497 . 583 .  
 حاجی خان صاحب حجنامه 586 .  
 حادی الارواح الی بلاد الافراح 269 .  
 272 . 273 . 282 .  
 حارث سربیح 244 . 243 .  
 حارث بن عبدالله جدلی 431 حاکم بصره  
 589 .  
 حارث محاسبی 524 .  
 حازمی 575 .  
 حاشیهی جرجانی بر موافق ابیحی 285 .  
 287 .  
 حافظ شیرازی 324 . 347 . 396 .  
 حاکمان و قاضیان مصر . ن . 277 -  
 لرمان نوایان ...  
 حاکم هارون فاطمی 512 . 516 . 571 .
- جن (سورهی ...) 551 .  
 جنبش آحمزی 688 .  
 جنبش بهائی 681 .  
 جنبش زنان هند 595 .  
 جنبش و فلسفه 286 .  
 جنبش وهابیان در کاسو 690 .  
 جنبش‌های نوین مسلمانان . ن . 689 .  
 ابو جنبل صحابی . ك 109 .  
 جندی‌شاپور (دانشگاه ...) 54 . 250 .  
 275 . 370 . 397 . 417 .  
 جنید . ك 111 . 354 . 408 .  
 جنگهای صلیبی . ن . 512 .  
 جنة نیم . ن . از کجوری 566 .  
 جواب اهل الایمان فی تفاهل آی القرآن  
 ن . 49 .  
 الجواب الکافی ، از ابن لیم . ن . 128 .  
 382 . 397 .  
 جودی . نخوردشناس 672 .  
 ابن جوزی 130 . 149 . 261 . 283 .  
 379 .  
 جونپوری محمد 564 .  
 جون‌دامفری نویس . ن . 489 .  
 جوهر قائد فاطمی مصری 570 .  
 جهان‌امروز اسلام . ن . از ذوبهر 529 .  
 680 .  
 جهان‌نواوری 281 -  
 Lo Mond Oriental .  
 جهان‌گشای نادری 692 .  
 جهانگیر پادشاه هند 652 . 655 . 686 .  
 جهان‌مسلمان - (مجله‌ی ...) )  
 جیحون . ج . 526 .  
 جیمز اوکینی لی . ك . 684 .



- حدیث همچون منبع قانونگذاری در اسلام . 592
- حاکم بن حزام صحابی 298 .
- حبه ، حبشها 45 . 141 . 311 .
- 476 .
- حبشی 442 . 528 .
- حبیبی عبدالحمی 421 .
- حج (سودهی...) 16 . 27 . 37 . 104 .
- 170 .
- ابن حجاج . حسین شاعر 110 .
- حجاج بن یوسف ثقفی 161 . 164 .
- 165 . 238 . 241 . 260 . 432 . 527 .
- 579 .
- حجاز 45 . 115 . 253 . 398 . 524 .
- 546 . 578 . 580 .
- حجت - خواجه .
- الحجج القطعیة ذ . 692 .
- حجر (سودهی...) 33 .
- ابن حجر 672 .
- حجرات (سودهی...) 120 . 295 . 534 .
- حجر الاسود ج 8 . 598 . 599 .
- ابن حجر نهامی 78 .
- حجر بن عدی 240 .
- ابن حجر عسقلانی 128 . 130 .
- ابن حجر هیثمی 64 . 124 . 287 .
- 306 . 378 . 564 . 565 . 590 .
- حجنامه منزوی 676
- حجنامه ویلفرید 586 .
- حدیثه (یمان...) 109 . 549 .
- حدیث قدسی 87 . 129 .
- حدیثنامه‌های شگانه 398 = صحاح
- سنة .
- حدیث همچون منبع قانون اسلام 576 .
- حدیث همچون منبع قانون نگزاری در اسلام . 671
- حذیفه یمانی 45 . 398 . 401 .
- 422 .
- حران . (دانشگاه ...) 54 . 275 .
- 370 . 397 . 417 .
- حرب بن اسماعیل کرمانی 431 .
- حرفوش (خانندان ...) 499 .
- حرویان ، حروفی . 400 . 514 . 515 .
- 559 . 633 .
- حرفیش شیخ ... 62 .
- حزب انقلابی مشروطه خواه 484 .
- ابن حزم اندلسی 276 . 287 . 372 .
- 464 . 529 . 545 .
- حسان ثابت شاعر 501 . 560 .
- حسن ششم . از خلفانی . ن . 266 . 545 .
- 678 .
- حسن ابراهیم 239 .
- حسن بصری 174 . 260 . 261 . 422 .
- 447 (ابوالحسن) 115 .
- حسن بن ثابت 143 .
- حسن صمد 578 .
- حسن علوی 419 .
- حسن بن عدی کرد 477 . 558 .
- حسن عراقی 566 .
- حسن عسکری . امام یازدهم 474 . 482 .
- 538 . 554 . 565 .
- حسن بن علی امام دوم 164 . 448 .
- 518 . 556 . 596 . 664 .
- حسن بن علی لهوازی 283 .
- حسن بن محبوب راوی 580 .
- حسن بن محمد نوبختی 555 .

- حسن مصطفوی 458 .  
 حسن بن هاشم بن محمد حنفیه 262 .  
 حنیان 533 .  
 حسین در فلسفای تاریخ . ن . از پادشاه  
 حسین 537 . 550 .  
 حسین سبانی 405 .  
 حسین بن علی (امام ...) 162 . 164 .  
 239 . 277 . 372 . 448 . 450 . 452 .  
 453 . 455 . 470 . 504 . 518 . 535 .  
 554 . 556 . 561 . 596 . 664 .  
 حسین منصور حلاج شهید تصوف اسلامی  
 423 ← حلاج .  
 ابوالحسین النوری 59 .  
 حشاشان 512 . 516 . 593 . 595 .  
 حشر (سورهی ...) 382 .  
 الحصون النبیة 575 . 578 .  
 حسین بند عمران 174 . 248 .  
 حسین صحابی 174 .  
 حقیقه شاعر 387 .  
 حقایق های سامره . ن . 576 .  
 حقایق الضحیر سلمی 125 . 389 .  
 398 . 542 . 548 .  
 الحقایق الراهنه . ن . 399 . 586 .  
 668 . 673 . 674 .  
 حقوق در اسلام . فرانس لردن . 131 .  
 حقوق مدنی تونس 669 .  
 حکمت (سفر ...) از تورات 252 .  
 ن . 256 .  
 حکمت یدانی . از میرداماد 45 .  
 حکومت زهدیان . ن . 590 .  
 حکومت مادر شاهی در عرب جاهلی  
 ن . 573 .
- حکیم الملک علبنی 583 .  
 حلاج 324 . 325 . 353 . 423 .  
 427 . 477 . 547 . 581 . 592 .  
 حلوان . ج 278 .  
 حنه . ج . 555 .  
 حلی حسن بن مطهر 539 . 551 . 568 .  
 674 .  
 حلیة الاولیاء . ن . 123 . 394 . 422 .  
 حمد الله مستوفی . ک 424 .  
 حمزویان خادجی . گک . 527 .  
 ابو حمزه ی راوی 460 .  
 حمزد نامه 527 .  
 حمص . ج 123 .  
 ابن حنبل ← احمد حنبل 523 . 524 .  
 حنیان حنبلی (مذهب راهی ...) 93  
 97 . 135 . 136 . 140 . 283 . 279 .  
 350 . 365 . 397 . 421 . 616 . 622 .  
 625 . 629 . 682 .  
 حنفا . گک . 371 . 616 مقابل روحانیان —  
 حنیف .  
 حنفی محمد بن خلف 94 . 134 .  
 حنفی (مذهب راهی ...) حنیان 93  
 97 . 135 . 136 . 149 . 247 . 488 .  
 ابن الحنفیه ← محمد ...  
 حنیف و حنیفه گرائی . ن 371 .  
 حنیف و روحانی (مجاوری ...) 371 .  
 391 .  
 ابوحنیفه 96 . 100 . 101 . 103 . 106 .  
 114 . 116 . 426 . 572 . 692 .  
 حواریان . گک . 247 .  
 حیاة الحیران دمیتری 46 . 115 . 138 .  
 139 . 140 . 390 . 550 .

- خاور و پاختر . ن 405 .  
 خباب بن ارت صحابی 297 . -  
 خجیجه *Chagiga* 282, 133, 131 .  
 خلدابخش هندی 261 .  
 الخراج ( کتاب ... ) 431 .  
 خراسان 504, 250, 244 .  
 خراسانیان 682 .  
 خرد گرایان 367, 270, 220, 218 .  
 خروگانی 419 .  
 خروج ( سفر ... ) از تورات 156, 133 .  
 خزانه الادب . ن 142 .  
 خردجوی 576, 571 .  
 خسرو ( نوشیروان ) 299 .  
 خسروانی ( طغی ... ) 371-370 .  
 686 .  
 خصاف ابوبکر احمد 149 .  
 خضر شاه سرایندهی ذیلو زینب 380 .  
 خضر ماردینی 587 .  
 خطبای اباضیان 528 .  
 خنفة الیان . ن 677 .  
 خطط جدیده 135 .  
 خطط مقریزی 570, 545 .  
 خطیب بلدادی صاحب تاریخ بغداد  
 529, 111 .  
 خلاصة الاثر فی اقرن العادی عشر  
 587, 392, 134 .  
 خلاصه‌ای از لواین ( مفردات ) اسلام  
 675, 670, 588 .  
 خلافت یزید . از لانس 384 .  
 خلافت عثمانی 531 .  
 ابن خلدون 564, 559, 528 .  
 نظفا 525 .
- جلدآباد 266 . 217 . 130 . 127 .  
 277 . 281 . 575 .  
 جبران، از جاحظ 570 . 556 . 552 .  
 591 .  
 حی بن یقظان . از ابن طنبلی 265 .  
 حیل . ( کلا سرعی ها ) از ابویوسف  
 149 .  
 الحبل و المخاریق از خصاف 149 .  
 الحیوان جاحظ 49 . 146 . 149 .  
 238 . 265 . 266 . 269 . 286 . 386 .  
 388 . 405 .  
 خارجهان، خارجی . خواجه 81 . 166 .  
 244 . 246 . 266 . 441 . 447 . 456 .  
 460 . 493 . 525 . 527 . 528 . 537 .  
 539 . 551 . 628 .  
 خالد بن سنان پیمبر عرب 8  
 خالد بن مخلد 578 .  
 خاموش 323 .  
 خاندان طلی 329 .  
 خاندان محمد 161 . 162 . 166 . 328 .  
 580 .  
 خالد بن نوختی . از ابال 545 .  
 خاور اسلامی - از م . هارتمان  
*Der Islamische Orient* .  
 138 . 413 . 414 . 564 .  
 خاور زمین 369 .  
 خاور میانه 136 . 388 . 404 . 411 .  
 خاور نصرانی 61 -  
*Oriens Christianus* .  
 خاور نصرانی و مسیون در اسلام  
*Der Christ ... orient und die  
 Muhammedaner Mission* 406 .

- داستان خضر (تحلیل ...) از قولرز  
44 .
- داستانهای شگفت انگیز یونان 414 .  
داستانهای فلکلور ایرانی از کرستن-  
سن 150 .
- داماد، بالر 568 - میر ...  
دانشگاه : پترس بودتک . 405 -  
تهران 246 - قاهره 46 - نظامیه 216 .  
دانش یزوه 673 .  
دانشنامه‌ی اسلام 600 - دائرة المعارف .  
دانون . ک . 600 .  
دانیال 643 . 644 .  
دانیال ( سفر ... ) 558 . 478 .  
ابوداود . صاحب سنن ... 137 . 82 .  
389 .
- داود طائی 384 . 385 .  
دایرة المعارف - انیکاپیدی .  
دائرة المعارف اسلام آلمانی 685 .  
686 .
- دائرة المعارف آئین و اخلاق هبستگر  
680 .
- دائرة المعارف یهود 56 .  
*Jewish Encyclopadia* .  
دائرة واله ( فرقه‌ی ... ) 564 .  
دبستان در عصر پیغمبر 309 .  
دخان ( سرده‌ی ... ) 537 .  
دراسات حول الکافی . ن . 393 . 46 .  
553 .
- در اسلام - مجموعه‌ی ...  
در ساره‌ی اسلام . از کاپتانی . *Der*  
*Annali dell'Islam* . ( a . a . o . s . )
- خلقای راشد 554 . 556 .  
خلف بن هشام . قاری شراب خواد کوفه  
111 .
- خلق افعال و اعمال . ن . 257 .  
ابن خلکان 144 . 134 . 146 . 147 .  
678 . 536 . 427 . 426 . 424 . 247 .  
الخلیفة ( کتاب ... ) 400 .  
خطیبی محمد علی 291 . 323 . 342 .  
419 . 397 . 395 . 349 . 347 .
- خمر فاضی 145 .  
خواجه نصیر طوسی - نصیر 267 .  
687 . 632 . 268 . 289 .  
خوارج - خارجیان .  
خوارزمی صاحب مفاتیح العلوم 246 .  
خواص - ابو عیبه عباد ...  
خواص ، علی 556 .  
خواص خارجی 529 .  
خودآموز شربازی 145 .
- خوشاوندی و زناشویی در عرب  
جاهلیت 573 .  
خیاط معتزلی 370 .  
خیام . عمر 348 .  
دابردو نیرمان 689 .  
دارالانار العربیة در قاهره 430 .  
دارانی ابوسلیمان 354 .  
داری اول 274 .  
دارالهند ( زندان قاهره ) 533 .  
دارالقنون تهران 583 .  
دارالکتب مصر 379 .  
دار - متر . ک 562 .  
دار مشنات . ج . 430 .  
دارمی . صاحب منن 141 .

- دشق 78.94.125.134.143.177.  
 170.257.283.296.300.357.  
 398.403.503.566.568.570.  
 571.575.578.624.669.673.  
 674.  
 دكارت. ك. 266.  
 دلدار عالی نقوی 559.569.  
 دمنهوی احمد بن عبدالنعم 95.  
 دمیری. ك. 46.115.138.139.140.  
 146.147.149.260.285.385.  
 390.550.  
 دنكن. ب. مكدونالد. ك. Duncan  
 55 Macdonald.  
 دنیای نوین اسلام 695.  
 دوازده امامین 474.482.486.  
 504.505.506.515.519.584.  
 594.597.  
 دوانی. ك. 289.  
 دو پهلو بودن قرآن - Das Doppel  
 geschicht des Korans ن 250.  
 دوته. ا. F. Douite. ك. 148. دوتبه  
 380.552.563.671.  
 دوزی 57I.  
 دوسو. ك. 597.599.  
 دوکری 569.582.  
 دو گجر 690.  
 دو گوی 676.  
 دو گویه V. De Goeje 238.  
 247.278.431.524.526.568.  
 571.587.592.593.  
 دولاردلا، هرشناس Delaroque  
 121 ك.  
 ص 317 ن. [33] 63، 64، 119، 122.  
 141.298.374.588.573.  
 ددبارهی اسلام. از یوتبول Annales  
 150.  
 ددبارهی زناشویی با کتابی. از کاتبانی  
 588.589.  
 ددبارهی مسلمانان هند 595.  
 ددبارهی معتزله. ن. - معتزله.  
 ابروددا. ك. 376.  
 دد سدن. ج. 600.  
 دد کشور همبربان. ن. 594.  
 دد نیورگه. دد نیورگه 570.576.577.  
 679.680.  
 ددوزیان. ددوز 512.516.584.  
 592.686.  
 ددویشان. ازبپ. براون 413.  
 ددویش محروقی 528.  
 ددویشی. فرقه ای صوفی 341.432.  
 دد مرزهای شمالی سرزمین موغود 584.  
 ددهی شام 499.  
 دد بچورز (دکتر...) Drijvers  
 252.  
 این درید 46.  
 ددبغوس، هیولیت 679.680.681.  
 ددشت منان (انجمن...) 691.  
 ددشتکی. ك. 289.  
 ددصوت، از صحیح بخاری 550.  
 ددفع شبهه التثیه. این جوزبه 283.  
 ددللائل فی اللوازم و الوسائل 528.  
 ددلالة الحائرين. ابن میمون 267.287.  
 390.  
 ددماولده. ج 432.247.

- ذریجه، از مفید 587 .  
 ابوذر غفاری . ك 85 . 300 . 301 .  
 376 . 305 .  
 ذریجه (ذ) 251.246.245.69.56.45  
 257 . 276 . 380 . 399 . 403 . 416 .  
 429 - 532 . 614 . در همه جای دیگر  
 ← د .  
 ذکری ( فرقی ... 564 .  
 دم التأویل از عداقه بن قدامه 272 .  
 دم الکلام . از انصاری 283 .  
 ذمی 123، 124، 125 .  
 ذمیان 465 از غلات .  
 ذوالدمه = اشکریز 453 .  
 ذوالرمدی شاعر 110 .  
 ذواتون معری 572.354 .  
 ابرودیب ( ابودیب ) 533 .  
 ذهی 124 . 133 . 134 . 144 . 272 .  
 276 . 277 . 278 . 378 . 385 . 394 .  
 398 . 410 . 419 . 527 . 535 . 549 .  
 ذی‌لار ( جنگت ... ) 34 .  
 دازی زکریا 289 .  
 دانشین ( خلفای ... ) 235-238 .  
 261 . 375 . 386 . 580 .  
 ابن دانش 386 .  
 دانشین ( فلاسفه‌ی هند ) 274 .  
 داعب اصفهانی . ك 573 .  
 داعب پاشا . ك 672 .  
 رافضه . ن . از جاحظ 555 .  
 رافضی . ك . 246 . 524 . 552 .  
 راما پراساد هندی 408 .  
 راماناندا 649 . 650 .  
 رام ساناکی ( مذهب ... ) 651 .  
 ابن دهان . ك . 134 .  
 ده بهشتی 372 .  
 دهخدا 594 .  
 دعلی 687.405.381 .  
 دیانت اسلام . ن . از سل 563 .  
 دیشریخی V.F. Ditterici ك 60 .  
 420 .  
 دیدنی‌ها و شب‌دینی‌های زندگانی وحشیان .  
 از وسترملاد 55 .  
 ابن دیهان 65، 127، 252-257 .  
 دیهانیان ، دیهانی 48 . 52 ، 54 .  
 254 . 256 . 388 . 421 . 525 .  
 دیفتسکی 545 .  
 دلی نیوز ( نامی ... ) 123 .  
 دین اسلام - از کارادوقا *Doctrine de L'Islam*  
 ن 249 . 392 .  
 الدین والدوله . از علی بن دین طبری  
 277 . 542 .  
 دینوری . ك . 236 .  
 دیوان امیه بن ابی الصلت 382 .  
 دیوان جریر 149 . 238 . 239 .  
 دیوان حافظ شیرازی 396 . 416 .  
 دیوان حطینه . 387 .  
 دیوان شرقی . از گونه 495 .  
 دیوان شمس تبریزی 395 . 415 .  
 دیوان ابوالعناهیة 403 .  
 دیوان فرزدق 240 .  
 دیوان ابن قیس الرقیات 144 .  
 دیوان ابونواس . 408 .  
 ذات الامثال ( لصبدهی ابوالعناهیة )  
 403 .

- رسالة فثیری 354 . 407 . 420 .  
524.524 .  
دستم باشاك 564 .  
رشید عباسی 116 .  
رشید رضا ← ( الساز ) 669 .  
رضا توفیق 593 .  
رضی شریف 428 .  
الرعاية لحقوق اقه. از محاسنی 265 .  
389 .  
رعد ( سورهی ... ) 551.314 .  
رفع الاصر . ن . 590 .  
دم . ج 57 — دوم 525 .  
دم ( حقوق ... ) 131.89 .  
دملان . مك . 552 .  
دنان . ك . 584 .  
دناس اسلام 392 .  
رنه بابه *Rene Basset* ك 414 .  
نوابه پكتاشیان با پدیدههای نزدیک  
بدیشان . ن . 411 .  
نواصح سادوبه . داماد 568 .  
نوالی ( مکتب ... ) 228 .  
نوانشناسی اشراقی 541.411 .  
نوبرت سن سمیت — *W. Robert son*  
*smith* . ك . 573.148 .  
الروح ( کتاب ... ) از ابن قیم 127 .  
روحانی ( تلفنی عطار . ) 371 مقابل  
حنیف .  
این روح نوبختی 678 .  
روحانیان — شیعه ، فرامطه ، هندوان  
370 . 548 . 616 ، 617 — اصحاب  
الروحانیات . مقابل حنیفان .  
رود کاناکیس . ف . — *V. Rhodo*
- راوندی فیلسوف شعبی کشان . 245 .  
247 . 267 . 270 . 289 . 411 . 415 .  
42? .  
راه تصرف اسلام . *The way of*  
*a Mohammedan Myslic* 406 .  
دایت . ك 676.585 .  
زبا در دین اسلام . ن . 670 .  
رباعیات جلال الدین مولانا 395 .  
396 . 416 . 413 . 420 .  
رباعیات خاموش 323 .  
رہانی، فرقه ای یهودی 127.84 . 530 .  
ربیع بن خثیم کوفی . ك 312 .  
رجالطوسی . ن . 140 .  
رجال کشی 545 .  
رجال نجاشی 590.567.555 .  
الردطی فرق الشیعه ما خلا الامامیه  
ن . 555 .  
رد منطق . ن . 673 .  
رد هوس 577.576.571 .  
رس . *Ross. E. D.* 381 .  
رسائل البلاغ . ن . 540.134 .  
رسائل جاحظ 555.550 .  
رسائل خوادزمی . ن . 535 .  
رسائل شیخ مرتضای انصاری 140 .  
الرسائل الکبری 128 . 136 . 272 .  
273 . 280 . 285 . 408 . 414 . 415 .  
416 . 420 . 568 . 588 . ( نیبه ) .  
رساله در ابحاث نیزد . از قلب الدین  
واعظ سلمی ششم 111 .  
رساله در معالجات پولان 583 .  
رساله شراب . از ابن قتیبه 144 .  
رساله الخزان 557 .

- دینکس . ک . *D.A. Rinke* . 409 .  
 دینولک نیکسون - نیکسون .  
 اهوریه . محمود 554 .  
 ذایسکی *Zaplski* ن 405 .  
 الزاجر عن ... - الزاجر ...  
 زال ( در شاهنامه ) 596 .  
 زبانشناسی سامی 149 .  
 زبانشناسی عربی . از گلندزهر 385 .  
 555 .  
 زبده الحکمة . بولاک 583 .  
 زبیر بن بکر 382 .  
 زبیر هوام . ازده بهشتی 372-296 .  
 زخرف ( سودهی ... ) 170 .  
 زخم ناپذیری در افسانها ( نهشتن ) 544 .  
 زردشت 503-423 .  
 زردشتیان 179 . 253 . 254-256 .  
 289 . 406 . 421 . 426 . 477 . 498 .  
 500 . 203 . 557 . 579 . 641 . 654 .  
 655 . 686 . 690 .  
 زرقان - سرکان 668 .  
 زرقانی . 49 . 133 . 139 . 287 . 611 .  
 668 .  
 زروان 594 .  
 زروانی . گک . 254 - 256 . 262 .  
 289 . 421 .  
 زرخشری . ک . 63 . 138 . 258 . 276 .  
 308 .  
 زمر ( سودهی ... ) 155 . 173 . 208 .  
 زملکاتی ( قاضی ... ) 674 .  
 زندگی محمد . از بابا بول 63 .  
*Mohammeds liv*  
 زندگانی غزالی 430 .
- Kanakis* ک . 142-144 .  
 روزبهان بنلی 407 .  
 روزبهان نامه 673 .  
 روزن . ک . 2 . 59 . 678 .  
 روزنیر گک 679 .  
 روزن - قایک شقان ناو - *Rosenz*  
*welg schwannau* 396 . 416 . 417 .  
 روزن . ف . *Rosen* . ک 405 .  
 روس ، روسها ، روسیه 421 ، 477 .  
 590 . 641 . 657 . 664 .  
 روض الریاحین . یاقسی 379 . 387 .  
 396 . 425 . 686 .  
 الروض الفائق فی المواعظ و الرقائق  
 62 .  
 روم . رومیان 41 . 42 . 84 . 211 .  
 274 . 525 - روم .  
 روم ( سودهی ... ) 41 .  
 روسیه ( نامه ی بولس به ... ) 252 .  
 256 .  
 روم صوفی 350 .  
 ابروهم غزالی 48 . 49 .  
 ریاض عالی ( دکتر ... ) 576 .  
 577 . 671 .  
 رینر . ک . 600 .  
 ریتزن شناین . ریشارد *Reitzen*  
*Stein-Rich* ... 343-414 .  
 ابروهمان = بیرونی 242 .  
 ریشارد ریتزن شناین = ریتزن شناین .  
 ریشاردهارتمان ( ریشارد ) = هارتمان .  
 ریشهی آندیشههای ( نظریات ) اخلاقی و  
 تحول آن ( تکامل آنها ) 55 . 603 .



- سادات چندا میترا 683 .  
 سادو *Sadhu* 336.331 .  
 ساری سلیق سلطان 672 .  
 ساسانی 256.253.132.131.92 .  
 261.268.289.370.375.376 .  
 397.421.423.426.528.541 .  
 547.575.581.681.690 .  
 ساسانید (فصلی ... ) 533 .  
 سالگرد نامی ژنو 544 .  
 سالم نوادهی عمر 257 .  
 سالنامهی پروس 695 .  
 سالنامهی مدرسی انگلیسی آتن 411 .  
 سامانی . ک . 589 .  
 سامره . ج . 555.576.599 .  
 سامرهان . گک 588 .  
 ساموئل گراهام ویلسن . ک . 689 .  
 سامی. سامیان. سمیتی ( نوم ... ) 48 .  
 119.127.128.148.149.250 .  
 251.259.261.273.371.391 .  
 402.424.585.592 .  
 سامینینها . گک 400 .  
 سانچیلانا *D. sanillana* 669.96 .  
 سانسکریت ( زبان ... ) 408 .  
 سانفرانسیکو . ج . 682 .  
 سانهلدین ( نلمود ) 558 .  
 سایس . ا . ه . *A.H. Sayce* ک 147 .  
 سا = پمن 45 .  
 این سا = برساها 581 .  
 سبائی. سبائیان . گک 581.246 .  
 سیزواری ملاحادی 673.289 .  
 این سبین مرسی 326 .  
 سبکی 63.69.125.133.137 .
- زندگی نامی مسیح و حواریان 653 .  
 زندیقان. زندالا ( مایوبان ) 388.186 .  
 404 .  
 زنجبار . ج . 516.446 .  
 الزواج عن الکبائر 378.125 .  
 ذویسر . دکتر ... *Zwemer* 529 .  
 زهری . ک . 126 .  
 زیاد بن ابیه 240 .  
 زیاد بن ابی زیاد مخزومی 416 .  
 زیارت قبرها 491 .  
 ابو زید بلخی 548 .  
 ابو زید دهبوسی 280 .  
 زید و زینب. داستان ... 380 .  
 زید بن علی بن الحسین 453.504 .  
 شاه تازبان 590.579.518 .  
 زیدیه ( زیدیان ) 506.504.240 .  
 590 .  
 زین العابدین. امام چهارم 140 .  
 زیود ( خانلن ... ) 506 .  
 زاپن . ج . 517 .  
 زاکوب . ک . 593 .  
 ژردروزن *Georg Rosen* . ک . 413 .  
 ژرد یعقوب 411.406.402.329 .  
 416 .  
 ژلو . ج . 544.380 .  
 ژورنال آسیاتیک - مجلهی الجمین  
 پادشاهی آسیائی *JRAS* .  
 ژورنال آسیاتیک فرانسه *journal asiatique*  
 مجلهی ...  
 ژوزف کوهرل 578 .  
 ژولیوس یوتینگ . ک . 675.625 .  
 ساغلا . ک . 558.557.529 .

. 391 . 393-395 . 401 . 431 . 432 .  
 . 530 . 532 . 533 . 538 . 544 . 546 .  
 . 553 . 554 . 556 . 561 . 562 . 572 .  
 . 578 . 588 . 589 . 666 . 667 .

سعد بن مالك 394 .

سعد بن منصور أنصاری 297 .

سعد و لاص 372-326 .

ابن سعود 676-625 .

ابو سعید اعرابی 409 .

سعيد بقال راوی 84 .

ابو سعید بو الخیر 417-347 .

سعيد خان وزیر خارجه 583-498 .

ابو سعید خواز 423-352 .

ابو سعید صيرفي حنفي 143 .

سعيد بن مسيب 374 . 240 . 30 . 29 .

. 386

سفر به اردن و درهای مرده . ن . از لینگ

. 576

سفر پیدایش 573 — پیدایش .

سفر نشئه — نشئه .

سفر ظهور و نبی 400 .

سفرنامه ابن بطوطة 683 .

سفرنامه ابن جبير . 65 . 593 . 676 .

سفرنامه سوریه و کوه لبنان . Voyage

از de syrie et du Mont libanon

دولادوك . ن 121 .

سفرنامه سوریه و مصر 586 .

سفری تازه به مکه . از ویول 590 .

ابوسفیان .ك . 30 . 439 .

سفيان ثوري 606 . 432 . 422 . 105 .

سفيان عینه 392 .

سنة البحار . ن . 678 .

. 141 . 142 . 143 . 147 . 148 . 216 .

. 250 . 278 . 283 . 285 . 382 . 386 .

. 392 . 409 . 410 . 413 . 423 . 424 .

. 524 . 538 . 549 . 573 . 585 . 691 .

السبعيات . از همدانی 556 .

ستاره‌ی باختر (یوزنامه‌ی ...) 643 . 682 .

سجستانی . لا 275 . 267 . 242 .

سجلاتی در تاریخ ادیان . ن . 599 .

سدان . ج . 637 .

سند الیاهو 283 .

سراج اندین عمر هندی 571 .

سراج طوسی صولی 422 .

سر الاسرار . ن . از گیلانی 395 .

سربداران . گک . 690 .

سرجشمه‌ی تکامل عقاید اخلاقی 589 .

سرخ بوستان آمریکائی 478 .

سرداب سامره . ج . 555 .

سردبین جاوه و ساکنانش . ن . 683 .

سرگون اول بابلی 557 .

سویانی ( زبان ... ) 236 ، 252 .

. 311 . 378 . 418 . 519 . 553 . 581 .

. 584

سری سفلی . ك . 354 .

سری نگر . ج . در پنجاب 658 .

ابن سعد 48 ، 49 ، 50 ، 51 ، 59 ، 57 ،

62 ، 63 ، 65 ، 118 ، 121 ، 123 ، 124 ،

125 ، 126 ، 128 ، 130 ، 138 ، 139 ،

140 ، 141 ، 143 ، 144 ، 145 ، 146 ،

235 ، 236 ، 238 ، 239 ، 240 ، 241 ،

246 ، 247 ، 257 ، 262 ، 263 ، 284 ،

309 . 372-379 . 381-387-390 .

- سنوسی . ك 276.287.288 .  
 سنویان شمال آذربایجان . گ 477 .  
 سنی شیعی زده 597 - صوفی زده 355 .  
 سواء الیلیل . کشمیری 532 .  
 سواراجی . جنبش هندی 517 .  
 سورنهایم 674 .  
 سودان . ج . 624 .  
 سودا ( بابل ) ج 275.257 .  
 سودا ییر پلاتش *sula pierre*  
*blanche* از آتانول فرانس . ن 73 .  
 سوریه 122.97.176.236.250 .  
 519.516 . 499 . 405 . 387.255 .  
 673.599.595.585.584.581 .  
 سوریهی امروز . ن . از لورنیه 586 .  
 سوشیانت . مهدی زردشنی 480 .  
 سوکامه‌ی کنتینن زهدین علی 518 .  
 سوماترا . ج 409 .  
 سومال . ج . 624 .  
 سومات ( موزه ویتکلمی ... ) 598 .  
 682.599 .  
 سویلی . عبدالله بن حسین 692.663 .  
 سه خلیفه داشت 372 .  
 سه رساله‌ی جاحظ . ن . *Tria*  
*opuscula* 550.402.382 .  
 سه رودی 370.369.289.254 .  
 673.596.547.540 .  
 سهل شوشتری 379 . 392 . 420 .  
 547.426 .  
 سهیلی بر این هشام ( حاشیهی ... )  
 142 .  
 سیاحت ایران از گروهی . ن 523 .  
 سیاده العربیه و الشیعة . ن 239 .  
 سقفة بنی ساعده 691.326.572 .  
 سل . *E.Sell* .  
 سلجوقیان ( سلجوقی ) سلاجقه 215 .  
 672.521.288.281 .  
 ملك اللدی أعبان القرن الثاني عشر  
 567.553 .  
 سلمان فارسی 45.123.394.398 .  
 672.422 .  
 سلمی نیشابوری 62.125.135 .  
 415.411.398.389.370.268 .  
 542.530.463.428.424.416 .  
 667.548 .  
 سلیمان 684 .  
 سلیمان آتئی 597 .  
 ابوسلیمان خطایی بستی 585 .  
 سلیمان سرد . ك 561 .  
 سلیم بن قیس . ك 257 .  
 سرفند 477.208.200 .  
 ستانی حلاء الدوة 566 .  
 سوئیل - شامل قفقازی 663 .  
 سینار درباری زبانهای خاوری 595 .  
 سنت درباری زندگنی محمد 47 .  
 سنت لویز ( نمایشگاه ... ) 571 .  
 السنة و الجماعة 431 .  
 سنجین منکناه 111 .  
 سنگلی مشروطه‌خواه 566 .  
 سنن ابن ماجه . ن . 381.82 .  
 سنن ابوداود 137.82 .  
 سنن ترمذی . ن 82 .  
 سنن داری . ن . 141 .  
 سنن الصوفیه سلمی 398 .  
 سنن نسائی 142.82 .

- شاذلی ناسی. احمد بن محمد ... 396 .  
424 .  
شارل دیدیه . ک . 675 .  
شاهسی ( مذهب دراهی ... ) 97.93 .  
488.240.138.136.135 .  
شافعی ( امام ... ) 138.137.98 .  
285.228.226.146.143 .  
شام ( سوریه ) 75 ، 79 ، 118 ، 121 ،  
122 ، 133 ، 236 ، 315 ، 331 ، 387 .  
686.571.503.499 .  
شامل قفازی 674.663.624.477 .  
695.694 .  
شوان *Chavannes . E.* . ک . 404 .  
شاهپور ( شهفود ) بن طاهر اسفراینی  
582 .  
شاه تازبان ع زید بن علی .  
شامدارا . ناشر سنن . ک 142 .  
شاهزند سمرقندی . ک . 477 .  
شاهنامی فردوسی 596 .  
شبتزی . ک . 566 .  
شلی 413 صوفی 392 صاحب اکام  
المرجان 668 .  
شبه جزیره ی عرب 41 ، 42 ، 43 ، 46 .  
377 . - عربستان .  
شبه بلخی . ن 592 .  
شتاین شیند - اشتاین ...  
شتاینر - هانریش .  
شخصیت محمد در باور پروانش از  
*Die person Mohamm* -  
*des in lehre und ...* 60 . 57 .  
550.408.283 .  
شرایع الاسلام . ن . از محقق 569 .
- الیاسات المدینه ن . 541 .  
سیاستنامه ن . 589.280 .  
سیلد *V.Seybold* 276 .  
ابن السید البطیوسی . ک 284 .  
سیدخان ( معبد خان ) وزیر خارجه  
584 .  
سیدی مهدی در شمال آفریقا 477 .  
ابن سبرین ( محمد ... ) 373.241 .  
سبلی . ج 326 .  
سبک . فرقه ای در هند 651.650.648 .  
سبک و سبکی در هند . ن 685 .  
سیلا مریل . ک *Selah Merrill*  
499 .  
سیماو . ج 599 .  
سیمرغ 596 .  
سیمون - بن بوخای *R.Simon*  
*b.Jochal* 400.133 .  
سینا ( شبه جزیره ی ... ) 89 .  
ابن سینا 289.273.272.967 .  
357.347.371.369.463.533 .  
687.632.578.548.541.538 .  
سین کپاو ( آئین لوبین ) 689 .  
سینگلی 409 .  
سیوطی 532.430.374.337.134 .  
539 .  
سیوطی و ویژه گی کلرهای ادبی او . ن .  
430 .  
شاهپور اول 253 .  
شاهپور ذوالاکتاف 254 .  
شانیه - آفردلو ...  
شناخت . ژوزف ک *Jos.Schacht*  
149 .

- 383-388-429-527 . شفا، دخت عبدالله، ك . 190 .  
 شفا . ن . 425 .  
 شفاء العليل في مسائل النفا و القدر  
 والحكمة و التعليل . ن 250 .  
 شفيع الزمان . ك . 134 .  
 شكافان يونان . ك . 193 .  
 شكرى فيصل . ك . 403 .  
 شلابر ماسخر . *Schleiermacher*  
 ك . 5 .  
 شازفيك هشتاين . ج . 652 .  
 شلمغاني . ك . 424-266-253-249 .  
 545-546-592-678 .  
 شمارى فوفه هاى اسلام . ن . از  
 گلدزبير 523 .  
 شميس و هليل *Schammais und Hillel*  
 133 .  
 شمس ( سورهى ... ) 532 .  
 شمس تيريزى . ك . 415 .  
 شمس الدين قاضى دمشق 94 .  
 شمنى . فرقه اى بودائى 330 .  
 شنبه دازى در اسلام - *Die Sahba*  
*thinstitution im Islam* ن 53 .  
 شواللى . ك . *Schwally F.* 67, 49  
 132-139-264-382 .  
 شوخى هاى يخبير . از ذبير بكار 382 .  
 شورا ( سورهى ... ) 173 . 195 .  
 258-269-276-401-613 .  
 شوشترى - قاضى نور الله - سهل  
 شوشترى .  
 شولتهس *V.F.Schulthess* ك 382 .  
 شهاب ( رادى ) 126 .
- شرايتر . م *M.Schreiner* 282 .  
 285-558 .  
 شرح الاصول الخمسة . ن . 275 .  
 شرح برده 419 .  
 شرح شاذلى 396 .  
 شرح شطجبات . از دوزيهان 407 .  
 شرح شفاى قاضى عياض 425 .  
 شرح قشنى بر نووى 556 .  
 شرح خصوص فارابى 59 .  
 شرح الفقه الاكبر 539-549 .  
 شرح محصل . طوسى - رازى 568 .  
 شرح منبى بر فسندهى بهائى 565 .  
 567 .  
 شرح موطا ، مالك 668 .  
 شرح باقوت 551 .  
 شرح اردن 586 .  
 شريعت اسلام *Handbuch des*  
*Islamischen Gesetzes* از بوينبول .  
 ن . 138-139 .  
 شريفنداز استرآبادى . على 584 .  
 شريك . قاضى مبخوادهى كوه 111 .  
 شعب الايمان . از بهتى 385 .  
 شعى . ك 138 .  
 شعراء ( سورهى ... ) 101, 40, 27, 138,  
 666 .  
 شعراء النصرانيه . ن . 388 .  
 شعرائى . عبدالوهاب صوفى 94 . 139 .  
 380, 405, 419, 425, 426, 470 .  
 550-556-677 .  
 شعر صوفيانى ابن قاضى 59 .  
 شعر و حقيقت . گونه . ن . 61, 35 .  
 شعويان ( انترناسيوناليسنهاى مذهبى )

- شهداء الفضيلة از امینی 593.279 .  
 شهرستانی 50 ، 118 ، 132 ، 246 .  
 247 . 250 . 252 . 269 . 271 . 277 .  
 280 . 371 . 383 . 464 . 523 . 529 .  
 541 . 548 . 578 . 581 . 590 . 591 .  
 616 .  
 شهرورد - شاهپور .  
 شیخ الاسلام : جمال‌الدین 123 .  
 شیخ الاسلام عثمانی ( سدهی 18 ) :  
 501 .  
 شیخ‌الباحثین آخا بزرجک الطهرانی 69 .  
 شیخ بدرالدین بر قاضی مبارک 402 .  
 شیخ عدی مقدس . ن . 558 .  
 شیخو ( لویس . . . ) 387 . 388 .  
 شیبانی ، شیبان . نک 630 .  
 شیبنگری . ن . 677 .  
 شیراز 630 . 668 . 691 . 673 .  
 شیعه در اسلام 674 .  
 الشيعة و فنون الاسلام 578 .  
 شیعه و منار . ن . از عالمی 669 .  
 شیعان ( شیعه ) 53 ، 156 ، 166 .  
 236 . 243 . 244 . 245 . 249 . 255 .  
 267 . 268 . 269 . 271 . 276 . 278 .  
 279 . 280 . 282 . 289 . 310 . 328 .  
 351 . 366 . 368 . 370-372 . 373 .  
 376 . 398 . 405 . 410 . 411 . 415 .  
 416 . 421 . 423 . 427 . 428 . 429 .  
 432-446 . 530 .  
 شیبان سنت‌گرا - مقصران 599 .  
 شیبان عباسی 138 ( ضد اموی ) .  
 شیکاگو . ج . 55 . 147 . 148 . 395 . 643 .  
 682 .
- ص ( سورهی ... ) 170 .  
 صابر شماخی 695 .  
 صاحب الامر 567 .  
 صاحب‌الدیعه 614 . 69 . - ، لدیعه ( د )  
 صاحب زمان 599 . 565 .  
 صاحب‌عباد 265 .  
 صاف - ، جعفر صادق 545 .  
 الصادقة . ن . از پسر عمر خاص 553 :  
 صالح بن یحیی صاحب تاریخ بیروت  
 674 .  
 ابن‌ابی‌صالح معتزلی 195 .  
 صابیان ، صابیان 590 . 588 . 371 . 76 .  
 صبح ازل . نک 680 . 634 .  
 صبح الاعشی 276 .  
 صبری . نک 248 . صبری کرد 425 .  
 صحابه 627 . 628 .  
 صحاح سنه‌ی نبیان 457 - حدیث  
 نامها .  
 صحیح بخاری 82 - ، بخاری 209 .  
 492 .  
 صحیح نرمدی - لرمدی 55 ، 56 ،  
 259 . 64 . 62 .  
 صحیح مسلم 492 . 82 - مسلم .  
 صحیفه‌ی الرضا 424 - فقه‌الرضا .  
 صحیفه‌ی کامله‌ی سجاده 52 ، 53 ، 63 ،  
 129 . 255 . 406 . 457 . 550 .  
 صدرا شیرازی 673 . 630 . 289 .  
 صدق ترکه اصفهانی 617 . 421 . 255 .  
 صدق سید حسن 451 .  
 صدق شعر از کبیر . نک 683 .  
 صدوق - ابن بابویه 567 . 558 .  
 صدوقیان و اده‌گرایان سلف صالح بن‌بود

- طبری مفر، مؤرخ، 39، 60، 61، 62، 64، 65، 122، 141، 156، 236، 238، 239، 244، 258، 269، 273، 275، 276، 283، 372، 374، 375، 376، 386، 389، 390، 391، 399، 401، 534، 549، 554، 561، 579، 581، 588، 589.
- طبقات الأمم اندلسی . 65 .
- طبقات ابن سعد 667 — ابن سعد .
- طبقات الناحیه سبکی 63: 69، 125، 137، 143، 147، 148، 250، 277، 283، 285، 382، 386، 409، 410، 423، 424، 524، 573، 585، 691 .
- سبکی .
- طبقات الشعراء جمعی 239 .
- طبقات الصوفیة 386 . از انصاری 421 از سلمی 421 .
- الطبقات الکبری. از ابن سعد کاتب واندی 308 — ابن سعد .
- طبقات کبرای شعرائی 419 .
- طیعت جن نزد عرب . ن . 148 .
- ضحای احمد 571 .
- طرابلس 519 — فریب 445 — خام 121 .
- الطریقه السامانیة — تصوف 370 .
- طقطقی ( ابن ... ) 249 .
- طلایع بن دزبک وزیر 492 .
- طلحة از ده بهشتی پسر عبیدالله 296 .
- 372 .
- طوبا ( دذخت ... ) 219 .
- طوسی ( شیخ ... ) 140، 428، 429، 531، 533، 559، 566، 568، 570، 581، 608 .
- (ربانیان) مقابل فریبان اصلاح طلب یهود 371، 276 .
- صدیقان ( زندیقان ) از مانویان 528 .
- صف ( سوره ی ... ) 173 .
- صفد . ج . فسطین 499 .
- صفوی ( عهد صفویان ) صفویه 132 .
- 581، 577، 497، 431، 289، 279، 694، 691، 690، 662 .
- صفی الدین دهلوی 673 .
- صفین ( جنگ ... ) 313، 374، 579 .
- صلاح ایوبی 387، 499، 593 .
- صلتی شمس الدین قاضی شافعی 94 .
- الصواعق المحرقة فی الرد علی اهل اندلس و الزندقة 565 .
- صوفیان 507، 478، 451، 243، 237، 508، 513، 515، 525، 547، 556، 566 .
- صوفی گری .
- صرفان سنی زده گ 284، 353 سنیان صوفی زده گ 355 .
- صوفیان هند و پارسبان و اولیایش . ن . 684، 685 .
- صیدا . ج . 578 .
- طارق ( سوره ی ... ) 36 .
- ابوطالب پدید علی 462 .
- ابوطالب مکی 379، 425، 667 .
- طاووس بمانی بن کیسان 45، 241 .
- طاها حسین 388، 46 .
- طاهریان خراسان 195 .
- طبرستان 569، 505 .
- طبرسی . دلسی الدین 58، 391، 582 .
- طبری . احسان ... 249، 283 .
- طبری — علی بن ربیع .

- 476 . 477 . 480 . 527 . 540 . 546  
 562 . 571 . 579 . 580 .  
 عبدالر نمری ( ابن . . . ) . 140 . 57 .  
 عبدالبها . ك . 640 . 643 . 682 .  
 عبدالبها عباس ، زندگی و آموزشهای  
 او . ن . 681 .  
 عبدالجبار معتزلی . 275 . 52 .  
 عبدالحسن ملا باشی شهید راه تشیع در  
 دفت مکان 691 .  
 عبدالحق ( شیخ . . . ) . 695 .  
 عبدالطیم محمود خلاصه مال الهند 422 .  
 عبدالحمید بن یحیی کاتب 540 .  
 عبدالرحمان بن أسود 311 .  
 عبدالرحمان جبرنی 627 .  
 عبدالرحمان عوف 373 .  
 عبدالرحیم خوئی 550 .  
 عبدالرحیم بن علی ( قاضی فاضل ) 121 .  
 عبدالرحیم هندی 96 .  
 عبدالرؤف 400 .  
 عبدالرزاق سمرقندی - کاشی .  
 عبدزی 669 .  
 عبدالسلام 287 .  
 عبدالعزیز شاه مراکش 670 .  
 عبدالقادر جزائری 674 . 624 .  
 عبدالقادر گیلانی 392 . 379 . 350 .  
 395 .  
 عبدالقادر = بندادی 409 . 278 .  
 عبدالکریم بن هوازن = قشیری .  
 عبدالله بن اباض 445 .  
 عبدالله جعفر 402 . 401 .  
 عبدالله بن حسین سویدی 663 .  
 عبدالله حنبلی پسر ابراهیم صمد صوفی  
 135 .
- طوسی - خواجه نصیر ...  
 طولون ( مسجد ... ) 570 .  
 طه ( سوره ی ... ) 528 . 377 .  
 طینور 134 .  
 ظاهریان . از گلذیبر . ن . 134 .  
 139 . 283 . 416 . 482 . 672 .  
 ظاهریان سنی . ک . 421 . 350 . 187 .  
 ظاهر به 690 .  
 ظریف بن ناصح . ك 257 - قانون نامه .  
 ابرالغاسی . ك . 561 .  
 حاتم آرای نادری . ن . 692 .  
 عامر بن شر حیل شعبی 110-109 .  
 عامر بن عبد قیس 387 .  
 ابو عامر قرشی 196 .  
 عامر بن صعرد صحابی 110 .  
 عامره ( مطبوعه ... ) 59 .  
 عایشه 554 . 372 . 156 . 109 .  
 عیاب ( نصیر ... ) 305 .  
 عیاد سلیمان معتزلی 266 .  
 عباس ( شاه ... صفوی ) 289 . 145 .  
 567 . 587 .  
 عباس اقلی 644 . 643 . 642 . 640 .  
 682 . 680 .  
 ابن عباس عبدالله 490 . 235 . 84 . 81 .  
 575 .  
 ابوالعباس جرجانی 573 .  
 عباس علی چوندانی 599 .  
 عباسی ( خلفای ... ) 641 - عباسیان .  
 عباسی ( دولت ... ) 690 - عباسیان .  
 عباسیان . عباسی 206 . 132 . 131 .  
 211 . 235 . 237 . 238 . 262 . 276 .  
 306 . 331 . 375 . 428 . 451 . 452 .



ابو الغنايه شاعر 403.330 .  
 ابو عثمان 125 .  
 عثمان بن عبيد الله 309 .  
 عثمان عفان 289.165.122.66.65  
 300.312.313.373.374.378 .  
 387.439.530.501.440 .  
 عثمان بن مظعون 378.302 .  
 عثمانى . عثمانيان ( كشور ... خلافت  
 دولت ... ) 481.279.123.120.97 .  
 501.501.531.587.589.600.612 .  
 625.662.665.672.690.691 .  
 695 .  
 عجاج ك.ك. 239 .  
 عبادى خارجهى .ك.ك. 445 .  
 عجل ( موالى بنى ... ) 257 .  
 عدنان ( قبلى ... ) 393 .  
 عدى ( قبلى ... ) 393 .  
 عدى كره ( شيخ ... ) 558.477 .  
 عراق 65.62.113.115.118.131 .  
 132.236.257.259.263.312 .  
 315.331.383.450.491.499 .  
 547.553.570.576.595.624 .  
 664.665.682 .  
 عرب عربستان 49، 65، 96، 108 .  
 118.123.129.131.136.141.146 .  
 148.236.256.257.258.259 .  
 263.268.269.270.273-276 .  
 295.298.312.314.315.325 .  
 330.369-372.375.377.380 .  
 383.385.386.388.393.394 .  
 396.397.400.402.404.408 .  
 409.417.424.427.428.429 .

عبيد الله زبير 589 .  
 عبيد الله سبا 46.246.475.494 .  
 581.556 ← ابن سبا = برسابا .  
 عبيد الله بن ابي السرح 297.373 .  
 374 .  
 ابو عبيد الله سكندى 686 .  
 عبيد الله شبرمة 106 .  
 عبيد الله بن طاهر طاهرى 195 .  
 عبيد الله عباس 493 ← ابن عباس .  
 عبيد الله بن عبدالكريم قشبرى 424 .  
 عبيد الله عمر خطاب 29، 57، 164 .  
 378.379 . قاتل هرمزان .  
 عبيد الله بن عمر عاص 302 .  
 عبيد الله بن قدامة حنبلى 272 .  
 عبيد الله مبارك صوفى 425.146 .  
 عبيد الله مسعود 105.144.390.391 .  
 393 .  
 عبدالملك مروان خليفه 125.182.238 .  
 260.321.370.561 .  
 عبدالؤمن مراکشى 623 .  
 عبدالوهاب سه شعرانى .  
 ابن عبدالوهاب 624.625 .  
 عيلزى يث 57 .  
 عبرانيان .ك.ك. 463 عبريها 538 .  
 عبرى ( زبان ... ) 236.274.660 .  
 ابن عبرى . برهرا .وس 141 .ك  
 Barhebraeus 557 .  
 عبيد الله بن موسى 578 .  
 عبيد الله مهدى متظر اسماعيلى 506 .  
 ابو عبيد الله جراح 589 .  
 عبيد الله خارجهى 442 .  
 ابو عبيد الله عباد خواص 396 .

426. 576 .  
 مطهره . ج 405 .  
 دفینی . دکتر... 254 .  
 عقاید جزمی اشعری . ن . 281 .  
 عقاید ملحاوی . ن . 571 .  
 عقاید مهدوی در فرقه‌های اسلام 562 .  
 عقبه ( رسی ... ) . ل . 400 .  
 عقد الترتیب . ن . 144 .  
 عقود اللؤلؤة . ن . خردچی 576-571 .  
 العقيدة المحمدية الكبرى . ن . 280 .  
 285 .  
 غنیق . از دهات مدینه 126 .  
 عکا . ج . 680.642.635 .  
 عکاف بن وداعة هلالی . ک 304 .  
 عکرمه . ک . 84 .  
 ابو العلاء - معری .  
 علاج الاسقام . بوزاک . ن . 583 .  
 علاءه - حلی .  
 علامی ابوالفضل 652 .  
 علم ادیان و اسلام از دنیوزنگ 576 .  
 علم النفس و فلسفه‌ی نانتواس 408 .  
 علوم لطیفه 370 .  
 علویان سودییه و لبنان 584 .  
 عنباء بن ذراع دوسی . ک 545 .  
 علیانیه ، خیابانه طبایه . گ 465 .  
 545 .  
 علی بن ابراهیم قمی مفسر 551.537 .  
 علی بن ابی طالب 45 ، 65 ، 81 ، 129 .  
 161.165.179.237.240.244.246 .  
 255.257.258.266.310.313 .  
 328.329.372-374.379.386 .  
 387.400.422.428.439.440 .  
 431.432.439.443.446.457 .  
 460.463.494.495.500.505 .  
 506.507.508.523.524.525 .  
 533.538.539.547.553.554 .  
 557.560.564.569.570.571 .  
 573.574.579.585.591.594 .  
 598.603.608.624.625.627 .  
 629.647.660.666.667.669 .  
 672.673.674.675.676.682 .  
 693.694 .  
 عرب پیش از اسلام . ن . ازگیلی 46 .  
 330 .  
 عرب ندهند خاوری . ن . 409 .  
 عربستان جنوبی 74.45 .  
 ابن عربشاه 405 .  
 ابوالعرب ابن معیثه 121 .  
 ابن عربی محیی الدین 59 . 346 -  
 348.350.380.398.399.402 .  
 407.417.419.420.423.544 .  
 553.559.566 .  
 عروس 571 .  
 ابن ابی العزاقر - شلمغانی .  
 ابن مساکر 272 .  
 عسکری مرتضی 46 .  
 عشق آباد - اشک ابا 680 .  
 عصه الانبیاء . ن . بلخی 548 .  
 عطاء بن سائب . ک . 667 .  
 عطا پسر سار . آندرزنگر و لسه خوان  
 261.302 .  
 عطار نیشابوری . فریدالدین 59 ، 62 ،  
 63.145.146.266.371.404.406 .  
 407.414.415.417.418.420.423 .

- عمان در خلیج 446 .  
 العملة . ن . از ابن راسق 386 .  
 عمران (سوره ی... ) 122، 36، 20، 16،  
 137، 125، 170، 167، 155، 411، 375 .  
 416، 456، 530، 583 .  
 عراق بن حصین 248 .  
 عمر ، پیغمبر عرب پیش از محمد 46 .  
 عمر بن حفظه داوی 566 .  
 عمر خطاب 63، 65، 75، 78، 109 .  
 118، 121، 123، 137، 142، 143، 176 .  
 240، 257، 298، 374، 384، 401 .  
 403، 439، 448، 458، 490، 503 .  
 505، 549، 561، 588، 692 .  
 عمر دوم اموی 241، 239، 91 — عمر  
 عبدالعزیز .  
 عمر سعد وقاص 372، 373 .  
 عمر بن سعید ، که عبدالملک سرش را  
 برید 182 .  
 عمر غاص سردار عرب 302، 553 .  
 579 .  
 عمر عبدالعزیز اموی 77، 110، 316 .  
 393، 562، 588، 626 .  
 عمر بن عبید . همکار واصل بن عطاء 185 .  
 ابو عمر بن العلاء ، 385 .  
 عمر بن قیس ملاتی 150 .  
 ابوالعبس صیمری 277 .  
 عنزی ( مولای قینیه خزه ) 403 .  
 عهد جدید 305 — انجیل .  
 عهد عتیق 573، 532 — تورات .  
 عباخر = ( قاضی ... ) .  
 عبودین . ن Erubin 133 .  
 عبا — مسیح 156، 201، 508 .
- 441، 447، 448، 450، 452، 454 .  
 460، 462، 464، 465، 472-476 .  
 485، 488، 491، 493، 495، 503 .  
 505، 518، 520، 530، 536، 551 .  
 555، 556، 561، 572، 579، 581 .  
 590، 623، 677، 692 .  
 علی بن جعفر أسود 567 .  
 علی بن حزم ابو محمد قرطبی 58 .  
 علی بن الحسین اسام چهارم . 51 .  
 504، 550 .  
 علی خواص استاد شعرانی 556 .  
 علی بن دین طبری 277 .  
 ابو علی سرخسی 367 .  
 علی عبدالرزاق مصری 531، 120 .  
 علی قاری . 135، 425، 539، 549 .  
 550 .  
 علی کشمیری 532 .  
 علی گره ( دانشگاه ... ) 564، 657 .  
 687 .  
 علی اللاهیان . گه . 464، 516، 545 .  
 592، 684 .  
 علی مبارک . 135 .  
 علی محمد شیرازی باب 630، 633 .  
 634، 641، 644 .  
 علی محمد نصیر آبادی 532 .  
 علی وردی دکتر ... 46 .  
 علی وفا 556 .  
 علی ( سید میر ... ) هندی 656 .  
 عماد الاسلام . ج . 569 .  
 عماد الاسلام . ن . از نقوی 559-569 .  
 عمادہ یمنی 570 .  
 عماد باسر 45، 46، 393، 397، 422 .

- .508 .465 .415 .277 .267 .256  
 .559 .545 .526 .524 .519 .518  
 .630.592 .580  
 الغنية . از گیلانی 392 .  
 الغنية عن الكلام و امله . ن . 285 .  
 غيبة . ن . 558 .  
 الغيبة . از ابرالمحسن 285 .  
 فائحة العلوم . ن . 59 .  
 فارابی ابو نصر . ك . 60 . 246 .  
 542 .541 .538 .533 .376 .289  
 .581  
 فزایی اسماعیل الحسینی 59 .  
 فارس ( کشور ... ) 79 . 83 . 312 .  
 .400 .396 .394 .324  
 فارسها . 682 .  
 ابن فارض ( عمر ... ) 328 . 325 .  
 فارسی . ك . 571 .  
 فاركوهار . ك . 685 . 689 .  
 فارس . ج . 343 .  
 فاضل مقداد سبوری . ك . 569 .  
 فاطر ( سورى ... ) 170 .  
 فاطمه دخت پیغمبر 447 . 448 .  
 .473 .450  
 فاطمه نوادگان محمد . ن . از لانس  
 57 : فاطمه دختر محمد 382 . 379 .  
*Fatima et les Filles de Mahomet .*  
 اطمی ( دولت فاطمیان مصر ) 506 .  
 .570 .568 .517 .516 .512 .507  
 .678 .577 .571  
 فاکه الخنفا . ن . 405 .  
 فاجان V. Fagnan . ك . 280 .
- .659.658 .634.631.563.556  
 عبوبان ← مسیحیان 211 . 321 .  
 عین الزمان گیلی . ك . 417 .  
 عین القضاة 59 . 135 . 243 . 251 .  
 .415 .414 .410 .380 .274 .266  
 .632.547.420  
 عبون الاخبار ابن فتیة 122 . 144 .  
 .528 .423 .394 .379 .377  
 ابن عبینه . ك . 379 . 392 .  
 غازانی ( حکومت اباخانان مغول ) 581 .  
 غافر ( سورى ... ) 27 . 173 .  
 قدر خم ( جشن ... ) 576 . 491 .  
 غرائب القرآن و رغائب الفرقان . ن .  
 .399  
 مرد الفرابی و دروز اللابد . ن . 258 . 56 .  
 .264  
 غرنوق ( بت ... ) 550 .  
 غزانه فرمانده خارجیان فاتح کوفه  
 .527  
 خزالی حوسى 55 . 59 . 60 . 65 . 139 .  
 .269 .268 .265 .249 .248 .230  
 .358 .355 .287 .283 .282 .271  
 .419 .396 .392 .368-366 .363  
 .437 .430 .429 .427-425 .420  
 .622 .593 .590 .585 .572 .527  
 .673 .629 .628  
 غزنیات ابن فارض . ن . 396 .  
 غزنوی ( عهد ... ) 288 .  
 غزنویان 645 .  
 غضائری . ك . 559 .  
 غفران . ن . از ابوالعلاء 61 . 557 .  
 غلات . ك . 237 . 242 . 245 . 255 .

- فرديك دوم 326 .  
 فرزدق . شاعر 260.240 . 561 .  
 فرعون مصر 654.306.178 .  
 فرخانه . ج 677 .  
 فرنان ( سورهی ... ) 64.63 .  
 انفرق بين انفرق . ن . ازبندادی 242 .  
 243 . 244 . 247 . 269 . 270 . 278 .  
 282 . 409 . 527 . 548 . 568 . 594 .  
 فرق النيمهی نوبختی . ن 555 .  
 فرمانروایان و قاضیان مصر . از کیندی  
 139 — حاکمان و قاضیان مصر .  
 فرمانروائی عرب . ن . ازقان قلاوتن  
 562 .  
 فرمانروائی عرب و ستوط آن . ن .  
 قلها وزن 528 .  
 فروزانفر . 404 .  
 فرهنگ زبديان . ن 240 .  
 فرهنگستان هنگری 395 .  
 فرهنگستان امپراتوری وین 523 .  
 فرهنگ معاصر . ن .  
*Kultur Der Gegenwart*  
 47 . 48 . 131 . 135 . 262 . 431 . 578 .  
 582 . 592 . 666 . 678 .  
 فرهنگ و ادبیات اسلامی 47 .  
 فریدريك لوزن *Friedrich Rosen*  
 417 .  
 فریدريك کرن *Friedrich Kern*  
 ک 139 .  
 فریدريك هاگن . 6849 .  
 فرید لانند 546.545 . 556.555 .  
 558 . 562 . 582 .
- فاما گومنا . ج در فیرص 634 .  
 فان مولر . ک *Pfanmuller* 47 .  
 676 . 681 .  
 الفتاوی الحدیثه . ن . 124.64 . 287 .  
 فتح ( سورهی ... ) 42.68.294 . 467 .  
 ابوالفتح بنی . ک 143 .  
 فتوت . ن . 600 .  
 الفتوة و آداب الردة . ن 600 .  
 فتوحات الالهیه . ن 424 .  
 فتوحات مکيه . ن 380.420 .  
 فتوح البلدان بلاذری 123.122 .  
 فتوح البهنا . ن 127 .  
 فخاریسون . ن 557 .  
 فخر داهی . ک 687 .  
 فخر رازی 116 . 137 . 269 . 285 .  
 419 . 420 . 529 .  
 فخری ( تاریخ ... ) 249 .  
 فخریه ( قصیدهی ... ) 695 .  
 فترات ( نهر ... ) 526 .  
 فراماسون . ک 642 .  
 فرانس فرداشمید . ک 131 .  
*Franz Fred. Schmidt* .  
 فرانسه 288 . 397 . 399 . 638 .  
 فرانسویان 624 .  
 فرانک . ک 558 .  
 فرانکفورت مابین 61 . 563 .  
 فرانکل . *S. Fraenkel* ک 141 .  
 فرایتاگ *Freytag* ک 405 .  
 فرایضیان . در حد . ک 649 .  
 ابوالفرج اصفهانی 573 .  
 فرج زکی کردی . ک 272 . 273 .  
 فردیک آوگوست . ک 652 .

- الفقهی ایران باستان. 369 .  
 فلکلور. از سائیس. ن 147 .  
 فلیشر. ک. *V. Fleischer*. 69 .  
 600 .560 .  
 فوره کرونيك 564 .  
 فوستوس مانوی استاد اگوستینوس 388 .  
 فهرست — ( این ندیم ) 382-381 .  
 423 .402 .  
 فهرست پروان 535 .  
 فهرست دانشگاه 652 .  
 فهرست طوسی 570 .566 .559 .  
 فهرست نجاشی 246 — رجال نجاشی .  
 فی انحاء السادة الذميين . ن . 287 .  
 فی تراجم طاه المصلين بالجزائر . ن .  
 288 .  
 فیثاغورث 399 .  
 فیثاغورثیان . که 633 .  
 فبشر . ک 549 .  
 فیصل الفرقة بین الاسلام و الزندقة . ن .  
 368 .  
 فیلون . ک 397 .327 .  
 فیلب حتی . ک 674 .  
 فیلبین . ج 97 .  
 فیضی . برادر علامی 652 .  
 فیثقی . فیثقیه 584 .  
 فغامبری . ک . 687 .  
 فان برشم . ک . *Van Berchem* .  
 531 .  
 فادیسر که . 138 .  
*L.W.C. van den Berg* .  
 فان فلورن *Van vloren* ک 55 .  
 فریدمان *Friedmann* 283 .133 .58 .  
 فریدیم . 266 .  
 فریبیان . فریبی ( فریزبان ) یهود .  
 گ 371 .276 .275 .263 .  
 فسطاط . ج 296 .  
 فثنی . ک . 556 .  
 فصلت ( سومی ... ) 171 .170 .155 .  
 258 .235 .  
 فصل الخطاب فی تحریف الكتاب . ن .  
 69 .  
 فصلنامه ی یهودی . ن . 558 .  
 فصل هائی در باب های ارزش مذهبی و  
 فرهنگی اسلام 48 .  
 فصوص ابن عربی . ن . 407 .  
 فصوص فارابی . ن 59 .  
 فصول سیدنا . ن 575 .243 .  
 فضل بن سهل نوبختی . ک 544 .  
 فضل شاذان . صاحب ایضاح 142 .  
 408 .253 .246 .  
 فضل الله اسرآبادی — نمیمی . 514 .  
 593 — 592 .  
 فضیل رادی . ک . 572 .  
 فضل عباس 385 .  
 فقه اکبر . زعلی ناری . ن 549 .135 .  
 — شرح فقه اکبر .  
 فقه الرضا . ن . از شلمانی 678 .  
 فقیه فرطی . ک 58 .  
 ابن القبه همدانی 524 .  
 فکر . بن علی 670 .  
 فلسطین . 97 .75 .97 .118 .499 .524 .  
 598 .  
 فلسفی اشراق . 269 .

قاسم بن عباس سرقندی 477 .  
ابوالقاسم محمد بن حسن عسکری  
482 . 474 .

قاسمی ، جمال الدین 669 .  
قاضیان مصر ← فرهادیان و قاضیان  
مصر .

قاضی عباس . ک . 425 .  
قاضی فاضل عبدالرحیم 121 .  
قاضی نور اف شوشتری 255 . 415 .  
652 .

قاضی یزدی سر کشف یزدی 145 .  
قائی . صاحب الامالی 61 . 144 . 385 .  
549 . 530 . 386 .

قانون شیعی اسلام در زناشویی و  
جدائی . ن . 576 .

قانون مدنی ایران ( نخستین . . . )  
از سعیدخان و علی استرآبادی 584 .  
قانون نامه آبتکار 131 . 257 . 458 .  
668 . 537 .

قاهره 49 ، 56 ، 57 ، 59 ، 61 ، 62 ، 64 ،  
124 ، 125 ، 127 ، 128 ، 133 ، 134 ، 135 ،  
139 ، 140 ، 144 ، 146 ، 149 ، 235 ، 238 ،  
239 ، 246 ، 248 ، 249 ، 265 ، 269 ،  
273 ، 276 ، 280 ، 283 ، 285 ، 287 ،  
325 ، 354 ، 372 ، 376 ، 378 - 380 ،  
382 ، 386 ، 389 ، 392 ، 397 ، 399 ،  
405 ، 407 ، 414 ، 419 ، 424 ، 425 ،  
426 ، 430 ، 528 ، 529 ، 532 ، 533 ،  
539 ، 540 ، 544 ، 549 ، 550 ، 551 ،  
555 ، 557 ، 561 ، 562 ، 564 ، 565 ،  
566 ، 568 ، 572 ، 573 ، 577 ، 593 ،  
611 ، 626 ، 627 ، 667 ، 668 ، 669 .

132 ، 149 ، 239 ، 247 ، 277 ، 382 ،  
562 ، 550 ، 400 .

قان کوست V. Guest 139 . 277 .  
قزشتاین . ک . 676 .

قستنفلد . V.F. Wustefeld  
5 ، 46 ، 51 ، 134 ، 142 ، 144 ، 149 ،  
247 ، 377 ، 413 ، 524 ، 536 ، 596 .  
قلنی Volney . ک . 586 .

قلها وزن . Wellhausen . ک . 122 .  
238 ، 239 ، 260 ، 494 ، 527 ، 528 ،  
573 ، 556 .

قسنک . A. J. Wensinck . ک .  
128 ، 50 .

قن کریم = آلفرد کریمر .  
فوللز . ک . Vollers K. 44 . 695 .

قیلادلفیا . ج . 667 .  
قین سنت سمیت . ک . 652 .

قینون . ک . 685 .  
قینه = دین .

ق ( سورهی ... ) 171 ، 284 ، 456 .  
قاسیه . ج . 415 .

قادیان ج 661-660-650 .  
قادیانی . گ 688-658 .

قارس . ج . 544 .  
قارون . ک . 296 .

قازان . ج . 664 ، 571 ، کلزان .  
قاسم بن محمد بن ابی بکر 257 .

- .444 .440 .416 .411 .406 .399  
 .492 .471 .469 .467 .456 .445  
 .510 .509 .507 .501 .500 .497  
 .537 .534 .532 .525 .513 .511  
 .559 .554 .552-550 .542 .538  
 .583 .580 .579 .577 .576 .575  
 .645 .632 .628 .616 .613 .587  
 .682 .675 .666 .661 .660 .646  
 .693 .692 .678
- قربانی ذبح شده . ن . از معبد . 587 .  
 قرأ العين لزویی . ن . 633 .  
 فرشی صوفی . لا . 548 .  
 قرمطیان ، قرامطی بحرین . گگ 370 .  
 .593 .592 .507 .506  
 فریش ( فیلی ... ) 503 .393 .  
 قزوینی جغرافیادان 149 .289 .518 .  
 .524 .596 .  
 الفمفاس المستقیم . ن . 59 .  
 قسطلاتی . نه 378 . 382 . 549 .  
 .668 .559 .550  
 قسطنطیه 612 .445 .444 .121 .  
 قشیری عبدالکریم بن هوازن 349 .  
 .420 .408 .407 .392 .356 .353  
 .428 .424  
 القمصان . ابن جوزی . ن 261 .  
 قصص ( سورهی ... ) 462 .  
 قصیده ی بشر معمر بغدادی 187 .  
 قصیده ی نائی ابن فاضل 400 .325 .  
*Das arabische Hölle Lied  
 der Liebe .*  
 قضا و قدر . ن . 407 .257 .  
 قطب الدین ابونصیر واعظ مرگسار
- .670 .678 .673 .692 .  
 قائم و قیوم 634 .  
 قبیلان - کبلا 559 .  
 قبانی . ج 593 .425 .  
 قبرس . 634 .  
 قبطی 585 .562 .  
 قبیلهای گوناگون در آسیای میانه 402 .  
 ابن قتیبه 51 .61 .122 .144 .238 .  
 .528 .527 .423 .377 .261  
 فدایه بن مظعون صحابی . 142 .  
 فلدز ( کتاب ... ) از بردهان ( ابن  
 دهبان ) 252 .  
 فلدزبان 176 - 183 . 189 . 242 .  
 .255 .256 .257 .258 .259 .261 -  
 .263 .264 .268 .273 .286 .365 .  
 .420 .383  
 فلدسبت حسین دد کرهلا . ن . 576 .  
 فراء . فرقه ای یهودی 530 .  
 فراء آن واژه گرا 110 . 294 . 371 .  
 .384 .372  
 فرامنه - قرامطیان .  
 قرآن 17 - 19 . 21 . 29 . 43 . 49 . 51 -  
 .62 . 54 . 63 . 65 . 74 . 79 . 81 . 84 . 98 .  
 .101 . 105 . 107 . 112 . 129 . 137 . 138 .  
 .142 . 147 . 155 . 156 . 167 . 169 . 171 .  
 .172 . 173 . 175 . 177 . 191 . 194 . 198 .  
 .204 . 207 . 209 . 214 . 221 . 226 .  
 .227 . 238 . 250 . 255 . 267 . 559 .  
 .271 . 274 - 276 . 278 . 295 . 302 .  
 .306 . 314 . 316 . 317 . 327 . 328 .  
 .346 . 347 . 354 . 355 . 363 . 371 .  
 .374 . 376 . 377 . 380 . 388 . 397 .



- ساده: ششم 111 .  
 ابن طلیف شیرازی 351 .  
 قطبی . ک 121 . 417 .  
 نفاذ 477 . 674 . 624 . 695 . 676 .  
 فلاسی . ک . 570 . 568 . 540 . 135 .  
 571 .  
 لطفندی . ک 276 .  
 قلم ( سوده ... ) 196 . 40 . 36 .  
 قم . ج 580 . 579 .  
 قنبر غلام علی 453 .  
 قواعد العقاید غزالی . ن 269 .  
 قوانین خوراک در دین موسوی در  
 مصادق قانونی کلیسا در قرون وسطا . ن .  
 141 .  
 قوانین کشورها . ن 252 .  
*Book of the laws of countries* .  
 قوانین کبیه ( مجموعه ی ... ) .  
 از ابن عبری 141 . *Nomokanon* .  
 قوت القلوب . ن 667 . 425 . 379 .  
 لوشجی علی بن محمد . ک 568 .  
 القول المختصر فی علامات المهدی  
 المنتظر . از هبشی . ن 564 .  
 القول المسند فی الذب عن المنتد  
 . ن 130 .  
 قهالی . ک 580 . 559 . 545 . 529 .  
 قیامت ( سوده ... ) 198 .  
 قیس ( موالی بنی ... ) 257 .  
 ابن قیس الرقیبات . ک 144 . 142 .  
 قیس بن عباده . ک 61 .  
 قیصر روم 299 .  
 ابن قیم الجوزیه شمس الدین محمد  
 225 . 218 . 217 . 197 . 149 . 128 . 127
- 249 . 250 . 269 . 273 . 282 . 288 .  
 669 . 668 . 397 . 382 .  
 کلت چمبرس سبلی . ک 409 .  
*Kate chambers seelye* .  
 کانر میر . ک 559 .  
 کارادوفا *carra de vaux* . ک .  
 581 . 495 . 392 . 249 .  
 کارپوکراتس پدر ایفانس . ک 412 .  
*Karpokrates* .  
 کارل وننتی . ک 627 .  
 کلهای انجمن باستانشناسی ویرزی  
 نودات 147 .  
*Proc. of Soc. of Bibl. Arch* .  
 کلهای دینی نزد تازیان . ن . از  
 گلذیبر . 373 .  
 کلهای کنگره ی 15 خاورشان در  
 الجزائر 528 .  
 کلهای هشتین کنگره ی جهانی خاور .  
 شناسان . 282 .  
 کازان . ج 287 ← قازان .  
 کازانقا . ک 47 *casanova* .  
 کاشان . ج 415 .  
 کاشف الدین شاگرد بهالی 145 .  
 کاشف النطا محمد حسین 69 .  
 کاشی عبدالرزاق سرفندی 399 .  
 کلنم دجیلی 555 .  
 کلنسی اسد افه 551 - 552 . 555 .  
 568 . 566 .  
 کلنی . از کلینی 282 . 268 . 249 .  
 376 . 431 . 532 . 538 . 539 . 542 .  
 552 . 559 . 577 . 589 . 591 . 594 .

- کتاب هارون 532 .  
 کتابهای مقلص خاوری 408 .  
 الکتانی . ک . 343 .  
 ابن کثیر 674.553.236 ← کامل .  
 کجروی شیبه بگفتی این حزم، از فرید  
 لاندن . 582.555.546.545 .  
 کجروی بافر 566 .  
 کحالی . ن . از دکتر هوللا 583 .  
 کراجکی . ک 275 .  
 کرابیان . تک 548 .  
 کرهلا 161.450.454.491.518 .  
 669.613.536.533 .  
 کرتیر ( مؤید ... ) 254 .  
 کرد ، کردها ، کردستان 499.675 .  
 678 .  
 کردستان . ج ... 413.287 .  
 کردی . 678 .  
 کرمان 527.563 .  
 کومل ( کوه ... ) 643.640 .  
 کورن. فریدرک Fr. Kern ک 139 .  
 247 .  
 کورمر Cromer ک 119 .  
 کرهل بوین بول = بوینبول .  
 کرستن سن دانمارکی آرتور ...  
 Arthur christensen . 370.150 .  
 کریدو = آقرود کریمر .  
 کسروان ( کوه‌هایی در لبنان ) 371 .  
 673 .  
 کسروانی 686 .  
 کسروانیان ( شعبه‌ی لبنان ) 370 -  
 371 .  
 کسروثن بابادتن . ن . 672 .

- 688.678.677.608 .  
 کالخی 476 .  
 کامبریج 535 - کامبریج .  
 کاپل نومسون. ک 147 .  
 R. Campbel Thompson .  
 کامل . ن 529 ← ابن اثیر ...  
 کاپل ایساول هوارت . ک 689 .  
 کاپور . ج 683.141 .  
 کانت . ک 419 .  
 کانسوه در چین 690.689 .  
 کاودی برلین ( مجله‌ی ... ) 687 .  
 کوه ( مجله‌ی ... ) 46.30 .  
 265.257.249.246.145.132.131 .  
 267.287.370.376.383.394 .  
 407.411.432.451.458.533 .  
 676.594.587.543.541.537 .  
 کاستانی . لیون . Leone Castani .  
 122.119.64.63.60.50.47.46.33 .  
 589.588.573.375.374.298.141 .  
 کایرد 553 .  
 کیر مؤسس سیکها 650.649 .  
 کیر و کیر بانت . ن . 683 .  
 کینهاک. ج 150.63 .  
 کتاب بودا 330 .  
 کتابخانه‌ی ترک 416 . 411 . 406 .  
 672.600.576.564 .  
 کتابخانه‌ی جغرافیائی عرب 431 .  
 کتاب الخواجه بو یوسف 123 .  
 کتاب الخطاب فی التوحید و العدل . از  
 راسل 268 .  
 کتاب الصلاة و أحكام تارکیها 249 .  
 کتاب الصفات 284 .

- کلیان هواز . ک 559 .  
 کلین . ک Klein 548-528 .  
 کلینی . ک 428 . 376 . 282 . 268 .  
 429 . 531 . 532 . 538 . 539 . 542 .  
 552-559 . 570 . 589 . 590 . 591 .  
 594-608 . 677 . 678 . 688 .  
 کمال‌الدین نادایانی مدیر مجله‌ی بررسی  
 اسلام . 661 .  
 کمال گرائی در نیوانگلند 489 .  
 کمبریج 395 . 396 . 402 . 404 .  
 414 . 417 . 680 . 671 - کمبریج .  
 کندی الاهی . ن . 544 .  
 ابن کمونه 269 . 400 . 530 .  
 کمیت، شاعر 576 .  
 کانه ( موالی بنی ... ) 257 .  
 کده ( موالی بنی ... ) 257 .  
 کدی فیسوف 560 کدی - کیندی .  
 کدی . T. Kennedy ( کیندی ) .  
 کنز الاحیاء . ن . 270 . 272 .  
 کنز العمال . ن . 136 . 146 . 535 .  
 کنز القوائد . ن . کراچکی 275 .  
 کنگره‌ی بین‌المللی تاریخ در برلین  
 1908 ، 119 .  
 کنگره‌ی بین‌المللی خاورشناسان در  
 الجزایر . 685 .  
 کنگره‌ی سوم بین‌المللی تاریخ ادیان  
 390 . 392 . 409 . 679 . 684 .  
 کنگره‌ی تاریخ ادیان . 558 .  
 کنگره‌ی 14 خاورشناسان در الجزیره  
 402 . 414 .  
 کنگره‌ی علوم و فنون ( فصلنامه‌ی ... )  
 671 .
- کشاف زمخشری 39 . 138 . 258 .  
 269 . 276 . 376 . 382 . 551 .  
 کتباکثرهای مسیحی و تسلمین  
 آموزش‌های اسلام ن 256 .  
*Christliche Polemik und  
 Islamische dogm...*  
 کشف الارتیاب 69 .  
 کشف الاسرار . از میدی 69 .  
 کشف العیون . از دهنودی 95 .  
 کشف الغمّة عن جمیع الامة 550 .  
 کشف القناع عن وجوه ( وجوب ) حقیبة  
 الاجماع 551 . 566 .  
 کشف المحجوب 370 .  
 کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین  
 539 .  
 کتکول بهالی ن 392 . 419 . 540 . 565 .  
 567 .  
 کتسیر . 658 .  
 کتی . صاحب زجال 529 . 545 . 580 .  
 کعبه ج 302 . 8 . 346 . 347 . 373 .  
 380 . 416 . 523 .  
 کمی . ک 269 .  
 کفایة الاصول . آخوند خراسانی 140 .  
 کلاردندان . ج 650 .  
 کلیان . گک 242 . 343 .  
 کلکته . ج . 128 . 590 .  
 کلر . ک Keller 134 .  
 کلیمیا . ج 409 .  
 کلیماندوس ( کلیمانتین ) *Klementin*  
 22 .  
 کلیمانس اسکندی *Clemens* 340 .  
 341 .

- گروهه‌های ( احزاب ) مخالف مذهبی و سیاسی در اسلام . از قلمها و زن 239 .  
 گروههای مذهبی در اسلام . 556.527.494 - احزاب .  
 گروههای مذهبی در اسلام 392 .  
*Les Cénfréries religieuses* .  
 گرهارد فوینیکس فون کولوفون .  
*Gerhard* ...  
 گریسن . 685.650 .  
 گریس دلت 688 .  
 گریم = هورث گریمه .  
 گریند باوم *531 Grand haum* .  
 گزانش انجمن یروس . 596 .  
 گزانش چهاربهای شماره . 555 .  
 گزانش سفر خودان . 676 .  
 گزارش گوئفرید در پاره‌ی اسلام . 555 .  
 گزارشهای انجمن علمی تاریخ فلسفه .  
 ن 127 .  
 گزارشهای فلسفی تاریخی آکادمی وین  
 404 .  
 گسترش اسلام . 684 .  
 گسترش محنت با دوررسی تا مصر 277 .  
 گفتارهای الهی . ن 276 .  
*Les Prolegomenes Theo -  
 logiques* .  
 گفتارهای واصل بن عطا در عدل و  
 توحید 189 .  
 گفتاری در تاریخ ادبی مناظره میان  
 شیعه و سنی . از گلذیهر 573.523 .  
 گلذیهر 39 ، 44 ، 49 ، 50 ، 52 ، 53 ،  
 64 ، 65 ، 118 ، 129 ، 131 ، 134 ، 139 ، 141 .
- کنگره‌ی نهم خاورشناسان 403 .  
 کنگره‌ی 17 خاورشناسان در وین 402 .  
 کودائنی . در آفریقا 558 .  
 کوالالپور 684 .  
 کورس . 274 .  
 کوشهای تانارها در راه فرهنگ . ن .  
 687 .  
 کوفه 53 ، 54 ، 110 ، 140 ، 150 .  
 257 . 296 . 297 . 385 . 393 . 504 .  
 527 . 578 . 579 .  
 کونین . آبراهام *Kuenen* کونن  
 615.118 .  
 کرهل . ن . *133 Kohel* .  
 کوهلر . ک . 683 .  
 کهنف (سوده‌ی...) 9 ، 52 ، 54 ، 155 .  
 171 . 307 .  
 کهنک . 595 .  
 کهن‌ترین کتابچه‌ی فارسی در بغداد .  
 چ . نیکسون 409 .  
 کیالی ( کی‌الی ) احمد ... 400 .  
 514 . 591 .  
 کیانی . 383 . 431 . 594 .  
 کیندی . کندی *139 Kindi* . 277 .  
 278 .  
 کیوردن *V. Cureton* ک . 247 . 252 .  
 277 . 280 . 590 .  
 کاناگا اوپانیشاد 420 .  
 گاربه . ک 652 .  
 گاندنر *Gaidner* . ک . 406 .  
 گالان - هانری ...  
 گالتیه . *E. Galtier* ک 127 .  
 گرگان . ج . 683 .

گونه شاعر آلمانی ( کتابخانه‌ی ... )  
 495.381.35  
 گوتیل .570  
 گرتیه . ک V.Ganhier 265  
 گوردن : کنیش 642  
 گوست . . فان گوست  
 گوبار . ک 595  
 گوئیدی . ایگناسیو . ک 96، 46  
 Ignazio Guldi .  
 گوپه Goeye ک 278 ← دوگوپه  
 گی . ا A.Guy ک 144  
 گیب . اولاف ... Gibb 424، 126  
 593.590.585.571.370  
 گین . 544  
 گیلان . 413  
 گیلاسی 395.392.50  
 گیبه Guimet ( موزه‌ی ... ) 396  
 گئورگ . و . ب Geogr . WB ک  
 42  
 گئورگ روزن 592  
 گئوردگبر لیوی Giorgio Levi  
 ک . 48  
 گئونیکا Geonica ن 124  
 گیر . رودلف R.Geyer ک 66.50  
 لائوست . هانری . 674  
 لارستان . 253  
 لالی مصنوعه فی الاحادیث الموضوعه  
 از سبوطی 394.398.539.532  
 لاماس . ن . گلذیهر 587 . 583  
 593  
 لامنس ( بابا... ) دص 47 معرفی شده  
 Paters Lammens.H. است

.253.250.248.237.147.142  
 .268.265-263.261.259.258  
 .283.282.278.277.276.274  
 -385.383.381.380.288.286  
 .405.404.400.393.391.387  
 .431.430.422.419.416.408  
 .516.507.497.462.458.450  
 .547.543.542.537.523.519  
 .566.555.554.553.551.548  
 .583.582.581.577.573.569  
 .592.591.590.588.587.586  
 .633.630.610.599-595.593  
 .674.672.671.665.652.648  
 .691.690.687.684.682.676  
 .695.694.692  
 گلدنتال . ک 265  
 گلوبوس - مجله‌ی ...  
 گلیادشاه ( جلیعاد ملك ) 83  
 گوسیزم ایرانی 425.397 . - نوی  
 388- زردشتی 370- هندی 400- بینی  
 377  
 گوبسته . گن . 525.524.485  
 گوبسته‌های نوی 388 - زردانی 370-  
 سبجی 341.340- سلمان 51 . 236  
 .249-248.245.244-242.237  
 .267.265.259.257.256.253  
 .375.288.286.275.271.270  
 .420.415.412.406.398.383  
 .427.426.423.421  
 گوئفرید سیمون 26  
 Gosfried Simon .  
 گوتن گن . ج 573.239.66.49.46

- 597 . 589 . 286 . 583 . 573 . 571  
 684 . 683 . 681 . 680 . 675 . 666  
 . 686  
 لو . Low . ك 570 .  
 لوازی . دانشمند لاهوتی 24 .  
 لوالح الانوار . ن . از شعرانی 566 . 656 .  
 . 677  
 لوتر اسلام - تیبیه . ك 621 .  
 لوتر و پاستور دارد . 695 .  
 لوت . 560 .  
 لودویگ اوت آلمانی *Ludwig oii*  
 . 690 . 272  
 لورا کلیفورد بارنی . 641 .  
 لوریه . 586 .  
 لوزان . 576 .  
 لوسبانی *V. J. D. Luciani* . ك 276 .  
 . 288  
 لوشانیه - آفرید ...  
 لوقا . انجیل ... 321 . 126 .  
 لوی گزبرگ *S. Louis Ginzberg*  
 ك 124 .  
 ابولهب . 449 .  
 لیپرت . خاورشناس *Lippert* 121 .  
 . 417  
 لیدن 277 . 138 . 126 . 122 . 62 . 60 .  
 550 . 516 . 423 . 409 . 396 . 337  
 . 684 . 600 . 592  
 لیست نسخه‌های خطی عربی و فارسی  
 بنگاله . ن 273 .  
 لیل . 171 .  
 ابن ابی بللی . 65 .  
 لینچ . 576 .
- 308 . 239 . 143 . 142 . 64 . 63 . 57  
 384 . 382 . 380 . 379 . 374 . 373  
 599 . 588 . 584 . 573 . 390 . 385  
 . 686  
 لاندیرگ . ج 272 .  
 لانسردل 558 .  
 لانگش‌نجر 576 .  
 لاونبار ( آئین کهن ) 689 .  
 لاهور . ج . 661 . 660 .  
 لاپزیگ 248 . 119 . 52 . 50 . 49 . 47 .  
 402 . 382 . 285 . 272 . 260 . 250  
 670 . 583 . 576 . 564 . 560 . 417  
 . 695 . 690 . 677 . 675  
 لایک ( حکومت ... ) 690 - سویل .  
 لبنان . ج 371 . 78 . 499 . 512 . 519 .  
 . 686 . 673 . 599 . 587 . 548  
 لبنان العرب . ن 61 . 65 . 136 . 140 .  
 . 266  
 لطف ( فاعدهی ... ) 548 .  
 لطائف المثنی . از شعرانی 380 .  
 لغتیه . تیرانامه . ن 502 .  
 لغة العرب ( جلی ... ) 555 . 536 .  
 . 692 . 670 . 665 . 595  
 لغتنامه‌ی دهخدا 672 . 594 .  
 لظمان ( سوره‌ی ... ) 316 . 86 .  
 لکام ( کوه ... ) 686 .  
 لکهنو . ج 124 . 532 . 537 . 559 .  
 . 569  
 لمحات و تمهیدات . ن 122 .  
 لندن 133 . 126 . 125 . 119 . 59 . 55 .  
 . 408 . 403 . 396 . 395 . 381 . 252  
 570 . 563 . 558 . 530 . 528 . 517

. 525 . 521 . 451 . 427 . 426 . 423  
 . 690 641 . 590 . 546 . 533 . 528  
 مانی . 65 . 127 . 254 . 272 . 270  
 . 538 . 533 . 370  
 ماوردی . ک . 544 . 378 . 280  
 ماهراتک . ک . 689  
 ماهیت روان . از گلذهر . 268  
 مانده (سوروی...) . 109 . 108 . 54 . 16  
 . 544 . 501 . 500 . 416 . 302 . 112  
 . 588  
 ماین ( فرانکفورت ... ) . 563  
 ماهلهی شلمانی . ن . 678  
 الباحث الاصلیة . ن . 424  
 مباحث فارابی . 60  
 مبادئ الفقه الاسلامی . 96  
 مئا (انجیل ...) . 28 . 29 . 126 . 321  
 . 559  
 مانیزهک این سینا . ن . 548  
 مئاولی ، مئاوله . گک - مئوالی .  
 مئز . آدم . ک . 534 . 262  
 متکلم . متکلدان . 183 - 184 . 225 .  
 . 350 - 348 . 278 . 273 . 229 . 227  
 . 438 . 418 . 417 . 367 . 366 . 357  
 متنهائی لادسی از حروفیان . ن . از هوارت  
 . 126  
 متی عربی به لهجهی بوهرانی . ن . از دونه  
 . 552  
 مئوالی مئاولی . گک . 499 . 584 .  
 . 599 . 586  
 متوکل عباسی . 207 . 77 . 428 . 277  
 . 669 . 533 . 453 . 452  
 متی . ن - مئا .

لیون . ج . 670 . 669  
 ماتریدی ابومنصور . 208 . 204 . 200  
 . 273 . 271 . 266 215 . 209  
 ابن ماجه . صاحب متن ... 381 . 82  
 . 523  
 مازنین - هارتمان .  
 مارکوارت . 596  
 مارگریت اسمیت . 389  
 مارماهی - انقلابس - جری . 570  
 مارموراشتابین . *A. Marmer stein*  
 . 128  
 مادونی . میجیان لبنان . 673  
 ماسینون . ک . 423  
 ماکنونالد . ک . 667  
 ماکس مولر . ک . 686 . 652  
 ماکولیف . ک . 650  
 مالتن . ه . *H. Malten* . 128  
 مالک انسی . 100 . 96 . 88 . 82 . 30  
 . 611 . 222 . 139 . 102 . 101  
 مالک بن دینار . 385 . 320  
 مالکی مالکیان ( منعب وارهی ... )  
 ... 610 . 571 . 488 . 136 - 93  
 ... بالهند من مقوله مقبولة او مردولة . از  
 بیرونی . 242 . 249 . 270 . 275 . 369  
 . 533 . 422 . 412 . 370  
 مامون عباسی . 262 . 206 . 143 . 134  
 . 428 . 417 . 286 . 277 . 276 . 263  
 . 578  
 مانوی . مانویان . 48 . 52 . 54 . 118  
 . 271 . 270 . 265 . 262 . 256 - 252  
 . 391 . 390 . 389 . 388 . 282 . 272  
 . 420 . 411 . 410 . 408 . 406 . 404

- 593.567.380 .  
 مجله‌ی آلمانی 687 .  
 مجله‌ی ادبیات خاوری . 127 olz .  
 680.544.286.137.128 .  
 مجله‌ی ادینبورگ 595  
 مجله‌ی ادمنان - ادمنان .  
 مجله‌ی معماری . ن 562.54 .  
*Koloniale. Rundschau* .  
 مجله‌ی اسلام 681.600.595.538 .  
 مجله‌ی انجمن آسیائی بنگاله 390 .  
 مجله‌ی انجمن آمریکائی خاورشناسی  
 546.545.430 .  
 مجله‌ی انجمن انسان‌شناسی 402.148 .  
*Journal of the Royal An-  
 thropological Institute* .  
 مجله‌ی انجمن پادشاهی آسیائی .  
 405 . 396 . 379 . 59 . 56 JRAS  
 672 . 590 . 423 . 419 . 409 . 407  
 686.685 682.679 .  
 مجله‌ی انجمن خاوری آمریکا 570 .  
 مجله‌ی انجمن گسترش فرهنگ مسیحی  
 ن . 55 .  
*Society For Promoting  
 christian Knowledge* .  
 مجله‌ی بررسی‌ها 584 .  
 مجله‌ی بررسی‌های انسانی و اجتماعی  
 148 .  
 مجله‌ی بین‌المللی اخلاق 667 .  
 مجله‌ی پژوهش‌های خاوری 264.258 .  
 560 .  
*Rivista degli studi orientali* .  
 بررسی‌های خاوری 238 .  
 مجله‌ی پژوهش‌های یهودی 410 .
- طالب الوزیرین . ن 265 .  
 متوی معنوی 380 . 395 . 405 .  
 592.416 . 414.413.406 .  
 متوی قضا و فلد . 257 .  
 مجادله ( سوره‌ی ... ) 170 .  
 مجارستان 396 .  
 مجال . ن . از هلدی 669 .  
 مجالس المؤمنین . از قاضی نورالله 255 .  
 429 . 415 .  
 مجالس مؤیدیه . ن 415 .  
 مجاهد ( مفسر ) 64 . 174 . 377 .  
 385 .  
 مجدالدین بالی 691 .  
 مجدالدین بغدادی 417 .  
 مجسمان ، جسم انگاران مسلمان 196 .  
 مجله‌ی IqR 128 .  
 مجله‌ی JRAS - مجله‌ی انجمن پادشاهی  
 آسیائی .  
 مجله‌ی RHR 544 . 539 .  
 مجله‌ی RMM 594 .  
 مجله‌ی Ros 396.59 .  
 مجله‌ی ZDMG - مجله‌ی خاورشناسی  
 آلمان .  
 مجله‌ی آسیائی 679.670.600 .  
 مجله‌ی آسیائی فرانسه 531 . 397 .  
 593 .  
 مجله‌ی آشوری ( آسوری ) 60-59 .  
 256 .  
*Zeitschr. Für Assyriologie* .  
 نشریه تحقیقات آشوری ( آشورشناسی )  
 546 . 544 . 529 . 426 . 398 . 121  
 678.590 . 570.557.556 .  
 مجله‌ی آفریقا . *Revue Africaine* .



مجله‌ی کوره - کوره .  
 576. 373 *Globus* مجله‌ی گلوبوس  
 مجله‌ی مجله‌های آمریکا 680 .  
 390. 263. 135. 65 . مجله‌ی مشرق .  
 387 . 692. 670. 405 .  
 584 . 144 . 134 . مجله‌ی المنتیس .  
 670 .  
 548. 385. 135 ( مجله‌ی ... )  
 696 . 676 . 671 . 669 . 575 . 565  
 مجله‌ی مهنامه‌ی مذاهب . از قادیانی  
 660 .  
 مجله‌ی نقد و ادب . ن. 54  
*Revue critique et Litteraire*  
 مجله‌ی وین برای خاورشناسی *WZKM*  
 408 . 407 . 391 . 375 . 288 . 64 . 50  
 668 . 557 . 536  
 مجله‌ی هندستان . 686  
 مجمع الامثال بعدانی . ن 536 .  
 مجمع الرجال . ن 545 - نهپالی  
 مجموعه‌ی اسلام - مجله‌ی اسلام .  
 مجموعه‌ی بزرگداشت بر اون 402 .  
 مجموعه‌ی بیروت . ملازم مؤسسه‌ی خاوری  
 دانشگاه سنت جوزف  
*Melanges de faculte orientale*  
*L'universite saint - joeseph.*  
 Beirut . ن . 63 . 142 374 . 573  
 588 . 385  
 مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری . 402 .  
*A Volum of oriental studies .*  
 کلمیا 409 .  
 مجموعه‌ی دانشگاهی فلسفی وین 430 .  
 مجموعه‌ی دد اسلام . ن . *Der Islam*

*Revue des Etudes Juives .*  
 مجله‌ی تاریخ ادیان 47 . 137 .  
 423 . 409 . 408 . 394 . 389 . 381  
 677 . 671 . 667 . 536 . 528 . 523  
 687 . 685  
*Revue de L'Histoire des Religions .*  
 مجله‌ی تاریخ علوم یهودی 558 .  
 مجله‌ی جهان اسلام 564 . 567 . 587 .  
 589 . 594 . 595 . 684 . 688 . 690  
 695 .  
 مجله‌ی جهان مسلمان = جهان اسلام .  
 54 . 379 . 595 . 667 . 670 . 676 .  
 677 . 679 . 684 . 687 . 688 . 689  
 695 .  
 مجله‌ی خاورشناسی آلمان *ZDMG*  
 62 . 125 . 126 . 132 . 139 . 149 .  
 235 . 247 . 228 . 260 . 262 . 267 .  
 277 . 278 . 282 . 285 . 287 . 395 .  
 399 . 409 . 421 . 423 . 424 . 426 .  
 430 . 523 . 524 . 528 . 529 . 538 .  
 546 . 552 . 558 . 562 . 563 . 568 .  
 578 . 582 . 584 . 588 . 667 . 672  
 684 . 686 .  
 مجله‌ی داستانهای تودهای . 557 .  
 مجله‌ی دین شناسی مقایسه‌ای . 683 .  
 مجله‌ی روایت‌های تودهای . 544 .  
 مجله‌ی علم عهد عتیق . 532 .  
 مجله‌ی علوم دینی . ن . 64 .  
*Recherches de science religieuse*  
 مجله‌ی فرانسیسی تاریخ ادیان - تاریخ  
 ادیان .

- محصل .ن. از رازی 568.  
 محقق حلی 569 .  
 محمد (سودمک...) 167.54.52.35  
 173.170  
 محمد .ن. از اسپرنگر 413.  
 محمد .ن. از هوبرت گریسه .ن. 45.  
 250 .  
 محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق  
 508.506  
 محمد بن یزید صدوق 558.  
 محمد بنیبر .ك. 76.74.11.8.7.6 .  
 161.155.137.132.130.119.110  
 250.237.236.179.175.171  
 328.297.295.261.255.254  
 383.376.377.374.372.368  
 524.415.411.408.397.388  
 611.580.530.525  
 محمد تقی شیرازی 665  
 محمد تقی هندی . پلد سر احمد خان  
 687 .  
 محمد توفیق بکری 668.  
 محمد نورمت 431.278.  
 محمد جونپوری بلوچ 564 .  
 محمد بن حسن بن جمهور 554 .  
 محمد بن حسن مؤرخ قم 579.  
 محمد حنفی پسر ابراهیم صمد صوفی  
 135 .  
 محمد حنفی 384.383.310.240.  
 476.451.450  
 محمد بن خلف (سده 5) 94 .  
 محمد زکی 239 .  
 محمد بن سلون فرشی ابو عامر 196 .
- 264.149.143.131.64.56.47  
 430.427.413.405.402.397  
 683.674.672.590.573.564  
 مجموعه رسائل جاحظ . فان فلوتن  
 555.132  
 مجموعه قوانین کتبه *Nomokanon*  
 از ابن عیری 141  
 مجموعه مقالاتی لغت‌شناسی و ملحمه .  
 531 *Grundbaum Gesammelte* .  
 مجموعه نوید که 66 63.45  
*Noldeke Festschr für*  
 مجموعه نیکلسون 396  
 مجوس، مجوسان 179 . 253  
 575.523.415.371.365.258  
 641  
 محاسنی صوفی . حارث  
 524.410.390.389.265 .  
 المحاسن والأضداد . از جاحظ . ن  
 277.149  
 المحاسن والساوی بیفتی . ن . 132  
 264 .  
 ابوالمحاسن . ك . 247 150.134 .  
 571.533.396  
 ابوالمحاسن بن تغری بردی . ك . 285.  
 محاسن برفی .ن. 580 .  
 محاضرات الادبیه . راغب 573 .  
 مداردهی حنیف وروحانی 391 . 371  
 — حنفا .  
 محب طبری .ك. 549 .  
 محبی .ك. 587.392.134 .  
 محدث ادومی . جلال .ك. 253  
 محسن هاملی . 575.578.669 .

محمد بن مسعود 625 .  
 محمد سنگلی مشروطه خواه 566 .  
 محمد بن سیرین - ابن سیرین .  
 محمد بن شب 588 .  
 محمد شبری 95 .  
 محمد بن صالح شاعر حنفی 453 .  
 محمد عباسی لاهری 562 .  
 محمد بن عبدالرحمان ابن ابی ذئب 533 .  
 محمد بن عبدالرحمان همدانی 556 .  
 محمد عبیدی 676 .  
 محمد عبده مصری 670.612.126 .  
 محمد بن علی باقر 555 .  
 محمد علی خدیو مصر 625 .  
 محمد علی شاه لاجار 484 .  
 محمد علی (مولوی ...) قادیانی 661 .  
 محمد بن ابی البیت قاضی مصر 297 .  
 محمد بن محمد علوی حسینی 453 .  
 محمد بن مناد 263 .  
 محمد مهدی حنفی 562 .  
 محمد و اسلام. نه از بو زورث 558 .  
 محمد و پاپان جهان. از کز انفا 47 .  
 محمد بن وسیع (و کبیع) 320 .  
 محمد و یهود مدینه. نه از قسک. نه. 50 .  
 Mohammed. en de Jodente  
 . Medina  
 محمد یزم. نه از کز ادوفا 581 .  
 محمد صانی. ج. 284.58.57 .  
 محمود احمد قادیانی 661 .  
 محمود ابوریه 554 .  
 محمود غزنوی 682.645. 458 .  
 محمود فتحی 668 .  
 محیی الدین - هری

مختار ابو عیسیٰ نقی 431 . 450 .  
 494.594 .  
 مختصات اساسی تاریخ تمدن و کشور  
 های اسلامی 250 .  
 Culturgesch. . Strichzüge  
 المختصر از خلیل بن اسحاق 96 .  
 مختصر تاریخ الدول. ن. 557 - ابن  
 هری .  
 مختصر تذکرة 405 - قرطبی .  
 مختصر فی علم اللاهوت القانیدی . از  
 لودویک اوت 272 . 690  
 مختصر منطق ارسطو . از پولس برای  
 نوشیروان 370 .  
 مخزوم (حوالی قیلای...) .  
 مخلات. ن. از بهائی 249 .  
 مخمدی شیهه . جک 529 .  
 مدنی بهرامی شریف بزرگ مکه. ن.  
 675 .  
 مدخل الشرح الشریف. از محمد عبیدی  
 677.284.57 .  
 مددشی در روایات اسلامی. ن. 61 .  
 Midrashiques.  
 مددشی نظامیه - نظامیه .  
 مدیترانه . 253 .  
 مدینه - یثرب . ج. 12.15. 48.45 .  
 150.119.113.99.92.75.74.66 .  
 255.164.175.137.132.126 .  
 387.370.300.296.295.256 .  
 586.580.533.503.470.469 .  
 676.669.621.599 .  
 مدینه فاضله. نه قادیانی 246 .  
 مذاکوه بانو لداکه 48 .

محمد بن مسعود 625 .  
 محمد سنگلی مشروطه خواه 566 .  
 محمد بن سیرین - ابن سیرین .  
 محمد بن شب 588 .  
 محمد شبری 95 .  
 محمد بن صالح شاعر حنفی 453 .  
 محمد عباسی لاهری 562 .  
 محمد بن عبدالرحمان ابن ابی ذئب 533 .  
 محمد بن عبدالرحمان همدانی 556 .  
 محمد عبیدی 676 .  
 محمد عبده مصری 670.612.126 .  
 محمد بن علی باقر 555 .  
 محمد علی خدیو مصر 625 .  
 محمد علی شاه لاجار 484 .  
 محمد علی (مولوی ...) قادیانی 661 .  
 محمد بن ابی البیت قاضی مصر 297 .  
 محمد بن محمد علوی حسینی 453 .  
 محمد بن مناد 263 .  
 محمد مهدی حنفی 562 .  
 محمد و اسلام. نه از بو زورث 558 .  
 محمد و پاپان جهان. از کز انفا 47 .  
 محمد بن وسیع (و کبیع) 320 .  
 محمد و یهود مدینه. نه از قسک. نه. 50 .  
 Mohammed. en de Jodente  
 . Medina  
 محمد یزم. نه از کز ادوفا 581 .  
 محمد صانی. ج. 284.58.57 .  
 محمود احمد قادیانی 661 .  
 محمود ابوریه 554 .  
 محمود غزنوی 682.645. 458 .  
 محمود فتحی 668 .  
 محیی الدین - هری

- منهج اسلام . کتیب 528-548 .  
 مذهب ودا  
*Die religion des Veda.*  
 منهج های ملی و مذهبتای جهانى . ن.  
 671. 118 .  
 مذهب حلال . از نیتال 55 .  
 مراطیان . ن. از دونه 380. 563. 671.  
 مراطیان مراکش (خاندان...) 464 .  
 مرادى 553-567 .  
 مراسم محرم 536 .  
 مراسیل ابودارد 389 .  
 مراکش . ج. 380. 563. 623 .  
 مراکتبان . گت 670. 464 .  
 مرآة العقول فی علم الاصول . ن. 559 .  
 569 .  
 مرتضا علم اهلئى ( سید شریف ... )  
 691. 589. 587. 575. 569. 264. 258  
 مرجى ، مرجیان 52. 137. 140. 146 .  
 262. 259. 247. 241. 185. 167. 164  
 508. 432. 410. 406. 383. 265. 264  
 570. 527. 511  
 مرداد معتزلى . ك. 212 .  
 مرداریان ( فرقهى .. ) 242  
 مورس ( انجیل .. ) 126. 41  
 مرقیون ، مرقیونى مرقیونان 48 . 52 .  
 388. 252. 251. 126. 65. 54  
 مرگولبوت Margollouth . ك.  
 283. 266. 264. 249. 145. 144. 143  
 423 . 408 . 403 . 385 . 315 . 285  
 695 . 548 . 545 . 540 . 536 . 535  
 مرد - ج . 426 .  
 مردان بن حکم اموى . 164 .
- مروانان . گت . 240 .  
 مروج الذهب معودى 123. 144. 249 .  
 557. 374  
 مریم (سودهى ...) 156 .  
 مریم مادد مسیح 156. 52 .  
 مریم جرماز . در هزارویکشب 108 .  
 مزاب . ج . 445 .  
 مزدك . ك. 370. 254 .  
 مزدكى ، مزدكیان . گت 423. 527. 575  
 مزنى . ك. 285 .  
 مسافرت به ایران . از بریچه 681  
 مسانهى الحاد میان مسلمانان . ن. ازدانین .  
 600 . - الحاد فی الاسلام .  
 مساز . ك . 442 .  
 مسائل فلسفى لاهوت نظرى در اسلام . ن.  
 ازهرنن 286 .  
 مستدك سفینه البحار . ن. 678 .  
 مستدك الوتائل . ن. 69 .  
 المستظهرى . ن. : تغزالی 593 .  
 مستمیر فاطمى . ك . 568 .  
 مسجد طولین و مسجد عمر در قاهره  
 570 .  
 مسروع اجدع . ك . 386 .  
 ابن مسعود ، نامر صحابى غیر معروف  
 و فرماندار كوفه 111. 110  
 ابن مسعود عبادقه 46 .  
 مسعودى . صاحب مروج 144 . 249 .  
 592 . 557 . 513 . 374 . 278  
 مسكوبه ( ابن ... ) 58 .  
 مسلم الجرمى 211 .  
 ابو مسلم خراسانى 476 .  
 مسلم . صاحب صحیح 82 . 248. 138 .

- مصایح السنة. نوبلوی 137 .  
 مصاحح الشریعة 257 . 372 . 406 .  
 . 457 . 458 .  
 مصباح المتجهد طوسی 568 . 569 .  
 . 608 .  
 مصحف فاطمه . ن . 552 .  
 مصر 75 . 79 . 96 . 118 . 121 . 133 .  
 225 . 278 . 315 . 408 . 422 . 505 .  
 512 . 565 . 566 . 570 . 572 . 577 .  
 585 . 590 . 612 . 614 . 625 . 654 .  
 . 657 . 673 .  
 مصر نوین . کرور . ن . 119 .  
*Modern Egypt*  
 مصری 207 .  
 مصعب . 374 .  
 مصوبات سومین کنگره ی تاریخ ادیان  
 558 - کنگره .  
 مصیبت نامه ی خطار 414 .  
 مصیبت نامه ها . ن . انعامت 536 .  
 مصیبه - ج . 686 .  
 مضر (قبیله ی ...) 393 .  
 مطالبی در باره ی زبانشناسی سامی . ن .  
 ژوزف شاخت . 149 .  
 مطلقین (سوره ی ...) 170 .  
 معاد جبل 386 . 77 . 387 .  
 المعارف . ن . این تئیه 261 .  
 معالم اصول الدین 285 .  
 معاویه . ن . از لانس 573 . 588 - بردسی  
 هائی در باره ی حکومت معاویه .  
 معاویه ی ابرسفیان ك 122 . 62 . 142 .  
 244 . 300 . 312 . 374 . 376 . 440 . 441 .  
 . 449 . 450 . 479 .  
 معاهد التخصیص . ن . 577 .
- 260 . 281 . 401 .  
 مسلم مالکی پسر ابراهیم صمد صوفی .  
 . 135 .  
 منداحمد خیل . ن . 273 . 64 . 283 .  
 . 385 .  
 مند شافعی . ن . 146 .  
 مسیح 52 . 156 . 251 . 252 . 263 .  
 272 . 427 . 480 . 546 . 558 . 653 .  
 مسیحی مسیحیان 76 . 127 . 252 .  
 253 . 262 . 268 . 274 . 276 . 305 .  
 314 . 315 . 321 . 331 . 340 . 345 .  
 356 . 364 . 369 . 375 . 378 . 389 .  
 390 . 391 . 404 . 405 . 411 . 413 . 427 .  
 437 . 463 . 476 . 480 . 494 . 500 .  
 501 . 503 . 519 . 521 . 522 . 525 .  
 537 . 546 . 547 . 562 . 581 . 589 .  
 594 . 597 . 630 . 633 . 634 . 641 .  
 642 . 643 . 650 . 658 . 661 . 668 .  
 . 683 . 684 .  
 مسیحیت دوران نخست در خاور . ن .  
 . 597 .  
 مسیحیت و اسلام . از : بکر .  
*Christentum und Islam*  
 119 . نصرانیت و ... 375 .  
 مسیحیت خاوری 52 . نابود شدنش  
 . 119 .  
 مسون مراکش . ن . 148 .  
 منار . فهرست نگار 583 .  
 مشهان مسلمان . هج . 196 .  
 مشرب فیلسوف ملائی آسیای میانه  
 . 343 .  
 مشرق الاذکار 643 . 680 .  
 شهد (خراسان) 254 .

- مفلول ، مولان ، گک 476 . 621.694  
 حکمرانان هند 501 . 585 .  
 مغربی راوی 572 .  
 مغربیان . گک . از خلاص . 465 .  
 مفاتیح العلوم . ن . خوارزمی 246 .  
 مفاتیح الیبدازی 137 . 149.269  
 . 529  
 مفاهیمی از بها 679 .  
 مفید . محمد بن نعمان 428 . 580 .  
 584 . 587 . 599 .  
 مقاتل الطالین . ن . از صنفانی . 454  
 . 536  
 مقالات اسلامین . از اشعری 243 .  
 245 . 247 . 252 . 267 . 270 . 282 .  
 411 . 415 . 427 . 428 . 459 . 548 .  
 مقالات درباره‌ی دین سامیان .  
*Lectures on the Religion of the*  
*semites* . ن  
 148 - درباره‌ی ...  
 مقالات درباره‌ی زبان شناسی عربی .  
 از گلدزیهر 49 . 423 .  
 مقاله‌ی ابن حجر برای آصف خان  
 . 306  
 مغرب‌های شیعیان در عراق . ن . 576 .  
 مقتدر خلیفه‌ی عباسی 545 . 678 .  
 مقدسی . ک . 39 . 237 . 247 . 248 .  
 267 . 363 . 542 . 568 . 683 .  
 مقدسی ابوالفتح . ک . 585  
 المقدمات الاعتقادیة . ن . 287 . 288 .  
 مقدمات کتاب الهدایة 430 .  
 مقدمه‌ی ابن خلدون 559 . 564 .  
 مقدونیه . زادگاه از سلطو 188 - استاجیر
- مبدج‌هنسی . ک . 261 .  
 معتزلیان (معتزله) 49 (184 - 215)  
 217 . 226 . 229 . 231 . 242 . 247 . 255 .  
 259 . 260 . 262 . 265 . 268 . 269 .  
 273 . 274 . 278 . 279 . 281 . 282 .  
 286 . 358 . 367 . 371 . 372 . 383 .  
 420 . 421 . 431 . 432 . 438 . 444 .  
 445 . 484 . 489 . 548 . 550 . 552 .  
 568 . 688 .  
 معتزله . ( درباره‌ی ... ) . ن . از اشتاینر  
 . 185 . 272 .  
 معتزله . ن . از : از نوکد 280 .  
 منتصم عباسی . ک . 110 . 206 . 278 .  
 مجزه ( مقاله‌ی ... ) 249 . 267 .  
 . 464  
 مجمع الادب‌ای یا قوت 144 . 424 .  
 . 540  
 مجمع البلدان یا قوت 247 . 431 .  
 . 579 . 673 .  
 مراجع ارداویراف . 254 .  
 موری . ابوالاعلا 81 . 330 . 403 .  
 . 423 . 477 .  
 مزالدوله‌ی بیهیمی 376 .  
 معصومان 14 گانه . گک . 608 .  
 معضدین یزید حبلی 312 . 390 .  
 معلی بن خنیس 668 .  
 معمر بن عباد 212 .  
 ابو معمر هذلی 273 . 431 .  
 مبارالعلم . غزالی . 287 .  
 میدان‌نعم و میدان‌نعم . از سبکی 133 .  
 . 141 . 142 . 392 . 413 .  
 مغان ( دشت ... ) . ج . 691 .

- شیلد . ن . 127 .  
 منابع اسلامی . ن 681 .  
 منابع در باره ی جن  
*Les fontaines des genies* .  
 منابع نیکسون . ZA . ن . 405 .  
 منابعی برای پژوهش درباره ی آئین های  
 681 .  
 منابعی برای تاریخ تصوف و تکامل آن .  
 از : گلذیهر 391 .  
 مناجات خواجه عبدالله انصاری 421 .  
 مناظره ی شیعی و مرجی . از جرجانی  
 246 .  
 مناقب الاشارة . ن . 540 .  
 منان 587 = منان 687 .  
 منبع سنت ؟ 675 .  
 المتخبین کایات الادباء . ن . از جرجانی  
 573 .  
 منظم این جوزی . ن . 69 .  
 منزوی 44 . 267 . 269 . 287 .  
 523 . 587 . 676 .  
 منصور عباسی 115 . 186 . 533 .  
 منصور نسری شاعر 496 .  
 منظر طبرستان 145 . 371 . 596 .  
 منطقه چادوکوا والی . ج 558 .  
 المنقمن الضلال . ن . 265 . 593 .  
 منکران شریعت ( فرقه ای از صوفیان )  
 340 . 341 . *Anomiste* .  
 من لایحضره الفقیه . صدوق 577 .  
 منهاج السنة . نیبه 674 .  
 منهاج الصلاح . فی مختصر المصباح  
 569 .  
 منین . احمد با محمد 565 . 567 .

*Macedoine* .

- مفریزی . ک . 570 . 571 . 677 .  
 المقصد الاسنی . ن . 59 .  
 مقصره = مقصران . بر ابرخلات . 521 .  
 580 . 584 . 589 .  
 ابن مقفع . ک . 134 . 402 . 477 .  
 مکرم الاخلاق طبرسی 391 . 58 .  
 مکدونالد . د . ب .  
*D. B. Macdonald* .  
 ک 147 . 392 . 395 . 430 . 571 .  
 مک . 9 . 10 . 13 . 15 . 40 . 45 . 48 .  
 64 . 66 . 79 . 109 . 113 . 132 . 137 .  
 175 . 255 . 256 . 295 . 326 . 392 .  
 413 . 565 . 578 . 586 . 599 . 621 .  
 638 . 647 . 663 . 676 .  
 مگول آسین پالاسیوس . ک . 402 .  
*Miguel Asin Palacios* .  
 ملاحشی . ک . 691 .  
 ملاتیان = سرزندی ها ( فرقه ای از  
 صوفیان ) 342 . 413 .  
 ملایی ( فرقه ای . . . ) 413 .  
 ملانژ برلینر ( مجموعه برلین ) 61 .  
 ملانژ بیروت - مجموعه ی بیروت از  
 موسسه ی خاوری دانشگاه سنت جوزف .  
 ملکایان . گک . 388 .  
 مل و نحل احمدین یحیا 260 .  
 الملل والنحل این حزم 287 . 372 .  
 مل و نحل شهرستانی 50 . 132 . 246 .  
 251 . 252 . 270 . 271 . 371 . 383 .  
 391 . 523 . 529 . 541 . 616 . 617 .  
 مناج . 598 . 599 .  
 منابع اختلافها و گفتگوها . از : اشناین

- موتیه .ك . 380 . 544  
*E. Montet*  
 مونك . 390 *Monk*  
 مونیخ 45 . 145 . 411 . 592 . 593  
 676 .  
 مؤید داعی اسماعیلی . 415 .  
 مهد پرورش اسلام . از لانس 47 .  
*Le Berceau de L'Islan*  
 مهدی موعود . منظر آخر زمان 474 ،  
 484 . 559 . 560 . 561 . 562 . 563 .  
 565 . 631 . 659 . 660 . 661 .  
 نهمتن وزخم ناپذیر است 544 .  
 مهدی از آغاز اسلام تا کنون (دادستر)  
 562 .  
 مهدی خلیفه عباسی 116-452 .  
 مهندویان . 563 .  
 مهدویت در اسلام از فریدلاندر 562  
 میان‌زوان (ماتربدی و اشعری) 209 .  
 215 .  
 میدی تفسیر گزاد 69 . 258 . 389 .  
 میناولی . میناوله 499 ، 500 ، 539 .  
 میراثیم . 369 .  
 میچگان . ج . 943 .  
 میدانی نیشابوری .ك . 536 .  
 میرداماد 254 ، 267 ، 289 ،  
 داماد .  
 میرون فلیس . 681 .  
 میزان الاعتدال . ن . 124 ، 134 ، 524 .  
 میزان الاحمال . غزالی 248 . 265 .  
 425 .  
 میزان التریمه شعرانی 94 ، 139 ، 426 .  
 میسون و گترش سبیت . ن . از هارنالا

- المواقف . شاطبی 287 .  
 مواقف عضدایچی 49 . 285 . 286 .  
 موتینسکی . ناظر مدرسهی لفظیه در  
 الجزائر 444 .  
 موحدان مراکش ( دولت . . ) 563 .  
 674 .  
 مودرتان . 676 .  
 موریه جیمس . 583 .  
 موزهی بریتانیا 683 .  
 ابو موسای اشعری 395 . 579 .  
 موسای پیغمبر 631 .  
 موسای شافعی پسر ابراهیم صناد صوفی  
 135 .  
 موسابن عمران پیغمبر اساطیر یهود  
 89 . 206 . 306 . 346 . 462 . 508 .  
 545 . 546 .  
 موسابن لیون 400  
 ابو موسای مرداد 212 .  
 موسابن میمون 121 .  
 مؤسسهی ذبانهای خاوری 670 .  
 مؤسسهی مصری 373 .  
 موصل . ج . 442 .  
 موطن مالک 49 . 56 . 125 . 131 .  
 133 . 141 . 222 . 248 . 283 . 287 .  
 377 . 611 . 668 .  
 موکلیف .ك . 685 .  
 مولانا (ملا) 395 . 413 . 419 . 420 .  
 ← جلال الدین .  
 مؤلفات خاوری . از هادیت 536 .  
 مولوی . 566 . 592 ← مولانا .  
 مولینن .ك . 406 *Mullnen*  
 مؤنون (سودهی) . 169 . 373 .



- 56 - ترویج نصرانیت ص 46 .  
 ملك 681 .  
 ابن بیسون 121 . 267 . 287 . 390 .  
 400 .  
 میمونه . داستان سرای زن . 534 .  
 میسونیان خارجی 445 .  
 می نزد تازیان باستان و آغاز اسلام .  
 ن . 142 .  
*Il Vino Presso gli Arabi antichi e nei primitempi dell Islam.*  
 مینودسکی 545 .  
 میورقه . ج . 196 .  
 میونستر . ج . 141 . 250 .  
 Munster .  
 میهرمان . ك . 133 . 141 . 142 . 413 .  
 Myhrman .  
 ناپلئون سوم 637 .  
 نادر شاه 662 . 663 . 668 . 691 .  
 ناراین ( رسولان هنلی ) 274 .  
 ناصر خلیفه . 562 .  
 ناصرالدین شاه . 497 .  
 نالینو . C . A . Nallino .  
 59 . 258 . 264 . 396 .  
 نامه‌ی عبدالحمید کاتب 540 .  
 نامه‌ی ابن مقفع . 134 .  
 نامه‌های عین القضات 59 . 135 . 243 .  
 251 . 266 . 274 . 380 . 410 . 414 .  
 415 . 420 . 632 .  
 نانالا . مؤسس میک درهند 650 .  
 نان به نرخ روز خوردن . 676 .  
 نائنه . زن عثمان 501 .
- نائنی محمد حسین 531 .  
 نجات . از ابن سینا 578 .  
 نجاشی و جالی . 246 . 555 . 559 .  
 567 . 580 . 590 .  
 نجد . 624 . 669 .  
 نجدیهان . 533 . 676 .  
 نجران ( نصاری ) . . . 76 .  
 نجف . 69 . 484 . 613 . 665 . 677 .  
 نجم الدین کبرا ( کوبره ) 417 .  
 النجوم الزاهرة . ن . 134 . 571 .  
 نحل ( سوره‌ی ... ) 33 . 39 . 108 . 138 .  
 147 . 191 . 370 . 411 .  
 نخاوله ( قبیله‌ی ... ) 586 . 587 .  
 نخع قبیله‌ی . . . 140 .  
 نخعی ابراهیم 432 .  
 این ندیم 147 . 402 . 678 .  
 نراقی ملامهدی . ك . 289 .  
 نردشیر . ج . 386 .  
 نساء ( سوره‌ی ... ) 22 . 35 . 86 . 104 .  
 107 . 136 . 411 . 490 . 575 . 580 .  
 نسانی . صاحب سنن ... 82 . 142 .  
 نسته . : 127 . E. Nestle .  
 نسطوردیان . ك . 388 .  
 نثار ( دکتر . . . ) 400 .  
 نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام 400 .  
 نشره‌ی آسیائی 689 - مجله‌ی . . .  
 نشره به افتخار تولد که 241 .  
 نشره‌ی بین‌المللی اقتصاد 54 .  
 نشره‌ی تحقیقات آشوری - مجله‌ی  
 آشوری .  
 نشره‌ی ظمرو نصارا . ن . 123 .  
 نشره‌ی موسسه مصر . 430 .

- 404 .  
نقشه‌ای برای تاریخ فرهنگ 480 .  
*Culturgeschichte. Strelfzuge.*  
النقض (کتاب . . .) رازی 424 .  
535. 534 .  
نقط العروض . ابن حزم . 276 .  
نکاتی درباره‌ی تحقیقات اسلامی لانس  
47 . . . . .  
نمازی (فرضی . . .) 564 .  
نمری عبدالبر 140 .  
نمل (سوره‌ی . . .) 377. 377. 401. 464 .  
نوابغ الرواة فی راجعة المآت 416 .  
678. 424 .  
نواخله — نخاله .  
ابوتواس 408 .  
نوالاطونی = نیوالاطونی .  
نوبختی حسین بن روح 678 .  
نوبختی صاحب بالوت 244 . 403 .  
555. 551. 544. 487 .  
نوح، یغیبر اساطیر یهود 508. 556 .  
565 .  
نوح بن نصر سامانی. ک . 589 .  
نود (سوره‌ی . . .) 97. 68. 551 .  
نودالدین (مولوی . . .) جانشین قادیانی  
661 .  
نودالدین . ک . ده هزاره یکشب 108 .  
نودالدین فرمانروای قام 387 .  
نودعلی‌شاه 566 .  
نوروزیه‌ی معلی بن خنیس 668 .  
نوری . حسین . 669 .  
نوشیروان. 370 .  
نولدکه . ادنولد 45. 47. 49 . 63 .  
64. 66. 67. 121. 139. 143 . 241 .
- نصاردا 22. 76. 118. 122 . 129 .  
267. 269. 415. 500. 501. 523 .  
542 .  
النصایح . ن . محاسبی . 265 .  
نصرانیت و اسلام . از بکر (مسیحیت . . .)  
ن . 50 .  
*Christentum und Islam .*  
النصرة . ن . 589 .  
نصین (دانشگاه . . .) 54 . 275 .  
370. 397. 417 .  
نصیحة الملولا . ن . 271 .  
نصیر آبادی علی‌محمد 532 .  
نصیریهان . گ . 245. 405. 465 .  
519. 520. 521. 584. 597. 599 .  
— در کشور . . . — تاریخ . . .  
نظام یشوای معتزلی 228 . 252 .  
266. 267. 269. 487 .  
نظام الملك طوسی (خواجه . . .)  
215 . 280 . 429 . 589 . 694 .  
نظام نیشابوری 399 .  
نظامیه (آموزشگاه‌های . . .) 215. 519 .  
356. 527 .  
نعمانی . ج . 249 .  
نعمت‌قله ولی 566 .  
أبونیم اصفهانی 422 . 424 . 428 .  
نیم بن حساد 278 .  
نیمی استراهادی . فضل‌الله 514 . 592 .  
593 .  
نفرسه . ج . 445 .  
نقائص جریر و فرزندی . ن . 149 .  
239. 560. 561 .  
نقد و تحلیل الهی نامه‌ی عطار . ن .

- . 286. 207. 206 واثق عباسی  
 . 270 واده گمراهان  
 . 189. 185 واصل بن عطا مؤسس معتزله  
 . 309. 122 واعدی  
 . 272 وال (دانشگاه ... ) ددیره‌هانن  
 . 689. 680 والتر شوئر  
 . 206 والتر . م پاتن آمریکائی  
*Walter M. Patton*  
 . 403 واپدا . ک . شارح ابوالعاجه  
*Vaida*  
 . 476 وایشاداس هنلی  
 . 645. 421. 25 ودا (کتاب قدس)  
 . 83 ورجان (شاهزاده ...)  
 . 404 ورود مانویان به چین . ن.  
 . 536 . 148. 55 وسترمارک . ک .  
 . 666. 603. 589. 537  
 . 685 . 683 وستکوت  
 . 524 وستنفلد - وستنفلد  
 . 394 وستامی یلمبر  
 . 395 . 148 . 147 وضع مفهومی و زندگی در اسلام . ن.  
*The Religious Attitude and  
 Life in Islam*  
 . 245. 244 وعیدیان (وعیده)  
 . 146. 144 ولیات الاعیان ابن خلکان  
 . 147  
 . 559 ولت خروج القائم از ابن جمهور  
 . 111 وکیع بن جراح فیه می‌خواهد کوفه  
 . 661 . ج . وکینک  
 . 972 ولایت‌نامه هاشم سلطان
- . 576. 570. 395. 382. 375  
 نو لکشور . هند . 569  
 . 136 . 129 . 62 . 59 . 25 نووی  
 . 401 . 387 . 381 . 376 . 374 . 241  
 . 556 . 550 . 549 . 533 . 469  
 نویر . ج . 652  
 . 284 . 253 نهابه . ن . ابن انیر  
 . 531 نهابه . ن . طوسی  
 . 269 نهابه الالدام . از شهرستانی  
 . 129. 126 . 53. 52. 45 نهج البلاغه  
 . 457. 428. 406. 282. 255. 145  
 . 677. 507. 497. 458  
 نهروالی 413  
 . 544 نهمطان (نهمتن؟) از نوبختی  
 . 412 . Neander نیاندر . ک .  
 . 423 نیرگ  
 . 535 216. 195 نیشایور  
 نیشاپوری - نظام ...  
 . 677 نیکلاس . ک .  
 . 337. 329. 59 نیکلسون . ارنولد  
 . 405. 404. 403. 396. 395. 338  
 . 417 415. 409  
 . 230 نیل (رودخانه‌ی ...)  
 . 329. 253. 229. 183 نیوالاطونی  
 . 411. 402. 397. 337. 336. 333  
 . 519. 513. 510. 508. 507. 420  
 نیواتگلند 489  
 . 545. 272 . ج . نیوهانن ددکان  
 . 571 . 409 . 124 . 63 نیوردک  
 . 695. 689. 685. 642  
 . 25 وابهة بن معبد . ک .  
 . 680 واپسین آئین

- هاسلوك . ك . 411. 402 .  
*Hasluck* .  
 هاشم سلطان 672 .  
 هاشم معروف قاضي لبناني 46 . 393 .  
 553 .  
 هاشميات كبيت . ن . 576. 240 .  
 هاشميان (بني هاشم) 245 .  
 هاگه . -خ . 578 .  
 هالاخ اخبار 58 .  
*La . halokh achar middothaw  
 schel hakkadoseh b.h.*  
 هاله . 548 .  
 هامرپورگشتال 325 . 589 . 683 .  
*Hammer Purgstall* .  
 هانريش شتاينر 185 . 272 .  
*Heinrich Steiner* .  
 هانري گالان . ك . 264 .  
*Hanri Galland* .  
 هانس باور 427 . 430 .  
*Hans Bauer* .  
 هادوت 536 . *Hauqi* .  
 هيرت . ك . 615 . 118 . *Hibbert* .  
 هبافه . شيخ ازهر 562 .  
 هجادمي رباني . 282 .  
 هجويري . ك . 370 . 424 . 428 . 547 .  
 548 .  
 الهدايه (كتاب . . . ) 430 .  
 هداية البحارا . ن . 235 .  
 هدف تصوف محمدپان 409 .  
*The Goal of Mohammadan  
 Mysticism* .
- دوستنفلد - فونتنفلد .  
 رهايان 624 - 627 . 626 . 629 .  
 675 . 676 . 688 .  
 وهابي گري 647 . 648 . 649 .  
 وهب بن منيه 554 .  
 وهراني (لهجاي ...) 552 .  
 ويكتور صلحت پسرهي 593 .  
 ويلفريد سپاراي . صاحب حجامه 586 .  
 ويلكن . 573 .  
 ويلكنسون 674 . 684 .  
 ويلهلم هري گل . 681 .  
 وين . ج (فينه) 127 . 267 . 268 .  
 315 . 396 . 402 . 404 . 405 . 523 .  
 668 .  
 وينفلد . لا . 329 . 405 . 414 . 416 .  
*Whinfield . E . H . 592 . 419*  
 ويول . ك . 590 . *Wavell* .  
 هارتمان . م . 52 . 138 . 413 . 414 .  
 429 . 481 . 529 . 564 . 595 . 670 .  
*Martin Hartmann* . 689 . 688 .  
 هارتمان . رينارد 44 . 137 . 329 .  
*Hartmann . Rich . 413*  
 هارتويك 679 . 680 .  
 هارلم . ج . 695 .  
 هارلاك . ( ادولف فن . . . ) . ك .  
 46 . 59 . 412 . 597 .  
*Harnack . A . V .*  
 هارون برادر موسا 156 . 545 .  
 هارون رشيد عباسي 426 . 496 .  
 هاري داسا 653 . خوانندي هندو

هندو ایرانی 524 . 530 — نیرست  
 لغیائی مطالب ( ص 737 ) .  
 هندوچین 642 .  
 هندوستا 501 . 526 . 644 . 682 .  
 695 . 689  
 هندی 177 . 258 . 259 . 274 . 329 .  
 330 . 331 . 337 . 370 . 371 . 391 .  
 397 . 400 . 402 . 404 . 411 . 427 .  
 هنری کازیو 558 .  
 هنری لائوست ک . 674 .  
 هنگری 395 .  
 هوارت . کنمانت . ک . 126 . 539 .  
 Cl. Huart . 593  
 هویرت بانینگ 384 .  
 Hubert: Banning .  
 هویرت جانسن 684 .  
 هویرت گریمه . ک . 45 . 175 . 250 .  
 Hubert: Grimme .  
 هوپفلندریم 61 .  
 Hupfeld— Riehm .  
 هوپ هوپ نامه 695 .  
 هوسما Housma نشر یعقوبی  
 51 . 123 . 249 . 535 . 551 . 557 .  
 677 . 688 .  
 هورتن . ک . 670 .  
 هورگرونیه — هورگرونیه .  
 هوروشتر . س 240 . 286 . 287 .  
 288 . 378 . 413 . 538 . 564 . 576 .  
 672 . 683 . 686 .  
 هوش — می و وحوش آریائی در اسلام .  
 581 .  
 هولاکو . ک 458 .  
 Hommel . 402 .  
 هومبل .  
 هومبل . ک 226 .

هراس حلی . 681 .  
 هراکلیوس قیصر . 30 .  
 هرستفلد . ک . 555 . 576 .  
 هورتن 59 . 286 . 287 . 548 .  
 Horten . M .  
 هرشفلد آلمانی . 530 . Hirschfeld .  
 هرکلوتس 564 .  
 هرگرونیه . ک . 494 . 562 . 573 . 578 .  
 647 . 667 . 669 . 684 . 695 . —  
 اسنوگ هورگرونیه .  
 هرمان زویمر . 681 .  
 ایوهریره 30 . 309 . 554 .  
 هزارویک شب 83 . 108 . 116 . 127 .  
 145 .  
 هسینگ . Hasting .  
 صاحب دائرة المعارف مذاهب .  
 ابن هشام . 142 .  
 هشام حکم 270 . 271 . 585 .  
 هشام خلیفه . 562 .  
 هشام فوطی . 213 .  
 هفت امامی سبعی . 506 . 514 .  
 هفت ضرب ( ختم . . . ) 502 .  
 هل . ک . 239 . 386 . Hell .  
 هلیسفورد . 536 .  
 هلنیزم . 52 .  
 هلیل و شمیس ( مدرسه . . . ) —  
 شمیس .  
 همدان . ج 668 .  
 هند 45 . 83 . 96 . 251 . 324 . 399 .  
 422 . 476 . 516 . 517 . 532 . 545 .  
 563 . 564 . 566 . 593 . 644 . 670 .  
 672 . 683 . 692 .  
 هند . ک . 226 .

- . 535. 533. 431. 423. 403. 385  
 . 678 . 673 . 589 . 548 . 545 . 536  
 . 686  
 بیتة الدهر ثعالی 370 . 533 . 536 .  
 یثرب . مدینه . ج . 12 .  
 یحیایبن اکتفم قاضی 143 .  
 ابو یحیای حر حانی . 570 .  
 یحیایبن خلیل چوبان . 600 .  
 یحیایبن زکریا پیغمبر یهود . 549 . 467 .  
 یحیایبن زید . 504 . 518 .  
 یحیایبن سعید (راوی) . 132 . 133 .  
 یحیایبن معین . 147 .  
 یزد . 498 .  
 یزید بن معاویه 110 . 239 . 449 .  
 . 535  
 یزیدیان . گگ . 558 .  
 یسوعیان (سازمانهای ...) 392 .  
 یسوعیه بیروت (سنت ڈوزف) 530 .  
 یسوع ( سفر ... ) 384 .  
 یعقوب - ڈر ڈ یعقوب - ڈاکوب .  
 یقوتی 51 . 123 . 249 . 535 . 551 .  
 . 577  
 یزیدیان در میان ایرانیان 575 . 584 .  
 يك صلو پنجاه یار ساختگی . ن . 46 .  
 یکی از رهبران بزرگ حشاشان . ن .  
 . 593 . 595 .  
 یکی شدن روان و قی . ازمانتن 128  
 یمن 45 . 77 . 132 . 246 . 387 .  
 . 393 . 397 . 398 . 401 . 494 . 524 .  
 . 581  
 یوحنا . (انجیل ...) 126 .  
 یوحنا ی معدان . 634 .

- Hohen Staufen .  
 هو بنفلد - و بنفلد .  
 هیأت اعزامی به قبیله 548 .  
 هیوایت در بیوس 611 . 679 . 680 .  
 . 681  
 هیئت های تشریحی مسیحی 59 - .  
 هبسی ابن حجر 564 . 565 .  
 هیدلبرگ . ج . 239 . 392 .  
 Heidelberg .  
 هیرن وین . ج . 409 .  
 هیروبیوس اسکافر 653 .  
 هیلگن فلد 557 .  
 یادداشت در باره ی قرمطیان 592 .  
 یادداشتهای ابراهیم بیگ 680 .  
 یادداشتهای انجمن زبانشناسی 552 .  
 یادداشتهای اوستا 413 .  
 یادداشتهای روزانه ی گردش در عربستان  
 . 6-5  
 یادداشتهای سفرسوریه 595 .  
 یادداشتهای مؤسسه ی فرانسیسی باستان  
 شناسی خاوری قاهره . 227  
 یادداشتهای در رین ساسی . 599 .  
 یادنامه ی سوری . 685 .  
 یادنامه ی دانشگاه ژنو 380 .  
 یادنامه ی کوفمان . 53 .  
 یازجی 674 .  
 یاسان (سوزدهی ...) 199 . 377 .  
 یافعی . ن . 379 . 387 . 392 . 396 .  
 . 405 . 225 . 685 .  
 یاقوت . ن . از نوبختی 487 . 551 .  
 یاقوت حموی 121 . 134 . 143 . 144 .  
 . 145 . 247 . 249 . 261 . 283 . 285 .

.675 . 670 . 588 . 549 . 533 . 396 .  
 . 121 . 118 . 106 . 84 . 77 . یهود  
 . 251 . 248 . 243 . 133 . 129 . 124  
 . 268 . 267 . 263 . 254 . 253 . 252  
 . 302 . 283 . 282 . 276 . 273 . 269  
 . 399 . 397 . 377 . 372 . 371 . 345  
 . 427 . 421 . 415 . 411 . 410 . 400  
 . 480 . 378 . 376 . 463 . 451 . 437  
 . 508 . 507 . 501 . 500 . 497 . 494  
 . 529 . 526 . 524 . 523 . 519 . 514  
 . 551 . 547 . 545 . 542 . 532 . 530  
 . 583 . 580 . 574 . 565 . 560 . 558  
 . 684 . 683 . 592 . 591 . 589 . 587  
 یهود اهناسی . 84  
 668 . 643 . 641 . 630 . 597 . یهودی  
 682 . 674 . 673 . 671

یوحنا رؤیای او . 254 .  
 یوسا اساف بودائی . 658 .  
 یوسف (سورهی ...) . 445 . 269 . 40  
 ابو یوسف کوفی شاگرد یوحنیه 116 .  
 . 431 . 49 . 123  
 یوگن اندی . 412 .  
 یوگی ای هند . 340 .  
 یومان . 309 . 274 . 259 . 83 . 6  
 544 . 428 . 422 . 418 . . 97 . 369  
 یونانی . 664 .  
 یونس (سورهی ...) . 411 . 170 .  
 یونس ، عبدالرحمان از اصحاب اجماع  
 شیعه 580 .  
 یونس ارونی . 121 .  
 یوینبول . کرهل . V. Krehl juynböll  
 284 . 247 . 150 . 146139 138 . 56 .

## راهنمای نام نامه

متأسفانه در برخی موارد بر گردانیدن نامهای تاریخی و جغرافیائی از خط لاتین به عربی چند کوفکی رخ داده است. در برخی جاها ترجمه‌ی نام مقاله و کتاب‌ها و دیگر مراجع، از آلمانی به فرانسه و از آن به عربی و سپس به فارسی به صورت‌تهای گوناگون انجام گرفته است. برای نمونه؛ کتاب:

*Culturgeschichtl. streifzuge* تألیف کریمر، که در پانوشت 49 بخش 3

و پانوشت 131 بخش 4 آلمانی دیده می‌شود. مترجم عربی نخستین را: الخصائص الأساسية لتاریخ الحضارة فی البلاد الاسلامیة، ترجمه کرده (ص 331) و دومین را «تخطیط اطقی تاریخ الثقافة» (ص 352) نامیده است. و من نیز به پیروی از این مترجم هرینک را به گونه‌ای درص 250 و 408 گردانیدم.

برای بزرگ کردن گوشه‌ای از این گره، من فهرستی از ویژه‌ها را بخط لاتین در زیر می‌آورم، و در برابرش بر گردان‌ها را بر گردانهای آن را بخط خودسان می‌نهم، شاید کمکی به خواننده باشد:



- Bardaisan of Edesse* بردیسان اف ادسه
- Barlaam Joasaf* بیلزهر و بوذاسف
- Basset* باسه
- Becker . C.H.* بکر
- Beitragte Zur literatur geschichte der schi'a und der sunnitischen Polemik.* گفتاری در تاریخ ادبی مناظره میان شیعیان و سنی
- Bellaire* بلیر
- Berakha* برانخا ( زمزمه )
- le Berceau del' Islam* مهد پرورش اسلام
- Berkeley.* بر کلی
- Berriedale keith* بریدیل کیث
- Berthold* برنولد
- Bevan . V . A.A.* بوان
- Bloch* بلوخ
- Blochmann* بلوخمان
- Pöckenhoff* پیوکن هوف
- Bone! Maury* بونه موری
- Book of the laws of countries* قوانین کشورها
- Bostra* بصره
- Bosworth Smith* بوزورت
- Boucher . V.* بوخر
- Brockelmann* بروکلمان
- Browne . G.* براون . ژرژ
- Buber* بوبر
- Bun-* بونس
- Buhl . Fr.* بابابول
- Burckhardt* بوکارت
- Burkitt* بواریت
- Abhandl. Zur arab Phil...* بررسی هائی در فقه لغوی عرب
- Abraham Kuenen* کونین . کونن
- Achille Robert* آشیل روبرت
- Adigranth* ادی گرانت
- Agada* هجادهی زبانی
- Ahlwardt . V.* آلفاردت
- Alfred Bel* آلفرد بیل
- Alfred le chatelier* آلفرد لوشاتلبه
- Alfred V. Kremers* آلفرد کریمر
- Algazel Abuhamet* غزالی ابو حامد
- L. Algerie Légendaire* الجزائر فنانیک
- Amalrikaner* آمال زیکانر
- Amedroz . V* آمدروز
- Andrews. J. B.* اندروز
- der Annali' dell' Islam* در باذهی اسلام . از: کابنانی
- Anomiste* منکران شریعت
- Das Arabische Hohe Lied der Liebe* قصیدهی نائی ابن فارض به آلمانی
- Archiv Fur Religions wissenschaft* آرشیو و منابع علم مذاهب
- Aren donk* آرن دونک
- Arnold. W. T.* آرنولد
- Asketismus und Sufismus* پارسائی و یش
- Atmān* آتمان
- Auguste Brictoux* اوگت بریچه
- August Fischer* اوگت فیشر . ک
- Bab. Sanhedrin* باب سانهدرین
- Babinger* بابینگر

- نقشه‌ای برای تاریخ فرهنگ + مختصات  
 اساسی تاریخ تمدن در کشورهای اسلامی  
 Cureton کیورتن . ک .  
 Dabrydo Thiersant دابری دو تیرسان  
 Danon دانون  
 Das Doppelgesicht des Korans  
 دو پهلوی بودن قرآن  
 De Goeje . V . دو گو به  
 De Groot دو گرو  
 De la Roque دو لاروک . ک .  
 Den Mitteilungen des Sem. Für  
 Orient. Spr. Jahrg.  
 پژوهش‌های مؤسسه‌ی بررسی زبان‌های خاور  
 Der Deutschen Literaturzig  
 ادبیات آلمانی  
 Der Islam اسلام . اذنولدکه  
 Der Islam Orient  
 خاور اسلامی ( هارتمان )  
 Dieterici . V . F دیریشی  
 Ditzki دیتسکی  
 Doctrin de L' Islam  
 دین اسلام ( کارادوفا )  
 Doute . E . دونه  
 Drijvers دریحورز  
 Duncan B. Macdonald  
 دن کان . ب مکدونالد  
 Dussaud دوسو  
 E l'azar . b. Azarja  
 الی عازار بن عزاریا  
 Encyclop... Of Religion and  
 Ethics نیکلییدی مذاهب و اخلاق
- Caetani کابنانی  
 Cambridge کامبریج . کمبریج  
 Campbel Thompson کابل تومپسون  
 Carra de Vaux کارادوقا  
 Casanova کازانفا  
 Chagiga خجیجه  
 Charles Lyall چارلز لایل  
 Chavannes . E . شاون  
 Christensen . Arthur  
 کریستن سن دانمارکی . آرتور  
 Christentum und Islam  
 — نصرانیت و اسلام — مسیحیت و اسلام  
 Christliche Polemik und Isla m-  
 ische dogm  
 کشاکشهای مسیحی و تدوین آموزشهای اسلام  
 Der Christl. orient und die  
 Muhammedaner Mission  
 خاور نصرانی و میون در اسلام  
 Clemens Klementin  
 کلیمانس ، کلیماندروس  
 Columbia University Oriental  
 studies  
 پژوهشهای خاوری دانشگاه کلمیا  
 Les Confréries religieuses dans  
 L'Islamisme  
 گروه‌های مذهبی در اسلام ، از بیونهموربه  
 Cromer کرومر  
 Cultur geschichte des orientis  
 unter den chali fen  
 تاریخ تمدن خاور در عهد خلیفگان  
 Culturgeschichtl. Streifzuge.

<i>Friedrich Kern</i>	فریدریک کرن	<i>Enger.V.M.</i>	انگه
<i>Friedrich Rosen</i>	فریدریک روزن	<i>Epiphanes</i>	ایفانس
<i>Gairdner.W.H.T</i>	گاردنر	<i>Erlangen</i>	ارلانگن
<i>Galtier</i>	گالتیه	<i>Enno littmann</i>	انولیمان
<i>Gallan.H.</i>	هانری گالان	<i>Eschatology</i>	جهان دیگر (آخرت)
<i>Garbe</i>	گاربه	<i>Essai sur les Motazelites Les Rationalistes de L' Islam</i>	بحث. در معنی له خورد گرایان اسلام
<i>Gauthier</i>	گوتیه	<i>Ethe.H.</i>	اته
<i>Geonica</i>	گونیکا	<i>Etudes sur Le regne du calife Moawija</i>	بررسی هائی درباره‌ی حکومت خلیفه معاویه (از لانس)
<i>Georg Jacob</i>	ژرژ یعقوب	<i>Fagnan.V.E</i>	فانگان
<i>Georgiolevi</i>	گیورگیولیوی	<i>Fahrquhar</i>	فاد کوهار
<i>Georg Rosen</i>	ژرژ روزن	<i>Fatima et les Filles de Mahomet</i>	فاطمه و نوادگان محمد
<i>Gerhard phoinix Von Kolophon</i>	گر هارد فوینیکس فن کولوفن ص 393	<i>Festgab Für Noldeke</i>	نشریه به افتخار نولدکه - مجموعه‌ی نولدکه
<i>Geschichte des Koran</i>	تاریخ قرآن	<i>Fischer.A.</i>	فیشر
<i>Geyer</i>	گیر	<i>Five years in Damascus</i>	پنج سال در دمشق
<i>Gibb</i>	گیب	<i>Fleischer.V.</i>	فلیشر.ک
<i>Globus</i>	گلوبوس (مجله‌ی . . .)	<i>Les Fontaines des genies</i>	منابع درباره‌ی جن
<i>Gnos</i>	گنوس	<i>Fraenkel.S.</i>	فرانکل.ک
<i>Goal of Mohammanadan Mysticism</i>	هدف تصوف محمدیان	<i>Franz Babinger</i>	باینگر
<i>Goeje</i>	گویه	<i>Franz Fred Schmidt</i>	فرانس فردشید
<i>Gottfried simon</i>	گوتفرد سیمون	<i>Friedrich kern</i>	کرن
<i>Gottheil</i>	گوتیل	<i>Freytag</i>	فرایتاگ
<i>Governors and judges of Egypt</i>	فرمان روایان و قاضیان مصر . حاکمان و قاضیان . 277.	<i>Friedlander</i>	فریدلاندر
<i>Grierson</i>	گریرسن	<i>Friedmann</i>	فریدمان
<i>Grimme</i>	گریم	<i>Friedrich August</i>	فریدریک آگوست
<i>Griswold.H.D</i>	گریس ولت		
<i>Grothe</i>	گروته		
<i>Grundbaum Gesammelle ...</i>	مجموعه‌ی مقاله‌های لغت‌شناسی و نسخه		

- Herklots* هر کلوتس .  
*Hermann Roemer* هرمان رویمر  
*Het Mekkansh Feest* جشن های مکه  
*Hibbert* هیرت  
*Hilgenfeld* هیلگنفلد  
*Hippolyte Dreyfus* هیپولیت دریفوس  
*Horace Helley* هوراس هلی  
*Hirschfeld* هیرشفلد  
*L'Histoire des idées ihéosophiques dans L'Inde*  
 تاریخ اندیشه‌ی تئوسوفی در هند . ص 396  
*Das historirische. studium des Islam*  
 بررسی تاریخی اسلام . کایتانی  
*Hommel* هومیل  
*Hohen staufen* هوهن شتافن فردریک دوم  
*Horowitz. saul* هورویتز  
*Horten* هرتن  
*Houtsma* هونسا  
*Huart* هوارت . کلمات  
*Hubert Damming* هوبرت دامینگ  
*Hubert Grimme* هوبرت گریم (گریس)  
*Hubert Jansen* هوبرت جانسون  
*Hupfeld-Richm* هوبنفلد ریم  
*Hur Gronje* هر گرونیه  
*Ignazio Guidi* گویذی  
*Il Vino Presso gli Arabi antichi e nei primi tempi de l' Islam*  
 می نزد تازیان باستان و آغاز اسلام  
*Inleiding tot de Gods deinstw. etenschap*  
 پیش گفتاری در علم خدمات لاهوتی  
*Guest. F.* گوان کوست  
 دلالة الحائرين ابن میمون .  
*Guide des egarés*  
*Guidi* گویذی  
*Guimer* گیمبه (موزه‌ی ...)  
*Guy. A* گئی  
*La Haiökh achar* هالاخ اچار  
*middo!haw schel hakkadosch b.h*  
*Hans Bauer* هانس باور 200.  
*Hammer purgstell* هامر پورگستال  
*Handbuch des islamischen Gestzes*  
 خلاصه‌ای از قوانین (مقررات) اسلامی .  
 شریعت اسلام . از یونیول  
*Harnack. A.V.* هارناک  
*Hasiuck. F.W.* هاسلوک  
*Hasting* هاسینگ  
*Haupt.* هاپت  
*Die hebräischen unter setzugen das Mittel aliers*  
 تورات در عهد میانه  
*Heeren voo* هیرن وین  
*Heidelberg* هیدلبرگ  
*Heinrich Siciner* هاینریش شاینر  
*Hell.* هل  
*Hellenistwene wunderczahlungen*  
 داستانهای شگفت انگیز یونان . از ایزن  
 شاینر  
*Helsing fors* هلسینگفور  
*Henri carbou* هنری کاربو  
*Henri Gallan* هنری گالان  
*Henri Laous* هنری لائوست

Kern . F.	کرن	<i>Islam im morgen und Abendlande</i>
Kindi	کیندی	اسلام در خاور و باختر .
Klein	کلین	<i>Islamisch orient</i> . خاور اسلامی .
Klementin	کلبماندوس و کلبمانس	<i>Islam - Studien</i>
Clemens		بررسی های اسلامی . از کایتانی
Kohel	کوהל	JA
<i>Koloniale Rundschau</i>		مجله ی آسیائی
	مجله ی استعماری .	Jacob Georg
Krehl - Juynboll . V.	یوینبول	ژرژ یعقوب
Kremer A.I.	آلفرد کریمر	جیمز اوکینی لی
Kuenen	کونن (کونین) آراهام	<i>Jewish Encyclopaedia</i>
<i>Kultur Der Gegenwart</i>	فرهنگ معاصر	دائرة المعارف یهود
<i>Kulturgeschichte Cultur...</i>		<i>Journal asiatique</i>
	نقشه ای برای تاریخ فرهنگ از کریمر	مجله ی آسیائی فرانسه .
Langenegger	لانگه نگر	<i>Journal of the Royal Anthropological Institute.</i>
Lansdell	لانس دل	مجله ی انجمن انسان شناسی
Laura Clifford Barney	لودا کلیفورد بارنی	JPHS
Lechatelier	آلفرد لوشاتیه	672 ...
<i>Lectures on the Religion of the semites</i>	مقالات در باره ی دین سامیان	مجله ی ...
Leiden	لیدن	JqR
Leone caetani	کایتانی	مجله ی انجمن پادشاهی آسیائی
Lippert V.G	لیپرت	JRAS
Lortei	لورته	ژوزنال رویال آسیاتیک موسینی
Loth	لویت	ژولیوس یوتینگ
Lothrop Stoddard	لو تروپ استودارد	Juynboll . V ( . . . کرهل ) .
Louis Ginzberg	لوی گنزر برگ	Kbbala
Luciani . V . J . D .	لوسیانی . ک .	کابالای صوفیانه
Ludwig Ott	لودویگ اوت	Kairor
		کایروز
		Karl V. Vincenti
		کازل . ونستی
		Karpokrates.
		کارپو کرانس
		Kate Chambers Seelye
		کات چمبرس سبلی
		Kegl
		اسکندر کجل 396
		Keller
		کئلر . ف
		Kennedy
		کندی

<i>Montet-E.</i>	مونتیه	<i>Macdonald. D.B.</i>	مکدونالد
<i>Les Morabouts.</i>	مرا بطیان	<i>Macedoine</i>	مقدونیه
<i>Mordtmann</i>	موردتمان	<i>Malten</i>	مالتن
<i>Muhammedanische studien</i>		<i>Margoliouth</i>	مرگولیوئث
	ترسی در محمدیت . گلدزیهر	<i>Marmorstein</i>	مارموراشتاین
<i>Muhammeds Lehre Von der</i>		<i>Martin Hartmann</i>	مارتین هارتمان
<i>offenbarung</i>		<i>Martin Rich</i>	مارتین . ریچ
	تعلیمات محمد در باره‌ی الهام	<i>Massignon. L</i>	ماسینیون .
<i>Mulinen.E.V.</i>	مولینین	<i>Max van Berchem.</i>	فان برشم
<i>Munk</i>	مونک	<i>Die Medizin im Koran</i>	
<i>Munster</i>	میونستر		پزشکی در قرآن
<i>Myhrman</i>	میهرمان	<i>Melanges de Faculte orientale</i>	
<i>Myron W.phelps</i>	میرون فلپس	<i>de l'universite saint Joeseph Beirut</i>	
<i>Mystics of Islam</i>			مجموعه‌ای بیروت از مؤسسه‌ی خاوری دانشگاه
	تصوف در اسلام . نیکلسن		سنت ژوزف
<i>Nallino.C.A</i>	نالینو .	<i>Menant</i>	مان - منانت
<i>Nanak</i>	ناناک	<i>Metz</i>	آدامتزر
<i>Neander</i>	نیاندر	<i>Midraschiques</i>	
<i>Nestle.E</i>	نستله . ا		مدراسی در روایات اسلامی
<i>Nicholson.A</i>	نیکلسون	<i>Milch</i>	میلتش
<i>Nicolas</i>	نیکلاس	<i>Miguel Asin Palacios</i>	
	در باره‌ی قرآن مجید		مگون اسین پالاسیوس 106 .
	مجموعه‌ی قرآنی که	<i>Mission und Ausbreitung des</i>	
<i>Nomiste</i>	پیروان شریعت	<i>Christentums</i>	
<i>Nomokanon</i>	قوانین کنبه		ترویج نصرانیت .
<i>Obermann</i>	اوبرمان		← میسون و گنرش مسیحیت
<i>Odysseus</i>	اودیسیس	<i>Mohammedanism</i>	آئین محمد
<i>Oldenberg.H</i>	اولدنبرگ	<i>Mohammed en de Jodente</i>	
<i>Ollone</i>	اولون	<i>Medina</i>	محمد و یهود مدینه
<i>Oltramare</i>	اولترامار	<i>Mohammeds liv</i>	زندگی محمد
<i>Ol:</i>	محنه‌ی ادبیات خاوری	<i>Le Mond Oriental</i>	جهان خاوری
<i>Oman</i>	اومان		

	گفتارهای الهی	Optiz	اپتیز
Pyrrhon	پیرون (پرون)	Orientalische Studien	بررسی‌های خاورشناسی
Pyrrhonisies	پرونیان	Oriens Christianus	خاور نصرانی
Recherches de Science - religieuse	مجله‌ی علوم دینی	Orientalisch Literatur .	مؤلفات خاوری
Das Reichchristi .	نشریه‌ی قلمرو نصاری	Origenes	اوریزون
Reitzenstein.Rich.	ریزنشتاین ریچارد	Oskar Mann	اوسکلان
Die Religion des Veda	مذهب ودا	Palmer.E	پالمر . ا
Religions geschichtliche volk sbucher . ن	تاریخ ادیان برای توده	Papyri Schott Rinhardt	بردیات شودرینهارت
Religiose Anschauungen der Ibaditischen Mohammedaner in Oman und Ostafrika	آراء مذهبی اباختیان عمان و آفریقای خاوری . از ساخاؤ	Pautz.O.	پوتس
Religious attitude and Life in Islam	وضع مذهب گرائی و زندگی اسلامی 92	Pelliot.P	پلیو
Religios-Politischen oppositions parteien im alien Islam	احزاب (گروه‌ها)ی مخالف مذهبی و سیاسی در اسلام	Penches	پنچز
Renaissance des Islams	رنسانس اسلام	Perron	پرون
Rene Bassei	رنه باسید	Petermann	پترمان
La republique marchande de la Mecque	جمهوری کاسباز نی مک	Die Person Mohammeds in Leher und ...	شخصیت محمد در باور پیروانش
		Petersburg	پترزبورگ ص 590 . 678
		Petrus	پترس برگ 405
		Pfannmuller	پتروس . ك
		Pincott	فان مولر (مولر) . ك
		Popper.W.	پنکوت
		Porter	پوپر
		Potsdam	پرتو
		Proc. of Soc .. of Bibl .. Arch..	پوتسدام
		Les Prolegomenes theologiques	کارهای انجمن باستان‌شناسی ویژه‌ی تورات

<i>Samsara</i>	سمسارا 412	<i>Review of Religions</i>	مهنامدی مذاهب. قادیانی
<i>Saniillana.D.</i>	سانتیلا	<i>Revue Africaine</i>	مجله‌ی آفریقا.
<i>Sayce.A.H.</i>	سایس	<i>Revue Critique et Littéraire</i>	مجله‌ی نقد و ادب
<i>Schammais und Hillel</i>	شمعیس و هیلل	<i>Revue de L'Histoire des Rleigion</i>	مجله‌ی تاریخ ادیان
<i>Schleiermacher</i>	شلایرماخر	<i>Revue des Etudes Juives</i>	مجله‌ی پژوهشهای یهودی
<i>Schreiner.M.</i>	شراینر	<i>Revue du monde musulman</i>	مجله‌ی جهان اسلام
<i>Schulthess.V.F.</i>	شولتیس	<i>Rhodo kanakis.V.</i>	رودو کاناکیس. و.
<i>Schumani</i>	شمسی	<i>RHR</i>	مجله‌ی RHR
<i>Schwally.F.</i>	شواللی. ف.	<i>Rinkes.D.A.</i>	رینکس
<i>Seder Elijahu</i>	سدر الیاهو	<i>Rivista degli studi orientali</i>	مجله‌ی پژوهشهای خاوری، بررسی‌های خاوری
<i>Selah Merrill</i>	سیلا مریل آمریکائی	<i>RMM</i>	مجله‌ی RMM
<i>Sell.E.</i>	سل	<i>Robertson smith</i>	رابرت سن سیت
<i>Seybold.V</i>	سینلد. و.	<i>ROS</i>	مجله‌ی Ros
<i>Simon b. Jochai</i>	سیمون بن یوخی	<i>Le Rosaire dans L'Islam</i>	نسیع در اسلام. از گلدزبر
<i>Sitzung. . Bayerisch .. Akad .. wiss, phil..</i>		<i>Rosen.V.</i>	روزن 116
گزارش‌های آکادمی فلسفی علمی باقاری ص 417		<i>Rosenzweig schwannau V.</i>	روزن شفاویک شفاانو
<i>Snouck Hurgronje</i>	سنوک هورگرونیه	<i>Ross.E.D.</i>	روس
<i>Sobernheim</i>	سوبرنهایم	<i>Die sabbath institution im Islam</i>	شنبه‌داری در اسلام
<i>Society For promoting Christian Knowledgs</i>	مجله‌ی انجمن گسترش فرهنگ مسیحی	<i>Sadhū</i>	سادو
<i>Sproat</i>	اسپروت		
<i>Spuren Griescher mimen im Orient.</i>	اثر نمایش‌های یونانی در خاور		
<i>Stagire</i>	استاگیر		
<i>Stein Schneider.M.</i>			



iele	تبله	اشتابن شنیدر ( شتابن شنیدر ) .
isdall	تیسنال	Stephanus Petrus پتروس
or Andrae	توز اندزیه	Storia e religione nell Oriente
ornberg	تورن برگ	Semitico.
ria Opuscula 44	سه رساله‌ی جاحظ	تاریخ و مذهب در مشرق سامی ( سمینها )
schudi	جودی	اشتراسبرگ . استرازابورگ
urkisch Bibliothek	کتابخانه‌ی تیر -	Stromata استرومانا
ppsala	اوپسالا - ج	Strothmann اشترودتمان
aida	وایدا	Studi di storia orientale
ambery	وام بری	بررسی در تاریخ خاوری . کایتانی
an den Berg	قان دن برگ . ک	Studi Orientali
an Vloten	قان فلووتن	مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری
in Cent Smith	قان سنت سمیت	Studies in Islamic Mysticism
inson	فینسون	پژوهشهایی در تصوف اسلامی
ollers. K.	فوللرز - فوللرز	Studies in Islam poetry
olney	فولنی	پژوهش در شعر اسلامی از نیکلسون
olume of Oriental studies	مجموعه‌ی پژوهشهای خاوری	Sur La Pierrèblanche
oyage de syrié et du mont	سفرنامه‌ی سوریه و کوه لبنان	سوز لا پیربلانش
ibanon	والتر	Tale Helmend نیل هلمند
alter	والتر	Tatwas فلسفه‌ی ناتواس . ص 408
alter M. Pattoa	والتر . م . پاتوئا	Tchaiherinye جای هرینه
alter Schult	والتر شولتز	Teyler نیلر
avell	ویول	Theologie des Aristot
		اثولوجیا 176
		The origin and development
		of the moral ideas
		ریشه نظریات اخلاقی و تکامل آنها . ریشه‌ی
		اندیشه‌های اخلاقی و تحول آنها
		The Religious Attiude and life
		in Islam
		وضع مذهب و زندگی در اسلام
		تورنبرگ 500
		Thorning

<i>Wilfrid Sparray</i>	ویلفرید اسپارای	<i>The Way of a Mohammedan Mystic</i>	راه تصوف اسلام
<i>Wilhelm Herrigel</i>	ویلهلم هری گل		
<i>Wilkinson</i>	ویلکسون		
<i>Wright</i>	رایت	<i>Wellhausen</i>	فلهاوزن
<i>Wustenfeld. F. F.</i>	وُستنفلد	<i>Weltgeschichte in charakterbildern</i>	تاریخ جهان در بررسی شخصیتها
<i>WZKM</i>	محنه‌ویین برای خاورشناسی	<i>Wiensinck. A. J.</i>	وینسک
<i>ZA</i>	منابع نیکلسون	<i>Westcott</i>	وستکوت
<i>Zapiski Petersburg univrsiti</i>	زاپیسکی دانشگاه پترس برگ	<i>Westermarck</i>	وسترمارک
<i>ZDMG</i>	مجله‌ی خاورشناسی آلمان	<i>Wetz Stein</i>	وِتز شتاین
<i>Zeit schr.. Fur Assyriologi</i>	مجله‌ی آسوری	<i>Whinfield. E. H</i>	وینفلد

## فهرست مطالب بترتیب صفحات

69-1	بخش یکم - محمد
3	1 - ریشه‌ی دین داری
5	2 - عوامل بیرونی و درونی تکامل اسلام
6	- روحیه‌ی محمد
9	3 - محمد در مکه
11	- قرآن در مکه
12	4 - محمد در مدینه
17	5 - قرآن مکه و قرآن مدینه
19	6 - اتحاد عرب
20	7 - مبارزه با خرافات
23	8 - ارزش مذهبی اسلام
32	9 - ترمیم شخصیتی از محمد
35	10 - خدا در نظر مسلمانان
40	11 - اسلام در نظر محمد
42	12 - قرآن و اسلام
69-44	پانویشت‌های بخش یکم
45	وجود هستی تشیع (اهل بیت و اهل صفه) در زمان محمد
46	عمر متبی عرب پیش از محمد
48	تحریر تورات و انجیل (نظر مانی و محمد)
49	اعجاز قرآن

51	آیات توحید عندی و اشرافی
52	مسیح پیغمبر است نه خدا
53	توحید اشرافی در قرآن و تبیح الجلالة
59	تحقیق - خلاق الله
61	توحید عندی مخالف توحید خداست
65	جمع آوری قرآن بدست مخالفان من بیت محمد
150-71	بخش دوم - فقه و آئین اسلام
73	1 - اسلام پس از فتوحات شکل گرفت
75	2 - نریش عربی فایده بامردم
78	3 - شکل گرفتن مقدرات مذهبی
80	- سنت
83	4 - ترکیب سنت
87	- حدیث سازی
89	5 - پایه گذاری فقه
90	- دین و دولت اموی و عباسی
92	- مقام اجتماعی فقیه
93	- پیدایش مذهب واردها
97	6 - اجماع
100	7 - چهار مذهب واردهی سنی
104	8 - تفسیر مواد فقهی متون مقدس
108	9 - حکم خمر ، نمونهای از تفسیر
111	10 - تکامل الفاظی در فقه
113	بیت من بیت محمد ( تحریفی خرافات )
116	- نتیجه دوم ( نشری گری )
	<b>پانوشته های بخش دوم</b>
119	جدوگیری خنقا از مسلمان شدن مردم
123	جدووسی مشرقان برای حکومتیای سنی
127	حکام های درست و نادرست
129	توبه - اشرافی و عندی در قرآن
130	فرق - نیای تاسیسی سنی و اخصائی شیعی
132	تفسیر - من در نیم پس از مرگ محمد

819	4- فهرست موضوعات به ترتیب صفحات
136	تقسیم جغرافیائی چهار مذهب واره
137	نماز دست بسته بدعت همری است
140	اصل اباحت در اصول فقه
147	ازدواج آدمی و جنی
290-151	بخش سوم - نشوونمای باورها
153	1 - تفسیر مواد عقیدتی قرآن
157	2 - مذهب و ملیت نزد امویان
161	- مخالفت پارسایان با امویان
164	- پیشنهادی
164	- مرجیان
168	3 - جبر و اختیار
171	- معنی گمراه کردن خدا
175	4 - اختیار در مکه ، جبر در مدینه
176	- فلدیان
180	- دشمنی امویان با فلدیان
183	5 - علم کلام و هماهنگی دین و فلسفه
184	- معتزله
186	تشکیک در خرافات
190	- محدودیت ارادهی خدا به قاعدهی لطف
192	- عوض
192	- حسن و قبح
194	6 - تشبیه و تجسیم
199	7 - صفات خدا
200	- ماتریدی و اشعری
204	8 - حدوث و قدم کلام
210	9 - ارزش تاریخی و اجتماعی معتزله

- 10 - میانه روان 215
- 215 - آموزشگاه های نظامیه
- 11 - راه معتزلی بنام اشعری 220
- 12 - مقاومت سنیان برابر اشعریان 225
- 13 - علوم طبیعی نزد متکلمان 227
- 229 - معجزه
- 233 - تضادف
- 235-289 پانویشت‌های بخش سوم
- 235 مقایسه‌ی زمخنی بنی عباس و بنی امیه و راشدین
- 242 کلردل و کلر اندام نزد مرجیان
- 243 حق الله سمعی و حق الناس عقلی است
- 246 زابطه‌ی شیعه و مرجئه
- 248 مرجیان دماوند
- 249 بیاعنه و لعان . و رگرم و ورسرد
- 251 مذهب اختیار را شیعه از مسیحیان نگرفته اند
- 254 توحید گرایی در عهد ساسانی
- 256 جبر در مسیحیت و ریشه‌ی یهودی آن
- 257 یادمان عقلی در کوفه عظام بودند و اصحاب بنی امیه در شام می‌سوزاد
- 259 نزد برگلذیهر راجع به جبر و اختیار
- 261 داستان‌رانی در سده‌های نخستین
- 263 مسیح فریسی ( معتزلی از یهود) بود
- 265 شك در نظر صوفیان
- 266 حسن ششم نزد شیخانی و فرید
- 367 معجزه ؛ و سائل فلسفی نزد شیعه
- 268 قاعده‌ی لطف و اثبات امامت
- 270 تجسیم و تشبیه سنی است نه شیعی
- 273 اشعری عرب زده تر از ماترینی است

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

- 332 - بودا و ادهم
- 333 9 - اتحاد با خدا = نمادندن جز خدا .
- 335 10 - سازمانهای هندی صوفی گری :
- 335 - خانقاه
- 336 - عرقه
- 337 - تسبیح
- 337 11 - نمرز نه چارچوب
- 339 - دل بجای اندام
- 341 12 - درویشی
- 342 - ملائتی
- 344 13 - رابطه با ظاهریان
- 345 - والاتر از مذهب ظاهر
- 347 - همگامی با آزاد اندیشان
- 348 - بدینی به آموزشهای کلاسیک
- 350 - همصدائی با ظاهریان
- 550 - صوفی کردن قیافه‌ی گذشتگان
- 351 14 - مقاومت نسنن در برابر تصوف
- 352 - تکفیر و کفر
- 353 15 - سومی دری سنی زده‌ی قشیری
- 355 16 - سنی گری صوفی زده‌ی غزالی
- 363 17 - گسترش افکار غزالی
- 364 - بی مرکزی
- 366 - غیر بیاناتها نسبت به آراء ضد دولتی سخنگیری می کردند
- 366 18 - نرمنش غزالی
- 369-436 پانوشتهای بخش چهارم
- 369 تصوف ، اشراق ، گنوس ، روحانیت
- 371 محاوره‌ی حنیف - روحانی



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

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

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

- 502 - تیرای شیعه از سنگرانست نه از مردم
- 504 18 - فرقه‌های دیگر : الف - زیدیان
- 506 - ب - اسماعیلیان
- 507 - دفاع از تشیع (در پانویشت) .
- 514 - حروفیان . بهبود از ایشان گرفته اند
- 515 19 - خشکی اسماعیلی گری
- 515 - دیکتاتورری امام
- 516 - دشمنی اسماعیلیان با بیگانه
- 517 20 - ابر مردمی خاندان علی
- 519 - بت پرستی سریانی در غلات سوریه
- 600-523 پانویشت های بخش پنجم
- 523 شماره‌ی فرقه‌ها
- 523 ارزش عدد 72
- 525 اختلافات فلسفی شیعی و سنی و خارجی
- 526 سقینه‌ی بنی‌ساعده شورای اشراف قریش بود نه اهل صفا
- 526 شیعه اکثریت داشت و اقلیت شد
- 527 خارجیان سنی و خارجیان گنوسیت
- 529 دو جنبه‌ی فلسفه
- 531 ترویج مذهب سنی در سمرقند، تراز سنن است
- 533 نیروی متخیله و نبوت . دفاع از هنر
- 534 تعزیه
- 536 مقاتل نویسان
- 537 نقبه
- 539 صلح عمومی شیعه
- 541 علم امام در جهل خلیفه
- 543 قاعده‌ی ... و عصمت

- 545 نظریات غلات از دیدگاه توحید عدلی و اشراقی
- 546 تزیه الوهیت نزد شیعه و تجسیم نزد سنی
- 547 عصمت یعنی چه
- 550 دنباله‌ی قاعده‌ی لطف و عصمت
- 551 ولایت و نبوت
- 552 جفر احمر و اسود و علم آن
- 553 حدیث سازی سنیان
- 554 علم تفسیر و پایه‌گذارانش
- 556 124 هزار نخته پاره کشتی نوح و شماره‌ی پیغمبران
- 565 عمر دراز نوح و صاحب زمان
- 567 توقیعات و فرمانهای امام
- 569 بیانیه طبرستان برای تغییر مذهب نبوده است
- 574 اباحی‌گری یعنی چه ؟
- 777 حدیث نزد شیعی و سنی
- 578 محکم و مشابه در قرآن
- 579 اشعریان قم
- 580 تئو کراسی شیعه همان تئو کراسی محمدی است
- 581 سبائیان و علی اللایان . ابن سبأ، بر ما با ؟
- 581 هنر پیکر تراشی نزد شیعه
- 582 تشیع مذهب مناسب عصر
- 583 نجاست کافر ، حاجی بابا و دکتر پولاد
- 584 متاولی لبنان
- 585 تشیع در خارج شبه جزیره‌ی عرب
- 591 کیالی = کی آلی
- 592 علی اللایان و فضل الله حروفی
- 594 خواجه = خبه = حجة المتقین آنها
- 595 تساوی مصومان

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

- 663 - شامل قفقازی
- 664 - بین النهرین
- 696-666 پانویشت‌های بخش ششم
- 667 احوال بررسی را هم عربها ترجمه کرده‌اند
- 669 مجله‌ی ضد شیعی منار
- 670 مشکلات تأسیس بانک
- 671 دوری خدا از مردم
- 673 کشتار تیمه از شیعیان کسروان
- 674 انفجار سکانی در شبه جزیره‌ی خالی عرب
- 675 نان به نرخ روز خوردن گل‌دزبهر و باینگر
- 676 حرمت تنباکو و نسخ آن
- 677 باب در ادبیات مذهبی
- 678 شلمفانی و نوبختی
- 682 اسلام سنی که عرب بایران آورد و اسلام گنوستیک که ایرانی به هند برد
- 686 گنوستیهای لبنان
- 687 احوال سید احمدخان هندی
- 688 سنی گرائی قادیانی‌ها ایشان را نجات نداد
- 690 حکومتهای شیعی همیشه لائیک بوده‌اند
- 691 ...
- 693 اختلافات فلسفی تسبیح و تسنن
- 995 بان اسلامیزم قفقاز بان تور کیزم بود
- 833-697 فهرست‌ها :
- 737-699 1- فهرست مطالب به ترتیب الفبا
- 805-739 2- نام نامه
- 816-806 3- راهنمای نام نامه از خط فرنگی به فارسی
- 830-817 4- فهرست مطالب به ترتیب صفحه‌ها
- 833-831 غلطنامه

## غلامنامه

ص	س	نادرست	دراست
449	20	۱۰	۹
455	9	ویژگی	ویژگی
458	15	بیزای	بیزاری
462	12	دوران	درون
462	12	زاونی	روانی
464	19	الاهی	الاهی
475	آخر	5	5 و ص 581
477	6	برضه	برضد
480	11	تازکی	تاریکی
481	عنوان	مهدی	مهدی
493	آخر	5	5 و ص 693
494	22	46	46 و ص 581
494	23	170	170
499	8	هدتند	هتند
501	9	نصارا	نصارا
503	10	زدرشتی	زردشتی
505	18	حسینی	حسینی
508	1	استفادی	استفادی
508	19	نیرها	نیرها
511	22	می جیگیدند	می جنگیدند
516	آخر	213	213
517	3	می زیستند	می زیب
519	20	میچیان	میچیان
528	15	12	12



درس	نادرس	س	ص
M <sup>24</sup> :	24	19	530
[ تصویر ]	تصویر	13	536
متخيله	متخيله	2	538
B 47 :	47	20	538
فاسد	فاسد	8	546
M <sup>95</sup> :	95	6	553
افزودن	افزون	15 و 18	553
دروغ	دروغ	4	554
M <sup>110</sup> :	110	14	557
توقیعات	توقیعات	9	567
مسلمانان	مسلمانان	11	576
سراسر	سراسر	1	579
دهوش	دهوش	19	581
M <sup>175</sup> :	175	15	583
M <sup>185</sup> :	185	20	586
بخش 5	بخش	عنوان	587
M <sup>225</sup> :	225	12	594
B 229 :	229	7	595
سهرودی	سهرودی	10	596
پیشتر	پیشتر	9	598
پس از	پس از	9	609
مجلس	مجلس	15	615
کله	کله	22	618
محل و	محل	11	619
فتوای فقهی	فتوای فقهی	3	625
توضیح	توضیح	15	625
این	این	5	626
طبی	طبی	24	630
اصطلاحات	اصطلاحات	18	632
آنها را	آنها	11	635

درست	نا درست	س	ص
58	40	7	642
سخنی	سخنی	13	648
نگارش	نگارش	20	649
کہ	کہ در	2	652
نوروزیہ	نوروزیہ	4	668
عمومی	عموی	18	668
جزائر	جوائز	19	674
بزرگ	بزرگ	20	677
گریسن	گریسن	7	685
الحجج	الحجج	9	692
مصطلحات	مصطلحات	4	699
396	376	12	753
393	...	8	786
لانگہ	لانگہ	7	788
JqR	IqR	16	790
critique	critique	13	791
کرہ	کرہ	آخر	793
408	480	2	800

نو	نو	15	625
ابن	ابن	5	626
طی	طیبی	24	630
اصطلاحات	اصطلاحات	18	632
آنهازا	آنها	11	635