

کارنامه اسلام

فهرست مطالب

کارنامه اسلام

مقدمه

- 1 - سیری اجمالی از آغاز تاکنون
- 2 - تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام
- 3 - مقام رفیع دانش در اسلام
- 4 - فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام
- 5 - تمدن اسلامی، منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی
- 6 - معجزه فرهنگ اسلامی
- 7 - کتابها و کتابخانه ها
- 8 - مدارس و دانشگاه ها
- 9 - نهضت علمی مسلمانان
- 10 - علم طب و بیمارستانها
- 11 - داروسازی و علوم طبیعی
- 12 - نجوم و ریاضیات
- 13 - فیزیک و شیمی و فنون صنعت
- 14 - جغرافیا و جهانگردی
- 15 - تاریخ نویسی
- 16 - ملل و نحل
- 17 - عقاید و مذاهب
- 18 - فلسفه و کلام و حکمت
- 19 - روش تربیتی اسلامی
- 20 - اوضاع سیاسی و اجتماعی و اداری
- 21 - هنرهای زیبا
- 22 - عرفان اسلامی
- 23 - ادب اسلامی
- 24 - اسلام: فرهنگ جامع
- 25 - اسلام و فرهنگ غرب

کارنامه اسلاممقدمه [7]

هنگام انتشار اولین چاپ این کتاب به علت عجله‌ی که در آغاز یک مسافرت طولانی خارج در میان بود از دوست دانشمند عزیزم استاد احمد آرام در خواستم تا به جای من مقدمه‌ی بر این کتاب بنویسند. مقدمه‌ی ایشان که خود از فواید علمی بسیار مشحون بود به نام دیباچه در سر آغاز کتاب انتشار یافت و خوانندگان بیشک از آن بهره‌ی وافیه‌ی برده‌اند و متأسفانه در چاپ حاضر، از طبع مجدد آن دیباچه خودداری شد چرا که استاد در طی آن نسبت به نویسنده حسن ظنی بیش از حد به کار برده بودند و من نتوانستم آن مایه لطف ایشان را در حق خویش تکرار کنم. تصرف در سخن ایشان و حذف آن موارد هم نه حد من بود - واز این رو جز حذف آن دیباچه چاره‌ی بی‌نماند. در هر حال کسانی که آن مقدمه‌ی ایشان را خوانده‌اند قدر آن مایه صفا و خلوص را خواهند دانست و امید من آنست که خوانندگان این کتاب شوق و هیجان تازه‌ی بی برای

[8]

اخذ و توسعه دانش امروزی حاصل کنند و بیهوده در آنچه فقط به گذشته مربوط است در دام غرور و آفتهای آن گرفتار نشوند. طرز بیانی هم که من درین کتاب به کار برده‌ام شاید در نظر اول در نزد برخی از خوانندگان تا اندازه‌ی حماسه آمیز جلوه کند. اما این پندار درست نیست. نویسنده فقط خواسته است با همان چشمی به فرهنگ گذشته اسلام بنگرد که خود مسلمین گذشته بدان می‌نگریسته‌اند. شیوه بیانی عاری از هیجان و خالی از همدردی که محققان اروپایی درین مسایل دارند به آنها هرگز امکان آن را نخواهد داد تا در ارزیابی آنچه مسلمانان به فرهنگ دنیا داده‌اند به درستی داورى ارتباط و تفاهم درست بیابد؟ بدون شک دنیای اسلام در تمدن و فرهنگ امروزی جهان - که شاید بیش از آنکه غربی باشد بورژوازی است - آن اندازه سهم و تاثیر واقعی داشته است که بر شمردن آن نیازی به حماسه سرایی نداشته باشد.

عبدالحسین زرین کوب

1 - سیری اجمالی از آغاز تاکنون [11]

کارنامه اسلام یک فصل درخشان تاریخ انسانی است. نه فقط از جهت توفیقی که مسلمین در ایجاد یک فرهنگ تازه جهانی یافته اند بلکه نیز بسبب فتوحاتی که آنها را موفق کرد به ایجاد یک دنیای تازه، و رای شرق و غرب: قلمرو اسلام که در واقع نه شرق بود نه غرب. فتح اسلامی البته با جنگ حاصل شد اما نشر اسلام در بین مردم کشورهای فتح شده به زور جنگ نبود خاصه در جاهائی که مردم، از نظراسلام، اهل کتاب بودند یا در ردیف آن - یهود، نصارا، مجوس، و صابئین.

درین میان تکلیف یهود و نصارا معین بود چون در اینکه آنها اهل کتابند اختلاف وجود نداشت. نسبت به مجوس تردید بود اما با آنها نیز به دستاویز حدیث معامله اهل کتاب شد. حتی بعدها بت پرستان اروپا و هندو بت نیز توانستند به عنوان مجوس در قلمرو اسلام با پرداخت جزیه در صلح و آزادی بسربرند. صابئین هم که حکم اهل کتاب یافتند ظاهراً صبیها بودند که دیانتشان با نام یحیی تعمید دهنده - یحیی بن زکریا مرتبط بود و در واقع کتابی هم داشتند. اما در اوایل زمان عباسیان بقایای مردم حران - یونانیان عراق - نیز خویشتن را صابئین خواندند و

[12]

به این گونه در ذمه مسلمین در آمدند. در واقع، این اهل کتاب بهیچوجه مجبور به قبول اسلام نمی شدند چنانکه یهود بی شک در قلمرو اسلام راحتتر و مرفه تر بودند تا در قلمرو نصارا. بعلاوه، نصارای شرق نیز - نسطوریان، یعقوبیان و جز آنها - در قلمرو اسلام بیشتر از روم آسایش داشتند چنانکه مجوس هم جزیه یی که به اسلامیان می پرداختند بمراتب سبکتر و راحتتر از مالیات سرانه یی بود که پیش از آن به حکومت خویش - ساسانیان - می دادند. لیکن احساس راحت در همراهی با اکثریت یا علاقه به کسب امتیازات اجتماعی که فقط با گرویدن به اسلام برای آنها ممکن می شد، و همچنین مشاهده پیروزی مسلمین بر دولت های مجوس و نصارا که هیچگونه معجزه یی هم برای حفظ آنها - مخصوصاً نصارا که دائم منتظر ظهور معجزات بودند - روی نداد ظاهراً از اسباب عمده شد در روی آوردن اهل کتاب به اسلام. سادگی و روشنی مبانی اسلام، و مناسبت عقاید اسلامی با مذاهب اهل کتاب، هم خود از جهات توجه اهل کتاب به اسلام بود. درست است که بعضی خلفا در معامله با اهل ذمه خشونت نشان می دادند، از تجدید بنای معابدشان جلوگیری می کردند، یا آنها را از اشتغال به کارهای مهم منع می نمودند، یا وادارشان می کردند لباسهای نشاندار بپوشند، بعضی شان حتی برخی از آنها را به عنف وادار می کردند که مسلمان شوند، عامه مسلمانان نیز گاه تحریک می شدند و به آزار آنها دست می گشادند، اما این احوال بندرت اتفاق می افتاد و بی دوام بود، چنانکه رویهمرفته اهل کتاب در قلمرو اسلام در صلح و آرامش به سر می بردند. در هر صورت اسلام رفته رفته درسرمینهای فتح شده انتشار و قبول می یافت و این انتشار و قبول نه از راه عنف و فشار بود بلکه بسبب مقتضیات و اسباب گونه گون اجتماعی بود و پیشرفت نظامی اعراب.

این پیشرفتهای نظامی، که در واقع دنباله غزوات پیغمبر بود، از

[13]

زمان خلفای راشدین قوت بیشتر یافت. محرک اعراب درین امر در درجه اول شاید امید کسب غنیمت بود. اما اجر اخروی - که مجاهده در راه خدامتضمن آن بود - نیز درین کار مورد توجه بود. خلیفه که در امر «رده» به اعراب نشان داده بود راه بازگشت - بازگشت به جاهلیت - برای آنها بسته است، با شروع این فتوح راه تازه یی پیش پای آنها گشود. فتوح مسلمین دوام یافت،

هم عراق فتح شد و هم شام و مصر از دست بیزانس بیرون آمد. امویان و عباسیان هم که بعد از خلفای راشدین بر سر کارآمدند تا جایی که امکان داشت این فتوحات را تعقیب نمودند. در دنبال غزوات پیغمبر و بلا فاصله بعد از رحلت وی ماجرای فتوح از دفع اهل رده - در خلافت ابو بکر - شروع شد. در سرکوبی این اعراب مرتد که از پرداخت زکوة استنکاف می ورزیدند خالد بن ولید سردار عرب جلالت بی نظیری ابراز کرد و وی که در دنبال این لشکر کشیها به عراق و شام افتاد آنجاها در بلاد سر حدی ایران و عراق کرو فری با نام کرد. وقتی شام و فلسطین به دست مسلمین افتاد، امپراطور بیزانس برای همیشه این سرزمین را ترک گفت اما عبارت وداع او - سوزی سوری(1)- انعکاسش در تاریخ باقی ماند تا حکایت از طرز فکر غرب کند درباره سرزمین شرق.

درین حالت تاثر، امپراطور بیزانس هنگام بازگشت درباره سوریه گفته بود: سرزمین خوبی بودی، اما برای دشمن!

این دشمن، مقدر بود که ازین سرزمین محبوب روم شرقی، نزدیک یک قرن بر تمام قلمرو وسیع اسلام فرمانروایی کند. عمر بن خطاب که به جای ابوبکر بر مسند خلافت نشست سعد بن ابی وقاص را به عراق گسیل کرد و او نیز در اندک مدت موفق به فتح تیسفون شد و چندی بعد اعراب، هم برفارس دست یافتند هم بر خراسان و ماوراء النهر. این فتوحات خیره کننده - که تا حدی به تقدیر الهی یا معجزه اسلامی تعبیر شد - در واقع فقط بدان سبب امکان داشت که همه جا در قلمرو ایران و بیزانس مقدم مهاجمان

[14]

را عامه مردم با علاقه استقبال کردند. اگر عامه مردم این ممالک بامهاجمان به چشم عداوت می نگریستند این فتوح چنین آسان دست نمی داد. (2)بیزانسیها چون در مصر از سوریه نیز منفورتر بودند، ده هزار سربازمسلمان کافی بود تا تمام مصر سفلی را از چنگ بیزانس بیرون بیاورد.

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

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

دوره کوتاه خلافت علی ع هم صرف مبارزه با نتایج نامطلوب آن شورشهاشد و با قتل علی ع که به دست یک تن از خوارج صورت گرفت خلافت به دست معاویه - پسر ابو سفیان که تا فتح مکه همه جا با پیغمبر مبارزه کرده بود - افتاد. با معاویه خلافت تقریباً موروثی شد و دمشق مرکز آن. بدینگونه، خلافت اسلامی که در آن، همه قدرتها ناشی از حکم خدائی

[15]

بود به ست خانواده یی افتاد که اسلام را با علاقه نپذیرفته بود و در زمان پیغمبر تا آخرین نفس با پیشرفت آن مبارزه هم کرده بود.

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

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

این شهر که در زمان منصور دوانیقی بنا گشت عظمت و شهرت خود را مخصوصا در دوران خلافت هارون یافت که با زوجه اش زبیده وزیرش جعفر برمکی، قهرمانان بسیاری از قصه های خیال انگیز هزار و یک شب شدند. دربار هارون میعادگاه شاعران، مطربان، قصه گوین و آوازه خوانها، مترجمان، منجمان و اطباء شد، چنانکه پسرانش مامون و معتصم بیت الحکمه و مجالس علمی و وجود مترجمین و علماء و معتزله را نیز مثل یک زیور تازه به جلال و شکوه دربار پدر افزودند و بدینگونه هارون و فرزندانش بغداد را کانون درخشان تمدن و فرهنگ شرق کردند

[16]

هارون الرشید که مفارن سده دوم هجری در تمام غرب فقط شارلمانی راهمطراز خویش داشت ازین رقیب معاصر فرنگی خویش بمراتب مجللتر بود و با فرهنگ تر(3). با اینهمه، خلیفه با ارسال هدیه و اظهار محبت، شارل بزرگ فرانک را پنهانی بر ضد رقباء خویش - بیزانس و اندلس تحریک می کرد و مخصوصا بر ضد امویهای اندلس.

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

اندلس در زمان ولید بن عبد الملک خلیفه اموی دمشق فتح شده بود و مدتها بوسیله حکام اموی اداره می شد اما از امویها که در روی کار آمدن عباسیان تقریبا قتل عام شدند یک تن، نامش عبد الرحمن، به اندلس افتاد و آنجا را از قلمرو عباسیان جدا کرد. اخلاف او خلافت اموی اندلس را بوجود آوردند که شوق و علاقه آنها به حکمت و معرفت قرطبه را مرکز تمدن و فرهنگ غرب کرد - نظیر بغداد. وقتی با غلبه ترکان بر دستگاه خلافت از عهد متوکل عباسی به بعد، بغداد رونق و قدرت خود را از دست داد تجزیه خلافت آغاز شد و شروع استقلالهای محلی. درین حوادث طاهریان بر خراسان استیلا یافتند و آل طولون بر مصر. در اندک مدت صفاریان، سامانیان، آل زیار، و آل بویه خراسان و فارس و عراق را میدان تنازع و رقابت خویش یافتند چنانکه مصر بین آل طولون و آل اخشید دست بدست گشت تا به دست فاطمیان افتاد، که خلافت شیعی اسمعیلی را در آنجا بوجود آوردند و طولی نکشید که در دنیای اسلام در یک زمان سه خلیفه حکومت می راند: عباسی در بغداد، فاطمی در مصر، و اموی در اندلس. در موقعی که ضعف خلفای اندلس ملوک الطوائفی را در آنجا بوجود آورد، از خلافت عباسیان در بغداد جز نامی باقی

نمانده بود و امراء آل بویه و غزنویان و ایلک خانیان، قلمرو شرق خلافت را تقسیم کرده بودند در صورتیکه فاطمیان مصر قدرتشان در تزايد بود، با اینهمه، تحریکات آنها در فلسطین بود که بهانه یی به دست نصاری غرب داد

[17]

برای جنگ - جنگهای صلیبی. در واقع، جنگهای صلیبی (1096-1291 میلادی) که مقارن عهد المستظهر بالله خلیفه عباسی بین شرق و غرب اتفاق افتاد عنوانی که داشت عبارت بود از استرداد مزار مقدس (Saint Sepulchre) از دست محمدیان، اما حقیقت آن چیزی نبود جز تجاوز غرب به شرق و ادامه جنگهایی که از دیر باز شرق و غرب را در مقابل هم قرار می داد. این جنگ شرق و غرب چنان ریشه یی کهن داشت که هرودوت تاریخ خود را با سئوالی از موجب آن شروع می کرد و جنگهای تروا، منازعات ایران و یونان، و جنگهای ایران و روم همه به این ماجرای درازمربوط بودند. این برخورد دائم بین شرق و غرب مثل نوعی جبر تاریخ بود یا سرنوشتی اجتناب ناپذیر که هنوز نیز ادامه دارد. لیکن از وقتی کشف بد فرجام کریستف کلمب غرب را به سوی اقیانوس اطلس برد، شرق نیز گهگاه به کنار بصره و اقیانوس آرام رسید اما بر خورد قدیم آنها باقی ماند - به شکل یک جنگ تراژیک یا به شکل تجاوز نامرئی غرب به شرق. در هر صورت، در آنچه جنگهای صلیبی خوانده می شد «مزار مقدس» بهانه بود و حقیقت عبارت بود از تجاوز به شرق و تسلط بر آن. شوق مقدس صلیبداران که خطابه مهیج معروف پاپ اوربان دوم آن را در شهرکرمون فرانسه مشتعل کرد (1095 میلادی) برای عامه دهقانان روستا و پیشه وران شهری حاصلی که در طی هشت جنگ طولانی و در مدت نزدیک دو قرن ببار آورد، تلفات و خسارات بی شمار بود که حتی یک بار کودکان بیگناه مسیحی اروپا را - فقط به این سبب که بیگناه و ساده بودند - امواج این شوق مقدس از ماریسی فرانسه به سوی مزار مقدس راند و در بین راه به اسارت و فنا محکوم داشت. اما در غالب سرداران و شاهزادگان اروپایی این شوق مقدس جای خود را به جنون تجاوز داده بود.

تاسیس امپراطوری بی دوام لاتین به خرج اعراب و مسلمین

[18]

غارت زده که یادآور تاسیس دولت اسرائیل است، تجاوز ارضی به بیزانس مسیحی که حتی وحدت در اساس دین هم آن را از تطاول غرب مصون نمی داشت، و خشونت و قساوت بی سابقه نسبت به ساکنان بی پناه سرزمینهای فتح شده کارنامه این رهبران مسیحی را سیاه می کند و بخوبی نشان می دهد که درین ماجرا نیز غریبها به همان دلیری که مسلمانان را غارت می کردند در تجاوز به متصرفات مسیحیهای شرق - بیزانس - هم دلیر بودند و با اینهمه، صلیبیها اگر از جهت مادی سرانجام جز تلفات و خسارات چیزی بدست نیاوردند از جهت معنوی مزید آشنایی با تمدن و فرهنگ اسلامی شاید قسمتی از آن خسارات و تلفاتشان را جبران کرد. با مشابهتهایی که هنوز درین ماجرای شرق و غرب، از دور و نزدیک هست، کدام مورخ هست که مثل بسیاری از عامه گهگاه با خودنیشد که فی الواقع تاریخ چیزی نیست جز تکرار. در طی این جنگهای دراز مخصوصا نور الدین زنگی و صلاح الدین ایوبی، سلاطین شام و مصر، از بلاد مورد تجاوز رشیدانه دفاع کردند و حشاشین اسمعیلیه هم رعب و وحشت از خویش را - به عنوان تروریست - در قلوب صلیبیها نشانند. در مدت این جنگهای طولانی، سلاجقه که در شرق وقتی از حلب تا کاشغر فرمان می راندند دولتشان تجزیه و منقرض شد، هجوم مغول، خوارزمشاهیان و اکثر حکومتهای شرق اسلامی را برانداخت یا منقاد کرد، و حتی با سقوط بغداد بر دست هولاکوی مغول خلافت عباسیان هم خاتمه یافت (656 هجری). دو قرن بعد، که

قسطنطنیه پایتخت قدیم بیزانس بدست ترکان عثمانی بود، اسپانیا از دست مسلمین خارج شده بود و ملوک الطوائف اسلامی آن سرزمین در مقابل وحدت عیسویان آنجا مقاومتش بی نتیجه ماند. غلبه ترکان عثمانی بر بیزانس (1453 میلادی) که تاریخ دوران جدید را برای اروپا شروع کرد اگر یک امپراطوری اسلامی بوجود آورد، سنت خلافت را - با وجود نام [19]

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

خود آگاهی مجدد مسلمین از وقتی شروع شد که ناپلئون بناپارت دردنبال شرکتهاى هند شرقی اروپا به دروازه دنیای اسلام قدم نهاد، و درپشت سر وی شبخ استعمار غرب رسید - با سعی در نفوذ مرئی و نامرئی.

بدینگونه، اگر در دو قرن اخیر یک جنگ صلیبی نامرئی و تازه قلمرو اسلام را در معرض تجاوز غرب نهاده است تفوق غرب درین برخورد مستمر جز تفوق اسلحه اش که علم و فرهنگ وست سببی ندارد و اگر دنیای اسلام می خواهد درین معرکه مخفی هم دست کم بقدر معرکه قدیم پیروزی بیابد، چاره یی جز آن ندارد که در «نوع اسلحه» خویش تجدید نظر کند، و بر اساس علم و فرهنگ گذشته خویش

[20]

- نه آنچه کور کورانه از غرب گرفته است - بنای علم و فرهنگ تازه یی بگذارد. سابقه تمدن و فرهنگ هزار ساله گذشته اش که بی شک در تاریخ انسانیت نقش مؤثری داشته است نشان می دهد که این کار برای وی شدنی است - زود یا دیر.

در گذشته نیز، فی المثل در دوران مقارن بنای بغداد، کوششی که مسلمین در نقل و تعلیم علوم و معارف یونانی، سریانی، پهلوی، و هندی، و نیز در ایجاد اصطلاحات مناسب عربی برای آن معارف، انجام دادند بقدری شگرف بود که انسان از مشاهده آن به حیرت می افتد و مورخ هر قدرنسبت به پیشرفتهای عصر خویش مغرور باشد ناچار تصدیق می کند که این کوشش هر چند در آن دوران حاصل بسیار نداشته است اما بقدری عظیم بوده است که هیچ قومی نمی توانسته است مدت زیادی آن راتحمل کند. بلکه فقط در مدت یک هیجان جوانی و شوق خوشبینانه انجام دادن چنین کوششی ممکن بوده است. (4) اکنون همه چیز بشارت می دهد که قلمرو اسلام بار دیگر از آن شوق و هیجان مقدس مشتعل خواهد شد.

1. بامداد اسلام، چاپ اول/1132. 29. /A. Hitti, Ph. K., The Arabs, A. Guillaume,

2 - تسامح، مادر تمدن انسانی اسلام[21]

تمدن اسلامی که لا اقل از پایان فتوح مسلمین تا ظهور مغول قلمرو اسلام را از لحاظ نظم و انضباط اخلاقی، برتری سطح زندگی، سعه صدر واجتناب نسبی از تعصب، و توسعه و ترقی علم و ادب، طی قرنهای دراز پیشاهنگ تمام دنیای متمدن و مربی فرهنگ عالم انسانیت قرار داد(5)، بیشک یک دوره درخشان از تمدن انسانی است و آنچه فرهنگ و تمدن جهان امروز بدان مديونست اگر از دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد کمتر نیست، با این تفاوت که فرهنگ اسلامی هنوز در دنیای حاضر تاثیر معنوی دارد، و به جذبه و معنویت آن نقصان راه ندارد. پیچیدگی عظیم نژادی و فرهنگی دنیای اسلام حتی در آن روزهای آمیختگی اقوام و فرهنگها چنان غریب می نماید که مورخ از خود می پرسد روابط دینی باید چقدر استوار باشد تا این مایه عناصر نامتجانس را با هم نگه دارد. (6) فعالیت درخشان گذشته چنین تمدنی که اروپا را از قرون وسطی تا قرن شانزدهم در طب و فلسفه و شاید ریاضی هنوز وامدار خویش نگه داشته بود، آیا باید به حساب تشویق و مساعدت اسلام گذاشته آید یا به حساب شور و علاقه اقوام مسلمانی که در ایجاد

[22]

و به ثمر رسانیدن آن فعالیت داشته اند؟ شک نیست که سهم اقوام گونه گون که در توسعه این تمدن بذل مساعی کرده اند نباید از نظر محقق دور بماند اما آنچه این مایه ترقیات علمی و پیشرفتهای مادی را برای مسلمین میسر ساخت در حقیقت همان اسلام بود که با تشویق مسلمین به علم و ترویج نشاط حیاتی، روح معاضدت و تساهل را جانشین تعصبات دنیای باستانی کرد و در مقابل رهبانیت کلیسا که ترک و انزوا را توصیه می کرد با توصیه مسلمین به «راه وسط» توسعه و تکامل صنعت و علم انسانی را تسهیل کرد. در دنیائی که اسلام به آن وارد شد این روح تساهل و اعتدال در حال زوال بود. از دو نیروی بزرگ آن روز دنیا بیزانس در اثر تعصبات مسیحی که روز بروز در آن بیشتر غرق می شد هر روز علاقه خود را بیش از پیش با علم و فلسفه قطع می کرد. تعطیل فعالیت فلاسفه بوسیله ژوستی نیان، اعلام قطع ارتباط قریب الوقوع بود بین دنیای روم با تمدن و علم. در ایران هم اظهار علاقه خسرو نوشیروان به معرفت و فکر، یک دولت مستعجل بود و باز تعصباتی که برزویه طبیب در مقدمه کلیله و دمنه(7) به آن اشارت دارد هر نوع احیاء معرفت را درین سرزمین غیر ممکن کرد.

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

ثمره این درخت شگرف - که نه شرقی بود نه غربی - بعد از بسط فتوح اسلامی حاصل شد و توسعه و ترقی آن مخصوصا تا وقتی بود که مشکلات سیاسی تساهل و تسامحی را که اسلام بر خلاف دنیای بیزانس و ایران به آن اجازه رشد می داد از بین نبرده بود. در واقع، رنسانس اروپا از

[23]

وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فرو کاست، در صورتیکه تمدن اسلامی فقط از وقتی به رکود و انحطاط افتاد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی را که در آن بوداز میان برد. این تسامح نسبت به «اهل کتاب» که نزد مسلمین اهل

ذمه و معاهد خوانده می شدند مبتنی بر یک نوع «همزیستی مسالمت آمیز» بود که اروپای قرون وسطی بهیچوجه آن را نمی شناخت(8). در واقع، باوجود محدودیتی که اهل ذمه در دار الاسلام داشتند اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین می کرد و بندرت ممکن بود بدون نقض عهدی مورد تعقیب باشند. پیغمبر درباره آنها توصیه کرده بود به رفق و مدارا. حدیثی هم نقل می شد که پیغمبر فرمود هر کس بر معاهدی ستم کند یا بروی بیش از طاقت تکلیف نهد، در روز قیامت من با اوداوری خواهم داشت. (9) این تسامح با اهل کتاب سبب می شد که آنها در قلمرو اسلام غالبا خود را در امنیت و آسایش حس کنند چنانکه نصارانی که در بیزانس به وسیله کلیسای رسمی مورد تعقیب واقع می شدند در قلمرو مسلمین پناه می جستند. یک بطریق نسطوری در اواخر عهد خلفای راشدین از حمایت و عنایت اعراب، که خداوند فرمانروایی عالم را به آنها واگذاشته است(10)، نسبت به دیانت مسیح اظهار رضایت می کند.

قراین بسیار حاکی است که نسطوریها ظهور مسلمین و اعراب را بمنزله نجات از یوغ کلیسای ملکائی تلقی می کرده اند. یک شاهد عمده بر وجود روح تسامح در اسلام این است که اهل ذمه در امور اداری و بعضی مناصب حکومت هم با وجود کراهت عامه وارد بوده اند و روی هم رفته شواهد موجود نشان می دهد که این روح تساهل در صدر اسلام و قرون نخستین آن قویتر و مؤثرتر بوده است تا در عهد مغول و ادوار متاخر. (11) این سعه صدر و تسامح مسلمین نه فقط مناظرات دینی و کلامی را در قلمرو اسلام ممکن ساخت بلکه سبب عمده یی شد در تعاون

[24]

اهل کتاب با مسلمین، در قلمرو اسلام. درست است که در اعمال و اقوال آنها از هر آنچه تجاوزی به اسلام تلقی می شد غالبا با قدرت جلوگیری می گشت اما رویهمرفته، و صرف نظر از هیجانات عمومی و موارد استثنائی، در قلمرو اسلام مثلا احوال یهود بهتر از احوال آنها بود در قلمرو کلیسا. بعلاوه، چنانکه گفته شد نصارای شرقی، آن تساهل و تسامحی را که در قلمرو اسلام می دیدند در حوزه کلیسا نمی یافتند و این نکته از اسباب عمده بود در ایجاد رفاه و آسایش، که تمدن و فرهنگ انسانی بدان نیاز دارد. در حقیقت اسلام، در غیر مورد اهل کتاب نیز آن خشونت را که سایر ادیان آن اعصار داشته اند نداشت. با وجود اختلاف نظری در ماهیت ایمان، در عمل غالبا همان شهادت لسانی ملاک اسلام بشمار می آمد و حتی خود پیغمبر با منافقین که آنها را می شناخت نیز رفتارش توأم با اغماض بود و تسامح. بعد از وی نیز اسلام نه تشکیلات انکیزسیون اروپا را بوجود آورد نه سیاهچالهای آن را، اختلاف امت را - مگر در مواردی که اساس اسلام را تهدید کند - مسلمین غالبا نوعی رحمت تلقی می کردند و مذاهب فقهی به همین دستاویز بدون تعارض و تعصب با مسالمت در کنار هم می زیستند - جز در موارد نادر و مورد شیعه و خوارج که مذاهبشان دواعی سیاسی نیز داشت و مربوط به شخصیت امام و خلیفه بود. چنانکه مذاهب کلامی نیز بر خلاف عالم مسیحی بدون خونریزیهای تعصب آمیز پدید آمد و حدیث «ستفترق امتی...» نیز که درین مورد نقل می شد حاکی بود از روح تسامح اسلامی درین مسائل. اقدام هشام اموی در قتل غیلان دمشقی و جعد بن درهم وسعی مهدی عباسی در تعقیب زنداقه بیشتر جنبه سیاسی و اداری داشت و همچنین قضایایی مثل «محنه» بوسیله معتزله، و تعقیب معتزله و غلاة و صوفیه هم که گهگاه در عالم اسلام پیش آمد در تاریخ اسلام غالبا استثنائی بود و به روح کلی تساهل و تسامح آن لطمه یی نمی زد.

بطوریکه

[25]

رویه‌مرفته قضاوتی که کنت دو گوبینو راجع به رفعت و علو این حالت مسلمین دارد مورد تصدیق و تایید تاریخ اسلام و گذشته مسلمین است.

وی می گوید اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند هیچ دیانتی تسامح جوی ترو شاید بی تعصب تر از اسلام وجود ندارد(12) در واقع همین تسامح و بی تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی ست بوجود آورد و همزیستی مسالمت آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده ازین «همزیستی» را در زمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر می ساخت علاقه مسلمین بود به علم که منشا آن تاکید و توصیه اسلام بود، دراهمیت و ارزش علم.

5. 10, Durant,W. ,The Age of Faith, Part IV, Chap. XIV6. 524/ Sarton, Introduction, 10, Vol, I7. بر خلاف قول بیرونی که این مقدمه را تقریباً از جعل زنداقه اسلام می داند شواهد و امارات حاکی از اصالت در اصل آن هست. برای تفصیل رجوع کنید به کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان/3 - 451.8. متز، الحضارة الاسلامیه، 579/1. «من ظلم معاهدا و کلفه فوق طاقته فانا حجیجه یوم القیامه» ، فتوح البلدان، 16210/ 131. Assemani, Bib. Orient. Roma /1917 - 23 Vol. III11.Arnold, (Toleration) in Hasting,s E. R. E 12/369 12..Gobineau, Religions et Philosophies/24 ff

3 - مقام رفیع دانش در اسلام [26]

در واقع، این توصیه و تشویق مؤکدی که اسلام در توجه به علم و علما می کرد از اسباب عمده بود در آشنائی مسلمین با فرهنگ و دانش انسانی. قرآن، مکرر مردم را به فکر و تدبیر در احوال کائنات و به تامل در اسرار آیات دعوت کرده بود (13)، مکرر به برتری اهل علم و درجات آنها اشاره نموده بود (14) و یک جا شهادت «صاحبان علم» را تالی شهادت خدا و ملائکه خوانده بود (15) که این خود، به قول امام غزالی، در فضیلت و نبالت علم کفایت داشت (16) بعلاوه، بعضی احادیث رسول که به اسناد مختلف نقل می شد حاکی بود از بزرگداشت علم و علماء (17)، و اینهمه با وجود بحث و اختلافی که در باب اصل احادیث و ماهیت علم مورد توصیه در میان می آمد، از اموری بود که موجب مزید رغبت مسلمین به علم و فرهنگ می شد و آنها را به تامل و تدبیر در احوال و تفحص و تفکر در اسرار کائنات بر می انگيخت. از اینها گذشته، پیغمبر خود نیز در عمل مسلمین را به آموختن تشویق بسیار می کرد. چنانکه بعد از جنگ بدر هر کس از اسیران که فدیة نمی توانست بپردازد در صورتیکه به ده تن از اطفال مدینه خط و سواد می آموخت آزادی می یافت. (18)

[27]

همچنین به تشویق وی بود که زید بن ثابت زبان عبری یا سریانی - یا هر دو زبان - را فراگرفت (19) و این تشویق و ترغیب سبب می شد که صحابه به جستجوی علم روی آورند چنانکه عبد الله بن عباس بنابر مشهوریه کتب تورات و انجیل آشنائی پیدا کرد و عبد الله بن عمرو بن عاص نیز به تورات، و به قولی نیز به زبان سریانی، وقوف پیدا کرده بود. این تاکید و تشویق پیغمبر، هم علاقه مسلمین را به علم افزود و هم علماء و اهل علم را در نظر آنان بزرگ کرد، درست است که آن علم مورد توصیه در اوایل عبارت بود از معرفت قرآن و دین، اما بعدها تمام علوم دیگر بسبب ضرورتی که گهگاه در فهم و تفسیر قرآن و آداب و مناسک دینی داشتند مورد توجه مسلمین واقع شد و مخصوصا علم ابدان - طب و متفرعات و مقدمات آن - نیز محل توجه خاص مسلمین گردید. بهر حال، تدریجا علوم بر حسب فایده یی که از آنها حاصل می شد نزد مسلمین مطلوب بود یا نامطلوب. چنانکه علم نجوم اگر مذموم تلقی می شد نه از جهت محاسبات نجومی بود - که در قرآن کریم اشارتها هست به اینکه مسیر شمس و قمر حساب دارد - آنچه در نجوم مذموم شمرده می شد عبارت بود از احکام نجوم که لغو بود و مایه اتلاف عمر. از قول عمر بن خطاب بعدها این سخن نقل شد که گفته بود از نجوم چیزی را بیاموزید که شمارا در بر و بحر هدایت کند و از هر آنچه جز آنست دست بدارید. (20) این کلام منسوب به خلیفه دوم نشان می دهد که در صدر اسلام از علم هر آنچه بیضر بود یا نفعی داشت مطلوب شناخته می شد. آنچه نامطلوب بود علمی بود که زیان داشت، مثل سحر و طلسمات، یا مایه اتلاف عمر بشمار می آمد، مثل نجوم. حتی در تفسیر قول پیغمبر که علم را بر هر مسلم فریضه شناخته بود بعدها بحث پیش آمد از فرض کفایه و غیر کفایه. چنانکه علم طب چون در بقاء نفس، و حساب چون در معاملات و موارد حاجت بود فرض کفایه شناخته شدند - بخلاف عقاید و

[28]

احکام که غیر کفایه بود.

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

کفایه بود. (21) البته شعر و تاریخ و انساب، تا جائی که موجب لغو و فساد نمی شد، نه فرض بود نه مذموم. می گویند وقتی پیغمبر از جائی می گذشت، کسی حرف می زد و مردم بر او جمع آمده بودند. پرسید کیست؟ گفتند علامه یی است. سؤال کرد چه می داند. گفتند شعر و انساب. پیغمبر گفت این علمی است که دانستنش فایده یی ندارد و ندانستنش زیانی ندارد. (22)

مع هذا، بعدها بسبب فایده یی که ازین مباحث در فهم و تفسیر قرآن و حدیث عاید می شد ادب و تاریخ و انساب هم مطلوب شد، چنانکه تعمق در دقایق نظری و غیر عملی طب و حساب و امثال آنها هم که خود آنها مورد حاجت نیست - اما دانستن آنها تا آن قدر که مورد حاجت باشد موجب افزودن قوتست - اگر چه دیگر فریضه نیست اما فضیلت محسوبست. چنانکه علم به مبادی نظری عقاید - که سبب دفع شکوک و شبهات از قرآن و موجب دفاع از دین باشد - فرض کفایه اگر محسوب نمی شد لا اقل فضیلتی مهم بود و بدینگونه کلام، و به دنبال آن فلسفه نیز، تحت عنوان حکمت در نزد مسلمین وارد قلمرو علوم محموده گشت و با این مقدمات هرچند تندرویهای بعضی فلاسفه عکس العمل یافت، علم معقول نیز - و رای نجوم و حساب و طب - نزد مسلمین به عنوان یک رشته مطلوب از فعالیت عقلی مورد توجه واقع گشت. به این ترتیب پایه اصلی علم و تمدن اسلامی در خود اسلام بود و در محیط مساعد و توصیه و تشویقی که اسلام برای آن داشت. با چنین مقدماتی آیا معقولست که مثل بعضی شرقشناسان پیشرفت تمدن و فرهنگ اسلامی را به امر دیگری غیر از خود اسلام منسوب داشت؟

13. مثل کریمه: او لم ينظروا في ملكوت السموات و الارض... ، ان في خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآيات لا ولي الا للباب. 14. قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون انما يتذكر اولو الالباب، يرفع الله الذين آمنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات، فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون. 15. شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم قائما بالقسط. 16. احياء العلوم، 117/1. مثل: من جائه الموت و هو يطلب العلم ليحيى به اسلام فيبينه و بين الانبياء في الجنة درجة واحدة، طلب العلم فريضة على كل مسلم، اطلبوا العلم و لو بالصين، العلماء ورثة الانبياء، اقرب الناس من درجة النبوة اهل العلم و الجهاد، يشفع يوم القيامة ثلاثة: الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء. برای اسناد این احادیث و نظائر آنها رجوع شود به: احياء العلوم غزالی و هامش آن: «المغنى عن حمل الاسفار» ، 15/1 - 1218. f 1905/270 Margoliouth, 19Mohammed and The Rise of Islam, London اسد الغابة، 2220/2. احياء العلوم، 3621/1. ايضا، 2322/1. ايضا، 36/1

4 - فرهنگ و تمدن انسانی و جهانی اسلام[29]

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

بعلاوه، آنچه این تمدن را جهانی کرده است در واقع نیروی شوق و اراده کسانی است که خود از هر قوم و ملتی که بوده اند بهر حال منادی اسلام بوده اند و تعلیم آن. بدینگونه، مایه اصلی این معجون که تمدن و فرهنگ اسلامی خوانده می شود، در واقع اسلام بود که انسانی بود و الهی - نه شرقی و نه غربی. جامعه اسلامی هم که وارث این تمدن عظیم بود، جامعه یی بود متجانس که مرکز آن قرآن بود، نه شام و نه عراق. با وجود معارضاتی که طی اعصار بین فرمانروایان مختلف آن روی می داد در سراسر

[30]

آن یک قانون اساسی وجود داشت: قرآن که در قلمرو آن نه مرزی موجود بود نه نژادی، نه شرقی در کار بود نه غربی. در مصر یک خراسانی حکومت می کرد و در هند یک ترک. غزالی در بغداد کتاب در رد فلسفه می نوشت و ابن رشد در اندلس به آن جواب می داد. تا وقتی جامعه اسلامی در داخل بسبب تسامح و وحدت از همکاری تمام عناصر دارالاسلام بهره داشت و در خارج با دنیای غیر اسلامی مرتبط بود، با قدرت و بنیه قوی - از حیث جسم و روح - می توانست هر چیز تازه و مطبوع را جذب و هضم کند. انحطاط از وقتی آغاز شد که از خارج رابطه اش با دنیا قطع شد و در داخل مواجه شد با تمایلات تجزیه طلبی و تعصب گرایی.

باری فرهنگ اسلامی مثل هر فرهنگ عظیم دیگر که تعلق به یک امپراطوری وسیع جهانی دارد التقاطی است و دنیاگیر. رشد و گسترش این فرهنگ عظیم البته در بغداد عباسیان پدید آمد اما سنگ اساسی آن را فتوح اسلام نهاد - در حجاز و در شام. درست است که قسمت عمده آن نیز، خاصه در اوایل عهد عباسیان، به ایران مدیونست (23) و سنتهای ساسانیان، لیکن روح آن بهر حال اسلامی است و به هیچ قوم و نژادی بستگی ندارد. در حوزه وسیع دنیای اسلام اقوام مختلف عرب، ایرانی، ترک، هندی، چینی، مغولی، آفریقایی و حتی اقوام ذمی بهم آمیختند. هریک از این اقوام نیز البته عیبهای داشت و مزایائی. چنانکه آمیختن آنها به یکدیگر سبب شد که مزایای بعضی اقوام نقصها و عیبهای بعضی دیگر را جبران کند و تعاون عام - در سایه تسامح اسلامی و در اثباتیکیدی که اسلام در بزرگداشت علم کرده بود - هم التقای فرهنگهای مختلف را سبب شد هم التقاط آنها را.

بدینگونه، اسلام که یک امپراطوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن بشمار می آمد موارث و آداب بی -

[31]

زیان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را بهم درآمیخت و از آن چیز تازه یی ساخت. فرهنگ تازه یی که حدود و ثغور نمی شناخت و تنگ نظریهایی که دنیای بورژوازی و سرمایه داری را تقسیم به ملتها، به مرزها، و نژادها کرد در آن مجهول بود. مسلمان، از هر نژاد که بود - عرب یا ترک،

سندی یا افریقائی - در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می نهاد خود را در وطن خویش و دیار خویش می یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می یافت. همه جا، در مسجد، در مدرسه، در خانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ: فرهنگ اسلامی که فی المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جاننش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نسا، قاهره، قرطبه، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور، و دهلی. زادگاه آن هم همه جا بود و هیچ جا.

در هر جا از آن نشانی بود، و در هیچ جا رنگ خاصی بر آن قاهر نبود. اسلامی بود، نه شرقی و نه غربی. با اینهمه، رشد و نمو آن در طی مدت سه چهار قرن متوالی (24) چنان سریع بود که فقط به یک معجزه شگرف می مانست. 23. درباره اهمیت نقش ایرانیان در تمدن اسلامی، مخصوصا رجوع شونده داوریهای سرویلیم مویر، دوزی، و گلدزهر درین باب. براون، تاریخ ادبی ایران، جلد اول، ترجمه علی پاشا صالح، 407/1333 - 36424. به خاطر اهمیت علمی و ادبی این دوران است که آن را محققان یک نوع عصر رنسانس در اسلام خوانده اند. مقایسه شود با: MEZ, A. , Renaissance DES 1922, Islams

5 - تمدن اسلامی، منشأ یک فرهنگ عظیم انسانی [32]

آشنایی اسلام با موارث دنیای قدیم اکنون چنان شگفت انگیز می نماید که شاید جز نهضت علمی صد ساله اخیر ژاپن هیچ نظیری در تاریخ عالم برای آن نتوان یافت. شوق و علاقه یی که مسلمین در دوران عظمت امپراطوری خویش به کسب و توسعه فرهنگ نشان دادند و توفیقی که در این راه پیدا کردند بی شک عظیم است و کمتر از نبوغ قوم یونانی خیره کننده نیست. این تمدن - باز تکرار باید کرد - نه عربی است نه هندی، نه ترکی است و نه ایرانی. اسلامی است و در عین حال جامع همه اینها. طول مدت بقای آن هم قابل ملاحظه است زیرا عمر آن در دوره کمال و شکفتگی خویش هم از حیات تمدن بالنسبه اصیل یونان قدیم درازترست و هم از طول تمام عمر تمدن مستعار امریکای جدید. ازین گذشته، هم ادامه دهنده موارث و سنن قدیم بوده است هم مایه بخش ابداعات جدید و این دو نکته نشان می دهد که این فرهنگ در جای خودو در زمان خود از بزرگترین فرهنگهای انسانی بوده است.

اگر هنوز در مغرب زمین تاریخنویس ساده دلی هست که خالصانه گمان می کند اسلام هیچ فرهنگ تازه یی بوجود نیاورده است و جز آنکه

[33]

فرهنگ یونان قدیم را به دنیای غرب منتقل کند کاری نکرده است عذرش روشن است. قرنهای دراز اسلام برای کلیسا اسباب وحشت بوده است.

در شام و فلسطین، در آسیای صغیر و بالکان، در سیسیل و فرانسه، در آفریقه و اندلس کشمکشهایی که بین اسلام و مسیحیت، روی داده است البته در اذهان عامه مغربیان تاثیر نهاده است. خشم و ترس از اسلام، از خیلی قدیم، هم پیغمبر را نزد نصاری مغرب زمین مورد نفرت ساخت هم نام فرهنگ و تمدن اسلام را. برای قومی که قرنهای دراز، از پیغمبری، پیغمبر اسلام را مروج بت پرستی می خوانده اند و تبری از وی را حتی در بلاد اسلامی که طبعاً بی مجازات سخت نمی مانده است نشان وفاداری بصلیب و خدمت به مسیح می شمرده اند تردید در اهمیت و ارزش اسلام و جنبه جهانی فرهنگ آن غریب نیست. وقتی فرنیسیس بیکن و ولتر که داعیه آزادی و آزاد اندیشی دارند بی تحقیق و از روی تعصب از محمد به بدی یاد کرده اند (25) تکلیف کشیشی که در بیروت یا قاهره به دعوت و تبلیغ مسیحیت می رود پیدا است. حتی تا امروز بسیاری خاور شناسان فرنگ هر جا در بیان احوال محمد به تاویل یا تفسیری دست می یابند که متضمن ایراد و اعتراض بروی باشد بر همان تکیه می کنند. (26) عناد با اسلام بسا که آنها را وا می دارد که با هر چه اسلامی است نیز مخالفت کنند و در کاستن ارزش آن مبالغه تمام ورزند.

با اینهمه، کسانی که توانسته اند خود را از این مرده ریگ تقالید و سنن قدیم کلیسا برهانند ارزش واقعی فرهنگ و تمدن اسلام را درست تخمین می کنند. حقیقت آنست که اسلام را در طی تاریخ تمدن عالم اگر درست در زمان و مکان خود در نظر آرند می توان منشأ یک فرهنگ عظیم خواند که فرهنگ و تمدن انسانی بدان مدیون است و دینی هم که دارد اندک نیست.

25. در مورد ولتر البته باید بین آنچه او به عنوان مورخ نوشته است با آنچه به عنوان نمایشنامه نویس دارد فرق گذاشت. درباره اقوال وی و همچنین درباب سخنان فرانیسیس بیکن در باب محمد و اسلام رجوع شود به: 59، 56 - 55، Hitti, Ph. Kh. , Islam And The West, 1962/55. در باب داوریهای تعصب آمیز گذشته اروپائی ها، مقایسه شود با: تاریخ ایران بعد از اسلام، چاپ دوم/581

6 - معجزه فرهنگ اسلامی [34]

تمدن و فرهنگ اسلامی در دوره اوج عظمت خویش وضع تمدن انسانی را در یک مرحله طولانی از تحول آن عرضه می دارد اما سرگذشت پیدایش این فرهنگ و عظمت و کمال آن چیز است مثل اعجاز و از این حیث می توان از معجزه اسلامی هم مثل آنچیزی که معجزه یونانی خوانده می شود سخن گفت. در واقع، آنچه معجزه اسلامی خوانده تواند شد نیز در آغاز حال از نقل معجزه یونانی شروع شد اما خود یونانیها هم معجزه شان این نبود که تمدن و (Ex Nihilo) خلق کنند. فرهنگ خود را از هیچ

فلسفه و علم آنها مخصوصا در ملطیه و سایر بلاد آسیای صغیر بوجود آمد و آنجا هم از طریق لیدیه با مصر و بابل ارتباط داشت. ریاضیات طالس و فلسفه فیثاغورس از تاثیر مصر و شرق خالی نبود. (27) مسافرت افلاطون به مصر، معروف است و ظاهرا این حکیم که وقتی آکادمی خود را گشود درش را از جانب شرق ساخت در اعتقاد به یک روح شر که همزمان با روح خیر در عالم حکومت می کند از تعلیم زرتشت متأثر است. دیمقراطیس پدر فلسفه اتمی هم ظاهرا به هند و دیگر بلاد شرق سفر کرد و حتی هم ارسطو - قبل از تماس با اسکندر - با آسیای صغیر و شرق

[35]

مربوط بود، هم ابیقوریان و رواقیان. (28) در چنین احوالی که می تواند تمدن و فرهنگ یونانی را یک ابتکار نبوغ خالص یونانی بخواند؟

حتی خود یونانیهای قدیم در بسیار جاها خویشان را مرهون شرق دانسته اند. اما تفاوت اساسی که بین طرز فکر یونانی و طرز فکر شرقی در آن زمانها وجود داشت عبارت بود از تفاوت در نظرگاه ها. در مصر و بابل حساب و نجوم پیشرفتش بخاطر ارضاء حوایج زندگی از قبیل تجارت و فلاح بود در صورتیکه نظر یونانیان در علم و فلسفه غالباً شائبه بود (29) و برای اقناع احتیاج درونی به معرفت. کلام افلاطون درین باب معروف است که در کتاب جمهور می گوید روح یونانی حریص بدانستن است در مقابل روح فنیقی و مصری که حریص است به منفعت. این کنجکاوی خالص بود که منشا معجزه یونانی شد و همین معرفت عاری از شائبه بود که هم اساس معجزه اسلامی شد و هم اساس رنسانس اروپا.

در بین مسلمین، سبب عمده حصول آنچه معجزه اسلامی خوانده می شود بی هیچ شک ذوق معرفت جویی و حس کنجکاوی بود که تشویق و توصیه قرآن و پیغمبر آن را در مسلمین بر می انگیزد. کثرت تعداد علماء، اطباء، و مترجمان در عهد نهضت عباسی شاید این سؤال را به خاطر بیاورد که آیا این جماعت عرب بوده اند یا نه؟ جواب معروف ابن خلدون درین دوره نیز صادق بود که می گوید: حملة العلم اکثر هم العجم.

چنانکه در سراسر دوره تمدن اسلامی در بین کتابهای راجع به طب، نجوم، و فلسفه نیز بعضی آثار مهم هست که عربی است اما به دست غیرمسلمانان انجام شده است - صابئین، یهود، و نصارا. با اینهمه، نه این آثار غیر اسلامی محسوبست نه علماء عربی نویس را که غیر عرب هستند می توان «عجم» خواند از آنکه در جاهایی که منشا و مولد این علماء مشهور عصر عباسی بود - خوارزم، فرغانه، فاراب و سند - پیش از

[36]

اسلام نشانی از فعالیت علمی وجود نداشت و وقتی این جوش و هیجان برای کسب علم، اسلامی است آیا حاصل آن را باید به حساب نژاد و اقلیم گذاشت؟ بهر حال، آنچه مسلمین را

درین معرفت جویی کامیاب کرد حس کنجکاوی آنها بود و وجود تسامح فکری، البته محرک منصور خلیفه ونخستین اخلاف او در تشویق اطباء و منجمین، احساس حاجت به این دو طبقه از علماء بشمار می آمد. چنانکه داستانی شهورست حاکی ازآنکه منصور عباسی جرجیس بن بختیشوع را برای معالجه بیماری خویش از جندیشاپور خواست و هارون هم برای علاج سر دردی که داشت پسر این جرجیس - نامش بختیشوع - را هم از جندیشاپور طلب کرد و حتی هر دو خلیفه در تشویق و تکریم این پزشکان سعی بسیار کرده اند. اما این حس احتیاج نزد یونانیها هم بود و آنها نیز در طب و حساب و نجوم بکلی از توجه به این امر غافل نبودند. نهایت آنکه، هم آنها و هم مسلمین به آنچه قدر مورد احتیاج بود درین امور قانع نشدند و حس کنجکاوی، آنها را به تحقیق و تعمق بیشتر می کشاند. درست است که احتیاج به حفظ صحت و سعی در علاج بیماریهای صعب رفته رفته مسلمین را به سوی علم طب هندی و یونانی کشانید چنانکه اعتقاد به تاثیر ستارگان و سعد و نحس اوقات و تا حدی احتیاج به شناختن اوقات توجه آنها را به نجوم و تقویم معطوف داشت، اما در ورای اینگونه حوائج جاری و زودگذر - که علم یونانی نیز در عمل بکلی از آن فارغ نبود - شوق به دانش نیز محرکی قوی بشمار می آمد. علاقه یی که مامون عباسی به ترجمه کتب حکماء یونان نشان داد حاکی ازین شوق بی شائبه است. وی برای بدست آوردن کتب یونانی کسانی را به دربار امپراطور بیزانس، لئون ارمنی (20 - 813 میلادی) فرستاد. به دستور او اقدام شد برای مساحت ارض، و نقشه بزرگی از تمام دنیا برای او رست شد که مسعودی آن را دیده است و در التنبیه و الاشراف از آن صحبت می کند. شرح

[37]

عجایی که عماره بن حمزه در سفر بیزانس دید چنانکه ابن الفقیه (30) نقل می کند کنجکاوی منصور خلیفه را به کیمیا برانگیخت. واثق خلیفه از قراریکه ابن خرداد به حکایت می کند (31) تحت تاثیر ذوق کنجکاوی، محمد بن موسی خوارزمی منجم را با عده یی به بیزانس فرستاد تا درباره محل غاری که می گویند اصحاب کهف در آنجا مدفون شده اند تحقیق کند. نوشته اند امپراطور مسیحی هم به این عده کمک کرد و محمد بن موسی غار را با اجساد در آنجا مشاهده کرد و در بازگشت گزارش آن راه خلیفه داد. همین خلیفه سلام ترجمان را هم با عده یی فرستاد تا در باب سد یاجوج تحقیق کند. حتی یک قرن قبل از آن نیز، مسلمة بن عبد الملک سعی کرد راه به کهف الظلمات اسکندر پیدا کند، و گویند به سبب خاموش شدن مشعلی که داشت از این اقدام منصرف گشت (32) این اقدامات لا اقل شوق و علاقه بی شائبه مسلمین را به دانستن و کشف کردن مجهولات می رساند، خاصه در اموری که فایده عملی بر آنها مترتب نیست. چنانکه بسیاری مسائل هم مثل فلسفه و منطق و کلام و تاریخ مورد توجه مسلمین شد بی آنکه هیچ سود عملی از آنها در نظر باشد. بیرونی در تحقیق ماللهند فقط به رهبری یک شوق بی شائبه آنهمه اطلاعات سرشار رادرباره فرهنگ و تمدن سرزمین هند بدست آورد، مسعودی و تمام سیاحان و جغرافیا نویسان اسلامی در تحقیقات و تجسسات خویش بیشتر تحت نفوذ حس کنجکاوی بودند. درست است که از بعضی ازین تحقیقات هم سودهای عملی بدست می آمد و علم لا ینفع نزد مسلمین - مثل تمام عالم مکروه بود (33)، اما آنچه محرک اصلی شور و شوقی بود که مسلمین به تحقیقات نظری علماء یونان و هند نشان می دادند در واقع حس کنجکاوی بود. حتی حس کنجکاوی بود که امثال یعقوبی و مسعودی را به تاریخ یونان و روم علاقه مند کرد، و نه فقط در اوایل عهد عباسیان کتب طب و نجوم هندی را به عربی نقل کرد، بلکه یک چند بعد از سقوط عباسیان

[38]

نیز توجه مسلمین را به فرهنگ چین و فرنگ معطوف داشت. اگر مساعی امثال رشید الدین فضل الله وزیر، منجر به اشاعه فرهنگ چینی نشد(34) لا اقل شاهی شد بر اثبات علاقه مسلمین به جستجوی علم - و لو در چین درآنسوی دیوار. بهر حال، این شوق بی شائبه به معرفت بود که مامون عباسی را واداشت تا برای بدست آوردن کتب یونانی کس به دربار بیزانس بفرستد. حتی گویند وقتی بوسیله یک اسیر مسیحی خویش که از هندسه اطلاع داشت دریافت که در قسطنطنیه یک استاد هندسه هست به نام لئون که بعسرت زندگی می کند و جز عده یی معدود در آنجا کسی وی را نمی شناسد مامون نامه یی به لئون نوشت و او را به دربار خویش دعوت کرد و آن اسیر را - که شاگرد لئون بود - وعده داد که اگر نامه راجهت استاد ارسال دارد آزادی بخشد. فیلسوف ریاضی نامه خلیفه را به یک تن از بزرگان بیزانس نشان داد و خبر به امپراطور رسید و لئون شهرت یافت. امپراطور وی را در یک کلیسای مهم عنوان مدرسی داد و ازقبول دعوت خلیفه منع کرد. وقتی مامون دریافت که لئون به بغداد آمدنی نیست با وی بنای مکاتبه آغاز نهاد و مسائلی چند در ریاضی و نجوم نوشت و از وی جواب خواست. حکیم آن مسائل را جوابهای شافی داد و خلیفه چنان از آن جوابها به شوق آمد که برای جلب لئون این بار نامه به امپراطور نوشت و از وی در خواست حکیم را برای مدتی محدود به بغداد گسیل دارد و به امپراطور وعده ها داد اما امپراطور بدین کاررضا نداد و لئون را در تسالونیک، اسقف اعظم کرد(35) درست است که این روایت در مآخذ اسلامی مشهور نیست و از این لئون تسالونیک هم آثاری که در ریاضی باقی است چندان اهمیت ندارد(36) اما داستان اگر هم مبالغه آمیز باشد باز نشان می دهد که شوق و علاقه مسلمین به آموختن علوم یونانی تا چه پایه بود. در زمانی که شارلمانی در قلمرو خویش

[39]

بزحمت می توانست چند تن با سواد پیدا کند مسلمین در دربار مامون با کتابهای افلاطون و ارسطو و اقلیدس و جالینوس سرو کار داشتند. دوزمین را اندازه می گرفتند و در مذاهب و عقاید فلاسفه و در باب طبقات ارضی و اجرام فلکی تحقیقات و مباحثات می کردند. 27. 12 - 10 / IBID29 / 14 - 15. Werner, Philosophie Gre,cque, PP28. ارسطو در مقدمه متافیزیک می گوید که معرفت بخودی خود و مستقل از منفعت آن، به انسان خرسندی و شادی می بخشد. اریستوکسن شاگرد او هم، در رساله ارثماطیقی نقل می کند فیثاغورس اولین کسی بود که این علم را به ماوراء حوائج مربوط به تجارت رسانید.30. ابن الفقیه، طبع لیدن/39 - 13731. ابن خردادبه، چاپ دخویه، 106 - 107 / مقایسه با: 9 - 8 / 35. Vassiliev, Byzance32. Grunebaume, L, Islam Medie, val33. احیاء العلوم، 3734/1. مجتبی مینوی، «ترجمه علوم چینی»، مجله دانشکده ادبیات 135/3. 92 - 185 / 1838. Theophanes Continuatus, ed. 546. 36. Bekker, Introduction پ/ Sarton,

7 - کتابها و کتابخانه ها [40]

بدینگونه، شوق معرفت جویی و حس کنجکاوی قلمرو اسلام را در اندک مدتی کانون انوار دانش کرد. رواج صنعت کاغذ مخصوصا از اسباب عمده رواج علم و معرفت شد. هنوز قرن اول هجرت تمام نشده بود که مسلمانان صنعت کاغذ را از ماوراء النهر به داخل بلاد عرب زبان بردند. در قرن دوم، هم بغداد کارخانه کاغذسازی داشت هم مصر. طولی نکشید که در سایر بلاد اسلام حتی در سیسیل و اندلس هم صنعت کاغذ راه یافت. در زمان مامون که اروپای غربی هنوز نه کتابت را می شناخت نه کاغذ را، در بغداد کاغذ بقدری زیاد بود که گویند یک تن از بزرگان طبرستان در سفر حج وقتی به بغداد رسید و دعوتهایی کرد با تکلف بسیار چون مامون گفت تا در بغداد هیزم و تره به او نفروشد او کاغذ می خرید و به جای هیزم می سوخت و حریر سبز پاره می کرد و به جای تره برخوان می نهاد و درباره ابن فرات وزیر مقتدر هم نقل است که در خانه اش حجره یی بود مخصوص کاغذ، هر کس آنجا می رفت هر قدر کاغذ می خواست می توانست ببرد. این نکته نیز با آنکه حکایت دارد از تکلف و تنعم ابن فرات، وجود و وفور کاغذ را در بغداد آن زمان نشان می دهد. (37)

[41]

ابن الندیم انواع گوناگون کاغذ را در عهد خویش می شمرد و این امر نشان می دهد که صنعت کاغذ در آن زمان رونق تمام داشته است. این رواج صنعت کاغذ از اسباب بوجود آمدن کتاب و توسعه یافتن کتابخانه هاگشت و در هرجا صنعت کاغذ راه یافت کار تالیف هم آسان شد. ازبرکت وجود کاغذ در زمان یعقوبی در بغداد بیشتر از صد کتابفروش وجود داشت که غیر از فروش کتاب در آنها از کتب نسخه برداری می کردند و البته این امور کار تشکیل کتابخانه را هم آسان می کرد.

در واقع، در غالب بلاد اسلامی تدریجا کتابخانه ها بوجود آمد متعلق به مساجد یا مدارس که درهاشان به روی طالبان علم گشوده بود. بیت الحکمه (38) مامون کتابخانه یی معتبر داشت مشحون از کتب گوناگون به السنه مختلف. کتابخانه عضد الدوله دیلمی در شیراز چنان عظیم بود که مقدسی می پنداشت هیچ کتابی در انواع علوم تالیف نشده است الا که نسخه یی از آن در آنجا هست. کتب این کتابخانه بر حسب انواع علوم در حجره های جداگانه قرار داشت. نظیر همین وصف درباره کتابخانه سامانیان هم صادق بود که ابن سینا مدتها در آن به مطالعه واستنساخ کتب اشتغال داشت. کتابخانه شخصی صاحب بن عباد وزیر فخرالدوله دیلمی که می گویند چهار صد شتر برای حمل آنها لازم بود معروف است و قسمتی از آن در غلبه سلطان محمود غزنوی بر ری تباه شد.

سابور بن اردشیر، وزیر بهاء الدوله دیلمی، کتابخانه یی در کرخ بغداد ساخت که در آن ده ها هزار جلد کتاب بود به خط ائمه مشهور و معتبر. درشام و مصر هم از کتابخانه های متعدد یاد شده است. در کتابخانه یی که یعقوب بن کلس وزیر العزیز بالله ثانی درست کردگاه ده ها و صد هانسخه مکرر از یک کتاب وجود داشت. در زمان «الحاکم» کتابخانه فاطمیان مصر صد هزار کتاب داشت و این تعداد در زمان مستنصر فاطمی به دویست هزار رسید و این کتاب ها به اهل علم عاریه هم داده می شد. در

[42]

اندلس حراجهایی که برای کتاب تشکیل می شد محل معارضه شوق بود با ثروت و تفنن. در قرطبه خلیفه اموی اندلس حکم دوم کتابخانه عظیمی تاسیس کرد که می گویند در حدود چهار

صد هزار جلد کتاب داشت و تنها فهرست آن بالغ بر چهل و چهار مجلد می شد. حکم دوم برای بدست آوردن کتاب و جلب مؤلفین، نمایندگانی از اندلس به بغداد و شام می فرستاد. در غرناطه در عصر امویها، هفتاد کتابخانه عمومی وجود داشت در صورتیکه حتی چهار صد سال بعد از این تاریخ شارل عاقل که خواست کتابخانه یی درست کند بعد از سالها سعی کتابهایش به هزار جلد هم نرسید و ثلث آن نیز ادعیه و اوراد راهبان و کشیشان بود. کتابخانه سلطان مراکش که می گویند هنگام عزیمت از اندلس آن را در یک کشتی به مقصد فرستاد و در راه بدست دزدان دریایی افتاد بالغ بر سیصد چهار صد هزار کتاب بود و همین کتابها بود که به دست فیلیپ سوم پادشاه اسپانیا افتاد و هسته اصلی کتابخانه معروف اسکوریال شد. (39) تنها کتاب الفهرست ابن الندیم که یک وراق شیعی یا معتزلی بغداد بوده است در قرن چهارم کافی است تا نشان دهد در آن دوره از انواع علوم و فنون چه مایه کتابها در نزد مسلمین وجود داشته. انواع دائرة المعارف از امثال مفاتیح العلوم خوارزمی و جامع العلوم فخر رازی گرفته تا نفایس الفنون آملی و کشاف اصطلاحات تهانوی - که در عالم اسلامی تالیف شد از فسحت دایره کنجکاوی مسلمین حکایت دارد و از تنوع و وفور مواد کتابخانه ها.

در حقیقت، مسلمین مؤسسین واقعی کتابخانه های عظیم عمومی در عالم بوده اند و نیکوکارانشان در تاسیس و وقف کردن کتابخانه های عام المنفعه مکرر با یکدیگر رقابت می کرده اند. اما این که بعضی محققان گفته اند کتابخانه اسکندریه را عمرو عاص به دستور عمر بن خطاب خلیفه ثانی نابود کرد، اصل روایت از عبد اللطیف بغدادی و ابن القفطی - قرن هفتم هجری فراتر نمی رود و روایت آنها نیز به نقل افسانه بیشتر می ماند تا یک روایت

[43]

تاریخی. ابن عبری هم که در مختصر الدول عربی آن را نقل می کند ظاهرا خودش آنقدر به صحت آن اعتماد نداشته است تا در تاریخ سریانی خویش هم آن را تکرار کند. حق آنست که قرنهای قبل از اسلام قسمت اعظم این کتابها از بین رفته بود و دیگر آنقدر کتاب در اسکندریه نمانده بود تا عمرو عاص به قول ابن عبری آنها را بین حمامهای شهر برای تامین سوخت تقسیم کند (40) روایتی هم که گفته اند کتابخانه مدائن را اعراب نابود کردند ظاهرا هیچ اساس ندارد و مآخذ آن تازه است. آنچه هم بیرونی راجع به نابود شدن کتب خوارزمی گفته است مشکوک است و بهر حال مؤید این واقعه نمی تواند بود. (41) در هر صورت، با آنکه وقوع حریق مکرر به کتابخانه های قدیم لطمه زده است کثرت نسخه های خطی اسلامی که هم اکنون در کتابخانه های شخصی و عمومی باقی است میزانی است از کثرت و غنای کتابخانه های قدیم مسلمین. 37. درباره کاغذ و نقشی که مسلمین در اشاعه صنعت مربوط به آن داشته اند، رجوع شود به: تاریخ صنایع و اختراعات، تالیف پیروسو، ترجمه حسن صفاری 1341/3 - 16238. در باب بیت الحکمه مامون و همچنین برای اطلاعاتی درباره کتابخانه در عصر خلفا رجوع شود به: عصر المامون، 6/1 - 375، مقایسه شود با: Pinto, O. , LeBiblioteche Degli Arabi 39 1928. در باب بیت الحکمه مامون و همچنین برای اطلاعاتی درباره کتابخانه در عصر خلفا رجوع شود به: عصر المامون، 6/1 - 375، مقایسه شود با: Pinto, O. , LeBiblioteche Degli Arabi 40 1928. در باب اصل این روایت و نقد آن رجوع شود به: جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی 51/3 - 44 و حواشی دکتر حسین مونس/5141. اینکه قتیبة بن مسلم هم، چنانکه بیرونی نقل می کند، در فتح خوارزم به نابود کردن کتب امر کرده باشد، به جهات مختلف بعید به نظر می رسد. مقایسه شود با: Barthold, V. _V. , Turkistan, 1958/1

8 - مدارس و دانشگاه‌ها [44]

کثرت مدارس عالی (42) در بلاد اسلام، هنوز هم که دنیا پیشرفتهای ماشینی یافته است مایه حیرت است و حاکی از وجود شوق و نشاطی بیمانند. در حقیقت بسبب تاکید و تشویقی که در اسلام راجع به علم شده بود و همچنین بجهت توصیه و ترغیبی که به انجام دادن امور خیر می شد بسیاری از اهل برورباب ثروت عنایت و توجه خاصی به انشاء مدارس مبذول کردند بطوریکه در عهد رونق حکومت‌های اسلامی در بیشتر بلاد اسلام مدارس مهم مانند نظامیه، مستنصریه، حلاویه، جوزیه، الازهر و امثال آنها وجود داشت که هریک بسببی شهرت دارند و این مدارس که بزرگان علماء اسلام تربیت یافته آن مدارس بوده اند همه یا غالب آنها از محل اوقاف اهل بر بوده است و خلفا و سلاطین بطور مستمر و مستقیم در آنها نظارت نداشتند و - به اصطلاح امروز ما - این مدارس ملی و آزاد بود چنانکه جز در توراتی از آنها که به بعضی فرقه ها اختصاص داشت در غالب آنها نیز تعلیم آزاد بود و هر یک از فرقه های اسلامی، معارف و علوم مقبول مخصوص خود را می توانستند درین مدارس اخذ و تلقی نمایند.

البته مدرسه نظامیه، بر خلاف مشهور، اولین مدرسه اسلامی نبوده است. (43) [45]

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

READING (قرائت) ، (اگر بعضی رسوم و الفاظ جاری در دانشگاه‌های اروپا مثل (LICENCE) (اجازه) ، و حتی لفظ غریب (HEARING) (سماع) ، (BACCALARIUS) (بحق الروایه؟) چنانکه بعضی محققان گفته اند (44) از رسوم و الفاظ مشابه معمول در مدارس اسلامی مصر و شام و اندلس اقتباس شده باشد آیا حیرت انگیز نیست که با چنین سابقه یی که دانشگاه‌های اسلامی دارد، تاسیس دانشگاه‌های امروز شرق به نفوذ یا تقلید دارالعلم‌های غربی منسوب شود؟

این نظامیه ها مراکز مهم فعالیت‌های علمی عصر بود، اساتید آنها هم غالباً علماء بزرگ عصر بشمار می آمدند. از همه اقطار اسلامی تاملتها طالب علمان به این مدارس روی می آوردند و درین کهنه ترین دانشگاه‌های جهان، هم حجره پیدا می کردند هم مدد معاش. بعلاوه کتابخانه، بیمارستان، مسجد، و مجلس وعظ هم در دسترس آنها بود. چنانکه مدرسان هم در مدرسه درجات داشتند از استاد و مدرس و معید، بالباس‌های خاص و ظاهراً همینهاست که در دانشگاه‌های اروپا مورد تقلید واقع شد. چندی بعد، در سایر بلاد اسلام هم - مثل بغداد - بتقلید نظامیه مدارس متعدد بنا شد. در بغداد، مدرسه مستنصریه بوجود آمد که رونق و فعالیت آن نظامیه را از اهمیت انداخت

[46]

چنانکه سلاطین زنگی و ممالیک در شام و مصر مخصوصاً شوق وافر می نمودند به بنای مدارس نشان دادند. در عهد مغول، سلطان محمد خدابنده حتی مدرسه سیار داشت - همراه اردوی خویش -

که ذکر آن در تاریخ و صاف آمده است. در قرن ششم که ابن جبیر سیاح اندلسی به مشرق آمده است در دمشق یافت و سی مدرسه در بغداد. بنیامین تطیلی سیاح و ربن یهودی اندلسی بیست مدرسه در اسکندریه دید، و در سایر بلادهم مدارس بسیار بود با شور و نشاط طالبان علم. این شور و نشاط به شهرهای بزرگ اختصاص نداشت و در دهات و قرا هم طالبان علم فراوان بودند و چه بسیار دانشمندان بزرگ اسلام که از دیه های حقیر برخاسته اند.

42. در باب مدارس در نزد مسلمین و نقش مدرسه نظامیه رجوع شود به: La, A. Talas, A. Madrasa Nizamiyya Et Son Histoire, 1939. برای مدارس قبل از آن رجوع شود به: Metz, Guillaume, A. (Philosophy and Theology) in Legacy of Islam/245

9 - نهضت علمی مسلمانان [47]

آمادگی مسلمین برای اخذ و نشر علوم، و احادیثی که از پیغمبر در تشویق به دانش طلبی نقل می شد، بعلاوه وجود اسباب و موجبات دیگر، شروع یک نهضت علمی را در قلمرو اسلام سبب شد. ترجمه و نقل علوم یونانی قدم اول بود در حصول این نهضت که بعضی اروپائیان آن خوانده اند (45) و تا حدی همان بود که اسلام را در قیاس با اروپا یکچند مشعلدار دانش و معرفت جهانی کرد. این کار هم بوسیله اهل ذمه - خاصه نصارا و مجوس انجام شد که بر خلاف اعراب به اقتضای معیشت و تربیت با السنه دیگر آشنا بودند. فلسفه یونانی بیشتر به اهتمام سریانیها به عربی نقل شد. از آنکه فلسفه یونانی که از کلیسای ملکائی رانده می شد نزد یعقوبیه و نسطوریها پناه می یافت. قبل از اسلام هم شهر ادسا که همان الرها باشد از مراکز مهم تعلیم فلسفه یونانی بشمار می آمد و در آنجا کتابهایی از یونانی به سریانی نقل کرده بودند. بهر حال، در زمان مامون عباسی - و شاید اندکی قبل از آن نیز - شروع کردند به نقل و ترجمه این کتابهای سریانی به عربی. بیت الحکمه مامون که نوعی آکادمی و دارالترجمه

[48]

بشمار می آمد با کتابخانه مفصل و رصد خانه یی که داشت در نقل علوم یونانی نقش قابل ملاحظه یی ایفا کرد. اعضاء این آکادمی بیشتر سریانیها بودند که عربی و یونانی می دانستند. حنین بن اسحق که گویند دربیژانس لغت یونانی آموخته بود در راس این بیت الحکمه اهتمام بسیاری در کار نقل و ترجمه داشت. پسرش اسحق و خویشانش نیز او را درین کاریاری کردند و او به کمک آنها، هم آثار ارسطو را به عربی نقل کرد هم کتب جالینوس را. غیر از الرها که مرکز نصرانیت سریانیان بود یک مرکز علمی دیگر هم متعلق به سریانیها وجود داشت و آن حران بود که در واقع مرکز بت پرستی سریانیان بشمار می آمد. این بت پرستان سریانی صابئین خوانده می شدند و حران هم نزدیک الرها بود اما در جنوب شرقی آن. صابئین که از باب توسعه و اطلاق بت پرست شناخته می شدند آیین خاصی داشتند و البته با وجود اشتراک در نام آنها را نباید بامندائیان منسوب به یحیی اشتباه کرد. در هر حال، اینها بسبب توجه و انصراف به پرستش اجرام سماوی علاقه خاصی به نجوم و ریاضی پیدا کردند و از کتب ریاضی و نجوم یونانی مخصوصا بهره مند می شدند. ثابت بن قره از همین صابئین بود که در همین ادوار به ترجمه کتب نجوم و ریاضی یونانی پرداخت و آثار اقلیدس، ارشمیدس، و اپولونیوس بوسیله خاندان ثابت به عربی نقل شد. اینجا بیان یک نکته اهمیت دارد که شاید توجه بدان عبرت انگیز باشد. در واقع بسیاری از این مترجمان که کتابهای ریاضی، طبی، یا فلسفی را از سریانی، یونانی، یا پهلوی به عربی نقل می کردند خود در آن علوم، هم مهارت داشتند و هم تالیف. از جمله ثابت بن قره حرانی که از سریانی و یونانی کتابهایی ترجمه کرد، خود در طب و ریاضی تبحر داشت. قسطا بن لوقای بعلبکی که نیز کتابهای متعدد از یونانی نقل - یا تهذیب - کرد خود در ریاضیات و مکانیک مطالعات قابل توجه داشت.

حنین بن اسحق که به عنوان مترجم شهرت یافت در چشم پزشکی تالیف

[49]

دارد و متی بن یونس که بعضی شروح راجع به کتابهای ارسطو را ترجمه کرد از حکماء عصر بود و فارابی نزد وی تلمذ کرد. نکته اینجاست که این ترجمه ها مخصوصا بدان سبب در ایجاد نهضت علمی مسلمین مفید واقع شد که بدست اهلش انجام یافت. مترجمان در کاری که انجام می دادند بخوبی وارد بودند و متبحر.

البته مسلمین به ترجمه شعر و درام یونانی علاقه یی نشان ندادند نه فقط بدانسبب که شعر و درام یونانی با اساطیر و عقاید قوم مخلوط بود و نمی توانست مورد توجه اهل اسلام باشد، بلکه نیز بدانجهت که هدف از تعلم آن بلاغت یونانی بود که با وجود بلاغت قرآن نزد مسلمین طالب نداشت. در واقع، اگر فن شعر ارسطو نزد مسلمین زیاده پیچیده و تا حدی نامفهوم ماند و اگر کتب افلاطون نیز بین آنها انتشار زیادی نیافت سببش همین بی توجهی آنها بود به نقل و ترجمه شعر و درام. با اینهمه، شواهدی هست که حاکی است از نقل یا تلخیص ایلید هومیروس و بعضی حکایات و اشعار یونانی. همچنین وقتی مسلمین از کلمات ذهبیه فیثاغورس یا نظایر آن صحبت می کنند به نظر می آید از ادب یونانی نیزآنچه را با ذوق خویش زیاده بیگانه نمی یافته اند ترجمه می کرده اند. (46) اما از معارف و علوم قدیم آنچه به عربی نقل می شد منحصر به کتب یونانی نبود. مسلمانان حتی در عهد اموی از ربیت یافتگان جندیشاپور، فواید علمی جستند. از آغاز ظهور اسلام - و چندی پیش از آن - جندیشاپور مرکز معارف فرس و هند هم بود. علماء، خاصه اطباء جندیشاپور، در دربار امویان دمشق مورد توجه و استقبال بودند. یک یهودی ایرانی، نامش ماسرجویه، از ربیت یافتگان همین مکتب، ظاهراً اولین کس بود که چیزی از علوم یونانی را به عربی نقل کرد. در جندیشاپور از قرار معلوم میراث فرهنگ هند نیز مورد توجه بود. از تأثیر همین میراث هند و فرس است که هنوز دو کتاب مهم موجب رونق و شهرت

[50]

ادب عربی و فارسی است: الف لیل و کلیله و دمنه. اصل کلیه یا قسمت عمده آن البته هندیست و در باب الف لیل و منشا آن جای بحث است. اما خواه از داستان یهودی استر گرفته شده باشد و خواه با نام و سرگذشت همای چهر آزاد، ملکه قدیم ایران مربوط باشد قسمت عمده آن رنگ اسلامی دارد، و رنگ عربی. (47) آثار علمی هم خاصه در منطق و حکمت عملی و حتی نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است و نام عبد الله بن مقفع و نوبخت و علی بن زیاد، از مترجمان این دوره که چیزهایی از پهلوی نقل کرده اند، معروفست.

زیج شهریار و کتاب تنکوشا - توکروس - و کتاب بزید ج هم در نجوم از پهلوی به عربی نقل شده است. در همان عصری که ابن مقفع کتب فرس را نقل کرد کتابهایی هم از هندی به عربی ترجمه شد، هم در نجوم و هم در طب. اسم کتب هندی و مترجمین آنها در الفهرست ابن الندیم آمده است و توجه مسلمین به آنها نشان می دهد که بر خلاف ادعای بعضی از اروپائیهامسلمین در نقل علوم بهیچوجه فقط مقلد صرف فرهنگ یونانی نبوده اند بلکه از خود و از منابع دیگر هم چیزها به آن مایه افزوده اند.

حتی به رهبری حسن کنجکاوی و شوق معرفت جویی خویش به آثار و تحقیقات اقوام دیگر هم که یونانیها اطلاعات درستی از آنها نداشته اند نیز رجوع می کرده اند.

آشنایی مسلمین با علم و با مباحث مربوط به کلام در واقع از عهداموی نشأت و اساس گرفت و این عهد بود که در طی آن، در عراق و شام و مصر، کسانی که با علم و فلسفه یونان و هند و ایران آشنایی داشتند به اسلام گرویدند و یا به خدمت خلفاء و حکام مسلمان در آمدند. پیش از آن بسبب اشتغال به فتوحات که تمام همتهام بدان مصروف بود جز به قرآن و حدیث و آنچه از لغت و شعر و ادب و قصص انبیاء و تاریخ که برای فهم آن لازم بود نمی پرداختند. قرآن و حدیث در واقع دو سرچشمه بزرگ اصلی بود برای

[51]

دین و شریعت. هم فقه ازین دو منشا عظیم برخوردار بود هم عقیده که خود از عهد خلفاء

راشدین دستخوش بحرانها و اختلافات بزرگ مانند مقالات خوارج و قدریه و مرجئه شده بود. اما از اوایل عهد عباسی علم و فلسفه نشأت واقعی یافت و در پی آن در همه احوال مسلمین تحول پدید آمد؛ اصول پیدا شد و کار اثبات احکام فقه را براساس علمی نهاد. کلام پدید آمد و مجادلات راجع به عقاید را تحت نظارت منطق و استدلال قرارداد. نقل علوم یونانی، هندی، و ایرانی هم در تمام قلمرو فکر و معرفت بر روی مسلمین آفاق تازه گشود. درست است که مسلمین وسیله شدند برای نقل آثار حکمت و معرفت باستانی به دنیای عرب اما نقل هم فی نفسه کار کم اهمیتی نیست. بعلاوه اشتباه صرف است اگر کسی سهم مسلمین را به همین نقل و ترجمه منحصر کند زیرا علماء اسلام، چنانکه مکرر گفته آمد، از خود نیز چیزهایی بسیار بر موارث هند و یونان و فرس افزودند. بهر حال، چنانکه البته بدرستی انتظار می رفت این نقلها و ترجمه ها راه تحقیق و ابتکار را بر مسلمین گشود.

Scheader, der Mensch in Orient und Okzident, Munchen 60 - 107/196046. 552، 45.
 346، Rosenthal. F. Fortleben der Antike im Islam/2547. در باب کلیله رجوع شود به همین کتاب، یادداشت شماره 7، و درباره E. Littmann در الف لیل و بحثهایی که در باب مآخذ آن شده است رجوع نمائید به مقاله دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید بزبان فرانسوی، ج 75/1 - 369.

10 - علم طب و بیمارستانها [52]

وقتی طب از دست سریان‌ی‌ها به دست مسلمین افتاد تحقیق و مطالعه در آن جنبه جدی تر و دقیقتر گرفت. بجای رساله های کوتاه علمی که معمول سریان‌ی‌ها بود، دائرة المعارف‌های جامع طب‌ی بوسیله مسلمین تالیف شد.

تحقیقات تجربی و مطالعات بالینی هم البته از نظر دور نماند. مخصوصا در بیماریه‌های منطقه یی و محلی تحقیقات مسلمین - و علماء قلمرو اسلام اهمیت یافت. در واقع، تحقیقات علماء یهود و نصاری و حتی صابئین هم که در دار الاسلام انجام می یافت به تشویق و هدایت مسلمین بود. قدیمترین رساله یی که در باب چشم پزشکی هم اکنون در دست است رساله یی است از آن حنین بن اسحق. کثرت و شیوع انواع بیماریه‌های چشم در مناطق واقع در قلمرو اسلام البته سبب عمده بود در جلب توجه اطباء اسلام به چشم پزشکی و علوم وابسته بدان. در باب تاریخ چشم پزشکی مسلمین هیرشبرگ آلمانی (48) رساله جامعی دارد که حاکی است از اهمیت کارهای مسلمین درین باب. یک چشم پزشک جراح در عهد ملک‌شاه سلجوقی شهرت یافت به نام ابو روح محمد بن منصور که «زرین دست» خوانده می شد و کتاب فارسی او نور العیون کتابی جامع و قابل توجه

[53]

بود درین رشته از طب (49). چشم پزشکان اسلام در جراحی چشم پیشرفتهایی قابل توجه پیدا کردند. در بین آنها کسانی بودند که آب آوردگی چشم مردی را هم که یک چشم بیشتر نداشت با اطمینان تمام عمل می کردند. در سایر رشته های طب هم مسلمین کارهای ابتکاری انجام داده اند. قدیمترین ملاحظات بالینی برای تشخیص و بیان تفاوت بین آبله و سرخک (الجدری و الحصبة) رساله یی است که محمد بن زکریای رازی درین باب نوشته است. پیش از وی هیچ Rhazes طبیبی - یونانی یا اسلامی - به این نکته ها برنخورده بود. رازی - که نزد اروپائیه‌ها خوانده می شود - طبیب و حکیم ایرانی است که در طب و کیمیا هر دو دست داشته است و اخبار و آثار او حاکی است از علاقه به معرفت تجربی. می گویند وقتی خواست در بغداد بیمارستان بسازد قطعه های گوشت در محله های مختلف شهر آویخت و جایی که کمتر در گوشت آثار عفونت پدید آمده بود آنجا بیمارستان ساخت. (50) کتاب حاوی اوبزرگترین و جامعترین کتابی است که در قدیم یک طبیب توانسته است بوجود بیاورد و در واقع یک دائرة المعارف بزرگ طب‌ی است شامل اقوال و تحقیقات اطباء یونانی، سریان‌ی، ایرانی، هندی و عرب، بعلاوه تجارب شخصی در باب بیماریه‌های مختلف. ترجمه لاتین آن جزو کتب درسی طب بوده است و کثرت چاپهای آن حاکی است از تداول و نفوذ کتاب.

یک دائرة المعارف طب‌ی دیگر که بوسیله مسلمین تالیف شد عبارت بود از کامل الصناعه مجوسی - علی بن عباس اهوازی - که طب ملکی هم خوانده می شود - به نام ملک دیلمی عضد Haly Abbas می خوانده اند در اروپا الدوله. اثر مجوسی که در قرون وسطی وی را شهرت بسیار یافت و نزدیک پنج قرن مرجع مهم طب بود در مدارس اروپا. تاثیر مجوسی در پیشرفت طب قابل ملاحظه بود و توضیحی که از سیستم عروق شعریه کرده بود از جهت تاریخ علم، اهمیت بسیار دارد. اما

[54]

عظیمترین اثر علمی در طب اسلامی قانون ابن سینا بود که نیز دائرة المعارف طب‌ی است و نویسندگان در آن اقوال اطباء یونانی، هندی، و ایرانی را در انواع معالجات و در مسائل مربوط به

تدبیر الماکول بیان می دارد چنانکه از تجارب شخصی هم مواد بسیار به آن مجموعه می افزاید و بساکه اقوال یونانیها را نقد می کند و مخصوصا از خود بعضی معالجات خاص درباره امراض بیان می کند که حتی امروز نیز جالب است (51) ترجمه لاتینی آن نیز در اروپا مکرر چاپ شده و آنجا در مدتی مدیدتر و طولانیتر از هر کتاب دیگر بمنزله انجیل مقدسی برای اطباء تلقی شد - چنانکه در قرن شانزدهم بیش از بیست چاپ از آن وجود داشت.

اطبای اسلامی اندلس هم در پیشرفت طب سهم بزرگی داشته اند. ابن رشد حکیم معروف بود که نشان داد یک تن دو بار آبله نمی گیرد. چنانکه ابن الخطیب اندلسی (متوفی 776) مشهور به لسان الدین که مخصوصا نزد مسلمین به عنوان ادیب و شاعر و مورخ شهرت دارد و در تاریخ غرناطه و احوال امراء و ادباء اندلس تالیفاتش مشهورست و در طب نیز تبحر داشت، در دوره طاعونی که اروپا و آسیا معروض این مرگ سیاه (BlackDeath) موحش شده بود در رساله طاعون خویش نشان داد (52) که این بیماری واگیرست و در اثبات سرایت آن برای اقناع مخالفان نوشت ساری بودن این بیماری ازینجا معلوم می شود که هر کس درین ماجرا با بیمار ارتباط می یابد بدان دچار می شود و هر کس با او تماس ندارد مصون می ماند چنانکه نیز از راه لباس، ظرف، گوشواره هم بیماری از یکی به دیگری منتقل می شود. ابن النفیس دمشقی (متوفی 687) که او را ابن ابی الحزم نیز می خوانند حرکت خون را در ریه بیان کرد و بدینگونه قرنهای قبل از سروتیوس اسپانیائی که او را کاشف واقعی دوران دم می دانند وی به این نکته پی برد. در جراحی نیز کارهای مسلمین جالب بود و تا حدی ابتکاری. Albucacis خوانده می شد چندین ابو القاسم الزهراوی که

[55]

در قرون وسطی نزد اروپائیه اسباب مهم در جراحی توصیف یا اختراع کرد که شرح آنها در کتاب التصریف وی آمده است. در قرن دوازدهم میلادی، طرز جراحی مسلمین بقدری نسبت بشیوه کار رایج در نزد فرنگی ها کامل بوده است که اطباء عرب چنانکه اسامه بن منقذ یک جا از قول یک طبیب مسیحی عرب نقل می کند (53)

شیوه جراحی آنها را نوعی قصابی وحشیانه تلقی می کردند.

مسلمین در بعضی رشته های طب تحقیقاتی کردند که بی سابقه بود چنانکه درباره جذام ظاهرا اولین تحقیقات بوسیله آنها شد، فرق بین آبله و سرخک را اول بار آنها ملتفت شدند، درباره مامائی و قابلگی خیلی بیش از یونانیها مطالعه کردند. همچنین در استعمال بعضی ادویه، و پاره یی وسائل معالجه سابقه آنها محقق است. پزشکان اسلامی در معالجه بسیاری بیماریه بر لزوم استفاده از طبیعت مریض، مخصوصا تاکید می کردند. در ترکیب ادویه، درست کردن شربتیها، مرهمها، مشمعها و معجونها مهارت کم نظیر نشان داده اند. بعضی معالجات آنها درامراض جسمانی یا روحی ابتکاری بود. ابن سینا در معالجه یک بیمار که به نوعی شخصیت مضاعف مبتلا بود و خود را گاو می پنداشت طریقه یی جالب بکار برد که در چهار مقاله آمده است. ابو البرکات بغدادی مالیخولیای بیماری را که تصور می کرد خمره یی بر روی سر دارد، با لطف و ظرافت طوری علاج نمود که بیمار یقین کرد خمره یی را که روی سر داشت طبیب شکست. ابن زهر اندلسی یبوست مزاج را به وسیله انگوری معالجه می کرد که تاک آن را با آبی که دارای دوا مسهل بود آبیاری کرده بود. در باب خرد کردن سنگ مثانه ابو القاسم الزهراوی شیوه خاصی داشت. در جراحی نیز پزشکان اسلامی از اهمیت دوا بیحسی واقف بودند و در عملهای دردناک اول بیمار را با بذر البنج بیحس می نمودند و بعد از آن به عمل کردن وی مبادرت می کردند. بسیاری از

[56]

اطباء اسلامی به تجارب شخصی اهمیت بسیار می دادند. علاقه رازی به ضبط مشاهدات بالینی حاجت بتذکار ندارد. وی به استناد همین تجارب شخصی مکرر با متقدمان به مخالفت برخاسته است. تجارب شخصی ابن سینا هم در قانون مکرر ذکر شده است. یوحنا بن ماسویه و هبة الله بن سعید که تربیت یافتگان طب اسلامی بوده اند بارها تاکید کرده اند که آنچه با تجربه منطبق نباشد معقول نیست. طب اروپا، دین زیادی به طب اسلامی دارد. حتی مدتها بعد از شروع رنساس هم اروپا از طب اسلامی Frankfurt am Oder قانون ابن استفاده می کرد. در سال 1588 در شهر فرانکفورت سینا و قسمتی از کتاب المنصوری رازی جزوبرنامه رسمی مدارس طب بود. در قرن هفدهم در فرانسه و آلمان هنوز طبائی بودند که کارشان بر اساس طب عربی بود - یعنی اسلامی. در چشم پزشکی ترجمه تذكرة الکحالیین علی بن عیسی بغدادی و بعضی دیگر از کحالیان اسلامی هنوز تا اواسط قرن هجدهم در انگلستان مقبول بشمار می آمد. بعضی انواع آب آوردگی چشم را در انگلستان تا 1780 و در آلمان حتی تا 1820 هنوز از روی شیوه جراحان اسلامی عمل می کردند (54) شاید امروز بعضی چنان پندارند که نظریه «بهداشت به وسیله ورزش» یک تئوری جدیدست در صورتیکه ابن سینا در کلیات قانون درین باب با دقت و تفصیل تمام سخن گفته است. به عقیده وی ورزش چنانچه مطابق دستور و در موقع خود انجام شود ممکن است جای علاج را بگیرد.

ابن سینا انواع ورزشها را از شدید و خفیف شرح می دهد و توصیه می کند که ورزش گونه گون باشد و در آن نباید دایم به یک نوع خاص اکتفا کرد. بعلاوه هر نوع مزاج و هر درجه از صحت نیز مقتضی ورزش خاصی است که برای نوع و درجه دیگر مناسب نیست. درست است که احترام شخص میت - در اسلام و همچنین در آئین

[57]

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

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

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

بیش از سی بیمارستان مشهور را در قلمرو اسلام ذکر کرده اند که درواقع مراکز علمی بوده اند و بهداشتی. اولین بیمارستانی هم که مسلمین تاسیس کردند ظاهرا در دوره هارون الرشید بود (55) و بسبب بیمارستانهای ایران. در طی یک قرن تعداد بیمارستانها به پنج رسید. حتی بعدها بیمارستان سیار هم تاسیس شد که شامل ادویه و اشربه جهت بیماران دور افتاده بود، و درین مورد نیز به غیر مسلمین هم مثل مسلمین توجه می شد. مورخین اسلامی اطلاعات مفیدی درباره این بیمارستانها، تعداد اعضاء، مستمریهای اطباء و کارکنان، و بودجه آنها بدست

می دهند.

بیمارستان ری که رازی قبل از عزیمت بغداد متصدی آن بود از مدتی پیش وجود داشت و مؤسسه وسیعی بود. بیمارستان رازی ترتیبی داشت مبتنی بر سلسله مراتب اطباء، در مواردی که اطباء تازه کار می توانستند

[58]

بیمار را علاج کنند به استاد رجوع نمی شد اما بهرحال ملاحظات بالینی را استاد با نهایت دقت جمع می کرد. بیمارستان عضدی در هنگام تاسیس بیست و چهار طبیب داشت و شامل کحالان، جراحان، و مجبران، (شکسته بندان) هم می شد. درین بیمارستان دروس طب و اقربادین (وصف ترکیب ادویه) القاء می شد و اطباء کشیک شبانه هم داشتند.

حتی بموجب اطلاعات موجود، مقرری یک طبیب آنجا - نامش جبرئیل بن عبید الله - برای هفته ای دو شبانه روز که کشیک داشت ماهانه سیصد درهم بود. بیمارستانهای اسلامی غالباً مبتنی بر اوقاف اهل خیر بود و با این وجود چنانکه یک جا ابن ابی اصیعه وصف می کند گهگاه نیز در طرز خرج و مصرف، شکایتهایی وجود داشت. برای تیماردیوانگان هم دارالمجانین وجود داشت و ابو العباس مبرد یک تیمارستان را در دیر حزل بین واسط و بغداد نقل می کند که در عهدمتوکل دید. بعلاوه، در امر زندانها مراقبت می شد و علی بن عیسی وزیرمعروف در تفتیش و نظارت زندانیها بوسیله اطباء اصرار و تاکید می کردحتی پرستاران زن هم در موقع لزوم مراقبت می نمودند. در بیمارستان عضدی که هنگام مسافرت ابن جبیر هنوز مثل یک قصر سر برافراشته بوده تمام بیماران دارو و غذای رایگان می دادند. نور الدین زنگی (69 - 541) از محل فدیة یک شاهزاده صلیبی بیمارستان مجهزی دردمشق بنا کرد. در مصر - که احمد بن طولون در قدیم بیمارستان محدودی ساخته بود - صلاح الدین ایوبی بیمارستانی ساخت به نام ناصری. در بیمارستان منصوری که سلطان قلاوون احداث کرد غیر ازوسائل و اسبابی که برای تفریح یا استفاده بیماران مختلف در بخشهای گونه گون حاضر بود به بیمارانی که مبتلا به بیخوابی بودند، هم موسیقی ملایم عرضه می شد هم قصه های قصه گوینان. بعلاوه، به بیماران بهبودیافته، در هنگام خروج مبلغی هم داده می شد تا بیمار بعد از خروج

[59]

بلافاصله برحمت نیفتد.

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

Arabern, Leipzig 1905 Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde bei den. 49. 57 48
Hirschberg, op. cit. /50. این واقعه را درباره بنای بیمارستان عضدی نقل کرده اند اما آن بیمارستان مدتها بعد از وفات رازی درست شده است. ظاهراً بیمارستان معتضدی که مربوط به عهد رازی است بسبب شباهت نام بعدها درین مورد با بیمارستان عضدی خلط شده است. 51.
دکتر محمود نجم آبادی، «قانون»، مجله معارف اسلامی، 452/1، Hitti, Ph. K., History of the Arabs, 7th ed. New York 1960/5-6 53 1929/162 Hitti, Ph. K., An Arab - Syrtan Gentleman, New York. 54. Meierhof, M., [Science and Medicine] in Legacy of Islam 8 th ed 35355.
اقدامات ولید اموی در مورد جذامیها که به روایت طبری آنها را ازگدائی و ولگردی در بین مردم بازداشت تا حدی نوعی احتیاط بهداشتی هم بود اما منتهی به تاسیس بیمارستان نشد.

11 - داروسازی و علوم طبیعی [60]

در بیمارستانها که انواع شربت‌ها، حبها، معجون‌ها، و تریاق‌ها مورد استعمال و حاجت مدام می بود، تعلیم ادویه مرکبه و نیز شناخت مفردات طبی اهمیت تمام داشت. ازین رو، چنانکه فی المثل از صیدنه بیرونی و موجزاین تلمیذ و بعضی مآخذ دیگر بر می آید در بیمارستانها وجود کسانی بعنوان صیدلانی رسم بود. در ادویه مرکبه کتاب جالینوس را حنین بن اسحق به سریانی نقل کرده بود و حبیش از سریانی به عربی. اینگونه کتب را مسلمین اقراباذین Craphidion به معنی رساله مختصر، و تعداد زیادی از می خواندند - از ریشه لفظ یونانی آنها تداول داشت - از اصل سریانی یا یونانی. از آنجمله بود اقراباذین سابور بن سهل، اقراباذین رازی و اقراباذین ابن تلمیذ. یک اقراباذین دیگر از آن طبیبی بنام ماسویه المارندی را طبیبی یهودی به لاتینی ترجمه کرده بود که قرن‌ها مرجع اطباء اروپایی شد و گویند همان ترجمه اساس ومبنای فارما کویه بعد اروپائیا واقع گشت. (56) بدینگونه، در ادویه مرکبه نیز، مثل طب، مسلمین امکان آن را یافتند که بر معلومات سابقین مبلغی بیفزایند. بعلاوه، تنوع اقلیم و وسعت قلمرو اسلام که از حد چین

[61]

تا اندلس ادامه داشت مسلمین را بیش از یونانیها با انواع ادویه مفرده آشنا کرد. درست است که فارماکولوژی اسلامی عنصر اولش یونانی است اما عنصر ایرانی هم در آن قابل ملاحظه است. نام بعضی از این ادویه حاکی است از تاثیر مکتب طبی جندی‌شاپور. بعدها، در طی قرون، صدها نام ادویه مفرده که برای یونانیها مجهول بود در فارماکولوژی اسلامی وارد شد. ابن بیطار مالقی که برای تحقیق در انواع نباتات طبی در اندلس، شمال افریقا، مصر، سوریه، و آسیای صغیر مسافرتها کرد 1400 نوع از ادویه مفرده را در کتاب الجامع فی الادویه المفرده خویش بر می شمرد که شاید بیش از دویست قسم آن تازگی دارد ومخصوص است به مسلمین. کتاب النبات ابو حنیفه دینوری هم که ازدیوسقوریدس ماخوذست خالی از نکته های کاملاً تازه نیست. مطالعه دیوسقوریدس مسلمین را با طبیعت و با تحقیق علمی در نباتات آشنا ساخت. ابن بیطار طی اسفار متعدد تحقیقات بسیار در باب نباتات مختلف انجام داد. ابن ابی اصیبعه نقل می کند که بهمهراه استاد خویش ابن السوری در تمام نواحی اطراف دمشق مسافرت کرد و بسیاری گیاههای تازه را باز شناخت. می گوید که درین گردشها آثار دیوسقوریدس، جالینوس، غافقی و سایر علما را همراه داشتیم.

ابن السوری اول اسامی یونانی نباتات را بدانگونه که در دیوسقوریدس مذکور بود یاد می کرد سپس آنچه را مؤلف مزبور درباره نباتات، صفات ظاهری و خواص آنها گفته بود بیان می کرد. همین کار را درباره جالینوس و نویسندگان متاخر نیز می کرد و اغلاط و تناقضات آنها را خاطرنشان می نمود، این مورد که ابن ابی اصیبعه نقل می کند یک نمونه بود از گردشهای علمی که نبات شناسان اسلامی انجام می دادند و گهگاه نیز همراه با کسانی بودند که نباتات را نقاشی می کردند. مسلمین اسپانیا مخصوصاً به این رشته خیلی اظهار علاقه کردند. غافقی که در

[62]

قرن دوازدهم میلادی کتاب خود را دریاب ادویه مفرده نوشت در اندلس و افریقا مدتهای دراز به جستجو و تحقیق در نباتات پرداخت. مخصوصاً در شمال افریقا نباتات تازه ای کشف کرد که آنها را بهمان اسامی بومی‌شان خواند. مفردات ابن بیطار از حیث جامعیت و دقت چنان بوده که از

عهد دیوسقوریدس تا دوره رنسانس اروپا شاید هیچ کتابی که با آن قابل مقایسه باشد وجود نیامد. بدینگونه، در اسپانیا مطالعات مسلمین راجع به نباتات نه فقط در کتاب بلکه مخصوصا در طبیعت انجام می شد و نه تنها برای علم طب بلکه نیز برای علم فلاح و حتی صنعت. در واقع اینجا بود که برای اولین بار مساله مجموعه نباتات محلی (FloreLocale) مطرح شد و گردشهای تحقیقی به قصد نبات شناسی (57).

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

وی که در قرن ششم هجری در اشبیلیه اندلس می زیست ذوق خاصی به مسائل کشاورزی داشت و غالبا از تجاربی که شخصا در کشت و پرورش نباتات انجام داده بود و از نتایج مطلوبی که در این باب بدست آورده بود سخن می گوید. ابن عوام از انواع خاک، انواع کود، انواع پیوند، اقسام مختلف آب، طرز غرس کردن اشجار، قطع و نقل کردن آنها، طرز آبیاری و مسائل متعدد دیگر صحبت می کند و همچنین در باب کنسرو ساختن میوه ها و تربیت دامها. در این رساله ابن عوام بعضی ملاحظات تجربی دارد که با توجه به امکانات عصر او جالب است و شاید عجیب. از جمله به جریان شیر نبتی در اندام گیاه اشاره می کندو تفاوت بین گیاهان نر و ماده را باز می نماید. همچنین تصویری از لقاح مصنوعی نباتات و وجود علاقه (sympathie) یا عدم علاقه

[63]

(Antipathie) بین آنها دارد. گذشته از علم فلاح که یا عدم علاقه مسلمین را باید از پیشروان آن نام برد، تاثیر فلاح - و تجارت - مسلمین در آشنا کردن اروپا با بعضی انواع اشجار و نباتات نیز قابل ذکر است. (58) نام بعضی از این میوه ها و اشجار در السنه اروپائی هنوز از اصل شرقی آنها حاکی است. لاله که اولین بار در سال 1590 میلادی از (Tulpan) (Tulipe) را به شکل تولیپ قسطنطنیه به اروپا رفت نام ترکی خود تولپان (Pfersisch)، (Pesica) نام قدیم ایرانی خود را دارد (Peché) و حفظ کرد. هلو با نام پرسیکا) چنانکه قهوه نیز بوسیله عثمانیه به اروپا برده شد و شکل مشروب متداول آن هم اختراعش منسوب است به ابو الحسن شاذلی که گویا آن را به عنوان نسخه شب زنده داری برای مریدان عرضه کرده باشد.

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

درست است که الفلاحه النبطیه ابن وحشیه برخلاف ادعا از مآخذ بابلی و کلدانی نیست لیکن بهر حال پاره یی فواید علمی که در آن هست جالب است. در کتاب الفلاحه ابن عوام اشبیلی هم از انواع گیاهها و میوه هاسخن رفته است هم از اقسام کودها، پیوندها، حتی امراض نباتات. در آنچه تاریخ طبیعی خوانده می شود کارهای جاحظ، دمیری، و قزوینی یادآور آثار ارسطو و پلینی رومی است. بیرونی و ابن سینا هم به این مباحث علاقه بسیار نشان داده اند و دقت و تجربه آنها در کتب شفا، آثار الباقیه، ماللهند، الجماهر، و امثال آنها پیداست. در رسائل اخوان الصفا اقوالی در باب مراتب وجود هست که بعضی محققان آنها را با نظریه تطور

[64]

قابل انطباق یافته اند. مساله تاثیر محیط در پیدایش موجود زنده، و ضرورت انطباق موجود با محیط، و همچنین این امر که در ترتیب پیدایش کائنات زمین جماد بر نبات و نبات بر حیوان مقدم

و سابق بوده است در رسائل اخوان الصفا مجال بیان یافته است(59)هم مسعودی، مورخ ورحاله معروف، و هم بیرونی و ابن سینا این نکته را هر یک بوجهی یادکرده اند که امکان دارد بسی جاها که امروز دریاست وقتی خشک بوده است و بسی جاها که خشکی است دریا بوده. بیرونی یادآوری می کند که بعضی صحاری امروز - مثل جلگه عربستان و سند - در قدیم در قعر دریا واقع بوده است. توجه به تاثیر عوامل طبیعت در احوال زمین نزد ابن سینا هم هست و حکایت شیرینی که قزوینی در آثار البلاد از قول خضر نقل می کند شاهدیست بر این توجه. این حکایت را روکرت شاعر آلمانی به نظم لطیف پرداخته است و از تامل در آن، حوادث و انقلابات عالم و دگرگونیهای طبیعت پیداست. توجه به سنگواره های باقی مانده از موجودات دریائی (فسیل) نزد اخوان الصفا و بیرونی قابل توجه است و بدینگونه مسلمین قرنهای قبل از رنسانس اروپا به این مساله برخورد کرده اند(60)بدون شک اگر آثار بیرونی هم - مثل آثار ابن سینا و رازی - در قرون وسطی به اروپا رسیده بود اروپا خیلی زودتر به معرفت تجربی و اندازه گیری در مسائل راجع به طبیعت رهبری می شد.

56. Lewin, B. , EI (2) , Vol. I/57- 355. برای تفصیل بیشتر درباب احوال و آثار ابن ابی اصیبعه و ابن بیطار، و همچنین درباره بررسی های مسلمین در باب فلاحات رجوع شود به مقالات مصطفی الشهابی، به J. Vernet، در مآخذ مذکور در شماره 47، ج 22/2 - 920 و ج 16/3 - 715 و 58 759 - 60. برای تفصیل بیشتر درباب احوال و آثار ابن ابی اصیبعه و ابن بیطار، و همچنین درباره بررسی های مسلمین در باب فلاحات رجوع شود به مقالات مصطفی الشهابی، به J. Vernet، در مآخذ مذکور در شماره 47، ج 22/2 - 920 و ج 16/3 - 715 و 60 - 75959. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت/103 - 98 60. کسنوفانس (Xenophanes) حکیم یونانی هم فسیل را نشانه یی می دانسته است از اینکه زمین مکرر زیر آب دریا فرو رفته و بیرون آمده است. رجوع شود به: /Sarton, Introduction, I 73

12 - نجوم و ریاضیات [65]

در ریاضیات، نجوم، و فیزیک هم مسلمین کارهای قابل توجه داشته اند. رصدخانه یی که مامون ضمیمه بیت الحکمه کرد مرکزی شد برای مطالعه در نجوم و ریاضیات. درین رصدخانه مسلمین محاسبات مهم نجومی انجام دادند چنانکه طول یک درجه از نصف النهار را با دقتی نزدیک به محاسبات امروز اندازه گرفتند. تفصیل طرز عمل و محاسبه را ابن خلکان در شرح حال محمد بن موسی خوارزمی نقل می کند. ارقام معروف به هندی از همین ایام نزد مسلمین متداول شد و ظاهراً ترجمه کتاب نجومی سدهانته - معروف به سندهند - از سنسکریت به عربی که بوسیله محمد بن ابراهیم فزاری انجام شد و همچنین کارهای خوارزمی از اسباب رواج این ارقام شد، چنانکه جنب و جوش بازرگانی مسلمین و وسعت دامنه تجارت آنها بعدها موجب انتشار استعمال این نوع ارقام شد دراروپا. (61) در هر حال خوارزمی از مؤسسان جبر نیز - بعنوان یک علم مستقل - هست و وی بود Algorism در اروپا معادل که اولین کتاب را در باب جبر و مقابله تالیف کرد. نام وی به شکل Algebra عنوان علم جبر باقی

[66]

ماند. فن محاسبه تلقی شد چنانکه نام کتاب نیز به شکل جبر خوارزمی در قرون وسطی نزد اروپائیان فوق العاده اهمیت یافت و تا زمان ویت F. viete (متوفی 1603 میلادی) مبنای مطالعات ریاضی اروپائیان بود (62) وی در ریاضیات بین طریقه یونانی و هندی تلفیق گونه یی انجام داد و سیستم عدد نویسی هندی را بین مسلمین رایج کرد. گفته اند که وی بیش از هر دانشمند دیگر قرون وسطی در طرز فکر ریاضی تاثیر گذاشت. (63) ابوالوفای بوزجانی (متوفی 388 ق) در بسط علم مثلثات نیز - مثل جبر - کارهای ارزنده کرد.

چنانکه در استخراج جیب زاویه سی درجه طریقه یی یافت که نتیجه آن تاهشت رقم با مقدار Sin مطابقت دارد. (64) در اروپا حل مساله جمع زوایا را به کوپرنیک منسوب واقعی 30 می دارند و او که از راه حل ابو الوفا بیخبر بوده است ظاهراً برای حل مساله طریقه یی پیچیده تر از ریاضیدان اسلامی یافته است (65) خیام با آنکه آثارش در قرون وسطی به لاتینی ترجمه نشد تا در بسط ریاضیات اروپا مؤثر افتد بهرحال در جبر از بزرگترین علماء قرون وسطی است. وی اول کسی است که به تحقیق منظم علمی در معادلات درجه اول، دوم، و سوم پرداخته است و رساله او در جبر برجسته ترین آثار علماء قرون وسطی است در جبر.

در هر صورت جبر و مقابله را اولین بار مسلمین وارد نظام علمی کردند، همچنین استعمال جبر در هندسه و بالعکس بوسیله مسلمین انجام یافت و این امر نیز در بسط هندسه تحلیلی تاثیر بسزائی داشت. (66)

خدمات مسلمین به بسط و توسعه ریاضیات منحصر به همین حدودنماند. در همان دوره مامون که مسلمین کتاب بطلمیوس و اقلیدس وسندهند را ترجمه و تحریر می کردند در تمام اروپا ریاضیدان مشهوری که وجود داشت عبارت بود از (Alcuin) مربی و عالم دربارشارلمانی که نوشته های او در ریاضیات از بعضی اصول الکونین مقدماتی تجاوزنمی کرد. در تمام قرون وسطی، پیشرفت ریاضیات در واقع به نبوغ

[67]

ریاضی مسلمین مدیون بود. حتی در نیمه اول قرن پانزدهم میلادی که مسلمین با مشکلترین مسائل هندسه دست و پنجه نرم می کردند، معادلات درجه سوم جبری را به کمک مقاطع مخروطی حل می کردند، و در مثلثات کروی تحقیقات ارزنده انجام می دادند، در اروپا تحقیقات

ریاضی از حساب تقویم و طرز بکار بردن چرتکه - که غالباً در سطح حوائج روزانه بود - در نمی گذشت (67) در هندسه مسلمین کارهای ریاضیدانان یونانی را دنبال کردند، و اصول اقلیدس را ترجمه و شرح کردند. بعلاوه، علم مثلثات را آنها بوجود آوردند. در واقع همان ترجمه اقلیدس هم در آن زمان خالی از اهمیت نبود چنانکه رومیها بدان پرداخته بودند و وقتی برای اولین بار در قرن دهم میلادی به زبان لاتین ترجمه می شد تقریباً سه قرن از ترجمه عربی آن که بوسیله حجاج بن یوسف - یک ریاضیدان عهد هارون الرشید - انجام شده بود می گذشت.

در نجوم، مطالعات مسلمین مخصوصاً ارزنده بود. مطالعات بابلیها، هندوان، و ایرانیان که به آنها رسید از اسباب عمده شد درپیشرفت آنها؛ ابو معشر بلخی که اروپائیها در قرون وسطی (Albumasar) می خوانده اند - مجموعه زیجاتی داشت که در آن حرکات وی را به نام سیارات از روی طریقه هندی و رصد گنگ دز محاسبه شده بود و اگر چه اصل آن نمانده است اما آثار دیگر او از خیلی قدیم به زبان لاتینی ترجمه و مکرر چاپ شده است و اینهمه او را در نجوم در تمام قرون وسطی شهرت جهانی بخشید. با اینهمه، وی رویهمرفته به عنوان یک منجم بیشتر اهمیت دارد تا بعنوان یک عالم نجوم. از اینها گذشته، تجارب و اطلاعات صابئین نیز در پیشرفت نجوم اسلام تاثیر بسیار داشت. ثابت ابن قره - که به هندسه و فیزیک علاقه داشت - در تحقیق طول سال شمسی و درجه آفتاب مطالعات مهم کرد. بتانی که نیز از میراث صابئین بهره داشت با تالیف زیجی در بسط هیئت و نجوم اسلامی تاثیر قابل

[68]

ملاحظه کرد. وی حرکت نقطه اوج آفتاب را کشف کرد و بعضی اقوال بطلمیوس را درین باب نقد و اصلاح نمود. (Dunthorn) از علماء قرن ملاحظات او درباب خسوف در محاسباتی که دانتورن هجدهم اروپا کرد به عنوان یک رهنما یا محرک تلقی شد. نیز وی برای مسائل مربوط به مثلثات کروی راه حلهایی یافت که رجیومانتوس (متوفی 1476) از آنها استفاده کرد (68) کارهایی را که مسلمین در نجوم و ریاضیات انجام داده اند نالینو ایتالیائی، کارادوو فرانسوی و چندتن از علماء معاصر دیگر تا حدی ارزیابی کرده اند. احوال و آثار منجمین و ریاضیدانهای اسلامی نیز در کتاب ریاضیدانان و منجمین عرب تالیف سوتر و تاریخ ادبیات عرب تالیف بروکلمان بررسی شده است. این میراث علمی عظیم مسلمین، هم از حیث وسعت موجب اعجاب است هم از لحاظ دقت. درین آثار مهم نجومی مسلمین مخصوصاً کتب زیج را باید نام برد که بعضی از آنها شاهکار دقت ریاضی است. از سه شاهکار نجومی مسلمین درین زمینه به عقیده سارتون یکی صورالکوکب عبد الرحمن صوفی است (متوفی 376) دیگر زیج ابن یونس (متوفی 399) است که شاید بزرگترین منجمین اسلام باشد و چون وی آن را به نام الحاکم بامر الله خلیفه فاطمی مصر ساخت زیج حاکمی خوانده می شود. سومین شاهکار نجومی عبارتست از زیج الغ بیگ که با همکاری امثال قاضی زاده رومی و غیاث الدین جمشید کاشانی تدوین شد اما قتل الغ بیگ مطالعات جدی مربوط به نجوم را در شرق در واقع پایان داد. از جمله اقدامات علمی مسلمین در امور مربوط به ریاضی و نجوم اصلاح تقویم بود. در عهدجلال الدوله ملکشاه سلجوقی که گویند عمر خیام هم با منجمین دیگر درین اصلاح همکاری داشت و تقویم جلالی که بدینگونه بوجود آمد از بعضی تقویمهای مشابه که در اروپا بوجود آمد دقیقتر بود و شاید عملی تر.

علماء اسلامی مکرر از هیئت بطلمیوس و اقوال یونانیان انتقاد

[69]

کردند و هر چند ایرادهایی که بر آن گرفتند بکلی موجب دگرگون کردن دنیای بطلمیوسی نشد اما زمینه را برای اصلاحات گالیله، کپلر، و کوپرنیک آماده ساخت. حتی مساله حرکت زمین، که

بعضی از یونانیها هم متعرض آن شدند نزد مسلمین مطرح شد. چنانکه ابو سعید سجری - که تا اواخر قرن چهارم می زیست - اسطرلابی ساخت مبتنی بر فرض حرکت زمین و سکون افلاک. آیا سجری واقعا به حرکت زمین معتقد بود یا این اعتقاد را فرضی قرار داده بود برای عمل اسطرلاب خویش؟ درست معلوم نیست اما بیرونی که از این اسطرلاب سجری صحبت کرده است این فرض را - بر خلاف حکمائی امثال رازی و ابن سینا که در بطلان آن شک نداشته اند - ممکن می دانسته است هر چند اثباتش را مشکل می یافته (69) در بین کسانی که هیئت بطلمیوس را انتقاد کرده اند نام خواجه نصیر الدین طوسی را نیز مخصوصا باید ذکر کرد. این وزیر معروف و عالم بزرگ و جامع شیعه نه فقط مؤسس واقعی رصدخانه عظیم مراغه و زیج ایلخانی بود بلکه آشنایی علماء اسلام را با تحقیقات چینیهانیز فراهم آورد. بعلاوه، وی ظاهرا در مدت اقامت در الموت (70) نیز به کار رصد و نجوم اشتغال داشت و در آن امر مهارت تمام بدست آورده بود.

خواجه نصیر طوسی قطع نظر از تحریر اقلیدس و مطالعات راجع به مثلثات - که آن را از گرو نجوم بیرون آورد و مستقل ساخت - در کتاب تذکره، هیئت بطلمیوسی را بشدت انتقاد نمود و خود نظریات بدیعی پیشنهاد نمود. اثبات و طرح عیوب سیستم بطلمیوس به ضرورت اظهار طرح تازه پی که بعدها بوسیله کوپرنیک عرضه شد کمک کرد (71) آیا ممکن است بعضی از آراء او درین باب از طریق بیزنس به کوپرنیک رسیده باشد؟

بعضی این احتمال را بعید نمی دانند و برای آن قراینی نیز یافته اند. در بین مساعی مسلمین در بسط ریاضیات کشف ترتیب کسوراعشاری را باید یاد کرد و روشهای تقریبی که توسط غیاث الدین جمشید

[70]

کاشانی صورت یافت. در هندسه بعضی مسائل که برای قدما لا ینحل مانده بود نزد ابن هیثم و ابو سهل کوهی و امثال آنها راه حلهایی یافت.

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

ازین تحقیقات و مطالعات در فیزیک و مکانیک هم نتایج نیکو و جالب بدست آمد. ابو معشر بلخی در کتاب المدخل الکبیر که راجع به نجوم است - و در 1130 بوسیله یوهانس هیسپالنسیس به لاتینی ترجمه شده - تاثیر ماه را در مساله جزر و مد بررسی کرد و اروپا ظاهرا در قرون وسطی قوانین راجع به جزر و مد را از کتاب وی آموخت. (72) در فسطاط مصر یک دانشمند ریاضی به نام فرغانی، در روزگار متوکل توانست میله یی مخصوص تعبیه کند برای اندازه گیری ارتفاع آب نیل در هنگام فیضان. کارهای یعقوب کندی و مخصوصا ابن (Optics) در اروپا تاثیر گذاشت چنانکه، هم هیثم بصری در مسائل مربوط به علم مناظر راجریکن به آثار ابن هیثم مدیون شد و هم کپلر. (73) ابن هیثم بزرگترین فیزیک دان مسلمین بود و یکی از بزرگترین محققان علم مناظر در تمام ادوار (74) در واقع تحقیقات ابن هیثم درباره نور وقواعد انکسار و انعکاس آن منشا کشفیات بعدی شد، بطوریکه می توان گفت اگر ابن هیثم نبود راجریکن بوجود نمی آمد و خود راجریکن در یک کتاب خویش مکرر از ابن هیثم نام می برد و از سخنان او نقل می کند چنانکه کپلر نیز ازین دانشمند مسلمان نام می برد. ابن (Alhasen) می خوانده اند و او را بعضی محققان از هیثم را اروپائیهاسبب نامش الحسن حیث طرز فکر شبیه دکارت دانسته اند (75) می توان گفت که وی

[71]

بهر حال بهترین تجسم روح تجربی بود در تمام قرون وسطی (76) بیرونی در باب وزن مخصوص اجسام تحقیقات علمی کرد و وزن مخصوص شانزده جسم را با چنان دقتی تعیین نمود که تقریباً با علم امروز موافق است. مطالعات ابوالفتح خازنی صاحب میزان الحکمه در باب تعادل مایعات اهمیت علمی داشت و وی هم در باب وزن مخصوص اجسام و آلیاژها تحقیقات و محاسبات درست کرد. مطالعات خازنی البته محدود به انواع ترازو نیست. در باب وزن، مرکز ثقل و مسائل مربوط به آنها نیز بحث فیزیکی و ریاضی دارد. در هر حال راجع به انواع ترازو تحقیقات بسیار بوسیله مسلمین انجام یافته است و خاصه در باب ترازوی رومی - قراسطون. بعضی مکانیسینهای مسلمان، حتی در عهد جنگهای صلیبی، برای پادشاهان فرنگ نیز پاره پی تعبیه ها درست می کرده اند (77) رویهمرفته در مکانیک - علم حیل و جراثقال - تحقیقات مسلمین خالی از اهمیت نبود - خاصه از (Heron d, Alexandrie) را لحاظ نظری. از مرده ریگ یونانیان رساله هرون اسکندرانی قسطابن لوقا ترجمه کرده امر المستعین بالله خلیفه عباسی. از کارهائی که خود مسلمانان درین رشته انجام دادند رساله احمد خوارزمی بود - از بنی موسی. درین رساله، خوارزمی توضیحات علمی جالبی در باب بعضی مسائل مربوط به هیدرولیک داده بود. یک اثر جالب دیگر مسلمین درین باره عبارتست از رساله بدیع الزمان جزری که مؤلف آن را در سال 602 هجری به فرمان قرا ارسلان امیر دیار بکر تالیف، کرده است و قسمت عمده اسباب و تعبیه هایی که وی در آن شرح می دهد اختراع خود او بوده است.

وقتی تاریخ تکنولوژی جدید بررسی شود سهم مسلمین در تحول آن بی شک قابل توجه است. 61. 585/62, Sarton, Introduction. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر/10363. 4 - 563/ Sarton, Introduction, 64. خیام بعنوان عالم جبر/10465. 66/ Legacy of Islam/ Carra de Vaux, 390. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر /10967. سارتون، سرگذشت علم، ترجمه احمد بیرشک/20568. 1138/ Vol. I69, EI (2), Nallino. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام/99Aydin Sayili, in Ankara uniwersitesi dil ue Tarib - Gografya. 70 - 2/2 - 1 Fakultesi Dergisi, Cilt XIV, Sayi 71. تقی زاده، تاریخ علوم در اسلام/9772. 4 - 143. 73/ Vol. I, EI (2), Millas, J. M. 271 Sarton, Introduction I/75. 74/ Legacy of Islam/334. مصاحب، خیام بعنوان عالم جبر/10676. 694/ Islam II/ Penseurs de I/77. 181 Carra de Vaux, Sarton Introduction,

13 - فیزیک و شیمی و فنون صنعت [72]

در واقع مسلمین در صنعت، کارهایی انجام دادند که بعدها در دست غربیها کاملتر شد. انواع ساعت‌های آبی لا اقل از عهد هارون الرشید نزد مسلمین رواج داشت و تکمیل شد. دستگاه آب کشی شادوف را مسلمین تکمیل کردند و صلیبها آن را به اروپا بردند. آسیای بادی قرن‌ها قبل از آنکه در اروپا بوجود آید در ممالک شرق اسلامی معمول بود و مسعودی و اصطخری در وصف سیستان از آن سخن گفته اند. (78) در قرطبه و مراکش صنعت چرم سازی چنان ترقی (CordonnierCordovan) برای کفشگر و تعبیر اجناس مراکشی کرد که لفظ قرطبی (Mrocco) بترتیب جهت سراجی و تیماج در بعضی (Maroquinerie) و مراکش السنه اروپائی هنوز یادگار است ازین صنعت. مخصوصا تاثیر مساعی کیمیاگران اسلامی هم در توسعه و تکمیل علم شیمی قابل ملاحظه است. کیمیا گران اسلامی در صنعت خویش و فنون مربوط بدان کارهای بالنسبه مهم انجام دادند. البته نه آن اکسیری را که گمان می کردند جوهر عمر و جوانی است کشف کردندنه حجر الفلاسفه را که به پندار آنها از مس طلا می ساخت کشف شدنی یافتند. پیشرو کیمیا گران اسلام جابر بن حیان بود - که اروپا وی را

[73]

به نام Geber می شناخت و بعدها عنوان پدر شیمی هم به او داد. نام جابر ظاهرا یک شیعه کوفی بوده است از قبیله ازد. پدرش حیان هم در کوفه عطار یا صیدلانی بود و گویند در عهد اموی به عنوان تشیع اعدام شد. خود جابر - هر چند به عنوان باطنی و قرمطی نیز شهرت یافته بهر حال یکچند احتمالا با امام جعفر صادق ع مربوط بوده و گویند از آن حضرت نیز استفاده کرده است. در اصل تاریخی و حقیقی بودن وجود او هم بعضی شک کرده اند و منشا شک هم بیشتر کتابهای متناقض و عجیبی است که در واقع بعدها به جابر منسوب شده است و از او نیست. بهر حال شک در وجود جابر اساس معقولی ندارد و کتب غیر موثق و مجهول که به جابر منسوبست بسیار زیاد است و ممکن نیست جمیع آنها تالیف یک نفر باشد. در این آثار که بررسی صحت و سقم انتسابشان به جابر هنوز محتاج کارهای آینده است بهر حال نشانه یی هست از کوشش منظم علمی برای فواید عملی. جابر، تا جایی که از کتب موثق منسوب به او می توان دریافت کیمیا را به عنوان یک علم تجربی تلقی کرد مبتنی بر اساس یک نظریه فلسفی از نوع طبیعیات مشائی که شاید از تاثیر محیط حرانی هم خالی نبود (79) در هر صورت، جابر پدر کیمیای قرون وسطی و شیمی امروز جهان است و هر چند قسمتی از کتابهای منسوب بدومشکوک است نسبت ترکیب و تحصیل مواد بسیاری که بدو داده اند صحیح است. درین کتاب ها جابر غیر از دستور تهیه بعضی مواد و ترکیبات شیمیائی، در باب روشهای مربوط به مطالعات شیمی، نظریات قابل ملاحظه دارد چنانکه درباره پیدایش فلزات نیز به وسیله وی نظریه یی بیان شده است، موسوم به نظریه کبریت و زیبق. بموجب این نظریه اختلاف فلزات ششگانه به نسبت تفاوت مقدار گوگرد و جیوه آنهاست، بدینگونه در باب پیدایش فلزات نظریه وی یک نوع تئوری زمین شناسی است. همچنین وی در بعضی اعمال شیمیایی مانند تصعید، تبخیر،

[74]

ذوب کردن، و متبلور کردن مواد راههای درست نشان داده است. همچنین مساله احتراق (اکسیداسیون) و مساله احیاء کردن (ردوکسیون) را در اعمال شیمیائی وی بود که به بیان علمی در آورد.

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

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

مسلمین در استخراج معادن، در ساختن رنگ، در آب دادن فولاد، در تهیه چرم و کاغذ و در ساختن اسلحه طی قرنهای دراز تفوق خود را بر دنیای غرب حفظ کردند. در علم حیل و جراثقال نیز حاصل کار آنها جالب بود. استعمال آنچه در صنعت ساعت، رقاص می خوانندظاهرا از اختراع مسلمین است. هر چند آن ساعت که خلیفه هارون الرشید جهت شارلمانی امپراطور فرانک هدیه فرستاد نوعی ساعت آبی بود اما

[75]

شرحی که ابن جبیر اندلسی درباب ساعت بالای مدخل جامع دمشق بیان می کند حاکی است از تکامل نسبی مسلمین در ساختن ساعتهاى لنگردار. عباس بن فرناس قرطبی در قرن نهم میلادی یک نوع ساعت ساخت که تعبیه یی پیچیده داشت. بعلاوه، یک دستگاه پرواز اختراع کرد که قرنهای قبل از شروع تجربه اروپائیها قسمتی ازین رؤیای قدیم انسان را تحقق می داد. (80) قسمتی از پیشرفتهای مسلمین در علوم مربوط به مکانیک نیز - مثل صنایع ناشی از توسعه علم شیمی - مصارف نظامی یافت و متاسفانه هنوز هم که عصر اتم خوانده می شود این تیغ بران علم را از دست زنگی مست نمی توان باز گرفت.

Usher, A. , History of Mechanical inuention I/79. 368/2 Kraus - Plessner, 128 - 29. 78
Levi_Provencal, E. , La EI (2), Vol.80. درباب عباس بن فرناس و کارهای او رجوع شود به: La
Ciivilisation Arabe En Espagne, 76ff

14 - جغرافیا و جهانگردی [76]

آنچه این فعالیت علمی و صنعتی را به ثمر می‌رسانید و در جهان از شرق به غرب می‌برد وجود انواع راهها (مسالک) بود - در بحروبر و همچنین جنب و جوش بازرگانان و سیاحان و حاجیان، روبه‌مرفته آثار و تحقیقات مسلمین در جغرافیا از جهات مختلف اهمیت دارد، غیر از وصف طرق، و بیان احوال و عوارض طبیعی، مسلمین علاقه خاصی هم به جغرافیای انسانی نشان داده‌اند. سرگذشت‌های افسانه‌آمیز ملاحان که گاه بوسیله آنها نقل می‌شود، آگنده است از اطلاعات مفید راجع به وصف منازل و راهها و بنادر و آداب و رسوم. سیاحتنامه‌ها با وجود علاقه‌ی که به وصف غریب داشته‌اند غالباً روح تحقیق و تجسس مسلمین را نشان می‌دهند. آثار جغرافیائی مسلمین در واقع بسیار غنی، متنوع، آموزنده، و جالب است و اگر با ذوق نقادی از آنها استفاده شود آنها را می‌توان مشحون از اطلاعات و اسناد بسیار سودمند یافت. به هر حال در جغرافیا، هم وسعت عرصه تحقیقات مسلمین خیلی بیش از یونانیها بود و هم شورو توفیق آنها و از حیث وسعت قلمرو و دقت مواد حاصله هم، علم جغرافیا در نزد مسلمین بمراتب از آنچه نزد یونانیها بود پیشتر رفت (81)

[77]

در بعضی ازین تحقیقات، خاصه در قرون نخستین اسلامی، به نظر می‌آید مسلمین از اطلاعات ناشی از منابع برید و نظام ساسانیان هم استفاده کرده باشند. طرز تقسیم دنیای مسکون به هفت کشور، وجود بعضی الفاظ یا اصطلاحات فارسی الاصل در جغرافیای اسلامی، و اظهار علاقه بعضی از متصدیان برید به مسائل راجع به جغرافیا و مسالک ارتباط اینگونه معلومات جغرافیائی را با زمینه اطلاعات و سابقه اسناد ادارات برید عراق در آن اعصار تایید می‌کند (82). بعضی جغرافیا نویسان اسلامی علاقه خاصی به مشاهده و تجربه شخصی نشان می‌دادند. ازین رو غالب اطلاعات آنها از تجربه و مشاهده ناشی می‌شد نه از نقل مندرجات کتب دیگر. یعقوبی در کتاب البلدان خویش تاکید می‌کند که خود مسافرت بسیار کرده است. اطلاعات خویش را نیز از ساکنان نواحی بحث اخذ کرده است و صحت آنها را به تصدیق مردمان راستگوی هم رسانیده است. از ابو الحسن مسعودی که یک جهانگرد با تجربه و در عین حال یک جغرافیادان دقیق و مورخ است متأسفانه کتاب القضا و التجارب در گزارش اسفارش باقی نمانده است اما ذوق او را در مطالب راجع به جغرافیا و دقت و وسعت نظرش را درین مسائل از مروج الذهب و هم از کتاب التنبیه و الاشراف اومی توان دریافت. چنانکه در مقدمه مروج الذهب یک جا بمناسبت، قول جاحظ را درباب منشا رود مهران سند نقل می‌کند و عقیده او را که پنداشته است این رود همان نیل مصرست با همان آبها و همان تمساح‌ها رد می‌کند و با لحنی آگنده از پرخاش می‌گوید کتاب الامصار جاحظدر نهایت سستی است از آنکه مرد نه دریاها را پیموده است نه تن به مسافرت‌های زمینی داده است، مثل آنکس که در شب تاریک هیزم جمع می‌کند مطالب خود را از کتب وراقان جمع کرده است. (83) این اتکاء به تجربه شخصی و میل به مسافرت و تحقیق که مسعودی ظاهراً

[78]

آن را اساس معلومات درست جغرافیائی می‌داند سبب شد که مسلمین در زمینه جغرافیا معلومات نسبتاً دقیق کسب کنند خاصه که، هم فعالیت بازرگانی ازین معلومات استفاده حاصل می‌کرد هم در معرفت مسالک و طرق، جهت مقاصد مربوط به برید و نظام عباسی سودمند بود و هم در حج و زیارات ازین اطلاعات استفاده می‌شد. اگر از مؤلفان کتب مشهور جغرافیای

اسلامی بعضی همچون ابن خردادبه و یعقوبی عراق را بعنوان مرکز ربع مسکون تلقی کرده اند و بعضی مثل ابن الفقیه و ابن رسته به مکه و مدینه به این چشم نگریسته اند تفاوتشان در دیدگاه است یا در مآخذ اطلاعات. ظاهراً آنها که عراق و سواد را قلب ممالک عالم می دیده اند کتاب خویش را - احتمالاً از مآخذ ایرانی و به هر حال - برای استفاده بریدو اهل تجارت می نوشته اند و دیگران که مکه و مدینه را به عنوان مرکزی گرفته اند کتابشان تا حدی جوابگوی حجاج و زوار و یا برای رفع مشکلات مربوط به کیفیت فتح بلاد و مسایل راجع به خراج آنها بود. با اینهمه، آنچه موجب جمع آوری اینهمه اطلاعات مختلف در زمینه مسائل جغرافیائی می شد - بر خلاف تردیدی که بعضی محققان درین باب اظهار کرده اند (84) - بی شک تا حدی نیز حس کنجکاوی مسلمین بوده است و علاقه شان به تحقیق در احوال بلاد و اقوام مختلف، در واقع جغرافیای انسانی از مسایلی است که مسلمین به آن علاقه خاص نشان می داده اند و آثار مسعودی و بیرونی مخصوصاً گواه این دعویست. رویهمرفته توصیفاتى که جغرافیا نویسندگان مسلمان از بلاد و نواحی قلمرو خلافت کرده اند نه فقط جزئیات دقیقی از آنچه به معرفت ارض و اقلیم آن بلاد مربوط است دارد بلکه در باب آداب معیشت اقوام مختلف، انواع حرفه ها و صنایع، عقاید و السنه آنها نیز اطلاعات سودمند در آنها هست. بعلاوه، اطلاعات جغرافیائی مسلمین تنها به حدود قلمرو خلافت محدود نمی شد.

نه فقط از طریق راه های بحری چین و هند را تا کره - و حتی ژاپن -

[79]

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

از گزارش سلیمان بر می آید که چینیه در آن زمانها اثر انگشت را به جای امضاء تلقی می کرده اند (85) و این نکته نشان می دهد که چین خیلی پیش از آنچه در بادی امر به نظر می آید می بایست در تمدن عالم تأثیر داشته باشد. جاحظ و ثعالبی از تفوق چینیه در صناعات و از اعتقادات مبالغه آمیزی که در باب خویش دارند یاد کرده اند و به نظر می آید که بهر حال در شناخت سرزمین و مردم چین نیز مسلمین - مثل بعضی موارد دیگر - از اطلاعات قدیم ایرانیان باستانی استفاده کرده باشند (86)، همچنین در باب آسیای مرکزی و اقوام آن حدود، مسلمین اطلاعات دقیقی بدست آوردند که آنچه یونانیها در آن ابواب می دانستند با آن قابل قیاس نبود. کتابی که بیرونی در باب هند نوشته است - تحقیق ماللهند - در واقع نه جغرافیاست نه تاریخ، گنجینه ایست از تمام معلومات راجع به سرزمین هند آن هم بر اساس تحقیقات درست علمی، و این کتاب یک نمونه و یک شاهکار از تحقیق بی شائبه مسلمین است در زمینه مسائل راجع به جغرافیای انسانی و فولکلور. یک شاهد دیگر بر این کنجکاوی علمی و بی شائبه مسلمین جستجویی است که در باب تعیین محل غار اصحاب کهف و سد یاجوج کرده اند. واثق خلیفه، بنابر مشهور، محمد بن موسی الخوارزمی منجم و ریاضیدان معروف را در راس یک هیئت برای تحقیق در باب محل و کیفیت اجساد اصحاب کهف به روم فرستاد و او در تپه یی نزدیک شهر افسوس، کهف و اجساد اصحاب

[80]

آن را مشاهده کرد و در مراجعت گزارش کار را بخلیفه داد.

داستان این مأموریت علمی در کتاب ابن خردادبه نقل شده است و صحت این مأموریت را مورخین اروپائی هم تصدیق کرده اند (87) مسافرت سلام ترجمان هم که برای تعیین سد یاجوج کرد به امر همین خلیفه بود. بموجب قرآن (97/8 - 95) گشوده شدن راه یاجوج و ماجوج نشانه یی است از اقتراب وعد حق. اما یاجوج و ماجوج چه کسانی بوده اند محل بحث بوده است و گفتگو. بر حسب تحقیقات امروز یاجوج و ماجوج نام عربی دو قبیله بوده است از حدود ارمنستان و قفقاز که از مساکن خویش غالباً سرزمین سوریه و فلسطین را تهدید می کرده اند (88) سدی هم که ذوالقرنین در مقابل آنها ساخت می بایست مربوط به همین حدود باشد و حاکی از وجود تهدید در قرب مساکن اقوام عرب و یهود. بهمین سبب بود که سلام ترجمان هم برای بررسی محل سد به ارمنیه و قفقاز و خزر می رود، نه به چین که بعدها در صورعامه دیوار آن با سد یاجوج اشتباه شده است. در هر حال، با وجود آنکه سعی مقدسی برای آنکه تمام دریاهاى عالم را منحصر به دو بحر قلمداد کند - بحر الروم و بحر الصین - با معارضه شدید علماء مواجه شد، (89) سعی در فهم آنچه در قرآن راجع به مسائل مربوط به جغرافیا و احوال بلاد و بحار و جبال هست نیز همواره یک محرک بى شائبه بوده است برای اشتغال مسلمین به جغرافیا. جستجوی عجایب بلاد که طبعاً جالب و گاه خیال انگیزست در نزد مسلمین نیز مثل یونانیها و حتی اروپائیان کتب سفرنامه و گاهی کتب جغرافیائی مبتنی بر آنگونه سفرنامه ها را احیاناً مشحون از اغراقهای گزاف آمیز و قصه های باور نکردنی کرد. خاصه قصه هایی که بحر پیمایان دریاب چین و هند و بلاد دور دست نقل می کردند با شوق و علاقه عام مواجه می شد. مع هذا، اخبار درست و دقیق که در کتب جغرافیا و

[81]

گزارش سیاحان نقل می شد قلمرو اطلاعات جغرافیائی مسلمین را بنحو حیرت انگیزی از اطلاعات قداماء یونان وسیعتر کرد. در قصه مغرورین - چند تن ملاح جسور از اعراب مغرب - که گویند در جستجوی بحر ظلمات طی چندین ماه در دریاها به سیر و سیاحت پرداختند می توان همان شور و شوق اکتشاف را یافت که قرنهای بعد از آنها، حتی قرنهای بعد از ادیرسی که تفصیل این قصه را در نزهة المشتاق خویش آورده است، امثال کریستوف کلمب و امریکو وسپوس و ماژلان و دیگران را به سیربهرها واداشت. آیا مسلمین در جنوب اقیانوس اطلس، چنانکه از این گزارش ادیرسی بر می آید، واقعا به نوعی مردم سرخ پوست برخورد کرده اند؟

اگر برخورد داشته باشند باز روایت ادیرسی شکل قصه دارد و مبالغه. در هر حال، روایت حاکی است از کنجکاوی سیاحان و جسارت ملاحان مسلمین و اکتشافات ماجرا جویانه شان در بحر و در بر. قدیمترین اطلاعات جغرافیائی در باب روسیه گزارش ابن فضلان است که از جانب المقتدر خلیفه عباسی به دربار شاه بلغار رفته است و گزارش او در معجم البلدان یاقوت نقل شده است. المهبلی در سال 375 هجری در کتابی که برای خلیفه العزیز بالله فاطمی نگاشت توصیف دقیقی از بلاد سودان نوشت که تا آن وقت بیسابقه بود. در حدود سنه 400 هجری یک بحر پیمای مسلمان با سفینه یی هندی حتی سواحل افریقای جنوبی را دید (90) از طریق بحر سند قسمتی از سواحل چین تا کره مورد سیاحت بحر پیمایان مسلمان شد و قرنهای قبل از اروپائیها، مسلمین ژاپن را شناختند. نام این سرزمین مجهول را محمود کاشغری جبرکه (Djabarka) یاد می کند و رشید الدین فضل الله چیمنگو (Tchibengou) است و این همان نام است که که ظاهراً هر دو مصحف چیزی شبیه (Zipengu) یاد می کند و نزدیکست به شکل تلفظ امروز فرانسوی و مارکوپولو زپینگو انگلیسی آن. بعضی جغرافیا نویسان اسلام،

[82]

ظاهرا از روی فرضیات یا اطلاعات هندوان، قرن‌ها پیش از کشف قاره امریکا برخوردند به اینکه در آنسوی نیمکره مسکون هم باید خشکی باشد و همین فرضیه بود که وقتی به کریستف کلمب رسید وی را به کشف قاره جدید رهنمون شد. بدرستی دانسته نیست که ازین گنجینه تحقیقات جغرافیائی مسلمین، اروپائیها - قبل از شروع اکتشافات جغرافیائی خویش - تا چه حد خبر داشته اند اما لا اقل کتاب ادیسی عالم مسلمان اندلسی - که مجموعه یی از جغرافیا و نقشه عالم را از روی کتب سابقین برای راجر دوم پادشاه نورمان جزیره سیسیل تصنیف کرد و آن را نزهة المشتاق یا رجریه نام نهاد نمی بایست برای اروپائیها مجهول مانده باشد. (91) و با آنکه تلخیصی از آن فقط در سال 1619 در روم منتشر شده است گمان می رود، مندرجات کتاب برای علماء مسیحی قرن دوازدهم - از سیسیل و ایتالیا و سایر بلاد مجاور - تا حدی معروف و احیانا مورد استفاده واقع شده باشد. چنانکه تقویم البلدان ابو الفدا هم حتی در نیمه اول قرن هفدهم میلادی هنوز مورد استفاده اروپائیها بود.

به عقیده پاره یی از اهل تحقیق، اروپا در تمام قرون وسطی اثری که آن را بتوان با کتاب ابو الفدا مقایسه کرد بوجود نیاورد (92) نزهة المشتاق ادیسی هم که قبل از آن تالیف یافت در اروپا تاثیر قابل توجه داشت.

نقشه های ادیسی درین کتاب نمونه کمال نقشه برداری بود در دوره یی که هنوز اروپا قرون وسطای خویش را می گذرانید و ازین عوالم بی نصیب بود.

اگر اندکی بعد ازین دوره، آن شور و شوق عهد اصطخری و مقدسی در مسلمین برای تحقیقات جغرافیائی باقی نماند هنوز سیاحت نامه هائی مثل کتاب ابن جبیر و ابن بطوطه بوجود می آمد. علاوه، یک توفیق بزرگ مسلمین تالیف دائرة المعارف بزرگ جغرافیائی یاقوت است به نام معجم البلدان که در جغرافیا و احوال بلاد و اقوام عالم همان مقامی را دارد که شاید فقط برای تاریخ ابن اثیر و کتاب حاوی رازی باید قائل

[83]

شد. این مایه آشنایی با ممالک و مسالک بی شک ارتباط مستقیم داشت با فعالیت بازرگانی مسلمین. در طی چندین قرن قبل از جنگهای صلیبی بحر متوسط - مدیترانه - تقریباً در انحصار بحر پیمایان مسلمان بود.

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

Barthold V. _V. , La De,conuertede L,Asie/82. 590 I/590M. Ahmed, EI (2), Vol. 75. 81
EI (2), Vol. IISarton, Introduction, I/571.85 86. 75/ 590. 5984/1 مروج الذهب II/83

Barthold, Decouverte⁸⁷. Rambaud, I, Empire Grec, Paris 1870/435. 9 - 8/1935 Vasiliev. Byzance et les Arabes, Bruxelles⁸⁸. ن. مار، آثار گزیده (بزبان روسی) ، 104 - 105/5 ، مقایسه شود با: نیکیتین در: Barthold, Decouverte de I, Asie⁸⁹ /74. احسن التقاسیم/19 - 16 مقایسه شود با: آدم متز، الحضارة الاسلامیه 7/2 - 690. متز، الحضارة الاسلامیه 10/2 Legacy of Islam/90 Kramer, J. H. [Geography and Commerce] in. 9192. 13/ Carra de Vaux, Pensurs, II

15 - تاریخ نویسی [84]

در تاریخ‌نویسی اولین سرمشقی که مسلمین پیدا کردند عبارت بود از خداینامه ها - کتب پهلوی، که اساس حماسه ملی ایران بشمار می آمد. در جاهلیت، آنچه از نوع تاریخ نزد اعراب رواج داشت انساب قبایل و «ایام» و حروب بود که با شعر و قصه آمیخته بود. و رای آنها آنچه از اخبار راجع به انبیاء یهود، یا شاهان بابل و مصر و شام به گوششان می خورد نزد آنها به عنوان اساطیر تلقی می شد - اساطیرالاولین. با اینهمه، سبب به اخبار، خاصه آنچه مربوط بود به احوال سواران، دلاوران، شاعران، و خطیبان غالباً اظهار علاقه می کردند و نقل اینگونه اخبار - که رنگ قصه و شعر داشت - نزد آنها شورانگیز بود و جالب. ازین رو در مجالس خلفاء و امراء اموی معرکه اسمار و اخبار گرم بود و حتی معاویه، چنانکه مسعودی نقل می کند، قسمتی از اوقات فراغت را اختصاص به شنیدن ایام عرب و اخبار عجم داده بود که گاه نیز از روی کتب - ظاهراً از متن غیر عربی - برایش می خوانده اندیا ترجمه می کرده اند. نیز منصور عباسی و هارون الرشید به اخبار و اسمار علاقه نشان می داده اند. همین علاقه - بعلاوه شوق مسلمین به

[85]

دانستن اخبار راجع به سیرت پیغمبر - سبب شد که به تالیف در سیر و مغازی اقدام کنند. این مغازی و سیر نیز نخست به همان شیوه نقل احادیث تدوین شد نهایت آنکه برسم نقل اسمار و اخبار عرب در آنها به اشعار و قصص نیز استشهاد شد. چنانکه وقتی ابن هشام خواست سیره ابن اسحق را تہذیب و تلخیص کند کار عمده اش عبارت بود از حذف اشعار و ابیات زائد و احیاناً مجعول که در آن وارد شده بود. تحقیق در باب مغازی و فتوح هم، از جهت احکام راجع به فتح و خراج و عهود و ذمه و مسائل مربوط بدانها اهمیت داشت و از همین رو مورد توجه مسلمین واقع گشت. چنانکه بررسی در سنت و حدیث نیز معرفت احوال صحابه را اقتضاء می کرد و طبقات الصحابه - مثل کتاب ابن سعد - نیز در واقع تواریخ اسلامی بودند درباره پیغمبر و اصحاب، حل و فهم اشاراتی هم که در قرآن - یا حدیث - به اخبار و حوادث امم و اقوام گذشته - خاصه یهود و نصارا و عرب بائده - می شد نیز یک محرک دیگر بود جهت توجه مسلمین به تاریخ. منبع اینگونه اطلاعات هم البته کتب سریانیها بود - و گاه کتب ایرانیها.

بعلاوه، حس کنجکاوی مسلمین و تماس دائم آنها با اقوام و امم مختلف ممالک فتح شده آنها را نه فقط به آشنایی با اخبار گذشته یونان، ایران، و روم علاقه مند می داشت بلکه نیز بجستجوی اخبار راجع به هند، ترک و حتی چین و افریقا می کشانید. توسعه قلمرو اسلام مسلمین را به همه این ممالک و اقوام مرتبط و علاقه مند می کرد. در آن زمانها تواریخ قدیم یونان - از قبیل هردوت و توسیدید - که دیگر دولتهای مورد بحث آنها محو شده بود و دولتهای دیگر به جای آنها آمده بود، برای مسلمین چندان جالب توجه نمی توانست باشد. بعلاوه، علاقه یی که عباسیان و برامکه و آل سهل به طرز حکومت و اداره عهد ساسانیان نشان می دادند همراه با نظر رقابت یا عنادی که با بیزانس - وارث

[86]

یونان و روم قدیم - ابراز می کردند سبب می شد که مورخین در شیوه تاریخ‌نویسی هم به ماخذ ایرانی بیشتر رجوع کنند و به سبک و سنت نویسندگان خداینامه ها. همین نکته سبب شد که تواریخ مسلمین، برخلاف تواریخ یونان و روم قدیم، بیشتر مبتنی شود بر نقل جزئیات قصه ها و عدم توجه کافی به تبیین اسباب و علل حوادث. این تمایل به نقل جزئیات و اشتغال

به حماسه و قصه، کتب فتوح - یا مآخذ آنها را - رنگ خاصی از تعصبات داده است چنانکه در روایات ابو مخنف و سیف بن عمرو و عوانة بن عبد الحكم و ابو عامر بن شراحیل بسیاری از اختلافات ناشی است از رنگ تعصبات قومی، حزبی، و مذهبی آنها و این است که در استفاده از کتب فتوح و مغازی قدیم مورخ را به احتیاط تمام وامی دارد و قسمتی از تاریخ خلفاء ظاهرا بسبب همین رنگ تعصبات که در منشا روایات آنها هست امروز هنوز بشکلی است که از لحاظ مورخ قابل اعتماد کلی نیست.

تالیف تواریخ عمومی، که قدیمترین نمونه موجود آن تاریخ الیعقوبی است از ابن واضح - یک مورخ شیعه - بی شک یک شاهکار بزرگ مسلمین است در تاریخ نویسی. کتاب عظیم طبری که شکل ووقایعنامه دارد یک دائرة المعارف تاریخی است، آگنده از معلومات واطلاعات سودمند و گوناگون. مروج الذهب مسعودی و التنبيه و الاشراف او نیز تاریخ عمومی بشمارند و این کتابها بعدها بوسیله مسکویه و ابن اثیر و ابن الجوزی و ابو الفدا و ابن خلدون و ذهبی و ابن تغری بردی تزییل و تکمیل شدند و مآخذ اصلی شدند برای تاریخ امم و اقوامی اسلامی چنانکه طبقات و وفیات و تراجم نیز در آثار کسانی امثال سمعانی، ابن خلکان، کتبی، صفدی، قفطی، ابن ابی اصیعه و دیگران مورد توجه گشت و اینهمه گنجینه ارزنده یی شد برای تحقیق در تاریخ و تمدن اسلامی.

بهر حال، مسلمین در تاریخ کتابهای بسیار زیادی بوجود

[87]

آوردند، و هیچ قومی قبل از شروع عصر جدید درین رشته به پایه مسلمین نرسیده بود. (93) شاید برین میراث عظیم مسلمین نیز عیوبی وارد باشد و از آنجمله است آمیختن وقایع با قصه ها، ذکر روایات متناقض، نقل روایات غیر معقول یا مبالغه آمیز، اظهار تملق نسبت به ارباب قدرت و یا سکوت از بیان معایب و مفاصد آنها. اما درباره بعضی ازین ایرادها باید توجه به مقتضیات عصر داشت و روزگار مورخین گذشته را با احوال مورخین ممالک آزاد امروز قیاس نباید کرد همچنین طرز فکر قدما را نباید با نوع تفکر مردم امروز سنجید چنانکه انتظار خواننده قدیم از کتاب تاریخ و نحوه بدست آوردن مآخذ اخبار هم با آنچه امروز هست تفاوت دارد و توجه به این نکات شاید سبب شود که محقق امروز در نقد مورخین گذشته اسلامی به مبالغه و افراط نگراید. (94) مع هذا، کار مورخین اسلام در مقایسه با کار قدماء یونان و روم - شاید با چند استثنا - و مخصوصا در مقایسه با کار مورخین اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از آن شایسته تحسین و اعجاب است.

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

بر رغم ایرادهایی که بر بعضی ازین مورخین، لا اقل در پاره یی مواضع محدود، وارد به نظر می آید مورخین بزرگ اسلام غالبا در کار خویش بحد امکان دقت و حتی وسواس داشته اند. تنقید بعضی از آنها - مثل طبری - در نقل و ذکر اسانید البته تضمین عمده یی بوده است در صحت نسبی مطالب و روایات. این شیوه

[88]

که در واقع از اهل حدیث اخذ و تقلید شده است تاریخ را نزد طبری سلسله یی از روایات کرد

که مورخ، هر روایت را از یک راوی نقل می کند و او نیز از یک یا چند راوی دیگر تا برسد به کسی که شاهد واقعه بوده است یا آنکه واقعه در ایام وی رخ داده. این ذکر اسانید که بمنزله ذکر مآخذست در تاریخ امروز می بایست مورخ را از وقوع در خطا یا لا اقل از وقوع در مسؤولیت، بر کنار دارد. اما عیب عمده اش آنست که بسبب اختلاطات - و احیاناً تناقضات که در روایات آنها ممکن است روی داده باشد - ایجاد یک سلسله منظم از حوادث و بررسی علت و معلول را در سلسله حوادث دشوار می کند و مورخ را از قضاوت در اسباب و نتایج باز می دارد. شک نیست که این یک عیب عمده است که در تواریخ اسلامی هست اما در تواریخ سایر اقوام قدیم هم بدون آنکه کارشان مبتنی بر ذکر اسانید باشد نظیر این ایراد وارد است. در ضبط نام و انساب نیز کار مورخان اسلام دشوار بوده است اما آن را غالباً با دقت تمام انجام داده اند. امکان وقوع اشتباه در نام و نسب اشخاص بسا که منتهی شود به انتساب حوادث مختلف به شخص واحد. ازین رو در معرفت رجال توجه به این نکته را مورخین ضروری یافته اند قصه جالبی که ابن خلکان درباره قاضی ابو الفرج المعافی بن زکریا النهروانی ذکر می کند در واقع یک هشدار و تنبیه است برای مورخ. وی از قول ابن قاضی نقل می کند که یک سال حج می کردم و در ایام تشریق درمنی بودم. شنیدم کسی می گوید: ای ابو الفرج. گفتم شاید مرادش منم. باز گفتم در بین مردم بسیار کسان هستند که ابو الفرج کنیه شان باشد جوابش ندادم. منادی چون دید کسی جوابش نداد فریاد زد: ای ابو الفرج المعافی. خواستم به او جواب دهم باز گفتم ممکن هست ابو الفرج دیگری هم باشد که اسم او معافی است ازین رو جوابی ندادم تا آنکه بازگشت و ندا داد: ای ابو الفرج المعافی بن زکریا النهروانی. دیگر برایم شک

[89]

نماند که مرا ندا می دهد چون اسم و کنیه ام را ذکر کرد و همچنین پدرم و شهری را که بدان منسوبم نام برد. پس گفتم: اینک من، چه می خواهی؟ گفت: شاید تو از نهروان شرق هستی؟ گفتم بلی. گفت، آنکه ما می خواهیم از نهروان غرب است (95) این است حکایتی که ابن خلکان نقل می کند و هنوز هم می تواند برای مورخ آموزنده باشد و عبرت انگیز. از اینها گذشته در ضبط سنین هم کار مورخ مقتضی دقت بوده است و تجسس بسیار. همین ابن خلکان در ترجمه حال ابو الوفاء بوزجانی ذکر می کند که تاریخ وفاتش را نمی دانستم جایش را در ترجمه حال وی سفید گذاشتم بیست سال بعد آنچه را می جستم در کتاب ابن اثیریافتم به اینجا الحاق کردم (96) این مایه دقت و وسواس البته ضبط مورخ را قابل اعتماد می کرد. بعلاوه، مورخ در تهیه مواد و تطبیق و تنظیم آنها نیز غالباً همین اندازه دقت و وسواس داشت. یعقوبی با دقت و علاقه، اخبار و اطلاعات راجع به بلدان مختلف را از اهل محل می پرسید و ازآنمیان فقط آنچه را اشخاص موثق تصدیق می کردند ضبط می کرد. بعدهم در مسافرتهاى خویش راجع به آن مطالب جداگانه تحقیق می کرد.

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

یک خاصیت دیگر در آثار غالب مورخین اسلامی، قضاوتهای

[90]

صریح و غالبا قاطعی است که درباب اخلاق و روحیات رجال و حکام عصر دارند. مسعودی، ابن خلکان، و بیهقی مخصوصا توجه خاصی به بیان شمایل و احوال اشخاص مورد بحث نشان می دهند. درست است که غالبا این اوصاف عام و حتی مجمل است اما در بعضی موارد چنان دقیق و روشن است که تصویر نزدیک به واقع احوال و اخلاق اشخاص مورد بحث را بدرستی و وضوح در ذهن خواننده القاء می کند. با آنکه طبع عامه از تاریخ معمولا بیان شکوه و جلال اشخاص غالب را طلب می کند و همین نکته نیز - غیر از اسباب و موجبات دیگر - مورخ را گهگاه به تملق سرائی وامی دارد در بین مورخین اسلامی کسانی هستند که بدون مداهنه و با شجاعت و صراحت از احوال و اعمال سلاطین و حکام قاهر انتقاد کرده اند. ابن الطقطقی مؤلف کتاب الفخری گهگاه چنان از عباسیان انتقاد می کند که در آن اعصار فقط از یک شیعی بی پروا چنان بیانی ممکن بود صادر شود. ابن عربشاه احوال تیمور را بشدت انتقادی می کند که بوی غرض از لحن کلامش بر می آید. حتی صابی که به امرعضد الدوله کتاب التاجی را می نوشت این اندازه شهادت داشت که در جواب یک دوست - وقتی از او پرسید به چه کار اشتغال دارد - با صراحت بیان جواب دهد: مشتی اباطیل بهم می بافم. این مایه صراحت را فقط یک محیط آزاد که در آن تسامح و بی تعصبی شیوه یی جاریست در چنان روزگارانی ممکن بوده است اجازه دهد. عدم توجه به تبیین دقیق حوادث، و اکتفا به ذکر جزئیات که بعضی بر مورخین اسلامی عیب گرفته اند اختصاص به آنها ندارد. سعی در تحقیق و شناخت علل و اسباب حوادث تاریخی در اروپا هم سابقه زیاد ندارد و حتی در قرن هفدهم میلادی بوسونه هم مثل طبری حوادث را فقط بر اصل مشیت تعبیر می کرد. معهذ، در بین مسلمین توجه به اسباب و علل هم بوده است چنانکه ابو علی مسکویه در تجارب الامم به

[91]

تبیین حوادث بیشتر اهمیت می دهد تا به نقل روایت. اما ابن خلدون که که در عصر خویش تا حدی پیشرو اسپنگر و توینبی بشمارست ظاهرا اولین مورخی است که در پرتو تعقل و استدلال کوشید تا حوادث تاریخ را بوسیله علل طبیعی آنها تبیین کند. بدینگونه، وی در مقدمه خویش نه فقط یک دید تازه برای تاریخ بلکه یک «علم تازه» را در زمینه تاریخ بوجود می آورد: فلسفه تاریخ. در هر حال، طریقه ابن خلدون در تبیین تاریخ بر آنچه یونانیها - امثال توسیدید - می شناختند برتری بارز داشت (97) نه فقط بدان سبب که وی حوادث و تجاربی بیش از آنکه توسیدید می شناخت در پیش چشم داشت بلکه بیشتر بدان سبب که وی فیلسوفانه تر به قضایا و حوادث می نگریست. در حقیقت، شیوه یی که ابن خلدون در تحقیق فلسفه تاریخ و اسباب و علل (Vico) نظیر نیافت. ظهور تمدن و توحش پیش گرفت در اروپا هم تقریبا تا پیدایش ویکو شاید مونتسکیو را هم از بعضی جهات بتوان با او مقایسه کرد و اگر هر در، اگوست کنت، و هربرت اسپنسر آثار و آراء او آشنائی یافته بودند بیشک نتایج تحقیقاتشان رنگ دیگری داشت.

93. جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی 10994/3. برای تفصیل بیشتر و ارزیابی جامعتر از کار تاریخ نویسان اسلامی رجوع شود به: تاریخ در ترازو/ 75 - 6795. وفيات الاعیان 31196/4. ایضا

Barthold, Decouverte /29. 25397 - 4/4

16 - ملل و نحل [92]

اهمیتی که دین در نزد مسلمین داشت و به آن جهت همه چیز دیگر درواقع فرع و تابع آن محسوب می شد سبب گشت که اهل تحقیق توجه خاص به عقاید و مذاهب اقوام مختلف پیدا کنند و این نکته همراه بارتباط و تماس دائم و روزانه یی که مسلمین با پیروان ادیان و شرایع وارد یا موجود در قلمرو اسلام داشتند منتهی شد به پیدایش علم ملل و نحل، و علم کلام. در واقع، با وجود ضعف ها و احیانا تعصب جویی هایی که در بعضی تالیفات مسلمین - مانند بغدادی، اسفراینی، ابن حزم و حتی شهرستانی - هست این آثار راجع به ملل و نحل حاکی از حداکثر توفیقی بود که در دنیای تعصب آلوده قرون وسطی در اینگونه مطالعات نیل بدان قابل تصور بود. یونانیهای قدیم هم البته نسبت به ادیان و عقاید اقوام مختلف و شناخت آنها بی علاقه نبودند، هرودوت و استرابودرباره دین مصر و بابل اطلاعات پراکنده یی در طی اسفار و تحقیقات خویش بدست آوردند که مدتها - قبل از کشف خطوط و اسناد قدیم با اهمیت تلقی می شد. درباره زرتشت و مغان هم در کتب یونانیها معلومات بسیار - اما مبهم و افسانه آمده است و بعضی محققان

[93]

مثل بنونیست (Benveniste) نیز سعی کرده اند که از مجموع آنها تصور درست و روشنی درباب مذاهب ایرانی بدست آورند. بااینهمه، آنچه یونانیها در باب ادیان و مذاهب اقوام گونه گونه جمع کردند نه نظم و ترتیب علمی داشت، نه هدف آن تحقیق علمی و نظری بود، از نوع اخبار و گزارشهای جهانگردان بود و بیشتر برای جلب حس اعجاب یا تعجب در یونانیان. مطالعه علمی در ادیان و مذاهب اقوام مختلف، در واقع بوسیله مسلمین بوجود آمد و برای بوجود آمدن آن هم تسامح محیط اسلامی اوایل عهد عباسیان و شور و شوق مامون خلیفه و معتزله بغداد لازم بود. در حالی که چندی پیش امویها جعد بن درهم و غیلان دمشقی را در ظاهر به اتهام عقاید بدعت آمیز و در واقع بسبب اتهامات سیاسی هلاک می کردند در اوایل عهد عباسیان مجلس مامون خلیفه، محل بحث آزاد بود درباب عقاید و مذاهب مختلف. درست است که این تسامح فکری مانع از آن نبود که خلیفه با بعضی عقاید که مخالف اسلام می دانست مبارزه کند اما فی المثل خشونت یی که در محنه احمد بن حنبل نشان داد بعد از بحث و فحص علمی بود. در هر حال، روزهای سه شنبه، بنابر مشهور، علماء و محققان از اهل فقه و دیانات و مقالات دربارگاه این خلیفه حاضر می آمدند در حجره یی خاص جمع می شدند، طعام می خوردند و دست می شستند. آنگاه به مناظره می نشستند و درحضور خلیفه با نهایت آزادی سخن می گفتند. چون شب فرا می رسید دیگر بار طعام می خوردند و پراکنده می شدند (98) درین مجالس پیروان و پیشوایان ادیان مختلف حاضر می شدند چنانکه از غیر مسلمین گهگاه کسانی امثال آذر فرنبغ پیشوای مجوس و یزدان بخت پیشوای مانویه هم در آن راه داشتند. حتی یک ابالیس زندیک هم که از آئین مجوس برگشته بود درین مجالس ممکن بود با موبد بزرگ زرتشتی در حضور

[94]

مامون گفت و شنود کند. مامون این گونه مناظرات را وسیله عمده می شمرد در جستجوی حقیقت و بر خلاف امثال هشام اموی، معتقد بود که غلبه بر خصم باید به جت باشد نه به قدرت زیرا غلبه یی که به قدرت حاصل شود با زوال قدرت هم از بین می رود اما غلبه یی که به حجت حاصل آید هیچ چیز نمی تواند آن را از میان ببرد (99) این مجالس که گاه در طی آنها حتی امام علی بن موسی الرضا ع با ثنویه یا نصارا احتجاج می کرد طبیعی بود که مباحثات راجع به ادیان و

مذاهب را مورد توجه مسلمین سازد.

درست است که این مناظرات - و علاقه خلیفه به اینگونه مجالس - از عهد متوکل به بعد از بین رفت و خلفا و سلاطین دیگر هم جز در مواردنادر بدین کار توجه نکردند اما علاقه به این گونه مسائل در بین علماء باقی ماند و کتب و رسالات در مباحث مربوط به این مناظرات تألیف شد و علم کلام راه واقعی مجادله به احسن را که عبارت از ایراد ادله مناسب و موافق افهام و عقول مختلف باشد یافت. (100)

بسیب مدارا و مسامحه‌ی که مسلمین در معامله با اهل کتاب رعایت می نمودند و بسبب ارتباط و مراوده‌ی که در بیشتر امور و شؤون طبعا بین آنها و اهل کتاب پیش می آمد مکرر در مجالس و اسواق فرصتهایی پیش می آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره درگیرد و غالبا کار مناظرات شفاهی به تألیف کتب و رسالات منجر می شد و این امر مستلزم آشنائی طرفین بود به کتب و عقاید یکدیگر. مسلمین از خیلی قدیم با کتب تورا و انجیل آشنائی حاصل کردند. احتمال می رود یک تورا قدیم عربی وجود داشته است که اشارات قرآن در باب تورا به آن مربوط و با آن منطبق بوده است، و آن با تورا امروزیهود تفاوت داشته است (101) اما بهر حال مسلمین با تورا معهود یهود آشنائی داشته اند چنانکه یک جا ابن قتیبه در کتاب المعارف (102) نقل می کند که بعضی احادیث را با مندرجات تورا تطبیق کرده است. همچنین [95]

علی بن ربیع طبری در کتاب الدین و الدوله مطالبی بنقل از تورا نقل می کند که با تورا مطابقت دارد. علتش البته آنست که وی جدیدالاسلام بوده و از کتب موجود یهود اطلاع درست و مستقیم داشته است، سایر مسلمین هم آنچه از تورا نقل کرده اند غالبا از ترجمه های عربی تورا بوده است و ابن الندیم و مسعودی به این ترجمه های عربی تورا اشاره کرده اند. با انجیل نیز مسلمین آشنائی کافی داشته اند، حتی در قرن نهم میلادی یک ترجمه عربی - از روی انجیل سریانی - وجود داشته است. از مورخین اسلامی، یعقوبی خلاصه‌ی از مندرجات انجیل متی، انجیل مرقس، انجیل لوقا و انجیل یوحنا بدست می دهد و بعضی مطالب آنها را با هم مقایسه می کند. مسعودی نیز که درین گونه مسائل دقت و کنجکاوی کم مانند داشت اطلاعات زیادی در باب مندرجات اناجیل و اعمال حواریون بدست آورده بود و حتی توما - طوماس - را به عنوان رسول هندوان نام برد. اطلاعات بیرونی درین باب از مسعودی هم بیشترست و از الآثار الباقیه پیداست که وی با اناجیل مختلف و بعضی تفاسیر آنها آشنائی دقیق داشته. حتی از مندرجات اناجیل مرقیونیه و بردیسانیه هم واقف بوده است و آنها را در بعضی اجزاء با اناجیل نصارامغایر می یافته. در ترجمه بلعمی هم مطالبی راجع به عیسی و اناجیل هست که در متن طبری نیست. بعلاوه، غزالی و ابن تیمیه هم اطلاعات دقیق راجع به اناجیل داشته اند و بهمین جهت تاثیر و نفوذ اخلاقیات اناجیل در قصص و تمثیلات حکماء و صوفیه هم محسوس است و مشهود.

این مایه آشنائی با انجیل و تورا مناظرات مسلمین را با یهود و نصارا مبتنی بر ادله و شواهد دقیق و مستقیم کرد. مسائل مورد بحث غالبا کلی بود و بی تغییر. با یهود بحث در امکان نسخ شریعت موسی بود و با نصارا در مفهوم ثالث ثلاثه و ابن الله. ضمنا با هر دو قوم از تحریف یافتن کتابهایشان بحث بود و از وجود بشارت که در آن

[96]

کتابها بود به آمدن پیغمبر عرب، یهود و نصارا در دفاع از ادیان خویش هم ظهور یک پیغمبر تازه را از میان امیین رد می کردند هم امکان وقوع تحریف را در کتابهای خویش. درین مناظرات هر دو

دسته - مسلمین و اهل کتاب - می کوشیدند تا ضمن دفاع از کتب خویش در کتاب آسمانی طرف دیگر تناقضات بیابند و محالات، همچنین هر دو طرف در دفاع از عقاید خویش تا آنجا که ممکن بود منطقی بودند و معقول، فقط حمله هاشان به یکدیگر گهگاه بیش از حد زبان آوری یک «فصیح» بود و بقول شیخ سعدی مبالغه مستعار، (103) ابن حزم اندلسی دانشمند مسلمان که تورا را دقت خوانده بود آنجا در پیدا کردن تناقضات و محالاتی که - وقتی حمل بر ظاهر عبارت می شد - برای یک کتاب تحریف نشده آسمانی قبولش ناممکن می نمود کار خویش را دشوار نمی یافت چنانکه در کتاب الفصل پنجاه و هفت اعتراض بر تورا وارد آورد، در رد قول یهود که نسخ را غیر ممکن - یا لا اقل غیر واقع - می دانند حجتها اقامه می کردند که در جمیع شرایع این امر هست از آنکه در وقتی معین کاری امر محسوب می شود چون آن وقت بگذرد همان کار شاید نهی شود، گذشته از اینها شریعت یعقوب غیر از شریعت موسی بود و یعقوب فی المثل لیا و راحیل را که دو خواهر بودند یکجا تزویج کرد و این در شریعت موسی حرام بود و این خود نشان می دهد که نسخ محال نیست واقع هم هست، (104) یعقوب القرقیسانی، از علمای یهود که در قرن دهم می زیسته در بابی از کتاب الانوار و المراقب خویش، که به رد مسلمین می پردازد با استشهاد به تورا این دعوی مسلمین را که شریعت موسی را بوسیله اسلام منسوخ می دانند رد می کند و حتی می گوید که ختم پیغمبران هم بموجب تورا از یهود خواهد بود - نه اقوام دیگر (105) - چنانکه در باب تحریف تورا می گوید در تمام شرق و غرب عالم از یهود و نصارا بدون خلاف تورا دیگری نمی شناختند و این

[97]

تورا را همان کتاب موسی می دانند و اگر این قول یهود و نصارا دروغ باشد پس در عالم دیگر هیچ قولی صحت و اعتبار ندارد، (106) با نصارا نیز از همین نوع احتجاجات رایج بود، ابو البقاء جعفری در رساله تخجیل من حرف الانجیل که خلاصه گونه یی از آن بنام الرد علی النصاری درلیدن طبع شده است تناقضات و اختلافات نامعقول بین اناجیل را بتفصیل بر می شمرد و آنها را دلیلی می گیرد بر وقوع تحریف در اصل آنها، (107) بعلاوه، استعمال عنوان ابن و اب را در مورد مسیح و همچنین عنوان ابن الله و رب و امثال آنها را در حق عیسی از باب استعمال مجازمی شمرد و از اناجیل برای این دعوی شواهد مختلف نقل می کند، (108) در همان عصر مامون خلیفه، عبد الله بن اسمعیل هاشمی رساله یی به عبد المسيح ابن اسحق کندی نوشت و ضمن طعن و ایراد بر اناجیل او را به اسلام دعوت کرد، او هم رساله یی در رد قول وی نگاشت و او را دعوت به آئین عیسی کرد، علی بن ربن طبری مثل بعضی دیگر از احتجاجگران اسلام می کوشید تا در تورا بشارت به ظهور محمد ص را نشان دهد از آنجمله فقره یی از کتاب اشعیا (7/21 - 5) نقل می کند که در آن اشارتها هست به آمدن دوسوار که یکی بر خر سوارست و آن دیگری بر شتر، می گوید: این یک بشارت است بر ظهور پیغمبر عرب و آن را هیچ عاقلی نمی تواند انکار کند.

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

احتجاجات مسلمین اگر همه جا با موازین جدال به احسن منطبق نبود، لا اقل غالبا مبتنی بود بر مطالعه اناجیل، اما در اروپا که تا قرن دوازدهم هیچ ترجمه لاتینی از قرآن در دست نبود، احتجاجات اسکولاستیکها مبتنی بود بر مسموعات و حتی اتهامات، در قرن سیزدهم میلادی، (Barthelemy d, Edesse) هنوز در ضمن رد یک تن مسلمان بارتلمی ادسائی سبت به شارع اسلام تهمتهایی بی اساس

[98]

نا معقول ذکر می کرد(109) که حاکی بود از آفت ناشناخت. این ناشناخت، اقوال اسکولاستیکهای قرون وسطی را درباب اسلام مجموعه یی کرده است از اتهامات ناروا و جاهلانه. این مایه ضعف منطق را حتی توماس داکویناس که خود به خواهش یکی از رؤساء دومینیک رساله یی دررد مسلمین نوشت نیک در می یافت. توماس (Thsmisme) هنوز در داکویناس که تاثیر افکار او در شکل فلسفه موسوم به تومیسیم جریانهای فلسفی اروپا محسوس و باقی است در قرون وسطی بزرگترین متالهان نصارا محسوب می شد و او را از جهت حکمت حتی از ارسطو هم برتر می شمردند. دانته شاعر (Fiamma Benedetta) ایتالیائی وی را شعله حکمت

(Doctor Angelicus) لقب دادند. با می خواند و آیندگانش او را حکیم فرشته خو اینحال، همین نابغه واقعی الهیات، وقتی در صدد تالیف کتابی(110) بر می آید تا بقول خود مسلمانان اندلس را از طریق براهین و ادله طبیعی و عقلی به حقانیت دیانت مسیح و بطلان عقاید مسلمین متوجه کند احساس می کند که جزیا استدلال و قیاس نمی تواند این تعهد را به انجام رساند. خودش می گوید سبب آنست که یهود را می توان از روی توراۃ مجاب و متقاعد کرد، اهل بدعت از نصارا را هم می توان باادله و شواهد منقول از انجیل به راه آورد، اما با مسلمین - که این حکیم بزرگ اسکولاستیک از روی خطا آنها را در ردیف کفار و مشرکین بشمار می آورد - جز با ادله عقلی که پسند طبع سلیم باشد احتجاج نمی توان کرد. اما این ادله باید لا محاله مبتنی باشد بر عقاید واقعی مسلمین که رد آنها منطوریست نه بر اتهاماتی که اسکولاستیکها بر آنها وارد کرده اند. مع ذلک سن توماس اعتراف می کند که چون حقیقت آراء و عقاید اهل اسلام را درست نمی داند کارش آسان نیست و درین باب می گوید کار آباء سابقین کلیسا در رد و نفی حجت مشرکان از [99]

کاری که من در احتجاج با اهل اسلام دارم بمراتب آسانتر بوده است چرا که آباء سابقین غالبا خود مدتی از عمر خویش را در شرک بسر برده بودند و چون مبادی و مذاهب اهل شرک را می دانستند رد و نفی آن مبادی برای آنها دشوار نبود بخلاف من که با اهل اسلام حشری نداشته ام و طرق حجج و ادله آنها را نیز نمی دانم. توماس داکویناس از روی بعضی منقولات و بطور غیر مستقیم با افکار و عقاید حکماء اسلام - نه متکلمین - آشنائی داشته است. با اینهمه کتاب او - هر چند پیروزی واقعی عقل است - نه مبادی اعتقادی نصارا را توانسته است با ادله عقلی اثبات کند و نه مبادی و عقاید اهل اسلام را - که آنها را واقعانمی شناخته است - با براهین قطعی مردود نماید. (111) با چنین طرز فکری عجب نیست که اسکولاستیک، اسلام را فقط از راه اتهامات مغرضان بشناسد و حقیقت مبادی و عقاید آن را درک نکند.

نه آیا اینگونه احساسات نصارا در قرون وسطی اقتضا داشت که مسیحیت، یک روز اروپا را به عنوان جهاد صلیبی، به خیال تسخیر فلسطین و تمام قلمرو شرق اسلامی بیندازد؟ در دوره یی که اروپای غربی و حتی بیزانس نقش اسلام را جز در آئینه شکسته و زنگ گرفته تعصبات خویش نمی دید مسلمین از روی توراۃ و انجیل ادله یی بر صحت نبوت خاصه اقامه می کردند و در عین حال با تسامح و وسعت نظر هوشیارانه اعتراضات منکران را می شنیدند. حتی در ادواری که اروپا در تبههای انکیزیسیون می سوخت اقوال زناده هم در محیط اسلامی بیش و کم انتشار می یافت و اینهمه بهیچوجه نه در ایمان عامه خلل وارد می آورد نه موجب ضعف و فتور دولتهای اسلامی می شد. اما در قلمرو اسلام احتجاجات تنهبا یهود و نصاری نبود. مجوس مخصوصا در ایران بعد از ساسانیان، نیز درین مناظرات وارد بودند. در بین مسلمین مناظره با ثنویه

مجوس وردعقاید و آراء آنها مورد توجه معتزله بود چنانکه ابو الهذیل علاف بنابر [100]

روایات بالغ بر شصت رساله در مجادله با مجوس تالیف نمود. بعلاوه، مجوسی میلان نام را - که برای وی یک مجلس مناظره با بعضی علماء ثنوی آراسته بود - به اسلام در آورد و در داستان این مناظره کتابی نوشت به نام میلان. (112) خود مامون نیز با مجوس گهگاه مناظره می کرد. چنانکه گویند در خراسان مجوسی بر دست وی اسلام آورد و مامون او را با خویشتن به عراق برد. آنجا مجوس مرتد شد و مامون او را خواست و با او مناظره کرد و به اسلام بازش آورد. (113) در مناظره با مجوس و سایر ثنویه - مخصوصا مساله خیر و شر مطرح بود و مساله جبر و اختیار. در دینکرت - کتاب سوم - که هدف آن احتجاج با مسلمین است یک جا می گوید عقوبت خداوند که مسلمین در نشاء عقبی معتقدند خلاف عدلست، چون به این ترتیب خداوند کسانی را عقوبت می کند که نمی توانسته اند طور دیگر رفتار کنند. گویی درین مورد کام و اراده خداوند کاملا بر خلاف فرمان او بوده است. بعلاوه، در دینکرت اعتراضات سخت بر توحید هست و پیداست تصور خدایی واحد که خیر و شر هر دو مخلوق و ناشی از مشیت او باشد نزد مزدیسنان نامعقول بوده است. (114) درست همین طرز فکر مجوس است که مقالات آنها را - نزد اهل توحید - فاسد و باطل کرده است و از مقوله خرافات و ترهات. (115) بعلاوه، این قول که خیر را به نور و شر را به ظلمت منسوب دارد به نظر متکلمین اسلام لازمه اش اعتذار جانی است (116) ازین گذشته، وجود دومدبر قدیم نیز باطل است و اگر یکی از آندو قدیم نباشد عاجز خواهد بودنه مدبر (117) در هر حال، مساله یی که در مناظره با مجوس و ثنویه مطرح می شد فلسفی و اخلاقی بود و با آنکه مجادله با مجوس بعدها دنبال نشد اما اینهمه، مناظرات مسلمین را با اهل دیانات و مقالات گوناگون رنگ فلسفی داد و مخصوصا جنب و جوش معتزله به این مباحثات رنگ علمی خاصی بخشید. در هر حال، از همین مناظرات با اهل دیانات بود

[101]

که علم کلام نشأت یافت و جالب آنکه حتی علماء زرتشتی نیز در احتجاجاتی که بر ضد یهود، نصاری، و احیانا خود اسلام می کردند مباحثاتشان بیش و کم رنگ کلام اسلام داشت. کتاب پهلوی شکندگمانیک و چار در مشاجره با یهود و نصارا و مانویه از استدلالات مسلمین مایه می گرفت چنانکه یهود و نصاری عرب هم در اعتراض بر اسلام از همان سنخ ادله یی استفاده می کردند که خود مسلمین در رد منکران اسلام بکار می بردند. این مناظرات اگر هم بقدر اخلاقیات و معنویات پیشوایان اسلام در تشویق منکرین به قبول اسلام تاثیر نداشت لا اقل بعضی عقول مردد را از تزلزل نجات داد. بعلاوه وقتی مسلمین به فلسفه هم آشنائی یافتند و در مناظرات نیز ادله طرفین تنقیح شد از مجموع آنها غیر از کلام، علم ملل و نحل حاصل آمد که شکل اسلامی تاریخ ادیان بود و غیر از بحث در ادیان و عقاید غیر اسلامی محتوی بررسی در مذاهب اسلامی نیز بود.

98. مروج الذهب 32799/2. تاریخ بغداد 186/10 مقایسه شود با: عبال اقباس، خاندان نویختی. 100. مفاتیح الغیب 537101/5. EI (1) Vol. IV 102. Horovitz, (Torath) , 13103/104. «هان تا سپر نیفکنی از حمله فصیح» کاو را جزین مبالغه مستعار نیست» - سعدی 104. الفصل 4/1 - 82، و بعد. ابن حزم فصل مفصلی در رد مقالات یهود دارد که حاکی است از آشنائی دقیق با تورات. درین انتقادات نظربین حزم تنها دفاع از اسلام نبوده است به هجوم و رد بر عقاید یهود هم بی شک نظر داشته است. محمد ابو زهره، ابن حزم/2 - 191 در باب امکان نسخ که نزد مسلمین مبتنی بر اصل جواز تغییر مصلحت تلقی می شده است،

رجوع شود به: کشف المراد/224 و انوار الملکوت/197105. الانوار و المراقب، طبع نیویورک 45 -
 4/1939 - 292106. ایضا/296107. الرد علی النصارى/6 - 42108. ایضا/16 -
 Grunebaume, I, Islam Medieval/56-7.7109 «تو بر یارو ندانی عشق باخت×آفتی نبود بتر از
 ناشناخت» - مثنوی110 BSOAS112, Guillaume, A., Summa Contra Gentiles.111. وفیات
 الاعیان 685/1 113. العقد الفرید 207114/1 22 - 19. De Menasce, Une Encyclopedie /
 mazdeen115. الملل و النحل، ترجمه افضل ترکه/182116. انوار الملکوت/200117. شیخ
 صدوق، کتاب التوحید/16 - 215

17 - عقاید و مذاهب [102]

در ایام مامون، مسلمین با همان شور و شوقی که به هندسه و منطق روی آوردند به عقاید و مذاهب هم توجه کردند. خود خلیفه با بردباری و خردمندی به دلایل و اقوال دو طرف گوش می کرد و آنها را در مناظرات از بد بد زبانی و درشتخویی منع می کرد (118) با اینهمه، آن وسعت نظر و تسامحی را که مامون نسبت به اهل کتاب داشت نسبت به زنادقه نمی توانست نشان دهد. عیب عمده یی که از این گونه تسامح حاصل می شد آن بود که غالباً، مخصوصاً در مورد شاعران و ادبا، منجر می شد به فساد اخلاق و بی بندوباری. (119) زندقه یی که بین ادباء این عصر رواج داشت در واقع چیزی بود از همین گونه. درست است که زنادقه هم مثل مجوس از ثنویت دم می زدند اما انکار شرایع و تحقیر نسبت به انبیاء و وحی و همچنین بی بندوباری در مسائل اخلاقی آنها را نزد مسلمین منفور می کرد و تحمل ناپذیر. بعلاوه، نام زنادقه اختصاص به ثنویه مانوی نداشت: دهریه، اباحیه، شکاکان، و بعضی فلاسفه، حتی بعضی صوفیه نیز - لا اقل بعدها - به همین نام خوانده شدند. قبل از مامون، مخصوصاً در دوره مهدی خلیفه، زنادقه بعنوان یک دسته خطرناک مورد

[103]

تعقیب واقع شدند. مامون نیز نسبت به آنها تسامح را غالباً جایز نمی شمرد. در واقع این زنادقه - خواه مانویه و خواه سایر آنها - دشمن مشترک تمام اهل کتاب تلقی می شدند. از این رو مؤلف کتاب پهلوی شکند گمانیک و چار هم فی المثل مثل موسی بن میمون حکیم اسرائیل در رد عقاید و آراء آنها می کوشید. زنادقه نیز مانند براهمه منکر نبوت بوده اند و غالباً می گفته اند در آداب و رسوم زندگی حاجت به بعثت انبیاء نیست (120) چون آنچه انبیا می آورند یا با عقل موافق هست یا نیست. اگر هست به پیغمبران چه حاجت، از آنکه همه عقلا خود آن را ادراک توانند کرد، اما اگر گفته پیغمبران با عقل موافق نباشد قبول آن گفته ها جایز نیست.

در رد این قول زنادقه، متکلمین اسلام احتجاجات می کردند و استدلالات از جمله گفته می شد چرا نباید که پیغمبران چیزی بیاورند که موافق عقل عامه نباشد از آنکه بسا چیزها هست که عقول عامه به حکمت آنها واقف نیست بی آنکه خلاف عقل باشند (121) گذشته از اینها، زنادقه غالباً وجود آفات و شرور عالم را دستاویزی جهت انکار خالق یا تدبیر و حکمت او تلقی می کرده اند. در این باب از جوابهای قاطع تمثیلی است که در توحید مفضل هست، که امام صادق ع در طی آن می گوید این طایفه بمنزله آن جماعت از کورانند که به خانه یی در آیند آراسته که در آن هر چیزی به جای خویش است و کوران در آن خانه از هر سویی حرکت کنند و چون به اسباب و لوازم خانه که هر یک جای خویش است و هر کدام را فایده یی و سودی مخصوص هست برخورد کنند آنهمه را مایه زحمت شمارند و بر خداوند خانه خشم و نفرین کنند و سازنده خانه را متهم دارند که چیزهای بیفایده در آنجا گرد آورده است. این طایفه نیز در انکار حکمت و در افتراق بین شرور و خیرات به این کوران می مانند (122) در احتجاج با زنادقه و منکران مبدا و معاد نکته سنجی های جالب به ائمه و متکلمان اسلام منسوبست که حاکی است از دید فلسفی مسلمین.

[104]

چنانکه یکجا امام صادق ع به ابن ابی العوجاء - از زنادقه مشهور - که منکر معاد بود، گفت اگر فرجام کار چنان باشد که تو گویی هم ما نجات خواهیم یافت و هم تو و اگر نه چنان باشد که تو

گویی ما نجات یابیم و توتو هلاک شوی. (123) این گفته حکمت آمیز صورتی کهنه از همان بیان معروف پاسکال دانشمند فرانسویست که حکماء اروپا (Pari de Pascal) خوانده اند - و قرن‌ها قبل از پاسکال در نزد مسلمانین شرطیه پاسکال گفته شده است. (124) آن زندقه یی که در جاهلیت بین بعضی طوایف عرب رایج بوده است آیا از نوع گرایش حارث بن عمرو امیر کنده به آئین مزدک بوده است یا از مقوله عقاید دهریه و معطله؟ به این نکته هنوز تحقیق نمی توان جواب قاطع داد. اما دهریه عرب اعتقاد به دهر و انتساب حیات و مرگ خویش را به آن ظاهرا بهانه یی می شمرده اند برای تن زدن از قبول قیود دینی و اخلاقی. اگر دهریه قائل به ابدیت ماده و معتقد به حصر معرفت بر مجرد حس بوده اند (125)، ربطی به معطله اعراب جاهلی ندارد که این قول آنها در واقع منشا تمایلات اباحی آنها بوده است و بدینگونه بنظر می آید که زندقه اعراب جاهلی از همان نوع بی بند و باریهای بوده است که در عهد اموی امثال ولید بن یزید و خالد بن عبد الله قسری، و در عهد منصور و مهدی عباسی امثال ابو دلامه، بشار بن برد، مطیع بن ایاس کنانی، حماد عجرد، و یحیی بن زیاد را به عنوان زندیق و ظریف مشهور ساخت و آن در واقع با زندقه مانویه که امثال صالح بن عبد القدوس، عبد الکریم بن ابی العوجاء و احتمالا عبد الله بن مقفع داشته اند تفاوت بسیار داشت. در مبارزه با این تمایلات اباحی و دهری نه مهدی خلیفه کوتاه آمد و نه حتی مامون. با اینهمه، آشنائی بعضی از مسلمین با مقالات فلاسفه یونان و تامل در دعاوی براهمه و مانویه نوعی زندقه بوجود آورد تقریباً از آنگونه که بعدها اروپا به عنوان نیهلسم می شناخت و آن، هم مبدا و معاد را انکار می کرد هم نبوت و

[105]

تشریع را. از آنجمله محمد بن زکریای رازی، ابن الراوندی، و از بعضی جهات ابو العلاء معری را می توان از این گونه زنداقه شمرد.

محمد بن زکریا (متوفی 313) که قائل به قدمای خمسه - خدا، نفس، ماده، زمان و مکان - بود چنانکه از اعلام النبوة النبوة ابو حاتم رازی که در رد اوست بر می آید منکر تمام انبیاء بود و سخنان آنها را متناقض ونا معقول می یافت. بعلاوه، کثرت و وفور شرور عالم را بهانه یی برای رد و انکار عنایت الهی و حکمت بالغه می دید. وقتی کلام ابن میمون حکیم یهودی را که در رد وی می گوید این نادان وجود را فقط در شخص خویش در نظر می گیرد و چون کاری بخلاف مرادش برآید یقین می کند که وجود یکسره شر است، در صورتیکه اگر انسان وجود را نیک اعتبار کند و دریابد که نصیب او از وجود اندک است حقیقت بر او روشن می شود (126) مطالعه کنیم یک بار دیگر متوجه می شویم که زندقه دشمن مشترک همه ادیان بوده است و در مبارزه با آن یهود و نصارا هم بامسلمین همداستان بوده اند. در این گفت و شنود قرنهای کهن، در قلمرو اسلامی همان احتجاجات و استدلالات مطرح است که چندین قرن بعد لایب نیتس حکیم آلمانی را به رد کلام پیرل فیلسوف فرانسوی وامی دارد (127) ابن الراوندی (متوفی 245 یا 250) نیز بنابر مشهور قائل به قدم ماده بوده است و عالم را محتاج صانع نمی شمرده است. بعلاوه، در طی رسالات خویش، هم به انکار نبوت پرداخته است، هم به انکار معاد و وعید. وی نیز در وجود شرور و آفات دستاویزی می یافته است برای انکار حکمت و رحمت الهی. در کتابی به نام التعديل و التجوير گفته است کسی که بندگان خویش را به بیماری و ناداری دچار می کند و بعد هم آنها را دچار عذاب جاودانی می سازد نه حکیم است نه رحمت دارد و نه حدو اندازه عقوبت و گناه را می شناسد (128) درین بیان ابن الراوندی همان اعتراض مشهور ثنویه را می توان یافت که حتی در دینکرت آمده

[106]

است و پیداست که زندقه - در مفهوم فلسفی خویش - از آراء ثنویه - مانویه و حتی مجوس - جدا نبوده است. از سعی ارزنده یی که ابو الحسین خیاط با تالیف کتاب الانتصار در رد عقاید وی کرده است پیداست که معتزله اقوال او را تا چه حد مایه خطر می دیده اند. ابو علی جبائی، زبیری و ابو هاشم نیز در رد اقوال وی کوشیده اند و زندقه او حاکی است از ورود اندیشه «مانعه» و لا ادریه امثال پیرون یونانی در ذهن مسلمین.

یک شاهد دیگر از ورود این شک و بدبینی در اذهان بعضی از مسلمین عبارتست از ابو العلاء معری که لزومیات و رساله الغفران او مشحون از اقوال زنداقه است و یاقوت در معجم الادباء تعداد زیادی از اینگونه سخنان او را نقل می کند (129) درینگونه سخنان، وی بر همه اهل عقاید وادیان تاخته است و حتی بعضی جاها - مثل رازی و ابن الراوندی - به تکذیب و انکار انبیاء پرداخته. با چنین عقاید و افکار که در آثار او هست نباید تعجب کرد که این شاعر نابینا تا بدان حد نزد عامه مسلمین مورد طعن و لعن واقع شده باشد. نزد عامه مسلمین که در امر یانت به جزم و یقین تام قائل بوده اند البته هر گونه چون و چرا در آن امر را انحراف و ضلال می شناخته اند و بهمین سبب در بین همه طبقات - در بین اطباء، در بین حکماء، در بین صوفیه و عاظم، و در بین ادباء - کسانی گهگاه متهم به الحاد و زندقه گشته اند. چنانکه ابوحیان توحیدی از متکلمین و ادباء متهم به اخفاء زندقه خویش بوده است. از صوفیه امثال ابو حفص حداد و حسین بن منصور حلاج متهم بزندقه شده اند. ابن الحداد که حافظ و فقیه بود به سبب آشنائی با کتب ابن سینا و فلاسفه، در ردیف ابن الراوندی تلقی شد. ابن مشاط واعظ از بعضی سخنانش که در بغداد می گفت چنان بوی زندقه می آمد که موجب فتنه می شد (130) در واقع وقتی جنب و جوش مانویه و براهمه با سختگیرهای مهدی و منصور و مامون خاتمه یافت، فلسفه تا حدی مسؤول عمده انتشار الحاد و زندقه در بین مسلمین

[107]

شمرده شد. از این رو بود که عامه مردم غالباً نسبت به اعتقاد فلاسفه نظر خوشی نداشتند و گهگاه آنها را اهل تعطیل و ضلال می خواندند. اگر لشکریان یک امیر محلی از تفویض وزارت به حکیم ابن سینا کراهیت نشان می داده اند و اگر شیخ شهاب الدین سهروردی - حکیم اشراق نزد بعضی فقها متهم به الحاد می شد اینهمه حاکی از بدبینی نسبت به مباحثاتی بود که ورود آنها در بین مسلمین مسؤول عمده چون و چرا هائی بود که در اذهان عامه ممکن بود در مسائل مربوط به اعتقاد راه بیابد.

118. ابن طیفور، کتاب بغداد/23 - 22119. Sarton, Introduction I120 /524. بیرونی، الهند/2 - 51121. کشف المراد/217122. بحار الانوار 19123/2. ایضا 11124/2. این استدلال را در نهج البلاغه، احیاء العلوم، و کتاب میزان غزالی نیز می توان یافت، مقایسه شود با: de Pascal, 125. Santander 1920/5 M. AsinPalacios, Los Precedentes Musulmanes del Pari. کتاب الامانات و الاعتقادات، لیدن، 25/1880 - 63126. دلالة المتحرین، پاریس 18127/3. رجوع شود به مقاله نگارنده، مجله یغما. در ذیل آن مقاله اسم شارح گلشن راز بجای شیخ محمد لاهیجی بعلط عبد الرزاق چاپ شده است، باید اصلاح کرد. 128. الانتصار/2129. معجم الادباء 94/1 - 189130. مرآة الزمان 344/1 و 262

18 - فلسفه و کلام و حکمت [108]

با وجود سوءظنی که عامه مسلمین - خاصه فقها و زهاد - نسبت به فلسفه و حتی کلام (131) اظهار می کردند، وقتی از اهمیت ابداعات مسلمین در علوم مختلف سخن می رود البته کلام و فلسفه اسلامی را نباید فراموش کرد.

غلط مشهوریست که گفته اند فلسفه اسلامی چیزی نیست جز نقل فلسفه یونانی به عربی. حقیقت آنست که آنچه فلسفه اسلامی خوانده می شود التقاطی محض نیست، جنبه ابتکار و اصالت نیز دارد. از لحاظ غایت و حاصل حاکی از یک مرحله اساسی است در طریق تحقیقات فلسفی که بهر حال هرگز در جایی متوقف نمی شود و فردا هم مثل امروز در حرکت و ترقی خواهد بود. کلام اسلامی را هم نوعی حکمت اسکولاستیک اسلام باید شمرد و اگر در آن هدف دفاع از عقاید اسلامی است در مقابل، شکوک و شبهات منکران حکمت اسکولاستیک اروپا هم جز این هدف دیگر نداشت و حتی این طرز فکر نزد متالهین اخیر اروپا نیز هست و این کلام «من دویبران» حکیم فرانسوی مشهورست که می گوید تمام علم و معرفت انسان دو قطب دارد یکی وجود خود انسان است که همه چیز از آن شروع می شود و آندیکر وجود خداست که همه چیز بدان ختم می شود (132) برای

[109]

عقلی که عقاید غیر معقول را نمی توانند بپذیرند کلام نوعی فلسفه بود که رنگ دنیای خویش را داشت - دنیای قرون وسطی. اگر اختلاف در مسائل راجع به خلافت و ولایت نزد بعضی فرقه ها منتهی به اختلاف در عقاید شد، در محیط آرام و کم تعصب علمی و عقلی اختلافات در اصول مجالی به اهل تعقل داد برای انصراف به کلام. مخصوصا ازین حیث فعالیت فرقه معتزله در خور یاد آوریست که وسعت نظر و تسامح معروف آنها متأسفانه بسبب خشونت که در امر «محنه» نشان دادند لطمه دید و با اینهمه افول آنها در تاریخ فکر اسلامی مقدمه یی است برای شروع یک دوره رکود و انحطاط. طریقه معتزله را - خاصه در بعضی مسائل فلسفی محققان از تاثیر یونانی مآبی یا مسیحیت خاصه آراء و تعالیم اریجن خالی نیافته اند (133). توضیحی درین باب شاید اینجا بی فایده نباشد. گفته اند مدتها قبل از ظهور معتزله پیروان اریجن در فلسطین و شام بین نصارا وجود داشته اند ازین رو احتمال هست که معتزله پاره یی آراء خویش را از آنها اخذ کرده باشند. شباهت بین بعضی از آراء معتزله با تعلیم اریجن البته قابل ملاحظه است اما دلیل آشنائی معتزله با افکار اریجن نیست و معتزله از حیث اعتقاد به قدرت و آزادی اراده انسان در نزد عامه مسلمین متهم بوده اند به مشارکت و مشابهت با مجوس و ظاهرا مخالفانشان بهمین سبب آنها را قدریه می خوانده اند، تا عنوان «مجوس امت» - که در یک حدیث راجع به قدریه می آمده ست - درباره آنها صادق آید. مساله آزادی اراده و اختیار در حقیقت در آن ایام از مقالات اساسی مجوس بشمار می آمده است و در محیط مجادلات بین مسلمین و مجوس اعتقاد به جبر از موارد اعتراض موبدان بوده است بر مسلمین. چنانکه معتزله نیز به این اعتبار که گویی انسان را شریک قدرت الهی - در فعل و اراده - می دانسته اند از طریق مشاغبه مجوس خوانده می شده اند - یعنی ثنوی. در هر حال، این فرقه که بعضی خلفاء مثل مامون و واثق نیز از آنها حمایت می کرده اند - در

[110]

مسائل راجع به عقاید غالبا راه حلهای ابتکاری عرضه کرده اند و ازین لحاظ عنوان آزاد فکران در اسلام (Freidenker des Islam) یا تعقل گرایان اسلام (Les Rationnalistes de L)، راجع به

عقاید غالباً راه حل‌های ابتکاری عرضه کرده اند و ازین لحاظ عنوان آزاد فکران در اسلام (Islam) که بعضی اهل تحقیق به آنها داده اند چندان گزاف نیست. بعلاوه در اروپای قرون وسطی نیز شهرت بعضی آراء و اقوال آنها قابل ملاحظه بوده است چنانکه در بعضی کتب (Loquentes) یاد کرده اند. لاتینی، حکماء اسکولاستیک از آنها بعنوان متکلمین

بهر حال، صرف نظر از اختلاف معتزله و اشاعره تاثیر متکلمین اسلام در عادت دادن اذهان به برهان و نظر بسیار بوده است. بعلاوه، متکلمین در جزئیات مباحث فلسفی گهگاه نظرهایی اظهار کرده اند که هنوز نیز جالب است. و از بعضی جهات آنها را از طلایه داران پاره پی مکتبهای فلسفی اروپا می توان تلقی کرد. چنانکه قول ضرار بن عمرو که گوید جسم مرکب است از لون و طعم و رایحه و حرارت یا برودت و یبوست یا رطوبت (134) بانظریه هیوم و میل، (Phenomenism) حکماء انگلیسی که مذهبشان فوومنیزم خوانده می شود و آن را می توان مذهب اصالت عوارض نام نهاد شباهت بسیار دارد. همچنین، اعتقاد به تجدید جواهر و اجسام را حالابعد حال که بعضی به نظام نسبت داده اند و بموجب آن خداوند دنیا را در هر «حال» بدون آنکه فنا کند و بازگرداند خلق می کند (135) می توان شبیه دانست به رای مالبرانش در باب خلق مستدام که این فیلسوف فرانسوی در تبیین آن می گوید اگر دنیا باقی است از آن روست که خداوند چنان می خواهد و همین حفظ و ابقاء عالم از جانب خداوند عبارت از خلق مستدام آنست (136)، در واقع، قول دیگر مالبرانش هم که منشأ اعتقاد او به خلق مستدام است و بر حسب آن تمام اسباب و علل مادی و طبیعی در عالم معدیات هستند و علت و فاعل حقیقی تمام امور جز مشیت و اراده الهی نیست نیز تا حدی همان قول مشهور ابو الحسن اشعریست که

[111]

نظریه او در فلسفه موسی بن میمون اسرائیلی و بعد از آن در فلسفه توماس داکویناس هم انعکاس یافته است (137) آنچه نزد موسی بن میمون و توماس داکویناس بشدت نقد و رد شده است (138) مخصوصاً قول بعضی متکلمین اسلام است در باب جزء لا یتجزی - یا جوهر فرد - که قول ابو الهذیل علاف بوده است و باقلانی آن را موافق مذهب اشاعره تصحیح و تقریر کرده است. با وجود نفوذ اقوال دیمقراطیس و ابی‌قوردین نظریه متکلمین تاثیر عقاید هندوان نیز در آن محسوس است (139) اما بهرحال شک نیست که مسلمین آن را در موارد دیگر بکار برده اند و از آن نتایج دیگر گرفته اند غیر از نتایج منظور حکماء یونان. در حقیقت، کلام که هدف آن برهانی کردن عقاید اسلامی بود اگر چه در دفع شکوک و شبهات منکرین، وجود خود را مفید و تا حدی مؤثر نشان داد اما بسبب اشتغال بر چون و چراهای اهل فلسفه نزد بسیاری از مسلمین - که تایید ایمان رادر شان و حد عقل و استدلال نمی دیدند - مطعون واقع شد یا مکروه. در فلسفه اسلامی اولین نام درخشان عبارت بود از یعقوب بن اسحق کندی (متوفی 260) - یک عرب خالص از خانواده امراء کنده.

این نکته مخصوصاً قابل توجه است زیرا در واقع ردی است بر قول بعضی شعوبیه متاخر که تعصب آنها می خواهد حکمت و تعقل را در بین مسلمین در انحصار یک قوم بگذارد و سهم دیگران را انکار کند. رد دیگر وجود فارابی است که گویند ترک بوده است و ابن خلکان هم به ترک بودنش تصریح می کند (140)، اگر چه صحت قولش مشکوک است. همچنین است وجود ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجه که همه آنها نشان می دهند حکمت و عقل اختصاص به یک قوم یا چند قوم ندارد. بهر حال تعصبات نژادی درین مسائل کودکانه است و ناشی از ناشناخت. کندی را - چنانکه ابن الندیم (141) می گوید - فیلسوف العرب می خوانده اند. با آنکه ظاهراً غیر از

فلسفه در علوم مختلف تالیفات داشته است از آثار او چندان چیزی

[112]

نمانده. وی که از خاندان اشراف و امراء عرب بود در کوفه، بغداد و بصره می زیست و چون با علوم یونانی، ایرانی، و هندی آشنائی تمام داشت (142) به امر مامون خلیفه مامور شد کتب حکمت را از یونانی یا سریانی نقل کند. در اواخر عمر مورد تعقیب واقع گشت و ظاهراً به اتهام تمایل به اعتزال در عهد متوکل کتابخانه اش مصادره شد. کندی تالیفاتش بالغ بر دویست و هفتاد مجلد می شد که حتی از ده یکشان هم امروز نشانی نمانده است. قسمتی از آثار او در قدیم به لاتینی ترجمه شد و از بعضی آثارش فقط ترجمه لاتینی باقی است. تاثیر فکر نو افلاطونی درین آثار محسوس است و تحت تاثیر همین جریان بود که فیلسوف عرب در صدبر آمد فلسفه ارسطو را با حکمت افلاطون تلفیق کند. درست است که کندی در اواخر عمر به محنت افتاد اما تاثیر وجود او در نشر علوم عقلی بین مسلمین بسیار بود و شاید بتوان گفت گرایش به تحقیق تجربی هم بوسیله آثار علمی او از دنیای اسلام به اروپای غربی راه یافت (143)، در حکمت کار کندی را فارابی دنبال کرد - که نیز مانند اوانسیکلوپدیسست بود - جامع علوم مختلف. ابو نصر فارابی (متوفی 339) از ترکستان یا ماوراء النهر برخاست اما اکثر عمرش در عراق و شام گذشت. در فلسفه اسلامی سیمائی جالبتر و در عین حال ساده تر از او نیست. نه مثل کندی از طبقه اشراف بود، نه مثل ابن سینا به خدمت سلاطین و امراء علاقه یی نشان داد. قناعت او، حتی از زهد صوفیه هم بالاتر بود، و ظاهراً به احوال دیوجانس یونانی شباهت داشت. به کار و خانه اعتنائی نداشت، لباس صوفیه می پوشید و از همه کس به دنیا بی علاقه تر بود. با وجود این، در فلسفه به اصلاح دنیا و ایجاد مدینه فاضله می اندیشید - برای تمام انسانیت.

وی حکمت ارسطو را موافق طریقه نو افلاطونیان شرح کرد، درباره عقل و نفس، درباره سعادت، و در بیان اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو تحقیقات جالب انجام داد، مثل کندی آراء و تعالیم افلاطون و ارسطو را تلفیق کرد،

[113]

با اینهمه، هم در رد کندی کتاب نوشت هم در رد رازی و ابن الراوندی. همین اقدام او برای جمع بین رای دو حکیم نشان می دهد که تا چه حد قول کسانی که می پندارند فلسفه اسلامی چیزی جز ادامه حکمت ارسطو نیست بر خطاست. بر عکس، مسلمین چون معتقد بوده اند که فکر ارسطو در اصل با اندیشه افلاطون مخالف نیست مثل بعضی حکماء اسکندریه در جمع و تلفیق بین آنها مساعی مهم بجا آورده اند. (144) بعلاوه، توجه فارابی - و همچنین کندی - به مسائل منطق تاثیر خود را در علاقه مسلمین به منطق باقی گذاشت. در واقع مسلمین در منطق که بمناسبت ارتباط آن با ارسطو مربی اسکندر یکچند نزد آنها به میراث ذی القرنین شهرت یافت با علاقه مطالعه کردند و از آن نه فقط در مجادلات و در علم اصول بهره بردند بلکه در توسعه خود منطق هم پیشرفتهایی کردند. اشکالات امام فخر بر بعضی نکات منطق (145) تفسیرات و ایرادات بعضی محققان امثال زین الدین ساوی و شیخ اشراق بر پاره یی جزئیات آن علم و کتاب الرد علی المنطقیین ابن تیمیه اگر هم هیچ یک تاثیری در تخریب منطق یونانی نداشته است حاکی است از قدرت و جسارت مسلمین در این گونه مسائل. ابو البرکات بغدادی (متوفی 547) هم که در المعبر، به نقد منطق می پردازد بیانش حاکی از تاثیر فرهنگ مسلمین است که توسعه کلام و اصول آنها را در ارزش منطق یونانی به شک می انداخت. قول ابن تیمیه در باب منطق که می گوید هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده

ای نمی برد، شباهت دارد به آنچه امثال بیکن و دکارت در باب منطق یونانی و بیحاصلی آن گفته اند (146) این سوء ظن نسبت به منطق اختصاص به ابن تیمیه - که یک فقیه قشری اما فوق العاده با هوش بود - نداشت، جلال الدین سیوطی حتی کتابی در تحریم منطق نوشت. فکر یونانی در نزداکثر فقهاء چنان موجب ضلال و در ردیف مقالات زناده و براهمه [114]

مخالف هر نوع فکر دینی تلقی می شد که حکمت ارسطو حتی با وجود روپوش نو افلاطونی که فارابی و ابن سینا به آن پوشیدند، نزد غزالی ملازم کفر بود. باری حکمت فارابی در واقع تنها حکمت ارسطو مطابق آراء نو افلاطونی نیست نشانه هایی هم از حکمت مشرقی - حکمت صوفیه که خود او ظاهراً از آنها بوده است - در آن هست، اما این رنگ نو افلاطونی در حکمت ابن سینا هم هست چنانکه نوعی گرایش به حکمت صوفیه هم در فلسفه شیخ مشهودست. ابن سینا (متوفی 428) در جوانی طبیب نام آوری بود و هم در جوانی به حکمت نیز شهرت یافت اما کاری که خلاف حکمت کرد آن بود که خود را گرفتار در دسره های پوچ وزارت کرد آن هم وزارت و یا ندیمی امراء کوچک دیلمی در همدان و اصفهان. نتیجه این بی حکمتی هم آن بود که بزودی دستخوش یا آلت دست لشکریان گشت. معهذاً، حتی وزارت هم او را از تدریس و تالیف باز نداشت و در ایام وزارت خویش نیز مجلس درس و بحث صبحگاهی را تعطیل نکرد حکمت او بر خلاف مشهور تقلید صرف نیست و تصرف دماغ این حکیم ایرانی نژاد درین فلسفه مشائی - که ارسطوئی و نو افلاطونی است محسوس است. کتاب الشفا و کتاب النجاة او هر دو هنوز مهمترین مجموعه - یا دائرة المعارف - فلسفه مشائی مسلمین است. کتاب الانصاف او که متأسفانه نمانده است نوعی حکمت بوده است بین شارحان شرقی (بغداد؟) و غربی (اسکندریه) که در آن آراء و مباحثات هر دو دسته در مسائل حکمت مشائی مطرح شده است و شیخ به اعتقاد خود در بین آنها داور کرده. حکمت المشرقیه او نیز ظاهراً در بیان آراء شارحان شرقی بوده است و در مقابل شارحان اسکندرانی فلسفه مشاء. کتاب اشارات او که گویند از آخرین تالیفات مهم او بشمارست به بیان گرایشهای عرفانی شیخ خاتمه می یابد. در بین آثار ابن سینا چند رساله عرفانی هست [115]

و رمزی که از آنها می توان علاقه وی را به حکمت ذوقی دریافت. اهمیت فلسفه ابن سینا در جامعیت اوست و توفیقی هم که در سازش بین تعلیم فلسفه و تعلیم دین یافته است، ارزش ابتکاری دارد. اسم ابن سینا نزد حکمای اسکولاستیک اروپا شهرت تمام یافت - مخصوصاً در قرن سیزدهم - و اگر حکماء نصارا وی را به چشم یک مخالف می دیده اند، به چشم یک مخالف قابل احترام می دیده اند که حتی معارضه با او هم درخور اهمیت بوده است. از کتاب عظیم شفاء شیخ اجزاء راجع به منطق، سماع طبیعی، کتاب النفس و ما بعد الطبیعه در قرون وسطی به لاتینی ترجمه شد و در تبیین طریقه مشائی شهرت او به جایی رسید که در تمام اروپای آن ایام یک فیلسوف مسیحی اگر پیرو ابن سینا نبود، پیرو ابن رشد بود (147) در حالی که نفوذ فکر او در فلسفه ابن رشد خود حاجت به بیان ندارد.

آراء او را ارباب کلیسا بقدری با تعلیم سن اگوستن موافق یافتند که تمام اتباع گونه گونه فلسفه اگوستن در اروپای غربی با وجود اختلافاتی که بین فکر او و فکر سن اگوستن هست (148) آن را به همین چشم می دیدند. اهتمام او در تلفیق بین دین و عقل چنان بود که اگر او را به اعتبار این آثار نتوان یک فیلسوف مستقل خواند توماس داکویناس و البرتوس بزرگ را هم نمی توان خواند. در واقع حتی تاثیر افکار ابن سینا در آراء این دو حکیم قرون وسطی قابل ملاحظه است و

بی شک حق با راجریکن انگلیسی است که این حکیم مسلمان را بزرگترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می خواند (149). کتاب شفای او به یک معنی اوج کمالی است که تفکر فلسفی در قرون وسطی به آن رسیده است - خاصه در زمینه تلفیق بین عقل و دین. حتی قبل از وی و همراه با مساعی کندی و فارابی همواره نزد مسلمین برای تلفیق بین عقل و دین اهتمام دائم در کار بود. گذشته از کوشش متکلمان درین باب، مساعی اخوان الصفا مخصوصاً اهمیت

[116]

داشت. وجود این فرقه سری - شیعه یا باطنیه - که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می شد حکایت از پیروزی و غلبه عقل داشت در قلمرو اسلام. پنجاه و چهار رساله فلسفی به این جمعیت منسوبست که رسائل اخوان الصفا خوانده می شود و در آنها تعلیم مشائی و اشراقی بهم آمیخته است و صبغه فیثاغورسی هم محسوس است. می توان فت حکمت آنها رنگ نوافیثاغورسی و نو افلاطونی دارد که با مذاهب و مبادی شرقی و اسلامی انطباق یافته باشد. اما تأثر آن از حکمت یونانی ظاهراً تا آن پایه نیست که بعضی محققان حتی لفظ صفا، نام آن را - که در واقع یاد آور داستان «حمامه مطوقه» کلیله و دمنه است - از لفظ سوفوس یونانی بمعنی حکمت، مشتق بدانند: ادعایی که هیچ دلیل قانع کننده همراه ندارد (150) اخوان الصفا به حرکت و تحول حیات از جمادی به نباتی و سپس حیوانی، توجه کرده اند و درین طرز بیان آنها بعضی محققان نشانه پی یافته اند از آنچه طلایه فرضیات معروف چارلز داروین تواند بود. (151) در بیان این نکته به اعتقاد اخوان الصفا کافی است توجه شود به خز، که گاه روی سنگها را می پوشد و فاصله پی است بین جماد و نبات یا به بوزینه که برزخ بین حیوان و انسان است (152) آراء اخوان الصفا در طبیعیات و الهیات نزد اروپائیه با اهمیت تلقی شد و از غور در رسائل آنها پیداست که هدف آنها عبارت بوده است از تلفیق بین عقل و دین. چنانکه مآخذ عمده شان هم حکمتهای هرمسی، فیثاغورسی، و افلاطونی بوده است بعلاوه پاره پی تعلیم شیعه با بعضی مآخوذات از آراء فارابی و شاید صوفیه. باری، اگر در قرون وسطی این رسائل به لاتینی نقل نشد تا در اذهان حکماء اسکولاستیک تأثیر مستقیم باقی گذارد این اندازه هست که بهر حال، هم در آثار بعضی حکماء اسلام تأثیر گذاشت هم در اندیشه بعضی متفکران یهود - هم در ابن رشد و هم در ابن جبرول.

حکمت یهودی را در قرون وسطی بدون شک - خاصه در اندلس -

[117]

باید جلوه دیگری از حکمت اسلامی شمرد. در بین حکماء یهود کسانی که در مغرب زمین تأثیر بیشتری داشته اند عبارتند از ابن جبرول و موسی بن میمون. این هر دو حکیم اهل اندلس بوده اند و هر دو نیز این نکته را نشان داده اند که فکر یهود در آن ایام تا چه حد تحت تأثیر فکر اسلامی بوده است. (153) ینبوع (Fons vitae) ابن جبرول که فقط ترجمه لاتینی آن از قدیم باقی است بقدری الحیة نزدیک با حکمت اسلامی بود که حکماء اسکولاستیک او را گاه یک حکیم مسلمان می پنداشته اند. دلالة الحایرین ابن میمون که در فلسفه توماس داکویناس تأثیر بارز داشت خود تحت تأثیر ابن رشد بود. در هر صورت حکماء یهود قرون وسطی شاگردان حکماء اسلامی بوده اند (154) و آثار خود را با استفاده از کتب مسلمین بوجود آورده اند اما این که ارنست رنان مدعی شده است که فلسفه اسلامی نزد حکماء یهود جدی تربیان شده است تا نزد خود اعراب از مقوله ادعاهای پرشور اما مبالغه آمیزست که در کلام آن فیلسوف فرانسوی کم نیست. آثار حکماء یهود هم مثل حکمت اسکولاستیک اروپا و فلسفه حکماء اسلامی در واقع

کوششی بود برای توفیق بین عقل و دین. با اینهمه، بعد از ابن سینا، در شرق تمایلات ضد فلسفه - و در واقع ضد فکر غیر اسلامی - غلبه یافت و فلسفه در ردیف آراء زناده و دهریه مورد طعن و ایراد گشت.

قهرمان بزرگ این مبارزه بر ضد فلسفه، غزالی (متوفی 505) بود. امام ابو حامد غزالی در رد و نقد فلاسفه خیلی پا فشاری کرد و بی شک به حیثیت فلسفه مشائی نیز لطمه قابل ملاحظه پی وارد آورد لیکن رکود یا انحطاط علوم عقلی را در ادوار بلافاصله بعد از غزالی نمی توان به غزالی منسوب داشت و وی با وجود تحاشی از فلسفه در واقع خود یک فیلسوف بود. قول امثال زاخائو که در مقدمه آثار الباقیه پنداشته ست بدون اشعری و غزالی اعراب - یعنی مسلمین - قومی می شدند از نژاد

[118]

گاليله ها، کپلرها و نیوتون ها گزاف است. حقیقت آنست که امثال رازی ابو الوفا، ابن هیثم، ابن سینا و بیرونی در بین مسلمین در عهد خویش از امثال گاليله، کپلر و نیوتون چندان دست کم نداشته اند اما پیدایش نوابغ مقدمات دارد و وقتی آن مقدمات حاصل شد، هیچ چیزی نمی تواند ظهور آنها را مانع آید. نکته اینست که بعد از غزالی در شرق نزدیک - به قول فرنگیها - با وجود امثال شیخ اشراق، خواجه نصیر و غیاث الدین جمشید کاشانی، چندان فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابغ بزرگ علمی حاصل نیامد و لیکن مسؤول این امر را بتنهایی نمی توان غزالی شمرد.

در هر حال نقدی که غزالی از حکمت مشائی کرد او را یک متفکر و یک فیلسوف واقعی نشان داد. در حقیقت، انتقادات غزالی از فلسفه مشائی در تحقیق ارزش واقعی حکمت یونانی بسیار مهم بود و بدینگونه این امام اهل خراسان با وجود بیزاری از فلسفه، خویشتن را یک فیلسوف نقاد نشان داد. تحقیقات فلسفی او در تهافت الفلاسفه و در المنقذ من الضلال، هم شک دستوری کتاب گفتار دکارت و هم نقد دقیق کانت را از عقل نظری به خاطر می آورد و ازین لحاظ وی را از پیشروان اسلامی علم المعرفه می توان شناخت. اروپائیه در قدیم چون غزالی را فقط از روی Algazel در ردیف پیروان ابن سینا ترجمه لاتینی مقاصد الفلاسفه اش می شناختند نزد آنها شمرده می شد و بسبب همین اشتباه، مؤلف کتاب تهافت الفلاسفه در نزد حکماء اسکولاستیک اروپا مظهر و نماینده همان افکاری شناخته می شد که خودش با آنها مبارزه کرده بود. با اینهمه، تاثیر غزالی در فکر اروپایی قابل ملاحظه است، آراء او بطور غیر مستقیم و ظاهرا از طریق یکی از کتب ریمون مارتین در فلسفه توماس داکویناس و حتی در اندیشه های پاسکال هم مؤثر واقع گشت. در تاریخ فکر و فلسفه اسلامی مساعی غزالی بهر حال قابل توجه بود. وی در نقد آراء ارسطو - و دوشریک بزرگ مسلمانانش فارابی و ابن سینا - شور و حرارت بسیار نشان

[119]

داد. نزدیک بیست ایراد که بر حکمت مشائی داشت، هم بر فلسفه طبیعی آن خدشه وارد می آورد هم در فلسفه ما بعد الطبیعه اش بسیاری از عقایدی یافت که به اعتقاد وی مردود بود و مستلزم کفر.

این باب اعتراض بر فلسفه که تقریبا غزالی آن را گشود در قلمرو اسلام شرقی ادامه یافت. شیخ اشراق که مؤسس یا مروج حکمت اشراقی است بسبب انتقاداتی که بر حکماء مشائی وارد آورد بنیان حکمت مشائی را ضعیف کرد اما حکمت خود او که یک نوع حکمت هرمسی یا نو افلاطونی منسوب به حکماء قدیم ایران بود نتوانست حکمت مشائی را از رواج ببندازد و مساعی

شمس الدین شهرزوری و قطب الدین شیرازی وامثال آنها در احیاء آن هر چند موجب مزید تبیین و تقریر آن مکتب گشت حکمت مشاء را بکلی از قدرت و اعتبار نینداخت.

محمد بن عبد الکریم شهرستانی (متوفی 548) که در مقالات وادیان، کتاب معروف خویش الملل و النحل و در کلام، کتاب نهایه الاقدام را تالیف کرد، در رد عقاید بوعلی شوق و نشاطی نشان داد، چنانکه در ملاقات با ابو الحسن بیهقی فصلی از یک کتاب خویش را که رد عقاید شیخ بود بر وی فرو خواند. بعلاوه، کتابی به نام مصارع الفلاسفه نوشت و در آن مثل امام غزالی در چند مساله بر ابن سینا اعتراض کرد. جوابی که بعدها خواجه نصیر طوسی تحت عنوان مصارع المصارع به این کتاب داد، نوعی محاکمه بود بین شهرستانی و ابن سینا که ضعف اعتراضات وی را بر حکمت مشائی نشان می دهد. ابو البرکات (متوفی 560) طبیب یهودی این عهد، که گوید در اواخر عمر مسلمان شد، نیز در نقد حکمت بو علی - امانه با هدف و نیتی نظیر غزالی - کوشید. وی در کتاب المعترض خویش سنتهای فلسفی نو افلاطونیان و تا حدی فلسفه رازی را احیاء کرد و بر کتاب شفای شیخ - که خود وی قسمتی از مطالب آن را اخذ کرده بود - بشدت اعتراض کرد. از جمله رای مشائیان را دائر به

[120]

امتناع حرکت در خلاء رد کرد و زمان را هم بر خلاف رای مشائیه که آن را مقدار حرکت می دانند مقدار وجود شمرد. چنانکه انتقادات او درافکار امام فخر خاصه در کتاب مباحث المشرقیه تاثیر کرد. بعضی پنداشته اند اگر اعتراضات او را خواجه نصیر جواب نداده بود، حکمت مشائی با آنها از بین می رفت. شاید ابن قول صاحب قصص العلما (155) مبالغه آمیز باشد اما حقا اگر تاییدات و مدافعات خواجه نصیر طوسی نبود اعتراضات و تشکیکات ابو البرکات لطمه بزرگی به حیثیت فلسفه می زد.

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

ابن رشد (متوفی 595) از حیث نفوذ و تاثیر فکر بی شک یک تن از بزرگترین حکماء دنیای قرون وسطی است و تعلیم این حکیم اسلامی نه فقط در حکمت اسکولاستیک قرون وسطی تاثیر عظیم داشت، بلکه درعهد رنسانس و حتی تا اوایل قرون جدید تاریخ هم بعضی از افکار او درازدهان اهل علم نافذ و مؤثر واقع شد. نفوذ وی در اسکولاستیک غربی بقدری بود که مدتها ابن رشد نزد اهل علم محک و میزان حقیقت بود.

پاره یی هر چه را با حکمت او موافق بود عین حقیقت می شمردند و برخی هر چه را با عقاید او موافق بود محض ضلال می خواندند. اگر مجامع دینی و مقامات کلیسائی مکرر در قرون وسطی در منع از تدریس آثار اوفتواهای سخت صادر کردند نشانه نفوذ فوق العاده یی بود که این استادبزرگ فلسفه در قلمرو فرهنگ اسکولاستیک داشت. در واقع اهتمام او درتوفیق بین دین و عقل، مخصوصا سرمشق و زمینه خوبی شد برای حکماء اسکولاستیک که در حوزه دیانت خویش با نظیر همین مساله مواجه بودند. جوابی که ابن رشد به این مساله می داد آن بود که فلسفه را باید

[121]

از دسترس کسانی که از عهده فهم آن بر نمی آیند دور داشت زیرا بین فلسفه و دین خلاف نیست، اختلاف در فهم کسانی است که مقاصد حکما را درک نکرده اند. با همین مقدمه است که ابن رشد در تهافت التهافه اعتراضات غزالی را رد می کند و مدافع فلسفه می شود و همین

ملاحظات اوست که حکماء اسکولاستیک را هم در مقابل منکران قدرت مقاومت می دهد. حکماء اروپا در قرون وسطی بی هیچ تردید ریزه خوارخوان ابن رشد بوده اند. توماس داکویناس به قول رنان(156) نزدیک به تمام حکمت خود را به او مدیون است، و با اینهمه در رد و نقد اقوال اواصراری تمام کرده است، گویی این هم طریقه یی بوده است برای ادای دینی که به او داشته. در هر صورت مبارزه یی که بعضی حکماء اسکولاستیک با فلسفه ابن رشد کرده اند حکایت از قوت نفوذ او در اذهان و افکار اهل حکمت دارد. ابن رشد بسبب آثاری که در شرح کتب و تبیین اغراض ارسطو تالیف کرد در اروپا به عنوان شارح شناخته شد - شارح مطلق. چنانکه دانتیه وقتی می خواهد از او نام ببرد، مثل آنکه بنائی عظیم را به کسی نسبت می دهند، درباره اش می گوید: ابن رشد که شرح بزرگ رادرست کرد (Che il grandCommento feo). در حقیقت شروح او بود که با کتابهای دیگری که از وی به لاتینی ترجمه شد، باب فهم واقعی فلسفه را بر روی دنیای اسکولاستیک گشود. جای افسوس است که از بعضی آثار او جز از طریق ترجمه های لاتینی نمی توان استفاده برد. اما اگر اصل عربی بعضی آنها در دست نیست ترجمه آنها حاکی از اهمیت آنها هست. هر چه هست اروپا ابن رشد را شارح بزرگ می خواند اما درحقیقت وی معلم واقعی فلسفه است. غیر از توماس داکویناس که از ابن رشد تاثیر پذیرفت و در عین حال آن را رد کرد باید مخصوصا از ریمون لول نام برد - از حکما و عرفاء معروف قرون وسطی - که گوئی فلسفه ابن رشد را بمنزله حجت اسلام تلقی می کرد و مبارزه با حکمت ابن رشد

[122]

در نزد او بر نوعی غیرت و تعصب دینی مبتنی بود. حتی پترارک شاعر معروف ایتالیائی هم بر ضد انتشار حکمت ابن رشد و بر ضد علاقه یی که معاصران او هنوز به حکمت و طب و علم و ادب اسلامی نشان می داده اند بشدت سخن می گوید. ارزیابی تاثیر ابن رشد در فلسفه اروپایی کاریست دشوار و دقیق، چون این تاثیر به قرون وسطی محدود نمی شود و به عصرجدید تاریخ هم می رسد. در حکماء اسکولاستیک نفوذ او البته مستقیم و قطعی است. راجریکن با قدری مبالغه، اما با لحنی آکنده از اطمینان، می گوید که فلسفه ابن رشد در آن زمان مورد قبول تمام عقلا بود. البته اینجا صحبت از قرون وسطی است اما شباهتهایی هم که بین بعضی اقوال او با آراء دکارت ولایب نیتس هست در خور تأمل است. حتی در رساله الهی و سیاسی اسپینوزا هم اندیشه ابن رشد ظاهرا بی تاثیر نبوده است.

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

اگر اروپا ابن رشد را خاتم حکمای اسلامی و بقول معروف آخرین چشمه یک آتشبازی بی دوام - که نزد آنها وصف تمدن اسلامی است خواند قضاوتش ناشی از بیخبریتست. چون بعد از عصر رنسانس و شروع عهد جدید اروپا از شرق و اسلام بی خبر ماند، ازین رونه از حکمت اشرافی که پیش از ابن رشد در بین مسلمین ظهور یافته بود اطلاع یافت نه از حکمت صدر المتالهین که قرنهای بعد پدید آمد. بی توجهی غربیان به این حکمتهای شرقی از آن روست که چون در قدیم به لاتینی نقل نشده و در

[123]

افکار حکماء و در حکمت اروپا تاثیر مستقیم نمی بایست کرده باشد دیگر به آن مکتبها چندان علاقه یی نشان نداده اند. در صورتیکه فلسفه اسلامی اگر در اندلس با از دست رفتن حکومت اسلامی دنباله یی نیافت در مشرق با وجود مشکلاتی که در عهد مغول و بعد از آن برای اینگونه مباحث پیش آمد همچنان دوام یافت. صرف نظر از شروح ارزنده یی که در باب کتب شیخ الرئیس بوسیله امام فخر رازی (متوفی 606) و خواجه نصیرطوسی (متوفی 672) انجام شد، حکمت اشراق سهروردی هم به حکمت نوریه ملا صدرا انجامید. (157) بعلاوه، کلام اسلامی در آثاری چون مواقف قاضی عضد، شرح تجرید علامه حلی و کتب متعدد دیگر در توفیق بین عقل و شرع راه خود را همچنان ادامه داد.

اروپا از فلسفه اسلامی البته فقط به مشائیان توجه یافت - ازکندی تا ابن رشد - اما از تاثیر حکمت آنها تا قرنهای بعد از شروع عهدجدید هم بهره می برد. ترجمه لاتینی آثار شیخ از اندلس شروع شد که در آن علماء یهود بانصارا همکاری نمودند. چند سالی بعد، آثار کندی وفارابی به لاتینی نقل شد و تقریباً یک قرن بعد از ترجمه کتب ابن سینا بود که ترجمه آثار ابن رشد آغاز گشت - اوایل قرن سیزدهم میلادی.

با وجود معارضاتی که اهل اسکولاستیک نسبت به حکمت اسلامی خاصه فلسفه ابن رشد - نشان دادند این حکمت برای آنها مایه اعجاب بود و خضوع. از موارد جالبی که این حالت اعجاب نصارا را نسبت به حکمت و فرهنگ اسلامی نشان می دهد یک رساله لاتینی است از مؤلفی مجهول که هر چند معلوم نیست اهل کجاست اما بهر حال در مسیحی بودنش جای شک نیست چون نه فقط از انجیل مکرر مطالبی نقل می کند بلکه صریحاً نیز به تثلیث اظهار عقیده می نماید. با اینهمه، در اواخر کتاب، جایی که اشارت دارد به انبیا که منبع وحی الهی بوده اند نام محمد ص را هم در ردیف نام موسی ذکر می کند و این نکته در دنیای لاتین قرون وسطی

[124]

که محمد ص را پیغمبر راستین نمی دانسته اند بسیار غریب می نماید و حاکی است از تاثیر و نفوذ فوق العاده حکمت اسلامی در اذهان و افکار علماء و حکماء اسکولاستیک (158). این اعجاب و تحسین ذهن اسکولاستیک نسبت به فلسفه اسلامی بود که آن را وا می داشت حتی در حالی که بشدت فلسفه اسلامی را نقد می کند از آن چیزهائی اخذ کند. ازینجاست که مکرر به موارد شباهت بین اقوال حکماء قدیم اروپا با آراء مسلمین می توان برخورد. از جمله آن قول مشهور توماس داکویناس که می گوید علم خداوند علت اشیاء است، چنانکه آلفرد گیوم خاطرنشان می کند، چیزی نیست جز کلام ابن رشد که می نویسد: العلم القديم هو العلة و السبب للموجود (159) حتی در اقوال حکماء بعد از رنسانس هم ازین موارد شباهت می توان یافت که می بایست آراء مسلمین از طریق ترجمه های لاتینی یا عبری در اذهان اروپائیان وارد شده باشد و بهر حال قدرت و غلبه حکمت اسلامی - خاصه فلسفه ابن رشد - بر فکر اروپایی تا دوره گالیله و امثال او بی شک هنوز دوام داشته است (160) آیا مشاجره معروف لایب نیتس و پیر بل درباب مساله شرور و این که این عالم بهترین عوالم ممکنه هست یا نه از حیث ماهیت دعوی و طرز احتجاج عین مشاجره یی است که موسی بن میمون - و قبل از وی بعضی حکماء اسلام - در جواب زنداقه یی مانند محمد بن زکریای رازی آورده اند؟ آشنایی اروپا با فلسفه ابن میمون امکان این ارتباط را تبیین می کند و از تامل در این دعوی که کاتبی قزوینی نیز - در کتاب المفصل فی شرح المحصل - آن را تقریباً بهمان شکل ابن میمون مطرح می کند (161)، لا اقل می توان به این نتیجه رسید که در افکار حکماء اروپا هنوز نکته هائی هست که سابقه آنها را در نزد حکمای اسلامی می توان یافت. باری، مساعی مسلمین در فلسفه زیادست و کتب آنها

مطالب ابتکاری و تازه بسیار دارد. با چنین وضعی، خامی و [125]

کوتاه بینی است که آنها را درین مورد فقط شارح حکمت یونانی بخوانند - و لا غیر. حکمت اسلامی هم، مثل علم اسلامی، هر چند از قوم یونانی - و همچنین از اقوام هندی و ایرانی - بسیار چیزها اخذ و اقتباس رده است بی شک فلسفه یی است مستقل و با حکمت یونانی بهر حال تفاوت بسیار دارد - هم در هدف و هم در طرز بیان.

131. دو اثر مهم غزالی که این نظر را تایید می کند عبارتست از: تهافت الفلاسفه، و الجام العوام. 132. Lahr, Cours de Philosophie I 133 / 6. مقایسه شود بین قول ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/ 345 با بحث کوادری، فلسفه عرب/ 25 - 24134. تبصرة العوام/ 57 و نظیر آن را با بعضی تفاوتها به نظام (شهرستانی، الملل و النحل، چاپ اروپا/ 39) و حتی هشام بن الحکم (الفرق/ 79 - 84) نسبت داده اند. 135. الفرق بین الفرق/ 86 136. Malebranche, Entretiens. Met. VII1 در باب مذهب فنومیسیم رجوع شود به: متافیزیک فلیسین شاله، ترجمه نگارنده/ 35 - 34137. ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/ 347138. گارده - قنواتی، مدخل در علم کلام (فرانسوی) / 8 - 284Pines, Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1936/103-23. وفیات الاعیان 239/4 در باب ادعای فارسی الاصل بودنش، رجوع شود به: دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/ 179141. الفهرست/ 357142. دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/ 164143. 67 - 66 / 145. Quadri, G. , la Philorophie Arabe 144. 347/ Gilson, la Philosophie au Moyen Age 145. شهابی، رهبر خرد/ 277، 204، 51 - 150146. سیر حکمت در اروپا/، 14 - 163 - 39 - 138147. ژیلسون، فلسفه قرون وسطی/ 351148. کوادری، فلسفه عرب/ 96149. 260 / Legacy of Der Islam/ 22 - 150. IslamCarra de Vaux, Penseurs IV/ 102 150 26Goldzihcr, uber die Benennung der Ichwan_al_Sata 151. Leipzig 1876 Dietrici Der Darwinismus in X und XIX Jahrhundert, 152. 60 - 59/ Quadri, Philosophie Arabe 153. 162/ Gordon Leff, Medieval Thought, P. B. 154. 368/ Gilson, Philosophie au Moyen Renan, E. , Anrroes 157. 194 - 1924 / 236. 278156/ 1304 طهران Age 155. Horten, Die Philosophie des Islam, Munchen 158. gilson philosophi aumoyam age/ 385- 86159. guillaum, legacy of islam / 279160 Hastings 2/ 266. Carra de Vaux, [Averroes, Avrroeism], in 161. پل کراوس، رسائل رازی طبع مصر/ 209

19 - روش تربیتی اسلامی [126]

برخلاف مسیحیت که علاقه یی به تربیت غیر دینی نداشت و همین امر تربیت اروپا را آخر الامر زیاده از حد غیر مسیحی کرد توجه خاص اسلام به تربیت دنیوی، در قلمرو اسلام تربیت متوازی بوجود آورد که ترکیب همجنس و متعادل بود از علائق دینی و دنیوی. اساس تربیت اسلامی عبارت بود از ایمان و عمل صالح، و آنچه برآن نظارت می کرد ریعت بود و سنت. در واقع پیروی از آنچه سنت پیغمبر خوانده می شد، ایدآل اخلاقی و معنوی بود برای هر مسلمان.

مکارم اخلاقی که پیغمبر خود را برای اتمام و اکمال آن مبعوث می دید برای یک مسلمان از پیروی سنت او بدست می آمد و بس. اسلام، افراد و قبایل گوناگون را که آداب و انساب مختلف داشتند در یک نوع برادری جهانی بهم پیوست و با اینهمه هیچ کس را مسؤول کردار دیگری ندانست و حس مسؤولیت فردی را در اخلاق خویش اساس معتبر شمرد. نه فقط برای اعراب، بلکه برای بسیاری از اقوام و نژادهائی که سرزمین آنها بدست مسلمین فتح شد، اسلام میزانهای تازه اخلاقی و تربیتی آورد که آنها تا آن هنگام نمی شناختند.

[127]

از همان آغاز کار، اخلاق مسلمین سادگی و مروت زندگی بدوی را نگاه داشت و آن را با دستور شریعت تصفیه کرد. غیرت خانوادگی و قومی یک مظهر این اخلاق عهد بداوت بود و مظهر دیگرش عبارت بود از فحشاء، صبر در مقابل شدائد، و تسلیم نشدن در برابر آنچه خلاف حق شناخته می شود، نیز از لوازم این خلق و خوی بدوی مآب بود.

واقع بینی و حسابگری - که از تاثیر زندگی شهری درین اخلاق وارد شده بود - آن را تعدیل می کرد و قابل عمل. این نکته تربیت اسلامی راتربیتی معتدل کرد، تربیتی که هدف آن ایجاد خلق و خویی بود که گویی می خواست برای دنیا چنان باشد که انگار در آن جاودانه است و برای خداچنان که گویی در هر لحظه خواهد مرد. بدینگونه، برای قومی که می خواهد یک «امت وسط» بماند اعتدال بین جسم و جان یک قانون اخلاقی است. بهمین جهت بود که امر تربیت جسمانی را مسلمین چنانکه باید جدی گرفتند. بموجب روایات، عمر بن خطاب غالباً مسلمین را تشویق می کرد که به فرزندان خویش شنا، تیر اندازی، و سواری بیاموزند. (162) و عبد الملک ابن مروان، خلیفه اموی نیز به مربی فرزندان خویش توصیه می کرد تا به آنها شنا بیاموزد و آنها را به بیخوابی عادت دهد. (163) - حجاج بن یوسف، آموختن شنا را حتی از آموختن خط لازمتر می دید و مقدمتر. (164) - این اصرار در آموختن فنون نظامی توجه به ضرورت یک تربیت دنیوی، زنده، ویر نشاط را در نزد مسلمین می رساند. منشا آن خواه تربیت ایرانی باشد یا رومی بهر حال مسلمین از آن هر دو منشا استفاده کرده اند. البته این تربیت نظامی و علاقه به فنون جنگی چنان نبود که رغبت و شوق مسلمین را به آموختن معرفت و علم بکاهد - چنانکه نزد بعضی اقوام دیگر کرده بود.

توجه به امر تعلیم در اسلام تا این حد بود که پیغمبر خود فدیة چند تن از اسراء قریش را در جنگ بدر، تعلیم اطفال مدینه قرار داد. برای هر یک ازین اسیران که از سواد بهره داشتند دوازده کودک تحت تعلیم قرار داد و

[128]

وقتی کودکان بقدر کفایت آشنائی با خط و کتابت پیدا کردند اسراء آزاد شدند. (165) در عصر پیغمبر، در مدینه مکتب - کتاب - و معلم وجود داشت و در ادوار تالی بین کسانی که بعنوان

معلم یاد شده اند نام کمیت شاعر معروف عرب و نام حجاج بن یوسف امیر سفاک عراق هست. حتی بموجب بعضی اخبار حجاج بن یوسف بود که نخست در کتابت عربی نشانه های حرکات و نقاط را بر روی حروف بکار برد. (166)- اگر معلم کتاب، حتی در ادوار متاخرتر، نزد عامه اعراب غالباً مورد تحقیر و مخصوصاً منسوب به حماقت بود، در یونان و روم قدیم هم ظاهراً معلمین ازین حیث وضع بهتری نداشته اند. مع هذا، این کوچک شماری طبقه معلم، عمومی نبود و کسانی امثال جاحظ (167) روایات آمیخته با طعن و نکوهشی را که درباب معلم وجود داشت مربوط به معلمین نادان می شمردند و از معلمین شایسته به تکریم یاد می کردند. در مکتب کار تعلیم برنامه داشت با مقررات شرعی و اخلاقی. غیر از خواندن و نوشتن غالباً مقدمات حساب، سرگذشت انبیاء، و حکایات الصالحین هم به اطفال تعلیم می شد. عمر بن خطاب به موجب روایات تعلیم اشعار و امثال سایر را به کودکان توصیه کرده بود. (168) بعضی اخبار حاکی بود از اینکه تعلیم کتابهای نصارا نیزناروا بود. همچنین بخاطر پاکی اخلاق آموختن اشعار لغو و پست رالا محاله علمای اخلاق - منع می کردند. (169) بعضی مواقع محتسب شهرمراقبت می کرد که اشعار و کتابهای خلاف اخلاق در دست کودکان مکتب نباشد. (170) بدینگونه، تربیت روحانی و جسمانی در نزد مسلمین توأم بود با نظارت و مراقبت حکومت.

با آنکه در تربیت و تعلیم توجه بیشتر به پسران بود، و حتی در مورد دختران گهگاه سخن از منع تعلیم در میان می آمد، تاریخ اسلام حتی در ادواری که انحراف از سنت بهیچوجه مقبول و ممکن به نظر نمی آمد مواردی رانشان می دهد حاکی از توجه مسلمین به تعلیم دختران - یا لا اقل حاکی از

[129]

عدم منع آن. وجود بعضی راویان حدیث در بین زنان نشان می دهد (171) که اهل حدیث منعی در تعلیم کتابت و سواد زنان نمی دیده اند. دختر مالک ابن انس می توانست اشتباهات کسانی را که از کتاب موطا پدرش روایت می کردند اصلاح کند. بنت المرتضی دختر علم الهدی کتاب نهج البلاغه را از عم خویش سید رضی روایت می کرد و گویند شیخ عبد الرحیم بغدادی نیز از وی روایت دارد. (172) همچنین دو دختر شیخ الطائفه به نام بنت الشیخ مشهور شده اند که تالیفات پدر و هم کتابهای برادر خویش شیخ ابو علی طوسی را روایت می کرده اند (173). تعداد زنانی که نامشان فی المثل در سلسله اجازات سبکی و سیوطی آمده است حاکی است از وجود تعداد زیادی ناقلان حدیث در بین زنان. زینب دختر عبد الرحمن بن حسن جرجانی - که در سال 615 در گذشت - در حدیث وفقه شهرت بسیار داشت و گفته اند به مرگ او بعضی اسناد عالی منقطع شد. حوزه تعلیم بعضی از زنان حتی محل توجه اهل علم بود. زینب بنت مکی که در سال 688 به دمشق وفات یافت حوزه درس داشت و طالبان علم بر او ازدحام می کردند فاطمه خاتون دختر محمد بن احمد بن ابی احمد به دانش و تقوی شهرت بسیار داشت. وی زوجه امام علاء الدین ابی بکر بن مسعود قاشانی بود و خود مؤلفات داشت و حلقه تدریس. بعلاوه، گویند در مواردی که شوهرش در فتوا در می ماند وی او را به راه صواب می آورد. در شام، نور الدین محمود زنگی - مشهور به الملك العادل - او را بنهایت اکرام می کرد و درپاره یی کارها با او مشورت می نمود (174) ست الوزراء حنبلیه - که در 717 وفات یافت - اهل حدیث بود و گویند بارها صحیح بخاری را درس گفته بود. تعلیم زنان بحدی بی اشکال به نظر می آمد که حتی یک زن ناقص الخلقه هم اگر می خواست می توانست از سواد و علم بی بهره نماند. در سال 624 هجری در اسکندریه زنی پدید آمد مشهور به بنت خدای وردی، که از پیشروان هلن کلر محسوبست. می گویند وی دست و بازو

[130]

نداشت و سینه اش نیز مثل سینه مردان بود. با اینهمه، در کسب علم اهتمام کرد و قلم را با پا می گرفت و بخوبی چیز می نوشت. حتی نیم قرنی قبل از او نیز شهر اسکندریه شاهد پیدایش یک نوع هلن کلر باستانی دیگر شده بود که بیدست خوانده می شد و او هم ظاهراً از یک خاندان ایرانی بود. وی نیز چنانکه از نامش پیداست دست نداشت. با اینهمه، چند گونه خط را بخوبی می توانست بنویسد (175) نه فقط در زهد و تصوف بعضی از زنان نیز - مثل رابعه عدویه و فاطمه نيسابورية - مردانه قدم زده اند بلکه در شعر و ادب هم پاره یی از آنها قریحه عالی داشته اند و نام بسیاری از آنها در خیرات الحسان - و تذکره ها و کتب تراجم دیگر آمده است. بدینگونه، در سایه تربیت اسلامی زنها نیز می توانسته اند در میدان علم و معرفت دوش بدوش مردان به سعی و طلب برخیزد.

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

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

با اینهمه، اگر مسلمین به اخلاق و تربیت نظری، آن ذوق وعلاقه یی را که به منطق داشته اند نشان نداده اند سببش بی شک آنست که قرآن و سنت از این لحاظ برای آنها خلای باقی نمی گذاشته است و

[131]

همین نکته است سبب آنکه به علم سیاست نیز چندان شور و علاقه یی اظهار نکرده اند. درست است که مسلمین روی هم رفته در سیاست مدن کمتر از سایر مباحث فلسفی خوض کرده اند اما سبب آن، بر خلاف آنچه شاید در بادی امر به نظر آید نه وجود حکام جبار بود نه عدم آزادی فکر و بیان. بعلاوه، مسلمین آن ایام، مثل بیشترینه نصارا هم توجهشان حصر به ملکوت الهی نبود به ملکوت زمین هم توجه تمام داشتند نهایت آنکه در غالب موارد، شریعت حدودی در این امور تعیین می کرد که جایی برای بحث نظری نمی ماند. اگر هیچ یک از مسلمین و نصارا درقرون وسطی، با وجود شوق و ولعی که به اکثر آثار ارسطو نشان می دادند باکتاب سیاست او آشنا نشدند، سبب عمده اش این بود که آن کتاب مبتنی بود بر تحلیل و استنتاج از احوال سیاست و جامعه یونانی - در عهدشوک. آن احوال هم نه با دنیای مسیحی غرب قابل انطباق بود نه با دنیای اسلام. اگر بحث ارسطو متضمن نقشه و پیشنهادی بود برای بهبود و اصلاح جامعه و سیاست انسانی لا اقل در جامعه اسلامی ممکن بود موردتوجه کسانی قرار گیرد که شکل حکومت خلفا را مطلوب طبع خویش نمی یافتند. آنچه اینگونه کتابهای افلاطون را مورد علاقه فارابی قرار داده همین نکته بود. در واقع «معلم ثانی» نیز در رؤیاهای انزوا جویانه خویش ظاهراً مثل افلاطون می پنداشت که وقتی حکیم حاکم باشد مدینه فاضله تحقق می یابد. بعلاوه، فارابی گویا تصور می کرد طرح یک مدینه فاضله شایدتاثیری در سیاست عصر - که جامعه اسلامی را به تجزیه و فساد وانحطاط کشانیده بود - تواند داشت. آراء اهل المدینه

الفاضله وی یک رؤیای افلاطونی بود - از چشم یک صوفی یا یک حکیم مسلمان. در صورتیکه تحلیل و بررسی احوال جامعه و سیاست نیز اگر بشیوه یی نزدیک به روش ارسطو نزد مسلمین مورد توجه واقع گشت در مقدمه ابن خلدون بود که با دیدی نظیر ارسطو مسائل راجع به حکومت و تمدن اسلامی را

[132]

بررسی کرد و با دقت نظری شبیه به مونتسکیو.

با اینهمه، در اخلاق و سیاست آنچه در جامعه اسلامی تاثیر عملی داشت تربیت و ارشادی بود که از قرآن و سنت ناشی می شد. این مباحثات نظری اگر در حلقه محدود اهل قیل و قال نفوذی داشت به احوال حکومت و تربیت اهل علم تجاوز نمی کرد. خشونت و قساوت امثال معتضد عباسی یا قطب شاه هند و تیمور لنگ اگر روح ماکیاولی داشت از تاثیر تربیت اسلامی بر کنار بود. تربیت اسلامی را آنگونه حکام و سلاطین عرضه می کردند که خود را به شریعت اسلام پایبند می دیدند - امثال عمر بن عبد العزیز و صلاح الدین ایوبی. عمر بن عبد العزیز حتی از یک سن لویی در اخلاق و انسانیت برتری داشت. در دوره جنگهای صلیبی که عده زیادی از امراء و سلاطین اروپا به شرق اسلامی آمده بودند، صلاح الدین ایوبی به اتفاق از همه شریفتر بود. در طی این جنگهای خونین دور و دراز نصارای اروپای غربی نشان دادند که در صفات مردانگی، پایبندی به عهد و پیمان، و شفقت نسبت به ضعفا، هنوز می بایست بسیار چیزها از مسلمین فراگیرند. حتی در بازرگانی مرد مسلمان تحت تاثیر تربیت عملی اسلام، بطور کلی از لحاظ خوش قولی و اجرای تعهدات بهتر از مسیحی بود (176) در حقیقت آرمانهای اخلاقی شوالری در اروپا، تا حد زیادی مدیون تماس با مسلمین بود. با وجود معایب اخلاقی که مسلمین بسبب تجمل و تنعم تدریجا بدان آلوده بودند روی هم رفته مسلمانان در آن زمان مردتر از مسیحیان به نظر می آمدند و مردانه تر. در حفظ عهد و پیمان دقیقتر بودند و با مغلوبان بیشتر شفقت می ورزیدند (177) بار تلمی سن هیلریا بیانی دور از مبالغه می گوید آنچه نزد اروپائیهای عهد جدید صفات مسیحی خوانده می شود اخلاق و آداب تهذیب یافته یی است که آن را از مسلمین فراگرفته اند نه از مسیحیت (178) در این جنگها برتری اخلاق مسلمین حتی مایه اعجاب دشمنان بود. اروپا اگر فتوح مسلمین را گهگاه

[133]

به چشم یک تجاوز ارضی که به نام توسعه دین صورت گرفت می نگردد درباره این جنگ خونین دویست ساله که نطق آتشین پاپ مقدس آن را بوجود آورد و در واقع چیزی جز غارتگری و دست اندازی به سرزمین مسلمین هدف آن نبود چه می گوید؟ اگر در هر دو اقدام نیز مطامع و اغراض تجاوز کارانه به یک اندازه باشد مروت و شفقت و انصاف فاتحان مسلمان با خشونت و قساوت صلیبها هیچ طرف نسبت نمی توانسته است باشد. در نظر بعضی از مسلمین، این سلحشوران صلیب مقدس از خشونت و وحشیگری چندان تفاوتی با جانوران وحشی نداشته اند. (179) مورخ وقتی خشونت صلیبها را در بلاد فتح شده مشاهده می کند و تعدی امراء غارتگر آنها را در نظر می گیرد شاید بآسانی به خود حق می دهد مقاومت مسلمین را در برابر این سیل مخرب دفاع از تمدن و انسانیت بشمارد در مقابل هجوم توحش - توحشی که اگر از یورش چنگیز کمتر خطر داشت از آن طولانیتر بود و پردامنه تر.

162. مبرد، الکامل، لپیژیک 150163/1874. ایضا/77164. جاحظ، البیان 213165/1. 131/ Sprenger, Muhammad, Berlin 1861 - 69, III 166. 518/ Sarton, Introduction, I 167. خمس رسائل، استانبول 187/1301 مقایسه شود با: البیان 100168/1. جاحظ، البیان

213169/1. ابن مسكويه، تهذيب الاخلاق/44170. نهاية الرتبة في طلب الحسبه،
المشرق/1085171. 7 - 405 /II172, Muhammedanische Studien, Goldziher. ریحانة الادب
263173/6. ايضا 261174/6. الجواهر... 278175/2. ریحانة الادب 260176/6. ويل دورانت
117177/11. ايضا 318178/11. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب/672179. 86 /Guillaume A.
Islam

20 - اوضاع سیاسی و اجتماعی و اداری [134]

وسعت کم سابقه قلمرو اسلامی و تنوعی که از لحاظ اقلیم، نژاد، آداب، و رسوم گونه گونه در جامعه وسیع مختلط اسلامی وجود داشت اداره چنین توده عظیم انسانی را دشوار می کرد و توفیق بزرگ مسلمین درین نکته بود که تمام این قلمرو پهناور را با یک قانون واحد اداره کردند شریعت اسلامی. در واقع نزد مسلمین دین و قانون یک چیز بود - شریعت. حتی سیاست و اداره نیز لا محاله از لحاظ نظری تابع شریعت بود. سیستم اداره البته تازه نبود و دست کم امویها و عباسیان قسمتی از آن را از روم و ایران اقتباس کردند. اما در طرز اداره حکومت اسلامی آنچه برای دنیاتازگی داشت انطباق آن بود با شریعت و وجود روح اخلاص و اخلاق بود در آن. بر خلاف جامعه عربی - جامعه جاهلیت - که مبتنی بر انساب و پیوندهای خویشاوندی بود، جامعه اسلامی بر اساس اخوت دینی قرار داشت. درست است که بعدها، توسعه فتوح تدریجا اعراب را در ممالک فتح شده یک تفوق و امتیاز عملی اما بی دوام داد، درست است که در عهد خلافت اموی این تفوق اعراب نسبت به سایر مسلمین - که موالی خوانده می شدند - مورد تایید هیئت حاکمه

[135]

وقت بود اما در جامعه مسلمین و خارج از طرز فکر و طرز تلقی حکام و خلفاء تفاوتی بین عرب و عجم دیده نمی شد. پیغمبر فضیلت را در تقوی اعلام کرده بود و این کسانی که به نام «موالی» خوانده می شدند غالباً علم و تقوی نیز، مثل مراتب اداری، می توانستند فضیلت واقعی خود را در جامعه اسلامی احرار کنند. با وجود آنکه در پایان عهد اموی نهضت شعوبیه - تحت تاثیر بعضی اقوال خوارج و شیعه - تا حدی تعصبات نژادی را در بین مسلمین بیدار می کرد، ترکیب جامعه اسلامی و تسامح و تساهلی که در آن حکمفرما بود اجازه بروز تعصبات را در آن نمی داد. درست است که بعضی نهضت‌های ضد خلفا رنگ شعوبی داشت اما پیشوایان همین نهضتها که احیاناً تمایلات سیاسی و قومی داشتند، غالباً ناچار بودند صبغه مذهبی به دعاوی خویش بزنند تا بتوانند در بین عامه کسانی را به هواداری خویش جلب کنند. در واقع بسبب همین شعارهای مذهبی بود که بعضی ازین نهضت‌های به مبادی تشیع منسوب شدند. در جامعه اسلامی همیشه عامه مسلمین همان اصل اخوت اسلامی را اساس عمل می دانستند و امتیازات عناصر حاکمه و همچنین تعصبات شعوبی ضد آن را نیز به چشم یک تجاوز به قلمرو اخوت اسلامی می دیدند. طبقه، به آن معنی که در روم قدیم و ایران ساسانی بود نزد مسلمین وجود نداشت. حتی رفتار با اهل کتاب و یا بردگان نیز چنان باتساهل و مدارا توأم بود که ازین حیث جامعه اسلامی هنوز می تواند سرمشق خوبی برای امریکا و افریقای جنوبی باشد. واقعه صاحب الزنج بیش از آنکه شورش بردگان باشد یک توطئه قرمطی بود چنانکه قیام خرمدینان، سرخ علمان، سپید جامگان و امثال آنها نیز بیش از آنکه نهضت قومی را تحریک کنند، نهضت‌های مذهبی را تبلیغ می کردند. در جامعه اسلامی، استعمار ط بقاتی آن شکل غیر انسانی را که در جامعه فئودال اروپا داشت نمی شناخت. فرقه‌های مختلف که تعدادشان بر

[136]

هفتاد بالغ می شد و در مواقع حساس بعضی‌هاشان احیاناً به جان هم می افتادند غالباً در مواقع عادی یکدیگر را تحمل می کردند. اهل مذاهب اربعه حنفیه، شافعیه، مالکیه، و حنبلیه - اگر در فروع مسائل با یکدیگر بعضی اختلافات داشتند غالباً با ذمی‌ها رفتارشان با تساهل و تسامح نسبی بیسابقه‌ی همراه بود. حتی از همان دوره اموی بقسمی از وجود این ذمی‌ها خاصه نصارا

- در امور اداری با تسامح و گشاده نظری استفاده می شد که از هیچ حیث برای آنها در قلمرو اسلام جای نگرانی نمی ماند. در قلمرو اسلام وجود اقلیتهای یهودی و مسیحی - به عنوان اهل کتاب قابل تحمل بود اما مسیحیت قرون وسطی، در اندلس و سیسیل صقلیه نمی توانست اقلیت مسلمان را در داخل قلمرو خویش تحمل کند (180) وبعد از سقوط قدرت مسلمین در اندلس و سیسیل، زندگی در قلمرو و مسیحیت برای مسلمین تحمل پذیر نمی توانست باشد. اگر اسلام در هر جادر فرانسه، در سیسیل، در اسپانیا با شکست نظامی روبرو گشت و تدریجاً آن سرزمینها را ترک کرد و در داخل قلمرو خویش انزوا جست سببش عدم تسامح مسیحیت بود در تحمل اقلیتهای دینی در قلمرو خویش. از این روست که معامله مسلمین با این اقلیتها از هر حیث قابل تحسین بود و درخور اعجاب. این اقلیتها در جامعه اسلامی تا حد امکان در حمایت قانون بودند - در حمایت شریعت. در اجرای مراسم دینی خویش تا آنجا که معارض حیات اسلام نباشد غالباً آزادی کافی داشتند اگر جزیه یی از آنها دریافت می شد در ازاء معافیتی بود که از جنگ داشتند و در ازاء حمایت و امنیتی که اسلام به آنها عرضه می کرد. بعلاوه، این جزیه سالیانه از یک تا چهار دینار بیش نبود و آن را هم از کسانی اخذ می کردند که توانایی حمل سلاح داشتند. از راهبان، زنان، و نابالغان جزیه نمی گرفتند و پیران، کوران، عاجزان، فقیران، و بردگان از آن معاف بودند. نسبت به بردگان نیز معامله مسلمین همراه با تسامح بود [137]

و مسالمت. وقتی از بردگی در اسلام صحبت می شود نباید ماجرای اسپارتاکوس یا داستان کلبه عمو تام را به خاطر آورد. اگر اسلام اصل برده داری را پذیرفت چنان انسانیتی را نسبت به بردگان توصیه کرد که در جامعه اسلامی برده تا حدی بمثابه عضو خانواده تلقی می شد. پیغمبر، بموجب روایات، آن کس را که بنده خویش را بزند از بدترین مردم خوانده بود. حتی گویند که وقتی نیز توصیه کرده بود که بندگان را بنده (عبد) خویش نخوانید مرد جوان (فتی) خویش بخوانید. در واقع تجارت برده در همان ایام، هم نزد یهود معمول بود و هم نزد نصارا. اگر کلیسا گهگاه نسبت به آن اظهار کراهت می کرد، اسلام هم از پیغمبر این سخن را نقل می کرد که بدترین مردم آنست که مردم رامی فروشد - شر الناس من باع الناس. بعلاوه، وضع یک برده در نزد مسلمین با وضع او در نزد یهود و نصارا طرف نسبت نبود. نزد یهود مردی که با کنیز درم خریده خویش می آمیخت عملش زنا محسوب می شد وزن او حق داشت آن کنیز را بفروشد و از خانه خویش دور کند چنانکه نزد نصارا هم فرزندی که از یک کنیز برای مرد به دنیا می آمد، برده بودگویی گناه زنا پدر را به گردن خویش داشت. در صورتیکه نزد مسلمین، نه فرزند آن وضع حقارت آمیز را داشت نه مادرش. مرد حق نداشت ام ولد را بفروشد و او بعد از مرگ خداوند خویش آزادی نیز می یافت. در بین خلفا و سلاطین اسلامی بسیار بودند کسانی که مادرشان برده بودام ولد. از بین ممالیک - بندگان درم خرید - بعضی ها در غزنه، هند، و مصر مکرر سلطنتهای مهم بوجود آوردند و اینهمه نشان می دهد که در قلمرو اسلام برده بهیچوجه عرضه سرنوشتی از نوع سرنوشت بندگان امریکای عهد لینکلن نمی شد. چنانکه زن نیز، بر خلاف مشهور، در قلمرو اسلامی وضعیت اسارت آمیز به نظر نمی آمد. در بین زنان مسلمان کسانی بودند که در امور اجتماعی و حتی کارهای راجع به حکومت نیز [138]

از خود لیاقت نشان دادند، بعضی از آنها ملکه یا نایب السلطنه بودند. نام امثال ترکان خاتون، آبش خاتون، شجرة الدر، و امثال آنها در تواریخ محلی مسلمین هست. بعضی از زنان در امور اجتماعی نیز قابلیت و لیاقت نشان می دادند. سکینه دختر حسین بن

علی ع مجالس ادبی و سیاسی داشت و اشعار گویندگان مختلف را می شنید و نقد می کرد. (181) نفیسه دختر زید بن الحسن بر ولید بن عبد الملک اموی خروج کرد و در مصر در گذشت (182) باینهمه، علاقه به خانواده و امر تربیت زن را پایبند خانه می داشت اما این پایبندی اسارت و حقارت نبود. در حقیقت زن مسلمان از جهت امنیت امنیت اقتصادی - مخصوصا از زنان بسیاری از نواحی اروپا وضع بهتری داشت، زیرا می توانست در مال خود تصرف و دخالت کند و شوهر یا طلبکارانش حق نداشتند در دارائی او مداخله کنند. بعلاوه، تسهیلاتی که اسلام در امر ازدواج مقرر می داشت زن را، هم از ورطه فحشاء دور نگه می داشت هم از بی عفتیهای که (Polygamy) مسلمین تا لازمه محدودیتهای غیر طبیعی بود. بدینگونه، چند همسری حدی یک مبارزه ضد فحشاء بود، و زن مسلمان نیز - مادام که از شوهر عدالت می دید - آن را بهیچوجه یک نوع ظلم و خفت در حق خویش تلقی نمی کرد.

جامعه یی چنین که در آن نه زن مورد تعدی بود نه برده، و حتی اقلیتهای دینی و مذهبی نیز از آسایش برخوردار بودند، برای نظم و عدالت خویش می بایست از یک قانون عالی بهره مند باشد - چنانکه بود.

این قانون عبارت بود از شریعت، و در اسلام نیز - مثل آئین موسی - دین و قانون یک چیز بود. بدینگونه، در شریعت محمد ص، هر جرمی یک گناه محسوب می شد و هر گناه یک جرم. منشا اصلی این شریعت کتاب خدا بود - قرآن که هم منبع عقیده مسلمین نیز بود. ماخذ یگرسنت بود که آنچه را در قرآن مجمل یا مبهم بود تبیین و توضیح می کرد

[139]

سنت عبارت بود از گفتار، کردار یا تقریر پیغمبر که نقل و حکایت آن حدیث خوانده می شد یا خبر. با اینهمه، در دوره یی که دیگر دسترس به پیغمبر نبود - مخصوصا از وقتی اسلام از چهار دیوار جزیره العرب بیرون آمد - گهگاه مواردی جزئی پیش می آمد که حکم آن نه در قرآن تصریح شده بود نه در سنت. اینجا بود که رجوع به یک اصل ثالث غیر از کتاب و سنت لازم می آمد و آن عبارت بود از اجماع - توافق عام.

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

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

احادیث از جهت اسناد، از جهت راویان، و از جهت متن تا چه حد قابل اعتمادند؟ اخبار آحاد، و اخبار متواتر هر یک تا چه حد و در کدام شرایط حجت بشمارند؟ علم حدیث، علم درایه، و علم رجال بوجود آمد تا از بین

[140]

انبوه احادیث «صحاح» میزانی بدست آید، برای آنچه ثقه هست و آنچه ثقه نیست. از اینها گذشته بحث پیش می آمد در باب اجماع. اگر تحقیق آن ممکن هست به آن چگونه می توان علم یافت و تا چه حد می توان آن را حجت شمرد؟ بعلاوه، حدود و شروط کار عقل، رای یاقیاس را چگونه می توان تعیین نمود. ائمه چهارگانه سنت - ابو حنیفه، مالک بن انس، شافعی، و احمد حنبل - اختلافشان غالبا از حدود و شروط حجیت این اصول ناشی است اما با وجود اختلافات قابل توجه که درین مذاهب فقهی - و مذهب شیعه - با آنها هست قانون شریعت اسلامی که روح اصلی آن وحی الهی است، در طی قرون و در تمام قلمرو مسلمین همه جا وحدت و اصالت خود را حفظ کرده است (183) و در واقع همه جا بیک گونه بر سرنوشت مسلمین، و احوال و عقاید آنها حکومت کرده است. بدینگونه، فقه اسلامی با تکیه برین اصول - که ارزش و حدود آنها را علم اصول یا متدولوژی فقه بررسی می کند - بر احکام شریعت و ادله آنها نظارت دارد. در حقیقت، با وجود بعضی موارد که فقه اسلامی از آداب یا احکام رایج در نزد اقوام و ممالک فتح شده شاید چیزهائی - بحکم اصول - گرفته باشد رویهمرفته فقه اسلامی بعنوان یک سیستم قانونی کاملا اصیل است و ابتکاری (184) بعلاوه، این سیستم در قلمرو وسیع اسلام نظم و عدالتی را که در قرون وسطی مخصوصا در غرب، مدتها مجهول بود به دنیا باز آورد. در همان دوره که فقه اسلامی مشکلترین دعاوی را بوسیله احکام الهی خویش حل و فصل می کرد دنیای مسیحی قرون وسطی قضاوت الهی را بوسیله جنگ تن بتن و آنگونه وسایل اجراء می نمود. قانون شریعت، که در اسلام حاکی از امر و اراده الهی است، از جهت اخلاقی مخصوصا قابل ملاحظه است و رعایت انسانیت و پاس حقوق دیگران، مبنای اساسی بسیاری از احکام آنست.

درین قانون گوئی انسان هیچ حقی ندارد مگر آنکه خدا نیز سهمی در آن

[141]

حق داشته باشد. اما سهم خدا عبارتست از امر او به اینکه حق هر کس باید به او داده شود و هیچ کس حق ندارد، به آنچه تعلق به دیگری دارد تخطی کند. بدینگونه، قانون اسلام که در واقع یک قانون الهی است، بی آنکه ناشی از مصلحت جوئیهای انسانی شده باشد به همان نقطه از حق خالص (PureRight) می رسد که بقول یک محقق معروف اروپائی زمینه مشترک تمام اقوام متمدن بشمارست (185)

فاصله بین واقعیت با حکم شریعت در جامعه اسلامی اگر هست هیچ جا آن اندازه که در امر حکومت و سیاست پیداست بارز نیست. در واقع، طرز انتخاب خلیفه - جانشین پیغمبر - از همان اوایل طوری شد که نشان داد بین تئوری و واقعیت در هیچ جا بقدر سیاست اختلاف نیست (186) این مساله خلافت قدیمترین مورد خلاف بین مسلمین رانشکیل داد و از همان ماجرای سقیفه دوستداران معدود اهل بیت رادر مقابل عامه قرار داد. غلط است آنکه گویند تشیع را ایرانیان بوجود آوردند یا نشر و تبلیغ کردند، در واقع این فکر در بین عناصر غیر عرب از عهد مختار منتشر شد در صورتیکه مدتها پیش از آن، و دست کم از اواخر عهد عثمان، این فرقه موجودیت خود را نشان داده بود.

بعلاوه، بر خلاف مشهور، بیشتر کسانی از زرتشتیها که به اسلام می گرویدند غالبا مذهب اهل سنت اختیار می کرده اند، نه مذهب شیعه (187) در هر حال، در مورد خلیفه، شیعه قائل به نصب و انتخاب عامه نبود و خلفا را غاصب می شمرد چنانکه خوارج نیز غالبا ضرورت انحصار خلافت را در قریش انکار می کردند و در خروج بر هر خلیفه جائز خویشتن را ذیحق می

دانستند، با اینهمه، خلیفه هر کس بود، خواه از خلفای راشدین و خواه از امویها یا عباسیان، کار عمده اش غیر از دفاع و حمایت از حوزه اسلام نظارت بود در اجراء احکام شریعت. با وفات پیغمبر، وحی - که منشا قانون بود - منقطع گشت اما خلیفه که جانشین [142]

پیغمبر بشمار می آمد می بایست بر اجراء سنت و شریعت نظارت کند. درباره منشا قدرت و حدود اختیار خلیفه بحث بسیارست اما در گذشته، صرف نظر از مدعیان خاص، تنها دسته های منظمی که با اساس خلافت یا باشخص خلیفه اظهار مخالفت می کرده اند عبارت بوده اند از خوارج و شیعه. با امویها خلافت به نوعی سلطنت موروثی تبدیل شد و عباسیان نیز که در آغاز کار آنهمه از امویها انتقاد کردند نتوانستند یا نخواستند آن را به شکل عهد راشدین باز گردانند. اینجاست که شکاف بین تئوری و واقعیت، در امر راجع به حکومت روی می نماید. حکومت راشدین بهر حال نوعی دموکراسی بود، از نوع حکومت عده قلیل اصحاب حل و عقد. از لحاظ نظری تمام مسلمین در انتخاب خلیفه وارد بودند اما محدودیت امکانات و تعارض اغراض و قدرتها حکومت اهل حل و عقد واقعی را محدود می کرد به حکومت یک عده قلیل - الیگارش. خلیفه در غالب امور با صحابه و یاران مشورت می کرد و اگر هم به حرف آنها گوش نمی داد حکومتش مطلق نبود و چیزی آن را محدود می کرد - شریعت. بدینگونه، شریعت قانون واحدی بود که از امیر المؤمنین تا فقیرترین مرد مسلمان همگی مکلف به اطاعت از آن بودند. در واقع اسلام با قانون واحدی که منشا اصلی آن وحی الهی بود بر سراسر قلمرو خویش بیکسان حکومت می کرد و اسلام مرد چیزی نبود جز تسلیم وی به این قانون.

توسعه فتوح اسلامی تدریجا منتهی به نتیجه قهری آن شد: تجزیه. امرا رفته رفته حساب خود را از مرکز جدا کردند، و این البته مستلزم جدائی از شریعت نبود. حتی در اسلام زمانی رسید که غیر از خلیفه بغداد، دوخلیفه دیگر در مصر و اندلس نیز وجود داشت و در بلاد مختلف نیزامراء خود را سلطان می خواندند - و نماینده مستقل قدرت خلیفه. بااینهمه، در تمام قلمرو اسلام قانون - یک چیز بود: شریعت. بعلاوه، درتمام این حوزه وسیع که به نام امیر المؤمنین اداره می شد سنتهای اداری [143]

هر محل تا آنجا که با شریعت سازگاری داشت حفظ شد و ادامه یافت: در شام و مصر سنت رومی، در عراق و فارس سنت ساسانی. مرکزیت اداری، دیوانهای متعدد در «دار الخلافه» پدید آورد و تجزیه خلافت انواع دیوانها درست کرد، در هر ولایتی. بیت المال که در عهد راشدین دارائی آن مال الله محسوب می شد از عهد اموی بازیچه مطامع و اغراض خلیفه شد، و امراء او، با دیوان جند، دیوان نفقات، دیوان برید، دیوان رسائل و دیوان اشراف قسمت عمده کارهای اداری انجام می یافت و دیوان بر و صدقات هم برای کارهای خیریه بود. در دوران بعضی خلفاء دیوانهاغیر از روزهای جمعه در روزهای سه شنبه هم تعطیل بود(188) اما فعالیت و اداره این دیوانها، و نظم و ترتیب آنها همیشه تابع شخصیت وزیر بود که خود گهگاه شغل خویش را - مثل عمالش - با دادن هدیه و رشوه بدست می آورد و با «مرافق» حاصل از شغل آنچه را از دست داده بود جبران می کرد. تسلط بی دوام سلسله ها و هوس تبذیر بعضی امراء در کار خراج و مالیات بی نظمیهایی را - مثل همه جا - سبب می شدو مشکلات مالی و اداری پدید می آورد. مسابقه رجال دربار در تحصیل وزارت بعلاوه رواج القاب و عناوین پوچ در بین عمال و امراء که امثال ابو ریحان بیرونی و خواجه نظام الملک از آن بشدت انتقاد کردند سبب مزید فساد و حتی بروز حیف و میل در دیوان و پیدایش هرج و مرج در اداره می

شد که هیچ یک روح اسلامی و سنتی نداشت و تدریجا منتهی شد به نفرت عام از دیوان و دیوانیان که هنوز بین عامه مسلمین باقی است.

180. 14/181 Grunebaume, L, Islam Medieval. نقد ادبی چاپ دوم 1391/1. عمدة الطالب/55183. لامنس که فقه اسلامی را از جهات عدیده تحت تاثیر نفوذ خارجی می داند می گوید این عوامل چنان به یکدیگر درآمیخته اند که بهرحال فقه اسلام در ذهن انسان تصور یک وحدت و حتی یک اصالت را القاء می کند. 93/ 169/ 184. Lammens, I, Islam. Islam /308 - 309D. de Santillana, [Law and Society], Legacy of186. 109/ Tritton, A. S. Islam, London 1957187. 122/ Gibb, H. A. R. Mohammedanism188. صابی، کتاب الوزراء/22 مقایسه شود با: متز، الحضارة الاسلامية 149/1

21 - هنرهای زیبا[144]

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

بدینگونه، ستون را از آنچه در معابد بابل بود گرفت، مناره و محراب را از [145]

کلیسا اقتباس نمود و ایوان و طاق آن را از قصرهای سلطنتی ساسانیان تقلید نمود. مسجد در عهد خلفا برای مسلمانان خیلی بیش از امروز اهمیت داشت زیرا تنها جای عبادت Forum میدان خطا به در روم) بود هم محکمه عدالت مسلمین بشمار نمی آمد. هم فوروم (آنها، هم محل درس و تعلیم آنها بود هم حتی آکادمی آنها. در عهد پیغمبر مسجد جائی بود که مسلمانان آنجا جمع می شدند، پیغمبر در همانجا کارهای امت را حل و فصل می کرد. قدیمترین مسجد که فاتحان مسلمان در محل بصره، کوفه و فسطاط بنا کردند نزدیک بود به دار الاماره. زیرا که مسجد تنها عبادتگاه قوم نبود محلی بود برای اجتماع عام. چنانکه نام آن - جامع نیز بدرستی ازین امر حکایت دارد. در دوره های بعد اهل حدیث حلقه های خود را در مسجد بر پا می کردند، احکام شریعت در مسجد مسلمین تبیین می شد، مجالس تفسیر قرآن در مسجد بر پا می شد، متکلمان در مسجد حوزه بحث در عقاید منعقد می کردند، زهاد و صوفیه هم برای اعتکاف در مسجد خلوت می گزیدند. در مساجد حوزه هایی بود برای مقابله و تلاوت قرآن که در آنها تجوید و قرائت نیز تعلیم می شد چنانکه حلقه های اذکار - ذکر نام خدا - هم در مساجد تشکیل می یافت.

در بعضی مساجد مجموعه های حدیث - مخصوصا صحیح بخاری و صحیح مسلم - قرائت و تعلیم می شد. در واقع، هم مکتب کلامی معتزله از مسجد بیرون آمد و هم مذهب اشاعره. بعلاوه، مسجد به اصطلاح امروز هم پارلمان شهر بود و هم تا حدی کلوب عالی آن. همچنین در موارد بسیاری غریبان و تازه واردان آنجا را مثل مهمانخانه شهر تلقی می کردند. این فواید گونه گونه که از مسجد مورد انتظار بود سبب می شد که بنای مسجد، هم راحت باشد و هم سودمند. بدینگونه درین ابنیه عالی که اولین منزل پرواز روحانی انسان بشمار می آمد هنر معماری

[146]

اسلامی مفهوم انتزاعی را با هدف انتفاعی در هم می آمیخت. البته تنوع و اختلاف نژاد اقوامی که سرزمین آنها بوسیله اسلام فتح شد از اسباب تنوع شیوه معماری در بین مسلمین بود. اولین معماران قدیم اسلامی برای آنکه تصویری را که از زیبایی

داشته اند تحقق بخشندوسيله ديگري نداشته اند جز آنکه شيوه هنر قوم و کشور خود - ايران، بيزانس، شام، مصر و هند - را مورد استفاده قرار دهند اما البته اينگونه عناصر و اجزاء که از معماری قديم اخذ می شد رفته رفته با هدفهای دين جديد تطبيق می گشت و در تحول معماری اسلامی تأثير می بخشيد.

بدینگونه، سبک معماری بيزانس که در مساجد دوره اموی رواج و نفوذ عمده داشت از همان وقتی که معماران سامرا - در عهد معتصم خليفه - سبک روزگار ساسانیان را احیاء کردند جای خود را به شيوه معماری ساسانی داد و اين شيوه چنانکه هر تسفلد نشان داده است بزودی در همه جا - فی المثل در خراسان، بحرين و حتی مصر - انتشار و رواج تمام يافت.

در آغاز کار بسیاری از مساجد کهن بر جای معابد کهنه تر یا حتی بر بقایای قصرهای دیرینه ساخته می شد. در مدائن قسمتی از ایوان کسری را سعد بن ابی وقاص تبدیل به مسجد کرد. مسعودی می گوید بسیاری از آتشکده های ايران هم تبدیل به مسجد شد. در شام و فلسطين نیز مکرر کلیساها را مسجد کردند و حتی در مصر تا زمان مامون خليفه کلیساهای قبطی تبدیل به مسجد می شد. کلیسای یوحنا که در دمشق تبدیل به مسجداموی شد در ادوار قدیمتر معبدی بود که برای ژوپتر بنا شده بود. مساجد کهنسال اصطخر و قزوین بر روی بقایای آپادانه های ساسانی بنا شد. در حمص، حماة، اورشلیم، استنبول و آناتولی بسیاری کلیساها را مسجد کردند، در کابل و سند و دهلی هم مکرر معابد بت پرستان تبدیل به مسجد شد. وقتی کلیسای ایاصوفیه تبدیل به مسجد يافت بعضی تغییرات در آن ضرورت داشت تا آن را با احتیاجات جديد منطبق کنند اما جامع سلطان

[147]

محمد فاتح بنائی بود تازه، منطبق با نیازهای جديد که در ساختن آن هم ذوق فطری و مکتسب فاتحان ترک جلوه داشت هم بقایائی از سنتهای معماری بيزانس. مسجدهای عظیم ديگري هم اين فاتحان عثمانی در بيزانس پديد آوردند که شيوه معماری ترکی و عثمانی رفته رفته از آن نشأت گرفت. مسجد جمعه اصفهان در عهد منصور عباسی بوجود آمد آنهم ظاهراً در جای یک آتشکده قديم. اما تغییرات متوالی و مستمری که پادشاهان ايران از ملکشاه سلجوقی تا شاه طهماسب اول و شاه عباس اول صفوی در آن پديد آوردند تدریجاً از آن بنای کهن، تیپ مسجد ایرانی را بوجود آورد. اين تیپ خاص در بنای مسجد شاه اصفهان به کمال رسید که آن را بی شک باید شاهکار معماری مذهبی در تمام تاریخ ايران خواند.

تحولاتی که در خلافت اسلامی و احوال امم و اقوام مسلمان پديد آمد در بنای مسجد البته تأثير بارز داشت. سنتهای محلی هم بی شک در تحول اسلوب معماری اسلامی مؤثر بود. در یک دوره خاص نفوذ سبک ايران تقريباً در تمام خاور نزدیک منتشر شد. بعد از سقوط خلافت بغداد، در قسمت عمده یی از دنیای اسلام شيوه گنبدار ایرانی جای اسلوب معماری سابق را گرفت. با آنکه شيوه هنر تزیني ایرانی، نفوذ عمده یی در تمام اقطار اسلامی داشت ذوق و شيوه هر یک از اقوام و امم باز خاصیت خود را حفظ کرد. اين اوصاف و خواص که اسلوب مسجد سازی هر قومی را مشخص می کند غالباً مزایائی است که اين اقوام در سراسر تاریخ و تمدن خود نیز آن را نشان داده اند. می توان گفت خاصیت معماری شام ثروت و غنای آنست، خاصیت معماری شبه قاره هند و پاکستان وفور و کثرت، خاصیت شيوه ترک و عثمانی قوت آنست و اصیت شيوه ایرانی لطف و ظرافت آن.

از اينها گذشته، در بنای بسیاری از مساجد هنرهای مختلف بهم در آميخته است: معماری در توازن اجزاء کوشيده است، نقاشی به نقوش

[148]

و الوان کاشیها توجه کرده است، خوشنویسی الواح و کتیبه ها را جلوه بخشیده است، شعر موعظه ها و ماده تاریخها عرضه داشته است و موسیقی هم برای آنکه از دیگر هنرها باز نماند در صدای مؤذن و بانگ قاری و واعظ مجال جلوه گری یافته است. حتی صنعتهای دستی هم برای تکمیل و تزیین این مجموعه الهی به میدان آمده اند: فرشهای عالی، پرده های گرانبها، قندیلهای عظیم و درخشان، منبت کاریها و مليله دوزیها نیز در تکمیل زیبایی و عظمت مسجد نقش خود را ادا کرده اند. بدینگونه، مظاهرگونه گون فرهنگ و هنر اسلامی در طی قرنهای دراز چنان در بنای مسجد مجال ظهور یافته است که امروز یک مورخ دقیق روشن بین می تواند تنها از مطالعه در مساجد تصویر روشنی از تمدن و تاریخ اقوام مسلمان عالم را پیش چشم خویش مجسم کند. در طول نسلها و قرون در فاصله آفاق مختلف، هنر اسلامی ملجای پاکتر و نمایشگاهی امنتر از مسجد نداشته است و اشتراک مساعی اقوام و امم مختلف اسلامی در تکمیل و تزیین مساجد با وجود (Cosmopolitisme) حفظ خاصیتهای ملی و محلی نوعی جهانوطنی را در معماری اسلامی سبب شده است که البته با تمدن و فرهنگ پر تسامح اسلامی مناسبت تمام دارد و بهر حال از مفاخر معنوی مسلمین بشمارست. (189) البته غیر از مساجد، ابنیه و آثار بسیار از تمدن اسلامی مانده است. نکته اینجاست که مسلمین این بناهای شگرف عالی را که طول زمانها - و عرض مکانها - بین آنها فاصله بسیار افکنده با وجود تفاوت و اختلاف که در مصالح و مواد و سبکها و امکانات آنها هست روح و حیات واحد بخشیده اند. در حقیقت هم تفاوت مواد و مصالح در نقاط گونه گونه، هم اختلاف ذوق و ثروت حامیان و بانیان این ابنیه هنری، و هم مدارج تربیت و ذوق معمار و کارفرما دست بهم می داد، تا سبک و شیوه معماری را در بلاد و قرون مختلف تعیین نماید. البته وحدت کلی این اسالیب مختلف را انکار نمی توان کرد و منشا این وحدت تا حد زیادی

[149]

حکومت اسلام است که گوئی همه جا ذوق و نبوغ نژادهای گونه گونه کشورهای فتح شده را طی قرنهای دراز در خدمت خویش گرفته و هر یک رامکمل دیگری ساخته است و این وضعی است که پیش از فتح اسلامی کمتر در عالم نظیری داشته. تحت تاثیر همین عامل بود که صنعت اسلامی توانست از شکوه رؤیا انگیز قصر الحمراء در اسپانیا تا ظرافت بی مانند تاج محل در آگره اختلاف نژادها را نادیده گیرد و زمان و مکان را در نورد و نوعی جلوه ابدی و انسانی بیابد. بدینگونه در معماری نیز - مثل علوم و فنون - مسلمین از ایرانیها و رومیها اقتباس کردند. اما وجود ابنیه بسیار عظیم در سراسر قلمرو پهنوار اسلام حاکی است از قدرت و ذوق تلفیق در بین مسلمین. درین بناهای عظیم خیال انگیز ستونهای پر هیبت، طاقهای هلالی، مناره ها، گنبدها و مقرنس کاریها هر چند هیچیک کاملاً ابداع مسلمین نیست اما ترکیب و تلفیق آنها در ابنیه اسلامی حاکی از هماهنگی، عظمت و کمالی است که در تمدن و فرهنگ اسلامی تقریباً همه جا جلوه دارد. ترکیب مجموعه همین عناصرست که ابنیه اسلامی را در شام، در مصر، در هند، در اندلس، در عراق و در ایران همه جا قدرت و جلالی افسانه آمیز، می بخشد. همین مایه تناسب و هماهنگی است که قصر الحمراء را در غرناطه از ورای غبار قرنهای چنان جلوه و شکوه داده است که گوئی به قول ویکتور هوگو شاعر فرانسوی آن را «جنی ها مثل یک رؤیا زرانود، و آگنده از آهنگ»

ساخته اند. (190) و یا بنای تاج محل را در آگره با چنان تناسبی از زیبایی و ظرافت سرشار کرد که هنوز یک مورخ امروز می تواند درباره این رؤیای مرمرین که بیاد مرگ و زندگی یک ملکه

مسلمان هند بنا شده است بگوید اگرزمانه عقل و هوش داشت شاید هرچه جز تاج محل بود منهدم می کرد و برای تیمار دل آدمی این نشان گرانمایه شرافت انسانی را بر جای می نهاد. (191)

در اسپانیا سبک معماری متداول در شام و ایران به نام سبک [150]

مراکشی آوازه یافت. بعدها فاتحان نصارا قسمتی از مساجد اندلس را کلیسا کردند، قلعه الکازار - شکل فرنگی شده القصر - که در اشبیلیه بوسیله ابو یوسف یعقوب بنا شد، مورد توجه و استفاده شارل پنجم و ایزابلانگشت. قصر الحمراء که مجموعه یی است زیبا از باغ ها، قصرها، حیاطها واستخرها و ایوانهای رفیع و باشکوه کهن در غرناطه نمونه یی از افراط درتزیین و تجمل بعضی مسلمین را عرضه می داشت که عاقبت آن در همه جاهمان کلام معروف است که شارل پنجم وقتی از ایوان یک عمارت الحمراءآنهمه جلال و عظمت از دست رفته را بدیده عبرت دیده بود گفته بودبیچاره آنکه اینهمه را از دست داده است. (192) در هند، این معماری باز چنان وحدت و صالت خود را حفظ کرد که به گفته بعضی مورخان انسان وقتی بنای تاج محل را در هند می بیند، نه در ایران یا اندلس، دچار حیرت می شود، اما در واقع از حیرت وقتی بیرون می آید که متوجه می شود دیاراسلام است نه هند دارد نه اندلس، همه جای آن وحدت است - وحدت اسلامی. چنانکه قطب منار دهلی با دویست و پنجاه پا ارتفاع، هنوز بعد از هفت قرن مقابله با طبیعت حکایت دارد از قدرت و عظمتی که اسلام در گذشته در سرزمین هندوان یافت - و گرچه گهگاه با خشونت و قساوت امثال قطب الدین ایبک همراه می شد.

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

در مینیاتور، غیر از یک عده هنرمند بی نام که آثارشان بی امضاست، ازکمال الدین بهزاد می توان یاد کرد که میراث مکتب هرات را به دوره صفویه منتقل کرد. خوشنویسی که در قدیم مخصوصا با خط کوفی در

[151]

معماری و سفال کاری یک هنر تزیینی بود بعدها با خط نستعلیق لطف و ظرافتی دیگر یافت و کتاب شعر یا نثر مصنوعی که با خط نستعلیق ومینیاتور و تذهیب و تجلید هنرمندانه آراسته می شد در صورتیکه در همه این رشته ها کمالی را عرضه می کرد یک مجموعه ارزنده از هنرهای ظریف می شد. در کتابت، تذهیب، و تجلید قرآن مخصوصا گهگاه چنان ذوق و حوصله یی بکار می رفت که زیبایی بعضی از آنها قدس و عظمت مساجد اسلامی را مجسم می کرد. قالی های ظریف - که نوعی از آن هنوز نام ایران را بلند آوازه می دارد - در گذشته بقدری به لطف رنگ و نقش ممتاز بود که زیباترین آثار امروز در برابر آنها ناقص و بی اندام می نماید. تنوع بارزی که از حیث مواد، و از حیث تکنیک در آثار هنراسلامی هست جالب است. انواع مواد از گچ، کاشی، مرمر، جواهر، خزف، بلور، و عاج در ابنیه و آثار گونه گون از برج، قصر، مسجد، مناره، وایوان هست و رشته های مختلف هنر از معماری، خط، مینیاتور، تذهیب، و صنایع دستی زندگی طبقات ثروتمند را از ذوق و زیبایی می آگند. ظرافت وحوصله یی که در بعضی صنایع دستی مسلمین بکار می رفت لطف و کمال خاصی به آنها می داد. بعضی اسلحه و آلات جنگ،

کارهای جواهر سازی و مرصع کاری، ظروف سفالی و فلزی آنها که در موزه های مختلف هنوز باقی است مهارت صنعتی آنها را در این کارها نشان می دهد. کنده کاری بر روی عاج، ساختن انواع کاشی و آبگینه، بافتن انواع فرش و سجاده وسیله یی بوده است برای تجلی یافتن ذوق و ظرافت قوم در صنایع دستی و خانگی.

حتی در موسیقی که زهد متعبدان سماع آن را بر نمی تافت و طبایع جدی گهگاه آن را عبارت از لغو ناپسند می شمرد نیز تشویق خلفاء و امیران همراه با ذوق و علاقه عامه، توسعه قابل ملاحظه یی پدید آورد.

کتاب الاغانی تالیف ابو الفرج اصفهانی (356 - 284) که ذکر

[152]

و ضبط اغانی مشهور آن زمانها برای او بهانه یی شده است جهت ایجاد یک دائرة المعارف بیست جلدی از شعر و ادب و تاریخ عرب، حاکی است از رواج و قبولی که موسیقی و غنا در مجالس خلفاء و امراء و حتی بازرگانان وعامه داشت - مخصوصا در دمشق، بغداد، و حتی مدینه. وجود ابراهیم بن مهدی، عمو و تا حدی رقیب و معارض مامون (193) در بین چند موسیقیدان مشهور شهر هزار و یک شب نشان می دهد که بغداد هارون و مامون تا چه حد با موسیقی و آواز سر و کار داشته. غیر از وی نام ابراهیم موصلی، پسرش اسحق، و شاگرد او زریاب در موسیقی اوایل عهد عباسیان آوازه بلند داشت. همین زریاب بود که موسیقی عربی را در اسپانیا به دربار خلیفه عبد الرحمن ثانی برد و قرطبه را غرق در شور و آهنگ عراق کرد. سماع صوفیه و وجد و رقص آنها - با وجود نهی و کراهیت بعضی مشایخ - موسیقی و غنا را مخصوصا در بین عامه انتشاری بیشتری داد. جنبه نظری موسیقی مخصوصا نزد کندی، فارابی، اخوان الصفا، وابن سینا مورد توجه شد که درین باب میراث علمی یونان را کمال و غنائی سرشار بخشیدند. مدخل فارابی در موسیقی معروفترین تصنیفات قرون وسطی در موسیقی نظری است و اگر از تمام کتابهای موسیقی یونانی که باقی مانده است برتر نباشد فروتر نیست (194) غیر از فارابی کسانی امثال ابن هیثم و عبد المؤمن ارموی نیز در موسیقی نظری مطالعات مهم کرده اند. اما جالب است که آثار فارابی درین باب در نزد علماء موسیقی اروپا تا اواسط قرن هفدهم میلادی هنوز مورد رجوع بود (195) در ایجاد بعضی آلات موسیقی و در استعمال علائم برای ضبط، تقدم موسیقیدانان اسلامی قابل ملاحظه است و هنوز در زبانهای اروپائی بعضی الفاظ هست که حاکی است از اخذ و اقتباس از موسیقی عهد اسلامی.

189. دکتر زرین کوب، «مسجد، گالری هنرهای اسلامی»، مجله هنر و مردم فروردین 1344. Victor Hugo, les Orientales. 191. 1344/190. میل دورانت، مشرق زمین گاهواره تمدن 853/192/2. Lane - Poole, Moors 193 / 225. ابراهیم بن مهدی را عباسیان در بغداد بر ضد مامون علم کردند و اودر مدتی که مامون در خراسان بود (203 - 202) در بغداد خلافت کرد اما وقتی مامون به حوالی بغداد رسید وی متواری شد و بعدها مشمول عفو برادرزاده خویش گشت. در اغانی ابو الفرج اطلاعات بسیار راجع به موسیقی او هست. 194. Farmer, /367.

[Music] in Legacy of Islam 195. 371/ Ibid

22 - عرفان اسلامی [153]

عرفان اسلامی تا چه حد اصالت و ارزش دارد؟ در حقیقت عرفان اسلامی کمال عملی خویش را در تصوف یافت. با اینهمه، تصوف که از زهد و پشیمینه پوشی شروع شد بسبب پیوند با دعوی و ریای بعضی صوفیه که تن زدن از فرمان شریعت و دم زدن از اتحاد و حلول غالباً با آن همراه بود، نزد فقها و متشرعه منفور شد. اصحاب صفه - فقراء قدیم صحابه - با آنکه بهر حال لفظ صوفی با نام آنها ارتباط ندارد ظاهراً از خیلی قدیم زهدیا فقرشان سرمشق بعضی زهاد مسلمین شد. ابوذر غفاری یک نوع سوسیالیست اسلامی، سلمان فارسی یک درون گرای اهل فقر، مالک دیناریک راهب عرب، حسن بصری یک واعظ پارسا و رابعه عدویه یک زن دلسوخته از محبت الهی از قدیمترین کسانی بودند که راه صوفیه را با قدمهای نخستین کوبیدند. بعدها، با ابراهیم ادهم تاثیر بودائی وارد تصوف شد، با ذوالنون تاثیر مسیحی و نو افلاطونی. حارث محاسبی محاسبه نفس رامدار کار خویش کرد و با یزید دم از حلول یا اتحاد زد. وقتی ویت به حلاج رسید تصوف مبلغی از حدود شریعت خارج شده بود و محافظه کاری امثال جنید هم نتوانست باز حیثیت آن را اعاده کند. چنانکه مساعی

[154]

امام قشیری، ابو نصر سراج، غزالی و شیخ شهاب الدین سهروردی اگر چه آن را با شریعت تا حدی دوباره سازش داد لیکن مخالفت فقها و متشرعه را از بین نبرد. محیی الدین بن عربی و صدر الدین قونوی تصوف را از مسیر عملی خویش وارد قلمرو مباحث نظری کردند - و با آثار آنها تصوف اسلامی نوعی متافیزیک اشراقی شد. ابن فارض، عطار، مولوی و شیخ شبستری شعر راجلوه گاه این فلسفه تازه کردند و مخصوصاً در کلام مولوی بود که تصوف اسلامی به اوج بیان رسید. ابن سبعین به آن تمایلات فلسفی داد، و عبد الکریم جیلی تمایلات گنوسی. وجود خانقاه ها و سلسله های فقر و اخوت صوفیه هم تصوف را در بین عامه رواج داد و هم از ارتباط با عیاران و پهلوانان، اهل فتوت را از آن بوجود آورد - و طریقه جوانمردی را.

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

مراقبت ذکر، خاصه در خلوت خانقاه، رهروی را که تحت رهبری یک شیخ - پیر مرشد - به این طریقت وارد می شد در مقامات سلوک رهنمون می گشت و عروض «احوال» و تکرار و استمرار آنها وی را درین «مقامات»

ترقی می داد تا جائی که وجود وی از تاب تجلی حق - تجلی ذات و صفات - مثل طور سینا که در جلوه خداوند فرو می ریخت، فانی می شد.

فنا ی اوصاف - اوصاف بشری - نقطه اتصال به حق بود و وصول به بقاء که در واقع هدف یگانه هر عرفان انسانی است. طی کردن این مراحل و مقامات نزد صوفیه حاجت به درس فقه یا بحث کلام نداشت. دفتر صوفی سواد و حرف را بر نمی تافت و وی می خواست در معرفت بی آنکه به وسوسه قیل و قال اهل مدرسه افتاده باشد به جائی رسد که فی المثل ابو سعید میهنه اش در قیاس با شیخ الرئیس بتواند آنچه را شیخ می داند وی ببیند - حکایتی

[155]

که در باب ملاقات شیخ الرئیس و ابو سعید نقل کرده اند حاکی است ازین دعوی یا آرزوی آن.

نزد صوفی قلبی که با توبه و ذکر تصفیه یافته باشد، در حکم آن دیوار افسانه‌ی است که می‌گویند چنینها آن را صیقل دادند تا بمدد روشنی و درخشندگی خویش تمام نقوش زیبایی را که رومیها بر دیوار مقابل طرح کرده بودند تصویر کنند. درینصورت همان معرفت را که حکیم از راه تفکر و استدلال بدست می‌آورد صوفی می‌کوشید تا از طریق عزلت و زهد و مراقبت حاصل کند. همین بی‌اعتنایی به علم و استدلال نیز از مواردی بود که صوفی را نزد فقها و متکلمین مستحق طعن می‌داشت.

نزاع بین صوفیه و متشرعه مکرر منجر به رد و طرد و حتی قتل صوفیه گشت و امثال حلاج و عین‌القضاة درین منازعات قربانی شدند. صوفی عقل فلسفی را تحقیر می‌کند و او را چون می‌خواهد وجود بی‌حقیقت «غیر» و «ماسوی» را دلیل و راهنمای وصول به اثبات وجود حق، که وجودی غیر از آن نیست قرار دهد گمراه می‌یابد و سرگشته. بدینگونه «طریقت» صوفی که از «شریعت» آغاز می‌شود جز در «حقیقت» مجال درنگ نمی‌یابد اما درین سیرنه در منزل متشرعه توقف می‌کند نه در منزلگاه فلاسفه.

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

باری عرفان اسلامی با وجود عناصر غیر اسلامی که دارد همچنان اسلامی است، نه زهد و فقر آن رنگ رهبانیت نصارا دارد نه فنا ی آن بانپروانای هندوان که بعضی بخاطر آنرا اصل نظریه فنا شمرده اند، هیچ مناسبت دارد. اگر از فیض و اشراق و کشف و شهود هم صحبت می‌کند آن را از قرآن و خبر نیز بیگانه نمی‌یابد و بهر حال صوفی در قرآن و سنت برای طرز فکر و کار خویش تکیه گاه بسیار می‌تواند یافت و خطاست که بخواهند منشا تصوف را خارج از قلمرو شریعت اسلامی و تنها در آیین مسیح،

[156]

مانویث، مذاهب هندوان یا حکمت نو افلاطونی بگویند.

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

وقتی سن فرانسوا یاران خویش را از کسب دانش منع کرد و یاد آور می‌شد که هر کس درین دنیا دنبال دانش می‌رود روز قیامت تهی دست خواهد بود همان گفته معروف صوفیه به خاطر انسان می‌آید که می‌گویند دفتر صوفی سواد و حرف نیست و العلم هو الحجاب الاکبر. و چقدر شباهت دارد با سخن ابن مسروق که خواب دید کثرت اشتغال او به حدیث وی را از مانده‌ی پیغمبر در روز قیامت برای صوفیه ترتیب داده بود محروم داشت. جایی هم که فرانسواداسیز سرگذشت نویسان را ملامت می‌کرد که خود کاری انجام نمی‌دهند و دایم از کار دیگران می‌نویسند حکایت ابو سعید میهنه به یاد می‌آید که به یک مرید خویش - وقتی می‌خواست چیزی از کرامات وی یاد داشت کند - گفته بود: حکایت نویسنده باش، چنان باش که از تو حکایت

نویسند. همچنین تجویز غنا و تشویق یاران به اینکه به عنوان خنیاگران خدا برای مردم آواز بخوانند مبادی و اصول سماع

[157]

صوفیه را فرایاد می آورد. درست است که مسافرت او به دمیاط و مصر و بابل بنحوی که در احوال آن عارف و قدیس مشهور قرون وسطی هست از افسانه خالی نیست اما در آن اعصار اقوال صوفیه بوسیله تجار، کاروانیان، حاجیان، طالب علمان، و سایر مسافران در محیط مذهبی و علمی اروپا قابل انتشار بود. حوزه ابن سبعین صوفی و حکیم مشهور اسلامی بی شک وسیله پی مؤثر بوده است در نشر مبادی و آراء صوفیه اسلامی در بین حکمت طلبان غربی اروپا. یواخیم مشهور به فلورا هم که یک صوفی (Meister Eckhardt) مسیحی بود یکچند در فلسطین سرکرده بود. میسترا کهارت

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

کشش چنوبود از آنسو، چه سود کوشیدن؟ شباهت بین پاره یی افکار و حتی تعبیرات محیی الدین بن عربی با ریمون لول عارف و حکیم اسپانیائی نکته یی است که خیلی محققان بدان توجه یافته اند و حکایت دارد از وسعت تاثیر عرفان اسلامی. چنانکه بین محیی الدین و دانتیه (Beatrice) هم از پاره یی جهات شباهتها هست. حتی محیی الدین هم مثل دانتیه بناتریس خود را داشته است نظام عین الشمس (196) همچنین احوال سن فرانسواداسیز از بعضی جهات: احوال شیخ شبلی و معروف کرخی را بیاد می آورد و سادگی زاهدانه و ذوق محبت سانتاترزا (Santa Tereza) یاد آور فقر پارسایانه و محبت الهی رابعه عدویه است و کلام لایب نیتس که درباره این پارسا زن مسیحی می گوید که گوئی جز او و خدای او هیچ چیز دیگر درعالم وجود ندارد، بعضی از احوال و سخنان رابعه را در محبت خدا به خاطر می آورد که گفته است: دل وی از محبت خدا جائی نه برای دوستی

[158]

دیگری دارد نه برای دشمنی دیگر، حتی در عشق به حق فرصت عشق به پیغمبر را ندارد و نه مجال نفرت و دشمنی نسبت به شیطان را. درست است که احتمال وقوع اخذ، بین این دو زن پارسای ساده و بی ریا نمی رود اما شباهت فکر، قابل ملاحظه است و حاکی از صدق و صفای هر دو و اوج پرواز فکر آنها. در هر صورت دینی را که عرفان مسیحی به عرفان اسلامی دارد نمی توان نادیده گرفت یا ناچیز شمرد و در عرفان نیز مثل حکمت دنیای اسکولاستیک نمی توانسته است از تاثیر اسلام بر کنار مانده باشد. درواقع صوفیه در نشر اسلام در عالم تاثیر قابل ملاحظه یی داشته اند، و ازین حیث خدمات آنها به اسلام نیز در خور یاد آور نیست. چنانکه تاثیر وجودمشایخ چشتیه، شطاریه، و نقشبندیه در نشر اسلام بین هندوان و اقوام مالزی بمراتب بیش از تاثیر غازیان و جنگجویان سابق درین باب بودبعلاوه، در ترویج حریت فکر، و حس برادری با خلق، و ترک تعصب بین اهل مذاهب و فرق، تاثیر صوفیه در عامه مسلمین قابل ملاحظه شد. تصوف اسلامی که چنین روح اخلاص و ایثاری را در بین خودمسلمین منتشر کرده است در دنیای مجاور بی شک تاثیر داشته است. وقتی درباب منشا آن، که با مسیحیت و نوافلاطونی و آیین هندوان ارتباط دارد صحبت می شود از تاثیر آن نیز که در عرفان مسیحیت و عرفان هندوان تدریجا وارد شده است نباید غافل شد.

23 - ادب اسلامی [159]

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

ادب اسلامی از حیث مواد، از حیث زبان، از حیث زمان، و از حیث مکان تنوع کم نظیر بسیار جالبی عرضه می دارد. از حیث مواد، حتی گاه جامع اضداد بنظر می آید. ادبی است یک جا آکنده از جزم و یقین و یک جا آکنده از شک و حیرت. یک جا سرشار از زهد و پارسائی است و یک جا سرشار از لذتجوئی. گاه در صنعت و تکلف غرق می شود و گاه در سادگی و بی پیرایگی. از حیث زمان تمام گذشته مسلمین را پس پشت دارد و از حیث مکان تمام قلمرو اسلام را، از لحاظ زبان اگر چه مهمترین شاهکارهای آن تعلق به عربی و فارسی دارد، در ترکی وارد و نیز آثار ارزنده یی

[160]

بوجود آورده است. بعلاوه، زبانهای دیگر هم مثل بربری، سواحلی، صومالی، البانی، ازبکی، کردی، بلوچی، پشتو، سندی، گجراتی، بنگالی، تامیلی نیز تحت تاثیر اسلام آثار ادبی قابل توجه ابداع کرده اند. ازین میان عربی و فارسی بود که در دنیا تاثیر عظیم کرد و فقط وقتی با سقوط خلافت عباسیان ادب عربی و با پایان تیموریان ادب فارسی به راه انحطاط و رکود افتادند دربار عثمانی موجب تشویق ادب ترکی شد و دربار مغول هند سبب رواج شعر اردو.

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

ابو العلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب که با خیام و حافظ در فکر حیرت و شک ارتباط معنوی داشت شعر را وسیله یی کرد برای بیان اندیشه های حکمت آمیز. در نثر مقامه نویسی که بدیع الزمان و حریری آن را به اوج رسانیدند در فارسی هم در پیدایش مقامات حمیدی تاثیر داشت هم در ایجاد گلستان سعدی. بسیاری از شاعران فارسی - نه عرب -

[161]

ذواللسانین بودند: فارسی و عربی. مسعود سعد و امیر خسرو دهلوی به هندی نیز شعر داشته اند چنانکه نوائی و فضولی شاعران ترک نیز فی المثل شعر فارسی دارند. این جهان وطنی اسلام شعر و ادب آن را از حیث فکر، از حیث سبک و از حیث قالب چنان جهانی کرد که حتی در شعر و ادب اروپا نیز - در قرون وسطی و بعد از آن - توانست تاثیر و نفوذ کند.

ادب اسلامی بعنوان آنچه علم ادب خوانده می شود در اصل ظاهرا عبارت بوده است از مجموع اطلاعات و آدابی که برای یک کاتب درباری لازم بوده است تا بوسیله آنها بتواند در دستگاه خلیفه یا سلطان وقت برهمگنان در امر انشاء تفوق غلبه بیابد. بدینگونه، چون هدف تربیت کاتبان لایق بود، ضرورت داشت که ادیب صرف نظر از ادب نفس که لازمه تقرب سلطان محسوب می شد از آنچه دانستنی هست نیز طرفی اخذ کند تا بدان وسیله بتواند بقدر فهم و لیاقت در خدمت سلطان ترقی نماید. اینکه ادب را بعنوان علم، عبارت دانسته اند از اخذ طرفی از هر چیز، ناشی است از همین هدف تربیتی عصر. همین نکته است که تنوع ادب اسلامی را افزوده است و از تاریخ و فقه تا حکمت و عرفان را هم در قلمرو آن وارد ساخته. در قصه پردازی شاید به خیالپردازی و انتریگ سازی چندان توجه نشده باشد (197) اما واقع بینی صفت بارز اسلوب این قصه هاست. کتب جاحظ لطف بیان دارد اما غالبا فاقد تخیل است و در مقامات بدیع الزمان و حریری نیز اهمیت کار در لطافت بیان و قدرت توصیف است نه در تخیل و ابداع. حتی رساله الغفران معری که یک طلایه با شکوه کمدی الهی دانتیه است غالبا در امواج الفاظ و عبارات مصنوع غوطه می خورد. از حیث خیال انگیزی و انتریگ سازی فارسی خیلی قویترست (198) نه فقط شاهنامه فردوسی گواه این دعویست، آثار نظامی و پیروان بزرگ او مثل امیر خسرو، خواجو و جامی نیز این ادعارا تایید می کند بدینگونه ادب فارسی اگر از بعضی جهات به پای ادب [162]

عربی نمی رسد از بعضی جهات دیگر بر آن برتری دارد و با اینهمه هر دو ادب جلوه هایی هستند از ادب اسلامی.

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

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

نمونه دیگرش عبارت بود از داستان سندباد که به نام هفت خردمند یاسنتیپاس (Syntipas) در زبانهای فرانسوی و انگلیسی نقل شد و شهرت و آوازه بسیار یافت. همچنین است حکایت بوذاسف و بلوهر که نوعی سرگذشت «بودا» است و انعکاس آن در اروپا به جایی رسید که می توان گفت در یک قسمت از نمایشنامه تاجرونیزی اثر معروف شکسپیر آنجا که صحبت از سه صندوقچه فلزی است و انتخاب یکی از میان آنها، انعکاسی ازین حکایت قدیم شرقی می توان یافت (199). در هر حال این داستان نیز که نزد مسلمین از خیلی قدیم شهرت داشت در قرون وسطی - از قرن یازدهم به بعد - مکرر به لاتینی ترجمه شد و از آن

[163]

طریق به فرانسوی، آلمانی، ایتالیائی، اسپانیائی، هلندی و حتی السنه اسکاندیناوی نقل شد. حتی (Josaphat and Barlaam) در ردیف بوذاسف و بلوهر با صورت جوسافات و بارعام اولیاء

مسیحی تلقی شدند(200).

تمام این داستانها در ادب اروپائی تاثیر قوی به جای گذاشته چنانکه از شهرت و نفوذ قصه های الف لیل معلوم است و حتی نویسندگان قرون اخیر نیز از آن الهامها یافته اند. نقل قصه های بیدپای - کلیله و دمنه - به زبان اسپانیائی شهرت و رواج این کتاب را در سراسر اروپا سبب شد و از آن میان فرانسه وجود بخشی از لافونتن را به آن مدیون گشت. قصه های لقمان حکیم در قرون وسطی منشا یک قسمت - اگر نه تمام - امثال ازب یونانی گشت. با اینهمه، شاید آنچه ادب اروپا در قرون وسطی و حتی بعد از عهد رنسانس، از ادب اسلامی گرفته است محدود به چند قصه یا مضمون اخلاقی نباشد. اگر پترارک شاعر بزرگ غنایی (لیریک) ایتالیا به آن شدت از اعراب و مسلمین انتقاد می کند نشان آنست که در زمان وی گرایش به ادب و (Romances) ذوق عربی در ایتالیا رایج بوده است(201). در واقع آنچه در ادب اروپا رومانس خوانده می شود تا حد زیادی مدیون تاثیر عربی است و بدینگونه ادعای آنکه شعر اروپائی در قرون وسطی از ادب عربی - اسلامی - تاثیر پذیرفته است گزاف نیست. حتی می توان قبول کرد که اروپای قرون وسطی چنانکه دین خود را به یهود مدیون است، ادب خود را مدیون عربی است(202). نه فقط ادب عربی تاثیرش در این شعر عامیانه اسپانیائی باقی ماند در زبان ایتالیائی هم راه یافت آن هم نه فقط از راه اسپانیا، بلکه از طریق سیسیل، دربار نرمانهای سیسیل بیشک یک واسطه بود در نقل شعر و ادب اسلامی - عربی - به اروپا. نه فقط خنیاگران و رامشگران مسلمان در دربار فردریک دوم پادشاه سیسیل فراوان بود شعر عربی هم ظاهرا در مدح وی سروده می شد و پاره پی کتب و آثار اسلامی هم نقل می گشت. احتمال می رود که این اوضاع محیط

[164]

نیمه شرقی دربار فردریک در پیدایش شعر ایتالیائی در سیسیل بی تاثیر نباشد حتی اینکه زبان عامیانه ایتالیائی وسیله پی برای بیان شعر تلقی شده است می بایست تقلیدی باشد از اهمیتی که امراء و حکام مسلمین در آن ایام به شعر عربی عامیانه می داده اند(203). در (Troubadors) سروده فرانسه بعضی انواع شعر که مخصوصا بوسیله تروبادورها می شده است از حیث شکل و صورت از آنچه اعراب اسپانیا زجل و ازجال می گفته اند اخذ شده (Trobar) (رابعضی از لفظ عربی طرب مشتق و ماخوذ بود. خود لفظ تروبادور یا تروبار (Stanza) بمعنی یک پاره شعر به اعتقاد پنداشته اند همچنین در شعراروپائی لفظ استانزا بعضی محققان ترجمه گونه پی است از معنی لفظ بیت بمعنی خانه. بعلاوه، رواج قافیه در قرون وسطی نیز ظاهرا از تاثیر ادب اسلامی و عربی است. تاثیر ادب اسلامی در ادبیات اروپائی امریست قطعی، که شواهد بسیار آن را تایید می کند. سروانتس نویسنده داستان معروف دن کیشوته یکچند نزداعراب الجزایر بوده است. اگر بخلاف ادعای نویسنده این داستان اصل عربی ندارد، روح آن بی شک عربی است. رمان فلسفی شیرین ابن طفیل که حی بن یقظان نام دارد و مؤلف در آن فلسفه را بمنزله حاصل اجتناب ناپذیر عقل طبیعی نشان می دهد بسبب اسلوب بدیعش انتشار و قبول فوق العاده یافت چنانکه اصل آن داستان فاضل بن ناطق را به ابن النفیس الهام کرد و ترجمه اش داستان مشهور رابینسون کروزو را به دانیل دفو انگلیسی.

حتی مکتب رمانتیک اروپا نیز به ادب شرقی و اسلامی مدیون شد(204).

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

دین لغوی اروپا نیز - که آن را به ادب و فرهنگ اسلامی بدهکار است - قابل ملاحظه است. در حقیقت چون صحبت از ادب اسلامی است به تاثیر لغت و زبان آن نیز باید توجه کرد، دامنه بسط

[165]

فرهنگ و تمدن مسلمین را می توان از کثرت و تنوع لغتهائی که از السنه اسلامی - خاصه عربی و فارسی - وارد زبانهای اروپائی شده است قیاس کرد. در کشتی رانی، فنون جنگ، کشورداری، شکار و اسلحه، لغتهائی درالسنه اروپائی هست که اصل آنها بی شک اسلامی است. همچنین درطب، در گیاه شناسی، در کیمیا، در موسیقی و در هیئت الفاظ بسیار هست که از مسلمین اخذ شده. حتی بعضی امثال سایر در زبان اسپانیائی هست که اصل عربی دارد و یادگاریست از روزگار خلافت قرطبه و دولتهای اسلامی اندلس.

Grunebaume, I, Islam medieval 198. 316/ ibid 199. 5/ D. M. Lang, The /313. 197 Wisdom of Balahwar 200. برای تفصیل رجوع شود به مقاله نگارنده درباره داستان زندگی بوذاسف، ایندوایرانیکا/32 - 25201. 97/1911 /192. Gibb, [Literature], Legacy of Islam 202. 25201 - 32/ Gibb, [Literature] in Legacy of Islam 204. Mackail, Lectures on Poetry, 203. 2 - 191/ Gibb, [Literature] in Legacy of Islam 204. شعر بیدروغ/68 - 266

24 - اسلام: فرهنگ جامع[166]

محققى که با دنیای اسلام آشنایى درست دارد پروایى ندارد که اسلام رادینى بیابد مناسب با احوال انسانى، حتى بیش از آنچه راجع به فرهنگ فرانسوى ادعا مى کنند قبایى به قامت انسانیت. این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصبات کهن خویش مى تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که ازین بیماری خفت انگیز که غرب زدگی مى خوانند شفا بیابد. آنچه دنیا به اسلام و مسلمانان مديونست آن اندازه هست که نشان دهد برخلاف بعضی دعويا اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانى را سد نکرده است و حتى آن را نیز به پیش رانده است. در ارزیابى آنچه اسلام به جهان داده است البته مبالغه و تعصب نارواست اما که مى تواند انکار کند که اسلام هر چه هست و هر چه بوده است یک مرحله از تکامل انسانیت رانشان مى دهد که از هیچ مرحله دیگر کم اهمیت تر نیست؟

اگر اکنون دنیای اسلام ارزش و حیثیت خود را درست نمى شناسد تا حدی از آن روست که از معنویت خویش جدا مانده است. کارنامه اسلام در قرنهای درخشان آن، کارنامه یک فرهنگ انسانى است، یک فرهنگ جامع که بقول فون گرونه باوم(205)- مثل آنچه در باب فرهنگ [167]

فرانسه ادعا کرده اند - یک فرهنگ است به قدر قامت انسان. این نکته که اسلام در طی قرنهای دراز موجد یک فرهنگ پیشرو بوده است چیزىست که از تاریخ فرهنگ انسانى بدرستى بر مى آید.

حتى هارتمان که اعتقاد توحید را منافی ترقی یافته است تصدیق دارد که توحید قویترین جلوه خویش را در اسلام داشته است. اگوست کنت که چندان علاقه یی به آنچه مربوط به اسلام است نشان نمى دهد باز وقتى از مراحل سه گانه مدنیت صحبت مى کند اسلام را به (Theologique) تلقى مى کند و مقدمه یی برای عنوان مترقى ترین ادوار مرحله ربانى (Metaphysique) مى خواند. مراحل سه نیل به مرحله یی که وی آن را ما بعد طبیعى گانه اگوست کنت امروز دیگر کهنه است اما این که در تکامل انسانیت اسلام لااقل در یک مرحله خطیر تاثیر داشته است در نزدوى جای شک نیست.

مساله نفوذ اسلام در تمدن مغرب در حقیقت پژوهش در قلمروىست که حدود و ثغور آن مکرر و حتى به قول سرهمیلتون گیب گهگاه نیاز روی هوس بررسى شده است. با اینهمه، شک نیست که آنچه به زبان مسلمین نوشته مى شد طی قرنهای دراز وسیله عمده یی بشمار مى آمد برای نقل علوم زنده به عالم. چنانکه کار عمده عهد اسکولاستیک عبارت بود از نقل، شرح، و احیاناً رد آنها، به نفع مسیحیت نه به نفع حقیقت. بدینگونه، چنانکه کارل بکر مى گوید، آنچه را قرون وسطی مى خوانیم از بسىاری جهات - اگر نه از همه حیث - چیز دیگری نیست جز شرقى مآب شدن غرب(206) این نفوذ از حدود سال 800 میلادى آغاز شد، همانوقت که به قول اسوالداشپنگلر مورخ و فیلسوف اخیر آلمان «تمدن عربى مثل آفتابى از شهرهای جهانی شرقى بر فراز بلاد غرب گذر کرد(207)».

پیشرفت عجیب تمدن اسلامى را نیز - مثل پیشرفت فرهنگ یونانى - نوعى معجزه خوانده اند، معجزه اسلامى. عبث نیست که جینولوریا، یک محقق ایتالیائى، فصلی از تاریخ ریاضیات خویش را،

[168]

آنجا که درباب ریاضیات مسلمین سخن مى گوید، در قیاس با آنچه معجزه یونانى مى گویند،

خوانده است، یعنی معجزه اسلامی (208). در واقع، اگر این معجزه اسلامی نیز به اندازه معجزه یونانی درست است برای آنست که درین مورد نیز مثل دوران یونانی، آنچه روی داد چنان سریع و چنان شگرف بود که منطق و تعبیر عادی از عهده تفسیر آن بر نمی آمد. این که بعضی مسلمین پیدایش اسلام و فرهنگ آن را به مثبت و تقدیر ربانی نسبت داده اند و ابن النفیس دمشقی داستان فاضل بن ناطق خویش را که بعنوان نظیره بحی بن یقظان ساخته است در بیان همین نکته آورده است بحقیقت نشان آنست که این مایه تعالی در تمدن چنان با میزان امکانات و مقتضیات آن اعصار ناسازگار بوده است که آن راجز با مشیت و تقدیر ربانی نمی توانسته اند تفسیر کنند.

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

دانشگاه پاریس نیز مدتهای دراز با حکمت اسلامی اشتغال داشت، چنانکه گیوم دو کسر (guillaume d , auxerre) و فیلیپ دو گرو [169]

(Ph. de Greve) رهبران این فعالیت بودند. در طی قرن 12 و 13 میلادی فلسفه اسلامی در فرهنگ غربی رویهمرفته چنان غلبه داشت که یک عکس العمل نتیجه قهری آن بود. این عکس العمل عبارت بود از آنچه در قرن پانزدهم به نام رنسانس ظاهر شد؛ گرایش به یونانی مآبی برای فرار از اسلام مآبی. همین عکس العمل بود که حتی اذهان روشنان اعصار بعد را نسبت به اسلام خشمگین می داشت و وامی داشت به تعریض و حمله.

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

در واقع کافر ماجرایهای قرون وسطی تا حدی نیز برای آن است که تاشانه از بارمنت مربیان خویش خالی کند. بهر حال، اگر آنچه اروپا در قرون وسطی و بعد از آن، در ریاضی، طب، و شیمی، به مسلمین مدیونست جمع آید بی شک رقم قابل ملاحظه یی است اما در فلسفه و

عرفان اروپا نیز این نفوذ اسلام کم اهمیت نیست.
از جمله تاثیر ابن سینا و ابن رشد و ابن باجه و غزالی را در پیدایش [170]

آنچه فلسفه غرب، یا فلسفه جدید، می خوانند نمی توان نادیده گرفت.
مجسمه کندیاک یک موضع از رساله حی بن یقظان ابن طفیل را بخاطر می آورد.
بیان معروف شیخ در کتاب شفا و همچنین در اشارات (209) که وی طی آن انسانی را فرض می کند که یکدفعه بطور کامل خلق شده است اما درخلاء معلق است و از مشاهده خارج محجوب نزد دانش طلبان شرق معروف است. بموجب قول شیخ، چنین وجودی در اثبات و ادراک وجود خود که بهیچوجه متضمن فرض و ادراک اعضاء و احشاء و جوارح وی نیست شک نمی کند. این بیان با تفصیلی که شیخ در کتب خویش در آن باب دارد یاد آور قول دکارت است که می گوید اگر هر دریافت دیگر من خطا باشد این دریافت که از وجود خویش دارم خطا نیست. بدینگونه قضیه معروف می اندیشم پس هستم که اساس حکمت دکارت بشمارست و در کلام اگوستین و کامپانلا نیز به وجه دیگر بیان شده بود نزد شیخ نیز سابقه دارد (210) در واقع اگر نیز دکارت و کندیاک از ابن سینا و ابن باجه تاثیر مستقیم نیافته باشند این مایه آشنایی که بین اساس فلسفه آنها با اقوال شیخ الرئیس هست حاکی است از اهمیت و عمق آراء حکماء اسلام.
بعلاوه، ترجمه کتب شیخ و ابن رشد به لاتینی و عبری نیز بی شک نمی توانسته است در اذهان مستعدان اهل اروپا حتی بعد از پایان عهداسکولاستیک بی تاثیر بماند. چنانکه ترجمه حی بن (Eduardo Pocchochio) تحت یقظان ابن طفیل به لاتینی که در 1671 بوسیله (Philosophus Autodidactus) انتشار یافت، و به انگلیسی و هلندی نیز نقل عنوان شد در اروپا چندین کتاب مشابه بوجود آورد که از آنجمله بوداتلانتیس اثر فرانسیس بیکن و تا حدی رابینسون کروزوئه اثر دانیل دفو.

نفوذی که فرهنگ اسلامی در ریاضی، شیمی، طب و فلسفه اروپا داشته است تا حدی طبیعی است اما آنچه شاید خلاف انتظار می نماید نفوذی است که فرهنگ اسلام در ادبیات اروپا داشته است و آن خود [171]

بهیچوجه چیز بی اهمیتی نیست. ادبیات رمانتیک پایان قرون وسطی را غالباً منتقدان خاص اروپا می شمارند اما بحقیقت هر چه بیشتر در آن تامل کنند بیشتر به وجود یک اصل شرقی در آن پی می برند. در واقع، پاره یی از قصه های مربوط به شاه آرثر ریشه شرقی دارد. قصه معروف فلوارو بلانش فلور، و همچنین داستان (Aucassin et Nicolette) که یکی از دلپذیرترین داستانهای قدیم اروپاست ریشه اسلامی دارد. (Al - Qasim) است و محبوبه او - که در آغاز یک کنیز قهرمان داستان نام واقعیث القاسم بی نام و نشان می نماید - در واقع یک شاهزاده خانم مسلمان است، از اهل تونس. نه تنها شکل و قالب آنچه اعراب زجل می خواندند در اروپا در شعر تروبادورها منعکس شد بلکه این سرایندگان بی نشان، چنانکه یک محقق اسپانیائی بدرستی بیان می کند، از مضامین عربی نیز استفاده کردند. از جمله مفهوم عشق در تروبادورها با مفهوم آنچه عرب الحب العذری می خواند و در حقیقت رنگ عشق افلاطونی دارد ارتباط داشت (211).

آثار و افکار دو تن از نام آوران اروپا در قرن 14 با افکار و آثار محیی الدین ابن عربی ارتباط نزدیک دارد و این دو تن عبارتند از دانته و ریمون لول. این که ریمون لول با حکمت اسلامی سرو کار داشته است جای شک نیست و تاثیر آن در بعضی آثارش هست. آسین پالاسیوس محقق

اسپانیائی و بعضی دیگر از اهل تحقیق نشان داده اند که دانتی تا حد زیادی از ابن العربی خاصه از کتاب الاسراء و فتوحات مکیه او تاثیر یافته است. این دعوی البته مورد قبول ستایشگران دانتی و کسانی مانند اتین ژیلسون نیست. (212) اما قول پالاسیوس، در پرتو تحقیقات دیگر تقریباً مسلم است و مطالعات ا. چرولی (213) که متن معراج نامه مورد استفاده آن عصر را منتشر کرده است در اصل قضیه جای شک باقی نمی گذارد.

در کلام دانتی درست است که تاثیر اسلام بیشتر شاید از نوع اقتباسهایی [172]

بوده است از مواد ثانوی و احتمال آنکه فی المثل رساله الغفران معری هم در ایجاد آن اثر نفوذی داشته باشد بعید است (214) اما در اصل نفوذ هیچ جای انکار نیست. بعلاوه، از شاعران بزرگ ایتالیا تنها دانتی نیست که به فرهنگ اسلامی مدیون است، پترارک هم نه فقط با علم و فلسفه اسلامی بیش و کم مانوس بوده است بلکه خود وی در یک مکتوب که به دوستی می نویسد و رنان آن را در کتاب ابن رشد خویش نقل می کند (215) اعتراف کرده است که با شعر شاعران عرب هم آشنایی دارد هر چند آن را نمی پسندد. از اینگونه شواهد در ادب اروپا، حتی در ادب دوره خود آگاهی آن، هست که حاکی است از نفوذ عمیق فرهنگ اسلام. بدین ترتیب تمدن امروز دنیا در ادب، در فلسفه، در عرفان و در علم تا حد زیادی، به اسلام و فرهنگ اسلامی مدیون است. نه آیا وقت آنست که این حساب، هر چند به اجمال، یک جا بررسی شود؟

Von Grunebaum, Oriens, 206. 305/ Becker C. , Islamstudien I 207. Spengler, 1962. 205 O. , Die Untergang Des Abendlandes 208. Torino 1929 Gino Loria, Storia Della Matematiche, Vol. I 209. کتاب الشفا، فصل اول، مقاله اول، «فن الطبیعیات»، طبع طهران/ 28 ایضا فصل 7 مقاله 5 فن ششم/ همچنین الاشارات فصل 7 مقاله پنجم نمط 13. 210. G. Furlani, Avicenna E IL Cogito Islamica 211. Madrid 1931/64 Angel Gonzales Palencia, EI Islam y Occidente 212. 1948 Gilson, E. , Dante et Philosophie, 213. E. Cerulli, Libro Delia Scala Vaticano 1949 214. 67/ Gibb, H. , The Influence of Islamic Culture 84 - 5215. 39 - 329 Renan, E. , Averroes, 8e ed. p

25 - اسلام و فرهنگ غرب [173]

این است صورتی مختصر از آنچه مسلمین به بازار معرفت و فرهنگ جهانی آورده اند. اما آن بازار معرفت که اهل اروپا را با این متاعهای نو ظهور آشنا کرد عبارت بود از اسپانیا و سیسیل. در اسپانیا علاقه به فرهنگ اسلامی - که فرهنگ قوم برتر محسوب می شد - بقدری در (Alvaro) یک نویسنده متعصب مسیحی در مسیحیهاگهگاه غلبه می یافت که حتی آوارو سال 854 شکایت دارد از اینکه هموطنان مسیحی وی از اشعار و قصه های عرب لذت می برند و آثار حکماء اسلامی را می خوانند، نه برای آنکه آنها را رد کنند بلکه به قصد آنکه در زبان عربی سبک بیان دلکش و درستی پیدا کنند. (216) اگر تاریخ دائم سیر خود را با شوخی نامطبوعی تکرار نمی کند چرا اکنون باید در قلمرو اسلام بعضی شکایت کنند که هموطنان ما تسلیم فریب کتابهایی می شوند که آنها را نه برای رد و بحث بلکه بدان قصد می خوانند که در زبان انگلیسی سبک بیان دلکش و درستی بدست آورند؟ چندین قرن بعد از آوارو، شکایت او را در زبان پترارک شاعر ایتالیائی می توان یافت که با خشم و هیجان می کوشید ایتالیائیهای عصر خویش را از حس تحسین و اعجابی که نسبت به

[174]

مسلمین و اعراب دارند باز آورد. این حس اعجاب نسبت به فرهنگ و ادب مسلمین تا حدی بود که یک تن از پاپها - سیلوستر دوم - را نیز به آموختن زبان عربی واداشته بود. آشنائی با زبان عربی و فرهنگ اسلامی در ایتالیا و فرانسه تا حدی محرک و انگیزه آن نهضت عظیم علمی و فکری شد که بعدها رنسانس خوانده شد و همه اروپا را به جنب و جوش آورد. بدینگونه اروپا حتی رنسانس خود را تا حد قابل ملاحظه یی به مسلمین مدیون است. بیان این دعوی نه حاجت به مبالغه دارد نه نیاز به تعصب. دنیای اسلام بقدر کافی افتخارات راستین دارد که نیازی به گزاف و دعوی نداشته باشد. با اینهمه، ذکر این سخنان اگر از آن حس حقارت نفس که هجوم تجاوز گرانه فرهنگ غربی در بعضی بیخبران ما بر انگیزته است بکاهد رواست لیکن روا نیست که توفیق گذشته ما را به دام غرور بیندازد، یا به دام تعصب و عناد. درست است که غرب به تمدن اسلامی خیلی بیش از آنچه خود اعتراف دارد مدیون است، اما در یک قرن و نیم اخیر نیز قسمت عمده یی ازین وام خود را ادا کرده است. با اینهمه، هنوز فرهنگ اسلامی مایه حیاتی خود را حفظ کرده است و هنوز در غرب روشن بینانی هستند که بدرستی انتظار دارند تا آنجا که ممکن است الهامات تازه یی از شرق و اسلام دریافت دارند.

Grunebaum, Islam Medieval /86. 216