

ارزیابی دیدگاه گلدزیهر درباره تأثیر علم کلام، فلسفه و عرفان بر

الگوسازی از پیامبر ﷺ*

سید علی اکبر ربیع نتاج**، زینب زرگر کاظمی***، هاجر اسدی****

چکیده

پیامبر اکرم ﷺ به جهت برخورداری از کمالات والای نفسانی به معنای اتمّ خود، به عنوان الگوی عالی عملی و اخلاقی برای مسلمانان معرفی شده است. افزون بر تأکید الهی و تأیید مسلمانان بر این مقام، برخی از اندیشمندان غیر مسلمان نیز به آن اذعان نموده‌اند، لکن مخالفان اسلام همواره به منظور حذف اسلام درصدد انکار حقانیت نبوت پیامبر اکرم ﷺ و به تبع آن، انکار حقانیت قرآن برآمده‌اند. در این میان، برخی مستشرقان برای رسیدن به مطلوب خویش سعی در تخریب جنبه اسوه بودن پیامبر ﷺ دارند. در مقاله محمد و اسلام شایستگی حضرت را برای الگو بودن تکذیب کرده و معتقد است که علم کلام عامل ترسیم یک صورت نمادین و افسانه‌ای با عالی‌ترین فضایل از شخصیت محمد ﷺ می‌باشد. به نظر می‌رسد تاکنون پاسخی دقیق و علمی به این نظریه داده نشده است؛ لذا نوشتار حاضر سعی دارد با اتخاذ روش تحلیلی - انتقادی، مبانی این نظریه را تبیین و سپس یک به یک مورد بررسی و نقد قرار دهد. این نوشتار از طریق طرح مبانی و استدلال‌ات، نادرستی و غیرعلمی بودن روش تحقیق این مستشرق را به دست می‌دهد.

واژگان کلیدی: الگوسازی، پیامبر اسلام ﷺ، علم کلام، فلسفه، عرفان، گلدزیهر.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۵ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۵/۲۰.

** دانشیار و عضو گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) Sm.rabiataj@gmail.com

*** کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران theology_z79@yahoo.com

**** کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران theology87@yahoo.com

طرح مسأله

خداوند متعال در تمام ادوار حیات بشری، الگوهای والای انسانی را از جنس خود بشر که دارای عالی‌ترین کمالات روحی و اخلاقی باشند، در میان انسان‌ها به ودیعت نهاده تا با تمسک به راه و روش آنان سعادت دنیوی و اخروی خویش را رقم زنند. در میان انبیاء که برترین الگوهای بشری هستند، نبی اکرم ﷺ به جهت برخورداری از درجات اعلای این کمالات، سرآمد ایشان بوده و نبوت به او ختم گردیده است.

افزون بر تأکید خداوند در قرآن کریم (احزاب/ ۲۱؛ حشر/ ۷) بر الگو بودن پیامبر ﷺ برای مسلمانان و دستور به تبعیت و اطاعت مطلق از ایشان، بسیاری از اندیشمندان غیرمسلمان نیز پس از تحقیق در سیره پیامبر ﷺ به حقانیت و صلاحیت برخورداری ایشان از این مقام اذعان کرده‌اند. البته مخالفان اسلام مانند برخی مستشرقان همواره برای رسیدن به مطلوب خویش که حذف اسلام است، در صدد تخریب چهره نبی اکرم ﷺ و به تبع آن رد غیر بشری بودن قرآن هستند. از سرسخت‌ترین مخالفان می‌توان ایگناس گلدزیهر را نام برد. وی چهره برجسته‌ای در این حوزه از خود به جای گذاشته و آثار و نظراتش بر مستشرقان بعد از او تأثیر شگرفی داشته است. این خاورشناس مجاری در مقاله «محمد و اسلام» در کتاب «العقیده و الشریعة فی الاسلامیه» شایستگی و استحقاق حضرت محمد ﷺ را به عنوان الگو و اسوه انکار کرده و معتقد است علم کلام در طی زمان صورتی ایده‌آل و شایسته الگو برداری از شخصیت پیامبر ﷺ برای مسلمانان ترسیم کرده است و گرنه شخص محمد ﷺ به هیچ وجه صاحب چنین صورتی نبوده است. به نظر می‌رسد، تاکنون پاسخی دقیق و علمی به این نظریه داده نشده است؛ لذا پژوهش حاضر در صدد است، مبانی نظریه این خاورشناس را از مقاله «محمد و اسلام» استخراج و پس از تبیین آن، درستی یا نادرستی استدلال‌های وی را به بررسی و نقد بگذارد.

علم کلام؛ عامل تحقق صورتی مثالی و ایده‌آل از پیامبر اسلام ﷺ

۷۸ بیان نظریه

گلدزیهر پیش از مطرح کردن نظریه خویش، از آن به عنوان جنبه‌های منفی تابلوی اسلام یاد کرده است که اسلام قادر نخواهد بود نمونه اعلای اخلاقی و اسوه عملی برای مسلمانان ترسیم نماید تا به آن تأسی و اقتدا کنند. او در کتابش می‌نویسد: «اگر بنا بود که اسلام به تاریخ واقعی نظر داشته باشد، هر آینه می‌دید که نمی‌تواند از صورت پیغمبر پیکره‌ای ایده‌آل و نمونه

اخلاقی قابل پیروی به دست مؤمنان بدهد» (گلدزیهر، العقیده، والشریعه فی الاسلام، ۱۹۴۶م: ۲۵). وی در گام بعدی، نظریه‌اش را چنین تبیین می‌کند: صورت واقعی محمد ﷺ مسلمانان را اقناع نکرد؛ لذا آنان با شور و اشتیاق فراوان، به دنبال ترسیم نمادین و افسانه‌ای از چهره پیامبر ﷺ برآمدند و در خیال خویش او را نمونه عالی‌ترین صفات اخلاقی جلوه دادند. این وظیفه یعنی ترسیم صورتی ایده‌آل و نمونه والای اخلاقی را علم کلام به عهده گرفته و تحقق بخشیده است؛ بدین‌گونه که پیامبر را به صورت یک قهرمان و در شکل نمونه‌ای از عالی‌ترین فضایل - نه مجرد وسیله‌ای برای ابلاغ و نشر وحی در میان غیر مؤمنین - ترسیم کرده است (همان، ۲۶).

مبانی نظری گلدزیهر و نقد آن

این مستشرق مجاری برای اثبات نظر خویش، دلایل و قرائنی را به دنبال هم مطرح می‌کند تا مخاطب در بیراهه گمراهی یا لاف‌ل، شک و تردید سرگردان شود. در اینجا برای روشن‌تر شدن مطلب، به ذکر مبانی و استدلال‌های وی در سه مرحله می‌پردازیم تا چگونگی سیر این تحول، یعنی صورت مثالی و عالی از رسول ﷺ را از نگاه وی تبیین کنیم:

مرحله اول: تعبد عملی صرف از رسول الله ﷺ

وی بر این باور است که تقلید و تاسی از نبی اکرم ﷺ حتی در جزئی‌ترین افعالش، امری است برخاسته از شور و اشتیاق فراوان مسلمانان پرهیزگار، نه اینکه در آغاز این‌گونه بوده باشد؛ چرا که در ابتدای امر، غرض از پیروی و تقلید از پیامبر بیش از آنکه معطوف به پیروی از صفات و جنبه‌های اخلاقی ایشان باشد، متوجه اعمال تعبدی و شعار پرستی‌های ظاهری زندگانی بود (همان، ۲۶۸).

گلدزیهر می‌پندارد که تقلید از پیامبر ﷺ در جنبه‌های اخلاقی و عملی - چنان که روایات ایشان را به عالی‌ترین صفات ترسیم نموده است - به تدریج در اثر توجه و روی آوردن افراطی مسلمانان به این سمت و سو شکل گرفته است. وی برای تأیید نظر خویش به دو شاهد استناد می‌نماید:

الف) تعبد عملی افراطی عبدالله بن عمر

او می‌گوید: عبدالله بن عمر از جمله کسانی است که به شدت از پیامبر ﷺ در بعد عملی و ظاهر اعمال و رفتار تقلید می‌کرد. وی با استناد به روایتی از کتاب طبقات ابن سعد می‌گوید تا جایی دقت عبدالله بن عمر در پیروی از پیامبر ﷺ زیاد بود که وی به دقیق‌ترین پیرو گذشتگان (البته در نوع اول یعنی تعبد عملی صرف) شناخته شد. روایات مورد استناد وی به شرح ذیل است:

- أخبرنا عبدالله بن نمیر عن عاصم الأحول عن من حدثه قال: «كان ابن عمر إذا رآه أحد، كان به شيء من اتباعه آثار النبي ﷺ» (گلدزیهر، العقیده، به نقل از: طبقات ابن سعد^[۱]، ۱۹۴۶م: ۲۶۸) چون احدی به او می‌نگریست نشانه‌ای از پیروی آثار نبی ﷺ را در او می‌دید.

- «عبدالله بن عمر همیشه سعی داشت در سفرهایش در جایی فرود آید که پیغمبر فرود می‌آمد و در جایی نماز گزارد که پیغمبر نماز می‌گزارد و در جایی شتر بخواباند که پیامبر شتر خوابانید، ... او همواره به درختی که پیغمبر روزی در زیر آن نشسته بود، پیوسته آب می‌داد تا خشک نشود» (همان، به نقل از: تهذیب نووی).

گلدزیهر معتقد است که رفتارهای افراط گونه برخی صحابه چون عبدالله بن عمر موجب شده است از پیامبر ﷺ چهره مثالی و تخیلی ساخته شود.

ب) اهمال پیامبر ﷺ در انجام برخی اعمال تعبدی

گلدزیهر می‌گوید: نمودار رفتار پیامبر ﷺ به ما نشان می‌دهد که او خود نیز متوجه بوده است که کوچک‌ترین کردارش در مسائل تعبدی روزگاری سنت شناخته خواهد شد؛ از این رو، بعضاً کاری را از روی عمد ترک می‌کرد تا مؤمنان آن را سنت نگیرند (همان). او این مطلب را به استناد روایتی از کتاب طبقات ابن سعد^[۲] نقل می‌کند:

أخبرنا عبدالوهاب بن عطاء قال: أخبرنا ابن جریج، أخبرني ابن طاووس عن أبيه: «أن رسول الله ﷺ شرب النبيذ و من زمزم و قال: «لولا أن تكون سنة لنزعت»؛ رسول خدا ﷺ از آب حوضچه‌ها و آب زمزم نوشیدند و فرمودند: اگر نبود که سنت و رسم نمی‌شد، قطعاً خودم از چاه آب می‌کشیدم.

بررسی و نقد

یک - نقد شاهد اول: براین شاهد، چهار اشکال وارد است:

۱. فهم نادرست از واژه «آثار»

گلدزیهر از کجای روایت اول مورد استناد خویش، فهمیده است که عبدالله بن عمر به تقلید از نوع اول (تعبد عملی) ملتزم بوده نه تعبد اخلاقی؟! در حالی که از واژه «آثار» صرفاً این معنا به دست نمی‌آید؛ چه واژه «آثار» جمع اثر و به معنای علامت یا نشانه‌ای است که از چیزی یا کسی باقی بماند، خواه بناء باشد یا دین یا بدعت یا جای پا و ... یا مراد کارها و سنت‌هایی است که از انسان‌ها باقی می‌ماند. در سوره یس ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ آثار به معنای طریقه است؛ یعنی ما پدران خود را بر دین و طریقه‌ای یافتیم و آثار و باقی مانده آنها را

که همان طریق‌شان است، پیروی خواهیم کرد (قرشی، قاموس القرآن، ۱۳۶۷ش: ۱/ ۲۲). با توجه به معنای این واژه، پس مراد از «اتباع آثار النبی» را نباید صرف پیروی از اعمال تبعیدی دانست، بلکه اخلاق و منش حضرت ﷺ نیز جزء آثار النبی به شمار می‌رود.

۲. عدم توجه به روایات تخلّق ابن عمر به اخلاق پیامبر ﷺ

بر فرض اگر مراد از «اتباع آثار النبی» در روایت مذکور، تبعید عملی باشد، می‌توان در کتب سیره، تبعید اخلاقی ابن عمر را نیز از روایات دیگری فهمید. برای نمونه، روایتی را در همان کتاب (کاتب الواقدی، الطبقات الکبیر، ۱۳۲۱ق: ۴/ ۱۰۷) مورد استناد گلذریه می‌آوریم:

أخبرنا أبو معاوية الضرير و يعلى و محمد، أبنا عبید، قالوا: حدثنا أعمش عن إبراهيم قال، قال عبدالله: «إن أملك شباب قریش لنفسه عن الدنيا ابن عمر؛ بهترین جوانان قریش در خویشتن‌داری از دنیا ابن عمر است. خویشتن‌داری و زهد نسبت به دنیا و لوازم آن در صورت اولیه- اش، امری است مربوط به خُلق که در صورت ثانوی نمودهایی از آن در اعمال فرد دیده می‌شود؛ به عبارتی دیگر، صفتی است که در عمل، خود را آشکار می‌سازد. با وجود چنین روایاتی در کتب سیره، چرا گلذریه تنها برای اثبات نظر خویش، به دنبال روایات مؤید آن می‌گردد و از سایر روایات حتی در همان منابع، چشم‌پوشی می‌کند؟! آیا این روش در بحث علمی منطقی است؟!

۳. عدم توجه به علاقه و محبت فردی ابن عمر در کثیرالاتباع بودن در امر منازل رسول خدا ﷺ

در کتب سیره، مسئله اتباع کثیر ابن عمر از آثار النبی ﷺ وارد شده است. علاوه بر کتاب تهذیب نووی که گلذریه به آن استناد کرده، در کتبی مثل «اسعد الغابه فی معرفة الصحابة» نیز این مسئله ذکر شده است: «و کان کثیر الاتباع لآثار رسول الله ﷺ، حتی إنه ینزل منازلہ و یصلی فی کل مکان صلی فیه، و حتی إن النبی ﷺ فنزل تحت شجره، فکان ابن عمر یتعاهدها بالماء لثلاث تیس» (ابن اثیر، اسد الغابه فی معرفة الصحابه، ۱۹۸۹م: ۳/ ۲۳۶). در طبقات ابن سعد نیز آمده است: معنی بن عیسی از عبدالله به مؤمل از عبدالله بن ابی ملیکه از عایشه نقل می‌کند که: «هیچ کس سنت پیامبر ﷺ را در امر منازل (محل فرود آمدن) همچون ابن عمر پیروی نمی‌کرد» (کاتب واقدی، الطبقات الکبیر، ۱۳۲۱: ۱۴/ ۱۰۷).

تقلید ابن عمر از منازل پیامبر ﷺ امری مسلم است، اما اینکه این مسئله را مربوط به تبعیت از امر و نهی پیامبر ﷺ بدانیم به این معنا که ایشان مردم را به تبعیت از خویش در امر منازل دستور می‌دادند، خلاف واقع است؛ چرا که هر انسان منصف و منطقی می‌داند که تبعیت انسان از الگوی خویش دو جنبه دارد؛ جنبه‌ای مربوط به الزامها و ارشادها و جنبه‌ای مربوط به علاقه شخصی فرد به الگوی خویش است. از آنجا که الگو به جهت داشتن برجستگی‌های فوق

العاده‌اش، جذابیت بسیاری برای فردی که ملزم به اطاعت از اوست ایجاد می‌کند و طبیعتاً این جذابیت و علاقه منجر به شبیه‌سازی می‌گردد؛ یعنی فرد مایل است که خود را در تمام جهات همانند الگوی خویش سازد. حال چه رسد به اینکه این الگو، فردی معصوم و مبرا از هرگونه عصیان و اشتباه و سراسر رحمت و مهربانی باشد!! بنابراین، جریان اتباع ابن عمر در امر منازل نبی ﷺ موضوعی مختص به او نیست، بلکه در بسیاری از صحابه دیده می‌شود.

۴. تعبد عملی و تخلق به اخلاق پیامبر ﷺ از سوی دیگر صحابه

به فرض اگر تعبد ابن عمر، تنها در بعد عملی در نظر گرفته شود، باز هم نمی‌توان معتقد شد که تقلید و پیروی از پیامبر ﷺ در آغاز امر، در ارتباط با مسائل تعبدی و عملی ظاهری بوده است نه اخلاقی؛ چرا که سیره صحابه برجسته رسول خدا ﷺ مانند امیرالمؤمنین علی (ع) و سلمان فارسی، ابوذر غفاری و ... شاهد محکمی است بر اینکه پابندی و تاسی و تقلید از پیامبر ﷺ در بعد عملی و اخلاقی از همان ابتدای امر، مسئله‌ای شایع و رایج بود و به گفته گلدزیهر، مولود عمل برخی مسلمانان در گذر زمان نبوده است. برای نمونه، وصف مشهور «سلمان منا اهل البیت» که توسط پیامبر ﷺ درباره ایشان وارد شده، دال بر مشابَهت خلقی و عملی ایشان، با سیره اهل بیت (ع) است. گلدزیهر با استناد به موارد معدودی از صحابه رسول خدا ﷺ مانند ابن عمر، نتیجه‌ای کلی ارائه کرده که تعمیم‌بخشی آن، دور از شأن یک مطالعه علمی است.

دو - نقد شاهد دوم: بر این شاهد شش اشکال وارد است؛

۱. ضعف سندی روایت

ضعیف بودن روایت به جهت ضعف راوی از دو جهت: یکی اینکه در کتب رجایی شیعه نامی از «عبدالوهاب بن عطاء» نیامده^[۳] و مجهول الحال^[۴] است. دیگر اینکه جرح و تعدیل وی در کتب رجالی اهل سنت، امری مورد اختلاف است، لکن اکثر علما و محدثان اهل سنت با عبارات بیانگر جرح شدید و بعضاً جرح خفیف، وی را ضعیف شمرده‌اند. عالمانی مانند احمد بن حنبل، رازی، نسائی، بخاری و خطیب نیز او را با عباراتی از جمله «ضعیف الحدیث مضطرب»، «کان یکذب»، «متروک الحدیث»، «کان یدلس»، «لیس بالقوی»، «لیس بقوی الحدیث» و «لیس بقوی عندهم» وصف کردند (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۹۹۵م: ۴/۳۳۵، همو، بی‌تا: ۱/۶۵۷، سیوطی، اسماء المدلسین، بی‌تا: ۱/۷۴، ابن جوزی، ۱۴۰۶ق: ۲/۱۵۸؛ بخاری، ۱۴۲۶ق: ۱/۹۲؛ جرجانی، ۱۴۰۹ق: ۵/۲۹۶). البته برخی از علمای اهل سنت نیز وی را با عباراتی که غالباً شبه مدح و بعضاً مدح است، مورد اعتماد دانسته‌اند. عالمانی مانند دارقطنی، یحیی بن سعید، ذهبی،

احمد بن حنبل و یحیی بن معین عباراتی از جمله «لیس به بأس»، «صدوق»، «کان صحیح الحدیث»، «عالم بسعید» و «ثقه» در وصف او به کار برده‌اند (ر.ک: الکامل فی ضعف الرجال، جرجانی، ۱۴۰۹ق: ۵/ ۲۹۶، ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر الاعلام، ۱۹۹۵م: ۴/ ۴۳۵).

۲. در بخشی از روایت تحریف صورت گرفته است: مضمون روایت مورد استناد گلدزیه‌ر - استسقاء پیامبر اکرم ﷺ از فرزندان عبدالمطلب در جریان حجه الوداع - به تواتر معنوی رسیده و در کتب سیره و حدیث به طرق مختلف نقل شده است. اما با بررسی دقیق این دسته از روایات در می‌یابیم که عبارت «لولا أن تکون سنه» جز در طبقات ابن سعد، در هیچ یک از کتب سیره و حدیث نیامده است، بلکه به جای آن، عبارت «لولا أن تکون یغلبکم الناس» البته با اندکی تفاوت در لفظ (ر.ک: واقدی، المغازی، ۱۴۰۹ق: ۲/ ۸۳۲ و ۳/ ۱۱۰؛ صالحی دمشقی، سنبل الهدی والرشاد فی سیره خیرالعباد، ۱۴۱۴ق: ۵/ ۲۳۵ و ۱۱/ ۹۵؛ بیهقی، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، ۱۴۰۵ق، ۵/ ۴۵؛ ذهبی، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر الاعلام، ۱۴۰۹ق: ۲/ ۷۰۵؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ۵/ ۱۹۱ و ۱۹۳) وارد شده است:

- در مسند احمد بن حنبل آمده است: قال ﷺ: «یا بنی عبدالمطلب سقایتمکم و لولا ان یغلبکم الناس علیها لنزعت بها» (ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بی‌تا: ۱/ ۷۵).

- در صحیح مسلم آمده است: قال ﷺ: «أنزعونی عبدالمطلب فلولا أن تغلبکم الناس علی سقایتمکم لنزعت معکم» (مسلم، الجامع الصحیح المسمی صحیح مسلم، بی‌تا: ۶/ ۲۴۵).

۳. اشتغال کتاب طبقات ابن سعد بر روایات ضعیف فراوان

گلدزیه‌ر روایت مورد استناد خویش را از کتاب ابن سعد أخذ کرده است که بسیاری از روایات این کتاب مخدوش است و از صحت کافی برخوردار نیست؛ بنابراین، نمی‌توان بدون ارزیابی صحت و سقم احادیث، مطلبی را با استناد به آنها اثبات نمود؛ چرا که این روش دور از منطق پژوهش علمی است.

مترجم کتاب طبقات کبری درباره نقاط ضعف طبقات ابن سعد در مقدمه خویش می‌گوید:

«در اینجا تذکر این نکته لازم است که بسیاری از روایات این مجموعه بزرگ، ممکن است از چند جهت سست و با یکدیگر در تعارض باشند و نباید بدون در نظر گرفتن علوم مربوط به حدیث، درایه و رجال، به صرف اینکه [در این کتاب] آمده، به آن استناد و به اصطلاح اتخاذ سند کرد؛ چنان که بسیاری از خاورشناسان با بی‌اطلاعی و گاهی بی‌انصافی، بدون بررسی جهات لازم، پاره‌ای از این روایات را ملاک اظهار نظر و غرض‌ورزی قرار داده اند...» (مهودی دامغانی، ترجمه الطبقات الکبری، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸).

۴. عدم توجه به شرایط و سبب صدور حدیث

صرف نظر از صحت و سقم سند روایت و ثقه بودن راوی، می‌توان با دقت در شرایطی که حدیث در آن صادر شده، مطلوب واقعی نبی اکرم ﷺ را از بیان عبارت مورد نظر گلدزیهر را فهم کرد. با بررسی در کتب سیره و حدیث روشن می‌شود که مفاد این روایت مربوط به جریان حجةالوداع پیامبر ﷺ است. ایشان در سال دهم هجری، ماه ذی‌الحجه به امر الهی برای انجام حج تمتع به سوی مکه حرکت کردند و دهها هزار نفر از امت اسلامی به همراه ایشان آمدند تا پیامبر ﷺ مناسک حج را به طور عملی به مردم تعلیم دهند؛ زیرا از زمان هجرت ایشان به مدینه تا آخر عمر مبارکشان تنها یک بار عمل تمتع را به جای آوردند؛ لذا تعلیم واجبات در حج و تعیین حدود عرفات و منا و ... در این سفر، امری مهم و مورد اعتنا بود. در حقیقت، این سفر قبل از اینکه یک سفر عبادی و سیاسی و اجتماعی باشد، یک سفر آموزشی بود.

برای درک روشن‌تر چگونگی حجةالوداع، باید به سراغ مفصل‌ترین گزارش رسیده رفت: مهم‌ترین و مفصل‌ترین گزارش از آخرین حج رسول خدا ﷺ روایت جابر بن عبدالله انصاری، صحابی معروف، است که توسط امام صادق (علیه السلام) به ما رسیده و در کتب شیعه و سنی با اندکی اختلاف نقل شده است. جابر، راوی اصلی حدیث، کسی است که مهار شتر رسول خدا ﷺ را در این سفر به دست داشته؛ لذا داناترین مردمان به چگونگی حجةالوداع است (مدیر شانه‌چی، حج پیغمبر، ۱۳۷۷ ش: ۷۲). طبق این گزارش، پیامبر اکرم ﷺ بعد از انجام قربانی به سوی خانه کعبه رفتند و نماز ظهر را در مکه گزارده. سپس به سراغ فرزندان عبدالمطلب که بر سر چاه زمزم ایستاده و در حال آب دادن به حاجیان بودند، رفتند و به آنان گفتند: «انزعوا بنی عبدالمطلب، فلو لا آن یغلبکم الناس علی سقایتکم لنزعت معکم». در این هنگام فرزندان عبدالمطلب دلوی به دست آن حضرت دادند و حضرت از آن نوشیدند (مسلم، الجامع الصحیح المسمی صحیح مسلم، بی‌تا: ۶/ ۲۴۵؛ نیز، ر.ک: مبارکفوری، الرحیق المختوم، بی‌تا: ۴۲۳).

حال با توجه به شرایط صدور حدیث، نتایج مستفاد از آن را می‌توان چنین بیان کرد:

الف) مراد پیامبر ﷺ در این روایت، تشویق فرزندان عبدالمطلب بر تولیت زمزم به جهت فضیلت آن می‌باشد: سقایت حاجیان و زائران و تولیت زمزم از سال‌های قبل از ولادت پیامبر ﷺ بر عهده عبدالمطلب بود که بعد به عباس عموی پیامبر ﷺ و ابن‌عباس و فرزندان عبدالمطلب واگذار شد و روایات زیادی نیز بیانگر آن است که پیامبر ﷺ نیز به این امر راضی بودند و ایشان را به جهت تصدی این منصب تشویق می‌کردند (ر.ک: رهبر، زمزم در تحولات تاریخ، ۱۳۷۹: ۴). این روایت نیز درصدد بیان فضیلت و ارزش این استسقاء (آب دادن) است.

ب) تشویق فرزندان عبدالمطلب به این منصب، اقرار به کلام بود نه عمل.

از آنجا که سفر حجةالوداع، تعلیمی بود و پیامبر ﷺ در مقام تعلیم واجبات حج بودند، ایشان برای تشویق، به کلام بسنده کردند؛ زیرا ممکن بود با انجام آن عمل یعنی استسقاء، توهم در اذهان مردم ایجاد شود که سقایت زمزم از مناسک حج است. چنان که بیهقی نیز در کتاب «دلائل النبوه» ذیل این روایت چنین توضیح داده است: «لولا أن یغلبکم الناس» یعنی اگر خوف این نبود که مردم عمل استسقاء را در مناسک حج و واجبات بدانند و برای انجام آن ازدحام جمعیت شود به طوری که شما را از آن باز دارند، قطعاً خودم نیز به همراه شما به خاطر کثرت فضیلت این عمل، سقایت می‌کردم (بیهقی، دلائل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، ۱۴۰۵ق: ۵/ ۴۳۸)؛ بنابراین، پندار گلدزیهر مبنی بر اهمال رسول خدا ﷺ در برخی مسائل تعبدی به سبب خوف از مردم، غلط و دور از واقع است؛ به عبارت دیگر، به گمان وی، پیامبر اکرم ﷺ از روی اکره، عملی از اعمال تعبدی را ترک می‌کردند، در حالی که اهمال در این مورد، امری آگاهانه و از روی اختیار بوده است نه اکره.

اهمال حضرت در عمل به استسقاء غیرمستقیم نشانگر اعتراف ایشان به الگو بودن خویش است. گلدزیهر برای اثبات عقیده خویش مبنی بر الگو نبودن پیامبر ﷺ در تمام ابعاد، به این روایت متمسک می‌شود تا بگوید خود پیامبر ﷺ نیز نمی‌خواستند مردم از تمام اعمال و رفتار ایشان الگوبرداری کنند و همیشه از آن ترس داشتند، در حالی که اهمال حضرت در این مورد به روشنی دلالت بر این دارد که شخص پیامبر ﷺ اقرار به الگو بودن خویش داشته و تبعیت مردم را از اعمال و رفتار خویش می‌پسندیدند؛ لذا اگر نمی‌خواستند عملی به عنوان سنت اتخاذ شود، از آن امتناع می‌کردند تا مردم به آن روی نیاورند.

۵. تعارض این روایت با روایات دیگر

روایات فراوانی^[۵] از طریق شیعه و سنی در کتب حدیثی وجود دارد که حضرت رسول ﷺ به تبعیت از سنت خویش تأکید جدی کرده‌اند. حال، چگونه ممکن است ایشان خود در عملی اهمال کنند به این جهت که مردم از ایشان در آینده سنت نگیرند؟!

۶. تعارض جدی این روایت با آیات قرآن

آیات فراوانی^[۶] در قرآن وجود دارد که مردم را به اطاعت مطلق از رسول خدا ﷺ امر کرده است. حال، چگونه می‌شود شخصی مانند گلدزیهر با استناد به یک روایت ضعیف، منکر اسوه بودن نبی اکرم ﷺ در بعد عملی و اخلاقی گردد؟!

مرحله دوم: سیر از تعبد عملی تا تخلق به اخلاق رسول الله ﷺ

گلدزیهر بعد از اثبات مرحله‌ی اول نتیجه می‌گیرد که افراط در پیروی و تعبد عملی از رسول اکرم ﷺ توسط صحابه‌ای چون عبدالله بن عمر بن خطاب و مسلمانان موجب می‌شود تا رفتار و کردار ایشان در ابعاد مختلف - عملی و اخلاقی - پایه و اساس اخلاق قرار گیرد (گلدزیهر، العقیده والشریعه فی الاسلام، ۱۹۴۶م: ۲۶۸).

باینگر^[۷] در توضیح بیشتر مراد گلدزیهر آورده است: بنابراین با وجود این تعبد افراطی مسلمانان از ابعاد عملی و اخلاقی رفتار پیامبر جای شگفتی نیست به محمد ﷺ که پیروانش ابتدا او را تنها به عنوان مظهر زیبای ظاهر آدمی می‌شناختند، بهترین صفات معنوی را نسبت دهند. در این زمینه کتاب‌های بسیاری نیز تألیف شده است. به خلاف علم اخلاق یونانی که بر پایه اندیشه فلسفی است، پایه اخلاق اسلامی بر آن نهاده شده است که رفتار و کردار پیغمبر را در صحنه‌های گوناگون زندگی‌اش تشریح کنند (گلدزیهر، درس‌هایی درباره‌ی اسلام، ۱۳۵۷: ۵۶).

گلدزیهر در ادامه برای اثبات مدعای خویش به کتاب «الاخلاق و السیر فی مداراة النفوس» تألیف فقیه قرطبی (۴۵۶ق) اشاره می‌کند و می‌گوید: « فقیه قرطبی که به دلبستگی سنن و عقاید شهره است، کتابی در پیروی اخلاقی رسول‌الله نگاشته که سزاوار دقت می‌باشد؛ چرا که مؤلف در برخی موارد اعتراف به این مسئله کرده است، به‌ویژه آنجا که می‌گوید: کسی که خیر آخرت، حکمت دنیا، درستی در راه و روش و کسب تمامی محاسن اخلاقی و فضیلت‌ها را می‌خواهد، باید از محمد رسول الله ﷺ تقلید کند و اخلاق و روش او را تا جایی که ممکن است، به کار بندد» (گلدزیهر، العقیده والشریعه فی الاسلام، ۱۹۴۶م: ۲۶۹). وی معتقد است تبعیت و تقلید از اخلاق پیامبر ﷺ امری ساخته و پرداخته مسلمانان در طول زمان است نه اینکه از آغاز چنین بوده باشد.

۸۶ بررسی و نقد

بر خلاف تصور باطل گلدزیهر مبنی بر اینکه پیامبر ﷺ مسلمانان را امر به تعبد عملی از خود نمودند نه تعبد اخلاقی، باید گفت نه تنها پیامبر ﷺ مردم را به تعبد عملی فرا خواندند، بلکه به پیروی و تبعیت از اخلاق خویش نیز دستور دادند. در اینجا به ذکر ادله قرآنی^[۸] و روایی مربوط می‌پردازیم:

الف) ادله‌ی قرآنی

۱- اطاعت مطلق از پیامبر ﷺ و اسوه بودن او

آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که مستقیم یا غیر مستقیم، امر به اطاعت و پیروی مطلق از رسول اکرم ﷺ می‌نماید. این اطلاق، خود، نشانگر جواز و وجوب تبعیت از ایشان در تمام ابعاد عملی و اخلاقی می‌باشد. همچنین از آیاتی که به صراحت اسوه بودن ایشان را بیان می‌کند، چنین برداشتی می‌شود.

۲- خلق عظیم پیامبر ﷺ

در آیه چهار سوره قلم: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» خلق از خلقت به معنای صفاتی است که از انسان جدا نمی‌شود و همچون خلقت و آفرینش انسان می‌گردد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۲۴ / ۳۷۲). خلق به معنای ملکه نفسانی، هرگاه به صورت مطلق ذکر گردد، مراد فضائل هستند؛ یعنی همان سجایای اخلاقی که با بصیرت درک می‌شوند (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۱۸۶-۱۹۶).

در کتب تفسیری ذیل این آیه، روایات فراوانی نقل شده است مبنی بر اینکه خداوند عزوجل، پیامبر ﷺ را براساس محبت خویش تربیت و پرورش نمود و سپس به ایشان فرمود: «ای پیامبر، سجایای اخلاقی عظیمی داری». در واقع، اکثر مفسران مراد خلق عظیم را «مؤدب به آداب خداوندی» دانسته‌اند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶: ۹ / ۳۶۹؛ عروسی حویزی، تفسیر نورالثقلین، ۱۴۱۵ق: ۵ / ۳۹۰-۳۸۹). معنای عظمت در خلق این است که پیامبر ﷺ بازتاب صفات عظیم خداوند است؛ یعنی در نظام توحیدی، هیچ چیز به عظمت خداوند نیست؛ پس اگر او تنها «عظیم» است، خلقی که بازتاب اخلاق اوست نیز عظیم می‌باشد و چون اساس در پرورش پیامبر ﷺ اخلاق خداوند است، لذا پیامبر ﷺ برترین نمونه انسان پرورش یافته این مکتب و بازتاباننده کامل اخلاق خداوندی است (ر.ک: شانظری، تأملی در خلق عظیم، ۱۳۸۵). با این وجود، چگونه ممکن است از خلقی که آراسته به آداب الهی است و از آن به عظمت یاد شده، مردم بی‌بهره باشند و به تبعیت از صاحب این خلق عظیم و بهره‌مندی از اخلاق خداوندی او امر نشده باشند؟! صاحب خلق عظیم که سرآمد تمام خلق و خواها و سجایای اخلاقی است، بی‌شک اسوه‌العلی و نمونه‌الوالی اخلاقی می‌باشد و لازمه‌ی آن، تقلید از او در تمام ابعاد است.

ب) ادله‌ی روایی

۱- روایات نبوی دال بر پیروی از سنت و سیره پیامبر ﷺ
پیامبر اکرم ﷺ در موارد متعددی مردم و مسلمانان را به اخذ سنت و روش خویش فرا خواندند. سنت و روش شامل تمام افعال و رفتار فرد اعم از عملی و اخلاقی می‌شود و اطلاق در تبعیت از سنت نیز هرگونه بهانه مبنی بر محدود بودن دایره تقلید از پیامبر ﷺ را رد می‌کند.

۲- روایات بیانگر تأدیب و تربیت الهی پیامبر ﷺ
بر اساس دسته‌ای از روایات، راز اسوه بودن پیامبر ﷺ در این نکته است که ایشان به طور مستقیم تحت تربیت پروردگارش قرار گرفت؛ به گونه‌ای که علاوه بر تغذیه روحی، تغذیه جسمی ایشان نیز بدون واسطه و به دست خداوند متعال انجام شد تا سراسر وجودشان آن گونه که خدا می‌خواهد، پرورش یابد؛ چنان که خودشان فرمودند: «أَبِيتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَ يَسْقِينِي» (مجلسی، بحارالانوار، بی تا: ۶۴ / ۲۵۳) از باب نمونه؛

- امام صادق علیه السلام: «ان الله عزوجل، أَدَّبَ نَبِيَّهُ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ». (کلینی، الکافی، ۱۳۶۲: ۱ / ۲۶۶).

- امام صادق علیه السلام: ان الله عزوجل أَدَّبَ نَبِيَّهُ عَلِيَّ مَحَبَّتَهُ، فَقَالَ: «وَ إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ»، ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ، فَقَالَ عَزَّوَجَلَّ: «وَ مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» وَ قَالَ عَزَّوَجَلَّ: «مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...» (همان، ۲۶۵؛ مجلسی، بحارالانوار، بی تا: ۲ / ۹۵).

بر اساس این روایات، هدف نهایی و غرض اصلی وقتی حاصل می‌شود که آدمی در جمیع حرکات و سکنات خود از آن پیامبر اکرم ﷺ پیروی کند و به ظاهر و باطن آدایش آراسته گردد. حال با وجود فراوانی قرائن دال بر عظمت خُلق و مقام و مرتبه نبی اکرم ﷺ، پاس داشت شایسته این اسوه منحصر به فرد الهی چیست؟! آیا جز این است که همه بشریت، به خصوص مسلمانان، ایشان را به عنوان برترین الگوی زندگی در نظر گرفته و به سیره ایشان به شکل کاربردی اقتدا نمایند؟! چنان که خداوند نیز همین را از آنان خواسته است و هدف نهایی ارسال انبیاء را نیز چنین بیان فرمودند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء / ۶۴)؛ بنابراین، این پندار که در آغاز، سخنی از تقلید اخلاقی پیامبر ﷺ مطرح نبود و به مرور زمان شکل گرفت، سخنی سست و باطل است.

مرحله سوم: سیر از تخلق به اخلاق رسول الله تا تخلق به اخلاق الله

گلدزیهر پس از آنکه ادعای سیر تعبد و تقلید مسلمانان از عمل عبادی رسول الله ﷺ به تخلق به اخلاق ایشان را مطرح نمود، چنین بیان می‌دارد که مسلمانان از تخلق به اخلاق

رسول ﷺ نیز فراتر رفته و تخلق به اخلاق الهی را پایه و اساس اخلاق اسلامی قرار داده‌اند. وی در این باره می‌گوید: «برخی نویسندگان در تألیفاتشان از امثال قرطبی نیز پا را فراتر گذاشته اند... در اینجا تنها یک نکته را مطرح می‌کنم؛ پس از آنکه رشد اخلاقی اسلام در اثر نفوذ عرفان به درجه اعلاى خود رسید، صفات الهی (تخلق به اخلاق الله) پایه سلوک عملی در زندگانی و نمونه عالی اخلاقی شناخته شد (گلدزیهر، العقیده الشریعه فی الاسلامی، ۱۹۴۶م: ۲۶۹).

او در ادامه می‌نویسد: «اولین بار یکی از صوفیان قدیمی به نام ابوالحسین نوری^[۹]، این غایت اخلاقی - تخلق به اخلاق الله - را پیشنهاد کرد. پس از وی، افرادی چون ابن عربی^[۱۰] و پیش از او عین القضات^[۱۱] و غزالی^[۱۲] دنباله رو این نظر بوده‌اند. ابن عربی وقتی می‌خواهد به فضیلت - که آن را منحصر در نیکی آدمی به دشمن خود می‌داند - دعوت نماید، پایه این دعوت را بر پیروی و اقتدا به خداوند می‌نهد.

غزالی نیز در پیش‌گفتار «فاتحه العلوم» تعبیری را به شکل حدیث^[۱۳] آورده است: «التخلق بأخلاق الله». وی متأثر از نگاه صوفیانه‌اش به دین، دوران‌های طولانی تکاملی گذشته را در یک عبارت خلاصه می‌کند: «کمال بنده و سعادت او در تخلق به اخلاق الله و آراسته شدن به باطن صفات و اسماء الهی است» (همان).

گلدزیهر پس از آنکه نمونه عالی (اخلاقی - تخلق به اخلاق الله) را به عصر اوج رشد اخلاق اسلامی در اثر تصوف و عرفان نسبت می‌دهد، به دنبال خاستگاه این غایت اخلاقی مطروحه در میان صوفیان و عارفان اسلامی در گذشته دور، یعنی یونان باستان می‌گردد. وی در ادامه می‌گوید: «اما آنچه اسماعیل فارابی^[۱۴] درباره این موضوع در کتاب «للشمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیّه» آورده، جز تصویری از آراء غزالی نیست؛ بنابراین، این نمونه عالی اخلاقی نزد صوفیان، از نظریه افلاطونی گرفته شده است که می‌گوید: «خلاصی از بند طبیعت جسمانی منحصر در تشبیه به خدا در حد توانایی می‌باشد». فلاسفه عرب نیز که (فلسفه خود را) از فلاسفه متأخر یونان گرفته‌اند، برای فلسفه، یک غایت عملی قائل شده‌اند و آن، تشبیه به خالق در حدود توانایی بشر می‌باشد. این موضوع در اخوان الصفا^[۱۵] نیز بسیار آمده است» (همان، ۲۶۹ و ۲۷۰).

از بیان فوق روشن می‌گردد که نویسنده مقاله «محمد و اسلام» به دنبال آثار و شواهدی است تا خاستگاه غایت اخلاقی را بیابد. لذا اندکی به عقب‌تر رجوع می‌کند و با استناد به کتاب «اسماعیل فارابی» که شرح فصوص فارابی است، مطالبی را تحت عنوان تشبیه به خالق در حد طاقت بشری می‌یابد و آن را منطبق بر آرای غزالی درباره این موضوع (التخلق به اخلاق الله) می‌بیند و از آنجا که وی متصور است فارابی^[۱۶] و فلاسفه عرب، متأثر از فلاسفه یونانی و افکار افلاطونی هستند؛ نتیجه می‌گیرد که فارابی ناگزیر این نظریه را از افلاطون^[۱۷] اتخاذ کرده است.

بررسی و نقد

بر سخنان گلدزیهر در این باره اشکالات جدی و متعددی وارد است که در این جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. عبارت «التخلق بأخلاق الله» حدیث نبوی است:

بر خلاف تصور گلدزیهر، خاستگاه و ریشه عبارت فوق در احادیث نبوی می‌باشد و عدم توجه به این مسئله خود نشان از عدم گستردگی و جامعیت دایره رجوع این محقق به منابع اسلامی است. برای نمونه می‌توان به احادیث ذیل اشاره داشت:

- قال رسول الله ﷺ: «تخلقوا بأخلاق الله» (مجلسی، بحارالانوار، بی تا: ۵۸ / ۱۲۹).

قال ﷺ: «و قيل أوحى الله الى داود ﷺ: و تخلق بأخلاقى، إن من أخلاقى ابصر» (عاملی، الجواهر السنیه - کلیات حدیث قدسی، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

قال رسول الله ﷺ: «ان الله خلق آدم على صورته» (کلینی، الکافی، ۱۳۶۲: ۱ / ۱۳۴ و صدوق، التوحید، ۱۳۹۸ق: ۱۵۳) برخی شارحان می‌گویند، مراد از «صورت» آن است که خداوند، انسان را بر صفت اخلاقی خویش آفرید تا جانشین او در زمین باشد (زادهوش، اخلاق خداوند، ۱۳۸۵: ۵۱-۵۵). پس تخلق به اخلاق الهی، قابلیت است که خداوند در نهاد بشر قرار داده است تا بدین وسیله متکفل رسالت خطیر خداوندی گردد؛ چرا که جانشین خداوند، شایسته است اخلاق خداوندی داشته باشد و به قدر امکان به او تشبّه پیدا کند تا به کمال مطلق دست یابد.

همچنین روایاتی از ائمه معصومین (علیهم السلام) با این مضمون صادر شده است:

- قال علی (علیه السلام): «و من تأدب الله، أداه ذلك الى الفلاح الدائم» (طباطبایی، سنن النبوی، ۱۳۷۸: ۲ / ۱).

- قال صادق (علیه السلام): «... ليتخلقوا مع الخلق بأخلاق خالقهم...» (مجلسی، بحارالانوار، بی تا: ۴۲۳ / ۶۸).

بنابراین، این آموزه‌های اخلاقی از اسلام است و ریشه خارجی ندارد.

۲. محتوای حدیث نبوی، سازگار با آموزه‌های قرآن است.

از آنجا که یکی از شرایط صحت حدیث، سازگاری مضمون آن با آموزه‌ها و تعالیم قرآن است، لازم به ذکر است که حدیث مزبور از شرط صحت این چنینی نیز برخوردار است؛ زیرا آیات بسیاری در قرآن کریم دال بر توجه به صفات ربوبی^[۱۸] و گام برداشتن در تحصیل این صفات وجود دارد که طبق آنها تحصیل این صفات از مهم‌ترین و اصلی‌ترین روش‌های کسب سعادت و کمال است. در این جا به چند نمونه از آیات اشاره می‌شود:

- ﴿أَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (قصص / ۷۷)؛
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (نحل / ۹۰)؛
 - ﴿وَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (لقمان / ۱۷)؛
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (احزاب / ۵۶)؛
 - ﴿وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور / ۲۲).
 طبق فرموده امام صادق (علیه السلام) در خصوص آیه اخیر، عفو و غفران دو صفت از صفات الهی هستند که خداوند آن دو را در نهان بندگان برگزیده‌اش به ودیعه نهاده است تا بدین وسیله مردم متخلق به اخلاق خالق خویش شوند (مجلسی، بحارالانوار، بی تا: ۶۸ / ۴۲۳).

این دسته از آیات و آیات دیگر مؤید آنند که انسانی را که خداوند جانشین خویش قرار داده (بقره / ۳۰) و زمینه دستیابی به این امر خطیر را در جسم و روح او متبلور ساخته است، می‌بایست اخلاق خداوندی را در خود به تجلی و ظهور برساند (ر.ک: زادهوش، اخلاق خداوند، ۱۳۸۵).

۳. عدم تنافی «تخلق به اخلاق رسول الله ﷺ» با «تخلق به اخلاق الله»
 با توجه به سخنان گلدزیهر به نظر می‌رسد وی قائل به ناسازگاری جدی میان «تخلق بأخلاق رسول الله ﷺ» و «تخلق بأخلاق الله» است و می‌گوید: گروهی دیگر از مسلمانان پا را از این حد (تخلق بأخلاق رسول الله ﷺ) فراتر گذاشته و دچار افراط شده‌اند و اخلاق الهی را غایت اخلاقی دانسته‌اند، در حالی که میان این دو مهم هیچ ناسازگاری و تناقضی وجود ندارد؛ زیرا وجود مبارک پیامبر ﷺ بازتاب وجود خداوند است و این سرآتصاف ایشان به «خُلِقَ عَظِيمٌ» (قلم / ۴) است. پیامبر ﷺ نه تنها در حوزه اندیشه و رفتار، تجسم و عینیت خداوند است، در حوزه رفتار نیز می‌کوشد تا تمام انسان‌ها را به گونه‌ای پرورش دهد تا آنچه باور دارند و آنچه انجام می‌دهند، بازتاب همان اخلاق خداوند باشد و در این راه با ابلاغ مفاهیم اخلاقی قرآن که دربردارنده همین حقیقت است (تخلق به اخلاق خداوندی) هیچ کوتاهی و درنگی نکردند (ر.ک: شانظری، تأملی در خلق عظیم، ۱۳۸۵).

۴. بن‌مایه‌های جریان‌های عرفان و کلام از اسلام است و تقلیدی نیست
 گلدزیهر با ذکر اسامی برخی از علمای منتسب به جریان‌های عرفانی و کلامی مانند ابوالحسین نوری، ابن عربی و غزالی چنین القا می‌کند که آنها مضامین عالی عرفانی و کلامی از جمله «التخلق به اخلاق الله» یا متجلی شدن صفات ربوبی را از منبعی غیر از اسلام أخذ کرده و سپس برای موجه جلوه دادن آنها در محیط‌های اسلامی، آنها را در قالب احادیث عرضه کرده‌اند، در حالی که بن‌مایه و سرمایه‌های اصلی این جریان‌ها از اسلام گرفته شده است.

برای درک بهتر این حقیقت به اجمال خاستگاه هر کدام از این جریان‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:
الف) خاستگاه علم کلام: کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را توضیح و درباره آنها استدلال و از آنها دفاع می‌کند. در گذشته به آن علم اصول دین یا علم توحید و صفات گفته می‌شد.

بدیهی است که منشأ آغاز بحث‌های استدلالی درباره اصول اسلامی خود قرآن کریم است و در سخنان رسول اکرم ﷺ و خطب امیرالمؤمنین (علیه السلام) تعقیب و تفسیر شده است؛ چرا که قرآن کریم، ایمان را بر پایه تعقل و تفکر می‌داند و همواره از مردم می‌خواهد که از اندیشه و تعقل به ایمان برسند و تعبد صرف را کافی نمی‌داند. این جهت‌گیری در قرآن و احادیث نبوی موجب شد که علم اصول دین از همان قرن اول با نزول قرآن پایه‌گذاری شود. اما مستشرقان و اتباع آنان معمولاً برای نفی اصالت علوم و معارف اسلامی از جمله علم کلام اصرار دارند که ریشه‌ای خارج از اسلام برای آن پیدا کنند و یا اینکه آغاز بحث‌های استدلالی درباره اصول دین را از زمان اوج مناظرات و نزاع‌های جبریون (اشاعره) و قدریون (معتزله) از نیمه دوم قرن اول هجری به بعد یا امثال آن بدانند. البته نمی‌توان منکر آن شد که در نیمه دوم قرن اول هجری، پاره‌ای از مسائل کلامی از جمله جبر و اختیار در میان مسلمانان مطرح بود و شاید نخستین حوزه رسمی این مباحث حوزه درس حسن بصری (۱۱۰ق) باشد، اما نباید معتقد شد بن‌مایه و ریشه علم کلام (تعقل در اصول دین) امری ابداعی توسط دیگران یا خارج از اسلام بوده است (ر.ک: مطهری، کلیات علوم اسلامی، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۳).

ب) خاستگاه عرفان:

برخی درباره پیشینه عرفان گفته‌اند: در قرن سوم هجری اصطلاح «عارف» شایع بوده است، اما به نقل از ابونصر سراج طوسی در کتاب «اللمع» که از متون معتبر عرفان و تصوف است، جمله‌ای از سفیان ثوری آمده که این اصطلاح در حدود نیمه اول قرن دوم هجری بروز یافته است، لکن عدم رواج اصطلاح عارف و عرفان در قرن اول هجری، دلیلی نیست برای اینکه خیار صحابه صرفاً مردمی زاهد و عابد بوده‌اند و همه در یک درجه از ایمان ساده می‌زیستند و فاقد حیات معنوی بودند، همان‌طوری که عموماً غریبان و غرب‌زدگان معتقد هستند. البته شاید بعضی از نیکان صحابه جز زهد و عبادت چیزی نداشتند، اما گروهی از ایشان برخوردار از حیات معنوی نیرومندی بودند و در عین حال اینان نیز همه در یک درجه نبوده‌اند^[۱۹] (ر.ک: مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ۱۳۸۷: ۵۵۵-۵۵۴).

لازم به ذکر است که بعضی از مستشرقان و مخالفان عرفان در جهان اسلام سعی دارند برخلاف عرفای اسلامی، خاستگاه عرفان و اندیشه‌های لطیف و دقیق عرفانی را از خارج جهان اسلام بدانند. این اندیشه محصول آن است که این گروه، اسلام را دینی ساده و بی‌تکلف و عمومی فهم و خالی از هرگونه رمز و مطالب غامض و غیر مفهومی یا صعب الفهم می‌دانند. براساس این اندیشه، توحید در اسلام عبارت است از یک سلسله مقررات ساده عملی که فقه متکفل آنهاست و آنچه عرفا به عنوان توحید^[۲۰] می‌گویند، مطلبی است ورای توحید اسلامی، و سیر و سلوک عرفانی^[۲۱] نیز ورای زهد اسلامی است و طریقت عرفانی^[۲۲] نیز امری است ورای شریعت اسلامی. لیکن با توجه به تعلیمات اصلی اسلام که الهام‌بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان عملی و نظری است، نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تأیید نیست. بسیاری از آیات قرآن، روایات، خطب، ادعیه، احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت‌شدگان اسلام، سرشار از شور و هیجان معنوی و الهی و مملو از اشارات عرفانی است (ر.ک: همان، ۵۵۲-۵۴۷). آیا با وجود این منابع، جای آن است که ما در جست‌وجوی یک منبع خارجی برای بن‌مایه و ریشه عرفان و مضامین عالی عرفانی باشیم؟

البته سخن در این نیست که عرفای مسلمان از این سرمایه‌های معنوی چگونه بهره‌برداری کرده‌اند، بلکه سخن درباره اظهارنظرهای مغرضانه گروهی غربی و غرب‌زده است که می‌خواهند اسلام را از نظر معنویت بی‌محتوا معرفی کنند. به فرض که عرفای مصطلح نتوانسته‌اند استفاده صحیحی کرده باشند و در عرفان عملی، بالأخص آنجا که جنبه فرقه‌ای پیدا می‌کند، بدعت‌ها و انحرافات پیدا شود که با کتاب خدا و سنت معتبر موافق نباشد، ولی این به معنای سوء نیت آنان نسبت به اسلام نیست، بلکه آنان نسبت به اسلام نهایت خلوص را داشته‌اند.

بنابراین یکی از اشکالات جدی بر دیدگاه گلذیهر آن است که وی مانند بعضی دیگر از خاورشناسان غربی بر این تصور است که در اسلام زمینه و قابلیت رشد حقایق کلامی و عرفانی وجود ندارد و این‌گونه افکار حتماً از محیط‌های غیراسلامی به جهان اسلام راه یافته است. درحالی که منابع اسلامی خصوصاً قرآن و سنت نبوی سرشار از مضامین و معارف کلامی است. البته اگر چه احتمال جعل حدیث از جانب صوفیه و بقیه نحله‌های فکری می‌تواند موجه باشد، از این احتمال نمی‌توان نتیجه گرفت که کلیه احادیث موجود در کتب اهل عرفان و تصوف که از نظر محتوا به مفاهیم افلاطونی نزدیک است، جعلی‌اند، بلکه باید هر حدیثی از جهت سندی و دلالتی بررسی شود (ر.ک: گلذیهر، افکار نو افلاطونی و گنوسی در حدیث، ۱۳۸۶: ۲۱۰).

۵. تقلیدی نبودن فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی - افلاطونی

گلدزیهر نیز مانند بسیاری از مستشرقان دیگر می‌پندارد که فلسفه اسلامی تقلید صرف از فلسفه یونانی است؛ لذا متجددانی که تاریخ فلسفه اسلامی را نوشته‌اند و غالب آنان یا مستشرق هستند یا از مستشرقان متابعت کرده‌اند، بیشتر درصدد آنند که منابع و مآخذ یونانی فلسفه اسلامی را معین کنند؛ بنابراین، به صرف مراجعه به کتب تاریخ فلسفه نمی‌توان به اصالت فلسفه اسلامی پی برد (ر.ک: داوری، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ۱۳۹۶:ق: ۷۷).

درست است که فارابی شاگرد افلاطون (و ارسطو) بوده و به خوبی آراء و اندیشه‌های آنان را شناخته و شرح نموده است و بالطبع اشتراکات زیادی در اندیشه‌های آنان مشاهده می‌شود، لکن وی هرگز استقلال در فکر و اندیشه را به خصوص با توجه به معتقدات دینی خود از نظر دور نداشته است و به هیچ روی مقلد صرف فلسفه یونان نیست، بلکه با دید نظام ساز خود، اقدام به ابداع و تدوین نظام فلسفه اسلامی می‌نماید (ر.ک: میرزا محمدی، بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های فلسفی افلاطون و فارابی، ۱۳۸۳: ۵۶). در واقع، برخورد فلاسفه اسلامی با فلسفه یونانی یک برخورد انفعالی محض و یک آموزش صرف نبود، بلکه در سه محور خلاصه می‌شود: اول تحصیل فلسفه یونان؛ دوم تعدیل آن یعنی هماهنگ کردن آن با معارف دینی؛ و تکمیل آن یعنی افزودن مسائل و اصولی که در فلسفه یونان به چشم نمی‌خورد (غرویان و فنایی، میزگرد فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، ۱۳۸۱: ۱۱).

در تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی، همین بس که فلسفه اسلامی عمیقاً در جهان بینی وحی قرآنی ریشه دارد که در آن نبوت یا وحی به عنوان واقعیت خیره‌کننده عمل می‌کند. حکیمان مسلمان علاوه بر آنکه بسیاری از مسائل تازه را در فلسفه مطرح و راه حل‌های بدیع و عمیق‌تری برای آنها ارائه کردند، به مسائل فلسفی کهن، تنها پس از گذراندن مراحل مختلف اجازه ورود دادند (ر.ک: اکبریان، فلسفه اسلامی، امکان وقوع آن، ۱۳۸۸: ۱۰۸). تفاوت جهان‌بینی در فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی، آشکارترین و مهم‌ترین دلیل برای تفکیک آنها از یکدیگر است، لکن کسانی که قرابت فلسفه‌ی اسلامی با فلسفه یونانی را حمل بر تقلید صرف فلاسفه اسلامی از فلاسفه‌ی یونانی دانسته و با شتاب‌زدگی ظواهر اقوال یک فیلسوف را با اقوال فلاسفه دیگر قیاس کرده و نتیجه‌ای این‌چنینی می‌گیرند، غالباً دچار هفوت و زلت می‌شوند؛ زیرا مبادی و مقاصد آرای آنان به کلی متفاوت است.

آری، اگر کسی بگوید فلسفه اسلامی به هیچ وجه التقاطی نیست و هیچ مسئله‌ای از مسائل فلسفه یونانی در آن عیناً تکرار نشده است، تعصب می‌ورزد، لکن چنان‌که اشاره شد، فلسفه اسلامی، تفسیر و صورت تازه‌ای از تفکر فلسفی است که فارابی در آن، نه رأی افلاطون را اثبات می‌کند و نه قول ارسطو را، بلکه هر دو رأی را بنا بر مبادی فلسفه خود تفسیر می‌کند. او نه تنها اکتفا به جمع فلسفه‌ها نکرد، بلکه دین و فلسفه را با هم جمع نمود و این توفیق، مربوط به اصول و مبادی خاص فلسفه اسلامی است نه قبول اصول ارسطویی یا افلاطونی؛ زیرا هیچ یک از شارحان ارسطو یا افلاطون، در صورتی که ارسطویی یا افلاطونی صرف بودند، نمی‌توانستند فلسفه را بر جمیع معارف و انحاء مختلف تفکر و من جمله بر تفکر دینی اطلاق کنند و این مقصود - جمع میان دین و فلسفه - تنها در صورتی حاصل می‌شد که تغییراتی در اصول فلسفه به وجود آید. اصول فلسفه یونانی بر انسان استوار است، در حالی که در فلسفه اسلامی، دایره مدار خداست و همین امر مهم موجب شده است تا نظرات یونانیان در باب خدا، عالم، آدم و حقیقت متفاوت با نظر فلاسفه اسلامی باشد. درست است الفاظ وجود و مبادی موجودات و عالم مجردات همان است که در فلسفه یونانی مطرح می‌شود، اما معنای این الفاظ تغییر کرده است. البته غالب این تغییرات بدان حد نبود که هر کس مختصر آشنایی با فلسفه پیدا کند به فهم و درک دقایق آن برسد، اما محققان در فلسفه‌ی اسلامی کم و بیش متوجه این معنا بودند. بنابراین حکم برخی به تقلیدی بودن فلسفه‌ی اسلامی، ناشی از آن است که نه فلسفه یونانی را می‌شناسند و نه در فلسفه اسلامی صاحب بصیرت و اطلاع کافی هستند (ر.ک: داوری، فارابی موسس فلسفه اسلامی، ۱۳۹۶ق: ۶۷-۹۸).

فارابی بر فلاسفه بعد از خود تأثیر بسیاری گذاشته است. نفوذ وی بر آثار و تألیفات مؤلفان قرن چهارم مانند اخوان الصفا را می‌بینیم. اخوان الصفا نیز گروهی مسلمان بودند که از دین عموماً و از اسلام خصوصاً برداشت خاصی داشتند. اگر چه می‌گویند آنان به معنای دقیق تاریخی، به هیچ فرقه و مذهبی تعلق نداشتند و موفق شدند به مدد اسلام و فلسفه یونان، یک مکتب معنوی را پدید آورند که جای ادیان تاریخی را بگیرد و در عین حال با مزاج هر کس سازگار باشد، اما در خصوص بن‌مایه فکری آنان، همین بس که صبغه شیعی در دعوت ایشان به وضوح دیده می‌شود و اینان اسلام را عالی‌ترین دین و کامل‌ترین ادیان می‌دانند و معتقدند قرآن بر کتب آسمانی قبلی تفوق دارد؛ لذا آنچه در کتب آسمانی دیگر مشابه با آن بیابند، تأیید و آنچه را مغایر بیابند، نسخ می‌کنند. در اعتقاد آنان محمد ﷺ سرور همه پیامبران و خاتم النبیین و مطاع است. علاوه بر این، طریقه تحصیل دانش آنان نیز از طریق استفاضه و افاضه است؛ یعنی کسب علم از

طریق پیر و مرجعی مسلم و معلمی که دانش خود را از امام یا پیشوای دینی و امام نیز به نوبه خود، آن را به وسیله ائمه علیهم السلام دیگر از پیغمبر صلی الله علیه و آله که منبع نهایی علم او خداست، اخذ می کند (ر.ک: شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲: ۴۳۰-۴۰۷). حال با این بن‌مایه فکری و اعتقادی، آیا می‌توان آنان را مقلد و متأثر صرف از معارف فلسفه یونانی دانست؟!

۶. شباهت میان برخی نظرات فلسفی افلاطون با نظرات فلسفی اسلامی، احتمال موحد بودن او را مطرح می‌سازد.

اشکال دیگر بر نظریه گلدزیهر آن است که نمی‌توان صرف یافتن شباهتی میان دو گزاره فلسفی تنها به اقتباس یکی از دیگری حکم کرد، بلکه ممکن است مشترکات دیگری، علت صدور گزاره‌های یکسان شده باشد. این امر، درخصوص یکسانی گزاره فلسفی افلاطون مبنی بر تشبه به خالق در حدود طاقت بشری با گزاره فلسفی فارابی (مؤسس فلسفه اسلامی) نیز صدق می‌کند؛ زیرا شواهدی وجود دارد که می‌تواند علت صدور این گزاره فلسفی یکسان را توجیه کند و آن شواهدی است مبنی بر موحد بودن افلاطون و اعتقاد او به خدای واحد. اما برای روشن‌تر شدن این احتمال (موحد بودن افلاطون) نیاز به بیان مقدماتی است:

مقدمه اول

برای شناخت بیشتر و بهتر افلاطون و آثار وی، باید با اندیشه‌های فلسفی که وی از آنها تأثیر گرفته و همه را جذب کرده، آشنا شد. عدم شناخت این اندیشه‌ها موجب عدم توانایی بر فهم آثار افلاطون و فلسفه وی می‌گردد. درمیان این اندیشه‌ها، جدی‌ترین و اصلی‌ترین اندیشه، تفکر سقراط است که به نوعی سرچشمه تمام نظریات افلاطون است (ر.ک: یاسپرس، افلاطون، ۱۳۵۷: ۳۹).

منشأ فلسفه افلاطونی، نگاهی است که سقراط در جوانی‌اش به او داد و این پیوند ناگسستنی که تا واپسین دم زندگی افلاطون سستی نپذیرفت، پایه فلسفه اوست. افلاطون در مکالمه‌ها، فلسفه خود را به نحوی از زبان سقراط بیان می‌کند که گویی آن فلسفه، زاده اندیشه سقراط است. در واقع، می‌توان گفت آنچه افلاطون در قدم اول به ما می‌نمایاند، فلسفه نیست بلکه اندیشه یک فیلسوف است؛ فیلسوفی که او دیده و دل در گرو او داده است. سقراط در بیشتر مکالمه‌های افلاطون شخصیت اصلی است (ر.ک: همان، ۳۴-۳۲). ویل دورانت نیز می‌گوید: افلاطون همواره می‌گفت: من خدا را سپاس گزارم از اینکه در عهد سقراط به دنیا آمدم (دورانت، تاریخ فلسفه ۱۳۷۴: ۱۵).

مقدمه دوم

برای با روشن شدن میزان تأثیر سقراط بر افلاطون و فلسفه او، باید اندیشه سقراط مورد بررسی قرار گیرد:

سقراط به خدا و خلود نفس و برای انسان‌های شریف و بزرگ به حیات سعادت‌مندانه بعد از مرگ معتقد بود. (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۷). ویل دورانت درباره سقراط می‌گوید: «او معتقد به خدای یگانه بود و با فروتنی، امیدوار بود که مرگ او را از میان نخواهد برد (بقای روح)» (همان، ۱۰). او به نقل از ولتر آورده است: «دو نفر آتئی که در باره سقراط سخن می‌راندند، گفتند: این سخن آن بی‌دینی است که معتقد است خدا یکی است» (همان، ۱۱). علاوه بر این سخنان، شواهد دیگری نیز دال بر زهد او نسبت به دنیا و رعایت حق الناس وجود دارد. (رک: همان، ۱۵-۱۳). سقراط به وجود خدای نیک و صالح و نیز توجه و اعمال مشیت الهی در جهان ما اعتقاد داشته است، همان‌طوری که به زندگی پس از مرگ (فناناپذیری روح) و به بنیاد نظام اخلاقی که ریشه‌های استعلایی دارد، باور داشته است (فوگل، سقراط که بود؟ ۱۳۸۶: ۷۷). همچنین نتیجه‌ای که در ضمن ارائه نظریات متفکران غربی معاصر به دست می‌آید، آن است که اولاً سقراط به هیچ‌وجه کافر و ملحد نبوده است؛ ثانیاً اعتقاد او به خدای یگانه محتمل است (رک: سراجی‌پور، ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی! (خدا در اندیشه سقراط)، ۱۳۸۴: ۴۲).

مقدمه سوم

حال که شواهد فراوانی دال بر موحد بودن سقراط وجود دارد، تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه توحیدی سقراط را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

نباید تصور شود که افلاطون قائل به وجود خدای یگانه نیست و به چند خدایی باور دارد، بلکه او در رساله‌های مختلفش از جمله تیمائوس، جمهور، فیلبوس به وجود خدای واحد معترف است. خدایان در فلسفه او نقش واسطه‌هایی در خلقت محسوسات دارند و خود نیز مخلوقات بی-واسطه خدای واحدند (رک: علمی سولا و محمدی محمدیه، اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۵).

با دقت به سخنان افلاطون در آثارش می‌توان فهمید آنچه او به نام «نیک» یا «ایده‌ی خوب» می‌خواند، چیزی جز خدا نیست. توجه به توصیفاتش که او درباره نیک و ایده خوب دارد، مسئله را روشن‌تر می‌سازد.

یاسپرس در مورد خصوصیات تفکر افلاطونی می‌گوید: این تفکر متوجه واحد است. در نگاه او «فضیلت» یکی است نه بسیار. «مرحله نهایی» یکی است و هنگامی که نظریه ایده، بنیان نهاده

می‌شود، واحد به نام ایده خوب خوانده می‌شود... «ایده خوب» آن چیزی است که هر مفهوم معینی، روشنایی خود را از آن دارد و همه مقصودها را بر پایه یک مقصود نامشروط که دیگر نمی‌توان درباره آن پرسشی کرد، استوار می‌دارد و هستی ما فقط وقتی دارای معنا می‌شود که اندیشه و زندگی، متوجه آن باشد و به سوی آن سیر کند (یاسپرس، افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۶-۵۵). افلاطون از آغاز در جست‌وجوی آن مرحله نهایی بوده است که فقط شناخت آن به هر اندیشه و عملی معنا می‌بخشد و آن مرحله به نام «والاترین دانش‌ها» خوانده می‌شود. آن دانش یگانه، چیزی است که دارای اهمیت و موضوع آن «نیک» است. هر روحی خواهان نیک است و برای رسیدن به آن از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزد؛ زیرا به نحوی ابهام‌آمیز، هستی نیک را احساس می‌کند. ولی با این همه، تردید دارد که بتواند ماهیت راستین آن را دریابد. او نیک را تشبیه به خورشید می‌کند و می‌گوید نیک در اندیشه ما نمی‌گنجد ولی ما درباره هر چیزی تنها در پرتو «نیک» می‌توانیم بیندیشم (همان، ۸۷-۸۶).

شواهدی نیز وجود دارد مبنی بر سفرهایی که افلاطون پس از مرگ سقراط به مصر و فلسطین و ... داشته است. او طی این سفرها از همه مذاهب و عقاید، من جمله ادیان توحید مطلع شد و از هر خرمنی خوشه‌ای چید (ر.ک: دورانت، تاریخ فلسفه، ۱۳۷۴: ۱۶)؛ بنابراین، نمی‌توان تحت تأثیر بودن افلاطون از ادیان توحیدی را به راحتی انکار کرد. چه بسا او در اثر آشنایی با آنها مضامین عالی توحیدی را فرا گرفته باشد. البته توجه به این نکته نیز خالی از فایده نیست که می‌توان یکی از علل عدم صراحت افلاطون در بیان اندیشه توحیدی‌اش را خفقان سیاسی و مذهبی عصر وی دانست؛ زیرا برای او روشن بود که محاکمه و در نهایت مرگ سقراط، به جهت رک‌گویی او در بیان عقاید توحیدی‌اش بود؛ بنابراین، افلاطون راه دیگری را در پیش می‌گیرد و به هیچ وجه حاضر نیست با سیاست سقراط دست از زندگی بشوید (ر.ک: همان، ۱۶؛ یاسپرس، ۱۳۵۷: ۳۸)، حال آیا با وجود این همه شواهد، می‌توان به راحتی حکم بر عدم موحد بودن افلاطون کرد؟!

نتیجه

۱- نتایج یک تحقیق علمی در صورتی صحیح و پذیرفتنی است که مبتنی بر قبول یکسری مقدمات و مبانی لازم باشد. در غیر این صورت، یافته‌های حاصل از پژوهش عقیم خواهد بود. بررسی علمی پیرامون شخصیت پیامبر ﷺ نیز پیش از هر چیز، قبول اصول موضوعه‌ای مانند اتصال نبی به وحی و بر خور داری او از ملکه عصمت را می‌طلبد، لکن گلدزیهر تمام تحلیل‌های

خویش را بر پیش فرض‌ها و مفروضات باطلی اعم از انکار نزول وحی بر پیامبر ﷺ و عصمت ایشان پایه‌گذاری کرده است که خلاف روش علمی است.

۲- افزون بر این، گلذیهر با تکیه بر روش ناکارآمد «نقد تاریخی» به دنبال رسیدن به مطلوب خویش (یعنی دست‌یابی به چرایی اسوه بودن چهره پیامبر ﷺ برای جمگی مسلمانان) است. بر اساس این روش، خاستگاه بروز یک فکر و ایده در فرد یا جامعه را می‌بایست در افکار نسل‌های پیشین جست‌وجو کرد، به ویژه اگر تناسب و شباهتی در میان باشد؛ لذا هرگز نباید برای تبیین آن، به عوامل فراطبیعی تمسک کرد. گلذیهر با تکیه بر این روش معتقد است، بروز و رواج افکاری در بین مسلمانان که به افکار افلاطونی و نوافلاطونی شباهت دارد، حتماً توسط مسلمانان از حوزه خارج از اسلام اقتباس شده است. در ناتمامی و ناکارآمدی این روش همین بس که مبنای آن جهان‌بینی ماتریالیستی است که از اساس باطل است. بر فرض اغماض، حتی براساس جهان‌بینی مادی چه اشکالی دارد که با وجود زمینه‌های مناسب، یک فکر واحد در یک یا چند نفر به صورت هم‌زمان یا در زمان‌های متفاوت تراوش نماید؟ این پدیده‌ای است که در سطح انسان‌های معمولی و مادون انبیا به وفور اتفاق می‌افتد؛ چه رسد به انبیا که دریافت آنها از عالم بالا و از طریق وحی است.

۳- افزون بر دو اشکال فوق، اشکالات دیگری نیز وجود دارد که نظریه وی را مخدوش و غیر قابل اعتبار می‌نماید:

- عدم جامعیت و گستردگی دایره رجوع وی به منابع اسلامی و در نتیجه غافل ماندن از بسیاری از آیات و روایات؛

- رجوع به منابع اسلامی ضعیف و نیز تمسک به روایات مخدوش؛

- عدم فهم دقیق واژگان عربی به جهت عدم مراجعه به کتب لغت معتبر؛

- عدم رعایت قواعد فقه الحدیثی مانند توجه به شرایط و سبب صدور حدیث، موافقت با آیات

قرآن، عدم تعارض با سایر روایات و

پی‌نوشت‌ها

- [۱] حدیث را بنگرید: کاتب الواقدی، ۱۳۲۱ق، ۴/ق ۱، ۱۰۶. در نسخه‌ی عربی کتاب العقیده، اشتباه سهوی رخ داده و به جای شماره صفحه ۱۰۶، ۲۰۶ درج شده است (ر.ک: از طریق انطباق محتوای کتاب طبقات و نسخه‌ی فارسی کتاب گلذیهر، از علی نقی منزوی، ۱۵۶).
- [۲] حدیث را بنگرید: کاتب الواقدی، ۱۳۲۱ق، ۲/ق ۱، ۱۳۱. به علت تفاوت چاپ‌های مختلف از کتاب طبقات، شماره صفحات اندکی تفاوت دارد.
- [۳] عبد الوهاب بن عطاء الخفاف، مکنی به ابونصر عجلی کسی است که از ابن جریج روایت نقل کرده است.
- [۴] علامه امینی رحمته الله در کتاب الغدير در باب سلسله الکذابين و الوضاعين نام عبدالوهاب بن عطاء الخفاف را آورده است و می‌گوید: متروک الحدیث، کان یکذب (امینی، ۱۹۶۷م: ۵/۲۴۲).
- [۵] برای نمونه، ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، بی‌تا: ۲/۲۲۵ و ۲۲۰، کلینی، الغدير، ۱۳۶۲: ۲/۸۵؛ سیوطی، در المنثور، ۱۴۰۴ق، ۱۷/۲.
- [۶] ر.ک: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷؛ نیز: احزاب، ۲۱/۲، آل عمران/۳۱ و ۳۲ و ۱۳۲، نساء/۱۳ و ۵۹ و ۶۹ و ۸۰، مائده/۹۲، انفال/۲۷، نور/۵۴ و ۵۶ و ۶۳ و محمد/۳۳، تغابن/۱۲ و ...).
- [۷] وی از شاگردان گلذیهر است که با کسب اجازه از استاد خود توضیحات اضافی و اصلاحاتی را به چاپ دوم کتاب (به زبان آلمانی) ضمیمه کرده است. علی نقلی منزوی مترجم این کتاب به زبان فارسی، قسمت‌هایی را که باینگر اضافه کرده با علامت اختصار B مشخص نموده است.
- [۸] از آن حیث شواهد قرآنی ذکر می‌شود که گلذیهر می‌پندارد قرآن تألیف محمد صلی الله علیه و آله است نه وحی از سوی خداوند و معتقد است محمد صلی الله علیه و آله مردم را تنها به تعبد عملی خوانده نه تعبد اخلاقی و عملی.
- [۹] از عرفای به نام قرن سوم هجری است که ورود زبان تمثیلی به ادب عرفانی توسط او انجام شد. وی متوفای ۲۹۵ ق است.
- [۱۰] از عرفای صوفی مسلک و به نام قرن شش هجری است که در ۱۷ رمضان سال ۵۶۰ هجری در شهر مرسیه واقع در جنوب شرقی اسپانیا به دنیا آمد. وی ملقب به حاتم طائی بود (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲: ۱/۵۶۲).
- [۱۱] عبارت داخل پرانتز را علینقی منزوی اضافه نموده است (گلذیهر، درس‌هایی از اسلام، ۱۳۵۷، ۵۹).

[۱۲] وی از متکلمان شافعی مذهب قرن پنج هجری است که در اواخر عمرش به لباس عارفان در آمد.

[۱۳] به پندار گلدزیهر، بخشی از افکار عرفانی را صوفیه و فلاسفه صوفی مشرب از نو افلاطونیان و گنوسیان گرفته اند و سپس برای موجه جلوه دادن آنها در محیط‌های اسلامی، آن را در قالب احادیث نبوی آورده‌اند (گلدزیهر، افکار نو افلاطونی و گنوسی در حدیث، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

[۱۴] منزوی می‌گوید: شاید اسماعیل فارابی کسی باشد که چلیپی و اسماعیل پاشا گویند: وی شرح فصوص فارابی را در ۸۹۷ق نگاشت و در سال ۸۹۴ در گذشت. شرح «فصوص» فارابی از اسماعیل حسینی فارابی در مطبعه عامر در رجب ۱۲۴۱ق در ۱۱۶ صفحه چاپ شده است (همان، پاورقی).

[۱۵] به گروهی از آزاد اندیشان و فلاسفه صوفی مشرب در قرن چهارم اطلاق می‌شود که علم و فلسفه را نه به دلیل علم و فلسفه، بلکه به این امید که نوعی اجتماع اخلاقی و معنوی به وجود آورند، بارور ساختند ... این گروه در بصره کار خود را آغاز کردند و رسائل آنان که مشتمل بر آراء معنوی و نظام فلسفی آنان بود، به نحو وسیعی دست به دست گشت (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲: ۱/۲۶۳).

[۱۶] یکی از فلاسفه مشهور اسلامی در قرن سه هجری است و مؤسس فلسفه اسلامی به شمار می‌آید.

[۱۷] وی در قرن پنج قبل از میلاد، در سال ۴۲۷ تولد و در سال ۳۴۲ قبل از میلاد در گذشته است... وی پس از تحصیل علوم مقدماتی و ریاضیات و مقداری فلسفه، شاگردی سقراط نمود و تا آخر عمر سقراط در خدمتش بود... مکتب فلسفی افلاطون یکی از معروف ترین مکاتب فلسفی دنیاست (دژاکام، تفکر فلسفی غرب، ۱۳۷۵: ۱/۸۱).

[۱۸] گزاره‌های قرآنی مربوط به طبیعت اخلاقی خداوند که در گذر زمان در حوزه دین‌شناسی به صورت نظریه‌ای در باب صفات ربوبی بدان پرداخته شد و در قلمرو مباحث کلامی قرار گرفت و به مباحث خداشناسی مرتبط گشت و تعبیر اخلاق الهی را از دست داد (شانظری، تأملی در خلق عظیم، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

[۱۹] برای نمونه در احادیث زیادی این مضمون رسیده است: لو علم أبوذر فی قلب سلمان لقتله (کلینی، کافی، ۱۳۶۲: ۱/۴۰۱).

[۲۰] توحید عرفانی عبارت است از وحدت وجود و اینکه جز خدا و شئون و اسماء و صفات و تجلیات او چیزی وجود ندارد (مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ۱۳۸۷، ۵۴۸).

[۲۱] سیر و سلوک عرفانی: در سیر و سلوک، یک سلسله معانی و مفاهیم طرح می‌شود از قبیل عشق، محبت به خدا، فنا، فنا در خدا و تجلی خدا بر قلب عارف (همان).

[۲۲] مخالفان عرفان گویند: در طریقت عرفانی مسائلی مطرح می‌شود که فقه از آنها بی‌خبر است (همان).

منابع

۱. ابن اثیر، علی بن محمد جزری، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق. / ۱۹۸۹م
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی بن محمد، الضعفاء و المتروکین، تحقیق عبدالله القاضی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴. احمد بن حنبل، ابو عبدالله الشیبانی، مسند الامام احمد بن حنبل، القاہرہ، مؤسسہ قرطبہ، بی تا.
۵. اکبریان، رضا، فلسفہ اسلامی؛ امکان وقوع آن، مجله روش شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، فصلنامه علمی پژوهشی، سال پانزدهم، شماره ۵۸، بهار ۱۳۸۸.
۶. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، الغدیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۹۶۷ م.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، الضعفاء بی جا، المکتبہ الشامله، مکتبہ ابن عباس (مصدر الكتاب: المکتبہ الرقمیه)، ۱۴۲۶ ق.
۸. بدوی، عبدالرحمن، فرهنگ کامل خاورشناسان، ترجمه شکرالله خاکرند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۹. بیہقی، ابوبکر، دلائل النبوه و معرفه أحوال صاحب الشریعہ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. جرجانی، عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، تحقیق یحیی مختار غزاوی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. داوری، رضا، فارابی موسس فلسفہ اسلامی، تهران، انتشارات انجمن فلسفہ ایران، چاپ دوم، ۱۳۹۶ ق.
۱۲. دژاکام، علی، تفکر فلسفی غرب (از منظر استاد شهید مطهری)، تهران، مؤسسہ فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. ذہبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر الاعلام، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. ذہبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق الشیخ علی محمد معوض و الشیخ عادل احمد عبد الموجود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م.
۱۵. ذہبی، محمد بن احمد، الکاشف فی معرفه من له روایہ فی الکتب الستہ، المکتبہ الشامله (مصدر الكتاب: موقع یعسوب)، بی تا.

۱۶. رهبر، محمد تقی، زمزم در تحولات تاریخ (۴)، مجله میقات حج، شماره ۳۲، تابستان ۱۳۷۹.
۱۷. زاد هوش، احمد، اخلاق خداوند، مجله اخلاق، شماره ۲ و ۳، زمستان ۸۴ و بهار ۸۵.
۱۸. سراجی پور، نسرین، ندانم چه ای هر چه هستی تویی! (خدا در اندیشه سقراط)، رشد آموزش معارف اسلامی، دوره هفدهم، شماره ۵۶، بهار ۱۳۸۴.
۱۹. سیوطی، جلال الدین، اسماء المدلسین، تحقیق محمود محمد محمود حسن نصار، بیروت، دار الجلیل، بی تا.
۲۰. شانزری، جعفر، تأملی در خلق عظیم، مجله اخلاق، شماره ۵ و ۶ پاییز و زمستان ۸۵.
۲۱. شریف، م.م. (میر محمد)، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۲. صالحی دمشقی، محمد بن یوسف، سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. صدوق، محمد بن علی، التوحید للصدوق، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، سنن النبی ﷺ، ترجمه: محمد هادی فقهی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، چاپ هفتم، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. علمی سولا، محمد کاظم و محمدی محمدیه، زهرا، اصل خیر و رابطه آن با خدای خالق و صانع از دیدگاه افلاطون، مجله قبسات، سال شانزدهم، شماره ۶۲، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۲۸. غرویان، محسن؛ فنایی اشکوری، دکتر محمد، میزگرد فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، مجله معرفت، شماره ۵۴، خرداد ۸۱.
۲۹. فوگل، سی.جی، سقراط که بود؟، ترجمه سینا رویایی، نامه فلسفه، شماره ۱۴ و ۱۵، پاییز ۱۰۳ و زمستان ۱۳۸۶ ش.
۳۰. قرشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، ناشر اسلامیة، چاپ پنجم، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. کاتب الواقدی، محمد بن سعد، الطبقات الکبیر، طبع مدینه لیدن من منشورات مؤسسه النصر، تهران، ۱۳۲۱ ق.
۳۲. یاسپرس، کارل، افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.

۳۳. کاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقین فی زام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۳۵. گلدزیهر، ایگناس، العقیده والشریعه فی الاسلامی، مترجمان به عربی و تعلیقه: محمد یوسف موسی، عبدالعزیز عبدالحق و علی حسن عبدالقادر، بیروت، دار الرائد العربی، ۱۹۴۶م.
۳۶. گلدزیهر، ایگناس، درسهایی درباره اسلام، ترجمه دکتر علینقی منزوی، تهران، انتشارات کمانگیر، چاپ دوم، ۱۳۵۷ش.
۳۷. گلدزیهر، ایگناس، افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث، ترجمه رضا الهی منش، هفت آسمان، شماره ۳۶، زمستان ۱۳۸۶.
۳۸. مبارکفوری، صفی الرحمن، الرحیق المختوم، بیروت، دارالاهلال، بی تا.
۳۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تهران، انتشارات اسلامیه، بی تا.
۴۰. عاملی، محدث، الجواهر السنیه - کلیات حدیث قدسی، ترجمه زین العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دهقان، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.
۴۱. مدیر شانه چی، کاظم، حج پیغمبر ﷺ مجله علمی خبری میقات حج، شماره ۲۶، زمستان ۱۳۷۷ش.
۴۲. مسلم بن عجاج قشیری نیشابوری، الجامع الصحیح المسمی صحیح مسلم، المکتبه الشامله (مصدر الكتاب: موقع الاسلام)، بی تا.
۴۳. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا، چاپ سی و ششم، ۱۳۸۷ش.
۴۴. مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی (۲): کلام، عرفان، حکمت عملی، قم، صدرا، چاپ سی ام، ۱۳۸۴ش.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۴۶. مهدوی دامغانی، محمود، ترجمه الطبقات الکبری، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ش.
۴۷. میرزا محمدی، محمد حسن، بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های فلسفی افلاطون و فارابی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال هفتاد و چهارم، شماره ۱۹۱، تابستان ۱۳۸۳ش.
۴۸. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، بی جا، علمی، چاپ سوم، ۱۴۰۹ق.
۴۹. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، مترجم: عباس زریاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۴ش.