

از فلسفه مادیت دیده می‌شود [۱۹۹]. غزالی مکتب اخیرالذکر را، خطرناکترین رقیب مذاهب اسلامی [سنی] می‌دانسته. و بیشتر با ایشان بحث و مناقشه می‌کرده، گرچه همه نوشته‌های ایشان را یکجا رد نمی‌نموده و از ایشان به احترام یاد می‌کرده. غزالی علوم دقیقه را هم جزئی از فلسفه می‌دانسته و شش «علم فلسفی» برمی‌شمرده، به شرح زیر: ریاضیات (به انضمام هیئت و نجوم)، فیزیک (به انضمام طب و شیمی و حیوان‌شناسی و گیاه‌شناسی) منطق، اقتصاد، مابعدالطبیعه و اخلاق. غزالی ارزش معلومات علمی و به‌ویژه ریاضیات و منطق و فیزیک را قبول داشته و معتقد بوده که این علوم ضرورت دارند و نسبت به الهیات بیطرف هستند، ولی در فلسفه مابعدالطبیعه (یعنی در واقع در فلسفه مبتنی بر استنتاجات عقلی - غیر تجربی) مطالبی وجود دارد که مخالف الهیات اسلامی است و «بددینی» و «ارتداد» است.

غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه ارسطویی در بارهٔ ابدیت و قلمت عالم نوشته که چون فلاسفه مزبور عالم را در مکان محدود و در عین حال ابدی و قدیم می‌دانند تضادی در گفتمهٔ ایشان وجود دارد، زیرا که: هر کس زمان را لایتنهای بداند باید مکان را هم بی‌انتها شمارد. سپس غزالی چنین می‌گوید: ولی مکان و زمان حاصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریدگار در ما آفریده. لایتنهای از آفریدگار ناشی می‌شود - آفریدگاری که علت و عمل در وجودش جمع شده. فلاسفه روشن بین (نوافلاطونیان و ارسطویان) علت را با اعمال آفریدگار و نفس و طبیعت و پیشامد توجیه می‌کردند و عمل آفریدگار را به فعل نخستین محدود می‌نمودند - فعلی که موجد آغاز عالم بوده. از لحاظ غزالی ارادهٔ آفریدگار، اصل است و پایهٔ تفکرات وی دربارهٔ رابطهٔ میان آفریدگار و عالم بر آن اصل قرار دارد. به گفتمهٔ غزالی نیروی تأثیر ارادهٔ خداوند آفریدگار نمی‌تواند به حدود مکان و زمان محدود باشد، ولی آفریدگار خود می‌تواند عمل آفرینش خویش را در زمان و مکان محدود کند. فقط آفریدگار لایتنهای و ابدی است، اما عالم متاهی و غیر ابدی است.

غزالی تعلیمات نوافلاطونیان را که مورد قبول ارسطویان آن دوران و از آن جمله ابن‌سینا نیز بوده (و غلات صوفیه نیز آن را به صورت عرفانی اخذ کردند) یعنی «صدور» عالم از آفریدگار را رد می‌کند («صدور» اصطلاح عربی کلمهٔ لاتینی *emanatio* یا «فیضان» است). طبق این تعالیم، عالم کاینات از وجود آفریدگار صادر گردیده، ولی نه در نتیجهٔ ارادهٔ خلاقیت آزاد خداوند. «صدور» یا «فیضان» عالم از آفریدگار فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجهٔ اشباع و انباشتگی منبع اولیه شمرده می‌شده. مرحله‌های بعدی صدور یا فیضان همانا عقل کل، دنیای اندیشه‌ها (یا تصاویر همهٔ اشیاء در اندیشه) و نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، مادهٔ اولیه و دنیای مادی بوده است. بدین طریق طبق اصل «صدور» یا «فیضان»، آفریدگار و عالم و آدمی فقط حلقه‌هایی هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و

تاریخی آنها را به یکدیگر مربوط می‌سازد. بسط و تکامل منطقی این اصل به وحدت وجود منجر می‌شده - یعنی به قبول وحدت آفریدگار و عالم («وحدت وجود» ترجمه یونانی «پان تئیزم» است. مرکب از کلمه یونانی *παν* - به معنی «همه» و *εὐς* به معنی «خدا»، که کلمه به کلمه «همه خدا» معنی می‌دهد). وحدت وجود می‌توانست به دو صورت درک و توجیه شود: یکی به صورت عرفانی (که نوافلاطونیان و غلات صوفیه آن را چنین درک کردند: «سراسر عالم تجلی نیروی واحد خداوندی است. عالم با لطیف خدایی است و در وجود خداوند زنده است».) دیگر به صورت عقلایی و در واقع آنچه آنچنانکه... آگاهانه و بی‌آگاهانه درک می‌کنند. (ارسطو بیان و نوافلاطونیان گراینده به سوی استنتاجات عقلایی، اصل صدور و یا فیضان را چنین درک می‌کنند: «آفریدگار همان عالم کاینات است با همه مناطق آن. بنا بر این آفریدگار جز طبیعت و نظم آن نیست. بیرون از عالم و طبیعت خدایی وجود ندارد [۲۰۰]. غزالی هر دو صورت وحدت وجود را رد می‌کند و می‌گوید که عالم نتیجه صدور یا فیضان نبوده بلکه ثمره اراده آگاهانه و خلاقه آفریدگار است - آفریدگاری که عملش علی‌الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد.

اصل صدور یا فیضان منتهی و منجر به نفی مشیت الهی و رد عمل آگاهانه و عمل از روی قصد آفریدگار می‌گشته. به گفته غزالی مشیت و اراده و علم، صفات ابدی حضرت باری تعالی هستند، و نه تنها چنانکه ابن سینا می‌اندیشیده در پدیده‌های کلی تجلی می‌کنند بلکه در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شوند. اراده و علم آفریدگار همه پدیده‌ها را جزء به جزء و فرد به فرد در بر می‌گیرد و در عین حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد.

به نظر غزالی آفریدگار - خدای آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد - موجودی است زنده، روحی است پاک و واجد آگاهی و شعور شخصی و آزادی اراده و عمل. غزالی در عین حال نظر «تشبیه» را که خاص ایمان ساده لوحانه بوده و همچنین نظر «تعطیل» را که از آن معتزله بوده - خدا را واحدی نامشخص و فاقد صفات می‌شمارد - رد می‌کند. به گفته غزالی خداوند دارای صفات بسیار است و لسی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد. وی معتقد است که صفات تشبیهی خداوند که در قرآن ذکر شده (داشتن دست و چشمان و غیره) باید به معنی دیگری، به معنی عالی و صرفاً روحانی تعبیر شود. به گفته غزالی اراده و آگاهی و هوش و علم بر همه چیز، و توانایی مطلق و حضور در همه جا (بیرون از - مکانیت) و ابدیت و نیکی و محبت از صفات خداوند است. و آفریدگار که در همه جا حاضر است به مخلوقات خویش نزدیکتر از آن است که آنسان تصور کنند، نزدیکتر از «جبل الورد» [رک گردن] ایشان بدانان است.^۱ اینکه غزالی نظر صوفیان را در امکان وصل بلافصل و شخصی آدمی با

آفریدگار «از طریق شهود» مورد قبول قرار داده بر این اصل مبتنی است.

تعالیم غزالی درباره آفریدگار رابطه نزدیک با نظر وی در مورد نفس دارد. غزالی می گوید که نفس آدمی ماهیه با دیگر مخلوقات و عالم محسوسات فرق دارد. وی با اتکاء به قرآن^۱ و احادیث و روایاتی (که در نزد یهود و مسیحیان و مسلمانان مشترک است) دایر بر اینکه «خداوند آدمی را به صورت و شبیه خویش آفریده»، می گوید اگر پنداریم که خداوند به ظاهر و یا صورت، مانند شکل ظاهر آدمی است، فکری لغو و بی معنی خواهد بود. بدین سبب مشابهت را در این مورد باید به معنی مشابهت با طبیعت روحانی آدمی تلقی کرد. غزالی می گوید که نفس آدمی جوهری است روحانی و محتوی انعکاسی از درخشندگی جوهر الهی. برای روح یا نفس نمی توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است و نه برون از جسم، و به عبارت دیگر بیرون از مکان است. نفس یا روح به عالم روحانی تعلق دارد نه عالم محسوسات - یعنی نه به عالم مادیات. ضمناً غزالی برخلاف نوافلاطونیان خالص و غلات صوفی وحدت وجودی، معتقد است که طبیعت نفس یا روح آدمی با طبیعت روح الهی یکی نیست. طبیعت روح، الهی نیست بلکه شبه الهی است، و در واقع از لحاظ کیفیات و افعال خویش با روح الهی مشابهت دارد. بدین سبب نفس یا روح قادر به شناخت خویش و شناخت آفریدگار است: «آن کس که نفس خود را پشناسد، خداوند خویش را خواهد شناخت» (حدیث).

بنا به گفته غزالی همچنانکه نخستین تجلی ذات الهی در عالم کاینات اندیشه نبوده بلکه اراده بوده است («کن» - فعل خلقت) در نفس آدمی نیز اراده نخستین اولویت دارد زیرا شبه الهی است. عقیده غزالی را درباره شناخت خویش در این عبارت می توان بیان کرد: «من می خواهم پس من وجود دارم» (لاتین *Volo, ergo sum*)^۲. بنابراین اگر آزادی اراده خاص خداوند است، خاص نفس یا روح آدمی نیز هست. بدین طریق غزالی می گوید میان فکر آزادی اراده آدمی و اصل اقتدار مطلق خداوند آشتی برقرار سازد. نفس آدمی اصغر لایتنای است در مقام قیاس با اکبر لایتنای، عالم روحانی بالا. همچنانکه خداوند بر عالم حکم می کند، روح آدمی نیز حاکم بر جسم اوست. جسم آدمی تعلق به عالم محسوسات دارد و در مقام قیاس با اکبر لایتنای عالم محسوسات اصغر لایتنای است، و در همه اجزای خویش با اکبر لایتنای مطابقت دارد. فقط ارواح آدمیان لایزال است نه تنهایشان.

غزالی اندیشه ایدئالیستی و گنوستیکی عده ای از فیلسوفان (از آن جمله نوافلاطونیان) و عارفان را در وجود سلسله مراتب عوالم می پذیرد، بدین معنی که بالای عالم محسوسات و

۱- سوره ۱۵، آیه ۲۹: «فأذا سویت و نفخت فیہ من روحی» - اتکاء که من (خداوند) او را (آدم) را راست کردم و از روح خویش در او دم انداختم. همین جملات کلمه به کلمه در قرآن سوره ۳۸، آیه ۷۲ - ۲ در این باره

رجوع شود به: م، ۲۳۲. D. B. Macdonald, «Development of Muslim theology».

مادی، عالم روحانی (عالم عقول) و بالاتر از عالم اخیر، خداوند قرار دارد. و لسی غزالی با قبول این فکر کلی روابط متقابلۀ این عوالم را به گونه دیگری در نظر متصور می‌سازد. بنسب به گفته اوست عالم وجود دارد: عالم پایین، اشیاء محسوس، که به عربی «عالم الملك»^۱ نامیده می‌شود. دیگر عالم وسطی تصاویر عالیۀ اشیاء که به عربی «عالم الجبروت» گویند و مطابق است با عالم عقول و صور نوافلاطونیان. و دیگر عالم اعلی که به عربی «عالم الملكوت» گفته می‌شود.^۲ این عوالم با تعالیم اسلامی درباره هفت آسمان مطابقت ندارد. عوالم غزالی بیرون از مکان است. تفاوت اصلی میان آنها عبارت از این است که «عالم الملك» دائم در تغییر است، و در حال تکامل است. «عالم الملكوت» بر اثر «قضاء» یا «القدره الازلیه» یا خواست جاویدان و لایتغیر وجود دارد و بدین سبب تا ابد به یک حال باقی می‌ماند. «عالم الجبروت» بینابین عالم سفلی و علوی است. ارواح و یانفوس پاک و خالص آدمیان تعلق به «عالم الملكوت» دارد و از آن برون آمده و پس از مرگ بدان یاز می‌گردند. ولی ارواح در طلی زندگی این جهانی نیز می‌توانند با آن عالم علوی در رؤیا و «حال» یا جذبۀ عرفانی تماس حاصل کنند و ارواح پیامبران و اولیاء الله و عرفا چنین است.

گرچه به گفته غزالی طبیعت روح ماهیۀ شبه خدایی است ولی انعکاس روح الهی در همه ارواح یکسان نیست. و همچنانکه سلسله مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد، سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست. آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان نفوذ دارد. این کسان قادر به فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به قرآن و احادیث اکتفا و متابعت بزرگان دین (مجتهدان) کنند. برای این کسان تعلیمات عمومی دینی اجباری است، حکم نان روزانه را دارد، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام الله را دریابند. فلسفه برای ایشان به منزله زهر است. غزالی می‌گوید که نباید همه اسرار عالیۀ دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود. این اندیشه در رسالۀ غزالی تحت عنوان «المضنون به علی غیر اهل» (به ماقبل رجوع شود) شرح و بسط یافته است.

بنا به گفته غزالی مطالعه الهیات (کلام) «فرض العین» همه مؤمنان نیست و فقط برای کسانی که استعداد چنین مطالعه‌ای را دارند اجباری است (به دیگر سخن «فرض الکفایه» است.^۳) اشخاص اخیر الذکر، نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آنچه را بیرون از دسترس عوام است کسب کنند. می‌خواهند ایمان خویش را تا به درجۀ علم و ایقان ارتقا دهند و ضمن این کوشش

۱- یعنی آنچه که آدمی می‌تواند به یاری حواس خویش به دست آورد. ۲- اصطلاح «عالم الجبروت» را فیلسوفان نوافلاطونی و پاره‌ای از سوفیان نیز به کار می‌برند، ولی اندکی به معنی دیگر - یعنی گناه - به معنی «عالم اعلی» در مقام قیاس با «عالم الملكوت». کلمه «جبروت» مطابق Gaburah عبری است که به معنی «قدرت» است. ۳- در معنی کلمات «فرض العین» و «فرض الکفایه» به آخر فصل پنجم رجوع شود.

ممکن است باخطری روبه‌رو شوند و دچار شك و تردید گردند و بددینی و ارتداد و یابی ایمانی گریبانگیر ایشان شود، به‌ویژه اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین سبب غزالی عقیده دارد که برای این‌گونه کسان اصول لایتغیر شریعت، و مباحثه و مخالفت با فلسفه با استفاده از سلاح الهیات بهترین داروهاست.

ارواح عالیة انسانی، بنا به گفته غزالی، همانا کسانی هستند که می‌توانند به «حقیقت عالیة» (خداوند) و واقعیت الهی، به یاری فروغ درونی و حال، واصل گردند. اینها ارواح پیامبران و اولیاء الله و عارفان هستند (به عربی «عارفون» که جمع «عارف» است که خود به معنی «کسی است که (خدا را) شناخته» است).

تقسیمی که غزالی در مورد ارواح به سه قسمت قائل شده مبتنی است به استعداد آنها در زمینه فعالیت روحانی. با این وصف چنین تقسیمی یعنی قراردادن عوام الناس که فقط قادرند کورکورانه ایمان داشته باشند و باید از مجتهدان و علمای نافذالکلام اطاعت کنند، در مقابل عناصر واجد فعالیت عالیة روحانی، چنین تقسیمی که غزالی پیش می‌کشد ظاهراً انعکاسی است از سلسله مراتب سازمان پیشرفته جامعه فئودالی در قیافه و لافافه دین - جامعه‌ای که قشرهای پایین تابع و فرمانبردار آن به صورت زنده‌ای در مقابل طبقه عالیة حاکمه قرار گرفته بودند.

غزالی دائماً می‌کوشید تا اساس پی‌ریزی کرده خویش را با منتهی سنی منطبق سازد. وی اصل غیر مخلوق بودن و ابدیت قرآن را قبول دارد. به گفته غزالی قرآن و تورات (کتاب‌های) انجیل و زبور (مزامیر داود) کتابی است واحد و الهی که از طریق وحی به پیامبران خداوند نازل شده و از ازل در جوهر آفریدگار وجود داشته. غزالی معتقد بود که اجسام به خاک سپرده شده مردگان در روز قیامت بر نمی‌خیزند، ولی روحها در روز معاد اکبر در جسمهای تازه‌ای که کاملاً باحالت باطنی آدمیان منطبق خواهد بود حلول می‌کنند. غزالی می‌گفت که عذاب آن جهانی در جهنم هم روحانی است و هم جسمانی. چنانکه غزالی خود خبر می‌دهد در زمان وی ترس از عذاب دوزخ در میان مردم بسیار رواج داشته. و عاظ بلیغ و سخنوران اسلامی در مقابل شنوندگان خویش مناظر وحشت‌انگیز عذاب جهنم را تصویر کرده، نفوس ترسو را مرعوب می‌ساختند. این‌گونه وعظها و تبلیغات موجب اشکریزی و غشوه و حمله‌های عصبی و گاه جنون و حتی مرگ می‌گشته. غزالی می‌اندیشیده که چنین هراسی دیگر جنبه نجات بخشی روح نخواهد داشت زیرا به یأس مطلق منجر می‌شود. به عقیده غزالی بیم از عذاب جهنم باید با امید به رحمت خداوند توأم باشد. وی می‌گوید بیم و امید دو جناح حیات روحانی هستند. این دو همانند لگام و رکاب است:

۱- رجوع شود به: D. B. Macdonald «Development of Muslim theology. Appendix» ۳۰۲-۳۰۳ (ترجمه انگلیسی کتاب اول از ربع دوم «احیاء علوم الدین» درباره تالیف اسلامی راجع به یکی بودن مفاد تورات و انجیل (به شکل اولیه این دو کتاب) و قرآن - رجوع شود به فصل سوم.

لگام جلوی اسب را می کشد و مانع از آن می شود که از راه راست منحرف شود و رکاب تهبیجش می کند تا به سوی هدف سرعتر رود.

غزالی تاحدی با پیروان ادیان و مذاهب دیگر روش ملارا داشت مگر در مورد باطنیان (اسماعیلیان) و معتزله که با ایشان مبارزه می کرد. وی همه مذاهب سنی را «برحق» می شمرد و با شیعیان میانه رو و مسیحیان او یهودیان نیز مدارا می کرد. این گونه ملارا و تحمل نسبت به ادیان مختلفه، به طور کلی، از ویژگیهای اکثر صوفیان است. غزالی ضمن مباحثه و مخالفت با فیلسوفان، به نوافلاطونیان و ارسطویان احترام می گذاشت و صریحاً می گفت که اینان فقط گمراهند ولی بی ایمان نیستند زیرا که وجود آفریدگار را قائلند.

بی شک غزالی در الهیات و کلام اسلامی سیمایی است بسیار مهم. وی «کلام» را با سلاح اسالیب منطقی و فلسفی مجهز کرده اصطلاحات فلسفی را وارد «کلام» ساخت و بدین طریق خدمت بزرگی به الهیات اسلامی کرد. وی خدمت بزرگتری به صوفیان میانه رو کرده، میان ایشان را با اهل الهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و «تجربه درونی» [شهود] تنها وسیله وصول به حقیقت مطلق است. وی بدین طریق موقیبت صوفیان را در جامعه مسلمانان استحکام بخشید.

کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی که به طور کلی علیه فارابی و ابن سینا بوده تأثیر عظیمی در معاصران وی کرد و متکلمان و صوفیان آن تألیف را با ضعف و شادی استقبال کردند. غزالی در کتاب مزبور کوشیده تا اساس فلسفه استنتاجات عقلی غیرمتکی به تجربه ارسطویان و نوافلاطونیان را برهم ریزد و متزلزل کند و ثابت کند که به یاری اسلوبهای ایشان نمی توان به درک و شناخت حقیقت عینی (ایزکیف) نایل آمد. د. ب. ماکدونالد در این باره چنین می گوید: «او (غزالی) در این کتاب شک و تردید فکری را به حد اعلی می رساند و ۷۰۰ سال قبل از «هیوم» بآلبه تیز منطقی لجدل خویش رابطه علیت را منهدم می سازد و می گوید که ما نمی توانیم واقعیت علت یا معلول را درک کنیم، بلکه فقط به معرفت اینکه پدیدهای به دنبال پدیدهای دیگر می آید نایل می گردیم و بس»^۲.

این کتاب با مخالفت فیلسوفان روبرو شد. ابن رشد فیلسوف نامی مغرب عربی [اندلسی] (در قرون وسطی داروبای غربی وی را «آورئس» می خواندند. ۵۲۰ - ۵۹۶ هـ) به مکتب فلسفی تعلق داشت که کندی و فارابی و ابن سینا بدان بستگی داشتند و وی در پاسخ «تهافت» رسالعی تحت عنوان «تهافت لتهافت» (تکذیب تکذیب) نوشت.

۱- غزالی گمراهی و بددینی مسیحیان را در دو نکته می دهد: در تثلیث خداوند و دیگر در شناختن رسالت محمد (ص).
۲- D. B. Macdonald. «Development of Muslim theology» ص ۲۲۹.

چنانکه گفته شد کلام به شیوه غزالی و یا دقیقتر گویم به شیوه اشعری - غزالی، به سرعت مسود قبول سرزمینهایی که سکنه آن سنی بودند واقع شد (نه فقط در عراق و ایران، بلکه در مغرب و اسپانیای عربی نیز) و فقط عدای قلیل از نمایندگان مذهب حنبلی که نفوذی اندک داشتند (ابن تیمیه، ۶۶۲ - ۷۲۹هـ) کماکان اشعری و غزالی و صوفیان را در ردیف فیلسوفان متهم به بددینی کرده و در سخنان اتهام آمیز خویش از مطالب ظاهری صدر اسلام، استفاده می کردند.

نتیجه نفوذ اشعری و ماتریدی و غزالی این بود که عموم علمای دین «تشییه» را محکوم کردند. معیناً «تشییه» به طور کلی و همه جانبه ناپود نشد. گذشته از حنبلیان در ایران پیروان فرقه کرامیه (کرامیه مأخوذ از نام ابو عبدالله محمد بن کرام) نیز از مشبهه شمرده می شدند، زیرا که به خداوند نسبت «جسمیت» می دادند. ولسی اهل آن فرقه خود اتهام مشبهی بودن را رد می کردند و می گفتند که مقصودشان از «جسم» آفریدگار جوهر آن است و جسمی که منظور ایشان است دارای اعضای آدمی و صورت آن نیست. در قرنهای چهارم و پنجم هجری این فرقه در خراسان نفوذ شایانی داشته و در قرن پنجم هجری مورد تعقیب و ایذا واقع شده بود، ولی به اقرار فخرالدین رازی در آغاز قرن هفتم هجری هنوز وجود داشته. فرقه کرامیه پس از فتوحات مغول ناپود گشت.^۱

برخی از تألیفات غزالی^۲ (و از آن جمله «تهافت الفلاسفه») از عربی به عبری و از عبری به زبان لاتینی ترجمه شده مورد قبول اروپای غربی مسیحی واقع گشته، در آن دیار منتشر و در آثار اسکولاستیکها (مدرسیون) و عرفای کاتولیک مؤثر واقع شد (در تألیفات رابموند لوللی، میستر الکهارت و دیگران). توجه ایسن پدیده از یک سو در اشتراك و تشابه راههای تکامل معتقدات دینی عهد فتودالیزم در مغرب و مشرق و از دیگر سو مشترك بودن ریشه و منبع افکار اسکولاستیکهای مسلمان (اهل کلام) و مسیحی است (تعلیمات افلاطون، امتزاج فلسفه نوس افلاطونی و ارسطویی، گرایش مشترك هر دو گروه دینی در گماردن فلسفه به خدمت الهیات و عرفان). کتاب «تهافت» غزالی را علمای مسلمان و مسیحی متفقاً تأیید و تصدیق کردند و حال آنکه کتاب ابن رشد را که برضد آن نوشته شده بوده هر دو گروه محکوم نمودند (به ویژه از طرف اسقفان پاریس و کتربوری و دانشگاه آکسفورد و غیره). افکار غزالی در نمایندگان برجسته مکب اسکولاستیک (مدرسیون) اروپای غربی، از قبیل توماس آکویناس و دیگران تأثیر بسزایی داشته.

لازم است به نکته ای دیگر از فعالیت غزالی اشاره شود. وی رابطه میان الهیات و فقه را

۱- درباره جزئیات رجوع شود به: D. Margoliouth. «Karramiya» ۲- در اروپای غربی فردن

وسطی غزالی به نام «الکنازل» معروف بوده.

برهم زد و نابود کرد. د. ب. ماکدونالد می گوید: «گرچه او خود (غزالی) یکی از بزرگترین قبیهان بوده مع هذا علم «فته» را از آن مقام رفیعی که داشته محروم ساخت و به استنتاجات عقلی آن حمله کرد و عامه را بر آن داشت که آن (فته) را همچون چیزی که با دین هیچ رابطه و نسبتی ندارد بنگرند»^۱. از زمان غزالی این امکان دست داد که شخص در مسائل حقوقی تابع فلان و یا بهمان مذهب باشد و در عین حال در موضوع الهیات نظری مغایر عقاید آن مذهب اظهار کند. مثلاً عبدالله انصاری و عبدالقادر گیلانی در مسائل فقهی حنبلی شمرده می شدند و در عین حال صوفی بوده اند (بهرغم مخالفت حنبلیان با تصوف). ابن العربی در مسائل فقهی، ظاهری مذهب و یا به دیگر سخن قشری بوده و در عین حال صوفی افراطی وحدت وجودی و طرفدار پر و پا قرص «ثاویل» یا تعبیر ایهامی قرآن بوده است^۲. تألیفات غزالی هنوز از لحاظ انتقادی کما هو حقه مورد مطالعه قرار نگرفته^۳.

پس از غزالی تکوین کلام را می توان به طور کلی انجام یافته شمرد. از میان دیگر نمایندگان کلام که به نحوی از انحا امر غزالی را تأیید و یاری کردند، می توان برادر وی احمد غزالی (متوفی به سال ۵۲۰ هـ) و دو تن از ماتریدیان را به نام ابوحفص عمر الانصاری (۴۶۱-۵۳۷ هـ) و تفتازانی (متوفی به سال ۷۹۴ هـ) نام برد. فخرالدین محمد رازی (۵۴۴ تا ۶۰۶ هـ) که از مردم ایران و بسیار مشهور است از پیروان غزالی و مؤلف تفسیر «مفاتیح الغیب» و «محصل افکار المتقمن والمتأخرین» و همچنین دائرة المعارف «جامع العلوم» بوده است. فخرالدین رازی مانند غزالی «کلام» را با تصوف تلفیق کرده است و از نظرگاه غزالی با فلاسفه به مبارزه پرداخته. عبدالرحمن ایجی (متوفی به سال ۷۵۶ هـ) مؤلف کتاب «المواقف فی علم الکلام» نیز فلسفه را به بدینی و گمراهی متهم ساخت. علمای دین گفتند که حکمت و فلسفه واقعی همان «کلام» است (طبق اساسی که غزالی و پیروان او بنا نهاده بودند) و فلسفه ارسطوییان و نو-افلاطونیان فلسفه کاذب است. د. ب. ماکدونالد می گوید که در دوران ایجی و تفتازانی فلسفه از تخت فرود آمد و به خدمت الهیات و دفاع از آن کمر بست^۴. در کشورهای اسلامی فلسفه

۱- ص ۱۵۵ «Ghazali» D. B. Macdonald. ۲- درباره اشعاع باد شده به فصل دوازدهم این کتاب و درباره حنبلیان و ظاهریان به فصل پنجم رجوع شود. ۳- درباره غزالی و مکتب او رجوع

شود به «Development of Muslim» «Life of al-Ghazali» «Ghazali» D. B. Macdonald. ص ۲۴۲-۲۱۵ «theology»

T. J. de Boer. «Geschichte der philosophie im Islam» ص ۱۵۰ - ۱۲۸

R. Nicolson. «A literary history of the Arabs» ص ۲۴۸ و بیبند

H. Bauer. «Die Dogmatik al - Ghazali's» M. Asin palacios. «Algazel - Dogmatica, moral, ascetica»; C. Brockelmann. Geschichte der arabischen

Literatur» ۴۱۹-۴۲۶ T. I. - P. D. B. Macdonald «Development of Muslim theology» ۲۶۹

مستقل که در فاصلهٔ قرنهای ششم و هشتم هجری از طرف علمای دین مورد حمله و تعقیب و ایزد قرار گرفته بوده روز بروز ضعیفتر می‌شد تا سرانجام تقریباً نابود گردید.

علمای دین، به یاری دولت فتوئالی که مددکارشان بوده (۲۰۱)، به اینک در کتب و مواعظ خویش، به اصطلاح، پرده از عقاید و افکار فیلسوفان بردارند اکتفا نکردند و هم در قرن پنجم و عهد فرمانروایی سلجوقیان در ایران و عراق تعقیب و آزار فلاسفه آغاز شد. این تعقیبها در بسیاری از موارد به علوم دقیقه نیز بسط یافت. و اگرچه غزالی اهمیت و ارزش علوم یاد شده را قبول داشت، ولی در قرنهای ششم و هفتم هجری خصوصت آمیخته به تمصی نسبت به علوم دقیقه از طرف قبیان و متکلمان ابراز می‌شده. در سال ۶۱۱ هـ در بغداد کتابخانهٔ یک فیلسوف در گذشته به دست غوغای عوام آتش زده شد. و واعظی مسلمان به دست خویش تألیف ابن هشام را درهیت به آتش افکند و صورت الارض را که در کتاب منقوش بوده «علامت منحوس بیدیتان ملعون» پنداشت.^۱

البته این ارتجاع فکری و عقیدتی و عقب ماندگی همگانی فرهنگی سرزمینهای خاور نزدیک و میانه از اوایل قرن پنجم هجری، تنها نتیجهٔ مبارزهٔ متکلمان و قبیان علیه فیلسوفان منقر نبوده و در این مورد عوامل مختلف دیگر در کار بوده است، از قبیل: هجوم ویران کننده و فرمانفرمایی صحرائشینان (ترکان در قرنهای پنجم و ششم هجری و مغولان در قرنهای هفتم تا نهم هجری)، و جنگهای صلیبی که بر اثر آن سیادت تجاری در کشورهای مجاور دریای متوسط (مدیترانه) به دست اروپاییان افتاد، و انحطاط عمومی اقتصادی ایران و کشورهای مجاور آن، به ویژه در تحت سلطنت مغولان و سرانجام تعقیب و ایزدای «بددینی» که لفاقهٔ عقیدتی نهضت‌های مردم برضد فتوئالها بوده از طرف دولت فتوئالی.

یکی از علاماتی که نشان می‌داد اسلام کاملاً به صورت دین جامعهٔ فتوئالی متکامل درآمده [۲۰۲] همانا شیوع بزرگداشت و تقدیس اولیاء الله بسیار و مراقد ایشان بوده که همهٔ مسلمانان اعم از سنی و شیعه بدان گرویده بودند. نقطهٔ این تقدیس در معتقدات اعراب و ایرانیان قبل از اسلام وجود داشته. ولی در صدر اسلام ممکن نبود مورد قبول واقع شود [۲۰۳]. درصد اسلام احترام و بزرگداشت بعضی افراد را جایز می‌شمردند و لسی تقدیس و تعظیم ایشان و مراقدشان به هیچ وجه مجاز نبوده [۲۰۴]. قرآن استدهای فرد مسلمان را از شخص یا مقامی (آن شخص هر که خواهد باشد فرشته، اولیاء الله یا بتان زمان جاهلیت) به منظور وساطت وی در پیشگاه حضرت باری تعالی منعت و نفی می‌کند. در قرآن این گونه مراجعات و مستدعیات به طور اعم به مثابهٔ «شرك» تلقی می‌شود. در قرآن آمده است: «و یعبدون من دون الله مالا یضرهم

ولایفعمهم و یقولون هولاء شفاعونا» یعنی: می‌پرستند از غیر خدا آنچه ضرر نمی‌رساند ایشان را و نفع نمی‌دهدشان و می‌گویند اینها شفیعان مایند^۱. در جای دیگر قرآن چنین آمده: «... والذین یدعون من دون الله لایخلقون شیئاً وهم یخلقون. اموات غیر احياء و ما یشعرون ایاں یبعثون. الهکماله واحد ...» یعنی «آنان را که می‌خوانند غیر از خدا، نمی‌توانند آفرید چیزی را بلکه خود ایشان آفریده می‌شوند و مردگانند نه زندگان و نمی‌دانند که کی برانگیخته می‌شوند، خدای شما خدایی است یگانه» [۲۵۵]

باین وصف در صدر اسلام مردم خداشناس و مؤمن و متقی مورد احترام بوده‌اند و «ولی» نامیده می‌شدند (کلمه عربی «ولی» که جمع آن «اولیاء» است به معنی نزدیک (به‌خدا) از «ولی» به معنی «نزدیک بودن» از این جاست، نیز «اهل المولایة» به معنی نزدیکان (به‌خدا) «مردمان مقدس»). رفته رفته چون اسلام به دین جامعه فتوالتی متکامل مبدل شد جامعه‌ای که سازمانی واجد سلسله مراتب داشته ایمان به میانجیگرانی بین خدا و آدمیان که در میان توده مردم رایج بوده، صورت مشروع و قانونی پیدا کرد و سلسله مراتب اولیاء الله پدید آمد. و ضمناً «ولی» که نخست در مورد مردان خدا گفته می‌شد مبدل به شخصیت قدسی مرتبتی شد که میان خدا و آدمیان وساطت می‌کند و موهبت خدایی دارد و اعجاز می‌نماید.

ما در اینجا به تقدیس اولیاء الله مختصراً اشاره می‌کنیم و چنانچه خواننده خواسته باشد اطلاعات مشروحتری در این باره به دست آورد می‌تواند به تألیفات ای. گولدتسیهر که واجد صلاحیت کامل است رجوع کند^۲. در آغاز تقدیس مقدسان و اولیاء الله در اسلام به صورت معتقدات توده مردم وجود داشته و سران دینی یعنی مجتهدان و فقیهان معتقدات مزبور را قبول نداشته و مشروعیت نساخته بودند. گروههای گوناگونی از اولیاء الله مورد بزرگداشت واقع می‌شدند. پیش از همه تقدیس و بزرگداشت واقعی محمد (ص) مکون گشت و معجزات فراوان به وی نسبت داده شد و او را عالم بر همه چیز و واجد قدرت خارق العاده دانستند. بعد بزرگداشت دیگر پیامبران و بعضی از خویشاوندان پیامبر اسلام، به ویژه علی و فاطمه و حسین و جز آنان. و زان پس صحابه پیامبر و شاگردان و تابعان ایشان و امامان یعنی مؤسسان مذاهب مانند ابوحنیفه و غیره و روحانیان و الامام و «شهداء» نیز به تقدیس محمد (ص) افزوده گشت. برخی از مقدسان و مقدسات مسیحی که مسلمانان نیز بزرگشان می‌داشتند - مانند تقدیس جرجیس پیامبر و اصحاب کهف (هفت تن خفتگان افسس) و غیره و همچنین مریم عذرا به جمع یاد شده

۱- قرآن، سوره ۱۶۵، آیه ۱۸. ۲- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۲۵ - ۲۳ و سوره ۱۳، آیه ۱۷ - ۱۸ و سوره ۱۸، آیه ۱۵۲ و سوره ۳۹، آیه ۴۴ و جاهای دیگر. ۳- رجوع شود به: ای. گولدتسیهر، تقدیس اولیاء الله در اسلام. «Muhammedanische Studien» به خصوص مقاله‌ای از این کتاب تحت عنوان «بزرگداشت اولیاء الله در اسلام».

پیوسته^۱. این پدیده - یعنی تجدید نظر در محتوای روایات و افسانه‌ها و ادیان باستانی در پرتو معتقدات دین نوین - در اسلام شیوع وافر پیدا کرد^۲.

حماسه فتوحات عرب، تقدیس «شهداء» را آغاز نهاد - یعنی تقدیس کسانی که در «جهاد» کشته شده بودند. به‌ویژه بزرگداشت و تقدیس «شهداء» در میان خوارج و شیعیان اشاعه بسیار یافت. اولیایی که از پیشمعا و مشاغل معینی حمایت می‌کردند گروه ویژه‌ای را تشکیل می‌دادند. گاه فلان یا بهمان پیامبر حامی این یا آن حرفه بوده و گاه مقدسان و اولیاء و پهلوانان و دیگر شخصیت‌های محلی که غالباً افسانه‌ای بوده‌اند. هامرپورگشتال، مورخ معروف، از روی گفته‌های علوی چلی سیاح ترك در قرن یازدهم هجری (که به مغرب ایران نیز سفر کرده بوده) فهرستی از اولیاء الله مسلمان که حامی فلان یا بهمان پشه یارسته بوده‌اند - با ذکر نواحی که ایشان مورد بزرگداشت می‌باشند - ترتیب داده است.

به‌ویژه عزفای مسلمان، یعنی صوفیان و جسرگمهای اخوان درویشان که با ایشان رابطه داشتند، به پیشرفت تقدیس اولیاء الله کمک کردند^۳. شیوخ و مریان صوفیه و درویشان بیشتر اولیاء الله مسلمان را تشکیل می‌دادند. چیزی نگذشت که مسلمین اولیاء الله را صاحب کشف و کرامات و معجزات شمردند. نویسندگان مسلمان تاریخ اولیاء الله یست نوع «معجزه» به اولیاء نسبت داده‌اند که از آن جمله است «تطور» یا قابلیت در آمدن به‌صور و اشکال مختلفه و همچنین انتقال به نقاط بعیده در يك چشم به‌مهم زدن (طی الارض) و «احباء الاموات» یا زنده کردن مردگان و نجات‌دادن مسافران از خطرات و شفا بخشیدن به بیماران و... عده‌ای زنان پارسی نیز در ردیف مردان، جزء اولیاء الله دیده می‌شده، ولی البته (همچنانکه در مورد مسیحیان نیز چنین است) شمار زنان مقدسه از مردانی که جزء اولیاء الله هستند خیلی کمتر است.

چنانکه گفتیم در آغاز قتیان در طی مواظب دینی و رسمی خویش تقدیس اولیاء الله و استدعای یاری از آنان را در ادعیه، و ایمان به معجزه و کشف و کرامات ایشان را - که عملاً در میان توده مؤمنان رایج بوده - قبول نداشتند. برخی از قتیان، به‌ویژه معتزله راسبونالیست (یا طرفدار استنتاجات عقلی و منطقی) «معجزات» را در ردیف جادوگری (سحر) می‌شمردند [۲۵۶]. ولی در فاصله قرن چهارم و هفتم هجری، پیروان کلام اشعریان و ماتریدیان بزرگداشت اولیاء الله را قبول داشتند. و صوفیان با جده تمام از این امر دفاع می‌کردند. امام الحرمین

۱ - نمونه‌های جالب توجهی با اشاره به منابع و مأخذ در کتاب ای. گولدسپهر تحت عنوان «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۶، ۶۳، یافت می‌شود. درباره تقدیس مریم مدبرا در اسلام رجوع شود به فصل دوم این کتاب.

۲ - در این باره رجوع شود به، ای گولدسپهر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۶۱ - ۶۰.

۳ - رجوع شود به فصل دوازدهم این کتاب.

و غزالی در «احیاء علوم الدین» و فخرالدین رازی در تفسیر قرآن خویش کوشیدند تا از نظرگاه اصول لایتغیر اسلامی (دگمات) مبنایی برای تقدیس اولیاء الله و کشف و کرامات ایشان بتراشند. و نظرهای آفرینندگان کلام و صوفیان در این زمینه مورد قبول عامه متکلمان و قیهان، اعم از سنی و شیعه واقع شد. و فقط عدهٔ قلیل و بسی نفوذ حنبلیان - این کهنه فکران لجوج که از هر چیز «تازهای» هراسناک بودند سو این تمیبه یاد شده، علیه تقدیس اولیاء الله و زیارت قبور آنان برخاستند. مساعی حنبلیان باناکامی روبه‌رو شد و از آن جمله ایشان در ایران هیچ نفوذی نداشتند.

چنانکه مذکور افتاد ویژگی سیر تکامل ادیان دوران فتودالیزم، در مشروع ساختن تقدیس اولیاء الله از طرف روحانیان رسمی، بروز و تجلی کرد. البته روحانیان کوشیدند تقدیس اولیاء الله را به صورتی در آورند که متناقض با قرآن و تعلیمات دینی رسمی نباشد. مثلاً احادیثی از قبیل حدیث ذیل نقل کردند: «هر کس با «ولی» خصوصت ورزد با خداوند علناً در جنگ شده است»^۱. علمای روحانی حال می‌گفتند که اولیاء الله به خودی خود قادر نیستند مصدر هیچ اعجازی شوند، ولی خداوند باری تعالی به واسطهٔ ایشان عمل می‌کند و برای پدید آوردن معجزات می‌تواند از هر آلت فعلی استفاده کند. و این آلت فعلی می‌تواند نه تنها آدمی بوده بلکه شیئی بسی روح، مثلاً قبر، چیزی یادگاری و چشمه و غیره باشد. پیامبران بالاتر از اولیاء الله هستند، بدین معنی که پیامبران از مرتبت عالی و رسالت خویش، مرتبت و رسالتی که خداوند برای ایشان قائل شده، آگاهند و حال آنکه اولیاء الله گاه خود از منزلت و مرتبت خود خسبر ندارند. معجزاتی که خداوند به وسیلهٔ پیامبران می‌کند بالاتر از معجزاتی است که به دست اولیاء الله عملی می‌سازد. بدین سبب معجزات پیامبران «آیه» (کلمهٔ عربی «آیه» به معنی «علامت، نشانه» است و جمع آن «آیات» است) نامیده می‌شوند و حال آنکه معجزات اولیاء الله را به اصطلاح «کرامت» تسمیه می‌کنند («کرامت» عربی است به معنی «بزرگواری»، از «کرم»: دست باز و بزرگواری و از اینجا اصطلاح «صاحب‌الکرامه» می‌آید). دیگر قیهان این دو نوع اعجاز را، جادوگری و ساحری - که بیشتر عمل شیطان خوانده می‌شده - نمی‌نامیدند و زیارت مراقد و از اشیاء یادگار اولیاء الله را بت پرستی نمی‌دانستند.

البته در اسلام، که قدرت مرکزی روحانی و کلیسای جامع - که همانند قدرت پاپ رم باشد - وجود نداشت، برخلاف آنچه در مسیحیت معمول بود اولیاء الله از طریق رسمی دینی معرفی نمی‌شدند. ولی معهداً عدهٔ کثیری اولیاء الله پدید آمدند که مورد قبول و بزرگداشت عمومی بوده و یا لاقلاً در محل بخصوصی شناخته شده بودند.

نمایندگان صوفیه به منظور ترویج و مشروع ساختن تقدیس اولیاء الله در اسلام مساهی بیشتر مبنول داشتند. صوفیان تعالیمی را پدید آوردند که گذشته از اولیاء الله که واسطه میان خداوند و آدمیان هستند، سلسله مراتبی از اولیاء الله زنده بر روی زمین وجود دارد که برای عوام مرئی نیستند و اینان را «رجال الغیب» می نامیدند. و این افراد مقدس که در گمنامی و فقر زندگی می کنند، معینا، دارای چنان قدرت روحانی هستند که دنیا به دعای ایشان بسته و پایدار است و از مظالم ایمن می ماند.^۱

در اسلام نیز مانند مسیحیت، بزرگداشت مرقد و یادگارهای اولیاء الله با تقدیس ایشان رابطه ناگسستی دارد. آراه «اجماع» علماء با زیارت مرقد اولیاء الله موافق است و قواعد مدون خاصی برای زیارت وجود دارد. سفر به محل مرقد اولیاء الله را چنانکه پیش گفتیم «زیارة» («زیارت» عربی-فارسی از «زیارة» عربی که بمعنی دیدار است) می نامند. عقیده ای پدید آمد که زیارت مرقد برخی از امامان بسیار محترم و شیوخ و دیگر اولیاء الله (مثلا زیارت قبر علی (ع) در نجف و یا امام حسین (ع) در کربلا) با «حج عمره» برابر است.^۲

در ایران گذشته از مرقد امامان شیعه^۳ قبور شیوخ صوفیه نیز محبوبترین زیارتگاهها شمرده می شوند. مانند: مرقد بایزید بسطامی در شهر بسطام و شیخ احمد جام در تربت جام و [قطب الدین] حیدر در تربت حیدری (دو محل اخیر الذکر در خراسان است) و صفی الدین اردبیلی (بانی دودمان صفوی) در اردبیل و اخی فرج زنجانی در زنجان و شاه نعمت الله کرمانی در قریه ماهان نزدیک کرمان و بسیاری دیگر. این مزارها علی الرسم مرکب بود از قبر و مرقد و مسجد و خانقاه، و درآمد گزافی از زائران و کسانی که به زیارت آمده و ساطت اولیاء الله را استدعا می کردند عاید متولیان می شده.

این بطول (قرن هشتم هجری) نمونه جالب توجهی ذکر می کند. در کازرون که یکی از شهرهای فارس است «زاویه» شیخ بزرگوار ابواسحق ابراهیم الکاظمی (که در قرن پنجم هجری می زیسته) قرار داشت.^۴ بازرگانانی که از راه دریا با هندوستان و چین تجارت می کردند، دست توصل به سوی این شیخ مقدس دراز کرده و استدعا می کردند که ایشان را از گردن طوفانهای وحشتناک اقیانوس هند و دزدان دریایی که کمتر از طوفان هراس انگیز نبودند نجات دهد. بازرگانان مزبور به هنگام آغاز سفر دریا علی الرسم نذر می کردند که برای خانقاه شیخ مبلغی به نقد تقدیم کنند و تمهیدنامه کسبی و نقلی در این باره تنظیم می شده. و پس از آنکه جهازات به سلامت به بندرگاه

۱- شرح مفصل این «رجال الغیب» را در کتاب ای. گولدسمیر تحت عنوان «ابدال» خواهید یافت.

۲- درباره زیارتها رجوع شود به: ای. گولدسمیر «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۵۱ و بعد ۳- به فصل دوم این کتاب رجوع شود ۴- محمود خواجهی کرمانی شاعر ایرانی نیز مرقد وی را (در قرن هفتم هجری) زیارت کرده و منظومه «روضه الانوار» را درباره وی سروده است.

باز می‌گشتند، خدام خانقاه وارد کشتیها شده تعهدات کتبی یادشده را ارائه داده از هر بازرگان مبلغ موعود را طلب می‌کردند. این بطوطه می‌گوید هرگز موردی پیش نمی‌آمد که جهاز رسیده از هند و یا چین هزارها دینار در آمد عاید خانقاه ناسازد. بعضی از درویشان و مریدان شیخ خانقاه برای خورشتن نیز «صدقه» می‌طلبیدند. و از طرف خانقاه به طلب‌کننده صدقه «براتی» بدین مضمون داده می‌شد: «آن‌کس که برای شیخ ابواسحق نذر کرده به حساب مبلغ نذر، فلان مبلغ را به فلان شخص کارسازی دارد». مهر نقره نام شیخ به مرکب سرخ آغشته و بر برات زده می‌شده. برواتی بمبالغ ۱۰۰۰ و ۱۰۰ دینار نقره و مبالغ کمتر دیده می‌شده. دارنده برات به نزد بازرگانی که نذر کرده بوده می‌رفته و مبلغ مرقوم در برات را از وی وصول می‌کرده و در پشت سند رسید وجه را می‌نوشته^۱. يك بار محمدسلطان هندوستان (ظاهرأ محمد شاه بن تغلق که از ۷۲۶ تا ۷۵۲ هـ حکومت کرد) ده هزار دیناری را که نذر کرده بود به خانقاه شیخ پرداخت. حدس این نکته که این خانقاه در نتیجه چنین نذورات و اعاناتی به چه درجه ثروت و استطاعت سرشاری رسیده آسان است.

بزرگداشت «آثار» و یادگارهایی که به پیامبران و امامان و اولیاء الله نسبت داده می‌شده نیز با تقدیس ایشان رابطه دارد. گردآوردن آثار و یادگارهای مزبور - از قبیل موی سروریش و تکه‌های لباس و سجاده و موزه و دستار و غیره که گویا از امامان و شیوخ صوفیه و غیره و حتی شخص پیامبر محمد (ص) باقی مانده بوده - و خرید و فروش آثار مزبور از قدیم در میان مسلمانان رایج بوده. در قرن سوم هجری در شهر شیعه‌نشین قم سی‌هزار درهم به بهای تکه‌ای از لباس یکی از علویان که هنوز زنده بود می‌دادند^۲. در تألیف پیش‌گفته^۳ ای. گولدتسیهر از این گونه نمونه‌ها بسیار منقول است^۳.

نه تنها بعضی از این آثار بلکه بسیاری از مزارات اولیاء الله هم مجعول و ساختگی است. مثلاً در نزدیکیهای شهر بلخ برای نخستین بار در قرن ششم هجری مرقدی «کشف» شد بانوشته‌ای که گواهی می‌داد «اینجا اسدالله علی (ع)» خلیفه چهارم و امام اول شیعیان مدفون است. پس از آنکه این مرقد را مغولان خراب کردند مردم آن را از یاد بردند. ولی در سال ۸۸۵ هـ (۱۴۸۰/۸۱ م) «مرقد علی» باری دیگر «کشف» شد. و سلطان حسین باقر تیموری به اتفاق امیران و نزدیکان خویش به زیارت آن رفت. و مرقد مزبور را اصیل شناختند و گنبدی بر آن و مسجدی در جنب آن بنا نهادند و در ظرف چهار قرن محل مزبور بر اثر هجوم زائران

۱- این بطوطه، مجلد ۲، ص ۸۸-۹۱؛ نیز در این باره رجوع شود به: ای. پ پتروفسکی، «بزرگان شهری در دولت هلاکویان» مجله «شرقشناسی شوروی»، مسکو-لنینگراد، مجلد ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۵۴-۱۵۵ ۲- رجوع شود به: ای گولدتسیهر، «تقدیس اولیاء الله در اسلام» ص ۸۶. ۳- همانجا، ص ۸۶-۹۶.

آنچنان ثروتمند شد که شهری بزرگ به نام «مزار شریف» در آنجا پدید آمد. و ضمناً مؤمنان (آنجا) از اینکه علی (ع) هرگز به ناحیه بلخ سفر نکرده و اینکه مرقد وی از قرن‌ها پیش در نجف برپا و یکی از زیارت‌تگاه‌های بسیار مشهور بوده، به هیچ وجه ناراحت نمی‌شدند. بدین طریق علی (ع) دو مقبره پیدا کرد.

در میان مسلمانان اعم از سنی و شیعه تألیفات فراوان در شرح زندگانی پیامبران و امامان و اولیاء الله و داستان‌های اجتناب‌ناپذیر در معجزات ایشان و همچنین راه‌نماگونه‌هایی برای زیارت مزارات ایشان که در شهرهای مختلف واقع بودند پدید آمد.

گاه روایات و افسانه‌های دینی باستانی بدون اینکه رابطه‌ای با اسلام پیدا کنند کماکان موجودیت خود را حفظ می‌کردند. از این گونه‌ها «قبور» اولیاء بی‌نام و نشانی، در ایران و آسیای میانه، که پس از تحقیق معلوم شد پرستشگاه‌های باستانی بزدان‌های زردتشتیان یا پهلوانان قبل از اسلام بوده‌اند [۲۵۷]. بزرگداشت درختها و چشمه‌های مقدس هم از بقایای ادیان بسیار قدیمی مبنی بر کشاورزی و گیاه‌پرستی است. در نخستین قرن‌های بعد از هجرت، مسلمانان متعصب غالباً با این گونه پرستش مبارزه می‌کردند. در حیاط یکی از مساجد قزوین «درختی مقدس» روئیده بوده، که در زمان متوکل آن را قطع کردند. ولی مردم کماکان جای آن درخت را بزرگ می‌داشتند و برای توجیه این عمل می‌گفتند که یکی از اولیاء الله در آن محل مدفون است. پس از قرن چهارم و پنجم هجری پرستش درختان و چشمه‌های مقدس نیز مانند بزرگداشت اولیاء الله با اسلام جوش خورد. در ایران می‌توان درختانی را دید که پارچه‌ها و دخیل نذری بدان آویخته و مانند اولیاء الله و چشمه‌های «مقدس» محترم شمرده می‌شوند. مردم برای دعا و استدعای یاری به این درختان و چشمه‌ها روی می‌آوردند و هیچ يك از افراد ناسختی در منشأ اسلامی این «امکنه مقدسه» شکی به خود راه نمی‌دهد [۲۵۸]. (و حال آنکه در واقع و نفس الامر این پرستش مربوط به زمان پیش از اسلام است) ... ویژگی بارز دیگر این دوران عبارت است از تبلیغ مردم به حفظ آرامش و صبر در بدبختی و فقر و رضادادن به قسمت و نصیب خویش [۲۵۹]. در این مورد، سیر تکاملی اسلام همچون دین جامعه فئودالی و همچنین افزایش نفوذ طبقه روحانیان و فقیهان و رواج عرفان و درویشی و ازدیاد اراضی وقفی و ثروت مؤسسات دینی و تملکات خیریه اسلامی مؤثر واقع شده بوده.