برخی بررسی ها دربارۀ

جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران

احسان طبری

برخی بررسی ها دربارهٔ جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران

احسان طبری

- **برخی بررسی ها دربارهٔ جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران**
- **احسان طبری**
- **انتشارات انجمن دوستداران احسان طبری**

www. tabari.blogsky.com
www.tabari.tk
ehsan_tabari2001@yahoo.com

فهرست :

پیشگفتار ۱

ویژگی ها و دگرگونی های جامعه ی ایرانی در پویه ی تاریخ ٤

مقدمه ۴

ویژگی های جامعه ی ایرانی پیش از اسلام ۶

ویژگی های جامعه ی ایران پس از اسلام ۲۲

دین، عرفان و جادو ٤۱

جادو و علوم غریبه (لدّنی) ۴۲

مذهب و کلام ۴۶

عرفان و صوفیگری ۴۷

فلسفه ی ایده آلیستی ۵۰

نظری اجمالی به سیر تفکر فلسفی در ایران ۵۲

مدخل، اسلوب تحقیق ۵۲

جهان بینی های ایرانی پیش از اسلام ۵۷

جریانات فکری و فلسفی پس از اسلام ۶۵

برخی منابع تحقیقی درباره ی جریانات فکری در ایران ۷۱

هدف این نوشته ۷۱

گروه اول: آثار خودِ فلاسفه و اندیشه وران ایران ۷۲

گروه دوم: آنچه که در قرون وسطی مؤلفین عرب و ایرانی نگاشته اند ۷۴

گروه سوم: آنچه که مؤلفین باختری درباره ی فلسفه ی ایران نوشته اند ۷۵

گروه چهارم : آنچه مؤلفین معاصر ایران و عرب نوشته اند ۷۷

اندیشه ی دیالکتیکی تضاد و نبرد ضدین در مزده یسنه ۷۹

طرح مطلب ۷۹

مزده یسنه و تضاد ۸۰

اندیشه ی تضاد در مذاهب و جریانات فکری دیگر باستان ۸۵

نتیجه ۸۹

آئین مهر ۹۰

مهرپرستی آئینی است دیرینسال ۹۱

ریشه ی مهر و ستایش آن در اوستا ۹۲

گسترش و محتوی کیش مهر ۹۵

مهر و خورشید ۹۸

رد پای مهر در تاریخ ایران ۱۰۰

مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی ۱۰٤
طرح مسئله ۱۰۴
شیوه ی مطالعه در این بررسی ۱۰۷
زبان پهلوی، چشم اندازی از تاریخ آن ۱۰۸
برخی مختصات لکسیک زبان پهلوی ۱۰۹
ترمینولوژی فلسفی و منطقی در زبان پهلوی ۱۱۳
نمونه ای از بیان فلسفی در زبان پهلوی ۱۳۱
نظری به لکسیک فلسفی دوران پس از اسلام در عربی و فارسی ۱۳۳

تشکل جهان بینی رسمی دینی در آغاز ساسانیان ۱۳۷
طرح مسئله ۱۳۷
تنسّر ۱۴۰
اردویراف ۱۴۳
کرتیر ۱۴۴
آذرپاد مهرسپندان ۱۴۷
نتیجه ۱۵۰

مزدک بامدادان ۱۵۳
سرچشمه های اطلاع ما از مزدک و مزدکیان ۱۵۳
مختصری در باره ی وضع جامعه ی ایران در دوران جنبش ۱۵۴
جریان جنبش مزدک ۱۵۸
آئین مزدکی ۱۶۱

منابع فکری آئین مزدک ۱۶۶
تجلیات بعدی اندیشه ی مزدک در ایران ۱۶۸

بزرگمهر بختگان – افسانه یا تاریخ ۱۷۱

مدخل ۱۷۱
تاریخ و افسانه درباره ی بزرگمهر ۱۷۳
آثار بزرگمهر ۱۷۷
شاهنامه و بزرگمهر ۱۷۹
پایان کار بزرگمهر ۱۸۲

سخنی در باره ی تشیّع و اسلام ۱۸۵

طرح مسئله ۱۸۵
خصلت جنبش اسلامی ۱۸۵
ایدئولوژی اسلامی و مشخصات آن ۱۸۷
تشعب در اسلام ۱۹۱
شیعه امامیه، ایدئولوژی آن ۱۹۳
نقش تشیّع در تاریخ ایران ۱۹۸
ابوالعلاء و اسلام ۲۰۰

یک شخصیت شگفت مرموز – سلمان پارسی ۲۰٤

ابن مقفع – روزبه فرزند دادویه ی پارسی ۲۱۱

زنادقه ۲۱۸

طرح مسئله ۲۱۸
منابع تاریخ زنادقه ۲۲۰
محتوی واقعی کلمات " زندیق " و " زندقه " ۲۲۱
نبرد خلفاء با زنادقه ۲۲۲
یادی از برخی زنادقه ۲۲۴

بابک خرم دین ۲۲۸

جنبش زنگیان در قرن سوم هجری ۲۳۹

مقدمه ۲۳۹
بردگی در کشور های خلافت عرب ۲۳۹
صاحب الزنج و شخصیت وی ۲۴۱
جریان مبارزه ی زنگیان با خلافت ۲۴۴

مقام تاریخی جامعه شناسی فارابی ۲٤۷

طرح مسئله ۲۴۷
نظریات جامعه شناسی فارابی ۲۴۹
افلاطون و جامعه ی کامل ۲۵۲

قدیس اوگوستین و "مدینه ی الهی" ۲۵۴
وجه شباهتی بین فارابی و سپنسر ۲۵۴
نتیجه ۲۵۶

شک اسلوبی و آزمون گرائی در نزد متفکران پس از اسلام ۲۷۰

حدیث جبر و اختیار در نزد متفکران ما ۲٦٥
یک معضل کهن ۲۶۵
فاتالیسم و ریشه‌های معرفتی و مادی آن در دنیای قدیم ۲۶۶
نبرد جبریه یا مجبّره و قدریه ۲۷۰
نبرد بین معتزله و اشاعره در مسئله‌ی جبر و تفویض ۲۷۲
نظر شیعه و صوفیه در این مسئله ۲۷۳
ابن سینا و مسئله‌ی جبر ۲۷۵
مسئله‌ی جبر و اختیار در ادبیات فارسی ۲۷۸
حل مسئله‌ی جبر و اختیار از جهت دانش امروزی ۲۸۲

متکلمین و نقد فلسفه ۲۸٦
کلام و مراحل آن ۲۸۶
غزالی و فلسفه ۲۹۰
فخر رازی و فلسفه ۲۹۳

فلسفه ی لذت و مرگ در نزد خیام ۲۹۶
کیش لذت ۳۰۰
فلسفه ی مرگ در نزد خیام ۳۰۶

اصول فقه و منطقِ دئونتیک ۳۱۰
طرح مسئله ۳۱۰
"اصول فقه" چیست ۳۱۱
منطق دئونتیک و مباحث آن ۳۱۶
برخی نتیجه‌گیریها ۳۱۷

شمه‌ای درباره ی جنبش اسمعیلیه ۳۱۹
مقدمه ۳۱۹
منشاء پیدایش ۳۲۰
اصول عقاید اسمعیلی ۳۲۱
سازمان ۳۲۳
اسلوب تبلیغ ۳۲۳
مراکز قدرت ۳۲۶
تروریسم ۳۲۷
جا و اهمیّت تاریخی آن ۳۲۹

فلسفه نور و منابع تاریخی آن ۳۳۱
زندگی و مقام تاریخی سهروردی ۳۳۱

فلسفه ی نور ۳۳۴
منابع فلسفه ی نور ۳۴۱
برخی نتیجه گیریها ۳۵۴

طباعیان- دهریان و اصحاب هیولی ۳۵۷
درباره‌ی "زادالمسافرین" ۳۵۷
انتقاد ناصر از "طباعیان" ۳۵۹
انتقاد ناصرخسرو از دهریان ۳۶۲
دهریان کیانند؟ ۳۶۶
انتقاد ناصرخسرو از اصحاب هیولی ۳۶۹
مساله‌ی قِدَم هیولی ۳۷۰
اتمیستیک رازی ۳۷۳
چند نتیجه‌گیری مهم ۳۷۷

ناصرخسرو - رزمنده ، اندیشه مند و سخنور ۳۸۲
درآمد ۳۸۲
دوران تاریخی ناصر ۳۸۴
مراحل زندگی ناصر ۳۸۷
آثار ادبی، فلسفی و دینی ناصر ۳۹۵
آفرینش ادبی ناصر ۳۹۸
برخی مشخصات جهان بینی ناصر ۴۰۶

مولوی و تمثیل ٤٠٩
تمثیل یا آنالوژی ۴۰۶
شیوه‌ی تمثیل در نزد مولوی ۴۱۰
برخی تمثیلات فلسفی مولوی ۴۱۵
مولوی و فلسفه، علم و عقل ۴۱۷
نمونه ی یک تمثیل بزرگ عرفانی و فلسفی از مولوی ۴۲۰
قصه اهل سبا و طاغی کردن نعمت، ایشان را ۴۲۲
دیالکتیک در اندیشه ی برخی از متفکرن ایرانی ٤٢٦
دیالکتیک عرفانی جلال الدین مولوی ۴۲۷
صدرالدین شیرازی و حرکت جوهری و استکمال وجود ۴۴۰
خواجه نصیرالدین طوسی و شمّه‌ای از آموزش اخلاقی او ٤٤٩
چهره‌ای از خواجه نصیر ۴۴۹
آموزش اتیک (اخلاق) در نزد خواجه‌نصیرالدین ۴۵۴
برخی مسائل جامعه‌شناسی ۴۵۷
علامه قطب الدین شیرازی و نظریه ی او در باره ی معرفت ٤٥٩
زندگی شگفت و پرثمر قطب الدین ۴۵۹
آثار قطب الدین ۴۶۰
شیوه‌ی سکولاستیک قطب الدین ۴۶۴
تئوری شناخت یا معرفت در نزد قطب الدین ۴۶۵

توازی تئوری معرفت و تئوری وجود ۴۷۱

جنبش انقلابی دراویش ایرانی در قرن هشتم هجری ٤٧٣

کلمه ای چند درباره ی عرفان ایرانی ۴۷۳
تشعب در عرفان ایرانی و پیدایش جنبش درویشان ۴۷۷
معنی لغوی درویش ۴۷۷
سعدی و حافظ درباره ی دراویش ۴۸۰
جنبش های انقلابی درویشان در قرن هشتم ۴۸۲

در باره ی جنبش حروفیه ٤٨٥

مدخل ۴۸۵
اعداد، حروف ، اصوات و نقاط اسرار آمیز ۴۸۷
"علم حروف" در ایران ۴۸۸
آموزس کابالیستیک یا حروفی در باختر زمین ۴۹۱
تاریخچه ی جنبش حروفیه در ایران ۴۹۳

آزاداندیشی خیام و حافظ ٤٩٩

۱ ۴۹۹
۲ ۵۰۲
در توصیف بهشت ۵۰۴
در توصیف رستاخیز و جهنم ۵۰۵

اندیشه‌هائی چند درباره‌ی حافظ ۵۲۱

جهان‌بینیِ یک شعر،

(بحثی بر اساس بیان حافظ در باره ی جهان بینی اش) ۵۳۱

درآمد سخن ۵۳۱

شکاکیت و لاادریت حافظ ۵۳۳

انتقاد از مذاهب عصر ۵۳۴

وحدت وجود یا پانته ئیسم حافظ ۵۳۶

فلسفه ی عشق ۵۳۸

فاتالیسم حافظ ۵۳۹

شیوه ی خوشباشی یا هدونیسم حافظ ۵۴۱

کیش باده پرستی ۵۴۳

بدبینی و خوش بینی حافظ ۵۴۴

اتیک حافظ – فلسفه ی شکیب و پایداری و امید ۵۴۷

استه تیک حافظ ۵۴۸

برخی عقاید اجتماعی حافظ ۵۵۰

پایان و نتیجه ۵۵۱

نگاهی گریزان به پویه ی اندیشه فلسفی و اجتماعی از صفویه تا

زمان ما ۵۵۳

مدخل ۵۵۳

عروج و سقوط فلسفه‌ی کلاسیک ایران ۵۵۶

برخی مسائل فلسفه‌ی سکولاستیک ایران ۵۶۰
روشنگری و روشنفکران ۵۶۳

جنبش بابیان – آخرین و بزرگترین جنبش قرون وسطائی ٥٦٦

مدخل ۵۶۸
ریشه های بابیگری ۵۶۸
سید علی محمد باب که بود و چه میگفت ؟ ۵۷۰
جنبش و ادوار آن بابیه ۵۷۶

عبدالرحیم طالبف تبریزی – دوران زندگی و اندیشه ی وی ۵۸۰

روشنگران انقلاب بورژوازی ایران ۵۸۰
دوران زندگی طالبف ۵۸۲
نظری به اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی طالبف ۵۸۵

پیگفتار ۵۹۳

پیشگفتار

کتابی که اکنون در دست دارید مجموعه ی یک سلسله بررسی های تاریخی – فلسفی است که در باره ی برخی جهان بینی ها ، اندیشه وران و جنبش های اجتماعی ایران پیش و پس از اسلام نگاشته شده است. این بررسیها گرده ی پژوهشی کتابی است که در پندار و آرزوی نگارنده باید در این زمینه نوشته شود و می بایست نوعی "تاریخ فلسفه و تفکر اجتماعی" خلق هائی باشد که در سرزمین ایران زندگی می کنند.

در باره ی مسائلی که در این کتاب مطرح شده پژوهندگان اروپائی و امریکائی ، ایرانی و عرب کتب و رسالات و مقالات فروانی که بسیاری از آنها در سطح عالی تحقیق اند، نگاشته اند. لذا منطقاً این سئوال مطرح میگردد: با اینحال تکرار این تلاش انجام یافته ، چه ضرور است؟ این امر ، به پندار نگارنده ، برای آن ضرور است که در بسیاری پژوهشهای انجام گرفته ، انبوه فاکتوگرافیک ، گاه سیستم بندی منطقی و گاه با تحلیل های غیر مقنع علمی همراه است. از نظر یک مارکسیست پدیده های تاریخی تعبیری دارند که ناشی از قوانین تکامل مادی و معنوی جامعه ی معینی است. لذا در این بررسی ها کوشش شده است انبوه فاکتوگرافیک با سیستم بندی منطقی و بر اساس تحلیل ناشی از جامعه شناسی علمی عرضه گردد. نهایت آنکه در اینکار چند چیز مراعات شده است :

نخست اینکه مسائل مطروحه حتی المقدور و تا آنجا که منابع و کتب در دسترس نگارنده بوده همه جانبه یررسی شود؛

دوم اینکه تحلیل منطقی از درون نسج مشخص فاکتوگرافیک بیرون آید نه آنکه بر آن از پیش تحمیل شود؛

سوم اینکه اینکار با احتیاط انجام گیرد و از الگو سازی و منظره پردازی های مصنوعی پرهیز گردد؛

چهارم اینکه تحقیق گذشته وسیله ی بسیج معنوی معاصران برای حرکت به جلو قرار گیرد، آکادمیک کتابی و کابینه ای نباشد و در آن اخگری از احساس انسانی ، ایرانی و انقلابی بسوزد .

تا چه حد نویسنده در کار خود موفق بوده، بسته به قضاوت خوانندگان.

به علاوه بسیاری از بررسیهای این کتاب از زاویه ای و در باره ی آنچنان مجموع مسائلی است که از طرف پژوهندگان دیگر، تا آنجا که نگارنده اطلاع داشته، طرح نگردیده است و لذا علاوه بر ویژگیهای پیش گفته ،

میتواند از جهت صرفاً علمی نیز "محلی از اعراب" داشته و متضمن نکات، یادآوری ها ، داوری ها و استنتاجاتی باشد که فاقد تازگی نیست. نویسنده به این برخورد از زاویه ی تازه و با دید تازه توجه داشته است و هدف از این توجه ، احتراز از تکرار زحمات انجام گرفته بود. متأسفانه در دوران نگارش این بررسیها ، به علت وقوع در شرایط خاص دور از دسترسی به کتابخانه های ایران ، مؤلف امکان نداشت از غناء واقعی برخوردار باشد و مجبور بود این یا آن منبع را با دشواری "صید کند" و به آنچه که به دست می آورد دل خوش دارد و اکتفا ورزد. با اینحال در هر مورد مؤلف کوشش خود را بکار برده است تا از گفته ها و نوشته ها در زمینه ی معین حتی المقدور بی خبر نماند و مطلب را از زمینه ی تهی برداشت نکند و تا آنجا که قادر باشد به اصل منابع عربی و فارسی متفکران ما مراجعه نماید و بر اساس اسناد و واقعیات مستقلاً استنباط و احتجاج نماید.

بررسیهای مندرجه در این کتاب یک رشته متصل نیست. مسائل ، افراد و جریانات فراوان و مهمی وجود دارند که در این کتاب هیچگونه بررسی جداگانه ای به آنها اختصاص نیافته است. لذا جای خالی در این منظره ی عام بسیار است ولی کسی که کتاب را از سر تا پایان میخواند میتواند تصوری از حیات معنوی سه هزار ساله ی ایرانیان به دست آورد. اگر همت ، فرصت و عمر باقی باشد بررسیهای این کتاب باید با بررسیهای دیگری تکمیل شود.

این بررسیها طی ده سال اخیر و ازمنه ی مختلف نگاشته شده است و به علل مختلف تجدید نگارش آنها برای "یکدست کردن" ممکن نشد. به همین جهت امکان تکرار برخی مسائل ، برخی استنتاجات و حتی برخی هیجانات در آنها هست. به مثابه ی مجموعه ای از گفتارهای مستقل میتوان این عیب را قابل تحمل دانست برخی گفتارهای این مجموعه قبلاً نشر یافته ولی باقی برای نخستین بار منتشر میشود.

بررسیهای مندرجه در این کتاب همه همسنگ نیست . در برخی آنها چنانکه گفته شد تحقیقات کمابیش مبتکرانه ای شده و میتواند از جهت تحلیلی کمکی ولو اندک به امر پژوهش در مسئله ی معین برساند. برخی دیگر گفتارهای کوتاه و فشرده ای هستند که تنها حسن و یا نقص آنها در شیوه ی تدوین و تألیف آنهاست و نگارنده کوشش داشته است که تنها راوی خشک و بی ذوق این و آن نباشد.

شاید برای یک فرد سطحی بررسی های این کتاب سیر در مجردات ،سفر در قرون گمشده ی عتیق و قرون وسطی ، گریز از واقعیت جوشان زمان ما به نظر رسد. چنین تصوری گمراهی محض است. برای من این گفتارها پرچمهای نبرد و پرخاش ، موضع گیری و جانبداری است. دو رشته ی سیاه و سفید نبرد یزدان و

اهریمن ، تعقل و تعبد ، دانش و نادانی ، ماتریالیسم و ایدالیسم ، ارتجاع و انقلاب ، آزاداندیشی و تعصب از خلال همه ی این بررسیها می گذرد و برای من به هنگام جستجو ، به هنگام نوشتن ، منظره همیشه چنین بود که از مسائل عصر خود سخن می گویم. این نکته در سرآغاز برخی نوشته ها نیز یاد شده و من آنرا در این پیشگفتار تأکید و تکرار می کنم.

به علاوه هدف از انتشار این کتاب خدمت به آن آگاهی بزرگی است که ایرانیان زمان ما به تدریج در باره ی گذشته و اکنون خود کسب می کنند و در واقع نیز گذشته ی آنها شگرف و غنی و عبرت آموز است. در این فلات کوهستانی آفتاب زده ، طی زمانهای دراز ، انسانهای بزرگی زیسته اند که هر در کالبد مادی و معنوی عصر خود ، با شراره ای ناب به خاطر آنچه که آنها عدالت و فضیلت میشمرده اند، سوخته اند. برای خود من آشنائی با کارنامه ی خونین و سوزان حیات معنوی آنان یک بیداری ، یک غرور و یک احساس وظیفه ی ژرف بود و تصور میکنم برای همه ی کسانی که سود یا مقام یا استغراق در هستی بهیمی ، خرد و آگاهی آنها را کدر نساخته ، چنین خواهد بود.

احساس غروری که از بررسی این کارنامه حاصل میشود نباید احساس تعصب ملی و بغض و کین به دیگران و لاف و گزاف در باره ی خود باشد. اگر ما در تاریخ به مثابه ی ساکنان این کشور از اقوام دیگر تجاوز و ستم دیدیم ، به نوبه ی خود از شرکت در ستم و تجاوز به اقوام دیگر نیز مبری نیستیم. ولی هم در مورد دیگران ، هم در مورد ما ، گناه از مردم نیست، گناه از قشر فوقانی است که آزمندانه خواستار حفظ امتیازات خود بود. غرور ما باید به چیزهای نجیب و شریف ، به ابداعات و آفرینش ها باشد نه به ستم ها ، تجاوزها ، جهانگشائیها. در ایجاد تمدنی که تمدن ایرانی نام دارد هم خلق های ساکن فلات و هم بسیاری بسیار خلق دیگر از هند و چین گرفته تا اتدلس و روم و صقلبه دخالت داشته اند . لذا غرور میهن پرستانه ی ما باید با احساس انترناسیونالیسم و علاقه و احترام به سرنوشت و مدنیت دیگر خلقها ، بویژه آن خلقهائی که با ما نزدیکترین تماس را داشته اند همراه باشد. تنها چنین احساساتی ، واقعاً انسانی و پیوند دهنده است.

احسان طبری

مرداد ماه ۱۳۴۷

"یک زیـــر بنـای واحـــد، که از جهـت شـرایط عـمده هـمانند اسـت، در پـــرتوی کـیفیات بی نهایت مختلف آمـپیریک: شرایط طـــبیعی، مـــناسبات نـــژادی که از خـارج بـه تـأثیرات تـاریـخی اثر می کنند، و غیره و غـــیره، مـی تواند در بـروز خود تـنوع بـــی پـــایان و درجـــه بـندی های بی نهایتی را نمودار سازد و تنها به کمک تحلیل این کیفیات آمـپیریک است که میتوان آن را درک کرد . "

کارل مارکس، سرمایه، ج ۳، ص ۸۰۴

ویژگی ها و دگرگونی های جامعه ی ایرانی

در پویه ی تاریخ

۱ ــ مقدمه

آنچه در ذیل می آوریم در حکم « مدخل» بر این کتاب است و هدف آن است که در صفحات اندک و سطوری معدود نظری از سوئی تند و پرّان و از سوئی ژرف و ریشه یاب به تاریخ جامعه ای بیفکنیم که در فلات ایران طی هزاران سال دوام آورده و دگرگونی یافته است. دانش جامعه شناسی امروزی جامعه را در مقطع زمان(دیاکرونیک) و در مقطع اکنون (سنکرونیک) بررسی می کند و قانون ها و ضابطه هائی برای شناخت پدیده ها به دست داده است تا بتوان در گُم بیشه ی رویدادهای تاریخ راه برد و مراحل این سیر و سمت تکاملی آن را معین کرد.

این کوشش چه از جانب مورخین مارکسیست و غیر مارکسیست اروپائی و چه از جانب مورخان و محققان ایرانی طی چند دهه ی اخیر انجام گرفته است و می گیرد و از آن جمله با فیض گیری از همین کوشش هاست که ما این «مدخل» را تنظیم می کنیم. ستاره ی راهنمای ما در تنظیم این مدخل همان گفتار پر ارجی

است که در سرلوحه آورده ایم یعنی با آن که تاریخ جوامع انسانی از جهت ثبت قوانین اقتصادی- اجتماعی خود از سلسله فرماسیون های معینی(مانند زندگی ابتدائی اولیه و نظام دودمانی، نظام بردگی، نظام فئودال و نظام سرمایه داری و نظام سوسیالیستی) می گذرد اشکال بروز این نظام ها یا فرماسیون ها در تاریخ، تندی و کندی تحول آن ها ، در آمیختگی اشکال کهن با اشکال نوین، ویژگی این اشکال به اندازه ای متنوع و رنگارنگ است که نباید تنها به **تحمیل مصنوعی یک مشت مقولات منطقی** بر تاریخ بسنده کرد بلکه باید منطقی را از متن تاریخ، کلی را از متن جزئی، عام را از متن تجربی و آمپیریک بیرون آورد و یا به اصطلاح مارکس در برخورد به « تنوع بی پایان» و «درجه بندی های بی نهایت» یک « زیربنای واحد» که « از جهت شرایط عمده» همانند است، روش آمپیریک داشت.

خود مارکس در یک سلسله آثار خود ، شیوه ی تولید آسیائی و جامعه ی کهن آسیائی را مورد تحلیل قرار می دهد و از آن جمله می نویسد: « شرایط اقلیمی، وضع زمین، فضای عظیم، بیابانی که از صحرای آفریقا از طریق عربستان و ایران و هندوستان و تاتارستان، تا ارتفاعات فلات آسیا ممتد است سیستم آبیاری مصنوعی را به کمک ترعه ها و تأسیسات آبیاری، پایه ی زراعت شرقی کرده است.» و «ضرورت بدیهی استفاده ی صرفه جویانه از آب... در شرق ، ناگزیر مداخله ی قدرت متمرکز دولت را می طلبد. منشاء آن وظیفه ی اقتصادی یعنی به ویژه وظیفه ی سازمان دادن امور عمومی که دولت های آسیائی مجبور بودند اجراء کنند، از همین جاست » (کلیات – جلد نهم – صفحات ۳۴۷–۳۴۸ ترجمه ی روسی) . مارکس از همین منشاء «دسپوتیسم شرقی» را توضیح می دهد. انگلس بر اساس همین تکامل قدرت دولتی است که دولت ساسانیان را « سلطنت منتظم ایرانی ساسانیان» می نامد (کلیات آثار مارکس و انگلس جلد ۲۱ صفحه ۴۹۴) . در واقع بغرنجی ساختمان «دیوان ها» طی قرن های متمادی در ایران پیش و پس از اسلام و تقسیم کار مفصلی که در میان آن ها شده بود و سیستم خراج ها که مثلاً در دوران ساسانی به وسیله ی «واستریوشان سالار» و آمارکاران یا تحصیل داران او جمع آوری می شد و گنجور و گهبدها(متخصصین حفظ مسکوکات و تبدیل مالیات جنسی به نقدی) آن ها را نگاه می داشته اند و سپس برای مخارج جنگی، دولتی ، دربار و غیره مصرف می کردند در اروپای باختری بدین طرز همانند ندارد و یکی از مختصات تکامل جامعه ماست.

لذا به جای جست وجوی اشکال یونانی- رومی بردگی در ایران، به جای یافتن اشکال فرانسوی ـ آلمانی فئودالیسم در ایران ، به جای جست و جوی شکل انگلیسی ـ هلندی رشد سرمایه داری در کشور ما، باید به

دنبال یافتن آن اشکالی رفت که در این کشور پدید شده و با آن که از جهت سرشت خود، پدیده هـای جوامـع دیگر بشری را **تکرار می کند** ، از بسیاری جهات شکلِ بروز خود، **یگانه و ویژه** است.

۲ ــ ویژگی های جامعه ی ایرانی پیش از اسلام

درباره ی جامعه ی ایرانی پیش از اسلام به ویژه درباره ی آن سلسله های ایرانی مانند هخامنشی، اشکانی، ساسانی که از آن ها اطلاعات بسیاری در دست است از طرف پژوهندگان ایرانی و غیر ایرانی تحقیق کمی انجام نگرفته و تحلیل های عمیق و دقیق اندکی به عمل نیامده است.

تاریخ ایران پیش از اسلام ، چنانکه امروز مسلم شده تاریخ دیرنده ایست. قبل از آنکه ، دو نوبت اقوام آری (آریاها) یکبار در حدود ۲۰۰۰ و یکبار در حدود هزار سال ق.م. و از سوی خاور و شمال خاوری به نجد یا فلات ایران رخنه کنند، در این سرزمین اقوام غیر آریائی که آن ها را مانند دراویدهای هند و حبشی های آفریقا از نژاد حامی (کوشیت) می دانند زندگی می کردند. درباره ی این اقوام (در شمال مانند **تاپورها**، **ماردها**، **کادوس ها**، **کاسپی ها** و در غرب مانند **خوتی ها**، **لولوبی ها** و **ایلام ها**) به تدریج به کمک کاوش ها اطلاعاتی گرد می آید. تاریخ ایلام را بهتر از تاریخ خوتی ها و لولبی ها می شناسیم و تاریخ این دو قوم اخیر را بهتر از تاریخ کادوس ها و کاسپی ها.

ظاهراً پیدایش تمدن نوین از ترکیب مدنیت کوچنده ی شعبانی آریائی و مدنیت ساکن بومیان به همان ترتیب که برخی مورخین از آن جمله گیرشمن معترض شده اند تاریخ خونینی نیست و غالباً اختلاط تدریجی و «مسالمت آمیزی» رخ داده است. به هر صورت ما در حدود هزار قبل از میلاد، یعنی قریب سه هزار سال پیش با چهره ی آنچنان ایرانی آشنا هستیم که تقریباً تا یورش بزرگ تازیان مسلمان کمابیش از جهت اِتنیک همانند باقی ماند.

درباره ی دوره ی آریائی نیز بحث هائی ست. باید با نظر آن محققان که افسانه های خداینامه ی پهلوی و شاهنامه فردوسی را درباره ی دوران پیشدادیان و کیانیان جدی می گیرند و آن را به سرگذشت تاریخی اقوام ایرانی خاور و شمال خاوری فلات ایران مربوط می دانند از جهت استدلال منطقی و تاریخی موافق بود. تعدادی از اساطیر ما به ویژه درباره ی شاهان و پهلوانان پیشدادی با اساطیر هندو مخلوط است ولی دوران

کیانی بیشتر متعلق به خود ماست. ایران از دسترسِ دیدِ مورخین یونانی که از مادها و هخامنشیان سخن گفته اند دور بوده، لذا داستان کیانیان و پهلوانان سیستان همگی در جرگه ی اساطیر و افسانه ها باقی مانده و در متون مذهبی مانند اوستا و تفسیرهای آن رخنه کرد و در «خداینامه» ها یاد شد. با این حال چنان که اخیراً روشن شده است حتی در نوشته های هردوت نیز می توان اشارات مبهم و دور و مغلوطی به نام های پیشدادی و کیانی یافت. هردوت این مطالب را به ویژه در بیان احوال سکاهای شمالی که خود از اقوام ایرانی بوده اند آورده است.

باری همه ی اینها زمینه ی کار مورخان است و ما در این زمینه صلاحیت ورود نداریم. آنچه برای یک بررسی کننده ی جریانات ایدئولوژیک دوران پیش از اسلام دانستنش واجب است آن است که جامعه ی ایران در آن دوران نسبتاً شناخته شده ای که مزده یسنه در آن رواج یافت تا در آمدن جیوش تازیان مسلمان چه گونه جامعه ای بوده است؟

ما مطلب را از مادها آغاز می کنیم که از اوائل قرن هفتم قبل از میلاد سلسله ی خود را بنیاد هشتند و به ساسانیان ختم می کنیم که در سال ۶۵۲ بعد از میلاد منقرض شدند. این دوران قریب ۱۵۰۰ سال را در بر می گیرد و کمی بیش از دورانی است که ما را از انقراض ساسانیان جدا می کند.

طی این دوران مادها، هخامنشی ها، اسکندر و سلوکیدها، پارت ها و ساسانیان در ایران حکومت کردند. به احتمال قوی در شرق ایران کیانیان با بخشی از این دوران، البته بخش آغازی این دوران، معاصر بوده اند. در این دوران است که دین مزدائی کهن زوال می یابد، دین اصلاح شده زرتشت به نام «مزده یسنه» که در آغاز هزاره ی پیش از میلاد در شرق ایران پدید شده بود در سراسر ایران رخنه می کند. در این دوران است که کیش جهانگیر مهرپرستی که ریشه های کهن داشته رنگ و جلائی می گیرد، در این دوران است که در اواخر اشکانی و به ویژه در اوائل ساسانی دین زرتشت تحولی و انتظام تازه ای یافته به دین رسمی دولتی ساسانیان بدل می گردد، در این دوران است که مانیگری و مزدکی گری ظهور می کند و کیش کهن زورانی بار دیگر رواج می یابد ، در این دوران است که ایران با هند و چین و قلمرو کوشانیان در خاور و یونان و رم و بیزانس و سوریه و مصر در باختر روابط وسیعی دارد و مانند موجودی دو چهره ، روئی به سوی باختر و روئی به سوی خاور کرده از هر دو فیض گرفته به هر دو فیض می رساند و از این مبادله ی مدنی و فرهنگی مکاتب سنکرتیک مذهبی فلسفی عدیده ای پدید می گردد، در این دوران است که دین زرتشتی با دین یهودی، با دین

بودائی و با دین عیسوی دست و پنجه نرم می کند، الهیات و فقهیات خود را منظم می سازد، احتجاجات خود را عرضه می دارد. در این دوران است که فلسفه ی عملی (اتیک) دقیق و جالبی در ایران به نام «هندرچ» (اندرز) تنظیم می گردد و فرزانگان فراوانی در این مرز و بوم ظهور می کنند و داستان های حماسی و غنائی متعددی نوشته می شود و زندگی معنوی و فرهنگی ویژه و جالبی بسط می یابد.

مادها در ایران قریب ۲۵۰ سال (۷۰۸– ۵۵۰ ق.م) ، هخامنشی ها کمی بیش از دویست سال (۵۴۶–۳۳۰ ق.م)، اسکندر و سلوکی ها در حدود صد سال (۳۳۰ –۲۵۰ ق.م)، اشکانیان قریب پانصد سال (۲۵۰ ق.م — ۲۲۶ م) و ساسانیان قریب چهار صد و سی سال (۲۲۶–۶۵۱ م) حکمروائی داشتند.

در این دوران دراز هزار و پانصد ساله جامعه ی ایرانی چگونه جامعه ای بود؟ تردیدی نیست که یک جامعه طی هزار و پانصد سال بلاتغییر نمانده و در افزارها و شیوه ی تولید آن، مناسبات تولیدی آن، نظام طبقاتی آن، رژیم دولتی آن، سطح تکامل فرهنگی آن و غیره تحولاتی که ناچار در جهت بغرنج تر شدن یعنی در سمت تکاملی است، رخ می دهد و در واقع نیز چنین بوده است.

ولی یکی از ویژگی های این جامعه طی هزار و پانصد سال نوعی ثبات ساختمانی آن در عین تغییر است! تغییر در آنست که نظام دودمانی یا نظام « ویس» اولیه که مبتنی بر رسوم پدرسالاری بود از همان آغاز برخورد آریاها با تمدن های بومی و به ویژه از دوران ماد زوال می یابد و به جای آن به تدریج شاه و شاهنشاه و دولت متمرکز، شهرها ، بازار و پیشه وران، بازرگانی، روابط پولی، بردگی پدید می گردد ؛ و سپس این جریان نیز به تدریج دگرگون می شود و تیولداری و فئودالیسم و اریستوکراتیسم و هیرارشی و شیوه ی کاست مانند طبقاتی ظهور می کند. ولی از سوی دیگر ثبات در آن است که بدون آنکه نظام دودمانی پدرسالاری از میان برود و در حالی که بسیاری از مؤسسات و موازین آن بجاست ، بردگی پدید می شود و بدون آنکه بردگی از میان برود مقررات جامعه ی هیرارشیک و اشرافی فئودال و تیولداری ظهور می کند و همه در کنار هم و تا دیری حتی تا دیری پس از استقرار اسلام زندگی می کنند.

اگر بخواهیم الگوهای تجریدی را برداریم و در ایران در جست و جوی «نظام بردگی» از نوع یونان و رم و یا نظام فئودال از نوع اروپای غربی برآئیم یا دچار نومیدی می شویم یا مجبوریم برای واقعیات تعبیراتی بتراشیم و به دعاوی بدون مدرک دست زنیم. چنانکه می گویند حقیقت مشخص است و باید حقیقت مشخص را چنان که هست دید و آن را چنانکه هست بررسی کرد. علت آن که در بین پژوهندگان غیرمارکسیست از

طرفی و در بین پژوهندگان مارکسیست از طرف دیگر در این زمینه اختلاف نظر است و گاه بین خود آن ها نیز توافق نیست، از آنجاست که گاه الگوهای مجردی را خواسته اند بر واقعیت مشخصی تطبیق دهند و این جنبه ی جامعه ی ایران که ادوار طی شده با سرسختی در کنار ادوار در حال ظهور باقی هستند آن ها را گاه به بی راه برده است.

بهترن شیوه همانا مطالعه ی « آمپیریک» تجربی و نسج اجتماعی ایران طی این یک هزاره و نیم و تنها پس از آن اجراء تعمیم و دست زدن به انتزاع است. در عین حال سخنان بسیار گرانبها و کلیدی مارکس درباره ی جامعه های شرقی می تواند کمک بسیاری به حل مسائل بکند.

پیش از آنکه **تعمیمی از مختصات تکامل جامعه ی ایران** قبل از اسلام به دست بدهیم بی فایده نیست نخست **سیر مشخص** این جامعه را به ویژه در الگوی تمدن های هخامنشی، سلوکی، پارتی و ساسانی بررسی کنیم:

۱) تمدن هخامنشی مقارن با یکی از ادوار جهانی اوج مدنیت است. در اثر رام کردن ستور و از آن جمله گاو و اسب ، بسط فلاحت و باغ داری، استخراج معدنیات مانند آهن و طلا و نقره ، استفاده از چرخ و ارابه، ارتباط اقوام کوچنده و آرمنده و گسترش بازرگانی و مبادله و رواج سکه ی پول ، بغرنج تر شده ی تقسیم کار در صنعت و کشاورزی و دست به دست شدن تجارب مدنیت ها، دولت ها و قومیت ها و غیره و غیره تحقق یافته است. در این دوران الگوی آن جامعه ای که تابع یک حکومت کاملاً متمرکز و بر رأس آن شاه مستبد، جانشین خدا، دارای اختیارات نامحدود و اشرافیت پیرامون اوست و سیستم منظم ستاندن خراج ها و عوارض مختلف از کشاورزی، صنایع ، بنادر، راه ها و غیره به شکل رشد یافته ای در ایران پدید می شود. این الگو در خطوط عمده ی خود هزاران سال در کشور ما پائیده است.

امپراطوری وسیع هخامنشی درعین حال که اسارتگاه اقوام مختلف تحت سیطره ی پارس ها بود در عین حال به یک انبیق عظیم اختلاط مدنیت ها مبدل گردید. بازرگانی داخلی و خارجی در این دوران بسط یافت. نه فقط درختان میوه و حبوبات گوناگون مانند انگور، فندق، کنجد، فلفل و غیره بلکه معدنیات مانند طلا، نقره، قلع، آهن، لاژورد، فیروزه، عقیق از طریق تجارت و تماس از قومی به نزد قوم و از سامانی به سامان دیگر سفر کرد و شیوه های کارکرد صنعتی و اختراعات و اکتشافات کوچک و بزرگ در درون این امپراطوری دست به

دست شد و این امر به بغرنجی تقسیم کار اجتماعی بسی افزود. بر اثر حفر قنوات و بستن سدها، باغ داری و فلاحت بسطی شایان یافت. دهقانان آزاد در پارس و دهقانان وابسته به زمین در اراضی اقوام دست نشانده ، دو نمونه ی دهقان ـ یعنی کثیرالعده ترین مولدان این جامعه اند.

داریوش به عنوان پادشاه ایران، نخستین بانی یک سازمان منظم دولتی است که البته به مقدار زیادی ناشی از اقتباس تجارب اقوام کهن تر در این زمینه و از آن جمله اقتباس از آسوری هاست. وی متصرفات بسیار وسیع خود را که انبوهه ی رنگارنگ سست پیوندی از اقوام مختلف از هند تا یونانی بود به عده ای ساتراپ نشین تقسیم کرد و یک شهربان (ساتراپ خشتره پاون) از افراد خاندان شاهی و یا از میان اشراف پارسی بر رأس این واحدهای پهناور گذاشت. در زیر دست ساتراپ ها دبیران مأمور وصول خراج و گوش ها و چشم های شاه که مأمور مراقبت از طرز عمل شهربان بودند قرار داشتند. برای اداره این دستگاه گسترده ، شریان های ارتباطی به صورت جاده های سنگ فرش که حتی گاه شیار خاص حرکت چرخ در آن تعبیه می شد و پیک ها و چاپارهائی مجهز به اسبانی که برای اولین بار سم های آن ها با کفش های آژده ای که سلف نعل است پوشیده می شد ساخته شده بود. این شریان های ارتباطی، شوش و استخر و مراکز مهم دیگر حکومت مرکزی را با دورترین ساتراپ نشین ها مربوط می کردند. مثلاً جاده شوش ـ افس به نقل از گیرشمن در «ایران از آغاز تا اسلام» قریب ۲۷۰۰ کیلومتر طول داشت و به ۱۱۱ ایستگاه استراحت یا کاروانسرا مجهز بود. و در حالی که این فاصله را یک کاروان عادی طی سه ماه طی می کرد پیک شاهی هفت روزه آن را می پیمود. شهربان ها از ایالات تحت فرمان خود خراج می ستاندند. مجموع خراج امپراطوری داریوش را به ۴۰۰ تن نقره تخمین می زنند. در این اوان گویا با تقلید از لیدی ها، سکه های طلا (که دریک نام داشت) و نقره مرسوم بود و این امر، هم وصول خراج، هم ایجاد خزینه های محلی و مرکزی ، هم تبدیل مزد جنسی را به نقدی و هم اجراء معاملات و دادن اعتبارات نظیر فعالیت بانکی معاصر را تسهیل می کرد.

شاه یک شاه تئوکراتیک بود. قاعده ی تئوکراسی یا دین سالاری که در نزد شاهان ساسانی و سپس خلفاء اموی و عباسی و فاطمی و پاپ ها (در دوران قدرتشان) به شکل کلاسیک در می آید، در این دوران با آن شدت دیده نمی شود ولی داریوش خود را نماینده ی آهورمزده میدانست. تقریباً تردیدی نمی توان داشت که دین مزده یسنه در دوران هخامنشی دین مسلط است و حال آنکه پیدایش این دین و رواج آن در جامعه ی ایران به ۵۰۰ – ۶۰۰ سال پیش از دوران داریوش مربوط می شود. البته هم دین مزدائی کهن و هم ادیان اقوام

غیر آریائی ساکن نجد ایران تأثیرات خود را در دین مزده یسنه چه در زمان زرتشت چه به ویژه بعد از او باقی گذاشتند. دین زرتشتی دوران هخامنشی با دین زرتشتی دوران های بعد به ویژه ساسانی تفاوت دارد. در حالی که داریوش انحصاراً از اهورا مزدا سخن می گوید، شاهان بعدی پای مهر و ناهید و ایزد«رتا» یا «رشا» را نیز به میان می کشند.

خراج های سنگین، غارت متصرفات غنی مانند مصر، سوریه، لیدی، یونان، هند و غیره اخذ مالیات های گوناگون از معابد ثروتمند بابل و اروشلیم و عوارض کمرشکن از مردم استفاده از کار غلامان («مانیا» ها یا «گرده » ها) غنائم سرشار غارتهای جنگی ، همه و همه بخش فوقانی جامعه ی هخامنشی، خاندان سلطنتی، اشراف، شهربانان، عمال دولتی، مغان، خدمه ی آتشکده ها را در ثروت و تجمل و تن پروری و فساد ناشی از طفیلی گری فرو برد. اسنادی که در شوش، در محل کاخ داریوش اول هخامنشی یافت شده نشان می دهد که این پادشاه چگونه از مصالح و مواد تمام دنیای آن روز از سودان تا هند، از یونان تا مصر برای ساختن و آراستن کاخ عظیم خود استفاده کرد و چگونه اهل حرف و صنایع ده ها قوم در این کاخ، به صورت بندگان داغ شده در قبال مزدی ناچیز مشغول کار بودند. سخنان متفرعنانه داریوش از تمایلات اشرافیت پارسی به برخوردای از لذات قدرت و ثروت حکایت می کند. هردوت(کتاب نهم – بندهای ۸۱-۸۲) نقل می کند که در نبرد پلاتایا در اردوگاه مردونیه سردار خشایارشا ظرف های سیم و زر، دیوارپوش های ملون، میزهای طلاکوب، ظروف منبت کاری از فلزهای گران بها وجود داشت که مایه ی حیرت پوزانیاس (Pausanias) فرمانده ی اسپارتی شد. گزنفون نیز درباره ی تجمل پرستی پارسیان در مقدمه ی کتاب هشتم «کوژُپدیا» شرحی ذکر می کند. به همین جهت هنگامیکه اسکندر مقدونی با سپاهیانی با رنج خو گرفته ، به این امپراطوری فراخ تاختن آورد با آن ، همان فاجعه ای روی داد که هزار سال بعد با امپراطوری ساسانی رخ داد. هیئت حاکمه ای پر زرق و برق ولی از درون پوسیده ، بر رأس انبوهی از اقوام که پیوند اقتصادی و فرهنگی میان آن ها بسیار سست و نزدیک به هیچ بود با سپاهیانی غالباً مزدور با دهقانان و پیشه ورانی سخت ناراضی، علیرغم صلابت برونی خود ناگهان فرو پاشید و مقهور یک سردار جوان حادثه جو شد.

۲) تمدن هلنیستی دوران سلوکی جهات مثبت رشد اقتصادی – اجتماعی دوران هخامنشی را تشدید کرد. آن چنان رابطه ای بین شرق و غرب برقرار شد که نظیر آن در دوران های طولانی بعد دیده نمی شود. این تبادلی بود که خطاست اگر آن را یک جانبه تصور کنیم و مانند برخی مورخین باختری از نقش فرهنگ آموزی

یونانیان در ایران دم بزنیم. مانند دوران صلیبیان،غرب بسیاری از ارزشهای مادی و معنوی فرهنگ ایرانی و هندی را اخذ کرد . مانند دوران کنونی شرق بسیاری از دستاوردهای علمی، فلسفی، صنعتی یونان را کسب نمود. سنکرتیسم و اختلاط تمدن ها رونقی بی سابقه در بازرگانی و پیشه وری، شهرسازی، فلاحت، راه سازی ، استخراج معدن، باغ داری و اعتلاء هنر و علم و فلسفه و پیدایش مذاهب مخلوط ایجاد کرد. در پشت سر این مدنیت مخلوط حتی نژادهای مخلوط که آن ها را به یونانی «میکس الین» Mixhellene می نامیدند، پدید آمدند. حتی مدتی زبان یونانی مانند زبان عربی به زبان اساسی علمی و دولتی کشور ما بدل گردید. در دوران تسلط سلوکیان شهرهای متعددی در سراسر ایران به نام پادشاهان مانند «سکندریه» و «انطاکیه» و «سلوکیه» و «لائودیکیه» و غیره موافق اسلوب شهرسازی یونانی پدید گردید. در این شهرها تعداد یونانیان گاه بر خود بومیان ایرانی می چربید و در آن دبستان های یونانی(گیمنازیوم) برای کودکانشان دائر بود و مراسم مذهبی از آن جمله پرستش «کاهنه بزرگ» (ملکه) انجام می گرفت و بندگان با تقدیم شدن به خدایان آزاد می گردیدند. ظاهراً در داخل این شهرهاست که نژادی مخلوط از یونانی و ایرانی پدید می گردد.

درست مانند دوران تسلط اعراب نخست بخش های خاوری ایران که از مرکز تسلط سلوکیان دور بودند به قیادت قبایل جنگجو و تیرانداز پارتی دست به مقاومت می زنند و ایران خود را به برکت آنان سرانجام از زیر سلطه سلوکی ها و به تدریج از سیطره خط و زبان یونانی و یونانی مآبی شدید بیرون می آورد. ولی این جامعه دیگر چهره ی خود را دگر ساخته و از جهت مادی و معنوی غنی تر شده بود. قانون تکامل مدنیت که از جمله نتیجه دو عامل یکی تبادل فرهنگ ها و یکی تکامل درونی خود این فرهنگ هاست کار خود را کرده بود.

۳) در ایران پارتی که پایتخت خود را به تدریج از **نسا** در خاور به **تیسفون** در باختر منتقل می کند ، سجیّه ی قبیله ای سازمان دهندگان تأثیرات عمیق خود را باقی می گذارد. جامعه ی پارتی از جامعه ی پارسی هخامنشی جدید و مختصات ایلاتی قبایلی که اینک سر کار آمده بودند به دمکراسی قبیله ای نزدیک تر است. لذا اختیارات شاه محدود تر است. « مهستان» مرکب از خاندان های اشرافی و « انجمن فرزانگان و مغان» در تعیین شاه و عزل و نصبش تأثیر دارند. جهت نظامی و جنگی حکومت نیز قویتر و جهت تسامح مذهبی شدیدتر است . این امور به طور عینی ناشی از عقب مانده تر بودن قبایل پارتی نسبت به قبایل مادی و پارسی است که زودتر شهرنشین ومتمدن شده بودند. شاید مابین این عقب ماندگی از سوئی و آن تکامل عینی که جامعه در زمینه های صنعت، بازرگانی، کشاورزی، شهرسازی، راه داری، صیدماهی، کشتی رانی، هنر و فرهنگ

و غیره یافته بود نوعی تضاد مشاهده شود. به هر صورت سیمای جامعه ی پارتی از این دو جهت با سیمای جامعه ی هخامنشی تفاوت داشت. در جامعه ی اشکانی فعل و انفعالات ایدئولوژیک نیرومندی بین شرق و غرب انجام می گیرد. ما در این زمینه در گفتار مربوط به « فلسفه ی نور» سهروردی جداگانه سخن گفته ایم و خواننده را به همان جا مراجعه می دهیم.

دین زرتشتی نیز نخست در کیش آناهیتا، بهرام (وره ژغن) میترا، پرستش فروهرها یا فره وشی ها (که کارشناس معروف مذاهب آسیای نزدیک کومن آن را با واژه ی یونانی «دایمن» یکی می داند) مستحیل به نظر می رسد ولی اگر به روایت «دینکرت» باور کنیم و آن را ساخته ی مؤبدان دوران ساسانی ندانیم از زمان ولخش(بلاش) اول یا سوم گردآوری اوستا و احیاء کیش مزده یسته به شکل سنتی آن انجام می پذیرد. اوستا در این دوران سینه به سینه منتقل می گردد. بیهوده نیست که «منوک خرت» نسیان را برای مؤبدان زرتشتی بدترین گناه می شمرد زیرا حفظ متون اوستائی و ادعیه فراوان وظیفه آنان بود. احتمال می دهند که اوستا با خط پهلوی اشکانی در این دوران به شکل مکتوب نیز وجود داشته زیرا خط فونتیک اوستائی که می تواند با دقت تمام مختصات تلفظ واژه ی اوستائی را منعکس کند بنا به نظر جمعی از کارشناسان تنها در زمان خسرو اول ساسانی ایجاد شده است.

۴) جامعه ساسانی نوعی سنتز دو جامعه اشکانی و هخامنشی است. سیستم دولت داری، قدرت نامحدود شاهنشاه، نقش دین، بغرنجی دستگاه دولتی، وابستگی به سنت ها ، آن را به جامعه ی هخامنشی بیش از جامعه ی اشکانی شبیه می کند و تقریباً به مثابه ی دنباله آن دوران است. ولی از سوی دیگر این یک تکرار عینی جامعه ی هخامنشی نیست بلکه وارث فرهنگ مادی و معنوی بغرنج تر شده ی دوران هلنیستی و اشکانی است که خود به نوبه ی خود ، این فرهنگ مادی و معنوی را در همه ی زمینه ها باز هم پیش می برد و بغرنج تر می کند. تکامل تولید کشاورزی و پیشه وری ، بسط شهرها و پیدایش شهرهای نوین همراه با گسترش جاده های ارتباطی و تشدید جریان تقسیم کار در صنعت و کشاورزی و دامنه ی وسیع مبادله ی بازرگانی داخلی و خارجی و رواج مسکوکات زر و سیم و مس در آن و ظریف شدن شیوه های ارتباطات و معاملات بازرگانی که در دوران اشکانی آغاز شده بود ، در دوران ساسانی به اوج می رسد. آن رونق بزرگ اقتصادی که دو قرن پس از سیطره ی عرب در خراسان و ماوراءالنهر پایه ی مادی پیدایش یک تمدن درخشان شد نظیرش در ادواری که جامعه ی ساسانی دچار بحران ها و اختلالات درونی نیست، مشاهده می

گردد یعنی در واقع جامعه ساسانی دچار بحران ها و اختلالات درونی نیست مشاهده می گردد یعنی در واقع جامعه ی ساسانی همه یا تقریباً همه ی محمل ها و مقدمات مادی و معنوی جامعه ی ایرانی مسلمان قبل از مغول را که بهترین دوران تاریخ کهن ماست فراهم می آورد.

جامعه در اثر وجود یک سیستم کاست مانند و تناقض موحش فقر و ثروت ، در اثر وجود استبداد شاه ، در اثر رقابت دائمی درونی اشرافیت، در اثر سنگینی خراج و اشتهای پایان ناپذیر خزانه ی شاهی و دیگر خزانه ها، در اثر سیطره ی خشن آتشکده و رقابت آتشکده و تخت ، در اثر هجوم ها و جنگ های پایان ناپذیر با همسایگان شرقی و غربی هر چندی یک بار دچار بحران های لرزاننده، قیام مردم و به ویژه در دوران جنبش مانی و مزدک، قحطی ها و هرج و مرج های شدید می گردد که معمولاً شاهان ساسانی با توسل به خشونت خونین بر آن غلبه می کنند. دهقانان و شبانان عملاً بندگان و رعایان محکوم بزرگان، آزادان، مؤبدان و هیربدانند. مخرج سنگین دربار، جنگ، آتشکده، مخارج زندگی سراپا تجمل و عیش یک اشرافیت فوق العاده مغرور و فاسد و خودخواه بر دوش روستائیان و شبانان و پیشه وران تیره روز است که از یک سو باید سفره های اشراف را با محصول کار خود رنگین کنند و از سوی دیگر می بایست خود ، در میدان جنگ و در جامه ی سرباز ، طعمه ی شمشیر دشمن قرار گیرند.

در درون این تناقض موحش طبقاتی، فرهنگ مادی و معنوی از معماری، رقص، جامه و غذا گرفته تا مدارسی که در آن پزشکی، منطق، نجوم، فلسفه، دین تدریس می شده است بیش از پیش بسط می یابد. این سیر متباین ویژه ی جامعه ساسانی نیست. در آن شکفتن و پوسیدن هر دو مشاهده می شود و سرانجام پوسیدگی، آنرا در قبال ضربت تازیان به مغاک زوال می افکند ولی عوامل شکوفنده ی آن حتی پس از این ضربت به تکامل و تجلی خویش ادامه می دهند و نه فقط در ایران بلکه در تمدن اسلامی اثرات ژرف و درجه ی اول باقی می گذارند.

اینک پس از سیر اجمالی در جوامع هخامنشی، سلوکی، اشکانی و ساسانی برخی قانونمندی های عام تکامل جامعه ی ایران را در این دوران مانند ساخت طبقاتی، شکل مالکیت، تأثیر تکامل عوامل اجتماعی و طبیعی، تضادهای درون جامعه و نظایر آن را مورد مطالعه قرار دهیم و بدینسان بینش خود را نسبت به جامعه ی ایران پیش از اسلام دقیقتر سازیم.

* * *

درباره جامعه ی ایران در دوران طولانی پیش از اسلام می توان مشخصات زیرین را یاد کرد :

(۱) در آغاز ما با نظام دودمانی یا نظام «ویس» روبرو هستیم. مجموعه ای از «نمانا» (خانه ها) «ویس»، مجموعه ای از «ویس ها»، «زنتو» و مجموعه ای از «زنتو»ها، «دهیو» را به وجود می آورد. این اصطلاحات را می توان با خانواده، طایفه ، قبیله و قوم که امروز به کار می بریم تقریباً معادل و یکسان گرفت. بر رأس هر یک از آن ها **نمان پد، ویسپد، زنتوپد** و **دهیوپد** قرار دارد. ویسپدها و زنتوپدها اشرافیت ایلاتی را تشکیل می دادند و مانند خان های دوران بعدی هستند. البته این نظام دودمانی پدرسالای در میان اقوام آریائی چادر نشین و گله دار بود. در شهرها و آبادی های بومیان غیر آریائی ، نظام اجتماعی از این جلوتر بود و از ترکیب این نظامات است که نظام اجتماعی دوران ماد و هخامنشی پدید می شود.

مزده یسنه در این مقطع پدید می آید – در مقطع آن که خیش، گاو، اسب، آبادی های بزرگ، شکوه و ثروت، جای زندگی فقیر شبانان را می گیرد. مزده یسنه ایدئولوژی انتقال از نظام ویس یا آئین مزدائی کهن آن که دین کاملاً ناتورالیستی بود به نظام مختلط بردگی– پاتریارکالی است که شاه مستبد بر رأس آن قرار داشت. بدین سبب مزده یسنه ، اهورا مزدا خدای واحد را جانشین بس خدائی(پلی تئیسم) دین کهن مزدائی می کند. ولی نظام ویس ، نظام ایلاتی ، به برکت شرایط جغرافیائی خاص فلات ایران ، به برکت مهاجرت بعدی اقوام تازه به تازه حتی تا عصر ما خود را با شرایط دگرگون شونده تطبیق میدهد و باقی میماند. باید توجه داشت که مبارزه ی کوچنده و ساکن، گله دار و کشاورز و تضاد آن ها از تضادهای مهم جامعه ی ایرانی است. ایران در سر راه قبایل کوچنده است و این امر در سرنوشت او از آمدن آریائی ها تا تازی و ترک و مغول تأثیر عمیق داشته است.

(۲) مسئله ی مهم در ایران مسئله ی آب است. ایران جزء آن بخش عظیم کم آب جهانی است که از صحرای آفریقا گرفته تا صحاری چین ممتد است. لذا برای حفظ کشاورزی باید همیشه شبکه منظم آبیاری مصنوعی ایجاد کرد و آن هم کار روستائیان فقیر و یا حتی تیولداران و بازرگانان نبود. برای این کار می بایست کورپوراسیون های بزرگی از کارگران با انضباط سخت بکوشد و سدها، آبدان ها، کاریزها بسازد و ترعه ها و جوی ها حفر کند. علت رشد تکنیک کهن آبیاری در ایران همین ضرورت عینی است. اسناد متعددی از مداخله ی مستقیم دول هخامنشی، اشکانی، ساسانی برای ساختن سیستم مصنوعی آبیاری در دست است. رسم سدسازی در دوران پس از اسلام نیز از طرف شاهان ایرانی دنبال شده است.

این واقعیت و نیز این واقعیت که اراضی متصرفی شاه یا شاهنشاه به اصطلاح «مفتوح العنوه» و ملک مطلق خود شاه بود و او می توانست آن را به درباریان و دیوانیان و شهربان های خویش ببخشد و یا مدت العمر واگذار کند، بر سلطه ی فردی و اقتدارات شخصی شاهنشاه می افزود. این اراضی متعلق به شاه و خاندان او غالباً نتیجه ی فتوحات جنگی بود. شاهان هخامنشی در این اراضی کشت و زرع و باغداری را تشویق می کردند تا بر عواید خویش بیافزایند. گزنفن در کتاب خود (اکونومیک Ekonomik فصل ۴) می نویسد:

« شاه بخشی از کشور خود را شخصاً بازدید می کرد و به بخش دیگر، معتمدان خویش را می فرستاد تا ببینند اگر شهربانان زمین را به ساکنان وامی گذارند و این زمین ها کشت شده و اثمار فراوان دارد، آن گاه بخش هائی را بر آن زمینها بیافزایند و به شهربانها و عُمّال خویش انعام و درجه می داد».

تسلط هخامنشی بر سیستم آبیاری و املاک وسیع او دسپوتیسم و استبداد سلطنتی را به حد اعلا می رساند که مارکس آن را « دسپوتیسم شرقی » می نامد. این دسپوتیسم خشن و خونین به ویژه در دوران ساسانی جنبه ی غلیظ تئوکراتیک (دین سالاری) نیز پیدا می کند و شاه به موجودی ماوراء طبیعی بدل می شود

در اطراف شاه مستبد دربار و دستگاه دولتی (دیوان) و دستگاه جاسوسی و ارتش دمبدم وسیعتر، دمبدم بغرنج تری که از زمان داریوش شکل گرفته در دوران ساسانی به ویژه خسرو انوشیروان به اوج خود می رسد، پدید می گردد . در دوران ساسانی شاه از همه ی شهریان و روستائیان به وسیله ی « آمارگران » و تحت نظر واستریوشبد خراج می ستاند و گنج او و خزینه دولت یکی است.

واژه ی دیرنده ی «خراج» و خراج گزاری چند هزاره در ایران پائیده است و از مقولات بسیار مهم مالی جامعه ی ایران پیش و پس از اسلام است. در پارسی باستانی واژه ی خراج به صورت «هراک» با کاف مفتوح عربی آمده که خود از ریشه ی نوبابلی «آلاکو» یعنی انقیاد و اطاعت مشتق شده است. در کشفیات تورفان این واژه به صورت «هراگ» با گاف مجزوم فارسی آمد و در پهلوی صورت «خراگ» به خود گرفته است. در عربی و فارسی دری خراج از همین ریشه آمده است.

(۳) نمودار زوال نظام «ویس» تنها در آن نیست که به جای قدرت ویسپدها و زنتوپدها و دهیوپدها یک **شاه** قادر پدید می گردد. رشد سریع شهرها و پیدایش شهرهای تازه به تازه به ویژه در دوران اشکانی و ساسانی، بسط سریع بازرگانی داخلی و خارجی، بسط سریع تولید پیشه وری و تعداد پیشه وران و بغرنج تر شدن تقسیم کار در میان آن ها به ویژه در دوران اشکانی و ساسانی، گسترده تر شدن ساخت دولتی (دیوان) و بسط

ارتش و جاسوسی و دیگر مؤسسات دولتی و نیز پیچیده تر شدن نظام طبقاتی جامعه ی ایران همه و همه نشانه ی آن است که نظام ویس جای خود را به نظام اجتماعی عالیتر و کاملتر می دهد. در این جامعه آثروانان (روحانیون) ارتشتاران (سپاهیان)، روستائیان و شبانان و سپس در دوران اشکانی و ساسانی، دبیران و اهل کسب و صنعت و حرف (واستریوشان و هتخشان) جزء قشرها و طبقات عمده و اساسی اجتماعی هستند. تحرک یک فرد(Mobilite) در درون این هیرارشی طبقاتی البته به دشواری جامعه ی هندی (که کاست ها در آن جا متحجرند و فقط روح از طریق تناسج می تواند دیوار بین آن ها را بشکند) نیست. ولی در دوران ساسانی این تحرک از یک طبقه ی نازلتر به بالاتر کار آسانی نبود. سنت پرستی و اشرافیت در دوران ساسانی از همیشه غلیظ تر است .

روایات زیادی حاکی است که مثلاً انوشیروان از این « تحرک طبقاتی» بسی کاسته بود مثلاً در ثعالبی(غررالسیر ، صفحه ی ۶۰۸) این ابیات در ثنای انوشیروان آمده است :

لله درّ انوشروان، من رجل ما کان اعلمه بالدون و السفل

نهاهم ان یمسوا بیده قلّما کی لایذلّوا بنی الاشراف بالعمل

(یعنی آفرین بر مردی چون انوشیروان باد که فرومایگان را دانش اندوختن نمی گذاشت و آنها را نهی میکرد که پس از او دست به خامه بپساوند تا مبادا اشراف زادگان در عمل (شغل دولتی یا Carriere) دچار خواری شوند.)

(۴) بردگی در تمدن های بومی ایرانی قبل از آریائی ها وجود داشت. موقعی که تمدن مختلط آریائی و بومی شکل گرفت بردگی باقی ماند و حتی بسط یافت. بردگی به طور عمده خانگی بود. در مورد استفاده از بردگان در معدن ها نیز در برخی منابع نکاتی ذکر شده است ولی به نظر می رسد که بردگی هرگز در ایران بدان بسطی نرسید که در یونان و رم به چنان بسطی رسیده بود. در جامعه ی هخامنشی شبانان و دهقانان آزادی که در یک ایل یا ده بی پا می شدند به نوکری و غلامی به شهرها می آمده اند و یا به عنوان عمله و کارگر در ساختمان ها کار می کرده اند و حقوق نقدینه دریافت می داشتند. آن ها به زبان پارسی باستانی «مانیان» یا «گرده» و به زبان عیلامی «کورتش» نام داشتند. همه این کلمات از الفاظ «مان» و «گردا» که به معنای خانه است می آید. لذا حق گویا با کسانی است که می گویند آن ها را نمی توان برده دانست. با آن

که داغ بندگی داشتند از جهت مزدور بودن از قبیل خدمه و کارکنان و چاکرانی هستند که در تمام جوامع طبقاتی دیده می شود.

هرودت (تاریخ هرودت ، کتاب **VI** ، بند ۲۰) به وجود بندگان یونانی متعلق به «پولیس» (polis) های مختلف یونان که در روستاهای ایران به کار زراعت می پرداختند اشاره می کند. روشن است که بندگان خارجی، چنانکه در توصیف بردگی در جامعه ی ساسانی خواهیم گفت ، همیشه بخش عمده ی بندگان را در ایران تشکیل می دادند.

درباره ی وجود بردگی در دوران اشکانی می توان با کمال اطمینان قیاس کرد که وضع به همین منوال بوده است. چنانکه در سابق گفته ایم منابع یونانی از «آزاد کردن» بندگان در ایران سلوکی در راه خدایان سخن می گویند. از آنجاکه مقررات وسیع بندگی در دوران بعدی یعنی در جامعه ی ساسانی دیده می شود و منابع گوناگونی از آن یاد می کنند، دلیلی نیست که جامعه ی اشکانی را نیز مانند جوامع قبل و بعد دارای همان مختصات ندانیم.

و اما درباره ی وجود برده داری در جامعه ی ساسانی خواه از منابع ایرانی (و از آن جمله و به ویژه از روی «مجموعه ی قوانین» موسوم به «ماتیکان هزار داتستان» که در آن حتی بخشی به قواعد برده داری اختصاص دارد) و خواه از منابع خارجی همعصر میتوان اطلاعات بسیاری به دست آورد. بهای متوسط یک بنده ۵۰۰ درهم بود و خواجه می توانست برده را به گرو بدهد یا نذر آتشکده کند. امکان معامله با بردگان در فقه زرتشتی تصریح شده است مانند اسلام که برده و آنچه که در ید تصرف اوست از آن مولایش می دانست (العبد و ما فی یده لمولاه).

مسلم است که بردگی تنها خانگی نبوده و در کشاورزی از کار برده استفاده می شده و در این حالت به هنگام فروش ملک، برده ها نیز همراه ملک فروخته می شدند. پروکوپیوس از مردم کیساریه در کتاب خود موسوم به " جنگ با ایران " (فصل ۱ ، بند ۷) نقل می کند که کوات ساسانی به سربازان خود دستور داد که در صورت فتح از کشتن اهالی خودداری شود ولی غارت آبادی ها و اسیر کردن و به غلامی گرفتن اهالی را مجاز شمرد. مهر نرسی وزیر معروف بهرام پنجم و یزدگرد دوم ساسانی لقب **هزار بندک** داشت و لذا روشن است که داشتن بردگان بسیار از علائم شکوه و احتشام بود.

بندگان را به «شهریکان» (بومیان) و «آناشهریکان» (خارجیان) تقسیم می کردند ولی از آن جا که تعداد بندگان خارجی بسیار بود لذا پس از چندی واژه «آناشهریک» انحصاراً به برده اطلاق می شد.

(۶) روابط پولی چنانکه به موقع خود یاد کردیم از بسیار قدیم در جامعه ی ایرانی مشاهده می گردد. این روابط از جوامع رشد یافته ی آشوری و بابلی و ایلامی سرایت کرده بود به علاوه این را مارکس متوجه بود که در نزد اقوام کوچنده و شبان که در کار مبادله با اقوام ساکن کشاورز بوده اند این روابط زودتر پدید می گردد. لذا خراج هم نقدی، هم جنسی، و هم به شکل کار (بیگار) بود.

(۷) در مورد نظام ملک داری می توان از مطالعه اسناد مختلف منظره ی زیرین را در جوامع هخامنشی، اشکانی و ساسانی به دست آورد:

در اسناد دوران هخامنشی از ده ها یا آبادی هائی به نام «دیدا» (دیوار) «وردنه» (در اوستائی **ورزنه** و در هندی **وژه نم**) که برخی مایلند آن را به ده مشاع ترجمه کنند و«آوهنا» (همریشه با واژه ی ارمنی اوان یعنی ده) سخن در میان است. تفاوت این اصطلاحات دقیقاً روشن نیست ولی به هر جهت این نام آن آبادی هائی است که در آن برزگران با اقتصاد طبیعی صنعت و فلاحت از هم جدا نشده و مالکیت مشترک و مشاع ، موازین و مقررات پدرسالاری و دودمانی زندگی می کرده اند. اهالی همین ورزنه ها هستند که به شاه، سپاهیان به ویژه پیادگان جنگی (که در زبان پارسی باستانی کاره kara نام داشته اند) می داده اند. در دوران های بعدی اشکانی و ساسانی ـ نیز این واحدهای مشاع دهقانی مرکز عمده ی تجمع نفوس مولّد ایران بود. همکاری و تضامن («همبائی») که شاید پایه ی عینی کمونیسم روستائی جنبش مزدکی بود در این واحدها حکمروائی داشت.

وقتی جریان تجزیه ی کمون ها و بسط قدرت دیهگان و منصبداران صاحب تیول یعنی پروسه ی فئودالیزاسیون از اوائل ساسانیان قوت می گیرد واکنش دهقانان به صورت گرایش به روش مزدک در می آید. آرزوی بازگشت به «همبائی» و مساوات دهقانی در ریشه ی عدالت طلبی مزدکیان است. این نکته را که برخی از مورخین مارکسیست متعرض شده اند می توان پذیرفتنی دانست.

ولی این جریان فئودالیزاسیون را اگر به معنای اقتصادی آن بگیریم میتوان از همان اوان هخامنشی مشاهده کرد. تردید نیست که جریان فوق در دوران اشکانی و ساسانی بیشتر قوت می گیرد و شاهان ساسانی به دهگانان متمول صاحب زمین و دارای رعیت (دیهگانیکان) تکیه ی خاصی می کنند. مورخان غیر مارکسیستی

که در باره ی ایران تحقیق کرده اند ظاهراً فئودالیسم را به معنای فقدان تمرکز و وجود ملوک الطوایف (کذک خدائی) گرفته اند. در مارکسیسم برای فئودالیسم محتوی اقتصادی قائلند و آن استثمار مالک فئودال از رعایای وابسته به زمین از طریق گرفتن بهره ی مالکانه بر اساس مزارعه و غیره است. سیستم ملوک الطوایف یعنی عدم تمرکز البته با فئودالیسم اروپائی همراه بوده ولی صفت اساسی آن نیست. میتواند جامعه از جهت اقتصادی فئودالی باشد ولی از جهت سیاسی متمرکز نباشد. در این جا تباینی نیست. این سیستم «کذک خدائی» در دوران اشکانی در اثر نفوذ رؤسای با نفوذ محلی قبایل (قریب ۱۸ شاه محلی) بسط یافت. اصولاً در سیستم اجتماعی اشکانی دمکراسی پاتریارکال ، اجراء مشاوره در جلسات روحانیان و رؤسای خانواده های بزرگ (مهستان) ، چنانکه در پیش گفتیم ، دیده می شود. چیزی که در دوران هخامنشی و ساسانی نبود. برخی ها می خواهند آن را نتیجه ی رواج «مهر پرستی» و نوعی تأثیر مثبت میستیک ایرانی بدانند. به نظر نگارنده از طرفی شیوه ی اداره یونانی مآبانه و از طرف دیگر تأثیر نیرومند نظام ویس در جامعه ی اشکانی علت بروز این وضع است نه چیز دیگر. ما در دوران خلفاء راشدین در نزد اعراب همین دمکراسی قبیله ای را مشاهده می کنیم که سپس تأثیر آریستکراتیسم ساسانی آنرا از بین می برد و خلافت و امامت را جانشین آن می کند.

و اما درباره فئودالیسم ایرانی باید تصریح کرد که مسئله ی «زمین بستگی» دهقان مطرح نبوده است و منظره ی فئودالیسم با همان رژیم «ارباب ـ رعیتی» که ما با آن در عهد خود روبرو بوده ایم تفاوت های مهمی نداشته است.

در دوران ساسانی به احتمال قوی قشر یا طبقه ی «آزاتان» بخش مالکان کوچک زمین یا «خرده مالکان» بودند که ملک خصوصی «زمیک خووش» داشتند. زمین مشاع را «زمیک همبارکان» می نامیدند. اشتراک در زمین ضمناً ناشی از اشتراک اتنیک ، اشتراک در خون بود زیرا غالباً در این روستاها بقایای ویس ها و زنتوها می زیستند و خانواده ی بزرگ دهقانی که «ماتیکان هزار داتستان» آن ها را «هم دوتکان» (همدودگان از دوده و دود مانند اجاق ترکی) می نامد ، در این روستاها می زیستند. علاوه بر اطلاعاتی که از کتاب نامبرده به دست می آید یشوعاستلیت واقعه نگار سوریائی یک سلسله اصطلاحات درباره ی روستاهای ایران در دوران ساسانی ، به ویژه روستاهای نزدیک به مرزهای غربی شاهنشاهی ذکر می کند که جالب دقت است . وی از «گبره» به معنای دهقان آزاد و «گبره پلاهه» به معنای دهقان بسته به زمین و «مره کوریه» به معنای رئیس ده یاد می کند. یشوعاستلیت دهِ مشاع را «کرتیه» می نامد که شاید با «کرد» پارسی دری همریشه باشد.

اما «وزرگان» و اعضاء خاندان سلطنتی مسلماً دارای اراضی وسیع نخلستان ها و باغ های میوه بودند و خود شاه که چنانکه یاد کردیم اراضی «مفتوح العنوه» را در اختیار داشت گاه آن ها را به اقطاع می داد. نام اقطاع را در پهلوی شاید همان «نان پارک» می گفته اند که در برخی مآخذ آمده و احتمالاً واژه ی «قطیعه» عربی نیز ترجمه آن است. وجه تسمیه ی این «نان پارک» آن بود که زمین اعطائی شاه جای مقرری و مستمری را می گرفت و چنانکه در گذشته یاد کردیم و یا واگذاری مادام العمر و یا موروثی بود.

(۸) دین ایدئولوژی مسلط یا شکل مسلط ایدئولوژیک است که در دوران اشکانی به صورت تثلیث اورمزد ـ ناهید ـ مهر در می آید و سرانجام در دوران ساسانی به شکل آئین زرتشتی یکتاپرستانه و این بار مجهز به قواعد فقهی و شرعی، اصول و کلامی، پایه ی معنوی دولت قرار می گیرد. ولی بین تخت و آتشکده پیوسته نبرد سختی در جریان است و شاهان اشکانی و به ویژه شاهان ساسانی، گاه با تکیه بر شورش ها ، گاه با تکیه به طبقات ناراضی می کوشند تا از قدرت مؤبدان و هیربدان بکاهند. در میان شاهان این دوران هزار و پانصد ساله، کورش و داریوش هخامنشی ، مهرداد اول و دوم و اُرُد و بلاش اشکانی، اردشیر و شاپور و خسرو اول ساسانی نقش ویژه ای در تشکل قدرت هیئت حاکمه ی زمین داران و منصب داران و روحانیون بزرگ و سپهسالاران و رؤسای قبایل و خاندان های اشرافی دارند.

" و او به خواب دید که درخت سبز از پشت من پدید آمـد و جـای گرفت و بر شد تا عنان آسمان و جهان همه شـاخ زد و آن شـاخها همه نور گشت . باز گروهی دیدم چندانکه همهٔ جهان پر مردم شـد و هر کس از آن شاخی به دست گرفت تا به آسمان . دنیا همه پـر مردم دیدم . "

(تاریخ سیستان – خواب نضر بن کنانه نیای محمد بن عبدالله در بارهٔ پیدایش محمد و اسلام)

ویژگی های جامعه ی ایران پس از اسلام

۱

اگر حمله تازیان مسلمان و چیرگی آنان و مذهب اسلام را بر ایران، چنان که سزاست محوری بگیریم که از آن پس تحول کیفی مهمی در جامعه ی ایران از جهت نظام اجتمـاعی و نهـاد معنـوی روی مـی دهـد، در آن صورت تقسیم تاریخ کشور به دوران پیش و پس از اسلام ، تقسیم عبثی نیست.

دوران آریائی پیش از اسلام ۱۵۰۰ سال طول کشید، اعراب از همان آغاز پذیرش آئین محمد ، با پادگان ها و سپاهیان شاهنشاهی ساسانی وارد تصادماتی می شدند که از زمان عمر خلیفه ی دوم بـه تـصادماتی مهـم و قاطع مبدل شد. این نبردها، که مهم ترین آن ها عبارتند از نبردهای قادسیه، مداین، شوشـتر، جلـولاو ، و فـتح الفتوح نهاوند، به تدریج کار ایران را ساخت. از میان آنها نبرد قادسـیه (سـال ۱۳ هجـری) کـه در آن " گَنـد شهنشاه " به فرماندهیِ رستم فرخزاد شکست خورد و سپس نبرد نهاوند (سال ۲۱–۲۲ هجری) برای واژگونی سلطنت یزدگرد و دگرگونی جامعه ی ما قبل ایران، حوادثی قاطع است. با اینحـال مبـارزه ی تازیـان مـسلمان برای تصرف ایران رویهم ۲۰ سال به طول انجامد و زد وخوردهای محلـی بـرای اشـغال سراسـر ایـران و گـاه تصرف مکرر در مکرر برخی نقاط که دست به طغیان می زدند تمام دوران خلافت عمر، عثمان و معاویـه را در

بر می گیرد. عرب سرداران معتبر خود مانند سعدبن ابی وقاص، جَریر بن عبدالله، عتبه بن فرقد، مُغیره بن شعبه، ابوموسی اشعری ، عمّار یاسر، نعمان بن مقرن، عثمان بن ابی العاص و برادرش حکم، عبدالله بن عامر، احنف بن قیس، مهلب بن ابی صفره ، قتیبه بن مسلم باهلی را در این دوران طولانی مأمور تصرف ایران می کند. از سرداران ایرانی که تا آخرین نبرد بزرگ(نهاوند) به مقابله ی عرب شتافتند اسامی مهران مهر وبه، رستم فرخزاد، خرّه زاد فرخ، هرمز برادرش، مهران رازی، هرمزان، سیاه دیلمی (که خیانت کرده تسلیم شد و به یاری عرب شتافت) ، فیروزان مردانشاه در تواریخ آمده است.

فتوحات مسلمانان تازی نتیجه ی پنج عامل بود:

۱) نخست آنکه نظام دمکراتیک قبیله ای، مساوات در لباس، رفتار، ظواهر زندگی بین بزرگان عرب و سپاهیان ساده که ناشی از مختصات زندگی بدوی بود، در قیاس با نظام اشرافی پوسیده ی ساسانی، گر چه از جهت محتوی تاریخی عقب ولی از لحاظ جاذبه ی اجتماعی جلوتر بود. طبری در حوادث سنه ی ۲۴ نقل میکند که سردار عرب مغیره بن شعبه به رستم فرخزاد گفت:

" از ما تازیان هیچ کس دیگری را بنده نیست. گمان کردم شما نیز چنین باشید. بهتر آن بود که از اول می گفتید که برخی از شما بندگان دیگرید، ازرفتار شما دانستم که کار ملک شما بشد. ملک با چنین شیوه و آئین نماند".

۲) ایدئولوژی مذهبی تازه شور و شوق و وحدتی معنوی در میان قبایل عرب ولو برای دورانی موقت پدید آورده بود و حال آن که جامعه ی ایران را نبرد عقاید زرتشتی، مانوی، مزدکی، زروانی، عیسوی، یهودی، شمنی و غیره از هم می درید. بی باوری و تردید حکمروائی داشت.

۳) درباریان و اشراف " زرینه کفش" که بر ایران حکم می راندند سخت در عیش و فساد فرو رفته بودند. فاصله ی آن ها و مؤبدان حامی آن ها با مردم بسیار بود. مردم از آنان بیزار و به ستوه بودند و سقوط آنان را با چشم رضا می نگریستند.

۴) بارها خیانت هائی رخ داد. از آن جمله در نبرد مدائن (تیسفون) و در نبرد شوشتر ، سیاه دیلمی نیز که از سرداران ایرانی بود داوطلبانه تسلیم عرب شد و به پشتیبانی آن ها پرداخت. داستان ماهوی سوری و یزدگرد نیز که در شاهنامه آمده معروف است. این اشراف ایرانی به جای کمک به نجات ایران از چنگ عرب، به طمع تخت و تاج، باقیمانده ی سپاه ایران را با تحریک یک جنگ محلی به کشتن دادند.

۵) اعراب با نخستین فتوحات خود ایرانیان را مرعوب کردند. آن ها مردمی را که دینشان را نمی پذیرفتند و یا خود جزیه نمی پرداختند و لذا از " اهل ذمه " نیز نمی شدند بی پروا می کشتند. غارتگری، ویرانگری و قتل عام سبیل بود. همین غارت یک کشور ثروتمند بعدها نظام دمکراسی قبیله ای عرب را خورد کرد و اشرافیت اموی و عباسی را که مانند اشرافیت ساسانی فاسد و تجمل پرست، از مردم به دور و منفور بود پدید آورد و مایه ی انحطاط سیطره عرب شد.

تسلط عرب و دین تازه تأثیرات عمیقی در جامعه ی ایران گذاشت. زبان و خط پهلوی عملاً متروک شد، دین زرتشتی از صحنه رانده گردید، اشراف(وزرگان، آزادان، اشوان (روحانیان) دبیران و غیره) از صحنه رانده شدند. طوایف متعدد عرب به نواحی مختلف ایران کوچانده شدند و در آمیختگی نژادی وسیعی انجام گرفت، اسامی متداول دگر شد. حتی ایرانیان به سرعت اسامی خود را به اسامی عرب بدل کردند. مثلاً " بزیست پیروزان ها" نام خود را به " یحیی بن منصور" ترجمه کردند. دین تازه دیوار طبقاتی را فرو شکست و تبدلی عمیق در توزیع قدرت و مالکیت و ثروت به وجود آورد. این یک جراحی بسیار بزرگ و عمیق در پیکره ی جامعه بود که نه تنها جسم بلکه روحش را به کلی تغییر می داد. البته ایرانیان با تمام قوا کوشیدند به سنن خود بازگردند و در کالبد نو، رسوم و عادات و آداب و عقاید و در یک کلمه **روح کهن** را احیاء کنند و در این کار به مقدار زیادی نیز موفق شدند ولی به هر حال جامعه ی پس از اسلام با جامعه ی پیش از اسلام تفاوت های عمیق دارد.

با آن که دمیدن روح کهن در کالبد نو از تلاش های آگاهانه یا غیرآگاهانه ایرانیان پس از سلطه ی عرب و اسلام است با اینحال باید گفت که سیطره ی معنوی اسلام گسستی محسوس بین گذشته و آینده ایجاد می کند و چنان مردم ایران به موازین تازه دل می بندند و از گذشته دور می شوند که از این جهت نیز نمونه های شگرفی می توان ذکر کرد. مثلاً غزالی طوسی در " کیمیای سعادت " برای آن که با همه مآثر "گبران" مبارزه کند می نویسد:

" شب سده چراغ نباید کرد تا اصلاً آتش نبینند و محققان گفته اند که روزه داشتن این روز هم ذکر این روز بود و نشاید که خود نام روزه برند به هیچوجه (!) بلکه با روزهای دیگر برابر باید داشت و شب سده همچنین، چنان که از آن نام و نشان نماند!".

یا مثلاً جارالله زمخشری ایرانی چنان عرب مآب می شود که در مقدمه ی کتاب خود موسوم به " مفصّل " چنین می نویسد:

" الله احمد علی ان جعلنی من علماء العربیه و جبّلنی علی الغضب للعرب و العصیبه و ابی ان انفرد عن صمیم انصارهم و امتاز وانضوی الی لفیف الشعوبیه و انجاز و عصمّتنی عن مذهبهم الذی لم یجد علیهم الا لرشق بالسنه الاعنین و المشق بالسنه الطاعنین. "

(مفاد این عبارات زیبا و فصیح عربی آن است که می ستایم خدای را که مرا از دانشمندان تازی کرد و مرا با غیرت و تعصب عربی سرشت و مرا بازداشت که از گروه یارانشان منفرد گردم و یا به جمع شعوبیان بپیوندم و مرا از مذهب این شعوبیان (ایران پرست) ایمن داشت و حفظ کرد زیرا در این مذهب چیزی نیست جز گزیدن با زبان های لعن گوی و خستن با پیکان های طعن گوی) .

ولی حکمروایان عرب با روش خشن خود ، کشتار جمعی به ویژه کشتار سرشناسان، کتاب سوزی، غارتگری، ویران سازی، به خصوص مناسک مقدس و بناهای مهم، تحقیر، شکنجه و فساد و قساوت و نشان دادن سطح نازل فرهنگی، به تدریج ایرانیان که با مقاومت کمی تسلیم شده بودن، به مقاومت بسیار واداشتند. در این زمینه مثالی بیاوریم. شادروان قزوینی در جلد اول، " بیست مقاله " (صفحات ۱۰۷– ۱۰۸) به نقل از " تاریخ بلخ " می نویسد:

" فتیبه بن مسلم باهلی سردار معروف حجاج چندین هزار نفر از ایرانیان را در خراسان و ماوراء النهر کشتار کرد و در یکی از جنگ ها به سبب سوگندی که خورده بود این قدر از ایرانیان کشت که به تمام معنی کلمه از خون آن ها آسیاب رون گردانید و گندم آرد کرد و از آن آرد ، نان پخته ، تناول نمود. زن ها و دخترهای آنها را در حضور آن ها به لشکر عرب قسمت کرد."

و شادروان قزوینی با نهایت تأسف می افزاید:

" آن گاه قبر این شقی ازل و ابد پس از کشته شدنش زیارتگاه قرار داده شد و همواره برای تقرب به خدا و قضای حاجات تربت آن " شهید " را زیارت می کردند".

کشته شدن عمر دو سال پس از فتح نهاوند به دست فیروز ابولؤلؤ نهاوندی ، فعالیت "موالی" ایرانی نژاد یا بندگان ایرانی آزاد شده که با خواجگان عرب روابط "موالات" داشته اند در مبارزه ی موسوم به جنبش " توّابان" که از شرکت در قتل حسین بن علی پشیمان شده در صدد جبران آن بودند و سپس قیام مختار علیه

ابن زیاد، عامل یزید و قیام عبدالرحمن بن محمد بن اشعث علیه حجاج با شرکت ایرانیـان و مـوالی، نخـستین نمونه های واکنش ایرانی است. با قیام سیاه جامگان خراسان به سرداری ابومسلم و سقوط بنی امیه(سال ۱۳۰ هجری) ایرانیان نخستین کامیابی خود را به دست می آورند. لذا تسلط مطلق عرب بر ایران قریـب ۱۱۱ سـال طول کشید. در دوران خلافت عباسی رخنه ی ایرانیان در امور بیشتر شد. خلافت عباسی تقلید عربـی سـلطنت اشرافی ساسانیان است. هیئت حاکمه ی عرب تا آن موقع وقت کرده بود که به ثروت و تجمل و عیش و فساد و دستگاه منظم و بغرنج ستمگری و فرمانروائی از نوع ساسانی دست یابد و آن را فرا گیـرد. دربـاره ی تجمـل پرستی افراطی خلفاء عباسی امثله ی فراوان می توان آورد. از آن جمله چنان که طبری گویـد (جلـد دهـم – صفحه ۲۷۲) مأمون در شب زفاف با پوراندخت دختر حسن بن سهل هزار دانه الماس تابناک نثار کرد و چهـل من شمع عنبرین سوزاند و سی میلیون درهم انفاق نمود. همو گویـد (جلـد ۱۰ – صـفحه ۱۲۴) در خزانـه ی هارون الرشید نه میلیون دینار طلا بود!

در دوران عباسی رجال و خاندان های ایرانی مانند افشین خیدر، برمکیان و نوبختیان در امور خلافت صاحب نفوذ می شدند ولی پایداری ایرانیان به تدریج بر ضد اعراب بالا می گیرد. غدر عباسیان و کشتن بومسلم موجی از نهضت مسلحانه ی مقاومت را برمی انگیزد. مانند قیام به آفرید زوزنی، شورش راوندیان، قیام سنباد مجوس، استادسیس، اسحق ترک، هاشم بن حکیم معروف به مقنع یا نقابدار خراسان، حمزه پسر آذرک معروف به حمزه خارجی، بابک خرم دین، مازیار بن قارن، افشین خیدر، صاحب الزنج و دیگـران کـه هـر کـدام از آن هـا دارای داستان شور انگیز جداگانه اند و می توانند در عین حال الهام بخش پژوهندگان افکار، مـورخین و هنرمنـدان و مجاهدان انقلابی شوند.

این مقاومت مسلح که غالباً در نواحی دور از مرکز خلافت می گذشت با مقاومت معنوی شدیدی در شـهرها تا خود بغداد همراه بود. باورمندان وفادار به دنیای کهن مزده یسنی، مانوی، مزدکی، زروانی، زنادقه آزاد اندیش، موالی ایرانی نژاد شعوبی مسلک که به گذشته میهن خود می نازیدند، اصحاب رأی، معتقدان به جبـر، معتزلـه، شیعیان، خوارج، معتقدان به علم و فلسفه و عرفان و صوفیگری به تدریج عرصه را بر قشریون مـسلمان تنـگ کردند و قرآن و حدیث و حامیان آن ها را در مقابل هزاران پرسش قرار دادند. هیئت حاکمه عرب هر بار جمعی از آن ها را می کشت ولی در مقابل خاطر کنجکاو نمی توانست سد بکشد.

درباره ی این جریان شورانگیز مقاومت مختلف الشکل ایرانیان در برابر سیطره ی تازیان مسلمان جا دارد تألیفی وسیع و جداگانه پدید آید زیرا این مقاومت، صرف نظر از اشکال علنی و سیاسی و نظامی و قیامی آن مانند تشکیل سلسله های مختلف که ذکرش خواهد آمد یا نبرد به اصطلاح " ناجمین" و خوارج و عیاران و پیشواران مبدع و غیره اشکال بسیار ظریف دیگری به خود گرفته است مانند توسل به اندیشه "جبر" توسل به " رأی و تعقل"، توسل به " فلسفه"، توسل به "وحدت وجود" و غیره که هر یک به شکلی پایه ی شریعت رسمی را سست می کرد. برای مشخص شدن اندیشه ی ما در این زمینه مثالی بزنیم: به ظاهر روش تعقلی معتزله با روش غیر تعقلی و اشراقی صوفیه تناقض بیّن دارد ولی صوفیگری از لحاظ افزار مقاومت معنوی در مقابل سیطره جویان بیگانه عملاً جانشین معتزله می شود. آقای فروزانفر در مقاله ی جالب خویش در جلد دوم " جشن نامه بوعلی" (تحت عنوان "ابوعلی سینا و تصوف") می نویسد ضعف و شکست معتزله که اهل استدلال و پیرو اصول عقلی بودند و غلبه ی اشعریه حدیث پرست ابومنصور ماتریدی که به مبادی سنت و روایت نظر داشته و به خصوص علیت و سببیت اشیاء را اتفاقی و به حسب عادت و غیر اصیل می شمردند، از علل بسط تصوف است. در واقع تصوف از طریق ایراسیونالیسم و بدون توسل به فلسفه و منطقه و برهان و علیت و سببیت از راه دیگر ریشه ی دین رسمی را می زند یعنی دو شیوه ی متباین نقش واحدی را در شرایط دگرگون شده انجام می دهند. ایرانیان برای این تحول افزارهای نبرد نقشه ی آگاهانه نکشیده بودند و این اموری بود که به شکل طبیعی پیش می آمد ولی خود این تنوع راه های مبارزه در عین یکسانی سرشت آن جالب نظر است.

باری وقتی طاهریان قوای خلیفه ی عباسی را در هم شکسته، در سال ۲۰۵ هجری دولت خود را بنیاد نهادند، دیگر خلافت ناتوانتر از آن بود که بتواند این کار را مانع شود پس بدان دل خوش شد که خطبه و سکه به نام وی باشد. با آن که طاهریان مسلمان و عرب مآب و خدمتگذار خلیفه ، مظهر یک نوع شعوبیت یا تفکر صرفاً ایرانی نبودند با این حال به حق باید پیدایش حکومت آنان را پایان سیطره ی بلارقیب عرب در ایران دانست. اگر چنین می شمریم، باید بگوئیم این تسلط بلارقیب قریب ۲۰۵ سال طول کشید و ایرانی که از این کوره ی سوزان ۲۰۵ سال بیرون آمد ایران تازه ای بود که از جهت ظاهر و باطن با جامعه ساسانی تفاوت های مهم یافته بود.

از استقرار طاهریان تا آغاز حکومت غزنویان، یعنی مدت ۱۸۵ سال در ایران به تدریج تعدادی سلسله های ایرانی مانند سامانیان، صفاریان، سیمجوریان، ساجیان، آل مُسافر ، آل محتاج ، آل فریغون، آل مأمون، باوندیان، آل بویه و غیره تشکیل شدند که به تدریج زبان پارسی دری، آداب ایرانی، استقلال نسبی وی را از خلافت عباسی احیاء کردند. حتی شاهنشاهان بوئی زیدی مسلک بر خلیفه در بغداد بی پروا فرمان می راندند و همین وضع موجب شد که خلیفه ی عباسی را به حیله گری و چاره اندیشی وا دارد. خلفاء عباسی دیدند که چگونه ایرانیان از تضاد بین عرب (بنی امیه و بنی هاشم و بنی عباس) سود جستند، لذا آن ها نیز در صدد استفاده از تضادها برآمدند و به غلامان ترک که آنها را در مذهب حنفی جازم و نسبت به خواجگان ایرانی ناخرسند می دیدند تکیه کردند. در واقع وقتی محمود غزنوی به سلطنت رسید تحت عنوان قرمطی کُشی دست به نابودی مخالفان خلافت زد. در تاریخ بیهقی از قول محمود چنین آمده است:

" من از بهر **قدر عباسیان** انگشت در کرده ام و در همه ی جهان قرمطی می جویم و آنچه یافته اید و درست گردد ، بر دار کشید ".

پسرش سلطان مسعود، حسنک وزیر را به خاطر خلیفه ی عباسی و برای آن که "علم و لواء از فاطمیان ستده بود" بردار کرد.

بدینسان از آغاز استقرار سلسله ی غزنوی در ۳۹۰ هجری قمری تا هجوم چنگیز در ۶۱۶-۶۱۷ قمری به ایران، مدت بیش از ۲۲۰ سال سلسله های ترک غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهیان و اتابکان و قراختائیان در کشور ما حکمروائی می یابند. این دوران نسبت به دوران پیش نوعی ارتجاع اجتماعی و فکری است و روش پرتعصب امیران غزنوی سلجوقی با شیوه ی پرتسامح امیران سامانی ـ بوئی تفاوت محسوس دارد. با این حال تمدنی که طی چهارصد سال اولیه ی رخنه اسلام و به برکت آن مدنیت مختلط (سنکرتیک) که این دین ایجاد کرد و ایرانیان خود در آن سهمی گران داشته اند پایدار شده بود در دوران غزنوی سلجوقی و خوارزمشاهی نیز ادامه یافت و باز هم رنگین تر و غنی تر شد.

در اینجا باز یک هجوم عظیم، منظره ی جامعه ایران را دگرگون می کند. می گویند خلیفه الناصر بالله که از قدرت امراء و سلطانان ترک نیز طرفی برنبسته بود، خان خونخوار مغول، چنگیز را به سوی ایران کشاند. هجوم مغول را در جمله "آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند" خلاصه می کنند. در وصف بهار خونین سال ۶۱۹ عطاملک جوینی این رباعی پر سوز را نقل می کند:

" کس لب به طرب به خنده نگشود امسال وز فتنه دمی جهان نیاسود امسال
در خون گُلم که چهره بنمود امسال! با وقت چنین چه وقت گل بود امسال!"

از سال ۶۱۷ که چنگیز بر ایران دست یافت تا سال ۹۰۶ هجری که بساط سلسله تیموریان بر چیده شد ، مدت ۲۹۰ سال یک حکومت ماوراء خشن که به قول مارکس" ترور عمومی" را شیوه اساسی خود قرار داده بود بر ایران حکمروا شد. نخست ایلخانان مغول مانند هلاکو و ارغون و غازان و الجایتو و بوسعید و سپس جانشینان تیمور مانند شاهرخ و الغ بیگ و بوسعید تیموری در ایران حکم راندند. چنگیز با خود دینی نیاورد و کوشش مغولان برای دادن سمتی چینی یا مسیحی به تمدن ایرانی بی ثمر ماند. برعکس خود به ناقلان اسلام و زبان پارسی در سرزمین چین بدل گردیدند که تاریخچه ای جداگانه دارد و خود در حیات اجتماعی و معنوی کشور ما هضم گردیدند و در صورت و سیرت ایرانی مآب از آب در آمدند و جز واژه هائی چند از خود در زبان پارسی به یادگار نگذاشتند. ولی تسلط نخست خشن و سپس فاسد آن ها چراغی را که تمدن قرن های اول پیش از اسلام افروخته بود و به حق "رنسانس شرق" نام گرفته است، به تدریج رو به خاموشی بُرد. با آن که به احتمال قوی یکی از علل یورش مغولان به ایران خلیفه ی عباسی بود ولی ایرانیان خیلی زود، در زمان هلاکو و به دست این ایلخان مغولی توانستند ضربت متقابل بزنند. خواجه نصیرالدین طوسی که از بنیادگزاران شیعه اثنی عشری و از فلاسفه و دانشمندان بزرگ ایران است از وزارت خود در دربار هولاکو سود جست و به دست او آخرین خلیفه، المستعصم بالله را نابود کرد و ایران را از شر عباسیان و غدر و توطئه آنان رهاند. این آن خیری است که سیاست ظریف ایرانی از میان شر و بلیه ی عظیم برای خود تأمین کرد. از این نکته که بگذریم باید گفت اگر تسلط اسلام و عرب، به نوعی رونق مادی و معنوی ایران انجامید تسلط چنگیزیان و تیموریان آغاز انحطاط قطعی جامعه است. صفویه که از ۹۰۷ در کشور ما مسلط می شوند می کوشند سنت ساسانی و سلجوقی تمرکز قدرت شاهنشاهی و رونق مدنی را اینبار در زیر لوای دین تشیع احیاء کنند و ایران را از دستبرد خلفاء عثمانی محفوظ نگاهدارند. آنها رویهم ۲۴۰ سال در ایران حکمروائی داشتند و در میان آنها به ویژه شاه عباس صفوی توانست رونقی در زندگی سیاسی و معنوی ایجاد کند. ولی انحطاط اثرات عمیق خود را گذاشته بود و این حکومت فاسد و خونخوار سرانجام در هرج و مرج هجوم و تسلط افغانان غلجائی که مدت ۲۱ سال را در برگرفت (میر ویس ـ محمود ـ اشرف) محو می شود. سیطره ی آسان افغانان بر "امپراطوری" صفوی داستان سیطره ی اعراب بر امپراطوری ساسانی را به یاد می آورد. ولی این هجوم نیز با خود آئینی نداشت و

نقش سازنده ای ایفا نکرد. لذا بر خلاف هجوم اسکندر که هلنیسم را در ایران مستقر کرد و هجوم اعـراب کـه اسلام را بدین کشور آورد و ایران را در یک تمدن "بین المللی" شـرکت داد، هجـوم هـای چنگیـز و تیمـور و محمود، هجوم هائی بود که در آن جنبه ی تخریب تفوق داشت. سیطره ی نادر افشار در سال ۱۱۴۹ هجری، ایران از چنگ خونین سلطه ی افغان رهاند ولی علیرغم کوشش او و زندیان طی شـصت سـالی کـه از سـقوط قطعی صفوی تا استقرار سلسله ی قاجار فاصله داشت در ایران ثبات دیرپائی پدید نشد. قاجاریـه در ۱۳۰ سـال حکومت خود با مسائل مهم عصر مانند استثمار باختر زمین از کشورهای عقب مانده ی خاور، بسط نطفه هـای سرمایه داری، تجدد در تمدن، پیدایش محمل های انقلاب اجتماعی و ضرورت تاریخی تغییـر عمیـق چهـره و سرشت جامعه رو به رو شدند. انقلاب مشروطیت به آنها ضربتی زد که از آن قدر راست نکردند و اینک ایـران، در دوران تسلط شاهان پهلوی از سوئی در کار رشد سریع مناسبات صورت بندی جدیـد(سـرمایه داری) اسـت ولی از سوئی با دورنماهای رشدی که تاریخ آن را می طلبد یعنی رشد سوسیالیستی روبرو است و ایـن تنـاقض حاد و مهم جامعه را دچار حیاتی تب آلود و طوفان زا کرده است و او را به سوی افق های تازه تغییـر و تحـول می راند.

این چشم انداز سریع را از قریب چهارده قرن تاریخ پس از اسلام برای آن دادیم که فراز و نشیب این تاریخ که به واسطه ی قرب زمانی و خویشاوندی فرهنگی در عصر ما تأثیرات عمیق دارد و از جهت محتـوی مـدنی خود از دوران پیشین غنی تر است روشن گردد. ولی تحلیل ما از این دوران ناقص خواهد بود اگر به این چـشم انداز بسنده کنیم. باید دید که بنیاد اقتصادی و محتوی اجتماعی تاریخ در این سیر جانگداز کدام و تـأثیر آن در روبنای معنوی، در شعور جامعه چگونه بود.

۲

جامعه ی ساسانی در این اواخر بیش از پیش چهره ی یک جامعه هیرارشـیک فئـودال را کـه در آن زمـین داران بزرگ اشراف قدرت حاکمه را در دست داشتند و از کدیوران و دیهکانیکان (دهقانان) خراج مـی سـتاندند، بدل شده بود. تمام بیش از ۱۳۰۰ سال جامعه ی ایرانی پس از اسلام، با تحولاتی که ذکـر خـواهیم کـرد ایـن سرشت **به طور عمده فئودالی** را البته و مانند گذشته با اختلاط با بقایای **جدی** پاتریارکالیـسم، **بردگـی** و سپس دیرتر، از عهد صفوی به بعد با پیدایش برخی نطفه های سرمایه داری حفظ می کند.

لذا این یک فئودالیسم ویژه ایست که با فئودالیسم غربی، **نه از جهت سرشت اقتصادی** بلکه از جهت شکل بروز، مؤسسات، مقررات، درجه ی رخنه عناصر فرماسیون های اجتماعی قبلی (پاتریارکالیسم و برده داری) و بعدی(سرمایه داری) در برخی موارد **تفاوت های مهم و شایان توجهی** دارد. ما می کوشیم با تلخیص مقداری واقعیات که در اسناد مختلف تحقیقی و تاریخی آمده است منظره ای از این فئودالیسم به دست دهیم.

در دوران خلفاء بین امیه و بنی عباس، یعنی پس از فتح مسلمانان و پیش از تشکیل دولت های مستقل یا نسبتاً ایرانی و ترک در سرزمین ما، منظره ی مالکیت ارضی به قرار زیرین بود:

به طور عمده اراضی را می شد به دو نوع تقسیم کرد:

۱) اراضی مفتوح العنوه (اعم از کشتزار و چراگاه) یعنی آن نوع اراضی که دارندگان ایرانی آن ها، آن را ترک گفته یا خود نابود شده بودند و فاتحان عرب آن ها را گاه به نام **قطعه** یا **قطیعه** (در ترجمه ی پارسی "نان پاره") به شکل موروثی در اختیار فاتحان عرب و سرداران و سربازان خود می گذاشتند و یا به نام **طعمه** به شکل غیر موروثی به آن ها وا می گذاشتند.

۲) اراضی خراجگزار مانند عقار که از پرداخت مالیات (خراج) به شکل عادی آن معاف بود و تنها میزان ثابتی به خزانه می پرداخت یا " تسویج" که در لغت عرب به معنای کشتزارها و به ویژه موستان های محاط و مفروز است. این نوع اراضی در اختیار آن سردودمان های قبایل و دهگانان (مالکین) ایرانی بود که به فاتحان عرب سرِ تسلیم فرود آورده بودند. " دیوان الدیه" عمال خود را تحت نظر امیران و سپهسالاران عرب برای جمع آوری مالیات از این اراضی اعزام می داشتند و چون هم دربار پرجلال خلیفه و هم دستگاه پر خرج ولات او می بایست با این خراج بگردد لذا به صاحبان ضیاع و عقار و تسویج جور فراوان می رفت و آن ها نیز با غارت بی دریغ روستائیان این غارت را جبران می کردند. روشن است که در این دوران خرده دهقانان آزاد خراجگزار نیز مانند دوران ساسانی فراوان بودند.

بهره ی مالکانه به طور عمده یا به خود دارنده ی زمین یا به "عامل" امیر و خلیفه به شکل نقدی و جنسی پرداخت می شد. بهره ی نقدی در دوران ساسانی بیشتر به درهم سیم بود ولی در دوران خلفاء به ویژه عباسیان دینار زر نیز رائج گردید. " دیوان الجهبذه" که در آن جهابذه (از جهبذ، گاهبد که در دوران ساسانی به معنای

خزانه دار و صراف دولتی بود) کار می کردند جنسی را به نقدی بدل می کرد. همین دیوان مأموریت داشت حقوق و مستمری و وظیفه عمال و دیگر کارکنان دولتی را بپردازد و خزانه کشور تحت نظر او بود.

گاه برای تسهیل کار اصولاً جمع آوری خراج را به عنوان " ضمان" به امیری از امراء می سپردند و او سالانه پرداخت مبلغ معینی را به خلیفه تضمین می کرد و باقی بسته به ترحمش بود که تا چه اندازه از خراجگزاران بستاند. باری به حساب مشتی کشاورز و شبان زحمتکش دستگاه عظیم خلافت و روحانیت و ملکداران و انواع انگل ها به دَوَران می افتاد.

هنگامی که سلسله های ایرانی و تُرک در ایران بساط قدرت خود را گستردند در کنار املاک دیوانی (دولتی و سلطنتی) و موقوفه و ضیاع و عقار متعلق به ملاکان و خرده مالکان (دهگانان) ، به تدریج رسم واگذاری **قطعه** و **طعمه** که از آن سخن گفتیم به رسم **اقطاع** بدل گردید و این واژه ی اقطاع بدین شکل یا به شکل **سیورغال** در دوره ی ایلخانان و **تیول** در دوران تیموری و صفوی تا پایان قاجاریه در ایران بود و آنرا می توان تا حدی به fief و feodum که در فئودالیسم غربی دیده می شود همانند دانست ولی مقررات قضائی و عرفی در این دو مورد تفاوت هائی دارد. این همان واژه ایست که در این شعر سعدی آمده است :

گرفتم که خود خدمتی کرده ای نه پیوسته اقطاع او خورده ای

اقطاع به دستور سلطان از طرف "دیوان الجیش" که عمل " ابرا " (که گویا به معنای تقویم بهای زمین و حفظ تناسب آن با وظیفه و مستمری) انجام می داد به امیران نظامی که در دوران سلسله های تُرک به ویژه قدرتی عظیم کسب کرده بودند داده می شد. سلطان که در این مورد مُقطع یا اقطاع گذار بود نه فقط به سپهسالاران خود بلکه به اعضاء خاندان، رجال و وزراء ، روحانیون بزرگ، عناصر جداگانه اقطاع را واگذار می کرد. اقطاع در تمام این موارد به دو صورت واگذار می شد. یا به صورت **استغلال** و برای بهره برداری مادام العمر یا موقت و به عنوان وظیفه و مستمری و یا به صورت **تملیک** و به شکل موروثی. اقطاع دار **عُشری** از عواید خود را به خزانه ی دولت می پرداخت و عمالش باقی را از نقدی و جنسی برای صاحب اقطاع می گرفتند. سیستم اقطاع در دوران سیطره ی سلجوقیان به اوج خود رسید. در عصر ایلخانان مغول اقطاع شکل سیورغال به خود گرفت و آن واگذاری زمین برای مدت عمر بود. در عصر تیموری و به ویژه صفوی ، واژه ی تیول به جای اقطاع و سیورغال به میان آمد و تداول یافت و این شیوه ی تیول تا دوران قاجاری باقی بماند.

بین اقطاع و سیورغال و تیول از جهت مقررات واگذاری، نوع مالیات گیری، نوع انتقال به وراث و غیره تفاوت هائی است ولی وجه مشترک آنهاست که عمده است. تیولداران در محیط تیول قدرت فراوان داشتند. رسم تیولداری را در ایران تنها مجلس اول پس از انقلاب مشروطیت رسماً الغاء کرد. زمین داری بزرگ فئودالی مقدار زیادی بر تیولداری مبتنی است. در دوران نادرشاه و ناصر الدین شاه دوبار کوشیدند تا این مالکیت را که بر حسب احکام واگذاری تیول و قباله ها مورد اختلافات و مشاجرات شدید بود منظم کنند و احکامی صادر نمایند که به "رقبات نادری" و"رقبات ناصری" موسومست.

علاوه بر آنچه که گفتیم فئودالیسم ایران و اروپا در نکات زیرین با یکدیگر تفاوت داشتند:

۱) بهره مالکانه و خراج غالباً نقدی و جنسی و ندرتاً به صورت بیگاری است که در دوران معینی از فئودالیسم غربی شکل عمده ی بهره ی مالکانه است. فقط در دوران اخیر تکامل فئودالیسم غربی است که بهره های جنسی و سپس نقدی موسوم می گردد.

۲) وابستگی دهقانان به زمین **قانوناً** وجود ندارد و **عملاً** ضعیف است و حال آن که در "سرواژ" اروپای غربی و " Крепостничество " (رژیم کرپاستینک ها) در روسیه، دهقان وابسته به زمین بود و با زمین خرید و فروش می شد.

۳) مالکان و اقطاع داران و تیولداران غالباً در شهر منزل دارند و عامل خود را برای وصول مالیات و سیورسات به ده میفرستند بر خلاف فئودالیسم غربی که فئودال مستقیماً در "شاتوفور" های خود در ده منزل دارد و شهر تنها مرکز تسلط بازرگانان و اصناف است و لذا در آن محیطی نسبتاً آزاد حکمرواست و حتی شهرهائی دارای رژیم جمهوری دیده می شود و به این جهت می گفتند "هوای شهر آزاد می کند" (Stadt luft macht frei). شهر در ایران چنین نیست. شهرهای ایران تحت سیطره ی وُلات و عمال سلطان یا خلیفه دارای محیط مختنقی است. اصناف و بازرگانان در شهرهای ایران قشرهای زیر دست هستند. این امر به ویژه تکامل بازرگانی و پیشه وری را که در اروپا رخ داده، کُند میکرده است. جور و ستم غارتگرانه به ویژه پس از آمدن ترکمانان سلجوقی در قیاس با دوران های سلسله های ایرانی از حد تحمل پذیر خارج شد. برای آن که تصور ملموس از فضای اجتماعی آن عهد به دست دهیم چند سطر از نامه ی حجه الاسلام غزالی طوسی را به پادشاه سلجوقی نقل می کنیم:

"امروز به حدی رسیده است که عدل یک ساعت برابر عبادت صد سال است. بر مردمان طوس رحمتی که ظلم بسیار کشیده اند. غله به سرما و بی آبی خراب شده تباه گشته. درخت های صد ساله از اصل خشک شده. روستائیان را چیزی نمانده مگر پوستینی و مشتی عیال گرسنه و برهنه. اگر رضا دهد که از پشت ایشان پوستین باز کنند تا زمستان برهنه و با فرزندان در تنوری روند، رضا ندهد که پوستشان بر کنند. اگر از ایشان چیزی خواهند ، همگان بگریزند و در میان کوه ها هلاک شوند. این پوست باز کردن باشد."

در نامه ی دیگری که غزالی به سلطان سنجری نوشته چنین می خوانیم:

" آمدیم به عرض حاجت. حاجت دو است: عام و خاص. حاجت عام آنست که مردان طوس پراکنده و سوخته ی ستم بسیار شده اند. امسال بی آبی غله تباه کرد. دار و درخت خشک شد. بر ایشان رحمت کن خدای تعالی بر تو رحمت کند. گردن مسلمانان از بار محنت گرسنگی بشکست. چه باشد اگر گردن ستوران تو از طوق زر و سیم نشکند".

این نامه های دلیرانه و انسان دوستانه متفکر و فیلسوف بزرگ ما محیطی را که در شهر و ده سلجوقی حکمروا بود خوب نشان می دهد. از رعایا پوستین و پوست می ستانند تا گردن ستوران امیران از سنگینی طوق های زر و سیم فرو بشکند! در چنین شرایط فقدان امنیت انسانی هم کشاورزی و هم صنعت دائماً دستخوش بحران است و چنان که بعد خواهیم دید همین امر یکی از علل عدم پیشرفت این دو رشته و بدل نشدن آنها به سرمایه مولّد صنعتی سرمایه داری است.

۴) روابط پولی و بازرگانی به ویژه در مقایسه با دوران های نخستین فئودالیسم غربی، در کشور ما بسطی فراوان دارد. کارگاه های بزرگ مانوفاکتور حتی از دوران ساسانیان، کارگاه هائی که گاه تا هزار کارگر داشته اند مشاهده می شود. شهرهای بزرگ و آباد با بازارهای پر رنگ و زیب، مساجد، مدارس، کاروانسراها، کتابخانه ها، حمام های عمومی، کاخ ها و باغ های فراوان بسیار بوده و در آستانه ی حمله ی مغول از وجود شهرهای بسیار پر نفوس خبر می دهند. در فئودالیسم غربی به ویژه در دورانهای نخستین و میانگین، شهرها کوچک، روابط پولی و بازرگانی محدود است. در عین حال روابط بازرگانی خارجی نیز به این وسعت نیست.

۵) نظامات درونی پیشه وران وتقسیم کار داخلی آن به نظر می رسد کـه بـا اصـناف (گیلـد) هـای اروپـائی تفاوت بیّن دارد. اصناف و پیشه وران دارای سازمان های متحجر اروپائی نیستند و تنوع تولید پیشه وری، لااقل در برخی رشته ها، بیشتر است.

۶) تعداد دهقانان و شبانان فئودالیزه نشده و طوایف و قبایل بیابانگرد فراوان و تصادم چادر نشینانِ گله دار و کلبه نشینانِ زمین کار، امری است عادی. اقتصاد طبیعی، روابط پدر سالاری، در روستا و در میان طوایف چـادر نشین کاملاً مسلط است. با آن که در فئودالیسم غربی نیز، به ویـژه در دوران هـای اولیـه آن، اقتـصاد طبیعـی تسلط داشته است، ولی آن دیرپائی و سخت جانی را که در ایران نشان داده نشان نمی دهد زیرا در آن جا رشد قوای مولده و سیر به سوی سرمایه داری، اقتصاد کالائی را به اقتصاد مسلط بدل می سازد.

۷) برده داری در دوران پیش از مغول رونق می یابـد، ولـی دلیلـی در دسـت نیـست کـه بردگـی از حـدود "غلامان وثاقی"، "غلامان سرائی" و غلامانی که به کار جنگ می پرداختند فراتر برود. مانند دوران ساسـانی، داشتن برده ی بسیار علامت تشخص بود و گردیزی در زین الاخبار آورده است (تاریخ گردیزی، صـفحه ۶۰) ، سلطان محمود غزنوی از "قنوج" ۵۳ هزار برده آورد. غلامان طرازی و خرلخی و صقلبی و حبـشی و نـوبی و ارمنی و غیره در بازارهای شهرهای بزرگ خرید و فروش می شد و گـاه بهـای برخـی از غلامـان و بـه ویـژه کنیزکانی که هنرهای فراوان آموخته بودند سر به مبالغ فراوان می زد. چنان که امین عباسی کنیزکـی بـه نـام "بذل" را که از آنِ جعفر برمکی بود به مبلغ ۲۰ میلیون درهم تقریباً یک میلیون دینار طلا خرید.

در برخی نواحی ایران به ویژه در بخش جنوب غربی "زنوج" یا زنگیان که به کارهای کشاورزی و استخراج معدن مشغول بودند یا غلام زادگان وابسته به زمین (قن ها) و در قیام معروف زنوج نیز که وصف آن در همین مجموعه آمده است شرکت جسته اند. داشتن برده ی بسیار و "برنشستن" به همراه ده ها و صدها بنـده ماننـد دوران پیش از اسلام از علائم مهم شکوه اشرافیت بود ولی این بردگی یک پدیده ی فرعی در جامعـه اسـت و مشخص چهره ی آن نیست و نمی توان از "جامعه برده داری" در این ایام سخن گفت. در فئودالیسم اروپائی ، برده های گذشته به "کلن" ها و "سرف" ها بدل شده بودند و دیگر بردگی بدین شـکل در ادوار همزمـان بـا ایران دیده نمی شود.

یکی از ویژگی های برده داری در این دوران امکان تحرک (Mobilite) بود و یا بهتـر بگـوئیم رسـیدن برخی بردگان از بردگی به امارت و حتی سلطنت است. بردگان سرائی و وثاقیِ تُرک نژاد غالباً لَله و لَلـه باشـی

(آتا بیگ از آتا به معنای پدر و بیگ به معنای آقا) بودند و سپس از همین ممر صاحب نفوذ در دربار می شدند، اقطاعات مهم می گرفتند، والی و امیر و سپهسالار و سرانجام سلطان می شدند. سلسله های اتابکان فارس و آذربایجان و یزد و شبانکاره و سنجار و موصل و "ممالیک" مصر همه از همین نوع بردگان به قدرت رسیده اند. در اروپا نه بردگی و نه چنین تحرک یا "فرازجوئی" بردگی هیچ کدام مشاهده نمی شود.

در درون جامعه ی این دوران دو تضاد عمده وجود داشت:

۱)تضاد با اسارتگران خارجی اعم از خلفاء عرب و دیگر سلطانان غیر ایرانی که بر ایران مسلط شده بودند.

۲)تضاد با امیران و وجوه و اعیان و روحانیون بزرگ تابع این دو قدرت که آن ها را بنا به قول "شدّالازار" به "اصحاب الدّوات" (اعیان و ارکان دولت) و "اصحاب المحابر" (علماء و فقها و سادات و طلاب) نیز تقسیم می کردند و این تقسیم "اشراف شمشیر" و "اشراف عبا" را در اروپا به یاد می آورد.

تضاد دوم با تضاد اول در می آمیخت زیرا هیئت حاکمه ایران بقاء خود را در ابراز خدمت و بندگی به خلافت می دید و خلافت "سرکش" ها را با انواع توطئه گری سرنگون می کرد یا به سر جای خود می نشاند. با این حال نمی توان این دو تضاد را کاملاً یکسان گرفت زیرا گاه برخی از سلطانان ایرانی (مثلاً در مورد آل بویه) سخت با خلافت در می افتادند.

مبارزه ای که از همان آغاز سیطره ی عرب آغاز شد بعدها هرگز قطع نگردید. خواه با پرچم دین (خوارج، قرامطه، اسمعیلیه، شیعه ی اثنی عشری) و خواه با پرچم فلسفه و عرفان، روشنفکران، پیشه وران و دهقانان با دشمنان اساسی خود نبرد می کنند. البته سرانجام "شیعیگری" و "صوفیگری" که به علل مختلف تاریخی برای توده های مردم ایران قابل درک تر بود به مهم ترین پرچم های نبرد معنوی بدل می گردند ولی خود آن ها حتی پیش از استقرار صفوی به تدریج به ایدئولوژی حاکمه تبدیل می شوند و نقش انقلابی خود را از دست می دهند، در حالی که به ویژه شیعیگری نقش "ملی" خود را در قبال خلافت عثمانیان و سیطره جوئی خانان ازبک حفظ می کند.

در این جامعه که ضمناً از جهت روابط بین المللی خود غنی بود و امکان ارتباط از سوئی با چین و از سوئی با اندلس و رم داشت و دین اسلام و زبان های عربی و پارسی و یک تمدن مختلط همسان با یک سلسله جریانات فکری متداول و رایج، اجزاء وسیع این عرصه ی ملون انسانی و مدنی را به هم پیوند می دادند، "رنسانس شرق" پدید شد و رجالی عبقری و عظیم مانند فارابی، رازی، ابن سینا، بیرونی، نظام الملک، خیام،

غزالی، رودکی، بیقهی، فردوسی، ناصر خسرو، مولوی، نظامی، سعدی، خواجه نـصیر و بـسیاری دیگـر از میـان مردم برخاستند که نظایر آنها در تاریخ مدنیت ها نادر است. بی شک این دوران از جهت فیضان معنوی خـود از انباشته ترین و سرشار ترین ادوار تاریخ ایران و دوران تابناک ترین تجلی خرد و خیال ایرانی است.

درباره ی "محیط بین المللی" همین دوران است که بیرونی در کتاب "تحدید نهایه الاماکن" (به نقل س. بارانی ، رجوع کنید به نظر متفکران اسلامی درباره ی طبیعت ، دکتر حـسین نـصر صـفحه ۱۱۳) بـا نهایـت تیزبینی می نویسد :

" و اکنون اسلام در شرق و غرب عالم ظهور کرده و بین اندلس در مغرب و قسمت هـائی از چـین و هندوستان مرکزی در مشرق و بین حبـشه و نوبـه در جنـوب و سـرزمین تـرک و صـقالبه در شـمال گسترده شده و تمام ملل را در یک رشته محبت به نحو بی سابقه ای متحد ساخته است."

و نیز درباره ی این "محیط بین المللی" دارای فرهنگ مشترک که تا دیرگاهی پـس از حملـه ی مغـول و تیمور نیز پائید از جمله موافق مطالبی کـه **در التوسل الی الترسل و تاریخ فرشته** و **رحله ابن بطوطه** آمده، معلوم می شود که مثلاً اشعار سعدی در "بلاد روم" از امثال سائره بوده و یا در ترکستان چین گلستان را تدریس می کرده اند. شعر گوئی به فارسی حتی در بدترین دوران تناقض ایران و عثمانی از امور عادی در نـزد خوندکاران آستانه و سلطانان و مهاراجگاران هندی بود. در اشاره به همین محیط پهناور فعل و انفعال فرهنگـی و معنوی است که حافظ می گوید :

حافظ حدیث سحر فریب خوشت رسید تا حد چین و شام و به اقصای روم و ری

چنان که گفتیم پس از ضربت مهیب مغول و نهب و غارت و کشتار فجیع آنها تمدنی که در آن نطفه هـای رشد قوی وجود داشت فروکش کرد. نوزائی یا رنسانس شرق فرا برید و کارش را رنسانس غرب تا اوج امروزی ادامه داد. جامعه با همان چهره ی گذشته منتها با نام های تازه، بسی بی رنگ تر و کم محتوی تر، به کار خود ادامه داد. مقاومت ها محتاطانه تر، پاسیف تر شد ولی هرگز قطـع نگردیـد. بـا ایـن حـال تنزلـی در اخلاقیـات عمومی روی داد که بهترین وصاف آن عبید زاکانی است. این جملات جهانگشای جوینی نیز کـه نویـسنده ی آن خود از رجال بزرگ این دوران است نگارگر وضع روحی است:

" در چنین زمانی که قحط سال مروت و فتوت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت. اخیار **ممـتحن** و خوار، اشرار **ممکّن** و در کار؛ کریم فاضل- تافته ی دام محنت؛ لئیم جاهل- یافته ی کام نعمت؛ هـر

آزادی – بی زادی؛ هر رادی – مردودی؛ هر نسیبی، بی نصیبی؛ هر حسیبی– نه در حسابی؛ هر داهئی، قرین داهیه ای؛ هر محدثی – رهین حادثه ای؛ هر عاقلی – اسیر عاقله ای؛ هر کاملی – مبتلی به نازله ای ؛ هر عزیزی – تابع هر ذلیلی به اضطرار؛ هر با تمیزی در دست هر فرومایه ای گرفتار".

روشن است که در این جا عبارت پردازی تنها از روی تفنن نیست بلکه بیان واقعیت است و تأثیرات هجوم بنیان کن چنگیز و تیمور طی زمان روشنتر شده است و نسبت غلو به نویسنده ی این جملات خطاست :

۸) به طور کلی اسلوب و شیوه مملکتداری در قیاس با باختر پیوسته در خاورمیانه و ایران با خشونت و شدت عمل و افراط و تفریط های هوسناکانه همراه بود و شکنجه و کشتن و کور کردن و زنده به گور کردن و سوزاندن و بردار کردن و طناب انداختن و با آنکه در سوره ی "الانعام " آمده است: " ولاتزروا زره و زر اخری" سراسر قومی و قبیله ای را به خاطر یک تن سر بریدن و اموال آن ها را تاراج و تالان کردن و امثال آن در سراسر تاریخ ایران بلاانقطاع مرسوم بوده است و در دوران ایلخانان مغول و پس از آن به نظر می رسد باز هم شدت بیش تری می گیرد و به حد جنون آمیزی می رسد. گاه، وقت سخط این پادشاهان و وزیران خودخواه هوسناک به اندک چیزی بدترین کیفرها را روا می داشتند. چه جای شاهان خونخوار که حتی دانشمندترین صدور نیز از صدور این نوع فرمان های دژخیمانه دریغ نداشتند. مثلا صاحب عباد برای کیفر یکی از عاملان خود با مراعات درعبارت پردازی و سجع سازی نوشت :

" احصد نبات خدّیه، و انقش بالسوط جنبیه، یعتبر الناظرون الیه "

یعنی : " گیاه رویش را درو کن (ریشش را بتراش) و دو پهلویش را با تازیانه پرنگار نما تا نگرندگان از دیدنش عبرت گیرند ."

و زمانی که " سر دماغ " بودند، از ثروت بی کرانی که از راه غارت گرد کرده بودند حاتم بخشی های عجیب می کردند. می گویند وقتی بدرالدین جاجرمی شاعر در مدح خواجه شمس الدین محمد صاحب دیوان که او نیز از صدور برجسته ی تاریخ ماست این رباعی را سرود:

دنیا چو محیط است و کف خواجه نقط پیوسته به گرد نقطه می گردد خط
پرورده ی تو کِه و مِه و دون و وسط دولت ندهد خدای کس را به غلط

و خواجه که از این چاپلوسی سخت شادمان شد در جواب بداهتاً چنین نوشت :

سیصد بـره ی سـفید، چـون بیـضه ی بـط　　کـــان را ز ســـیاهی نبـــود هـــیچ نقـــط
از گلــه ی خــاصّ مــا، نــه از جــای غلــط　　چوپـــان بدهـــد بـــه دســـت دارنـــده ی خـــط

رمه ها و گله های صاحب دیوان چه بسیار بوده که میشد سیصد بره ی سفید بی نقطه یکجا بـه دارنـده ی خط داد. ما این دو نمونه کوچک را از دو وزیر عالیمقدار و بسیار فاضل و دانش پرور و دانشمند آوردیم تا خود از روی آنها قیاس گرفته شود. وقتی کار به شاه عباس می رسید " زنده خوار" هائی در کنار تخت نگاه می داشت که به یک اشارت محکوم را زنده زنده می خوردند! در این شرایط تملق بـرده وار و اطاعـت بـلا شـرط، شـرط اساسی زنده بودن و حفظ امنیت بود و البته از آن بهتر این بود که به زورمندان پیشکش های فراوانی داده شود. می گفتند: " الهدیه ترد بلاء الدنیا و الصدقه ترد بلاء الاخره " یعنی : " پیشکش آسیب این جهان را رد مـی کند و صدقه آسیب آن جهان را " .

۹) با این حال در دوران صفوی جامعه ی فئودال آثاری از ترقی قوای مولده و تحول در مناسبات اجتمـاعی نشان میدهد و دوران رونق پیش از مغول را کمابیش به یاد می آورد. نطفه ی سرمایه داری بدون شک در این دوران پدید شد ولی سرمایه بازرگانی نتوانست به سرمایه ی صنعتی یا مولد بدل گردد. برای اینکـار مـی تـوان علل زیرین را یاد کرد :

– قوای مولده در سطح کافی رشد نبود، آن تحولاتی که در اروپا قبـل و پـس از رنـسانس روی داد و منجر به بسط مانوفاکتور شد در ایران رخ نداد. با آنکه "کارخانـه هـای" دوران صـفوی را مـی تـوان مانوفاکتور نامید ولی در سطح نازل فنی است.

– استبداد خشن شاهان و خانها و بیگلربگی ها و ملاباشیها مصونیت فردی را از بازرگانان سـلب مـی کرد. حداقل مصونیت فردی برای تراکم سرمایه، حرکت آزاد کالا و بازرگانان ضرور بود. جامعه در زیـر فشار دوگانه ی استبداد و هجوم های بزرگ و کوچک قبایل کوچنده ، کم تـر روی آرامـش بـه خـود میدید. وضع در باختر چنین نبود. در آنجا حداقلی از چنین مصونیت وجود داشـت. فئـودال بـه عکـس ایران در شهر با نفود نبود و شهرها مرکز خوبی برای رشد تدریجی قوای مولده، علم و فن، بازرگانی و پیشه وری، تراکم سرمایه، تبدیل سرمایه تجاری و پیشه وری به سرمایه صنعتی، بـسط مانوفاکتورهـا، بسط بازرگانی بین شهرها و بین کشورها بودند.

– سرانجام استعمار به سراغ ما آمد. استعمارطلبان پرتغالی، اسپانیائی، انگلیسی، فرانسوی، روسی یکی پس از دیگری وارد بازار ایران شدند و آن را بویژه در دوران قاجاریه به بهای ورشکست صنایع پیشه وری و خانگی، به بهای ترمز کردن رشد صنعتی ایران، به بهای نیمه مستعمره کردن ایران، کاملاً در تصرف خود درآوردند.

سرمایه داری در ایران و ایدئولوژی تکیه گاه آن ـ ناسیونالیسم اکنون قریب یک قرن است می کوشد راه خود را باز کند.در این اواخر به نظر می رسد که بیش از همیشه توانسته است به هدف خود برسد ولی سرمایه داری ایران درست زمانی به رهگشائی موفق شده است که تکامل سوسیالیستی جامعه ی بشری در دستور روز است و تاریخ ناقوس زوال فرماسیون های مبتنی بر استثمار و استعمار را نواخته است.

"چو عاجز شود مرد چاره سگال
ز بیچارگی در گریزد به فال"

نظامی

دین ، عرفان و جادو

عناصر مهم جهان بینی های ایرانی

دو نوع رؤیا و خیال وجود دارد. "خیال آفریننده" که از آن قدرت تعمیم و انتزاع علمی، و قدرت تصویر سازی هنری زائیده شده است و رؤیا یا خیال ابتدائی به تعبیری"خیال بیمار و سرگشته" که ما آنرا معمولاً "وهم" نیز می نامیم، و از آن مذهب، عرفان و جادو زائیده شده است. ابتدائی بودن مدنیّت انسان و محدودیت مطلق وسائل و افزار و معرفت واقعی به جهان پیرامون و لذا عجز و جهالت آدمی در مقابل قوای طبیعی ، و دیرتر، در مقابل قوای اجتماعی که بر او مسلط بودند، وهم سرگشته را بسوی ساختن اسطوره ها (میث) هائی کشاند که از آن دین، عرفان و جادو نشأت کرده است.

اسطوره (که با واژه ی "ایستوریا" به معنای تاریخ همریشه است و بصورت تعبیر "اساطیرالاولین" در قرآن، منتها به معنای افسانه های گذشتگان آمده است) واژه ایست که ما مترادف میث (Mythos) بر می گزینیم .اسطوره یا میث در آغاز بیان پدیده های طبیعی و گاه اجتماعی به کمک تصاویر و قصه های خیالی و ساده لوحانه است. در اسطوره ها پدیده های طبیعی مانند رعد، برق ، باد، طوفان ، ماه ، خورشید، آسمان، زمین، مرگ، خواب و غیره به صورت خدایان، نیمه خدایان، پهلوانان، پریان و غیره در می آیند. یعنی اسطوره تجسم (غالباً انسانی) پدیده های طبیعی است. اسطوره مادرِ مذهب است، ولی همیشه آمیخته با مذهب نیست. وقتی به نزد قبایل و طوایف بدوی یا به روستاهای عقب مانده بروید، در باره ی هر پدیده طبیعی یک داستان اساطیری برای شما نقل می کنند .

بشر می خواست علت پیدایش موجودات جاندار و بیجان را به خویش توضیح دهد و چون معرفتش کافی نبود و عطش کنجکاوی خود را فرو نشاندن می خواست، لذا دست به دامن اسطوره زد. یکی از انواع اسطوره ها را ما داستانها یا افسانه ها می نامیم .(Legenda) متأسفانه واژه ها در فارسی حد و رسم دقیق و لازم را ندارند و در برابر "لگندا" یا "لژاند" فرانسه می توان هم داستان گفت ، هم افسانه .

باری اسطوره شناسان بین اسطوره محض و لژاند یا داستان تفاوت می گذارند و می گویند چه بسا در پایه ی داستانها واقعه ای تاریخی وجود دارد مانند داستان طوفان نوح که برخی آنرا به طوفان معینی که در تاریخ بابل از آن یاد می کنند منسوب می دارند.

از خیال یا وهم سر گشته ی اسطوره آفرینِ آدمیزاد چهار فرزند زائیده شده است:

۱) جادو و کلیه "علوم غریبه" یا "علوم سرّیه"

۲) مذهب و کلاَم (تئولوژی)

۳) عرفان و صوفیگری

۴) فلسفه ی ایدآلیستی که مرز بین تخیل سرگشته و تعقل است.

هر چهار عامل نامبرده، بویژه سه عامل فوق در دوران پیش از اسلاَم و همه آنها در دوران پس از اسلاَم از عناصر مهم جهان بینی های ایرانند. عجز و جهل ایرانی در قبال طبیعت سرکش و قوای اجتماعی اشرافی – استبدادیِ ستمگر بیش از آن بود که بتواند از بند این چهار شکل وهم آمیز بیرون جهد. علم و ماتریالیسم که از عقل کاونده ، تجربه ی جوینده ، و تخیل آفریننده بر می خیزد در کشور ما به نوبه ی خود تاریخی دلکش دارد ولی روشن است که مختصات طبیعی و اجتماعی سرزمین به آنها عرصه ی محدودتر داده است تا به عناصر اولی. برای دریافت سرشت اجتماعی –معرفتی جهان بینی های ایرانی، آشنائی کمابیش دقیق تری با این مفاهیم سودمند است.

۱– جادو و علوم غریبه (یا لدّنی):

جادو و شعبده را در زبانهای اروپائی (Magie) می نامند که از واژه ی یونانی (Mageia) مشتق شده که خود آن از واژه ی "مغ" آمده است. پیداست که یونانیان حکمت مغان را چنین می نامیدند و چون در آن

عناصر علوم غیبی و غریبه (Occultisme) بسیار بود، واژه ی"ماژی" بعدها به مطلقِ سحر و جادو و "علوم" مربوطه بدان اطلاق شد.

جادو اعمال، آداب و تشریفات و مقرراتی است که هدف آنها آنست که بر پایه ی ایمان بوجود یک جهان سرّی و نامشهود ماوراء طبیعی و نیرومندتر از طبیعت مشهود، در واقعیت تأثیر کند و در جهان واقعی طبق میل جادوگر یا جادوپرست تغییرات مطلوب بوجود آورد. از جهت علمی جادو را به نوع"جادوی تعرضی" یا سیاه یا مضر (Prothreptique) و "جادوی پیشگیری" یا تدافعی یا سفید و یا مفید (Prophylactique) تقسیم می کنند. هدف از جادوی تعرضی زیان زدن به دیگری و هدف از جادوی تدافعی حفظ خود در قبال زیان دیگری است .

موافق تقسیم دیگر، جادو می تواند عملی انفرادی ، گروهی یا جمعی باشد. مثلاً وقتی کسی ورد می خواند و بر خود می دمد تا در فلان کار موفق شود این یک جادوی انفرادی است و وقتی مثلاً گروهی از بومیان استرالیا پیش از رفتن به شکار و به قصد طلسم کردن صید خود دست به رقصهای ویژه می زنند، این یک جادوی گروهی است. از همین نوع است رقص و تواجد صوفیانه برای نیل به خلسه و جذبه و دست یافتن به اشراق و الهام. و به عنوان نمونه ی سوم میتوان از نماز جمعی یک شهر در مصلی برای طلب باران مثال زد. جادو به لفظی و عملی نیز تقسیم می شود .

از قدیم الایام تا امروز مسائل جادوئی به صورت"علومی" تنظیم شده مانند علم اسطرلاب و نجوم(آسترولوژی که غیر از آسترونومی به معنای ستاره شناسی است)، علم اعداد(Numerologie) ، علم حروف و نقاط ، علم اسماء، جفر، رمل ، سیمیا، کیمیا، حساب جمل ، کف بینی (Chyromancie) و سیما شناسی (فیزیونومی) و تفأل و تطیّر و تعبیر خواب و علم طلسمات و غیره و غیره. بکار بردن اوراد و اذکار، ترسیم اشکال و تصاویر غریب ، بکار بردن ادویه ی مختلف و اشیاء گوناگون ، دست زدن به نیایش ها و رقصها، توسل به بانگهای مختلف انسانها و یا افزارها، استفاده از پدیده های طبیعی و غیره و غیره ، وسائل کار جادو و جادوگران است.

از کاهنان مصری و بابلی و مغان ایرانی و شمنان مغول و مُرغُزان تبت و جوکیان هند و جادوگران سرخ پوست و سیاه پوست گرفته تا طرفداران سپریتیسم و علوم ازوتریک (Sciences esoterique) معاصر که می کوشند جادوی کهن را با اصطلاحات و استدلالات"علمی" و "عقلی" بیارایند، همه در واقع در این

نکته ی مرکزی مشترکند که جهان نمود (Exoterique) که ما آنرا "طبیعت" می نامیم مقهور جهـان بـود یا جهان باطن (Esoterique) یا جهان ماوراء طبیعت است و بـشر قـادر اسـت بـا آن جهـان مـاوراء ، وارد مراوده سری شود و در جهان طبیعت خرق عادت کند. از همین منشاء است که مفـاهیم"بـاطن" و "ظـاهر" و ضرورت دل نبستن به ظواهر و کشف بواطن امور بعدها در نزد طرفداران تأویل احکام مذهبی پدید می شود .

در ایران از قدیم الایام جادوی ایرانی و هندی و بابلی نفوذ وسیع داشت. علـم زمـان مـادی و هخامنـشی ، پارتی و ساسانی(مانند ستاره شناسی و پزشکی) سخت با جادو آمیخته بود. سپس از اوائل قرن سوم مـیلادی از منابع غربی نیز موجی علوم جادوئی یا علوم هرمسی به ایران رخنه کرد. علوم هرمسی منسوب است به فـردی افسانه ای موسوم به"هرمس"مصری ملقب به "سه بار والا (Trimegistos) "که گویا مظهر خدای بزرگ مصری "Toth"بوده است. از اوائل ساسانیان ، درمصر و سوریه تحت عنـوان"آثـار هرمـسی Corpus") "("hermeticumرسالات متعددی نگارش یافت. یامبلیکسوس این آثار را بـه ۲۰۰ هـزار بـالغ مـی دانـد، سخنی که اغراق صرف است. در واقع این آثار از۲۴ رساله بیشتر نبوده که از آنها ۱۷ رساله تـا امـروز در دسـت است. این رسالات سرشار از حکمت فیثاغورثی و نوفیثاغورثی و افلاطونیگری و رواقی و حاکی از آن مشهودات سری بود که گویا هرمس بدان دست یافته بود. موافق حکمت هرمسی تنها زبدگان مستعد آن بودند کـه از راه معرفت اشراقی (Gnos) بـه ایـن اسـرار دسـت یابنـد. نویـسندگان ایـن رسـالات عینـاً ماننـد نویـسندگان رسالات"اخوان الصفا" در ایران نوفیثاغورثی بودند که حکمت فیثاغورث را در باره ی رمـز اعـداد، نغمـه هـا و خطوط و سطوح و اجسام هندسی احیاء کرده بودند.

فیثاغورثیان و نوفیثاغورثیان از همان قدیم الایام اتحادی بنام"برادران" به خاطر ایجاد زندگی پـاک داشـته اند و احتمالاً محافل سری" گشتک دفتران" در دوران ساسانی و حوزه های سری سجستانی و محافـل سـری "اخوان الصفا و خلان الوفاء " نمونه ی دیگری از محافل برادران پاک فیثاغورثی است. این امر از آنجا مـسلم می شود که در رسائل اخوان الصفا تأثیر مکتب فیثاغورثی و نوفیثاغورثی به ویژه در باره ی راز اعداد روشنتر از آفتاب است .

علوم غریبه ی هرمسی در تعالیم اسماعیلیه نیز رخنه ی عمیـق داشـته اسـت و افـسانه هـائی کـه در بـاره اقدامات جادوگرانه ی آنها وجود دارد باید دارای پایه ای باشد. نوشـته هـای نثـر و نظـم ایـران از اصـطلاحات مربوط به علوم غریبه مانند "همت گماشتن" ، "عنایـت ازلـی"، "اشـراف بـر خـواطر"، "نیـل بـه مقامـات و

کرامات"،" عزائم خوانی"، "فال زدن"، "مروا و مرغوا"، "رویای صادقانه و احلام و اصغاث "،"تسخیر شمس" ، "طی الارض"، "خرق عادت"، مسخ و رَسخ"، "رجال الغیب"، "جواسیس القلوب"، اعتقاد به طالع واقبال و"سعد و نحس ستارگان" و غیره و غیره سرشار است.

اعتقاد بی تزلزل و داشتن موهبت خاص (که هرمسیون آنرا ویژه ی زبدگان می دانستند) شرایط دست یافتن به قدرتهای جادوئی است. حافظ ما میگوید:

هرکه شد محرم دل در حرم یار بماند
وانکه این کار ندانست در انکار بماند

و یا مولوی می گوید

انبیا عامی بدندی گر نه از الطاف خاص
بر مس هستی آنها کیمیا می ریختی

و نیز مولوی در مثنوی مدعی میشود که"بندگان خاص خدا " قدرت اشراف بر خواطر و ضمیر خوانی دارند و می گوید:

بندگان خاص عَلّام الغُیوب
در جهانِ جان جواسیس القلوب

باور به نیروهای سحری چنان رائج بود که حتی دانشمند نابغه ی ایرانی بیرونی در "التفهیم فی صناعه التنجیم" به تأثیر ستارگان و احوال آنان در کیفیت زندگی و احوال بشر حکم می کند و می نویسد:

"ستارگان را همیشه اثرات و فعل ازچیزهاست که زیر آنانست از پذیرندگان"

و ازاین نوع امثله فراوان می توان شمرد.

۲ - مذهب و کلام:

مذهب فرزند جادو و خویشاوند اوست و پیوسته پیوند درونی خود را با آن حفظ کرده زیرا اساس مذهب نیز بر تقسیم جهان به طبیعت و ماوراء طبیعت نهاده شده و در این میانه اصالت را با ماوراء طبیعت می داند. خداوند، طبقات آسمان تا لوح و قلم ، فرشتگان ، ارواح زکیه و ارواح خبیثه ، شیاطین و اجنه ، جهنم و بهشت ، همه و همه جزء جهان ماوراء طبیعت هستند که جهان طبیعت را اداره می کنند. مشیتی که گاه ناشی از اراده ی الهی است و گاه به صورت قضاء محتوم حتی از قدرت الهی خارج است گاه جهان را می گرداند و این مشیت لاهوتی در قالب عقل و منطق ناسوتی نمی گنجد و سرشار از سبب سازی و سبب سوزی است و انباشته از خلاف آمدها و بوالعجبی ها. در قبال مشیت الهی که پیغمبران و ائمه و مقدسان و اولیاءالله و معصومان دیگر بیانگر آن هستند، در قبال شرایعی که از این مشیت برای اداره ی امور دنیا و دین ناشی می شود، کار افراد اطاعت است. اطاعت ثواب است و سرکشی گناه. از عالم ذر تا روز رستاخیز ، بشر در معرض این امتحان شگرف قرار دارد.

مذهب یک جهان بینی انسیکلوپدیک است مرکب از جهان شناسی (Cosmogonie) و آداب و شرایع. در "جهان شناسی "مذهبی تاریخ خلقت ، جهان و پیدایش انسان و سرگذشت راهنمایانی که برای آشنا کردن او با رازِ وجود ، آمده اند منعکس است. در جهان شناسی مذهبی توضیح داده می شود که این عالم چگونه پدید شده و صانع آن کیست. این آسمان و خورشید و ستارگان را که آفریده و برای چه آفریده شده اند. انسان از کجا آمده و هدف از خلق وی چه بوده است و وظیفه اش چیست و نجاتش در کجاست. چگونه حیات به عدم ختم می شود و جهان پس از مرگ کدام است.بدین ترتیب جهان شناسی مذهب از مبداء آغاز و به معاد ختم می کند .

در هر مذهب یک تقسیم کامل جهان به خیر و شر، خدا و شیطان ، مقدس و ملعون ، سعید و شقی ، صوابکار و گناهکار، مؤمن و کافر و غیره وجود دارد. منتها مذاهب ثنوی این دو نیرو را برابر می گیرند، مذاهب یکتاپرست (مونوتئیست) همه چیز را تابع مشیت الهی و وجود شر را ناشی از حکمت کامله وی می داند .

بدینسان مذهب انعکاس موهومی قوای اجتماعی و طبیعی مسلط بر ذهن انسان است که در آن نیرو های زمینی رنگ نیروهای آسمانی را به خود می گیرند. لاهوت انعکاسی از ناسوت است. مذهب مانند جادو نتیجه ی جهل بشر، عجز بشر در برابر این قوای طبیعی و اجتماعی است.

بعد ها که منطق و فلسفه و استدلالات تعقلی پیدا می شود، مذهب به علم"الهیات" یا "کلاَم " (Theologie)برای"اثبات عقلانی" احکام و مقررات مذهبی دست می یازد. در ایران پیدایش کلام ، البته نه با این نام ، از همان زمان ساسانیان مشهود است. مؤبدان زرتشتی مجبور بودند در قبال ردیه هائی که عیسویان نسطوری و مونوفیزیت و یهودیان و غیره بر آنها می نوشتند از خود دفاع کنند. این"دستگاه استدلالی" در واقع یک دستگاه سفسطه آمیز است زیرا موهوم را نمی توان واقعاً اثبات کرد.

علم به معنای واقعی کلمه هرگز بر آن نیست که هم اکنون از همه چیز با خبر است ولی کشف های علم چیزی است و "مکشوفات" موهوم چیز دیگر. مثلاَ امروزه دانشی به نام پاراپسیکولوژی (روانشناسی ماوراء) در اطراف پدیده هائی مانند خواب کردن ، انتقال فکر از دور (تله پاتی) ، پدیده ی بر آتش رفتن با پای برهنه ، نقش تلقین ، سرشت الهام(Intution) ، و امثال آنها دست به تحقیقات آزمایشگاهی دقیق زده است. زیرا یک سلسله تجارب واقعی حاکی از وجود چنین پدیده هائیست که توضیح آنها روشن نیست. ولی تاریخ علوم نشان می دهد که پدیده هائی که توضیح آنها حتی تا این اواخر روشن نبود (مثلاَ مانند "خواب دیدن") پس از مدتی ، در چارچوب همان قوانین کلی که جهان عینی ما را اداره می کند و علم از آن خبر می دهد، مورد توضیح قرار می گیرد. ولی جادو و مذهب و عرفان ، با سوءاستفاده از برخی پدیده های طبیعی یا روانی شگفت نما ، و با بسط و گسترش بی حد و حصر آنها و ایجاد ساختهای پنداری محض ، کوشیدند تا به پرسشهای جانگداز انسان پاسخ های دلبخواه بدهند .

فلسفه و تفکر فلسفی در درون همین جهان بینی پنداری نضج می یابد ولی در ایران که خود یکی از آزمایشگاه های عظیم اندیشه سازی است نضج خود بخودی مذاهب از حدود کلام فراتر نرفته و ما با یک سیستم غیر مذهبی و فلسفی ، جز به شکل اکتسابی از یونانیان و آنهم بویژه پس از اسلام روبرو نیستیم .

ولی جهان بینی های مذهبی در ایران اعم از مذاهب رسمی و مذاهب اپوزیسیون که بر آن بر چسب الحاد زده اند و تا حد احتجاجات وسیع کلامی نیز پیش رفته اند فراوانست.

۳– عرفان و صوفیگری :

عرفان (Mystique از واژه ی یونانی Mystikos به معنای سری و غیبی) عبارتست از باور به آنکه انسان می تواند انفراداً از طریق تزکیه ی نفس ، ریاضت ، نیایش ، اوراد و اذکار، خلسه و جذبه ، سیر و سلوک

مراحلی را طی کند و با خدا و نیرو های ماوراء طبیعی دیگر وارد ارتباط شود و بدینسان قلبش مهبط الهام و اشراقیات الهی قرار گیرد و به حقایق بی خدشه و قطعی دست یابد. به قول مولوی:

نه جماد است و بود شرقش جماد

جان جان جان بود شرقش فئواد

از همان قدیمترین ایام هندیان ، ایرانیان و یونانیان مابین روحی که در بدن ماست و آنرا نفخه ای ربّانی می شمردند و وجود خداوند سنخیت قائل بودند. از آنجا به آسانی میشد نتیجه گرفت که روح در قفس تن رنج می کشد و خواستار است که بازخانه شود و به سراپرده ی الست در آید و به مبداء اصیل بپیوندد و به نظر عارفان این امکان روح برای آمیزش و ارتباط با جهان ماسوا ویژه ی پیمبران و معصومان نیست ، بلکه به پیروی از قطب و مرشد و با اجرای یک سلسله مراسم معین و مراعات شرایط ویژه اخلاقی و عملی برای همه کس میسر است .

علت امکان آمیزش روح مجزای انسانی با روح کل ، خویشاوندی و سنخیت این دو نوع روح و تلازم آنهاست ، یعنی روح بشری به عقیده ی عرفاء موجی از دریای پهناور روحانیت است که خداوند نام دارد و بدون این امواج ، آن دریا و بدون آن دریا، این امواج نیست. در باره ی این وحدت عاقل و معقول ، خالق و مخلوق ، مطالب جالب بسیاری عرفاء جهان و ایران گفته اند و من می خواهم در اینجا شعر زیبای یک عارف کهن آلمانی بنام انگلوس سیله زیوس را نقل کنم که مطلب را به شکلی جسورانه و بدیع آورده است:

Ich bin so groß als Gott,Er ist als mich so klein

Er kann nicht uber mich, ich unter ihm nicht sein

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben

Werde ich zu nicht,Er muß vor Not den Geist aufgeben

(یعنی: "من مانند خدا بزرگ و خدا چون من خرد است و او برتر از من و من فروتر از او نتوانیم بود. می دانم که حتی دمی خدا بی من نتواند زیست و اگر من نابود شوم او نیز باید به ناچار جان تسلیم کند)".

این یک تفاوت عرفان با مذهب است.

تفاوت مهم دیگر عرفان با مذهب در آنست که مذهب به خلق جهان از عدم معتقد است ولی عرفان جهان را انباشته از گوهر خداوند و ثمره ی تجلی او، فیضان او می داند. مولوی با اشاره به این مبداء تجلی می گوید :

ساقیا آن لطف کو کانروز همچون آفتاب
نور رقص انگیز را بر ذره ها می بیختی

بویژه انسان بیش از هر موجود دیگر چنانکه دیدیم از این گوهر نورانی الهی انباشته است لذا عرفان وحدت وجودی (پانته ئیستی) است و مذهب خدا را گوهری برتر و بالاتر از این جهان و مستقل و "غیر ممازج" میشمرد ولی عرفان می گوید خداوند "داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لابالمباینه."

باز تفاوت دیگر در آنست که برخی از مذاهب چندان جنبه ی ضد جهان(آنتی کوسمیک) و مخالفت با معیشت روزانه ی انسان ندارند و برای آن قواعد و مقرراتی وضع کرده اند ولی عرفان آنتی کوسمیک است یعنی ماده را زشت ، بدن را خوار می دارد .زندگی این جهان را ناچیز و مرگ را پلی برای وصول به معشوق ازلی می شمرد. مولوی می گوید :

هیزم بود آن چوبی که بسوخت — چون سوخته شد گردد شرری
وانگه سزدش وا اصل شود — همچون شرر جان بشری

به علاوه عرفان در اثر اعتقاد به وحدت وجود، اختلاف بین مذاهب را صوری می گیرد، قانون جذبه و عشق عام را قانون عالم و وظیفه ی خاص انسان می داند و از اینجا به نوعی جهان پرستی و ئونیورسالیسم می رسد.

اخـــتلاف خلـــق از نـــام اوفتـــاد
چـون بـه معنـی رفـت ، آرام اوفتـاد

در میان جریانات فکری که خیال سرگشته آفریده است ، عرفان از همه بیـشتر عوامـل یـک واقعیـت بزرگ و انسانی را در بر دارد و شاید شیفتگی دیرینه ی ایرانیان به عقاید عرفانی از اینجاسـت. بـویژه در دوران پس از اسلام عرفان به پرچم فکری مقاومت روشنفکران ایران و به پناهگاه روحـی و اخلاقـی آنهـا بـدل مـی گردد. این به طور عمده یک مقاومت منفی و سرکوفته بود که محیط رنجبار بر جانهای روشن تحمیل می کرد. باید این مالیخولیای دردناک معنوی را در پیوند آن با زمانه ی بیرحم و بی قلب درک کرد. به قول سعدی:

دل ضعیفم از آن کـرده آهِ خـون آلـود
که در میانه خونابه ی جگر می گشت

۴ - فلسفه ایده آلیستی:

فلسفه به معنای اصیل کلمه بویژه در دوران پس از اسلام در نزد فلاسفه ی ما (فارابی ، ابن سینا، بهمنیـار، قطب الدین شیرازی ، صدرالدین شیرازی و غیره) پدید می گردد. روشن است کـه ایـن فلاسـفه اعـم از آنکـه گرایش مشائی یا نوافلاطونی ، در آنها قوت بیشتری داشته باشد، بهر حال بنحـوی از انحـاء بـسوی تـصدیق احکام مذهب و گردن نهادن بدان می رفته اند و آزاد اندیشی شک ، مادیگری (نظریـات دهریـان و طباعیـان) سخت از جانب جامعه ی رسمی به عقب رانده میشده است. با اینحال فلسفه که پرچم تعقـل را در قبـال تعبـد می افراشت ، متعلق به بارورترین و روشن ترین جناح روشنفکران ایرانست و ای چه بسا ، آن نیز مانند عرفـان سنگر نبرد علیه مذهب و کلام و حامیان ایرانی و بیگانه ی آن بود.

از خصایص جهان بینی های ایرانی درآمیختگی فراوان عناصر جادو، مذهب و عرفـان و کـلام و فلـسفه ی ایدآلیستی است. علی رغم این درآمیختگی ، جریاناتی که هر یک خصلت ویژه ی خود را حفظ کرده اند کـاملاً از هم مشخصند. فقها، متکلمین ، عرفاء، حکمیون یا فلاسفه ، پیران صوفی و اقطاب مدعی کرامات نمایندگان جداگانه ی نمونه وار فراوانی دارند و نیز برخی جریانات ماننـد نظریـات اخـوان الـصفاء یـا "حکمـت اشـراق"

سهروردی مصب شگرف همه ی این جریانات است. ولی حتی این جریانات از یک جهت معین شاخص و نمونه وارند. مثلاَ اخوان الصفا و سهروردی را باید به هر صورت به حساب فلسفه گذاشت ، اگر چه در نزد آنها این پدیده ، پدیده ای پیگیر نیست .

کسی که دو بررسی ما را در باره ی سیر تکامل اجتماعی و معنوی کشور ما بخواند ، پیوند عمیق این دو را نیک در می یابد . لازمه ی پیدایش تفکر علمی و سیستم های منطقی و تعقلی پیگیر در کشور ما رشد منظم قوای مولّده ، وجود حداقل تسامح اجتماعی و سیاسی و معنوی ، وجود حداقل امنیت بود. در این تازشگاه بی آرام اقوام و قبایل ، در این سرزمین های بی آب و علف ، در این عرصه ی ترکتازی شاهان ، خلفا، سلطانان ، امراء، خانان خونخوار، در این میدان تعصب خشن حامیان دین رسمی ، نبوغ خلق های سرزمین ایران توانست خود را اینجا و آنجا در پرده های گوناگون ، به شکلی گاه محجوب و مرعوب ، گسسته و پراکنده ولی با تجلی دل انگیز نشان دهد و اشکالی در گفتار و کردار، برای مقاومت ، پرده دری ، حقگوئی ، بت شکنی ، ثنای فضایل و نکوهش رذائل بیابد .

باید در برابر آن ارغوانهای مشکبار که در شوره زار سده هائی خون آلود و دشوار شکفتند، سرِ کُرنش فرود آورد.

نظری اجمالی

به سیر تفکر فلسفی در ایران

الف ــ مدخل، اسلوب تحقیق

دادن چشم اندازی از سیر تفکری فلسفی در ایران و تحلیل ولو عام و اجمالی از این سیر، در یک بررسی کوتاه، کاری است دشوار. جامعه ما جامعه ایست کهنسال و این جامعه طی عمر دراز و پر آشوب خویش، ای چه بس فراز و نشیب ها که پیموده و رنگها که پذیرفته است. برای آن که سیر تطوّر و تکامل حیات مادی و معنوی این جامعه دیرینه بخوبی مطالعه شود و به درستی و ژرفی تحلیل گردد، باید ده ها و صدها پژوهنده ی کوشا، روشن بین و نکته یاب، به اتکاء اسلوب علمی و با تفحص در منابع و مدارک، سالیان دراز کار کنند و نتیجه ی تعمیم وتحلیل خود را در مجلّدات عدیده ای مدون گردانند. ما اکنون (علیرغم تلاش های چندی که ازجانب دانشمندان ایران و دیگر کشورها در این زمینه شده) هنوز در ابتدای این جاده ی دراز ایستاده ایم. ولی از آنجا که هر نسلی جویای آن است که در هر زمینه برای خود منظره ای جامع بسازد، و نسل کنونی کشور ما نیز بی شک عطشان است که تاریخ حیات مادی و معنوی کشور خویش را به درستی و بر بنیاد تحلیل علمی، باز شناسد، لذا تلاشی ولو مقدماتی برای ترسیم حدود و ثغور بخش هائی از این تاریخ سرشار و دیرنده، تلاش عبثی نیست به ویژه اگر این تلاش بتواند کار بررسی تفصیلی و تحلیل علمی تاریخ حیات مادّی و معنوی کشور را تسهیل کند.

کیفیتی که تنظیم تاریخ تفکر فلسفی را، صرف نظر از فائده ی علمی و تحقیقی این عمل، به ویژه از جهت اداء فریضه ی میهنی، ضرور می سازد آنست که تا امروز نیز تاریخ تفکر فلسفی وطن ما از تاریخ فلسفه ی عرب در نزد پژوهندگان و کارشناسان کشورهای باختری اروپا، مجزا نیست. این واقعیت که پس از سلطه ی اعراب و غلبه ی اسلام ، برخی از فلاسفه ما ، عمده ی آثار خویش را به زبان تازی که زبان بین المللی وعلمی

عصر بود (عیناً مانند زبان لاتین در اروپا) نگاشتند و نیز این کیفیت که در اثر نوعی اشتراک معنوی و فرهنگی در کشورهای خلافت عرب الکندی **کوفی** و ابن سینای **بخارائی** و ذکریای **رازی** و غزالی **طوسی** و ابن طفیل و ابن رشد **اندّلسی** نه تنها به زبان واحد بلکه در مسائل واحد اظهارنظر می کرده اند و با هم مباحثه و رابطه و علقه ی فکری داشته اند، موجب شده است که در کتب تاریخ فلسفه که کارشناسان اروپای باختر پرداخته اند همه این فلاسفه در باب فلسفه ی عرب گنجانده شوند. روشن است که ما هنوز در عصر محدودیت های ملی و در دورانی که غرور ملی نقشی در تکامل سریعتر خلق ها دارد به سر می بریم و در چنین عصری هر خلقی ذیحق است مرزهای آن سهمی را که وی به فرهنگ جهان ادا کرده مصرّح کند، نه برای آنکه آنرا مایه ی مباهات فروشی جاهلانه یا جلوه گری متعصبانه قرار دهد، بلکه برای آنکه از آن الهام بگیرد و آن را قوه الظّهر خود در نبرد زندگی سازد و به مدد آن ها پیش رود.

البته این سخن را هرگز بدان معنی نباید فهمید که باید در جستجوی سهم انحصاری مالکیت مطلق در این یا آن رشته ی فرهنگ و در مورد این یا آن دانشمند و هنرمند بود. هر فرهنگی و از آن جمله فرهنگ کشور ما دارای عناصر مشترک با فرهنگ های دیگر است، از آنها فیض گرفته، به آن ها فیض داده، از آن ها متأثر شده و در آن ها تأثیر بخشیده است. این خصیصه ی اختلاطی، خصیصه ی فرهنگ انسانی در همه ی اکناف زمین است. پس از سلطه ی عرب و اسلام در خاورمیانه به ویژه نوعی جامعه ی " کثیرالخلق" پدید شد که در آنها دین و فلسفه ی واحد ، اساطیر و قصص و اشکال ادبی و هنری همانند، مفاهیم سیاسی و اجتماعیِ شبیه، شیوه و سطح اقتصادی کمابیش یکسان، روابط مادی و معنوی متنوع و فراوان وجود داشته و در درون این جامعه ی وسیع و نسبتاً متحرک که به ویژه در قرن های ۳ تا ۶ هجری به اوج کمال خود رسیده است، عالیترین و گران بهاترین بخش میراث فلسفی و علمی و ادبی ما پدیدآمده است. این امر موجب شده است که گاه ارثیه ی فلسفی، علمی و هنری ما چنان با میراث برخی دیگر از خلق های همسایه در آمیزد که دعوی انحصار و مالکیت مطلق ، ناچار کار را به سفسطه در واقعیت تاریخی می کشاند و هیچ گناهی نیز در جهان از سفسطه در واقعیت و زشت و زیبا ساختن عینیت تاریخی بالاتر نیست. گذشتِ زمان دروغپردازی و رنگ آمیزی جاعلین و سفسطه گران تاریخ را بی پروا بر ملا میسازد. فرهنگ فلسفی ایران مانند ارثیه ی علمی و هنریش، مؤلفین فراوانی از اقوام و خلق های گوناگون دارد که برخی از آنها اکنون در آنسوی مرزهای کشور ما زندگی می کنند و به صورت اقوام، ملت ها و دولت های جداگانه و مستقل در آمده اند. باید تعلق این فرهنگ فلسفی را بدان

خلق ها که در ایجاد و بسط و نمو آن شریک بوده اند، بی اندک تعصب جاهلانه تصدیق کرد و از آنجا که مردم ایران و این خلق ها ، طی قرون متمادی با هم می زیسته و با هم می آفریده اند، اکنون که سرنوشت هر یک به شکلی دیگر صورت پذیرفته، سزا نیست ارثیّه ی مشترک پارینه، کودکانه بدینسو و آنسو کشیده شود و سهم یکدیگر را در آفرینش فراموش کنیم. باید کوشید که در عین حفظ غرور منطقی و تصریح حدود و ثغور فرهنگ و تاریخ میهن خود، از تعصب خام و افق تنگ محترز باشیم و به واقعیت تاریخی بی مشاطه گری گردن نهیم و حقیقت عینی را از ملاحظات گذرا و اغراض و شهوات ناسالم والاتر شمریم.

کیفیت دیگری که تدوین تاریخ فلسفه در ایران را به امری سودمند و ضرور بدل می کند، دادن پاسخ مستدل به اندیشه ارتجاعی "مرکزیت معنوی اروپا" (Europocentrisme)است که تنها این قارّه را سرچشمه ی فیضانات معنوی می پندارد و درخش فرهنگ را در دیگر قاره ها عکسی از این سرچشمه ی نور و اقتباسی از این منبع فیاض می شمرد. بررسی فرهنگ فلسفی ایران ـ چنانکه در این گفتار نیز بدان اشاره خواهد رفت – نشان می دهد که ایران خود یکی از مراکزی است که فرهنگ اروپائی از آن بهره گرفته است. نژادپرستان، خلق های جهان را به سه گروه خالق و مبدع فرهنگ(Kulturschöpfende)و مقلّدِ پاسیف و بی ابتکار فرهنگ (Kulturträgende) و نابود کننده ی فرهنگ(Kulturvernichtende)تقسیم می کرده اند. اندیشه ی "مرکزیت معنوی اروپا" از همین فکر سخیف و ضد بشری نژادپرستان ناشی شده است. در این اندیشه، آسیا فوقش یک حمّال بدون ابتکار و مقلّدِ سطحی فرهنگ اروپائی است. بررسی تاریخ فلسفه ی کشور ما نشان می دهد که چه اندازه این اندیشه زشت، دروغ و خلاف واقع است.

نخستین مسئله ای که در برابر یک پژوهنده ی تاریخ تفکر فلسفی در ایران مطرح می شود آنست که فلسفه در ایران از کی پدید آمده است؟ در این آثار متفکرینی مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، زکریای رازی، ابوحامد غزالی، شهاب الدین سهروردی، فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی و غیره و غیره، یعنی آثار فلاسفه ی پس از اسلام، آثاری صرفاً و مطلقاً و تمام عیار فلسفی است، اندک تردیدی نیست. ولی آیا پیش از اسلام نیز در ایران فلسفه وجود داشته و می توان در این دوران از فلسفه و تاریخ تفکر فلسفی سخن گفت؟ برای حل این مسئله که در حد خود بغرنج است باید نخست دید فلسفه چیست.

فلسفه- بنا به تعریف دقیق علمی امروزی[1] یعنی علم کلّی ترین قوانین تکامل طبیعت و جامعه و تفکر، علم پیوند اندیشه ی معرفت جوی ما با هستی مادی پیرامون. بدینسان فلسفه یک جهان بینی است یعنی مجموعه آراء و نظریاتی است که منظره ای از جهان جنبنده و رونده در ذهن ما ترسیم می کند و رابطه ی ذهن ما را با این جهان روشن می سازد. مذهب نیز یک جهان بینی است ولی تفاوت فلسفه و مذهب در آن است که مذهب بر پایه ی پندار و تخیّل مبتنی است و شیوه ی الهام و تعبّد را بکار می برد و فلسفه به واقعیت استناد می جوید و شیوه تجربه و تعقل را بکار می بندد. فلسفه میکوشد جهان را چنانکه هست باز شناسد ولی مذهب جهانی در وراء واقعیت که عکسی پندارآمیز از قوای واقعی طبیعت و جامعه است می آفریند. جهان بینی فلسفی زمانی پس از پیدایش جهان بینی دینی در تاریخ پدید آمده و نتیجه ی تکامل درونی و تحول کیفی این جهان بینی و ثمره ی بسط و رشد علم و فن است. پس از پیدایش، رشد و سیطره ی فلسفه، مذهب کوشید تا با مدد گرفتن از اسلوب تعقلی و استدلالی آن، احکام جزمی و غیر معقول خود را به کمک شبه منطق ها، "مبرهن سازد" و بدینسان تئولوژی و کلام پدید آمد. کشیشان قرون وسطائی می گفتند: " فلسفه خادم الهیّات است " .[2]

می توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام (جز در برخی دورانهای اشکانی و ساسانی که فلسفه ی یونان و رم، اسکندریه و بیزانس در کشور ما رخنه یافت و در جای خود در این کتاب از آن سخن رفته است) فلسفه، به معنای اخص کلمه، به مثابه ی جهان بینی مبتنی بر مقولات و استدلالات منطقی، در کشور ما به طور عمده وجود نداشته است. می گوئیم به طور عمده، زیرا در یک رشته امور عملی مانند سیاست و اخلاق، تفکر غیرمذهبی، مبتنی بر تجربه و تعمیم، به صورت اندرزها و پندها و آئین ها و دادها (قوانین اعم از شرعی و عرفی) در ایران متداول بوده است. به علاوه، چنان که در بررسی سیر تفکر فلسفی در ایران قبل از اسلام خواهیم دید دین ناتورالیسی مزده یسنا (دین زرتشتی) در نبرد خود علیه رخنه ی آراء فلسفی ادریّون (گنوستیک ها) و نو افلاطونیان و عقاید نصرانی و انواع جریانات الحاد آمیز، ناچار شد وارد مرحله ی جر و بحث فلسفی و کلامی شود و به تدریج تئولوژی "مستدل" خود را بنیان گذارد، ولی نه این جریان رسمی مذهبی و

---

۱) در تعریف فلسفه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. یک علت این اختلاف تعاریف آن است که موضوع فلسفه که زمانی علم علوم و جامع کلیه ی معارف انسانی بود تغییر کرده و به تدریج علوم طبیعی و انسانی از آن جدا شد و کار بدان جا رسید که پوزیتویست ها و نئوپوزیتویست ها اصلاً وجود فلسفه را به عنوان رشته ی مستقل معرفت انسانی منکر شدند. تعریف متن بر اساس مارکسیسم داده شده که به وجود مستقل فلسفه به مثابه ی شکلی از اشکال شعور انسانی معتقد است.

۲) برای بیان اختلاف کیفی جهان بینی مذهبی و جهان بینی فلسفی اعم از ماتریالیسم یا ایدآلیسم باید بحث مشبع تری انجام گیرد و این بررسی مقام آن نیست و مقصد از آنچه در متن گفته شده ، دادن کلی ترین مشخصات است.

نه جریانات "بد دینی (یا الحاد)[1] ، هیچکدام به مرحله ی یک جهان بینی فلسفی به معنای واقعی کلمه نرسیدند و کماکان و به طور عمده جهان بینی دینی و تئولوژی وابسته بدان، باقی ماندند.

آیا معنی این سخن آنست که باید در بررسی تفکر فلسفی در ایران، بررسی جهان بینی هائی مانند مزده یسنا، مهرپرستی، زروانیگری، مانیگری، درست دینی مزدکی را که به طور عمده جهان بینی های اساطیری ـ دینی هستند حذف کرد؟ به نظر نگارنده مرجّح است از چنین عملی خود داری شود. وضع مثلاً در چین و هند نیز مانند ایرانست. فی المثل آموزش کونگ فوتسه و لائوتسه و بودا (ساکیامونی) نیز آموزش هائی است با رنگ غلیظ اساطیری ـ مذهبی، ولی در تاریخ فلسفه ی چین و هند جهان بینی متعلق به این اندیشه وران را از زاویه ی فلسفی مورد بررسی قرار می دهند. دلیل ندارد ما با جهان بینی های ایرانی که در فوق از آن ها یاد کرده ایم و به نوبه ی خود محتویات جالبی از نظر منطقی و اجتماعی دارد، رفتار دیگری کنیم و آن ها را از عرصه ی بررسی فلسفی دور سازیم.

فلسفه شکلی است از اشکال شعور اجتماعی و از آن جا که بین ماده و شعور تقدم وجودی با ماده است نه با شعور، در جامعه نیز این هستی مادی اجتماعی یعنی مجموعه ی مناسبات اقتصادی و اجتماعی است که تطور و تکامل شعور اجتماعی را معین می سازد نه برعکس. این سخن بدان معنا نیست که اولاً خود شعور اجتماعی در هستی ماده اجتماع به ی نوبه خود تأثیر نمی کند و ثانیا شعور اجتماعی (و از آن جمله فلسفه) در تطور و تکامل خویش از نوعی استقلال برخوردار نیست یعنی اصل توارث افکار و عقاید(Filiation)در آن حکم روائی ندارد. لذا در مطالعه ی تفکر فلسفی در جامعه ی ما، پیوسته باید علت زایش و بالش آن را در مناسبات اقتصادی و اجتماعی موجود جُست و نیز تأثیر متعاکس آن را در تکامل جامعه روشن ساخت و خود توارث درونی افکار را نیز از نظر دور نداشت.

همچنین باید دانست که تاریخ تفکر فلسفی در ایران، مانند تاریخ تفکر فلسفی در دیگر نقاط جهان پیدایش و تکامل و نبرد ماتریالیسم را در انواع اشکال جنینی یا رشد یافته اش علیه ایدآلیسم، شیوه ی دیالکتیک را علیه طرز تفکر متافیزیک، نشان می دهد. نبرد آته ئیسم[2] (به انواع اشکال ابتدائی آن مانند الحاد و آزاد اندیشی و

---

۱) واژه "الحاد" و معادل پهلوی آن " بد دینی " را به معنای واژه ی اروپائی Hérésie بکار می بریم و مقصد از آن دینی است که از دین مسلط و رسمی جدا شده و با حفظ معتقدات اساسی آن دین ، به حکم این یا آن اختلاف ، به مقابله با وی بر خیزد.

۲) برای " ته ئیسم " و " آته ئیسم " در زبان پهلوی معادل کاملاً دقیق " یزدان گوئی " و " نیست یزدان گوئی " وجود داشته که اکنون به کار نمی رود. اگر نخواهیم این دو معادل را به کار بریم در آن صورت واژه ی اروپائی آته ئیسم از معادل های دیگری نظیر "کفر" یا " انکار وجود خداوند" و امثال آن بهتر است و به جاست همان را به کار بریم.

شکاکیّت مذهبی) علیه مذهب نیز به ناچار و به سبب خصلتِ مذهبی داشتنِ برخی از جهان بینی های مورد بررسی، باید در تاریخ فلسفه ی ایران وارد گردد، گر چه اصولاً مطالعه ی این نبرد به مبحث آته ئیسم علمی که آن را باید مبحثی شمرد، تعلق دارد.

تردیدی نیست که رشد بسیار بطئی قوای مولده در ایران و تحول کُند و گاه رکود آمیز اقتصادی و اجتماعی جامع کشور ما مانع شد که تکامل ماتریالیسم، دیالکتیک و آته ئیسم به اوج لازم برسد. با این حال **عناصر و هسته ها** ی ماتریالیستی، دیالکتیک و آته ئیستی فراوان و گرانقدری در ارثیه ی فلسفی کشور ما وجود دارد که باید آن ها را باز شناخت و عرضه داشت.

ب – جهان بینی های ایرانی پیش از اسلام

سیر تفکر فلسفی در دوران پیش از اسلام عرصه ی زمانی پهناوری را (حداقل از آغاز پیدایش و بسط جهان بینی زرتشتی، شاید در اواخر دوران مادها و آغاز هخامنشیان) تا غلبه ی اعراب را در بر میگیرد. در این دوران طویل که متأسفانه اطلاعات ما درباره ی حیات معنوی آن به اندازه ی کافی رسا نیست و حتی از مدارک موجود نیز استفاده ی جامع برای روشن کردن زندگی معنوی و عقلی این دوران نشده، تفکر ایرانی به سطح تفکر اصیل فلسفی و منطقی نرسید یعنی مقولات اصیل فلسفه و منطق، خود را از هاله ی اساطیری مذهبی جدا نساخت و با مقولات دینی در آمیخته ماند. با این حال ایران یکی از "مطبخ" های مهم ساخت و پرداخت ایدئولوژی های مذهبی بوده و از این جهت برخی محصولات صادراتی پررونق نیز داشته است مانند مهرپرستی و مانیگری که در شرق و غرب تأثیر ژرف و وسیعی بخشیده است . بعلاوه کیش مزداپرستی و یا به قول مورخین یونانی "فلسفه ی مغان" بنا به دلایل گوناگون، در نضج جهان بینی فلاسفه ی یونان مانند هراکلیت و آناکساگور و آمپدوکل و دمکریت و افلاطون مؤثر بوده است. در دوران پیش از اسلام چهار رشته ی زندگی فکری و معنوی ایران را که از جهت مطالعه ی سیر تفکر فلسفی در کشور ما سزاوار بررسی هستند، باید از هم باز شناخت:

۱ـ مذهب، تئولوژی آن و کیش های وابسته به آن ،

۲ ـ جریانات الحاد آمیز ،

۳ ـ نظریات غیر مذهبی درباره ی سیاست و اخلاق ،

۴ ـ جریانات فلسفی مکتسبه از دیگران .

اینک هر رشته را مورد مطالعه ی اجمالی قرار دهیم :

۱ ــ مذهب

مسئله ی آنکه آئین مزده یسنه[۱] چگونه از کیش کهن مزدائی و عقاید دیرینه ی آریائی و ودائی نشأت کرده و تا چه اندازه محصول ابداعات فکری زرتشت سپتیمان پیامبر ایرانی است و یا تا چه حد مجموعه ای از پندار و فرزانگی مردم زمانه، خود نکته ایست که علیرغم پژوهش های موجود، هنوز به درستی روشن نشده است. در روایات زرتشتی دوران ساسانی از "فرجود کیشان" و "فرتوم دانشان" (یعنی آنهائیکه کیشی جدا از کیش زرتشت داشتند ولی در خورد احترامند، و آنانی که آغازگرِ دانش و معرفتند) یاد شده. در برخی اسناد مانند "اندرزنامه ی فرجودکیشان" که یک سند نیمه فلسفی است بین عقاید آنان و جهان بینی مزده یسنا خط توازی کشیده شده است. هدف آن بود که عقاید زرتشتی را نوعی بدعت ملحدانه و نفی انکارآمیز عقاید پیشینیان جلوه گر نسازند و آن را بر سنن اندیشه های کهن ایرانی مبتنی کنند و این خود قرینه ایست بر پیوند آئین زرتشت با برخی عقاید و نظریات ما قبل. دین زرتشت به طور عمده یک دین "ناتورالیستی" است یعنی در آن قوا و عناصر طبیعت مانند آتش و آب و خورشید و نور و غیره به درجه ی قدس رسیده اند. با این حال مناسبات اجتماعی نیز در این دین انعکاس پندارآمیز و افسانه گون خود را یافته است و آهورامزدا و امشاسپندانش در بارگاهِ آسمانی خود ("گروتمان یا عرش") شاه شاهان و پیرامونیانش را در کاخ سلطنت به یاد می آورند.

دین زرتشت، از آن هنگام که به دین رسمی و یا فائق در ایران بدل شده، یعنی از عصر هخامنشیان، تا دوران ساسانی تحولات بسیاری را گذرانده و به ویژه در دوران ساسانی در آن "رفورم" هائی شده و کتاب اوستا نیز مورد جرح و تعدیل ها و کاست و فزودهای فراوان قرار گرفته است. روشن کردن این سیر تحولی آئین زرتشت، مانند روشن کردن شیوه ی نشأت و پیدایش آن، خود یک امر تحقیقی جدی است . چنین به نظر میرسد که در دوران اشکانی ، برخی کیشهای منشعب یا وابسته به آئین زرتشت مانند کیش "مهرپرستی" (میترائیسم) و کیش ناهید پرستی و کیش زروان پرستی (زروانیسم) رواج و سلطه ای بیش یا برابر با مذهب

---

۱) پورداود همه جا مزده یسنا ثبت کرده – دکتر بهار معتقد است که تنها مزده یسنه باید ثبت کرد. ما در این کتاب هر دو ثبت را آورده ایم زیرا برای هر یک دلیل فونتیک قابل توجهی وجود دارد.

اصلی داشته است. روایات تاریخی حاکی است که بلاش دوم اشکانی نخستین گرد آورنده ی اوراق پراکنده ی اوستاست. قرائن متعددی نشان می دهد که ساسانیان آئین زرتشت را احیاء نکرده اند، بلکه این آئین در دوران اشکانی نیز رسمیت داشته ولی با این همه قوت و رواج کیش های نام برده در فوق لااقل نشانه ی ضعف مذهب اصلی و نوعی هرج و مرج فکری است والا آن همه اقدامات رفورمیستی شاهان ساسانی ضرور نمی شد.

از میان کیش های وابسته به مزده یسنا، کیش مهرپرستی شایان توجه خاص است. از خوشبختی، منابع در این باره بسیار است زیرا این کیش در آسیای صغیر و یونان و روم انتشار یافت و در این باره مورخین این کشورها اسناد و توصیفات مشروحی ذکر می کنند. مهرپرستی بدون تردید ریشه ی بسیاری از عقایدی است که به نوبه ی خود عرفان تکامل یافته ی ایرانی را تغذیه کرده است. عقاید گنوستیک ها، نظریات نوافلاطونیان، معتقدات مذهب مسیح و سپس عقاید مانی تحت تأثیر مهرپرستی واقع شده است. حتی احتمال دارد که اساطیر مهرپرستی البته با تغییر شکل در تشیع رخنه یافته باشد. به هر جهت در توصیفات مذهبی شیعیان راجع به علی و حسین جلوه هائی از توصیفات مهرپرستان درباره ی مهر دیده می شود که مسلماً تصادفی نیست. دامنه ی تأثیر مهرپرستی در آراء و عقاید مردم ایران از آنچه که گفته شد بیشتر به نظر می رسد و حتی چنانکه برخی از مؤلفین ایرانی نیز حدس زده اند محتمل است که بعضی از نظریات رندان و خراباتیان دوران پس از اسلام با بقایائی از اندیشه های مهرپرستی مربوط باشد. از این جهت دقت در اشعار حافظ که در آن از "عابدان آفتاب" نیز یاد شده است کاری غیرمشکور نیست. با اینحال باید محتاط بود و از غلو و همانندسازی و قیاسات تاریخی سست پیوند و غیر مستدل پرهیز کرد. به هر صورت مهرپرستی مانند مانیگری یکی از آن دو کیش جهانی است که ایرانیان در اکناف جهان کهن پراکنده اند و در زمان کمّد و دیوکلسین و گالریوس و ماکسیملیان امپراطور روم "مهر" (Mithra)به خدای اول روم بدل گردید و دامنه ی سرایت آن به سرزمین آلمان و بریتانیا نیز رسید. یکی از علل اهمیت خاصی که کیش مهرپرستی در سیستم مزده یسنا کسب کرد آنست که "مهر" در این آئین بازمانده ای از پانتئون هندی و ایرانی قدیم است و در خود اوستا ستایش های بسیار به نام "مهر هزار چشم و هزار گوش" وجود دارد و "مهر دروغان" و منکران این خدای پر فرّ و شکوه و سخت نکوهش شده اند. لذا پژوهش مهرپرستی از جهت ایجاد ربط بین آئین مزده یسنا

با کیش های کهن ایرانی و هندی نیز ضرور است. ما درباره ی مهرپرستی در همین کتاب جداگانه سخن خواهیم گفت.

درباره ی کیش زروان پرستی که بعدها در دوران ساسانی گسترش یافت بررسی همه جانبه باید انجام گیرد. از این کیش یک جریان مادّی نیز نشأت کرده است. به ظن قوی ریشه ی جبریگری و فاتالیسم ایرانی را در دوران پس از اسلام که علنی و آشکارا درفش شکاکیت مذهبی و عذر منطقی برای نفی معاد، عذاب و عقاب، دوزخ و بهشت، ثواب و گناه بود (و به ویژه دو آزاد اندیش بزرگوار ایرانی خیام و حافظ از این عذر منطقی برای درهم کوفتن مذهب سود جستند) نیز باید در عقاید زروانی یافت. اگر این حدسیان از لحاظ علمی مبرهن گردد، در آن صورت در فلسفه ی خیام و حافظ از طرفی کیش عشق و شراب و زیبائی به مهرپرستی و از طرف دیگر کیش قضا و قدر و سرنوشت به زروانیگری مربوط میشود و مکتب آزاد اندیشی این دو شاعر فیلسوف دارای محتوی اصیل و کهن ایرانی میگردد.

دردوران ساسانی واکنشی بر ضد یونان مآبی (هلنیسم) شاهان اشکانی که خود را یونان پرست (فیلوهن) می خواندند آغاز شد. شاهان ساسانی، تقویت مزده یسنا را به مثابه ی کیش رسمی در واقع حربه ی معنوی تسلط خود می شمردند و کوشیدند تا آنرا از انحراف "آشموغان" (مبدعین در دین) و "بد دینان" (ملحدین) بزدایند و **"به دینی"** را بر پایه های سنت و احتجاج مبتنی کنند. مؤبدانی چیره دست و سخنگوی مانند ارداویرف، کرتیر، تنسر، بهنک، مهربراز، آذرپاد مارسپندان، آزاد شاد و غیره از جمله کسانی هستند که به رفورم مذاهب، گرد آوردن نصوص و احادیث و حتی تنظیم تئولوژی احتجاجی مزده یسنا و فقه زرتشتی ("داتیک") همت گماشتند. مباحثات علماء زرتشتی با عیسویان مونوفیزیت و نسطوری و یعقوبی و ملحدان و مروجین فلسفه و منطق یونان و معتقدان به نظریات اندیشه وران هند و چین، آن ها را وا می داشت که در جستجوی دفاع از دین زرتشت گام از حدود اساطیر و افسانه ها فراتر نهند و درباره ی وحدت یا ثنویت، ذات و صفات آهورمزدا، مبداء و منشاء جهان، ازلیّت و قِدَم مادّه و امثال آن ها وارد بحث شوند[1].

کلیسای مونوفیزیت و نسطوری مراکز پخش زبان یونانی و سریانی، فلسفه ی سقراط و افلاطون و ارسطو و فلوطین و منطق ارسطو بود. برخی از ایرانیان مانند نرسی که در نیمه ی دوم قرن پنجم میلادی می زیسته و معنی بیت اردشیری (Ma´na de persa)و نظایر آنان در واقع رابط این مدارس نیم مذهبی و نیم فلسفی

---

۱) درباره ی تحول دین زرتشتی در دوران ساسانی بحث جداگانه ای در این کتاب به عمل آمده است.

سریانی (که اسکول نام داشتند) و جامعه ی ایرانی قرار می گرفتند. این ایرانیان مذهب مسیحی را با تکیه به فلسفه و منطق یونانی به میدان مُحاجه با مزده یسنا می کشاندند. اسناد متعددی در دست است که از گرمی بازار بحث های ایدئولوژیک در این دوران حکایت می کند. مثلاً به روایت سریانی درباره ی شهیدان مسیحی در ایران، زمانی، در دوران ساسانیان، یک مُبلّغ مسیحی به نام گیوارگیس(Giwargis) در مجمعی رسمی با مغی بحث در پیوست و دین زرتشتی را به سبب پرستش آتش، دینی بت پرستانه و فرومایه خواند. مغ در پاسخ گفت ما پرستنده ی نفس آتش نیستیم بلکه آتش را وسیله ای برای پرستش خدای واحد ساخته ایم چنان که صلیب در نزد شما چنین است. گیوارگیس این دعوی مؤبد را نادرست شمرد و قطعاتی چند از اوستا برخواند که حاکی از آن است که آتش به مثابه ی خدائی مورد نیایش قرار می گیرد. مغ گفت: اگر هم ما آتش را نماز می بریم از آنست که گوهر آتش و گوهر اورمزد یکسان است. گیوارگیس گفت آیا معنی این سخن آنست که آنچه مایه ی آتش است و آتش از آن می زاید، مایه ی اورمزد نیز هست. مغ گفت: چنین است. مسیحی گفت پس سرگین نیز مایه ی آتش است، آیا مایه ی اورمزد شما نیز هست؟ به روایت مسیحی مغ در پاسخ درماند. شک نیست که این روایت سریانی از روی تعصب و برای مجسم ساختن غلبه ی مبلغین مسیحی در بحث نگاشته شده ولی نموداری است از مشکلاتی که مؤبدان زرتشتی با آن روبرو بوده اند.

پیش از خاتمه ی کلام درباره ی کیش زرتشتی مختصری نیز به اهمیت فلسفی این آئین اشاره کنیم. در مزده یسنا به ویژه عناصر دیالکتیک بدوی (یا ساده لوحانه) از هر باره شایان توجه است. اصل "همستاری" (antithétique)و مقابله ی اضداد در این آئین، نبرد دائمی متقابلان، منظره ای، گرچه پندار آلود، از سیر واقعی طبیعت و جامعه منعکس می کند. درباره ی تأثیر آئین مزده یسنا در فلسفه ی یونان به عنوان مثال اظهار نظر با اعتبار پورداود را به نقل از " یشت ها" (صفحات ۵۹۱–۵۹۲) در مبحث مربوط به " فره وشی" یا فروهرها ذکر می کنیم. پورداود می نویسد:

"همچنین بسیار بعید به نظر می رسد که افلاطون در فلسفه ی خویش در تحت نفوذ مزده یسنا نباشد و در جائیکه می گوید هر یک از اجسام صورت ذهنی و معنوی موجود است، از فره وشی بی اطلاع باشد. افلاطون میگوید نه فقط انسان و آتش و آب را به چنین صورت باطنی موجود است، بلکه نیکوئی و خوبی و عدالت نیز دارای چنین صورت ذهنی است. صورت ذهنی(idea)قالب و سرمشق(paradeigma) کلیه ی اشیاء موجود است و یا به عبارت دیگر صور ذهنی قالب اشیاء

غیر حقیقی است و اشیاء موجود جسمانی، تقلیدی است از صورت ذهنی که قدیمی و جاودانی و غیر مرئی است. آنچه تقلیدی است در معرض همه قسم تغییر است. پس هر چیز را در عالم دو جزء است: جزء ازلی و ایزدی، و جزء فناپذیر. جزء ازلی مثلاً روح انسانی که پیش از ترکیب جسمانی او وجود داشته و در صورتی که پاک و بی آلایش مانده باشد، دوباره به عالم علوی عروج کرده و به مقام اولی خود می رسد و به حیات ابدی پیوسته گردد. این فلسفه کاملاً یادآور حکمت زرتشتی است، مگر آن که کلمه ی فره وشی به Idea تغییر یافته است ".

درهمین زمینه باید گفت که بنا به گفته ی فردیناند لاسال در کتابش راجع به هراکلیت (بنا به نقل از لنین در "دفتر فلسفی" صفحه ی ۲۹۳) این فیلسوف مفهوم" Logos " (قانون و آئین سپهر)و نیز پرنسیپ آتش را از اوستا اخذ کرده است. اگر تحقیقاتی انجام گیرد، روشن خواهد شد که دامنه ی تأثیرات بیش از اینهاست. در این باره ی ما در بررسی های دیگر این کتاب سخن خواهیم گفت.

۲ ـ الحاد

آئین زرتشت در دوران ساسانی با دو الحاد نیرومند، سرکش و عنود که گرچه از احکام و اساطیر خود وی نشأت گرفته بودند ولی خود دعوی جانشینی اش را داشتند رو به رو گردید:

مانیگری (Manichaisme)و درست دینی مزدکیان.

چنان که روشن است نبرد طبقاتی در عرصه ی فکری در دورانی که ایدئولوژی مذهبی ایدئولوژی مسلط جامعه است، به طور عمده به صورت نبرد دین و الحاد بروز می کند و این حکم که فریدریش انگلس آن را متذکر می گردد (کلیات مارکس و انگلس به روسی جلد ۸ صفحه ۱۲۸–۱۲۹) در نمونه ی کیش مانی و کیش مزدک به عیان دیده می شود.

مانی پسر فدیک بنیادگزار دینی است که وی خواسته است جهانگیر باشد و از این جهت آنرا به صورت التقاطی از متنوع ترین دینها و عقاید در آورد. مانیگری[۱] مانند مهرپرستی در شرق و غرب از روم تا چین بسط

۱) مانیگری مانند مزده یسنا مسئله ی نبرد نور و ظلمت را مطرح می کند ولی به غلبه ی ظلمت بر نور معتقد است، لذا کیشی است بدبینانه و پاسیف و ریاضت و ترک دنیا و رهبانیت و احتراز از تشکیل خانواده را توصیه می کند. مانیگری بیان مه آلود و اساطیری محرومیت ها و رنج های توده های مردم است و از این جهت با مسیحیت که یکی از منابع فیض اوست شباهت محتوی دارد. همین جنبه ی مانیگری آن را برای رنجبران شهر و ده جالب می ساخت و آنها را تخدیر می کرد و تسکین میداد ولی روحانیون کشورهای مختلفی که مانیگری در آن جا رخنه کرده بود این رقیب خطرناک را با همه پاسیف و زبون بودنش با خشونتی وحشتناک تعقیب میکردند.

یافت و منشاء بروز یک رشته جریانات الحاد آمیز (الحاد پاولیکان در خاور اروپا ، کاتار در ایتالیا، آلبی ژوا در فرانسه، بوگومیلف در بلغار) گردید. نفوذ کیش مانی را در قلمرو امپراطوری روم حتی مدتها پس از نابودی مانی از اینجا می توان فهمید که سِنت اوگوستن یکی از متکلمین مهم مسیحی و از آباء برجسته ی کلیسا در قرن پنجم میلادی مجبور شد ردیه ای بر مانیگری بنویسد. مانی گری کم مانده بود آئین زرتشتی را از رسمیت و سیطره بیندازد، ولی مؤبدان سرانجام موفق شدند بنیادگزارش را پس از یک دادرسی عقیدتی به قصاصگاه بفرستند و از راه جبر و زور آن کیش را بر افکنند. با اینحال کیش مانی دیرگاهی پائید و علاوه بر آنکه به آئین مزدکی غذای فکری داد، خود مستقلاً دوام آورد و مسلماً در جریان فکری آزاد اندیشانه ی پس از اسلام موسوم به "زندقه" محتوی اساسی مانیگری است. ابن ندیم تصریح می کند که در زمان بنی امیه مانویان سربلند کردند و مسعودی عده ای از مانویان بنام زمان خود مانند ابن ابوالعوجا، حماد عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن اساس را نام میبرد. در کتاب اغانی ابوالفرج اصفهانی ابن مقنع و بشّار بن برد را نیز از این گروه میشمرد. مهدی خلیفه ی عباسی در پندگوئی به فرزندش هادی او را به نبرد شدید با مانویان اندرز میداده است. این واقعیات نشانه ی نفوذ عمیق کیش مانی پس از اسلام و رخنه ی آن در افکار زنادقه است. درباره ی زنادقه ما بررسی جداگانه ای داریم.

کیش مانی که از عرفان گنوستیک و مرتاضیت هندی انباشته و جنبه ی مذهبی شدید دارد از درست دینی مزدکیان به مراتب حاوی عناصر مثبت کمتری است. کیش مزدک نیز در جریانات الحاد آمیز قرنهای اولیه ی پس از اسلام (به ویژه خرّمدینی) اثری عمیق داشته است و حربه ی معنوی قیام مردم ایران علیه سلطه ی عرب بوده است[1].

۳ ــ فلسفه به معنای اخص

با آن که در آثار مؤلفین پس از تسلط عرب از "فلسفه ی خسروانی" و "فهلویون" و "حکمت المشرقین" و "منطق المشرقین" سخن به میان آمده، ولی هنوز محتوی مشخص این مفاهیم چندان روشن نیست و ای چه بسا اشاره به مکتب یا مکاتب فلسفی به معنای خاص این کلمه نیست، بلکه با اشاره به عقاید الهیون و

۱) درباره ی درست دینی مزدکیان گفتار جداگانه ای در این کتاب آمده است.

متکلمین زرتشتی و مانوی و مزدکی و غیره است که افکار خود را به شکل استدلالی بیان می کردند، با اشاره به کتب حکمت و منطقی است که از آغاز ساسانیان از یونانی و سریانی به پهلوی ترجمه می شده است[۱].

صرف نظر از دوران اشکانی که طی آن زبان و ادب و هنر و حکمت یونان و روم در قشر اشرافی کشور رواج داشت و وسیله ی جلوه فروشی بود، چنان که گفته شد از آغاز دوران ساسانی و از زمان شاپور اردشیران دومین شاه ساسانی ترجمه ی آثار یونانی شروع شد . معروف است که تنسر مؤبد زرتشتی با فلسفه ی سقراط و افلاطون و ارسطو آشنائی داشت. اسکول های سریانی که به پخش مسیحیت مشغول بودند فلسفه ی نو افلاطونی و منطق ارسطو را نیز رواج می دادند و **معنی بیت اردشیری** که ذکرش گذشت از مروّجان منطق ارسطو در ایران بود.

در دوران اخیر ساسانی رخنه ی فلسفه ی یونانی در کشور ما بیشتر شد. به ویژه مهاجرت هفت تن از فلاسفه ی مکتب آتن(که در سال ۵۲۹ میلادی تعطیل شد) به ایران و مباحثات شاه ایران (خسرو کواتان معروف به انوشیروان) با آنها، توجه ایرانیان را به مطالب مطروحه در فلسفه بیشتر جلب کرد.

مورخ بیزانسی آگاثیاس از مردم شهر مورینه (Myrine)مؤلف کتاب "سلطنت ژوستنین" که با خسرو انوشیروان معاصر بود (۵۸۲-۵۳۶ م) در کتاب خود (کتاب ۲ بند ۸) تصریح می کند که خسرو انوشیروان تصنیفات ارسطو و افلاطون را بسیار دوست می داشت و مؤبدان را گرد می آورد تا درباره ی تکوین جهان بحث کنند. مطالب مورد بحث بنا به تصریح آگاثیاس چنین بود: آیا عالم متناهی است یا نامتناهی، ابدیست یا حادث، یگانه است یا متکثر. بولس ایرانی که ذکرش گذشت مختصری از منطق ارسطو را برای انوشیروان که ظاهراً به زبان سریانی آشنا بود از یونانی به سریانی ترجمه کرد و عقاید این فیلسوف را برای خسرو تشریح نمود. در اینکه منطق ارسطو به پهلوی نیز ترجمه شده بود تردیدی نیست زیرا نخستین مترجم منطق ارسطو به عربی ابن مقفع است و وی به ظن قوی در ترجمه ی خود از ترجمه ی پهلوی استفاده کرده است.

۴- نظریات سیاسی و اخلاقی

از دیر باز در ایران سخنان حکمت آمیز درباره ی شیوه ی زندگی و آمیزش، تدبیر امور کشور به صورت جملات قصار (آفوریسم) مرسوم بوده و یک رشته کارنامه ها و آئین نامه ها و پندنامه ها و اندرزنامه ها و

۱) در این باره در بررسی مربوط به فلسفه ی سهروردی بحث مشبع تر و مستندتری انجام گرفته است.

داستان های متضمن "حکمت عملی" در دوران ساسانیان پرداخته شده است. از میان اندرزنامه ها می توان از اندرزنامه ی بزرگمهر بختگان و خسرو کواتان و اوشنر دانا و زرتشت آذربدان وآذرپاد مارسپندان که در دست است نام برد. در میان داستان ها که تعداد آن ها زیاد بود باید به ویژه از کلیله و دمنه یاد کرد. این کتاب را به صورت داستان هائی پراکنده درباره ی جانوران برزویه ی طبیب از هندوستان با خود آورد. رابطه ی معنوی هند و ایران در آن ایام بسیار بود و تأثیر اندیشه ی هندی در زندگی معنوی ایران از تأثیر یونانی نه تنها کمتر نیست بلکه به مراتب بیشتر است. شیوه ی اندرزنامه و کارنامه و آئین نامه نویسی در دوران پس از اسلام محفوظ ماند و ایرانیان و اعراب بدین شیوه آثار فراوانی ترتیب دادند. از روی این آثار می توان بسیاری از دگم های سیاسی و اخلاقی عصر ساسانیان را روشن کرد[1].

ج – جریانات فکری و فلسفی پس از اسلام

از آن جا که مرزهای حیات معنوی ایران پیش از اسلام چندان روشن نیست، با آن که بنای این بررسی به حفظ اجمال کامل و ذکر کلی ترین خطوط و عمده ترین مطالب است، در این زمینه مکث بیشتری کردیم، ولی سیر فلسفه و تفکر اجتماعی در دوران پس از اسلام به مراتب روشنتر است و در این مورد تلّی از اسناد و مدارک و منابع اولیه وجود دارد و به علاوه مسائل یا طرح گردیده و یا حتی کمابیش به نحو رضایت بخشی حل شده است لذا می توان در این باره به ذکر برخی نکات اکتفا کرد.

غلبه ی عرب و اسلام تحول کیفی و گاه نیز در سمت مثبت در جامعه ی ایران که در چارچوب رژیم کاست و شیوه های تئوکراتیک و اریستوکراتیک شاهان و اشراف ساسانی منجمد شده بود ایجاد کرد و انرژی خلاق مادی و معنوی مردم را تا حدی آزاد ساخت. در دوران پس از تسلط عرب و اسلام و بعد از آنکه ایرانیان استقلال خود را کمابیش در اطراف و اکناف کشور به کف آوردند، ایران مرکز رستاخیز معنوی بزرگی شد و نقشی در پیشرفت تمدن انسانی ایفا کرد که جمعی از شرق شناسان اتحاد شوروی آن را در ردیف نقش یونان عتیق می شمارند. از قرن چهارم تا هفتم هجری ایران پروشگاه بزرگ ترین فلاسفه و علماء عصر مانند فارابی، ابن سینا، بیرونی، رازی، خیام، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بود.

---

۱) برای اطلاع بیشتری در این زمینه رجوع کنید به گفتار درباره ی بزرگمهر بختگان در همین کتاب .

علت این رستاخیز معنوی روشن است: فتوحات عرب تمدن های مختلفی را به هم پیوند داد. میراث معنوی یونان و روم و بیزانس و هند و ایران و سوریه و مصر و همه و همه در یک انبیق عظیم در هم آمیخت و با آنکه عرب مسلمان که خود در سطحی به مراتب فروتر از سطح تمدن کشورهای مفتوحه ی خویش قرار داشت مدعی بود که "کتاب خدا" یعنی قرآن و احادیث قدسی و نبوی کافی است و به بیش از آن نیازی نیست و بدین بهانه نیز کوشید تا در شرق و غرب خزائن گرانقدر کتب را نابود کند[1]. به تدریج و در اثر مقاومت عنودانه و زیرکانه و فداکارانه ی خلق های مغلوب مجبور شد گام به گام عقب بنشیند. در این فتح معنوی، ایرانیان، که از طریق ترجمه ی آثار متعدد فلسفی و ادبی به تدریج روح خود را در جهان تحت فرمان خلفاء عرب رخنه می دادند، نقش بزرگی داشتند و این موالی زندیق مآب در مدتی کوتاه زمام حیات ایدئولوژیک جامعه را در دست گرفتند. چنان که حتی در ایام امویان "علم" اسلامی نابی مانند فقه نیز در انحصار موالی ایرانی نژاد بود و سیطره ی معنوی ایرانیان در عرب فاتح، احساس بغض نژادی سختی را بر انگیخت و آن همه صحنه های شگرف نبرد شعوبیه ی عرب و ایرانی را به وجود آورد.

ایرانیان یکی از بانیان جنبش "تعقل" (راسیونالیسم) در مقابل اسلوب "تعبد" (فیده ئیسم) مذهبی عرب بودند. این راسیونالیسم به اشکال مختلف بروز کرد و مضمون آن این بود که نمی توان تنها به آیات و احادیث اکتفا کرد بلکه باید به دنبال "رای" و "عقل" و قضاوت خود رفت و آیات و احادیث را مورد تأویل و تفسیر قرار داد و بطون آن را بیرون کشید. از همان نخستین سده های پس از تسلط اسلام "اصحاب حدیث و اصحاب رأی" آغاز شد، بحث "معتزله" و "اشاعره" در گرفت، "قدریه" و "جبریه" به جان هم افتادند و قشریون و باطنیون پدید شدند، فلسفه و منطقه وارد میدان شد و در دین تشعبی سریع و شگرف رخ داد.

مثالی بزنیم: ابوحنیفه نعمان بن ثابت که در اوایل قرن دوم هجری می زیست و خود از مردم کابل است و از ائمه ی چهار گانه ی اهل سنت به شمار می رود یکی از بنیادگزاران جریان "اصحاب رأی" است. می گویند وی در ۴۰۰ حکم شرعی با پیغمبر اسلام مخالفت داشت. مثلاً پیغمبر گفته است: "للفرس سهمان و للرجل سهم" و ابوحنیفه با این حکم که سهم اسب را دو برابر سهم انسان قرار می دهد مخالفت می کرد و می گفت: "لا اجعل سهم بهیمه اکثر من سهم المؤمن" یعنی: من سهم جانوری را بیش از سهم یک گرونده

---

۱) عبدالرحمن بن خلدون در " مقدمه " می گوید وقتی سعد وقاص ایران را فتح کرد عمربن خطاب را آگاه ساخت که در این دیار کتب بسیاری است و اذن خواست تا آنها را به عربی ترجمه کنند. عمر پیام فرستاد که کتابها را در آب بشوید و به آتش بسوزاند زیرا اگر مضمون آنها همانند قرآن است که کتاب خدا برای ما کافیست و اگر مخالف است که خداوند بهتر است ما را از شرّ آن ضلالت محفوظ نگاه دارد.

ی به دین قرار نمی دهم. وی می گفت: اگر پیغمبر هم با من می زیست بسیاری از آراء مرا می پذیرفت. ابوحنیفه در عراق بر رأس فقها و اصحاب رأی قرار داشت و با مالک بن انس فقیه عرب در حجاز که از اصحاب حدیث بود مبارزه ای سخت می کرد.

ایرانیان از طریق ترجمه ی آثار فلسفی و ادبی (مانند ابن مقفع) و یا از طریق دفاع از روش های راسیونالیستی نسبت به احکام دین (مانند اصحاب رأی و معتزله) یا از راه ایجاد بحث هائی به قصد تضعیف دگم های دین (مانند دفاع از جبر در مقابل قدریه) محیط ایدئولوژیک جهان خلافت را سخت تحت تأثیر خود قرار داده بودند. سرکرده ی مکتب "اعتزال" ابو خدیفه واصل بن عطاء ایرانی بود و جهم بن صفوان خراسانی نماینده ی جنبش جبریگری است و از طریق اثبات همین مجبوریت انسانی است که جبریها ضرورت عذاب و پاداش پس از مرگ و معاد را مورد شک قرار می دادند.

پس از این نخستین درگیری های ایدئولوژیک ، جریانات عمده ی فکری عصر شکل می گیرد. این جریانات عمده عبارت است از دین رسمی، الحاد، عرفان، فلسفه، کلام، دین رسمی عبارت بود از طریقه ی سنت و جماعت (تسنن) و مرکب بود از چهار مذهب حنفی و حنبلی و مالکی و شافعی. در میان پیروان این مذاهب چهارگانه نیز مخاصمت شدید بود. الحاد به صورت جنبش های تشیع و رفض و دفاع از خاندان علی در آمد و نهضت های قوی خوارج و قرمطی و اسمعیلی از آن بر خاست. عرفان نیز به سرعت شکل گرفت و از صورت زهد و ورع و مرتاضیت خشک دوران های اولیه (تقشف) خارج گردید و بیش از پیش به اندیشه های نو افلاطونی رو آورد و به سوی تعشق و وحدت وجود و اشراق گرایان گروید. فلسفه و منطق رواج یافت و شارحین عرب و ایرانیِ ارسطو و افلاطون (که غالباً در آغاز، اندیشه ی این دو فیلسوف را ممزوج می کردند) مانند الکندی و فارابی پدید آمدند و جرگه های مخفی "اخوان الصفا" و محافل فلسفی اطراف ابوسلیمان منطقی سیستانی تشکیل گردید و فیلسوف نام آوری مانند ابن سینا بروز کرد. اهل کلام نیز به تدریج به دو گروه عمده معتزله و اشاعره تقسیم شدند و نقش کلام که بحث تعقلی در **اصول** دین است از فقه که بحث قضائی در **فروع** دین است جدا شد و کلام به صورت یک جریان تعقلی ولی در خدمت دین و علیه فلسفه ی مشاء و به ویژه آن جهاتی از این فلسفه که دین را نگران می ساخت (مانند اعتقاد به قدم عالم و نفی معاد جسمانی) درآمد. در بین متکلمین معتزلی و اشعری، معتزله بدون شک به تعقل فلسفی به مراتب نزدیک ترند. کلام معتزله پایه ی کلام شیعی که زمانی کیش الحاد آمیز بود قرار گرفت.

پس از فعل و انفعالات اولیه که کوشیدیم منظره ای سخت فشرده از آن ترسیم کنیم و پس آن که از اواسط قرن دوم هجری تا اوائل قرن ششم نبرد ایدئولوژیک پر جوش و خروشی گذشت، دوران نوعی رکود که با رکود اجتماعی همپاست فرا می رسد و این رکود تا قرن اخیر ادامه داشت. در این دوران طولانی جریانات از لحاظ کیفی نوی دیده نمی شود و تمام تغییرات و تحولات، تغییرات و تحولات التقاطی است که در اثر ترکیب درونی و تأثیر متقابل جریانات سنتی ایدئولوژیک پدید می گردد.

در واقع خلافت عباسی که از همان قرن های سوم و چهارم هجری دچار خطر سقوط بود، با تکیه بر امیران تُرک (که در دفاع از دین رسمی و خلافت تعصب داشتند) موفق شد خود را حفظ کند و به دست سلطانان غزنوی و شاهان سلجوقی علیه آزاد اندیشی و تسامح دوران سامانیان و آل زیار و آل بویه و آل مأمون و دیگر امراء ایرانی واکنشی خونین آغاز نماید. از قرن پنجم قشریت و سخت گیری مذهبی راه را بر عقل راهگشا بیش از پیش می بندد و فلسفه را به سازش با کلام و کلام را به سازش بیشتر با دین و عرفان را به تبعیت از احکام مذهبی و سالوسی های متظاهرانه و الحاد را به عقب نشینی و سازگاری وا می دارد. وقتی که الحاد شیعی به تدریج و به ویژه در دوران صفویه دین رسمی شد و با الحاد نقطوی و بابیگری و بهائیگری و اپوریسیون فکری عرفانی و فلسفی روبرو گردید او نیز از سخت گیری و تعصب و خونریزی برای به کرسی نشاندن احکام خود تن نزد.

پژوهنده ی تاریخ تفکر فلسفی ایران در دوران مؤظف نیست که درباره ی مذهب و الحاد و شعب عدیده ی آن در تاریخ خود مبحثی خاص باز کند زیرا بر خلاف دوران پیش از اسلام، چنانکه اشاره رفت، در دوران پس از اسلام یک سلسله ایدئولوژی های **صرفاً فلسفی** وجود دارد که موضوع ویژه و اصیل تاریخ فلسفه است و این ایدئولوژی های فلسفی عبارت است از فلسفه ی مشاء و فلسفه ی اشراق (عرفان) و اندیشه های مادی و آزاد اندیشانه و حکمت عملی (مسائل اجتماعی و اخلاقی). و اما در مورد کلام باید گفت که دنبال کردن سیر آن و نشان دادن جریان درآمیختگی آن با فلسفه ضروریست ولی مسلماً تاریخ فلسفه نمی تواند و نباید در مباحث کلامی و تاریخ متکلمین غرق شود.

متفکرین برجسته ای که زندگی و فعالیت معنوی و آثار آنها باید برای روشن کردن سیر تفکر فلسفی به معنائی که ذکر شد مورد مطالعه قرار گیرد عبارتند از: ابن مقفع، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، ابونصر فارابی، زکریای رازی، ایرانشهری، ابوریحان بیرونی، ابوسلیمان منطقی سجستانی، گروه اخوان الصفاء ، ابوعلی

سینا، بهمنیار، ابوعلی مسکویه، ناصرخسرو، عمر خیام، عین القضاه همدانی، غزالی، شهاب الدین سهروردی، شهرستانی، سنائی، فریدالدین عطار، فخر رازی، جلال الدین مولوی، مصلح الدین سعدی، نصیرالدین طوسی، افضل الدین کاشانی، سعدالدین تفتارانی، شمس الدین حافظ، قطب الدین شیرازی، محمود شبستری، جلال الدین دوانی، غیاث الدین منصور دشتکی ، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه (و در قرن اخیر: عبدالرحیم طالبف، کسروی، ارانی) .

برخی از نامبردگان پیرو مکتب مشّائند با کمی گرایش به فلسفه ی افلاطون (مانند فارابی و ابن سینا و بهمنیار)، برخی پیرو مکتب اشراقند (مانند سهروردی، عین القضاه، عطار، مولوی، شبستری)، برخی جزء جریان تفکر مادی، شکاکیت و آزاد اندیشند (مانند رازی، ایرانشهری، بیرونی، خیام و حافظ)، برخی بیشتر متکلمند (مانند غزالی، فخر رازی، تفتارانی، شهرستانی)، برخی بیشتر به حکمت عملی پرداخته اند (مانند ابوعلی مسکویه، سعدی) برخی دست به سازگار کردن کلام و فلسفه (مانند خواجه نصیر) یا عرفان و فلسفه (مانند ملاصدرا) زده اند. اهمیت همه این افراد نیز از جهت نوآوری و خلاقیت و قدرت تأثیر یکسان نیست.

در جریان به ظاهر یکنواخت و بی تناقض سیر تفکر فلسفی در هزاره ی پس از تسلط عرب و اسلام، در واقع نبرد پرشوری بین روندهای فلسفی ماهیتاً مختلف و متضاد: بین ماتریالیسم و ایدآلیسم، بین آته ئیسم و مذهب، بین طرز تفکر متافیزیک و شیوه ی تفکر دیالکتیک، بین راسیونالیسم و ایراسیونالیسم جریان داشته است، جای کمترین تردید نیست که نه فقط دهریان و طباعیان و اصحاب هیولی که بنا به شهادت جمعی کثیر از مؤلفین (مانند جاحظ بصری و ابوالعلاء معری و غزالی و سمعانی و شهرستانی و ناصرخسرو و ابن جوزی بغدادی و عده ای دیگر) دارای عقاید مادی بوده اند، بلکه **عناصر** تفکر مادی در مکتب مشّائیون ایرانی (به ویژه ابو علی سینا) و در آتمیستیک معتزله نیز فراوان است و اصولاً از فلسفه و منطق یونان و ضرورت استناد به براهین عقلی و احتجاجات مستدل برای درک واقعیات و اثبات احکام (در قبال نفی آن که تنها براهین نقلی و ذکر احادیث و اخبار را کافی می شمرد) قشرها و افراد مترقی عصر حمایت می کردند. و اما آته ئیسم به صورت آزاد اندیشی و شکاکیت و شیوه ی زندگی و خوشباشی و خراباتی گری و توسل به جبر برای سست کردن پایه های مذهب و حشر و نشر و بهشت و دوزخ (به ویژه در افکار خیام و حافظ) بروز می کرده است. عناصر دیاکتیک در عقاید عرفانی و وحدت وجودی و از آنجمله در اندیشه ی مولوی و در فلسفه ی ملاصدرای شیرازی (که به حرکت جوهری استکمالی معتقد بود) آشکار است.

درباره ی برخی از این نکات بررسی هائی به عنوان نمونه ی کار در این کتاب نشر یافته است. این نمونه ها تنها می تواند الگوی اولیه ی پژوهش های کاملتر، دقیقتر و پر وسواس تر بعدی قرار گیرد.

در پس این نبرد اندیشه ها، نبرد طبقات وجود دارد. سخن انگلس که الحاد و عرفان را درفش فکری مبارزه ی قشرهای اپوزیسیون و انقلابی جامعه در قرون وسطی دانسته است سخنی است کاملاً بر صواب. در کشور ما علاوه بر عرفان و الحاد، فلسفه و منطق و به طور کلی راسیونالیسم (و از این جهت حتی کلام) نیز درفش چنین مبارزاتی بود. لذا نه تنها کشف تضاد فکری در سیر تفکر فلسفی بلکه یافتن آستر طبقاتی آن یعنی رزم های دهقانان و مستمندان شهر علیه اشراف فئودال، نبردهای ایرانیان مغلوب علیه اعراف و خلافت و امیران و سلطانان دست نشانده ی خلافت نیز وظیفه ی پژوهنده است و تنها با یافتن اتصال واقعی (نه جعلی و پنداری) آن نبرد فکری با این نبرد اجتماعی است که تاریخ فلسفه در ایران می تواند به یک مبحث **علمی** و به علم بدل شود، و از صورت توده ای از اسامی اشخاص و آثار و مشتی عقاید و منقولات پراکنده بیرون آید. بهترین طریقه ی حل وظیفه ی بزرگ و بغرنج نگارش تاریخ تفکر فلسفی در ایران، نگارش تدریجی، ایجاد تک نگاری های جداگانه، بررسی های تدریجی منابع اولیه، رجال، ادوار، مکاتب و جریانات فکری جدا جداست تا پس از گرد آمدن به اندازه ی کافی مدارک تحلیلی، به اندازه ی کافی استنتاج و روشن شدن منظره، این تاریخ چنان که در خورد محتوی غنی آنست فراهم گردد.

سیر تفکر سه هزار ساله در کشور ما نشان می دهد که خلق هائی که در فلات ایران می زیسته اند به نوبه ی خود نبردی کردند که هرگز آسان و هموار نبود. ده ها تن از متفکرین در این راه سر خود را نهادند و جان خود را باختند. جمعی دیگر بلایای بسیار و مصائب دشواری را به خاطر عقاید خویش متحمل شدند. این سیر داستانی است دل انگیر، پر شور، سرشار از قهرمانی ها و فداکاری ها که تنها می تواند و باید مشوق ما به ادامه ی نبرد سرسخت در راه حقیقت و محرک ما در تقویت و تشدید مبارزه ی بت شکنانه و ضلالت برانداز کنونی مردم ایران باشد.

برخی منابع تحقیقی

درباره ی جریانات فکری در ایران

هدف این نوشته

ما در این جا قصد نداریم فهرست جامعی از کل منابع تحقیقی درباره ی سیر جهان بینی های دینی ـ فلسفی و جریانات فکری و اجتماعی را در ایران به دست دهیم، زیرا لازمه ی این کار یک تحقیق بیبلیوگرافیک وسیع و تنظیم فهرستی است که شاید به صورت کتابی ضخیم بر آید. به علاوه این کار به نحوی از انحاء در این یا آن زمینه به وسیله ی بسیاری از پژوهندگان خارجی و ایرانی انجام گرفته است. بلکه مقصد ما در این جا آن است که تصوری از **دامنه ی وسیع** این منابع ، **نوع آن ها، شیوه ی استفاده از آنها** برای خواننده ی این کتاب حاصل آید تا روشن گردد تلاش هائی که تا امروز انجام گرفته است، با همه ی دامنه و اَرزندگی بلاانکار آن، هنوز باید ادامه یابد تا ارثیه ی فلسفی و ایده ئولوژیک خلق های ساکن فلات ایران و از آن جمله کشور ما به شکل جامعی بررسی شود.

منابعی را که برای مطالعه ی سیر تفکر فلسفی در ایران باید مورد مطالعه ی اجمالی یا دقیق قرار داد می توان به چهار گروه اساسی تقسیم کرد:

گروه اول : آثار فلسفی و ایده ئولوژیک خود فلاسفه و اندیشه وران ایران قبل و بعد از اسلام؛

گروه دوم : آنچه که مؤلفین ایرانی و عرب درباره ی سیر تفکر فلسفی و جریانات فکری در کشور ما در **قرون سالفه** نوشته اند؛

گروه سوم : کتبی که **مؤلفین باختری** درباره ی جریانات فلسفی و فکری در ایران تصنیف و تألیف کرده اند؛

گروه چهارم : آنچه که **مؤلفین معاصر ایران_ وعرب** در این باره نگاشته اند.

گروه اول : آثار خودِ فلاسفه و اندیشه وران ایران

طی دهها قرن آنچنان کوهی از آثار ایدئولوژیک و فلسفی در سرزمین ما به زبان های اوستائی، پهلوی، فارسی و عربی به وجود آمده که بررسی علمی و تجزیه ی مطالب آن کار نسلهاست.

غیر از اوستا، که به زبان اوستائی است، متونی که در دوران اشکانی و ساسانی و تا سه قرن اولیه تسلط مسلمانان در گوشه و کنار ایران به دست مؤبدان زرتشتی از قبیل آذرفرنبع و دیگران نوشته شده به زبان پهلوی است. ولی پس از اسلام آثار خاص فلسفی و منطقی و یا آثاری که محتوی مباحث فلسفی است ولی صبغه ادبی یا تاریخی به خود گرفته فراوان است. مثلاً «شفا» به عربی یا دانشنامه ی علائی به فارسی از آثار صرفاً فلسفی ابن سیناست. ولی شاهنامه فردوسی یا خمسه ی نظامی یا منظومه های عطار یا مثنوی مولوی و امثالهم که آثار صرفاً فلسفی نیست، از افکار فلسفی فراوانی انباشته است که نمی تواند مورد بررسی پژوهندگان تفکر فلسفی در ایران قرار نگیرد. بخش عمده و شکننده ی آثار فلسفی و منطقی پس از اسلام در کشور ما به زبان عربی که زبان علمی بود نگاشته شده است. زبان عربی در اثر غناء لغوی و اصطلاحی شگرفی که بر اثر مقدار انبوه ترجمه ها یافته بود و در نتیجه ی انتشار وسیع آن در بلاد اسلامی به افزار نیرومند ارتباط فکری و پیوند علمی بدل شد. به همین جهت آموختن زبان عربی و درک آثار فلسفی به این زبان برای پژوهنده ی فلسفه ایران امریست بدیهی و ناگزیر. از طرف دیگر ترجمه ی کامل یا ملخص متون عربی فلاسفه ی ایرانی و عرب به زبان فارسی کاریست ضرور و سودمند. در این مورد کارهائی شده است ولی هنوز به هیچ وجه کافی نیست.

مجموعه ی آثار گروه نخست را می توان به سه دسته ی زیرین تقسیم کرد:

دسته ی اول : آثار به زبان اوستائی و پهلوی که معرف جریانات ایدئولوژیک قبل از اسلام است مانند« اوستا و خرده اوستا»، « زند و پازند»، « بندهشن »، « دینکرت»، «مینوگ خرت»، « شکند گمانی ویچار» و یک سلسله اندرزنامه ها مانند اندرزنامه های اوشنر دانا، زرتشت، آذرپاد مارسپندان، بزرگمهر، خسرو کواتان و غیره و غیره. بعضی از این آثار مانند متن کامل اوستا و یا کتاب عظیم دینکرت دائره المعارفی است که باید برای بررسی آن ها هنوز کار زیادی انجام گیرد. بررسی آثاری مانند « شاهنامه » و «گرشاسب نامه » و « ویس و رامین » و « کلیله و دمنه » که گرچه به فارسی دری است ولی ترجمه هائیست که گاه مستقیم و گاه از طریق

عربی از روی آثار پهلوی انجام گرفته برای روشن کردن محیط فکری دوران پیش از اسلام مفید است و به علاوه متضمن نکات اید ئولوژیک فراوانی است، به ویژه آن نکاتی که رواج و تداول زیادی پیدا کرده بود.

برای بررسی جریانات ایده ئولوژیک این دوران طبیعی است که مطالعه ی آثار مؤلفین غیر ایرانی (ارمنی، گرجی، یونانی، رومی، سریانی، هندی و گاه چینی) درباره ی ایران همزمانِ آن ها ضرور است. مثلاً یکی از فلاسفه ی مکتب آتن که در دوران خسرو انوشیروان به ایران آمد و «پریسکیانوس» نام داشت رساله ای نگاشت تحت عنوان« حل آن مسائلی که خسرو شاه ایران درباره ی آن تردیدهائی دارد». متن لاتینی این رساله در دست است. روشن است که چنین رساله ای چه اندازه می تواند برای روشن کردن نحوه ی بحث های فلسفی دوران خسرو اول ساسانی سودمند باشد.

دسته ی دوم : آثار صرفاً فلسفی که به زبان تازی یا پارسی در الهیات و طبیعیات و نفسانیات و سیاست مدن و منطق و اخلاق به وسیله ی فلاسفه ایرانی نگاشته شده است. ما انبوه کتب مذهبی، فقهی، اصولی، کلامی و غیره را در این جا کنار می گذاریم، چون این رشته ایست جداگانه و مستقل و مقصد ما تنها آن کتبی است که به سیر تفکر فلسفی و بحث در عام ترین مسائل، اختصاص یافته است. از این قبیل است « ادب الکبیر» و « ادب الصغیر» از ابن مقفع و «فصوص الحکم» و « رساله فی مبادی آراء اهل المدینه فاضله» فارابی و « شفا» و «نجات» و « الاشارات و التنبیهات» و « منطق المشرقین» و « دانشنامه ی علائی» از ابن سینا و «تهافت الفلاسفه» و « المنقد من الضلال» و « مقاصد الفلاسفه» و « کیمیای سعادت» ابو حامد محمد غزالی طوسی و « مراتب الوجود» فیلسوف آذربایجانی و شاگرد ابن سینا ابوالحسن بن مرزبان بهمنیار و «حکمت الاشراق» و«مجموعه فی حکمت اللهیه» شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی و «صوان الحکمه» ابو سلیمان منطقی سجستانی و « کتاب الامتاع و المؤانسه» و «مقابسات» ابوحیان توحیدی شاگرد سجستانی و «خلاصه الوفا فی اختصار رسائل اخوان الصفا » و « جاودان خرد» و «طهارۀ الاعراق» ابوعلی مسکویه و «جامع الحکمتین» و «زادالمسافرین» ناصر خسرو و «شرح اشارات» و « المخلص» و « مباحث المشرقیه» و «تعجیز الفلاسفه»، فخر رازی و «شرح اشارات» و «اخلاق ناصری» خواجه نصیر و رسالات فلسفی افضل الدین کاشانی و « درۀ التاج» قطب الدین شیرازی و «قبسات» میرداماد و «اسفار الاربعه» ملاصدرا و « گوهر مراد» عبدالرزاق لاهیجی و «منظومه» حاج ملا هادی سبزواری و «تحقیق الحرکه فی الجوهر» میرزا جلوه و آثار متفکرین اخیر مانند طالبف، میرزا آقاخان کرمانی، سید جمال الدین اسد آبادی، متفکر آذربایجانی آخوندف که آثار زیادی به

فارسی دارد و در مسیر تفکر ایرانی مؤثر بوده است و نوشته هـای شـیخ محمـد خیابـانی و کـسروی و ارانـی و دیگران.

آنچه که از آثار متفکران ایرانی از زرتشت تا ارانی نام بردیم تنها گوشه ای از ایـن آثـار اسـت. شـاید روزی برسد که کلیات آثار این مؤلفین به تفصیل یا تلخیص به فارسی ترجمه و در مجلدات منظم با شروح و حواشـی لازمه طبع شود و مسیر تکامل مقولات، احکام و جریانات فکری در فلسفه ی ایرانی روشن تر از آن شـود کـه اکنون چنانست.

دسته ی سوم: آثار ادبی ـ فلسفی که به نظم یا نثر در زبان پارسی نگاشته شده و متضمن مسائل عرفانی یـا حکمت عملی (سیاست، اخلاق و غیره) است مانند منظومه های عرفانی عطار و سنائی و مولوی و شبـستری و رباعیات و غزلیات فلسفی و آزاد اندیشانه ی خیام و حافظ و آثاری که متـضمن مـسائل سیاسـی و اجتمـاعی و اخلاقی است مانند مرزبان نامه و قابوسنامه و سیاست نامه و نوشته های منظـوم و منثـور شـیخ مـصلح الـدین سعدی و نوشته های انتقادی عبید زاکانی. به همین ترتیب در منظومه های گرانقدر فردوسی و نظامی و افکـار فلسفی فراوانی بیان شده است. و نیز روشن است که در کتب مؤلفانی مانند طبری، مسعودی، ثعالبی، ابن ندیم، یعقوبی، تاریخ های بیهقی، بلعمی، چهار مقاله ی عروضی، سیاست نامه، قابوسنامه، روضه الصفا، حبیـب الـسیر، عالم آراء، ناسخ التواریخ، و غیره نیز می توان اطلاعات فراوانی درباره ی حیات معنوی در ایران بدست آورد.

گروه دوم: آنچه که در قرون وسطی مؤلفین عرب و ایرانی نگاشته اند

تعداد کتبی که مؤلفین عرب و ایرانی در قرون وسطی درباره ی فرهنگ ایران نگاشته اند و در خورد مراجعه است اندک نیست. علاوه بر تاریخ فلسفه و ایدئولوژی، آثار متعددی درباره ی تاریخ سیاسی و جغرافیـا و ادب و علوم در دوران پس از اسلام نگاشته شده که مطالعه ی آن ها برای روشن کردن مختصات عـصر ضروریـست. منظور ما در این جا همه ی کتب نیست. منظور آن دسته از کتب محدودیست کـه بـه طـور اخـص دربـاره ی فلاسفه و جریانات ایدئولوژیک به ویژه بین قرن های چهارم تا ششم هجری از جانب عده ای از مؤلفین عـرب و ایرانی تألیف شده و مهم ترین و مفید ترین آن ها که متأسفانه به جز یکی همه به عربی است عبـارت اسـت از: «صوان الحکمه» ابوسلیمان منطقی سجستانی و «تتمه ی صوان الحکمه» (موسوم به « دره الاخبار و لمعه الانوار») به فارسی تألیف علی بن زید بیهقی و «مقابسات» تألیف ابوحیّان توحیدی شاگرد ابوسلیمان منطقی و

از نویسندگان فصیح و تیز هوش عرب و «اخبا العلماء باخبار الحکماء» تألیف وزیر جمال الدین ابوالحسن بن القاضی الاشرف معروف به قفطی (از مردم شهر قفط از شهرهای مصر) و « تاریخ الحکماء» تألیف شهرزوری و «عیون الانباء فی طبقات الاطباء» تألیف ابن ابی اصیبعه و « ملل و نحل» شهرستانی و «الفرق بین الفرق» ابو منصور اشعری بغدادی و «الخطط المقریزیه» تألیف تقی الدین احمدبن علی بن عبدالقادر محمد معروف به مقریزی (از مردم شهر مقارزه واقع در بعلبک) و «الفهرست» تألیف ابوالفرج محمد بن اسحق بن ندیم الوراق و «وفیات الاعیان» تألیف ابن خلکان و «معجم الادباء» تألیف یاقوت حموی و«الانساب» تألیف تاج الاسلام قاضی ابو سعید محمد سمعانی و «مروج الذهب» و « التنبیه و الاشراف» مسعودی و غیره.

همه ی این کتب در تاریخ فلسفه نیست و برخی از آن ها تنها بنا به علل و مناسباتی متضمن نام فلاسفه و آثار آن هاست ولی همه ی این کتب را باید جزء منابع ضرور تحقیق در تاریخ تفکر فلسفی و اجتماعی به ویژه در دوران پس از اسلام شمرد. باید دانست که حتی مؤلفین کتبی که صرفاً قصد بیان تاریخ فلسفه داشته اند غالباً به ذکر شرح زندگی (آن هم مجمل و گاه مغلوط) و بیان برخی سخنان حکیمانه و شمارش بعضی آثار اکتفا ورزیده اند ولی به هر جهت این آثار به علت قرب زمانی متضمن یک رشته اطلاعات درباره ی فلاسفه پس از اسلام است که پژوهنده ی مجهز به اسلوب صحیح تحقیق می تواند از آن اطلاعات، به موقع و به جای خود استفاده های فراوان ببرد. بسیار به جا خواهد بود اگر ملخصی از این کتب یا منتخباتی از آنچه که برای ایرانیان ضروریست به پارسی ترجمه می گردید تا کار پژوهندگانی که عربی نمی دانند تسهیل می شد.

گروه سوم: آنچه که مؤلفین باختری درباره ی فلسفه ی ایران نوشته اند

در این جا منظور نگارنده از تألیفات مؤلفین باختری درباره ی فلسفه ما کلیه ی آثاری نیست که در قرون وسطی و جدیده در ترجمه و تشریح و تبیین آثار فلاسفه و علماء ما به ویژه فارابی، ابن سینا، رازی، بیرونی، غزالی و دیگران نوشته شده است زیرا تعداد این کتب که بسیاری از آن ها به زبان لاتین است از صدها متجاوز است و نیز منظور، رسالات و مقالاتی نیست که در زمینه ی فلسفه ایران در اروپا و امریکا به طبع رسیده و در میان آن ها گاه پژوهش های عمیقی وجود دارد، بلکه منظور یک سلسله آثار اساسی محققین اروپائی است که طی آن ها کوشش شده است فلسفه و تفکر اجتماعی ایران در یکی یا همه ی ادوار، در وجود یک یا چند تن از نمایندگانش تشریح شود. این آثار را می توان جزء کتبی دانست که پژوهنده باید ضرورتاً

بدان ها مراجعه نماید. از میان آن ها بدون رعایت نظم خاص و بر حسب مثال برخی را ذکـر مـی کنـیم. از آن جمله است کتاب ذی قیمت « تاریخ فلسفه در اسلام» تألیف دبر (T.G.de Boer)کـه زمـانی آن را آقـای عباس شوقی به فارسی ترجمه کرد ولی بهتر است ترجمه ی ایـن کتـاب تجدیـد شـود. و کتـاب « فلـسفه در اسلام» تألیف هرتن (M. Herten) و کتاب « الغزالی» و دیگـر آثـار تحقیقـی بـارون کـارادوو (Baron Carra de Vaux) یکی از پژوهندگان مطلع و دقیق فرانسوی در رشته فلسفه شرق و نیـز کلیـه تألیفـات مادام گواشن (Dr.A.M.Goichon) مانند «ماهیت و وجود» و «فرهنگ فلسفی ابن سینا» و غیره کـه در ردیف بهترین و دقیق ترین آثار تحقیقی درباره فلسفه ی ابن سیناست و آثار متعدد دلیسی الیری (De Lacy a Leary) مؤلف تحقیقات پر ارزشی درباره ی فلسفه و کلام کشورهای خلافت و تـأثیر علـوم یونـانی در این فلسفه و مقام تفکر فلسفی «عرب» در تاریخ که یکی از آثار را آقای احمد آرام به نام «انتقال علوم یونـانی به عالم اسلامی» ترجمه کرده است، و تألیفات کریمسکی (A.E.Krimsky) و هارولد نیکلـسن و هـانری کربن درباره تصوف (و از آن جمله حکمت اشراق سهروردی و عرفـان جـلال الـدین مولـوی) و نوشـته هـای ارنست رنان (E.Renan) درباره ی فلسفه ی ابن رشد (اوروئیسم) و تحقیقات گلد تسیهر (Goldziher) درباره اسلام و صوفیگری و فلسفه ی غزالی و پژوهش هـای کمـن (Kommon) و آرتـور کریستنـسن دانمارکی و اتاکارکلیما درباره ی مانیگری و مزدکی گری و آثار مریس بـوژ (P.M.Bouyger) دربـاره ی فلسفه ی ابن رشد و غزالی و کتاب مؤلف معاصر آلمان هرمان لی (H.Ley) درباره ی تاریخ ماتریالیسم در قرون وسطی و نیز پژوهش هایلوی ماسینسون (L.Massignon) و ماکسیم ردنسن (M.Rodinson) درباره ی جریانات ایدئولوژیک قرون وسطائی ما و غیره و غیره. در ردیف منـابعی کـه در آن اطلاعـات وسـیع دربـاره ی آثـار و مواضـع فلـسفه ی مـا ذکـر شـده اسـت بایـد از دائـره المعـارف دو جلـدی«اسـلامی» اثـر کرائـوس(Kraus) و پینـه (Pinet) و کتـاب «مـدخل کتـاب شناسـی بـرای بررسـی فلـسفه ی عـرب» (Bibliografische Einfuhrung in das stadium der Arabischen Philosphie) اثر بخنسکی (Bochensky) چاپ برن سال ۱۹۴۸ و «کتاب شناسـی مختـصر دربـاره ی فلـسفه عـرب در جهـان» (A Brief Bibliography of Arabic Philosophy in Moslem World نیویورک سال ۱۹۴۲) و کتاب « آثار مربوط به فلسفه ی عرب منتشره در بـاختر مـسیحی از ۱۸۱۰ - ۱۸۸۵ »

Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publies dans) Europe chretienne de 1810 a 1885 (چاپ لیز ۱۹۲۲) نام برد .

در اتحاد شوروی که در آن برخی از جمهوری ها مانند جمهوری های شـوروی آذربایجـان و تاجیکـستان و ازبکستان از شرکاء این یا آن بخش از ارثیه ی فرهنگی مشترک با ما در این یا آن دوران از تـاریخ انـد تـلاش وسیعی برای تنظیم این فرهنگ در کار انجام گرفتن است و درباره ی اوستای زرتشت و ابن سـینا و بهمنیـار و ناصر خسرو و نظامی و بسیاری آثار و رجال دیگر پژوهش های با ارزش انجام گرفته است و از آن جملـه و بـه ویژه باید از کتاب پروفسور ماکوولسکی درباره ی «اوستا» و کتاب کوچک ولی با ارزش دانشمند جـوان انـدره برتلس درباره ی ناصر خسرو و آثار محققانـه پروفـسور پیگولوسـکایا، دیـاکونوف، پطروشوسـکی، براگینـسکی، زاخودر و دیگران نام برد. تحقیقات دانشمندان ارمنی و گرجی نیز تا حد معتنابهی به روشن کردن بخش هـائی از حیات ایدئولوژیک جامعه ی ما کمک می کند.

گروه چهارم : آنچه مؤلفین معاصر ایران و عرب نوشته اند

در کشور ما و همچنین در کشورهای عربی (به ویژه مصر و سوریه و عـراق) نیـز پژوهنـدگان بـه تـدوین و تنظیم آثار فلسفی همت گماشته اند. متون انتقادی نشر می یابد، ویژه نامـه هـا، مقـالات و رسـالات تحقیقـی درباره ی اشخاص و جریانات فکری نوشته می شود. مؤلفین عرب برای انتشار تاریخ های جـامع فلـسفه نیـز کوشیده اند. از میان مؤلفین معاصر عرب به عنوان مثال می توان از محمد لطفی جمعه مصنف «تاریخ فلاسـفه الاسلام فی المشرق و المغرب» و ابـراهیم حـسن مـصنف «تـاریخ الاسـلام الـسیاسی و الـدینی و الثقـافی و الاجتماعی» و دکتر احمد امین مصنف «ضحی الاسلام و فجر الاسلام» و «بندلی جوزی» مؤلف کتاب «مـن تاریخ الحرکات الفکریه فی الاسلام» و جمیل صلیبا مؤلف آثاری درباره ی ابن سینا و دکتر طه حسین و جرجی زیدان که درباره ی جریانات ایدئولوژیک تألیفاتی دارند نام برد. مؤلفین ایرانی مانند پورداود (حواشی گات هـا و یشت ها)، قزوینی (بیست مقاله درباره ی صوان الحکمه)، همائی (غزالی نامـه) ، دکتـر گـوهرین(حجـه الحـق ابوعلی سینا)، دکتر غنی (تاریخ تصوف)، دکتر صفا(تاریخ علوم عقلـی)، مدرسـی چهـاردهی (تـاریخ فلـسفه در اسلام)، دکتر سید حسن نصر (نظر متفکران ایرانی درباره ی طبیعت)، فروزانفر (درباره ی تحلیل و نقد عطـار و یک رشته کتب درباره ی مولوی)، مشکوه الدینی(نظری به فلسفه ی صدرالدین شـیرازی)، مهـدی قمـشه ای

(حکمت الهی عام و خاص)، سید احمد صفائی(علم کلام)، مدرس رضوی (خواجه نصیر الدین طوسی) ، دکتر نجم آبادی (مؤلفات و مصنفات رازی) ، دکتر سید جعفر سجادی (فرهنگ علوم عقلی)، دکتر احمد علی رجائی (فرهنگ مصطلحات صوفیه در دیوان حافظ) یک رشته آثار درباره ی سیر جهان بینی ها در ایران ایجاد کرده اند. علاوه بر نامبردگان عده ای از پژوهندگان معاصر کشور ما مانند دکتر ارانی، دهخدا، دکتر سیاسی، فروزانفر، دکتر محمود هومن، دکتر صدیق، صادق هدایت، فاضل تونی، محمد شاهوردی، دکتر صدیقی، فروغی، اکبر دانا سرشت، احمد کسروی، منوچهر بزرگمهر، عبدالحسین زرین کوب، محمد تقی دانش پژوه، راشد، دشتی و جمعی دیگر در یک رشته کتب و مقالات، مسائل مربوط به تاریخ تفکر فلسفی و جریانات فکری در ایران را مطرح کرده اند و مطالب جالب و ذیقیمت فراوانی بیان داشته اند. به علاوه به مناسبت هزاره ی ابن سینا و هفتصدمین سال خواجه نصیر ، جشن نامه ها و یادنامه هائی نشر یافته است.

ذکر این فهرست های بسیار بسیار ناقص و کاملاً نامنظم از منابع چهارگانه پژوهش فلسفه ی ایران تنها برای آن است که محققین تصوری از **پهنه ی تحقیق** داشته باشند و به ویژه آن که در این عرصه برای نخستین بار گام می گذارد بداند که وی تنها با هضم عمیق بهترین دست آوردهای تعمیمی و تحلیلی دیگر پژوهندگان وبا اتکاء کامل به متون اصلی می تواند ادامه دهنده ی در خورد محققینِ پیش از خود باشد و کار را سهل نگیرد و از راه آسان نرود و به نتایج سطحی و شتابزده دل خوش نشود.

اندیشه ی دیالکتیکی

تضاد و نبرد ضدین در مزده یسنه

(پژوهشی درباره ی هسته ها وعناصر دیالکتیک بدوی در اندیشه ی ایرانی)

۱ ـ طرح مطلب

یکی ازآموزش های دیالکتیک عبارت است از توصیف جهان به مثابه ی عرصه ی نبرد ضدین: رونده و میرنده، نو و کهن، گذشته و آینده، مرگ و زندگی و غیره و غیره. همین نبرد متضادهاست که محرک انگیزه ی درونی حرکت و تغییر و سرچشمه ی جنبش تکاملی نسج هستی از ساده به بغرنج، از نازل به عالی است. درک این واقعیت مطلب تازه ای نیست. بشر از دیرباز وجود نبرد متضادها را در طبیعت و اجتماع می دیده و به اقتضای درجه و مقام تکامل فکری خود آن را بیان می کرده است. در دیالکتیک ساده لوحانه ی اولیه ی بشر اندیشه ی تضاد منعکس است. دیالکتیک ساده لوحانه یا ابتدائی یعنی چه؟ فریدریش انگلس در اثر معروف خود موسوم به «آنتی دورینگ» دیالکتیک ساده لوحانه ی ابتدائی را به نحو زیرین توصیف می کند:

« هنگامی که طبیعت یا تاریخ بشر یا فعالیت روحی خودمان را از جهت فکری مورد بررسی قرار می دهیم در برابر ما ابتدا منظره ی درهم بافتگی بی پایان روابط و تأثیرات متقابل ظاهر می شود و در داخل این منظره ، هیچ چیز ، غیرمتحرک و غیرمتغیر نیست، همه چیز در حرکت است، تغییر می کند، پدید می شود و نابود می گردد. (بدینسان ما در ابتدا منظره ی عالم را می بینیم که در آن اجزاء کمابیش به عرصه عقب می روند و ما بیش تر به حرکت، انتقال، روابط عطف توجه می کنیم تا به آنچه که حرکت می کند، انتقال می یابد، به هم مربوط می شود). این منظره ی ابتدائی ساده لوحانه ولی ماهیتاً صحیح در جهان، ویژه ی فلاسفه یونان باستان بود و بدواً به وسیله ی هراکلیت آشکارا

بیان شد. هراکلیت گفت همه چیز وجود دارد و در عین حال وجود ندارد، زیر همه چیز در جریان است، همه چیز دائماً تغییر می پذیرد، همه چیز در پروسه ی دائمی ظهور و زوال است "[1].

در مورد این تعریف عمیق انگلس از دیالکتیک ساده لوحانه ی ابتدائی باید دو نکته را افزود: نخست این که در دیالکتیک ساده لوحانه ی بدوی نه فقط منظره ی حرکت جاوید منعکس است بلکه منظره ی نبرد متضادها چنان که نمونه ی مزده یسنا و انواع جریانات دیگری که ذکر آن خواهد گذشت نشان می دهد ، نیز منعکس است. دوم این که تنها فلاسفه یونان باستان نبودند که به درک این منظره قادر شدند، فیلسوف مارکسیست معاصر هندی **مونوریجن روی** به حق متذکر می شود که: «بودا به مراتب قبل از هراکلیت شکل روشنی به دیالکتیک داد »[2]. به این نکته خود انگلس نیز بعدها در کتاب «دیالکتیک طبیعت» در مورد فلسفه ی بودائی که وی آن را «دیالکتیکی» می نامد نیز اشاره می کند. لذا بیان عمیق انگلس در مورد دیالکتیک ساده لوحانه ی اولیه با توجه به انواع نمونه های دیگر از تاریخ تفکر خلق های مشرق زمین محتوای وسیع تر و عمیق تری می یابد. تفکر دیالکتیکی اولیه چنان که انگلس متذکر می شود محتوای واقعی تفکر و تضاد را درک نمی کند زیرا هنوز به تجارب علمی دسترسی ندارد و هزاران راز وجود را نگشوده است. محتوی غالباً عبارت است از پندارها و تخیلات مذهبی و اساطیری و ساخته های تجریدی ذهن. ولی خود حرکت، انتقال، ارتباط، نبرد و تضاد را ادراک می کند و همه ی این ها را بر نسج افکار مذهبی و تخیلی خود انطباق می دهد. دیالکتیک ساده لوحانه ی اولیه با آن که بر سطح می غلطد و چیزی از عمق مضمون پروسه ها خبر ندارد و از محتوای واقعی حرکت تکاملی بی خبر است، با این حال روابط متقابل اشیاء و پدیده ها را به درستی منعکس می کند و از اسلوب جامدی که منکر حرکت و تضاد و تکامل است گام ها پیش است.

۲ ــ مزده یسنه و تضاد

کیش زرتشت یا مزده یسنه طی حیات طولانی خود تحولات درونی بسیاری را طی کرد. این سرنوشت همه مذاهب است. آن ها خود را در ظرف زمان می گنجانند. توضیح و تفسیر، قوانین و شرایع، آداب و رسوم خود را

---

۱) انگلس، آنتی دورینگ، چاپ روسی صفحه ۲۰

۲) رجوع کنید به « تاریخ فلسفه هند» تألیف روی. صفحات ۳۳۷ -۳۴۰

متناسب با عصر و مصر دگرگون می سازند. لذا نمی توان مزده یسنای مغان اولیه را که با دین مزدائی کهن آمیخته بود[1] با «به دینی» مؤبدان دوران اخیر ساسانی یکی دانست.

هدف ما در این مقاله غور در این مسئله که خود موضوعی جالب دقت است نیست زیرا در این باره در گفتار جداگانه ای سخن خواهیم گفت. ما در این جا مزده یسنه را به معنای اعم آن و در مقطع تاریخی آن به مثابه ی یک جهان بینی ایرانی مورد بررسی قرار می دهیم.

مزده یسنه در درجه اول یک مذهب است ولی هر مذهب یک جهان بینی است و به ویژه در جوامع باستانی خاور زمین هنوز جهان بینی فلسفی، مبری و معری از مذهب نمی توانست پدید شود. در آن هنگام که علم و فلسفه و دین از یکدیگر جدا نشده اند مذاهب به مثابه ی جهان بینی بغرنج و مرکبی هستند. لذا شگفت نیست اگر در بررسی تاریخ تفکر کلی، تفکر فلسفی ایرانی بررسی مزده یسنه یکی از فصول مهمه باشد. برخی در این جا شک می کنند: « آیا باید تاریخ مذاهب را با تاریخ فلسفه درآمیخت»، «آیا تاریخ جهان بینی ها و تاریخ فلسفه یکی است؟» مسلم است که نباید تاریخ مذاهب را با تاریخ فلسفه درآمیخت، نباید تاریخ جهان بینی ها را با تاریخ فلسفه یکی پنداشت ولی در بررسی منابع نخستین تفکر فلسفی ناچار به آن انواع جهان بینی هائی برخورد می کنیم که هنوز شکل مذهبی و اساطیری دارد و جهان شناسی خود را نه بر اساس استدلالات تعقلی و منطقی بلکه بر اساس ایجاد پیوندهای سحرآمیز غیر تعقلی و غیر منطقی عرضه می دارند. تاریخ فلسفه در خاور زمین (مصر، چین، هند، ایران، بین النهرین و غیره) به بررسی این نوع جهان بینی های مذهبی – اساطیری مجبور است. به همین جهت اندیشه ی نبرد دو مبداء خیر و شرّ را می توان تنها یک تفکر ثنوی (دوآلیستی) صرفاً مذهبی ندانست بلکه در این جا مظهری از درک بدوی اندیشه دیالکتیکی نبرد متضادها دید.

مزده یسنا که نقطه ی مقابل دیویسنه است آموزش خود را بر قبول نبرد دو عنصر متضاد اورمزد (آهورا مزدا) و اهریمن (انگرامائی نوئو) مبتنی ساخته است[2]. سراپای هستی ازاین نبرد که به پیروزی مبدأ خیر (اورمزد) ختم خواهد شد انباشته است. در یسنای ۴۵ ، قطعه ۲ ، بیان جالبی از این نبرد وجود دارد:

---

۱) در دین مزدائی اولیه چنان که گیرشمن در کتاب خود « ایران از آغاز تا اسلام » متذکر می شود تثلیث (اورمزد، مهر، ناهید) در مرکز قرار دارد و نه تقابل اورمزد و اهریمن .

۲) گاه اهریمن که معنای لغوی آن گوهر و سرشت تیره است در مقابل سپیتامن یا (سپنتامائی نو) به معنای گوهر و سرشت روشن ومقدس قرار می گیرد .

« من می خواهم سخن بدارم از آن دو گوهری که در آغاز زندگی وجود داشتند، از آنچه که آن گـوهر خِرَد مقدس به آن به گوهر خرد خبیث گفت اندیشه و آموزش و خرد و آرزو و گفتار و کردار و زنـدگی و روان ما با هم بیگانه و یکسان نیست.»

موافق اساطیر مزده یسنه در آغاز دو گوهر از هم جدا بودند و سپس اهـریمن، هـستی را کـه بـر روشـنی و هماهنگی استوار بود بیالود و دوران اختلاط دو مبدأ (گومیزشن) رسید و سرانجام بار دیگر مبدأ خیـر از آلایـش شرّ رها می شود و بار دیگر نور و هماهنگی خرد و مهر ظفر خواهند یافت. بر اسـاس ایـن اخـتلاط و آمیـزش، هستی نسج در هم پیچیده ای از مقولات و عناصر متضاد است. ثنویت متضاد زرتشتی را مـی تـوان از بررسـی مقولات زیرین که نقطه ی مقابل هم یا به اصطلاح « همستار» و متضاد یکدیگرند درک کرد :

مبداء خیر	مبداء شرّ
اورمزد	اهریمن
بهمن	اکامانه (اکامنه)
اردیبهشت	ایندرا
شهریور	ساروا
سپندارمذ	نائونگ سی تیا
خرداد	تائوروی
مرداد	زایی ریش
سروش	ائشمه (خشم)

در مزده یسنا مبادی تضاد از جهان طبیعت به اجتماع و روحیات انسانی نیز بسط داده مـی شـود. در تعـالیم اخلاقی زرتشتی نیز تقابل و تضاد دو رشته اخلاقیات تصریح می گردد به نحو زیرین :

هومت (پندار نیک)	دوش مت (پندار بد)
هوخت (گفتار نیک)	دوژخت (گفتار بد)
هورشت (کردار نیک)	دوژورشت (کردار بد)

الهیات مزده یسنا در دوران های اشکانی و به ویژه ساسانی در قبال فشار مسیحیت و دین یهود و بـه قـصد تحکیم موقع خود از قبول ثنویت مطلق تن باز می زد و می کوشید تا ثابت کند که مزده یـسنا کـیش وحـدانی است نه ثنوی. در واقع تعالیم مزده یسنا ، اورمزد و اهریمن را دو عنـصر همـسنگ نمـی شـمرد. از آن گذشـته کوشش هائی بوده است که در مفهوم عام تری دو مبداء متضاد مستحیل شود. برخی از الهیون باستانی مفهـوم «ثواشه» (مکان) و برخی مفهوم «زروان» یا زمان را به مثابه ی بستر حل دو عنصر متضاد مطرح ساختند[1].

در جریانات الحاد آمیزی که از کیش زرتشتی منشعب شد به ویژه دو جریان عمـده (الحـاد مـانوی و الحـاد مزدکی) اندیشه نبرد یزدان واهریمن، نور و ظلمت به مثابه ی اندیشه مرکزی حفظ شده است.

الحاد مانوی مخلوط درهم و برهمی از انواع جریانات فکری زمان بود، زیرا بنیادگزار این الحاد قـصد داشـت دین عام و کاملی پدید آورد که مایه ی صلح کل بین فرق و نحل مذهبی شود . الحاد مانوی با آن جنبه عمیقاً عرفانی و مرتاضانه و بدبینانه ی خود مسئله ی نبرد متضادها را به نحوی ویژه ی خود مطرح می کند. به نظـر مانی از ستیزه بین نور و ظلمت جهان پدید می آید. روان نورانی است ولی تـن ظلمـانی. ارواح کـه از نورنـد در کالبد ظلمانی زندانی اند و پس از مرگ از این قفس رها شده به سوی خورشید صعود می کنند. بـا آن کـه سـر انجام حکومت جاودانی نور برقرار می شود ولی در حال حاضر ظلمت است که مسلط است، لذا جهان عرصه ی رنج و بیداد است[2].

در جهان شناسی مانوی نیز تقسیم مقولات مختلف طبیعی و روحی بر پایه ی مبادی متضاد انجام می گیرد. مثلاً از جمله از مبداء ظلمت، آتش مخرب، بادِ مهلک و آبِ گل آلود حاصل می شود ، ولـی از مبـداء نـور چنـد فیض بر می خیزد که عبارت است از ادراک، عقل، تأمل و اراده. البته این منظره سـازی خیـال آمیـز از جهـان

---

۱) زروان درنگ خدای بی کران بعدها منشأ کیش و دین مستقلی شد که یک رشته آن نیز به مادیگری کشیده است. نکته قابل تفحص در این زمینه همسنگ بودن مفهوم زروان مـا با «loca» در فلسفه لکایاتا هندی است. لکاوزروان هر دو به معنی دهر است. در ترجمه عربی « دهریون» جانشین این دو مفهوم شده و دهر در عـین حـال هـم مفیـد مفهـوم زمـان است و هم مفید مفهوم جهان.

۲) نکته ی جالب این جاست که اندیشه زرتشتی و مانوی نور و ظلمت پس از اسلام در افکار فلاسفه ما نفوذی عمیـق داشـت. ناصـر خـسرو علـوی قبادیـانی شـاعر و مبلـغ معـروف اسمعیلی در اثر خود موسوم به « وجه دین » می نویسد :

« مردم از دو گوهر بودمرکب شده : یکی جسم کثیف و دیگری نفس لطیف »

آقای همائی در کتاب « غزالی نامه » متذکر می شود که غزالی سخن از نور و ظلمت می گفت و در آیه نور و مقصود از مصباح و مشکوه تحقیق می کرد و خدا را نور مطلـق وماهیـات ممکنه را ظلمت محض می خواند و چون غزالی این سخنان را می گفت مردم عصر او، او را به گبر بودن متهم می کردند (رجوع به « غزالی نامه » یا شرح حال و آثار و عقایـد وافکـار فلسفی امام ابوحامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی تألیف آقای جلال همائی، چاپ اول صفحه ۲۲۶) .

دارای هیچ گونه محتوی جدی نیست ولی حاکی از این حقیقت است که جهان شناسی مانوی نیز مانند جهان شناسی زرتشتی نسج هستی را از تار و پود نور و ظلمت، یزدان و اهریمن، خیر و شر بافته می شمرد.

اما در الحاد انقلابی مزدک که در دوران سلطنت قباد ساسانی پدید شد و متوجه نبرد بر ضد اشرافیت و مذهب مسلط بود رابطه ی نور و ظلمت به نحو دیگری است[1]. نور و روشنی در نزد مزدک مبداء آگاه و با اراده است. غلبه اش حتمی و قانونی و عادلانه است ولی ظلمت، خود محصول اتفاق و کور و ناآگاه است و سرانجام نمی تواند کاری از پیش ببرد. حرکت نور ارادی و حرکت ظلمت غیر ارادی است. آمیزش این دو مبدأ و پیدایش جهان مادی امری تصادفی است. نور هم اکنون بر ظلمت مسلط است ولی استیلای نور کامل نیست. در آمیختگی ذرات نور و ذرات ظلمت کماکان ادامه دارد و هدف هر مزدکی باید رهاندن ذرات نور از چنگ ذرات ظلمت و تأمین غلبه ی کامل و قطعی نور باشد. بدینسان مزدک بر خلاف مانی که نور را در چنگ ظلمت اسیر می بیند با چهره ی امیدوار و خندان یک انقلابی بی باک به غلبه ی عنصری نور باور دارد و تأمین نجات و تسلط قطعی آن را وظیفه ی خود می شمرد.

مقصد از ذکر آنچه که گذشت بیان معتقدات جریانات مختلف مزده یسنا و الحادهای منشعبه از آن نیست، بلکه تصریح این نکته است که مسئله ی تقابل دو مبداء متضاد (خیر و شرّ ، نور و ظلمت، یزدان و اهریمن) مسئله ی مرکزی و روح تعالیم مزده یسناست. البته این شیوه «همستاری» (Antithetique) تفکر، با شیوه ی دیالکتیکی یکی نیست. در دیالکتیک مسئله ی تضاد و نبرد و وحدت آن ها با محتوی دیگری مطرح است ولی این شیوه ی همستاری را به حق می توان شکل بدوی تضاد دیالکتیکی دانست.

پیدایش اندیشه ی نبرد اورمزد و اهریمن، نور و ظلمت، خیر و شرّ، هماهنگی و آشوب، مهر و خشم در مزده یسنا ، دارای دو ریشه است:

نخست ریشه ی اجتماعی آن و انعکاس نبرد قبایل زراعت پیشه و طوایف بیابانگردِ شبان است که مضمون عمده ی تاریخ دوران پیدایش مزده یسناست. نام بسیای از خدایان این طوایف بیابانگرد در مزده یسنا به نام مقولات ظلمانی و اهریمنی مبدل شده است.

دوم ریشه طبیعی و آن انعکاس تضادی است که در پدیده های طبیعی به ویژه در سامان عبوس خاور زمین مشهود است. سرما و گرما، خشک سالی و فراوانی، اراضی حاصل خیز و بیابان های شوره زار، شب و

---

۱) درباره ی درست دینی مزدک گفتار جداگانه ای در این کتاب آمده است .

روز، طوفان و آرامش و دیگر پدیده های متضاد طبیعی، اندیشه ی تضاد را در ذهن پژوهنده ی انسانی منعکس می کند.

۳ ــ اندیشه ی تضاد در مذاهب و جریانات فکری دیگر باستان

در نزد قبایل آزتک

این انعکاس مقولات متضاد طبیعت و زندگی به شکل مذهبی و اساطیری، به شکل فوق العاده بدوی در نزد ملل و قبایل دیگر نیز دیده شده است. آزتک ها در مکزیک در آستانه آمدن اسپانیولی ها نظرات مذهبی بسیار همانندی با مزده یسنا داشتند. در کتاب « آزتک های مکزیک » در این باره چنین ذکر شده است:

«به نظر آزتک ها نبرد دائمی سمبولیک بین نور و ظلمت، سرما و گرما، شمال و جنوب، غروب و طلوع آفتاب جریان داشت. حتی ستارگان را به شرقی و غربی تقسیم می کردند[۱].

در میان آزتک ها جنگی تن به تن مانند جنگ گلادیاتورهای رومی انجام می گرفت. مؤلف کتاب مورد بحث درباره این جنگ می نویسد:

« جنگ گلادیاتورها که غالباً به مرگ منجر می شود این ایده (یعنی ایده ی نبرد دو عنصر متضاد را ـ ا.ط) در آداب و رسوم مربوط به خود منعکس می کند. مهم ترین جنگاوران مانند شوالیه های عقاب هوئیت تسی لوپچ تلی و شوالیه های ئوتسه لتا تتس کات لی پکا[۲] نبرد بین شب و روز را منعکس می کردند. این جنگ مقدس از مراسم و فلسفه ی مذهبی آزتک ها اشباع است[۳].

در فلسفه ی باستانی چین

م. گرانه در کتاب «تفکر چینی» ذکر می کند که در فلسفه ی باستانیِ چین هستی را مرکب از دو عنصر متضاد «یان» و «این» می دانستند. یان و این مانند اورمزد و اهریمن منشاء دو رشته مقولات متضاد بودند به شکل زیرین:

---

۱) از کتاب The Aztecs of Mexico تألیف G.G.Vallient لندن ۱۹۶۰ صفحه ۱۷۵ .

۲) در میتولوژی آزتک هوئیت تسی لوپچ تلی خدای جنگ است وئوتسه لتاتتس کات لی پکا خدای شب، موسیقی و رقص .

۳) از کتاب The Aztecz of Mexico تألیف G.C.Vallient لندن ۱۹۶۰ صفحه ۱۷۵ .

یان	این
نر	ماده
نورانی	ظلمانی
گرم	سرد
خشک	تر
سخت	نرم
فعال (آکتیف)	منفعل(پاسیف)

آسمان و زمین هم یان و این هستند. اعداد طاق به آسمان تعلق دارد و اعداد جفت به زمین[۱].

رابطه و تناسب این دو عنصر متضاد و غلبه و ظفر یکی بر دیگری که در مزده یسنا مطرح است در فلسفه ی باستانی چین نیز به شکل ویژه ی خود مطرح می شود. در مزده یسنا برخی از مفسرین مذهبی کوشیدند تا اهریمن را فقط در برابر سپنتامینو که یکی از صفات اورمزد است قرار دهند و اورمزد را مظهر یگانه و عالی تر معرفی نمایند. فونگ یولان مؤلف چینی در کتاب خود موسوم به «تاریخ فلسفه ی چین» درباره ی رابطه ی دو عنصر متضاد این و یان چنین می نویسد:

« سیر آسمان چنان است که دو عنصر متضاد در عین حال پدید نمی شوند. لذا دارای وحدت است. یگانه است نه دو گانه. چنین است سیر آسمان وقتی یکی از دو عنصر متضاد این و یان بسط یابد، آن دیگری کاهش می پذیرد. وقتی یکی در چپ است، آن دیگری در راست است. بهاران هر دو این عنصرها به سوی جنوب می روند، پائیز به سوی شمال. تابستان در برابر یکدیگرند، زمستان در پشت یکدیگر. در کنار هم روانند ولی نه در راه هم. با هم برخورد می کنند و هر یک به نوبت حکم می رانند. چنین است قانون ونظام آن ها[۲].

۱) از کتاب La Pensee Chinoise تألیف M.Granet پاریس ۱۹۳۴ صفحه ۳۷۶ .

۲) از کتاب History of Chinese philosophy تالیف Fung Yu Lan جلد ۲ – صفحه ۲۳-۲۴ .

چنان که ملاحظه می شود چینی ها نبرد دو عنصر متضاد را با ترتیب آرام تری از جنـگ پـر شـور و شـغب اهریمن علیه اورمزد در نظر می گرفتند و جنبه ی تجریدی و فلسفی تفکر چینی بیشتر است. «این» و «یـان» دو مظهر پاک و ریمن نیستند و از دو مبداء خیر و شر خبر نمی دهند، بلکه به طور ساده دو عنصر متضادند.

در فلسفه ی هند

چنان که قبلاً نیز متعرض شده ایم **"روی"** در کتاب تاریخ فلسفه ی هند وجود تفکر دیالکتیکی را در هند باستان تصریح می کند. "روی" در کتاب خود «تاریخ فلسفه ی هند» چنین می نویسد:

«در فلسفه ی هند نام دیالکتیک «کاشانی کاوادا» است... احکام اساسـی ماتریالیـسم دیالکتیـک را در تعالیم «سارواس تیوادی» می یابیم... در آموزش «بروز احساس» اشتراط و پیوند متقابـل اشـیاء مـورد تصدیق قرار می گیرد، نیز در این آموزش به حرکت ذاتی و جنبش خود به خودی اشیاء ابراز اعتقاد می شود و طرفداران این مکتب بر آنند که پروسه ی تبدیل اشیاء نه تنها مایه ی رشـد کمـی آن هاسـت، بلکه در نتیجه ی تغییرات، تحول کیفی نیز رخ می دهد و کیفیت های نوینی پدید مـی گردنـد. و نیـز طرفداران مکتب سارواس تیوادی بر آنند که تکامل، پیوسته زاده ی تضاد اسـت و از طریـق رابطـه و تأثیر موقت متضادها انجام می گیرد».

این بیان **"روی"** حاکی از تکامل قابل توجه اندیشه دیالکتیکی در نزد هندیان باستان است و اگـر منظـره چنین باشد که "روی" وصف می کند هسته ها و عناصر دیالکتیک در فلسفه ی هندی به حد تکاملی بیشتری از ایران و چین و حتی یونان رسیده بود[1].

در فلسفه ی یونان

هراکلیت «فیلسوف گریان» در قطعات (فراگمنت ها) که از خود باقی گذاشته جهان را عرصه ی نبرد متضاد و پدیده های هستی را مظهر وحدت متضادها معرفی می کند. این سئوال پیش می آید: آیا هراکلیت از فلـسفه ی باستانی چین و هند و ایران در این زمینه الهامی گرفته است ؟ کاملاً محتمل است زیرا:

---

۱) رجوع کنید به کتاب « تاریخ فلسفه هند » تالیف مونوریجن صفحه ۳۳۷ .

اولاً – عده ی کثیری از پژوهندگان متوجه شباهت فراوان آموزش نخستین فلاسفه ی یونـان و متفکـران هند و مصر و چین و ایران و بابل شده اند. "بید" هم در کتاب «علم و تمدن در چین» از قول فونـگ یولان مورخ سابق الذکر تاریخ فلسفه ی چـین مـی گویـد آمـوزش اعـداد (تئـوری نومـه رولوژیـک) فیثاغورث چنان شباهتی با آموزش این ـ یان دارد که مایه ی حیرت است[۱].

ثانیاً – لاسال در کتابی که به نام هراکلیت نوشته به سفرِ او به ایران و استفاضه او از فلسفه ی مغان اشـاره می کند. این که هراکلیت مبداء "اشیاء" را آتش دانسته است شاید ملهم از قدسی است کـه در مـزده یسنا و در مذهب قدیم آریائی برای آتش قائل بودند[۲].

ثالثاً – پلوتارخ مورخ معروف یونانی به سفر عده ای از فلاسفه ی یونان به خاور زمین اشاره می کنـد. از آن جمله در آثار پلوتارخ و دیگر مورخین رومی و یونانی مسافرت طالس به مصر و فیثـاغورث بـه مـصر و ایران و ذیمقراطیس به بابل تصریح شده است.

رابعاً – توازی عجیبی است که بین طرز تفکر و حتی نحوه ی بیان هراکلیت بـا برخـی از فلاسـفه باسـتانی خاور زمین وجود دارد. ئی.ر. هیوگ در کتاب «فلسفه ی چین در عصر کلاسیک» از خوئه ی – شـی متفکر چینی یاد می کند[۳].

«آسمان و زمین همانند یکدیگر پستند و کوه ها و مرداب ها همانند یکدیگر هموارند. آفتـاب در یـک روز غروب می کند و هر موجود به هنگام زایش می میرد ».

ج. تامسن در کتاب «بررسی جامعه ی باستانی یونان» از قول هراکلیت فیلسوف یونانی فراگمنت زیـرین را به عنوان همانندی برای گفتار فوق نقل می کند:

«در وجود ما، هم مرده هست و هم زنده، هم بیدار است و هم خفته، هم پیر است و هم جـوان، زیـرا این که دگر شود بدان مبدل می شود و آن که دگر شود بدین مبدل می گردد. در این رودخانـه دو بـار وارد نمی شویم. هستیم و نیستیم.»

---

۱) رجوع کنید به بدیهم « علم و تمدن در چین ». کمبریج. جلد اول صفحه ۱۵۴-۱۵۷ .

۲) لنین در « دفتر فلسفی » (چاپ روسی. صفحه ۳۹۳) از قول لاسال نقل می کند هراکلیت مفهوم logos (کلام) را از اوستا گرفته و اصل آتش را نیز از آن جا اخذ کرده اسـت، ما به این نکته در گفتارهای دیگر نیز اشاره کرده ایم.

۳) ئی.ر.هوگس E.R.Hughes فلسفه چین در عصر کلاسیک Chinese philosophy in classical time لندن سال ۱۹۴۲ ، صفحه ی ۱۲۰

قرائن نیرومند فوق نشان می دهد که بر خلاف دعوی کسانی که فرهنگ اروپا را قائم به ذات و مخلوق مبتکرانه ی ذهن خود اروپائیان می دانند منابع الهام نخستین فلاسفه ی یونان را باید در خاور زمین جست. این خود بحثی است جداگانه. آنچه از این بحث برای ما جالب است آن است که در دیالکتیک هراکلیت به احتمال جدی تعالیم مزده یسنا، بی سهم نیست [۱].

۴ ـ نتیجه

بررسی اجمالی فوق که بی شک باید با بررسی های عمیق و همه جانبه ی دیگر تکمیل شود این دعوی ما را در آغاز مقال ثابت می کند که **اولاً** در دیالکتیک ساده لوحانه ی ابتدائی ، علاوه بر اندیشه حرکت و پیوند، اندیشه ی تضاد و نبرد متضادها نیز به نحو وسیعی مطرح بوده. **ثانیاً** نه تنها یونانیان بلکه ایرانیان، هندیان، چینی ها و اقوام دیگر نیز این اندیشه را گاه در سیستم های مذهبی و گاه فلسفی منعکس کرده اند. **ثالثاً** آموزش زرتشت و الحادهای منشعب از آن ، از این اندیشه ، سرشار است و بدون شک توجه عمیق مولوی به نبرد متضادها دارای سنت ایرانی است. **رابعاً** احتمال جدی وجود دارد که اندیشه ی دودآلود و ابتدائی دیالکتیک ایرانی با همان قشر مذهبی و اساطیریش ، یکی از منابع عمده ی الهام نخستین دیالکتیسین های یونان باستان و از آن جمله هراکلیت بوده است. تمام این نکات از جهت بررسی تاریخ مشخص منطق دیاکلتیک دارای اهمیت جدیست [۲].

---

۱) برای اطلاعات وسیع تری در این زمینه رجوع کنید به اثر بسیار سودمند فیلسوف مارکسیست انگلیسی ج. تامسن موسوم به « بررسی جامعه باستانی یونان » Studies in ancient Greek society لندن ۱۹۵۵

۲) درنگارش این مقاله علاوه بر منابع یاد شده در حواشی از منابع زیرین نیز استفاده شده است :

۱-د کتر محمد معین. « مزده یسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی». انتشارات دانشگاه سال ۱۳۲۶

۲-سعید نفیسی. « تاریخ تمدن ایران ساسانی ». انتشارات دانشگاه سال ۱۳۲۱

۳-پیرنیا. « تاریخ ایران باستان » جلد ۲

۴- « تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن ۱۸» به روسی از انتشارات دانشگاه لنینگراد سال ۱۹۵۸

چو ذرّه گر چه حقیرم، ببین به دولت عشق
که در هوای رخت چون به **مهر** پیوستم

حافظ

آئین مهر

یکی از کیش های کهن ایرانی که زمانی جهان گیر شد مهرپرستی یا میترائیسم است. چنان که طی این بررسی خواهیم دید این کیش باستانی در بسیاری از ادیان و جریانات فکری ایران و جهان اثرات ژرف باقی گذاشت.

مردمی که در فلات ایران زندگی می کنند، چنان که در گذشته نیز یادآور شده ایم، دو بار توانستند کیش جهانی پدید آورند. یک بار در مورد مهرپرستی و بار دیگر در مورد مانیگری. هر دوی این کیش ها نیز این پیام دل انگیز را با خود به همراه داشت که ابناء انسان در زیر یک اندیشه واحد باید به خاندانی بزرگ بدل شوند.برای روشن کردن سیر جهان بینی ها در ایران، بررسی این جریانات فکری ضرور است. زیرا با آن که در ایران کهن فلسفه به معنای اخص کلمه بروز نکرد، این کیش ها خود منعکس کننده بسیاری از تعمیمات فلسفی و نمودار منطق حیاتی و بینش ویژه دوران ها و نسل های گمشده است[1].

درباره یمیترائیسم پژوهش های بسیاری از جانب دانشمندان خودی و بیگانه انجام گرفته و ویژه نامه های متعددی در این باره نگاشته شده. ما در این گفتار، زبده ی این پژوهش ها را یاد می کنیم و برخی استنباطات خود را نیز با تصریح درجه ی وثوق آنها به میان می آوریم تا بر روی یک فصل شگرف از تاریخ جهان بینی ایرانی، از نظرگاه خویش، پرتو افکنده باشیم.

[1]) از پژوهندگان خارجی باید از Cumont و از ایرانیان باید از مقاله ی بسیار جالب پور داود در یشت ها یاد کرد .

۱) مهرپرستی آئینی است دیرینسال

واقعیات متعددی مبرهن می سازد که آئین پرستش مهر به دوران های پیش از پیدایش کیش مزداپرستی زرتشت مربوط است. مهرپرستی کیش هند و میتانی و ایران باستانی است. نام خدای میترا در کتاب مقدس هندیان "ریگ ودا" آمده است. در این کتاب نام میترا و وارونا با هم به صورت میترا – وارونا ذکر شده است. در کشفیات "بغازکوی" (نزدیک آنکارا) لوحه ای به خط میخی به دست آمده است که مربوط به پادشاهان میتانی و متعلق به ۱۴ قرن پیش از میلاد مسیح است. در این متون از خدایان هند و میترا، وارونا و ایندرا و ناساتیا یاد شده است[۱]. در صورت اسامی کتابخانه ی آسوربانی پال ، نام میترا همسنگ نام شمس (شَمَش) آمده است.

این نکته ی جالبی است که میترا به عنوان یکی از خدایان، در گات های زرتشت که بخش کهن اوستاست اثری نیست و این لفظ در گات ها تنها دارای یک مفهوم معنوی است و فقط در یشت هاست که به عنوان الهه ای از او یاد می گردد. یکی از پژوهندگان به نام "میّه" Meillet بر آنست که " منشاء وجودی مهر اوامر طبیعی نیست، بلکه از امور اجتماعی منبعث است و مفهومی است که از عوامل اجتماعی بیرون آمده و جنبه ی الوهیت یافته است"[۲]. چنانکه **ورونا** نیز به معنای قانون است و **رتا** به معنای نظم و سامان. مطلب بدین سادگی به نظر نمی رسد. چنانکه گفتیم در دورانی قدیمتر از نگارش گات ها مهر را خدائی آسمانی می دانسته اند. بیشتر به نظر می رسد که نخستین مفهوم مهر همان خورشید است و مفاهیم تجریدی "پیوند" و "پیمان" از مفهوم مشخص خورشید نشأت گرفته است[۳]. زرتشت که خود آورنده ی کیش اهوراست، نخواست مهر را در جایگاه کهنش قرار دهد ولی نفوذ مهر در مردم عادی چنان بود که زرتشت و یا دیگر نگارندگان یشت های اوستا ناچار شدند بار دیگر با این الهه پر صولت و نفوذ بیعت کنند (ما کمی دورتر درباره ی وصف مهر در یشت ها با تفصیل بیش تری سخن خواهیم گفت).

---

[۱]) محل کشور میتانی در شمال غربی بین النهرین در حوزه ی یکی از شعب فرات بوده است. از ۱۸ قرن تا ۱۳ قرن قبل از میلاد کار این ملک رونقی داشته است. ۱۶ قرن قبل از میلاد میتانی برآسور غلبه کرد و در نیمه ی اول قرن سیزدهم قبل از میلاد سلمنشر پادشاه آشور آن را به ایالتی از کشور خود تبدیل نمود. کشور میتانی در زبان آسوری خاتی گال بات نام داشته است .

[۲]) به نقل " مزداپرستی در ایران قدیم " اثر ارتور کریستنسن. ترجمه ی دکتر صفا. صفحه ۳۶

[۳]) برخی از پژوهندگان برآنند که خداوند خورشید " هور " بوده است نه مهر و فقط بعدها مهر جانشین خداوند خورشید شده است. به همین جهت نگارنده مطلب را با احتمال ذکر کرده است.

این معنی از آن جا نیز فهمیده می شود که از اواسط سلسله ی هخامنشی روش نسبت به مهر دگرگون می شود. در آثار و سنگ نبشته های اولیه ی هخامنشی (داریوش و خشایارشا) ذکری از مهر نیست ولی در کتیبه های مربوط به قرن چهارم قبل از میلاد متعلق به اردشیر دوم (۳۵۹-۴۰۴ قبل از میلاد) و سوم (۳۳۸-۳۵۹ قبل از میلاد) هخامنشی در همدان و شوش و پرسپولیس پنج بار نام مهر آمده است و به طور کلی نام مهر و ناهید در این کتیبه ها از نام اهورمزدا بیشتر است. کریستنسن حدس می زند که به ابتکار اردشیر دوم هخامنشی تجددی در دین انجام گرفته است[۱]. بهتر است گفته شود رجعتی به سنن گذشته شده است. در دوران اشکانی مهر و ناهید (میترا، آناهیتا، وَرثرغَن) به گفته ی گریشمن تثلیث عده ای را تشکیل می دهند که اهورمزدا را در سایه می گذارند. به ویژه مهرپرستی دامنه ای شگرف می یابد و نوعی مذهب رسمی می شود. با این حال در طاق بستان کرمانشاه حجاری جالبی است: در این حجاری مردی که چهره اش مانند خورشید تابناک است در دست چپ اردشیر دوم ساسانی است که برخی می پنداشته اند زرتشت است و پژوهندگان معتبری مانند "دیولافوا" و "زارّه" آن را "مهر" می دانند[۲]. این مایه ی شگفتی نیست. اگر هم زرتشت مهر را منکر نبود، دین او به ویژه با آن شکل و تعبیری که در دوران ساسانی رواج داشت نه تنها مهر را منکر نبود ، بلکه او را سخت عزیز می داشت. با آن که مهر در پانتئون زرتشتی از امشاسپندان نیست و تنها از ایزدان است که خدایان رده ی دوم در این پانتئون است، با اینحال در روح ایرانی جائی والا داشت و مؤبدان زرتشتی ناگزیر از سازش با این الهه ی جاذب بودند.

این سیر اجمالی نشان می دهد که از زمان های بسیار دور یعنی حداقل از ۳۵ الی ۴۰ قرن پیش مهر یا میترا (چنانکه در پارسی باستان نامیده می شد) از مهم ترین موضوعات پرستش ایرانیان بوده است.

۲) ریشه ی مهر و ستایش آن در اوستا

در اوستا "میترا" نام فرشته ی روشنائی، پاسبان راستی و پیمان است. کریستان بارتولمه در "فرهنگ پارسی باستانی" متذکر می گردد که در سانسکریت این نام به صورت "میترا" است؛ یعنی پروردگار روشنائی و فروغ (وِدا) و نیز به معنای "درستی" آمده است. شکل پهلوی آن به تصریح "نیبرگ" "میثر" و "میتر" است. این

---

[۱]) کتاب " مزداپرستی در ایران قدیم " صفحه ۶۳

[۲]) فرهنگ ایران باستان. پورداود.۱۳۲۶. صفحات ۶۲-۶۵ و نیز " یشت ها " پورداود. جلد اول. صفحه ۳۹۴

واژه از ریشه ی "میث" آمده است که در گات ها به معنای وظیفه و تکلیف دینی است و در وندیداد به معنای عهد و پیوند و واژه های میهن (مئه ثینا) و مهمان با این واژه همریشه اند. فردیناندو یوستی در "تاریخ ایران باستان" مهر را رابطه ی بین فروغ محدث و فروغ ازلی، واسطه ی بین آفریننده و آفریده می داند[۱].

در اوستا از میترا به کرات سخن رفته است، منتها چنانکه در سابق نیز متعرض شده ایم در بخش کهن اوستا (گات ها) میترا فقط به معنای پیوند است و فقط در یکجا (یسنای ۵۴- بند ۵) به این واژه بر می خوریم، ولی در بقیه ی اوستا ذکر میترا به عنوان ایزدی از ایزدان اهورامزدا بارها آمده است. یشت دهم "مهریشت" نام دارد. یکی از پژوهندگان به نام س.پ تیله (Thiele)در اثر خود موسوم به "مذاهب اقوام ایرانی"[۲] تحلیل جامعی از این مهریشت کرده و ثابت نموده است که مهریشت از جهت تاریخی یکدست نیست. بخشی متعلق به زرتشت یا عهد زرتشتی است و بخش دیگر متعلق به دوران پیش از زرتشت و دوران آریائی است و مؤید این استنباط ماست که بعدها زرتشت یا روحانیون زرتشتی در اثر نفوذ مهر ناچار شده اند آن را در کتاب مقدس نه به عنوان یک مفهوم معنوی، بلکه به عنوان یک الهه، یک ایزد وارد سازند. در کرده ی یک بند یک این یشت صریحاً گفته شده است: که مهر از جهت شایان ستایش و نیایش بودن برابر با اورمزد است.

ما نیز به نوبه ی خود سودمند دانستیم، نه از جهت تاریخی، بلکه از جهت پژوهش محتوی فکر مهریشت آن را بررسی کنیم.[۳]

در مهریشت این ایزد به نام "دارنده ی دشت های فراخ" و "اسب های تیزرو" که از سخن راستین آگاه است و پهلوانی است خوش اندام و نبردآزما، دارای هزار گوش و هزار چشم و هزار چستی و چالاکی یاد شده، کسی است که جنگ و پیروزی با اوست، هرگز نمی خسبد، هرگز فریب نمی خورد، اگر کسی با او پیمان شکند خواه در خاور هندوستان باشد یا بر دهنه ی شط ارنگ، از ناوک او گریز ندارد، پشتیبان مزدیسنان است و سپر سیمین بردست و زره زرین بر تن دارد. خورشید، دارنده ی سمندهای تیزتگ از دور ستایش وی را مژده می دهد. گرزها و نیزه ها و فلاخن ها و تیرها هر قدر هم که خوب باشند در او کارگر نیستند. ولی گردونه ی او پر از سلاح معجزه آسای نبرد است که به سرعت قوه ی خیال بر سر دشمن فرود می آید و او را هلاک می سازد. او نخستین ایزد معنوی است که پیش از طلوع خورشید فناناپذیر تیز اسب بر بالای کوه هرا بر می آید و از آن

---

[۱]) رجوع کنید به : پورداود، ادبیات مزدیسنا، یشت ها، جلد اول صفحات ۳۹۲-۴۲۰. مقدمه ی مهریشت .

[۲]) چاپ شهر Gotha سال ۱۹۰۳ صفحه ی ۳۲ به نقل آقای پورداود .

[۳]) رجوع کنید به مهریشت، از کتاب یشت های آقای پورداود .

جایگاه بلند سراسر منزلگاه های آریائی را می نگرد. هشت تن از یاران او بر فراز کوه ها و برج ها مانند دیده بانان نشسته اند و نگران پیمان شکنانند و اگر کسی به وی دروغ نگوید، مهر او را از نیاز و خطر خواهد رهاند.

در مهریشت چنین می خوانیم :

" از تو است که خانه های سترگ از زنان برازنده برخوردار است، از گردونه های برازنده، از بالش های پهن و بسترهای گسترده بهره مند است " (کرده ۸ بند ۲۰) .

" در میان چالاکان چالاک ترین، در میان وفاشناسان وفاشناس ترین، در میان دلیران دلیرترین، در میان زبان آوران زبان آورترین، در میان گشایش دهندگان گشایش دهنده ترین، کسی که گلّه و رمه بخشد، کسی که شهریاری بخشد، کسی که زندگانی بخشد، کسی که سعادت بخشد، کسی که نعمت راستی بخشد"[۱] (کرده ۱۶ بند ۶۵)

" در جهان بشری نیست که بیشتر از عقل طبیعی بهره مند باشد، به آن اندازه که مهر مینوی از عقل طبیعی بهره مند است. در جهان بشری نیست که تا به آن اندازه گوش شنوا داشته باشد مثل مهر مینوی تیز گوشی که با هزار مهارت آراسته است. هرکه او را دروغ گوید، او می بیند، مهر توانا قدم به پیش گذارد. آن قادر مملکت روان گردد. از چشمان خویش نگاه زیبای دور بین بر اندازد". (کرده ۲۷ بند ۱۰۷)

جالب است که "مهر" نوعی واحد و درجه ی میثاق و عهد دوستی و وفاداری است. مثلاً در کرده ی ۲۹ بند ۱۱۶ ذکر شده است که مهر میان دو همسر درجه ی مهر۳۰ است، میان دو همکاری۳۰، میان دو خویشاوند۴۰، میان دو همخانه ۵۰، میان دو پیشوا ۶۰، میان شاگرد و آموزشگار۷۰، میان داماد و پدر زن۸۰، میان دو برادر۹۰، میان پدر و مادر و پسر ۱۰۰، میان دو قوم ۱۰۰۰، میان پیروان یک دین ۱۰۰۰۰ !

چیزی که نشان دهنده ی آن است که مفهوم "مهر" و "خورشید" در اوستا یکی نیست آنست که در اوستا خورشید ، یشت ویژه ی خود را دارد ("خورشیدیشت") و نیز در "خرده اوستا" نیایش ویژه ای برای خورشید است ولی با اینحال چنانکه خواهیم دید این دو مفهوم از دیرباز در آمیخته و پس از بسط مهرپرستی در باختر

[۱]) به شباهت سبک این بند با ادعیه ی مسلمانان توجه کنید. این نوع ستایش های خطاب به مهر نشانه ی نفوذ کیش او در میان مردم است و قدمت این کیش .

زمین، مهر را Sol invicuts یا خورشید شکست ناپذیر نام نهادند و به علاوه در خود خورشیدیشت (بند پنج) نیایش مهر و خورشید با هم آمده است که نمودار نزدیکی این مفاهیم است.[۱]

۳) گسترش و محتوی کیش مهر

پلوتارخ مورخ معروف نوشت که چند تن راهزن از اهالی سیسیلی در سال ۶۵ قبل از میلاد کیش مهر را در قلمرو روم پخش کردند. این سخن پلوتارخ افسانه ای بیش نیست. روشن است که در اثر جهان گشائی های اسکندر و سپس استقرار تمدن هلنیستی در دوران سلوکیدها و شاهان اشکانی و در نتیجه انواع جنگ ها و مراوده ها که بین ایرانیان و مردم آسیای صغیر و دیگر کشورهای امپراطوری روم در آن ازمنه روی داد، آئین ایرانی مهر به تدریج به کشورهای آسیائی و اروپائی سرایت کرد و گسترش شگرف یافت و از راه سوریه و بین النهرین و آسیای صغیر به روم رفت. در۶۶ میلادی امپراطور روم نرون به وسیله ی تیرداد پادشاه ارمنستان به کیش مهر گرائید[۲]. امپراطور روم کُمد در قربانی های مهرپرستان شرکت می جست. در زمان دیوکلیسین و گالریوس مهر خدای اول روم شد. کنستانتین معروف به کبیر قبل از قبول مسیحیت پیرو کیش مهر بود. امپراطوران روم در نقاط مختلف بارها معابدی به نام مهر ساختند یا معابد مهر را ترمیم نمودند. این معابد میترئوم Mithreum نام داشت. کیش مهر شمال افریقا، شبه جزیره ی بالکان (گویا غیر از یونان)، سواحل دانوب، داسیا (مجارستان کنونی)، زمین های اطراف رَن، سرزمین گُل، شبه جزیره ایبری و ایتالیا را فرا گرفت و تا جزیره ی بریتانیا و "دیوار هادریَن " در شمال انگلند پیش رفت[۳]. بر دیوار هادریَن نقش هائی از مهرپرستی است و در مرکز شهر لندن (سیتی) مجسمه ای از مهر کشف شد[۴]. جز مانیگری که در دوران ساسانی به نوبه ی خود توانست کیش جهانی شود، هیچ آئین دیگر ایرانی چنین گسترشی نیافت. تنها مسیحیت توانست در قبال این پویه ی ظفرمند خدای مهر سدّی بکشد و مسیحیت از عهده ی این کار برای آن برآمد که بسیاری از عناصر مهرپرستی را جذب کرد و در کالبد یک کیش مأنوس در دل های گروندگان جای یافت. پروفسور ه. ج.

---

[۱]) رجوع کنید به یشت ها صفحه ۳۱۳

[۲]) " تمدن ایرانی" ترجمه ی دکتر عیسی بهنام. نشریه ی " بنگاه نشریات" صفحه ۱۴۸

[۳]) همان کتاب – صفحات ۱۴۹-۱۵۰

[۴]) " نُه گفتار در تاریخ ادیان ". علی اصغر حکمت – شهریور ۱۳۴۰ جلد دوم صفحه ۲۹۳

ایلیف مدیر موزه ی شهر لیورپول در فصل "ایران و دنیای قدیم" (کتاب "میراث ایران") درباره ی توسعه ی مهرپرستی در باختر چنین می نویسد:

" توسعه و پیشرفت سریع مهرپرستی از زمان امپراطور فلاویوس در سراسر امپراطوری روم آغاز شد و در قرن سوم و چهارم میلادی در زمان گالریوس و دیوکلسین چیزی نمانده بود بر مسیحیت پیروز گردد... این کیش عجیب در همه جا چون آتش در جنگل خشک زبانه زد، پیروزی آن هنگامی به نظر می رسد که دیوکلسین (۳۰۵-۲۸۴ میلادی) و گالریوس (۳۱۱-۳۰۶ میلادی) و لی سیلیوس در سال ۳۰۷ معبدی در کنار دانوب به افتخار میترا به عنوان نگاهدارنده و محافظ امپراطوری تخصیص دادند. علت عمده ی جاذبه ای که در مذهب میترا وجود داشت علو معنوی آن و مبارزه ی دو گانه ی دائمی بین خیر و شرّ است که به موجب آن هر روح پاک و بی آلایشی دائم می کوشد به نیکی کمک کند تا بر بدی چیره شود." [۱]

در سال ۳۲۴ میلادی قیصر لیسیلیوس از امپراطوری کنستانتین شکست یافت و دوران رونق مهرپرستی رو به فرجام نهاد. پس از مرگ کنستانتین در دوران امپراطور ژولین مهرپرستی باز رونقی یافت ولی این دولت مستعجلی بود و مهرپرستان با زوال دولت این قیصر دچار ادبار شدند. آخرین درخش فرّار و مجدد مهرپرستی در دوران قیصر اژنیوس در سال ۳۹۲ میلادی بود و پس از آن خورشید مهرپرستی سراپا به محاق رفت.

پیداست که کیشی چنین کهن مانند مهرپرستی که تاریخ آن هزاره ها را در بر می گیرد نمی توانست در این پهنه ی فراخ زمانی بلا تغییر بماند و ما اگر درباره ی محتوی این کیش چیزی می دانیم به ویژه مربوط به دورانی است که این کیش در ایران و قلمرو امپراطوری روم اشاعه داشت.

موافق اساطیر میترائیستی به نقل از پژوهنده ی بلژیکی کومن(Cumont) مهر نخست از صخره ای در غاری با چهره ی فروزنده بر جمعی شبانان ظاهر شد و شبانان از طلعت فریبای آن فرشته او را شناختند و نیایش کردند. افسانه ی ظهور مهر در غار موجب آن شد که مهرپرستان معابد یا میترئوم های خود را در غارها و یا در زیرزمین ها می ساختند. مهر چون به صورت انسانی تجسم یافت گاوی را ذبح کرد و از خون او زمین را آبیاری نمود و حاصل بخش ساخت و پس از آن که پرستندگان خویش از خون و گوشت ذبیحه ی خود نان و شراب مقدس خوراند به آسمان عروج کرد و بار دیگر در زمره ی جاویدانان آسمانی درآمد. اشعه ای که گرد

[۱]) " میراث ایران " زیر نظر پروفسور آربری. ترجمه ی فارسی از " بنگاه ترجمه و نشر کتاب" سال ۱۳۳۶ صفحه ۷۴

سر مهر است از آنست که وی با خورشید جنگید و چون خورشید نیرویش را دید پرتو خود را بر گرد سرش نهاد. مهر داور روز جزاست و در آن جهان شفیع آدمیان است. مهر خد ای شفیع، خداوند منتقم است و مسیح و مهدی موعودیست که بار دیگر ظهور می کند و جهان را از عدل پُر می سازد و از ستمگران انتقام میکشد. مهرپرستان در جریان عبادت مهر و قربانی به نام او و اجراء مراسم مذهبی نوعی مساوات را بین خود مراعات می کردند و یکدیگر را "برادر" می خواندند. گرونده می بایست از مراحل هفتگانه ی سلوک بگذرد: اسامی این هفت مرحله عبارت است از کلاغ، پارسا، سرباز، شیر، ایرانی، پیک، خورشید، پدر (یا پیر) [۱]. در مهرپرستی مراسم تعمید اجراء می شد بدین ترتیب که قربانی را در کنار ظرفی مشبک ذبح میکردند که در زیر آن کسی که می باید تعمید یابد می ایستاد و از خون ذبیحه تعمید می پذیرفت. و نیز مراسم "عشاء ربانی" (Eucharistie) یعنی در آمیختن با جسم خداوند (Communion) از طریق خوردن نان و شراب (به مثابه ی گوشت و خون خداوند مهر) اجراء می گردید[۲]. شباهت فراوان مراسم عشاء ربانی و تعمید مهرپرستی با نظایر این آداب در مسیحیت به خوبی نشان می دهد که تا چه اندازه ای کیش مسیح از مهرپرستی اقتباس کرده است. باید افزود که تعطیل روزیکشنبه که هنوز در زبان انگلیسی Sunday(روز خورشید)نام دارد و جشن گرفتن روز تولد مهر (روز ۲۵ سامبر) وپیروی از صلیب و نواختن ناقوس و نوازندگی به هنگام دعا خوانی نیز از مهرپرستی به کیش مسیح منتقل شده است. برخی معتقدند که نمی توان مدعی شد که این مراسم را مهرپرستان از ترسایان گرفته اند یا برعکس[۳]، ولی این نظر درست نیست زیرا حتی خود آباء کلیسای مسیح چنین ادعائی نداشتند. آن ها مانند قدیس ژوستن شهید در کتاب "مدیحه " Apologie و ترتولین الهی معروف مسیحی در کتاب "اقوال ملحدان" (Depräscriptione heraticorum) بر آنند که این شعبده ی شیطان است که مسیحیت را چنین به مهرپرستی شبیه ساخته است[۴] .

اسطوره شناسان و پژوهندگان میتولوژی، افسانه ی مهر را که از آسمان به زمین می آید و به مثابه ی انسانی در میان انسان ها می زید و سپس بار دیگر به آسمان ها عروج می کند و در زمره ی جاویدانان لاهوت وارد می گردد که از خانواده های افسانه های مربوط به " خدایان میرنده و رستاخیزنده " می شمارند که در نزد

---

[۱]) شارل آنشلن، " منشاء مذهب" مبحث " میترانیسم و مسیحیت " صفحات ۱۹۸-۱۹۵. چاپ تصحیح شده ی ادیسیون سوسیال ۱۹۵۰

[۲]) خوردن آب " زور" و نان " درون " در نزد زرتشتیان از بقایای مهرپرستی است و به مراسم عشاء ربانی شباهت دارد.

[۳]) تاریخ تمدن. ویل دورانت. کتاب سوم. جلدسوم. صفحه ۱۳۱

[۴]) شارل آنشلن. " منشاء مذهب ". همان جا .

بسیاری از اقوام و خلقت ها وجود دارد. افسانه ی فنیقی و یونـانی **آدُنـیس**، افـسانه ی مـصری **اُسـیریس**، افسانه ی یونانی **دیونیس**، افسانه ی **آتیس** متعلق به خلق های آسیای صغیر و یـک سلـسله افـسانه هـای دیگر، همه حاکی از آمدن خدایان به میان مردمان، مرگ آن ها و رستاخیز آنهاست[1].

اسطوره ی مسیح نیز بر پایه ی همین افسانه ها پدید شده است. چنانکه بعداً خواهیم دید اسـطوره ی مهـر در داستان شفاعت و مهدویت شیعیان نیز اثرات خود را باقی گذاشته زیرا یکـی از مختـصات " مهـر " همـین شفاعت و وساطت است. پلوتارخ به درستی یـادآور مـی شـود کـه در دیـن زرتـشت دو مقولـه ی **هرمـزس** (آهورامزدا) و **آرمینوس** (اهریمن) نمودار دو عالم نور و ظلمتند و **میترس**(مهر) واسطه ی ایـن دو اسـت. یعنی به عبارت دیگر اگر اهورامزدا را نماینده ی آسمان روشن روز بدانیم و اهریمن را مظهر شـب تاریـک ، در آنصورت خورشید حدّ پیوند مابین این دو و به اصطلاح " فروغ محدثی " است که از " فروغ ازلی " اورمـزدی ناشی شده است.

۴) مهر و خورشید

بررسی دقیق اوستا نشان میدهد که در کتاب "مهر" و "خورشید"، با آن که غالباً همراهند، ولی دقیقاً یکـی نیستند. ولی از دیرباز این دو مفهوم با هم در آمیخته است. مثلاً استرابن یک قرن قبل از میلاد مـسیح نوشـته است که ایرانیان خورشید را به نام "میترس" می شناسند و در واقع با هلیوس یونانی و آپولن رومی یکیـست و همچنین آقای پورداود در بررسی بسیار جالب و جامع خود درپشت ها (ادبیات مـزده یـسنا- جلـد اول، صـفحه ۴۰۶) متذکر می گردد:

" پنج قرن بعد از آن هم "الیشه" مورخ ارمنی قرن پنجم میلادی نقل از وعاظ زرتشتی کرده می گوید: "خورشیدی که به واسطه ی اشعه ی خود جهان را روشن کند و به واسطه ی حرارت خود غذای انسان و جانوران را نضج دهد ، کسی که از سخاوت یکسان و داد و دهش مساوی خویش مهر نامیده شده است...."

[1]) یو. پ. فرانتسف." در مصبّ دین و آزاداندیشی". آکادمی علوم شوروی. صفحه ۳۶۴

برای انسان های سپیده دم تاریخ، خورشید پیوسته پدیده ای سخت جاذب، فریبا، خیال انگیز و شگفت آور بود. در برابر دیدگان رازجوی نیاکان ما هر بامداد از چاک خونین فلق روی تابنده ی مهر ظاهر می شد و پویه ی روزانه خود را در زیرگنبد بلورین آسمان آغاز می کرد تا زمانی که در ارغوان دودآلود شفق فرو می نشست. گوئی خداوندی پرتوان سوار بر گردونه ای از نور بود که آزاد و سبکسار مزرع سبز فلک را می پیمود.

چیزی از نیایش خورشید برای انسان های سرآغاز تاریخ عادی تر نیست. خورشید برای انسان منشاء دو خیر و دو نعمت عظیم گرما و روشنی است و گرما و روشنی منشاء زندگی. دانش امروز توضیح میدهد که خورشید گوی ماوراء عظیمی است از بخار تفته ی هیدروژن و هلیوم با حرارت متوسط شش هزار درجه که به گرد محور خود جنبشی گردبادی دارد و در ۱۵۰ بلیون کیلومتر آن سوی ما سیلابی از پرتو گرما و امواج مغناطیسی را در اکناف منظومه می پراکند. اگر دیواریخینی به قطر سه کیلومتر از زمین تا خورشید بر افرازیم آنگاه تمامی گرمای متشعشع از خورشید را بر روی این دیوار متمرکزسازیم آن دیوار در عرض یک ثانیه خواهدگداخت. سطح خورشید ده هزار بار از پلاتین مذاب درخشان تر است و از هر مترمربع آن ۸۴ هزار قوه ی اسب انرژی می تراود که تنها یک دویست و بیست میلیونیم آن بهره ی زمین ما می شود. نور خورشید در زمین ما ۴۶۵ هزار برابر نور بدر کامل است[۱]. خورشید در تعیین شرایط اقلیمی زمین ما، جنبش بادها و ابرها و اقیانوس ها، رشد زندگی نباتی و حیوانی کره ی ما تأثیر عظیم و قاطع دارد .کافیست به پدیده ی موسوم به "فتوسنتز" توجه کنیم. در پروسه ای که فتوسنتز نام دارد نباتات زمینی و آبی به کمک سبزینه(خضره الورق یا کلروفیل) میزان عظیمی انرژی خورشید را می بلعند. انرژی مجذوب به جریان تغذیه ی کربنی نبات کمک می کند. در زمین ما هر ساله از طریق فتوسنتز ۱۷۵ میلیارد تن کربن جذب می شود و در ترکیب اشیاء آلی (ارگانیک) وارد می گردد و از این راه قریب ۴۵۰ میلیارد تن اشیاء آلی ساخته میشود. در اثر فتوسنتز در جوف زمین، در پوسته های فوقانی کره، در ژرفای آبدان ها ذخائر هنگفتی از ذغال، نفت، گاز، توربو و غیره فراهم می گردد. اگر بشر می تواند آتشی بیافروزد و چراغی روشن کند به برکت خورشید است.

شکی نیست که انسان های سرآغاز تاریخ از این حقایق اطلاع علمی نداشتند ولی آنها چنانکه گفته ی مورخ ارمنی الیشه از قول اندرزبدان زرتشتی با وضوح ثابت می کند با تجربه روزانه ی خویش کرامات متعدد

[۱]) ورنتسف بلگیامینف ، " تتبعاتی درباره ی کیهان " مسکو. نشریات دولتی. ۱۹۵۲. مبحث خورشید صفحات ۲۸۱-۳۱۱

خویشید را می دیدند و در اندیشه ی پندارباف آنها این گوی پر فروغ به صورت الهه ای زیبا در می آمد که صاحب معجزاتی شگرف است : نور افشانی، حیاتبخشی، داد و دهش.

هنگامی که تفکر انسان به مراحل بغرنجتر وارد گردید پرتو فشانی و تجلی خورشید و پیوندی که این نور جهانتاب بین پدیده ها و اشیاء می آفریند در ذهن انسان اندیشه های دیگری بر انگیخت. خورشید مظهر آفرینشی شد که از راه نور افشانی دائمی و فیضان حاصل می گردد. خورشید مظهر محبت و پیوند و عشق شد. طلوع و غروب آن مظهر مرگ و رستاخیز پس از مرگ شد. به علاوه در پرتوی گرمای مهربان او بود که سراسر طبیعت پس از خواب زمستانی رستاخیز می کرد. همه این ها در دماغ اسطوره ساز بَدوی می توانست داستان های بسیاری بر انگیزد : اگر درست است که خورشید در زیر طاق مقرنس آسمان پدید میشود ، پس ظهور مهر فریبا در زیر طاق غار نیز درست است. و اگر درست است که پرتو خورشید بر زمین می نشیند و خود در ملکوت نیلرنگ می تازد، پس درست است که خداوند به زمین آمده بار دیگر به جایگاه مینوی خود عروج کرده است و غیره و غیره.

عشق به این اسطوره کهن چنان در دل مردم جای گرفت که علیرغم طغیان زرتشت علیه مهر، اجاق این ایزد خاموش نشد و چنانکه خواهیم دید رخنه ی این آئین در تمدن جهان از آنهم به مراتب وسیع تر به نظر می رسد.

۵) رد پای مهر در تاریخ ایران

از دیرباز ترکیبات و اسامی زیادی درالسنه ی اوستائی، پارسی باستانی، پهلوی و دری از ریشه ی مهر وجود داشته است مانند مهردروغ، مهرزیان، مهرجنگ، مهربان، مهرگسار، مهرگان، مهرک، مهرین، مهرنوش، دَرمهر(پرستشگاه زرتشتی) ، مهر بند گشا (خزینه دار داریوش به گفته ی تورات– کتاب عزرا، باب اول ، بند ۸)، مهرداد، مهران، مهراب، مهرگشنسب، مهربد، مهربراز، مهر بوزید، بزرگمهر، مهرگیاه، مهرترسه و غیره. روز تولد مهر که روز تعادل خریفی است و در تقویم کهن آغاز فصل سرما بود، روز جشن مهرگان است. آیا اندیشه ی مهرپرستی پس از تسلط اسلام در ایران فرو مرد؟ سخت بعید به نظر می رسد. احتمال زیاد می رود که آئین مهر در تکامل طولانی خود به جهان بینی گسترده ای همانند جهان بینی عرفانی بدل شده بود. تأثیر آئین مهر در گنوستی سیستم و تأثیر متقابل آن در مهرپرستی و رابطه مهرپرستی با مکتب نوافلاطونی که هر دو از

جریانات مهم دوران هلنیسم است امریست درخورد مطالعه. آیا آنچه که حکماء ما از قبیل ابن سینا و سهروردی " حکمت الشرقیه " نامیده اند و آیا اصطلاحاتی از قبیل"شید" و "شیدان شید" که سهروردی به کار می برد از منشاء آئین مهر نیست؟ می گویند لفظ "محراب" از "مهرابه" آمده است که ترکیبی است از "مهر" و " آبه" (به معنای جایگاه)[1]. درباره ی برخی از این مطالب در بررسی های دیگر سخن خواهیم گفت.

می گویند "خرابات" معربی است از "خورآباد". آیا کیش شراب که در نزد خراباتیان معمول بود و الفاظ مغ و مغبچه و جام می مغانه که در آثار ادبی فارسی فراوان آمده است حکایتی از قدس باده در کیش مهرپرستی و بقایائی از آداب مهرپرستی نیست[2]. آیا اندیشه مهدی موعود و شفاعتگری ائمه در روز محشر در دین شیعه، ریشه ای در مهرپرستی ندارد و آیا در چهره علی و حسین بازتابی از چهره ی مقدس مهر نباید دید؟ ناتان مُندربلُم در اثر خود " زندگی پس از مرگ طبق مزده یسنا " (- پاریس ۱۹۰۱ صفحات ۹۵-۹۶ به نقل آقای پورداود در یشت ها) می گوید که در روز قیامت مهر همراه سروش و رَشَن روان راستگویان را سر پل صراط از دست دیوهای دوزخ نجات می دهد و این خود با شفاعتگری پیامبر و ائمه در صحرای محشر شباهت تام دارد. آیا درویشی و رندی (که خود این دو اصطلاح از قدمت بسیار این مفاهیم خبر می دهد) در کشور ما تنها پس از اسلام پدید شد و آیا عرفان در تاریخ ما درکالبد مهرپرستی سابقه ای دیرین نداشت ؟ آیا مفاهیم عشق، فیضان، و تجلی، پیوند عمومی سراسر جهان در وراء "کبریا" و "نیاز" (بنا به اصطلاح دل انگیز شمس تبریزی) همه و همه دارای ریشه های مهرپرستی نیست؟ آیا تصادفی است که در غزلیات عرفانی مولوی و حافظ این همه از نور و پرتو و تجلی و ذره و خورشید به مثابه ی کنایه ها و رموزی حاکی از وحدت وجود سخن به میان است؟ آیا مراحل سلوک صوفیان و واژه ی " پیر" که از مقامات هفتگانه ی مهرپرستی بود، تطوری از معتقدات مهرپرستان نیست؟ به نظر نگارنده همه ی این سئوالها در خورد تعمق و سزاوار پژوهش است و اگر پاسخ آنها مثبت باشد در آنصورت یک نتیجه ی حیرت انگیز به دست می آید و آن عبارت است از جان سختی کیشی طی هزاران سال و پیوند شگرف معنوی نسل های فراوانی که در فلات ایران زیسته اند.

---

۱) در زبان فرانسه Abbat و در زبان انگلیسی Abode و در فارسی ابده از همان ریشه است.

۲) هرتسفلد بر آن است که در کیش زرتشتی به جای نوشیدن عصاره ی سکرآور گیاه هوم، در دوران ساسانی شراب به کار می رفته است. می توان این امر را نتیجه ی تأثیر مهرپرستی دانست. به هر صورت کیش شراب و دیگر نوشابه های سکرآور در ایران دارای سابقه ی دیرینه است و به همین جهت منع اسلامی نتوانست از عهده آن بر آید.

طبیعی است که این کیش، چنان که بارها تأکید کردیم، تحولی ژرف را گذرانیده و از یک مذهب ناتورالیستی شاید به یک جهان بینی عرفانی بدل شده و گاه احیاناً صورت الحاد پرسوز و گداز شیعی را به خود گرفته، ولی به هر صورت رشته ی حیاتش نگسسته است.

هر اندازه این سئوالات برای اجراء یک بررسی عمیقتر ضروریست به نظر ما تفسیر دیگری که از مهرپرستی اخیراً در ایران داده شده است مقنع به نظر نمی رسد و آن تفسیریست که در کتاب " قصه ی سکندر و دارا" آمده است.

کمی توضیح بدهیم :

در سال ۱۳۴۳ آقای اصلان غفاری کتابی تحت عنوان " قصه سکندر و دارا" نشر داد که بر آن دانشمند محترم آقای ذبیح بهروز مقدمه ای مشبع نگاشته است. اصل مطلب در مقدمه و ذی المقدمه، تردید در صحت داستان جهان گشائی های اسکندر مقدونی و به ویژه آمدن او به ایران و هند است. آقایان بهروز و غفاری دراین باره دلایلی دارند که به هر صورت درخورد توجه است ولی در کنار این مطلب اصلی در بسیاری مطالب دیگر و از آن جمله درباره ی مهرپرستی اظهار نظرهای بدیعی شده است. آقای بهروز طبق محاسبات کرونولوژیک خاصی که درکتاب ویژه ی ایشان (تقویم و تاریخ) منعکس است به این نتیجه رسیدند که مهر، انسانی بوده است که زمانی می زیسته و الفاظ مهر و میترا و میشا اسامی عیسای غیر مصلوبی است که: " در سال۱۴۵۴ رصد زرتشت، در روز۲۵ دسامبر (دی ماه فارسی) و کریشت ماه سیستانی متولد شد و در ۲۵ سالگی مبعوث شد و در۴ شهریور ماه روز عید شهریورگان سال ۱۵۱۸ مار، رصد زرتشت، نزدیک نیمه شب، پس از چهل سال تبلیغ در میان مردم، در سن ۶۵ سالگی در گذشت " (!) (بهروز – "تقویم و تاریخ " صفحات ۹۴تا ۱۰۶) .

آقای بهروز و به پیروی ایشان آقای غفاری بر آنند که دین مهر، دینی بود دموکراتیک قائل به انتخابات و فدرالیسم، زیرا دولت اشکانی که در سایه ی دین مهر اداره می شد هم مهستان (مجلس اعیان) داشت که شاهنشاه را در آن بر می گزیدند و هم غیر متمرکز بود و بر پایه ی ملوک الطوایفی و به شیوه ی فدرال اداره می شد. به نظر این پژوهندگان بر عکس، دین مسیحی یا زرتشتی ادیان استبدادی است، زیرا وراثت را به جای انتخاب و تمرکز مطلق را به جای فدرالیسم می پذیرد. اردشیر بابکان و کنستانتین که یکی در ایران و دیگری

در روم مهرپرستی را ریشه کن می کنند و دین های استبدادی خود را بر تخت می نشانند زیانی عظیم به تاریخ زده اند.

به نظر آقای بهروز و به پیروی از ایشان آقای غفاری نقطه ی مقابل دین مهر که از روح پاک مردم ایران برخاسته کیش مرموز و خدعه آمیز و دغل مانیگری است که تا همین اواخر در تاریخ لانه داشت و منشاء همه ی بدبختی هائی است که به سر ایرانیان آمده است!

این بحث ها را آقای دکتر اکبر آزاد یکی از پیروان آقای بهروز به جراید ایران کشانده است. با همه احترامی که به شخص آقای بهروز به مثابه ی نویسنده و محقق داریم و با همه ی حسن نیتی که در ثنای دموکراسی و انتخابات و تقبیح استبداد و وراثت از خلال نظریه های بهروز رخ می کند، تفسیر ایشان از مهرپرستی موافق واقع به نظر نمی رسد. گویا احساس میهن پرستی افراطی همراه با تخیل دور پرواز علمی منشاء بروز این تفسیرات است. به هر صورت قضاوت نهائی درباره ی این اندیشه ها با محققان است. زیرا اظهار عقیده ی نگارنده مبتنی است بر استنباط و لازمه رد بر نظریه ای که به اتکاء برخی واقعیات به میان کشیده می شود، اجراء تحقیق انتقادیست.

پیش از پایان سخن ذکر نکته ی دیگر بی فایده نیست.

یکی از یادگارهای مهرپرستی جشن مهرگان است که در روز مهر (۱۶ هر ماه) از ماه مهر برپا می شد و جشن آغاز شش ماهه ی زمستان (زیه نه) است چنان که نوروز جشن آغاز شش ماهه ی تابستان (همه مه) است. نیروهای ملی دمکراتیک و انقلابی عصر ما به حق سنت جشن مهرگان را احیاء کرده اند.

در سرلوحه ی این گفتار بیت دلکشی از حافظ آوردیم که در آن " مهر " به معنای خورشید است و اینک بیت دیگری که در آن مهر به معنای عشق آمده است و می تواند حسن ختام این مقال باشد:

کم تر از ذرّه نئی، پست مشو، مهر بورز تا به خلوتگه خورشید رسی رقص کنان

نگه کن سحرگاه تا بشنوی
ز بلبل سخن گفتن پهلوی

فردوسی

مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی

۱) طرح مسئله

آگائیاس ادیب و مورخ یونانی دوران ژوستی نین (متوفی در سال ۵۸۲ م) در تاریخ پنج جلدی خود در بارهٔ این قیصر ، اطلاعات گرانبهائی در بارهٔ ایران معاصر خود و دوران خسرو انوشیروان میدهد و از آنجمله چنان که آرتور کریستنسن در تاریخ خود بنام " ایران در زمان ساسانیان " نقل میکند (ترجمهٔ فارسی رشید یا سمی صفحات ۴۴۹-۴۵۰ سال ۱۳۳۲) در کتاب دوم بند ۲۸ نوشته است :

"خسرو انوشیروان که همهٔ اوقات خود را صرف مسائل سیاسی و نظامی میکرده است، هرگز نمیتوانسته است از ظرایف ادبی و معانی دقیقه ی یونان و روم خوض و استفاده کند، خاصه که وسیله ی استفاده ی او ترجمه ی کتب یونانی بوده ، به زبانی که به عقیده ی او (یعنی آگائیاس) فوق العاده "فقیر و خشک "بوده است."

مقصود آگائیاس از زبان فقیر و خشکی که نمیشد بوسیلهٔ آن از ظرایف ادبی و معانی دقیقهٔ حکمت و ادب یونان و روم استفاده کرد بناچار زبان پهلوی ساسانی یا " پارسی " است که کتب عهد خسرو بدان زبان نوشته میشد .

نگارنده با نظر طرفداران " متالنگیستیک " معاصر مانند ساپیر (Sapir) و ورف (Whorf) که تحت تأثیر هومبادت دانشمند آلمانی ، خود زبان را موجد و آفرینندهٔ جهان بینی ها و حتی " جهان واقعی " در نزد

انسان میشمرند ، موافق نیستم و این نظریه را حاکی از یک برخورد غلو آمیز ایدآلیستی میدانم ولی در حکم زیرین که از یک مقالهٔ ساپیر بنام " مقولات عقلی در السنه ی بدوی "

"(Conceptual categories in primitive languges")

نقل میکنم ، بنظر من هسته های مهم حقیقت وجود دارد . ساپیر می نویسد :

" انسان ، چنانکه معمولا فکر میکند ، تنها در جهان عینی اشیاء ، در جهان فعالیت اجتماعی زیست نمیکند ، بلکه بمیزان معتنابهی ، تحت تاثیر آن زبان مشخصی است که وسیلهٔ آمیزش اجتماعی معینی است . خطاست اگر تصور شود که ما میتوانیم از واقعیت ، بدون کمک زبان ، کاملاً آگاهی یابیم ، یا آنکه زبان وسیلهٔ فرعی حل مسائل آمیزش و تفکر است . در واقع " جهان واقعی " بحد زیادی بر اساس موازین زبانی گروه معینی ساخته میشود . ما به برکت آنکه موازین زبان جامعهٔ ما شکل معینی از بیان را عرضه میدارد ، بنحوی از انحاء ، این یا آن پدیده را می بینیم یا میشنویم و درک می کنیم."

لذا اگر واقعاً دعوی آگائیاس در بارهٔ خشک و فقیر بودن زبان پهلوی ، که وی بعید است آنرا میدانسته ، درست باشد ، قضاوت متفرعنانهٔ او را در بارهٔ آنکه ظرایف حکمت و ادب یونان و روم را نمیشد به این زبان نقل داد، نیز باید پذیرفت و باید پذیرفت ، که بقول ساپیر ، نیاکان دوران ساسانی ما در " جهان واقعی " بسیار بدوی ، بسیار یکنواخت و بی رنگی میزیسته اند .

این مطلب با نقشی که تفکر ایرانی در تکامل فلسفهٔ یونانی در دوران حکماء عتیق (از هراکلیت تا ارسطو)، حکماء اسکندرانی و گنوستیک و نوافلاطونی (در دوران اشکانی و ساسانی) داشته و موردتصدیق و تائید بسیاری و از آن جمله فرفریوس مؤلف یک تاریخ فلسفه است چندان وفق نمیدهد . این امر با این سخنان ابن خلدون در " المقدمه " در بارهٔ توجه ایرانیان دوران ساسانی به علوم عقلی وفق نمیدهد . ابن خلدون مینویسد:

" واعلم ، ان اکثر من عنی بها (ای بالعلوم العقلیه – ا. ط.) فی الاجیال اللذین عرفنا اخبارهم – الامتان العظیمتان قبل الاسلام و هما. فارس و الروم ... و اما الفرس ، فکان شأن هذه العلوم العقلیه عند هم عظیماو نطاقها متسعا...."

یعنی " بدان که در آن سده ها که ما از خبرهای آن اطلاع داریم دو خلق سترگند که به علوم عقلی بیش از همه توجه کرده اند و آن دو خلق ایرانیان و رومیانند . و اما پارسها برای علوم عقلی ارجی بسیار قائل بوده و دامنه اش در نزد آنها فراخ بود ."

همچنین این سخن با گفتِ جاحظ نویسندهٔ معروف عرب در آغاز جلد سوم " البیان و التبیین " وفق نمیدهد آنجا که مینویسد :

" و من احب ان یبلغ فی صناعه البلاغه و یعرف الغریب و یتبحر فی اللغه ، فلیقرأ " کتاب کاروند " و من احتاج الی العقل و الادب و العلم بالمراتب العبر و المثلات و الالفاظ الکریمه و المعانی الشریفه ، فلینظر الی " سیر الملوک " . "

یعنی آنکس که دوست دارد به صنعت بلاغت دسترسی یابد و با شگفتی ها آشنا شود و در لغت تبحر یابد پس کتاب " کاروند " را که از کتب پهلوی بود بخواند و آنکس که نیازمند به خرد و فرهنگ است و می خواهد از مرتبه ها و داستان ها و امثال و سخنان پر ارج و معانی بلند آگاه شود پس کتاب " شیر الملوک " را بخواند .

همچنین ابن الندیم در الفهرست (صفحه ی ۲۴۲) در مورد تراجم ابن مقفع می نویسد :

" و قدکانت الفرس نقلت فی القدیم شیئا من کتب المنطق و الطب الی اللغه الفارسیه فنقل ذلک الی العرب عبداله بن النقفع . "

یعنی " پارسیان در گذشته چیزهائی از منطق و پزشکی به لغت فارسی نقل کرده بودند و عبداله بن المقفع آنها را به عربی منتقل ساخت که این امر خود دلیلی بر وجود زبان فلسفی و منطقی رسائی در دوران ساسانی است که ترجمهٔ آثاری چنین را بدان زبان میسر می کرده است .

آری سخنان ابن خلدون و جاحظ و ابن الندیم با قضاوت آگائیاس تطبیق نمیکند . ولی اگر نخواهیم مانند آن " شعوبی " ایرانی که جاحظ از قول او این سخنان را آورده متعصب باشیم و یا ابن خلدون را به نوعی قضاوت غیر دقیق منسوب سازیم ، باید بدنبال سند و مدرک بگردیم و مطابق نظر ساپیر و ورف ببینیم که افزار جهان بینی سازی نیاکان ما چگونه افزاری بوده و زبانی که آگائیاس آنرا خشک و فقیر دانسته در واقع چگونه زبانی است .

۲) شیوه ی مطالعه در این بررسی

البته بررسی قریب صد کتاب و رسالهٔ پهلوی که از دوران ساسانی یا قرون قریب العهد ساسانی باقیمانده ، از بزرگترین آنها مانند " دینکرت " که بنا به محاسبهٔ وست (West) بالغ بر ۱۶۹۰۰۰ کلمه دارد تا کوچکترین آنها مانند " داروک خرسندیه " که واژه های آن از ۱۲۰ تجاوز نمی کند یا " ماتیگان سی یزتان " که تنها ۸۰ کلمه دارد کاریست که روزی باید بوسیلهٔ دانشمندان و شاید به کمک ماشینهای محاسبهٔ الکترونیک انجام گیرد و لغات ومفاهیم انتزاعی و مشخص (ابستراکت و کنکرت) ، مصطلحات و ترمینهای علوم مختلف ، ترکیبات فرازئولوژیک و غیره و غیره جدا و درجه بندی شود و بین آنها و السنهٔ نظیر عمل مقایسه ای انجام پذیرد تا از جهت دستوری وسمانتیک و لکسیک ، خصلت زبان روشن گردد . علاوه بر قریب صد کتاب و رسالهٔ پهلوی ، دو فرهنگ پهلوی نیز (که آنها را بنام نخستین واژه ها فرهنگ " اوئیم " و فرهنگ " مناختای " می نامند) از پارینه در دست است .در فرهنگ اوئیم ۸۸۰ واژهٔ اوستائی ترجمه شده و در آن با ۲۲۵۰ معادل پهلوی روبرو هستیم . در فرهنگ مناختای هزاورشهای آرامی که در پهلوی نوشته میشده ولی خوانده نمیشده در مقابل معادل پهلوی آن قرار گرفته است .

رویهمرفته بر اساس کتب ، رسالات ، فرهنگها ، سنگ نبشته ها ، چرمنویسها ، سکه های ساسانی و حتی کوشانی که بزبان پهلوی است تعداد ۱۰ هزار واژهٔ پهلوی بما رسیده است . این یک گنج گرانبهایی است و به جرئت میتوان گفت که پهلوی برای دوران خود زبان پرواژه ای بوده و اگر به مختصات صرف و نحوی و قدرت مانور لغوی آن توجه کنیم ، پیداست که این ذخیرهٔ سرشار معنوی از عهدهٔ بیان مطالب عصر بر می آمده است .

باری باید روزی این بررسی عظیم زبانی از جهات مختلف آن روی پهلوی بعمل آید و طبیعی است که چنین کار بزرگ در امکان نگارندهٔ این مقال نبود ولی برای بدست آوردن یک تصور شخصی صرفاً از دامنهٔ مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی اغلب فرهنگهای پهلوی ینبرک ، دکتر فره وشی ، پ. آبرامیان و واژه نامهٔ بند هشن آقای مهرداد بهار را از نظر گذراندم . از متون پهلوی که بفارسی ترجمه شده تنها " یادگار جاماسب " و " گجستک ابالیش " و " اندرز نامه آذرپاد مارسپندان " و " درخت آسوریک " و " کارنامه اردشیر بابکان " و "اندرز نامه خسرو کواتان " و " زند وهومن یسن " در حین نگارش این سطور در

دسترس بوده است . متاسفانه کتاب مهم " دینکرت " که در برخی از فصول آن مباحث منطقی و فلسفی بمیان آمده و " شکند گمانی ویچار " که در آن مناظرهٔ فلسفی شده است در اختیار نبود ولی همین مطالعهٔ لکسیوگرافیک و برخی متون فلسفی توانست پاسخی را که در جستجوی آن بوده ایم ، بدست دهد زیرا قاعدتاً وظاهراً لغات دینکرت و شکند گمانی ویچار در لغت نامه هایی که مطالعه کرده ام منعکس است و اما در ذکر این پاسخ شتابی نمی کنیم تا برخی مطالب گفتنی قبلاً طرح و بیان شود .

۳) زبان پهلوی ، چشم اندازی از تاریخ آن

آثاری که از آنها یاد کردیم به زبان پهلوی ساسانی یا پهلوی جنوبی است که با پهلوی اشکانی یا پهلوی شمالی تفاوت فونتیک دارد . این زبان را با خط ناقصی مقتبس از خط آرامی و با انبوهی واژه هایی که به آرامی نوشته میشد ولی به پهلوی خوانده میشد و هزوارش نام داشت و بطور قطع و یقین با فونتیکی کهنتر از زبان مرسوم محاوره می نوشته اند . اینکه می گوئیم زبان محاوره ، مسلماً این زبان مذهبی نبوده و از آن به پارسی معاصر نزدیکتر بوده است و در این باره دلایل عدیده موجود است . شادروان قزوینی در " یادداشتها" که هشت جلد آن بهمت آقای افشار بچاپ رسیده صورت نسبتاً کاملی از آن جملاتی آورده است که نویسندگان و مورخین عرب و ایرانی مانند ابن المعتز در " طبقات الشعرا " ، ابو حنیفهٔ دنیوری در " عیون الاخبار " ، طبری در تاریخ خود ، جاحظ در " المحاسن و الاضداد " و قفطی در تاریخ خود ذکر کرده اند یا در کتبی مانند " المحاسن و المساوی " و " الکافی " و " مفاتیح العلوم " و " البدء و التاریخ " و غیره آمده است . از آنجمله می گویند بر نگین انوشیروان نوشته شده بود " به مه نه مه به " (الاجود اکبر ولیس الاکبر، اجود) – نیک است که بزرگوار است ، نه بزرگوار نیک . یا دنیوری می گوید چون سپاه سعد وقاص از فرات گذشت سربازان ایرانی فریاد زدند : دلیران آمدند یا در " الکافی " آمده است که دختر یزدگرد گفت " اف ، بیروج باد هرمز " (پیروز باد هرمز) یا درعیون الاخبار از قول علی بن هشام آمده که در مرو داستانسرائی بود که داستانی میسرود و مردم را می گریاند و سپس طنبور از بغل بر می کشید و مینواخت و میگفت : " ابا این تیمار باید اندکی شاذیه " . یا در مفاتیح العلوم آمده است که ایرانیها می گفته اند " اندازه با اختر ماری باید " یعنی هندسه بد احکام نجوم نیازمند است که خود ضمناً حاکی از تصور ایرانیان در بارهٔ تلازم هندسه و نجوم

است و یا جاحظ می گوید که مثال عربی " من سعی رعی و من لزم المنام ، رای الاحلام " سرقتی است از توقیعات انوشیروان که می گفت : " هَرک رودجرد و هَرک خسبد خواب بیند " و غیره و غیره .

این امثله نشان میدهد که بعید است زبان پهلوی با آن همه دشواریهای فونتیک و تلفظی زبان گفتگو باشد چنانکه زبان اوستائی نیز بظاهر در دوران خود چنین بوده است .

اینکه آیا در این زبان کلیهٔ آثار پهلوی نوشته میشده ، قاعدتاً چنین است . اگرچه از خطی بنام " گشتگ " و " نیم گشتگ " و " راس سهریه " که گویا با آن آثار علمی و فلسفی نوشته میشد سخن در میان است ولی اولاً روشن نیست که این خطوط چگونه بوده و بعلاوه روشن نیست که آیا اختلاف خط حاکی از اختلاف زبان نیز هست یا نه . به احتمال قریب به یقین چنین نیست و زبان پهلوی ساسانی ، همان زبانی است که آثار ایدئولوژیک به آن نگارش می یافته است .

۴) برخی مختصات لکسیک زبان پهلوی

بررسی لکسیک زبان پهلوی برای نگارنده این نکات را روشن ساخت .

۱) زبان پهلوی از لحاظ اصطلاحات دینی برای بیان جهان شناسی (کسموگونی) و فقه مزده یسنه کاملاً نیرومند است و دستگاه ترمینولوژیک دقیقی دارد . نام اهورمزده اسماء خاصهٔ او " فشوئیشن ئومند " (فزونگر) ، " هماک افزار " (قادر مطلق)، " هرویسپ آکلس " (عالم کل)، " هرویسپ رشنی " (نور الانوار) و غیره و امشاسپندان با صفات ویژهٔ خود و سپس ایزدان با انواع صفات خود و سپس اهریمن و دیوان و دروجان و کماریکان و پریانش وآنگاه بددینان و اهرموکان (یا اشموغان) و مرتدان یا " یوت رویشنیان " (جدا روشان) و انواع صفات آنها بسیار متنوع و دقیق است .

بهمین ترتیب اسامی گناهان و کرفگان (اعمال ثواب) و مجازاتها و اسامی گناه کنندگان از لحاظ فقهی بسیار دقیق است مانند " اومک دو وریشنیه " (گناه راه رفتن با یک کفش و یک پای برهنه و " ویشات دو وریشنیه "(گناه بی لباس و بدون بستن بند کُستی گردیدن) و " یوت وستریه " (جدا بستری) . برای بیان مجازاتها از جهت دینی لغات ویژه وجود دارد مثلاً " اناپوهل " (بی پل) کسی است که به علل گناهان خود نمیتواند از پل صراط (چینواد) بگذرد یا " ستوش " شکنجهٔ سه روزه ایست که مرده پس از مرگ می بیند .

یا اعمال واجب مذهبی دارای اصطلاحات مفصلی است مانند " گریستیک کریشنیه " یعنی از ریشه کندن سوراخ جانوران زیان بخش و " پیشاز " یعنی تطهیر با ادرار گاو (گومیز) پس از آنکه بدن انسان در اثر لمس با جسد مرده (نسا) آلوده شد و یا " زت فرانا میشنیه " یعنی احترام به پیشوایان مذهبی . یا " فراچ یشتاریه" یعنی به خوبی برگزار کردن مراسم جشنهای مذهبی .

لغات قضائی ناشی از فقه زرتشتی به حد حیرت انگیزی غنی است و از آنجا که زبان پهلوی قدرت ترکیبی فراوانی دارد به آسانی میتواند حالات و نوانسهای مختلفی در لغت ایجاد کند .

۲) زبان کاملا آن حالت ثنوی را که مزده یسنه ، علیرغم خودش ، در طرز تفکرایجاد کرده بود منعکس می کند و واژه های ایزدی و اهریمنی ، واژه های متضاد و همستار فراوان وجود دارد . در عین حال زبان دارای نوعی خصلت حماسی است . مثلاً از جمله کلمات نور و نورانی و کلماتی که شکوه و فر و برز را نشان میدهد متعدد است . بعنوان نمونه برخی کلماتی را که بمعنای نور و نورانی است ذکر می کنیم : " وخشاک " ، " تاپاک " ، " سپک " ،" شِت " ، " بریه" ، " فِرشم " ، " بورزبراهیه"، " بامی " ، " چشمکان " و غیره .

۳) از جهت لغات مربوط به اتیک زبان غنی است زیرا حکمت عملی ، اندرزگوئی ، آئین نویسی جهت قوی تفکر انتزاعی – فلسفی ایرانی در این دورانست . اتیک بر جهان بینی زرتشتی متکی است و مطالب زیادی در بارهٔ فطرت لایتغیر انسان مانند " گهر " ، " چهر " ، " نهاد " ، " خوی " ، " خیم "، " منش " ،" تخمه " وجود دارد که گاه نیک و گاه بد ، گاه ایزدی و گاه اهریمنی است . اعتقاد به فطرت ثابت با اعتقاد به تبار و نژاد والا یا پست همراه است لذا اتیک نه تنها برئنویت ناگزیر زرتشتی ، بلکه بر اریستکراتیسم جامعهٔ ساسانی نیز تکیه میکند .با این حال احکام زیبا، عمیق و به اصطلاح دمکراتیک بسود مردم ، علیه ستمگران و زورمندان و ثروتمندان نیز در این اتیک راه یافته است . برای نشان دادن صفات انسانی از خوب و نا خوب و تمام نوانسهای رفتار وی انبوهی لغات وجود دارد که غناء بزرگی را نشان میدهد .

۴) ترمینولوژی علمی در پهلوی ضعیف بنظر میرسد . از علومی که اعم از طبیعی یا انسانی ، دینی یا غیر دینی نام برده میشود عبارتست از " هنداچ " یا " هنداچیه " (هندسه) ، " ماریشن " (حساب)،

" بشاز " (طب) ، کره نیشن ، (جراحی) ، سترگریشنیه (نجوم) ، داتیک (علـم فقـه و قـضائی)، "مانسریک " (علم کلمات الهی) ، " مهیست آکاسیه " (علوم اعلی ، الهیات) ،" خرت دشـگیه " (فلسفه) ، خوپ نیبیک " (ادبیات) " اویاکرن " (صرف و نحو) ،" سـخون " (سـخن ، منطـق ظاهراً مانند ریشهٔ Logos در لژیک که بمعنای سخن و کلام است) و " واچیک " (بمعنی بازی و نیز موسیقی) .

۵) اصطلاحات نجومی غنی است مانند " اختر " بمعنای برج و " اختریگ " بمعنـای سـتارهٔ ثابـت و " وزورگی نخستین " بمعنای ستارگان قدر اول و " وزورگی دو دیگر " بمعنـای سـتارگان قـد ردوم و غیره . همچنین " ایستیشن ی رویشن سترگان " (حرکت و سکون سیارات) و نام منـازل نجـومی یا " کدگ " ها مانند " پیدیشتن " (؟) ،" کرزنگ " (بـرج سـرطان) ، " وَرگ " (بـرج حمـل) ، "شیراختر " (برج اسد) ، " فرستگان " (برج قوس) و نیـز منـازل قمـر ماننـد " ازرگ " (خانـه هفتم)، " ماشاهه " (خانه سیزدهم) و یا " بالیست " یا بالاترین بمعنی اوج و " شِپ " یـا شـیب بمعنای حضیض و غیره . منتها علم نجوم با انواع اعتقادات خرافی ناشـی از جهـان بینـی زرتـشتی آمیخته است . مثلاً ستارگان را بدو دستهٔ آلوده بـه پلیـدی اهـریمن (اختـرانـی گـی میزیـشنیگ) و نیالوده به پلیدی اهریمن (اختـرانی آگی میزیشنیگ) تقسیم میکردند . یا مـاه را " خـورک بختـار " یعنی آتش بخش می خواندند زیرا بعقیدهٔ آنها مدت ۱۵ روز نور را می بلعد و مدت ۱۵ روز دیگر نـور را اعطا میکند و در نور ماه است که میوه ها میرسد .

علم جغرافیا سخت با دین در آمیخته و اقالیمی راکه اوستا از آن حکایت میکند منعکس میسازد . همچنـین در علم طب عناصر سحر و جادو و خرافات رخنهٔ زیاد دارد . مثلاً بادهـا را بـه " واد جانیـک داشـتار " کـه در سوراخهای زمین موظف به حفظ حیات است و " واد جان آهنگ " که موجب هلاک است و " واد جانیـگ " که بادی است ایزدی و در سر مقیم است و " واد بزرگ " که بادی است اهریمنی و در بخش سفلای بدن جا دارد و موجب ایجاد درد شکم است ، تقسیم می کردند . تئـوری " امزجـه اربعـه " (چارچیهریـگ) البتـه در پزشکی دوران ساسانی که از منبع هندی و یونانی تغذیه میشد سخت رائج بود و لذا در فرهنگها لفظ " دِرِم " بمعنای بلغم آمده است .

۶) زبان پهلوی قدرت عظیم ترکیبی دارد و با افزودن سرافزودهایی مانند " پور " (پر) ، " فراچ " (فراز) و "آ" یا "آن " و "آپ" (علامات نفی) ،وه (به) ،"دوژ"۰دژ،بد) ،" آپاچ " (باز) ، "هم"، "اندر" ، "وس"(بس)،"وت"۰بد) وغیره یا پی افزودهایی مانند "ئیک" (علامت نسبیت)،"یکیه"(علامت اسم مصدر)،"یکیها"(علامت حالت)،"یشن"(مانند "ش " مصدری فارسی در دهش)،" تار "(دار)،"گری" و " ناک " و پی افزودهای مصدری و غیره – انواع مانور با کلمه انجام میگیرد . البته همه یا اکثریت قریب بتمام این عوامل در فارسی دری باقی اند ولی بنظر اینجانب میدان مانورآنها بسی محدود شده است .

۷) زبان پهلوی از جهت مصادر بسیط قویست زیرا مانند زبانهای امروزی اروپایی میتواند تقریباً از هر اسمی مصدری بسازد مانند "پوهل "(پل)و پوهلیدن " (کفارۀگناه را برای عبور از پل صراط دادن). بسیاری از مصادر پهلوی امروز در فارسی نیست و جای آنرا مصادر مرکب و اغلب همراه با کلمات عربی گرفته مانند : " هنگرتیتن " (خلاصۀ کردن) " نئیتن " (رهبری کردن)، " نیهوبیتن " (لباس پوشیدن)، " وندیتن " (احترام کردن) " رَشتن " (رنگ کردن ،" رابه هنیتن "(منظم کردن) و غیره .

۸) در پهلوی ربط لغات با سلسلۀ اضافات کمتر است و بیشتر چسبیدن لغات بهم و درآمدن آنها بصورت یک لغت مرکب ولی مونولیت (یکپارچه) مانند آلمانی، بیشتر است . در جائیکه ما می گوئیم : "محلی که راهها از هم جدا میشود در پهلوی گفته میشد " راسان یوت رویشنیه " (راهان جداروشی) و یا در جائیکه ما میگوئیم سالهای زندگی که بخوشی برگذار شده است ، در پهلوی گفته میشد "سالان هومانیشنیه " (سالان به مانشی). این مختصات لکسیک و گراماتیک مسلماً در قیاس با فارسی غالباً به سود پهلوی است .

۹) واژه های بسیاری در پهلوی بوده است که در فارسی دری یا اصلاً نیامده یا بمثابه " شواذّ و نوادر " و " غرائبِ لغات " وارد شده است ولی ممکن است در دیگر زبانهای ایرانی باقی مانده باشد مانند گَدغ (دزد و راهزن) ،پچن (نسخه) ، گومب (پلک چشم)، " کوپَل"(شکوفه درخت) ، میووک (نیش) ، پژم یا پزر (غصه) ، سپوش (شوره سر) ، سج (فاسد) ، سنشرک (برف آور)، فره شو (

مضر) ، گدک (راهزن) ، هخ (خیرخواه) ، هیر(ثـروت) ، اوام (موقـع) ،گـن (بلـور ، شیـشه)، سپزک (سخن چین) ، هاوشت (محصل ، طلبه) ، ورنـدک (عجـول) و غیـره . لـذا ادامـه کـاریِ لکسیک بین پهلوی و پارسیِ دری صد در صد نیست و اِی چـه بـسا لغـات کـه کاربردشـان بـرای همیشه موقوف شده است با این حال اکثریت مطلق لغات با تغییرات فونتیک تماماً در فارسـی دری باقی مانده است .

۵) ترمینولوژی فلسفی و منطقی در زبان پهلوی

اینک پس از این مقدمه ، به اصل مطلب بپردازیم و ببینیم کـه زبـان پهلـوی در زمینـهٔ هـستی شناسـی (انتولوژی) ، علم معرفت و منطق (گنوسئولوژی) ، روانشناسی ، اخلاق ، زیباشناسـی (اسـته تیـک) چگونـه اصطلاحاتی داشته است . ما در اینجا دستگاه وسیع اصطلاحات مذهبی را ، جز در مواردی که اهمیت فلـسفی ویژه ای داشته ، وارد نمی کنیم و حتی المقدور خود را در کادر مفاهیم فلسفی بمعنای اخص ایـن کلمـه نگـاه میداریم . در کادر مفاهیم فلسفی و علمی گاه به لغاتی که از یونانی اخذ شده برخورد میکنیم مانند " فیـل ش فائیه " (فلسفه) ،"سفیستاکیه" (سفسطه) ،" مگیستیک " (المجسطی) . یا با الفاظی برخورد مـی کنـیم که بدون آنکه هزوراشن باشند با کلمات عربی یکسانند مانند " مات " (ماده) و " زمان " " شک" (بهمین معنای امروزی آن) و " رت " (یعنی رد و ردیه که در مقابل آن لفظ پهلـوی " شـکند " هـم وجـود دارد (مثلاً در " شکندگمانی ویچار ") . شاید این اصطلاحات بعدها وارد پهلوی شده باشد .

نکته ای که در اینجا ذکرش بیمورد نیست آنست که برای واژهٔ " منطق " که برخی خود این لفظ عربی را نه از ماده " نطق " بلکه از ریشهٔ " منترا" بمعنای کلام مقدس میگیرنـد ، بجـز واژهٔ " سـخون "(سـخن = Logos) معادل دیگری نیافتیم . ابن سینا در مقدمهٔ " منطق المشرقین " که اهمیت اسـلوبی فراوانـی دارد به این نکته متوجه بوده است و می نویسد :

" البته بعید نیست که نام آن علم (منطق) نزد مشرقیین چیزی دیگر باشد غیر از منطق ."

از طرفی دیگر در وجود ترجمهٔ آثار منطقی ارسطو و پیروانش به پهلوی و ترجمهٔ ابن مقفع از این تراجم بـه پهلوی به فارسی تردیدی نمیتوان داشت . مجموعهٔ اصطلاحات منطقی نیز چنانکه فهرست ما / البته با توجه

به نقص آن / نشان میدهد نارساتر از اصطلاحات فلسفه بمعنای هستی شناسی (انتولوژی) است . با این حال اصطلاحاتی مانند حکم ، تناقض ، قیاس ، استدلال ، تباین ، سفسطه و امثالهم وجود دارد .

الف – نمونه هایی از مصطلحات هستی شناسی (انتولوژی) و اصطلاحات عمومی فلسفی

گتاه	گیتی ، جهان مادی
گتاهیک	مادی ، ناسوتی
گه تیگان (از لغت گیتی)	جهان محسوسات (در مقابل منوگان = جهان معقولات)
گتیه نیکریشینه	(گیتی نگرش) توجه به عالم مادی ، مادیگری ، ماتریالیسم
تنی کرد گیه	جهان ، مادی ، جسمی (یا " تن کرتیه " = تن کرد)
اسرک کپریک	(بی سرپیگر) – تن یا ماده اولیه ، هیولای اولی ، جسم غیر محدود (از بندهشن : " هرمز در آغاز تن بی پایان یا اولیه را از روشنی بی پایان آفرید و سپس همه دامان (مخلوقات) را از تن بی پایان .")
اسَررُشنیه	(روشنی بی سر) – فروغ بی پایان ، نور بی پایان
اَپَرکاران	سُکان ملاء اَعلی ، برگران
اپرگر (یا اپرکار)	عِلوی ، برگر
منوگ و وخشک	غیر مادی
تنی پسین	روز معاد ، تن پسین
زوری آهنجاک	قوۀ جاذبه ، زور آهنجنده
زوری گیراک	قوۀ ماسکه ، زور گیرنده
زوری سپوزاک	قوۀ دافعه ، زور سپوزنده
زوری گوهاراک	قوۀ هاضمه ، زور گوارنده

زوری وخشاک	قوۀ نامیه (یا زوری والیشن داتار) زور بالاینده
یتک	خاصیت
یتک ویهریه	تغییر ماهیت ، تغییر خاصیت
زت برهیه	بخت زدگی
زت خِوَر	فرّه زدگی
خِرت دُشَ کیه	فلسفه ، خرد دوستی (ترجمۀ تحت الفظی واژۀ " فیلسوفی " یونانی)
خوت گوهریه	(خود گوهری) ذاتی
خوش رویشنیه	(خود روشی) اتودینامیسم ، حرکت ذاتی
دُخشک	علامت ، نقطه ، جنس ، نوع ،(مانند واژۀ روسیТочка)
ریوند دخشک	علامت حیات
خِوَهریه	پیشرفت (همچنین " وَخشیه ")
وَرَتیشن	(گردش) تحول
واسپوهرکانیه	استکمال ، حرکت تکاملی
اَخَو	جهان
اخوانیک	دنیاوی
اخوان مرن چه نیتار	مخرب عالم
اخوان ورتیشن	تبدل دنیا
تم اخوان	دنیا تاریکی (تم مانند واژۀ روسیТьма)
وت اخو	جهان بد
وخشیشن	نمو و رویش (مانند واژۀ آلمانی Wachmen)
والیشن	(بالش) نمو و رویش
وِناک و اَوِناک	مرئی و نامرئی
توهیکیه	(تهی) خلاء ، تهی گی

وَهان	(بهانه) علت (و " اَوَهان " – بی علت)
وهان کریه	(بهان گری) علیت
ورچه کاریه	عمل فوق العاده ، معجزه
سَهیک	شفاف (از سهتن = دیدن مانند to see انگلیسی یا sehenآلمانی)
سهیشن	دیدن ، عمل باصره
سنه	حس (مانند Sens در السنهٔ اروپایی)
سنهیشن	حساسیت
سنهیشنیک	قابل احساس
سهمان	حد (سامان) و آسهمان (بی حد)
سهمان مند	محدود ، سامان مند
سرمند	آغازگر ، مبدع
خوت گهریها	(خود گوهر) قائم بذات
گهریک	اصیل
رانه نی تار	(از راندن) محرک
رستک ، ریستک	(رسته ، ریسه) نظم ، خاصیت طبیعی
رچیشن	(ریزش) جریان
چیندیشن	(چندش) حرکت (اچندیشنیک = ساکن)
نِروک	نیروی جادوئی ماورالطبیعه
توخشن	(توش) نیرو ، قدرت
کرپ توخشن	قدرت جسمانی ، پیکر توش(فرانسه Corps،آلمانی Korper)
اورووان توخشن	قدرت روحانی ، روان توش
کوئی یه	(کوئی) وضع ، موقع
چندیه	(چندی) کمیت

چه گنیه	(چگونی) کیفیت
کوناک	(کنا) فاعل
جومباک	(جنبا) متحرک
مات	(ونیز : " ماتغ ") ماده
خرت ماتغی	عقل مادی ، خرد مادی
ماتک	جوهر اولیه ، هیولای اولی (صفت آن ماتک ور = اصیل)
مِنوگ	جهان معنوی ، مینو
هر دو منوگ	دو گوهر خیر و شر ، هر دو مینو
گَنّاک مِنوگ	(گنه ناک مینو)عالم عفن اهریمن
سپن ناک منوگ	(سپند ناک مینو) عالم مقدس ایزدی
أمِنوگ ویرّه ویشنیه	(نامینوگرائی) عدم اعتقادیه عالم معنوی ، ماتریالیسم
مِنوگ ویّره ویشنیه	(مینو گرائی) اعتقاد به عالم معنوی ، ایدآلیسم
هَرویسپ آگاس	عالم کل (صفت خدا) ، به همه آگاه (ویسپ = bce روسی)
هرویسپ رُشنی	نورالانوار ، همه روشن
کالپَت	کالبد ، جسد اهریمنی
کامه کیک	ارادی ، اختیاری ، بکام
هنگامیک	خلق الساعه ، هنگامی
گیهان بویشنیه	(کیهان بوشی) خلقمدام ، استمرار حیات
گیهان کُتک	(کیهان کودک) علم صغیر
دام منیتاریه	(دام منش ، دام منتره) مشیت خلق جهان و مخلوقات
بویشن	(بُوِش) وجود
بویشن رویشنیه	(روش بوش) استمرار هستی ، حرکت وجود
هم بویشنیه	(هم بُوِشی) اختلاط ، همبودی

به تم زمان	آخرالزمان (به تم در انگلیسی bottom)
بره هینیشن	قضا و قدر ، بهره
بره هنیتار	مقدر ازلی ، بهره بخش
بره هنیتک	مخلوق ، بهره گیر
فراج برهنیتک	تقدیر پیشین ، فرابهره
بره رویشنیه	سرنوشت ، روش بهره
کَرپ	شکل ، جسم ، پیکر
بُرین کَرپ	جسم مشخص (بریده پیکر)
اَبُرین کَرپ	جسم تقسیم نشده ، غیر مشخص(نابریده پیکر)جزء لایتجزی (اتم ؟)
بوندهیشن	بنیاد گزاری ، بن دهش ، خلق نخستین (مانند Fondation)
بون داتک	اصل و منشاء اولیه
بگ ، بَغَ	خدا (روسی бог)
بَغاتیک	الهی
اَخویک و بَغیک	(یا اخوانیک و بغانیک) لاهوتی و ناسوتی
بگ (یا " بغ ") بخت	تقدیر و مشیت الهی
بالیشن	نمو
بانوی	حرارت ، شعاع
گومیچیشن	(آمیزش) اختلاط ، اختلاط نور و ظلمت
هماک افزار	(همه افزار) قادر مطلق (صفت خداوند)
هماک رویشن	پیشرفت دائم (همه روش)
همه همه رویشنیه	حرکت عام
همستار	(همستاران) ضد ، اضداد ، موجودات ضد در مزده یسنه (از همینجا :آهمستار = بی رقیب ، فاقد ضد)

فرساوند	فرسودنی ، فناناپذیر ، نافرسایند(از همینجا: افراسوند = زوال ناپذیر)
دامک	مخلوق (بهمین معنا " داتک " و " دهیشنان ")
منوگ دامک	موجودات مینوی
فره تم دام	اولین مخلوق
فره توهیه	نخست بودگی ، ازلیت
فره وهر	فروهر
فرهیست	حداکثر
کمیست	حداقل
فَرِکان	مبداء جهان (از فرکانه ئیتن = آغاز کردن)
دو بینیشت هنگار	(دو بینش انگار) ثنوی ، دوالیست
اِتَریه	(ایدری) مینوی ، ناسوتی
چیهر	طبع ، جوهر ، مزاج ، طبیعت
اوچیهر	(یک چهری) وحدت وجود ، وحدت طبع ، مونیسم(بهمین معنا : "اوگوهریه")
دِس	(دیس) شکل صورت (از همینجا : دِسک اُمندیه = شکل داشتن)
و دسک سهیشینه	(دیس سائی) تماس با شکل و " دسیشنیه " = شکل پذیری
زمان	زمان
دیرنگ زمان	دارای زمان طولانی
بونیست	(و نیز : بونیشتگ) علت العلل ، مبداء اساسی
بون ئوت بر	(بن و بر) علت و معلول
دهیشن	(دهش) خلق ، آفرینش (دام دهیشن = خلق مخلوقات)
سج	(سیج یا شر) بلا ، فساد
آسج	فساد ناپذیر
آسن رُی	(بخود روی) دارای نمو فطری

آستیشن	(هستش) وضع شرط موجود ، شرط ، حالت ، کیفیت
آست مند	استومند ، جسمانی ، اسطقسی
استومندیه	جسمانیت ، مادیت
اویگت	(یا اگدیت) متجاوز
اویگتیه	(یا اوگدیه یا ابگتیه) تجاوز اهریمن بجهان نورانی اورمزد
آخزیشن	(خیزش) رستاخیز ، صعود
توخشا	(کوشا) مؤثر
آپِ توخشای	بی اثر
ایه وه نافت	(یا اون) نامرئی ، معدوم (مانند اپی تاک = ناپیدا
اپوریشن	(آورش) مخلوق ، محصول
اپوریشنیه	(آورشی) خلق
رووانیه	اعتقاد به روان ، سپیرتوالیسم
چیم	علت
اپ چیم	بی چیم ، بی علت
اَدوِن	آئین ، رسم
بَوَندک	کامل (ابوندک = ناقص)
بُرین	مقسم (ابرین = تقسیم نشده)
هئوش ، هش	مرگ
اهشیه	بی مرگی
اکنارکیه	بی کرانی (همچنین اکرانکیه)
ان هستیه	عدم
اَمَرَ	بیکران ، بی حد
هنداچیشن	(اندازش) علت غائی

ب – تئوری معرفت (گنوسولوژی) منطق و گرامر

دات	قانون ، قاعده (از آنجا " ادات " = بی قاعده) (لاتینی datum)
اِدوِنک	وجه ، جنس ، آئینک
ادونیها	آرزوی قاعده ، آرزوی آئین
اگیریش نیک	ناگرفتنی ، درک ناکردنی ، اخذ ناکردنی
اگومانیه	اطمینان ، یقین
اگومانکیه یا اپ گومانکیه	حالت یقین
اَمَرکان	کلی (از همینجا : امرکانیک) همگان ، همگانی
همبسان	عین هم ، یکسان ، متوافق
ان همبسان	متباین
انَ همیه	تفارق ، ناهمی
نم چیشتیک	(نامزد) معین (انم چیشتیک = مبهم ، نامعین)
شناختاریه	شناخت ، درک ، فکر
ایاپکیه	درک ، حصول ، یافت
انداچک	حد ، اندازه
ان بسانیه	تضاد ، نابسانی
همبتیک	متناقض
ان همبتیک	نامتناقض
ویزرد	تفسیر ، معنی
یان	الهام ، وحی
یان گویشن	کلام ملهم
یوتریه	تنوع
یوت ونیشنیه	(جدا بینی) اختلاف نظر ، بدعت

ویچیشن	(وجین) تشخیص
ویمندومند	دارای حد و رسم
ویمندیک	قابل تعریف
ویر	عقل ، حافظه
ویّروَیشن	(گردش) اعتقاد
ورمند	مبهم
واخشیک	ملهم (از همینجا : وخشور = پیغمبر)
وازیشنیه	الهام
ویچاریشن	(گزارش) توضیح ، تفسیر
وریچارتک	(گزارده) مشخص ، منجر ، منقح
شناسکیه	معرفت ، فهم
اول ورزیشنیه	فسخ ، سلب ، نقض
اوسکار	(سکال) توجه ، بحث
اوسکاریشن	مشاوره
اوزوواریشن	تبیین ، تعبیر
وچ	کلمه ، حرف
واچک	گفتار ، جمله ، حکم (واژه)
واچک زسپان	جملهٔ غلط ، حکم غلط
واچیشن	ادا ، بیان ، بیان حکم
وَرُم	شعور ، قدرت حافظ ، نیروی باطنی
گومانومند	مشکوک
گومانیک	(و نیز : شک) تردید
ستنیک رویشنیه	اصولیت ، روش ثابت

استوان گویشنیه	(استوان گویشی) گفتار مقنع
سفیستاکیه	سفسطه
هماکیه	همگی ، کلیت ، عامیت
پتیارکیه	ضدیت
همبسان	متضاد
سرتک	نوع (مانند Sorte)
هنداچ	تعداد ، کمیت ، اندازه
رجیستیک	درست و صحیح (مانند right انگلیسی و rechtآلمانی)
رواک دهیش	(روادهی) ترویج
نی کِر و نی کُریشن	توضیح
نیکژیتن	توضیح دادن
نَسک	نص ، متن
سَرِو	کلام (پهرم سرو = کلام عالی)
پِچِن	نسخه
ماتیگان	متن ، شرح ، توضیح ، تفسیر و نیز کتاب (ماتیان)
فرگرد	فصل
کرته	فصل (مانند " کرد " = جالیز)
نیپیک	نوشته (خوب نیپیک = ادبیات)
کراس	کتاب (مانند " کراسه " در عربی)
اووامیک	مربوط به زمان حاضر
همپورسکیه	همپرسی ، مشاوره
پتکار ریته	بحث و مجادله ، جدل
پتمان گویشن	سخن منظم ، قضاوت درست

پتمان سخون	بیان مسئدل
پتمانیک	منصف ، عادل در قضاوت
پت تم چیشت	به تحقیق (مانند " وقد " در عربی)
مهیست آگاسیه	علی اعلی ، الهیات
گُشن سروت خِرَت	(گوش سرود خرد) علم یا عقل اکتسابی
آشناس خرت	(آشنا خرد)علم یا عقل حضوری
دوش خرت	(دژخرد) عقل بد ، عقل گمراه
آچاردانیشن	علم قطعی
هن گشتی تک دانیشن	علم قیاسی (انگاشت دانش)
بَوَندک آگاسیه	علم کامل
بَوَندک مَنیشن	تفکر دقیق
اَسَرمنیشن	(بی سرمنش) تفکر مستمر ، تفکر دائم ، استغراق
مانسریک	کلام مقدس (برخیها مایلند واژۀ " منطق " را از مانسر و منترا مشتق بدانند)
هنگرتنیتن	خلاصه کردن
هنگریت	خلاصه
دکانیک	مفصل ، دقیق ، مشروح (یا " دگانیک ")
دارمک	مشروح (از آنجا : " دارمکیها " = بشکل مشروح)
هن گشتک	قیاس ، انگاشت
هاوند	معادل
گویچار	تبیین ، تعبیر
فروستن	محتوی بودن
فِروَست	محتوی
فروستک	شامل

فِرَشن	مسئله، معما (مانند Frage در آلمانی)
فرشن ویچار	پرسش گزار ، حلال معما ، حلال مسئله
فِرَجَستک	(فراجسته) مشتق
اِوَریک	محقق ، حتمی
دوشیه ویّر وَنیتیار	(دژگرا) معتقد به عقاید غلط ، منحرف
دستور زتار	ناقض قاعده ، ناقض دستور
هم داتستان	(هم داستان) هم عقیده ، متفق القول
یوت داتستان	(جدا داستان) مختلف العقیده
فراچ دخشکیه	اخطار قبلی
وخشک	علامت ، نوع
چاشتک	رای ، فتوی ، تفسیر
چاشیشن	تعلیم سنن مذهبی ، وعظ ، تعلیم
چیم	علت ، معنی
چیمگان	معنی ، معنی کردن
چیمیه	مستدل
چیمیک	معقول ، منطقی ، مستدل
بر همک	مرکب ، غیر بسیط ، برهم
آویچک	بسیط ، آویژه
خوه شیک	مختص ، خویشمند
اخوه شیک	نامختص ، ناخویشمند
ایج	اتصال(مانند ыз و Союз در روسی) ، یوغ
ایوجیتن	متصل کردن
ایجیشن	(یوغش) اتصال ، اتحاد ، اتفاق

ویندیت (از ویندیتن = بدست آوردن to win) قابل حصول

اویندیت	غیر قابل حصول
اپاچ ستای ایشن	(باز ایستش) ارتداد
اپاچ وشتک	مرتد
اپاکیه	معیت
اپارُن	عاصی ، بی دین ، مخالف ، وارون
اِپارن داناک	وارون دانا ، بدآموز ، انحراف آموز ، منحرف
اَپَروارک	تکمله ، ضمیمه
اپرورزیشنیه	(برورزشی) ممارست ، مشق
پسیه و آپسیه	تقدم و تاخر
رائینیشن	نطق ، قصد و نظر
پتوکیه	پیوند ، اتصال
اپتوکیه	ناپیوندی ، انفصال ، تباین
اپایشن	(بایش) لزوم
اپ راهتین	(بی راهیدن) دچار ضلال کردن
اپ راس	(بیراه) منحرف
دوآئینیگ سخون	سخن دو آئینه ، مذبدب ، متضاد
اپ سخون	بی منطق ، بی سخن
پش و آپش	مقدم و موخر ، پیش و ناپیش
ویناختاریه	تساوی
اپه ویناختاریه	عدم تساوی
اَرَواک	نامتحقق ، ناروا
اویاکَرَن	علم دستور ، صرف و نحو

کَرَف	دشمن حقیقت

ج – برخی مصطلحات اتیک و استه تیک و روانشناسی

پَهلُم	با فضیلت ، والا (و نیز " پَهرُم" بمعنای عالی)
پهلوم اخوان (یا اهوان)	بهین زندگی ، زندگی ایده آل
پهلمیه	فضیلت
اپهلمیه	فقدان فضیلت
خوب نیپیک	ادبیات
وَزَست	بیت شعر
ویاخنیه	فصاحت (از کلمات "به" و " خنیدن ")
پوختگ گوفتار	(پخته گفتار) فصیح
ویه خمن	ناطق ، فصیح
ویخاز	میل ، تمایل
خِوَتانیه	اتکاء به نفس
شِپاک	شیوا ، فصیح
شِتای	سعادت
خِوَت دُشکیه	خود دوستی ، خود خواهی
خِوَش اجُ	اقتدار (autorite)
وناریشن	انتظام
وَرَنَ	شهوت
ورنیک	شهوت پرست
اُپِتمان وَرَنیک	دارای شوق بی حد ، مولع ، حریص
ورن کامکیه	شهوت پرستی

ورن وشتاریه	جلوی هوای نفس را گرفتن ، کف نفس
اوستای اخویه	نیروی وجدان
رووان پورسیتار	با وجدان ، روان پرسیدار
تن کامیک	تبعیت از غرایز ، تن کامی
توجیش	(توزش) تنبیه ، کفّارۀ گناه
راذناک	منظم
سپور	کامل
سِچ	فاسد ، ناقص (یا سپچ ، سژ)
راذنیشن	نظم (از مصدر " راذنیتن = منظم کردن ، رائنیدن)
ویشوپیشن	هباء ، آشوب
راذنیتار	موجد نظم
میچک	سلیقه ، مزه
وشتکیه	(گشتگی) انحطاط ، تجزیه
نئیتن	رهبری کردن
نئیشنیه	رهبری و ترویج
یوت مست	(جدا مست) کسی که از عشق پاک مست است نه از شراب
کونیشن	(کنش) وظیفه
کونیشن گر	وظیفه شناس
هَخ	خیرخواه
هوساچکیه	(بهسازی) تطابق ، هماهنگی
گهریک	نجیب ، اصیل
گرّویشن	(گروش) ایمان
هم اپایستیه	(همبایستی) تضامن ، تلازم مشترک

هم بای و هم بتیک	رفیق و رقیب ، همپا و همبد
فرزام کاریه	(فرجام کاری) کوشش در طلب مقصود مانند Целоуостремленность در روسی و Zielstrebigkeit در آلمانی
فرچ پانیک	اجباری
فره بوت	(پُربود) افراط
فره بوت منیشنیه	افراطی گری ، اکسترمیسم ، پُربود منشی
فره بوت خواهیشنیه	توقع غلط
فره بوت بویشنیه	(فرو بودگی) تنزل ، انحطاط
دُشارم	عشق
دُزش	تقلب
بورژیش	جلال و شکوه ، برز
بالیستیک	عالی
بَوَندک گریه	کمال
اخوش کاریه	خویشکاری ، خودرائی ، وظیفه نشناسی
اسرائیشنیه	(ناسرایشی) شهرت بد
آتاو	مستعد
آتاویه	استعداد
ایچک وت تریه	(ویژه بدتری) جرم مطلق
ایچک وهیه	(ویژه بهی) تقوای مطلق
اپراکانیه	علو
اپراکان	(اپریکان) عالی (sublime) ، آبرومند
اپرتم	(فرتم) عالی ، والا

اپرتم سخون	(فرتم سخن) کلام عالی
اپرونیاریشن	نظم عالی
اپریه (بری)	علو مقام
انائینیه	(بی آئینی) فقدان نظم
اناست	بی احترام
اوارونیک	رفتار نیک
فرارونیک	رفتار بد
دوژچهیر	دژچهره ، بدجنس
ریژ	هوا و هوس ، ریسک
رُشن گویشنیه	صراحت ، روشن گوئی
پتت	توبه

ما از بیم آنکه مبادا مجبور شویم بخش مهمی از لغات پهلوی را در فوق نقل کنیم فقط به ذکر یک سلسله نمونه ها اکتفا ورزیدیم . اگر مایل بودیم ، می توانستیم این نمونه ها را دو برابر کنیم . این نمونه ها نشان می دهد که زبان پهلوی دارای ترمینولوژی تجریدی و به ویژه فلسفی نسبتاً غنی بوده است . اگر به خاطر بیاوریم (چنانکه ابن خلدون در مقدمه تصریح کرده است) که فاتحان عرب به دستور عمر بن الخطّاب بسیاری کتب پهلوی را به آب شستند و یا به آتش کشیدند و اگر در نظر گیریم که فرهنگ نامه های موجود بر اساس آن قریب صد کتابی که در دست است تهیه شده و مطالعه ی اجمالی اینجانب نشان داده که تازه در این کار دقت و جامعیت به حد لازم مراعات نشده است ، در آن صورت به آسانی می توانیم حدس بزنیم که زبان پهلوی کمبودی از جهت لغت و اصطلاح فلسفی نداشته و قادر بوده است متون یونانی را ترجمه کند .

اما برای آنکه بدانیم آگائیاس تا چه حد در گفتار خود منصف و یا به اصطلاح پهلوی " پتمانیک " (به پیمان) بوده است باید علاوه بر لغات جداگانه ، به مسئله ی بیان متون فلسفی نیز توجه کنیم :

نمونه ای از بیان فلسفی در زبان پهلوی

مسلماً در اینجا باید به آگائیاس حق بیشتری داد . همانطور که شادروان بهار در سبک شناسی مطالعه کرده است بیان ، در پهلوی ، به گواهی نوشته های موجـود ، ابتـدائی Primitif اسـت . سـاختمان جملـه هـا ، تکرارها ، دامنه ی لغات ، ژرفای فکر ، همه و همه حاکی از آنست که نمی توان بیـان ادبـی و فلـسفی را در پهلوی با یونانی و لاتینی مقایسه کرد. آنها از این جهت جلوتر بوده اند . جهان بینی ایرانی غالباً نمی توانـست بدون تمثیل و آوردن داستان ها ، بدون مبدل کردن مسائل مجرد به مظاهر و نمودهای مـشخص و اسـطوره سازی بروز کند . به ویژه تمثیل جای خاصی داشت و پس از اسلام صوفیان و عرفاء و معتقدان بـه فلـسفه ی اشراق از حربه ی تمثیل سخت استفاده کرده اند . حال آنکه تمثیل در فلسفه ی یونانی و رومی کـه بیـشتر به بیان تجریدی مسائل می پردازد چنین جائی ندارد .

شادروان بهار " گزیده ای از اندرز فرجود کیشان " (چندک هندرچ ی فرجوت کیشان ") را نمونه ای از نثر فصیح پهلوی می شمارد که اتفاقاً باید گفت که این نثر ، ضمناً یک نثر فلسفی است . ما این " گزیده " را به ترجمه ی شادروان بهار با برخی تغییرات جزئی لازم و با گنجاندن عین اصطلاحات فلـسفی ترجمـه شـده ذیلاً به عنوان نمونه ای از بیان فلسفی در پهلوی می آوریم .

" فرجود کیشان ، نخستین دانشان به پیدائی از دین (برای توضیح دین) گفته اند : هرمزد که بـه پـانزده ساله برسد هر آینه اش این چند چیز بباید دانستن که

- من که ام ؟
- خویشتن من (شخصیت) کیست ؟
- از کجا آمده ام و باید کجا شوم ؟
- از کدام پیوند (پتوند) و تخمه ام ؟
- و مرا چه خویشکاری (وظیفه ، عمل) در دنیا ؟
- چه مزد در آخرت (در جهان مینوی) ؟
- از مینو (جهان معنی) آمده ام یا به گیتی (جهان مادی) بوده ام ؟

- خویش اورمزدم یا خویش اهریمن (یعنی از لحاظ ماهیت و گـوهر از اورمـزد ناشـی شـده ام یـا بـر عکس)
- خویش فریشتگان یزدانم یا دیوان ؟
- خویش نیکانم یا بدان ، مردمم یا دیو ؟
- راه من چند است ، دین من کدام ؟
- سود من چه و زیان من چه ؟
- دوست من که ، دشمن من کدام ؟
- علت اولی (بوندشتک) یک است یا دو ؟
- نیکوئی از که و بدی از که ؟
- از که روشنی و از که تاریکی ، خوشبوئی از که و گندگی از که ؟
- عدالت (دادیه) از که و بیداد از کیست ؟
- بخشایش (اپخشایشن) از که و نا آمرزیدگی (آنا مُرچشن) از که ؟

{در این هجده سئوال در واقع مهمترین مسائل انتولوژیک و اتیک (بـه ویـژه دِئونتولوژیـک کـه وظـایف انسانی را مطرح می کند) به میان کشیده شده است . سپس این " گزیده اندرزها " می کوشـد کـه بـه ایـن پرسشها پاسخ گوید . اینک پاسخ ها را از همان متن نقل می کنیم }

اکنون انتخاب کننده قاعده یاب (" و وچیتاری چمیدست ") را شادروان بهار چنین ترجمه کرده است ، به هر جهت گویا یعنی کسی که در معنای مطالب دقت دارد و می خواهد به طریقت درست راه ببـرد) بـر نهـاد همیدون گروی (همیذونیه وروشن) و میانه روی (میانچیکیها) (شادروان بهار می گوید یعنی بر اصل تحقق ایمان و میانه روی ؟) از طریق خرد خالی از شک سزد دانستن که :

- از مینو آمده ام ، نه آنکه به گیتی بوده ام
- خویش هرمزم نه اهرمن
- خویش فرشتگانم نه دیوان
- خویش نیکانم نه بدتران ، مردمم نه دیو

- مخلوق (دام) هرمزدم نه اهریمن
- پیوند و نژادم از کیومرث است
- مرا مادر اسفندارمُذ و پدر اورمزد
- مردمی (انسانیت) من از مشی و مشیانه (متروبه و متروبانیه) است که نخستین پیوند و نژاد از کیومرث بوده اند
- و مرا عمل به وظیفه (ورچشن ی خویشکاریه) و صحت اعتقاد (فریوپانیه) این است که اورمزد هست ، بود و خواهد بود ، خدای جاویدان ، بیکران ، بسیط (اویچکیه)
- و اهرمن را به نیستی و مضمحل بودن (انبیربوذیه) شناختن (منتیتن)
- و خویشتن را خویش اورمزد و امشاسپندان دانستن
- و از اهرمن و دیوان و دیوخوئی (دیو یادشن) جدا بودن . "

(نقل از سبک شناسی جلد اول صفحات ۱۲۷–۱۲۸ که خود نقل است از فقره ی اول و دوم وسوم صفحه ی ۴۱ – ۴۲ متون پهلوی انکلساریا چاپ بمبئی)

آنچه که نقل کردیم خصلت سنکرتیک (فلسفی – دینی) نمونه وار ایدئولوژی دوران ساسانی را نشان می دهد که در آن خصلت دینی چربندگی خاصی دارد .

با آنکه شادروان بهار این نثر را ، نسبت به نمونه های دیگر پهلوی پخته تر و رشد یافته تر می شمارد ، با این حال نمی توان نوعی ابتدائی بودن و بساطت کودکانه ی آنرا ندید .

تردیدی نیست که متون فلسفی پارسی متعلق به پس از اسلام تا حدی این بساطت را حفظ میکند ولی درآن سطح قدرت تجرید ، ژرفای فکر ، عمق منطقی تسلسل مسائل بالا میرود .

نظری به لکسیک فلسفی دوران پس از اسلام در عربی و فارسی

برای مقایسه ی لکسیک فلسفی پهلوی و لکسیک فلسفی عربی اینجانب به " لکسیک زبان فلسفی ابن سینا " (پاریس ، چاپ دکله دو بروووه ، ۱۳۲۸) تألیف آ. م. گواشن (A. M. Goichon) ابن سینا شناس معروف فرانسوی مراجعه کردم . البته نقل یک لکسیک پانصد صفحه ای در اینجا ممکن نیست ولی

استنتاج شخصی من اینست که واژه های زیادی در این لکسیک دیده نمی شود که معادل پهلوی آن موجـود نباشد یا به آسانی نتوان وجود آنرا تصور کرد زیرا لغات موجود پهلوی تمام عناصر اولیه ی ترکیبات عدیده ی دیگری را به دست می دهند . ولی وضع در مورد واژه های پارسی که عده ای از فلاسـفه ی پـس از اسـلام مانند خود ابن سینا و شاگردش ابوعبید جوزجانی و ناصر خسرو و بیرونـی و غزالـی و افـضل الـدین کاشـی و دیگران به کار برده اند چنین نیست . در اینجا ضعف و فقر مشاهده می شود و در این متون غالب ترمین ها و لغات اصلی به عربی به کار رفته است . آقای دکتر معین در مقدمه ی " لغت نامه ی دهخـدا" (جلـد اول) صورت کاملی از این واژه های فارسی می دهد و خواستاران می توانند مراجعه کنند ، فقط محض نمونه برخی لغات ذکر می شود:

الف – از آثار ابن سینا

دریابندگان	مشعر ، قوای درک
کنش	فعل
فروگشای	انفکاک
پنداشت	تخیل
درنگ ناک	بطئی
بهره پذیر	قابل تجزیه
زود گسلند	سریع الانفکاک
گوهر رونده	ذات نامیه
گوهر پساونده	ذات حاسه
پیشین و سپسین	سابق و لاحق
برسو و فروسو	علوی و سفلی
برونین و اندرونین	ظاهری و باطنی
جنبنده و آرمنده	ساکن و متحرک

بُرینش	قطع
جهان تنومند	عالم جسمانی
کُنا	فاعل
مایه	ماده
نهاد	وضع
بالش ده	قوه ی منیمه
بست ناکی	انجماد
جزاوئی و هموئی	اختلاف و شباهت
نیروی جنبائی	قوه ی محرک
نیروی یادداشت	قوه ی حافظه

ب – نمونه هائی از مؤلفین دیگر

نگرش	ملاحظه و نظر(بیرونی)
نهادن	فرض کردن (بیرونی)
افکندن	طرح کردن (جوزجانی)
اندرکشنده	جاذبه (ناصر خسرو)
چرائی جوئی	تحقیق علّت (ناصر خسرو)
روان ستوری	نفس حیوانی (ناصر خسرو)
نفس دانشجوی	نفس طالب معرفت
بزرگ خویشتنی	غرور (غزالی)
اندیشه گر	تفکر (افضل الدین کاشی)
انگیزش	تحریک (افضل الدین کاشی)

جنبش بخواست و بناخواست حرکت ارادی و غیر ارادی (افضل الدین کاشی)

خرد سخنگوی نفس ناطقه (افضل الدین کاشی)

مایه ی نخستین هیولای اولی (افضل الدین کاشی)

این نمونه ها نشان می دهد که مؤلفان پس از اسلام در وضع لغات غالباً ریشه های پهلوی را در نظر داشته اند ولی آنرا با روح زبان دری سازگار کرده و ترکیب های فصیح و بلیغی پدید آورده اند ولی همانطور که گفته شد این ترکیب ها پاسخگوی همه یا غالب اصطلاحات عربی نیست و حال آنکه لکسیک فلسفی زبان پهلوی به مراتب غنی تر است .

نتیجه

این مطالعه ی اجمالی نشان می دهد که سخن آگائیاس در مورد " فقر و خشکی " پهلوی برای بیان مطالب فلسفی عادلانه و دقیق نیست و مسلماً ناشی از همان احساس بی مهری به ایرانیان است که از صفات مشخصه ی اکثر مورخین یونانی و رومی است .

در عین حال این مطالعه نشان داد که بررسی ترمینولوژی فلسفی – مذهبی زبان پهلوی برای حل این مسئله ی معماوار که آیا حکمت مشرقیه یا اشراق و عرفان ایرانی به جهان بینی های دوران قبل از اسلام به ویژه ساسانی مدیون است پاسخ مثبت می دهد . به ویژه در فلسفه ی سهروردی ، ترمینولوژی فلسفی – مذهبی پهلوی گاه مستقیم و گاه غیر مستقیم منعکس است .

نتیجه ی دیگری که می توان گرفت آنست که بسیاری از اصطلاحات علمی و فلسفی دوران ساسانی را با تبدیل آن به پارسی دری می توان احیاء کرد و آنها را به تدریج در قبال معادل های عربی گذاشت زیرا از جهت فونتیک خوشاهنگ تر است و با مجموع روح زبان سازگارتر . طبیعی است که در این کار باید اندازه شناخت و به راه افراطی که ناشی از شوینیسم زبانی باشد نرفت .

نه بی تخت شاهی بود، دین بپای
نه بی دین بود پادشاهی بجای
چنین پاسبانان یکدیگرند
تو گوئی که در زیر یک چادرند

فردوسی

تشکل جهان بینی رسمی دینی

در آغاز ساسانیان

یک فصل مهم از تاریخ تکامل ایدئولوژی مذهبی در ایران

۱) طرح مسئله

" مزده یسنه " یا آئین زرتشت مهمترین جهان بینی ایرانیست که به وسیله ی زرتشت بین سه هزار تا دوهزار و پانصد سال پیش،در دوران گذار اقوام آریائی از حالت کوچ به حالت سکونت ، بر پایه ی دین کهن مزدائی و علیه بسیاری از خدایان و فرشتگان و معتقدات آن،پدید شده است. برگرد این محور بعدها ادیان مختلف مانند مهرپرستی ، ناهیدپرستی،کیش زروانی، کیش مانی ، کیش مزدک پدید آمده است . بر گرد این محور حتی " فلسفه ی خسروانی" یا " فلسفه ی فهلویون" که اشراقیون پس از اسلام (از سهروردی تا صدرا) از آن سخن می گویند پدید شده است .

تا حدود زیادی باید پیدایش صوفیگری را ولو به طور مستقیم نیز با این مبدأ مربوط دانست . مزده یسنه در دین یهود و دین مسیح و دین اسلام تاثیر فراوان داشته و بویژه بین شیعیگری و عقاید مزده یسنه (علی الاخصوص در اشکال قریب العهد با اسلام) ، شباهت زیادی است.

برای آنکه سخن در این مورد کاملتر شود باید از تاثیر عقاید مزده یسنه در فلسفه ی یونان (مثلاً هراکلیت ، فیثاغورثیان، افلاطون ، رواقیان و نوافلاطونیان و غیره) سخن گوئیم. کوتاه سخن : جهان بینی مزده یسنه یکی

از منابع مهم جهان بینی های مذهبی ، عرفانی و اشراقی ، فلسفی در ایران و اروپاست و لذا باید تکامل آن و نقش آن به دقت مطالعه شود.

به نظر نگارنده مزده یسنه دو دوران تکامل مهم را گذرانده : یکی از آغاز پیدایش آن که به ویژه اوستا(ازگاتها گرفته تا خرده اوستا) روایتگر آنست. این دورانیست پر از نبرد مزده یسنان (پیروان زرتشت و افراد خاندان او) با دیویسنان . این دوران با بسی افسانه ها آمیخته ولی در اوستا از اسامی فراوانی به شکل مثبت و منفی نام برده شده : زرتشت کسانی را ثنا گفته ، کسانی را نفرین کرده و پژوهنده می تواند تصویری از نبرد طبقات ، افراد و عقاید در این توضیحات بیابد . با آنکه زرتشت به دست مخالفان خود ظاهراً شهید شد، ولی کیش وی توانست پیروز گردد. سپس این کیش بویژه در دوران پس از غلبه ی اسکندر تاریخچه ی متناقضی را طی می کرد و زمانی کیش ایزدانی مانند آناهیتا و مهر بر کیش اصلی یعنی کیش اهورمزده غلبه یافته بود.

مرحله ی دوم و مهم سیر تکاملی دین زرتشتی آغاز دوران ساسانی است که دست کم از زمان اردشیر بابکان تا دوران شاپور دوم معروف به ذوالاکتاف یعنی قریب ۱۵۰ سال تمام را در بر می گیرد.

در این دوران دراز یکی از نقاط مهم توجه شاهان ساسانی و مؤبدان و هیربدان زرتشتی در خدمت آنان ، روبراه کردن جهان بینی مزده یسنه ، گردآوردی اوستا و خرده اوستا و به احتمالی ابداع یا تکمیل دین دبیره (خط اوستائی) ، پیراستن دین از الحاد ، تنظیم قواعد و آداب و رسوم عبادت زرتشتی بود. علل متعددی این امر را ضرور می ساخت :

اولاً – ساسانیان خود را وارث نژادی و معنوی شایسته و بایسته ی هخامنشیان یا به زعم آنان کیانیان می دانسته اند و بر آن بودند که سیطره ی اشکانیان چیزی جز دنباله ی بدخدائی و حاکمیت اهریمنی اسکندر گجستگ نبود و چیزی جز آشفتگی در دین و کشور ببار نیاورده است و کار آنهاست که این آشفتگی را پایان دهند. چنانکه خواهیم دید اردویراف یکی از تنظیم کنندگان امور دینی در این ایام تقریباً همین علت را بین می دارد.

حکومت ساسانی که بوسیله ی اردشیر بابکان که خود از خاندان روحانی زرتشتی بود بنیاد یافت یک حکومت تئوکراتیک (در اصطلاح ساسانی دین سرداری) بود و به آتشکده و صنف مؤبدان و هیربدان تکیه داشت . دین و جهان بینی دینی و کتاب مرکزی آن ، اوستا ، برایش ارکان عمده ی قدرت و حاکمیت بود و می بایست در این زمینه تکلیف خود را روشن گرداند؛

ثانیاً – چنانکه مؤبد تنسّر در نامه ی معروف خود که از آن سخن خواهیم راند صریحاً می گوید کار بدعت گذاری و ساختن آتشکده های مجزا در ایران در دوران ضعف حکومت مرکزی در زمان اشکانی بالا گرفته بود. حتی برخی از شاهان اشکانی ظاهراً در صدد برآمده بودند که باین آشفتگی ها خاتمه دهند ولی موفق نشدند. شاهان ساسانی به طور قطع خواستار ایجاد تمرکز شدید در زیر سیطره ی استبدادی خود بودند و چگونه ممکن بود امحاء رژیم ملوک الطوایف سیاسی و ایجاد مرکزیت سیاسی را با امحاء ملوک الطوایف مذهبی و ایجاد مرکزیت دینی همراه نساخت ؛

ثالثاً – در این ایام کار مسیحیت بالا می گرفت. در دوران شاپور دوم ساسانی قسطنطین دین مسیح را رسماً پذیرفت و این دین به تدریج حتی در ایران مبلغان زبردستی می یافت. از سوی دیگر سلسله ی کوشانی در شرق به بوداگری گرائیده بود. دین مزدائی بین دو رقیب محصور شد . نمیشد کار ایدئولوژی رسمی مذهبی " شاهنشاهی" را در قبال رقیبان نو ظهور مهمل گذاشت.

رابعاً– و علت چهارم که واپسین است نه کمترین آنکه ، در دوران شاپور اول ساسانی و هرمز اول و بهرام اول کار مانیگری سخت مؤبدان زرتشتی را پریشان خاطر ساخته بود. شاپور اول و هرمز اول با مانیگری، بنا به یک سنت در سیاست شاهان ساسانی ، راه مدارا در پیش گرفتند ولی بهرام اول سرانجام در قبال فشار قوی روحانیت مزدائی تسلیم شد و مانی را برای " محاکمه" در اختیار آنان گذاشتند . نفوذ طولانی مانیگری در دولت و مردم بار دیگر کاری را که در دوران اردشیر برای رو براه کردن جهان بینی رسمی شده بود، کمابیش مختل ساخت و در دوران شاپور دوم لازم آمد که بار دیگر به آراستن دین و کتاب دینی پرداخته شود.

مطالعه ی جریان تشکل ایدئولوژیِ دینی در آغاز ساسانیان همچنین از این جهت جالب است که ما نمی توانیم نقطه ی مقابل(آنتی پُد) آنرا که الحاد مانیگری و زروانی و مهرپرستی مزدکی باشد، مطالعه کنیم، بدون آنکه آن را مطالعه کرده باشیم . نبرد طبقاتی در عرصه ی ایدئولوژیک در ایران معمولاً بین دین رسمی و الحاد انجام گرفته است و بررسی هر دو قطب برای بررسی این نبرد طبقاتی ضرور است . به علاوه جهان بینی مذهبی البته به شکل اختلاطی و سنکرتیک و به مثابه ی جُنگ کلیه ی علوم (چنانکه در مجموعه ی دینکرت دیده می شود) تنها بروز جهان بینی در ایران پیش از اسلام است. تفکر ایرانی از مثبت و منفی، مترقی

و ارتجاعی در این شکل بروز کرده است و لذا مطالعه ی تئولوژی زرتشتی برای مطالعه سیر تکامل جهان بینی ها در ایران ضرور است.

به ویژه اینکه در این دوران تشکل مجدد جهان بینی دینی ، چهار تن از بزرگترین مؤبدان زرتشتی یعنی به ترتیب تنسّر ، اردویراف، کرتیر و آذرپاد مهرسپندان بروز کرده اند که از نام آوران روحانیت زرتشتی هستند و از هر چهار تن آثاری باقی مانده و در واقع از سرشناس ترین متفکران ایرانی پیش از اسلامند. نه تنها افراد عادی ایرانی بلکه " خواص" و روشنفکران کتابخوان نیز تصوری از شخصیت این چهار تن ندارند و ای چه بسا نام آنها را نیز نشنیده اند و شناساندن آنها ضمناً یک وظیفه ملی است . به همین جهت هدف این بررسی، علاوه بر نشاندادن تلاشهائی که این روحانیون و ایدئولوگهای بزرگ زرتشتی برای آراستن دین رسمی می کرده اند، معرفی شخصیت ویژه و گاه بسیار جالب خود آنهاست .

راجع به آنکه دین رسمی ساسانی با آموزش زرتشت از جهت کاست و فزود و آرایش و پیرایش چگونه ارتباطی دارد دادن پاسخ کار آسانی نیست. اولاً از آن جهت که معلوم نیست جز " گاتها" که بخش کهنتر اوستاست، اصالت بخشهای دیگر تا چه اندازه است ، ثانیاً ، معلوم نیست که تا چه اندازه کیش " آناهیتا" و پرستش آب و آتش که در دوران اشکانی در همه ی ایران و همچنین در پارس رواج کامل داشته در تحول تازه ی مزده یسنه اثرات خود را باقی گذاشته است ؛ آنچه مسلم است اثرات خود را باقی گذاشته است . در یک مطلب نباید تردید کرد و آن اینکه مزده یسنه در این دوران چهره های نو به خود می گیرد تا بهتر بتواند خادم جامعه ی اشرافی عصر خود که با نظام ویس و دودمانی زرتشت تفاوتهای بسیار بسیار داشته است قرار گیرد. تنسّر ، اردویراف، کرتیر و آذرپاد مهرسپندان وظیفه ی خویش را در این مقطع طبقاتی انجام داده اند.

۲) تنسّر

تنسّر که برخی از مورخان اسلامی نامش را با تحریف کامل " ابرسام" ثبت کرده اند مؤبدان مؤبد عهد اردشیر بابکان (دوران سلطنت : ۲۲۶– ۲۴۱م) است و مؤبدان مؤبد همراه سپهبد و دبیربد(رئیس دبیران) نقش بزرگی در مشاوره با شاه و تعیین جانشین او داشتند و گاه نقش مؤبدان مؤبد یا هیربدان هیربد در حل مسئله ی وراثت در سلطنت نقش قاطع بود. اردشیر به تنسّر اعتماد و علاقه ی وافر داشت و لذا فرمان داد تا وی متون

پراکنده ی اوستا عهد اشکانی را گرد آورد و از آنها یک کتاب موثق، قانونی، رسمی و یگانه بوجود آورد. اوستائی که تنسّر گرد آورد به عنوان سند واحد در معبد "آذرگشنب" واقع در شیز نهاده شد.

از تنسّر آثری برجاست که " نامه ی تنسّر" نام دارد . این نامه ایست که تنسّر به گشنسپ شاه پادشاه طبرستان نوشته و او را به اطاعت از اردشیر اندرز می دهد ، امری که عادیست ، زیرا در پایان حکومت اشکانیان نفوذ ملوک الطوایف و شاهان محلی اوج یافته و اردشیر نیازمند بود به دست یاران با نفوذ خود، نفوذ خود را به نواحی دوردست بسط دهد. طبرستان برای پادشاه پارس چنین نقطه ی دوردستی بود.

متن پهلوی نامه تنسّر از میان رفته است ولی خوشبختانه ترجمه ی آن به پارسی دری در تاریخ طبرستان از آنِ ابن اسفندیار محفوظ مانده است. کریستنسن و مارکوارت عقیده دارند که " نامه ی تنسّر" در حوالی سالهای ۵۵۷ تا ۵۷۰ تنظیم شده زیرا در آن آثار و اشاراتی است که نمی تواند به عهد اردشیر مربوط باشد و مربوط به دوران اخیر عهد ساسانی است. به نظر نگارنده استنساخ متون کهن و افزودن چیزهائی از جانب نساخان و شاهان بر آنها از امور متداول در ایران پیش و پس از اسلام است و این سرنوشت همه ی کتابهای آن عهد است که بارها "تجدید تصنیف" و مدرنیزه شده است و به هیچوجه دلیل بر مجعول بودن آن کتب نیست. البته کریستنین و مارکوارت حق دارند که باید به این متون نقادانه برخورد شود و عناصر کهن و نوین در آن روشن گردند. این کاریست که باید در مورد همه ی متون این ایام از اوستا گرفته به بعد انجام گیرد.

باری نخستین بار دارمستتر خاورشناس فرانسوی متن ترجمه ی دری نامه ی تنسّر را در "مجله ی آسیائی" در ۱۸۹۴ نشر داد. سپس محقق ایرانی آقای مجتبی مینوی نسخه ای را که نیم قرن از نسخه ی دارمستتر کهن تر و اصیل تر بود به دست آورد و بار دیگر این متن را در سال ۱۹۳۳ تجدید چاپ کرد.

نامه ی تنسّر از اسناد بسیار معتبر برای شناخت جامعه ی ساسانی است زیرا اطلاعات مندرجه در آن ، به شهادت اسناد و روایات دیگر، غالباً درست و دقیق است. در نامه ی تنسّر ، مانند اسناد نظیر ، اشاره ای به آشفتگی فکری و اخلاقی زمان شده است ، که کریستنسن آن را به دوران جنبش مزدکیان مربوط می داند. این البته حدس است و دلیلی در دست نیست که این بخش از نوشته ی تنسّر مربوط به زمان خود او نیز نباشد. به هر صورت از آنجاکه این توصیف که در اغلب متون ساسانی مانند کلیله و دمنه و خدای نامه و غیره نیز دیده می شود جالب است آنرا می آوریم ، تنسّر می نویسد:

" حجاب و حفاظ و ادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند نه متحلی به شرف هنر و عمل ، نه ضیاع موروث ، نه غم حسب و نسب ، نه حرفت و صنعت ، فارغ از هر اندیشه ، خالی از هر پیشه ، مستعد برای غمازی و شریری و اِنهاء اکاذیب و افتراء و از آن تعیش و به جمال حال رسیده و مال یافته ".

اتفاقاً با توجه به آنکه تنسّر در نامه ی خود از وجود شبکه ی جاسوسی شاه (البته با لحن دفاع از آن) صحبت می کند، این مطالب می تواند به آن ایام مربوط باشد .

وی می نویسد:

" اما دیگر که نبشتی شهنشاه منهیان و جواسیس برگماشت بر اهل ممالک ، مردم جمله از این هراسانند و متحیر شدند ....."

لذا چه شگفتی است که این منهیان و جواسیس که مرم از آن هراسانند مستعد غمازی و شریری و انهاء اکاذیب و افتراء برای جمع مال باشند؟ در جوامع طبقاتی از کهن و نوین این نوع توصیفات همیشه صادق و منطبق با واقع است.

نکته ی دیگری که مایلیم از نامه ی تنسّر نقل کنیم مطلبی است که در مقدمه ی این بررسی آورده ایم و حاکی از وجود " فئودالیسم دینی" است . تنسّر در باره می نویسد:

" ملوک طوایف هر یک برای خویش آتشگاه ساخته و آن همه بدعت بود، که بی فرمان پادشاهان قدیم نهادند، شهنشاه باطل گردانید و با مواضع اول نقل گردانید ".

نامه ی تنسّر نشان می دهد که وی مؤبدی تیز هوش بود و روحانیت و سیاست را همراه داشت و اردشیر شخص مناسبی را برای تنظیم امور مذهب برگزیده بود.

برای تکمیل اطلاع درباره تنسّر این نکته را نیز بیافزائیم که چنانکه مُدوّن کتاب پهلوی " دِنکرت"(دینکرد) که یک دائره المعارف علوم دینی و عقلی به زبان پهلوی است در آخر بخش سوم آن میگوید تنسّر به دستور اردشیر بابکان مأمور میشود فصول پراکنده ی این کتاب را که " ولخش" اشکانی نیز قبل از وی تا حدی گرد آورده بود ، گرد آورد و بر همین مجموعه است که در دوران شاپور اول ساسانی مطالبی افزوده می شود.

۳) اردویراف

اردویراف یا به قول کریستنسن اردویراز (یا ارتای ویراف) در عصر شاپور اول ساسانی (۲۴۱- ۲۷۲ میلادی) میزیست. ظاهراً اقدامات تنسّر برای تنظیم اوستا کافی نبود و لازم بود قواعد و قوانین دین زرتشتی یا به اصطلاح داتیک (فقه) دینی نیز تنظیم گردد. برای این کار انجمنی در آتشکده ی "آذرفرنبع پیروزگر" واقع در کاریان (لارستان) از هفت مؤبد مهم زمان تشکیل شد و آنها اردویراف را مأمور ساختند که کار را فیصله دهد. آذرفرنبع نگهبان همه ی پیشوایان و دانایان و دبیران شمرده می شد لذا آتشکده ی او سگالشگاه سران روحانی زرتشتی برای رفع آشفتگی در امور و آداب دینی گردید.

اردویراف یا بنا به تصویب شاه و انجمن آذرفرنبع و یا بنا به اتکاء خود ابتکاری اندیشید بدین معنی که چند جام شراب بنوشید و به خواب رفت . او را در مقری محفوظ و یا شاید در همان آتشکده نگاه داشتند تا از خواب برخاست و سپس به دبیرانی که حاضر بودند داستان " معراجی" را که گویا در خواب بدان رفته بود، حکایت کرد.

اردویراف مدعی شد که همراه دو ایزد ، ایزد سروش و ایزد آذر به سفری دور و دراز به دوزخ و بهشت و همستگان (اعراف) رفته و در هر جا مردمی را در حال کیفر یا پاداش دیده که مصدر گناهان یا کرفه ها(صوابهائی) بوده اند.

این شیوه ی " مکاشفات" در همه ی ادیان نظیر دارد و اردویراف در این زمینه مسلماً مطابق شعبده ها و شیوه زنیهای متداول مذاهب عمل کرده است ولی بر اساس معلومات دینی خود قوانین و قواعدی را برای عمل یک مؤمن زرتشتی معین می کند.

ترجمه ی کتاب اردویراف که در سال ۱۸۸۷ بوسیله بارتلمی Barthelemy انجام گرفته بود در دوران رضا شاه به زبان فارسی به وسیله ی رشید یاسمی انجام گرفت و در آن از جمله این عبارت جالب را می خوانیم:

" چنین گوید یک بار اهرو زرتشت دینی که از اهورمزدا پذیرفت اندر کیهان روانه کرد و تا پایان سیصد سال دین اندر پاکی و مردمان در بیگمانی بودند. پس اهریمن پیتیاره اسکندر مصر نشین (؟) را برخیزاند و به غارت کردن و ویرانی ایرانشهر فرستاد، تا بزرگان ایرانی را بکشت و پایتخت خدائی را آشفته و ویران کرد".

این اشارت اردویراف نشان می دهد که عمل " معراج رفتن" او برای آنست که بار دیگر " پاکی" دین و "بیگمانی" و ایمان و اطمینان مردم را بازگرداند. سخنان تنسّر و سخنان اردویراف نشانه ی آنست که آشفتگی فکری ، تناقض تفسیرات و تعبیرات ، تباین احکام و آداب به حد اعلی بود و دولتها رفع این وضع را از وظایف مهم خود می شمردند.

۴) کرتیر

کرتیر (یا کارتر) یا کاردیر هرمز مؤبد مؤبدان پرقدرت دوران چهار پادشاه ساسانی بود: شاپور اول که در سنه ی ۲۴۱ میلادی به تخت نشست و در ۲۷۲ وفات یافت و هرمز اول ساسانی که در ۲۷۳ شاه شد و بهرام اول ساسانی که تا ۲۷۶ میلادی سلطنت میکرد و سپس بهرام دوم ساسانی که در ۲۷۶ به سلطنت رسید و ۲۹۳ درگذشت . بدینسان کرتیر لااقل بیش از چهل سال در مقامات عالیه ی سیاسی و روحانی قرار داشت و لذا عمر درازی کرده و نفوذ عظیم بهم زده است.

درباره ی نام کرتیر در بین مورخان بحثی است . برخی آن را نامی و برخی آن را لقبی می دانند . پژوهنده ی معاصر چک اتاکارکلیما بر آنست که کریتر که در فراگشت های قبطی و مانوی به صورت " کاردل ثبت شده است لقبی بوده است مانند " خلیل" سلطان و " یمین امیرالمومنین " در زبان عربی . کریستنسن بر آن است که قرائت صحیح کلمه ی کریتر هنوز روشن نیست و چنانکه هرتسفلد عقیده دارد (کتاب کتیبه ی پایکولی، ذیل لغت شماره ی ۵۵۵) نام کریتر که در کعبه ی زرتشت ذکر گردیده است نام صاحب منصب عالیرتبه ایست و لذا لقبی است .

آنچه که موجب بالا رفتن مقام کریتر شد علاوه بر دانش روحانی و لیاقت سیاسی و سنن طولانی و درک سلطنت چهار پادشاه ، نبردی است که وی با مانی و مانیگری کرد و دین زرتشتی را در قبال این خطر و خطر بوداگری که در قلمرو سلطنت کوشانیان درشرق و مسیحیت که در مغرب ایران رواج یافته بود، تحکیم بخشید . از زمان شاپور اردشیران مانیگری آغاز می گردد و تا زمان بهرام اول ساسانی ادامه می یابد یعنی دست کم قریب یک ربع قرن الی سه سال این جنبش در جریان گاه خفی و گاه جلی ادامه داشته است. شاپور اول و هرمز اول با مانی راه مدارا در پیش گرفتند. آتشکده از این روش ناراضی بود. کرتیر بر رأس روحانیان مخالف مانی قرار داشت و می خواست دین التقاطی و مخلوطی را که مانی با ترکیب انواع ادیان به عنوان " دین کل"

برای ایجاد مصالحه ی بین اقوام انسانی ایجاد کرده بود و کرتیر آن را بدعتی شنیع در پاکدینی مزده یسنه می شمرد ، در هم شکند. بهرام اول ساسانی در اواخر سلطنت خود (۲۷۶ میلادی) در برابر فشار آتشکده سر فرود آورد و مانی را تسلیم " محاکمه" کرد.

کاتب و مورخ دوران عباسی یعقوبی در تاریخ خود جریان محاکمه ی مانی را (که در تاریخ جریان محاکمه ی حروفیه و بابیه را بیاد می آورد) چنین وصف می کند:

" مجلس مباحثه ی عمومی تشکیل شد. مانی با مؤبدان مؤبد(یعنی کرتیر ا.ط) که هم خصم بود و هم قاضی به گفتگو پرداخت. شکی نیست که مانی مجاب و محکوم گردید و او را به عنوان خروج از دین به زندان افکندند چندان عذاب دادند تا بدرود جهان گفت".

و. ب. هنینگ در " آخرین سفر مانی " تصریح می کند که کرتیر در کشتن مانی شخصاً نقش اساسی داشته است.

در اینجا دو نکته جالب است :

نخست اینکه بروز مانیگری (یا مانی کئیسم بقول اروپائیها) که مایه ی عمده را از زرتشتی گرفته و آن را با عقاید گنوستیک و غیره درآمیخته بود و رواج سریع آن ، خود نشانه ی ضعف و نا استواری دین رسمی (مزده یسنه) بود، نشانه ی آن بود که هرج و مرج دینی و بدعت آوری در آن ایام رواج داشت. در واقع جریانات مذهبی مختلف در آن ایام هرج و مرج فکری عظیمی پدید آورده بود که مبانی دین زرتشتی را تهدید می کرد.

دوم اینکه مدارای شاهان ساسانی علامت عدم رضایت آنها از آتشکده و روحانیت زرتشتی بود. این نبرد، بین قدرت سلطنت و قدرت روحانیت ، همیشه موجب تردید برخی از شاهان ساسانی در تقویت دربست آتشکده میشد چنانکه چنین مدارائی را ما بعدها در مورد کوات ساسانی و مزدکیان نیز می بینیم . و هدف کوات از این " مدارا"ی دیپلماتیک استفاده از جنبش برای تقویت قدرت سلطنت بود. ولی سرانجام روحانیون زرتشتی کار را پیش می برند زیرا بزرگان و اسپهبدان و دبیران با این دین های بدعت آلود الحادآمیز که به پرچم جنبش توده ها بدل میشود از درد دشمنی در می آیند ، بیاری آتشکده بر می خیزند و کار را به سود پیروزی دین رسمی خاتمه می دهند. در دوران ساسانی نقش روحانیون همیشه نقش مسلط بود. آنها هستند که سرانجام شاهان ساسانی را به محاکمه ی مانی و مزدک وا می دارند. آنها هستند که یزدگرد اول ساسانی را " بزهکار" و بر عکس خسرو اول را " دادگر" و " انوشه اول" لقب می دهند.

مؤبدان مؤبد کرتیر که طی سالیان دراز بر رأس این نبرد دشوار قرار داشت و آن را با لجاج و عناد و با پیروزی روحانیت زرتشتی به سرانجام رساند ظاهراً به مقامی رسید که کمتر روحانی بزرگ زرتشتی بعدها توانست بدان مقام برسد زیرا وی مانند شاهان برای خود کتیبه هائی می نویسانید.

از مؤبدان مؤبد کرتیر چهار سنگنبشته در دست است : در نقش رجب ، در بالای نقش برجسته ی شاپور اول در نقش رستم (این سنگنبشته سخت سائیده شده است)، در کعبه ی زرتشت و در سرمشهد. هرتسفلد برای خواندن این کتیبه ها کوشید و در اثر خود " پایکولی" (نام جائی در سلیمانیه که در آنجا کتیبه ای از دوران ساسانی به جای مانده) نتیجه ی بررسی خود را نشر داده است . موضوع کتیبه های کرتیر وصف پارسائی و دینداری خود و خدمتی است که به ایرانشهر در عهد سلطنت شاپور اول و هرمز اول و بهرام دوم نموده و به یاری دین برخاسته و با مسیحیان ، مانویان و برهمنیان و بودائیان مبارزه کرده است.

کتیبه ی نقش رستم (نزدیک تخت جمشید) چنانکه پروفسور هانری شارل پوش(H.C.Puech) استاد کرسی تاریخ مذاهب در کلژ دو فرانس نقل می کند (نقل از کتاب " تمدن ایرانی " ترجمه ی آقای دکتر عیسی بهنام) در سمت مشرق بنائی که " کعبه ی زرتشت" نام دارد بوسیله ی هیئت حفاری بنگاه خاوری شیکاگو کشف شده و در این کتیبه کرتیر توضیح می دهد که چگونه از ۲۴۲تا ۲۹۳ میلادی به تدریج به ریاست روحانیون زرتشتی رسید و چگونه عده ای از مبلغان مذاهب خارجی را که ماندن آنها در ایران صلاح نبود از این کشور بیرون راندند مانند یهودیها "ساماناها" یا رهبانان بودائی ، برهمائیها، ناصری ها، مسیحیان ، موکستاکاها (" نجات یافتگان " که احتمالاً هندی بوده اند) و بالاخره زندیق ها یعن پیروان مانی.

پ.ژ. دومناس (De Menasce) در همین کتاب مطالبی بیشتری از کتیبه ی کرتیر نقل می کند . وی می گوید که مؤبد کرتیر چنین می گوید:

" من مذهب مزدا را بر روی پایه و اساس محکم قرار دادم و مقام و قدرت مردان دانا در کشور شاهنشاهی بالا رفت. مغهای منشعب و مردد و کسانی که قوانین و نظامات را مراعات نکردند به دست من تنبیه شدند و سپس توبه کردند و بخشوده گردیدند. من آتشهای مقدس بسیار بر پا کردم و مغهائی برگزیدم . در کشور شاهنشاهی ایران آتشهای بهرام بسیار برقرار شد و بین اقربا وصلت های متعدد به وقوع پیوست . کسانی که شیطان را می پرستیدند ، به خواست من دست از آن برداشتند و

خدایان را پذیرفتند . تعداد بیشماری تاج ریاست داده شد و به هر حال مذهبی ترقی کرد. اگر لازم می شد همه چیز اینجا گفته شود ، گفتنی بسیار است ".

دومناس سپس می نویسد:

" بعد رئیس مذهب زرتشت اضافه می کند که هر جا لشگریان شاهنشاه عبور کردند، در انطاکیه ، در تارس، در سیلیسی(کیلیکیه) در کاپادوکیه ، در ارمنستان و گرجستان تا سرزمین آلن ها، پرستش آتش بر قرار شد".

این نقل های مستقیم و غیرمستقیم از کتیبه های کرتیر کاملاً نشان دهنده ی موقعیت او ، روش او، منش اوست . مانی و کرتیر ، این دو رقیب سرسخت در برابر هم سالیان دراز پیکار جستند و سرانجام مؤبدان مؤبد پیر و لجوج و محیل که هیئت حاکمه پشتیبانش بود موفق شد رقیب را براند ، او را پوست بکند و سر او را از دروازه ی شهر بیاویزد. ولی مرگ سرانجام به سراغ کرتیر آمد و چنانکه تاریخ نشان می دهد پس از مرگ کرتیر، مانویان نفسی کشیدند و در زمان نرسی ساسانی دین مانی در بین النهرین و مصر بسط یافت و نرسی در مبارزه با رومیان درصدد برآمد از آنها استفاده کند ! (ر.ک. گیرشمن- ایران از آغاز تا اسلام ، صفحه ۳۲۱).

۵) آذرپاد مهرسپندان

آذرپاد مهرسپندان یا آذر پاد پسر مهرسپند یا مارسپند مؤبدان مؤبد پرنفوذ و محترم دوران شاپور دوم ساسانی (۳۰۹- ۳۷۹) است که در دنیکرت وی را " نیک پرورد" و " انوشه روان" و در زند وهومن یسن وی را " پیروز بخت " و " آرائیده ی دین راستین " نامیده اند.

شاپور دوم ساسانی معروف به هویه سُنبا (ذوالاکتاف) که آذرپاد مارسپندان در زمان او می زیست از مهمترین و موفق ترین پادشاهان ساسانی است. اگر در دوران کرتیر مسئله ی مانیگری بلای بزرگی برای دین رسمی پدید آورده بود ، در دوران آذرپاد مارسپندان قوت گرفتِ مسیحیت و پیوستن قسطنطنین امپراطور روم بدان، رقیب دینی تازه ای را به میدان آورده بود. دین و تئولوژی زرتشتی می بایست باز خود را برای نبرد و پایداری آماده کند. آذرپاد نام ایرانی کهنه ایست که در اوستائی به شکل " اترپات" آمده و مارسپند از ریشه ی اوستائی " منتره سپنه" یعنی کلام مقدس است و به علاوه واژه ی آذرپاد (آتورپات) در پهلوی به معنای پیشوای دینی و مأمور مراقبت آتش و یکی از درجات دینی در نزد زرتشتیان است لذا این کلمه در عین حال

می تواند نام مؤبد مؤبدان باشد یا مبین مقام او ولی به احتمال قوی نام اوست نه لقب او، زیرا " آن " در مهرسپند نشانه ی رابطه ی پدر فرزند است (مانند اردشیر بابکان و شاپور اردشیران و خسرو کواتان) ، لذا می توان تصور کرد که آذرپاد پسر مهرسپند بوده است .

برخی از مورخان عرب آذرپاد مهرسپندان را " زرتشت ثانی" نامیده اند و این شهرت دو دلیل دارد . دلیل اول آنکه خود آذرپاد مهرسپندان مدعی بود که از اعقاب زرتشت است و دلیل دوم آنکه گردآوری نهائی اوستا و خرده اوستا بوسیله ی او صورت گرفته است .

چون ، موافق سنن مزده یسنه مؤبدان مؤبد می بایست از اعقاب زرتشت باشد لذا مؤبدان برای خود شجره نامه ای می ساختند. در بندهشن (فصل ۳۳) سلسله نسب آذرپاد مهرسپندان با هشت نسل به زرتشت (از طریق فرزند ارشدش ایسدواستر) و با ۲۳ پشت به منوچهر و از طرف مادر نیز موافق روایات زرتشت (مثلاً در " روایات هرمزدیار– چاپ بمبئی جلد یکم) به گشتاسب شاه می رسد. ولی این امر که آذرپاد از پشت زرتشت بود و اوستا را گرد آورد برخی از مورخین پس از اسلام را به اشتباه انداخت، لذا در " مجمع الفرس" و " مجمع التواریخ و القصص" (و این اخیر به نقل از حمزه ی اصفهانی) حوادث مربوط به زندگی او و از آنجمله سرب گداخته بر سینه ریختن را که خواهیم آورد به زرتشت نسبت داده اند و زندگی این دو را مخلوط کرده و هر دو را یکی دانسته اند.

شاپور دوم برای ختم مجادلاتی که به ویژه پس از رواج مانیگری درباره ی صحّت و وثوق اوستا درگرفته ود، بار دیگر مانند " انجمن آذرفرنبع" که ذکرش گذشت ، مجمعی به ریاست آذرپاد مارسپندان تشکیل داد. این مجمع متن قطعی و نهائی اوستا را در ۲۱ نسک تصویب کرد. در اینجا نیز مانند مورد اردویراف ، آذرپاد مارسپندان به یک شیوه زنی برای تسخیر احمق و مجاب کردن مؤمنان به شیوه ی " وَر" که در زبانهای اروپائی ordalie نام دارد دست می زند. ور نماینده ی گناه و بی گناهی بود و آن سی و سه آئین است که به دو نوع تقسیم می شده : ورِ گرم و ورِ سرد. در ور گرم برای اثبات بی گناهی آتش و روغن داغ و غیره به کار میرفته است و در ور سرد از شیره ی گیاهان و زهرها و محلولهای مختلف و آب و غیره استفاده می شد. و مثلاً نوعی محلول آب گوگرد به آزمایش شونده می خوراندند که اگر می توانست تحمل کند، بی گناهی او ثابت می شد.

در شاهنامه شرح به آتش رفتن سیاووش آمده که خود نوعی از اجزاء ور گرم بود.

باری آذرپاد مارسپندان برای اثبات آنکه اوستای گرد آمده ی او درست است تن به ور گرم داد یعنی بنا بر روایات زرتشتی در مقابل هفتاد هزار نفر سر و تن بشست و سپس فرمود نه من سرب گداخته بر سینه ی او بریزند و او این عذاب را طاقت آورد و از آن کوچکترین گزندی ندید ! مسلماً مطلب دروغ است و قراری است که انجمن همراه شاپور برای فریب مردم با خود گذاشته اند و همه شهادت داده اند که این نبیره ی دروغین زرتشت سرب گداخته را بر سینه ی خود تحمل کرده ، لذا ۲۱ نسک گردآمده ی اوستا و خرده اوستا درست است . در دینکرت (کتاب ۷ فصل ۵ بند۵) تصریح شده است که آذرپاد با این عمل اختلاف در دین را رفع کرد.

به خاطر اهل تحقیق جالب است بگوئیم که سنت " ور گرم" پس از اسلام نیز باقی ماند. مولوی در مثنوی (دفتر چهارم) حکایت می کند که بین فلسفی که معتقد به قدم عالم بود و سنی که معتقد به حدوث بود بحثی درگرفت و چون سنی در پاسخ استدلال فلسفی درماند بنا به پیشنهاد سنی از طریق رفتن در آتش مطلب را اثبات کردند. البته در این آزمایش فلسفی می سوزد و سنی جان بدر می برد . در روایات سامی نیز رفتن ابراهیم خلیل به آتش و فرمان خداوند که " یا نارکونی بَرداً و سلاما" از این زمره است .

اما از آذرپاد مارسپندان " اندرز نامه ای" در دست است که خطاب به پسرش زرتشت نام نوشته و نشان می دهد وی مردی خردمند و تیزهوش بود. نخستین بار بخشی از این اندرزنامه به نثر دری و شعر فارسی به بحر تقارب بوسیله ی شادروان بهار ترجمه شد و در مجله ی " مهر" سال دوم (سال ۱۳۱۳ شمسی) نشر یافت و اخیراً آقای دکتر ماهیار نوابی در مجله ی دانشکده ی ادبیات تبریز سال یازدهم متن آن را منتشر کرده است .

برای آنکه از طرز تفکر این مؤبدان مؤبد بزرگ نمونه ای به دست داده باشیم از روی ترجمه ی منثور شادروان بهار از پهلوی به دری که در دسترس نگارنده بود، اندرزهائی را برگزیده و نقل می کنیم که ضمناً واژه های پهلوی جالبی را نیز واجد است :

" از سیزک (سخن چین) و دروغمرد سخن مشنو" (بند ۲۶)؛ به بادفره (مجازات) بر مردمان کردن ورندک (عجول) مباش" (بند ۲۷)؛ مرو بر کین و زیان مردمان " (بند۴۵)؛ یگانه باش که آپریکان (آبرومند) باشی " (بند ۷۴)؛ " راست گوی باش که استوار (مورد اعتماد) باشی " (بند ۷۵) ؛ خُردتن (فروتن) باش که بسیار دوست شوی ، بسیار دوست باش که نیکنام شوی، نیکتام باش که خوشزیست

باشی "(بند ۷۶)؛ بیگناه باش که بی بیم باشی " (بند ۷۲)[۱] ؛ " روان پُرسیدار (با وجدان) باش که بهشتی باشی " (بند ۸۰) ؛ فرتم سخن (کلام عالی) به دژچهر (بد ذات) مگوی " (بند ۸۶)؛ "به انجمن سور هر جا که نشینی به جای برترین منشین کت از آنجای نیاهنجند (نشکند)؛ "آسان پای باش تا روشن چشم باشی "(بند ۹۸)؛ " نیک مرد آساید و بد مرد بیش (غم) و اندوه گران برد" (بند ۱۱۰)؛ به هیچ آئین مهر دروغی (بد عهدی) مکن که ترا فرّه پسین نرمد"(بند ۱۱۵)؛ "شراب به پیمان (به اندازه) خور !" (بند ۱۱۲) ؛ " چون نیکوئی بتو رسد بسیار شادی مکن، چون سختی و بد بختی رسید بسیار به غم مباش، چه نیکی زمانه با سختی و سختی زمانه با نیکوئی است. هیچ فراز نست ، کش نشیب نه از پیش . هیچ نشیب نیست کش فراز نه از پس " (بند ۱۴۹)؛ "مردم دوستی از بُنیک منشی (بنیاد منشی، هواداری از اصول، اصولیت) و خوب خیمی(خوشخوئی) و خوب ایواژی(آراستگی) بتوان دانست "(بند ۱۵۳)؛ " و ترا گویم ای پسر که خرد ، به مردم، بهترین و هشیاری (عطیه) است"(بند ۱۵۴)" .

این اندرزها مسلماً از آزمودگی ، زندگی شناسی و تیزهوشی اندرزگو خبر می دهد و به هر جهت اندرزنامه ی مؤبد مؤبدان آذرپاد مارسپندان از آثار مهم پهلوی است و در تاریخ ادب و حکمت ایران جائی دارد .

نتیجه

تنسّر ، اردویراف ، کرتیر ، آذرپاد مهرسپندان – چهار تن از مهمترین تئولوگ ها و الهیون زرتشتی هستند که در یک سده و نیم اول سلطنت چهار صدساله ساسانی نقشی بس خطیر در تشکل ایدئولوژی رسمی دولتی ایفا کردند. آنها در عالم خود مردمی با هوش و لایق و پر هیبت بودند و با آنکه به طور عمد مواضع ارتجاعی را در فکر و عمل اشغال می کردند، در تاریخ تشکل ملی ما جائی دارند زیرا پیدایش ایدئولوژی مذهبی واحد برای قوام حکومت ساسانی و برای مقابله ی او با هجوم نیرومند ایدئولوژیهای مخالف ضرورت عینی داشت چنانکه در دوران پس از اسلام ، تشیع چنین نقشی را ایفا نمود.

۱) نظیر " آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است ."

در آن هنگام " دین" می توانست به یک سلسله پرسشهای کلی مانند آنکه این جهان و انسان از کجا آمده و به کجا می روند و وظیفه ی آدمی در این جهان چیست به شکل افسانه ای و خرافی پاسخهائی بدهد و دانش های عصر هنوز بدان پایه از تکامل نرسیده بودند که قادر به چنین پاسخهائی باشند. فردوسی در داستان رستم و اکوان دیو در شاهنامه این عجز علم و قدرت دین را بیان داشته که اگر بنا را بر آن بگذاریم که فردوسی مترجم امین متون پهلوی بوده (و چنانکه خود در داستان کاموس میگوید حتی پشیز نمی انداخته زیرا:

گر از داستان یک سخن کم بدی روان مرا جای ماتم بدی)

باید گفت توجیهی است که کرتیرها، تنسّرها و امثال آنها تراشیده اند و جالب است که فلسفه ی ایدآلیستی امروز و تئولوگهای معاصر نیز هنوز به این توجیه که دیگر سفسطه ی مطلق است متوسل می شوند.

فردوسی می گوید:

جهان بر شگفت است ، چون بنگری
ندارد کسی آلت داوری
که جانت شگفت است و تن هم شگفت
(نخست از خود اندازه باید گرفت)
خردمند ، کاین داستان بشنود
بدانش گراید ، بدین نگرود
ولیکن ، چون معینش یادآوری
شود رام و کوته شود داوری

یعنی علم تنها می تواند علل اسباب ظاهر و قریب را توضیح دهد و این دین است که معنی و ژرفای پدیده ها و علل اسباب واقعی بروز آنها را توضیح می دهد.

در پایان این مقال باید گفت تا آنجاکه بر نگارنده روشن است بررسی حاضر لااقل مرتبط ترین شرحی است که درباره ی این چهار تن نگاشته شده است و نخستین کوشش برای معرفی **مستقل و جداگانه** ی آنها به عنوان متفکران باستانی است. این میتواند مبدائی برای حرکت به پیش در مطالعه ی دقیقتر شخصیت آنان باشد.

در تدارک بررسی حاضر از مهمترین پژوهشهائی که بوسیله مؤلفین خارجی مانند کریستنسن ، هنینگ ، گیرشمن ، مارکوارت ، هرتسفلد ، پوش، دومناس ، اتاکارکلیما و غیره و پژوهندگان داخلی مانند یاسمی ، مجتبی مینوی ، پورداود، ملک الشعراء بهار ، دکتر معین و غیره شده و نیز از منابعی که در متن ذکر گردیده است استفاده به عمل آمده، ولی همه جا مؤلف استنباطات و احتجاجات خویش را ذکر کرده است .

"سراپای ایران موطن آزادیخواهانست"

(شیخ محمد خیابانی – نطق ۱۳ ثور ۱۲۹۹)

بیامد یکی مرد مزدک بنام
سخنگوی و با دانش و رای وکام

(فردوسی – شاهنامه)

مزدک بامدادان

سرچشمه های اطلاع ما از مزدک و مزدکیان

در باره ی مزدک بامدادان پیشوای جنبش بزرگ اجتماعی مساوات طلبانه ی دهقانان و فقرای شهری دوران ساسانی (اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی) میتوان از سرچشمه های مختلف ایرانی ، عرب، سوریایی، بیزانسی اطلاعات فراوان بدست آورد . ابوجعفر محمد بن جریر طبری مورخ معروف در کتاب خور موسوم به "تاریخ الرسل و الملوک"و ابومنصور ثعالبی در "یتیمه الدهر" و مسعودی در "مروج الذهب"و ابوالفتح محمد بن عباس شهرستانی در "ملل و نحل"و خواجه نظام الملک در "سیاست نامه" و شاعر بزرگ ما فردوسی در اثر جاویدان خویش "شاهنامه"اطلاعات گرانبهائی در باره ی محیط تاریخی جنبش مزدک و خود این مرد انقلابی و آئینش بدست میدهند . شایان ذکر است که شاهنامه که منبع اولی آن کتاب پهلوی "خداینامه"بوده و نیز سیاست نامه که به احتمال قوی مطالب خود را در باره ی مزدک از کتاب پهلوی "مزدک نامه"که اکنون از میان رفته اخذ کرده است، روایات ایرانی راجع به مزدک را منعکس می کنند و متضمن نظریات رسمی طبقات حاکمه ی ایران در باره ی این جنبش بزرگند . علاوه بر این منابع در کتب متعددی دیگر قدیمه ذکر مزدک و آئینش و جنبش وی بمیان آمده است و از آثار مورخین غیر عرب و ایرانی بویژه باید

از اثر یشوعا ستلیت واقعه نگار سوریایی و پرکپ قیصاری واقعه نگار بیزانسی که معاصر جنبش بودند و اطلاعات جالب در باره ی روابط ایران و بیزانس در دوران سلطنت پیروز و بلاش و قباد ساسانی و برخی وقایع مهم این ایام بدست میدهند ، نامبرد[1].

پژوهندگان معاصر بر اساس این منابع و منابع دیگر تحقیقات جالبی در باره ی جنبش مزدکی کرده اند که اهمّ آنها بررسی های بسیار جالب ، عمیق و گرانبهای کریستنسن دانمارکی و اثر پژوهنده ی چک دکتر آتاکارکلیما[2]. بانو پیگولوسکایا عضو پیوسته ی فرهنگستان علوم شوروی در مجموعه ی "شمه ای از تاریخ عقاید اجتماعی و سیاسی"در باره ی مزدک تحت عنوان "اندیشه ی برابری در آموزش مزدکیان"مقاله ی جالبی نگاشته است که برخی نکات تازه را روشن میکند .

این پژوهندگان بویژه پرفسور کریستنسن و دکتر کلیما تحقیقات وسیع و مفصل و جامعی انجام داده اند و نکته ی مهم ناگفته ای باقی نگذاشته اند و لذا بررسی حاضر فقط ممکن است از جهت افاده ی منظم و موجز عمده ترین مسائل و تلفیق نظریات و تحلیل ها همراه برخی استنتاجات مستقلانه قابل اعتنا قرار گیرد .

مختصری در باره ی وضع جامعه ی ایران در دوران جنبش

جنبش مزدکیان از سال ۴۹۴ میلادی آغاز شد و تا ۵۲۴ میلادی یعنی سی سال ادامه داشت و دامنه ای شگرف یافت و در اثر عمق نفوذ و گسترش خویش پادشاه ساسانی قباد را به سازش و مدارای با خود واداشت . راز بسط سریع و اقتدار جنبش را باید در شرایط ویژه ی اجتماعی آنروز یافت . معمولاً در آثار برخی از نویسندگان معاصر ما که تصوری سطحی از سیر تاریخ دارند توصیفات طلائی از جامعه ی ایرانی قبل از اسلام مشاهده می شود ولی حقیقت نه چنان است . جامعه ی زمان ساسانی یک جامعه ی محافظه کار اشرافی مبتنی بر نظامات و مقررات جابرانه بود و ویژگی این جامعه عبارت بود از گذار تدریجی و دردناک آن از نظام دودمانی و بردگی به نظام فئودال .

---

۱) برای کسانیکه مایل باشند به این دو منبع دست یابند مشخصات دقیقتر آنها ذکر می شود . وقعه نامه ی یشوعا ستلیت در سال ۱۸۸۲ در کمبریج تحت عنوان "the chronicle of Joshuna the Stylite" ترجمه ی W. Wright شده و وقعه نامه ی پرکپ به زبان لاتین در کلیات وی در ۱۹۰۵ در لایپزیک در چهار جلد تحت عنوان "Procopii Caesarienais oper Omnia" به طبع رسیده است. فصل ۳ تا ۲۱ جلد اول مربوط به وقایع دوران جنبش مزدک است.

۲) اثر جالب آقای دکتر کلیما در ۱۹۷۵ در پراگ از طرف فرهنگستان علوم جمهوری چک تحت عنوان "مزدک – تاریخ یک جنبش اجتماعی در ایران ساسانی" چاپ شده است.

بطور کلی باید گفت یکی از مختصات رشد اجتماعی و تاریخی جامعه ی ما آنست که صورت بندی (فرماسیون) های اجتماعی در آن هرگز بشکل "خالص"نبوده است . در دوران بردگی (که اصولاً بسط و تکامل خود را بشکل جنبی و فرعی و در بطن و متن نظامات دیگر طی کرده) نظامات پدر شاهی و دودمانی یا دیرتر (در عهد ساسانی) مناسبات فئودالی مسلط است . و بر عکس در دوران فئودالی بقایای نیرومند بردگی و نظامات پدر شاهی و دودمانی وجود دارد . جامعه ی دوران ساسانی با آنکه به طرف پیدایش ، نضج و بسط مناسبات فئودالی می رود و در آن مالکیت مشاع دهقانی (کمون) [1] و خانواده های بزرگ پدر شاهی در حال تلاشی است و خانواده های کوچک و زمین داری بزرگ در حال پیدایش ، با اینحال هم یک جامعه ی برده دار است و هم مناسبات پدر شاهی و نظامات دودمانی در آن بسی رائج و نیرومند است . شکی نیست که در داخل این اختلاط پدیده های اجتماعی باید همیشه عمده را تشخیص داد و بدین ترتیب هویت جامعه را تعیین کرد .

در جامعه ی ساسانی مقررات کاست مانندی حکمرواست . کاست یعنی قشرهای غیر قابل نفوذ اجتماعی و هر کس در قشری زاد تا آخر عمر باید در آن بزید یا بمیرد و حق انتقال به قشرهای دیگر ندارد . البته این رژیم اجتماعی که در جامعه ی هندی با جان سختی و شدت خاصی تا دیری باقی بود در ایران ساسانی به هیچ وجه بدان حدت و شدت مشاهده نمیشد ولی با این حال مرز بین زمره های اجتماعی مرز صریح و انتقال از زمره ای به زمره ی دیگر امری دشوار بود . گویند در ایام جنگ لازیکا یکی از دیهگانان ثروتمند خسرو کواتان (انوشیروان) را گفت که وی حاضر است نیمی از مخارج لشگر کشی را متقبل شود به شرط شاه فرزندش را رخصت دهد تا وارد زمره ی دبیران گردد . خسرو که به سبب تعلق متعصبانه به قوانین (داد) وی را دادگر یا مجری قانون می نامیدند ، این پیشنهاد را نپذیرفت تا حدود و ثغور زمره های اجتماعی مشوّب و مختل نشود .

بر راس جامعه ی ساسانی شاهنشاه قرار داشت که با دیوار ضخیمی از اشراف و اشراف منشی محصور و از مردم بدور بود و احیاناً چهره را نیز در پس پرده می پوشاند . وی نه تنها مظهر قدرت مطلقه ی سیاسی بلکه دارای مختصات مذهبی نیز بود و قدرتش کمابیش جنبه ی تئوکراتیک و ظل اللهی داشت . دربار شاه در عین حال دستگاه دولتی و مرکز بزرگ اداری برای تمشیّت امور سپاه و دریافت خراج ها و جمع اخبار و اطلاعات جاسوسی و اجراء تشریفات بسیار عریض و طویل و حرمسرای وی محل انواع تحریکات پس پرده و تلقینات

---

۱) در "تاریخ ایران از باستان تا قرن ۱۸" چاپ دانشگاه لنینگراد ، نام کمونهای دهقانان آزاد "کدک" ذکر کر شده است . کدک و کد بطور کلی یعنی ده.

شوم نفاق افکنانه بود . در پیرامون شاه حلقات گوناگون اشراف روحانی و غیر روحانی قرار داشتند . قشر فوقانی روحانیون (یا اثواران) که بر راس آنها مؤبدان مؤبد و هیربدان هیربد اداره کنندگان آتشکده ها و اموال و املاک متعلق بدانها قرار داشتند ، از طرفی و دو زمره ی عمده ی اشراف "وَزَرگان"و "آزاتان" از طرف دیگر نزدیکترین حلقات اجتماعی به شاه محسوب می شدند . وزرگان عبارت بودند از وُلات و مرزبانان ایرانشهر که هر یک نام شاهی داشتند و سپس ویسپوهران که از خاندانهای هفتگانه ی اشرافی بودند . این "وزرگان"و "اثواران" چه بسا دست یکی کرده و با شاه وقت بر سر تقسیم قدرت و نفوذ در می افتادند . هفت خاندان مهم و کهن اشراف ایرانی (مانند کارن و سورن و مهران و اسفندیار و سوخرا و سپهبد و زیک[1]) که از زمان اشکانیان در ایران صاحب نفوذ بودند هر چندی یکبار بر سر کسب نفوذ بیشتری در دربار با هم رقابت می کردند . شاهان ساسانی (بویژه قباد) می کوشیدند تا با تقویت اشراف کوچکتر زمیندار (آزاتان) و قشر نظامیها (ارتشتاران) و کارمندان (دبیران) و با استفاده از تضاد داخلی وزرگان (مانند تضاد کهن بین خاندان کارن و خاندان مهران) صفی در قبال آنان به سود دربار و تقویت آن تشکیل دهند[2] .

پس از این زمره های حاکمه نوبت به "هتخشان"یا بازرگانان و کسبه و اهل حرفه و "واستریوشان"یا اهل زراعت و فلاحت و گله داری میرسد[3]. در فهرست رسمی زمره های جامعه ی ساسانی از بندگان و ریدگان (بندک و ریتک) سخنی نیست ولی در آن هنگام در شهر و ده ، در صناعت و فلاحت بندگان بسیار مشغول کار بودند که به دو گروه اساسی نقسیم می شدند . ایران شهریگان (یا بندگان ایرانی) و اناشهریگان (یا بندگان خارجی) که اکثریت عددی متعلق بدینان بود .

اما وضع در ده به منوال زیرین بود :

اشراف و آزاتان مالک زمینها و گله ها و بنه های بسیار بودند و بدین مناسبت مالک (دیهیک) نام داشتند . برزگران را به سبب تعلق خود به این دیهکان "دیهکانیک"می نامیدند . لذا باید بین دیهیکان (جمع دیهیک) یعنی مالکان زمین و دیهکانیکان (جمع دیهکانیک) بمعنای دهقانان فرق گذاشت . فرق این دو لفظ در پارسی

---

۱) اسامی هفت خاندان در کمتر منبعی بشکل کامل ذکر شده . این اسامی را ما از تاریخ ایران باستان اثر دیاکنف گرفته ایم. در برخی منابع تصریح شده است که خاندان سوخرا بخشی از خاندان کارن بوده است.

۲) فی المثل در پنجسال اول سلطنت قباد یکی از اشراف متعلق به خاندان کارن موسوم به سوخرد (یا سوفرا به قول فردوسی) که بلاش (پادشاه ساسانی قبل از قباد) را برافکنده و کور کرده بود ، در واقع شاه بی تاج و تخت بود و مسلماً یکی از علل ناخرسندی و خشمگینی قباد که منجر به سازش موقت وی با مزدک شد از بابت همان غصب حقی بود که به نظر قباد ، سوخرا از وی کرده بود . قباد بدست اشراف متعلق به خاندان مهران ، رقیب را از مسند قدرت راند و سلطان بالاستقلال شد.

۳) آقای پورداود در یادداشت های گاتها یادآوری می کند که کلمه ی واستریوش متضمن برزگران و شبانان هر دو میشود.

دری از میان رفته است . دهقانان وضعی نیمه برده داشتند و در قطعه زمینهایی که از املاک مالک بین آنها نقسیم شده بود کار می کردند و مالیات (خراگ) می پرداختند واستریوشان سالار یا واستریوشبد و آمار گرانش مأمور وصول خراجهان سنگین از دهقانان بودند[1]. دهات دیگری که در آن هنوز رسوم پدر شاهی حکمروا و اقتصادیات مشاع باقی بود (ویس و گدک) بسرعت به تصرف اشراف در می آمد و اقتصاد کهن در کار تلاشی کامل و مالکیت بزرگ فئودالها در حال نضج و تشکل بود .

یکی از پدیده های مهم این دوران بسط شهرها و رشد نفوس آنهاست . شهرهای بسیاری بنیاد میشد و نفوس شهرها به حساب دهقانانی که از رژیم موحش و ظلمانی ده می گریختند و بدان شهرها پناه می آوردند و به حساب بندگان و ریدکان آناشهریک افزایش می یافت . بسط سریع شهرها مسئله ی خواربار را حاد ساخته و زندگی را نیز مانند زندگی در ده صعب و مشقت بار کرده بود .

در دوران سلطنت پیروز قحطی بزرگی درگرفت که هفت سال بطول انجامید . واقعه نگار سوریائی یشوعا ستلیت مناظر موحش آنرا در آن نواحی مرزی که دیده است وصف می کند . قحطی همراه با خراجهای سنگینی که پیروز برای جبران وضع بد مالی دولت بسته بود مردمی را که بپا شده بودند به ستوه آورد . علت خالی شدن خزانه علاوه بر غارتگری دربار و اشراف جنگهای متعدد با هیاطله و بیزانس بود . در ۴۸۴ ایران در جنگ با هیاطله دچار شکستی فاحش شد و به پرداخت غرامات کمرشکنی مجبور گردید . بلاش می خواست با گرفتن خراجهای سنگینتری از زمینداران بزرگ به خزینه ی تهی مدد رساند ولی این اقدامات منجر بدان شد که اشراف به سرکردگی سوخرا از دودمان اشرافی کارن او را از تخت به زیر آورده کور ساختند . خاقانهای هیاطله با حملات متعدد خود بخشی از ایران شرقی را ویران و غارت کرده بودند .در اثر همه ی این عوامل استیصال مردم به حدی رسیده بود که تحمل ناپذیر بود . بدینسان در آستانه ی جنبش مزدکی در ایران شرایط عینی برای انفجار از هر جهت فراهم بود .

---

۱) مسعودی عنوان واستریوشان سالار را که طبری ذکر کرده بشکل واستریوشبد ثبت نموده است.

جریان جنبش مزدک

مزدک پور بامداد که به قولی زادگاهش نشابور و به قول طبری از مدریه شهری برساحل دجله و شاید کوت العماره ی کنونی بود خود نخستین مؤسس و بانی آئین مزدکی نیست و این آئین پیش از او شارعین و واضعینی داشته است . تا آنجا که از مطابقه ی اقوال و روایات مختلف ایرانی و غیر ایرانی میتوان استنباط کرد نخستین کسی که آغاز بحث نوینی در عقاید مانی گذاشت و در نقش نور و ظلمت بدان نحو که مانی گفته و نور را ناتوان و مقهور ظلمت شمرده است تردید کرد شخصی بود بنام بوندس که در قرن سوم میلادی و در زمان دیوکلیسین می زیسته و حدس می زنند که نام وی صورت یونانی و یا رومی نام فارسی بوندک باشد . بوندک یا بوندس (که میتوان آنرا نام باعنوان روحانی خاصی از دین مانی نیز دانست) در بیزانس نظریات خود را پخش می کرد . ظاهراً شخصی دیگر به نام زرتشت خرک (گویا از مردم فسا) دنباله ی کار بوندک را گرفت و آئین وی را تکمیل نمود و زمینه ی کیش الحاد آمیز "زرتشتکان "یا درست دینی را گذاشت[1] مزدک که مردی روحانی اندرزگر یا واعظی از پیروان کیش زرتشتکان بود موفق شد در دوران مصائب عظیم اجتماعی و ناخرسندی عمیق مردم به اتکاء صفات عالی انقلابی و طلاقت و فصاحت لسان و قدرت فکر و منطق خود تعالیم خویش را در مغزها رسوخ دهد و سرمنشاء تکان و جنبشی شگرف شود . جریان دقیق قیام مزدک و چگونگی بسط نهضت وی و علل ارتباطش با قباد و سیرِ آتی نهضت و جریان محاکمه و امحاء مزدکیان همه و همه مبهم و روایات موجود در اطراف آن متشتت و متناقض است. پژوهندگان معاصر بویژه کریستنسن و کلیما کوشش قابل توجهی برای مقایسه ی اقوال مختلف و بیان استنباطات مرجح به خرج داده اند ولی چنین فحص ها و اجتهاداتی از وظیفه ی این گفتار بیرون است و آنچه که در این باره کمابیش به نظر نگارنده قابل قبول است آنست که مواعظ و سخنان شورانگیز مزدک در باره ی اصول کیش زرتشتکان مردم مستعد و ناخرسند را به جنبش آورد و گروهی انبوه به وی پیوستند و به قول خواجه نظام الملک مردمان پنهان و آشکار در مذهب مزدک شدند و به قول فردوسی:

---

۱) آرتور کریستنسن با مطابقه ی روایات طبری و یعقوبی با روایات یشوعاستلیت و یوحنا ملاله واقعه نگار بیزنطی بدین نتیجه می رسد که بوندس و زرتشت یک نفرند و این شخص یک مبدع مانوی است که بنیاد "درست دینی" را در مقابل بهدینی زرتشتی گذاشته و واژه ی درست دینی همان واژه ایست که در متون سوریائی و بیزنطی به شکل "Deristhen" یاد شده است و قباد که به درست دینی گرایش داشته و تعالیم بوندس – زرتشت را می پسندیده است در قبال گسترش مزدکیان مقاومت نورزیده و به آن روی خوش نشان داده ولی دکتر کلیما با این استنباط چندان موافق نیست و بر آنست که بوندس و زرتشت خرک دو نفرند و بوندس در قرن سوم بنیاد آئین خود را نهاده و یک قرن و نیم دیرتر زرتشت خرک آنرا تجدید کرده و مزدک مبلغ برجسته ی این آئین است . مؤلف مقاله این استنباط را پذیرفتنی تر یافته و لذا در متن آورده است.

همی گشت درویش با او یکی اگر پیر بود و اگر کودکی

قباد که از هر جهت از روحانیون و اشراف دل پری داشت و از مداخلات آنها در تعیین جانشین و حمایت آنها از سوخرا و رفتار قبلی آنها نسبت به پدر و برادرش بلاش که بدست روحانیون و اشراف کور شد دلخون بود و شاید هم (چنانکه برخی حدس می زنند) از دوران کودکی گرایشی مانوی در افکارش موجود بوده و نیز از موج عظیم مردم طاغی هراسیده و درصدد بازی با نهضت و تظاهر به سازش و نرمش بود ، با جنبش کنار آمد و راه رفق و مدارا و حتی حمایت و دستیاری را با مزدکیان در پیش می گیرد و به سخنان مزدک اندرزگر در باره ی لزوم گشودن در انبارهای غله به روی قحطی زدگان و اجراء عدالت در مورد بی چیزان و شاید هم اصلاحات در مناسبات زناشوئی تن در میدهد . ولی روحانیون و اشراف در مقابل این جریان که به هیچوجه با مطامع و مقاصد آنان سازگار نبود واکنش شدید می کنند و در سال ۴۹۶ یعنی یک سال پس از آغاز شورش قباد را از سلطنت خلع و برادرش زاماسپ را به جایش مینشانند . قباد از چنگ رقبا و دشمنان خود می گریزد و به نزد خاقان هیاطله خوشنواز (یا : اخشون وار) میرود و با وی پیمان میبندد و خوشنواز دخترش را به زنی به او میدهد قباد با کمک هیاطله زاماسپ را بر می اندازد و دوباره بر اریکه ی شاهی استوار می شود . ولی این بار با مزدکیان راه سردی در پیش میگیرد . با اینحال مزدکیان کماکان بمثابه ی سلک نیرومندی که تکیه گاهشان مستمندان شهر و ده (به قول دینکرت : نیوروزدها) هستند ، نه فقط در جامعه بلکه در دربار صاحب نفوذند . و از آنجا که قباد بر سر جانشینی خسرو کواتان با مزدکیان اختلاف می یابد با کمک اشراف و با استفاده از تناقصات درونی خود نهضت بهانه ای جسته آنانرا به محاکمه می کشد و با حضور روحانیون بزرگ زرتشتی (دادهرمز ، آذرفروغ بغ ، آذر مهر ، بُخت آفرید ، آذربد) و اساقفه ی مسیحیان ایران (گلوزانس ، بازانس و غیره) آنانرا به بددینی محکوم می سازد و خسرو کواتان مأمور اجراء حکم جابرانه ی دادگاه میشود و در زمستان سال ۵۲۴ (بقولی ۲۵ ژانویه) مزدک و هزاران تن از پیروانش به فجیع ترین و قساوتکارانه ترین وضع نابود می گردند .

چنین است سیر حوادث ، موافق این تشریح جنبش مزدک در ایران از ششمین سال سلطنت قباد آغاز شد و قریب سی سال از سلطنت قباد را در برگرفت . جنبش طی یکسال اول مورد حمایت قباد بود و گسترش عظیم

داشت . به قول گیرشمن "ملت جمعاً تابع نهضت مزدکی شده بود"[1] . این نهضت طی سه سال حکومت زاماسپ مسلماً تحت فشار و تعقیب قرار داشت . در بیست و پنج شش سال بعد با آنکه دیگر از حمایت اولیه ی قباد برخوردار نبود ولی هنوز نقشی بزرگ در حیات سیاسی و اجتماعی ایران ایفا می کرد تا آنکه پس از سازش کامل قباد و اشراف و روحانیون و توافق آنها بر سر جانشینی خسرو ، شاه ساسانی دیگر بازی با مزدکیان را زائد میداند و درصدد محو آنها بر می آید . نیز آنچه که مسلم است در آغاز جنبش خشم و غضب مردم به حد اعلاء و جامعه را طوفانی عظیم فرا گرفته بود و بعداً مزدک بامدادان علیرغم گذشت سالیان توانست پیشوای با نفوذ و مسلم انقلاب بماند و تنها کشتاری موحش و نامردانه بطور موقت آنها را از صحنه بدر ساخت . جریان این کشتار را خواجه نظام الملک در سیاست نامه (فصل چهل و پنجم – اندر خروج مزدک و مذهب او و چگونگی کشته شدن او به دست نوشیروان عادل) به تفصیل شرح داده که مسلماً حاوی نکات افسانه آمیز و افترا زنانه است ولی در عین حال شیوه ی طبقات حاکمه را در محو این جنبش انقلابی نشان می دهد . این شیوه عبارتست از فریب و جلب اعتماد کامل مزدک و سپس محو بیرحمانه و دژخیمانه ی یاران او و از طریق زنده بگور کردن . خواجه نظام الملک از قول خسرو انوشیروان می نویسد :

"مزدک را کشتن آسانست ، لیکن تُبّع او بسیارند . چون او را بکشم مزدکیان بگریزند و پراکنده شوند و مردمان را دعوت کنند و جایگاهی محکم به دست آرند و ما را و مملکت را کار دهند . ما را تدبیری باید کرد چنانک یکبار کشته شوند و یک تن از ایشان زنده نماند".

سپس خواجه نظام الملک شرح میدهد که چگونه قباد و خسرو مزدک را فریب دادند و او را گفتند که هواداران خود را "جریده کند"و سپس آنها را به عنوان دعوت خلعت دادن "بیستگان و سیگان"به باغی بردند و نابود کردند . با آنکه طبقه ی حاکمه ی عصر به قول خود آئین مزدکی و جنبش مزدکیان را ریشه کن ساخت تا دیری روح طاغی مزدکی بمثابه ی تجلی عالی عواطف انسانی و دشمنی با بیدادگران هر چندی یکبار طی قرون مدید در کالبد جامعه ی ما ظهور میکند و بیمرگی اندیشه های روشن و حق پرستانه را مبرهن می سازد . آیا این اندیشه های روشن و حق پرستانه که مزدک مبلغ چیره دست آن بود چه بود ؟

---

۱) گیرشمن- ایران از آغاز تا اسلام – صفحات ۳۰۳ و ۳۰۵ ، وی ضمنا می نویسد که بعضی از نجبا به پیروی از قباد تغییر دین داده و در صف مزدکیان در آمده بودند .

آئین مزدکی

قبل از بیان آئین مزدک باید گفت بهیچوجه روشن نیست که آیا تعالیمی که به مزدک منسوبست تا کجا نتیجه ی فکر بوندس (بوندک) و زرتشت خرک است و از کجا محصول تفکر مزدک . چنانکه بعدها توضیح خواهیم داد این افکار التقاطی و مختلط دارای سرچشمه های فکری به کلی مختلفی است ولی از جهت روح انقلابی خود ، یکپارچه و هماهنگ است و عقل چنین حکم میکند که شهرت عظیم این افکار به نام مبلغ برجسته و فصیح و دلاور آن مزدک بامدادان مسلماً فقط نتیجه ی اشاعه ی آنها بوسیله ی این مرد نیست بلکه قرینه ایست بر تعلق آنها به وی . صاحب دبستان المذاهب حتی کتاب مذهبی "دسناد"را که متضمن قوانین مزدکی بود به مزدک نسبت میدهد[1]. به هر صورت از آنجا که عظمت مزدک بویژه در افاده و اشاعه ی این آئین است که دینکرت آنرا به نام وی "مزدکیکان "مینامد ما به بیان وسیعتر آن می پردازیم و اجزاء مختلف آموزش مزدک را مورد بررسی قرار میدهیم :

الف – آموزش نور و ظلمت

در آموزش مانی مسئله ی نور و ظلمت و نبرد این دو عنصر با یکدیگر جای مرکزی را اشغال میکند .منتها آموزش مانی از جهت ماهیت خود یک آموزش بدبینانه است زیرا حرکت نور را مانند ظلمت غیر ارادی و منفعل (پاسیف) میشمرد و نور را ناتوان و مقهور پنجه ی ظلمت میداند . ولی در آموزش مزدک روح این مسئله بکلی دگرگون شده است . نور آگاه ولی ظلمت کور است و مزدک برآنست که حرکت نور ارادی و حرکت ظلمت غیر ارادی است ، لذا نصرت و غلبه ی نور ضروری و قطعی و نصرت و غلبه ی ظلمت تصادفی و موقتی است . مزدک تداخل نور و ظلمت و پیدایش جهان مادی را طبق این مقدمه امری تصادفی میشمرد .ولی برای این تداخل سه مرحله قائل است .

مرحلهٔ اول – مرحله ی بندهشن – در این مرحله نور و ظلمت مخلوط نیستند و هر یک بالاستقلال وجود دارند .

---

۱) دکتر کلیما حدس می زند این کلمه محرّف "دبستان "پهلوی باشد . کلمه ی دسناد را دیسناد و دسناد هم ثبت کرده اند.

مرحلهٔدوم – مرحله ی گومیزشن یا مرحله ی اختلاط – در این دوران این دو عنصر با یکدیگر در می آمیزند.

مرحلهٔ سوم – مرحله ی ویچارشن یا جدا شدن نور از ظلمت که وقوع آتی این امر مسلم است و تحقق آن با یاری و مساعدت مردم از نور و نبرد با نیروهای ظلمانی میسر است . وظیفه ی آدمی است که نور را از چنگ ظلمت برهاند و به این مرحله ی تصادفی "گومیزشن "خاتمه دهد و نور را بر مسند قدرت و اصالت خود بنشاند . نکتهٔ شگرف انقلابی در آئین مزدک همانا تبلیغ این مسئله است که باید از طریق جهاد و مبارزه نور را از مرحله ی گومیزش به مرحله ی ویچارشن رساند ، نور را از اختلاط ظلمانی رهاند ، پرتوهای روشن را از آویزش حلقات تاریک نجات بخشید .این نظر بنیاد تمام نظریای بعدی اوست . مزدک می افزاید که ظفر نهائی با نور است ، زیرا نور اصولاً بر ظلمت مسلط است نهایت غلبه و تسلطش کافی نیست . لذا کوشش و تلاش و پیکار آدمی در راه رهائی نور قطعاً با ظفر و پیروزی مقرون خواهد بود[1]. بدینسان آموزش مزدک در باره ی نور و ظلمت تماماً یک آموزش خوش بینانه و پیکارجویانه است .

ب – آموزش عدالت و برابری

ویژگی مهم آموزش مزدک در آنست که این آئین به توضیح پدیده های اجتماعی و انتقاد از آنها می پردازد و جهان شناسی خود را بر مسائل معیشت روزانه انطباق میدهد . مسئله ای که نظر مزدک را جلب میکند نشان دادن ریشه های نابرابری در جامعه و راه حصول به عدالت و مساوات است .

به نظر مزدک نعمات مادی را آورمزدا یکسان در دسترس مردم قرار داده است و نابرابری از آنجا برخاست که کسانی از طریق قهر و جبر خواسته اند اموال متعلق به دیگران را تصرف کنند . پیگولوسکایا حدس میزند که این آموزش مزدک مستقیماً به مسئلهٔ تلاشی املاک مشاع دهقانان آزاد / کدگ ها و ویس ها/ مربوط است . بنا به استدلال این مؤلف ، در کتاب پهلوی "ماتیکان هزار داتستان "(تفسیر مجموعه ی قوانین) و اسناد

---

۱) سخن حافظ را به یاد می آورد:

چون دور جهان یکسره بر منهج عدل است خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

مکشوفه در اورامان دلایل متعددی وجود دارد حاکی از آنکه اشراف اراضی دهقانان را به زور غصب می کردند و یا دهقانان بی پا ناچار می شدند زمینهای خود را بدانها بفروشند . مشاهده این جریان در ذهن مزدک این اندیشه را که "غصب و تصرف قهری منشاء "نابرابریست"پدید می آورد .پس نابرابری در تقسیم خواسته ها و نعمات مادی ریشه ی ظلم است و راه نیل به عدالت رفع نابرابری یعنی استقرار مساوات در برخورداری از نعمات مادی است . خواجه نظام الملک در سیاست نامه این مطلب را چنین افاده کرده است :

"مزدک گفت مال بخشیده ایست میان مردمان که همه بندگان خدایند و فرزندان آدمند و به چه حاجتمند کردند باید که مال یکدیگر خرج کنند تا هیچکس را بی برگی نباشد و درماندگی. متساوی دلی باشد ."

پیگولوسکایا حدس می زند که اندیشه ی مساوات و برابری را مزدک از یک پدیده ی دیگر جامعه ی زمان بنام "همبائیه"می گیرد (هم بائی از فعل بایستن یعنی تلازم مشترک) . "همبائیه "عبارت بود از تعاون در معاملات ، خرید مشترک و دریافت درآمد مشترک که در دوران ساسانی رواج داشته است . تمایل به بازگشت به مالکیت مشاع دهقانان آزاد و شیوه ی همبائی پایه های مشخص و مادی تفکر مزدک در باره ی مساوات و برابری است . این استدلالات پیگولوسکایا نه تنها جالب بلکه مسلماً دارای هسته ی معقول جدی است . مزدک "کمونیسم "خود را در باره ی تساوی برخورداری از نعم مادی از اثیر دماغ خود استخراج نکرده و مسلماً ناظر به واقعیات عینی زمان خود بوده است . کمونیسم دهقانی مزدک ندائی بود برای بازگشت به مالکیت مشاع که فئودالیسم آنرا متلاشی میساخت ، برای بازگشت به مساوات دودمانی که رشد جامعه ی فئودال آنرا بر هم میزد.

مانی معتقد به وجود پنج عنصر بود . جهان را از این پنج عنصر مرکب میدانست . عناصر از نظر مانی عبارت بودند از اثیر ، نسیم ، نور ، آب ، آتش. آموزش مزدک در مورد عناصر با آموزش مانی تفاوت دارد . مزدک به سه عنصر معتقد است : آب،آتش، خاک . مزدک در اینجا نیز مانند آموزش نور و ظلمت مطلب را به مسائل اجتماعی پیوند میدهد و می گوید همان طور که آب و زمین و آتش متعلق به همگان است ، به همان ترتیب نعمات مادی باید از آن همگان باشد . بدینسان همگانی بودن نعمات مادی ثمره و نتیجه ی عامیت عناصر است که جهان از ترکیب آنها ساخته شده است .

به نظر مزدک نابرابری و عدم مساوات موجود در جامعه ریشه ی کین و رشگ و خشم و جنگ است . همانا این بلیات است که زندگی بشری را تیره ساخته است . اگر نابرابری در استفاده از نعم مادی از میان برود پایه ی مادی و اجتماعی این بلیات عظیم اجتماعی نیز از میان خواهد رفت و کین و رشک و خشم و جنگ جای خود را به آشتی و مهر و دوستی و داد خواهد داد . جهاد در راه پیروزی نور همان جهاد در راه پیروزی برابری و دادگری و مهر و آشتی و دوستی است و همه ی اینها نبرد اهورائی و ایزدی علیه اهریمن است . فردوسی این تعالیم را در شاهنامه بدین نحو آورده است .

بپیچاند از راستی پنج چیز که دانا بر این پنج نفزود نیز
کجا رشگ و کین است و خشم و نیاز به پنجم که گردد بر او چیره آز

در همین جا باید از مسئله ی زن در آموزش مزدک صحبت کنیم . تقریباً همه ی مورخین باستان یادآوری می کنند که مزدک شعار "اشتراک زنان"را درمیان گذاشت . با آنکه این مطالب مسلماً محتوی نکات افتراء آمیز است ولی نمیتوان بکلی آنرا مجعول شمرد . مسئله ی زناشویی در دوران مزدک مسئله ی حادی بود . تعدد زوجات و داشتن حرمهای بزرگ (شپستان) برای اشراف مجاز بود . در حرمهای اشراف علاوه بر "پادشازن" که کدبانوی سرای محسوب می شدند، تعداد بیشماری "چاکرزنان "زندگی می کردند . از آن گذشته "خوته دسی "یا ازدواج با محارم در نزد اشراف مجاز بود . داستان پهلوی ویسه و رامین که فخرالدین اسعد گرکانی آنرا با چنان مهارت به شعر پارسی دری گزارده است داستان دو عاشقی است که در عین حال برادر و خواهرند . در این شرایط احتمال محرومیت های شدید جنسی مردم مستمند ، تجاوزات خشن ناموسی از طرف اشراف به زنان دهقانان و فقرای شهری فراوان است . نیز باید در نظر داشت که در میان اقوامی که در مجاورت ایران زندگی می کردند مانند ماساژت ها و هیاطله (هپتالی ها) هنوز ازدواج گروهی مرسوم بود . همه ی این ملاحظات ما را بدین نتیجه میرساند که مزدک نوعی اصلاحات در مسئله ی زناشوئی که مقررات آن بر ما روشن نیست و الغاء حرم و تعدد زوجات را خواستار بوده است . اشراف الغاء حرم و تعدد زوجات را در حکم

آن میدانستند که همراه اموالشان نوامیس آنها نیز بوسیله ی اراذل غارت شده و اشتراکی گردیده است . از این سبب بعدها در دوران پس از اسلام به مزدکیان پیروان این روشها نام "اباحیه"نیز داده است !

بهر جهت با توجه به سیمای اخلاقی مزدک که مردی بی نهایت مهربان و بی آزار و ریاضت کش بوده و با توجه به بخشهای دیگر تعالیم وی تصور آنکه مزدک بدعتهائی برای عنان گسستگی شهوانی گذارده باشد ، محال است و نباید ادنی تردیدی داشت که آموزش مزدک در این زمینه ناشی از روح تعالیم اوست که بر تجلیل برابری و داگستری و مردم دوستی مبتنی است .

آموزش مزدک در باره ی برابری و عدالت را مورخین معاصر "کمونیسم مزدکی" یا "کمونیسم ایرانی" نام نهاده اند . گیرشمن مینویسد :

"برنامه ی مزدک که بحق کمونیسم ایرانی می نامند یک برنامه ی انقلابی حقیقی بشمار میرفت".

باید گفت از جهت علمی این نامگذاری بلامانع است زیرا اشکال مختلف کمونیسم ابتدائی که با کمونیسم علمی تفاوت اساسی دارد مبتنی بر خواست مساوات مطلق ، هموارطلبی و برابری جوئی بوده است . این کمونیسم که شعار آن "تقسیم مساوی اموال موجود بین همگان" است با کمونیسم علمی معاصر که بمثابه ی مرحله ی دوم جامعه ی کمونیستی (پس از مرحله ی سوسیالیستی است) و شعار آن "از هر کس به اندازه ی استعدادش و بهر کس به اندازه ی نیازش" میباشد ، تفاوت اساسی دارد. کمونیسم ابتدائی متعلق به دورانهای سافل رشد قوای مولده و کمونیسم معاصر متعلق به دورانهای عالی رشد قوای مواده و تولید ماشینی است . به همین جهت نباید بین کمونیسم مزدکی و آموزش سوسیالیسم علمی علامت تساوی گذاشت با آنکه مسلماً کمونیسم مزدکی فصلی از تاریخ تکامل اندیشه ی کمونیستی بشری است و با اندیشه ی معاصر کمونیستی از این جهت پیوند باطنی دارد.

ج – آموزش بی آزاری و ریاضت

مزدک بویژه برای "برگزیدگان" دین خود که مانند برگزیدگان کیش مانی هسته ی مرکزی جنبش بودند) دو اصل ریاضت و آزار نرساندن را مقرر داشته بود . مزدک کشتن و زیان رساندن به دیگران را اکیداً ممنوع می داشت و تعلیم میداد که حتی به دشمن باید مهربان بود و در مهمان نوازی از هیچ چیز حتی از بذل جان خود

نباید دریغ داشت . این آموزش که شبیه به اصل آهیمسا "Ahimsa"(زیان نـزدن) در فلـسفه ی جاینیـسم هندیست با هدفهای انقلابی مزدک ناسازگار بود و در مقابل دشمنان طبقاتی قسی و سفله ای که بعدها بیدریغ خون مزدک و پیروانش را ریختند چنین آموزشی در حکم خلع سلاح معنوی انقلابیون بشمار میرفـت . مـزدک هماهنگ آموزش "بی آزاری" آموزش ریاضت کشی را تعلیم میداد. میرخوند در "روضه الصفا" این مطلـب را مطرح ساخته و می نویسد که مزدک "ذبح حیوانات و اکل لحوم و دموم آنها را بر خلق حرام ساخت" و پیروان خود را فرمود جامه های خشن در بر کنند و از لذات چشم بپوشند.

هر اندازه این بخش از تعالیم مزدک نادرست باشد ، به هر صورت نشانه ی روح سـلیم و مهربـان و روشـن این مرد بزرگ است . وقتی دشنامهای زشتی را که از زمان خسرو انوشیروان به بعد در انواع کتب علیه مـزدک ثبت شده با این آموزشها مقایسه می کنید ، آنگاه بهتر به تیره درونی بهـره کـشان و سـتمگران خونخـوار پـی میبرید .

منابع فکری آئین مزدک

دو منبع مهم ایرانی آئین مزدک تعالیم اوستا و دین زرتـشتی از طرفـی و مـانیگری از طـرف دیگـر اسـت . مزدک چنانکه مورخین متعددی اشاره می کنند در استدلالات خود بارها از اوستا نقل قول می آورده . در عـین حال الحاد مزدکی چنانکه تاریخچه ی آنرا قبلاً گفتیم بوسیله ی بونـدس و زرتـشت خـرک مـستقیماً از الحـاد مانوی استخراج شده است و همان مسائلی که مانی مطرح کرده (رابطه ی نور و ظلمت) را مطرح می سـازد . در دورانهای بعد هم مانوی و هم مزدکـی را "زنـدیک"(زنـدیق) مینامنـد کـه برخـی ریـشه ی آنـرا از لفـظ "صدیق"دانسته اند . چنین بنظر میرسد که کلمه ی زندیک پهلوی غیر از "صدیق "سریانی است کـه گویـا از مقامات مذهبی در کیش مانوی بوده – محتمل تر آنست که کلمه ی "زندیک" از زنـد و زندیـدن بـه معنـای تفسیر کردن مشتق شده باشد و مانویها و مزدکیها را بهدینان زرتشی ، "اصحاب تفـسیر"(زنـدیک) نـام داده باشند . این نبرد اصحاب تفسیر (یا اصحاب رأی یا بـاطنی و بـاطن بـین) در مقابـل اصـحاب حـدیث و جبـر (ظاهری و قشری و ظاهر بین) که در قرون اولیه ی تسلط اسلام به سختی در گرفت قاعدتاً بایـد ریـشه هـای فکری کهن تری داشته باشد بویژه آنکه در دوران عباسیان اِسناد تهمت "زندیق" به هر آزاداندیشی بسیار رائج

بود . لذا باید گفت که مانی و مزدک با تفسیر و توجیه متون اوستائی استنباطات مطلوب خود را از این متون استخراج می کرده اند و لذا "زندیک" نامیده شده بودند و بعدها این کلمه بواسطه ی شباهت ظاهری با "صدیق" که لفظی سریانی است مشتبه شده و نیز تعمیم یافته و به معنای کافر و بددین در آمده است .

علاوه بر منابع ایرانی آئین مزدک بدون شک دارای منابع فکری غیر ایرانیست . بسیاری از نظریات مزدک در باره ی نور و ظلمت و رابطه ی آنها با یکدیگر به تعالیم گنوستیستی کارپکرات اسکندرانی شبیه است . گنوستیسیسم که یک جریان مذهبی ، فلسفی ، عرفانی و مخلوط التقاطی عجیبی از آراء ایرانی و بابلی و عقاید حکماء یونان و اساطیر رومی و یونانی و عناصر مذهب مسیحی و یهودی بود از قرن دوم میلادی در غرب ایران شیوع داشت . اگر درست باشد که مزدک از مردم مدریه (کوت العماره) واقع در آنسوی دجله بود ، تأثر او از عقاید گنوستیستی رائج در این صفحات طبیعی و حتمی است . به هر جهت نفوذ عقاید گنوستیستی در نظریات مانی که از منابع فکری آئین مزدک است امریست مسلم و بلاتردید .

در وجود عناصر هندی نیز در آموزش مزدک نمیتوان شک کرد . عقاید هندی بودائی و جاینیستی در باره ی ریاضت و آهیمسا (زیان نزدن) که ذکر آن گذشت نمودار عناصر هندی آئین مزدکی است . برخی از محققین خواستند در آئین مزدک حتی عناصر چینی بیابند . توضیح آنکه دو نفر از پژوهندگان انگلیسی اندیشه ی مزدک به نام سیم سگس Simcex و مدی Modi توجه کرده اند که مذاکرات مزدک با قباد در باره ی قحطی و لزوم گشودن انبارها که شاعر بزرگ فردوسی نیز در شاهنامه آورده است عیناً مانند مذاکرات منسیوس فیلسوف معروف چین با هوئی یکی از فغفورهای چین در سال ۳۳۰ میلادیست . منسیوس نیز با اشاره به وضع قحطی زدگان فغفور را به باز کردن انبارهای سلطنتی تشویق کرده است . با آنکه در ایام ساسانی روابط ایران با هند و چین از دورانهای بعدی بمراتب زیادتر بوده و بعید نیست که آوازه ی عمل منسیوس به گوش مردم ایران آن عصر رسیده باشد ولی مقایسه ی این پژوهندگان مقنع بنظر نمیرسد . در دوران هر قحط و غلائی ممکن است خردمندان مردم دوست ، شاهان آزمند را به گشودن در انبارهای دولتی گندم تشویق کنند و این یک نوع توارد عادیست و لازمه ی آن اقتباس و تقلید فکر و عمل دیگری نیست .

با اینکه آئین مزدک می تواند دارای سرچشمه های فکری مختلف باشد ولی به هر صورت این آئین از آن جهت که برای نخستین بار در تاریخ انسانی اندیشه ی مساوات اقتصادی را در مقیاس وسیع تبلیغ کرده و مردم

را برای نیل بدان به جنبش در آورده است دارای استقلال و موجودیت ویژه و حق اهلیت خاصی است و تجزیه ی آن به اجزاء متشکله اش یا منابع آگاهانه یا غیر آگاهانه ی الهامش نافی کیفیت و هویت خاص آن و لذا موجب عدم درک آنست .

ما مردم ایران می توانیم به خود ببالیم که در میهن ما چنین اندیشه ای زائیده شده و پرچم فکری توده ها طی قرون متمادی قرار گرفته است .

تجلیات بعدی اندیشه ی مزدک در ایران

با سرکوب خونین جنبش مزدک در ایران که به اراده ی حکومت اشرافی ساسانی و به سرکردگی خسرو کواتان انجام گرفت ، اندیشه ی مزدکی نمرد ، بلکه بیش از پیش ریشه دواند و خواه در دوره ی ساسانی و خواه پس از آن بکرات دارای تجلیات اجتماعی مختلفی بوده است . روایات متعددی حاکیست که پیروان مزدک به گفته ی برخی به سرکردگی خرمک دخت پاتک (خرمه بنت فاده) زن مزدک از تیسفون به ری گریخته و آنجا را مرکز فعالیت خود قرار دادند و بعضی برآنند که نام خرمدینی که بعدها پیروان مزدک برای خود برگزیدند از نام خرمک زن مزدک آمده است . مسلماً در اینجا مطالب افسانه آمیزی وجود دارد و آنچه که در آن تردیدی نیست آنست که فعالیت مزدکیان پس از کشتار فجیع آنان متوقف نشد بدین دلیل که پس از تسلط عرب بارها به اشکال مختلف بروز کرد . در همان ازمنه ی قریب به دوران مزدک تاریخ چند جنبش مزدکی را ثبت می کند . از جمله در ۵۸۳ میلادی بخشی از سپاهیان خاقان ترک به سرکردگی ابرزی (یا ابروی) فرزند خاقان علیه وی دست به شورش زدند . ابروی و شورشیان پیرو وی بخارا را مقر خود قرار دادند و روایات حاکیست که ملاکان و بازرگانان ثروتمند در اثر این شورش از بخارا به فرغانه گریختند . ابرزی مردم فقیر و تنگدست را تکیه گاه خود قرار داد. خاقان ترک (قره چورین) در سال ۵۸۶ میلادی ، یعنی پس از سه سال دوام شورش ، بیقند را که از مراکز شورش بود تصرف کرد ، ابرزی را اسیر ساخت و او و طرفدارانش را با قساوتی تمام نابود کرد . نظیر قیام ابرزی قیام شاهزاده ی خوارزمی به نام خورزاد است که طبری آنرا وصف میکند . خورزاد برادر شاه خوارزم در قرن هشتم میلادی با افکار مزدکی قیام کرد و دارائی ثروتمندان را بین فقیران تقسیم نمود و رسوم و مقررات حرمداری و تعدد زوجات را به قصد بهره مند ساختن همه ی مردم از زناشوئی نقض نمود.

گیرشمن در تاریخ خود "ایران از آغاز تا اسلام "مینویسد که شاه خوارزم اعراب را به کمک طلبید و با کمک آنان شورش خورزاد را با قساوت سرکوب نمود . دکتر احمد امین در کتاب خود "فجر الاسلام" اشاره به شورشهای مزدکی در صدر اسلام مینماید . وی برآنست که شورش مردم شام به سرکردگی ابی ذر غفاری یکی از صحابه ی پیغمبر در زمان خلافت عثمان تحت تاثیر افکار مزدکی بوده است . ابی ذر غفاری از یاران پاکدامن پیغمبر و به اصول دموکراسی قبیله ای و مساوات موجود در اقتصادیات فوق العاده بسیط بادیه ای معتقد بود و بعید نیست که افکار مزدکی نیز در وی یا در جمعی از پیروان وی موثر بوده است .

شهرستانی در "ملل و نحل" و خواجه نظام الملک در "سیاست نامه" تقریباً کلیه ی شورشهای پس از دوران مزدک را به نفوذ اندیشه های وی مربوط دانسته اند . شهرستانی فهرست طویلی از فرق مختلف که به عقیده ی وی مزدکی بوده اند ذکر میکند . طبق نوشته ی شهرستانی و نظام الملک باید گروههای زیرین را مزدکی یا دارای گرایش جدی مزدکی شمرد .: کودکیان یا کودکشاهیان در خوزستان و فارس و شهر زور (کردستان) و پیروان ابومسلم خراسانی و سپید جامگان یا مبیضّه (پیروان مقنع) و ماهانیان و طرفداران بهافرید پسر ماه فروردین و خرمیه یا پیروان بابک خرمدین در آذربایجان و سندبادیه در ماوراء النهر و غیره و غیره . همه ی این مطالب در خور بحث و قابل تحقیق است ولی آنچه که در آن تردید نیست که الحاد مانوی و مزدکی که در دوران خود در ایران نفوذ و بسطی فراوان داشت بعدها پرچم فکری و ایدئولوژیک مبارزه ی فقیرترین بخش جامعه ی ایران علیه خلافت عرب و اشرافیت فئودال قرار گرفت و اگر وزیر بزرگ پادشاه سلجوقی خواجه نظام الملک برای همه ی طغیانهای مردم مظلوم منبع فکری واحدی که وی آنرا چنان با تلخی و شدت لحن محکوم میکند قائل است بیراه نمیگوید .

جنبش مزدکی از این جهت که برای نخستین بار شعار مساوات طلبی و خواست اصلاحات عمقی در سیستم تملک اموال را به پرچم یک شورش وسیع اجتماعی در یک امپراطوری پهناور مبدل ساخت مقام کاملاً ویژه و ممتازی در تاریخ بشری دارد. مزدک بامدادان که روایات موثقی چهره ی او را بمثابه مردی هوشیار و سخنور و نکته دان و مهربان و انساندوست بیزار از ستم و آزار وصف میکنند ، مردی که موفق شد با شراره ی سخنان عادلانه ی خود جامعه ای را به شور درآورد و حتی زورمندان جامعه را تحت سیطره و نفوذ بکشد ، بدون تردید یکی از چهره های فروغناک تاریخ است و میتواند یکی از سرمشقهای الهام بخش مبارزان عهد ما

قرار گیرد . آینده بیش از گذشته بزرگواری وی و اندیشه هایش را ثابت خواهد کرد .پیش از پایان مقال باید گفت احترام و علاقه ی عمیق آزادیخواهان کشور ما به مزدک بامدادان و سنن انقلابی وی منافی با ارزش بزرگی نیست که ما برای خسرو کواتان (انوشیروان) قائلیم . خسرو یکی از مدبرترین پادشاهان ایرانست که در راه ایجاد دولت متمرکز و منتظم ساسانی و اصلاح بسیاری از نابسامانی های موجود در جامعه و دولت گامهائی برداشت . خسرو کواتان نماینده ی اشرافیت و بیانگر سیستم اقتصادی فئودال بود که در ایام او بطور عینی یک اقتصاد مترقی تر از سیستم موجود و در حال تلاشی محسوب می شد و روز بروز گسترش می یافت . نام خسرو کواتان در کنار نام پادشاهانی مانند کورش و داریوش و اردشیر و یعقوب و شاه عباس و نادر در نزد هر ایرانی محترم است ولی امروز که سیر تکامل تاریخ رقم بطلان و تباهی بر روی شاهنشاهان و شاهنشاهی می کشد ، علیرغم حرمت گذاری ما به این پادشاهان سلف ، چهره ای که به ما در نبرد مقدس الهام می بخشد چهره ی والای مزدک بامدادان است که در راه نفی اشرافیت و امتیاز و به سود مولدین و رنجدیدگان ، درفش شورش را برافراشت[1].

---

۱) در نگارش مقاله از منابع زیرین استفاده شده است :

۱- ایران در زمان ساسانیان از کریستنسن – ترجمه ی فارسی – تهران ۱۳۲۱

۲- مزدک – آنا کاراکلیما – متن المانی – پراگ ۱۹۵۷

۳- تاریخ تمدن ساسانی – آقای سعید نفیسی – سال ۱۳۲۱

۴-تاریخ خلق تاجیک - غفورف – متن روسی – صفحات ۹۶ و ۱۲۲

۵-مختصری از تاریخ ایران – ایوانف – متن روسی – صفحات ۲۹ و ۳۰

۶-فجرالسلام – دکتر احمد امین مصری – جلد اول – صفحه ی ۱۳۶

۷- تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن ۱۸ (تألیف پیگولوسکایا ، ستریه وا و دیگران) – دانشگاه لنینگراد- سال ۱۹۵۷- متن روسی

۸-ایران از آغاز تا اسلام – تألیف گیرشمن – ترجمه ی آقای دکتر معین- تهران ۱۳۲۲ – صفحات ۳۰۳ و ۳۰۵

۹-شمه ای از تاریخ اندیشه های اجتماعی و سیاسی- مقاله ی اندیشه ی برابری در آموزش مزدکیان به قلم پیگولوسکایا – متن روسی

۱۰-یادداشت های گات ها – آقای پورداود – تهران ۱۳۳۶

۱۱- سیاست نامه ی خواجه نظام الملک به تصحیح قزوینی

۱۲- شاهنامه ی فردوسی به تصحیح سعید نفیسی – جلدهای ۷و۸

"بدان گاه نو بود بوزرجمهر سراینده و زیرک و خوب چهر
چنان بُد، کزان نامور مؤبدان ستاره شناسان و هم بخردان
همی دانش آموخت، وندر گذشت بر آن فیلسوفان سزاوار گشت
به راز ستاره چو او کس نبود ز راز پزشکی ز کس پس نبود
به تدبیر و آرایش و رای نیک از او بود گفتار بر جای نیک."

شاهنامه – فردوسی

بزرگمهر بختگان

افسانه یا تاریخ

۱) مدخل

ایرانیان با شوری و کاوشی در خورد به بررسی و گوارش تاریخ گذشته ی خود پرداخته اند! بخشی از این گذشته دوران دیرنده ی پیش از اسلام را در برمیگیرد. بسیار چیزها در مورد این بخش ، که دهها سده را در برمیگیرد، چندان روشن نیست. درباره ی این دوران دور و دراز افسانه و واقعیت ، اسطوره و تاریخ، سخت به هم در آمیخته است. بُعدِ زمانی ، از میان رفتن تدریجی مدارک به دست انسان و طبعیت ، سطح به طور نسبی نازل فرهنگ و شیوه ی تفکر خرافی و ابتدائی جامعه در آن ایام و غیره و غیره، موجب شده است که دانسته ها جسته و گریخته ، مسلم ها و مطمئن ها محدود ، و لکّه های سفید و تهی ، موارد شک و حدس بسیار زیاد است.

یکی از کارهائی که به ناگزیر و به تدریج باید بشود، و با آنکه کمابیش آغاز شده ، ولی هنوز به معنای کامل و جامع این کلمه انجام نگرفته ، تنظیم تاریخ تکامل **فرهنگ و**

مدنیّت معنوی آن دوران طولانی و پر حادثه است. باید درباره ی افسانه های اساطیری ایران که دست کمی از اساطیر یونانی و هندی ندارد ، در باره ی جریانات و جهان بینی های مذهبی مانند "دین کهن مزدائی"، "آئین مزده یسنه ی زرتشتی" ، "مهرپرستی" ، "زوانیگری" ، "مانیگری" ، "درست دینی مزدکیان" و دیگر انواع راه و روش "زندیکان" و "آشموغان" و "بددینان" و "گجستکان" که شیوه ی انحراف از دین و طریقه ی الحاد و انکار را در پیش گرفته بودند ، درباره ی جریانات عقلی و علمی عصر مانند پزشکی ، نجوم ، منطق ، فلسفه ، حکمت عملی که به ویژه به صورت اندزر گوئی تظاهر میکرده ، درباره ی اندیشه وران دینی و غیر دینی و هنرمندان نامی آن ایام که برخی سخت افسانه گویند و برخی کمابیش چهره ی تاریخی روشن دارند و برخی از آنها دنباله گر سنن ماقبل از اسلام در یکی دو قرن اول تسلط مسلمانانند ، مانند "سپیتمان زرتشت" ، "سئنه" ، "اوشنر داناک" ، "جاماسب" ، "فراشو ئوشتر" ، "مدیوماه" ، "اردویراف" ، "کرتیر" ، "بهنگ" ، "گوگشسب" ، "تنسر" ، "مانی فدیکان" ، "آذرباد مهر سپندان" ، "زادان فرخ" ، "برزویه پزشک" ، "بزرگمهر بختگان" ، "بوندک" ، "مزدک بامدادان" ، "داد یشوع" ، "بولص ایرانی" ، "معنی بیت اردشیری" ، "فرهاد رئیس دیر مارمتی" ، "فاربخت" ، "زروان داد" ، "باربد" ، "نکیسا" ، "سرکش" ، "آذر فرنبغ فرخزدان" ، "مردان فرخ اورمزداتان" ، "گجستگ ابالیش (عبداله؟)" و غیره و همچنین درباره ی آثار مهم ادبی و فکری بازمانده از آن ایام و ایام قریب العهد ساسانی از قبیل سنگ نبشته ها (مانند سنگ نبشته ی **داریوش** در بیستون ، **شاپور** اول ساسانی در حاجی آباد ، چهار سنگ نبشته ی **مؤبد کرتیر** در نقش رجب و کعبه ی زرتشت و نقش رستم و سرمشهد و سنگ نبشته ی **نرسی** ساسانی در پایکولی واقع در جنوب شهر سلیمانیه عراق) و کتبی که به دست ما رسیده مانند: "اوستا" ، "زند و پازند اوستا" ، "بندهشن" ، "اردویراف نامه" ، "شاهپورگان مانی" که بخشی از آن به پهلوی در تورفان به دست آمده ، "دینکرت" ، "مینوخرد" ، "جاویدان خرد" ، "شکند گمانی ویچار" ، "زند وهومن یسن" ، "داتستان دینیک" ، "زات سپرم" و نیز کارنامه ها و پند نامه ها و ماتیکان ها (شرح و تفسیرها) و انواع داستانها و نیز مراکز

علمی آن ایام مانند "گندیشاپور" ، "ریشهر" و کتب خانه های آن مانند "گنج شیزگان" و غیره ، کار پژوهشی و تک نگاری وسیعی انجام گیرد تا حتی المقدور و اندک اندک رشته ی متصل و مرتبطی از تاریخ سیاسی ، اقتصادی ، نظامی ، فکری و فرهنگی آن ایام به دست آید و توصیف شود و شعور تاریخی ایرانیان حجم عظیم تر زمانی و فاکتهای متنوع تری را در برگیرد. این امر به حرکت تکاملی سریعتر جامعه ی ما کمک خواهد کرد.

مادر این بررسی کوتاه میخواهیم به یکی از چهره های معروف دوران مدنیت ساسانی یعنی به چهره ی بزرگمهر بختگان بپردازیم زیرا وی، در ادب ایرانی و عربی پس از اسلام در قیاس با دیگر اندیشه وران باستانی از همه بیشتر نام از خود باقی گذاشته است. حتی کاتبان و ادبیان اواخر عصر اموی و عصر عباسی می بایست حتماً چیزی از حکم بزرگمهر می دانستند تا دارای فرهنگ و کمالی جامع تلقی میشدند. ابومسلم خراسانی سردار معروف ایرانی که به همت او عباسیان بر اریکه ی قدرت نشستند خود را نواده ی بزرگمهر معرفی میکرده است. حکیم و عارف معروف سهروردی افکار بزرگمهر را یکی از منابع اصلی حکمت اشراق خود میشمرده است. در کمتر کتب ادبی ایرانی مانند شاهنامه ی فردوسی، سیاست نامه ، قابوس نامه ، کلید و دمنه ، مرزبان نامه ، راحت الصدور ، تاریخ طبرستان و غیره و غیره است که داستانی درباره ی روابط "بوزرجمهر حکیم" و انوشیروان به میان نیامده و یا سخن و سخنانی حکمت اندوز از وی نقل نشده باشد. برخی صرفاً این شخص را افسانه ای میشمرند ولی بیهوده سخن آن هم از مورخین و ادبای قریب العصر او بدین درازی ممکن نیست. ببینیم بزرگمهر که بوده و تاریخ و افسانه درباره ی او چه میگوید[1].

۲) تاریخ و افسانه درباره ی بزرگمهر

۱) مفصل ترین تحقیق از جانب ایرانشناسان خارجی از طرف پرفسور ارتورکریستنسن دانمارکی انجام گرفته که در جلد هشتم Acta Orientala (صفحه ۸۱ به بعد) چاپ شده است و ترجمه ی آن از آقای میکده در مجله ی مهر سال اول شماره ی ششم طبع و جداگانه نیز منتشر شده است. از طرف ایرانیان تا آنجا که نگارنده در دسترس داشته است شادروان بهار در سبک شناسی کوششی برای شناخت شخصیت تاریخی بزرگمهر به کار برده است. (ر.ک. به ج ۱ صفحات ۵۲-۵۳).

آنچه که از منابع کهن ایرانی و عرب درباره ی بزرگمهر بر می آید چنین است که بزرگمهر یا بزرجمهر یا بوذرجمهر یا ابوذرجمهر معلم هرمز(هرمز چهارم) فرزند خسرو کواتان (انوشیروان) بوده و خسرو چون او را مردی تیزهوش یافت وی را به وزارات و صدارت برگزید. و وی وزیری با تدبیر بود که خسرو به داشتنش فخر میکرد. ابن بلخی در فارسنامه آورده است که **"پیش تخت (شاه) کرسی زر بود کی بزرجمهر بر آن نشستی"** و در این مقام وی بر مؤبدان مؤبد پیشی و تقدم داشت. در کتاب پهلوی **"ماتیکان چترنگ"** و سپس کتب ایرانی و عربی آمده است که در زمان خسرو دابشلیم (یا دیب شرم یا دیب سرم؟) رای هند بازی **شطرنج** را نزد شاه ایران فرستاد و خواست که به شیوه ی استفاده و طرز بازی آن پی ببرد. برزگمهر راز بازی را با فراست خود دریافت. وی در پاسخ هندیان **نرد** را اختراع کرد. به گفته ی مجمل التواریخ و القصص:

" شطرنج بر مثال حرب ساخته شده ... و بزرجمهر نرد را بر سان فلک ساخت و گردش به کعبتین چون ماه و آفتاب و خانها بخشیده بر مثال آن."[1].

رای هند و خردمندان دربارش نتوانستند راز بازی نرد را بگشایند و بدینسان خردمندان هند در برابر خردمند ایرانی سرِ تسلیم فرود آوردند. بزرگمهر به خسرو پندهای گرانبها میداد و از جمله در ساختن زنجیر عدل الهام بخش شاه بود و سرانجام بین ۵۹۰–۶۰۳ میلادی به امر خسرو پرویز به قتل رسید یا در سال ۵۹۰ میلادی در زمان هرمز چهارم فرزند خسرو به مرگ طبیعی در گذشت. چنین است خلاصه ی روایاتی که در کتب قدیمه درباره ی بزرگمهر آمده است.

پرفسور کریستنسن پس از بررسی تفصیلی کلیه ی منابع نتیجه میگیرد که:

بزرگمهر مُصَحّف "بزرگ فرمدار" است که به معنای وزیر اعظم است و در دوران ساسانی از اسامی ابرسام(تنسر؟) بزرگ فرمدار اردشیر اول و خسرو یزدگرد بزرگ فرمدار یزدگرد اول و مهرنرسی هزار بندک و سورن پهلو وزراء اعظم بهرام پنجم با

---

۱) یعنی به مثل فلک آن را به خانه ها نقسیم کرده (بخشیدن = تقسیم کردن)

خبریم و اما اینکه "بزرگ فرمدار" خسرو که یا کیها بوده انـد و چـه نـام یـا نامهـائی داشتند خبر نداریم. به علاوه افسانه شطرنج که از کتاب "ماتیکان چترنگ" اخذ شـده و فردوسی و ثعالبی و دیگران نقل کرده اند صرفاً افسانه است و "پند نامه بزرگمهـر" نیز در قرن نهم میلادی (دوم هجری) تألیف شده و ربطی بـه بـزرگ فرمـدار خـسرو ندارد. کریستنسن بعید نمیداند که برزویه ی طبیب مترجم کلیله و دمنه از هنـدی بـه پهلوی و بزرگمهر یکی باشند یعنی برزویه ی طبیب وزیر اعظم خسرو بوده باشد!

این مطالبی است که پرفسور کریستنسن در تحقیق جداگانه ی خود در مورد بزرگمهر و به ویژه در کتاب معروف خود "ایران در زمان ساسانیان" بیان میکند[1].

شادروان بهار مطالب را به نحو دیگری حل میکند[2]. وی میگوید:

بزرگمهر مـصحف بـزرگ فرمـدار (چنانکـه ارتورکریستنـسن پنداشـته) نیـست بلکـه مصحف "برژمتر" یا "داذ برژمتر" (داد برزمهر) است که از آن در فارسی دری شـکل "زرمهر" نیز آمده است. البته این داد برزمهر بختگان غیر از داد برزمهر فرخانان است که گیل گیلان خراسان (سپهسالار مـشرق زمـین) بـوده و کتیبـه ای از او در دسـت است که پرفسور هرتسفلد آنرا خوانده است. احتمال دارد که مـورخین بعـدی ایـن دو نفر را و داستانهای مربوط به آن دو را با هم مخلوط کرده اند زیرا نوشته اند که گویـا بزرگمهر حتی پس از انقراض ساسانیان میزیسته و حال آنکه ایـن بزرگمهـر فرخانـان است که پس از انقراض ساسانیان زنده بوده و بزرگمهر اولی بـه دسـت هرمـز کـشته شده است.

بهار با نقل القابی که بزرگمهر وزیر در آغاز "پندنامه" خود درباره ی خـویش ذکـر میکنـد نتیجه میگیرد که وی "وینان پت شپستان شتر" (رئیس رایزنان خاص دربـار) و "اوسـتیکان خسرو" (پاسبان شخصی شاه) و "درین پت" (رئیس دربار) بوده است. شـادروان بهـار بعیـد نمیداند که "داد برزمتر" و برزویه ی طبیب که کلیله و دمنه و شطرنج را از هنـد آورده اسـت یک نفر باشد و با اینحال چنین به نظر میرسد که بیشتر راغب اسـت آنهـا را دو تـن بدانـد و

---

۱) رجوع کنید به صفحات ۷۶ و ۱۳۵ و ۴۳۴ و ۴۵۳ و ۵۴۷ و ۵۴۹ کتاب نامبرده .

۲) رجوع کنید به سبک شناسی : جلد اول صفحات ۵۲ ، ۵۳ ، ۲۷۲ و جلد دوم صفحات ۷۰ ، ۱۲۷ ، ۱۹۶ ، ۲۵۰

تصریح میکند که بزرگمهر به خواهش برزویه ، مقدمه ی کتاب کلیله و دمنه را به نام برزویه نگاشته است[1].

چگونه باید بین این دو نظر داوری کرد . به نظر نگارنده میتوان استنباطات زیرین را مطرح ساخت:

۱) نظر کرستنسن درباره ی ارتباط نام بزرگمهر و عنوان بزرگمهر و عنوان بزرگ فرمدار و نظر بهار درباره ی ارتباط نام بزرگمهر و نام "برزمهر" (برژمتر) تناقضی ندارد. میتواند چنین باشد که برژمتر نام بزرگ فرمدار خسرو کواتان بوده و به واسطه ی شباهت همه ی این اسامی و القاب بعدها با هم در آمیخته است. برحسب منطق تاریخ ، فوق العاده بعید است که همه ی این داستانها و روایات درباره ی شخصیت بزرگمهر مجعول باشد. زمان خسرو کواتان زمانی بود قریب العهد به مؤمنین دورانهای نخستین پس از غلبه ی اسلام و چگونه ممکن است که شخصی افسانه ای و مطالبی بی پایه ، چنان شهرت وسیع و مقبول داشته باشد. اینکه بزرگ فرمداری در عین حال مظهر عقل و درایت و حکمت باشد ، بعید نیست. در دوران پس از اسلام ابوعلی بلعمی ، ابوالفضل بلمعی، بوالحسن میمندی، ابن عمید کندری ، ابو عبد اله جیهانی ، صاحب عباد ، ابو علی سینا، خواجه نظام الملک ، خواجه نصیر الدین طوسی ، خواجه رشید الدین فضل الله ، قائم مقام ، امیر کبیر و غیره از این زمره بودند و این نزد شاهان ایران سنت بود که وزیران خردمند برای تمشیت امور کشور خود برمی گزیده اند.

۲) نظر کریستنسن درباره ی آنکه برزویه و بزرگمهر یک نفرند پذیرفتنی به نظر نمیرسد. برزویه (یا به روایتی بُذّ) سرپزشک دربار بود و ظاهراً بنابه خواهش پزشکان سریانی بنگاه علمی (جندیشاپور) از خسرو برای آوردن گیاهان هندی عازم این سرزمین شد و اصلاً سخن از آن نیست که وی بزرگ فرمدار خسرو بوده باشد . سخن از این نیز در بین نیست که بزرگمهر به هند رفته و حال آنکه سفر برزویه به هند و آوردن کلیله و

---

۱) بهار به حق در اختراع نرد (وین اردشیر = بینش اردشیر) به وسیله ی بزرگمهر و آمدن شطرنج (چترنگ یعنی چهار رنگ) در دوران خسرو انوشیروان تردید می کند . شطرنج از دیرزمان پیش از این تاریخ در ایران موسوم بود .

دمنه امری است که همه ی مورخین از آن سخن گفته اند. میگویند بزرگمهر بختگان به خواهش برزویه ، باب برزویه ی طبیب را بر کلیله و دمنه افزوده که میتواند محتمل باشد. برزویه پزشک بود و گویا اهل قلم و انشاء نبود و ای چه بسا وزیر اعظم که به حکمت و دانش شهرت داشت و اهل تصنیف و تألیف نیز بود این کار را تعهد کرده باشد.

خلاصه ی کلام آنکه به نظر نگارنده ، بزرگمهر بختگان شخصیت واقعی تاریخی است . نام پدرش بُختگ (از بوختن به معنای رهائی یافتن که در ترکیب بسیار اسامی دوران ساسانی وارد است) نیز نمی تواند مجعول و تصادفی باشد و بزرگمهر و برزویه نیز یک تن نیستند. تنها نکته ای که کریستنسن میتواند در آن محق باشد اینست که نام "بزرگ فرمدار" با نام "برزمهر بختگان" در آمیخته و از آن بزرگمهر ساخته شده باشد. و نام زرمهر خود بازمانده ای از "برزمهر" است که به عقیده ی شادروان بهار نام اصیل بزرگمهر بوده است.

۳) آثار بزرگمهر

بزرگمهر در دورانی میزیست که استبداد مذهبی خاندان ساسانی پس از سرکوب جنبش مزدکیان در اوج خود بود و در اثر لیاقت شخصی خسرو اول امور کشور نظمی داشت. خسرو به علوم یونانی و سریانی ذیعلاقه بود و فلاسفه ی مکتب آتن را پس از بسته شدن این مکتب به امرِ یوستی نیانوس با احترام پذیرفت و در دربارش مبلغین نسطوری و یعقوبی و نئوفیزیت با مؤبدان زرتشتی بحث کردند و در دورانش در گندیشاپور و ریشهر (ریو اردشیر) و شیز ، مدارس و کتابخانه ها دائر و گرم فعالیت بود . برخی از آثار ارسطو(به ویژه منطق) و فرفریوس و جالینوس نیز از راه سریانی یا یونانی به پهلوی برگردانده شده بود. شاه شخصاً به انجام بحثهای فلسفی و سر در آوردن از راز هستی ذیعلاقه بود. شگفتی نیست که بزرگ فرمدار خسرو خود نیز اهل علم و فضل باشد منتها بزرگمهر عالمی است کاملاً ایرانی و دامنه ی حکمتش از حکمت عملی و پند و اندرزهائی در زمینه ی سیاست و آداب تجاوز نمیکند.

به بزرگمهر دست کم دو اثر نسبت میدهند:

۱) کتابی که در فارسی دری به نام "ظفرنامه" خوانده میشود. ابن سینا این کتاب را گویا از پهلوی برای امیر نوح بن منصور سامانی(۳۳۶-۳۸۷ هجری) ترجمه کرده است. موضوع کتاب پرسشهائی است که خسرو کواتان از وزیر اعظم خود بزرگمهر کرده و پاسخهائی است که بزرگمهر به این پرسشها داده است . این رساله در سلسله آثار فارسی ابن سینا به دستور انجمن آثار ملی طبع شد و پیش از این در ایران و خارج ایران چند بار طبع شده بود.

۲) کتابی به نام "پند نامه ی بزرگمهر بختگان" خطاب به انوشیروان که دارای ۱۴۲۵ کلمه است. متن پهلوی آن در سال ۱۸۸۵ به وسیله ی دستور پشوتن بهرام بی سنجانا در مجموعه ای به نام "گنج شایگان" به چاپ رسیده است و شادروان بهار ظاهراً آنرا ترجمه کرده است. کریستنسن تألیف آنرا به قرن ۹ میلادی(دوم هجری) مربوط میداند، امری که بعید نیست ؛ ولی در عین حال دلیل نیست که منقول از روی نسخه ی کهن تر و اصیل تری نبوده باشد زیرا نگارش پند نامه ها و ایجاد آثار ادبی تعلیمی (دیداکتیک) از شیوه های متداول تألیف در دوران ساسانی است. گرچه پند نامه هائی که در دست است غالباً به سده های پنجم و ششم هجری متعلق است ولی تألیف آنها به ازمنه ی کهن تر مربوط است: مانند " اندرزنامه ی آذرپاد مارسپندان" ، " اندرزنامه ی اوشنر ذانا " ، " اندرز آذرپاد زرتشتیان" ، " اندرز داناکان به مزدیسنان" ، " اندرزنامه ی خسرو کواتان" ، " پندنامه ی زرتشت" ، " اندرز دستور بران بهدینان" ، " اندرز پوروتکیشان" و غیره و غیره. "اندرزبُد" و " اندرزگر" در آن هنگام نوعی مقام روحانی بود و مزدک معروف سِمت اندرزگری داشت که شاید بتوان آنرا مانند واعظ دوران پس از اسلام شمرد. این شیوه ی تألیف نصیحت نامه ، به ویژه نصیحت الملوک را برخی رجال سیاسی در دوران پس از اسلام نیز دنبال کردند(مانند "قابوسنامه" و "سیاست نامه") ، لذا بهیچوجه غیر عادی نیست که بزرگ فرمدار خسروکواتان چنانکه مرسوم بود به دستور شاه ،

اندرزنامه ای نگاشته باشد. در شاهنامه ی فردوسی نیز پند نامه ی مفصل بزرگمهر به انوشیروان ذکر شده است که قاعدتاً باید ترجمه ای از پند نامه یا یکی از روایات آن باشد. در این باره جداگانه سخن خواهیم گفت.

۳) علاوه بر اینها سخنان فراوان پراکنده ای به بزرگمهر در روایات و تمثیلات و قصص پس از اسلام نسبت داده میشود مثلاً در قابوسنامه: "چهار چیز بلای بزرگست . همسایه ی بد، عیال بسیار ، زن ناسازگار و تنگدستی". یا ضمن حکایتی این سخن ژرف: " همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده اند". هر کس گوینده ی این سخن باشد تئوری معاصر نزدیکی دائمی به حقیقت مطلق به وسیله ی نسلهای مختلف بشری را در عبارتی بسیار عالی بیان کرده و اگر از بزرگمهر است نشانه ی ژرف بینی شگرف اوست.

۴) شاهنامه و بزرگمهر

در شاهنامه ، در بخش مربوط به دوران خسرو انوشیروان بیش از ۲۵۰۰ بیت به افسانه ی بزرگمهر ارتباط دارد . هفت بزم بزرگمهر مانند هفت خوان رستم ، از قطعات گرانبهای شاهنامه است. همانطور که رستم مظهر نیروی جسمی بود، بزرگمهر به مثابه ی مظهر نیروی روانی و معنوی توصیف میشود و فردوسی با احترام و علاقه ای فراوان به این شخصیت ممتاز برخورد میکند و هر جا که دستش میرسد او را میستاید.

خلاصه ی داستان بزرگمهر چنین است که نخست خسرو خوابی میبیند که گرازی با وی بر خوان نشسته است. برای گزاردن خواب ، کارگزارانش جوانی بزرگمهر نام را که نزد مؤبدی اوستا و زند می آموخت می یابند و آن جوان پس از آنکه به نزد شاه میآید، میگوید که تعبیر خواب چنانست که مردی در جامعه ی زن در حرم شاه پنهان شده . چون درستی گزارش خواب روشن میشود ، خسرو جوان گمنام یا بزرگمهر را بر میکشد و مینوازد و در بزمهای هفتگانه ای که خسرو به همراه مؤبدمؤبدان و دستوران و دبیرانی مانند "یزدگرد دبیر" و " ساده دبیر " تشکیل میدهد، از بزرگمهر درباره ی شیوه ی زندگی و آداب

جهانداری سؤالاتی میکند و وی پاسخهائی میگوید. در این پاسخها ما با مردی هـوادار نظـام اشرفی و شاهی رو برو هستیم که در عین حال نیک نفس و انساندوست و زنـدگی شـناس و نکته یاب و ژرف نگر است و مظهر خردمندی عصر خود محسوب میشود. به عنوان نمونـه از هفت بزم ، برخی سخنان بزرگمهر را ذیلاً نقل میکنیم:

دل هر کسی بنده ی آرزوست و زو ، هر کسی ، با دگرگونه خوست
به **خو**، هر کسی در جهان دیگرست ترا با وی آمیزش اندر خور است
هر آن کس که در کار پیشی کند بکوشد که آهنگ بیشی کند
به نایافت رنجه مکن خویشتن که تیمارِ جان باشد و رنجِ تن
ز نیرو بود مرد را راستی ز سستی دروغ آید و کاستی
ز دانش چو جان ترا مایه نیست به از خامشی ، هیچ پیرایه نیست
مگو آن سخن کاندر آن سود نیست کز آن آتشت ، بهره جز دود نیست
میاندیش از آن کان نشاید بُدن که نتوانی آهن به آب آژدن
هزینه چنان کن که بایدت کرد نباید فشاند و نباید فِشَرد

چو باید که دانش بیافرایدت سخن یافتن را خرد بایدت
در نام جستن دلیری بود زمانه زبد دل به سیری بود
گشاده دلانرا بود بخت، یار انوشه کسی کو بُوَد بردبار
هر آنکس که جوید همی برتری هنرها بباید بدین داوری
یکی **رای و فرهنگ** باید نخست دوم **آزمایش** بباید درست
سوم بار بایدت هنگام کار ز هر نیک و هر بد گرفتن **شمار**
چهارم خرد باید و **راستی** بشستن دل از کژی و کاستی
به پنجم گرت **زورمندی** بود به تن کوشش آری ، بلندی بود

خوی مرد دانا بگوئیم پنج وزین پنج هرگز نباشد به رنج
نخست آنکه هر کس که دارد خرد ندارد غم آن ، کزو بگذرد
ز شادی کند زآنکه نا یافته نه گر بگذر زو ، شود تافته
به نابودنیها ندارد امید نگوید که بار آورد شاخ بید
چو سختیش پیش آید از هر شمار شود پیش و سستی نیارد به کار

ابر شاه زشت است خون ریختن به اندک سخن، دل برانگیختن
همان چون سبکبار شد شهریار بی اندیشه دست اندر آرد به کار
همان با خردمند گیرد ستیز کند دل ز نادانی خویش نیز
دل شاه گیتی، چو پُر آز گشت روان وِرا دیو، انباز گشت
سخن سنج و دینار گنجی، مسنج که بر دانشی مرد ، خوار است گنج
دبیری بیاموز فرزند را چو هستی بود خویش و پیوند را
دبیری رساند جوان را به تخت شود ناسزا زو سزاوار بخت
دبیریست از پیشه ها ارجمند وزو مردِ افکنده ، گردد بلند
چو با آلت و رای باشد دبیر نشیند برِ پادشا ناگزیر
بلاغت چو با خط فراز آیدش به اندیشه معنی بیافزایدش
ز لفظ آن گزیند که کوتاه تر به خط آن نماید که دلخواه تر

این نمونه ها نشان میدهد که توصیف علم ، توصیف خرد، خوار داشتن گنج ، تقبیح جور و ستم و آزمندی ، ثنای راستی و رای و فرهنگ جوهر اندیشه های پند آمیز بزرگمهر است.

سپس فردوسی داستان معروف آمدن شطرنج از هند و اختراع نرد از جانب بزرگمهر را نقل میکند و بار دیگر از اینکه وی پندنامه ای نوشته تقدیم خسرو کرد سخن میگوید. مطالب این پندنامه را فردوسی ظاهراً از پندنامه ی پهلوی نقل کرده است ولی بنا به یادآوری و بر اساس مطابقه ی شادروان بهار ، فردوسی در این ترجمه ، برای مراعات قواعد لفظی و دستوری

فارسی دری ، تغییراتی در الفاظ و عبارات میدهد که به نظر اینجانب از دقت و عمـق فکـری متن اصلی میکاهد و مطالب را گاه کلی تر و مبهم تر میکند.

۵) پایان کار بزرگمهر

فردوسی سپس از داستان بند کردن بزرگمهر به وسیله ی خسرو سخن میگوید . جریان چنین است که از بدبختی بزرگمهر مرغی در صحرا دانه های گوهر بازو بند شاه را هنگامیکه وی خفته بود ، فرو می بلعید ولی شاه به بزرگمهر بدین میشود و او را بند میکند و چون بزرگمهر در پیامهای متوالی از زندان ، جایگاه تنگ و تاریک خود را بر تخت شاه برتری مینهد شاه دمبدم او را به زندانهای بدتر مانند چاه تاریک و تنور تنگِ پر از پیکان و میخ و غیره منتقل میکند و پیوسته احوال او را در آن جای بدتر جویا می شود ، ولی بزرگمهر همچنان پیام میفرستد که " روزم به از روزِ نوشین روان" است و وقتی شاه علت این سخنان را پرسید:

بدان پاکدل گفت بوزر جمهر — که ننمود هرگز به ما **بخت** چهر
نه این پای دارد به گردش، نه آن — سرآید همه نیک و بد ، بی گمان
چه با گنج و تخت و ، چه با رنجِ سخت — ببندیم هر گونه ناکام ، رخت
ز سختی گذر کردن آسان بود — دل تاجداران **هراسان** بود

حاصل آنکه : این بزرگمهر نیست که در تنور تنگ پر از میخ و پیکان باید از مرگ بترسد ، بلکه این خسرو کواتان آزمند ستمگر است که باید در شبستان سمن بوی از بیم جان سـتان ، شب و روز لرزان باشد ؛ زیرا آن عیش و نوش ، آن تن و توش ، آن قـدرت و عظمـت از وی به جور ستانده میشود.

درباره ی پایان زندگی و بند کردن بوزرجمهر علاوه بر آنچه که شاهنامه نوشته ، در کتـب و منابع مختلف مطالب گونـاگونی آمـده اسـت . مـسعودی چنانکـه کریستنـسن در تحقیـق جداگانه ی خویش راجع به بزرگمهر آورده است مینویسد که وی را بـه "زندقـه و شـرک" و

داشتن دین مانی و مزدک متهم ساختند. و خواجه نظام الملک در سیاست نامه مطالبی از وی نقل میکند که نشانه ی عدم رضایت شدید او از سیاست خسرو انوشیروان و شکوه ی شدید او از صنف نظامیان است . نظام الملک می نویسد وی می گفت که لشگریان "بر ولایت و ملت مهربان نباشند" و "همه در آن کوشند که کیسه ی خویش پرکنند" و "رضا نباید داد که لشگر را این قدرت و تمکین باشد". در آثارالوزرا عقیلی که جریان زندانی شدن بزرگمهر شرح داده شده است تصریح میشود که وی علت فساد و خرابی کار خلق را در چابلوسی و ستودن ستمگران می دانسته است .

درباره ی دوران زندان بزرگمهر داستانهای متعددی است که کرستنسن برخی از آنها را در تک نگاری خود آورده است(رجوع کنید به مجله ی مهر سال اول ، مقاله ی کریتنسن درباره ی "داستان بزرجمهر" ترجمه ی میکده). این داستانها در برخی جزئیات تفاوتهائی با داستان ذکر شده در فردوسی دارد ولی چیزی که مسلم به نظر میرسد ، آنست که بزرگمهر به سبب انتقاد قوی از سیاست شاه ، به سبب نارضائی خود از وضع موجود و احتمالاً به سبب داشتن تمایلات ضد نظام موجود ، دچار عاقبت و مرگِ غم انگیزی شد.

این سخن در انجیل آمده است که "در خرد بسیار ، اندوه بسیار است"[1]. قاعدتاً بزرگمهر که همه ی روایات تاریخی و داستانی اورا مردی حکیم و جهان بین و ژرف و دانا معرفی میکنند باید در عصر بی رحم و بی قلب خود ، دل و جانی اندوده ی غم و اندوه میداشته است.

ما در این باره میتوانیم علاوه بر داستانی که در فوق نقل کردیم از روی عبارات بسیار بدبینانه ای حکم کنیم که در باب برزویه ی طبیب آمده است. اگر درست باشد که این باب را بزرگمهر نوشته و اگر درست باشد که ابن مقفع آنرا دقیق و بی اضافه و تأکید و تشدید از پهلوی به عربی ترجمه کرده و چنانکه بیرونی میگوید نگارش شخصی او نیست و اگر ترجمه ی عبدالحمید منشی از ابن مقفع نیز دقیق باشد(که ما مطابقه نکرده ایم) در آن صورت باید

---

۱) مانند این شعر شهید بلخی :

اگر غم را چو آتش دود بودی — جهان تاریک بودی جاودانه
در این عالم سراسر گر بگردی — خردمندی نیابی شادمانه

گفت دادنامه ی صریح و جذاب و لرزاننده ایست بر علیه دورانی کـه از مؤبـدان زرتـشتی آن ایام گرفته تا شوینیست های نژاد پرست پان ایرانیست این ایام ، میخواهند آن زمانه را دوران طلائی فر و شکوه شاهنشاهی معرفی کنند . این عبارت کوبنده و پر مغز چنین است:

"کارهای زمانه میل به ادبارداردِ: چنانـستی کـه خیـرات ، مردمـان را وداع کردسـتی. افعال ستوده و اقوال پسندیده ، مدروس گشته ، عدل ناپیدا، جور ظاهر ، لوم و دنائـت مستولی ، کرم و مروت متواری ، دوستی ها ضعیف ، عداوتها قوی ، نیکمردان رنجـور و مستذل ، شریران فارغ و محترم ، مکر و خدیعت بیـدار ، وفـا و حریـت در خـواب ، دروغ مؤثر و مثمر ، راستی مهجور و مردود ، حق منهزم ، باطل مظفر ، مظلومِ محـق ذلیل ، ظالمِ مُبطل عزیز ، حرص غالب ، قناعت مغلوب ، عـالم غـدار ، زاهـد مکـار ، بدین معانی شادان ، به حصول این ابواب — تازه روی و خندان !

در عصری که علی رغم کبکبه ی استبدادی خسرو کواتان ، جنـبش مزدکـی و سرنوشـت نهائی آن از یکسو ، و انحطاط روحی دورانهای بعدی از سوی دیگر ، بهترین نمودار تزلـزل و فساد درونی نظام موجود است ، قاعدتاً فرزانه ای تیزبین چـون بزرگمهـر بایـد هـم ، چنـین بیاندیشد. همه ی قرائن تاریخی حاکی از آنست که بزرگمهر در واقع نیز چنین می اندیـشیده است.

بیهوده نیست که به قولی هرمز ، به قولی خسرو پرویز ، او را به زیر تیغ دژخیم فرستادند و بیهوده نبود که خسرو کواتان او را در تنور تاریک زندانی میفرمود و از رنجش ، جانورانه لـذت می برد.[1]

---

۱) در نگارش این بررسی از منابع زیرین استفاده شده است :

فارسنامه ی ابن بلخی (تصحیح ع. بهروزی) ، آثارالوزراء عقیلی، شاهنامه (چاپ بروخیم) ،ایران در زمان ساسانیان (ارتور کریستنسن ، ترجمه ی یاسمی) ،سبک شناسی بهار (بهار) سه جلد ،اندرز نامه ی آذرپاد مارسپندان (ترجمه ی بهار در مجله ی مهر) ،اندرز خسرو کواتان (دکتر مکری) ،فرهنگ پهلوی (دکتر فره وشی) ،قابوسنامه (به تصحیح دکتر یوسفی) ،دانش های یونانی ، در دوران ساسانی (ترجمه ی احمد آرام) ،تاریخ ادبیات در ایران در سه جلد (دکتر صفا) ،تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا) ،دائره المعارف فارسی (تحت نظر دکتر مصاحب) ،آناهیتا (پور داود) ،جشن نامه ی ابن سینا (جلد اول) ،برهان قاطع (به تصحیح دکتر معین) ،پرتو اسلام (ترجمه ی عباس خلیلی) ،مجمل التواریخ و القصص،سیاست نامه ی خواجه نظام الملک ،کلیله و دمنه و غیره و غیره .

سخنی درباره

اسلام وتشیع

طرح مسأله:

آن چه در این بررسی می آید عصاره ی انبوهی خوانده ها و اندیشیده ها در باره ی اسلام و یکی از مسلک های مهم آن تشیع است که در تاریخ و سرنوشت کشور ما ایران نقشی شگرف ایفا کرده است.

مقصد آن است که در این بررسی به نکات پی بریم: خصلت و ماهیت تاریخی آن تحولی که نام " اسلام" به خود گرفته است کدام است و علل پیدایش این تحول در تاریخ چیست؟ قرآن، احادیث و احکام شریعت اسلامی را چگونه باید ارزیابی کرد؟ چه فرقه های مذهبی مهمی از اسلام نشأت کرده است؟ و در این میانه جای فرقه ی تشیع کدام و ویژگی های دینی آن چیست؟ پاسخ درست و منطبق با واقع به این سؤالات آسان نیست. تنها از طریق تحلیل منطقی کوهی از فاکت های تاریخی می توان به پاسخ های درست دست یافت.

"اسلام شناسی" دانش نوینی نیسیت. علاوه بر آثار بی شماری که در عربی و فارسی در باره ی ملل و نحل اسلام و تاریخ رجال دین و احکام شریعت نوشته شده است، اروپاییان نیز در این زمینه کم کار نکرده اند. کافیست از آثار اسلام شناسان به نامی مانند گلد تسهیر، نلد که، وللهائوزن، دَ زی، گایگر، مک دانلد، بلیایف، پتروشوسکی، لامنس و دیگران نام ببریم. در ضمن این بررسی گاه به برخی اندیشه های آن ها اشاره خواهیم کرد. طبیعی است که یک بررسی کوتاه ناچار است به چنین گریزانی بسنده کند، در این امید که کنجکاوی، پژوهندگان را به بسط این مبحث بر انگیزد.

خصلت جنبش اسلامی:

مارکس و انگلس درباره ی پیدایش اسلام و جنبش اسلامی مطالعاتی کرده ان و در این زمینه سخنان صائبی گفته اند. مارکس تحولی را که اسلام پدید آورده "انقلاب اسلامی" می نامد (کلیات مارکس و انگلس – چاپ شوروی – جلد ۲۸ صفحه ی ۲۲۱). انگلس نیز آن را انقلاب مذهبی محمد نام می نهد. (همانجا،

صفحه ۲۲۰)[1]. این نام گذاری ها به عبث نیست. همان طور که انگلس متذکر می شود جنبش های بزرگ تاریخ گاه رنگ جنبش دینی به خود می گیرد. همین حکم در باره ی پیدایش دین بودا و زرتشت و مسیح صادق است. اسلام درفش ایدئولوژیک تحول از نظام قبیله ای به نظام مترقیتری بود که برخی آن را نظام برده داری و برخی آن را نظام فئودالی می دانند، نگارنده بیشتر مایل هستم که این تحول را از نظام قبیله ای به نظام متمرکز فئودالی بشمارم. گر چه بردگی در جوامع فئودالی اسلامی به ویژه در قرن های اولیه بسطی فراوان و جایی مهم داشته است ولی با همه ی این ها پدیده ی جنبی بوده و نمی توان آن را مشخص اصلی نظام اجتماعی دانست.

در باره ی آن که این " انقلاب مذهبی" با محتوی ویژه اجتماعی آن جا پدید شده است، بحث اندکی انجام نگرفته است. پژوهندگان، این یا آن علت را برجسته و حتی گاه مطلق می کنند. منطقی تر است که ما سلسله ی علل را نگسلیم و مهمترین آن ها را یاد کنیم. عوامل متعددی این حادثه ی سترگ تاریخی را موجب شده است؛ از آن جمله:

۱- انحطاط راه بازرگانی که از ایران، از طریق عربستان، به سوریه و حبشه می رفت. دو دلیل برای این انحطاط ذکر می کنند: یکی مرسوم شدن راه دریایی و دیگر کثرت زد و خورد های محلی که راه های خشکی را غالبا نا امن می ساخت. انحطاط بازرگانی موجب بسط ربا خواری سبعانه ای در میان اشرافیت قریش که "سادنان" و پرده داران کعبه بودند، شد و شکافی بین اشرافیت ربا خواران و مردم ایجاد کرد. محمد نخست درفش دین را علیه ربا خوران و کم فروشان و اندوزندگان زر و سیم بر افراشت؛

۲- تضاد شدیدی بین دو قبیله ی مهم قریش بنی امیه و بنی هاشم وجود داشت و لذا طبیعی است که ایدئولوژی مخالفت (اپوزسیون) از میان بنی هاشم بروز کرد و به حربه ای کارا برای مبارزه با آل سفیان و تسلط ظلمانی آن ها بدل شد. بنی هاشم جناح دموکراتیک تر در میان قبایل قریش بود و خود فقیرانه تر می زیست و با فقرای قریش نزدیکی بیشتری داشت؛

---

۱) انگلس در جای دیگر (کلیات مارکس و انگلس، چاپ دوم، جلد ۲۱ صفحه ی ۴۸۴) می گوید: انقلاب مذهبی محمد مانند همه ی جنبش های مذهبی از جهت شکل ظاهر واکنشی بود برای بازگشت موهوم به کهن، به ساده". مقصد انگلس آنست که احیا دموکراسی قبیله ای که در اثر بسط روابط بردگی – فئودال بیش از پیش رو به زوال بود از ایده آل های اولیه اسلام شمرده می شد و این بازگشت به کهن)به دموکراسی پاتریارکال) را انگلس به علت عدم واقعیت تاریخی آن "موهوم می شمرد.

۳- زمینه ی فکری پیدایش یکتا پرستی و مقاومت در قبال بت پرستی از دیر باز در بین قبایل عرب وجود داشت. در میان اعراب "بنی قریظه" دین یهود و در میان "غسانیان" و "بنی لخم" مسیحیت رواج داشت. از میان قبیله "بنی حنیف" نیز "حنیفانی" بر می خواسته اند که به یکتا پرستی فرا می خوانده اند.

شخصیت محمد بن عبد اله، جوانی خوبروی و هوشیار و بازرگان پیشه از بنی هاشم، گره گاه این تضاد ها و برخورد گاه این امواج قرار گرفت. سفر های او موجب شد که کنجکاوی و جستجویش بر انگیخته شود و به سوی یکتا پرستی روی آورد. نباید از تأثیر برخی اطرافیان محمد مانند ورقه نوقل، سلمان فارسی، کعب یهودی، صهیب مسیحی و غیره نیز در غنا تدریجی تصورات دینی و جهان بینی محمد غافل شد. به عقیده ی کارشناسان مندرجات قرآن نشان می دهد که محمد اطلاعات خود را مستقیما از منابع اولیه ادیان گوناگون اخذ نکرده بلکه از دست های دوم اقتباس کرده است.

مبارزه ی محم برای تنظیم و اشاعه ی آیین خویش مبارزه ایست از جهت تاریخی یعنی در اوضاع و احوال آن زمان مثبت که بعد ها به برکت شرایط مساعد به یک واقعه ی هنگفت جهانی بدل شد و با ایجاد تحولات عینی و عمقی عظیمی در تمدن بشری منجر گردید و فرهنگ آمیخته و پیوندی (سنکرتیک) اسلامی را در ایران و حجاز و عراق و سوریه و شام و و اندلس و غیره به وجود آورد.

ایدئولوژی اسلامی و مشخصات آن:

به قول (Dozy) اسلام شناس معروف هلندی اسلام از جهت احکام ایدئولوژیک و جهان شناسی (کوسموگویی) خود "تقلید تقلید" است بدین معنی که داستان خلق آسمان و زمین و طبقات بهشت و جهنم را از قصص تورات و انجیل اخذ می کند. خود ادیان یهودی و مسیحی در این زمینه از اساطیر زرتشتی اقتباساتی کرده اند و به علاوه شاید سلمان فارسی (رجوع فرمایی به بررسی خاص در مورد او در همین مجموعه) دین مزده یسنه تأثیرات مستقیمی نیز کرده باشد.

قرآنی که اکنون در دست است به دست "زید بن ثابت انصاری" پسر خوانده و کاتب وحی محمد بن عبداله کتابت شده است. ابتدا در زمان ابوبکر آن را به نام "مصحف" مدون کردند و سپس به وسیله عثمان بن عفان، خلیفه ی اموی نژاد (که پیش داوری های نا مساعدش نسبت به اهل بیت مورد شک نیست) تنظیم شده

است(۶۵۱ هـ ق). در همان روزگار قرا و صحابه ای مانند "ابیه بن کعبه" و "ابو موسی اشعری" متن مدون عثمان را مخدوش می دانسته اند. بعد ها در اثر اختلافات قرائت، حجاج بن یوسف ثقفی عامل ستم پیشه ی معروف که او نیز از کین ورزان به خاندان محمد بود، بار دیگر قرآن را "تدوین و تنظیم کرد". تردیدی نیست که قرآن موجود کلام محمد است که بدون انتظام خاصی از جهت تاریخ نزول و فقط بر پایه ی کوتاهی یا بلندی سوره ها تنظیم شده است و جمعی از اسلام شناسن اروپایی (مانند گلد تسیهر، وللها ئوزن، دزی، نلد که و غیره) کوشیدند تا آن را بر حسب زمانی (کرونولوژیک) تنظیم کنند.

برخی از اسلام شناسان بر آنند که قرآن حاضر اولا تماما کلام محمد نیست زیرا از جهت زبنی یک دست نیست، ثانیا در آن دخل و تصرفات زیادی شده است و بر این پایه بعضی از آن ها در وثوق و سندیت قرآن به مثابه کتاب محمد تردید کرده اند. در این جا محل این بحث فیلولوژیک و تاریخی نیست ولی چنان که گفته شد نمی توان این فرضیات را مسلم گرفت.

شیعه مدعی است که در قرآن نکاتی در تأیید و مدح علی بن ابیطالب و ذم بنی سفیان بوده که مدونان مغرض آن ها را محذوف کرده اند و حتی سوره هایی نیز در اثبات این مدعا ایجاد شده است. برخی از اسلام شناسان خارجی از آن جمله پتروشوسکی این دعوی را پر بی پایه نمی شمرند و می گویند پیغمبر مثلا نفرت خود را از "ابولهب" و همسرش بیان داشته و چگونه ممکن است با آن همه گریز و آویز با ابوسفیان و آن همه گریزی و ستیزه جویی که این خانواده ی تیره دل در حق محمد و آل و یارانش به کار می برده اند، از دیگر خصمان خود یاد نکرده یا یاران وفادار خود را نستوده باشد.

نلد که قرآن را از جهت سوره های مکیه ی اولیه و سوره های مدینه و سپس سوره های مکیه ثانویه تنظیم کرد و تتوانست از پس کنایات سمبولیک قرآن سایه ی حوادث مشخص مانند غزوات و سرایای رسول و یارانش و حوادث دوران محمد را بیابد.

حق با گلد تسهیر است که مندرجات اساسی قرآن علیه آداب و متداول دوران پیش از محمد است که نام "جاهلیت" گرفته است مانند رسم قصاص و جنگ های دائمی و نفاق و تفرقه و وضع نازل و رقت انگیز زنان و دختران و غیره. اسلام نوعی زندگی نوین یکتا پرستانه و یا شعار برادری عمومی (انما المؤمنون لاخوه) و دمکراتیسم قبیله ای را به میان آورد و گفت که فضیلت هر کس در نزد خدا به پارسایی آن کس است خواه سید قرشی باشد یا عبد حبشی.

قرآن از طریق دعوت به مشاهده ی شگفتی های طبیعت خواننده را به قبول وجود خداوند یکتا می خواند و از طریق انذار به آتش جهنم و عذاب های سقر و بشارت به لذات بهشت او را به قبول و اجرا قوانین شریعت دعوت می کند و از طریق اشاره به زندگی پیمبران دیگر و اقوام پیشین می کوشد تا صحت گفته های خود را ثابت کند. آیات عدیده ای در قرآن یاد آور عزایم خوانی های دوران جاهلیت و افکار و عقاید آن ایام است.

ایدئولوژی قرآن تنها به سوره ها و آیات قرآنی محدود نیست. علاوه بر قرآن، "اخبار" و یا "احادیث" نیز از پایه های مهم شریعت است. احادیث یا "مرفوع" است (یعنی منقول از خود پیغمبر) یا "موقوف" (یعنی از صحابه ی پیغمبر)، یا "مقطوع" و "مرسل" است (که از تابعین یعنی کسانی که با صحابه ی رسول تماس داشته اند و زمانشان را درک کرده اند) نقل شده است.

"اسناد" یعنی رابطه ی سندی این احادیث باید بررسی گردد که آیا "متقن" و "صحیح" است یا "حسن" (قابل اعتماد) و یا "ضعیف". علت آن که بحث احادیث مرفوع و موقوف و مقطوع به میان آمد برای آن بود که قرآن پاسخ گوی آن همه مسائل دم به دم انبوهی که جامعه ی بغرنج شونده ی اسلامی به میان آورد، نبود. "جامعه ی اسلامی" که در عین حال یک "امت مذهبی" بود یعنی سیاست را با دین و امرت را با امامت یک سان می گرفت، می خواست همه ی مطالب و معضلات را اقوال بزرگان معتبر دین (رسول، صحابه ی رسول، تابعین و تابعین تابعین) حل کنند. طبیعی است که در محیط پاتریارکال اسناد به قول ریش سفید از هر دلیل دیگر برای مردم مقبول تر است و لذا تکیه بر اوتوریته بر تکیه به عقل می چربید.

احادیث "مسندی" که از طریق و مجاری مختلف به پیغمبر یا صحابه می رسید اخبار یا احادیث "متواتر" یا "مشهور" نام داشت و آن ها را بر حسب رجال یا بر حسب موضوع تقسیم می کرده اند (چنان که در دو کتاب معتبر مانند "صحاح بخاری" و "صحاح مسلم" آمده است)[1].

اسلام شناس معروف گلد تسهیر ثابت کرده است که اکثریت مطلق احادیث غلط است. وی به اتکای اسناد فراوان ثابت کرد که احادیث فراوانی است که از جهت کیفیت مطالب، نحوه ی بیان و افاده ی زبانی و منطقی خود اصلا نمی تواند به زمان پیمبر مربوط باشد.

---

۱) مهم ترین کتب احادیث یا صحاح عبارت است از "صحاح بخاری" (قرن دوم)، "صحاح مسلم" (قرن سوم)، "صحاح ترمدی" (قرن سوم)، "جامع السنن" نسائی (قرن چهارم)، "جامع السنن" ابن ماجه (قرن سوم. برخی از اسلام شناسان مانند پروفسور بلیایف بر آنند که چون جمع آوری احادیث خیلی دیر تر از ایام زندگی رسول و صحابه آغاز شده است، صحت و وثوق معتبر ترین آن ها سخت محل تردید است. در این زمینه نظر گلد تسهیر در متن ذکر شده است.

پس از آن که اخبار و احادیث هم با همه ی وفور حیر انگیز خود نتوانست پاسخ گوی مسائل و مشکلات فزاینده ی زندگی یک جامعه ی عظیم و و کثیر الاقوام باشد و رشد همه جانبه ی جامعه نیز اتکا صرف به اوتوریته ها را دشوار می ساخت، فقه و اجتهاد در مسائل به میان آمد. گفته شد باید دو دوران را از هم مشخص کرد: "دوران تشریع" که در آن بانی شریعت قانون گذاری می کند و سپس "دوران تفریع" که در آن حافظان شریعت از شرایع اولیه احکام ثانویه متفرع می کنند و استخراج می نمایند و این احکام نیز می تواند بر دو گونه باشد: "احکام امضایی" که در تأیید آن چیزیست که در گذشته گفته شده است و یا "احکام تأسیسی" که به ابتکار فقیه و بنا به اجتهاد او پدید شده است. اجتهاد در مسائل شریعتی عبارت است از عمل به "رأی" و "قیاس". فقها به بررسی نقادانه ی احادیث پرداختند و احادیث "ناسخ و منسوخ" را از متمایز ساختند و ار آیان و احادیث مسند و صحیح آغاز استنتاج نمودند و قواعدی در این زمینه وضع کردند مانند "قیاس" (بر اساس شباهت مورد عمل کردن) و "رأی" (بر پایه ی روح شریعت حکم دان) و "اجماع" (بر اساس توافق مراجع مذهبی عمل کردن) و "استحسان" (یعنی از میان چند حکم، آن را که به مصلحت است برگزیدن) و "استصحاب" (یعنی در موقعی که دلیل برای تفسیر وجود ندارد به همان شکل سابق، بر اساس سنت موجود، بر اساس آن چه که در گذشته می شده عمل کردن) و غیره. به علاوه در مورد وظایف ناشی از شریعت و آداب دین "واجب" و مستحب" (یا مندوب) و "مباح" (یا جایز) و "مکروه" و "حرام" (یا محظور) را از هم باز شناختند.

در فقه اصول "عقود و ایقاعات" و نیز موازین جزا (مانند: حد، قصاص، دیه، کفاره، توبه، تعزیر، قسامه) در قبال گناهان و اعمال مختلف (مثلا مانند: شرک، قتل، قمار، سرقت، قذف، رده، ربا، زنا، لواط، لعان، ایلا، ظهار و غیره) معین شده و دستگاه منظمی از احکام برای جامعه ی مذهبی ـ فئودالی مشخص گردیده است.

یکی از مشکلات کار اسلام در دوران تشکیل خلافت های بزرگ آن بود که وی از آغاز درباره ی شکل حکومت، سازمان آنهٔ کارکرد آن سخن منجز و قول قاطعی نگفته بود، زیرا به آن نیازی احساس نمی کرد. تنها آیه ای که در این زمینه در قرآن می توان از آن یاد کرد آیه ی زیرین است: "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول والوالامرمنکم" و اما این که "الو المر" کیانندع روشن نبود. یکی از فقیهان معروف شافعی مذهب در زمان آل بویه به نام "ابوالحسن علی بن محمد الماوردی" کتابی نگاشت به نام "الاحکام السلطانیه" و در این کتاب مقررات انتخاب خلیفه و تعیین سلطان و جهاد (یعنی جنگ علیه کفار خارجی) و "حروب المسالیح" (یعنی جنگ

علیه یاغیان داخلی) را بیان کرده است و رابط خلیفه را با امت و تناسب بین حکومت مذهبی (امامت) و حکومت غیر مذهبی (امارت) را باز نموده است. بعد ها قاضی القضات شهر قاهره به نام بدر الدین محمد معروف به ابن جمعه در کتاب خود موسوم به "تحریر الاحکاک فی تدبیر اهل الاسلام" و سپس جامعه شناس معروف اسلامی " ابن خلدون" در م"قدمه" مسائل سیاسی اسلامی را مطرح کردند. مثلا ابن خلدون این دعوی الماوردی را که خلیفه باید قرشی نسب باشد رد کرد و لیاقت را برای نیل به خلافت کافی شمرد و بدین سان مبدا امارت غیر دینی را بر امامت دینی چربیدن گرفت.

تشعب در اسلام:

داستان تشعب در اسلام داستانیست دراز و پیچیده و ما قصد ورود در آن را نداریم و فقط می خواهیم پس از آشنایی اجمالی که در بند های های پیشین با اسلام یافته ایم به بررسی فرقه ی شیعیه ی امامیه بپردازیم و در این زمینه فقط به تذکاری اجمالی در باره ی تشعب در اسلام بسنده می کنیم.

اسلام از همان آغاز قابل دو نو نوع تعبیر اجتماعی بود: اول به سود قشر های ساده ی مردم علیه اشرافیت قیش؛ دوم به سود اشرافیت قریش و به مثابه درفش معنوی آن ها برای سیطره یافتن بر قبایل و حکومت های عرب و متحد ساختن آن ها. اگر بنی سفیان به ویژه پس از صلح "حدیبه" (۶۲۸ مـ) که در آثر آن شهر مکه جامعه ی اسلانی را به رسمیت شناخت و سپس بنی عباس تفسیر دوم را پذیرفتند، شیعه و خوارج همان تعبیری را گرفتند که اباذر غفاری، مقداد، سلمان و بر رأس همه ی آن ها علی آن را برگزیده بودند.

و از آن جا که این فرقه ی خوارج از فرق شگفت انگیز اسلامی است جا دارد سخنی چند از خوارج بگوییم.خوارج (اعم از "ازارقه" و "اباضیه") در جنگ صفین از علی به سبب کوتاه آمدنش در نبرد با معاویه سخت رنجیده و پرچم طغیان گشودند. آن ها طرفداران جدی سادگی و دموکراتیسم بدوی قبیله ای اسلام بودند و هر کس را که بر روش آنان نمی رفت کافر می شمردند و "استعراد" و کشتن هر کافری را نیز صواب می دانستند و چون مردمی سخت بی باک و بسیار مؤمن بودند خوفی عظیم در دل ها افکندند. در عرصه ای از کوفه گرفته تا از سویی تا طبرستان و از سویی دیگر تا سیستان و کرمان میدان عمل و جنگ و گریز آن ها بود ولی روش خشن و تعصب نا معقول آن ها را در میان مردم منفرد ساخت و جا را تنها برای "شیعه" که با اسالیب نرم و شیوه های احساسی و استدلالی به میدان آمده بود باز گذاشت.

شیعه چنان که برخی از پژوهندگان (مانند آقای همایی) نیز متذکر شده اند یک پدیده ی تماما ساخته و پرداخته ی دست ایرانی نیست. بلکه بیشتر از تضاد های درونی قریش پدید آمد ولی روشن است که ایرانیان و موالی ایرانی نژاد زود از این جریان به سود خود و علیه سیطره ی عرب استفاده کردند و آن را به پرچمی بر ضد بنی امیه و بنی عباس مبدل ساختند. در همان ایام حیلت کسانی (و از مهمترین آن ها "عبداله بن سبا") چندان در تعظیم شخصیت علی غلو می ورزیدند که حتی وی را به مقامی خدا گونه می رساندند. میگفتند «حب علی حسنه لاتضر معها سیئه» یعنی دوستی علی آن چنان نیکی است که با بودن هیچ بدی نمی تواند زیان رسانی کند. زیاده روی های عبد اله بن سبا چندان بود که علی نا چار شد او را از پیروان خویش دور کند.

لفظ "شیعه" از آن آغاز تنها، طلاق به هواداران علی و آلش نمی شد، بلکه در زمان امویان "شیعه" ی آل عباس نیز وجود داشت و بد نیست که بدین گوشه ی جالب که شاید کمتر از آن خبر دارند اشاره کنیم. یکی از ایرانیان موسوم به بکیر بن ماهان که در دوران بنی امیه زندانی بود در ایام بند و زنجیر با ابو مسلم خراسانی آشنا شد. ابو مسلم آن ایام غلام بود. بکیر بن ماهان ابومسلم را از غلامی باز خرید و او را در زمره ی شیعیان آل عباس در آورد و برای تدارک قیام به سود عباسیان به خراسان فرستاد. بکیر بن ماهان از سازمان دهان مهم اپوزسیون بنی العباس علیه بنی امیه است که به شیعه ی عباسی معروفند و "راوندیه" نیز این زمره بوده اند، ولی عباسیان که خود از قشر های متمکن و متمول قریش بودند و مانند آل علی نماینده ی جناح دموکراتیک قریش نباید شمرد پس از آن که به به سر کار آمدند کار طرفداران خویش مانند ابو مسلم یا فرقهِ راوندیه را (که منصور خلیفه را به حد خدایی می رساندند)، ساختند و آن ها را نابود کردند. عباسیان در عمل نشان دادند که دست کمی از امویان ندارند و در واقع اگر آن ها در غدر و خدعه و قساوت بی پوا نمی نمودند نمی توانستند در محیطی پر تناقض خود را قرن ها بر مسند ننگین حکم روایی نگاه دارند.

از آن جا که حکومت عباسیان بر مشرق بلاد اسلامی و در مجاورت ایرانیان بود، کوشیدند خود را به زی و آداب ایرانی بیارایند، علمی که در تاریخ "استعجام" نام گرفته است. از خاندان های نوبختی و برمکی آداب دولت داری ایرانیان را آموختند وبسی کوشیدند تا ایرانیان را رام کنند و مهر آل علی را از دلشان برانند. البته این تلاش ها تا دورانی بی تأثیر نبود ولی "غدر عباسی" و زخم های کاری که با کشتن بو مسلم ها، افشین ها، بابک ها، مازیار ها، آل برمک ها و بسیاری دیگر بر پیکر ایرانی زدند، میان آن ها و ایرانیان بغض و بی

اعتمادی ژرفی پدید آورد[1]. لذا به قبایل و امیران ترک متوسل می شوند و آن ها را به بر انداختن سلسله های ایرانی تحریک می کنند تا به دست آن ها ایرانیان را در در نگاه می دارند. ولی در این جا نیز تدبیرشان همیشه مؤثر نیست. سر انجام العزیز با لله خلیفه ی عباسی خان خون خوار مغول چنگیز را به تصرف ایران تحریص می کند ولی ایرانیان (و از آن جمله فیلسوف و عالم عالم شیعی خواجه نصیر الدین طوسی) سر انجام به دست هلاکو خان مغول خلافت عباسی را برای همیشه ب می اندازد[2]. و نیز باید گفت در همان ایام که "استعجام" خلیفه و اشراف عرب به تدریج موجب "استعراب" امرا و اشراف فئودال عجم می شود، اپوزیسیون نیرومند شیعی به صورت جنبش اسمعیلی و زیدی در میان فرو دستان جامعه گرم کار و پیکار بود. تشیع از همان آغاز با شعوبیت و تعصب ایرانی در آمیخت و به پایگاه معنوی مقاومت ایرانیان بدل شد. بیهوده نیست که فردوسی شیعی مذهب با چنان خشم از مقدسات سنیان یاد می کند و می گوید:

چو با تخت، منبر برابر شود همه نام بو بکر و عمر شود

شیعه ی امامیه، ایدئولوژی آن:

شهرستانی در "الملل و النحل" شیعه را به شیعه ی معتدل (امامیه، کیسانیه، زیدیه) و شیعه ی غالیه (اسمعیلیه و غلاه) تقسیم می کند. به این فرق باید شیعه ی افطحیه را نیز افزود. در باره ی شیعه ی امامیه یا اثنی عشری دیر تر و تفصیل نسبتا بیشتر سخن خواهیم گفت. اما نام کیسانیه از "کیسان بن ابو عمر" از سرداران لشکر "مختار بن ابو ابو عبیده ی ثقفی" آمده است که در سنین ۶۸۵ – ۶۸۷ هـ ق به سود "محمد حنفیه" فرزند علی امیر المؤمنین، برادر حسین بن علی شهید کربلا قیام کرد. زیدیه طرفداران زید بن علی بن حسین فرزند "زین العابدین" هستند و امام محمد باقر را به امامت نمی پذیرند زیرا او را به اندازه ی کافی مبارز در راه حق خود نمی شمرند. به عقیده زیدیه امامت حق اهل بیت است ولی امام لازم نیست فرزند امام یا امامزاده باشد و حق دارد مانند خلیفه ای حکومت کند. "محمد نفس زکیه" و "حسین بن علی بن حسن

---

۱) در زمینه تأثیر منفی سیاسیت غدارانه ی خلفای عباسی می توان جملات زیرین را از "تاریخ سیستان" به تصحیح شادروان بهار (صفحات ۲۶۷ – ۲۶۸) نقل کرد:
"یعقوب بن لیث بسیار گفتی که دولت عباسیان بر غدر و مکر بنا نهاده اند. نبینی که با "بو سلمه" و "بو مسلم" و "آل برامکه" و "فضل سهل"، باچندان نیکویی کخ ایشان را اندر دولت بود" چه کردند؟ کس مباد که بر ایشان اعتماد کند.

۲) سقو بغداد سعدی را غمگین ولی مولوی را شادمان می سازد. مولوی در این باره می گوید:

گر چه یک بغداد ویران کرده شد هـر طـرف بـغـداد را بـنـیاد کرد
ابلهان گفتند: شهر د اد رفـــــت عاشـفـان گـفـتـنـد: با لله داد کرد
بر هـطوا رقـصان بود شقه عـلـم رقص بر شقه است آن، نی باد کرد

صاحب قخ" از زیدیه ای بودند که علیه عباسیان قیام کردند. زیدیگری در زمان آل بویه و علویان در ولایات ساحلی خزر و نیز در یمن پرچم مقاومت بر ضد جلفا قرار گرفت. افطحیه طرفداران عبداله بن افطح فرزند امام ششم بودند که هفتاد روز بعد از پدر زنده بود و برخی او را امام شمرده اند. و اما اسمعیلیه طرفداران اسمعیل فرزند ارشد امام جعفر صادقند. جعفر صادق اسمعیل را از امامت محروم و موسی بن کاظم فرزند چهارم خود را بدین سمت منصوب داشت. زیرا گوین که اسمعیل شراب خوار و برای تقلد سمت پیشوایی نا برازنده بود.

از نظر اسمعیلیه، اسمعیل و سپس فرزندش "محمد بن اسمعیل" امام بر حقند. آن گاه سه چهار شکل متفاوت برای بقیه ی امامان مستور و غیبی اسمعیلی وجود دارد و از جمله برخی چون عدد هفت را مقدس می شمرند، محمد بن اسمعیل را خاتم الائمه می دانند. اسمعیلیه،بر خلاف اهل سنت که به درک قشری و ظاهری آیات و احادیث و احکام معتقدند (آن چه که اروپاییان ان را تعبیر Exoteriqe می نامند)، به تأویل باطنی (آن چه که اروپاییان ان را تعبیر Esoteriqe می نامند) باور دارند و از طریق "تأویل" آن چه را که می خواهند از آیات و احادیث استخراج می کنند و دل به خواه خود را در چار چوب اسلام اثبات می نمایند. حکیم و شاعر اسمعیلی ناصر خسرو در این زمینه می گوید:

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت — او به چشم راست، در دین اعور است
هر نهفته دفتر "تنزیل" را — معنی و "تأویل" حیدر، زیور است
مشکل تنزیل بی تأویل او — بر گلوی دشمن دین خنجر است

در مورد اسمعیلیه و نقش آن ها در تاریخ کشور ما بررسی جداگانه ای در این مجموعه آمده است لذا در این جا از شرح بیشتر احتراز می جوییم و خواهندگان را بدان جا حوالت می دهیم.

و اما شیعه ی امامیه به ۱۲ تن از فرزندان علی به مثابه امام معصوم و بر حق معتقدند که ان دوازدهمین به نام "مهدی موعود" "صاحب الامر" غائب است و شیعه در انتظار ظهور اوست. در میان ائمه ی شیعه به ویژه سه تن مقام بر جسته دارند: علی، حسین و جعفر صادق.

علی چنان که از سیرت نگاری های دوستان و دشمنانش پیداست مردی دانا، پارسا، دلیر و جوانمرد بود[1]. وسواس ایمانی و اخلاقی فراوان داشت که او را به انسانی نیک ولی سیاست مداری مردد و بی توفیق بدل می

---

۱) اسلام شناس معاصر شوروی ئی. پ. پتروشوسکی در کتاب خود "اسلام در ایران – قرن ۷ تا ۱۵ میلادی" (مسکو – سال ۱۹۶۶) در صفحه ۴۰ توصیفی از شخصیت علی می دهد که جالب است. وی می گوید: "علی پرورده ی محمد و عمیقا به او و اسلام اخلاص می ورزد. یکی از شش تن نزدیکان محمد و یکی از ده تن صحابه ای بود که محمد بدان ها بهشت

کرد. شکستش با خدعه گرانی که در را نیل به مقام هیچ چیز رادع آن ها نبود یقین بود. همین صفت مثبت موجب آن بود که نه فقط شیعه که آن ها را سنیان (یا ناصبیان) "روافظ" می نامند، ستاینده ی وی بودند، خود این ناصبیان نیز علی را می ستودند، مثلا سنی متعصبی مانند شاعر بزرگ جامی در منظومه ی "سلسله الذهب" می گوید:

هست قدر علی از آن اعـــــلی که رسد فهم "رافضی" آن جا
خود علی را چه ننگ از آن افزون کش ستایش کنند مشتی دون
آیـــــد از مـــدح او علی را عار ز افـــزایش بـــود علـی را بار
بـــــود سر کمال مصـــطفوی گـشت ختم خلافت نـــبـــوی
این علی از کمال خالـق و سـیر عـــین بوبکر بود و عین عمر

این شعار نشان می دهد که در ایران حتی سنیان معتقد علی را "سر کمال مصطفوی" می دانسته اند. به همین سبب ترویج دینی شیعیان تکیه گاهی معتبر داشت و راه رخنه اش گشاده بود.

و امام حسین صفات نیکوی پدر را به ارث برده و مظهر آن "مروت" و "فتوتی" بود که در نزد عرب جاهلی ذروه ی خلقکامل انسانی محسوب می شد. شهادت مردانه اش در نبرد با خلیفه ی اموی یزید بن معاویه تراژدی جاودانی برای شیعه پدید آورد و از آن بهره برداری تبلیغاتی ماهرانه و نیرومند علیه مخالفان آل علی و دشمنان سیاسی ایران شد. جعفر صادق که مورد بزرگ داشت علما سنی نیز هست زیرا مادرش از اعقاب ابوبکر صدیق نخستین خلیفه است بنیاد گزار تئولوژی شیعه ی امامیه است. بعد ها "محمد بن حسن القمی" و "محمد بن یعقوب الکلینی" و "ابن بابویه" و "شیخ صدوق" و "شیخ مفید" و "شیخ طوسی" و دیرتر "علامه حلی" و "مجلسی" اصول فقه و تئولوژی شیعه را بسط دادند.

نقش امام صادق در تنسیق سنن شیعی به قدریست که کیش شیعیان امامی "مذهب جعفری" نام گرفته است. در پیرامون جعفر صادق نیز ستایندگان اغراق گو بسیار بودند. از آن جمله مردی از مادری جمیله نام از

را وعده داد. به عقاید مذهبی با شور و صمیمی و شریف بود. در امور اخلاقی وسواسی کم نظیر داشت و از مقام پرستی و مال اندوزی کراهت می ورزید. بی شک جنگاور دلاور و استوار بود. در غزوات بدر و احد (که در آن ۱۶ زخم برداشت) و تقریبا همه غزوات دیگر شرکت داشت... هم شاعر بود و هم جنگاور و لذا دارای صفاتی بود که برای کسب شهرت مقدسات صفات لازمی است... ولی به کلی فاقد مختصات سیاسی بود. ترس از مسئولیت در نزد خدا، ترس از ریختن خون مسلمانان که از عقاید دینی اش ناشی می شد و وسواس افراطی در امور اخلاقی او را مردد و متمایل به سازش می ساخت. از آن جا که سرا پا موقوف معتقدات دینی بود، خردش به آرامی تصمیم می گرفت و با آرامش بیشتر اجرا می نمود. ترس از آن که او را به جاه طلبی شخصی متهم سازند او را از عمل قاطع علیه دشمنان باز می داشت. برای شیعه که او را گاه بیش از محمد می ستایند نه تنها امام بلکه قدیس و قهرمان و شهسوار والا مقام اسلام است.

نژاد بربر یا اندلس به نام "ابو الخطاب" (عینا مانند "عبد اله بن سبا) که جعفر صادق را به رتبه ی خدایی می رساند و امام ناچار شد به شیوه ی جد خود آن مرد را از پیرامون خود براند. ابو الخطاب پس از رانده شدن فرقه ی "خطابیه" را بنا نهاد و کماکان به تبلیغ الوهیت جعفر صادق ادامه داد.

شیعه ی امامیه به "امام مفترض الطاعه" که مظهر نور محمدی و معصوم است و از غیب و باطن احکام اطلاع داد معتقد است. در باره ی آن که امام از غیب و باطن خبر دارد نظریات مختلف است. پیمبر خود از قبول این نسبت ابا داشت[1] وقتی از او معجزه و غیب گویی می خواستند می گفت: "آیا من جز انسان فرستاده ی خداوند کس دیگر هستم؟"[2]. ابن بابویه در کتب خود (مانند "عقاید" ، "التوحید") آورده است که امام ششم در باره ی کسانی که قدرت ماورا طبیعی برای محمد و علی قائل می شدند می گفت: «دشمن خدا دروغ گفت» و امام هشتم می گفت: «ای خداوند من بنده و بنده زاده ی تو اَم. ماورایی نیست برای زیان یا سود رساندن، میراندن و زیندن. آن که مدعی است ما می آفرینیم و روزی می دهیم، از او تبری می جوییم چنان که مسیح از نصرانیان تبری جست» و علی نیز وابستگی هر انسانی را به انسان دیگر جز به خدا رد می کرد.

شیعه به "مهدویت" و ظهور مجدد "قائم آل محمد" باور اکید دارد. این مهدی (مانند "مسیح" در نزد یهود، "کریشنا" در نزد هندوان، سوشیانس در نزد زردشتیان) ظهور خواهد کرد. و چرخشی عمیق در احوال بشر ایجاد خواهد نمود و مذهب را از آلیش ها خواهد پالود. باور به مهدویت در نزد اهل تسنن نیز وجود دارد ولی به قدرت و عمق باور شیعیان امامی نیست. در دوران حکومت "سربدارن" خراسان در شهر سبزوار هر روز اسب "صاحب الزمان" را می خواستند و اسب خواستن یکی از رسوم تجلیل و تکریم امرا متشخص در آن ایام بود. البته سر بداران که از ایدئولوژی شیعه ی امامیه علیه غاصبان ترک و مغول استفاده می کردند از این تظاهر نیت سیاسی خاصی داشتند.

کتمان و تقیه با دین پوشی (نظیر آن چه که ژزوئیت ها در قرون وسطی Reservatis Mentalis می نامیدند) در عین حفظ ایمان به اهل بیت در درون خود برای شیعه در دورانی که نیروی اپوزیسیون و تحت تعقیب بودند مجاز بود. می گفتند: «التقیه دینی و آبایی و من ترکها قبل خروج قائمنا فلیس منا» (یعنی دین پوشی و از بیم پنهان داشتن عقیده ی خود شیوه ی من و نیاکان من است و هر که پیش از خروج مهدی این

---

۱) در قرآن امده است:"لوئنت اعلم الغیب لا ستکثرت من الخیر و ما مسنی السوء" (یعنی اگر غیب می دانستم بر نیکی های خود می افزودم و بدی به من نمی رسید).

۲) در قرآن آمده است: "سبحان ربی، هل کنت الابشر ارسولا" (سوره ی اسرا – آیه ی ۹۳) ستایش بر خدای آیا من جز انسان فرستاده ی وی چیز دیگر هستم). در آیات پیشین پیمبر نقل می کند که از او می خواهند که از سنگ چشمه ای پدیدار کند و یا باغی را از آسمان فرود آورد و یا خود بر آسمان بر خیزد و غیره.

شیوه را ترک گوید از ما شیعیان نیست) [1]. یا «الضرورات تبیح المحظورات» (یعنی به کار محظور و حرام و ناسزاوار به نیاز و ضرورت می توان دست زد)، و یا «من نجی براء سه فقد ربح» (کسی که می تواند سر خود را برهاند سود کرده است)، و یا «الفرار مما لایطاق من سنن المرسلین» (یعنی از شیوه های فرستادگان خداست که از آن چه که تاب آوردنی نیست، بگریزند). این احکام با آن چه که در نهج البلاغه می خوانیم: «رحم اله الی امر رآی حقا فاعان علیه و رای جورا فرده و کان عونان با الحق علی صاحبه» (یعنی خدا مهربان باد بر مردی که حق را دید و یاریش کرد و جور و ستم را دید و ردش کرد و یاور حق به سود حق شد)، یا این آیات قرآن: «لن تنالوا حتی متفقو مما تحبون» (به سزاواری دست نمی یابید تا مگر آن چه را که دوست می دارید انفاق کنید)، یا «و لا تحسبن الذین قتلو فی سبیل الله امواتا، بل احیاء عند ربهم یرزقون» یعنی کسانی را که در راه خدا کشته شدند مرده نپندارید، بلکه زندگانی بشمارید که در نزد خدای خویش روزی خوارانند).

ولی تاکتیک "تقیه" غالبا یک نوع مقاومت با سیف بود، نه گریز از نبرد و تسلیم به دشمن و توجیه آن را باید در موارد مشخص تاریخی جست و در این زمینه حکم تجریدی صرفا بر اساس اخلاقیون نمی توان و نباید صادر کرد. شیعه ی امامیه برای تنظیم فقه و اصول خود تلاش حیرت انگیزی به کار برد. در امر تعبیر اخبار و نحوه ی استفاده آن بحثی شدید به ویژه در دوران صفوی بین "اخباریون" و "اصولیون" یا "مجتهدین" در گرفت. سود مند است که با کیفیت این بحث ولو به اختصار آشنا شویم.

در نزد اهل اجتهاد، محتهدین "احکام واقعی" حتی در مورد آیات قرآنی، امروزه برای ما حاصل نیست و تنها چیزی که از قرآن می دانیم "احکام ظاهری" است. در باره ی احادیث و اخبار و روایات و ماءثورات نیز (حتی در مورد نوشته های کلینی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و شیخ صدوق و شیخ مفید) [2] اختلاف و تباین دیده می شود، لذا باید از طریق قیاس و استحسان و استصحاب و با توسل به علوم دینی مانند "اصول" و "تفسیر" و "علم الرجال" و "علم درایت" و غیره در باره ی احکام **اجتهاد کرد** و هر کس هم مستعبد آن نیست که به مقام اجتهاد دست یابد مگر آن که این علوم را فرا گیرد و صلاحیت دینی و اخلاقی کسب نماید. لذا ناچار امت شیعه به "مجتهدین قلیل" و "مقلدین کثیر" تقسیم می شوند و این مقلد باید قول آن مجتهدین را به کار بندند.

---

۱) رسم دین پوشی از چنان که در جای دیگر متعرض شده ایم ار سنن مانیگری بود و مسلما شیعه از آن جا اقتباس کرده است.

۲) مراجع معتبر عبارت است از "اصول و فروع کافی" از ثقه الاسلام کلینی (قرن چهارم هجری) و "من لایحضره الفقیه" از ابن بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (قرن چهارم) و "التهذیب" از شیخ طوسی (قرن پنجم) و "الاستبصار" از همان مؤلف و "تجرید العقاید" از خواجه نصیر (قرن هفتم) و "شرح تجرید" از علامه حلی (فرن هشتم) و "بحار الانوار" از محمد باقر مجلسی (قرن یازدهم).

اما اخباریون که مخالفان مجتهدان اصولی هستند بر آنند که یقین بر دو قسم است: یقین قطعی و یقین عادی. نیل به یقین عادی درباره روایات و احادیث منقول از "صاحب عصمت" و کسانی که بدوران معصوم (امام) نزدیک بوده اند میسر است و نیازی به اجتهاد نیست و کافیست شخصی عریب بیاموزد و آن ها را بخواند و بفهمد. احکام دینی یا مانند قرآن "قطعی الورد" هستند و یا مانند احادیث و روایات "قطعی الدلاله" اند که می توانند یقین عادی ایجاد کنند. لذا به علوم اجتهادی مانند اصول و رجال و درایه و غیره نیاز نیست. حدیث نبوی است که «ما وفق کتاب اله فخذوه و ما خلف کتاب اله فدعوه» یعنی آن چه را که با کتاب خدا سازگار است بر گیرید و آن چه را با آن نا ساز است رها کنید. لذا تقسیم امت شیعه به محتهد و مقلد غلط است. در طول زمان مجتهدین که منطق نیرومند تر داشته اند در نبرد علیه اخباریون بر آنان غلبه یافتند.

صرف نظر از احکام معتبری که ایدئولوگ های شیعی ذکر کرده اند در بین عوام شیعه آداب و معتقدات فراوانی جاریست که مورد قبول و تصدیق مجتهدان نیست، از آن جمله است زیارت قبور و مشاهد ائمه و معصوم زادگان و عزاداری بر اهل بیت با اقامه ی مراسم "شبیه سازی" و به راه انداختن دسته های مذهبی همراه با شکنجه ی تن و خستن خود به تیغ و ذکر کلمه ی شهادت به نام علی در اذان (اشهد ان علیا ولی اله) که جمعی از مجتهدین آن را نادرست می دانند و اطلاق معجزات و خوارق عادات به رسول و اهل بیت، موافق احکام معتبر شیعی همه ی این ها نا رواست ولی چنان در آداب و رسوم شیعه وارد شده که مجتهدین در قبال آن سکوت می کنند. در آداب شیعیان معاصر مقداری از عقاید متداول در دین زرتشتی و مراسم فرق دیگر شیعه مانند کیسانیه و سبائیه و افطحیه و اسمعیلیه و زیدیه و غیره نیز وارد شده است.

نقش تشیع در تاریخ ایران:

ایران شناس معروف شوروی و. و. بارتولد در کتاب خود"در باره تاریخ جنبش دهقانان در ایران" (صفحه ی ۵۵) می گوید که «قرن ها قبل از صفویه، شیعیگری در ایران به ویژه در ده شایع بوده و ایدئولوژی جنبش خلقی بود». پتروشوسکی اسلام شناس معاصر شوروی هم در این زمینه در کتاب "اسلام در ایران" (صفحه ی ۲۴۱) می نویسد:

«تا اواخر قرن پانزدهم میلادی شیعیان در اکثر بلاد اسلامی جزء اقلیتی بودند ولی غالبا این اقلیت، اقلیتی فعال و پر کار بود که در جنبش های خلقی و آموزش های اجتماعی که علیه سنی گری، این ایدئولوژی دولت فئودالی عمل می کرد، تأثیر می بخشید»

همو در همان کتاب می نویسد (صفحه ۲۴۸):

« از اواسط قرن نهم میلادی ایدئولوژیک جنبش های خاقی در ایران به دست شیعیان افتاد. ابتدا زیدیان و سپس قرامطه و اسمعیلیه و آن گاه شیعه ی امامیه و غلاه شیعه این رهبری را به دست گرفتند.»

این تحلیل دانشمندان ذیصلاحیت شوروی از موضع مارکسیسم انجام گرفته درباره ی نقش تشیع در کشور ما کاملا درست است.

شیعه اعم از زیدیه یا امامیه از زمان آل بویه و علویان و سپس در دوران ایلخانان مغول مانند غازان خان، به ویژه الجایتو سلطان محمد خدابنده که در قرن هشتم شیعی گری را پذیرفت و در سکه ها و خطبه ها به تجلیل نام دوازده امام پرداخت و آن گاه در دوران سر به داریان و تیموریان و قراقویونلو (به خصوص در زمان جهان شاه) [۱] در ایران به دین رسمی دولتی بدل شد ولی همیشه بخت با وی نبود و گاه گاه مجبور بود بار دیگر میدان را به رقیب خود (مذاهب اهل تسنن) رها کند.

سر انجام در دوران صفویه، شاهان صفوی که خود را از اولاد علی و سید جلوه داده بودند، شیعه ی امامیه اثنا عشریه به مذهب رسمی مبدل می کنند. این حربه ی معنوی را شاهان صفوی برای مقابله با ازبکان سنی در شرق و عثمانیان سنی در غرب ایران لازم داشتند و در واقع حربه نیز حربه، حربه ای کاری بود و در حفظ استقلال ایران و اتحاد اقوام مختلف نقشی بازی کرد.

این ارزیابی به هیچ وجه بدان معنی نیست که محتوی تشیع مانند همه ی مذاهب سر شار از عقاید و مراسمی نیست که پایه ی عقلی و و علمی ندارد و به ویژه در دورانی که بشر باید به اتکا راسیونالیزم علمی راه را به سوی پیش بگشاید به ناچار بند پای تکامل است. این ارزیابی بدان معناست که به پدیده های تاریخی نباید از نظر امروزی نگریست، بلکه باید نقش آن را در زمان ها و زمین ها به شکل مشخص بررسی کرد. لذا

---

۱) مورخ ترک سنی مذهب "منجم باشی" نویسنده کتاب "صحائف الاخبار" شاید به سبب شیعی بودن جهان شاه او را "شاه خفاش" می نامد و بدو نسبت می دهد که همه شب به عیش و نوش مشغول بود و تنها روز ها می خفته است و او را به بد سیرتی و خونخواری و زندقه و بی اعتنایی به احکام الهی وصف می کند. مسلمه در این توصیف هم حقیقت و هم غرض مذهبی هر دو تدثیر داشته است (به نقل براتون در "تاریخ ادبی ایران" از جلد سوم کتاب صحائف الاخبار صفحه ۱۵۰ چاپ اسلامبول سال ۱۲۸۵ هجری).

اگر نقادی شادروان کسروی از شیعی کری از نظر مقتضیات **روز** دارای محتوی منطقی باشد، از جهت قضاوت **تاریخی** دارای چنین محتوی نیست[۱].

اسلام به طور اعم ئ شیعه به طور اخص چنان که در مورد مزده یسنه به موقع گفتیم خواه از جهت شکل خود خواه از جهت عمل کرد (فونکسیون) تاریخ خود در ادوار گوناگون و در جوامع سلجوقی، صفوی و قاجاری و در دوران کنونی یک سان نماند. تشیع در ایامی که حربه ی اپوزیسیون بود و تشیع در دورانی که به حربه ی هیئت حاکمه بدل گردید دارای نقش همانندی نیست. همه ی این ها را یک پژوهنده ی تاریخ اسلام و تشیع باید با انصاف و عینیت علمی در نظر گیرد. زمانی بود که ستایش خاندان علی، مشتی کوبنده بر پوزه ی خلفاء غاصب اموی و عباسی محسوب می شد و در همان زمان بود که فردوسی، یکی از احیا گران سنت و فرهنگ ایرانی در دوان سلطه ی عرب، این اشعار را به نام یکی از روشن ترین چهره های اسلام و تشیع نوشت:

... که من باب علمم، علیم در است درست این سخن پیغمبر است
گواهی دهم کاین سخن راز اوست تو گویی دو شم بر آواز اوست

ابوالعلا و اسلام

فیلسوف معره ابوالعلاء ضمن اشعار آبدار و ژرف خود باره مسائل دینی اسلام را مورد نقد و طنز قرار داده است و نگارنده ی این سطور زمانی ابیات منتخبی از دیوان او را از شعر تازی حتی المقدور با حفظ همان اوزان و ضرورتا با اندک تغییراتی که ناگزیر ست به شعر پارسی ترجمه کرده ام و اینک در پایان این بررسی هم از این جهت که در این نقد انعکاس عقل سلیم است و هم از این جهت که خواننده را تنوع و تفننی دست می دهد، برخی از اشعار را در متن و ترجمه ذکر می کنم.

عجبت لکسری و اشیاعه و غسل الوجوه ببول البقر
و قول الیهود اله یحب رسیس العظام و ریح القتر
و قول النصاری اله یضام و یظلم حیا ولا ینتصر
و قوم اتوا من اقاصی البلاد لرمی الجمار و لثم الحجر

۱) رجوع کنید به رساله ی جالب شادروان کسروی به نام "شیعیگریگ یا "بخوانید و داوری کنید".

فیاعجبا من مقالاتهم ایعمی عن الحق کل البشر

***

شگفتم ز کسری و یاران او که شویند رخ را به بول بقر
و قول یهودان که شوق خداست به ستخوان نرم و به بوی قتر[1]
و گفتِ نصاری که گوید اله ستم دید و مقتول شد بی ظفر
و آنانکه آیند از دور دست که بانگی برآرند گردِ حجر
شگفتا از این ژاژخایان مگر همه گنگ و گولند نوع بشر

***

و نیز:

فی للاذقیه ضجه ما بین احمد و المسیح
هذا بناقوس یدق و ذا بماذنه یصیح
کل یعظّم دینه یا لیت ادری ما الصحیح

***

هست در لاذفیه[2] بحثی سخت یک طرف مسلم آن طرف ترساست
این یکی پتک کوفت بر ناقوس وان به بانگ اذان بلند آواست
هر کس دین خویش بِه انگاشت کاش دانستمی درست کجاست

***

و نیز:

---

۱) ریح القتر- بوی پراکنده، یا بوی گوشت سوخته.
۲) لاذقیه شهری است در سوریه.

ید بخمس مئه من عسجد فدیت ما بالها قطعت فی ربع دینار
تناقض! مالنا الّا السکوت له و ان ما نعوذ بمولانا الی النار

***

دستی که مر او راست دیت پانصد دینار از چیست به یک چارم دینار بِبُرّند
این گرچه تناقض بود اما تو خَمُش باش آن بِه ! که نگویند و ننالند و نغرّند[1]

***

و نیز:

قالوا لنا خالق قدیم قلنا صدقتم، لذا نقول
زعممّتوه بلامکان ولازمان، الا فقولوا!
هذا کلام له خبئی معناه: "لیست لنا عقول"

***

گفتید که مر ربِّ ما قدیم است گفتیم که نیک است و بد نباشد
گفتید ندارد مکان و او را در متن زمان مستند نباشد
گفتیم در این نکته ها ست رازی وان اینکه شما را خرد نباشد

***

و نیز:

قالوا: "فلان جید لصدیقه" لا، یکذبوا ما فی البریه جیّد؟
فامیرهم نال الاماره بالخنا و تقیهم بصلوته متصید

۱) معنای مصرع چهارم آنست که فالّا باید از آتش به مولای خود پناه ببریم یعنی ما را به سبب کفر گفتن در آتش دوزخ خواهند سوزاند.

کن من تشاء، مهجّنا او خالصا فاذ ارزقت غنی، فانت السیّد

***

گویند: "فلان نیک است از بهر رفیقان" کذب است، که بر خلق نشد خیر افادات ؟
از راه خیانت امرا جمله امیرند دامی است که زاهد نهدش نامِ عبادت
گر پاک بود مرد و یار یمن و نا پاک چو ز به کف آورد علم شد به سیادت

***

و سر انجام این شکوه تلخ ابوالعلاء را از محیط نیز یاد کنیم به این مقال خاتمه دهیم:

یا ربّ! اخرجنی الی دار الرضی عجلا، فهذ اعالم منکوس
یبغون بالخسرا لرباح و بالاذی حسن الثواب، فکلّهم موکوس
و أری ملوکا لا تحوط رعیه فعلامَ، تؤخذ جزیه و مکوس

***

ایزدا! ما را به دنیا سعادت ها رسان زودتر ، زیرا که این دنیاست پر از ناکسی
در اذاء هر زیان خواهند بهر خویش سود مهربانی چشم دارند از پس صدها خسی
پادشه را نیست در دل هیچ غم از بهر خلق پس چرا جویای باج و جزیه باشد این قسی

از ایـــن مـــشت ریاســـت جـــوی رعنـــا هـــیچ نگـــشاید
مـــسلمانی ز **ســـــلمان** جـــوی و درد دیـــن ز بـــودردا

سنائی غزنوی

یک شخصیت شگفت مرموز

سلمان پارسی

(روزبه پور مرز بان)

یکی از چهره های شگفت و مرموز و جذاب تاریخ کشور ما چهره ی روزبه پور مرزبان موسوم بـه" سـلمان فارسی" از صحابه ی معروف پیمبر اسلام است که به واسـطه ی شـهرتش بـه پارسـی بـودن و زهـد و ورع ، سوزنی سمرقندی و ضیاء خجندی شاعر دیگر موسوم بـه (پارسـی زاده) خـود را از اولاد وی مـی شـمردند(!) . سلمان به احتمال قوی در تشکل ایدئولوژی اسلامی نقشی داشته است و در نزدیکی بسیار زیـاد و صـمیمانه و محرمانه اش به محمد ابن عبدالله و خاندانش به ویژه به علی و آل او تردیدی نیست و حدیث معروف "سلمان منی و ان من سلمان" ، "سلمان منبا اهل البیت" که از پیمبر نقل می کنند بر این نزدیکی گواه است.

سلمان فارسی که بود و چه نقشی در پیدایش اسـلام داشـته اسـت،مطلبی نیـست کـه بتـوان آن را از روی تواریخ و سیَر به درستی روشن کرد. در باره ی زندگی سلمان یک سلسله اطلاعات مکـرر و بـه احتمـال قـوی مسلم در انواع کتب از دینی و غیر دینی، از عربی و فارسی آمده اسـت و مـا مجموعـه ی ایـن اطلاعـات را از گوشه و کنار گرد آورده آن را در این گفتار می آوریم ولی در باره ی نقش سلمان در پیـدایش اسـلام بایـد بـه نیروی قرینه یابی و حدس علمی توسل جست و ارزش این حدسیات نیز در حدود حدسـیات اسـت زیـرا بـرای واقعیت تاریخی سندومدرک لازم است.

سلمان فارسی چنانکه می گویند از مردم "جی" اصفهان یا رامهرمز فـارس اسـت کـه برخـی اورا هیربـدی زرتشتی و برخی مسیحی و برخی او را مزدکی می شمرند که شاید به علت تعقیـب مزدکیـان ، ایـران را تـرک

گفته و یا چنان که می گویند به دنبال راهبی مجوس افتاده و به عزم سیاحت به سوی موصل و نصبین و شامات آمده و از طریق شام به جانب "وادی القری" که در سر راه تجاری بین شام و مد ینه قرار داشته عازم شده و در این نواحی به اسارت قبیله ی "بنی کلب" در آمد و سپس کسانی از قبیله ی "بنو قریظه" (که خود یهود بودند و بعدها ، ریحانه بنت زید از همین قبیله ، همسر پیمبر شد) او را خریدند و به مدینه بردند و در مدینه مسلمان شد و از بردگی رهایی یافت و از یاران و صحابه ی محمد گردید و در غزوه ی خندق که اتحادیه ی کلیه ی قوای ضد محمد به عنوان "احزاب" به مدینه حمله ور شدند ، به دستور و رهنمائی او ، خندق (معرب کندک یا "هندک"فارسی) حفر گرد ید ومنجر به شکست احزاب و فتح مسلمین شد . سلمان فارسی در ایام حیات پیمبر در "مسجد النبی" همراه گروه دیگری که "اهل صفه" نام دارند در شبستان مسجد می خفت. داستان اهل صفه دراز است و خود این واژه ترجمه ی Stoic و رواقیون را بیاد می آورد وشیوه ی مرتاضانه ی آن ها در واقع نیز رواقی بود . برخی از صوفیه منشاء خود و نام خویش را (البته به خطا) از " اهل صفه " می دانند .

این اهل صفه به قولی ۴۰۰ و به قولی ۷۰ نفر بودند که همگی مردمی تنگدست و بی خانمان و ریاضت پیشه بودند که مشاهیر آن ها عبارت بودند از **هلال ابن ریاح** و **سلمان فارسی** و **عمار یاسر** و **صحیب بن سنان** و **زید بن خطاب** و **مقداد بن اسود** و دیگران ، و از آن جا که افرادی مانند سلمان وصهیب که اهل صفه بودند با وجود آن که نسب از قریش و بنی هاشم نداشتند و به سبب دینداری وپارسایی در نزد پیمبر ومسلمانان محبوبیت یافته بودند شاعر رازی این شعر را به تازی درباره ی سلمان می گوید:

لعمرک للانسان الا بدینه فلا یترک التقوی اتّکا لا علی النسبِ
لقد رفع الاسلام سلمان فارسی و قد رَفَع شرک الشریف ابا لَهَب

(یعنی: به جان تو که آدمی آدمی نیست مگر به آئینش وبه پشتیبانی اصل ونسب ، پارسایی را ترک نمی گوید چنان که اسلام بلند مرتبه شد از سلمان که پارسی نژاد بود و شرک و کفر بلند مرتبه شد از ابا لهب که از شریفان قریش بود.)

پس از مرگ پیمبر و واقعه ی " سقیفه بنی ساعده " که در آن مهاجرین و انصار ابابکر را از راه شور به خلافت برداشتند ،سلمان جزءکسانی بود که به حمایت از علی ابن ابی طالب و اعتراضش نسبت به این تصمیم، از ضرورت امامت و ولایت علی دفاع کرد و جمله ی معروف " کردید و نکردید" یعنی ناشایسته ای را انتخاب کردید و شایسته ای را انتخاب نکردید از او منقول است . در میان مخالفین تصمیم"سقیفه بنی ساعده" عده ای از بزرگان صحابه بودند مانند **سلمان** و **اباذر غفاری** و **عمار یاسر** و **جابر ابن عبدالله** و **عباس ابن عبد** المطلب و **اُبّی ابن کعب** و غیره و سلمان و اباذر و مقداد و عمار را شیعه ، چهار رکن تشیع می نامند و برای آن ها ارزش بسیاری قائلند .

و اما این جریان جانشینی محمد جریان جالبی است . عده ای از اعراب که به رسم قبایل عرب به **شور** معتقد بودند و به علاوه محمد نیز شور مهاجرین و انصار را برای قبول جانشین توصیه کرده بود و همگان و از آن جمله علی نیز این قاعده را قبول داشتند[1] ابابکر را برگزیدند. عده ای از صحابه بدین سبب معترض بودند که علی را از جهت پارسایی و دانش ، اولی می دانستند عده ای دیگر که بعد ها شیعیان از میان آن ها نشأت کردند ، به شیوه ی ایرانی ، وراثت را حق جانشین یا امام یا امیر المومنین می دانستند و البته سلمان فارسی به هر دو دلیل نسبت به علی راغب بود.

علی را به حق میتوان نماینده ی جناح دموکراتیک قریش دانست و به همین جهت بسیاری از اهل صفه و پارسایان زهد پیشه در میان صحابه مانند سلمان و اباذر به او متمایل بودند. اباذر غفاری که بعدها در دوران عثمان به سعایت معاویه به "ربذه"تبعید شد زیرا متهم به سخنرانی های فصیح علیه زراندوزان و قدرت پرستان شده بود ،مسلماً اسلام را به سبب مخالفتی که در آغاز با اشراف قریش و رباخواران و زرپرستان کرده بوده پسندیده بود. سلمان نیز از این زمره مردم بود . علی ابن ابی طالب به سبب شیوه ی زندگی و فکر خود مورد پسند این افراد بود و به همین جهت نواصب و اهل تسنن به سبب آنکه سلمان امامت را بر خلافت اختیار کرده بود او را دوست نمی داشتند.

---

۱) علی در نامه ای به معاویه در مورد انتخاب خود به این رسم به شکل تأییدی استناد می کند . در این نامه چنین می خوانیم : " انه بـا بعثـی القـوم اللـذین بایـسعوا ابـابکر و عمـر و عثمان ، علی ما بایعوا هم ، فلم یکن الشاهدان مختار ، ولا للغائب ان یرّد . انما الشوری للمهاجرین والانصار . فان اجتمعوا علی رجل و اتخروه اماما ، کان ذلک لله رضی ، فان خـرج مـن امرهم بطعن او بدعه ، ردّوه الی ماخرج عنه ، فان ابی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین " . موافق این نامه علی می نویسد که شورا با مهاجرین و انصاراست و اگر آنهـا بـه مـردی گرائیدند و او را به پیشوائی گزیدند ، در این کار خرسندی خداوند است . لذا اعتراض جمعی به تصمیم متخذه در " سقیفه بنی ساعده " فقط بر پایه ی اولویت علـی بـود ولـی بعـدها اندیشه ی " ایرانی " و اشرافی تقدّم وراث در امامت اهل بیت مؤثر بوده است . برخی از محققین معاصر از آن جمله آقای همائی (در غزالی نامـه) محـصور کـردن بـروز تـشیع را بـه مقاومت ایرانیان مادرست می شمرد و حق با آنهاست ولی آنچه مسلم است تشیع بعدها چنین رنگ و خصلتی را گرفت .

خود سخنانی که از سلمان نقل می کنند و رفتاری که به وی نسبت می دهند این طرز فکر ضد اشرافی و شاید مزدکی مآب او را نشان می دهد . مثلاً روایاتی که از قول سلمان در باره ی سیرت رسول می گویند همیشه پیمبر را مردی دارای رفتار بسیار ساده و فروتن نشان می دهد چنان که زمانی به دنبال زنی حبشی که دامن ردایش را گرفت به راه افتاد و آن زن پشم بافته ی خود را به او داد تا در قبال آن برایش گندم بخرد وپیمبر خرید و آن گندم را به دوش کشید و به خانه اش برد یا می گویند عمر به سبب اعتقادی که به زهد سلمان داشت برای ارزیابی رفتار خود از او پرسش می کرد . می گویند از او پرسید آیا رفتار من مرا به سلطانی شبیه می کند ویا به خلیفه ی رسول الله و سلمان گفته بود اگر درهمی از بیت المال را در مورد خود مصرف کنی نام سلطانی از نام خلافت بر تو سزاوارتراست.یا مثلاً در زمان عمر پس از فتح تیسفون ، سلمان را به والیگری به این شهر فرستادند .اگر در واقع سلمان یا روزبه پور مرزبان ، مزدکیِ سرگردانی بود که توانسته بود با شرکت جستن در تشکل دیانت اسلامی (البته بی آنکه خود بتواند عواقب وسیع کار را حدس بزند) تخت و بخت خاندان ساسانی را بر هم زند ، و سپس این غلام تیره روز از وادی در به دری به در آمده بر مسند حکمرانی در شهر تیسفون که شاید زمانی آن را با روحی تاریک و بی امید ترک گفته بود ، بنشیند ، آنگاه باید سرنوشت سلمان را از شگفتیهای عبرت انگیز تاریخ دانست که نظایرش اندک است و نشانه ی بوالعجبی های تاریخ است.

به هر جهت این واقعیت بی تردید است که سلمان پارسی ، غلام سابق، سرانجام امیر شهر مفتوح تیسفون شد ولی چه تفاوت عظیمی بین دستگاه محقرانه و درویشانه ی امارت او با دربار پر جلال یزدگرد ساسانی وجود داشت ! سلمان"عطاء" یا حقوقی را که به او پیشنهاد شده بود نپذیرفت . سبد بافی می کرد. سبدهارا می فروخت و با بهای آن می زیست و بدین سان به عقاید مساوات طلبی خود ، سخت پای بند بود . هنگامیکه درگذشت چیزی از دارایی نداشت و امروز در "سلمان پاک " واقع در " لواء البغداد" نزدیک مدائن ، قبر او باقی است و جای دارد که ایرانیان صرفنظر از عقاید دینی و سیاسی خود این گور را جایی محترم بشمرند زیرا به هر جهت مردی که در آن خفته ، از فروتنان و یاران مستمندان روزگار خود بود .

سلمان بنا به انواع حکایات و روایاتی که درباره ی او شده است اهل فضل بود و با مذهب وعقاید عصر خویش آشنایی داشت . شگفتی نیست . هم ایران ، هم شامات یا سوریه در آن زمان ، مرکز انواع مشاجرات فلسفی– مذهبی بود و این جوینده ی حقیقت حتماً از هر چمن گلی و از هر خوشه ای توشه ای برده بود . لذا

سلمان را مانند ابوالدرداء و ابوموسی اشعری و زید ابن ثابت ، اهل فتوا میدانند و این مقام ، هر کس را میسر نبود . وی در سال ۳۵ یا۳۶ هجری قمری درگذشت.

تا اینجا که گفتیم مطالبی است که در کتب در باره ی زندگی سلمان آمده است و اما اینکه سلمان کی با محمد بن عبدالله آشنا شد و چه تأثیری در تشکل دین اسلام داشته است ، مطلب و دلیل روشنی لااقل در دسترس نگارنده ی این سطور نبوده است. آنچه که مسلم است آن است که قبل از محمد عده ای از اعراب به نام "حنیف" یا معتقدان به مذهب ابراهیم و باورمندان به وحدت و جویندگان حقیقت به شیوه ی بت پرستانه و متداول در نزد قبایل عرب معترض بودند. حتی قبل از محمد ، **قسّ بن ساعده ایادی** که قبیله اش را از مبدعین حروف عربی میدانند رسماً در خطابه های فصیحش مردم را به یکتا پرستی دعوت می کرد و نیز قبل از محمد یا در همان ایام او ، حنفائی دعوی پیمبری کردند مانند **ابومسیلمه** (معروف به کذّاب) و **سجاح** از قبیله ی بنی تمیم ، زن مسیمله که پس از مرگ محمد دعوی پیمبری کرد و **اسود یمنی** ملقب به " ذوالخمار " که وی قبل از محمد دعوی نبوت کرد و همه ی آنها یکتا پرستی را در قبال پرستش بتان عرب مانند "هبل" و "عزی" و"لات" و"منات" و زیارت "بیت العتیق" و باور به کَهَنه و ساحران و "نقاثات فی العقد" (دمندگان در گره ها) پند می داده اند.

در اطراف محمد نیز نمایندگان ادیان مختلف را می بینیم مانند **صهیب یمنی** که ترسا بود و **سلمان پارسی** که از مزدیسنه اطلاع کافی داشت و حتی به قولی از هیربدان آتشکده بود و هلال ابن رُیاح حبشی و **ابو اسحق کعب بن ماتع یمنی** موسوم به "کعب الاخبار" که یهود بود . این شخص با آنکه در زمان ابابکر به اسلام گرائید از همان آغاز با مسلمانان بود و پیمبر را از روایات کهن یهود آگاه می ساخت. تردیدی نیست که پیمبر اسلام خود سفر کرده و آزمون اندوخته بود ولی این نیز متحمل است که این مشاوران که پیش و پس از بعثت با وی بوده اند، در افکارش بی تأثیر نبوده اند .

پیش از آنکه احتمالاً سلمان فارسی در دیانت اسلام تأثیر باقی گذارد ، مزده یسنه در دین یهود که بی شک از منابع ایده ئی دین اسلام است مؤثر شده بود . روابط ایرا ن ویهود به ویژه از زمان فتح بابل به دست کوروش آغاز شد و اعتقاد به معاد و قیامت و حساب و میزان و پل صراط و بهشت و برزخ و دوزخ که در مزده

یسنه آمده است به دین یهود نیز تأثیر کرده است و در این باره از طرف ا. مولر E. Muller در "تاریخ تصرف یهود" تحقیقاتی شده است.

وقتی جهان شناسی (کسموگونی) و آداب (لیتورژی) اسلام را به ویژه در شکل شیعی آن با مزده یسنه مقایسه می کنیم آن جا نیز وجوه شباهت بسیاری می یابیم .شکل بعثت زرتشت و پیمبر ، اعتقاد به خدای یکتا و شیطانی که منشأ شر است، طاهر ومعصوم بودن خانداد این دو پیمبر و از آنجمله و فی المثل حتی شباهت مقام معنوی "پوروچیستا" دختر کوچک زرتشت با "فاطمه بنت محمد " ، شباهت پنج آفرینگان در پنج موقع روز (هاونگاه ، رپیتونیگاه ، ازیرنگاه ، اویسرتریمگاه ، اشهینگاه) با چهار نماز مسلمانان(صبح ، ظهر ، عشاء ، شام) اعتقاد به بهشت و جهنم (دوزخ)و برزخ(همیستگان) اعتقاد به روز محشر (فراشکرد) و پل صراط (چینود پوهل) اعتقاد به ملائک مقرب (امشاسپندان) و باور به ظهور مهدی آخرالزمان از آل محمد که از چاه زمزم بیرون می آید در تشیع و باور به ظهور هوشیدر و سوشیانس از نطفه ی زرتشت که در دریاچه ی چیچسته حفظ است در مزده یسنه و غیر از این قبیل است . همانطور که زرتشت برخی آداب دین مزدائی کهن مانند نوشیدن عصاره ی گیاه هوم رادر دین رفورمیستی خود حفظ کرد، همانطور هم محمد ابن عبدالله ، طواف حجر الاسود و برخی آداب مرسوم عرب را در دیانت خود پس از کنار آمدن با اشراف قریش و ورود به مکه حفظ نمود . و اما در یک رشته آداب مهم زرتشتی " واج گرفتنگ و "برسم" و "کستی بستن" و "احترام به آتش" و ارمغان بردن مایع "زومئر"به آتشکده ها و نوشیدن عصاره ی هوم و باور به "فرّ ایزدی" و "فرّ کیانی" ، که البته می توان برای آن ها نظایری در دین اسلام یافت ، در واقع بین این دو دین ابداً و اصلاً شباهتی نیست.

آیا سلمان پارسی در ایجاد برخی شباهت ها تأثیری داشته یا این شباهت ها از منشاء یهودی سرایت کرده یا طرق دیگر ، ابداً پاسخ مستندی لااقل با اطلاعاتی که اکنون در دسترس نگارنده است ، نمی توان داد ، ولی آن چه که میتوان حدس زد آن است که سلمان می تواند از این جهات مؤثر شده باشد و به علاوه روح مساوات طلبی و مردم دوستیِ مزدکی را (البته اگر وی زمانی مزدکی می بوده) در نخستین مراحل تکامل اسلام و در دوران تنظیم آیات مدنی که این روح در آن بیشتر دیده می شود ، رخنه داده باشد.

اینکه سلمان و اباذر دارای چنین عقایدی بوده اند ،چنان که گفتیم زندگی آن ها به عیان نشان می دهد و اینکه سلمان که او را **اهل فتوی** ، و **فاضل** (که دارایی او در دوران فرمانداری مدائن بیش از "دولتی" نبود) می دانند و پیمبر از **اهل بیت** خویشش خوانده است و جهاندیده و رنج کشیده بوده ، در تشکل ایدوئولوژی

اسلامی به نحوی از انحاء اثرات خود را گذاشته باشد ، ابداً امری بعید نیست، بلکه فوق العاده محتمل است و جز آن بعید و نامحتمل می نماید.

چنان که می دانیم از مبداءِ سلمان پارسی به بعد ، بین اهل بیت محمد و ایرانیان پیوند معنوی مهمی پدید می شود . شاید آیه ی سوره ی الحج" ان الذین امنوا واللذین هادو، والصائبین والنصاری والمجوس، والذین اشرکوا، ان الله یفصل بینهم یوم القیامه، ان الله علی کل شی شهیدا "[1] که در آن "مجوس" در کنار "نصاری" و یهود از اهل کتاب معرفی شده اند ،تأثیر همین علاقه است . البته آیه ی یاد شده مورد تفسیرا ت گوناگونی است و برخی از آن جمله اسمعیلیه ، مجوس را از مشرکین می شمرده اند که جهاد علیه آنان ضروری است و اهل کتاب نمی دانسته اند (یعنی از زمره ی آن کسانی که با پرداخت جزیه می توانسته اند "اهل ذمّه" شوند و دیانت خود را محفوظ دارند) . ولی در عمل همین آیه به داد ایرانیان رسید .

برای ما ایرانیان که تاثیر اسلام و عرب را در تکامل فرهنگ خود پس از اسلام مطالعه می کنیم ، خطا نیست اگر تأثیر ایده ئی ، ادبی ، لغوی ، سازمانی و غیرهِ خود را در تشکل تمدن اسلامی از هر باره روشن سازیم . زیرا این تأثیر بیش از آنچه که معروف است ، عظیم و عمیق بوده است و با آنکه مورخین باختری وایرانی وعرب در باره ی آن کم ننوشته اند ، هنوز نکاتی که باید روشن شود اندک نیست . البته مسئله ی تأثیر متقابل و متعاکس جهان بینی ها بر روی هم و روشن کردن مجاری این تأثیر ، کاری است دشوار و باید از مجذوبیت غیر علمی در این میانه و فضائل تراشی به سود خود و معایب و " مثالب " سازی به زیان دیگران سخت پرهیز داشت که این خود دشمنی با علم و حقیقت و کم خردی و کوته بینی است.

---

۱) یعنی " آنهائی که به (اسلام) ایمان آوردند و آنهائی که به دین یهود گرویدند و ستاره پر نشان صابئین و ترسایان و زردشتیان و آنانی که شرک ورزیدند ، خداوند روز رستاخیز بین آنها حکم خواهد کرد زیرا خداوند بر همه کاری گواه است . " در لحن این آیه ، در مورد مسلمین ، یهود ، صابئین ، ترسایان و زردشتیان ، مشرکین تفاوت وجود دارد .

ابن مقفع

روزبه فرزند دادویه ی پارسی

اندکی بیش از ۱۲۵۰ سال پیش از این ، در یک خاندان ایرانی زرتشتی از اهالی شهر جور (فیروزآباد فارس) که در شهر بصره اقامت گزیده بود فرزندی تولد یافت که تا امروز نیز استاد بی همتای نثر عربی بشمار است و از بنیادگزاران بزرگ فرهنگ درخشان دوران خلافت عباسی است. مورخین عرب او را از بزرگترین مترجمین و "نقله ی حکمت" دانسته اند و ابن ندیم او را از "بلغاء عشره ی ناس" شمرده است.

دادویه " عامل خراج " یا پیشکار دارائی امویان در عراق بود و فرزندی که در سال ۱۰۶ یا ۱۰۹ هجری قمری در خاندانش تولد یافت روزبه نام گرفت که بعدها اسلام آورده و عبدالله نامیده شد و به ابن مقفّع شهرت یافت . زندگی عبدالله بن مفقع کوتاه بود . وی که بنا به تصریح فیلسوف و نویسنده ی شهیر عرب "جاحظ" جوانی زیبا، سواری توانا، مردی کریم و سخی بوده به دست دشمنان کین جوی خود در سال ۱۴۵ هجری در سن ۳۶ سالگی در عین شگفتگی و جوش زندگی کشته شد.

در زندگی روزبه پوردادویه حوادث بسیاری نیست. شغل عمده او رتبه ی کاتبی در دستگاه امرا بود. نخست کاتب داود بن یوسف از امراء بنی امیه شد. سپس در خدمت دو عمّ ابوجعفر منصور خلیفه ی عباسی (یعنی عیسی و سلیمان) به کار منشیگری اشتغال یافت. در همین مقام با خلیفه آشنا شد و خلیفه ی عرب را این جوان تیزهوش و فاضل و مغرور ایرانی پسند نیافتاد. حادثه ای که به فنای ابن مقفع انجامید چنین است: وی از سفیان بن معاویه بن یزید بن مهلب بن ابی صغره امیر بصره نفرت داشت. مورخین می نویسند که ابن مقفّع

سفیان را استهزاء می کرد و گاه او را "ابن مغتلمه"[1] و گاه به سبب بزرگ بینی سفیان ، هرگاه بر او وارد می شد " سلام علیکما " می گفت (یعنی سلام بر هر دوی شما) و از اینرو سفیان کینه ی او در دل گرفته بود و زمانی که منصور خلیفه به سبب نامه ی تندی که ابن مقفع از زبان دو عمش به او نوشته بود بر این کاتب بلیغ بر آشفت ، سفیان از او رخصت گرفت تا روزبه را نابود کند و رخصت یافت. پس به فریب روزبه را نزد خود خواند، به خلوتگاه برد و اندام وی را از هم ببرید و در تنور افکند و چنانکه سوگند خورده بود او را به "قتل غیله"[2] بکشت و پس از قتل او گفت: "بر مثله تو مرا مؤاخذتی نرود چه تو زندیقی و دین بر مردمان تباه کردی"[3].

ولی بنا به استدراک نگارنده قتل ابن مقفع که یکی از ناشرین بزرگ حکمت یونان و از مبلغین فرهنگ ایرانی و از متعصبین در محبت میهن خود ایران و از متهمین به پیروی از دین زرتشت بود. به تمام معنی دارای علل سیاسی و ایدئولوژیک است.

برای اینکه این نکته مبرهن شود بد نیست نظری به محیط معنوی دوران حیات ابن مقفع و برخی قرائن و شواهدی که مؤید نظر ماست بیافکنیم:

۱) در آن زمان که ابن مقفع می زیست هنوز تنور نبرد بین شعوبیه ی ایرانی و عرب ، سخت گرم بود . "شعوبیت" یعنی تعصب نژ ادی و قومی و شعوبیه ی ایرانی و عرب هریک قوم و نژاد خود را بر دیگری رجحان می دادند و در مثالب و معایب یکدیگر سخنان تند و تیز می گفتند. نصر بن سیار از شعرای عرب به هنگام تحریک عرب به قتل ابو مسلم خراسانی (همان کسی که تخت خلافت را از امویه باز ستاند و به عباسیان داد) وصفی از شعوبیه دارد که از جهت نشان دادن شدت تعصب و خصومت دو جانب نمونه وار است . وی می گوید :

قد ما یدینون دینا، ما سمعت به عن الرسول و لم تنزل به الکتب

فمن یکن سائلا عن اصل دینهم فانّ دینـــهم: ان تقتـــل العرب

---

۱) مغتلم یعتی بنده ی شهوت و مغتلمه صفت چنین زنی است . ابن مغتلمه یعنی فرزند زنی فاجر .

۲) قتل غیله ، قتلی که از راه فریب و خدعه ترتیب داده شود .

۳) برای تفصیل این جریان رجوع فرمائید به لغت نامه ی دهخدا ذیل "ابن مقفع" .

(یعنی دین آنها (شعوبیان ایرانی) دینی کهن است که از پیمبر چیزی درباره ی آن نشنیده ایم و کتابی بر آن نازل نشده است و اگر بخواهید ریشه ی این دین را از ما باز پرسید ، پاسخ من آن است که دینشان کشتن عرب است) [1].

یا بشار بن برد شاعر معروف ایرانی نژاد عرب که از شعوبیه ی ایرانی بود در خطاب به عرب می گفت :

تفاخر یا ابن رابعه و راع بنی الاحرار، حسبک من خسار
و کنت اذا ظلمت الی قراح شرکت الکلب فی ولغ الاطار

یعنی :

ای شبان زاده یاوه ی پوچی است نزد آزاده دعوی خامت
تو همانی که گاه تشنه لبی بود آبشخور سگان جامت[2]

ابن مقفّع در آن ایّام به دلایل عدیده ای که در دست است از شعوبیه ی ایرانی بود و شگفت نیست که خلیفه ی عرب و امیر سنگدل وی او را دشمن می داشته اند و همین که توانسته اند ، وحشیانه از او کین توخته اند.

۲) از آن گذشته باید به خاطر آورد که در آن ایام جریان مبارزه ی با **زنادقه** نیز جریان پر جوشی بود. در دوران خلافت عباسی صدها تن از بهترین روشنفکران عصر به جرم زندقه از دم تیغ بیدریغ گذشتند. قاتل فرومایه ی ابن مقفع نیز او را " زندیق " می نامد. تمام کسانیکه به زرتشتی گری، مانیگری، مزدکی گری، پیروی از ابن دیصان و مرقیون ، دو فیلسوف مکتب سوری که قائل به ثنویت بوده اند و حکمت یونان و غیره و غیره متهم می شدند، زندیق نام می گرفتند. طبری مورخ شهیر در حوادث سال ۱۶۹ متذکر می گردد که خلیفه ی عباسی المهدی به موسی الهادی فرزندش توصیه ی بلیغ کرد که زندیقان را نابود کند. برای آنکه معلوم

---

۱) کسانی که خواستار اطلاعات منظمی از احوال نهضت شعوبیه و اشعار طرفین مکابره هستند رجوع کنند به "ضحی الاسلام" (ترجمه ی فارسی : پرتو اسلام) جلد دوم و نیز کتاب " حماسه های ایرانی " دکتر صفا و کتاب " سبک شناسی " شادروان بهار جلد اول .

۲) ترجمه ی منظوم شعر بشار بن برد از نگارنده است .

شود که هر انحرافی از آداب و سنن عرب را زندقه می نامیدند و بویژه تا چه اندازه این اتهام بر ایرانیان آنزمان برازنده بود وصفی را که جاحظ از زنادقه کرده است می آوریم:[۱]

"کسی که از میان نویسندگان سر بلند کرده، از سخن عبارات شیرین را آموخته، از علم اندکی تلقی کرده و حکم بزرگمهر را روایت می کند و وصایای اردشیر را حفظ دارد و انشاء عبدالحمید را مطالعه می کند و ادب ابن مقفع را اخذ نموده و کتاب مزدک را معدن علم دانسته و کلیله و دمنه را مایه ی فضل شناخته و گمان می کند که در سیاست فاروق اکبر شده ... و آنگاه بر قرآن رد و انتقاد کرده و آنرا متناقض و متباین می داند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب می کند، راویان حدیث را طعن می کند، اگر شریح را ذکر کنند مذمت می کند، اگر حسن بصری را وصف نمایند نکویش نمی شمرد و اگر شعبی را نام برند نادانش می داند و مجلس خود را به ستایش اردشیر بابکان و دادگری نوشیروان و جهانداری ساسانیان سرگرم مینماید و اگر از جاسوس پرهیزد و از مسلمین حذر کند، سخن از معقول می راند و از محکم قرآن گفتگو و از منسوخ آن خودداری می نماید و آنچه را به چشم دیده نشود، یا عقل آن را نمی پذیرد تکذیب می کند و حاضر را به غائب ترجیح می دهد و آنچه را در کتب وارد شده ، اگر مقرون به منطق باشد قبول و الّا رد می کند..." چنین کسی زندیق است[۲].

در این بیان تعمیمی، جاحظ اشارات فراوان به انواع جریانات فکری مترقی عصر و به ویژه اشارات صریح و بلیغ به شخص ابن مقفع است . علاوه بر آن که از او و کتب او (مانند کتاب ادب الکبیر و مزدک و کلیله و دمنه و غیره) به نام ریشه ها و منابع زندقه یاد شده ، غالب صفات مشروحه قبائی است که بر بالای ابن مقفع راست می آید ، زیرا اوست که فرهنگ ایرانی و یونانی را چنانکه خواهیم دید به زبان عرب منتقل کرد و به قول سفیان بن معاویه دین بر مردمان تباه ساخته است[۳].

۳) به علاوه با آنکه ابن مقفع اسلام آورده بود شهرت داشت که زرتشتی است. بر فساد دین او این دلیل را می آورند که روزی از برابر آتشکده ای می گذشت این دو بیت احوص حجازی شاعر عرب معاصر خود را بر زبان آورد :

---

۱) نقل ترجمه از کتاب "پرتو اسلام" جلد دوم ، صفحه ی ۱۸۷ .

۲) در باره ی زنادقه گفتار جداگانه ای در این کتاب منتشر شده است .

۳) ابو ریحان بیرونی در اثر معروف خود "مال الهند" (چاپ ادوارد زاخائو ، لایبزیک شال ۱۹۲۵ صفحه ی ۱۳۲) صریحاً ابن مقفع را از زنادقه میشمرد و میگوید : " ثم جاءت طامه اخری من جهت الزنادقه اصحاب مانی کابن المقفع و کعبد الکریم بن العوجاء و امثالهم " .

یا بیت عاتکه اللذی اتعزّل حذر العدی و به الفوّاد موکّل
انّی لامنحک صدود اننّی قسما الیک مع الصدود لامیل

یعنی :

ای خانه ی دلدار که از بیم بداندیش روی از تو همی تافته و دل بتو دارم
رو تافتنم را منگر زانکه به هر حال جان بهر تو می بازم و منزل بتو دارم[1]

۴) از آن گذشته باید از "غدر عباسیان" و پیمانشکنی و ریاکاری و قساوت آنان یاد کرد. عباسیان با ابومسلم خراسانی، خاندان نوبختی، خاندان برمکی، افشین خیدر، مازیار بن قارن ، بابک خرمدین و بسیاری دیگر از ایرانیان رفتاری جز این نداشتند که از آنها اگر بتوانند استفاده کنند و سپس به فریب به دامشان کشند و نابودشان سازند. خاندان عباسی کاتب بلیغی چون ابن مقفع را از چنگ امیر اموی بیرون می آورند و پس از آن که از قریحه ی شگرف او به سود خود چند صباحی استفاده می کنند او را به تیغ جلاد می سپرند ." قتل غیله" شیوه ی سالوسانه و رذیلانه ی آنان بود.

روزبه ابن مقفّع بی هیچ اغراق شهید دانش، شهید میهن پرستی، شهید روح بی باک و تسلیم ناپذیر خود است و نه فقط از جهت دانش و مقام والای ادبی خود، بلکه از جهت روح پیکارجوی خویش در تاریخ میهن ما جائی ارجمند دارد.

آثار ابن مقفع را می توان بر سه گروه تقسیم کرد:

نخست آن آثاری که وی برای معرفی فرهنگ ایران از پهلوی به عربی گردانده مانند گاهنامه و آئین نامه و کلیله و دمنه و خداینامه (که آن را سیرالملوک یا سیره ملوک الفرس نامید) و کتاب مزدک و کتاب التاج و غیره.

۱) ترجمه ی منظوم این دو بیت از نگارنده است . آقای ذبیح بهروز نیز مدت ها پیش این دو بیت را به پارسی ترجمه کرده اند .

دوم آن آثاری که وی برای معرفی فرهنگ یونانی ترجمه کرده و به احتمال قریب یقین آنها هم از پهلوی ترجمه شده و کتب منطقی ارسطو را در بر میگیرد مانند "قاطیغوریاس" ؛ "باری ارمینیاس"، "آنالوطیقا" و غیره . این کتب غالباً در دوران سلطنت خسرو انوشیروان و بنا به تشویق او از طرف روحانیون ایرانی نسطوری و یعقوبی به پهلوی ترجمه شده بود . برخی نیز می گویند که ابن مقفع "ایساغوج" اثر فرفریوس صوری را نیز از پهلوئی به عربی گرداند . بدین ترتیب نخستین آشنائی اعراب با آثار فلاسفه ی یونان از طریق تراجم ابن مقفع انجام می گیرد[1].

سوم آن آثاری که خود ابن مقفع نگاشت مانند " ادب الکبیر " یا درّه الیتیمه و " ادب الصغیر" و " رساله الصحابه " و غیره .

ابن مقفع شعر نیز می سرود ولی به قول مورخان در این زمینه " مُقِلّ " و کم گو بود .

هدف ابن مقفع از ترجمه ی آن آثار آن بود که روح مدنیت عالیتر ایرانی را در محیط عربی رخنه دهد . وی در کتاب "الصحابه" که مانند "نصیحه الملوک" غزّالی و "سیاست نامه" ی خواجه نظام الملک در امر کشورداری نگاشته شده است به بررسی مقولاتی مانند سپاه و قضاء و عدالت و مالیات و استیفاء و غیره می پردازد و هر جا که فرصتی می یابد نظریات نقادانه ی خود را متذکر می گردد و تردیدی نیست که این عبارات او در کتاب الصحابه نقد شدید اللحنی علیه منصور خلیفه است ، نقدی که بدون تردید در فنای این جوان دانشمند مؤثر بوده است . وی می نویسد :

"اگر خلیفه خود پاک و با صلاح باشد ، حالت رعیت اصلاح پذیر می شود ، زیرا اول طبقات خاصه و رجال دولت باید صالح و پاکدامن باشند تا بتوانند جامعه را اصلاح کنند . رجال و کارکنان دولت هم ، صالح و عفیف نمی شوند مگر آنکه پیشوای آنها پاک باشد . اصلاح مانند زنجیر است که به هم پیوسته ، چون یکی از حلقات اصلاح گسسته شود ، زندگی عمومی مختل می گردد "[2].

یکی از آثار جلیل ابن مقفع "کلیله و دمنه" است که با آنکه وی از زبان پهلوی ترجمه کرده ، چنان در ترجمه ی آن مهارت به خرج داده که در واقع خود را در تصنیف این کتاب شریک ساخته است. از شانزده باب

---

۱) دکتر احمد امین مورخ مصری در ضحی الاسلام (پرتو اسلام ، جلد دوم ، صفحه ۳۰۱) این نکته را تصریح میکند و می گوید : "مسلمین در بدو ، فلسفه ی یونان را فقط توسط ایرانیان آموختند ، زیرا ابن مقفع منطق یونان را ترجمه کرد و ظاهراً منطق را از پارسی نقل کرده بود نه از یونانی" . تحت تأثیر همین عمل ابن مقفع بود که بعدها مأمون به حنین ابن اسحق مترجم معروف دستور داد آثار ارسطو را از یونانی ترجمه کند .

۲) همان کتاب ، صفحه ی ۲۴۸

کلیله و دمنه ، چنانکه در مقدمه ی این کتاب تصریح شده ، ده باب آن متعلق به هندیان و شش باب متعلق به ایرانیان است . در اصل هندی (پانچا تانترا) نظم و ترکیب کنونی کلیله و دمنه ملحوظ نبوده و مجموعه ای بوده است از حکایات پراکنده . برزویه پزشک ایرانی این حکایات را به ایران آورده و در مجموعه ی "کرتاد منکا" مدوّن ساخت و این کتابست که بوسیله ی ابن مقفع ترجمه می شود . می گویند ابن مقفع در مفاوضات بیدپای و دابشلیم (یا رای و برهمن) و با استفاده از مذاکره ای که بین این دو در مقدمه ی ابواب مختلف کتاب شده برخی از انتقادات خود را از منصور خلیفه گنجانده است.

ادب الکبیر و ادب الصغیر از مشهورترین کتب ابن مقفع در دوران قریب العهدش بود و با آنکه تصنیف خود ابن مقفع است ولی مسلماً در تنظیم آن از انواع کتب پهلوی در دسترس خود استفاده کرده است و این مطلب را خود او تصریح میکند . این کتب مجموعه ای از حکم زندگی است و در آن با لحنی فوق العاده احترام آمیز از پیشنیان ایرانی خود یاد میکند و خود را خوشه چین خرمن حکمت آنان میداند . در مقدمه ی کتاب "ادب الکبیر" مینویسد:

"پیشنیان چیزی نگذاشته اند که نویسنده ی بلیغ بتواند آن را بپروراند ، زیرا همه چیز را وصف و ذکر نموده اند ، اعم از حمد و سپاس یزدان و تشویق مردم به عبادت خداوند و تحقیر دنیا و شرح علوم و تقسیم آنها و تفصیل علوم و جدا کردن هر نوع علمی از علم دیگر و چگونگی اقتباس و اخذ آنها و توضیح طریق آموختن علوم و اقسام و انواع آداب و اخلاق . بطوریکه هیچ چیز مبهمی نمانده است که نویسنده بتواند آنرا بیان کند . اندکی از برخی چیزها برای ما باقی مانده است که با کمی هوش می توان آنها را دریافت و بدین سبب من آنچه را که در خوردِ مردم و مایه ی ادب از حکمت نیاکان و گفته ی متقدمین اخذ نموده ام، در این کتاب می نگارم "[1] .

۱) همان کتاب ، صفحه ی ۲۳۴

" چون مسلمانان نماز کردندی ، گفتندی : "مثل شتران به قطار ایستاده اند ! ؛ چون به رکوع و سجود رفتندی : گفتندی : پشت سوی خدای آسمان کرده اند ! ؛ به مکه شدندی به حجّ ، از بهر آنکه به حج و مناسک آن بخندیدندی . چون به صفا و مروه شدند ، گفتندی : این مردمان چه گم کرده اند که بدین کوهها می آیند."

تاریخ بلعمی در وصف زنادقه – صفحه ۷۵۱

رحل **زندقه** جهان بگرفت: گوش همت بر این رحل منهید
دین به تیغ حق ازفَشَل رسته است باز بنیادش بر فشل منهید[۱]

زنادقه

۱) طرح مسئله

شاعر معاصر ما شادروان بهار در یک قصیده ی شیرین شکوائیه چنین آورده است :

هرچه در دوره ی ناصری مرد و زن کشته شد سرسری
آن به عنوان مشروطیت وین به عنوان بابیگری
نام مردم نهد"بلشویک" این زمان دشمن مفتری

در هر دوره از ادوار تاریخ برچسبی مهیب و ترس آور وجود داشته است که هیئت حاکمه و چاکران قدرت آنرا برای سرکوب مخالفان خود بحق و ناحق بکار میبرده اند . یکی از آن"برچسب"ها که از دوران ساسانیان تا عهد سلجوقیان بهانه ی کشتن و سوزاندن و به زندان افکندن آزاد اندیشان و مخالفان عقاید رسمی بود"زندیق"است .

۱) از قصیده ی معروف خاقانی علیه فلسفه و زندقه و در دفاع از دین ، رحل یعنی رحیل و بانگ عزیمت ، فَشَل یعنی ناتوانی و سستی و شکست .

با آنکه برخی برای واژه ی زندیق ریشه ی آرامی (از"صدّیق") و حتی یونانی قائلند ولی مسلم است که این واژه ی معرب"زندیک" است یعنی اهل تفسیر و تأویل و توسّع. در زبان پهلوی زندیک به همین معنی و به معنای"مانوی" بکار رفته و"زندیکیه" که در عربی"زندقه"شده است یعنی الحاد و عقیده ی باطل . این واژه ی از واژه ی کهن تر اوستائی"ده گانتی"مشتق شده است . از قدماء مسعودی صاحب"مروج الذهب"متوجه ریشه ی فارسی کلمه ی زندیق بوده است .

در دوران ساسانی"زندیک" بودن یعنی اصول دین رسمی را قبول نداشتن و به انواع الحاد و بویژه به عقاید مانی باور کردن . همه میدانیم که در آن دوران چه رفتار خونخوارانه ای به دستور شاه ساسانی و مؤبد مؤبدان او **کرتیر** با مانی و مانویان شد . ولی این رفتار نتوانست ریشه ی مانیگری را بر کند . مانیگری در پایه ی مزدکی گری قرار گرفت . بعلاوه مستقلاً و مخفیانه و گاه علنی به حیات خود ادامه داد . در"حدودالعالم" آمده است که در برخی از شهرهای ماوراء النهر (مانند"سمرقند" و"بلور" و"خان" و غیره) مانویان ، پس از آمدن مسلمانان ، آشکار مراسم دینی خود را اجرا ء میکردند . در دوران ساسانی ، به حکایت کتب"شایست نشایست" و"داناک مینوی خرد" هر که خلاف دین رسمی بود حتی یهود و نصاری را نیز زندیک می خواندند و این عنوان تا حتی منکران وجود خداوند را (که در آن ایام"نِست یِزَت هنگار= نیست ایزد انگار می خواندند) در بر می گرفت .

بعلاوه مانویان درست در قلمرو قدرت عباسیان یعنی عراق عرب و سواد و حیره از همان زمان ساسانی نفوذ داشته اند زیرا تیسفون مرکز قدرت سیاسی و معنوی ساسانیان در این ناحیه واقع بود و مبلغان مانوی از همین مرکز اندیشه های خود را پخش می کرده اند .

راز آنکه مبارزه ی با زندقه ی مانوی در دوران پس از اسلام بویژه از عهد عباسی آغاز میگردد ، نه از عهد اموی ، نکته ای که پژوهندگان تاریخ زنادقه بدان توجه نکرده اند ، در همین جاست . امویان که مرکز قدرتشان در شام بود ، با این پدیده ی فکری مانند عباسیان رو در رو نبوده اند . علاوه بر آنکه نفوذ عنصر ایرانی در دربار خلفا ء عباسی مایه ی"شیر شدن" و گستاخی ایرانیان شد و تسامح نسبی عهد هارون و مأمون نیز به بروز عقاید میدان داد. دلیل سومی نیز هست و آن اینکه ، بحثهای ایدئولوژیک که از اوان امویه بتدریج آغاز شده بود ، در دوران عباسی چنان اوجی گرفت که دیگر مقابله ی خلفاء را با آن ضرور میساخت ، بویژه آنکه خلفاء عباسی سخت برحذر بودند که مبادا ایرانیان (مانند ابومسلم ، خاندان نوبختی ، برمکیان ، افشین و دیگران)

که در دستگاه آنها نفوذ یافته بودند ، متکای فکری خلافت یعنی اسلام و بویژه شکل ارتدکس و قشری آن مانند مذاهب حنفی و حنبلی و غیره را سست سازند .

۲) منابع تاریخ زنادقه

در باره ی زنادقه مورخان قدیم عرب و ایران مطالب فراوانی نوشته اند که نمی توان بدان بدون نقادی تاریخی برخورد کرد . طبری در تاریخ خود ، ابوالفرج الاصبهانی در"آغانی"، مسعودی در"مروج الذهب"، ابن ندیم د ر"الفهرست" ، جاحظ در"الحیوان"، ابوالعلاء معری در"رساله الغفران"، بلعمی در تاریخ خود ، شهرستانی در"الملل و النحل"و ملطی در"التنبیه و الردّ ، مجلسی در"بحار النوار" ، ابن تیمّیه قاضی حنبلی از مردم حرّان در آثار خود و غیره اطلاعات بسیاری در باره ی زنادقه می دهند، حکایات متعدد نقل می کنند ، اشعار می آورند ، احادیث و احکام ذکر می کنند، نامها می برند.

از پژوهندگان ایرانی معاصر ما ، تا آنجا که نگارنده در دسترس داشته ، آقایان صفا ، زرین کوب ، دکتر گوهرین و از پژوهندگان معاصر عرب دکتر امین حسن در"ضحی الاسلام" و "فجر الاسلام" اطلاعات کمابیشی از زنادقه داده اند .

بررسی تاریخ زنادقه بویژه از سه جهت دارای اهمیت است :

اولاً این شکلی از مقاومت فکری و مسلکی ایرانیان در قبال عرب بود و در این مقاومت جانهای بسیار برباد رفت ؛

ثانیاً این شکلی از اشکال بروز مادیت یا آزاد اندیشی و یا شکاکیت مذهبی است که با مذاهب و عقاید رسمی و مورد تحمل عصر سخت در نبرد بود ؛

ثالثاً این شکلی از مبارزه ی طبقاتی است زیرا زندقه غالباً پرچم اپوزیسیون علیه هیئت حاکمه ی وقت قرار می گرفت .

تردیدی نیست که بررسی ما از جنبش زنادقه نمیتواند مطلب مشخص خالصی را به بررسی ها و پژوهشهای انجام یافته بیافزاید ، ولی ما خواهیم کوشید تا با مطالعه ی همه ی جوانب امور ، منظره ی بهم پیوسته ای از تلاش پراکنده ی زندیقان بدست دهیم . می گوئیم"تلاش پراکنده"، زیرا هرگز زندیقان در دوران پس از

اسلام جنبش متشکل متحدی نبوده اند و چنانکه خواهیم دید این عنوان به مخالفان متعددی اطلاق می شد . و ای چه بسا نیز وسیله ی بهتان زنی و بهانه جوئی صرف بوده است .

۳) محتوی واقعی کلمات"زندیق" و "زندقه"

از جهت تاریخی و بازرسی افرادی که به"زندقه"در دوران اموی بویژه عباسی متهم گردیده اند و نیز با توجه به توصیفی که جاحظ و ابوالعلاء از زنادقه بدست می دهند باید برای این انتساب هشت محتوی زیرین را قائل شد:

۱) ابتداء بطور اعم معتقدان به کیش مانی و نیز کیش مزدک و خرمدینی و حتی مزده یسنه ی زرتشتی و شعوبیه ی ایرانی که به گذشته ی خود می بالیدند و احیاء آنرا خواستار بودند و یا رسالات پهلوی و تراجم آنها و نوشته های ابن مقفع را مطالعه می کرده اند .
۲) طرفداران نوافلاطونی"مرقیون"و"ابن دیصان"که خود از ریشه های فکری مانیگری است .
۳) بی باوران به دین ، دهریان و طباعیان .
۴) شکاکان در اصول دین ، آزاد اندیشان ، آنهائی که این یا آن مراسم مذهبی را خلاف عقل می دانستند ، در عین آنکه بطور کلی دین و اصول آنرا نفی نمی کرده اند .
۵) معتقدان به فلسفه و منطق و تقدم تعقل بر تعبد یعنی راسیونالیست ها.
۶) خوشگذرانان ، ظرفاء، باده گساران ، متجاهران به فسق ، بی اعتنایان به موازین"اخلاقیات رسمی"و منهیات شرعی .
۷) مخالفان با دین رسمی مانند"روافض شیعی و غلاۀ آنان و ملحدان اسمعیلی و قرمطی و یا معتقدان به مذهب اعتزال .
۸) و هر کسی که خلیفه یا وزیرش یا فرد با نفوذ دیگری بعلل سیاسی می خواست از سر راه بردارد ، بدون آنکه ابداً عقیده ای غیر از عقاید رسمی و مرسوم داشته باشد .

چنانکه می بینیم در ظرف دوزخی"زندقه"هر مظروفی را که می خواستند می گنجاندند . در زبان عربی"زندقه"را به داشتن عقاید ملحدانه با حفظ ظاهر اسلامی تعریف می کنند . خود این تعریف نشان میدهد

که حتی مراعات قواعد شرعی شما را نمی توانست از انتساب عقیده ی باطنی شیطانی و ملعونی در امان نگاه دارد !

فقه حنفی چنانکه ابن تیمیه تصریح می کند بر آن بود که کفر"زندقه" توبه پذیر نیست و زندیق را بهر جهت باید به سبب زندقه اش کشت . آقای همائی در"غزالی نامه"این تعصب خشن را که از آن جمله در نزد اشعریان حدیث پرست بروز می کرد بدین نحو توصیف می کند:

" شیعه و معتزله در مسائل دینی ، هم با دلایل فلسفی و عقلی و هم با ادلّه سمعی و نقلی پیش می آمدند . ولی اشاعره و سایر ارباب حدیث ، بیشتر با دلایل نقلی و استحسانات کار می کردند و چندان با منطق و فلسفه سر و کار نداشتند و از این رو در مقابل معتزله در مقام محاجه زبون می گشتند و به استظهار این بی خبری طرف مخالف را به کفر و زندقه نسبت می دادند". (چاپ دوم صفحات ۷۵-۷۶)

با اینحال در میان منتسبین به زندقه گاه واقعاً مردان دلیری پدید می شدند که عقاید آزاد اندیشانه ی خود را با بی باکی لرزاننده ای مطرح می ساخته اند و یا به دین و سنتی غیر از دین و سنن رسمی صریحاً تظاهر می کردند .

۴) نبرد خلفاء با زنادقه

چنانکه گفتیم نبرد با زنادقه بویژه در دوران عباسی و در زمان منصور بسط می یابد ولی اولین کسی که بعنوان زندقه کشته شد ، در زمان خلفاء اموی **جعد بن درهم** بود .

در زمان عباسی چنانکه گفتیم و به عللی که بیان کردیم نبرد بین عرب و موالی ایرانی نژاد شدیدتر شد . عباسیان غدارانه از مخالفت ایرانیان با خلفاء جابر اموی استفاده کرده بر اریکه ی خلافت نشستند ولی خود به سخت ترین دشمن ایرانیان بدل شدند تا آنجا که بویژه از زمان متوکل دست در دامن سرداران ترک زدند تا جلوی رخنه و اعتلاء ایرانیان سدی بکشند . شگفت نیست که اکثر"زنادقه"و یا لااقل کسانی که به زندقه متهم گردیدند و بویژه مشاهیرشان از موالی ایرانی نژاد یا خود ایرانیانند . منصور مبارزه با زنادقه را بسط داد و المهدی خلیفه ی دوم عباسی آنرا به عنصر مهمی در سیاست دولتی خود مبدل کرد و مأمور عالیرتبه ای بنام"صاحب الزنادقه" بوجود آورد که کارش تعقیب زندیقان بود . اولین نفر که این سمت را داشت عمر کلوازی

بود و پس از او این سمت به ابن حمدویه رسید که گویند چون خود در باطن زندیق بود و به شیوه ی زنادقه که رسم"تقیه" و دین پوشی داشته اند آنرا سخت پنهان کرده و حتی به مقام ریاست مبارزه با زنادقه رسیده بود ، به زندیقان کمک بسیار کرد و آنها را از خطر نجات میداد. با اینحال در زمان مهدی دو بار ، یکی در سنه ۱۶۳ و دیگری در سنه ۱۶۹ هجری قتل عام زندیقان رخ داد. المهدی هنگام مرگ به فرزندش موسی الهادی توصیه و تأکید بلیغ کرد که از تعقیب و کشتار زنادقه غافل نباشد . طبری این توصیه ی المهدی را در کتاب خود آورده است . این توصیه نامه نشان میدهد که خلیفه چه وحشت مرگباری از این گروه داشته است . هادی نه تنها برای اطاعت امر پدر ، بلکه به سبب ضرورت سیاسی به سود خلافت ، این وصیت را با خشونتی بی نظیر اجراء کرد و عده ی کثیری را بعنوان زندیق کشتار کرد . هارون الرشید که روابط بهتری با ایرانیان داشت نسبت به هادی نرمتر رفتار کرد ولی حتی وی که به مناسبت نیل به خلافت همه ی زندانیان را عفو کرد ، متهمین به زندقه را در زندان باقی گذاشت .در زمان مأمون که پیوند او با ایرانیان به سبب مادر ایرانی بسیار بود . زندیق کشی فروکش کرد و از آنجا که وی ، بشیوه ی خسرو انوشیروان ، دوست داشت مناظرات دینی و مذهبی در محضرش انجام گیرد گاه متهمین به زندقه را زنهار می داد و آنها را به بحث با مخالفان وا می داشت چنانکه این مطلب در باره ی یک ایرانی مانوی بنام یزدان بخت رازی در تواریخ آمده است .

شیوه ی مبارزه ی خلفاء با زنادقه آن بود که آنها را به ضرب تازیانه به اعتراف وادارند یا تصویر مانی را به آنها بنمایانند یا شکل درّاج یا"مرغ آبی"را بکشند و آنها را وادارند که بر آن خدو و آب دهن بیافکنند و سرانجام متهم به زندقه را در زیر شلاق یا از راه شکنجه می کشتند . مثلاً افشین که متهم به زندقه بود ، محاکمه شد و به داشتن بت ، و کتب عهد ساسانی با جلدهای مرصع و نخوردن گوشت ذبیحه و مختون نبودن متهم گردید و با آنکه در قبال این اتهامات دفاع منطقی کرد ، مسموع واقع نشد و او را از گرسنگی و تشنگی کشتند و نعشش را به دار آویختند .

یکی دیگر از طرق مبارزه ی خلفاء با زنادقه آن بود که حاملان ایدئولوژی رسمی را وا می داشتند بر زنادقه ردّیات بنویسند و به اتکاء احادیث یا دلایل بطلان عقاید آنها را ثابت کنند . از آن جمله کتابی بنام"فی الردّ علی المنانیه"برای اثبات نادرستی مانیگری که رشته و جریان عمده ی زندقه بود نوشته شده است .

به دستور و خواست خلفاء نبرد با"زندیقان"در ایران نیز بویژه در دوران سلجوقی بسط یافت . خواجه نظام الملک شاهان دیلمی و پیروان تشیع و معتزله را در عراق و باطنیان اسمعیلی همه را"زندیق" می نامد . وی می نویسد :

"و لشگر ترک را که مسلمان و پاکدامن و خنفی اند ، بر دیلمان و زنادقه و بواطنه گماشتم تا تخم ایشان را از بیخ برکنند . بعضی از ایشان به شمشیر کشته شدند ، بعضی گرفتار بند و زندان گشتند ، بعضی در جهان پراکنده شدند".

اعدام ، زندان ، تواری و مهاجرات ! چنین است سرنوشتی که ستمکاران برای هر کسی که جرات ورزد و از حقیقت دفاع کند ، روا می دارند .

۵) یادی از برخی زنادقه

در منابع کهن و نو نامهای فراوانی از زنادقه ذکر شده است مانند **جعد بن درهم** و **محمد بن ابی العباس** که از بستگان خلیفه المهدی بود و **ابو معاذر بشار بن برد** شاعر نابینای پارسی نژاد طخارستانی دوران اموی و عباسی ملقب به مرّعث (گوشواره پوش) که برخی از اشعار وی که در زمره ی لطیف ترین اشعار عرب است به همت ابن خلکان در وفیات الاعیان و اصفهانی در آغانی بدست ما رسیده است . خلیفه المهدی این سخنور نامی را که مداح او نیز بود تا مدتها تحمل کرد با آنکه واصل بن عطاء سرسلسله ی معتزله در باره ی او می گفت :"سخنان این کور یکی از بزرگترین و سخت ترین دامهای شیطان است ولی همینکه روش بشار از جهت سیاسی چنان شد که دیگر بمذاق المهدی خوش نیامد یک مرتبه به بهانه ی زندقه تحت تعقیب قرار گرفت و پس از خوردن هفتاد ضربت در زیر تازیانه جان سپرد و به قولی او را در مرداب"بطائح" خفه کردند . یکی دیگر از زنادقه ی معروف عبدالکریم ابن العوجاء بن نویره الدُعلی است که بدست محمد سلیمان حاکم کوفه کشته شد . به او نسبت میدهند که به هنگام حج گریبان یکی از ائمه ی شیعه را گرفت و این سخنان را گفت :

" الاکَم تَلوذونَ بهذالمَدَر و تَدوُسونَ هذالبَیدر و تَهَرولونَ حَوله هروله البعیر اذا نَفَر و مَن فَکر فی هذا عَلمَ انّ هذا فِعل سفیهٍ غَیر حکیمٍ و لا ذی نظر و قُل و انت راسُهُ و ابُوک کانَ راسُهَ و نظامَهُ".

یعنی"هان تاکی به این مشتی سنگ و گل (مدر) می پناهید و این خرمن را می کوبید و بگردش شترآسا هروله می کشید و هر گاه کسی در این بیاندیشد می داند که این کار نادان است نه کار دانای تیزبین و تو بگو که پیشوای این مردمی و پدرت پیشوا و بنیادگزارش بود".

طبری نظیر این مطلب را به"یزدان بن باذان"نسبت میدهد و شعری از علاء بن حداد در دست است که در آن نیز مسئله ی آنکه اجراء طواف کعبه شبیه خرمن کوبی گاوان است به زنادقه نسبت داده شده است . این مطالب نشان میدهد که زندیقان چنین سخن دلیرانه ای می گفته اند . در "بحار الانوار" مجلسی آمده است :"زندیق دیگر وقتی با جعفر صادق مناظره می کرد پرسید :"این روزه و نماز را سود چیست ؟"امام گفت :"اگر قیامتی باشد ، اداء این فرایض ما را سود دهد ، اگر نباشد ، از بجا آوردن این اعمال زیان به ما نرسد". ملطی می گوید : زنادقه بویژه به قرآن در می پیچیده اند و"تناقصات"قرآن را یافته و آنها را در مقابل هم می نهاده اند و یا بنیادگزار اسلام را به سخره می گرفته اند. باری به ابن ابوالعوجاء نسبت جعل احادیث میدهند و می گویند هنگام مرگ بدین عمل اعتراف کرده گفت چهارهزار حدیث مجعول که حلال را حرام و حرام را حلال کرده است در احادیث اسلامی وارد ساخته ام . اتهام ابن ابوالعوجاء ثنویت مانوی ، اعتقاد به تناسخ ، تمایل به تشیع و باور به قدریه بود یعنی هر اتهام ممکنی را ذیل عنوان عمومی زندقه به وی منتسب داشته اند . ابن ابوالعوجاء دائی **معن بن زائده** ی معروف است و با شاعر معروف عرب **بشار بن برد** دوستی داشت . وی با جوانان بحث در می پیوست و او را مانند سقراط به گمراه کردن جوانان نیز متهم ساخته اند . دیگر از زنادقه **صالح عبدالقدوس** شاعر بغدادی است که در زمان المهدی به زندقه متهم شد . در ادب عرب قصیده ی معروفی بنام"زینبیه"که قصیده ای زیباست به وی منسوبست . دیگر از متهمین به زندقه ابونواس شاعر بزرگ ایرانی نژاد دوران عباسی است (۱۴۵ – ۲۵۵ هجری)که او را "سراینده ی باده" یا "شاعر الخمر" لقب داده بودند و در زمان هارون الرشید و امین و مأمون می زیست و به زندقه متهم گردید و در واقع به علت دوستی با برمکیان این اتهام به وی زده شد و به قولی به جرم زندقه در زندان درگذشت . دیگر از زنادقه ی معروف"**حَمّادون ثلاث**"هستند یعنی **حماد عَجّرد** و **حمّاد راویه** و **حماد بن الزِبرقان** . حمادون ثلاث با هم دوستی داشتند و حماد عجرد شاعر بود و سرانجام در زندان مهدی کشته شد . حماد راویه از رواۀ مشهور ادب عرب بود و پدرش دیلمی بود . حماد راویه داستان های تمام جنگهای کوچکی را که بین قبایل عرب شده

بود و **ایام العرب** نام دارد می دانست و نیز **معلقات** را که اشعار دوران جاهلیت بود جمع کرده بود و در لغت و ادب عرب دستی قوی داشت . حمادون ثلاث با بشار بن برد روابط شوخی و هجا داشتند و سرانجام حماد عجرد کشته شد و بقولی قبرش در کنار قبر بشار قرار گرفت .

زنادقه ی دیگری که نام آنها در منابع مختلف به این عنوان ذکر شده است و برخی از آنها به جهت اعتقاد به ثنویت (اگر این نسبت درست باشد) زندیق خوانده می شدند عبارتند از : **یحیی بن زیاد** ، **مطیع بن ایاس** ، **ابوشاکر دیصانی** ، **علی بن یقطین** ، **ابن ذرّ صیرفی** ، **یونس ابن ابی قروه** ، **یزید بن فیض** ، **صالح بن عبدالقدوس** ، **ابن مناذر** ، **ابوحفص حداد**، **دعبل بن علی** ، **ابوعیسی وراق** ، **ابراهیم نظام** ، **ابن راوندی** و دیگران . حتی افراد زهد پیشه ای مانند **صلاح صوفی** و **ابوالعتاهیه** شاعر معروف عرب به زندقه متهم گردیدند .

این زندیقان در اکثریت مطلق ایرانی و ایرانی نژاد بودند ولی حتی برخی از اعراب و حتی قریش و بنی هاشم نیز گاه به گروه زندیقان می پیوستند .

زندیقان در بحث و مناظره ماهر بودند و بواسطه ی احاطه به تاریخ و منطق و فلسفه و غیره متعصبان کوته بین را سخت به چاله می انداختند . آنها گاه با شیوه ی"تقیه" که از زمان مانیگری در ایران سوابق دارد ، خود را سخت پنهان می داشتند و گاه با دلاوری و آشکاره گوئی نظریات مادی و آزاداندیشانه ی خود را به میان می کشیدند . انگیزه ی درونی آنها گاه غرور شعوبی ایرانیگری بود ، گاه نفرت از هیئت حاکمه ، گاه عشق به زندگی زمینی و لذایذ آن و بیزاری از سالوس مذهبی ، گاه عقل روشن بین و بی باوری به خرافات مذهب .

مطالعه ی تاریخ زنادقه عبرت انگیز است . هزاران سال است در زیر آسمان لاژوردی کشور ما نبردی عظیم و بغرنج بین ستمگران و عدالت جویان ، خرافه پروران و حقیقت پرستان ، زاهدان مرگ اندیش و رندان جهان پرست ، اسارتگران و آزادی طلبان ، ثروتمندان و تهی دستان ،بیگانگان سیطره جو و هموطنان استقلال طلب میگذرد این نبرد در همه ی عرصه ها – فلسفی ، مذهبی ، عرفانی ، سیاسی ، اجتماعی ، نظامی و با انواع اشکال – مسالمت آمیز ، قهر آمیز ، آشکار ، پنهان جریان داشته است . تلاش انسان و از آن جمله ایرانی برای عدالت و حقیقت و رهائی تلاشی است دیرینه و آن نور فروزنده ای که مانی و زندیکان دوران ساسانی و اموی و عباسی آرزو داشتند بر تیرگی اهرمنی چیره شود ، سرانجام پیروز خواهد شد .

در پایان این سخن چند شعر سروده ی خود را که در آن فلسفه ی"دولاب کیهانی" مانی که جمع کثیری از زنادقه به دنبال وی می رفته اند تشریح شده و نشانه ی آنست که جوهر حقیقت و عدالت از خلال رنج ، از تیرگی دروغ و ستم می رهد در پایان این مقال می آورم :

گفت مانی که : دلوهای زمان
مایه از خاک برگرفته به چرخ
می رسانند نزد میر جهان
تا که رزبان به گردش چرخشت
باده ی ناب برکشد از رز
نگذارد به گوهران دو سرشت .
آری این باغبان باده فکن
تلّی از خوشه ها کند خرمن
هستی ، اینجا خمیرمایه ی پست
که تنش را نهیبِ رنج شکست
وز وجودش به قطره قطره ، چکید
نور پاکی که او به جور مکید
. . . . . .
اینچنین وصف می کند مانی
راز دولابهای کیهانی .

بابک خرم دین

در اوائل قرن دوم هجری (اوائل سده ی نهم میلادی) در شمال باختری ایران (طالش و مغان) خرمدینان به سالاری بابک علیه خلیفه دست به قیام زدند. این قیام بیست سال طول کشید. طی این مدت خرمدینان چندین بار شکستهای فاحش به لشگریان خلیفه وارد ساختند. سرانجام سپاه خلیفه به سرداری افشین ، خرمدینان را شکست داد. گفتار زیرین تحلیل این واقعه ی جلیل تاریخ جنبش های اجتماعی خلق ایرانست.

–۱–

انگلس در اثر خود موسوم به " جنگهای دهقانی در آلمان " متذکر می شود که در دوران قرون وسطی الحاد مذهبی و عرفان (صوفیگری) یکی از اشکال و مظاهر مخالفت اجتماعی (اپوزیسیون) با رژیم فئودالی موجود است[۱].

این کلام انگلس درباره ی جنبشهای ضد فئودالی در قرون وسطی نه فقط برای جنبشها در کشورهای باختری صادق است بلکه بر کشور آسیائی ما نیز کاملاً صدق می کند: جنبش پیروان مانی، جنبش "درست دینان" یا پیروان مزدک ، جنبش خرمدینان یا پیروان بابک ، جنبشهای اسمعیلیان یا ملاحده و قرمطیان ، جنبشهای دراویش صوفی و شیعیان ، جنبشهای حروفیه و نقطویه و بابیه و غیره و غیره ، همه و همه جنبشهائی بودند که رنگ الحاد مذهبی[۲] و یا صبغه ی عرفانی داشتند ولی از جهت محتوی اقتصادی و

---

۱) کسانی که خواستار اطلاعات منظمی از احوال نهضت شعوبیه و اشعار طرفین مکابره هستند رجوع کنند به "ضحی الاسلام" (ترجمه ی فارسی : پرتو اسلام) جلد دوم و نیز کتاب " حماسه های ایرانی " دکتر صفا و کتاب " سبک شناسی " شادروان بهار جلد اول .

۲) " الحاد" در اینجا معادل واژه ی اروپائی Horesie (epecЬ) است یعنی آن مذهبی که از مذهب حاکم و مسلط منشعب می شود و علیه آن بر می خیزد مانند نسبت بابیه به مذهب تشیع.

اجتماعی خود علیه نظام فئودال بودند. علت چنین وضعی روشن است . فئودالیسم در قرون وسطی در حکومت مذهبی (تئوکراتیک) خلفاء و پاپ ها تجلی می کرد.

مذهب حاکم حربه ی اساسی فکری حکومت طبقه ی حاکم بود. لذا طبقه ی محکوم با الحاد مذهبی خود به مقابله می شتافت . پروتستان و کالوینیست بر ضد کاتالیک بر می خواست ، شیعه و اسمعیلی علیه حنفی و حنبلی قد علم می کرد . ولی در درون بورژوازی که به قول مارکس "حقوق" به شکل حاکم ایدئولوژیک بدل شد ، جنبش اجتماعی نیز چهره ی غیر مذهبی و "دنیاوی" به خود گرفت.

در نخستین سده های پس از استقرار سلطه ی عرب ، محتوی عمده ی اجتماعی جنبشهای مردم ایران علیه خلافت عرب بود. در این محتوی می بایست دو جهت متمایز را از هم تشخیص داد:

نخست جهت مبارزه ی "رهائی بخش" (یا استقلال طلبانه) برای خورد کردن یوغ سیادت بیگانه و دوم جهت مبارزه ی "طبقاتی" یعنی مبارزه ی دهقانان و فقراء شهر علیه حکومت اشراف فئودال اعم از عرب و ایرانی که در هیئت خلافت عباسی مظهریت و تجلی یافته بود . این دو جهت تا زمانی که خلافت مستقیماً در برابر مردم ایران قرار داشت و هنوز حکومتهای مستقل و یا دست نشانده ی ایرانی پدید نشده بودند (یعنی تا اواسط قرن سوم هجری) سخت به هم در آمیخته بود. زیرا خلافت عباسی نه فقط موجد اسارت ملی مردم ایران بود، بلکه همچنین موجد اسارت اقتصادی و اجتماعی وی نیز بشمار می رفت. خلافت عباسی بخش عظیمی از اراضی به اصطلاح "مفتوح العنوه" را که در سابق متعلق به دربار و اشراف ساسانی و آتشکده های زرتشتی بود در تصرف داشت و این اراضی را به امیران عرب و ایرانی دست نشانده به اقطاع می داد و دهقانان ایرانی بدینسان خراجگزاران برده وار این امیران و خود خلافت بودند. به همین جهت است که می توان گفت جنگهای انقلابی دهقانان ایران بر ضد سپاه خلیفه نه فقط جنگهای رهائی بخش بلکه جنگهای طبقاتی نیز بود.

مطالعه جنبشهای اجتماعی در ایران از وظایف مهم در زمینه تحلیل علمی تاریخ کشور ماست. در اطراف بسیاری از جنبشها ، مورخین معاصر تحقیقات ذیقیمتی انجام داده اند و بدینسان در ایفاء این وظیفه ی مهم گامهائی برداشته اند و از آن جمله باید از اثر آقای سعید نفیسی درباره ی بابک خرمدین نام برد. ولی این آثار تحلیل عمیق پدیده های اجتماعی را بدست نمی دهد و غالباً جمع آوری مدارک و متونند و بدون آنکه بتوان سودمندی و ارزش علمی آنها را منکر شد نمی توان بدانها خرسند ماند و گامی از آنها فراتر نگذاشت. از آنجا که

تنها مارکسیسم – لنینسم سررشته ی علمی درستی برای پژوهش و تحلیل و درک پدیده های اجتماعی به دست می دهد لذا بهترین طریق دریافتِ علل باطنی تموّجات فراوانی که در شط زندگی تاریخی مردم ایران رخ داده ،انطباق این جهان بینی بر این سرگذشت پر شور انسانی است. مسلم است که انطباقها از همان آغاز نمی تواند رسا و کامل باشد. نقص مدارک ، بغرنجی حوادث ، خطای پژوهنده ، دست بدست هم داده بررسی علمی را به کمبودهای ناگزیری دچار می سازد ، ولی به هر جهت کاریست که باید آغاز کرد.

–۲–

درباره ی **بابک** فرزند **مرداس** ، شبانی که در قرن سوم هجری (اوائل قرن نهم میلادی) بر رأس خرمدینان و دهقانان انقلابی به پیکار با خلافت عباسی برخاست ، اخبار و روایات در منابع فارسی و عربی اندک نیست ولی این اخبار و روایات صرف نظر از اشتمال بر نکات و اطلاعات گرانبها دارای سه نقص مشترک است:

اول – از آنجا که اکثریت مطابق بلکه همه ی کسانی که در باره ی بابک خرمدین اطلاعاتی می دهند در خدمت طبقات حاکمه بوده اند و به عنف یا به رضا به نام امیران و سلاطین تألیف می کرده اند ، لذا برای خویش وظیفه ای جز این نشناخته اند که قهرمان بزرگ انقلابی ایران و پیروان دلاورش را از هر باره بیالایند و هر زشتی که ممکن است بدانان منسوب دارند، تا آنجا که برخی از این مورخین مادر بابک را زنی روسبی آن هم کریه المنظر و یک چشم توصیف کرده اند!

طبیعی است که از وراء این دود زهر افتراآت و انتسابات ، دیدن شخصیت واقعی بابک جز از طریق استنتاجات و انتزاعات منطقی مسیر نیست و باید به اتکاء قرائن و اخبار پراکنده پرنیان حقیقت را از قطران دروغ و بهتان زدود.

دوم – همه ی این منابع فاقد اطلاعات رسا و قابل وثوقی در باره ی کیش الحادآمیز " خرمدینی" هستند و در این زمینه نیز اگر چیزی گفته شده باشد سرشار از اسناد و افتراء است ، مثلاً مانند نسبت "اباحه ی زنان" به خرمدینان که از بهتانهای کهن مرتجعین ایرانی هر دوران به دارندگان اندیشه های انقلابی است، چنانکه درباره ی مزدک نیز گفته اند که او می خواست زن و خواسته را "در میان نهد"[۱] .

۱) در این باره در گفتار مربوط به مزدک ما توضیحات کافی داده ایم و گفته ایم که مزدک رفورمهائی را در شکل زناشوئی متداول پیشنهاد می کرد که در نزد اشراف حرم دار ساسانی در حکم اشتراکی کردن زنان بوده است .

سوم – همه ی این منابع فاقد اطلاعات لازم درباره اقدامات اجتماعی بابک در قلمرو پهناور تحت سیطره وی است . آخر بابک بیش از بیست سال بر نواحی طالش و اردبیل و مغان و سواحل ارس و بخشی از اران و گاه بر سامانی از این هم وسیعتر حکم می راند و با توجه به اینکه خرمدینان دهقانان و شبانانی بودند که علیه مالکیت خلافت و امراء وی، به سود احیاء مالیکت دهقانی برخاسته بودند،مسلم است که در این نواحی مقرراتی جز آنچه که در اراضی تحت سلطه ی بغداد مرسوم بود، متداول ساخته بودند. ولی کیفیت چنین اقداماتی از جانب بابک روشن نیست و فقط باید منطقاً حدس زده شود.

بدینسان در اثر واقعه نگاری سطحی و گاه مغرضانه ، مورخین ایرانی و عرب در دوران قرون وسطی ، احیاء حقایق تاریخی درباره ی بابک پور مرداس خرمدینی کار دشواریست و نقل غیر نقادانه ی متون برای درک شخصیت بابک و ماهیت نقشی که این شبان دلیر و جانباز ایفاء کرده است به هیچ وجه کافی نیست.

جنبشی که بابک بر رأس آن قرار داشت یکی از عظیم ترین جنبشهای اجتماعی پس از تسلط عرب است ، زیرا بیش از بیست سال طول کشید و عرصه ی پهناوری از باختر ایران را در برگرفت و سه بار جیش انبوه خلیفه ی عباسی مأمون و معتصم در نبرد با بابک دچار شکست فاحش شد و هر بار خرمدینان تلفاتی کمرشکن به خصم وارد ساختند چنانکه در آخرین نبردها ، همان طور که بابک به طنز در پیام خویش به تئوفیل امپراطور بیزانس یاد کرده ، معتصمِ خلیفه را سرداری در بساط نماند و وی درزی خود جعفر خیاط و خوانسالار خود ایتاخ را به مدد افشین سالار ایرانی سپاه عرب گسیل داشت .

با همه احترازی که مورخین قرون وسطائی از اعتراف به عظمت شخصیت بابک و جنبش او داشته اند با اینحال اینجا و آنجا ، جسته و گریخته عباراتی می یابند که این حقیقت را فاش می کند . مثلاً ابن ندیم صاحب کتاب " الفهرست" در اثر خود ضمن ذکر داستان مجعولی درباره ی روابط عاشقانه ی همسر جاویدان پور شهرک (یکی از رؤسای خرمدینی) با بابک و مکری که این زن برای به پیشوائی رساندن بابک پس از مرگ شوی بر انگیخت ، از زبان این زن درباره ی بابک چنین می گوید :

" او را پادشاهی روی زمین مسلم خواهد شد ، گردنکشان را خواهد کشت . دین مزدکی را باز خواهد گرداند. خواران شما به ارجمندان ، افتادگان شما به بلند مرتبگان مبدل خواهند شد."

ابن ندیم در این عبارات مجمل در واقع آنچه را که بابک در تلاش اجراء آن بود و بدان دست یافته بود بیان می دارد. یا فی المثل محمد عوفی در اثر خود" جوامع الحکایات و لوامع الروایات " ضمن بیان گفتگوی معتصم خلیفه ی عباسی با شاهزاده ایرانی افشین درباره ی بابک ، از قول خلیفه می نویسد که وی درباره ی بابک گفت: " او مردی جلد و قویست و در کارهای جنگ و لشگر کشی نظیر ندارد" . یا مسعودی در " مروج الذهب" پس از بیان کیفیت قتل بابک می افزاید:

" سپس سر او را به خراسان بردند و در هر شهری و هر قصبه ای از خراسان گردانیدند زیرا که در دلهای مردم جای بزرگ داشت و کار وی بالا گرفته بود و چیزی نمانده بود که خلافت را از میان ببرد و مردم را منقلب سازد".

همین عبارات پراکنده و مجمل که به صورت اعتراف از خامه ی کسانی جاری شده که درباره ی بابک به نیکی یاد نکرده اند شخصیت انقلابی بابک و مقاصد و آرمانهای روشن وی را نشان می هد . او می خواست گردنکشان را براندازد ، خلافت اسارتگر را سرنگون سازد، خواران و افتادگان را بلند مرتبه کند و از آنجا که مردی جلد و قوی و لشگر کشی بی نظیر بود و با بی باکی و دلاوری در راه این مقاصد پیکار می کرد کارش بالا گرفت و در دلهای مردم جائی بزرگ یافت .

–۳–

در آن هنگام که بابک در ناحیه ی بذّ یا بذّین واقع در کوهستانهای طالش و آذربایجان شمال شرقی(اردبیل– مغان – سواحل ارس) با عساکر افشین می جنگید ، مازیار پسر کارن نیز بر رأس "سرخ علمان" (یا محمره) در طبرستان درفش طغیان علیه خلافت برافراشت . این دو مرد انقلابی – بابک و مازیار– با یکدیگر آشنائی ، یاری و هم پشتی داشتند.[۱]

قیام سرخ علمان که به قول خواجه نظام الملک یکدیگر را "رفیق" می خواندند و قیام خرمدینان جزو آن سلسله قیامهای خلق ایران در نیمه ی دوم قرن دوم و نیمه اول قرن سوم هجری (قرنهای ۸ و ۹ میلادی) علیه عرب است که منجر به تضعیف جدی نفوذ خلافت در ایران و سرانجام محو آن شد. علاوه بر دو قیام

۱) موافق برخی روایات قیام مازیار درست دو سال پس از اعدام بابک انجام گرفت . با این حال بسیاری از مورخین وجود رابطه بین این دو را تصریح می کنند که می تواند هم متعلق به دوران قبل از قیام مازیار باشد و هم ناشی از آن باشد که تاریخ قیام مازیار در روایات نامبرده نادرست و قیام بابک و مازیار مدتی همزمان بوده است .

نامبرده می توان از جنبشهای پیروان بومسلم خراسانی، مبیّضه یا سپید جامگان (پیروان هاشم ابن الحکیم موسوم به المقنع) ، سندباد مجوس ، استادسیس در خراسان و سرخ علمان گرگان نام برد.[1]

این قیامها بغداد را به سختی هراسناک ساخت و وی در صدد یافتن تکیه گاهی به جز ایران برآمد . به ویژه پس از مأمون ، معتصم توجه خاصی به سیاست برکشیدن امیران ترک مبذول داشت. اینک دیگر سرداران ترکی مانند اشناس و بغای (معروف به بغای کبیر) و ایتاخ (که خوانسالار بود) بیش از سرداران ایرانی مانند افشین مورد اعتماد خلیفه بود. چنانکه افشین با آنکه در کاری بدان پلیدی و ننگینی (مانند در هم شکستن و اسیر ساختن بابک) نقش اساسی را ایفاء نمود، باز از بدگمانی معتصم نرست تا جائی که سالی دو یا سه پس از محو بابک ، خلیفه وی را بازداشت و در سیاهچال از گرسنگی کشت.

ولی روشن است که خلیفه برای درهم شکستن بابک تنها با دستیاری بغای ها و ایتاخ ها نمی توانست کار خود را از پیش ببرد ، لذا این امیران ترک را در ظاهر تحت نظارت افشین و در واقع برای نظارت بر افشین به نبرد بابک فرستاد. سیاست تقویت امیران ترک که غالباً حنفیان متعصب بودند و در دشمنی با ایرانیان با خلافت همدستان ، بعدها از طرف خلفای دیگر عباسی و به ویژه المتوکل با مهارت دنبال شد و منجر به سرکوب سلسله های ایرانی مانند سامانیان و مأمونین و آل زیار و آل بویه و تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی گردید. اگر اشراف زادگانی مانند شهزاده اسروشنه خیدر پور کاووس (ملقب به افشین) خدمت خلفا را کمر نمی بستند، غلبه ی خلق ایران بر دشمن بسی تسهیل می شد ولی پیداست که در قبال قیام دهقانان و دریوزگان شهر، اشراف ایرانی بیشتر ترجیح می دادند دستیار خلیفه باشند تا آنکه به زیر درفش سرخ علمان و خرمدینان بروند. این اشراف به ویژه در این موقع از تقویت خلفاء دریغ نورزیدند. به مدد آنان بود که عباسیان بر بنی امیه پیروز شدند، مأمون بر امین غلبه یافت، کار ملکداری عباسیان آنچنان رونق گرفت . ولی همین که این اشراف و سر کردگان خواستند پا از گلیم خود فراتر نهند و در کار قدرت خلیفه اخلال کنند شمشیر سیاف خلیفه رگهای گردنشان را برید ، نوبختی و برمکی ، بومسلم و افشین را بر نطع هلاک افکند.

خطاست اگر تلاش این اشراف و سرکردگان را ناسپاسانه تنها سازشکاری محض بشمریم زیرا بسیاری از آنان هرگز عمقاً با خلافت نساختند و در خرابی کارش می کوشیدند. به همین جهت نیز از چنگ دژخیم خلیفه

---

۱) مؤلفین شوروی کتاب " تاریخ ایران در قرن ۱۸" اظهار نظر می کنند که به کار بردن پرچم سرخ در "جنبش گرگان در سالهای ۷۷۹-۷۷۸ میلادی " ، نخستین استعمال جمعی پرچم سرخ به مثابه ی پرچم پیکار خلق علیه ستمگران در تاریخ است " این تأیید نویسندگان معتبر کتاب نامبرده دارای ارزش فراوانی است

نرستند. نهایت آنکه هراس آنها از جنبش مردم موجب نوسان آنها و تمایل سازشکارانه آنها بود. ما در یادآوری از تاریخ گذشتگان بدون شک با حرمت گذاری و مهرورزی از نوبختی ها، برمکی ها، افشین ها و امثال آنان یاد می کنیم گرچه میان آنها و بابکها ، مازیارها و یعقوب ها علامت تساوی نمی گذاریم.

–۴–

خرمدینی به مثابه ی یک جریان الحاد آمیز انقلابی و به صورت آمیزه ای از تعالیم مزدکی همراه با تأثیرات کیش اسلام در شرق و غرب ایران پیش از بابک وجود داشته است . بابک به هیچ وجه مبتکر این دین نیست. شهرستانی در " الملل و النحل" تصریح می کند که پیروان بومسلم و مبیضه (سپید جامگان) نیز از خرمدینان بودند . خود عنوان " خرمدینی " نشان می دهد که باید حتی در دوران ساسانی مانند تراکیب " بهدینی" (کیش زرتشت) و " درست دینی" (کیش مزدک) ایجاد شده باشد در قبال بهتان مؤبدان و هیربدان زرتشتی که بدعت گذاران را " بد دین" (کافر) می خواندند، آنان با وضع کلماتی مانند خرمدین و درست دین در واقع خود را در قبال این اتهام محفوظ می داشتند و کیش خود را زیبا جلوه می دادند. لذا باید خرمدینی که رابطه ی فکری آن با درست دینی مزدکیان روشن است (زیرا از جانب بسیاری از مورخین تصریح شده) رسته ای ، سلکی از مزدکی باشد.

در غرب ایران پیش از بابک ، **جاویدان** پسر شهرک پیشوای این فرقه بود و بابک کودک مردی روغنگر از مردم بلال آباد که در کودکی و جوانی شبانی و ساربانی می کرد(و به قول روضه الصفا "راعی بقر و غنم" بوده) در دستگاه جاویدان و جمع خرمدینان درآمده اما اینکه چه شده که وی را به جانشینی جاویدان برگزیدند مطالبی است که روشن نیست . همین اندازه می دانیم که خرمدینان به تناسخ روح معتقد بودند و می پنداشتند که روح خداوند نخست به کالبد آدم حلول کرده، سپس ابراهیم آنگاه موسی و عیسی و سپس محمد و سرانجام بومسلم خراسانی[۱] . مسلماً جاویدان پور شهرک خود را آخرین جلوه گاه این روح ایزدی می دانست و چنان بنظر می رسد که پس از مرگش همه بر آن شدند که روح جاویدان پور شهرک به بدن بابک پور مرداس حلول کرد.

---

۱) این عقیده ی تناسخ که گویا از منشاء هندیست در بسیاری از جریانات الحاد آمیز و انقلابی آن عصر دیده می شود و برای حفظ " ادامه کاری" در رهبری نهضت نقشی بازی می کرده است .

چنین باوری تنها زمانی برای خرمدینان می توانست پدید شود که یا جاوید وصیت خاصی درباره ی بابک کرده باشد و یا او در همان ایام زندگی جاویدان به مقام بزرگی در میان خرمدینان رسیده باشد . آنچه که مسلم است بابک هنوز جوان بود که در ۲۰۱ هجری(۸۱۶ میلادی) به پیشوائی خرمدینان برگزیده شد. اینکه بابک به پیشوائی خرمدینان باختر ایران رسید قرینه ی دیگری بر شخصیت او و صفات پسندیده ای مانند دلسوزی و تیز هوشی و نیکو رفتاری است . مقاومت بیست ساله بابک در برابر امواج لشگر خلیفه (مانند مازیار در مشرق و تئوفیل در مغرب) نمودار آن است که این شبان به اتکاء روشن بینی و بصارت ذاتی خویش قادر بود مصالح کار را تشخیص دهد و می کوشید تا خلیفه را منفرد سازد . حتی به شهادت برخی قرائن بابک سعی بسیار داشت افشین را به اتکاء ایرانی بودنش در دشمنی با خلافت ، متحد خود سازد و شاید تلاشهای وی در برخی مراحل بی نتیجه نبود زیرا در دربار معتصم آن هنگام عقیده داشتند که افشین در سرکوب بابک مماطله می کند و از همه ی قوا برای انجام منظور استفاده نمی نماید. ولی شهزاده اسروشنه به دلیل تربیت طبقاتی و بیمی که از وضع خود داشت و در اثر سیاست تهدید و تحبیب خلیفه سرانجام و علیرغم برخی تردیدها جرأت نکرد درکنار بابک قرار گیرد و بساط ظلم و فساد خلافت را برچیند .

سرداران و سرهنگان لشگر بابک نیز مانند خود از میان توده ی مردم برخاسته بودند مانند **طرخان** دهقان دلاوری که جان در سر خرمدینی باخت و **آذین** سرهنگ دیگری که وی نیز در پیکار با سپاه خلیفه قهرمانانه از پای درآمد. مورخین قرون وسطائی می کوشند تا محیط بابک و سرهنگان و یاران وی را محیط راهزنان و دزدان خون آشام جلوه گر سازند و همه جا گفتگو از آن است که سیاف شخصی بابک مردی بنام " نود نود" دهها هزار اسیر را گردن زد و حتی یکی از مورخین با گستاخی می نویسد زمانی که بابک در حال اسارت از میان مردم بغداد می گذشت بر انبوه جماعت خیره شده بود و تأسف می خورد که چرا قادر نیست همه آنان را از دم تیغ بی دریغ بگذراند. ولی پیداست نهضتی که مدت بیست سال از پشتیبانی جانبازانه ی مردم برخوردار بود و به قول مسعودی در دلهای مردم جای بزرگ داشت نمی توانست مبتنی بر فساد و راهزنی و خون آشامی باشد. دهقانان و شبانان و مستمندان شهرها به بابک و سرهنگانش به مثابه ی نمایندگان خود باور داشتند و این باور نمی توانست جز از آن برخیزد که آنان را مدافع منافع طبقاتی و ملی خود یافته باشند.

–۵–

مراحل عمده ی جنگهای طولانی بابک علیه خلافت در برخی منابع قرون وسطائی توصیف شده است . این توصیفات کاملاً نشان میدهد که بابک در اداره ی امور جنگ طولانی چریکی علیه لشگریان خلیفه مهارت عظیم داشت و تجارب جالبی گرد آورده بود. در اثر اطلاع دقیق از فراز و نشیب محل و گذرگاهها و گردنه ها و مختصات اقلیمی ، با استفاده از شیوه ی کمین کردن در نقاط مساعد و شبیخون زدنهای جسورانه و بی امان ، بابک لشگریان خصم را به ستوه در می آورد . او هنگامی که وضع را برای رزم مساعد نمی یافت قادر بود مدتی دراز در کمین گاه خود منتظر باشد و با داشتن شبکه ی وسیعی از جاسوسان در اردوگاه دشمن بهترین فرصت را برای ایراد ضربت برمی گزیند و خود بر رأس سپاه چنان بی باک و سریع می تاخت و دشمن را غافلگیر می ساخت که راه مفری برایش نمی ماند. دلبستگی لشگریانش به وی موجد انضباط و انگیزه ی فداکاری بود. بیهوده نبود که معتصم او را در کار لشگرکشی " بی نظیر" می شمرد . در واقع افشین با همه ی آزمودگی نتوانست صرفاً از نظر نظامی بر بابک چیره شود. این غلبه از طریق خدعه و تزویر و سیاست دست داد.

تمام رفتار بابک از زمان گرفتاری تا مرگِ مردانه ، نمودار روحی به حد افسانه آمیز ، قهرمان ، استوار و تسلیم ناپذیر است . جزئیات این رفتار را مورخین متعددی نقل کرده اند . هنگامی که بابک پس از شکست نهائی در بیشه زارهای اران متواری بود و قصد داشت نزد پادشاه بیزانس تئوفیل بگریزد و او را به مبارزه علیه خلیفه برانگیزد ، سالار سپاه عرب افشین زنهارنامه ای با مهر زرین خلیفه به وسیله دو پیک به نزدش فرستاد. یکی ار آن دو موفق شد بابک را در پناهگاهی بیابد. وی زنهارنامه ی خلیفه را نزدش نهاد و پیام افشین را بگزارد. بابک آن نامه برگرفت ، مهر بگشاد و بخواند و در غضب شد و با خشم تمام آن زنهارنامه ی ننگین را به نزد پیک افکند و گفت : « این نامه را به نزد افشین ببر و بگو این ترا بکار آید نه مرا » افشین از راه دیگر درآمد. یکی از امیران آن نواحی بنام سهل بن سنباط که با بابک آشنائی و دوستی داشت او را به دژ خود می برد و وعده ی پشتیبانی می دهد ولی روز دیگر بابک را به بهانه ی شکار از سرای خارج می سازد و آنجا او را تسلیم سرهنگان افشین می کند. بابک که دید نامردانه در دام افتاده ، روی به آن دوست نمای خیانتکار پیشه نمود و با لحنی حزین گفت :" ارزان فروختی مرا بدین ناکسان" و سهل بن سنباط به نقل روضۀ الصفا پاسخی داد که در واقع دادنامه ی خلافت و اشراف علیه بابک بود. سهل گفت :

" تو راعی بقر و غنم بودی و شبان را با تدبیرجیش و سیاست و اجراء حکومت هیچ نسبت نیست".

آری بزرگترین جرم بابک آن بود که این شبان گاوچران امکان نداشت به حسب و نسب اشرافی بنازد ولی آیا در واقع بابک بهتر از مأمونها و معتصم ها از عهده ی تدبیر جیش و سیاست برنیامده بود؟ بیست سال پیشوائی پر قدرتش به سود او حکم می کند.

معتصم چنان از اسارت بابک ، این خوشبختی غیر منتظر شادان شد که به تمام معنای کلمه افشین را غرق در جواهر ساخت . در این زمینه جرجی زیدان در جلد دوم تاریخ تمدن اسلامی می نویسد:

" از روزی که افشین از سُرّمَن رآ (سامره) رفت تا روزی که برگشت هر روز معتصم یک دست خلعت و یک اسب برای وی می فرستاد و علاوه بر انعامها و خواربار ، هر روز که افشین در برابر بابک سواره می جنگید ده هزار درهم فوق العاده می پرداخت .

همین که افشین به سامره رسید معتصم بدست خود نشان جواهری به وی آویخت و بیست میلیون درهم انعام داد و فرمان حکومت سند را برای وی امضاء کرد و شاعران را وا داشت به خدمتش بشتابند و او را مدح گویند" .

معتصم دستور داد برای ورود بابک به سامره ترتیبات خاص بدهند . بر دوش بابک و برادر دلیرش عبداله دراعه های مرصع و بر تارکشان برنس های مجوهر نهادند . بابک را بر پیل اشهبی مستور از دیبای سرخ و سبز و بردارش را بر شتر جمازه ای نشانیدند. کودکان در پس و پیش این دو بیت محمد بن عبدالملک الزیات را کف زنان و حوصه کشان می خواندند :

قد خضب الفیل کعاداته لجیل جیلان خراسان

والفیل لا تخضب اعضاوه الاللذی شان من الشان[1]

درباره وقایع این ایام عوفی در جوامع الحکایات حادثه ای را نقل می کند که نمودار دیگری از روح قوی و تسلیم ناپذیر بابک است وی می نویسد:

" ابن سیاح گوید چون بابک خرمی را گرفتند ، من و چند کس دیگر موکل او بودیم و او را به راه کرده بودیم . گفتند که چون ترا پیش خلیفه برند و از تو پرسد که " بابک توئی" ؟

---

۱) مصرع دوم است شعر را چنین نیز آورده اند " یحمل شیطان خراسان " عبدالملک این شعر را به مناسبت دیگری سروده بود ولی لجاره ی بغداد آن را در مورد بابک نیز خواندند. البته بابک نه خراسانی بود و نه گیل گیلان که لقب امراء خراسان و دیلم بود. فقط خوانندگان این ابیات قصد دشنامی به ایرانیان داشتند. معنای شعر چنین است : فیل چنانکه شیوه ی اوست اندامهای خود را برای گیل گیلان خراسان (امیر خراسان) خضاب کرده و فیل اندامها را خضاب نمی کند مگر برای کسی که در جاه و مقامش شکستی حاصل شده باشد.

بگو " آری ، یا امیر المومنین ، بنده ی توأم و گناهکارم و امیدوارم که امیرالمومنین مرا عفو کند و از من درگذرد" . چون بابک را مقید پیش او بردند گفت : بابک توئی؟

گفت :" آری" و خاموش شد. وی را به چشم اشارات کردیم ، به دست بفشردیم که آنچه ترا تلقین کرده بودیم بازگوی . البته هیچ نگفت . روی ترش نکرد. رنگ روی او نگشت ."

خواجه نظام الملک وزیر معروف سلجوقیان در اثر خود " سیاست نامه" صحنه ی دیگری درباره مرگ بابک نقل می کنند که لرزاننده است و نمودار قدرت روحی شگرف این شبان انقلابی است. باید دانست که خواجه از آن کسانی است که از طرفیبه سبب خصلت اشرافی و از طرف دیگر اهمیتی که برای تمرکز قائل بود از همه ی قیامها با خصومت یاد می کند . وی می نویسد:

" چون یک دستش ببریدند دست دیگر در خون زد و در روی خود مالید، همه ی روی خود را از خون سرخ کرد. معتصم گفت ،" ای سگ! این چه عمل است ؟" گفت: " در این حکمتی است . شما هر دو دست و پای من بخواهید برید و گونه روی مردم از خون سرخ باشد ، خون از روی برود زرد باشد. من روی خویش از خون سرخ کرده ام ، تا چون خون از تنم بیرون شود ، نگوئید که رویم از بیم زرد شد."

پس از اینکه خلیفه با قساوتی نامردانه بابک را شکنجه داد و کشت او را در جائی که بعدها " کنیسه بابک " نام گرفت به دار آویخت. سالیان دراز پیکر این مرد قهرمان بر دار آویخته بود. هنگامی که هموطن دلاور دیگرش مازیار را بر همین کنیسه بر دار کردند پیکر فروخشکیده بابک در کنار او بود.

جا دارد شخصیت بابک و رفتار دلاورانه اش در برابر دشمن همه ی مبارزان راه آزادی و استقلال را الهام بخشید.

جنبش زنگیان

در قرن سوم هجری

مقدمه

قریب هزار سال پس از جنبش بزرگ غلامان به رهبری اسپارتاکوس که در سالهای ۷۱–۷۴ ق.م. در روم واقع گردید و در آن قریب صد و بیست هزار برده شرکت داشتند و مدت سه سال به طول انجامید ، قیام دیگری در نواحی بصره و آبادان و اهواز ، آن نیز با شرکت غلامان و و به رهبری صاحب الزنج واقع گردید که در آن به قولی بیش از پانصد هزار غلام شرکت جستند و مدت پانزده سال به طول انجامید . مورخین غربی قیام اسپارتاک را بزرگترین جنبش غلامان می شمرند ظاهراً آنها از جنبش زنگیان در قرن سوم هجری و از شخصیت صاحب الزنج خبر چندانی ندارند یا آن را آگاهانه مسکوت می گذارند. با آن که در باره ی این واقعه ی بزرگ در برخی منابع تاریخی عرب و ایرانی مطالبی ثبت است ایرانیان نیز از یک جنبش عظیم بردگان که در بخشی از خاک میهن آن ها گذشته است بی خبرند و نمی دانند که گرچه اجداد صاحب الزنج سالار قیام زنگیان از اعراب بوده اند و لی خود وی و پدرش و پدر بزرگش ، زاده و پرورده ی خاک ایران و از مردم مضافات شهر ری بوده اند و به این جهت از افتخاری که از سالاری یک قیام بزرگ رنجبران نصیب صاحب الزنج شد ، سهمی نیز به هموطنان ایرانی اش می رسد .

بردگی در کشور های خلافت عرب

یکی از ویژگیهای مهم فئودالیسم در کشورهای خلافت عرب و از آن جمله ایران در قرن های دوم و سوم بسطِ نیرومند برده داریست. نمی توان گفت که نظام اجتماعی آن دوران نظام بردگی بود زیرا شکل عمده ی اقتصادی ، فئودالیسم و طبقات عمده ی اجتماعی عبارت بودند از اشراف و امراء مالک و دهقانان و شبانان آنها که سمت برده نداشتند. ولی در اثر جنگ ها و فتوحات خلافت ، بردگی به مثابه ی بقایای یک نظام کهن و منسوخ بار دیگر رونقی شگرف یافت. سمرقند در خاور و مناخ یا قاهره در باختر ، دو پایگاه عمده ی تدارک و

صدور برده بود . از سمرقند بردگان چینی و ترک و از قاهره بردگان رومی و زنگی و صقلبی به تمام شهرهای آن روز خاورمیانه به ویژه بغداد گسیل می شدند.

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلامی مینویسد که در حوالی قاهره مقامی بود به نام "بثر المنامه" که در آنجا اسرای پیر و افراد مشکوک را گردن می زدند وسپس اسرائی را که در خور بردگی بودند به مناخ می فرستادند و آن جا معلمین آنها را تیراندازی و سوارکاری و شمشیربازی و غیره می آموختند و آماده ی فروخته شدن می کردند . در بغداد شارع دارالرقیق ، محل فروش بردگان و کنیزان بود و "قیمان" یا "نخّاسان" (یعنی برده فروشان)آن ها را به فروش می رساندند. گاه بعضی از کنیزان زیبا و هنرمند به صدها و میلیون ها درهم و دینار خرید و فروش میشدند.[۱]

در اثر کثرت بردگان، داشتن غلامان بسیار که از علائم تشخّص بود رواجی داشت و به ویژه زنگی که غلام ارزانی بود به تعداد فراوانی در اختیار خواجگان عرب بود . هندوشاه مؤلف تجارب السلف این نکته را به ویژه در باره ی شهر بصره که مرکز شروع قیام بود تصریح کرده می نویسد :

"زنگیان به بصره بسیار بودند ،چنانکه هیچ سرائی از سراهای اکابر و اوساط الناس از یکی یا دو یا سه زیادت ، خالی نبود و در بعضی تواریخ بصره چنان آورده اند (والعهده الی المورخ) که در شب نیمه ی شعبان که موسم جمعیت و شعلان بوده است اکابر و اعیان شهر تمامیت جمع شدندی و از جمله شبی از شب ها از احوال حاضران تتبع کرده بودند هزار خواجه حاضر بود و هر یک از ایشان هزار غلام زنگی داشت."[۲]

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلامی متذکر می شود که علاوه بر غلامان عده ای از دهقانان غلام زاده ی وابسته به زمین نیز بودند که " قنّ " نام داشتند و با زمین فروخته می شدند[۳] . بردگان و قنّ ها در اراضی و معادن اطراف بصره به کارهای فرساینده و کشنده ای برای خواجگان خویش اشتغال داشتند.

---

۱) برای اطلاع وسیعتری در باره ی این جریان مراجعه کنید به « تاریخ تمدن اسلامی » تألیف جرجی زیدان جلد پنجم صفحات ۲۴_۳۰ و نیز کتاب « پرتو اسلام » تألیف احمد امین مصری و نیز کتاب « تاریخ بردگی » نگارش آقای نیازمند شیرازی .

۲) تجارب السلف ، صفحه ی ۱۸۹

۳) جرجی زیدان ، تاریخ تمدن اسلامی ، جلد چهارم صفحه ی ۴۶ .

قیام زنگیان در سواحل شط العرب نتیجه ی تقاطع انواع تضاد ها ی اجتماعی در این ناحیه بود از آن جمله تضاد های شدید دینی و قومی در میان اعراب (و در این مورد خاص تضاد علویان و عباسیان) از طرفی و تضاد های اجتماعی (و در این مورد خاص تضاد برده ها و قنّ ها با خواجگان و مولایان) از طرف دیگر.

صاحب الزنج و شخصیت وی

پیشوای قیام زنگیان علی بن محمد بن عبدالرحیم است .جد بزرگ وی که محمد بن حکیم نام داشت ،از آن علویانی است که با زید بن علی بن حسین در کوفه قیام کرد و پس از شکست زید از کوفه فراری شد وبه ناحیه ی ری که قلمرو شیعیان و طرفداران آل علی بود گریخت و در قریه ی ورزنین (به قول ابن اثیر) ، باوزیق (به قول مسعودی) ساکن شد[1] . پدر بزگ صاحب الزنج به نام عبدالرحیم در طالقان تولد یافت و با کنیزکی سندی ازدواج کرد و از آن دو ، محمد پدر صاحب الزنج زاده و بدینسان صاحب الزنج (علی) و پدرش محمد و پدر بزرگش عبدالرحیم همه زائیده و پرورده ی خاک وطن ما هستند.

علی که بعدها صاحب الزنج لقب گرفت در خاندان علوی و زیدی خود با روح شیعیگری و دشنی با خلافت عباسی بار آمد و احساس ستاندن انتقام شهیدان خاندان علوی در او قوی بود و ظاهراً خود جوانی بود متفکر ، درس خوانده و دارای طبع شعر . هندوشاه نامبرده در باره ی وی می نویسد :

"و او مردی عاقل و فاضل و بلیغ و شاعر فایق بود"[2]

از نوشته های ابن اثیر چنین بر می آید که صاحب الزنج در آغاز کار در بغداد و بصره و بحرین و هجر دست به تبلیغ به سود راه خود زد [3]. و خویش را علوی و صاحب معجزات خواند و بدین سبب سخت تحت تعقیب عمال خلیفه بود و بارها خاندانش و خودش به زندان افتادند ولی در اثر حوادثی نجات یافتند. تا زمانیکه صاحب الزنج تنها دعوی امامت داشت، بزرگان قبائل "بلالیّه" و "سعدیه" این مهمترین قبائل شهر بصره با او چندان خصومتی نداشتند ولی وای بر او که به نقطه ی حساس این بزرگان دست یازید یعنی آغاز تبلیغ غلامان به سرکشی کردن از امر مولایان گذاشت .

---

۱) رجوع شود به « الکامل » ابن اثیر جلد ۷ وقایع سال ۲۵۵ و «مروج الذهب » مسعودی جلد اول صفحه ی ۳۱۴ .

۲) تجارب السلف ، صفحه ی ۱۸۹.

۳) برخی نوشته اند که صاحب الزنج کیش خوارج ازرقی (یا ازارقه) داشت . چون منبع آن روشن نیست از تکیه بدین قول خودداری شد .

یکی از نمونه های کار تبلیغی صاح الزنج را ابن اثیر در کتاب خود نقل کرده می نویسد :

"ریحان که یکی از غلامان سورجیان و نخستین کس از آنهاست که بدو پیوست گوید : من برای غلامان مولای خویش آرد میبردم و به دست کسان صاحب الزنج افتادم . مرا نزد او بردند.گفتند وی را به امارت سلام ده . چون سلام دادم پرسید :از کجا می آئی؟ و احوال غلامان سورجیان بپرسید و مرا به کیش خود خواند ، بپذیرفتم و سپس گفت برو و از غلامان هر چند که توانی فرار ده و بیاور تا ترا امیر ایشان سازم و مرا سوگند داد که جای وی به کس نشان ندهم و به امداد به سوی او رفتم. عده ای از غلامان دبّاشین نزد وی آمده بودند."

و سپس نیز می نویسد:

"غلامان بصره را دعوت کرد و بسیار کس از ایشان به خاطر رهائی از سختی بردگی بدو پیوستند و صاحب الزنج برای آنان خطبه خواند و وعده داد که ایشان را خداوند مال و زمین خواهد کرد و سوگند یاد کردکه به آنان خیانت نکند و در کوشش کوتاهی نورزد . در این وقت صاحبان بردگان بیامدند و گفتند برای هر غلام پنج دینار بگیر و او را باز پس ده و غلامان را بفرمود تا هر یک ازمولایان خویش یا وکلای آنان را پانصد تازیانه بزدند و سپس ایشان را رها ساخت تا به بصره بازگشتند." [1]

این اثیر از قول ریحان غلام می افزاید که وقتی صاحب الزنج بر منبر می رفت و خطبه می خواند به یاد غلامان می آورد که آن ها در دوران بردگی چگونه در محنت و سختی بودند و چگونه اکنون نجات یافته اند. با آن که مورخین بسیاری سعی دارند که صاحب الزنج را مردی جبار و قسی معرفی کنند، باز از قرائن فراوان پیداست که وی روحی با عطوفت داشت و بیشتر در صدد اقناع منکران بر می آید و اگر کسی را قانع می ساخت او را به حال خود می گذاشت و در عین حال باز این واقعه که ابن اثیر نقل میکند جالب است :

" به موضعی رفتند که ۱۹۰۰ کشتی با مستحفظان در آن جا بودند نگاهبانان چون سیاهان بدیدند بگریختند و زنگیان کشتیان را گرفتند و در آن کشتیها حاجیانی بودند که از راه بصره به حج می رفتند. صاحب الزنج در مکانی مرتفع از زمین بنشست و با حاجیان مناظره و ایشان وی را تصدیق کردند و گفتند اگر زیاده بر زاد و راحله داشتیم در راه تو به کار می بردیم و در نزد تو می ماندیم . صاحب الزنج آنها را رها ساخت. "

---

۱) ابن اثیر ذیل وقایع سال ۲۲۵ (ترجمه ی متن عربی به فارسی از شادروان دهخدا است) .

یکی از مختصات دیگر اخلاقی صاحب الزنج که مورخین از آن یاد می کنند سرسختی او در مبارزه بود که از شرایط اصلی نبرد و پیروزیست . در این باره ابن اثیر در الکامل نبردِ موفق ، برادر خلیفه و فرمانده ی سپاه عباسیان را علیه صاحب الزنج شرح داده و چنین می نویسد :

"موفق فرزند خود ابوالعباس را به نهرابی الحضیب فرستاد تا کار صاحب الزنج را بسازد و ابو العباس از بامداد تا گرمگاه بجنگید و زنگیان را شکست افتاد و پس موفق را صاحب الزنج را نامه ای کرد تا از خونریزی ها و خرابیها که به دست او رفته است توبه کند، لیکن وی بدین نامه پاسخ نداد ."[1]

و در تجارب السف این شعر الصاحب الزنج خطاب به خلیه نقل شده است :

اقسم بالقتل و بالذبح والعفو بعد الذنب و الصفح

لانظرت عینی اعلامکم الا اسیرا او علی رمح

(یعنی سوگند می خورم به جنگ و کشتار و به آمرزش گناهان و درگذشتن از خطاها که دیدگان من درفشهای شما را جز در حال اسارت یا آویخته بر سر نیزه ها ندیده است)

با آنکه صاحب الزنج تکیه گاه فکری و ایدئولوژیک خود را زیدی گری قرار داده بود با اینحال شیعیان و زیدیان او را از خود نمی دانستند و به اصطلاح در حق او "تقیه "می کردند و این خود نشان می دهد که رادیکالیسم و روش قاطع و انقلابی صاحب الزنج که با تکیه به محرومترین قشر غلامان و بردگان یعنی زنگیان سیاهپوست قصد داشت تخت خونین خلافت عباسی را سرنگون سازد به مذاق و مزاج پیشوایان محافظه کار علوی سازگار نبود در این باره "تاریخ قم" می نویسد :

"از بعضی روایت است که ایشان گفتند ما از حسن بن علی (مقصد امام حسن عسگری است) از صاحب الزنج سئوال کردیم . امام فرمود صاحب الزنج از ما نیست و ابوالحسین عیسی بن علوی عریضی دعوی میکند که محمد بن الحسن بن احمد ولید فقیه روایت کرده است که صاحب زنج از علویه است و در میان ایشان صحیح النسب است ، لیکن علویه و اهل شیعت خود را از وی دور می دارند بر وجه تقیه."[2]

---

۱) ابن اثیر ، جلد ۷ ، صفحه ی ۱۳۸ .

۲) تاریخ قم ، صفحه ی ۲۲۹ .

پیش از آنکه به بیان مبارزات صاحب الزنج بپردازیم باید بگوئیم که الحاد و بدعت در دین و از آن جمله شیعیگری (که از طرف مذهب رسمی الحاد شناخته می شد)در دوران قرون وسطی ، شکلی از اشکال اپوزیسیون انقلابی بوده و در زیر این درفش به ظاهر دینی ، انواع جنبش های اجتماعی و ملی ایرانیان صورت گرفت و شگفت نیست که جنبش بردگان نیز عقاید یکی از فرق مذهبی عصر را پلاتفرم خود قرار داده و پیشوای این جنبش با دعوی علویت به میدان آمده باشد.

جریان مبارزه ی زنگیان با خلافت

قیام زنگیان به رهبری صاحب الزنج از ماه شوال ۲۵۵ قمری (۸۶۹ میلادی)آغاز شد وتا جمادی الاولی ۲۷۰ هجری (۸۸۳ میلادی)یعنی قریب ۱۵ سال به طول انجامید . خلفاء عباسی المهتدی و المعتمد تلاش شدید و قساوتکارانه ای برای سرکوب این قیام به کار بردند و پس از دهها بار شکست و دهها هزار تلفات سرانجام برادر خلیفه معتمد موسوم به ابواحمد و ملقب به " الناصرالدین بالله الموفق"یا به طور خلاصه موفق، موفق به شکست صاحب الزنج شد. خلفاء عباسی زبده ی سرداران عرب خود از قبیل ابوهلال ، مفلح (و عبدالرحمن پسرش) ، ابوالعباس (فرزند موفق) ، لؤلؤ ، ابراهیم بن سیما و سپهسالاران ترک خویش مانند جعلان ترکی، موسی بن بغا ، اسحق ابن کند اجق ، طاش تمر ، ابن ترکی، اغرتمش تکین و غیره را به جنگ صاحب الزنج فرستادند. ابن اثیر از سرداران دلاور صاحب الزنج مانند علی بن ابان مهلبی و خلیل و محمد برادرانشان ، محمد بن سالم ، فتح حجام ، یحی بن محمد بحرانی ، ابولیث اصفهانی ، سلیمان بن موسی نام میبرد.که هر یک فتحی نمایان کردند. به ویژه باید از سپهسالار بی باک و جانباز صاحب الزنج یعنی علی بن ابان مهلبی نام برد که تقریباً طی تمامی پانزده سال در عمده ی نبردها شرکت داشت و فاتح شد و علیرغم آن که برخی اوقات مجروح گردید ولی از جنگیدن و نابود کردن سپاه خلیفه باز نایستاد .

صاحب الزنج طی این پانزده سال نواحی وسیعی که بصره و عبادان و اهواز و شوش و دشت میشان و جی و گندیشاپور را در بر می گرفت تحت تصرف و نظارت خود در آورده بود. و با آنکه خلیفه ، سپاهیان انبوه و چند ده هزاری پیاده و سوار به همراه بحریه ی شط پیما مرکب از ده ها و صد ها کشتیهای خاص که "شنذاوه" و "سمیریه" نام داشته اند به جنگ صاحب الزنج می فرستاد ، سپاه زنگیان همیشه با مهارت جنگی شگرفی بر جیش خلیفه غالب می گردید و اگر موفق برادر معتمد ، تقویت های پیاپی دریافت نمی کرد و یا لجاج و

قساوت بی پایان به خرج نمی داد نمی توانست در باروی پایتخت زنگیان یعنی شهر "مختاره" رخنه کند . ابن اثیر درباره ی آخرین دفاع مختاره می نویسد وقتی سپاه خلیفه وارد این شهر شد "به قتل و اسارت پرداخت . مردم شهر دفاعی مردانه کردند و بر سپاهیان موفق سنگ و چوب ریختند و بر آنها حمله بردند." [۱]

شکست صاحب الزنج تنها نتیجه ی قدرت سپاه بغداد و لجاج و خدعه ی موفق و سردارانش نبود بلکه دارای یک علل اجتماعی بود .

صاحب الزنج و یارانش که دست به قیام زده بودند در طول مبارزه و پس از فتوحات اولیه و به دست آوردن غنائم و اسراء به تدریج خود کمابیش دچار همان معایبی شدند که علیه آن برخاسته بودند . شیوه ی خلیفه گری وغلامداری و گردآوردن مال بین آنان گسترش یافت[۲] و به قول صاحب الزنج اندک اندک خود به "خداوندان مال و زمین" مبدل شدند. زنگیان و دهقانان قنّ دلسرد شدند و آن شور و هیجان نخستین فروکش کرد.

قیام صاحب الزنج مقارن قیام صفاریان بود ولی یعقوب لیث پیشوای این قیام اخیر توجه نکرد که وظیفه ی وی اتحاد با قیام علیه خلافت است. باید انصاف داد که در این زمینه صاحب الزنج گام نخستین را برداشت وقتی ابو احمد موفق برادر خلیفه ، یعقوب را در خوزستان شکست داد و اهواز را گرفت و یعقوب فراری شد ، صاحب الزنج به او پیغام داد که نگریزد و دوباره باز گردد و با هم همدستی کرده به خلافت عرب خاتمه دهند ولی یعقوب پاسخ داد :

" قل یا ایها الکافرون ، لا اعبد ماتعبدون"[۳]

ولی بعدها چنانکه از رفتار محمد بن عبیداله هزار مرد کردی ، عامل یعقوب در اهواز پیداست، یعقوب میل مدارا و مماشات با صاحب الزنج داشته ولی آن هم سر نگرفته و به جائی نرسیده است.[۴]

جنبش زنگیان در قرن سوم یکی از بزرگترین جنبش غلامان در تاریخ انسانی است و جا دارد که در اطراف این جنبش و شخصیت پیشوای آن پژوهش های دقیقتر انجام گیرد . عجالتاً آنچه که گفته شد و ظاهراً از

---

۱) ابن اثیر ، جلد ۷ ، صفحه ی ۱۴۳ .

۲) مثلاً علی بن ابان سردار بزرگ صاحب الزنج خود غلامانی داشت که از جمله از جعفرویه نام می برند که چون سپاهیان خلیفه وی را کشتند علی بن ابان نیز به خونخواهی او مطر بن جامع از سرهنگان خلیفه را بکشت .

۳) " بگو ای کافران من آنرا که شما می پرستید نمی پرستم " ، آیه ای از قرآن ..

۴) برای تمام این جریانات رجوع کنید به کامل ابن اثیر جلد ۷ .

نخستین کوشش ها برای تحلیل اجتماعی این جنبش است ، شاید بتواند زمینه ای برای پژوهش های بعدی به دست دهد.

مقام تاریخی

جامعه شناسی فارابی

طرح مسئله

یکی از امراء سلسه ی کوچک "بنوحمدان" و شاید بزرگترین امیر این سلسله که بر شهرهای حلب و حمص در دوران خلفاء عباسی و سپس فاطمی حکمرانی داشته اند ، ابوالحسن علی بن حمدان معروف به سیف الدوله (۳۵۶-۳۵۱) است. شاید ما ایرانیان با این امیر عرب از آل تغلب سروکاری نمی داشتیم اگر نام وی با نام ابونصر فارابی فیلسوف نامدار ما و ابوالفرج اصفهانی صاحب " آغانی" که این کتاب اخیر خود را به وی تقدیم داشته مربوط نمیشد.

سیف الدوله خود مردی حکیم و شاعر بود لذا دانشمندان و شعرا را سخت می نواخت و این زمره از مردم که در آن روزگار اکثراً بی یاری امیری و سلطانی قادر نبودند زندگی را در امنیت و فراغتی ولو بسیار نسبی بگذرانند هر جا آوازه ی چنین کسانی را می شنیدند گِردَش جمع میشدند. به همین جهت روشنفکران بنامی مانند ابونصر فارابی فیلسوف بزرگ ایرانی ، المتنّبی شاعر بزرگ عرب ، ابوفراس حمدانی شاعر غنائی عرب و امثالهم از اطرافیانش بودند.. سیف الدوله نسبت به ابونصر فارابی که از جهت احاطه به انواع علوم از "علوم اوائل" گرفته تا موسیقی و شعبده ، وی را تالی ارسطو "معلم اول" میشمردند و به همین سبب "معلم ثانی" نام گرفته بود ارادت می ورزید و وقتی در سال ۳۳۹ ابونصر محمد بن طرخان فارابی از مردم ماوراءالنهر در شهر حلب در سن هشتاد سالگی درگذشت امیر سیف الدوله شخصاً بر جنازه ی او نماز گزارد و این خود مرتبه ی عالی احترام به یک روشنفکر بود و

حال آنکه امروزه نام سیف الدوله ی حمدانی را بدان سبب میشناسیم که ابونصرفارابی در عصرش میزیست. چنین است شگرد تاریخ !! ، تا زمانیکه زندگی جریان دارد، آنان که بر اریکه ی قدرت سیاسی نشسته اند ، هر قدر هم از جهت شخصیت انسانی ناچیز باشند، بر اهل علم و ادب ، کبر و افتاده میفروشند و این جریان حتی در عصر متمدن ما به شکلی ادامه دارد ولی وقتی زندگی طی شد و همه به دیار خاموشان رفتند ، آنگاه داور تاریخ رتبه بندی میکند و بی بیم از کاخ و زندان و گنج ، شاعرکی مغلوک را بسی بالاتر از فلان سلطان ذیشوکت جای میدهد. امروز ما هیدن (Heyden) آهنگساز نامدار آلمانی را به خاطر " گراف اشترهاتسی" که " مخدوم " او بود و وی جزء چاکرانش می نشست نمی شناسیم ، بلکه این گراف متکبر از جهت تاریخی آن طالع را داشته است که هیدن در زمان او میزیسته.

باری پس از این گریز با استطراد به سرِ داستان باز گردیم.

قصد ما از این گفتار نه ورود در زندگی فارابی است نه بحث در فلسفه ی او و نه بیان آثارش ، در این زمینه تحقیقات انجام یافته کم نیست. مجموعه ای گرانبها از آثارش تحت عنوان "آثار فلسفی الفارابی" (Alfarabi s philosophische Abhandlungen) به وسیله فریدریش دیتریجی (Friedrich Dieterci) در سال ۱۸۹۲ در لیدن چاپ شد و از جمله در این مجموعه رساله ایست بنام "رساله فی مبادی آراءِ اهل المدینه الفاضله" و همانا بررسی مقام تاریخی این رساله و منابع فیض معنوی آنست که در گفتار کنونی مطمح نظر ماست.

درباره ی این رساله در زبان فارسی تحقیقات چندی منتشر شده است. از آن جمله است شرحی که آقای دکتر ذبیح اله صفا در آثار با ارزش خود مانند "تاریخ علوم عقلی" و "تاریخ ادبیات ایران"(جلد اول) در این باره نوشته و نیز مقاله ایست که آقای مدرس چهاردهی در جلد اول "تاریخ فلسفه اسلام" نگاشته و در واقع هر دو این شروح به نظر میرسد اقتباس از تلخیصی است که مؤلف معاصر عرب " لطفی جمعه" در "تاریخ فلاسفه الاسلام فی

المشرق و المغرب" از رساله ی فارابی به دست داده است. علاوه بر آنها آقای دکتر سید جعفر سجادی در شماره ی نهم سال اول ماهنامه ی "وحید" تحت عنوان "نظری به سیاسیات مدینه ی فارابی" مقاله ای نگاشته که قاعدتاً با استفاده ی مستقیم از اثر فارابی است.

با آنکه ما میکوشیم ملخّصی از نظر فارابی را درباره ی جامعه بدهیم ولی چون به دنبال تکرار کار انجام شده نیستیم بیشتر توجه خود را به منابع اساسی تفکر فارابی معطوف میکنیم و نیز بی مورد نمیدانیم برخی نظریات همانند فارابی را که در فلسفه ی باختر قبل و بعد از فارابی پدید شده است مطرح سازیم و بدین ترتیب مطلب را از زاویه ی دیگری مطرح کنیم که تا کنون در نوشته های تحقیقی فارسی درباره ی فارابی به نظر نرسیده است.

نظریات جامعه شناسی فارابی

فارابی ، چنانچه خواهیم دید ، در نظریات جامعه شناسی خود مبدع نیست ولی در میان فلاسفه ی اسلامی او تنها کسی است که به این مسئله وسیع تر از دیگران پرداخته است. میگوئیم وسیعتر از دیگران، زیرا در مسائل "حکمت عملی" (که "سیاست مدن" در کنار "اخلاق" و "تدبیر منزل" یکی از اجزاء سگانه ی آنست)فلاسفه ی ما به ویژه ابن سینا سخنان اندکی نگفته اند. به علاوه از سنن کهن ایرانی بحث درباره ی حکمت عملی است و لذا متفکرین و نویسندگان ما به صورت رسالات ادبی و اخلاقی مطالب متعددی درباره ی سیاسیات و اجتماعیات نگاشته اند.

نکته ی تازه در نزد فارابی آنست که وی با دقت بیشتری نظریات افلاطون را در این باره نقل میکند معروف است (که فارابی که پس از فیلسوف عرب **الکندی** از مهمترین شارحان ارسطو و افلاطون است) زبان یونانی را می دانسته است. زندگی متمادی فارابی در شام احتمال این مسئله را تقویت میکند یا لااقل این احتمال را که وی به تراجم سریانی از ارسطو

و افلاطون مستقیماً دست داشته است تقویت مینماید لذا میتوان حدس زد که فارابی از متون دو کتاب افلاطون یعنی "جمهور" (Politeia) و "سیاست" (politikos) با خبر بوده است. نهایت آنکه فارابی نظریات افلاطون را بشیوه ی خاص خود بیان کرده و عرضه داشته است.

نکات عمده ی جامعه شناسی فارابی ، بر اساس رساله ی "آرا اهل المدینه" به قرار زیرین است:

۱) زندگی **بالاجتماع** برای افراد بشر امریست ضرور زیرا بشر به تنهائی و انفراد قادر به زندگی نیست و زندگی جمعی کارش را تسهیل و هستی اش را غنی می کند ؛

۲) اجتماع بشری را به سه نوع میتوان تقسیم کرد : **جماعت عظمی** که امم مختلف را در بر میگیرد و آن حاوی تمام " **معموره ی ارض** " است و **جماعت وسطی** که یک **امت** را در بر میگیرد و **جماعت صغری** که اهالی یک شهر ، یک کوی یا یک خانه را در بر میگیرد.

۳) جامعه شبیه به بدن انسان است که در آن اعضاء رئیسه (مانند قلب) وجود دارد و اعضائی که خود خادم عضو دیگرند ولی اعضائی هم به آنها خدمت میکنند مانند معده و جوارح و اعضاء دیگر که فقط خادمند مانند مثانه و غیره ، منتها درجماعت انسانی سیر امور **ارادی است** و حال آنکه در بدن انسانی، امور **طبیعی** و تکوینی است؛

۴) جامعه را فارابی "مدینه" نام میگذارد که ترجمه "polis" یونانی و (civitae) لاتینی است و آن را بر دو نوع تقسیم میکند: "مدینه فاضله" و "مدینه نازله" یا "مدینه جاهله". "مدینه فاضله" جامعه ایست که در آن عدالت و سعادت واقعی حکمرواست و رئیس و مرشد آن مدینه از حکما است و قدرت رهبری و هدایت دارد. "مدینه فاضله" عیناً مانند پیکر سالم انسانی است مرشد و رهبر این جامعه باید دارای

جسم و جانی نیرومند ، هوش و زیرکی و قدرت بیان باشد ، دانش دوست ، کم شهوت، عاری از هوس ، بزرگ منش ، بی اعتنا به امور دنیوی ، دوستدار عدالت ، متنفر از ظلم، نرمخوی ، شجاع و مدافع حق باشد. در مدینه ای که تحت ریاست چنین مدیر و مدبری است نظم و ترتیب ، تعاون بین افراد برقرار است و منابع مردم تأمین میگردد و مضرات از آنان دفع میشود.

برای آنکه رئیسی بتواند به مقام رئیس علی الطلاق برسد که معموره ی ارضی را اراده کند باید به مرتبه ی "عقل بالمستفاد" (که مقام کسب همه ی دانش ها اعم از نظری و اکتسابی است) برسد و به "عقل فعال" (که خود از نور محض است ولی در آن صورت کلیه ی اشیاء منعکس است و نفوس بشری را از قوه به فعل منتقل میکند) اتصال باید و حقایق مانند پیمبران ، به او وحی شود.

۵) اما "مدینه نازله" یا جاهله را فارابی به انواع مدینه ها تقسیم کرده است. ازآن جمله است **"مدینه بداله"** که در آن هدف به دست آوردن ثروت است و **"مدینه تغلب"** یا **"مدینه جلادین"** که در آن هدف ستمگری است و **"مدینه خسّت"** یا **"مدینه سیاره"** که در آن هدف نبل به لذت است و **"مدینه** جماعیه" که در هر آن هرج و مرج حکمروا و هر کس خود را مساوی دیگری میشمرد و **"مدینه ضاره"** یا **" مدینه جاهله"** که در آن گمراهی و عوامفریبی و دروغ حکمرواست و **"مدینه ضروری"** که هدف آن است که حداقل ضرورات زندگی تأمین شود و **"مدینه نذالت"** که هدف جمع زر و سیم است و **"مدینه کرامت"** که هدف کسب برتری و شهرت پرستی است.

در بین مدینه فاضله و مدینه نازله یعنی جامعه ی عالی و جامعه ی فاسد ، مدینه مبدله قرار دارد که در آن ترکیبی از آراء نیک و بد مشاهده میشود.

چنانکه خواهیم دید اصطلاحات فارابی ترجمه ی درهمی از اصطلاحاتی است که افلاطون به کار برده است و فارابی با الهام از افلاطون تقسیم بندی خاصی کرده است.

تقسیم بندی فارابی نشان میدهد که وی نه تنها از مدینه نذالت و بداله که مبتنی بر اصل سودورزی است متنفر است بلکه از مدینه جماعیه که نوعی جامعه ی سوسیالیستی و کمونیستی است و در آن تساوی حقوق همگان حکمرواست نیز خوشش نمی آید و مدینه فاضله را عبارت از مدینه ای میداند که در آن شاه یا امیری عادل بر طبق قواعد حکمت حکمروائی کند.

این پندار یا utopie فارابی شبیه به پندار افلاطون و همانند پنداری است که البته با مقداری تغییر بعدها در قرن ۱۷ تا ۱۹ از جانب جمعی از پندارباقان (ئوتوپیست ها) تکرار شده ست.

قاعدتاً فارابی امیرانی امثال سیف الدوله را نمونه ی کامل رهبران "مدینه فاضله" میشمرده ولی در این مطلب تصریحی ندارد و نیز تصریح نمیکند که برای نیل به مدینه فاضله چه باید کرد. سخنان فارابی برای ما روشنتر میشود اگر به سوابق این نظریات در نزد افلاطون و قدیس اگوستین مراجعه کنیم.

افلاطون و جامعه ی کامل

افلاطون علاوه بر بحثی که در اغلب آثار خود درباره ی امور اجتماعی و سیاسی دارد به ویژه دو اثر خود را به امور اجتماعی اختصاص داده است. یکی کتاب "دولت" یا "جمهور" (politeia) است (کتاب II بخش x) و دیگر کتاب politikos یا کتاب "سیاست".

در کتاب "politeia" افلاطون در باره ی سیاست و عدالت بحث می کند و مانند فارابی، ضرورت زندگی اجتماعی را اثبات مینماید و میگوید امکانات انسان در زندگی اجتماعی بسی بیش از زندگی انفرادیست لذا نمیتوان در انفراد زیست. وی قشرهای جامعه را به کشاورزان و جنگجویان تقسیم میکند که باید تحت نظر مدیران و پیشوایانی زیست کنند. چه کسی به این طبقات متعلق است ؟ کسی که اولاً قریحه و تمایل غریزی خاصی به کسب این اشتغالات دارد و ثانیاً در جهت این قریحه و غریزه ی خود تربیت شده است. بهترین جامعه و "مدینه فاضله" آن است که در آن شاه و یا امیر از فلاسفه باشند یا بر

عکس فلاسفه امارت و حکومت کنند تا در زندگی اجتماعی مانند زندگی تن آدمی، بر عوامل ناسالم غلبه شود.

در کتاب "politeia" افلاطون برای روح سه خاصیت عمده قائل است. اول عقل($\lambda oyiotix\grave{o}v$) یا "لوگیس تیکن" که صفت عالی روحانی است. یونانیها از میان ملل به این صفت ممتازند دوم جسارت و دلاوری ($\theta u\mu oi\delta\grave{e}s$) یا "توموئیدس" که پایه ی همه ی مختصات و صفات نیک انسانی است و اهالی تراکیه و صقلبی ها (سلاوها) به این صفت ممتازند. سوم راحت طلبی و لذت جوئی ($\varepsilon\pi i\vartheta o\mu\eta tix\grave{o}v$)یا "اپیدومه تیکون" که منشاء همه ی رذائل است و فنیقی ها و مصریها به این صفت ممتازند. لذا درجات روح انسانی و مراتب امتها و ملتها در نزد افلاطون توازی خاصی دارند و این امر شبیه است به تناسب مختصات بدن انسان و مختصات جامعه در نزد فارابی . افلاطون خواه در این کتاب ، خواه در کتاب "politikos" که از آن سخن خواهیم گفت انواع جوامع تشخیص میدهد مانند "اریستکراسی" ، "تیموکراسی" ، "مُنارشی" ، "دمکراسی" ، "اکلوکراسی" ، "اُلیگارشی" ، "تیرانی" که تصور میکنم اصطلاحات فارابی درباره ی مدینه ها از همین اصطلاحات سرچشمه گرفته است با اطمینان می توان گفت که "مدینه تغلب" ترجمه ی "تیرانی" است و "مدینه کرامت" ترجمه ی الیگارشی است ولی تطبیق بقیه ی اصطلاحات دشوار است.

و اما در کتاب "politicos" افلاطون به مفهوم و مختصات سیاستمدار و مدیر و مدبّر و رئیس میپردازد و آن هم از مواضعی است که در "آراء اهل مدینه" فارابی آمده است. افلاطون مانند فارابی دانش را ملاک گزین شدن افراد به رهبری میداند و میگوید بسیارند کسانی که به سوی رهبری میتازنند ولی تنها آنکه به علم سلطنت و رهبری واقف است خود را به هدف میرساند مانند نساجی که با تاروپود جامعه آشنا است و آنها را بافتن می تواند و از راه اجراء عدالت قادر است به قوانین که قوائدی خشک و جامدند عنداللزوم تغییری بدهد که موافق عقل و مصلحت و عدالت باشد.

به آسانی میتوان دید که فارابی کاملاً تحت تأثیر رسالات افلاطون رساله ی خویش را نگاشته است.

قدیس اوگوستین و "مدینه ی الهی"

اولین کسی که ظاهراً تحت تأثیر افلاطون نوعی جامعه شناسی تئولوژیک را بر اساس مسیحیت مطرح ساخت قدیس اوگوستین است که در قرن چهارم و پنجم میلادی میزیست و زمانی مانوی مذهب بود ولی پس از آن از مانیگری دست کشید و حتی بر آن ردیه نوشت با این حال جهان را مانوی وار جهان نبردِ بدی و نیکی ، یزدان و اهریمن میدید.

قدیس اوگوستین دو نوع مدینه (civitae) تشخیص میدهد، یکی "مدینه ناسوتی" (civitae terrana) و دیگری "مدینه لاهوتی" civitae coelestis) ، یکی مدینه ی یزدانست و دیگری مدینه ی اهریمن و زندگی بشر و تاریخ انسانیت، نبرد این دو مدینه است.

قدیس اوگوستین تاریخ بشریت را ۶ هزار سال میداند و آنرا به تقابل این دو نوع مدینه تقسیم میکند . نخست دوران آدم است که به مدینه ی رحمن متعلق است. سپس عصر هابیل و قابیل است که مدینه ی رحمن با مدینه ی شیطان در می آمیزد (مانند "اویگت" و "گومیزش" در جهان بینی مزده یسنه) ، آنگاه عصر "طوفان نوح" یا غلبه ی شیطان است و سپس دوران نوح و ابراهیم که بار دیگر مدینه ی رحمن غلبه میکند و عصر داود و آنگاه عصر اسارت یهودیان در بابل یا عصر تسلط شیطان است و سپس دوران مسیح می رسد . سرانجام مدینه ی ناسوتی به شکل ابدی محکوم و مدینه ی لاهوتی به شکل ابدی حاکم و مستقر و مسلط میشود.

وجه شباهتی بین فارابی و سپنسر

هربرت سپنسر فیلسوف انگلیسی در قرن ۱۹ میزیست و یافتن شباهتی بین او و فارابی و مقایسه ی این دو از جهت علمی "قیاس مع الفارق" است. با این حال چنین شباهتی را میتوان در آن مورد که فارابی مانند سپنسر جامعه ی انسانی را به بدن و ارگانیسم بشری

تشبیه میکند یافت و میتوان گفت آنچه سوسیال داروینیسم نام دارد و محتوی آن ایجاد توازی بین انسانی و جامعه است در نزد فارابی سابقه دارد.

هربرت سپنسر نیز تحت تأثیر داروینیسم و به قصد انطباق آن بر جامعه به جستجوی شباهتهای بین ارگانیسم فردی و جامعه بشری بر میآید و مانند فارابی قشرها و طبقات جامه را به اعضاء بدن انسان تشبیه می کند . منتها روشن است که سپنسر که در دوران علوم تجربی و مثبته میزیسته است مطلب را در مقطعی به مراتب دقیقتر مطرح میسازد.

سپنسر از جمله در اثر معروف خود "اصول جامعه شناسی" Principles of " Sociology مابین ارگانیسم فردی و سراپای جامعه ، چهار وجه مشترک و چهار وجه اختلاف می بینید وجوه مشترک ارگانیسم انفرادی و جامعه به قرار زیرین است:

۱)هر دوی آنها درآغاز به مثابه ی "اگرکات" Agregat (دستگاه بغرنج و منتظم)کوچک پدید میشوند و به تدریج رشد مییابند؛

۲)ساخت (ستروکتور) درونی آنها از بسیط و ساده ی نسبی به سوی بغرنج و پیچیده سیر میکند؛

۳)با بخرنجتر شدن آنها وابستگی اجزاء شان نسبت به یکدیگر بیشتر و بیشتر می شود ؛

۴)زندگی کل از زندگی اجزاء متشکله ی آن کل ، هم طولانی تر است و هم مستقل از زندگی این اجزاء است.

و اما وجوه چهارگونه ی اختلاف به قرار زیرین است:

۱)جامعه بر خلاف ارگانیسم انفرادی شکل خارجی معین ندارد؛

۲)وحدت داخلی ارگانیسم انفرادی یک وحدت مبتنی بر ارتباطات فیزیکی است(طبیعی است) و حال آنکه بین افراد جامعه چنین ارتباط فیزیکی وجود ندارد و این افراد از هم مجزا هستند ؛

۳)آحاد و اجزاء یک ارگانیسم فاقد حرکت هستند (مقصد حرکت در مکان است) ولی آحاد یک جامعه دارای قدرت تحرکند؛

۴)در بدن حیوانات تنها یک نسج معین است که حساسیت دارد ، ولی در جامعه ، همه ی اعضاء آن به حس و ادراک مجهزند.

نظریات سپنسر که میخواهد در یافتِ وجود همانندی و ناهمانندی بین ارگانیسم و جامعه، جامعه را بشناسد، تنگ و محدود است. اینجا مقام بحث در این مسئله نیست. فقط قصد ما از ذکر این مطلب آنست که "سوسیال داروینیسم" سپنسر به شکلی در نزد افلاطون و فارابی دارای سابقه ی فکریست.

نتیجه

اما اگر بخواهیم فارابی را به عنوان "پیشتاز" یک سلسله افکار معاصر در مورد مسائل اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم باز هم میتوانیم نمونه هائی بیابیم. عمل افلاطون و فارابی در یافتن نمونه های عام و مجرد تمدن یا به اصطلاح ماکس وبر "تیپهای ایده آل" (Ideal typus) به وسیله ی این جامعه شناس معروف آلمانی، البته در سطح دیگر ، تکرار شده است. انواع تقسیمات از مدنیت ها انجام میگیرد. از جمله در جامعه شناسی معاصر سرمایه داری با توجه به منشاء بروز حاکمیت در اجتماعات آنها را به **جوامعِ سنتی**(قبایل) ، **جوامعِ کاریسماتیک** (تقریباً میتوان آنرا جامعه ی پیشوائی ترجمه کرد) و **جوامعِ دمکراتیک**(که نظیر مدینه ی فاضله ی فارابی است) تقسیم میکنند. عیب اساسی تمام این تقسیمات از مدینه های افلاطون و فارابی گرفته تا "تیپ های اید آل" ماکس وبر در آنست که تکامل تاریخی جوامع که آنرا از جهت جوهر و عرض، ماده و صورت، محتوی و شکل دگرگون میکند از نظر دور میدارند.

بحث افلاطون و فارابی درباره ی خواص رئیس مدینه با مباحثی که امروز درباره ی مختصات "مدیر" (Manager) در یک مؤسسه ی سرمایه داری می شود ، یا مختصات یک رهبر خلقی شباهت می یابد . بدینسان فارابی در طرح امر مدیریت و رهبری نیز یکی از

طلایه دارانست. منتها نمونه ی "رهبر" او متناسب با جامعه ی فئودال و اشرافی زمانش ، نمونه ی یک سلطان "عادل" و "دانشمند" است.

همه ی این نکات به رساله ی فارابی اهمیتی ویژه میدهد که آنرا از " فعلیّت " و تازگی نمی اندازد. شاید یادآوری ما این نتیجه گیری اخیر را روشن کرده باشد . ولی مسلم است که مداقه ای آکادمیک بر روی آثار فارابی و افلاطون و مقایسه ی این دو با هم برای اجراء یک بررسی جدّی فلسفی امریست ضرور که هنوز منتظر تحقق یافتن است.

شک اسلوبی و آزمون گرائی

در نزد متفکران پس از اسلام

پدیده ی جالبی که در دوران اوج فرهنگ ایرانی پس از اسلام (از قرن سوم تا قرن هفتم) مشاهده می شود عبارت است از پایان یافتن دوران اکتساب واقتدا (Epigonisme) نسبت به علم و فلسفه ی یونانی و آغاز دوران شک اسلوبی، ابداع و اجتهاد و گرایش به مشاهده و آزمون و اندازه گیر ی طبیعیت برای یافتن حقایق نو یا تصحیح مبهمات و خطاهای گذشته و رد یا دقیقتر کردن آن ها .

این پدیده به ویژه در نزد رازی،بیرونی،ابن سینا،غزالی،سهروردی مشاهده می شود.

برای آنکه اهمیّت این پدیده روشن گردد کافیست به نقش عظیمی که فلسفه ی معاصر برای بت شکنان سکولاستی سیسم قرون وسطائی اروپا و بر رأس آنها سِرفرنسیس بیکن انگلیسی و رنه دکارت فرانسوی قائل است توجه کنیم. از آنجاکه اوج و رونق فرهنگی در شرق و از آنجمله در ایران به یک نوزائی واقعی نرسید و به ویژه در اثر ایلغار مغول سر به نشیب نهاد، این نهال که در شورستان خاور خشکید در بهارستان باختر بالید و برگ افشاند و ثمر داد به اوج امروزی رسید که ما باید به حق چون کودکان ابجد خوان برای آموزش آن از مقدمات آغاز کنیم.

در باره ی بیکن که فیلسوف ژرف بین روس هرتسن او را "کریستف کلمب جهان علم "نامید مارکس در "خانواده ی مقدس" که نام دیگر آن "انتقاد بر نقد انتقادی" است (چاپ روسی سال۱۹۵۵صفحه ی ۱۴۳)می نویسد :

" بنیاد گذار واقعی **مکتب مادی** در انگلستان و سراپای علم تجربی معاصر بیکن است .طبیعت شناسی در دیدگان وی دانش واقعی است .فیزیک که مبتنی بر تجارب حسی است ، مهمترین بخش

طبیعت شناسی است .**آناکساگور** را با "هومئو مریا" و **دمکریت** با اتمهایش اغلب اوقات به نام اوتوریته هائی یاد می کند.

موافق آموزش وی **حس** عاری از خطاست و **منبع** همه ی انواع شناخت هاست . علم همانا **دانش تجربی** است که خود عبارتست از انطباق **اسلوب عقلی** بر **معلومات حسی**. استقراء ، تحلیل ، مقایسه ، مشاهده ، تجربه ، شرایط عمد ه ی یک اسلوب عقلی است."

مارکس در این عبارت کوتاه ، به شیوه ی دقیق و عمیق خود، نمودار روشنی از مکتب بیکن و اهمیت وی می دهد .دیرتر خواهیم دید که بسیاری از این مشخصات در بعضی از فلاسفه ی ما لااقل به صورت نخستین جوانه ها روئید ولی در کولاکهای بعدی به گل نشست و ثمره نداد .

خود بیکن در تعریف اسلوب خود و درک خویش از "علم" که با درک سکولاستیک تفاوت بیّن دارد می گفت:

" علم گوئی هِرَمی است که قاعده ی منحصر آن تاریخ و تجربه است لذا باید فلسفه ی طبیعی ، تاریخ طبیعی باشد .نزدیکترین طبقه به این قاعده، عبارتست از فیزیک و نزدیکترین طبقه به رأسِ هرم عبارتست از متافیزیک (ف. بیکن ، کلیات آثار،ترجمه ی روسی صفحه ی ۲۷۲).

و اما نقش دکارت ، همانند نقش بیکن ،به مثابه ی آغازگر اسلوب نوین تفکر و تحقیق علمی عظیم است. رنه دکارت فرانسوی در کتاب معروف خود "گفتار در روش درست را ه بردن عقل "که ترجمه ی آن را محمد علی فروغی در ذیل جلد اول "سیر حکمت در اروپا "به دست داده است ،مسئله ی شک منطقی یا "شک اسلوبی" را نخستین مبنای حرکت به جلو قرار می دهد و بر این اساس جزمیات (دگم های) قرون وسطائی را در هم میکوبد . وی دراین کتاب میگوید :

" از دیر زمانی برخورده بودم به اینکه در اخلاقیات گاه لازم می شود آدمی عقایدی را پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را می داند ، ولیکن مصلحت در این می بیند که آن را یقینی فرض کند، چنانکه پیش از این بیان کردم .من چون در آن هنگام می خواستم فقط به جستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید به کلی شیوه ی مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم ،تا ببینم آیا سرانجام چه چیزی در ذهن باقی می ماند که به درستی غیر مشکوک باشد. پس چون گاهی از اوقات حس ما خطا می کند و ما را به اشتباه می راند ،لذا فرض کردم هیچ امری از امور

جهان در واقع چنان نیست که حواس ما به تصور درمی آورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده ی هندسه به خطا می روند و استدلال غلط می کنند و برای من هم مانند مردم دیگر خطا جایز است. پس همه ی دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همه ی عواملی که به بیداری برای ما دست می دهد در خواب هم پیش می آید،در صورتی که هیچ یک از آنها در آن حال حقیقت ندارد ،بنا بر این گذاشتم که فرض کنم که هر چه هر وقت به ذهن آمده مانند توهماتی که در خواب برای مردم دست می دهد بی حقیقت است... الخ. "(سیر حکمت-جلد اول،۱۴۶-۱۴۷).

چون منظور ما یک یادآوری تاریخی است در باره ی نقش روش تجربی بیکن و شیوه ی شک دستوری یا اسلوبی دکارت بیش از این سخن نمی رانیم و به سر اصل مطلب می رویم.

بیکن و دکارت در قرن هفدهم می زیسته اند و متفکرین ما که نقش بت شکنی آنها را نسبت به میراث فلسفی یونان انجام دادند و شک اسلوبی، آزمون و اندازه گیری و تجربه ی طبیعت را پایه ی معرفت ساختند در قرن های دهم تا دوازدهم می زیسته اند. با تقدمی در حدود ۵۰۰-۶۰۰ سال این متفکرین مطالبی را به میان کشیدند که **اگر** ادامه می یافت،می توانست مانند روش فلسفی بیکن و دکارت، آغار تحول مثبتی باشد و به دوران اقتدا و تقلید خاتمه دهد.

ابتدا اجازه دهید برخی واقعیات را یاد کنیم.

در دورانی که رازی ،بیرونی ،ابن سینا می زیستند(قرن ها ی سوم و چهارم هجری) میراث فلسفی یونان در عالم خود،مانند قرآن و حدیث،به جزمیات و "دُگم"بدل شده بود .اتفاقاً در مقدمه ی منطق المشرقین ،ابن سینا خود این"دگماتیک "ها را که تخطی از بیان فلاسفه و علماء یونان مانند ارسطو وافلاطون ، بقراط و جالینوس را گمراهی می دانستند به متعصبان حنبلی تشبیه می کند.تجربه ، مشاهده ، اجتهاد ، استقراء به عده ای از علماء ما نشان داده بود که بسیاری ازاحکام فلسفی ،طبی ،نجومی ،ریاضی و غیره ی فلاسفه و علماء یونان بی خدشه نیست و گاه صرفاً خطاست. در قرنهای مورد بحث ما پایه ی فرهنگ مادی نیز از جهت بسط تولید و بازرگانی ،عظمت شهر ها ،بسط مناسبات فرهنگی بین اقوام مختلف **زمینه ی فوق العاده مساعدی** برای تراکم تدریجی تجارب علمی،برای پوشش عقول نیرومند وشخصیت های برجسته ، برای تکان و نهضت فکری ایجاد کرده بود.

رازی شاید از نخستین کسانی است که مسئله ی تردید در دگمهای حکمت وطب یونانی را با صراحت ولی با نهایت احتیاط مطرح ساخت.رازی کتابی دارد به نام" الشکوک الرازی علی کلام جالینوس فاضل الاطباء ،فی الکتب التی نسبت الیه" .مقدمه ی این کتاب را شادروان دکتر غنی ترجمه کرده است که در سال اول مجله ی یادگار به چاپ رسیده است.رازی در این مقدمه چنین می گوید:

"میدانم بسیاری از مردم خرده خواهند گرفت و در تآلیف این کتاب مرا ملامت خواهند کرد که چگونه در مقام مخالفت با مرد جلیل القدری چون جالینوس برآمده ام در حالیکه از همه خلق بیشتر بر من حق دارد زیرا من به وسیله ی او هدایت شده و از دریای فضائل او بهره ها برده ام ... **ولی علم و فلسفه زیر بار تسلیم صرف و تقلید محض و قبول اقوال اساتید بدون بیّنه نمی رود** . و مساهله با آنها را جائز نمیشمارد .فیلسوف خود نمی پسندد شاگردانش چشم بسته تسلیم گفته های او شوند."

سپس رازی برای آنکه او را به "کفران نعمت" و " ادعای بیجا" متهم نسازند امثله ای می آورد که نشانه ی مخالفت ارسطو شاگرد افلاطون با معلم خویش است و بدینسان اثبات می کند که تشکیک در نظریات کتاب" وظایف الاعضاء" جالینوس از طرف او ، امری خلاف قاعده نیست.

در مقدمه ی " منطق المشرقین" (موافق ترجمه ی دکتر سید حسین نصر در" نظر متفکران اسلامی در باره ی طبیعت" ، صفحات ۲۴۰-۲۴۲) ابن سینا نیز ،برای آنکه ابداع فلسفی خود را موجه سازد استدلالاتی نظیر رازی می آورد . وی با اشاره به دگماتیسم یونان پرستانه ی متداول عصر خود می گوید :

"در حالی که مبتلا شده بودیم به دوستانی که عاری از فهم بودند و چنین می پنداشتند که افکار آنها (یعنی یونانی ها) مانند ستون محکم بود .و تعمق در نظر آنان را **بدعت** و مخالفت با مشهور را **ضلالت** می دانستند . مثال آنان مثال حنبلیان است در مورد کتاب و احادیث".

و کمی دیرتر می گوید :

" ...چون قضیه و حال از اینقرار است اجابت کردیم که کتابی گرد آوریم که حاوی امهات **علم حقیقی** باشد ،آن علم حقیقی را فقط کسی استنباط کرده است که **بسیار نظر کرده** و معذلک از

جودت و حدس هم دور نبوده و **اجتهاد** کرده است در تعصب نسبت به بسیاری از آنچه مخالف حق است..."

ولی ابن سینا و سهروردی با تردید در فلسفه ی یونان و به پیش کشیدن حکمت مشرقین ،شاهراهی رادر علم نگشودند . وضع در مورد رازی و بیرونی چنین نیست. رازی وبیرونی به تجربه ی طبیعت ،به مشاهده ، به اندازه گیری،به تحقیق واقعیات پرداختند و دانش آنها به **دانش مثبت و ثمربخشی** بدل گردید . مرشد ذکریا رازی کاشف یک سلسله کشفیات مهم در شیمی و در طب است (مانند تحقیقا ت جالب او در باره ی سنگ کلیه ، آبله ، بیماری های چشم و کشف الکل و کشف اسید سولفوریک). و اما در باره ی بیرونی کافی است این عبارات شادروان دهخدا را که حق معرفی بیرونی را به خوبی ادا می کند ذکر کنیم :

" در هزار سال پیش بر دو تسطیح از تسطیحات چهارگانه کره ی متفطن گشتن ،نوع چاه آرتزین کشف کردن،به استخراج " جیب درجه واحد" توفیق یافتن، بالاتر از همه بنای علوم طبیعی بر ریاضی نهادن و قرن ها پیش از باکن(مقصود بیکن است)برای حل معضلات علمی و فنی ، متوسل به استقراء شدن و صدها سال مقدم بر کپرنیک و گالیله در مسمع و مرآی پادشاهی چون محمود یعنی خونخواری جبار و مستبد و متعصب در ظواهر دین ، در عقیده متحرک بودن زمین اسرار ورزیدن، برای معرفت اجمالی این داهی کبیر کافی است "

گ . بوهلر یکی از کارشناس معروف زبان سانسکریت می نویسد:

"نوشته ها و یادداشتهائی که از یونانی ها و زوار چینی به ما رسید ه است در مقابل کتاب بیرونی درست همانند کتاب های کودکان یا مسودات مردم عادی و خرافی است که به عالمی پر از عجائب افتاده و از مشهودات خود دچار شگفتی شده و نتوانسته باشند از حقایق و امور واقعی جز مقدار ناچیز در ک کنند ."

پیش از ختام این مقاله و نتیجه گیری از بحث ، یادی از" المنفذ من الضلال" غزالی نیز ضرور است. امام محمد غزالی طوسی در دوران سلاجقه و دیرتر از رازی ، بیرونی و ابن سینا میزیست، ولی وی در کتاب خود" المنقذ من الضلال"که ترجمه ی ملخصی از آن را آقای همائی در کتاب "غزالی نامه "ی خود به دست داده اند مسئله ی "شک اسلوبی"را به نحوی مطرح میکند که شخص حتی دچار تردید می شود که آیا دکارت از این اثر بی اطلاع بوده است. از جمله غزالی در این مقدمه می نویسد (صفحات ۳۷۴– ۳۷۶ غزالی نامه) :

"این نکته بر من آشکار شد که علم آنگاه علم حقیقی و اطمینان بخش است که شک و شبهه و غلط و پندار به هیچوجه در آن راه نباشد و به تشکیک هیچ مشکک در ارکان آن راه نیابد و گرنه آن علم که به شک و شبهه و تردید و احتمال خلل پذیر باشد حقیقت علم نیست بلکه گمان وپنداری است. بنیاد دانش یقینی به شک و تردید هرگز متزلزل نخواهد شد. تردید و احتمال چه ، معجزه و کرامت نیز اساس علم یقینی را سست نخواهد کرد مثلاً علم به اینکه ده بزرگ تر از سه است علم یقینی است که هیچ احتمال و تردید در آن راه ندارد. حال اگر یکی منکر این معنی بشود و برای صدق دعوی خویش از در معجزه و کرامت برابر چشم ما سنگی را زر و عصائی را اژدها کند و آنگاه بگوید که سه بزرگتر از ده است به هیچ وجه سخن او را باور نخواهیم کرد ...باری در حقیقت علم به این اساسی که شنیدی پی بردم و سپس دانستم که هرچه در معلومات من به این درجه از قطع و یقین نرسیده باشد در خور وثوق و اطمینان نیست ...پس از اینکه دانستم علم یقینی چیست و من باید علم یقینی پیدا کنم در دانش ها و علوم خود وارسی کردم تا ببینم آیا سرمایه هائی از علم یقینی دارم یا نه ... چون بازرسی کردم خود را از این سرماییه تهیدست یافتم ، **دیدم غیر از ضروریات و حسیات هیچ علم دیگری که بدان پایه از یقین باشد در دست من نیست.** از هر چیز غیر از این دو سرمایه امیدم بریده شد و حل مشکلات را منحصر به همین امر یعنی مبادی ضروریات و حسیات یافتم ... "

آن گاه غزالی شرح می دهد که این دو را هم مورد شک و شبهه قرار دادم زیرا خطاها ی باصره و حواس دیگر وثوق مرا به محسوسات تکذیب می کند . بسیار جالب است که در اینجا غزالی مثالی می زند که **عین** آن مثال را دکارت هم چنانکه دیدیم آورده است . آیا توارد است یا اقتباس . آن را نمی دانیم ولی مثال غزالی چنین است :

"در خواب چیزها می بینی و تخیلات داری ، چون بیدار می شوی میدانی که آنها همه خواب و خیال بوده است نکند معلومات بشر در این نشأت همگی خواب و خیال باشد و عالم دیگری ورای این نشأت داشته باشیم .

باری غزالی با تردید در همه چیز بالاخره صوفیگری را مفید یقین میشمرد . نه ابن سینا ، نه سهروردی که وی نیز به دنبال ابداع فلسفه ی مشرقی "فلسفه ی نور" میرود ، نه غزالی، از مقدمات درست خود نتیجه

گیری درست نمی کنند و حجاب تازه ای را از چهره ی طبیعت بالا نمی زند ولی طرز برخورد آنها با دگماتیسم فلسفی ، شک آنها ، اجتهاد و ابداع آنها خود بسیار جالب است بیکن و دکارت نیز پس از پنج قرن در مقامی بالاتر از این متفکرین نیستند .

ولی افسوس واکنش متعصبانه ی غزنویان و سلجوقیان در قبال آزاد اندیشی دوران آل سامان و آل مأمون ، و سپس هجوم قبایل ، پروسه ای را که آغاز شده بود عقیم گذاشت. عوامل اجتماعی و جغرافیائی در آسیا در آن قرون برای نضج تمدن خود را مساعد نشان نداد و آنچه آن هنگام فوت شد اینک پس از قریب دوازده قرن باید بازیافته شود.

"از جنید می‌آید که وقتی وی را تب آمد. گفت: بار خدایا ! مرا عافیت ده ! " به سرّش ندا آمد: "تو کیستی که در ملک من سخن گوئی و اختیار کنی؟ من تدبیر ملک خود از تو بهتر دانم. تو اختیار من اختیار کن، نه خود را به اختیار خود پدیدار کن ! "

(کشف المحجوب علی بن عثمان هجویری)

همچنان بحث است تا حشر بشر
در میان **جبر ی** و **اهل قدر**

مثنوی (مولوی)

حدیث جبر و اختیار

در نزد متفکران ما

یک معضل کهن

مدتهاست که بشر در اطراف مسئله‌ی جبر و اختیار، حدود آزادی و مسئولیت انسان و طرق تأمین آزادی و اختیار حقیقی اراده‌ی انسانی فکر می‌کند. مسلم است که این فکر همیشه در یک مجری نبوده است. زمانی که به علل معین، طرز تفکر مذهبی و اساطیری تسلط داشته، اندیشه‌وران انسانی مسئله را طور دیگر طرح می‌کردند. در آن هنگام صحبت از "سرنوشت" و "مشیت الهی" و "علم و اراده ی الهی" در میان بوده و این مسئله جانهای کنجکاو را آزار می‌داده که در صورت احاطه‌ی علم الهی بر همه چیز و قدرت وی بر همه‌ی حوادث، آیا ثواب و گناه، پاداش و عقاب بحق است و آیا انسان واقعاً مسئول آنچیزهائی است که از وی سرمیزند. آیا آدمیزاد را از چنیر سرنوشتی که از ازل برایش معین شده گریزی است یا آنکه فقط باید راهی را طی کند که جز آن برایش مقدر نبوده است. طرز تفکر اساطیری و مذهبی، چنانکه خواهیم دید، در دشواری

عجیبی گیر کرده بود. قبول جبر و بلااختیار بودن آدمی، مذاهب و وعد و عید آنها را بلا محتوی می‌ساخت، انکار آن در حکم انکار قدرت و علم خداوندی بود. و نیز: قبول جبر و بلااختیار بودن آدمی همه‌ی شرور و مفاسد و رنجها را از مصدر الهی ناشی می‌ساخت و انکار آن در حکم محدودیت اراده و امکان الهی بود. کوشش فراوانی برای حل معضل بکار می‌رفت ولی این کوششها جانهای روشن را آرام نمی‌ساخت. و اما در دوران استقرار طرز تفکر تعقلی و علمی همین مسئله بنحو دیگری طرح گردید. به جای جبری که از خواست خداوند زائیده می‌شود و یا محصول تقدیری نامعلوم است، جبری که ناشی از تسلط قوانین مختلف طبیعی و اجتماعی است یعنی دترمینیسم (Déterminisme) و ناگریزی تکامل در نتیجه‌ی وجود قانونیت و علیّت در طبیعت و جامعه مطرح گردید. در اینجا نیز مسئله‌ی آزادی و اختیار انسانی به میان آمد: آیا در قید این قوانین انسان آزاد است و مسئول عمل خود است یا نه بازیچه‌ای در دست انواع قوانین حاکم و جابر جغرافیائی، بیولوژیک، اجتماعی و روحی است و به قول حافظ "از آن دست که پرورشش می‌دهند می‌روند".

از آنجا که مسئله‌ی جبر یکی از اهم مسائل فلسفی است که به ویژه متفکرین ایرانی را سخت به خود مشغول داشته و اعتقاد به جبر و تقدیر و مجبور و ملجاء و بلااختیار بودن انسان در عمل خود در قرون وسطی حربه‌ی آزاد اندیشان برای مقاومت در مقابل تعالیم جامد مذهبی و اخلاق مرتاضانه و رهبانیت مذهبی نیز قرار گرفته است، لذا مطالعه‌ی این مسئله دارای اهمیت فوق العاده‌ای برای تشریح یکی از مواضیع برجسته‌ی فرهنگ ایرانی است.

فاتالیسم و ریشه‌های معرفتی و مادی آن

در دنیای قدیم (نمونه‌ی یونان و چین و ایران)

ریشه‌ی مادی اعتقاد به قضا و قدر، سرنوشت بلاتغییر، مشیت و عنایت الهی همانا احساس هر روزه و هر ساعته‌ی انقیاد کامل انسان در قیود قوانین طبیعی و اجتماعی است. جهل انسان نسبت به این قوانین با پیش‌بینی آنها ریشه‌ی معرفتی پیدایش اندیشه‌ی فاتالیسم است. در فاتالیسم به شکل افسانه‌آمیز و مبهمی اندیشه‌ی "قبول قانونمند بودن طبیعت و جامعه" ، "قبول محدودیت اراده‌ی انسانی در چارچوب قوانین طبیعی

– اجتماعی" منعکس است ولی مسلم است که بشر در نتیجه ی تسلط طرز تفکر پندارآمیز اساطیری ـ مذهبی تا دیری نمی‌توانسته است این مسئله را به درستی مطرح سازد و به درستی حل کند.

انگلس در باره ی تسلط اندیشه‌ی سرنوشت در جهان عتیق می‌نویسد:

"جهان عتیق (انتیک) در زیر سلطه‌ی تقدیر یا "هایمارمنه" Heimarmene (سرنوشت اسرارآمیز و تغییر ناپذیر) بسر می‌برد. یونانیان و رومیان آن نیروی ادراک ناکردنی و همه توانی را که اراده و تلاش انسانی را به هیچ و پوچ بدل می‌ساخت و هر عملی را به نتایجی کاملاً غیر از آنچه که منتظر ان هستند، مبدل می‌نمود، آن نیروی غیر معینی را که بعدها "پرویدانس" (مشیت الهی) و "سرنوشت" و غیره نامیدند چنین می‌خواندند این نیروی اسرارآمیز بعدها شکل قابل درک تری به خود گرفت و این را ما به حاکمیت بورژوازی و سرمایه مدیونیم ، یعنی آن نخستین حاکمیت طبقاتی که کوشید علل و شرایط هستی خود را، به خودش توضیح بدهد.... "[1]

برای آنکه مسئله‌ی "جبر و اختیار" و طرز استنباط این مسئله در کشور ما روشن گردد سودمند میدانیم نخست از سیر این مفهوم در نزد اقوام گوناگون اطلاعی اجمالی بدست آوریم.

این مطالعه نشان می‌دهد که مسئله، یک مسئله‌ی جهانی و همه بشری است، زیرا انعکاس واقعیت بغرنجی است که انسان را احاطه کرده و وی شیفته‌ی آن بود از معمایش سردرآورد. حل مسئله گاه در نزد آدمی به کمک اساطیر و روایات افسانه‌آمیز انجام می‌گیرد و گاه به کمک احکام صرفاً منطقی و احتجاجات فلسفی و کلامی، ولی به هر صورت مسئله‌ی واحدیست که اذهان را به خود مشغول داشته است. عامل و نیرومند که به اصطلاحِ رسا و زیبای مولوی گاه "سبب سازی" و گاه "سبب سوزی" میکرده، و به گفته‌ی انگلس می‌توانست "هر عملی را به نتائجی کاملاً غیر از آنچه که منتظر آن هستند" مبدل نماید در کار بود و کنجکاوان می‌خواستند از ماهیت این عامل نیرومند و کیفیت عملش و دامنه‌ی تأثیرش و وضع اراده‌ی آدمی در برابر او چیزهائی درک کنند. در اندیشه‌های ماقبل منطقی این عامل نیرومند به عنوان سرنوشت مورد توجه انسان است.

یونانیها قضا و قدر را Moira و رومیان Fatum می‌خواندند و در اساطیر یونانی و رومی مئیرا از زئوس و فاتوم از ژوپتر نیرومندتر است و خدایان چاره‌ای ندارند جز آنکه حکم وی را مجری دارند.

---

۱) کلیات ، جلد۱۶، صفحه ی ۳۱۵، چاپ روسی

در شرق اندیشه‌ی فاتالیسم به ویژه در تعالیم **دائوسیسم** در چین بسط یافت مکتب دائو در قرنهای ۳-۴ قبل از میلاد پدید شد و کتاب اساسی این مذهب "دائوده تسزین" نام دارد و به لائوتسه (لایوسیوس) فیلسوف و متفکر چینی منسوب است. **دائو** یعنی قانون عام که طبق آن نظام و هباء یعنی آراستگی و آشفتگی جهان انجام میگیرد. دائوسیست ها بر آن بودند که دائو پایه‌ی واقعی همه‌ی اشیاء است و در وراء اراده‌ی انسانی قرار دارد و هستی در رقبه ی اوست. مردم باید کورکورانه تابع دائو باشند و با آن مخالفت نکنند و در برابر دائو شیوه‌ی تسلیم و رضا در پیش گیرند، زیرا اگر در مقابل **دائو** مقاومت ورزند مساعی آنها می‌تواند به نتایج کاملاً معکوس منجر شود. عاقلانه‌ترین رفتار از جهت دائوسیسم عبارتست از کسب خردمندی از راه سکونت و آرامش روحی.

مفهوم Logos که بعدها هراکلیت بمثابه ی قانون کل پدیده‌های کیهان بکار میبرد و رواقیون همین مفهوم را به معنای "روح جهان" بکار بردند و می‌گویند "لغت" عربی هم از همین واژه آمده، اقتباسی از دائو و نظایر این نوع مفاهیم است که در هند و ایران تداول و رواج داشت. رواقیون در واقع لوگوس را مانند دائو و مانند مئیرای خودشان معین کننده‌ی سرنوشتها می‌شمردند و به همین جهت تبعیت کورکورانه و تسلیم در مقابل سرنوشت از صفات مشخص‌ی مکتب آنهاست.[۱]

علاوه بر رواقیون یک سلسله از فلاسفه حتی برخی از فلاسفه‌ی مادی یونان باستان کاملاً در تحت تأثیر اندیشه‌ی فاتالیسم یعنی اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر قرار داشتند. از آنجمله می‌توان از فیلسوف معروف مادی یونان قدیم ذیمقراطیس (دمکریت) نام برد. دمکریت رابطه‌ی علّی در جهان برقرار می‌کند ولی مفهوم علّیت در نزد وی خصلتی فاتالیستی کسب می‌کند، زیرا تصادف را که در واقع وجود دارد، وی به مثابه "پدیده‌ی بدون علت" منکر است و نفی می‌کند و آن را تصوری ذهنی و غیر واقعی می‌شمرد که تنها جهل انسان را نسبت به علل می‌پوشاند. لذا ضرورت و جبر در نزد این متفکر بزرگ خصلتی مجرد و جنبه‌ی "تعیین مسائل از پیش" و قضا و قدر به خود می‌گیرد.

یا مثلاً لوسیوس آنه کوس سنه کا Seneca (۶۵ ق.م. - ۶ م) فیلسوف معروف رومی به نوبه‌ی خود سخت معتقد به سرنوشت است. این جمله‌ی بسیار معروف از اوست:

---

۱) تصور نرود که مفهوم Dao و مفهوم Logos مفاهیم منسوخ و طی شده ای هستند که در دوران تفکر اساطیر و در مرز پیدایش تفکر منطقی زائیده شده و سپس از میان رفته اند . پژوهندگان معتقدند که این دو واژه ی "پدر" و واژه ی "قانون" به معنای علمی کلمه است و حاکی از نخستین برخورد انسانیت به وجود قانونمندی در سپهر است .

یعنی "سرنوشت خواستاران را رهنماست " Volentum fata ducunt , nolentum trahunt " ولی ناخواهندگان را می‌کشاند"، لذا خیر و صلاح بشر همانا در آنست که با سرنوشت بسازد و بدان تابع شود، در قدرت ما نیست که جهان را تغییر دهیم و یا زندگی سیاسی و اجتماعی را عوض کنیم و همچنین از سیر حوادث نباید شکوه کرد و باید راه رضا و تسلیم را در پیش گرفت.

از فلاسفه‌ی مشهور شرق می‌توان از وان چون (یا: چژون ژن) (۲۷ـ۹۷م) برجسته‌ترین فیلسوف ماتریالست چین نام برد که وی نیز به وجود سرنوشت از پیش تعیین شده‌ی انسانی، سرنوشتی که از زمان تولد آدمی معین است، معتقد بود، لذا آموزش وان چون به سختی جنبه‌ی فاتالیستی داشت.

تردید نیست که در تمام انواع جهان‌بینی‌های مذهبی که در ایران وجود داشته (کیش مزدائی کهن) مزده یسنه، مهرپرستی (میترائیسم) مانیگری، درست دینی مزدکیان، زروانیگری و غیره) اندیشه‌ی فاتالیسم یکی از اندیشه‌های رهنما و مسلط محسوب می‌شود. شادروان صادق هدایت در مقاله‌ی چند نکته درباره‌ی ویس و رامین متذکر می‌شود:

"فلسفه‌ی دین زرتشت براساس نجوم و تکوّن دنیاست(؟) و جبری می‌باشد. چیزیکه قابل توجه است اینکه فعل "برهینیتن" که به معنی بهره دادن و قضا و سرنوشت می‌باشد در اینجا (یعنی در ویس و رامین ـ ۱۰ط۰) بخوبی توضیح داده شده است:

جهان را زیر فرمان آفریده استهمه کاری به اندازه بریده است

که نتوانی ز بند چرخ جستن ز تقدیری که یزدان کرد رستن
نگر تا در دلت ناری گمانی که کوشی با قضای آسمانی
ز چرخ آمد همه چیزی نوشته نوشته با روان ما سرشته
نوشته جاودان دیگر نگردد برنج و کوشش از ما برنگردد[1]

آقای پورداوود در "یادداشتهای گاتها" توضیح می‌دهد که کلمه‌ی بخش در اوستا به بهره یافتن از مصدر بگ Bag (𐬨𐬀𐬎) است با واژه‌ی بخت و برخ و بغ (𐬨𐬀𐬎𐬎) به معنای خدا همریشه است[2]. با این

۱) صادق هدایت ، "نوشته های پراکنده" ، صفحه ی ۵۰۲

۲) پورداود ، "یادداشتهای گاتها" ، صفحه ی ۱۱۵ ، باید افزود که واژه ی روسی (бог) به معنای خدا نیز از همینجا آمده.

ترتیب مابین کلمه‌ی بغ، بخت، بهره‌ی فارسی و مفهوم "دائو"ی چینی و "مُیئرا"ی یونانی و "فاتوم" رومی نوعی شباهت معنا می‌توان جستجو کرد.

در کیش زروانی، زروان درنگ خدای و بیکران که همان زمان و زمانه و به معنای مظهر قدرت سرنوشت و تقدیر ازلی است، مانند "مُیئرا" ، در میتولوژی یونان بالاتر از قدرت ایزدان و حتی اهورامزدا قرار دارد. در بندهشن شعر یازده هجائی مقفائی به زبان پهلوی در وصف زروان است که H. S. Nyberg آن را یافته است. این شعر با این مطلع شروع می‌شود:

زمان اوزومندتر هیچ هر دودامان

زمان هنداچک او کاری داتستان

(یعنی زمان از هر دو جهان زورمندتر و اندازه و قاعده‌ی کلیه‌ی امور است).

مسلماً فاتالیسم زروانی ریشه‌ی تفکر آن عده از ایرانیان بود که پس از تسلط اسلام به دفاع از "جبر" در مقابل اختیار برخاستند و بدینسان به نبرد جبریه و قدریه میدان دادند.

نبرد جبریه یا مجبّره و قدریه

آیات قرآنی مسئله‌ی "جبر" و "اختیار" یا تفویض را به شکل قاطع حل نمی‌کند و در آن آیات متناقضی است که مطالب را برای فرد مسلمان پیچیده تر می‌سازد از طرفی آیاتی است که صریحاً حاکی از مختار بودن انسان است مانند: "انا هدینا نجدین، فامّا شاکرا و اما کفورا" یا "فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر" یا "من عمل صالحاً فلنفسه و من اساء فعلیها" یا "کل امری بماکسب رهین" یا "من عمل سئیه فلایجزی الا مثلها" یا "ذالک بماکسب ایدیکم" یا "لیجزی الذین اساوءا بما عملوا" یا "لها ماکسبت و علیها ما اکتسبت". ولی آیات بسیاری نیز هست که صریحاً حکایت از بلااختیار بودن انسان و جبر می‌کند. مثلاً "مارمیت اذا رمیت ولکن اله رمی" و یا "والله خلقکم و ما تعلمون" و یا "و ما تساوون الا ان یشاء اله" و یا "قل لا املک لنفسی ضراء و لا نفعا الا ما شاءاله" و یا "لایغرب عنه مثقال ذره فی السموات" و یا "و ما اصاب من مصیبه الا باذن اله" و یا "ماتشاون الا ان یشاء اله" و یا "ضلّ من یشاء و یهدی من یشاء" و یا "ما تحمل من انثی و لا تصنع الا بعلمه" و یا "لقد بعثنا فی کل امه رسولا ان اعبدو اله و اجتنبوا الطاغوت و

منهم من هدی اله و منهم من حقت علیه الضلاله" و یا "ختم اله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم عشاوه و لهم عذاب الیم" و یا "و لاینفعکم نحصی ان اردت ان انصح لکم ان کان اله یرید ان یغوبکم، هو ربّکم و الیه ترجعون".

این دو رشته آیات واقعاً هر یک در جای خود صریح و واقعاً با هم متناقض است. اگر در یکجا قرآن حکم می‌کند که خداوند هر کس را که نیکی کند پاداش و هر که را بدی کند سزا می‌دهد و هر کس در گرو عمل خود است و هر کس که دلش بخواهد ایمان می‌آورد و هر کس بخواهد کفر می‌ورزد و غیره. در جای دیگر می‌گوید ممکن نیست که شما چیزی را بخواهید مگر آنکه خداوند بخواهد و هیچ آسیبی به انسان به جز به اذن خدا نمی‌رسد و خداست که پرده‌ای بر دیدگان و چشمان شما می‌گذارد و پند پیمبران سودمند نیست اگر خدا بخواهد کسی را به گمراهی برد و:

گر خدا خواهد که مردی بفسرد سردی از صد پوستین هم بگذرد

و غیره.

این آیات متناقض را با اصطلاح با هیچ سریشی نمی‌شد بهم چسباند، لذا از همان آغاز که در اثر تسامح نسبی برخی خلفا بحثهای مختلف ایدئولوژیک در اسلام آغاز گردید، عده‌ای به دفاع از جبر و ملجاء و مجبور بودن انسان برخاستند و عده‌ی دیگر دفاع از اختیار و تفویض را وجهه‌ی همت قرار دادند و گروهی نیز راه وسط ("سانتریسم") را برگزیدند و " امراً بین الامرین " دانستند. نخستین مبارزه در این زمینه بین جبریه یا مجبّره که طرفداران جهم بن صفوان خراسانی (از موالی خراسانی نژاد) و قدریه که طرفداران معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند و اراده‌ی بشر را در اعمال خود ، مختار و آزاد می‌شمردند درگرفت. می‌گویند معبد الجهنی از یک ایرانی به نام "سنبویه" اندیشه‌ی مختار بودن انسان در اعمال خود را فرا گرفت. در آن هنگام قدریه و طرفداران آزادی اراده‌ی انسان سخت تحت تعقیب قرار گرفتند و حدیث "القدریه مجوس هذه الله" درباره‌ی آنها رواج یافت، زیرا در واقع به دو نوع قدرت و مشیت یکی قدرت و مشیت الهی و یک قدرت و مشیت مستقل انسانی باور داشتند مانند مجوس که ثنوی و قائل به نور و ظلمتند. حجاج بن یوسف ثقفی از امراء دوران اموی و هشام بن عبدالملک خلیفه‌ی اموی به ترتیب معبد جهنی و غیلان دمشقی را که قدری مسلک بودند به قتل رساندند. ولی این مبارزه بین طرفداران ملجاء و مجبور و مجبور بودن عمل انسانی و اختیاری وارادی بودن آن به ویژه در دوران عباسیان بین معتزله و اشاعره بالا گرفت.

نبرد بین معتزله و اشاعره در مسئله‌ی جبر و تفویض

معتزله پیروان ابوحذیفه واصل بن عطاء ایرانی از شاگردان زاهد معروف حسن بصری هستند. واصل بن عطاء بین ۸۰ تا ۱۸۰ هجری زندگی کرد. از میان معتزله متفکرین و نویسندگان ارجمندی مانند نظام معتزلی، جاحظ معتزلی و غیره برخاستند. داستان آنها بسیار طولانی و شورانگیز است.

و اما اشاعره پیروان ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری متکلم معروفند (تولد ۲۶۰، وفات ۳۳۴ هجری) که خود زمانی از اصحاب اعتزال بود و سپس در آغاز قرن چهارم از آنها گسست. بین معتزله و اشاعره اختلاف نظر بسیار است. به طور کلی معتزله راسیونالیست و از اصحاب تعقل و اشاعره اهل حدیث و خبرند و یکی از موضوعات مورد اختلاف این دو گروه مسئله‌ی جبر و اختیار است. معتزله که به سبب حدیث مجعول "القدریه مجوس هذه الامه" [۱] از نام "قدریه" سخت پروا و پرهیز و هراس داشتند در واقع مانند معبد جهنی و غیلان مشقی که ذکرشان رفت بر مختار بودن انسان معتقد بودند و به وی نسبت "صدور و ایجاد" اعمال میدادند. البته معتزله امور تکوینی مانند طپش قلب را اختیاری نمی‌دانستند ولی امور ارادی خواه "عمل به مباشرت" باشد مانند حرکت دادن اعضاء و جوارح و خواه "افعال تولیدی" باشد مانند حرکت دادن افزارها را تابع تصمیم انسان می‌دانستند. استدلال آنها این بود که خداوند از همان آغاز بندگان خود را مختار در اعمال خویش آفریده و دیگر در کار آنها مداخله‌ای دائمی نمی‌کند زیرا اگر فرض کنیم که کلیه‌ی اعمال انسانی مجعول اراده‌ی الهی است، در آن صورت فرستادن پیمبران برای هدایت مردم و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین و تشریع موازین و احکام عبادی و غیره امور زائد بود و ثواب و گناه و لذا جزا و عقاب معنائی نمی‌داشت.

و اما اشاعره (که معتزله آنها را "مجبره" می‌نامیدند) مسئله را به شیوه‌ی خاصی حل می‌کردند و به انسان نسبت "کسب و قیام" می‌دادند و امور را اعم از تکوینی یا ارادی، اعم از افعال به مباشرت یا افعال تولیدی را زاده ی مشیت الهی می‌شمردند و برای توضیح فکر خود تئوری "کسب" را با استفاده از تکرار این لفظ در آیات مربوطه در قرآن پیش می‌کشیدند. اشاعره می‌گفتند که وقتی انسان متقاضی فعلی باشد یعنی تصمیم بگیرد کاری بکند خداوند در همان آن، آن عمل را خلق می‌کند و "موجد فعل" است و بدین ترتیب اراده ی انسان است ولی فعل و تنفیذ و اجرا" فعل ناشی از مشیت خداوند است و اینکه می‌بینیم امور مسبوق به قدرت

---

۱) بر اساس همین حدیث مجعول شبستری میگوید:

هر آنکس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کو مانند گبر است

و اراده است از جهت تأثیر اراده‌ی انسانی ما نیست بلکه خداوند وقتی بندگان را می‌آفریند افعال را مقارن اراده‌ها خلق می‌کند. اینکه خداوند انسان را عقاب و عذاب یا پاداش و سزای نیک می‌دهد به سبب مملوکیت آدمیزاد است در ذات مالک الملکی که خداست و همانطور که بنده در مقام خواجه ی خود جای چون و چرا ندارد، در اینجا نیز جای چون و چرا نیست و عقل بشری از درک حکمت بالغه‌ی الهی قاصر است. بدینسان دیدیم که بین فعل انسان با خلق آن از جانب خداوندگار همزمانی و "مقارنه"ای انجام می‌گیرد و معنای "کسب" همین است، یعنی آنچه که موافق مشیت خداوند ولی از راه اراده‌ی بشری صورت پذیر می‌شود.

اشاعره استدلال می‌کردند که قبول مختار بودن انسان مسئله‌ی وجود مشیت الهی و قضا و قدر و "لوح محفوظ" که در آن همه‌ی سرنوشتها ثبت است و "محو و اثبات" که عمل خداوند در فسخ عزائم و دگرگون ساختن کارهاست و قدرت الهی و موازین دینی و شریعت، همه و همه مهمل و باطل می‌گردد، لذا انسان "فاعل مختار" نیست، بلکه "فاعل موجب" است یعنی عمل او قائم به فاعل عالم است چنانگه رنگ اشیاء با آنکه قائم به شیئی رنگین است ولی همه می‌دانند که آفریننده‌ی اشیاء و آن رنگها خداوند است. رابطه‌ی عمل ما نسبت به اراده‌ی ما مانند رابطه‌ی رنگ است به شیئی رنگین و تعلق رنگ به شیئی رنگین نافی آن نیست که هر دوی آنها را خداوند خلق کرده است.

نظر شیعه و صوفیه در این مسئله

شیعیه امامیه چون به اشکالاتی که هم به قدریه و هم به جبریه، هم به معتزله هم به اشاعره وارد بود، توجه داشتند حد وسطی را برگزیدند و به جعفر صادق (متوفی سال ۱۴۸ هجری) امام شیعیان نسبت می‌دهند که گفت: "لاجبر و لاتفویض، بل الامر بین الامرین". استدلال آنها چنین است که کردار آدمی ساخته و پراخته‌ی خود اوست بلاواسطه ولی مخلوق و ساخته و پرداخته‌ی خداوند است بواسطه، زیرا " الشیئی مالم یجب، لم یوجد" چیزی که واجب نشود بوجود نمی‌آید و هر عمل مسبوق است به زندگی و توانائی و اراده و دانش و همه‌ی این امور هم در اختیار خداوند است. لذا عمل آدمی که زائیده‌ی نیروی حیاتی و اراده و قدرت و علم اوست **بلاواسطه** مال اوست و از آنجا که همه‌ی این مختصات را خداوند پدید آورده لذا به کمک همین واسطه، عمل به خدا تعلق می‌یابد.

امامیه استدلال دیگری نیز می‌کردند و آن "استدلال جود" است: خداوند جود خود را بر همه‌ی کائنات عرضه می‌دارد ولی استفاده از این جود مناسبت دارد با قابلیت آنها در استفاده و استفاضه از آن و کمال و نقصان پذیرندگان وجود، هر چه موجودی از "مبداء فیاض" دورتر باشد، استفاده‌ی او از آن جود کمتر است. بدین ترتیب همه‌ی امور خیر بالاصاله داخل در قدرت خداوند است و همه‌ی امور شرّ بالعَرَض داخل در این قدرت می‌گردد. اینکه اصولیون می‌گفتند "الوجوب بالاختیارا لاینافی الاختیار" و یا "الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار" اشاره به همین مباحث است.

علم کلام در نزد شیعه بانظریات معتزله پیوند یافته بود چنانکه علامه حلّی در کتاب "نهج الحق" می‌گوید: " انفقت الامامیه و المعتزله" . در عمل کلام شیعی علاوه بر استدلالاتی که گفتیم برخی استدلالات دیگر نیز آمده است که برای تتمیم فایده ذکر می‌کنیم.

موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کردند: "فاعل موجب" و "فاعل مختار". "فاعل موجب" جمادات و نباتات و جانورانند که فاقد هر گونه اختیاری هستند و تنها خاصیتی که از ایشان صادر می‌شود، همان خاصیتی است که در آنها نهاده شده است مگر آنکه فرمان خداوند صادر شود و آن خاصیت از آنها سلب شود چنانکه گرما از آتشی که ابراهیم خلیل در آن پای گذاشت به حکم خداوند ستانده شد ("یا نارکونی برد او سلاما"). اما "فاعل مختار" انسانست و اجنه که واجد اختیار است. تکلیف فرشتگان آسمانی در این تقسیم روشن نیست.

اما انسان که واجد اختیار است وظیفه دارد که کلیه‌ی شرور را که چنانکه گفتیم بالعرض به خداوند مربوط می‌شود به خود منسوب دارد و این امر را وسیله‌ی "وقایه" و حفظ عصمت خداوندی کند و کلیه‌ی حسنات را از مصدر الهی کند. می‌شمرد تا این امر را وسیله‌ی "وقایه" و حفظ خویش سازد و با این معامله‌ی نامساوی خود را تسلیم پاداش کیفر الهی کند. از آنجا که بین احکام شرع و احکام عقل "اصل ملازمه" حکمرواست (کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع و برعکس) عمل عاقلانه‌ی صحیح نمی‌تواند غیر از عمل شرعی باشد و اگر بین عقل انسانی با نصوص و منقولات مذهبی تقابلی پدید آید موافق اصل "تعادل و تراجیح" باید برتری را از آنِ عقل بداند مگر زمانی که کار مسلمات مذهبی در میانست که باید کلاً تسلیم شرع شود. و اما صوفیه و عرفاء بویژه آنها که تمایل شیعی داشتند استدلالال می‌کردند، همانطور که وجود انسانی محقق در خارج است یعنی واقعیت خارجی دارد ولی در عین حال جلوه‌ای از پرتو حق است، افعال و اعمال انسانی نیز، جلوه‌ای از عمل الهی است. در این میانه بین "اختیار" و "اضطرار" تقابلی نیست بلکه آنچه مطرح می‌تواند باشد مزج این

دواست نه مقابله‌ی آن دو. چنانکه از درآمیختن آب گرم و سرد، آب ولرم حاصل می‌شود، از در آمیختن اضطرار و اختیار نیز حالت سومی پدید می‌آید که آن را باید اساس گرفت.

این قصد را داشتیم که درجه‌ی دقت قدما را دراطراف این مسئله نشان دهیم ولی آنچه که گفتیم بحث متکلمین اعم از معتزله و اشعریه و شیعه و صوفیه بود. بحث فلاسفه‌ی ما باقی است و ما این بحث را در نمونه‌ی اظهار نظر ابوعلی سینا و براساس آثار عمده‌ی فلسفی وی ("اشارات" ، "شفاء" ، "نجات" و غیره) به میان می‌آوریم تا دامنه ی این گفتگو در فلسفه‌ی کلاسیک ما نیز روشن گردد.

ابن سینا و مسئله‌ی جبر

فیلسوف داهی ایرانی ابن سینا در کتب مهم فلسفی خود "شفاء" ، "اشارات" و "نجات" مسئله‌ی جبر و اختیار را به کرات مطرح می‌کند و از آنجا که نظر این فیلسوف کاملترین و جامعترین شکل طرح این مسئله از نظر فلاسفه‌ی قرون وسطائی ماست، آشنائی با آن به عنوان یک نمونه‌ی شاخص استدلال یا بهتر بگوئیم سفسطه سودمند است. نخست باید با برخی اصطلاحات ابن سینا آشنا شد. ابن‌سینا برای اصطلاحات مختلفی مانند **"قضا"**، **"تقدیر"**، **"قدر"**، **"عنایت"** مفاهیم و محتویات خاصی قائل است. وسیعترین مفهوم، مفهوم "قضا" است. ابن سینا قضا را در "شفا" چنین تعریف می‌کند: "قضا عبارت است از عمل ابتدائی و بسیط وضع اشیاء از جانب خدا"[1]. پس از مفهوم "قضا" نوبت به مفهوم "تقدیر" می‌رسد. تقدیر را ابن سینا چنین تعریف می‌کند: " تقدیر چیزی است که قضا تدریجاً به سمت آن متوجه است و گروههای اشیاء بسیط را ضرور می‌سازد و از آنجا که بسیطند با فرمان و امر نخستین خداوند ارتباط دارند" [2].

از دو مفهوم "قضا" و "تقدیر" که بگذریم به مفهوم "قدر" میرسیم. قدر عبارت است از اجراء فرمان خداوند (یعنی قضا) در جزئیات و موارد مشخص و بر حسب افراد خاص، با آنکه خداوند معرفت جامع دارد. ابن سینا در "اشارات" در تعریف تقدیر چنین می‌نویسد که خداوند "باید همه چیز را بداند، زیرا همه‌ی اشیاء هر کدام به

---

۱) والقضاء من الله هو الوضع الاول البسیط (شفاء).

۲) التقدیر هو مایتوجه الیه القضاء علی التدریج ("شفاء" – "نجات")

نفسه عینی دارند (که همان تفصیل و جزئیات قضاء نخستین اوست) و این نیز امری ناگزیر است زیرا اگر امری ناگزیر نمی‌بود، چنانکه می‌دانی وجود خارجی نمی‌داشت"[۱].

لذا نخست خداوند اشیاء را وضع می‌کند (قضا) و همین عمل که اراده‌ی خداوندی متوجه وضع اشیاء می‌شود چگونگی و ضرورت آنها را معین می‌کند (تقدیر) و لذا هر موجودی در جهان سهمی از قضا عالم الهی دارد (قدر) بقول مولوی:

غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب سماست

صرفنظر از این سه مفهوم در فلسفله‌ی ابن سینا مفهوم بغرنجتر و وسیعتری نیز هست که "عنایت" نام دارد. عنایت از لحاظ ابن‌سینا یعنی معرفت خداوند بر کل وجود، به نحوی که آن کل را به بهترین نظام و نیکوترین اتساق درآورد و طبیعی است که بدون این معرفت بر کل، اتساق آن کل به بهترین نظام، عملی نیست، لذا وقتی که مثلاً حافظ می‌گوید: "آن به کار خود به عنایت رها کنند"، یعنی به علم خیر و جامع خداوندی بر کل که خود می‌داند که کارها را چگونه راه ببرد. همانطور که گواشن یکی از بهترین کارشناسان فلسفه‌ی ابن‌سینا متوجه شده است مفهوم عنایت در نزد ابن سینا (که برابر با Providence است) مفهومی است ویژه‌ی ابن سینا. در مفهوم اروپائی پرووِیدانس اندیشه‌ی نیکوکاری و خیرخواهی نیز هست ولی در مفهوم عنایت الهی ابن‌سینا تنها معرفت جامع حوادث و اشیاء و اتساق آنها بر حسب بهترین نظام نکته‌ی اصلی است. برای درک نظر ابن سینا درباره‌ی عنایت بد نیست برخی از تعاریف وی را در این باره نقل کنیم. ابن سینا در "اشارات" می‌نویسد:

"عنایت عبارتست از احاطه علم اول (علم خداوند) بر کل، و واجب است که کل باشد تا آنکه بهترین نظام ممکنه را صاحب باشد"[۲].

و نیز در "اشارات" می‌گوید:

"عنایت عبارتست از مظهریت و تمثیل نظام کلی در علم پیشین (خداوند)، به اضافه وقت شایسته و بایسته‌ای که این نظام از آن فیضان می‌یابد"[۳].

در "شفا" ابن سینا عنایت را چنین تعریف می‌کند:

---

۱) یحب ان یکون عالما بکل شیئی یتأدی بعینه اذکان مالایجب لایکون کماعلمت ("اشارات")

۲) فالعنایه هی احاطه علم الاول بالکل و بالواجب ان یکون علیه الکل ، حتی یکون علی احسن النظام ("اشارات")

۳) تمثل النظام الکلی فی العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، یفیض منه ذلک النظام و هو العنایه ("اشارات")

"عنایت هستی نخستین است که داناست برخویش از جهت نظام نیکـو و علـت اسـت بـرای خـود از جهت غیر و کمال در بهترین حد امکان و خرسند است بدان چنانکه گفته‌ایم"[1].

طبیعتاً این مفاهیم حاکی از آن است که نظام کلی عالم در بهترین خیر و کمال و نظـم و اتـساق اسـت ولـی وجود شرور و زشتیها در این عالم از بدیهیات است. قدمای ما این تناقض را چنین حل می‌کردند: شـرّ در قـضاء نخستین خداوندی وارد نیست ولی وقتی موجودات و اشیاء تکثر و تنوع یابند نمی‌تواند شرّ حاصـل نـشود و بـه همین جهت است که شرّ، که در قضاء (یعنی عمل ابتدائی وضع اشیاء) وارد نبوده است در قدر که اجـراء قـضاء در جزئیات است به شکل عرض وارد می‌شود. لذا با آنکه شرور و زشتیها و بدیها وجود دارند، در عین حال عالم در کل خود در نهایت کمال و نیکوئی است: " لیس فی الامکان ابدع مماکان"- " اندرین ملک چـو طـاووس بکار است مگس".

به قول مولوی:

آنچنان گوید حکیم غزنوی — در "الهی نامه" خوش گر بشنوی
کم فضولی کن تو در حکم قدر — در خور آمد شخص خر با گوش خر
شد مناسب عضوها و ابدانها — شد مناسب وصف ها با جانها

و به همین جهت و خطاب به خدا می‌گفتند: "الخیر فی یدیک و الشرّ لیس الیک" نیکی در دستهای تو اسـت ولی شرّ از سوی تو نیست. اصل اساسی و اصولی پارسائی و ورع آن بود که همه‌ی نیکی‌ها را از خداوند بـدانیم و همه‌ی بدیها را از خود. به بیان اهل کلام، چنانکه گفتیم، بنده می‌بایست، "نسبت محامد حق را وقایه‌ی خود کنه و اضافه‌ی مذام خود را وقایه‌ی حق" ، یعنی با نسبت دادن همه‌ی نیکی‌ها به خداوند خود را نگاه دارد و با نسبت دادن همه‌ی بدیها به خود خداوند را نگاه دارد. به بیان طنزآمیز حافظ:

گناه اگر چه نبود اختیار ما، حافظ
تو در طریق ادب باشد و گو گناه من است

---

۱) العنایه هی کون الاول عالما لذاته بما علیه الوجود من نظام الخیر و علّه لذات للخیر والکمال بحسب الامکان راضیا به علی نحوالمذکور (شفا و نجات). ایـن تعریـف در ملـل و نحـل چاپ Curton صفحه ی ۳۸۸ عیناً آمده است.

مسئله‌ی جبر و اختیار در ادبیات فارسی

مسئله‌ی جبر و اختیار در ادبیات منظوم و منشور ما با وسعت تمام و با حدت و شدت خاص مطرح شده است. علت واضح است: این مسئله یکی از آن "گفتگوهای جانگدازی" است که حافظ می‌گوید ما را از پرسیدن و دیدن آن عریده کشان باز می‌دارند. با وجود توضیحات فضل فروشانه‌ی مجبّره و قدریه، معتزله و اشاعره، صوفیه و امامیه و با آنکه متکلمین و متفکران بنامی مانند عزالدین نسقی در "عقاید نسفیه" و قاضی عضدالدین ایجی در "مواقف" و محقق تفتازانی در "مقاصد" و خواجه نصیرالدین طوسی در "تجرید" ابن مطلب را به میان کشیده و در اطراف آن شرح و بسط فراوان داده بودند باز مطلب حل نشده باقی ماند و عقیده‌ی کهن زروانی "جبر" به نظر می‌رسد شاعران بزرگ ما از رود کی و فردوسی گرفته تا حافظ را بیشتر به خود جلب کرده است.

در میان شاعران بزرگ ما تنها مولوی است که در "مثنوی" با پیگیری خاصی از اختیار دفاع کرده است. مولوی استدلالات و تمثیلات فراوانی در دفاع از مختار بودن انسان ذکر می‌کند و برانست که در نظر اهل خرد جبریه از قدریه رسواترند. در آدمی اختیاریست که در حالت عادی نهان است ولی وقتی دو مطلب مختلف الجهت دید به صورت انتخاب آزادانه بروز می‌کند. وی می‌گوید:

اختیاری هست ما را در جهان — حسّ را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا — وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس کجا گوید بپر — یا بیا ای کور! در من در نگر !
کس نگوید سنگ را: دیر آمدی — یا که چوبا ! ترا چرا بر من زدی

مولوی که نیک توجه داشت اعتقاد به جبر پایه‌ی عبادت را سست می‌کند، مستقیماً به این مسئله اشاره می‌نماید و می‌گوید:

اختیار آمد عبادت را نمک — ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک
گردش او را نه امر نه عقاب — کاختیار آمد مضر ، وقت عتاب

یا می‌گوید:

گر نبودی اختیار این شرم چیست　　وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
در جهان این مدح و شاباش و زهی　　ز اختیارات و حفاظ و آگهی

مولوی در عین حال وجود قدرت کامله‌ی خدا را قبول دارد. انسانها را در حکمت خود مانند شیران علم می‌داند که حرکتشان از حرکت بادِ قسمت و تقدیر است.

تو قرآن باز خوان تفسیر بیت　　گفت ایرد ما رمیتُ از رُمیت

ولی این مطلب را منافی اختیار انسان نمی‌داند و آنهائی را که یا قدرت کامله را منکرند یا آن را قبول دارند ولی آن را آلت کاهلی قرار می‌دهند مورد انتقاد قرار می‌دهد. در دفتر پنجم تمثیلی می‌آورد. مسلمانی مغی را دعوت به اسلام می‌کند، مغ می‌گوید اگر خداوند خواستار مسلمانی من بود مرا مسلمان می‌کرد:

من اگر ننگ مغان یا کافرم　　آن نیَم که بر خدا این ظنّ برم
که کسی ناخواهِ او و رغمِ او　　گردد اندر ملکت او حکم جو

ولی مسلمان جداً از مختار بودن آدمی مدافعه می‌کند و حاضر نیست کفر مغ را به مشیت الهی مربوط داند یا در دفتر ششم می‌گوید با آنکه همه چیز حوالت از خداست ولی باید از خدا خواست که از این حوالت ما را در عبادت و سجود رغبت بیافزاید نه کاهلی، جبر و خمود؛ و نتیجه می‌گیرد:

جبر باشد پر و بال کاملان　　جبر هم زندان و بند کاهلان
همچو آب نیل دادن این جبر را　　آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال **بازان** را سوی سلطان برد　　بال **زاغال** را به گورستان برد

بدین ترتیب مولوی با آن استادی شگرف خود در نکته یابی و تمثیل جبر و مشیت و قدرت کامله و بالغه‌ی الهی و علم او را بر کلی و جزئی قبول دارد و در عین حال اختیار آدمی را نیز قبول دارد. لذا اگر در دیوان کبیر یا دیوان شمس گاه غزلیات کاملاً جبری دارد نباید آن را تناقض مولوی پنداشت. مثلاً از جمله این غزل:

چندان بگردم گرد دل کز گردش بسیار من

نه تن کشاند بار من، نه جان کند بیگار من
غربیلم اند دست او، در دست می‌گرداندم
غربیل کردن کار او، غربیل بودن کار من
مثل کلابه است این تنم، حق می‌تند، چون تند زنم
تا چه گلوله می‌کند او زین کلابه تار من

در این غزل "حق می‌تند، چون تن زنم"، حد اعلای جبر است با اینحال چنانکه گفتیم مولوی آن را منافی اختیار نمی‌داند.

از میان شعرای نامدار ایران خیام، سعدی و حافظ پیرو اندیشه‌ی جبر بودند. اعتقاد به جبر در نزد آنها دنباله‌ی روش آزاد اندیشانه و شکاکانه‌ی آنهاست. اعتقاد به جبر در نزد آنها موجب همان "کاهلی" در سجود است که مولوی از آن هراسان بود. خیام، مانند زروانیان و دهریان، آدمی را بازیچه‌ی بی‌اراده‌ی تقدیر میداند:

ما لعبتکانیم و فلک لعبت باز
از روی حقیقتی، نه از روی مجاز
بازیچه‌ی همی کنیم بر نطع وجود
رفتیم به صندوق عدم یک یک باز

یا می‌گوید:

بر لوح نشان بودنیها بودست
پیوسته قلم ز نیک و بد فرسوده است
در روز ازل هر آنچه بایست بداد
"غم خوردن" و "کوشیدن" ما بیهوده است.

یا می‌گوید حواله‌ی نیک و بدی و شادی و غم به "چرخ بیچاره" نادرست است زیرا همه چیز از قضا و قدر است:

در گوش دلم گفت فلک پنهانی
حکمی که **قضا** بود، ز من میدانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی

خود را برهاندمی ز سرگردانی

سعدی با اشاره به آیه‌ی "و مارمیت اذا رمیت" می‌گوید:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج

که نه راحت رسد زخلق نه رنج

گرچه تیر از کمان هی گذرد

از کماندار داند اهل خرد

جبریگری در نزد حافظ به همان اندازه پیگیر است که اعتقاد به اختیار در نزد مولوی. ما در گفتار مربوط به جهان بینی حافظ از آن سخن گفته‌ایم و در اینجا به ذکر چند بیت گزیده بسنده می‌کنیم:

به درد و صاف تو را حکم نیست، خوش در کش

که هر چه ساقی ما کرد عین الطاف است.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند

آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم.

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم

اینم از روز ازل حاصل فرجام افتاد

من اگر خارم اگر گل چمن آرائی هست

که از آن دست که می‌پرودرم میرویم

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ

چونکه تقدیر چنین است چه تدبیر کنم

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را

و از قبیل بسیار است.

حل مسئله‌ی جبر و اختیار از جهت دانش امروزی

اگر بخواهیم در تحقیقاتی که فلاسفه‌ی معاصر باختر زمین از دکارت و سپنوزا تا بیهوریست‌ها و فرویدیست‌های معاصر درباره‌ی حدود آزادی اراده‌ی انسانی و ماهیت خود این اراده کرده‌اند وارد شویم مطلب سخت به درازا میکشد و ما را از مقصد دور می‌کند. لذا ترجیح می‌دهیم حلّی را که خود در این زمینه درست می‌دانیم اجمالاً مطرح سازیم.

ما در مسئله‌ی جبر و اختیار عجالتاً از جبر یا دترمینیسمی که در جهان فاقد شعور، یا در جهانی که غرائز آن را اداره می‌کند سخن نمی‌گوئیم، بلکه مطلب را به **ماهیت اراده‌ی انسانی** و **حدود آزادی عمل این اراده** محدود می‌کنیم تا در یک سلسله مسائل مختلف غرق نشویم، زیرا در واقع آنچه که در بحث جبر و اختیار در نزد فلاسفه و متکلمین و مذهبیون و صوفیه‌ی ایران مطرح بوده است عبارتست از مجبور یا مختار بودن انسان لا غیر. به همین جهت حتی طرفداران اختیار در "فاعل موجب" که بر عمل کننده‌ی غیر انسان باشد حکم جبر را جاری می‌دانستند.

لذا بجاست بدانیم اراده چیست و دیواره‌های عمل آن کدام است.

اراده تنظیم آگاهانه و از روی هدف فعالیت از جانب انسان است. به بیان دیگر اراده قدرت تنظیم عمل موافق هدف و نقشه ایست که از پیشتر در نظر گرفته شده و تابع ساختن عمل انسانی است به موازین اجتماعی و اسالیب عقلی و غلبه بر آن انگیزه‌های نفسانی است که با این موازین و اسالیب مباینند. اراده باید بر موانع و مشکلاتی که در سر راه هدف قرار دارد، خواه این موانع و مشکلات درون ذاتی باشد یا برون ذاتی، عین باشد یا ذهنی، غلبه کند. به بیان دیگر اراده قدرت باز داشتن (ترمز کردن) حرکت است که در نتیجه‌ی آن رادع و مانعی برای تبدیل بلاواسطه‌ی امپولس حرکت به حرکت و اتخاذ تصمیمات نیمرس پدید می‌شود. تأمل و تعمق در عمل، آن عمل را پخته‌تر می کند و در صورت وجود انگیزه‌های مختلف نبردی بین انگیزه‌ها

(Motif)های مختلف انجام میگیرد و در میان این انگیزه‌ها، آن انگیزه که برای شخصیت معین مورد نظر اهمیت بیشتری دارد فاتح می‌گردد. لذا اراده تنها جمع ساده‌ای اعمال ارادی نیست بلکه در پس آن شخصیت و جهان‌بینی و سمت یابی و سیستم منافع و دستگاه عواطف شخصی قرار دارد.

دانش روانشناسی معاصر بویژه براساس نظریات پاولف ماهیت روانی اراده‌ی بشری را چنین توضیح می‌دهد:

دماغ انسانی طبق اصل **"دستگاه دوم علامات"** (مانند زبان) که با **"دستگاه نخستین علامات"** (تأثیرات بلاواسطه‌ی خارجی) ارتباط مستقیم دارد، عمل می‌کند و به برکت این **"دستگاه ثانوی علامات"** نه تنها اشیائی که بلاواسطه بر حواس تأثیر می‌کنند، بلکه حتی تصاویر انتزاعی و تعمیمی این اشیاء (که **کلمات** و **الفاظ** حاکی از آنهاست و به صورت سخن درونی (تفکر) و سخن برونی (بیان) درمی‌آید) نیز نقش محرک ایفاء می‌نماید. بدین سبب این امکان پدید می‌آید که از تجارب گذشته که در محفوظات انسانی است برای تعیین هدف‌هائی که از حدود حواس و ادراکات خارج است، استفاده شود. **از آنجائیکه این هدفها گاه از آنچه که بلاواسطه انعکاس می‌یابد بسی عقب می‌ماند می‌تواند پندار مستقل بودن آنها از جهان خارج پدید آید.** به هر جهت حرکات ارادی حرکاتی است که به نحو مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر نیازمندیهای حیاتی قرار گرفته است.

طبق این تعاریف اراده یک نیروی ربانی و اسرارآمیز نیست که بتواند در وراء علل و اسباب که از دور و نزدیک، از گذشته تا آینده در آن مؤثر است، عمل کند. لنین در دفتر فلسفی (چاپ سال ۱۹۴۷ بروسی، صفحات ۱۶۲ – ۱۶۳) می‌نویسد:

"در واقع هدفهای انسان مولود جهان عینی است و این هدفها جهان عینی را به مثابه ی معلوم و موجود در نظر می‌گیرد و آن را مفروض می‌کند ولی به نظر آدمی چنین می‌رسد که هدفهای وی از وراء جهان گرفته شده و از این جهان مجزاست".

و نیز می‌گوید (کلیات آثار ـ چاپ چهارم، جلد ۱ صفحه‌ی ۱۴۲):

«اندیشه‌ی جبر (دترمینیسم) که ضروری بودن رفتار انسان را مقرر می‌دارد، و افسانه ی بی‌معنای"آزادی اراده" را رد می‌کند به هیچوجه نه عقل و نه وجدان انسان و نه ضرورت ارزیابی

اعمال وی را رد نمی‌کند. بر عکس نظریه‌ی دترمینیسم ارزیابی اکید و صحیح را میسر می‌شمرد و نه تحمیل همه چیز بر "اراده‌ی آزاد" . "

انگلس در اثر معروف خود "آنتی دورینگ" مسئله‌ی حدود آزادی اراده‌ی انسانی را بدین نحو مطرح می‌سازد:

" **آزادی**، در وجود یک نوع استقلال پنداری و خیالی از قوانین طبیعت نیست بلکه در معرفت این قوانین و در امکان آنست که قوانین طبیعت را طبق نقشه و براساس این معرفت وادار سازیم تا برای هدفهای معین عمل کند..... لذا اراده‌ی آزاد چیزی نیست جز امکان انطباق تصمیمات با وقوف بر امر."

از آنچه که گفته شد می‌توان نتائج زیرین را گرفت:

مسئله‌ی جبر و اختیار به معنای آزاد یا آزاد نبودن انسان در عمل خود که قدماء ما سعی کردند آن را حل کنند مسئله‌ی واقعاً پیچیده ایست که بدون کشفیات امروزی طرز کار سلسله‌ای اعصاب و مغز انسانی که از جمله پاولف آن را در آموزش "دستگاه نخستین و دومین علامات" بیان داشته، حلّ صحیح آن میسر نبود.

موافق این حل روشن می‌شود که **اراده‌ی انسانی** بدان معنی که برخی قدریون و اختیاریون تصور می‌کردند آزاد نیست و در چنبره‌ی قوانین طبیعی و اجتماعی، قوانین ساختمان جسمی و روحی انسان، و مقررات و موازین جامعه‌ی موجود محدود است. از آنجا که حرکت جهان طبیعی و جامعه (به مثابه جزئی از این جهان طبیعی) قانونمند است، لذا در آن جبر و دترمینیسم حکمرواست. جبری بودن حیات اجتماعی پایه‌ی عمل است، پایه‌ی پیش‌بینی علمی است ولی معنی این سخن آن نیست که سیر تاریخ را قدرتی ازلی از پیش در "لوح محفوظ" معین کرده است و آن مشیت با ناگزیری تقدیرآمیزی اجراء می‌گردد. ابداء اکثر قوانین اجتماعی تکامل، قوانین **گرایش مانند** هستند که **خط اساسی** تکامل جامعه را معین می‌کنند و نه فعالیت بینهایت متنوع هر فردی را. نتیجه‌ی هر پروسه‌ی اجتماعی معین، تنها به کیفیت قوانین اجتماعی که آن پروسه را موجد و موجب هستند مربوط نیست، بلکه به آن شرایط مشخصی که این قوانین در آن جریان و سریان می‌یابند **نیز** مربوط است. لذا در زندگی اجتماعی دائماً امکانات مختلف و گرایشهای گوناگون مطرح است و هر یک از این امکانات که صورت عمل به خود می‌گیرد، به **فعالیت آگاهانه**‌ی خلق بستگی دارد. جبر یعنی قبول وجود و تأثیر قوانین دیرپای طبیعی و اجتماعی، نه تنها آزادی عمل انسانی را نفی نمی‌کند، بلکه این آزادی به نحو سرشتی و ذاتی در اشتراط علّی، یعنی در ذیعلّت و سبب‌مند بودن پدیده‌های اجتماعی وارد است.

هر قدر انسانها قوانین عینی تکامل جامعه را ژرف تر درک کنند، هر اندازه منافع آنها با مطالبات و مقتضیات این قوانین کامل‌تر و سازگارتر شود، درجه‌ی آزادی زیادتر است. بدین ترتیب این سخن بزرگ که اختیار جبر شناخته شده است معنای روشن می‌یابد.

آن دسته از متفکران ما که مانند مولوی اختیار را در نوعی جبر قبول داشته‌اند و شیعیه امامیه که ترکیب این دو مبدأ را قبول کرده ولو در کادر مذهبی و کلامی و یا سکولاستیک ، به حل صحیح مسئله از مجبّره و قدریه مطلق نزدیکتر بودند.

ولی همچنانکه گفتیم پیروان جبر در ادبیات ایران حرف دیگری دارند. هدف آنها سست کردن پایه‌ی مذهب و تشکیک در آن بود. چنانکه معتزله که معتقد به اختیار بوده‌اند نظر دیگری داشته‌اند و قصدشان از نسبت "صدور و ایجاد" اعمال به انسان، جلب او به مسئولیت و تعقل و احتراز از تعبد و تسلیم صرف در مقابل محدثین و قشریون بود. لذا قضاوت درباره‌ی این سیستم‌های عقاید باید قضاوت تاریخی باشد. اگر این قضاوت در شرایط کنکرت تاریخی انجام گیرد معلوم می‌شود که هم معتزله، هم جبریون، از نوع خیام و حافظ و هم "سانتریست"ها هر کدام با یک داعیه‌ی منطقی و انگیزه‌ی گاه نیک و درست وارد عرصه شده بودند. اما انگیزه‌ی شخصی کافی نیست. باید دید محتوی صحیح دعاوی آنها چه بوده است. محدودیت علمی به قدماء ما اجازه‌ی حل مسئله را به معنای امروزی نمی‌داده است ولی سعی آنها در طرح آن و دقت در اطراف بسیاری نازک کاریها واقعاً در خورد اعجاب و تحسین است[1] .

---

۱) در بیان مطالب مربوط به عقاید متکلمین اسلامی در باره ی جبر و اختیار از جمله از حواشی جالب آقای جلال همائی بر "مصباح الهدایه" و "غزالی نامه" تألیف همین پژوهنده و نیز از "فرهنگ علوم عقلی" دکتر سید جعفر سجادی در کنار منابع دیگر استفاده شده است .

" ابلیس از آن جهت توانست فیلسوفان را بفریبد که این فیلسوفان به نظر و خرد خویش اکتفاء جستند و سخنان خود را بر بنیاد خیالات خویش مبتنی کردند و به کلام پیمبران توجهی نکردند . آنها فی المثل آفریدگار را انکار نمودند و بسیاری از آنان ثابت کردند که عالم را علتی قدیم است لذا به قِدَم عالم معتقد شدند و زمین را ستاره ای در فلک پنداشتند و مدعی شدند که هر ستاره ای مانند زمین عالمی است و حتی برخی به نبودن آفریدگار جهان معتقد شدند ... آنان رستاخیز بدن و عودت ارواح را انکار کردند و منکر بهشت و دوزخ جسمانی گردیدند و مدعی شدند که این سخنان را برای عوام گفته اند تا ثواب و عقاب روحانی را دریابند..."

(تلبیس ابلیس _ از جمال الدین ابوالفرج بن الجوزی بغدادی ، چاپ مصر _ سال ۱۳۴۷ صفحات ۴۵_۵۰)

متکلمین و نقدِ فلسفه

کلام و مراحل آن

دو عامل ، یکی عینی و اجتماعی ، دیگری ذهنی و فکری در درون ایدئولوژی اسلام که می‌خواست اندیشه‌ی پیوند دهنده برای همه‌ی مسلمین باشد، تشتت و اختلاف ایجاد کرد. عامل عینی و اجتماعی ، بغرنج شدن جامعه‌ی اسلامی از هر بابت است. جامعه‌ی دوران خلفای اموی و سپس به ویژه عباسی، شباهتی به جامعه‌ی دوران محمد و خلفای راشدین نداشت. آن ایدئولوژی مذهبی که در شرایط "جاهلیت" پدید شده بود در شرایط بسط تمدن برده‌داری- فئودال ادوار بعد می‌بایست کوشش زیادی برای انطباق خویش به‌کار برد. در کنار این عامل عینی و اجتماعی، عامل ذهنی و فکری نیز در پیدایش تشتت و تفرق در ایدئولوژی واحد مذهبی نقش داشت و آن رخنه‌ی علوم و معارف از غرب و شرق به جزیره العرب بود. رم، یونان، اسکندریه، سوریه، ایران، هند در این زمینه جدی‌ترین و فعال‌ترین واردکنندگان ایده‌ها بودند. از آن هنگام که بنی عباس بغداد را که جزء

امپراطوری ساسانی و محصور با سنن و تمدن آن بود پایتخت ساخته و سیاست "استعجام" را در پیش گرفتند ، خود را علی‌رغم خویش ، در فضای مادی و معنوی نوینی غرقه ساختند و دیگر ایدئولوژی مذهبی آنها از تأثیر این فضای نوین و نیرومند رستنی نبود. اسلام می‌بایست خود را با این واردات فکری جدید، مقولات و مفاهیم، احکام و قضاوت‌ها، ذوق‌ها و سلیقه‌های نوظهور نیز انطباق دهد.

با آنکه خلفاء اموی و عباسی (به‌جز عده‌ی معدودی از آنها) به همراه روحانیون قشری و حدیث پرست کوشیدند تا از رخنه‌ی بدعت در دژ عقاید مذهبی اسلامی جلوگیری به‌عمل آورند ولی این کار آنان از پیش نرفت. حتی یکی دو تن از خلفای اموی تا حدی و برخی از خلفای عباسی (به‌ویژه مأمون و معتصم و واثق) تا حدودی جدّی به بدعت گزاران تمایل یافتند.

بحث درباره‌ی احادیث و تفسیر آیات قرآنی و پرداختن به مسایل صرف و نحو زبان و سپس بررسی مباحث منطق ، زمینه را برای احتجاج و به کار انداختن عقل و شک آماده کرد. از زمان اموی نبرد بین فرق دینی شیعه و خوارج و مرجئه و بحث‌های نظری بین جَهمیه و جَهنیه و اصحاب رأی و اصحاب حدیث آغاز شد و از درون همین بحث‌هاست که معتزله پدید شدند. در دوران پیدایش و فعالیت معتزله (به‌ویژه قرن‌های دوم و سوم هجری) ، دیگر مترجمان اولیه، کتب مختلفی را از فلسفه و منطق در اختیار جامعه قرار داده بودند و نطفه‌ی تفکر تعقلی فلسفی از هر بابت ، آماده‌ی بسته‌شدن بود. معتزله نخستین موج راسیونالیسم فلسفی هستند که هنوز از قید مباحث صرفاً مذهبی آزاد نشده بودند، لذا احتجاجات آنها آمیزه‌ایست از فلسفه و مذهب ، همان چیزی که کلام نام گرفته است و منشاء این نام‌گذاری می‌تواند "لوگوس" (Logos) یونانی و "منترا"ی اوستائی باشد و یا شاید عنوان **کلام** از آن جهت به این مبحث اطلاق شده که بحث درباره‌ی حادث یا قدیم بودن کلام الله و رابطه‌ی خداوند با کلام خود جای مهمی را در اندیشه‌پردازی‌های این عصر داشت. اما علم نوبنیاد **کلام** که معتزله را معمولاً بنیادگزار آن می‌شمرند از سه مرحله می‌گذرد:

۱– مرحله‌ی اول: مرحله ی کلام معتزله. در این دوران کلام نوعی جانشین و "ارزاتس" فلسفه است که با الکندی و فارابی و تا حدی زکریای رازی به معنای اخص کلمه پدیدار می‌گردد. وجه تفاوت کلام معتزلی (که بعدها پایه‌ی کلام شیعی قرار گرفت) جهت مترقی آن، خواه از لحاظ موضع‌گیری فکری، خواه از لحاظ موضع‌گیری اجتماعی است. مثلاً از جهت فکری معتزله "اعاده‌ی معدوم" را محال می دانستند لذا معاد

جسمانی را نفی می‌کردند، "اتیان به مثل" را درمورد قرآن ممکن می‌شمردند لذا آن را کلام خلق می‌گرفتند نه خالق، خدا را قابل رؤیت نمی‌دانستند لذا از مرحله‌ی تجسم و بت‌پرستی فراتر می‌رفتند، تشخیص حسن و قبح را به عقل مربوط می‌کردند و نقش عقل را بالا می‌بردند، به‌وجود جزء لایتجزی (البته برای اثبات حدوث عالم و ردِ قِدَم آن) معتقد بودند و از این بابت در مقابل اشاعره ، چنانکه خواهیم دید فکری به مراتب روشن‌تر داشتند. از جهت اجتماعی معتزله از اپوزیسیون علویان علیه امویان و عباسیان حمایت می‌کردند. اینکه مأمون بدانها کاملاً میدان داد و عصر مأمون در واقع عصری بود که یک خلیفه‌ی معتزلی بر مسند حاکمیت بود به سبب مهری بود که این خلیفه به علویان و ایرانیان داشت تا حدی که رضا را برای رضامندی شیعیان ایرانی ولی‌عهد خود ساخت. مأمون هر کس را که خلاف نظر معتزله قرآن را حادث نمی‌دانست و قدیم می‌شمرد و با "خلق قرآن" مخالفت داشت مجازات می‌کرد و از آن زمره ، امام حنبل را که امام اهل تسنن بود. می‌گویند بنیادگزار معتزله ابوحذیفه واصل بن عطا (۸۰-۱۸۱هجری) ایرانی نژاد بود و همچنین نظّام بصری، ابوالهذیل علاف، جاحظ نویسنده‌ی معروف ، ابوسهل هلالی، ضرار بن عمرو از مشاهیر معتزله در عصر عباسیانند.

۲- مرحله‌ی دوم: مرحله‌ی کلام اشعری ، ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری یمنی متولد سال ۲۶۰ در چهل سالگی (بنا به نقل "وفیات الاعیان" از ابن خلکان) در جامع شهر بصره مردم را از تحولی که در افکارش رخ داد آگاه کرد. وی ابتدا معتزلی بود. اشعری در خطابه‌ی خویش در جامع بصره گفت که وی در سابق به عقاید معتزله باور داشته و اینک به مذهب احمد بن حنبل گرویده و از اعتزال خود توبه کرده و نظریاتش دگرگونه شده است. اشاعره بر خلاف معتزله معتقد شدند که نیک و بد از خداوند و آدمی مجبور و غیرمختار است، صفات خداوند ، برخلاف آنچه که معتزله می‌گفتند عین ذات او نیست بلکه زائد بر ذات اوست و هر صفتی مانند خدا قدیم است و لذا به "قدمای ثمانیه" معتقد شدند که مجموع صفات هشت‌گانه‌ی الهی است. تشخیص حسن و قبح به‌نظر آنها برخلاف دعوی معتزله به عقل نیست بلکه با شرع است که در اینباره حکم می‌کند. خداوند را که معتزله نادیدنی می دانستند، اشاعره قابل رؤیت شمردند و به این آیات قرآن استدلال کردند که: "وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره" و نیز به این حدیث که "انکم سترون ربکم یوم القیامه کما

ترون القمر فی لیله البدر"[1] . اشاعره کلام الله را قدیم می‌دانستند و "اتیان به مثل" آن را محال می شمردند. "اعاده‌ی معدوم" به نظر آنها ممکن بود و از اینجا معاد جسمانی را اثبات می‌کردند و غیره و غیره.

برخلاف خلیفه مأمون که معتزله را برکشید، خلیفه‌ی عباسی القادر بالله که خود اهل تألیف و تصنیف بود ، سخت با معتزله درافتاد و اشعریان را تقویت کرد. القادر بالله چنان در این راه تعصب به خرج داد که راهب بنی العباس لقب گرفت. وی در کتاب خود "اعتقاد القادری" به تکفیر معتزله پرداخت و در حق اشاعره همان تعصبی را داشته است که مأمون در حق معتزله. در ایران تحت تأثیر خلفاء عباسی بسیاری از سلطانان غزنوی و سلجوقی میدان را بر معتزله و شیعه تنگ گرفتند و اشعریت به "کلام" رسمی مذاهب سه‌گانه، حنبلی و شافعی و حنفی مبدل گردید و قبول و رواجی فراوان یافت. البته برخی سلطانان و امراء جداگانه ، هنوز به اعتزال سرِ سازگاری نشان می‌دادند ولی این امر در این دوران نمونه‌وار نیست.

واکنش اشعری هنگامی پدید شد که فلسفه به مثابه ی عالی‌ترین شکل راسیونالیسم عصر چهره‌ی خویش را نشان داده بود. فلسفه و شیوه‌ی معتزله حربه‌ی فکری اپوزیسیون رافضی (امامیه، اسمعیلیه) قرار گرفت و خلفای عباسی که تکیه‌گاه خود را از امیران ایرانی به امیران ترک مبدل کرده بودند (و به قول "راحه الصدور" به سخن خداوند کار بستند که به بوحنیفه گفت: لازال مذهبک، مادام السیف فی ید الاتراک) ، روش تسامح در قبال فلسفه و اعتزال را نیز رها نموده ، دین و اشعریت را تکیه‌گاه معنوی خود ساختند و بدین‌سان در تضعیف و امحاء مخالفان خود کوشیدند.

۳– مرحله‌ی سوم: در مرحله‌ی سوم کلام به صورت علمی معتبر در کنار فلسفه رشد می‌یابد. شکی نیست که سنت معتزله و اشاعره باقی می‌ماند و کلام اهل تسنن و تشیع اختلافات فراوانی دارد، ولی وجه مشترک پیدایش متکلمین بزرگ و نضج کلام به‌صورت یک آموزش مدون و منظم است. قاضی ابوبکر باقلانی، سیف الدین آمدی، امام الحرمین ، شمس الدین هراسی، غزالی، نسفی، شهرستانی، امام فخر رازی، قاضی بیداوی، عضدالدین ایجی، تفتازانی و عده‌ی دیگر به بسط مباحث کلامی می‌پردازند. کلام در این دوران

---

۱) البته آیه‌ی دیگری در قرآن به اصطلاح جواز رؤیت را نفی می‌کند و آ ن است: " لا یدرکه الابصار و هو یدرک الابصار" یعنی دیدگان او را در نمی‌یابند و او دریابنـده‌ی دیدگانـست. به همین سبب فردوسی شیعی معتزلی مسلک گفت:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را.

و می‌گویند این بیت را در محضر محمود به‌عنوان دلیل رفض و اعتزال فردوسی ذکر کرده‌اند. در این بیت حافظ برعکس اشاراتی به جواز رؤیت است، آنجا که می‌گوید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست روزی رخش ببینیم و تسلیم وی کنم

مانند تئولوژی در اروپای مسیحی است ولی در این میانه ویژگی‌هائی برای کلام در شرق وجود دارد. کلام نه فقط به مسایل اختصاصی مانند اثبات صانع و صفات او، مساله‌ی معاد و نبوت و اعجاز و غیره دست میزند بلکه به خاطر مقابله با احتجاجات فلسفه به نقد وسیع و عمیق آن نیز می‌پردازد و رقیب فلسفه می‌شود. این روش نقادی از مباحث وجود (انتولوژی) و علم (گنوسولوژی) در فلسفه، کلام را به برخی نظریات بدیع و گاه حتی صحیح می‌کشانده و لذا کلام ، محلی در تاریخ تکامل تفکر فلسفی در ایران باز می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. از میان مهمترن متکلمین می خواهیم ولو به ایجاز و اشاره از دو تن از آنها که در تاریخ گسترش فکری کشور ما جائی بس ارجمند دارند یاد کنیم زیرا از دایره‌ی بررسی‌های صرفاً کلامی گام را فراتر نهاده‌اند و به نقد فلسفی مسائل وجود و معرفت پرداخته‌اند. مقصد ما حجه الاسلام غزالی و شیخ الاسلام فخر رازی است.

غزالی و فلسفه

حجه الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی در سال ۴۵۰ متولد شد و در سال ۵۰۵ درگذشت. دوران او دوران واکنش سیاسی و فکری ف عصر خِلافات و مجادلات شدید مذهبی، دوران فعالیت فرهنگی شدید و پیچیده و متناقض است. در این بررسی مجالی برای پرداختن به زندگی و افکار غزالی نیست و در این باره خواه در فارسی و خواه در عربی و خواه در زبان‌های اروپائی ویژه‌نامه‌های تفصیلی نوشته شده است.[۱] مقصد ما در اینجا نظری به برخورد این متفکر بزرگ به ارثیه‌ی فلسفی است. با آنکه حجه الاسلام غزالی به دفاع از مذهب شافعی و شیوه‌ی اشعری برخاست ، ولی از آنجا که سرانجام به عقاید صوفیه گروید و در اثر رشد و نضج فکری آموزش منطق را ضرور می‌دانست و در مجادلات فلسفی نیز به راه تعصب نمی‌رفت و با شیعه از در دشمنی خشن درنمی‌آمد و در بسیاری از قضاوت های دینی و عرفانی و فلسفی و کلامی خود بدیع و مستقل و معتدل بود لذا دشمنی عجیبی را از هر سو برانگیخت تا آنجا که خود بدین نتیجه رسید که "این روزگار سخن مرا احتمال نکند" و هر آنچه می‌گوید "در و دیوار به معادات برمی‌خیزد". اعتراضات فقهای متعصب قشری آن عصر از قبیل "ابن قیّم" و "ابن جوزی" به او نشان می‌دهد که چه تنگ‌فکری عجیبی در آن ایام وجود داشته و چه اندازه آزاداندیشی ، هر اندازه هم که محتاطانه و محدود بوده است ، خطرات مرگباری

---

۱) مثلاً مانند "غزالی نامه" اثر آقای جلال الدین همایی (طبع دوم تهران ۱۳۴۲) و نیز : Gazeli, per le bon carra de vaux (پاریس ۱۹۰۲). کتاب آقای همائی بیشتر زندگی‌نامه است و به مباحث فکری در آن اینجا و آنجا اشاراتی شده و گاه توضیحات جالبی عرضه گردیده که البته حاکی از توجه و ورود کامل مؤلف دانشمند است ولی کتاب کارا دو وو جنبه‌ی بررسی ایدئولوژیک عمیقی دارد.

را برمی‌انگیخته است. روش التقاطی غزالی ، احدی را راضی نمی‌کرد. نه تنها فقیهان بلکه فلاسفه و صوفیان و متکلمین نیز از او خرسند نبودند و پیروان مذاهب اسلامی بر او طعن می‌کرده‌اند و حتی کوشیده‌اند مقام مسلم او را در علم منکر شوند و او را به احتیال و سرقت ادبی متهم کنند و سرانجام کار به آنجا کشید که فقهای مالکی مذهب حکم به سوزاندن آثارش کرده‌اند. علی‌رغم همه‌ی اینها ، این شخصیت متناقض ، بدون تردید از روان‌های تابناک و خردهای پرتو افشان است. [1] ما ناپیگیری او را در راسیونالیسم فلسفی و شیوه‌ی تعقلی عصر نمی‌پسندیم ولی از بزرگی مقام انسانی و علمی او نمی کاهیم، زیرا وی علی‌رغم این مقاومت علیه فلسفه، از طرف مخالفان خود، غالباً به حق بدان متهم شد که فلسفه را بیش از دین و کلام در روح خود رسوخ داده است.

در انتقاد از فلسفه، ابوحامد غزالی فلسفه‌ی یونان را درنظر داشته و فارابی و ابن‌سینا و اخوان الصفا را به‌عنوان عرضه‌دارندگان این فلسفه در تمدن اسلام مورد توجه خاص قرار داده است. وی بر آن بود که باید با شک منطقی به نظریات نزدیک شد و قبل از آنکه نادرستی عقیده و "فساد" یک مذهب ثابت شود برای آنکه انتقاد به مثابه ی افکندن سنگی از سر نابینائی (رمی فی العمایه) نباشد باید بر مدارک نظری خصم ، احاطه‌ی کامل یافت و سپس آن را انتقاد کرد. به همین منظور غزالی نخست کتاب "مقاصد الفلاسفه" را به‌عنوان تدارک نقادی خود می‌نویسد و در آن نظریات آنها را بیان می‌کند. کتاب "تهافت الفلاسفه" مانند "مقاصد" تنها یک بررسی نیست ، بلکه دیگر یک کتاب ردیه است. در این کتاب غزالی انتقاد از فلاسفه را تا حد تکفیر آنان اوج می‌دهد و از الهیات متکلمین در قبال فلاسفه‌ی مشاء دفاع می‌کند. از جمله چنان که می‌دانیم فلاسفه هیولای اولی و ماده‌ی اصلی جهان را قدیم یعنی ازلی و ابدی می‌دانسته‌اند لذا بدان شیوه‌ی خلق که مذهب مدعی است ، قائل نبوده‌اند ولی برای آنکه تقدم ذات خداوند را بر ماده ثابت کنند به این استدلال متوسل می شده اند که محال است که جهان دارای دو مبداء باشد یکی معنوی و دیگری مادی و سپس مدعی شدند که نمی‌تواند مبداء نخستین ، جسم یا ماده باشد، لذا تقدم ضرورتاً با مبداء الهی است و بدینسان به اصطلاح خود ، وجود صانع را اثبات می‌کرده‌اند.

---

۱) یکی از مخالفان سرسخت غزالی به نام ابوالولید طرطوشی از فقهای مالکی می گوید: " اما راجع به غزالی، من وی را دیدم و با او سخن گفتم. او را چنان یافتم که فضایل بسیار و عقل و هوش فراوان دارد و در تمام عمرش ممارست در علوم کرده و سپس از طریقه ی علماء برگشته و در طریقه‌ی صوفیه درآمده و به علوم پشت‌پا زده و با وساوس شیطانی سر وکار پیدا کرده و چون با آراء فلاسفه و اشارات و کنایات حلاج مأنوس شده است، بر فقهای متکلمین طعن می‌زند و از این جهت در گیراگیر کفر و بی‌دینی است. (غزالی نامه، چاپ دوم، صفحه‌ی ۴۴۸)

غزالی می‌گوید فلاسفه برای اثبات وجود دو مبداء قدیم برای عالم ، دلیلی مقنع ندارند و همچنین برای اثبات تقدم مبداء الهی به مبداء مادی فاقد دلایل مقنع هستند. لذا استدلالات آنها منجر بدان می شود که وجود آفریدگار نفی گردد و به این نتیجه برسیم که ماده در زمان ابدی است و خود خالق خویش است، یعنی به عقاید دهریون بپیوندیم.

در واقع غزالی با استفاده از ناپیگیری فلاسفه در ماتریالیسم، از سنگر مذهب و عرفان بر آنها می‌تازد و آنان را به یک ایده‌آلیسم پیگیر دعوت می‌کند یعنی کار را به اینجا می‌رساند که مبداء مادی ازلی و ابدی نیست بلکه عالم مصنوع و مخلوق خداوند است. جهان فقط دارای یک مبداء قدیم است که آن هم خداست و آن هم موجد ماده از عدم است و سرانجام که صوفی می شود، درک این مبداء و معرفت به خالق را ، تنها از طریق سیر و سلوک و اشراق میسر می‌شمرد.[1]

غزالی علاوه بر این نکته ، عقیده‌ی فلاسفه را دائر به انکار معاد جسمانی از دلایل کفر آنها می‌داند. فلاسفه به معاد روحانی معتقدند زیرا روح را جوهری مفارق از بدن و جاویدان ولی جسم را عرصه‌ی کون و فساد می شمرند و چون اعاده‌ی معدوم را محال می‌شمرند، بر آنند که ماده‌ی معدوم جسم را نمی‌توان بازآفرید لذا تنها رستاخیز روان‌ها ممکن است نه رستاخیز تن ها . غزالی با "اثبات" آنکه بدن دارای "اجزاء اصلیه" ای است که مایه‌ی ثبات و تقرر آن در جریان تحولات زندگی و لذا فناناپذیر است. به اصطلاح خود معاد جسمانی را ثابت می‌کند. غزالی با این استدلال عامل رشد و کون و فساد را که مایه‌ی تغییر هیئت و صورت موجود انسانی است می‌پذیرد ولی به اتکاء آنکه علی‌رغم این تغییر، شخصیت افراد باقی است به فرض غلط "اجزاء اصلیه" ثابته می‌رسد.

یکی دیگر از دلایل غزالی دائر به کفر فلاسفه آن است که آنها علم خداوند را به کلیات می‌دانستند نه بر جزئیات و غزالی این مطلب را مخالف نصوص صریح مذهب می شمرد و برای علم خداوند احاطه بر کلیات و جزئیات را میسر می‌دانست و این بحث یکی از مباحث مهم کلامی و فلسفی است و در پیرامون آن سخنان بسیار گفته شده است.

---

۱) سخن اوست که در خطاب به خداوند و در نفی اعتقاد به اخبار و احادیث می‌گوید:

مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر که را معاینه باشد خبر چه سود کند

در پاسخ همین کتاب "تهافت الفلاسفه" است که ابن رشد اندلسی مشائی پیگیر کتاب معروف "تهافت التهافت" را نوشته است و در آن هم به اعتراضات کلامی غزالی و هم به روش سازشکارانه‌ی ابن‌سینا در قبال فشار عقاید مذهبی تاخته است و از ارسطو و افکارش با سرسختی دفاع کرده است. ابن رشد سخنان ابوحامد و خود را به اسلوب "قال و اقول" در کنار هم می‌گذارد و با جوش و حرارت تمام با آن مخالفت می‌کند.

چنان که در بررسی دیگری دیده‌ایم روش نقادانه‌ی غزالی که در اثرش موسوم به " المنفذ من الضلال " بیان شده، یک نوع سرآغاز فلسفه‌ی نقد و سنجش (Criticisme) است که در قرون جدید به‌وسیله‌ی دکارت و بیکن با نغمه‌ای نو آغاز شد و به فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت رسیده است. درواقع نحوه‌ی برخورد غزالی دائر به عجز فلسفه‌ی تعقلی برای اثبات صانع و ضرورت توسل به مبداء اشراقی در این زمینه، غزالی را به سلفِ کانت در تاریخ فلسفه‌ی جهان مبدل می سازد.

فخر رازی و فلسفه

شیخ الاسلام امام فخرالدین محمد بن عمر رازی ملقب به ابن الخطیب (۵۴۳–۶۰۶) یکی از فقهای شافعی و متکلمین اشعری و دانشمند بسیار معروف و فوق العاده با نفوذ دوران سلجوقی است که مانند غزالی هوشی سرشار، دانشی وسیع و روحی نقاد و بحاث داشته تا آنجا که "امام المشکّکین" لقب گرفته است و لذا باید او را از نمایندگان برجسته‌ی روش نقدی (کریتیک) ایرانی دانست.[۱] فخر رازی نیز مانند غزالی در برخی آثار خود مانند "محصل افکار المستقدمین و المتأخرین من الحکماء و المتکلمین" یا اثر مهم دیگرش "مباحث المشریه" با دقت به بیان نظریات فلاسفه و متکلمین پیشین می‌پردازد و آنها را مورد وارسی نقادانه قرار می دهد. وی در این نقد می‌کوشد از افراط و تفریط، رد دربست یا قبول دربست، خودداری ورزد و خود وی این اسلوب خونسردانه و منصفانه‌ی خویش را در کتاب اخیر تشریح می کند. بر این اساس فخر رازی باکی ندارد که از عقاید ذکر شده پاره‌ای را بپذیرد، پاره‌ای را رد کند. کتاب دیگرش بر ضد فلسفه "تعجیزالفلاسفه" نام دارد. روش او بیش از همه‌ی متکلمین دیگر منطقی و فلسفی است، لذا بیش از دگر متکلمان توانسته است به جبروت و مسلّمیّت نظریات ابن سینا آسیب رساند. محیط سیاسی و اجتماعی فخر رازی امکان داد که این نظر

۱) فخر رازی از عراق به خراسان و ماوراءالنهر نزد محمد بن تکش خوارزمشاه رفت و نزد او مقامی عظیم یافت. فخر رازی در دوران فعالیت جوشان اسمعیلیه می‌زیست و به علت مخالفت آشکاری که با آنها داشت فدائیان اسمعیلی او را تهدید به قتل کردند و او نیز ترسید و دم درکشید. داستان شیرینی در این باب ، در "جامع التواریخ" (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صفحات ۱۷۰-۱۷۳) آمده است.

خود را تا حد زیادی پیش ببرد و اشاعه دهد، چنان که اگر بعدها دفاع سرسخت و استادانه‌ی خواجه نصیرالدین از عقاید ابن سینا نبود (چیزی که از جمله از روی تعصب و علاقه‌ی مذهبی شیعی او به ابن سینا برخاسته بود) باید گفت فلسفه دچار ضعف و بحرانی شده بود.[1] فخر رازی بنا به شیوه‌ی دقیق و پر وسواس "مدرسی" خود ، دو کتاب فلسفی مهم ابن سینا یعنی "الاشارات و التنبیهات" و "عیون الحکمه" را مورد "شرح" قرار داد. ولی این شروح او ، چنان که گفته‌اند، جرح بود و عملاً فخر رازی شرح را به حربه‌ی تشکیک در نظریات ابن سینا بدل ساخت. در این استدلالات ردیه و شکیّه ، فخر رازی از اسلوب منطقی و از مقولات فلسفی با وسعت و مهارت استفاده می‌کند و با آنکه در مجموع راسیونالیسم و گرایش ماتریالیستی فلسفه‌ی مشاء ایرانی از جهان‌بینی فخر رازی مترقی‌تر است ، نمی‌توان این حکم را بر همه‌ی احکام جداگانه و یا مباحث جداگانه صادق دانست و ای چه بسا که در مباحث و احکام معینی حق با فخر رازی است چنان که در مسئله ی حصول علم و رابط عاقل و معقول یا عالمِ با معلوم فخر رازی در موضعی منطقی‌تر از فلاسفه قرار می‌گیرد و دچار سردرگمی‌های فلاسفه نمی‌شود.

در پایان این مقال برای آنکه روشن‌تر شود که چگونه متکلمین گاه بر حسب نیت ذهنی خود که رد نظر فلاسفه بوده است به عقیده‌ای می‌رسند که حتی علم امروز آن را می‌پذیرد، داستان جزءلایتجزی را که مورد قبول متکلمین معتزلی بود ذکر می کنیم و این داستان برای توضیح نظر ما داستان نمونه‌وار و شاخصی است.

ارسطو و پیروان فلسفه‌ی مشاء جزءلایتجزی (اتم) را برای آن منکر شدند که به اتصالی بودن حرکت، زمان و مقدار باور دارند و قبول جزءلایتجزی را که منجر به انفصالی بودن وجود است در حکم نفی حرکت می شمرند. ارسطو و فلاسفه‌ی مشاء به "خلق" و ایجاد از عدم صرف معتقد نیستند و ماده را قدیم می‌شمرند و به "کون و فساد" معتقدند و موضوع این کون و فساد هیولای ابدی است. متکلمین معتزله با قبول زمینه‌ی اتمیستیک آناکساگور و دمکریت و اپیکور، خلقت را اثبات می‌نمایند. به‌نظر آنها هر جزئی از هیولی تنها در آنی از زمان می‌زید لذا عالم در کار خلق مدام است و جهان اعراضی گذراست بر جواهر ثابته. حرکت جهشی است در مکان و زمان و زمان و مکان هم از اجزای منفصله‌ای متشکلند و به صورت آنات و نقاطی هستند که در وسط آن خلاء است. محقق تفتازانی متکلم در "شرح عقاید نسفیه" می‌نویسد:

---

۱) رجوع کنید به بررسی مربوط به خواجه‌نصیر در این کتاب. در آنجا ربط فلسفه به جریانات شیعی توضیح داده شده است.

"اگر بپرسند آیا این بحث (یعنی بحث جوهر فرد یا جزءلایتجزی) سودی دارد یا نه ، در پاسخ باید گفت آری ، زیرا با قبول جوهر فرد از مبهات فراوانی که در نزد فلاسفه وجود دارد جلوگیری می‌شود مانند نظریه‌ی وجود یک هیولی اولی و صور نوعیه و اعتقاد به ابدیت جهان و نفی معاد جسمانی و ابدیت حرکت افلاک و غیره." [۱]

دانش امروز مسئله‌ی منفصل بودن ماده و خاصیت کوانتیک انرژی را اثبات کرده است. البته مفهوم اتم و "ذرات اولیه" و کوانت انرژی و غیره در نزد علم معاصر دارای محتوی دیگری است ولی نفس قبول انفصال جهان مادی که در نظریات داهیانه‌ی اتمیستیک عهد عتیق انعکاس یافته بود و به وسیله‌ی جمعی از متکلمین مورد تأیید قرار گرفته پدیده‌ی جالبی است. [۲] این مثال را برای آن آوردیم که سودمندی بررسی نقادانه و محققانه‌ی مباحث کلامی و نقدی که متکلمان از فلسفه کرده‌اند روشن گردد.

۱) "شرح عقاید نسفیه" - صفحه‌ی ۵۲ به نقل کارا دو وو در کتاب "الغزالی" پاریس ۱۹۰۲

۲) موسی بن میمون که در نزد اروپائیان به Maimonide معروف است در رساله‌ی خویش موسوم به "راهنمای گمراهان" (فصول ۷۱-۷۳) مفصلاً شرح می‌دهد که بین اتمیستیک اپیکور که اتم‌ها را ابدی و معدود می‌شمرد و اتمیستیک معتزله چه تفاوتی است و چرا و چگونه معتزله برای ردّ ابدیّت ماده به این نظریه‌ی اپیکور روی آورده اند. دو بوئر (de Boer)در "تاریخ فلسفه‌ی اسلام" بر آنست که متکلمین معتزلی اتمیستیک را به‌صورت تئوری هومئومریس (Homeomeris) آناکساگور (انکساغورس) اخذ کردند و حتی برخی اشاعره نیز بدان باور داشتند.

فلسفه ی لذت و مرگ در نزد خیام

واژه ای چند درباره ی دوران و جهان بینی خیام

در آن ایام که خیام میزیست (قرن پنجم هجری) خلافت بغداد دیگر موفق شده بود ولو به طور موقت بر واکنش همه جانبه ی فکری و سیاسی و اجتماعی ایرانیان در قبال تسلط وی نخست به کمک ترکان غزنوی و سپس به دستیاری ترکمانان سلجوقی غلبه کند. غزالی و خیام (این بزرگترین متفکرین دوران سلجوقی) آخرین نمایندگان آن موج نیرومند حریت فکری هستند که از زمان سامانیان و مأمونیان و آل زیار و آل بویه در سراسر ایران و به ویژه در خراسان برخاسته بود. ولی هر دو آنها در دوران فرونشست این موج مجبور بودند هر یک به شیوه ی خود به نحوی با محیط سازش کنند. غزالی در نامه ی به سنجر نوشت:

"دوازده سال در زاویه نشستم ، از خلق اعراض کردم ، پس فخرالملک رحمه اله مرا الزام کرد که ترا به نشابور باید شد. گفتم این روزگارِ سخن مرا احتمال نکند که هر که در این وقت حکمت گوید، در و دیوان به معادات او برخیزد گفت: ملک عادل است و من به نصرت تو برخیزم . امروز کار به جائی رسیده است که سخنها میشنوم که اگر در خواب دیدمی گفتمی اضغاث و احلام است."

و بار دیگر در پایان همین نامه تکرار میکند:

"مرا از تدریس نیشابور و طوس معاف داری تا با زاویه ی سلامت خویش روم که این روزگار سخن مرا احتمال نکند."

شیخ فرید الدین عطار نیشابوری عارف و شاعر معروف در تذکره الاولیاء از قول یکی از همعصران عارف پیشه ی خود موسوم به ابو محمد جریزی ، بیانی در وصف این زمان یعنی

قرن پنجم هجری دارد که نه تنها شیرین بلکه شارح اوضاع روز است. عطار گوید که ابو محمد جریزی میگفت:

"در قرن اول معاملت به دین کردند چون برفتند آنهم برفت ، در قرن دوم معاملت بوفا کردند چون برفتند آنهم برفت ، در قرن سوم معاملت به مروت کردند چون برفتند مروت نماند. در قرن دیگر معاملت به حیا کردند چون برفتند آن حیا نماند و اکنون مردمان چنان شده اند که معاملت خود به هیئت و هیبت کنند."

بدینسان دوران خیام عصری بود که در آن تنها هیئت های مزین اشراف و هیبت های سهمگین زورمندان وسیله ی پیروزی در معاملت بود. سرنوشت یک حکیم ظریف در چنین عصر بیرحم و خشن روشن بود.

خیام که از غزالی و عطار در جاده ی آزاداندیشی جلوتر بود خطر سهمگینتری را از جانب ارتجاع عصر متوجه خود میدید. قفطی در تاریخ الحکماء روزگار تیره ی این متفکر را چنین وصف میکند:

"معاصران زبان به قدح او گشودند و در دین و اعتقادشان سخن گفتن آغاریدند، چندانکه خیام به وحشت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و به عزم حج از شهر نشابور برون رفت و پس از آنکه از کعبه بازگشت در کتمان اسرار خویش اصرار ورزید و ظواهر شرع را مراعات میکرد."

از امیران متعصب حنفی و حنبلی گرفته تا صوفیان قشری خم شکن همگی در کار نبرد با آزاداندیشی بودند ، به هر شکلی که این آزاداندیشی بروز میکرد خواه به صورت حکمت مشاء باشد یا دانش یونان و یا عرفان وحدت وجودی یا کلام معتزله و یا کیش اسمعیلی و یا الحاد قرطی و یا رفض شیعه.

ولی ارتجاع محیط نتوانست بند بر دست و پای اندیشه ی غزالی و خیام گذارد. آنها به هر جهت افکار خود را به زبان شعر و نثر ، به تازی و پارسی ثبت کردند و با آنکه به قول غزالی

صد مهر[1] بر زبان نهاده بودند ابواب قلب شعله ور خود را در این آثار گشودند و خفایای روح خود را نمودند.

خیام رباعی فلسفی را حربه ی بیان افکار خود قرار داد و از شگفتیهای ادبیات ما یکی آنست که شکل رباعی را نخستین حکماء و عرفاء ما در دوران پس از اسلام متناسب ترین شکل شعری برای بیان نظریات خویش میشمردند و ابونصر فارابی معروف به معلم ثانی و شیخ الرئیس ابو علی سینا و غزالی طوسی و شیخ ابو سعید ابوالخیر و خواجه ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام نشابوری ، خواجه نصیرالدین محقق طوسی و بسیاری دیگر هر یک رباعیات فلسفی ظریفی سروده اند و بدون شک در این زمینه خیام از جهت فصاحت سخن و عمق معانی پیشی گرفته است[2].

ریاضی دان و منجم عبوسی که در ظاهر به حکم ضرورت مراعی حنفیت بود در این اشعار دل انگیز و پرسور و گداز ، انسانی رنج کش و شیدای زندگی و زیبائیهای آن و مردی عاشق پیشه و جمالپرست و متفکری شکاک و ژرف بین است. عظمت و کلیّت مسائلی که درباره ی انسان و دامنه ی خرد معرفت جوی او و سرنوشت وجودیش و تکالیف حیاتیش مطرح میشود این رباعیات را برای نسلها و قرنها تازه و زنده نگاهداشته است. در این زمینه خیام با آنکه متفکری **مبتکر و بدیع نیست** ولی صاحب آنچنان بیان شیوا و جامع و بلیغی است که حتی در قیاس جهانی ، متفکر **کلاسیک** یک چنین زمینه هائی است. این فلسفه سرشار از اعتقاد به سلطه ی تقدیر و مجبوریت انسان (فاتالیسم) ، شکاکیّت و بدبینی و تبلیغ کیش لذت تماماً علیه مذهب مسلط عصر بود که دعوی داشت همه ی حقایق را مکشوف کرده و عدالت شرعی و قوانین الهی را عرضه ساخته و تکلیف انسان را معین کرده است و دیگر کاری نیست جز آنکه گناهکار و صوابکار معین شوند و یکی در /اتش جحیم بسوزد و دیگر از نعمات نعیم بهره ور گردد . پاسخ های ابلهانه ی فقهاء حنفی و حنبلی به مسائل عمده ی

---

۱) امام ابو حامد غزالی طوسی راست:

گفتم دلا تو چندین بر خویشتن چه پیچی با یک طبیب محرم این راز در میان نه

گفتا که هم طبیبی فرموده است با من گر مهر یار داری صد مهر بر زبان نه

۲) عطار ، ناصرخسرو ، سنائی ، شبستری ، شکل مثنوی ، و مولوی و حافظ شکل غزل را برای بیان افکار فلسفی و عرفانی خود برگزیدند. مثنوی مولوی و غزل حافظ پس از رباعیات خیام عالیترین و کاملترین اشکال متناسب شعری برای اندیشه های فلسفی سرایندگان خویشند. از این بابت این سه تن را در این سه نوع شعر همانند نیست .

حیات انسان خیام را خشنود نمیساخت و او نغمه ی دردناک کهن سرگشتگی جانگداز بشر را با طنبور سحرآمیز خود مینوازد. فلسفه ی خیام در شرایط مشخص عصر ، فلسفه ای مترقی و مظهر مقاومت و اپوزیسیون روحی زبده ی اندیشمندان آن دوران علیه قشریت و رژیم دینی و اشرافی عباسی و سلجوقی بود.

خیام باور ندارد که عقل اشعری و حنبلی راز جهان را گشوده و آیات و احادیث، همه ی مسائل را حل کرده اند. او عجز علم و جهان بینی رسمی را میبیند و لذا بانگ میزند که اسرار وجود حرف معمائی است. هر کس سخنی از سر سودا میگوید و کسی نیست که گوهر تحقیق را چنانکه باید سفته باشد . آنان که خود را محیط فضل و آداب و شمع جمع اصحاب میدانند افسانه ای سروده و به خواب خوش رفته اند و قادر نبودند که از شب تاریک هستی راهی به برون برند و کلید حلّ معماها را به دست دهند .

خیام بر آنست که در این جهان معمائی آدمی اسیر سرنوشت است. خیام نه فقط ناتوانی فرد آدمی را در برابر مشکلات طبیعت میبیند بلکه ناتوانی اراده اش را در مقابل فراز و نشیب زندگی نیز مشاهده میکند . لذا با ناله ی غم انگیزی میگوید که نشان بودنیها بر لوح وجود بوده است و کوشش ما بی ثمر است. سر رشته در دست گنبد دوّار نیست بلکه قدرتی بالاتر از آن ما را در جاده های پیچاپیچ حیات میتازاند، لذا نیکی ها و بدی ها ، شادی ها و غم ها را نباید به چرخ حواله کرد.

به نظر خیام انسان نادان و نابینا ، ناتوان و مجبور در این رباط دو در مهمانی سپری است. عمر وی چون باد و آب در گذراست. هستی آدمی همانند جامی است که عقل بدان آفرین میگوید ولی کوزه گر دهر این جام لطیف را با خشم تمام بر زمین میزنند. شگفت است که حتی مستان راضی نمیشوند اجزاء پیاله ای را که در هم پیوسته بگسلند ولی اینهمه سر و پای نازنین را نیروی قمار مرگ خورد و نابود میکند. همه جا ذرات هستی آدمی پراکنده است و بنفشه ای که از کنار جوی رسته و دسته ای که بر گردن کوزه است خال فرشته خوبان و دست عاشقان برگردن معشوقان است.

به عقیده ی خیام وعده ی مذاهب درباره ی بهشت و جهنم مسلم نیست. کسی خلد و جحیم را ندیده است. تازه اگر عاقبت کار بهشت و حور عین است ما با برگزیدن می و معشوق همان کار میکنیم که سرانجام نصیب ما خواهد بود. لذا باید شادی طلبید و از آنجاکه کسی را فردا عهده نمیشود باید دل شیدا را خوش داشت. باید می نوشید زیرا نمیدانیم از کجا آمده ایم و به کجا میرویم. باید تا هستیم به شادی بگذرانیم زیرا جانهای پاک در چنبر چرخ خاک میشود و داسِ سپهرِ سرنگون، ما را سوده و فرسوده میکند.

چنین است خلاصه ای از افکار خیام که در رباعیات دلکش او با دهها مضامین بدیع مکرر میشود. این اندیشه های دلاویز خیام، چنانکه پژوهش تاریخی نشان میدهد از جهت منطق و محتوی خود تازگی نداشتند. نظیر و گاه عین این افکار را ما در نزد سرایندگان و اندیشه وران کشورهای دیگر نیز می بینیم.

برای اجراء یک بررسی مقایسه ای نخست باید بخشهای اساسی تفکر فلسفی خیام مانند جبر ، شکاکیّت ، کیش لذت ، فلسفه ی مرگ و غیره و غیره را که در رباعیاتش بیان شده از هم جدا کرد. ما در این بررسی میخواهیم فقط دو بخش از اندیشه های خیام یعنی اندیشه های خیام درباره ی هدف زندگی و کیش لذت ، و اندیشه های خیام درباره ی مرگ و عبث بودن حیات انسانی را مورد مطالعه قرار دهیم. هر دو این اندیشه ها که تا امروز نیز به طور نیرومندی دراذهان تأثیر میکند (و بسیاری از مکاتب معاصر فلسفه ی بورژوائی آنها را منتها با عبارات و اصطلاحات دیگری تکرار مینمایند) در ایام باستان از زمینه های اجتماعی همانندی نشأت کرده و دارای نظایر و اشباه مختلف در تاریخ تفکر دیرینه ی انسانی است.

۱)کیش لذت

تبلیغ کیش لذت در افکار فلسفی و ادبیات بسیاری از ملل باستان رواج کامل دارد. گاه چنان شباهتی مابین برخی از متون متعلق به متفکران ملل دیگر و محتوی رباعیات خیام مشاهده میشود که اندیشه ی امکان اقتباس فکری خیام از دیگران به ذهن خطور میکند به ویژه در

این زمینه نکته ای که در خورد پژوهش است شباهت فوق العاده ی افکار و حتی کلمات خیام با یک سند قدیمی مصر و با نظریات برخی ار فلاسفه ی هندی است.

الف– کیش لذت و یک پاپیروس مصری

پاپیروسی مصری "نغمه ی بربط نواز" که اشعار آن به زمان سلسله های قدیم مربوط است، در مصر باستان شهرتی شگرف داشت. قریب قرنی این نغمه را در بزمها میخواندند و بر دیوار مقابر نقر میکردند. با آنکه متن این نغمه و مطالب آن که هماهنگی شگرفی با بخشی از افکار خیام دارد منافی احکام مذهب رسمی مصر و کیش خدایان و ارباب انواع بود، روح اسارت ناپذیر انسانی بدین نغمه ، حق اهلیّت بخشیده بود و پر و بال این مرغ را در ظلمات سیطره ی شوم کَهَنه ی خونخوار فراعنه ی بیرحم گشوده بود. متن نغمه ی مصری موسوم به "نغمه ی بربط نوار" چنین است:

"پیکرها نابود میشود و پیکرهای دیگری جای آنرا میگیرد و از ایام نیاکان ما چنین بوده . فراعنه ای که پیش از ما میزیسته اند اینک در اهرام خویش غنوده اند و آنهائی نیز که این مقابر را ساخته اند دیگر نیستند. آیا چه شده اند؟ من سخنان **ایم خوتب** و **خارده دف** را شنیده ام. سخنان این مردان بر لبان همگان است ، ولی آیا مقابر آنها چه شد. دیوارهایش فرو ریخته و اثری از آن به جای نیست. گوئی خود نبود. کسی از آن جهان نیامده تا بگوید که گذرانش چگونه بوده است تا قلوب ما را تسکینی بخشد، پیش از آنکه تو نیز بدانجائی روی نمائی که آنها رفته اند ، شاد باش تا دل را واداری که فراموش کند که روزی در گورت خواهند نهاد. تازنده ای به دنبال خواهش دل برو ، با مُرِ مَکّی سر و بر را آرایش ده ، جامه ی نازک بر تن کن ، خود را با روغنهای معطر خدایان ضماد کن ، بر لذات خویش بیفزای ، مگذار که دلت پژمان شود. در این جهان پیرو دل خود باش و تا آنکه روز مویه گری درنرسیده غمناک مشو. دلی که آرامش پذیرفت، ناله را نخواهد شنود. مویه گری ترا از ظلمات

جهان تحت الارض رهائی نخواهد بخشید. روزها را پر نشاط به سر آور و برای هر کار دل را اندوهگین مکن. کسی دارائی خود را به گور نخواهد برد . کسی که رفته است بازگشتنی نیست."

منشاء روحی و فکری پیدایش این نغمه با منشاء پیدایش افکار خیام همانند است: اعتراض و پرخاش خشمگین علیه مذاهب مسلط عصر که جهان و تن و زندگی را خوار میشمردند و کیش مرده پرستی و لابه گری ابدی درباره ی مرگ و ترس دائمی از عذابهای آن جهان را موعظه میکردند. ضمناً این افکار محتوی اندرز به خردمندان جهان برای افکندن خود در آغوش الهه ی عیش و لذت به قصد فراموشی آن واقعیت شومی است که افکار نازک را رنج میداد. طبیعی است که این فلسفه میتوانست برای شاهزاده و یا امیر مصری سودمند باشد که قادر بود دردهای تفکر و رنجهای خردمندی را با عیش و نوش تسکین دهد و اِلاّ فلان برده ی مصری از کیش لذت طرفی نمی بست. شگفت اینجاست که طبقات رنجدیده ی جامعه پرخاش خود را به صورت "کیش ریاضت" در می آورند. انگلس متذکر میشود که ریاضت کشی و اعراض از لذات همانا بروز قدرت نفی و انکار طبقات رنجدیده ی جامعه است. در عین حال کیش لذت و بی خبری وسیله ی گریز افراد مرفه و در عین حال آگاهی بود که نه قصد نبرد با وضع موجود داشتند ، نه بدان تسلیم میشدند و نه آنرا تحمل میکردند. در انجیل آمده است که "در خرد بسیار اندوه بسیار است[1]. این خردمندان اندوهمگین که ضمناً قادر بودند اندوه خود را با عیش بکشند به دامن کیش لذت پناه میبردند. بدینسان کیش لذت یا(hodonisme) و کیش ریاضت یا (Ascetisme) دو شکل بروز پرخاش اجتماعی در دو طبقه است و به همین جهت است که نظیر این تعالیم که در پاپیروس مصری دیده میشود در محیطهای اجتماعی دیگر نیز پدید میشود، به سیر خود ادامه دهیم.

---

۱) به قول شهید بلخی :

اگر غم چو آتش دود بودی جهان تاریک بودی جاودانه

در این عالم سراسر گر بگردی خردمندی نیابی شادمانه

ب– کیش لذت در فلسفه ی هند

مسئله با عمق بیشتری، با عمقی نظیر افکار خیام در فلسفه ی ماتریالیستی "لکایاتا" در هند باستان تکرار میشود. بر رأس جریان لکایاتا متفکری به نام بریها سپاتی قرار داشت (قرنهای ۷–۸ قبل از میلاد). لکا یعنی جهان یا دهر[۱]. بریها سپاتی علیه مرتاضیت و به مثابه ی واکنشی در قبال آستیسم هندی ، کیش لذت و پرستش زندگی را رواج داد. از رشته های فکری منشعت از لکایاتا مکتب "چارواک" است. کلمه ی چارواک با کلمه ی "چارواژه" ی فارسی همریشه است. این مکتب را از آنجهت چارواک نامیدند که پیروان آن معتقد به چهار عنصر آب و خاک و باد و آتش به مثابه ی عناصر اولیه ی هستی بوده اند. مکاتب لکایاتا و چارواک تعالیم فلسفی مفصلی دارند ولی از آن میان تنها تعالیم اخلاقی آنها شهرت یافته است و این پدیده در دوران باستان اغلب دیده میشود و علت نیز آنست که بخش اخلاقیات برای عامه مفهومتر از بخش منطق و تئوری شناخت و ماوراء الطبیعه و غیره است، لذا شهرت می یابد و باقی میماند.

موافق تعالیم لکایاتا و چارواک آرمان زندگی کسب لذت است نه وصول به خیر و نجات . لذت (کاما) و ثروت (آرتخا) هدف اصلی کار و کوشش زندگی است. نیک چیست ، آنچه که مایه ی لذت شود. بد کدام است، آنچه که موجب الم گردد. ثروت از آنجهت نیک است که سبب فراهم کردن اسباب لذت است. بهشت و جهنم افسانه ای بیش نیست. در آثار متعلق به فلسفه ی چارواک مانند "کاماسوترا" روی این فکر که خیام نیز تکیه میکند تکیه شده است که نباید عیش نقدینه ی این جهان را به خاطر لذات موهوم آن جهان رها کرد. در کاماسوترا چنین میخوانیم:

"کبوتر امروزی به از طاووس فردائی است. صدف واقعی از سکه ی زرّین ولی ناسره برتر است. نادان کسی که نقدینه ی خود را به دیگری امانت دهد." [۲]

---

۱) ای چه بسا واژه ی دهریون که در فلسفه ی ایران و عرب اطلاق به مادّیون میشود از این ریشه باشد.

۲) وت سیانا – کاماسوترا – فصل دوم

شایان ذکر است که شادروان صادق هدایت در مقدمه ی بسیار جالب کتاب "ترانه های خیام" خود به پیوند اندیشه های خیام با چارواک توجه داشته است. وی از کتاب "دبستان مذاهب" نظریات چارواک را نقل میکند. دبستان مذاهب رویهمرفته وصف درستی از نظریات اتیک چارواک داده است که با آنچه ما در فوق از روی منابع متین تری (مانند "مدخلی بر فلسفه ی هند" تألیف س. چاترّجه و د. داتا و "تاریخ فلسفه ی هند" تألیف ری)آورده ایم تطبیق دارد. از جهت مزید فایده نقل قول هدایت را از دبستان مذاهب ذیلاً می آوریم:

"عقیده ی چارواک آنست که ایشان گویند چون صانع پدیدار نیست و ادراک بشری به اثبات آن محیط نیارد شد ما را چرا بندگی امری مظنون و موهوم بل معد وم باید کرد؟ و به هر نوید جنت و راحت آن از کثرت حرص ابلهانه دست از نعمتها و راحتها باز داشت. عقل نقد را به نسیه ندهد. آنچه ظاهر نیست باور کردن آنرا نشاید. ترکیب جسد موالید از عناصر اربعه است. به مقتضای طبیعت یک چند با هم تألیف پذیر شدند ... چون ترکیب متلاشی شود معاد عنصر جز عنصر نیارد بود. بعد از تخریب کاخ تن عروجی به برین وطن ناز و نعیم و یا نزول به نار و جحیم نخواهد بود."[1]

ج– کیش لذت در فلسفه ی یونان

نظریه ی هدونسیم (لذت پرستی) را به ویژه مکتب سیرنائیک بسط داد. این نظریه از لحاظ ریشه ی معرفتی خود از آنجا برخاست که در مکتب سیرنائیک **حسّ** را ملاک و ضابطه ی معرفت میشمردند. به قول لنین **حسّ** بمثابه ی پرنسیپ تئوری معرفت با **حسّ** به مثابه ی پرنسیب تئوری اتیک درآمیخت[2]. گفتند اگر **حسّ** منشاء علم است پس تسکین احساس و تأمین لذّت آن بهترین و مهترین اصل اخلاق است. اریستیپ (۴۳۵ ق.م.) که فلاسفه ی قرون وسطائی ما او را ارسطقس مینامند و تئودور معروف به کافر (آته ئیست) که قرن چهارم قبل از میلاد میزیست نمایندگان معروف مکتب سیرنائیک هستند. تئودور را در زمان خود به

---

۱) صادق هدایت – ترانه های خیام – صفحه ی ۵۹

۲) لنین – دفتر فلسفی – چاپ روسی صفحه ی ۲۶۰

مناسبت مخالفت با خدایان از آتن تبعید کردند. مکتب سیرنائیک چنانکه گفته شد "ادنه" یا (πνοδπ) لذّت را پایه ی آرامش روح و هدف زندگی میشمرد. واژه ی "هدونیسم" از همین ریشه ی یونانی آمده. ادنه مانند کامای هندی است و در فلسفه ی خیام به خوشی و عیش تعبیر میشود. آیا بین مکتب سیرنائیک یونانی و لکایاتا و چارواک هندی و طرز تفکر نغمه ی بربط نواز مصری ارتباط واقعی وجود داشته ؟ بر نگارنده روشن نیست و زمینه ی جالبی برای فحص و پژوهش است، ولی آنچه که مسلم است کیش لذت و خوشی در هر سه مورد با نفی عقاید مذهبی عصر، با انکار جهان بینی های مسلط مذهبی همراه است . خیام نیز مانند آنان در حقایق مذهب شک میکند، میگوید "کس خلد و جحیم را ندیدست ایدل"، کسی از جهان آنسوی مرگ خبری ندارد لذا حالی باید دل شیدا را خوش داشت. صرفنظر از وجود پیوندهای واقعی تاریخی ، احتمال توارد، احتمال اقتباس و تقلید فکری ، آنچه که مسلم است آنست که همه ی این مکاتب زاده ی محیط همانند اجتماعی و طبقاتی هستند. سراینده ی گمنام "نغمه ی بربط نواز" ، بریها سپاتی هندی ، اریستیپ و تئودور آته ئیست آتنی ، خیام نشابوری نمایندگان آن قشر روشنفکران بصیر و سرکشی هستند که آنقدر خرفت نیستند که به دروغ مذاهب مسلط عصر باور کنند، آنقدر رنجکش نیستند که علیه نظام اجتماع قیام کنند و آنقدر مرفه و ثروتمندند که درد وجود و رنج هستی خود را با لذات و عیشها تسکین بخشند. آنها جهان مخوف آن سوی مرگ را که مذاهب توصیف میکنند به سود جهان مادی و واقعی موجود انکار میکنند. به قول خیام "این نقد" را خود بر میدارند و "آن نسیه" را به زاهدان ریائی وامیگذارند.

بدینسان میتوان گفت کیشِ لذت یا هدونسیم درآن ایام غالباً به صورت یک شیوه ی اپوزیسیون و مقاومت علیه تعالیم مذاهب مسلط در می آمد و گرامیداشت تن را در قبال خوارداشت آن – که مذاهب اندرز میدادند – و تشریف و تجلیل زندگی این جهان را در برابر موعظه ی مذاهب راجع به تشریف و تجلیل زندگی آن جهان – تعلیم میداد. این محتوی کیش لذت (هدونیسم) با محتوی فلسفه ی هدونیستیِ انحطاطیِ عصر ما تفاوت فاحش ماهوی دارد.

فلسفه ی مرگ در نزد خیام

در فلسفه ی خیام دو نوع پرخاش را از هم باید تمیز داد: پرخاش علیه نظام موجود اجتماع و معتقدات خرافی و پرخاش علیه سرنوشت طبیعی علیه طبیعت.

اعتراض به مرگ ، اعتراض به طبیعت سپری و فناپذیر انسان یکی از مواضیع عمده ی فلسفه ی خیام است. برای خیام مفهوم نیست که چگونه کوزه گرِ دهر جام لطیف وجود را چنین بیرحمانه میشکند و حال آنکه حتی مستی از گسستن ترکیب پیاله احتزاز دارد. برای خیام مفهوم نیست که چرا باید فلک لعبت باز ما را چون لعبتگانی چند به بازی وا دارد و سپس با گستاخی به صندوق عدم بازگرداند. چرا باید چون آبی از مخازن پنهانی بیرون جوشید ولی چون بادی با سرعت گذشت و در افقهای دور محو شد. شگفتی خیام که به هر جهت به وجود مبداء مرید و عادل و عاقلی برای جهان ولو به شکل عام فلسفی آن باور داشت بیش از شگفتی یک آته ئیست است که منکر وجود چنین مبدائی است. اگر چه همین اعجاب در قبال ناچیز و سپنج بودن زندگی انسان و بیدادگرانه بودن مرگ مردم شکار ناچار خیام را به تردید در اصل مطالب و در وجود آفریدگار برای جهان وامیدارد. زیرا اگر در واقع جهان آفریننده ی خردمندی داشت بعید مینمود که وی راضی میشد که چنین بیرحمانه رشته های زندگی را بدرد. بدینسان اعتراض خیام علیه "طبیعت"، علیه فناپذیری انسان به صورت اعتراض علیه اجتماع و مذاهب مسلط نیز بروز میکند و این دو نوع اعتراض با هم پیوند می یابد.

مسئله ی مرگ و فناپذیری انسان بمثابه ی معمائی بغرنج در برابر بسیاری از متفکران باستانی مطرح بود. آهِ دردناک از نهاد هر انسانی در برابر این تاراج طبیعت از بساط رنگین شعورها ، عواطف ، تفکرهای خلاق ، احساسات ظریف و قرایح و معلومات و تبحّرهای حیرت انگیز انسانها بر می آید . خطیب و فیلسوف معروف رومی سیسرون رساله ای دارد تحت عنوان "بیزاری از مرگ" . در این رساله بین استاد (Magister) و شاگرد (auditor) بحثی درباره ی مرگ در میگیرد. سیسرون در این بحث نظر خود را دائر بر اینکه خوشبختی انسانی در جهانی که سایه ی مخوف مرگ بر آن افتاده میسر نیست و

مرگ شرّ محض است مطرح میکند. بین افکار خیام و سیسرون در این زمینه شباهت هائی است[1].

حل مسئله ی مرگ و تأمین جاندرازی و یا طول عمری که حیات را از این وضع زودگذر بدر آورد تنها در آینده که بشر راز حیات را بگشاید میسر است. ما اکنون در آستانه ی تحولات عظیم در دانش زیست شناسی هستیم و آنزمان دور نیست که بشر بتواند مکانیسم حیات را تحت نظارت خود گیرد. ولی تردید نیست آنچه که برشومی منظره ی مرگ انسان میافزاید جور و ستم اجتماعی است که عمر را از انواع مصائب انباشته میکند و چون داس مرگ علف پژمرده ی هستی انسان رنجیده را درو میکند. متفکری که ناظر این منظره است، به شگفت میآید که مقصد از حیات نافرجام چه بوده؟ برای چه به جهان آمدیم ، آیا برای آنکه رنج بکشیم و سپس بمیریم ؟ آیا مادّه از خواب عدم بر میخیزد برای آنکه شکنجه شود و سپس با فریادی رعب انگیز به قعر عدم پرتاب گردد؟ آخر سود آن در کجاست ؟ مسئله اینجاست که کسانی مانند سیسرون و خیام نمیتوانستند نقش حیات انفرادی انسان را در رشته ی تکامل مادّه ی زنده و در تاریخ پیشرونده ی انسان اجتماعی ببینند و بدینسان به فلسفه ی وجودی حیات انفرادی پی ببرند. خیام در همه ی این پدیده ها خبط ها و ستمها و هوسهای مهیبی میدید. این مسئله کماکان در برابر انسان معاصر نیز مطرح است و راز جاذبه ی اشعار خیام برای ملل مختلف و اعصار گوناگون همانا طرح این مسئله ی مهم سرنوشت انسانی است.

---

۱) قسمتی از این مفاوضه ی جالب فلسفی را نقل میکنیم:

" شاگرد – من مرگ را شرّی میدانم.

استاد – آیا آنرا برای مردگان شرّی میدانی یا برای میرندگان ؟

شاگرد – من مرگ را برای هر دو شرّی میشمرم .

استاد – اگر مرگ شرّ است پس مرگ بدبختی است زیرا بدبختی خود شرّی است .

شاگرد – چنین است .

استاد – پس هم مرده و هم زنده ای که میرنده است تیره بخت است؟

شاگرد – چنین است .

استاد – پس احدی خوشبخت نیست ؟

شاگرد – آری استاد ، احدی خوشبخت نیست. "

برای حل این مسئله باید به دیالکتیک واحد و جمع و جزء و کل پی برد . درک علت وجودی هر واحدی در وراء کل غیرممکن است. مجموعه ی واحدها و تبادل دائمی آنهاست که پروسه ی تکاملی را پدید میآورید. بدون مرگ ، بدون نفی کهنه و اثبات نو ، بدون نفی در نفی حرکت تکامل غیر میسر است.

جالب توجه است که مولوی که به تکامل (منتها در چارچوب عرفانی آن) معتقد بود ، بر خلاف خیام که مرگ را شرّی میشمرد، مرگ را گذار از مرحله ی سافل به مرحله ی عالی میداند. لذا به نظر او مرگ شرّ نیست و نباید از فنا رو برتافت:

هستی انسان شد از مرگ نبات　　راست آمد اقتلونی یا ثقات

چون چنین بردیست ما را بعد مات　　راست آمد آنَّ فی قتلی حیات

مولوی ، در زمینه ی عرفانی، نقش مرگ را بمثابه ی نفی حالتی برای اثبات حالت بالاتر یعنی نقش خلاق و آفریننده و مثبت مرگ را درک میکند و این خود توفیق فکری عظیم اوست و میتوان مدعی شد که از این لحاظ مولوی به مراتب عمیقتر و عالیتر از خیام که مرگ را عمل عبث و لغوی بیش نمیداند فکر میکند. ولی اگر فلسفه ی خیام درباره ی مرگ از جهت آنکه آنرا یک "نفی عبث" و یک عمل لغو میشمرد از نظریه ی فلسفی جلال الدین مولوی در این باره عقب تر است در عوض خیام در یک چنین تلقی از مرگ در واقع در صحّت جهان پس از مرگ تردید میکند . از آنجاکه کسی از راهی که رفته بازنگشته و کسی خلد و جحیم را ندیده و آنانکه خبری یافته اند خبری باز نیاورده اند ، لذا به نظر خیام حیات باقی و جاودانی روح و زندگی آنسوی غیرمتصور است و لذا حیات همین ایام معدودی است که آدمی در خاکدان جهان بسرمیبرد و سپس مرگ است و نابودی محض و مطلق . اگر خیام باور داشت که مرگ یک تعطیل ظاهری حیات است و عملاً روح — معرّی و مبرّی از جسم و وارسته از زندان عناصر — هستی عالیتری را ادامه میدهد ، چنین با تلخی از مرگ نمی نالید و درباره ی اهمیت "امروز" و "اکنون" و "این دم" داد سخن نمیداد. لذا بین

فلسفه ی خیام درباره ی مرگ و فلسفه اش درباره ی خوشی ارتباط ناگسستنی است: از آنجا که عمر بشر کوتاه است و حیات آنسوی مرگ محل تردید، لذا باید روزگاری را که در جهان هستیم فرصت شمریم. از این جهت و همانا از این جهت خیام به مراتب مادّی تر و واقع بینانه تر از مولوی که به مرحله ی عالی تر از مرحله ی انسانی یعنی مرحله ی ملکوتی و وصل روح به مبداء و بازگشت قطره به دریا اعتقاد داشت ، فکر میکند.

در پایان کلام باید گفت که شکاکیّت و لذت پرستی خیام برای دوران خود یا برای دوران خواجه شمس الدین حافظ شیرازی که یکی از داهی ترین مروجین بسیاری از اندیشه های خیام بود بی شک یک فلسفه ی اپوزیسیون ، یک جریان مترقی شمرده میشد. ولی برای عصر ما تکرار این نظریات و تعلق بدانها یک اقدام قهقرائی است. بشر امروز میداند که به کمک ایجاد یک جامعه ی بدون طبقات و مجهز به عالیترین تکنیک و عالیترین دموکراسی میتواند خوشبختی واقعی انسانی را تأمین کند و میداند که او قادر خواهد شد بر نیروی مخرب مرگ غلبه کرده ، عمر بسیار طولانی برای انسان فراهم کند. ایجاد چنین جامعه ای کاملاً واقعی است و زمینه ی عظیم اجتماعی ،فکری، علمی و فنی آن تماماً وجود دارد و طی نیمه ی اول قرن بیستم این زمینه ی شگرف پدیده شده استحکام یافته است . خیام عصر ما کسی است که به این فلسفه ی مثبت و سرزنده بپیوندد و در راه آن بکوشد و الاّ اگر در مواضع خواجه عمر خیام قرار گیرد قرنها به عقب رفته و خود را در گرداب انحطاط و نومیدی غرقه ساخته است.

پیش استاد اصولی هم اصول
خواند آن شاگرد چُست با حصول
پیش استاد فقیه آن فقه خوان
فقه خواند، نی اصول اندر بیان

مولوی

اصول فقه و منطقِ دئونتیک

۱) طرح مسئله

یکی از رشته‌های علوم دینی که به‌ویژه ایرانیان در پیدایش و تنظیم آن نقش مهمی داشته‌اند اصول یا اصول فقه نام دارد که تا حدی با علم موسوم به "Casuistique" قرون وسطائی در نزد الهیون مسیحی شباهت دارد. کازوئیست (از ریشه‌ی لاتینی Casus به‌معنی مورد) مجموعه‌ای از موارد و امثله‌ی عملی و پراتیک است که بتواند کار قضاوت را در موارد نظیر آسان سازد. در کازوئیستیک آن صفات و مختصاتی را که برای یک سلسله از موارد شاخص است انتزاع می‌کردند و تعمیم می‌دادند، نظیر عملی که در فقه یا اصول فقه می‌شود. در عین حال کازوئیستیک را آن بخشی از اخلاقیات مسیحی می‌دانستند که با دقت تمام موارد اجراء "شرایع الهی" را در کلیه ی جزئیات متصوره و حالات محتمله روشن می‌ساخته است. "ژزوئیت"ها از این "قاعده تراشی"های معضل دقیقاً برای رگلمان بندی اعمال مؤمنین، لذا برای مفلوج نگه داشتن اراده و ابتکار آنها استفاده می‌کرده‌اند. در تعریفات یاد شده کازوئیستیک بیشتر به علم فقه و مسائل فقهی شبیه می‌شود ولی کازوئیستیک ضمناً به معنائی هم به‌کار رفته است که با اصول فقه شباهت داد. در این معنا کازوئیستیک یعنی **اسلوب توجیه** مورد خاص به اتکاء تعمیمی از موارد نظیر. و این درست همان وظیفه‌ی علم اصول است.

بعدها لغت کازوئیستیک به معنای موشکافی‌های زائد و غیر لازم به‌کار رفته است، چنانکه شاعر بزرگ ما حکیم ناصرخسرو علوی نیز در مورد علم فقه می‌گوید:

فقه است مر آن **بیهده** را سوی شما نام

کانرا همی از جهل شب و روز بخوائید

چنین است معنی کازوئیست. ولی برای اینجانب ربط مشخص تاریخ اصول و کازوئیستیک و اولویت ظهور هر یک از آنها روشن نیست. آنچه در اینجا مورد توجه ماست دو نکته است:

اول آنکه اصول فقه به‌طور کلی چیست و در چه مسائلی بحث می‌کند،

دوم منطق نوظهور دئونتیک که از رشته‌های کاملاً معاصر منطق است و به نظر نگارنده تا حدودی و به شکلی مباحث و تحقیقات علمای اصولی ما را، بدون آنکه نسبت به آن توجه مستقیم داشته باشد، از نو ، و البته در سطحی علمی‌تر و عالی‌تر مطرح می‌سازد چه می‌گوید و حدود شباهت مباحث اصول فقه و منطق دئونتیک کدام است.

این برخورد به مشابهت بین مباحث "اصول فقه" و منطق دئونتیک که برای نگارنده ، تا حدی تصادفاً دست داد، موجب شدکه مقایسه‌ای بین آن رشته ی "دانش" قرون وسطائی و این رشته دانش مدرن به عمل آورد و برخی استنتاجات احتیاط آمیز خود را درمیان گذارد. این بحث نشان مدهد که حتی در برخی از رشته‌های به‌ظاهر عقیم دینی ما هسته‌های عقلائی مهمی است که می‌تواند درخورد توجه عصر و دوران ما باشد.

۲) "اصول فقه" چیست

"اصول فقه" یا "اصول" نوعی منطق مذهبی است و هدف فقها از تنظیم آن تبویب و تعمیم آن قواعد و حالاتی بود که به هنگام صدور احکام شرعیه پدید می‌شود و آشنائی با این قواعد می‌توانست امکان و قدرت اجتهاد را بالا ببرد. لذا علم اصول از فروع فقه بود. می‌گفتند موضوع اصول "ادله‌ی کلی شرعی" است و به کمک این ادله ی کلیه می‌توان درباره‌ی چگونگی "استنباط احکام شرعیه" قضاوت کرد و گفت این استنباط صحیح است یا سقیم. از اواسط قرن پنجم هجری کتب متعددی درباره‌ی اصول تنظیم می‌شود. از آن جمله است کتاب "اصول الفقه" اثر یک فقیه حنفی موسوم به **فخرالاسلام بزودی** (متوفی سال ۴۸۲) و "منتهی

السئوال" تألیف **سیف‌الدین ابوالحسن آمدی** (متوفی سال ۶۳۱). ولی بعدها هرچه جلوتر می‌آئیم تألیف آثار مربوط به اصول بسط می‌یابد چنانکه فی‌المثل در قرن هفتم هجری **قاضی بیضاوی** "الوصول الی علم الاصول" و **فقیه شافعی مذهب برمادی** "النبذه الزکیه" و **تاج الدین محمد ارموی** کتاب معروف "الحاصل" و **علامه حلی** کتاب "تهذیب" و "نهایه" را که از اهم کتاب اصولی است و **کلینی** کتاب معروف "اصول کافی" را که بر آن شروح متعدد نوشته‌اند و **شیخ بهاالدین عاملی** معروف به شیخ بهائی کتاب "زبده" را که آن نیز معروفیت دارد تألیف می‌کند. علماء دیگر شیعی بعدها غالباً به تألیف مستقل کمتر پرداخته‌اند و به "معالم الاصول" که از اهمّ کتب درسی است و "کافی" شروح مختلف پرداخته‌اند.

مبارزه‌ی **اصولی و اخباری** درشیعه، مبارزه ی بین آن فقهائی بود که حکم برقواعد منطقی را مجاز می‌دانستند و آن فقهائی که قشری بودند و جز آیات قرآن و احادیث نبوی و احادیث مأثوره ی از ائمه، هیچ چیز دیگری را قابل وثوق نمی‌شمردند.

علت ضرورت پیدایش دانشی به‌نام "اصول"، اگر برای آن سابقه‌ی توارث فکری خاصی وجود نداشته باشد که به هنگام نگارش این سطور نگارنده از آن بی‌خبر است، قاعدتاً تنوع و بغرنجی و متناقض بودن عجیب حالات اجراء احکام شرعی و دشوار بودن اجتهاد و قضاوت صحیح بوده است و طرفداران رأی و قیاس در فقه سنی و شیعه منطقاً می‌بایست به تنظیم چنین رشته‌ای برسند.

فقهای شیعه از جهت قانون‌گذاری سه دوره را از هم متمایز می‌کردند: **دوران حضور و صدور** یعنی هنگامی که پیمبر اسلام در قید حیات بود و خود قانونگذاری می‌کرد (یا به **تشریع** می‌پرداخت) و سپس دوران غیاب که پیمبر اسلام و ائمه‌ی شیعه نبودند و می‌بایست از راه استنباط از روی احکام موجود (تفقه) و نتیجه‌گیری از آنها (تفریع) حکم کرد و سپس دوران ظهور مهدی موعود که بار دیگر امکان تشریع مستقیم حاصل می‌گردد.

در دوران غیاب یا تفریع، انواع مختلف احکام و مفاهیم مربوطه به ناچار باصطلاح امروزی دستخوش تنوع و طبقه‌بندی یا "تنویع و تشقیق" می‌شوند. یعنی مثلاً مفهوم قتل به انواع قتل‌های بحق و ناحق تقسیم می‌گردد و هر یک از آنها تقسیمات دیگری می‌یابد. در این دوران البته می‌توان گاه حکم امضائی صادر کرد یعنی آنچه را که در گذشته بوده تأیید نمود ولی گاه باید حکم تأسیسی صادر نمود یعنی باید ابتکار به خرج داد. وظیفه‌ی

فقه آن بود که احکام تشریعی و تفریعی، تأسیسی و امضائی را مدون کند و مسائل فقهی و حالات متنوع اجراء دستور شارع را بیان دارد. ولی وظیفه‌ی اصول آن شد که **قواعد کلی** به‌دست بدهد و قانونمندی‌های کلی احکام را از جهت منطقی تنظیم کند تا اگر قرار شد فقیه حکم تأسیسی بی‌سابقه‌ای بدهد و قانونمندی‌های کلی احکام فقهی را از جهت منطقی تنظیم کند تا اگر قرار شد فقیه حکم تاسیسی بی‌سابقه‌ای بدهد یعنی تفریع تازه‌ای بکند و تنویع نوی بیاورد، و به تفقه جدیدی دست زند بداند که این عمل مبتنی بر چه استدلال عقلی است زیرا به هر جهت صرفنظر از کتاب (قرآن) و سنت (احادیث) و اجماع (توافق نظر علماء)، رأی و قیاس (حکم عقلی و قیاس منطقی) نیز پایه‌ی قضاوت بود و اصول، چنانکه گفتیم، وظیفه داشت که این پایه‌ی اخیر قضاوت را نیز طی قواعدی تنظیم کند.

حتی در آن مواردی هم که کتاب و سنت و اجماع وجود داشت مشکلاتی پدید می‌شد، مثلاً درکتاب (قرآن) **محکمات** یعنی آیات واضحی هست که به قول اصولیون "قدر جامع بین نص و ظاهر" و لذا معنای آن روشن است و به تأویل و تفسیر احتیاج ندارد، مانند "الزانیه و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مآء جلده" یعنی "زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزنید" ولی **متشابهات** یعنی آیات مبهمی نیز وجود دارد که به قول اصولیون "قدر جامع بین مجمل و مسئول" است و معنی آن احتیاج به تأویل و تفسیر دارد مانند: "ید الله مع الجماعه" یعنی "دست خدا همراه مردم" است. سئوال پیش می‌آید: مگر خدا **دست** دارد؟ لذا باید مفهوم "دست" مورد تأویل و تفسیر قرار گیرد مثلاً گفته شود مقصود آن است که رحمت و حمایت الهی هراه جمات است (مانند مثل لاتینی vox populi, vox dei – آوای خداوند آوای خلق است). لذا گاه نص و متن با محتوی آن یا باصطلاح **"منطوق"** با **"مفهوم"** یا "مدلول" حتی در آیات قرآنی تطبیق نمی‌کند. یا مثلاً درمورد سنت یا احادیث آنها نیز به دو نوع **حدیث سند** و **حدیث مرسل** تقسیم می‌کرده‌اند. **حدیث مسند** تکلیف فقیه را روشن می‌کند زیرا رشته‌ی ارتباط حدیث تا پیغمبر یا معصومی که از او آن حدیث نقل شده ذکر گردیده و روشن است رواه حدیث رواه صادقه هستند لذا شما می‌توانید به صحت آن حدیث باور داشته‌باشید، ولی **حدیث مرسل** که به‌صورت "روی عن فلان" (روایت شده از فلان) آغاز می‌گردد، سلسله‌ی ارتباط ندارد و شما اگر نسبت به محتوی آن حدیث مردد گردید، نمی‌توانید حکم بر صحت آن کنید.

در اصول فقه مانند منطق مسائل مربوط به **دلالت الفاظ و احکام برهانی** و مسئله‌ی **علائق** و ارتباط الفاظ و معانی و طریق تشخیص آنکه لفظ آیا در معنی حقیقی به‌کار رفته یا در معنی مجازی مورد بررسی دقیق قرار گرفته و همچنین درباره‌ی انواع قضاوت‌ها و احکام نیز قواعد روشن معین شده است. چند مثال بزنیم:

– مثلاً می‌گفتند صیغه‌ی امر گاه علامت آن است که آن عمل باید فقط یکبار انجام گیرد (مرّه) یا چند بار (تکرار)، یا فوراً باید انجام گیرد (فور) و یا با مهلت باید انجام گیرد (تراخی) و سپس حکم می‌کردند که امر اگر مجرد از جمیع قرائن باشد نه بر مرّه و تکرار دلالت می‌کند ، نه بر فور و تراخی و هدف از آن "طلب ماهیت مطلقه فعل مأمور به" است، یعنی اجراء آنچه که امر شامل آن می‌شود و این قاعده کار فقیه را در بسیاری امور آسان می‌کرد.

– باز هم در همین مبحث امر (که البته از اهمّ مباحث است زیرا احکام فقهی جزء احکام امری Impératif است) می‌گفتند: امر به شیئی مقتضی تأمین علل و شروط و مقدمات آن شئی را نیز ناچار در بر می‌گیرد. یعنی اگر مثلاً نماز خواندن واجب است، وضو گرفتن هم که از مقدمات آن است ناچار واجب است و از اینجا این حکم حاصل می‌شود که مقدمه‌ی واجب واجب است.

– یا مثلاً می‌گفتند آیا امر به چیزی دلالت می‌کند بر نهی از اضداد آن چیز. در این مطلب طرفداران صحت این حکم و مخالفان آن استدلالاتی دارند و همه به آن معتقد نیستند یعنی معتقد نیستند که حتماً امر به چیزی نهی از ضد آن است.

– یا مثلاً: امر به دو یا چند چیز. جمیع آن اشیاء را واجب می‌کند ولی بر اساس "تخیّر". مقصود از "تخیّر" آنست که فرد مکلف، مختار است که کدامیک از آن چند چیز را انتخاب کند. به این مطلب می‌گفتند واجب تخیّری.

– برخی از قواعد عامه که در اصول آمده است بدینقرار است: "نهی، دلالت می‌کند بر فساد آن چیزی که نهی شده یا منهیٌ عنه".

– یا: "باید قبل از تفحص از خاص، عمل به عام کرد" یعنی اگر در موردی شرع بیان دقیق و بر اساس "استفصال" و "جواز اتیان فعل" معینی را صادر ننمود و شما نمی‌دانید در این مورد بخصوص چه باید بکنید، باید به قاعده‌ی کلی که بر این نوع موارد صادق است عمل کنید. زیرا موافق حکم دیگر "تعارض عام و خاص محال است" و خاص حالتی است از عام.

– یا "الامتناع بالاختیار لاینافی فی‌الاختیار" یعنی کسی که به رأی خود از کاری امتناع می‌ورزد دلیل نیست که در آن کار مجبوراست و از خود اختیاری ندارد.

یکی از مباحث اصول، مبحث "تعلیق حکم" است یعنی هنگامی که اجراء حکمی معلق به چیز دیگری می‌شود. این تعلق می‌تواند به‌صورت **تعلیق حکم بر شرط** باشد چنانکه می‌گویند اگر کسی فلان کمک را به تو کرده تو نیز فلان پاداش را بده که حکم باید در صورتی اجراء شود که شرط اجراء شده باشد. یا میتواند به‌صورت **تعلیق حکم بر صفت** درآید. چنان که گفته شده "فی سائمه الغنم زکوه" یعنی برای گوسفند **چرنده** (سائمه) باید زکوه پرداخت نه هر گوسفند و در اینجا اجراء حکم معلق است بر وجود آن صفت بخصوصی که اگر آن نباشد نباید اجراء شود یا میتواند به‌صورت **تعلیق حکم بر غایت** درآید مانند حکم "واتموا الصیام الی اللیل" یعنی روزه را به هنگام شب خاتمه دهید که این قید "به هنگام شب" نهایت و غایتی است که اجراء حکم بدان معلق شده و تا آن غایت و هدف حاصل نشود، اجراء حکم باید ادامه یابد.

این مبحث تعلیق را ما به ویژه از این جهت نقل کردیم که، چنانکه دیرتر خواهیم دید، نظیر آن در منطق دئونتیک وارد شده است.

قبل از خاتمه‌ی این مقال از دو اصل مهم و معروف در اصول فقه یعنی از اصل **استصحاب** و از اصل **استحسان** نیز، یاد کنیم.

یکی از قواعد معروف اصول اصل "استصحاب" است یعنی وقتی حالت تازه‌ای پیش می‌آید شما احکامی را که وجود داشته و می‌تواند پایه‌ای برای حالت نو باشد ابقاء کنید و آن را بر حال تازه انطباق دهید و این تقریباً همان چیزی است که در علم امروزی(Extrapolation) می‌نامند. یکی دیگر از قواعد معروف اصول، اصل "استحسان" است یعنی آنکه از چند حالت متساوی، بنا به عرف و عادت یا به دلایل دیگری که دارید، یکی از حالات را نیک‌تر بشمارید و بدان عمل کنید. در اصول همچنین از مسائل "برائت" و "اشتغال" (یعنی اینکه انسان مشمول جرمی قرار گیرد) بحث می‌کردند و موافق **اصل برائت** در صورت فقد قراین، بنا را می بایست بر برائت گذاشت.

این نمونه‌ها که آوردیم و گوشه و کنارهای پراکنده‌ای از یک منطق مفصل و دقیق فقهی است شاید به خواننده‌ای که با این رشته آشنا نیست، کیفیت مباحث آن را نشان دهد و برای آشنایان به فن ، بیان بدیهیات است.

۳) منطق دئونتیک و مباحث آن

منطق دئونتیک یا "منطق وظایف اخلاقی" یا "منطق احکام اخلاقی" در آستانه‌ی جنگ دوم جهانی پدید شد. عادتاً مقاله‌ی آ. هوف شتایر (A.Hofstadter) و ج.س.کینسی (J.C.C.Kinsey) منتشره در جلد ۶ مجله‌ی "فلسفه و علم" ("Philosophy of Science") تحت عنوان "منطق احکام امری" (" The logic of Imperatives") را سرآغاز پیدایش منطق دئونتیک می‌دانند. این حادثه در سال ۱۹۳۹ بوده است.

بعدها آثار زیادی درباره‌ی منطق دئونتیک نشر یافته است که از آن جمله است اثر ج. فن رایت (G.Von Wright) به‌نام "منطق دئونتیک" ("Deontic Logic") که در سال ۱۹۵۱ در جلد۶۰ مجله‌ی "Mind" چاپ شد. و نیز در همین سال در آمستردام کتاب مؤلف مذکور تحت عنوان "تحقیقی درباره‌ی منطق حالات" ("An Essay in model logic") نشر یافت.

نکته‌ی مرکزی اینجاست که منطق دئونتیک می‌خواهد ساخت منطق احکام اخلاقی را پیدا کند و اصول می‌خواهد منطق احکام فقهی را بیابد و هر دوی این احکام از احکام **امری** (امپراتیف) و روشی (نرماتیف) هستند، لذا ناچار با وجود آنکه زمینه‌ی **مشخص** بررسی‌ها و زمان و اشخاص بسیار دورند، بین آنها مطالب و مباحث نظیر متعددی پدید شده است.

قبل از اجراء یک مقایسه، نخست با برخی مباحث دئونتیک آشنا می‌شویم.

در منطق دئونتیک از سه اصل اساسی صحبت می‌شود:

۱) **اصل توزیعی دئونتیک (Distributif)** عملی که خود ثمره‌ی انفصال (Disjunction) دو عمل دیگر باشد، فقط و فقط درصورتی که یکی از آن دو عمل مجاز باشد، مجاز است؛

۲) **اصل اجازه**. خود عمل یا نفی آن مجاز شمرده شده است؛

۳) **اصل توسیعی (Extentional).** اگر دو عمل نیک برای فرد واحد واجد اهمیت همانند باشد، در آن‌صورت حکم درباره‌ی مجازبودن هر یک از این دو عمل دارای ارزش حقیقی همانند است.

علاوه بر این اصول در منطق دئونتیک یک رشته احکام کلی وجود دارد که به عنوان نمونه برخی از آنها را می‌آوریم:

– اجراء عمل مجاز نمی‌تواند به اجرای عمل ممنوع منجر شود (یعنی مجاز و ممنوع متضادند و عمل مجاز نمی‌تواند مقدمه‌ی عمل ممنوع باشد).

– اگر اجراء آنچه را که بدان مؤظفیم، ما را به اجراء چیز دیگری مؤظف سازد، مؤظفیم آن چیز دیگر را نیز اجراء کنیم.

– اگر عدم اجراء برخی اعمال، ما را مؤظف کند که عملی را اجراء کنیم ما مؤظیم که آن عمل را اجراء کنیم (یعنی حتی در صورت احتراز از اجراء عملی که ممنوع است ما مؤظفیم اعمالی را که تأمین کننده‌ی این احتراز هستند، اجراء کنیم).

– اجراء عمل ممنوع ما را مؤظف می‌کند آنچه را می‌خواهیم بکنیم (یعنی اگر مجاز بودن عمل ممنوع را پذیرفتیم، حکم جواز اعمال ممنوعه را صادر کرده‌ایم).

– اگر عمل B واجب است، پس اجراء هر عمل دلخواه A، ما را مؤظف می‌کند که B را عملی کنیم.

۴) برخی نتیجه‌گیریها

این نمونه‌ها که از "اصول فقه" و "منطق دئونتیک" آوردیم و گوشه و کنارهائی از این دو فن است شاید این نکته را نشان داده باشد که چه شباهت موضوعی و چه شباهت در برخی جزئیات بین این دو علم وجود دارد. مبحث "اجازه‌ی مطلق" و "اجازه‌ی مشروط" که **فن رایت** در منطق دئونتیک وارد می‌کند به مبحث "تعلیق" حکم به شرط، به صفت و به غایت" که از آن سخن داشته‌ایم شبیه است. تقسیم طرفداران منطق دئونتیک از موازین اخلاقی به "تجویزات"، "مقررات"، "موازین اخلاقی"، "عرف و عادت" و "قواعد ایدآل" یادآور کتاب و سنت و اجماع و رأی و قیاس است. **اصل توسیعی** تقریباً با **استصحاب** محتوی واحدی دارد. بحث دئونتیک درباره‌ی "اندیکاتیف‌ها" و مقدمات حکم نرماتیف، شباهت زیاد به مبحث "دلالت" و مبحث

"علائق" در اصول دارد و چنانکه گفتیم در این مباحث رابطه‌ی بی منطوق (آنچه که گفته می‌شود) و مدلول (آنچه که محتوی واقعی است) و ارتباطات آنها مورد بحث قرار گرفته است. حکم دئونتیک: " اگر اجراء آنچه که بدان مؤظفیم، ما را به اجراء چیز دیگری مؤظف سازد، ما مءظفیم آن چیز دیگر را نیز اجرا کنیم" همانست که در "اصول" "تعلیق حکم به شرط" نام دارد. یا حکم "اگر عمل B واجب است، پس اجراء هر عمل دلبخواه A، ما را مؤظف می‌کند B را عملی کنیم" یادآور این حکم اصولی است: امر به شیئی مقتضی، علل و شروط و مقدمات آن شیئی را نیز ایجاب می‌کند.

ما مدعی نیستیم مطالب بغرنجی را که طرح کرده‌ایم، به‌طور قاطع حل نمودیم ولی تصور می‌کنیم که این طرح دارای مضمون جدی است. احتمال دارد طراحان منطق دئونتیک تا حدی از سنن "کازوئیستیک" قرون وسطائی ملهم باشند. تا زمانی که تحقیق تاریخی ربط این جریانات (اصول فقه- کازوئیستیک- دئونتیک) را نشان نداده است ما می‌توانیم بگوئیم: مسلمین و از آن جمله ایرانیان از پیشتازان منطق دئونتیک بوده‌اند، منطقی که مدعی است خواهد توانست ستروکتور درونی رفتار اخلاقی را روشن کند و شاید روزی پایه‌ی کُدسازی (Codification) و برنامه گزاری در این زمینه برای ماشین‌های سیرنتیک قرار گیرد ![1]

---

۱) برخی از منابع :

۱- اصول فقه (دوره ی کامل)از محمد رشاد

۲- ادوار فقه از شهابی خراسانی

۳- تاریخ ادبیات در ایران از دکتر صفا (سه جلد)

۴- " Вопроси Философии " ,1966, T. I2 (G. von Wright " An essay in Model logic , Amsterdam , 1951

۵- Meyers Neues Lexikon

شمه‌ای درباره ی جنبش اسمعیلیه

مقدمه– منشاء پیدایش– اصول عقاید

سازمان– اسلوب تبلیغ– مراکز قدرت

تروریسم– جا و اهمیّت تاریخی

مقدمه

جنبش اسمعیلیه یا ملاحده یکی از بزرگترین و شاید بزرگترین جنبش متشکل و فعال ایرانی در بحبوحه‌ی قرون وسطی است. این جنبش قریب ۴۰۰ سال در ایران و حتی ۸۰ سال پس از انقراض فاطمیان مصر که زمانی تکیه گاه سیاسی آن محسوب می‌گردید در دژهای ملحدان اسمعیلی دوام آورد. زمانی این جنبش در میان روشنفکران ایرانی (مانند بلعمی وزیر، جیهانی وزیر، رودکی، شهید بلخی، فردوسی، ابوریحان بیرونی، ابوعلی سینا، ناصرخسرو و دیگران) نفوذی داشت و از انواع اشکال مبارزه از مسالمت آمیز تا قهرآمیز را آزمود و در هر زمینه تجاربی گرد آورد. بررسی این جنبش برای رزمندگان امروزی خالی از فایده نیست. حتی برخی از تجارب اسمعیلیان (مثلاً در زمینه‌ی شیوه‌ی تبلیغ) میتواند جنبه‌ی جالب و سودمند خود را الی یومنا هذا حفظ کند. شمه‌ای که در اینجا در باره ی این جنبش نگاشته می‌شود با همه‌ی کوتاهی خود پژوهشهای متعددی را در مهمترین و جالب‌ترین نکات خود منعکس می‌کند و اندیشه‌های عمده را برای تحلیل این پدیده مهم تاریخ کشور ما بدست میدهد. منابع عمده‌ی محققان بسیار اروپائی و ایرانی در مورد اسمعیلیه بویژه جامع التواریخ رشیدی و جهانگشای جوینی است. درباره ی این فرقه کتب متعددی نوشته شده و ما درنگارش این بررسی از کتبی استفاده کردیم که در خاتمه‌ی این مقاله ذکر شده است.

منشاء پیدایش

اسمعیلیه در ظاهر امر یک جنبش دینی و الحادآمیز است و از شعب و فرق مذهب اسلام بشمار میرود. ولی در واقع اسمعیلیان بویژه قرمطیان پا را از حدود دین اسلام فراتر هشته بودند و عناصری از آئینهای الحادآمیز ایرانی و غیر ایرانی را به خود جذب کرده بودند.

امام ششم شیعیان جعفرصادق را فرزندی بود به نام اسمعیل که در سال ۱۳۳ هجری درگذشت پیش از مرگ خود امام که در ۱۴۸ هجری واقع شد.

پس از جعفر صادق، بزعم شیعه‌ی اثنی عشری، امام موسی کاظم امامت یافت ولی اسمعیلیه بر آن بودند که امام بر حق و سابع تام که دور هفت بدو تمام می‌شود (زیرا هفت در دستگاه وجود عددی است مقدس و اسرارآمیز) همانا اسمعیل است.

قرامطه که در بسیار نکات معتقداتی عین اسمعیلیه دارند، "سابع تام" اسمعیل را که قبل از امام در گذشته بود نمی‌شماردند، بلکه به نظر آنها فرزندش محمد بن اسمعیل پس از مرگ امام ششم سمت امام یافته است. قرامطه محمد بن اسمعیل را نه تنها امام بلکه پیمبر اولی العزم میدانسته‌اند. باری شخصی بنام **میمون بن دیصان** اهوازی ملقب به القداح در خوزستان و عراق و شام به دعوت این آئین پرداخت و این قداح مبلغی بنام **خلف** را به ری و قم، کاشان و طبرستان فرستاد و او در این نقاط پیروانی گرد آورد که به خلیفه شهرت یافتند. کار اسمعیلیه بویژه از آن زمان بالا گرفت که مردی بنام **عبیداله مهدی** معروف به "صاحب مغرب" و "قیّم الامر" که نسبت به اسمعیل میرساند و خود را علوی می‌خواند دعوت آشکار کرد. مرکز عمل وی در دیار مغرب بود. وی خویش را "مهدی آل علی" اعلام داشت و دولت اغالبه‌ی مغرب را برانداخت ودر سال ۲۹۷ هجری در قیروان مرکز قدرتی دائر کرد. عبیداله مهدی سر سلسله ی فاطمیان است و آنها توانستند در سال ۳۵۸ هجری در زمان خلافت المعزّ فاطمی مصر را به تصرف در آورند و پایتخت را از قیروان به قاهره ببرند و در قبال خلفاء عباسی بساطی بگسترند و با آنان به رقابتی سخت و خونین بپردازند که داستانی شگرف در تاریخ دارد.

اسمعیلیه در ایران از همان آغاز پیدایش، چنانکه گفتیم سخت سرگرم فعالیت بودند و مبلغان (دعاه) فراوانی به اکناف وطن ما گسیل می‌داشتند. ما درباره ی مشاهیر این دعاه به موقع سخن خواهیم گفت.

قبل از آنکه جنبش اسمعیلیه جان گیرد، آئین همانند آن، یعنی آئین قرمطیان در بحرین و یمامه و فارس کرّوفرّی داشت. جنبش قرمطی در سالهای ۲۷۰ پدید شد و حداقل سی سال قبل از پیدایش حکومت فاطمیان قیروان و ۹۰ سال پیش ازتأسیس خلافت فاطمی در مصر وارد عرصه شده بود و قریب سی سال از پیدایش این خلافت راه افول پیمود. منظور از این سخن آنست که جنبش اسمعیلی و قرمطی در دورانی همزمان بودند و دوران طلوع نخستین با افول دومین مقارن است. شایان ذکر است که دشمنان کیش اسمعیلی آن را پیوسته قرمطی می‌خوانده‌اند و وقتی که محمود غزنوی می‌گفت که: "انگشت گرد جهان کرده‌ام و قرمطی می‌جویم"، مقصدش اسمعیلیان و حتی کلیه‌ی کسانی است که مهر آل علی در دل داشتند. در آغاز بین قرمطی و اسمعیلی از جهت اسلوب مبارزه نیز اختلاف بود. قرمطیان معتقد به "قیام به سیف" (مبارزه‌ی قهرآمیز) و قتل و حرق مخالفان بودند، اسمعیلیه بعدها به این روش گرویدند.

اصول عقاید اسمعیلی

باطنی‌گری- اسمعیلیه به تأویل احادیث و آیات می‌پرداختند و ظاهر را اساس نمی‌گرفتند و استناد به این حدیث نبوی می‌کردند که " انّ هذا القرآن انزل علی سبعه احرف لکل حرف آیه منها ظهر و بطن" یعنی همانا این قرآن به هفت حرف نازل شده و هر حرفی را آیتی است و هر آیه‌ای را درونی و برونی و سپس به سیزدهمین آیه‌ی سوره‌ی حدید قرآن استناد می‌جستند که "باطنه فی الرحمه و ظاهر من قبله العذاب" یعنی درونش پر از رحمت است و ظاهرش رو به جانب شکنجه و عذاب دارد. بدین ترتیب تأویل آیات را موجه می‌ساختند و گرونده را نسب به معنای ظاهری و محتوی واقعی آیات و احادیث مشکوک می‌کرده‌اند یعنی عملاً قید این آیات و احادیث را از پای برمی‌داشته‌اند و دست خود را برای دعوی آنچه که بخواهند باز می‌گذاشتند.

مهدی‌گری- اسمعیلیه به اصل ظهور مهدی برای تقدیس پیشوایان خود تکیه می‌کرده‌اند. مستند آنها این حدیث نبوی بود که " لو بقی من الدنیا یوم واحد یطول اله ذلک الیوم حتی یخرج من اهل بیتی رجلا یملا الارض عدلا و قسطا کما ملا ظالما و جورا " یعنی اگر از جهان تنها یک روز نیز بماند خداوند آن روز را چندان دراز خواهد ساخت تا مردی از خاندان من به‌پای خیزد و جهانی را که از جور و ستم انباشته است از عدل و داد

پر سازد. اصل معرفت، معرفت امام زمان است و خداشناسی و جهان‌شناسی نیز به عقل نیست بلکه به تعلیم امام است. حسن بن صباح پیشوای فرقه‌ی نزاریه که ذکرش را خواهیم آورد عادتاً بحث خود را با این سخن آغاز می‌کرد: خرد بس یا نه؟ آیا عقل برای پی بردن به همه‌ی حقایق کافی است و چون عادتاً پاسخ می‌شنید که عقل برای پی بردن به کنهِ حقایق امور کافی نیست لذا پاسخ می‌داد پس آدمیزاد را معلمی باید و آن معلم که راهنمای جان ماست امام زمان است.

کیش اعداد- اسمعیلیه در تحت تأثیر عقاید فیثاغورثی و نظایر این عقاید به کیش اعداد معتقد بودند. اعداد پنج و هفت و دوازده و بیست و چهار و سی برای آنها اهمیت داشت. به مناسبت عدد پنج ، به پنج حد جسمانی و روحانی معتقد بودند. عدد هفت را ارزشی خاص بود و به همین جهت امام هفتم را "سابع‌تام" می‌دانستند و "دور هفت" به او ختم می‌کردند. آنها می‌گفتند وجود هفت آسمان و هفت زمین و هفت دریا و هفت سیاره و هفت روز خلقت و هفت آیه در سوره‌ی فاتحه و هفت عضو در بدن و هفت حفره در صورت انسانی (دو چشم، دو گوش، دو منخرین و دهان) خود رمزی از اهمیت ویژه‌ی عدد هفت است. هفت اصل وجود عبارت است از خالق، مخلوق، عقل کل، نفس کل، هیولاء اولی، مکان و زمان. تعداد انبیاء ناطق نیز هفت است: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، مسیح، محمد، محمد ابن اسمعیل و تعداد انبیاء صامت یا امام نیز هفت است: علی، حسن، حسین، زین‌العابدین، باقر، صادق، اسمعیل. خلق نیز از جهت تقرب خود به ذات باری بر هفت دسته‌اند: نبی، امام یا اساس، وصی، حجت، باب، داعی، مستجیب. عدد دوازده که برابر با دوازده ماه است نیز عدد مهمی است و پس از مقام وصی مقام حجت‌های دوازده‌گانه بود که پنج‌تن از آنها پیوسته ملازم وصی بودند و چون جهان را به هفت جزیره تقسیم می‌کردند و برای هر جزیره حجتی بود لذا آن هفت تن حجت هر یک مأمور اداره‌ی جزیره‌ای بودند. عدد ۲۴ برابر با ساعات شبانه‌روز است و عدد سی با ایام ماه. تعداد باب‌ها (که آنها را داعی الدعاه نیز می‌خواندند) که در زیر سرپرستی یک حجت قرار داشته‌اند سی و تعداد دعاه که در زی سرپرستی یک داعی الدعاه یا باب قرار داشته‌اند ۲۴ بود.

رابطه با فلسفه- نکته‌ی جالب و مترقی در اصول عقاید اسمعیلی رابطه‌ی مثبت آنها با فلسفه بود. آنها فلسفه و دین را مکمل یکدیگر می‌شمردند و فلاسفه‌ی بزرگ از قبیل افلاطون و ارسطو را همانند انبیاء می‌دانستند و می‌گفتند که "سیاست عامه" از آن پیمبران است و "حکمت خاصه" از آنِ فلاسفه . در دوران نخست انتشار کیش اسمعیلی که به علت آزاد اندیشی متداول در ایران اسمعیلی‌ها با سهولت نسبی می‌توانستند

نظریات خود را پخش کنند، یکی از امور انها پخش فلسفه‌ی یونان بود و کوشش برای تعلیم موازین عقلی و فلسفی به گروندگان و مستجیبان. به همین جهت این فرقه تعلیمیه لقب یافت. از جرگه‌های آنهاست که فیلسوف سترگ ایران و خاورزمین ابوعلی سینا برخاست. درباره ی نظریات اسمعیلیه براون می‌نویسد:

"در واقع آئین واقعی آنها (که تنها به اهل آن مخصوص بود) فلسفی و التقاطی است و بسیاری از سیستم‌های ایرانی و سامی و چیزهائی از اندیشه‌های نوافلاطونی و نوفیثاغورثی را به‌قرض گرفته‌اند (تاریخ ادبی ایران- به انگلیسی- چاپ دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۷، صفحه‌ی ۱۹۷).

سازمان

هیرارشی- چنان که گفتیم اسمعیلیه یک سلسله مراتب منظم و اکید داشتند. بر رأس این سلسله مراتب خلیفه قرار داشت و او حجت‌های خود را به هفت جزیره می‌فرستاد و پس از حجت باب الابواب و یا داعی‌الدعاه بود که مأمور بحر بودند و سپس داعی که آنها را به مطلق و مادون تقسیم می‌کردند. مطلق حق تبلیق نداشت و مادون داشت و سپس مقام مستجیب می‌رسید. در سازمانی که حسن بن صباح ایجاد کرده بود بر رأس سازمان داعی‌الدعاه یا شیخ‌الجلیل بود و سپس داعی کبیر و آنگاه داعی و اعضاء ساده‌ی جمعیت را "رفیقان" یا "لاحقان" یا "فدائیان" می‌خواندند.

سازمان‌ها- در تواریخ از چند واحد سازمانی نام برده می‌شود مانند **دعوت‌خانه** که اعضاء آن حق عضویت می پرداخته‌اند و **فراموش‌خانه** که انجمن‌های سری اسمعیلی بود و نیز روزهای دوشنبه و پنج‌شنبه داعی‌الدعاه **مجالس عامه و خاصه** برای بحث و مناظره تشکیل می‌داد. برای اداره‌ی این سازمان‌ها و مجالس مبلغی به نام **حق‌النجوی** به میزان سه دینار و ثلث از اغنیاء و سه درهم و ثلث از فقرا می‌ستاندند. پنهان‌کاری و کتمان سر از اصول مسلمه‌ی سازمان‌های اسمعیلی بوده است.

اسلوب تبلیغ

اسمعیلیه در کار تبلیغ استاد بودند و قواعد آن را تنظیم کرده بودند. تبلیغ به پنج مرحله تقسیم می‌شد:

۱- مرحله‌ی تقریس- یعنی جستجو برای پیدا کردن شخص مناسب و مساعد برای قبول نظریات اسمعیلیان.

۲- مرحله‌ی تأسیس- یعنی مرحله‌ای که مبلغ می‌کوشید با شخص مناسب دوست شود و تماس زندگی حاصل نماید.

۳- مرحله‌ی تشکیک- یعنی مرحله‌ای که مبلغ به‌تدریج می‌کوشید در عقاید شخصی که مورد تبلیغ اوست رخنه کند، تناقضات معتقدات او را بیرون بکشد، خطاهای فکری او را نشان بدهد بدون آنکه عقاید واقعی خود را بیان کند.

۴- مرحله‌ی ربط- یعنی مرحله‌ای که داعی و مبلغ به‌تدریج عقاید خود و اهمیت و هویت فکری خویش را برای شخص مورد تبلیغ افشاء می‌کند. در این مرحله معمولاً داعی شخص مورد تبلیغ را به قید قسم به "کتمانِ سرّ" وا میدارد.

۵- مرحله‌ی تعلیق- یعنی مرحله‌ای که مبلغ شخص مورد تبلیغ خود را به سازمان اسمعیلی وابسته می‌کند و به او نام "مستجیب" می‌دهد و او را وارد خاندان اسمعیلی جهان می‌سازد.

حسن صباح پیشوای "دعوت جدید" علاوه بر این اسلوب‌های تعقلی ، برخی اسلوب‌های دیگر نیز برای ایجاد ایمان در طرفداران خود بکار میبرد و از آن جمله استفاده از مخدّرها به‌ویژه حشیش بود. داستان بهشت‌الموت معروف است و این داستان را مارکوپولو در سفرنامه‌ی خود آورده است. توضیح آنکه فدائی را بیهوش می‌ساختند و حشیش بسیار به او می‌نوشاندند و سپس او را به جائی نزهت افزا که نمونه‌ای از غرفات و روضات بهشت بود می‌بردند و پس از آنکه مدتی او را در آن جا در عیش و نوش نگه می‌داشتند، باز بیهوش کرده به جای نخست باز می‌گرداندند. فدائی چون به هوش می‌آمد آنچه که گذشت مانند رؤیائی زنده و واقعی در نظرش مجسم بود. پس به او می‌گفتند که تو بهشت را دیده‌ای و اینک اگر خواستار بازگشت به آن بقعه‌ی خرم هستی باید از فداکاری باز نایستی. مرگ تو این بار شرط ورود در این ساحت دل‌انگیز و زندگی ابدی در آن است. در اثر همین باورها بود که می‌گویند گاه مادر یک فدائی وقتی می‌دید او زنده از مبارزه بازگشته است از غصه می‌گریست.

شایان ذکر است که اصولاً اسلوب حسن که مانند قرامطه کهن قیام به سیف را جانشین تبلیغ مسالمت‌آمیز کرده بود هم در مبارزه و هم در تبلیغ با اسلوب پیشینیان او (دعوت قدیم) فرق داشت.

در دوران دعوت قدیم که تا پیش از پیدایش سلسله‌ی محتشمان صباحی به ریاست حسن در الموت و لمبسر طول کشید مبلغان و داعیان نامبردار در خاک وطن ما فعالیت می‌کردند و برخی از آنها جان خود را بر سر تبلیغ کیش خویش نهادند.

یکی از نخستین دعاه بزرگ اسمعیلی ابوحاتم الرازی است که به دست او شاهان و امیرانی مانند اسفار بن شیرویه و مرداویج و یوسف بن ابی الساج عامل نیرومند شهر ری اسمعیلی شدند. داعی معروف پس از او محمد بن احمد النسفی است که توانست احمد سامانی پادشاه وقت را به کیش اسمعیلی جلب کند. داعی نامبردار دیگر شاعر و فیلسوف و نویسنده‌ی کبیر ما ناصر خسرو علوی قبادیانی است که حجت جزیره‌ی خراسان بود و مردم را به " میانجی زمان المستنصر با لله خلیفه‌ی فاطمی" دعوت می‌کرد و پیروانش ناصریه لقب یافتند. وی مدت چهل سال در قریه‌ی یمکان ازچنگ دشمنان متواری بود و قصایدی فصیح، عمیق، پرسوز و دل‌انگیز در دفاع از عقاید خود سروده است. داعی دیگر که پس از ناصر شهرت یافت احمد بن عبدالملک عکّاش است که دعوت‌خانه‌های اسمعیلی را ایجاد کرد. عکاش یکی از آخرین داعیان دعوت قدیم است و دوران او مقارن بود با زمانی که دیگر عصر آزاد اندیشی سامانی و آل بویه و آل زیار در ایران پایان یافته و سلطانان سلجوقی عرصه را بر جان‌ها و دل‌ها تنگ ساخته بودند. سلطان محمد سلجوقی عکاش را کشت. سپس نعش او را هفت روز آویخت. آنگاه فرمود آن را تیرباران کنند و سپس بسوزانند. برای قتل عکاش به‌دستور سلطان تعبیه‌های عجیب کرده بودند. گروهی رندان و اوباشان به رسم آن زمان در برابر او که به سوی دار می‌رفت، رقص کنان و "حراره" (سرود) خوانان می‌رفتند. سرود آنان چنین بود:

" عکاش عالی ، جان من ، عکاش عالی!
میان سر هلالی
ترا با دز چکارو؟ "

داعی دیگری که نامش در تاریخ آمده مؤید الدین شیرازی است که موفق شد "باکالیجار" از امراء معروف بوئی را به سوی کیش اسمعیلی جلب کند ولی سرانجام نفی بلد شد. سرانجام نوبت به حسن می‌رسد که رسمی جدید می‌گذارد. براون درباره ی ی داعیان اسمعیلی می‌نویسد:

" دعاه مبلغین ماهر و فداکار و با دانش عمیق درباره ی ی قلب انسانی بودند و بر اسلوبی تسلط داشتند که به کمک آن آئین خود را به بهترین نحو می‌توانستند در دماغ متنوع‌ترین کاراکترها القاء کنند (تاریخ ادبی ایران- جلد ۲- صفحه‌ی ۱۹۶). "

مراکز قدرت

اسمعیلیه در ایران و خارج از ایران دو مرکز مهم قدرت ایجاد کردند.

مرکز اول قدرت در مصر- چنانکه گفتیم فاطمیه‌ی شمال آفریقا در زمان المعزالدین (۳۵۸) از قیروان به قاهره منتقل شدند و به دست جوهر صیقلی مملوک و سردار خود سلطنت آل طولون را در مصر برانداختند. خلافت خود را در مصر بر پای ساختند و تا سال ۵۶۷ که صلاح‌الدین ایوبی آنها را منقرض کرد و حکومت ممالیک را در این کشور دائر نمود حکومت آنها در مصر برقرار بود. سازمان‌های اسمعیلی در ایران تا زمانی که حسن صباح دعوت جدید خود را اعلام نکرده بود با آنها در ارتباط بودند و از آنها دستور و الهام می‌گرفتند. فاطمیان مصر رقبای سرسخت عباسیان بودند و برای اشاعه‌ی نظریات خود زر و سیم بسیار پخش می‌کردند و زمانی نیز در سال ۴۵۰ ابوالحارث بساسیری یکی از سرداران آنها بغداد را متصرف شد و خلیفه القادر بالله را مقید کرد ولی سرانجام طغرل سلجوقی بغداد را گرفت، خلیفه را رهاند و بساسیری را کشت.

اسمعیلیه‌ی ایران از زمان حسن (ملقب به سیدنا) از اسمعیلیه‌ی مصر رویگردان شدند. علت آن بود که پس از المستنصربالله خلیفه‌ی فاطمی بین فرزندانش نزار و مستعلی رقابت درگرفت. مستعلی بر برادر مستولی شد ولی حسن به دفاع از نزار کمر بست و چنانکه گفتیم دعوت جدید را به نام نزار آغاز کرد و حساب خود را از مصر جدا ساخت. دامنه‌ی نفوذ فرقه‌ی نزاریه از ایران تا شامات (سوریه) گسترده می‌شد و از این جهت ملاحده ی سوریه از الموت الهام می‌گرفت.

مرکز دوم قدرت در الموت- بدینسان حسن پایگاه نوین قدرت در ایران به وجود آورد و در نقاط مختلف ایران و شام "محتشمان صباحیه" فرماندهان قلاع نیرومندی شدند که مرکز قدرت اسمعیلیه بود. تاریخ صعود حسن به قله‌ی الموت ۶ رجب ۴۸۳ است. حسن بن صباح حمیری کوفی اصلاً عرب نژاد است و به قول ابن اثیر در ریاضی و حساب و نجوم و سحر و جادو دست داشت و با حسن بن عکاش مشروح در فوق بیعت کرده

بود. اسمعیلیه در سراسر ایران دژهای فراوانی را تصرف کرده و آن را پایگاه مقاومت قرار دادند. از آن قبیل است لمبسر و گردکوه و میمون دژ و الموت و شاهدِ ژوتون و طبس و زوزن و شمکوه و استون آوند و اردهان و غیره. حسن در ۲۶ ربیع‌الاول ۵۱۸ در زمان سنجر درگذشت و کیا بزرگ امید محتشم لمبسر را جانشین خود ساخت. سلسله‌ی خداوندان الموت تا سال ۶۵۴ یعنی ۱۷۷ سال طول کشید. حادثه‌ی جالب در احوال این سلسله آن است که در زمان نواده‌ی بزرگ امید که چهارمین خداوند الموت است یعنی حسن بن محمد بن بزرگ امید (متوفی ۵۶۰) وی دعوت جدیدی را آغاز نهاد به‌نام "دعوت قیامت" و به قول معروف اباحت آشکار ساخت. ولی نواده‌ی این شخص به‌نام جلال‌الدین حسن نومسلمان (متوفی ۶۱۸) به رسم قدیم و تظاهر به اسلامیت بازگشت. چنانکه گفتیم رکن الدین خورشاه آخرین خداوند الموت در سال ۶۵۴ در برابر جنبش هلاکو شکست خورد و از قلعه به زیر آمد و تسلیم فاتح مغول گردید. یک سال پس از تسلیم خورشاه خود او و سپس خاندان او به دستور هلاکو به قتل رسیدند و سپس کشتاری عجیب از اسمعیلیان ایران و شام و مصر شد و ریشه‌ی این طایفه برافتاد.

تروریسم

دشمنان اسمعیلیه با این کیش نبردی سخت بیرحمانه میکرده‌اند. قضاوت یکی از بزرگترین دشمنان اسمعیلیه خواجه نظام الملک درباره ی این طایفه چنین است:

"هیچ گروهی شوم‌تر و بدفعل‌تر از این قوم نیست که از پس دیوارها بدی این مملکت می‌سگالند و فساد دین می‌جویند و گوش به آواز بد نهاده و چشم به چشم‌زدگی. اگر نعوذ بالله دولت قاهره را آسیبی آسمانی رسید، این سگان از بیغوله‌ها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعیت کنند و مدد و قوت ایشان بیشتر از روافض و خرمدینان باشد و هرچه ممکن بود از شر و فساد و بدعت هیچ باقی نگذارند و به قول دعوی مسلمانی کنند ولیکن به معنا فعل کافران دارند. باطن ایشان بر خلاف ظاهر باشد و قول بر خلاف فعل. دین محمد را هیچ دشمنی بدتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شومتر نیست."

خواجه نظام الملک سخت با کینه و بغض درباره ی اسمعیلیه نوشته است و مسلماً این قضاوت ناشی از عملی سخت‌تر و بغض‌آلودتر بود. بیهوده نیست که تروریست‌های اسمعیلی، چنانکه خواهیم دید، به او و فرزندانش به‌عنوان بدترین دشمنان اسمعیلیه ابقاء نکردند.

طی تاریخ خلفاء و سلاطین و وزراء بسیار با اسمعیلیه درافتادند، کشتار کردند، علیه آنها و برای اثبات علوی نبودن پیشوای آنها عبیداله مهدی محضرها نوشتند و تکفیرها نمودند و از آن جمله خلفای عباسی درسال‌های ۴۰۲ و ۴۴۴ هجری طی محضرهای مستند اعلام داشتند که فاطمیه فرزندان القدّاح ایرانی هستند و نه اسمعیل علوی یا فاطمه‌ی بنت رسول. اسمعیلیه برای خاموش ساختن این موج ظلمانی دست به ترور زدند. آنها المسترشد بالله خلیفه‌ی عباسی را در ۱۷ ذی‌القعده‌ی ۵۲۹ در شهر مراغه و الراشد بالله خلیفه‌ی دیگر عباسی را در اصفهان ترور کردند و از آن تاریخ به بعد خلفاء از بیم باطنیان محتجب گشتند. آنها خواجه نظام‌الملک دشمن سرسخت خود و فرزندانش احمد را (در بغداد)، فخرالملک را (در نیشابور) ترور کردند. برخی را تنها با تهدید خاموش می‌ساختند. از آن جمله است سنجر بن ملکشاه سلجوقی که قصد مبارزه با آنان داشت ، پس بامدادی که از خواب برخاست در کنار تخت خود دشنه‌ای بر زمین کاشته یافت و همراه آن نامه‌ای دید. در این نامه نوشته شده بود کسی که می‌تواند این دشنه را در زمین سخت بکارد در سینه‌ی نرم سلطان آسان‌تر خواهد توانست. سنجر پس از این حادثه مرعوب شد و دست از پا خطا نکرد. می‌گویند فخر رازی متکلم و خطیب و دانشمند معروف را نیز بدینسان به سکوت واداشتند. حامیان دین و دولت گاه در اثر این تهدیدها مجبور می‌شدند لحن سخن را به سود اسمعیلیه تغییر دهند و چون علت تغییر از آنها سئوال می‌شد، به تعریض می‌گفتند که دیشب بر این امر برهانی قاطع دیده‌اند. تروریسم موجب شد که بیم و هیبت اسمعیلیه در دل‌ها نشست و تقریباً واکنش‌های خشن علیه آنها قطع شد و از قصد حمله به قلاع ملاحده انصراف حاصل گردید. فدائیان اسمعیلی که در همه جا رخنه داشتند و شبکه‌ی وسیع و فعال و مؤثر آنها در شرق و غرب و جنوب و شمال کشور از ایران تا شامات در کار بود تا زمان حمله‌ی تاتار عملاً سیطره‌ی معنوی کیش خود را در ایران مستقر ساختند.

پس از آنکه الموت سقوط کرد، دیگر در کشور ما جنبشی دارای همه‌ی مختصات جنبش اسمعیلیه به‌ویژه در دوران "دعوت جدید" ظهور نکرد ولی تأثیرات معنوی و اسلوبی وی تا دیر زمانی باقی ماند.

جا و اهمیت تاریخی

چنین است وصفی کوتاه از تاریخ پرشور اسمعیلیه. تردیدی نیست که برای بررسی این جنبش نگاشتن کتابی لازم است و در مقاله‌ای کوتاه جز بیان فهرست‌وار از وقایع و اشخاص ممکن نیست ولی همین مختصر نیز نشان می‌دهد که اسمعیلیه هم از جهت ایدئولوژیک و هم از جهت سازمانی و هم از جهت موفقیت‌های عملی یکی ازجالب‌ترین فرق مذهبی، سیاسی و اجتماعی تاریخند.

جنبش اسمعیلی را باید به حساب جنبش مردم ایران علیه سیطره‌ی خلفاء عباسی و چاکران آنان، امیران و سلاطین و اشراف ایرانی گذاشت. این جنبش قشرهای فقیر و متوسط شهر و دهقانان را در بر می‌گرفت. جنبش چهره‌ی خود را در دو دوران "دعوت قدیم" و "دعوت جدید" تغییر می‌دهد. در "دعوت قدیم" شیوه‌ی عمده **تعلیم و تبلیغ** است. درست است که در این دوران نیز سخت گیری های وحشیانه‌ای نسبت به اسمعیلیان میشود (مانند قتل عام اسمعیلیان در سال ۳۳۱ در زمان نوح بن نصر سامانی و تدارکات عضد الدوله‌ی بوئی برای حمله به مصر و برانداختن فاطمیان) ، ولی نبرد واقعی را با آنان سلطان محمود غزنوی و سپس به‌ویژه سلجوقیان آغاز می‌کنند. طغرل و ملک‌شاه و سلطان محمد سلجوقی هر یک ضربات سنگینی بر اسمعیلیان وارد می‌سازند. تغییر روش هیئت‌های حاکمه در ایران که بنا به الهام و اصرار خلفاء عباسی انجام گرفته بود اسمعیلیه را وا می‌دارد که دست به روش‌های قهرآمیز بزنند. اگر در دوران "دعوت قدیم" بیشتر توجه اسمعیلیان به روشنفکران و رجال دولتی است در دوران "دعوت جدید" توجه آنان به جلب دهقانان و فقراء است و لذا اسلوب تعقلی و راسیونالیستی تبلیغ دوران اول به اسلوب‌های دیگری که می‌توانست در توده‌های عقب‌مانده و جاهل و مذهبی آن روزی مؤثر گردد، بدل می‌شود. به‌جای مردان فکر و احتجاج مانند ناصرخسرو، مردان عمل و پراتیک از نوع حسن به میدان می‌آیند. تروریسم به حربه‌ی نبرد مبدل می‌شود. حسن رابطه با مصر را هم می‌بُرد و از آن تاریخ جنبش اسمعیلی به جنبش قهرآمیز توده‌ها علیه خلافت و سلطنت و اشرافیت بدل می‌شود. اسلوب جدید مبارزه توانست رعبی عظیم در دل‌ها بیافکند ولی روشن بود که جنبش اسمعیلی نمی‌توانست به علت خطاهای فکری و اسلوبی خود دوام آورد. محتشمان اسمعیلی خود را در قلعه محصور ساختند و پس از آنکه پیشوای پرعزم و ابتکاری مانند حسن و جانشین لایق او بزرگ امید را از

دست دادند، دیگر نتوانستند به کار خود رونقی درخورد بدهند. با این حا اگر لشگر جرّار مغول به ایران نمی‌آمـد، روشن نبود که امرای محلی بتوانند بر خداوندان الموت غلبه کنند.

از جهت ایدئولوژیک جنبش اسمعیلی موجی است از جنبش تشیع به عنوان پرچم مـسلکی و مرامـی ایرانیـان علیه خلافت. درست است که دین اسمعیلی در ایران فاتح نشد ولی کیش اثنی‌عشری سرانجام پیـروز گردیـد و از آن جهت باید گفت که تلاش‌ها بی‌ثمر و عبث نیافتاد و بالاخره به جائی رسید.

جنبش اسمعیلی با فعالیت همه جهته‌ی خود از مهم‌ترین جنبش‌های تاریخ است و از اینکه مرکـز فعـال ایـن جنبش و میدان خلاقیت آن ایران بود، مردم سرزمین ما حق دارند بدان ببالند. نام داعیان و مجاهدان اسـمعیلی که در راه آرمان‌های به شکل نسبی مترقی زمان خود بی‌باکانه رزمیدند ثبت صـحیفه‌ی جاویـد تـاریخ اسـت و می‌تواند الهام‌بخش مجاهدان امروزی میهن ما باشد.[1]

---

۱) در نگارش این یررسی از کتب زیرین استفاده شده است:

تاریخ ادبی ایران ، ادوارد براون ، جلد دوم

سیاست نامه ی خواجه نظام الملک

تاریخ تمدن در اسلام ، جرجی زیدان ، جلد چهارم

تاریخ مغول از عباس اقبال ، چاپ دوم

غزالی نامه ی همائی ، چاپ دوم

حجت الحق ابوعلی سینا تألیف دکتر صادق گوهرین

تاریخ ادبیات ایران ، دکتر صفا ، جلد ۱و۲

تاریخ علوم عقلیه – دکتر صفا

"...چون مدتی بر این بر آمد ، قدری چشم من بازگشود. بدان قدر چشم می نگریستم ؛ چیزها میدیدم که دیگر ندیده بودم و از آن عجب میداشتم تا هر روز به تدریج قدری چشم من زیادت باز میکردند و من چیزها میدیدم که از آن شگفت میماندم. عاقبت تمام چشم من باز کردند و جهان را بدین صفت که هست به من نمودند. "

از رساله ی "عقل سرخ" تألیف سهروردی
(چاپ آقای دکتر بیانی. تهران۱۳۳۲)

« الارضُ مظلمهُ والنارُ مشرقهُ والنار معبودهُ مُذکانَت النار »

بشّار بن برد

فلسفه نور و منابع تاریخی آن

زندگی و مقام تاریخی سهروردی

در تاریخ تفکر فلسفی ایران پس از اسلام ، رجال شگرف اندک نیستند. از آنجمله است شیخ شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی ، معروف و مقلب به "شیخ اشراق" ، "شیخ مقتول" ، "خلیفه الله" ، "المؤید بالملکوت" است که جا دارد ایرانیان با شخصیت و اندیشه و حیاتش نیک آشنا شوند.

شهاب الدین در سُهرورد زنجان در دوران سلطنت سنجر سلجوقی متولد شده و نزد "مجدالدین جیلی" که خود از طرفداران حکمت هِرمسی و شیوه ی عرفانی بود در شهر

مراغه درس خوانده است . این استاد دو شاگرد اعجوبه از خود به یادگار گذاشت که یکی "امام المتشککین" فخر رازی است و دیگری شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی.

شهاب الدین بی شک نابغه بود زیرا طی کمتر از ۳۸ سال که تمام دوران توقف او در این جهان ماست، به قول شاگرد معروفش شمس الدین محمد شهرزوری در "تاریخ الحکماء"، ۴۹ کتاب و رساله ی کوچک به فارسی و عربی نگاشت که بسیاری از آنها باقیست و بعضی از اهمّ آنها مانند "حکمه الاشراق" ، "اعتقاد الحکماء" ، "تلویحات" ، "المشارع و المطارحات" ، "عقل سرخ" ، "آواز پر جبرئیل" ، "قصه الغُربه الغَربیه" ، "فی حاله الطفولیه" و غیره چاپ شده است . به ویژه آقای هانری کربن پژوهنده ی عمیق و دانشمند معاصر فرانسوی برای معرفی شخصیت ، فلسفه و آثار سهروردی از سال ۱۹۳۹ تاکنون کار زیادی انجام داده است. بی شک شیخ اشراق که به فارسی و عربی اشعار لطیف میسروده و تمثیلات شیرین می آورده و ظاهراً در "علوم غریبه" نیز دست داشته و ضمناً مردی آشکاره گو و بی پروا بوده مسلماً جاذبه ای خاص داشت و گیرائی کلام و قلمش حاسدان و دشمنان بسیاری برای وی پدید میآورد.

شیخ پس از پایان تحصیلات به سیاحت در عراق و شام میپردازد. مورد توجه "الملک الظاهر" فرزند صلاح الدین ایوبی معروف که در آن زمان حاکم و یا صاحب شهر حلب بود قرار میگیرد. ولی فقهای حلب او را به ارتداد و "تعطیل" و انحلال طلبی در عقاید اسلامی متهم میکنند. الملک الظاهر او را در قلعه توقیف میکند و سرانجام ، بر خلاف میل خود و بنا به اصرار روحانیون ، وی را در سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی در سال ۵۸۷ هجری قمری در قلعه ی حلب خفه میکند.

در اینجا بجاست توصیف جالب و درستی را که دکتر غنی در "تاریخ تصوف در اسلام" درباره ی فضای معنوی قرنی که شیخ اشراق در آن میزیسته ، کرده است نقل کنیم:

"مخصوصاً در قرن ششم از نظر منافع شخصی و اداره ی معاش ، "علوم مذهبی" اهمیت بسیار داشته است ؛ زیرا تنها علمی که در آن قرن میتوانسته بیش از هر چیزی معاش شخصی را تأمین کند **دینی** بوده ، یعنی با دانستن علوم قرآنی ، فقه ،

حدیث ، شخص به مقام قضا و وعظ و امامت جماعت و محدّثی و مذکّری و تـدریس در مدارس میرسیده و به امراء و ملوک نزدیکی پیدا میکرده و مورد اعجـاب و احتـرام خلق واقع میشده و به راحتی زندگی میکرده است. در صـورتیکه مـشتغلین بـه علـوم عقلی و فلسفی ، به فقر و بینوائی بسر میبردند و همان دانـائی و حکمتـشان مایـه ی نکبت و ادبار میگشت و غالباً مورد مزاحمه ی فقها و تفسیق و تفکیر آنهـا میـشدند و **حتی بزرگانی از قبیل شیخ شـهاب الـدین سـهروردی مؤلـف حکمـه الاشراق جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه مینهند. "**

در همین زمینه آقای فروزانفر در کتاب "شرح احوال و نقد و تحلیـل آثـار شـیخ فریدالـدین محمد عطار نیشابوری" مینویسد:

"... در همین روزگار عین القضات میانجی را بـه دار کـشیدند و جـسدش را بـا نفـت سوزاندند (۵۲۵) و **شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک سـهروردی را که از نوادر ایام بود درحلب به قتـل رسـانیدند** (۵۸۷) و کتابخانـه ی رکـن الدین عبدالسلام را که مشتمل بود برکتب حکمت و علوم اوائل بـه امـر الناصـرالدین الله احمد بن المستضببئی (۶۲۲–۵۷۵) به آتش سوختند و خود او را به سبب مطالعه و جمع کتب فلسفی به زندان افکندند و هم به فرمان ایـن خلیفـه و بـه روایـت شـهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲–۵۳۹) عده ای از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را در شوارع بغداد به آب شستند و به آتش سوختند."

ولی سهروردی ، علیرغم دشمنان و بدخواهان خود ، به سـبب دانـش و قـدرت مبتکرانـه ی تفکر خود به سبب آنکه بنیادگزار "حکمت اشراق" است در تاریخ فلسفه ی ما جائی ، همانند ابوعلی سینا مهمترین سخنگوی "حکمت مشاء" ، باز میکنـد. شـرح سـهروردی بـر "رسـاله الطیر " بوعلی (که برخی از محققین در صحّت انتساب ایـن شـرح و ترجمـه ی فارسـی بـه سهروردی به دلایلی تردید دارند)و تعقیب حکمت مشرقی وی نشانه ی توجه سـهروردی بـه ابن سیناست. ولی ابن سینا بسی بیشتر از سهروردی "مشائی مسلک" بود و چنانکـه محقـق

معاصر مصری عبدالرحمن البداوی بر اساس یک نامه ی ابـن سـینا اسـتنباط میکنـد وی بـا تفسیر مشرقی "بغدادی" فلسفه ی ارسطو کمتر موافق بود تا با تفسیر یونـانی و اسـکندرانی آن . سهروردی عرفان را با فلسفه ، اشراق را با منطق درآمیخـت و حلقـه ی واسـطه ایـست مابین این دو جریان . خود سهروردی برآنست کـه ابـن سـینا بـرای ایجـاد یـک فلـسفه ی مشرقی کوشیده ولی بر آن دست نیافته است . وی خود را در ایجاد این فلسفه به کلی مبـدع میداند.

ابن سینا و سهروردی طی سده های دیرنده دو تـن حکمـداران فکـری معتبـر و مجلـل در تکامل آتی تفکر فلسفی ایرانی باقی ماندند. شهرزوری ، قطـب الـدین شـیرازی ، میردامـاد ، صدرالدین شیرازی از اندیشه های سهروردی سخت متأثرند و مـا آنـرا در نکـات دیگـر ایـن بررسی خواهیم دید صدرادین شیرازی وی را "شیخ العظیم" مینامد.

برای ما ایرانیانِ راسیونالیست، سهروردی بویژه از جهات زیرین وجود محترم و عزیزیست :

– اینکه به خاطر علم و تعقل علمی شهید شده؛

– اینکه به ازلیت عالم و عینیت وجود آن باور داشته ؛

– اینکه سنت مثبت و فلسفه ی خسروانی ایرانی را درباره ی نبرد نـور و ظلمـت در فلـسفه ای بدیع و مبتکرانه وارد ساخته و تنها به دنبال تقلید و تکرار نرفته؛

– اینکه به اصالت و قاهریت مبداء "عالم انوار معنوی" معتقـد بـوده و غلبـه ی آنهـا را بـر "غواسق برزخی" مسلم میگرفته لذا فلسفه ی نور خود را به فلسفه ی نبرد ، بـه فلـسفه ی امید مبدل میکرده است.

فلسفه ی نور

اندیشه ی اصالت نور به مثابه ی ماده و هیولای اساسـی و واحـد وجـود سـه بـار در تـاریخ تکامل جهان بینی در ایران ظهور میکند. دوبار به شـکل خـالص مـذهبی (در مـزده یـسنه و مهرپرستی) و یکبار به شکل فلسفی واستدلالی (در فلسفه ی "اشراق" یا حکمت النوریـه ی سهروردی) و به همین جهـت اسـت کـه سـهروردی خـود را "مُجـدِّد" و نـوگزار فلـسفه ی

خسروانی و "فهلویون" میداند. ما میکوشیم بر اساس آثار سهروردی و تحقیقاتی که درباره ی او شده، فلسفه ی او را که خود وی مغلق و با اصطلاحات خاص بیان کرده با بیانی ساده عرضه کنیم . سهروردی فلاسفه را به سه گروه عمده تقسیم میکرده:

۱) آنان که فقط به **حکمت لَدُنّی** که حکمت ذوقی و کشفی است دست یافته اند و میتوانند معانی و مجردات را از راه کشف و شهود ببینند. اینها را ضمناً چنانکه شیخ در مقدمه بر حکمه اشراق میگوید میتوان "متألّهین" یا "طالبان تألّه" نیز نامیده و خلافت و قطبیت و ریاست واقعی خاص این گروه "متوغّلین" در تألّه است و آنها اشراقیون هستند و به کمک "سوانح نوریه" بارقه ی الهی بر قلوبشان تا حدی که ملکه میشود میتابد؛

۲) آنانکه مانند پیروان طریقه ی مشاء و مکتب ارسطو طرفدار **حکمت عتیق** هستند و آنها را میتوان "بحثیه و نظریه" نامید و در اثر توجه به استدلال از ذوقیات محروم مانده اند؛

۳) ولی بین طالبان تألّه مطلق یا صاحبان حکمت لَدُنّی و طالبان بحث یا صاحبان حکمت عقیق گروه دیگری نیز هستند که شیخ آنها را "طالبان تألّه و بحث " یا "جامع حکمت عتیق و حکمت لدنی " میداند. شیخ خود را از این زمره میشمرد و کتاب مهم خود "حکمت اشراق" را نیز بنا به تصریح خود برای این گروه تألیف کرده است . لذا "حکمت اشراق" نوعی از حکمت است یعنی برخلاف عرفان و تصوف که باید آنرا تابع تعریف اول یعنی حکمت لدنی ، ذوقی و کشفی مطلق دانست، حکمت اشراق علاوه بر ذوق و کشف و خلوت و منازلات ، به استدلال و منطق و احتجاج نیز معتقد است. لذا برخلاف عرفان که سیستم سازی نمی کند و جهان بینی خاصی ارائه نمیدهد و معتقد به وحدت وجود است و همه چیز را ظواهر امر یگانه ای میداند که خدا است ، حکمت نوریه شیخ اشراق سیستم فلسفی منظمی است که برای وجود درجات و مراتب و حالات کیفی متنوع قائل است. اگر چه در این سیستم نیز بالاخره همه چیز از یک مبداء واحد فیضان میکند ولی طرز افاده ی مطالب با عرفان و تصوف تفاوت بیّن دارد .

شیخ اشراق معتقد است که عالم بر دو قسم ات: **عالم انوار معنوی** (شبیه به سپنته مئینو در جهان بینی زرتشتی) که جهان ثبات و دوام است و **عالم غواسق برزخی** (شبیه انگره مئینو در جهان بینی زرتشتی) که عالم حرکت و کون و فساد است. از صبح ازل ظهور نورالانوار (مانند "هرویسپ رشنی" که در مزده یسنه از صفات اهورمزد است) وجود داشته است که نور "لنفسه و فی نفسه" و ظهور اعلی و اشرف و حضور اشدّ و اقهر و قیّوم مطلق و از شائبه ی ظلمانی مبری و یگانه است و اشراقات او اشراق محض است از نورالانوار ، انوار قاهره فیضان و اشراق میکنند و این اشراقات لایتناهی است ولی اشراقات انوار قاهره، اشراقات تبعی و عَرَضی است . نخستین نتیجه ی فیضان یا اشراق نورالانوار "نور قاهر اول" است که منشاء تمام حرکاتست و "نور قاهر اقرب" یا "نورالعظیم" یا به اصطلاح فهلویون و حکمای خسروانی "بهمن" نام دارد و بین او و نورالانوار (شیدان شید) حجابی نیست. سپس نور دوم و سوم و غیره فیضان میکنند. هر نور عالی نسبت به نور سافل **قاهر** است و تام و غنی و هر دو نور سافل نسبت به نور عالی **شائق** است و ناقص و فقیر. رابطه ی نور و عوالم با هم عشق است. عالم چون اشراق نور نخستین یا نور اقرب است که وجود او نسبت به نورالانوار به اتصال یا انفصال نیست بلکه ذاتی وجود نورالانوار است و مانند او قدیم است ولی چون خود موضوع اشراقات مکرر نوری است مانند نورالنوار یا نور اقرب واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است . از نور اول "انوار قاهره اعلون" که مانند "عقول و نفوس مترتبه و طولیه" ی حکماء مشاء است و "انوار قاهره ی سافله یا نازله" که برابر با "عقول متکافئه ی عرَضیه" ی حکماست و "انوار متصرفه یا مدبره برازخ" که مانند نفوس ناطقه ی فلکی و انس حکماء مشاء است فیضان میکند.

اشراقات و انوار متوسط همانست که حکماء خسروانی آنها را **"امشاسپندان"** مینامیدند(مانند شهریور و اردیبهشت و خرداد و مرداد) و متکلمین آنرا "ملائکه" میدانند (مانند جبرائیل و اسرافیل و عزرائیل و میکائیل) و آنها واسطه هائی بین جهان ما و جهان

انوار هستند ، لذا عقول ، افلاک ، نفوس فلکی ، زمان ، حرکت در حکم ارباب انواعند که فهلویون آنرا "امشاسپند" و متکلمین آنرا "ملائکه" نامیدند.

سهروردی نور را به دو قسم تقسیم میکند: **"نور قائم معقول"** که ویژه ی "عالم عقول محض" است و چنانکه گفتیم بهمن و دیگر امشاسپندان (یا ملائکه) مظاهر آنند و آنها "عالم ملکوت اعلی" را تشکیل میدهند و دوم "نور عارض محسوس" که نور "عالم تحت القمر" است.

عالم تحت القمر را نیز میتوان به دو بخش تقسیم کرد : عالم نفوس یا ملکوت اسفل و عالم عناصر. در عالم نفوس روان ، یا "نور مجرد نفسانی"، یا به بیان سهروردی در حکمت اشراق "نور الاسفهبد الانسی" ("نور اسپهبد انسانی") از جانب انوار عالم عقول محض دارای خلافت کبری است. بخش دوم در عالم تحت القمر همانا عالم عناصر است که دیگر، چنانکه خواهیم دید ، با غواسق برزخی مربوط است . ولی در میان این عناصر است که دیگر چنانکه خواهیم دید ، باغواسق برزخی مربوط است ولی در میان این عناصر آتش را میتوان برادر نور اسپهبد انسانی دانست . آتش در عالم عناصر از جانب عالم عقول محض خلافت صغری را دارد و لذا شیخ اشراق بسیار می پسندید که زرتشتیان برای ستایش آتش، آتشکده ها (بیوت نیران) میساختند.

شیخ اشراق برای نور جسمیت قائل نیست و تنها آنرا "هیئتی" میداند و میگوید که نور منشاء "حرارت" و "حرکت" است. حرارت خود موجد قوای شوقی است اعم از عشق و محبت یا شهوت و غضب . حرکت را هم میتوان به حرکت روحانی و حرکت جسمانی تقسیم کرد ولی به نظر شیخ اشراق حرارت و حرکت عین نور یا علت وجودی نور نیست بلکه پدید آرنده ی نور (مظهر) و زمینه ساز وجود آن / بعد حصول/ است.

از نورالانوار که " یَنبوع النور " است و نور قاهر اقرب و انوار سافله ی دیگر خواه بواسطه و خواه بلاواسطه ، مکرر در مکرر و درجه بدرجه پرتوهائی ساطع میشود که رابطه ی آن از عالی به سافل ، بنا به اصطلاح سهروردی "اضافه ی اشراقی" یا "تسلط نوری" یا "قهر ظهوری" است. شیخ در آثار خود و از آنجمله در "پرتونامه" تصریح میکند که همین "اضافه

ی اشراقی" (به زبان امروزی ما رابطه ی تابش) است که فهلویون آنرا "خرّه" یا فره ی ایزدی میگفته اند (در اوستا به صورت خورنگهه آمده است) . شیخ این خره را که آنها را "اضواء مینویه" و "ینابیع الخره و رأی " نیز می نامد بر سه قسم تقسیم میکند. یکی از آنها موجد دلاوری و شجاعت است، دیگری موجب جاذبه و نفوذ معنوی و سوم موجد هیبت و سطوت سلطنت و این آخریست که قدماء "کیان خره" مینامیدند. توجه شیخ به "اضافه ی اشراقی" و "خره" بسیار مهم است زیرا ایرانیان در قبال اصل "خلافت" اصل امامت موروثی را در واقع به این شکل یا بدان شکل برین پایه ی فلسفی متکی میساخته اند و بران بودند که نور نبوت و رسالت در حرکت خود فقط میتواند شکل برین پایه ی فلسفی متکی میساخته اند و بران بودند که نور نبوت و رسالت در حرکت خود فقط میتواند به آل محمد که از صلب علی و بطن فاطمه باشند منتقل گردد لاغیر.

اما عالم غواسق برزخی و نیز اصطلاح "تم اخوان" جهان تاریکی در پهلوی نیز که عالم هیولی و اجسام است خود دارای مراتبی است و از غاسق اول که غاسق بالذات است آتش و زمین و آب و هوا یا آسمان پدید آمده است که به ترتیب برای انوار واسطه با امشاسپندان از قبیل اردیبهشت و اسفندارمذ و مرداد و شهریور در حکم طلسم محسوب می گردند.

غواسق یا ظلمات در واقع نتیجه ی عدم نورند و جنبه ی عدمی دارند .

شیخ اشراق برای آنکه سیستم خود را قانونی کند شواهد و استدلالاتی از احادیث اسلامی و آیات قرآنی به سود آن میجست. مثلاً میگفت در قرآن نیز آمده است که خداوند نور آسمان و زمین است و از مؤمنین و مؤمنات نوری تابانست. مثلاً در سوره الحدید آمده است : " یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نورهم بین ایدیهم بایمانهم" و یا " یوم یقول المنافقین و المنافقات للذین آمنوا انظرونا مقتبس من نور کم ، قبل ارجعوا و راءکم فاقتبسوا نورا". لذا هویت اشیاء و شخصیت افراد بستگی بدرجه ی نورانیت آنها دارد و درک و دانش نوریست که خداوند به قلبها میتاباند (العلم نور یقذفه الله فی قلب مایشاء) و هر قدر میزان نور کمتر است آن شیئی یا آن شخص به عالم غواسق برزخی نزدیکتر است.

به آسانی دیده میشود که فلسفه ی سهروردی داستان نبرد نور و ظلمت و یزدان و اهـریمن را زنده میکند ولی در عین حال آنرا با اندیشه های ارسطو ، افلاطون و نوافلاطونی دربـاره ی تجلی و فیضان در میآمیزد و به آن رنگ تعقلی و استدلالی میدهد و در عـین حـال آنـرا بـا آیات قرآن متصل میگرداند و بدان جامه ی اسلامیت میپوشاند.

این نکته که اصل جهان نور است و خالق جهان نورالانوار ، در ادیان ناتورالیستی ریـشه دارد و از کیش پرستش خورشید که در همه ی مذاهب ناتورالیـستی کلیـه ی خلقهـا دارای مقـام مهمی است نشأت کرده است .. در ایران مهر پرستی (میترائیسم)مظهـر مهـم چنـین دینـی است . چنانکه گفتیم شیخ اشراق برای نور جسمیت قائل نبود و آن را "هیئت" می دانـست و متحمل می شمرد که ماده ی مخصوصی حامل نور باشد. برخلاف صدر الـدین شـیرازی کـه برای نور "جرمیت" قائل بود ولی "جسمیت" قائل نبود . دانش امـروزی تفـاوتی بـین انـواع انرژی ها و از آنجمله انرژی نورانی که یکی از اشکال ماده است (به معنـی واقعیـت خـارجی که حواس ما از آن حکایت می کند) و اشکال دیگر ماده نمی بیند و مونیـسم ماتریالیـستی از آنجهت هم به پانته ئیسم عرفانی و هم به فلسفه ی اصالت نور که حتی ماده را نور متکـاثف می شمرد نزدیک است. زیرا شیخ اشراق ثنوی نیست و از ثنویت مجوس و مانویان به قـول خود سخت تبری می جوید و معتقد به وحدت هیولای اولای عالم است ، منتها همه چیـز را نتیجه ی فیضان دور و نزدیک نورالانوار می شمرد و بالنتیجـه ی تکـاثف نـور و کـم شـدن قدرت فیضان و تشعشع آن می داند.

بین عالم انواع قاهره و عالم غواسق برزخی ، عالم "برازخ قاهره" است که افـلاک و اجـرام علوی که بر عناصر و "موالید ثلاث" (جماد ،نبات ،حیوان) مـسلط هـستند ، از آنجملـه انـد . عالم برازخ قاهره را شیخ اشراق به "برازخ علویه" و "برازخ سفلیه" تقسیم مـی کنـد. بـرازخ علویه افلاک هستند و از آنجمله برزخ اعلی فلک کلی و یا فلـک اطلـس حکماسـت. بـرازخ علویه خود به "برازخ مستقله" (افلاک) و "برازخ غیر مستقله" (کواکب) تقـسیم مـی شـوند. کواکب را از آنجهت غیر مستقله می نامند که "مرکوز در ثخن افلاک" هستند .

اما "برازخ سفلیه" همان عناصرند که نازلترین آنها "برازخ سفلیه" یا جمادات است. در واقع "برازخ سفلیه" همان عالم "غواسق برزخی" است .

لذا، اگر در این سیستم بندی دقت کنیم به نظر سهروردی از **نورالانوار** ، **نور اقرب** و سپس **انوار قاهره اعلون** (مانند عقول طولیه حکماست) وسپس **انوار سافله یا قاهره صوریه** (مانند عقول عرضیه ی حکماء) و سپس **انوار مجرده متصرفه** یا **اسپهبدیه** یا **مدبره ی برازخ** (مانند نفوس ناطقه ی فلکی و انسی حکماء) و سپس "برازخ علویه" مستقله و غیره مستقله (افلاک و کواکب)و سپس **برازخ سفلیه یا غواسق برزخی** یعنی عالم ماده و اجسام و عناصر فیضان میکنند .

در واقع سهروردی همان سیستم جهانشناسی مشائیون ما را که مابین ذات واجب الوجود و جهان "متکثرات" ، نوعی حد متوسطه به صورت عقول طولی مترتبه (عقول عشره) و عقول عرضی متکافئه (یا ملائکه و ارباب انواع) قائل شدند ، با استفاده از فلسفه ی نور و ظلمت و اصطلاحات دیگر به میان کشیده و برای "اشراق" و "عشق" پایه ی فلسفی تراشیده و در عین حال وارد بحث و مناظره ی بغرنجی نیز با فلاسفه ی مشائی شده و سیستم آنها را ناقص و متناقض دانسته است.

ما کوشیدیم "فلسفه ی نور" را که مبتنی بر احتجاجات و استدلالات و استنتاجات وسیعی است به شکل شماتیک بیان داریم زیرا غرض ورود در مباحثی نیست که شیخ اشراق آنها را در کتب متعدد خود بیان کرده است و قطب الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی به نوبه ی خود در آثار خویش از آن به تفصیل یاد کرد ه اند.

در "فلسفه نور" قبول تضاد درونی وجود ، قبول نبرد درونی هستی، مستتر است و از آنجهت که شما را ناگزیر به دفاع از عوالم معنوی نورانی بر ضد غواسق برزخی میخواند خصلت پیکارجویانه ای را با خود همراه دارد.

در بررسی تاریخ تکامل دیالکتیک به ویژه دیالکتیک ساده لوحانه (Naif) (به اصطلاح انگلس) باید به نقش "حکمت نوریه" شیخ اشراق توجه داشت زیرا مقولات متناقض و

متضاد که آنهم در حال حرکت اشراقی است در این "حکمت" تظاهر جدی دیالتیک دارد. "حکمت نوریه" شیخ اشراق بیش از هر سیستم دیگر فلسفی دوران پس از اسلام کوشیده است سنت های ایران را با منطق وحکت یونانی و بویژه نوافلاطونی پیوند دهد؛ لذا این سوال پیش می آید: آیا این کار ابتکار صرف سهروردی است یا قبل از اوهم شده؟ آیا سهروردی ناقل نظریات "حکمت خسروانی" و نظریات "فهلویون" است که شاید تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی در دوران ساسانیان تنظیم شده است یا چنین "حکمت خسروانی"ای وجود خارجی نداشته است؟ آیا غیر از سهروردی دیگران و از آنجمله ابن سینا در کتاب خود "حکمت المشرقیه" که از آن تنها بخشی مانده نظیر این نظریات را به میان کشیده اند؟ آیا مجدالدین جیلی استاد سهروردی یا خود او متعلق به سازمان های سری از نوع "گشتک دفتران" دوران ساسانی و "حوزه های سجستانی" و "اخوان الصفا" پس از اسلام بوده اند و در آنجا علوم غریبه و باطنی esotérique و زندقه ی مانوی و عقاید مهرپرستی و غیره با یک آموزش منظم به نام فلسفه ی خسروانی تبلیغ و تدریس می شده است؟ ما می کوشیم در بخش های آتی این بررسی به این سوالات پاسخ هائی بدهیم.

منابع فلسفه ی نور

در مورد منابع فلسفه ی سهروردی، ما بویژه از منابع یونانی و هندی و ایرانی—عربیِ آن سخن می گوئیم :

الف— منابع یونانی

ما این بحث را بهانه ای قرار می دهیم برای بیان این نکته که مابین فرهنگ معنوی ایران از سوئی با یونانیان و از سوی دیگر با هندیان پیوسته روابط بسیار نزدیک تأثیر و تأثر متقابل وجود داشته و فرهنگ ایرانی از طرفی بین فرهنگهای هندی و حتی چینی با فرهنگ غربی

یونان و روم و بیزانس نقش یک واسطه و کاتالیست بازی کرده و از سوی دیگر خود کاملاً خصلت ترکیبی و سنکرتیک یافته است .

اسناد و مدارک متعددی حاکی از روابط فراوان ایرانیها و یونانیها در دوران هخامنشی است . زناشوئی با همسران یونانی ، داشتن سپاهیان مزدور یونانی ، داشتن پزشکان و جراحان یونانی در دوران هخامنشی در خاندان سلطنت و اشراف امری است عادی . در ایالات یونانی نشین که گاه در تصرف شاهان هخامنشی بود و نیز در اثر جنگها و مبادلات بازرگانی تماس ایرانیان و یونانیان ، آمدن یونانیها برای تحصیل "حکمت مغان" به نزد ایرانیان ، رفتن ایرانیان برای تحصیل فلسفه و حکمت به نزد یونانیان حتی تا شهر آتن اموری است که نمونه هائی دارد و هرودوت و گزنفون و کتزیاس و تئوپومپ و پلوتارک و غیره از آن به کرات سخن رانده اند . رفورمهای زرتشت و نظریات او پیوسته در محیط یونانی انعکاس یافته است و در این باره مدارک تاریخی در دست است .

هانری شارل پوش در مقاله ی خود " ایران و فلسفه ی یونان" (" تمدن ایرانی" ترجمه ی دکتر عیسی بهنام ، چاپ دوم از صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۷) اطلاعات مشخصی در باره ی روابط فلاسفه ی یونانی از قبیل هراکلیت ، فیثاغورث ، امپدوکل ، دموکریت ، پروتاگوراس ، افلاطون ، ارسطو ، فلاسفه ی رواقی میدهد که نشانه ی تأثیر عقاید مزده یسنه و نظریات دیگر مغان ایرانی در این فلسفه و یا برعکس است . از جمله فیلسوفی که عناصر تفکر ایرانی در سیستم او تأثیرات متعددی داشته است افلاطون است که خود بعدها در افکار فلاسفه ی کشور ما اثرات عمیق گذاشته است .

برای تأثیر ایرانیان در سیر تکامل فلسفه ی یونان دو نمونه ذکر کنیم . فرفریوس (پروفیر) در "تاریخ فلسفه" ی خود ، در شرح زندگی فیثاغورس (به نقل از جلد اول یسنا صفحهٔ ۱۰۱ تألیف آقای پورد اود) چنین می گوید :

" فیثاغورس بیش از همه به راست بودن توصیه نموده است . از اینکه آدمی فقط به واسطه راستی ممکن است مانند خدا گردد . زیرا **چنانکه او از مغها آموخته بود**

خداوند را ، که آنان هرمز می نامند ، پیکری است بسان فروغ و روانی است چون راستی ."

آقای پورداود همچنین در یشتها (جلد اول صفحه ۵۸۲) در بارهٔ تأثیر اندیشه ی فروهرها در فلسفه ی افلاطون می نویسد :

" ... بسیار بعید بنظر میرسد که افلاطون در فلسفه ی خویش در تحت نفوذ مزده یسنا نباشد و در جائی که میگوید ، هر یک از اجسام را یک صورت ذهنی و معنوی موجود است ، از " فروشی " (فروهر) بی اطلاع باشد ."

در واقع "ideé " یا Paradeigma در نزد افلاطون سخت یادآور مختصاتی است که در اوستا برای فروشی ها ذکر شده است .

پس از دوران هخامنشی و تسلط اسکندر و استقرار حکومت سلوکیدها و رواج هلنیسم در ایران جریان تأثیر یونان و ایران در یکدیگر باز هم شدت می یابد .

هلنیسم در تاریخ از عصر قدرت اسکندر مقدونی (از ۳۳۴ تا ۳۲۴ قبل از میلاد) تا سال ۳۰ قبل از میلاد ، هنگامیکه امپراطوری رم ، مصر را به تابعیت خود در می آورد ، یعنی سیصد سال را در بر می گیرد . از این سیصد سال مدت ۸۰ سال بطور کامل و مدت ۱۵۰ سال به طور ناقص به ترتیب همه یا بخشی از ایران تحت نظارت سلوکیدها بود ، زیرا پارتها از سال ۲۴۸ قبل از میلاد سلطنت خود را نخست در بخش شرقی ایران و از سال ۱۴۰– ۱۲۹ قبل از میلاد در سراسر ایران برقرار می کنند . به هر جهت یک قرن تا یک قرن و نیم ایران تحت سیطره ی مستقیم تمدن یونان (هلنیستی) است و بعدها که آزاد میشود ، شاهان اشکانی که خود را " فیلوهلن " (یوناندوست) می نامیدند آثار تمدن یونانی مانند فلسفه ، میتولوژی، تئاتر ، معماری ، آرایش داخلی و جامه و غیره را تا حدود زیادی محفوظ می داشتند .

لذا اگر در دوران هخامنشی تأثیر و تأثر تمدن ایران و یونان چندان مستقیم نبوده اکنون بطور مستقیم انجام میگیرد . و اما این دوران هلنیستی ، دوران بعدی تکامل جهان بینی فلسفی یونان و پیدایش مکتب اسکندریه است . " موزه ئوم " (یا موسه یون) اسکندریه هم کتابخانه ی عظیم و هم درسگاه معتبری بود و نقش "آکادمی" افلاطون و "لی که یا"

ی ارسطو را بازی میکرده است . علاوه بر آن در انطاکیه که پایتخت سلوکیان بود و در پرگام و سیراکوز و شهرهای مهم دیگر نیز "موزه ئوم" هائی تشکیل شده و فلسفه ی عتیق یونان و فلسفه ی معاصران اپیکوری ، رواقی ، کلبی در آنجا تدریس میشد .تأثیر شیوه ی اندرزگویانه ی ایرانی و روشهای مرتاضانه و هندی بویژه در فلسفه ی رواقی و کلبی کاملاً مشهود است .

در این دورانست که سیستم های صوفیانه ی مذهبی آمیخته با فلسفه و منطق افلاطون و ارسطو بروز میکند . مثلاً فیلون یهودی (۱۱۰–۸۸ قبل از میلاد) کوشیده است تا شرایع ربّن های یهود را با فلسفه ی یونان درآمیزد و به همه ی آنها رنگی عرفانی بزند . اساطیر شرقی در باره ی "مهر" و عقاید شرقی در باره ی " سرنوشت " در این دوران تأثیر و اشاعه ی فراوانی می یابد .

سنکرتیسم و اختلاط مذهب – فلسفه – صوفیگری که بعدها پایهٔ جریان گنوستی سیسم قرار گرفت ، چنانکه گفتیم از دوران هلنیسم ریشه می گیرد و از همین دوران نیز سرایت آن به افکار ایرانیان آغاز می گردد . و اما جریان گنوستی سیسم (از واژهٔ گنوستکوس یونانی یعنی عرفان مشتق شده) یک جریان مختلط مذهبی – فلسفی – عرفانی است که در قرون اول و دوم میلادی بر پایه ی درآمیزی و اتحاد عقاید مسیحی و الهیات یکتاپرستانه ی یهودی و افکار صوفیانه ی وحدت وجودی پدید می آید . عقاید هندی ، بابلی ، ایرانی ، مصری در پایه ی افکار عرفانی وحدت وجودی گنوستیک ها بوده است .

اندیشهٔ "اشراق" و "کشف و شهود" بمثابه ی راه معرفت و نیل به حقیقت ، اندیشه ی فیضان و اشراق (Eon) بمثابه ی شکل آفرینش ، اندیشه ی فرومایگی و پستی هیولی (Demiurgue) و قبول نوعی ثنویت خیر و شر و نور و ظلمت و سرانجام اندیشه ی ریاضت تن به عنوان وسیله ی نجات روح، مبانی عمده ی مکتب گنوستیک هاست . به آسانی میتوان دید که بسیاری از عوامل "فلسفه ی نور" و افکار عرفانی ایرانیان از اصحاب تقشف گرفته (مانند غزالی) تا اصحاب تعشق (مانند بایزید بسطامی) در این منابع دور گنوستیک وجود دارد که خود آن نتیجه ی تأثیر ایران و به ویژه هند است .

در اینجا ولو برای استراحت فکر خواننده بیجا نمیدانیم ابیات زیبائی را که نظامی در باره ی کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین سروده و ضمناً حاکی از رخنه ی عمیق این اندیشه در فلسفه و ادب ماست نقل کنیم :

در آن خلوت که هستی بی نشان بود — به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی، مطلق از قید مظاهر — به نور خویشتن بر خویش ظاهر
نوای دلبری با خویش میساخت — قمار عاشقی با خویش میباخت
وجودی بود از نقش دوئی دور — ز گفتگوی مائی و توئی دور
دلارا شاهدی از حجله ی غیب — مبری دامنش از تهمت عیب
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس — تجلی کرد در آفاق و اَنفُس

باری همانطور که در میان سنکرتیست های دوران هلنیستی فیلون اثرات ویژه ای از خود باقی گذاشته، در میان سنکرتیست های گنوستیک نیز مرقیون (Markion) از اهل پُنطس که از ۸۵ تا قریب ۱۶۵ بعد از میلاد می زیسته و یک گنوستیک مسیحی بود مقام مهمی دارد . وی سخت تحت تأثیر اندیشه ی "نور و ظلمت" و فلسفه ی "عشق" مهرپرستان بود و خود نیز به نوبه ی خود در افکار ایرانیان بویژه در مانیگری اثرات زیادی باقی گذاشته است . مرقیون که بعدها ، در دوران عباسیان باور به نظریات او یکی از دلایل اسناد تهمت "زندیق" بودن میشد به "ذومراتب" بودن حقیقت واحده ی عالم معتقد بود و جهان را به سه بخش تقسیم می کرد . بخش لاهوتی آن محل خداوند بود و بخش میانگین عرصه ی انسان بود و بخش فرودین را محل ماده میدانست و بعدها در فلسفه ی اشراق سهروردی این ذومراتب بودن وجود به شکل معینی ، چنانکه دیدیم ، منعکس شده است . یکی دیگر از گنوستیک ها که تأثیر فراوان در اندیشه ی ایرانی داشته ابن دیصان (Bardesane) است . گنوستیک ها را بر حسب آنکه در اندیشه ی آنها عناصر فلسفه ی یونان غلبه داشت یا عناصر ثنویت مزدیسنی (پارسیسم) به اسکندرانی و سوریائی تقسیم

می کردند . آن تقسیم حکمت به شرقی و غربی که در نزد سهروردی دیده می شود از همین جا منشاء می گیرد . بعدها شرق ، بغداد و غرب ، سوریه شد .

تاریخ گنوستی سیسم زماناً به تاریخ پیدایش مکتب **نوافلاطونی** که تأثیر آن در مکتب اشراق و عرفان ایران و تأثیر ایران و هند بطور مستقیم و غیر مستقیم در پیدایش آن بر همه روشن است ، متصل می گردد .

تاریخ نو افلاطونیان سخت طولانی و پیچیده است ولی ما می کوشیم خلاصه ای روشن از این تاریخ ، تا آنجا که مورد نیاز ماست ، بدست دهیم . مکتب نو افلاطونی که از قرن سوم میلادی پدید می شود و تا قرن ششم میلادی دوام می آورد یکی از مهمترین و با نفوذترین مکاتب فلسفی جهان کهن است که دارای سه عنصر مشکله است : تعالیم افلاطون ، تعالیم ارسطو (بویژه در آنچه که تناقض بیّن با تعالیم افلاطون ندارد) و " ایمانتیسم " (Immanentisme) و وحدت وجود دوران هلنی و گنوستیک که به وحدت عالم و من ، پیوند وجود کل و هستی انسانی و امکان آمیزش معنوی این دو معتقد بود . علاوه بر این سه عنصر اصلی، عقاید فیثاغورثیان در باره ی اعداد و رواقیون و سپس مسیحیت و یهودیت نیز در اشکال بعدی نوافلاطونی رخنه کرد .

در میان نو افلاطونیان سه جریان عمده پدید آمد . یک جریان که برجسته ترین نماینده ی آن **فلوطین** (شیخ یونانی) و معلمش آمّونیاس ساکاس و شاگردان معروفش آمه لیوس و فرفریوس است. جریان دوم موسوم به مکتب سوریه است که در قرن چهارم پدید شد و مهمترین نماینده اش **یامبلیکوس** است که به ویژه به علوم رمزی و غریبه توجه کرده و خود را از پیروان هرمس سه بار والا (Hermes trismegistos) میدانسته است و جریان سوم"مکتب آتنی" است که از قرن ۵ تا ۶ پائید و بنیادگزارش **ابرقلس**(Prokles)معروف است. فلاسفه ی متعلق به همین مکتب بودند که در زمان خسرو انوشیروان به ایران آمدند و چندی در میهن ما درنگ کردند و سپس طبق قرارداد معین دولتی به وطن خود باز گشتند.

وظیفه ی مشترکی که این مکاتب سگانه در برابر خود نهاده بودند منظم و مدون کردن آراء افلاطون و ارسطو و آشتی آنها بود . آنها به اقانیم ثلاثه "واحد" ، "عقل کل" و "نفس کل" معتقد بودند و در عین وحدت وجود برای آنها هیرراشی خاصی قائل بودند و به همین جهت در فلسفه ی اسلامی نیز می گویند "فهلویون" (که شاید نوعی از نوافلاطونیان ایرانی بوده اند) در عین اعتقاد به وحدت در حقیقت وجود، معتقد به اختلاف مراتب در آن بوده اند. حاجی ملاهادی سبزواری در "منظومه" می گوید :

الفهلویون وجود عندهم حقیقه ذات تشکل تعم

نوافلاطونیان نظریات ارسطو را در باره ی هیولی و صورت ، قوه و فعل ، و تمام تعالیم منطقی وی را پذیرفته بودند ولی در کنار آن به عرفان و تصوف و علوم غریبه باور داشتند و جهان را نتیجه ی فیضان از "واحد" میدانستند.

این مکتب ابتدا برای مقابله با مذاهب یهودی و مسیحی و زرتشتی پدید شد ولی پس از آنکه در برابر آنها شکست خورد ، خود را با آنها تطبیق داد. از آنجائیکه روش نوافلاطونی به اشکال مختلفه ی آن در تمام دوران ساسانی ایدئولوژی فلسفی متداول بود و سپس به ایدئولوژی رسمی امپراطوری بیزانس تبدیل شد، سرایت آن از طریق فلاسفه و سپس مبلغان مسیحی به افکار ایران محل انکار نمی تواند باشد . آنچه محل بحث است آنست که آیا در دوران ساسانی آمیختگی مکتب نوافلاطونی با زرتشتی نوعی "حکمت خسروانی" به وجود آورده است یا نه . در این باره پائینتر سخن خواهیم گفت.

ولی پس از غلبه ی اسلام و آشنائی مسلمانان ایرانی و عرب با مکتب نوافلاطونی، ما تأثیر قوی آنرا در آثار الکندی ، فارابی ، ابن سینا ، غزالی ، سهروردی و حتی ابن رشد که در مشائیت پیگیرتر است مشاهده می کنیم . بخشهائی از کتاب تاسوع(Enneade) فلوطین به نام "تئولوجیا" یا "الربوبیه" (Theologie) و کتاب "العله" (De Causis) ابرقلس به حساب ارسطو گذاشته شد و لذا ما هرگز در فلسفه ی اسلامی با پیروان تعالیم خالص افلاطونی و ارسطوئی روبرو نیستیم و نوافلاطونیان مهر و نشان غریبی بر فلسفه ، اشراق و عرفان و حتی خود دین اسلام باقی گذاشته اند.

منتها به ظاهر مجادلات نوافلاطونیان اسکندرانی و سوری و آتنی یعنی آثار فلوطین و یامبلیکوس و ابرقلس در افکار فلاسفه ی اسلامی رخنه کرده و تنوعی از الکندی و فارابی گرفته تا ابن سینا و ابن رشد با غزالی و ابن العربی و سهروردی پدید آورده است. روشن است که این متفکران مقلدان جامد نبوده اند. عصر و مصر آنها در آنها تأثیر میکرده، خود ابتکار می ورزیده اند و بنا به طبقه و گرایش روحی خود این یا آن عنصر فلسفه ی کلاسیک را بسط میداده اند و از مکتبی که خود در آغاز متنوع و رنگین بوده است ، باز هم رنگها و آهنگهای تازه ای می ساخته اند.

ب– منابع ایرانی،هندی و عربی

شیخ اشراق در آثار خود از "فلسفه ی خسروانی" و "فهلویون" سخن میگوید و کسانی مانند فراشوشتر،جاماسپ،کیومرث،جمشید،بزرگمهر و دیگران را به مثابه ی نمایندگان حکمت خسروانی معرفی میکند . علاوه بر برخی از این اسامی که همه ی ایرانیان با آنها از روی اساطیر شاهنامه آشنا هستند باید بگوئیم فراشوشتر از خاندان معروف "هوگو"(Hvegvs) نام برادر جاماسپ است که خود پدر زن زرتشت و این دو به حکایت اوستا در زمان کی گشتاسب میزیسته اند. جاماسپ وزیر این پادشاه و داماد زرتشت (شوی کوچکترین دختر زرتشت به نام "پوروچیستا" یعنی پردان) بوده است. نام جاماسپ ، چنانکه آقای پورداود در گاتها متعرض میشود در نوشته های یونانی به صورت Zamaspes آمده است. این نام در اوستا مکرر آمده ولی روشن است که از افکار آنها چیز روشنی در دست نیست جز آنکه در کتابی موسوم به "پندنامه ی جاماسپ" سخنانی به وی منسوب است.

از شرحی که در بند پیش دادیم روشن میشود که در اثر تأثیر متقابل مکاتب آتن و اسکندریه و انطاکیه در ایران از فیثاغورث گرفته تا ابرقلس احتمال زیادی هست که در دوران اشکانی و ساسانی ، علاوه بر جریانات فکری که ما میشناسیم یعنی مزده یسنه، مهرپرستی، زروانیگری، مانیگری، مزدکی گری، نوعی تفکر سنکرتیک فلسفی–مذهبی نیز وجود داشته باشد. میتوان حدس زد که پس از آمدن هفت تن از فلاسفه ی یونانی

نوافلاطونی مکتب آتن که پیروان ابرقلس بوده اند . (پس از آنکه به فرمان یوستی نیانوس در سال ۵۲۹ میلادی این مکتب بسته میشود) در ایران زمینه های آنچه که بعدها "حکمت مشرقی" نام یافت چیده شده باشد. مابین این هفت تن ، خاصه یکی از آنها به نام پریسکیانوس(Priskianos) با خسرو انوشیروان ، دعوت کننده ی آنها به ایران مباحثاتی شده که رساله ی ناقصی در باره ی این مباحثه باقی است. از یکی از این هفت تن به نام داماسکیوس (Damaskios) نیز رساله ای باقی است.

با توجه به آنکه در آن ایام فعالیت مسیحیان نسطوری و یعقوبی و مونوفیزیت در ایران شدید بوده و بسیاری از آنان منطق ارسطو و افکار افلاطون و فلوطین را در ایران در مدارس عدیده ای پخش میکرده اند و با توجه به تمام واقعیات مهمی که قبلاً گفته ایم خطاست اگر تصور کنیم که بحث فلسفی در ایران **تنها** پس از اسلام آغاز میگردد و اشارات ابن سینا و سهروردی به حکمت شرقی اشارات بدون محتوی است.

نیز با توجه به روابط وسیعی که بین ایران و هند در دورانهای هخامنشی ، سلوکی، پارتی و به ویژه در دوران ساسانی وجود داشته افکار هند و ایران و از آنجمله نظریاتی که در رسالات "ئوپانیشادها" در باره ی اتحاد مخلوق و خالق یا برهمن (یعنی آنچه که در این فلسفه "موکشا" Mokscha نام دارد) آمده و همچنین بوداگری و جاینیسم و جوکی گری (که همگی به اشکال مختلف نیل به سعادت را از راه خوار داشتن تن میسر میشمردند) و نیز فلسفه ی مادّی "چارواک" مسلماً در تشکل جهان بینی های ایرانی تأثیر داشته است. در غالب سیستم های هندی مسئله ی نیل و وصول مستقیم به حقیقت از طریق "شهود" و یا "کشف و شهود" آنچه که آنرا "دارشانا" یا "تانوادارشانا" مینامند ، جای مهمی دارد.

وطن علوم غریبه همراه ریاضیات تا حدود زیادی هند است. بخصوص در کنار فلسفه،جوکیان (یوگا) بر اساس سحر و جادوی کهن ، تمرینات غریبی که برخی دارای محتوی جالب تجربی است گرد آمده بود. در نزد سهروردی نیز ما این اجتماع عرفان و علوم غریبه را با یکدیگر مشاهده میکنیم.

در مورد تأثیر هند در ایران که خود یک واقعیت تاریخی است جز آنچه که راجع به آوردن کلیله و دمنه و رواج داستان مذهبی و فلسفی هندی "بلوهر و بوذاسف" در زمان ساسانیان میدانیم ، مطلب مشخص دیگری در نوشته ی گذشتگان نیست. با اینحال مسلم است که مقولات **"موکشا"** یا اتصال با خالق و "داراشانا" (Daraschna یا شهود حقیقت) که چنانکه گفته شد مقولات مهمی در فلسفه ی هندی است بی شک از این منبع در ایران و یونان اثر بخشیده است. هر دوی این مقولات البته به شکل ویژه ای در "حکمت اشراق" نیز وارد شده است. در فلسفه ی هندی دو جریان عمده ی ارتدکس (آستیکا) که به اصول "ودا" وفادار مانده اند و غیر ارتدکس یا مُبدع (ناستیکا) که به کلی اصول "ودا " را کنار گذاشته اند (مانند چارواک، بوداگری، جاینیسم) دیده میشود. زندیکان و بددینان و اهرموکان یا آشموغان در دوران اشکانی و ساسانی که به راه زروانی گری ، مانیگری ، درست دینی میرفته اند در واقع از گروه مبدع و غیر ارتدکس محسوب میگردند. تسلط متعصبانه ی اسلامیت مبتنی بر خلافت در دوران پس از اسلام حتی متفکرینی مانند رازی، سهروردی و مولوی را که سخت از جهان بینی اسلامی دور بودند، وامیداشت که رنگ اسلامی تندی به تفکر خود بزنند تا خود را در امان نگه دارند. البته آنچه که در فلسفه ی هندی رخ داده ، یک جریان طبیعی تشعب جهان بینی هاست و ویژه ی هند نیست و نظایر آن در ایران لازم نیست از آنجا برخاسته باشد.

باری پس از غلبه ی اعراب و مسلمانان بحث های نظری و فلسفی در متصرفات آنان بالا گرفت. به ویژه در دوران برخی از خلفای آزاداندیش عباسی و مقدم بر همه ی آنها مأمون این نوع مناظرات عادی بود و مأمون خوش داشت که جای ویژه ای برای شنیدن نظریات آنان که با اسلام مخالف بودند ترتیب دهد و حتی چنانکه از کتاب"گجستگ ابالیش" بر می آید ، دوست میداشت که مناظرات ارباب مذاهب دیگر را نیز که خود با هر دو طرف مناظره مخالف بودند بشنود (مانند مناظره ی آذر فرنبغ زرتشتی با ابالیش دهری) .

مسئله ی اینکه آیا خیر و شرّ در جهان ، از آنِ یک مبدأ است یا دو مبدأ و آیا صواب و خطای انسان بخود است یا نابخود ؛ یعنی انسان مجبور است یا مختار و آیا عالمِ صغیر

(انسان) و عالمِ کبیر (جهان) با هم مربوطند یا غیر مرتبط و آیا عالم لاهوت (آسمان) و عالم ناسوت (زمین) با هم پیوسته اند یا نه و آیا خالق،جهان را از عدمِ صرف آفریده است یا جهان فیضان وجود اوست و اینکه جوهر اصلی وجود کدام است و آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت ، مطالب اساسی بحث های فلسفی ، دینی ، کلامی این دوران است که از دوران پیش از اسلام باقی مانده بود.

در کنار مسلمانان و در داخل آنان که خود دمبدم به فرق مختلف تقسیم می شدند ، جبریه و قدریه یا جَهمیه و جَهنیه ، معترله و اشعریه ، شعوبیه و مخالفان آنها ، زنادقه ، ثنویه ی مجوس ،فرق مختلف نصاری ، شمنیان و صابئان و گروههای گوناگون فلاسفه در اطراف همین مسائل که برشمردیم سرگرم بحث و جدال بودند و در سطح نازل علم و فن آنروزی قادر به حل درست و جامع مسائل نبودند و هر یک نکته ای را مطلق کرده آنرا پرچم ساخته سخت به جان هم افتاده بودند.

آنچه که از ارثیه ی دوران پیش از ساسانی مانده بود با تراجم متعددی که از آثار منتسب به ارسطو و افلاطون و فلاسفه ی مکتب نوافلاطونی به وسیله ی ترجمانان سریانی و مسیحی (مانند حنین بن اسحق ، ثابت بن قره ، قسط بن لوقا و دیگران) شده بود درآمیخت. سهروردی در واقع با فلسفه ی نور خود به کلیه ی سئوالات حساس مطروحه در دوران خود، بر پایه ی فرهنگ فلسفی عصر خویش پاسخ می گوید و از آنجاکه فلسفه ی او نوعی "مونیسم" مبتنی بر اصالت نور است و هیولی و به طور کلی غواسق برزخی را نیز نوعی عدم نور یا مبداء نورانی می انگارد و رابطه ی لاهوت و ناسوت و انسان و خدا را با مسئله ی فیضان و تجلی و شوق و قهر حل میکند ، لذا به عقیده ی خود به تمام دشواری ها پاسخ مقنع گفته است.

فلسفه ی اشراقی سهروردی لااقل از جهت نام خود به ویژه در نزد ابوعلی سینا مؤلف کتاب "حکمت المشرقیه" سابقه دارد. در ذکر منابع این فلسفه جا دارد سخنی چند در این زمینه بگوئیم.

چنانکه در بررسی تأثیر منابع یونانی دیدیم اندیشه های فلسفی و مذهبی و صوفیانه ی کسانی مانند افلاطون ، ارسطو ، فیلون ، مرقیون ، ابرقلس ، یامبلیکوس و دیگران از همان دوران اشکانی و ساسانی در ایران تأثیر داشته چنانکه خود آنها از افکار مزده یسنه و میترائیسم و زروانی گری ایران و اندیشه های هندی متأثر بوده اند . پس از اسلام که ایرانیان با آثار فلاسفه ی یونان آشنا شدند مفسران اسکندرانی و مفسران بغدادی که آنها را به مغربی و مشرقی تقسیم می کردند دو نوع تفسیر از ارسطو دادند که اولی (اسکندرانی) و به ارسطوی واقعی و دومی (بغدادی) به تعابیر هلنیستیک و گنوستیک و نوافلاطونی از ارسطو نزدیکتر است.

سهروردی در "غربت الغربیه" در واقع تفسیر اسکندرانی را نوعی گمراهی میشمرد و از آنجاست که مفهوم تقابل بین نور و ظلمت ، تقابل بین شرق و غرب و حکمت غربی و شرقی یا " حکمت شرقی" و " غربت غربی" در فلسفه ی سهروردی پیدا شد. سهروردی شرق را مرکز نور پاک و منتهای آنرا یمن میداند که از یمین به معنای راست آمده و غرب را مرکز نور متراکم و متکاثف یا ظلمت میشمرد که منتهای آن قیروان است و از همین جاست که دو اصطلاح "در یمن بودن" یعنی در سرمنزل مقصود بودن و "در چاه قیروان افتادن" یعنی در حضیض مادی سقوط کردن مشتق شده است.

لذا در بحثی که راجع به معنای واقعی "حکمت المشرقیه" است و در این باره نظریات مختلف متضادی بیان میشود، میتوان چنین گفت که **اولاً** تلفظ "مُشرقیه" که برای اولین بار س. آ. تاللینو (nallino) به میان کشید ، چنانکه به ویژه هانری کربن نشان داده است درست نیست و باید "مَشرقیه" خواند و ثانیاً در این تلفظ مشرقیه دو نکته در عین حال منعکس است.

اول آنکه این فلسفه مبتنی بر تفسیر مفسران شرقی (بغدادی) ارسطو است؛

دوم آنکه این فلسفه به نظریات حکماء خسروانی و فهلوی مشرق زمین تکیه دارد.

ابن سینا علاوه برنوشتن کتاب "حکمت المَشرقیه"(که گویا حتی صدرالدین شیرازی تمام آنرا در دست داشته) در بخشهائی از "شفا" و "نجات" نظریه ی خود را در باره ی فیضان و

تجلی برای نشان دادن آنکه چگونه کثیر از واحد صادر میگـردد بیـان میکنـد. بـرای روشـن شدن مطلب باید بگوئیم که برخی ادیان و از آنجمله اسلام خلقت را از عدم صـرف میدانـد و خداوند به فرمان "کن فیکون" جهان را Ex nihilo پدید آورد ولی ارسطو هیولی را ابدی میشمرد و به خلق معتقد نیست. اما فلوطین و به پیروی او فارابی و ابن سینا به تئوری صـدور و فیضان می پیوندند تا بتوانند برای "خلق" عالم در عین قبـول ازلیـت آن پایـه ی فلـسفی ایجاد کنند. البته این تئوری فیضان ابن سینا مورد تعرض عده ای از فلاسفه ی اسلامی واقع شده و غزالی آنرا تاریک و ابن رشد آنرا غلط میشمرد. همانطور کـه آقـای دکتـر سیاسـی در مقاله ی "عرفان ابن سینا" (مجله ی دانشکده ی ادبیات شماره ی ۳ سال اول) بـه درسـتی متوجه است فرق بین فلسفه ی فلوطین و ابن سینا اندک است و عرفان وحـدت وجـودی در سراپای سیستم او از همان آغاز ریشه ی عمیق داشته است.

ما اینجا از بحث تفصیلی در نظریات ابن سینا راجع به آنکه چگونه از واجب الوجود از طریق تفکر در ذات خود عقل اول و از عقل اول عقل ثانی و سپس نفس فلـک اول و جـسم فلـک اول و عقل ثالث و نفس فلک دوم و جسم فلک دوم تا ده عقل و ده فلـک صـادر میگـردد و سرانجام به فلک قمر و عقل فعال که فصل آخر فیضان است میرسد خودداری می کنیم ولی همینقدر میگوئیم که این تئوری فیضان و تجلی با سیستم فلسفی سهروردی تفـاوت زیـادی ندارد — ابن سینا در "نجات" صفحه ی ۳۹۸ مینویـسد : " ان واجـب الوجـود بذاتـه عقـل و عاقل و معقول و عاشق و معشوق" — جز آنکه سهروردی به جای واجب الوجود ، نورالانوار و به جای عقول ، انوار قاهره می گذارد و بین آنها با امشاسپندان و ملائکه ارتبـاط برقـرار مـی سازد. شاید بتوان گفت که فلسفه ی سهروردی فاقد جنبه ی تلفیقـی صـرف فلـسفه ی ابـن سیناست که از مقدمات ماتریالیستی ارسطو به نتائج ایدآلیستی نوافلاطونی و عرفـانی میرسـد و یکدست تر است.

باری " حکمت المشرقیه" که در واقع تفسیر ویژه ی نوافلاطونی ارسـطو و خـود نتیجـه ی این سوءتفاهم بود که یکی از کتب فلوطین به نام "ائولوخیا" به نام کتاب ارسطو تلقی شـد و به احتمال قوی ریشه هائی از دوران ساسانی در ایران داشته ، در مقابل "غربت غربی" قـرار

گرفت. این حکمت هم از جهت قبول سیستم فیضان و تجلی در زمینه ی انتولوژی (یا مبحث وجود) و هم از جهت قبول اسلوب کشف و ذوق و اشراق به جای تعقل منطقی در زمینه ی گنوسئولوژی (یا مبحث معرفت) با فلسفه ی مشائی ارسطو تفاوت بیّن و بارز پیدا میکند . ابن سینا و سهروردی هر دو میخواهند این دو بخش متناقض را در مباحث وجود و معرفت به هم وصل کنند ولی سهروردی از ابن سینا پیگیرتر است یعنی ابن سینا مشّائی تر و سهروردی نوافلاطونی تر، ابن سینا یونانی مآب تر و سهروردی ایرانی مآب تر مانده است و لذا در تاریخ فلسفه ی ایران، ابن سینا ، مانند پیشوای مشائیون و سهرودردی به مثابه ی پیشوای اشراقیون وارد شدند و حال آنکه وجوه مشترک بین آنها بسیار است و خود سهروردی به ابن سینا به نظر معاند و مخالف نمی نگرد. فلسفه ی فیضان و اشراق که ابن سینا بدان معتقد بود سهروردی را — با توجهی که به افکار زرتشتیان داشته — طبیعتاً به این نتیجه رساند که "واحد" و "مبداء کل" باید نورانی و نورالانوار باشد تا بتواند تشعشع و فیضان کند.

اگر علاوه بر تأثیر افکار فلسفی قبل از اسلام و ابن سینا تأثیر زنادقه و مانویان و اخوان الصفا و غیره را نیز از نظر دور نداریم ، پدیده ی سهروردی ، پدیده ایست مفهوم و منطقی؛ و سرّی در پیدایش آن نیست.

برخی نتیجه گیریها

جهان بینی ها که بخشی از تمدنهاست مانند نژادها در سیر و سفر ، در آمیزش و زایش دائم است. نه نژاد ، نه تمدن ، نه جهان بینی خالص هیچکدام وجود ندارد. اگر شجره نامه ی آنها تنظیم گردد شاخه ای به هند ، شاخه ای به چین ، شاخه ای به ایران ، شاخه ای به یونان ، شاخه ای به مصر یا بابل و به دیگر نقاط میرود. در حکمت اشراق سهروردی نیز این تنوع سرچشمه های اصلی دیده می شود. انواع مختلف "حکمت" که در ایران پدید شد وجوه مشترک فراوان دارند ولی وجوه اختلاف آنها را نیز نمیتوان ناچیز گرفت. رازی ، فارابی، ابن سینا ، فخر رازی ، محقق طوسی، قطب الدین شیرازی ، صدرالدین شیرازی ، هر یک

کالای فکری خود را با جلوه ای خاص به بازار آورده اند . علت این تنوع را باید در مختصات تاریخی و اجتماعی زمان جستجو کرد.
نکته ی مهمی که در تفاوت به ویژه "حکمت شرق" و "عرفان" باید گفت در آنست که حکمت اشراق، منطق و استدلال منطقی را قبول دارد و به اصطلاح به دنبال "علم الیقین" میرود. ولی عرفان چنانکه گفتیم نمیخواهد سیستم فلسفی مدللی عرضه دارد و از آن بیزار است و به اصطلاح به دنبال "عین الیقین" میرود. عرفاء به هیچوجه مایل نبودند خود را حکمی و فلسفی بخوانند و پای استدلال را به میان آورند . عطار می گفت:

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی دولت افتاد

و مولوی میگفت:

اندرین بحث از خرد ره بین بدی فخر رازی رازدارِ دین بدی
لیک چون " من لم یذق لم یدر" بود عقل و تخئیلات او حیرت فزود

لذا "راسیونالیسم" و "تفلسف" شیخ اشراق با مزاج و مذاق عرفاء که شهود و اشراق را امری فطری و وجدانی میدانند ، نه کسبی و استدراکی ، سازگار نیست. به همین جهت است که در سابق نیز گفتیم سهروردی حلقه ی واسط مشائیون ما که چندان مشائی نیستند و بیشتر نوافلاطونی هستند و عرفاء ماست که ایراسیونالیسم و انتوئتیویسم صرف را برگزیده اند و با وجود این اختلاف ها ، وجه شبه در افکار آنها به نظر نگارنده عمده است.
بسیاری چیزها از احکام و امثله و استدلالات در این مکاتب کهنه و منسوخ و برای ما و زمان ما دیگر ساده لوحانه و بی معنا شده ، ولی اگر در این مکاتب روح جامعه و نبرد طبقات ، تلاش انسان برای یافتِ حقیقت ، صفات بزرگ نفسانی جویندگان دلیر و جانفشان ، شور و فصاحت و طبع سوزان و خلاق آنها دیده شود ، بسیار چسزها در این مکاتب دلپذیر ، گیرا و آموختنی است.

از آنجمله آثار سهروردی که در آن تمثیلات مرموز و لطیف و اندیشه های شاعرانه ی دلکش فراوانست ، از گنجینه های مهم فکری ایرانیان است و در اخلاق او مانند قطب الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی تأثیر بسیار کرده است. بگذارید این بررسی کوتاه را با رباعی پر مغز و پر سوزی از شیخ شهاب الدین شهید که در آستانه ی جنگهای صلیبی در محیطی متعصب و خونخوار جان خود را در راه آزاداندیشی و تفکر منطقی و جسارت معنوی ایثار کرده است، پایان دهیم.

هان تا سررشته ی خود گم نکنی
خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو توئی و راه توئی ، منزل تو
هشدار که راه خود به خود گم نکنی[1]

---

۱) در نگارش این بررسی از آثار سهروردی به ویژه "حکمت اشراق" و "پرتونامه" و "رساله عقل ی سرخ" و نیز از نوشته ها و تحقیقات آقای هانری کربن ("حکمت اشراق و فلسفه ی ایران باستان" ، به همت آقایان فردید و گلشن) و آقای دکتر محمد معین ("حکمت اشراق و فرهنگ ایران") و کتب و مقالات آقایان دکتر صفا ، همائی ، مشکوه الدینی ، علامه حائری ، دکتر غنی ، پورداود ، دکتر صادق گوهرین ، فروزانفر ، ملک الشعراء بهار ، دکتر جعفر سجادی ، دکتر زرین کوب ، دکتر بیانی ، دکتر سیاسی و غیره استفاده شده است. از منابع خارجی به ویژه از "فرهنگ فلسفی" چاپ اتحاد شوروی و "لکسیکون فلسفه" به آلمانی در دو جلد اثر " تسگین فوس" و "یونگ" و مقدمه ی کتاب "اشارات و تنبیهات" به ترجمه ی آقای احمد آرام و نیز کتاب "پرتو اسلام" تألیف احمد امین مصری ترجمه ی عباس خلیلی و کتاب "مدخل بر فلسفه ی هند" اثر مؤلفین هندی "چاترچی" و "دات" (ترجمه ی روسی) استفاده شده است.

از لغت نامه ی دهخدا و دائره المعارف فارسی تحت نظر دکتر مصاحب نیز در مواردی استفاده به عمل آمده است.

طباعیان– دهریان و اصحاب هیولی

درباره‌ی "زادالمسافرین"[1]

زادالمسافرین ابومعین حمید الدین ناصر بن خسرو قبادیانی شاعر و حکیم بزرگ ایرانی و مبلغ نامبردار اسمعیلیان و حجت الجزیره‌ی آنان در قرن پنجم هجری در خراسان به تصریح خود این حکیم در سال ۴۵۳ یعنی هنگامی که ناصرخسرو پیری شصت و دو ساله بود تألیف شده است و از آثار دوره‌ی بلوغ فکری و روحی کامل آن حکیم است. این کتاب از جهت بیان نظریات فلسفی ناصرخسرو، از جهت دادن اطلاعات بسیار سودمند و گران‌بهائی درباره‌ی جریانات فکری و فلسفی زمان ناصر و از جهت آنکه از نمونه‌های عالی نثر فصیح پارسی ساده و از لغات و اصطلاحات و ترکیبات زیبای فلسفی به زبان پارسی مشحون است بدون تردید یک اثر مهم فرهنگ ایرانیست.

هدف ناصرخسرو از نگارش زادالمسافرین اثبات فلسفی نظریات مذهبی خود بود. ناصرخسرو از جهت فلسفی به‌طور کلی در موضع مذهبی و ایدالیستی است و از آنجا که ناصر تعقل را در مقابل تعبّد و فلسفه را در مقابل فقه یاری می‌کند، باید وی را در جناح اندیشه‌گران مترقی عصری جای داد که عصر تسلط قشری‌ترین افکار حنفی و شافعی، عصر ارتجاع فکری، عصر سالوسی و دغل و ریاکاری‌های دینی بود.[2]

ناصر خود در آغاز "زادالمسافرین" هدف‌های نیکوی خود را از تألیف اثر بیان می‌دارد و از آن جمله ضرورت پژوهش عقلائی هستی و زندگی را از جانب انسان تصریح می‌نماید و می‌نویسد:

> "بر خردمندان واجب است که حال خویش بازجویند، که تا از کجا همی آیند، به کجا همی شوند، اندیشه کنند تا ببینند به چشم بصیرت مر خویشتن را در سفری رونده که مر آن رفتن را هیچ درنگی و استادنی نیست، از بهر آنکه تا مردم اندر این عالمست از دو حرکت افزایش و کاهش خالی نیست."

---

۱) کلیه‌ی نقل قولها از کتاب زادالمسافرین از نسخه‌ی چاپ کاویانی به تصحیح ادیب هندی محمد بذل الرحمن (جمادی الآخر ۱۳۴۱) گرفته شده است. درباره‌ی ناصرخسرو و آثار ادبی و فلسفی او در همین کتاب گفتار جداگانه‌ای نیز هست.

۲) برای اطلاع بیشتر از مشخصات این عصر رجوع کنید به گفتار دیگر تحت عنوان "درباره‌ی برخی اندیشه‌های فلسفی خیام".

سپس ناصرخسرو متذکر می‌شود که این "آب‌های خوش" و زلال تفکر فلسفی که از ژرفای فکر روان می‌سازد باید از بی‌خردانی که در جامعه جای دارند یا به قول او "دیوانگان امت" محفوظ ماند تا آلوده نشود و می‌نویسد:

"مثل ما اندر برآوردن این علم لطیف، دشوار و بایسته، مَثَل کسی است که چاه‌های ژرف بکند، کاریزهای عظیم براند تا مر آب خوش را از قعر خاک بر هامون برآورد تا تشنگان و مسافران بدان برسند، هلاک نشوند. مر این چشمه ی آب خوش را از دیوانگان امت صیانت کند تا مر این را به جعل و سِفه خود پلید و تیره نکنند، به خاک و گل نیانبارندش.[1]"

و اما اینکه این بیخردان جامعه، این "دیوانگان امت" کیانند، پیداست که نظر ناصرخسرو ، روحانیون و به قول او "ریاست جویان اندر دین" است. ناصر با خشمی تمام از آنان و از "علم" مصنوع آنان که فقه نام دارد و از شیوه‌ی افتراءزنی آنان نسبت به جویندگان حقایق یاد می‌کند و چنین می‌نویسد:

"مر هوس‌ها را به هوای مختلف خویش ریاست جویان اندر دین استخراج کرده و فقه نام نهاده. مر دانایان را به علم حقایق، بینندگان را به چشم بصائر جویندگان حق را، جداکنندگان جوهر باقی و ثابت را از جوهر فانی و مستحیل ملحد، بی‌دین قرمطی نام نهاد . . . "

این نقل قول‌ها نشان می‌دهد که ناصر کتب خود را با نیت مبارزه علیه ارتجاع فکری زمان به سود علم، به سود حقیقت (آن طور که خود درک می‌کرده) نگاشته است و اثر او همچنان که گفته شد از آثار تفکر مترقی عصر است ولی با اینحال این اثر که از جهتی مترقی است از جهات دیگر ارتجاعی است، زیرا ناصر اگر از سوئی کتاب خود را علیه "ریاست جویان اندر دین" می‌نویسد، از سوی دیگر طرف تیز کتابش علیه فکر مادی و متفکرین مادی عصر است که منافع قشرهای فرودست‌تر جامعه را در اندیشه‌های خود منعکس می‌کردند. سراسر کتاب از مبارزه علیه جریانات مادی عصر (طباعیان، دهریان و اصحاب هیولی) انباشته است و به‌ویژه ناصر علیه زکریای رازی عالم، پزشک و متفکر مادی بزرگ ما که به حق مایه‌ی فخر اندیشه‌ی ایرانی است تاخت و تازی شدید می‌کند[2]. در جریان این تاخت و تازها ناصر ما را از نظریات این متفکران مادی که

---

۱) از مصدر "انباشتن" که امر آن می‌شود بیانبار. متاسفانه صرف مضارع این فعل (می‌انبارم، می‌انباری الخ) در زبان امروزی متروک شده و فقط مصدر و شکل ماضی آن باقی است. ناصر در زبان شعر و نثر مقدار کثیری مصادر بسیط فصیح در ازمنه‌ی مختلف به‌کار می‌برد. مثلاً مانند مصدر شیفتن در این بیت:

ناصرخسرو گر راه خطا شد تو مشو ور کشی بر سخن دیو بشیبد تو مشیب

۲) درمورد معرفی اجمالی زندگی و اندیشه‌ی رازی گفتار جداگانه‌ای در این کتابست.

افکارشان را مصنفین رسمی عصر عامداً در زیر پرده‌ی منع و انکار مستور ساخته‌اند آگاه می‌سازد و از این جهت کتاب زادالمسافرین در واقع اثر گرانبهائی است زیرا در کمتر اثری می‌توان چنین اطلاعاتی در باره‌ی جریانات مادی عصر جست و به‌ویژه درباره‌ی زکریّای رازی. هدف ما از این نوشته بیان محتوی زادالمسافرین و یا عقاید ناصر نیست، پژوهشی که به‌جای خود ضروری است بلکه هدف ما استخراج جریانات مادی عصر از این کتاب و بررسی نقادی‌های ناصر نسبت به این جریانات به‌ویژه نسبت به نظریات رازی و به‌طور کلی بحث درباره ی سیر تفکر ماتریالیستی در ایران در دوران اعتلاء فئودالیسم است.

ناصر در موارد عدیده‌ای در زادالمسافرین از "طباعیان" (یا بنا به اصطلاح دیگر وی "طبایعی"ها یا "اهل طبایع") و "دهریان" انتقاد می‌کند. با آنکه نظریات طباعیان (اهل طبایع) و دهریان در نزد ناصر با هم تفاوت‌هائی دارد، در هر دوی این نظرات گرایش صریح مادی مشهود است.

انتقاد ناصر از "طباعیان"

یکی از نکاتی که ناصر درباره‌ی طباعیان ذکر می‌کند این است که آنان به تقدم هیولی بر صورت معتقد بودند.توضیح آنکه فلسفه‌ی مشاء دو مفهوم "هیولی" یا ماده را از "صورت" (که موجب پیدایش تنوع در وجود است و هویت و شخصیت خاص و جداگانه‌ی هر ماده‌ای را پدید می‌آورد. مثلاً انسان بودن، حیوان بودن، نبات بودن و غیره) به مثابه ی دو مقوله ی جسم از هم جدا می کندو برانست که ابتدا مادّه‌ی نخستین یا "هیولای اولی" بود که در حال قوه و امکان بود و سپس به‌تدریج صورت پذیرفت و صورت‌ها حالت فعل و واقعیت آن ماده‌اند و هیولای اولی از درون این صورت‌ها تکامل می‌یابد تا به "صورت الصور" که خداوند است می‌رسد. حال این بحث پیش می آید که بین این هیولی و صورت کدامین مقدمند: آیا تقدم با صورت‌هاست که هویت‌ها و ماهیت‌ها و کیفیت‌ها را تشکیل می‌دهند یا تقدم با ماده است که جنس و خمیره‌ی اولیه است. از فلسفه‌ی مشاء ناچار این نتیجه حاصل می‌شد که هیولی منفعل و پاسیف و صورت فعال و خلاق است. لذا اصالت با صورتست ولی طباعی‌ها، هیولی را بر صورت مقدم می‌شمردند.[1]

ناصرخسرو در این باره می‌نویسد:

---

۱) بحث اصالت هیولی و صورت در عین حال با تغییراتی (در جهت کم مضمون کردن مسئله) به شکل بحث اصالت ماده و مهیّت در فلسفه‌ی کلاسیک قرون وسطائی ما تکرار می‌شود. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به گفتار دیگر تحت عنوان "دیالکتیک در اندیشه‌ی برخی متفکران ایرانی" در همین کتاب.

"و گروهی از اهل طبایع گفتند: « که جسم اندر ذات خویش، هرچند که مرکب است از هیولی و صورت ، مر هیولی را بر صورت، به **جوهریت** فضل است، از بهر آنکه صورت بدو قائم شده.» و گفتند" « صورت مر هیولی را به منزلت عرض است مر جوهر را، و چون عرض به جوهر حاجتمند است (اندر قیام و ظهور خویش) و جوهر (اندر وجود قیام و ظهور خویش) از عرض بی‌نیاز است، عرض سزاوار شرف جوهر نیست. [1] "

سپس ناصرخسرو این نظریه‌ی طباعیان را مردود می‌شمرد و استدلال می‌کند که البته اعراض نمی‌توانند بدون میانجیگری جوهر بروز کنند این درست است ولی به نوبه‌ی خود جوهر هم نمی‌تواند بدون وجود اعراض هستی خود را پدید آورد. لذا بین وجود جوهر و وجود عرض **ملازمه** است، به همین ترتیب بین وجود صورت و هیولی ملازمه است و قول طباعیان دائر به تقدم هیولی بر صورت غلط است.

بحث طباعیان درباره‌ی تقدم هیولی بر صورت شاید ظاهراً یک بحث سکولاستیک و لفاظی عبث به‌نظر می‌رسد ولی در واقع چنین نیست. طباعیان که طرفدار "قدم هیولی" و ابدیت ماده بوده‌اند در همه‌جا با پیگیری از ماده و تقدم ذاتی آن مدافعه می‌کرده‌اند. اگر طباعیان از تقدّم هیولی بر صورت دم می‌زده‌اند این نظر آنها از نظر ماتریالیستی کاملاً صحیح آنها دائر بر اولویت ماده و ثانویت کلیه‌ی مشتقات ماده و از آن جمله صورت‌های نوعیه ناشی میشده است. راه حل ناصرخسرو دائر به اثبات "ملازمه" راه حل نیست بلکه خلط مبحث است. تعیین آنکه آیا ماده مقدم است یا نه – در واقع پاسخ دان به مسئله‌ی اساسی فلسفه است. طباعیان به این مسئله پاسخ روشن می‌دهند: ماده مقدم است. ناصرخسرو حل مسئله را در مفهوم "ملازمه" معلق می گذارد.

نکته‌ی دیگری که ناصر از قول طباعیان نقل می‌کند و کاملاً سیمای فلسفی آنها را به مثابه ی ماتریالیست نشان می‌دهد آنستکه عالم ازلی است و اشیاء از طبیعت و از درهم آمیختگی صفات طبیعت برمی‌خیزند و مدبّر و مقدّری در کار نبوده است.

دراین باره ناصرخسرو می‌نویسد:

"و اهل طبایع مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده شود: چون گرمی، سردی، تری، خشکی، بی‌آنکه تدبیری و تقدیری از جزء ایشان همی بدیشان پیوندد و همی گویند: این چهار چیز که یاد کردیم صفت‌هایند. مر صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید. آن موصوف

---

۱) زادالمسافرین، صفحه‌ی ۳۱

که مر این چهار صفت را بر گرفته است جسم است که مـر او را حرکـت ممتـدی اسـت و گردنـده‌ی احوال است و مکان‌گیر و قسمت‌پذیر".[1]

اگر بخواهیم نظر طباعیان را به بیان امروزی بازگو کنیم چنین است: اجسام بدون هیچگونه مداخله‌ای از خارج وجود دارد (بی‌آنکه تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندند) و این اجسام در حرکت دائمی بلااراده و جبری(قسری) هستند و حالات و کیفیات آنها دائم التغییر است(گردنده ی احوالنـد) و در مکـان جـای دارنـد (مکانگیر) و قابل تقسیم هستند و از صفات این اجسام گرمی، سردی، تـری و خـشکی و همـه چیزهـا از ایـن اجسام و از این صفات ناشی شده‌اند یعنی طبیعت منشاء کل است و تحول و حرکت این طبیعت و ترکیب‌هـا و آمیختگی صفات مختلف وی منشاء بروز تنوع جهان است.

بدون شک این بیان یک بیان عالی ماتریالیستی است. طبیعی است که ناصر با آن موافق نیـست. وی از ایـن حکم مسئله‌ی انکار "مدبّر و مقدّر" را که در واقع انکار صانع است می‌گیرد و می‌کوشد تا اثبات کند که مدبر و مقدری وجود دارد و برای این منظور سعی دارد پیدایش انسان ، خردمندی وی را دلیلی بر وجود مـدبر و مقـدر بداند. توسل به شگفتی‌های وجود و رازهای طبیعت که به‌ویژه درک و توضیح علمی آن بـرای متفکـران قـرن پنجم هجری محال بود به مثابه ی دستاویز استدلالات الهی امری عادی است و حتی فلسفه‌ی معاصـر نیـز از این نوع برهانها برای اثبات صانع استفاده می‌کند ولی جسارت طباعیان که علیـرغم ایـن شـگفتی‌هـا و رازهـا واقعیات را روشن می‌دیده‌اند درخورد هرگونه اعجاب و تحسین است.

آیا این طبایان که ناصر از آنها استفاده می‌کند کیانند؟ مابین طباعیان از نظر فکری و برخی از مکاتب فلـسفی هندی که ازدیرباز در ایران رائج بوده مسلماً رابطه‌ای وجـود دارد[2]. از آن گذشـته قاعـدتاً بایـد از روی شـباهت فکری، ارتباط آنها را با نظریات انباذقلس(Empedocles) نیز که در آن دوران شناخته شده بود برقرار کـرد. انباذقلس از اهالی شهر اگری‌کنت واقع در جزیره‌ی صقلیه (سیسیل) در قرن پنجم قبل از میلاد می‌زیـسته و از فلاسفه‌ی ماتریالیست یونان قدیم است. وی برای اشیاء عالم چهار ریشه قائل بود. آب و خاک و آتش و هـوا و صفات تری و خشکی و گرمی و سردی را بین این عناصر اربعه تقسیم می‌کرد. به عقیـده‌ی انبـاذقلس نیـروی

---

۱) زادالمسافرین، صفحه‌ی ۱۴۲.

۲) مانند چارواک- درباره‌ی فلسفه‌ی چارواک رجوع کنید به گفتار دیگر ما درباره‌ی خیام در همین کتاب. در اینجا باید تصریح کنیم که علاوه بر معنائی که برای لفظ چارواک ذکر کردیم (چهار واژه، عناصر اربعه) برخی از کارشناسان فلسفه‌ی هندی (مانند Roy) معتقدند که این لفظ از چاروواک به معنای جادو سخن آمده است.

مهر و کین این عناصر و طبایع را به هم پیوند می‌دهد یا از هم گسسته می‌کند و از این پیوند و گسست، تنوع عالم پدید می‌آید.

با آنکه نظریات فلسفی افلاطون و ارسطو عمده منبع تفکرفلسفی بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی ماست ولی تردید نیست که افکار فلسفی ذیمقراطیس (دموکریت) و ابیقورس (اپیکور) و فیثاغورث (بیتاگور) و بسیاری دیگر از متفکران یونان قدیم در ایران پیش و پس از اسلام رخنه کرده و می‌توان پیوند فکری بین جریانات فلسفی ایران را با این جریانات برقرار ساخت. منتهی مشی دموکریت و آمپدکل و اپیکور که مشی فکری اپوزیسیون اجتماع بود به زندگی "غیرقانونی" در محیط قدغن‌های خشن سیاسی و مذهبی مجبور بود.

طباعیان با هر جریانی هم که پیوند فکری داشته باشند به هر جهت نمایندگان تفکر انقلابی، آته‌ئیستی و ضد مذهبی در قرن پنجم هجری بوده‌اند و از این جهت مسلماً افکار رادیکال‌ترین و قاطع‌ترین قشرهای جامعه‌ی آن روزی کشور ما را منعکس می‌کرده‌اند.

انتقاد ناصرخسرو از دهریان

گروه دیگری از فلاسفه‌ی ماتریالیست که ناصرخسرو در زادالمسافرین آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد دهریانند. نظریاتی که ناصر از دهریان ذکر می‌کند فوق العاده جالب است.

نخست نظریه‌ی دهریان درباره‌ی **فلک** یا آسمانست. ناصرخسرو می‌نویسد که دهریها **فلک** را صانع عالم و آنچه اندر اوست می‌دانند. آنجا که می‌گوید:

"و چون درست کردیم[1] که مر جسم را به ذات خویش حرکت نیست باطل شد قول دهری که همی گوید: فلک صانع عالم است و آنچه اندروست. "[2]

و در جای دیگر می‌گوید:

"و اهل مذهب دهری (که مر عالم را قدیم می‌گویند) همی گویند که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم و نجوم – افلاک است" .

---

۱) درست کردن یعنی ثابت کردن.

۲) زادالمسافرین، صفحه‌ی ۵۷.

نظریه‌ی خلاقیت "فلک" یا آسمان محتملاً به عقاید ایرانی زروانی وابسته است و می‌توان این عقاید را با نظریات آئین کهن مزدائی و نقش "آسمان" در این دین و شاید به نظریات کهن کنفوسیوس درباره ی آسمان از جهت فکری مربوط ساخت. درباره ی نظریات کنفوسیوس کمی توضیح می دهیم: در دوران سلسله‌ی چینی "هان" (قرون دوم و اول قبل از میلاد) این نظریه رواج یافت که آسمان به کار بد و نیک مکافات می‌دهد. کنفوسیوس و دون چزون‌شو سعی داشتند مابین بلایای طبیعی آن ایام و صواب و گناه انسان‌ها رابطه‌ای برقرار کنند و این اندیشه را رایج ساختند که فلک پداش می‌بخشد و سزا می‌دهد. یکی از فلاسفه‌ی ماتریالیست چینی که در نخستین قرن میلادی (در دوران اشکانیان) می‌زیسته به‌نام وان چون این اندیشه را مورد انتقاد قرار داده و به قول خیام می‌گوید نیکی و بدی را نباید به چرخ نباید حواله کرد، زیرا در این راه " چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است"[1].

در دین آریائی کهن مفاهیم دیائو "Diauh"(در اوستائی "دئه‌و" که بعداً دیو از آن مشتق شده است) و وارونا "Varuna"به مثابه ی بزرگ‌ترین مظاهر الوهیت به آسمان اطلاق می‌شد. آسمان نمودار عالی عظمت تلقی می‌شد، جبار و نعمت‌بخش بود و ازدروغ به خشم می‌آمد. القاب "آسمان همه دان" (ویچواوِد اس وارونا) و آسمان- پدر (دیائو- پتیا) از آنجا آمده است. حدس می‌زنند که لفظ ژوپیتر نیز از دو جزء (یو- پیتر) مرکب است و از همین ترکیب آریائی آمده است. بدینسان قرابت کامل بین اندیشه‌های کهن آریائی (هندی و ایرانی) و اندیشه‌های چینی در این باره وجود دارد.[2]

مفهوم **فلک** (که همان عربی چرخ است و گاه چرخ و فلک نیز می‌گویند)[3] و مفهوم آسمان و زروان و دهر و غیره مفاهیم همسنگ به‌نظر می‌رسد. اندیشه‌ی آنکه آسمان قادر است و آسمان بخت و سرنوشت انسانی را در

---

۱) اندیشه‌ی آنکه فلک و چرخ تعیین کننده‌ی سرنوشت هستند نه فقط از جانب خیام بلکه از طرف ناصرخسرو نیز در برخی از اشعارش به حق مورد انتقاد شدید قرار می‌گیرد. از جمله در این قطعه‌ی معروف و عالی و پرمضمون وی:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن زسر باد خیره سری را

تو خود چون کنی اختر خویش را بدمدار از فلک چشم نیک اختری را

....

درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آورد چرخ نیلوفری را

۲) برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به "مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی" تألیف دکتر محمد معین از انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶.

۳) رابطه‌ی لغوی بین فلک، فلاکت و مفلوک اتفاقاً عقیده‌ی کهن چینی رابطه‌ی بین آسمان- بدبختی و مکافات انسانی را به خاطر می‌آورد و نشانه‌ی رخنه‌ی عمیق این اندیشه در اقوام مختلف است. لازم نکرده است همه‌ی این عقاید در نزد همه‌ی این اقوام از یک منبع برخاسته باشد و شاید از منابع مختلف پدید آمده است.

دست دارد اندیشه‌ایست کهن که ادبیات ما از آن مالامال است. فخرالدین اسعد گرگانی در منظومه‌ی ویس و رامین اندیشه‌ی زرتشتی وابسته بودن سرنوشت آدم بر حکم چرخ را بارها مطرح می‌کند از جمله:

که نتوانی ز بند چرخ جستن ز تقدیری که یزدان کرد رستن
نگر تا در دلت ناری گمانی که کوشی با قضای آسمانی[1]

و نیز این ابیات به‌طور تیپیک دهری فردوسی از همین فلسفه مشحون است:

نگه کن بر این گنبد تیز گرد که درمان ازویست و زویست درد
از او زار گردی، از او سر فراز از او دان فزونی و زو دان نیاز
نه گشت زمانه بفرسایدش نه این رنج و تیمار بگزایدش
نه از گردش آرام گیرد همی نه چون ما تباهی پذیرد همی[2]

شکی نیست که تبدیل آسمان به قدرتی مرموز نمی‌تواند یک اندیشه‌ی مادی باشد و نمی‌توان محتوی فکر مذهبی **دون چژون شو** را درباره‌ی تجلیل آسمان و اندیشه‌ی مادی **مان چون** را درباره‌ی آنکه آسمان دارای قدرتی ویژه نیست و عقاید قدیم آریائی را درباره‌ی وارونا و "دیائوپتیا" یکی دانست، ولی با اینهمه تصور اینکه صانع قادر و خالق کل همانا آسمان تباهی ناپذیر و ابدیست که در گردش جاوید است (چنان که فردوسی با صراحت توصیف می‌کند) نسبت بدین تصور که صانع هستی بحت و بسیط غیرمادی ماوراء طبیعی است گامی به جانب اصالت طبیعت است. آسمان در نظر زروانی‌ها بخش عالی و خلاق طبیعت یا دهر است و برون از دهر و طبیعت قدرتی ماسواء نیست.

ناصرخسرو ناپیگری تفکر دهریون را در اینجا خوب می‌یابد و انگشت را بر روی نقطه‌ی ضعف فکری دهریون می‌گذارد که می‌گویند بخشی از عالم حادث است و بخشی از عالم یعنی فلک یا آسمان قدیم. ناصرخسرو می‌گوید چون فلک خود بخشی از عالم است، طبق این دعوی دهریون لازم می‌آید که قسمتی از عالم (موالید)

---

۱) ویس و رامین، چاپ آقای مینوی تهران ۱۳۱۴ صفحه‌ی ۶۷.

۲) فیلسوف معروف آذربایجان میرزا فتحعلی آخوندف این اشعار فردوسی را به مثابه ی دلیل عقاید مادّی وی نقل می‌کند ولی این ابیات نظریات معین دهری را نشان می‌دهد.

مصنوع خویش باشد و به قول ناصر خسرو این محال است که قدیمی باشد، کـه بخـشی از آن حـادث باشـد و بخشی حادث نباشد.

تقسیم جهان به دو بخش: **فلک** که قدیم و ابدیست و **موالید** که حـادث و متغیرنـد مـسلماً نقطـه‌ی ضـعف فکری دهریون بود و دهریون می‌خواستند مسئله‌ی رابطه ی بین ثابت و متغیر را بـا ایـن اسـتدلال سـطحی و افسانه‌آمیز حل کنند و فلک را طبیعت خلاق و موالید (انـسان، حیـوان و نبـات و سـتارگان) را طبیعـت منفعـل معرفی نمایند[1]. ولی از این اندیشه گذشته ناصرخسرو اندیشه‌های دیگری از دهریان نقل مـی‌کنـد کـه نمـودار گرایش ماتریالیستی جهان‌بینی دهری است.

ناصرخسرو می‌نویسد دهری‌ها استدلال می‌کنند که اگر خداوندگار خالق عالم است پـس چـرا پـیش از خلـق جهان آن را خلق نکرد. در زادالمسافرین دراینباره چنین می‌خوانیم:

"اندر آنکه خدایتعالی مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید، نیافرید، این سـئوالی اسـت کـه دهریـان انگیخته‌اند مر آن را و خواهند که ازلیت عالم بدین سئوال درست کنند بر مردمانی که به حرکت عـالم مقرند. "[2]

بدینسان ناصرخسرو بر آن است که هدف دهریون از "برانگیختن" سئوال، اثبات ازلیّت عالم و ردّ نظر حـادث بودن جهانست. ناصرخسرو به ایراد دهریون جوابی به کلی بی‌پا می‌دهد. نخست این سئوال را "گفتار بی‌معنی" میشمرد و آن را سئوالی محال ("مستحیل") و غیرقابل طرح می‌داند و طی صفحات عدیده‌ای می‌کوشد تـا بـا سفسطه‌ها و استدلالات صوری این مطلب را ردّ کند. دهریون در اینجا از یک نقطه‌ی ضعف بزرگ استدلالات الهیون استفاده می‌کردند. جریان از این قرار است: الهیون به سئوال آنکه چرا خداونـد ایـن عـالم را خلـق کـرد می‌گویند این علامت وجود خداوند است. به قول مولوی:

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم

دهریون در قبال این توضیح می‌گفتند" اگر چنین است چرا خداوند طی دورانی طولانی که به نظر شما عالمی نبود نخواست جود کند و از آنجا که صفات خداوند عین ذات اوست هرگز خداوند از جود- که از مقتضیات الهی است- خالی نبود پس چرا خلق عالم رخ نداد؟ از آنجاست که این سئوال به قول ناصرخسرو "برانگیختـه شـد"

---

۱) ناصرخسرو این نظریات را به "برقلس دهری" منسوب می‌دارد. گویا منظور ناصر از برقلس Procles باشد که از فلاسفه‌ی نوافلاطونی مکتب آتن در قرن پنجم میلادی است. برای نگارنده روشن نیست که برقلس دارای چنین نظریاتی باشد.

۲) زاد المسافرین، صفحه‌ی ۲۷۵

که "چرا خدای تعالی این عالم را پیش از آفرید، نیافرید؟". بعداً خواهیم دید که چگونه حکیم ایرانشهری می‌کوشد تا با سفسطه‌ای سئوال ظریف دهریون را پاسخ گوید.

ناصرخسرو نظریه‌ی دیگری از دهریون نقل می‌کند که باز سیمای ماتریالیستی آنان را نشان می‌دهد و آن مساله‌ی فنای روح با فنای بدن است. دراین باره ناصر می‌نویسد:

"گروهی گفتند که نفس مردم پس از آنکه جسد جدا شود ناچیز شود همچون نفس‌های نباتی و حیوانی. و بی‌جسد او را وجودی نیست." [1]

و سپس ناصر تصریح می‌کند که این گروه دهریانند. اندیشه‌ی ابدی بودن ماده و فنای روح با فنای بدن که ناصر به‌عنوان نظریات عمده‌ی دهریان ذکر می‌کند معرف سیمای کاملاً ماتریالیستی این گروه است.

دهریان کیانند؟

علاوه بر آنچه که در بحث راجع به "فلک" درباره‌ی منبع احتمالی چینی برخی از نظریات دهری گفته شد ببینیم بر اساس منابع مختلف در واقع این فرقه‌ی مادی مهم کیانند؟ منابع قرون وسطائی ما- تا آنجا که بر نگارنده معلوم است- اطلاع روشنی از دهریان به‌دست نمی‌دهند و این مطلب عجیب نیست؛ نباید از منابع رسمی و مؤلفین عصر چنین توقعی داشت. احتمال می‌رود واژه‌ی دهریون معادل نام هندی "لکایاتا" (دهر، جهان) باشد که خود مکتب ماتریالیستی در هندوستان بوده است. در منابع قرون وسطائی ایرانی و عربی رابطه‌ی دهریه با فرقه‌ی هندی "سمنیّه" ذکر شده است. واژه‌ی سمنیّه ظاهراً از "سومنات" مشتق شده و ممکن است پیروان مکتب فلسفی لکایاتا در سومنات بوده‌اند. در کتاب " الفرق بین الفرق " تصریح می‌شود که سمنیه بر قدیم بودن عالم معتقد بودند[2]. سمعانی صاحب کتاب "الانساب" آنجا که از نظام معتزلی سخن می‌گوید می‌نویسد: [3]

"در میان قدریه (معتزله) از نظّام کسی بیشتر جامع جمیع عوامل کفر نبود زیرا وی در جوانی با دسته‌ای از ثنویه و قومی از **دهریه** (که قائل به تکافوء ادله‌اند) و گروهی از فلاسفه معاشرت داشت. "

ابن جوزی بغدادی در کتاب "تلبیس ابلیس" در انتقاد از فلاسفه می‌نویسد:

---

۱) همانجا، صفحه‌ی ۳۹۷

۲) رجوع کنید به کتاب "الفرق بین الفرق" چاپ مصر صفحات ۷۹، ۱۶۲، و ۳۴۶.

۳) سمعانی "کتاب الانساب" به نقل از کتاب "تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی" تألیف آقای دکتر صفا - صفحات ۱۴۰-۱۴۱

" اکثر این فلاسفه وجود صانع را اثبات می‌کنند و نبوّات را منکر نیستند لیکن در تحقیق این مسائل اهمال ورزیده‌اند و دسته‌ای هم که فهم آنان یکباره فاسد شد **دهریان** را پیروی کرده‌اند. "[1]

ابوالعلا معرّی در رساله ی "رساله الغفران" معنای زندیق و دهری را یکی شمرده و چنین می نویسد:

"زندیقان کسانی هستند که دهری نامیده شوند و قایل به پیغمبری و کتاب آسمانی نمی‌باشند. "[2]

در کتاب موسوم به "کتاب النقض" تألیف رکن الاسلام نصیرالدین قزوینی رازی ضمن شمارش فرق مختلف دین اسلام تصریح می‌شود که دهریه و طبایعیه را نباید در داخل فرق دین نام برد زیرا آنها از مذهب خارجند و نیز تصریح می‌گردد که دهریه و طبایعیه ماده را علت نخستین و مبداء اولی می‌دانند.

نصیرالدین قزوینی می‌نویسد:

"اما دهریه و طبایعیه که به هیولی، علت الاولی گفتند و ملاحده و بواطنه و تناسخیه و نصیریه همه خارجند از هفتاد و سه گروه به فتوای درست. آنکه از این هفتاد و سه گروه معروف‌ترند حنفی و شیعی و شافعی‌اند. "[3]

منبع دیگری که در آن از دهریه صحبت می‌شود ترجمه‌ی فارسی کتاب پهلوی "شکند گمانی ویچار" است که در آن مابین دهری و زروانی علامت تساوی گذاشته شده است. "شکند گمانی ویچار" یا "گزارش گمان شکن" تألیف مردان فرخ اورمزد داتان یکی از ده‌ها کتاب و رسالات دین زرتشتی است که در دست ماست و در عالم خود نوعی "کتاب النقض" به دفاع از مذهب زرتشت است. در این کتاب راجع به دهری و رابطه‌ی آنان با زروانیان اطلاعی است که در عالم خود بسیار گرانبهاست و تردیدی در آته‌ئیسم و ماتریالیسم دهریه و زروانیه باقی نمی‌گذارد. عبارت چنین است.

"طایفه‌ی موسوم به دهری که منکر وجود خدای تعالی هستند برآنند که هیچ تکلیف دینی بر آنان وارد نیست و مکلف به عمل خیر نیستند. اما راجع به سخنان بی‌اساس که می‌گویند نمونه‌ای می‌آوریم. می‌گویند این جهان و عوارض آن و ترکیب اجسام و ترتیب اعمال و تصاد اشیاء و اختلاط عناصر همه و همه نتیجه‌ی تحولات زمان نامتناهی است و مدعی‌اند که برای عمل نیک پاداشی و برای گناه

---

۱) ابن جوزی، "تلبیس ابلیس" (نقل از همان کتاب صفحه‌ی ۱۴۲).

۲) ابوعلاء معری، رساله‌ی الغفران به نقل از "پرتو اسلام" احمد امین نصری، ترجمه‌ی خلیلی چاپ دوم، جلد اول، صفحه‌ی ۲۰۳.

۳) کتاب النقض، صفحه‌ی ۴۹۲ (به نقل از تاریخ ادبیات ایران، تألیف آقای دکتر صفا، صفحه‌ی ۱۴۳).

مکافاتی نیست. نه بهشتی است و نه دوزخی و نه چیزی که آدمی را به عمل نیک و کار زشت بکشاند و نیز می‌گویند که جز مادیات چیزی در عالم نیست و روح وجود ندارد."

مطلب بسیار صریح بیان شده است. درباره‌ی این عبارت شکند گمانی ویچار چنان که کریستنسن دانمارکی در کتاب ذیقیمت خود "ایران در زمان ساسانیان"[1] نقل می‌کند یک پژوهنده‌ی هندی به‌نام تاواریا در مجله‌ی "هند و ایران" (سال ۱۹۳۱ صفحه‌ی ۱۳۲) تردید می‌کند که خط تساوی بین دهری و زروانی (در پهلوی زروانیک) صحیح باشد و بر آن است که چون تألیف کتاب گزارش گمان شکن به دوران‌های پس از اسلام مربوط است هدف همان دهریان معاصر مؤلف بوده‌اند و خود کریستنسن مردد است که آیا حقیقتاً زروانیه در عهد ساسانیان افکار مادی را تا به این پایه رسانده بودند یا نه. استبعاد تاریخی ندارد که دهریه پس از اسلام دنباله ی زروانیه ی قبل از اسلام باشند و اما این زروانیه مسلماً جناحی از زروانیه به‌طور اعم هستند که شاید تحت تأثیر فلسفه‌ی لکایاتا (یا سمنیه؟!) قرار داشته‌اند. اگر کسی در مدارک و منابع ایرانی و هندی به دقت غور کند می‌تواند این راز را دریابد. درحالی‌که تصریحات "الفرق بین الفرق" و "الفهرست" این ندیم رابطه‌ی بین دهریه و سمنیه را روشن می‌کند و احتمال ارتباط این فرقه را با لکایاتا قوی می‌سازد.

نوشته‌های تاج الاسلام سمعانی و امام جمال الدین ابوالفرج بن جوزی بغدادی و ابوالعلاء معری و کتاب النقض رکن الاسلام نصیر الدین قزوینی و شکند گمانی ویچار تردیدی در ماتریالیسم و آته‌ئیسم دهریون باقی نمی‌گذارد. برای غنی کردن اطلاعات خود درباره‌ی دهریون باید بگوئیم که دوبوئر[2] J. de Boer صاحب کتاب معروف "تاریخ فلسفه در اسلام" نیز بر آنست که مفهوم "دهر" با مفهوم "زروان بی‌پایان" (در کیش زروانی) و "زمان مطلق" در فلسفه‌ی زروانی یکیست. بوئر بر آنست که هم به دهریون و هم به طباعیان در برخی کتب قدیمه اشاره شده است ولی سانسور مذهب مانع می‌شد که نظریات آنها در جائی ذکر شود و فلسفه‌ی آنان بیان گردد. به‌نظر بوئر تأثیر ذیمقراطیس نیز در نزد دهریون زیاد است و به طرفداران این فیلسوف مادی یونان قدیم زیاد اشاره می‌شود ولی معلوم نیست چه کسانی هستند.

---

۱) "ایران در زمان ساسانیان" چاپ۲، حاشیه‌ی صفحه‌ی ۴۵۸

۲) ج. دوبوئر- "تاریخ فلسفه‌ی اسلام" ترجمه‌ی انگلیسی، لندن ۱۹۳۳، صفحه‌ی ۷۶

انتقاد ناصرخسرو از اصحاب هیولی

اگر ناصرخسرو درباره‌ی طباعیان و دهریان نامی ذکر نمی‌کند در مورد اصحاب هیولی نام دو تن را به صراحت می‌برد و آن نام ایرانشهری و محمد زکریای رازی است. پیش از ورود در اصل مطلب نخست بنگریم این عبارت "اصحاب هیولی" به چه معناست و از کجا آمده است.

واژه‌ی هیولی معرب واژه‌ی یونانی "اؤله" به معنای شیئی و ماده آمده است و اصحاب هیولی قاعدتاً باید معادل واژه‌ی "هیلوزوئیت" باشد که از همان "اؤله" ی یونانی و لفظ یونانی دیگر یعنی "زوئه" (یعنی زندگی) مشتق است. هیلوزوئیت‌ها نخستین ماتریالیست‌های یونان قدیم بوده‌اند لذا این واژه را به یک تعبیر باید با واژه‌ی "ماتریالیست" یکی دانست. لذا عبارت "اصحاب هیولی" در نزد ناصرخسرو با اصطلاح "مادی" یا "ماتریالیست" در دوران ما کاملاً یکسان است و ذکر آنکه ایرانشهری و زکریای رازی اصحاب هیولی بوده اند از این جهت جالب است که ناصرخسرو محتوی عمده‌ی تفکر فلسفی این دو تن را "ماتریالیسم" و اصالت هیولی تشخیص می‌دهد. ناصرخسرو می‌نویسد:

> "اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم بوده است." [1]

در حالی که ابوبکر محمد بن زکریای رازی فیلسوف و طبیب و کیمیا شناس معروف ایران (۲۵۱-۳۱۳ هجری) را همه می‌شناسیم، حکیم ایرانشهری که از وی ناصرخسرو تجلیل می‌کند برای نگارنده تا کنون شناخته نشده. ناصرخسرو او را معلم رازی می‌شمرد.

وصف زندگی رازی و عظمت مقام او و آثار و افکارش وظیفه‌ی این نوشته نیست، زیرا هدف ما از این نوشته بررسی انتقادات ناصرخسرو از ماتریالیسم معاصر اوست. لذا اجرای این وظیفه را به‌جای دیگر احاله می‌کنیم ولی همینقدر تصریح می‌نمائیم که رازی یکی از خلاق‌ترین متفکران قرون وسطی و یکی از برجسته‌ترین ماتریالیست‌های خاور زمین است و جا دارد که ملت ما به داشتن چنین داهی بزرگواری ببالد! [2]

---

۱) "زادالمسافرین" ، صفحه‌ی ۷۳

۲) نگارنده برای معرفی افکار فلسفی ماتریالیستی رازی در جهان در سال ۱۹۵۸ مقاله‌ای در شماره‌ی پنجم "مجله‌ی فلسفی" نشریه‌ی انستیتوی فلسفه‌ی آکادمی اتحاد شوروی نشر داده است. هدف این مقاله این نکته بود که در قرون وسطای شرق و به‌ویژه ایران جریانات قوی ماتریالیستی پدید شده و از این جهت با غرب که در دوران نظیر کاملاً تحت سلطه‌ی تئولوژی و ایدالیسم بوده است تفاوت‌هائی دارد.

رازی دفاع از علم و ماتریالیسم را در عصری خشن و جاهل با خرید خطراتی مهیب و قبول اهانت‌های فجیع انجام داد. کسانی مانند ابونصر فارابی، ابن‌سینا، ابن هیثم، ابن حزم، شهید بلخی، ناصرخسرو، امام فخرالدین رازی و غیره یا کتب و رسالاتی در رد عقاید رازی تألیف کردند و یا او را مورد اعتراضات دشنام‌آمیز شدید قرار دادند. پژوهندگان تاریخ تفکر فلسفی در ایران مؤظفند توجه فراوانی به مطالعه‌ی ارثیه‌ی علمی و فلسفی رازی معطوف دارند.

مساله‌ی قِدَم هیولی

مهمترین اعتراض ناصر به ایرانشهری و رازی درباره‌ی قدیم بودن هیولی است یعنی اینکه ماده یا عالم مخلوق نیست و کسی آن را از عدم به‌وجود نیاورده است بلکه همیشه بوده است. ببینیم ناصر در این باره از قول رازی چه نقل می‌کند:

"هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی." [۱]

و نیز:

"و گفته است: قدیم است از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم به ذات (که جسم باشد) نه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد." [۲]

و نیز:

"پدید آمدن طبایع از چیزی بوده ساست و آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی بوده است پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است . . . به آخر کار که عالم برخیزد هیولی همچنان بوده است گشاده شود و گشاده بماند." [۳]

از این نقل قول‌ها کاملاً روشن میشود که رازی به ابدی بودن ماده و محال بودن خلق از عدم Exnihilo یا به اصطلاح فلسفی "ابداع" معتقد بود. ناصرخسرو با آنکه رازی را به صفت "زیرکی و بیداری" می‌ستاید ولی تمام این اقوال را "اعتقادی فاسد" و "بنیادی سست و نا استوار" و "قاعده‌ای ضعیف" می‌خواند. ناصر به‌ویژه از نظر رازی نسبت به محال بودن ابداع ناراضی است و بر آنست که وی قول استاد خود حکیم ایرانشهری را

۱) "زادالمسافرین" ، صفحه‌ی ۷۵
۲) "زادالمسافرین" ، صفحه‌ی ۷۴
۳) همان کتاب، صفحه‌ی ۷۶-۷۷

که سخنان نیکو و معانی لطیف بود به عباراتی زشت باز گفته است تا "متابعان او از بی‌دینـان و مُـدبِران عـالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است.[1]

قول ایرانشهری چیست که ناصر آن را می‌ستاید. ناصر در این باره توضیح می‌دهد:

"و از قول‌های نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریـای رازی آن را زشت کرده است آنست که ایرانشهری گفته است: ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعی به حال صنع آید و حالش بگردد. چون واجب است که همیشه صانع بُوَد ، واجب آمد که آنچه صنع او، بر او پدید آید قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدید آینـده اسـت. پـس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهری خدای است و چون مر هیولی را از مکان چاره نیـست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد. "[2]

در واقع ایرانشهری با این استدلال سازشکارانه مسئله‌ی ربط قدیم (خداوند) به حادث (جهان مادی) را کوشیده است به نحوی که هم مذهب راضی باشد و هم فلسفه، حل کند و به اعتراض دهریان در باره‌ی وجود خداونـد که در همین مقاله بدان اشاره رفته است پاسخ گوید. ایرانشهری قِدَم هیـولی را بـا قِـدَم خلقـت هیـولی ثابـت می‌کند و بدینسان از زیر بار اعتراض کسانی که ابداع را محال می‌شمردند در می‌آید. ایرانشهری در آنجـا کـه اعتقاد به ابدی و قدیم بودن هیولی (ماده) دارد ماتریالیست است ولی در آنجا که وجود هیولی را به وجود خالق و صانع مربوط می‌کند، به هر جهت به تقدم مبداء غیرمادی بر مادی (ولو ایـن تقـدم زمـانی نباشـد و وجـودی باشد) معتقد است. ولی در سخن رازی ایـن نـاپیگیری نیـست و او صـرفاً ابـداع و خلـق را محـال مـی‌شـمرد. ناصرخسرو که به واسطه‌ی مزاج فلسفی خویش با نظریه‌ی قدیم بودن هیولی مخالفتی نداشت و از آن سـو بـه جهت تمایل شدید مذهبی نمی‌خواست خلق و ابـداع را منکـر گـردد، گریزگـاه منطقـی ایرانـشهری را سـخت می‌پسندد و آن را "قول و سخن نیکر و معنی لطیف" می‌نامد ولـی بـه رازی کـه در ماتریالیـسم پیگیـر اسـت می‌تازد و می‌نویسد:

"و زشت کردن پسر زکریا آن قول را بدانست که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگـر از چیزی، این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست کـه خـدای چیـزی پدیـد توانـد

---

۱) همان کتاب، صفحه‌ی۱۰۳

۲) "همان کتاب" ، صفحه‌ی ۱۰۲-۱۰۳

آوردن نه از چیزی. چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است. (زادالمسافرین، صفحه‌ی ۱۰۳) "

پس رازی به قدیم بودن هیولی از آن باب معتقد نیست که صنع صانع همیشه بر او "پدید آینده" بود بلکه از آن جهت که اصولاً ابداع و خلق از عدم محال است و چون ماده نمی‌تواند مخلوق و حادث باشد پس قدیم و ابدی است[۱].

اعتقاد به قدم هیولی از اعتقادات اساسی ماتریالیستی رازی و کلیه‌ی کسانی است که در دوران وی گرایش به فلسفه ی به اصطلاح یونانی داشته اند. با آنکه مفهوم فلسفه و فیلسوف در آن ایام به مثابه ی مقولاتی واحد و بسیط و بی‌اجزاء تلقی می‌شد ولی در واقع چنین نبود و مابین فلسفه‌ی آن ایام از قبیل کندی و رازی و فارابی و ابن سینا و ابن طفیل و ابن رشد و غیره و غیره تفاوت‌های اساسی وجود دارد.

سه جریان عمده‌ی فلسفه‌ی یونان یعنی خط مشی افلاطون (ایدآلیسم) و خژط مشی ذیمقراطیس (ماتریالیسم) و خط مشی بینابینی ارسطو (ماتریالیسم ناپیگیر) در وجود فلسفه‌ی ما منعکس است و میتوان در این میانه مثلاً ابن سینا را به‌طور عمده یک مشاء و ارسطوئی (البته با یک سلسله مختصات و تفاوت‌ها) و رازی را نماینده‌ی خط مشی ماتریالیستی ذیمقراطیس (البته آن هم با یک سلسله مختصات و تفاوت‌ها) دانست.

علی‌رغم این تفاوت‌ها اعتقاد به قدم هیولی در نزد فلاسفه‌ی آن ایام تقریباً یک اعتقاد عام بوده است. فریدریش انگلس متذکر می‌شود که:

"مسئله‌ی نسبت فکر به هستی و اینکه کدام مقدمند: روح یا طبیعت (یعنی مسئله‌ای که در سکولاستیک قرون وسطی نقش بزرگی ایفاء کرده است) علیرغم کلیسا شکل مادی به خود گرفت یعنی : آیا جهان را خدا آفریده است یا ابدالاباد و همیشه وجود داشته است. "[۲]

---

۱) لوکرسیوس کار از فلاسفه‌ی مادی و از پیروان اپیکور در رم در منظومه‌ی فلسفی معروف خود موسوم به "در طبیعت اشیاء" De rerum nature مسئله‌ی محال بودن ابداع را که رازی بدان اعتقاد داشته به نوبه‌ی خود چنین تشریح می‌کند:

اگر در واقع از "هیچ" اشیاء ظاهر می‌شد

انواع موجودات بدون بذرها و نطفه‌ها پدید می‌آمدند

مسلماً از دریا- انسان‌ها و از خشکی

ماهیان فلس‌دار و پرندگان و از آسمان فرود می‌افتادند

چارپایان و انواع ددان.

۲) مارکس و انگلس، آثار منتخب به زبان روسی، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵۰

این تذکر مهم انگلس درمورد سکولاستیک اروپائی کاملاً در ایران صادق است زیرا مسئله‌ی قدم هیولی در سکولاستیک ما نیز با شدت تمام مطرح بوده است و غزالی در کتاب خود "تهافت الفلاسفه" همین مسئله‌ی اعتقاد به قدم هیولی را یکی از دلایل و مظاهر شرک و کفر فلاسفه می‌داند[1]. لذا با اطمینان تمام میتوان کلیه‌ی طرفداران قدم هیولی از رازی گرفته تا ابن‌سینا را در جهت گرایش ماتریالیستی قرار داد ولی مسلم است که در این زمینه رازی پیگیری بیشتری نشان داده است.

اتمیستیک رازی

علاوه بر هیولی که رازی آن را قدیم می‌داند به چهار قدیم دیگر (جمعاً پنج قدیم) معتقد است و ناصرخسرو در این باره چنین می‌نویسد:

"محمد زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، دیگر زمان، سه دیگر مکان، چهارم نفس، پنجم باری سبحانه و تعالی. "[2]

قدیم بودن زمان و مکان که از صفات لاینفک ماده‌اند پس از قبول قدیم بودن ماده (هیولی) حکمی است احتراز ناپذیر. اما نفس کلی را رازی وسیله‌ی ارتباط مبداء الهی و هیولی قرار می دهد. قدم هیولی و زمان و مکان عملاً برای مبداء الهی وظیفه و عملی باقی نمی‌گذارد زیرا سلب وظیفه‌ی خلقت از خالق در حکم نفی آن است.

رازی بنا به قول زادالمسافرین جهان را مرکب از اجزاء لایتجزی می‌دانست که "فراز آمدن" (انقباض) و "گشاده شدن" (انبساط) آن اجزاء لایتجزی موجب بروز و تنوع کیفیت در جهانست یعنی تنوع کیفی ناشی از تنوع در کمیت است. ناصرخسرو به اعتقاد رازی به وجود "جزوه‌های هیولی" (یا "اتم" به اصطلاح دموکریت) اشاره کرده و از قول رازی می‌نویسد:

"هیولی مطلق جزءها بوده است لایتجزی. "[3]

و سپس می‌نویسد:

---

۱) غزّالی بر آنست که در مسائل سگانه قدم هیولی و عالم نبودن خداوند بر جزئیات و انکار معاد جسمانی، کفر فلاسفه ظاهر می‌شود.

۲) "زادالمسافرین" ، صفحه‌ی ۷۳

۳) همان کتاب صفحه‌ی ۷۳

"از این جزءهای هیولی آنچه که نخست فراز آمده از او جوهر زمین آمده است و آنچه از او گشاده‌تر آمد جوهر هوا آمده است و آنچه از جوهر هوا گشاده‌تر آمده است جوهر آتش است و از جوهر هوا آنچه فرازتر گردد آب شود[1].

آنگاه می‌نویسد:

"ترکیب جرم فلک هم از آن جزوه‌های هیولی است ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است."

ناصر می نویسد " از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی" و در واقع در همین جملات تئوری اتمستیک رازی خلاصه می‌شود. اتمیستیک رازی در کنار تئوری "قدم هیولی" منظره‌ی تفکر مادی رازی را تکمیل می‌کند. برای آنکه مقام اتمیستیک رازی از جهت تاریخی روشن شود طرح برخی مسایل ضروری است.

از آنجا که رازی بنا به قرائن مختلف از فلسفه‌ی هندی خبر داشته و از آن متأثر بوده است[2] می‌توان در ابتداء فرض کرد که نظریه‌ی اتمیستیک رازی از این قبیل افکار فلاسفه‌ی هندی متأثر باشد زیرا در واقع مکتب " نیایاوای شه شیکا " ی هندی به وجود اتم‌ها (" پارامانو "ها) معتقد بود. ولی اتمیستیک رازی از آنجا نیامده است زیرا مکتب هندی عقیده داشت که تنوع عالم نتیجه ی تنوع کیفی اتم‌هاست و حال انکه اتم‌های رازی دارای کیفیت و طبیعت واحدند.

اما ذیمقراطیس (دموکریت) فیلسوف مادی معروف یونان قدیم (قرن پنجم قبل از میلاد) بر آن بود که جهان از اتم و خلاء تشکیل شده است و صفات همه‌ی اتم‌ها داشتن بعد، چگالی، قسمت ناپذیری، شکل و حرکت است و در نتیجه‌ی ترکیب اتم‌ها و فشردگی یا گشادی آنها است که اشیاء مختلف تشکیل می شوند. مابین اتمیستیک دموکریت و لِوکیپ و از آنِ رازی شباهت بسیاری است و احتمال قوی می رود که اعتقاد رازی به اجزاء لایتجزی هیولی از نظریات دموکریت متأثر است.

و اما این داستان اعتقاد به اجزاء لایتجزی در فلسفه‌ی سکولاستیک ما داستان بغرنج و شگرفی است که برای مزید فایدت ذکر ان بی‌فایده نیست. علاوه بر رازی معتزله هم که از زمره‌ی متکلمین هستند علیرغم فلاسفه‌ی

---

۱) همان کتاب صفحه‌ی ۷۳

۲) در پیش، از تأثیر مکتب سمنیه در دهریان سخن گفتیم. در آن ایام که رازی می‌زیست فرهنگ هندی در کشورهای خلافت عرب تأثیری کمتر از فرهنگ یونانی نداشت. رابطه‌ی معنوی هند و ایران بسیار کهن بود و به‌ویژه در دوران ساسانیان، هند تقریباً مهمترین منبع فیض علمی برای ایرانیان بود و طب و ریاضی و نجوم و فلسفه و عرفان هندی در ایران رخنه داشت. نه فقط رازی بلکه یکی از هواداران وی دانشمند عبقری معروف ایران- ابوریحان بیرونی- نیز توجه زیاد به فرهنگ هندی داشت تا آنکه سرانجام آن را عمیقاً آموخت و یکی از عالی‌ترین و دقیق‌ترین بررسی‌های قرون وسطی را درباره‌ی هند به نام " ماللهند من مقوله مقبوله او مرذوله " منتشر ساخت.

مشاء ایرانی (مانند فارابی و ابن سینا) که به پیروی از ارسطو نظریه‌ی اتمیستیک دموکریت را ردّ می‌کردند معتقد به وجود جز لایتجزی هستند. البته اعتقاد به وجود جز لایتجزی که یکی از مبانی ماتریالیسم دموکریت است از طرف متکلمین معتزله عجیب و نوعی آناکرونیسم و وصله‌ی ناجور است ولی علت آن را به‌ویژه موسی بن میمون یهودی (که اروپائیان او را مایمونید می‌نامند) در کتاب خود موسوم به "هدایه المضلین" به خوبی بیان کرده و ما با استفاده از توضیحات موسی بن میمون و توضیحات اضافی دوبوئر سابق الذکر (که او نیز به طور عمده از توضیحات موسی بن میمون استفاده کرده) مطلب را توضیح می‌دهیم:

معتزله معتقد بودند که نه فقط ماده منفصل است و از اجزاء لایتجزی و خلاء تشکیل شده بلکه زمان و مکان نیز منفصلند. خود حرکت نیز امری انفصالی و مرکب از نقاطی است که در میان آنها سکونست. هرچه سکون بیشتر، حرکت بطئی‌تر؛ و هرچه سکون کمتر،حرکت سریع‌تر. معتزله از نظریه‌ی وجود "اجزاء لایتجزی" برای اثبات حدوث عالم استفاده می‌کرده‌اند. از لحاظ معتزله چون جهان اجزاء منفصل است و این اجزاء منفصل اعراض گذرا هستند نه جواهر ثابته ، لذا جهان محتاج به خالق است و این خالق جهان را از لحاظ آفرینش پی در پی (خلق مداوم) پدید می آورد و به پای می‌دارد.

نظّام معتزلی که بیش از همه از نظریه‌ی وجود اجزاء لایتجزی دفاع کرد مورد حملات شدید مشائیون ما قرار گرفت. فلاسفه‌ی پیرو ارسطو جز لایتجزی را به پیروی از استاد ردّ می‌کرده‌اند، زیرا معتزله چون ارسطو را شیخ الفلاسفه می شمرده اند و فلسفه را دشمن دین میدانسته اند لذا با نظریه ی ارسطو در مسئله‌ی ردّ جزء لایتجزی دشمنی می‌کرده‌اند. پس لازم می‌آمد که پیروان ارسطو با نظام معتزلی و دیگر معتزله به نبرد برخیزند. معتزله بر آن بودند که عقیده‌ی ارسطو مبتنی است بر قدم هیولی و نفی خلقت و قبول کون و فساد و این عقاید او ناشی از انکار جزء لایتجزی و اعتقاد به عناصر اربعه است. لذا بنا را بر استدلال خلف گذاشتند و می‌کوشیدند تا حدوث ماده و وجوب خلقت را از طریق اعتقاد به جزء لایتجزی اثبات نمایند. تفتازانی صاحب کتاب "عقاید نسفیه" درباره‌ی اعتقاد متکلمین به اجزاء لایتجزی (یا جواهر فرد) می‌نویسد:

> " اگر بپرسند آیا این بحث سودی دارد در پاسخ باید گفت آری ، زیرا قبول جوهر بسیط یا فرد از مبهمات فراوانی که در نزد فلاسفه دارد جلوگیری می‌شود مانند نظریه‌ی وجود هیولی و صور نوعیه که منجر به قبول ابدیت عالم و نفی معاد جسمانی و ابدیت حرکت افلاک است." (محقق تفتازانی، عقاید نسفیه، صفحه‌ی ۵۲)

دوبوئر بر آنست که این نظریه ی اتمیستیک معتزله بیشتر از تئوری "هومئومریس Homeomeris " انکثاغورث (آناکساگر) فیلسوف مادی ناپیگیر یونان (۵۰۰–۴۲۸ ق.م.) ناشی شده است نه از اتمیستیک دموکریت. هومئومریس یعنی بذر اشیاء و آناکساگر آن را واحد ماده می‌دانست و آنها را قابل تجزیه به اجزای کوچکتری می‌شمرد. اجزاء به وسیله‌ی عقل کل(نوس voùs) به حرکت درمی‌آیند. بعید به نظر می‌رسد که نظریات معتزله از اندیشه‌ی انکثاغورث ناشی شده باشد. معلوم نیست دوبوئر این حدس خود را به چه دلائلی مبتنی می سازد.[۱]

آنچه مسلم است بین اتمیستیک رازی که به اتمیستیک دموکریت شباهت تامه دارد و اتمیستیک معتزله تفاوت اساسی از جهت محتوی است. یکی مبنای مادیّت و دیگری مبنای تألّه است. به مسئله‌ی تفاوت اتمیستیک رازی و متکلمین معتزله کلیه‌ی کسانی که در این امر تعمق کرده‌اند (و از آن جمله س. پی نس S. Pinés) در اثر خود موسوم به "تحقیقی درباره ی آموزش اتم در اسلام" – Beitrag zur Islamischen Atomlehre – برلین۱۹۳۶) توجه داشته‌اند.

مادام گواشن مترجم فرانسوی کتاب "الاشارات و التنبیهات" بوعلی سینا در حواشی ترجمه‌ی خود متذکر می‌شود که پس از تحقیقاتی که تا سال ۱۹۰۹ در اطراف اتمیستیک متکلمین شده است روشن گردید که یک آموزش دیگر نیز که از بیخ و بن با آموزش متکلمین تفاوت دارد در زمینه‌ی اعتقاد به وجود اتم در فلسفه‌ی اسلامی وجود داشت و آنهم آموزش زکریای رازی است و این آموزش از بسیاری جهات با آموزش اتمی ذیمقراطیس خویشاوندی دارد. گواشن تصریح می‌کند که در اندیشه‌ی رازی ماده قبل از خلقت و در حالت اولیه‌ی خود از اتم‌های جداگانه تشکیل می‌شد و این اتم‌ها نیز بعد داشته‌اند.[۲]

در زدالمسافرین ناصرخسرو بحثی نیز درباره ی نظریه ی رازی راجع به لذت و الم وجود دارد که برای احتراز از اطاله‌ی بیشتر کلام از آن انصراف می‌جوئیم و به برخی نتیجه‌گیری‌هائی درباره‌ی برخی گرایش‌های مادی در اندیشه‌ی ایرانی می‌پردازیم.

---

۱) رجوع کنید به ج. دوبوئر، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه‌ی انگلیسی، لندن ۱۹۳۳ در بحث معتزله تحت عنوان " کلام ".

۲) رجوع کنید به ترجمه‌ی "الاشارات و التنبیهات Livre des directives et remaaques "پاریس ۱۹۵۱ حاشیه‌ی صفحات ۲۴۸-۲۴۹. (گواشن در قول خود مستند است به سخنان گراتوس و پی نس در مقاله ی (الرازی) در دائره المعارف اسلامی، جلد اول صفحه‌ی ۱۲۱۴)

چند نتیجه‌گیری مهم

ما در این مقاله چند مکتب مادی یعنی طباعی، دهری و مکتب اصحاب هیولی را (که می‌تواند همگی اسامی یک جریان نیز باشد) طبق روایات یک سند تاریخی مشخص یعنی زادالمسافرین ناصرخسرو مطالعه کردیم. با توجه به این بررسی و با توجه به واقعیات عدیده‌ی دیگر این نتیجه‌ی مهم به دست می‌آید که در تفکر فلسفی کشور ما نیز ، نبرد ماتریالیسم و ایده‌آلیسم ، محتوی اساسی را تشکیل می‌دهد.

جریانات عمده‌ی ماتریالیستی در کشور ما را به‌طور خلاصه می‌توان از این قرار دانست:

۱- پیش از اسلام. جناح مادی زروانیان (زیرا به احتمال قوی همه‌ی زروانی‌ها مادی نبوده‌اند) یعنی همان جناحی که در " شکند گمانی ویچار" (گزارش گمان شکن) به کفر و الحاد آنها و باورشان به ابدیت ماده و فساد روح با بدن و نادرستی مذاهب اشاره شده است و ما در بخش « دهریان کیانند » از آن سخن راندیم.

۲- پس از اسلام. دهریه، طباعیه، اصحاب هیولی و به‌طور کلی آن بخشی از زنادقه که به ابدیت ماده و فساد روح با بدن باور داشته‌اند و نیز فلاسفه‌ی مشاء از قبیل فارابی، ابن سینا، بهمنیار و غیره که به ابدیت ماده معتقد بوده‌اند و رستاخیز جسمانی را منکر می‌شده‌اند و همچنین بخشی از عرفاء از جهت اعتقاد به وحدت وجود و مستحیل کردن ذات خداوند در پیکره‌ی طبیعت.

ما در این حال اصحاب هیولی (از قبیل رازی را) از گروه فلاسفه (مانند فارابی و ابن سینا) جدا کرده‌ایم زیرا فلاسفه‌ی ما به طور عمده پیرو مشاء ارسطو (البته با آمیزه‌ی فراوانی از فلسفه‌ی افلاطون و فوطین) بوده اند ولی رازی که به احتمال قوی مشی دموکریت را همراه با سنن ایرانی مادیگری دنبال می‌کرد از جرگه‌ی آنها خارج است. نویسنده‌ی کتاب طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی به این نکته توجه دارد آنجا که می‌نویسد:

"جماعتی از متأخران کتبی بر مذهب فیثاغورث و پیروان او نگاشته و در آنها فلسفه‌ی طبیعیه‌ی قدیم را تأیید کرده‌اند و از کسانیکه در این باب تألیفی دارد ابوبکر محمد بن زکریای رازی است که از رأی ارسطاطالیس شدیداً منحرف بود و او را به سبب جدا شدن از غالب آراء معلم خود افلاطون و دیگر

فلاسفه‌ی مقدم بر او عیب می‌کرد و می‌پنداشت که او فلسفه را تباه کرده و بسیاری از اصول آن را تغییر داده است. "[1]

در اینجا نکته‌ی جالب ، تصریح قاضی صاعد اندلسی به پیروی رازی از "فلسفه‌ی طبیعیه قدیم یونان" که به‌طور کلی فلسفه‌ی مادی بود. ابوریحان بیرونی نیز در کتاب فهرست کتب زکریای رازی بر آن است که وی تحت تأثیر تعالیم مانویه بوده است. به هر صرت این اشارات به ما حق می‌دهد رازی را از جرگه‌ی فلاسفه‌ی مشاء آن دوران خارج سازیم بدون آنکه ذیحق باشیم او را از جرگه‌ی فلاسفه‌ی زمان که در آن پیشوای جریان مادی است خارج نماییم.

البته در غالب جریانات مذکور در فوق ما با ماتریالیسم پیگیر روبرو نیستیم ولی اعتقاد به وجود عینی و مستقل ماده‌ی بی‌انتها و بی‌کران در زمان و مکان و سست کردن مبادی خلقت عالم بدون شک مضمون ماتریالیستی جدی به این جریانات می‌بخشد. در میان این عده اصحاب هیولی و به‌ویژه زکریای رازی از همه به ماتریالیسم پیگیر نزدیک‌ترند زیرا نه فقط اعتقاد به قدم ماده بلکه انکار ابداع و انکار بقاء روح و اعتقاد به ساختمان اتمیک ماده نیز فلسفه‌ی رازی را به یکی از عمیق‌ترین فلسفه‌های مادی عصر مبدل میسازد[2].

ما در جریان این بررسی کوشیدیم تا منابع **فکری** جریانات فلسفی متفکرین مادی یا غیرمادی را در ایران خواه نزد اسلاف ایرانی این متفکرین و خواه غیرایرانی نشان دهیم و توارث افکار یا Filiation آن را روشن کنیم به پیروی از سخن خردمندانه‌ی انگلس که گفت:

---

۱) طبقات الامم، چاپ بیروت، صفحه‌ی ۳۳

۲) رازی در عین حال منکر نبوت بود و رساله‌ی او "حیل المتنبئین" (یا مخاریق الانبیاء) و "النبوّات" (یا "نقض الادیان") موجب تکفیر او شده است. در تاریخ الحکماء ابن القفطی (چاپ لایپزیک سال ۱۹۰۳ صفحه‌ی ۲۷۱) این عبارت خشم‌آمیز درباره‌ی رازی ماتریالیست نوشته شده: « انه توغّل فی العلم اللهی و ما فهم غرضه الاقصی، فاضطرب لذالک رایه و تقلّد آراء سخیفه و انتحل مذاهب خبیثه و ذمّ اقواما لم یفهم عنهم و لا هدی بسبیلهم » ، یعنی او در دانش الهیات غوررسی کرد ولی به غرض نهائی آن پی نبرد لذا آرائش در این زمینه مشوّش شده و عقاید سستی را تقلید کرد و مذاهب پلیدی را اقتباس نمود و کسانی را که نفهمید بد گفت و به راه آنها هدایت نشد. اکنون که از دشنام گویی به رازی سخن به میان آمد بی‌فایده نیست که چند بیت فصیح از شاعر گرانمایه‌ی معاصر- شادروان ادیب الممالک فراهانی (سید صادق امیری)- در ثنای رازی ذکر کنیم تا معلوم شود که در ادبیات ما قدرشناسان و ستایشگران رازی نیز بوده‌اند :

محمد ذکریا طبیب رازی را — که فیلسوف عجم بود و اوستاد عرب

به فنّ فلسفه و طب و کیمیا و نجوم — حساب و هندسه ، موسیقی و فنون ادب

چنان یگانه شمردند فاضلان جهان — که جمله گوش بدندی چو او گشادی لب

هماره همچو شهان لشکریش از پس و پیش — روانه بُد، چو ز مدرس شتافتی به مطب

چنان به کار پزشکی خبیر و حاذق بود — که شد ز هیبت او لرزه بر مفاصل تب

"فلسفه‌ی هر دورانی مصالح فکری معینی را به مثابه ی محمل و مقدمه در اختیار دارد و آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند. "[1]

مطالعه‌ی جریان توارث فکری تأثیر عظیم یونان و هند را در تفکر فلسفی ایران نشان می‌دهد و نیز واضح می‌گرداند که جریانات فکری پس از اسلام ریشه‌های عمیق در جریان فکری پیش از اسلام (مزدیسنا، مانی‌گری، مزدکی‌گری، زروانی‌گری، مهرپرستی و غیره) دارد.

اما تصور اینکه این جریانات تنها فرزندان افکار پیشینند تصور غلطی است. تفکر مادی مورد بحث در ایران در زمینه‌ی اعتلای اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ی فئودال در قرن‌های چهارم و پنجم و حتی تا حدودی ششم هجری در کشورهای خاورمیانه و نزدیک پدید شده است. دو تن از دانشمندان شوروی یعنی دانشمند معروف گرجی آکادمیسین نوسوبیدزه « Нуссубидзе » و دانشمند ارمنی دکتر فلسفه چالویان «Чалоян» که نقش مردم خاورزمین را در تاریخ رشته‌ی تفکر فلسفی مورد مطالعات جالب قرار داده‌اند به وجود یک نوع "رنسانس شرق" معتقدند. به عقیده‌ی آنها در اثر ایلغارهای مغول و بروز جنگ صلیبی سیر این رنسانس خاوری متوقف شده است. عقیم ماندن رنسانس شرق علاوه بر این علل خارجی، دارای یک علت مهم داخلی بود و آن اینکه بورژوازی نتوانست به نضج لازم برسد و به نیروی تعیین کننده‌ی اجتماعی و اقتصادی بدل شود.

خواه عصری که رازی، فارابی، ابن سینا و امثالهم در آن می‌زیسته‌اند عصر "رنسانس شرق" بنامیم خواه نه، بدون شک این عصر از پر لمعان‌ترین اعصار حیات مدنی جامعه‌ی ایرانی است. کافی است دراین باره قضاوت معتبر یک عده از بزرگ‌ترین شرق شناسان شوروی- مؤلفین کتاب مفید "تاریخ ایران تا قرن هیجدهم" یعنی آکادمیسین ستروه، آکادمیسین اربلی، پروفسور پیگولوسکایا ، پروفسور پتروشوسکی و غیره را ذکر کنیم:

"نقش فرهنگ ایران که در عهد عتیق ممتاز است در قرون وسطی فوق العاده عظیم است. در دوران فئودالیسم فرهنگ ایرانیان و زبان ادبی پارسی اهمیتی داشته‌اند که از فرهنگ کلاسیک یونان و زبان یونانی در عهد عتیق کمتر نبوده است. "[2]

---

۱) انگلس، نامه به شمیدت، ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰

۲) تاریخ ایران از ازمنه‌ی قدیم تا قرن هجدهم، چاپ روسی، لنینگراد، ۱۹۵۸، صفحه‌ی ۵

اشاره‌ی مؤلفین دانشمند کتاب مورد بحث به همین دوران از قرون وسطی است که پروفسور چالویان آنرا رنسانس یا رستاخیز یا نوزائی شرق نامیده است.

برای آنکه معلوم شود مشائیون ایران، دهریون، اصحاب هیولی در چه دروان می‌زیستند کافی است برخی واقعیات را متذکر شویم.

پس از ضعف خلافت عرب و استقرار سلسله‌های اولیه‌ی ایرانی مانند طاهریان، سامانیان، مأمونیان، آل زیار و آل بویه در نواحی شرق و شمالی و مرکزی فلات ایران، فعالیت اجتاعی و فرهنگی ایرانیان اوجی تمام یافت. در این ایام این نواحی دارای شهرهای انبوهی مانند بخارا، نیشابور، گرگانج، ری، اصفهان و غیره بود که جغرافیون و سیاحان عصر مانند ابن حوقل، مقدسی، اصطخری، ابن خردادبه، نرشخی، ابن بطوطه و غیره ، ثروت و آبادانی آنها را در ازمنه‌ی مختلف می‌ستایند. جامعه‌ی فئودالی که دارای آمیزه‌ی غلیظی از برده‌داری نیز بود، پس از آزاد شدن از قیود و مقررات نظام اجتماع دوران ساسانی و پس از ترمیم جراحات عمیق حمله‌ی عرب جانی گرفت و کشاورزی و صنعت و بازرگانی داخلی و خارجی به رونقی بی‌سابقه رسید. بر اساس این رونق اقتصادی کار علم و فن و فلسفه رونق گرفته و علماء و فلاسفه‌ی برجسته‌ای مانند زکریای رازی ، ابوریحان بیرونی، ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، ابوحامد غزالی، ابوسلیمان منطقی سیستانی، ابوحیان توحیدی، شهاب الدین سهروردی، ابن مسکویه و ادباء و شعرای بی‌نظیری مانند رودکی، فردوسی، فرخی، ناصرخسرو، بلعمی، بیهقی، عنصرالمعالی، نظامی عروضی و غیره و غیره پدید شده‌اند.

این دوران از فئودالیسم ایران از جهت اقتصادی و اجتماعی دارای مختصات ویژه‌ی خود (کثرت و بزرگی شهرها، بسط وسیع روابط کالائی، توسعه‌ی بازرگانی، رشد مانوفاکتورها و وجود کورپوراسیون‌های ساده و غیره) است. لذا بعید نیست که برخلاف قرون وسطای باختر که از جهت ایدئولوژیک در آن تسلط قاهرانه‌ی ایدآلیسم حکمروا بود، در اینجا آزاد اندیشی تا حد جریانات کمابیش پیگیر مادی پا به پای ایدآلیسم و مذهب گام بردارد. این ویژگی مادی و معنوی فئودالیسم در دوران اعتلاء خود پس از اسلام، آن را از فئودالیسم قرون وسطائی باختر– یعنی دوران اولیه‌ی فئودالیسم اروپائی به شکل صریحی ممتاز می‌سازد.

مسلماً در این دوران اعتلای فئودالیسم، در این دوران "رنسانس شرق" بزرگ‌ترین چهره‌هـا رازی، بیرونـی و ابن سینا هستند که تمام مختصات مثبت دوران را منعکس می گردانند، به‌ویژه رازی و بیرونـی کـه درزمینـه‌ی خلاقیت فکری و علمی به اوجی شگفت‌انگیز رسیده‌اند[1].

۱) بسیاری از مسایل مطروحه در این گفتار در گفتارهای دیگر این کتاب با تفصیل بیشتری آمده است. زیرا این گفتارها در ازمنه‌ی مختلف هر یک به مثابه ی بررسی مستقل تدارک شده، لذا همانطور که در پیشگفتار نیز ذکر شد تداخل مطالب و تکرار مسائل در آنها گاه‌گاه مشاهده می‌شود.

به هر نوعی که بشنیدم ز دانش
نشستم بر در او من مجاور
نماند از هیچگون دانش که من زان
نکردم استفادت بیش و کمتر
نه اندر کتب ایزد مجملی ماند
که آن نشنیدم از دانا مُفسّر

ناصر خسرو

ناصرخسرو

رزمنده، اندیشه مند و سخنور

۱) درآمد

یکی از سیماهای پرتوان که مغناطیسش آشنایان به فرهنگ اقوام ایرانی را به خود می‌کشد فیلسوف، شاعر، نویسنده و مجاهد سترگ، "حجّت زمین خراسان" ، حکیم ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی است. وی یکی از غولان و کلانان اندیشه و سخن است که جمع تابناکی از آنان در دوران رستاخیز و نوزائی قرن‌های چهارم تا هفتم هجری در اکناف فلات ایران طلوع کردند. در کارنامه‌ی قطور روشنفکران ایران همچون ناصرخسرو با همه‌ی ویژگی‌های زندگی و فعالیت معنویش اندک بل نایاب است. چنان استواری و شیوائی در بیان و ژرفا و شور در کلام و درایت در احتجاج و استقامت در نبرد و سرسختی در امید در یکجا و در عین حال کمتر کسی را میسر گردیده است. وی یکی از صاحبان آن روان بی تاب و بی‌آرامی است که ویژه‌ی شاعران، قهرمانان، آغازگران، طلایه‌داران و همه‌ی کسانی است که زندگی عادی در چارچوب سنن و رسوم و قوانین و موازین را برنمی‌تابد و گمشده‌ای دارند و بانگی در درون خود می‌شنوند و شعله‌ای در نهادشان فروزان

است. ناصرخسرو نه تنها از جهت شخصیت والای معنوی خود شگرف است بلکه در زندگی دیرنده‌ی خویش راهی پرسانحه و همراه با دگرگونی پیموده است که آن نیز در تاریخ مردان ادب و تفکر میهن ما همانند چندانی ندارد. این پژوهنده‌ی پرمایه و سخت‌کوش از مولتان هند و بدخشان افغان تا قیروان و سودان و از ارمنیه و آسیای صغیر تا بحرین و لحساء و قطیف را به قدم سیاحت و گاه پای پیاده در نوشته و با چنتای طلب و عطش جستجو و "خورجینگی" انباشته از کتاب[1] در بخش عمده‌ای از جهان اسلامی آن عصر به دنبال گمشده‌ی خود "حقیقت" گشته است. در زندگی دردناکش فاجعه و حماسه‌ی زندگی مردی آرمان پرست منعکس است. هنوز بسی از مرگش در زاویه‌ی قریه‌ی دور افتاده‌ی یُمگان نگذشته بود که نامش با افسانه‌ها درآمیخت. از زمان تألیف "آثارالبلاد" قزوینی (نیمه‌ی دوم قرن هفتم) گرفته تا عصر نویسندگان تذکره‌های معروف "هفت اقلیم" و "آتشکده" توصیف ناصرخسرو به مثابه ی مردی از مستوفیان و وزیران خلافت(!)که بر علوم غریبه و سحریات دست داشته، طلسم اعظم می‌ساخته، به ستاره‌ی مریخ التجا می‌برده، اجنه را به خدمت می‌گماشته، با ملک ملاحده بحث‌های فلسفی درمی‌پیوسته، آمده است. خود این افسانه‌گون شدن زندگی یک مرد شهیر که از مختصات روانی توده‌های عقب مانده است، نوعی تظاهر بلندپایگی این مرد در دیده‌ی آن توده‌هاست. بیهوده نیست که کسانی مانند ابن سینا و شمس الدین حافظ در زندگی یا اندکی پس از خاموش شدن شمع آن ، وارد دیار غریب و گیرای افسانه‌ها می‌شوند. گور محقر ناصر در دره‌های گردآلود بدخشان هم اکنون نه تنها در دیده‌ی اسمعیلیان بلکه ساکنان سنی مذهب اطراف آن نیز مزار مقدسی است.

درباره‌ی زندگی و افکار و آثار ناصرخسرو اسناد و منابع و آثار تحقیقی بسیار جالب و جامع فراوان است. صرف نظر از تذکره نویسان قدیم جمعی از پژوهندگان ایرانی مانند تقی‌زاده، علی اکبر دهخدا، محمد تقی بهار، مجتبی مینوی، م. غنی‌زاده، دکتر ارانی، سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزان‌فر، دکتر محمد معین، دکتر ذبیح‌الله صفا، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دکتر رضا زاده شفق، دکتر غلامحسین صدیقی، دکتر مهدی محقق و غیره و گروهی از پژوهندگان اروپائی مانند هرمان اته، ادوارد برائون، هانری کربن، شارل شفر، و. ایوانف، ی. س. براگینسکی، ادلمان، اندره برتلس، ب. و. نیکیتین و دیگران درباره‌ی ناصر تحقیق و تفحص کرده‌اند و گاه (مانند و. ایوانف) از کارشناسان معروف مذهب اسمعیلی و یا اندره برتلس از دانشمندان معاصر شوروی کتابی درباره‌اش پرداخته‌اند و نکات شنیدنی و گفتنی بسیار را به میان کشیده‌اند. به‌علاوه خوشبختانه آثار رنگارنگی از

---

۱) این مطلب را خود ناصر در سفرنامه متعرض می‌شود.

شعر و نثر ادبی و فلسفی ناصر در دست است و می توان با مطالعه ی آنها به کنه اندیشه و احساس او پی برد. لذا نگارش شرحی جامع و مانع درباره‌ی ناصر که هم دوران او و حیات شخصی‌اش را تشریح کند، هم آثار ادبیش را از جهات شکل و مضمون نقادی نماید و به مقایسه‌ی این آثار با آثار هم‌عصر دست زند و منابع الهام آن را روشن گرداند و هم افکار فلسفی و مذهبی‌اش را در پیوند با جوی‌ها و شطهای فکری آن ایام توضیح دهد، کاریست بزرگ و بغرنج و بدیهی است که بررسی اجمالی کنونی در صفحات معدود به هیچ وجه مدعی انجام چنان وظیفه‌ی خطیر، لازم و مطلوب نیست.

نگارنده‌ی این سطور مانند بسیاری از هموطنان ، از دیرباز و از ایام کودکی و جوانی گوش جان به صلای پرصلابت ناصر سپرده و شیفته‌ی معنویت پارسایانه و پیکارجویانه‌ی وی بوده است و به‌ویژه در شعر ناصرخسرو شیوه‌ی تلفیق کلام و طرز تفکر بدیعی و منطقی وی "آنی" می‌دیده که پیوسته تأثیری شگرف در ژرفای ضمیرش باقی می‌گذاشته و لذا به پذیره‌ی الفت دیرین روحانی خویش و از دیدگاه جهان‌بینی علمی و انقلابی و یا بهره‌گیری از پژوهش‌هائی که تا کنون در زمینه‌ی ناصرشناسی شده می‌خواهد گرده‌ای از آن چهره‌ی ارجمند ترسیم نماید. سود این کار از جمله درآن است که نیروی سرمشق و غرور وراثت در پرورش صفات نیک و انگیختن جهدهای نجیبانه مؤثر است و اگر بررسی تاریخ گذشتگان مایه‌ی علو معنوی آیندگان نمی‌شد، پس این بررسی سراپا کاوشی فضل فروشانه و عبث می‌بود. به قول شاعر:

العُلی محظورةٌ الّا عَلی مَن نَبی فوق نباء السَلَفِ

۲) دوران تاریخی ناصر

ناصر خسرو در ذیقعده‌ی سال ۳۹۴ هجری در پنجمین سال سلطنت یمین الدوله محمود غزنوی در شهر کوچک قبادیان از توابع بلخ (واقع در تاجیکستان کنونی) در خاندان محتشمی صاحب عنوان و ضیاع و عقار بزاد[1] و به احتمالی در سال ۴۸۱ (در شانزدهمین سال سلطنت ملکشاه سلجوقی) در سن ۸۷ سالگی (و با احتمال قوی‌تر در ۴۶۵ یا ۴۷۰) در دژ یمگان از توابع بدخشان درگذشت. نگارنده درباره‌ی تاریخ درگذشت

۱) تولد ناصر را ملک الشعرای بهار ۳۹۳ ثبت کرده است و حال آنکه خود ناصر آن را در بیتی تصریح کرده است :

بگذشت ز هجرت پس سیصد و نود و چهار بگذاشت مرا مادر در برتوده‌ی اغبر

مگر اینکه در نسخه‌ای ۹۳ آمده باشد.

ناصر به نظر آقای هانری کربن در مقدمه‌ی جامع الحکمتین که این تاریخ را ۴۶۵ یا ۴۷۰ می‌داند راغب‌تر است زیرا در آثار منثور و منظوم ناصر اثری تاریخی دیرتر از ۴۶۵ نیست و اصولاً دیرتر از آن سال ردپای او در تاریخ دیده نمی‌شود.

عمر دراز ناصر در یکی از ادوار پرسانحه و دشوار و بغرنج تاریخ ایران گذشته است. پنج سال پیش از تولد ناصر بود که محمود سبکتکین بر سامانیان غلبه یافت و بدینسان دوران سلسله‌های ایرانی از قبیل طاهریان، آل محتاج ، صغاریان، زیاریان، دیلمیان، سامانیان، مأمونیان، فریغونیان، سیمجوریان و غیره که از اوایل قرن سوم در نواحی شرقی و شمالی ایران حکومت داشتند و غالباً خلافت از آنان نگران و رنجیده خاطر بود و در کار تذلیل آنان می‌کوشید پایان یافت. غلبه‌ی محمود سبکتکین مورد علاقه‌ی کامل خلافت بغداد بود که از سال ۳۶۵ هجری و استقرار خلافت فاطمیان در قاهر ه سخت گرفتار هراس بود و می‌کوشید تا آنچنانکه در مکتب سیاست ایران و بیزانس آموخته بود از تناقضات قومی و نژادی اقوام مغلوب برای حفظ خود استفاده کند. همانطور که ایرانیان در میان عرب از اختلاف اشرافیت عرب (بنی‌هاشم، بنی‌امیه، آل عباس و آل علی و فاطمه) استفاده می‌کردند، خلافت عباسی نیز بر ضد ایرانیان تکیه‌ی بر ترکان را صواب دید و ترکان نیز در اثر قدرتی که به هم زده بودند در واقع این تکیه کردن را ، بر خلافت ، تحمیل کردند. سلطان محمود متعصب حنفی که "انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست" و آنکس را که "لوا" و علم از فاطمیان می‌ستد بر دار می‌فرمود[1] برای خلیفه به مراتب تکیه‌گاه امین‌تری بود تا امیران سامانی آزاداندیش و شاهان دیلمی شیعی مسلک.

پس از غلبه‌ی غزنویان حادثه‌ی مهم دیگر شکست فاحش سلطان مسعود غزنوی در دندانقان مرو در ۴۳۱ و قتل وی در سال ۴۳۲ و سرانجام غلبه‌ی ترکان سلجوغی است.[2] در دوران سلجوقیان آن تسامح فکری و فرهنگ پروری که خود حتی در دوران غزنویان نسبت به دوران قبل سر به نشیب هشته بود باز هم کاهش بیشتر پذیرفت و محیط عصبیت مذهبی و قشریت و سخت‌گیری و تعقیب و سالوس و ریاکاری حدّتی بی‌سابقه یافت.

---

۱) رجوع کنید به تاریخ بیهقی داستان بر دار کردن حسنک وزیر.

۲) سلطان مسعود در اشاره به این شکست جمله‌ی معروفی دارد: " به مرو گرفتیم و هم به مرو از دست برفت."

زندگی ناصرخسرو با زندگی پنج شاه معروف یعنی محمود، مسعود، طغرل، الب ارسلان و احتمالاً ملکشاه و وزیرانی چون عمید الملک کندری و خواجه نظام الملک و شاعران شهیری چون فرخی ، قطران، اسدی، منوچهری، غضائری، عنصری، لبیبی، امیر معزی، مسعود سعد، فخرالدین اسعد گرگانی و اواخر حیات کسائی و فردوسی و فلاسفه و دانشمندان بزرگواری مانند ابن سینا، ابوریحان، ابوحیان توحیدی، ابن مسکویه و اوایل حیات غزالی و خیام و نیز صوفیان معروفی مانند ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و ادباء بنامی چون عنصرالمعالی، ابونصر مشگان، ابوالفضل بیهقی و ابو منصور ثعالبی تماماً یا کمابیش معاصر بوده است بهویژه این در صورتی است که سن او را به حداکثر تصور کنیم.

طلوع این روشنفکران با رونق نظام فئودال همراه بود. شهرهای بزرگ و بسیار پرجمعیت، تجارت جوشان خرده و عمده و سیر دائمی کاروان‌های بزرگ در درون کشور و بین کشورها، کارگاه‌های متعدد نساجی، عصاری و روغن‌گیری و فرش و اسلحه و ظرف، غلامداری و بازار پر رونق غلامان طرازی و خرلخی و مراکز معتبر علمی، رونق بازار بحث و تبادل فکری در زمینه‌های دین و علوم دینی (از قبیل کلام)، عرفان، فلسفه، منطق، علوم طبیعی و ریاضی و ادبی و لغوی و نوعی درآمیختگی وسیع و آزادانه‌ی تمدن‌ها در پهنه‌ی وسیع اسلامی و میدان فراخ مسافرت‌ها و شهرت‌ها همراه با رابطه‌ی دائر و گرم ایران با هند و چین و بیزانس و قفقاز و عراق و حجاز و مصر و مغرب از مختصات این عصر است. در درون این تقاطع عجیب مدنیت‌ها و افکار و امتزاج امواج کوه‌پیکر حوادثی بزرگ بروز جان‌های پر جولان، جسور، نکته‌یاب و باریک اندیش شگفت نیست.

درست در این ایام که در جهان اسلامی ، مدنیتی سنکرتیک با فیض گرفتن از فرهنگ یونانی و رومی و بر بنیاد فرهنگ ایرانی و هندی می‌درخشید اروپا در تیرگی قرون وسطائی غرق بود. اروپا در آستانه‌ی نخستین تدارک جنگ‌های صلیبی قرار داشت که می‌بایست قریب دو قرن دیرتر آغاز گردد. باختر چندان چیزی نداشت تا به خاور اسلامی بدهد، بلکه در انتظار آن بود که بسیار چیزها بستاند.

در پایان این مبحث ذکر این نکته را ضرور می‌دانیم که با آنکه در دوران مورد بحث فئودالیسم ، نظام عمده‌ی اقتصادی و اجتماعی در جامعه‌ی ایران بود ولی این فئودالیسمی است که خواه از جهت بقایای بسیار مهم و جدی بردگی و سازمان دودمانی (پاتریارکال) و خواه از جهت پدیده‌های گوناگون اقتصاد کالائی و خرده کالائی و رواج پول و تجارت و وجود کارگاه‌های بزرگ و تمرکز مردم در شهرها و پیدایش حکومت‌های بزرگ متمرکز و بسیاری نکات دیگر با فئودالیسم مغرب‌زمین تفاوت‌های بسیار بسیار جدی پیدا می کند. اگر این ویژگی های

متعدد و مهم جامعه‌ی فئودالی ایرانی در دران رونق این جامعه بین قرن‌های چهارم تا هفتم در نظر گرفته نشود و آموزش مارکسیستی به شکل تقلیدی بر آن انطباق یابد خطای محض است. در فئودالیسم مشرق زمین بستگی دهقان به زمین و بهره‌ی بیگاری مانند فئودالیسم غرب نمونه‌وار نیست. کشاورزی خرده دهقانی در ایران پیوسته گسترش فراوان داشته است. تقسیم کار اجتماعی بغرنج بوده و اصناف پیشه‌وران هرگز به‌صورت گیلدهای قرون وسطائی اروپائی متشکل و مقید نبوده‌اند. با این حال دورانی که ما با آن سر و کار داریم دوران ادامه‌ی فئودالیزاسیون جامعه‌ی ایران ، دوران ارثی شدن "اقطاعات" دولتی و تسلط بیشتر فئودال‌ها بر دهقانان آزاد، دوران ستاندن خراج‌های سنگین جریبانه از رعایاست. همین امر ریشه‌ی آن جوش و خروش و تضادهای اجتماعی است که اسمعیلیان از آن حداکثر استفاده را برای جلب توده‌ی ستم‌دیده و تنگ‌دست علیه خلافت عباسی و عمال ایرانی آن کردند.

۳) مراحل زندگی ناصر

زندگی ناصر را که در این دوران متناقض و غنی گذشته است می‌توان به چهار دوره‌ی مشخص تقسیم کرد:

دوران اول: کودکی و جوانی، ناصر در این دوران خود را دانش‌آموزی تیزهوش و علم دوست نشان می‌دهد. قرآن را سراپا به خاطر می‌سپرد. دانش‌های متداول آن عصر از قبیل فلسفه یا حکمت یونان و ملل و نحل و ارثماطیقی و موسیقی و هندسه‌ی اقلیدس و علم نجوم و فلکیات و علم عقاقیر و ادویه و طبّ و علم معادن و علوم ادبی و دینی و فن نقاشی و خطابت و مناظره و غیره را می‌آموزد. از همان آغاز با "عقل" و "علم" و "سخن" سه معشوق دائمی خود پیوند الفت می‌بندد و تا آخر عمر مداح این خداوندان پر کرامت باقی می‌ماند! شیفتگی او به آموختن و مطالعه‌ی کتاب چنان بود که در سفر هفت ساله به حجاز و مصر شتری بار کرده از کتاب همراه داشت و خود پیاده در عقبش می‌دوید[۱].

---

۱) این اشعار ناصر عشق او را به کتاب مجسم می‌کند:

مرا یاری است چون تنها نشینم	سخنگوئی ، امینی ، رازداری
به هر وقت از سخن‌های حکیمان	به رویش بر ببینم یادگاری
سخن گوید بی‌آواز و لیکن	نگوید تا نیابد هوشیاری
نگوید تا به رویش ننگرم من	نه چون هر ژاژخای بادساری

از آنجا که از خانواده‌ای محتشم و دیوانی و صاحب باغ و سرای و ضیاع و عقار بود، خود پس از انجام تحصیل و کسب معرفت و شهرت اولیه احتمالاً از اواخر سلطنت محمود غزنوی وارد شغل دیوانی شد و تا ۴۷ سالگی در شهرهای بلخ و مرو در این شغل باقی بود و او را "دبیر فاضل" و "خواجه خطیر" می‌خواندند و او بدین دلخوش بود.

دربار مسعود غزنوی که وی از جمله کارکنان آن بود در تاریخ بیهقی وصفی بلیغ یافته است. دستگاه مرکزی دولتی غزنویان از **دیوان عرض** و **دیوان رسالت** و **دیوان استیفاء** و **دیوان برید** و **دیوان اِشراف** و **دیوان قضا** و **دیوان احتساب** و **دیوان اوقاف** مرکب بود. از میان این دیوان‌ها، دیوان رسالت که در آن "نسخت" و "مبیّضه" ، عودها و توقیع‌ها را تدارک می‌دیدند مرکز کار دبیران بود و رئیس این دیوان یا دبیرخانه "صاحب دیوان رسالت" نام داشت. دیوان عرض در حکم وزارت جنگ، دیوان استیفا در حکم وزارت دارائی، دیوان قضا در حکم وزارت دادگستری ، دیوان برید که "اسکدار" یا کیسه‌ی چرمین پستی را "حلقه برافکنده و بر در زده" به این سو و آن سو میفرستاد در حکم وزارت پست ، دیوان اشراف که منهیان و شحنگان در اختیارش بودند در حکم سازمان امنیت و دیوان احتساب در حکم شهربانی کنونی بود. دستگاه دربار غزنوی با حاجبان سیه پوش و فراشان و مرتبه‌داران و ندیمان و خازنان و مطربان و ساقیان و جنباشیان و جنیبتان و غلامان وثاقی و سرائی با جامه‌هائی از سقلاطون و دیبای رومی و کمر زر و سیم هزارگانی و هفتصدگانی و اسب‌های با ساخت و ستام زر و سیم و چتر و علم و علامت و دبدبه و کوس و بوق و دهل، دستگاهی بس پرهیمنه و با شکوه بود. امیر مسعود که به هنگام عشرت در "خیشخانه" مزیّن به تصاویر الفیه و شفیه می‌نشست در "پیلپاها" تا ۲۱ ساتگین شراب می‌نوشید و به انواع بهانه‌ها خود و سالاران و سرهنگانش از مردم زر و سیم می‌ستاندند به‌وسیله‌ی مشتی وزیران و دبیران و مستوفیان ایرانی از قبیل بوسهل زوزنی و بونصر مشگان و ابولفتح رازی وجوهی صاحبان و سپهسالاران ترک از قبیل بلغاتکین و بکتغدی محصور بود و در محیط پر وسوسه و تحریکی ، غرق در طرایف و عطریات و جواهر می‌زیست. گاه به "خضرا" می‌نشست و کسی را "برمی‌کشید". گاه در "وثاق" خلوت می‌کرد و کسی را "فرو می‌گرفت". گاه به "عقابین" می‌بست و تازیانه زدن می‌فرمود. گه به "قلعت" و "حرس" با بند گران یا سبک می‌فرستاد یا بر دار می کرد تا به اصطلاحِ بیهقی "حشمتی بزرگ برود" و صلابت شاهی استوار شود.

از آثار مختلف تاریخی و ادبی دوران ناصر و از آثار نثر و نظم خود او نیز می‌توان منظره‌ی جامعه‌ی زمـان او را بیرون کشید:

دهقانان (دیهگانان) و ملک‌داران و اقطاع‌داران یا صاحبان قطیعه و "نان پاره" که اشرافیت فئودال آن زمـان را پدید می‌آوردند تحت حمایت امیران و ملاکین غزنوی و سلجوقی و وزیران و سپهسالاران آنها و نیـز تحـت حمایت خلفاء عباسی، روستائیان و پیشه‌وران را می‌چاپیدند و گاه آنها را به انـواع مقاومـت از مثبـت و منفـی وا می‌داشتند.

دردستور زندگی این قشر فوقانی تنها قدرت‌ورزی کور و آزمندانه قـرار داشـت و لـذا روسـتائی و شـهری نیـز می‌کوشیدند تا در صف "عیاران" و جوانمردان و یا در سازمان‌های اسمعیلی متشکل شوند و زمانی بـا سـخن و زمانی دیگر با سلاح با زورگوئی قدرتمندان مقابله کنند.

قشر انگلی از روشنفکران عصر که به گرد دربار شاه و امیـران و وزیـرانش جمـع شـده بودنـد ماننـد فقیهـان متعصب کرّامی مسلک و برخی صوفیان و علویان بزرگ و شاعران مدیحه‌سرا و منجمین طـالع‌بـین و غیـره از خوان گسترده‌ی غارت ، نصیب و صلتی دریافت می‌داشتند.

به‌نظر ناصر در سرزمین "خراسان و مشارق" بازار حکمت کاسد و مزاج شریعت فاسد بود و کارهـا بـه دسـت مشتی فقیه می‌گشت که چون ستمگر ، سرکیـسه‌ی رشـوت مـی‌گـشود آنـان نیـز در وقـت ، "بنـد شـریعت" می‌گشودند. ناصر می‌گفت: " ابلیس فقیه است، گر اینها فقهایند ! " بـه‌نظـر ناصـر نفـس ناطقـه‌ی چراجـوی دانشجوی که خواستار است نه تنها از **نام** اشیاء بلکه از **فعل** آنها سـر درآورد و از "مثـل" بـه "ممثـول" و از "ظاهر" به "باطن" پی ببرد و حقیقت دین حق و علم را دریابد، مورد لعن و تکفیـر "علمـاء لقبـان" و "فقهـا لقبان" کرّامی مسلک قرار می‌گرفت: "دهن علم فراز و دهن رشوت باز".

ما این توصیف کوتاه را آوردیم تا معلوم شود ناصرخسرو که بنا به تصریح خود او در سـفرنامه "بارگـاه ملـوک عجم" را دیده و از زمان محمود و مسعود غزنوی تا دوران ابوسلیمان چغری بیک بـن داود بـن میکائیـل امیـر سلجوقی با مشاغل مختلف در دیوان کار می‌کرده، در چه محیطی می‌زیسته و با چگونه "دستگاه اداری" سر و کار داشته و با چگونه مردمی و چگونه جامعه‌ای روبرو بوده است. روشن است که شخـصیت پـر تـب و تـاب و طوفانی ناصر در چارچوب سفیهانه و پر زرق و برق محصور نمی‌ماند. به ویژه از آغاز امارت سلجوقیان ، ما ناصر را سخت برآشفته و ناخرسند می‌بینیم. از سن ۴۲ سالگی بنا بـه تـصریح خـود ناصـر دوران دگرگـونی روحـی

غریبی در وی آغاز می‌شود که نظیرش در آن عصر و زمانه نادر نیست و در زندگی غزالی، سنائی و مولوی و چند قرن دیرتر در زندگی شاعر اسمعیلی مذهب نزاری قهستانی ، نمونه‌های دیگر آن دیده می‌شود. خود ناصر در قصیده‌ای که و. ایوانف به درستی آن را در واقع ، تاریخِ تحول روحی و سیر و سلوک مذهبی ناصر می داند، می‌گوید که در این دوران "جویای خرد گشت مرا نفس سخنور" و ناصر دور اول سفر خود را در شرق ایران و متصرفات آن موقع غزنویان شروع می‌کند و در قصیده‌ای که بدان اشاره کردیم می‌گوید:

پرسنده همی رفتم از این شهر بدان شهر
جوینده همی گشتم از این بحر بدان برّ
از پارسی و تازی و از هندو و از ترک
وز سندی و ز عبری و رومی همه یکسر
از فلسفی و مانوی و صابی و دهری
درخواستم این حاجت و پرسیدم بی مر

سرانجام روابط خود را با درباریان و میران و اشراف قطع می‌کند و به‌طرف روحانیون روی می‌آورد. ولی این کار به یأس می‌انجامد زیرا روحانیون را مشتی مردم قشری، فاقد منطق سلیم و سالوس و از پادشاهان و میران و خواجگان ، شوم تر و پلیدتر می‌یابد:

از رنج روزگار چو جانم ستوه گشت
یک چند با ثنا به در پادشا شدم
صد بندگی شاه بپایست کردنم
از بهر یک امید که از وی دوا شوم
از مال شاه و میر چو نومید شد دلم
زی اهل طیلسان و عمامه ردا شدم
از **شاه** زی **فقیه** چنان بود رفتنم
کز بیم ، مور در دهن اژدها شدم

و بدینسان **دوران دوم** زندگی ناصر آغاز می‌شود: دوران حیرت، طلب و جستجوی حقیقت. اگرچه این امر در اسناد مربوط به حیات ناصر آشکاره نیامده است ولی باید یقین داشت که ناصر از همین دوران وارد تماس با دُعاه اسمعیلی می‌شود. ما درباره‌ی اسمعیلیه در بررسی دیگری که در همین مجموعه نشر یافته سخن گفته‌ایم و در اینجا نیازی به تفصیل نمی‌بینیم، همینقدر باید یادآور شویم که جنبش اسمعیلی ایران در این ایام مرحله‌ی تبلیغی خود را طی می‌کند. هنوز حسن صباح که آغازگر "دعوت جدید" بود ظهور نکرده و اسمعیلیه تماماً وارد دوران نبرد و مقاومت مسلحانه نشده و موج تروریسم آغاز نگردیده است. از قرن سوم هجری داعیان اسمعیلی در خراسان فعال بوده‌اند. از آن زمره‌اند ابو عبدالله خادم، ابوسعید شعرانی ، حسین بن علی مرو رودی، محمد بن احمد نخشبی و غیره. در دوران ناصر داعی بزرگ اسمعیلی یا داعی الدعاه "المؤید فی الدین شیرازی" نام داشت. وی مردی فصیح و سخنور و روانشناس و جذاب بود و به همانسان که شمس الدین ملک تبریزی شخصیتی سزاوار آن داشت که مردی چون جلال الدین محمد مولوی بلخی را به شور آورد، این المؤید فی الدین نیز از آن زمره مردم بود و توان آن را داشت که ناصر خسرو را منقلب کند. خود ناصر بارها تأثیر "خواجه مؤید" را در انقلاب احوال خود تصریح کرده است:

که کرد از خاطر خواجه مؤید در حکمت گشاده بر تو یزدان[1]

باید حدس زد که ناصر در این ایام با شبکه‌ی مخفی اسمعیلی که در آن ایام در خراسان و ماوراءالنهر نفوذ داشت وارد تماس شد و علت سفر دور و درازش نیز در همین تماس با سازمان اسمعیلی و شاید به پیروی از دستور آنها بود ولی ناصر در سفرنامه علت آن را به نحو دیگر بیان می‌کند و از خواب شگفت انگیز خویش در گوزگانان حکایتی به میان می‌آورد. داستان چنین است که گویا ناصر در "نیمه‌ی دی ماه پارسیان" در سال ۴۳۷ هجری هنگامی که ۴۳ ساله بود در جوزجانان خوابی می‌بیند. در خواب پیری بر او ظاهر می‌شود و او را از باده نوشی بسیار منع می‌کند و می‌گوید: "چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند، اگر به هوش باشی بهتر" و سپس با انگشت به سوی قبله و راه کعبه اشارت می‌کند و بدینسان نجات او را از آن سوی نشان می‌دهد. این داستان واقعی باشد یا نه ، به هر صورت توجیه ناصر از علت سفر مکه است که بعدها معلوم شد فقط به قصد زیارت حجرالاسود نبوده بلکه کار ناصر به سفر مصر و ملاقات کسی که بنا به حدس

---

۱) از مؤید الدین شیرازی اثری به نام "المجالس مؤیدیه" باقی است که وصف آن در مجله‌ی اخبار Gottingen سال ۱۸۸۲ آمده است و نیز دیوانی از او به همت و. ایوانف در سال ۱۹۳۳ در لندن چاپ شد.

آقای تقی زاده در مقدمه بر دیوان ناصر، داعی الدعاه فاطمیان ابونصر صدقه بن یوسف و احتمالاً دیدار با ابوتمیم محمد بن علی ملقب به "المستنصر بالله" خلیفه‌ی فاطمی درشهر قاهره یا "بلدالامین" است می‌کشد. سفر ناصر هفت سال به طول می‌انجامد و داستان این سفر را ناصر در اثر معروف منثور خود "سفرنامه" شرح داده است. ناصر را دو برادر بود یکی مهتر به نام ابوالفتح عبدالجلیل از خواجگان دیوانی و دیگری کهتر به نام ابوسعید خسرو که تا آخر عمر به وی بستگی شگرف داشت و پس از مرگش او را مرثیه‌ای به عربی سروده است که خوشبختانه به دست آمده و آقای دکتر معین آن را در مقدمه‌ی فارسی جامع الحکمتین آورده است. ناصر با همین برادر کهتر و یک غلام هندی به سفر می‌رود و ارمنستان و آسیای صغیر و حلب و طرابلس و شام و سوریه و فلسطین و جزیره العرب و مصر و قیروان و نوبه و سودان و یمن و احساء قطیف را به قدم سیاحت می‌پیماید و چهار بار مراسم حج به جای می‌آورد و سه سال در مصر اقامت می‌کند و پس از طی مراحل و مسالک ضرور در مکتب اسمعیلیه مصر با دریافت لقب و عنوان "حجت جزیره‌ی خراسان" که یکی از دوازده "جزایر زمین" طبق تقسیم اسمعیلیان بود به وطن باز می‌گردد. **حجت** یا **نقیب** یا **باب**، نائب امام و خلیفه‌ی زمان بود و پس از مقام امام یا خلیفه‌ی زمان در هیرارشی باطنیان اسمعیلی این مهمترین مقام در حکم "امین امام زمان" و "مختار امام عصر" و سفیر و مأمور خاندان رسالت و امامت محسوب می‌شده است. این سفر حقیقت جویانه‌ی ناصر در شرایط آن روز جهان سفری دشوار بود و ای چه بسا ناصر و برادر و غلامش دچار مصائب و فقر و درماندگی‌های شدید شدند. مثلاً در بصره که امیری دیلمی بر آن حکمروائی داشت مسافران ما در منتهای فقر و حرمان وارد شدند. بیجا نیست سطوری چند در این باره از "سفرنامه" نقل کنیم:

"چون به آنجا رسیدیم از برهنگی و عاجزی به دیوانگان مانند بودیم و سه ماه بود که موی سر باز نکرده بودیم و خواستیم که در گرمابه رویم که گرم شویم که هوا سرد بود و جامه نبود و من و برادرم هر یک به لنگی کهنه پوشیده بودیم و پلاس پاره‌ای در پشت بسته از سرما. گفتم اکنون ما را که در حمام گذارد؟ خرجینکی بود که کتاب در آن می‌نهادم بفروختم و از بهای آن درمکی چند سیاه در کاغذ کردم که به گرمابه‌بان دهم تا باشد که ما را دمکی زیادتر در گرمابه گذارد که شوخ از خود باز کنیم. چون آن درمک‌ها پیش او نهادم در ما نگرست، پنداشت که ما دیوانه‌ایم، گفت: بروید که هم اکنون مردم از گرمابه بیرون آیند و نگذاشت که ما به گرمابه به در رویم. از آنجا با خجالت بیرون آمدیم و به

شتاب می‌رفتیم. کودکان بر در گرمابه بازی می‌کردند. پنداشتند که ما دیوانگانیم. در پی ما افتادند و سنگ می‌انداختند و بانگ می‌کردند."

هنگامی که ناصر از سفر بازگشت و به قول خود ۲۲۲۰ فرسنگ راه پیموده بود، در جمادی الآخر سال ۴۴۴ هجری و خود او در سن ۵۰ سالگی بود: دانش‌ها اندوخته، تجارب گرد آوره، به اوج نضج عقلی و روحی رسیده، آماده بود تا با تمام نیرو در راه عقیده‌ای که وی "حجت" آن بود جهاد کند و بدینسان **دوران سوم** حیات ناصر که از۵۰ سالگی تا ۶۰ الی ۶۳ سالگی طول کشید و یکی از طوفانی‌ترین ادوار زندگی اوست آغاز می شود. اکنون دیگر سلجوقیان که ناصر آنها را یأجوج و مأجوج می‌خواند بر خراسان مسلط بودند و مبارزه‌ی روحانیون حنفی و شافعی و متکلمین اشعری و کرامی تحت حمایت سلطان سلجوقی و وزیرانش با فلاسفه و عرفا و قرمطیان اسعیلی و روافض شیعه سخت بالا گرفته بود. ناصر در این دوران، در شهر بلخ با علماء دین و فقیهان قشری وارد جر و بحث می‌شود. اشعارش در این دوران این مبارزه‌ی عقلی و فکری را به‌خوبی مجسم می‌کند:

ای حیلت سازان جملا نیک پدید است
کز حیله مر ابلیس لعین را وزرائید
چون خصم سر کیسه‌ی رشوت بگشاید
در وقت شما بندِ شریعت بگشائید
فقه است مر آن بیهده را سوی شما نام
کان را همی از جهل شب و روز بخوائید
گر روی بتابم ز شما شاید ازیراک
بی روی و ستمکاره و با روی و ریائید

و به اتکاء منطق و شیوه‌ی استدلالی خود از این بیهوده‌خائی فقیهان باکی ندارد و حربه‌ی بُرّای خود را در حجت و برهان منطقی می‌شمارد:

چون حجت گویم، به ترازوی من اندر
گر پنج هزارید پشیزی نگرائید

حجـــت معقـــول اگـــر بـــه دســـت نـــداری
مـــن نـــه تـــرایم چنـــان کـــه تـــو نـــه مرائـــی

جامعه‌ی رسمی او را "بددین" و "قرمطی" و "ملحد" و "رافضی" و "معتزلـی" و "مهدورالـدم" و "غـالی" می‌خواند. از طرف مراجع معتبر و شاید خلافت بغداد تکفیر می‌گردد و فتوای قتلش صادر می‌شود. مورد تعقیـب خشن مأموران دولت سلجوقی و عمال خلیفه و روحانیون قشری و رشوت‌خوار و همـه‌ی کـسانی کـه محکـوم حکم این نیروها بودند واقع می‌شودو به احتمال قوی خانه‌اش مورد هجوم غوغائیان قرار می‌گیـرد و بـه تـاراج می‌رود و خود او به ناچار مخفی و متواری می‌گردد. این سرنوشت نصیب بـسیاری از بزرگـان مـا شـده و از آن جمله نصیب ابن سینا و چند قرن دیرتر نصیب حافظ و تا حدی صدرالدین شیرازی. بـاری ناصـر در ایـن دوران مدتی به نیشابور و رستمدار مازندران و گیلان می‌رود و سرانجام به قریه کوهستانی یمگان پناه می‌بـرد. ظـاهراً ناحیه‌ی بدخشان و یمگان یکی از مراکز اسمعیلیه بوده است و ناصر توانست در این گوشـه پناهگـاهی بجویـد. احتمال دارد امیر اسمعیلی مذهب بدخشان شمس الدین ابوالمعالی علـی بـن اسـد او را در کنـف حمایـت خـود گرفته باشد. یمگان دره‌ای است خشک و فقیر و به ناصر در این دره‌ی دور افتاده دور از ایل و تبـار بـه همـان اندازه دشوار گذشت که به معاصرش مسعود سعد سلمان در سُمج‌ها و زندان‌های بیست ساله‌اش. دردی غریـب در قصاید غرّا و دل‌انگیز این استاد سخن در این گوشه‌ی خاموش غربت و هجرت موج می‌زند.

از این پس **دوران چهارم** حیات او آغاز می‌گردد. از ۶۰ یا ۶۳ سالگی تا پایان عمـر و ایـن دوران شـاید ۱۵ الی ۲۵ ساله، چنانکه گفتیم دوران شکنجه‌ی روحی عمیق ناصر است. کنده‌ای که زمانی شعله‌ور بود اینـک در خاکستر سرد ملال و درماندگی غرق است و در انتظار پایان ، عمری پارسایانه و عبوس می‌گذراند:

دل پرانـــــدوه‌تـــــر از نـــــار پـــــر از دانـــــه
تـــــن گدازنـــــده‌تـــــر از نـــــال زمـــــستانی
بـــی گنـــاهی ، شـــده همـــواره بـــر او دشـــمن
تـــــرک و تـــــازی و عراقـــــی و خراســـــانی

ولی آنچه که شگفت و در خورد آفرین است آن است که رنج‌های درون ، ناصر را خورد نمی‌کند. وی تا آخرین دم مبارزیست امیدوار و پهلوان سالخورد ما با همان صلابت همیشگی خـویش بـه سـوی عقایـد خـود و علیـه

مخالفان می‌رزمد. به‌ویژه آنکه حوادث آن عصر و دست اندازی‌های طرفداران خلفای فاطمی به بغداد (مانند تصرف بغداد از طرف ساسیری) این امید را در وی زنده نگه می‌دارد که خلافت مقتدر عباسی از درون پوک و هر آن سرنگون شدنی است. ابیاتی که در زیر می‌آوریم نشان می‌دهد که ناصر پیوسته امیدوار بود که "دین حق" غلبه کند، پرچم عباسیان واژگون شود و دوران کربت و غربت او نیز خاتمه یابد.

اَرجو ، که زود سخت به فوجی سفید پوش
کینه کشد خدای ز فوجی سیه سَلَب
وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گُرسنه عباسیان طلب
وز خون خلق خاک زمین حلُه گون شود
از بهر دین حقّ وز بغداد تا حلب
وز مغرب آفتاب چو سر زد ، مترس اگر
بیرون کنی تو نیز ز یمگان سر از سرب

گمان نرود که این امیدواری ناصر عبث بود. هنوز چندان سالی از مرگش نگذشت که جنبش صبّاحیان لرزه بر پیکر خلفاء ، شاهان سلجوقی و وزیران و فقیهان قشری خراسانی افکند و خلافت عباسی نیز نتوانست سرانجام خود را از نبرد مدبرانه‌ی شیعیان و اثنی عشریه نجات دهد و به دره‌ی فنا فرو غلطید.

۴) آثار ادبی، فلسفی و دینی ناصر

مردی پر شور و پر مایه چون ناصر طی عمر دراز خود بسیار سروده و نوشته است و سخن خود او بر این نکته گواه است:

منگر به این ضعف تنم ، چونکه در سخن
زین چرخ پر ستاره فزون است اثر مرا

ولی از آن آثار فراوان تنها ۹ اثر که مسلماً از آن ناصر است اکنون در دست است. این آثار عبارتست از:

۱- **دیوان:** که در کامل‌ترین شکل آن که مورد نظر ماست انـدکی بـیش از یـازده هـزار بیت دارد و مسلماً این تمام سروده‌های ناصر نیست از جمله به همین دلیل کـه در منـابع متعدد گاه اشعاری به ناصر نسبت داده شده که در دیوان وی نیامده است. این دیـوان بـه تصحیح حاجی سید نصراله تقوی و با مقدمه‌ی جامع تقی‌زاده و ذیل بر دیباچه از مجتبـی مینوی و حواشی جالب ازدهخدا در سال ۱۳۰۴ در مطبعه‌ی مجلس در تهران چـاپ شـده است. دیوان ناصرخسرو یکی از مهمترین اسناد برای تحقیق درباره‌ی شخصیت روحـی و معنوی ناصر است. متأسفانه این دیوان به ایـن شـکل معایـب زیـادی دارد و امیـد اسـت صاحب همتی آن را چنان که درخور چنین اثر والا و داهیانه ایست تصحیح و تحشیه کند و با تفسیرات لغوی و ادبی و فلسفی لازم به طبع رساند.

۲و۳ - **دو مثنوی کوچک** "روشنائی نامه" و "سعادت نامه" که اولـی متـضمن ۵۹۲ و دومی مشتمل بر ۳۰۰ بیت در پند و موعظه است و بـه ضـمیمه‌ی دیـوان نـامبرده طبـع گردیده است. انواع طبع‌های دیگـر نیـز از ایـن دو مثنـوی وجـود دارد. در مـورد مثنـوی سعادت‌نامه ، شادروان بهار در "سبک شناسی" (جلد سوم) تـصریح دارد کـه از آن ناصـر خسرو شریف اصـفهانی متـوفی سـال ۷۵۳ اسـت نـه متعلـق بـه ناصرخـسرو قبادیـانی. ازروشنائی نامه نسخه‌ای نیز به نثر در دست است که آن را و. ایوانف در ۱۹۴۹ در لیدن به طبع رسانده است.

۴- **سفرنامه:** که از جهت احتواء بر تاریخ و جغرافیای تـاریخی و ترجمـه‌ی حـال ناصـر دارای اهمیت زایدالوصف است و بهترین طبع آن با مقدمه‌ی محمود غنی‌زاده‌ی سلماسی است و در سال ۱۳۴۱ قمری در مطبعه‌ی کاویانی در برلین به چاپ رسیده است. همانطور که شادروان ملک الشعراء بهار متـذکر شـده اسـت سـبک انـشای سـفرنامه نـسبت بـه زادالمسافرین و جامع الحکمتین و وجه دین قدمت کمتری را نشان می‌دهد که مـی‌تـوان علامت مداخله‌ی نسّاخان یا ناشی از کوشش برای ساده‌تر نوشتن باشد.

۵- **زادالمسافرین**، اثر مهم فلسفی ناصر که وی در سال ۴۵۳ هجری به نام خلیفه‌ی فاطمی المستنصر بالله نوشته است و با تصحیح ادیب هندی محمد بذل الرحمن در مطبعه ی کاویانی در سال ۱۳۴۰ قمری چاپ شده است.

۶- **وجه الدین** که با مقابله ی محمد قزوینی و محمود غنی زاده و با مقدمه ی دکتر تقی ارانی، آن هم در مطبعه‌ی کاویانی در سال ۱۳۴۳ قمری به چاپ رسیده است و حاوی توصیف مذهب اسمعیلیان است. ناصر برای این کتاب اهمیت رهنمودی خاصی قائل بوده و خود در مقدمه‌ی آن می‌نویسد: "خردمندی که این کتاب را بخواند، دین را بشناسد و برشناخته کار کند".

۷- **جامع الحکمتین** که به اهتمام دکتر محمد معین و هانری کربن و مقدمه‌ی هر دوی آنها به فارسی و فرانسه در سال ۱۳۳۳ در تهران به چاپ رسیده است و متضمن شرحی است که ناصر بر قصیده‌ی احمد ابن الحسن جرجانی نوشته است.ناصر این شرح را در سال ۴۶۳ بنا به خواهش امیر بدخشان شمس الدین ابوالمعالی علی ابن اسد تدارک دیده است. شاعر و حکیم اسمعیلی ابوالهیثم در قصیده‌ی ۸۲ بیتی خود سئوالاتی را مطرح کرد و امیر بدخشان که خود اسمعیلی بود از ناصر در ایام اقامت یمگان خواست که بدان سوال‌ها پاسخ نویسد. بدین ترتیب این اثر مهم فکری ناصر پدید شده است.

۸و۹- دو رساله‌ی **"خوان الاخوان"** و **"گشایش و رهایش"** که دستنویس اولی در کتابخانه‌ی ایاصوفیه است و در سال ۱۹۴۰ یحیی الخشّاب از آن در قاهره نسخه‌ای چاپ کره است و دومی به تصحیح سعید نفیسی در شهر بمبئی در سال ۱۹۵۰ چاپ شده است. هر دو رساله در مسائل دینی است. رساله‌ی "گشایش و رهایش" پاسخ به سی سئوال یک برادر دینی است و نشانه‌ی رهبری مشخصی است که ناصر از جریان اسمعیلی عصر خود می‌کرده است.

علاوه بر این ۹ اثر ، ناصر در آثار خود از یک سلسله آثار دیگر مانند **بستان العقول** ، **کتاب المفتاح و المصباح**، **دلیل المتحیرین**، **کتاب عجایب الصنعه**، **لسان العالم**، **اختیار الامام و اختیار الایمان**، **کتاب الدلیل**، **غرایب الحساب** و **عجایب الحساب** نام می‌برد که در دست نیست.

علاوه بر این آثار که تعلق آن به ناصر مسلم است کتبی مانند **"سرّ الاسرار"** در تسخیر کواکب و **"اکسیر اعظم"** در منطق و **"قانون اعظم"** در علوم عجیبه به ناصر نسبت داده می‌شود که این انتصاب محل تردید جدی است.

۵) آفرینش ادبی ناصر

ناصر در آفرینش ادبی خود که بطور عمده و حتی انحصاراً منظوم است چه از جهت **شکل** و شیوه‌ی بیان هنری و چه از جهت **محتوی و مضمون** هنرمندی است نو آور.

در شهر مرو شاهجان که ناصر آغاز عمر را در آنجا به سر آورده است، کسائی مروزی شاعر معروف آن دوران شهرتی فراوان داشت و مسلماً مکتب شعری کسائی خواه از جهت زبان فصیح و طنین قصائد و دقت در توصیف طبیعت و خواه از جهت توجه به پند و موعظه و انتقاد از ابناء عصر در ناصر مؤثر بوده است و ناصر خود متذکر می‌گردد که پیوسته او رادر نظر داشته است ولی تفاوت کیفی عظیمی مابین دو شاعر وجود دارد. ناصر چه بسا از راه مفاخره شعر خود را پرندی لطیف و شعر کسائی را کسای خشن می‌نامد. نوآوری ناصر از جهت شکل و بیان هنری در نکات زیرین است:

۱- مراعات تنوع در بحور و اوزان شعری و توجه ویژه‌ای به ازاحیف و بحور نامطبوع. از این بابت ناصر مانند مولوی دردی و وسواسی خاص برای موسیقی شعر دارد و برای بیان مطالب خود، برای قصاید فوق العاده شیوای خویش که گاه با وصف دل‌انگیزی از طبیعت آغاز و به مشتی شکوه و پند و عتاب و خطاب و بحث و مناظره‌ی دینی و فلسفی ختم می‌شود، آهنگ‌های غریب، نادر، دلکش و آسمانی برمی‌گزیند. چند نمونه بیاوریم:

مـــرد را خـــوار چـــه دارد؟ تـــن خوشـــخوارش
چـون تـرا خـوار کنـد ، چـون نکنـی خـوارش؟

سخت تر عیب جهان پیش خرد چیست؟ فنـاش
پیش ایـن عیـب سـلیم اسـت بلاهـا و عنـاش

چـون گـشت جهـان را دگـر احـوال عیـانیش
زیـــرا کـــه بگـــسترد جهـــان راز نهـــانیش

در دلـــم تـــا بـــه ســـحرگاه شـــب دوشـــین
هـــیچ نارامیـــد ایـــن خـــاطر روشـــن بـــین

صـــبا بـــاز بـــا گـــل چـــه بـــازار دارد
کـــه همـــوارش از خـــواب بیـــدار دارد

۲) دقت و غناء در لفظ و استحکام استثنائی در بیان مطلب. با آنکه در دوران ناصر زبـان فارسـی هنـوز دچـار بیماری آوردن مترادفات و عبارت پردازی‌های متصنع نشده بود، با اینحال ناصر در این زمینه بـه‌ویـژه در نظـم جائی خاص دارد که آثارش را در نظر حتی اندک آشنایان به ادب فارسی نسبت به آثار دیگران (عیناً مانند آثـار مولوی و سعدی و نظامی و حافظ) سخت ممتاز می‌کند. انبوه الفاظ در اختیار تفکر حِکَمی و عَقلائی ناصر است و او آنها را به مدد خیال نازک چنان استادانه ردیف می‌کند و به کمک تفکـر عمیـق چنـان عبـرت آمـوز بیـان می‌دارد که گاه معجزه آساست. به همین جهت یک سلسله از قطعات ناصر از قبیل "روزی ز سر سنگ عقـابی به هوا خواست" ، "چو تیغ به دست آری مردم نتوان کشت"، "نشنیده‌ای که زیر چناری کـدو بنـی" ، "بـار خدایا اگر ز روی خدائی" ، "نکوهش مکن چرخ نیلوفری را" ، "ناصر خسرو به راهی مـی گذشـت" و غیـره از معروف‌ترین قطعات فارسی است مانند "بنی آدم اعضای یکدیگرند" از سعدی و "مزرع سبز فلک دیدم و داس

مه نو" از حافظ. نگارنده طی مطالعه‌ی دیوان ناصرخسرو مشاهده کرد که هنوز بسیاری ازبخش‌های قصاید ناصر که به حق می‌توان آنها را از آثار طراز اول ادبی دانست شهرت لازم را کسب نکرده است و علاوه بر متن انتقادی دیوان ، باید گزیده‌ای از این اشعار به طرز پسندیده‌ی امروزی عرضه شود تا جلوه‌ی درخورد خود را کسب کند. آنچه مشهود شده است شاید خمس آن چیزی است که سزاوار همان شهرت است.

۳- توصیف طبیعت درزمان ناصر بسیار متداول بوده است و دیوان شعرای آن عصر از این نوع توصیفات بهار و خزان، آسمان پر ابر، باغ‌های پر گل، مرغزارها و کوهسارهای خرم سرشار است. استادانی مانند فرخی و منوچهری در این زمینه بیداد کرده‌اند. با این حال ناصر در اینجا نیز جائی ویژه دارد. توصیفش با بلاغت و عمق فلسفی و دقت و ظرافت هنری حیرت انگیزی همراه است. شگفت است که ناصر با پیگیری در فلسفه‌ی "خوار داشتن جهان" توصیف بهار و گل و نسرین و عشق به طبیعت را سبکسری می‌شمرد، با این حال خود شیفته‌ی زیبائی طبیعت و یکی از نقاشان بی‌بدیل آن است. به‌ویژه آسمان که او بدان ارادتی روحانی دارد و با همه‌ی جلال خورشید و ستارگانش شاعر را سخت مجذوب می‌کند و در توصیف این گنبد نیلی و آذین‌های نورانیش اشعار فراوانی دارد که هر یک در نوع خود کم نظیر است.

به عنوان نمونه وصف او را از **شب** در زیر می‌آوریم که در ادبیات کلاسیک ما کم نظیر است:

شبی تاری ، چو بی ساحل ، دمان ، پر قیر دریایی
فلک – چون پر ز نسرین برگ ، نیل اندوده صحرائی
نشیب و توده و بالا ، همه خاموش و بی جنبش
چو قومی ، هر یکی مَدهوش و درمانده به سودائی
زمانه رخ به قطران شسته وز رفتن برآسوده
تو گوئی نافریدستش خدای فرد فردائی
نه از هامون سودائی تحیّر هیچ کمتر شد
نه نیز از صبح صَغرائی برآمد هیچ صَفرائی
نه نور از چشم‌ها یارست رفتن سوی صورت‌ها
نه سوی هیچ گوشی نیز ره دانست آوائی
کنیسه مریمستی دهر گوئی پر ز گوهرها

نجـوم ایـدون چـو رهبانـان ، ثریـا چـون چلیپـائی
چـو خوشـهٔ نـسترن پـروین درخـشنده بـه سـبزه بـر
بـــه زرّ و گـــوهران آراســـته جـــوزا چـــو دارائـــی
چـو در تاریـک چـه یوسـف منّـور مـشتری در شـب
در او زهـــره بمانـــد زرد و حیـــران چـــون زلیخـــائی
مرا بیدار مانـده چـشم و گـوش و دل کـه چـون یـابم
به چشم از صبح برقی یـا بـه گـوش از وحـش هرائـی
چـــو زاغ شـــب بـــه جابلـــسا رســـید از حـــد جابلقـــا
برآمـــد مهـــر رخـــشنده چـــو از یـــاقوت عنقـــائی
گریـزان شـد شـب تـاری ز پـیش صـبح رخـشنده
چنـــان چـــون باطـــل از حقـــی و ناپیـــدا ز پیـــدائی

و اما از جهت **مضمون** باید گفت آنچه در آثار منظوم ناصر نیست **مدیحه** و **تغزل** است و آنچه بـه فـراوان هست توصیف، موعظه، مباحثه و انتقاد است و به ویژه کوشش می‌کند با اسلوب تلقین و تحذیر نتایج فلسفی و اخلاقی مورد قبول خود را در خواننده رخنه دهد. فقدان تغـزل و اشـعار غنـائی در مـورد احـساسات عاشـقانه و توصیف زیبایان در اشعار ناصر در نزد برخی این وهم را برانگیخت که گویا جهـت تعقـل فلـسفی در ناصـر بـر جهت تخیل شاعرانه می‌چربیده است. هرگز . چه چیز این مرد عبوس، جدی، پارسا و متفکر را از عـشق رمیـده کرده ، مطلبی است درخور تحقیق. آنچه که مسلم ست وی در چهل سال اول عمـر از ایـن مقولـه بـی‌نـصیب نمانده ولی در مقام "حجت جزیره‌ی خراسان" خودداری راشیوه‌ی خود سـاخته بـود و از شـراب و معـشوق دم نمی‌زد و حتی خندیدن را زشت می‌دانست:

با گروهی که بخندند و بخندانند — چون کنم چون؟ که نه خندم و نه خنـدانم
از غم آنکه دی بهر چه خندیدم — بـه دل امـروز کنـون خـسته و گریـانم

فقدان مدیحه در اشعار ناصر فضیلت عالی و استثنائی آفرینش اوست. وی از مدیحه نفرت داشت و از شاهان و امیران به جان بیزار بود. ده‌ها و ده‌ها بیت در تقبیح و استهزاء شاهان و امیران در قصاید او می‌توان یافت و از این جهت شاید او تنها شاعری است که چنین پیگیرانه شاهان و امیران را کوبیده است.

به علم و به گوهر کنی مدحت آن را
که مایه است مر جهل و بدگوهری را
به نظم اندر آری دروغ و طمع را
دروغ است سرمایه مر کافری را
من آنم که در پای خوکان نریزم
مر این قیمتی در لفظ دری را

یا باز شد است یا تو بازی
زیرا که چو باز می‌ربائی
گر شاه توئی مدزد اینسان
مال از شهری و روستائی

چه حاجت به پیش امیرم چو دانم
که گر میر پیشم نخواند نمیرم
به نزدیک من نیست جز سنگریزه
به نزدیک او گر نه مشک و حریرم
حقیر است اگر اردشیر است زی من
امیری که من بر دل او حقیرم

بـر **گـاه** نبینـی مگـر آن را کـه سـزا هـست
از **گـــاه** برانگیـــزی و در چـــاه نـــشانیش

این مسلماً جهت انقلابی اشعار این هنرمند مقاوم است که در نزد کمتر شاعر دیگر آن زمان با ایـن عظمـت و علو دیده می‌شود. اما محتوی عمده‌ی **موعظه**‌های ناصر ، از نقطه‌ی نظر جهان بینی مترقی امروز برخی مثبت و برخی منفی است. مثبت عبارت است از مدح شیفته‌وار علم و عقل. منفی عبارت است از ذمّ زاهدانه‌ی جهـان و تن. باید علم و عقل را ستود و آن را وسیله‌ی آراستن جان و تن و زندگی واقعی در ایـن عـالم سـاخت، ولـی ناصر علم و عقل را تنها توشه و سرمایه ی آن جهان و مایه‌ی رستگاری اخروی می شمارد و در مورد جهـان و تن مشتی اقوال مرتاضانه را تکرار می‌کند. در این دو زمیه امثله‌ای بیاوریم:

در توصیف علم:

دانش به از ضـیاع و بـه جـاه و ملـک و مـال
ایـــن خـــاطر خطیـــر چنـــین گفـــت مـــر مـــرا

درخـــت تـــو گـــر بـــار **دانـــــش** بگیـــرد
بـــــه زیـــــر آوری چـــــرخ نیلـــــوفری را

چـون بـه دل انـدر چـراغ خـواهی افروخـت
علـــــم و عمـــل بایـــدت فتیلـــه روشـــن

مـــر چـــشم خـــرد را ز **علـــــم** بهتـــر
ای پـــور پـــدر هـــیچ توتیـــا نیـــست[1]

---

۱) دو نمونه‌ی دیگر از اشعار دانش دوستانه‌ی ناصر در همین بررسی یکی در سرلوحه‌ی مقال و دیگری در حاشیه در وصف کتاب ذکر شده است.

علاوه بر مدح علم و عقل نکته‌ی مثبت مهم دیگری که در آفرینش شاعرانه‌ی ناصر دیده می‌شود، رد اندیشه‌ی قضا و قدر و تشکیک در برخی عقاید مذهبی مانند عدالت الهی ، و معاد جسمانی است. در زمینه‌ی تشکیک در عدالت الهی و معاد جسمانی قطعات ناصرخسرو مانند "بار خدایا اگر ز روی خدائی – طینت انسانی همه جمیل سرشتی" و "مردکی را به دشت گرگ درید – زو بخوردند کرکس و زاغان" و "خدایا راست گویم فتنه از توست – ولی از بیم نتوانم ژکیدن" معروف است.

درمورد انکار نقش قضا و قدر امثله‌ی متعددی می‌توان از دیوان ذکر کرد از آن جمله:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن ز سر باد خیره سری را
تو خود چون کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را

هرکس همو حذر از قضا و قدر کند
وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
و اکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا

درباره‌ی جهت مرتاضانه‌ی اشعار ناصر، نفی جهان، نفی تن می‌توان امثله‌ی فراوانی آورد و از آن جمله:

باز جهان تیزپر و خلق شکارست
بازِ جهان را جز از شکار چه کار است
رهبری از وی مدار چشم که دیو است
میوه خوش زو طمع مکن که چنار است

ناصرخسرو به راهی می‌گذشت
مست و لایعقل نه چون می‌خوارگان
دید قبرستان و مبرز پیش روی
بانگ برزد کی همه نظارگان
نعمت دنیا و نعمت خواره بین!
اینش نعمت، اینش نعمت خوارگان!

مرد را خوار چه دارد تن خوشخوارش
چون ترا خوار کند چون نکنی خوارش
تن درختی است، خرد بار، دروغ و مکر
خس و خوار است حذر کن ز خس و خوارش

گیتیت یکی بنده ی بدخوست برانش
زیرا ز تو بد خود بگریزد چو بخوانیش
از بهر جفا سوی تو آمد به در خویش
نگذار و ز در دور بران گر بتوانیش
گه عذر کند با تو و گه مکر فروشد
صد لعنت بر صنعت و بر بازرگانیش

شایان ذکر است که این نفی جهان و تن ، این مرتاضیت خود نوعی پرخاش علیه آن جهان و آن عیش‌های جسمانی است که به نظام منفور جهل و استبداد متعلق بود. لذا حتی در این آموزش منفی یک محتوی مثبت انقلابی وجود دارد.

نکات منفی دیگر در محتوی آثار منظوم ناصر **اثبات ضرورت مذهب** که به عقیده‌ی ناصر درمان سودمندی برای رفع بیم مرگ است، انکار **قدیم و ابدی بودن جهان** و مباحثه با متفکرین مانند رازی و

ایرانشهری و شاعرانی از قبیل فردوسی است که گنبد آسمان را تباهی ناپذیر دانسته‌اند و باور به وجود **مکافات** خود به خودی ایزدی است. برخی از این نظریات در کتب فلسفی و دینی او نیز آمده است.

بطور کلی باید گفت که ذّم ناصر از شاهان و امیران ، انتقاد او از فقها و سالوس ، مدیحه‌ی او از علم و عقل، انکار او از نقش قضا و قدر ، بی‌باوری او به خرافات و تردید او در دعاوی مذاهب، علاقه‌ی او به عدالت ونفرت او از ستم و عشق او به زیبائی‌های طبیعت موجب می‌شود که ارثیه ی ادبی ناصر را جزء گنجینه‌ی بسیار والای ادب انسان دوستانه و مترقی پارسی قرار دهیم.

۶) برخی مشخصات جهان بینی ناصر

و اما برای درک جهان بینی ناصر باید به نکات زیرین توجه داشت:

الف) جهان‌بینی ناصر ملهم از شیوه‌ی تعقلی (راسیونالسم) عصر خود بود. منظور از راسیونالیسم یعنی روش اصالت استدلال منطقی، روش اصالت معرفت عقلی و رد کردن شیوه‌ی تعبد، روش قبول عقل به مثابه ی افزار پی بردن به حقایق و رد کلیه‌ی دعاوی مخالف آن. به عللی که خود درخورد مطالعه است روشنفکران ایرانی در دوران خلافت عرب و از همان آغاز سلطه‌ی بیگانگان راسیونالیسم را به یکی از حربه‌های مبارزه علیه ایدئولوژی مذهبی خلافت بدل کردند. این راسیونالیسم به‌ویژه به دو شکل بروز کرد:

۱- در فقه و کلام به‌صورت جریان "اصحاب رأی" و "معتزله" و مبارزات "قدریه و جبریه".

۲- مستقلاً به‌صورت فلسفه (اعم از مکاتب مختلف آن) و منطق و علوم عقلی.

در همه‌ی این زمینه‌ها ایرانیان از پیشاهنگان بوده‌اند. معتزله در دوران خلافت مأمون و معتصم و واثق در یک سلسله مسایل کلامی مانند مسئله‌ی رؤیت ، مسئله‌ی مخلوق یا قدیم بودن قرآن ، مسئله ی گناه کبیره و رابطه ی آن با ایمان ، مسئله ی رابطه ی صفات ربوبیه با ذاتش ، مسئله ی مجبور یا مختار بودن انسان در قبال مشیت الهی به بحث‌های منطقی پرداختند و تحت تأثیر حکمت یونان و بحث‌هائی که در بین فرق مسیحیت بود و به دنبال مشاجرات قدریه و جبریه ، اصحاب رأی و اصحاب حدیث ، پای استدلال را به میان کشیدند و قبول تعبدانه‌ی احکام را رد کردند. سلسله جنبان معتزله ابوحذیفه واصل بن عطاء ایرانی بود. از زمان المتوکل و القادر بالله خلفای عباسی واکنش بر ضد راسیونالیسم معتزله آغاز می‌شود. از آغاز قرن چهارم

ابوالحسن علی بن اسعیل الاشعری با ایجاد کلام اشاعره زمینه‌ی مقاومت فکری علیه معتزله را فراهم می‌سازد. محمود غزنوی نبرد سختی را با معتزله آغاز می‌کند و به سوختن کتب معتزله دست می‌زند.

فلسفه نیز به‌طور عمده به‌وسیله‌ی ایرانیانی مانند فارابی، سجستانی، رازی، ایرانشهری، ابن سینا، بهمنیار، گروه اخوان الصفا و غیره پخش می‌شود. در دوران سلسله‌های ایرانی مانند سامانیان و دیلمیان تسامح و تحمل بیشتری درمورد راسیونالیست‌ها (معتزله و فلاسفه) مرعی می‌شد که در واقع نوعی سیاست ضد سیطره‌گران عرب بود. از دوران غزنویان چنان که گفتیم این تسامح به علت استفاده‌ی ماهرانه‌ای که خلافت عباسی از تضاد امیران ایرانی و ترک نمود فروکش کرد و بازار اشعریت و حنفیت و ایمان و تعبد تاریک اندیشانه گرم گردید. در دوران سلجوقیان این عدم تسامح بیشتر شدت یافت.

اسمعیلیه برای جلب مخالفان خلافت کوشیدند تا خود را هوادار فلسفه‌ی یونان و شیوه‌ی تعقلی معتزله معرفی کنند و با درآمیختن دین و منطق، ایمان و فلسفه و با پیش کشیدن رسم "تأویل" و کشف "باطن" آیات و احادیث سنتزی متناسب با روحیات عصر به وجود آورند و به قول ناصر "حجت معقول" را جانشین ادعای صرف سازند. در این زمینه روش دُعاه اسمعیلی با اعضاء جلسات سری "اخوان الصفا" شباهت کامل داشت.

ب) جهان‌بینی اسمعیلیه انعکاس فکری و روحیه‌ی مقاومت ایرانیان به‌طور اعم علیه خلافت اعراب و قشرهای متوسط و زحمتکش جامعه به طور اخص علیه امیران ترک و اشراف ایرانی دست نشانده‌ی خلافت و امارت بود. این ایدئولوژی مذهبی در کنار فلسفه و عرفان و عقاید شعوبیه‌ی ایرانی، یکی از اشکال فکری مقاومت وسیعی است که مردم فلات ایران در تمام اشکال ممکنه علیه سیطره‌گران خارجی نشان دادند. راز آنکه شیوه‌ی تعلیمیه و اسمعیلیه از قرن سوم به بعد در ایران سخت گسترش می‌یابد و روشنفکران بنامی مانند ناصرخسرو را به خود جلب می‌کند در همین دو جهت راسیونالیستی و مقاومت آمیز این جریان است.

در جهان‌بینی اسمعیلی تضاد آشکار مابین راسیونالیسم و ایراسیونالیسم ، مابین روش مرتاضانه یعنی باور به جاودانی بودن روح و جهان پس از مرگ و خوار داشتن جهان کنونی از طرفی و روش مبارزه جویانه یعنی دعوت به عمل و تبلیغ و تلاش برای اقامه‌ی حق و عدل در همین جهان از طرف دیگر دیده می‌شود. البته ناصر میکوشد با این استدلال که جسم خاکی و جان آسمانی است لذا لازمه‌ی پرورش جان و عقل ، انصراف از این عالم خاکی و خودداری از پرورش جسم است ، تناقض چهان‌بینی خود را فرو پوشاند، ولی این توجیه خود در حکم طرح دعاوی غلط تازه‌ای است. روح و عقل را نمی‌توان از جسم مادی و جهان مادی جدا کرد. سعادت

در خوار داشتن جسم و جهان نیست بلکه در آراستن آن به مقتضای عقل است، نه عقل سودگرانه و خودپسندانه، بلکه عقل روشن انسانی، عقل به سود همه‌ی انسان‌ها.

در آثار ناصر به‌ویژه در اشعار او بسیاری نکات وجود دارد که نشان می‌دهد در پس حجت‌های اسمعیلی ناصر، ناصر دیگری پنهان است که از نخستین عمیق‌تر و والاتر می‌اندیشد. قضاوت شگفت‌انگیز و. ایوانف یکی از خبرگان دین اسمعیلی درباره‌ی ناصر که وی گویا در تفکر خود گاه سطحی، ساده لوح و روستائی بوده از بیخ و بن نادرست است. اگر روزی آثار ناصر به‌ویژه دیوان او چنان که شیوه‌ی تحقیق علمی است با دقت بررسی شود، بطن واقعی این "باطنی" که می‌خواست از راه تعبیر و تفسیر آیات و احادیث و توسل به اشارات و کنایات عددی و حروفی تعبیراتی موافق میل اسمعیلیه از آنها بیرون کشد، ظاهر خواهد گردید و در این بطن ما با اندیشه‌وری روبرو خواهیم بود که به تمام معنی می‌توان او را یکی از جلوه‌های عقل نقاد و انقلابی عصر خود شمرد و به عنوان انسان و متفکر و مجاهد می‌تواند سرمشقی باشد از ایمان داشتن و در راه ایمان خود علیرغم هر نوع دشواری ، رزمیدن و بدان تا آخرین نفس وفادار ماندن.[1]

۱) ما در این بررسی کوتاه از ورود تفصیلی در جهان‌بینی فلسفی و مذهبی ناصر و مناظرات ادبا و حکماء و فلاسفه‌ی یونان و متکلمین و فلاسفه و دانشمندان ایرانی از قبیل زکریای رازی و ایرانشهری احتراز کردیم زیرا این خود مبحث جداگانه‌ایست که لازمه‌ی پرداختن به آن کالبدشکافی آثار فلسفی و مذهبی ناصر است. ب‌علاوه در مقاله‌ی دیگری تحت عنوان "طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی" که در همین مجموعه به چاپ رسیده است شمه‌ای درباره‌ی مباحثه‌ی ناصر با زکریای رازی ذکر شده است. در زمینه‌ی جهان‌بینی ناصر مطالعات جالب از طرف و. ایوانف، هانری کربن و براگینسکی و به‌ویژه ا. برتلس در کتاب پرارزش وی انجام گرفته است و چون کتاب اخیر به فارسی ترجمه شده است، خواستاران می‌توانند مراجعه کنند و نیازی به تکرار آن تحقیقات نیست.

" التمثیل غیر مفید لیقین و هوما یدعی فیه شـمول حکـم لامرین، بناء علی شمول معنی واحد مهماً. "

شیخ شهاب الدین سهروردی

(شیخ اشراق)

مولوی و تمثیل

تمثیل یا آنالوژی (Analagie)

استنتاج و حکم درباره‌ی مطلبی به کمک تشبیه را تمثیل یا آنالوژی می‌ماند. وقتی دوشیئی، دو پدیده در یک یا چند جهت بهم شبیهند، می‌توان آنها را مقایسه کرد، و براساس این شباهت، حکمی را که درباره‌ی مشبه ثابت است درباره مشبه به نیز ثابت گرفت. در منطق صوری ارزش معینی برای تمثیل از جهت تحقیق یک مطلب قائلند ولی آن را چنانکه در بیان سرلوحه‌ی این گفتار از سهروردی نیز آمده است "مفید یقین" و دارای قدرت برهانی کافی نمی‌دانند و تمثیل را از اشکال ضعیف برهان می‌شمرند زیرا شباهت یک یا چند جهت دوشئی یا دو پدیده ، لازم نمی‌کند که همه‌ی احکام صادق به آن دو پدیده با هم منطبق باشد . ولی در واقع باید دید که تمثیل چگونه تمثیلی است، سفسطه‌آمیز، سطحی و مخدوش یا مقنع، با مضمون و اساسمند. در مباحث سیرنتیک تمثیل نوعی مدل‌سازی از پدیده‌ی مورد تحقیق شمرده می‌شود. در آن صورت تمثیل را نمی‌توان پیوسته وسیله‌ی ناتوان نیل به معرفت دانست. از تمثیل از باستان زمان در علم و فلسفه، مذهب، اخلاق، سیاست و امور دیگر برای اثبات مطلبی، توضیح آن، مجسم کردن آن استفاده می‌کرده‌اند. از میان انواع براهین منطقی تمثیل شکلی است مشخص، محسوس، قابل درک. به همین جهت قدیمیترین شکلی است که

در نزد ملل متداول شده و در کشور ما مهمترین و رایج‌ترین حربه‌ی استدلال بوده است و در مذهب، عرفان و فلسفه و اخلاق به کمک آن می‌کوشند تا مطالب را هم مجسم و مفهوم و هم ثابت و مدلل کنند.

قصه‌ها و حکایات واقعی یا پنداری از اشکال مهم تمثیل است که تأثیر عمیق اقناعی به ویژه در اذهان ساده دارد. کلیه و دمنه اصولاً بر این بنیاد نیمه منطقی قرار گرفته است. حکمی بیان می‌شود و سپس برای اثبات آن حکایتی ذکر می‌گردد. چون در آن حکایت مطلب در جهت اثبات صحّت آن حکم سیر می‌کند، ناگزیر خواننده باید قانع شود که آن حکم صحیح بوده است.

آثار عرفا ما و از آن جمله عطار و مولوی به ویژه بر تمثیل‌های روائی مبتنی است ابن سینا و نیز غزالی (در رساله الطیر) سهروردی (در عقل سرخ و صفیر سیمرغ) اشکال مختلف تمثیل را برای نشان دادن نظریات عرفانی خود به کار می‌بردند. در میان به کاربرندگان این فن ، استاد مسلم مولانا جلال‌الدین محمد یکی از بزرگترین متفکران و شاعران ایران و جهان است (۶۰۴ـ۶۷۲ ه ـ .ق) . شش دفتر مثنوی که آنها را با الهام از خاطری‌ی شورانگیز شمس‌الدین ملکداد تبریزی و بنا به خواست شاگرد خود حسام الدین چلپی سروده ، نمونه‌ی برجسته‌ی برهان تمثیلی عرفانی و فلسفی است.

درباره‌ی مولوی و زندگی او، درباره‌ی اثر جاویدانش مثنوی، از جهات گوناگون تحقیقات وسیعی از جانب خاورشناسان و ادیبان به نام ایران به ویژه آقای دکتر فروزانفر انجام گرفته است و نیازی به تکرار نیست. تنها نکته‌ای که در این مقال مورد توجه ماست، شیوه‌ی تمثیلی و از آن جمله تمثیل فلسفی مولوی است.

شیوه‌ی تمثیل در نزد مولوی

مولانا هر دو شکل تمثیل را تمثیل کوچک یا تشبیه و تمثیل بزرگ که ما آن را تمثیل روائی نامیدیم، چنانکه گفتیم به حد وفور به کار می برد و در اینکار نبوغی بی‌مانند دارد. شیوه‌ی تفکر مولوی سیرآزاد و بی‌قید فکر، یعنی سیر بر حسب تداعی معانی، از خلال یک سلسله تشبیهات و کنایات و امثال و روایات، یعنی از خلال یک سیستم آنالوژی فلسفی، عرفانی و در عین حال سخت هنری و شاعرانه است.

دفتر اول مثنوی با تمثیل نی آغاز می‌گردد. در این تمثیل این فکر عرفانی که روح انسان بخشی است از روح جهان (خدا) که در قفس تن اسیر است و شائق است که بار دیگر به اصل خود باز گردد، که دیگران نیز با تمثیلات دیگری بدان پرداخته‌اند، مطرح شده است ولی تمثیل مولوی بسیار شاعرانه و بلیغ است این ابیات را کمتر ایرانیِ کتاب خوانده‌ای است که نداند.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
وز جدائی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح و وصف اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش
من به هر جمعیتی نالان شدم
جفت بد حالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من
وز درون من نجست اسرار من
سر من از ناله‌ی من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

مولوی به وجود حس درونی که افزار اشراق و الهام و درک حقایق باطنی است معتقد بود. و وقتی می‌خواهد وجود این حس درونی را ثابت کند، شیوه‌ی بیانش تمثیلی است. نخست می‌گوید همانطور که برای شناختن زر سره و ناسره محکی لازم است خداوند نیز در جان ما محکی نهاده است:

زر قلب و زر نیکو در عیار
بی محک هرگز نگیرد اعتبار
هر کرا در جان خدا بنهد محک
مر یقین را باز داند او ز شک

دلیل آنکه در وجود ما خداوند محکی نهاده است آن است که حس زنده اگر یک جسم خارجی در غذای او باشد آناً درک می‌کند که این چیز غیر لازم است نه لازم:

در دهان زنده خاشاکی جهد
آنگه آرامد که بیرونش نهد
در هزاران لقمه یک خاشاک خرد
چون درآید حس زنده پی ببرد

سپس نتیجه می‌گیرد که در روح انسان دو حس وجود دارد یکی حس دنیا و دیگری حس عقبی که با یکی می‌توان امور دنیاوی را شناخت و با دیگری امور آسمانی و اخروی را. نظر مولوی در اینجا عین نظری است که بعدها هانری برگسن فیلسوف عارف مشرب معاصر فرانسه بیان می‌کند که علم و مذهب دارای دو منبع هستند که یکی عقل است و دیگر الهام که منشاء آن غریزه است. مولوی می‌گوید:

حس دنیا نردبان این جهان
حس عقبی نردبان آسمان
صحت این حس بجوئید از طبیب
صحت آن حس بخواهید از حبیب

صحت این حس، معموری تن
صحت آن حس، تخریب بدن

مولوی با همان شیوه‌ی زیبای تمثیلی خود رشته‌ی احتجاج را به اینجا کشاند که حس عقبی را نه از راه عمران بدن بلکه از راه تخریب آن ، از راه خوار داشتن تن، از راه ریاضت باید به دست آورد. باید خلقان درشت پوشید ، غذای ناگوار خورد ، عبادات طولانی کرد ، دیده از هوا و هوس نفس بربست تا غرائز بهیمی تضعیف گردد و اراده‌ی روشن بین و نیروی الهام تقویت شود زیرا آئینه‌ی روح را شهوات مکدر می‌کند. اندیشه‌ی "خرابی راه آبادی است" در نزد مولوی زیاد تکرار شده است و از آن جمله در دنباله ی همین بحث، باز با همان شیوه‌ی تمثیلی، احکام زیرین را می‌آورد:

بهرجان مرجسم را ویران کنید
بعد از آن ویرانی آبادان کنید
کرد ویران خانه بهر گنج زر
وز همان گنجش کند معمورتر
آب را ببرید و جو را پاک کرد
بعد از آن در جو روان کرد آب خورد
پوست را بشکافت، پیکان را کشید
پوست تازه بود از آتش بردمید
قلعه ویران کرد و از کافر ستد
بعد از آن برساختش صد برج و سد

یا مثلاً وقتی می‌خواهد فکر درست وجود عینی اندازه و نسبت را در پدیده‌ها ثابت کند و نشان دهد که هر چیز از آن اندازه‌ی معین گذشت تحول کیفی می‌یابد و به ضدش بدل می‌شود ببینید چگونه با چند تمثیل مشخص استدلال می‌کند:

آروز می‌خواه لیک اندازه خواه
برنتابد کوه را یک برگ کاه
آفتابی کز وی این عالم فروخت
اندکی گر بیش تابد جمله سوخت

یا، از آنجا که صوفیان از جهت مجاز نبودن برخی تعالیم خود به سرّپوشی اهمیت ویژه‌ای می‌دادند، می‌خواهد ضرورت سرپوشی را ثابت کند، اینطور می‌گوید:

گفت پیغمبر هر آنکه سر نهفت
زود گردد با مراد خویش جفت
دانه چون اندر زمین پنهان شود
سر او سرسبزی بستان شود
زر و نقره گر نبودندی نهان
پرورش کی یافتندی زیرکان

طبیعی است که به کمک تشبیه، چنانکه گفتیم، غالب اوقات نمی‌توان چیزی را ثابت کرد مولوی خود بدین نکته توجه دارد و در داستان معروف طوطی که جولقی سرتراشیده را از قماش خود (که سرش در اثر ریختن روغن از کوزه و ضربت استاد کل شده بود) انگاشت و گفت:

از چه ای کل با کلان آمیختی
تو مگر از کوزه روغن ریختی
از قیامش خنده آمد خلق را
کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
صد هزاران این چنین اشباه بین

فرقشان هفتاد ساله راه بین

برخی تمثیلات فلسفی مولوی

سراپای کتاب مثنوی پر از اندیشه‌های نغز کلی یا جزئی فلسفی است، ولی برخی تمثیلات او آنچنان مسائل مهم فلسفی را بلیغ پرورانده است که به ویژه نظیرگیر است. از آنجمله است قصه‌های پیل در تاریکی و مور و نامه و خواستاران انگور. این قصه‌ها را مولوی خود ابداع نکرده و چنانکه در کتاب پرارزش آقای فروزانفر مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی (تهران ۱۳۳۳) آمده مثلاً قصه‌ی پیل در تاریک را سنائی حکایت کرده و یا ابوحیان توحیدی در مقایسات آورده است و یا مثلاً داستان مور و نامه را غزالی هم در احیاء العلوم و هم در کیمیای سعادت آورده است.

هر سه این قصه‌ها به مسائل تئوری شناخت مربوط می‌شود. خلاصه‌ی قصه‌ی پیل در تاریکی آنست که کسانی شب هنگام به تماشای پیلی می‌آیند که هندویان برای عرضه کردن آورده بودند. این افراد تنها نامی از پیل شنیده بودند. هر یک عضوی از اعضا او را مانند پا یا گوش و یا خرطوم یا پشت او را لمس می‌کنند و بر آن اساس پیل را به ستون یا بادبزن یا ناودان یا تخت تشبیه می‌کنند و حال آنکه تصور آنها تشبیه دوری از اعضاء پیل است و خود پیل به کلی غیر از این تصورات است. معرفت یک جانبه و حسی نمی‌تواند کل را ادراک کند و این لمس‌های حسی وسیله‌ی نیل به معرفت کامل نیست.

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه‌ی او دسترس

در قصه ی مور و نامه صحبت بر سریافتن علت است. جنانکه موری که بر کاغذ می‌دوید نخست قلم را موجب بروز خط می‌شمرد و مطلب را با مور دیگر در میان نهاد. او انگشتان و دست را علت دانست و مور سوم گفت این دو هیچکدام علت آن نقشهای بدیع که قلم می‌کشد نیست بلکه علت بازوست و سرانجام مهتر موران گفت مایه از عقل انسانی است ولی او نیز علت اولی را که خدا باشد نمی‌دید. لذا علم به علل جزئیه هنوز

علم به علت کل نیست. عرفا با این دو تمثیل می‌خواستند عجز فلسفه را که روش تحلیلی ـ منطقی دارد نشان دهند و بگویند که درک علت العلل، درک کل واقعیت، تنها از طریق "حس درون" ، "حس عقبی" ، "حسن باطن بین" یا به بیان دیگر اشراق میسر است لا غیر.

در تمثیل انگور چهار تن ترک و فارس و عرب و روم درمی می‌یابند و می‌خواهند خرج کنند. ترک اوزوم، فارس انگور، عرب عنب و روم استافیل می‌خواهد و به تصور آنکه چهار چیز مختلف را طالبند با هم درمی‌افتند و حال آنکه مقصد یکی است. صاحب سرّی می‌رسد و به آنها می‌گوید آن درم را بدهید تا شما را از افتراق به اتحاد برسانم به شرط آنکه دم در کشید. از این قصه می‌توان دو نتیجه گرفت یک نتیجه‌ی کمابیش سطحی که بسیاری از اختلافات "اختلافات لفظی" یا به اصطلاح علمی، لوگوماشی Logomachie است. و یک نتیجه‌ی عمیق تر آنکه حقیقت یکی است و همه خواستار و پرستاران حقیقتند و اختلاف خلق در نامهاست نه در معانی. لذا سختگیری و تعصب خامی است و باید بشریت با یکدیگر در عشق و محبت بزید. این معنی را مولوی، باز با همان بیان تمثیلی، در مورد دیگر چنین افاده می‌کند:

متحد بودیم و صافی همچون آب
یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره
چو عدد چون سایه‌های کنگره

یافتن تمثیلات بلیغ کار ساده‌ای نیست و اگر آن را به عنوان کمکی برای استدلالات منطقی بیاوریم به شیوه‌ی سودمندی دست زده‌ایم و فهم مطلب را آسان ساخته‌ایم. علوم دقیقه غالباً برای افاده‌ی مطلب به اسلوب تمثیل که گاه در منطق آن را Paradigme می‌نامند دست می‌زنند، لذا بهیچوجه نمی‌توان آنالوژی را در همه‌ی موارد عبث یا سفسطه آمیز و گمراه‌کننده دانست.

مولوی و فلسفه، علم و عقل

رابطه‌ی مولوی با فلسفه و طرفداران فلسفه که آنها را "فلسفی منطقی "مستهان" می‌خواند روشن است. عقل و منطق، فلسفه و حکمت و بطور کلی علم آن دوران در نظر وی مانند "حجاب اکبری" است که مانع دید مستقیم واقعیت است و شخص را در بحثهای ظاهری و صوری بی‌سرانجام غرق می‌کند. لذا مولوی که در اعتقادات خویش راسخ و در عمل به اعتقادات خود پیگیر است غالباً دوستان خود را از میان مردم امّی و بی‌سواد برمی‌گزید. از آن جمله صلاح الدین زرکوب را علی رغم مخالفت شدید شاگردان و یاران خود از میان همه برکشید و به او ارادات می‌ورزید.

اصولاً مولوی فلسفه و منطق و تعقل را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به حقیقت نمی‌داند بلکه آن را موجب ادبار می‌شمرد و به این مناسبت تمثیل شیرینی در مثنوی است که ذکر آن را هم در اینجا بی‌فایده نمی‌شمریم خلاصه‌ی آن آن است که مردی اعرابی شتری را با دو جوال از دانه‌های خشن و زفت پرکرده و خود بر روی آن نشسته میرفت. حدیث اندازی از او می‌پرسد محتوی جوالها چیست. معلوم می‌شود برای حفظ تعادل اعرابی در یکی گندم ریخته و در دیگری ریگ. حکیم گفت این چه کاریست گندم را بین دو جوال قسمت کن که بار شتر سبکتر شود. اعرابی گفت تو با این فکر دقیق حیف است پیاده می‌روی، سوارش کرد و از او پرسید ای حکیم خوش سخن تو شاهی یا وزیر؛

گفت: این هر دو نیم از عامه‌ام
بنگر اندر در حال و اندر جامه‌ام
گفت: اشتر چند داری، چند گاو؟
گفت: نه این و نه آن، ما را مکاو
گفت: رختت چیست باری در دکان؟
گفت: ما را کو دُکان و کو مکان؟

بر اعرابی روشن می‌شود که حکیم مردی فقیر و بی‌چیز است با وحشت او را می‌راند که حکمت تو شوم است. من همان شیوه‌ی احمقی و جوال ریگ بر شتر نهادن را بر عقل شومی آور تو ترجیح می‌دهم و سپس مولوی نتیجه می‌گیرد:

گر تو خواهی که شقاوت کم شود
جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمت دنیا فزاید ظن و شک
حکمت دینی پرد فوق فلک

از تمثیل بحث دهری با سنی درباره‌ی حدوث و قدم که سرانجام هر دو به پیشنهاد مرد دیندار به آتش می‌روند تا صحّت مدعاها روشن شود، بی‌باوری مولوی به حجت و استدلال روشن می‌گردد. توسل مولوی به تمثیل و احتراز وی از احتجاجات منطقی خود نمودار آن است که مولوی، برخلاف سهروردی که می‌خواست از طریق سیستم فلسفی و استدلال منطقی، اصل اشراق را اثبات کند، در نظر خود عنود و پیگیر است. با آنکه نفی تعقل و منطق و حکمت در جهان‌بینی مولوی ، عنصر منفی و ارتجاعی است، باید به مولوی حق داد که دانش لفظی و سکولاستیک عصر خود را هادی بشر به حقایق نمی‌شمرد و احساس می‌کرد که مطلب غیر از اینهاست ولی محدودیت زمانی به وی اجازه نمی‌داد انتقاد خود را به معارف لفاظانه و بلامحتوی عصر از جهت صحیح وارد کند، لذا آن را تخطئه می‌کرد. در این انتقاد از علم تقلیدی و علم گفتاری مولوی در دفتر دوم چنین می‌سراید:

علم تقلیدی و تعلیمی است آن
کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است
همچو طالب علم دنیای دنی است
طالب علم است بهر عام و خاص
نی که تا یابد از این عالم خلاص

همچو موشی هر طرف سوراخ کرد
چونکه نورش از درآمد، گفت برد
چونکه سوی دشت و نورش ره نبود
هم در آن ظلمات جهدی می‌نمود
گر خدایش پر دهد پر خرد
برهد از موشی و چون مرغان پرد
ور نجوید او بماند زیر خاک
ناامید از رفتن راه سماک
علم گفتاری که آن بیجان بود
عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت
چون خریدارش نباشد مرد و رفت

ولی آن خرد پرنده‌ای که مولوی از آن سخن می‌گوید خردی نیست که با عقل منطقی حکما یا به اصطلاح عقل اکتسابی (گوش سرود خرد) یکی باشد بلکه عقل فطری (آشنا خرد) و علم حضوری ناشی از اشراق است. در توصیفات این عقل مولوی می‌گوید:

عقل من گنج است و من ویرانه‌ام
گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام
اوست دیوانه که دیوانه نشد
این عسس را دید و در خانه نشد
دانش من جوهر آمد نی عرض
این بهائی نیست بهر هر غرض
کان قندم، نیستان شکرم

هم ز من می‌روید و من می‌خورم

بدینسان مولوی عقل و علمی را که از درون هستی می‌روید و روح را تغذیه می‌کند و از نفور مستمع و نداشتن خریدار فغان نمی‌کند و هیچ مشتری خردمند ندارد، می‌پذیرد. تمثیلات مولوی برای بیان این نظریات، صرفنظر از محتوی آن، مانند همیشه عالی است.

نمونه ی یک تمثیل بزرگ عرفانی و فلسفی از مولوی

داستان مردم اهل سبا و سیزده پیمبر از داستانهای مشهور دفتر سوم مثنوی است. مولوی سبک خود این داستان را در میان داستانها و احتجاجات عرفانی دور و دراز در پیچیده و در مثنوی به تصیح نیکلسون (چاپ تهران ۱۳۳۶) این داستان از صفحات ۴۰۱ تا ۵۳۵ یعنی قریب ۱۳۴ صفحه را در برمی‌گیرد. آقندر مولوی براه استطراد می‌رود که داستان را تقریباً سه بار شروع می‌کند و آن را در امثله و گفتارهای دور و درازی که بر حسب تداعی معانی به سبک خاص مولوی به یادش می‌آید غرق می‌سازد. متن اصلی داستان که مفاوضی فلسفی بین سیزده پیمبر با مردم اهل سباست خود به خود طولانی نیست. قصه آنست که در شهر بزرگ سبا مردم شکرگذار نعمت خداوند نبودند و لذا سیزده پیمبر می‌کوشند آنها را به دین راهنمائی کنند ولی آنها زیر بار نمی‌روند و سرانجام پیمبران دست می‌کشند.

با آنکه مولوی تمام فصاحت و ژرفای فکر خود را برای افاده‌ی نظر پیمبران به کار برده است، سخنان مردم شهر سبا نیز، شاید علیرغم میل مولوی، از جهت مقابله با دعوی مبلغان مذهبی، جالب از آب درآمده است. مردم شهر سبا می‌گویند:

شما که مدعی طب روحانی هستید مانند ما بسته‌ی خواب و خورید و این حب جاه و سروری است که شما را به ادعای پیمبری وا داشته اگر دوای شما شفابخش بود و لو ذره‌ای هم باشد، از رنجها میکاست.

به ویژه این سخنان مردم شهر سبا که در آن عمق فلسفی شگفت‌انگیزی است علیه مذهب و مروّجان مذهب سخت ، نظر گیر است:

قوم گفتند ار شما سعد خودید
نحس مائید و نکال و مرتدید
جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها
در غم افکندید ما را و عنا
ذوق جمعیت که بود و اتفاق
شد ز فال زشتتان صد افتراق
طوطی نقل و شکر بودیم ما
مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما
هر کجا افسانه‌ی غم گستری است
هر کجا آوازه‌ای مستنکریست
از نکال و قصه و فال شما
در غم انگیزی شما را مشتهاست

سرانجام پیمبران از آنکه بتوانند منکران را به راه آورند مأیوس می‌شوند و پس از تهدیدهای شدید آنها را رها می‌کنند. تردیدی نیست که محبت مولوی متوجه ی پیمبران است و او بهترین دلایل خود را در اختیار آنها می‌گذارد ولی سیر داستان و پایان آن به هر جهت رنگی خاص بدان می‌دهد و اگر کسی بخواهد می‌تواند آن را به صورت پرخاشی بر ضد مرگ اندیشی و غم گستری دیانت پروران بداند. خود مولوی در همین داستان می‌گوید:

کودکان افسانه‌ها می‌آوردند
درج در افسانه شان بس سر و پند
هزلها گویند در افسانه‌ها
گنج‌ها جویند در ویرانه‌ها

ما این داستان را با تلخیص مذاکرات و با حذف حواشی و زوائد و با استفاده از جملات و تشبیهات شیرین و هنری خود مولوی در زیر می‌آوریم تا نمونه‌ی مشخصی از تمثیلات مولوی به دست داده باشیم.

قصه اهل سبا و طاغی کردن نعمت ، ایشان را

شاید تو داستان اهل سبا را نخوانده‌ای و اگر هم خوانده‌باشی از آن جز بانگی نشنیده‌ای و حال آنکه کوه نیز در پاسخ بانگ آدمی بانگ می‌کند ولی خود هوش و گوش آن ندارد که معنای بانگ خوش را درک نماید. چون تو خاموش شوی، کوه نیز خاموش است.

خداوند به مردم سبا که شهری بس عظیم و فراخ بود فراغت بسیار و کاخها و ایوانها و باغها عطا کرد. چندان ائمار از درختان پر بار می‌افتاد که کوچه‌ها برای رفتن تنگ بود. حتی مرد گلخن تاب از پری و بسیاری زر در میان زرین کمر می‌بست و سگان کلیچه در زیر پا می‌کوفتند ولی آن مردم که مشتی ناشسته رویان و خامان پخته خوار و بدرگانی و در وفاداری از سگی کمتر بودند، شکر گذاری نعمت نکردند. اگر سگی را لقمه نانی برسد به پاسبائی کمر می‌بندد. آن ناسپاسان از سگان کمتر ، کفران نعمت می‌ورزیدند و با نکوکار ولی نعمت خود سرجدال داشتند که ما این ایوان و باغ و امن و فراغ را نمی‌خواهیم شهرهای بد و بیابانهائی که در آن ددان منزل دارند خوشتر است. آدمی آنچه را که در زمستان است در تابستان دوست دارد و چون زمستان در رسد آن مطلوب گذشته‌ی خود را انکار می‌کند. این کار ، کارِ نفس است و به همین دلیل گفته‌اند نفس کشتنی است.

وقتی اصحاب سبا بیش از حد اصرار ورزیدند که ما را وَبا از صَبا خوشتر است سیزده پیمبر فرمان یافتند که آنها را به راه مستقیم دعوت کنند. و گمراهان را رهبر شوند. آنها به مردم گفتند: نعمت فراوانست ولی شکری در کار نیست و حال آنکه شکر منعمان واجب است.

آن مردم گفتند:

"غولان بیابان شکر ما را در ربودند و ما ، هم از شکر و هم از نعمت ، از هر دو ملول شدیم و چنان از عطاها پژمرده‌ایم که طاعت و خطا ، هر دو را ناخوش می‌شمریم. ما این نعمتها و باغ و اسباب فراغ را نمی‌خواهیم."

پیمبران گفتند:

"علتی در دل شماست که مایه ی آفت جق شناسی شما شده . آشنا در نزد شما فقیر می‌نماید. بیگانه در چشم شما مِه و محترم . باید دفع علت و بیماری از شما کرد، زیرا اگر به علت خو گیرید همه حدیث‌ها پشت و رو خواهد شد. ما طبیبان و شاگردان حقیقتیم. ما طبیب غذا و اثمار نیستیم، طبیبان اقوال و افعالیم و از پرتوی خداوند الهام می‌گیریم."

قوم سبا گفتند:

" ای گروه مدعی، گواه شما بر این طب روحانی چیست زیرا شما هم که مانند ما بسته ی خواب و خورید و در دام آب و گل. پس چگونه دعوی صید دلها می‌کنید. حب جاه و سروری شما را واداشته است که دعوی پیمبری کنید. ما خریدار این لاف و دروغ نیستیم. "

پیمبران در پاسخ گفتند:

" کین شما به ما نتیجه ی همان بیماری روحی است. حجابی در پیش رؤیت شماست که مایه ی کوری شده است. زیرا دعوت ما را می‌شنوید ولی گوهری را که در دست ماست نمی‌بینید. هر کسی که می‌گوید گواه دعوی شما چیست پیداست که گوهر ما را نمی‌بینید. مانند آنکه خورشید به شما خطاب کند که روز در رسید از خواب برخیزید و شما بگوئید ای آفتاب گواه تو کو؟ و حال آنکه گواه او روشنی اوست، گواه او روز فروزنده است. کسی که در روز روشن در جستجوی چراغ است البته به کوری خود گواهی داده است. ولی رفع این کوری به دست ما مردم نیست. ما طبیبیم و کار ما هدایت است. اگر خواهید به مشک و عنبر حقیقت آکنده شوید به سخن این طبیبان معنوی گردن نهید."

قوم سبا گفتند:

"این همه زرق و مکر است. خداوند هر زید و بکری را نایب خود نمی‌سازد زیرا رسولان پادشاه باید از جنس او باشند. مگر مانند شما مغز خر خورده‌ایم (این اصطلاح را عیناً مولوی آورده) که پشه را همراز هما بپنداریم. چه رابطه‌ای بین پشه و هما، بین گل و خدا، بین آفتاب و ذره."

پیمبران گفتند:

" افسوس که پند بندتان می‌شود و دوا رنجتان را افزون می‌کند و چراغ بر ظلمت چشمانتان می‌افزاید چه ریاستی از شما چشم داریم و حال آنکه مقام ما از آسمان برتر است. دریای پر از مروارید از آن کشتی که از سرگین پرشده چه شرفی می‌یابد؟ شما آفتابی را ذره‌ای می‌بینید و بهار را دی می‌پندارید و از آنجا که بتان سنگین قبله ی شماست لعنت و کوری بر شما سایه افکنده شما عاشقان و صنعت کردگان خویشتنید."

قوم گفتند:

"ای ناصحان اگر در این ده کسی است این سخنان بس است. بر دلهای ما خالق قفل نهاده و کسی بر خالق پیشی نتواند گرفت. آن تصویرگر این نقش را کرده و با گفت و گو دگر نشود. سنگ را اگر صد سال بگوئی لعل شود یا کهنه را که به نو بدل گردد و خاک را گوئی صفات آب را بگیر و آب را گوئی به عسل یا شیر مبدل شو، بی‌فایده است زیرا هر کسی را صفتی و قسمتی است. "

پیمبران گفتند:

" که اوصاف بر دو قسم است. آنهائی که جوهری است و از انها نتوان سر کشید و آنهائی که عاری است و آنها را می‌توان دگرگون کرد. مثلاً اگر سنگ را گوئی زر شو بیهده است ولی اگر مس را گوئی زر شو، راهی برای اینکار می‌توان جست. اگر ریگ را گوئی که گل شود، ریگ از اینکار عاجز است ولی از خاک گُل می‌تواند رُست. یا مثلاً رنج لنگی و افطس بودن و کور بودن را چاره نیست ولی رنج لقوه و درد سر را می‌توان چاره کرد."

مردم شهر سبا گفتند:

" رنج ما از رنجهای دواپذیر نیست. سالهاست که این افسون و پند را می‌گوئید ولی بندها سخت‌تر می‌شود. اگر دوای شما شفابخش بود، و لو ذره‌ای، از رنج ما میکاست. "

پیمبران گفتند:

" نومیدی بد است زیرا فضل و رحمت باری را پایانی نیست. باید دست در فتراک رحمت زد و از خداوند نکوکار نومید نشد. ای بسا کارها که در آغاز صعب است. سپس گره آن گشوده می‌شود. پس از نومیدی امیدها، پس از ظلمت خورشیدهاست. خود گرفتیم که شما سنگین گوش هستید و بر در دل قفل زده‌اید، ما کاری بدین

کار نداریم خداوند ما را فرمود که این خدمت را به جای آریم و این گویندگی از خود ما نیست. پیمبر را با رد و قبول مردم کاری نیست. او باید رسالت خویشتر انجام دهد. این خداست که باید مزد تبلیغ او را عطا کند و ما به خاطر آن دوست عظیم است که در نزد مردمان زشت و دشمن رو شده‌ایم. ما از آن ملولان زود فرسا نیستیم که از بعد راه بترسیم و در میان راه بایستیم. چون مطلوب ما در ماست و همه جا حاضر است در دل ما لاله زار و گلشنی است و پیری و پژمردگی در آن راه ندارد. به همین جهت همیشه تر و جوان و خندان و ظریفیم و صد سال و یک ساعت نزد ما یکی است. "

مردم شهر سبا گفتند:

" اگر شما برای خود سعد و خجسته‌اید در نزد ما نحس و ضد و مرتد هستید جان ما از اندیشه‌ها فارغ بود ولی شما ما را دچار غم و عنا کردید. ذوق جمعیت و اتفاق ما از فال زشت شما به افتراق و پراکندگی بدل گردید. ما طوطیان نقل و شکر بودیم و اینک از گفت شما به مرغان مرگ اندیش بدل گشتیم. هر کجا افسانه‌ی غم‌گستری و آوازه‌ی ناخوشی و فال بد و تیره روزیست از قصه و فال شماست. شما را آزمندی شگفتی است که غم انگیزی کنید. "

پیمبران گفتند:

"فال زشت و بد را جان خود شما مدد می‌رساند. اگر شما در جائی خفته‌اید و اژدهائی در نزدیک است و دوستی بگوید: " بَرجه ! اژدها رسید " ، آیا شما حق دارید بگوئید که فال بد می‌زند؟ ما با این فال بد زدن شما را می‌رهانیم زیرا انبیاء از نهان آگهند، اگر طبیبی گویدت غوره نخور که رنج آورد یا منجمی گویدت کاری را امروز بسیج مکن، آنها را باور می‌کنید و حتی اگر صد بار دروغ اخترشناسان را بشنوید، یکی دوبار که راست شود آن دروغ را می‌خرید ولی نجوم انبیاء را که در آن خلاف نیست باور ندارید . طبیب و منجم از گمان سخن می گویند ، ما از عیان . این خوی لئیمان دنی است که با وی چون نیکوئی کنند بدی می‌کند. لئیمان تنها از راه جفا صافی می‌شوند و هنگامیکه وفا می‌بینند جفا می‌ورزند. مسجد طاعت برای آنها دوزخ است چنانکه پای بند مرغ بیگانه دام است. با وی شما را وعظ و پند بیهوده می‌دهیم."

نـه شـبم نـه شـب پرسـتم کـه حـدیثِ خـواب گـویم
چـــو غـــلامِ آفتـــابم ، همـــه ز آفتـــاب گـــویم

" مولوی "

دیالکتیک

در اندیشه ی برخی از متفکرن ایرانی

(دیالکتیک مولوی و دیالکتیک صدرالدین شیرازی)

گفتار حاضر کوششی است برای روشن کردن گوشه ای از مسیر مشخص تکامل منطق دیالکتیـک بمثابـه ی آن اسلوبی که به نحوی عمیق و همه جانبه قوانین جنبش تکاملی مادّه را در نظـر میگیـرد و در طلـب معرفـت حقایق و واقعیات همانا به اتکاء این اسلوب می پژوهد و عمل میکند .

تکامل اندیشه ی دیالکتیک دارای سیری طولانی است و کشف جهات و نکات مختلف آن مانند ارتباط کـل و بهم پیوستگی متقابل اشیاء و پدیده ها ، حرکت و تغییر دائم ، نبرد و وحدت متضادین ، نفی در نفـی ، تکامـل و سیر دائمی از ساده به بغرنج و از دانی به عالی ، از خلال مساعی کار تولیـدی ،مبـارزات اجتمـاعی و تلاشـهای پرفراز و نشیب اندیشه ی معرفت جوی و پژوهشگر آدمی انجام گرفته است .

در باره ی سیر مشخص تفکر دیالکتیک در باختر زمین تحقیقات متعددی شده است و دیالکتیـک هراکلیـت و ارسطو و برخی متفکران دوران سکولاستیک (مانند اِسکت اُریـژن) و فلاسـفه ی اوائـل قـرون جدیـد (ماننـد سپینوزا) و دیالکتیک دموکراتهای انقلابی روس (مانند گِرتسِن ، بِلینسکی ، دُبرولیوبُف ، چِرنیشفِسکی و غیره) و دیالکتیک ایدآلیستی هِگِل و دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس بمثابه ی حلقات تکامل تفکر دیالکتیک

در اروپا همه جانبه بررسی شده است و در اطراف آن کتب و رسالات فراوانی نگارش یافته است ولی سیر مشخص تفکر دیالکتیک ولو در مراحل ابتدائی رشد آن که انگلس آنرا دیالکتیک ساده لوحانه (naif) مینامد ، در خاور زمین چنانکه باید مطالعه نشده و تکامل بعدی این دیالکتیک بصورت دیالکتیک عرفانی و تألّهی برخی از متفکران میهن ما مورد پژوهش قرار نگرفته است . ما در باره ی هسته های اولیه ی دیالکتیک و اندیشه ی تضاد در کیش زرتشتی و توازی این اندیشه ها با اندیشه های نظیر در سیستم های مذهبی و فلسفی هند و چین و یونان جداگانه سخن گفته ایم و هدف از گفتار حاضر مطالعه ی اجمالی شکل تکامل یافته تر اندیشه ی دیالکتیک در ایران بویژه در نزد دو نفر متفکر بزرگ ایرانی جلال الدین رومی (مولوی) و صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) است .

شایان تصریح است که همانطور که نبرد ماتریالیسم و ایدآلیسم محتوی اساسی تکامل جهان بینی فلسفی انسانی است ، همانطور هم نبرد و تنازع متافیزیک و دیالکتیک بمثابه ی دو اسلوب متضاد محتوی اساسی تکامل پروسه ی تفکر منطقی انسانی است . متافیزیک حرکت تکاملی ذاتی جهان واحد و متصل مادّی را نمی بیند ، کثرت را جانشین وحدت ، جمود را جانشین حرکت ، تکرار را جانشین تکامل ، تعادل و هماهنگی را جانشین نبرد و تنازع میکند . مابین ماتریالیسم و دیالکتیک از طرفی و ایدآلیسم و متافیزیک از طرف دیگر تلازم ذاتی هست ولی تاریخ نشان میدهد که ماتریالیسم با متافیزیک و ایدآلیسم با دیالک تیک میتواند همراه باشد .

۱) دیالکتیک عرفانی جلال الدین مولوی

عرفان مولوی شکل تکامل یافته و شاید قله ی عرفان ایرانی در دوران پس از اسلام است . اگر بخواهیم در منشاء این عرفان دقت کنیم بنحوی بسیار مجمل باید گفت که عرفان ایرانی در این دوران دارای دو منشاء است .

اول _ منشاء هندی و عربی (ریاضت و زهد) که منجر به پیدایش جریان پرهیز و پارسائی (تقّشف) و افراط در مراعات مراسم مذهبی شد . ابوالعتاهیه و حسن بصری از عرفای عرب را بعنوان پیشتازان و نمایندگان چنین جریانی میتوان نام برد[۱].

۱) در تعالیم مانی زهد و ریاضت مورد تکیه ی خاص قرار گرفته و ممکن است تأثیر این شیوه که دارای منشاء هندی است از طریق مانیگری نیز در عرفان راه یافته باشد.

دوم – منشاء ایرانی و یونانی که مضمون اساسی آن کوشش در راه معرفت جوهر اصلی عالم (Gnos) و عشق بدانست . پیروان این جریان که مبتنی بر تعشّق است خود به دو دسته ی اساسی تقسیم می شوند : اول اصحاب صَحو (مانند جُنید نهاوندی معروف به جیند بغداد) که ظواهر مذهب را مراعات میکردند و از وحدت وجود و اینکه ذات خداوند " مُمازج با اشیاء " است دم نمیزدند و بدینسان " اسرار " را نگاه میداشتند و دوم اصحاب سُکر (مانند منصور حلاج و بایزید بسطامی) که ظواهر مذهب را زیر پا گذاشتند و آشکارا فریاد " انا الحق " و " لیس فی جُبّتی الی اله " بر میداشتند و " اسرار " را هویدا میساختند . منشاء یونانی بویژه از عقاید فیلسوف نوافلاطونی فلوطین مُلهّم است و حال آنکه به احتمال قوی فلوطین که خود همراه امپراطور گردیانوس به ایران سفر کرده بود از عرفان ایرانی و هندی متأثر شده بود ولی طبیعی است که وی مقدمترین و معتبرترین کسی است که بیان منظم و مستدل فلسفی از عقاید عرفانی کرده است . آثار فلوطین مانند " رساله ی نفس " و " اثولوجیا " را حکماء اسلام به مثابه ی آثار راسطو تلقی میکردند و از این جهت بسیاری از عقاید نوافلاطونی او را به ارسطو نسبت داده اند .

بعدها عرفان در کشورهای اسلامی صاحب نظران اصیل خود را پرورش میدهد مانند ابن عربی ، سهروردی ، غزالی ، عطار ، مولوی که گاه به زبان فلسفی و گاه به زبان شعر که برای مستمع دلپذیرتر بود اندیشه های عرفانی را تبلیغ میکنند. سهروردی به آموزش خود سخت رنگ ایرانی داد و مصطلحات عرفانی پیش از اسلام را در آموزش خود بکار برد .

ترک دنیا ، خوار شمردن عقل و استدلال ، تجلیل عشق و کشف و شهود ، اعتقاد به واحد بودن جوهر هستی ، تسامح و فقدان تعصب در مقابل عقاید ملل و نحل – چنین است اصول عمده ی عرفان . عرفان آموزش متضادی است که جهات مثبتی مانند آزاداندیشی و تردید در مذاهب ، بی اعتنائی به ظواهر ، وارستگی روحی و قدرت اخلاقی و مقاومت در قبال نظامات مادی و معنوی موجود ، نرمش عقلانی و بصارت عمیقتر در مسائل را با جهات منفی خود مانند جوکیگری و خرافات و شَطحیات و دشمنی با عقل و علم و انواع فسادهای اخلاقی در آمیخته است .

از قرن ۲ تا ۶ هجری عرفان نضج می یابد و سپس دوران کمال خود را طی کرده سر در نشیب میگذارد . صوفیگری از صورت الحاد ممنوع و مطرود در میآید و کمابیش به جریان رسمی و قانونی عصر بدل میشود و عناصر ناراضی و طغیانی تحت عنوان درویشی و رندی و قلندری و خراباتیگری حساب خود را از صوفیان

سالوس جدا می کنند . در دوران حافظ درویشی در خراسان و کرمان و مازندران به صورت جنبش خلق در می آید و سپس همه ی این جریانات متلاشی و مستحیل شده و نقش فعال و سرزنده ی اجتماعی خود را از دست داده و به دسته های سربسته و دور از زندگی مبدل میگردند[1] .

و اما عرفان مولوی قله ی عرفان ایرانیست و بیشتر جهات مثبت عرفان را منعکس میکند . وحدت وجود و عشق به همه ی ظواهر عالم بمثابه ی مظاهر خداوند ، خوار شمردن جهان و جسم ، تردید در مذاهب و کشش به جانب نفی آن همراه با دشمنی شدید با فلسفه و تعقل و تبلیغ کرامات و مقامات عرفاء و سعی در آشتی دادن شریعت و طریقت از مختصات این عرفانست . انگلس در مورد نظریه ی وحدت وجود عرفاء (پانته ئیسم) متذکر میشود که " سیستمهای ایدآلیستی بیش از پیش از مضمون ماتریالیستی انباشته میشوند و می کوشند تا تضاد روح و ماده را با Pantheisme حل کنند " [2] . وحدت وجود که خالق را ممازج با اشیاء میداند از دین و فلسفه ی مشاء که به خالق غیرممازج معتقد است گامی به جلو ، به جانب ماتریالیسم است ، زیرا خداوند را وراء طبیعت نمیجوید و آنرا در درون طبیعت فرض میکند .

عطار این فلسفه ی پانته ئیستی را بدین نحو وصف میکند :

تـــوئی معنـــی و بیـــرون تـــو اســـم اســـت
تـــوئی گـــنج و همـــه عـــالم طلـــسم اســـت
زهـــــی فـــــرّ حـــــضور نـــــور آن ذات
کـــه بـــر هـــر ذرّه مـــی تابـــد ز ذرّات
تـــــرا بـــــر ذرّه ذرّه راه بیـــــنم
دو عـــالم ثَـــمّ وجـــه الـــه بیـــنم[3]

مولوی پانته ئیسم را در غزل زیبای زیرین وصف میکند :

ای قـوم بـه حـج رفتـه ! کجائیـد؟ کجائیـد؟
معـــشوق در اینجاســـت ، بیائیـــد ! بیائیـــد !

---

۱) رجوع کنید به کتاب دکتر غنی "تاریخ تصوف در اسلام" که در آن سیر مشخص فکری و اجتماعی عرفان ایرانی تا عصر حافظ تعقیب شده است.

۲) انگلس ، لودویک فویرباخ – صفحه ی ۱۹

۳) شیخ فریدالدین عطار – اسرارنامه – صفحه ی ۷

معـشوق تـو همـسایه ی دیـوار بـه دیـوار
در بادیـه سرگـشته شـما در چـه هوائیـد
گـر صـورت بـی صـورت معـشوق ببینیـد
هـم خواجـه و هـم بنـده و هـم قبلـه شـمائید

در این شعر، مولوی نه فقط وحدت وجود را تبلیغ میکند ، بلکه بر اساس این نظر اعتبار اجراء مراسم مذهبی را نیز سست میسازد . این لاقیدی نسبت به ظواهر شرع روح تسامح و آزاداندیشی را که در ظلمات قـرون وسـطی غریب ، خطرانگیز و عمیقاً انسانی بود در برجسته ترین نمایندگان عرفان ما پدید آورده است و همین خود منشاء جذابیت آثار عطار ، مولوی و حافظ شیرازی است . مولوی میگوید :

مـــذهب عاشـــق ز مـــذهبها جداســـت
عاشـــقان را مـــذهب و ملـــت خداســـت

این طرز برخورد که به داشتن نظری فراگیر و وسیع و مستغنی می انجامد ، ناچار در تضاد عمیق با قـشریت و سختگیری مذاهب رسمی موجود بود. بیهوده نیست که مولوی از این عَـصبه و قـشریت سـخت بیـزار اسـت و میگوید:

ســخت گیــری و تعــصب خــامی اســت
تــا جنینــی کــار خــون آشــامی اســت

مثنوی ، این بزرگترین اثر جلال الدین رومی از انواع اندیشه های دیالکتیکی منتهـا بـا یـک آمیـزه ی غلـیظ عرفانی اشباع است . نکته اینجاست که اندیشه ی وحدت وجود به ناچار لازم میساخت که پیوند درونی کلیه ی ظواهر و تعینات متنوع ثابت شود .

آخر چگونه میتوان در همه جا خدا دید؟ چگونه به قول شیخ شبستری عدد بسیار است ولی معدود یکی است . عرفان نمیتوانست یگانه بودن جوهر هستی (یا مونیسم) را بر اساس علم ثابت کند و منظره ای از جهان بمثابه ی ماده ی متحرک عرضه دارد ، عرفان به هر جهت میکوشید دیوار بین جمادی و نباتی و حیوانی و انـسانی را بشکند . ناسوتی و لاهوتی را به هم پیوند دهد . موجود سپنج و میرنده ای چون انسان را به هستی ازلی و ابدی

خداوند متصل کند . در تنوع ، وحدت ایجاد نماید ، متـضادها را تلفیـق کنـد و همـه چیـز را در حقیقـت بـسیط مستحیل نماید .

لذا این اصل و آکسیوم مرکزی عرفان " بسیط الحقیقه کل الاشیاء" و "لیس بشئی منهـا " منـشاء فکـری و منطقی دیالکیتک عرفانی قرار گرفته است . در تفکر دیالکتیک عرفانی مولوی نکات زیرین را میتوان تشخیص داد :

اول – حرکت تکاملی

مولوی برآنست که جهان وجود در سیر تحولی است . ماده و هستی از جماد به نبات و از نبات بـه حیـوان و از حیوان به انسان تحول می یابد و از مقام انسانی نیز بالاتر میرود ولی در هر مرحله ی دیگر ، مرحله ی کهـن را از یاد میبرد و فقط میل و غریزه ی کور و نامحسوسی نسبت به ظواهر عالم و مرحله ی طـی شـده در او بـاقی میماند . انتقال از یک مرحله به مرحله ی دیگر به وسیله ی نفی مرحله ی ماقبل است . خود این مرحله به نوبه ی خود نفی میشود (نفی در نفی) ، لذا نفی یا مرگ عدمِ مطلق نیست بلکه فنا و مرگ شکل انتقال به مرحلـه ی تالی ، تحول و پلی برای گذار به عرصه ی بالاتر است . اگر این اندیشه هـا را از محتـوی عرفـانی آن تهـی کنیم اندیشه ی حرکت تکاملی از طریق نفی در نفی یک اندیشه ی تمام عیار دیالکتیکی است . اینـک نمونـه هائی از مثنوی در این زمینه ذکر میشود :

از جمـــــادی مـــــردم و نـــــامی شـــــدم
وز نمـــــا مـــــردم ز حیـــــوان ســـــر زدم
مـــــردم از حیـــــوانی و آدم شـــــدم
پـــس چگـــویم چـــون ز مـــردن کـــم شـــدم
بـــــار دیگـــــر از فلـــــک پّـــــران شـــــوم
وانچـــــه کانـــــدر وهـــــم نایـــــد آن شـــــوم

همین اندیشه را مولوی در جای دیگر بدین نحو بیان میکند :

آمـــــده اول بـــــه اقلـــــیم جمـــــاد
و ز جمـــــــادی در نبـــــاتی او فتـــــاد
ســـالها انـــدر جمـــادی عمـــر کـــرد
وز جمـــــادی یـــاد نـــاورد از نبـــرد
وز نبـــاتی چـــون بـــه حیـــوان اوفتـــاد
نامـــدش حـــال نبـــاتی هـــیچ یـــاد
جـــز همـــان میلـــی کـــه دارد ســـوی آن
خاصـــه در وقـــت بهـــار و ضـــیمران
همچـــو میـــل کودکـــان بـــا مـــادران
ســـیر میـــل خـــود نـــدارد در لبـــان
همچـــو میـــل مفـــرط هـــر نـــو مریـــد
ســـوی آن پیرجوانبخـــت مجیـــد
بـــاز از حیـــوان ســـوی انـــسانیش
میکـــشد آن خـــالقی کـــه دانـــیش[1]
همچنـــین اقلـــیم تـــا اقلـــیم رفـــت
تـــا شـــد اکنـــون عاقـــل و دانـــا و زفـــت
عقلهـــای اولیـــنش یـــاد نیـــست
هـــم از ایـــن عقلـــش تحـــول کـــرد نیـــست
تـــا رهـــد زیـــن عقـــل پـــر حـــرص و طلـــب
صـــد هـــزاران عقـــل بینـــد بوالعجـــب
هـــستی حیـــوان شـــد از مـــرگ نبـــات
راســـت آمـــد اقتلـــونی یـــا ثقـــات
چـــون چنـــین بردیـــست مـــا را بعـــد مـــات

۱) بسیار جالب توجه است که "خالف" یعنی تضاد کشاننده ی عنصر تکامل یابنده به جانب مرحله ی بعدی است. مولوی لفظ "تخالف" را برای تضاد بکار میبرد.

راســـت آمـــد انّ فـــی قتلـــی حیـــات

مولوی نقش (مرگ) را نقشی خلاق میشمرد و در باره ی آن چنین مینویسد :

ایـــن بقاهـــا از فناهـــا یـــافتی
از فنـــایش رو چـــرا بـــر تـــافتی
زان فناهـــا چـــه زیـــان بـــودت کـــه تـــا
بـــر بقـــا چـــسبیده ای ای نـــا فتـــا
چـــون دوم از اولینـــت بهتـــر اســـت
پـــس فنـــا جـــوی و مبّـــدل را پرســـت
صـــد هـــزاران حـــشر دیـــدی ای عنـــود[1]
تـــا کنـــون هـــر لحظـــه از بـــدوِ وجـــود
از جمـــادی بـــی خبـــر ســـوی نمـــا
وز نمـــا ســـوی حیـــات و ابـــتلا
در فناهـــا ایـــن بقاهـــا دیـــده ای
بـــر بقـــای جـــسم چـــون چـــسبیده ای

مولوی در این افکار خود یک رشته مضامین عرفانی مانند سیرِ به طرف حق ، تقدم مرگ بـر زنـدگی ، و رهـا کردن بقاء جسم را گنجانده است ولی تردیدی نیست که هسته های تعقلی دیالکتیکی فکر او فوق العاده عالی و جالب است .

دوم – تضاد

در سراسر مثنوی نمونه های متعددی از اندیشه ی دیالکتیکی مولوی در باره ی تضاد وجود دارد . جهان جهانِ جنگِ اضداد است ، ضدها از ضدها زائیده میشوند . ضدها را با ضدها میتوان شـناخت ، جهـان آمیـزه ایـست از

۱) بسیار جالب است که مولوی از " صد هزاران حشر" یعنی هزارها تحول کیفی در مادّه صحبت میکند.

عناصر متضاد ، به همین جهت همه چیز در این جهان نسبی و متغیّر است . ضدها با هم در آمیختـه ، بـه هـم تبدیل میشوند ولی سرانجامِ نبردِ اضداد ، حصول هماهنگی است .

در مفهوم هماهنگی تضادها در یک وجود واحد ، همانا ناپیگیری و محدودیت دیالکتیک مولوی منعکس است. این محدودیت به علل معتقدات عرفانی مفهوم است ولی آنچه که باقی میماند عمق دیالکتیکی طرح مـسئله ی تضاد و تخالف است . مولوی متذکر میشود که تخالف و تضاد ظاهری اشیاء نتیجـه ی تـضاد و تخـالف درونـی آنهاست . در تبدل ضدها به یکدیگر مولوی هم تکامل و هم حرکت به جلو را مشاهده میکند و هم ایجاد تعادل درونی را . بدون وجود این دو کفه ی متضاد بروز نظام و هماهنگی میسر نیست . تضاد و حرکت تکاملی یـا بـه عبارت دیگر حرکت تکاملی ناشی از نبرد متضاد ها ، مولوی را به توصیف فوق العاده واقعی تری از جهان خارج نزدیک میکند تا آن جهان بینی متافیزیک که به عالمی منجمد و متعادل و بیحرکت و قائم به غیر معتقد است .

اینک شواهدی در این زمینه از مثنوی :

ایـــن جهـــان جنـــگ اســـت چـــون کُـــلّ
ذره ذره همچـــــو دیـــــن بـــــا کـــــافری
ایـــن یکـــی ذره همـــی پَـــرّد بـــه چـــپ
وانـــدگر ســـوی یمـــین انـــدر طلـــب
ذره ای بـــــالا و آن دیگـــــر نگـــــون
جنـــگ فعلیـــشان ببـــین انـــدر ســـکون[1]
جنـــگ فعلـــی هـــست از جنـــگ نهـــان
زیـــن تخـــالف آن تخـــالف را بـــدان

مسئله ی تضاد را مولوی در نمونه های مختلف دیگری نیز نشان میدهد :

ایـــن جهـــان زیـــن جنـــگ قـــایم مـــی بـــود
در عناصـــر در نگـــر تـــا حـــل شـــود
چـــار عنـــصر چـــار اســـتون قویـــست

۱) در برخی نسخ "رکون" به جای "سکون" ضبط شده . رکون یعنی گرویدن و استادن و تکیه کردن.

که بر ایشان سقف عالم مستویست
هر ستونی اشکننده ی آن دگر
اُستُن آب اشکننده ی هر شرر
پس بنای خلق از اضداد بود
لاجرم جنگی شدند از ضرّ و سود
هست احوالت خلاف یکدگر
هر یکی با هم مخالف در اثر
چون که هر دم راه خود را میزنی
با دگر کس سازگاری میکنی[1]
فوج لشگرهای احوالت ببین
هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می نگر در خویش این جنگ گران
پس چه مشغولی به جنگ دیگران

مولوی تمثیل شیرینی برای بیان وحدت اضداد ذکر میکند به نحو زیرین :

شب چنین با روز اندر اعتناق
مختلف در صورت ، اما اتفاق
روز و شب این هر دو ضد و دشمنند
لیک هر یک ، یک حقیقت می تنند
هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
از پی تکمیل فعل و کار خویش

۱) سازگاری با دیگران یعنی مخالفت با خود. در اینجا مولوی بطور مبهم متوجه ی تضاد فرد و اجتماع است. فرد برای اینکه با اجتماع همراهی کند باید خواستهای انفرادی خود را محدود کند.

مولوی نفی در نفی را پل تکاملی میداند و بر آنست که شکلی که جانشین شکل منتفی می شود از آن کاملتر است .

هر شریعت را که حق منسوخ کرد
او گیا برد و عوض آورد وَرد
شب کند منسوخ شغل روز را
بین جمادی خرد افروز را
که ز ضدّ ضدّ ها آید پدید
در سویدا روشنائی آفرید
جنگ پیغمبر مدارِ صلح شد
صلح این آخر زمان زان جنگ بُد

وحدت و نبرد ضدین را مولوی باز هم در امثله ی دیگری به نحو زیرین بیان میکند :

غم چو آئینه است پیش مجتهد
کاندرین ضدّ مینماید روی ضدّ
بعد ضدّ رنج ، آن ضدّ دگر
رو دهد ، یعنی گشاد و کرّ و فرّ
این دو وصف از پنجه ی دستت ببین
بعدِ قبض مشت، بسط آید یقین
پنجه را گر قبض باشد دائما
یا همه بسط ، او بود چون مبتلا
زین دو وضعش کار و مکسب منتظم
چون پر مرغ این دو حال او را بهم

مولوی از نبرد متضادها مفهوم " نسبی بودن " ارزشها را استنتاج میکند و در این باره چنین میگوید :

در زمانـــه هـــیچ زهـــر و قنـــد نیـــست
کـــه یکـــی را یـــا دگـــر را بنـــد نیـــست
زهـــر مـــاران مـــار را باشـــد حیـــات
نـــسبتش بـــا آدمـــی باشـــد ممـــات
خلـــق آبـــی را بـــود دریـــا چـــو بـــاغ
خلـــق خـــاکی را بـــود آن مـــرگ و داغ
زیـــد انـــدر حـــق آن شـــیطان بـــود
در حـــق شـــخص دگـــر ســـلطان بـــود
آن بگویـــد زیـــد صـــدّیق ســـنی اســـت
وان بگویـــد زیـــد گبـــر کـــشتنی اســـت

باز هم در باره ی نسبیت مفاهیم مولوی مینویسد :

پـــس بـــد مطلـــق نباشـــد در جهـــان
بـــد بـــه نـــسبت باشـــد ایـــن را هـــم بـــدان !
در تـــک دریـــا گهـــر بـــا سنگهاســـت
فخرهـــا انـــدر میـــان ننگهاســـت

سوم – جنبش جاوید

اندیشه ی جنبش جاوید و تجدد دائمی وجود در فلسفه ی عرفانی رسوخ کاملی دارد . عرفان بر آنست جوهر واحد جهان که ذات خداوند است جهان را از طریق فیضان و خلق مدام به وجود می آورد . شبستری این مفهوم دیالکتیکی حرکت و تغییر دائمی را با عمقی تمام در اشعار زیرین یاد می کند :

جهـــان کـــلّ اســـت و در هـــر طرفـــه العـــین
عـــــدم گـــــردد و لایبقـــــی زمـــــانین
دگـــــر بـــــاره شـــــود پیـــــدا جهـــــانی

بـــه هـــر لحظـــه زمـــین و آســـمانی
همیـــشه خلـــق در خلـــقِ جدیـــد اســـت
اگرچـــه مـــدت عمـــرش مدیـــد اســـت

مولوی در بسیاری از اشعار خود اندیشه ی دیالکتیکی تجدد دائمی وجود را بیان میدارد . از آن جمله ضمن تفسیر حدیث نبوی " الدنیا ساعه " می گوید :

هـــر زمـــان نـــو میـــشود دنیـــا و مـــا
بـــی خبـــر از نـــو شـــدن انـــدر بقـــا
پـس تـرا هـر لحظـه مـرگ و رجعتـی اسـت
مـــصطفی فرمـــوده دنیـــا ســـاعتی اســـت

نظیر این اشعار در مثنوی بسیار است که باید از طریق فحص و استقصاء یافت . در نمونه هائی کـه ذکـر شـد یک رشته اندیشه های گرانبهای دیالکتیکی در باره ی تـضاد و وحـدت متـضادین و تبـادل تـضاد و رابطـه ی نسبیت مقولات به حرکت متضاد آنها و تحول و تجدد دائمی وجود و غیره درج اسـت. بـا بیـان ایـن نظریـات ، مولوی را می توان با شایستگی تمام در ردیف بزرگترین متفکران دیالکتیک باستان قرار داد .

از آنجائیکه پیوند فلسفه و دیالکتیک هگل با نظریات مولوی جالب نظر است ذکر سخنی چند را در ایـن مـورد زائد نمی شمریم .

در فلسفه ی هگل ایده ی مطلق که جاوید است کلیه ی پدیده های طبیعت و جامعه را به شکل نهان (و یا به قول عرفا مانند کنزی خفی) در خود مستقر دارد و مانند منبع قـوای محرکـه اسـت. ایـده ی مطلـق در جریـان تکامل بذاته مراحل گوناگونی را می گذراند و مضمون درونی خـود را دمبـدم کـاملتر و کـاملتر عرضـه میـدارد. نخست در درون خود رشد میکند و سپس به شکل طبیعت غیرارگانیک و ارگانیک آنگاه انسان و سپس دولت و هنر و مذهب و فلسفه . بدینسان جهان متنوع محصول رشد و کمال ایده ی مطلـق و مجمـوع اشـکال بـروز و ظهور اوست یا به بیان عرفانی تجلی انوار اوست. تردیدی نیست که هم مولوی و هـم هگـل در ایـن سیـستم تفکر که فوق العاده به هم شبیه است از عرفان نوافلاطونی الهام گرفته اند ، ولی باید گفت که شباهت اندیـشه های هگل به نظریات عارف ایرانی به نظر قویتر از آن می آیـد کـه ایـن توضـیح را در مـورد آن بتـوان کـافی

دانست. آیا هگل از مولوی خبر داشت ؟ در دوران حیات هگل کتابی به زبان لاتین تحت عنوان (تئوسوفیا – پرساروم – پانته ئیستیکا) یعنی وحدت وجود و عرفان ایرانی به وسیله ی فردریش اوگوست تولوک چاپ شده و در این کتاب بحث مفصلی از مولوی به میان آمده و برخی از اشعار مولوی و نیز اشعاری از عزالدّین نسفی و توضیحات مفصلی در باره ی سیستم فلسفی عرفاء ایرانی در این کتاب درج است . وجود این کتاب و نظائر آن قرینه ای بر امکان اطلاع هگل از عرفان ایرانی است. باری نه فقط شباهت هگل و مولوی از جهت سیستم فلسفی محسوس است ، نکته ی جالب دیگر در مورد این دو متفکر اندیشه ی دیالکتیکی آنهاست که مسلماً در نزد هگل به اوجی بس بالاتر از مولوی رسیده است. به هر جهت مطلب از هر باره قابل دقت است [1].

اکنون که سخن از شباهت اندیشه ی متفکر بزرگ ایرانی با برخی متفکرین غرب پیش آمده ذکر دو نکته ی زیرین بیفایده نیست :

مابین برخی از احکام دیالکتیکی مندرجه در مثنوی و برخی فراگمنت ها (قطعات باقی مانده) از آثار فیلسوف معروف یونان باستان هراکلیت از اهل افس که پدر دیالکتیک نام دارد شباهت غریبی حتی از جهت افاده ی مطلب است. مثلاً یکی از فراگمنت های هراکلیت چنین است : " آب دریا پاکترین است و آلوده ترین . برای ماهیان گواراست و شفابخش ، برای آدمیان ناگوار است و زیان آورد. مولوی عین این مطلب را چنین افاده میکند :

خلق آبی را بود دریا چو باغ
خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ

این عبارات مولوی چنان شباهتی به عبارت هراکلیت دارد که نمیتوان آنرا تصادفی دانست. حال معلوم نیست منبع گفتار مولوی سنن ایرانی دیالکتیک است و یا از افکار یونانی اقتباس شده. به هر جهت مطلبی است در خورد پژوهش.

و نیز مارکوس اورلیوس امپراطور فیلسوف رومی کتابی دارد به نام "تفکرات" یا "با خود در عزلت" . در کتاب دوم – بند دوم این اثر چنین می خوانیم:

---

۱) در این زمینه جزوه ای از نور و تحت عنوان "مولانا جلال الدین هگل شرق است" نشر یافته که صرف نظر از برخی نکات پراکنده در مجموع متضمن احکام و قضاوتهای نااستواریست. با اینحال باید گفت مؤلف این جزوه متوجه ی نکته ی درستی شده است و تا آنجا که میدانسته کوشیده است ربط سیستم فلسفی هگل و اندیشه های مولوی را روشن کند. مؤلف بویژه خواستار اثبات برتری سیستم مولوی بر سیستم هگل است.

"نور آفتاب واحد است، اگرچه به وسیله ی دیوارها و کوهها و انواع بیشمار اشیاء دیگر متعدد و ویژه ی بیشماری تقسیم میگردد. روح واحد است، اگرچه بین موجودات بسیار و اشکال خاصی توزیع میشود"[1].

این اندیشه ی نوافلاطونی وحدت وجودی را عیناً مولوی چنین بیان میکند:

متحـــد بـــودیم و صـــافی همچـــو آب
یـــک گهـــر بـــودیم همچـــون آفتـــاب
چـــون بـــه صـــورت آمـــد آن نـــور ســـره
شـــد عـــدد چـــون ســـایه هـــای گنگـــره

این شباهت فکر و بیان، این اندیشه را در ذهن خلجان میدهد که مولوی ای چه بسا به بسیاری از منابع تفکر یونان و روم در ترجمه ی عربی آن و شاید هم مستقیم دست داشته است، به هر جهت مطلبی است قابل تفحص.

۲) صدرالدین شیرازی و حرکت جوهری و استکمال وجود

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی ملقب به صدرالمتألهین در زمان شاه عباس ثانی صفوی میزیست و یکی از بزرگان حکمت در مشرق زمین و یکی از خلاقترین آنها در ابداع نظریات فلسفی است. از آنجا که این ابداعات فلسفی با نظریات قشری فقها و متکلمین انطباق نداشت وی مطرود جامعه ی رسمی آنروز بود و عمری را در ده گذراند و به کفر و شهرت یافت[2]. اثر مهم او "الحکمه المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه" نام دارد. در این اثر صدرا قلسقه ی خود را که سرشار از اندیشه های دیالکتیکی است بیان می کند. ولی دیالکتیک صدرا در خدمت نظریات خاص اوست که بطور عمده ایدآلیستی است. این دیالکتیک ایدآلیستی و "تئولوژیک" در عین حال در یک سلسله مسائل مانند اصالت مهیّت و اصالت وجود ، مسئله ی روح ، مسئله ی ربط ملکوت و ناسوت ، مسئله ی حرکت جوهری ، مسئله ی استکمال و اشتداد وجود و مراتب آن(یا ذومراتب بودن وجود)، مسئله ی ربط قار و سیال یا ثابت و متحرک و غیره و غیره به روشنی بروز میکند.

---

۱) کتاب "ماتریالیستهای یونان باستان" چاپ روسی متضمن متون آثار سیسرون ، سنگ ، اپیکتنوس ، مارکوس ، اورلیوس ، پلین ، پلوتارخ ، تاسیت ، فرفریوس و دیگران.

۲) رجوع کنید به "الهیات" تألیف آقای فاضل تونی در باره ی انتسابات صاحبان کتب "لرلؤء البحرین" و "روضات" به ملاصدرا (صفحات ۹۱ و ۹۲)

صدرالدین شیرازی در صدد آشتی دادن فلسفه ی مشاء و فلسفه ی اشراق ، الهیات اسلامی و نظریات فلسفی متداول در ایران که آمیزه ای از فلسفه ی مشاء و ارسطو و نوافلاطونی است بود. او در آخرین مراحل مختلف تکامل حکمت و کلام ایرانی قرار داشت و وارث بحث ها و جدل های دیرینه ی این فلسفه سکولاستیک مشرق زمین بود و در نخستین آشنائی با مکتب فلاسقه ی مشاء و اشراق و متکلمین و فقها با انواع تناقضات و تباینات و به اصطلاح خلافات مواجه گردید. صدرا کوشید تا این تناقضات را حل کند. سعی او برای درک عمقی مسائل و حل آنها او را به سوی فهم ژرف تر واقعیت کشاند و جالب است که این تحول فکری تقریباً در همان زمان انجام میگرفت که بیکن و دکارت در اروپا بتهای سکولاستیک غرب را می شکانند. تحلیل اجتماعی – طبقاتی فلسفه ی صدرا کاری است که در خورد پژوهش جداگانه است و ذکر این مختصر هم برای آن بود که مباحث آتی بهتر درک شود.

یکی از مباحث مهمی که در فلسفه ی شرق(خاورمیانه و نزدیک) و بویژه ایران مطرح بود همانا مسئله ی اصالت مهیّت و اصالت وجود است. اصالت(یا تأصل) یعنی آنکه تقدّم با کدام است، با وجود یا با مهیّت. قصد از مهیّت یا ماهیت تعیّن کیفی و هویت اجسام است. عده ای از فلاسفه اعم از عارف و متکلم طرفدار اصالت مهیّت بودند. از آنجمله اند سهروردی ، غزالی ، فخر رازی ، میرداماد ، لاهیجی و بطور کلی همه ی متکلمین . عده ی دیگر از آنجمله صوفیه و حکماء مشاء و صدرالدین شیرازی طرفدار تأصل وجودند. باید دانست که با آنکه صوفیه و عرفاء از طرفی با حکماء مشاء مخالفند ولی از طرف دیگر مانند آنان معتقد به اصالت وجود هستند. با اینحال بین آنان در این مسئله نیز تفاوت است بدین معنی که عرفاء وجود را واحد ولی دارای "اشتراک معنوی" میدانند و در واقع به وحدت وجود (مونیسم) معتقدند و حال آنکه مشائین وجود را حقایق متباینه میدانند یعنی به کثرت وجود (پلورالیسم) معتقدند. این تفاوت بین مونیسم پانته ئیستی عرفاء (که در سکولاستیک ایران آنها را فهلویون نیز می نامیدند) و پلورالیسم مشائین آنها را به دو جرگه تقسیم میکند، گرچه از جهت اعتقاد به اصالت وجود مشترکند. شکی نیست که پلورالیسم مشائین که در عین حال اصالت وجود را قبول داشته اند مبانی سستی دارد و اگر اصالت وجود را در فلسفه ی مشاء بشکافیم به نوعی مونیسم ماتریالیستی می رسیم[1]. این بحث از حوصله ی این مقال خارج است زیرا در اینجامقصد توضیح کوتاهی در

---

۱) تفصیل این استنباط چنین است : حکمت مشاء به هیولای اولی که ابدی و ازلی است و ماده المواد است معتقد است و وجود را جوهر قائم بالذات میداند لذا با آنکه به حقایق متباینه معتقد است این حقایق را به نسج واحد و مادی و ازلی هیولی اولی باز میگرداند که دارای اصالت است و این خود یک مونیزم کامل مادیست.

باره ی جدال اصالت مهیّت و اصالت وجود است. اما طرفداران اصالت مهیّت میگفتند وجود امری اعتباری و انتزاعی است و آنچه که اصیل است و در خارج از ذهن ما متحقق است ماهیات و تعینات است. ماهیت چیزیست که در جواب "ماهو" گفته میشود چنانکه گوئیم این چیست؟ پاسخ گویند دفتر یا قلم یا درخت یا مرد یا خانه. و این مهیّت است که معتبر است و الّا وجود مطلق که مفهومی عام است تحقق خارجی ندارد. در پاسخ آنها طرفداران اصالت وجود میگفتند که تحقق هر چیز به موجود است. پس وجود خود احقّ به تحقق است چه اگر وجود تحقق نداشته باشد چگونه دفتر و قلم و درخت و مرد و خانه و غیره بدان میتواند محقق شوند. ملاهادی سبزواری میگوید:

انّ الوجود عندنا اصل
دلیل من خالفنا علیل

و نیز شیخ شبستری در این باب میگوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعیّن ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود
عدد بسیار و یک چیزست معدود

اگر بحث را در همین جا متوقف کنیم در ابتدا چنین به نظر میرسد که گویا سهروردی که طرفدار اصالت مهیّت بود به تنوع و تکثر معتقد است و طرفداران اصالت وجود به وحدت و یگانگی و حال آنکه در واقع چنین نیست و سهروردی که از صاحبنظران بزرگ حکمت اشراق است ، به وحدت منشاء وجود و مهیّات باور دارد و بحث او در واقع یک جدل سکولاستیک است[1]. اما صدرالدین شیرازی که اصالت وجودی است بر آنست که اصل و حقیقت وجود است و ماهیت امریست اعتباری و نسبی و ممکن است از وجود واحد به چندین اعتبار چندین ماهیت فرض شود و حرکت و تغییر نیز در ماهیت نیست بلکه در وجود است.

---

۱) جالب است که قاطبه ی عرفاء و صوفیه بجز سهروردی و غزالی که عارف مشرب بوده وحدت وجودی اند و این عقیده ی اصالت مهیّت که ذاتاً به پلورالیسم میرسد نوعی وصله ی ناجور و آناکرونیسم فلسفی در دستگاه تفکر سهروردی است.

مونیسم ملاصدرا بویژه در فلسفه ی "روح" و فلسفه ی ربط ملکوت و ناسوت بروز میکند. ملاصدرا در باره ی روح میگوید که: « الروح جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء ». معنای این سخن آنست که روح با بدن پدید میگردد و جوهری مفارق از بدن نیست و در آغاز ممزوج با بدن است ولی سپس درجات تکاملی (یا به قول صدرا اشتداد و استکمال) را طی میکندو به مقام عقل میرسد مانند روغنی که از گردو جدا شود یا پروانه ای که پیله را ترک کند یا جانوری که پوست بیاندازد ، مجرد میگردد. این تعریف از روح بسیار در فلسفه ی سکولاستیک شرق بدیع است. حکماء و عرفاء روح را جوهری مستقل و مجزا از بدن میشمردند[1] ولی ملاصدرا میخواهد در اینجا تناقض را حل کند و رابطه ی بین روح و جسم را توضیح دهد و البته در همینجا میکوشد تا پایه ای برای معاد جسمانی بجوید ولی اهمیت "کفر" او از درجه ی "ایمانش" در این استدلالات بیشتر است.

و نیز مونیسم ملاصدرا در اثبات رابطه ی ناسوت و لاهوت و جواهر جاوید فلکی یا موجودات حادث غبراوی و زمینی بروز میکند. صدرالمتألهین میگوید[2] هر موجودی که در عالم طبیعت است دارای حقیقت ثابتی است که در عالم ملکوت است. به عبارت دیگر هر موجودی دارای دو چهره و رخسار است که یک چهره اش در حرکت و تغییر است و چهره ی دیگر ثابت و برقرار است. چهره ی متغیر موجودات را عالم طبیعت و ماده خوانند و چهره ی ثابت موجودات را عالم ملکوت نامند. عالم طبیعت رتبه ی پست عالم ملکوت و عالم ملکوت رتبه ی شریف عالم طبیعت است یا به عبارت دیگر طبیعت به منزله ی تن و عالم ملکوت به جای روح عالم طبیعت است و عیناً مانند بدن انسان و روح اوست که بدن را باید عالم طبیعت دانست و روح را عالم ملکوت.

---

۱) در قصیده ی "عینیهگ ی معروف، منتسب به ابن سینا در وصف روح چنین آمده است:

هبطت الیک من المحل الارفع
ورقاء ذات تعزّر و تمنّع
محجوبهٌ عن کل مقله عارف
و هی اللتی سفرت وام تنبرقع
ان کان ارسلها اله الحکمه
طویت عن الندب اللبیب الاورع
وتعود عالمه بکل خفیه
فی العالمین و خرقها لم یرقع
وکانها برق تالق بالحمی
ثم انطوی و کانه لم یلمع . . .

۲) رجوع کنید به اثر آقای حسنعلی راشد: " دو فیلسوف شرق و غرب" سال ۱۳۳۲ صفحه ی ۵۳.

در اینجا تردیدی نیست که ملاصدرا اندیشه ی "حقایق ثابت ملکوتی" را از "مُثُل افلاطونی" و "ارخی تیپ" های وی وام میگیرد و حال آنکه حکمت مشاء آنرا به شدت و با نوعی خشم و غضب مقدس رد میکند. انتقاد ارسطو از مثل افلاطونی انتقادیست به سود ماتریالیسم. ارسطو در کتاب "اخلاق نیخوماغس" آموزش افلاطونی مثل(ایده) را با شش دلیل در هم شکست و این همان استدلالاتی است که لنین بدان اهمیت بسیار میدهد و میگوید جدا کردن مفهوم کلی شیئی از خود شیئی ریشه ی ایدآلیسم است و لذا انتقاد ارسطو متوجه خورد کردن ریشه ی ایدآلیسم افلاطونی است ولی در دستگاه فلسفی صدرالدین شیرازی احیاء مجدد اندیشه ی "ایده" یا "مثل" به صورت جواهر و حقایق ثابت ملکوتی به عنوان چهره ی دوم جواهر متغیّر ناسوتی کوششی است برای حل وحدت دیالکتیک ثابت و سیال و قار و متغیّر و ناسوت و لاهوت. یعنی اقتباس این نظر از جانب ملاصدرا برای حل تضادهائیست که در جهت توضیح دیالکتیکی پدیده ها و اثبات مونیسم است. در اینجا ملاصدرا کوشیده است تضادها را حل کند و در این حل روح را به جسم و لاهوت را به ناسوت پیوند میدهد و سدهای موجود بین این مقولات را بشکند. انعکاس این اندیشه های ملاصدرا بطور مشخص در محیط او عبارت بود از شیوع "کفر و زندقه" او. در مونیسم ملاصدرا وحدت وجود ، رابطه ی روح و جسم ، رابطه ی ناسوت و لاهوت اثبات میگردد. جهان بدینسان کل واحد و همجنس است و تنوع و تکثر ظاهری آن دلیل بر آن نیست که واقعاً جواهر مفارق و ناهمگونی وجود دارند بلکه این تکثر فقط صوری است. جهان یک دستگاه بهم پیوسته و همگونی است که تنوع صور و تکثر وجود در آن چنانکه بعداً خواهیم دید نتیجه ی حرکت جوهری و اشتداد و استکمال این حرکت است. تصور عالم به صورت یک دستگاه کل و بهم پیوسته و همگون نخستین اندیشه ی مهم دیالکتیکی ملاصدراست.

نظریه ی صدرالدین شیرازی در باره ی حرکت جوهری مایه ی شهرت فراوان او شد. ای چه بسا کسانی که با فلسفه آشنائی ندارند یا آشنائی آنها بسیار سطحی است ولی آوازه ی حرکت جوهری را شنیده اند. در واقع حرکت جوهری و اعتقاد بدان و اثبات آن خصیصه ی برجسته ی فلسفه ی صدرا است و در همین آموزش است که دیالکتیک ایدآلیستی و تئولوژیک صدرالدین شیرازی به اوج خود میرسد. برای درک این آموزش باید کمی دورخیز کنیم. ابن سینا که از شارحان و مفسران بزرگ حکمت مشاء است حرکت را در کتاب "نجات" چنین تعریف میکند: " الحرکه – تقال علی تبدل حال قاره فی الجسم یسیرا یسیرا علی سبیل اتجاه نحو شیئی و الوصول بها الیه هو بالقوه و لا بالفعل " یعنی حرکت تبدل و تغییر حالت ثابت جسم است که اندک اندک به

سوی چیزی برود و وصول بدان حرکت به سوی آن شیئی امریست بالقوه و نه بالفعل. در رساله ی "حدود"، ابن سینا حرکت را کمال آن چیزی که بالقوه است و از آن جهت که بالقوه است میداند و در رساله ی "عیون" حرکت در جوهر را صریحاً نفی نموده چنین مینویسد: " کل حرکه ففی امر یقبل التنفّص و التزیّد و لیس شیئی من الجواهر کذلک فاذا لا شیئی من الحرکات فی الجواهر " یعنی آنکه جنبش در آن چیزهائی است که فزونی و کاستی پذیر باشند و گوهر (یا جوهر) چنین نیست لذا در گوهر جنبشی نیست. در کتاب شفا (فن سماع طبیعی) ابن سینا عدم امکان حرکت در ذات و جوهر اشیاء را به نحو زیرین مستدل میسازد:

" بستگی به محرک به سبب آنست که حرکت یا باید از ذات جسم باشد از حیث اینکه جسم طبیعی است یا باید از سببی برآید. اگر حرکت ذاتی جسم بود باید مادام که جسم طبیعی متحرک موجود است حرکت هم موجود باشد و معدوم نشود و حال آنکه حرکت از بسیاری اجسام معدوم میشود ، در صورتیکه ذات آن جسم موجود است".

لذا به نظر ابن سینا و کلیه ی شارحین حکمت مشاء حرکت میتواند در اعراض باشد نه در جواهر. جواهر خمسه عبارتست از عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم و اما عوارض نه گانه عبارتست از کم و کیف و وضع و أین(یا مکان) و متی (یا زمان) و له و فعل و انفعال و اضافه. از این نه عرض حرکت تنها در کم و أین و وضع و کیف حاصل میشود یعنی حرکت کمی ، حرکت مکانی ، حرکت وضعی و حرکت کیفی یا استحاله وجود دارد و اما در زمان به نظر ابن سینا حرکت نیست بلکه زمان همراه حرکت است[1].

بدینسان حکماء مشاء حرکت در جوهر را نفی میکردند و استدلالشان این بود که چون هر حرکتی به مبدأ و منتها و مسافت و موضوع نیازمند است و موضوع حرکت ثابت است لذا حرکت نمیتواند در جوهر باشد و الا موضوع حرکت از میان میرود. با اندک دقتی روشن میشود که نظریه ی حکماء مشاء لااقل بدان شکل که شارحین ایرانی عرضه میداشتند نوعی مکانیسیسم است و نفی حرکت باطنی و ذاتی و درونی اشیاء. ولی صدرالدین شیرازی در اسفار این نظریه ی مکانسیستی را به سود نظریه ی دینامیسم دیالکتیکی رد میکند و حرکت را فقط در "عرض" نمیشمرد بلکه آنرا در ذرات جوهر اشیاء میجوید. صدرالدین شیرازی در این زمینه استدلال میکند که:

---

۱) رجوع کنید به " فن سماع طبیعی" ترجمه ی فروغی – مقاله ی دوم فصل اول صفحات ۱۲۷ تا ۱۶۱

اولاً) طبیعت اشیاء و سرشت آنهاست که مبدأ و انگیزه ی حرکت در اشیاء است حال اگر طبیعت اشیاء امر قار و ثابت و بلاتحرک باشد و دستخوش تجدید و تغییر نشود چون طبیعت علت حرکت است پس لازم می آید معلول از علت خود تخلف جوید و این خود باطل است زیرا معلول از علت تخلف نتواند جست.

ثانیاً) اعراض که حکماء حرکت در برخی از آناه را میسّر شمرده اند در وجود تابع جوهرند زیرا تا جوهری نباشد عرضی نیست و جوهر قائم به ذات و عرض قائم به غیر یعنی قائم به جوهر است بنابراین ممکن نیست که متبوع امر ثابتی باشد و تابع امری متجدد و متغیّر، زیرا در این حالت تخلف تابع از متبوع لازم میآیدکه آن هم خلاف عقل و منطق است پس ناچار باید جوهر (متبوع) نیز متجدد و متغیّر باشد تا عرض(تابع) تجدد و تغییر پذیرد.

راشد در رساله ی " دو فیلسوف شرق و غرب " استدلالات و نظریات صدرا را در مورد حرکت جوهری بدین نحو بیان میکند :

" صدرالمتالهین از کسانیست که مبداء عالم را جسم طبیعی که امر واحد و متصل و مرکب از هیولی و صورت است میدانند و ماده ی نخستین عالم را هیولی می پندارند . به عقیده ی صدرالمتالهین جسم طبیعی در هر لباسی که هست خواه به صورت جماد ، خواه به صورت گیاه ، خواه به صورت حیوان ، همیشه در حرکت و تغییر است . در عالم ماده و طبیعت سکون و ثبات وجود ندارد . سکون و ثبات ، مختصِ عالم عقل و عوالم الهی است . جوهر عالم یعنی صورت جسم طبیعی امریست ذاتاً متغیّر و متجدّد . بنابراین جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا و آب و خاک و سنگ و کلیه ی معادن و انواع گیاهها و انواع حیوانها امر سیال و گذرائی است که تدریجاً موجود میشود و معدوم میگردد . عیناً مانند زمان همانطور که زمان یک امر ثابت الاجرا نیست بلکه وجود و عدمش دست به گردن یکدیگر است ، وجود هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگریست و در عین حال زمان یک امر واحد و متصل و مستمر و تدریجی است همینطور اصل جوهر عالم ماده در ذات خود یک امر واحد و متصل و مستمر و تدریجی است و دائماً در حدوث و انقضاء است یعنی موجود میشود و معدوم میگردد . این عالم از وجود وعدم ، مرگ و زندگی و بالاخره از حرکت تشکیل یافته ، جوهر این عالم که همه ی نقشها و صورتها بر آن

طرح شده مانند آب جاریست که دائماً در سیلان و جریانست و در عین حال صورتی کـه در آب افتـاده به نظر ثابت و برقرار میآید :

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار "[1]

بدینسان صدرالدین شیرازی با توصیف حرکت ذاتی و دائمی جوهر وجـود بیـان کامـل دیـالکتیکی از جنـبش جاوید و همگانی بدست میدهد . البته صدرا بر خلاف مولوی که تخالف نهان و عیان و اتحاد و مقابله ی اضداد را درک میکرد و بنحو وسیعی در تفکر خود بکار میبرد متوجه این منبع درونی حرکت دائمی نیست . وی انگیزه ی حرکت را در سیالیت بذاته وجود عالم ناسوت میشمرد و در این زمینه ژرفا و پهنه ی فکرش شگرف اسـت و از مولوی گامها فراتر گذاشته بدون آنکه در زمینه ی تضاد به مقام تفکر دیالکتیکی مولوی دست یافته باشد.

نکته ی مهم دیگر دیالکتیکی در تفکر صدرا عبارت از این نظر است که حرکـت در جـا زدن در جـای خـود و تکرار مکرر و سیر قهقرائی نیست بلکه پیشرونده و تکاملی است. صدرا وجود را حقیقتـی ذومراتـب میدانـد کـه دارای درجات لایتناهی است و حرکت همانا استکمال و اشتدادیست که در این درجات و مراتب انجـام میگیـرد (چنانکه در مورد روح دیدیم که به عقیده ی صدرا از جهت طی درجات اسـتکمالی اسـت کـه بـه مقـام تجـرد میرسد). تردیدی نیست که صدرا اشتداد و استکمال را با یک مضمون عرفانی و الهـی درک میکنـد و شـدت و ضعف را در وجود را با لاهوتی و ناسوتی و قار و متغیّر بودن وجود مربوط میداند ولی همینکه صدرا میکوشـد تـا تجدد وجود را با استکمال آن همراه کند به منظره ی واقعی تحول ماده نزدیک شده است اگرچه در تـار و پـود تجریدات و انتزاعات سکولاستیک و سوابق ذهنی حکمی عصر و بی خبری از سیر مشخص ماده تنها قادر است این سیر را در مقولات منطقی مصنوع و مخلوق فلسفه ی اشباع از مذهب و عرفان زمان خویش منعکس کنـد. در دیالکتیک تمثیلی – عرفانی مولوی این سیر استکمالی مشخصتر است زیرا حرکت از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تصریح شده و این خود مطلبی است که با واقعیت سیر ماده ی غیر ارگانیـک بـه ارگانیک کاملاً تطابق دارد. اگر چه صدرا در این زمینه نیز ضعیف تر از مولویست ولی مطلب را به نوبه ی خـود بدیع مطرح میسازد. صدرا با نظریات حرکت جوهری خود میکوشد تا وحدت متغیّر و ثابت یا قار و سیال را حـل کند. وجود عالم طبیعت به نظر صدرا وجود سیال تدریجیست ولی در عین حال امر واحـد و مـشخص اسـت. در

---

۱) رجوع کنید به رساله ی آقای حسنعلی راشد – دو فیلسوف شرق و غرب – تهران ۱۳۳۲ صفحات ۴۲ - ۴۳

رساله ی "دو فیلسوف شرق و غرب" نظر صدرا در باره ی رابطه ی متغیّر به ثابت چنین بیان شده است: " رابط ربط متغیّر به ثابت خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیّر و از یک جهت ثابت است و رتبه ی ثابت که درجه ی شدید وجود است از مبداء الهی صادر شده و رتبه ی متغیّر که درجه ی ضعیف رتبه ی ثابت است مبداء کلیه ی حرکات و تغییرات مادی گردیده است"[1].

نقطه ی ضعف نظر صدرا در آنست که تغییر جهان مادی را اصل نپنداشته و خواسته است جهان مُثُلی افلاطونی را که ثابت و جاوید است بر آن مقدم بشمرد. این ساختمانهای ذهنی برای صدرالدین شیرازی لازم بود تا سیستم غیر مقنع فلکی حکمت مشاء را برهم زند و دستگاه فلسفی منسجم تر و پیگیرتری را پدید آرد. اگر صدرا از جهت دیالکتیک بر سیستم مشاء پیشی میگیرد از جهت ماتریالیسم به نظر میرسد که از این سیستم یا فرا نرفته و یا در تجدید مطلع جهان مثل علیا و صور مجرد ثابت فلکی شاید هم گامی به عقب گذاشته باشد[2].

دو نمونه ی فوق نشان میدهد که چگونه اسلوب تفکر دیالکتیکی یعنی تفکری که جهان را کل به هم پیوسته، دارای تنازع و تضاد درونی ، در حرکت و تحول دائمی در جاده ی سیر تکاملی میشمرد در آثار عده ای از متفکران بزرگ با وضوح تمام بروز کرده است. این طبیعی است. اسلوب دیالکتیک اختراع احدی نیست . انعکاس واقعیت عینی و خارجی در ذهن انسانی است. ذهن ایرانی به همان اندازه آنرا انعکاس میکند که ذهن غیر ایرانی. مطالعه ی اشکال تفکر دیالکتیک در نزد متفکرین ایرانی در ما این غرور و اطمینان را ایجاد میکند که مانند پیشینیان خود میتوانیم و باید بتوانیم در زمینه ی تفکر فلسفی و منطقی از سطح تکامل جهانی عقب نمانیم. برای این منظور باید هم فرهنگ جهانی را عمیقاً آموخت و هم فرهنگ میهن را.

---

۱) همان رساله صفحه ی ۵۴

۲) تمام این مطالب، فوق العاده مشروط است. در تفسیر ایرانی (اسلامی) حکمت مشاء آنچنان درآمیختگی این حکمت با نظریات افلاطون و فلوطین و فرفریوس و امونیاس ساکاس و غیرهم انجام گرفته است که غلظت ایدالیستی مشاء را بیشتر میکند، در آن صورت فلسفه ی صدرا نمی تواند از جهت ماتریالیسم خود نسبت به چنین دستگاه فلسفی، عقب مانده تلقی شود، حال آنکه نسبت به شکل اصیل فلسفه ی مشاء (فلسفه ی ارسطو) مسلماً این عقب ماندگی وجود دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی

و شمّه‌ای از آموزش اخلاقی او

---

۱) چهره‌ای از خواجه نصیر

تصویری در زمان حیات خواجه‌نصیرالدین از وی کشیده‌اند که امروز خوشبختانه در دست است. موافق این تصویر خواجه با همعصران خود از جهت ظاهر تفاوتی ندارد. مردی است، با ریش، مندیل و تحت‌الحنک، به‌دو زانو نشسته و کتابی در دست دارد. ولی مطالعه‌ی زندگی و آثار خواجه، پژوهنده را به حیرت می‌اندازد. اینجا ما با یکی از اعجوبه‌های تاریخ روبرو هستیم.

خواجه‌نصیر را به آسانی می‌توان در ردیف فارابی، رازی، بیرونی، ابن‌سینا، خیام، غزالی و نظایر آنها گذاشت و شاید در خواجه به کمک تاریخ مختصاتی گرد آمده بود که باز به او برجستگی یا دقیق‌تر بگوییم، امتیاز بیشتری می‌داد.

همعصران او او را استادالبشر و شاگرد دانشمند و معروفش علامه‌ی حلّی او را در کنار "عقول عشره"ای که خداوند پدید آورده، عقل یازدهم ("عقل حادی‌عشر") می‌خواند. هنگامیکه در نزد اسمعیلیه بود، به "خواجه‌ی کائنات" شهرت یافت. در فلسفه به "محقق طوسی" معروف است. همه‌ی پژوهندگان کهن و نوین، ایرانی و عرب و اروپائی که او را بررسی کرده‌اند، با شور و حیرت شخصیت وی را ستوده‌اند و بیهوده سخن بدین درازی نیست.

چندی پیش در کشور ما به مناسبت هفتصدمین سال خواجه‌نصیر مراسمی برپا شد و پژوهش‌های بسیاری درباره‌ی شخصیت انسانی و علمی او انجام گرفت. لذا در این نوشته‌ی کوتاه قصد آن در بین نیست که وارد بررسی جامع شخصیت خواجه شویم. لازمه‌ی کمترین تلاش در این زمینه، تدارک تألیف مستقلی است زیرا خواجه شخصیتی است ذوجوانب: سیاستمدار، حکیم، فقیه، متکلم، ریاضی‌دان، منجم، طبیب، ادیب، لغوی و

سرانجام یکی از مهم‌ترین بنیادگزاران ایدئولوژی تشیّع. زندگی پر فراز و نشیبش در دژهای محتشمان اسماعیلی و سپس در دربار هلاکو و آباقاخان و نقش شگرفی که در تاریخ ایران بازی کرده است درخورد مطالعه و سزنده‌ی تحلیل و تعلیل علمی ژرفی است. تألیفات خواجه از صد متجاوز است و مطالعات او در جبر و حساب و مثلثات به بررسی ویژه‌ای نیازمند. لذا قوطه‌زدن در این اقیانوس مواج کار آسانی نیست و ما می‌خواهیم تنها خطوطی گریزان از شخصیت خواجه رسم کنیم تا این مجموعه از یاد او و کارهای شگرفش تهی نماند.

یکی از نقش‌های برجسته‌ی خواجه‌نصیر احیاء نام فلسفه و حکمت پس از خذلان موقت آن است. این یک داستان دراز و پیچیده‌ایست. برخلاف شیعه (اعم از سبعیه یا اسمعیلیه و اثناعشریه یا امامیه) که به فلسفه راغب بودند، سنیان حنبلی و حنفی و شافعی و مالکی از آن احتراز داشتند و آن را مایه‌ی بی‌دینی می‌دانستند. بیهوده نبود که فیهان و متکلمین سنی از آن جمله فخر رازی معروف به ابن الخطیب متوفی سال ۶۰۶ که "امام المشککین" لقب گرفت به دنبال "تهافت الفلاسفه ی غزالی کتاب "تعجیزالفلاسفه" را نوشته و به بهانه‌ی نگاشتن "شرح" بر اشارات ابوعلی در واقع و به‌قول معروف جرح بر آن نوشته و همه‌جا عقاید ابن‌سینا را رد کرده است. لذا شیعی بودن با فلسفی مزاج بودن و سنی بودن با مخالفت با علوم عقلی و اکتفا به منقولات هم معنی بود. در همین روح است که سیف فرغانی درباره‌ی ابن‌سینا که مظهر حکمت شمرده می‌شد به اصطلاح سخنگوی فلاسفه و زبان معقول بود با بغض تمام می‌نویسد:

گوش دل خویشتن نگه دار　　از بوعلی آن "زبان معقول"
نقد دغلی به زر مطلّاست　　در کیسه‌ی زرگران معقول

شعر خنکی است ولی نیت گوینده را با روشنی بیان می‌کند. ابن‌سینا خود اسمعیلی بود و به سبب همین شیعی بودن و فیلسوف بودن و اعتقاد به قدم عالم و اصالت تعقل، قرن‌ها از طرف خلافت و هیئت حاکمه‌ی ارتجاعی به "مظهر کفر" بدل شد. و سوزاندن کتاب‌هایش از سیاست‌های متداول دستگاه دولتی طی چندین قرن در کشور ما بود. اسمعیلیه به داشتن ناصرخسرو که او نیز دانشمند معروفی است فخر می‌کنند و همین طایفه وقتی آوازه‌ی هوش و خرد خواجه‌نصیرالدین را شنیدند کوشیدند تا او را به خود جلب کنند. خواجه که در جهرود قم در سال ۵۹۷ تولد یافته و در طوس تحصیل کرده و به شهرت رسیده بود، به تصور آنکه در پناه قلاع اسمعیلی هم از حجوم تاتار خود را حفظ می‌کند و هم خود را در جوار همدینان شیعی خویش قرار می‌دهد و امکان تألیف

و تصنیف می‌یابد به این قلعه‌ها پناه برد و از زمان ناصرالدین، محتشم قلاع قهستان تا زمان خورشاه در نزد آنان می‌ماند. ولی به وی در این قلاع بسیار بسیار بد می‌گذرد. مابین او که شیعی امامی بود و اسمعیلیه روابط صمیمانه و اعتمادآمیزی برقرار نمی‌شود. وی در مقدمه‌ی "شرح اشارات" خود توضیح بسیار جانگدازی از گذران خود در میان اسمعیلیه می‌دهد و از کثرت خشمی که نسبت به آنها داشته است کتاب "اخلاق ناصری" را که به‌نام تاصرالدین محتشم اسمعیلی نگاشته (و تهذیبی از "طهاره‌الاعراق" ابوعلی مسکویه است) بعدها تغییر می‌دهد و نام ناصرالدین را از آن حذف می‌کند.

در تمام دوران اقامت نزد اسمعیلیان که برخی می‌گویند بخشی از آن در حبس قلعه‌ی میمون‌دژ گذشته (امری که مسلم نیست) خواجه می‌کوشد خود را از چنگ آنها برهاند. گویا نامه‌ای بدون موفقیت به علقمی وزید خلیفه‌ی عباسی می‌نویسد و سرانجام با قانع کردن خورشاه به تسلیم شدن در مقابل هلاکو، خود را به‌طور قطع از چنگ اسمعیلیان می‌رهاند (برای آنکه به‌دام مهیب تر ایلخانان مغول بیافتد). لذا نقش خواجه در زوال دولت محتشمان اسمعیلی نقش اندکی نیست.

مقصد از ذکر این حواشی تاریخی آن بود که چرا برای یک متکلم شافعی مانند فخر رازی ردّ فلاسفه و به‌ویژه ابن‌سینا مطرح است و چرا برای یک عالم شیعی مانند خواجه‌نصیر تجلیل فلاسفه و به‌ویژه همان ابن سینا. خواجه در "شرح اشارات" خود وارد مباحثه‌ی شدیدی با فخر رازی می‌شود و به اصطلاح "امام‌المشکّکین" را به‌طور منطقی خورد می‌کند و پایه‌ی حکمت را که با عقاید شیعی سازگاری داشت تحکیم می‌نماید. شالوده‌ای که او می‌ریزد قرن‌ها پس از او می‌پاید. البته بعدها روحانیت شیعه ، به‌ویژه پس از آنکه به قدرت رسید و به اصطلاح "روی در تراجع نهاد" خود با فلسفه درافتاد و روزگار صدرالدین شیرازی در دوران صفویه بهترین گواه این امر است، ولی تا دورانی پس از خواجه فلسفه‌ای که به‌نظر می‌رسید در زیر ضربات از غزّالی گرفته تا فخر رازی تعطیل شده است، جان گرفت و به رونق مجدد رسید.

این نقش خواجه در احیاء راسیونالیسم فلسفی و در مباحثه با فخر رازی نظیر نقشی است که ابن رشد در مباحثه با غزالی و کتاب "تهافت‌الفلاسفه"ی او بازی کرده است. هم ابن رشد، هم خواجه‌ی طوسی را باید از احیاءگران راسیونالیسم فلسفی دانست با این تفاوت که ابن رشد گاه خود به ابن‌سینا تاخته است حال آنکه خواجه به دفاع از ابن‌سینا برخاسته. البته در پشت سر هر دو نیز انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی به‌خوبی دیده می‌شود.

یکی دیگر از نقش‌های برجسته‌ی خواجه نجات دانش و دانشمندان در یکی از تیره و تارترین ایام ایلغار مغول است. اینجا خواجه از جهت دیگر شخصیت علمی خود استفاده می‌کند . اگر اسمعیلیه از فلسفه خوششان می‌آمد، مغول و ایلخانان مغول به نجوم و "علم اختیارات" علاقه داشتند و اصولاً دانشمند را مانند ساحران و کَهَنه‌ی خود، تنها به معنای پیشگو و منجم می‌شناختند. در واقع این منجم پروری خاص آنها نبود و در دربارهای شاهان و خلفاء و امیران روزگار ، سابقه‌ی طولانی داشته است. حتی زمانی که خواجه در نزد محتشمان اسمعیلی بود شهرت یافت که در کار ساختن رصدخانه است و از زمان ساختن "زیج شهریار" در دوران ساسانی، رصدخانه‌سازی در ایران "مد" بوده است. هلاکو به این جهت خاص شخصیت خواجه ذی‌علاقه شد و گویا در این امر با برادر خود، اکتای (که ظاهراً به علم نجوم آشنا بود) رقابتی داشت. راز دوام خواجه در نزد ایلخان قهار و سفاکی مانند هلاکو همین امر است. هلاکو قبول کرد که به خواجه امکان دهد بر روی تپه‌های مراغه زیج یا رصد معروف ایلخانی رابنا کند و قرار شد موقوفات ایلخانی در اختیار خواجه قرار گیرد. خواجه با این موقوفات نه فقط رصدخانه بلکه کتاب‌خانه‌ای با ۴۰۰ هزار جلد کتاب و مدرسه و حجرات خاص برای فقیهان و طبیبان و محدثان و حکماء با دادن حقوق (یا "راتبه" و "جامگی") که میزان آن هم در کتب ذکر شده است، ایجاد کرد و تقریباً زبده‌ی علمای عصر را در این مؤسسات گردآورد. یکی از منجمان و ریاضی‌دانان دمشق موسوم به مؤیدالدین عرضی که در دستگاه ایلخانی می‌زیسته رساله‌ای دارد که در آن از طرز رفتار خواجه با زیردستان ستایش بسیار گفته است و در مدح خواجه این بیت را می‌آورد:

و استکبر الاخبار قبل لقائه فلما التقینا صغّر الخَبَر الخَبر

(یعنی پیش از آنکه او را ببینم به‌نظر ما بزرگ می‌آمد و پس از آنکه با او برخورد کردیم اخبار در نزد ما خرد و ناچیز شد).

از نفوذی که از این طریق خواجه در مزاج هلاکو پیدا کرده بود بارها برای نجات عده‌ای از فاضلان عصر استفاده شد.

خواجه با استفاده‌ی معقول و از روی امانت از موقوفات گرانسنگ ایلخانی رصدخانه را به اهرمی برای پخش علوم و تربیت علماء مبدل ساخت و در محضر او شاگردانی مانند علامه‌ی حلّی و علامه قطب‌الدین شیرازی (که درباره‌ی این آخری جداگانه سخن خواهیم گفت) تربیت شدند.

یکی دیگر از نقش‌های شگفت‌انگیز خواجه از میان برداشتن قطعی خلافت عباسی به‌دست هلاکو است. در این باره افسانه‌ها بسیار است. خود خواجه راجع به آن طی شرحی، بسیار عادی و محجوبانه سخن گفته است. خواجه رشیدالدین فضل‌اله که مورخی مطلع و منطقی است نقل می‌کند که برخی در ذهن هلاکو تلقین کرده بودند که کشتن خلیفه‌ی عباسی شوم است و خواجه با ذکر دلایل و شواهد تاریخی متعدد دائر به آنکه هم از بزرگان اسلام و هم از خلفاء عباسی جمعی کشته شده اند و حادثه‌ای در کائنات رخ نداد، تردید خان خرافاتی را رفع کرده است. به هر جهت با برداشتن این "سنگ بزرگ" دوم (پس از اسمعیلیه) خواجه عملاً دو رقیب عظیم و نیرومند ایدئولوژی شیعه را از سر راه برداشت و درواقع نیز دیگر هیچ چیز مانع سیر ایران به‌طرف قبول مذهب امامیه به‌عنوان دین رسمی خود نشد. از زمان ایلخانان رخنه‌ی نیرومند این دین در دستگاه دولتی آغاز گردید و ظفرمندی نهائی آن به دوران صفوی می‌رسد.، چنان که در جای خود گفته‌ایم.

همه‌ی این نقش‌ها، عظیم است و شگفت نیست که ما خواجه را نه فقط یکی از بزرگترین صدور ایران بشمریم، امری که مسلم است، بلکه یکی از سازنداگن تاریخ کشورمان در دوران قرون وسطی بخوانیم.

درباره ی شخصیت علمی به‌ویژه ریاضی خواجه که موافق تصدیق کارشناسان شخصیت برجسته‌ایست، صلاحیت سخن نداریم ولی بی‌فایده نمی‌دانیم واژه‌ای چند درباره‌ی نقش خواجه در بسط علم اخلاق (یا اتیک) بنگاریم.

چنانکه میدانیم خواجه مؤلف کتاب "اخلاق ناصری" و "اوصاف الاشراف" است. "اخلاق ناصری" ترجمه و تهذیب کتاب "تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق" یکی دیگر از تئوریسین‌های مهم اخلاق در فرهنگ ما یعنی ابوعلی مسکویه است. پس از خواجه، فیلسوف دیگری به‌نام جلال‌الدین دوّانی کتاب "اخلاق جلالی" با توجه و با در نظر داشتن "اخلاق ناصری" نگاشت. لذا ابوعلی مسکویه، خواجه‌نصیر، جلال‌الدین دوّانی در تنظیم تئوری‌های اخلاقی نه فقط جای برجسته‌ای دارند، بلکه به هم سخت پیوسته‌اند. البته حق تقدم در این زمینه‌ها با فارابی و ابن‌سینا به‌ویژه فارابی است که در یک سلسله از آثار خود مانند رسالات "التنبیه" و "تحصیل السعاده" و "سیاسات المدنیه" و "فضیله‌العلوم" مسائل اخلاقی و جامعه‌شناسی را مطرح ساخته است.

در اینکه خواجه در ترجمه‌ی کتاب "تهذیب‌الاخلاق و تطهیر (یا طهاره) الاعراق" ابن مسکویه تا چه اندازه سهم خلاق خود را وارد کرده است، امریست که باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد. آنچه مسلم است خواجه در این کتاب کاست و فزودهائی کرده و تجارب فکری و عملی خویش را بدان افزوده است.

با توجه به آنکه ابن مسکویه بنا بـه تـصریح خـود او آمـوزش اخلاقـی خـویش را از "حکمـاء اولـین" یعنـی فلاسفه‌ی یونان به‌ویژه ارسطو گرفته است و تأثیر فارابی و ابن سینا نیز در وی محل تردید نیست، ربط آموزش اتیک خواجه و دوّانی نیز به این منابع روشن می‌گردد. منتها اقتباس و اخذ ابن مسکویه نیز اقتباسی "ملانقطی" و مکتبی نیست، بلکه ابن مسکویه به نوبه‌ی خود، به مثابه ی یک متفکر گرانقدر، برخورد خلاقـی بـه ارثیـه‌ی فکری یونان داشته است. تعیین حدود این خلاقیت ابن مسکویه نیز فقط می‌تواند به یـک بررسـی مقایـسه‌ای دقیق احاله شود ولی در واقعیت این مطلب تردیدی نیست.

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که در تاریخ ایـران اندرزنامـه‌نویـسی از پارینـه سـوابق طـولانی دارد و مـا در بررسی‌های دیگر (رجوع کنید به بزرگمهر بختگان) از این اندرزنامه‌ها سخن گفته‌ایم. لـذا اگـر کـسی بخواهـد تاریخ آموزش اتیک را در ایران مطالعه کند، مصالح فراوانی که دوران‌های بـسیار طـولانی را دربرمـی‌گیـرد، در اختیار خواهد داشت. آموزش اتیک ابن مسکویه، خواجه‌نصیر و دوّانی از منبع ایرانی نیز فیض فراوان یافته است و تنها منبع آن "حکماء اولین" نیستند.

به هر صورت آنچه که اکنون برای ما مطرح است، آمـوزش خواجـه‌نـصیرالدین اسـت کـه تـصور مـی‌رود در زمینه‌ی مسایل اخلاق نیز یکی از برجسته‌ترین صاحبنظران قرون وسطائی است.

۲) آموزش اتیک (اخلاق) در نزد خواجه‌نصیرالدین

آموزش اخلاقی خواجه‌نصیر (بر اساس بررسی کتاب معروف او "اخلاق ناصری") از نظرگاه دانـش اجتمـاعی امروز مجموعه‌ای است مختلط از نظریات مربوط به "جامعه‌شناسی"، "رواشناسی"، "متا اتیک" (که از تئـوری عمومی احکام و ارزش‌های اخلاقی بحث می‌کند) که سرانجام منجر بـه تنظـیم یـک "کُـدِکس" یـا مقـررات اخلاقی یعنی تعیین موازین حسن رفتار و یا سوءرفتار می‌شود.

خواجه در سراسر کتاب خود، مانند دیگر آثارش، مردی است دقیق و اسـتدلالی، جملاتـش فـشرده و زبـانش علمی است. همه‌ی مفاهیم او دارای تعاریف جامع و مانع دقیقی است. کاملاً دیده می‌شود که با افکار سـنجیده و حساب‌شده‌ی یک فیلسوف آگاه و ورزیده روبرو هـستیم و نیـز کـاملاً روشـن اسـت کـه مباحـث اخلاقـی و جامعه‌شناسی سنت محکمی دارد و بحث‌ها پخته و سایه‌روشن‌ها از هم تمیز داده شده است به حـدی کـه گـاه مایه‌ی اعجاب است. از جهت ادبی کتاب "اخلاق ناصری" دارای نثـر نـسبتاً دشواریـست. خواجـه بـر خـلاف

فیلسوف معاصرش بابا افضل، اصطلاحات فلسفی را به فارسی ترجمه نمی‌کند و از به‌کار بردن الفاظ معقد پرهیز ندارد، البته بدون آنکه قصد مغلق تراشی و یا فضل فروشی در میان باشد پیداست این زبان معتاد درسی و بحثی اوست و فقط با این زبان می‌توانسته است افکار خود را بیان دارد. با این‌حال در قیاس با نثر کتاب شاگردش قطب‌الدین شیرازی موسوم به "دره‌التاج" (که از آن نیز به موقع خود سخن خواهیم گفت)، زبان خواجه بسی شیواتر و ادیبانه‌تر است.

خواجه در سراسر کتاب از تمثیل (منتها کمتر تمثیلات بزرگ یا حکایات بلکه تمثیلات کوچک با استعارات و تشبیهات) با کمال قوت استفاده کرده است و خوب توانسته‌است به این وسیله اندیشه‌ی خود را مجسم کند و آن را اثبات نماید. ما زبده‌ی نظریات خواجه را بدون مراعات ترتیبی که وی قائل شده است و به شکلی که برای معاصران بیشتر درخورد درک باشد، می‌آوریم.

اخلاق در نظر خواجه مجموعه‌ای **ملکات نفسانی** است. وقتی خلقی ملکه شد صدور آن فعل به سهولت انجام می‌گیرد.[1] "بی‌احتیاج به تفکر و رویتبی". نفس که پایه‌ی صدور ملکات اخلاق است به عقیده‌ی حکماء کلاسیک ما جوهر مستقلی است که "کینونت" یا چگونه بودن آن و نیز کیفیت تعلق و ارتباطش با بدن انسان، موضوع بحث‌های طولانی است. خواجه می‌گوید هرچیزی دارای کیفیت ویژه‌ای است که بدان شناخته می‌شود و به اصطلاح ماهیت آن شیئی بدان کیفیت ویژه تحقق می‌پذیرد، مثلاً مانند "سبکی در دویدن" برای اسب و "مضا" یا روانی در بریدن برای شمشیر. انسان حیوان ناطق است و قدرت ادراک و تعقل و تمیز دارد که بدان می‌تواند جمیل را از قبیح، مذموم را از محمود باز شناسد و "بر حسب اراده در آن تصرف کند". به همین جهت انسان سعی دارد به "سعادت" برسد و از "شقاوت" برهد. انسان سعادتمند است وقتی ماهیت ویژه‌ی خود را مراعات کند ولی اگر با سوء نیت در جهت مخالف سرشت و ویژگی خویش بکوشد، یا در این کار اهمال و غفلت کند (به اصطلاح خواجه "سعی در طرف ضدّ یا بکسل و اغراض") آن وقت شقی می‌شود.

نفس آدمی که صفت ویژه‌اش را بیان کردیم از این جهت دارای کمال و نقصان می‌گردد و می‌تواند "فراترین" (افضل) یا "فروترین" (اخسّ) کائنات شود.

---

۱) فارابی نیز مانند خواجه خلق را جزء فطریات انسانی نمی‌داند و در "رساله التنبیه" (از صفحه‌ی ۸ تا صفحه‌ی ۹) تصریح می‌کند که خلق نتیجه‌ی عادت است و خلق نیک و بد هر دو کسب کردنی است.

در نفس قوای مختلفی است مانند ناطقه، شوقیه و عاملـه کـه بـه‌ترتیـب منـشاء **ادراک و تعقـل، منـشاء شورهای انسانی** و یا **منشاء عمل و حرکت** اوست. قوه‌ی شوقیه[1] (که بابا افضل آن را نیروی خواسـتاری می‌نامد) خود به دو صورت "قوه‌ی غضبیه" و "قوه‌ی شهویه" بروز می‌کنـد. اگـر در قبـال قـوای شـوقیه کـه ویژه‌ی انسان نیست و در حیوان هم هست، روش تسلیم در پیش گیریم از اصل فضیلت دور می‌شویم. باید بـا "دعت" یعنی پس راندن، فشار این قوای غضبی (یا سَبُعی) و شهوی خود را در مقام فضیلت انسانی نگه داریم. ممکن است افرادی باشند که مفطور و سرشته به نیکی یا بدی باشند ولی همه‌ی افراد چنـین نیـستند[2] و لـذا می‌توانند فضایل و خیرات اخلاقی را کسب کنند. و اما خیرات می‌تواننـد نفـسانی یـا جـسمانی باشـند، ولـی طبیعی است که خیرات نفسانی بر خیرات جسمانی و حسّی برتری دارند.

آدمی دارای اختیارات است و اختیار مبدائی است برای "فعلگ و "ترک".[3] خلق، ملکـه، عـادت کـه از جهـت نفسانی مفاهیم همانندند موجب صدور افعال "بی‌رویّت" و بدون اراده می‌شوند ولی کار از روی رویّت و اختیـار است که در اثر تکرار به‌صورت عادت درمی‌آید. عمل خواه به‌صورت فعل یا ترک فعل محک قضاوت اسـت نـه دعوی.[4] نفس ناطقه که از آن عقل عملی ناشی است پایه‌ی اخلاق است. برای آنکـه نفـس بتوانـد تهـذیب و تعلیم پذیر باشد و فضایل را کسب کند باید دارای خصایص "تحفّظ" و "تذکّر" و "ذکا" و "سـرعت فهـم" و "سهولت تعلّم" و "حسن هدی" و "صفاء ذهن" باشد. خواجه همه‌ی این خصایص را به‌دقت تعریف می‌کند و آنها را حد وسط بین دو افراط و تفریط می‌داند که هر دو بد است. مثلاً **ذکا** حد وسط است بین خبیث از سوئی و **بلادت** از سوی دیگر. یا **"صفاء ذهن"** حد وسط است بـین **"التهـاب نفـس"** از سـوئی و **"ظلمـت نفس"** از سوی دیگر یا **"تحفّظ"** حد وسط است بـین **"عنایت زاید به حفظ"** و **"غفلت از استثبات** صور" از سوی دیگر و **سرعت فهم** حد وسـط اسـت بـین **"سـرعت تخیـل"** کـه جنبـه‌ی بـرق‌آسـا و "اختطافی" دارد از سوئی و "ابطاء" و کندی در فهم از سوی دیگر و غیره و غیره.

---

۱) بحث قوای شوقیه با بحث "شورها" و Affekt در روان‌شناسی معاصر همانند است.

۲) فارابی در رساله‌ی "سیاسات‌المدینه" و "رساله ال‌تنبیه" منکر فطرت است و فطرت را عبارت می‌داند از استعداد جسمانی و معتقد است که این استعداد جسمانی را هم می تـوان از راه غلبه و فشار تغییر داد. لذا نقش تربیت و تعلیم در نزد فارابی بسیار برجسته است برخلاف کسانی مانند سعدی که نقش فطرت را برجسته می‌کنند. گرچه سعدی گاه نیـز از اهمیـت تربیت سخن گفته و اندیشه‌اش در این زمینه متناقض است.

۳)"فعل" و "ترک" مانند "انگیزش" و "بازدارش" (Возбуждение и Торомжение)در تئوری فعالیت عالی اعصاب در نزد پاولف است.

۴) در آموزش اخلاقی فلاسفه‌ی ما مسئله‌ی انطباق عمل و دعوی، کردار و گفتار سخت مطرح است. گفته می‌شد کسانی که می‌گویند و نمی‌کنند در برابر خداوند دچار ننگ بزرگ یـا "مقت عظیم" می‌گردند.

نفسی که دارای این خصایص است می‌تواند کسب فضیلت کند.

صفات مذموم در حکم امراض نفسانی هستند. خواجه در کتاب خود به بررسی صفات مذموم و محمود می‌پردازد. صفات خوب همه حد وسط هستند. از آن قبیلند ایثار و تحمل و تواضع و حلم و حیا و رفق و سماحت و شجاعت و شفقت و صبر و صداقت و عدالت و کرم و مروت و وفا و غیره. اما صفات مذموم که بیماری‌های روانیند از جمله عبارتند از ظلم، عُجب و خُمود و تهور و شَرَه و عجز و حسد و کبر و جُبن و حدّت و غیره. خواجه برای همه‌ی این مصطلحات اخلاقی تعریف دقیق دارد.

برخی مسائل جامعه‌شناسی

چنانکه گفتیم خواجه برخی مسائل جامعه‌شناسی و آموزش مدینه (جامعه) را در آموزش اخلاق وارد می‌کند. ما در این زمینه در بررسی جامعه‌شناسی فارابی سخن گفته‌ایم و اینک تنها به بیان نظر خواجه اکتفا می‌کنیم. خواجه نیز مانند فارابی و ابن‌سینا انسان را "مدنی‌الطبع" می‌شمرد و زندگی در مدینه (جامعه) را لازمه‌ی بقاء زندگی انسان می داند. قائمه بر "مدینه" نیز به‌نظر خواجه عدالت است. عدالت از سه عنصر تشکییل شده است: "عادل صامت" یا پول که موجب اجراء اصل" تساوی و تکافوء " بین اعضاء مدینه است. "**عادل ناطق**" یا حاکم که باید موافق عنصر سوم عدالت یعنی "نوامیس الهی" یا قوانین شرعی رفتار کند. اگر حاکمی نوامیس الهی را مراعات نکند "جائر اکبر" است (**جائر اوسط** کسی است که از حاکم اطاعت نکند و **جائر اصغر** کسی که تابع قوای غضبیه و شهویه شود).

با اینحال اجرای عدالت تنها موجب وحدت مصنوعی یا به اصطلاح خواجه "اتحاد صناعی" در جامعه است (مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر) نه "اتحاد طبیعی" (مانند اتحاد اجزاء بدن با هم). مقتضی ایجاد اتحاد طبیعی در جامعه یا مدینه **محبت** است. اگر سیاستی که با آن مدینه اداره می‌شود "سیاست فاضله" باشد که هدف آن تکمیل خلق برای نیل به سعادت است می‌تواند این اتحاد طبیعی را ایجاد کند ولی اگر "سیاست ناقصه" باشد که هدف آن "استعباد خلق" و بنده کردن آنان از راه ستمگری و "تغلّب" است در آن صورت سعادت واقعی به‌دست نمی‌آید و مدینه به اتحاد طبیعی نمیرسد.

خواجه درباره‌ی اشکال مختلف "مدینه" از جهت هدفی که در برابر خود می‌گذارد و نیز درباره‌ی طبقات و قشرهای یک مدینه نیز سخن می‌گوید و مانند فارابی تنها "مدینه‌ی فاضله" را که در جستجوی سعادت واقعی است و به‌وسیله‌ی حکماء و افاضل اداره می‌شود مدینه‌ی واقعی می‌داند و مدینه‌های دیگر، مانند "مدینه‌ی خست" که هدف آن کسب لهو و لعب است و "مدینه‌ی نذالت" که هدف آن جمع ثروت بسیار است و انوئاع دیگر مدینه‌های تازله و رزیله را رد می‌کند.

خواجه در بیان طبقات جامعه (یا ارکان مدینه) به‌نظر می‌رسد مانند افلاطون خواستار آن است که اداره‌ی جامعه و "تدبیر اهل مدینه" به‌دست "اهل فضائل" انجام گیرد.[1]

بدین ترتیب اتیک خواجه‌نصیرالدین از مسائل اخلاق فردی آغاز و به اخلاق اجتماعی ختم می‌گردد و در همه‌جا انساندوستی و عدالت‌پرستی وی به روشنی دیده می‌شود.

---

۱) قشرهای دیگر مدینه به عقیده‌ی خواجه عبارت است از "ذوالالسنه" که اهل مدینه را به معتقدات اهل فضائل دعوت می‌کند؛ "مقدران" که اجراء قوانین عدالت با آنهاست و "بر تساوی و تکافی تحریص می‌دهند" و "مجاهدان" که ارباب مدینه‌های غیرفاضله را دفع و بیضه‌ی اسلام را دفاع می‌نمایند و "مالیان" که "ارزاق و اقوات" را تأمین می کنند. در زمینه‌ی ساخت جامعه فارابی و ابن مسکویه نیز نظریات جالب دارند.

علامه قطب الدین شیرازی

و نظریه ی او در باره ی معرفت

زندگی شگفت و پرثمر قطب الدین

علامه قطب الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی (۶۳۴-۷۱۰) فرزند ضیاءالدین مسعود بن مصلح کازرونی است که هم از پزشکان عصر و هم از مشایخ صوفیه بود و ریاست "بیمارستان مظفری" شیراز با وی بود. گویا شاعر و نویسنده‌ی بزرگ ایران سعدی شیرازی از همین خانواده است و ظاهراً علامه قطب الدین خال سعدی است.

در چهارده سالگی پدر قطب الدین درگذشت و وی به رسم آن زمان که طبابت ارثی بود سرپرستی بیمارستان مظفری را به سمت کحال و جراح و پزشک بر عهده گرفت و از آنجا که کودکی داهی بود و فراست و استعدادی کم نظیر داشت هم از عهده‌ی این وظیفه برآمد و هم به سرعت در علوم عصر خود قوی چنگ شد و شهرتی عظیم در سراسر ایران و روم (ترکیه ی امروز) و شام (سوریه‌ی امروز) به هم زد.

شخصیت رشد یافته و ذوجوانب قطب الدین وی را در جامعه ممتاز می‌کرد. وی علاوه بر طب و ریاضی و فلسفه و علوم ادبی و دینی در بازی شطرنج و نواختن رباب و سرودن شعر و فنون شعبده نیز استاد بود و بذله‌ها و لطیفه‌های او که مجد خوافی و عبید زاکانی برخی از آنها را در کتب خود نقل می‌کنند شهرتی داشت.

از جهت زندگی شخصی نیز بخت با او یاری کرد. شاگرد، دوست و همراه استاد البشر خواجه نصیر طوسی وزیر دانشمند و مقتدر هلاکوخان بود که ذکر جمیل آن وزیر شهیر در همین مجموعه آمده است. مدتی در شهرهای سیواس و ملطیه به شغل قضاوت اشتغال یافت. زمانی از طرف تکودار ایلخان مغول به سمت سفارت

همراه اتابک پهلوان به مصر نزد ملک قلادون الفی اعزام شد و نامه‌ی تکودار به قلاوون مورخ سال ۶۸۱ هجری درباره‌ی این سفارت در دست است.

برای او افتخار ملاقات با مولانا جلال الدین مولوی حکیم و شاعر و عارف بزرگ ما دست داد. خواجه رشیدالدین فضل الله مورخ و وزیر معروف ایلخانان مغول با او دوستی داشت و طبق نامه‌ای که از رشیدالدین در دست است و از مولتانِ سِند خطاب به قطب الدین نوشته است برخی داروهای هندی را تحقیق کرده و شرح آن را برایش رسال داشته است.

در آن عصر خون‌آلودی که حتی خواجه‌نصیر با همه‌ی نفوذ در مزاج هلاکو خود را در خطر می دید و می‌گفت "بلا انگشتری و من نگینم"، اتفاقاً زندگی قطب الدین نسبتاً بی‌دردسر گذشت. در ۱۴ سال اخیر زندگی خود به میل خویش در شهر تبریز منزوی شد و در سال ۷۱۰ در سن ۷۶ سالگی به آرامی در بستر خویش بمرد. سالیان اخیر زندگی را که درواقع دوران پیری‌اش بود، قطب الدین (که گاه او را "ملاقطب" نیز می‌نامند) به تألیف و تصنیف گذراند.

مولانا قطب الدین شیرازی یکی از بزرگان فکر و عمل است که هنوز پس از هجوم تاتار در ایران نمونه‌های آنان تا قرنی باقی بودند و ثمرات دیررس تمدن پیش از مغولند. ولی از دوران او ابتکار و خلاقیت فکری بیش از پیش جای خود را به تتبع و تقلید و تکرار سخن گذشتگان می‌دهد. با این حال فعالیت پرجوش فلسفی و علمی و ادبی قطب الدین وی را از سپاه خاکستری رنگ و ناپیدای مقلدان صرف ممتاز می گرداند و برجسته و پرنمود می‌سازد.

آثار قطب الدین

تا آنجا که بر نگارنده روشن است قطب الدین شیرازی دارای هفت تألیف زیرین است:

۱) **دره التاج لقرّه الدبّاج** که یک دایره المعارف فلسفی است و درباره ی آن مفصل‌تر سخن خواهیم گفت؛

۲) **تحفه السعدیه** یا **شرح قانون** از کتب مهم طبی است زیرا قطب الدین شیرازی در اطراف مسائل طبی با خوض بلیغ و نقادی از نظریات پیشینیان اعم از یونانیان و اطبای اسلامی سخن گفته است؛

۳) **شرح حکمه الاشراق** سهروردی؛

۴) **شرح مفاتیح العلوم** سکاکی در علوم ادبی؛

۵) **تحفه الشاهیّه** به عربی در هیئت؛

۶) **جامع الاصول**؛

۷) **نهایه الادراک فی درایه الافلاک** که بعدها از روی آن تلخیص یا به اصطلاح "تهذیبی" به نام "اختیارات مظفری" نوشته است. این کتاب در علم هیئت و شامل چهار بخش یا "مقاله" است و پس از ذکر "مقدمات" به بحث در هیئت اجرام علوی و هیئت زمین و ابعاد اجرام و غیره می‌پردازد.

در "اختیارات مظفری" که تهذیب همین کتابست نظر قطب الدین درباره‌ی ریاضیات چنین آمده است:

"شریف‌ترین نوعی از انواع علم ریاضی است که جزوی است اجزاء حکمت نظری. علمی است که نفس انسانی را از اقتنای آن شرف اطلاع به هیئت آسمان و زمین و عدد و افلاک و مقادیر و حرکات ، و کمیّت ابعاد و اجرام و کیفیّت اوضاع بسایط اجرام که اجزای این عالمند، علی الاطلاق، حاصل می‌شود".

این تعریف قطب الدین از ریاضی، از جانب کسی که خود منجم و همراه خواجه نصیر از بانیان زیج مراغه است، جالب است زیرا در واقع دایره‌ی دید او از اشتمال دانش ریاضی نه تنها به مقادیر و کمیت‌ها بلکه به حرکت، جرم و اجسام آسمانی و زمینی وسیع است. البته تعریف قطب الدین کاملاً بدیع نیست زیرا فلاسفه‌ی پیشین و از آن جمله ابن سینا ریاضی را که از "علم اواسط" می‌دانسته‌اند تقریباً به همین ترتیب تعریف می‌کرده‌اند ولی برخی از این مسائل را گاه در مبحث "سماع طبیعی" و سماع العالم جزء حکمت سفلی یا حکمت طبیعی قرار می‌داده‌اند (رجوع کنید به ابن سینا در "رساله‌ی فی اقسام علوم العقلیه").

در همین کتاب قطب الدین می‌کوشید برخی دشواری‌های معروف ریاضی را حل کند، به برخی از مسائل و مباحث متداول به عقیده‌ی خود پاسخ دهد و چنانکه مرسوم بود بین پیشینیان خویش حکمیت کند. مثلاً در این

بحث که "اعدل بقاع" کدام است نظریات مختلف بود. برخی (مانند ابـن سـینا) خـط اسـتوا را "اعـدل بقـاع" می‌دانند. فخر رازی اقلیم چهارم از هفت اقلیم زمین را (که عرض‌های مدارات جنوبی آن ″۵ –′۳۷ –°۳۳ است) اعدل می‌دانست. قطب الدین جانب فخر رازی را می‌گیرد.

طبیعی است که فلسفه‌ی طبیعت (Naturphilosophie)در قرون وسطی بسی ناقص بـوده اسـت و لـذا مباحث آن غالباً لفظی و جدلی از آب درمی‌آمد. در جغرافیای امروزی مفهوم کهنه‌ی "اقالیم سبعه" کـه پایـه‌ی این بحث بود اصولاً مورد قبول نیست یا مثلاً قطب الدین می‌کوشد با استدلالات عقلی حرکت زمـین را منکـر شود و از این لحاظ از بیرونی که این فرض را مجاز می‌شمرد با آنکه زماناً به ما نزدیک‌تر است ولی فکراً دورتر است.

۸) اثر دیگری که از قطب الدین به نظر رسید رساله‌ایست به نام "رساله فی بیان الحاجه الـی الطـب و الآداب الاطباء و وصایاهم". از آنجا که علاوه بر ریاضی پزشکی نیز از علومی بود کـه در آن قطـب الدین تجربه‌ای فراوان داشت لذا نوشته‌های او در این زمینه ارزنده است.

اینک شمه‌ای درباره‌ی دره التاج که مهم‌ترین اثر فلسفی قطب الدین است سخن گوییم.

دره التاج لغرّه الدبّاج یا "انموذج العلوم" یا به اصطلاح متداول بین طلاب "انبان ملاقطب" یک جنگ کامـل فلسفه به معنای "علم علوم" است. قطب الدین شیرازی این کتاب را در سال‌های ۶۹۳–۷۰۵ به نام امیر دبّـاج از امرای اسحاقوند گیلان که نسب خود را به ساسانیان می رسانده‌اند نوشته است. بخـش اول ایـن کتـاب کـه مرکب از یک "فاتحه" و پنج "جمله" و یک "خاتمه" است به همت سـید محمودمـشکوه اسـتاد دانـشگاه در تهران چاپ شده است. بخش دوم این کتاب به کوشش سید حـسن مـشگان طبـسی بـه طبـع رسـیده اسـت. مجموعاً طبع این کتاب که در دو بخش و هشت جزء است از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۴ در تهران انجام پذیرفت.

کتاب دره التاج پس از شفا مهم‌ترین تألیف جامعی است که در علوم فلسفی (علم اعلی یا الهیات، علم اوسـط یا ریاضیات و علم اسفل یا طبیعیّات و نیز علم منطق) تألیف شده است و رویهم رفته دوازده رشـته از علـم و از آن جمله موسیقی را در بر می‌گیرد. اهمیت کتاب آنست که مهم‌ترین تألیف فلسفی به زبـان فارسـی محـسوب می‌شود.

در قیاس با شفاء ، در کتاب قطب الدین بخش ریاضیات و بخش حکمت عملی وسیع‌تـر اسـت. در اثـر جـامع قطب الدین شیرازی دو نکته جالب نظر است:

۱) نخست کوششی است که وی برای تلفیق نظریات مشائیون و اشراقیون دارد و این همان تلاشی است که بعدها و به شکل پیگیرتر و جالب‌تری از طرف صدرالدین شیرازی دنبال می شود. در سراسر مباحث فلسفی کتاب دیده می‌شود که قطب الدین شیرازی هم به ابن سینا و هم به سهروردی که به ترتیب پیشوایان "مشاء" و "اشراق" شمرده می‌شدند نظر داشته است.

۲) برخورد قطب الدین شیرازی به مسایل فلسفی، ریاضی و طبیعی برخورد یک مدون و گردآورنده‌ی خشک و خالی و بی‌ابتکار نیست. ابداً. وی هم در مسائل صرفاً فلسفی (مانند نحوه‌ی تقسیم علوم) و هم در مسائل ریاضی و هم در مسائل پزشکی مردی صاحب‌نظر و دارای تجارب شخصی وسیع بوده است و این خبرگی او در اثر بزرگش منعکس شده است. در نحوه‌ی تقسیم علوم که از آن یاد کردیم قطب الدین مایل بود آنچنان تقسیمی بدهد که در آن کلیه‌ی علوم عصر از فلسفی (یا حکمی) و دینی جای بگیرد. به همین جهت او تقسیمی غیر از تقسیم ابن سینا به دست می‌دهد و تقسیم علوم را از همان آغاز به حکمی و غیرحکمی می‌کند و بدینسان دین و فلسفه را دو رشته از دانش می‌شمرد. از همینجا تلفیق قطب الدین از فلسفه و دین آشکار می‌شود و این سنت نیز که بی‌شک بنیادگزارش او نیست و استادش خواجه نصیر و پیش از او متکلم فیلسوف فخر رازی را نیز پوینده‌ی همین شیوه می یابیم ، بعدها از طرف فلاسفه‌ی خلف او مانند دوّانی ، دشتکی، میرداماد، صدرا و غیره دنبال می‌شود.

به همین جهت قطب الدین در "دره التاج" همه‌ی مباحث را با استناد به آیات قرآنی و احادیث و احکام مذهبی سخت درمی‌آمیزد و بدینسان می‌بینیم که شعار فلاسفه‌ی قرون وسطائی اروپا که می‌گفتند "فلسفه خادم دین است" (Philosophia ancilla Theologias)در کشور ما نیز اجراء شده است. علت آنست که در آن ایام دین ایدئولوژی مسلط بود و اشکال دیگر ایدئولوژیک چاره‌ای نداشتند جز اطاعت از آن، دمساز کردن خود با آن.

برای آنکه نمونه‌هائی از مباحث دره التاج به دست داده باشیم، نکاتی از این مجلدات عدیده برمی‌گزینیم و هدف ما تنها آشنا ساختن خواننده با شیوه‌ی فکر و بیان علامه قطب الدین است.

"دره التاج" برخلاف برخی آثار فارسی فلاسفه‌ی متقدم مانند ابن سینا و ناصرخسرو و حتی فیلسوف هم‌زمان قطب الدین یعنی افضل الدین کاشی (بابا افضل) که در آن گرایش فارسی‌نویسی مشهود است با زبان غامض و

مغلق مدرسی و "ملائی" نوشته شده و برای که با متون فلسفی قرون وسطائی ما آشنا نباشد فهم این مطالب فارسی به اندازه‌ی فهم همان مطالب به عربی دشوار است.

قبل از آنکه نظریات قطب الدین را در مسئله‌ی **معرفت** به نظر خواننده برسانیم می‌خواستیم نمونه‌هائی از طرز تفکر سکولاستیک او را درمورد مسائل طبیعی (فلسفه‌ی طبیعی) ارائه کنیم.

شیوه‌ی سکولاستیک قطب الدین

مثلا قطب الدین که خود پزشکی آزموده بود می‌خواهد به شیوه‌ی فلسفی علت بیماری و تندرستی را توضیح دهد. لذا مفهوم "قوت" و "لاقوت" را که آمادگی و استعداد خاصی است در مزاج به میان می‌آورد. مزاج خود نتیجه‌ی تعادل "کیفیّات اربعه" است که عبارت باشد از رطوبت و یبوست و حرارت و برودت و این مزاج ممکن است از جهت "کیفیّات استعدادی" خود دو نوع باشد یا به اصطلاح آمادگی (تهیّوء) داشته باشد برای آنکه اثرات را به سرعت قبول کند. در آن صورت آن مزاج دارای سستی و "وَهن طبیعی" است (همانکه در اصطلاح علمی debilité می‌نامند) و در آن بیمار بودگی یا "معراضیت" و نرمی یا "لیّن" به‌طور طبیعی وجود دارد. چنین مزاجی زود در قبال مرض از پا درآمده و دچار غرقه شدن و "انغمار" در مرض می‌شود یا برعکس آن مزاج آمادگی (تهیّوء) برای مقاومت در مقابل مرض دارد و در آن تندرست بودگی یا "مصحاحیت" و استواری یا "صلابت" به‌طور طبیعی وجود دارد در آن صورت چنین مزاجی نه اینکه اصلاً مریض نشود بلکه از "انغمار" سرباز می‌زند و در مقابل مرض مقاومت می‌کند و فرو نمی‌ریزد.

در آن هنگام که اطلاعی از موجودات میکروسکوپیک موجو مرض مانند ویروس‌ها، باکتری‌ها، باسیل‌ها و میکروب‌ها نبود "اصحاب مدرسه" می‌خواستند به قدرت عقلی علت یابی کنند و از مبحث "تهیّوء" و "ممراضیّت" و "مصحاحیت" جلوتر نمی‌رفته اند.

یا مثلاً قطب الدین می‌خواهد علت پیدایش هاله را گرد ماه توضیح دهد. مطلب را رویهم درست مطرح می‌کند ولی عین عبارات مغلق او چنین است:

"هرگاه حادث شود در هوا میان رائی و قمر غیمی رَطب لطیف و رقیق که قمر را سِتر کند از ابصار، منعکس شود ضوء بصر از اجزاء آن غیم به قهر پس هر یک از آن اجزاء مؤدی ضوء قمر باشد پس

دایره‌ای مضیّه ببیند و آن هاله‌ای باشد که مؤدی قمر و شبیه اوست و گاه باشد که شمس را نیز هاله باشد.[1]

یا می‌کوشد تعریف جسم متخلخل را به‌دست دهد. آن زمان از مساله‌ی بغرنج کیفیت تبلور خاص اجسام و ساختمان ملکولی آنها اطلاعی نداشتند لذا بایستی مطلب را به زور تعقل حل کند و بدین ترتیب حل می‌کردند:

"تخلخل یا تباعد اجسام باشد بعضی از بعضی یا آکه متخلخل شود میان اجزاء . اجسامی ارقّ از آن (که مناسب با آن اجزاء نباشد، کل المناسبه) یا زیادت مقدار جسم بود (نه به انضیاف مادّه‌ی دیگر، بل به جهت آنکه مادّه را مقداری نیست در حد ذات خود)".[2]

در میان سه دلیل تخلخل ، دلیل آخری جالب است: می‌گوید یکی از دلایل تخلخل آن است که **مقدار** و اندازه‌ی جسم زائد باشد بدون آنکه مادّه‌ای بدان افزوده شود بلکه از آن جهت که آن مادّه مقداری را که باید طبق ذات خود داشته باشد مالک نباشد و این تعریف "همانگوئی" و تکرار اصل است. جسم متخلخل آن است که متخلخل است، حجم آن زیادتر از مادّه‌ی آن است. در فلسفه‌ی سکولاستیک اروپا نیز وقتی می‌خواستند توضیح دهند که به چه جهت افیون خواب می‌آورد می‌گفتند "قوت منومه" (Vertu dormotive) دارد که طبیعی است این قول شارح هیچ گرهی از کار فرد کنجکاو نمی‌گشاید.

این نمونه‌ها را برای آن آوردیم که کیفیت احتجاجات قطب الدین در مسائل طبیعی روشن شود و البته او در این زمینه غالباً مبدع نیست و گفته ها را تکرار می‌کند و اگر ابداعی نیز باشد گاه در نوع احتجاج و شیوه‌ی بیان است.

تئوری شناخت یا معرفت در نزد قطب الدین

تئوری معرفت (یا علم) همان که امروز آن را گنوسئولوژی یا اپیستومولوژی می‌نامند از اهم ابواب فلسفه است و در "دره التاج" ، اگرچه نه تحت این عنوان ، ولی به شکلی پراکنده در فنون مختلف کتاب درباره ی آن بحث شده است. برای آنکه خواننده‌ی این مجموعه از شیوه‌ی درک فلاسفه‌ی کلاسیک ما درباره‌ی این مسئله تصوری داشته باشد به‌ویژه به این بخش از نظریات قطب الدین توجه بیشتری می‌کنیم.

---

۱) در این عبارات "غیم" یعنی ابر و رائی یعنی بیننده.

۲) در این عبارت ارقّ یعنی رقیق‌تر و نازک‌تر و انضیاف یعنی اضافه شدن.

جالب است که قطب الدین دو خصیصه‌ی متمایز برای حیات قایل است: یکی معرفت و دیگری عمل. وی می‌گوید:

"حیات عبارت از آنست که ذات به حیثیتی باشد که ممتنع نباشد بر او که **بداند** و **بکند**".

این تعریف قطب الدین از فعالیت حیاتی به عنوان مجموعه‌ای از شناخت و پراتیک ، یک تعریف بسیار جالب است که تا امروز تازگی خود را حفظ می‌کند. پس معرفت یا دانستن و شناختن یکی از مختصات حیات است. معرفت را قطب الدین چنین تعریف می‌کند:

"چون مُدرک چیزی را ادراک کند و اثر آن در نفس منحفظ بماند آنگاه بار دوم ادراک کند به آنکه اوست که اول ادراک کرده ، آن را معرفت خوانند" .

ساده شده‌ی کلام قطب الدین آن است که انسان چیزی را با ادراک حسی درک نماید، سپس مدرکات خود را در نفس حفظ کند و سپس بتواند به این حفظ کرده‌ها شعور یابد یعنی به ادراک عقلی آن مطالب را درک کند، مجموعه‌ی این جریان، جریان معرفت است. الحق باید گفت که مطلب خوب بیان شده است.بخصوص مساله‌ی "انحفاظ" یعنی نگهداشت مدرکات حس در "نفس" یا مغز و سپس مرحله‌ی دوم که ادراک عقلی است به درستی توصیف گردیده است و تفاوت آن با تئوری علمی شناخت (البته در کلی‌ترین صورت آن) اندک است. قدماء ما به دو مرحله یا ادراک حسی و عقلی معتقد بوده اند و بر آن بودند که "معارف" یا دانسته‌های ما حسی و عقلی است. تئوری نوین شناخت نیز این مراحل را قائل است جز آنکه در تئوری امروزی شناخت ، مرحله‌ی عمل (پراتیک) در مبدأ و منتهای پروسه‌ی ی شناخت قرار می‌گیرد یعنی: از پراتیک به ادراک حسّی از ادراک حسّی به تعقل و سپس به پراتیک و این پروسه دوباره و بی‌نهایت تکرار می‌شود. اگر تعریف قطب الدین را درباره‌ی حیات به‌عنوان حیثیتی که در آن "دانستن" و "کردن" حاصل می‌آید در نظر گیریم، می‌بینیم که وی از نقش پراتیک نیز غافل نبوده است ، منتها در این مورد بیان و تصور فلسفی پیگیر و منسجمی ندارد.

اکنون بنگریم مرحله‌ی معارف حسی را قطب الدین چگونه بررسی می‌کند. وی می‌گوید:

"احساس- اخذ صورت باشد از مادّت ، ولیکن با لواحق مادّی و وقوع نسبتین مین لواحق و مادّت که چون آن نسبت زایل شود ، آن اخذ باطل شود چون ابصار تو زید را" .

برای درک بهتر این مطلب نظر قطب الدین را بشکافیم. وی مانند تمام فلاسفه‌ی قرون وسطائی ما به پیروی از ارسطو در اشیاء به **مادّت** (یا هیولی) و **صورت** که شخصیت و تعیّن کیفی آن مادّه را تعین می‌کند ، قایل

است. مادّه بدون صورت قوه‌ی محض است و صورت است که آن را از قوه به فعل می‌آورد و بـه آن کیفیـت و تعیّن ویژه می‌بخشد. ادراک حس یا احساس به نظر قطب الدین اخذ **صورت** است از مادّه ، ولی طبیعی اسـت که در این پروسه‌ی احساس، مادّه به کلی از صورت جدا نمی‌شود ، بلکه صورت با "لواحق مادّی" درک و اخـذ می‌شود و خود این لواحق نیز با مادّت یا هیولای شیئی درک شده نسبت متقابل دارند. به عنـوان مثـال قطـب الدین می‌گوید چشم‌های ما زید را احساس می‌کند. زید انسان است و انسان حیوان است و حیوان جسم است و جسم به هیولی باز می‌گردد. لذا "زید بودن" در اینجا صورت است و انسان و حیوان و جسم بودن لواحق مـادّه است و مابین همه‌ی اینها و هیولی تناسب وجود دارد. لذا احساس ما اگرچه در درجه‌ی اول زیـد را درمـی‌یابـد ولی همراه آن درمی‌یابد که با چه لواحقی از مادّه و با خود مادّه سروکار دارد. قطب الدین می‌افزاید : "چه حـسّ او را (یعنی زید را – ا. ط.) درنمی‌یابد مگر مغمور به غواشی غریب از ماهیت او". اصطلاح "مغمور به غواشـی غریب از ماهیت او" همانست که گفتیم. "غواشی غریب" یا "پوشش‌های دور" از ماهیت، مراحـل وجودیـست که برشمردیم و زید در این پوششها و پوسته‌ها غوطه‌ور و مغمور است.

درواقع قطب الدین در این تعریف تشریح و آناتومی احساس را به دست می‌دهد. یعنی موافق نظریه‌ی موسوم به "تئوری اشکال کامل" (Gestalt Theorie)در روانشناسی احساس یک "شکل کامـل" (Gestalt) را درک می‌کند و خود آن شکل کامل بغرنج ، پیچیده، مرکب از سیستم‌های تو درتوست.[1]

قطب الدین بر اساس تعریفی که از احساس داده است، دست به تعریف تعقل می‌زند و می‌گوید:

"و تعقل اخذ صورت باشد مبرّا از مادّه و از جمیع علائق مادّه ، تبرئه از جمیع وجوه. چون تعقـل کنـیم صورتی را و ایجاد کنیم آن را در خارج آن ، تعقل **فعلی** باشد. اگر صورت را از موجودات خـارجی فـرا گیریم، آن تعقل انفعالی باشد."

و سپس کمی دورتر می‌نویسد:

"و تعقل اقوی است ، من حیث الکیفیه– از ادراک حسّی. چه ادراک عقلی خالص اسـت، از شـوب بـا کنهِ آن. چه او ادراک حقایق مُکَتفٌ به عوارض می‌کند ، چنانکه هست و به کنهِ آن معقول می‌رسـد. و

---

۱) موافـق نظریـه‌ی گشتالتیـسم (ورت هـایمر wertheimerو کهلـر Kohler) پدیـده‌هـا مجمـوعی از عناصـری کـه قابـل تجزیـه باشـند نیـست ، بلکـه یـک "هـم‌پیوسـت" (Zusammenhang)از واحدهائی هستند که با یکدیگر پیوند و همبستگی درونی دارند و لذا شیوه‌ی هستی هر عنصری به ستروکتور درونی او وابسته است و جـزء و واحـد مقـدم بـر مجموع و کل نیست. معرفت اجزاء جدا نمی‌تواند معرفت آن پدیده باشد. معرفت آن پدیده باید با معرفت کلیه‌ی اجزاء و قوانین اداره کننده‌ی آن همراه باشد.

ادراک حس همه شوب است. چه ادراک نمی‌کند، الّا کیفیاتی را که قائم باشد به سطوح اجسامی که حاضر است فقط."

در این عبارات قطب الدین مطالب مختلفی گفته است که ما می‌کوشیم با بیان امروزی آنها را از هم جدا کنیم:

۱) ادراک عقلی یا تعقل تفاوتی که با ادراک حسی یا احساس دارد آنست که وارد مرحله‌ی "انتزاع" یا "تجرید" می‌شود "صورت" را که تعیّن کیفی اشیاء است (مانند زید بودن، درخت خرما بودن، اسب بودن . . . الخ) **مبرّا از مادّه** و از **جمیع علائق مادّه** و **مبرّا از جمیع وجوه** (چنانکه در پیش توضیح دادیم) اخذ می کند. یعنی تعقل یک عمل انتزاعی است. در تعقل این عکسبرداری پاسیف و بغرنج از یک طرح موجود نیست (چنانکه در احساس مطرح بود) ، بلکه فقط "زید بودن" یا "انسان بودن" مطرح است.

۲) سپس قطب الدین دو نوع تعقل را که وی **فعلی** و **انفعالی** اصطلاح می‌کند و ما امروز آکتیف و پاسیف می‌گوئیم از هم مجزا می‌کند. در **تعقل فعلی** یا اکتیف ما صورتی را (یا به اصطلاح امروزی مفهومی را) تعقل می‌کنیم و سپس آنرا در خارج تحقق می‌بخشیم. یا به بیان ساده‌تر فکری را به منصه‌ی عمل می‌گذاریم. یا به‌صورت ذهنی و خیالی خود شکل خارجی می‌بخشیم (مثال ساده‌ی آن عملی که پیکرساز می کند). و اما **تعقل انفعالی** یا پاسیف آنست که ما صورت را از موجودات خارجی انتزاع می‌کنیم و آن را ادراک نماییم.

۳) سپس قطب الدین مابین ادراک حسی و ادراک عقلی مقایسه‌ای انجام می‌دهد و می‌گوید از جهت مختصات کیفی خود "تعقل" یا انتزاع عقلی ، از ادراک حسی یا احساس قویتر است. سپس به سود نظر خویش استدلال می‌کند و می‌گوید: ادراک عقل با کنه و بنیاد آن ادراک که مادّه باشد درآمیختگی و "شوب" ندارد. یعنی مجرّد از مادّه است. باز هم توضیحاً می‌افزاید که ادراک عقلی پدیده‌ها یا به اصطلاح او "حقایق مُکَتفِّ به عوارض" را ، صرف نظر از کنه مادّی آن ، در نظر میگیرد و نوعی ادراک فنومنولوژیک است.[۱] و حال آنکه ادراک حسی درآمیختگی و "شوب" با مادّه دارد و فقط

۱) واژه‌ی فنومنولوژیک را ما در اینجا به معنای اعم آن (نه با آن نظر خاص که ادموند هوسّرل (E. Husserl)در آثار خود بکار می‌برد) استعمال کرده‌ایم. منظور ما معرفت به یک مجموعه‌ای از پدیده‌هاست که در زمان و مکان ظهور می کنند، صرف نظر از قوانین درونی و علل موجده و ارزش‌های وابسته به آن.

کیفیاتی را می‌تواند ادراک نماید که وابستگی به سطوح مادّه و اجسام دارد ، و فقط در مقابل چشمش حاضر است.

این مطلب جالب و قابل بحث است. در فلسفه‌ی معاصر بورژوائی باختر اتفاقاً برای عقل قدرت پی بردن به ذات و کنه یا به اصطلاح کانت " نُومِن " را قائلند و این احساسی است که صرفاً در چارچوب درک عوارض یا "فنومن" باقی می‌ماند. قطب الدین برعکس تعقل را از آن جهت قوی‌تر از حس می‌داند که در چارچوب ادراک فنومن می‌ماند و در "کنه" رخنه نمی‌کند و لذا با مادّه شوب نمی‌یابد.

راز این طرز تفکر را باید در صبغه‌ی عرفانی فکر قطب الدین دانست. موجودات عقلی صرف ، مجرّد از **مادّه** که نتیجه‌ی نوعی انحطاط عقل است و در حکم ثقل و پس‌مانده‌ی تکامل عقلانی جهان می‌باشد، به مراتب از وجودات آلوده به هیولی بالاترند. تعقل، خود را به کنه‌ی مادّی اشیاء نمی‌آلاید. لذا برای درک واجب الوجود که به کلی مجرّد از مادّه است تنها تعقل می‌تواند عمل کند و در آنجا چنانکه خواهیم دید بین عاقل و معقول اتحاد انجام می‌گیرد. به همین جهت برای تعقل عیبی نیست که "ادراک حقایق مُکَتفٌ به عوارض میکند" و "ادراک خالصی" است و "شوب با کنه" مادّی پیدا نمی‌کند.

به بحث خود ادامه دهیم. معرفت به‌وسیله‌ی نفس حاصل می‌شود و یکی از قوای نفس ذهن است و همان ذهن است که آمادگی برای کسب نظریات دارد یا به اصطلاح قطب الدین "ممد" اکتساب آراء است. در نفس و ذهن آدمی به دو شکل می‌تواند انعکاس یابد:

۱) به‌صورت علم تفصیلی،

۲) به‌صورت علم اجمالی.

بد نیست از زبان خود قطب الدین با این دو اصطلاح آشنا شویم:

"علم بعضی تفصیلی و بعضی اجمالی است. اما تفصیلی آن است که اشیاء را بداند متمایز در عقل و منفصل بعضی از بعضی. و اجمالی همچنان باشد که کسی مسئله را دانست و آنگاه غافل شد آنرا. از او پرسند: چه؟ جواب از آن حاضر می‌شود در ذهن او و این به قوت محض نیست، چه پیش او حالتی بسیط حاصل است ، که مبداء تفصیل آن معلومات است پس آن علم به قوت نباشد از هر وجهی. بلکه به فعل باشد از وجهی و به قوت از وجه دیگر."

به بیان ساده‌تر قطب الدین می‌گوید که معلومات حاصل از راه معرفت به دو قسم است: یکی علم تفصیلی که ضمناً "علم بالفعل" است و آن زمانی است که شما بتوانید اجزاء یک مفهوم را در عقل و ذهن خود از هم منفصل کنید و آن اجزاء را از هم تمایز دهید. یعنی به ساختمان کمّی و مختصات کیفی آن شیئی پی ببرید. طبیعی است که "علم تفصیلی بالفعل" علم دقیق و واقعی نسبت به پدیده‌ی مورد بحث است. اما "علم اجمالی " در واقع یک تصور کلی و مبهم ، بدون تمایز اجزاء ، از موضوع علم(یا معلوم) است. قطب الدین برای آنکه نشان دهد که این علم فقط "بالقوه" نیست بلکه جهت "بالفعل" هم دارد مثالی می زند که در نوشته‌ی او روشن است و ما تکرار نمی کنیم. ولی طبیعی است که "علم اجمالی" تنها در چارچوب مثالی که قطب الدین می‌زند نیست و در واقع پویه‌ی معرفت پویه‌ایست از "علم اجمالی" یا معرفت مبهم به علم تفصیلی یا معرفت مشخص و روشن.

موافق سیستم فلسفی مورد اعتقاد قطب الدین موجود کامل مجرّد از مادّه‌ای وجود دارد که باید ذات خود را ادراک کند و این مسئله در فلسفه‌ی سکولاستیک پیش می‌آمده است که ادراک این موجود کاملاً مجرّد از مادّه از ذات خود چگونه ادراکی است. در اینجاست که مبحث مهم "اتحاد عاقل و معقول" مطرح می‌شده است مطرح میشده است. به بیان قطب الدین مراجعه کنیم:

"وجود مجرد از مادّه محتجب نباشد از ذات خود. پس نفس ، حینئذ معقولیت اوست ذات خود را. و وجود او: عقل باشد و عاقل و معقول. چون تعقل ذات خود می‌کند ، و لوازم ذات خود هم بکند و الا تعقل ذات خود به تمام نکرده باشد. چون علم تامّ به علت تامّه است، مقتضی علم باشد به معلول. "

در این چند عبارت کوتاه، قطب الدین کلّی مطالب مهم از لحاظ فلسفه‌ی اشراقی- مشّائی خود مطرح کرده است که سودمند است آنها را از هم جدا کنیم.

۱) اول به وجودی اعتقاد دارد که دارای دو خاصیت است: خاصیت اول آنکه کاملاً مجرد از مادّه است و خاصیت دوم آنکه ذات و سرشت او بر خود او پوشیده نیست یا به اصطلاح قطب الدین محتجب نباشد از ذات خود. وقتی می‌گوئیم سرشتش بر خود او پوشیده نیست یعنی به خویش معرفت دارد و اما می‌دانیم که وسیله‌ی معرفت نفس است. آیا نفس این موجود مجرّد از مادّه کدام است؟ قطب الدین می گوید در این مورد نفس این وجود مجرّد همان پروسه‌ی درک سرشت خود، همان خودآگاهی اوست. لذا او از آنجا که موجود مجرّد است عقل است و از آنجا که ادراک می‌کند عاقل است و از آنجا

که خود را ادراک می‌کند و موضوع ادراک وجود خود اوست لذا معقول هم هست و اینجا سه مبدأ اتحاد می‌یابد: عقل+ عاقل+ معقول. در انسان مطلب غیر از آنست. عقل قوه‌ایست در نفس او و عاقل وجود خود اوست که مشوب به مادّه نیز هست و معقول "اعیان" یا موجوداتی هستند در خارج از انسان و وجود او ، لذا عقل و عاقل و معقول از هم متمایزند. ولی در وجود اعلای مجرّد از مادّه عقل و عاقل و معقول با هم یکی می‌شوند و مونیسم کامل و یگانگی گوهر که در جهان ماوراء خداوند آشکار نیست، در آنجا به آشکاری تمام می‌رسد.

۲) سپس قطب الدین این فکر را بسط می‌دهد و می‌گوید چون آن وجود مجرّد "ذات" خود را تعقل می‌کند باید لوازم ذات خود را هم تعقل کند زیرا اگر ذات خود را تعقل کند و لوازم آن را تعقل نکرده باشد ، تعقل و ادراکش تمام و کامل نیست. یعنی باید آنچه را که به صورت فیضان صادر شده (اعم از عقول عرضی و طولی در نزد مشّائیون یا انوار عرضی و طولی در نزد اشراقیّون) نیز ادراک کند. خلاصه‌ی کلام آنکه باید نه فقط خود را بلکه مخلوقات خود را نیز ادراک کند زیرا مخلوقات او "لوازم ذات او" هستند. به علاوه او خود "علت تامّه" است و علم او هم "علم تامّ" است و علم تامّ و جامع به علت تامّه یا علت العلل البته باید علم به معلولات را هم که آن علت باعث پیدایش آنها بوده است در برگیرد لذا علم خداوند علمی است هم به سرشت خود و هم به لوازم و لواحق آن سرشت و به عبارت دیگر علم خداوند به عنوان علت تامّه علمی است جامع و لذا علم به معلولات را هم دربرمی‌گیرد.

توازی تئوری معرفت و تئوری وجود

نکته‌ای که در این بررسی ذکر آن اهمیت شایان دارد آن توازی و هماهنگی است که بین تئوری معرفت (گنوسئولوژی) قطب الدین و تئوری وجود (انتولوژی) او وجود دارد. معرفت چنان که دیدیم از یک علم اجمالی مبتنی بر ادراک حس و شوب به مادّه آغاز می‌گردد و به یک علم تفصیلی مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول و عقل خاتمه می‌یابد. لذا معرفت دارای مراتب و درجاتی است و از ناسوت به لاهوت می‌رود و همین مراتب و درجات عیناً در وجود دیده می‌شود. وجود به عقیده‌ی قطب الدین ذومراتب است. وی می‌گوید:

"چون تأمل کنی وجود او را یابی ابتدا کرده از **اشرف فالاشرف** و بر مراتب او، و وجـود واجبـی را، آنست که او را **شرف اعلی** است که لایتناهی است و عقول به اختلافی که در رتبـت دارنـد اشـرف ممکنانند و اشرف ایشان عقل اول است و علو عقل اول در شرف، نفوس سماوی است. آنگاه مرتبـه‌ی صور. آنگاه مرتبه‌ی هیولای مشترک میان عناصر ، و از اینجا آغاز می‌کند در ارتقاء " .

این مسئله‌ی مراتب وجود که هم مشائیون و هم اشراقیون به آن باور دارند و در نزد فلاسفه‌ی کلاسیک ایران ریشه‌هائی بغرنج و تاریخچه‌ی دراز دارد و حرکتی است از " اخسّ" یا فروتر به "اشرف" یا برتر. سیستمی که فلاسفه می‌ساخته‌اند آنست که به حکم آنکه از واحد جز واحد صادر نمی‌شود از خالق جهان اول عقل اول صادر شده است. از عقل اول به جهت بالفعل بودن او عقل ثانی و قائم بالفعل و از جهت بالقوه بـودنش عقـل ثـانی قائم بالقوه فیضان می‌یابد. فرشتگان آسمانی و ملائک مقلق به طبیعت (مانند اجنه) از عقل ثـانی قـائم بالفعـل ناشی می‌شود و جهان لاهوتی (افلاک و ستارگان) و طبیعت ناسوتی (زمین) از عقـل ثـانی قـائم بـالقوه ناشـی می‌گردند. در انسان عقل بالفعل و عقل بالقوه هر دو وجود دارد. یا به بیان امروزی از "بخش خودآگاه" (شـعور) و بخش ناخودآگاه (پیکر) تشکیل شده است. یعنی هم مانند ملائک است که آگاهی محض‌انـد بـدون جـسم و هم مانند اجرام طبیعی است که جسمند بـدون آگـاهی. ایـن شـمای انتولوژیـک سـاده شـده‌ای از فلاسـفه‌ی کلاسیک ماست. در شمای قطب الدین نیز همین نکات هست منتهی با برخـی اخـتلاف اصـطلاح. در پایـه‌ی زیرین ، به نظر قطب الدین، "هیولای مشترک میان عناصر" قرار دارد و بالاتر از آنها مرتبه‌ی صور است، یعنی مرحله‌ی "صورت‌های نوعیه" یا "اعیان" یا به عبـارت سـاده‌تـر موجـودات و بـالاتر از آن مرتبـه‌ی "نفـوس سماوی" است که همان ملائک باشند و بالاتر از آن عقولند که درمیان آنها بالاتر یا به اصطلاح اشـرف، عقـل اول است و سرانجام به "اشرف الاشرف" یعنی برترین برترین ها (و به اصـطلاح کانـت وجـود ترانـساندانتال) می‌رسیم که دارای دو خاصیت است یکی آنکه **"واجب الوجود"** است (نه ممکن الوجود که بتواند خلق شود یا زوال یابد) و دیگر آنکه لایتناهی است.

تئوری ذومراتب بودن وجود و شناخت که قطب الدین آن را در "دره التـاج" پـرورده ماننـد سراسـر فلـسفه‌ی کلاسیک پیش و پس از اسلام مـا پیونـد افلاطـونی و ارسـطوئی را بـا خـویش دارد و چـون در ایـن بـاره در بررسی‌های دیگر سخن رفته یا خواهد رفت به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

"خلاف راستی باشد خلاف رأی درویشان "

(سعدی)

جنبش انقلابی دراویش ایرانی

در قرن هشتم هجری

کلمه ای چند درباره ی عرفان ایرانی

اگر ما عرفان ایرانی را تنها از آن جهت که وی به تکفیر و تذلیل عقل معرفت جوی پرداخت و عشق و جذبه ی دیوانه وار را جانشین آن ساخت و در شطحیّات نامفهوم و مرموز سیر من الخلق الی الحق غرق شد یک جریان صرفاً خرافی و مطلقاً انحطاطی بشمریم دچار خطای منکری شده ایم . عرفان ایرانی از بسیاری جهات بدون تردید از قلل عالیه ی تفکر مردم میهن ما در سده ی گذشته است ودر بسیاری از مسایل نظری و عملی به نتائجی بسی درست تر و والا تر از مذاهب عصر و حتی برخی مکاتب فلسفی متداول در قرون وسطای ایران رسیده است.

اندیشه ی مرکزی در عرفان ،وحدت وجود یا پانته ئیسم است یعنی اینکه سراسر جهان دارای گوهر و مایه ی واحدی است و داستان هستی همانا حکایت سیر و حرکت این ماده ی واحد گاه در مسیر نزولی آن است (که منجر به پیدایش جهان ناسوتی میشود) و گاه درسیر صعو دی اش (که منتج به تکامل و تعالی انسان و وصل و اتصالش به مبداء لاهوتی می شود) لذا خدا و آفریننده ای **بیرون** از این جهان که بر مسند عرش اعلی بنشیند و بر "ماسوا" فرمان راند موجود نیست بلکه وی را باید مستحیل در ذات وجود شمرد و در همه چیز و همه جا هست.

بیـــدلی در همـــه ایـــام خـــدا بـــا او بـــود
او نمیدیـــدش از دور خـــدایا مـــی کـــرد

(حافظ)

. . . . . .

در خرابـــات مغـــان نـــور خـــدا مـــی بیـــنم
وین عجب بین که چه نوری ز کجا می بیـنم

(حافظ)

. . . . . .

یـــک گهـــر بـــودیم همچـــون آفتـــاب
بـــی گـــره بـــودیم و صـــافی همچـــو آب
چـــون بـــه صـــورت آمـــد آن نـــور ســـره
شـــد عـــدد چـــون ســـایه هـــای کنگـــره

(مولوی)

. . . . . .

ای قـوم بـه حـج رفتـه کجائیـد کجائیـد
معـــشوقه در اینجاســـت بیائیـــد بیائیـــد
معـشوق تـو همـسایه ی دیـوار بـه دیـوار
در بادیـــه سرگـــشته شـــما بهـــر چرائیـــد
گـر صـورت بـی سـیرت معـشوق ببینـد
هم خواجـه و هـم بنـده و هـم قبلـه شـمائید

(مولوی)

. . . . . .

موسـمی نیـست کـه فریـاد انـا الحـق شـنود
ورنه این زمزمـه در هـر شـجری نیـست کـه

نیـــست

(اسرار)

. . . . . .

دل هـــــــــر ذره را کـــــــــه بـــــــــشکافی

آفتـــــــــــابیش در میـــــــــان بینـــــــــی

(هاتف)

خود این اندیشه ی مونیستی یعنی قایل شدن به جوهری یگانه برای سراسر هستی متنوع و متکثّر ، اندیشه ی واقعی و حقیقی بزرگیست و به همین جهت است که فریدریش انگلس وحدت وجود یا پانته ئیسم را که مفهوم خداوند را در پیکره ی طبیعت حل می کند برای دوران قرون وسطی یک جریان فکری مترقی می شمرد[1]. قایل بودن به جوهر واحد برای سراسر وجود ناچار اندیشه ی تبدل و تکامل عناصر و اجزاء وجود و حرکت جوهری را نیز در ذهن عرفا وارد کرده و برای آنکه معلوم شود چگونه جهان از گوهری یگانه تراویده و بالیده و چگونه بار دیگر به آن منشأ و مبداء نخستین باز می گردد نتائج بسیار درستی درباره ی تکامل ماده و نقش مرگ (به مثابه ی گذار از یک مرحله ی سافل به مرحله ی عالی) و غیره و غیره گرفته شده است. اندیشه ی وحدت وجود و تکامل دائمی هستی متحرک، در مسائل اخلاقی و عملی هم یک سلسله نتائج نیکو و عالی به دست داده است فی المثل مانند **کیش جهان پرستی** (یا ئونورسالیسم)که موجد پهناوری افق دید و میدان جولان روح و منجر به از میان بردن عصبیت و قشریت و ظاهربینی و عدم تسامح نسبت به عقاید و نظریات مختلف و تجلیل مقام انسان بمثابه ی عالیترین مظهر تکامل ، تجهیز قدرت روحی و معنویش و تصدیق امکانش برای آنکه از" ملک پران شود و آنچه اندر وهم نباید آن شود " در نزد عرفا گردیده است و یا **کیش مهر و زیبائی** که بشردوستی و احتراز از خشکی ها و سالوسی زاهدانه و ستایش زیبائی ها و لذ ت های حیات را پند می دهد و علیرغم منع اکید و عبوس مذاهب ثنای شراب و پسند موسیقی و رقص و تعلق شگرف به شعر و ترانه را روا می دارد و یا **کیش وارستگی و بی نیازی** که منجر به استغناء معنوی و سر خم نکردن در برابر شاهان و زورمندان عصر و بیم نداشتن از مرگ و نیستی و ستایش فقر و تلقین مقاومت

---

۱) این مطلب که انگلس در مورد پانته ئیسم سپینوزا و جیوردانو برونو بیان میدارد در مورد پانته ئیسم عرفاء ما به ویژه مولوی صادق است .

روحی در برابر مصائب و نشاط منطقی و خوش بینی به آینده شده است. تمام این صفات عالی انسانی که در مقابل صفات خشک و جامد و محدود و رذیل و عبوس و خشن و قسی عصر به حد شگفت آوری کامل و پیش افتاده است به ویژه در اشعار دلاویز و سحرانگیز دو شاعر نابغه یعنی جلال الدین محمد مولوی رومی(مثنوی و دیوان شمس) و خواجه شمس الدین حافظ شیرازی منعکس است و علت جاذبه ی شگرف آثار این دو تن مرد واقعاً بزرگوار همانا در همین تجلیات یک روح فوق العاده انسانی، پرشور، فروتن، مهربان، لطیف، رها از عصبیت، سرشار از عشق به بشر ، در عین حال مغرور و بلند پرواز، قوی و پیکارجو است.

به همین جهت این نکته که به ویژه مولوی و حافظ مظهر حیات کاملاً مثبت عرفان ایرانی هستند نکته ی درستی است و آن را می توان از روی اثار این دو هنرمند شگرف کاملاً مبرهن ساخت . در عین حال عرفان قرون وسطائی به مثابه ی یک آموزش متناقض دارای جهات انحطاطی و خرافی بسیاری است که تعالم عادی صوفیه را انباشته و آن را به جاده ی جادوگری و جوکیگری و ریاضت و غیب گویی و کرامت پرستی و طامات بافی و انواع فساد اخلاقی افکنده است عدم درک این تناقض و در آمیختن ارثیه ی مولوی و حافظ با ارثیه ی سخیف عرفان و صوفیگری سالوسانه و انحطاطی و جدا نکردن مغز از پوست و سزا از ناسزا و سره از ناسره ، در این مهمترین و قویترین و شاملترین جریان تفکر ایرانی کاری است نادرست و نوعی نفی مطلق خلاقیت فکری مردم میهن ماست. زیرا از شگفتیها اینست که تفکر عرفانی طی قرون طولانی و حتی از عهد ساسانی در اذهان و عقول بهترین متفکران ایرانی پیوسته تسلطی آشکار یا پنهانی داشته است و راز این تسلط را باید در عناصر منطقی و عدالت آمیز این آموزش دانست و در اینکه این آموزش از نظر فکری و روحی بیشتر قادر به حل آن معضلاتی بوده که زندگی و طبیعت در هر گام در برابر انسان زنده و اندیشمند میگذاشت و مذهب تنها با توسل به "تعبد" می خواست پاسخ آنها را برای همیشه مسکوت گذارد. اگر مطلب را بدین نحو استدراک نکنیم در آنصورت نقش عمده ی حیات فکری و معنوی کشور خود را به گمگشتگی در ظلمات جهالت و انحراف عمیق از شاهراه معرفت محکوم ساخته ایم، امری که نه عادلانه است و نه موافق با حقیقت. چون مطلب اصلی این بررسی چیز دیگری است با تصریح آنکه مسئله ی مطروحه دارای اهمیت اصولی فراوان و دامنه ی پهناوری است به همین تذکار کلی قناعت می شود : در خانه اگر کس است یک حرف بس است.

تشعب در عرفان ایرانی و پیدایش جنبش درویشان

عرفان ایرانی به سبب نهاد و سرشت متناقض خود از همان آغاز منشعب شد و هر کس از این تعالیم بهره ای را که مطلوبش بود برداشت و باقی را فرو گذاشت . با این حال عرفان ایرانی همانطور که انگلس در مورد عرفان اروپائی در قرون وسطی تصریح کرده است تقریباً همیشه و در مجموع به صورت تفکر مخالفان اجتماعی (ایدئولوژی اپوزیسیون) در مقابل مذاهب رسمی ایستادگی کرد خواه در جاده ی زهد و پارسائی گام گذاشته شده باشد خواه در جاده ی رندی ولاابالیگری[1].

عرفان بر حسب تعالیم خود یک جریان فکری مخالف ولی انفعالی بوده است ولی در دورانی (به ویژه در دوران هشتم هجری)شکل پیکار جویانه ای به خود گرفت و این زمانی است که عرفان به صورت جنبش خلقی دراویش در آمده است.خانقاه اقطاب و پیران صوفی و عارف بهتر از مساجد فقهاء و شیوخ حنفی می توانست مرکز تجمع عاصیان و ناخرسندان شود و جالب اینجاست که به واسطه ی کین و دشمنی دیرینه ای که بین فقهاء و شیوخ حنفی و حنبلی از طرفی و پیران و اقطاب صوفی از طرف دیگر بود، آن گروه اول طرف زمامداران وقت و این گروه دوم چه بسا جانب مردم را گرفته اند.

بی نصیب ترین قشر های شهر و ده در جامه ی درویشی یا به قول سعدی "خلقان گرد آلود"در آمده و در سلک صوفیان منسلک و بدینسان متشکل گردیدند و در قرن های هفتم و هشتم و نهم یک نیروی نسبتاً متشکل اجتماعی را به وجود آوردند که صرفنظر از بعضی مختصات انگل وار زندگی به طور کلی سپاه فقر و نیاز در قبال دولتمندان بودند و چنانکه می بینیم در بسیاری نقاط ایران این سپاه به حرکت درآمد و به قول حافظ جهان را پر بلا کرده است . این جنبشها به ویژه پس از ایلغار مغول و تاخت و تاز تیموریان و هنگامیکه فقر و مسکنت عادی جامعه ی قرون وسطائی ما را هجومهای قساوتکارنه ی اجنبی به حد اعلی میرساند رخ داده. بیش از اشاره به این جنبش ها بی فایده نیست کمی در معنی لغوی درویش و انعکاس این لفظ در ادبیات ایران دقت کنیم.

معنی لغوی درویش

---

۱) برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع کنید به گفتار دیگری در همین کتاب تحت عنوان " دیالکتیک در اندیشه ی بعضی متفکران ایرانی ".

لفظ درویش همانگونه که آقای پورداود در "یادداشتهای اوستا" متذکر شده اند از واژه ی اوستائی "دریگو" که به معنای بینوا و بیچاره است آمده و در پهلوی و پارسی دری هیئت "درویش" و "دریوش" به خود گرفته است[1]. در ادبیات پارسی پیوسته درویش در کنار مستمند و فقیر و گدا در مقابل توانگر و دولتمند قرار دارد .

سعدی فرماید:

کار **درویش** مستمند برآر
که ترا نیز کارها باشد

.....

ای نفس اگر به دیده ی تحقیق بنگری
درویشی اختیار کنی بر توانگری
ای پادشاه شهر چو وقتت فرا رسد
تو نیز با گدای مَحَلّت برابری

.....

تو زر داری و زن داری و سیم و سود و سرمایه
کجا با این همه شغلت بود پروای **درویشان** [2]

.....

یا حافظ می فرماید:

درویشم و گدا و برابر نمی کنم
پشمین کلاه خویش به صد تاج خسروی

---

۱) احتمال دارد کلمه ی " دریوزه " از همین ریشه ی دریگو و دریوش و درویش مشتق شده باشد . شکل دریوش را ناصرخسرو در قصاید خود بکار برده است .

۲) جالب است که سعدی اصطلاح "سرمایه دار " را نیز گاه به عنوان توانگر و دولتمند بکار میبرد . مثلاً در این شعر:

سعدیا سرمایه داران از خلل ترسند و ما
گر برآید بانگ دزد از کاروان آسوده ایم

ای توانگر مفـروش ایـن همـه نخـوت کـه تـرا

سـر و زر در کنـف همـت **درویــشان** اسـت

لفظ درویش فارسی کلمه ی "فقیر" است که آن نیز در میان صوفیان بمثابه ی عنوان عام برای سالکین راه به کار رفته است[۱]. کلمه ی درویش از بس در سلک صوفیه بمثابه ی عنوان عادی سالک طریقت بکار رفته به تدریج با صوفی معنای موازی یافت و حال آنکه در خود اصل لغت به معنای آن چنانکه گفته شد بی چیز و مستمند است. اطلاق لفظ فقیر و بی چیز و مستمند به سالکان راه و به پیروان صوفیگری خود دلیل روشنی است بر آنکه مردم تهیدست شهر و ده ، پیروان عمده ی طریقت بوده اند و طریقت صوفی غالباً به محرومترین قشرهای جامعه ی قرون وسطائی کشور ما تکیه داشته است در آثار سعدی و حافظ پیوسته لفظ درویش هم به معنای سالکین طریقت صوفی هم به معنی فقیران مستمند به کار میرود.

در اینجا بی مناسبت نیست متذکر شویم که واژه ی دیگری که آن نیز از مبدأ و منشاء خلقی سالکین صوفی خبر میدهد واژه ی "رند" است که در ادبیات پارسی به معنای ولگردان و اوباش به کار رفته است. حافظ "رند" را به معنای سالکی که در کار خود کامل عیار است بکار برده است[۲] و پیوسته به رندی خود نازیده است. در عرفان حافظ "خرابات"که آقای ملک الشعراء در کتاب سبک شناسی خود حدس میزند از ریشه ی پهلوی "خورآباد" آمده باشد جانشین صومعه و خانقاه و رند جانشین صوفی می شود و بدینسان صوفیگری در نزد حافظ گامی قطعی تر به جانب نفی رسوم سالوسانه ی موجود و رهائی از تعلق ها و حفظ آزاد اندیشی عصیان امیز خود برمیدارد.

برای آنکه معنای دوگانه ی درویش (فقیر و سالک) روشنتر گردد ذکر شواهدی از دو شاعر بزرگ شیراز– سعدی و حافظ – بی فایده نیست.

---

۱) لفظ درویش به صورت Derviche و Dervis در السنه ی اروپائی راه یافته و به معنای " مذهبیون مسلمان" به کار رفته . در عربی به صورت کلمه ی دخیل وارد گردیده و به معنای زاهد و راهب بکار رفته و به دراویش جمع بسته شده است .

۲) در برهان قاطع(به تصحیح آقای دکتر معین) رند به کسر اول " مردم محیل و زیرک و بی باک و منکر و لاابالی و بی قید " تفسیر شده است و نیز کسی که " ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد " . در ادبیات پارسی معمولاً به معنای اوباش و رجّاله به کار رفته چنانکه بیهقی در داستان حسنک وزیرمینویسد : " آواز دادند که سنگ دهید هیچ کس دست به سنگ نمی کرد ، همه زار زار می گریستند خاصّه نشابوریان ، پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ دهند. (تاریخ بیهقی به تصحیح دکتر غنی و فیاض ، صفحه ی ۱۸۷) . ممکن است لفظ رند شکل تحول یافته ی واژه ی پارسی رد باشد که از واژه ی اوستائی "رتو" (𐬭𐬀𐬙𐬎𐬎 و) به معنای دانا و خردمند و داور مشتق گردیده و سپس مابین راء و دال ، نون وقایه افزوده شده است چنانکه در واژه ی کت و کند (مثلاً در اخسیکت و بناکت و سمرقند و تاشکند) دیده می شود . این مطلب استنباط شخصی نگارنده است و بر من مسلم نیست . واژه ی رند را به شکل عربی "رنود" نیز جمع بسته اند.

سعدی و حافظ درباره ی دراویش

بسط جنبش درویشان در عصر سعدی و به ویژه در دوران حیات حافظ موجب شد که این دو شاعر بزرگوار در آثار خود از درویشان به کرات صحبت کنند و آنها را بستایند . در نزد سعدی معانی درویش به معنای **سالک** و درویش به معنای **فقیر و مستمند** در آمیخته است ولی در نزد حافظ واژه ی درویش بیشتر به معنای سالک طریقت به کار می رود و از آنجاکه این سالکان معمولاً از بی چیزترین مردم بوده اند لذا معنای فقیر و مستمند نیز به خودی خود در این لفظ منضمر است.

سعدی نه فقط گلستان را به وصف گذران درویشان و سیرت ایشان اختصاص می دهد بلکه در غزلیات زیبای خود به حمایت از این جماعت که در عصر او دیگر قدرت اجتماعی و معنوی خاصی بودند برمیخیزد و آنها را بمثابه ی مردمی حق پرست و پاکدل و حقگوی معرفی می کند که هر عمل خلاف راستی خلاف رای آنانست:

قبا بر قدّ سلطانان چنین زیبا نمی افتد
که آن خلقان گردآلود بر بالای درویشان
گر از یک نیمه شه آرد سپاه مشرق و مغرب
ز دیگر نیمه بس باشد تن تنهای درویشان

. . . . . .

گرت آئینه ای باید که نور حق در آن بینی
نبینی در همه عالم مگر سیمای درویشان
که حق بینند و حق گویند و حق جویند و حق باشد
هر آن معنی که آید در دل دانای درویشان

. . . . . .

تو زر داری و زن داری و سیم و سود و سرمایه
کجا با این همه شغلت بود پروای درویشان
سرای سیم و زر در باز و عقل و جان و دل سعدی

حریف اینست اگر داری سر سودا ی درویشان

این ابیات دلاویز دلبستگی عمیق سعدی را به درویشان مبرهن می سازد و تصور روشنی را که وی از سیمای این ژنده پوشان لاابالی و بی اعتنا به طنطنه ی شاهان داشته است به دست می دهد و در عین حال مسئله ی مبارزه ی ثروت و فقر را با وضوح تمام مطرح میکند و حافظ نیز مانند سعدی با غزلهای شیوای خود درویشان را می ستاید . شایان ذکر است که در اوایل عمر حافظ شورشهای درویشان سربداری و مرعشی در بسیاری از نقاط ایران رخ داده بود ،لذا این بیت حافظ که می گوید :

ساقی ز جام عدل بده باده تا گدا
غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

دارای محتوی مشخص و اشاره به وقایع معینی از دوران حیات اوست .به همین ترتیب در ابیات زیرین (اگر از حافظ باشد)نمی توان همین اشارات تاریخی را ندید:

از کران تا بکران لشگر ظلم است ولی
از ازل تا به ابد فرصت درویشان است
ای توانگر مفروش این همه نخوت که ترا
سر و زر در کنف همت درویشان است
گنج قارون که فرو میرود از قهر هنوز
خوانده باشی که هم از غیرت درویشان است

در مورد سعدی و حافظ در رابطه ی فکری آنها با درویشان باید گفت، درحالیکه شیخ مصلح الدین سعدی که خود را پرورده ی نعمت خاندان توانگران میشمرد گاه (از آنجمله در "جدال سعدی با مدعی") به مشاجره با درویشان بر میخاسته، لذا در بین درویش و توانگر در نوسانست ، نزد حافظ در ابراز علقه ی شدید معنوی و روحی به درویشان هم از جهت آنکه گردآلود فقرند و هم از جهت آنکه جویای حقیقت به مراتب پیگیرترند ،نوسانات و سازش ها در اشعارش کمتر به چشم میخورد .

نتیجه ی مهمی که از این شرایط میتوان گرفت آنست که توجه به جنبش توده های محروم و دراویش در قرون وسطی و ابزار علا قه و مهرورزی بدان در ادبیات ما به صورت ثنای درویشان منعکس است تصور آنکه

ثنای درویشان تنها در مقطع تفکر صوفیانه مطرح شده است نه در مقطع خاص اجتماعی آن ، تصوری است خطا . باید به آستر طبقاتی و محتوای اجتماعی این مسائل به درستی پی برد.

جنبش های انقلابی درویشان در قرن هشتم

جنبش دراویش در سراسر قرن هشتم در خراسان و کرمان به صورت جنبش سربداریه، در مازندران و گیلان به صورت جنبش مرعشیه، در آذربایجان به صورت جنبش حروفیه بروز کرده است. لبه ی تیز این جنبشها گاه متوجه ی غاصبین مغول و تاتار بوده و گاه متوجه ی فئودالها و اشراف و روحانیون دست نشانده ی آنها .

در باره ی جنبش دراویش سربداری خراسان و کرمان سخن دراز است و کسانی که خواستار دریافت اطلاعات جامعی درباره ی آن هستند می توانند به منابع مهمی مانند زبده التواریخ حافظ ابرو و مطلع السعدین عبدالرزاق سمرقندی و روضه الجنات معین الدین اسفزاری و روضه الصفا میرخوند و حبیب السیر خوندمیر و تذکره ی دولتشاه و ظفرنامه ی شرف الدین یزدی و رحله ابن بطوطه مراجعه کنند . هدف ما در اینجا شرح تاریخ نیست . جنبش سربداری از جهت ایدئولوژی خود آمیزه ای از تعالیم صوفی، اساطیر و سنن حماسی و پهلوانی شاهنامه ی فردوسی و عقاید و نظریات شیعی است و در زمینه ی مبارزه علیه جانشینان خونریز چنگیز و هلاکو و نبرد بر ضد اشراف ایرانی دست نشانده ی آنها پدید شده است.

یکی از پیروان صوفی به نام خلیفه ی مازندرانی که از مریدان شیخ رکن الدین سمنانی بود گام در جاده ی انکار و بدعت گذاشت و مراد خود را مطلع ساخت که وی به مذاهب اربعه ی اهل تسنن باور ندارد و به قول شاعر مذهب عاشق را از مذهبها جدا میداند .شیخ که خود از صوفیان قشری و زاهد و متعصب در تسنن بود دوات بر سر مرید عاصی کوفت و تکفیرش نمود ولی خلیفه که در نظریاتش افکار انقلابی قشرهای مستمند را منعکس می ساخت حساب خود را از شیخ جدا کرد و در سبزوار بساط وعظ گسترد و حتی علیرغم فتوای قتلی که فقها و علماء شهر بر ضدش صادر کردند به برانگیختن مردم محروم بر ضد خانان مغول و فئودالها و روحانیون دست نشانده ی آنان ادامه داد تا آنکه بالاخره دشمنانش در نهان به او دست یافتند و در تاریخ ۲۲ ربیع الاول ۷۳۶ هجری مخفیانه او را از طاق مسجد آویختند و کشتند . مبارزه ی خلیفه ی مازندرانی و شخصیت وی و پایان کارش و نبردش علیه سلطان عصر و روحانیون از بسیاری جهات مزدک بامدادان را که وی نیز اندرزگر و واعظی بدعت گذار بود و به قشرهای پائین جامعه تکیه می کرد به یاد می آورد جنبشی را که

شیخ خلیفه پدید آورد و سر در راه آن باخت شیخ حسن جوری شاگردش دنبال کرد و دراویش را به صورت سازمانی منظم در آورد و آن ها را به سوگند وفاداری متعهد نمود و مسلح ساخت و قدرت و نفوذ خود را در نیشابور و ابیورد و مشهد و هرات و بلخ بست داد و با آنکه ارغونشاه جانی قربانی شیخ حسن جوری را با ۶۰ درویش به بند افکند ولی رشته ی کار از دست او خارج شده و سربداریه تسلط خود را بر خراسان و ماوراء النهر به تدریج در نبردهای سخت بعدی بر قرار کردند . سربداریه دعوی داشت که می خواهند کاری کنند که حتی یک تاتار تا قیام قیامت خیمه در خاک ایران نزند . آنها تعالیم صوفی را با شیوه ی عیاری و جوانمردی در آمیختند و نخستین هنگهای درویشان مسلح را پدید آوردند ، این جنبش را از طفیلی گری و گدائی و مقاومت منفی به نبردهای خونین مردانه راهنمائی کردند. خود عنوان سربداریه که از آمادگی درویشان برای آنکه سر خود یا سر دشمن را بر دار ببیند حکایت می کند ، نماینده ی روحیات پرخاشگر این جنبش است. شاعر معروف ابن یمین فریومدی با سربداریه ارتباط داشت و تا حدودی اندیشه های آنان را در اشعار خود منعکس می کند . جنبش سربداریه در کرمان نیز به موفقیت هائی رسید ولی شاه شجاع درویشان سربداریه ی کرمان را با شکست مواجه ساخت .

در آن هنگام که جنبش سربداریه در خراسان و ماوراءالنهر جریان داشت سید عزالدین مرعشی شاگرد حسن جوری و شیخ قوام الدین مرعشی پسر او از سران دراویش مازندران علیه فخر الدوله ی باوندی از امیران باوند این سامان برخاستند . قوام الدین مرعشی در سال ۷۵۱ به دست جناح سازشکاری از دراویش به رهبری افراسیاب چلبی کشته شد ولی جنبش طرفدارانش سرانجام غلبه کرد و تا اوان حمله ی تیمور در آن صفحات دوام آورد. ظاهراً سران این جنبش در ناحیه ی تحت قلمرو خود حتی دست به برخی اصلاحات ارضی نیز زدند. کسانیکه خواستار اطلاعات وسیعتری در این باره باشند به تاریخ طبرستان و مازندران تألیف ظهیرالدین مرعشی از اعقاب سید عزالدین مرعشی مراجعه کنند. جنبش دراویش مرعشی در همان ایام گیلان را نیز گرفت.

اما جنبش حروفیه در زمان تیموریان رخ داد و آن جنبش دراویش پیرو فضل الله حروفی استرآبادی معروف به نعیمی است که به دست میرزا میرانشاه پسر امیر تیمور گورکان در پنجشنبه ی ۶ ذیقعده ی سال۷۷۷ به قتل رسید . نعیمی خود از زمره ی پیشه وران فقیر بود وبه طاقیه دوزی اشتغال داشت. در مزارات تبریز[۱]

۱) به نقل آقای صادق کیا در مفاله ی : " آگاهی های تازه ای از حروفیان " مجله ی دانشکده ی ادبیات شماره ی ۲ سال دوم ". ما در باره ی حروفیه ضمن گفتار جداگانه ای به تفصیل بحث کرده ایم .

تصریح شده است که " این طبقه ی مشهور به اباهت و تزندقند ... و مردم به این قوم بسیار گروییدند آخر علماء هجوم کرده و فتواها نوشتند که شرعاً خون این قوم را باید ریخت و اگر پادشاه احتمال کند دفع پادشاه نیز فرض است. علیرغم قتل عامی که در حروفیه در آذربایجان شد آنان تا دیری مایه ی رعب شاهان ایران بودند و سیدقاسم انوار عارف معروف که از ارادتمندان حافظ بود با حروفیه ارتباط داشت و ظاهراً وی به اشتراک اموال معتقد بود. در توطئه ی جان شاهرخ تیموری به دست احمد لر ، سید قاسم انوار هم متهم شد ولی به سبب نفوذ و شهرت عظیمش آو را نکشتند تنها به تبعیدگاه فرستادند. جنبش دراویش حروفی بیش از هر جنبش دیگر پس از حمله ی مغول از عناصر تعالیم مزدک اشباع است و اگر جنبش سربداری شیوه ی عیاران و جوانمردان قرن های سوم و چهارم را با صوفیگری درآمیخته بود جنبش حروفیه آمیزه ای از اندیشه ی مزدکی و تعالیم صوفیانه است .

آخرین جنبش مسلح و متعرض دراویش ، جنبش صوفیان پیرو شیخ صفیالدین اردبیلی است که بعدها در رکاب شاه اسمیعل صفوی نبردها آزموده و سلسله ی سیصد ساله ی صفویه را بنیاد نهاده اند . ولی این صوفیان به زودی از جرگه ی سیاست خارج شدند و به جمعی ولگرد طفیلی و یا به گروهی فراش و میرغضب مبدل گردیدند و قلب ماهیت کرده و مسخ شده و از میان رفتند .

جز در مورد سربداریه و مرعشیه و حروفیه و صوفیه ی طرفدار شیخ صفی الدین ما از جنبش متشکل و مسلح و پرخاشگر دیگر درویشان در قرون وسطی اطلاعی نداریم[1] ولی همین اندازه نشانه ی آن است که سنن مقاومت در میان قشرهای محروم جامعه ی ایران ریشه های عمیقی داشته و اندیشه ی عرفانی گاه میدان داده است که این مقاومت به صورت فعالی بروز کند . آنچه که در این بررسی فوق العاده مجمل بیان شد ه فقط طرح مطلب است . امید است پژوهندگان فاضل حق مطلب را ادا کنند و این گو شه های جالب تاریخ مبارزات طبقاتی جامعه ی قرون وسطا ئی را روشن گرداند.

---

۱) جنبش انقلابی بابیه از جهت تسلسل فکری با این جنبش ها پیوند دوری دارد . این جنبش نیز بر زمینه ی برخی نظریات عرفانی بروز کرده با اینحال چون پیدایش آن در شرایط تاریخی و زمینه ی اجتماعی دیگری بوده است ، نمی توان آنرا در زمره ی جنبش های انقلابی درویشان قرون وسطائی وارد ساخت.

یکـــــی دریاســـــت هـــــستی، نطـــــق ســـــاحل
صـــــدف **حـــــــرف** و جـــــواهر دانـــــش دل
وجـــــود علـــــم از آن دریـــــای ژرف اســـــت
غـــــلاف دُرّ او از صـــــوت و **حـــــــرف** اســـــت
تـــــن تـــــو ســـــاحل و هـــــستی چـــــو دریاســـــت
بخـــــارش فـــــیض و بـــــاران **علـــــم اسماســـــت**
خـــــرد غـــــوّاص آن بحـــــر عظـــــیم اســـــت
کـــــه او را صـــــد جـــــواهر در گلـــــیم اســـــت
دل آمـــــد علـــــم را مانـــــند یـــــک ظـــــرف
صـــــدف بـــــر علـــــمِ دل **صوتـــــست** یـــــا حـــــرف
صـــــدف بـــــشکن، بـــــرون کـــــن دُرّ شـــــهوار
بیـــــافکن پوســـــت، مغـــــزِ نغـــــز بـــــردار
لغـــــت بـــــا **اشـــــتقاق** و نحـــــو بـــــا صـــــرف
همـــــی گـــــردد همـــــه پیـــــرامن حـــــرف

(گلشن راز – محمود شبستری)

هر چه که گویم ، فقیه گوید : "هی هی !"

هر چه که گوید فقیه ، گویم : "هیهات !"

قاسم انوار

در باره ی

جنبش حروفیه

(افکار و حوادث)

مدخل

معنای ابیاتی که از "گلشن راز" نقل کرده ایم به ویژه پس از خواندن این بررسی روشن تر می شود . شیخ سعدالدین محمود شبستری ناظم این ابیات را کسی به الحاد خطرناک حروفی متّهم نساخت، زیرا در دوران حیات وی هنوز اعتقاد به راز حروف جرم موحش و معتقد بدان در خورد قتل شناخته نمی شد . بعد ها حروفیّه را به احتمال قوی به علل سیاسی به انواع جرائم متهم ساختند و در واقع نیز آنان که به قِدَم عالم معتقد بودند و

دوزخ و بهشت انسان را در همین جهان می دانستند و بر آن بودند که انسان می تواند مظهر و صورت مجسم خداوند باشد ،از لحاظ عقیده ای ، زمینه های لازم تکفیر خود را فراهم کرده بودند.

جنبش حروفیه پدیده ای ناگهانی در تاریخ نیست. قبل و بعد از این جنبش ،جنبشهائی با عقایدی همانند وجود داشته است مثلاً رابطه ی حروفیه با عقاید باطنینان اسمعیلی ، و با عقاید فرقه ی "اهل حق" (به ویژه از جهت تأکید در کتمان اسرار و اعتقاد به وجود "ادوار"در سیر عالم و ظهور مظاهر الهی در هر دور معین و باور به شخصیت الهی علی ابن ابی طالب[1] و یا با فرقه ی "بکتاشیه" که در ترکیه نفوذی فراوان یافته بود ، و با جنبش "نقطویه" که در دوران شاه عباس صفوی دامنه گرفت و جنبش "بابیه" در دوران قاجار روشن است.

در باره ی جنبش حروفیه (با در نظر گرفتن شکل"بکتاشی" آن) که از هرات تا شروان و از شروان تا حلب را در بر گرفته است، از طرف پژوهندگان معاصر بررسی های متعددی صورت گرفته است . از خاورشناسان **ادوار برائون** در مقالاتی در "مجله ی آسیائی " و نیز در "تاریخ ادبی" معروف خود ، **کلمان هوار** مستشرق فرانسوی ، گیب (صاحب اوقات معروف گیب) و نیز **فیلسوف رضا** (رضا توفیق) از پژوهندگان ترک (به ویژه در مورد بکتاشیه) و آقای دکتر صادق کیا در "واژه نامه ی گرگانی" (تهران ۱۳۳۰) و در مقاله ای تحت عنوان "آگاهی های تازه از حروفیان" (مجله ی دانشکده ی ادبیات ، سال دوم، شماره ی ۲-۱۳۳۴) در باره ی سراپای جنبش یا برخی از اجزاء و شعب آن ، بررسی ها و تحقیقات جالب نموده و متون ارزنده منتشر کرده اند. در باره ی جنبش نقطویه که زماناً با جنبش حروفیه نزدیک است آقای نصر الله فلسفی در جلد های ۳و۴ تاریخ زندگی شاه عباس اطلاعاتی داده است.[2]

هدف این بررسی نه تنها معرفی این جریان مهم الحادآمیز است که نقش انقلابی معینی در دوران خود بازی کرده است ، بلکه کوشش برای یافتن رشته ی تاریخی آموزش حروفی است .

---

۱) در باره ی فرقه ی "اهل حق" دکتر محمد مکری تحقیقات فراوانی کرده و متونی را به زبان کردی گورانی که این فرقه بسیاری از آثار خود را به آن زبان می نوشته است نشر داده است . نکته ی جالب اینجاست که فرق الحادآمیز غالباً میکوشیدند آثار خود را به زبانهای محلی منتشر کنند . مثلاً اسمعیلیه در دورانی که عربی نویسی متداول بود ، به نشر کتب و رسالات فلسفی و دینی به پارسی پرداخت . فضل الله حروفی بنیادگزار فرقه ی حروفی اثر خود " جاودان نامه" را که متضمن خواب های سی ساله ی اوست و دیگر آثار خویش مانند "نوم نامه" و "حجت نامه" را به لهجه ی استرآبادی نوشت و سید قاسم انوار شاعر دوران تیموری که به حروفیه علاقه داشت ، اشعاری به زبان گیلکی دارد .

۲) ما در این بررسی نکاتی در باره ی رابطه ی نقطویه خواهیم گفت . اینجا ذکر این مطلب را سودمند میدانیم که همانطور که حروفیه در آغاز با میرانشاه رابطه ی بدی نداشته اند ، نقطویه نیز با شاه عباس در آغاز دارای روابط عادی بوده اند . بعدها ظاهراً برای شاه ارتباط آنها با دربار شاه هند روشن می شود و این مطلب شاه عباس را نسبت به نقطویه خشمناک می کند . درویش خسرو پیشوای نقطویه به دستور شاه از قزوین از جهاز شتر حلق آویز می شود . شاه میر سید کاشی یکی دیگر از سران نقطویه را در نصرآباد کاشان به دست خود با شمشیر دو پاره میکند . بقیه را نیز در اصفهان ، خراسان ، اصطهبانات و غیره نابود می کنند . در باره ی عقاید نقطویه در کتاب "عالم آرای عباسی" چنین آمده است : " آن طایفه به مذهب حکما ، عالم را قدیم شمرده اند و اصلاً اعتقاد به حشر اجساد در قیامت ندارند و مکافات حسن و قبح اعمال در عافیت و مذلت دنیا قرار داده و بهشت و دوزخ را همان می شمارند . "عالم آرای عباسی" نقطویه را از حروفیه و " اهل تناسخ" میداند . اندیشه ی تناسخ نیز در ایران سابقه ی بسیار طولانی دارد و از " مظهریت" بارها و بارها پیشوایان جنبش های مخالفت آمیز ، استفاده های فراوانی کرده اند.

اعداد، حروف ، اصوات و نقاط اسرار آمیز

در دورانی که طرز تفکر ماقبل منطقی(پره لوژیک یا میستیک) تسلط داشته است ، بشر برای همه چیز و از آن جمله برای اعداد ، حروف ، الفاظ و اسماء مختصات سرّی قائل بود . سوابق اولیه ی به اصطلاح "علوم" سرّی و رمزآمیز که آن را علوم هرمتیک (به نام هرمس تریس مژیست) و یا ازوتریک(یعنی علوم لدّنی) می نامند ، از همان دوران کهن است.

فیثاغورثیان اعداد را به خطی و سطحی و مکعب و متوازی الاضلاع و سه بعدی تقسیم می کردند . و کلیه ی ذوات و مفاهیم را با این اعداد مربوط می شمردند . متناهی و لامتناهی ، جفت و طاق، واحد و متعدد ، چپ و راست، نر و ماده ، ساکن و متحرک ، راست و کج ، نور و ظلمت ، خیر و شرّ ، مربع و مستطیل، اضدادی است که از نظر فیثاغورثیان جهان را از آن ها ساخته اند . یکی از بانیان مکتب فیثاغورثیان موسوم به فیلولای حتی برای اصوات نیز مختصات سری قائل می شد. اندیشه های فیثاغورثی در نظریات "اخوان الصفا" و اسمعیلیه تأثیری بسزا داشت. انتساب چنین مختصات سری به حروف و الفاظ و اسماء نیز سابقه ی طولانی دارد . درباره ی آموزش "کابالیستیک" یا (Cabala - Kabbala - kabbalistique) به واسطه ی ربط خواص آن با موضوع تحقیق ما ، جداگانه صحبت خواهیم کرد. در اینجا کافی است که به علوم غریبه ای مانند "مانسریک" ، "جفر جامعه" ، "سیمیا" ، "علم اسماء" و "حساب ابجد" و "حساب جمل" اشاره کنیم .

در باره ی "مانسریک" که از واژه ی "مانسر" پهلوی (و مانژا یا مانترای اوستائی) آمده است باید بگوییم که آن به معنای کلام ایزدی و اورادی است که از این کلام می ساخته اند و آن اوراد مقدس را "مانسر سپند " می گفتند . "مانسر سپند" یا اوراد مقدس وسیله ی هرگونه معالجه نیز بود و معالجه با این اوراد را در پهلوی "مانسر سپند بشاژنتین" و طبیبی که به وسیله اوراد مقدس و کلمات الهی بیماران را درمان می نمود "مانسر سپند بشاژنتیار" می نامیده اند . از همین واژه ی "مانسر" است که کلمه ی "منتر" در فارسی دری مانده و یکی از اعمال درویشان "منتر کردن" یعنی طلسم کردن با اوراد بود امروزه نیز "منتر کردن" در زبان عامیانه به معنای گول زدن و رنگ کردن آمده است و شگفت است که در فرانسه نیز اصطلاح(Monter un cabala)به معنای کلک زدن و منتر کردن است.

اما "علم" طلسم آمیز جفر را بنا به روایت حاملان و مصنفان این علم پیمبر بر پوست بزغاله ای نگاشت و به علی سپرد و هم از این جهت جفر نام گرفت زیرا در عربی به بزغاله "جفر" می گویند .

علم سیمیا نیز در یکی از اشکال و معانی خود با همین مختصات حروف سروکار دارد و برای حروف طبایع آتشی و هوائی و آبی و خاکی قائل است .عارف معروف ابن العربی (۶۳۸- ۵۶۵) سیمیا را وسیله ی تصرف نفوس ربانی در طبیعت می شمرد. جالب توجه است که واژه ی سیمیا از کلمه ی یونانی Semeion به معنای علامت و نشانه می آید که دانش بسیار مهم Semiotique (نشانه شناسی)از همین لفظ مشتق شده است .

در حساب ابجد یا "جمل" رابطه ی بین حروف و اعداد برقرار می شود و برابر هر حرفی از حروف ابجد عددی است . جالب است که در اساطیر قومی عرب حروف "ابجد" را اسامی پادشاهانی می دانسته اند که در واقع زمانی می زیسته و حکومت می کرده اند.

در "علم اسماء" به ویژه از اسماء الحسنی که بهین نام های خداست و در قرآن آمده است مانند" ملک" ، " قدوس" ، " مهیمن" ، " باری" ، " مصور" و غیره صحبت می شود .

"علم حروف" در ایران

علم حروف در ادوار مختلف و نزد فرق مختلف در میهن ما تداول و شیوع داشته و حتی در نزد فلاسفه ی استدلالی ما باور به رمز حروف دیده می شود . مثلا لوئی ماسینیون (L. Massignon) در "مجله ی قاهره" (La Revue de Caire 1951) در مقاله ی تحت عنوان "ابن سینا و نفوذ شرقی" می نویسد که ابن سینا در رساله ی "النیر وزیر" برای هر حرفی از الفبا معنائی قائل بوده است. مثلاً **"ی"** به معنای ظهور (declaration) و **"ل"** به معنای خلقت و فیضان و تشعشع و **"ط"** به معنای ماده است . و لوئی ماسینیون نتیجه می گیرد که این امر مربوط به نبوغ شرقی ابن سینا است که درک نشده و مطالعه نشده باقی مانده است. در واقع ابن سینا که به علوم هرمسی و غریبه و فلسفه ی اشراقی باور داشته یا از طریق تفنن یا به علت اعتقاد رمز حروف را به میان می کشد . بحث در باره ی راز حروف ویژه ی ابن سینا نیست بلکه نزد متکلمین نیز سابقه داشته ،چنانکه در "نفایس الفنون فی عرایس العیون" محمد بن محمود آملی آمده است (به نقل دهخدا در لغت نامه). این بحث در بین فرق مختلف اسلامی می گذشته است .مثلاً اشاعره در این زمینه بنا به گفته ی "نفایس الفنون" ....."مذهب اهل توقیع"داشتند و خداوند را واضع لغات و حروف می دانستند

و بر آن بودند که خدا خود اصوات و حروف را در جسمی از اجسام بیافرید تا آدمیان از او بشنیدند که **واضع** این الفاظ را ، به ازای این معانی وضع کرد . علاوه بر اشاعره ، فرقه ی "اخوان الصفا" نویسندگانِ "رسائل" معروف نیز ، به رمز حروف معتقد بوده اند.

در باره ی نظر اخوان الصفا در مورد حروف ، آقای دکتر سید حسن نصر در تحقیق جالب خود راجع به این فرقه (" نظر متفکران اسلامی در باره ی طبیعت " – صفحات ۶۹-۷۰) اطلاعاتی میدهد و مینویسد :

"در نظر اخوان ، اعداد نه تنها دارای رابطه ای درونی با "کتاب طبیعت" است ، بلکه با "کتاب وحی" نیز رابطه ای دارد و این رابطه به وسیله ی ارزش عددی حروف الفبای عربی که زبان مقدس اسلام است برقرار شده است . این انطباق بین اعداد و حروف را اخوان با پیروی یکی از جدول های معمول بین دانشمندان اسلامی به نحو زیرین درج کرده اند :

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷
ا	ب	ج	د	ه	و	ز
۸	۹	۱۰	۲۰	۳۰	۴۰	۵۰
ح	ط	ی	ک	ل	م	ن
۶۰	۷۰	۸۰	۹۰	۱۰۰	۲۰۰	۳۰۰
س	ع	ف	ص	ق	ر	ش
۴۰۰	۵۰۰	۶۰۰	۷۰۰	۸۰۰	۹۰۰	۱۰۰۰
ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ

و نیز می نویسد :

" از حروف الفبای عربی ۱۴ حرف در فواتح سُوَرقرآن مجید ذکر شده است . اخوان صفا (مانند جاب بن حیان و مجرطی) حروف را به ۱۴ حرف مطابق با بروج شمالی از بروج افلاک و ۱۴ عدد دیگر را با بروج جنوبی تقسیم کرده اند و ۱۴ حروفی را که در فواتح سور قرآن آمد ه است **حروف تاریک** و ۱۴ حرف دیگر را **روشن** نامیده اند، چون به قول آنان ۱۴ حرفی که ظاهر شده است از لحاظ عالم روح تاریک است و آن حروفی که غایب است ، بر عکس ، از جهت دید عالم روح روشن است (رجوع شود

به رسائل اخوان جلد سوم صفحه ی ۱۵۲) . این انطباق بین طبیعت و قرآن در نظر اخوان حاکی از این است که آن هم هماهنگی و شباهتی بین عالم طبیعت و وحی آسمانی قائل بوده اند ."

"علم حروف" به ویژه در نزد صوفیه تداول داشته است . چنان که دکتر غنی در "تاریخ تصوف" (بخش مصطلحات صوفیه ،صفحه ی ۶۴۴)آورده است اصولاً حروف در نزد صوفیه "حقایق بسیطه ی اعیان") یا به بیان امروزی به مثابه ی "واقعیت اصلی موجودات"تعریف می شد و به حروف عالیاتی معتقد بودند که آن را "شئون ذاتیه ی موجود در غیب الغیوب " می دانستند، همانطور که "درخت" در "هسته" به طور ذاتی موجود است ،همه ی موجودات در حروف عالیه در "غیب الغیوب"موجود بوده اند. ابن العربی که ذکرش گذشت از معتقدان علم حروف بود و می گوید:

کنا حروف عالیات ، لم نقل متعلقات فی ذری اعلی العلل

در "نفایس الفنون فی عرائس العیون " تألیف شمس الدین محمد بن محمود عاملی(به نقل دکترصفا در جلد سوم تاریخ ادبیات در ایران ،صفحه ی ۱۷۶) از فنون و علوم متداوله در نزد صوفیه از جمله از "علم حروف" صحبت می کند و می گوید که صوفیان برای هر حرفی از حروف هجا ، معنی و خواصی قائل بودند. مثلاً دندانه ی اول "**س**" را اشاره ای به "حقیقت باطن قلم" و دندانه ی دوم را" حقیقت علم" و دندانه ی سوم را به" حقیقت امر " می دانستند . به ظاهر حرف" **واو**"سموات و به باطن این حرف عرش و کرسی را قائم می شمردند . حرف " **ح**"را شکلی می دانستند که خدا در کرسی و لوح آفریده است . در نفایس الفنون چنین می خوانیم:

"هر کس به وقت طلوع آفتاب و در وقت گرما ، هر اسمی را از اسماءحق که اول او **ح** باشد (همچو: **حیّ** ، یا **حکیم** ، یا **حنان** ، یا **حلیم**) بخواند ،گرما در او اثر نکند و آنچه " ارباب احوال" بر سر آتش نشینند و روند و بدان بازی کنند ،در ایشان اثر نکند ، هم به واسطه ی این معنی است . "

چنانکه مشاهده می کنید دامنه ی اعتقاد به راز حروف در ایران وسیع بوده و ریشه ی آن قدیم. راز حروف، راز اعداد و طلسمات و عزائم با هم در می آمیزد و این امر نمونه های فراوان در جریانات فلسفی ،عرفانی ،دینی و حتی ادبی ما دارد .

بر اساس سابقه و شیوع این مباحث ، بسیاری از جریانات الحاد آمیز از اسمعیلیه گرفته تا حروفیه و نقطویه و سپس بابیه تحت تأثیر این مسائل قرار گرفتند. درویش خسرو پیشوای نقطویه در دوران شاه عباس توانست زمانی ، مانند مانی که نظر شاپور و مزدک که نظر کوات را جلب کرده بود ، نظر شاه عباس را به خود جلب کند، ولی شاه عباس سرانجام دستور قتل او و پیروانش را می دهد . اگر "تکیه ی "حروفیه به راز حروف بود نقطویه به رمز "نقط" تکیه داشتند و بالاخره در دوران قاجاریه وقتی سید علی محمد باب ، تفسیر خود را بر سوره ی یوسف"قیوم الاسماء"می نامد و یا ۱۸ تنی را که در آغاز کار به سید باب روی آوردند به حساب جمل" حروف حیّ " می خواند ، همه از تأثیر شیوه ی تفکر حروفی خبر میدهد .

آموزس کابالیستیک یا حروفی در باختر زمین

از آنجا که تعالیم "حروفیه" با آنچه که در باختر زمین "کابالیستیک" نام گرفته است شباهت و ارتباط دارد و به احتمال قوی قریب به یقین منبع کهن و غیر مستقیم تعالیم حروفیه همان آموزش " کابالا " است لذا به جاست با این جریان، آشنایی اجمالی حاصل کنیم .

خود کلمه ی "کابالا "(یا Gabbalah) یک واژه ی عربی کهن است که آن را می توان به "روایت" و "سنت" ترجمه کرد و محتمل است با کلمه ی قباله ی عربی ریشه ی مشترک داشته باشد . آموزش "کابالا" یک آموزش اسرارآمیز یهودی در باره ی نقش حروف و اعداد است که منابع فیض و پیدایش آن عبارت است از اساطیر یهود، علوم متداول دوران هلنیسم، گنوستیسیسم،آموزش فیثاغورثیان ،آموزش نوافلاطونیان و غیره. این آموزش اهمیت احکام خود را تا احکام مندرجه در تورات بالا می برد و آن ها را نصوص مقدس اعلام می داشت . **شمعون برّ یحیی** به زبان آرامی اثر عمده ی آموزش" کابالا" را که " **زهر**" (تابش) نام داشته است تآلیف کرد و **موسی لئون** از یهودیان اسپانیا در پایان قرن سیزدهم میلادی آن را نشر داده است . یکی دیگر از آثار عمده ی آموزش "کابالا" ، " سفر یزیره" (یا "سفر تکوین") نام دارد که آن به زبان عربی در قرون ششم و هفتم تصنیف گردیده است و مؤلف مجهول آن بر آن بود که خلقت بر اعداد ده گانه و ۲۲ حروف الفباءِ عربی مبتنی است.

در کتاب "زهر" تحت عنوان تفسیر کنایه آمیز و سمبولیک نوشته های تورات یک آموزش صوفیانه ی وحدت وجودی تعلیم میشود که در آنجا به جای مقوله ی "خلقت" دفعی جهان به دست خالق ،مقوله ی "فیضان" دائم آفرینش از آفریننده ، جانشین می گردد.

یکی از مسائل مهم در آموزش " کابالا" آموزش در باره ی "بیکرانه" یا "لایتناهی" است (که "انسوف" Ensof)نام دارد. لایتناهی دارای هیچ گونه تعریف ویژه نیست و هیچ حد و رسمی برای آن نمی توان تصور داشت و کلمه و عمل و عقل و اراده بدان تعلق نمی گیرد . "لایتناهی" از جهان جدائی پذیر نیست بلکه جوهر و علتی است ممازج با جهان که در عین حال مبداء فاعله و منفعله ی جهان است . لایتناهی کل است و اشیاء مختلف مظاهر هستی و یگانه ی آنند .

آموزش کابالا ، بعدها در متفکران یهود و مسیح اثری عمیق بخشید . در قرن پانزدهم تقریباً موازی با جنبش حروفیه در ایران شخصی به نام پیکو دلا میراندولارایشلین برخی از عقاید کابالا را بسط داد. همچنین این نظریات در طبیب معروف قرن شانزدهم پاراسلس مؤثر بود . کابالا در این دوران به علم جادوئی و طلسمی و توضیح سمبولیک متون مقدس مبدل می گردد که در آن هر کلمه و عددی معنای اسرارآمیز ویژه ای دارد .

لذا مفهوم کابالاستیک در این دوران با اسرار و مغیبات و طلسمیات و جن گیری یکسان می شود . آیا آموزش "کابالا" از قدیم الایام از مجاری یهودی و اسلامی و از را ه علومی مانند جفرجامعه و سیمیا و علم اسماء و حساب جمل که بدان ها اشاره رفته است افکار حروفیه را یافته و یا آنکه جنبش حروفیه در ایران با تعالیم نظیر در اروپای همعصر بی رابطه نبوده ،مطلبی است که باید در باره ی آن تحقیق شود .

وجود ارتباطات فکری مابین نواحی غربی ایران و قفقاز آن روز ،مانند شیروان و باکو که مراکز زندگی و فعالیت مولانا فضل الله استرآبادی مهمترین ایدئولوگ حروفیه ی ایران بود و تبریز با اروپا امری است بدیهی . در اواخر دوران ایلخانان و اوایل تیموریه تا عهد صفویه ، تبریز از مراکز مهم فعالیت تجار ژن ، ونیز و اسپانیائی بود. در آن هنگام تبریز را حتی یکی از مهمترین مراکز تجاری جهانی می شمردند . و راه ارتباطی ارمنستان با غرب از طرق مهم بازرگانی و ارتباطی به شمار می رفت . در آن هنگام آمدن سفراء ونیز و سیّاحان این دولت و بازرگانان ایتالیائی و اسپانیائی به ویژه به این نواحی ایران امری بود بسیار عادی. لذا شگفتی نیست اگر چیزی از افکار کابالیستیک غرب که در آن هنگام تداول و رواج یافته بود به ایران رخنه کند. وسپس با سنن حروفی و "علم حروف" که در نزد صوفیه ی ایرانی معروف بود، درآمیزد و الهام بخش مولانا

فضل الله استر ابادی ایدئولوگ حروفیه ی ایرانی شود . یا آنکه بر عکس از افکار حروفیون ایرانی رشحاتی به غرب برود .البته تمام اینها فرضیات است که باید در باره اش مطالعه ی بیشتری صورت گیرد .

تاریخچه ی جنبش حروفیه در ایران

جنبش دراویش حروفی را باید جزء رشته جنبش های انقلابی دراویش مانند سربداریه ، مرعشیه ،بکتاشیه و نظایر آن دانست که در نقاط مختلف ایران و ترکیه ی امروزی پدید شده است و جنبش های **مثبت** و **پیکارجویِ** صوفیان و درویشان است و چنان که شرح فوق در باره ی سوابق "علم حروف" و دیگر سوابق این قبیل عقاید و نظریات نشان داده ، پیدایش " حروفیگری" بر زمینه ای دارای تدارک مفصل قبلی ، بوده است.

جنبش حروفی از زمان میرانشاه ولد امیر تیمور گورکان در نیمه ی دوم قرن هشتم هجری آغاز می شود و در زمان شاهرخ میرزا با کشتار هواداران آن در نیمه ی اول قرن نهم خاتمه می یابد . لذا این جنبش را می توان به دو دوره ی مجزا از یکدیگر تقسیم کرد و ما می کوشیم اطلا عاتی را که در باره ی این دو دوره ی جنبش گرد آورده ایم هر چه جامعتر به دست دهیم :

الف– حروفیه در دورا ن میرانشاه

در باره ی جریان این جنبش در زمان "مزارات تبریز" که آقای دکتر صادق کیا در مجله ی دانشکده ی ادبیات بخش هائی از آن را نقل کرده اند اطلاعات جالبی میدهد.

جریان چنین است که شخصی به نام مولانا فضل اله نعیمی استرآبادی حروفی بنیادگزار این فرقه است . فضل اله استرآبادی از میان انواع علوم صوفیه به "علم حروف " توجه خاصی کرد و آن را وسیله ی کشف کرامات برای خود قرار داد . مولانا فضل اله نعیمی پیر سید نسیمی بیضاوی شاعر بود و در دوران میرانشاه ولد امیر تیمور گورکان می زیست . در مزارات تبریز در باره ی فرقه ی حروفیه آمده است :

"این طبقه ، مشهور به اباحت و تزندق اند و در آن زمان با پادشاه خیلی اختلاط داشته اند . مردم به این قوم بسیار گرویده بودند. آخر علماء هجوم کرده ، فتواها نوشتتند که شرعاً خون این قوم را باید

ریخت و اگر پادشاه احتمال کند دفع پادشاه نیز فرض است . مولانا نجم الدین اسکوئی که از گزیده ی علماست در نوشتن فتوی به قتل این جماعت ، ملاحظه نموده ، نداد . پادشاه معتقد به فتوای وی بود . گویند در آن زمان مجذوبی بود در کوه سرخاب که هرگز به شهر عبور نمی کرد. در خلال این حال روزی مجذوب در کمال حدّت به شهر آمد و به خانه ی مولانا نجم الدین رفت و از روی عتاب تمام گفت که حضرت رسالت پناهی (صلعم) امشب به واقعه ی من آمد و فرمود که برو به نجم الدین بگو که حکم به قتل این جماعت کن که اینها مخرب دینند .چون مولانا این سخن بشنید گریه بسیار کرد و حکم قتل فرمود. گویند قریب به پانصد کس کشتند و سوختند . و اهل حقیقت بر اینند که در فضل الله نعیمی فتوری نبود ودرکمال تزهّد بود و نان کسی نمی خورد و به طاقیه دوزی ، اوقات می گذرانید ."

از این شرح جالب"مزارت تبریز" چند چیز فهمیده می شود :

۱- حروفیه (مانند زمان کوات ساسانی که به مزدکیان رابطه ی نزدیک داشت)با میرانشاه روابط نزدیک داشتند . شاید میرانشاه می خواسته است از آنها برای تضعیف روحانیت ، چنانکه شیوه ی متداول در ایران بوده است ، استفاده کند.

۲- مانند همان دوران که مؤبدان اعمال فشار کردند ، این بار نیز علماء جنجال برداشتند و پیروان مردی را که از راه طاقیه (کلاه)دوزی ارتزاق می کرد و به زهد و ورع معروف و تمام عمر در شروان زیسته ، در شهر هرات به "اباحه" و "زندقه" و "اعتقاد به تناسخ" منسوب و یا متهم کردند یعنی تقریباً همان اتهامات دوران مزدک را تکرار کردند . در برخی منابع به حروفیه مجاز شمردن شرب شراب ، ضرورت اعتراف به گناه در برابر "بابا" (مقام روحانی)نسبت داده شده که آن هم به قصد در آمیختن نظریات آنها با مسیحیان و بر انگیختن جماعت عوام علیه آنانست .

۳- مهمترین عالم وقت (مولانا نجم الدین اسکوئی) از راه صداقت یا سالوسی زیر بار فشار نرفت تا آن که "مجذوبی" (!) خواب نما شد و پس از این صحنه سازی ، مولانا فتوی داد و پانصد نفر در شهر هرات کشته شده یا محروق گردیدند. مسئله ی سوختن افراد که در اروپای آن روز مرسوم بود در ایران نیز متداول بود ، زیرا "حبیب السیر" نیز چنانکه خواهیم آورد بدان اشاره می کند.

مولانا فضل اله نعیمی استر آبادی که بود و چه می گفت؟ وی در زمان امیر تیمور می زیست و با طاقیه دوزی به سر می برد و در شهر شروان کتبی به نام "جاودان نامه" (یا "جاودان کبیر") و "عرشنامه" و غیره به لفظ گرگانی تألیف کرده است و البته مقصد از این کار آن بود که تعالیم خود را برای مردم عوام مفهوم تر گرداند و موافق شطحیات قائلان به علم صوفیانه و "حروف" گفت من به سرّ " اوحی الب عبده ما اوحی" پی برده ام زیرا برای رخنه کردن در بطون کلام قرآن و حدیث راهی جز یافتن راز حروف نیست . وی حروف را "قدیم" می دانست و می گفت خدا بنا به نصّ "وعلّم الاسماء حکما " و " یا آدم انبئهم باسمائهم " آنها را به آدم آموخت .مطالب فضل الله استرآبادی از همان نوع است که ما در میان نظرات صوفیان حروفی شرذمه ای از آن را ذکر کرده ایم .این شعر به او منسوب است:

من حسین عهد و نااهلان یزید و شمر من
روزگارم جمله عاشورا و شروان کربلا
در همه عمرم مرا یک دوست در شروان نبود
دوست کی باشد کجا ، ای کاش بودی آشنا

پس از آنکه فضل اله حروفی به قولی به دست شخص میرانشاه کشته شد ، حروفیه کینه ی میرانشاه را به دل گرفتند و او را "مارانشاه" و دجّال زمان نامیدند و هنگامی که میرانشاه در جنگ" سرو رود"(با سپاهیان سلطان احمد جلایری و متحد وی امیر قره یوسف قره قویونلو)کشته شد ، حروفیه گفتند اینک دجّال مرده است و دیگر نوبت ظهور قائم موعود است که صاحب السیف است و جهان را پر از عدل و داد خواهد کرد. در نظریات حروفیه فضل اله استر آبادی به مثابه ی یکی از مظاهر الهی توصیف می شد زیرا حروفیه تحت تأثیر صوفیه که خداوند را در ذرات عالم منتشر و در همه چیز متجلی می دیدند قائل به امکان مظهریت انسان بودند و در واقع برای فضل الله استر ابادی (چنانکه بعدها بهائیه برای میرزا حسینعلی بها) نوعی الوهیت قائل گردیدند و وی را صورت تام خدا می شمردند . این اندیشه ی تجسم خداوند در وجود یک مظهر نجات بخش که به شکل دیگر در پایه ی "مهدویت" نیز قرار دارد اندیشه ی کهنی است که در کیش هندوئی "ویشنو" ، **"آواتارا"** نام داشت . این واژه در سانسکریت به معنای ظهور و رجعت است و تصور می رفته است که خدا را به صورت **راما** یا **کریشنیا** ظاهر می شود و در مزده یسنه نیز انتظار ظهور "سوشیانس" و در دین یهود انتظار ظهور "مسیح" تقریباً از همین نوع است.

ب– حروفیه در دوران شاهرخ

در باره ی حروفیه در دوران شاهرخ "حبیب السیر" تألیف "خواند میر" اطلاعات جالبی به ما می دهد (چاپ خیام – جلد سوم – صفحات ۶۱۵–۶۱۷) . وی می نویسد که روز جمعه ۱۳ ربیع الاخر ۸۳۰ هنگامی که شاهرخ به مسجد جامع هرات رفته بود کپنک پوشی احمدی نام که از مریدان مولانا فضل اله استر آبادی بود ، به صورت دادخواهان ،کاغذی در دست بر سر راه شاهرخ آمد و کاردی بر شکم او زد . زخم منجر به مرگ شاهرخ نشد ولی احمدی را در دم کشتند . بعدها میرزا بایسنقر فرزند شاهرخ و امراء به تفحص احوال احمدی مشغول گشتند و به قول "حبیب السیر" در بین "رخوت آن مردک" کلیدی یافتند و در خانه ای که در تیمچه ی شهر واقع بود با آن کلید گشوده شد و مردم گفتند که در این خانه جمعی که به "طاقیه دوزی" می پردازند و از معاریف شهرند و از آن جمله "صاین الدین علی ترک" نویسنده و دانشمند معروف زمان مولانا معروف خطاط رفت وآمد می کنند و خود از نزدیکان امراء و شاهان و از روشنفکران نامبردار زمان خود بود. بایسنقرمیرزا دستور داد مولانا معروف را در چاه قلعه ی اختیارالدین محبوس کردند. سپس "خواجه عضدالدین" که دختر زاده ی مولانا فضل اله استر ابادی بود و جمعی دیگر از موافقان احمد لر را "مقتول بلکه محروق" ساختند .

در آن موقع بایسنقر و شاهرخ مطلع شدند که احمد لر گاهی نزد **امیر سید قاسم** یا **شاه قاسم انوار** شاعر معروف نیز می زیسته است . سید علی بن هرون بن ابوالقاسم الحسینی تبریزی (متوفی ۸۳۷) از شعراء و دانشمندان معروف زمان خود و صاحب دیوان غزلیات و مثنوی های "انیس العارفین " و "انیس العاشقین" است که نسخ خطی آن موجود است . پس از آن که بایسنقر نسبت به قاسم انوار مظنون شد او را از هرات به سمرقند تبعید کرد و او در این شهر تحت حمایت میرزا الغ بیگ قرار گرفت و سپس به خراسان برگشت و در خرجرود از ولایات جام سرانجام وفات یافت . هنگامیکه بایسنقر قاسم انوار را تبعید می کرد وی غزلی گفت به این مطلع :

نمی دانم چه افتادست قسمت از قدر ما را کزین درگاه می رانند دائم دربدر ما را

شاعر و عارف معروف عبدالرحمان جامی متذکر میشود که شاگردان قاسم انوار برخی مقررات و آداب دینی را مراعات نمی کرده اند و مثنوی "انیس العارفین" را تفسیر غلطی از مصطلحات صوفیه می شمرد .

یکی دیگر از کسانی که در جریان احمد لر مظنون واقع شد و صدمات گران دید دانشمند و نویسنده ی معروف سید صاین الدین علی بن محمد بن محمد ترکه اصفهانی نویسنده ی رسالات معروف " نغثه المصدور" اول و ثانی است .پس از سوء قصد احمد لر چنانکه گفته شد علاوه بر شاه قاسم انوار ، صاین الدین علی نیز مورد سوء ظن واقع شد . وی در " نغِه المصدور" دوم خطاب به میرزا بایسنقر پس از بیان آنکه شنیدن خبر کارد خوردن شاهرخ مایه ی حیرت و تأسف او شد می نویسد :

"یک صباح جمعی صلحاء و عزیزان را طلبید (یعنی طلبیدم)و نسخه ی "صحیح بخاری" در میان نهاده و در کیفیت ختم آن جهت سلامتی از واقعه مشورت می کند ، ناگه شخصی از قلعه رسید که ایلچی آمده است و به حضور شما احتیاج دارند جهت مشورت ضرورت شد روان شدن . همان بود . دیگر نه خانه را دید نه یاران را و نه فرزندان و عیال، مگر به بدترین اوضاع و احوال –

بارید به باغ ما تگرگی وز گلبن ما نماند برگی

هر کس که روزی سلامی بدین فقیر کرده بود ، روی سلامت ندید . همه را به تعذیب گرفتند. خانه را مهر کرده ، بنده را در قلعه به جائی محبوس داشتند . هیچ آفریده را نمی گذاشتند که پیش این فقیر آید . مگر جمعی محصلان متشدد که چیزی می طلبیدند تا کاغذها و املاک همه ستدند....."

این شرح طولانی است و صاین الدین علی شیوه ی رفتار دولت وقت را با یک مظنون و متهم سیاسی با دقت بیان می دارد که از لحاظ تاریخی جالب است .

اینکه کسی مانند "قاسم انوار" ، مانند "مولانا معروف خطاط" و "صاین الدین علی ترکه" در خانه ی اسرارآمیز تیمچه ی شهر هرات با احمد لر تماس می گرفتند و اورا به کشتن شاهرخ یعنی در واقع ستاندن انتقام حروفیه تشویق کردند،خود نشانه ی ریشه ی عمیق جنبش حروفیه در میان روشنفکران معروف عهد و تلاش آن ها برای واکنش در مقابل کشتار خشن هیئت حاکمه ی وقت است .

نتیجه

جنبش حروفیه خواه از جهت محتوی فکری و خواه از جهت محتوی تاریخی خود بسیار جالب است . از جهت محتوی فکری ، این آموزش صوفیانه ی رمزآمیز ، ریشه ی عمیق در کهن ترین اشکال تفکر میستیک و ازوتریک (لدنی و سری) اقوام ایرانی ، عربی ، عبری و یونانی در باره ی خواص غریبه ی اعداد و حروف دارد

. از جهت تاریخی این جنبش جزء سلسله جنبش های صوفیانه ای است که با هیئت حاکمه و مذهب مسلط وقت مردانه در می افتند و نمودار مبارزه ی طبقاتی در جامعه ی فئودالی است . از آنجا که طرف تیز این جنبش مانند جنبش سربداریه علیه غاصبان مغولی است رنگ میهن پرستانه ی آن نیز آشکار است . اگر از جهت محتوی فکری خود جنبش حروفیه غیر معقول و خرافی است ، از جهت مضمون تاریخی خود یعنی از جهت جنبه ی ملی – طبقاتی خود مترقی است .

سرانجام بیهوده نیست بگوئیم که عقاید حروفی علاوه بر عقاید نقطویه و بابیه در ایران در عقاید دراویش بکتاشی در ترکیه امروز تأثیر زیاد داشت . شخصی به نام فرشته زاده با نگارش کتبی مانند "عشق نامه" و"هدایت نامه" افکار حروفی را در ترکیه ی امروز پخش کرد و شاعرانی مانند تمنائی و رفیعی را از جمله شاعران حروفی مسلک در این سرزمین نام می برند. مؤسس فرقه ی بکتاشیه محمد حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸)است . بکتاشیه بعد از فداکاریها و جانبازیهای عجیب سرانجام موفق شدند در ترکیه به قدرتی مبدل شده ، فوج "ینی چری" معروف را به وجود آورند . هنوز بکتاشیه در ترکیه ، آلبانی و مصر وجود دارند و تکیه "المقطّم" در قاهره از مراکز معتبر آنهاست . در باره ی تأثیر حروفیه در بکتاشیه ، توفیق رضا (معروف به فیلسوف رضا) در اثر خود موسوم به "بررسی مذهب حروفیان" تحقیق کرده است . [۱]

* * *

۱) **منابع این بررسی (علاوه بر برخی منابع یاد شده در متن) :**

نفایس الفنون (از منقولات دهخدا در لغت نامه و دکتر صفا در تاریخ ادبیات) ، مزارات تبریز (به نقل دکتر کیا) ، نغثه المصدور ، حبیب السیر (جلد سوم) ، تاریخ مغول (عباس اقبال) ، فرهنگ فلسفی (جلد سوم چاپ شوروی به روسی) ، فرهنگ آته ئیسم (چاپ شوروی به روسی) ، فرهنگ پهلوی (دکتر فره وشی) ، یادداشت های گاتها (پورداود) ، تاریخ ایران از آغاز تا قرن ۱۸ (چاپ شوروی به روسی) ، دائره المعارف فارسی (تحت نظر دکتر مصاحب) ، تاریخ تصوف در اسلام (دکتر غنی – بخش مصطلحات صوفیه) ، تاریخ ادبیات ایران (تحت نظر پرفسور یان ریپکا – متن آلمانی) ، "مجله ی قاهره سال ۱۹۵۱ " (به فرانسه) ، اسلام در ایران از قرن هفتم تا پانزدهم (به قلم ای. پ. پتروشوسکی – به روسی) و نظر متفکران اسلامی در باره ی طبیعت (دکتر سید حسن نصر) .

چـــو طفـــلان تـــا بـــه کـــی زاهـــد ، فریبـــی
بـــه ســـیبِ بوســـتان و شـــهد و شـــیرم ؟
حافظ

آزاداندیشی خیام و حافظ

" دوزخی و بهشتی و ابلیسی نیست ، اینها افسانه است
برای هراساندن مردمان " .
تماس کامپانلا[1]

I

میان آزاداندیشی و انکار مطلق مذاهب (آته‌ئیسم) تفاوت است. آزاداندیش منکر پایه‌های اساسی جهان‌بینی مذهبی یعنی اعتراف به وجود صانع و قبول ضرورت پرستش نیست، ولی بسیاری از دعاوی و رسوم و آداب دین را منکر است و شکوک زیادی بر جهان‌بینی مذهبی وارد می‌سازد.[2] نظر بلند و مشرب وسیع یک آزاداندیش مانع آن است که وی به قیود و خرافات گردن نهد. در تمام ادوار تاریخ ، هوشمندان جهان با زهرخند استهزاء به خرافات دین و عصبه‌ی مذهبی نگریسته‌اند. در تاریخ دیرنده‌ی فرهنگ ایران دو تن تا حد اظهارنظرهای فوق‌العاده جسورانه در این زمینه پیش رفته‌اند. یکی از آنها خواجه ابوالفتح عمرخیام نیشابوری است و دیگر خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی که با طنزی دلاویز و رمزی آشکار ، شکیّات "خطرناک" خود را در آثار خویش منعکس کرده‌اند.

---

۱) نقل قول از کتاب و. ی. روتنبرگ – " کامپانلا" ، چاپ روسی ، سال ۱۹۵۲ ، صفحه ی ۳۴ .

۲) شک (Skepsis)- نخستین گام علیه جزمیات (دگم) هر سیستمی اعم از مذهبی، فلسفی، علمی یا سیاسی است، لذا گام مهمی است در جهت نیل به حقیقت، به‌شرط آنکه به "اصالت شک" (Scepticisme) منجر نشود و "شک دستوری" یا متودیک به‌منظور به حقیقت جامع‌تر باشد.

ارنست رنان، فیلسوف و مورخ فرانسوی در سال ۱۸۶۸ به مناسبت انتشار ترجمه‌ای از خیام به فرانسه درباره‌ی او مقاله‌ای نگاشت و از آن جمله در آن مقاله ، خیام را به‌درستی چنین توصیف کرده است:

"این خیام یک نفر عالم ریاضی‌دان وشاعر بوده است که در نظره ی اول ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشه شود، ولی در حقیقت رندی هوشیار بود که کفر را با الفاظ صوفیانه و خنده را با استهزاء آمیخته است ؛ و اگر برای فهم این امر که یک نابغه‌ی ایرانی، در زیر فشار عقاید اسلامی، به چه حالی ممکن است بیافتد، کسی را بجوئیم که در احوال او بخواهیم تحقیق کنیم، شاید بهتر از خیام نیابیم. چیزی که بسیار شگفت‌آور است، آن است که چنین دیوانی در یک کشور محکوم به مذهب اسلام رایج و ساری گردد که حتی در آثار ادبیِ هیچیک از ممالک اروپا، کتابی نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهبی را، بلکه کلیه ی معتقدات اخلاقی را نیز با طنز و طعن و استهزائی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد" .[۱]

آزاد اندیشی و شکاکیت خیام از دیرباز بر محققین روشن بود. به عنوان نمونه ارزیابی شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی معروف به دایه از مشایخ معروف صوفیه در قرن هفتم هجری را که در اثرش مرصادالعباد (تألیف سال ۶۲۰ هجری) ذکر شده است نقل می‌کنیم:

"ثمره‌ی نظر ایمان است؛ ثمره‌ی قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته. تا یکی از فضلاء که نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است، و آن عمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ی ضلالت، وی را این بیت می‌باید گفت و اظهار نابینائی خود نمود:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست — آن را نه بدایت ، نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست — کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست "[۲]

خود خیام در مقدمه‌ی کتاب جبر و مقابله‌ی خود سخت از متظاهران علم‌فروش عصر نالیده است و می‌نویسد:

---

۱) نقل قول از حواشی چهار مقاله‌ی عروضی به قلم آقای دکتر محمد معین، مقتبس از مقاله‌ای که رنان در سال ۱۸۶۸ به مناسبت انتشار ترجمه‌ی نیکلا از خیام در "مجله‌ی آسیایی فرانسه" نشر داده است.

۲) همان کتاب و نیز رجوع کنید به مقاله‌ی نگارنده "درباره‌ی برخی از اندیشه‌های فلسفی خیام".

"اگر مشاهده کنند که کسی متوجه‌ی طلب حق است و شیوه‌ی او راستی است و در ترک باطل و دروغ و خودنمایی و مکر و حیله، جهد و سعی دارد، او را استهزاء و تحقیر می‌کنند".[۱]

حافظ نیز وضعی به از این نداشت. آثار او منجر به صدور فتوای قتلش شد. از بیم ناراستی کار و غدر اهل عصر به جمع‌آوری دیوان خود تمایلی نشان نمی‌داد، زیرا خود می‌دانست این دیوان انباشته از کفریات است. باید تحیر ارنست رنان را درمورد دیوان حافظ به‌نحو مضاعف ابراز داشت، زیرا این دیوان در دیار اسلام نه تنها مطرود نشد بلکه در کنار قرآن به رایج‌ترین و محترم‌ترین کتب مبدل گردید! همین افق وسیع حافظ است که وی را در دیده‌ی صاحب‌نظران جهان چنین گرانقدر ساخته است، تا آنجا که یوهان ولفگانگ گوته شاعر نابغه‌ی آلمانی در "دیوان شرقی و غربی" او را کسی شمرده است که بی‌آنکه زاهد باشد مقدس است[۲] و در وصف وی این کلمات پرشور را نوشت:

" ای حافظ! سخنان تو همچون ابدیت بزرگ است، زیرا آن را آغاز و انجامی نیست. کلام تو چون گنبد آسمان تنها به خود وابسته است، لاجرم میان نیمه‌ی غزلت با مطلع و مقطع آن فرقی نمی‌توان گذاشت، چه همه‌ی آنها آیت جمال و کمال است. اگر روزی دنیا به سر آید، ای حافظ آسمانی، آرزو دارم که تنها با تو و در کنار تو باشم، همراه تو باده نوشم و چون تو عشق ورزم، زیرا این افتخار زندگی و مایه‌ی حیات من است".[۳]

همان‌طور که شادروان صادق هدایت توجه داشت حافظ از پیروان خیام و برجسته‌ترین پیرو اوست. این نکته درباره‌ی شکاکیت و لاادریت (آگنوستیسیسم) و شیوه‌ی خوشباشی (هدونیسم) حافظ صدق می‌کند. ولی حافظ تنها چنان که ممکن است بپندارند یک شاعر غنائی عادی نیست، بلکه با توجه به مسائلی که با پیگیری و با استدلال در غزلیاتش مطرح شده است، یک شخصیت ویژه‌ی فلسفی است و در جهان بینی‌اش عوامل عرفانی نقشی دارد که در جهان بینی خیام هرگز آن نقش را نداشته است. این خود بحثی است جداگانه.

برای نشان دادن آزاداندیشی خیام و حافظ و بی‌باوری آنان به تلقینات مذاهب، یک رشته از مسائل مطروحه در اشعار این دو متفکر یعنی مسئله‌ی انکار جاودانی بودن روح، رستاخیز، بهشت و دوزخ را به‌عنوان مثال برمی‌گزینیم. این مسائل از آن جهت مهم است که خیام و حافظ با تردید در آنها، درواقع یکی از اصول مهمه‌ی

---

۱) نقل از کتاب جبر و مقابله‌ی خیام با حواشی و ملحقات، نوشته‌ی آقای مصاحب.

۲) گوته در خطاب به حافظ می‌گوید: " Du, ohne fromm zu sein, seeling bist "

۳) رجوع کنید به "منتخبات دیوان شرقی و غربی" اثر گوته، ترجمه‌ی شجاع‌الدین شفا، نشریه‌ی کتابخانه‌ی سقراط، آذرماه ۱۳۲۸

دین (اصل معاد) را مورد تردید قرار می‌دادند و درواقع نتیجه می‌گرفتند که مواعید مذاهب درباره‌ی زندگی فردا واهی است و باید قدر زندگی این جهانی را دانست و از فضائل و لذات آن برخوردار شد و به دام زهد و ورع و ریاضت و احتماء و احتراز از امور دنیوی نیافتاد و فریبِ ریا و سالوس کاهنان جهالت پرست را نخورد.

II

بی‌فایده نیست قبل از ورود در اصل مطلب با نگرشی وسیع‌تر به طرح این مسائل در تاریخ ادیان و مذاهب بنگریم. علم المعاد (Eschatologie) در کلیه‌ی مذاهب از بخش‌های عمده‌ی اصول عقاید دینی است و کلیه‌ی مذاهب از بقاء روح و زندگی آنسوی مرگ و رستاخیز مردگان و زندگی صواب‌کاران در بهشت و عذاب گناه‌کاران در جهنم سخن گفته‌اند و وعده و وعید بهشت و جهنم را شرط عمده‌ی تنظیم اعمال حیاتی مؤمن و تسلیم او به یاسای دین و زمره‌ی پیشوایان دیانت دانسته‌اند. جوردانو برونو که خود به سبب آزاداندیشی جسورانه‌اش سرانجام طعمه‌ی آتش کشیشان شد نقش باور به پاداش و پادافره اخروی را در روح آدمی به این نحو توصیف می‌کند:

"با آنکه جهنمی نیست، با این حال تصور و وهم آن را، بدون هرگونه پایه‌ای در واقعیت؛ واقعی و مؤثق جلوه‌گر می‌سازد. امری پنداری ، چهره‌ی حقیقت به‌خود می‌گیرد و از آنجا مردم چنان رفتار می‌کنند که گوئی با واقعیتی روبرو هستند و نوعی فشار نیرومند و غلبه ناپذیر بر خود احساس می‌کنند. اعتقاد به جاودانی بودن روح و ایمان به اینکه این مطلب بدون تردید محقق است، شخص را بدانجا می‌رساند که عذاب دوزخ را ابدی بپندارد، تا آنجا که فکر کند روحی که فاقد جسم است، هیئت جسمانی با خویش دارد و به سبب نافرمانی یا تمایلات تعصب‌آمیز خود، این روح بی‌جسم در عقاب جاوید خواهد بود.[1]

تصور بهشت به مثابه ی مرکز آسایش و وفور نعمت شاید در آغاز خاطره‌ی نوعی سرزمین رویائی (اوتوپی) بود که در همین جهان وجود داشته و به تدریج به جهان دیگر نقل یافته و همچنین است تصور جهنم. خود این

---

۱) نقل قول از کتاب رویتسین به زبان روسی موسوم به "جوردانو برونو" چاپ ۱۹۵۵، صفحه‌ی ۱۹۳. در این مورد شایان ذکر است که در معتقدات اسلامی معاد جسمانی است.

واقعیت که در اساطیر بنی اسرائیل (تورات- کتاب اشعیاء ، بند XVI) محل هاویه در دره‌ی "جهنم" واقع در نزدیکی شهر اورشلیم نشان داده شده، دلیلی است بر این مدعا. لفظ جهنم نیز از همین نام برخاسته است (و محتمل است که تعبیر جهنم دره در فارسی با این نکته بی‌ارتباط نباشد!؟). ولی این مفاهیم ناسوتی به‌تدریج جنبه‌ی لاهوتی به خود می‌گیرد و بعدها در جاده‌ی تجرید آنقدر پیش می‌رود که الهیون پروتستان ، جهنم را به معنای آلایش وجدان و بهشت را به معنای آسایش آن تعبیر کردند.

مقولات مذهب انعکاس پندارآمیز مقولات واقعیت است: وقتی خداوندی با هیبت و جبروت قیاصره و جبابره بر عرش تکیه زند ، ناچار مانند آنها به‌دستگاه تشویق و مجازات نیازمند است. کَهَنه‌ی دین و هیئت حاکمه‌ی مورد حمایت آنها از این مقولات پنداری برای لگام زدن بر مردم استفاده می‌کردند. مردم نیز با قبول آن خرافات به خود دلداری می‌دادند که اگر در این جهان از نعمات محرومند در آن جهان آن اشقیاء در شعله‌های دوزخ خواهند سوخت ! نقص عضوی جهانی سرشار از فقر و ستم را این مقولات پنداری می‌بایست مرتفع سازند! به قول مارکس "مذهب آه انسان ستمدیده، روح جهانی بدون قلب، روان یک دوران بلاخیز و بی‌عاطفه است . . . [1]

چنان که گفتیم در کلیه‌ی مذاهب سخن از بهشت و دوزخ درمیان است:

در مزده‌یسنا گفته می‌شود که فرشته‌ی "گوشوروان" ناظر بر اعمال نیک و بد مؤمنان است[2] و این اعمال را ثبت می‌کند و سپس در روز رستاخیز این کارنامه در "آکا" یا دیوان عدل مطرح می‌گردد و مؤمنان را از "جینوت پهل" یا پل صراط می‌گذرانند، نیکان به بهشت (وهیشته انگهو یعنی جهان بهتر) می‌روند و بدان در دوزخ (اچیشته انگهو یا دوژ انگهو یعنی جهان بدتر) در می‌غلتند.

در مصر قدیم بر آن بودند که همه در محضر خدای بزرگ "ازیریس" و در مقابل قسطاس عدل (انوبیس) دادرسی می‌شوند. اگر نکوکار بودند به چمن ازیریس گسیل می‌گردند، اگر بدکار بودند عفریتی مهیب آنها را از هم می‌درد و اما در چمن ازیریس یا بهشت مردگان با جسد خاکی (کا) و روح علوی (با) همراهند. اگر پس از سه هزارسال جسد خاکی فاسد نشد، یعنی بدن مرده مومیائی بود آنگاه می‌تواند بار دیگر به روی زمین بازگردد.

---

۱) کارل مارکس- "انتقاد از فلسفه‌ی حقوق هگل" .

۲) در اسلام بر آنند که بر شانه‌ی چپ و راست هر مؤمن دو فرشته نشسته‌اند به نام‌های "عتید" و "رغیب" که نگارنده‌ی اعمال نیک و بدند و همان‌ها هستند که پرونده‌ی انفرادی هر کسی را برای ارائه به محضر عدل آماده می‌کنند.

در اساطیر یونانی چنین آمده است که آدمیان پس از مرگ به دیار سایه‌ها می‌روند و آنجا که دارالسلطنه‌ی "هادِس" خداوند تحت الارض است در نزد قاضی بیرحم "رادمانت" محاکمه می‌شوند. ارواح خبیث در مغاک ظلمانی "تارتار" درمی‌غلتند. جان‌های نیک و خردمند به باغ خرم "الیزه" می‌روند.

مسیحیت در قبول این اساطیر تحت تأثیر عقاید بنی‌اسرائیل است که به وجود "شه‌ئل" (هاویه) و بهشت معتقد بودند. الهیون مسیحی در قرون وسطی توصیفات مهیبی از جهنم دارند. از آن جمله متکلمین به‌نامی مانند ترتولین و سن آگوستین و لاک تانسیا در این باره مطالب مشبع نوشته‌اند. در عقاید مسیحی از یک "پالشگاهی" نیز صحبت شده است که به "برزخ" یا "زمهریر" اسلامی شباهت ندارد. پالشگاه نیز ماند دوزخ است ولی می‌توان با دادن نذورات و پرداخت غرایم رهائی خود را از این دوزخ موقت بازخرید! روحانیون مسیحی با شرح و وصف عذاب‌های جحیم ، سیطره‌ی خود را در جان‌های مرعوب مؤمنین استوار نگه می‌داشتند. به قول دنی دیدرو ماتریالیست بزرگ فرانسوی: از فرد مسیحی ترس از جهنم را بازستانید، اعتقد او را بازستانده‌اید. [1]

در دین اسلام نیز اسطوره‌ی بهشت و جهنم جای مهمی دارد و در سور قرآن به کرّات و مرّات از آنها توصیفات شگرف شده است. در روز محشر که مرد از پدرش و مادرش و برادرش می‌گریزد، خداوند در برابر قسطاس عدل ، ثواب و گناه بندگان را می‌سنجد. سپس همگان از پل صراط می‌گذرند. گناه‌کاران در جحیم تا حد درکات اسفلین آن درمی‌غلتند و در آنجا به عذاب‌های لرزاننده‌ای دچارمی‌شوند و ثواب‌کاران به بهشت می‌روند و از برکات آن بهره می‌گیرند. برای داشتن تصویری روشن‌تر ، نمونه‌هائی چند از قرآن در وصف بهشت و جهنم نقل می‌کنیم:

در توصیف بهشت

و ادخل الذین آمنوا و عملوا صالحات جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها باذن ربهم تحیتهم فیها سلام (سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی ۲۲). مثل الجنه الذین وعد المتقون فیها انهار من ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار خمره لذه للشاربین و انهار من عسل مصفی و لهم فیها من کل الثمرات و مغفره من ربهم. (سوره‌ی محمد، آیه‌ی ۱۴).

---

۱) نقل قول از کتاب "روشنگران قرن ۱۸ فرانسه درباره‌ی مذهب" چاپ روسی، صفحه‌ی ۳۲۴

در این آیات بهشت به مثابه ی جایی وصف می‌شود که آب‌هایش گندیده نیست با نهرهای شیری که طعمش برنمی‌گردد و رودهای شرابی که به نوشنده لذت می‌بخشد و جوی‌های عسل پاکیزه در آن جاری است و در باغ‌های آن انواع میوه‌ها می‌روید و در غرفات قصور آن می‌توان در آمرزش و آرامش خداوندی زیست.

در توصیف رستاخیز و جهنم

یوم یکون الناس کالفراش المبثوث و تکون الجبال کالعهن المنفوش، فاما من ثقلت موازینه، فهو فی عیشه راضیه، و اما من خفت موازینه فامه هاویه، و ما ادریک ماهیه، نار حامیه. (سوره‌ی قارعه)

و ما ادریک الحطمه، نار الله الموقده، التی تطلع علی الافئده، انها علیهم مؤصده، فی عمد ممدده. (سوره‌ی الهمزه)

و سقوا ماء حمیما فقطع امعائهم. (ازسوره‌ی محمد)

فالذین کفروا قطعت لهم ثیاب من نار یصیب من فوق رؤسهم الحمیم یصهر بما فی بطونهم و الجلود، و لهم مقامع من حدید، کلما ارادوا ان یخرجو منها من غم اعیدوا فیها و ذوقوا عذاب الحریق.

در این آیات روز رستاخیز به مثابه ی روزی توصیف شده است که فرش زمین و زمان درنبشته می‌شود. کسانی که ترازوی اعمال نیکشان سنگین است بهشتی می‌گردند و آنانی که ترازوی کارهای صوابشان سبک است در "هاویه" گام می‌گذارند که آتشی است فروزنده. در جهنم حطمه که شعله‌هایش مانند ستون‌های دراز است جان‌ها را می‌گدازد و به گناه‌کاران "حمیم" یعنی آب‌های جوشانی می‌نوشانند که روده‌هایشان را از هم می‌درد. مردم موافق آیات قرآن در روز محشر به دو گروه اصحاب شمال (چپ‌ها) و اصحاب یمین (راست‌ها) تقسیم می‌شوند. اصحاب شمال گناه‌کارانند و جایشان در دوزخ. آنان را در صندوق‌های آهنی (مقامع من حدید) می‌نشانند و هرگاه بکوشند تا از آن بگریزند باز بدان‌ها بازشان می‌گردانند. ولی اصحاب یمین بر فرش‌های استبرق و حریر می‌نشینند و در زیر درختان سدر بدون خار (سدر مخضود) می‌آرامند و با درود خدا همراهند.

چنین است نمونه‌هائی چند از توصیف بهشت و دوزخ در قرآن.

اینک پیش از اتمام این توضیحات برای تفنن خاطر خوانندگان چند بیتی از قصیده‌ی طنزآمیز ملک الشعرای بهار را در وصف جهنم نقل می‌کنیم:

ترســـم مـــن از جهـــنم و آتـــش‌فـــشان او
وان مالـــک عـــذاب و عمـــود گـــران او
آن اژدهـــای او کـــه دمـــش هـــست صـــد ذراع
وان آدمـــی کـــه رفتـــه میـــان دهـــان او
وان کرکسی که هست تنش همچـو کـوه قـاف
بـــر شـــاخه‌ی درخـــت جحـــیم آشـــیان او
آن رود آتـــشین کـــه در آن بگـــذرد ســـعیر
وان مـــار هـــشت پـــا و نهنـــگ کـــلان او
آن آتـــشین درخـــت کـــز آتـــش دمیـــده اســـت
وان میـــوه‌هـــای چـــون ســـرِ اهریمنـــان او
وان گـــرز آتـــشین کـــه فـــرود آیـــد از هـــوا
از خـــم نـــیش پـــر خطـــر جـــان ســـتان او

.....

جـــز چنـــد تـــن ز مـــا علمـــاء ، جملـــه کائنـــات
هـــستند غـــرق لجـــه‌ی آتـــش‌فـــشان او
جـز شـیعه هرکـه هـست بـه عـالم خداپرسـت
در دوزخ اســـت و روز قیامـــت مکـــان او
مـشکل بجـز مـن و تـو، بـه روز جـزا کـسی
زان گـــرز آتـــشین بجهـــد مادیـــان او

خیام و حافظ وعده و وعید مذاهب را درباره‌ی جهان پس از مرگ باور نداشتند. خیام با کمی احتیاط و حافظ با جسارتی بیشتر که هر دو به هر جهت مایه‌ی حیرت است.

خیام می‌گوید: هنگام بهار صحرا و دشت مانند بهشت عنبر سرشت سبز و خرم است، لذا باید آن را برگزید و از "کوثر" و "صلصال" و "سلسبیل" بهشت کمتر سخن گفت. باید در این جهان سپنج از باده‌ی گلرنگ بهره‌مند شد زیرا مسلم نیست که ما را به "شراب طهور" بهشتی دسترس باشد. نباید از میگساری و عشق‌بازی هراسی

داشت، زیرا اگر بنا باشد عاشقان و باده‌گساران دوزخی شوند، پس هرگز احدی روی بهشت نخواهد دید. وانگهی کسی را از افسانه‌ی آن سوی مرگ خبری نیست زیرا از جمله‌ی رفتگان این راه دراز ، کسی باز نیامده است تا از آنچه که بر وی گذشت چیزی بر ما آشکار کند. پس بر سر این دوراهه آز و نیاز چیزی از مال جهان و آرزوی زندگی باقی نگذار که بازگشتی نخواهی بود. بهشت و کوثر و جوی می و شیر و شهد و شکر، همه و همه نسیه است. باید نقدینه‌ی حیات را بر نسیه ی مذاهب رجحان داد. به‌علاوه اگر سر و کار ما در دنیا با حور عین بهشت و می و انگبین است، چه باکی است که ما همان را که عاقبت کار است امروز برگزیده‌ایم. ما پس از مرگ از روح جدا می‌شویم و در پرده‌ی اسرارآمیز عدم جای می‌گیریم. لااقل معلوم نیست که به کجا خواهیم رفت زیرا در این دایره‌ای که آمدن و رفتن بشر در آن است و آن را آغازی و انجامی نیست، کسی دم به درستی نزده است تا معلوم شود آمدن از کجا و رفتن به کجاست و خردمندانه نیست که به عشق یک پندار مبهم ، امری مسلم متروک گردد.

برای نمونه چند رباعی از خیام که افکار فوق در آن پرورده شده نقل می‌کنیم:

چندان که نگاه می‌کنم هر سوئی
در باغ روان است ز کوثر جوئی
صحرا چو بهشت، ز کوثر کم گوی
بنشین به بهشت با بهشتی روئی

ای دل تو به اسرار معما نرسی
در نکته‌ی زیرکان دانا نرسی
اینجا به می لعل بهشتی میساز
کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

ای کاش که جای آرمیدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی

کـاش از پـی صـد هـزار سـال از دل خـاک
چـون سـبزه امیـد بـر دمیـدن بـودی

مـی خـوردن و گـرد نیکـوان گردیـدن
بـه زانکـه بـه زرق زاهـدی ورزیـدن
گـر عاشـق و مـست دوزخـی خواهـد بـود
پـس روی بهـشت کـس نخواهـد دیـدن

از جملـه‌ی رفتگـان ایـن راه دراز
بازآمـده‌ای کـو کـه بـه مـا گویـد راز
هـان بـر سـر ایـن دو راهـه‌ی راز و نیـاز
تـا هـیچ نمـانی کـه نمـی‌آئـی بـاز

گوینـد بهـشت و حـور و کـوثر باشـد
جـوی مـی و شـیر و شـهد و شـکر باشـد
پـر کـن قـدح بـاده و بـر دسـتم نـه
نقـدی ز هـزار نـسیه بهتـر باشـد

گوینـد بهـشت و حـور عینـی خواهـد بـود
آنجـا مـی و شـیر و انگبـین خواهـد بـود
گـر مـا ، مـی و معـشوق پرسـتیم چـه بـاک
چـون عاقبـت کـار همـین خواهـد بـود

گویند مرا که دوزخی باشد مست
قولی است خلاف، دل در آن نتوان بست
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
فردا باشد بهشت همچون کف دست

گویند کسان بهشت با حور خوشست
من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار
کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بربطی و لب کشت
این هر سه مرا نقد و ترا نسیه بهشت

دریاب که از روح جدا خواهی رفت
در پرده‌ی اسرار فنا خواهی رفت
می نوش ندانی ز کجا آمده‌ای
خوش‌باش، ندانی به کجا خواهی رفت

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست
آن را نه بدایت ، نه نهایت پیداست
کس می‌نزند دمی در این معنی راست

کـاین آمـدن از کجـا و رفـتن بـه کجاسـت

امـــروز، تـــرا دســـترس فـــردا نیـــست
واندیـــشه‌ی فـــردات بجـــز ســـودا نیـــست
ضـایع مکـن ایـن دم ار دلـت شـیدا نیـست
کـــاین بـــاقی عمـــر را بهـــا پیـــدا نیـــست

ای آمـــــده از عـــــالم روحـــــانی تفـــــت
حیران شـده در پـنج و چهـار و شـش و هفـت
مـــی خـــور کـــه نـــدانی ز کجـــا آمـــده‌ای
خـوش‌بـاش، نـدانی بـه‌کجـا خـواهی رفـت

ولی حافظ با بی‌پروائی بیشتر و ریزه‌کاری فلسفی دقیق‌تری همین مطالب را تکرار می‌کند. با آنکـه مـذاهب از مناظر سحرانگیز بهشت نقل‌های افسانه‌آمیز می‌کنند، حافظ بر آن است که دشت "مصلا" و آب "رکن‌آباد" از آن دیار افسانه‌آمیز بهتر است. اگر زاهد به قد و بالای طوبی دل‌خوش است حافظ به قامت رسای دبـر خـویش دل بسته، چه باید کرد، فکر هرکس به اندازه‌ی همت اوست! حافظ بر سر آن است که اگر شیخ عاقل است باید به خمخانه‌ی رندان بیاید در آنجا شرابی بنوشد که در کوثر رضوان از آن اثری نیست. اگر زاهد به حور[1] بهشتی و قصور آن سامان خیال دل بسته است، ولی به عقیده‌ی او شرابخانه از آن قصور و یـاران زمینـی از آن حـور بهترند. حافظ به طنز می‌گوید "قصر فردوس" را بپاداش عمل می‌بخشند، ما که رنـد و لابـالی و گـدا هـستیم بهتر است روی به میکده‌ی مستان و دیرِ مغان بگذاریم. به همین جهت حافظ از یار خویش مـی‌خواهـد کـه از کوی خود او را به بهشت نفرستد زیرا از همه جا درگاه یار خوش‌تر است. وی می‌گوید که نمی‌تواند باغ بهـشت و سایه‌ی طوبی و قصور دل‌نشین جنت و حوریان بهشتی را با خاک کوی دوست برابر کنـد و لـذا واعـظ بهتـر است از نصیحت شوریدگان عشق دست بردارد و آنها را مانند کودکان به سیب بوستان و شـهد و شـیر نفریبـد.

---

۱) جمع حوراء یعنی دختران سپید پوست و سیه موی .

این اظهار نظر حافظ فوق‌العاده صریح است. درست است که او فقط زاهد را مخاطب ساخته ولی در واقع این دین و دین گزارانند که فریب کودکانه‌ی شیر و شهد بهشتی را ساز کرده‌اند. حافظ می‌گوید نباید از درخت سدره المنتهی که بر آسمان می‌روید و یا از طوبی که بهشت را می‌آراید به‌خاطر سایه‌ی آن منت کشید زیرا اگر با نظری وسیع بنگریم این سروهای روان دارای آن قدر و ارزش نیستند. حافظ می‌گوید من که امروز بهشت نقد را با وصال دوست و مستی و سرخوشی به چنگ می‌آورم و می‌توانم از دیدن گلگشت مصلا و لغزش آب در جویبار رکن‌آباد و نسیم خوش صحرای ایذج دلخوش شوم چرا باید وعده‌ی فردای زاهد را باور کنم. اگر امروز عشرت را به فردا بیافکنیم، کسی مایه‌ی نقد بقاء را تضمین نمی‌کند و باید چون گل و مل از پرده برون آمده به صحرا رفت زیرا روشن نیست که بار دیگر ملاقات میسر شود. بدینسان حافظ در جاودانی بودن روح شک دارد و مانند خیام بر آن است که عارفی نیست که بتواند زبان سوسن را درک کند تا بداند چرا رفت و چرا بازآمد. برای نمونه ابیاتی منتخب از غزلیات حافظ ذیلاً نقل می‌کنیم:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکن‌آباد و گلگشت مصلا را

تو و طوبی و ما و قامت یار
فکر هر کس به قدر همت اوست

بیا ای شیخ و در خمخانه‌ی ما
شرابی خور که در کوثر نباشد

معنی آب زندگی و روضه‌ی ارم
جز طرف جویبار و می خوشگوار چیست

زاهـد اگـر بـه حـور و قـصور اسـت امیـدوار
مـا را شـرابخانه قـصور اسـت و یـار ، حـور

قـصر فـردوس بـه پـاداش عمـل مـی‌بخـشند
مـا کـه رنـدیم و گـدا ، دیـر مغـان مـا را بـس
از در خـویش خـدا را بـه بهـشتم مفرسـت
کـه سـر کـوی تـو از کـون و مکـان مـا را بـس

بـاغ بهـشت و سـایه‌ی طـوبی و قـصر خلـد
بـا خـاک کـوی دوسـت برابـر نمـی‌کـنم

واعـظ مکـن نـصیحت شـوریدگان کـه مـا
بـا خـاک کـوی دوسـت بـه فـردوس منگـریم

چـو طفـلان تـا یکـی زاهـد فریبـی
بـه سـیب بوسـتان و شـهد و شـیرم

منـت سـدره و طـوبی ز پـی سـایه مکـش
که چون خوش بنگری این سرو روان اینهمه نیست

مـن کـه امـروزم بهـشت نقـد حاصـل مـی‌شـود
وعـده‌ی فـردای زاهـد را چـرا بـاور کـنم

بگـو بـه خـازن جنـت کـه خـاک ایـن مجلـس
به تحفـه بـر سـوی فـردوس و عـود و عنبـر کـن

بـــه خلـــدم دعـــوت ای زاهـــد مفرمـــا
کـــه ایـــن ســـیب زنـــخ زان بوســـتان بـــه

فـــردا شـــراب و کـــوثر و حـــور از بـــرای ماســـت
امـــروز نیـــز ســـاقیِ مهـــرو و جـــام مـــی

ای دل ار عـــشرت امـــروز بـــه فـــردا فکنـــی
مایـــه‌ی نقـــد بقـــا را کـــه ضـــمان خواهـــد شـــد

عـــارفی کـــو کـــه کنـــد فهـــم زبـــان سوســـن
تـــا بگویـــد کـــه چـــرا رفـــت و چـــرا بازآمـــد

ولی آزاداندیشی حافظ در چارچوب انکار و تردید در معاد و عقاب محدود نمی‌مانـد بلکـه وی اصـولاً همـه‌ی مقولات مذهبی را مورد طنزی گزنده قرار می‌دهد و سراپای غزلیاتش از طعن شیخان و زاهدان و ابراز اشـمیزار از ریاکاران انباشته است و پیر مغان را که در نزد حافظ مظهر اندیشه‌های عارفانه و رندانه است بر این ریاکاران ترجیح می دهد:

مریـــد پیـــر مغـــانم، ز مـــن مـــرنج ای شـــیخ
چـــرا کـــه وعـــده تـــو دادی و او بجـــا آورد

بنـــده‌ی پیـــر مغـــانم کـــه از جهلـــم برهانـــد
پیـــر مـــا هرچـــه کنـــد عـــین عنایـــت باشـــد

و همین پیر مغان است که حتی در مقابله با صانع ، گوئی مقامی والاتر دارد و نظرش وسیع‌تر است و خطاهای صنع را با وسعت نظر و کرامت روحی خود پوشیده می‌دارد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!

روح بی‌باور و شکاک حافظ نسبت به اصول مذاهب به‌صورت طعنه‌آمیز «Ironique» بروز می کند. گوئی ابراز بی‌باوری و شک در جزمیات مذهب همیشه در نزد شکاک ، موجی از طنز و ریشخند را برمی‌انگیزد و این چیزی است که در آثار ولتر و آناتول فرانس که به نوبه‌ی خود با مذاهب همین معامله را داشته‌اند، بروز کرده است. مثلاً حافظ می‌گوید اگر از مسجد به خرابات رفتم بر من خرده نگیرید، زیرا مجلس وعظ دراز بود و وقت باده‌گساری می‌گذشت.[۱] و یا اگر رشته‌ی تسبیحم گسسته است عذرم را بپذیر، زیرا دستم در دامن ساقی سیمین ساق بود و گر در شب قدر که قرآن آن را "خیر من الف شهر" (بهتراز هزار ماه) خوانده است جامی زده‌ام عیبم مکنید زیرا یار من مست و سرخوش از راه در رسید و جام می بر کنار طاق بود.[۲] به‌علاوه حال که واعظان شهر ، مهر پادشاهان و شحنگان را پذیرفته‌اند چه ایرادی است اگر من نیز مهر نگاری بگزینم.[۳] اگر زمانی نیز مقیم حلقه‌ی ذکر می‌شوم بدان امید است که حلقه‌ای از سر زلف یار بدست آورم.[۴] و اگر به نماز می‌ایستم چنان به یاد طاق ابروی یار هستم که محراب به فریاد می‌آید.[۵] باکی نیست که ماه رمضان است اگر باده‌ی میکده‌ی عشق حاضر است و می‌توان از آن یک دو ساغری نوشید.[۶]

و اصولاً جنگ هفتاد و دو ملت را در مذاهب عذر نهید زیرا حقیقت را ندیده و ره افسانه زدند.[۷] باری حافظ راه رندی و عشق ناسوتی و عیش حیات را بر عبوس زهد ترجیح می‌دهد و آشکارا می‌گوید:

---

۱) گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر — مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد
۲) رشته‌ی تسبیح اگر بگسست معذورم بدار — دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود
در شب قدر ار صبوحی کرده‌ام عیبم مکن — سرخوش آمد یار و جامی بر کنار طاق بود
۳) واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید — من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود
۴) مقیم حلقه‌ی ذکر است دل بدان امید — که حلقه‌ای ز سر زلف یار بگشاید
۵) در نمازم خم ابروی تو در یاد آمد — حالتی رفت که محراب به فریاد آمد
۶) زان باده که در میکده‌ی عشق فروشند — ما را دو سه ساغر بده و گو رمضان باش
۷) جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه — چون ندیدند حقیقت ، ره افسانه زدند

فـــدای پیـــرهن چـــاک ماهرویـــان بـــاد
هـــزار جامـــه‌ی تقـــوی و خرقـــه‌ی پرهیـــز
پیالـــه بـــر کفـــنم بنـــد تـــا ســـحرگه حـــشر
بـــه مـــی ز دل ببـــرم هـــول روز رســـتاخیز

ملاحظه کنید "هول روز رستاخیز" تا چه اندازه برای حافظ جدیست که توصیه می‌کند با بستن پیاله‌ای شراب بر کفنش او را از این هول رها سازند! خلاصه آنکه ذکر یک سلسله اصطلاحات مربوط به مذهب و متولیان آن مانند شیخ و قاضی و امام شهر و محتسب و صوفی و واعظ و فقیه و مسجد و محراب و مدرسه و سجاده و نذر و فتوح و ذکر و قرآن و تسبیح و طیلسان و دلق و سحور و روزه‌گشایی و بیت الحرام و روزه و آمرزش و توبه و غیره و غیره در غزلیات حافظ در زمینه ی طنزآمیز و شکاکانه‌ای به میان آمده است و چون تفسیر همه‌ی اشعار حافظ در این زمینه که تعداد آن بسیار است سخن را دراز خواهد ساخت به ذکر نمونه‌هائی از ایـن اشـعار اکتفـا می‌کنیم:

حافظا می خور و رنـدی کـن و خـوش بـاش ولـی
دام تزویـــر مکـــن چـــون دگـــران قـــرآن را

ترســـم کـــه صـــرفه‌ای نبـــرد روز دادخواســـت
نـــان حـــلال شـــیخ ز آب حـــرام مـــا

فقیـــه مدرســـه دی مـــست بـــود و فتـــوی داد
کـــه مـــی حـــرام ولـــی بـــه ز مـــال اوقـــاف اســـت

به کوی مـی‌فروشـانش بـه جـامی بـر نمـی‌گیرنـد
زهـی سـجاده‌ی تقـوی کـه یـک سـاغر نمـی‌ارزد

خدا را محتسب! ما را بـه فریـاد مـی و دف بخـش
که ساز شرع از این افسانه بی‌قـانون نخواهـد مانـد

گـــه جلـــوه مـــی‌نمـــائی و گـــه طعنـــه میزنـــی
مـــا نیـــستیم معتقـــد شـــیخ خـــود پـــسند

عیـــب مـــی جملـــه بگفتـــی هنـــرش نیـــز بگـــو
نفـــی حکمـــت چـــه کنـــی بهـــر دل عـــامی چنـــد

بیـــا بـــه میکـــده و جامـــه ارغـــوانی کـــن
مـــرو بـــه صـــومعه کانجـــا ســـیاه‌کارانـــد

مکـــن بـــه چـــشم حقـــار نگـــاه در مـــن مـــست
کـــه آبـــروی شـــریعت بـــدین قـــدر نـــرود

گر فـوت شـد سَحور چـه نقـصان صَـبوح هـست
از مـــی کننـــد روزه گـــشا ، طالبـــان یـــار
ترســـم کـــه روز حـــشر عنـــان بـــر عنـــان رود
تـــسبیح شـــیخ و خرقـــه‌ی رنـــد شـــرابخوار

صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش
طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش
زهد گران که شاهد و ساقی نمی‌خرند
در حلقه‌ی چمن به نسیم بهار بخش

ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند
امام شهر که سجاده می‌کشید به دوش
دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباهات و زهد هم مفروش

احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان
کردم سئوال صبحدم از پیر می فروش
گفتا نگفتنی است سخن گرچه محرمی
در کش زبان و پرده نگه دار و می بنوش

دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی
من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم

واعظ ما بوی حق نشنید، بشنو این سخن
در حضورش نیز می‌گویم نه غیبت می‌کنم

اگـــر فقیـــه نـــصیحت کنـــد کـــه عـــشق مبـــاز
یالـــه‌ای بـــدهش گـــو دمـــاغ را تـــر کـــن
بگـو بـه خـازن جنـت کـه خـاک ایـن مجلـس
به تحفه بـر سـوی فـردوس و عـود و مجمـر کـن

مـــــا را بـــــه رنـــــدی افـــــسانه کردنـــــد
پیـــــران جاهـــــل، شـــــیخان گمـــــراه
از دســـــت زاهـــــد کـــــردیم توبـــــه
وز فعـــــل عابـــــد، اســـــتغفراله!
مـــــا شـــــیخ و زاهـــــد کمتـــــر شناســـــیم
یـــــا جـــــام بـــــاده یـــــا قـــــصه کوتـــــاه

روزه هرچنـد کـه مهمـان عزیـز اسـت ولـی
رفتـــنش مـــوهبتی دان و شـــدن انعـــامی
مـــرغ زیـــرک بـــه در صـــومعه اکنـــون نپـــرد
کـــه نهادنـــد بـــه هـــر مجلـــس وعظـــی دامـــی
گلـــه از زاهـــد بـــدخو نکـــنم رســـم اینـــست
کـــه چـــو صـــبحی بدمـــد از پـــی‌اش افتـــد شـــامی

نـــــه حـــــافظ را حـــــضور درس قـــــرآن
نـــــه دانـــــشمند را علـــــم الیقینـــــی

نـشان اهـل خـدا عاشـقی اسـت، بـا خـود دار
کـه در مـشایخ شـهر ایـن نـشان نمـی‌بیـنم

این حدیثم چه خوش آمد کـه سحرگه مـی‌خوانـد
بـــر در میکـــده‌ای بـــا دف و نـــی ترســـائی
گـــر مـــسلمانی از ایـــن اســـت کـــه حـــافظ دارد
وای اگـــر از پـــس امـــروز بـــود فردائـــی

قرن‌ها پس از خیام و حافظ، شاعر بزرگ آلمانی و ستاینده‌ی حـافظ ،گوتـه ، اندیـشه‌هـای تردیـد در مواعیـد مذاهب را که این دو سراینده‌ی نابغه‌ی ما با آن فصاحت و بلاغت بیان داشته بودند در منظومـه‌ی کبیـر خـود "فاوست" بدین شکل افاده کرده است:

من به جهان آنسوی مرگ لاقیدم
و هنگامی که این جهان ویران گردد
با آن جهان انسی ندارم
زیرا من فرزند زمینم، رنج یا شادی را
تنها در این جایگاه ادراک می‌کنم
و در آن دم تلخ که ترکش می‌گویم
برای من یکسان است که حتی گیاهی از گورم بر ندمد
زیرا مرا با جهان دیگر کاری نیست
هیجانات آن جهان هر نامی که داشته باشد
کنجکاو نیستم که حدود و ثغور آن کجاست
و اینکه آیا در این سامان نیز ، فراز و فرودی هست یا نه.

اکنون درزمان گوته که هنوز پاپ رم قدرت تکفیر داشت و "کتب ضاله" را درسیاه‌ی سیاه خود می‌گنجاند گفتن این کلمات آسان نبود، در دوران خیام و حافظ به طریق اولی دشوار بود.

شکل "شاعرانه"ای که خیام و حافظ به این اندیشه‌های فلسفی می‌دادند آنها را ناچار نرم‌تر و درخورد تحمل‌تر می‌ساخت. زبان "اِزُپ" و هیئت رمزآمیز و قابل تعبیر اشعار آنها برایشان گریزگاهی بود، ولی به هر جهت حقایقی در این اشعار بیان شده که برای آن ایام مخوف بود.

در دورانی که معرفت انسانی در حضیض است، توده‌ها بردگان ذلیل قدرتمندانند، شیوه‌ی استبدادی در اوج است، خرافات تسلط بلارقیب دارد، جسارت بیان این حقایق، جسارت عظیمی است و از این جهت خیام و حافظ را نباید تنها متفکر بندگسل و آزاداندیش دانست، بلکه مردان مجاهدی که به اتکاء روح نیرومند خود از افشاء حقایق باک نداشتند. به‌ویژه حافظ خود نیک می‌دانست که حامل چه افکار طغیانی است، چه سوزی در درون دارد و چه خطری او را تهدید می‌کند:

فاش میگویم و از گفته‌ی خود دلشادم
بنده‌ی عشق و از هر دو جهان آزادم

در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

ما در درون سینه هوائی نهفته‌ایم
بر باد اگر رود سرِ ما ، زان هوا رود

ما امروز در جهانی به سر می‌بریم که مظاهر حیات انسانی نسبت به زمان خیام و حافظ از بیخ و بن دگرگون شده، معرف انسانی به‌سوی اوج می‌رود، توده‌ها رشته‌ی سرنوشت خود را به‌دست می‌گیرند، مستبدین و جهالت پروران در منگنه‌ی تاریخ فشرده می‌شوند، علم روز به روز بیشتر حاکمیت می‌یابد. در این دوران ذکر حقایق علمی مانند گذشته دشوار نیست. بجاست که در این دوران ، ما به جان‌های روشنی درود بفرستیم که کلامشان در نیمه‌شب تاریخ علی‌رغم زوزه‌ی خشم خفاشان ظلمت پرست با تلالؤ حقایق می‌درخشید.

" و قوام الدین عبدالله (استاد علم کلام حافظ) . . . در اثناء محاوره گفتی که این فراید فواید را در یک عقد میباید کشید . . . و آن جناب (یعنی حافظ) حوالت رفع ترفیع این بنا بر ناراستی روزگار کردی و به غدر اهل عصر عذر آوردی . . . [1]

از مقدمه ی دیوان حافظ مشتهر به محمد گلندام

اندیشه‌هائی چند درباره‌ی حافظ

تنوع و ژرفای اندیشه‌های عرفانی و فلسفی، پندارهای دل‌انگیز شاعرانه ، هماهنگی پر طنین و دلاویز تعبیرات و ترکیبات لفظی ، درآمیختگی موزون این اجزاء با هم ، به نحوی که تجزیه ناپذیر و ناگسستنی باشد چنین است ویژگی غزلیات خواجه شمس الدین حافظ شیرازی.

همین ویژگی است که اشعار حافظ را جز برای کسانی که "لطف طبع و سخن گفتن دری"[2] را می‌دانند و با "لطایف حکمی و نکات قرآنی"[3] آشنایی دارند دشوار فهم می سازد. ترجمه‌ی غزلیات حافظ قریب به محال است. برخی تراجم حافظ که به السنه‌ی مختلف اروپایی شده و نگارنده آنها را دیده است سطحی، مسکینانه و تنگ مایه است: از عارفی که در لاهوت اندیشه‌های مقطّر و معطّر پرواز می کند ، شاعرکی عاشق پیشه و ناسوتی ساخته اند !

برای کسانی که با فرهنگ کهن و سرشار، تاریخ دیرین و پرفراز و نشیب و زبان شیرین و پرناز و غنج پارسی آشنایی دارند و زمینه‌ی روحی آنان برای درک تأثرات غنائی آماده است خواندن غزلیات حافظ و برخورداری از اندیشه و هنر وی یک لذت استثنائی است. تا آنجا و تا آنچه که نویسنده‌ی این سطور با ادبیات جهانی آشناست، در عالم شعر غنایی فلسفی برای حافظ شیرازی همتایی نمی شناسد.

---

۱) این عبارت با تلخیص از مقدمه ی جامع دیوان حافظ که از دوستان او بود و به قولی محمد گلندام نام داشت اقتباس شده است . حافظ در قبال پیشنهاد دائر به گرد آوردن اشعار، با اشاره به "ناراستی روزگار " و "غدر اهل عصر" از جمع آوری دیوان خود احتراز میکرد . این جمله شرایط دشوار حیات اجتماعی حافظ را از طرفی و ناسازگاری اقوال این سخنور را با مذاق زورمندان و صاحب دولتان عصر از طرف دیگر بخوبی نشان میدهد . این کلام حافظ سخن غزالی را در نامه ی به سلطان سنجر به یاد می آورد که نوشت : "این روزگار سخن من احتمال نکند " .

۲) ز شعر دلکش حافظ کسی شود آگاه که لطف طبع و سخن گفتن دری داند.

۳) ز شاعران زمان کس چو بنده جمع نکرد لطایف حکمی با نکات قرآنی

طی سالیان عمر آگاهانه‌ی خویش، بارها گاه به خاطر بررسی و پژوهش، یا در طلب تفنن و التذاذ خاطر ، یا در جستجوی تسکین و آرامش روح به دیوان حافظ رجوع کرده ام. با این همه ، هنوز بسیاری از گوشه و کنارهای فلسفی و ادبی این عرصه ی سحرانگیز برای من نو، غریب، رازناک و غیرمکشوف است. در اکثر ابیات حافظ به اندازه ای اندیشه ی نغز و پر مغز ، به اندازه ای آرایش دلفریب و عاری از تکلّف بیان و لفظ ، به اندازه‌ای معرفت و اطلاع ازفرهنگ عصر مندرج است که بی اغراق می توان دقایقی چند در پیرامون آن اندیشید ، نکته‌های مختلف را بازیافت و از ذوق آن لذت برد.

مایه ی شگفتی است که در عصر بی‌رحم و عبثی که حافظ شیرازی طی آن می‌زیست ، چگونه چنین اعجوبه‌ای پدید شد ! نه مایه‌ی شگفتی نیست، زیرا شعر حافظ عصاره و خلاصه‌ی تکامل طولانی و افتخارآمیز شعر پارسی و از آن جمله ، غزل فلسفی و عارفانه و تبلور والاترین و لامع ترین سنن چنین تکاملی است. در این زمینه – در زمینه‌ی ایجاد غزل فلسفی– حافظ به اوج ممکن رسید و تکرار ناپذیر باقی ماند. حافظ زبده ی اندیشه‌ی فلسفی و عرفانی متفکرین ایرانی را بی دستاویز عبارات غلیظ و بی واسطه‌ی مصطلحات مهم اهل مدرسه، با چنان قدرت تعمیم هنری و چنان سلامتِ بیان شاعرانه طراحی کرده است که حتی انسان‌های مترقی و روشن بین عصر ما ، در این دیوان کهن قرون وسطایی ، گاه پاسخ‌های نغز سنجیده به پرسش‌های روح خویش می‌یابند . اینکه سخن او را برخی تذکره نویسان[1] سحرِ حلال و "واردات غیب" خوانده‌اند، از همینجاست. سخن حافظ اکنون قرن‌هاست که نسل‌ها را به تحسین و حیرت وا می‌دارد زیرا این سخن ثمره‌ی یک بلوغ تکامل یافته و پخته است. زمانی لنین پیشوای خردمند انقلاب، به هنگام شنیدن قطعه‌ی "آپاسیوناتا" اثر لودویگ وان بتهوون آهنگساز داهی آلمانی روی به مصاحب خویش نمود و گفت: اینجاست که می‌توان گفت انسان‌ها معجزه می‌کنند.[2] آری اگر اعجاز را آنچنان عملی بشماریم که تنها افراد نادری در موارد استثنائی تاریخ از عهده‌ی آن برمی‌آیند و میلیون‌ها و میلیاردها از آنکه همانندش را بیاورند عاجزند، در آن صورت برخی از مخلوقات فکر، تخیل و اراده‌ی ناموران سترگ تاریخ را می‌توان در زمره‌ی اعجاز دانست.

و از آن جمله است غزل حافظ.

---

۱) رجوع کنید به تذکره ی دولتشاه سمرقندی.

۲) رجوع کنید به خاطرات ماکسیم گورکی نویسنده‌ی روس درباره‌ی لنین.

جاذبه‌ی سخن حافظ تنها نتیجه‌ی عمق تفکر عرفانی و زیبائی سحرانگیز بیانش نیست. طرز برخورد حافظ به مسایل روزمره‌ی زندگی، مشرب وسیع و بی‌نیازش، فروتنی حقیقی و صمیمانه‌اش، امید و خوش‌بینی پایان ناپذیرش، مهربانی و کرامت بی‌دریغ و از جان برخاسته‌اش و بسیاری و بسیاری دیگر صفات واقعاً نمونه‌وار او، او را نه تنها متفکر هنرمند بلکه یک انسان بزرگوار و دوست داشتنی معرفی می‌کند. در نظر آنهائی که انسان بودن را بر عالم بودن، نیرومند بودن، صاحب آلت و دستگاه بودن برتری می‌نهند این واقعیت یک نکته‌ی فوق‌العاده جذاب در شخصیت حافظ است.

با این حال پهنه‌ی فروغناک دیوان حافظ از برخی حاشیه‌ها و گوشه‌های سایه‌ناک آزاد نیست. مثلاً در دیوان حافظ مدح شاهان و وزیران و ثنای این تهی مغزان ستم پیشه راه یافته است ولی از همه‌چیز و همه‌جا هویداست که این تنها داغ عصر و قبول ناگزیر مقتضیات و رسوم زمان بود. شاهان آسیائی و از آن جمله شاهان میهن ما قدرتی غیرمحدود و در عین حال ظلمانی و سنگدلانه داشته‌اند. حمایت مادی و معنوی آنان ، شرط شرط بقای روشنفکران عصر بود. به‌علاوه شکل دیگری از تسنیق حیات سیاسی جامعه، جز شکل سلطنت و امارت در ان هنگام متصور نبود. شاعری نیست که به مدیحه‌ی این نابکاران مجبور نشده باشد. حافظ از زمره‌ی آنهائی است که چنان مدح را مغرورانه بیان می‌کند و چنان آن را به‌کمک عبارات تجریدی عرفانی رقیق می‌سازد که تقریباً همیشه از سفلگی و خواری به‌دور است. تازه این نیز با جوهر حافظ سازگار نیست. نمی‌توان او را که درویشی و گدایی را بر صد تاج خسروی ترجیح می‌نهد[1] و اگر شاهان جرعه‌ی رندانه‌اش به حرمت نمی‌نوشیدند به می صاف و مروق آنان التفاتی نداشت[2] در مقام ثناخوانان درباری قرار داد.

یا مثلاً زمانه‌ی پر از تعصب دینی و جهل خرافی، حافظ را در مواردی به سالوسی وا می‌دارد. در اشعار حافظ گاه- ولو به شکل نرم و محجوب- دعوی کرامات شده و از همت[3] سخن رفته است. اینها تجلیّات جوکی‌گری و طامات و خرافاتی است که در غزل مصفای حافظ رخنه یافته است. در آن عصر، صوفیان دغل و شیاد در نزد امیران سفیه ، بدین وسایل برای خود مقام و منزلتی دست و پا می‌کردند. داستان آن فقیه و گربه‌ی شمع به دست و ارادات شاه شجاع به وی معروف است. مردم جاهل حافظ را نیز که گاه بی‌آنکه خود او بخواهد، به

---

۱) درویشم و گدا و برابر نمی‌کنم — پشمین کلاه خویش به صد تاج خسروی

۲) شاه اگر جرعه‌ی رندانه نه به حرمت نوشد — التفاتش به می صاف مروق نکنیم

۳) شاه محمود واقف است که ما — روی همت به هر کجا که نهیم

دشمنان را ز خون کفن سازیم — دوستان را قبای فتح دهیم

سبب فضل و کمالش ، از آن زمره می‌گرفتند ولی حافظ بارها در اشعار خود وجدان تابناک خویش را از ننگ این دعاوی دروغین می‌زداید و آشکارا می‌گوید که هرقدر لاف کرامات و مقامات زده است، کسی خبری از هیچ مقامی برای وی فرستاده،[۱] احدی از سر غیب آگاه نیست و آن به که این قصه‌ی عبث را به کنار اندازیم زیرا محرمی نیست که در این حریم راه یابد[۲] و بیهوده می‌پندارند که حافظ از نکات غیب با خبر است زیرا او محکم غافلی بیش نیست.[۳] او از این که در خرقه‌ی سالوس لاف صلاح می‌زنند شرمسارِ رخ ساقی است[۴] و خود می‌داند که در مجلسی حافظ است و با صوت خویش– که بارها خود می‌ستاید[۵]– آیات قرآن را تلاوت می‌کند ولی در محفل دیگر دُردی کش است و بدینسان با خلق صنعت می‌کند.[۶] این خودکوبی ، خود افشاگریِ حافظ بی‌نهایت زیبا و دلکش است.

یا فی‌المثل از باده‌پرستی حافظ یاد کنیم. آری حافظ باده‌پرست است و خواستار شراب تلخ مردافکنی است که با نوشیدنش از دنیای پرشر و شور توان آسود.[۷] نیایش باده‌ی گلرنگ در نزد او و پیشاهنگ معنوی‌اش خیام نیشابوری به حدی است که خواننده‌ی متعقل را حیران می‌سازد. او باده را شاهداروئی می‌شمرد که درمان آزموده‌ی همه‌ی دردهای زندگی است. راز این باده پرستی را تنها در آن نباید جست که رند خراباتی و لاابالی ما علیه منع خشک‌مغزانه‌ی مذهبی عصیان می‌کند. ایرانیان از پارینه شراب‌نوش بوده‌اند. نهی اسلامی آنها را خشمگین ساخت و کمتر به تبعیت واداشت. روشنفکران حساس که چنگ در دامن جهان‌بینی مه‌آلود و تسلی‌بخش صوفیانه می‌زدند، به رغم محتسبان و زاهدان عبوس و خم‌شکن، به آستانه‌ی پیر مغان پناه می‌بردند. آری راز باده‌پرستی و می‌گساری حافظ تنها در این طغیان جسورانه است. راز عمده‌ی آن در جستجوی "بی‌خودی" ، در جستجوی "گریز از واقعیت" و "جبران" گذران تلخ با یک "هستی پنداری" است. برای رهائی از جهان مادی و معنوی کریه، تنگ نظر، متعصب، خونخوار، سالوس، سطحی و احمقانه‌ای که حافظ را در چنبره گرفته و در قید مهیب و بی‌رحم خود می‌فشرد، "بی‌خودی"، فراموش کردن پیرامون و تخدیر

---

۱) چندان که زدم لاف کرامات و مقامات — هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد

۲) ز سرّ غیب کس آگاه نیست، قصه مخوان — کدام محرم دل ، ره در این حرم دارد

۳) مگو دیگر که حافظ نکته‌دان است — که ما دیدیم و محکم غافلی بود

۴) بسکه در خرقه‌ی سالوس زدم لاف صلاح — شرمسارِ رخِ ساقی و میِ رنگینم

۵) غزل‌سئایی ناهید صرفه‌ای نبرد — در آن مقام که حافظ برآورد آواز

۶) حافظم در محفلی، دُردی کشم در مجلسی — بنگر این بازی که چون با خلق صنعت می‌کنم

۷) شراب تلخ می‌خواهم که مردافکن بود زورش — که تا یك دم برآسایم ز دنیا و شر و شورش

خویشتن در نظر حافظ و خیام مؤثرترین و بهترین چاره‌ها بود. البته آنها از نظر یک اندیشه‌ور مثبت و انقلابی اشتباه می‌کنند ، زیرا بر ضد جهان زشت پیرامون به پیکار برنمی‌خیزند. ولی آنها در اینکه در محیط دنی عصر خویش نفرت سوزان دارند ذیحقند. جستجوی آنها برای زدودن غم‌ها از دل به کمک باده‌ی گلگون جستجوئی است که از یک مبداء و منشاء روشن روحی برمی‌خیزد: نفرت از پستی‌ها. به علاوه حافظ باده نوشی بی روی و ریا را از زهد پرستی ریاکارانه بهتر می‌شمرد.[1] آری رنج جانگداز عصری که حافظ در آن می‌زیسته ، عصری که حافظ در آن خود را مرد بیگانه‌ای در دیار غریب، عنصری زائد، فرشته‌ای به دیار دیوان رانده می‌دید، او را به خراباتیگری و ستایش جنون‌آمیز شراب و ثنای بی‌دریغ بیخودی‌های سرمستانه و کیش لذت کشاند. این برای حافظ جستجوی مخدری افسنطینی بود برای فرونشاندن آن آتش و سوز درون که اینهمه از آن می‌نالید و خورشید آسمانی را تنها شراره‌ای از آن می‌شمرد. حافظ به حدّ کشت رنج می‌برد !

ولی ماهیت حافظ نه آن مدیحه‌ی شاهانه، نه آن سالوسی و جوکی‌گری و نه این شیوه‌ی خراباتی و رندانه است. اگر کسای جوهر صافی روح حافظ را در این اعراضِ کدر ، مستحیل کنند، بر این انسان نازنین ستمی جانگداز رانده‌اند. به همین جهت شادروان کسروی با همه‌ی نیت پاک و میهن پرستانه‌اش در تشخیص ذات انسانی حافظ به خطا می‌رفت و لذا آن همه جملات تأسف‌انگیز لعن و دشنام را در حق این والاترین شاعران غزل‌سرای ایرانی بر قلم آورده است.[2] افسوس از مرد برازنده‌ای مانند احمد کسروی که درباره‌ی یکی از مفاخر بلاتردید کشورمان چنین نوشته است. این خطا از آنجا برخاسته که این دانشمند شهید با یک قشریت تعقلی و بر اساس نیازمندی‌های تکامل اجتماعی عصر ما ، رجال و حوادث گذشته‌ی تاریخ را بررسی می‌کند. مثلاً عرفان به مثابه ی جهان‌بینی مخالف مذهب عصر، از وسایل مقاومت مذهبی ایرانیان در مقابل بغداد و ایدئولوژی رسمی او ، مذاهب حنفی و حنبلی، شافعی و مالکی بود. ولی شادروان کسروی به‌ویژه با توجه به جهات متعدد منفی این آموزش و با تفسیر سطحی از جهات دیگران، آن را با خشمی مقدس می‌کوبد و وجودش را در سراسر تاریخ مایه‌ی ننگ می‌شمرد.

اکنون جای این بحث نیست. به گفته‌ی شادروان کسروی این خود جستاری جداگانه است. سخن بر سر شخصیت حافظ بود. حافظ متفکر و هنرمندی ارزشمند و بالاتر از آن ، انسانی پاک‌جان وبی‌ریاست. باید او را به

---

۱) باده نوشی که در آن روی و ریائی نبود بهتر از زهد فروشی که در آن روی و ریاست

۲) از جمله رجوع کنید به "حافظ چه می‌گوید" اثر کسروی و "فرهنگ است یا نیرنگ" از همان مؤلف

درستی شناخت و به رنج روان‌سوز این مردِ تنها مانده و غریب کـه فراتـر از همعـصران جاهـل خـود مـی‌دیـد، عمیق‌تر از آنها احساس می‌کرد، پی برد. آری بینش حافظ از بینش مردم زمانه‌اش والاتر و روشن‌تر است. ولـی بدون شک این بینش امری به تمام معنی نسبی است. حافظ هرگز قادر نبـود رازهـای پیرامـون خـود را علمـاً تحلیل کند. او گاه در برابر سقف ساده‌ی بسیار نقش آسمان[۱] و گاه در برابر معمای وجود افـسانه‌گـون انـسانی[۲] متحیر می‌ماند و از وضع بوالعجب عالم به شگفت می‌آید.[۳] ولی چیزی احساس می‌کند. هیجـانی و طغیـانی در درون پرسوز خود دارد. گاه می‌خواهد سقف فلک را بشکافد و طرح نو دراندازد[۴] و گاه مـی‌اندیـشد کـه در عـالم خاکی آدم واقعی یافت نمی‌شود و باید عالمی از نو و آدمـی از نـو سـاخت.[۵] شـورها و اندیـشه‌هـایش مـبهم ، دودآلود و در قیاس با قضاوت‌های علمی و مثبت و دقیق عصر ما نارس و بدوی است. حافظ نه تنهـا از بیـنش علمی محروم است بلکه با همه‌ی طغیانگری روح یک انقلابی، یک مرد عمل، یک بابک یا مازیار نیست تا بـر اساس درک و احساس خود به نبرد برخیزد ، بکوبد و کوبیده شود. روح نزار و رنجـور شـاعرانه‌اش در آن دوران پرهراس و مخالف او را وامی‌دارد که رضا به داده بدهد و از جبین ، گره خشم را بگشاید زیرا درِ اختیار بر آدمـی گشوده نیست.

ترازنامه‌ی حافظ به مثابه ی متفکر، هنرمند و انسان ، با همه‌ی نقاط سایه ناک ، روشـن و مثبـت اسـت و بـه حق می‌توان او را از چهره‌های پرفروغ ایرانی و انسانی دانست که در ظلمات قرون وسطائی درخشید.

هنوز حافظ می‌زیست که صحبت او با همه‌ی گوشه‌نشینی در جهان زمانش و قاف تا قاف را گرفت[۶] و به شعر دلکش وی ، سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی می‌رقصیدند و می‌نازیدنـد.[۷] حـافظ از همـان زمـان در میان پارسی گویان و پارسی دانان مریدان بی‌شمار یافت و دیوانش هم‌دم و همراز نسل‌هـا قـرار گرفـت و ایـن

---

۱) چیست این سقف بلند ساده‌ی بسیار نقش زین معما هیچ عاقل در جهان آگاه نیست

۲) وجود ما معمائی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

۳) زیرکی را گفتم این احوال بین! خندید و گفت صعب کاری، بوالعجب وصفی، پریشان عالمی!

۴) بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرح نو دراندازیم

۵) آدمی در عالم خاکی نمی‌آید به دست عالمی از نو بباید ساخت ، وز نو آدمی

۶) اشاره به این بیت:

ببر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است

۷) به شعر حافظ شیراز می‌رقصند و می‌نازند سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی

مصاحب خاموش گنجینه‌ی پرحکمت و قلب رئوف خود را به روی هر کس که به طلب آنکه قرعه‌ی دولتی به نامش افتد از این دیوان فالی می‌زد ، می‌گشود خود این پدیده که دیوان شاعری در میان خلق چنین منزلتی بیابد پدیده‌ای استثنائی است. افکار منقح و کلی و در عین حال پرمغز و عمیق که در سراسر دیوان پراکنده است گوئی پاسخنامه‌ای است به سئوالات متنوع مراجعین از عشاق و منتظران و آرزومندان پیروزی و گرفتاران بند و نومیدان و شرمساران و وفاپرستان و جویندگان تسلا و پژوهندگان اسرار نهان.

ولی نه هرکس که به حافظ عشق و ارادت ورزید او را به درستی شناخت. روح‌های بزرگ و کامل در عین بساطت ظاهری ، دارای آنچنان بغرنجی درونی هستند که برای شناخت آنها ، مقدمات و استعدادی می‌خواهد. ولی به هر صورت کار حافظ‌شناسی کاری است که در ایران کنونی که علیرغم تلاش ارتجاعی هیئت حاکمه با شعور و منطق و عاطفه‌ی نو از خواب دیرنده‌ی قرون وسطائی برخاسته و هنوز در کار برخواستن است ، رونق گرفته است. بررسی‌های گوناگونی طی بیست– سی سال اخیر توسط آقایان دکتر هومن، دکتر محمد معین ، دکتر قاسم غنی، احمد کسروی، علی دشتی، علی‌اصغر حکمت و بسیاری دیگر نشر یافته است . در همه‌ی این بررسی‌ها هر یک درجای خود و به نوبه‌ی خود ، برخی نکات بدیع تاریخی یا تحلیلی، برخی یافته‌های ارزنده‌ی تحقیقی یا فلسفی وجود دارد. ولی همه‌ی این بررسی‌ها قادر نبوده‌اند بحر وجود حافظ را در کوزه‌های تنگ ادراک خود بگنجانند. هنوز باید حافظ را ژرف‌تر و همه جانبه‌تر شناخت.

طی تاریخ از حافظ همه چیز ساخته‌اند: شیعی متعصب که جز عشق علی سودائی در سر ندارد، صوفی فانی فی اله که کارش تکرار شطحیات عارفانه است و همه‌ی کلمات عشق و شراب و وصل و فراق و ساقی و میکده در اشعارش دارای معنائی عرفانی است. رند خراباتی که تمام عمر در لذت ناسوتی منهمک بود و بنا به روایات تصاویر آقای اکبر تجویدی پیوسته گل‌اندامی نیمه‌عور ، سر به زانویش نهاده و او با گیسوانی پریش و خرقه‌ای چاک ، جام باده در دست ، حیران تماشای اوست؛ فیلسوفی وارسته که دنیا را به هیچ می‌شمرد و از زندگی این جهان دامن درچیده در مقولات مجرد فلسفی و عرفانی مستغرق است . . .

ذوجوانب بودن شخصیت حافظ ، رمزآمیز بودن و کلیت افکارش ، او را قابل انواع تعبیرات متناقض ساخته است. ولی حافظ در درون این همه جوانب ، به هر جهت ، جوهری و ماهیتی دارد که جز آن نیست. باید در سیاله ی رازناک روح حافظ نقطه‌ی عمده و مرکزی را جست.

به‌نظر نگارنده آنچه در شخصیت انسانی حافظ بیش از همه گیرا، نیرومند و اساسی است عصیان او علیه ستم و دروغ ، و خوشبینی ژرف و خردمندانه‌ی اوست. چقدر این دو صفت انقلابی ، حافظ را به ما نزدیک و برای ما مفهوم می‌کند!

اگر شرایط دشوار دوران حافظرا به درستی بررسی کنید و ببینید که شاهانی مانند امیر مبارزالدین محمد سرسلسله‌ی آل مظفر معروف به "شاه محتسب" و حتی پسرش ابوالفوارس جلال الدین شاه شجاع (در دورانی که به زهد و ورع گرائید) چه سخت‌گیری‌های خونین برای مراعات آداب شریعت می‌کرده‌اند، از جسارت حافظ در انتقاد از دین، تردید وی در مبانی آن، افشای سالوسی و سالوسان حیرت می‌کنید. گفتن این مطالب در آن دوران می‌توانست به قیمت جان گوینده تمام شود، چنان که برای حافظ نیز در دوران شاه شجاع هنگامی که این سلطان هراسناک به دام تزویر ریاکاران افتاد و از رندان روی تافت ، چنین خطری پدید شد. حافظ مدتی از بیمِ جان متواری بود. گفتن آنکه پیر ما مدعی است بر قلمِ صُنعِ خداوندی ، خطائی نرفته و الحق که پیر ما نظری پاک و خطاپوش دارد[۱] یا بیان آنکه با این مسلمانی نااستوار حافظ ، وای اگر فردائی در پس امروز درآید[۲] به زبان اهل کلام و فقه یعنی تردید در حکمت بالغه‌ی الهی از سوئی و حقانیت معاد از سوی دیگر. در آن ایام معاندان فراوانی بودند که بر ابیات حافظ نکته می‌گرفتند و به سمع امیران و شاهان می‌رساندند. با این حال حافظ در بیان اندیشه‌ی خود ، شیخ و زاهد را به رسمیت نمی‌شناسد و حاضر نیست از بیم آنان ، جام باده را به یکسو نهد[۳] و هنگامی که صوفی دام مکر می‌نهد اطمینان داشت که با این عرض شعبده ، عاقبت بازیِ چرخ ، بیضه در کلاهش خواهد شکست.[۴] آشکارا می‌نوشت که مرغ زیرک اکنون به در صومعه‌ها نمی‌پرد ، زیرا می‌داند که در مجالس وعظ ، دام‌های فریب گسترده شده است[۵] و پروائی نداشت که بگوید شیخ و زاهد و مفتی و محتسب همگی سرگرم تزویرند،[۶] به‌خاطر پیران جاهل و شیخان گمراه[۷] نمی‌خواهد آئین تقوی در پیش

---

۱) پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت — آفرین بر نظرِ پاکِ خطاپوشش باد

۲) گر مسلمانی از اینست که حافظ دارد — وای اگر از پس امروز بود فردایی

۳) گر ما شیخ و زاهد کمتر شناسیم — یا جام باده یا قصه کوتاه

۴) بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه — زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد

۵) مرغ زیرک به در صومعه اکنون نپرد — که نهاده است به هر مجلسِ وعظی دامی

۶) می‌خورد که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب — چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند

۷) ما را به رندی افسانه کردند — پیران جاهل ، شیخان گمراه

گیرد. وی خاک کوی دوست را بر فردوس برتری می‌نهاد و زاهد را از نصیحتِ عبثِ شوریدگانِ عشق بازمی‌داشت.[۱]

قرار دادن زیبائی‌ها وعشق زمینی در برابر مواعید مذهب، آزاد شدن از رنگ تعلق[۲] و عذر نهادن جنگ هفتاد و دو ملت[۳] و برتر دانستن صفای روح بر ریاکاری‌های دینی و زهدفروشی‌های سالوسانه یعنی آن نکاتی که دیوان حافظ از آن سرشار است، آنچنان طغیان کفرآمیزی بود که نمی‌توانست برای صاحبش فوق‌العاده خطرناک نباشد. برای آنکه کسی چنین باشد حتماً می‌بایست روحی نیرومند داشته و رهِ بلا بسپرد و از فراز و نشیب نهراسد،[۴] زیرا اگر بخواهد از سرزنش مدعی بیاندیشد شیوه‌ی رندی را از پیش نخواهد برد.[۵] آری سراسر بیابان عشق از دام‌ها پوشیده است، باید شیردل بود و از بلا پرهیز نداشت.[۶]

در دیوان حافظ دعوت به استقامت و خوار گرفتن خطر و پیگیری در راه خویش و خوش‌بینی به آینده فراوان است. حافظ مطمئن است که تنها صدق است که از آن خورشید می‌زاید و اِلّا پایان کار دروغ و تزویر مانند صبح نخست یا صبح کاذب ، سیاهی است.[۷] حافظ بر آن است که دور جهان بر منهج عدل می‌رود و ظالم به منزل راه نخواهد برد.[۸] حافظ بر آن است که سحر با معجزه پهلو نخواهد زد و سامری بر یدِ بیضا پیروزی نخواهد یافت.[۹]

تمام این اندیشه‌های حافظ: طغیانش ، مقاومتش ، باورش به حقیقت، امیدش به آینده برای نسل مبارز امروزی حکمت‌های دلنشین و درس‌های عبرت‌انگیز است.

آری ما نسل انقلابی نیمه‌ی دوم قرن بیستم از اشعار رمزآمیز این رند قرون وسطائی آهنگ‌هائی می شنویم که با نغمه‌ی درون ما همنواست.: او را به خود نزدیک می‌بینم. او نیز از زندگی، راستی، مهر و زیبایی در مقابل

---

۱) زاهد مکن نصیحت شوریدگان که ما — با خاک کوی دوست به فردوس منگریم

۲) غلام همت آنم که زیر چرخ کبود — ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

۳) جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه — چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

۴) روندگان طریقت ره بلا سپرند — رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز

۵) گر من از سرزنش مدعیان اندیشم — شیوه‌ی رندی و مستی نرود از پیشم

۶) فراز و نشیب بیابان عشق دام بلاست — کجاست شیردلی کز بلا نپرهیزد

۷) به صدق کوش که خورشید زاید از نفست — که از دروغ سیه روی گشت صبحِ نخست

۸) چون دور جهان یکسره بر منهج عدل است — خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

۹) سحر با معجزه پهلو نزند دل خوش دار — سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

مرگ، دروغ، ستم و زشتی دفاع می‌کرد. کار او با کار ما ، راه او با راه ما، اندیشه‌ی او و اندیشه‌ی ما، علیرغم فاصله‌ی شگرف زمانی ، از جهت ماهیت خود نزدیک و همانند است. جاذبه ی او نه فقط برای نسل پرشور و پرآرزوی ما بلکه برای همه‌ی نسل‌های انسانی، تا زمانی که عشق به زیبایی و راستی باقی است (و آن خود عاطفه‌ی جاودانه‌ی روح بشری است) باقی خواهد ماند. او شاعری برای همه‌ی امصار و اعصار، همه‌ی زمان‌ها و مکان‌هاست.

***

جهان‌بینیِ یک شعر

بحثی بر اساس بیان حافظ در باره ی جهان بینی اش

درآمد سخن–شکاکیت و لاادریت– انتقاد وی از مذاهب عصر – وحدت وجود در نزد حافظ – فلسفه ی عشق – فاتالیسم حافظ – شیوه ی خوشباشی یا هدونیسم – کیش باده پرستی – خوش بینی و بدبینی حافظ – نظریات اتیک – نظریات استه تیک – برخی عقاید اجتماعی –پایان و نتیجه .

درآمد سخن

سر به دنیی و عقبی فرو نمی‌آید
تبارک اله ازاین فتنه‌ها که در سر ماست !
در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

دیوان حافظ در ردیف آثار منظوم خیام و مولوی نه فقط اثر هنریست بلکه اثر فلسفی نیز هست. مکتب وی به‌طور عمده آمیزه‌ایست از مکتب شکاکیت و خوشباشی خیام و عرفان طراز خراباتیان. ولی وی خود نماینده ی مستقل و بدیعی است از مکتب خویش. دیوان حافظ گنجینه‌ایست از تفکر و تعمیم فلسفی، نکته بینی و باریک اندیشی و تنوع استدلال، شیوه ی بذله‌آمیز حافظ شگرف است و از ظریف‌ترین انواع ریشخند فلسفی است.وی کمتر با مقولات منطقی و فلسفی صرف استدلال می‌کند. احتجاج او به‌شیوه‌ی هنریست یعنی با چهره‌ها، استعارات و صور هنری افکار خویش را بیان می‌دارد: راه ها و بیابان‌های دور، آسمان‌ها و خورشیدهای فروزان، درختان و گیاهان سخنگو، گنج ها و ویرانه‌ها، ساقیان و لولیان شیرین‌کار، جام ستاره نشان شراب، سروش و هاتف غیب، فرشته‌ها و انسان‌ها، خرابات و صومعه، صوفی و محتسب . . . اینهاست "مقولات" و

صوری که حافظ با آنها اندیشه‌ی خود را بیان می‌کند. از آنجا که غالباً ناگزیر بود از راه شعر خویش گذران کند، افکار فلسفی را آراسته با الفاظی دلفریب در متن غزلیات مدیحه‌آمیز برای امیران و وزیران وقت جای داده است. حافظ توانست برای فلسفه‌ی عشق و وحدتِ وجود خود زبانی آسمانی بی‌نهایت لطیف، فوق العاده رازناک بیابد. مابین فلسفه‌ی او و هنرش حدّ اعلای هماهنگی است و این خود سر نبوغ نایاب اوست.

حافظ در سراسر دیوان، فلسفه‌ی خود و هنر خود را با گرما و شیوائی درآمیخته و همه‌جا با پیگیری از اندیشه‌های خویش دفاع می‌کند. در جهان‌بینی او نکاتی است که در دوران خود، دوران تسلط زور و خرافه و عصبیت بسی مترقی بود و اینک منسوخ شده، نکاتی است که هنوز بدیع و آموختنی است، نکاتی است که سراپا نادرست و خرافی است. آری جهان‌بینی حافظ برای جهان امروز در مجموع ناپذیرفتنی است ولی در آن یافت‌های ژرف و نگرش‌های باریک وجود دارد. پانصد غزل حافظ در واقع مجموعه‌ی حکمی منظوم است که در آن عمده‌ترین مباحثات نظری عصر منعکس است و جنگی است از احکام بدیع. بدون تحلیل فلسفی این اثر غنائی برجسته، درک ژرفای روح حافظ و پی‌برد به بزرگواری راستین این سخنور محال است. به علاوه این کار برای شناخت خلاقیت فلسفی در کشور ما و آنچه که از روح ایرانی با ویژگی و صمیمیت خاصی تراویده، سودمند است.

فشرده‌ای که در این بررسی از فلسفه‌ی حافظ به دست می‌دهیم ثمره‌ی مطالعه‌ایست که چند سال به‌طول انجامیده و تماماً مبتنی بر بیان خود شاعر است. شیوه‌ی نگارنده این بود که نخست کلیه‌ی ادبیات دیوان حافظ را به مواضیع مختلف فلسفی تقسیم کند و سپس از ابیات متحد المضمون اندیشه‌ی تعمیمی را بیرون کشیده از آن عصاره‌ی فلسفی‌اش را استخراج نماید و این شرح را ترتیب دهد. از آنجا که اگر توضیح تاریخی مسائل و ذکر شواهد بر این نوشته افزوده می‌شد، کلام به درازا می‌کشید لذا از آن انصراف شد. فلسفه‌ی حافظ نمودار روح بسیار پاک و شفاف، قلب سرشار از عاطفه، صفات عالی انسانی، عقل روشن و نکته یاب این بزرگ‌ترین هنرمند و متفکر قرون وسطائی ماست. برای اثبات این دعوی ، بهترین حجت خود این فلسفه است: مشک آن است که خود ببوید.

ما بیان فلسفه ی حافظ را از مبحث شکاکیت او ، تردیدش در دعاوی مذاهب شروع می کنیم و پس از تشریح فلسفه ی وحدت وجود و فلسفه ی عشق که بخش اثباتی معتقدات حافظ است ، به نکات مهم دیگر مانند فاتالیسم حافظ ، کیش باده پرستی ، شیوه ی رندی و خوشباشی ، بدبینی و خوش بینی حافظ ، معتقدات اتیک

و استه تیک او و برخی نظریات اجتماعی اش می پـردازیم و همـه جـا از بیـان و اصـطلاحات دقیـق ، زیبـا و خردمندانه ی خود او فیض می گیریم .

شکاکیت و لاادریّت (agnosticisme) حافظ

شکاکیت و لاادریّت حافظ نمودار برجسته‌ی آزاد اندیشی او، رها بودنش از احکـام متعـصبانه‌ی عـصر اسـت و سخت شیوه‌ی فکر او را با خیا م همانند می‌سازد. حافظ بر آن است که نه حکمـت و نـه عرفـان هیچیـک بـه سوالات عمده‌ی حیات پاسخ نمی‌دهند: از کجا آمده‌ایم، به کجا می‌رویم، معمّای وجود ما چیست، ایـن "سـقف بلند ساده‌ی بسیار نقش" از کجاست، "رازِ دهر" کدامست، آئین سپهر بر چه سان است؟ حافظ بر آن است کـه این اسرار بر زاهدان خودبین و دانشمندان و فقیهان فاقد علم الیقین نهان بوده و نهـان خواهـد مانـد و کـسی نمی‌تواند به این "گفتگوهای جانگداز" و این "حدیث‌های چون و چرا" پاسخی سزاوار بدهد. یا بـا هـیچکس نشانی از آن دلستان نیست و این بی‌نشانیِ ما ، نتیجه‌ی بی‌خبری ماست، یا خود او را نشانی نیست! آنچـه بـر باد صبا از یار سفرکرده گفت پریشان بود و چون معشوق نقاب از چهره‌ی خویش برنمـی‌افکنـد، پـس هـرکس حکایتی به‌تصور برای چه می‌کند؟ جنگ هفتاد و دو ملت همه را باید عذر نهاد زیرا چون حقیقت را ندیدنـد، ره افسانه زدند و اگر من نیز از کرامات و مقامات لاف می‌زنم بیهوده است زیرا خبـری از هـیچ مقـامی نـدارم. آن کس که این دایره‌ی مینائی را چنین پر نقش و نگار آفریده کس نمی‌داند در گردش پرگار چـه کـرده و عـارفی نیز نیست که راز زبان سوسن را بگشاید و بداند که چرا در خزان رفت و در بهار بازآمـد و ایـن تنـاوب وجـود و عدم ، و تبادل حیات و زوال از چیست؟

کاملاً روشن است که پاسخ فلسفه و مذهب و عرفان ، روح جوینده و کنجکاو حـافظ را آرام نمـی‌بخـشد. او از زمره‌ی آن ظاهر بینان و زودباوران و آسـانگیران نیـست کـه لفـاظی حکمـت و دعـاوی مـذهب ، خـاموش و خرسندش سازد لذا برای آنکه از این حدیث وسوسه‌آور خلاص شود توصیه می‌کند که باید پیاله گرفت و دمـی از رنج سئوال آسود.

به همین جهت است که از سوز و آتش درون، از سینه‌ای که چون دیـگ جوشـان اسـت، از خـون خـوردن و خاموش نشستن، از آهِ جگرسوزی که دودآسا از روزن برمی‌آید، از بوی آفاق‌گیرِ دلِ کبـابِ خـویش، از طوفـان

ضمیر خویش سخن می‌گوید. پیداست که رنجی جانکاه و نهانی آزارش می‌دهد. او در درون سینه هوائی نهفته است که می‌ترسد سرانجام سرش را بر باد دهد:

ما در درون سینه هوائی نهفته‌ایم
بر باد اگر رود سرِ ما ، زان هوا رود

در اندرونش کسی در غوغاست و احدی را از عوام و خواص ، محرم راز دل شیدای خویش نمی‌شناسد:

محرم راز دل شیدای خویش
کس نمی‌بینم ز خاص و عام را

سرنوشت دشوار روحی حافظ او را به رندی و عافیت سوزی و شوریده‌سری و ترک صلاح و تقوی و بی‌اعتنائی به سود و زیان و ننگ و نام رهبر می‌شود و او باکی ندارد که بگوید:

من اگر رند خراباتم و گر حافظ شهر
این متاعم که تو می‌بینی و کمتر زینم

شاید در وهله‌ی اول به نظر برسد که بین شکاکیت و لاادریت حافظ و فلسفه‌ی عشق و وحدت وجود او تباینی است، زیرا اگر وی نمی‌داند که حقیقت چیست پس چرا به حقایق معینی دل می‌بندد؟ حقایقی که حافظ قبول دارد در حدود یک سلسله واقعیت‌های بسیار کلی است و او در وراء این واقعیت‌های کلی مانند یگانگی جهان، اصالت گوهر عشق، پیوند عمومی هستی، چیزی را در خوردِ دل بستن نمی‌شناسد و همه چیز را عرصه‌ی تردید می‌شمرد. از این جهت بین شکاکیت او و افکار اثباتی او تناقض ماهوی وجود ندارد. ولی پیش از آنکه به ذکر عقاید اثباتی او برسیم در زمیه‌ی فلسفه‌ی شکاکیت حافظ باید از انتقاد او از دعاوی مذاهب عصر نیز سخن گوئیم:

انتقاد از مذاهب عصر

در جایی که شکاکیت حافظ و لاادریّت او نصیب حکمت و عرفان می‌شود، طبیعی است که دامن مذاهب را نیز که قدرت اقناعی کمتر و دعاوی فزونتری دارند باید بگیرد. در یک کلمه باید گفت حافظ به افسانه‌هائی که مذاهب می‌بافند باور ندارد. حافظ ریاکاری شیخان و زاهدان را به باد انتقاد می‌گیرد. آداب شریعت را تحقیر

می‌کند، در روز رستاخیز و حکمت و عدل بالغه‌ی الهی بدان شکل که متکلمین و فقهای عصر بیان می‌داشته‌اند سخت مردّد است. بهشت و جهنم را نفی می‌کند. حافظ سماع وعظ را با نغمه‌ی رباب ، و رندی را با صلاح و تقوی درخورد قیاس و نسبت نمی‌شمرد و معتقد است که در بهشت موعود نیز نظیر گلگشت مصلّای زمینی را نمی‌توان یافت و او که می می‌خورد و رندی می‌کند، برخلاف زاهدان سالوس با همه‌ی آشنائی و علاقه‌مندی به قرآن (که می‌توانست آن را با چهارده روایت از بر بخواند) آن را دام تزویر نمی‌سازد. پیران طریقت از قبله به خانه‌ی خمّار روی آورده‌اند ، زیرا از خرقه‌ی سالوس و کرامت آتش برخواسته و واعظان شحنه شناس و زاهدان ظاهرپرست بیهوده به دردکشان از سر حقارت می‌نگرند زیرا راز واقعیت و حقیقت در نزد آنهاست نه در نزد واعظ، اگرچه این واعظان در عبارت پردازی صنعت بسیار می‌کنند. ما عُجب و نماز را به زاهد وا می‌گذاریم و مستی و نیاز را خود برمی‌گزینیم تا عنایت خداوند به که باشد. مجلس وعظ دراز است و زمان فرصت می‌گذرد پس باید به خمخانه رفت و شرابی نوشید که همانندش در کوثر نیست. افسوس که "پیر گلرنگ" فرصت خبث نمی‌دهد تا شناعت‌های صوفیان ازرق پوش را برملا سازیم وگرنه دیگ سینه از حکایات بسیاری پرجوش است. درست گفت آنکه گفت که باید این خرقه‌ی کبود زاهدی و صوفی‌گری را سوزاند زیرا تا زاهد و واعظ و صوفی ریا می‌ورزند مسلمان نیستند. بگذار این ریاکاران دنیاپرست و ظاهربین ، مهرِ ملک و شحنه را برگزینند، ما نیز مهرِ نگاری برخواهیم گزید. آری بر پاکان روزه‌دار و دلق پوشان صومعه ، خوردن سَحور ارزانی باد ، ولی ما به سراغ جام صبوح می‌رویم. حور و قصور بهشت را به آنها وا می‌گذاریم زیرا قصر ما شرابخانه‌ی ما و حور ما ترکان شیرازی ماست. بگذار آنها راه بادیه بپیمایند ، ما گرد بیت الحرام خم خواهیم پوئید، زیرا اگر کسی در این جهان پیچاپیچ ما را از جهل رهانده باشد همان پیر خرابات است. طامات و شطح و تسبیح و طیلسان را در راه آهنگ چنگ و می و میگسار می‌گذاریم و "زهدِ گران" را در حلقه‌ی چمن به نسیم بهار می‌بخشیم و درباره ی احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان گفتنی را نمی‌گوئیم زیرا از پرده‌دری پرهیز داریم. از بحث شافعی و اهل کلام و قیل و قال مدرسه می‌گریزیم و به خدمت معشوق و مِی می‌پردازیم. از آنجا که بهشت نقد را در این جهان خرم و زیبا می‌توان به دست آورد، دلیلی نیست که وعده‌ی فردای زاهد را باور کنیم.

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
وعده‌ی فردای زاهد را چرا باور کنم؟

و چون از سایه‌ی سروهای زمینی برخورداریم اجباری نیست که به خاطر سایه، منّتِ سدره‌ی آسمانی و طوبای بهشتی را بکشیم. پیر ما را نظری خطاپوش بود که گفت خطا بر قلم صنع نرفت و الّا جهان پر از نارسائی‌هاست و اینک باید به این "آمرزش نقد" دل بست که یاری چون حور و سرائی چون بهشت در اختیار ماست و به دنبال وعده‌های نسیه نرفت. در این سخنان حافظ نه تنها شک در دگم‌های مذهب می‌جوشد بلکه تلألؤ یک عشق سوزان به زندگی و زیبائی‌های آن دیده می‌شود. این تشنه کام مفرّح زندگی را با لذّتی مسری می‌نوشد و از حیاتی که جز یک بار نصیب ما نیست قصد کام گرفتن دارد.

همچنان که گفتیم حافظ در کنار این شک در دعاوی حکمت، عرفان و مذهب، خود دارای جهان‌بینی اثباتی معینی است و آن تفسیر خاصی است که به شیوه‌ی خراباتیان از برخی احکام عرفان و مکتب نوافلاطونی دارد. او مانند دیگر صوفیان خانقاهی برای خود نگزیده و چنان که جامی تصریح می‌کند دست ارادت به شیخی نداده و مقامات و کرامات و شطحیات عارفان را به کناری می‌گذرد و تنها قبول دارد که در ازل پرتو حسنی بود، عشقی ظاهر شد، آدمیزاد طفیل این عشق شد و زندگی در مستی و بی‌خبری و پرستش خوشی‌ها و زیبایی‌های این جهان خود بهترین مظهر قبول مذهب عشق است.

وحدت وجود یا پانته‌ئیسم (Pantheisme) حافظ

حافظ می‌گوید با آنکه شاهد هر جائی است و با آنکه معشوق عیان می‌گذرد روی خود را به هر کس نمی‌نماید و اغیار را امکان دیدن روی او نیست لذا بسته روی و در حجاب می‌ماند. خانقاه و خرابات، مسجد و کنشت، صومعه‌ی زاهد و خلوت صوفی، همه جا جلوه‌گاه اوست و ماه و خورشید نیز در چنبر سپهر ، آینه‌ی جمال ازلی را می‌گردانند. در خرابات مغان نیز می‌توان پرتو خداوندی را دید. او همراه همه‌ی بی‌دلان است، گرچه آنها او را نمی‌بینند و از دور "خدایا" می‌کنند. تنها دیده‌ی ما نیست که انوار خدا را متجلّی می‌سازد، بلکه سراسر طبیعت از ذات او اشباع است و از درختان هم می‌توان "نکته‌ی توحید" شنید. این همه عکس می و نقش نگارین از یک فروغ رخ ساقی است که در جام جهان افتاده است.

در این سخنان حافظ چنان مفهوم خدا را با طبیعت یکسان می‌سازد که شخص به یاد تعریفی می‌افتد که سپینوزا از خداوند کرد و او را "طبیعتِ طبیعت‌ساز" (Nature naturante) خواند. بدون شک حافظ در یافتِ این نکته مبدع و مبتکر نیست و اندیشه‌ی کهن ایرانی و هندی و یونانی را درباره‌ی اتحاد خالق و مخلوق

و یگانگی گوهر هستی (مونیسم) بیان کرده ولی او چنان شیدای این اندیشه و راسخ در صحّت آن است که سخت رنگ ویژه‌ی خود را، بدان اندیشه می‌بخشد. از همین فلسفه‌ی وحدت وجود است که حافظ فلسفه‌ی روح خود را نتیجه می‌گیرد.

روح ما در قفس تن اسیر و در این دامگه حادثه مقید است و الا طایر گلشن قدس است و باید از شاخ سدره و بام عرش صفیر زند و اگر روزی از این اسارت برهد به جایگاه والای خود باز خواهد گشت. این اندیشه‌ها که در قصیه‌ی معروف "عینیه"ی ابن سینا راجع به روح گفته شده در نزد حافظ جلاء شاعرانه‌ی خاص دارد. انسان بر فرشته دارای این مزیّت است که عشق به خداوند را پذیرفته و جلوه‌گاه او شده است. انسان برگزیده‌ی عشق الهی است و الا ملک، عقل، مدعیان زاهد پیشه، آسمان بزرگ ، هیچ یک قادر نبودند بار امانت را بکشند و قرعه‌ی فال به همین سبب به نام انسان زده شد. در باور کهن ایرانی که برخی طرفداران المقنع و بابک خرمدین نیز بدان معتقد بودند گفته می‌شد که چون خداوند در وجود انسان جلوه‌گر شد لذا فرشتگان را به ستایش انسان فرا خواند. خداوند برای مظهریّت خویش از انسان کالبدی شایان‌تر نیافت.

از همه‌ی اینها حافظ به یک نتیجه‌ی شگرف می‌رسید و آن وحدت خلق‌ها و مذاهب است. او می‌گوید: ره صومعه تا دیر مغان این همه نیست. اگر پیر مغان را به مرشدی برگزیده‌ایم نباید به شگفت شد، زیرا هیچ سری در جهان نیست که در آن سرّی و شوری از خداوند نباشد. همه جلوه‌گاه وجود حق‌اند، لذا همه چیز زیبا و دوست داشتنی است. مسجد یا کنشت همه جا خانه‌ی عشق است. مست یا هشیار، همه طالب حقیقتند:

همه کس طالب یار است چه هشیار چه مست
همه‌جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

این جهان‌پرستی یا ئونیورسالیسم حافظ که منشاء عقلی انسان‌دوستی اوست یکی از مثبت‌ترین عناصر جهان‌بینی این شاعر است. جهان‌دوستی از آرمان‌های دیرینه‌ی انسانی است که همیشه در مقابل عصبه‌ی مذهبی و تعصب قومی و شعوبیت قرار داشته و انسان را از زاویه‌ی انسان بودنش می‌دیده و جهان را گاهواره‌ی یک خانواده‌ی واحد بشری می‌انگاشته. این اندیشه‌ی روشن که در دوران ما هنوز آرمانی است، در دوران حافظ تنها پنداری بود دور و تابناک در جهانی غرقه در تیرگی‌ها.

قبول وحدت وجود مقدمه‌ی منطقی قبول فلسفه‌ی عشق است. وجود اصیل که خود زیبا و سرشار از شوق و محبت است می‌بایست مظهری برای تجلی بیابد و آن مظهر نیز چنان که گفتیم انسان است نه فرشته.

سیّاله‌ای که میان انسان‌های میرنده و سپری و آن وجود کامل و اصیل و ابدیست سیّاله‌ی عشق است. جاذبه‌ای که بین همه‌ی ذرات است، گردش سپهر، زندگی گیاه‌ها و جانوران و همه و همه از عشق زائیده شده است. به عقیده‌ی حافظ این رازی است دل‌انگیز و درک آن با "عقل عقیله" ممکن نیست و باید روح آدمی برای بازتاباندن این پرتو صیقل و ریاضت ببیند. این رازیست که نمی‌توان بر سر کوی و بازار برملا ساخت، زیرا مغزهای قشری آن را درک نمی‌کنند. در ورای این واقعیت، واقعیت دیگری نیست و در درون این واقعیت همه‌ی حالات متنوع وجود، همه‌ی رنگ‌ها و آهنگ‌ها، همه‌ی عقاید، همه‌ی ملل و نحل، همه‌ی فرازها و نشیب‌های زندگی یکی است. کسی که به این آستان رسید از تعصب عاری است و مهر و عشقش همه را فرا می‌گیرد و جز نظر شوق و نگاه خوش‌بین و زیباپسند به جهان نمی‌اندازد. اینک فلسفه‌ی عشق حافظ را از زبان شیرین خود او بشنویم.

فلسفه‌ی عشق

حافظ تئوری نوافلاطونی (و شاید مهر پرستانه) عشق کل را به مثابه ی سرشت و پیوند هستی با شور و شوق می‌پذیرد. به نظر او نقش دو عالم "رنگ الفت" است و "طرح محبت" طرحی است کهن. عشق جاودانی است و بر جریده‌ی عالم نام عشق‌بازان ثبت جاوید است. "علم هیئت عشق" قصه‌ایست غریب و حدیثی است عجیب و لطیفه‌ایست نهان و رازناک، آن را با تقریر و بیان نمی‌توان توضیح داد. شرط دست یافتن به عشق ، تسلیم به خواستِ مبداء نخستین است : باید داو اول بر نقش جان زد و جان در آستین داشت تا در حریم عشق که بسی بالاتر از عقل است آستان بوس شد. درست است که عقل عاجز است ولی از راز عشق نیز کسی تا حد یقین مطلع نیست. هر کسی بر حسب فهم گمانی دارد. دانش‌های موجود قادر نیستند مشکل عشق را حل کنند زیرا مطلب پر از اسرار است و فکر آدمی خطاکار. راه یافتن به راز عشق "موقوف هدایت" است و بی دلیل راه در این کوی نمی‌توان قدم گذاشت. حافظ پاکبازی و جانبازی را ، شرط ورود در مرحله‌ی عشق می داند زیرا دیدن حقایق عرفانی، پی بردن به وحدت هستی و انسانیت و هماهنگی و یکسانی خلق‌ها و مذهب‌ها، خطراتی مهیب‌تر از سوی جامعه‌ی قشری بر می‌انگیخت، لذا اعتقاد به این فکر انقلابی کار هر خام هراسنده جان نیست.

حافظ از سوئی تضاد عشق و عقل را مطرح می‌کند ، از سوی دیگر مسئله ی "آدم" و "ملک" را به میان می‌آورد. ما در این باره در بحث گذشته نیز گفته‌ایم و اینک نیز به سبب طرح فلسفه‌ی عشق بار دیگر آن را مطرح میک‌نیم. به عقیده‌ی حافظ این انسان است که درخورد آن شد که تجلی‌گاه نور عشق شود. ملایک در میخانه را می‌کوبند تا گِلِ آدم را با عشق سرشته کنند زیرا فرشته عشق نمی‌داند چیست و باید جرعه‌ی عشق را بر خاک آدم ریخت. این برتری انسان بر فرشته خود یکی از جهات دل‌انگیز انسان‌دوستی حافظ است که بارها در دیوان او تکرار شده است. اگر میل خداوند به تجلی نبود جهان را از عشق پر فتنه نمی‌ساخت. اینجا کار راز و نیاز است. خداوند به عشاق خود مشتاق و عشاقش به وی محتاج بودند لذا گنج عشق فروزان شد. تنها عشق است که نفاق‌ها را به وفاق‌ها بدل می‌کند و سالکان این راه ، جنگ ۷۲ ملت را عذر می‌نهند. عشق شرط زندگی واقعی است. زندگی بدون عشق مرگ حقیقی است. یکی از مظاهر عشق نظربازی **پاکبازانه** به زیبارویان است. گوی عشق را با چوگان **هوس** نمی‌توان زد. در این راه وسوسه‌ی اهریمن بسیار است و لذا باید گوشِ دل به پیام سروش داشت. برای درک راز وجود و "نقش مقصود" باید به شعله‌ی عشق روشن بود و آن هم ویژه‌ی رسیدگان و کاملان است نه هر کس که از آب انگور مست شد یا به عقل عقیله نازید درخورد این نام است. "پشمینه پوشان تندخو" که چنگ در دامن صوم و صلاۀ و ترک و ریاضت زده‌اند از عشق بوئی نشنیده‌اند زیرا لازمه‌ی درک عشق ، درک شور و گرمای زندگی است.

عشق مایه‌ی اعتلاء است، ذرّه را به خورشید پیوند می‌دهند و آدمی سپری و ناچیز را به مطلقیت و ابدیت جهان و خداوند می‌رساند.

اگر درست است که جهان مظهر وجود خداوند است و زندگی آدمی اجراء پیمانی است با او یعنی اجراء این وعده که من مشتاق جمال توام پس روح ما که به نحوی موقت از عرصه‌ی وصل جدا شده است بار دیگر بدان باز خواهد گشت. در آن صورت فلسفه‌ی تقدیر، فلسفه‌ی تسلیم به مبداء الهی، فلسفه‌ی توکل، فلسفه‌ی رضا و قبول شادی و تیمار این جهان یک نتیجه‌ی منطقی است و به همین جهت نیز این فلسفه در جهان‌بینی حافظ رخنه‌ی کامل دارد.

فاتالیسم (Fatalisme) حافظ – اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر

انگیزه‌ی اساسی حافظ در پیش کشیدن فاتالیسم کوشش اوست برای پاسخ دادن به ملامت‌گران که او را به رندی عیب و بدینسان اعتراض به علم غیب می‌کنند. حافظ استدلال می‌کند که این کار "بخود نیست". گاه حافظ رندی و خرابی را گنه بنده می‌داند (که شاید به تعریض و با قبول ظاهری احکام مذاهب) ولی این خداوند است که با مشیت خویش او را بر آن وا داشته است. انسان را طوطی صفت در پس آینه نگاه داشته‌اند و او تکرار کننده ی سخنانی است که "استاد ازل" می‌گوید. آدمی مانند خار یا گلی است که دست باغبان آن را می‌پرورد و می‌رویاند و خود او را در تعیین سرشت خویش اختیاری نبوده است. در کار گلاب و گل این حکم ازلی بود که یکی شاهد بازاری و دگری پرده‌نشین شود و لذا مستور و مست هر دو از یک قبیله‌اند و هر یک را در جای خود نقشی است پس اعتراض زاهد ظاهرپرست به رندان باده‌پرست وارد نیست زیرا این اعتراض در واقع طغیانیست علیه اراده‌یالهی و علم غیب. سرنوشت ادمیان در "سابقه‌ی پیشین" و در "دایره‌ی قسمت" تعیین شده است و تغییر ناپذیر است و لذا رنجش از یک سرنوشت بلااختیار سزا نیست و غم خوردن ما بیهوده و تدبیر آدمی ناتوانست.

فاتالیسم حافظ و خیام موجب شد که برخی از مفسران شیعه آنها را به داشتن مذهب اشاعره و مخالفت با کلام شیعه که به‌طور عمده به روش معتزله متکی است (و طرفدار آزادی اراده‌ی آدمی و اختیار است) متهم می‌ساخته‌اند. این یک تفسیر سطحی است. اگر در فلسفه‌ی قدری اعتراض علیه جزمیّات مذهب به شکلی منعکس شده است در فلسفه‌ی جبری نیز همین اعتراض به نحو دیگری منعکس است. قدری و معتزلی علیه بردگی روح انسان طغیان می‌کردند، جبریه با تکیه بر روی مجبور بودن انسان ، منطقی بودن عذاب و عقاب الهی را منکر می‌شدند. به‌علاوه ای بحث‌ها در سنت‌های کهن ایرانی و هندی دارای ریشه‌هائیست. با اطمینان می‌توان گفت که حافظ را با قشریّون اشعری مذهب کاری نیست.

باری از این فلسفه‌ی مجبور بودن آدمی در چنبر سرشت و سرنوشت ، ناچار این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ کاری بی حواله‌ی خداوند برآمدنی نیست. بر ما درِ اختیار را نگشوده‌اند و باید گره از جبین گشاد و رضا به داده داد و صلاح خداوند را صلاح خویش شمرد و رقص کنان به زیر شمشیر حوادث رفت. اگر کسی بخواهد گوهر مقصود را به دست آورد و از نور هدایت و دلالت بهره برگیرد، باید توکل به الطاف کارساز کند. یار مردان خدا شود از خضر پی خجسته مدد گیرد و الّا دام صعب است و آدمی از شیطان رجیم صرفه‌ای نمی‌برد. محتوی اراده‌ی ازلی چیستانی است نگشودنی و کسی از سر غیب آگاه نیست و در درون پرده بازی‌ها می‌رود و در این

حرم رازناک محرم دلی راه ندارد و برای آنکه چراغی از غیب فروزان شود باید تکیه به تقوی و دانـش نکـرد و اگر راه‌رو را صد هنر هم باشد بهترین شیوه‌ی او توکل و واثق شدن به الطاف خداوندی است.

این منفعل‌ترین، تسلیم‌آمیزترین بخش جهان‌بینی حافظ است. چنان که گفتیم برخی از متفکـران فاتالیـسم را به مثابه ی حربه‌ای برای تبرئه‌ی خویش از "گناهان" لازم داشتند زیرا عمل خود را ناشی از مـشیت جلـوه‌گـر می‌ساختند. با اینحال حافظ در فلسفه‌ی توکل صرف نیز تردید می‌کند و می‌گوید گرچه وصـال را بـه کوشـش نمی‌دهند ولی باید هر چه توانست کوشید و نباید در آغوش بخت خـواب زده عنـود و از بانـگ جـرس کـاروان غافل ماند، بلکه باید وصال دولت بیدار را با تلاش به‌دست اورد و خویشتن را به کاروانیان رساند.

فلسفه‌ی فاتالیستی حافظ در نزد این رند خراباتی به معنای نفی زندگی نیست. به هیچوجه! بلکه این فاتالیسم که نشانه‌ی عشق به خداوند و قبول اراده‌ی اوست به مرحله‌ی قبول زهد و ریاضت نمی‌رسد. حافظ فاتالیسم را به ویژه برای توجیه "گناه" لازم دارد و از دریچـه‌ی عـشق ، وارد عرصـه‌ی زنـدگی مـی‌شـود. طبیعـت زیبـا، چهره‌های دل‌انگیز خوبرویان در واقع جلوه‌های گوناگون مبداء الهی است ، لذا بایـد بـه طبیعـت و بـه زنـدگی عشق ورزید. حافظ عاشق زیبایی‌های طبیعت است، عاشق زندگیست، عاشق عیش و نوش و شراب است. اینجا او با صوفیان عبوس سخت فاصله می‌گیرد و درآمیخـتن اندیـشه‌ی او بـا اندیـشه‌ی اشـعریان حنبلـی مـذهبِ حدیث‌پرست گناهی است نابخشودنی.

شیوه‌ی خوشباشی یا هدونیسم حافظ

حافظ می‌گوید شب صحبت و فرصت عشق را باید غنیمت شمرد که این جهـان ایـن همـه نیـست. بایـد بـه عشرت کوشید و سرمنزل فراغت را از دست نداد و این نقد را به نـسیه‌ی مواعیـد دینـی نفروخـت. بـی مـی و مطرب نباید بود تا بتوان دل از غم رهاند زیرا زندگی بی‌عیش بطالت است. اگر در مـاه رمـضان خورشـید قـدح خاموش می‌شود باید در ماه‌های دیگر از باده‌نوشی غافل نبود. کار عمر ناپیداست. مکـرِ عـالم پیـر در کمینگـه است و سرانجام منزل ما در وادی خاموشانست، لذا باید نقدینه‌ی زندگی را دریافـت و در دوران بهـار کـه گـل نقاب افکنده و بنفشه سر به سجده نهاده و چمن خوش و هوا دلکش است از وصل روی خوبان تمتع برگرفت و این یک دو دم فرصت دیدار را غنیمت شمرد و چنگ زد و پیاله گرفت و الّا از این دو راهه منزل خواهیم رفـت

و دیگر به هم نخواهیم رسید. حافظ صریحاً در معاد و در دیدار مجدد آن سوی زندگی تردید دارد و آن را منکر است یعنی یکی از اصول دین را نفی می‌کند.

حافظ روضه‌ی رضوان را که آدم ابوالبشر به دو گندم فروخت به جوی می‌فروشد و جهان را به خوشی می‌گذراند زیرا کار جهان هیچ در هیچ است و قاطعان طریق در کمینگاه زندگی‌اند و روزگار بی دریغ تیغ هلاک می‌زند. باید از آب و مهتاب و لاله‌زار و بهار ، دادِ دل ستاند و هنگام گل ، کتاب و دفتر را به یک سو نهاد و به تماشای چمن بیرون رفت و از صرف مال و متاع دریغ نورزید و از مقام امن و می بی‌غش بهره گرفت. سخنی است معروف که صوفی ابن الوقت است. حافظ نیز می‌گوید لحظات عمر فراریست، لذا باید از زمره‌ی "وقت‌شناسان" بود. تکیه بر ایام سهو است،عشرت امروز را به فردا نباید افکند و الّا حسرت و ملالت و دست و لب گزیدن نصیب ما خواهد گردید. نباید "خزینه‌داری میراث‌خوارگان" کرد بلکه باید دسترنج خویش را در راه کامروائی صرف نمود. باید دو قاعده را در زندگی مراعی بود. از در عیش درآمد و ره عیب را نپیمود. در نظر حافظ گناه ، مردم‌آزاری و عیب‌جوئی است نه باده‌نوشی و زیباپرستی.

هم شیوه‌ی پارسائی و ریاضت (آستیسم) و هم شیوه‌ی خوشباشی و رندی (هدونیسم) هر دو نوعی اعتراض اجتماعیست. اولین به گذران مسرفانه‌ی ثروتمندان، دیگری به نهی عبوسانه‌ی زاهدان و دین‌داران. حافظ از این دو نوع طغیان آن طغیانی را می‌پسندد که با مزاجِ زندگی دوست و عاشق‌پیشه‌ی او سازگارتر است. در هدونیسم حافظ و اصولاً در سراپای جهان‌بینی او عصاره‌ی سکرآور انگور– شراب ، جائی ویژه، رمزآمیز و والا دارد.

شراب در فلسفه‌ی حافظ از یک وسیله‌ی عادی سرخوشی بالاتر است به نحوی که شاید بجا بود که ما نظر حافظ رادرباره‌ی شراب در کنار نظر حافظ درباره‌ی عشق قرار دهیم. سراسر دیوان حافظ از انواع ابیات در مدح باده انباشته است و حتی علاوه بر ساقی‌نامه، ده‌ها غزل جداگانه که سراپا مدح باده‌خواریست سروده است. به همین جهت کسانی که سطحی بودند حافظ را مردی پنداشته‌اند که زندگی را در امواج ارغوانی باده غرق کرده است. تردیدی نیست که شرابی که حافظ از آن سخن می‌راند شراب واقعی است. برخلاف تصور یکی از پژوهندگان و ادباء معاصر ، دلایل فراوانی بر صحت این مدعا وجود دارد. منتها این شراب واقعی، این آب انگور در فلسفه‌ی حافظ قدسی خاص می‌باید زیرا چنانکه خواهیم دید مهم‌ترین وسیله‌ی بی‌خودی و بی‌خبری،

مهم‌ترین وسیله‌ی "واقعی" تبدیل روح به آینه‌ی عشق است. حافظ برای شراب انواع و اقسام صفات عالی و قدوسی قائل است و در اطراف آن به تمام معنی یک هاله‌ی حکمی و فلسفی ایجاد کرده است.

ما در اینجا زبده‌ی استدلالات حافظ را درباره‌ی شراب نقل می‌کنیم ولی باید متذکر شویم که در دیوان حافظ سخن وسیع‌تر است و نکات جالب فراوانی است که متأسفانه در بیان موجز ما نگنجیده است و جا دارد که این نکته طی مقاله‌ای مشروح جداگانه مورد بررسی قرار گیرد و دلایل تاریخی این جریان ذکر شود.

کیش باده‌پرستی

حافظ بر آنست که می‌توان گوهر هر کس و هر چیز، "راز نهائی" ، "اسرار خانقه" ، "سرّ قضا"، "راز دو عالم" ، "رموز جام جم" را از خط جام خواند و از راه مستی شراب پی برد. لذا شراب داروی جادوئی خاصی است که راه نیل به حقیقت را آسان می‌کند زیرا مایه‌ی بیخودیست و امکان ارتباط با کل را فراهم می‌سازد و هماهنگی جهان وجود را که سراسر جلوه‌گاه خدا و عشق است ظاهر می‌گرداند. حافظ منتهای حیرت خود را از منع مذهبی شراب بیان میدارد و پیداست که استدلال فقهاء برای او به هیچوجه مقنع نیست. سوابق طولانی شراب‌نوشی در مزده‌یسنا (از آن جمله نوشیدن عصاره‌ی مستی‌آور هوم) و نیز در کیش مهرپرستی (که در آن شراب به مثابه ی خون مهر تقدیس می‌شد) این منع اسلامی را از همان آغاز برای ایرانیان سخت ناگوار و تحمل‌ناپذیر ساخته بود. بعلاوه به کار بردن ادویه‌ی مخدّره و رقص‌های مستی‌آور (مانند سماع صوفیان و رقص "زار" که اکنون در جنوب ایران مرسوم است و رقص‌های مذهبی قبایل بدوی) پیوسته مانند وسیله‌ای "مادی" برای انتقال به جهان معنویات تلقی می‌شود. حافظ می‌گوید روز الست انسان جرعه‌ای از جام عشق خداوند خورده است، لذا درک وجود خداوند نصیب او شده است و این یک مستی ازلیست. مستی از باده‌ی زمینی حالتی است از مستی عشق الهی. در عین حال شراب اندوه‌کش است، باده‌ی غرور را فرو می‌نشاند، نقش غم را از دل می‌زداید، مایه‌ی اشراق و اتصال است. خرابی از می ، آدمی را در خراب‌آباد جهان به گنج حقیقت واصل می‌سازد، مگر نه آن است که گنج را در خرابه باید جست. وسوسه‌ی عقل و چون و چرای گدازنده‌ی درونی مایه‌ی آزار است. بی‌خبری ناشی از باده ، اگر هم موصل به حق نباشد لااقل ما را از اضطراب جستن حقیقت و نیافتن آن رها می‌کند. حافظ در جائی می‌گوید که شراب ، علم را بی‌خبر و عقل را بی‌حس می‌کند و جای دیگر می‌گوید که صوفی مجلس که جام و قدح می‌شکست با نوشیدن یک جرعه غافل شد. در اینجا

تضادی نیست زیرا آن علم و عقلی ازشراب بی‌حس می‌شود که علم و عقل رسمی و شرعی است و همان باعث دیوانگی واقعی و خم شکنی و های و هوی عوام فریبانه‌ی صوفیان ریائی از نوع شاه نعمت اله ولی است و بی‌خبری از یک چنین علم و بی‌حسی از یک چنین عقل ، خود عین فرزانگی است. می‌گویند منتهای پخت و نضج شراب در دو سالگی است و به قولی در هفت سالگی. حافظ می‌گوید کوشش چهل‌ساله و رنج و غصه‌های ما در راهِ یافتِ حقیقت به جایی نرسید و سرانجام تدبیر ما به دست شراب دوساله شد. شیوه‌ی رندی بیاموزیم و الّا چندین هنر نیست که حیوان‌وار بزئیم و از می نوشیدن بپرهیزیم و هرگز هم انسان نشویم. عقل و دین – دو پابند آدمی است و مِی رهایی بخش است زیرا انسان را از هر دو آزاد می‌کند. گرمای آتش‌زای شراب عواطف را می‌پزد و به خامی آدمی‌زاده پایان می‌بخشد. شراب خوف برافکن است و مذهب خوف‌انگیز، لذا باید پیاله بر کفن بست تا سحرگاهِ محشر ، هول روز رستاخیز از دل زدوده شود:

پیاله بر کفنم بند تا سحرگه حشر
به مِی ز دل ببرم هول روز رستاخیز

خواستاران عرض و مال را بگو که این دو را از در میخانه نشاید اندوخت زیرا هر که شراب خورد در دریای بی‌سامانی غرق شد. عشق به طبیعت زیبا نیز مایه‌ی مستی است زیرا قدح‌های لاله پر از شرابی است موهوم که می‌توان بی می و مطرب نوشید و مست شد. خرابی شراب ، گنج حکمت را در جان‌ها عیان می‌کند. این راهی است به جهانی با رنگ و آهنگی دیگر. چنان که گفتیم باده‌پرستی حافظ نه تنها از این جهت است که باده وسیله‌ی درک حقایق عرفانی است بلکه نیز از آن جهت است که بار سنگین زندگی تلخ پیرامون را تنها با این اکسیر می‌توان سبک ساخت. حافظ در دیدن سیاهی‌ها و رنج‌های محیطِ زمان و مکان خود که انباشته از زور و غرور و جهل و فریب بود کاملاً واقع‌بین است و اندک پندار باطلی در این زمینه ندارد. او در اینجا نغمه‌ای سوزناک ساز می‌کند:

بدبینی و خوش‌بینی حافظ

شاید به‌کار بردن واژه‌ی بدبینی درمورد بینش حافظ درست نباشد زیرا وی همیشه از "بوالعجبی"های جهان است که می‌نالد و آن را هم از اسرار الهی می‌داند. حقیقت آن است که حافظ ای چه بسا پرده‌ای سیاه و موحش از زندگی بشری در این خاکدان توصیف می‌کند. حافظ به سبب اعتقاد به قضاء آسمانی به "قرعه‌ی

قسمت" و نسج بخت‌های سیاه و سپید آدمی معتقد است ولی در دایره‌ی قسمت اوضاع چنین است که تیره‌روزی و بهروزی مبتنی بر هیچ دلیل و علتی نیست. عقل از درک کام‌بخشی‌های بی‌سبب گردون عاجز است. دنیای فریبنده محتال و دام‌گستر است. باید از این عجوزه‌ی محتاله و از این پیر بی‌بنیاد بر حذر بود. وی چیزی نمی‌دهد مگر آنکه باز ستاند. دور باژگون سپهر، صافی دردآلود دارد و ریزه‌ی پرویزنش سرِ کسری و پرویز است. گردون سیه کاسه مهمان‌کش است. اجل رهبُر امل است و سیلِ مرگ ، نقش آرزوها را می‌سترد. آسمان به‌ویژه کشتی هنرمندان را می‌شکند و دانش و فضل گناهی است که سزای آن نامرادی است. ابناء زمانه بی‌وفا و تیره‌درون و ستمگرند. مگر آنکه کوکب هدایتی بدرخشد، خلوت‌نشینی چراغی برکند و الا گذار بر ظلمت است. گلیم بخت سیاه را با آب زمزم و کوثر نمی‌توان سپید ساخت مگر آنکه روز غم به جز ساغر نگیریم و اندوه خود را در امواج مستی غرقه سازیم و با کمک ساغر مینائی قصه‌ی خون جگری خویش را از دایره‌ی مینائی حل کنیم. یکی از دلایل سیاه بودن بخت آدمی وجود مرگ ناگزیر است. حافظ به کرات می‌گوید که جهان مانند خلد برین زیباست ولی سایه‌ی مرگ و سپنج بودن آن را بی‌صفا ساخته است. عرصه‌ی زندگی پر از حوادث شگرف است که انسان را غافلگیر می‌سازد زیرا فلک چیره‌دست و دغا با انسان غائبانه می‌بازد و مغروران فریب از برونِ در نمی‌دانند که در درون پرده چه تدبیر می‌کنند. خداوند که از همه‌چیز و همه کس مستغنی است هرچند یک بار باد غیرت را به وزش درمی‌آورد و خرمن‌های گرد آمده و آشیانه‌های به هم بافته را بر باد می‌دهد و چندان سیل مهیب تصادفات از هر سو زندگی آدمی را در چنبره گرفته است که نمی‌توان عنان کشیده رفت بلکه باید عنان گسسته تاخت تا شاید از سویی مفرّی یافت.

این منظره‌ی تاریک از زندگی انسان در دوران حافظ منظره‌ایست عینی و واقعی. حافظ پس از ایلغار مهیب و خون‌آلود مغولان و دورانی که خطر هجوم تیمور دم به دم بیشتر می‌شد می‌زیست.[1] حافظ در دوران امیران و شاهان خونخوار و بی‌رحمی مانند امیر پیر حسن، امیر مبارزالدین محمد، شاه محمود زندگی می‌کرد. در دوران حافظ در اثر دست به دست شدن دائمی شهرها و از آن جمله شیراز پیوسته حوادث غیر مترقب رخ می نمود . شاهان و وزیران و از میان آنها برخی دوستان حافظ (مانند شاه شیخ ابواسحق اینجو، شاه منصور، تورانشاه وزیر، صاحب عیار وزیر) کشته شدند. هجوم‌های بنیان‌کن رخ می‌داد که آخرین آنها هجوم مجدد امیر تیمور

۱) بانو گوترود بلّ مترجم زبردست برخی غزلیات حافظ به انگلیسی در مقایسه‌ی حافظ و دانته می نویسد که اگر در دانته زندگی عصر با صراحت منعکس است، حافظ با آنکه در دوران پر آشوب می‌زیسته، چیزی از آن دوران در غزلیات خود منعکس نساخته است. این قضاوت دقیق نیست. درست است که حافظ همه چیز را در اثیر اندیشه‌های ناب، کلی، مجرد و ابدی خود مستحیل می‌کند ولی از وراء پرنیان شفاف شعر او می‌توان جهش شعله‌ها، طغیان خون‌ها، فریاد درویشان، غضب شاهان، ادبار زمان، بست و گشاد کارها را دید.

گورکان بود. آتش جنگ‌های مذهبی، نبردهای قومی و مبارزات عقیده‌ای سخت تیز بود. جامعه از انواع غوغاها انباشته بود. امراء و سلاطین خشک و متعصب (مانند امیر مبارزالدین، شاه شجاع) و زاهدان ریائی (از قبیل عماد فقیه) و صوفیان سالوس (از نوع شاه نعمت اله ولی) با وی دشمنی داشتند و افکار عمومی را علیه او برمی‌انگیختند. حتی یک بار فتوای قتلش را صادر کردند. زندگی خانوادگی‌اش نیز پر از تلاطم‌های درونی است. فرزندش و برادرش می‌میرند. غالباً مقروض است. وکیل قاضی با "حباله دعوی" به کف بر سر راهش کمین بسته و "چاکر طغراکش دیوان" هر دم به سراغش می‌آید. زندگی‌اش پرفراز و نشیب است: گاه میر صدرنشین است، گاه گدای ره نشین.

ولی حافظ بر اساس فلسفه‌ی وحدت وجود، فلسفه‌ی عشق، فلسفه‌ی خوشباشی و تسلیم و رضا به ناچار در وادی تاریک بدبینی متوقف نمی‌ماند. عناصر خوش‌بینی در غزلیات حافظ بسیار است. منشاء خوش‌بینی حافظ چند چیز است:

نخست آنکه لطف و عنایت ازلی رهنمون بندگان است،

دوم آنکه در اثر تحول و تطور دائمی وضع ایام به یک طرز و یک طور باقی نمی‌ماند،

سوم آنکه آه و گریه را اثر است و وثوق و توکل ثمربخش است،

چهارم آنکه گاه طالع رام و بخت نیک و اختر سعد مدد می‌کند،

پنجم آنکه نهاد نیک و درون صافی خود برآورنده‌ی مرادها است،

ششم آنکه صبر و ظفر دوستان قدیمند و کسی که شکیب دانست سرانجام به آرزو رسید.

امید در دیوان حافظ موج می‌زند. ابیات پر از مژده‌ها و تسکین‌هاست و همین هاست که دیوانش را فال‌نامه ساخته. حافظ بر آن است که قهر و مهر خداوند با هم است. اگر هم چین غضب بر ابروان وی ، ما را عاجز و ناتوان می‌کند، عشوه‌ی مهرش پیامی بر سر بیمار می‌آورد و نیرو و توان می‌بخشد. اگر نیک بنگریم و وا ببینیم گاه در رنج‌ها و مصائب جهان ، خیر ماست و از "خلاف آمد عادت" کام ما روا می‌شود، باید به عنایت ازل و لطف غیب امیدوار بود و نومیدی را وبال شمرد. حافظ در عین یأس امید می‌ورزد. واقعیت سیاه را می‌بیند ولی تسلیم نمی‌شود و بدینسان حافظ از تیرگی بدبینی به صبح امید می‌رسد و چه اندازه او شیدای دمیدن صبح صادق است و چه بسا در اشعار خود سر زدن سحرگاه و گشودن دریچه‌های روز را ستوده است و در این رمز

دل‌انگیز طبیعت اصالت و واقعیت فلسفه‌ی امیدواری خویش را دیده است. رمز دیگری که حافظ برای امید بکار می‌برد رسیدن ذرّه به خورشید است: ذرّه که به خورشید رسید از جهان غبار گذشت و آنگاه می‌تواند از دل خود نور به سراسر آفاق بخشد.

مجموعه‌ی جهان‌شناسی حافظ او را به نتائجی قابل پیش‌بینی در بخش عملی فلسفه‌ی خود درمورد اتیک و استه‌تیک و مسائل اجتماعی رهنمون است. فلسفه‌ی حافظ در زندگی فلسفه‌ی رندی است. او خود می‌نازد که از زمره‌ی رندان است. پایداری و وفاداری، پرستش زیبائی بی‌پیرایه، بی‌اعتنائی به سالوس مذاهب، بهره گرفتن از عیش زندگی و نفرت از ظلم و شکوه و جلال و مال و منال و عشق به عدل و مردم درویش و گدا، چنین است نکات اساسی این شیوه‌ی رندی. مسلماً جذابیت این اندیشه‌ها از جاذبه‌ی اندیشه‌های هستی‌شناسی (انتولوژیک) حافظ کمتر نیست. اگر آنجا وحدت وجود و یگانگی گوهر عالم همراه جهان‌پرستی شاعر، حتی در نظر یک فرد روشن‌بین امروزی دل‌پذیر است ، در اینجا انسان‌دوستی عمیق او، مردانگی او، زندگی و زیبائی‌پرستی او شخص را سراپا مجذوب می‌کند. در کمتر شاعر ایرانی شما نظایر این صفات را یکجا می‌بینید. به هیچ وجه غلو نیست اگر گفته شود در فلسفه‌ی حافظ کلیه جهات مثبت تفکر عارفانه‌ی قرون وسطائی ما یا حتی با جسارت بیشتر بگوییم تمام جهات مثبت اندیشه‌ی ایرانی در قرون وسطی منعکس است و به همین جهت است که ارزیابی شادروان کسروی درباره‌ی حافظ، علیرغم نیت نیک و والای آن مجاهد دانشمند ناسنجیده بوده است و از ادراک سطحی افکار خوشباشانه و ستایش باده در نزد حافظ برخاسته است. اینک به اتیک حافظ می‌پردازیم:

اتیک حافظ– فلسفه ی شکیب و پایداری و امید

راه عشق، راه طلب به نظر حافظ پر بیم و خطر است. "هر شبنمی در این ره صد موج آتشین است"، بیابانش پر خار مغیلانست، کمانداران از هر سو کمین کرده اند، فراز و نشیبش فراوان است. این راه ، راه بلاست و تصور امن و آسایش در آن خطاست. زندگی ما از راحت و رنج، سوز و ساز، جمعیت و پریشانی، نیش و نوش ، دشواری و آسانی، وفا و جفا ، نور و ظلمت، سود و زیان، هجر و وصل، نفاق و وفاق و غیره و غیره ترکیب شده و ممکن نیست که یکی از اینها بی‌دیگری باشد. اگرکسی بخواهد به مراد برسد، به کعبه‌ی مقصود دست یابد باید واقف منزل باشد، دانسته رود، همت عالی داشته باشد، ترک کام خود کند ، شرایط و اسباب بزرگی و

سرفرازی را فراهم کند، حلقه‌ی اقبال ناممکن نجنباند، مس وجود را قابل سازد، آینه‌ی جان را بـه سـم سـمند ریاضت بساید، از ملال نهراسد، از پای طلب ننشیند. این راه ، راه خادمان بی‌غم، کسان ره نرفته، اهل کام و ناز نیست، بلکه برای طی آن ره‌روان جهان‌سوز، دریادلان سرآمد لازم اسـت. آن کـسی کـه سـالک راه و نیازمنـد بلاست باید از خلاف آمد عادت کام جوید، از رنج روی نتابد، ریاضت و امتحان ایام را به جان بخرد، طهارت به خون جگر کند، صبور و متحمل باشد، دست از طلب تا پای جان برندارد. آیا این اندیشه‌های دل‌آویـز حـافظ بـا اندیشه‌ی تسلیم آمیز وی درباره‌ی واگذاردن خود به اختیار تقدیر یعنی با فلسفه‌ی "رضـا" و "توکـل" تنـاقض ندارد؟ البته در این اندیشه‌ی اخلاقی ، عنصر فعال جهد و تلاش آشکارا موجود است ولی باید فراموش نکرد که از سوی دیگر عنصر منفعل "ریاضت روحی" ، "خون جگر خوردن" ، در اشک به مژگان سفتن، صبور بـودن و در انتظار ظفر نشستن بیشتر است. به هر جهت این بخش از جهان‌بینی حافظ بخش فعال و انقلابی آن است و از واقع‌بینی و روحیه ی عصیان و طغیان شاعر خبر می‌دهد و به درستی باید آن را فلسفه‌ی شکیب و پایداری و امید نامید. ابیات فراوانی از حافظ می‌تواند سرودِ رزمِ مجاهدان باشد. علاوه بر شکیب، طغیان و تلاش ، حـافظ برخی دیگر از صفات مثبت اخلاقی را به کرات در غزلیات خود می‌ستاید. از آن جمله است وفاداری، مهربانی و تفقد به دیگران، صدق و راستگوئی، سرسختی، رازداری، مناعت و عزت نفس. دربـاره‌ی همـه‌ی ایـن نکـات ، حافظ سخنان نغز بسیار دارد.

وفاداری و مراعات پیمان و احتراز از پیمان‌شکنی و دوری از پیمان‌شکنان و تحمل رنـج‌هـای دوسـتی و قـدر دوستان نیک را دانستن و از معاشران ناجنس پرهیز کردن ، از صفات مورد ستایش حافظ است. حافظ صـدق و راستگوئی و صنعت نساختن با مردم و ساده ورق بودن و از ترد امنـی و حیلـه‌گـری پرهیـز داشـتن را توصـیه می‌کند. حافظ ستایشگر نیکی و مهربانی و به‌ویژه "خیر نهان" و تیمار غریبان و بر خاطر کسان غبار ننـشاندن است. مردم‌آزاری بزرگ‌ترین گناه است. آری می‌توان می خورد و منبر را سوزاند ولی نباید مـردم‌آزاری کـرد. در کنار نظریات جالب حافظ در زمینه‌ی اخلاقیات، نظر وی درباره‌ی راز زیبائی انسانی و هنری نیز جالب است:

استه تیک حافظ

حافظ هم به مثابه ی شاعر و هم به عنوان یک پیروی مسلک عشق، ستاینده و پرستنده‌ی زیبائی اسـت. وی ماهیت زیبائی و حسن را همانند ماهیت عشق و صنع خدائی ، امری "ورای ادراک" می‌شمرد که نمی‌توان بـه

"تقریر و بیان" از آن دم زد. وی دانش زیبایی شناسی را "علم نظر" یا "حسن شناسی" می‌نامد و می‌گوید بینایان علم نظر از بتان "آن" می‌طلبند. شاهد آن نیست که گیسوی عنبرین و میان باریک دارد بلکه باید بنده‌ی طلعت آن کسی بود که **آنی** دارد. غیر از حسن و زیبائی ظاهر ، بسی نکات دیگر ضرور است تا کسی مقبول طبع مردم حسن شناس و صاحب‌نظر شود و الّا نه هر که چهره برافروخت، از فن دلبری باخبر بود و نمی‌توان از دلبری به آسانی لاف زد زیرا هزار نکته‌ی باریک‌تر از موی ، در این فن نهفته است. به جز شکر دهنی و شیرین اطواری ، زیبائی را مایه‌های دیگر است از آن جمله اینکه بتوان به هنر خود را در دل‌ها گنجاند و قلوب را مجذوب ساخت. این رابطه بین استه تیک و اتیک، جاذبه‌ی زیبائی و جاذبه‌ی اخلاقی ، خود نکته‌ی بدیعی در فلسفه‌ی حافظ است.

اما در مورد خود زیبائی ظاهری حافظ "حسن خداداد" را بر حسنی که وابسته‌ی زیور و آرایش مشاطه گران است ترجیح می‌دهد. بدینسان حافظ زیبائی بی‌پیرایه را همراه با جاذبه‌ی خوی و خلق بهترین شکل زیبائی انسان می‌شمرد و همین است که کرشمه‌ی حسن را ایجاد می‌کند و در نزد مردم صاحب‌نظر کسب مقبولیت می‌نماید. آن از نظر حافظ همان چیزی است که ما امروز به جاذبه‌ی شخصی تعبیر می‌کنیم.

حافظ درباره‌ی "فرح‌بخشی ترکیب" شعر و "لطف سخن" و زبان و بیان سوزناک کلک شاعر بر آن است که آن نیز ثمره‌ی یک نیروی اسرارآمیزیست که "قبول خاطر" نام دارد و در سلوک شعر کار شاعر را به آنجا می‌کشاند که همه‌ی اشعارش بیت الغزل معرفت می‌شود. این قبول خاطر، این نفس دلکش، این لطف سخن امریست خداداد و اگر کسی بدین موهبت ارزانیست هنرش خود بخود عیان می‌گردد و نزاع و محاکا بر سرِ آن لازم نیست. در عین حال حافظ می‌بالد که در اشعار خویش روان را با خرد در هم سرشته است، عاطفه را با عقل، احساس را با ادراک همراه ساخته است و این بضاعت سخن دُر فشان را به دست داده و به همین جهت است که صیت وی با همه‌ی گوشه‌نشینی قاف تا قاف را گرفته است.

بدینسان هم درمورد زیبائی انسانی و هم درمورد زیبائی هنری حافظ به یک "ندانم چه" (Un je-ne-sais-quoi) ای که جائی آنرا "آن" و جای دیگر "قبول خاطر" می‌نامد معتقد است و آنها را یکی از مظاهر متعدد عشق جهانشمول و زیبائی عالم‌گیر معشوق ازلی می‌شمارد.

و در پایان این سیر اجمالی بی‌فایده نیست به برخی نکات مربوط به تفکر اجتماعی حافظ نظر بیافکنیم.

برخی نظریات اجتماعی حافظ

در دوران حافظ جنبش دراویش انقلابی ، شمال و جنوب ایران را فرا گرفته بود. حافظ خود از زمره‌ی درویشان بود و نسبت به درویشان علاقه داشت و با آنکه از روی ناچاری به دربار شاهان و امیران و وزیران می‌رفت و شغل دیوان ، وقت بسیاری از او می‌گرفت و وظیفه‌ی خوار زورمندان عصر بود، طبع نازک و روح عدالت پرستش از این دغلان زورگو بیزار بود (از این بابت بیوگرافی حافظ تا حدودی ستاینده‌ی او ، گوته ی بزرگ را به یاد می آورد).

یکی از مختصات شعر حافظ ستایش فقر و درویشی است. وی می‌گوید: با آنکه گردآلود فقرم حاضر نیستم به "آب چشمه‌ی خورشید" دامن تر کنم و پشمین کلاه خویش را با صدها تاج خسروی برابر نخواهم کرد. آری گدایان خوشه‌چین دارای آنچنان "دماغ کبر" هستند که به خرمن دو جهان سر فرود نمی‌آورند و بر در میکده‌ی رندان قلندری نشسته‌اند که افسر پادشاهی را می‌ستانند و می‌دهند و با آنکه خشت در زیر سر دارند بر تارک هفت اختر پای می‌گذارند زیرا آنها از "سلطنت فقر" برخوردارند و کمترین ملکشان از ماه تا ماهی است. ما درویشان جهان را خوش می‌رانیم و در اندیشه‌ی اسب سیه و زمین مغرّق نیستیم و اگر شاه جرعه‌ی ما را به حرمت ننوشد ما نیز به میِ صاف و مروّق او التفاتی نمی‌کنیم. ما گدایان عشقیم، شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کُلَهیم. با آنکه از کران تا کران را لشگر ظلم گرفته است از ازل تا ابد فرصت ماست. نودولتان بیهوده به غلام ترک و استر خویش می نازند و توانگران به عبث نخوت می فروشند. این مخازن زر و درم نخواهد ماند و مانند گنج قارون در دل خاکِ فنا فرو خواهد رفت: چقدر شنیدن این چکامه‌ی پرغرور فقر در گوش ما دلنواز است !

نفرت حافظ از زورمندان جهان به صراحت و بارها در اشعارش بروز کرده است.وی می‌گوید صحبت حکام و امیران مانند ظلمت شب یلداست. باید جویای خورشید حقیقت بود تا شاید طلوع کند. نباید بر درِ "اربابِ بی‌مروت دهر" به امید خروج خواجه نشست و "گنج عافیت" را در کنج سرای خویش ازدست داد و از عرصه‌ی فضیلت خیز فقر به میدان حقارت‌آمیز ثروت و طمع گام گذاشت. نباید خزینه‌دارِ میراث‌خوارگان بوده مال و منال را در پای شادی‌های عمر نریخت.

اگر ساقیانی که سلطنت و قدرت را در دست دارند از جام عدل باده ندهند، گدایان باغیرت خویش جهان را پر بلا خواهند ساخت. دور جهان یکسره بر منهج عدل است ، لذا باید مطمئن بود که ظالم راه به منزل نخواهد

برد. در همه‌ی این سخنان حافظ عصر پرتب و تاب او و عشق او به جنبش مردم به روشنی منعکس است. این اطمینان حافظ به پیروزی نهائی عدل مانند باور مزدکیان کهن به غلبه‌ی نهائی نور بر ظلمت ، نکته ی بدیع در جهان‌بینی حافظ است، نکته ایست که در همه‌ی اندیشه‌های مترقی و انقلابی منعکس است، نکته‌ایست که حافظ را گاه به یک شاعر واقعاً انقلابی بدل می‌کند.

پایان و نتیجه

چنین است فلسفه‌ی حافظ از زبان خود او. فلسفه‌ای که در دوران خود او برای معتقد خویش خطرات فراوان به بار می‌آورد زیرا وی جهان را با نگرشی کُنجا و فراگیر و جسورانه می‌دید. آنجا که از راز و شور و سوز درون خود سخن می‌گوید، آنجا که به طغیان میخواند، آنجا که در شکاکیت خود قدس‌های مزوّر را رنگ‌پریده می‌سازد، آنجا که در عدل و خردِ خالق مردد است و رستاخیز را منکر می‌شود، آنجا که نغمه‌گر عشق است، آنجا که عالم را در پیوند روحانی آن می‌ستاید و جنگ ۷۲ ملت را عذر می‌نهد، آنجا که بشر را می‌پرستد نه فرشته را، آنجا که خوش بین است ، آنجا که به وفا و راستی میخواند ، آنجا که پرستنده ی زیبائی هاست ، آنجا که از فقر دم میزند و عدل را می‌ستاید، حافظ رندیست در ذروه‌ی انسانیت و اوج ادراک عقلی و عاطفی . و این مضامین که یاد شده تقریباً سراپای شعر اوست. اگر شاعران را مقدر است که جهان رازناک را در بیان نامحسوس و ماورائی شاعرانه‌ی خویش بهتر از فلاسفه در مقولاتشان منعکس سازند ، و اگر شاعران واقعی از پیمبران و فلاسفه در عرصه‌ای بالاتر سیر می‌کنند، در آنصورت حافظ فیلسوف‌ترین فلاسفه و پیمبرترین پیمبرانست . و در واقع چنین است. شاید آن عصر برسد که او را بهتر از آن بشناسند که شناخته بودند و یا می‌شناسند.

آیا فلسفه‌ی حافظ را در دوران او جز او کسی به ژرفا درک کرده؟ بعید است. این فلسفه‌ای است سخت خاص، محرمانه و ویژه. این چیزیست غیر از مذاهب حنفی و شیعی، غیر از صوفی‌گری، غیر از حکمت مشاء ، غیر از کلام، غیر از الهیات، غیر از جادوگری و جوکی‌گری . . . در این فلسفه گوهر هستی با تمام یکپارچگی خود و با تمام طوفان درونی خود می‌طپد و از اوهام سپری مغزهای درون و فرومایه بسی آنسوتر است و همین خود علت تنهائی و غربت حافظ است. شاید خیام هم نظیر او بود و تمام آن دردآلود بودن ناله‌های شاعرانه‌ی حافظ از همین غربت است. بیهوده نیست که گفته‌اند کلام او را حالتی است که در حوصله‌ی بشری نمی‌گنجد.

ولی در عصر ما ، فلسفه‌ی حافظ به مراتب بیشتر مفهوم است. چیزی نو و معاصر در آنست. نازیدن ایرانیان به او می‌تواند کمتر از به فارابی و ابن‌سینا، غزالی و خواجه نصیر نباشد. با آنکه اینجه سخن بر سر مغلقات عربی نیست که در چمِ خمِ قاطیغوریاس ارسطوئی مضمضه شود، بلکه اینجا پرند شفاف پارسی است با مشتی واژه‌های خوشرنگ و پرزنگ که از اثیر سوزان زیستن برخاسته است و از این رو حافظ به حق محبوب‌ترین سخنوران ما است.

نگاهی گریزان به

پویه ی اندیشه فلسفی و اجتماعی

از صفویه تا زمان ما

مدخل

از آغاز صفویه تا امروز تاریخ ما از جهت فراز و نشیب تکامل خود تاریخ همگونی نیست. در این دوران است که جامعه‌ی فئودالی، پس از گذراندن دوران حاکمیت طولانی ایلخانان مغول و تیموریان ، بار دیگر، به شکل قدرت متمرکز سلطنت مستبده‌ی شاهان صفوی، قد راست می‌کند و به اندک جلائی می‌رسد ولی سپس در زیر ضربات خارجی و داخلی برای همیشه می‌پوسد و می‌میرد. در همین دوران است که پدیده های نوین تاریخ، تأثیر انقلابات بورژوائی اروپا، استعمار کشورهای آسیا و افریقا از جانب اروپائیان، دیگر امکان نمی‌دهد که جامعه‌ی سنتی تجدید حیات کند و رو به ضعف و تجزیه‌ی قطعی، دردناک و طولانی می‌رود و سرانجام با انقلاب مشروطیت، ایران نیز، پس از یک سیر دیرنده‌ای که برای بسیاری کشورهای آسیائی شاخص است، در همان جاده‌ی بزرگی گام می‌گذارد که ملل و جوامع معاصر آن را طی می‌کنند و خواهند کرد.

پس از این توصیف، سریع، با مکث بیشتری با مختصات این دو دوران مشخص یعنی دوران اعتلاء نسبی و سپس دوران انحطاط و زوال جامعه‌ی سنتی، آشنا شویم.

آخرین مرحله نظام فئودالی در ایران دوران صفویه، افشاریه، زندیه و آغاز قاجاریه را در بر می‌گیرد. آغاز قاجاریه با انقلاب کبیر فرانسه و با بسط فعالیت استعماری انگلستان و فرانسه و روسیه تزاری همراهست و از همین جاست که تجزیه و زوال تدریجی و نهائی فئودالیسم آغاز می‌گردد.

ولی خود فئودالیسم در این مدت یکسان نمی‌ماند. اگر در بخشی از حاکمیت صفویان نظام فئودالی هنوز رمقی برای ایجادگری دارد، در بخش آخر این حاکمیت تا زمانیکه تجزیه‌ی قطعی این نظام آغاز می‌شود، ما با انحطاط کامل جامعه‌ی فئودالی ایران روبرو هستیم. اما عواملی که به رونق نسبی دوران اول که شاید تا شاه عباس دوم صفوی را در برگیرد کمک می‌کند چند چیز است:

۱) تمرکز و امنیت نسبی طولانی ، به رشد پیشه‌وری، بازرگانی داخلی، متشکل شدن اصناف، منظم شدن مقررات مالکیت فئودالی و حتی بسط بازرگانی خارجی کمک می‌کند. بار دیگر بازارهای داخلی ممالک محروسه‌ی صفوی رونقی می‌گیرد و رونق اقتصادی به پیدایش رونق فرهنگی مدد می‌رساند؛

۲) کشورهای اروپایی (پرتغال، اسپانیا، انگلیس، فرانسه، روس، هلند و واتیکان) به استقرار روابط با ایران، بویژه در قبال بسط قدرت عثمانی ذیعلاقه می‌شوند و سفیران و مسافران اروپائی به ایران می‌آیند. تمدن غربی نخستین تأثیرات خود را در برخی آداب و رسوم زندگی و لباس و هنر ایران آغاز می‌کند؛

۳) صفویان برای حفظ قلمرو خود در برابر خوندکاران عثمانی و خانان ازبک، به پیروی از روش سربداران و مشعشعیان و دیگر سلسله‌های پیش از خود، سخت به تبلیغ شیعه ی امامیه می‌پردازند و مبلغان خود را به نام "تولّائیان" و "تبرّائیان" (که در مدح خاندان علی و در ذم دشمنان آنها بی پرده سخن می‌گفتند.) به اکناف ایران گسیل می‌دارند. دین شیعه‌ی اثناعشری برای نخستین بار به دین رسمی یک دولت متمرکز ایرانی مبدل می‌شود و این دین نوین تا دورانی اجاق افکار و عواطف را برای مقابله با دشمنان شرقی و غربی گرم نگاه می‌دارد.

۴) بر این پایه، تحول و حتی گاه تجددی در علم و هنر و فلسفه روی می‌دهد و پس از یک دوران نسبتاً طولانی تتبع و اقتدا (Epigonisme)، برخی جلوه‌های نوآوری در شعر (صائب و سبک هندی) و در فلسفه (ملاصدرا و حرکت جوهری) و علوم طبیعی و ریاضی (میرفندرسکی و شیخ بهائی) دیده می‌شود.

ولی چنانکه گفتیم این جلوه ی نزار و ناپایدار بسی باقی نماند. سلسله‌ی صفوی بتدریج در ثروت و لذات منهمک شد و قدرت جابرانه‌اش به بلای جانش مبدل گردید. شاه صفوی از سوئی دارای اختیاراتی بی‌پایان و از

سوی دیگر در چنگ خواجه سرایان و زنان حرم اسیر بود و ترس آنکه او را بکشند یا ولیعهدش را به تخت نشانند، او را به اعمال قساوتکارانه که کمترینش میل کشیدن به چشم نزدیکان و خویشان بود وا میداشت. گروه انبوهی از قبیل روحانیون وابسته به شاه (صدر خاصه و صدرالممالک و شیخ الاسلام و ملاباشیها و مدرس‌ها و پیشنمازها) و عمال دیوانی و درباری مانند مستوفی الممالک و دیوان بیگی و بیگلربیگی و قورچی باشی و قوللرآغاسی و ایشیک آقاسی و سران اویماقات قزلباش با اموال هنگفت و مقامات و تبخیر بی‌پایان در یک زندگی بغرنج مملو از آنتریگ که هر چندی یکبار به خونریزی و قتل جمعی یک خاندان و غارت منازل ختم می‌شد گرد شاه صفوی را گرفته بودند. نظامات خشن، سالوسانه و بیرحمانه دستگاه صفوی و بر رأس آن شاه عالم پناه، رمق را از مردم و امکان رشد و گسترش را از تمدن ستانده بود. عدم رضایت مردم در این عصر مانند همیشه رنگ الحاد مذهبی به خود می‌گرفت. از آن جمله می‌توان از مهمترین جنبش الحادآمیز عصر یعنی جنبش "نقطویه" (پیروان درویش خسرو قزوینی) نام برد که در زمان شاه عباس رخ داد و منجر به قتل جمع کثیری به دستور شاه در سراسر ایران شد. به قول "عالم آراء عباسی" ضمن ذکر وقایع هفتمین سال سلطنت شاه عباس " آن طایفه به مذهب حکماء ، عالم را قدیم شمرده‌اند. اصلاً اعتقاد به محشر، اجساد و قیامت ندارند. مکافات حسن و قبح اعمال در عافیت مذلّت دنیا قرار داده، بهشت و دوزخ را همان می‌شمارند". ظاهراً این فرقه را به ارتباط با دربار اکبر شاه نیز متهم می‌کنند تا علاوه بر جرم الحاد، خیانت سیاسی نیز بدانها نسبت داده شود چنانچه تاکنون مرسوم است.

باری با آنها هسته‌های سرمایه‌داری به صورت پیدایش کارخانه‌های دستی و نسبتاً بزرگ و سازمانهای صنفی نسبتاً مرتب و بازرگانی داخلی و خارجی نسبتاً پررونق و حتی رخنه‌ی وسائل بدوی فن نو (توپ، تفنگ، ساعت و غیره) در جامعه‌ی صفوی پدید شده بود، فقدان مطلق امنیت (که به قول انگلس شرط ضرور تراکم و تکامل سرمایه است) زمینه‌ی مساعد حرکت جامعه را به سوی پیش از میان میبرد. شعله‌های فروغ بخش یک اقتصاد و فرهنگ رونده در خاکستر انبوه و سرد نظامی منحط و میرنده به تدریج رو به خموشی می‌رفت. روبنای سیاسی با فشار خوردکننده و ستمگرانه و مقاومت ناپذیر خود، جامعه را در رخوت، تسلیم، فساد فرو میبرد و آن را از درون پوک می‌ساخت. سرانجام در جنگ "گلناباد" علیه افغانان، تراژدی قادسیه تکرار می‌شود و ایران عرصه‌ی تاخت و تاز محمود و اشرف افغان قرار می‌گیرد و از پا درمی‌آید. فتوحات درخشان ولی بی‌پشتوانه‌ی

نادرشاه افشار و سلطنت ملایم ولی کوته مدت کریم خان زند نتوانست به نتایج محسوسی از جهت تثبیت مدنی و اجتماعی بیانجامد.

سرانجام دوران دوم فرا می‌رسد که چنانچه گفتیم دوران تجزیه و زوال نهائی نظام فئودالی است. با آنکه در آغاز این دوران آغامحمدخان قاجار موفق به ایجاد تمرکز نیرومندی گردید ولی جهان و زمان دیگر بود و ایران ناگاه در معرض وزشهای تند تمدن رشد یافته‌ی بورژوازی اروپا قرار گرفت و دستخوش دست اندازیهای خدعه گرانه و جنایت بار استعمارطلبان رنگارنگ شد. سیلی‌های چپ و راست این خفته‌ی قرون را سرانجام از خواب ژرفش برانگیخت. بتدریج ولی منظماً وزش نو آثار مدنیت کهن را بر باد داد و به جای آن مؤسسات و مقررات تازه‌ای نشاند و کشور ما را وارد به مسیر تکاملی نوینی ساخت که اکنون همه خلقهای پنج قاره‌ی جهان بدان کشیده شده‌اند و می‌شوند.

پس از این دوران ما با آخرین جلوه‌های میرنده‌ی فرهنگ و ایدئولوژی فئودالی در آغاز قاجار و سپس با پیدایش نوعی تازه از جریانات فکری یعنی روشنگری بورژوائی روبرو هستیم که سرانجام جای خود را به ایدئولوژیهای جامعه‌ی نوین و عصر جدید می‌دهد.

عروج و سقوط فلسفه‌ی کلاسیک ایران

در این زمینه‌ی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دوران اول و آغاز دوران دوم است که عروج و سقوط نهائی فلسفه‌ی کلاسیک ایران انجام می‌گیرد. وقتی از عروج فلسفه‌ی کلاسیک ایران که به دو صورت عمده‌ی مشائی و اشراقی متجلی بود، سخن می‌گوئیم، این حکم، حکمی بس نسبی است. اکثریت مطلق فلاسفه این ایام را باید اقتداگر (اپیگون) نامید. در میان آنها تنها صدرالدین شیرازیست که **همه ی عناصر جاندار عصر** را در فلسفه‌ی دقیق و متحرک خود جذب کرد و خود تا سطح فلاسفه‌ی درجه‌ی اول دوران رونق جامعه‌ی فئودالی ما (فارابی، رازی، ابن‌سینا، خواجه نصیر و غیره) اوج گرفت.

با تفصیل بیشتری این نکته را بررسی کنیم.

از آغاز صفوی تا هجوم افغان می‌توان نامهای زیرین را در دفتر تاریخ فلسفه‌ی ایران ثبت کرد: نجم الدین حبله رودی (متوفی ۸۲۸ هجری قمری)، ابوالمعالی صدرالدین شیرازی (مقتول بدست ترکمنان در سال ۹۰۳

هـ.ق.)، جلال الدین محمد بن اسعد دوّانی از مردم کازرون فارس و از فلاسفه‌ی سرشناس و مؤثر دوران خود (متوفی سال ۹۱۸ هـ.ق) ، **غیاث الدین دشتکی شیرازی** از فلاسفه ی زمان شاه طهماسب صفوی(متوفی سال ۹۴۸ هـ.ق)، **سید محمدباقر شمس الدین استرآبادی یا میرداماد** صاحب کتاب معروف "قَبَسات" (متوفی سال ۱۰۴۱ هـ .ق) **صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی** صاحب کتاب معروف "اسفار اربعه" و یکی از بزرگترین فلاسفه‌ی ایران و جهان اسلامی و آخرین نماینده‌ی بزرگ جهانی فلسفه‌ی قرون وسطائی (متوفی سال ۱۰۵۰ در شهر بصره به هنگام سفر حج)، **محقق** خونساری حسین بن جمال الدین معروف به جامع الرواء (متوفی سال ۱۰۹۸ هـ . ق) **عبدالرزق لاهیجی** صاحب کتاب معروف "گوهر مراد" (متوفی سال ۱۰۵۱ هـ.ق)، **ملا محسن فیض کاشی** (متوفی سال ۱۰۹۱) و سرانجام **اسماعیل بن محمد حسین خواجوئی** که مرگش در دوران هجوم افغانان در ۱۱۷۳ هـ.ق روی داد.

در میان این حکمیان سرشناس، صرفنظر از ملاصدرا، که جای خود دارد، دوّانی و میرفندرسکی و میرداماد و لاهیجی چهره‌های معتبری در تاریخ تفکر فلسفی ایران هستند. این متفکران علیرغم شیوه‌ی اقتدارگری، همه جا مهر و نشان شخصیت ویژه‌ی خود را در آثار خود باقی گذاشته‌اند، چیزی که آثار آنها را در خورد مداقه می‌سازد.

ملاصدرا با همه فرق داشت و همین امتیاز فکری و روحی، او را از مردم نفور و از شهرنشینی دور ساخت. بسیاری از آثارش (و از آنجمله مقدمه‌ی اسفار) مشحون از شکایات تلخ از مردم روزگار است که طعمه‌ی عوامفریبی ملایان بودند و هیچگونه تخلفی را از مقررات موضوعه‌ی آنها برنمی‌تافتند. صدرا بکار بزرگ مزج فلسفه‌ی مشاء و فلسفه‌ی اشراق دست زد، با آنکه گرایشش به ابن عربی و سهروردی که نمایندگان برجسته‌ی روش اشراقند مشهود است. مسئله‌ی مرکزی که صدرا بدان توجه کرده است، مسئله‌ی وحدت و تکثر وجود است. خود او (وفادار به همان شیوه‌ای که در کتاب "مبداء و معاد" آن را طریقه‌ی درآمیختن روش حکماء متألهین والهیون عارف دانسته است) هر دو اصل را می‌پذیرد و بر آنست که اگر با چشم چپ مشائیان به جهان بنگریم وجود متکثر و عینی و واقعی است و اگر با دیده‌ی راست اشراقیان نظر کنیم وجود واحد است و تکثر سایه‌هائی است از آن جوهر واحد و انعکاس خورشید حقیقت است در آینه‌های بیشمار چنانکه شاعر گفته است:

و ما الوجه الاواحد، غیر انّهُ اذا انت عددّت امرایا، تعددا

(چهره یکی بیش نیست ولی اگر آینه‌ها را بسیار سازی، چهره نیز بسیار می‌شود)

ولی صدرا می‌خواهد با هر دو چشم اشراق و مشاء به جهان بنگرد و تکثر وجود را **واقعی** بشمرد و آن را با حرکت جوهری استکمالی به به مبداء **واحد** بازگرداند. باصطلاح امروزی صدرا پلورالیسم را می‌پذیرد تا آنرا به مونیسم مبدل سازد. جوهر واحد عالم به به عقیده‌ی صدرا حرکت است که به حاملی نیازمند نیست. حرکت مادی به حرکت نفسانی بدل می‌شود و سرانجام همه‌ی حالات مختلف وجود از ذهنی و عینی، مادی و نفسانی و خارجی و داخلی در یک مبدأ و مصدر متحد می‌گردند.

صدرا روش تلفیقی خود را نه تنها در مورد مشاء و اشراق بلکه در مورد فلسفه و دین نیز تطبیق می‌دهد و جِدّی دارد که با اتیان انواع امثله‌ی شرعی و آوردن آیات و احادیث فراوان شرعیّت احکام فلسفی خود را ثابت کند و خود نیز در زندگی روزانه سخت مراعی احکام مذهبی و تهجّد و زهد و اجراء عبادات تا نوافل (یا نمازهای شبانه) بوده است. با این حال زبانِ بدگو بر وی بسته نبود و او را به خروج از دین متهم می‌ساختند!

درباره فلسفه‌ی صدرا ما در گذشته در بخش دیالکتیک در نزد اندیشه وران ایرانی به اختصار سخن گفته‌ایم و در اینجا نیز اشاره گونه‌ای رفته است. جهان‌بینی فلسفی صدرا در خورد تحقیق انتقادی بسیط است که متأسفانه در این مجموعه تأمین آن ممکن نشد[1].

پس از گروه پرآوازه‌ای که از آن ذکر کردیم تا مدتی با یک دوران انحطاط کامل و تنزل مدنی روبرو هستیم که بویژه هرج و مرج و بی‌ثباتی درونی کشور از علل آن بود. مدتها فیلسوف و ادیب قدر اولی بروز نمی‌کند. ادب و فلسفه‌ی کلاسیک ایران راه سقوط خود را می‌پیماید. پس از پیدایش تثبیت نسبی دورادن قاجار، بار دیگر ادب و فلسفه‌ی ایرانی آغاز فعالیت می‌کند. منتها این فعالیت بطور عمده در سطحی نازلتر از سطح سابق است. ادیبان و فیلسوفان، هر دو به راه اقتدا و سنت می‌روند. مهمترین نمایندگان فلسفه در نیمه‌ی نخست سلسله‌ی قاجاریه به قرار زیرند.

محمد مهدی بن ابی ذر نراقی (تولد ۱۲۰۹ هـ . ق.)، **حاجی ملاهادی سبزواری** (وفات ۱۲۸۵ هـ . ق.)، **آقا علی زنوزی** صاحب بدایع الحکم (وفات ۱۳۰۷ هـ . ق.)، **میرزا ابوالحسن جلوه** (وفات ۱۳۱۴ هـ

---

۱) در باره ی صدرا در ایران بررسیهائی نشر یافته از آنجمله است: " نظری به فلسفه ی صدرالدین شیرازی" از دکتر عبدالحسین مشکوه الدینی ، "دو فیلسوف شرق و غرب" از راشد، و نیز " تاریخ فلسفه ی اسلام" از مرتضی مدرسی چهاردهی و "فلاسفه ی شیعه" از عبدالله نعمه و غیره .

ق.) از آخرین نمایندگان مشاء، **آقا محمدرضا صهبای قمشه‌ای** (وفات ۱۳۰۶ هـ . ق.) همعصر حاجی سبزواری و میرزا جلوه و از آخرین نمایندگان اشراق.

در میان این عده حاجی ملاهادی صاحب منظومه و شرح منظومه و میرزای جلوه در دوران خود شهرتی فراوان کسب کرده بودند.

روش اقتدا و اپیگونیسم در فلسفه‌ی کلاسیک این روزگار اعم از دوران عروج و سقوط آن در تکرار مسائل، احکام، مباحث، استدلالات، مقولات فلسفه‌ی مشاء و فلسفه‌ی اشراق است بدان نحویکه در دوران قبل از ایلغار مغول تنظیم شده بود. فلاسفه و حکماء این دوران غالباً به نوشتن "شرح" و "حاشیه" و "تفسیر" و "تعلیق" و "رد" و "حل" و "جواب" (یا اجوبه) به مسائل کلاسیک می‌پردازند و یا بین عقاید مختلف "محاکمه" می‌کنند و یا از مجموع مباحث فلسفی کتبی غالباً به عربی و گاه به فارسی و احیاناً منظوم (مانند کتاب منظومه‌ی سبزواری) ترتیب می‌دهند. فقط بطور نادر مانند صدرا به ایجاد یک سیستم فلسفی مبتکرانه دست می‌زنند و یا کتب مهمی درباره‌ی فلسفه تألیف می‌کنند. بسیاری از حکماء به "رساله" نویسی مشغولند که نوعی تک نگاری (مونوگرافی) درباره‌ی مسائل مشخص فلسفی است مانند رساله در "نفی وجوب مقدمه‌ی واجب" و رساله‌ی "در نفی زمان موهوم" و رساله‌ی "در جیب زاویه" و رساله‌ی "صیحه و صدا" و یا در باره‌ی اینکه ستارگان نور خود را از خورشید اقتباس می‌کنند و غیره.

حکیم و فیلسوف این زمان می‌بایست با حکمت الهی و طبیعی و حکمت مشاء و اشراق و کلام و اصول و فقه و فلکیات و ریاضی و طب و علوم سرّی و غریب آشنا باشد. حکیمان در دوران زندگی خود به نوشتن "خلاصه" یا "زبده" یا "توضیح" درباره‌ی این علوم می‌پرداختند و گاه "جامع" و "کشکول" جُنگ مانند درباره‌ی یک عده از علوم ترتیب می‌دادند.

در اثر اعمال نفوذ روحانیون قشری و فقها زندگی حکیمان دشوار است و به همین جهت برخی مانند صدرا گوشه گیر و گمنام می‌شوند و برخی دیگر مانند میرداماد با مغلق گوئی و کم گوئی خود را از فتنه در امان نگاه می‌دارند. کمتر کسیست از آنها که به تهمت زندقه و کفر متهم نشده باشد، و حال آنکه کمتر کسیست از آنها که با وسواس خاصی دینداری کامل خود را در کردار و گفتار جلوه‌گر نساخته باشد.

برخی مسائل فلسفه‌ی سکولاستیک ایران

فلسفه‌ی سکولاستیک ایران یک سلسله مسائلی داشت که نزد همگان مقبول و مسلم شمرده می‌شد ولی درباره‌ی پاره‌ای از مسائل بحثهائی بود که مرتباً و از آنجمله در دوران مورد بحث ما تکرار می‌گردید. برخی نمونه‌ها ذکر می‌کنیم:

۱) یکی از بحث‌ها که موجب جدا شدن "مشائیون"، از "اشراقیون" است مسئله‌ی حصول علم است. معمولاً برای ادراک کلیات لفظ "علم" و برای ادراک جزئیات لفظ "معرفت" بکار می‌رفت. حال این سؤال مطرح می‌گردد. بشر علم به کلیات و معرفت به جزئیات را از چه راه حاصل می‌کند و باصطلاح "ارقام صور عینی" در ذهن ما به چه طریق انجام می‌گیرد و چگونه می‌توانیم به وجود مبدأ و معاد پی بریم؟ **مشائیون** راه علم و معرفت را بحث، برهان، استدلال و تعقل می‌دانسته‌اند و متکلمین نیز همین روش را منتها بر مباحث دینی انطباق می‌داده‌اند، لذا فلسفه مشائی و متکلمین هر دو به اصالت عقل (راسیونالیسم) و توانائی فرد بشری برای درک واقعیات معتقد بودند ولی **اشراقیون** که صوفیه نیز از همان نوعند (منتها در واقع از زمره‌ی اشراقیون متشرّع هستند) می‌گفتند:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
چو عقل فلسفی در علّت افتاد
ز دین مصطفی بی دولت افتاد

زیرا حجّت عقلی و یا استناد نقلی برای "حصول علم بر ذورات" کافی نیست و در اینجا باید به "شهود" و "کشف" و "عیان" و "ذوق" متوسل شد[۱]. مثلاً سهروردی علم را نوعی "ظهور" می‌دانست و ظهور هم تجلی نور الهی و "عدم حجاب" است و در این حالت است که اتحاد عاقل و معقول دست می‌دهد. و اما اگر شیوه و وسیله‌ی نیل به علم استدلالی، تحصیل علوم مختلف در مدرسه و تفکر و احتجاج است، شیوه‌ی نیل به علم

---

۱) غزالی با اشاره به همین تقابل "خبر" یا نقل و "عیان" است که میگوید:

مرا تو راحت جان **معاینه نه خبر** کرا **معاینه** باشد، خبر چه سود کند؟

ذوقی، کشفی کتاب و مدرسه نیست بلکه مجاهده و ریاضت، سیر و سلوک و توسل به یک سلسله تمرینات عرفانی است. این بحث از اهمّ مباحث فلسفه‌ی اسکولاستیک است.

۲) یا بحث دیگری که فلسفه‌ی سکولاستیک ما را انباشته ساخته مسئله‌ی **رابطه‌ی خداوند با جهان ماسواء** یا به اصطلاح عالم خلقت است. در اینجا چند اشکال پیش می‌آید. اول آنکه مابین علت و معلول منطقاً باید سنخیت باشد و چگونه خداوندی که قدیم، ثابت، قارّ و لایتغیر است می‌تواند علت جهانی باشد که حادث، متجدد، "غیر قارّ" یا متغیر است؟ این مسئله را چگونه باید حل کرد؟ اشکال دیگر آن است که قاعده‌ی "الواحد لایصدرعنه الا الواحد" وجود دارد یعنی از یگانه جز یگانه پدید نمی‌شود. پس چگونه از مبداء واحد ازلی می‌تواند جهان متنوع، متکثر پدید آید یعنی رابطه‌ی بین مونیسم الهی و پلورالیسم جهان خلقت کدامست؟

فلاسفه‌ی ما کوشیدند به این دو اشکال پاسخ بدهند. در مورد اشکال اول گفته‌اند: از آنجاکه بین علت و معلول سنخیت لازم است پس باید بین خدا و "ماسواءاله" جهان **واسطی** باشد. به عقیده‌ی مشائیون این واسط چیزی نیست جز "**فلکِ دوّار**" که بذات خود متحرک است. فلک دوّار همانست که فردوسی آنرا "گنبد تیز گردی" نامیده که چون ما ، فساد و تباهی نمی پذیرد. این فلک دوّار از جهت قدیم بودن با علت اولی (خدا) سنخیت دارد ولی از جهت متحرک و دوار بودن با حادثات جهان دارای سنخیت است. لذا مسئله حل می شود! صدرای شیرزای به جای فلک دوّار، "حرکت جوهری" را گذاشته که در آخرین تحلیل به "طبیعت جوهری" باز می‌گردد و طبیعت بذاته هم متجدد و نوشونده است و هم حادث و آفریده شده، لذا واسطه‌ی خوبی است. زیرا از آن جهت که طبیعت ثابت و قدیم است با ذات الهی سنخیت دارد و از آن جهت که متجدد است با جهان دارای سنخیت است و اشکال رفع می‌شود.

اما در مورد اشکال دوم آنجا که فلاسفه قاعده‌ی " الواحد لایصدر عنه الا الواحد" را معتبر می‌شمرند مطلب را به شکل زیرین حل می‌کنند: از خداوند تنها یک چیز و آنهم عقل اول پدید شد و از عقل اول نفس اول و به همین ترتیب به "عقول و نفوس طولیّه" و "عقول و نفوس عرضیّه" معتقدند و از این سیستم بغرنج که برای آن مختصات متعددی قائل می‌شوند، سرانجام جهان را می‌سازند، اشراقیون و نیز صدرا موافق قاعده‌ی "بسیطه الحقیقه کل الاشیاء" خداوند را بسیط واقعی و لذا جامع کل اشیاء می‌دانند، لذا بار دیگر کثرت را به وحدت بدل می‌کنند.

۳) یکی دیگر از مباحث مهم فلسفه‌ی سکولاستیک ما بحث **اصالت مهیّت و اصالت وجود** است. مقصود از وجود، هستی به معنی اعم است که تصور آن بدیهسیت و مقصود از ماهیت، "چه چیزی" اشیاء است اعم از آنکه ماهیت کلی باشد یا ماهیت جزئی. حال این مطلب را باید روشن کرد که در بین "وجود" و "ماهیت" کدامشان اصالت یا "تأصل" دارند و کدامشان نسبی و "اعتباری" هستند. برخیها به اصالت وجود قائلند و معتقدند که ماهیت بدون وجود ممکن نیست و تقرّر ماهیات اعتباری است و برخیها بر عکس (مانند سهروردی) برای ماهیت اصالت قائل می‌شوند. ما در این باره در بررسیهای دیگر نیز سخن گفته‌ایم و در اینجا به تفصیل نمی‌پردازیم. سبزواری در "منظومه" به همین بحث اشاره کرده و دلایل خود را به طور فشرده علیه طرفداران تأصل ماهیت ذکر کرده و می‌گوید:

انّ الوجود عند نا اصیلُ
دلیل من خالفنا علیل
لانّه منبعُ کل شرف
و الفرق بین نحوی الکون یفی
کذا لزوم السبق فی العِلیّه
مع عدم التشکیک فی الماهیه[1]

مقصد ما از ذکر این سه مثال، ارائه نمونه‌هائی به خوانده ایست که ذوق و امکان مطالعه‌ی آثار فلسفه‌ی سکولاستیک ما را ندارند. به آسانی می‌توان فهمید که محتوی مشخص و ارزشمند این مباحث برای امروز چندان نیست و انتزاعات، غالباً تهی است و استدلالات غالباً لفظی. این مباحث که در آن تراکم حیرت انگیز لغات و مقولات در نسج بیانی به کلی تجریدی و با شیوه ی استدلالی مدرسی و سکولاستیک دیده می‌شود صدها و هزارها کتاب و رساله و شرح و تفسیر را پر ساخته است. با اینحال می‌ارزد که اهل فن و اشخاص وارد و ذیصلاحیت درباره‌ی جریانات عمده‌ی فکری قرون وسطائی مانند فلسفه‌ی اشراق، فلسفه‌ی مشاء، تصوّف،

---

۱) به مناسبت این بحث بیفایده نیست این ابیات را که "نفحات الانس" از قول شیخ اوحدالدین کرمانی نقل می کند ، بیاوریم:

چیزی که وجود او به خود نیست — هستی اش نهادن از خرد نیست
هست است ولیک هست مطلق — نزدیک حکیم نیست جز حق
هستی که به حق قوام دارد — او نیست ، ولیک نام دارد

کلام، منطق، اصول، علوم شرعی و غیره کتب جامع و روشنی تنظیم کنند تا نسل امروز و بعد که بیش از پیش درک رسالات پیشینیان برایش دشوارتر می‌گردد، با شیوه‌ی تفکر قدما آشنا شود و از آن عناصر زیا را بگزینند و فیض گیرد.

روشنگری و روشنفکران

به تدریج مباحثی که نمونه‌هائی از آن را ذکر کردیم جذابیت خود را برای افکار کنجکاو به علت نازائی معنوی خود از دست داد و کالاهای اروپائی با خود مفاهیم ایدئولوژی فلسفی و اجتماعی بوروژائی غرب را که طرحها و پاسخهای نوی را با خود داشت، همراه آورد. در طلیعه‌ی این جریان عده‌ای از روشنفکران ایرانی که نخستین نمایندگان "تجدد" هستند و با "تقدّم" و یا شیوه‌ی فکری و حیاتی سنتی مبارزه می‌کردند به این افکار گرایش یافتند. نبرد سنت و تجدد در اواسط حکومت ناصرالدین شاه به اوج خود رسید. این پادشاه قاجار با راهنمائی صدور خود کوشید تا با پذیرش برخی آثار تجدد و اروپائیگری به اصطلاح امروز، "انقلاب سفید" بورژوائی را در چارچوب فئودالیسم استبدادی شرقی تحقق بخشد تا بتواند جلوی مطالبات روزافزون متجددین و آزادیخواهان و انجمنهای سری ("فراموشخانه"، "مجمع آدمیت" و غیره) را بگیرد و یا به دیگر سخن انقلاب بورژوائی را در مجرای تحول آرام و دولتخواهانه‌ای سیر دهد. تلاشهای شاه قاجار در محیطی که در آن تصادم منافع استعمارطلبان انگلیسی و تزاریستی، تضادهای درونی درباریان و اشرافیت بحد اعلی رسیده بود، بجائی نرسید. میرزا رضا کرمانی تروریست انقلابی با استفاده از شبکه‌ی درهم تضادها که **درلحظه‌ای** حتی صدراعظم، سفارشات عثمانی، سفارت انگلیس را هم مانند همه‌ی آزادیخواهان در محور سلطان مستبد و لجوج هماهنگ می‌ساخت، او را از میان برداشت[1]. کمتر ترور فردیست که این همه در مسیر بعدی حوادث اثر باقی گذاشته باشد. ایران بناگاه در جریان یک تحول سریع و بنیادی انقلابی افتاد یعنی در جریان تحولی که آن را روشنگران آستانه‌ی مشروطیت و دوران انقلاب با هیجان تمام تدارک دیده بودند.

---

۱) موافق برخی از اسناد چنین معلوم می شود که هم میرزا علی اصغر اتابک از خبالات شاه در مورد خود نگران بود ، هم سفارت عثمانی از قصد شاه برای اعلام "خلافت" خود در موقع جشن پنجاه سالگی سلطنت ناخرسندی داشت و هم انگلیسیها مایل بودند در ایران سیستمی سرکار بیاورند که لژهای ماسونی و عمال آنها در آن سیستم مؤثرتر فعالیت کنند . میرزا رضا کرمانی از نزدیکان سیدجمال بود و سید جمال اسدآبادی هم با انگلیس و عثمانی برای دورانی نزدیکی داشت. آنچه مسلم است میرزا رضا یک تروریست انقلابی است که توانست از لحظه ی مساعدی که برایش ایجاد شده بود برای رخنه در صحن قرق شده ی شاه عبدالعظیم استفاده کند و شاه را به قتل رساند. اینکه دیگران نقش و نیت های معینی داشته اند ، نباید در ارزیابی مثبت عمل میرزا رضا تأثیری کند.

این روشنگران عبارتند از **سیدجمال الدین اسدآبادی، پرنس ناظم الدوله ملکم خان، میرزاآقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، طالبف، مراغه‌ای، ملک التمکلمین، دهخدا، شیخ محمد خیابانی** و غیره. خیابانی در مرز بین روشنگری و پیدایش ایدئولوژی انقلابی پرولتاری و ایدئولوژی بورژوائی و خورده بورژوائی ایران قرار دارد. از این پس در ایران نیز مانند دیگر کشورهای سرمایه‌داری فلسفه از مذهب جدا و به سیاست نزدیک می شود، بیش از پیش رنگ طبقاتی می‌گیرد و به حربه‌ی نبرد اجتماعی بدل می‌گردد.

در جلد اول کتابی که در سال ۱۳۴۷ از طرف اسماعیل رائین تحت عنوان فراموشخانه و فراماسونری در ایران نوشته شده[۱]. و نیز در کتاب دیگر همین مؤلف بنام انجمنهای سری در انقلاب مشروطیت ایران[۲] ما با اسنادی دائر به تماس نزدیک برخی از روشنگران با سازمانهای فراماسونی و استعمارطلبان انگلستان آشنا می‌شویم (به ویژه در مورد سید جمال و ملکم خان). محور اصلی قضاوت درباره‌ی یک رجل اجتماعی ، **سمت عمل تاریخی** اوست. البته مسائل جزئی و فرعی دیگر، بر حسب اهمیت خود نمی‌توانند سایه و روشنهای خود را بر زندگی فرد مورد بحث نیاندازند ولی نباید نکته‌ی عمده را در خسوف گیرند. سمت فعالیت اجتماعی و تاریخی روشنگران ایران بطور عمده سمت مترقی است ولی البته علاوه بر این قضاوت کلی، باید درباره‌ی هر یک قضاوت مشخص جداگانه به عمل آید.

در آثار روشنگران مشروطیت با حرارت تمام درباره‌ی "لزوم تنظیم دستگاه دیوان" یا دولت، ضرورت "وضع قوانین"، لزوم بسط "صنعت"، ضرورت مقاومت در برابر ظلم و کاستن از اختیارات مطلقه‌ی شاه و اشراف، ضرورت کسب علوم جدید و تمدن جدید اروپائی و ایجاد طرق مواصلاتی جدید صحبت شده است. اینها محتوی یک ایدئولوژی تمام عیار بورژوائی است که دیرتر بوسیله‌ی انقلاب مشروطیت و حوادث بعد از آن در ایران استقرار یافته است[۳].

ما در اینجا قصد ورود در زندگی و افکار روشنگران ایران نداریم. در این باره کتب و رسالات و مقالات کمی نوشته نشده و آثار بسیاری از روشنگران نیز نشر یافته است. در مجموعه‌ی حاضر به عنوان نمونه درباره‌ی یکی

---

۱) نشریه ی "مؤسسه ی تحقیق رائین" چاپ اول در ایتالیا ، چاپ مجدد، افست در هزار نسخه در مطبعه ی داورپناه در تهران.

۲) چاپ مجله ی "تهران مصور"

۳) رجوع کنید به "سفینه ی طالبی" ، "مسالک المحسنین" ، "مسائل الحیات" (هر سه از طالبف) ؛ خطابه های سیدجمال الدین اسدآبادی؛ "هفتاد و دو ملت" ، "یکصد خطابه" ، "سرّ مکتوب" ، "در ذکر تکوین مواد ثلاث" (از آثار میرزا آقاخان کرمانی) ؛ "کتابچه ی غیبی" ، "رفیق و وزیر" ، "کلمات متخیله" ، "مقاله ی حرّیت" (از آثار ملکم خان).

از پرثمرترین و مثبت‌ترین آنها (طالبف) بحث جداگانه‌ای به عمل آمده است. ولی آنچه که در اینجا ذکرش را ضرور می‌شمریم این نکته است که بررسی آثار سیاسی و ادبی منظوم و منثور صد سال اخیر تاریخ ما، که در آن مسائل حاد جامعه‌ی معاصر ایران مطرح شده است، کاریست بسیار لازم و سودمند. گذشت زمان و تحولات ژرف کیفی همراه آن ، ما را از روح مسائل فلسفی و اجتماعی دوران پیش از قاجار سخت دور کرده است و خطاست که ما فعالیت فکر ایرانیان را در دوران اخیر با آنکه گاه با اشکالی کم جلوه و خالی از فصاحت بروز کرده است ناچیز بگیریم. مثلاً سودمند است که یک کتاب قرائتی مرکب از منتخبات آثار متفکران اجتماعی صد سال اخیر برای جوانان کشور نشر یابد تا دانسته شود که از نخستین لحظات تماس با تمدن اروپا، ایرانیان با جوش و خروش تمام واکنش روحی کرده‌اند و سخنان بدیع و ژرف کم نگفته‌اند. بهره‌جوئی از آزمون عملی و روحی پیشینیان نزدیک ما مددی است به بهبود اندیشه و کردار ما در دوران کنونی.

تـــــو و تخـــــت و تـــــاج ســـــکندری
مـــــن و راه و رســـــم قلنـــــدری
اگـــــرآن خوشـــــست ، تـــــو درخـــــوری
و گـــــراین بَدَســـــت ، مـــــرا ســـــزا

طاهره قره العین

" که آنهم خطا و خلل در کار ملک و دولت افکند "

ناسخ التواریخ – در بارهٔ باب

جنبش بابیان

آخرین و بزرگترین جنبش قرون وسطایی که برآن ، مهر و نشانی از عصر نوین است.

****

مدخل

بررسی جنبش های انقلابی در ایران نشان می دهد که کشور ما از جهت سنن قیام خلق و نبرد بی‌امـان آنهـا علیه غاصبان بیگانه و ستمگران آشنا، از جهت رزم های سخت و خونین، از جهت عرضه داشتن پیـشوایان بـه حد افسانه انگیزی متهور و جانباز بسیار غنی است و شاید از این جهت تعداد اندکی از کشورهای جهان بـا وی همانندند. مردمی غیور و حق طلب و مغرور و پاکباز. این سرزمین مانی‌ها، مـزدک هـا، بومـسلم‌هـا، بابـک‌هـا، مازیارها، المقنع‌ها، استاسپس‌ها، صاحب الزنج‌هـا، دلاوران اسـمعیلی و قرمطـی، دراویـش و شـیعیان انقلابـی ،

پیشوایان جنبش‌های حروفی، نقطـوی و بـابی، مجاهـدان مـشروطه، مبـارزان جنگـل، قهرمانـان تـوده ای را پرورده‌است. اگر سراپای این تاریخ خونین و پرشور و هیاهو بررسی شود و چنانکه شایسته است به نسل بالنـده عرضه گردد، در آنان می تواند شور و غروری شگرف را برانگیزد و اراده و اندیشه خلاق آنهـا را بـرای گـشودن دژهای نوین تاریخ ده چندان سازد. ما در این کتاب با برخی از این جنتش ها ولو حتی المقدور با بررسی جوانب گوناگون آشنا شده ایم . اینک می خواهیم با جنبش بزرگ بابیان آشنایی یابیم .

آخرین جنبش انقلابی مهمی که در کشور ما با بسیاری مشخصات جنبش‌های قرون وسطائی رخ داد، جنـبش بابیان در نیمه سده نوزدهم است، که از جهت دامنه و تاثیر خود در تاریخ کشور ما، در ردیف یکی از مهمتـرین جنبش‌های انقلابی تاریخ کشور ماست. این جنبش در مرز بین جامعه سنتی فئودالی و انحطاط و تجزیه سـریع آن قرار دارد و خود از عوامل این انحطاط و تجزیه سریع است. لذا، در کنار خـصایص کهـن و مـسلط، در ایـن جنبش، خصایص نوینی نیز بروز می کند. خصایص کهن عبارتست از:

اولا رنگ مذهبی جنبش که بصورت یک الحاد و بدعت نوین علیه دین رسمی (شیعه اثناعشری) بروز می کند.

ثانیا به ارث گرفتن برخی عقاید سنتی اجتماعی، مانند مساوات طلبی، اندیشه حلول و تناسخ و در مواردی چند بازگشت به نوعی کمونیسم مزدکی در مورد مالکیت.

اما خصایص نوین برخی نظریات اصلاح طلبانه به سود بورژوزی شهر(بازرگانان و کسبه) است که بویژه سـید محمد علی باب در آموزش دینی خود منعکس می کندو از این مقوله دیرتر سخن خواهیم گفت .

جنبش بابیان با یک سلسله انقلاب ها در اروپا و جنبش های بزرگ در آسیا، (مانند جنبش **سپاهی** در هند و جنبش **تای پینگ** در چین) مقارن افتاده است و لذا در یک زنجیره جهانی نهضت‌هـای انقلابـی نیمـه قـرن نوزدهم هم جای گرفته است. این جنبش بدون تردید در جنب و جوش بعدی هیئت حاکمه کـشور مـا و رفـرم های امیرکبیر موثر بوده است. همچنین این جنـبش در زمینـه سـازی بـرای روشـنگران مـشروطیت و سـپس

پیدایش جنبش مشروطه تاثیر داشته است، لذا در تاریخ کشور ما دارای قدریست والا، و سزا نیست که بـر پایـه ذهنیات مذهبی و غیره آنرا ناچیز گرفت و درباره آن سکوت کرد، چنانکه متاسفانه عملا چنین شده است.

ما در اینجا قصد ورود در تاریخ بابیه به عنوان تاریخ یک سلک مذهبی جز در حدود اشاراتی چند تداریم . بابیه و تحولات بعدی آن بصورت ازلیه و بهائیه، بعنوان یک جریان مذهبی، نقش همگون در تاریخ نداشـته اسـت[1]. توجه ما صرفا معطوف آن تلاش های اجتماعی و انقلابی است که آموزش باب حـداقل طـی چهـار سـال اول سلطنت ناصرالدین شاه قاجار در ایران انگیزه آن بوده است.

ریشه های بابیگری

باب و آموزش وی در زمینه تهی پدید نشده است. برای این کار تـدارک طـولانی فکـری واجـب وجـود دارد. **ریشه فکری** بابیگری بطور عمده آموزش شیخیه (پیروان شیخ احمد احسایی و شاگردش کاظم رشتی) است و اما **ریشه اجتماعی** آن انحطاط فئودالیسم، ستم استبدادی و تجاوز و استعمارست که مواد منفجره فراوانـی را در بطن جامعه ایران از دیرباز انبار کرده بود. هنگامی که باب دعـوی خـود را آشـکار سـاخت در بـسیاری از شهرهای ایران مانند اصفهان، تبریز، زنجان، یزد علیه حکام محل و اشراف فئودال و روحانیون همدسـت آنهـا شورش های فقرای شهری روی می داد. در روزنامه " وقایع اتفاقیه" از شورش های افواج نظـامی در تبریـز و نقاط دیگر صحبت شده است. جامعه در تب و تاب غریبی بود. در این شرایط، انتظار دائمی مهدی آخر زمان که از معتقدات مهم شیعه است، جامعه ستمدیده را روحا برای قبـول دعـوی مهـدویت از جانـب کـسی کـه علیـه ستمکار و ستم برخیزد مستعد می‌ساخت. تعلیمات شیخیه مسئله ظهور صاحب الامر را نزدیک جلـوه مـی داد و تصور آنکه آخرالزمان رسیده است و امام ظاهر خواهد شد افکار را تصرف کرده بود.

---

۱) در این گفتارهمه جا سخن از جنبش با بیان در میانست . در جریان بهائیگری که می کوشد از سنن انقلابی با بیان استفادهٔ تبلیغی کند ، ما فقط با یک دینسازی حسابگرانه روبـرو هستیم نه با یک جریان انقلابی .

شیخیه[1] در مورد امام زمان معتقد بودند که وی با پیکر جسمانی خود زنده نیست، بل با جوهر روحانی بسر می برد و این روح می تواند کالبد های مختلف را برای خویش برگزیند و به کمک این کالبد ها زندگی خویش را ادامه دهد. این سخن تکرار نظریه حلول و تناسخ است که بسیاری از نهضت های اجتماعی ما در آغاز اسلام بدان مجهز بوده اند. شیخیه تعدد زوجات را نفی می کرده و به نوعی تساوی حقوق بین زن و مرد معتقد بوده‌اند. و برآن بودند که ائمهٔ اثناعشر به مظاهر خداوند و متصف به صفات الهی هستند و امام دوازدهم که در سال ۲۶۰ هجری وفات یافته باید با مومنین رابطهٔ خود را محفوظ دارد و این کار نیز تنها از طریق " شیعهٔ کامل " یا " رکن رابع " ممکن است که دارای سمت بابیت و واسطگی بین امام زمان و مومنین است .

شیخیه به برکت دانش و پارسایی بنیادگزارش شیخ احمد احسائی که در زمان حیاتش شهرتی عظیم یافته بود و در سایهٔ درایت و زیرکی حاج سید کاظم رشتی شاگرد و جانشینش نفوذی غریب یافتند . در رسالهٔ مجدیه در این زمینه آمده است .

" مذهب شیخیه که از مستحثات تشیع است و این اوقات یک مزمنی شده و به حسد دولت و ملت ایران حلول کرده و قوای ملت را مثل مزاج دولت علیل نموده است . پیشوایان ملت و پیشکاران دولت را مشغولیت خاطر از علاج این علت نیز قاصر کرده است . عنقریب ولیعهد دولت ایران را – تشریفات اندرونی و بیرونی ، از منسوبان اُمّی او که امّت معتبری شده اند ، یک شیخی مقتدر خواهد کرد و او را عصبیّت این مذهب به عملی وامیدارد که از حوصلهٔ دولت و ملت خارج باشد – الحق از برای دولت بزرگی ننگ است ولیعهدی تعین کند که مردود ملت باشد . "[2]

---

۱) شیعهٔ امامیه اصول دین را مرکب از پنج اصل میدانند (توحید ، عدل ، نبوت ، امامت ، معاد) ولی شیخیه آنرا مرکب از ۴ اصل می دانند (توحید ، نبوت ، امامت ، و اعتقاد به شیعهٔ کامل) . شیعهٔ کامل در غیبت امام دواردهم جانشین و باب اوست . شیخیه می گویند عدل از صفات ثبوتیه است ، اگر بخواهیم این صفت را ذکر کنیم باید همهٔ صفات ثبوتیه خدا را در اصول دین وارد سازیم . در مورد معاد بمعاد جسمانی قائل نیستند بلکه به معاد روحانی در عالم " هور قلیائی " قائلند . لذا " رکن رابع " یا " شیعهٔ کامل " که در مورد شیخ احسائی و حاج سید کاظم رشتی و حاج محمد کریمخان کرمانی سران شیخیه گفته شده است ، یعنی در واقع نایب و باب امام غایب . شیخ احمد احسائی از روحانیون عربست که تعالیم وی رنگی فلسفی و عرفانی داشت و به علت دو سفر خود به ایران برای زیارت مشهد رضا در خراسان توجه فراوانی را بخویش جلب کرد و حتی فتحعلیشاه خواستار ملاقاتش شد . وی مورد تکفیر علماء نجف و کربلا قرار گرفت و حاج سید کاظم رشتی صاحب کتاب " دلیل المتحیرین " و مترجم کتاب " حیاه النفس " احسائی به فارسی جانشین او و سازمانده واقعی شیخیه است .

۲) رسالهٔ مجدیه (اثر حاجی میرزا محمد خان مجد الممالک) چاپ شادروان سعید نفیسی شهریور ۱۳۲۱ – صفحهٔ ۱۰ – این رساله از اسناد مهمی است که دولت و جامعهٔ رسمی اوائل قاجار را در ضمن شکوائیهٔ شیوائی مورد نقادی قرار داده است .

این اظهارات مجدالممالک نگارندۀ یک رسالۀ طنزآمیز و انتقادی در بارۀ اوضاع زمان خود ، حاکی از گسترشی است که آموزش شیخیان (مانند آموزش مانی و مزدک و حروفیه و نقطویه در دوران خود) در محافل دولت و دربار یافته و حتی ولیعهد وقت را به خود جلب کرده بود . یکسال پس از مرگ حاج سید کاظم رشتی (۱۸۴۳ میلادی) بر سر جانشینی او بین سید محمد علی باب و حاج محمد کریمخان کرمانی اختلاف افتاد و هر یک از آن دو که شیخی با نفوذ بودند، خود را جانشین سید کاظم شمردند. آنموقع سید محمد علی شیرازی به قصد زیارت و تحصیل در کربلا اقامت داشت و پس از ابراز دعوی، عده ای از روحانیون ایرانی مقیم آن دیار مانند ملاحسین بشرویه ای و ملامحمد زنجانی و سید یحیی کشفی و غیره دعوی او را پذیرفتند. سید محمد علی رقیب خود حاج محمد کریمخان را که او نیز مدعی جانشینی سید رشتی شد بعدها "دجال" خواند، زیرا خود او دیگر تا حد ادعای مهدویت پیشرفته بود.

هنگامی که سید محمدعلی دعوی آشکار ساخت و ادعای بابیت امام کرد، نوجوانی ۲۴ ساله بود. هنگامی که مدعی مهدویت شد و سپس قدم فراتر نهاد و خود را قائم الزمان دانست او را "نقطه اولی" و "مظهر الهی" و "حضرت اعلی" و "نقطه بیان" خواندند، جوانی بود ۲۷ ساله و هنگامی که در میدان تبریز تیرباران شد تنها سی سال از عمرش می گذشت. مسلما وی جوانی مستعد و جسور و مغرور بود که توانست نه تنها در آغاز شباب به دعاوی خطرناکی برخیزد، بلکه کسانی را به خویش سخت ارادتمند سازد و به پیروی از خویش وا دارد.

سید علی محمد باب که بود و چه میگفت؟

میرزا سید علی محمد باب پسر سید محمدرضا بزاز شیرازی در اول محرم ۱۲۳۶ (۱۹ اکتبر ۱۸۲۰) متولد و در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶ (ژوئیه ۱۸۵۰) اعدام شد. نخست در بوشهر مانند پدر به سوداگری مشغول بود و سپس برای زیارت و شاید تحصیل علوم روحانی ، چنانکه در پیش یاد کردیم ، به کربلا و نجف رفت و از پیروان شیخ احسائی و جانشینش سید کاظم رشتی شد . در موقع مرگ پیشوای شیخیه (سید کاظم رشتی) چنانکه گفتیم دعوی جانشینی او را کرد ع به شیراز آمد . دعوی بابیت اشکار ساخت و گفت که اینک که هزار سال از غیبت

امام میگذرد وی واسطهٔ بین او و مومنین است و بعدها خود را " **قائم موعود** " و " **مهدی منتظر** " و سرانجام " **نقطهٔ بیان** " و " **مظهر خدا** " خواند و مدعی پیغمبری شد . حسین خان نظام الدوله حاکم فارس او را دروغگو شمرد و به چوب بست ولی منوچهرخان گرجی معتمدالدوله (ایچ آقاسی) حاکم اصفهان که خود از شیخیه بود یا نسبت به آنها تسامح داشت او را به نزد خود برد و محترم شمرد . همین انتظار و پندار یافتن یاران و پیروانی درز میان هیئت حاکمه موجب آن شد که باب الواحی خطاب به بزرگان کشور نامه می فرستاد و تصور می کرد که می تواند آنها را بدین خود جلب کند و تکیه گاه خود سازد. بزعم خود دورانی نو در دین و سیاست پدید آورد و حکومت مقدس مذهبی را که ادیان وعده داده بودند در روی زمین مستقر کند. حمایت معتمدالدوله دیری نپائید . پس از مرگ او باب را به دستور حاج میرزا آقاسی صدراعظم محمدشاه بازداشت و به قلعه ماکو و سپس به قلعه جهریق در نزدیک مرز ترکیه کنونی فرستادند. زندان باب بنوعی زیارتگاه بدل شد. بابیان از اکناف ایران و حتی هند و عثمانی به دیدار او می شتافتند. باب در ایام زندان کتاب مقدس خود "بیان" را نوشت.

آموزش باب یک آموزش دینی است و نکته تازه ای درآن نیست، جزآنکه دعاوی تازه‌ای است، ولی در عین حال، در آن گرایش های مترقی که باب آنرا از گوشه و کنار شنیده و گردآورده دیده می شود. باب کوشیده است تا مذهب خویش را با مقتضای روزگار و مذاق زمانه سازگار سازد و حتی از ضرورت بسط پست و تلگراف و یکسان کردن پول و ایجاد طرق و تاسیس مطابع سخن گفته است . برای توجیه رسالت خود باب مدعی شد که تاریخ را ادواریست و در هر دوری پیمبری می آید و قوانین و شرایع تازه ای می آورد و قوانین و شرایع کهن را منسوخ می سازد. آموختن فقه و فلسفه را منع کرد. آداب و نماز و قبله و دیگر مناسک دینی را دگرگون ساخت. عید نوروز را به عنوان عید مذهبی پذیرفت. پرستش خورشید را در روز نماز جمعه توصیه کرد . به گفتهٔ او پاسداران قوانین و شرایع کهن ، یا به قول مجدالملک " پیشوایان دین و پیشکاران دولت " منشاء همهٔ ستم ها لذا همهٔ رنجها هستند . باب می انگاشت که زودا در پنج ولایت ایران که ارض اقدس است (یعنی آذربایجان ، عراق عجم ، خراسان ، فارس ، مازندران) بابین به کمک کتاب مقدس خود " بیان " بر کافران غلبه کنند و آنها و خارجیان را از عرصهٔ مقدس برانند . علت آنکه باب به ویژه به قیام در این بخشهای پنجگانه امید داشت گویا داشتن پیروان در خورد اعتمادی در این نواحی بود . باب آثار متعددی دارد

مانند "تفسیر سوره یوسف" که به " قیوم الاسما" موسوم است و "صحیفه بین الحرمین" و "کتاب الروح" و "خصائل سبعه" و مولف الواحی است که به رجال و سلاطین نوشته و سپس کتاب مقدسی آورده است که "بیان" نام دارد و آنرا در زندان نگاشته است.

اگر بخواهیم عقاید باب را که وی در " بیان " آنرا به عربی و گاه به فارسی توضیح داده است خلاصه کنیم، حاصل چنین است :

ذات خداوند که همه چیز را می داند و می شناسد از حیّز ادراک ما خارج است و تنها " مشیّت " است که منبع یا نقطهٔ " ظهور " قرار می گیرد . مسئلهٔ " ظهور در نزد باب اهمیت فراوان دارد و کاملا نظریهٔ فیظان را در نزد کلیهٔ عارفان و اشراقیون ما به خاطر می آورد . ریشهٔ این نظر را باید در نزد شیخ احسائی و از آن پیشتر در فلسفهٔ صدرا جستجو کرد . این ریشه ریشه ایست از این هم کهن تر و پرسابقه تر .

چنانکه در فوق نیز یادآور شدیم باب به ادواری در تاریخ معتقد است بدین معنی که ظهورات مشیت اولیهٔ الهی طی تاریخ چند بار رخ داده و هر ظهور بعدی اشّد و اشرف از ظهور قبلی است . موافق این ظهورات است که تاریخ را می توان به دورانهایی تقسیم کرد . نطفهٔ آدم طی این ظهورات رشد می یابد . به عقیدهٔ باب اکنون ۱۲ هزار سال از دوران آدم میگذرد و چون هر هزار سال از این دوران برابر است با یکسال ، لذا از نمو و رشد ظهورات دوازده سال می گذرد و طی این دوارده سال دوران موسی و عیسی و محمد از پی هم درآمده و سرانجام نوبت به خود باب رسیده است . محمد را باب " نقطهٔ فرقان " و خود را " نقطهٔ بیان " میداند . در نقطهٔ بیان به سید علیمحمد باب که به علت بودن هفت حرف در نامش به خود " ذات خروف سبع " نام داده ، رسیده است . چرا ظهور تازه ای لازم می آید ؟ زیرا هر ظهوری در حکم کاشتن درختی است که وقتی بحدّ کمال رسید به ناچار باید ظهور تازه ای رخ دهد . موافق محاسبه ای که از آن یاد کردیم باب در ۱۲ سالگی یعنی ۱۲ هزار سال پس از ادم آمده است و باب پیش بینی میکند که " من یظهره الله " بعدی باید در ۱۴ سالگی بیاید [۱] .

۱) میرزا حسنعلی بهاء که باب را مبشر خود می دانست این تصریح باب را که " من یظهره اله " باید دو هزار سال پس از او بیاید نادیده گرفت و خود را همان من یظهره الهی خواند که باب از آن سخن گفته بود . میرزا یحیی صبح ازل به باب وفادار ماند و بدان اکتفا کرد که خود را خلیفهٔ او بشمرد و تابع دعوی برادرش نشد .

در هر ظهوری نطفهٔ آدم به رشد و قوت تازه ای میرسد و من یظهره اللهی که می آید حقایق کاملتر بیان میکند . چنانکه محمد که با اعراب جاهلی سر و کار داشت بهشت و جهنم را با تشبیه به سرزمین عشرت و عذاب این جهان توصیف کرده است ولی باب بر اساس فلسفهٔ ظهور از این کلمات تعبیر دیگری می کند . **قیامت** دوران هر پیغمبری است تا وقت "غروب اثمار شجره " آن ظهور با کمال آن دین و هنگامی که دین را باید ظهور تازه و دین تازه ای دگرگون سازد . **جنت** ، تصدیق و ایمان به نقطهٔ ظهور است . **نار یا جهنم** عدم ایمان و انکار نسبت به نقطهٔ ظهور است و **برزخ** فاصلهٔ بین دو ظهور .

باب خود را " خاتم ظهورات مشیت اولیه " نمی داند و چنانکه دیدیم بر آنست که مدتها پس از او ظهورات کاملتری رخ خواهد داد و لذا باب بارها تاکید کرده است که اگر کسی دعوی " من یظهره اله " بودن کرد در صدد ایذاء او برنیائید حتی اگر هم در صدق و حقانیت او مردد باشند زیرا شاید او دعوی درست میکند ولی مردمان از آن غافلند .

در " بیان " و آثار دیگر باب تاثیر عمیق تعالیم فیثاغورثی و اخوان الصفا و اسمعیلی در باره رمز اعداد و تعالیم حروفی و نقطوی که با نظریات عرفانی و اشراقی درآمیخته ، به عیان دیده می شود . مثلا برای محاسبهٔ مدت زمانی ظهور خود با ظهور بعد کلمهٔ " غیاث " یا " اغیث " یا " مستغاث " را با حساب جمّل محاسبه میکند و عدد ۱۵۱۱ یا ۲۰۰۰ را بدست می آورد . یا از آنجا که کلمات "واحد " و "وجود" هر دو به حساب جمل با عدد ۱۹ برابر است برای این عدد اهمیتی خاص قائل میگردد . ماه به به ۱۹ روز و سال را

پرفسور برائون در مقدمهٔ جالب نقطه الکاف ، هنگامیکه از اقدام بهائیان به انتشار " تاریخ جدید" بجای " نقطه الکاف " بمنظور حذف کامل نام صبح ازل و تخلیط در مسائل به سود بهاء اله بحث میکند ، فرق مابین بابی و بهائی را به این نحو بیان میدارد:

" ... باید دانست بهاء اله جنبهٔ اخلاقی تعالیم باب را بسیار تقویت نمود و بسط داد و جنبهٔ حکمت و عرفان آنرا به چیزی نمیشمرد و سعی کرد که حتی الامکان از اهمیت آن کاسته و از میان برداشته شود و نیز جهد نمود که با دولت ایران از در صلح و آشتی داخل گردد و لهذا خود و اتباع خود را رعایای مطیع و با وفای ناصرالدینشاه که بر سربابیه آنهمه بلایای فوق التصور آورد ، قلمداد مینمود ، به اتباع خود توصیه نمود که باید کشته شدن را بر کشتن ترجیح دهند و " با جمیع ادیان با روح و ریحان معاشرت نمایند " و همهٔ مردم " بار یک دارند و برگ یک شاخسار " و نحو ذلک . بابیهای اصلی دور اول برعکس ، مسلکشان بکلی بر ضد دین بود . شاید ایشان خود را مظلوم فرض می کردند ، ولی در کمال اطمینان و یقین می خواستند که وارث ارض گردند . ایشان کسانی را که مومن به باب نبودند نجس و واجب القتل می دانستند . و به سلسلهٔ قاجاریه بغض و نفرت شدیدی داشتند و بهیچوجه این حس خود را پنهان نمیکردند ."

این توضیح دقیق پرفسور برائون جنبهٔ شدید محافظه کاری و سازشکاری بهائیان را از سوئی و روش انقلابی و عصیانگر بابیان را از سوی دیگر بخوبی نشان میدهد و فرق این دو طایفه را برملا میسازد . پرفسور برائون در همین مقدمه نمونه هایی از تغییرات زشتی که در نقطه الکاف داده شده می آورد مثلاً در دوران محاصره قلعهٔ طبرسی موافق نقل میرزا جائی در نقطهٔ الکاف قدوس نامهٔ مردانه ای به مهدی قلی میرزا ، فرماندهٔ سپاهیان شاه مینویسد ولی در " تاریخ جدید " بهائیان این نامهٔ دلیرانه به ندبه نامهٔ متملقانه ای نسبت به شاه بدل می گردد . (نقطه الکاف ، تالیف میرزا جانی کاشانی ، به اهتمام ادوارد برائون چاپ لیدن (هلاند) ۱۳۲۸ هجری و ۱۹۱۰ م .)

به ۱۹ ماه تقسیم میکند . ۱۸ تن پیروان اولیهٔ خود را " حروف حیّ " و خود را " ذات حروف سبع " می نامد . از نقطهٔ ظهور و نقطه فرقان و نقطهٔ بیان دم میزند . غالب بابیان اولیه از عمق نظریات باب بی خبر بودند . به این جهت پس از زندانی شدن باب در اجتماع بدشت ۀ طاهره قره العین (که یکی از مریدان و شاگردان حاج سید کاظم رشتی بود و در سفر کربلا به شیخیّه پیوسته و از مبلغان فصیح و نامدار آنان شده بود) به سران بابیه گفت که باید حقیقت تعالیم باب را بر مریدان فاش کرد و آنان را در این پندار باقی نگذاشت که باب تنها واسط با امام زمان است بلکه او را به عنوان آورندهٔ دینی نو معرفی کرد [۱] .

بابیه دراین دوران گوئی تاکتیک اسمعیلیه را در دوران حسن صباح تکرار می کنند و به قلعه‌ها پناه می برند. ابتدا بابیه در **قلعه شیخ طبرسی** (واقع در کرانه باختری رود تالار در ۲۰ کیلومتری شهر بابل امروز) یک اردوگاه واقعی جنگی پدید می‌آورند و دردرون این قلعه، به سبک اسمعیلیان ، محل مورد علاقه خویش را ایجاد می کنند. می گویند در آنجا نوع زندگی مشاع و اشتراکی از جهت مالکیت در میان بوده است . جمعیت زیادی از دهقانان و پیشه وران اطراف به سران قیام باب الباب و قدوس می پیوندند .

در این ایام قدرت بابیه در ایران بالا گرفته بود. ایران شناس معاصر شوروی پرفسور ایوانف در کتاب خود " بررسی تاریخ ایران " صفحهٔ ۱۶۳ می نویسد :

" در فوریه ۱۸۴۹ میزا تقیخان به سفیر روس در تهران یعنی شاهزاده دلگورکی گفت که به عقیدهٔ او تعداد بابیان در سراسر ایران اکنون به صد هزار رسیده است . "

این گزارش پرنس دلگورکی در آرشیو وزارت امور خارجهٔ شوروی ثبت استو اگر امیر کبیر عدد را طرد اللباب نگفته باشد باید گفت سلک بابی در آن ایام به سلکی واقعا با نفوذ و مقتدر مبدل شده بود . شاید هم امیرکبیر

---

۱) زرین تاج را شیخیّه " قره العین " و باب " طاهره " لقب دادند . وی فرزند حاج ملا محمد صالح قزوینی است و همسر ملا محمد برغانی است که عمو راده اش بود . عموی طاهره حاج ملا محمد تقی برغانی موسوم به شهید ثالث است که طاهره را بقتل او که از دشمنان سرسخت شیخیّه بود ، بی دلیل و بیگناه متهم ساختند . طاهره در فقه ، اصول ، کلام ، ادبیات عرب دستی قوی داشت و در کربلا هنگام اقامت در اندرون خانهٔ حاج سید کاظم رشتی از پس پرده تدریس می کرد و به سبب شعر و نثر استادانهٔ خویش در سراسر ایران معروف بوده است . وی پس از دعوی باب به او پیوست . و جزء ۱۸ تن پیروان اولیه یا " حروف حی" است . طاهره در تمام جریان مبارزات بابیه با شجاعت حیرت انگیزی عقاید آنها را تبلیغ می کرد . در اجتماع بدشت بی حجاب در مقابل جماعتی حیرت زده ظاهر شد و مردان را برادران خود خواند . در ایام مقاومت با بیان در قلعه طبرسی ، نه ماه در نور مشغول تبلیغ بود ، سپس توقیف شد . سالی در زندان بود . پس از توطئه نیاوران به دستور شاه و آقاخان صدر اعظم ، در باغ ایلخانی او را با دلاوری لرزاننده ای از قبول پیشنهاد تسلیم و انکار عقاید باب بشدت سرباز زده بود خفه کردند و نیمه مرده در چاه انداختند . بی شک از اعاظم زنان تاریخ کشور ماست . از سخنان اوست : عشق بهر لحظه ندا میکند ، بر همه موجود صدا می کند – هرکه هوای ره ما میکند – گر حذر از موج بلا میکند – پا ننهد بر لب دریای من .

همهٔ مبدعان در دین اعم از شیخی و بابی را یکجا در نظر گرفته و با داشتن مقاصد دیپلوماتیک معین مطلب را بزرگتر از واقع جلوه داده است و با اینحال نباید فراموش کرد که دولت برای سرکوب قیام قلعهٔ طبرسی بیش از ده هزار نفر و برای سرکوب قیام زنجان قریب سی هزار نفر و برای سرکوب قیامهای یزد و تبریز قریب ده هزار نفر سرباز و چریک مجهز به توپ و تفنگ تجهیز کرد و این خود نموداری از دامنهٔ وسیع قیام و شور و قدرت آنست . در باره این قیامها باز هم سخن خواهیم گفت .

سیاست دولت در همهٔ موارد تنها به اتکاء به قدرت نظامی و چریک های خانها و اشراف ارتجاعی و استفاده از " اعلان جهاد " روحانیون علیه کفار بابی نبود ، بلکه به شکل وسیع از سیاست فریب (امضاء کردن قران و وعدهٔ عفو و گذشت) نیز استفاده کرد . آخرین ۲۵۰ نفر مبارزان شجاعی که در قلعهٔ طیرسی از مقاومت طولانی و گرسنگی به جان آمده بودند ، در اثر فریبکاری مهدی قلی میرزا عموی ناصرالدین شاه و سرکردهٔ سپاه اعزامی از قلعه خارج شدند . طبیعی است که سرنوشتی خوشتر از مرگ در انتظارشان نبود .

پرنس دلگوروک که ذکرش گذشت در ۱۲ فوریهٔ ۱۸۵۰ طی گزارشی خطاب به وزیر متبوع خود "نسل رد " (nesselorod) در بارهٔ دامنهٔ جنبش بابیه چنین نوشت :

" تهران از این مبدعین خطرناک که مقررات و قوانین موجود را تبعیت نمی کنند و تقسیم اموال کسانی را که بدینشان نمی پیوندند ۀ توصیه می کنند ، اکنون مملو است . "

در واقع بابین در همین سال توطئه ای برای کشتن امیرکبیر – که وی را در نبرد علیه خود جازم می دیدند – ترتیب دادند – ولی توطئه کشف شد. چهل تن توقیف شدند و ۷ تن ازآنان که از انکار بابیگری خود تن زده و از ابراز نفرت بدان احتراز کرده بودند، اعدام شدند.

هنگامی که باب در قلعه جهریق بود – چنانکه خواهیم دید – در اثر مردن محمدشاه و مشکلات سال‌های سلطنت ناصرالدین شاه (فتنه سالار، طغیان نظامیان و غیره) بابیان امکان یافتند خود را از محبوس و مقید بودن پیشوای خویش آشکار کنند و دست به قیام زنند. از آنجا که قیام ها بریده نمی شد، امیرکبیر صدراعظم وقت از شاه رخصت خواست که باب را که وی منشاء فساد می دانست نابود کند. ناصرالدین شاه در ایام ولایت عهدی خود در تبریز باب را محاکمه کرده بود و اینک پیشنهاد امیرکبیر را درباره اعدامش بی اشکال و بآسانی پذیرفت.

امیرکبیر به حشمت الدوله حاکم تبریز دستور اجرای حکم داد. وی با اتکاء فتوای علمای تبریز باب را به تبریز آورد و در میدان شهر تیرباران کرد. (۲۷ شعبان ۱۲۶۶) ولی "فتنه باب" با مرگ او فرانبرید و جنبش و مقاومت بابیان تا دو سال بعد نیز ادامه یافت.

جنبش بابیه و ادوار آن

جنبش انقلابی بابیه گام را از تعالیم رسمی باب فراتر گذاشت و اجتماع " **بدشت** " نمودار سیر این جنبش و افکار رهنمون آن به سوی رادیکالیسم بیشتری است . بدشت نقطه ایست در شرق شاهرود . یکسال از زندانی بودن باب می گذشت، بابیان همهٔ ایران دراین نقطه گرد آمدند . "بدشت" نقطه گرد آمدند. پیروان سرشناس باب مانند ملاحسین بشرویه ای که نخستین کسی بود که به باب ایمان آورد و لذا من آ'ن یا " باب الباب " لقب گرفته بود و ملا محمدعلی بارفروشی معروف به قدّوس که جزء ۱۸ نفر اولیه ایست که به باب گرویده اند و بر حسب حساب جمل به آنها نام حروف " حروف حیّ " داده شده است ومحمد علی زنجانی معروف به حجت و دیگران در این جلسه شرکت داشتند.

در این اجتماع قره العین زرین تاج دختر ملا صالح برغانی متخلص به "طاهره" که یکی از چهره های شگفت جنبش بابیه و شاعره و ادیبه و سخنور بود و در تاریخ کهن ما از نوادر زنان است با استفاده از تعالیم مترقی باب در مورد زنان و به قصد بیان نیات واقعی باب مکشوف و بی حجاب در مقابل مردان ظاهر شد.و چون این امر مایهٔ برآشفتگی بابین شد ، باب الباب آنرا به نحوی چاره کرد . یکی از محققان جنبش بابیه پرفسور ایوانف می نویسد که ملا محمد علی بارفروشی (قدوس) در این اجتماع بابیان را به اتکاء آنکه شرایع کهن منسوخ است به سرکشی از اجراء مقررات و قواعد متداول و معتاد شرعی و عرفی دعوت کرد و آنها را به ندادن مالیات و سیورسات تشویق نمود .صحبت از لغو مالکیت و اشتراک اموال و مساوات فقیر و غنی به میان آمد. این صحبت به میان آمد که از بیت المال مشترک هرکس باید سهم خویش را بردارد[۱]. اینها مطالبی بود تازه که در تعالیم محافظه کارانه سید باب به این شکل منعکس نبود و نمودار آن جان سختی است که افکار

۱) کتاب " بررسی تاریخ ایران " از پرفسور س. ا. ایوانف – فصل مربوط به جنبش بابیه .

اشتراکی دهقانی مزدکیان در سراسر تاریخ ایراناز خود نشان داده است و در جنبش حروفیه و نقطویه نیـز جلـوه هائی داشته است. دولت متوجه اجتماع بدشت شد و آنرا به زور متفرق ساخت.

چنانکه در پیش نیز مذکور داشتیم مرگ محمد شاه و فتنهٔ سالار به بابیان امکان داد دست به عمـل زننـد و از این لحظه دوران مسالمت آمیز جنبش بابیه حاتمه می یابد و دوران مبارزات مسلخانه و قهـر آمیـز شـروع مـی شود .

در همین سال ملا محمدعلی زنجانی معروف به حجت وظیفه خود را برای قیام در زنجان عملی مـی کنـد [۱] . بابیان می گویند ملا محمدعلی در آن شهر پانزده هزار پیرو داشت و نه فقط بابیان، مردم دیگر نیز او را محترم می داشتند. بابیان به تدارک قیام مسلح پرداختند. باروت و ساچمه فراوانی گـرد آوردنـد. اشـتباه حـاکم شـهر و توقیف برخی از بابی ها بهانهٔ قیام شد. بابیان زندان شهر را تصرف کردند و بندیان خود را از حبس رها سـاختند و زندان را ویران کردند. بخش غربی شهر به تصرف بابیان درآمد. در میان قیام کنندگان کاسبکارانی مانند حاج عبداله خرده فروش و پیشه ورانی مانند کاظم آهنگر و حاج عبداله نانوا برجستگی یافتند. حاج عبداله نانوا حاکم محل و حاج عبداله خرده فروش نایب مردم و حاج احمد زنجانی نایب شخصی حجت و شخصی بنام عبدالباقی رئیس احتساب شدند. بدینسان یک دوران انقلابی بوجود آمد. قیام زنجان را دولت، با اعـزام قریـب سـی هـزار سپاهی درهم کوفت، البته پس از آنکه حجت در جنگ کشته شده بود. دولتیان پیروزمنـد حجـت را نـبش قبـر کردند و مرده او را رسن بر پای در شهر کشیدند و سپس در ویرانه انداختند تا طعمه کلاغان و کرکسان شود.

آخرین قیام های بابی بوسیله سید یحیی دارابی در یزد و تبریز انجام گرفت. حتی پس از اینکه دولـت موفـق شد با فریب دارابی را به چنگ آورد، بابیان دست از قیام و مقاومت نکشیدند و مـرد و زن و کـودک بـا دلاوری حیرت انگیزی در کوه و دره در قبال قوای دولت و عساکر چریکی ایستادگی نشان دادند. سرانجام قیـام تبریـز نیز با قساوت تمام سرکوب شد. مردان و زنان و کودکان بسیاری را در آتش سوزاندند. برخی را به توپ بـستند.

---

۱) در کتاب معروف میرزا جانی موسوم به " نقطه الکاف " که پرفسور برائون آنرا بطبع رسانده است شرح این قیام آمده است و نیز در کتاب اعتضاد السلطنه موسوم به " فتنـهٔ بـاب " که با توضیحات و مقالات آقای عبدالحسین نوائی بچاپ رسیده است اطلاعات مشروحی در این زمینه ذکر شده است . نظیر این اطلاعات در ناسخ التواریخ و کواکب الدریـهٔ آیتـی نیـز ذکر شده است .

عده ای را به غلامی فروختند. جمعی را با زنجیر اسارت به شیراز فرستادند و در آنجا بـا شـکنجه‌هـای مهلـک کشتند. قیام تبریز آخرین تظاهر توده‌ای وسیع بابی‌هاست.

پس از قیام تبریز بابیان قدرت اولیه را از دست دادند و به گروهی کوچک و سـخت مخفـی بـدل شـدند. لـذا تاکتیک مبارزه را دگرگون ساختند و از قیام مسلح به ترور پرداختند. ولی بابیان در ترور به انـدازه اسـمعیلیه یـا حروفیه موفق نبوده اند. توطئه تروریستی آنها علیه امیرکبیر، چنانکه دیدیم بی نتیجه شد. توطئـه دوم آنهـا دو سال پس ازاعدام باب، در نیاوران، علیه ناصرالدین شاه بود که بی ثمر ماند (۲۸ شوال ۱۲۶۸) . سه تن بابی در این توطئه با شجاعت عجیبی با طپانچه و دشنه به شاه حمله برند و او را زخمدار کردند ولی نتوانستند بکـشند. شرکت کنندگان در توطئه شناخته شدند. دولت آنها را توقیف کرد و بنا به توصیه موذیانه صدراعظم وقت میان سران و اشراف و موسسات تقسیم نمودند و جدا جدا با شکنجه های مخوف نابود شدند. در ایـن میـان بابیـانی بودند که شمع آجین شده در کوچه ها و بازارها می رفتند و با خواندن اشعار پر سوز و حماسـی روحیـه نیرومنـد خود را نشان می دادند (ذیعقده ۱۲۶۸).[۱]

از این تاریخ بابیگری بصورت دیگر در می آید. برخی از بابیان به سنت موجود وفادار مانده و با پیروی از خلیفه باب موسوم به میرزا یحیی صبح ازل، ازلیه یا بیانیه نام می گیرند، تعداد اینها اکنون اندک است. برخی دیگر به دنبال میرزا حسنعلی بهاء اله می افتند که دعوی کرد باب مبشر ظهـوراو بـوده و او همـان "مـن یظهـره الـه" (کسی که خدا آشکارش خواهد ساخت) موعود باب است. این گروه که بهائیه نـام گرفتـه انـد بـه یـک سـلک مذهبی که سرانشان با محافل امپریالیستی هم ارتباط نزدیک دارند، مبدل شده‌اند و از مختصات مثبـت بابیـان نخستین در راه و روش آنها کمترین اثری نمانده است، ولی طبیعی است که تاریخ بابیه را بـه مثابـه سرفـصل تاریخ تکامل مذهب خویش ذکر می کنند.

---

۱) در بارهٔ جریان اعدام بابیان ناسخ التواریخ می نویسد :

" در این هنگام علمای بلاد و چاکران درگاه حضرت شاهنشاه خواستار شدند که هر کس این مردم مرتد را که مخرب دین سید انـام و قاصـد جـان شاهنـشاه اسـلامند بدسـت خویش سر بر گیرد ، او را ثواب " جهاد اکبر " باشد . بهتر آنست که شاهنشاه دادخواه ، هر یک از ایشان را بدست طایفه ای از مردم بسپارد تا عرصهٔ هلاک و دمـار سـازند و در این ثواب انباز باشند و دیگر اینکه این جماعت بدانند که تمامت مردم ایران در خون ایشان شریکند و هرگز با این ناراستان همداستان نشوند ، شاهنشاه این سـخن را پـسندیده داشت "

این حوادث در سال چهارم سلطنت ناصر الدین شاه رخ داد . کشتار بابیان بضرب طپانچه و میخ طویله و قمه و نیزه و شمشیر و کارد و پاره پاره کـردن و سنگـسار کـردن و بـا مـشت ولگد و شمع آجین کردن و سر بریدن و سیخ داغ در بدن فرو بردن و غیره رخ داده است . خود محمد علی صحاف که شاه را در جریان توطئه ، زخمی کرده بـود شـمع آجـین شـد . نیکلا دبیر اول سفارت فرانسه در تاریخ " مذاهب و ملل متمدن " و " تاریخ سید علی محمد باب " (ترجمهٔ فارسی از ع. م. ف.) جریان را بادقت تمام شرح می دهد .

جنبش انقلابی بابیه که درآن تمایلات طبقاتی بورژوازی در حال رشد و خواست‌های دمکراتیک پیـشه وران و دهقانان منعکس بود، از لحاظ شعارها و شیوه‌های عمل خود یک فصل روشن در تاریخ قیام های دلاورانه خلق های ایران علیه شاهان و اشراف فئودال است و بابیانی مانند باب الباب، قدوس، حجت و دارابی و بویژه طـاهره از سیماهای شگرف و تابناک جنبش های انقلابی ایران هستند.

"باری باید ایستاد ، یا کار را ساخت ، یا شهید راه وطن شد. در کارهای خطیر از این دو ، یکی ناگزیر است."

از نامه ی طالبف به میرزا ابوالقاسم آذر مرتضوی

عبدالرحیم طالبف تبریزی

دوران زندگی و اندیشه ی وی

روشنگران انقلاب بورژوازی ایران

در این نوشته نگارنده لفظ روشنگر را برای واژه‌ی آلمانی Aufklärer و روسی Просветель و لفظ روشنگری را برای واژه‌ی Aufklärung و روسی Просвещение در نظر گرفته است و برای اینکه معلوم شود از این الفاظ چه معنا و مضمونی در نظر است مختصری توضیح ضرور است.

در آستانه‌ی انقلاب های بورژوازی در قرن‌های هفدهم و هجدهم در کشورهای اروپای باختری و آمریکا یک سلسله فلاسفه و اندیشه‌ورانی ظهور کردند که به اصطلاح انگلس "سرها را برای انقلاب نوین روشن می‌ساختند"[1]. البته این متفکرین انقلابی چنین می‌پنداشتند که در راه ایجاد نظامی مبتنی بر عقل و عدالت مبارزه می‌کنند ولی در واقع نظامی که از تلاش آنها پدید آمد نظام سرمایه‌داری بود . از آن زمره اند در قرن هفدهم در **هلند** آکستا، هوگو گروتسیوس، باروخ سپینوزا و در **انگلستان** فرنسیس بیکن، هابس، جان لاک، و در قرن هجدهم تلاند و کالینس و هارتلی و پریستلی و در **فرانسه** ولتر و روسو و منتسکیو و هلوسیوس و دیدرو ، و در **آلمان** شلینگ و لسّینگ و هردر و گوته و در **امریکا** فرانکلن و جفرسن و امثال آنها. جنبشی که

---

۱) مارکس و انگلس، منتخبات به زبان روسی، جلد۲، صفحه‌ی ۱۰۷، سال ۱۹۵۵

این مردان متفکر به‌وجود می‌آوردند چون به دفاع از معارف و علم و تجدد بود و منجر به تاراندن ظلمات خرافات و جهل و رخنه‌ی فرو درک و دانائی می‌شد جنبش "روشنگری" نام گرفت و خود این افراد را هم "روشنگران" نامیدند[1]. جنبش روشنگری برای کلیه‌ی کشورهائی که در آستانه‌ی انقلاب بورژوازی قرار می‌گرفتند تیپیک و پدیده‌ای است عام و پیدایش جنبش را باید از قوانین تکرارپذیر رشد نهضت انقلابی در کشورها دانست.

نگارنده متوجه است که لفظ روشنگر درادبیات ما کمابیش به معنای دیگری (تقریباً به معنای توضیح دهنده) بکار رفته است. مثلاً در این بیت زیبای مولوی:

گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی زبان روشن‌تر است

ولی به واسطه‌ی قرابت کامل معنا و نیز به‌منظور استفاده‌ی وسیع‌تر از این ترکیب زیبا کاملاً مجاز است که ما این لفظ را برای الفاظ اروپائی مذکور در فوق به‌کار ببریم و از این لحاظ فقر معادل مناسب را برطرف سازیم. البته متفکرین انقلابی ایران که نقش روشنگر را داشته‌اند مانند سیدجمال الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا عبدالرحیم طالبف، پرنس ملکم خان ناظم الدوله، میرزا زین العابدین مراغه‌ای و غیره خود چنین عنوانی را بر خویش ننهاده بودند و می‌شد آنان را بنا به برخی اصطلاحات عصری "متجددین" یا "معارف پروران" خواند ولی الفاظ متجدد و معارف پرور رسا نیست و تمام معنای وسیع "روشنگر" را در بر نمی‌گیرد. هدف از این نوشته بررسی مختصر زندگی و اندیشه‌ی میرزا عبدالرحیم طالبف یکی از برجسته‌ترین (و شاید برجسته‌ترین) روشنگر انقلاب مشروطه‌ی ایران است. درباره‌ی زندگی و افکار میرزا عبدالرحیم طالبف در این اواخر تحقیقاتی انجام گرفته است. از آن جمله است شرح مختصر زندگی او به قلم علامه فقید محمد قزوینی در "وفیات معاصرین" منتشره در مجله‌ی یادگار و شرح دیگر زندگی‌اش به قلم آقای ایرج افشار منتشره در مجله‌ی یغما و نیز شرحی از افکار فلسفی وی در جلد پنجم "تاریخ فلسفه" چاپ فرهنگستان علوم شوروی. ما در این نوشته از این منابع و منابع دیگر تاریخی که بدان اشاره خواهد شد به ضمیمه‌ی نوشته‌های خود طالبف برای معرفی این متفکر ارزنده‌ی ایرانی استفاده می‌کنیم.

---

۱) در فرانسه به آنها عنوان " Les Philosoph de lumiére " داده شد.

دوران و زندگی طالبف

طالبف طی عمر طولانی خویش که به هشتاد بالغ شد (۱۲۵۰ تا ۱۳۲۹ قمری موافق با ۱۸۳۱ تا ۱۹۱۰ میلادی) [۱] دورانی را گذراند که باید آن دوران رخنه‌ی فوق‌العاده بطئی ولی مستمر مناسبات سرمایه‌داری در اقتصاد فرتوت فئودالی ایران،دروان سلطه‌ی روزافزون استعمار طلبان اروپائی بر حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ما، دوران بحران عمیق رژیم مستبدانه‌ی سلطنتی، دوران بیداری مردم کشور از خواب دیرنده‌ی قرون وسطائی شمرد. آن انقلاب دورانسازی که در تمام مدت عمر طالبف در بطون جامعه‌ی ما نضج یافت در اواخر عمر او درگرفت و ضربت سنگین بر مقررات و نظامات سنتی پوسیده‌ی جامعه ی ایرانی وارد ساخت و آنرا وارد مرحله‌ی تازه‌ای از رشد کرد. بدینسان دوران تاریخی حیات طالبف از جهت تکامل داخلی کشور دوران سرشار از حوادث مهم بود.

اما در صحنه‌ی جهانی نیز زندگی طالبف با یک سلسله وقایع بسیار مهم که دارای اهمیت شگرف تاریخی است مواجه بود. مانند پیدایش مارکسیسم، انقلابهای بورژوا- دمکراتیک فرانسه و آلمان و ایتالیا، نخستین انقلاب رنجبری موسوم به کمون پاریس، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، پیدایش امپریالیسم، نضج و بسط نهضت کارگری و پیدایش حزب طراز نوین طبقه‌ی کارگر و آغاز نهضت‌های رهائی بخش ملی در یک سلسله از کشورهای مستعمره و وابسته و غیره و غیره.

همه‌ی این وقایع عظیم داخلی و خارجی در آئینه‌ی تفکر طالبف انعکاس یافتند و در روح او اثرات عمیق خود را باقی گذاشتند. طالبف کوشید تا از دیدگاه اندیشه‌ها و اندیشه‌وران مترقی عصر این وقایع عظیم را درک و هضم کند و در این کوشش تا حدودی موفق بود.

حاجی ملا عبدالرحیم طالبف فرزند استاد ابوطالب بن علی مراد نجار تبریزی است. وی در اوائل قرن نوزدهم در محله‌ی سرخاب تبریز پای به جهان گذاشت و در عنفوان شباب یعنی در شانزده سالگی به تفلیس رفت و در خدمت محمد علی خان شیبانی پیمانکار مشغول کار شد. تماس یک جوان پرشور آذربایجانی که از خاندان تنگدست و زحمتکش برخاسته بود با محیط اجتماعی آن روز روسیه و آشنائی تدریجی با جنبش انقلابی این کشور در تربیت روحی و عقلی طالبف اثرات ژرفی باقی گذاشت. طالبف در کشور اقامتگاه خویش شاهد تکامل

---

۱) در "تاریخ فلسفه" جلد پنجم صفحه‌ی ۵۰ تاریخ تولد و وفات طالبف به ترتیب ۱۸۵۵ و ۱۹۱۰ ثبت شده است به اتکاء تصریح شادروان قزوینی در "وفیات معاصرین و آقای ایرج افشار تاریخ ۱۸۵۵ اشتباه به نظر می‌رسد.

سریع جنبش انقلابی مردم روسیه و پیدایش و قوام حزب سوسیال دمکرات کارگری روسیه بود و عمیقاً تحت تأثیر تعالیم روشنگران انقلابی روس مانند گرتسن، بلینسکی، دابرولیوبف، چرنیشوسکی و متفکر بزرگ آذربایجان میرزا فتحعلی آخوندف قرار گرفت. به‌ویژه باید نقش این متفکر را که آثارش به هر دو زبان فارسی و آذربایجانی برای طالبف نزدیک و مفهوم بود در تشکل جهان‌بینی طالبف تأیید نمود.

طالبف بخش عمده‌ی عمر خود را در تمیرخان شورا پایتخت داغستان گذراند و در این شهر با تمام قوا به مطالعه و تکمیل دانش خویش و به‌ویژه انتقال افکار روشنگرانه‌ی خود به زبان پارسی پرداخت.وی خود به اهمیت نقش خود خواه از جهت فکری و خواه از جهت آنکه یکی از بانیان نثر ساده‌ی فارسی معاصر است واقف بود و دراین‌باره می‌نویسد:

"از برکت کثرت مطالعه و زور مداومت، بعضی آثار مختصر به یادگار گذاشتم که اخلاف بنده تکمیل کرده بنده را مهندس انشاء جدید بدانند".[1]

طالبف آثار متعددی از کتب علمی و داستانی تألیف کرد مانند پندنامه‌ی مارکوس، نخبه ی سپهری، سفینه‌ی طالبی، کتاب فیزیک، رساله‌ی هیئت، مسالک المحسنین، مسایل الحیات و غیره و غیره که بعضی از آنها در ایام زندگی او در تفلیس یا اسلامبول با طبعی ممتاز به چاپ رسید و در ایران پخش شد و شهرت فراوان یافت و گاه ارتجاع را وادار به واکنش برای جلوگیری از پخش این آثار می‌نمود.[2]

طالبف در پایان عمر و پس از موفقیت مشروطه طلبان و سقوط سلطنت مستبدانه‌ی محمد علی شاه از طرف مردم تبریز به عنوان وکیل دوره‌ی اول مجلس شورا انتخاب شد ولی به عللی که چندان روشن نیست (و با احتمال قوی پیری و ضعف) از حضور در مجلس خودداری ورزید. بدینسان ملت ایران و به‌ویژه مردم تبریز با انتخاب طالبف به مساعی طولانیش درمورد تنویر افکار عمومی پاداش دادند. کارتویگ سفیر روس در ایران در همان ایام گزارشی به دولت مطبوع خود فرستاد که در آن به انتخاب طالبف اشاره شده است و از آنجا که به‌نظر می‌رسد پژوهندگان ایرانی زندگی طالبف از این گزارش که متعلق به آرشیو وزارت خارجه‌ی روسیه‌ی

---

۱) از نامه به میرزا یوسف اعتصام الملک مورخ ۱۶ رمضان ۱۳۱۴ (نقل از مقاله‌ی اقای افشار)- شادروان قزوینی در "وفیات معاصرین" نظر معتبر خود را درباره‌ی نقش طالبف در شیوه‌ی نگارندگی زبان پارسی به طریق زیرین بیان می‌دارد: "وی یکی از نخستین نگارندگان فارسی است که ابناء وطن خود را به تألیف رمان‌های علمی و تئاتر و ترجمه‌ها از علوم و فنون و صنایع عصریه و مکارم اخلاق به زبان ساده آگاه کرد و این امر روز بروز بر اعتبار و منزلت او نزد همه می‌افزود (ر.ک. به مجله‌ی یادگار سال پنجم شماره‌های ۴ و ۵).

۲) مرحوم سروی نقل می‌کند که شیخ فضل الله نوری قرائت کتاب "مسالک المحسنین" طالبف را ممنوع ساخته بود.

تزاریست بی‌خبر باشند ترجمه‌ی بخشی از آنرا که در مطبوعات شوروی نشر یافته و به طالبف مربوط می‌شود ذیلاً می‌آوریم.[1]

"رابطه‌ی انقلابیون به‌ویژه در گیلان و آذربایجان با کمیته‌های قفقاز را باید امری مسلم دانست. بسیاری از شب‌نامه‌هائی که در اینجا پخش می‌شود و پرچم‌هائی که با علامت عدالت، حریت، مساوات است در مطبعه‌ی انقلابی باطوم چاپ می‌گردد (نمونه‌ی این شب‌نامه‌ها ضمیمه است). وکلاء تبریز از راه قفقاز به تهران عازم شدند و همه با نمایندگان افراد مترقی مسلمان برخورد کرده اند. بین منتخبین از آذربایجان یک نویسنده‌ی مسلمان لیبرال وجود دارد که تمیرخان شورا پایتخت داغستان را وطن دوم خود ساخته است. چنانکه باید منتظر بود در نتیجه‌ی این روابط نزدیک، یک عده مبلغین سیاسی مسلمان آزموده از قفقاز به جانب ایران رهسپار گردیده‌اند"[2] .

با آنکه به‌قول کارتویگ طالبف (نویسده‌ی مسلمان لیبرال) پایتخت داغستان را وطن دوم خود ساخته بود علاقه به ایران و تبریز دمی در قلبش کاهش نپذیرفته بود. وی در مقدمه‌ی جلد دوم سفینه‌ی طالبی چنین نوشته است:

"من بنده که سالهاست از وطن دور افتاده‌ام، دست تقدیر عنان به سوی غربت معطوف داشته است، به اقتضای حب وطن(که خود از ایمانست) پیوسته به یاد آن مشعوف بوده‌ام" .

یا می‌گفته است:

"بنده محب عالم و بعد از آن محب ایران و بعد از آن محب خاک پاک تبریز هستم. چه کنم حرف دیگر یاد نداد استادم."

در جلد پنجم تاریخ عمومی فلسفه‌ی نشریه‌ی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی ارزیابی عالی و کاملاً درستی از فعالیت فکری روشنگران انقلاب مشروطیت ایران به‌طور اعم و عبدالرحیم طالبف به‌طور اخص داده شده است. این ارزیابی به قرار زیرین است:

---

۱) این گزارش از کتاب "انقلاب ایران ۱۹۰۵- ۱۹۱۱ " تألیف پرفسور ایوانف ایرانشناس شوروی صفحات ۱۴۴-۱۴۵ ترجمه شده است.

۲) بهار در "سبک‌شناسی" جلد سوم، صفحات ۳۷۱ و۳۷۲ نقش روشنگران ایرانی قفقاز را بدین نحو بیان می‌کند: "در قفقاز نیز افرادی از ایرانیان پیدا شدند مانند میرزا فتحعلی آخوندزاده، طالبف و حاج زین العابدین مراغه که نگران اوضاع ایران بودند و خود به اصول تمدن جدید آشنا و مایل به آشنائی دیگران. مقاله و تئآتر نویسی و کاغذ پرانی از داخل و خارج آغاز گردید."

"فعالیت طالبف و دیگر روشنگران ایرانی در تاریخ ایران اهمیت بزرگی داشت زیرا به امر مبارزه برای از میان بردن عقب‌ماندگی اقتصادی و سیاسی و فرهنگی ایران کمک کرد. نظریات اجتماعی و سیاسی و فلسفی روشنگران ایرانی ایدئولوژی بورژوازی را غنی ساخت. این ایدئولوژی در دوران انقلاب ایران (۱۹۰۵– ۱۹۰۷) در شرایط مبارزه‌ی حاد سیاسی بین طبقات منسوخ و طبقه‌ی در حال ظهور– یعنی بورژوازی– نقش مترقی مهم ایفاء نمود." [۱]

نظری به اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی طالبف

برای ترتیب و تبویب اندیشه‌های فلسفی طالبف بررسی و غوررسی کامل آثار وی ضروری است ولی برای آنکه نمونه‌ای از این اندیشه‌ها به دست داده باشیم بر اساس دو اثر معروف او یعنی "سفینه‌ی طالبی" (یا "کتاب احمد" چاپ اسلامبول، سال ۱۳۱۱ قمری) که طالبف در سال ۱۸۹۰ میلادی (۱۲۶۸ شمسی) تألیف کرده و کتاب "مسالک المحسنین" (چاپ قاهره، سال ۱۳۲۳ قمری) که طالبف در سال ۱۹۰۴ (۱۲۸۲ شمسی) تألیف نموده است برخی افکارش را توضیح می‌دهیم.

جهان‌بینی طالبف یک جهان‌بینی مادّیست بدین معنا که وی به واقعیت و عینی بودن جهان و معتبر بودن محسوسات و معلومات ما و اینکه این جهان مادّیست باور دارد. طالبف سراپای جهان مادی یا به قول او "هرچه در عالم خلقت هست" را مرکب از ذرات می‌دانست و تنوعی را که در جهان مادی وجود دارد به نوع ارتباطات این ذرات با یکدیگر مربوط می‌کرد یعنی تنوع کیفی را به اختلافات کمّی وابسته می‌شمرد. خود وی در کتاب سفینه‌ی طالبی دراین‌باره چنین می‌نویسد:

"این را هم باید بدانی که جمیع اجسام مایعه و غیر مایعه و هرچه در عالم خلقت هست همه از ذرات است و هر ذرّه جزئی، در خواص و ارتباط با هیئت کلیه‌ی خود شریک می‌باشد و شدت و ضعف پیوستگی این ذرات در اجسام متفاوتست." [۲]

ذرات وجود به‌نظر طالبف تنها به هم پیوسته و وابسته نیستند بلکه در سیر تحولی ابدی هستند و در نتیجه‌ی ترکیب با یکدیگر اشکال نو به نوی عرضه می‌دارند و اشکال کهنه را از صحنه می‌رانند ولی با آنکه چیزی پدید

---

۱) تاریخ فلسفه، چاپ روسی، جلد پنجم، صفحه‌ی ۵۱۳

۲) سفینه‌ی طالبی ، صفحه‌ی ۱۱۵

و چیزی محو می‌شود با این حال مایه‌ی هستی و وجود باقی است و آنچه که بر دفتر هستی ثبت گردیده است محال است محو شده و به دیار عدم صرف برود. طالبف این اندیشه‌ی درست "بقاء ماده" را در کتاب مهم خود مسالک المحسنین به شکل زیرین افاده می‌کند:

"کلیه‌ی موجودات دفتریست که در صفحات او سیر لمحه‌ی ذرات، از قدم به حدوث و از غیبت به شهود ثبت می‌شود و هر چه ثبت شد محو او محال است." [۱]

به همین جهت طالبف "کائنات" را دارای نیروی جنبش درونی و تغییر یا به قول خود او استعداد استحاله و ایجاد صور و اجسام دیگر می‌داند. [۲] به‌نظر او "جسد کبیر موجودات هر لمحه به واسطه‌ی همان قانون استحاله تغییر می‌یابد"[۳]. طالبف مفاهیم "تغییر" و "حرکت" را همسنگ می‌شمرد و پس از آنکه تغییر دائمی جسد کبیر موجودات و استحاله‌ی لایزال آنرا متذکر می‌گردد به درستی نتیجه می‌گیرد که:

"همه‌ی موجودات متحرک است. اگر ساکن بود تغییر نمی‌یافت." [۴]

منظره‌ی کلی طالبف از جهان مادّی، منظره‌ای که وی به برکت مطالعه‌ی علوم طبیعی و باور بدانها، توصیف می‌کند منظره ای واقعی است. طالبف برخلاف بسیاری از همعصران که علوم جدید را منکر بودند به صحت این علوم و اسلوب پژوهش آنها ایمان داشت و بر آن بود که علم در تاریخ مبارزه با کسانی که در برابرش مقاومت می‌ورزند سرانجام پیروزی کامل به‌دست می‌آورد. وی بارها این ایمان و ایقان خود را به علم متذکر می‌شده است. از جمله در سفینه‌ی طالبی می‌نویسد:

"بیشتر رجال وطن ما تا مطلبی مخالف نفع شخصی یا خارج از حیطه‌ی میزان فهم قاصر خودشان شنیدند بی‌تحاشی منکر می‌شوند و بیهوده و بی‌اصل و معنی می‌شمرند. علم با عقل‌های کامل و بالغ نیز متصل می‌ستیزد تا غالب شود." [۵]

اعتقاد به علم و پیروزی نهائی آن طالبف را وا میداشت که نه تنها به مسائل کلی فلسفی بلکه به مسایل اجتماعی نیز با نظر دیگری بنگرد و پدیده‌های مختلف اجتماع را از زاویه‌ی تفسیرات قرون وسطائی مطالعه

---

۱) مسالک المحسنین ، صفحه‌ی ۱۶

۲) همانجا

۳) همانجا

۴) همانجا

۵) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی ۲۱۷

نکند، بلکه برخورد تازه‌ای با آنها داشته باشد و آنها را از زاویه‌ی علم، از زاویه‌ی دید جامعه‌های تکامل‌یافته‌تر و جهان‌بینی‌های مبتنی بر دانش عصر تحت بررسی قرار دهد.

در زمینه‌ی عقاید مذهبی طالبف گرایش به جانب "دئیسم" داشت یعنی در عین قبول مبدأ و خالق کل برای کائنات دخالت آن مبدأ را در امور طبیعت منکر بود. همانطور که پانته‌ئیسم و وحدت وجود در شرایط قرون وسطی شکل مساعدی برای مقابله با سکولاستیک اسلامی بود، دئیسم در دوران فروریختگی فئودالیسم و ظهور جامعه‌ی نوین چنین شکل مساعدی محسوب می‌شد.[1] مثلاً هنگامی که طالبف ضمن یک سلسله "الواح" درکتاب "مسالک المحسنین" به قول خودش مبادی و اساس "شریعت روح اله" را شرح می‌دهد از زبان خالق چنین می‌نویسد:

"بعد از آنکه زمین مسکن تو با سایر فلک تکوین خود را تکمیل نمود، قوه‌ی انبات به او دادم. هوای نسیمی به دور او پیچیدم. فصول اربعه را مقرر داشتم. در هوای نسیس تشکیل برف و تگرگ و تموج خلق کردم. آنوقت کره‌ی زمین را مثل سایرین استقلال دادم که در مدار خود بگردد. هرچه دارد به خود بدهد و از خود بگیرد."[2]

در عبارات "کره‌ی زمین را مثل سایرین استقلال دادم" و "هرچه دارد به خود بدهد و از خود بگیرد" اندیشه‌ی دئیستی طالبف بروز می‌کند: خداوند جهان را آفرید ولی آن را مستقل ساخت تا خود گرداننده‌ی کار خویش باشد.

خود مذاهب را نیز طالبف مجموعه‌ی شرایع وضع شده از طرف خداوند و فرستادگانش نمی‌داند، بلکه آنها را پدیده‌های تاریخی که در دوران معینی از مراحل تکامل فکر و تمدن بشری به‌وجود آمده‌اند می‌شمرد و در این باره در "سفینه‌ی طالبی" مطلب را به این شکل افاده می‌کند:

"در نظر اول معلوم می‌شود که سکنه‌ی دوره‌ی سنگ عقیده و مذهب و آداب و رسوم نداشتند و چون بهائم ازدواج دختر و خواهر را جائز می‌شمردند و از تعلیم وکتاب بی‌خبر بودند. در دوره‌ی برنزی معبدها

---

۱) مؤلفین "تاریخ فلسفه" در فوق نیز دئیسم طالبف را تصریح می‌کنند و می‌نویسند: " نظریات فلسفی طالبف متناقض است. وی بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم نوسان داشت. او دئیست بود و به خداوند خالق جهان اعتقاد داشت ولی دخالت روزانه‌ی خداوند را در زندگی طبیعت و جامعه نفی می‌نمود. دئیسم در شرایط ایران فئودال یکی از اشکال مساعد برای مقابله با سکولاستیک اسلامی بود. (تاریخ فلسفه، چاپ روسی، جلد پنجم، صفحه‌ی ۵۱۱)

۲) مسالک المحسنین، صفحه‌ی ۱۵

ساخته شده، مردم خدائی از سنگ و فلز برای خود تراشیده‌اند، عقیده‌ای داشتند، بیم و امیدی در حیات آنها طلوع نمود و به قدر وسعت فهم خودشان عالم دیگری برای بعد از مرگ خودشان نقشه زدند." [۱]

علی‌رغم این نظریات و با آنکه طالبف قوانین موجود مذهبی را کهنه می‌داند و بر آنست که باید قوانین جدیدی ایجاد کرد، دارای یک سلسله ناپیگیری‌های جدی فکری نیز هست. مثلاً خواب را یک امر مافوق الطبیعه می شمرد و آنرا از جهت ماتریالیستی غیرقابل تعبیر می‌داند، بر آنست که جهان دیگری غیر از این عالم وجود دارد و قوانین خلقت همه بر روی تناسب و ارتباط و برای غایت خاصی است یعنی با قبول "غایت" در وجود ناچار زمینه‌ی اثبات "مبدأ" را محکم‌تر می‌کند.

مسایل اجتماعی مطروحه در آثار طالبف نسبت به مسائل عمومی جهان‌بینی و مذهبی، جهت باز هم روشن‌تر و مترقی‌تری را در اندیشه‌ی طالبف نشان می‌دهد. ولی حتی در سال تألیف سفینه‌ی طالبی یعنی در سال ۱۸۹۰ نقش کشورهای استعماری غرب را با عمق و دقت کامل تشخیص می‌داد و هموطنان خود را از اینکه آلت دست آنان قرار گیرند بر حذر می‌داشت. طالبف در همین ایام چنین می‌نوشت:

"اکثر متمولین این مغربیان متمدن نمای خوش‌ظاهر و خلیق، مثل موش صحرائی دور عالم می‌گردند و هرجا آکنده‌ی جدیدی از حبوبات ثروت پیدا کنند همراهان خود را دعوت می‌کنند به هر حیله‌ی روباهی که ممکن باشد رخنه بر آن آکنده بیاندازند و در مدت قلیلی هرچه هست و صد سال دیگر خواهد بود، بی‌رحمانه بپردازند. بعد از آن به‌صورت انسان برآیند و از مراعات حقوق دیگری و آزادی و برابری الحان خوشایندی بسرایند و حل و تصفیه‌ی مسائل متنازعه را مطلق در قوه‌ی خود و ضعف دیگری شناسند." [۲]

پس از توصیف رسا از اسعمارطلبان غرب طالبف نتیجه می‌گیرد:

"هر ملتی که رجال متنفذ او زودباور و لین العریکه و بی علم و بی تجربه و طلادوست باشند با سرپنجه‌ی صیدافکن شاهین اقتدار استرلینگ و روبل و دلار و فرانک زودتر از دیگران شکار می‌نمایند." [۳]

---

۱) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی ۶۳

۲) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی ۲۲۷

۳) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی۲۲۷

نه تنها درباره‌ی طرد و نفی استعمار بلکه در مسئله‌ی جنگ و صلح نیز طالبف انسانی‌ترین نظریات را عرضه می‌دارد. عشق طالبف به صلح گاه به ظاهر تا حد پاسیفیسم[1] می‌رسد ولی با این حال باید متوجه بود که در اواخر قرن نوزدهم و در دوران "صلح مسلح" طرف تیز انتقاد طالبف صرفاً و صرفاً متوجه ی جنگ‌های غاصبانه‌ی امپریالیستی است و اِلّا او در موارد دیگر صریحاً "حفظ وطن" را وظیفه‌ی مقدس ابناء "بشر" می‌داند و سپاهیگری را به‌خاطر دفاع از حقوق وطن و خلق ضرور می‌شمرد. ولی طالبف از اینکه میلیاردها ثروت انسانی و میلیونها نفوس بشری به‌خاطر اجراء مطامع سرمایه‌داران و برای جهانگیری و غصب اراضی دیگران تلف شود، رنج می‌برد. وی می‌نویسد:

"مگر وطن ما یا وطن دیگران برای اینست که عموم سکنه حامل شمشیر و تفنگ و نیزه بشوند، معتادِ نشست و برخاست فنون حربیه باشند، در معلم‌خانه‌ها عوض علم و تمدن ، عادات بهائمی و وحشی‌گری را تحصیل نمایند. جوانان ملت را که در عین شباب بایست مباشر اعمال نافعه بوده و روز خود را مصروف زراعت و فلاحت و ازدیاد معیشت خود و بستگان خود نموده به تعمیرات تمدن مشغول گردند، در سربازخانه‌ها چون ماکینه‌ی بی‌روح تعلیم آدمکشی بدهند و مبالغی از ثروت ملی صرف نموده نگه دارند که هنگام اقتضاء یعنی برای نیل به مقاصد فاسده‌ی شخصی یا جهانگیری به خرابی ممالک و ویرانی آبادی‌ها و قتل ابنای جنس خود مأمور کنند."[2]

طالبف مطمئن است که جنگ به مثابه ی یک پدیده‌ی غیرعادی در زندگی انسانی روزی از میان خواهد رفت. شکی نیست که طالبف متوجه نیست که لازمه‌ی از میان رفتن جنگ از میان رفتن آن نظامات طبقاتی ظالمانه‌ای است که جنگ‌های غیرعادلانه را تحمیل می‌کنند و جنگ‌های عادلانه را به ضرورت مقدسی بدل می‌سازد. ولی خود این مسئله که طالبف به پیروزی خرد سالم انسانی باور دارد و آرزومند است که نیروهای انسانی و بودجه‌های هنگفتی که صرف تدارک جنگ می‌شود صرف آبادانی عالم و آبیاری صحراهای لم یزرع گردد خود نکته‌ی دلکش و دلپذیری در اندیشه‌ی اوست. در "سفینه‌ی طالبی" در همانجا که به تقبیح جنگ می‌پردازد پیروزی آتی صلح را بدین نحو توصیف می‌نماید:

---

۱) پاسیفیسم یعنی نفی و انکار هر نوع جنگ حتی جنگ‌های عادلانه (مانند جنگ‌های دفاعی و انقلابی).

۲) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی ۱۴۳ (ماکینه در این نقل قول یعنی ماشین).

"دور نیست که به برکت انتشار و استقرار قوانین تمدن و تعمیم معارف، دول روی زمین این بساط وحشت‌انگیز را وقتی برچینند و در نقطه‌ی مرکزی دنیا عمارت بزرگ‌تر از همه‌ی عمارات عالیه‌ی با شکوه عالم به اسم "دربار عالی فیصل امور جمهور" برافرازند، کنگره‌هائی تشکیل دهند و از همه‌ی طوایف و ملل اعضائی انتخاب کنند و مسائل متنازعه‌ی بین المللی را در آن محضر عدل و داد حل و تصفیه نمایند و این همه لشگر که الآن در یک ماه تا چهل کرور حاضر میدان جنگ می‌شود و نصف این عده دایماً در سربازخانه‌ها مقیم و منتظر صدور امر خرابی و ویرانی عالم هستند مشغول تکثیر ثروت طبیعی از کشت‌کاری و آبیاری صحراهای لم‌یزرع بشوند." [۱]

درباره‌ی این آینده‌ی صلح‌آمیز طالبف عقاید و نظریات مشخصی ذکر می‌کند. در "مسائل الحیات" تصریح می کند وقتی صلح در عالم مستقر شد فدراسیون کبیر "جمهوری سرخ" برقرار خواهد شد و اهالی عالم اعضاء یک خانواده می‌شوند. [۲] در واقع طالبف از "سوسیالیسم" به مثابه ی یک تئوری علمی مطالبی شنیده و می‌دانست و آینده‌ی بشریت را یک آینده‌ی سوسیالیستی می‌شمرد. درباره‌ی سوسیالیسم مثابه ی یک علم طالبف در مسالک المحسنین چنین می‌نویسد:

"بعد از آنکه علم سوسیالیسم (یعنی علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین) منتشر گشت و مردم فهمیدند که تکالیف نفوس باید درخور استطاعت و استعداد آنها باشد،[۳] کارهای عالم صورت دیگر گرفت. مخاطرات و محظورات از میان برخاست. در اعمال و اقوال معنی منظور است نه صورت." [۴]

طالبف شاید در نتیجه‌ی تماس با سوسیال دمکرات‌های انقلابی قفقاز مطالبی درباره‌ی تعالیم سوسیالیسم علمی که وی آن را به مثابه ی علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین تعریف می‌کند (تعریفی که برای دوران وی وزین و جالب است) شنیده و یا خوانده بود. آنچه که مسلم است استنباط طالبف از این علم انقلابی هنوز دقیق نبود منتها وی با آن روح انساندوست و دمکرات‌منش خود به این دانش انقلابی نوین علاقه می‌روزید و به پیشگوئی‌های آن درباره‌ی آینده‌ی انسانیت باور داشت. به همین جهت است که وی درباره‌ی این آینده چنین می‌نویسد:

---

۱) سفینه‌ی طالبی، صفحه‌ی ۱۴۴

۲) مسائل الحیات، چاپ تفلیس، ۱۹۰۶، صفحه‌ی ۳۷ (به نقل از جلد پنجم "تاریخ فلسفه" چاپ روسی)

۳) قاعدتاً منظور طالبف این اصل جامعه‌ی سوسیالیستی است که از هرکس به اندازه‌ی استعدادش، به هر کس به اندازه‌ی کارش. طالبف این فرمول را به‌طور مبهم فهمیده و به همانسان نقل می‌کند.

۴) مسالک المحسنین، صفحات ۴ و۵

"اختلاف صوری به اتحاد معنوی تبدیل گردد. هرکس صلاح خود را در صلاح غیر داند و محبت دیگری را محبت خود شناسد. بساط مدنیت چیده شود و ریاست عدل و صدق استقرار یابد. قضاوت و اقامه‌ی شهود لازم نگردد و نقض اقوال و عهود از کسی سر نزند." [۱]

دشمنی با استعمار، علاقه به صلح و سوسیالیسم، باور به آینده‌ی مسعود انسانیت چنین است محتوی تفکر اجتماعی طالبف. در پرتو همین نظریات مترقی مسائل اجتماعی میهن خود ایران را نیز حل می‌کند و یک سلسله نظریات ابراز می‌دارد که تا امروز نیز فعلیت و اهمیت خود را حفظ کرده است و با خشم تمام چنین می‌نوشت:

"مگر سلاطین عالم را طغرای سلطانی از آسمان نازل شده؟ مگر خدای بزرگ صد سایه‌ی بی‌وجود دارد؟ مگر از تاریخ نمیدانی که مؤسس آنها چپاول‌چی آشوب‌گر، دلیر یا رجال صاحب تدبیر بودندکه اخلافشان هزار سال سلطنت دنیا را مالک شدند." [۲]

نکته‌ای که دموکراتیسم عمیق اندیشه‌های اجتماعی طالبف را نشان می‌دهد دشمنی او با نظام ملاکان فئودال است. وی با صراحت طرفدار اصلاح ارضی و برانداختن نظام فئودالی است و نظر خود را به روشنی بیان می‌دارد:

"بعد از این نباید در ایران ملاک باشد. همه‌ی اراضی شخصی یا خالصه‌ی دیوان باید به تبعه فروخته شود که خود تبعه مختار و مالک باشد." [۳]

نکته‌ی جالب دیگری که می‌توان از اندیشه‌های ترقی‌خواهانه‌ی طالبف نقل کرد درک عمیق او از شیوه‌ی کسب و اتخاذ تمدن اروپائی است. در دوران طالبف اروپا در ربقه‌ی سرمایه‌داری بود و طالبف به واسطه‌ی زندگی در روسیه و مسافرت به آلمان و مطالعه‌ی مسائل اجتماعی می‌دانست که همه چیز این تمدن فرنگی را نباید کورکورانه تقلید کرد، بلکه در اخذ آن باید اسلوب نقادانه و سنجیده‌ای داشت. طالبف این نکته‌ی مهم را در مسالک المحسنین به این شکل افاده می کند:

"از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفید چیزی قبول نکنی. تقلید ننمائی، یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و معاشرت ملل خارجه بفهمی، حالی شوی که مشرق زمین غیر

---

۱) مسالک المحسنین، صفحه‌ی۱۹

۲) همان کتاب، صفحه‌ی ۱۱

۳) همان کتاب، صفحه‌ی ۱۲۴

از مغرب زمین است. از آنها جز نظم ملک چیزی استفاده نکنی مبادا شعشعه‌ی ظاهری آنها ترا بفریبد، مبادا تمدن مصنوعی (یا وحشیت واقعی آنها) ترا پسند افتد."

آنچه که طالبف وحشیت واقعی غرب می‌نامد همانا نظام جابرانه‌ی سرمایه‌داری و استعماری است، زیرا طالبف در واقع مایل است اخذ علم و صنعت و معلومات مفید غرب در درون جامعه‌ی عادلانه‌ای به عمل آید که در آن رفاه محتاجان و اصلاح حال فقرا کاملاً ملحوظ و مراعی است.

اندیشه‌های طالبف در افکار انقلابیون ایران و به‌ویژه در افکار عده‌ای متفکرین دموکرات انقلابی نسل بعد (از خیابانی گرفته تا کسروی) تأثیر عمیق داشت. مسلماً طالبف از برجسته‌ترین روشنگران انقلاب مشروطیت ایران و از رجال درخشان تاریخ تفکر مترقی کشور ماست. و جا دارد که برای شناختن و شناساندنش مساعی بیشتری مصروف گردد.

پیگفتار

اگر خواننده ای برگهای این کتاب را که مؤلف کوشیده است طی آنها اطلاعات گوناگونی از منابعی مختلف در باره ی مسائل مورد بحث گرد آورد ، با ستوه و پروائی در خورد خوانده باشد ، بیگمـان از سـیر شـکوهمند ولـی جانگداز معنوی تاریخ کشور ما به شگفت خواهـد آمـد . هـر فرهنگـی دارای رنگـی اسـت . سـتم خـون آلـود فرمانروایان ، هجومها و ایلغارهای پیاپی ، و گذران تلخ و پر از ناروائی در جانهای حساس و متفکر پـشینیان مـا هیجانی اندوهگین برانگیخته و آنها را به جستجو و کنجکاوی مضطربانه ی راز سپهر و زندگی واداشته اسـت . خواه در نغمه های فردوسی ، عطار ، خیام ، و حافظ و دیگر سخنوران بزرگ ما خواه در افکار ابن سینا ، غزالی ، سهروردی ، قطب الدین و صدرا و دیگر اندیشه وران سترگ ایـران ایـن شـور ، ایـن کـاوش ، ایـن بـی تـابی عطشان، بخوبی دیده میشود . از جمله در عرفان ایرانی افکار شگرف و جـسورانه ی بـسیاری انعکـاس یافتـه . عارفان در میان پدیده های مادی "نور" و در میان پدیده های معنوی " عشق " را مورد توجه قرار دادند و آنها را با مفهوم تجلّی که روح و قلب آدمی بروزگاه آنست پیوند دادند و لذا خود را بخشی از سراپای وجود ، بخـشی از خداوند دیدند . بیهوده نبود که شمس الدین ملکداد تبریزی با غروری آسمانی میگفت:

" این مردمان را حق است که به سخن من التفات نکنند . سخن من همـه از روی کبریـا مـی آیـد . قرآن و سخن محمد همه از روی نیاز آمده ، از اینرو معنی می نماید . سخن می نگری نـه در طلـب و نه در نیاز . از بلندی چنانکه بر می نگری کلاه می افتد !"

آری آن سخن پر کبریا ، درک این واقعیت بود که همه چیز از جهان جاندار تا جهان بیجان از یک گوهر واحد است و آدمی هموند خاندان هماهنگ عشق است که متأسـفانه سـتم ، تعـصّب ، خرافـه ، نـادانی رشـته هـای پیوندش را از هم می گسلد .

چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد

بر پایه ی همین وحدت بینی بود که منصور حلّاج فریاد میزد که در طیلسان من کسی جز خدا نیست و لذا عرضه ی سنگسار میشد و هنگامیکه میدید که شبلی (عارفی مانند خود او) نیز به ناچار به سنگ افکنان پیوسته و با پرتاب کلوخی ، تشفّی خاطر خلیفه ی وقت را خواستار است ، آه برمی آورد . در تذکره الاولیاء عطّار آمده است :

"... هر کسی سنگی می انداختند . شبلی موافقت را ، گلی انداخت . حسین منصور آهی کرد . گفتند : " از اینهمه سنگ هیچ آه نکردی ، از گلی آه کردن چه معنی است ؟ " گفت :" – از آنکه آنها نمی دانند و معذورند . از او سختم می آید که او میداند که نمی باید انداخت ."

و این عارفان ، بویژه برخی از آنان که سوخته ی ادراک خورشید آسای خود بودند ، در پاره ای از افکار خود به چنان ذروه ای از لطافت بشری و ادراک انسانی دست یافته بودند که حیرت انگیز است . میان آن پرند زرینه ای که تار و پود روان آنها بود ، و خشونت بهیمی جلّادان و عوّانانی که بر آنها حکمروا بودند تفاوتی عظیم است . سلطانان " دیندار" ش از قبیل محمود غزنوی و محمد مظفر بودند . اولی به عنوان جهاد و دفاع از بیضه ی اسلام در قبال قرامطه و رافضیان مردم را می چاپید . ابن اثیر در الکامل نقل می کند که زمانی محمود خبر یافت مردی از نیشابور مال فراوان دارد . احضارش کرد و گفت : " مرا خبر داده اند که تو قرمطئی ". آن مرد به فراست دریافت . گفت : " قرمطی نیستم ولی مال فراوان دارم . هر چه می خواهی برگیر و این تهمت از من بردار !". و آن دومی یعنی محمد مظفر که " شاه محتسب " نام داشت و خمِ مِی می شکست و زه طنبور می گسست ، در حالیکه به تلاوت قرآن مشغول بود موافق روایت یکی از نزدیکان او به نام لطف اله صدرالدین عراقی (و بنا به نقل فارسنامه) ، مصحف را یکسو مینهاد و محکوم را با دست خویش سر میبرید و سپس باز می گشت و کلام اله میخواند ! و گویا این حادثه در زندگی این دژخیم هفتصد بار رخ داده است !

و اگر در حرم این جباران رخنه کنیم و داستان آزرمیدخت ها ، ترکان خاتونها ، دلشاد خاتون و بغداد خاتونها ، شاد ملک خانم ها ، پری خان خانمها و دیگر زنان شهوت ران و شعبده باز را که نه تنها شاهی ، بل کشوری و خلقی را آلت هوس خود می ساخته اند بخوانیم پرده ی دیگر از دربار سلاطین در چشم ما مجسم می گردد . بیهوده نبود که عبید زاکانی در رساله ی " تعریفات " خود می نوشت :" الخاتون آنکه معشوق بسیار دارد و الکدبانو آنکه اندک دارد ." جانهای پاک از این زباله های زراندود نفرت داشت .

غزّالی که از این نودولتان ترک و فارس و عرب که هر روز با رنگی و نیرنگی دیگر بر اریکه های کبر و زور می نشستند به جان بیزار بود در " کیمیای سعادت " می نویسد : " مگس بر نجاست آدمی نکوتر که عالم بر درگاه سلطان ". ناصر خسرو می گفت :

چه حاجت به پیش امیرم چو دانم که گر میر پیشم نخواند نمیرم

خواجه عبداله انصاری از آن دین رسمی که ریاکاران متطّوع به نام خلیفه و سلطان مراسمش را در مساجد مقرنس بر پا می داشتند به جان نفور بود و در " مناجات و مقالات " مینویسد :" بیزارم ازآن طاعت که مرا به عجب آرد . بنده ی آن معصیتم که مرا به عذر آورد . "[۳۵۰] و در خطاب به سالوسان و چاپلوسان میگفت : " لقمه خوری پر جائی ، طاعت کنی ریائی ، صحبت رانی هوائی ، زهی مرد سودائی !" این مردان با تمام نیرو از زیبائی زندگی در قبال اوامر عبوس مذهب دفاع می کردند . در همان دوران که به قول راوندی در "راحه الصدور": " الطرق کلها مسدوده الا طریق محمد " ، خیام در " نوروزی نامه " تاک را به گیاهی مقدس و باده را به داروئی جادوئی مبدل میکند . غزّالی در " کیمیای سعادت " به دفاع از سماع و موسیقی بر میخیزد و مینویسد :

" روا نباشد که سماع حرام باشد ، بدان سبب که خوش است ؛ که خوشیها حرام نیست و آنچه از خوشیها حرام است ، نه از آن حرام است که خوش است ، بلکه از آن حرام است که در وی ضرری است و فسادی . چه آواز مرغان خوش است و حرام نیست .... "

ایستادگی روحی آنان از سوئی و صحبت هائی که از سر ناچاری برای توجیه طوفانهای زهرآگین ظلم ها و هجومها و کشتارها می بافتند تا " عدالت الهی " را تبرئه کنند از سوی دیگر ، زخم آنها را به نمی کرد . بدبینی و غم سوزانی در این کتابهای عربی و پارسی ، منثور و منظوم موج میزند . در جوامع الحکایات عوفی آمده است که زمانی مورخ معروف محمد بن جریر طبری از یکی از آشنایان خود جویای خبرهای روز شد . آشنای او گفت که المعتز که مردی ادیب و شاعر بود خلیفه شد . و او محمد داود جرّاح را که مردی فاضل و عادل بود به وزارت برداشته و ابوالمثنی را که قاضی امینی بود به قاضی القضاتی برگزیده است . طبری که خود نگارنده ی کارنامه ی مهیب سوانح تاریخ بود از این تحول نابیوسیده ی حوادث در جهت خیر و نیکی به شگفت شد و

---

۳۵۰) در همین مضمون عبید زاکانی می گوید:

خدایا دارم از لطف تو امید که ملک عیش من معمور داری

بگردانی قضای زهد از من بلای توبه از من دور داری

پیش بینی کرد که کار این سه تن در این دوران که " روزگار در تراجع است " دوام نخواهد آورد. عوفی می گوید :

و"همچنان بود که وی گفته بود . آن منصب یکشب بیش برایشان نماند تا عاقلان را معلوم شود که هنر در همه ی ایام سبب حرمان بوده است !"

نظیر این بدبینی را در عبید راکانی می بینیم . به این حکایت او در اخلاق الاشراف بنگرید :

" در تواریخ مغول وارد است که هلاکوخان را چون بغداد مسخّر شد ، جمعی را که از شمشیر باز مانده بود ، بفرمود تا حاضر کردند تا همه را در شطّ غرق کردند ... لاجرم قریب ۹۰ سال پادشاهی در خاندان او قرار داشت و هر روز دولت ایشان در تزاید بود . ابوسعید بیچاره را چون دغدغه ی عدالت در خاطر افتاد خود را به شعار عدل موسوم گردانید ، در اندک مدتی دولتش سپری شد !"

هم او با طنزی درد آلود می گفت :

" تا توانید سخن حق مگوئید تا بر دلهای مردم گران نشوید ..." ،" در راستی و وفاداری مبالغه مکنید تا به قولنج مبتلا نگردید ..."

آزمونهای فراوان این نتیجه گیریهای تیره و تار از روزگار را در نزد این اندیشه وران پدید آورده بود . ولی در همان اندیشه ی عرفانی ، همگام این بدبینی به روزگار ، نوعی خوش بینی عمیق به سیر درونی آن نیز حکمرواست . به قول خواجه عبداله انصاری :

" دیده از ظلمت شب هر چند در جفاست ، امید روشنی خورشیدش از جفاست ."

یا به قول مولوی :

کوی نومیدی مرو ، امیدهاست
سوی تاریکی مشو ، خورشیدهاست

و به گفته ی نغز حافظ :

چون دور جهان یکسره بر منهج عدل است
خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

و درست در دورانی که " دین زرپرستی " یا " مذهب الذهب " در کنار کیش قدرت جوئی و قدرت ستائی رواج داشت و عاشقان ثروت می گفتند : " الدرهم مزیل الهمّ " یعنی " درهم زداینده ی اندوه است " این آزاد مردان به درویشی و به فقر فخر می کردند . حافظ می گفت :

گرچه گردآلود فقرم ، شرم باد از همتّم
گر به آب چشمه ی خورشید دامن تر کنم

و شاعر عارف عراقی میسرود :

در حلقهٔ فقیران قیصر چکار دارد
در دست بحر نوشان ساغر چکار دارد
در راه عشقبازان زین حرفها چه خیزد
در مجلس خکوشان منبر چکار دارد

در نغمه های حزین ، مینیاتورهای رنگین ، نقشهای ساحر قالیها ، داستانهای رنگارنگ و دل انگیز ، قصه های پر سحر و افسون ، کتب و رسالات مغلق فلسفی این سایه روشن اندوه و امید ، عذاب و پایداری روانی آشکارا دیده میشود .

باری اکنون دفتر گذشتگان، دفتر طی شده است و بر فرهنگ کلاسیک ما غبار سنگینی از کهنگی و اندراس نشسته است . جهان ما بویژه در نیم قرن اخیر چنان چهره دگرگون ساخته که بشریتی سراپا نو در کار طلوع است . لذا آنچه که از ارثیه ی پارینه برای ما معتبر است برخی خطوط نورانی و جاودانی آنست مانند : یگانگی گوهر عالم ، یگانگی بشر ، ارجمندی دانش ، رتبه ی والای انسانیت و مردمی گری ، نفرت از عصبیت ، ستم و خرافه و مال یغما ، ثنای مردانگی ، وفا و عشق و بی پیرایگی ، و ما در آستان آن پرستنگاه مقدسی که درآن انسانهای بزرگی عذاب دیده و خون آلود مدفونند سوگند می خوریم که روان خود را به این رشته های نورانی پیوند دهیم و آنرا بسوی اوجهای والاتری اعتلاء بخشیم . ما بهروزی خود را در مستی دوزخی قدرت و طفیلی گری نخواهیم شناخت ، آنرا در خدمت صادقانه و محجوبانه به حقیقت و عدالت و فضیلت خواهیم جست .