



احسان طبری

برخی
بررسی‌ها درباره

جهان
بینی‌ها
جنبش‌های
اجتماعی

در ایران



برخی بررسی‌ها دربارهٔ
جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی
در ایران





انتشارات حزب توده ایران

- احسان طبری، ۱۲۹۵ - ۱۳۶۸
- برخی بررسی‌ها در بارهٔ
- جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران
- چاپ چهارم: ۱۳۸۷
- همهٔ حقوق چاپ و نشر برای انتشارات حزب تودهٔ ایران محفوظ است.

Postfach 100644, 10566 Berlin, Germany

www.tudehpartyiran.org

dabirkhaneh_hti@yahoo.de

احسان طبری

برخی بررسی‌ها دربارهٔ
جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی
در ایران

چاپ چهارم



فهرست

پیش‌گفتار ۱۵

پیش‌گفتار چاپ دوم ۱۸

ویژگی‌ها و دگرگونی‌های جامعه ایرانی در پویه تاریخ

۱. مقدمه ۲۱

۲. ویژگی‌های جامعه ایرانی پیش از اسلام ۲۲

سخنان انگلس درباره جوامع خاورزمین

۱. طرح مسئله ۳۷

۲. درباره عرب و اسلام ۳۹

۳. دولت، مالکیت و مسئله آبیاری در شرق ۴۲

۴. مسئله مالکیت خصوصی بر زمین در ایران ۴۴

۵. انگلس و میهن ما ایران ۴۹

در جست و جوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما

طرح مسئله ۵۵

فقر و ثروت ۵۶

پول و قدرت اجتماعی آن ۶۰

کالا و بازرگانی ۶۷

کار و پیشه و مزد ۷۴

اقتصاد خانگی و روابط خرج و دخل ۷۸

ویژگی‌های جامعه ایران پس از اسلام

۱. ۸۳

۲. ۹۰

دین، عرفان و جادو، عناصر مهم جهان‌بینی‌های ایرانی

۱. جادو و علوم غریبه یا (کدنی) ۱۰۲
۲. مذهب و کلام ۱۰۵
۳. عرفان و صوفیگری ۱۰۷
۴. فلسفه ایده‌آلیستی ۱۰۸

نظری اجمالی به سیر تفکر فلسفی در ایران

۱. مدخل، اسلوب تحقیق ۱۱۱
۲. جهان‌بینی‌های ایرانی پیش از اسلام ۱۱۵
۳. جریانات فکری و فلسفی پس از اسلام ۱۲۲

برخی منابع تحقیقی درباره جریانات فکری در ایران

- هدف این نوشته ۱۲۹
- گروه اول: آثار خود فلاسفه و اندیشه‌وران ایران ۱۳۰
- گروه دوم: آنچه که در قرون وسطی مؤلفین عرب و ایرانی نگاشته‌اند ۱۳۲
- گروه سوم: آنچه که مؤلفین باختری در باره فلسفه ایران نوشته‌اند ۱۳۳
- گروه چهارم: آنچه مؤلفین معاصر ایران و عرب نوشته‌اند ۱۳۴

اندیشه دیالکتیکی تضاد و نبرد ضدین در مَرَدَه‌بَسَنَه

۱. طرح مطلب ۱۳۷
۲. مَرَدَه‌بَسَنَه و تضاد ۱۳۸
۳. اندیشه تضاد در مذاهب و جریانات فکری دیگر باستان ۱۴۲
۴. نتیجه ۱۴۵

آئین مهر

۱. مهرپرستی آئینی است دیرین سال ۱۴۸
۲. ریشه مهر و ستایش آن در اوستا ۱۴۹
۳. گسترش و محتوی کیش مهر ۱۵۱
۴. مهر و خورشید ۱۵۴
۵. رد پای مهر در تاریخ ایران ۱۵۵

مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی

۱. طرح مسئله ۱۶۱
۲. شیوه مطالعه در این بررسی ۱۶۳
۳. زبان پهلوی، چشم‌اندازی از تاریخ آن ۱۶۴
۴. برخی مختصات لکسیکی زبان پهلوی ۱۶۵

فهرست ۷

۵. ترمینولوژی فلسفی و منطقی در زبان پهلوی ۱۶۸
- الف - نمونه‌هایی از مصطلحات هستی‌شناسی (اُتولوژی) و اصطلاحات عمومی فلسفی ۱۶۹
- ب - تئوری معرفت (گنوسئولوژی) منطق و گرامر ۱۷۴
- ج - برخی مصطلحات اِتیک و اِسته‌تیک و روانشناسی ۱۷۹
۶. نمونه‌ای از بیان فلسفی در زبان پهلوی ۱۸۲
۷. نظری به لکسیک فلسفی دوران پس از اسلام در عربی و فارسی ۱۸۴
- الف - از آثار ابن سینا ۱۸۵
- ب - نمونه‌هایی از مؤلفین دیگر ۱۸۵
- نتیجه ۱۸۶

تشکل جهان‌بینی رسمی دینی در آغاز ساسانیان

۱. طرح مسئله ۱۸۹
۲. تَنَسَّر ۱۹۲
۳. آردویراف ۱۹۴
۴. کَر تیر ۱۹۵
۵. آذرپاد مهر سپندان ۱۹۸
- نتیجه ۲۰۱

مزدک بامدادان

- سرچشمه‌های اطلاع ما از مزدک و مزدکیان ۲۰۳
- مختصری در باره وضع جامعه ایران در دوران جنبش ۲۰۴
- جریان جنبش مزدک ۲۰۷
- آئین مزدکی ۲۰۹
- الف - آموزش نور و ظلمت ۲۱۰
- ب - آموزش عدالت و برابری ۲۱۰
- ج - آموزش بی‌آزاری و ریاضت ۲۱۳
- منابع فکری آئین مزدک ۲۱۴
- تجلیات بعدی اندیشه مزدک در ایران ۲۱۵

بزرگمهر بُختگان، افسانه یا تاریخ

۱. مَدخَل ۲۱۹
۲. تاریخ و افسانه در باره بزرگمهر ۲۲۱
۳. آثار بزرگمهر ۲۲۳
۴. شاهنامه و بزرگمهر ۲۲۵
۵. پایان کار بزرگمهر ۲۲۸

سخنی در باره اسلام و تشیع

۲۳۳ طرح مسئله
۲۳۴ خصالت جنبش اسلامی و علل پیدایش آن
۲۳۵ ایده‌تولوژی اسلامی و مشخصات آن
۲۳۸ تشعب در اسلام
۲۴۰ شیعه امامیه، ایده‌تولوژی آن
۲۴۵ نقش تشیع در تاریخ ایران
۲۴۶ ابوالعلاء و اسلام
۲۵۳ یک شخصیت شگفت مرموز - سلمان پارسی (روزبه پورمرزبان)

شمه‌ای درباره زندگی و آثار یکی از بزرگ‌ترین نوابغ ایرانی

۲۶۱ ابن مقفع (روزبه فرزند دادویه پارسی)
-----	---

زنادقه

۲۶۹ ۱. طرح مسئله
۲۷۱ ۲. منابع تاریخ زنادقه
۲۷۱ ۳. محتوی واقعی کلمات «زندیق» و «زندقه»
۲۷۳ ۴. نبرد خلفاء با زنادقه
۲۷۴ ۵. یادی از برخی زنادقه

بابک خرم‌دین

۲۷۹ ۱
۲۸۰ ۲
۲۸۲ ۳
۲۸۴ ۴
۲۸۵ ۵

جنبش زنگیان، در قرن سوم هجری

۲۸۹ مقدمه
۲۸۹ بردگی در کشورهای خلافت عرب
۲۹۱ صاحب الزنج و شخصیت وی
۲۹۳ جریان مبارزه زنگیان با خلافت

مقام تاریخی جامعه شناسی فارابی

۲۹۷ طرح مسئله
-----	-----------------

۲۹۹ نظریات جامعه‌شناسی فارابی
۳۰۱ افلاطون و جامعه کامل
۳۰۲ قدیس اوگوستین و «مدینه الهی»
۳۰۲ وجه شباهتی بین فارابی و اسپنسر
۳۰۴ نتیجه
۳۰۵ یک دانشمند و یک پژوهنده بزرگ
۳۰۹ شک اسلوبی و آزمون‌گرایی در نزد متفکران پس از اسلام

حدیث جبر و اختیار در نزد متفکران ما

۳۱۵ یک مُعْضِلِ کهن
۳۱۶ فاتالیسم و ریشه‌های معرفتی و مادی آن در دنیای قدیم (نمونه یونان و چین و ایران)
۳۱۹ نبرد جبریه یا مُجَبَّرَه و قَدَرِیَه
۳۲۲ نبرد بین مُعْتَزَلَه و اَشاعره در مسئله جبر و تَقْوِیض
۳۲۳ نظر شیعه و صوفیه در این مسئله
۳۲۵ ابن سینا و مسئله جبر
۳۲۷ مسئله جبر و اختیار در ادبیات فارسی
۳۳۱ حل مسئله جبر و اختیار از جهت دانش امروزی

مُتکَلِّمِین و نقدِ فلسفه

۳۳۵ کلام و مراحل آن
۳۳۸ غزالی و فلسفه
۳۴۱ فخر رازی و فلسفه

فلسفه لَدَّت و مرگ در نزد خِیّام

۳۴۵ واژه‌ای چند درباره دوران و جهان‌بینی خِیّام
۳۴۸ کیش لَدَّت
۳۴۹ الف - کیش لَدَّت و یک پایروس مصری
۳۵۰ ب - کیش لَدَّت در فلسفه هند
۳۵۱ ج - کیش لَدَّت در فلسفه یونان
۳۵۲ فلسفه مرگ در نزد خِیّام

اصولِ فقه و منطقی دِئُونتیک

۳۵۷ ۱. طرح مسئله
-----	--------------------

۲. «اصولِ فقه» چیست ۳۵۸
 ۳. منطقیِ دِئونتیک و مباحثِ آن ۳۶۲
 ۴. برخی نتیجه‌گیری‌ها ۳۶۳

شِمه‌ای در بارهٔ جنبشِ اسمعیلیّه

- مقدمه ۳۶۵
 منشأ پیدایش ۳۶۶
 اصول عقاید اسمعیلی ۳۶۷
 سازمان ۳۶۸
 اُسلوبِ تبلیغ ۳۶۹
 مراکزِ قدرت ۳۷۱
 تروریسم ۳۷۲
 جا و اهمیّت تاریخی ۳۷۳

فلسفهٔ نور و منابع تاریخی آن

- زندگی و مقامِ تاریخیِ شَهْرَوَرْدی ۳۷۷
 فلسفهٔ نور ۳۷۹
 منابع فلسفهٔ نور ۳۸۴
 الف - منابع یونانی ۳۸۵
 ب - منابع ایرانی، هندی و عربی ۳۸۹
 برخی نتیجه‌گیری‌ها ۳۹۴

طِبّاعیان، دَهریان و اصحابِ هیولی

- در بارهٔ زادالمسافرین ۳۹۷
 انتقادِ ناصر خسرو از «طِبّاعیان» ۳۹۹
 انتقادِ ناصر خسرو از «دَهریان» ۴۰۲
 دَهریان کیانند؟ ۴۰۵
 انتقادِ ناصر خسرو از «اصحابِ هیولی» ۴۰۷
 مسئلهٔ قَدَمِ هیولی ۴۰۸
 اَتْمِیستیکِ رازی ۴۱۰
 چند نتیجه‌گیری مهم ۴۱۳

ناصر خسرو - رزمنده، اندیشه‌مند و سخنور

۱. درآمد ۴۲۱
 ۲. دورانِ تاریخیِ ناصر ۴۲۳

۳. مراحل زندگی ناصر ۴۲۵
۴. آثار ادبی، فلسفی و دینی ناصر ۴۳۳
۵. آفرینش ادبی ناصر ۴۳۴
۶. برخی مشخصات جهان بینی ناصر ۴۴۱

درباره زندگی و اندیشه جلال الدین محمد مولوی بلخی ۴۴۵

مولوی و تمثیل

- تمثیل یا آنالوژی ۴۵۵
شیوه تمثیل در نزد مولوی ۴۵۶
برخی تمثیلات فلسفی مولوی ۴۵۹
مولوی و فلسفه، علم و عقل ۴۶۱
نمونه یک تمثیل بزرگ عرفانی و فلسفی از مولوی ۴۶۳
قصه اهل سبا و طاعی کردن ایشان را ۴۶۵

سخنی درباره انسان گرائی عرفانی

- طرح مسئله ۴۶۹
حکم اول: انسان مظهري است از خدا ۴۷۰
حکم دوم: نیاز مخلوق و اشتیاق خالق ۴۷۳
حکم سوم: تضاد انسان و فرشته ۴۷۴

دیالکتیک در اندیشه برخی از متفکران ایرانی

۱. دیالکتیک عرفانی جلال الدین مولوی ۴۸۰
اول: حرکت تکاملی ۴۸۳
دوم: تضاد ۴۸۵
سوم: جنبش جاوید ۴۸۸
۲. صدرالدین شیرازی و حرکت جوهری و استکمال وجود ۴۹۰

خواجه نصیرالدین طوسی و سهم‌های او از آموزش اخلاقی او

۱. چهره‌ای از خواجه نصیر ۴۹۹
۲. آموزش ایتیک (اخلاق) در نزد خواجه نصیرالدین ۵۰۴
برخی مسائل جامعه‌شناسی ۵۰۶

علامه قطب‌الدین شیرازی و نظریه او در باره معرفت

۵۰۹	زندگی شگفت و پُرثمر قطب‌الدین.....
۵۱۰	آثار قطب‌الدین.....
۵۱۳	شیوه سکولاستیک قطب‌الدین.....
۵۱۴	تئوری شناخت یا معرفت در نزد قطب‌الدین.....
۵۲۰	توازی تئوری معرفت و تئوری وجود.....

جنبش انقلابی در اویس ایرانی در قرن هشتم هجری

۵۲۳	کلمه‌ای چند در باره عرفان ایرانی.....
۵۲۶	تَشَعُّب در عرفان ایرانی و پیدایش جنبش درویشان.....
۵۲۷	معنی لُغَوِي درویش.....
۵۲۸	سعدی و حافظ در باره درویش.....
۵۳۰	جنبش‌های انقلابی درویشان در قرن هشتم.....

در باره جنبش حُرُوفِیّه (افکار و حوادث)

۵۳۵	مَدخَل.....
۵۳۶	اعداد، حُرُوف، اصوات و نقاط اسرارآمیز.....
۵۳۷	«علم حُرُوف» در ایران.....
۵۴۰	آموزش کابالستیکی یا حُرُوفی در باخترزمین.....
۵۴۱	تاریخچه جنبش حُرُوفِیّه در ایران.....
۵۴۲	الف - حُرُوفِیّه در دوران میرانشاه.....
۵۴۴	ب - حُرُوفِیّه در دوران شاهرخ.....
۵۴۵	نتیجه.....

آزاداندیشی خِیام و حافظ

۵۴۹	۱.....
۵۵۱	۲.....
۵۵۳	در توصیف بهشت.....
۵۵۴	در توصیف رستاخیز و جهنم.....

اندیشه‌هایی چند در باره حافظ.....

جهان‌بینی یک شاعر - بحثی براساس بیان حافظ در باره جهان‌بینی اش

۵۷۹	درآمد سخن.....
۵۸۱	شکاکیت و لادریّت (Agnosticisme) حافظ.....
۵۸۲	انتقاد از مذاهب عصر.....

۵۸۴ وحدت وجود یا پانته‌ئیسم (Pantheisme) حافظ
۵۸۵ فلسفه عشق
۵۸۷ فاتالیسم (Fatalisme) حافظ، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر
۵۸۸ شیوه خوش باشی یا هِدونیسم حافظ
۵۹۰ کیش باده پرستی
۵۹۱ بدبینی و خوش بینی حافظ
۵۹۴ اتیک حافظ، فلسفه شکیب و پایداری و امید
۵۹۵ استه‌تیک حافظ
۵۹۶ برخی نظریات اجتماعی حافظ
۵۹۷ پایان و نتیجه

نگاهی گریزان به پویه اندیشه فلسفی و اجتماعی از صفویه تا زمان ما

۵۹۹ مدخل
۶۰۲ عروج و سقوط فلسفه کلاسیک ایران
۶۰۵ برخی مسائل فلسفه سکولاستیک ایران
۶۰۷ روشنگری و روشنگران

جنبش بایان

۶۱۱ مدخل
۶۱۲ ریشه‌های بایگری
۶۱۴ سیدعلی محمد باب که بود و چه می‌گفت؟
۶۱۸ جنبش بایبه و آوار آن

عبدالرحیم طالیف تبریزی - دوران، زندگی و اندیشه وی

۶۲۳ روشنگران انقلاب بورژوازی ایران
۶۲۴ دوران و زندگی طالیف
۶۲۷ نظری به اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی طالیف

۶۳۵ پی‌گفتار
-----	----------------

پیش‌گفتار

کتابی که اکنون در دست دارید مجموعه‌ی یک سلسله بررسی‌های تاریخی-فلسفی است که در باره‌ی برخی جهان‌بینی‌ها، اندیشه‌وران و جنبش‌های اجتماعی ایران پیش و پس از اسلام نگاشته شده است. این بررسی‌ها گرده‌پژوهشی کتابی است که در پندار و آرزوی نگارنده باید در این زمینه نوشته شود و می‌بایست نوعی «تاریخ فلسفه و تفکر اجتماعی» خلق‌هائی باشد که در سرزمین ایران زندگی می‌کنند.

در باره‌ی مسائلی که در این کتاب مطرح شده پژوهندگان اروپائی و امریکائی، ایرانی و عرب کتب و رسالات و مقالات فراوانی که بسیاری از آن‌ها در سطح عالی تحقیقند نگاشته‌اند. لذا منطقی‌اً این سؤال مطرح می‌گردد: با این حال 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 بدون سیستم‌بندی منطقی و گاه با تحلیل‌های غیر مقنع علمی همراه است. از نظر یک مارکسیست پدیده‌های تاریخی تعبیری دارند که ناشی از قوانین تکامل مادی و معنوی جامعه معین است. لذا در این بررسی‌ها کوشش شده است انبوه فاکتوگرافیک با سیستم‌بندی منطقی و بر اساس تحلیل ناشی از جامعه‌شناسی علمی عرضه گردد. نهایت آنکه در این کار چند چیز مراعات شده است:

نخست اینکه: مسائل مطروحه حتی‌المقدور و تا آن جا که منابع و کتب در دسترس نگارنده بوده همه جانبه بررسی شود؛

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

سوم آنکه: این کار با احتیاط انجام گیرد و از الگوسازی و منظره پردازی‌های مصنوعی پرهیز گردد؛

چهارم اینکه: تحقیق گذشته وسیله بسیج معنوی معاصران برای حرکت به جلو قرار گیرد، آکادمیک، کتابی و کابینه‌ای نباشد و در آن اخگری از احساس انسانی، ایرانی و انقلابی بسوزد. تا چه حد نویسنده در کار خود موفق بوده، بسته است به قضاوت خوانندگان.

به علاوه، بسیاری از بررسی‌های این کتاب از زاویه‌ای و در باره آن چنان 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، یادآوری‌ها، داوری‌ها و استنتاجاتی باشد که فاقد تازگی نیست. نویسنده به این برخورد از زاویه تازه و بازدید 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 کتابخانه‌های ایران، مؤلف امکان نداشت از غناء واقعی منابع برخوردار باشد و مجبور بود این یا آن منبع را با دشواری «صید کند» و به آنچه که به دست می‌آورد دل خوش دارد و اکتفا ورزد. با این حال در هر مورد مؤلف کوشش خود را به کار برده است تا از گفته‌ها و نوشته‌ها در زمینه معین حتی المقدور بی‌خبر نماند و مطلب را از زمینه تهی برداشت نکند و تا آن جا 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 جداگانه‌ای به آن‌ها اختصاص نیافته است. لذا جای خالی در این منظره عام بسیار است ولی کسی که کتاب را از سر تا پایان می‌خواند، می‌تواند تصویری از حیات معنوی سه هزار ساله 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 از مننه 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 هیجانانگیز در آن‌ها هست. به مثابه مجموعه‌ای 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 چنان که گفته شد تحقیقات کمابیش مبتکرانه‌ای شده و می‌تواند از جهت تحلیلی کمکی، ولو اندک، به امر پژوهش در مسئله معین برساند. برخی دیگر گفتارهای کوتاه و فشرده‌ای هستند که تنها حسن و یا نقص آنها در شیوه تدوین و تألیف آنهاست و نگارنده کوشش داشته است که تنها راوی خشک و بی‌ذوق این و آن نباشد.

شاید برای یک فرد سطحی بررسی‌های این کتاب سیر در مجردات، سفر در قرون گم شده عتیق و قرون وسطی، گریز از واقعیت جوشان زمان ما به نظر رسد. چنین تصویری گمراهی محض است. برای من این گفتارها پرچم‌های نبرد و پرخاش، موضع‌گیری و جانب‌داری است. دو رشته سیاه و سپید نبرد یزدان و اهریمن، تعقل و تعبد، دانش و نادانی، ماتریالیسم و ایدئالیسم، ارتجاع و انقلاب، آزاداندیشی و تعصب از خلال همه این بررسی‌ها می‌گذرد و برای من به هنگام جست و

جو، به هنگام نوشتن منظره همیشه چنین بود که از مسائل عصر خود سخن می‌گویم. این نکته در سرآغاز برخی نوشته‌ها نیز یاد شده و من آن را در این پیش‌گفتار تأکید و تکرار می‌کنم.

به علاوه، هدف از انتشار این کتاب خدمت به آن آگاهی بزرگی است که ایرانیان زمان ما به تدریج در باره گذشته و اکنون خود کسب می‌کنند. در واقع نیز گذشته آنها شگرف و غنی و عبرت‌آموز است. در این فلات کوهستانی آفتاب‌زده، طی زمان‌های دراز، انسان‌های بزرگی زیسته‌اند که هر یک در کالبد مادّی و معنوی عصر خود، با شراره‌ای ناب به‌خاطر آنچه که آنها عدالت و فضیلت می‌شمرده‌اند، سوخته‌اند. برای خود من آشنائی با کارنامه خونین و سوزان حیات معنوی آنان یک بیداری، یک غرور و یک احساس وظیفه ژرف بود و تصوّر می‌کنم برای همه 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 تعصّب ملّی و بغض و کین به دیگران و لاف و گزاف در باره خود باشد. اگر ما در تاریخ به مثابه ساکنان این کشور از اقوام دیگر تجاوز و ستم دیدیم، به نوبه خود از شرکت در ستم و تجاوز به اقوام دیگر نیز مبری نیستیم. ولی هم در مورد دیگران، و 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 آفرینش‌ها باشد نه به ستم‌ها، تجاوزها، جهان‌گشائی‌ها. در ایجاد تمدّنی که تمدن ایرانی نام دارد هم خلق‌های ساکن فلات ایران و هم بسیاری بسیار خلق دیگر، از هندوچین گرفته تا اندلس و روم و صقلیه، دخالت داشته‌اند. لذا غرور میهن پرستانه ما باید با احساس اترناسیونالیسم و علاقه و احترام به سرنوشت و مدنیت دیگر خلق‌ها، به ویژه آن خلق‌هایی که با ما نزدیک‌ترین تماس را داشته‌اند، همراه باشد. تنها چنین احساساتی واقعاً انسانی و پیوند دهنده است.

احسان طبری

مرداد ماه ۱۳۴۷

پیش‌گفتار چاپ دوم

چاپ اول این کتاب در سال ۱۳۴۸ شمسی انتشار یافته، این امر که کتاب حاضر به چاپ دوم می‌رسد، با توجه به شرایط ویژه تدارک و انتشار آن، خود نشانه‌ای است بر آنکه مطالبش به یک نیاز اجتماعی پاسخ می‌داده، یعنی اینکه گذشته را باید بهتر شناخت تا آینده بهتر می‌شود. روشن است هر مؤلفی، پس از سال‌ها که اثری از خود را می‌خواند، مایل است عبارتش را صیقل دهد و در آن تکمیل‌هایی وارد سازد، ولی متأسفانه برای اینجانب امکان این کار نبود، لذا بدان قناعت کرد که چند گفتار دیگر خود را تحت عنوان «افزوده‌ها»^۱ به پایان این کتاب ضمیمه کند.

در طبع اول این کتاب برخی اشتباهات راه یافته بود که در این طبع برای اصلاح آنها کوشش شد و بدین سان طبع دوم در اثر صحت متن و به برکت مباحث افزوده شده شاید نسبت به چاپ نخستین این کتاب مزیت بیشتری کسب کرده باشد. برای بررسی جامع‌تر تاریخ تفکر و جنبش در ایران می‌بایست ده‌ها گفتار دیگر به این مجموعه افزوده می‌شد و طبیعی است که مؤلف اگر فرصتی و امکانی می‌یافت از تدارک این گفتارها تن نمی‌زد و سخن‌گفتنی ولی ناگفته بسیار و بسیاری داشت ولی به هر جهت در این باره دغدغه‌ای ندارد، زیرا مسلماً ایرانیان دانشمندی که وسایل تحقیق را در دست دارند و از شیوه درست و علمی تحلیل تاریخی نیز برخوردارند، این وظیفه مهم را عاطل نگذارده و نخواهند گذاشت.

احسان طبری

بهار ۱۳۵۶ شمسی

۱. «افزوده‌ها»، فصل یا بخشی جداگانه نیست، بلکه سه فصل و دو بخش به ترتیب زیر است:
سخنان انگلس در باره جوامع خاورزمین (فصل)؛ در جست‌وجوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما (فصل)؛ یک دانشمند و یک پژوهنده بزرگ (بخش)؛ ۰ در باره زندگی و اندیشه جلال‌الدین محمد مولوی بلخی (بخش)؛ سخنی در باره انسان‌گرایی عرفانی (فصل).
این فصل‌ها و بخش‌ها به چاپ دوم کتاب، بهار ۱۳۵۶، تهران (چاپ اول در ۱۳۴۸ در خارج از ایران) از سوی زنده‌یاد رفیق طبری افزوده شده‌اند [توضیح انتشارات].

برخی بررسی‌ها در بارهٔ
جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی
در ایران

ویژگی ها و دگرگونی‌های جامعه ایرانی در پویه تاریخ

«یک زیربنای واحد، که از جهت شرایط عمده همانند است، در پرتوی کیفیات بی‌نهایت مختلف آمپیریک: شرایط طبیعی، مناسبات نژادی که از خارج به تأثیرات تاریخی اثر می‌کنند، و غیره و غیره، می‌تواند در بروز خود تنوع بی‌پایان و درجه‌بندی‌های بی‌نهایتی را نمودار سازد و تنها به کمک تحلیل این کیفیات آمپیریک است که می‌توان آن را درک کرد.»

کارل مارکس، سرمایه، جلد ۳، ص ۸۰۴

۱. مقدمه

آنچه که در ذیل می‌آوریم در حکم «مدخل» بر این کتاب است و هدف آن است که در صفحات اندک و سطوری محدود، نظری از سوئی تند و پیران و از سوئی ژرف و ریشه‌یاب به تاریخ جامعه‌ای بیافکنیم که در فلات ایران طی هزاران سال دوام آورده و دگرگونی یافته است. دانش جامعه‌شناسی امروزی جامعه را در مقطع زمان (دیاکرونیک) و در مقطع اکنون (سنکرونیک) بررسی می‌کند و قانون‌ها و ضابطه‌هایی برای شناخت پدیده‌ها به دست داده است تا بتوان در گم‌بیشه رویدادهای تاریخ راه برد و مراحل این سیر و سمت تکاملی آن را معین کرد.

این کوشش چه از جانب مورّخین مارکسیست و غیر مارکسیست اروپائی و چه از جانب مورّخان و محققان ایرانی طی چند دهه اخیر انجام گرفته است و می‌گیرد و از آن جمله با فیض - گیری از همین کوشش‌ها است که ما این «مدخل» را تنظیم می‌کنیم. ستاره رهنمای ما در تنظیم این مدخل همان گفتار پُر آرچی است که در سرلوحه آورده‌ایم یعنی با آنکه تاریخ جوامع انسانی از جهت ماهیت قوانین اقتصادی - اجتماعی خود از سلسله فرماسیون‌های معینی (مانند زندگی ابتدائی اولیه و نظام دودمانی، نظام بردگی، نظام فئودال و نظام سرمایه‌داری و نظام سوسیالیستی) می‌گذرد، اشکال بروز این نظام‌ها یا فرماسیون‌ها در تاریخ، تندی و کندی تحول آن‌ها، در آمیختگی اشکال کهن با اشکال نوین، ویژگی این اشکال به اندازه‌ای متنوع و رنگارنگ است که نباید تنها به

تحمیل مصنوعی یک مِشت 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 بی‌پایان» و «درجه‌بندی‌های بی‌نهایت» یک «زیربنای واحد» که «از جهت شرایط عمده» همانند است، روش آمپیریک داشت.

خود مارکس در یک سلسله آثار خود، شیوه تولید آسیائی و جامعه کهن آسیائی را مورد تحلیل قرار می‌دهد و از آن جمله می‌نویسد:

«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 ترعه‌ها و تأسیسات آبیاری، پایه زراعت شرقی کرده است.» و «ضرورت بدیهی استفاده صرفه‌جویانه از آب... در شرق ناگزیر مداخله قدرت متمرکز دولت را می‌طلبد. منشاء آن وظیفه اقتصادی یعنی به ویژه وظیفه سازمان دادن امور عمومی که دولت‌های آسیائی مجبور بودند اجرا کنند، از همین جاست.»^۱

مارکس از همین منشاء، «دسپوتیسم شرقی» را توضیح می‌دهد. انگلس بر اساس همین تکامل قدرت دولتی است که دولت ساسانیان را «سلطنت منتظم ایرانی ساسانیان» می‌نامد.^۲

در واقع بغرنجی ساختمان «دیوان‌ها» طی قرن‌های متمادی در ایران پیش و پس از اسلام و تقسیم کار مفصلی که در میان آن‌ها شده بود و سیستم خراج‌ها که مثلاً در دوران ساسانی به وسیله «واستریوشان سالار» و آمارکاران یا تحصیل‌داران او جمع‌آوری می‌شد و گنجور و گهبدها (متخصصین حفظ مسکوکات و تبدیل مالیات جنسی به نقدی) آن‌ها را نگاه می‌داشته‌اند و سپس برای مخارج جنگی، دولتی، دربار و غیره مصرف می‌کردند، در اروپای باختری بدین طرز همانند ندارد و یکی از مختصات تکامل جامعه ماست.

لذا به جای جست و جوی اشکال یونانی-رومی بردگی در ایران، به جای یافتن اشکال فرانسوی-آلمانی فئودالیسم در ایران، به جای جست و جوی شکل انگلیسی-هلندی رشد سرمایه‌داری در کشور ما، باید به دنبال یافتن آن اشکالی رفت که در این کشور پدید شده و با آنکه از جهت سرشت خود، پدیده‌های جوامع دیگر بشری را تکرار می‌کند، از بسیاری جهات شکل بروز خود، یگانه و ویژه است.

۲. ویژگی‌های جامعه ایرانی پیش از اسلام

در باره جامعه ایرانی پیش از اسلام، به ویژه در باره آن سلسله‌های ایرانی مانند هخامنشی،

اشکانی، ساسانی که از آن‌ها اطلاعات بسیاری در دست است، از طرف پژوهندگان ایرانی و غیرایرانی تحقیق کمی انجام نگرفته و تحلیل‌های عمیق و دقیق اندکی به عمل نیامده است.

تاریخ ایران پیش از اسلام، چنان که امروز مسلم شده، تاریخ دیرنده‌ای است. 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 غیرآریائی که آن‌ها را مانند دراویدهای هند و حبشی‌های آفریقا از نژاد حامی (کوشیت) می‌دانند زندگی می‌کردند. درباره این اقوام (در شمال مانند تاپورها، ماردها، کادوس‌ها، کاسپی‌ها و در غرب مانند خوتی‌ها، لولبی‌ها و ایلام‌ها) به تدریج به کمک کاوش‌ها اطلاعاتی گرد می‌آید. تاریخ ایلام را بهتر از تاریخ خوتی‌ها و لولبی‌ها می‌شناسیم و تاریخ این دو قوم اخیر را بهتر از تاریخ کادوس‌ها و کاسپی‌ها.

ظاهراً پیدایش تمدن نوین از ترکیب مدنیت کوجنده شبنانی آریائی و مدنیت ساکن بومیان به همان ترتیب که برخی مورّخین از آن جمله گیرشمن متعرض شده‌اند 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 آن چنان ایرانی آشنا هستیم که تقریباً تا یورش بزرگ تازیان مسلمان کمابیش از جهت اتنیک همانند باقی ماند.

در باره دوره آریائی نیز بحث‌هایی است. باید با نظر آن محققان که افسانه‌های خداینامه پهلوی و شاهنامه فردوسی را در باره دوران پیشدادیان و کیانیان جدی می‌گیرند و آن را به سرگذشت تاریخی اقوام ایرانی خاور و شمال خاوری فلات ایران مربوط می‌دانند از جهت استدلال منطقی و تاریخی موافق بود. تعدادی از اساطیر ما به ویژه در باره شاهان و پهلوانان پیشدادی با اساطیر هندو مخلوط است ولی دوران کیانی بیشتر متعلق به خود ماست. ایران از دست‌رس دید مورّخین یونانی که از مادها و هخامنشیان سخن گفته‌اند دور بوده، لذا داستان کیانیان و پهلوانان سیستان همگی در جرگه اساطیر و افسانه‌ها 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 نوشته‌های هروُدت نیز می‌توان اشارات مبهم و دور و مغلوطی به نام‌های پیشدادی و کیانی یافت. هر دوت این مطالب را به ویژه در بیان احوال سکا‌های شمالی که خود از اقوام ایرانی بوده اند آورده است.

باری همه این‌ها زمینه کار مورّخان است و ما در این زمینه صلاحیت ورود نداریم. آنچه که برای یک بررسی کننده جریانات ایده‌تولوژیک دوران پیش از اسلام دانستنش واجب است آن است که جامعه ایران در آن دوران نسبتاً شناخته شده‌ای که مرده‌یسنه در آن رواج یافت تا درآمدن جیوش تازیان مسلمان چه گونه جامعه‌ای بوده است؟

ما مطلب را از مادها آغاز می‌کنیم که از اوائل قرن هفتم قبل از میلاد سلسله خود را بنیاد هشتند و به ساسانیان ختم می‌کنیم که در سال ۶۵۲ بعد از میلاد منقرض شدند. این دوران قریب ۱۵۰۰

سال را در بر می‌گیرد و کمی بیش از دورانی است که ما را از انقراض ساسانیان جدا می‌کند. طی این دوران مادها، هخامنشی‌ها، اسکندر و سلوکیدها، پارت‌ها و ساسانیان در ایران حکومت کردند. به احتمال قوی در شرق ایران کیانیان با بخشی از این دوران، البته بخش آغازی این دوران، معاصر بوده‌اند. در این دوران است که دین مزدائی کهن زوال می‌یابد، دین اصلاح شده زرتشت به نام «مَرَدَه‌یَسَنه» که در آغاز هزاره پیش از میلاد در شرق ایران پدید شده بود در سراسر ایران رخنه می‌کند. در این دوران است که کیش جهان‌گیر مهرپرستی که ریشه‌های کهن داشته رنگ و جلایی می‌گیرد، در این دوران است که در اواخر اشکانی و به ویژه در اوائل ساسانی دین زرتشت تحولی و انتظام تازه‌ای یافته به دین رسمی دولتی ساسانیان بدل می‌گردد، در این دوران است که مانی‌گری و مزدکی‌گری ظهور می‌کنند و کیش کهن زروانی بار دیگر رواج می‌یابد، در این دوران است که ایران با هند و چین و قلمرو کوشانیان در خاور و یونان و روم و بیزانس و سوریه و مصر در باختر روابط وسیعی دارد و مانند موجودی دوچهره روئی به سوی باختر و روئی بسوی خاور کرده از هر دو فیض گرفته به هر دو فیض می‌رساند و از این مبادله مدنی و فرهنگی مکاتب سنکرتیک مذهبی - فلسفی عدیده‌ای پدید می‌گردد، در این دوران است که دین زرتشتی با دین یهودی، با دین بودائی و با دین عیسوی دست و پنجه نرم می‌کند، الهیات و فقهیات خود را منظم می‌سازد، احتجاجات خود را عَرَضه می‌دارد. در این دوران است که فلسفه عملی (اتیک) دقیق و جالبی در ایران بنام «هَنْدَرُچ» (اندرز) تنظیم می‌گردد و فرزنانگان فراوانی در این مرز و بوم ظهور می‌کنند و داستان‌های حماسی و غنائی متعددی نوشته می‌شود و زندگی معنوی و فرهنگی ویژه و جالبی بسط می‌یابد.

مادها در ایران قریب دویست و پنجاه سال (۷۰۸-۵۵۰ ق. م)، هخامنشی‌ها کمی بیش از دویست سال (۵۴۶-۳۳۰ ق. م)، اسکندر و سلوکی‌ها در حدود صد سال (۳۳۰-۲۵۰ ق. م)، اشکانیان قریب پانصد سال (۲۵۰ ق. م-۲۲۶ م.) و ساسانیان قریب چهارصد و سی سال (۲۲۶-۶۵۱ م.) حکم‌روائی داشتند.

در این دوران دراز هزار و پانصد ساله جامعه ایرانی چه‌گونه جامعه‌ای بود؟ تردیدی نیست که یک جامعه طی هزار و پانصد سال بلا تغییر نمانده و در افزارها و شیوه تولید آن، مناسبات تولیدی آن، نظام طبقاتی آن، رژیم دولتی آن، سطح تکامل فرهنگی آن و غیره تحولاتی که ناچار در جهت بغرنج‌تر شدن یعنی در سمت تکاملی است، رخ می‌دهد و در واقع نیز چنین بوده است.

ولی یکی از ویژگی‌های این جامعه طی هزار و پانصد سال، نوعی ثبات ساختمانی آن در عین تغییر است! تغییر در آن است که نظام دودمانی یا نظام «ویس» اولیه که مبتنی بر رسوم پدرسالاری بود از همان آغاز بر خورد آریاها با تمدن‌های بومی و به ویژه از دوران ماد زوال می‌یابد و به جای آن به تدریج شاه و شاهنشاه و دولت متمرکز، شهرها، بازار و پیشه‌وران، بازرگانی، روابط پولی، بردگی پدید می‌گردد؛ و سپس این جریان نیز به تدریج دگرگون می‌شود و تیول‌داری و فتودالیسم و

اریستوکراتیسم و هیرارشی و شیوه کاست مانند طبقاتی ظهور می‌کند. 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 به جاست، بردگی پدید می‌شود و بدون آنکه بردگی از میان برود مقررات جامعه هیرارشیک و اشرافی فتودال و تیول‌داری ظهور می‌کند و همه در کنار هم و تا دیری حتی تا دیری پس از استقرار اسلام زندگی می‌کنند!

اگر بخواهیم الگوهای تجربیدی را برداریم و در ایران در جستجوی «نظام بردگی» از نوع یونان و روم یا نظام فتودال از نوع اروپای غربی بر آئیم یا دچار نومیدی می‌شویم یا مجبوریم برای واقعیات تعبیراتی بتراشیم و به دعاوی بدون مدرک دست زنیم. چنان که می‌گویند حقیقت، مشخص است و باید حقیقت مشخص را چنان که هست دید و آن را چنان که هست بررسی کرد. علت آنکه در بین پژوهندگان غیر مارکسیست از طرفی و در بین پژوهندگان مارکسیست از طرف دیگر در این زمینه اختلاف نظر هست و گاه بین خود آن‌ها نیز توافق نیست، از آن جاست که گاه الگوهای مجردی را خواسته‌اند بر واقعیت مشخصی تطبیق دهند و این جنبه جامعه ایران که ادوار طی شده با سرسختی در کنار ادوار در حال ظهور باقی هستند آنها را گاه به بی‌راه برده است.

بهترین شیوه همانا مطالعه «آمپیریک» و تجربی 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 در باره جامعه‌های شرقی می‌تواند کمک بسیاری به حل مسائل بکند. پیش از آنکه تعمیمی از مختصات تکامل جامعه ایران قبل از اسلام به دست بدهیم، بی‌فایده نیست نخست سیر مشخص این جامعه را به ویژه در الگوی تمدن‌های 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 فلاح و باغداری، 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 پول بغرنج‌تر شده، تقسیم کار در صنعت و کشاورزی و دست به دست شدن تجارب مدنیت‌ها، دولت‌ها و قومیت‌ها و غیره و غیره تحقق یافته است. در این دوران الگوی آن جامعه‌ای 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 خراج‌ها و عوارض مختلف از کشاورزی، صنایع، بنادر، راه‌ها و غیره، به شکل رشدیافته‌ای در ایران پدید می‌شود. این الگو در خطوط عمده خود هزاران سال در کشور ما پائیده است.

امپراطوری وسیع هخامنشی در عین حال که اسارتگاه اقوام مختلف تحت سیطره پارس‌ها بود، در عین حال به یک انبیا عظیم اختلاط مدنیت‌ها 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 شیوه‌های کارکرد صنعتی و اختراعات و اکتشافات کوچک و بزرگ در دوران این امپراطوری دست به دست شد و این امر به بغرنجی تقسیم کار اجتماعی بسی افزود. بر اثر حضر قنوات و بستن سدها، باغداری و فلاحت بسطی شایان یافت. دهقانان آزاد در پارس و دهقانان وابسته به زمین در اراضی اقوام دست‌نشانده، دو نمونه دهقان - یعنی کثیرالعدده‌ترین مولدان این جامعه‌اند.

داریوش، به عنوان پادشاه ایران، نخستین بانی یک سازمان منتظم دولتی است که البته به مقدار زیادی ناشی از اقتباس تجارب اقوام کهن‌تر در این زمینه و از آن جمله اقتباس از آسوری‌هاست. وی متصرفات بسیار وسیع خود را که انبوهه رنگارنگ سست پیوندی از اقوام مختلف از هندو تا یونانی بود به عده‌ای ساتراپ‌نشین تقسیم کرد و یک شهربان (ساتراپ، خسترپاون) از افراد خاندان شاهی و یا از میان اشراف پارسی بر رأس این واحدهای پهناور گذاشت. در زیردست ساتراپ‌ها دبیران مأمور وصول خراج و گوش‌ها و چشم‌های شاه که مأمور مراقبت از طرز عمل شهربان بودند، قرار داشتند. برای اداره این دستگاه گسترده، شریان‌های ارتباطی به صورت جاده‌های سنگفرش که حتی گاه شیار خاص حرکت چرخ در آن تعبیه می‌شد و پیک‌ها و چاپارهایی مجهز به اسبانی که برای اولین بار سم‌های آنها با کفش‌های آژده‌ای که سلف نعل است پوشیده می‌شد، ساخته شده بود. این شریان‌های ارتباطی، شوش و استخر و مراکز مهم دیگر حکومت مرکزی را با دورترین ساتراپ‌نشین‌ها مربوط می‌کردند. مثلاً جاده شوش - 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 می‌کرد پیک شاهی هفت روزه آن را می‌پیمود. شهربان‌ها از ایالات تحت فرمان خود خراج می‌ستاندند. مجموع خراج امپراطوری داریوش را به ۴۰۰ تن نقره تخمین می‌زنند. در این اوان، گویا با تقلید از لیدی‌ها، سکه‌های طلا (که دریک نام داشت) و نقره مرسوم بود و این امر، هم وصول خراج، هم ایجاد خزینه‌های محلی و مرکزی، هم تبدیل مزد جنسی را به نقدی و هم اجراء معاملات و دادن اعتبارات نظیر فعالیت بانکی معاصر را تسهیل می‌کرد.

شاه یک شاه تئوکراتیک بود. قاعده تئوکراسی یا دین‌سالاری که در نزد شاهان ساسانی و سپس خلفاء اموی و عباسی و فاطمی و پاپ‌ها (در دوران قدرت‌شان) به شکل کلاسیک در می‌آید، در این دوران با آن شدت دیده نمی‌شود، ولی داریوش خود را نماینده آهورمزده می‌دانست. تقریباً تردیدی نمی‌توان داشت که دین مزده‌یسنه در دوران هخامنشی دین مسلط است و حال آنکه پیدایش این دین و رواج آن در جامعه ایران به ۵۰۰-۶۰۰ سال پیش از دوران داریوش مربوط می‌شود.

البته هم دین مزدائی کهن و هم ادیان اقوام غیر آریائی ساکن نجد ایران تأثیرات خود را در دین مَرَدَه یسنه چه در زمان زرتشت چه به ویژه بعد از او باقی گذاشتند. دین زرتشتی دوران هخامنشی با دین زرتشتی دوران‌های بعد به ویژه ساسانی تفاوت دارد. در حالی که داریوش انحصاراً از آهورمزدا سخن می‌گوید، شاهان بعدی پای مهر و ناهید و ایزد «رتا» یا «رشا» را نیز به میان می‌کشند.

خراج‌های سنگین، غارت متصرفات غنی مانند مصر، سوریه، لیدی، یونان، هند و غیره، اخذ مالیات‌های گوناگون از معابد ثروتمند بابل و اورشلیم، و عوارض کمرشکن از مردم، استفاده از کار غلامان («مانیا»ها یا «گرده»ها)، غنایم سرشار غارت‌های جنگی، همه و همه بخش فوقانی جامعه هخامنشی، خاندان سلطنتی، اشراف، شهربان‌ها، عمال دولتی، مغان و خدمه آشکده‌ها را در ثروت و تجمل و تن پروری و فساد ناشی از طفیلی‌گری فرو برد. اسنادی که در شوش، در محل کاخ داریوش اول هخامنشی یافت شده، نشان می‌دهد که این پادشاه چه گونه 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 چه گونه اهل حَرَف و صنایع ده‌ها قوم در این کاخ، به صورت بندگان داغ شده، در قبال مزدی ناچیز مشغول کار بودند. سخنان متفرعانه داریوش از تمایلات اشرافیت پارسی به برخورداری از لذات قدرت و ثروت حکایت می‌کند. هرودت (کتاب نهم، بندهای ۸۱-۸۲) نقل می‌کند که در نبرد پلاتایا در اردوگاه مردونیه سردار خشایارشا ظرف‌های سیم و زر، دیوارپوش‌های ملون، میزهای طلاکوب، ظروف منبت‌کاری از فلزهای گران‌بها وجود داشت که مایه حیرت پوزانیاس (Pousanias) فرمانده اسپارتی شد. گزنفون نیز در باره تجمل‌پرستی پارسیان در مقدمه کتاب هشتم «گوژپدیا» شرحی ذکر می‌کند. به همین جهت هنگامی که اسکندر مقدونی با سپاهیان با رنج خو گرفته به این امپراطوری فراخ تاختن آورد، با آن همان فاجعه‌ای روی داد که هزارسال بعد با امپراطوری ساسانی رخ داد. هیئت حاکمه‌ای پُر زرق و برق ولی از درون پوسیده، بر رأس انبوهی از اقوامی که پیوند اقتصادی و فرهنگی میان آن‌ها بسیار سست و نزدیک به هیچ بود، با سپاهیان غالباً مزدور، با دهقانان و پیشه‌ورانی سخت‌ناراضی، علی‌رغم صلابت برونی خود، ناگهان فرو پاشید و مقهور یک سردار جوان حادثه‌جو شد.

۲. تمدن هلنیستی دوران سلوکی، جهات مثبت رشد اقتصادی - اجتماعی دوران هخامنشی را تشدید کرد. آن چنان رابطه‌ای بین شرق و غرب برقرار شد که نظیر آن در دوران‌های طولانی بعد دیده نمی‌شود. این تبادل بود که خطاست اگر آن را یک‌جانبه تصور کنیم و مانند برخی مورخین باختری از نقش فرهنگ‌آموزی یونانیان در ایران دم بزیم. 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 تمدن‌ها رونقی بی‌سابقه در بازرگانی، پیشه‌وری، شهرسازی، فلاح، راه‌سازی، استخراج معدن، باغداری و

اعتلاء هنر و علم و فلسفه و پیدایش مذاهب مخلوط ایجاد کرد. در پشت سر این مدنیت مخلوط حتی نژادهای مخلوط که آنها را به یونانی «میکس هلن» (Mixhellene) می‌نامیدند، 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 می‌چربید و در آن دبستان‌های یونانی (گیمنازیوم) برای کودکانشان دایر بود و مراسم مذهبی از آن جمله پرستش «کاهنه بزرگ» (ملکه) انجام می‌گرفت و بندگان با تقدیم شدن به خدایان آزاد می‌گردیدند. ظاهراً در داخل این شهرهاست که نژادی مخلوط از یونانی و ایرانی پدید می‌گردد.

درست مانند دوران تسلط اعراب نخست بخش‌های خاوری ایران که از مراکز تسلط سلوکیان دور بودند به قیادت قبایل جنگ‌جو و تیرانداز پارتی دست به مقاومت می‌زنند و ایران، خود را به برکت آنان سرانجام از زیر سلطه سلوکی‌ها و به تدریج از سیطره خط و زبان یونانی و یونانی‌مآبی شدید بیرون می‌آورد. ولی این جامعه دیگر چهره خود را دگر ساخته و از جهت مادی و معنوی غنی‌تر شده بود. قانون تکامل مدنیت که از جمله نتیجه دو عامل، یکی تبادل فرهنگ‌ها و یکی تکامل درونی خود این فرهنگ‌هاست، کار خود را کرده بود.

۳. در ایران پارتی که پایتخت خود را به تدریج از نسا در خاور به تیسفون در باختر منتقل می‌کند، سبب قبیله‌ای سازمان‌دهندگان تأثیرات عمیق خود را باقی می‌گذارد. جامعه پارتی از جامعه پارسی هخامنشی جدید و مختصات ایلاتی قبایلی که اینک سرکار آمده بودند به دمکراسی قبیله‌ای نزدیک‌تر است. لذا اختیارات شاه محدودتر است. «مہستان» مرکب از خاندان‌های اشرافی و «انجمن فرزندانگان 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 مانده‌تر بودن قبایل پارتی نسبت به قبایل مادی و پارسی است که زودتر شهرنشین و متمدن شده بودند. شاید مابین این عقب ماندگی از سوئی و آن تکامل عینی که جامعه در زمینه‌های صنعت، بازرگانی، کشاورزی، شهرسازی، راه‌داری، صیدماهی، کشتی‌رانی، هنر و فرهنگ و غیره یافته بود نوعی تضاد مشاهده شود. به هر صورت سیمای جامعه پارتی از این دو جهت با سیمای جامعه هخامنشی تفاوت داشت. در جامعه اشکانی فعل و انفعالات ایده‌تولوژیک نیرومندی بین شرق و غرب انجام می‌گیرد. ما در این زمینه در گفتار مربوط به «فلسفه نور» سهروردی جداگانه سخن گفته‌ایم و خواننده را به همان جا مراجعه می‌دهیم.

دین زرتشتی نیز نخست در کیش آناهیتا، بهرام (وره تُرُغن)، میترا، پرستش فروهرها یا فره‌وشی‌ها (که کارشناس معروف مذاهب آسیای نزدیک کومُن آن را با واژه یونانی «دایمُن» یکی

می‌داند) مستحیل به نظر می‌رسد، ولی اگر به روایت «دینگرت» باور کنیم و آن را ساخته مؤبدان دوران ساسانی ندانیم، از زمان ولخش (بلاش) اول یا سوم گردآوری اوستا و احیاء کیش مژده یسنه به شکل سنتی آن انجام می‌پذیرد. اوستا در این دوران سینه به سینه منتقل می‌گردد. بی‌هوده نیست که «منوک خرت» نسیان را برای مؤبدان زرتشتی بدترین گناه می‌شمرد، زیرا حفظ متون اوستائی و ادعیه فراوان وظیفه آنان بود. احتمال می‌دهند که اوستا با خط پهلوی اشکانی در این دوران به شکل مکتوب نیز وجود داشته، زیرا خط فونتیک اوستائی که می‌تواند با دقت تمام مختصات تلفظ واژه 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 دولت‌داری، قدرت نامحدود شاهنشاه، نقش دین، بغرنجی دستگاه دولتی، وابستگی به سنت‌ها آن را به جامعه هخامنشی بیش از جامعه اشکانی شبیه می‌کند و تقریباً به مثابه دنباله آن دوران است. ولی از سوی دیگر این یک تکرار عینی جامعه هخامنشی نیست، بلکه وارث فرهنگ مادّی و معنوی بغرنج‌تر شده دوران هلنیستی و اشکانی است که خود به نوبه خود این فرهنگ مادّی و معنوی را در همه زمینه‌ها باز هم پیش می‌برد و بغرنج‌تر می‌کند. تکامل تولید کشاورزی و پیشه‌وری، بسط شهرها و پیدایش شهرهای نوین، همراه با گسترش جاده‌های ارتباطی و تشدید جریان تقسیم کار در صنعت و کشاورزی و دامنه وسیع مبادله بازرگانی داخلی و خارجی و رواج مسکوکات زر و سیم و مس در آن و ظریف شدن شیوه‌های ارتباطات و معاملات بازرگانی که در دوران اشکانی آغاز شده بود، در دوران ساسانی به اوج می‌رسد. آن رونق بزرگ اقتصادی که دو قرن پس از سیطره عرب در خراسان و ماوراءالنهر پایه مادی پیدایش یک تمدن درخشان شد، نظیرش در ادواری که جامعه ساسانی دچار بحران‌ها و اختلالات درونی نیست، مشاهده می‌گردد یعنی در واقع جامعه ساسانی همه یا تقریباً همه محمل‌ها و مقدمات مادی و معنوی جامعه ایرانی مسلمان قبل از مغول را که بهترین دوران تاریخ کهن ماست فراهم می‌آورد.

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 شاهی و دیگر خزانه‌ها، در اثر سیطره خشن آتشکده و رقابت آتشکده و تخت، در اثر هجوم‌ها و جنگ‌های پایان‌ناپذیر با همسایگان شرقی و غربی هر چندی یک بار دچار بحران‌های لرزاننده، قیام مردم و به ویژه در دوران جنبش مانی و مزدک، قحطی‌ها و هرج و مرج‌های شدید می‌گردد که معمولاً شاهان ساسانی با توسل به خشونت خونین بر آن غلبه می‌کنند. در این جامعه پروسه فتودالیزاسیون، که از آن دیرتر سخن خواهیم گفت، خزان خزان پیش می‌رود. دهقانان و شبانان عملاً بندگان و رعایای محکوم بزرگان، آزادان، دیهگانان و مؤبدان و هیربدانند. مخارج

سنگین دربار، جنگ، آتشکده، مخارج زندگی سراپا تجمل و عیش یک اشرافیت فوق‌العاده مغرور و فاسد و خودخواه بر دوش روستائیان و شبانان و پیشه‌وران تیره روز است که از یک سو باید سفره‌های اشراف را با محصول کار خود رنگین کنند و از سوی دیگر می‌بایست خود در میدان جنگ و در جامهٔ سرباز طعمهٔ 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 می‌شده است بیش از پیش بسط می‌یابد. این سیر متباین ویژهٔ جامعهٔ ساسانی نیست. در آن شکفتن و پوسیدن هر دو مشاهده می‌شود و سرانجام پوسیدگی، آن را در قبال ضربت تازیان به مغاک زوال می‌افکند ولی عوامل شکوفندهٔ آن حتی پس از این ضربت به تکامل و تجلی خویش ادامه می‌دهند و نه فقط در ایران، بلکه در تمدن اسلامی اثرات ژرف و درجه اول باقی می‌گذارند.

اینک پس از سیر اجمالی در جوامع هخامنشی، سلوکی، اشکانی و ساسانی برخی قانون‌مندی‌های عام تکامل جامعهٔ 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 بدین سان بینش خود را نسبت به جامعهٔ ایران پیش از اسلام دقیق‌تر سازیم.

در بارهٔ جامعهٔ ایران در دوران طولانی پیش از اسلام می‌توان مشخصات زیرین را یاد کرد:

۱. در آغاز ما با نظام دودمانی یا نظام «ویس» رو به رو هستیم. مجموعه‌ای از «نمانا» (خانه‌ها) «ویس»، مجموعه‌ای از «ویس»‌ها، «زنتو» و مجموعه‌ای از «زنتو»‌ها، «دهیو» را به وجود می‌آورد. این اصطلاحات را می‌توان با خانواده، طایفه، قبیله و قوم که امروز به کار می‌بریم تقریباً معادل و یکسان گرفت. بر رأس هر یک از آن‌ها نمان‌پد، ویس‌پد، زنتوپد و دهیوپد قرار دارد. ویس‌پدها و زنتوپدها اشرافیت ایلاتی را تشکیل می‌دادند و مانند خان‌های دوران‌های بعدی هستند. البته این نظام دودمانی پدرسالاری در میان اقوام آریائی چادر نشین و گله‌دار بود. در شهرها و آبادی‌های بومیان غیر آریائی، نظام اجتماعی از این جلوتر بود و از ترکیب این نظامات است که نظام اجتماعی دوران ماد و هخامنشی پدید می‌شود.

مَزده یسنه در این مقطع پدید می‌آید - در مقطع آنکه خیش، گاو، اسب، آبادی‌های بزرگ، شکوه و ثروت، جای زندگی فقیر شبانان را می‌گیرد. مَزده یسنه ایده‌تولوژی انتقال از نظام ویس با آئین مزدائی کهن آنکه دین کاملاً ناتورالیستی بود به نظام مختلط بردگی - پاتریارکالی است که شاه مستبد بر رأس آن قرار داشت. بدین سبب مَزده یسنه آهورمزدا - خدای واحد را جانشین بس خدائی (پلی تئیسیم) دین کهن مزدائی می‌کند. 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 کوچنده و ساکن، گله دار و کشاورز و تضاد آن‌ها از تضادهای مهم جامعه ایرانی است. ایران در سر راه قبایل کوچنده است و این امر در سرنوشت او از آمدن آریائی‌ها تا آمدن اقوام تازی و ترک و مغول تأثیر عمیق داشته است.

۲. مسئله مهم در ایران مسئله 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 می‌بایست کورپوراسیون‌های بزرگی از کارگران با انضباط سخت بکوشد و سدها، آبدان‌ها، کاریزها بسازد و ترعه‌ها و جوی‌ها حفر کند. علت رشد تکنیک کهن آبیاری در ایران همین ضرورت عینی است. اسناد متعددی از مداخله 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 «مفتوح‌العنوه» و ملک طلق خود شاه بود و او می‌توانست آن را به درباریان و دیوانیان و شهربان‌های خویش ببخشد و یا مدت‌العمر واگذار کند، بر سلطه فردی و اقتدارات شخصی شاهنشاه می‌افزود. این اراضی متعلق به شاه و خاندان او غالباً نتیجه فتوحات جنگی بود. شاهان هخامنشی در این اراضی کشت و زرع و باغداری را تشویق می‌کردند تا بر عواید خویش بیافزایند. گزنفون، در کتاب خود (اکنومیک *Ekonomik*، فصل ۴) می‌نویسد:

«شاه بخشی از کشور خود را شخصاً بازدید می‌کرد و به بخش دیگر، معتمدان خویش را می‌فرستاد تا ببینند اگر شهربانان زمین را به ساکنان وا می‌گذارند و این زمین‌ها کشت شده و اثمار فراوان دارد، آن‌گاه بخش‌هایی را بر آن زمین‌ها بیافزایند و به شهربان‌ها و عمال خویش انعام و درجه می‌داد.»

تسلط هخامنشی بر سیستم آبیاری و املاک وسیع او دسپوتیسم و استبداد سلطنتی را به حد اعلا می‌رساند که مارکس آن را «دسپوتیسم شرقی» می‌نامد. این دسپوتیسم خشن و خونین به ویژه در دوران ساسانی جنبه غلیظ تئوکراتیک (دین‌سالاری) نیز پیدا می‌کند و شاه به موجودی ماوراء طبیعی بدل می‌شود. همین دسپوتیسم است که موجب اسارت عمومی مردم در دست شاه است و مارکس آن را بردگی جمعی نامیده.

در اطراف شاه مستبد دربار و دستگاه دولتی (دیوان) و دستگاه جاسوسی و ارتش دم به دم وسیع‌تر، دم به دم بغرنج‌تری که از زمان داریوش شکل گرفته در دوران ساسانی به ویژه خسرو انوشیروان به اوج خود می‌رسد، پدید می‌گردد. در دوران ساسانی شاه از همه شهریان و روستائیان

به وسیله «آمارگران» و تحت نظر واستریوشید خراج می‌ستانند و گنج او و خزینه دولت یکی است.

واژه دیرنده «خراج» و خراج‌گزاری چند هزاره در ایران پائیده است و از مقولات بسیار مهم مالی جامعه ایران پیش و پس از اسلام است. در پارسی باستانی واژه خراج به صورت «هراگ» با کاف مفتوح عربی آمده که خود از ریشه نو بابلی «آلاکو» یعنی انقیاد و اطاعت مشتق شده است. در کشفیات تورفان این واژه به صورت «هراگ» با کاف 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 می‌گردد. 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 پیشه‌وری و تعداد پیشه‌وران و بغرنج تر شدن تقسیم کار در میان آنها به ویژه در دوران اشکانی و ساسانی، گسترده‌تر شدن ساخت دولتی (دیوان) و بسط ارتش و جاسوسی و دیگر مؤسسات دولتی و نیز پیچیده‌تر شدن نظام طبقاتی جامعه ایران، همه و همه نشانه آن است که نظام ویس جای خود را به نظام اجتماعی عالی‌تر و کامل‌تر می‌دهد. 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 هندی (که کاست‌ها در آنجا متحجرند و فقط روح از طریق تناسخ می‌تواند دیوار بین آن‌ها را بشکند) نیست. ولی در دوران ساسانی این تحرک از یک طبقه نازل‌تر به بالاتر، کار آسانی نبود. سنت پرستی و اشرافیت در دوران ساسانی از همیشه غلیظ‌تر است.

روایات زیادی حاکی است که مثلاً انوشیروان از این «تحرک طبقاتی» بسی کاسته بود. در کتاب ثعالبی^۳ این ابیات در ثنای انوشیروان آمده است:

لِلَّهِ دَرُّ انوشروان، من رجل
ماکان أعلمه بالدون و السفل
نَهاهُمُ ان یمسوا بعده قَلَمًا
کی لایذ لَوابنی الاشراف بالعمل^۴

۴. بردگی در تمدن‌های بومی ایرانی قبل از آریائی‌ها 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 معدن‌ها نیز در برخی منابع نکاتی ذکر شده است، ولی به نظر می‌رسد که بردگی هرگز در ایران بدان بسطی نرسید که در یونان و رم به چنان بسطی رسیده بود.

در جامعه هخامنشی شبانان و دهقانان آزادی که در یک ایل یا ده بی‌پا می‌شدند به نوکری و غلامی به شهرها می‌آمده‌اند و یا به عنوان عمله و کارگر در ساختمان‌ها کار می‌کرده‌اند و حقوق نقدینه دریافت می‌داشتند. آن‌ها به زبان پارسی باستانی «مانیا» یا «گرده» و به زبان عیلامی «کورتش» نام داشتند. همه این کلمات از الفاظ «مان» و «گردا» که به معنای خانه است می‌آید. لذا حق گویا با کسانی است که می‌گویند آن‌ها را نمی‌توان برده دانست. با آنکه داغ بندگی داشتند، از جهت مزدور بودن از قبیل خدمه و کارکنان و چاکرانی هستند که در تمام جوامع طبقاتی دیده می‌شوند.

هروُدت^۵ به وجود بندگان یونانی متعلق به «پولیس» (Polis) های مختلف یونان که در روستاهای ایران به کار زراعت می‌پرداختند اشاره می‌کند. روشن است که بندگان خارجی، چنان که در توصیف بردگی در جامعه ساسانی خواهیم گفت، همیشه بخش عمده بندگان را در ایران تشکیل می‌دادند.

در باره وجود بردگی در دوران اشکانی می‌توان با کمال اطمینان قیاس کرد که وضع به همین منوال بوده است. چنان که در سابق گفته‌ایم منابع یونانی از «آزاد کردن» بندگان در ایران سلوکی در راه خدایان، سخن می‌گویند. از آنجا که مقررات وسیع بندگی در دوران بعدی، یعنی در جامعه ساسانی دیده می‌شود و منابع گوناگونی از آن یاد می‌کنند، دلیلی نیست که جامعه اشکانی را نیز مانند جوامع قبل و بعد دارای همان مختصات ندانیم.

و اما در باره وجود برده‌داری در جامعه ساسانی خواه از منابع ایرانی (و از آن جمله و به ویژه از روی «مجموعه قوانین» موسوم به «ماتیکان هزار داتستان» که در آن حتی بخشی به قواعد برده‌داری اختصاص دارد) و خواه از منابع خارجی هم عصر می‌توان اطلاعات بسیاری به دست آورد. بهای متوسط یک بنده ۵۰۰ درهم بود و خواجه می‌توانست 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 را که در ید تصرف اوست از آن مولایش می‌دانست (العبد و مافی یده لمولاه).

مسلم است که بردگی تنها خانگی نبوده و در کشاورزی از کار برده استفاده می‌شده و در این حالت، به هنگام فروش ملک، برده‌ها نیز همراه ملک فروخته می‌شدند. پروکوپیوس از مردم کیساریه در کتاب خود نقل می‌کند که کوات ساسانی به سربازان خود دستور داد که در صورت فتح از کشتن اهالی خودداری شود ولی غارت آبادی‌ها و اسیرکردن و به غلامی گرفتن اهالی را مجاز شمرد. مهنرسی 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 می‌کردند، ولی از آن جا که تعداد بندگان خارجی بسیار بود لذا پس از چندی واژه «آناشهریک» انحصاراً به برده اطلاق می‌شد.

۵. روابط پولی، چنان که به موقع خود یاد کردیم، از بسیار قدیم در جامعه ایرانی مشاهده می‌گردد. این روابط از جوامع رشد یافته 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 بوده‌اند این روابط زودتر پدید می‌گردد. لذا خراج هم نقدی، هم جنسی، و هم به شکل کار (بیگار) بود.

۶. در مورد نظام ملک‌داری می‌توان از مطالعه اسناد مختلف منظره زیرین را در جوامع هخامنشی، اشکانی و ساسانی به دست آورد:

در اسناد دوران هخامنشی از ده‌ها یا آبادی‌هایی به نام «دیدا» (دیوار)، «وردنه» (در اوستائی ورزنه و در هندی وژنم) که برخی مایلند آن را به ده مشاع ترجمه کنند و «آوهنا» (همریشه با واژه ارمنی اوان یعنی ده) سخن در میان است. تفاوت این اصطلاحات دقیقاً روشن نیست، ولی به هر جهت این نام آن آبادی‌هایی است که در آن بزرگان با اقتصاد طبیعی، صنعت و فلاح از هم جدا نشده، و مالکیت مشترک و مشاع، موازین و مقررات پدرسالاری و دودمانی زندگی می‌کرده‌اند. اهالی همین ورزنه‌ها هستند که به شاه، سپاهیان، به ویژه پیادگان جنگی (که در زبان پارسی باستانی کاره (Kâra) نام داشته‌اند) می‌داده‌اند. در دورانهای بعدی - اشکانی و ساسانی - نیز این واحدهای مشاع دهقانی، مرکز عمده تجمع نفوس مولد ایران بود. همکاری و تضامن «همبائی» که شاید پایه عینی کمونیسم روستائی جنبش مزدکی بود در این واحدها حکم‌روائی داشت.

وقتی جریان تجزیه کمون‌ها و بسط قدرت دیهگان و منصب‌داران صاحب تیول یعنی پروسه فئودالیزاسیون از اوائل ساسانیان قوت می‌گیرد، واکنش دهقانان به صورت گروش به روش مزدک در می‌آید. آرزوی بازگشت به «همبائی» و مساوات دهقانی در ریشه عدالت‌طلبی مزدکیان است. این نکته را که برخی از مورخین مارکسیست متعزض شده‌اند، می‌توان 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 می‌گیرد و شاهان ساسانی به دهگانان متمول صاحب زمین و دارای رعیت (دیهگانیکان) تکیه خاصی می‌کنند. مورخان غیر مارکسیستی که در باره ایران تحقیق کرده‌اند ظاهراً فئودالیسم را به معنای فقدان تمرکز و وجود ملوک الطوائف (کذک خدائی) گرفته‌اند. در مارکسیسم برای فئودالیسم محتوی اقتصادی قائلند و آن استثمار مالک فئودال از رعایای وابسته به زمین از طریق گرفتن بهره مالکانه بر اساس مزارعه و غیره است. سیستم ملوک الطوائف 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 باشد. در این جا تبیینی 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 خانواده‌های بزرگ (مهستان)، چنان که در پیش گفتیم، دیده می‌شود، چیزی که در دوران هخامنشی و ساسانی نبود. برخی‌ها می‌خواهند آن را نتیجهٔ رواج «مهرپرستی» و نوعی تأثیر مثبت میستیک ایرانی بدانند. به نظر نگارنده از طرفی شیوهٔ ادارهٔ یونانی مآبانه و از طرف دیگر تأثیر نیرومند نظام ویس در جامعهٔ اشکانی علت بروز این وضع است نه چیز دیگر. ما در دوران خلفاء راشدین در نزد اعراب همین دمکراسی قبیله‌ای را مشاهده می‌کنیم که سپس تأثیر اریستکراتیسم ساسانی آن را از بین می‌برد و خلافت و امامت را جانشین آن می‌کند. و اما در بارهٔ فنودالیسم ایرانی باید تصریح کرد که مسئلهٔ «زمین بستگی» دهقان مطرح نبوده است و منظرهٔ فنودالیسم با همان رژیم «ارباب - رعیتی» که ما با آن در عهد خود رو به رو بوده‌ایم تفاوت‌های مهمی نداشته است.

در دوران ساسانی به احتمال قوی قشر یا طبقه «آزاتان» بخش مالکان کوچک زمین یا «خرده‌مالکان» بودند که ملک خصوصی «زمین خووش» داشتند. زمین مشاع را «زمین همبارکان» می‌نامیدند. اشتراک در زمین ضمناً ناشی از اشتراک اتنیک، اشتراک در خون بود، زیرا غالباً در این روستاها بقایای ویس‌ها و زنتوها می‌زیستند و خانوادهٔ بزرگ دهقانی که «ماتیکان هزار داتستان» آن‌ها را «هم دوتکان» (همدودگان از دوده و دود مانند اجاق ترکی) می‌نامد، در این روستاها می‌زیستند. علاوه بر اطلاعاتی که از کتاب نامبرده به دست می‌آید، یسوعاستلیت، واقعه‌نگار سوریائی، یک سلسله اصطلاحات در بارهٔ روستاهای ایران در دوران ساسانی، به ویژه روستاهای نزدیک به مرزهای غربی شاهنشاهی ذکر می‌کند که جالب دقت است. وی از «گیره» به معنای دهقان آزاد و «گیره پره» به معنای دهقان بسته به زمین و «مره کوریه» به معنای رئیس ده یاد می‌کند. یسوعاستلیت دهٔ مشاع را «کرتیه» می‌نامد که شاید با «کرد» پارسی دری هم‌ریشه باشد.

اما «وزرگان» و اعضاء خاندان سلطنتی مسلماً دارای اراضی وسیع، نخلستان‌ها و باغ‌های میوه بودند و خود شاه که چنان که یاد کردیم اراضی «مفتوح العنوه» را در اختیار داشت، گاه آن‌ها را به اقطاع می‌داد. نام اقطاع را در پهلوی شاید همان «نان پارک» می‌گفته‌اند که در برخی مآخذ آمده و احتمالاً واژهٔ «قطیعه» عربی نیز ترجمهٔ آن است. وجه تسمیهٔ این «نان پارک» آن بود که زمین اعطائی شاه جای مقرری و مستمری را می‌گرفت و، چنان که در گذشته یاد کردیم، یا واگذاری مادام‌العمر و یا موروثی بود.

۷. دین ایده‌ئولوژی مسلط یا شکل مسلط ایده‌ئولوژیک است که در دوران اشکانی به صورت تثلیث اورمزد - ناهید - مهر در می‌آید و سرانجام در دوران ساسانی، به شکل آئین زرتشتی یکتاپرستانه و این بار مجهز به قواعد فقهی و شرعی، اصول و کلامی، پایهٔ معنوی دولت قرار می‌گیرد. ولی بین تخت و آشکده پیوسته نبرد سختی در جریان است و شاهان اشکانی و به ویژه شاهان ساسانی، گاه

با تکیه به شورش‌ها، گاه باتکیه به طبقات ناراضی می‌کوشند 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 اُرد و بلاش اشکانی، اردشیر و شاپور و خسرو اول ساسانی نقش ویژه‌ای در تشکیل قدرت هیئت حاکمه زمین‌داران و منصب‌داران و روحانیون بزرگ و سپهسالاران و رؤسای قبایل و خاندان‌های اشرافی دارند.

توضیحات:

۱. کلیات، جلد نهم، صفحات 347-348، ترجمه روسی.
۲. کلیات آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۱، صفحه 494.
۳. غرالسیر، صفحه ۶۰۸.
۴. «آفرین بر مردی چون انوشیروان باد که فرومایگان را دانش اندوختن نمی‌گذاشت و آنها را نهی می‌کرد که پس از او دست به خامه بپساونند تا مبادا اشراف زادگان در عمل (شغل دولتی یا Carrière) دچار خواری شوند.»
۵. تاریخ هروذت، کتاب VI، بند ۲۰.
۶. جنگ با ایران، فصل ۱، بند ۷.

سخن‌ان انگلس در بارهٔ جوامع خاورزمین

این بررسی به مناسبت صد و پنجاه سالگی میلاد
فریدریش انگلس در سپتامبر ۱۹۷۰ نوشته شده.

۱. طرح مسئله

۲۸ سپتامبر ۱۸۲۰ روز تولد فریدریش انگلس، تئورسین نابغه و پیشوای سترگ زحمت‌کشان جهان و کسی است که در کنار مارکس، سوسیالیسم علمی را بنیاد نهاده است. ۲۸ سپتامبر سال جاری یک قرن و نیم از این تاریخ می‌گذرد و بشریت مترقی به این مناسبت از شخصیت انگلس که از جهت تبخّر علمی، قدرت خلاقهٔ فکری، فعالیت عظیم انقلابی و شخصیت انسانی از نوادر تاریخ است، یاد می‌کند.

ما در این جا قصد نداریم از زندگی و آثار انگلس صحبت کنیم، زیرا در این زمینه شماره ۵ (۴۷) مجلهٔ «مسائل بین‌المللی» به اندازه کافی مصالح لازم را نشر می‌دهد و نیازی به تکرار آنها نیست. هدف ما آن است که کمابیش با نظریات انگلس در بارهٔ تکامل جوامع خاورزمین آشنا شویم و نیز با آنچه که انگلس در بارهٔ میهن ما ایران، زبان و ادبیات فارسی گفته است. در ارثیهٔ عظیم و فوق‌العاده گران‌بهای انگلس که بخش سرشتی مارکسیسم - لنینیسم است، این مطالب نیز، می‌تواند به ویژه برای ما، مارکسیست‌های شرق، جالب باشد.

مارکس و انگلس به مناسبت فعالیت جدی ژورنالیستی، نه فقط به تعقیب حوادث اروپا پرداختند، بلکه در مواردی ناگزیر شدند به مسائل شرق (هند، ایران، چین، ترکیه، عربستان و غیره) توجه کنند، و این امر از جمله انگیزهٔ آنها در مطالعهٔ عمیق‌تر تاریخ و جامعهٔ این کشورها بود.

در فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس به ویژه از دو دوران می‌توان یاد کرد. یکی در سال‌های پنجاه و دیگری در سال‌های هفتاد قرن گذشته [قرن نوزدهم]. انتشارات [در سال‌های پنجاه مارکس و انگلس برای روزنامه آمریکائی «نیویورک دیلی تریبون» (New York Daily Tribune) مقالاتی تهیه می‌کردند. مقالات انگلس در آن ایام بیش‌تر متوجه تفسیر مسائل نظامی و جنگی بود. مقالات مارکس بیش‌تر از جهت اقتصادی، سیاسی و تاریخی - اجتماعی مسائل را مورد بررسی قرار می‌داد و بارها به علت اهمیت که روزنامه از جهت عمق تفسیرها برای آنها قائل بود (و این نکته را یک بار در مقدمه یکی از مقالات مارکس در باره بودجه کابینه انگلستان تصریح کرد) آنها را در سرمقاله روزنامه قرار داد. در این دوران، هم در مقالات انگلس و هم در مقالات مارکس به یک سلسله تفسیرها در باره شرق و از آن جمله ایران برخورد می‌کنیم. مقالات متعددی از مارکس و یا انگلس در دست است که منحصراً در باره حوادث کشور ما نوشته شده و ما از آنها در جای خود یاد خواهیم کرد.

در سال‌های هفتاد انگلس فعالیت ژورنالیستی خود را، این بار نیز به عنوان مفسر نظامی، در روزنامه انگلیسی «پل مل گزت» (Pall-Mall Gazette) ادامه داد و در این دوران تفسیرهای عمیق و پیش‌بینی‌های دقیق و صائب انگلس چنان نظرگیر بود که گاه مقالات او را روزنامه «تایمز» (Times) تجدید چاپ می‌کرد.

مقصد از یادآوری فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس بیان آن انگیزه مستقیمی است که این دو متفکر سترگ را با مسائل حاد شرق ارتباط داد. البته تنها علت این نبود. از سال‌های پنجاه مارکس و انگلس به خصوصیات تحول جوامع شرق توجه خاصی کردند. مارکس به علت مطالعه اشکال ماقبل سرمایه‌داری تولید، ذی‌علاقه بود قانونمندی اجتماعی - اقتصادی رشد جوامع شرقی را بررسی کند. در همین سال‌ها است که در مکاتبات مارکس و انگلس (بین منچستر و لندن) یک سلسله از این مسائل مطرح می‌گردد.

جالب توجه است که نظریاتی که بعداً مارکس به آنها رسید و عقاید او در باره «شیوه تولید آسیائی» تا حدودی ناشی از تأثیر نظریات انگلس است. به ویژه نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ انگلس به مارکس یک سند بسیار مهم فکری است و ناشرین کلیات آثار مارکس و انگلس به زبان روسی معتقدند که اندیشه‌های انگلس در نامه مورد بحث در مقاله معروف مارکس «سیطره بریتانیا در هندوستان» مورد استفاده قرار گرفته است. چنان که می‌دانیم مقاله نام‌برده مارکس، یک مقاله کلیدی در توضیح نظریات وی در مورد رشد جوامع شرقی است.

نظریات مارکس و انگلس در باره جوامع شرق آن طور که در نامه‌های آنها مربوط به سال ۱۸۵۳ ذکر شده، فقط بخشی و مرحله‌ای از این نظریات است. بعدها، چنان که روشن است در اثرات و توده‌های عمیق‌تر، این نظریات تکامل یافت و یک سلسله بررسی‌های عمیق مارکس در این

زمینه تنظیم شد^۱. مطالعه بررسی‌های کنکرت جامعه‌شناسی (به ویژه آثار مُرگان و کوالوسکی) دید و درک مارکس و انگلس را از قانونمندی‌های رشد جامعه‌های غیر اروپائی باز هم عمیق‌تر و مستندتر ساخت، ولی آنچه که تغییر نکرد آن است که هر دوی آنها بر آن بودند که الگوهای اروپای غربی که مورد بررسی آنها بود، عیناً و به شکل مکانیکی نباید بر جوامع شرقی (و حتی بر جوامع اروپای شرقی) انطباق یابد، و در همه موارد بر خورد آمپریک و مشخص و درک ویژگی‌ها و قانون-مندی‌های خاص محلی ضرور است.

با آنکه اندیشه‌های مندرجه در نامه‌های مربوط به سال ۱۸۵۳، نمودار مرحله‌ای از تکامل اندیشه‌های مارکس و انگلس در باره جوامع شرقی است، با این حال باید گفت مرحله غنی و مهمی است و بسیاری از این نتیجه‌گیری‌ها اهمیت و فعلیت و اصالت خود را حفظ کرده است و می‌تواند برای پژوهندگان جامعه‌های شرقی رهنمای نیکوئی باشد. به هر صورت، پس از این مقدمه کوتاه، وقت آن است که با این نظریات آشنا شویم.

۲. در باره عرب و اسلام

انگلس در نامه ۲۶ مه ۱۸۵۳ خود که از منچستر به مارکس می‌نویسد، یک سلسله مسائل مربوط به تاریخ کهن اعراب را مطرح می‌سازد و می‌نویسد:

«۲. در باره هجوم بزرگ عرب، که ما قبلاً با هم سخن گفته‌ایم، معلوم می‌شود اعراب بدوی مانند مغول‌ها به طور ادواری هجوم می‌کردند و سلطنت‌های آسور و بابل را قبایل بدوی در همان نقاطی که بعدها خلافت بغداد پدید شد، بنیاد هشتند. بنیادگذاران سلطنت بابل یعنی کلدۀ امروز نیز در همان جا به همان نام بنی خالد به زندگی خود ادامه می‌دهند. پیدایش سریع شهرهای عظیم نینوا و بابل به همان سان انجام گرفت که تقریباً سیصد سال پیش شهرهای معتبری مانند آگرا، دهلی، لاهور، موتان در هند شرقی پدید شد که خود نتیجه هجوم افغانان یا تاتار بود. بدین سان هجوم مسلمانان (یعنی اعراب مسلمان. - ا.ط) تا حدود زیادی خصلت یک امر خاص را از دست می‌دهد.

۳. آن جا که اعراب در شهر و روستا می‌زیستند، یعنی در جنوب غرب، ظاهراً مانند مصریان و آسوریان و غیره، خلق‌های متمدنی بودند. معماری‌های آنها دلیل بر این امر است. این نکته نیز توضیح زیادی در مورد هجوم مسلمانان در بر دارد. و اما

آنچه که به جریان مذهبی مربوط است، از کتیبه‌های کهن عربستان جنوبی که هنوز در آن سنت باستانی ملی - عربی یکتا خدائی (مانند سرخ‌پوستان آمریکا) تفوق دارد، و ضمناً یکتا خدائی عربی تنها جزء کوچکی از آن است - آری از این کتیبه‌های کهن به ظاهر بر می‌آید که انقلاب مذهبی محمد مانند همه نهضت‌های مذهبی، به ظاهر واکنش و عودت پنداری به گذشته، و به سادگی بوده است.

اکنون بر من کاملاً روشن است که به اصطلاح کتاب مقدس یهود چیزی نیست مگر ثبت سُنن کهن مذهبی و قبیله‌ای عرب که به برکت جدا شدن یهودیان از همسایگان و خویشان خود که قبایل کوچنده بوده‌اند، در گذشته دور، تغییر شکل یافته است. این کیفیت که فلسطین از جانب اعراب با بیابان که میهن بدوی‌هاست محصور است، توضیح دهنده آن استقلالی است که در بیان مطالب به کار رفته است. ولی کتیبه‌ها و سُنن باستانی عرب و قرآن و نیز آن سهولتی که با آن، همه شجره‌نامه‌ها حل و کشف می‌شود و غیره - همه دلیل بر آن است که مضمون اساسی عرب بوده یا به بیان درست‌تر سامی عام بوده است، چنان که بین ما و ادا^۲ و حماسه قهرمانی ژرمنی چنین رابطه‌ایست.^۳

مارکس در تاریخ ۲ ژوئن ۱۸۵۳ به نامه فوق پاسخ می‌دهد، و با اشاره به مطالب مطروحه در نامه انگلس می‌نویسد:

«نامه تو را در باره یهودیان و اعراب با رغبت فراوان خواندم. ضمناً باید گفت:

۱. نزد همه قبایل شرق می‌توان از همان آغاز تاریخ مناسبت عامی بین ساکن بودن بخشی از آنان و کوچندگی ادامه‌یابنده بخش دیگر مشاهده کرد.
۲. در دوران محمد راه بازرگانی از اروپا به آسیا قویاً تغییر یافت و شهرهای عربی که در سابق شرکت بیش‌تری در تجارت با هند و غیره داشتند، از جهت بازرگانی دچار انحطاط شدند و این امر حتماً تکانی به حوادث داد.
۳. و آنچه که مربوط به مذهب است می‌توان آن را به این سؤال عام مبدل ساخت که آسان می‌توان به آن پاسخ داد: برای چه تاریخ شرق چهره تاریخ مذهبی را به خود می‌گیرد.^۴

سپس انگلس بار دیگر در نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ خود به مارکس مطلب را دنبال می‌کند و پس از بیان اینکه ویرانی شهرهای بزرگ خاور زمین به علت خشکیدن سیستم آبیاری و ترعه‌بندی‌ها و سدها در این سرزمین در نتیجه هجوم‌های ویرانگر خارجی بوده می‌نویسد:

«به نظر من نابودی بازرگانی جنوب عرب در دوران ماقبل محمد که تو کاملاً به حق یکی از نکات مهم انقلاب اسلامی می‌شماری، به این رشته پدیده‌ها مربوط است.

من به اندازه کافی با تاریخ بازرگانی شش سده اول مسیحی آشنا نیستم تا بتوانم داوری کنم، به ویژه شرایط عمومی مادی جهانی تا چه درجه‌ای و اदार ساختند راه بازرگانی از طریق ایران به دریای سیاه و از طریق خلیج فارس به سوریه و آسیای میانه، بر راه تجارتی از طریق بحر احمر ترجیح داده شود. ولی به هر جهت این امر که در دوران سلطنت منتظم ساسانیان کاروان‌ها با امنیت نسبی رفت و آمد می‌کردند، در حالی که یمن از سال ۲۰۰ تا ۶۰۰ میلادی تقریباً به شکل مرتب در قید اسارت حبشیان بود که آن را متصرف شده و غارت کرده بودند، نقش اندکی بازی نکرد.^۵

انگلس در همین نامه مطلب انحطاط تمدن عرب و دلایل تاریخی بروز نهضت اسلامی را باز هم به شکل مشخص‌تری بیان داشته می‌نویسد:

«شهرهای عربستان جنوبی که در دوران روم رونقی داشت از قرن هفتم، تنها انبوهی از ویرانه‌های بیابانی بود. بدویان مجاور، طی این پانصد سال، داستان‌های کاملاً اسطوره‌وار و افسانه‌آمیز در باره منشاء این شهرها درست کردند (به قرآن و به مورخ نوآوری عرب (؟) مراجعه شود). الفبائی که با آن کتیبه‌های این شهرها نگاشته شده بود، تقریباً ناشناس ماند و از آن جا که الفبای دیگری نبود، لذا عملاً هر نوع خطی فراموش شد. این نوع پدیده‌ها قرینه به دست می‌دهد که نتیجه بگیریم، در کنار آن مشاجرات که تفرقه‌های بازرگانی موجد آن بود، تخریب مستقیم قهرآمیز نیز روی می‌داد که آن را تنها می‌توان با هجوم حبشیان توضیح داد.»^۶

سپس انگلس این مطلب را به بروز نهضت اسلامی مربوط می‌کند و می‌نویسد:

«اخراج حبشیان تنها چهل سال قبل از محمد روی داد. این نخستین مظهر عاطفه بیدار شونده ملّی عرب بود. به علاوه آنها از جانب شمال، از طرف ایرانیان که تقریباً تا حدود مکه رسیده بودند، نیز مورد مهاجمه قرار داشتند. به بررسی تاریخ خود محمد در این روزها دست زده‌ام و تا کنون به نظرم می‌رسد که این تاریخ خصلت یک واکنش بدوی علیه اهالی ساکن و فلاحان شهری است که به سختی دچار تفرقه مذهبی بودند و مذهب آنها نیز آمیزه‌ای بود از کیش طبیعت با یهودی‌گری و مسیحیت در حال تجزیه و تلاشی.»^۷

چنان که خود این اسناد نشان می‌دهد، مارکس و انگلس با مطالعه تاریخ سیاسی، اقتصادی و مدنی قبایل عرب، می‌کوشند راز آنچه که آنها آن را «انقلاب محمدی» یا «انقلاب اسلامی» نامیده‌اند، بکشایند: انحطاط جاده بازرگانی که موجب رشد رباخواری شد، تضاد بین قبایل بدوی بیابان‌نشین که در میان آنها سنت یکتاپرستی وجود داشت با شهرنشینانی که دچار تفرقه مذهبی

بودند، تأثیر هجوم آبرهه حبشی و وهرز دیلمی در ایجاد یک نوع بیداری قومی (یا به قول انگلس «ملّی»؟) در نزد اعراب، واکنش بدویان در مقابل اشراف رباخوار برای بازگشت به نوعی بساطت بدوی... چنین است برخی از این دلایل. مطالعه تاریخ عرب و اسلام صحّت این اندیشه‌ها را نشان می‌دهد و نیز ثابت می‌کند که مارکس و انگلس، حتّی در مسائلی که در آن هنگام چندان در عرصه دید و دست‌رس علمی آنان نبوده، با وجدان پُر و سواس علمی به تحقیق می‌پردازند و با عمق و قدرت منطقی نتیجه‌گیری می‌کنند.

۳. دولت، مالکیت و مسئله آبیاری در شرق

در همین ایام است که مارکس و انگلس به یک سلسله نتایج مهم در باره ویژگی‌های جامعه شرقی می‌رسند و همین نتایج است که بعداً اندیشه «شیوه تولید آسیائی» را در آثار آنها، به ویژه در آثار مارکس، به وجود می‌آورد و متبلور می‌کند.

مارکس در نامه دوم ژوئن ۱۸۵۳ خود خطاب به انگلس، که از آن در فوق یاد کردیم، برای نخستین بار، یکی از ویژگی‌های مهم جوامع کهن شرقی را که عبارت از فقدان مالکیت خصوصی، به معنای اروپائی آن، بر زمین است یادآور می‌شود. مانند همیشه قضاوت مارکس در این زمینه تجریدی و من‌درآوردی نیست، بلکه بر بهره‌برداری منطقی از بررسی‌های علمی و معتبر مبتنی است. مارکس در آن هنگام با کتاب مورخ فرانسوی ف. برنیه آشنا شد. برنیه دو جلد کتاب خود را در پاریس در سال ۱۸۳۰ نشر داده بود و مارکس در سالی که نامه طی آن نوشته شده این کتاب را خواند. مارکس می‌نویسد:

«در مسئله تشکیل شهرهای مشرق زمین، چیزی درخشان‌تر، واضح‌تر و عیان‌تر از کتاب فرانسوا برنیه نیست (وی مدت نه سال پزشک دربار «اورنگ زیب» بود). نام کتاب برنیه چنین است: «سفری در توصیف کشور مغولان بزرگ»^۸. برنیه کاملاً به درستی می‌نویسد که در پایه کلیه پدیده‌های شرقی (و او ترکیه، ایران و هند را در نظر دارد) فقدان مالکیت خصوصی بر زمین قرار دارد. این است کلید واقعی حتّی برای درک آسمان در شرق»^۹

انگلس ضمن پاسخ خود، در نامه‌ای که بدان اشاره شد، این مطلب را دنبال می‌کند و برای آنکه علت فقدان مالکیت خصوصی بر زمین را به شکل مادی و عینی بیابد و این مسئله را حل کند، به نتایج مهمی می‌رسد که مارکس آنها را می‌پذیرد و در آثار بعدی خود منعکس می‌کند.

انگلس می‌نویسد:

«فقدان مالکیت خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک همه مشرق است»^{۱۰}. در این جا پایه همه تاریخ سیاسی و مذهبی آن است. اما چرا خلق‌های خاورزمین به مالکیت خصوصی بر زمین حتی به مالکیت فتودالی نرسیدند؟ به نظر من توضیح این امر به طور عمده مربوط به وضع اقلیمی و شرایط زمین و به ویژه مربوط به نوار عظیم بیابان‌هایی است که از صحرا از میان عربستان، ایران، هند و تاتار تا مرتفع‌ترین بخش فلات آسیا کشیده می‌شود. نخستین شرط زراعت در این جا آبیاری مصنوعی است، و این کار یا وظیفه کمون‌هاست یا وظیفه ولایات و یا دولت مرکزی. دولت در شرق پیوسته دیوان داشته است: دیوان مالیه (برای غارت کشور خود)، دیوان جنگ (برای غارت کشورهای دیگر) و دیوان امور عامه (برای مواظبت از تجدید تولید).^{۱۱}

انگلس ادامه می‌دهد:

«دولت بریتانیا در هند دیوان‌های شماره یک و دو را سازمان داد و به آن ظاهری فیلیسترمآبانه عطا کرد، ولی شماره ۳ را به کلی متروک گذاشت که در نتیجه آن زراعت در هند نابود می‌شود. «رقابت آزاد» در آن جا به کلی مفتضح شده است. در شرق حاصل‌خیزی زمین به وسائل مصنوعی تأمین می‌گردید. وقتی سیستم آبیاری دچار تباهی می‌گردد این حاصل‌خیزی بلافاصله نابود می‌شد. این است توضیح آن واقعیت در غیر آن صورت ناهمیده، که مناطق تمام و کمالی که در گذشته به خوبی زراعت می‌شده، اکنون متروک و بیابانند (مانند پالمیر، پترا و خرابه‌های یمن و دیگر نقاط در مصر، ایران و هندوستان). این است توضیح این واقعیت که کافی بود یک جنگ ویرانگر رخ دهد، برای آنکه کشوری خالی‌السکنه شود و تمدنش برای صد سال نابود گردد.»^{۱۲}

انگلس در باره اهمیت شبکه ظریف آبیاری در شرق و نقش آن در پیدایش تمدن‌ها و زوال آنها در آثار بعدی خود نیز تصریحاتی دارد. به ویژه انگلس این مسئله را در انتقاد از استعمارطلبان انگلیس ذکر می‌کند. در بخش دوم (اقتصاد) اثر معروف انگلس - آنتی دورینگ - در همین زمینه چنین می‌خوانیم:

«گرچه در ایران و هند رژیم‌های دسپوتیکی بودند که هر چند یک‌بار به رونق می‌رسیدند و سپس راه زوال می‌پیمودند، ولی هر یک از آنها بسیار خوب می‌دانستند که به ویژه کارفرمای جمعی برای آبیاری جلگه‌ها هستند و بدون آن هر نوع زراعتی محال است. تنها انگلیسی‌های منورالفکر به این وضع آبیاری در هندوستان بی‌اعتنا ماندند و ترعه‌ها و سدها را متروک گذاشتند و اکنون تنها در سایه قحطی‌هایی که

منظماً تکرار شده است بالاخره شروع کردند درک کنند که به تنها فعالیتی که توانسته بود سلطه آنها را برهند معقول سازد (ولو در آن حدود که سلطه اسلاف آنها معقول بود) بی‌اعتنا بوده‌اند.^{۱۳}

انگلس بررسی قانونمندی جوامع شرقی را در دوران‌های بعدی نیز رها نکرد و به ویژه به نقش «اشرافیت اداری» در جوامع شرقی که طبقه عمده استثمارگر بودند توجه خاصی مبذول داشت. وی در سال‌های هشتاد می‌نویسد:

«از ایرلند تا روسیه، از آسیای صغیر تا مصر، همه جا در کشورهای دهقانی، دهقان برای آن می‌زید که استثمار شود. وضع از دوران سلطنت‌های آسور و ایران چنین است. ساتراپ یا به بیان دیگر پاشا چهره مرکزی استثمارگر شرقی است، چنان که مثلاً بازرگانان و حقوق‌دانان چهره‌های جامعه معاصرند.»^{۱۴}

۴. مسئله مالکیت خصوصی بر زمین در ایران

این نمونه‌هایی است از نظریات انگلس در باره جامعه شرقی و از آن جمله جامعه میهن ما ایران. نگارنده به مناسبت صدوپنجاهمین سالگرد تولد کارل مارکس در مقاله‌ای تحت عنوان «کارل مارکس و برخی مسائل تاریخ و جامعه ایران» (مجله «دنیا»، سال نهم، شماره ۱)، یک سلسله نظریات مارکس را که به ویژه در اثر جالب او «اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری» بیان شده، نقل کرده است.^{۱۵}

مجموع نظریات مارکس و انگلس می‌تواند روشنی فراوانی بر روی ویژگی‌های رشد جوامع شرق بیاندازد. تحقیقات پردامنه اخیر بیش از پیش ثابت کرده است که اجتماعات آسیا و آفریقا (و از آن جمله جامعه کشور ما) از آن اشکال کلاسیکی که فرماسیون‌های «بردگی» و «فئودالیسم» نام دارد، لااقل از لحاظ بسیاری مختصات و جهات مهم، نگذشته‌اند و به احتمال قوی شکل جامعه طبقاتی اولیه (دودمانی) همراه با خطوط و مؤسساتی از بردگی و فئودالیسم تا مدت‌ها در این کشورها باقی بوده است. این امر واقعیتی است، صرف نظر از آنکه ما مجاز باشیم این شکل ویژه را یک فرماسیون مستقل بنامیم یا نه. ولی روشن است که بیانات و تحلیل‌های ذی‌قیمت مارکس و انگلس را باید به شکل خلاص و نقادانه بر شرایط ایران انطباق داد. مثلاً مارکس «از فقدان مالکیت خصوصی بر زمین» در شرق سخن می‌گوید و این سخن فرانسوا برنینه را برجسته می‌کند که:

«سلطان یگانه و تنها مالک ارضی و زمین‌های کشور است.»

و انگلس می‌گوید:

«فقدان مالکیت خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک همه شرق است.»

در باره فقدان مالکیت خصوصی بر زمین در شرق، مطلب کاملاً در خور بررسی مشخص تاریخی است. پژوهش‌هایی که در باره ایران پیش از اسلام انجام گرفته است، نشان می‌دهد که مارکس و انگلس در مورد وجود مالکیت وسیع دولتی بر زمین ذی‌حق بوده‌اند، ولی اگر احیاناً آن را مطلق می‌کرده‌اند و تصور می‌کرده‌اند مالکیت خصوصی بر زمین (اعم از عمده‌مالکی یا خرده‌مالکی) ابداً وجود نداشته و اگر هم وجود داشته تنها تصرف خصوصی از طریق سیستم اقطاع بوده است و نه تملک خصوصی با تمام خصایص آن (خرید و فروش، ارث و هبه و غیره)، در آن صورت باید گفت این دید با واقعیت منطبق نیست.

حجم مقاله در این جا اجازه نمی‌دهد که ما در این باره وارد بررسی تفصیلی شویم، ولی ذکر برخی فاکت‌های تاریخی را بی‌ثمر نمی‌دانیم. در باره جامعه اوستائی، گایگر در «تمدن ایرانیان شرقی در دوران باستان» می‌نویسد:

«در دودمان اوستائی به تدریج که کشاورزی توسعه می‌یافت و زمین‌های بکر به دست می‌آمد بعضی خاندان‌ها مقادیر معتناهایی از زمین‌ها را به ملکیت خود در می‌آوردند.»^{۱۶}

در باره وضع مالکیت زمین در دوران هخامنشی، م.م. دیاکونف می‌نویسد:

«در نتیجه فتوحات آسوریان، بابلیان و پادشاهان ماد و سپس خود هخامنشیان بخش مهمی از زمین (به جز اراضی متعلق به شهرهای ممتاز، معابد، قبایل نیمه‌مستقل و شاید ساتراپ‌ها و منصب‌داران بزرگ) به ملکیت شاه در آمد، به نحوی که کمون‌ها اکنون دیگر مستقیماً با اراضی شاهی سر و کار داشتند.»^{۱۷}

در باره همین دوران، گیرشمن مورخ و باستان‌شناس فرانسوی می‌نویسد:

«ملک بزرگ مبنای محصول فلاحی در عصر هخامنشی بوده است و آن توسط رعایای وابسته به زمین (که با خود زمین خرید و فروش می‌شده‌اند) و همچنین به وسیله غلامانی که بر اثر فتوحات همراه می‌آوردند، کاشت می‌شد. ملک کوچک وجود داشت، اما احتمالاً نسبت به املاک بزرگ که دارای سیاست اقتصادی سختی بودند، کم اهمیت می‌نمود.»^{۱۸}

گایگر، دیاکونف و گیرشمن همگی به وجود املاکی که در تصرف شاه و دولت نبود اشاره می‌کنند. ر. گیرشمن در مورد دوران سلوکی می‌نویسد:

«سلوکیان تشکیلات فلاحی را که در ایران عهد هخامنشی وجود داشت تضعیف کردند. عده‌ای از املاک بزرگ شاهی و خصوصی یا املاک متعلق به معابد را تقسیم نمودند و آن را هدیه دادند. زمین‌ها را بین مداین و شهرها توزیع کردند و

یا در آنها مستعمره‌نشینان نظامی مستقر ساختند... در املاک دیگر، رعایا نوعی مستأجر به شمار می‌آمدند، اما هر جا که ملک بزرگ تقسیم‌نشده بود وضع رعایا تابع انتظاماتی بود که تا حدی سرنوشت آنها را بهتر می‌کرد. روستائیان وابسته به زمین‌های مدینه‌ها به نوبت خویش آزاد گردیدند.^{۱۹}

در مورد ساسانیان، همین مؤلف می‌نویسد:

«زارعان وابسته به اراضی و املاک دولت و بزرگان و آتشگاه‌ها بودند. مالکان بزرگ اراضی بیش از پیش مقتدر گردیدند و مالکان کوچک مجبور بودند برای رفع بحران اقتصادی و تعدیات دولت خود را تحت حمایت مالکان بزرگ قرار دهند. املاک بزرگ به صورت مؤسسات محدودی در آمدند و قسمت اعظم آنها به اجاره واگذار می‌شدند. در این املاک گروهی از روستائیان به کار می‌پرداختند و هر چه را که مصرف اعیان و بزرگان بود به عمل می‌آوردند... مالکان، دیگر در شهرها سکونت نمی‌کردند، بلکه در املاک خود، در مواضع مستحکم مسکن می‌گزیدند و از آن جا زراعت املاک خود را به نحوی معقول و منظم اداره می‌کردند. کاخ‌های آنان همه گونه تجملاتی که در آن عهد میسر بود دارا بود و سربازان خاص ایشان از آن قصرها دفاع می‌کردند.»^{۲۰}

توصیف گیرشمن کلی است و تشبیه غلیظ فئودالیسم ایران به فئودالیسم غربی مطلب را شبیه‌ناک جلوه‌گر می‌سازد. کریستنسن، مورخ بزرگ دانمارکی، در این باره دقیق‌تر است. وی در اثر معروف خود «ایران در زمان ساسانیان»، جریان مالکیت زمین را از دوران هخامنشی به بعد اجمالاً مورد بررسی قرار داده، می‌نویسد که در اطراف شاه هخامنشی حلقه‌ای از «گماردگان» (تیول‌داران) بود و شاه گاه گماردگان جدیدی ایجاد می‌کرد و بعضی از املاک خود را به صورت مورثی با امتیازاتی به تملک آنان می‌داد. سپس می‌افزاید:

«قدرت دودمان‌های بزرگ در این عهد دیگر منحصر به دهکده‌های کوچک (ویس) در پارس، که از آن برخاسته بودند بستگی نداشت، بلکه به قطعات بزرگ که اینان در سایر نقاط مملکت به تملک خویش گرفته بودند نیز مربوط بود. کسانی هم که به دودمان‌های بزرگ منسوب نبودند (از پارسی و مادی و حتی یونانیان تبعید شده از وطن) ممکن بود در اثر عطای شاهنشاه، صاحب اراضی و عنوان امارت شوند.»^{۲۱}

سپس رشته سخن را به دوران اشکانی کشیده می‌گوید:

«در این طبقه (یعنی نزد ویسپدان) مرکز ثقل دولت قرار داشت که گماردگان (تیول‌داران) بزرگ و معتبر شاهنشاه به شمار می‌آمدند و اتباع خود را برای جنگ با

دشمنان شاه و گاهی نیز برای در افتادن با خود وی مسلح می‌ساختند... در بین این طبقه بزرگان و طبقه کشاورزان یک صنف دیگر از اصیل زادگان و آساوره موجود بود که آنها را اعیان درجه دوم باید خواند. این اعیان مقداری زمین مالک بودند و ظاهراً مقصود از «مانبدان» همین طبقه متوسط بود.^{۲۲}

در مورد آئین‌گذاری مربوط به مالکیت در دوران ساسانی می‌نویسد:

«از «مادیگان هزار داتستان» می‌توان مسائل بسیاری را راجع به حقوق مالکیت استخراج کرد. در این کتاب راجع به عقود شفاهی و اقسام قراردادهای مربوط به هبه و بخشیدن زمین حتی با استفاده از قنوت و هبه‌های موقت و رهن املاک و وقف املاک... مبحث قسم‌خوردن برای قطع دعوی ملکی، قاعده قرض که به چند نفر بالاشتراک داده شده باشد، و تدابیری که در مورد ضمان و کفالت باید گرفت و امثال اینها مطالبی هست... به علاوه «سکاذم نسک» قواعد مبسوطی راجع به مالکیت و دین و ربح و توقیف چارپایان و حیوانات اصلی... در بر داشت.^{۲۳}»

وجود مالکیت خصوصی بر زمین (به معنای تملک نه به معنای تصرف) در دوران پس از اسلام آن هم در مقیاس وسیع امر مسلم است. در فقه اسلامی (اعم از فقه اهل تسنن یا تشیع) مسئله مالکیت زمین در مباحثی مانند حق مالکیت و حق انتفاع از زمین «به صورت عمری و رقبی و سُکنی و یا اِدرار و مُقاصه» و «حق ارتفاق نسبت به ملک غیر» و همچنین اسباب و علل تملک (مانند «احیاء اراضی موات» و «صیانت اشیاء مُباحه») و مسئله انتقال مالکیت به دیگری (از طریق عقود و تعهدات یا از راه ارث و هبه و استفاده از حق شُفعه) و روابط مالک و زارع (مانند مُزارعه، مُقاسمه، مُقاطعه، ضمان، مُساقاة و غیره) منعکس است. به احتمال قوی بسیاری از این قواعد در حکم «تشریح» فقیهان رسومی است که در جامعه ایرانی معمول بوده است.^{۲۴}

موافق تحقیقات پژوهندگان شوروی (مانند زاخودر، یاکوبوسکی، پطروشوسکی و دیگران) در دوران پس از اسلام پنج الی شش نوع مالکیت پیوسته وجود داشته است و آنها عبارتند از:

۱. اراضی یا ملک دولتی یا دیوانی؛
 ۲. اراضی متعلق به شاه یا ملک سلطانی یا ملک اینجو یا ملک خاص؛
 ۳. اراضی متعلق به مالکان خصوصی که ملک موروثی یا «ملک اربابی» (عیناً مانند امروز) نام داشته؛
 ۴. اراضی متعلق به مؤسسات مذهبی یا وقف؛
 ۵. اراضی متعلق به روستائیان؛
 ۶. اراضی مشترک فیه بین جماعات روستائی (که زاخودر از آن یاد می‌کند).
- خواجه رشیدالدین فضل‌اله که خود از اشراف ملاک بوده است «در مکاتبات رشیدی» از

«املاکی که به مال خاص خود خریدیم» صحبت می‌کند.^{۲۵}

در جای دیگر می‌نویسد:

«چون اکثر قرائی که در ولایت مذکور واقع است به قید ملکیت ما درآمده است، بعضی از آن املاک خریده و بعضی دیگر به کلی خراب و بایر بود، احیاء ممت کرده و به حسن کفایت ما معمور شده است.»^{۲۶}

وی در مورد اصلاحات زمان خود در جامع التواریخ می‌نویسد:

«فرمود تا تفحص نموده تمامت املاک اینجو و اوقاف و اربابی که از مدت سی سال باز، بلامنزاع در تصرف ایشان بوده باشد، مشروح به اسامی متصرفان بنویسد و در دفاتر قانونی ثبت گردد.»^{۲۷}

درباره فروش «املاک دیوانی» به اربابان خصوصی، حمدالله مستوفی در تاریخ‌گزیده تصریحاتی دارد، از جمله می‌نویسد:

«املاک دیوان به ارباب مناصب فروختن گرفت تا بیش تر روم، ملک شد.»^{۲۸}

یا می‌نویسد:

«هر موضع که به دیوان یا وقف تعلق دارد، آبادانی آنچه که به ارباب منسوب است، ندارد.»^{۲۹}

حادثه «املاک نازخاتونی» (سال ۷۲۳ هجری قمری) که در جریان آن، امیر چوپان به بهانه وراثت املاک نازخاتون» و به استناد قباله‌های مجعول، املاک خصوصی ارباب ملک را ضبط می‌کرد و در نتیجه آن موجب سقوط قیمت زمین شد، در تاریخ ثبت است. این واقعیات پراکنده تردیدی در باره انواع شکل مالکیت بر زمین و از آن جمله مالکیت بزرگ و کوچک خصوصی بر زمین باقی نمی‌گذارد و لذا قول فرانسوا برنیه که شاه را تنها مالک دانسته و استنتاج مارکس و انگلس که فقدان مالکیت خصوصی بر زمین را برای جامعه شرقی، از جمله ایران، حتی در دوران قرون وسطی شاخص دانسته‌اند، منطبق با عین واقع نیست. با این حال در سخن مارکس و انگلس نکته مهمی است که در صحت آن نمی‌توان تردید کرد و آن، اینکه شاه، خواه از طریق مالکیت خاص خود، خواه از طریق مالکیت اراضی وسیع متعلق به دولت که گاه به عنوان «نان پارک»، «اقطاع»، «سیورغال»، «تیول»، «ادرار و مقاصه» به اشراف و اعیان بزرگ و متوسط می‌داد و خراجی که از این بابت می‌ستاند، پایه اقتصادی بسیار نیرومندی برای استبداد تئوکراتیک (خداشاهی) خویش به وجود می‌آورد.

شرایط جغرافیائی شرق و از آن جمله ایران که در آن قبایل کوچنده و شبان همیشه بخش مهمی از اهالی بوده‌اند، هجوم‌ها و یورش‌ها که پیوسته اراضی وسیع را «مفتوح العنوه» و بدون مالک می‌ساخت، قدرت استبدادی شاه که عملاً هرگونه تضمینی را برای مالکیت و ثروت از

میان می‌برد، پایه مالکیت به طور اعم و از آن جمله مالکیت بر زمین را سست می‌کرد. این امر که آبادانی این زمین‌ها به شبکه‌های آبیاری مربوط بود و این شبکه‌ها پس از هر هجوم متروک می‌ماند، بر ایجاد اراضی موات و مخروب و امکان حاتم‌بخشی‌های شاهانه می‌افزود. اینها نکاتی است که برای جامعه کشور ما شاخص است و رهنمودهای گران‌بهای مارکس و انگلس ما را بدین نتایج می‌رساند.

برای احتراز از طول کلام در این مبحث به این اندازه بسنده می‌کنیم.

۵. انگلس و میهن‌ما ایران

صرف نظر از مطالب پیش‌گفته در باره مشخصات سیر تاریخی جوامع شرق (و از آن جمله ایران) انگلس در باره کشور ما مطالب و گاه مقالات مستقلی نوشته است. در دوران فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس در «نیویورک دیلی تریبون» (سال ۱۸۵۷) چند مقاله از مارکس و انگلس در باره وقایع ایران در این روزنامه نشر یافت. از آن جمله است مقاله مارکس تحت عنوان «دورنمای جنگ علیه ایران»^{۳۰} که در ۱۴ فوریه ۱۸۵۷ در تریبون منتشر شد و سپس مقالات انگلس تحت عنوان «دورنمای جنگ ایران و انگلیس»^{۳۱} (که در فوریه همان سال در تریبون نشر یافت) و نیز مقاله بسیار جالب «ایران و چین» که در ۵ ژانویه ۱۸۵۷ در تریبون چاپ شد^{۳۲}.

دو مقاله اولیه مارکس و انگلس مربوط است به تصرف هرات از طرف قوای ایران در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه و سپس نیرو پیاده کردن انگلیس به بندر بوشهر و بررسی تضاد امپراطوری انگلیس و تزاریس روسیه در ایران و افغانستان.

مقاله انگلس تحت عنوان «ایران و چین» مقایسه ایست که به مناسبت جنگ بوشهر و جنگ دوم افیون بین ایران و چین از جهت مقاومت در قبال خارجی انجام می‌گیرد. انگلس شکست سپاه ده‌هزار نفری ایران را در بوشهر و محمره در قبال سواره‌نظام و قوای انگلیسی - هندی (علی‌رغم مقاومت‌ها و دلاوری‌هایی که در همین دوران از سپاه ایران دیده شد) به وجود فساد و انحطاط در داخل دستگاه حکومتی ایران مربوط می‌کند و می‌نویسد که در ایران تاکنون سه کشور اروپائی: روسیه، انگلیس و فرانسه، هر یک به نوبه خود کوشیدند سیستم نظامی خویش را در سپاه سنتی ایران برقرار سازند و یک ارتش معاصر ایجاد کنند، ولی مساعی انجام یافته به ثمر نرسید:

«یک سیستم جای سیستم دیگر را گرفت ولی به علت حسد، انتریک، جهالت،

آزمندی و رشوه‌خواری آن مردم شرق که این سیستم‌ها می‌بایست آنها را به افسران

و سربازان اروپائی بدل کنند، به نتیجه نرسید.»^{۳۳}

به نظر انگلس تحوّل ارتش ایران به صورت یک ارتش معاصر، یک پروسه کوتاه مدت نیست: «همه اینها خواستار یک دوران طولانی است و به ناچار با سخت‌ترین موانع به علّت جهالت، فقدان تعادل، خرافات، خاصه خرجی (فاوری‌تیسیم) و ادبار دائمی سرنوشت‌ها که ویژه دربارهای شرقی است برخورد خواهد کرد.»^{۳۴}

انگلس در چین برعکس یک نیروی زنده مقاومت عمومی که او آن را «جنگ خلقی» و «جنگ ملی» می‌نامد، مشاهده می‌کند. مارکس در مقاله خود برای یافتن علل این انحطاط، تاریخ ایران را از آغاز صفویّه به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر نگارنده توصیف انگلس از دربارهای ایران و نظریه او که فساد دربار علی‌رغم فداکاری‌ها و دلاوری‌های سربازان ایرانی ریشه ناکامی‌های ایران و موفقیت‌های سیاست استعمارطلبان است، کاملاً درست است و واقعیت‌های تلخ بسیار گوناگونی آن را ثابت می‌کند. انگلس تصریح می‌کند که وی نمی‌خواهد «داغ» مختصّات ثابتی را به ملّتی وارد کند، ولی بر آن است که رفع وضعی که ناشی از سیر ویژه تاریخ است، به گذشت زمان نیاز دارد. اینکه مردم ایران از آغاز قرن بیست دست به مهم‌ترین انقلابات آسیا زدند، حاکی از آن است که برای برآورده شدن آرزوی انگلس که از تبدیل ایران، چنان که او بیان می‌کرد، به «واسال» استعمارطلبان سخت ناخشنود بود، مدّت چندانی نگذشت.

در نامه انگلس به مارکس که ما از آن در این مقاله بخش‌هایی را ذکر کردیم، به تفصیل از ایران، از زبان پارسی و شعر و نثر فارسی یاد شده است. انگلس در این نامه چنین می‌نویسد:

«... حال که برای چند هفته به این معضلات شرقی گرفتار آمدم، از فرصت استفاده کردم و به زبان فارسی مشغول شدم. از زبان عربی مرا دو چیز می‌ترساند: از سوئی بی‌میلی فطری من نسبت به السنّه سامی و از سوی دیگر این واقعیت که نمی‌توان بدون اتلاف وقت فراوان در این زبان به توفیق کمابیش مشهودی دست یافت، زیرا چنان غنی است که در آن چهار ریشه وجود دارد و مدّت دو الی سه هزار سال از عمر آن گذشته است. در عوض زبان فارسی زبان نیست، بلکه یک اسباب‌بازی واقعی است. اگر این خط ناخجسته عربی که در آن تا شش حرف پی در پی قیافه‌ای همانند دارند و برای حروف مصوّته نیز علامتی نیست، نمی‌بود، من می‌توانستم سراپای دستور زبان فارسی را در عرض چهل و هشت ساعت حفظ کنم... من برای آموختن زبان فارسی برای خود حداکثر سه هفته وقت گذاشتم... برای وایت‌لینگ^{۳۵} یک بدبختی است که فارسی نمی‌داند (اگر می‌دانست) آن گاه در این زبان «زبان جهانی» مطلوب خود را به شکل کامل می‌یافت، زیرا در این زبان تنازعی بین «به من» و «مرا» وجود ندارد و حالات «داتیف» و «اکوزاتیف» در آن یکسان است^{۳۶}. در هر حال خواندن حافظ قلندر پیر در زبان اصلی که به هیچ وجه

طنین بدی ندارد، بسی مطبوع است... در عوض نثر فارسی کُشنده است. مثلاً روضه‌الصفای جناب «میرخوند» که نثر فارسی را عَرَضه می‌دارد خیلی متکلف و به کلی زبان بی‌معنایی است. در بارهٔ اسکندر کبیر چنین می‌نویسد: «نام اسکندر در زبان یونانی اکسیدروس است (چنان که خود نام اسکندر محرّف الکساندر است) و این لفظ یعنی «فیلسوف» که از «سופا» به معنای حکمت می‌آید. لذا اسکندر یعنی «مُحِبِّ حکمت». در بارهٔ پادشاهی که از سلطنت دست کشید می‌نویسد: «او مضراب عزیمت را بر طبل رحلت کوفت» همچنان که «بابا ویلیش»^{۳۷} اگر باز هم نبرد قلمی را ادامه دهد بدان دچار خواهد شد. «ویلیش» دچار سرنوشت افراسیاب تورانی نیز خواهد گردید هنگامی که سپاهیان‌ش ترکش گفتند و میرخوند در بارهٔ او می‌نویسد: «ناخنِ وحشت به دندانِ حسرت گزیدن گرفت و از انگشتانِ خجلت خونِ ندامت جاری ساخت.»^{۳۸}

(ترجمه از نامهٔ انگلس به مارکس: نوشته شده در منچستر در ۶ ژوئن ۱۸۵۳. ترجمه از متن روسی، جلد 28، کلیات مارکس و انگلس، صفحات 222-223).

توضیحات:

۱. دست‌نویس‌های مارکس متضمن بررسی‌های اقتصادی او و به ویژه شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری برای نخستین بار در سال ۱۹۳۹ در مسکو به زبان آلمانی نشر یافت و سپس در سال بعد، ۱۹۴۰، به زبان روسی ترجمه شده منتشر گردید. این نوشته‌های مارکس محتوی تحلیل بسیار عمیق و جالبی از آن شیوه‌های تولیدی است که برای کشور ما بیش‌تر نمونه‌وار است.
۲. ادا (Edda)، مجموعهٔ داستان‌های حماسی و اسطوره‌ای و ترانه‌ای خلق اسکاندیناوی که در ده واریانت مربوط به قرن سیزدهم حفظ شده است و وضع این قبایل را در دوران تجزیهٔ نظام دودمانی و کوچ خلق‌ها بیان می‌دارد. در آنها چهره‌ها و سوژه‌های مربوط به آفرینش خلقی ژرمن‌های باستانی دیده می‌شود.
۳. رجوع شود به کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، جلد ۲۸، صفحات 209-210.
۴. رجوع شود به کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، چاپ دوم، جلد ۲۸، صفحهٔ 214.
۵. همان، صفحات 221-223.
- ۶ و ۷. همان، همانجا.

8. Francois Brenier: Voyages Contenant la description des etats du grand mogol, de l'Indoustan, du Royaume de Cachemire etc. Tomes I-II, Paris 1830.

مارکس سیتاد مفصلی از برنیه می‌آورد و به ویژه این عبارت را در نقل قول برجسته می‌کند:

«سلطانِ یگانه و تنها مالکِ همهٔ اراضی در زمین‌های کشور است.»

۹. کلیات مارکس و انگلس به زبان روسی، جلد ۳۸، صفحهٔ 215.

۱۰. مارکس در اثر خود: «سیطرهٔ بریتانیا در هند» (کلیات مارکس و انگلس به روسی، جلد ۹، صفحات 130 تا 136) از این احکام انگلس استفاده می‌کند.

۱۱. این مسئله که دیوان‌ها در شرق به سه دیوان محدود بوده است تنها تسمیاً قابل قبول است. در واقع در تشکیلات اداری ساسانیان که شاید کامل‌ترین سازمان‌های اداری جامعه سنتی ایران است دیوان‌های مختلفی بود که در رأس آنها یک دبیر قرار داشت. بنا به نقل کریستنسن (ایران در زمان ساسانیان، صفحات ۱۵۵-۱۵۶) علاوه بر دبیران مهست از دبیران زیرین یاد می‌شود:

داد دبیر (دادگستری و محاکم)، شهر آمار دبیر (عواید دولت)، کدک آمار دبیر (عایدات دربار)، گنج آمار دبیر (خزانه)، آخور آمار دبیر (اسطبل)، آتش آمار دبیر (مأمور آتشکده)، روانگان دبیر (وزیر امور خیریه)، استبد (رئیس تشریفات)، گهبد (رئیس دریافت خراجات). علاوه بر این، سازمان مفصل و منظم ارتش وجود داشته است.

پس از اسلام از شیوه سازمان اداری دربار ساسانیان تقلید شد و در دستگاه خلافت و دربار سلاطین، شاهان و امراء، دیوان‌هایی ایجاد گردید. موافق منابع متعدد دوران پس از اسلام در دستگاه خلفاء و سلاطین ایران و دیگر کشورهای اسلامی دیوان‌های زیرین وجود داشت (البته اگر نه همه با هم لااقل غالب آنها با هم):

دیوان جُند (لشکر)، دیوان شرط (نظارت بر آذوقه و حقوق سپاه)، دیوان برید (پست)، دیوان رسائل (دارالانشاء)، دیوان مظالم (رسیدگی به شکایات)، دیوان استیفاء (مالیه)، دیوان محتسب (نظارت بر نرخ بازار و نظم شهر)، دیوان قضا (اجرای احکام شرع)، دیوان البرّ (امور موقوفات)، دیوان الضیاع (املاک خلیفه)، دیوان توقیع (نظارت بر حکام و عمال)، دیوان اشراف (تفتیش و کارآگاهی و جاسوسی)، دیوان خراج (برای دریافت خراج) و غیره.

انگلس از این دیوان‌ها، تنها به دیوان جند و دیوان استیفاء توجه داشته. آنچه که او دیوان امور عامه نامیده (انگلس عبارت فرانسه *Travaux Public* را ذکر می‌کند) مشکل بتوان برای آن معادلی یافت.

دیوان‌های مظالم و قضا و توقیع و برّ و به ویژه دیوان محتسب بخشی از این وظایف را انجام می‌دادند. دیوان «روانگان» دوران ساسانی را هم نمی‌توان با دیوان امور عامه مورد اشاره انگلس یکسان گرفت.

۱۲. کلیات مارکس و انگلس، جلد ۲۸، صفحات 221-223.

۱۳. کلیات مارکس و انگلس، جلد ۲۰، صفحه 184.

۱۴. کلیات مارکس و انگلس، جلد ۳۵، صفحه 291. طبیعی است که تلخیص اشرافیت بفرنج اداری در ایران و دیگر کشورهای شرقی به ساتراپ و پاشا مطلب را خیلی ساده می‌کند. ولی اصل قضیه توجه بسیار به جای انگلس به نقش مهم این اشرافیت اداری است که بهره‌کشی اقتصادی را تقریباً به خود مخصوص کرده بود.

۱۵. این اثر نخست به زبان آلمانی در ۱۹۳۹ برای اولین بار در شوروی چاپ شد و سپس ترجمه روسی آن در سال ۱۹۴۰ انتشار یافت و شایان ذکر است که نگارنده در مقاله مربوط به مارکس از کلیات آثار به زبان روسی (چاپ اول) استفاده کرده است و در این مقاله از چاپ اخیر (چاپ دوم) استفاده شده است. مجلدات چاپ آلمانی عیناً با مجلدات روسی تطبیق می‌کند.

۱۶. لمبتون، مالک و زارع ایران، ترجمه منوچهر امیری، صفحه ۵۰.

۱۷. م.م. دیاکونف، بررسی تاریخ ایران باستان (به روسی)، چاپ مسکو، ۱۹۶۱، صفحه 106.

۱۸. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه دکتر محمد معین، تهران، ۱۳۳۶، صفحه ۱۷۵.

۱۹. گیرشمن، همان، صفحه ۲۳۷.

۲۰. گیرشمن، همان، صفحات ۳۴۶-۳۴۷.

۲۱. کریستنسن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، صفحه ۳۰.

۲۲. کریستنسن، همان، صفحه ۳۲.

۲۳. کریستنسن، همان، صفحه ۳۵۸.

۲۴. پژوهنده شوروی پروفیسور پطروشوسکی به حق معتقد است که مقولات فقه همیشه منعکس کننده واقعیت عینی نیست و گاه تجریدی است، ولی در عین حال تردیدی نیست که قواعد فقهی از زمینه مادی

حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه‌های اسلامی برخاسته است و به هیچ وجه ابداع فقها نیست. در اینکه این قواعد در عین حال منعکس‌کننده رسمی است که در تاریخ جوامع شرقی مدتی دراز دوام آورد می‌توان تردید نکرد. مقایسه قواعد فقهی که ذکر کردیم با نقل قول کریستنسن از «مادیگان هزار داتستان» و «سکاذم نسک» که در همین جا ذکر شده است صحت این ادعا را نشان می‌دهد.

۲۵. مکاتبات رشیدی، صفحه ۱۴.

۲۶. همان، صفحه ۱۸۱.

۲۷. جامع‌التواریخ رشیدی، صفحه ۶۲۵.

۲۸. تاریخ‌گزیده، صفحه ۴۸۵.

۲۹. همان، صفحه ۴۸۶ (نقل قول‌های مربوط به مکاتبات رشیدی و جامع‌التواریخ و تاریخ‌گزیده از کتاب مناسبات ارضی در زمان مغول تألیف بطروشوسکی، ترجمه کریم کشاورز، اتخاذ شده است).

۳۰. کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۰-۱۲۵.

۳۱. کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۶-۱۳۱.

۳۲. کلیات، جلد ۱۲، صفحات ۱۲۸-۲۲۴.

۳۳. کلیات، جلد ۱۲، صفحه ۲۱۸.

۳۴. کلیات، جلد ۱۲، صفحه ۲۲۰.

۳۵. ویلهلم وایت‌لینگ (۱۸۷۱-۱۸۰۸)، نخستین تئوریسین آلمانی کمونیسم، کمونیست خیال‌پرداز که در بین کارگران به تبلیغ و ترویج و سازماندهی پرداخت و از اعضای «اتحادیه عدالت» است و برای آن برنامه‌ای نوشت تحت عنوان «بشریت چه گونه هست و چه گونه باید باشد» (۱۸۳۸). شغل وایت‌لینگ حیاطی بود.

۳۶. مقصود انگلس اثر وایت‌لینگ به نام «منطق و دستور عمومی زبان و مختصات بنیادی یک زبان جهانی برای بشر» («Allgemeine Denk – und Sprachlehre nebst Grundzügen einer Universal-Sprache der Menschheit») است. در این اثر در کنار برخی نظریات معقول ظاهراً برخی نظریات ساده‌لوحانه نیز بوده که انگلس بدان‌ها به شکل طنزآمیز اشاره می‌کند (از جمله پیشنهاد حذف حالت «داتیف» که وایت‌لینگ آن را «اشرافی» می‌دانست). مقصود انگلس آن است که در زبان فارسی «حالات» صرف اسم نیست و لذا خاطر وایت‌لینگ که با برخی از این حالات موافق نیست می‌تواند از جهت این زبان آسوده باشد.

۳۷. اشاره است به اوگوست ویلیش August Willich (۱۸۷۸-۱۸۱۰) یکی از افسران پروس که نخست به اتحادیه کمونیست‌ها پیوست و سپس راه سکتاریسم ماجراجویانه در پیش گرفت و از این اتحادیه انشعاب کرد.

۳۸. عبارت «میرخوند» را به علت دست‌رس نداشتن به متن «روضه‌الصفاء» به طور تحت‌اللفظی از نقل انگلس ترجمه کردیم. البته جالب است که اصل این عبارت در متن «روضه‌الصفاء» جست و جو شود تا معلوم گردد که مطلب دقیقاً از چه قرار است. در باره قضاوت‌های انگلس که در نامه دوستانه و خصوصی و حتی گاه شوخی‌آمیزش به دوستش مارکس نوشته شده نمی‌توان سخت‌گیر بود. آنچه که مهم است علاقه‌ایست که انگلس به زبان و ادبیات ما نشان داده و قضاوت‌های جالب و گاه صائبی است که طی مدت کوتاه آموزش زبان فارسی بدان رسیده است.

در جست و جوی برخی مقولات اقتصادی در ادبیات کلاسیک ما

طرح مسئله

آثار منشور و منظوم ادبیات کلاسیک ایران که طی قریب هزار سال ایجاد شده، بسیار متنوع است. این آثار بی‌شک در عین حال اسناد معتبری است برای شناخت تاریخ ده قرن اخیر کشور ما و به طور کلی برای آشنائی دقیق با جامعه سنتی ایران که بسی بیش‌تر از این ده قرن، با تغییرات کمابیش، در این آب و خاک دوام آورده و آمیزه‌ای از نظام اربابی-رعیتی، غلام‌داری و پدرسالاری همراه با استبداد شرقی و نظام خراج بوده است.

این آثار را می‌توان از زاویه‌های مختلف بررسی کرد: ادبی و لغوی، فلسفی و ایده‌ئولوژیک، تاریخی و جامعه‌شناسی و غیره. نگارنده یک بار به مطالعه اجمالی برخی از مهم‌ترین آثار ادبی منشور و منظوم ایران در جست و جوی مقولات و مسائل اقتصادی دست زد و این بررسی اجمالی را، چنان که این نوشته نشان خواهد داد، بی‌فایده نیافته است.

توضیح آنکه در قرون وسطی دانش اقتصاد به معنای امروزی ما مدون نبود. برخی مسائل اقتصادی در «علوم» مانند «سیاست‌مُدن» و «تدبیر منزل» و «علم اخلاق» که اجزاء سه‌گانه «حکمت عملی» (یکی از دو بخش فلسفه) بوده‌اند، مطرح می‌شده است. ولی از آن جا که در ادبیات ما زندگی با تمام رنگ‌آمیزی خود منعکس است، حیات اقتصادی و هستی مادی اجتماعی به ناچار انعکاسی روشن و برجسته دارد و در باره مقولاتی مانند کالا، ارزش، قیمت، پول،

بازرگانی و مبادله، کار و تقسیم کار، مزد، فقر و ثروت و امثال آن در این آثار می‌توان اطلاعات فراوان و گاه جالب و اعجاز‌آوری به دست آورد.

بررسی حاضر به ناچار یک بررسی جامع نیست، بلکه نوعی کار آزمایشی است. بررسی جامع می‌تواند هم مطالبی را که ما بدان پرداخته‌ایم روشن‌تر کند و هم مسائل تازه‌تری را مطرح نماید. در باره مسائل مطروحه در این نوشته از جهت تحلیل علمی و طبقاتی سخن بسیاری می‌شد گفت، ولی با توجه به حجم مقاله، ما به ذکر مهم‌ترین نکات و آوردن امثله‌ای چند از آثار ادبی بسنده کردیم، در این امید که خواننده وارد خود از این یادآوری‌ها سررشته مطلب را به دست می‌آورد و مطلب را در نزد خود با تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کند. در تنظیم مسائل نیز شیوه ما آن بوده است که ابتدا به مباحث عام‌تر پردازیم و سپس وارد مسائل مشخص‌تر بشویم، در این امید که این شیوه، برای خواننده، آشنائی با این نوشته را سهل‌تر می‌کند.

فقر و ثروت

خطه ایران، پیوسته کشوری غنی و سرشار از محصولات طبیعی و صنعتی بود و این سخنان مفاخره‌آمیز اسدی طوسی در گرشاسب‌نامه را نباید حمل بر اغراق کرد:

ز کان شَبَه و ز گُه سیم و زر
 ز پولاد و فیروزه و از گهر
 هم از دیبه و جامه گونه‌گون
 به ایران همه هست از ایدر فزون

ولی این سرزمین ثروت خیز، به علت نظامات اجتماعی ظالمانه‌ای که در آن برقرار بود، نعمات خود را ارزانی کسانی که آفرینندگان ثروت بودند، نمی‌داشت. در کتاب آداب السلطنه و الوزاره تصریح می‌شود که:

«زمین گنج پادشاه است و کلید آن به دست رعیت.»

و در حق رعیت نیز مثل سائری بود که:

«قالی را تا بزیند گرد پس می‌دهد، و رعیت را تا بزیند پول.»

قبل از «کینه» و «تورگو» اقتصاددانان فیزیوکرات قرن هجدهم، که بر خلاف «مرکانتالیست‌ها» یا سوداگرایان (که بازرگانی را منبع ثروت می‌شمردند)، طبیعت و زمین را چنین منبعی می‌انگاشتند، در آثار شعراء ما به اهمیت زمین به مثابه منبع عمده ثروت توجه شده است. ابن یمین فریومدی که با جماعت زراعت پیشه سروکار داشت در واقع این حکم را که می‌گوید «إلتمسوا الرزق فی خبایا

الارض^۱ تأیید می‌کند و می‌نویسد:

جُستن گوگرد احمر، عمر ضایع کردن است

زور بر خاک سیه آور که یکسر کیمیاست^۲

در باره اینکه فقر یا ثروت کدام بهتر است در ادبیات ما بحثی است. برخی ثروت را و برخی فقر را بهتر شمرده‌اند. حتی ابوسعید مهنه‌ای عارف و صوفی می‌گفت:

«غنا فاضل‌تر که فقر، که غنا صفت باری تعالی است و فقر بر وی روانه».

سعدی که در این زمینه، مانند دیگر زمینه‌ها، نظریاتی گاه سخت متناقض داده است، در ذم فقر و مدح ثروت از جمله می‌گوید:

«مشغول کفاف از دولت عفاف محروم است و ملک قناعت زیر نگین رزق معلوم».

هم در خطاب به درویشی که در مدح درویشی و فقر داد سخن می‌داد گفته است:

توانگران را وقف است و نذر و مهمانی

زکوة و فطره و اِعتاق و هدی و قربانی

تو کی به نعمت ایشان را که نتوانی

جز این دو رکعت آن هم به صد پریشانی

در معایب فقر مرزبان نامه مطالبی دارد که طنز و گوازه آن پنهان نیست و در واقع نویسنده در نکوهش ثروت سخن می‌گوید. از جمله می‌نویسد:

«مرد مُقَلِّ حال را به وقت گفتار، اگر دُرّ چکاند بسیار گوی شمرند؛ اگر مراعاتی

نماید، سپاس ندارند؛ اگر مُواساتی ورزد، مقبول نیفتند؛ اگر حلیم بود، به بددلی

منسوب شود؛ اگر تجاسر کند، به دیوانگی موسوم گردد. باز مرد توانگر را چون

اندک هنری بود، آن را بزرگ دارند؛ اگر اندک دهشی از او بینند، شکر و ثنای بسیار

گویند؛ اگر بخیل باشد، کدخدا سر و دانا گویند؛ و اگر سخنی نه بر وجه گوید، به

صد تأویل و تعلیل آن را نیکو و شایسته گردانند»^۳

اسدی نیز در نکوهش فقر و فقیران می‌گوید:

کسی نیست بدبخت و کم بودتر

ز درویش نادان دل خیره‌سر

که نه چیز دارد نه دانش، نه رای

نژندیست بهره‌ش به هر دو سرای^۴

ولی کسانی فقر را بر ثروت ترجیح نهاده‌اند. خواجه عبدالله انصاری در مناجات نامه

می‌گوید:

«عِلْم بر سر تاج است و مال بر گردن غُل.»

نظامی می‌گوید:

فراوان خزینه فراوان غم است
کم اندوه آن را که دنیا کم است
سعدی آسودگی بی چیزان و مُقِلَّان را بدین شکل توصیف می‌کند:

نه بر اشتری سوارم، نه چو خر به زیر بارم
نه خداوند رعیت، نه غلام شهریارم
غم موجود و پریشانی معدوم ندارم
نفسی می‌کشم آسوده و عمری به سر آرم

و نیز می‌گوید:

قارون گرفتمت که شدی در توانگری
سگ نیز با قلاده زرین همان سگ است
و شاعر دیگری نداری را لباس عافیت می‌داند، نه دارائی را:
چنین زربفت وقت سوختن گفتار به دارائی
ندارائی لباس عافیت باشد نه دارائی

نظامی می‌گوید هر که تهی کیسه‌تر است آسوده تراست و از پی کاروان، که خطر دزدان و حرامیان آن را تهدید می‌کند، تهی‌دستان شاد و ایمن می‌روند؛ و سعدی می‌گوید: مرد عارف مال گرد نمی‌آورد و لذا خاطرش مشوش نیست، ولی دارندگان متاع به ناچار از دزد می‌ترسند^۵. سرانجام درباره اینکه ثروت مایه اعتبار و شخصیت انسان است یا برعکس انسان بر ثروت مقدم است نیز شاعران ما گاه نظریات متفاوتی می‌دهند. از جمله فردوسی در وصف «خواستہ» یا «چیز» چنین می‌گوید:

پرسید دیگر که از خواسته
چه دانی، که دارد دل آراسته
چنین داد پاسخ که مردم به چیز
گرامی است، گر چیز خوار است نیز

اگر نیستت چیز لختی بورز
که بی چیز کس را ندارد ارز
مروت نباید اگر چیز نیست
همان جاه نزد کسست نیز نیست

ولی اسدی بر آن است که جهان به انسان آراسته است و ارزش خواسته و چیز نیز از اوست:

زمانه به مردم شد آراسته

وز او اوج گیرد همی خواسته^۶

یکی دیگر از مباحثی که در زمینه فقر و ثروت در آثار ادبی ما دیده می‌شود ابراز حیرت از فاصله‌ایست که از این جهت بین مردم وجود دارد و یا آن چیزی که اصطلاحاً آن را «تبعیض» یا «سرّ تبعیض» نام نهاده‌اند. اگر خداوند عادل است پس چه‌گونه چنین افراط و تفریطی روا داشته و گروهی را غرقه در نعمات و جمع کثیری را محروم از اولیه‌ترین حوائج زندگی پسندیده است. مسعود سعد سلمان با خشم تمام می‌نویسد:

نرسد دست من به چرخ بلند

ورنه بگشودمیش بند از بند

قسمتی کرد سخت ناهموار:

بیش و کم در میان خلق افکند^۷

این نیابد همی ز رنج پلاس

وان نپوشد همی ز ناز پرند

آنکه بسیار یافت ناخشنود

وان که اندک گرفت ناخرسند

یا باباطاهر عریان همدانی می‌گوید:

اگر دستم رسد بر چرخ گردون

از او پرسم که این چونست و آن چون

یکی را داده‌ای صد ناز و نعمت

دگر را: نان جو آلوده با خون؟

ناصر خسرو علوی قبادیانی تبعیض را در مقیاس وسیعی مطرح می‌کند و مسئله فقر و ثروت را

نیز به میان می‌آورد و می‌نویسد:

بار خدایا اگر ز روی خدائی

طینت انسان همه جمیل سرشتی

چهره رومی و روی زنگ چرا شد

همچو دل دوزخی و روی بهشتی؟

از چه سعید او فتاد و ز چه شقی شد

زاهد محرابی و کشیش کنشتی؟

چیست خلاف اندر آفرینش عالم
چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی؟
نعمت منعم چراست دریا دریا
محنت مفلس چراست کشتی کشتی؟

سرانجام این بیت امیرخسرو دهلوی را نیز که به کوتاهی ولی رسائی، تبعیض اجتماعی را مطرح می‌کند، یاد کنیم:

یکی گوهر برد بی کندن کان
یکی در کار کان کندن کند جان!

پول و قدرت اجتماعی آن

به جای واژه «پول» که امروز متداول است در ادبیات کلاسیک ما واژه «زر» یا سیم به اقتضای آنکه پول طلا بوده یا نقره، به کار می‌رفته و گاه خود واژه «زر» به معنای اعم پول است. واحدهای مشهور پول در ایران که از دوران پیش از اسلام مرسوم بوده عبارت است از: دینار، درهم، پیشیز، دانگ و تسو. دینار پولی بود از طلا، و از ریشه لاتینی *Denarius* می‌آید و در آغاز اسلام شکل و طراز ماقبل اسلامی آن حفظ شد و سپس از زمان عبدالملک مروان یک «رفرم پولی» انجام گرفت و سکه‌ها رنگ اسلامی به خود گرفت. وزن و عیار دینار در آغاز زیاد بود و عیارش گاه به صددرصد می‌رسید، ولی از قرن چهارم هجری آشفته‌گی فراوان در عیار دینار و وزن آن روی داد که بدان در اشعار و نوشته‌های قرون وسطایی ما اشارات بسیاری شده است.^۱ اوج این «بحران پولی» در دوران سلطنت گیخاتو است (۶۹۳ هجری) که به انتشار پول کاغذی (چاو) برای مدتی دست زده شد و در اثر مقاومت مردم، ایلخان مغول و وزیرش صدرجهان، مجبور شدند از آن دست بردارند. واژه درهم از «درخما» ی یونانی است و آن پولی از نقره بود. در عیار درهم نیز از دوران آل‌بویه غش راه یافت و با فلزات پست آمیخته شد. واژه پیشیز با *Pecunia* لاتینی شاید هم‌ریشه باشد. «تسو» (معرب آن «طسوح») و «دانگ» (معرب آن «دانق»)، که گاه به صورت «تنگه» تلفظ می‌شده، همه از اجزاء درهم هستند و از فلزات پست ضرب می‌شده‌اند.

پول و مناسبات پولی در ایران، بر خلاف اقتصاد فتودالی در اروپا، رواج بسیار داشته و نقش پول در جامعه نقشی خطیر بوده است. بدین معنی در بسیاری از نوشته‌های ادبی ما اشارات متعدّد شده، ولی قبل از آنکه بدین موضوع بپردازیم، نخست ببینیم پول چیست.

پول کالای خاصی است که در جریان تکامل تولید کالائی و مبادله، از انبوه کالاها جدا می‌شود

و نقشی خاص می‌پذیرد که همان اجراء نقش معادل کلّ است. به این نکته که پول نقش معادل کلّ را ایفاء می‌کند متفکران ما، شاید با استفاده از استنباط یونانیان، آشنائی داشته‌اند. مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری چنین می‌نویسد:

«چون مردم مدنی الطبع است و معیشت او جز به تعاون ممکن نه... تعاون موقوف بود به آنکه بعضی خدمت بعضی کنند. از برخی بستانند، به برخی بدهند تا مکافات و مساوات و مناسبت مرتفع نشود، چه، نجّار چون عمل خود به صباغ دهد، صباغ عمل خود به او، تکافی حاصل آید. تواند بود که عمل نجّار از عمل صباغ بیش تر بود و یا بهتر و برعکس. پس به ضرورت به «متوسّط» و «مقومی» احتیاج افتد و آن دینار است. پس دینار «عادل متوسّط» میان خَلق و لیکن «عادلی صامت» است و احتیاج به عادلی ناطق باقی.»

سپس خواجه نصیر می‌گوید که آن عادل ناطق انسان است. به باقی بحث، ما را کاری نیست، ولی همین نقل قول نشان می‌دهد که خواجه نصیر پول را «عادل و مقوم متوسّط» می‌دانسته یعنی به نقش معادل کلّ بودن پول توجه داشته است.

سعدی بیش از دیگر گویندگان ما به قدرت پول در جامعه اشاره کرده است و می‌گوید:

«هر که به دینار دست‌رس ندارد، از همه عالم کس ندارد.»

و:

«زر بر سر فولاد نهی نرم شود»

و نیز:

چه خوش گفت آن تهی دست سلحشور
جوی زر بهتر از پنجاه من زور

و نیز:

بی زر نتوان رفت به زور از دریا
ور زر داری به زور محتاج نه‌ای

و نیز:

به زر برکشی چشم دیو سفید
به دست تهی بر نیاید امید

و نیز:

هر که زر دید سر فرود آورد
ور ترازوی آهنین دوش است

و نیز:

بی زر نتوانی که کنی با کس زور
ور زر داری به زور محتاج نه‌ای

و نیر:

زر نداری نتوان رفت به زور از دریا
زور ده مرده چه خواهی زر یک مرده بیار
غزالی در کیمیای سعادت می‌گوید:

«هر که زر دارد همه چیز دارد.»

و فردوسی در اهمیت زر چنین می‌نویسد:

ترا هست دینار و گنج و درم
چو باشد درم دل نباشد دژم
چنان دان که این گنج تا پشت توست
زمانه کنون پاک در مشت توست
هم آرایش پادشاهی بود

جهان بی درم در تباهی بود

دقیقی در چکامه معروف خود می‌گوید:

به دو چیز گیرند مر مملکت را
یکی تیغ هندی، دگر زرّ کانی
یکی زر نام ملک بر نبشته
دگر آهن آب داده یمانی

اوحدی «عاشق بی درم» را زبون می‌خواند و عمادی شهریاری در همین مضمون می‌نویسد:

سؤال کردم گل را که بر که می‌خندی

جواب داد که بر عاشقان بی دینار

و کمال‌الدین اسمعیل نقش پول را در پوشاندن معایب معرفتی و اخلاقی و آراستن صاحب

عیب به فضیلت‌ها بدین طرز بیان می‌کند:

گر تو خری، ترا خری هیچ نقص نیست

تا مر تراست سیم به خروار درخره^۹

و در همین زمینه و در باره همین اندیشه، سنائی نقش «چیز» (ثروت) را برجسته می‌سازد و در

حدیقه‌الحقیقه می‌گوید:

پیر با چیز هست خواجه، عزیز

پیر بی چیز را که داشت به چیز

و نیز در همین مضمون مسعود سعد سلمان با اندوه تلخ شکوه‌کنان می‌نویسد:

ابلهی کن! برو! که ترّه فروش
ترّه نفروشدت به عقل و تمیز
چیز باید، که کار در عالم
چیز دارد، که خاک بر سر چیز

و سرانجام این شعر معروف را در ستایش زر و توصیف قدرت آن، که جمال‌الدین قزوینی در تاریخ‌گزیده آورده است و سخت نمونه‌وار است ذکر کنیم:

ای زر توئی آنکه جامع‌اللذاتی
محبوب جهانیان به هر اوقاتی
بی‌شک تو خدا نه‌ای، ولیکن به خدا
ستار عیوب و قاضی‌الحاجاتی

و مثل سائری است که: «از شما عباسی، از ما رفاصی.» و «آدم پول داشته باشد، کوفت داشته باشد!» ولی با همه مزایای پول و مشکل‌گشایی و معجزنمائی آن، تملک آن در شرایط جامعه سنتی ما پیوسته مایه صداع بود. اولاً به سبب کثرت دزدان و حرامیان و قبایل چادرنشین که کاروان‌ها را غارت می‌کردند و به شهرها می‌تاختند و کاروان‌سراها و تیمچه‌ها و دکان‌ها را به تاراج می‌بردند و از ثروتمندان باج می‌گرفتند؛ ثانیاً به سبب همدستی شحنگان و عسسان و محتسبان با دزدان و زورگویی دائمی آنها؛ ثالثاً به سبب خراج‌ها و سیورسات و تحفه‌های سنگین که پادشاهان و امیران و عمال آنها می‌ستده‌اند و بازرگانان و دیگر ثروتمندان را اشکلک می‌گذاشتند و به چوب می‌بستند تا اقرار به مال‌داری کنند و آن را عَرَضَه حضور نمایند. اشعار فراوانی از این حالات و حوادث حکایت می‌کند. مولوی توصیه می‌کند که باید زر خویش را مانند دین خود و مقصد مسافرت خویش پنهان داشت که گفته‌اند: «أُسْتُرْ ذَهَبُكَ وَ ذِهَابُكَ وَ مَذْهَبُكَ.»

در بیان این سه کم جنبان لب
از ذهاب و از ذهب و زمذهبت

مولوی توجه داشت که فقدان امنیت راه‌ها و کثرت حرامیان و غارتیان مانع رونق تجارت است و تا امنیت واقعی برقرار نشود، امکان بسط فعالیت بازرگانی نیست. وی می‌گوید:

شمع تاجر آن‌گه است افروخته
که بود رهن چو هیزم سوخته

اوحدی مراغه‌ای در منظومه «جام جم» شاه را به مجازات شحنگان و عسسان شریک دزد و رفیق قافله تشویق می‌کند و می‌گوید:

گر تو را تیغ حُکم در مشت است
 شحنه کُش باش، دزد خود کشته است
 دزد را شحنه راه و رخنه نمود
 کشتن دزد بی‌گناه چه سود؟
 دزد با شحنه چون شریک بود
 کوچه‌ها را عسس چریک بود
 راه زد کاروان و ده را کرد
 شحنه دزد و مال هر دو ببرد
 به حرامی چو شحنه شد خندان
 به حرمدان فرو ببرد دندان
 مهل ای خواجه کاین زبون گیران
 شهر ویران کنند و ده ویران

امیر خسرو دهلوی به شاهان پند می‌دهد که به نام «خراج» دست به تاراج مردم نزنند و می‌گوید:

شناسنده باید خداوند تاج
 که تاراج را نام نهد خراج

نصیحت امیر خسرو ما را به یاد نصیحت دیگری می‌اندازد که تفصیلش در سیاست نامه خواجه نظام‌الملک آمده است و آن گفت و گوئی است که مابین احمد بن حسن میمندی، وزیر معروف غزنویان، با سلطان محمود می‌رود و ما این داستان را عیناً از سیاست نامه نقل می‌کنیم:

«چون سلطان محمود از دَعَوَات خواندن^۱ فارغ شد، قبا در پوشید، کلاه بر سر نهاد و در آینه نگاه کرد. چهره خود بدید. تبسم کرد. احمد حسن را گفت: «دانی که این زمان در دل من چه می‌گردد؟» گفت: «خداوند بهتر داند» گفت: «می‌ترسم که مردمان مرا دوست ندارند، از آنچه که روی من نه نیکوست و مردمان به عادت پادشاه نیکوروی دوست دارند.» احمد حسن گفت: «یک کار می‌کن که ترا از زن و فرزند و جان خویش دوست‌تر دارند و به فرمان تو در آب و آتش روند.» گفت: «چه کنم؟» گفت: «زر را دشمن گیر، تا تو را دوست دارند!»

البته این نصیحت وزیر عبث بود، هم سلطان محمود و هم پسرش مسعود (به تصریح مکرر در مکرر ابوالفضل بیهقی در تاریخ مسعودی) عادت داشتند که به ضرب چوب و شکنجه و به هر بهانه از ثروتمندان و متمکین و بازرگانان پول بستانند. زیرا آئین استبداد شرقی آنها را بر جان و

مال رعایا مسلط ساخته بود. ابوالفضل بیهقی این دسپوتیسم را در این عبارت به خوبی بیان کرده است:

«جهان بر سلاطین گردد. هر کسی را که برکشیدند، نرسد کسی را که گوید: چرا چنین است؟ که مأمون گفته است در این باب: نَحْنُ الدُّنْيَا، مَنْ رَفَعْنَا ارْتَفَعَ وَ مَنْ وَضَعْنَا اِتَّضَعَ.»^{۱۱}

جور و ستم و وحشیانه سلاطین و امراء مستبد پیوسته نه تنها مایه کساد بازرگانان و نهفته شدن زر، بلکه موجب اختلال کامل اقتصاد و دل‌سردی عمومی و سقوط قیمت‌ها و فرار اهالی می‌شد. حمداله مستوفی در «عقدالعلی فی موقف الاعلی» این حکایت نمونه‌وار تاریخی را آورده است:

«اسمعیل گیلکی که پادشاه طبرستان بود روزی از دروازه شهر بیرون آمد، یکی را دید که بزغاله‌ای داشت و به شهر می‌برد. امیر گفت: «این بزغاله را از کجا خریده‌ای؟» گفت: «ای امیر! خانه‌ای داشتم، به این بزغاله بفروختم.» گفت: «سرائی به بزغاله‌ای دادی؟!» گفت: «ای امیر! سال دیگر از دولت تو به مرغی باز خرم.»

نظامی در «مخزن الاسرار» می‌گوید:

گر ملک اینست و چنین روزگار
زین ده ویران دهمت صد هزار

در چنین شرایطی زر داشتن، چنان که گفتیم، مایه دردسرهای بسیار بود، لذا در اشعار کلاسیک ما بسیار به این نکته بر می‌خوریم که درویشی و نداری از آن جا که مایه ایمنی است بر ثروتمندی مرجح است. از آن جمله:

شکرها می‌کنم در این ایام
که نهی دست گشته‌ام چو چنار
زان که چون گل اگر زرم بودی
دست گیتی مرا نهادی خار
بستندی به صد شکنجه و چوب
به قیاس جماعت زر دار
امیر خسرو دهلوی می‌گوید:

ایمن بود از شکنجه، درویش
زر هر چه که بیش تر بلا بیش

و مکتبی این داستان را که به صور مختلف در کتاب‌ها آمده است، می‌آورد:

بود سوداگری توانائی
همسفر با حکیم دانائی

از قضا کردشان کسی آگاه
کز کمین بسته‌اند دزدان راه
خواجه گفت آه اگر مرا دانند
آنچه دارم تمام بستانند
گفت دانای روزگار که آه
گر نداندم این گروه تباه

ترس از غارتگران و شاهان و شحنگان و حرامیان و تاراجگران، صاحبان زر را به دفينه‌سازی
و ا می داشت و زر و سیم و جواهر به خاک سپرده می شد تا از دست یغما در امان باشد. شاعران ما
به این دفينه‌سازی با نظر منفی می نگرند و آن را نشانهٔ ممسک بودن و پرهیز از بخشندگی و علامت
بی خردی می دانند. سعدی می گوید:

«سیم بخیلی وقتی از خاک به در آید که او به خاک رفته است.»

و نیز می گوید:

به زیر زمین در، چه گوهر چه سنگ
کز او خورد و پوشش نیاید به چنگ

و امیر خسرو دهلوی می گوید:

درم در جهان بهر خوش خوردنست
نه از بهر زیر زمین کردن است
زری را که در گور کردی به زور
چو گورت کند، سر بر آرد به زور

و ابن یمین فریومدی گوید:

گر تمتع نباشد از زر و سیم
چه زر و سیم، چه سفال و حجر

و این نیز از وحید قزوینی است:

ز جمع مال ندانم نشاط ممسک چیست
که همچو کیسه، زر از بهر دیگری دارد

و از این نمونه‌ها بسیار است.

کالا و بازرگانی

«کالا» یا «متاع» را کشاورزان به معنی اعمّ کلمه (باغ‌داران، بستان‌کاران، برزگران و دام‌پروران و دامیاران یا صیّادان) و کانگران (کارگران معدن) و پیشه‌وران و دست‌ورزان (که آنها را «اصحاب حِرَف» می‌گفتند) و کارگران کارگاه‌های جولاهی و فرش‌بافی تولید می‌کردند. یک زمره مهمّ مولّد کالا در خانه‌ها مشغول کار بودند اعمّ از روستا و شهر، اعمّ از زن و مرد که در درجهٔ اول برای مصرف شخصی تولید می‌کردند، ولی زائد بر مصرف را نیز به صورت کالا برای مبادله به بازار می‌فرستادند.

اقتصاد به طور عمده، اقتصاد خودمصرفی و طبیعی بود، ولی تولید کالائی یعنی تولید برای مبادله نیز دامنهٔ محدودی نداشت و نواحی مختلف یک کشور و یا کشورهای مختلف در رشتهٔ تولید این یا آن کالا به سبب مساعدت طبیعت یا بودن سنت و ویژهٔ تولید کالای معین شهرت می‌یافتند و به اصطلاح امروزی ما نوعی ویژه‌کاری وجود داشته است که موجب مبادلهٔ کالا و بازرگانی نسبتاً وسیع بین شهرها و کشورها می‌شده است. راه‌های بازرگانی در خشکی و دریا وجود داشته است و در ایران پیش از مغول راه ابریشم که پکن را به بغداد وصل می‌کرد، مهمترین راه بازرگانی بود. از اشارات متعدّد در اشعار و در آثار منثور می‌توان دانست که گوگرد پارس و پولاد و عود و فلفل هندی و بُرد عقیق یمّنی و مشک تبتی و ختنی و لعل بدخشان و کاسهٔ چینی و آبگینهٔ حلبی و ادیم و چرم طایف و دیبای روم و یا قسطنطنین (ترکیّه امروزی) و شکر مصر و خوزستان و قند بنگال و دیبای شوشتر و حریر و توی کازرون و کاغذ سمرقند و حصیر دارابگرد و چغندر هرات و زیرهٔ کرمان و خر خراسان و خرمای خبیص و هجر و بصره و سرمه اصفهان و کفش همدان و بیهق و گلاب فیروزآباد و خز شوش و صابون ترمذ، شهرت داشته است. در حکایت معروف سعدی در گلستان شمه‌ای از این شهرت‌ها ذکر شده است و بدین سبب این حکایت را نقل می‌کنیم:

«بازرگانی را دیدم صد و پنجاه شتر بار داشت و چهل بنده و خدمتکار. شبی در جزیرهٔ کیش مرا به حجرهٔ خویش خواند و همه شب نیارمید از سخنان پریشان گفتن: که فلان انبارم به ترکستان است و فلان بضاعت به هندوستان، این قبالةٔ فلان زمین است و فلان چیز را فلان زمین. گاه گفתי خاطر اسکندر یّه دارم که هوائی خوش است و باز گفתי نه، دریای مغرب مشوّش است. باز گفתי سعدیا! سفری دیگر در پیش است که اگر آن کرده شود بقیت عمر به گوشه‌ای بنشینم. گفتم: آن کدام سفر است؟ گفت: گوگرد پاریسی خواهم بردن به چین که شنیدم قیمتی عظیم دارد و از آن جا کاسهٔ چینی به روم آرم و دیبای رومی به هند و فولاد هندی به حلب و آبگینهٔ حلبی به یمن و برد یمانی به پارس و از آن پس ترک تجارت کنم و به دکانی

بنشینم. الخ.»

«غش و دس» در کالا و «بارکردن» یا تقلب کردن چنان که امروز نیز در بازرگانی ایران متداول است، در گذشته نیز مرسوم بوده و در ادبیات ما اشارتی بدانست. از آن جمله گویا جگر سوخته را با مشک و گوشت گاو را بار زعفران می‌کردند. در این شعر خاقانی بدین نکته اشاره شده است:

هر جا که محر می است خسی هم‌ردیف اوست
آری زگوشت گاو بود بار زعفران

و اصولاً تقلب و «حیلت و صنعت کردن» خواه بر ضد خریداران، خواه بر ضد عاملان خراج دولتی رواج بسیار داشته و از آن جمله در «تاریخ قم» راجع به حیلت و صنعت اعراب مهاجر ساکن قم در امر «مساحی و جبایت» که پایه تعیین خراج بود و شیوه‌های ماهرانه‌ای که در این راه بلد بودند، حکایات شیرین ذکر شده است.

در باره کالا و منشاء آن در اشعار شاعران ما قضاوت‌ها و احکام مختلفی آمده است که به هر صورت بسیار جالب است.

مهم‌ترین اندیشه‌ای که در این زمینه دیده می‌شود آن است که فراوانی متاع باعث ارزانی آن است و کم‌یابی و ندرت آن موجب گرانی. اینک امثله‌ای در این باره. کاتبی گوید:

لب و دهان تو صد جان به هیچ نستاند
متاع در همه جا کم بها ز بسیاری است
جامی در «تحفه‌الاسرار» می‌گوید:

نرخ متاعی که فراوان بود

گر به مثل جان بود، ارزان بود

قآنی متوجه است که ارزانی ناشی از فراوانی می‌تواند به آن جا برسد که کالا به ضرر فروخته شود:

کم شود قیمت کالا چو فراوان گردد

با فراوانی کالا ضرر آمیخته‌اند

ابوحنیفه اسکافی می‌گوید:

ز فر جود تو شد خوار در جهان زر و سیم

نه خوار گردد هر چه کان بود بسیار؟

سعدی می‌گوید:

گر سنگ همه لعل بدخشان بودی

پس قیمت لعل و سنگ یکسان بودی

همو می‌گوید:

اگر ژاله هر قطره‌ای دُر شدی
چو خرمهره بازار از او پُر شدی
و نیز می‌گوید:

آبگینه همه جا هست از آن قدرش نیست
لعل، دشوار به دست آید از آنست عزیز
سنائی می‌گوید:

آب نیافته گران باشد
چون بیابند رایگان باشد

اندیشه دیگر آن است که برای تقویم عادلانه قیمت یک کالا مقوم کارشناس وارد و خریدارِ اهل و صالح لازم است و الا ممکن است که کالای ذی‌قیمتی، اگر خریدار مربوط را نیابد، به بهای اندک به فروش رود و به طور کلی اصل در این جا عامل ذهنی (معرفت خریدار، نیاز او، آز او و غیره) است نه فراوانی یا کمی کالا یا مختصات ذاتی آن.

به همین جهت می‌گفته‌اند: «شبه فروش چه داند بهای درّ ثمین» یا «خر چه داند قیمت نقل و نبات» یا «قدر زر زرگر شناسد، قدر گوهر گوهری». سخن حافظ در همین زمینه است:

آه آه از دست صرافان گوهر ناشناس
هر زمان خرمهره را با درّ برابر می‌کنند
در همین معنی کمال‌الدین اسمعیل می‌گوید:

حرص توست اینکه همه چیز ترا نایاب است
آز کم کن تو که همه ارزان گردد!

ناصر خسرو برعکس، حالات روحی و معرفت خریدار را در قیمت کالا مؤثر نمی‌داند و آن را امری مستقل از این عامل ذهنی می‌شمرد و می‌گوید:

قیمت و عزّت کافور شکسته نشود
گر ز کافور به آید به سوی موش پنیر

و سعدی نیز قیمت را گاه ناشی از خاصیت شیء می‌داند و می‌گوید:
«قیمت شکر نه از نی است که از خاصیت وی است.»

نزدیک به همین معنی سنائی می‌گوید:

قیمت درّ نه از صدف باشد
تیر را قیمت از هدف باشد

و نیز شاعر دیگری می‌گوید:

سفال از طاس زر کم نیست در کار

ولی گاه گرو گردد پدیدار

با آنکه «راز» قیمت را شاعران ما نمی‌توانستند حل کنند (مطلبی که حتی اقتصاددانان بورژوا در درک آن غالباً عجز نشان داده‌اند و دچار سردرگمی شده‌اند)، ولی این مثل رائجی بوده و هست که «هیچ گرانی بدون علت و هیچ ارزانی بدون حکمت نیست.»

پیش از خاتمه این مبحث دو بیت از ناصر خسرو در همین زمینه ذکر کنیم و یادآور شویم که شاخص غالب اظهار نظرهای اقتصادی ناصر (که اتفاقاً در دیوان او نظایرش زیاد است) عمق و دید غیرعادی اوست، از جمله به این دو بیت توجه کنید:

چیزی به گران هیچ خردمند نخرد

هر گه که بیابد به از آن چیز به ارزان

و نیز:

خریدار دُر ارچه باشد بسی

سفالینه را هم ستاند کسی

و اما محلّ فروش کالا در بازارها بود که برخی موسمی و فصلی بود، مانند بازار «طراویس» در بخارا که به قول نرشخی در تاریخ بخارا ده‌هزار بازرگان در آن شرکت می‌کردند و بازار زمستانی ده روزه «شرغ» و بازار بیست‌روزه «درخشه» که آنها نیز در بخارا بود، و برخی دائمی از قبیل: بازارهای بزرگ (سوق یا سوک) و بازارچه‌ها و میدان‌های بارفروشی و تیمچه‌ها و غیره. در منابع تاریخی از بازارهای بزرگ، بازار «ماخ» در بخارا و «رأس الطاق» در سمرقند و «روده» در ری ذکر می‌شود.

بازارهای بزرگ دائمی موافق اصناف و رسته‌هایی که در آن دکان داشتند به بخش‌های مختلف تقسیم می‌شد مانند رسته مسگران، رسته عطاران، رسته رسن‌بافان، رسته خزفروشان، رسته پسته‌شکنان و غیره. در باره رسته‌ها و اصناف و حرّف از کتاب‌های تاریخ و به ویژه در باره اصناف دوران صفوی در کتب موسوم به «شهر آشوب» اطلاعات بسیار می‌توان به دست آورد و بررسی این مطلب از حوصله این وجیزه خارج است.^{۱۲}

در اشعار کلاسیک ما یک رشته اشاراتی است که برخی از قواعد مهمّ و متداول کسب و بازرگانی را روشن می‌کند. از آن جمله:

۱. موافق قاعده «تعاشروا کالاخوان و تعاملوا کالاجانب»^{۱۳}، هرگونه گذشت و نرمش برخلاف قاعده سودورزی در بازرگانی ناپسند بود، می‌گفتند: «حساب به دینار، بخشش به خروار» و می‌گفتند: «وصلت با خویش معاملات با بیگانه.»

در سخاوت، چنان که خواهی ده
لیک اندر معاملات بسته^{۱۴}
ستد و داد را مباحش زیون
مرده بهتر که زنده و مغبون

۲. می‌گفتند: «علم بی‌بحث، مال بی‌تجارت و ملک بی‌سیاست را بقائی نیست» و لازمه پیشرفت در تجارت داشتن مایه و سرمایه است و تنها اعتبار و نام تاجر کافی نیست. فردوسی می‌گوید:

کسی را که نام است دینار نیست
به بازارگانی کسش یار نیست
سعدی می‌گوید کسی که مایه را بر باد دهد، حق ندارد به سود امیدوار شود:
به مایه توان ای پسر سود کرد
چه سود افتد آن را که سرمایه خورد

۳. ناصر خسرو که ما به دقت او در امور اقتصادی اشاره کردیم، لزوم اندازه‌گیری دقیق در داد و ستد را متذکر می‌شود و می‌گوید:

جز سخته و پیموده نخر چیز، که نیکوست
کردن ستد و داد به پیمانان و میزان

۴. از آن جا که دزدی به اشکال مختلف و از طرف مقامات و اشخاص گوناگون سخت متداول بود، مواظبت نسبت به دزد و دزدی از شرایط مهم بازرگانی است. ناصر خسرو می‌گوید:

در این بازارگاه پُر ز طرار
همه کس دزدان کالا نگه‌دار
شاعر دیگری می‌گوید:

چو خواهی که چیزت نذزدند کس
جهان را همه دزد پندار و بس

۵. از آن جا که دزدی و طراری و راه‌زنی و دریازنی رواج داشت، بازرگانی کاری بود خطرناک و چون قیمت‌ها تابع عوامل متعدّد بود، خطر ورشکست و ضرر کردن بسیار، لذا بازرگانان بایست جسارت و هوشمندی را با هم همراه داشته باشند و در ادبیات ما به ضرورت «خطر کردن» یا ریسک کردن بازرگانان اشارات زیادی هست. از جمله:

از خطر خیزد خطر زیرا که سود ده چهل
بر نبندد گر بترسد از خطر بازرگان

یا:

خواهی که رانِ گور خوری راه شیر رو!

خواهی که گنج زر سپری دُنْبِ مار گیر!
در همین زمینه مولوی می‌گوید:

تاجر ترسنده طبعِ شیشه جان
در خطر نی سود دارد نی زیان

۶. خودِ امر بازرگانی هنگامی موفقیت‌آمیز است که بازرگان بدانند در هر معامله‌ای و مرحله‌ای چه‌گونه رفتار کند. مثلاً «هرچه در نظر خوار آید» نگاه دارد «که روزی به کار آید» زیرا «داشته آید به کار ورکه بود زهر مار». باید کوشید تا گران نخرید زیرا گران خریدن گران‌تر فروختن است و این مایه کساد بازرگانی است. می‌گفتند: «به گزاف نخر تا به گزاف نباید فروخت» و نیز به دنبال ارزان نباید رفت زیرا «ارزان خری، انبان خری» و «گل به گوهر و خر به خیار» نباید داد یعنی از مغبون شدن در معامله باید پرهیز داشت زیرا «سزای گران‌فروش نخریدن است». به ویژه به قول غزالی در کیمیای سعادت:

«از توانگر کالا به غبن خریدن نه مزد بود و نه سپاس و ضایع کردن مال بود.»

در قابوس نامه توصیه می‌شود:

«هرچه فروشی در وقت روائی^{۱۵} فروش و از سودکردن عیب مدار که گفته‌اند نباید چمید^{۱۶} ار بخوای خرید.»

و نیز قابوس نامه می‌گوید:

«سَرِ بازرگانی^{۱۷} راستی و دیانت شناختن دان.»

منتها واقعیت نشان می‌دهد که این سرِ بازرگانی ابداً از جانب بازرگانان مراعات نمی‌شد. واله هروی شعری دارد حاکی از آنکه تاجری به محض آنکه خطش برآمد و ریشش دمید، به اتکاء ریش و ادعای زهد و دین‌داری و توسل به ریاکاری، کالا را گران‌تر از سابق فروختن گرفت:

خَطْش برآمد و کالا دَرِ کسادی زد

که گفت: «ریش فروشد متاع مردم را»

۷. یکی دیگر از قواعد مهم داد و ستد و بازرگانی احتراز از نسیه‌فروشی و ترجیح مسلم و قاطع نقد بر نسیه است موافق قاعده: «خیر البیوع ناجزاً به ناجز.» می‌گفتند: «از سودای نقد بوی مُشک آید»، و در قابوس نامه آمده است:

«گنجشکی به نقد، به که طاووس به نسیه.»

خواجه رشیدالدین فضل‌اله در نهی نسیه‌فروشی می‌گوید:

«موجود را به مفقود و یافته را به نیافته نفروش.»

ناصر خسرو می‌گوید:

به نسیه مده نقد اگر چند نیز
به خرما بود وعده و نقد خار
در فارسی به نقد می‌گویند «پیشادست» یا «دستادست» و به نسیه «پسادست». در این زمینه
شاعری می‌گوید:

ستد و داد جز به پیشادست
داوری باشد و زیان و شکست
و ابوشکور بلخی می‌گوید:

ستد و داد مکن هرگز جز دستادست
که پسادست خلاف آرد و الفت ببرد

۸. سرانجام نکته مهم دیگری که در امر بازرگانی و داد و ستد توصیه شده است احتراز از
شراکت است! پیداست که شرکاء و انبازان چندان بر سر همکار خود کلاه می‌گذاشته‌اند که صلاح
در ترک انبازی و شراکت دیده می‌شد و می‌گفتند دست که زیاد باشد برکت کم است و اگر شریک
خوب بود خدا هم می‌گرفت. بیهقی می‌گوید:

«دیگ با همبازان بسیار به جوش نیاید.»

در زمینه همین حکم شعر زیرین را می‌توان نقل کرد:

نه یک کس تواند که سازد دو کار
که آن را پسندند ارباب هوش
دو کس نیز در یک عمل ضایعند
که دیگ شراکت نیاید به جوش

با این حال سنائی بر آن است که اگر یاری شراکت در کیسه باشد، این نشانه برادری صادقانه
است و به جا نیست که «عمّ جدا و کیسه جدا» باشد. روشن است که پند سنائی خطاب به بازرگانان
نیست بلکه در حق خویشان، ولی به هر حال از آن جا که متضمن نکته ایست در ستایش انبازی، آن
را می‌آوریم:

به دل آن گه برادران باشید
که زر و سیم یار بر باشید
هیچ ناید تغییری پیدا
تا بود عمّ جدا و کیسه جدا

در پایان این مبحث، بی‌فایده نیست بخشی از باب چهل و سیّم قابوس‌نامه را در باره قواعد
بازرگانی و پیشه‌وری که در آن بسیاری از قواعد متداول بازرگانی عصر ذکر شده است نقل کنیم.
کیکاووس بن اسکندر نویسنده قابوس‌نامه می‌نویسد:

«اگر پیشه‌ور باشی از پیشه‌وران بازار، از هر پیشه‌ای که باشی زودکار و استوده‌کار باش^{۱۸} تا حریفانت^{۱۹} بسیار باشند و به وقت کار، کار به از آن کن که همپیشگان تو کنند و به کم مایه سود^{۲۰} قناعت کن تا به یک بار ده بار بازده کنی، دو بار ده نیم توان کردن. پس حریف را مگریزان به مُکاس^{۲۱} و لجاج بسیار تا در پیشه‌وری مرزوق باشی و مردم بیش‌تر ستد و داد با تو کنند. تا چیزی همی فروشی با خریدار به «دوست» و به «جان برادر» و «بار خدای»^{۲۲} گفتن و تواضع نمودن تقصیر کن تا از تلطف تو خریدار از مُکاس کردن شرم دارد.»^{۲۳}

کار و پیشه و مزد

ناصر خسرو با اصابت خاصّ نظر فلسفی خود توجه داشت که نیازمندی انسان به تکامل و وسائل معیشت خود، مادر اختراع و پیدایش اشکال مختلف حرفه‌ها و صنعت‌هاست. می‌گوید:

به دل‌ها نیاز اوستادی قوی است

کز او هر زمان صنعتی را نوی است

گویندگان ما متوجه اهمیت تعاون و وسیع اجتماعی از جهت کار مولّد و متوجه ضرورت عینی تقسیم کار اجتماعی به شیوه خود بوده‌اند. شاعر متفکر دیگر بزرگ ما مولوی این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

هر که او در مکسبی پا می‌نهد

یاری یاران دیگر می‌دهد

زآنکه جمله کسب ناید از کسی

هم دروگر، هم سقا، هم حایکی^{۲۴}

چون به انبازی است عالم برقرار

هر کسی کاری را گزیند زافتقار^{۲۵}

طبل خواری^{۲۶} در میانه شرط نیست

راه سنت، راه مکسب کردنی است

ابوسعید ابوالخیر در یک رباعی زیبا نشان می‌دهد که پیش از کشیدن یک کمان، چه اندازه کار باید انجام گیرد و چه گونه زندگی اجتماعی انسانی بدون چنین تعاون و تقسیم‌کاری غیرممکن است:

پی در گاو است، گاو در کهسار است

ماهی سریشمین به دریا بار است
بُر در کَمَر است و تُوز در بلغار است
زَه کردن این کمان بسی دشوار است
همین اندیشه مهمّ انسانی را آخرین شاعر کلاسیک ما ادیب پیشاوری بدین نحو بیان می‌کند:
ز نهصد فزون کارگر بایدی
که تا خواجه را نان به دست آیدی
یکی از سنن دمکراتیک ادبیات ما ستایش پیشه و پیشه‌وری است. این شعر ناصر خسرو معروف است:

به از صانع به گیتی مقبلی نیست
ز کسب دست دیگر حاصلی نیست
به روز اندر پی سامان خویش است
چو شب در خانه شد سلطان خویش است... الخ
و نیز:

بهین صنّاع عالم دیهقان است
که وحش و طیر را راحت رسان است... الخ
اوحدی در ستایش پیشه می‌گوید:
بهتر از پیشه نیست گردانند
پیشه کاران راست، مردانند
خُنک آن پیشه‌کار حاجت‌مند
به کم و بیش این جهان خرسند
گشته قانع به رزق و روزی خویش
دست در کار کرده و سر اندر پیش... الخ
فردوسی مابین زن رخت‌شوی و شوهرش گفت و گوئی ترتیب داده، زن بر آن است که آنها
دیگر متمول شده‌اند و احتیاج نیست که پیشه ادامه یابد، مرد ادامه پیشه را به سبب فضیلت ذاتی آن
ضرور می‌داند:

زنِ گازر از چیز شد رهنمای
چنین گفت یک روز با کدخدای
که ما بی‌نیازیم از این کارگرد
توانگر شدی، گرد پیشه مگرد
چنین داد پاسخ بدو کدخدای

که ای جفت پاکیزه رهنمای

همین پیشه‌خوانی ز پیشه چه بیش؟

همیشه ز هر کار پیشه است پیش

با همه ستایش پیشه و پیشه‌وری، وضع زحمت‌کشان در جامعه سنتی ما فوق‌العاده بد و محقر و فقیرانه بوده و خود آنان در معرض انواع ستم‌ها و حق‌کشی‌ها و قساوت‌ها قرار داشته‌اند. شاعر نکته‌سنج اوحدی در «جام و جم» توصیفی در باره زندگی دهقانان آورده که نظیرش در ادبیات ما کم‌تر دیده می‌شود و تابلوی روشن و دقیقی است از گذران غم‌بار رنجبران:

گوشت دهقان به هر دو ماه خورد

مرغ بریان چریک شاه خورد

دست دهقان چو چرم گشته ز کار

دهخدا^{۲۷} دست نرم برده که: آر!

چو خوری تو ز دستواره او

نظری کن به دست باره^{۲۸} او

دو سه درویش رفته در دره

پی گوساله و بز و بره

شب فغانی که گرگ میش ببرد

روز آهی که دزد خیش ببرد

تو^{۲۹} پر از بادکرده پشم بروت

که کی آرد شبان پنیر و قوروت^{۳۰}

چند در قهر دیگران کوشی؟

بهر خود شیر دیگران نوشی؟

هندوشاه نخجوانی در «دستورالکاتب» نمونه‌های متعددی از رفتار فوق‌العاده خشن ملاکان و مأموران دولتی با دهقانان ذکر می‌کند و ما نمونه‌ای از آن را می‌آوریم:

«چون بعضی از امرای حضرت^{۳۱} و ایناقان^{۳۲} و متغلبان^{۳۳} در عزیمت شکار یا

در اثنای اسفار^{۳۴} به دیه‌ها می‌رسند، رعایا را به انواع، تشدید و تعنیف می‌کنند و

گوسفند و تغار^{۳۵} و شراب و سایر مؤونات^{۳۶} بیرون مال و متوجهات^{۳۷} به زور و

تعدی می‌طلبند و آن بی‌چارگان از بیم جان و خوف چوب و شکنجه، می‌دهند و

مال و تجمل رعایا، متغلبان می‌برند و رعایا عاجز و مسکین و درویش می‌مانند و

استعداد عمارت و زراعت نمی‌ماند.»

طبیعی است که بیگاری، که در آثار کهن ما گاه آن را با واژه‌های «مَجْرُگ» و «رایگان» نیز بیان می‌کرده‌اند^{۳۸} برای دهقانان و دیگر زحمت‌کشان در دستگاه زورگویان زمانه امری عادی بود، ولی مزدگرفتن در مقابل کار انجام یافته نیز تداول کامل داشت. ناصر خسرو گوید:

اگر کاری کنی، مزدی ستانی
چو بی‌کاری، یقین بی‌مزد مانی
اثیرالدین اخصیکتی می‌گوید:

خدمت ناکرده را مزد کسی خواست؟ نه
آنچه نکرده است کس قاعده نتوان نهاد

سنائی در باره اینکه افزایش مزد نتیجه بالا بودن کیفیت کار است و کارآمोخته به ناچار از کار ساده مزد بیشتری دارد در منظومه معروف خود حدیقه‌الحقیقه بیانی دارد که سخت جالب است. وی می‌گوید:

آن ستاند مهندس دانا
به یکی مه، که پنج مه بنا
وان کند در دو ماه بناگرد
که نبیند به سال‌ها شاگرد
باز شاگرد آن چند به سرور
کاین نیابد به سال‌ها مزدور
مزد این کم زمزد آن زانست
کاین به تن کرد، آن به جان دانست

مولوی در مثنوی به نقش مزد و اصولاً درآمد مادی در تشویق به کار توجه دارد و آن را به شیوه خود با تمثیلی بیان می‌دارد و می‌گوید:

می‌رود کودک به مکتب پیچ پیچ
چون ندید از مزد کار خویش هیچ
چون که از کیسه است دانگی دستمزد
وانگهی بی‌خواب گردد همچو دزد

معنای شعر آن است که کودک چون از درس خواندن در مکتب مزد نمی‌یابد با سختی و ناراحتی و به زور به مدرسه می‌رود، ولی در دکان که از کیسه استاد حتی به اندازه یک دانگ^{۳۹} دست‌مزد می‌یابد، آن وقت حاضر است مانند دزدان که شب‌زنده‌داری می‌کنند، تا صبح بیدار بماند.

وحشی بافقی بر آن است که کار هنری و استادانه به قدری گران‌بهاست که تعیین بهای آن به زر کاری دشوار و عملی بی‌هنرانه است و در این کارها حتی سفالی که ساخته دست هنرمند است به

گوهری ارزد:

به زر نرخ هنر هست از هنر دور
چه نیکو گفت آن استاد مشهور:
هر آن صنعت که برسنجی به مالی
بهای گوهری باشد سفالی

اقتصاد خانگی و روابط خرج و دخل

در باره تدبیر منزل چنان که گفتیم دانشی خاص وجود داشت، ولی در ادبیات ما در باره «کدخداسری» (یعنی لیاقت برای اداره اقتصادیات منزل آنچه که در روسی «دوماخزایستوو» و در آلمانی *Hauswirtschaft* می‌گویند) و قواعد کدبانویی مطالب فراوانی است. مهم‌ترین مسئله در اقتصاد حفظ ارتباط بین «دخل» و «خرج» یا هزینه بود. در این زمینه «اسراف» و زیاده‌روی در خرج حرام شمرده می‌شد. در قابوس نامه آمده است که:

«هر آفتی را سببی است و سبب درویشی اسراف.»

فردوسی «فشاندن» یعنی اسراف در خرج و «فشردن» یعنی سخت‌گیری و بخالت به خرج دادن، هر دو را مذموم می‌داند و می‌گوید:

چو داری به دست اندرون خواسته
زروسیم و اسبان آراسته
هزینه چنان کن که بایدتُ کرد
نباید فشاند و نباید فَشرد
میانگزینه، بمانی به جای
نباشد جز از نیکیت رهنمای
سعدی می‌گوید:

«دخل، آب روان است و خرج، آسیایِ گردان.»

و این مثال بلیغ را می‌آورد:

چو دخلت نیست خرج آهسته‌تر کن
که می‌خوانند ملاحان سرودی
اگر باران به کوهستان نبارد
به سالی دجله گردد خشک رودی

نیز می‌گوید:

بر آن کدخدا زار باید گریست
که دخلش بود نوزده خرج بیست
نظامی می‌گوید:

زمین، تا دَر نبارد، بر نیارد
درآمد مرد را بخشنده دارد

صائب می‌گوید:

شادی هر که فزونست ز غم کامل نیست
هرکه را خرج ز دخل است فزون، عاقل نیست
و از آن‌جا که زن کدبانو رشتهٔ مخارج خانه را معمولاً در دست داشت، برای استقرار تعادل
طلائی مابین درآمد و هزینه، مسئولیت زن را مورد تصریح و تأکید قرار می‌دادند. در این زمینه
امیر خسرو دهلوی می‌نویسد:

مرد اگر یک قراضه کار کند
زن به کدبانویی چهار کند
گر ز شو، خرج زن فزون باشد
حال سامان خانه چون باشد؟

و در قابوس نامه چنین آمده است:

«و از دست زن نادوست و ناکدبانو بگریز که گویند: «کدخدا رود باشد و کدبانو بند»؛ اما نه
چنان که چیز تو را^{۴۰} در دست گیرد و نگذارد که تو بر چیز خود مالک باشی.»

توضیحات:

۱. حکم عربی یعنی: «روزی را در گوشه و کنار زمین خواستاری کنبد».
۲. در شعر ابن یمین «گوگرد احمر» اشاره است به یکی از ادویه افسانه‌آمیز کیمیاگری که با در دست داشتن آن تبدیل مس به زر ممکن می‌شد. ابن یمین می‌گوید خاک سیاه جانشین واقعی گوگرد احمر است و لذا باید زور و تلاش را متوجهٔ آن ساخت.
۳. این سخنان یادآور وضعی است که مارکس در سرمایه برای نقش آراینده و پیراینده پول می‌آورد.
۴. جالب است که هم سعدی و هم اسدی بر آنند که چون مرد فقیر به واسطهٔ فقر از عهدهٔ اجراء مراسم مذهبی بر نمی‌آید، لذا «در هر دو سرای» دچار نژندی و پریشانی است.
۵. نظامی:

«هر که تهی کیسه‌تر آسوده‌تر»

و نیز:

از پی کاروان تهی‌دستان
شاد و ایمن روند چون مستان
سعدی:

- آن کس از دزد بترسد که متاعی دارد
عارفان جمع نکردند و پریشانی نیست.
۶. طبیعی است این سخن اسدی متضاد سخن پیشین اوست. شاعران به اقتضای حال و مقال و در سیر داستان‌هایی که می‌سروده‌اند به ناچار دچار چنین تضادها می‌شدند و این امر تا حدی طبیعی و گزیر ناپذیر است.
۷. یعنی، در میان مردم پیشی و کمی ثروت، فقر و غناء را برقرار ساخته است.
۸. مثلاً ناصر خسرو می‌گوید:
زر چون به عیار آید کم بیش نگرود
کم بیش زری باشد کان باغش و بار است
و مولوی می‌گوید:
طالب زر گشته جمله پیر خام
لیک قلب از زر نداند چشم عام
این شعرا اتفاقاً در دوران رواج غش در دینار و درهم می‌زیسته‌اند.
۹. درخره، یعنی دربار.
۱۰. یعنی، خواندن دعا.
۱۱. یعنی، ما جهانیم، هر که را برکشیم و مقام دهیم، بر کشیده می‌شود و هر کس را فرو گذاریم و دچار خذلان سازیم، افتاده می‌شود.
۱۲. نام برخی حرفه‌ها در گذشته با آنچه که امروز در فارسی متداول است فرق داشت یا حرفه‌هایی بود که امروز وجود ندارد مانند کلال (کوزه‌گر)، گازر (رخت‌شوی)، جولاء (بافنده)، گزای (سلمانی)، مغموز (دلّاک)، روشنگر (صیقل‌کار)، پای‌باف (گیوه‌باف)، گل‌کار یا گل‌گر (بنا)، درزی (خیاط)، درودگر (نجار)، کانگر (معدنچی)، بُندار (مامور گمرک)، لعبت‌باز (عروسک‌باز)، نخل‌بند (سازنده مجسمه‌های مومی)، نقش‌بند (کسی که با حنا در کف دست نقش و نگار می‌گذاشت) و غیره و غیره.
۱۳. چون برادران آمیزش کنید و چون بیگانگان داد و ستد نمائید.
۱۴. یعنی، مقاومت کن.
۱۵. رواج.
۱۶. یک معنای چمیدن یعنی، سود بردن.
۱۷. یعنی، اصل عمده‌بازرگانی.
۱۸. یعنی، کارت را سریع و با کیفیت خوب انجام بده.
۱۹. مشتریانت.
۲۰. یعنی، سود مختصر.
۲۱. چانه زدن.
۲۲. بار خدای در این جای یعنی، حضرت آقا.
۲۳. می‌گوید: مشتری را در رودریا بستی بیانداز تا چانه نزند!
۲۴. بافنده.
۲۵. از روی احتیاط.
۲۶. مفت‌خوار و پرخوار.
۲۷. مالک.
۲۸. پینه دست.

۲۹. تو، این جا اشاره به مالک است.

۳۰. کشک.

۳۱. امیران وابسته به شاه.

۳۲. ندیمان.

۳۳. آدم‌های زورگو و قدرتمند.

۳۴. سفرها.

۳۵. ظرف گندم.

۳۶. محصولات.

۳۷. علاوه بر وجوهات نقد.

۳۸. ابوشکور بلخی گوید:

چنین گفت هارون مرا روز مرگ

مفرمای هیچ آدمی را مچرگ

ابوالحسن شهید بلخی گوید:

اگر بگروی تو به روز حساب

مفرمای درویش را رایگان

۳۹. پول سیاه.

۴۰. ثروت تو را.

ویژگی‌های جامعه ایران پس از اسلام

«و اوبه خواب دید که درخت سبز از پشت من پدید آمد
و جای گرفت و بر شد تا عنان آسمان و جهان همه شاخ
زد و آن شاخ‌ها همه نور گشت. باز گروهی دیدم چندان
که همه جهان پر مردم شد و هر کس از آن شاخی به دست
گرفت تا به آسمان. دنیا همه پر مردم دیدم.»

(تاریخ سیستان، خواب نصرین کنانه نیای

محمد بن عبدالله در باره پیدایش محمد و اسلام)

۱

اگر حمله تازیان مسلمان و چیرگی آنان و مذهب اسلام را بر ایران، چنان که سزاست، محوری بگیریم که از آن پس تحوّل کیفی مهمّی در جامعه ایران از جهت نظام اجتماعی و نهاد معنوی روی می‌دهد، 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 پادگان‌ها و سپاهیان شاهنشاهی ساسانی وارد تصادماتی می‌شدند که از زمان عمر خلیفه دوم به تصادماتی مهم و قاطع مبدّل شد. این نبردها، که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از نبردهای قادسیه، مداین، شوشتر، جلولاء، و فتح الفتوح نهند، به تدریج کار ایران را ساخت. از میان آن‌ها نبرد قادسیه (سال ۱۳ هجری) که در آن «گندشهنشاه» به فرماندهی رستم فرخزاد شکست خورد و سپس نبرد نهند (سال ۲۱-۲۲ هجری) برای واژگونی سلطنت یزدگرد و دگرگونی جامعه ماقبل ایران، حوادثی قاطع است. با این حال مبارزه تازیان مسلمان برای تصرف ایران روی هم ۲۰ سال به طول انجامید و زد و خوردهای محلی برای اشغال سراسر ایران و گاه تصرف مکرر در مکرر برخی نقاط که دست به طغیان می‌زدند تمام دوران خلافت عمر، عثمان و معاویه را در بر می‌گیرد. عرب سرداران معتبر خود مانند سعد بن ابی وقاص، جریر بن عبدالله، عتب بن فرقد، مغیره بن شعبه، ابوموسی اشعری، عمّار یاسر، نعمان بن مقرن، عثمان بن ابی العاص و برادرش حکم، عبدالله بن

عامر، احنف بن قیس، مُهلب بن ابی صُفره، قتیبه بن مسلم باهلی را در این دوران طولانی مأمور تصرف ایران می‌کند. از سرداران ایرانی که تا آخرین نبرد بزرگ (نهایند) به مقابلهٔ عرب شتافتند اسامی مهران مهروویه، رستم فرخزاد، خره‌زاد فرخ، هرمز برادرش، مهران رازی، هرمزان، سیاه دیلمی (که خیانت کرده تسلیم شد و به یاری عرب شتافت)، فیروزان مردان شاه در تواریخ آمده است.

فتوحات مسلمانان تازی نتیجهٔ پنج عامل بود:

۱. نخست آنکه نظام دمکراتیک قبیله‌ای، مساوات در لباس، رفتار، ظواهر زندگی بین بزرگان عرب و سپاهیان ساده، که ناشی از مختصات زندگی بدوی بود، در قیاس با نظام اشرافی پوسیدهٔ ساسانی، گرچه از جهت محتوی تاریخی عقب ولی از لحاظ جاذبهٔ اجتماعی جلوتر بود. طبری در حوادث سنه 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 می‌گفتید که برخی از شما بندگان دیگرید، از رفتار شما دانستم که کار ملک شما بشد. ملک با چنین شیوه و آئین نماند.»

۲. ایده‌ئولوژی مذهبی تازه شور و شوق و وحدتی معنوی در میان قبایل عرب ولو برای موقت پدید آورده بود و حال آنکه جامعهٔ ایران را نبرد عقاید زرتشتی، مانوی، مزدکی، زروانی، عیسوی، یهودی، شمنی و غیره از هم می‌درید. بی‌باوری و تردید حکم‌روایی داشت.

۳. درباریان و اشراف «زربینه کفش» که بر ایران حکم می‌راندند سخت در عیش و فساد فرو رفته بودند. فاصلهٔ آن‌ها و مؤبدان حامی آن‌ها با مردم بسیار بود. مردم از آنان بیزار و به ستوه بودند و سقوط آنان را با چشم رضا می‌نگریستند.

۴. بارها خیانت‌هایی رخ داد. از آن جمله در نبرد مدائن (تیسفون) و در نبرد شوشتر. سیاه دیلمی نیز که از سرداران ایران بود داوطلبانه تسلیم عرب شد و به پشتیبانی آن‌ها 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، باقی‌ماندهٔ سپاه ایران را باتحریک یک جنگ محلی به کشتن دادند.

۵. اعراب با نخستین فتوحات خود ایرانیان را مرعوب کردند. آن‌ها مردمی را که دینشان رانمی - پذیرفتند و یا خود جزیه نمی پرداختند و لذا از «اهل ذمه» نیز نمی‌شدند بی‌پروا می‌کشتند. غارتگری، ویرانگری و قتل عام سیل بود. همین غارت یک کشور ثروتمند بعدها نظام دموکراسی قبیله‌ای عرب را خرد کرد و اشرافیت اموی و عباسی را که مانند اشرافیت ساسانی فاسد و تجمل‌پرست، از مردم به دور، و منفور بود پدید آورد و مایهٔ انحطاط سیطرهٔ عرب شد.

تسلط عرب و دین تازه تأثیرات عمیقی در جامعهٔ ایران گذاشت. زبان و خط پهلوی عملاً

متروک شد، دین زرتشتی از صحنه رانده گردید، اشراف (وزرگان، آزادان، اثواران [روحانیان]، دبیران و غیره) از صحنه رانده شدند. طوایف متعدّد 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 عربی بدل کردند. مثلاً «به زیست پیروزان» ها نام خود را به «یحیی بن منصور» ترجمه کردند. دین تازه دیوار طبقاتی را فرو شکست و تبدّلی عمیق در توزیع قدرت و مالکیت و ثروت به وجود آورد. این یک جزّاحی بسیار بزرگ و عمیق در پیکره جامعه بود که نه تنها جسم بلکه روحش را به کلی تغییر می داد. البتّه 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 بهر حال جامعه پس از اسلام با جامعه پیش از اسلام تفاوت‌های عمیق دارد.

با آنکه دمیدن روح کهن در کالبد نو از تلاش‌های آگاهانه یا غیر آگاهانه ایرانیان پس از سلطه عرب و اسلام است، با این حال باید گفت که سیطره معنوی اسلام گسستی محسوس بین گذشته و آینده ایجاد می کند و چنان مردم ایران به موازین تازه دل می بندند و از گذشته نفور می شوند که از این جهت نیز نمونه‌های شگرفی می توان ذکر کرد. مثلاً غزالی طوسی در کیمیای سعادت برای آنکه 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 هیچ وجه (!) بلکه با روزه‌های دیگر برابر باید داشت و شب سده هم چنین، چنان که از آن نام و نشان نماند!»

یا مثلاً جاراله زمخسری ایرانی چنان عرب مآب می شود که در مقدمه کتاب خود موسوم به مفصل چنین می نویسد:

«الله احمد علی ان جعلنی من علماء العربیه و جبّلتنی علی الغضب للعرب والعصیة و ابی ان انفرّد عن صمیم انصارهم و امتاز و انصوی الی لفیف الشعبیة و انجاز و عصمتنی عن مذهبهم الذی لم یجد علیهم الا لرشق بالسنه اللاعین و المشق با لسنه الطاعین.»^۱

ولی حکم روایان عرب با روش خشن خود، کشتار جمعی به ویژه کشتار سرشناسان، کتاب سوزی، غارتگری، ویران‌سازی به خصوص مناسک مقدّس و بناهای مهم، تحقیر، شکنجه و فساد و قساوت و نشان دادن سطح نازل فرهنگی، به تدریج ایرانیان را که با مقاومت کمی تسلیم شده بودند، 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:

«قتیبه بن مسلم باهلی سردار معروف حجاج چندین هزار نفر از ایرانیان را در خراسان و ماوراء النهر کشتار کرد و در یکی از جنگ‌ها به سبب سوگندی که خورده بود این قدر از ایرانیان کشت که به تمام معنی کلمه از خون آن‌ها آسیاب روان گردانید و گندم آرد کرد و از آن نان پخته تناول نمود. زن‌ها و دخترهای آن‌ها را در حضور آن‌ها به لشگر عرب قسمت کرد.»

و شادروان قزوینی با تأسف می‌افزاید:

«آن‌گاه 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 می‌کردند.»

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 خواجهگان عرب روابط «موالاة» داشته‌اند در مبارزه موسوم به جنبش «توابان» 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 ایرانیان و موالی، نخستین نمونه‌های واکنش ایرانی است. با قیام سیاه جامگان خراسان به سرداری ابومسلم، و سقوط بنی‌امیه (سال ۱۳۰ هجری)، ایرانیان نخستین کامیابی خود را به دست می‌آورند. لذا تسلط مطلق عرب بر ایران قریب ۱۱۱ سال طول کشید. در دوران خلافت عباسی رخنه ایرانیان در امور بیش‌تر شد. خلافت عباسی تقلید عربی سلطنت اشرافی ساسانی است. هیئت حاکمه 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 فراگیرد. در باره تجمل‌پرستی افراطی خلفاء عباسی امثله فراوان می‌توان آورد. از آن جمله چنان که طبری گوید (جلد دهم، صفحه ۲۷۲) مأمون در شب زفاف با پوراندخت، دختر حسن بن سهل، هزار دانه الماس تابناک نثار کرد و چهل من شمع عنبرین سوزاند و سی میلیون درهم انفاق نمود. همو گوید (جلد دهم، صفحه ۱۲۴) در خزانه هارون الرشید نه میلیون دینار طلا بود!

در دوران عباسی رجال و خاندان‌های ایرانی مانند افشین خیدر، برمکیان و نوبختیان در امور خلافت صاحب نفوذ می‌شدند ولی پایداری ایرانیان به تدریج بر ضد اعراب بالا می‌گیرد. غدر عباسیان و کشتن بومسلم موجی از نهضت مسلحانه مقاومت را بر می‌انگیزد، مانند قیام به‌آفرید زوزنی، شورشِ راوندیان، قیام سنباد مجوس، استادسیس، اسحق ترک، هاشم بن حکیم معروف به مقنع یا نقابدار خراسان، حمزه پسر آذرک معروف به حمزه خارجی، بابک خرّم‌دین، مازیار بن قارن، افشین خیدر، صاحب الزنج و دیگران، که هر کدام از آن‌ها دارای داستان شورانگیز جداگانه‌اند و می‌توانند در عین حال الهام بخش پژوهندگان افکار، مورّخین و هنرمندان و مجاهدان انقلابی شوند.

این مقاومت مسلح که غالباً در نواحی دور از مرکز خلافت می‌گذشت با مقاومت معنوی شدیدی در شهرها تا خود بغداد همراه بود. باورمندان وفادار به دنیای کهن مَرَدَه‌یَسَنی، مانوی، مزدکی، زروانی، زنادقه آزاداندیش، موالی ایرانی نژاد شعوبی مسلک که به گذشته میهن خود می‌نازیدند، اصحاب رأی، معتقدان به جبر، معتزله، شیعیان، خوارج، معتقدان به علم و فلسفه و عرفان و صوفیگری، به تدریج عرصه را بر قشریون مسلمان تنگ کردند و قرآن و حدیث و حامیان آن‌ها را در مقابل هزاران پرسش قرار دادند. هیئت حاکمه عرب هر بار جمعی از آن‌ها را می‌کشت ولی در مقابل خاطر کنجکاو نمی‌توانست سد بکشد.

در باره این جریان شورانگیز مقاومت مختلف الشکل ایرانیان در برابر سیطره تازیان مسلمان جا دارد تألیفی وسیع و جداگانه پدید آید زیرا این مقاومت، صرف نظر از اشکال علنی و سیاسی و نظامی و قیامی مانند تشکیل سلسله‌های مختلف که ذکرش خواهد آمد یا نبرد به اصطلاح «ناجمین» و خوارج و عیاران و پیشوایان 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 شریعت رسمی را سست می‌کرد. برای مشخص شدن اندیشه ما در این زمینه مثالی بزنیم:

به ظاهر روش تعقلی معتزله با روش غیر تعقلی و اشراقی صوفیه تناقض بین دارد، ولی صوفیگری از لحاظ افزار مقاومت معنوی در مقابل سیطره جویان بیگانه عملاً جانشین معتزله می‌شود. آقای فروزانفر در مقاله جالب خویش در جلد دوم جشن نامه بوعلی (تحت عنوان «ابوعلی سینا و تصوف») می‌نویسد، ضعف و شکست معتزله که اهل استدلال و پیرو اصول عقلی بودند و غلبه اشعریه حدیث پرست و پیروان ابو منصور 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 می‌شمردند، از علل بسط تصوف است. در واقع تصوف از طریق ایراسیونالیسم و بدون توسل به فلسفه و منطق و برهان و علیت و سببیت، از راه دیگر ریشه دین رسمی را می‌زند، یعنی دو شیوه متباین نقش واحدی را در شرایط دگرگون شده انجام می‌دهند. ایرانیان برای این تحوّل افزارهای نبرد، نقشه آگاهانه نکشیده بودند و این اموری بود که به شکل طبیعی پیش می‌آمد، ولی خود این تنوع راه‌های مبارزه در عین یکسانی سرشت آن جالب نظر است.

باری وقتی طاهریان قوای خلیفه 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 دلخوش شد که خطبه و سکه به نام وی باشد. با آنکه طاهریان مسلمان و عرب مآب و خدمت‌گزار خلیفه، مظهر یک نوع شعوبیت یا تفکر صرفاً ایرانی نبودند، با این حال به حق باید پیدایش حکومت آنان را پایان سیطره بلارقیب عرب در ایران دانست. اگر چنین می‌شمردیم، باید بگوئیم این تسلط بلارقیب قریب

۲۰۵ سال طول کشید و ایرانی که از این کوره سوزان ۲۰۵ سال بیرون آمد، ایران تازه‌ای بود که از جهت ظاهر و باطن با جامعه ساسانی تفاوت‌های مهم یافته بود.

از استقرار طاهریان تا آغاز حکومت غزنویان، یعنی مدت ۱۸۵ سال، در ایران به تدریج تعدادی سلسله‌های ایرانی مانند سامانیان، صفاریان، سیمجوریان، ساجیان، آل‌مُسافر، آل‌محتاج، آل‌فریغون، آل‌مأمون، مازیاریان، باوندیان، آل‌بویه 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 بی‌پروا فرمان می‌راندند و همین وضع موجب شد که خلیفه عباسی را به حيله‌گری و چاره‌اندیشی وادارد. خلفاء عباسی دیدند که چه‌گونه ایرانیان از تضاد بین عرب (بنی‌امیه و بنی‌هاشم و بنی‌عباس) سود جستند، لذا آن‌ها نیز در صدد استفاده از تضادها برآمدند و به غلامان ترک که آن‌ها را در مذهب حنفی جازم و نسبت به خواجگان ایرانی ناخرسند می‌دیدند تکیه کردند. در واقع وقتی محمود غزنوی به سلطنت رسید تحت عنوان قَرْمَطی‌کُشی دست به نابودی مخالفان خلافت زد. در تاریخ بیهقی از قول محمود چنین آمده است:

«من از بهر عباسیان انگشت در کرده‌ام و در همه جهان قَرْمَطی می‌جویم و آنچه یافته

آید و درست گردد^۲ بر دار می‌کشند.»

پسرش سلطان مسعود، حسنگ وزیر را به خاطر خلیفه عباسی و برای آنکه «عَلَم و لواء از فاطمیان سته بود» بر دار کرد.

بدین سان از آغاز استقرار سلسله غزنوی در ۳۹۰ هجری قمری تا هجوم چنگیز در ۶۱۶-۶۱۷ هجری قمری به ایران، مدت بیش از ۲۲۰ سال سلسله‌های ترک غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهیان و اتابکان و قراخانیان در کشورما حکم‌روائی می‌یابند. این دوران نسبت به دوران پیش، نوعی ارتجاع اجتماعی و فکری است و روش پُر تعصّب امیران غزنوی - سلجوقی با شیوه پُر تسامح امیران سامانی - بوئی تفاوت محسوس دارد. با این حال تمدنی که طی چهارصد سال اولیه رخنه اسلام و به برکت آن مدنیّت مختلط (سنکرتیک) که این دین ایجاد کرد و ایرانیان خود در آن سهمی گران داشته‌اند، پایدار شده بود، در دوران غزنوی، سلجوقی و خوارزمشاهی نیز ادامه یافت و باز هم رنگین‌تر و غنی‌تر شد.

در این جا باز یک هجوم عظیم، منظره جامعه ایران را دگرگون می‌کند. می‌گویند خلیفه النَّاصربالله که از قدرت امراء و سلطانان ترک نیز طرفی بر نیسته بود، خان خون‌خوار مغول، چنگیز، را به سوی ایران کشاند. هجوم مغول را در جمله «آمدند و کُندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند» خلاصه می‌کنند. در وصف بهار خونین سال ۶۱۹، عطاملک جوینی این رباعی پُرسوز را نقل می‌کند:

«کس لب به طرب به خنده نگشود امسال
وز فتنه دمی جهان نیاسود امسال
در خون گلم 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 برچیده شد، مدت ۲۹۰ سال یک حکومت ماوراء خشن که به قول مارکس «تورور عمومی» را شیوه اساسی خود قرار داده بود، بر ایران حکم روا 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 تاریخچه‌ای 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 واژه‌هایی چند از خود در زبان پارسی به یادگار نگذاشتند. ولی تسلط نخست خشن و سپس فاسد آن‌ها، چراغی را که تمدن قرن‌های اول پیش از اسلام افروخته بود و به حق «رنسانس شرق» نام گرفته است به تدریج رو به خاموشی بُرد. با آنکه به احتمال قوی یکی از علل یورش مغولان به ایران خلیفه عباسی بود ولی ایرانیان خیلی زود، در زمان هلاکو و به دست این ایلخانان مغولی توانستند ضربت متقابل بزنند. خواجه نصیرالدین طوسی که از بنیادگذاران شیعه اثنی عشری و از فلاسفه و دانشمندان بزرگ ایران است از وزرات خود در دربار هلاکو سود جست و به دست او آخرین خلیفه، المستعصم بالله، را نابود کرد و ایران را از شر عباسیان و غدر و توطئه آنان رهاوند. این آن خیری است که سیاست ظریف ایرانی از میان شر و بلیه 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 می‌شوند، می‌کوشند سنت ساسانی و سلجوقی، تمرکز قدرت شاهنشاهی و رونق مدنی را این بار در زیر لوای دین تشیع احیاء کنند و ایران را از دستبرد خلفاء عثمانی محفوظ نگاه دارند. آن‌ها روی هم ۲۴۰ سال در ایران حکم‌روائی داشتند و در میان آن‌ها به ویژه شاه عباس صفوی توانست رونقی در زندگی سیاسی و معنوی ایران 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 بر گرفت (میرویس - محمود - اشرف) محو می‌شود. سیطره آسان افغانان بر «امپراطوری» صفوی داستان سیطره اعراب بر امپراطوری ساسانی را به یاد می‌آورد. ولی این هجوم نیز با خود آئینی نداشت و نقش سازنده‌ای ایفا نکرد. لذا بر خلاف

هجوم اسکندر که هلنیسم را در ایران مستقر کرد و هجوم اعراب که اسلام را بدین کشور آورد و ایران را در یک تمدن «بین‌المللی» شرکت داد، هجوم‌های چنگیز و تیمور و محمود، هجوم‌هایی بود که در آن جنبه تخریب تفوق داشت. سیطره نادر افشار در سال ۱۱۴۹ هجری ایران را از چنگ خونین سلطه افغان رهاند ولی علی‌رغم کوشش او و زندیان، طی شصت سالی که از سقوط قطعی صفوی تا استقرار سلسله قاجار فاصله است، در ایران ثبات دیرپائی پدید نشد. قاجاریه در ۱۳۰ سال حکومت خود با مسائل مهم عصر ما مانند استثمار باخترزمین از کشورهای عقب‌مانده خاور، بسط نطفه‌های سرمایه‌داری، تجدد در تمدن، پیدایش محمل‌های انقلاب اجتماعی و ضرورت تاریخی تغییر عمیق چهره و سرشت جامعه رو به رو شدند. انقلاب مشروطیت به آن‌ها ضربتی زد که از آن‌ها راست‌نکردند و اینک ایران، در دوران تسلط شاهان پهلوی، از سوئی در کار رشد سریع مناسبات صورت بندی جدید (سرمایه‌داری) است ولی از سوئی با دورنماهای رشدی که تاریخ آن را می‌طلبد، یعنی رشد سوسیالیستی، رو به رو است و این تناقض حاد و مهم جامعه را دچار حیاتی تب‌آلود و طوفان‌زا کرده است و او را به سوی افق‌های تازه تغییر و تحول می‌راند.

این چشم‌انداز سریع را از قریب چهارده قرن تاریخ پس از اسلام برای آن دادیم که فراز و نشیب این تاریخ - که به واسطه قرب زمانی و خویشاوندی فرهنگی - در عصر ما تأثیرات عمیق دارد و از جهت محتوی مدنی خود از دوران پیشین غنی‌تر است، روشن گردد. ولی تحلیل ما از این دوران ناقص خواهد بود اگر به این چشم‌انداز بسنده کنیم. باید دید که بنیاد اقتصادی و محتوی اجتماعی تاریخ در این سیر جان‌گداز کدام و تأثیر آن در روبنای معنوی، در شعور جامعه چه گونه بود.

۲

جامعه ساسانی در این اواخر بیش از پیش به چهره یک جامعه هیرارشیک فتودال، که در آن زمین‌داران بزرگ اشراف قدرت حاکمه را در دست داشتند و از کدیوران و دیهکانیکان (دهقانان) خراج می‌ستاندند، بدل شده بود. تمام بیش از ۱۳۰۰ سال جامعه ایرانی پس از اسلام، با تحولاتی که ذکر خواهیم کرد، این سرشت به طور عمده فتودالی را البته و مانند گذشته با اختلاط با بقایای جدی پاتریارکالیسم، بردگی و سپس دیرتر، از عهد صفوی به بعد با پیدایش برخی نطفه‌های سرمایه‌داری حفظ می‌کند.

لذا این یک فتودالیسم ویژه ایست که با فتودالیسم غربی، نه از جهت سرشت اقتصادی، بلکه از جهت شکل بروز، مؤسسات، مقررات، درجه رخنه عناصر فرماسیون‌های اجتماعی قبلی (پاتریارکالیسم و برده‌داری) و بعدی (سرمایه‌داری) در برخی موارد تفاوت‌های مهم و شایان

توجهی دارد. ما می‌کوشیم با تلخیص مقداری واقعیات که در اسناد مختلف تحقیقی و تاریخی آمده است منظره‌ای از این فتودالیسم به دست دهیم.

در دوران خلفاء بنی امیه و بنی عباس، یعنی پس از فتح مسلمانان و پیش از تشکیل دولت‌های مستقل یا نسبتاً ایرانی و ترک در سرزمین ما، منظره مالکیت ارضی بقرار زیرین بود: به طور عمده اراضی را می‌شد بر دو نوع تقسیم کرد:

۱. اراضی مفتوح العنوه (اعم از کشتزار و چراگاه) یعنی آن نوع اراضی که دارندگان ایرانی آن‌ها، آن را ترک گفته یا خود نابود شده بود و فاتحان عرب آن‌ها را گاه به نام قطعه یا قطیعه (در ترجمه پارسی «نان پاره») به شکل موروثی در اختیار فاتحان عرب و سرداران و سربازان خود می‌گذاشتند و یا به نام طعمه به شکل غیر موروثی به آن‌ها و می‌گذاشتند.

۲. اراضی خراج‌گزار مانند عقار که از پرداخت مالیات (خراج) به شکل عادی آن معاف بود و تنها میزان ثابتی به خزانه می‌پرداخت یا «تسویج» که در لغت عرب به معنای کشتزارها و به ویژه موستان‌های محاط و مفروز است. این نوع اراضی در اختیار آن سر دودمان‌های قبایل و دهگانان (مالکین) ایرانی بود که به فاتحان عرب سر تسلیم فرود آورده بودند. «دیوان الدیه» عمال خود را تحت نظر امیران و سپهسالاران عرب برای جمع‌آوری مالیات از این اراضی اعزام می‌داشتند و چون هم دربار پرجلال خلیفه و هم دستگاه پُرخرج و لایه او می‌بایست با این خراج بگردد لذا به صاحبان ضیاع و عقار و تسویج‌جور فراوان می‌رفت و آن‌ها نیز با غارت بی‌دریغ روستائیان این غارت را جبران می‌کردند. روشن است که در این دوران خرده دهقانان آزاد خراج‌گزار نیز مانند دوران ساسانی فراوان بودند.

بهره مالکانه به طور عمده یا به خود دارنده زمین یا به «عامل» او، یا «عامل» امیر و خلیفه به شکل نقدی و جنسی پرداخت می‌شد. بهره نقدی در دوران ساسانی بیش‌تر به درهم سیم بود ولی در دوران خلفاء به ویژه عباسیان دینار زر نیز رایج گردید. «دیوان الجهبذه» که در آن جهبذه (از جهبذ، گاهبذ، که در دوران ساسانی به معنای خزانه دار و صراف دولتی بود) کار می‌کردند جنسی را به نقدی بدل می‌کرد. 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 جمع‌آوری خراج را به عنوان «ضمنان» به امیری از امراء می‌سپردند و او سالانه پرداخت مبلغ معینی را به خلیفه تضمین می‌کرد و باقی بسته به ترخمش بود که تا چه اندازه از خراج‌گزاران بستانند. باری به حساب مثنی کشاورز و شبان زحمت‌کش دستگاه عظیم خلافت و روحانیت و ملک‌داران و انواع انگل‌ها به دوران می‌افتاد.

هنگامی که سلسله‌های ایرانی و ترک در ایران بساط قدرت خود را گسترده در کنار املاک دیوانی (دولتی و سلطنتی) و موقوفه و ضیاع و عقار متعلق به ملاکان و خرده‌مالکان (دهگانان)،

به تدریج رسم واگذاری قطعه و طعمه که از آن سخن گفتیم به رسم اقطاع بدل گردید و این واژه اقطاع بدین شکل یا به شکل سیورغال در دوره ایلخانان و تیول در دوران تیموری و صفوی تا پایان قاجاریه در ایران بود و آن را می‌توان تا حدی به *fief* و *féodum* که در فئودالیسم غربی دیده می‌شود همانند دانست ولی مقررات قضائی و عرفی در این دو مورد تفاوت‌هایی دارد. این همان واژه‌ایست که در این شعر سعدی آمده است:

گرفتم که خود خدمتی کرده‌ای

نه پیوسته اقطاع او خورده‌ای

اقطاع به دستور سلطان از طرف «دیوان الجیش» که عمل «إبراء» (که گویا به معنای تقویم بهای زمین و حفظ تناسب آن با وظیفه و مستمری بود) انجام می‌داد به امیران نظامی که در دوران سلسله‌های تُرک به ویژه قدرتی عظیم کسب کرده بودند، داده می‌شد. سلطان که در این مورد مُقَطَّع یا اقطاع گذار بود نه فقط به سپهسالاران خود بلکه به اعضاء خاندان، رجال و وزراء، روحانیون بزرگ، عناصر جداگانه اقطاع را واگذار می‌کرد. اقطاع در تمام این موارد به دو صورت واگذار می‌شد. یا به صورت استغلال و برای بهره‌برداری مادام‌العمر یا موقت و به عنوان وظیفه و مستمری و یا به صورت تملیک و به شکل موروثی. اقطاع‌دار عسری از عواید خود را به خزانه دولت می‌پرداخت و عمالش باقی را از نقدی و جنسی برای صاحب اقطاع می‌گرفتند. سیستم اقطاع در دوران سیطره سلجوقیان به اوج خود رسید. در عصر ایلخانان مغول اقطاع شکل سیورغال به خود گرفت و آن واگذاری زمین برای تمام مدت عمر بود. در عصر تیموری و به ویژه صفوی واژه تیول به جای اقطاع و سیورغال به میان آمد و تداول یافت و این شیوه تیول تا دوران قاجاری باقی بماند. بین اقطاع و سیورغال و تیول از جهت مقررات واگذاری، نوع مالیات‌گیری، نوع انتقال به وراثت و غیره تفاوت‌هایی 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. زمین‌داری بزرگ فئودالی مقدار زیادی بر تیول‌داری مبتنی است. در دوران نادرشاه و ناصرالدین‌شاه دو بار کوشیدند تا این مالکیت را که بر حسب احکام و گذاری تیول و قباله‌ها مورد اختلافات و مشاجرات شدید بود منظم کنند و احکامی صادر نمایند که به «رقبای نادری» و «رقبای ناصری» موسوم است.

علاوه بر آن چه 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 بهره مالکانه است (Corvée). فقط در دوران اخیر تکامل فئودالیسم غربی است که بهره‌های جنسی و سپس نقدی مرسوم می‌گردد.
۲. وابستگی دهقانان به زمین قانوناً وجود ندارد و عملاً ضعیف است و حال آنکه در «سرواژ»

اروپای غربی و رژیم کپاستتیک‌ها در روسیه، دهقان وابسته به زمین بود و با زمین خرید و فروش می‌شد.

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 می‌شود و به این جهت می‌گفتند «هوای شهر آزاد می‌کند» (Stadt Luft macht frei). شهر در ایران چنین نیست. شهرهای ایران تحت سیطره و لایه و عمال سلطان یا خلیفه، دارای محیط مختنقی است. اصناف و بازرگانان در شهرهای ایران قشرهای زیردست هستند. این امر به ویژه تکامل بازرگانی و پیشه‌وری را که در اروپا رخ داده، کند می‌کرده است. جور و ستم غارتگرانه به ویژه پس از آمدن ترکمانان سلجوقی در قیاس با دوران سلسله‌های ایرانی از حد تحمل پذیر خارج شد. برای آنکه تصور ملموس از فضای اجتماعی آن عهد به دست دهیم چند سطر از نامه حجه الاسلام غزالی طوسی را به پادشاه سلجوقی نقل می‌کنیم:

«امروز به حدی رسیده است که عدل یک ساعت برابر عبادت صد سال است. بر مردمان طوس رحمتی که ظلم بسیار کشیده‌اند. غله به سرما و بی‌آبی خراب شده تباه گشته. درخت‌های صدساله 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 کوه‌ها هلاک شوند. این پوست باز کردن باشد!»

در نامه دیگری که غزالی به سلطان سنجر نوشته چنین می‌خوانیم:

«آمدیم به عرض حاجت. حاجت دو است: عام و خاص. حاجت عام آنست که مردان طوس پراکنده و سوخته ستم بسیار شده‌اند. امسال بی‌آبی، 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 نامه‌های دلیرانه و انسان‌دوستانه متفکر و فیلسوف بزرگ ما محیطی را که در شهر و ده سلجوقی حکم‌روا بود خوب نشان می‌دهد. از رعایا پوستین و پوست می‌ستانند تا گردن ستوران امیران از سنگینی طوق‌های 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 مولد صنعتی سرمایه‌داری است.
 ۴. روابط پولی و بازرگانی به ویژه در مقایسه با دوران‌های نخستین فتودالیسم غربی، در کشور ما بسطی فراوان دارد. کارگاه‌های بزرگ مانوفاکتور حتی از دوران ساسانیان، کارگاه‌هایی که گاه تا هزار کارگر داشته‌اند مشاهده می‌شود. شهرهای بزرگ و آباد با بازارهای پررنگ و زیب، مساجد، مدارس، کاروان‌سراها، کتابخانه‌ها، حمام‌های عمومی، کاخ‌ها و باغ‌های فراوان بسیار بوده و در آستانه حمله مغول از وجود شهرهای بسیار پر نفوس خبر می‌دهند. در فتوالیسم 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 پیشه‌وران و تقسیم کار داخلی آن به نظر می‌رسد که با اصناف (گیلد)های اروپائی تفاوت بین دارد. اصناف و پیشه‌وران دارای سازمان‌های متحجر اروپائی نیستند و تنوع تولید پیشه‌وری، لااقل در برخی رشته‌ها، بیش‌تر است.

۶. تعداد دهقانان و شبانان فتودالیزه نشده و طوایف و قبایل بیابان‌گرد فراوان و تصادم چادرنشینان گلهدار و کلبه‌نشینان زمین‌کار، امری است عادی. اقتصاد طبیعی، روابط پدرسالاری، در روستا و در میان طوایف چادرنشین کاملاً مسلط است. با آنکه در فتودالیسم غربی نیز، به ویژه در دوران‌های اولیه آن، اقتصاد طبیعی تسلط داشته است، ولی آن دیرپائی و سخت‌جانی را که در ایران نشان داده نشان نمی‌دهد زیرا در آن جا رشد قوای مولده و سیر به سوی سرمایه‌داری، اقتصاد کالائی را به اقتصاد مسلط بدل می‌سازد.

۷. برده‌داری در دوران پیش از مغول رونق می‌یابد. ولی دلیلی در دست نیست که بردگی از حدود «غلامان وثاقتی»، «غلامان سرائی» و غلامانی که به کار جنگ می‌پرداختند فراتر برود. مانند دوران ساسانی داشتن برده بسیار علامت تشخیص بود و گردیزی در زین الاخبار آورده است (تاریخ گردیزی، صفحه ۶۰) سلطان محمود غزنوی از «قنوج» ۵۳ هزار برده آورد. غلامان طرازی و خرلخی و صقلیبی و حبشی و نوبی و ارمنی و غیره در بازارهای شهرهای بزرگ خرید و فروش می‌شد و گاه بهای برخی از غلامان و به ویژه کنیزکانی که هنرهای فراوان آموخته بودند سر به مبالغ فراوان می‌زد. چنان‌که امین عباسی کنیزکی به نام «بدل» را که از آن 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 (قن‌ها) و در قیام معروف زنوج نیز، که وصف آن در همین مجموعه آمده است، شرکت جست‌ه‌اند. داشتن برده بسیار و «بر نشستن» به همراه ده‌ها و صدها بنده مانند دوران پیش از اسلام از علائم مهم شکوه اشرافیت بود ولی این بردگی یک پدیده فرعی در جامعه است و مشخص چهره آن نیست و نمی‌توان از «جامعه

برده‌داری» در این ایام سخن گفت. در فتودالیسم اروپائی برده‌های گذشته به «کلن»ها و «سرف»ها بدل شده بودند و دیگر بردگی بدین شکل در ادوار همزمان با ایران دیده نمی‌شود.

یکی از ویژگی‌های برده‌داری در این دوران امکان تحرّک (Mobilité) بود و یا بهتر بگوئیم رسیدن برخی بردگان از بردگی به امارت و حتّی سلطنت است. بردگان سرائی و وثاقی ترک نژاد غالباً لله و لله باشی (آتابیگ از آتا به معنای پدر و بیگ به معنی آقا) بودند و سپس از همین ممر صاحب نفوذ در دربار می‌شدند، اقطاع مهم می‌گرفتند، والی و امیر و سپهسالار و سرانجام سلطان می‌شدند. سلسله‌های اتابکان فارس و آذربایجان و یزد و شبانکاره و سنجار و موصل و «ممالیک» مصر همه از همین نوع بردگان به قدرت رسیده‌اند. در اروپا نه بردگی و نه چنین تحرّک یا «فراجوئی» بردگی هیچ کدام مشاهده نمی‌شود.

در درون جامعه این دوران دو تضادّ عمده وجود داشت:

۱. تضادّ با اسارتگران خارجی اعمّ از خلفاء عرب و دیگر سلطانان غیر ایرانی که بر ایران مسلّط

شده بودند.

۲. تضادّ با امیران و وجوه و اعیان و روحانیون بزرگ تابع این دو قدرت که آن‌ها را بنا به قول شدّالازار به «اصحاب الدوّات» (اعیان و ارکان دولت) و «اصحاب المحابر» (علماء و فقها و سادات و طلب) نیز تقسیم می‌کردند و این تقسیم «اشراف شمشیر» و «اشراف عبا» را در اروپا به یاد می‌آورد.

تضادّ دوّم با تضادّ اوّل در می‌آمیخت زیرا هیئت حاکمه ایران بقاء خود را در ابراز خدمت و بندگی به خلافت می‌دید و خلافت «سرکش»ها را با انواع توطئه‌گری سرنگون می‌کرد یا به سر جای خود می‌نشاند. با این حال نمی‌توان این دو تضادّ را کاملاً یکسان گرفت زیرا گاه برخی از سلطانان ایران (مثلاً در مورد آل بویه) سخت با خلافت در می‌افتادند.

مبارزه‌ای که از همان آغاز سیطره عرب آغاز شد بعدها هرگز قطع نگردید. خواه با پرچم دین (خوارج، قرامطه، اسمعیلیّه، شیعه اثنی عشری) و خواه با پرچم فلسفه و عرفان، روشنفکران، پیشه‌وران و دهقانان با دشمنان اساسی خود نبرد می‌کنند. البتّه سرانجام «شیعیگری» و «صوفیگری» که به علل مختلف تاریخی برای توده‌های مردم ایران قابل درک تر بود به مهم‌ترین پرچم‌های نبرد معنوی بدل می‌گردند ولی خود آن‌ها حتی پیش از استقرار صفوی به تدریج به ایده‌ئولوژی حاکمه تبدیل می‌شوند و نقش انقلابی خود را از دست می‌دهند، در حالی که به ویژه شیعیگری نقش «ملّی» خود را در قبال خلافت عثمانیان و سیطره جوئی خانان از یک حفظ می‌کند.

در این جامعه که ضمناً از جهت روابط بین‌المللی خود غنی بود و امکان ارتباط از سوئی با چین و از سوئی با اندلس و رم داشت و دین اسلام و زبان‌های عربی و پارسی و یک تمدن مختلط همسان با یک سلسله جریانات فکری متداول و رایج، اجزاء وسیع این عرصه ملوّن انسانی و مدنی

را به هم پیوند می‌دادند، «رنسانس شرق» پدید شد و رجالی عبقری و عظیم مانند فارابی، رازی، ابن‌سینا، بیرونی، نظام‌الملک، خیّام، غزالی، رودکی، بیهقی، فردوسی، ناصرخسرو، مولوی، نظامی، سعدی، خواجه نصیر و بسیاری دیگر از میان مردم برخاستند که نظایر آن‌ها در تاریخ مدنیّت‌ها نادر است. بی‌شک این دوران از جهت فیضان معنوی خود از انباشته‌ترین و سرشارترین ادوار تاریخ ایران و دوران تابناک‌ترین تجلّی خرد و خیال ایرانی است.

در باره «محیط بین‌المللی» همین دوران است که بیرونی در کتاب تحدید نهاییه الاماکن^۳ با نهایت تیزی می‌نویسد:

«و اکنون اسلام در شرق و غرب عالم ظهور کرده و بین اندلس در مغرب و قسمت‌هایی از چین و هندوستان مرکزی در مشرق و بین حبشه و نوبه در جنوب و سرزمین ترک و صقالبه در شمال گسترده شده و تمام ملل را در یک رشته محبّت به نحو بی‌سابقه‌ای متحد ساخته است.»

و نیز در باره این «محیط بین‌المللی» دارای فرهنگ مشترک که تا دیرگاهی پس از حمله مغول و تیمور نیز پائید از جمله موافق مطالبی که در التّوسّل الی التّوسّل و تاریخ فرشته و رحله ابن بطوطه آمده، معلوم می‌شود که مثلاً اشعار سعدی در «بلاد روم» از امثال سائره بوده و یا در ترکستان چین گلستان را تدریس می‌کرده‌اند. شعرگوئی به فارسی حتی در بدترین دوران تناقض ایران و عثمانی از امور عادی در نزد خونداران آستانه و سلطانان و مهاراجگان هندی بود. در اشاره به همین محیط پهناور فعل و انفعال فرهنگی و معنوی است که حافظ می‌گوید:

حافظ حدیث سحر فریب خوشت رسید

تا حدّ چین و شام و باقصای روم و ری

چنان که گفتیم پس از ضربت مهیب مغول و نهب و غارت و کشتار فجیع آن‌ها تمدنی که در آن نطفه‌های رشد قوی وجود داشت فروکش کرد. نوزائی یا رنسانس شرق فرا بُرید و کارش را رنسانس غرب تا اوج امروزی ادامه داد. جامعه با همان چهره گذشته منتها با نام‌های تازه، بسی بی‌رنگ‌تر و کم‌محتوی‌تر، به کار خود ادامه داد. مقاومت‌ها محتاطانه‌تر، پاسیف‌تر شد ولی هرگز قطع نگردید. با این حال تنزلی در اخلاقیات عمومی روی داد که بهترین و صاف آن عبید زاکانی است. این جملات جهانگشای جوینی نیز که نویسنده آن خود از رجال بزرگ این دوران است نگارگر وضع روحی است:

«در چنین زمانی که قحط سال مروّت و فتوّت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت، اخیار، ممتحن و خوار؛ اشرار، ممکن و درکار؛ کریم فاضل، تافته دام محنت؛ لثیم جاهل، یافته کام نعمت؛ هر آزادی، بی‌زادی؛ هر رادی، مردودی؛ هر نسیمی، بی‌نسیبی؛ هر حسیبی، نه در حسابی؛ هر داهئی، قرین داهیه‌ای؛ هر محدثی، رهین

حادثه‌ای؛ هر عاقلی، اسیر عاقله‌ای؛ هر کاملی، مبتلی به نازله‌ای؛ هر عزیزی، تابع هر ذلیلی به اضطراب؛ هر باتمیزی در دست هر فرومایه‌ای گرفتار.»
 روشن است که در این جا عبارت پردازی تنها از روی تفنّن نیست بلکه بیان واقعیت است و تأثیرات هجوم بنیان کن چنگیز و تیمور طی زمان روشن تر شده است و نسبت غلو به نویسنده 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 تفریط‌های هوسناکانه همراه بود و شکنجه و کشتن و کور کردن و زنده به گور کردن، سوزاندن و بر دار کردن و طناب انداختن و با آنکه در سوره «الانعام» آمده است: «ولاتر روا زرة و زر اخری» سراسر قومی و قبیله‌ای را به خاطر یک‌تن سربریدن و اموال آنها 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 می‌رسد باز هم شدت بیش‌تری می‌گیرد و به حدّ جنون آمیزی می‌رسد. گاه، وقت سخط این پادشاهان و وزیران خودخواه هوسناک به اندک چیزی بدترین کيفرها را روا می‌داشتند. چه جای شاهان خون‌خوار که حتی دانشمندترین صدور نیز از صدور این نوع فرمان‌های دژخیمانۀ دریغ نداشتند. مثلاً صاحب عبّاد برای کيفر یکی از عاملان خود با مراعات در عبارت پردازی و سجع سازی نوشت:

«احصد نبات خدّیه، و انقش بالسوط جنّیه، یعتبر الناظرون الیه.»^۴

و زمانی که «سردماغ» بودند، از ثروت بی‌کرانی که از راه غارت گرد کرده بودند حاتم‌بخشی‌های عجیب می‌کردند. می‌گویند وقتی بدرالدین جاجرمی شاعر در مدح خواجه شمس‌الدین محمّد صاحب دیوان که او نیز از صدور برجسته تاریخ ماست این رباعی را سرود:

دنیا چو محیط است و کف خواجه نقط
 پیوسته به گرد نقطه می‌گردد خطّ
 پرورده تو که و مه و دون و وسط
 دولت ندهد خدای کس را به غلط

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

سیصد بره سفید، چون بیضه بط
 کان را ز سیاهی نبود هیچ نقط
 از گله خاص ما، نه از جای غلط
 چوپان بدهد به دست دارنده خط

رّمه‌ها و گله‌های صاحب دیوان چه بسیار بوده که می‌شد سیصد بره سفید بی نقطه یکجا به دارنده خط داد. ما این دو نمونه کوچک را از دو وزیر عالی مقدار و بسیار فاضل و دانش پرور و دانشمند

آوردیم تا خود از روی آن‌ها قیاس گرفته شود. وقتی کار به شاه عباس می‌رسید «زنده‌خوار» هائی در کنار تخت نگاه می‌داشت که به یک اشارت محکوم را زنده زنده می‌خوردند! در این شرایط تملق برده‌وار و اطاعت بلاشروط، شرط اساسی زنده بودن و حفظ امنیت بود و البته از آن بهتر این بود که به زورمندان پیشکش‌های فراوانی داده شود. می‌گفتند: «الهدیه تردبلاء الدنيا و الصدقه تردبلاء الاخره»^۵

۹. با این حال در دوران صفوی جامعه فتودال آثاری از ترقی قوای مولده و تحوّل در مناسبات اجتماعی نشان می‌دهد و دوران رونق پیش از مغول را کمابیش به یاد می‌آورد. نطفه سرمایه‌داری بدون شک در این دوران پدید شد ولی سرمایه‌بازرگانی نتوانست به سرمایه‌صنعتی یا مولد بدل گردد. برای این کار می‌توان علل زیرین را یاد کرد:

- قوای مولده در سطح کافی رشد نبود، آن تحولاتی که در اروپا قبل و پس از رنسانس روی داد و منجر به بسط مانوفاکتور شد در ایران رخ نداد. با آنکه «کارخانه‌های» دوران صفوی را می‌توان مانوفاکتور نامید ولی در سطح نازل فنی است.

- استبداد خشن شاهان و خان‌ها و بیگلرگی‌ها و ملاباشی‌ها مصونیت فردی را از بازرگانان سلب می‌کرد. حداقل مصونیت فردی برای تراکم سرمایه، حرکت آزاد کالا و بازرگانان ضرور بود. جامعه در زیر فشار دوگانه استبداد و هجوم‌های بزرگ و کوچک قبایل کوچنده کم‌تر روی آرامش به خود می‌دید. وضع در باختر چنین نبود. در آن جا حداقلی از چنین مصونیت وجود داشت. فتودال به عکس ایران در شهر با نفوذ نبود و شهرها مرکز خوبی برای رشد تدریجی قوای مولده، علم و فن، بازرگانی و پیشه‌وری، تراکم سرمایه، تبدیل سرمایه تجاری و پیشه‌وری به سرمایه صنعتی، بسط مانوفاکتورها، 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 به ویژه در دوران قاجاریه به بهای ورشکست صنایع پیشه‌وری و خانگی، به بهای ترمز کردن رشد صنعتی ایران، به بهای نیمه‌مستعمره کردن ایران، کاملاً در تصرف خود در آوردند.

سرمایه‌داری در ایران و ایده‌ئولوژی تکیه‌گاه آن - ناسیونالیسم - اکنون قریب یک قرن است می‌کوشد راه خود را باز کند. در این اواخر به نظر می‌رسد که بیش از همیشه توانسته است به هدف خود برسد ولی سرمایه‌داری ایران درست زمانی به ره‌گشائی موفق شده است که تکامل سوسیالیستی جامعه بشری در دستور روز است و تاریخ ناقوس زوال فرمسیون‌های مبتنی بر استثمار و استعمار را نواخته است.

توضیحات:

۱. مفاد این عبارات زیبا و فصیح عربی آن است که، می‌ستایم خدای را که مرا از دانشمندان تازی کرد و مرا با غیرت و تعصب عربی سرشت و مرا باز داشت که از گروه یاران‌شان منفرد گردم و یا به جمع شعویان به پیوندم و مرا از مذهب این شعویان (ایران پرست) ایمن داشت و حفظ کرد زیرا در این مذهب چیزی نیست جز گزیدن با زبان‌های لعن‌گوی و خستن با پیکان‌های طعن‌گوی.
۲. ثابت شود.
۳. بنا به نقل س. بارانی. رجوع کنید به نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، دکتر سید حسین نصر، صفحه ۱۱۳.
۴. گیاه رویش را درو کن (ریشش را بتراش) و دو پهلویش را با تازیانه پرنگار نما تا نگرندگان از دیدنش عبرت گیرند.
۵. یعنی، پیشکش آسیب این جهان را رد می‌کند و صدقه آسیب آن جهان را.

دین، عرفان و جادو عناصر مهمّ جهان‌بینی‌های ایرانی

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

دو نوع رؤیا و خیال وجود دارد. «خیال آفریننده» که از آن قدرت تعمیم و انتزاع علمی، و قدرت تصویرسازی هنری زائیده شده است و رؤیا یا خیال ابتدائی و به تعبیری «خیال بیمار و سرگشته» که ما آن را معمولاً «وهم» نیز می‌نامیم، و از آن مذهب، عرفان و جادو زائیده شده است. ابتدائی بودن مدنیت انسان و محدودیت مطلق وسایل 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، و هم سرگشته را به سوی ساختن اُسطوره‌ها (میث‌هائی) کشاند که از آن دین، عرفان و جادو نشأت کرده است.

اُسطوره (که با واژه «ایستوریا» به معنای تاریخ هم‌ریشه است و به صورت تعبیر «اساطیر الاولین» در قرآن، منتها به معنای افسانه‌های گذشتگان آمده است) واژه‌ایست که ما مرادف میث (Mythos) برمی‌گزینیم. اُسطوره یا میث در آغاز بیان پدیده‌های طبیعی و گاه اجتماعی به کمک تصاویر و قصه‌های خیالی و ساده لوحانه است. در اُسطوره‌ها پدیده‌های طبیعی مانند رعد، برق، باد، طوفان، ماه، خورشید، آسمان، زمین، مرگ، خواب و غیره به صورت خدایان، نیمه خدایان، پهلوانان، پریان و غیره در می‌آیند. یعنی اُسطوره تجسّم (غالباً انسانی) پدیده‌های طبیعی است. اُسطوره مادر مذهب است، ولی همیشه آمیخته با مذهب نیست. وقتی به نزد قبایل و طوایف بدوی یا به روستاهای عقب مانده بروید، در باره هر پدیده طبیعی یک داستان اساطیری برای شما نقل

می‌کنند. بشر می‌خواست علت پیدایش موجودات جان‌دار و بی‌جان را به خویش توضیح دهد و چون معرفتش کافی نبود و عطش کنج‌کاوی خود را فرونشاندن می‌خواست، لذا دست به دامن اسطوره زد. یکی از انواع اسطوره‌ها را ما داستان‌ها یا افسانه‌ها می‌نامیم (Legenda). متأسفانه واژه‌ها در فارسی حد و رسم دقیق و لازم را ندارند و در برابر «لگندا» یا «لژاند» فرانسه می‌توان هم داستان گفت، هم افسانه. باری اسطوره‌شناسان بین اسطوره محض و لژاند یا داستان تفاوت می‌گذارند و می‌گویند چه بسا در پایه داستان‌ها واقعه‌ای تاریخی وجود دارد مانند داستان طوفان نوح که برخی آن را به طوفان معینی که در تاریخ بابل از آن یاد می‌کنند منسوب می‌دارند.

از خیال یا وهم سرگشته اسطوره آفرین آدمی زاد چهار فرزند زائیده شده است :

۱. جادو و کلیه «علوم غریب» یا «علوم سَریه»؛

۲. مذهب و کلام (تئولوژی)؛

۳. عرفان و صوفیگری؛

۴. فلسفه ایده‌آلیستی که مرز بین تخیل سرگشته و تعقل است.

هر چهار عامل نام‌برده، به ویژه سه عامل فوق، در دوران پیش از اسلام و همه آن‌ها در دوران پس از اسلام از عناصر مهم جهان‌بینی‌های ایرانند. عجز و جهل ایرانی در قبال طبیعت سرکش و قوای اجتماعی اشرافی - استبدادی ستمگر بیش از آن بود که بتواند از بند این چهار شکل وهم‌آمیز بیرون جهد. علم و ماتریالیسم که از عقل‌کاونده، تجربه‌جوینده، و تخیل‌آفریننده بر می‌خیزد در کشور ما به نوبه خود تاریخی دلکش دارد، ولی روشن است که مختصات طبیعی و اجتماعی سرزمین ما به آن‌ها عرصه محدودتر داده است تا به عناصر اولی. برای دریافت سرشت اجتماعی - معرفتی جهان‌بینی‌های ایرانی، آشنائی کمابیش دقیق‌تری با این مفاهیم سودمند است.

۱. جادو و علوم غریبه (یا لَدُنْی)

جادو و شعبده را در زبان‌های اروپائی *Magie* می‌نامند که از واژه یونانی *Mageia* مشتق شده که خود آن از واژه «مغ» آمده است. پیداست که یونانیان حکمت مغان را چنین می‌نامیدند و چون در آن عناصر علوم غیبی و غریبه (*Occultisme*) بسیار بود، واژه «ماژی» بعدها به مطلق سحر و جادو و «علوم» مربوطه بدان اطلاق شد.

جادو، اعمال، آداب و تشریفات و مقرراتی است که هدف آن‌ها آن است که بر پایه ایمان به وجود یک جهان سَری و نامشهود ماوراء طبیعی و نیرومندتر از طبیعت مشهود، در واقعیت تأثیر کند و در جهان واقعی، طبق میل جادوگر یا جادوپرست، تغییرات مطلوب به وجود آورد. از جهت

علمی جادو را به نوع «جادوی تعرضی» یا سیاه یا مضر (Prothréptique) و «جادوی پیش‌گیری» یا تدافعی یا سفید و یا مفید (Prophylactique) تقسیم می‌کنند. هدف از جادوی تعرضی زیان زدن به دیگری و هدف از جادوی تدافعی حفظ خود در قبال زیان دیگری است. موافق تقسیم دیگر جادو می‌تواند عملی انفرادی، گروهی یا جمعی باشد. مثلاً وقتی کسی ورد می‌خواند و بر خود می‌دمد 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 می‌زنند، این یک جادوی گروهی است. از همین نوع است رقص و تواجد صوفیانه برای نیل به خلسه و جذب و دست یافتن به اشراق و الهام. و به عنوان نمونه سوّم می‌توان از نماز جمعی یک شهر در مصّلی برای طلب باران مثال زد. جادو به لفظی و عملی نیز تقسیم می‌شود.

از قدیم الایام تا امروز مسائل جادویی به صورت «علمی» تنظیم شده مانند علم اسطرلاب و نجوم (آسترولوژی که غیر از آسترونومی به معنای ستاره‌شناسی است)، علم اعداد (Numérologie)، علم حروف و نقاط، علم اسماء، جفر، رمل، سیمیا، کیمیا، حساب جُمَّل، کف‌بینی (Chyromancie)، سیمانشناسی (فیزیونومی) و تفأل و تطیّر و تعبیر خواب و علم طلسمات و غیره و غیره. به کار بردن اوراد و اذکار، ترسیم اشکال و تصاویر غریب، به کار بردن ادویه مختلف و اشیاء گوناگون، دست زدن به نیایش‌ها و رقص‌ها، توسّل به بانگ‌های مختلف انسان‌ها و یا افزارها، استفاده از پدیده‌های طبیعی و غیره و غیره وسایل کار جادو و جادوگران است.

از کاهنان مصری و بابلی و مغان ایران و شمنان مغول و مُرغزان تبت و جوکیان هند و جادوگران سرخ‌پوست و سیاه‌پوست گرفته تا طرفداران سپریتسم و علوم ایزوتریک (Sciences esotérique) معاصر که می‌کوشند جادوی کهن را با اصطلاحات و استدلالات «علمی» و «عقلی» بیارایند، همه در واقع در این نکته مرکزی مشترکند که جهان نمود (Exotérique) که ما آن را «طبیعت» می‌نامیم مقهور جهان بود یا جهان باطن (Esotérique) یا جهان ماوراء طبیعت است، و بشر قادر است با آن جهان ماوراء وارد مرادّه سّری شود و در جهان طبیعت خرق عادت کند. از همین منشاء است که مفاهیم «باطن» و «ظاهر» و ضرورت دل‌نستن به ظواهر و کشف بواطن امور بعدها در نزد طرفداران تأویل احکام مذهبی پدید می‌شود.

در ایران از قدیم الایام جادوی ایرانی و هندی و بابلی نفوذ وسیع داشت. علم زمان مادی و هخامنشی، پارتی و ساسانی (مانند ستاره‌شناسی و پزشکی) سخت با جادو آمیخته بود. سپس از اوائل قرن سوّم میلادی از منابع غربی نیز موجی علوم جادویی یا علوم هرِمسی به ایران رخنه کرد. علوم هرِمسی منسوب است به فردی افسانه‌ای موسوم به «هرمس» مصری ملقب به «سه باروالا» (Trismegistos) که گویا مظهر خدای بزرگ مصری «Toth» بوده است. از اوائل ساسانیان، در مصر و سوریه تحت عنوان «آثار هرِمسی» (Corpus hermeticum) رسالات متعددی نگارش

یافت. یامبلیکسوس این آثار را به ۲۰۰ هزار بالغ می‌داند، سخنی که اغراق صرف است. در واقع این آثار از ۲۴ رساله بیش‌تر نبوده که از آن‌ها ۱۷ رساله تا امروز در دست است. این رسالات سرشار از حکمت فیثاغورثی و نوفیثاغورثی و افلاطونیگری و رواقی و حاکی از آن مشهودات سرّی بود که گویا هرمس بدان دست یافته بود. موافق حکمت هرمسی تنها زبندگان مستعد آن بودند که از راه معرفت اِشراقی (Gnose) به این اسرار دست یابند. نویسندگان این رسالات عیناً مانند نویسندگان رسالات «اخوان‌الصفاء» در ایران نوفیثاغورثی بودند که حکمت فیثاغورث را در بارهٔ رمز اعداد، نغمه‌ها و خطوط و سطوح و اجسام هندسی احیاء کرده بودند. فیثاغورثیان و نوفیثاغورثیان از همان قدیم الایام اتحادی به نام «برادران» به خاطر ایجاد زندگی پاک داشته‌اند و احتمالاً محافل سرّی «گشتک دفتران» در دوران ساسانی و حوزه‌های سرّی سجستانی و محافل سرّی «اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء» نمونه‌گیری از محافل برادران پاک فیثاغورثی است. این امر از آن جا مسلم می‌شود که در رسائل اخوان‌الصفاء تأثیر مکتب فیثاغورثی و نوفیثاغورثی به ویژه در بارهٔ راز اعداد روشن‌تر از آفتاب است.

علوم غریبهٔ هرمسی در تعالیم اسمعیلیّه نیز رخنه عمیق داشته است و افسانه‌هایی که در بارهٔ اقدامات جادوگرانهٔ آن‌ها وجود دارد باید دارای پایه‌ای باشد. نوشته‌های نثر و نظم ایران از اصطلاحات مربوط به علوم غریبه مانند: «همت گماشتن»، «عنایت ازلی»، «اشراف بر خواطر»، «نیل به مقامات و کرامات»، «عزائم خوانی»، «فال زدن»، «مُروا و مُرغوا»، «رؤیای صادقه و احلام و اضغاث»، «تسخیر شمس»، «طی الارض»، «خرق عادت»، «مسخ و رسخ»، «رجال الغیب»، «جواسیس القلوب»؛ اعتقاد به «طالع و اقبال» و «سعد و نحس ستارگان» و غیره و غیره سرشار است.

اعتقاد بی‌تزلزل و داشتن موهبت خاص (که هرمسیون آن را ویژهٔ زبندگان می‌دانستند) شرایط دست یافتن به قدرتهای جادوئی است. حافظ ما می‌گوید:

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند
وان که این کار ندانست در انکار بماند
و یا مولوی می‌گوید:

انبیا عامی بدن‌دی، گرنه از الطاف خاص
بر مس هستی آن‌ها کیمیا می‌ریختی

و نیز مولوی در مثنوی مدعی می‌شود که «بندگان خاص خدا» قدرت اِشراق بر خواطر و ضمیر خوانی دارند و می‌گوید:

بندگان خاص عَلامُ الغُیوب
در جهانِ جانِ جواسیس القلوب

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

«ستارگان را همیشه اثرات و فعل از چیزهاست که زیر آنانست از پذیرندگان.»
و از این نوع امثله فراوان می‌توان 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 می‌داند. 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 می‌کنند. مشیتی که گاه ناشی از اراده الهی است و گاه به صورت قضاء محتوم حتی از قدرت الهی خارج است گاه جهان را می‌گرداند و این مشیت لاهوتی در قالب عقل و منطق ناسوتی نمی‌گنجد و سرشار از سبب‌سازی و سبب‌سوزی است و انباشته از خلاف آمدها و بوالعجبی‌ها. در قبال مشیت الهی که پیغمبران و ائمه و مقدسات و اولیاء الله و معصومان دیگر بیانگر آن هستند، در قبال شریعی که از این مشیت برای اداره امور دنیا و دین ناشی می‌شود، 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 جهان‌بینی انسیکلوپدیک است مرکب از جهان‌شناسی (Cosmogonie) و آداب و شرایع. در «جهان‌شناسی» مذهبی تاریخ خلقت، جهان و پیدایش انسان و سرگذشت راهنمایانی که برای آشنا کردن او با راز وجود آمده‌اند منعکس است. در جهان‌شناسی مذهبی توضیح داده می‌شود که این عالم چه گونه پدید شده و صانع آن کیست، این آسمان و خورشید و ستارگان را که آفریده و برای چه آفریده شده‌اند. انسان از کجا آمده و هدف از خلق وی چه بوده است و وظیفه‌اش چیست و نجاتش در کجاست. چه گونه حیات به عدم ختم می‌شود و جهان پس از مرگ کدام است. بدین ترتیب جهان‌شناسی مذهب از مبداء آغاز و به معاد ختم می‌شود.

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

می‌گیرند، مذاهب یکتاپرست (مونوتئیست) همه چیز را تابع مشیّت الهی و وجود شرّ را ناشی از حکمت کامله‌ی وی می‌دانند.

بدین‌سان مذهب انعکاس موهومی از قوای اجتماعی و طبیعی مسلط بر ذهن انسان است که در آن نیروهای زمینی رنگ نیروهای آسمانی را به خود می‌گیرند. لاهوت انعکاسی از ناسوت است. مذهب مانند جادو نتیجه‌ی جهل بشر، عجز بشر در برابر این قوای طبیعی و اجتماعی است. بعدها که منطق و فلسفه و استدلال‌ات تعقلی پیدا می‌شود، مذهب به علم «الهیات» یا «کلام» (Théologie) برای «اثبات عقلانی» احکام و مقررات مذهبی دست می‌یازد. در ایران پیدایش کلام، البته نه با این نام، از همان زمان ساسانیان مشهود است. مؤبدان زرتشتی مجبور بودند در قبال ردیه‌هایی که عیسویان نسطوری و یعقوبی و مونوفیزیت و یهودیان و غیره بر آن‌ها می‌نوشتند از خود دفاع کنند. این «دستگاه استدلالی» در واقع یک دستگاه سفسطه‌آمیز است، زیرا موهوم را نمی‌توان واقعاً اثبات کرد.

علم به معنای واقعی کلمه هرگز بر آن نیست که هم اکنون از همه چیز باخبر است، ولی کشف‌های علم چیزی است و «مکشفات» موهوم چیز دیگر. مثلاً امروزه دانشی به نام پاراپسیکولوژی (روان‌شناسی ماوراء) در اطراف پدیده‌هایی مانند خواب کردن، انتقال فکر از دور (تله پاتی)، پدیده بر آتش رفتن با پای برهنه، نقش تلقین، سرشت الهام (Intuition) و امثال آن‌ها دست به تحقیقات آزمایشگاهی دقیق زده است، زیرا یک سلسله تجارب واقعی حاکی از وجود چنین پدیده‌هاییست که توضیح آن‌ها روشن نیست. ولی تاریخ علوم نشان می‌دهد که پدیده‌هایی که توضیح آن‌ها حتی تا این اواخر روشن نبود (مثلاً «خواب دیدن») پس از مدتی، در چارچوب همان قوانین کلی که جهان عینی ما را اداره می‌کند و علم از آن خبر می‌دهد، مورد توضیح قرار می‌گیرد. ولی جادو و مذهب و عرفان، با سوء استفاده از برخی پدیده‌های طبیعی یا روانی شگفت‌نما، و با بسط و گسترش بی حدّ و حصر آن‌ها و ایجاد ساخت‌های پنداری محض، کوشیدند تا به پرسش‌های جان‌گداز انسان پاسخ‌های دل‌به‌خواه بدهند.

فلسفه و تفکر فلسفی در درون همین جهان‌بینی پنداری نضح می‌یابد، ولی در ایران، که خود یکی از آزمایشگاه‌های عظیم اندیشه‌سازی است، نضح خود به خودی مذاهب از حدود کلام فراتر نرفته و ما با یک سیستم غیر مذهبی و فلسفی، جز به شکل اکتسابی از یونانیان و آن هم به ویژه پس از اسلام رو به رو نیستیم.

ولی جهان‌بینی‌های مذهبی در ایران اعم از مذاهب رسمی و مذاهب اپوزیسیون که بر آن برچسب الحاد زده‌اند و تا حدّ احتجاجات وسیع کلامی نیز پیش رفته‌اند فراوان است.

۳. عرفان و صوفیگری

عرفان (Mystique)، از واژه یونانی Mistikos بمعنای سرّی و غیبی) عبارت است از باور به آنکه انسان می‌تواند انفراداً از طریق تزکیه نفس، ریاضت، نیایش، اوراد و اذکار، خلسه و جذبه، سیر و سلوک مراحل را طی کند و با خدا و نیروهای ماوراء طبیعی دیگر وارد ارتباط شود و بدین‌سان قلبش مهبط الهام و اشراقیات الهی قرار گیرد و به حقایق بی‌خدشه و قطعی دست یابد. به قول مولوی:

نه جماد است و بود شرقش جماد

جان جان جان بود شرقش فتواد

از همان قدیم‌ترین ایام هندیان، ایرانیان و یونانیان مابین روحی که در بدن ماست و آن را نفخه‌ای ربانی می‌شمردند و وجود خداوند، سنخیت قائل بودند. از آن جا به آسانی می‌شد نتیجه گرفت که روح در قفس تن رنج می‌کشد و خواستار است که باز خانه شود و به سراپرده الست در آید و به مبدأ اصیل بپیوندد و به نظر عرفان این امکان روح برای آمیزش و ارتباط با جهان ماسواء ویژه پیمبران و معصومان نیست، بلکه به پیروی از قطب و مرشد و با اجراء 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 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 این وحدت عاقل و معقول، خالق و مخلوق، مطالب جالب بسیاری عرفاء جهان و ایران گفته‌اند و من می‌خواهم در این جا شعر زیبای یک عارف کهن آلمانی به نام انگلوس سیله‌زیوس 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 über 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.^۱

این یک تفاوت عرفان با مذهب است.

تفاوت مهم دیگر عرفان با مذهب در آن است که مذهب به خلق جهان از عدم معتقد است، ولی عرفان جهان را انباشته از گوهر خداوند و ثمره تجلی او، فیضان او می‌داند. مولوی با اشاره به این مبدا تجلی می‌گوید:

ساقیا آن لطف کو کان روز همچون آفتاب

نور رقص انگیز را بر ذره‌ها می‌بیختی

به ویژه انسان بیش از هر موجود دیگر چنان که دیدیم از این گوهر نورانی الهی انباشته است لذا عرفان وحدت وجودی (پانته‌ئیستی) است، و مذهب، خدا را گوهری برتر و بالاتر از این جهان و مستقل و «غیر مُمازج» می‌شمرد، ولی عرفان می‌گوید خداوند «داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه».

باز تفاوت دیگر در آن است که برخی از مذاهب چندان جنبه ضد جهان (آنتی کوسمیک) و مخالفت با معیشت روزانه انسان ندارند و برای آن قواعد و مقرراتی وضع کرده‌اند، ولی عرفان آنتی کوسمیک است، یعنی ماده رازش، بدن را خوار می‌دارد. زندگی این جهان را ناچیز و مرگ را پلی برای وصول به معشوق ازلی می‌شمرد. مولوی می‌گوید:

هیزم بُود آن چوبی که بسوخت
چون سوخته گردد شرری
وانگه سزدش و اصل شود
همچون شرر جان بشری

به علاوه عرفان در اثر اعتقاد به وحدت وجود، اختلاف بین مذاهب را صوری می‌گیرد، قانون جذبه و عشق عام را قانون عالم و وظیفه خاص انسان می‌داند و از این جا به نوعی جهان‌پرستی و تونیورسالیسم می‌رسد.

اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت، آرام اوفتاد

در میان آن جریانات فکری که خیال سرگشته آفریده است، عرفان از همه بیشتر عوامل یک واقعیت بزرگ و انسانی را در بر دارد و شاید علت شیفتگی دیرینه ایرانیان به عقاید عرفانی از این جاست. به ویژه در دوران پس از اسلام، عرفان به پرچم فکری مقاومت معنوی روشنفکران ایران و به پناه‌گاه روحی و اخلاقی آن‌ها بدل می‌گردد. این به طور عمده یک مقاومت منفی و سرکوفته بود که محیط رنج‌بار بر جان‌های روشن تحمیل می‌کرد. باید این مالیخولیای دردناک معنوی را در پیوند آن با زمانه بی‌رحم و بی‌قلب درک کرد. به قول سعدی:

دلِ ضعیفم از آن کرده آه خون‌آلود
که در میانه خونابه جگر می‌گشت

۴. فلسفه ایده‌آلیستی

فلسفه به معنای اصیل کلمه به ویژه در دوران پس از اسلام در نزد فلاسفه ما (فارابی، ابن‌سینا،

بهمنیار، قطب‌الدین شیرازی، صدرالدین شیرازی و غیره) پدید می‌گردد. روشن است که این فلاسفه اعم از آنکه گرایش مثنائی یا نوافلاطونی در آن‌ها قوت بیش‌تری داشته باشد، به هر حال به نحوی از انحاء به سوی تصدیق احکام مذهب و گردن نهادن بدان می‌رفته‌اند و آزاداندیشی شک، مادی‌گری (نظریات دهریان و طباعیان) سخت از جانب جامعه رسمی به عقب رانده می‌شده است. با این حال فلسفه که پرچم تعقل را در قبال تعبد می‌افراشت، متعلق به بارورترین و روشن‌ترین جناح روشنفکران ایران است و ای چه بسا، آن نیز، مانند عرفان سنگر نبرد علیه مذهب و کلام و حامیان ایرانی و بیگانه آن بود.

از خصایص جهان‌بینی‌های ایرانی در آمیختگی فراوان عناصر جادو، مذهب، عرفان و کلام و فلسفه ایده‌آلیستی است. علی‌رغم این در آمیختگی، جریاناتی که هر یک خصلت ویژه خود را حفظ کرده‌اند کاملاً از هم مشخص‌اند. فقها، متکلمین، عرفا، حکمیون یا فلاسفه، پیران صوفی و اقطاب مدعی کرامات نمایندگان جداگانه نمونه‌وار فراوانی دارند، و نیز برخی جریانات مانند نظریات اخوان الصفا، یا «حکمت اشراق» سهروردی مصب شگرف همه این جریانات است. ولی حتی این جریانات از یک جهت معین، شاخص و نمونه‌وار ترند. مثلاً اخوان الصفا و سهروردی را باید به هر صورت به حساب فلسفه گذاشت، اگر چه در نزد آن‌ها این پدیده، پدیده‌ای پی‌گیر نیست.

کسی که دو بررسی ما را در باره سیر تکامل اجتماعی و معنوی کشور ما بخواند، پیوند عمیق این دو را نیک در می‌یابد. لازمه پیدایش تفکر علمی و سیستم‌های منطقی و تعقلی پی‌گیر در کشور ما رشد منظم قوای مولده، وجود حداقل تسامح اجتماعی و سیاسی و معنوی، وجود حداقل امنیت بود. در این تازشگاه بی‌آرام اقوام و قبایل، در این سرزمین‌های بی‌آب و علف، در این عرصه ترکتازی شاهان، خلفا، سلطانان، امرا، خانان خون‌خوار، در این میدان تعصب خشن حامیان دین رسمی، نبوغ خلق‌های سرزمین ایران توانست خود را این‌جا و آن‌جا در پرده‌های گوناگون، به شکلی گاه محجوب و مرعوب، گسسته و پراکنده، ولی با تجلی دل‌انگیز نشان دهد، و اشکالی در گفتار و کردار، برای مقاومت، پرده‌داری، حق‌گوئی، بت‌شکنی، ثنای فضایل و نکوهش رذائل بیابد.

باید در برابر آن ارغوان‌های مُشک‌بار که در شوره‌زار سده‌هائی خون‌آلود و دشوار شکفتند، سرگرنش فرود آورد.

توضیحات:

۱. من مانند خدا بزرگ و خدا چون من خُرد است و او برتر از من و من فروتر از او نه توانم بود. می‌دانم که حتی دمی خدا بی من نتواند زیست و اگر من نابود شوم او نیز باید به ناچار جان تسلیم کند.

نظری اجمالی به سیر تفکر فلسفی در ایران

۱. مدخل، اسلوب تحقیق

دادن چشم‌اندازی از سیر تفکر فلسفی در ایران و تحلیل ولو عام و اجمالی از این سیر، در یک بررسی کوتاه، کاری است دشوار. جامعه ما جامعه‌ایست کهن‌سال و این جامعه طی عمر دراز و پر آشوب خویش ای چه بس فراز و نشیب‌ها که پیموده و رنگ‌ها که پذیرفته است. برای آنکه سیر تطور و تکامل حیات مادی و معنوی این جامعه دیرینه به خوبی مطالعه شود و به درستی و ژرفی تحلیل گردد، باید ده‌ها و صدها پژوهنده کوشا، روشن بین و نکته یاب، به اتکاء اسلوب علمی و با تفحص در منابع و مدارک، سالیان دراز کار کنند و نتیجه تعمیم و تحلیل خود را در مجلدات عدیده‌ای مدون گردانند. ما اکنون (علی‌رغم تلاش‌های چندی که از جانب دانشمندان ایران و دیگر کشورها در این زمینه شده) هنوز در ابتدای این جاده دراز ایستاده‌ایم. ولی از آن‌جا که هر نسلی جویای آن است که در هر زمینه برای خود منظره‌ای جامع بسازد، و نسل کنونی کشور ما نیز بی‌شک 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 بخش‌هایی از این تاریخ سرشار و دیرنده، تلاش عبثی نیست به ویژه اگر این تلاش بتواند کار بررسی تفصیلی و تحلیل علمی تاریخ حیات مادی و معنوی کشور را تسهیل کند.

کیفیتی که تنظیم تاریخ تفکر فلسفی را، صرف نظر از فائده علمی و تحقیقی این عمل، به ویژه از جهت اداء فریضه میهنی، ضرور می‌سازد آن است که تا امروز نیز تاریخ تفکر فلسفی وطن ما

از تاریخ فلسفه عرب در نزد پژوهندگان و کارشناسان کشورهای باختری اروپا، مجزا نیست. این واقعیت که پس از سلطه اعراب و غلبه اسلام برخی از فلاسفه ما عمده آثار خویش را به زبان تازی که زبان بین‌المللی و علمی 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 اندلسی نه تنها به زبان واحد، بلکه در مسائل واحد اظهار نظر می‌کرده‌اند و با هم مباحثه و رابطه و علقه فکری داشته‌اند، موجب شده است که در کتب تاریخ فلسفه که کارشناسان اروپای باختری پرداخته‌اند همه این فلاسفه در باب فلسفه عرب گنجانده شوند. روشن است که ما هنوز در عصر محدودیت‌های ملی و در دورانی که غرور ملی نقشی در تکامل سریع‌تر خلق‌ها دارد به سر می‌بریم و در چنین عصری که خلقی ذی‌حق است مرزهای آن سهمی را که وی به فرهنگ جهان ادا کرده مُصرَح کند، نه برای آنکه آن را مایه مباحثات فروشی جاهلانه یا جلوه‌گری متعصبانه قرار دهد، بلکه برای آنکه از آن الهام گیرد و آن را قوه الظَّهر خود در نبرد زندگی سازد و به مدد آن‌ها پیش رود.

البته این سخن را هرگز بدان معنی نباید فهمید که باید در جست‌وجوی سهم انحصاری و مالکیت مطلق در این یا آن رشته فرهنگ و در مورد این یا آن دانشمند و هنرمند بود. هر فرهنگی و از آن جمله فرهنگ کشور ما، دارای عناصر مشترک با فرهنگ‌های دیگر است، از آن‌ها فیض گرفته، به آن‌ها فیض داده، از آن‌ها متأثر شده و در آن‌ها تأثیر بخشیده است. این خصیصه اختلاطی، خصیصه فرهنگ انسانی در همه اکناف زمین است. پس از سلطه عرب و اسلام در خاور میانه به ویژه نوعی جامعه «کثیر الخلق» پدید شد که در آن‌ها دین و فلسفه واحد، اساطیر و قصص و اشکال ادبی و هنری همانند، مفاهیم سیاسی و اجتماعی شبیه، شیوه و سطح اقتصادی کمابیش یکسان، روابط مادی و معنوی متنوع و فراوان وجود داشته و در درون این جامعه وسیع و نسبتاً متحرک که به ویژه در قرن‌های ۳ تا ۶ هجری به اوج کمال خود رسیده است، عالی‌ترین و گران‌بهارترین بخش میراث فلسفی و علمی و ادبی ما پدید آمده است. این امر موجب شده است که گاه ارثیه فلسفی، علمی و هنری ما چنان با میراث برخی دیگر از خلق‌های همسایه درآمیزد که دعوی انحصار و مالکیت مطلق ناچار کار را به سفسطه در واقعیت تاریخی می‌کشاند و هیچ‌گانهی نیز در جهان از سفسطه در واقعیت و زشت و زیبا ساختن عینیت تاریخی بالاتر نیست. گذشت زمان دروغ‌پردازی و رنگ آمیزی جاعلین و سفسطه‌گران تاریخ را بی‌پروا بر ملا می‌سازد. فرهنگ فلسفی ایران مانند ارثیه علمی و هنری‌اش، مؤلفین فراوانی از اقوام و خلق‌های گوناگون دارد که برخی از آن‌ها اکنون در آن سوی مرزهای کشور ما زندگی می‌کنند و به صورت اقوام، ملت‌ها و دولت‌های جداگانه و مستقل در آمده‌اند. باید تعلق این فرهنگ فلسفی را بدان خلق‌ها که در ایجاد و بسط و نمو آن شریک بوده‌اند، بی‌اندک تعصب جاهلانه تصدیق کرد، و از آن جا که مردم ایران و این خلق‌ها، طی قرون

متممادی با هم می‌زیسته و با هم می‌آفریده‌اند، اکنون که سرنوشت هر یک به شکلی دیگر صورت پذیرفته، سزا نیست ارثیه مشترک پارینه، کودکانه بدین سو و آن سو 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 بی‌مشاطه‌گری گردن نهیم و حقیقت عینی را از ملاحظات گذرا و اغراض و شهوات ناسالم، والاتر شمیریم.

کیفیت دیگری که تدوین تاریخ فلسفه در ایران را به امری سودمند و ضرور بدل می‌کند، دادن پاسخ مستدل به اندیشه ارتجاعی «مرکزیت معنوی اروپا» است که تنها این قاره را سرچشمه فیضانات معنوی می‌پندارد و درخش فرهنگ را در دیگر قاره‌ها عکسی از این سرچشمه نور و اقتباسی از این منبع فیاض می‌شمرد. بررسی فرهنگ فلسفی ایران - چنان که در این گفتار نیز بدان اشاره خواهد رفت - نشان می‌دهد که ایران خود یکی از مراکزی است که فرهنگ اروپائی از آن بهره گرفته است. نژاد پرستان، خلق‌های جهان را به سه گروه خالق و مبدع فرهنگ (Kulturschöpfende) و مقلد پاسیف و بی‌ابتکار فرهنگ (Kulturträgende) و نابودکننده فرهنگ (Kulturvernichtende) تقسیم می‌کرده‌اند. اندیشه «مرکزیت معنوی اروپا» (Europocentrisme) از همین فکر سخیف و ضدبشری نژادپرستان ناشی شده است. در این اندیشه، آسیا فوقش یک حمال بدون ابتکار و مقلد سطحی فرهنگ اروپائی است. بررسی تاریخ فلسفه کشور ما نشان می‌دهد که چه اندازه این اندیشه زشت، دروغ و خلاف واقع است.

نخستین مسئله‌ای که در برابر یک پژوهنده تاریخ تفکر فلسفی در ایران مطرح می‌شود آن است که، فلسفه در ایران از کی پدید آمده است؟ در اینکه آثار متفکرینی مانند ابونصر فارابی، ابوعلی سینا، زکریای رازی، ابوحامد غزالی، شهاب‌الدین سهروردی، فخرالدین رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی و غیره و غیره، یعنی آثار فلاسفه پس از اسلام، آثاری صرفاً و مطلقاً و تمام عیار فلسفی است، ادنی تردیدی نیست، ولی آیا پیش از اسلام نیز در ایران فلسفه وجود داشته، و می‌توان 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^۱ یعنی علم کلی‌ترین قوانین تکامل طبیعت و جامعه و تفکر، علم پیوند اندیشه معرفت جوی ما با هستی مادی پیرامون. بدین سان فلسفه یک جهان‌بینی است یعنی مجموعه آراء و نظریاتی است که منظره‌ای از جهان جنبنده و روینده در ذهن ما ترسیم می‌کند و رابطه ذهن ما را با این جهان روشن می‌سازد. مذهب نیز یک جهان‌بینی است، ولی تفاوت فلسفه و مذهب در آن است که مذهب بر پایه پندار و تخیل مبتنی است و شیوه الهام و تعبد را به کار می‌برد و فلسفه به واقعیت استناد می‌جوید و شیوه تجربه و تعقل را به کار می‌بندد. فلسفه می‌کوشد جهان را چنان که هست باز شناسد، ولی مذهب جهانی در وراء واقعیت که عکسی پندارآمیز از

قوای واقعی طبیعت و جامعه است می‌آفریند. جهان‌بینی فلسفی زماناً پس از پیدایش جهان‌بینی دینی در تاریخ پدید آمده و نتیجه تکامل درونی و تحوّل کیفی این جهان‌بینی و ثمره بسط و رشد علم و فن است. پس از پیدایش، رشد و سیطره فلسفه، مذهب کوشید تا با مدد گرفتن از اسلوب تعقلی و استدلالی آن، احکام جزمی و غیر معقول خود را، به کمک شبه منطقی‌ها، «مبرهن سازد» و بدین‌سان تئولوژی و کلام پدید آمد. کشیشان قرون وسطائی می‌گفتند: «فلسفه خادم الهیات است.»^۲

می‌توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام (جز در برخی دوران‌های اشکانی و ساسانی که فلسفه یونان و روم، اسکندرریه و بیزانس در کشور ما رخنه یافت و در جای خود در این کتاب از آن سخن رفته است) فلسفه، به معنای اخصّ کلمه، به مثابه جهان‌بینی مبتنی بر مقولات و استدلال‌ات منطقی، در کشور ما به طور عمده وجود نداشته است. می‌گوئیم به طور عمده، زیرا در یک‌رشته امور عملی، مانند سیاست و اخلاق، تفکر غیر مذهبی، مبتنی بر تجربه و تعمیم، به صورت اندرزاها و پندها و آئین‌ها 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 ناتورالیستی مَرَدَه‌یَسنا (دین زرتشتی) در نبرد خود علیه رخنه آراء فلسفی ادریون (گنوستیک‌ها) و نوافلاطونیان و عقاید نصرانی و انواع جریان‌ات الحادآمیز، ناچار شد وارد مرحله جبر و بحث فلسفی و کلامی شود و به تدریج تئولوژی «مستدل» خود را بنیاد گذارد، ولی نه این جریان رسمی مذهبی و نه جریان‌ات «بددینی» (یا الحاد)^۳، هیچ کدام، به مرحله یک جهان‌بینی فلسفی به معنای واقعی کلمه نرسیدند و کماکان و به طور عمده جهان‌بینی دینی و تئولوژی وابسته بدان، باقی ماندند.

آیا معنی این سخن آن است که باید در بررسی تفکر فلسفی در ایران، بررسی جهان‌بینی‌هائی مانند مَرَدَه‌یَسنا، مهرپرستی، زروانگیری، مانگیری، درست دینی مزدکی را که به طور عمده جهان‌بینی‌های اساطیری - دینی هستند، حذف کرد؟ به نظر نگارنده مرجح است از چنین عملی خودداری شود. وضع مثلاً در چین و هند نیز مانند ایران است. فی‌المثل آموزش کونگ فوتسه و لائوتسه و بودا (ساکیامونی) نیز آموزش‌هائی است با رنگ غلیظ اساطیری - مذهبی، ولی در تاریخ فلسفه چین و هند جهان‌بینی متعلق به این اندیشه‌وران را از زاویه فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهند. دلیل ندارد ما با جهان‌بینی‌های ایرانی، که در فوق از آن‌ها یاد کرده‌ایم و به نوبه خود محتویات جالبی از نظر منطقی و اجتماعی دارد، رفتار دیگری کنیم و آن‌ها را از عرصه بررسی فلسفی دور سازیم.

فلسفه شکلی است از اشکال شعور اجتماعی و از آن جا که بین ماده و شعور تقدّم وجودی با ماده است نه با شعور، در جامعه نیز این هستی مادی اجتماعی یعنی مجموعه مناسبات اقتصادی و اجتماعی است که تطوّر و تکامل شعور اجتماعی را معین می‌سازد نه برعکس. این سخن بدان

معنا نیست که اولاً خود شعور اجتماعی در هستی مادّی اجتماع به نوبه خود تأثیر نمی‌کند و ثانیاً شعور اجتماعی (و از آن جمله فلسفه) در تطوّر و تکامل خویش از نوعی استقلال برخوردار نیست یعنی اصل توارث افکار و عقاید (Filiation) در آن حکم‌روائی ندارد. لذا در مطالعه تفکر فلسفی در جامعه ما، پیوسته باید علّت زایش و بالش آن را در مناسبات اقتصادی و اجتماعی موجود جست و نیز تأثیر متعکس آن را در تکامل جامعه روشن ساخت و خود توارث درونی افکار را نیز از نظر دور نداشت.

هم چنین 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 یافته‌اش علیه ایده آلیسم، شیوه دیالکتیک را علیه طرز تفکر متافیزیک، نشان می‌دهد. نبرد آتئیسم^۴ (به انواع اشکال ابتدائی آن مانند الحاد و آزاداندیشی و شکاکیت مذهبی) علیه مذهب نیز بناچار و به سبب خصلت مذهبی داشتن برخی از جهان‌بینی‌های مورد بررسی، باید در تاریخ فلسفه ایران وارد گردد، گرچه اصولاً مطالعه این نبرد به مبحث آتئیسم علمی که آن را باید مبحثی مستقل شمرد، تعلق دارد. تردیدی نیست که رشد بسیار بطئی قوای مولّده در ایران و تحوّل کند و گاه رکودآمیز اقتصادی و اجتماعی جامعه کشور ما مانع شد که تکامل ماتریالیسم، دیالکتیک و آتئیسم به اوج لازم برسد. با این حال عناصر و هسته‌های ماتریالیستی، دیالکتیکی و آتئیستی فراوان و گران‌قدری در ارثیه فلسفی کشور ما وجود دارد که باید آن‌ها را باز شناخت و عرّضه داشت.

۲. جهان‌بینی‌های ایرانی پیش از اسلام

سیر تفکر فلسفی در دوران پیش از اسلام عرصه زمانی پهناوری را (حداقل از آغاز پیدایش و بسط جهان‌بینی زرتشتی، شاید در اواخر دوران مادها و آغاز هخامنشیان) تا غلبه اعراب در بر می‌گیرد. در این دوران طویل که متأسفانه اطلاعات ما در باره حیات معنوی آن باندازه کافی رسا نیست و حتی از مدارک موجود نیز استفاده 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 اساطیری - مذهبی جدا نساخت و با مقولات دینی در آمیخته ماند. با این حال ایران یکی از «مطبخ»های مهم ساخت و پرداخت ایده‌تولوژی‌های مذهبی بوده و از این جهت برخی محصولات صادراتی پُررونق نیز داشته است، مانند مهرپرستی و مانیگری که در شرق و غرب تأثیر ژرف و وسیعی بخشیده است. به علاوه، کیش مزدپرستی و یا به قول مورّخین یونانی «فلسفه مغان» بنا به دلایل گوناگون، در نضح جهان‌بینی فلاسفه یونان مانند هراکلیت و آناکساگور

و آمپدوگُل و دمکریّت و افلاطون مؤثر بوده است. در دوران پیش از اسلام چهار رشته زندگی فکری و معنوی ایران را، که از جهت مطالعه سیر تفکر فلسفی در کشور ما سزاوار بررسی هستند، باید از هم باز شناخت:

۱. مذهب، تئولوژی آن و کیش‌های وابسته به آن؛
 ۲. جریانات الحادآمیز؛
 ۳. نظریات غیرمذهبی در باره سیاست و اخلاق؛
 ۴. جریانات فلسفی مکتسبه از دیگران.
- اینک هر رشته را مورد مطالعه اجمالی قرار دهیم:

۱. مذهب

مسئله آنکه آئین مَزَدَه یسنه^۵ چه گونه از کیش کهن مزدائی و عقاید دیرینه آریائی و ودائی نشأت کرده و تا چه اندازه محصول ابداعات فکری زرتشت سپتیمان پیمبر ایرانی است، و یا تا چه حد مجموعه‌ای از پندار و فرزاندگی مردم زمانه، خود نکته‌ایست که علی‌رغم پژوهش‌های موجود، هنوز به درستی روشن نشده است. در روایات زرتشتی دوران ساسانی از «فرجودکیشان» و «فرتوم‌دانشان» (یعنی آن‌هایی که کیشی جدا از کیش زرتشت داشتند ولی در خورد احترامند، و آنانی که آغازگر دانش و معرفتند) یاد شده. در برخی اسناد مانند «اندرزنامه فرجودکیشان» که یک سند نیمه فلسفی است بین عقاید آنان و جهان‌بینی مَزَدَه یسنه خطّ توازی کشیده شده است. هدف آن بود که عقاید زرتشتی را نوعی بدعت ملحدانه و نفی انکارآمیز عقاید پیشینیان جلوه‌گر سازند و آن را بر سنن اندیشه‌های کهن ایرانی مبتنی کنند، و این خود قرینه‌ایست بر پیوند آئین زرتشت با برخی عقاید و نظریات ماقبل. 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 قدس رسیده‌اند. با این حال مناسبات اجتماعی نیز در این دین انعکاس پندارآمیز و افسانه‌گون خود را یافته است و آهورمزدا و امشاسپندان در بارگاه آسمانی خود («گروتمان یا عرش») شاه شاهان و پیرامونیانش را در کاخ سلطنت به یاد می‌آورند.

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»‌هایی شده و کتاب اوستا نیز مورد جرح و تعدیل‌ها و کاست و فزودهای فراوان قرار گرفته است. روشن کردن این سیر تحوّل آئین زرتشت، مانند روشن کردن شیوه 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 ناهیدپرستی و کیش زروان‌پرستی

(زروانیسم) رواج و سلطه‌ای بیش یا برابر با مذهب اصلی داشته است. روایات تاریخی حاکی است که بلاش دوّم اشکانی نخستین گرد آورنده اوراق پراکنده اوستاست. قرائن متعددی نشان می‌دهد که ساسانیان آئین زرتشت را احیاء نکرده‌اند، بلکه این آئین در دوران اشکانی نیز رسمیت داشته، ولی با این همه، قوّت و رواج کیش‌های نام‌برده در فوق لا اقل نشانه ضعف مذهب اصلی و نوعی هرج و مرج فکری است و الا آن همه اقدامات رفورمیستی شاهان ساسانی ضرور نمی‌شد. از میان کیش‌های وابسته به مزده‌یسنا، 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 مورّخین این کشورها اسناد و توصیفات مشروحی ذکر می‌کنند. مهرپرستی بدون تردید ریشه بسیاری از عقایدی است که به نوبه خود عرفان تکامل یافته ایرانی را تغذیه کرده است. عقاید گنوستیک‌ها، نظریات نو افلاطونیان، معتقدات مذهب مسیح و سپس عقاید مانی تحت تأثیر مهرپرستی واقع شده است. حتی احتمال دارد که اساطیر مهرپرستی البتّه با تغییر شکل در تشیع رخنه یافته باشد. به هر جهت در توصیفات مذهبی شیعیان راجع به علی و حسین جلوه‌هایی از توصیفات مهرپرستان در باره مهر دیده می‌شود که مسلماً تصادفی نیست. دامنه تأثیر مهرپرستی در آراء و عقاید مردم ایران از آن چه که گفته شد بیش‌تر به نظر می‌رسد و حتّی چنان که برخی از مؤلّفین ایرانی نیز حدس زده‌اند محتمل است که بعضی از نظریات رندان و خراباتیان دوران پس از اسلام با بقایائی از اندیشه‌های مهرپرستی مربوط باشد. از این جهت دقت در اشعار حافظ که در آن از «عابدان آفتاب» نیز یاد شده است کاری غیر مشکور نیست. با این حال باید محتاط بود و از غلو و همانند سازی 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 پراکنده‌اند و در زمان کمّد و دیوکلسین و گالریوس و ماکسیمیان، امپراطوران روم، «مهر» (Mithra) به خدای اول روم بدل گردید و دامنه سرایت آن به سرزمین آلمان و بریتانیا نیز رسید. یکی از علل اهمیت خاصی که کیش مهرپرستی در سیستم مزده‌یسنا کسب کرد آن است که «مهر» در این آئین بازمانده‌ای از پانتئون هندی و ایرانی قدیم است و در خود اوستا ستایش‌های بسیار به نام «مهر هزار چشم و هزار گوش» وجود دارد و «مهر دروغان» و منکران این خدای پر فرّ و شکوه سخت نکوهش شده‌اند. لذا پژوهش مهرپرستی از جهت ایجاد ربط بین آئین مزده‌یسنا با کیش‌های کهن ایرانی و هندی نیز ضرور است. ما در باره مهرپرستی در همین کتاب جداگانه سخن خواهیم گفت.

در باره کیش زروان‌پرستی که بعدها در دوران ساسانی گسترش یافت بررسی همه جانبه باید انجام گیرد. از این کیش یک جریان مادی نیز نشأت کرده است. به ظنّ قوی ریشه 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 آزاداندیش بزرگوار

ایرانی خیّام و حافظ از این عذر منطقی برای در هم کوفتن مذهب سود جستند) نیز باید در عقاید زروانی یافت. اگر این حدسیات از لحاظ علمی مبرهن گردد، در آن صورت در فلسفه خیّام و حافظ از طرفی کیش عشق و شراب و زیبایی به مهرپرستی و از طرف دیگر کیش قضا و قدر و سرنوشت به زروانگیری مربوط می‌شود و مکتب آزاداندیشی این دو شاعر فیلسوف دارای محتوی اصیل و کهن ایرانی می‌گردد.

در دوران ساسانی واکنشی بر ضد یونان‌مآبی (هلنیسم) شاهان اشکانی که خود را یونان‌پرست (فیلوهن) می‌خواندند آغاز شد. شاهان ساسانی تقویت مزده‌پسنا را به مثابه کیش رسمی در واقع حربۀ معنوی تسلط خود می‌شمردند و کوشیدند تا آن را از انحراف «آشموغان» (مبدعین در دین) و «بد دینان» (ملحدین) بزدایند و به‌دینی را بر پایه‌های سنت و احتجاج مبتنی کنند. مؤبدانی چیره‌دست و سخن‌گوی مانند اردویراف، کرتیر، تنسر، بهنک، مهرراز، آذرپاد مارسپندان، آزادشاد و غیره از جمله کسانی هستند که به رفورم مذاهب، گرد آوردن نصوص و احادیث و حتی تنظیم تئولوژی احتجاجی مزده‌پسنا و فقه زرتشتی («داتیک») همت گماشتند. مباحثات علماء زرتشتی با عیسویان مونوفیزیت و نسطوری و یعقوبی و ملحدان و مروّجین فلسفه و منطق یونان و معتقدان به نظریات اندیشه‌وران هند و چین، آن‌ها را و می‌داشت که در جست‌وجوی دفاع از دین زرتشت گام از حدود اساطیر و افسانه‌ها فراتر نهند و در باره وحدت یا ثنویت، ذات و صفات آهورمزدا، مبدأ و منشأ جهان، ازلیت و قدم‌ماده و امثال آن‌ها وارد بحث شوند.^۶

کلیسای مونوفیزیت و نسطوری مراکز پخش زبان یونانی و سریانی، فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو و فلوطین و منطق ارسطو بود. برخی از ایرانیان مانند نرسی که در نیمه دوم قرن پنجم میلادی می‌زیسته و «معنی بیت اردشیری» (Ma' na de Persa) و نظائر آنان در واقع رابط این مدارس نیم‌مذهبی و نیم‌فلسفی سریانی (که اسکول نام داشتند) و جامعه ایرانی قرار می‌گرفتند. این ایرانیان مذهب مسیحی را با تکیه به فلسفه و منطق یونانی به میدان مُحاجّه با مزده‌پسنا می‌کشاندند. اسناد متعددی در دست است که از گرمی بازار بحث‌های ایده‌تئولوژیک در این دوران حکایت می‌کند. مثلاً به روایت سریانی در باره شهیدان مسیحی در ایران، زمانی، در دوران ساسانیان، یک مبلغ مسیحی بنام 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 نفس آتش نیستیم بلکه آتش را وسیله‌ای برای پرستش خدای واحد ساخته‌ایم چنان که صلیب در نزد شما چنین است. گیوارگیس این دعوی مؤید را نادرست شمرد و قطعاتی چند از اوستا برخواند که حاکی از آن است که آتش به مثابه خدائی مورد نیایش قرار می‌گیرد. مغ گفت اگر هم ما آتش را نماز می‌بریم از آن است که گوهر آتش و گوهر اورمزد یکسان است. گیوارگیس گفت آیا معنی این سخن آن است که آنچه مایه آتش است و آتش از آن می‌زاید، مایه اورمزد نیز هست. مغ

گفت چنین است. مسیحی گفت پس سرگین نیز مایه آتش است، آیا مایه اورمزد شما نیز هست؟ به روایت مسیحی، مغ در پاسخ در ماند. شک نیست که این روایت سریانی از روی تعصب و برای مجسم ساختن غلبه مبلغین مسیحی در بحث نگاشته شده، ولی نموداری است از مشکلاتی که مؤبدان زرتشتی با آن روبه‌رو بوده‌اند.

پیش از خاتمه کلام در باره کیش زرتشتی مختصری نیز به اهمیت فلسفی این آئین اشاره کنیم. در مَرَدَه یَسْنَا به ویژه عناصر دیالکتیک بدوی (یا ساده‌لوحانه) از هر باره شایان توجه است. اصل «همستاری» (Antithétique) و مقابله اضداد در این آئین، نبرد دائمی متقابلان، منظره‌ای، گرچه پندارآلود، از سیر واقعی طبیعت و جامعه منعکس می‌کند. در باره تأثیر آئین مَرَدَه یَسْنَا در فلسفه یونان به عنوان مثال اظهار نظر با اعتبار پورداد را به نقل از «یشت‌ها» (صفحات ۵۹۱-۵۹۲) در مبحث مربوط به «فره‌وشی» یا فرَوهرها ذکر می‌کنیم. پورداد می‌نویسد:

«همچنین بسیار بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفه خویش در تحت نفوذ مَرَدَه یَسْنَا نباشد و در جایی که می‌گوید هر یک از اجسام صورت ذهنی و معنوی موجود است، از فره‌وشی بی‌اطلاع باشد. افلاطون می‌گوید نه فقط انسان و آتش و آب را 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 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 بی‌آلایش مانده باشد، دوباره به عالم علوی عروج کرده و به مقام اولی خود می‌رسد و به حیات ابدی پیوسته گردد. این فلسفه کاملاً یاد آور حکمت زرتشتی است، مگر آنکه کلمه فره‌وشی به Idea تغییر یافته است.»

در همین زمینه باید گفت که بنا به گفته فردیناند لاسال در کتابش راجع به هراکلیت (بنا به نقل لنین در «دقت فلسفی» صفحه 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 تأثیرات بیش از این‌هاست. در این باره ما در بررسی‌های دیگر این کتاب سخن خواهیم گفت.

۲. 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 جانشینی‌اش را داشتند رو به رو گردید: مانیکری (Manichaeism) و درست‌دینی مزدکیان.

چنان‌که روشن است نبرد طبقاتی در عرصه فکری در دورانی که ایده‌تولوژی مذهبی ایده‌تولوژی مسلط جامعه است، به طور عمده به صورت نبرد دین و الحاد بروز می‌کند و این حکم که فریدریش انگلس آن را متذکر می‌گردد^۷ در نمونه کیش مانی و کیش مزدک به عیان دیده می‌شود.

مانی پسر فدیک بنیادگذار دینی است که وی خواسته است جهان‌گیر باشد و از این جهت آن را به صورت التقاطی از متنوع‌ترین دین‌ها و عقاید در آورد. مانیکری^۸ مانند مهرپرستی در شرق و غرب از روم تا چین بسط یافت و منشأ بروز یک رشته جریان‌های الحادآمیز (الحاد پاولیکان در خاور اروپا، کاتاز در ایتالیا، آلبی ژوا در فرانسه، بوگومیل‌ها در بلغار) گردید. نفوذ کیش مانی را در قلمرو امپراطوری روم حتی مدت‌ها پس از نابودی مانی از این‌جا می‌توان فهمید که سنت اوگوستن، یکی از متکلمین مهم مسیحی و از آباء برجسته کلیسا در قرن پنجم میلادی، مجبور شد ردیه‌ای بر مانیکری بنویسد. مانیکری کم‌مانده بود آئین زرتشتی را از رسمیت و سیطره بیاندازد، ولی مؤبدان سرانجام موفق شدند بنیادگذارش را پس از یک دادرسی عقیدتی به قصاصگاه بفرستند و از راه جبر و زور آن کیش را برافکنند. با این حال کیش مانی دیرگاهی پائید و علاوه بر آنکه به آئین مزدکی غذای فکری داد، خود مستقلاً دوام آورد و مسلماً در جریان فکری آزاداندیشانه پس از اسلام موسوم به «زندقه» محتوی اساسی، مانیکری است. ابن ندیم تصریح می‌کند که در زمان بنی امیه مانویان سر بلند کردند، و مسعودی عده‌ای از مانویان به نام زمان خود مانند ابن ابوالعوجا، حماد عجرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن اساس را نام می‌برد. در کتاب آغانی ابوالفرج اصفهانی ابن مقفع و بشار بن برد را نیز از این گروه می‌شمرد. مهدی خلیفه عباسی در پندگویی به فرزندش هادی او را به نبرد شدید با مانویان اندرز می‌داده است. این واقعات نشانه نفوذ عمیق کیش مانی پس از اسلام و رخنه آن در افکار زندان است. در باره زندان ما بررسی جداگانه‌ای داریم.

کیش مانی که از عرفان گنوستیک و مرتاضیت هندی انباشته و جنبه مذهبی شدید دارد از درست‌دینی مزدکیان به مراتب حاوی عناصر مثبت کم‌تری است. کیش مزدک نیز در جریان‌های الحادآمیز قرن‌های اولیه پس از اسلام (به ویژه خرّم‌دینی) اثری عمیق داشته است و حربه معنوی قیام مردم ایران علیه سلطه عرب بوده است.^۹

۳. فلسفه به معنای اخص

با آنکه در آثار مؤلفین پس از تسلط عرب از «فلسفه 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

یا اشاره به عقاید الهیون و متکلمین زرتشتی و مانوی و مزدکی و غیره است که افکار خود را به شکل استدلالی بیان می‌کردند، یا اشاره به کتب حکمت و منطقی است که از آغاز ساسانیان از یونانی و سُرّیانی به پهلوی ترجمه می‌شده است.^{۱۰}

صرف نظر از دوران اشکانی که طی آن زبان و ادب و هنر و حکمت یونان و روم در قشرب آشرافی کشور رواج داشت و وسیله جلوه‌فروشی بود، چنان که گفته شد از آغاز دوران ساسانی و از زمان شاپور اردشیران دومین شاه ساسانی ترجمه آثار یونانی شروع شد. معروف است که تَنَسَر مؤبد زرتشتی با فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو آشنائی داشت. اسکول‌های سُرّیانی که به پخش مسیحیت مشغول بودند فلسفه نوافلاطونی و منطق ارسطو را نیز رواج می‌دادند و معنی بیت اردشیری که ذکرش گذشت، از مروّجان منطق ارسطو در ایران بود.

در دوران اخیر ساسانی رخنه فلسفه یونانی در کشور ما بیش تر شد. به ویژه مهاجرت هفت تن از فلاسفه 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 بیش تر جلب کرد.

مورخ بیزانسی آگاثیاس، از مردم شهر مورینه (Myrine)، مؤلف کتاب «سلطنت ژوستین» که با خسرو انوشیروان معاصر بود (۵۲۸-۵۳۶ م)، در کتاب خود (کتاب ۲ بند ۸) تصریح می‌کند که خسرو انوشیروان تصنیفات ارسطو و افلاطون را بسیار دوست می‌داشت و مؤبدان را گرد می‌آورد تا در باره 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 سُرّیانی آشنا بود از یونانی به سُرّیانی 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 خود از ترجمه پهلوی استفاده کرده است.

۴. نظریات سیاسی و اخلاقی

از دیرباز در ایران سخنان حکمت‌آمیز در باره شیوه زندگی و آمیزش، تدبیر امور کشور به صورت جملات قصار (آفوریسم) مرسوم بوده و یکرشته کارنامه‌ها و آئین نامه‌ها و پندنامه‌ها و اندرزنامه‌ها و داستان‌های متضمن «حکمت عملی» در دوران ساسانیان پرداخته شده است. از میان اندرزنامه‌ها می‌توان از اندرزنامه بزرگمهر بختگان و خسرو کواتان و اوشنر دانا و زرتشت آذربدان و آذرباد مارسپندان که در دست است نام برد. در میان داستان‌ها که تعداد آن‌ها زیاد بود باید به ویژه از کلیله و دمنه یاد کرد. این کتاب را به صورت داستان‌های پراکنده در باره جانوران

بُرزویه طیب از هندوستان با خود آورد. رابطه معنوی هند و ایران در آن ایام بسیار بود و تأثیر اندیشه هندی در زندگی معنوی ایران از تأثیر یونانی نه تنها کم‌تر نیست، بلکه به مراتب بیشتر است. شیوه 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 می‌توان بسیاری از دگم‌های سیاسی و اخلاقی عصر ساسانیان را روشن کرد.^{۱۱}

۳. جریانات فکری و فلسفی پس از اسلام

از آن جا که مرزهای حیات معنوی ایران پیش از اسلام چندان روشن نیست، با آنکه بنای این بررسی به حفظ اجمال کامل و ذکر کلی‌ترین خطوط و عمده‌ترین 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 تکی از اسناد و مدارک و منابع اولیه وجود دارد و به علاوه مسائل یا طرح‌گردیده و یا حتی کمابیش به نحو رضایت‌بخشی حل شده است، لذا می‌توان در این باره به ذکر برخی نکات اکتفا کرد.

غلبه عرب و اسلام تحوّل کیفی و گاه نیز در سمت مثبت در جامعه ایران که در چارچوب رژیم کاست و شیوه‌های 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 شرق‌شناسان اتحاد شوروری آن را در ردیف نقش یونان عتیق می‌شمارند. از قرن چهارم تا هفتم هجری ایران پرورشگاه بزرگ‌ترین فلاسفه و علماء عصر مانند فارابی، ابن‌سینا، بیرونی، رازی، خیّام، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بود.

علّت این رستاخیز معنوی روشن است: فتوحات عرب تمدن‌های مختلفی را به هم پیوند داد. میراث معنوی یونان و روم و بیزانس و هند و ایران و سوریه و مصر همه و همه در یک انبیا عظیم در هم آمیخت و با آنکه عرب مسلمان که خود در سطحی به مراتب فروتر از سطح تمدن کشورهای مفتوحه 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^{۱۲}، به تدریج و در اثر مقاومت عنودانه و زیرکانه و فداکارانه خلق‌های مغلوب مجبور شد گام به گام عقب بنشیند. در این فتح معنوی، ایرانیان، که از طریق ترجمه آثار متعدد فلسفی و

ادبی به تدریج روح خود را در جهان تحت فرمان خلفاء عرب رخنه می‌دادند، نقش بزرگی داشتند و این موالی زندیق مآب در مدتی کوتاه زمام حیات ایده‌ئولوژیک 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 معنوی ایرانیان در عرب فاتح احساس بغض نژادی سختی را برانگیخت و آن همه صحنه‌های شگرف نبرد شعوبیه عرب و ایرانی را به وجود آورد.

ایرانیان یکی از بنیان جنبش «تعقل» (راسیونالیسم) در مقابل اسلوب «تعبد» (فیده‌ئیسم) مذهبی عرب بودند. این راسیونالیسم به اشکال مختلف بروز کرد و مضمون آن این بود که نمی‌توان تنها به آیات و احادیث اکتفا کرد، بلکه باید 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 سده‌های پس از تسلط اسلام نبرد «اصحاب حدیث و اصحاب رای» آغاز شد، بحث «معتزله» و «اشاعره» در گرفت، «قدریه» و «جبریه» به جان هم افتادند و قشریون و باطنیون پدید شدند، فلسفه و منطق وارد میدان شد و در دین تشعبی سریع و شگرف رخ داد.

مثالی بزنیم: ابوحنیفه نعمان بن ثابت که در اوائل قرن دوم هجری می‌زیست و خود از مردم کابل است و از ائمه چهارگانه اهل سنت به شمار می‌رود یکی از بنیادگذاران جریان «اصحاب رای» است. می‌گویند 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 می‌دهد مخالفت می‌کرد و می‌گفت: «لا اجعل سهم بهیمة اکثر من سهم المؤمن» یعنی: من سهم جانوری را بیش از سهم یک گرونده به دین قرار نمی‌دهم. وی می‌گفت: اگر پیغمبر هم با من می‌زیست بسیاری از آراء مرا می‌پذیرفت. ابوحنیفه در عراق بر رأس فقها و اصحاب رای قرار داشت و با مالک بن انس، فقیه عرب در حجاز که از اصحاب حدیث بود، مبارزه‌ای سخت می‌کرد.

ایرانیان از طریق ترجمه آثار فلسفی و ادبی (مانند ابن مقفع) و یا از طریق دفاع از روش‌های راسیونالیستی نسبت به احکام دین (مانند اصحاب رای و معتزله) یا از راه ایجاد بحث‌هایی به قصد تضعیف دگم‌های دین (مانند دفاع از جبر در مقابل قدریه) محیط ایده‌ئولوژیک جهان خلافت را سخت تحت تأثیر خود قرار داده بودند. سرکرده مکتب «اعتزال» ابوحنیفه و اصل بن عطاء ایرانی بود و جهم بن صفوان خراسانی نماینده 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 می‌دادند.

پس از این نخستین درگیری‌های ایده‌ئولوژیک، جریانات عمده فکری عصر شکل می‌گیرد. این جریانات عمده عبارت است از: دین رسمی، الحاد، عرفان، فلسفه، کلام. دین رسمی عبارت بود

از طریقه سنت و جماعت (تسنن) و مرگب بود از چهار مذهب حنفی و حنبلی و مالکی و شافعی. در میان پیروان این مذاهب چهارگانه نیز مخاصمت شدید بود. إحداد به صورت جنبش‌های تشیع و رَفَض و دفاع از خاندان علی در آمد و نهضت‌های قوی خوارج و قَرَمَطی و اسماعیلی از آن برخاست. عرفان نیز به سرعت شکل گرفت و از صورت زُهد و وَرَع و مرتاضیت خشک دوران‌های اولیه (تَقَشُّف) خارج گردید و بیش از پیش به اندیشه‌های نوافلاطونی رو آورد و به سوی تَعَشُّق و وحدت وجود و إشراق‌گرایان گروید. فلسفه و منطق رواج یافت و شارحین عرب و ایرانی ارسطو و افلاطون (که غالباً در آغاز، اندیشه این دو فیلسوف را ممزوج می‌کردند) مانند الکندی و فارابی پدید آمدند و جرگه‌های مخفی «اخوان الصفا» و محافل فلسفی اطراف ابوسلیمان منطقی سیستانی تشکیل گردید و فیلسوف نام آوری مانند ابن‌سینا بروز کرد. اهل کلام نیز به تدریج به دو گروه عمده مُعتزله و أشاعره 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 مَشَاء و به ویژه آن جهاتی از این فلسفه که دین را نگران می‌ساخت (مانند اعتقاد به قَدَم عالم و نفی معاد جسمانی) در آمد. در بین متکلمین مُعتزلی و أشعری، مُعتزله بدون شک به تعقل فلسفی به مراتب نزدیک‌ترند. کلام مُعتزله پایه کلام شیعی که زمانی کیش إحدادآمیز بود قرار گرفت.

پس از فعل و انفعالات اولیه که کوشیدیم منظره‌ای سخت فشرده از آن ترسیم کنیم و پس از آنکه از اواسط قرن دوم هجری تا اوائل قرن ششم نبرد ایده‌تولوژیک پر جوش و خروشی گذشت، دوران نوعی رکود که با رکود اجتماعی همپاست فرا می‌رسد و این رکود تا قرن اخیر ادامه داشت. در این دوران طولانی، جریانات از لحاظ کیفی نوری دیده نمی‌شود و تمام تغییرات و تحولات، تغییرات و تحولات التقاطی است که در اثر ترکیب درونی و تأثیر متقابل جریانات سنتی ایده-تولوژیک پدید می‌گردد.

در واقع خلافت عباسی که از همان قرن‌های 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 آزاداندیشی و تسامح دوران سامانیان و آل زیار و آل بویه و آل مأمون و دیگر امراء ایرانی واکنشی خونین آغاز نماید. از قرن پنجم قشربند و سخت‌گیری مذهبی راه را بر عقل راه‌گشا بیش از پیش می‌بندد و فلسفه را به سازش با کلام و کلام را به سازش بیشتر با دین و عرفان را به تبعیت از احکام مذهبی و سالوسی‌های متظاهرانه و إحداد را به عقب‌نشینی و سازگاری وا می‌دارد. وقتی که إحداد شیعی به تدریج و به ویژه در دوران صفویه دین رسمی شد و با إحداد نُقَطوی و بایبگری و بهائیکری و اپوزیسیون فکری عرفانی و فلسفی رو به رو گردید او نیز از سخت‌گیری و تعصب و خونریزی برای به کرسی نشاندن احکام خود تن نزد.

پژوهنده تاریخ تفکر فلسفی ایران در این دوران موظف نیست که در باره مذهب و الحاد و شعب عدیده آن در تاریخ خود مبحثی خاص باز کند، زیرا خلاف دوران پیش از اسلام، چنان که اشاره رفت، در دوارن پس از اسلام یک سلسله ایده‌تولوژی‌های صرفاً فلسفی وجود دارد که موضوع ویژه و اصیل تاریخ فلسفه است و این ایده‌تولوژی‌های فلسفی عبارتست از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق (عرفان) و اندیشه‌های 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 در آمیختگی آن با فلسفه ضروریست، ولی مسلماً تاریخ نمی‌تواند و نباید در مباحث کلامی و تاریخ متکلمین غرق شود.

متفکرین برجسته‌ای که زندگی و فعالیت معنوی و آثار آن‌ها باید برای روشن کردن سیر تفکر فلسفی به معنایی 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 الصفا، ابوعلی سینا، بهمنیار، ابوعلی مُسکویه، ناصر خسرو، عمر خیام، عین‌القضاة همدانی، غزالی، شهاب‌الدین سهروردی، شهرستانی، سنائی، فریدالدین عطار، فخررازی، جلال‌الدین مولوی، مصلح‌الدین سعدی، نصیرالدین طوسی، افضل‌الدین کاشانی، سعدالدین تفتارانی، شمس‌الدین حافظ، قطب‌الدین شیرازی، محمود شبستری، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه (و در قرن اخیر: عبدالرحیم طالیف، کسروی، ارانی). برخی از نام‌برندگان پیرو مکتب مشائند با کمی گرایش به فلسفه افلاطون (مانند فارابی و ابن‌سینا و بهمنیار)، برخی پیرو مکتب اشراقند (مانند سهروردی، عین‌القضاة، عطار، مولوی، شبستری)، برخی جزء جریان تفکر مادی، شکاکیت و آزاداندیشند (مانند رازی، ایرانشهری، بیرونی، خیام و حافظ)، برخی بیش‌تر متکلمند (مانند غزالی، فخررازی، تفتارانی، شهرستانی)، برخی بیش‌تر به حکمت عملی پرداخته‌اند (مانند ابوعلی مُسکویه، سعدی)، برخی دست به سازگار کردن کلام و فلسفه (مانند خواجه نصیر) یا عرفان و فلسفه (مانند ملاصدرا) زده‌اند. اهمیت همه این افراد نیز از جهت نوآوری و خلاقیت و قدرت تأثیر یکسان نیست.

در جریان به ظاهر یکنواخت و بی‌تناقض سیر تفکر فلسفی در هزاره پس از تسلط عرب و اسلام، در واقع نبرد پرشوری بین روندهای فلسفی ماهیتاً مختلف و متضاد: بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، بین آتئیسم و مذهب، بین طرز تفکر متافیزیک و شیوه 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 سماعانی و شهرستانی و ناصر خسرو و ابن جوزی بغدادی و عده‌ای دیگر) دارای

عقاید مادی بوده‌اند، بلکه عناصر تفکر مادی در مکتب مشائیون ایرانی (به ویژه ابوعلی 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 آنکه تنها براهین نقلی و ذکر احادیث و اخبار را کافی می‌شمرد) قشرها و افراد مترقی عصر حمایت می‌کردند. و اما آته‌یسم به صورت آزاداندیشی و شکاکیت و شیوه زندگی و خوش‌باشی و خراباتی‌گری و توسل به جبر برای سست کردن پایه‌های مذهب و حشر و نشر و بهشت و دوزخ (به ویژه در افکار خیام و حافظ) بروز می‌کرده است. عناصر دیالکتیک در عقاید عرفانی و وحدت وجودی و از آن جمله در اندیشه مولوی و در فلسفه ملاصدرا شیرازی (که به حرکت جوهری استیکمالی معتقد بود) آشکار است. در باره برخی از این نکات بررسی‌هایی به عنوان نمونه کار در این کتاب نشر یافته است. این نمونه‌ها تنها می‌تواند الگوی اولیه پژوهش‌های کامل‌تر، دقیق‌تر و پر و سواس‌تر بعدی قرار گیرد.

در پس این نبرد اندیشه‌ها، نبرد طبقات وجود دارد. سخن انگلس که الحاد و عرفان را درفش فکری مبارزه قشرهای اپوزیسیون و انقلابی جامعه در قرون وسطی دانسته است سخنی است کاملاً برصواب. 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 رزم‌های دهقانان و مستمندان شهر علیه اشراف فئودال، نبردهای ایرانیان مغلوب علیه اعراب و خلافت و امیران و سلطانان دست‌نشانده خلافت نیز وظیفه 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 می‌تواند به یک مبحث علمی و به علم بدل شود، و از صورت توده‌ای از اسامی اشخاص و آثار و مشتی عقاید و منقولات پراکنده بیرون آید. بهترین طریقه حل وظیفه بزرگ و بغرنج نگارش تاریخ تفکر فلسفی در ایران، نگارش تدریجی، ایجاد تک‌نگاری‌های جداگانه، بررسی تدریجی منابع اولیه، رجال، آدوار، مکاتب و جریانات فکری جدا جداست تا پس از گردآمدن به اندازه کافی مدارک تحلیلی، به اندازه کافی استنتاج و روشن شدن منظره، این تاریخ چنان که در خورد محتوی غنی آن است فراهم گردد.

سیر تفکر سه هزار ساله در کشور ما نشان می‌دهد که خلق‌هایی که در فلات ایران می‌زیسته‌اند به نوبه خود نبردی کردند که هرگز آسان و هموار نبود. ده‌ها 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 دل‌انگیز، پر شور، سرشار از قهرمانی‌ها و فداکاری‌ها که تنها می‌تواند و باید مشوق ما به ادامه نبرد سرسخت در راه حقیقت و محرک ما در تقویت و تشدید مبارزه بت‌شکنانه و ضلالت برانداز کنونی مردم ایران باشد.

توضیحات:

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 معارف انسانی بود تغییر کرده و به تدریج علوم طبیعی و انسانی از آن جدا شد و کار بدان جا رسید که پوزیتیویست‌ها و نئوپوزیتیویست‌ها اصلاً وجود فلسفه را به عنوان رشته مستقل معرفت انسانی منکر شدند. تعریف متن بر اساس مارکسیسم داده شده که به وجود مستقل فلسفه به مثابه شکلی از اشکال شعور انسانی معتقد است.
۲. برای بیان اختلاف کیفی جهان‌بینی مذهبی و جهان‌بینی فلسفی، اعم از ماتریالیسم یا ایده‌آلیسم، باید بحث مُشَبَّح تری انجام گیرد و این بررسی مقام آن نیست و مقصد از آنچه در متن گفته شده دادن کلی‌ترین مشخصات است.
۳. واژه الحاد و معادل پهلوی آن «بد دینی» را به معنای واژه اروپایی *Hérésie* به کار می‌بریم 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 برخیزد.
۴. برای «ته‌نسیسم» و «آته‌نسیسم» در زبان پهلوی معادل کاملاً دقیق «یزدان‌گوئی» و «نیست یزدان‌گوئی» وجود داشته که اکنون به کار نمی‌رود. اگر نخواهیم این دو معادل را به کار ببریم در آن صورت واژه اروپایی آته‌نسیسم از معادل‌های دیگری نظیر «کفر» یا «انکار وجود خداوند» و امثال آن بهتر است و بجاست همان را به کار ببریم.
۵. پورداود همه جا مَرَدَه‌یَسنا ثبت کرده؛ دکتر بهار معتقد است که تنها مَرَدَه‌یَسنه باید ثبت کرد. ما در این کتاب هر دو ثبت را آورده‌ایم، زیرا برای هر یک دلیل فونتیکی قابل توجهی وجود دارد.
۶. در باره تحوّل دین زرتشتی در دوران ساسانی بحث جداگانه‌ای در این کتاب به عمل آمده است.
۷. کلیات مارکس و انگلس (به روسی)، جلد ۸، صفحات 128-129.
۸. مانیگری مانند مَرَدَه‌یَسنا مسئله نبرد نور و ظلمت را مطرح می‌کند، ولی به غلبه 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 می‌کند. مانیگری بیان مه آلود و اساطیری محرومیت‌ها و رنج‌های توده‌های مردم است و از این جهت با مسیحیت، که یکی از منابع فیض اوست، شباهت محتوی دارد. همین جنبه مانیگری آن را برای رنجبران شهر و ده جالب می‌ساخت و آنها را تخدیر می‌کرد 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 خشونت و وحشتناک تعقیب می‌کردند.
۹. در باره درست‌دینی مزدکیان گفتار جداگانه‌ای در این کتاب آمده است.
۱۰. در این پاره در بررسی مربوط به فلسفه سهروردی بحث مُشَبَّح تر و مستندتری انجام گرفته است.
۱۱. برای اطلاع بیش‌تری در این زمینه رجوع کنید به گفتار در باره بزرگمهر بختگان در همین کتاب.
۱۲. عبدالرحمن بن خلدون در مقدمه می‌گوید وقتی سعد و قاص ایران را فتح کرد عمرین خطّاب 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.

برخی منابع تحقیقی در باره جریانات فکری در ایران

هدف این نوشته

ما در اینجا قصد نداریم فهرست جامعی از کل منابع تحقیقی در باره سیر جهان‌بینی‌های دینی-فلسفی و جریانات فکری و اجتماعی را در ایران به دست دهیم، زیرا لازمه این کار یک تحقیق بیلیوگرافیک 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 بسیاری از پژوهندگان خارجی و ایرانی انجام گرفته است. بلکه مقصد ما در این جا آن است که تصویری از دامنه وسیع این منابع، نوع آنها، شیوه استفاده از آنها برای خواننده این کتاب حاصل آید تا روشن گردد تلاش‌هایی که تا امروز انجام گرفته است، با همه دامنه و ارزندگی بلاانکار آن، هنوز باید ادامه یابد تا ارضیه فلسفی و ایده‌تولوژیک خلق‌های ساکن فلات ایران و از آن جمله کشور ما به شکل جامعی بررسی شود.

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

گروه اول: آثار فلسفی و ایده‌تولوژیک خود فلاسفه و اندیشه‌وران قبل و بعد از اسلام؛
گروه دوم: آنچه که مؤلفین ایرانی و عرب در باره سیر تفکر فلسفی و جریانات فکری در کشور ما در قرون سالفه نوشته‌اند؛

گروه سوم: کتبی که مؤلفین باختری در باره جریانات فلسفی و فکری در ایران تصنیف و تألیف کرده‌اند؛

گروه چهارم: آنچه که مؤلفین معاصر ایران و عرب در این باره نگاشته‌اند.

گروه اول: آثار خود فلاسفه و اندیشه‌وران ایران

طی ده‌ها قرن آن چنان کوهی از آثار ایده‌تولوژیک و فلسفی در سرزمین ما به زبان‌های اوستائی، پهلوی، فارسی و عربی به وجود آمده که بررسی علمی و تجزیه و تحلیل مطالب آن کار نسل‌هاست.

غیر از اوستا، که به زبان اوستائی است، متونی که در دوران اشکانی و ساسانی و تا سه قرن اولیّه تسلط مسلمانان در گوشه و کنار ایران به دست مؤبدان زرتشتی از قبیل آذر فرّنج و دیگران نوشته شده، به زبان پهلوی است. ولی پس از اسلام آثار خاصّ 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 دانش نامه علائی به فارسی از آثار صرفاً فلسفی ابن‌سیناست. ولی شاهنامه فردوسی یا خمسه نظامی یا منظومه‌های عطار یا مثنوی مولوی و امثالهم که آثار صرفاً فلسفی نیست، از افکار فلسفی فراوانی انباشته است که نمی‌تواند مورد بررسی پژوهندگان تفکر فلسفی در ایران قرار نگیرد. بخش عمده و شکننده 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 ترجمه‌ها یافته بود و در نتیجه 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 فلسفه ایران امریست بدیهی و ناگزیر. از طرف دیگر ترجمه کامل یا ملخص متون عربی فلاسفه ایرانی و عرب به زبان فارسی کاریست ضرور و سودمند. در این مورد کارهایی شده است ولی هنوز به هیچ وجه کافی نیست.

مجموعه آثار گروه نخست را می‌توان به سه دسته زیرین تقسیم کرد:

دسته اول: آثار به زبان اوستائی و پهلوی که معرّف جریانات ایده‌تولوژیک قبل از اسلام است مانند «اوستا و خُرده اوستا»، «زَند و پازَند»، «بُندَه‌شَن»، «دینکرت»، «مینوگ خَرت»، «شکند گمانی و یچار» و یک سلسله اندرزنامه‌ها مانند اندرزنامه‌های اوشنر دانا، زرتشت، آذرپاد مارِسپندان، بزرگبهر، خسرو کواتان و غیره و غیره. بعضی از این آثار مانند متن کامل اوستا و یا کتاب عظیم دینکرت دائرةالمعارفی است که باید برای بررسی آن‌ها هنوز کار زیادی انجام گیرد. بررسی آثاری مانند شاهنامه و گرشاسب‌نامه و ویس و رامین و کیله و دمنه که گرچه به فارسی ذری است ولی ترجمه‌هائست 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 ایده‌تولوژیک فراوانی است، به ویژه آن نکاتی که رواج و تداول زیادی پیدا کرده بود.

برای بررسی جریانات ایده‌تولوژیک این دوران طبیعی است که مطالعه آثار مؤلفین غیر ایرانی

(ارمنی، گرجی، یونانی، رومی، سریانی، هندی و گاه چینی) در باره ایران همزمان آن‌ها ضرور است. مثلاً یکی از فلاسفه مکتب آتن که در دوران خسرو انوشیروان به ایران آمد و «پریسکیانوس» نام داشت رساله‌ای نگاشت تحت عنوان «حل آن مسائلی که خسرو شاه ایران در باره آن تردیدهایی دارد». متن لاتینی این رساله در دست است. روشن است که چنین رساله‌ای تا چه اندازه می‌تواند برای روشن کردن نحوه بحث‌های فلسفی دوران خسرو اول ساسانی سودمند باشد.

دسته دوم: آثار صرفاً فلسفی که به زبان تازی یا پارسی در الهیات و طبیعیات و نفسانیات و سیاست مُدُن و منطق و اخلاق به وسیله فلاسفه ایرانی نگاشته شده است. ما انبوه کتب مذهبی، فقهی، اصولی، کلامی و غیره را در این جا کنار می‌گذاریم، چون این رشته‌ایست جداگانه و مستقل و مقصد ما تنها آن کتبی است که به سیر تفکر فلسفی و بحث در عام‌ترین مسائل، اختصاص یافته است. از این قبیل است ادب‌الکبیر و ادب‌الصغیر از ابن‌مقفع و فصوص‌الحکم و رساله فی مبادی آراء اهل‌المدینه فاضله فارابی و شفا و نجات و الاشارات و التنبیها و منطق‌المشرفین و دانشنامه‌ علائی از ابن‌سینا و تهافت‌الفلاسفه و المنتقد من الضلال و مقاصد‌الفلاسفه و کیمیای سعادت ابو‌حامد محمد غزالی طوسی و مراتب‌الوجود فیلسوف آذربایجانی و شاگرد ابن‌سینا ابو‌الحسن بن‌مرزبان بهمنیار و حکمة‌الاشراق و مجموعه فی حکمة‌اللهیه شیخ‌اشراق شهاب‌الدین سهروردی و صوان‌الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی و کتاب‌الامتاع و المؤمنسه و مقابسات ابو‌حییان توحیدی شاگرد سجستانی و خلاصه‌الوفای اختصار رسائل اخوان‌الصفا و جاودان‌خرد و طهارة‌الاعراق ابوعلی‌مُسکویه و جامع‌الحکمتین و زاد‌المسافرین ناصر خسرو و شرح‌اشارات و المخلص و مباحث‌المشرقیه و تعجیز‌الفلاسفه فخررازی و شرح‌اشارات و اخلاق‌ناصری خواجه نصیر و رسالات فلسفی افضل‌الدین کاشانی و درة‌التاج قطب‌الدین شیرازی و قیسات میرداماد و اسفار‌الاربعه ملاصدرا و گوهر مراد عبدالرزاق لاهیجی و منظومه حاج ملاحادی سبزواری و تحقیق‌الحرکه فی‌الجوهر میرزا جلوهر و آثار متفکرین اخیر مانند طالیف، میرزا آقاخان کرمانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، متفکر آذربایجانی آخوندف که آثار زیادی به فارسی دارد و در مسیر تفکر ایرانی مؤثر بوده است و نوشته‌های شیخ محمد خیابانی و کسروی و ایرانی و دیگران.

آنچه که از آثار متفکران ایرانی از زرتشت تا ارانی نام بردیم تنها گوشه‌ای از این آثار است. شاید روزی برسد که کلیات آثار این مؤلفین به تفصیل یا تلخیص به فارسی ترجمه و در مجلدات منظم با شروح و حواشی لازمه طبع شود و مسیر تکامل مقولات، احکام و جریانات فکری در فلسفه ایرانی روشن‌تر از آن شود که اکنون چنان است.

دسته سوم: آثار ادبی - فلسفی که به نظم یا نثر در زبان پارسی نگاشته شده و متضمن مسائل عرفانی یا حکمت عملی (سیاست، اخلاق و غیره) است مانند منظومه‌های عرفانی عطار و سنائی و مولوی و شبستری و رباعیات و غزلیات فلسفی و آزاداندیشانه خیام و حافظ و آثاری که متضمن

مسائل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی است مانند مرزبان‌نامه و قابوس‌نامه و سیاست‌نامه و نوشته‌های منظوم و مثنوی شیخ مصلح‌الدین سعدی و نوشته‌های انتقادی عبید زاکانی. به همین ترتیب در منظومه‌های گران‌قدر فردوسی و نظامی افکار فلسفی فراوانی بیان شده است. و نیز روشن است که در کتب مؤلفانی مانند طبری، مسعودی، ثعالبی، ابن‌ندیم، یعقوبی، تاریخ‌های بیهقی، بلعمی، چهارمقاله عروضی، سیاست‌نامه، قابوس‌نامه، روضة‌الصفاء، حبيب‌السير، عالم‌آراء، ناسخ‌التواریخ و غیره نیز می‌توان اطلاعات فراوانی در باره حیات معنوی در ایران به دست آورد.

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

تعداد کتبی که مؤلفین عرب و ایرانی در قرون وسطی در باره فرهنگ ایران نگاشته‌اند و در خورد مراجعه است اندک نیست. علاوه بر تاریخ فلسفه و ایده‌ئولوژی، آثار متعددی در باره تاریخ سیاسی و جغرافیا و ادب و علوم در دوران پس از اسلام نگاشته شده که مطالعه آن‌ها برای روشن کردن مختصات عصر ضروریست. منظور ما در این جا همه این کتب نیست. منظور آن دسته از کتب محدودی است که به طور اخص در باره فلاسفه و جریان‌ات ایده‌ئولوژیک به ویژه بین قرن‌های چهارم تا ششم هجری از جانب عده‌ای از مؤلفین عرب و ایرانی تألیف شده و مهم‌ترین و مفیدترین آن‌ها که متأسفانه به جز یکی همه به عربی است عبارت است از: صوان‌الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی و تتمه صوان‌الحکمه (موسوم به درة‌الاحبار و لعمه‌الانوار) به فارسی، تألیف علی‌بن زید بیهقی و مقابسات تألیف ابوحنیان توحیدی شاگرد ابوسلیمان منطقی و از نویسندگان فصیح و تیزهوش عرب و اخبار العلماء باخبار الحکماء تألیف وزیر جمال‌الدین 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 ابن‌ابی اصیبعه و ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفرق ابومنصور اشعری بغدادی و الخطط المقریزیه تألیف تقی‌الدین احمد بن علی بن عبدالقادر محمد معروف به مقریزی (از مردم شهر مقارزه واقع در بعلبک) و الفهرست تألیف ابوالفرج محمد بن اسحاق بن ندیم الوراق و وفیات الاعیان تألیف ابن خلیکان و معجم الادباء تألیف یاقوت حموی و الانساب تألیف تاج الاسلام قاضی ابوسعید محمد سمعانی و مروج الذهب و التنبيه و الاشراف مسعودی و غیره.

همه این کتب در تاریخ فلسفه نیست و برخی از آن‌ها تنها بنا به علل و مناسباتی متضمن نام فلاسفه و آثار آن‌هاست، ولی همه این کتب را باید جزء منابع ضروری 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 داشته‌اند غالباً به ذکر شرح زندگی (آن هم مجمل و گاه مغلوط) و بیان برخی سخنان حکیمانه و شمارش بعضی آثار اکتفا ورزیده‌اند، ولی به هر جهت این آثار به علت قرب زمانی متضمن یک رشته اطلاعات در باره فلاسفه پس از اسلام است که پژوهنده مجهز به اسلوب صحیح تحقیق می‌تواند از آن اطلاعات، به موقع و به جای خود استفاده‌های فراوان ببرد. بسیار به جا خواهد بود اگر ملخصی از این کتب یا منتخباتی از آنچه که برای ایرانیان ضروریست به پارسی ترجمه می‌گردید تا کار پژوهندگان که عربی نمی‌دانند تسهیل می‌شد.

گروه سوم: آنچه که مؤلفین باختری در باره فلسفه ایران نوشته‌اند

در این جا منظور نگارنده از تألیفات مؤلفین باختری در باره فلسفه ما کلیه آثاری نیست که در قرون وسطی و جدید 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 آن‌ها به زبان لاتین است از صدها متجاوز است و نیز منظور، رسالات و مقالاتی نیست که در زمینه فلسفه ایران در اروپا و امریکا به طبع رسیده و در میان آن‌ها گاه پژوهش‌های عمیقی وجود دارد، بلکه منظور یک سلسله آثار اساسی محققین اروپائی است که طی آن‌ها کوشش شده است فلسفه و تفکر اجتماعی ایران در یکی یا همه ادوار، در وجود یک یا چند تن از نمایندگان تشریح شود. این آثار را می‌توان جزء کتبی دانست که پژوهنده باید ضرورتاً بدان‌ها مراجعه نماید. از میان آن‌ها بدون رعایت نظم خاص و برحسب مثال برخی را ذکر می‌کنیم. از آن جمله است کتاب ذی‌قیمت تاریخ فلسفه در اسلام تألیف دبر (T. G. de Boer) که زمانی آن را آقای عباس شوقی به فارسی ترجمه کرد ولی بهتر است ترجمه این کتاب تجدید شود. و کتاب فلسفه در اسلام تألیف هرتن (M. Herten) و کتاب الغزالی و دیگر آثار تحقیقی بارون کاررادو و (Baron Carra de Vaux)، یکی از پژوهندگان مطلع و دقیق فرانسوی در رشته فلسفه شرق و نیز کلیه تألیفات مادام گواشن (Dr. A. M. Goichon) مانند ماهیت و وجود و فرهنگ فلسفی ابن سینا و غیره که در ردیف بهترین و دقیق‌ترین آثار تحقیقی در باره فلسفه ابن سیناست، و آثار متعدد دلیسی الیری (De Lacy a Leary)، مؤلف تحقیقات پُرازشی درباره فلسفه و کلام کشورهای خلافت و تأثیر علوم یونانی در این فلسفه و مقام تفکر فلسفی «عرب» در تاریخ، که یکی از این آثار را آقای احمد آرام به نام انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ترجمه کرده است، و تألیفات کریمسکی (A. E. Krimsky) و هارولد نیکلسن و هانری کربن در باره تصوف (و از آن جمله حکمت اشراق سُهروردی و عرفان جلال‌الدین مولوی) و نوشته‌های ارنست رنان (E. Renan) درباره فلسفه ابن رشد (آرژوئیسیم)

و تحقیقات گلدتسیهر (Goldzieher) درباره اسلام و صوفیگری و فلسفه غزالی و پژوهش‌های کمن (Kommon) و آرتور کریستنسن دانمارکی و آتاکارکلیما درباره مانیگری و مزدکی‌گری و آثار مریس بوژ (P. M. Bouyges) درباره فلسفه ابن‌رشد و غزالی و کتاب مؤلف معاصر آلمان هرمان لی (H. Ley) درباره تاریخ ماتریالیسم در قرون وسطی و نیز پژوهش‌های لوئی ماسینون (L. Massignon) و ماکسیم رُدنسن (M. Rodinson) درباره جریانات ایده‌تولوژیک قرون وسطایی ما و غیره و غیره. در ردیف منابعی که در آن اطلاعات وسیع درباره آثار و مواضع فلسفه ما ذکر شده است باید از دائرةالمعارف دو جلدی «اسلامی» اثر کراوس (Kraus) و پینه (Pinet) و کتاب مدخل کتاب‌شناسی برای بررسی فلسفه عرب (Bibliografische Einführung in das Studium der Arabischen Philosophie) اثر بوخنسکی (Bochensky) چاپ برن سال ۱۹۴۷ و کتاب‌شناسی مختصر درباره فلسفه عرب در جهان (A Brief Bibliography of Arabic Philosophy in Moslem World) نیویورک سال ۱۹۴۲ و کتاب آثار مربوط به فلسفه عرب منتشره در باختر مسیحی از ۱۸۱۰ تا ۱۸۸۵ (Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aus arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 a 1885) (چاپ لیز ۱۹۲۲) نام برد.

در اتحاد شوروی که در آن برخی از جمهوری‌ها مانند جمهوری‌های شوروی آذربایجان و تاجیکستان و ازبکستان از شرکاء این یا آن بخش از ارثیه فرهنگی مشترک با ما در این یا آن دوران از تاریخند، تلاش وسیعی برای تنظیم این فرهنگ در کار انجام گرفتن است و در باره اوستای زرتشت و ابن سینا و بهمنیار و ناصر خسرو و نظامی و بسیاری آثار و رجال دیگر پژوهش‌های با ارزش انجام گرفته است و از آن جمله و به ویژه باید از کتاب پرفسور ماکوولسکی در باره «اوستا» و کتاب کوچک ولی با ارزش دانشمند جوان اندره برتلس در باره ناصر خسرو و آثار محققانه پرفسور پیگولوسکایا، دیاکونوف، پطروشوسکی، براگینسکی، زاخودر و دیگران نام برد. تحقیقات دانشمندان ارمنی و گرجی نیز تا حد معتناهی به روشن کردن بخش‌هایی از حیات ایده‌تولوژیک جامعه ما کمک می‌کند.

گروه چهارم: آنچه مؤلفین معاصر ایران و عرب نوشته‌اند

در کشور ما و هم چنین در کشورهای عربی (به ویژه مصر و سوریه و عراق) نیز پژوهندگان به تدوین و تنظیم آثار فلسفی همّت گماشته‌اند، متون انتقادی نشر می‌یابد، ویژه نامه‌ها، مقالات و رسالات تحقیقی در باره اشخاص و جریانات فکری نوشته می‌شود. مؤلفین عرب برای انتشار تاریخ‌های جامع فلسفه نیز کوشیده‌اند. از میان مؤلفین معاصر عرب به عنوان مثال می‌توان از محمد لطفی جمعه مصنف تاریخ فلاسفه الاسلام فی المشرق و المغرب و ابراهیم حسن مصنف

تاریخ الاسلام سیاسی و الدینی و الثقافی والاجتماعی و دکتر احمد امین مصنف ضحی الاسلام و فجر الاسلام و بندلی جوزی مؤلف کتاب من تاریخ الحركات الفكرية فی الاسلام و جمیل صلیبا مؤلف آثاری در باره ابن سینا و دکتر طه حسین و جرجی زیدان که در باره جریانات ایده‌نولوژیک تألیفاتی دارند نام برد. مؤلفین ایرانی مانند پورداد (حواشی گات‌ها و یشت‌ها)، قزوینی (بیست مقاله در باره صوان الحکمه)، همائی (غزالی نامه)، دکتر گوهرین (حجة الحق ابو علی سینا)، دکتر غنی (تاریخ تصوف)، دکتر صفا (تاریخ علوم عقلی)، مدرسی چهاردهی (تاریخ فلسفه در اسلام)، دکتر سید حسن نصر (نظر متفکران ایرانی در باره طبیعت)، فروزانفر (در باره تحلیل و نقد عطار و یک رشته کتب در باره مولوی)، مشکوة الدینی (نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی)، مهدی قمشه‌ای (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 در باره سیر جهان‌بینی‌ها در ایران ایجاد کرده‌اند. علاوه بر نام‌برندگان، عده‌ای 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 داناسرشت، احمد کسروی، منوچهر بزرگوهر، عبدالحسین زرین‌کوب، محمد تقی دانش‌پژوه، راشد، دشتی و جمعی دیگر در یک رشته کتب و مقالات، مسائل مربوط به تاریخ تفکر فلسفی و جریانات فکری در ایران را مطرح کرده‌اند و مطالب جالب و ذی‌قیمت فراوانی بیان داشته‌اند. به علاوه به مناسبت هزاره ابن سینا و هفتصدمین سال خواجه نصیر جشن‌نامه‌ها و یادنامه‌هایی نشر یافته است.

ذکر این فهرست‌های بسیار بسیار ناقص و کاملاً نامنظم از منابع چهارگانه پژوهش فلسفه ایران تنها برای آن است که محققین تصویری از پهنه تحقیق داشته باشند و به ویژه آن کس که در این عرصه برای نخستین بار گام می‌گذارد بداند که وی تنها با هضم عمیق بهترین دست‌آوردهای تعمیمی و تحلیلی دیگر پژوهندگان و با اتکاء کامل به متون اصلی می‌تواند ادامه دهنده در خورد محققین پیش از خود باشد و کار را سهل‌نگیرد و از راه آسان نرود و به نتایج سطحی و شتاب‌زده دل‌خوش نشود.

اندیشه دیالکتیکی تضاد و نبردِ ضدین در مَزْدَه یسنه پژوهشی دربارهٔ هسته‌ها و عناصر دیالکتیکِ بدوی در اندیشهٔ ایرانی

۱. طرح مطلب

یکی از آموزش‌های دیالکتیک عبارت است از توصیف جهان به مثابهٔ عرصه نبردِ ضدین: روینده و میرنده، نو و کهن، گذشته و آینده، مرگ و زندگی و غیره و غیره. همین نبرد متضادهاست که محرکِ انگیزهٔ درونی حرکت و تغییر و سرچشمهٔ جنبش تکاملی نسج هستی از ساده به بغرنج، از نازل به عالی است. درک این واقعیتِ مطلب تازه‌ای نیست. بشر از دیرباز وجود نبرد متضادها را در طبیعت و اجتماع می‌دیده و به اقتضای درجه و مقام تکامل فکری خود آن را بیان می‌کرده است. در دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ اولیهٔ بشر اندیشهٔ تضاد منعکس است. دیالکتیک ساده‌لوحانه یا ابتدائی یعنی چه؟ فریدریش انگلس در اثر معروف خود موسوم به آنتی دورینگ، دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ ابتدائی را به نحو زیرین توصیف می‌کند:

«هنگامی که طبیعت یا تاریخ بشر یا فعالیتِ روحی خودمان را از جهت فکری مورد بررسی قرار می‌دهیم در برابر ما ابتدا منظرهٔ درهم بافتگی بی‌پایانِ روابط و تأثیرات متقابل ظاهر می‌شود و در داخل این منظره هیچ چیز غیر متحرک و غیر متغیر نیست، همه چیز در حرکت است، تغییر می‌کند، پدید می‌شود و نابود می‌گردد (بدین سان ما در ابتدا منظرهٔ عالم را می‌بینیم که در آن اجزاء کمابیش به عرصهٔ عقب می‌روند و ما بیش‌تر به حرکت، انتقال، روابط عطف توجه می‌کنیم تا به آنچه که حرکت می‌کند، انتقال می‌یابد، به هم مربوط می‌شود). این منظرهٔ ابتدائی ساده‌لوحانه ولی ماهیتاً

صحیح در جهان ویژه فلاسفه یونان باستان بود و بدو به وسیله هراکلیت آشکارا بیان شد. هراکلیت گفت همه چیز وجود دارد و در عین حال وجود ندارد، زیرا همه چیز در جریان است، همه چیز دائماً تغییر می‌پذیرد، همه چیز در پروسه دائمی ظهور و زوال است.^۱

در مورد این تعریف عمیق انگلس از دیالکتیک ساده‌لوحانه ابتدائی باید دو نکته را افزود: نخست اینکه، در دیالکتیک ساده‌لوحانه بدوی نه فقط منظره حرکت جاوید منعکس است، بلکه منظره نبرد متضادها، چنان که نمونه مزده یسنا و انواع جریانات دیگری که ذکر آن خواهد گذشت نشان می‌دهد، نیز منعکس است. دوم اینکه، تنها فلاسفه یونان باستان نبودند که به درک این منظره قادر شدند. فیلسوف مارکسیست معاصر هندی مونوریجن روی به حق متذکر می‌شود که: «بودا به مراتب قبل از هراکلیت شکل روشنی به دیالکتیک داد.»^۲

به این نکته خود انگلس نیز بعدها در کتاب «دیالکتیک طبیعت» در مورد فلسفه بودائی که وی آن را «دیالکتیکی» می‌نامد نیز اشاره می‌کند. لذا بیان عمیق انگلس در مورد دیالکتیک ساده‌لوحانه اولیه با توجه به انواع نمونه‌های دیگر از تاریخ تفکر خلق‌های مشرق زمین محتوی وسیع‌تر و عمیق‌تری می‌یابد. تفکر دیالکتیکی اولیه چنان که انگلس متذکر می‌شود، محتوی واقعی تفکر و تضاد را درک نمی‌کند 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 ساخته‌های تجربیدی ذهن. ولی خود حرکت، انتقال، ارتباط، نبرد و تضاد را ادراک می‌کند و همه این‌ها را بر نسج افکار مذهبی و تخیلی خود انطباق می‌دهد. دیالکتیک ساده‌لوحانه اولیه با آنکه بر سطح می‌غلطد و چیزی از عمق مضمون پروسه‌ها را خبر ندارد و از محتوی واقعی حرکت تکاملی بی‌خبر است، با این حال روابط متقابل اشیاء و پدیده‌ها را به درستی منعکس می‌کند و از اسلوب جامدی که منکر حرکت و تضاد و تکامل است گام‌ها پیش است.

۲. مزده یسنا و تضاد

کیش زرتشت یا مزده یسنا طی حیات طولانی خود تحولات درونی بسیاری را طی کرد. این سرنوشت همه مذاهب است. آن‌ها خود را در ظرف زمان می‌گنجانند. توضیح و تفسیر، قوانین و شرایع، آداب و رسوم خود را متناسب با عصر و مصر دگرگون می‌سازند. لذا نمی‌توان مزده یسنای مغان اولیه را که با دین مزدائی کهن آمیخته بود^۳ 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 جداگانه‌ای سخن خواهیم گفت. ما در این جا مزده یسنه را به معنای اعم آن و در مقطع تاریخی آن به مثابه یک جهان‌بینی ایرانی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مَرَدَه یسنه در درجه اول یک مذهب است، ولی هر مذهب یک جهان‌بینی است و به ویژه در جوامع باستانی خاورزمین هنوز جهان‌بینی فلسفی، مبرّی و معرّی از مذهب نمی‌توانست پدید شود. در آن هنگام که علم و فلسفه و دین از یکدیگر جدا نشده‌اند مذاهب به مثابه جهان‌بینی بخرنج و مرکّبی هستند. لذا شگفت نیست اگر در بررسی تاریخ تفکر کلی، تفکر فلسفی ایرانی بررسی مَرَدَه یسنه یکی از فصول مهمّه باشد. برخی در این جا شک می‌کنند: «آیا باید تاریخ مذاهب را با تاریخ فلسفه در آمیخت؟»، «آیا تاریخ جهان‌بینی‌ها و تاریخ فلسفه یکی است؟» مسلم است که نباید تاریخ مذاهب را با تاریخ فلسفه در آمیخت، نباید تاریخ جهان‌بینی‌ها را با تاریخ فلسفه یکی پنداشت، ولی در بررسی منابع نخستین تفکر فلسفی ناچار به آن انواع جهان‌بینی‌هایی برخورد می‌کنیم که هنوز شکل مذهبی و اساطیری دارد و جهان‌شناسی خود را نه بر اساس استدلالات تعقلی و منطقی بلکه بر اساس ایجاد پیوندهای سحر آمیز غیر تعقلی و غیر منطقی عَرَضه می‌دارند. تاریخ فلسفه در خاور زمین (مصر، چین، هند، ایران، بین‌النهرین و غیره) به بررسی این نوع جهان‌بینی‌های مذهبی-اساطیری مجبور است. به همین جهت اندیشه نبرد دو مبدأ خیر و شرّ را می‌توان تنها یک تفکر ثنوی (دوآلیستی) صرفاً مذهبی ندانست، بلکه در این جا مظهری از درک بدوی اندیشه دیالکتیکی نبرد متضادها دید.

مَرَدَه یسنه که نقطه مقابل دیو یسنه است، آموزش خود را بر قبول نبرد دو عنصر متضاد اورمزد (آهورا مزدا) و اهریمن (انگرامائی نوئو) مبتنی ساخته است.^۴ سرپای هستی از این نبرد که به پیروزی مبدأ خیر (اورمزد) ختم خواهد شد انباشته است. در یسنای ۴۵ قطعه ۲ بیان جالبی از این نبرد وجود دارد:

«من می‌خواهم سخن بدارم از آن دو گوهری که در آغاز زندگی وجود داشتند، از آنچه که آن گوهر خرد مقدّس به آن گوهر خرد خبیث گفت اندیشه و آموزش و خرد و آرزو و گفتار و کردار و زندگی و روان ما با هم یگانه و یکسان نیست.»

موافق اساطیر مَرَدَه یسنه، در آغاز دو گوهر از هم جدا بودند و سپس اهریمن، هستی را که بر روشنی و هماهنگی استوار بود بیالود و دوران اختلاط دو مبدأ (گومیزشن) رسید و سرانجام بار دیگر مبدأ خیر از آرایش شرّرها می‌شود و بار دیگر نور و هماهنگی خرد و مهر ظفر خواهند یافت. براساس این اختلاط و آمیزش، هستی نسج در هم پیچیده‌ای از مقولات و عناصر متضاد است. ثنویت متضاد زرتشتی را می‌توان از بررسی مقولات زیرین که نقطه مقابل هم یا به اصطلاح «همستار» و متضاد یکدیگرند درک کرد:

مبدأ خیر	مبدأ شرّ
اورمزد	اهریمن
بهمن	اکامانه (اکامنه)
اردیبهشت	ایندرا
شهریور	ساروا
سپندارمذ	نائونگ سی‌تیا
خرداد	تائوروی
مرداد	زائی‌ریش
سروش	ائشمه (خشم)

در مَزَدَه یَسْنَا مبادی تضاد از جهان طبیعت به اجتماع و روحیات انسانی نیز بسط داده می‌شود. در تعالیم اخلاقی زرتشتی نیز تقابل و تضاد دو رشته اخلاقیات تصریح می‌گردد، به نحو زیرین:

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

الهیات مَزَدَه یَسْنَا در دوران‌های اشکانی و به ویژه ساسانی در قبال فشار مسیحیت و دین یهود و به قصد تحکیم موقع خود از قبول ثنویت مطلق تن باز می‌زد و می‌کوشید تا ثابت کند که مَزَدَه یَسْنَا کیش و حدانی است نه ثنوی. در واقع تعالیم مَزَدَه یَسْنَا، اورمزد و اهریمن را دو عنصر همسنگ نمی‌شمرد. از آن گذشته، کوشش‌هایی بوده است که در مفهوم عام‌تری دو مبدأ متضاد مستحیل شود. برخی از الهیون باستانی مفهوم «تواشه» (مکان) و برخی مفهوم «زروان» یا زمان را به مثابه بستر حلّ دو عنصر متضاد ساختند.^۵

در جریانات الحادآمیزی که از کیش زرتشتی منشعب شد، به ویژه دو جریان عمدۀ (الحاد مانوی و الحاد مزدکی) اندیشه نبرد یزدان و اهریمن، نور و ظلمت به مثابه اندیشه مرکزی حفظ شده است.

الحاد مانوی مخلوط درهم و برهمی از انواع جریانات فکری زمان بود، زیرا بنیادگذار این الحاد مانوی با آن جنبه عمیقاً عرفانی و مرتاضانه و بدبینانه خود مسئله نبرد متضادها را به نحوی ویژه خود، مطرح می‌کند. به نظر مانی از ستیزه بین نور و ظلمت، جهان پدید می‌آید. روان نورانی است، ولی تن ظلمانی. ارواح که از نورند در کالبد ظلمانی زندانی‌اند و پس از مرگ از این قفس رها شده به سوی خورشید صعود می‌کنند. با آنکه سرانجام حکومت جاودانی نور برقرار می‌شود، ولی در حال حاضر ظلمت است که مسلط است، لذا جهان عرصه رنج و بی‌داد است.^۶

در جهان‌شناسی مانوی نیز تقسیم مقولات مختلف طبیعی و روحی بر پایه مبادی متضاد انجام می‌گیرد. مثلاً از جمله از مبدأ ظلمت، آتش مخرب، باد مهلک و آب گِل‌آلود حاصل می‌شود ولی از مبدأ نور چند فیض بر می‌خیزد که عبارت است از ادراک، عقل، تأمل و اراده. البته این منظره‌سازی خیال‌آمیز از جهان، دارای هیچ‌گونه محتوی جدی نیست، ولی حاکی از این حقیقت است که جهان‌شناسی مانوی نیز مانند جهان‌شناسی زرتشتی نسج هستی را از تار و پود نور و ظلمت، یزدان و اهریمن، خیر و شر بافته می‌شمرد.

اما در الحاد انقلابی مزدک، که در دوران سلطنت قباد ساسانی پدید شد و متوجه نبرد بر ضد اشرافیت و مذهب مسلط بود، رابطه نور و ظلمت به نحو دیگری است.^۷ نور و روشنی در نزد مزدک مبدأ آگاه و با اراده است. غلبه‌اش حتمی و قانونی و عادلانه است ولی ظلمت، خود محصول اتفاق و کور و ناآگاه است و سرانجام نمی‌تواند کاری از پیش ببرد. حرکت نور ارادی و حرکت ظلمت غیرارادیست. آمیزش این دو مبدأ و پیدایش جهان مادی امری تصادفی است. نور هم اکنون بر ظلمت مسلط است، ولی استیلاي نور کامل نیست. در آمیختگی ذرات نور و ذرات ظلمت کماکان ادامه دارد و هدف هر مزدکی باید رهانیدن ذرات نور از چنگ ذرات ظلمت و تأمین غلبه کامل و قطعی نور باشد. بدین سان مزدک بر خلاف مانی که نور را در چنگ ظلمت اسیر می‌بیند، با چهره امیدوار و خندان یک انقلابی بی‌باک به غلبه عنصری نور باور دارد و تأمین نجات و تسلط قطعی آن را وظیفه خود می‌شمرد.

مقصد از ذکر آنچه گذشت، بیان معتقدات جریانات مختلف مزده‌پسنا و الحادهای منشعبه از آن نیست، بلکه تصریح این نکته است که مسئله تقابل دو مبدأ متضاد (خیر و شر، نور و ظلمت، یزدان و اهریمن) مسئله مرکزی و روح تعالیم مزده‌پسناست. البته این شیوه «هوستاری» (Antithétique) تفکر، با شیوه دیالکتیکی یکی نیست. در دیالکتیک مسئله تضاد و نبرد و وحدت آنها با محتوی دیگری مطرح است، ولی این شیوه هوستاری را به حق می‌توان شکل بدوی تضاد دیالکتیکی دانست.

پیدایش اندیشه نبرد اورمزد و اهریمن، نور و ظلمت، خیر و شر، هماهنگی و آشوب، مهر و خشم در مزده‌پسنا دارای دو ریشه است:

نخست ریشه اجتماعی و آن انعکاس نبرد قبایل زراعت‌پیشه و طوایف بیابان‌گرد شبان است که مضمون عمده تاریخ دوران پیدایش مزده‌پسناست. نام بسیاری از خدایان این طوایف بیابان‌گرد در مزده‌پسنا به نام مقولات ظلمانی و اهریمنی مبدل شده است.

دوم ریشه طبیعی و آن انعکاس تضادی است که در پدیده‌های طبیعی به ویژه در سامان عبوس خاورزمین مشهود است. سرما و گرما، خشک‌سالی و فراوانی، اراضی حاصل‌خیز و بیابان‌های شورزار، شب و روز، طوفان و آرامش و دیگر پدیده‌های متضاد طبیعی، اندیشه تضاد را در ذهن

پژوهنده انسانی منعکس می‌کند.

۳. اندیشهٔ تضاد در مذاهب و جریاناتِ فکری دیگرِ باستان

در نزد قبایل آرتک - 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. آرتک‌ها در مکزیک، در آستانه آمدن اسپانیولی‌ها، نظریات مذهبی بسیار همانندی با مَرَدَه یَسنا داشتند. در کتاب آرتک‌های مکزیک در این باره چنین ذکر شده است:

«به نظر آرتک‌ها 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 می‌کردند.»^۸

در میان آرتک‌ها جنگی تن به تن مانند جنگ گلا دیاترهای رومی انجام می‌گرفت. مؤلف کتاب مورد بحث در بارهٔ این جنگ می‌نویسد:

«جنگ گلا دیاترها که غالباً به مرگ منجر می‌شود این ایده (یعنی ایدهٔ نبرد دو عنصر متضاد را - ا. ط) در آداب و رسوم مربوط به خود منعکس می‌کند. مهم‌ترین جنگاوران مانند شوالیه‌های عقاب هوئیت تسی لوپچ تلی و شوالیه‌های ئوتسه‌لنا تتس کات لی پکا^۹ نبرد بین شب و روز را منعکس می‌کردند. این جنگ مقدس از مراسم و فلسفهٔ مذهبی آرتک‌ها اشباع است.»^{۱۰}

در فلسفه باستانی چین - م. گرانه در کتاب تفکر چینی ذکر می‌کند که در فلسفه باستانی چین هستی را مرکب از دو عنصر متضاد «یان» و «این» می‌دانستند. «یان» و «این» مانند اورمزد و اهریمن منشأ دو رشته مقولات متضاد بودند به شکل زیرین:

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

آسمان و زمین هم «یان» و «این» هستند. اعداد طاق به آسمان تعلق دارد و اعداد جفت به

زمین^{۱۱}.

رابطه و تناسب این دو عنصر متضاد و غلبه و ظفر یکی بر دیگری که در مزده یسنا مطرح است در فلسفه باستانی چین نیز به شکل ویژه خود مطرح می‌شود. در مزده‌یسنه برخی از مفسرین مذهبی کوشیدند تا اهریمن را فقط در برابر سپتامینو، 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 چین در باره رابطه دو عنصر متضاد «این» و «یان» چنین می‌نویسد:

«سیر آسمان چنان است که دو عنصر متضاد در عین حال پدید نمی‌شوند. لذا دارای وحدت است. یگانه است نه دوگانه. چنین است سیر آسمان وقتی یکی از دو عنصر متضاد این و یان بسط یابد، آن دیگری کاهش می‌پذیرد. وقتی یکی در چپ است، آن دیگری در راست است. بهاران هر دو این عنصرها به سوی جنوب می‌روند، پائیز شمال، تابستان در برابر یکدیگرند، زمستان در پشت یکدیگر. در کنار هم روانند ولی نه در راه هم. با هم برخورد می‌کنند و هر یک به نوبت حکم می‌رانند. چنین است قانون و نظام آن‌ها.»^{۱۲}

چنان که ملاحظه می‌شود چینی‌ها نبرد دو عنصر متضاد را با ترتیب آرام‌تری از جنگ پر شور و شغب اهریمن علیه اورمزد در نظر می‌گرفتند و جنبه تجریدی و فلسفی تفکر چینی بیش‌تر است. «این» و «یان» دو مظهر پاک و ریمن نیستند و از دو مبدأ خیر و شر خبر نمی‌دهند، به طور ساده دو عنصر متضادند.

در فلسفه هند - چنان که قبلاً نیز متعرض شده‌ایم، روی در کتاب تاریخ فلسفه هند وجود تفکر دیالکتیکی را در هند باستان تصریح می‌کند. روی در کتاب خود تاریخ فلسفه هند چنین می‌نویسد:

«در فلسفه هند نام دیالکتیک «کاشانی کاوادا» است... احکام اساسی ماتریالیسم دیالکتیک را در تعالیم «سارواس تیوادی» می‌یابیم... در آموزش «بروز احساس» اشتراط و پیوند متقابل اشیاء مورد تصدیق قرار می‌گیرد، نیز در این آموزش به حرکت ذاتی و جنبش خود به خودی اشیاء ابراز اعتقاد می‌شود و طرف‌داران این مکتب بر آنند که پروسه تبدیل اشیاء نه تنها مایه رشد کمی آن‌هاست، بلکه در نتیجه تغییرات تحوّل کیفی نیز رخ می‌دهد و کیفیت‌های نوینی پدید می‌گردند. و نیز طرف‌داران مکتب سارواس تیوادی بر آنند که تکامل، پیوسته زاده تضاد است و از طریق رابطه و تأثیر موقت متضادها انجام می‌گیرد.»

این بیان روی حاکی از تکامل قابل توجه اندیشه دیالکتیکی در نزد هندیان باستان است و اگر منظره چنین باشد که روی وصف می‌کند، هسته‌ها و عناصر دیالکتیک در فلسفه هندی به حدّ

تکاملی بیش‌تری از ایران و چین و حتی یونان رسیده بود^{۱۳}.

در فلسفه یونان - هراکلیت «فیلسوف گریان» در قطعات (فراگمنت‌ها) که از خود باقی گذاشته جهان را عرصه نبرد متضاد و پدیده‌های هستی را مظهر وحدت متضادها معرفی می‌کند. این سؤال پیش می‌آید: آیا هراکلیت از فلسفه باستانی چین و هند و ایران در این زمینه الهامی گرفته است؟ کاملاً محتمل است، زیرا:

اولاً، عده کثیری از پژوهندگان متوجه شباهت فراوان آموزش نخستین فلاسفه یونان و متفکران هند و مصر و چین و ایران و بابل شده‌اند. بیدهم در کتاب علم و تمدن در چین از قول فونگ یولان، مورخ سابق‌الذکر تاریخ فلسفه چین، می‌گوید آموزش اعداد (تئوری نومه‌رو لوژیک) فیثاغورث چنان شباهتی با آموزش این - یان دارد که مایه حیرت است^{۱۴}.

ثانیاً، لاسال در کتابی که به نام هراکلیت نوشته، به سفر او به ایران و استفاضه او از فلسفه مغان اشاره می‌کند. اینکه هراکلیت مبدأ اشیاء را آتش دانسته است شاید ملهم از قدسی است که در مزده یسنا و در مذهب قدیم آریائی برای آتش قائل بودند^{۱۵}.

ثالثاً، پلوتارخ، مورخ معروف یونانی، به سفر عده‌ای از فلاسفه یونان به خاورزمین اشاره می‌کند.

از آن جمله در آثار پلوتارخ و دیگر مورخین رومی و یونانی مسافرت طالس به مصر و فیثاغورث به مصر و ایران و ذیمقراطیس به بابل تصریح شده است.

رابعاً، توازی عجیبی است که بین طرز تفکر و حتی نحوه بیان هراکلیت با برخی از فلاسفه باستانی خاورزمین وجود دارد. ئی. ر. هیوز در کتاب فلسفه چین در عصر کلاسیک از خوئی‌شی متفکر چینی یاد می‌کند:

«آسمان و زمین همانند یک دیگر پستند و کوه‌ها و مرداب‌ها همانند یکدیگر هموارند.

آفتاب در یک روز غروب می‌کند و هر موجود به هنگام زایش می‌میرد.»^{۱۶}

ج. تامسن در کتاب بررسی جامعه باستانی یونان از قول هراکلیت، فیلسوف یونانی، فراگمنت زیرین را به عنوان همانندی برای گفتار فوق نقل می‌کند:

«در وجود ما، هم مرده هست و هم زنده، هم بیدار است و هم خفته، هم پیر هست

و هم جوان، زیرا اینکه دگر شود بدان مبدل می‌شود و آنکه دگر شود بدین مبدل

می‌گردد. در یک رودخانه دو بار وارد نمی‌شویم. هستیم و نیستیم.»

قرائن نیرومند فوق نشان می‌دهد که بر خلاف دعوی کسانی که فرهنگ اروپا را قائم به ذات و مخلوق مبتکرانه ذهن خود اروپائیان می‌دانند، منابع الهام نخستین فلاسفه 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 بی‌سهم نیست^{۱۷}.

۴. نتیجه

بررسی اجمالی فوق که بی‌شک باید با بررسی‌های عمیق و همه‌جانبه دیگر تکمیل شود این دعوی ما را در آغاز مقال ثابت می‌کند که اولاً در دیالکتیک ساده لوحانه ابتدائی علاوه بر اندیشه حرکت و پیوند، اندیشه تضاد و نبرد متضادها نیز به نحو وسیعی مطرح بوده؛ ثانیاً نه تنها یونانیان بلکه ایرانیان، هندیان، چینی‌ها و اقوام دیگر نیز این اندیشه را گاه در سیستم‌های مذهبی و گاه فلسفی منعکس کرده‌اند؛ ثالثاً آموزش زرتشت و الحادهاى 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 دودآلود و ابتدائی دیالکتیک ایرانی با همان قشر مذهبی و اساطیریش یکی از منابع عمده الهام نخستین دیالکتیسین‌های یونان باستان و از آن جمله هرaklīt بوده است. تمام این نکات از جهت بررسی تاریخ مشخص منطق دیالکتیک دارای اهمیت جدی است^{۱۸}.

توضیحات:

۱. انگلس، آنتی دورینگ، چاپ روسی، صفحه 20.
۲. رجوع کنید به: تاریخ فلسفه هند، تألیف روی، صفحات ۳۳۷-۳۴۰.
۳. در دین مزدائی اولیه، چنان که گیرشمن در کتاب خود ایران از آغاز تا اسلام متذکر می‌شود، تثلیث (اورمزد، مهر، ناهید) در مرکز قرار دارد و نه تقابل اورمزد و اهریمن.
۴. گاه اهریمن که معنای لغوی آن گوهر و سرشت تیره است در مقابل سپتامن یا (سپتامایی نو) به معنای گوهر و سرشت روشن و مقدس قرار می‌گیرد.
۵. زروان درنگ خدای بی‌کران بعدها منشأ کیش و دین مستقلی شد که بکرشته آن نیز به مادیگری کشیده است. نکته قابل تفحص در این زمینه همسنگ بودن مفهوم زروان ما با «Loka» در فلسفه لکایاتا هندی است. لکا و زروان هر دو به معنی دهر است. در ترجمه عربی «دهریون» جانشین این دو مفهوم شده و دهر در عین حال هم مفید مفهوم زمان است و هم مفید مفهوم جهان.
۶. نکته جالب این جاست که اندیشه زرتشتی و مانوی نور و ظلمت پس از اسلام در افکار فلاسفه ما نفوذی عمیق داشت. ناصر خسرو علوی قبادیانی، شاعر و مبلغ معروف اسمعیلی، در اثر خود موسوم به وجه دین می‌نویسد: «مردم از دو گوهر بود مرگب شده: یکی جسم کثیف و دیگری نفس لطیف.»
- آقای همایی در کتاب غزالی نامه متذکر می‌شود که غزالی سخن از نور و ظلمت می‌گفت و در آیه نور و مقصود از مصباح و مشکوة تحقیق می‌کرد و خدا را نور مطلق و ماهیات ممکنه را ظلمت محض می‌خواند و چون غزالی این سخنان را می‌گفت مردم عصر او، او را به گبر بودن متهم می‌کردند (رجوع کنید به: غزالی نامه یا شرح حال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابو حامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی تألیف آقای جلال همایی، چاپ اول، صفحه ۲۲۶).
۷. در باره درست دینی مزدک گفتار جداگانه ای در این کتاب آمده است.
۸. از کتاب *The Aztecs of Mexico*، تألیف G. C. Vallient، لندن، ۱۹۶۰، صفحه 175.
۹. در میتولوژی آزنک هوئیت تسی لوپچ تلی خدای جنگ است و توتسه لتاتس کات لی پکا خدای شب،

موسیقی و رقص.

۱۰. از کتاب *The Aztecs of Mexice*، تألیف G. C. Vallient، لندن، ۱۹۶۰، صفحه ۱۷۵.
۱۱. از کتاب *La Pensée Chinoise*، تألیف M. Granet، پاریس، ۱۹۳۴، صفحه ۳۷۶.
۱۲. از کتاب *History of chinse philosophy*، تألیف Fung Yu Lan، جلد ۲، صفحات ۲۳-۲۴.
۱۳. رجوع کنید به کتاب تاریخ فلسفه هند، تألیف مونوریجن روی، صفحه ۳۳۷.
۱۴. رجوع کنید به بیدهم، علم و تمدن در چین، کمبریج، جلد اول، صفحه ۱۵۴-۱۵۷.
۱۵. لنین در دفتر فلسفی (چاپ روسی، صفحه ۳۹۳) از قول لاسال نقل می‌کند هراکلیت مفهوم *Logos* (کلام) را از اوستا گرفته و اصل آتش را نیز از آن‌جا اخذ کرده است. ما به این نکته در گفتارهای دیگر نیز اشاره کرده‌ایم.
۱۶. ئی. ر. هیوز (E. R. Hughes)، فلسفه چین در عصر کلاسیک (*Chinese philosophy in classical time*)، لندن، ۱۹۴۲، صفحه ۱۲۰.
۱۷. برای اطلاعات وسیع‌تری 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.
۱۸. در نگارش این مقاله علاوه بر منابع یاد شده در حواشی، از منابع زیرین نیز استفاده شده است:
 ۱. دکتر محمد معین، مزده یسناو تاثیر آن در ادبیات فارسی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶؛
 ۲. سعید نفیسی، تاریخ تمدن ایران ساسانی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۱؛
 ۳. پیر نیا، تاریخ ایران باستان، جلد ۲؛
 ۴. تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن ۱۸، به روسی، از انتشارات دانشگاه لنینگراد، ۱۹۵۸.

آئین مهر

چو دژه گرچه حقیرم، ببین به دولت عشق
که در هوای رُخت چون به مهر پیوستم
(حافظ)

یکی از کیش‌های کهن ایرانی که زمانی جهان‌گیر شد مهرپرستی یا میترائیسم است. چنان‌که 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 می‌کنند، چنان‌که در گذشته نیز یادآور شده‌ایم، دو بار توانستند کیش جهانی پدید آورند. یک بار در مورد مهرپرستی و بار دیگر در مورد مانیگری. هر دوی این کیش‌ها نیز این پیام دل‌انگیز را با خود همراه داشت که ابناء انسان در زیر یک اندیشه واحد باید به خاندانی بزرگ بدل شوند. برای روشن کردن سیر جهان‌بینی‌ها در ایران، بررسی این جریانات فکری ضرور است، زیرا با آنکه در ایران کهن فلسفه به معنای آخص کلمه بروز نکرد، این کیش‌ها خود منعکس‌کننده بسیاری از تعمیمات فلسفی و نمودار منطق حیاتی و بینش ویژه دوران‌ها و نسل‌های گم‌شده است.

در باره میترائیسم پژوهش‌های بسیاری از جانب دانشمندان خودی و بیگانه^۱ انجام گرفته و ویژه‌نامه‌های متعددی در این باره نگاشته شده. ما در این گفتار زبده این پژوهش‌ها را یاد می‌کنیم و برخی استنباطات خود را نیز با تصریح درجه و ثوق آن‌ها به میان می‌آوریم تا بر روی یک فصل شگرف از تاریخ جهان‌بینی ایرانی، از نظرگاه خویش، پرتو افکنده باشیم.

۱. مهرپرستی آئینی است دیرین سال

واقعیات متعددی مبرهن می‌سازد که آئین پرستش مهر به دوران‌های پیش از پیدایش کیش مزدا پرستی زرتشت مربوط است. مهرپرستی کیش هند و میتانی و ایران باستانی است. نام خدای میترا در کتاب مقدس هندیان ریگ و دَا آمده است. در این کتاب نام میترا و ارونا با هم به صورت میترا - ارونا ذکر شده است. در کشفیات «بغازکوی» (نزدیک آنکارا) لوحه‌ای 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، ارونا و ایندرا و ناساتیا یاد شده است.^۲ در صورت اسامی کتابخانه آسوریانی پال نام میترا همسنگ نام شمس (شَمَش) آمده است.

این نکته جالبی است که از میترا به عنوان یکی از خدایان در «گاتها» ی زرتشت که بخش کهن اوستاست، اثری نیست و این لفظ در «گاتها» تنها دارای یک مفهوم معنوی است و فقط در «یشت» هاست که به عنوان الهه‌ای از او یاد می‌گردد. یکی از پژوهندگان به نام «میّه» (Meillet) بر آن است که:

«منشاء وجودی مهر اوامر طبیعی نیست، بلکه از امور اجتماعی منبعث است و

مفهومی است که از عوامل اجتماعی بیرون آمده و جنبه الوهیت یافته است.»^۳

چنان که ورونا نیز به معنای قانون است و رتا به معنای نظم و سامان. مطلب بدین سادگی به نظر نمی‌رسد. چنان که گفتیم در دورانی قدیم‌تر از نگارش «گاتها»، مهر را خدائی آسمانی می‌دانسته‌اند. بیش‌تر به نظر می‌رسد که نخستین مفهوم مهر همان خورشید است و مفاهیم تجریدی «پیوند» و «پیمان» از مفهوم مشخص خورشید نشأت کرده است.^۴ زرتشت که خود آورنده 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 پُر صولت و نفوذ بیعت کنند (ما کمی دورتر در باره وصف مهر در «یشت»‌ها با تفصیل بیش‌تری سخن خواهیم گفت).

این معنی از آن جا نیز فهمیده می‌شود که از اواسط سلسله هخامنشی روش نسبت به مهر دگرگون می‌شود. در آثار و سنگ‌نبشته‌های اولیه هخامنشی (داریوش و خشایارشا) ذکری از مهر نیست، ولی در کتیبه‌های 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 کتیبه‌ها از نام اهورمزدا بیش‌تر است. کریستنسن حدس می‌زند که به ابتکار اردشیر دوم هخامنشی تجدیدی در دین انجام گرفته است.^۵ بهتر است گفته شود رجعتی به سنن گذشته شده است. در دوران اشکانی مهر و ناهید و بهرام (میترا، آناهیتا، ورتُرغَن) به گفته گیرشمن تثلیث عده‌ای را تشکیل می‌دهند که اهورمزدا را در

سایه می‌گذارند. به ویژه مهرپرستی دامنه‌ای شگرف می‌یابد و نوعی مذهب رسمی می‌شود. با این حال در طاق بستان کرمانشاه حجاری جالبی است: در این حجاری مردی که چهره‌اش مانند خورشید تابناک است در دست چپ اردشیر دوم ساسانی است که برخی می‌پنداشته‌اند زرتشت است و پژوهندگان معتبری مانند «دیولافوآ» و «زاژه» آن را «مهر» می‌دانند^۶ این مایه شگفتی نیست. اگر هم زرتشت مهر را منکر بود، 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 می‌داشت. با آنکه مهر در پانتئون زرتشتی از امشاسپندان نیست و تنها از ایزدان است که خدایان رده دوم در این پانتئون است، با این حال در روح ایرانی جایی والا داشت و مؤبدان زرتشتی ناگزیر از سازش با این الهه جاذب بودند. این سیر اجمالی نشان می‌دهد که از زمان‌های بسیار دور، یعنی حداقل از ۳۵ الی ۴۰ قرن پیش، مهر یا میترا (چنان که در پارسی باستان نامیده می‌شد) از مهم‌ترین موضوعات پرستش ایرانیان بوده است.

۲. ریشه مهر و ستایش آن در اوستا

در اوستا «میترا» نام فرشته روشنایی، پاسبان راستی و پیمان است. کریستان بارتولمه در فرهنگ پارسی باستانی متذکر می‌گردد که در سانسکریت این نام به صورت «میترا» است یعنی پروردگار روشنایی و فروغ (ودا) و نیز به معنای «درستی» آمده است. شکل پهلوی آن به تصریح «نیرگ»، «میر» و «میترا» است. این واژه از ریشه «میث» آمده است که در «گاتها» به معنای وظیفه و تکلیف دینی است و در «وَنَدیداد» به معنای عهد و پیوند و واژه‌های میهن (مئه ثنا) و مهمان با این واژه هم‌ریشه‌اند. فردیناندو یوستی در تاریخ ایران باستان، مهر را رابطه بین فروغ مُحدَث و فروغ اَزَلی، واسطه بین آفریننده و آفریده می‌داند.^۷

در اوستا از میترا به کرات سخن رفته است، منتها چنان که در سابق نیز متعرض شده‌ایم در بخش کهن اوستا («گاتها») میترا فقط به معنای پیمان و پیوند است و فقط در یک جا («یسنا» ی ۵۴ بند ۵) به این واژه بر می‌خوریم، ولی در بقیه اوستا ذکر میترا به عنوان ایزدی از ایزدان اهورمزدا 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^۸ 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 شده‌اند آن را در کتاب مقدس نه به عنوان

یک مفهوم معنوی، بلکه به عنوان یک الهه، یک ایزد وارد سازند. در کرده 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 خود سودمند دانستیم، نه از جهت تاریخی، بلکه از جهت پژوهش محتوی فکر «مهریشت» آن را بررسی کنیم.^۹

در «مهریشت» این ایزد به نام «دارنده دشتهای فراخ» و «اسبهای تیزرو» که از سخن راستین آگاه است و پهلوانی است خوش اندام و نبرد آزما، دارای هزار گوش و هزار چشم و هزار چستی و چالاکی یادشده، 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 شط آرنگ، از ناوک او گریز ندارد، پشتیبان مزدیسنان است و سپر سیمین بر دست و زره زرین بر تن دارد. خورشید، دارنده سمندهای تیزتگ از دور ستایش وی را مژده می دهد. گرزها و نیزه‌ها و فلاخن‌ها و تیرها هر قدر هم که خوب باشند در او کارگر نیستند. ولی گردونه او پر از سلاح معجزه آسای نبرد است که به سرعت قوه خیال بر سر دشمن فرود می آید و او را هلاک می سازد. او نخستین ایزد معنوی است که پیش از طلوع خورشید فناپذیر تیز اسب بر بالای کوه هرا بر می آید و از آن جایگاه بلند سراسر منزلگاه‌های آریائی را می نگرد. هشت تن از یاران او بر فراز کوه‌ها و برج‌ها مانند دیده بان نشسته‌اند 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 خانه‌های سترگ از زنان برازنده برخوردار است، از گردونه‌های برازنده، از بالش‌های پهن و بسترهای گسترده بهره‌مند است» (کرده ۸ بند ۲۰).
 «در میان چالاکان چالاک‌ترین، در میان وفاشناسان، وفاشناس‌ترین، در میان دلیران دلیرترین، در میان زبان آوران، زبان آورترین، در میان گشایش دهندگان، گشایش دهنده‌ترین، کسی که گله و رمه بخشد، کسی که شهریاری بخشد، کسی که زندگانی بخشد، کسی که سعادت بخشد، کسی که نعمت راستی بخشد»^{۱۰} (کرده ۱۶ بند ۶۵).

«در جهان بشری نیست که بیش‌تر از عقل طبیعی بهره‌مند باشد، به آن اندازه که مهر مینوی از عقل طبیعی بهره‌مند است. در جهان بشری نیست که تا به آن اندازه گوش شنوا داشته باشد مثل مهر مینوی تیزگوشی که با هزار مهارت آراسته است. هر که او را دروغ گوید، او می بیند، مهر توانا قدم به پیش گذارد. آن قادر مملکت روان گردد. از چشمان خویش نگاه زیبای دوربین براندازد» (کرده ۲۷ بند ۱۰۷).
 جالب است که «مهر» نوعی واحد و درجه میثاق و عهد دوستی و وفاداری است. مثلاً در کرده

۲۹ بند ۱۱۶ ذکر شده است که مهر میان دو همسر درجه مهر ۳۰ است، میان دو همکار ۳۰، میان دو خویشاوند ۴۰، میان دو هم خانه ۵۰، میان دو پیشوا ۶۰، میان شاگرد و آموزگار ۷۰، میان داماد و پدرزن ۸۰، میان دو برادر ۹۰، میان پدر و مادر و پسر ۱۰۰، میان دو قوم ۱۰۰۰، میان پیروان یک دین ۱۰۰۰۰!

چیزی که نشان دهنده آن است که مفهوم «مهر» و «خورشید» در اوستا یکی نیست آن است که در اوستا خورشید «یشت» ویژه خود را دارد «خورشیدیشت» و نیز در «خرده اوستا» نیایش ویژه‌ای برای خورشید است، ولی با این حال چنان که خواهیم دید این دو مفهوم از دیرباز در آمیخته و پس از بسط مهرپرستی در باخترزمین، مهر را Sol Invictus یا خورشید شکست‌ناپذیر نام نهادند و به علاوه در خود «خورشیدیشت» (بند پنج) نیایش مهر و خورشید با هم آمده است که نمودار نزدیکی این مفاهیم است.^{۱۱}

۳. گسترش و محتوی کیش مهر

پلوتارخ، مورخ معروف، نوشت که چند تن راهزن از اهالی سیلیسی در سال ۶۵ قبل از میلاد کیش مهر را در قلمرو روم پخش کردند. این سخن پلوتارخ افسانه‌ای بیش نیست. روشن است که در اثر جهان‌گشایی‌های اسکندر و سپس استقرار تمدن هلنیستی در دوران سلوکیدها و شاهان اشکانی و در نتیجه انواع جنگ‌ها و مراوده‌ها که بین ایرانیان و مردم آسیای صغیر و دیگر کشورهای قلمرو امپراطوری روم در آن ازمه روی داد، آئین ایرانی مهر به تدریج به کشورهای آسیایی و اروپایی سرایت کرد و گسترش شگرف یافت و از راه سوریه و بین‌النهرین و آسیای صغیر به روم رفت. در ۶۶ میلادی امپراطور روم نرون به وسیله تیرداد، پادشاه ارمنستان، به کیش مهر گرائید.^{۱۲} امپراطور روم، گمڈ، در قربانی‌های مهرپرستان شرکت می‌جست. در زمان دیوکلسین 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 میتروم (Mithreum) نام داشت. کیش مهر شمال آفریقا، شبه جزیره بالکان (گویا غیر از یونان)، سواحل دانوب، داسیا (مجارستان کنونی)، زمین‌های اطراف رن، سرزمین گل، شبه جزیره ایبری و ایتالیا را فرا گرفت و تا جزیره بریتانیا و «دیوار هادرین» در شمال انگلند پیش رفت.^{۱۳} بر دیوار هادرین نقش‌هایی از مهرپرستی است و در مرکز شهر لندن (سیتی) مجسمه‌ای از مهر کشف شد.^{۱۴} جز مانیکری که در دوران ساسانی به نوبه خود توانست کیش جهانی شود، هیچ آئین دیگر ایرانی چنین گسترشی نیافت. تنها مسیحیت توانست در قبال این پویه ظفر مند خدای مهر سدی

بکشد و مسیحیت از عهده این کار برای آن بر آمد که بسیاری از عناصر مهر پرستی را جذب کرد و در کالبد یک کیش مائوس در دل‌های گروندگان جای یافت. پرفسور ه. ج. ایلیف، مدیر موزه شهر لیورپول، در فصل «ایران و دنیای قدیم» (کتاب میراث ایران) در باره توسعه مهر پرستی در باختر چنین می‌نویسد:

«توسعه و پیش‌رفت سریع مهر پرستی از زمان امپراتور 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 می‌رسد که دیوکلسین (۲۸۴-۳۰۵ میلادی) و گالریوس (۳۰۶-۳۱۱ میلادی) و لی‌سیلیوس در سال ۳۰۷ معبدی در کنار دانوب به افتخار میترا به عنوان نگاهدارنده و محافظ امپراطوری تخصیص دادند. علت عمده جاذبه‌ای که در مذهب میترا وجود داشت علو معنوی آن و مبارزه دوگانه دائمی بین خیر و شر است که به موجب آن هر روح پاک و بی‌آلایشی دائم می‌کوشد به نیکی کمک کند تا بر بدی چیره شود.»^{۱۵}

در سال ۳۲۴ میلادی قیصر لی‌سیلیوس از امپراطور کنستانتین شکست یافت و دوران رونق مهر پرستی رو به فرجام نهاد. پس از مرگ کنستانتین در دوران امپراطور ژولین مهر پرستی باز رونقی یافت، ولی این دولت مستعجلی بود و مهر پرستان با زوال دولت این قیصر دچار ادبار شدند. آخرین درخش فرار و مجدّد مهر پرستی در دوران قیصر اژنیوس در سال ۳۲۹ میلادی بود و پس از آن خورشید مهر پرستی سراپا به محاق رفت.

پیدا است که کیشی چنین کهن مانند مهر پرستی که تاریخ آن هزاره‌ها را در بر می‌گیرد نمی‌توانست در این پهنه فراخ زمانی بلا تغییر بماند و ما اگر در باره محتوی این کیش چیزی می‌دانیم به ویژه مربوط به دورانی است که این کیش در ایران و قلمرو امپراطوری روم اشاعه داشت.

موافق اساطیر میترائستی، به نقل از پژوهنده بلژیکی کومن (Cumont)، مهر نخست از صخره‌ای در غاری با چهره فروزنده بر جمعی شبانان ظاهر شد و شبانان از طلعت فریبای آن فرشته او را شناختند و نیایش کردند. افسانه ظهور مهر در غار موجب آن شد که مهر پرستان معابد یا میترئوم‌های خود را در غارها و یا در زیر زمین‌ها می‌ساختند. 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 آنکه به پرستندگان خویش از خون و گوشت ذبیحه خود نان و شراب مقدّس خوراند به آسمان عروج کرد و بار دیگر در زمره جاویدانان آسمانی در آمد. اشعه‌ای که گرد سر مهر است از آن است 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 خدای شفیع، خداوند منتقم است و مسیح و

مهدی موعودیست که بار دیگر ظهور می‌کند و جهان را از عدل پُر می‌سازد و از ستمگران انتقام می‌کشد. مهر پرستان در جریان عبادت مهر و قربانی به نام او و اجراء مراسم مذهبی مساوات را بین خود مراعات می‌کردند و یکدیگر را «برادر» می‌خواندند. گرونده می‌بایست از مراحل هفتگانه سلوک بگذرد. اسامی این هفت مرحله عبارت است از: کلاغ، پارسا، سرباز، شیر، ایرانی، پیک، خورشید، پدر (یا پیر)^{۱۶}. در مهر پرستی مراسم تعمید اجراء می‌شد بدین ترتیب که قربانی را در کنار ظرفی مشبک ذبح می‌کردند که در زیر آن کسی که می‌بایست تعمید یابد می‌ایستاد و از خون ذبیحه تعمید می‌پذیرفت. و نیز مراسم «عشاء ربّانی» (Eucharistie) یعنی در آمیختن با جسم خداوند (Communion) از طریق خوردن نان و شراب (به مثابه گوشت و خون خداوند مهر) اجراء می‌گردید^{۱۷}. شباهت فراوان مراسم عشاء ربّانی و تعمید مهر پرستی با نظایر این آداب در مسیحیت به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه‌ای کیش مسیح از مهر پرستی اقتباس کرده است. باید افزود که تعطیل روز یکشنبه که هنوز در زبان انگلیسی روز خورشید (Sunday) نام دارد و جشن گرفتن روز تولّد مهر (روز ۲۵ دسامبر) و پیروی از صلیب و نواختن ناقوس و نوازندگی به هنگام دعاخوانی نیز از مهر پرستی به کیش مسیح منتقل شده است. برخی معتقدند که نمی‌توان مدّعی شد که این مراسم را مهر پرستان از ترسایان گرفته‌اند یا برعکس^{۱۸}، ولی این نظر درست نیست، زیرا حتی خود آباء کلیسای مسیح چنین ادّعائی نداشتند. آن‌ها مانند قدیس ژوستن شهید در کتاب مدیحه (Apologie)، و ترتولین، الهی معروف مسیحی، در کتاب اقوال ملحدان (Depræscriptione heræticorum) بر آنند که این شعبده شیطان است که مسیحیت را چنین به مهر پرستی شبیه ساخته است^{۱۹}!

اسطوره شناسان و پژوهندگان میتولوژی، افسانه مهر را که از آسمان به زمین می‌آید و به مثابه انسانی در میان انسان‌ها می‌زید و سپس بار دیگر به آسمان‌ها عروج می‌کند و در زمره جاویدانان لاهوت وارد می‌گردد از خانواده افسانه‌های مربوط به «خدایان میرنده و رستاخیزنده» می‌شمارند که در نزد بسیاری از اقوام و خلقت‌ها وجود دارد. افسانه فنیقی و یونانی ادنیس، افسانه مصری اسیریس، افسانه یونانی دیونیس، افسانه آتیس متعلّق به خلق‌های آسیای صغیر، و یک سلسله افسانه‌های دیگر، همه حاکی از آمدن خدایان به میان مردمان، مرگ آن‌ها و رستاخیز آن‌هاست^{۲۰}. اسطوره مسیح نیز بر پایه همین افسانه‌ها پدید شده است. چنان که بعداً خواهیم دید اسطوره مهر در داستان شفاعت و مهدویت شیعیان نیز اثرات خود را باقی گذاشته، زیرا یکی از مختصات «مهر» همین شفاعت و وساطت است. پلوتارخ به درستی یاد آور می‌شود که در دین زرتشت دو مقوله هرمزس (آهورمزدا) و آرمینوس (اهریمن) نمودار دو عالم نور و ظلمتند و میترس (مهر) واسطه این دو است. یعنی به عبارت دیگر اگر آهورمزدا را نماینده آسمان روشن روز بدانیم و اهریمن را مظهر شب تاریک، در آن صورت خورشید حدّ پیوند مابین این دو و به اصطلاح «فروغ

مُحدَثی» است که از «فروغ آذلی» اورمزدی ناشی شده است.

۴. مهر و خورشید

بررسی دقیق اوستا نشان می‌دهد که در این کتاب «مهر» و «خورشید»، با آنکه غالباً همراهند، ولی دقیقاً یکی نیستند. ولی از دیرباز این دو مفهوم با هم در آمیخته است. مثلاً استرابن یک قرن قبل از میلاد مسیح نوشته است که ایرانیان خورشید را به نام «میترس» می‌شناسند و در واقع با هلیوس یونانی و آپولن رومی یکیست و همچنین آقای پورداد در بررسی بسیار جالب و جامع خود در «یشت»ها^{۲۱} متذکر می‌گردد:

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

برای انسان‌های سپیده‌دم تاریخ، خورشید پیوسته پدیده‌ای سخت جاذب، فریبا، خیال‌انگیز و شگفت‌آور بود. در برابر دیدگان رازجویِ نیاکان ما هر بامداد از چاک خونینِ فلق رویِ تابنده مهر ظاهر می‌شد و پویه روزانه خود را در زیر گنبد بلورین آسمان آغاز می‌کرد تا زمانی که در ارغوان دودآلود شفق فرو می‌نشست. گوئی خداوندی پُرتوان سوار بر گردونه‌ای از نور بود که آزاد و سبک‌سار مزرع سبز فلک را می‌پیمود.

چیزی از نیایش خورشید برای انسان‌های سر آغاز 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 تفتۀ 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 می‌پراکند. اگر دیوار یخینی به قطر سه کیلومتر از زمین تا خورشید برافرازیم آن گاه تمامی گرمای متشعشع از خورشید را به روی این دیوار متمرکز سازیم آن دیوار در عرض یک ثانیه خواهد گذاخت. سطح خورشید ده هزار بار از پلاتین مذاب رخشان‌تر است و از هر مترمربع آن ۸۴ هزار قوه اسب انرژی می‌تراود که تنها یک دوپست و بیست میلیونیم آن بهره زمین ما می‌شود. نور خورشید در زمین ما ۴۵۶ هزار برابر نور بدر کامل است^{۲۲}. خورشید در تعیین شرایط اقلیمی زمین ما، جنبش‌ها و ابرها و اقیانوس‌ها، رشد زندگی نباتی و حیوانی کره ما تأثیر عظیم و قاطع دارد. کفایت به پدیده موسوم

به «فتوسنتز» توجه کنیم. در پروسه‌ای که فتوسنتز نام دارد نباتات زمینی و آبی به کمک سبزینه (خضرة الوراق یا کلروفیل) میزان عظیمی انرژی خورشید را می‌بلعند. انرژی مجذوب به جریان تغذیه کربنی نبات کمک می‌کند. در زمین ما هر ساله از طریق فتوسنتز ۱۷۵ میلیارد تن کربن جذب می‌شود و در ترکیب اشیاء آلی (ارگانیک) وارد می‌گردد و از این راه قریب ۴۵۰ میلیارد تن اشیاء آلی ساخته می‌شود. در اثر فتوسنتز در جوف زمین، در پوسته‌های فوقانی کره، در ژرفای آبدان‌ها ذخائر هنگفتی از ذغال، نفت، گاز، توربو و غیره فراهم می‌گردد. اگر بشر می‌تواند آتشی بیافروزد و چراغی روشن کند به برکت خورشید است.

شکمی نیست که انسان‌های سرآغاز تاریخ از این حقایق اطلاع علمی نداشتند، ولی آن‌ها چنان که گفته مورخ ارمنی الیسه از قول اندرزیدان زرتشتی با وضوح ثابت می‌کند با تجربه روزانه خویش کرامات متعدّد خورشید را می‌دیدند و در اندیشه پنداربا ف آن‌ها این گوی پر فروغ به صورت الهه‌ای زیبا در می‌آمد که صاحب معجزاتی شگرف است: نور افشانی، حیات بخشی، داد و دهش.

هنگامی که تفکر انسان به مراحل بغرنج‌تر وارد گردید پرتو فشانى و تجلی خورشید و پیوندی که این نور جهان‌تاب بین پدیده‌ها و اشیاء می‌آفرید در ذهن انسان اندیشه‌های دیگری برانگیخت. خورشید مظهر آفرینشی شد که از راه نورافشانی دائمی و فیضان حاصل می‌گردد. 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 می‌کرد. همه این‌ها در دماغ اسطوره‌ساز بدوی می‌توانست داستان‌های بسیاری برانگیزد: اگر درست است که خورشید در زیر طاق مقررَس آسمان پدید می‌شود، پس ظهور مهر فریبا در زیر طاق غار نیز درست است. و اگر درست است که پرتو خورشید بر زمین می‌نشیند و خود در ملکوت نیل‌رنگ می‌تازد، 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 چنان که خواهیم دید رخنه این آئین در تمدن جهان از آن هم به مراتب وسیع‌تر به نظر می‌رسد.

۵. ردّ پای مهر در تاریخ ایران

از دیرباز ترکیبات و اسامی زیادی در السنه اوستائی، پارسی باستانی، پهلوی و دری از ریشه مهر وجود داشته است مانند مهردروغ، مهرزیان، مهرجنگ، مهربان، مهرگسار، مهرگان،

مهرک، مهرین، مهنوش، در مهر (پرستشگاه زرتشتی)، مهر بندگشا^{۲۳}، مهرداد، مهران، مهرباب، مهر گشنسب، مهرداد، مهربراز، مهر بوزید، بزرگوهر، مهر گیاه، مهر ترسه و غیره. روز تولد مهر که روز تعادل خرفی است و در تقویم کهن آغاز فصل سرما بود، روز جشن مهرگان است. آیا اندیشه مهرپرستی پس از تسلط اسلام در ایران فرو مرد؟ سخت بعید به نظر می‌رسد. احتمال زیاد می‌رود که آئین مهر در تکامل طولانی خود به جهان‌بینی گسترده‌ای همانند جهان‌بینی عرفانی بدل شده بود. تأثیر آئین مهر در گنوستیسیسم و تأثیر متقابل آن در مهرپرستی و رابطه مهرپرستی با مکتب نوافلاطونی که هر دو از جریانات مهم دوران هلنیسم است امریست در خور مطالعه. آیا آنچه که حکماء ما از قبیل ابن‌سینا و سهروردی «حکمت المشرقیه» نامیده‌اند و آیا اصطلاحاتی از قبیل «شید» و «شیدان شید» که سهروردی به کار می‌برد از منشأ آئین مهر نیست؟ می‌گویند لفظ «محراب» از «مهرابه» آمده است که ترکیبی است از «مهر» و «آبه»^{۲۴}. در باره برخی از این مطالب در بررسی‌های دیگر سخن خواهیم گفت.

می‌گویند «خرابات» معربی است از «خورآباد». آیا کیش شراب که در نزد خراباتیان معمول بود و الفاظ مغ و مغ‌بچه و جام می‌مغانه که در آثار ادبی فارسی فراوان آمده است حکایتی از قدس باده در کیش مهرپرستی و بقایائی از آداب مهرپرستی نیست^{۲۵}. آیا اندیشه مهدی موعود و شفاعتگری ائمه در روز محشر در دین شیعه، ریشه‌ای در مهرپرستی ندارد و آیا در چهره‌علی و حسین بازتابی از چهره مقدس مهر نباید دید؟ ناتان مندر بلم در اثر خود^{۲۶} می‌گوید که روز قیامت مهر همراه سروش و رشن، روان راست‌گویان را سرپل صراط از دست دیوهای دوزخ نجات می‌دهد و این خود با شفاعت‌گری پیمبر و ائمه در صحرای محشر شباهت تام دارد. آیا درویشی و رندی (که خود این دو اصطلاح از قدمت بسیار این مفاهیم خبر می‌دهد) در کشور ما تنها پس از اسلام پدید شد و آیا عرفان در تاریخ ما در کالبد مهرپرستی سابقه‌ای دیرین نداشت؟ آیا مفاهیم عشق، فیضان، و تجلی، پیوند عمومی سراسر جهان در وراء «کبریا» و «نیاز» (بنا به اصطلاح دل‌انگیز شمس تبریزی) همه و همه دارای ریشه‌های 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 کنایه‌ها و رموزی حاکی از وحدت وجود سخن به میان است؟ آیا مراحل سلوک صوفیان و واژه «پیر» که از مقامات هفتگانه مهرپرستی بود، تطوری از معتقدات مهرپرستان نیست؟ به نظر نگارنده همه این سؤال‌ها در خورد تعمق و سزاوار پژوهش است و اگر پاسخ آن‌ها مثبت باشد در آن صورت یک نتیجه حیرت‌انگیز به دست می‌آید و آن عبارت است از جان سختی‌کیشی طی هزاران سال و پیوند شگرف معنوی نسل‌های فراوانی که در فلات ایران زیسته‌اند. طبیعی است که این کیش، چنان که بارها تأکید کردیم، تحولی ژرف را گذرانیده و از یک مذهب ناتورالیستی شاید به یک جهان‌بینی عرفانی بدل شده و گاه احیاناً صورت الحاد پُرسوز و گداز شیعی را به خود گرفته، ولی به هر صورت رشته

حیاتش نگسسته است.

هر اندازه این سئوالات برای اجراء یک بررسی عمیق تر ضروریست به نظر ما تفسیر دیگری که از مهرپرستی اخیراً در ایران داده شده است مُقنع به نظر نمی رسد و آن تفسیری است که در کتاب قصه سکندر و دارا آمده است:

کمی توضیح بدهیم:

در سال ۱۳۴۳ آقای اصلان غفّاری 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 ذی‌المقدمه تردید در صحّت داستان جهان‌گشائی‌های اسکندر مقدونی و به ویژه آمدن او به ایران و هند است. آقایان بهروز و غفّاری در این باره دلایلی دارند که به هر صورت در خورد توجه است، ولی در کنار این مطلب اصلی در بسیاری مطالب دیگر و از آن جمله در باره مهرپرستی اظهارنظرهای بدیعی شده است. آقای بهروز طبق محاسبات کرونولوژیک خاصّی که در کتاب ویژه ایشان (تقویم و تاریخ) منعکس است به این نتیجه رسیدند که مهر، انسانی بوده است که زمانی می‌زیسته و الفاظ مهر و میترا و میشا اسامی عیسای غیر مصلوبی است که:

«در سال ۱۴۵۴ رصد زرتشت، در روز ۲۵ دسامبر «دی ماه فارسی» و کریشت ماه سیستانی متولّد شد و در ۲۵ سالگی مبعوث شد و در ۴ 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» (!)

آقای بهروز و به پیروی ایشان آقای غفّاری برآنند که دین مهر دینی بود دموکراتیک قائل به انتخابات و فدرالیسم، زیرا دولت اشکانی که در سایه دین مهر اداره می‌شد هم مهستان (مجلس اعیان) داشت که شاهنشاه را در آن برمی‌گزیدند و هم غیر متمرکز بود و بر پایه ملوک الطوائفی و به شیوه فدرال اداره می‌شد. 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 می‌پذیرد. اردشیر بابکان و کنستانتین که یکی در ایران و دیگری در روم مهرپرستی را ریشه کن می‌کنند و دین‌های استبدادی خود را بر تخت می‌نشانند زینانی عظیم به تاریخ زده‌اند.

به نظر آقای بهروز و به پیروی از ایشان آقای غفّاری نقطه مقابل دین مهر که از روح پاک مردم ایران برخاسته کیش مرموز و خدعه آمیز و دغل‌مانیگری است که تا همین اواخر در تاریخ لانه داشت و منشأ همه بدبختی‌هایی است که به سر ایرانیان آمده است!

این بحث‌ها را آقای دکتر اکبر آزاد یکی دیگر از پیروان آقای بهروز به جراید ایران کشانده است. با همه احترامی که به شخص آقای بهروز به مثابه نویسنده و محقق داریم و با همه حسن نیتی که در ثنای دموکراسی و انتخابات و تقبیح استبداد و وراثت از خلال نظریه‌های بهروز رخ می‌کند، تفسیر

ایشان از مهرپرستی موافق واقع به نظر نمی‌رسد. گویا احساس میهن‌پرستی افراطی همراه با تخیل دورپرواز علمی منشأ بروز این تفسیرات است. به هر صورت قضاوت نهائی در باره این اندیشه‌ها با محققان است، زیرا اظهار عقیده نگارنده مبتنی است بر استنباط و لازمه ردّ بر نظریه‌ای که به اتکاء برخی واقعیات به میان کشیده می‌شود، اجراء تحقیق انتقادیست. پیش از پایان سخن ذکر نکته دیگر بی‌فایده نیست.

یکی از یادگارهای مهرپرستی جشن مهرگان است که در روز مهر (۱۶ هر ماه) از ماه مهر برپا می‌شد و جشن آغاز شش ماهه زمستان (زیه نه) است چنان که نوروز جشن آغاز شش ماهه تابستان (هه مه) است. نیروهای ملی دموکراتیک و انقلابی عصر ما به حق سنت جشن مهرگان را احیاء کرده‌اند.

در سرلوحه 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 می‌تواند حسن ختام این مقال باشد:

کمر از دَرّه نئی، پست مشو، مهر بورز
تا به خلوتگه خورشید رسی رقص کنان

توضیحات:

۱. از پژوهندگان خارجی باید از کومن (Cumont)، و از ایرانیان باید از مقاله بسیار جالب پورداد در «یشت»‌ها یاد کرد.
۲. محل کشور میتانی در شمال غربی بین النهرین در حوضه 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 بر آسور غلبه کرد و در نیمه اول قرن سیزدهم قبل از میلاد سلمنشر پادشاه آشور آن را به ایالتی از کشور خود تبدیل نمود. کشور میتانی در زبان آسوری خانی گال بات نام داشته است.
۳. به نقل از: مزداپرستی در ایران قدیم، اثر ارتور کریستنسن، ترجمه دکتر صفا، صفحه ۳۶.
۴. 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.
۵. کتاب مزداپرستی در ایران قدیم، صفحه ۶۳.
۶. فرهنگ ایران باستان، پورداد، ۱۳۲۶، صفحات ۶۲-۶۵ و نیز «یشت»‌ها، پورداد، جلد اول، صفحه ۳۹۴.
۷. رجوع کنید به: پورداد، ادبیات مزداپرست، «یشت»‌ها، جلد اول، صفحات ۳۹۲-۴۲۰، مقدمه مهریشت.
۸. چاپ شهر Gotha، آلمان، ۱۹۰۳، صفحه 32، به نقل آقای پورداد.
۹. رجوع کنید به: مهریشت، از کتاب «یشت»‌های آقای پورداد.
۱۰. به شباهت سبک این بند با ادعیه مسلمانان توجه کنید. این نوع ستایش‌های خطاب به مهر نشانه نفوذ کیش او در میان مردم است و قدمت این کیش.

۱۱. رجوع کنید به: «یشت»ها، صفحه ۳۱۳.
۱۲. تمدن ایرانی، ترجمه دکتر عیسی بهنام، نشریه «بنگاه نشریات»، صفحه ۱۴۸.
۱۳. همان، صفحات ۱۴۹-۱۵۰.
۱۴. نه گفتار در تاریخ ادیان، علی اصغر حکمت، شهریور ۱۳۴۰، جلد دوم، صفحه ۲۹۳.
۱۵. میراث ایران، زیر نظر پرفسور آربری، ترجمه فارسی از «بنگاه ترجمه و نشر کتاب»، سال ۱۳۳۶، صفحه ۷۴.
۱۶. شارل آشلن، منشاء مذهب، مبحث «میترائیسم و مسیحیت»، صفحات 195-198. چاپ تصحیح شده ادیسون سوسیال، ۱۹۵۰.
۱۷. خوردن آب «زور» و نان «درون» در نزد زرتشتیان از بقایای مهرپرستی است و به مراسم عشاء ربانی شباهت دارد.
۱۸. تاریخ تمدن، ویل دورانت، کتاب سوم، جلد سوم، صفحه ۱۳۱.
۱۹. شارل آشلن، منشاء مذهب، همان صفحه‌ها.
۲۰. یو. پ. فرانتس، در مصب دین و آزاداندیشی، آکادمی علوم شوروی، صفحه 364.
۲۱. ادبیات مزده یسنا، جلد اول، صفحه ۴۰۶.
۲۲. ورنسلف بلگیامینف، تبیعاتی در باره کیهان، مسکو، نشریات دولتی، ۱۹۵۲، مبحث «خورشید»، صفحات 281-311.
۲۳. خزینه دار داریوش به گفته تورات، کتاب عزرا، باب اول، بند ۸.
۲۴. «آبه» به معنای جایگاه. در زبان فرانسه *Abbat* و در زبان انگلیسی *Abode* و در فارسی ابده از همان ریشه است.
۲۵. هر تسفلد بر آن است که در کیش زرتشتی به جای نوشیدن عصاره سکر آور گیاه هوم، در دوران ساسانی شراب به کار می‌رفته است. می‌توان این امر را نتیجه تأثیر مهرپرستی دانست. به هر صورت کیش شراب و دیگر نوشابه‌های سکر آور در ایران دارای سابقه دیرینه است و به همین جهت منع اسلامی نتوانست از عهده آن برآید.
۲۶. زندگی پس از مرگ طبق مزده یسنا، پاریس، ۱۹۰۱، صفحات 95-96، به نقل آقای پورداد در «یشت»ها.
۲۷. بهروز، تقویم و تاریخ، صفحات ۹۴ تا ۱۰۶.

مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی

نگه کن سحرگاه تا بيشنوی
ز بلبل سخن گفتن پهلوی
(فردوسی)

۱. طرح مسئله

آگاثیاس، ادیب و مورخ یونانی دوران ژوستینیان (متوفی در سال ۵۸۲ م) در تاریخ پنج جلدی خود در باره این قیصر، اطلاعات گران بهائی در باره ایران معاصر خود و دوران خسرو انوشیروان می دهد و از آن جمله، چنان که آرتور کریستنسن در تاریخ خود^۱ نقل می کند، در کتاب دوم بند ۲۸ نوشته است:

«خسرو انوشیروان که همه اوقات خود را صرف مسائل سیاسی و نظامی می کرده است، هرگز نمی توانسته است از ظرایف ادبی و معانی دقیقه یونان و روم، خوض و استفاده کند، خاصه که وسیله استفاده او ترجمه کتب یونانی بوده، به زبانی که به عقیده او (یعنی آگاثیاس) فوق العاده «فقیر و خشک» بوده است.»

مقصود آگاثیاس از زبان فقیر و خشکی که نمی شد به وسیله آن از ظرایف ادبی و معانی دقیقه حکمت و ادب یونان و روم استفاده کرد به ناچار زبان پهلوی ساسانی یا «پارسی» است که کتب عهد خسرو بدان زبان نوشته می شد.

نگارنده با نظر طرف داران «متالنگیستیک» معاصر مانند سایپیر (Sapir) و وُرف (Whorf) که تحت تأثیر هومبلدت، دانشمند آلمانی، خود زبان را موجد و آفریننده جهان بینی ها و حتی «جهان واقعی» در نزد انسان می شمردند، موافق نیستم و این نظریه را حاکی از یک برخورد غلوآمیز ایده آلیستی می دانم، ولی در حکم زیرین که از یک مقاله سایپیر به نام «مقولات عقلی در السنه

بدوی» (Conceptual categories in primitive languages) نقل می‌کنم، به نظر من هسته‌های مهم حقیقت وجود دارد. سایپر می‌نویسد:

«انسان، چنان که معمولاً فکر می‌کند، تنها در جهان عینی اشیاء، در جهان فعالیت اجتماعی زیست نمی‌کند، بلکه به میزان معتناهی، تحت تأثیر آن زبان مشخصی است که وسیله آمیزش اجتماعی معینی است. خطاست اگر تصور شود که ما می‌توانیم از واقعیت، بدون کمک زبان، کاملاً آگاهی یابیم، یا آنکه زبان وسیله فرعی حل مسائل آمیزش و تفکر است. در واقع «جهان واقعی» به حدّ زیادی بر اساس موازین زبانی گروه معینی ساخته می‌شود. ما به برکت آنکه موازین زبانی جامعه ما شکل معینی از بیان را عرضه می‌دارد، به نحوی از انحاء این یا آن پدیده را می‌بینیم یا می‌شنویم و درک می‌کنیم.»

لذا اگر واقعاً دعوی آگاهی‌داری در باره خشک و فقیر بودن زبان پهلوی، که وی بعید است آن را می‌دانسته، درست باشد، قضاوت متفرعانه او را در باره آنکه ظرایف حکمت و ادب یونان و روم را نمی‌شد به این زبان نقل داد، نیز باید پذیرفت و باید پذیرفت، که به قول سایپر، نیاکان دوران ساسانی ما در «جهان واقعی» بسیار بدوی، بسیار یکنواخت و بی‌رنگی می‌زیسته‌اند.

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

«وَأَعْلَمُ، إِنَّ أَكْثَرَ مَنْ عَنِ بَهَا (أَي بِالْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ) - أ.ط. (فِي الْأَجْيَالِ الَّذِينَ عَرَفْنَا أَخْبَارَهُمْ - الْأَمْتَانِ الْعَظِيمَتَانِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ وَهُمَا: فَارِسُ وَالرُّومُ... وَامَّا الْفُرسُ، فَكَانَ شَأْنُ هَذِهِ الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ عِنْدَهُمْ عَظِيمًا وَنَطَاقُهَا مُتَّسَعًا...»^۲

همچنین این سخن با گفت جاحظ، نویسنده معروف عرب، در آغاز جلد سوم البیان و التبیین وفق نمی‌دهد، آن جا که می‌نویسد:

«وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَبْلُغَ فِي صِنَاعَةِ الْبَلَاغَةِ وَيَعْرِفَ الْغَرِيبَ وَيَتَبَحَّرَ فِي اللُّغَةِ، فَلْيَقْرَأْ كِتَابَ كَارُونَ» و من أحتاج إلى العقل و الأدب و العلم بالمراتب العبر و المثالات و الالفاظ الكريمة و المعاني الشريفة، فليُنظر إلى «سير الملوك»^۳

همچنین ابن الندیم در الفهرست (صفحه ۲۴۲) در مورد تراجم ابن مقفع می‌نویسد:

«وقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئاً من كتب المنطق و الطب إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العرب عبدالله بن المقفع»^۴

که این امر خود دلیلی بر وجود زبان فلسفی و منطقی رسائی در دوران ساسانی است که ترجمهٔ آثاری چنین را بدان زبان میسر می‌کرده است.

آری سخنان ابن خلدون و جاحظ و ابن الندیم با قضاوت آگائاس 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 به دنبال سند و مدرک بگردیم و مطابق نظر سایپر و وُرف ببینیم که افزار جهان‌بینی‌سازی نیاکان ما چه گونه افزاری بوده و زبانی که آگائاس آن را خشک و فقیر دانسته در واقع چه گونه زبانی است.

۲. شیوهٔ مطالعه در این بررسی

البته بررسی قریب صد کتاب و رسالهٔ پهلوی که از دوران ساسانی یا قرون قریب العهد ساسانی باقی مانده، از بزرگ‌ترین آن‌ها مانند دینکرت که بنا به محاسبهٔ وست (West) بالغ بر ۱۶۹۰۰۰ کلمه دارد تا کوچک‌ترین آن‌ها مانند داروک خر سندیّه که واژه‌های آن از ۱۲۰ تجاوز نمی‌کند یا ماتیکان سی یَزْتان که تنها ۸۰ کلمه دارد کاریست که روزی باید به وسیلهٔ دانشمندان و شاید به کمک ماشین‌های محاسبهٔ الکترونیک انجام گیرد و لغات و مفاهیم انتزاعی و مشخص (استراکت و کنکرت)، مصطلحات و ترمین‌های علوم مختلف، ترکیبات فراژئولوژیک و غیره و غیره جدا و درجه بندی شود و بین آنها و السنهٔ نظیر، عمل مقایسه‌ای انجام پذیرد تا از جهت دستوری و سمانتیک و لکسیک، خصلت زبان روشن گردد. علاوه بر قریب صد کتاب و رسالهٔ پهلوی، دو فرهنگ پهلوی نیز (که آنها را به نام نخستین واژه‌ها فرهنگ «اوئیم» و فرهنگ «مناختای» می‌نامند) از پارینه در دست است. در فرهنگ اوئیم ۸۸۰ واژهٔ اوستائی ترجمه شده و در آن با ۲۲۵۰ معادل پهلوی رو به رو هستیم. در فرهنگ مناختای هُنوارش‌های آرامی که در پهلوی نوشته می‌شده، ولی خوانده نمی‌شد، در مقابل معادل پهلوی آن قرار گرفته است. رویهم‌رفته بر اساس کتب، رسالات، فرهنگ‌ها، سنگ‌نشته‌ها، چرم‌نویس‌ها، سکه‌های ساسانی و حتی کوشانی که به زبان پهلوی است تعداد ۱۰ هزار واژهٔ پهلوی به ما رسیده است. این یک گنج گران‌بھائی است و به جرأت می‌توان گفت که پهلوی برای دوران خود زبان پر واژه‌ای 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 می‌آمده است.

باری باید روزی این بررسی عظیم زبانی، از جهات مختلف آن، روی پهلوی به عمل آید و طبیعی است که چنین کار بزرگ در امکان نگارندهٔ این مقال نبود، ولی برای به دست آوردن یک

تصوّر شخصی صرفاً از دامنه مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی اغلب فرهنگ‌های پهلوی نیرگ، دکتر فره‌وشی، پ. آبرامیان و واژه‌نامه بُندِهشَن آقای مهرداد بهار را از نظر گذراندم. از متون پهلوی که به فارسی ترجمه شده تنها «یادگار جاماسب» و «گُجستک اَبالیش» و «اندرزنامه آذریادمارسپندان» و «درخت آسوریک» و «کارنامه اردشیر بابکان» و «اندرزنامه خسرو کَوَاتان» و «زَندوَهومَن‌یَسَن» در حین نگارش این سطور در دست‌رس بوده است. متأسفانه کتاب مهمّ دینکرت که در برخی از فصول آن مباحث منطقی و فلسفی به میان آمده و «شکندگمانی ویچار» که در آن مناظره فلسفی شده است در اختیار نبود، ولی همین مطالعه لکسیوگرافیک و برخی متون فلسفی توانست پاسخی را که در جست و جوی آن بوده‌ایم، به دست دهد زیرا قاعدتاً و ظاهراً لغات «دینکرت» و «شکندگمانی ویچار» در لغت نامه‌هایی که مطالعه کرده‌ام منعکس است و اما در ذکر این پاسخ شتابی نمی‌کنیم تا برخی مطالب گفتنی قبلاً طرح و بیان شود.

۳. زبان پهلوی، چشم‌اندازی 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 فونتیکی دارد. این زبان را با خطّ ناقصی مقتبس از خطّ آرامی و با ابویه واژه‌هایی که به آرامی نوشته می‌شد، ولی به پهلوی خوانده می‌شد و هُزوارش نام داشت و به طور قطع و یقین با فونتیکی کهن‌تر از زبان مرسوم محاوره می‌نوشته‌اند. اینکه می‌گوئیم 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 به همت آقای افشار به چاپ رسیده، صورت نسبتاً کاملی از آن جملاتی آورده است که نویسندگان و مورّخین عرب و ایرانی مانند ابن‌المُعْتَر در طبقات الشعراء، ابوحنیفه دینوری در عیون الاخبار، طبری در تاریخ خود، جاحظ در المحاسن و الاضداد و قفطی در تاریخ خود ذکر کرده‌اند یا در کتبی مانند المحاسن و المساوی و الکافی و مفاتیح العلوم و البدء و التاریخ و غیره آمده است. از آن جمله می‌گویند برنگین انوشیروان نوشته شده بود «بِه مِه نه مِه به»^۵ یا دینوری می‌گوید چون سپاه سعد و قاص 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 در عون الخبار از قول علی بن هشام آمده که در مرو داستان سرائی بود که داستانی می‌سرود و مردم را می‌گریاند و سپس طنبور از بغل بر می‌کشید و می‌نواخت و می‌گفت: «با این تیمار باید اندکی شادیه». یا در مفاتیح العلوم آمده است که ایرانی‌ها می‌گفته‌اند «اندازه با اختر ماری باید» یعنی هندسه به احکام نجوم نیازمند است که خود

ضمناً حاکی از تصوّر ایرانیان در باره تلازم هندسه و نجوم است و یا جاحظ می‌گوید که مثال عربی «من سعی رعی و من لزم المنام، رأی الاحلام» سرقتی است از توقیعات انوشیروان که می‌گفت: «هرک رود جرد و هرک خسبد خواب بیند» و غیره و غیره.

این امثله نشان می‌دهد که بعید است زبان پهلوی با آن همه دشواری‌های فونتیکی و تلفظی، زبان گفت و گو باشد چنان که زبان اوستائی نیز به ظاهر در دوران خود چنین بوده است. اینکه آیا در این زبان کلیه آثار پهلوی نوشته می‌شده، قاعدتاً چنین است. اگر چه از خطی به نام «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 چه گونه بوده و به علاوه 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 ایده‌ئولوژیک به آن نگارش می‌یافته 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 جهان‌شناسی (کسموگونی) و فقه مرده‌بسنه کاملاً نیرومند است و دستگاه ترمینولوژیک دقیقی دارد. نام اهورمزده اسماء خاصه او «فشوئیشن ئومند» (فزونگر)، «هماک افزار» (قادر مطلق)، «هرویسپ آگلس» (عالم کل)، «هرویسپ رُشنی» (نورالانوار) و غیره و امشاسپندان با صفات ویژه خود و سپس ایزدان با انواع صفات خود و سپس اهریمن و دیوان و دُرُوجان و کماریکان و پریان‌ش و آن گاه بددینان و اهرموکان (یا آشموغان) و مرتدان یا «یوت رویشنیان» (جدا روشان) و انواع صفات آنها بسیار متنوع و دقیق است. به همین ترتیب اسامی گناهان و کرفگان (اعمال ثواب) و مجازات‌ها و اسامی گناه‌کنندگان 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 کستی، 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 پُل صراط (چینوادی) بگذرد یا «ستوش» شکنجه سه روزه ایست که مرده پس از مرگ می‌بیند. یا اعمال واجب مذهبی دارای اصطلاحات مفصلی است مانند «گریستیک کریشنیه» یعنی از ریشه‌کندن 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 میشینیه» یعنی احترام به پیشوایان مذهبی. یا «فراچ یشتاریه» یعنی به خوبی برگزار کردن

مراسم جشن‌های مذهبی.

لغات قضائی ناشی از فقه زرتشتی به حدّ حیرت‌انگیزی غنی است، و از آن جا که زبان پهلوی قدرت ترکیبی فراوانی دارد به آسانی می‌تواند حالات و نوانس‌های مختلفی در لغت ایجاد کند.

۲. زبان کاملاً آن حالت ثنوی را که مزده یسنه، علی‌رغم خودش، در طرز تفکر ایجاد کرده بود منعکس می‌کند، و واژه‌های ایزدی و اهریمنی، واژه‌های 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 فرّ و بُرز را نشان می‌دهد متعدد است. به عنوان نمونه برخی کلماتی را که به معنای نور و نورانی است ذکر می‌کنیم: «وخشاک»، «تاپاک»، «سپک»، «شِت»، «بریه»، «فرشم»، «بورزبراهیه»، «بامی»، «چشمکان» و غیره.

۳. از جهت لغات مربوط به اِتیک، زبان غنی است، زیرا حکمت عملی، اندرزگوئی، آئین‌نویسی جهت قوی تفکر انتزاعی - فلسفی ایرانی در این دوران است. اِتیک بر جهان‌بینی زرتشتی متکی است و مطالب زیادی در باره 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 اِتیک نه تنها بر ثنویت ناگزیر زرتشتی، بلکه بر اریستکراتیسم جامعه ساسانی نیز تکیه می‌کند. با این حال احکام زیبا، عمیق و به اصطلاح دمکراتیک به سود مردم، علیه ستمگران و زورمندان و ثروتمندان نیز در این اِتیک راه یافته است. برای نشان دادن صفات انسانی از خوب و ناخوب و تمام نوانس‌های رفتاری، انبوهی لغات وجود دارد که غناء بزرگی را نشان می‌دهد.

۴. ترمینولوژی علمی در پهلوی ضعیف به نظر می‌رسد. از علومی که، اعمّ از طبیعی یا انسانی، دینی یا غیردینی، نام برده می‌شود عبارت است از: «هنداچ» یا «هنداچیه» (هندسه)، «ماریشن» (حساب)، «بشاز» (طب)، «کره نیشن» (جراحی)، «ستر گریشنیه» (نجوم)، «داتیک» (علم فقه و قضائی)، «مانسریک» (علم کلمات الهی)، «مهیست آکاسیه» (علوم اعلی، الهیات)، «خرت دشگیه» (فلسفه)، «خوپ نیپیک» (ادبیات)، «اویاکرن» (صرف و نحو)، «سخون» (سخن، منطق) ظاهراً مانند ریشه Logos در لژیک که به معنای سخن و کلام است) و «واچیک» (به معنی بازی و نیز موسیقی).

۵. اصطلاحات نجومی غنی است مانند: «اختر» به معنای برج و «اختریگ» به معنای ستاره ثابت و «وزورگی نخستین» به معنای ستارگان قدر اول و «وزورگی دو دیگر» به معنای ستارگان قدر دوم و غیره. همچنین «ایستیشن ی رویشن سترگان» (حرکت و سکون سیارات) و نام منازل نجومی یا «کدگ»ها مانند «پیدیشن» (؟)، «کرزنگ» (برج سرطان)، «ورگ» (برج حمل)، «شیر اختر» (برج اسد)، «فرستگان» (برج قوس) و نیز منازل قمر مانند «ازرگ» (خانه هفتم)، «ماشاه»

(خانه سیزدهم) و یا «بالیست» یا بالاترین به معنی اوج و «شپ» یا شیب به معنای حضيض و غیره. منتها علم نجوم با انواع اعتقادات خرافی ناشی از جهان بینی زرتشتی آمیخته است. مثلاً ستارگان را به دو دسته آلوده به پلیدی اهریمن (اخترانی گی میزشینگ) و نیالوده به پلیدی اهریمن (اخترانی آگی میزشینگ) تقسیم می کردند. یا ماه را «خورک بختار» یعنی آتش بخش می خواندند، زیرا به عقیده آنها مدت ۱۵ روز نور را می بلعد و مدت پانزده روز دیگر نور را عطا می کند و در نور ماه است که میوه ها می رسد.

علم جغرافیا سخت با دین در آمیخته و اقالیمی را که اوستا از آن حکایت می کند منعکس می سازد. همچنین در علم طب عناصر سحر و جادو و خرافات رخنه زیاد دارد. مثلاً بادها را به «وادجانیک داشتار» که در سوراخ های زمین موظف به حفظ حیات است و «واد جان آهنگ» که موجب هلاک است و «وادجانیک» که بادی است ایزدی و در سر مقیم است و «وادبزرگ» که بادی است اهریمنی و در بخش سفلی بدن جا دارد و موجب ایجاد درد شکم است، تقسیم می کردند. تئوری «امزجه اربعه» (چارچهریگ) البته در پزشکی دوران ساسانی که از منبع هندی و یونانی تغذیه می شد سخت رائج بود و لذا در فرهنگ ها لفظ «درم» به معنای بلغم آمده است.

۶. زبان پهلوی قدرت عظیم ترکیبی دارد و با افزودن سرافزوده هائی مانند «پور» (پر)، «فراچ» (فراز) و «آ» یا «آن» و «آپ» (علامات نفی)، «وه» (به)، «دوژ» (دژ، بد)، «آپاچ» (باز)، «هم»، «اندر» و «وس» (بس)، «وت» (بد) و غیره یا پی افزوده هائی مانند «ئیک» (علامت نسبیّت)، «یکیه» (علامت اسم مصدر)، «یکی ها» (علامت حالت)، «شین» (مانند «ش» مصدری فارسی در دهش)، «تاز» (دار)، «گری» و «ناک» و یا پی افزوده های مصدری و غیره - انواع مانور با کلمه انجام می گیرد. البته همه یا اکثریت قریب به تمام این عوامل در فارسی دری باقی اند، ولی به نظر اینجانب میدان مانور آنها بسی محدود شده است.

۷. زبان پهلوی از جهت مصادر بسیط قویست، زیرا مانند زبان های امروزی اروپائی می تواند تقریباً از هر اسمی مصدری بسازد مانند «پوهل» (پل) و «پوهلیدن» (کفاره گناه را برای عبور از پل صراط دادن). بسیاری از مصادر پهلوی، امروز در فارسی نیست و جای آن را مصادر مرکب و اغلب همراه با کلمات عربی گرفته مانند: «هنگرتین» (خلاصه کردن)، «نئین» (رهبری کردن)، «نیهویتن» (لباس پوشیدن)، «وندیتن» (احترام کردن) «رشتن» (رنگ کردن)، «را یه هینتن» (منظم کردن) و غیره.

۸. در پهلوی ربط لغات با سلسله اضافات کم تر است و بیش تر چسبیدن لغات به هم و در آمدن آنها به صورت یک لغت مرکب، ولی مونولیت (یکپارچه)، مانند آلمانی، دیده می شود. در جائی که ما می گوئیم: «محلّی که راه ها از هم جدا می شود» در پهلوی گفته می شد «راسان وت رویشیه» (راهان جداروشی) و یا در جائی که ما می گوئیم: «سال های زندگی که به خوشی برگزار 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. واژه‌های بسیاری در پهلوی بوده است که در فارسی دری یا اصلاً نیامده یا به مثابه «شواذ و نوادر» و «غرائب لغات» وارد شده است، ولی ممکن است در دیگر زبان‌های ایرانی باقی مانده باشد مانند گَدَغ (دزد و راهزن)، پِچَن (نسخه)، گومب (پلک چشم)، «کوپل» (شکوفه درخت)، میووک (نیش)، پژم یا پزر (غصه)، سپوش (شوره سر)، سِج (فاسد)، سنترک (برف آور)، فره شو (مضر)، گدک (راهزن)، هِخ (خیرخواه)، هیر (ثروت)، اوام (موقع)، گن (بلور، شیشه)، سپزک (سخن چین)، هاوشت (محصل، طلبه)، ورندک (عجول) و غیره. لذا ادامه کاری لکسیک بین پهلوی و پارسی دری صد درصد نیست و ای چه بسا لغات که کاربردشان برای همیشه موقوف شده است، با این حال اکثریت مطلق لغات با تغییرات فونتیک تماماً در فارسی دری باقی مانده است.

۵. ترمینولوژی فلسفی و منطقی در زبان پهلوی

اینک پس از این مقدمه، به اصل مطلب پردازیم و ببینیم که زبان پهلوی در زمینه هستی‌شناسی (انتولوژی)، علم معرفت و منطق (گنوستولوژی)، روان‌شناسی، اخلاق، زیباشناسی (استه‌تیک) چه گونه اصطلاحاتی داشته است. ما در این جا دستگاه وسیع اصطلاحات مذهبی را، جز در مواردی که اهمیت فلسفی ویژه‌ای داشته، وارد نمی‌کنیم و حتی المقدور خود را در کادر مفاهیم فلسفی به معنای اخص این کلمه نگاه می‌داریم. در کادر مفاهیم فلسفی و علمی گاه به لغاتی که از یونانی اخذ شده برخورد می‌کنیم مانند «فیل س فائیه» (فلسفه)، «سفیستاکیه» (سفسطه)، «مگیستیک» (المجسطی). یا با الفاظی برخورد می‌کنیم که بدون آنکه هژوارش باشند با کلمات عربی یکسانند، مانند: «مات» (ماده) و «زمان» (شک) (به همین معنای امروزی آن) و «رت» (یعنی: رد و ردیه که در مقابل آن لفظ پهلوی «شکند» هم وجود دارد. مثلاً در «شکندگمانی و یچار»). شاید این اصطلاحات بعدها وارد پهلوی شده باشد.

نکته‌ای که در این جا ذکرش بی‌مورد نیست آن است که برای واژه «منطق» که برخی خود این لفظ عربی را نه از ماده «نطق» بلکه از ریشه «مَنتر» به معنای کلام مقدس می‌گیرد، به جز واژه «سخون» (سخن = Logos) معادل دیگری نیافتیم. ابن سینا در مقدمه منطق المشرقین که اهمیت اسلوبی فراوانی دارد، به این نکته متوجه بوده است و می‌نویسد:

«البته بعید نیست که نام آن علم (منطق) نزد مشرقین چیزی دیگر باشد غیر از منطق.»

از طرفی دیگر در وجود ترجمه آثار منطقی ارسطو و پیروانش به پهلوی، و ترجمه ابن مقفع از این تراجم از پهلوی به فارسی، تردیدی نمی‌توان داشت. مجموعه اصطلاحات منطقی نیز چنان که فهرست ما (البته با توجه به نقص آن) نشان می‌دهد نارساتر از اصطلاحات فلسفه به معنای هستی‌شناسی (انتولوژی) است. با این حال اصطلاحاتی مانند حکم، تناقض، استدلال، تباین، سفسطه و امثالهم وجود دارد.

الف - نمونه‌هایی از مصطلحات هستی‌شناسی (انتولوژی) و اصطلاحات عمومی فلسفی

گناه	گیتی، جهان مادی
گناهیک	مادی، ناسوتی
گه‌تیگان (از لغت گیتی)	جهان محسوسات (در مقابل منوگان - جهان معقولات)
گتیه‌نیکریشینه	(گیتی نگرش) توجه به عالم مادی، مادگیری، ماتریالیسم، ماده‌گرایی
تنی کرد گیه	جهان، مادی، جسمی (یا «تن کرتیه» = تن کرد)
اسرک کیرپک	(بی سرپگر) - تن یا ماده اولیه، هیولای اولی، جسم غیر محدود (از بُند هشن: «هرمز در آغاز تن بی‌پایان یا اولیه را از روشنی بی‌پایان آفرید و سپس همه دامان (مخلوقات) را از تن بی‌پایان»)
اسر رشنیه	(روشنی بی سر) - فروغ بی‌پایان، نور بی‌پایان
اپرکاران	سُگان ملاء اعلی، برگران
اپرگر (یا اپرکار)	علوی، برگر
منوگ و و خشک	غیر مادی
تنی پسین	روز معاد، تن پسین
زوری آهنجاک	قوه جاذبه، زور آهنجنده
زوری گیراک	قوه ماسکه، زور گیرنده
زوری سپوزاک	قوه دافعه، زور سپوزنده
زوری گوهاراک	قوه هاضمه، زور گوارنده
زوری و خشاک	قوه نامیه (یا زوری و الیشن داتار) زور بالاینده
یتک	خاصیت
یتک و بهریه	تغییر ماهیت، تغیر خاصیت
زت برهیه	بخت زدگی

زت خور	فرّه زدگی
خرت دُش کیه	فلسفه، خرد دوستی (ترجمه تحت‌اللفظی واژه «فیلوسوفی» یونانی)
خوت گوهریه	(خود گوهری) ذاتی
خوش رویشیه	(خود روشی) اتودینامیسم، حرکت ذاتی
دُخشک	علامت، نقطه، جنس، نوع، (مانند واژه روسی «توچکا»)
زیوند دخشک	علامت حیات
خوهریه	پیشرفت (همچنین «وُخشیه»)
ورتیشن	(گردش) تحول
واسپوهرکانیه	استکمال، حرکت تکاملی
آخو	جهان
اخوانیک	دنیای
اخوان مرن چه نیتار	مخرب عالم
اخوان ورتیشن	تبدل دنیا
تم اخوان	دنیا تاریکی (تم مانند واژه روسی «تما»)
وت اخو	جهان بد
وخشیشن	نمو و رویش (مانند واژه آلمانی Wachsen)
والیشن	(بالش) نمو و رویش
وناک و اوناک	مرئی و نامرئی
توهیکیه	(تهی) خلاء، تهی‌گی
وهان	(بهانه) علت (و اوهان = بی علت)
وهان کریه	(بهان‌گری) علیّت
ورچه کاریه	عمل فوق‌العاده، معجزه
سَهیک	شفاف (از سهستن = دیدن مانند to See انگلیسی یا Sehen آلمانی)
سهیشن	دیدن، عمل باصره
سنه	حس (مانند Sens در السنه اروپائی)
سنهیشن	حساسیت
سنهیشنیک	قابل احساس
سهمان	حد (سامان) و آسهمان (بی حد)
سهمان مند	محدود، سامان مند
سرمند	آغازگر، مُبدِع

خوت گهری‌ها	(خود گوهر) قائم به ذات
گهریک	اصیل
رانه نی تار	(از راندن) محرک
رستک، ریستک	(رسته، ریشه) نظم، خاصیت طبیعی
رچیشن	(ریزش) جریان
چیندیشن	(چندش) حرکت (اچندیشنیک = ساکن)
زروک	نیروی جادوئی ماوراء الطبیعه
توخشن	(توش) نیرو، قدرت
کربپ توخشن	قدرت جسمانی، پیکر توش (فرانسه Corps، آلمانی Körper)
اورووان توخشن	قدرت روحانی، روان توش
کوئی یه	(کوئی) وضع، موقع
چندیه	(چندی) کمیت
چه گنیه	(چگونگی) 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)
مینوگ	جهان معنوی، مینو
هردومنوگ	دو گوهر خیر و شر، هر دو مینو
گنّاک منوگ	(گند ناک مینو) عالم عَفِن اهریمن
سپن ناک منوگ	(سپند ناک مینو) عالم مقدس ایزدی
أمنوگ ویرّه ویشنیّه	(نامینو گرائی) عدم اعتقاد به عالم معنوی، ماتریالیسم
منوگ ویره ویشنیه	(مینو گرائی) اعتقاد به عالم معنوی، ایده‌آلیسم
هر ویسپ آگاس	عالم کل (صفت خدا)، به همه آگاه (ویسپ = «وسیه» روسی)
هر ویسپ رُشنی	نورالانوار، همه روشن
کالپت	کالبد، جسد اهریمنی
کامه کیک	ارادی، اختیاری، به کام
هنگامیک	خلق الساعه، هنگامی
گیهان بویشنیه	(کیهان بوشی) خلق مدام، استمرار حیات

گیهان کُتک	گیهان کودک) عالم صغیر
دام منبتاریه	دام منش، دام منتره) مشیت خلق جهان و مخلوقات
بویشن	بُوش) وجود
بویشن رویشنیه	روش بوش) استمرار هستی، حرکت و وجود
هم بویشنیه	هم بُوشی) اختلاط، همبودی
به تم زمان	آخرالزمان (بُه‌تم در انگلیسی bottom)
بره هینیشن	قضا و قدر، بهره
بره هنیتر	مقدر ازلی، بهره بخش
بره هنیتهک	مخلوق، بهره گیر
فراچ برهنیتک	تقدیر پیشین، فرا بهره
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؟)
بوند هیشن	بنیادگذاری، بن دهش، خلق نخستین (مانند Fondation)
بون داتک	اصل و منشأ اولیه
بِگ، بَغ	خدا (به روسی «بُگ»)
بَغاتیک	الهی
اَخویک و بَغیک	(یا اَخوانیک و بَغانیک) لاهوتی و ناسوتی
بِگ (یا بَغ) 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
هَمِستار	هَمِستاران) ضد، اضداد، موجودات ضد در مَرَدَه یَسنه
	(از همین جا: اَهَمِستار = بی رقیب، فاقد ضد)
فَرَساوند	فرسودنی، فناپذیر، نافرسانید (از همین جا: افراسوند = زوال ناپذیر)
دامک	مخلوط (به همین معنا «داتک» و «دهیشنان»)

موجودات مینوی	منوگ دامک
اولین مخلوق	فره تم دام
نخست بودگی، ازلیت	فره توهیه
فروهر	فره وهر
حدّا کثر	فرهیست
حدّا قل	کمیست
مبدأ جهان (از فرکانه ئیتن = آغاز کردن)	فَرِکان
(دو بینش انگار) ثنوی، دوالیست	دو بینشْت هنگار
(ایدری) مینوی، ناسوتی	اَتریه
طبع، جوهر، مزاج، طبیعت	چِهَر
(یک چهری) وحدت وجود، وحدت طبع، مونیسْم	او چِهَر
(به همین معنا: «او گوهریه»)	
(دیس) شکل، صورت (از همین جا: دِسک اُمدیه = شکل داشتن)	دِس
(دیس سائی) تماس با شکل و «دسیشنیه» = شکل پذیری	ودسک سهیشینه
زمان	زمان
دارای زمان طولانی	دیرنگ زمان
(ونیز: بونیشْتگ) علت العلل، مبدأ اساسی	بونیسْت
(بن و بر) علّت و معلول	بون ثوت بر
(دهش) خلق، آفرینش (دام دهیشن = خلق مخلوقات)	دهیشن
(سیج یا شر) بلا، فساد	سج
فساد ناپذیر	آسج
(به خود روی) دارای نمود فطری	آسن رُی
(هستش) وضع شرط موجود، شرط، حالت، کیفیت	آستیشن
استومند، جسمانی، اسطقسی	آست مند
جسمانیّت، مادّیت	استومندیه
(یا اگدیت) متجاوز	اویگت
(یا او گدیه یا ابگتیه) تجاوز اهریمن به جهان نورانی اورمزد	اویگتیه
(خیزش) رستاخیز، صعود	آخزیشن
(کوشا) مؤثّر (مانند واژه آلمانی tüchtig)	توخشا
بی اثر	آپ توخشای

ایه وه نافت	(یا اون) نامرئی، معدوم (مانند اپی تاک = ناپیدا)
اپوریشن	(آورش) مخلوق، محصول
اپوریشنیه	(آورشی) خلق
رووانیه	اعتقاد به روان، سپیرتوالیسم، روان‌گرایی
چیم	علت (مانند «چم» در زبان عامیانه کنونی)
اپ چیم	پی چیم، بی علت
آدون	آئین، رسم
بوندک	کامل (ابوندک = ناقص)
برین	مُقَسَّم (اُبرین = تقسیم نشده)
هئوش، هش	مرگ
اهشیه	بی مرگی
اکنارکیه	بی کرانی (همچنین اکرانکیه)
ان هستیه	عدم
اَمَر	بی کران، بی حد
هنداچیشن	(اندازش) علت غائی

ب - تئوری معرفت (گنوسئولوژی)، منطق و گرامر

دات	قانون، قاعده (از آن جا: «ادات» = بی قاعده) (لاتینی datum)
آدونک	وجه، جنس، آئینک
آدونیه	از روی قاعده، از روی آئین
اگیریش نیک	ناگرفتنی، درک ناکردنی، اخذ ناکردنی
اگومانیه	اطمینان، یقین، بی‌گمانی
اگومانکیه یا	
اپ گومانکیه	حالت یقین
اَمَرکان	کلی (از همین جا: امرکانیک) همگان، همگانی
همبسان	عین هم، یکسان، متوافق
ان همبسان	متباین
ان همیه	تفارق، ناهمی
نم چیشتیک	(نامزد) معین (انم چیشتیک = مبهم، نامعین)
شناختاریه	شناخت، درک، فکر

ایپکیه	درک، حصول، یافت
انداچک	حد، اندازه
ان بسانیه	تضاد، نابه‌سانی
همبتیک	متناقض
ان همبتیک	نامتناقض
ویزرد	تفسیر، معنی
یان	الهام، وحی
یان گویشن	کلام ملهم
یوتریه	تنوع
یوت و نیشنیه	(جدا بینی) اختلاف نظر، بدعت
ویچیشن	(وجین) تشخیص
ویمند و مند	دارای حد و رسم
ویمندیک	قابل تعریف
ویر	عقل، حافظه
ویر ویشن	(گروش) اعتقاد
ورمند	مبهم
واخشیک	ملهم (از همین جا: و خشور = پیغمبر)
وازشنیه	الهام
ویچاریشن	(گزارش) توضیح، تفسیر
ویچار تک	(گزارده) مشخص، مُنَجَز، مُنَفَّح
شناسکیه	معرفت، فهم
اول ورزیشنیه	فسخ، سلب، نقض
اوسکار	(سکال) توجه، بحث
اوسکاریشن	مشاوره، سکالش
اوزواریشن	تیین، تعبیر، گزارش
وچ	کلمه، حرف، واژه
واچک	گفتار، جمله، حکم (واژه)
واچک زسپان	جمله غلط، حکم غلط
واچیشن	ادا، بیان، بیان حکم
وَرْم	شعور، قدرت حافظ، نیروی باطنی

مشکوک، گمان‌بند	گو مانومند
(و نیز: شک) تردید	گو مانیک
اصولیت، روش ثابت، استوان روشی	ستتیک رویشنیه
(استوان گویشی) گفتار مُقنع	استوان گویشنیه
سفسطه	سفیستاکیه
همگی، کلیت، عامیت	هماکیه
ضدیت	پتیارکیه
متضاد	همبسان
نوع (مانند: Sorte)	سرتک
تعداد، کمیّت، اندازه	هنداچ
درست و صحیح (مانند: right انگلیسی و recht آلمانی)	رجیستیک
(روادهی) ترویج	رواک دهیش
توضیح	نی کِرونی کُرشن
توضیح دادن	نیکزیتن
نص، متن	نَسک
کلام (پهرم سرو = کلام عالی)	سِرُو
نسخه	پِچِن
متن، شرح، توضیح، تفسیر و نیز کتاب (ماتیان)	ماتیگان
فصل	فرگرد
فصل (مانند: «کرد» = جالیز)	کرته
نوشته (خوب نیپیک = ادبیات)	نیپیک
کتاب (مانند: «کراسه» در عربی)	کراس
مربوط به زمان حاضر	اووامیک
همپرسی، مشاوره	همپورسکیه
بحث و مجادله، جدل	پتکار ریته
سخن منظم، قضاوت درست (پیمان گویش)	پتمان گویشن
بیان مستدل (پیمان سخن)	پتمان سخون
منصف، عادل در قضاوت	پتمانیک
به تحقیق (مانند: «وقد» در عربی)	پت تم چیشت
علی اعلی، الهیات	مهیست آگاسیه

گوش سرود خرد) علم یا عقل اکتسابی	گُشن سروت خِرَت
(آشنا خرد) علم یا عقل حضوری	آشناس خِرَت
(دژ خرد) عقل بد، عقل گمراه	دوش خرت
علم قطعی	آچار دانیشن
علم قیاسی (انگاشت دانش)	هن گشتی تک دانیشن
علم کامل	بوندک آگاسیه
تفکر دقیق	بوندک مَنیشن
(بی سر منش) تفکر مستمر، تفکر دائم، استغراق	آسر مَنیشن
کلام مقدس (برخی ها مایلند واژه «منطق» را از مانسر و منترا مشتق بدانند)	مانسریک
خلاصه کردن	هنگر تنین
خلاصه	هنگر تیک
مفصل، دقیق، مشروح (یا: دگانیک)	دکانیک
مشروح (از آن جا: «دارمکی ها» = به شکل مشروح)	دارمک
قیاس، انگاشت	هن گشتک
معادل	هاوند
تبیین، تعبیر	گویچار
محتوی بودن	فروستن
محتوی	فِرِوست
شامل	فروستک
مسئله، معما (مانند: Frage در آلمانی)	فِرِشن
پرسش گزار، حلال معما، حلال مسئله	فرشن ویچار
(فراجسته) مشتق	فِرِجستک
محقق، حتمی	اَوریک
(دژگرا) معتقد به عقاید غلط، منحرف	دوشیه ویر و نیتیار
ناقض قاعده، ناقض دستور	دستور زتار
(همداستان) هعقیده، متفق القول	هم داستان
(جداداستان) مختلف العقیده	یوت داستان
اخطار قبلی	فراچ دخشکیه
علامت، نوع	وخشک

چاشتک	رأی، فتوی، تفسیر
چاشیشن	تعلیم سنن مذهبی، وعظ، تعلیم
چیم	علت، معنی
چیمگان	معنی، معنی کردن
چیمیه	مستدل
چیمیک	معقول، منطقی، مستدل
برهمک	مرکب، غیر بسیط، برهم
آویچک	بسیط، آویژه
خوه شیک	مختص، خویشمند
اخوه شیک	نامختص، ناخویشمند
ایج	اتصال (مانند: «یوز» و «سایوز» روسی)، یوغ
ایوجیتن	متصل کردن
ایجیشن	(یوغش) اتصال، اتحاد، اتفاق
ویندیت	(از ویندیتن = به دست آوردن to win) قابل حصول
اویندیت	غیر قابل حصول
اپاچ ستای ایشن	(بازایستش) ارتداد
اپاچ وشتک	مرتد
اپاکیه	معیت
اپارُن	عاصی، بی دین، مخالف، وارون
اپارن داناک	وارون دانا، بدآموز، انحراف آموز، منحرف
آپروارک	تکمله، ضمیمه
اپرورزشینه	(برورزشی) ممارست، مشق
پسیه و آپسیه	تقدم و تأخر
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
دو آئینینگ سخون	سخن دو آئینه، مُذبذب، متضاد

پس و آپش	اپ سخ ون
ویناختاریه	ویناختاریه
ارواک	اپه ویناختاریه
اویاکرن	ارواک
کرف	اویاکرن
	دشمن حقیقت
	علم دستور، صرف و نحو
	نامتحقق، ناروا
	عدم تساوی
	تساوی
	مقدم و مؤخر، پیش و ناپیش
	بی منطق، بی سخن

ج- برخی مصطلحات اِتیک و اِسته تیک و روان‌شناسی

پهلوم اخوان (یا اهوان)	پهلوم
پهلیمیه	با فضیلت، والا (و نیز: «پهرُم» بمعنای عالی)
اپهلیمیه	فقدان فضیلت
خوب نیبیک	ادبیات
وَرَسْت	بیت شعر
ویاخنیه	فصاحت (از کلمات «به» و «خنیدن»)
پوختگ گوفتار	(پخته گفتار = فصیح)
ویه خمن	ناطق، فصیح
ویخاز	میل، تمایل
خوتانیه	اتکاء به نفس
شپاک	شیوا، فصیح
شتای	سعادت
خوت دُشکیه	خود دوستی، خود خواهی
خوش اُج	اقتدار (autorité)
وناریشن	انتظام
وَرَن	شهوت
ورنیک	شهوت پرست
اَپْتِمان ورنیک	دارای شوق بی حد، مولع، حریص
ورن کامکیه	شهوت پرستی
ورن وشتاریه	جلوی هوای نَفَس را گرفتن، کَف نَفَس

نیروی وجدان	اُستان اخویه
با وجدان، روان پرسیدار	رووان پورستیار
تبعیت از غرایز، تن کامی	تن کامیک
(توزش) تنبیه، کفاره گناه	توجیش
منظم	راذناک
کامل	سپور
فاسد، ناقص (یا: سیج، سژ)	سیج
نظم (از مصدر «راذنتن = منظم کردن، رانیدن)	راذنیش
هباء، آشوب	ویشوپیشن
موجد نظم	راذنتار
سلیقه، مزه	میچک
(گشتگی) انحطاط، تجزیه	وشتکیه
رهبری کردن	نئتن
رهبری و ترویج	نئشینیه
(جدا مست) کسی از عشق پاک مست است نه از شراب	یوت مست
(کنش) وظیفه	کونیشن
وظیفه شناس	کونیشن گر
خیر خواه	هَنخ
(به سازی) تطابق، هماهنگی	هوساچکیه
نجیب، اصیل	گهریک
(گروش) ایمان	گرویشن
(همبایستی) تضامن، تلازم مشترک	هم اپایستیه
رفیق و رقیب، همپا و همبد	هم بای و هم بتیک
(فرجام کاری) کوشش در طلب مقصود (مانند: تسیه لواستر	فرژام کاریه
یملینو ست در روسی، و Zielstrebigkeit در آلمانی)	
اجباری	فرچ پانیک
(پُر بود) افراط	فره بوت
افراطی گری، اکستر میسم، پُر بود منشی	فره بوت منیشینه
توقع غلط	فره بوت خواهیشینه
(فرو بودگی) تنزل، انحطاط	فره بوت بویشینه

عشق	دُشارم
تقلّب	دُزش
جلال و شکوه، برز	بورژیشن
عالی	بالیستیک
کمال	بَوَندک گریه
خویش کاری، خود رایی، وظیفه شناسی	اخوش کاریه
(ناسرایشی) شهرت بد	اسرائیشینه
مستعد	آتاو
استعداد	آتاویه
(ویژه بدتری) جرم مطلق	ایچک وت تریه
(ویژه بهی) تقوای مطلق	ایچک وهیه
عُلُو	پراکانیه
(اپریکان) عالی (Sublime)، آبرومند	پراکان
(فرتم) عالی، والا	پرتم
(فرتم سخن) کلام عالی	پرتم سخون
نظم عالی	پرونیاریشن
عُلُو مقام	اپریه (بری)
(بی آئینی) فقدان نظم	انائینیه
بی احترام	اناست
رفتار نیک	اوارونیک
رفتار بد	فرارونیک
دژ چهره، بدجنس	دوژچهیر
هوا و هوس، ریسک	ریژ
صراحت، روشن گوئی	رُشن گویشینه
توبه	پتت

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 (چنان که ابن خلدون در مقدمه تصریح کرده است) که فاتحان عرب به

دستور عمر بن خطاب بسیاری کتب پهلوی را به آب شستند و یا به آتش کشیدند و اگر در نظر گیریم که فرهنگ نامه‌های موجود بر اساس آن قریب صد کتابی که در دست است تهیه شده، و مطالعهٔ اجمالی اینجانب نشان داده که تازه در این کار دقت و جامعیت به حد لازم مراعات نشده است، در آن صورت به آسانی می‌توانیم 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 آگائئاس تا چه حد در گفتار خود منصف و یا به اصطلاح پهلوی «پتمانیک» (به پیمان) بوده است باید علاوه بر لغات جداگانه، به مسئلهٔ بیان متون فلسفی نیز توجه کنیم:

۶. نمونه‌ای از بیان فلسفی در زبان پهلوی

مسئلاً در این جا باید به آگائئاس حق بیش‌تری داد. همان‌طور که شادروان بهار در سبک‌شناسی مطالعه کرده است بیان، در پهلوی، به گواهی نوشته‌های موجود، ابتدائی (Primitif) است. ساختمان جمله‌ها، تکرارها، دامنهٔ لغات، ژرفای فکر، همه و همه حاکی از آن است که نمی‌توان بیان ادبی و فلسفی را در پهلوی با یونانی و لاتینی مقایسه کرد. آنها از این جهت جلوتر بوده‌اند. جهان‌بینی ایرانی غالباً نمی‌توانست بدون تمثیل و آوردن داستان‌ها، بدون مبدل کردن مسائل مجرد به مظاهر و نمودهای مشخص و اسطوره‌سازی بروز کند. به ویژه تمثیل جای خاصی داشت و پس از اسلام صوفیان و عرفا، و معتقدان به فلسفهٔ اشراق از حربهٔ تمثیل سخت استفاده کرده‌اند. حال آنکه تمثیل در فلسفهٔ یونانی و رومی، که بیش‌تر به بیان تجریدی مسائل می‌پردازد، چنین جایی ندارد.

شادروان بهار «گزیدهٔ اندرز فرجود کیشان» («چندک هندرچی فرجوت کیشان») را نمونه‌ای از نثر فصیح پهلوی می‌شمارد که اتفاقاً باید گفت که این نثر، ضمناً یک متن فلسفی است. ما این «گزیده» را به ترجمهٔ شادروان بهار، با برخی تغییرات جزئی لازم و با گنجاندن عین اصطلاحات فلسفی ترجمه شده، ذیلاً به عنوان نمونه‌ای از بیان فلسفی در پهلوی می‌آوریم.

«فرجود کیشان، نخستین دانشان به پیدائی از دین (برای توضیح دین) گفته‌اند: هر مرد که به پانزده ساله برسد هر آینه‌اش این چند چیز بیاید دانستن که:

- من که‌ام؟

- خویشان من (شخصیت) کیست؟

- از کجا آمده‌ام و باید کجا شوم؟

- از کدام پیوند (پتوند) و تخمه‌ام؟

- و مرا چه خویش‌کاری (وظیفه، عمل) در دنیا؟

- چه مزد در آخرت (در جهان مینوی)؟
 - از مینو (جهان معنی) آمده‌ام یا به گیتی (جهان مادی) بوده‌ام؟
 - خویش اورمزدم یا خویش اهریمن (یعنی از لحاظ ماهیت و گوهر از اورمزد ناشی شده‌ام یا برعکس)؟
 - 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 (بونداشتک) یک است یا دو؟
 - نیکوئی از که و بدی از که؟
 - از که روشنی و از که تاریکی، خوش بوئی از که و گندگی از که؟
 - عدالت (دادیه) از که و بیداد از کیست؟
 - بخشایش (اپخشایش) از که و ناآمرزیدگی (آنا مُرچشن) از که؟
- در این هجده سؤال در واقع مهم‌ترین مسائل انتولوژیک و اتیک (به ویژه دئونولوژیک که وظایف انسانی را مطرح می‌کند) به میان کشیده شده است. سپس این «گزیده اندرزها» می‌کوشد که به این پرسش‌ها پاسخ گوید. اینک پاسخ‌ها را از همان متن نقل می‌کنیم
- «اکنون انتخاب کننده قاعده باب (و وچیتاری چمیدست» را شادروان بهار چنین ترجمه کرده است، به هر جهت گویا یعنی کسی که در معنای مطالب دقت دارد و می‌خواهد به طریقت درست راه برود) برنهاد همیدونی گروی (همیدونیه و روشن) و میانه‌روی (میانچیکی‌ها) (شادروان بهار می‌گوید یعنی بر اصل تحقق ایمان و میانه روی؟) از طریق خرد خالی از شک سزد دانستن که :
- از مینو آمده‌ام، نه آنکه به گیتی بوده‌ام
 - آفریده‌ام نه بوده
 - خویش هر مزم نه اهرمن
 - خویش فرشتگانم نه دیوان
 - خویش نیکانم نه بدتران، مردمم نه دیو
 - مخلوق (دام) هر مزدم نه اهریمن
 - پیوند و نژادم از کیومرث است
 - مرا مادر اسفندارمُذ و پدر اورمزد

- مردمی (انسانیت) من از مشی و مشیانه (مترویه و متروپانیه) است که نخستین پیوند و نژاد از کیومرث بوده‌اند

- 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 (انبیر بوذیه) شناختن (منیتن)

- و خویشتن را خویش اورمزد و امشاسپندان دانستن

- و از اهرمن و دیوان و دیوخوئی (دیو یادشن) جدا بودن.^۶

آنچه که نقل کردیم خصلت سنکرتیک (فلسفی - دینی) نمونه‌وار ایده‌ئولوژی دوران ساسانی را نشان می‌دهد که در آن خصلت دینی چربندگی خاصی دارد.

با آنکه شادروان بهار این نثر را، نسبت به نمونه‌های دیگر پهلوی پخته‌تر و رشد یافته‌تر می‌شمارد، با این حال نمی‌توان نوعی ابتدائی بودن و بساطت کودکانه آن را ندید.

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

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

برای مقایسه لکسیک فلسفی پهلوی و لکسیک فلسفی و عربی این جانب به اثر آ. م. گواشن (A.M. Goichon)^۷، ابن سینا شناس معروف فرانسوی، مراجعه کردم. البته نقل یک لکسیک پانصد صفحه‌ای در این جا ممکن نیست، ولی استنتاج شخصی من این است که واژه‌های زیادی در این لکسیک دیده نمی‌شود که معادل پهلوی آن موجود نباشد یا به آسانی نتوان وجود آن را تصور کرد، زیرا لغات موجود پهلوی تمام عناصر اولیه ترکیبات عدیده دیگری را به دست می‌دهند. ولی وضع در مورد واژه‌های پارسی که عده‌ای از فلاسفه پس از اسلام مانند خود ابن سینا و شاگردش ابوعبید جوزجانی و ناصر خسرو و بیرونی و غزالی و افضل‌الدین کاشی و دیگران به کار برده‌اند چنین نیست. در این جا ضعف و فقر مشاهده می‌شود و در این متون غالب ترمین‌ها و لغات اصلی به عربی به کار رفته است. آقای دکتر معین در مقدمه لغت نامه دهخدا (جلد اول) صورت کاملی از این واژه‌های فارسی می‌دهد و خواستاران می‌توانند مراجعه کنند، فقط محض نمونه برخی لغات ذکر می‌شود:

الف - از آثار ابن سینا

دریابندگان	مشاعر، قوای درک
کنش	فعل
فروکشای	انفکاک
پنداشت	تخیل
درنگ ناک	بطئی
بهره‌پذیر	قابل تجزیه
زود گسلند	سریع الانفکاک
گوهر روینده	ذات نامیه
گوهر پساونده	ذات حاسه
پیشین و سپسین	سابق و لاحق
برسو و فروسو	عُلوی و سُفلی
برونین و اندرونین	ظاهری و باطنی
جنبنده و آرمنده	ساکن و متحرک
برینش	قطع
جهان تنومند	عالم جسمانی
کنا	فاعل
مایه	مادّه
نهاد	وضع
بالش ده	قوّه منیمه
بست‌ناکی	انجماد
جزاویی و هموئی	اختلاف و شبهت
نیروی جنبائی	قوّه محرک
نیروی یادداشت	قوّه 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 علت (ناصر خسرو)
روان ستوری	نفس حیوانی (ناصر خسرو)
نفس دانشجوی	نفس طالب معرفت
بزرگ خویشتنی	غرور (غزالی)
اندیشه‌گر	تفکر (افضل‌الدین کاشانی)
انگیزش	تحریک (افضل‌الدین کاشانی)
جنبش به خواست	حرکت ارادی و غیرارادی (افضل‌الدین کاشانی)
و به ناخواست	
خرد سخن‌گوی	نفس ناطقه (افضل‌الدین کاشانی)
مایه نخستین	هیولای اولی (افضل‌الدین کاشانی)

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که مؤلفان پس از اسلام در وضع لغات غالباً ریشه‌های پهلوی را در نظر داشته‌اند ولی آن را با روح زبان دری سازگار کرده و ترکیب‌های فصیح و بلیغی پدید آورده‌اند ولی همان‌طور که گفته شد این ترکیب‌ها پاسخ‌گوی همه یا غالب اصطلاحات عربی نیست و حال آنکه لکسیک فلسفی زبان پهلوی به مراتب غنی‌تر است.

نتیجه

این مطالعه اجمالی نشان می‌دهد که سخن آگائاس در مورد «فقر و خشکی» پهلوی برای بیان مطالب فلسفی عادلانه و دقیق نیست و مسلماً ناشی از همان احساس بی‌مهری به ایرانیان است که از صفات مشخصه اکثر مورخین یونانی و رومی است.

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

نتیجه دیگری که می‌توان گرفت آن است که بسیاری از اصطلاحات علمی و فلسفی دوران ساسانی را با تبدیل آن به پارسی دری می‌توان احیاء کرد و آنها را به تدریج در قبال معادل‌های عربی گذاشت، زیرا از جهت فوننتیک خوش‌آهنگ‌تر است و با مجموع روح زبان سازگارتر. طبیعی است که در این کار باید اندازه شناخت و به راه افراطی که ناشی از شووینسم زبانی باشد نرفت.

توضیحات:

۱. ایران در زمان ساسانیان، ترجمه فارسی رشید یاسمی، صفحات ۴۴۹-۴۵۰، ۱۳۳۲.
۲. «بدان که در آن سده‌ها که ما از خبرهای آن اطلاع داریم دو خلق سترگند که به علوم عقلی بیش از همه توجه کرده‌اند و آن دو خلق ایرانیان و رومیانند... و اما پارس‌ها برای علوم عقلی ارجحی بسیار قائل بوده و دامنه‌اش در نزد آنها فراخ بود...»
۳. «آن کس که دوست دارد به صنعت بلاغت دست‌رسی بیابد و با شگفتی‌ها آشنا شود و در لغت تبخّر یابد پس کتاب «کاروند» را که از کتب پهلوی بود بخواند و آن کس که نیازمند به خرد و فرهنگ است و می‌خواهد از مرتبه‌ها و داستان‌ها و امثال و سخنان پراچ و معانی بلند آگاه شود پس کتاب «سیر الملوک» یا «خداینامه» را بخواند.»
۴. «پارسیان در گذشته چیزهایی از منطق و پزشکی به لغت فارسی نقل کرده بودند و عبدالله بن المقفع آنها را به عربی منتقل ساخت.»
۵. «نیک است که بزرگوار است، نه بزرگوار، نیک» (الاجود اکبر و لیس الاکبر، اجود).
۶. نقل از: سبک‌شناسی، جلد اول، صفحات ۱۲۷-۱۲۸، که خود نقل است از فقره اول و دوم و سوم، صفحات ۴۱-۴۲، متون پهلوی، انکلساریا، چاپ بمبئی.
۷. م. گواشن، لکسیک زبان فلسفی ابن‌سینا، پاریس، چاپ دوکله دو بروه، ۱۳۳۸.

تشکل جهان‌بینی رسمی دینی در آغاز ساسانیان یک فصل مهم از تاریخ تکامل ایده‌تولوژی مذهبی در ایران

نه بی تخت شاهی بود دین پهای
نه بی دین بود پادشاهی به جای
چنین پاسبانان یکدیگرند
تو گوئی که در زیر یک چادرند
(فردوسی)

۱. طرح مسئله

«مَزَدَه یَسَنه» یا آئین زرتشت مهم‌ترین جهان‌بینی ایرانیست که به وسیله زرتشت بین سه هزار تا دو هزار و پانصد سال پیش، در دوران گذار اقوام آریائی از حالت کوچ به حالت سکونت، بر پایه دین کهن مزدائی و علیه بسیاری از خدایان و فرشتگان و معتقدات آن، پدید شده است. بر گرد این محور بعدها ادیان مختلف مانند مهرپرستی، ناهید پرستی، کیش زروانی، کیش مانی، کیش مزدک پدید آمده است. بر گرد این محور حتی «فلسفه خسروانی» یا «فلسفه فهلویون» که اشراقیون پس از اسلام (از سهروردی تا صدرا) از آن سخن می‌گویند پدید شده است. تا حدود زیادی باید پیدایش صوفیگری را ولو به طور غیرمستقیم نیز به این مبدأ مربوط دانست. مزده‌یسنه در دین یهود و دین مسیح و دین اسلام تأثیر فراوان داشته و به ویژه بین شیعیگری و عقاید مَزَدَه یَسَنه (علی‌الخصوص در اشکال قریب‌العهد به اسلام)، شباهت زیادی است. برای آنکه سخن در این مورد کامل‌تر شود باید از تأثیر عقاید مزده‌یسنه در فلسفه یونان (مثلاً هراکلیت، فیثاغورثیان، افلاطون، رواقیان و نوافلاطونیان و غیره) سخن گوئیم. کوتاه سخن: جهان‌بینی مزده‌یسنه یکی از منابع مهم جهان‌بینی‌های مذهبی، عرفانی و اشراقی، فلسفی در ایران و اروپاست و لذا باید تکامل آن و نقش آن به دقت مطالعه شود.

به نظر نگارنده، مَزَدَه یَسَنه دو دوران تکامل مهم را گذرانده: یکی از آغاز پیدایش آنکه به ویژه

اوستا (از «گاتها» گرفته تا «خُرده اوستا») روایتگر آن است. این دورانی است پُر از نبرد مَزده‌یَسنان (پیروان زرتشت و افراد خاندان او) با دیویسنان. این دوران با بسی افسانه‌ها آمیخته، ولی در اوستا از اسامی فراوانی به شکل مثبت و منفی نام برده شده: زرتشت کسان را ثنا گفته، کسان را نفرین کرده و پژوهنده می‌تواند 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، به ویژه در دوران پس از غلبه اسکندر، تاریخچه متناقضی را طی می‌کرد و زمانی کیش ایزدانی مانند آناهیتا و مهر، بر کیش اصلی یعنی کیش اهورمزده غلبه می‌یابد.

مرحله دوم و مهم سیر تکاملی 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 می‌گیرد. در این دوران دراز یکی از نقاط مهم توجه شاهان ساسانی و مؤبدان و هیربدان زرتشتی در خدمت آنان، رو به راه کردن جهان‌بینی مَزده‌یَسنه، گردآوری اوستا و خُرده 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 می‌ساخت:

اولاً: ساسانیان خود را وارث نژادی و معنوی شایسته و بایسته هخامنشیان یا به زعم آنان کیانیان می‌دانسته‌اند و بر آن بودند که سیطره اشکانیان چیزی جز دنباله بدخدائی و حاکمیت اهریمنی اسکندر گجستگ نبود و چیزی جز آشفتگی در دین و کشور به بار نیاورده است و کار آنهاست که این آشفتگی را پایان دهند. چنان که خواهیم دید اردویراف، یکی از تنظیم کنندگان امور دینی در این ایام، تقریباً همین علت را بیان می‌دارد. حکومت ساسانی که به وسیله اردشیر بابکان، که خود از خاندان روحانی زرتشتی بود، بنیاد یافت یک حکومت تئوکراتیک (در اصطلاح ساسانی: دین‌سرداری) بود و به آشکده و صنف مؤبدان و هیربدان تکیه داشت. دین و جهان‌بینی دینی و کتاب مرکزی آن، اوستا، برایش ارکان عمده قدرت و حاکمیت بود و می‌بایست در این زمینه تکلیف خود را روشن گرداند؛

ثانیاً: چنان که مؤبد تَسر در نامه معروف خود، که از آن سخن خواهیم راند، صریحاً می‌گوید کار بدعت‌گذاری و ساختن آشکده‌های معجزاً در ایران در دوران ضعف حکومت مرکزی و در زمان اشکانی بالا گرفته بود. حتی برخی شاهان اشکانی ظاهراً در صدد بر آمده بودند که به این آشفتگی‌ها خاتمه دهند ولی موفق نشدند. شاهان ساسانی به طور قطع خواستار ایجاد تمرکز شدید در زیر سیطره استبدادی خود بودند، و چه‌گونه ممکن بود امحاء رژیم ملوک الطوائف سیاسی و ایجاد مرکزیت سیاسی را با امحاء رژیم ملوک الطوائف مذهبی و ایجاد مرکزیت دینی همراه نساخت؛

ثالثاً: در این ایام کار مسیحیت بالا می‌گرفت. در دوران شاپور دوم ساسانی، قسطنطین دین

مسیح را رسماً پذیرفت و این دین به تدریج حتی در ایران مبلغان زبردستی می‌یافت. از سوی دیگر سلسله کوشانی در شرق به بوداگری گرائیده بود. دین مزدائی بین دو رقیب محصور شد. نمی‌شد کار ایده‌تولوژی رسمی مذهبی «شاهنشاهی» را در قبال رقیبان نوظهور مهمل گذاشت؛ رابعاً: و علت چهارم که واپسین است نه کم‌ترین، آنکه در دوران شاپور اول ساسانی و هر مزد اول و بهرام اول کار مانیکری سخت مؤبدان زرتشتی را پریشان‌خاطر ساخته بود. شاپور اول و هر مزد اول با مانیکری، 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 گذاشت. نفوذ طولانی مانیکری در دولت و مردم بار دیگر کاری را که در دوران اردشیر برای رو به راه کردن جهان‌بینی 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 جریان تشکل ایده‌تولوژی دینی در آغاز ساسانیان همچنین از این جهت جالب است که ما نمی‌توانیم نقطه مقابل (آنتی پد) آن را که الحاد مانیکری و زروانی و مهرپرستی مزدکی باشد، مطالعه کنیم، بدون آنکه آن را مطالعه کرده باشیم. نبرد طبقاتی در عرصه ایده‌تولوژیک 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، جهان‌بینی مذهبی، البته به شکل اختلاطی و سنکرتیک و به مثابه جُنکِ کلیه علوم (چنان که در مجموعه دینکرت دیده می‌شود)، تنها بروز جهان‌بینی در ایران پیش از اسلام است. تفکر ایرانی از مثبت و منفی، مترقی و ارتجاعی در این شکل بروز کرده است و لذا مطالعه تئولوژی زرتشتی برای مطالعه سیر تکاملی جهان‌بینی‌ها در ایران ضرور است.

به ویژه اینکه در این دوران تشکل مجدد جهان‌بینی دینی، چهار تن از بزرگ‌ترین مؤبدان زرتشتی یعنی به ترتیب تنسر، آردویراف، کرتیر و آذرپاد مهر سپندان ظهور کرده‌اند که از نام‌آوران روحانیت زرتشتی هستند و از هر چهار تن آثاری باقی مانده و در واقع از سرشناس‌ترین متفکران ایرانی پیش از اسلامند، نه تنها افراد عادی ایرانی بلکه «خواص» و روشنفکران کتاب‌خوان نیز تصویری از شخصیت این چهار تن ندارند و ای بسا نام آنها را نیز نشنیده‌اند و شناساندن آنها ضمناً یک وظیفه ملی است. به همین جهت هدف این بررسی، علاوه بر نشان دادن تلاش‌هایی که این روحانیون و ایده‌تولوگ‌های بزرگ زرتشتی برای آراستن دین رسمی می‌کرده‌اند، 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 چه گونه 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 اندازه‌ای کیش «آناهیتا» و پرستش آب و آتش که در دوران اشکانی در همه ایران و همچنین

در پارس رواج کامل داشته در تحوّل تازه مَرده‌پسینه اثرات خود را تا کجا باقی گذاشته است؛ آنچه مسلم است اثرات خود را باقی گذاشته است. در یک مطلب نباید تردید کرد و آن اینکه مَرده‌پسینه در این دوران چهره‌های نو به خود می‌گیرد تا بهتر بتواند خادم جامعه اشرافی عصر خود که با نظام ویس و دودمانی زرتشت تفاوت‌های بسیار داشته، قرار گیرد. تَنَسَر، آردویراف، کَرَتیر و آذرپاد مَهَرِ سَپندان و وظیفه خویش را در این مقطع طبقاتی انجام داده‌اند.

۲. تَنَسَر

تَنَسَر که برخی از مورّخان اسلامی نامش را با تحریف و تصحیف کامل «ابرسام» ثبت کرده‌اند مؤبدان مؤبد عهد اردشیر بابکان (دوران سلطنت: ۲۲۶-۲۴۱ م) است. مؤبدان مؤبد همراه سپهبد و دبیرید (رئیس دبیران) نقش بزرگی در مشاوره با شاه و تعیین جانشین او داشتند و گاه نقش مؤبدان مؤبد یا هیربدان هیربد در حلّ مسئله وراثت در سلطنت نقش قاطع بود. اردشیر به تَنَسَر اعتماد و علاقه وافر داشت و لذا فرمان داد تا وی متون پراکنده اوستای عهد اشکانی را گرد آورد و از آنها یک کتاب موثّق، قانونی، رسمی و یگانه به وجود آورد. اوستائی که تَنَسَر گرد آورد به عنوان سند واحد در معبد «آذر گُشسب» واقع در شیز نهاده شد.

از تَنَسَر اثری برجاست که «نامه تَنَسَر» نام دارد. این نامه ایست که تَنَسَر به گُشسپ شاه، پادشاه طبرستان، نوشته و او را به اطاعت از اردشیر اندرز می‌دهد، 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 دوردستی بود.

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

باری نخستین بار دارمستتر، خاورشناس فرانسوی، متن ترجمه‌داری نامه‌تَنَسَر را در «مجله آسیائی» در ۱۸۹۴ نشر داد. سپس محقق ایرانی آقای مجتبی مینوی نسخه‌ای را که نیم قرن از نسخه دارمستتر کهن‌تر و اصیل‌تر بود به دست آورد و بار دیگر این متن را در سال ۱۹۳۳ تجدید چاپ کرد. نامه‌تَنَسَر از اسناد بسیار معتبر برای شناخت جامعه ساسانی است، زیرا اطلاعات مندرجه در آن، به شهادت اسناد و روایات دیگر، غالباً درست و دقیق است. در نامه‌تَنَسَر، مانند اسناد نظیر، اشاره‌ای به آشفتگی فکری و اخلاقی زمان شده است، که کریستنسن آن را به دوران جنبش مزدکیان مربوط می‌داند. این البته حدس است و دلیلی در دست نیست که این بخش از نوشته‌تَنَسَر مربوط به زمان خود او نیز نباشد. به هر صورت، از آن جا که این توصیف که در اغلب متون ساسانی مانند کلیده و دمنه و خدای نامه و غیره نیز دیده می‌شود جالب است آن را می‌آوریم. تَنَسَر می‌نویسد:

«حِجَابِ حِفَافِ و ادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند نه مُتَحَلِّی به شرف هنر و عمل، نه ضیاع موروث، نه غم حَسَب و نَسَب، نه حِرْفَت و صِنْعَت، فارغ از هر اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غَمَّازی و شریری و اِنْهَاءِ اکاذیب و افتراء. و از آن تَعِیْشِ ساخته و به جمال حال رسیده و مال یافته.»

اتفاقاً با توجه به آنکه تَنَسَر در نامه خود از وجود شبکه جاسوسی شاه (البته با لحن دفاع از آن) صحبت می‌کند، این مطالب می‌تواند به آن ایام مربوط باشد. وی می‌نویسد:

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

لذا چه شگفتی است که این منْهیان و جواسیس که مردم از آن هراسانند مستعد غَمَّازی و شریری و اِنْهَاءِ 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 دیگری که مایلیم از نامه‌تَنَسَر نقل کنیم مطالبی است که در مقدمه این بررسی آورده‌ایم و حاکی از وجود «فتودالیم دینی» است. تَنَسَر در این باره می‌نویسد:

«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.»

نامه‌تَنَسَر نشان می‌دهد که وی مؤبدی تیزهوش بود و روحانیت و سیاست را همراه داشت و اردشیر شخص مناسبی را برای تنظیم امور مذهب برگزیده بود.

برای تکمیل اطلاع در باره تَنَسَر این نکته را نیز بیفزایم که، چنان که مُدَوْن کتاب پهلوی دَنکَرْت (دینکرد) که یک دائرةالمعارف علوم دینی و عقلی به زبان پهلوی است در آخر بخش سوم آن می‌گوید، تَنَسَر به دستور اردشیر بابکان مأمور می‌شود فصول پراکنده این کتاب را که «وَلَخْش» 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 می‌شود.

۳. آردویراف

آردویراف یا به قول کریستنسن آردویراز (یا آرتای ویراف) در عصر شاپور اول ساسانی (۲۴۱-۲۷۲ میلادی) می‌زیست. ظاهراً اقدامات تَنَسَر 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 «آذر فَرَنَبَع پیروزگر» واقع در کاریان (لارستان) از هفت مؤبد مهم زمان تشکیل شد و آنها آردویراف را مأمور ساختند که کار را فیصله دهد. آذر فَرَنَبَع نگهبان همه پیشوایان و دانایان و دبیران شمرده می‌شد لذا آتشکده او سکالشگاه سران روحانی زرتشتی برای رفع آشفتگی در امور و آداب دینی گردید.

آردویراف یا بنا به تصویب شاه و انجمن آذر فَرَنَبَع و یا بنا به ابتکار خود تدبیری اندیشید بدین معنی که چند جام شراب نوشید و به خواب رفت. او را در مَقَرّی 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.

آردویراف مدّعی شد که همراه دو ایزد، ایزد سروش و ایزد آذر به سفری دور و دراز به دوزخ و بهشت و همسنگان (اعراف) رفته و در هر جا مردمی را در حال کیفر یا پاداش دیده که مصدر گناهان یا کَرَفَه‌ها (ثواب‌هایی) بوده‌اند.

این شیوه «مکاشفات» در همه ادیان نظیر دارد و آردویراف در این زمینه مسلماً مطابق شعبده‌ها و شیوه‌زنی‌های متداول مذاهب عمل کرده است، ولی بر اساس معلومات دینی خود قوانین و قواعدی را برای عمل یک مؤمن زرتشتی معین می‌کند.

ترجمه کتاب آردویراف، که در سال ۱۸۸۷ به وسیله بارتلمی (Barthelemy) انجام گرفته بود، در دوران رضاشاه به زبان فارسی به وسیله رشید یاسمی انجام گرفت و در آن از جمله این عبارت جالب را می‌خوانیم:

«چنین گوید که یک بار اهر و 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 پتیاره اسکندر مصرنشین (?) را برخیزانید و به غارت کردن و ویرانی ایران‌شهر فرستاد، تا بزرگان ایرانی را بکشت و پایتخت خدائی را آشفته و ویران کرد.»

این اشارات آردویراف نشان می‌دهد که عمل «معراج رفتن» او برای آن است که بار دیگر «پاکی»

دین و «بی‌گمانی» و ایمان و اطمینان مردم را بازگرداند. سخنان تَنَسَّر و سخنان آردویراف نشانه آن است که آشفته‌گی فکری، تناقض تفسیرات و تعبیرات، تباین احکام و آداب به حدّ اعلی بود و دولت‌ها رفع این وضع را از وظایف مهمّ خود می‌شمردند.

۴. کَرْتیر

کَرْتیر (یا کارتر) یا کاردیر هرمز مؤبد مؤبدان پر قدرت دوران چهار پادشاه ساسانی بود: شاپور اوّل که در سنه ۲۴۱ میلادی به تخت نشست و در ۲۷۲ وفات یافت و هرمزد اوّل ساسانی که در ۲۷۳ شاه شد و بهرام اوّل ساسانی که تا ۲۷۶ میلادی سلطنت می‌کرد و سپس بهرام دوّم ساسانی که در ۲۷۶ به سلطنت رسید و ۲۹۳ درگذشت. بدین‌سان کَرْتیر لاقلاً بیش از چهل سال در مقامات عالیّه سیاسی و روحانی قرار داشت و لذا عمر درازی کرده و نفوذ عظیم به هم زده است. در باره نام کَرْتیر در بین مورّخان بحثی است. برخی آن را نامی و برخی آن را لقبی می‌دانند. پژوهنده معاصر چک اُناکارکلیما بر آن است که کَرْتیر که در فراگمنت‌های قبطی و مانوی به صورت «کاردل» ثبت شده است لقبی بوده است مانند «خلیل» سلطان و «یمین امیرالمؤمنین» در زبان عربی. کریستنسن بر آن است که قرائت صحیح کلمه کَرْتیر هنوز روشن نیست و چنان که هر تسفلد عقیده دارد^۱ نام کَرْتیر که در کعبه زرتشت ذکر گردیده است نام صاحب منصب عالی‌رتبه ایست و لذا لقبی است.

آنچه که موجب بالا رفتن مقام کَرْتیر شد، علاوه بر دانش روحانی و لیاقت سیاسی و سن 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 در شرق و مسیحیت که در مغرب ایران رواج یافته بود، تحکیم بخشید. از زمان شاپور اردشیران مانیگری آغاز می‌گردد و تا زمان بهرام اوّل ساسانی ادامه می‌یابد یعنی دست کم قریب یک ربع قرن الی سی سال این جنبش در جریان گاه خَفی و گاه جلی ادامه داشته است. شاپور اوّل و هرمزد اوّل با مانی راه مدارا در پیش گرفتند. آتشکده از این روش ناراضی بود. کَرْتیر بر رأس روحانیان مخالف مانی قرار داشت و می‌خواست دین التقاطی و مخلوطی را که مانی با ترکیب انواع ادیان به عنوان «دین کل» برای ایجاد مصالحه بین اقوام انسانی ایجاد کرده بود و کَرْتیر آن را بدعتی شنیع در پاکدینی مَرَدَه یسنه می‌شمرد، در هم شکند. بهرام اوّل ساسانی در اواخر سلطنت خود (۲۷۶ میلادی) در برابر فشار آتشکده سر فرود آورد و مانی را تسلیم «محاكمه» کرد.

کاتب و مورّخ دوران عبّاسی، یعقوبی، در تاریخ خود جریان محاكمه مانی را (که در تاریخ،

جریان محاکمه حروفیه و باییه را به یاد می‌آورد) چنین وصف می‌کند:

«مجلس مباحثه عمومی تشکیل شد. مانی بامؤبدان مؤبد (یعنی کَرتیر. - 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 و چندان عذاب دادند تا بدرود جهان گفت.»

و. ب. هنینگ در آخرین سفر مانی تصریح می‌کند که کَرتیر در کشتن مانی شخصاً نقش اساسی داشته است.

در اینجا دو نکته جالب است:

نخست اینکه بروز مانگیری (یا مانی کئیسیم به قول اروپائی‌ها) که مایه عمده را از زرتشتی گرفته و آن را با عقاید گنوستیک و غیره در آمیخته بود و رواج سریع آن، خود نشانه ضعف و ناستواری دین رسمی (مزده یسنه) بود، نشانه آن بود که هرج و مرج دینی و بدعت‌آوری 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 می‌کرد.

دوم اینکه مدارای شاهان ساسانی علامت عدم رضایت آنها از آشکده و روحانیت زرتشتی بود. این نبرد، بین قدرت سلطنت و قدرت روحانیت، همیشه موجب تردید برخی از شاهان ساسانی در تقویت دربار آشکده می‌شد چنان که چنین مدارائی را ما بعدها در مورد کوات ساسانی و مزدکیان نیز می‌بینیم. و هدف کوات از این «مدارا»ی دیپلماتیک استفاده از جنبش برای تقویت قدرت سلطنت بود. ولی سرانجام روحانیان زرتشتی کار را پیش می‌برند، زیرا بزرگان و اسپهبدان و دبیران با این دین‌های بدعت‌آلود الحاد آمیز که به پرچم جنبش توده‌ها بدل می‌شود از در دشمنی در می‌آیند، به یاری آشکده بر می‌خیزند و کار را به سود پیروزی دین رسمی خاتمه می‌دهند. در دوران ساسانی نقش روحانیون همیشه نقش مسلط بود. آنها هستند که سرانجام شاهان ساسانی را به محاکمه مانی و مزدک و می‌دارند. آنها هستند که یزدگرد اول ساسانی را «بزه‌کار» و برعکس خسرو اول را «دادگر» و «انوشه روان» لقب می‌دهند!

مؤبدان مؤبد کَرتیر 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 کتیبه‌هایی نویسانید.

از مؤبدان مؤبد کَرتیر چهار سنگ‌نبشته در دست است: در نقش رجب، در بالای نقش برجسته شاپور اول، در نقش رستم (این سنگ‌نبشته سخت سائیده شده است)، در کعبه زرتشت و در سر مشهد. هرتسفلد برای خواندن این کتیبه‌ها کوشید و در اثر خود پایکولی (نام جایی در سلیمانیه که در آن جا کتیبه‌ای از دوران ساسانی به جا مانده) نتیجه بررسی خود را نشر داده است. موضوع

کتیبه‌های کرتیر وصف پارسائی و دین‌داری خود و خدمتی است که به ایرانشهر در عهد سلطنت شاپور اول و هرمز اول و بهرام اول و بهرام دوم نموده و به یاری دین برخاسته و با مسیحیان، مانویان و برهمنیان و بودائی‌ان مبارزه کرده است.

کتیبه نقش رستم (نزدیک تخت جمشید) چنان که پرفسور هانری شارل پوش (H.C. Puech) استاد کرسی تاریخ مذاهب در کلژ دو فرانس نقل می‌کند^۲ در سمت مشرق بنائی که «کعبه زرتشت» نام دارد به وسیله هیئت حفاری بنگاه خاوری شیکاگو کشف شده و در این کتیبه کرتیر توضیح می‌دهد که چه گونه از ۲۴۲ تا ۲۹۳ میلادی به تدریج به ریاست روحانیون زرتشتی رسید و چه گونه عده‌ای از مبلغان مذاهب خارجی را که ماندن آنها در ایران صلاح نبود از این کشور بیرون راندند مانند یهودی‌ها، «سامانها» یا رهبانان بودائی، برهمنائی‌ها، ناصری‌ها، مسیحیان، موکستاکاها («نجات‌یافتگان» که احتمالاً هندی بوده‌اند) و بالاخره زندیق‌ها یعنی پیروان مانی.

ژ. دومناس (De Menasce) در همین کتاب مطالب بیش‌تری از کتیبه کرتیر نقل می‌کند. وی می‌گوید که مؤید کرتیر چنین می‌گوید:

«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 برپا کردم و مغ‌هایی برگزیدم. در کشور شاهنشاهی ایران آتش‌های بهرام بسیار برقرار شد و بین اقربا و وصلت‌های متعدّد به وقوع پیوست. کسانی که شیطان را می‌پرستیدند، به خواست من دست از آن برداشتند و خدایان را پذیرفتند. تعداد بی‌شماری تاج ریاست داده شد و به هر حال مذهب ترقی کرد. اگر لازم می‌شد همه چیز این‌جا گفته شود، گفتنی بسیار است.»

دومناس سپس می‌نویسد:

«بعد رئیس مذهب زرتشت اضافه می‌کند که هر جا لشگریان شاهنشاه عبور کردند، در انطاکیه، در تارس، در سیلیسی (کیلیکه) در کاپادوکیه، در ارمنستان و گرجستان تا سرزمین آلن‌ها، پرستش آتش برقرار شد.»

این نقل‌های مستقیم و غیر مستقیم از کتیبه‌های کرتیر کاملاً نشان‌دهنده موقعیت او، روش او، منش اوست. مانی و کرتیر، این دو رقیب سرسخت در برابر هم سالیان دراز پیکار جستند و سرانجام مؤبدان مؤید 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 شهر بیاویزد. ولی مرگ سرانجام به سراغ کرتیر آمد و چنان که تاریخ نشان می‌دهد 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 در صدد برآمد از آنها استفاده

۵. آذریاد مهر سپندان

آذریاد مهر سپندان یا آذریاد پسر مهر سپند یا مار سپند، مؤبدان مؤبد پر نفوذ و محترم دوران شاپور دوم ساسانی (۳۰۹ - ۳۷۹) است که در دینکرت وی را «نیک پرورد» و «انوشه روان» و در «زند و هومن یسن» وی را «پیروز بخت» و «آراینده دین راستین» نامیده‌اند.

شاپور دوم ساسانی معروف به هویه سُنبا (ذوالاکتاف) که آذریاد مار سپندان در زمان او می‌زیست از مهم‌ترین و موفق‌ترین پادشاهان ساسانی است. اگر در دوران کُرتیر مسئله مانگیری بالای بزرگی برای دین رسمی پدید آورده بود، در دوران آذریاد مار سپندان قوت گرفتن مسیحیت و پیوستن قسطنطنین امپراطور روم بدان، رقیب دینی تازه‌ای را به میدان آورده بود. دین و تتولوژی زرتشتی می‌بایست باز خود را برای نبرد و پایداری آماده کند. آذریاد نام ایرانی کهنه ایست که در اوستائی به شکل «اترپات» آمده و مار سپند از ریشه اوستائی «مَنترَه سَپنَه» یعنی کلام مقدس است. به علاوه، واژه آذریاد (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 می‌تواند نام مؤبد مؤبدان باشد یا مبین مقام او، ولی به احتمال قوی نام اوست نه لقب او، زیرا «آن» در مهر سپند نشانه رابطه پدر فرزند است (مانند اردشیر بابکان و شاپور اردشیران و خسرو گواتان)، لذا می‌توان تصور کرد که آذریاد پسر مهر سپند بوده است.

برخی از مورخان عرب آذریاد مهر سپندان را «زرتشت ثانی» نامیده‌اند و این شهرت دو دلیل دارد. دلیل اول آنکه خود آذریاد مهر سپندان مدعی بود که از اعقاب زرتشت است و دلیل دوم آنکه گردآوری نهائی اوستا و «خرده اوستا» به وسیله او صورت گرفته است.

چون، موافق سنن مزده یسنه، مؤبدان مؤبد می‌بایست از اعقاب زرتشت باشد لذا مؤبدان برای خود شجره نامه‌ای می‌ساختند. در بُند هَشَن (فصل ۳۳) سلسله نسب آذریاد مهر سپندان با هشت نسل به زرتشت (از طریق فرزند ارشدش ایسد واستر) و با ۲۳ پشت به منوچهر و از طرف مادر نیز موافق روایات زرتشتی (مثلاً در: روایات هر مزیدیار، چاپ بمبئی، جلد یکم) به گشتاسب شاه می‌رسد. ولی این امر که آذریاد از پشت زرتشت بود و اوستا را گردآورد برخی از مورخین پس از اسلام را به اشتباه انداخت، لذا در مَجْمَعُ الْفُرُوسِ و مُجْمَلُ التَّوَارِیخِ و الْقِصَصِ (و این اخیر به نقل از حمزه اصفهانی) حوادث مربوط به زندگی او و از آن جمله سرب گداخته بر سینه ریختن

را که خواهیم آورد به زرتشت نسبت داده‌اند و زندگی این دو را مخلوط کرده و هر دو را یکی دانسته‌اند.

شاپور دوم برای ختم مجادلاتی که به ویژه پس از رواج مانیگری در بارهٔ صحّت و وثوق اوستا در گرفته بود، بار دیگر مانند «انجمن آذر فرنیع» که ذکرش گذشت، مجمعی به ریاست آذرپاد مارِسپندان تشکیل داد. این مجمع متن قطعی و نهائی اوستا را در ۲۱ نَسک تصویب کرد. در این جا نیز مانند مورد آردویراف، آذرپاد مارِسپندان به یک شیوه زنی برای تسخیر احمق و مجاب کردن مؤمنان به شیوه «وَر»، که در زبان‌های اروپائی **Ordalie** نام دارد، دست می‌زند. وَر نمایانندهٔ گناه و بی‌گناهی بود و آن سی و سه آئین است که به دو نوع تقسیم می‌شده: وَر گرم و وَر سرد. در وَر گرم برای اثبات بی‌گناهی آتش و روغن داغ و غیره به کار می‌رفته است و در وَر سرد از شیرهٔ گیاهان و زهرها و محلول‌های مختلف و آب و غیره استفاده می‌شد. و مثلاً نوعی محلول آب گوگرد به آزمایش شونده می‌خوراندند که اگر می‌توانست تحمل کند، بی‌گناهی او ثابت می‌شد.

در شاهنامه شرح به آتش رفتن سیاوش آمده که خود نوعی از اجراء وَر گرم بود.

باری آذرپاد مارِسپندان برای اثبات آنکه اوستای گرد آمدهٔ او درست است تن به وَر گرم داد یعنی بنابر روایات زرتشتی، در مقابل هفتاد هزار نفر سر و تن بشست و سپس فرمود نُه من سرب گذاخته بر سینهٔ 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 باخود گذاشته‌اند و همه شهادت داده‌اند که این نبیرهٔ دروغین زرتشت سرب گذاخته را بر سینهٔ عریان خود تحمل کرده، لذا ۲۱ نَسک گرد آمدهٔ اوستا و «خُرده اوستا» درست است. در دینکرت (کتاب ۷، فصل ۵، بند ۵) تصریح شده است که آذرپاد با این عمل اختلاف در دین را رفع کرد.

به خاطر اهل تحقیق جالب است بگوئیم که سنت «وَر گرم» پس از اسلام نیز باقی ماند. مولوی در مثنوی (دفتر چهارم) حکایت می‌کند که بین فلسفی که معتقد به قدم عالم بود و سنی که معتقد به حدوث بود بحثی در گرفت و چون سنی در پاسخ استدلال فلسفی در ماند بنا به پیشنهاد سنی از طریق رفتن در آتش مطلب را اثبات کردند. البته در این آزمایش فلسفی می‌سوزد و سنی جان بدر می‌برد. در روایات سامی نیز رفتن ابراهیم خلیل به آتش و فرمان خداوند که «یانار کونی بردا و سلاماً» از این زمره است.

اما از آذرپاد مارِسپندان «اندرزنامه‌ای» در دست است که خطاب به پسرش زرتشت نام نوشته و نشان می‌دهد وی مردی خردمند و تیزهوش بود. نخستین بار بخشی از این اندرزنامه به نشر دری و شعر فارسی به بحر تقارب و به وسیلهٔ شادروان بهار ترجمه شد و در مجلهٔ «بهر» سال دوم (سال ۱۳۱۳ شمسی) نشر یافت، و اخیراً آقای دکتر ماهیار نوایی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال یازدهم، متن آن را منتشر کرده است.

برای آنکه از طرز تفکر این مؤبدان مؤبد بزرگ نمونه‌ای به دست داده باشیم، از روی ترجمه منتشر شادروان بهار از پهلوی به دری، که در دست‌رس نگارنده بود، اندرزهایی را برگزیده و نقل می‌کنیم که ضمناً واژه‌های پهلوی جالبی را نیز واجد است:

«از سیزک (سخن‌چین) و دروغ مرد سخن‌مشنو» (بند ۲۶)؛
 «به بادفره (مجازات) بر مردمان کردن و رندک (عجول) مباش» (بند ۲۷)؛
 «مرو بر کین و زیان مردمان» (بند ۴۵)؛
 «یگانه باش که آپریکان (آبرومند) باشی» (بند ۷۴)؛
 «راست‌گوی باش که استوار (مورد اعتماد) باشی» (بند ۷۵)؛
 «خُرد تن (فروتن) باش که بسیار دوست شوی، بسیار دوست باش که نیک‌نام شوی، نیک‌نام باش که خوش‌زیست باشی» (بند ۷۶)؛
 «بی‌گناه باش که بی‌بیم باشی» (بند ۷۲)؛
 «روان پُرسیدار (با وجدان) باش که بهشتی باشی» (بند ۸۰)؛
 «فرتم سخن (کلام عالی) به دژچهر (بدذات) مگوی» (بند ۸۶)؛
 «به انجمن سور هر جا که نشینی به جای برترین منشین کت از آن جای نیاهنجد (نکشند)»؛
 «آسان پای باش تا روشن چشم باشی» (بند ۹۸)؛
 «نیک مرد آساید و بد مرد بیش (غم) و اندوه‌گران برد» (بند ۱۱۰)؛
 «به هیچ آئین مهر دروغی (بدعه‌دی) مکن، که ترا فره پسین نرمد» (بند ۱۱۵)؛
 «شراب به پیمان (به اندازه) خور!» (بند ۱۱۲)؛
 «چون نیکوئی به تو رسد بسیار شادی مکن، چون سختی و بدبختی رسید بسیار به غم مباش، چه نیکی زمانه با سختی و سختی زمانه با نیکوئی است. هیچ فراز نیست، 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 خوب‌خیمی (خوش‌خوئی) و خوب ایوازی (آراستگی) بتوان دانست» (بند ۱۵۳)؛
 «و ترا گویم ای پسر که خرد، به مردم، بهترین دهشیاری (عطیه) است» (بند ۱۵۴)؛

این اندرزها مسلماً از آموذگی، زندگی‌شناسی و تیزهوشی اندرزگو خبر می‌دهد و به هر جهت اندرزنامه مؤبد مؤبدان آذرباد مارِسپندان از آثار مهم پهلوی است و در تاریخ ادب و حکمت ایران جایی دارد.

نتیجه

تَنَسَر، آردویراف، کَرَتیر، آذرپاد مِهَرَسپندان - چهار تن از مهم‌ترین تئولوگ‌ها و الهیون زرتشتی هستند که در یک سده و نیم اول سلطنت چهار صد ساله ساسانی نقشی بس خطیر در تشکل ایده‌تئولوژی رسمی دولتی ایفاء کردند. آنها در عالم خود مردمی باهوش و لایق و پرهیبت بودند و با آنکه به طور عمده مواضع ارتجاعی را در فکر و عمل اشغال می‌کردند، در تاریخ تشکل ملی ما جایی دارند، زیرا پیدایش ایده‌تئولوژی مذهبی واحد برای قوام حکومت ساسانی و برای مقابله او با هجوم نیرومند ایده‌تئولوژی‌های مخالف ضرورت عینی داشت چنان که در دوران پس از اسلام تشیع چنین نقشی را ایفاء نمود.

در آن هنگام «دین» می‌توانست به یک سلسله پرسش‌های کلی مانند آنکه، این جهان و انسان از کجا آمده و به کجا می‌روند و وظیفه آدمی در این جهان چیست، به شکل افسانه‌ای و خرافی پاسخ‌هایی بدهد و دانش‌های عصر هنوز بدان پایه از تکامل نرسیده بودند که قادر به چنین پاسخ‌هایی 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 چنان که خود در داستان کاموس می‌گوید حتی پیشین نمی‌انداخته زیرا:

گر از داستان یک سخن کم بدی

روان مرا جای ماتم بدی

باید گفت توجیهی است که کَرَتیرها، تَنَسَرها و امثال آنها تراشیده‌اند، و جالب است که فلسفه ایده‌آلیستی امروز و تئولوگ‌های معاصر نیز هنوز به این توجیه که دیگر سفسطه مطلق است متوسل می‌شوند. فردوسی می‌گوید:

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

به دانش گراید، به دین نگرود

ولیکن، چون معنیش یاد آوری

شود رام و کوتاه شود داوری

یعنی علم تنها می‌تواند علل اسباب ظاهر و قریب را توضیح دهد و این دین است که معنی و ژرفای پدیده‌ها و علل اسباب واقعی بروز آنها را توضیح می‌دهد.

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

در تدارک بررسی حاضر از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که به وسیله مؤلفین خارجی مانند: کریستنسن، هنینگ، گیرشمن، مارکوارت، هرتسفلد، پوش، دومناس، اتاکارکلیما و غیره و پژوهندگان داخلی مانند: یاسمی، مجتبی مینوی، پورداد، 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.

توضیحات:

۱. کتاب کتیبه پایکولی، ذیل لغت شماره ۵۵۵.
۲. نقل از کتاب تمدن ایرانی، ترجمه آقای دکتر عیسی بهنام.
۳. ر. ک. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، صفحه ۳۲۱.
۴. نظیر «آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است.»

مَزْدَكِ بامدادان

«سراپای ایران موطن مقدس آزادیخواهان است»

(شیخ محمد خیابانی، نطق ۱۳ ثور ۱۲۹۹)

بیامد یکی مرد مزدک به نام

سخن گوی و بادانش ورآی و کام

(فردوسی، شاهنامه)

سرچشمه‌های اطلاع ما از مزدک و مزدکیان

در بارهٔ مزدک بامدادان پیشوای جنبش بزرگ اجتماعی مساوات طلبانهٔ دهقانان و فقرای شهری دوران ساسانی (اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی) می‌توان از سرچشمه‌های مختلف ایرانی، عرب، سوریائی، بیزانسی اطلاعات فراوان به دست آورد. ابوجعفر محمدبن جریر طبری مورخ معروف در کتاب خود موسوم به تاریخ الرسل و الملوک و ابومنصور ثعالبی در یتیمه‌الدهر و مسعودی در مروج الذهب و ابوالفتح محمدبن عباس شهرستانی در مملک و نحل و خواجه نظام‌الملک در سیاست نامه و شاعر بزرگ ما فردوسی در اثر جاودان خویش شاهنامه اطلاعات گران‌بهایی در بارهٔ محیط تاریخی جنبش مزدک و خود این مرد انقلابی و آئینش به دست می‌دهند. شایان ذکر است که شاهنامه که منبع اولی آن کتاب پهلوی خداینامه بوده و نیز سیاست‌نامه که به احتمال قوی مطالب خود را در بارهٔ مزدک از کتاب پهلوی مزدک نامه که اکنون از میان رفته، اخذ کرده است روایات ایرانی راجع به مزدک را منعکس می‌کنند و متضمن نظریات رسمی طبقات حاکمهٔ ایران در بارهٔ این جنبش بزرگند. علاوه بر این منابع، در کتب متعددهٔ دیگر قدیمه ذکر مزدک و آئینش و جنبش وی به میان آمده است. از آثار مورّخین غیر عرب و ایرانی به ویژه باید از اثر یشوعاستلیت، واقعه نگار سوریائی، و پرکپ قیصری، واقعه‌نگار بیزانسی، که معاصر جنبش بودند و اطلاعات جالب در بارهٔ روابط ایران و بیزانس در دوران سلطنت پیروز و بلاش و قباد

ساسانی و برخی وقایع مهم این ایام به دست می‌دهند، نام برد^۱. پژوهندگان معاصر براساس این منابع و منابع دیگر تحقیقات جالبی در باره جنبش مزدکی کرده‌اند که اهم آنها بررسی‌های بسیار جالب، عمیق و گران‌بهای کریستنسن دانمارکی و اثر پژوهنده چک دکتر آتاکار کلیما است^۲. بانو پیگولوسکایا، عضو پیوسته فرهنگستان علوم شوروی، در مجموعه شمه‌ای از تاریخ عقاید اجتماعی و سیاسی در باره مزدک تحت عنوان: «اندیشه برابری در آموزش مزدکیان» مقاله جالبی نگاشته است که برخی نکات تازه را روشن می‌کند. این پژوهندگان، به ویژه پرفسور کریستنسن و دکتر کلیما، تحقیقات وسیع و مفصل و جامعی انجام داده‌اند و نکته مهم ناگفته‌ای باقی نگذاشته‌اند و لذا بررسی حاضر فقط ممکن است از جهت افاده منظم و موجز عمده‌ترین مسائل و تلفیق نظریات و تحلیل‌ها همراه برخی استنتاجات مستقلا نه قابل اعتنا قرار گیرد.

مختصری در باره وضع جامعه ایران در دوران جنبش

جنبش مزدکیان از سال ۴۹۴ میلادی آغاز شد و تا ۵۲۴ میلادی یعنی سی سال ادامه داشت و دامنه‌ای 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 اجتماعی آن روز یافت. معمولاً در آثار برخی از نویسندگان معاصر ما که تصویری سطحی از سیر تاریخ دارند توصیفات طلائی از جامعه ایرانی قبل از اسلام مشاهده می‌شود، ولی حقیقت نه چنان است. جامعه زمان ساسانی یک جامعه محافظه کار اشرافی مبتنی بر نظامات و مقررات جا برانه بود و ویژگی این جامعه عبارت بود از گذر تدریجی و دردناک آن از نظام دودمانی و بردگی به نظام فئودال.

به طور کلی باید گفت یکی از مختصات رشد اجتماعی و تاریخی جامعه ما آنست که صورت بندی (فرماسیون)های اجتماعی در آن هرگز به شکل «خالص» نبوده است. در دوران بردگی (که اصولاً بسط و تکامل خود را به شکل جنبی و فرعی و در بطن و متن نظامات دیگر طی کرده) نظامات پدرشاهی و دودمانی یا دیرتر (در عهد ساسانی) مناسبات فئودالی مسلط است. و برعکس در دوران فئودالی بقایای نیرومند بردگی و نظامات پدرشاهی و دودمانی وجود دارد. جامعه دوران ساسانی با آنکه به طرف پیدایش، نُضج و بسط مناسبات فئودالی می‌رود و در آن مالکیت مشاع دهقانی (کمون)^۳ و خانواده‌های بزرگ پدرشاهی در حال تلاشی است و خانواده‌های کوچک و

زمین داری بزرگ در حال پیدایش، با این حال هم یک جامعه برده‌دار است و هم مناسبات پدرشاهی و نظامات دودمانی در آن بسی رائج و نیرومند است. شکی نیست که در داخل این اختلاط پدیده‌های اجتماعی باید همیشه عمده را تشخیص داد و بدین ترتیب هویت جامعه را تعیین کرد. در جامعه ساسانی مقررات کاست مانندی حکم رواست. کاست یعنی قشرهای غیرقابل نفوذ اجتماعی، و هر کس در قشری زاد تا آخر عمر باید در آن بزید تا بمیرد و حتی انتقال به قشرهای دیگر ندارد. البته این رژیم اجتماعی که در جامعه هندی با جان سختی و شدت خاصی تا دیری باقی بود در ایران ساسانی به هیچ وجه بدان حدت و شدت مشاهده نمی شد، ولی با این حال مرز بین زمره‌های اجتماعی، مرز صریح و انتقال از زمره‌ای به زمره 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 لشکرکشی را متقبل شود بدین شرط که شاه فرزندش را رخصت دهد تا وارد زمره دبیران گردد. خسرو که به سبب تعلق متعصبانه به قوانین (داد) وی را دادگر یا مجری قانون می‌نامیدند، این پیشنهاد را نپذیرفت تا حدود و ثغور زمره‌های اجتماعی مَشَوَب و مختل نشود.

بر رأس جامعه ساسانی، شاهنشاه قرار داشت که با دیوار ضخیمی از اشراف و اشراف مِشی محصور و از مردم به دور بود و احياناً چهره را نیز در پس پرده می‌پوشاند. وی نه تنها مظهر قدرت مطلقه سیاسی، بلکه دارای مختصات مذهبی نیز بود و قدرتش کمابیش جنبه تئوکراتیک و ظل‌اللهی داشت. دربار شاه در عین حال دستگاه دولتی و مرکز بزرگ اداری برای تمشیت امور سپاه و دریافت خراج‌ها و جمع اخبار و اطلاعات جاسوسی و اجراء تشریفات بسیار عریض و طویل و حرم‌سرای وی محل انواع تحریکات پس‌پرده و تلقینات شوم نفاق افکنانه بود. در پیرامون شاه حلقات گوناگون اشراف روحانی و غیر روحانی قرار داشتند. قشر فوقانی روحانیون (یا: اثواران) که بر رأس آنها مؤبدان مؤبد و هیربدان هیربد: اداره‌کنندگان آتشکده‌ها و اموال و املاک متعلق بدان‌ها قرار داشتند از طرفی، و دو زمره عمده اشراف: «وَرزگان» و «آزاتان» از طرف دیگر، نزدیک‌ترین حلقات اجتماعی به شاه محسوب می‌شدند. وَرزگان عبارت بودند از ولات و مرزبانان ایرانشهر که هر یک نام شاهی داشتند و سپس ویسپوهران که از خاندان‌های هفتگانه اشرافی بودند. این «وَرزگان» و «اثواران» چه بسا دست‌یکی کرده و با شاه وقت بر سر تقسیم قدرت و نفوذ در می‌افتادند. هفت خاندان مهم و کهن اشراف ایرانی (مانند کارن و سورن و مهرا و اسفندیار و سوخرا و سپهبد و زیک)^۴ که از زمان اشکانیان در ایران صاحب نفوذ بودند هر چندی یک بار بر سر کسب نفوذ بیش‌تری در دربار با هم رقابت می‌کردند. شاهان ساسانی (به ویژه قباد) می‌کوشیدند تا با تقویت اشراف کوچک‌تر زمین‌دار (آزاتان) و قشر نظامی‌ها (ارتشتاران) و کارمندان (دبیران) و با استفاده از تضاد داخلی ورزگان (مانند تضاد کهن بین خاندان کارن و خاندان مهرا) صفی در قبال آنان به سود دربار و تقویت آن تشکیل دهند.^۵

پس از این زمره‌های حاکمه، نوبت به «هتخشان» یا بازرگانان و کسبه و اهل حرفه و «واستریوشان» یا اهل زراعت و فلاحت و گلهداری می‌رسد. در فهرست رسمی زمره‌های جامعه ساسانی از بندگان و ریدکان (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 تقسیم می‌شدند. 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 آزادان، مالک زمین‌ها و گلّه‌ها و بنه‌های بسیار بودند و بدین مناسبت مالک (دیپیک) نام داشتند. بزرگان را به سبب تعلق خود به این دیپیکان، «دیپکانیک» می‌نامیدند. لذا باید بین دیپیکان (جمع دیپیک) یعنی مالکان زمین، و دیپکانیکان (جمع دیپکانیک) به معنای دهقانان، فرق گذاشت. فرق این دو لفظ در پارسی دری از میان رفته است. دهقانان وضعی نیمه‌برده داشتند و در قطعه زمین‌هایی که از املاک مالک بین آنها تقسیم شده بود کار می‌کردند و مالیات (خراگ) می‌پرداختند. واستریوشان سالار یا واستریوشید و آمارگانش مأمور وصول خراج‌های سنگین از دهقانان بودند.^۷ دهات دیگری که در آن هنوز رسوم پدر شاهی حکم‌روا و اقتصادیات مشاع باقی بود (ویس و گدک) به سرعت به تصرف اشراف در می‌آمد و اقتصاد کهن در کار تلاشی کامل و مالکیت بزرگ فتودال‌ها در حال نضج و تشکل بود.

یکی از پدیده‌های مهم این دوران بسط شهرها و رشد نفوس آنهاست. شهرهای بسیاری بنیاد می‌شد و نفوس شهرها به حساب دهقانانی که از رژیم موخش و ظلمانی ده می‌گریختند و بدان شهرها پناه می‌آوردند و به حساب بندگان و ریدکان آناشهریک افزایش می‌یافت. بسط سریع شهرها مسئله خواربار را حاد ساخته و زندگی در شهر را نیز مانند زندگی در ده صعب و مشقت بار کرده بود.

در دوران سلطنت پیروز قحطی بزرگی در گرفت که هفت سال به طول انجامید. واقعه نگار سوریائی یسوعاستلیت مناظر موخش آن را در آن نواحی مرزی که دیده است وصف می‌کند. قحطی همراه با خراج‌های سنگینی که پیروز برای جبران وضع بد مالی دولت بسته بود مردمی را که بی‌پا 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 می‌خواست با گرفتن خراج‌های سنگین‌تری از زمین‌داران بزرگ به خزینه 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 همهٔ این عوامل استیصال مردم به حدّی رسیده بود که تحمّل ناپذیر بود. بدین سان در آستانهٔ جنبش مزدکی در ایران شرایط عینی برای انفجار از هر جهت فراهم بود.

جریان جنبشِ مزدک

مزدک، پورِ بامداد، که به قولی زادگاهش نیشابور و به قول طبری از مدریه شهری بر ساحل دجله و شاید کوت العمارهٔ کنونی بوده، خود نخستین مؤسس و بانی آئین مزدکی نیست و این آئین پیش از او شارعین و واضعینی داشته است. تا آن جا که از مطابقت احوال 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 به نام بوندس که در قرن سوم میلادی و در زمان دیوکلسمین می‌زیسته و حدس می‌زنند که نام وی صورت یونانی و یا رومی نام فارسی بوندک باشد. بوندک یا بوندس (که می‌توان آن را نام یا عنوان روحانی خاصی از دین مانی نیز دانست) در بیژانس نظریات خود را پخش می‌کرد. ظاهراً شخصی دیگر به نام زرتشت حرک (گویا از مردم فسا) دنبالهٔ کار بوندک را گرفت و آئین وی را تکمیل نمود و زمینهٔ کیش الحاد آمیز «زرتشتگان» یا «درست دینی» را گذاشت^۱. مزدک که مردی روحانی اندرزگر یا واعظی از پیروان کیش زرتشتگان بود موفق شد در دوران مصائب عظیم اجتماعی و ناخرسندی عمیق مردم به اتکاء صفات عالی انقلابی و طلاق و فصاحت لسان و قدرت فکر و منطق خود تعالیم خویش را در مغزها رسوخ دهد و سرمنشأ تکان و جنبشی شگرف شود. جریان دقیق قیام مزدک و چه‌گونگی بسط نهضت وی و علل ارتباطش با قباد و سیر آتی نهضت و جریان محاکمه و امحاء مزدکیان همه و همه مبهم و روایات موجوده در اطراف آن متشتت و متناقض است. پژوهندگان معاصر به ویژه کریستنسن و کلیما کوشش قابل توجهی برای مقایسهٔ احوال مختلف و بیان استنباطات مرجح به خرج داده‌اند، ولی چنین فحوصها و اجتهاداتی از وظیفهٔ این گفتار بیرون است و آنچه که در این باره کمابیش به نظر نگارنده قابل قبول است آن است که مواعظ و سخنان شورانگیز مزدک در بارهٔ اصول کیش زرتشتگان، 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:

همی گشت درویش با او یکی

اگر پیر بود و اگر کودکی

قباد که از هر جهت از روحانیون و اشراف دل پُری داشت و از مداخلات آنها در تعیین جانشین

و حمایت آنها از سوخرا و رفتار قبلی آنها نسبت به پدر و برادرش بلاش، که به دست روحانیون و اشراف کور شد، دل خون بود و شاید هم (چنان که برخی حدس می‌زنند) از دوران کودکی گرایشی مانوی در افکارش موجود بوده و نیز از موج عظیم مردم طاغی هراسیده و در صدد بازی با نهضت و تظاهر به سازش و نرمش بود با جنبش کنار آمد و راه رفق و مدارا و حتی حمایت و دستگیری را با مزدکیان در پیش می‌گیرد و به سخنان مزدک اندرزگر در باره لزوم گشودن در انبارهای دولتی غله به روی قحطی زدگان و اجراء عدالت در مورد بی چیزان و شاید هم اصلاحات در مناسبات زناشویی تن در می‌دهد. ولی روحانیون و اشراف در مقابل این جریان که به هیچ وجه با مطامع و مقاصد آنان سازگار نبود واکنش شدید می‌کنند 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 می‌گریزد و به نزد خاقان هیاطله خوشنواز (یا: اخشونوار) می‌رود و با وی پیمان می‌بندد و خوشنواز دخترش را به زنی به او می‌دهد. قباد با کمک هیاطله زاماسپ را بر می‌اندازد و دوباره بر اریکه شاهی استوار می‌شود. ولی این بار با مزدکیان راه سردی در پیش می‌گیرد. با این حال مزدکیان کماکان به مثابه مسلک نیرومندی که تکیه گاهشان مستمندان شهر و ده (به قول دینکرت: نیوروزدها) هستند، نه فقط در جامعه بلکه حتی در دربار صاحب نفوذند. و از آن جا که قباد بر سر جانشینی خسرو کواتان با مزدکیان اختلاف می‌یابد با کمک اشراف و با استفاده از تناقضات درونی خود نهضت بهانه‌ای بسته آنان را به محاکمه می‌کشد و با حضور روحانیون بزرگ زرتشتی (داد هرمز، آذر فروغ‌نغ، آذر مهر، بُخت آفرید، آذر بد) و اساقفه مسیحیان ایران (گلوزانس، بازانس و غیره) آنان را به بددینی محکوم می‌سازد و خسرو کواتان مأمور اجراء حکم جابرائه دادگاه می‌شود و در زمستان سال ۵۲۴ (به قولی ۲۵ ژانویه) مزدک و هزاران تن از پیروانش به فجیع‌ترین و قساوت کارانه‌ترین وضع نابود می‌گردند.

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 بر گرفت. جنبش طی یک سال اول مورد حمایت قباد بود و گسترش عظیم داشت. به قول گیرشمن «ملت جمعاً تابع نهضت مزدکی شده بود.»^۹ 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 قباد برخوردار نبود، ولی هنوز نقشی بزرگ در حیات سیاسی و اجتماعی ایران ایفا می‌کرد 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 در صدد محو آنها بر می‌آید. نیز آنچه که مسلم است در آغاز جنبش خشم و غضب مردم به حد اعلای جامعه را طوفانی عظیم فراگرفته بود و بعداً مزدک بامدادان، علی‌رغم گذشت سالیان، توانست پیشوای با نفوذ و مسلم انقلاب بماند، و تنها کشتاری موحش و نامردانه به طور موقت آنها را از

صحنه به در ساخت. جریان این کشتار را خواجه نظام الملک در سیاست نامه^{۱۰} به تفصیل شرح داده که مسلماً حاوی نکات افسانه‌آمیز و افترازانه است، ولی در عین حال شیوه طبقات حاکمه را در محو این جنبش انقلابی نشان می‌دهد. این شیوه عبارت است از فریب و جلب اعتماد کامل مزدک و سپس محو بی‌رحمانه و دژخیمانه یاران او از طریق زنده به گور کردن. خواجه نظام الملک از قول خسرو انوشیروان می‌نویسد:

«مزدک را کشتن آسان است، لیکن تَبِّع 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 چنانکه یک بار کشته شوند و یک تن از ایشان زنده نماند.»

سپس خواجه نظام الملک شرح می‌دهد که چه‌گونه 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 حاکمه عصر به قول خود آئین مزدکی و جنبش مزدکیان را ریشه‌کن ساخت تا دیری روح طاغی مزدکی به مثابه تجلی عالی عواطف انسانی و دشمنی با بی‌دادگران هر چندی یک بار طی قرون مدید در کالبد جامعه ما ظهور می‌کند و بی‌مرگی اندیشه‌های روشن و حق پرستانه را مبرهن می‌سازد. آیا این اندیشه‌های روشن و حق پرستانه که مزدک مبلغ چیره دست آن بود چه بود؟

آئین مزدکی

قبل از بیان آئین مزدک باید گفت به هیچ وجه روشن نیست که آیا تعالیمی که به مزدک منسوب است تا کجا نتیجه فکر بوندس (بوندک) و زرتشت خرک است و در کجا محصول تفکر مزدک. چنان که بعدها توضیح خواهیم داد، این افکار التقاطی و مختلط دارای سرچشمه‌های 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 اشاعه آنها به وسیله 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^{۱۱}. به هر صورت از آن جا که عظمت مزدک به ویژه در افاده و اشاعه این آئین است که دینکرت آن را به نام وی «مزدکیان» می‌نامد، ما به بیان وسیع تر آن می‌پردازیم و اجزاء مختلف آموزش مزدکی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف - آموزش نور و ظلمت

در آموزش مانی مسئله 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 ظلمت می‌داند. ولی در آموزش مزدک روح این مسئله به کلی دگرگون شده است. نور آگاه، ولی ظلمت کور است و مزدک بر آن است که حرکت نور ارادی و حرکت ظلمت غیر ارادی است، لذا نصرت و غلبه نور ضروری و قطعی و نصرت و غلبه 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.

مرحله اول: مرحله بُندهشُن، در این مرحله نور و ظلمت مخلوط نیستند و هر یک بالاستقلال وجود دارند.

مرحله دوم: مرحله گومیزشن یا مرحله اختلاط، در این دوران این دو عنصر با یکدیگر در می‌آمیزند.

مرحله سوم: مرحله 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 آدمی است که نور را از چنگ ظلمت برهاند و به این مرحله تصادفی «گومیزشن» خاتمه دهد و نور را بر مسند قدرت و اصالت خود بنشاند. نکته شگرف انقلابی در آئین مزدک همانا تبلیغ این مسئله است که باید از طریق جهاد و مبارزه نور را از مرحله گومیزشن به مرحله ویچارشن رساند، نور را از اختلاط ظلمانی رهااند، پرتوهای روشن را از آویزش حلقات تاریک نجات بخشید. این نظر بنیاد تمام نظریات بعدی اوست. مزدک می‌افزاید 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 رهایی نور قطعاً با ظفر و پیروزی مقرون خواهد بود^{۱۲}. بدین سان آموزش مزدک در باره نور و ظلمت تماماً یک آموزش خوش بینانه و پیکار جویانه است.

ب - آموزش عدالت و برابری

ویژگی مهم آموزش مزدک در آن است که این آئین به توضیح پدیده‌های اجتماعی و انتقاد از آنها می‌پردازد و جهان‌شناسی خود را بر مسائل معیشت روزانه انطباق می‌دهد. مسئله‌ای که نظر مزدک را جلب می‌کند نشان دادن ریشه‌های نابرابری در جامعه و راه حصول به عدالت و مساوات است.

به نظر مزدک نعمات مادی را آهورمزدا یکسان در دست‌رس مردم قرار داده است و نابرابری

از آن جا برخاست که کسانی از طریق قهر و جبر خواسته‌اند اموال متعلّق به دیگران را تصرف کنند. پیگولوسکایا حدس می‌زند که این آموزش مزدک مستقیماً به مسئله تلاشی املاک مشاع دهقانان آزاد (گدک‌ها و ویس‌ها) مربوط است. بنا به استدلال این مؤلّف، در کتاب پهلوی ماتیکان هزار داتستان (تفسیر مجموعه قوانین) و اسناد مکشوفه در اورامان، دلایل متعدّدی وجود دارد حاکی از آنکه اشراف، اراضی دهقانان را به زور غصب می‌کردند و یا دهقانان بی‌پا ناچار می‌شدند زمین‌های خود را بدان‌ها بفروشند. مشاهده این جریان در ذهن مزدک این اندیشه را که «غصب و تصرف قهری منشأ نابرابریست» پدید می‌آورد. پس نابرابری در تقسیم خواسته‌ها و نعمات مادی ریشه 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 گردند باید که مال یکدیگر خرج کنند تا هیچ کس را بی‌برگی نباشد و در ماندگی. متساوی دلی باشد.»

پیگولوسکایا حدس می‌زند که اندیشه مساوات و برابری را مزدک از پدیده دیگر جامعه زمان به نام «همبائی» می‌گیرد (همبائی از فعل بایستن، یعنی تلازم مشترک). «همبائی» 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 همبائی پایه‌های مشخص و مادی تفکر مزدک در باره مساوات و برابری است. این استدلال پیگولوسکایا نه تنها جالب بلکه مسلماً دارای هسته معقول جدی است. مزدک «کمونیسم» خود را در باره 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 فتودالیسم آن را متلاشی می‌ساخت، برای بازگشت به مساوات دودمانی که رشد جامعه فتودال آن را 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 این جا نیز مانند آموزش نور و ظلمت مطالب را به مسائل اجتماعی پیوند می‌دهد و می‌گوید همان طور که آب و زمین و آتش متعلّق به همگان است، به همان ترتیب نعمات مادی باید از آن همگان باشد. بدین سان همگانی بودن نعمات مادی ثمره و نتیجه عامیت عناصر است که جهان از ترکیب آنها ساخته شده است.

به نظر مزدک نابرابری و عدم مساوات موجود در جامعه ریشه 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

مادّی از میان برود پایه مادّی و اجتماعی این بلیّات 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 اینها نبرد اهورائی و ایزدی علیه اهریمن است. فردوسی این تعالیم را در شاهنامه بدین نحو آورده است:

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

در همین جا باید از مسئله زن در آموزش مزدک صحبت کنیم. تقریباً همه مورّخین باستان یادآوری می‌کنند که مزدک شعار «اشتراک زنان» را در میان گذاشت. با آنکه این مطلب مسلماً محتوی نکات افتراءآمیز است، ولی نمی‌توان به کلی آن را مجعول شمرد. مسئله زناشوئی در دوران مزدک مسئله حادثی بود. تعدّد زوجات و داشتن حرم‌های بزرگ (شپستان) برای اشراف مجاز بود. در حرم‌های اشراف علاوه بر «پادشازن» که کدبانوی سرای محسوب می‌شدند، تعداد بی‌شماری «چاکر زنان» زندگی می‌کردند. از آن گذشته «خوته دسی» یا ازدواج با محارم در نزد اشراف مجاز بود. داستان پهلوی ویسه و رامین که فخرالدین اسعد گرگانی آن را با چنان مهارت به شعر پارسی دری گزارده است، داستان دو عاشقی است که در عین حال برادر و خواهرند. در این شرایط احتمال محرومیّت‌های 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 می‌کردند، مانند ماساژت‌ها و هیاطله (هپتالی‌ها)، هنوز ازدواج گروهی مرسوم بود. همه این ملاحظات ما را بدین نتیجه می‌رساند که مزدک نوعی اصلاحات در مسئله زناشوئی، که مقرّرات آن بر ما روشن نیست، و الغاء حرم و تعدّد زوجات را خواستار بوده است. اشراف الغاء حرم و تعدّد زوجات را در حکم آن می‌دانستند که همراه اموالشان نوامیس آنها نیز به وسیله «اراذل» غارت شده و اشتراکی گردیده است. از این سبب بعدها در دوران پس از اسلام به مزدکیان و پیروان این روش‌ها نام «اباحیه» نیز داده شده است!

به هر جهت با توجه به سیمای اخلاقی مزدک که مردی بی‌نهایت مهربان و بی‌آزار و ریاضت‌کش بود، و با توجه به بخش‌های دیگر تعالیم وی، تصوّر آنکه مزدک بدعت‌هایی برای عنان‌گسستگی شهبانی 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 دادگستری و مردم دوستی مبتنی است.

آموزش مزدک در باره برابری و عدالت را مورّخین معاصر «کمونیسم مزدکی» یا «کمونیسم ایرانی» نام نهاده‌اند. گیرشمن می‌نویسد:

«برنامهٔ مزدک که به حق آن را کمونیسم ایرانی می‌نامند یک برنامهٔ انقلابی حقیقی به شمار 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، هموار طلبی و برابری جوئی بوده است. این کمونیسم که شعار آن «تقسیم مساوی اموال موجود بین همگان» است با کمونیسم علمی معاصر که به مثابه مرحلهٔ دوّم جامعهٔ کمونیستی (پس از مرحلهٔ سوسیالیستی است) و شعار آن «از هر کس به اندازهٔ استعدادش و به هر کس به اندازهٔ نیازش» می‌باشد، تفاوت اساسی دارد. کمونیسم ابتدائی متعلق به دوران‌های سافل رشد قوای مولده و کمونیسم معاصر متعلق به دوران‌های عالی رشد قوای مولده 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 اندیشهٔ کمونیستی بشری است و با اندیشهٔ معاصر کمونیستی از این جهت پیوند باطنی دارد.

ج - آموزش بی‌آزاری و ریاضت

مزدک به ویژه برای «برگزیدگان» دین خود (که مانند برگزیدگان کیش مانی هستهٔ مرکزی جنبش بودند) دو اصل ریاضت و آزار نرساندن را مقرر داشته بود. مزدک کشتن و زیان رساندن به دیگران را اکیداً ممنوع می‌داشت و تعلیم می‌داد که حتی به دشمن باید مهربان بود و در مهمان‌نوازی از هیچ چیز حتی از بذل جان خود نباید دریغ داشت. این آموزش که شبیه به اصل آهیمسا (Ahimsa) (زیان نزدن) در فلسفهٔ جاینیسم هندی است، 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 به شمار می‌رفت. مزدک هماهنگ آموزش «بی‌آزاری» آموزش ریاضت‌کشی را تعلیم می‌داد. میرخوند در روضهٔ الصفا این مطلب را مطرح ساخته و می‌نویسد که مزدک «ذبح حیوانات و اکل لحوم و دموم آنها را بر خلق حرام ساخت» و پیروان خود را فرمود جامه‌های خشن در بر کنند و از لذات چشم بیوشند.

هر اندازه این بخش از تعالیم مزدک نادرست باشد، به هر صورت نشانهٔ روح سلیم و مهربان و روشن این مرد بزرگ است. وقتی دشنام‌های زشتی را که از زمان خسرو انوشیروان به بعد در انواع کتب علیه مزدک ثبت شده با این آموزش‌ها مقایسه می‌کنید، آن گاه بهتر به تیرهٔ درونی بهره‌کشان و ستمگران خون‌خوار پی می‌برید.

منابع فکری آئین مزدک

دو منبع مهم ایرانی مزدک تعالیم اوستا و دین زرتشتی از طرفی، و مانیکری از طرف دیگر است. مزدک چنان که مورخین متعددی اشاره می‌کنند در استدلال‌ات خود بارها از اوستا نقل قول می‌آورده. در عین حال الحاد مزدکی، چنان که تاریخچه آن را قبلاً گفتیم، به وسیله بوندس و زرتشت خرک مستقیماً از الحاد مانوی استخراج شده است و همان مسائلی که مانی مطرح کرده (رابطه نور و ظلمت) را مطرح می‌سازد. در دوران‌های بعد، هم مانوی و هم مزدکی را «زندیک» (زندیق) می‌نامند که برخی ریشه آن را از لفظ «صدیق» دانسته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که کلمه زندیک پهلوی غیر از «صدیق» سریانی است که گویا از مقامات مذهبی در کیش مانوی بوده. محتمل تر آن است که کلمه «زندیک» از زند و زندیدن به معنای تفسیر کردن مشتق شده باشد و مانوی‌ها و مزدکی‌ها را به‌دینان زرتشتی «اصحاب تفسیر» (زندیک) نام داده باشند. این نبرد اصحاب تفسیر (یا: اصحاب رأی، یا: باطنی و باطن بین) در مقابل اصحاب حدیث و خبر (ظاهری و قشری و ظاهرین) که در قرون اولیه تسلط اسلام به سختی در گرفت، قاعدتاً باید ریشه‌های فکری کهن تری داشته باشد به ویژه آنکه در دوران عباسیان اسناد تهمت «زندیق» به‌ر 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 می‌کرده‌اند و لذا «زندیک» نامیده شده بودند و بعدها این کلمه به واسطه 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 ایرانی است. بسیاری از نظریات مزدک در باره نور و ظلمت و رابطه 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 آن سوی 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 بلا تردید.

در وجود عناصر هندی نیز در آموزش مزدک نمی‌توان شک کرد. عقاید هندی بودائی و جاینستی در باره 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 انگلیسی‌اندیشه مزدک، به نام سیم‌سکس (Simcex) و مدی (Modi)، توجه

کرده‌اند که مذاکرات مزدک با قباد در بارهٔ 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 میلادی است. 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 به مراتب زیادتر بوده و بعید نیست که آوازهٔ عمل منسیوس به گوش مردم ایران آن عصر رسیده باشد، ولی مقایسهٔ این پژوهندگان، مقنع به نظر 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 توارُد عادی است و لازمهٔ آن اقتباس و تقلید فکر و عمل دیگری نیست. با اینکه آئین مزدک می‌تواند دارای سرچشمه‌های فکری مختلف باشد، ولی به هر صورت این آئین از آن جهت که برای نخستین بار در تاریخ انسانی، اندیشهٔ 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 اهلّیت خاصی است، و تجزیهٔ آن به اجزاء متشکله‌اش، یا منابع آگاهانه یا غیر آگاهانه الهامش، نافی کیفیت و هویت خاص آن و لذا موجب عدم درک آن است.

ما مردم ایران می‌توانیم به خود ببالیم که در میهن ما چنین اندیشه‌ای زائیده شده و پرچم فکری توده‌ها طی قرون متمادی قرار گرفته است.

تجلیاتِ بعدی اندیشهٔ مزدک در ایران

با سرکوب خونین جنبش مزدکی در ایران که به ارادهٔ حکومت اشرافی ساسانی و به سرکردگی خسرو کواتان انجام گرفت اندیشهٔ مزدکی نمود، بلکه بیش از پیش ریشه دواند و خواه در دورهٔ ساسانی و خواه پس از آن به کرات دارای تجلیات اجتماعی مختلفی بوده است. روایات متعددی حاکیست که پیروان مزدک، به گفتهٔ برخی، به سرکردگی خرمک دخت پاتک (خرمه بنت فاده)، زن مزدک، از تیسفون به ری گریخته و آن جا را مرکز فعالیت خود قرار دادند، و بعضی بر آنند که نام خرم‌دینی که بعدها پیروان مزدک برای خود برگزیدند از نام خرمک زن مزدک آمده است. مسلماً در این جا مطالب افسانه آمیزی وجود دارد و آنچه که در آن تردید نیست آن است 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 ازمنهٔ قریب به دوران مزدک، تاریخ چند جنبش مزدکی را ثبت می‌کند. 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 مقرر خود قرار دادند

و روایات حاکمیت که ملائکان و بازرگانان ثروتمند در اثر این شورش از بخارا به فرغانه گریختند. ابرزی مردم فقیر و تنگ دست 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 خوارزمی به نام خورزاد است که طبری آن را 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 بهره‌مند ساختن همه 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 فجرالاسلام اشاره به شورش‌های مزدکی در صدر اسلام می‌نماید. وی بر آن است که شورش مردم شام به سرکردگی ابی‌ذر غفاری، یکی از صحابه پیغمبر در زمان خلافت عثمان، تحت تأثیر افکار مزدکی بوده است. ابی‌ذر غفاری از یاران پاک‌دامن پیغمبر و به اصول دموکراسی قبیله‌ای و مساوات موجود در اقتصادیات فوق‌العاده بسیط بادیه‌ای معتقد بود و بعید نیست که افکار مزدکی نیز در وی یا در جمعی از پیروان وی مؤثر بوده است.

شهرستانی در *مِلک و یَحَل* و *خواجه نظام‌الملک* در سیاست نامه تقریباً کلیه شورش‌های پس از دوران مزدک را به اندیشه‌های وی مربوط دانسته‌اند. شهرستانی فهرست طولیلی از فرق مختلف که به عقیده وی مزدکی بوده‌اند ذکر می‌کند. طبق نوشته شهرستانی و نظام‌الملک باید گروه‌های زیرین را مزدکی یا دارای گرایش جدی مزدکی شمرد: کودکان یا کودکشاهیان در خوزستان و فارس و شهر زور (کردستان) و پیروان ابومسلم خراسانی و سپید جامگان یا *مببضه* (پیروان مقنع) و ماهنیان و طرفداران به‌آفرید، پسر ماه فروردین، و خرمیه یا پیروان بابک خرم‌دین در آذربایجان و *سندبادیه* در ماوراءالنهر و غیره و غیره. همه این مطالب در خور بحث و قابل تحقیق است، ولی آنچه که در آن تردید نیست آن است که الحاد مانوی و مزدکی که در دوران خود در ایران نفوذ و بسطی فراوان داشت بعدها پرچم فکری و ایده‌ئولوژیک مبارزه فقیرترین بخش جامعه ایران علیه خلافت عرب و اشرافیت فئودال قرار گرفت و اگر وزیر بزرگ پادشاه سلجوقی، *خواجه نظام‌الملک*، برای همه طغیان‌های مردم مظلوم منبع فکری واحدی که وی آن را 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 او را به مثابه مردی هوشیار و سخنور و نکته‌دان و مهربان و انسان دوست بیزار از ستم و آزار

وصف می‌کنند، مردی که موقّق شد با شرارهٔ سخنان عادلانهٔ خود جامعه‌ای را به شور در آورد و حتی زورمندان جامعه را تحت سیطره و نفوذ بکشد، بدون تردید یکی از چهره‌های فروغناک تاریخ است و می‌تواند یکی از سرمشق‌های الهام بخش مبارزان عهد ما قرار گیرد. آینده بیش از گذشته بزرگواری وی و اندیشه‌هایش را ثابت خواهد کرد. پیش از پایان مقال باید گفت احترام و علاقهٔ 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 ایران است که در راه ایجاد دولت متمرکز و منتظم ساسانی و اصلاح بسیاری از نابسامانی‌های موجود در جامعه و دولت گام‌هایی برداشت. خسرو کواتان نمایندهٔ اشرافیت و بیانگر سیستم اقتصادی فئودال بود که در ایام او به طور عینی یک اقتصاد مترقی‌تر از سیستم موجود و در حال تلاشی محسوب می‌شد و روز به روز گسترش می‌یافت. 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 می‌کشد، علی‌رغم حرمت گذاری ما به این پادشاهان سلف، چهره‌ای که به ما در نبرد مقدس الهام می‌بخشد چهرهٔ والای مزدک بامدادان است که در راه نفی اشرافیت و امتیاز و به سود مولدین و رنج‌دیدگان درفش شورش را برافراشت^{۱۳}.

توضیحات:

۱. برای کسانی که مایل باشند به این دو منبع دست یابند مشخصات دقیق‌تر آنها ذکر می‌شود: وقعه‌نامهٔ یشوعاستیت، در سال ۱۸۸۲ در کمبریج تحت عنوان: *The Chronicle of Joshua the Stylite* ترجمهٔ W. Wright چاپ شده و وقعه نامهٔ پرکپ، به زبان لاتین، در کلیات وی در ۱۹۰۵ در لایپزیک در چهار جلد تحت عنوان: *Procopii caesariensis 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 ۱۹۵۷ در پراگ از طرف فرهنگستان علوم جمهوری چک اسلواکی تحت عنوان: مزدک، تاریخ یک جنبش اجتماعی در ایران ساسانی چاپ شده است.
۳. در تاریخ ایران از باستان تا قرن ۱۸، چاپ دانشگاه لنینگراد، نام کمون‌های دهقانان آزاد «کَدک» ذکر شده است. کَدک و کَد به‌طور کلی یعنی ده.
۴. اسامی هفت خاندان در کم‌تر منبعی به شکل کامل ذکر شده. این اسامی را ما از تاریخ ایران باستان، اثر دیاکونف، گرفته‌ایم. در برخی منابع تصریح شده است که خاندان سوخرا بخشی از خاندان کارن بوده است.
۵. فی‌المثل در پنج‌سال اول سلطنت قباد یکی از اشراف متعلّق به خاندان کارن موسوم به سوخرا (یا: سوفرا به قول فردوسی) که بلاش (پادشاه ساسانی قبل از قباد) را بر افکنده 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 به دست اشراف متعلّق به خاندان مهران، رقیب را از مسند قدرت راند و سلطان بالاستقلال شد.

۶. آقای پور داود در یادداشتهای «گات‌ها» یاد آوری می‌کند که کلمه واستر یوش متضمّن برزگران و شبانان هر دو می‌شود.

۷. مسعودی عنوان واستر یوشان سالار را که طبری ذکر کرده به شکل واستر یوشید ثبت نموده است.

۸. ارتور کریستنسن با مطابقت روایات طبری و یعقوبی با روایات یسوعاستلیت و یوحنا ملاله واقعه‌نگار بیزنطی بدین نتیجه می‌رسد که بوندس و زرتشت یک نفرند و این شخص یک مُبدع مانویست که بنیاد «درست دینی» را در مقابل به‌دینی زرتشتی گذاشته و واژه درست دینی همان واژه‌ایست 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 می‌پسندیده 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 آن است که بوندس و زردشت خرد دو نفرند و بوندس در قرن سوم بنیاد آئین خود را نهاده و یک قرن و نیم دیرتر زرتشت خرد آن را تجدید کرده و مزدک مبلغ برجسته این آئین است. مؤلف مقاله این استنباط را پذیرفتنی‌تر یافته و لذا در متن آورده است.

۹. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، صفحات ۳۰۳ - ۳۰۵. وی ضمناً می‌نویسد که بعضی از نجبا به پیروی از قباد تغییر دین داده و در صف مزدکیان در آمده بودند.

۱۰. فصل چهل و پنجم، اندر خروج مزدک و مذهب او و چه‌گونگی کشته شدن او به دست نوشیروان عادل.

۱۱. دکتر کلیما حدس می‌زند این کلمه محرف «دپستان» پهلوی است. کلمه دسناد را دینسناد و دسناد هم ثبت کرده‌اند.

۱۲. سخن حافظ را به یاد می‌آورد:

چون دور جهان یکسره بر منتهج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

۱۳. در نگارش مقاله از منابع زیرین استفاده شده است:

۱. ایران در زمان ساسانیان از کریستنسن، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۳۱.
۲. مزدک، آتاکار کلیما، متن آلمانی، پراگ، ۱۹۵۷.
۳. تاریخ تمدن ساسانی، آقای سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱.
۴. تاریخ خلق تاجیک، غفورف، متن روسی، صفحات 96 و 122.
۵. مختصری از تاریخ ایران، ایوانف، متن روسی، صفحات 29 و 30.
۶. فجر الاسلام، دکتر احمد امین مصری، جلد اول، صفحه ۱۳۶.
۷. تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن ۱۸ (تألیف پیگولوسکایا، پتروشوسکی، ستریه و دیگران)، دانشگاه لنینگراد، سال ۱۹۵۷، متن روسی.
۸. ایران از آغاز تا اسلام، تألیف گیرشمن، ترجمه آقای دکتر معین، تهران، ۱۳۳۲، صفحات ۳۰۳ - ۳۰۵.
۹. شمه‌ای از تاریخ اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی، مقاله «اندیشه‌های برای در آموزش مزدکیان» به قلم پیگولوسکایا، متن روسی.
۱۰. یادداشت‌های «گات‌ها»، آقای پورداود، تهران.
۱۱. سیاست نامه‌ی خواجه نظام الملک به تصحیح قزوینی.
۱۲. شاهنامه‌ی فردوسی به تصحیح سعید نفیسی، جلد‌های ۷ و ۸.

بزرگمهر بختگان، افسانه یا تاریخ

بدان گاه نو بود بوزرجوهر
سراینده و زیرک و خوب چهر
چنان بد، کز آن 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 رأی نیک
از او بود گفتار بر جای نیک
(شاهنامه فردوسی)

۱. مدخل

ایرانیان، با شوری و کاوشی در خورد، به بررسی و گوارش تاریخ گذشته خود پرداخته‌اند! بخشی از این گذشته، دوران دیرنده پیش از اسلام را در بر می‌گیرد. بسیار چیزها در مورد این بخش، که ده‌ها سده را در بر می‌گیرد، چندان روشن نیست. در باره این دوران دور و دراز، افسانه و واقعیت، اسطوره و تاریخ، سخت به هم در آمیخته است. بعد زمانی، از میان رفتن تدریجی مدارک به دست انسان و طبیعت، سطح به طور نسبی نازل فرهنگ و شیوه تفکر خرافی و ابتدائی جامعه در آن ایام و غیره و غیره، موجب شده است که دانسته‌ها جسته و گریخته، مسلم‌ها و مطمئن‌ها محدود، و لگه‌های سفید و تهی، و موارد شک و حدس بسیار زیاد است.

یکی از کارهایی 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 مدنیت معنوی آن دوران طولانی و پر حادثه است. باید در باره افسانه‌های اساطیری ایران که دست کمی از اساطیر یونانی و هندی ندارد، در باره جریانات و جهان‌بینی‌های مذهبی مانند «دین کهن مزدائی»، «آئین مزده‌یسنه زرتشتی»، «مهرپرستی»، «زروانیگری»، «مانیگری»، «درست دینی مزدکیان» و دیگر انواع راه و روش «زندیکان» و «آشموغان» و «بددینان» و «گجستگان» که شیوه انحراف از دین و طریقه الحاد و انکار را در پیش گرفته بودند، در باره جریانات عقلی و علمی عصر مانند پزشکی، نجوم، منطق،

فلسفه، حکمت عملی که به ویژه به صورت اندرزگوئی تظاهر می‌کرده، در باره اندیشه‌وران دینی و غیر دینی و هنرمندان نامی آن ایام که برخی سخت افسانه‌گونند و برخی کمابیش چهره تاریخی روشن دارند و برخی از آنها دنباله‌گر سنن ماقبل از اسلام در یکی دو قرن اول تسلط مسلمانانند، مانند «سپیتمان زرتشت»، «سینه»، «اوشترداناک»، «جاماسب»، «فراشووشتر»، «مدیوماه»، «آردویراف»، «کرتیر»، «بهنگ»، «گوگشسب»، «تنسر»، «مانی فدیکان»، «آذرپاد مهرسپندان»، «زادان فرخ»، «بُزویه پزشک»، «بُزرگمهر بُختگان»، «بوندک»، «مزدک بامدادان»، «داد یسوع»، «بولص ایرانی»، «معنی بیت اردشیری»، «فرهاد رئیس دیرمارمتی»، «فاریخت»، «زروان داد»، «باربد»، «نکیسا»، «سرکش»، «آذر فرنبغ فرخزادان»، «مردان فرخ اورمزد اتان»، «گجستگ ابالیس» (عبداله؟) و غیره، و همچنین در باره آثار مهم ادبی و فکری باز مانده از آن ایام و ایام قریب العهد ساسانی از قبیل سنگ‌نبشته‌ها (مانند سنگ‌نبشته داریوش در بیستون، شاپور اول ساسانی در حاجی آباد، چهار سنگ‌نبشته مؤید کرتیر در نقش رجب و کعبه زرتشت و نقش رستم و سرمشهد و سنگ‌نبشته نرسی ساسانی در پایکولی واقع در جنوب شهر سلیمانیه عراق) و کتیبه که به دست ما رسیده مانند: اوستا، زند و پازند اوستا، بُندهشن، آردویراف نامه، شاهپورگان مانی، که بخشی از آن به پهلوی در تورفان به دست آمده، دینکرت، مینو خرد، جاویدان خرد، شکند گمانی و پچار، زند و هومن یسن، داستان دینیک، زات سپرم و نیز کارنامه‌ها و پندنامه‌ها و ماتیکان‌ها (شرح و تفسیرها) و انواع داستان‌ها و نیز مراکز علمی آن ایام مانند «گندیشاپور»، «ریشهر» و کتب خانه‌های آن مانند «گنج شیزگان» و غیره، کار پژوهشی و تک‌نگاری و سعی انجام گیرد تا حتی المقدور و اندک اندک رشته متصل و مرتبطی از تاریخ سیاسی، اقتصادی، نظامی، فکری و فرهنگی آن ایام به دست آید و توصیف شود و شعور تاریخی ایرانیان حجم عظیم‌تر زمانی و فاکت‌های متنوع‌تری را در برگیرد. این امر به حرکت تکاملی سریع‌تر جامعه ما کمک خواهد کرد.

ما در این بررسی کوتاه می‌خواهیم به یکی از چهره‌های معروف دوران مدنیّت ساسانی یعنی به چهره بُزرگمهر بُختگان پردازیم، زیرا وی در ادب ایرانی و عربی پس از اسلام در قیاس با دیگر اندیشه‌وران باستانی از همه بیش‌تر نام از خود باقی گذاشته است. حتی کاتبان و ادیبان اواخر عصر اموی و عصر عباسی می‌بایست حتماً چیزی از حکم بزرگمهر می‌دانستند تا دارای فرهنگ و کمالی جامع تلقی می‌شدند. ابو مسلم خراسانی، سردار معروف ایرانی که به همت او عباسیان بر اریکه قدرت نشستند، خود را نواده بُزرگمهر معرفی می‌کرده است. حکیم و عارف معروف سُهروردی، افکار بُزرگمهر را یکی از منابع اصلی حکمت اِشراق خود می‌شمرده است. در کم‌تر کتب ادبی ایرانی مانند شاهنامه فردوسی، سیاست نامه، قابوس نامه، کیله و دهنه، مرزبان نامه، راحة الصدور، تاریخ طبرستان و غیره و غیره است که داستانی در باره روابط «بوزرجمهر حکیم» و انوشیروان به میان نیامده و یا سخن و سخنانی حکمت‌اندوز از وی نقل نشده باشد. برخی صرفاً

این شخص را افسانه‌ای می‌شمردند، ولی بیهوده سخن آن هم از مورّخین و ادبای قریب العصر او بدین درازی ممکن نیست. بینیم بزرگمهر که بوده و تاریخ و افسانه در باره او چه می‌گوید^۱.

۲. تاریخ و افسانه در باره بزرگمهر

آنچه که از منابع کهن ایرانی و عرب در باره بزرگمهر بر می‌آید 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 وزرات و صدارت برگزید. 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 نشست»

و در این مقام وی بر مؤبدان مؤبد پیشی و تقدّم داشت. در کتاب پهلوی ماتیکان چترنگ و سپس کتب ایرانی و عربی آمده است که در زمان خسرو دابشلم (یا: دیب شرم، یا: دیب سرم؟) رای هند بازی شطرنج را نزد شاه ایران فرستاد و خواست که به شیوه استفاده و طرز بازی آن پی ببرد. بزرگمهر راز بازی را با فراست خود دریافت. وی در پاسخ هندیان نرد را اختراع کرد. به گفته مجمل التواریخ و القصص:

«شطرنج بر مثال حرب ساخته شده... و بزرجمهر نرد را برسان فلک ساخت و

گردش به کعبتین چون ماه و آفتاب و خان‌ها بخشیده بر مثال آن»^۲

رای هند و خردمندان دربارش نتوانستند راز بازی نرد را بگشایند و بدین سان خردمندان هند در برابر خردمند ایرانی سر 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 روایاتی که در کتب قدیمه در باره بزرگمهر آمده است.

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

بزرگمهر مُصَحَف «بزرگ فرمدار» است که به معنای وزیر اعظم است و در دوران ساسانی از اسامی ابرسام (تَنَسَر؟) بزرگ فرمدار اردشیر اول و خسرو یزدگرد بزرگ فرمدار یزدگرد اول و مهر نرسی هزار بندک و سورن پهلوی وزراء اعظم بهرام پنجم باخبریم، و اما اینکه «بزرگ فرمدار» خسرو که یاکی‌ها بوده‌اند و چه نام یا نام‌هائی داشتند خبر نداریم. به علاوه، افسانه شطرنج که از کتاب ماتیکان چترنگ اخذ شده و فردوسی و ثعالبی و دیگران نقل کرده‌اند صرفاً افسانه است و پندنامه بزرگمهر

نیز در قرن نهم میلادی (دوم هجری) تألیف شده و ربطی به بزرگ فرمدار خسرو ندارد.

کریستنسن بعید نمی‌داند که بُرزویه طیب، مترجم کیلده و دمنه از هندی به پهلوی، و بُزرگمهر یکی باشند، یعنی بُرزویه طیب وزیر اعظم خسرو بوده باشد! این مطالبی است که پرفسور کریستنسن در تحقیق جداگانه خود در مورد بزرگمهر و به ویژه در کتاب معروف خود ایران در زمان ساسانیان بیان می‌کند.^۳

شادروان بهار مطلب را به نحو دیگری حل می‌کند.^۴ وی می‌گوید:

بزرگمهر مُصَحَفِ بزرگ فرمدار (چنانکه آرتور کریستنسن پنداشته) نیست، بلکه مُصَحَفِ «برژمتر» یا «داذبرژمتر» (دادبزمهر) است که از آن در فارسی دری شکل «زرمهر» نیز آمده است. البته این دادبزمهر بختگان غیر از دادبزمهر فرخانان است که گیل گیلان خراسان (سپهسالار مشرق زمین) بوده و کتیبه‌ای از او در دست است که پرفسور هرتسفلد آن را خوانده است. احتمال دارد که مورّخین بعدی این دو نفر را و داستانهای مربوط به آن دو را با هم مخلوط کرده‌اند، زیرا نوشته‌اند که گویا بزرگمهر حتی پس از انقراض ساسانیان می‌زیسته و حال آنکه این بزرگمهر فرخانان است که پس از انقراض ساسانیان زنده بوده و بزرگمهر اولی به دست هرمز کشته شده است.

بهار با نقل القابی که بزرگمهر وزیر در آغاز «پندنامه» خود در باره خویش ذکر می‌کند نتیجه می‌گیرد که وی «وینان پت شپستان شتر» (رئیس رایزنان خاص دربار) و «اوستیکان خسرو» (پاسبان شخصی شاه) و «درین پت» (رئیس دربار) بوده است. شادروان بهار بعید نمی‌داند که «دادبزمتر» و بُرزویه طیب، که کیلده و دمنه و شطرنج را از هند آورده است، یک نفر باشد و با این حال چنین به نظر می‌رسد که بیش‌تر راغب است آنها را دو تن بداند و تصریح می‌کند که بزرگمهر به خواهش بُرزویه مقدمه کتاب کیلده و دمنه را به نام بُرزویه نگاشته است.^۵

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

۱. نظر کریستنسن درباره ارتباط نام بزرگمهر و عنوان بزرگ فرمدار و نظر بهار درباره ارتباط نام بزرگمهر و نام «بزمهر» (برژمتر) تناقضی ندارد. می‌تواند چنین باشد که برژمتر نام بزرگ فرمدار خسرو کواتان بوده و به واسطه شباهت همه این اسامی و القاب بعدها با هم در آمیخته است. بر حسب منطق تاریخ فوق العاده بعید است که همه این داستان‌ها و روایات در باره شخصیت بُزرگمهر مجعول باشد. زمان خسرو کواتان زمانی بود قریب‌العهد به مؤمنین دوران‌های نخستین پس از غلبه اسلام و چه گونه ممکن است که شخصی افسانه‌ای و مطالبی بی‌پایه 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 بلعمی، ابوالحسن میمندی، ابن عمید کندی، ابو عبدالله جیهانی، صاحب عباد، ابوعلی سینا، خواجه نظام الملک، خواجه نصیرالدین طوسی، خواجه رشیدالدین فضل‌اله، قائم مقام، امیرکبیر و غیره از این زُمره بودند و این نزد شاهان ایران سنت بود که وزیران خردمند برای تمشیت امور کشور خود بر می‌گزیده‌اند.

۲. نظر کریستنسن در باره آنکه بُرزویه و بزرگمهر یک نفرند پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. بُرزویه (یا به روایتی بُد) سرپزشک دربار بود و ظاهراً بنا به خواهش پزشکان سریانی بنگاه علمی (گُندی‌شاپور) 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 بُرزویه به هند و آوردن کلیده و دمنه امری است که همه مورّخین از آن سخن گفته‌اند. می‌گویند بزرگمهر بُختگان به خواهش بُرزویه، باب بُرزویه طیب را بر کلیده و دمنه افزوده که می‌تواند محتمل باشد. بُرزویه 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 کلام آنکه به نظر نگارنده بزرگمهر بُختگان شخصیت واقعی تاریخی است. نام پدرش بُختگ (از بوختن بمعنای رهایی یافتن که در ترکیب بسیار اسامی دوران ساسانی وارد است) نیز نمی‌تواند مجعول و تصادفی باشد و بزرگمهر و بُرزویه نیز یک تن نیستند. تنها نکته‌ای که کریستنسن می‌تواند در آن محق باشد این است که نام «بزرگ فرمدار» با نام «برزمهر بُختگان» در آمیخته و از آن بزرگمهر ساخته شده باشد. و نام برزمهر خود بازمانده‌ای از «برزمهر» است که به عقیده شادوران 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 مکتب آتن را پس از بسته شدن این مکتب، به امر یوستی نینوس، با احترام پذیرفت و در دربارش مبلغین نسطوری و یعقوبی و نئوفیزیت با مؤبدان زرتشتی بحث می‌کردند و در دورانش در گُندی‌شاپور و ریشهر (ریو اردشیر) و شیز مدارس و کتابخانه‌ها دایر و گرم فعالیت بود. برخی از آثار ارسطو (به ویژه منطق) و فروریوس 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 که کاملاً ایرانی و دامنه حکمتش از حکمت عملی و پند و اندرزهایی در زمینه سیاست و آداب تجاوز نمی‌کند.

به بزرگمهر دست کم دو اثر نسبت می‌دهند:

۱. کتابی که در فارسی دری به نام ظفرنامه خوانده می‌شود. ابن‌سینا این کتاب را گویا از پهلوی برای امیر نوح بن منصور ساسانی (۳۶۶-۳۸۷ هجری) ترجمه کرده است. موضوع کتاب پرسش‌هایی است که خسرو کواتان از وزیر اعظم خود بزرگمهر کرده و پاسخ‌هایی است که بزرگمهر به این پرسش‌ها داده است. این رساله در سلسله آثار فارسی ابن‌سینا 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 پندنامه بزرگمهر بختگان خطاب به انوشیروان که دارای ۱۴۲۵ کلمه است. متن پهلوی آن در سال ۱۸۸۵ به وسیله دستور پشتون بهرام بی سنجانا در مجموعه‌ای به نام گنج شایگان به چاپ رسیده است و شادروان بهار ظاهراً آن را ترجمه کرده است. کریستنسن تألیف آن را به قرن ۹ میلادی (دوم هجری) مربوط می‌داند، امری که بعید نیست، ولی در عین حال دلیل نیست که منقول از روی نسخه کهن‌تر و اصیل‌تری نبوده باشد، زیرا نگارش پندنامه‌ها و ایجاد آثار ادبی تعلیمی (دید اکتیک) از شیوه‌های متداول تألیف در دوران ساسانی است. گرچه پندنامه‌هایی که در دست است غالباً به سده‌های پنجم و ششم هجری متعلق است، ولی تألیف آنها به ازمنه کهن‌تر مربوط است: مانند «اندرزنامه آذرپاد مار سپندان»، «اندرزنامه اوشزدانا»، «اندرز آذرپاد زرتشتیان»، «اندرز داناکان به مزدیسنان»، «اندرز نامه خسرو کواتان»، «پندنامه زرتشت»، «اندرز دستور بران به بهدینان»، «اندرز پوروتکیشان» و غیره و غیره. «اندرزید» و «اندرزگر» در آن هنگام نوعی مقام روحانی بود و مزدک معروف بسمت اندرزگری داشت که شاید بتوان آن را مانند واعظ دوران پس از اسلام شمرد. این شیوه تألیف نصیحت‌نامه، به ویژه نصیحت الملوک، را برخی رجال سیاسی در دوران پس از اسلام نیز دنبال کردند (مانند: قابو‌سنامه و سیاست‌نامه)، لذا به هیچ وجه غیرعادی نیست که بزرگ فرمدار خسرو کواتان، چنان که مرسوم بود، به دستور شاه اندرزنامه‌ای نگاشته باشد. در شاهنامه فردوسی نیز پندنامه مفصل بزرگمهر به انوشیروان ذکر شده است، که قاعدتاً باید ترجمه‌ای از پندنامه یا یکی از روایات آن باشد. در این باره جداگانه سخن خواهیم گفت.

۳. علاوه بر اینها، سخنان فراوان پراکنده‌ای به بزرگمهر در روایات و تمثیلات و قصص پس از اسلام نسبت داده می‌شود، مثلاً در قابو‌سنامه:

«چهار چیز بلای بزرگست. همسایه بد، عیال بسیار، زن ناسازگار و تنگدستی.»

یا ضمن حکایتی این سخن ژرف:

«همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر نزاده‌اند.»

هر کس گوینده این سخن باشد تئوری معاصر نزدیکی دائمی به حقیقت مطلق به وسیله نسل‌های مختلف بشری را در عبارتی بسیار عالی بیان کرده و اگر از بزرگمهر است نشانه ژرف بینی شگرف اوست.

۴. شاهنامه و بزرگمهر

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

خلاصه 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 می‌آموخت می‌یابند و آن جوان پس از آنکه به نزد شاه می‌آید، می‌گوید که تعبیر خواب چنان است که مردی در جامه زن در حرم شاه پنهان شده. چون درستی گزارش خواب روشن می‌شود، خسرو جوان گمنام یا بزرگمهر را برمی‌کشد و می‌نوازد و در بزم‌های هفت‌گانه‌ای که خسرو به همراه مؤبد مؤبدان و دستوران و دبیرانی مانند «یزدگرد دبیر» و «ساده دبیر» تشکیل می‌دهد، از بزرگمهر در باره شیوه زندگی و آداب جهان‌داری سئوالاتی می‌کند و وی پاسخهایی می‌گوید. در این پاسخها ما با مردی هوادار نظام اشرافی و شاهی رو به رو هستیم که در عین حال نیک نفس و انسان‌دوست و زندگی شناس و نکته یاب و ژرف نگر است و مظهر «خردمندی» عصر خود محسوب می‌شود. به عنوان نمونه از هفت بزم، برخی سخنان بزرگمهر را ذیلاً نقل می‌کنیم:

دل هر کسی بنده آرزوست

وزو، 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 پیشی کند

به نایافت رنجه مکن خویشان
 که تیمار جان باشد و رنج 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 کاندرا آن سود نیست
 کز آن آتشت بهره جز دود نیست
 میاندیش از آن کان نشاید بدن
 که نتوانی آهن به آب آژدن
 هزینه چنان کن که بایدت کرد
 نباید فشانند و نباید فشرد

چو باید که دانش بیافزایدت
 سخن یافتن را خرد بایدت
 در نام جستن دلیری بود
 زمانه ز بد دل به سیری بود
 گشاده دلان را بود بخت یار
 انوشه کسی کو بود بردبار
 هر آن کس که جوید همی برتری
 هنرها بیاید بدین داوری
 یکی رأی و فرهنگ باید نخست
 دوم آزمایش بیاید 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 زان که نیافته
نه گر بگذرد زو، شود تافته
به نابودنی‌ها ندارد امید
نگوید که بار آورد شاخ بید
چو سختیش پیش آیداز هر شمار
شود پیش و سستی نیارد به کار

ابرشاه 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 پر آز گشت
روان و را دیوانباز گشت

سخن سنج و دینار گنجی، مسنج
که برداشی مرد، خوار است گنج
دبیری پیاموز فرزند را
چو هستی بود خویش و پیوند را
دبیری رساند جوان را به تخت
شود ناسزا زو سزاوار بخت
دبیر است از پیشه‌ها ارجمند
وزو مرد افکنده گردد بلند
چو با آلت و رای باشد دبیر
نشیند بر پادشا ناگزیر

بلاغت چو با خط فراز آیدش
به اندیشه معنی بیافزایدش
ز لفظ آن‌گزیند که کوتاه‌تر
به خط آن‌نماید که دل‌خواه‌تر

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که توصیف علم، توصیف خرد، خوار داشتن گنج، تقبیح جور و ستم و آزمندی، ثنای راستی و رأی و فرهنگ، جوهر اندیشه‌های پندآمیز 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 پهلوی نقل کرده است، ولی بنا به یادآوری و بر اساس مطابقت 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 عمق فکری متن اصلی می‌کاهد و مطالب را گاه کلی‌تر و مبهم‌تر می‌کند.

۵. پایان کار بزرگمهر

فردوسی سپس از داستان بند کردن بزرگمهر به وسیله خسرو سخن می‌گوید. جریان چنین است که از بدبختی بزرگمهر مرغی در صحرا دانه‌های گوهر بازو بند شاه را هنگامی که وی خفته بود، فرو می‌بلعد، ولی شاه به بزرگمهر بدبین 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 دم به دم او را به زندان‌های بدتر مانند چاه تاریک و تنور تنگ پر از پیکان و میخ و غیره منتقل می‌کند و پیوسته احوال او را در آن جای بدتر جويا می‌شود، ولی بزرگمهر همچنان پیام می‌فرستد که «روزم به از روز نوشین روان» است و وقتی شاه علت این سخنان را پرسید:

بدان پاکدل گفت بوزر جوهر
که نمود هرگز به ما بخت چهر
نه این پای دارد به گردش، نه آن
سرآید همه نیک و بد، بی‌گمان
چه باگنج و تخت و چه بارنج سخت
ببندیم هرگونه ناکام، رخت

زسختی 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 ستان شب و روز لرزان باشد، زیرا آن عیش و نوش، آن تن و توش، آن قدرت و عظمت از وی به جور ستانده می‌شود.

در باره پایان زندگی و بند کردن بوزرجمهر علاوه بر آنچه که شاهنامه نوشته، در کتب و منابع مختلف مطالب گوناگونی آمده است. مسعودی، چنان که کریستنسن در تحقیق جداگانه خویش راجع به بزرگمهر آورده است، می‌نویسد که وی را به «زندقه و شرک» و داشتن دین مانی و مزدک متهم ساختند. و خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه مطالبی از وی نقل می‌کند که نشانه عدم رضایت شدید او از سیاست خسرو انوشیروان و شکوه شدید او از صنف نظامیان است. نظام‌الملک می‌نویسد وی می‌گفت که لشگریان «بر ولایت و ملک مهربان نباشند» و «همه در آن کوشند که کیسه خویش پر کنند» و «رضا نباید داد که لشگر را این قدرت و تمکین باشد.» در آثار الوزراء عقیلی، که جریان زندانی شدن بزرگمهر شرح داده شده است، تصریح می‌شود که وی علت فساد و خرابی کار خلق را در چاپلوسی و «ستودن ستمگران» می‌دانسته است.

در باره دوران زندان بزرگمهر داستانهای متعددی است که کریستنسن برخی از آنها را در تک نگاری خود آورده است.^۶ این داستانها در برخی جزئیات تفاوتی با داستان ذکر شده در فردوسی دارد، ولی چیزی که مسلم به نظر می‌رسد آن است 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 مرگ غم‌انگیزی شد.

این سخن در انجیل آمده است که:

«در خرد بسیار اندوه بسیار است.»^۷

قاعدتاً بزرگمهر که همه روایات تاریخی و داستانی او را مردی حکیم و جهان‌بین و ژرف و دانا معرفی می‌کنند باید در عصر بی‌رحم و بی‌قلب خود دل و جانی اندوده غم و اندوه می‌داشته است.

ما در این باره می‌توانیم علاوه بر داستانی که در فوق نقل کردیم از روی عبارات بسیار بدبینانه‌ای حکم کنیم که در باب بُرزویه طیب آمده است. اگر درست باشد که این باب را بزرگمهر نوشته و اگر درست باشد که ابن مقفع آن را دقیق و بی‌اضافه و تأکید و تشدید از پهلوی به عربی ترجمه کرده، و چنان که بیرونی می‌گوید، نگارش شخص او نیست و اگر ترجمه عبدالحمید منشی از ابن مقفع نیز دقیق باشد (که ما مطابقت نکرده‌ایم)، در آن صورت باید گفت دادنامه صریح و جذاب و

لرزاننده‌ای است بر علیه دورانی که از مؤبدان زرتشتی آن ایام گرفته تا شووینیست‌های نژادپرست پان‌ایرانیست این ایام، می‌خواهند آن زمانه را دوران طلائی فرّ و شکوه شاهنشاهی معرفی کنند. این عبارات کوبنده و پر مغز چنین است:

«کارهای زمانه میل به ادبار دارد: چنانستی که خیرات مردمان را وداع کردستی. افعال ستوده و اقوال پسندیده، مدروس گشته، عدل ناپیدا، جور ظاهر، لوم و دنائت مستولی، کرم و مروّت متواری، دوستی‌ها ضعیف، عداوت‌ها قوی، نیک‌مردان رنجور و مستذل، شیران فارغ و محترم، مکر و خدیعت بیدار، وفا و حرّیت در خواب، دروغ مؤثر و مثمر، راستی مهجور و مردود، حق منهزم، باطل مظفر، مظلوم محق ذلیل، ظالم مُبطل عزیز، حرص غالب، قناعت مغلوب، عالم غدار، زاهد مکار، بدین معانی شادان، به حصول این ابواب، تازه روی و خندان!»

در عصری که علی‌رغم کبکبه استبدادی خسرو کوتاتان، جنبش مزدکی و سرنوشت نهائی آن از یک سو، و انحطاط روحی دوران‌های بعدی از سوی دیگر، بهترین نمودار تزلزل و فساد درونی نظام موجود است، قاعدتاً فرزانه‌ای تیز بین چون بزرگمهر باید هم چنین بیانیدشد. همه قرائن تاریخی حاکی از آن است که بزرگمهر در واقع نیز چنین می‌اندیشیده است.

بیهوده نیست که به قولی هرمز، به قولی خسرو پرویز، او را به زیر تیغ دژخیم فرستادند و بیهوده نبود که خسرو کوتاتان او را در تنور تاریک زندانی می‌فرمود و از رنجش جانورانه او لذت می‌برد.^۸

توضیحات:

۱. مفصل‌ترین تحقیق از جانب ایران‌شناسان خارجی از طرف پرفسور آرتور کریستنسن دانمارکی انجام گرفته که در جلد هشتم *Acta Orientalia* (صفحه 81 به بعد) چاپ شده است و ترجمه آن از آقای میکده در مجله مهر، سال اول، شماره ششم، طبع و جداگانه نیز منتشر شده است. از طرف ایرانیان تا آن‌جا که نگارنده در دسترس داشته است شادروان بهار در سبک‌شناسی، کوششی برای شناخت شخصیت تاریخی بزرگمهر به کار برده است (رجوع کنید به: جلد ۱، صفحات ۵۲-۵۳).
۲. یعنی به مثل فلک آن را به خانه‌ها تقسیم کرده (بخشیدن یعنی تقسیم کردن).
۳. رجوع کنید به: صفحات ۷۶ و ۱۳۵ و ۴۳۴ و ۴۵۳ و ۵۴۷ و ۵۴۹ کتب نامبرده.
۴. رجوع کنید به: سبک‌شناسی، جلد اول، صفحات ۵۲، ۵۳، ۲۷۲ و جلد دوم، صفحات ۷۰، ۱۲۷، ۱۹۶ و ۲۵۰.
۵. بهار به حق در اختراع نرد (وین اردشیر یعنی بینش اردشیر) به وسیله بزرگمهر و آمدن شطرنج (چترنگ یعنی چهار رنگ) در دوران خسرو انوشیروان تردید می‌کند. شطرنج از دیر زمان پیش از این تاریخ در ایران مرسوم بود.
۶. رجوع کنید به: مجله مهر، سال اول، مقاله کریستنسن درباره «داستان بزرگمهر»، ترجمه میکده.

۷. 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

۸. در نگارش این بررسی از منابع زیرین استفاده شده است:
فار سنامه ابن بلخی (تصحیح ع. بهروزی)، آثار الورداء عقیلی، شاهنامه (چاپ بروخیم)، ایران در زمان ساسانیان (آرتور کریستنسن، ترجمه یاسمی)، سبک شناسی (بهار) سه جلد، اندرزنامه آذر یاد مهر سپندان (ترجمه بهار در مجله مهر)، اندرز خسرو کواتان (دکتر مگری)، فرهنگ پهلوی (دکتر فرهوشی)، قابو سنامه (به تصحیح دکتر یوسفی)، دانش های یونانی در دوران ساسانی (ترجمه احمد آرام)، تاریخ ادبیات در ایران در سه جلد (دکتر صفا)، تاریخ علوم عقلی (دکتر صفا)، دائرة المعارف فارسی (تحت نظر دکتر مصاحب)، آناهیتا (پورداد)، جشن نامه ابن سینا (جلد اول)، برهان قاطع (به تصحیح دکتر معین)، پر تو اسلام (ترجمه عباس خلیلی)، مجمل التواریخ و القصص، سیاست نامه خواجه نظام الملک و کلیله و دمنه و غیره و غیره.

سخنی در بارهٔ اسلام و تشیع

طرح مسئله

آنچه در این بررسی می‌آید عصارهٔ انبوهی خواننده‌ها و اندیشیده‌ها در بارهٔ اسلام و یکی از سلک‌های مهم آن، تشیع است که در تاریخ و سرنوشت کشور ما ایران نقشی شگرف ایفاء کرده است. مقصد آن است که در این بررسی به این نکات پی‌بریم: خصلت و ماهیت تاریخی آن تحوّل‌ی که نام «اسلام» به خود گرفته است کدام است و علل پیدایش این تحوّل در تاریخ چیست؟ قرآن، احادیث و احکام شریعت اسلامی را چه‌گونه باید ارزیابی کرد؟ چه فرقه‌های مذهبی مهمی از اسلام نشئت کرده است و در این میانه جای فرقه تشیع کدام، و ویژگی‌های دینی آن چیست؟ پاسخ درست و منطبق با واقع به این سؤالات آسان نیست. تنها از طریق تحلیل منطقی کوهی از فاکت‌های تاریخی می‌توان به پاسخ‌های درست دست یافت.

«اسلام‌شناسی» دانش نوینی نیست. علاوه بر آثار بی‌شماری که در عربی و فارسی در بارهٔ ملل و نحلّ اسلام و تاریخ رجال دین و احکام شریعت نوشته شده است، اروپائیان نیز در این زمینه کم‌کار نکرده‌اند. کافیت از آثار اسلام‌شناسان بهنامی مانند گلدتسیهر، نلدرکه، وللهائوزن، دُزی، گایگر، مک دانلد، بروکلیمان، بارتولد، بلیایف، پتروشوسکی، لامنس و دیگران نام ببریم. در ضمن این بررسی گاه به برخی اندیشه‌های آنها اشاره خواهیم کرد. طبیعی است که یک بررسی کوتاه ناچار است به چنین اشاره‌های گریزانی بسنده کند، در این امید که کنجکاو، پژوهندگان را به بسط این مبحث بر انگیزد.

خصلت جنبش اسلامی و علل پیدایش آن

مارکس و انگلس در باره پیدایش اسلام و جنبش اسلامی مطالعاتی کرده‌اند و در این زمینه سخنان صائبی گفته‌اند. مارکس تحوّل را که اسلام پدید آورده «انقلاب اسلامی» و انگلس «انقلاب مذهبی محمد» نام می‌نهد^۱. این نام‌گذاری‌ها به عبث نیست. همان طور که انگلس متذکر می‌شود، جنبش‌های بزرگ تاریخ گاه رنگ جنبش دینی به خود می‌گیرد. همین حکم در باره پیدایش دین بودا و زرتشت و مسیح صادق است. اسلام درفش ایده‌ئولوژیک تحوّل از نظام قبیله‌ای به نظام مترقی‌تری بود که برخی آن را نظام برده داری و برخی نظام فئودالی می‌دانند. نگارنده بیش‌تر مایل هستم که این تحوّل را تحوّل از نظام قبیله‌ای به نظام متمرکز فئودالی بشمارم. گرچه بردگی در جوامع فئودالی اسلامی، به ویژه در قرن‌های اوّلیه، بسطی فراوان و جایی مهمّ داشته است، ولی با همه اینها پدیده جنبی بوده و نمی‌توان آن را مُشخص اصلی نظام اجتماعی دانست.

در باره آنکه این «انقلاب مذهبی» با محتوی ویژه اجتماعی آن چرا پدید شده است، بحث اندکی انجام نگرفته است. پژوهندگان، این یا آن علّت را برجسته و حتی گاه مطلق می‌کنند. منطقی‌تر است که ما سلسله علل را نگسلیم و مهم‌ترین آنها را یاد کنیم. عوامل متعدّدی این حادثه سترگ تاریخی را موجب شده است؛ از آن جمله:

۱. انحطاط راه بازرگانی که از ایران، از طریق عربستان، به سوریه و حبشه می‌رفت. دو دلیل برای این انحطاط ذکر می‌کنند: یکی مرسوم شدن راه دریائی و دیگر کثرت زد و خوردهای محلی که راه‌های خشکی را غالباً نا امن می‌ساخت. انحطاط بازرگانی موجب بسط رباخواری سبانه‌ای در میان اشرافیت قریش، که «سادان» و پرده داران کعبه بودند، شد و شکافی بین اشرافیت، رباخواران و مردم ایجاد کرد. محمد نخست درفش دین را علیه رباخواران و کم‌فروشان و اندوزندگان زر و سیم برافراشت؛

۲. تضادّ شدیدی بین دو قبیله مهمّ قریش بنی‌أمیه و بنی‌هاشم وجود داشت، و لذا طبیعی است که ایده‌ئولوژی مخالفت (اپوزیسیون) از میان بنی‌هاشم بروز کرد و به حربه‌ای کارا برای مبارزه با آل‌سُفیان و تسلّط ظلمانی آنها بدل شد. بنی‌هاشم جناح دمکراتیک‌تر در میان قبایل قریش بود و خود فقیرانه‌تر می‌زیست و با فقراء قریش نزدیکی بیش‌تری داشت؛

۳. زمینه فکری پیدایش یکتاپرستی و مقاومت در قبال بت‌پرستی از دیرباز در بین قبایل عرب وجود داشت. در میان اعراب «بنی قریظه» دین یهود و در میان «عَسّانین» و «بنی لَحْم» مسیحیت رواج داشت. از میان قبیله «بنی حنیف» نیز «حنیفانی» برمی‌خاسته‌اند که به یکتاپرستی فرا می‌خوانده‌اند.

شخصیت محمد بن عبدالله، جوانی خوب‌روی و هوشیار و بازرگان‌پیشه از بنی‌هاشم، گره‌گاه

این تضادها و برخوردگاه این امواج قرار گرفت. سفرهای او موجب شد که کنجکاوی و جست و جویش برانگیخته شود و به سوی یکتاپرستی روی آورد. نباید از تأثیر برخی اطرافیان محمد مانند وَرَقَةَ بن نوفل، سلمان فارسی، کعبِ یهودی، صُهَیْبِ مسیحی و غیره نیز در غناء تدریجی تصوّرات دینی و جهان‌بینی محمد غافل شد. به عقیده کارشناسان، مندرجات قرآن نشان می‌دهد که محمد اطلاعات خود را مستقیماً از منابع اولیهٔ ادیان گوناگون اخذ نکرده، بلکه از دست‌های دوّم اقتباس کرده است.

مبارزهٔ محمد برای تنظیم و اشاعهٔ آئین خویش مبارزه‌ایست از جهت تاریخی، یعنی در اوضاع و احوال آن زمان، مثبت که بعدها به برکت شرایط مساعد به یک واقعهٔ هنگفت جهانی بدل شد و به 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 اندلس و غیره به وجود آورد.

ایده‌نولوژی اسلامی و مشخصات آن

به قول دُزی (Dozy)، اسلام‌شناس معروف هلندی، اسلام از جهت احکام ایده‌نولوژیک و جهان‌شناسی (کوسموگونی) خود «تقلید تقلید» است، بدین معنی که داستان خلق آسمان و زمین و طبقات بهشت و جهنّم را از قِصصِ تورات و انجیل اخذ می‌کند. خود ادیان یهودی و مسیحی در این زمینه از اساطیر زرتشتی اقتباساتی کرده‌اند و به علاوه، شاید از طریق سلمان فارسی (رجوع فرمائید 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 «زیدبن ثابت انصاری»، پسرخوانده و کاتب و حَیّ محمد بن عبدالله، کتابت شده است. ابتدا در زمان ابوبکر آن را به نام «مُصْحَف» مدوّن کردند و سپس به وسیلهٔ عثمان بن عفّان، خلیفهٔ اموی نژاد (که پیش‌دآوری‌های نامساعدش نسبت به اهل بیت مورد شک نیست) تنظیم شده است (۶۵۱ هـ. ق). در همان روزگار قراء و صحابه‌ای مانند «ایبّه بن کعبه» و «ابوموسی اشعری» متن مدوّن عثمان را مخدوش می‌دانسته‌اند. بعدها در اثر اختلاف قراءت، حجاج بن یوسف ثقفی، عامل ستم پیشه معروف، که او نیز از کین و رزان 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 موضوع یا از جهت تاریخ نزول و فقط بر پایهٔ کوتاهی یا بلندی سوره‌ها تنظیم شده است، و جمعی از اسلام‌شناسان اروپائی (مانند: گلدتسهر، و للهائوزن، دُزی، نُلدیکه و غیره) کوشیدند تا آن را بر حسب زمانی (کرونولوژیک) تنظیم کنند.

برخی از اسلام‌شناسان بر آنند که، قرآن حاضر اولاً تماماً کلام محمد نیست، زیرا از جهت زبانی یکدست نیست، ثانیاً در آن دخل و تصرفات زیادی شده است و بر این پایه بعضی از آنها در وثوق و سندیت قرآن به مثابه کتاب محمد تردید کرده‌اند. در این جا محل این بحث فیلولوژیک و تاریخی نیست، ولی چنان که گفته شد نمی‌توان این فرضیات را مسلم گرفت.

شیعه مدعی است که در قرآن نکاتی در تأیید و مدح علی بن ابی طالب و ذم بنی سقیان بوده که مدوّنان مغرض آنها را محذوف کرده‌اند و حتی سوره‌هایی نیز در اثبات این مدعا ایجاد شده است. برخی از اسلام‌شناسان خارجی از آن جمله دانشمند شوروی پتروشوسکی این دعوی را بر بی پایه نمی‌شمرند و می‌گویند پیغمبر مثلاً نفرت خود را از «ابولهب» و همسرش بیان داشته، و چه گونه ممکن است با آن همه گریز و آویز با ابوسفیان و آن همه گریزی و ستیزه جوئی که این خانواده تیره‌دل در حق محمد و آل و یارانش به کار می‌برده‌اند، از دیگر خصمان خود یاد نکرده یا یاران وفادار خود را نستوده باشد.

نلدیکه قرآن را از جهت سوره‌های مکیه اولیه و سوره‌های مدنیّه و سپس سوره‌های مکیه ثانویه تنظیم کرد و توانست از پس کنایات سمبولیک قرآن سایه حوادث مشخص مانند عزّوات و سرایای رسول و یارانش و حوادث دوران محمد را بیابد.

حق با گلدتسهیر است که مندرجات اساسی قرآن، علیه آداب متداول دوران پیش از محمد است که نام «جاهلیت» گرفته است، مانند رسم قصاص و جنگ‌های دائمی و نفاق و تفرقه و وضع نازل و رقت انگیز زنان و دختران و غیره. اسلام نوعی زندگی نوین یکتاپرستانه و با شعار برادری عمومی (ائمال المؤمنون لآخوه) و دمکراتیسم قبیله‌ای را به میان آورد و گفت که فضیلت هر کس در نزد خدا به پارسائی آن کس است، خواه سید قرشی باشد یا عبد حبشی.

قرآن از طریق دعوت به مشاهده شگفتی‌های طبیعت خواننده را به قبول وجود خداوند یکتا می‌خواند و از طریق انذار به آتش جهنم و عذاب‌های سقر و بشارت به لذات بهشت، او را به قبول و اجراء قوانین شریعت دعوت می‌کند و از طریق اشاره به زندگی پیمبران دیگر و اقوام پیشین می‌کوشد تا صحّت گفته‌های خود را ثابت کند. آیات عدیده‌ای در قرآن یادآور عزایم خوانی‌های دوران جاهلیت و افکار و عقاید آن ایام است.

ایده‌ولوژی قرآن تنها به سوره‌ها و آیات قرآنی محدود نیست. علاوه بر قرآن، «اخبار» و یا «احادیث» نیز از پایه‌های مهم شریعت است. احادیث یا «مرفوع» است (یعنی منقول از خود پیغمبر) یا «موقوف» است (یعنی از صحابه پیغمبر)، یا «مقطوع» و «مُرسل» است (که از تابعین یعنی کسانی که با صحابه رسول تماس داشته‌اند و زمانشان را درک کرده‌اند) نقل شده است.

«اسناد» یعنی رابطه‌سندی این احادیث باید بررسی گردد که آیا «مُتَقَن» و «صَحیح» است یا «حَسَن» (قابل اعتماد) و یا «ضعیف». علت آنکه بحث احادیث مرفوع و موقوف و مقطوع به میان

آمد برای آن بود که قرآن پاسخگوی آن همه مسائل دم به دم انبوهی که جامعه بغرنج شونده اسلامی به میان می آورد، نبود. «جامعه اسلامی» که در عین حال یک «امت مذهبی» بود، یعنی سیاست را با دین و امارت را با امامت یکسان می گرفت، می خواست همه مطالب و معضلات را اقوال بزرگان معتبر دین (رسول، صحابه 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 او توریته بر تکیه به عقل می چربید.

احادیث «مُسْنَدی» که از طرق و مجاری مختلف به پیغمبر یا به صحابه میرسید، اخبار یا احادیث «مُتواتِر» یا «مشهور» نام داشت و آنها 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).^۲

اسلام شناس معروف گلدتسهر ثابت کرده است که اکثریت مطلق احادیث غلط است. وی به اتکاء اسناد فراوان ثابت کرد که احادیث فراوانی است که از جهت کیفیت مطلب، نحوه بیان و افاده زبانی و منطقی خود اصلاً نمی تواند به زمان پیمبر مربوط باشد.

پس از آنکه اخبار و احادیث هم با همه وفور حیرت انگیز خود نتوانست پاسخگوی مسائل و مشکلات فزاینده زندگی یک جامعه عظیم و کثیر الاقوام باشد و رشد همه جانبه جامعه نیز اتکاء صرف به او توریته ها را دشوار می ساخت، فقه و اجتهاد در مسائل به میان آمد. گفته شد باید دو دوران را از هم مشخص کرد: «دوران تشریح» که در آن بانی شریعت، قانونگزاری می کند و سپس «دوران تفریح» که در آن حافظان شریعت از شرایع اولیه احکام ثانویه را متفرع می کنند و استخراج می نمایند و این احکام نیز می تواند بر دو گونه باشد: «احکام امضائی» که در تأیید آن چیز است 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 احادیث پرداختند و احادیث «ناسخ و منسوخ» را از هم متمایز ساختند و از آیات و احادیث مُسْنَد و صحیح آغاز استنتاج نمودند و قواعدی در این زمینه وضع کردند مانند «قیاس» (بر اساس شباهت مورد عمل کردن) و «رأی» (بر پایه روح شریعت حکم دادن) و «إجماع» (بر اساس توافق مراجع معتبر مذهبی عمل کردن) و «استحسان» (یعنی از میان چند حکم آن را که به مصلحت کار است برگزیدن) و «استصحاب» (یعنی در موقعی که دلیلی برای تفسیر وضع وجود ندارد به همان شکل سابق، بر اساس سنت موجود، بر اساس آنچه 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: حدّ، قصاص، دیه، کفّاره، توبه، تعزیر، قسامه) در قبال گناهان و اعمال مختلف (مثلاً مانند: شرک، قتل، قمار، سرقت، قذف، رده،

رباء، زناء، لواط، لعان، ایلاء، ظهار و غیره) معین شده و دستگاه منظّمی از احکام برای جامعه مذهبی - فتووالی مشخص گردیده است.

یکی از مشکلات کار اسلام در دوران تشکیل خلافت‌های بزرگ آن بود که وی از آغاز در باره شکل حکومت، سازمان آن، کارکرد آن سخن منجز و قول قاطعی نگفته بود، زیرا به آن نیازی احساس نمی‌کرد. تنها آیه‌ای که در این زمینه در قرآن می‌توان از آن یاد کرد آیه زیرین است: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولوالامر منكم» و اما اینکه این «اولوالامر» کیانند، 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 رابطه خلیفه را با امت و تناسب بین حکومت مذهبی (امامت) و حکومت غیرمذهبی (امارت) را باز نموده است. بعدها قاضی القضاة شهر قاهره به نام بدرالدین محمد معروف به ابن جمعه در کتاب خود موسوم به تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام و سپس جامعه شناس معروف اسلامی «ابن خلدون» در مقدمه مسائل سیاسی اسلامی را مطرح کردند. مثلاً ابن خلدون این دعوی الماوردی را که خلیفه باید قریشی نسب باشد ردّ کرد و لیاقت را برای نیل به خلافت کافی شمرد و بدین سان مبدأ امارت غیر دینی بر امامت دینی چربیدن گرفت.

تَشَعُّب در اسلام

داستان تَشَعُّب در اسلام داستانی است دراز و پیچیده و ما قصد ورود در آن را نداریم و فقط می‌خواهیم پس از آشنائی اجمالی که در بندهای پیشین با اسلام یافته‌ایم، به بررسی فرقه شیعیّه امامیه پردازیم، و در این زمینه فقط به تذکّاری اجمالی در باره تَشَعُّب در اسلام بسنده می‌کنیم.

اسلام از همان آغاز قابل دو نوع تعبیر اجتماعی بود: اول به سود قشرهای ساده مردم و علیه اشرافیت قریش؛ دوم به سود اشرافیت قریش و به مثابه درفش معنوی آنها برای سیطره یافتن بر قبایل و حکومت‌های عرب و متحد ساختن آنها. اگر بنی سُفیان، به ویژه پس از صلح «حدیبیه» (سال ۶۲۸ م)، که در اثر آن شهر مکه جامعه اسلامی را به رسمیت شناخت و سپس بنی عبّاس تفسیر دوم را پذیرفتند، شیعه و خوارج همان تعبیری را گرفتند که اباذر غفّاری، مقداد، سلمان، و بر رأس همه آنها علی، آن را برگزیده بودند.

و از آن جا که این فرقه خوارج از فِرَق شگفت انگیز اسلامی است جا دارد سخنی چند از خوارج بگوئیم. خوارج (اعمّ از «ازارق» و «اباضیه») در جنگ صفین از علی، به سبب کوتاه آمدنش در

نبرد با معاویه، سخت رنجیده و پرچم طغیان گشودند. آنها طرفداران جدی سادگی و دمکراتیسم بدوی قبیله‌ای اسلام بودند و هر کس را که بر روش آنان نمی‌رفت کافر می‌شمردند و «استعراذ» یا طرد هر کافری را نیز صواب می‌دانستند، و چون مردمی سخت بی‌باک و بسیار مؤمن بودند خوفی عظیم در دلها افکندند. در عرصه‌ای از کوفه گرفته از سوئی تا طبرستان و از سوئی دیگر تا سیستان و کرمان، میدان عمل و جنگ و گریز آنها بود، ولی روش خشن و تعصب نامعقول، آنها را در میان مردم منفرد ساخت و جا را تنها برای «شیعه» که با اسالیب نرم و شیوه‌های احساسی و استدلالی به میدان آمده بود باز گذاشت.

شیعه، چنان که برخی از پژوهندگان (مانند آقای همائی) نیز متذکر شده‌اند، یک پدیدهٔ تماماً ساخته و پرداخته دست ایرانی نیست، بلکه بیش‌تر از تضادهای درونی قریش پدید آمد، ولی روشن است که ایرانیان و موالی ایرانی نژاد زود از این جریان به سود خود و علیه سبطهٔ عرب استفاده کردند و آن را به پرچمی بر ضد بنی‌امیه و بنی‌عبّاس مبدل ساختند. در همان ایام حیات علی کسان (و از مهم‌ترین آنها «عبدالله بن سبا») چندان در تعظیم شخصیت علی غلو می‌ورزیدند که حتی وی را به مقامی خداگونه می‌رساندند. می‌گفتند «حَبَّ عَلِيٍّ حَسَنَةٌ لَا تُضَرُّ مَعَهَا سَيِّئَةٌ». یعنی دوستی علی آن چنان نیکی است که با بودنش هیچ بدی نمی‌تواند زیان رساند. زیاده روی‌های عبدالله بن سبا چندان بود که علی ناچار شد او را از پیرامون خویش دور کند.

لفظ «شیعه» از آن آغاز تنها اطلاق به هواداران علی و آتش نمی‌شد، بلکه در زمان امویان «شیعه» آل عبّاس نیز وجود داشت، و بد نیست که بدین گوشهٔ جالب که شاید کمتر از آن خبر دارند اشاره‌ای کنیم. یکی از ایرانیان موسوم به بکیر بن ماهان که در دوران بنی‌امیه زندانی بود، در ایام بند و زنجیر با ابومسلم خراسانی آشنا شد. ابومسلم آن ایام غلام بود. بکیر بن ماهان بومسلم را از غلامی باز خرید و او را در زمرهٔ شیعیان آل عبّاس در آورد و برای تدارک قیام به سود عبّاسیان به خراسان فرستاد. بکیر بن ماهان از سازماندهان مهمّ اپوزیسیون بنی‌العبّاس علیه بنی‌امیه است که به شیعهٔ عبّاسی معروفند و «راوندیه» نیز در این زمره بوده‌اند، ولی عبّاسیان که خود از قشرهای متمکن و متمول قریش بودند و نباید آنها را مانند آل علی نمایندهٔ جناح دموکراتیک قریش شمرد، پس از آنکه به سر کار آمدند، کار طرفداران خویش مانند بومسلم یا فرقهٔ «راوندیه» را که (منصور خلیفه را به حدّ خدائی می‌رساندند) ساختند و آنها را نابود کردند. عبّاسیان در عمل نشان دادند که دست کمی از امویان ندارند، و در واقع اگر آنها در غدر و خدعه و قساوت بی‌پروا نمی‌بودند نمی‌توانستند در محیطی پُر تناقض خود را قرن‌ها بر مسند ننگین حکمروائی نگاه دارند.

از آن جا که حکومت عبّاسیان بر مشرق بلاد اسلامی و در مجاورت ایرانیان بود، کوشیدند خود را به زی و آداب ایرانی بیاریند، عملی که در تاریخ «استعجام» نام گرفته است. از خاندانهای نوبختی و برمکی آداب دولتمداری ایرانیان را آموختند و بسی کوشیدند تا ایرانیان را رام کنند و

مهر آل علی را از دلشان برانند. البتّه این تلاشها تا دورانی بی تأثیر نبود، ولی «غدر عبّاسی» و زخمهای کاری که با کشتن بومسلم‌ها، افشین‌ها، بابک‌ها، مازیارها، آل برمک و بسیاری دیگر بر پیکر ایرانی زدند، میان آنها و ایرانیان بغض و بی اعتمادی ژرفی پدید می‌آورد.^۳ لذا به قبایل و امیران ترک متوسّل می‌شوند، ولی در این جا نیز تدبیرشان همیشه مؤثر نیست. سرانجام العزیز بالله خلیفه عبّاسی، خان خونخوار مغول، چنگیز، را به تصرّف ایران تحریض می‌کند، ولی ایرانیان (و از آن جمله فیلسوف و عالم شیعی خواجه نصیرالدین طوسی) سرانجام به دست هلاکو خان مغول خلافت عبّاسی را برای همیشه بر می‌اندازند.^۴ و نیز باید گفت در همان ایام که «استعجام» خلیفه و اشراف عرب به تدریج موجب «استعراب» امراء و اشراف فتودال عجم می‌شود، اپوزیسیون نیرومند شیعی به صورت جنبش اسمعیلی و زیدی در میان فرودستان جامعه گرم کار و پیکار بود. تشیع از همان آغاز با شعوبیت و تعصّب ایرانی در آمیخت و به پایگاه معنوی مقاومت ایرانیان بدل شد. بیهوده نیست که فردوسی شیعی مذهب با چنان خشم از مقدّسات سنّیان یاد می‌کند و می‌گوید:

چو با تخت، منبر برابر شود
همه نام بوبکر و عمّر شود!

شیعه امامیه، ایده‌ئولوژی آن

شهرستانی در الملل و النحل شیعه را به شیعه معتدل (امامیه، کیسانیه، زیدیه) و شیعه غالیّه (اسمعیلیّه و غلاة) تقسیم می‌کند. به این فرّق باید شیعه افطحیه را نیز افزود. در باره شیعه امامیه یا اثنی عشریه، دیرتر و با تفصیل نسبتاً بیشتر سخن خواهیم گفت. اما نام کیسانیه از «کیسان بن ابوعمر» از سرداران لشکر «مختار بن ابوعبیده ثقفی» آمده است که در سنین ۶۸۵-۶۸۷ هـ.ق به سود «محمد حنفیه» فرزند علی امیرالمؤمنین، برادر حسین بن علی شهید کربلا، قیام کرد. زیدیه طرفداران زید بن علی بن حسین فرزند «زین العابدین» هستند و اما محمد باقر را به امامت نمی‌پذیرند، زیرا او را به اندازه کافی مبارز در راه حق خود نمی‌شمرند. به عقیده زیدیه، امامت حق اهل بیت است، ولی امام لازم نیست فرزند امام یا امامزاده باشد و حق دارد مانند خلیفه‌ای حکومت کند. «محمد نفس زکیّه» و «حسین بن علی بن حسن صاحب فخ» از زیدیه‌ای بودند که علیه عبّاسیان قیام کردند. زیدیگری در زمان آل بویه و علویان در ولایات ساحلی خزر و نیز در یمن پرچم مقاومت بر ضد خلفاء قرار گرفت. افطحیه طرفداران عبدالله بن افطح فرزند امام ششم بودند که هفتاد روز بعد از پدر زنده بود و برخی او را امام شمرده‌اند. و اما اسمعیلیّه طرفداران اسمعیل

فرزند ارشد امام جعفر صادق، اسمعیل را از امامت محروم و موسی بن کاظم فرزند چهارم خود را بدین سِمَت منصوب داشت. زیرا گویند که اسمعیل شراب‌خوار و برای تقلد سمت پیشوائی روحانی مسلمین نابرازنده بود.

از نظر اسمعیلیه، اسمعیل و سپس فرزندش «محمد بن اسمعیل» امام برحقند. آن گاه سه چهار شکل متفاوت برای بقیه امامان مستور و غیبی اسمعیلی وجود دارد و از جمله برخی چون عدد هفت را مقدس می‌شمرند، محمد بن اسمعیل را خاتم الائمه می‌دانند. اسمعیلیه، بر خلاف اهل سنت که به درک قشری و ظاهری آیات و احادیث و احکام معتقدند (آنچه که اروپائیان آن را تعبیر Exotérique می‌نامند)، به تأویل باطنی (آنچه که اروپائیان تعبیر Esotérique می‌نامند) باور دارند و از طریق «تأویل» آنچه را که می‌خواهند از آیات و احادیث استخراج می‌کنند و دل به‌خواه خود را در چارچوب اسلام اثبات می‌نمایند. حکیم و شاعر اسمعیلی ناصر خسرو در این زمینه می‌گوید:

هر که بر «تنزیل بی‌تأویل» رفت
 او به چشم راست، در دین آعور است
 مر نهفته دفتر «تنزیل» را
 معنی و «تأویل» حیدر، زیور است
 مشکل تنزیل بی‌تأویل او
 بر گلوی دشمن دین خنجر است

در مورد اسمعیلیه و نقش آنها در تاریخ کشور ما بررسی جداگانه‌ای در این مجموعه آمده است، لذا در این جا از شرح بیشتر احتراز می‌جوئیم و خواهندگان را بدان جا حواله می‌دهیم. و اما شیعهٔ امامیه به ۱۲ تن از فرزندان علی به مثابهٔ امام معصوم و برحق معتقدند که دوازدهمین آن به نام «مهدی موعود» «صاحب الامر» غائب است و شیعه در انتظار ظهور اوست. در میان ائمهٔ شیعه به ویژه سه تن مقام برجسته‌ای دارند: علی، حسین و جعفر صادق.

علی چنان که از سیرت نگاری‌های دوستان و دشمنانش پیداست، مردی دانا، پارسا، دلیر و جوانمرد بود^۵. و سواس ایمانی و اخلاقی فراوانی داشت که او را به انسانی نیک، ولی سیاستمداری مردد و بی‌توفیق بدل می‌کرد. شکستش در نبرد با خدعه‌گرانی که در راه نیل به مقام هیچ چیز رادع آنها نبود یقین بود. همین صفت مثبت علی موجب آن بود که نه فقط شیعه، که آنها را سنیان (یا: ناصبیان) «روافض» می‌نامیدند، ستایندهٔ وی بودند، خود این ناصبیان نیز علی را می‌ستودند، مثلاً سنی متعصبی مانند شاعر بزرگ، جامی، در منظومهٔ «سلسله الذهب» می‌گوید:

هست قدر علی از آن اعلی
 که رسد فهم «رافضی» آن جا

خود علی را چه ننگ از آن افزون
کش ستایش کنند مثنی دون
آید از مدح او علی را عار
ز آفرینش بود علی را بار
بود سر کمال مصطفوی
گشت ختم خلافت نبوی
این علی از کمال خلق و سیر
عین بوبکر بود و عین عمر

این اشعار نشان می‌دهد که در ایران حتی سنیان معتقد، علی را «سر کمال مصطفوی» می‌دانسته‌اند. به همین سبب ترویج دینی شیعیان تکیه گاهی معتبر داشت و راه رخنه‌اش گشاده بود. و اما حسین صفات نیکوی پدر را به ارث برده و مظهر آن «مروت» و «فتوتی» بود که در نزد عرب جاهلی ذروه خلق کامل انسانی محسوب می‌شد. شهادت مردانه‌اش در نبرد با خلیفه اموی یزید بن معاویه تراژدی جاودانی را 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 بزرگداشت علماء سنی نیز هست، زیرا مادرش از اعقاب ابوبکر صدیق نخستین خلیفه است، بنیادگذار تئولوژی شیعه امامیه است. بعدها «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 جعفر صادق در تنسيق سنن شیعی به قدری است که کیش شیعیان امامی «مذهب جعفری» نام گرفته است. در پیرامون جعفر صادق نیز ستاینندگان اغراق‌گو بسیار بودند. از آن جمله مردی از مادری جمیله نام از نژاد بربر یا آندلس به نام «ابوالخطاب» (عیناً مانند «عبدالله بن سبا») که جعفر صادق را به رتبه خدائی می‌رساند و امام ناچار شد به شیوه جد خود آن مرد را از پیرامون خود براند. ابوالخطاب پس از رانده شدن فرقه «خطابیه» را بنا نهاد و کماکان به تبلیغ الوهیت جعفر صادق ادامه داد.

شیعه امامیه به «امام مفترض الطاعه» که مظهر نور محمدی و معصوم است و از غیب و باطن احکام اطلاع دارد معتقد است. در باره آنکه امام از غیب و باطن خیر دارد نظریات مختلف است. پیامبر خود از قبول این نسبت ابا داشت و وقتی از او معجزه و غیب‌گوئی می‌خواستند می‌گفت:

«آیا من جز انسان فرستاده خداوند کس دیگر هستم؟»^۷

ابن بابویه در کتب خود (مانند: عقاید، التوحید) آورده است که امام ششم در باره کسانی که قدرت ماوراء طبیعی برای محمد و علی قائل می‌شدند می‌گفت:

«دشمن خدا دروغ گفت.»

و امام هشتم می گفت:

«ای خداوند من بنده و بنده زادهٔ توأم. ما را نیروئی نیست برای زیان یا سود رساندن، میراندن و زایاندن. آنکه مدعی است ما می‌آفرینیم و روزی می‌دهیم، از او تبری می‌جوئیم چنان که مسیح از نصرانیان تبری جست.»

و علی نیز وابستگی هر انسانی را به انسان دیگر جز به خدا رد می‌کرد.

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 زرتشتیان) ظهور خواهد کرد و چرخشی عمیق در احوال بشر ایجاد خواهد نمود و مذهب را از آرایشها خواهد پالود. باور به مهدویت در نزد اهل تسنن نیز وجود دارد، ولی به قدرت و عمق باور شیعیان امامی نیست. در دوران حکومت «سربداران» خراسان، در شهر سبزوار هر روز اسب «صاحب الزمان» را می‌خواستند و اسب خواستن یکی از رسوم تجلیل و تکریم امراء متشخص در آن ایام بود. البته سربداران که از ایده‌نولوژی شیعه امامیه علیه غاصبان ترک و مغول استفاده می‌کردند از این تظاهر نیت سیاسی خاصی داشتند.

کتمان و تقیه یا دین‌پوشی (نظیر آنچه که ژزوئیت‌ها در قرون وسطی *Reservatis Mentalis* می‌نامیدند) در عین حفظ ایمان به اهل بیت در درون خود، برای شیعه در دورانی که نیروی اپوزیسیون و تحت تعقیب بودند مجاز بود. می‌گفتند: «التقیه دینی و دین آبائی و من ترکها قبل خروج قائمنا فلیس منّا» (یعنی دین پوشی و از بیم پنهان داشتن عقیده خود شیوه من و نیاکان من است و هر که پیش از خروج مهدی این شیوه را ترک گوید از ما شیعیان نیست)^۸، یا «الضرورات تبيح المحظورات» (یعنی به کار محظور و حرام و ناسزاوار به هنگام نیاز و ضرورت می‌توان دست زد)، و یا «و من نجی برأسه فقد ریح» (کسی که بتواند سر خود را برهاند سود کرده است)، و یا «الفرار مما لا یطاق من سنن المرسلین» (یعنی از شیوه‌های فرستادگان خداست که از آنچه که تاب آوردنی نیست، بگریزند). این احکام با آنچه که در نهج البلاغه منسوب به علی است و مقاومت مثبت را می‌آموزد تفاوت دارد. از آن جمله در نهج البلاغه می‌خوانیم:

«رحم اله الی امرء رای حقا فاعان علیه و رای جورا فرده و کان عوناً بالحق

علی صاحبه.»^۹

یا این آیات قرآن:

«لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون.»^{۱۰}

«ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا، بل احياء عند ربهم یرزقون.»^{۱۱}

ولی تاکتیک «تقیه» غالباً یک نوع مقاومت پاسیف بود، نه گریز از نبرد و تسلیم به دشمن، و

توجه آن را باید در موارد مشخص تاریخی جست و در این زمینه حکم تجریدی، صرفاً بر اساس اخلاقیات نمی‌توان و نباید صادر کرد.

شیعه امامیه برای تنظیم فقه و اصول خود تلاش حیرت‌انگیزی به کار برد. در امر تعبیر اخبار و نحوه استفاده از آن بحثی شدید، به ویژه در دوران صفوی، بین «اخباریون» و «اصولیون» یا «مجتهدین» در گرفت. سودمند است که با کیفیت این بحث، ولو به اختصار، آشنا شویم.

در نظر اهل اجتهاد یا مجتهدین «احکام واقعی» حتی در مورد آیات قرآنی، امروزه برای ما حاصل نیست و تنها چیزی که از قرآن می‌دانیم «احکام ظاهری» است. در باره احادیث و اخبار و روایات و مآثرات نیز (حتی در مورد نوشته‌های کلینی و شیخ طوسی و شیخ طبرسی و شیخ صدوق و شیخ مفید)^{۱۲} اختلاف و تباین دیده می‌شود، 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 احکام اجتهاد کرد و هر کس هم مستعد آن نیست که به مقام اجتهاد دست یابد، مگر آنکه این علوم را فراگیرد و صلاحیت دینی و اخلاقی کسب نماید. لذا ناچار امت شیعه به «مجتهدین» قلیل و «مقلدین» کثیر تقسیم می‌شوند و این مقلدین باید قول آن مجتهدین را به کار بندند.

اما اخباریون که مخالفان مجتهدان اصولی هستند، بر آنند که یقین بر دو قسم است: یقین قطعی و یقین عادی. نیل به یقین عادی در باره روایات و احادیث منقول از «اصحاب عصمت» و کسانی که به دوران معصوم (امام) نزدیک بوده‌اند میسر است و نیازی به اجتهاد نیست و کافیت شخصی عربی بیاموزد و آنها را بخواند و بفهمد. احکام دینی یا مانند آیات قرآن «قطعی الورد» هستند و یا مانند احادیث و روایات «قطعی الدلاله» اند، که می‌توانند یقین عادی ایجاد کنند. لذا به علوم اجتهادی مانند اصول و رجال و درایه و غیره نیاز نیست. حدیث نبوی است که «ماوفق کتاب اله فخذوه و ماخلف کتاب اله فدعوه» یعنی: آنچه را که با کتاب خدا سازگار است بگیرید و آنچه را با آن سازگار است رها کنید. لذا تقسیم امت شیعه به مجتهد و مقلد غلط است. در طول زمان مجتهدین که منطق نیرومندتر داشته‌اند در نبرد علیه اخباریون بر آنان غلبه یافتند.

صرف نظر از احکام معتبری که ایده‌ئولوگ‌های شیعی ذکر کرده‌اند، 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 مراسم «شبه سازی» و به راه انداختن دسته‌های مذهبی همراه با شکنجه تن و خستن خود به تیغ و ذکر کلمه شهادت به نام علی در اذان (اشهد ان علیاً ولی الله) که جمعی از مجتهدین آن را نادرست می‌دانند و اطلاق معجزات و خوارق عادات به رسول و اهل بیت. موافق احکام معتبر شیعی همه اینها نارواست، ولی چنان در آداب و رسوم شیعه وارد شده که مجتهدین در قبال آن سکوت می‌کنند. در آداب شیعیان معاصر مقداری از عقاید متداول در دین زرتشتی و نیز مراسم فرقی دیگر شیعه مانند کیسانیه و سبائیه و

افطحیه و اسمعیلیّه و زیدیه و غیره نیز وارد شده است.

نقش تشیع در تاریخ ایران

ایران شناس معروف شوروی و. و. بارتولد، در کتاب خود در بارهٔ تاریخ جنبش دهقانان در ایران (صفحه ۵۵) می‌گوید که، قرن‌ها قبل از صفویه، شیعیگری در ایران به ویژه در ده شایع بود و ایدهٔ ثولوزی جنبش خلقی بود. پتروشوسکی، اسلام شناس معاصر شوروی، هم در این زمینه در کتاب اسلام در ایران (صفحه ۲۴۱) می‌نویسد:

«تا اواخر قرن پانزدهم میلادی شیعیان در اکثر بلاد اسلامی جزء اقلیت بودند، ولی غالباً این اقلیت، اقلیتی فعال و پرکار بود و در جنبشهای خلقی و آموزشهای اجتماعی که علیه سنی‌گری، این ایدهٔ ثولوزی دولت فئودالی، عمل می‌کرد، تأثیر می‌بخشید.»

همو در همان کتاب (صفحه ۲۴۸) می‌نویسد:

«از اواسط قرن نهم میلادی رهبری ایدهٔ ثولوزیک جنبشهای خلقی در ایران به دست شیعیان افتاد. ابتدا زیدیان و سپس قرامطه و اسمعیلیّه و آن‌گاه شیعهٔ امامیه و غلاة شیعه این رهبری را به دست گرفتند.»

این تحلیل دانشمندان ذی‌صلاحیت شوروی که از موضع مارکسیسم انجام گرفته در بارهٔ نقش تشیع در تاریخ کشور ما کاملاً 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 الحایتو سلطان محمد خدابنده که در قرن هشتم شیعیگری را پذیرفت و در سگه‌ها و خطبه‌ها به تجلیل نام دوازده امام پرداخت و آن‌گاه در دوران سربداریان و تیموریان قراقویونلو (به خصوص در زمان جهان‌شاه)^{۱۳} در ایران به دین رسمی دولتی بدل شد، ولی همیشه بخت با وی یار نبود و گاه‌گاه مجبور بود بار دیگر میدان را به رقیب خود (مذاهب اهل تسنن) رها کند.

سرانجام در دوران صفویه، شاهان صفوی که خود را از اولاد علی و سید جلوه داده بودند، شیعهٔ امامیه اثناعشریه را به مذهب رسمی مبدل می‌کنند. این حربه معنوی را شاهان صفوی برای مقابله با اُزبکان سنی در شرق و عثمانیان سنی در غرب ایران لازم داشتند و در واقع نیز حربه، حربه‌ای کاری بود و در حفظ استقلال ایران و اتحاد اقوام مختلف نقشی بازی کرد.

این ارزیابی به هیچ‌وجه بدان معنی نیست که محتوی تشیع مانند همهٔ مذاهب سرشار از عقاید و

مراسمی نیست که پایه عقلی و علمی ندارد، و به ویژه در دورانی که بشر باید به اتکاء راسیونالیسم علمی راه را به سوی پیش بگشاید به ناچار بند پای تکامل است. این ارزیابی بدان معناست که به پدیده‌های تاریخی نباید از نظرگاه امروزی نگریست، بلکه باید نقش آن را در زمان‌ها و زمین‌ها به شکل مشخص بررسی کرد. لذا اگر نقادی شادروان کسروی از شیعیگری از نظر مقتضیات روز دارای محتوی منطقی باشد، از جهت قضاوت تاریخی دارای چنین محتوی نیست^{۱۴}.

اسلام به طور اعم و شیعه به طور اخص، چنان که در مورد مزده یسنه به موقع گفتیم، خواه از جهت شکل خود، خواه از جهت عملکرد (فونکسیون) تاریخی خود در ادوار گوناگون و در جوامع سلجوقی، صفوی، قاجاری و در دوران کنونی یکسان نماند. تشیع در ایامی که حربۀ اپوزیسیون بود و تشیع در دورانی که به حربۀ هیئت حاکمه بدل گردید دارای نقش همانندی نیست. همه اینها را یک پژوهنده تاریخ اسلام و تشیع باید با انصاف و عینیت علمی در نظر گیرد. زمانی بود که ستایش خاندان علی، مثنی کوبنده بر پوزۀ خلفاء غاصب اموی و عباسی محسوب می‌شد و در همان زمان بود که فردوسی، یکی از احیاء گران سنت و فرهنگ ایرانی در دوران سلطۀ عرب، این اشعار را به نام یکی از روشن‌ترین چهره‌های اسلام و تشیع نوشت:

... که من باب علمم، علیم دراست
درست این سخن گفت پیغمبر است
گواهی دهم کاین سخن راز اوست
تو گوئی دو گوشم بر آواز اوست

ابوالعلاء و اسلام

فیلسوف مَعْرَه، ابوالعلاء، ضمن اشعار آبدار و ژرف خود، بارها مسائل دینی و اسلامی را مورد نقد و طنز قرار داده است و نگارنده این سطور زمانی ابیات منتخبی از دیوان او را از شعر تازی حتی المقدور با حفظ همان اوزان و ضرورتاً با اندک تغییراتی که ناگزیر است، به شعر پارسی ترجمه کرده‌ام 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 می‌دهد، برخی از این اشعار را در متن و ترجمه ذکر می‌کنم:

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 و لا ینتصر
و قوم اتوا من اقاصی البلاد
لرمی الجمار و الثم الحجر
فیا عجبا 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 سُتخوان نرم و به بوی قتر^{۱۵}
و ستم دید و مقتول شد بی ظفر
و آنان که آیند از دور دست
که بانگی بر آرند گرد حَجَر
شگفتا از این ژاژخایان مگر
همه گنگ و گولند نوع بشر

و نیز:

فی للاذقیه ضجة
ما بین احمد و المسیح
هذابنا قوس یدق
و ذابماذنه یصیح
کل یعظّم دینه
یا لیت شعری ما الصحیح

هست در «لاذقیه»^{۱۶} بحثی سخت
یک طرف مسلم آن طرف ترساست
این یکی پتک کوفت بر ناقوس
وان به بانگ اذان بلند آواست

هر کسی دین خویش به انگاشت
کاش دانستمی درست کجاست

و نیز:

ید بخمس مئة من عسجد فدیت
ما بالها قطعت فی ربع دینار
تناقض! مالنا الا السکوت له
وان مانعوذ بمولانا الی النار

دستی که مر او راست دیت پانصد دینار
از چیست به یک چارم دینار ببرند
این گرچه تناقض بود اما توخمش باش
آن به که نگویند و ننالند و نغرند^{۱۷}

و نیز:

قالو النا خالق قدیم
قلنا صدقتم، لذا نقول
زعمتوه بلا مکان
و لازمان، الا فقولوا!
هذا کلام له خبیئ
معناه: «لیست لنا عقول»

گفتید که مر رب 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 هاست رازی
وان اینکه شما را خرد نباشد

و نیز:

قالوا: «فلان جید الصدیقه»
لا، یکذبوا. ما فی البریه جید؟

فا میرهم نال الاماره بالخنا
و تقيهم بصلوته متصيد
كن من تشاء، مهجنا او خالصا
فاذ ارزقت غنى، فانت السيد

گویند: «فلان نیک است از بهر رفیقان»
کذب است، که بر خلق نشد خیر افادت
از راه خیانت امرا جمله امیرند
دامی است که زاهدنهدش نام عبادت
گر پاک بود مرد و یا ریمن و ناپاک
چو زربه کف آورد علم شد به سیادت
و سرانجام این شکوه تلخ ابوالعلاء را از محیط نیز یاد کنیم و به این مقال خاتمه دهیم:

يارب اخرجنى الى دارالرضى
عجلا، فهذا عالم منكوس
يبغون بالخسر الرياح و بالاذى
حسن الثواب، فكلهم موكوس
وأرى ملوكا لاتحوط رعيه
فعلام، تؤخذ جزيه و مكوس

ایزدا ما را به دنیای سعادت‌ها رسان
زودتر، زیرا که این دنیاست پُر از ناکسی
در ازای هر زیان خواهند بهر خویش سود
مهربانی چشم دارند از پس صدها خسی
پادشه را نیست دردل هیچ غم از بهر خلق
پس چرا جویای باج و جزیه باشد این قسی

توضیحات:

۱. کلیات مارکس و انگلس، چاپ شوروی، جلد ۲۸، صفحه ۲۱۰ و ۲۲۱، انگلس در جای دیگر (کلیات مارکس و انگلس، چاپ دوم، جلد ۲۱، صفحه ۴۸۴) می‌گوید:

- «انقلاب مذهبی محمّد مانند همه جنبش‌های مذهبی از جهت شکل ظاهر واکنشی بود برای بازگشت موهوم به کهن، به ساده.»
- مقصود انگلس آن است که، احیاء دمکراسی قبیله‌ای که در اثر بسط روابط بردگی فئودال بیش از پیش رو به زوال بود، از ایده‌آل‌های اولیه اسلام شمرده می‌شد و این بازگشت به کهن (به دمکراسی پاتریارکال) را انگلس به علت عدم واقعیت تاریخی آن «موهوم» می‌شمرد.
۲. مهم‌ترین احادیث یا «صحاح» عبارت است از صحاح بخاری (قرن دوم)، صحاح مسلم (قرن سوم) صحاح ترمذی (قرن سوم)، جامع السنن نسایی (قرن چهارم) جامع السنن ابن ماجه (قرن سوم). برخی از اسلام‌شناسان مانند پرفسور بلیایف برآنند که چون جمع‌آوری احادیث خیلی دیرتر از ایام زندگی رسول و صحابه آغاز شده است، صحت و وثوق حتی معتبرترین آنها سخت محل تردید است. در این زمینه نظر گلدتسیهر نیز در متن ذکر شده است.
۳. در زمینه تأثیر منفی سیاست غدارانه خلفاء عباسی در قلوب ایرانیان می‌توان 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 نهاده‌اند. نبینی که با «بوسلمه» و «بومسلم» و «آل برامکه» و «فضل سهل»، با چندان نیکوئی که ایشان را اندر آن دولت بود چه کردند؟ کس مباد که برایشان اعتماد کند.»
۴. سقوط بغداد سعدی را غمگین، ولی مولوی را شادمان می‌سازد. مولوی در این باره می‌گوید:
- گرچه یک بغداد ویران کرده شد
هر طرف بغدادها بنیاد کرد
ابلهان گفتند: «شهرداد» رفت
عاشقان گفتند: «بالله داد کرد»
بر هوا رقصان بود شقه علم
رقص بر شقه است آن، نی باد کرد
۵. اسلام‌شناس 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 می‌دهد که جالب است. وی می‌گوید: «علی پرورده محمّد و عمیقاً به او و اسلام اخلاص می‌ورزید. یکی از شش تن نزدیکان محمّد و یکی از ده تن صحابه‌ای بود که محمّد بدان‌ها بهشت را وعده داد. به عقاید مذهبی با شور معتقد بود و صمیمی و شریف بود. در امور اخلاقی و سواسی کم نظیر داشت و از مقام پرستی و مال اندوزی کراهت می‌ورزید. بی شک جنگاوری دلاور و استوار بود. در غزوات بدر و اُحد (که در آن ۱۶ زخم برداشت) و تقریباً همه غزوات دیگر شرکت داشت... هم شاعر بود و هم جنگاور و لذا دارای صفاتی بود که برای کسب شهرت مقدّسان 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 می‌شد و سواس افراطی در امور اخلاقی او را مردّد و متمایل به سازش می‌ساخت. از آن‌جا که سراپا موقوف معتقدات دینی بود خردش به آرامی تصمیم می‌گرفت و با آرامش بیشتر اجراء می‌نمود. ترس از آنکه او را به جاه‌طلبی شخصی متهم سازند او را از عمل قاطع علیه دشمنان باز می‌داشت. برای شیعه که او را گاه بیش از محمّد می‌ستایند نه تنها امام، بلکه قدّیس و قهرمان و شهسوار والامقام اسلام است.»
۶. در قرآن آمده است: «لو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و ماستی السوء.» یعنی: «اگر غیب می‌دانستم بر نیکی‌های خود می‌افزودم و بدی به من نمی‌رسید.»
۷. در قرآن آمده است: «سبحان ربی، هل کنت الایبشرا رسولاً» (سوره اسراء، آیه ۹۳). یعنی: «ستایش بر خدای آیا من جز انسانی فرستاده‌وی چیز دیگر هستم.» در آیات پیشین پیامبر نقل می‌کند که از او می‌خواهند که از سنگ چشمه‌ای پدیدار کند و یا باغی را از آسمان فرود آورد یا خود به آسمان برخیزد و غیره.
۸. رسم دین پوشی چنان‌که در جای دیگر نیز متعّرض شده‌ایم، از سنن مانیگری بود و مسلماً شیعه از آن‌جا

- اقتباس کرده است.
۹. «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 صاحب حق شد.»
۱۰. «به سزاواری دست نمی‌یابید تا مگر آنچه را که دوست می‌دارید انفاق کنید.»
۱۱. یعنی: «کسانی را که در راه خدا کشته شدند مرده نپندارید، بلکه زندگانی بشمرید که در نزد خدای خویش روزی خوارانند.»
۱۲. مراجع معتبر شیعه عبارت است از: اصول و فروع کافی از ثقة الاسلام گلینی (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 (قرن هشتم) و وسائل الشیعه شیخ حرعاملی (قرن یازدهم) و مستدرک الوسائل از نوری طبرسی (قرن چهارم).
۱۳. مورخ ترک سنی مذهب «منجم باشی»، نویسنده کتاب صحائف الاخبار، شاید به سبب شیعی بودن جهان‌شاه او را «شاه خفّاش» می‌نامد و بدو نسبت می‌دهد که همه شب به عیش مشغول بود و تنها روزها می‌خفته است و او را به بدسیرتی و خونخواری و زندقه و بی‌اعتنایی به احکام الهی وصف می‌کند. مسلماً در این توصیف هم حقیقت و هم غرض مذهبی هر دو تأثیر داشته است (به نقل برائون در «تاریخ ادبی ایران»، از جلد سوم کتاب صحائف الاخبار، صفحه ۱۵۰، چاپ اسلامبول، سال ۱۲۸۵ هجری).
۱۴. رجوع کنید به رساله جالب شادروان کسروی به نام شیعیگری یا بخوانید و داوری کنید.
۱۵. ریح القتر: بوی پراکنده، یا بوی گوشت سوخته.
۱۶. لاذقیه، شهری است در سوریه.
۱۷. معنای مصرع چهارم آن است که، فعلاً باید از آتش به مولای خود پناه بریم، یعنی ما را به سبب کفر گفتن در آتش دوزخ خواهند سوزاند.

یک شخصیتِ شگفت مرموز سلمانِ پارسی (روزبه پورمرزبان)

از این مشت ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید
مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بودردا
سنائی غزنوی

یکی از چهره‌های شگفت و مرموز و جذاب تاریخ کشور ما چهرهٔ روزبه پورمرزبان موسوم به «سلمان فارسی» از صحابهٔ معروف پیغمبر اسلام است، که به واسطهٔ شهرتش به پارسی بودن و زهد و ورع، سوزنی سمرقندی شاعر و ضیاء خجندی شاعر دیگر (موسوم به پارسی زاده) خود را از اولاد وی می‌شمردند (!) سلمان به احتمال قوی در تشکل ایده‌ئولوژی اسلامی نقشی داشته است و در نزدیکی بسیار زیاد و صمیمانه و محرمانه‌اش به محمد بن عبدالله و خاندانش، به ویژه به علی و آل او، تردیدی نیست و حدیث معروف «سَلْمَانُ مِنِّي وَاَنْ مِنْ سَلْمَانَ»، «سَلْمَانُ مِّنَّا اَهْلُ الْبَيْتِ» که از پیمبر نقل می‌کنند بر این نزدیکی گواه است.

سلمان فارسی که بود و آیا چه نقشی در پیدایش اسلام داشته است، مطلبی نیست که بتوان آن را از روی تواریخ و سیر به درستی روشن کرد. در بارهٔ زندگی سلمان یک سلسله اطلاعات مکرر و به احتمال قوی مسلم در انواع کتب از دینی و غیر دینی، از عربی و فارسی آمده است و ما مجموعهٔ این اطلاعات را از گوشه و کنار گرد آورده آن را در این گفتار می‌آوریم، ولی در بارهٔ نقش سلمان در پیدایش اسلام باید به نیروی قرینه‌یابی و حدس علمی توسل جست و ارزش این حدسیات نیز در حدود حدسیات است، زیرا برای واقعیت تاریخی سند و مدرک لازم است.

سلمان فارسی، چنان که می‌گویند، از مردم «جی» اصفهان یا رامهرمز فارس است که برخی او را هیربدی زرتشتی و برخی مسیحی و برخی او را مزدکی می‌شمردند که شاید به علت تعقیب

مزدکیان، ایران را ترک گفته و یا چنان که می‌گویند به دنبال راهبی مجوس افتاده و به عزم سیاحت به سوی موصل و نصیبین و شامات آمده و از طریق شام به جانب «وادی القری» که در سر راه تجاری بین شام و مدینه قرار داشته عازم شده و در این نواحی به اسارت قبیله «بنی کلب» در آمد و سپس کسانی از قبیله «بنو قریظه» (که خود یهود بودند و بعدها ریحانه بنت زید از همین قبیله همسر پیامبر شد) او را خریدند و به مدینه بردند و در مدینه مسلمان شد و از بردگی رهایی یافت و از یاران و صحابه محمد گردید و در غزوه «خندق» که اتحادیه کلیه قوای ضد محمد به عنوان «احزاب» به مدینه حمله ور شدند، به دستور و رهنمائی او خندق (معرب «کندک» یا «هندک» فارسی) حفر گردید و منجر به شکست احزاب و فتح مسلمین شد. سلمان فارسی در ایام حیات پیامبر در «مسجد النبی» همراه گروه دیگری که «اهل صُفّه» نام دارند در شبستان مسجد می‌خفت. داستان اهل صُفّه دراز است و خود این واژه ترجمه Stoic و رواقیون را به یاد می‌آورد و شیوه مرتاضانه آنها در واقع نیز رواقی بود. برخی از صوفیه منشأ خود و نام خویش را (البته به خطا) از «اهل صُفّه» می‌دانند.

این اهل صُفّه به قولی ۴۰۰ و به قولی ۷۰ نفر بودند که همگی مردمی تنگدست و بی‌خانمان و ریاضت‌پیشه بودند که مشاهیر آنها عبارت بودند از هلال بن ربیع و سلمان فارسی و عمار یاسر و صُهیب بن سنان و زیدین خطاب و مقداد بن اسود و دیگران؛ و از آن جا که افرادی مانند سلمان و صُهیب که اهل صُفّه بودند با وجود آنکه نسب از قریش و بنی هاشم نداشتند، به سبب دینداری و پارسائی در نزد پیامبر و مسلمانان محبوبیت یافته بودند شاعر رازی این شعر را به تازی در باره سلمان می‌گوید:

لعمرك ما اللانسان الابدينه
فلا يترك التقوى، اتكالا على النسب
لقد رفع الاسلام سلمان فارسي
وقد رفع الشرك الشريف ابا كهب^۱

پس از مرگ پیامبر و واقعه «سقیفه بنی ساعده» که در آن مهاجرین و انصار ابابکر را از راه شور به خلافت برداشتند، سلمان جزء کسانی بود که به حمایت از علی بن ابی طالب و اعتراض نسبت به این تصمیم، از ضرورت امامت و ولایت علی دفاع کرد و جمله معروف «کردید و نکردید» یعنی ناشایسته‌ای را انتخاب کردید و شایسته‌ای را انتخاب نکردید از او منقول است. در میان مخالفان تصمیم «سقیفه بنی ساعده» عده‌ای از بزرگان صحابه بودند، مانند سلمان و ابادُر غفاری و عمار یاسر و جابر بن عبدالله و عباس بن عبدالمطلب و اُبی بن کعب و غیره؛ و سلمان و ابادُر و مقداد و عمار را شیعه چهار رکن تشیع می‌نامند و برای آنها ارزش بسیاری قائلند.

و اما این جریان جانشینی محمد جریان جالبی است. عده‌ای از اعراب، که به رسم قبایل عرب به سُور 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، آبابکر را برگزیدند. عده‌ای از صحابه بدین سبب معترض بودند که علی را از جهت پارسائی و دانش اولی می‌دانستند. عده‌ای دیگر، که بعدها شیعیان از میان آنها نشئت کردند، به شیوه ایرانی، وراثت را حق جانشین یا امام یا امیر المؤمنین می‌دانستند و البته سلمان فارسی به هر دو دلیل نسبت به علی راغب بود.^۲

علی را به حق می‌توان نماینده جناح دموکراتیک قریش دانست، و به همین جهت بسیاری از اهل صُفّه و پارسایان زهد پیشه در میان صحابه، مانند سلمان و اباذر، به او متمایل بودند. اباذر غفّاری که بعدها در دوران عثمان به سعایت معاویه به «ربذه» تبعید شد، زیرا متهم به سخنرانی‌های فصیح علیه زر اندوزان و قدرت پرستان شده بود، مسلماً اسلام را به سبب مخالفتی که در آغاز با اشراف قریش و رباخواران و زرپرستان کرده بود پسندیده بود. سلمان نیز از این زمره مردم بود. علی بن ابی طالب به سبب شیوه زندگی و فکر خود مورد پسند این افراد بود و به همین جهت نواصب یا اهل تسنن به سبب آنکه سلمان امامت را بر خلافت اختیار کرده بود او را دوست نمی‌داشتند.

خود سخنانی که از سلمان نقل می‌کنند و رفتاری که به وی نسبت می‌دهند این طرز فکر ضد اشرافی و شاید مزدکی مآب او را نشان می‌دهد. مثلاً روایاتی که از قول سلمان در باره سیرت رسول می‌گویند، همیشه پیمبر را مردی دارای رفتار بسیار ساده و فروتن نشان می‌دهد، چنان که زمانی به دنبال زنی حبشی که دامن ردایش را گرفت به راه افتاد و آن زن پشم بافته خود را به او داد تا در قبال آن برایش گندم بخرد و پیمبر خرید و آن گندم را به دوش کشید و به خانه‌اش برد. یا می‌گویند عمر به سبب اعتقادی که به زهد سلمان داشت برای ارزیابی رفتار خود از او پرسش می‌کرد. می‌گویند از او پرسید آیا رفتار من مرا به سلطانی شبیه می‌کند یا به خلیفه رسول الله، و سلمان گفته بود اگر درهمی از بیت المال را در مورد خود مصرف کنی نام سلطانی از نام خلافت بر تو سزاوارتر است. یا مثلاً در زمان عمر، پس از فتح تیسفون، سلمان را به والیگری به این شهر فرستادند. اگر در واقع سلمان یا روزبه پورمرزبان، مزدکی 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 به‌دری به در آمده بر مسند حکمرانی در شهر تیسفون که شاید زمانی آن را با روحی تاریک و بی امید ترک گفته بود، بنشیند، آن گاه باید سرنوشت سلمان را از شگفتی‌های عبرت انگیز تاریخ دانست که نظایرش اندک است و نشان بوالعجبی‌های 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 امارت او با دربار

پُر جلال یزدگرد ساسانی وجود داشت! سلمان، «عطاء» یا حقوقی را که به او پیشنهاد شده بود نپذیرفت. سبدبافی می‌کرد. سبدها را می‌فروخت و با بهای آن می‌زیست و بدین‌سان به عقاید مساوات‌طلبی خود سخت پای بند بود. هنگامی که در گذشت چیزی از دارائی نداشت و امروز در «سلمان پاک» واقع در «لواء البغداد» نزدیک مدائن قبر او باقی است و جای دارد که ایرانیان، صرف نظر از عقاید دینی و سیاسی خود، این گور را جائی محترم بشمارند، زیرا به هر جهت مردی که در آن خفته از فروتنان و یاران مستمندان روزگار خود بود.

سَلَمَان، بنا به انواع حکایات و روایاتی که در باره او شده است، اهل فضل بود و با مذاهب و عقاید عصر خویش آشنائی داشت. شگفتی نیست. هم ایران، هم شامات یا سوریه در آن زمان، مرکز انواع مشاجرات فلسفی - مذهبی بود و این جوینده حقیقت حتماً از هر چمن گلی و از هر خوشه‌ای توشه‌ای برده بود. لذا سلمان را مانند ابوالدرداء و ابوموسی اشعری و زیدبن ثابت اهل فتوی می‌دانند و این مقام هر کس را میسر نبود. وی در سال ۳۵ یا ۳۶ هجری قمری در گذشت. تا این جا که گفتیم مطالبی است که در کتب در باره زندگی سلمان آمده است، و اما اینکه سلمان کی با محمدبن عبدالله آشنا شد و چه تأثیری در تشکل دین اسلام داشته است، مطلب و دلیل روشنی لاقلاً در دسترس نگارنده این سطور نبوده است. آنچه که مسلم است آن است که قبل از محمد عده‌ای از اعراب به نام «حنیف» یا معتقدان به مذهب ابراهیم و باورمندان به وحدت و جویندگان حقیقت، به شیوه بت‌پرستانه متداول در نزد قبایل عرب معترض بودند. حتی قبل از محمد، قس بن ساعده ایادی که قبیله‌اش را از مُدعین حروف عربی می‌دانند، رسماً در خطابه‌های فصیحش مردم را به یکتاپرستی دعوت می‌کرد، و نیز قبل از محمد یا در همان ایام او، حُنَفائی دعوی پیمبری کردند مانند ابومسیلمه (معروف به کذاب) و سَجَّاح از قبیله بنی تمیم، زن مسیلمه، که پس از مرگ محمد دعوی پیمبری کرد و اَسْوَد یمنی ملقب به «ذوالخمار»، که وی قبل از محمد دعوی نبوت کرد، و همه آنها یکتاپرستی را در قبال پرستش بُت‌ان عرب مانند «هیل» و «عزّی» و «لات» و «منات» و زیارت «بیت العتیق» و باور به کهنه و ساحران و «نفاثات فی العُقَد» (دمندگان در گره‌ها) پند می‌داده‌اند.

در اطراف محمد نیز نمایندگان ادیان مختلف را می‌بینیم، مانند صُهبیب یمنی که ترسا بود، و سلمان پارسی که از مزده یسنه اطلاع کافی داشت و حتی به قولی از هیربدان آتشکده بود، و هلال‌بن رباح حبشی و ابواسحق کعب‌بن ماته 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 می‌ساخت. تردیدی نیست که پیمبر اسلام خود سفر کرده و آزمون اندوخته بود، ولی این نیز محتمل است که این مشاوران که پیش و پس از بعثت با وی بوده‌اند، در افکارش بی تأثیر نبوده‌اند.

پیش از آنکه احتمالاً سلمان فارسی در دیانت اسلام تأثیر باقی گذارد، مَرَدَه یَسَنه در دین یهود، که بی شک از منابع ایده‌ای دین اسلام است، مؤثر شده بود. روابط ایران و یهود به ویژه از زمان فتح بابل به دست کورش آغاز شد و اعتقاد به معاد و قیامت و حساب و میزان و پل صراط و بهشت و برزخ و دوزخ، که در مَرَدَه یَسَنه آمده است، به دین یهود نیز تأثیر کرده است. در این باره از طرف ا. موللر (E. Muller) در تاریخ تصرّف یهود تحقیقاتی شده است.

وقتی جهان‌شناسی (کسموگونی) و آداب (لیتورژی) اسلام را به ویژه در شکل شیعی آن با مَرَدَه یَسَنه مقایسه می‌کنیم آن جا نیز وجوه شباهت بسیاری می‌یابیم. شکل بعثت زرتشت و پیمبر، اعتقاد به خدای یکتا و شیطانی که منشأ شرّ است، طاهر و معصوم بودن خاندان این دو پیمبر و از آن جمله و فی‌المثل حتی شباهت مقام معنوی «پوروچیستا» دختر کوچک زرتشت با «فاطمه بنت محمد»، شباهت پنج آفرینگان در پنج موقع روز (هاونگاه، رپیتونگاه، اُزیرنگاه، اویسر تُریمگاه، اُشهینگاه) با چهار نماز مسلمانان (صبح، ظهر، عشاء، شام)، اعتقاد به بهشت و جهنم (دوزخ) و برزخ (همبستگان)، اعتقاد به روز محشر (فراشکرد) و پُل صراط (چینود پوهل)، اعتقاد به ملائک مقرب (امشاسپندان) و باور به ظهور مهدی آخرالزمان از آل محمد، که از چاه زمزم بیرون می‌آید، در تشیع و باور به ظهور هوشیدرو سوشیانس از نطفه زرتشت، که در دریاچه چیچسته حفظ است، در مَرَدَه یَسَنه و غیره از این قبیل است. همان طور که زرتشت برخی آداب دین مزدائی کهن مانند نوشیدن عصاره گیاه هوم را در دین رفورمیستی خود حفظ کرد، همان طور هم محمدبن عبدالله طواف حجرالاسود 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 گرفتن» و «برسم» و «کُستی بستن» و «احترام به آتش» و ارمغان بردن مایع «زوتر» به آتشکده‌ها و نوشیدن عصاره هوم و باور به «فر ایزدی» و «فر کیانی»، که البته می‌توان برای آنها نظایری در دین اسلام یافت، در واقع بین این دو دین ابداً و اصلاً شباهتی نیست.

آیا سلمان پارسی در ایجاد برخی شباهتها تأثیری داشته یا این شباهتها از منشأ یهودی سرایت کرده یا طرق دیگر، ابداً پاسخ مستندی لااقل با اطلاعاتی که اکنون در دسترس نگارنده است نمی‌توان داد، ولی آنچه که می‌توان حدس زد آن است که سلمان می‌تواند از این جهات مؤثر شده باشد و به علاوه، روح مساوات طلبی و مردم دوستی مزدکی را (البته اگر وی زمانی مزدکی می‌بوده) در نخستین مراحل تکامل اسلام و در دوران تنظیم آیات مدنی، که این روح در آن بیش تر دیده می‌شود، رخنه داده باشد. اینکه سلمان و اباذر دارای چنین عقایدی بوده‌اند، چنان که گفتیم، زندگی آنها به عیان نشان می‌دهد و اینکه سلمان که او را اهل فتوی، و فاضل (که دارائی او در دوران فرمانداری مدائن بیش از «دواتی» نبود) می‌دانند و پیمبر از اهل بیت خویشش خوانده است و جهان‌دیده و رنج کشیده بوده، در تشکّل ایده‌تولوژی اسلامی به نحوی از انحاء اثرات خود

را گذاشته باشد، ابداً امری بعید نیست، بلکه فوق‌العاده محتمل است و جز آن بعید و نامحتمل می‌نماید.

چنان که می‌دانیم از مبدأ سلمان پارسی به بعد، بین اهل بیت محمد و ایرانیان پیوند معنوی مهمی پدید می‌شود. شاید آیه ۱۶ سوره الحج:

«ان الذين آمنوا و الذين هادوا، و الصابئين و النصاری و المجوس، و الذين اشركوا، ان الله يفصل بينهم يوم القيامة، ان الله على كل شئی شهيد.»^۳

که در آن «مجوس» در کنار «نصاری» و یهود از اهل کتاب معرفی شده‌اند، تأثیر همین علاقه است. البته آیه یادشده مورد تفسیرات گوناگونی است و برخی از آن جمله اسمعیلیه، مجوس را از مشرکین می‌شمردند که جهاد علیه آنها ضروری است و اهل کتاب نمی‌دانسته‌اند (یعنی از زمره آن کسانی که با پرداخت جزیه می‌توانسته‌اند «اهل ذمه» شوند و دیانت خود را محفوظ دارند). ولی در عمل، همین آیه به داد ایرانیان رسید.

برای ما ایرانیان که تأثیر اسلام و عرب را در تکامل فرهنگ خود پس از اسلام مطالعه می‌کنیم، خطانگیز است اگر تأثیر ایده‌ای، ادبی، لغوی، سازمانی و غیره 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 و ایرانی و عرب در باره آن کم نوشته‌اند، هنوز نکاتی که باید روشن شود اندک نیست. البته مسئله تأثیر متقابل و متعکس جهان‌بینی‌ها بر روی هم و روشن کردن مجاری این تأثیر کاریست 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 کم‌خردی و کوته‌بینی است.

توضیحات:

۱. به جان تو که آدمی چیزی جز دینش نیست / پس پرهیزگاری به اتکای نژاد رها مکن / همانا اسلام، سلمان فارسی را بلندمرتبه گردانید / و بت پرستی، ابولهب را که از اشراف قریش بود به پستی کشاند.
۲. علی در نامه‌ای به معاویه در مورد انتخاب خود، به این رسم به شکل تأییدی استناد می‌کند. در این نامه چنین می‌خوانیم: «انه بايعنى القوم اللذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان، على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهدان يختار، ولا للغائب ان يرد. انما الشورى للمهاجرين و الانصار. فان اجتمعوا على رجل و اتخذوه اماما، كان ذلك لله رضى، فان خرج من امرهم بطعن او بدعه، ردوه الى ما خرج عنه، فمن ابى قاتله على اتباعه غير سبيل المؤمنين.» موافق این نامه، علی می‌نویسد که، شور با مهاجرین و انصار است و اگر آنها به مردی گرائیدند و او را به پیشوائی گزیدند، در این کار خرسندی خداوند است. لذا اعتراض جمعی به تصمیم متخذ در «سقیفه بنی ساعده» فقط بر پایه اولویت علی بود، ولی بعدها اندیشه «ایرانی» و اشرافی تقدم وراثت در امامت اهل بیت مؤثر بوده است. برخی از محققین معاصر، از آن جمله آقای همائی (در غزالی

نامه) محصور کردن بروز تشیع را به مقاومت ایرانیان نادرست می‌شمرند و حقّ با آنهاست، ولی آنچه که مسلم است تشیع بعدها چنین رنگ و خصلتی را گرفت.

۳. «آنهايي که به (اسلام) ايمان آوردند و آنهايي که به دين يهود گرويدند و ستاره پرستان صابئي و ترسايان و زرتشتيان و آناني 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، زرتشتیان، و مشرکین تفاوت وجود دارد.

شمه‌ای در باره زندگی و آثار یکی از بزرگ‌ترین نوابغ ایرانی ابن مقفع (روزبه فرزند دادویه پارسی)

اندکی بیش از ۱۲۵۰ سال پیش از این، در یک خاندان ایرانی زرتشتی از اهالی شهر جور (فیروز آباد فارس) که در شهر بصره اقامت گزیده بود، فرزندی تولد یافت که تا امروز نیز استاد بی‌همتای نثر عربی به شمار است و از بنیادگذاران بزرگ فرهنگ درخشان دوران خلافت عباسی است. مورّخین عرب او را از بزرگ‌ترین مترجمین و «نقله حکمت» دانسته‌اند، و این ندیم او را از «بلغاء عشره 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 مقفع شهرت یافت. زندگی عبدالله بن مقفع کوتاه بود. وی که بنا به تصریح فیلسوف و نویسنده شهیر عرب جاحظ، جوانی زیبا، سواری توانا، مردی کریم و سخی بود به دست دشمنان کین جوی خود در سال ۱۴۵ هجری در سن ۳۶ سالگی در عین شکفتگی و جوش زندگی کشته شد.

در زندگی روزبه پوردادویه حوادث بسیاری نیست. شغل عمده او رتبه کاتبی در دستگاه امراء بود. نخست کاتب داوود بن یوسف از امراء بنی امیه شد. سپس در خدمت دو عمّ ابوجعفر منصور خلیفه عباسی (یعنی عیسی و سلیمان) به کار منشیگری اشتغال یافت. در همین مقام با خلیفه آشنا شد و خلیفه عرب را این جوان تیزهوش و فاضل و مغرور ایرانی پسند نیفتاد. حادثه‌ای که به فناى ابن مقفع انجامید چنین است: وی از سفیان بن معاویه بن یزید بن مهلب بن ابی صغره، امیر بصره،

نفرت داشت. مورخین می‌نویسند که ابن مقفع سفیان را استهزاء می‌کرد و گاه او را «ابن مغتلمه»^۱ می‌خواند و گاه به سبب بزرگی بینی سفیان، هر گاه بر او وارد می‌شد «سلام علیکما» می‌گفت (یعنی سلام بر هر دوی شما) و از این رو سفیان کینه‌ او در دل گرفته بود و زمانی که منصور خلیفه به سبب نامه‌ تندی که ابن مقفع از زبان دو عمش به او نوشته بود بر این کاتب بلیغ برآشفت؛ سفیان از او رخصت گرفت تا روزبه را نابود کند و رخصت یافت. پس بفریب روزبه را نزد خود خواند، به خلوتگاه برد و اندام وی را از هم بیرید و در تنور افکند و چنان که سوگند خورده بود او را به «قتل غیله»^۲ بکشت و پس از قتل او گفت:

«بر مثله تو مرا مؤاخذتی نرود چه تو زندیقی و دین بر مردمان تباه کردی.»^۳

ولی بنا به استدراک نگارنده، قتل ابن مقفع، که یکی از ناشرین بزرگ حکمت یونان و از مبلّغین 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 ایده‌ئولوژیک است. برای اینکه این نکته مبرهن شود، بدنیست نظری به محیط معنوی دوران حیات ابن مقفع و برخی قرائن و شواهدی که مؤید نظر ماست بیفکنیم:

۱. در آن زمان که ابن مقفع می‌زیست هنوز تنور نبرد بین شعوبه ایرانی و عرب سخت گرم بود. «شعوبیت» یعنی تعصب نژادی و قومی، و شعوبه ایرانی و عرب هر یک قوم و نژاد خود را بر دیگری رجحان می‌دادند و در مثال و معایب یکدیگر سخنان تند و تیز می‌گفتند. نصر بن سیار، از شعرای عرب، به هنگام تحریک عرب به قتل ابومسلم خراسانی (همان کسی که تخت خلافت را از امویّه باز ستاند و به عباسیان داد) و صفی از شعوبه دارد که از جهت نشان دادن شدت تعصب و خصومت دو جانب نمونه وار است. وی می‌گوید:

قدماً یدینون دینا، ما سمعتُ به
عن الرسول و لم تُنزل به الکتب
فمن یکن سائلا عن اصل دینهم
فان دینهم: أن تقتل العرب^۴

یا بشاربن بُرد، شاعر معروف ایرانی نژاد عرب که از شعوبه ایرانی بود، در خطاب به عرب می‌گفت:

تفاخر یا ابن راعیه و راع
بنی الاحرار، حسبک من خسار
و کنت اذا ظئمت الی قراح
شرکت الکتب فی و لغ الاطار

یعنی :

ای شبان زاده، یاوه پوچی است
نزد آزاده دعوی خامت
تو همانی که گاه تشنه لبی
بود آبشخور سگان جامت^۵

ابن مقفّع در آن ایام به دلایل عدیده‌ای که در دست است، از شعوبیه ایرانی بود و شکفت نیست که خلیفه عرب و امیر سنگدل وی، او را دشمن می‌داشته‌اند و همین که توانسته‌اند و حشیانه از او کین توخته‌اند.

۲. از آن گذشته باید به خاطر آورد که در آن ایام جریان مبارزه با زنداقه نیز جریان پر جوشی بود. در دوران خلافت عباسی صدها تن از بهترین روشنفکران عصر به جرم زنداقه از دم تیغ بی‌دریغ گذشتند. قاتل فرومایه ابن مقفّع نیز او را «زندیق» می‌نامد. تمام کسانی که به زرتشتی‌گری، مانیگری، مزدکی‌گری، پیروی از ابن ديصان و مرقیون، دو فیلسوف مکتب سوری که قائل به ثنویت بوده‌اند، و حکمت یونان و غیره متهم می‌شدند، زندیق نام می‌گرفتند. طبری، مورخ شهیر، در حوادث سال ۱۶۹ متذکر می‌گردد که خلیفه عباسی المهدی، به موسی الهادی، فرزندش، توصیه بلیغ کرد که زندیقان را نابود کند. برای آنکه معلوم شود که هر انحرافی از آداب و سنن عرب را زنداقه می‌نامیدند و به ویژه تا چه اندازه این اتهام بر ایرانیان آن زمان برانزده بود، وصفی را که جاحظ از زنداقه کرده است می‌آوریم^۶:

«کسی که از میان نویسندگان سر بلند کرده، از سخن عبارات شیرین را آموخته، از علم اندکی تلقی کرده و حکم بزرگوهر را روایت می‌کند و وصایای اردشیر را حفظ دارد و انشاء عبدالحمید را مطالعه می‌کند و ادب ابن مقفّع را اخذ نموده و کتاب مزدک را معدن علم دانسته و کلیله و دمنه را مایه فضل شناخته و گمان می‌کند که در سیاست فاروق اکبر شده... و آن گاه بر قرآن رد و انتقاد کرده و آن را متناقض و متباین می‌داند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب می‌کند، راویان حدیث را طعن می‌کند، اگر شریح را ذکر کنند مذمت می‌کند، اگر حسن بصری را وصف نمایند نکویش نمی‌شمرد و اگر شعبی را نام برند نادانش می‌داند 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 می‌راند و از مُحکم قرآن گفت و گو و از منسوخ آن خودداری می‌نماید و آنچه را به چشم دیده نشود، یا عقل آن را نمی‌پذیرد تکذیب می‌کند و حاضر را به غائب ترجیح می‌دهد و

آنچه را در کتب وارد شده، اگر مقرون به منطقی باشد قبول و الا ردّ می‌کند...» چنین کسی زندیق است.^۷

در این بیانِ تعمیمیِ جاحظ اشارات فراوان به انواع جریانات فکری مترقی عصر و به ویژه اشارات صریح و بلیغ به شخص ابن مقفّع است. علاوه بر آنکه از او و کتب او (مانند کتاب ادب الکبیر و مزدک و کلیده و دمنه و غیره) به نام ریشه‌ها و منابع زندقه یاد شده، غالب صفات مشروحه قبائی است که بر بالای ابن مقفّع راست می‌آید، زیرا اوست که فرهنگ ایرانی و یونانی را چنان که خواهیم دید به زبان عرب منتقل کرد، و به قول سفیان بن معاویه، دین بر مردمان تباہ ساخته است.^۸

۳. به علاوه، با آنکه ابن مقفّع اسلام آورده بود شهرت داشت که زرتشتی است. بر فساد دین او این دلیل را می‌آوردند که روزی از برابر آتشکده‌ای می‌گذشت این دوبیت احوّص حجازی، شاعر عرب معاصر خود را بر زبان آورد:

یا بیت عاتکه اللّذی اتعزّل
حذر العُدی و به افوآد موکّل
انّی لا منحک الصدود و انّی
قسما الیک مع الصدود لامیل

یعنی:

ای خانه دلدار که از بیم بداندیش
روی از تو همی تافته و دل به تو دارم
رو تافتتم را منگر زان که به هر حال
جان بهر تو می‌بازم و منزل به تو دارم^۹

۴. از آن گذشته باید از «عَدْر عَبّاسیان» و پیمان‌شکنی و ریاکاری و قساوت آنان یاد کرد. عَبّاسیان با ابومسلم خراسانی، خاندان نوبختی، خاندان برمکی، افشین خیدر، مازیار بن قارن، بابک خرّم‌دین 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 عَبّاسی کاتب بلیغی چون ابن مقفّع را از چنگ امیر اموی بیرون می‌آورد و پس از آنکه از قریحه شگرف او به سود خود چند صباحی استفاده می‌کند، او را به تیغ جلاّد می‌سپرد. «قتل غیله» شیوه سالوسانه و رذیلانه آنان بود.

روزبه ابن مقفّع بی‌هیچ اغراق شهید دانش، شهید میهن پرستی، شهید روح‌بی‌باک و تسلیم‌ناپذیر خود است، و نه فقط از جهت دانش و مقام والای ادبی خود، بلکه از جهت روح پیکارجوی خویش

در تاریخ میهن ما جایی ارجمند دارد.

آثار ابن مقفع را می‌توان 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 کیلده و دمنه و خداینامه (که آن را سیرالملوک یا سیره ملوک الفرس نامید) و کتاب مزدک و کتاب التاج و غیره.

دوم، آن آثاری که وی برای معرفی فرهنگ یونانی ترجمه کرده و به احتمال قریب به یقین آنها هم از پهلوی ترجمه شده و کتب منطقی ارسطو را در بر می‌گیرد، مانند قاطیغوریاس، باری ارمیناس، 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 می‌گویند که ابن مقفع «ایساغوجی» اثر فروریوس صوری را نیز از پهلوی به عربی گرداند. بدین ترتیب نخستین آشنائی اعراب با آثار فلاسفه یونان از طریق تراجم ابن مقفع انجام می‌گیرد.^۱

سوم، آن آثاری که خود ابن مقفع نگاشت، مانند ادب الکبیر یا درة الیتیمه و ادب الصغیر و رسالة الصحابه و غیره.

ابن مقفع شعر نیز می‌سرود، ولی به قول مورخان در این زمینه «مقل» و کم‌گو بود.

هدف ابن مقفع از ترجمه آن آثار آن بود که روح مدنیت عالی‌تر ایرانی را در محیط عربی رخنه دهد. وی در کتاب الصحابه که مانند نصیحة الملوک غزالی و سیاست نامه‌خواجه نظام الملک در امر کشورداری نگاشته شده است، به بررسی مقولاتی مانند سپاه و قضاء و عدالت و مالیات و استیفاء و غیره می‌پردازد و هر جا که فرصتی می‌یابد نظریات نقادانه خود را متذکر می‌گردد و تردیدی نیست که این عبارات او در کتاب الصحابه نقد شدیداللحنی علیه منصور خلیفه است، نقدی که بدون تردید در فنای این جوان دانشمند مؤثر بوده است. وی می‌نویسد:

«اگر خلیفه خود پاک و باصلاح باشد، حالت رعیت اصلاح پذیر می‌شود، 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 عقیف نمی‌شوند، مگر آنکه پیشوای آنها پاک باشد. اصلاح مانند زنجیر است که به هم پیوسته، چون یکی از حلقات اصلاح گسسته شود، زندگی عمومی مختل می‌گردد.»^{۱۱}

یکی از آثار جلیل ابن مقفع کیلده و دمنه است، که با آنکه وی از زبان پهلوی ترجمه کرده، چنان در ترجمه آن مهارت به خرج داده که در واقع خود را در تصنیف این کتاب شریک ساخته است. از شانزده باب کیلده و دمنه، چنان که در مقدمه 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 کیلده و دمنه ملحوظ نبوده و مجموعه‌ای بوده است از حکایات پراکنده. برزویه، پزشک ایرانی، این حکایات

را به ایران آورده و در مجموعه کَرْتَادَمَنکَا مَدُون ساخت، و این کتاب است که به وسیله ابن مقفع ترجمه می‌شود. می‌گویند ابن مقفع در مفاوضات بیدپای و دابشلیم (یا رای و برهمن) و با استفاده از مذاکره‌ای که بین این دو در مقدمه 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 مجموعه‌ای از حکم زندگی است و در آن با لحنی فوق العاده احترام آمیز از پیشینیان ایرانی خود یاد می‌کند و خود را خوشه‌چین خرمن حکمت آنان می‌داند. در مقدمه کتاب ادب الکبیر می‌نویسد:

«پیشینیان چیزی نگذاشته‌اند که نویسنده بلیغ بتواند آن را بپروراند، زیرا همه چیز را وصف و ذکر نموده‌اند، 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 چه گونگی اقتباس و اخذ آنها و توضیح طریق آموختن علوم و اقسام و انواع آداب و اخلاق. به طوری که هیچ چیز مبهمی نمانده است که نویسنده بتواند آن را بیان کند. اندکی از برخی چیزها برای ما باقی مانده است که با کمی هوش می‌توان آنها را دریافت و بدین سبب من آنچه را که در خورد مردم و مایه ادب از حکمت نیاکان و گفته متقدمین اخذ نموده‌ام، در این کتاب می‌نگارم.»^{۱۲}

توضیحات:

۱. مغتلم یعنی بنده شهوت و مغتلمه صفت چنین زنی است. ابن مغتلمه یعنی فرزند زنی فاجر.
۲. قتل غیبه، قتلی که از راه فریب و خدعه ترتیب داده شود.
۳. برای تفصیل این جریان رجوع فرمایید به لغت نامه دهخدا ذیل «ابن مقفع».
۴. یعنی دین آنها (شعوبیان ایرانی) دینی کهن است که از پیمبر چیزی در باره آن نشنیده‌ایم و کتابی بر آن نازل نشده است و اگر بخواهید ریشه این دین را از ما باز پرسید، پاسخ من آن است که دینشان کشتن عرب است. کسانی که خواستار اطلاعات منظمی از احوال نهضت شعوبیه و اشعار طرفین مکاربه هستند، رجوع کنند به: ضحی الاسلام (ترجمه فارسی، پرتو اسلام)، جلد دوم، و نیز کتاب حماسه سرایی در ایران، دکتر صفا و کتاب سبک شناسی، شادروان بهار، جلد اول.
۵. ترجمه منظوم شعر بشار بن برد از نگارنده است.
۶. نقل ترجمه از کتاب پرتو اسلام، جلد دوم، صفحه ۱۸۷.
۷. در باره زنادقه گفتار جداگانه‌ای در این کتاب منتشر شده است.
۸. ابوریحان بیرونی در اثر معروف خود ماللهند (چاپ ادوارد زاخائو، لایپزیک، سال ۱۹۲۵، صفحه

۱۳۲) صریحاً ابن مقفَع را از زنادقه می‌شمرد و می‌گوید: «ثم جأت طامه اخرى من جهت الزنادقه اصحاب مانی کابن المقفَع و کعبد الکریم بن ابی العوجاء و امثالهم.»

۹. ترجمه منظوم این دو بیت از نگارنده است. آقای ذبیح بهروز نیز مدتها پیش این دو بیت را به پارسی ترجمه کرده‌اند.

۱۰. دکتر احمد امین، مؤرخ مصری، در ضحی الاسلام (پرتو اسلام، جلد دوم، صفحه ۳۰۱) این نکته را تصریح می‌کند و می‌گوید: «مسلمین در بدو امر فلسفه یونان را فقط توسط ایرانیان آموختند، زیرا ابن مقفَع منطق یونان را ترجمه کرد و ظاهراً منطق را از پارسی نقل کرده بود نه از یونانی. تحت تأثیر همین عمل ابن مقفَع بود که بعدها مأمون به حنین ابن اسحق مترجم معروف دستور داد آثار ارسطو را از یونانی ترجمه کند.»

۱۱. همان کتاب، صفحه ۲۴۸.

۱۲. همان کتاب، صفحه ۲۳۴.

زَنَادِقَه

«چون مسلمانان نماز کردند، گفتندی: «مثل شتران به قطار ایستاده اند!»، چون به رکوع و سجود فرو رفتندی، گفتندی: «پشت سوی خدای آسمان کرده‌اند.» به مگه شدندی به حجّ، از بهر آنکه به حجّ و مناسک آن بخندیدندی. چون به صفا و مروه شدند، گفتندی: «این مردمان چه گم کرده‌اند که بدین کوه‌ها می‌آیند.»
تاریخ بلّعی، در وصف زنادقه، صفحه ۷۵۱

رَحَل زَنَدِقَه جِهَان بگرفت:
گوش هَمّت بر این رَحَل منهد
دین به تیغِ حق از فَسَل رسته است
باز بنیادش بر فَسَل منهد^۱

۱. طرح مسئله

شاعر معاصر ما شادروان بهار در یک قصیده شیرین شکوائیه چنین آورده است:

هر چه در دوره ناصری
مرد و زن کشته شد سرسری
آن به عنوان مشروطیت
وین به عنوان بایبگری
نام مردم نه «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 آن را برای سرکوب کردن مخالفان خود بحق و ناحق به کار می‌برده‌اند. یکی از آن «برچسب»ها که از دوران ساسانیان تا عهد سلجوقیان بهانه کشتن و سوزاندن و به زندان افکندن آزاداندیشان و مخالفان عقاید رسمی بود «زندیق» است.
با آنکه برخی برای واژه زندیق ریشه آرامی (از «صدیق») و حتی یونانی قائلند، ولی مسلم است

که این واژه مُعَرَّب «زندیک» است، یعنی اهل تفسیر و تأویل و تَوْشُّع. در زبان پهلوی زندیک به همین معنی و به معنای «مانوی» به کار رفته و «زندیکیه» که در عربی «زَنَدَقَه» شده است، یعنی الحاد و عقیده باطل. این واژه از واژه کهن‌تر اوستائی «ده گانتی» مشتق شده است. از قدماء، مسعودی صاحب مَرْوَجِ الدَّهَبِ، متوجه ریشه فارسی کلمه زندیق بوده است.

در دوران ساسانی «زندیک» بودن یعنی اصول دین رسمی را قبول نداشتن و به انواع الحاد و به ویژه به عقاید مانوی باور کردن. همه می‌دانیم که در آن دوران چه رفتار خون‌خوارانه‌ای به دستور شاه ساسانی و مؤید مؤبدان او، کَرْتیر، با مانوی و مانویان شد. ولی این رفتار نتوانست ریشه مانیکگری را برکند. مانیکگری در پایه مزدکی‌گری قرار گرفت. به علاوه، مستقلاً و مخفیانه و گاه علنی به حیات خود ادامه داد. در حدود العالم آمده است که در برخی از شهرهای ماوراءالنهر (مانند «سمرقند» و «بلور» و «خان» و غیره) مانویان، پس از آمدن مسلمانان، آشکار مراسم دینی خود را اجراء 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 می‌خواندند و این عنوان تا حتی منکران وجود خداوند را (که در آن ایام «نست یزت هنگار» یعنی نیست ایزد انگار می‌خواندند) در بر می‌گرفت.

به علاوه، مانویان درست در قلمرو قدرت عباسیان، یعنی عراق عرب و سواد و حیره، از همان زمان ساسانی نفوذ داشته‌اند، زیرا تیسفون مرکز قدرت سیاسی و معنوی ساسانیان در این ناحیه واقع بود و مبلغان مانوی از همین مرکز اندیشه‌های خود را پخش می‌کرده‌اند.

راز آنکه مبارزه با زندقۀ مانوی در دوران پس از اسلام به ویژه از عهد عباسیان آغاز می‌گردد، نه از عهد اموی، نکته‌ای که پژوهندگان تاریخ زنداقه بدان توجه نکرده‌اند، در همین جاست. امویان که مرکز قدرتشان در شام بود، با این پدیده فکری مانند عباسیان رو در رو نبوده‌اند. علاوه بر آنکه نفوذ عنصر ایرانی در دربار خلفاء عباسی مایه «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 ایده‌تولوژیک که از اوان اموی به تدریج آغاز شده بود، در دوران عباسی چنان اوجی گرفت که دیگر مقابله خلفاء را با آن ضرور می‌ساخت، به ویژه آنکه خلفاء عباسی سخت بر حذر 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 به ویژه شکل ارتدکس و قشری آن مانند مذاهب حنفی و حنبلی و غیره را سست سازند.

۲. منابع تاریخ زَنَادِقَه

درباره زنادقه مؤرخان قدیم عرب و ایران مطالب فراوانی نوشته‌اند که نمی‌توان بدان بدون نقّادی تاریخی برخورد کرد. طبری در تاریخ خود، ابوالفرج الاصبهانی در آغانی، مسعودی در مَرُوجُ الذَّهَب، ابن ندیم در الفهرست، جاحظ در الحیوان، ابوالعلاء معری در رسالة الغفران، بلعمی در تاریخ خود، شهرستانی در الملل و النحل و مَلَطی در التنبیه و الردّ، مجلسی در بحار الانوار، ابن تیمیّه قاضی حنبلی از مردم حَران در آثار خود و غیره، اطلاعات بسیاری در باره زَنَادِقَه می‌دهند، حکایات متعدّد نقل می‌کنند، اشعار می‌آورند، احادیث و احکام ذکر می‌کنند، نامها می‌برند. از پژوهندگان ایرانی معاصر ما، تا آن جا 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 داده‌اند.

بررسی تاریخ زنادقه به ویژه 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 بر باد رفت؛
ثانیاً، این شکلی از اشکال ماده‌گرائی یا آزاداندیشی و یا شکاکیت مذهبی است که با مذاهب و عقاید رسمی و مورد تحمّل عصر سخت در نبرد بود؛
ثالثاً، این شکلی از مبارزه طبقاتی است، زیرا زندقه غالباً پرچم اپوزیسیون علیه هیئت حاکمه وقت قرار می‌گرفت.

تردیدی نیست که بررسی ما از جنبش زنادقه نمی‌تواند مطلب مشخص خاصی را به بررسیها و پژوهشهای انجام یافته بیفزاید، ولی ما خواهیم کوشید تا با مطالعه همه جوانب امور، منظره به هم پیوسته‌ای از تلاش پراکنده زندیقان به دست دهیم. می‌گوئیم «تلاش پراکنده»، زیرا هرگز زندیقان در دوران پس از اسلام جنبش متشکلّ متحدی نبوده‌اند و چنان که خواهیم دید این عنوان به مخالفان متعدّدی اطلاق می‌شد. و ای چه بسا نیز وسیله 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 به ویژه عباسی متهم گردیده‌اند و نیز با توجه به توصیفی که جاحظ و ابوالعلاء از زنادقه به دست می‌دهند، باید برای این انتساب

هشت محتوی زیرین را قائل شد:

۱. ابتدا به طور اعمّ معتقدان به کیش مانی و نیز کیش مزدک و خرّم‌دینی و حتی مَرَدَه‌پسنه زرتشتی و شعوبیه ایرانی که به گذشته خود می‌بالیدند و احیاء آن را خواستار بودند و یا رسالات پهلوی و تراجم آنها و نوشته‌های ابن مقفّع را مطالعه می‌کرده‌اند.

۲. طرفداران نوافلاطونی «مریقون» و «ابن دیصان» که خود از ریشه‌های فکری مانیکری است.

۳. بی‌باوران به دین، دهریان و طِبَاعیان.

۴. شکاکان در اصول دین، آزاد اندیشان، آنهایی که این یا آن مراسم مذهبی را خلاف عقل می‌دانستند، در عین آنکه به طور کلی دین و اصول آن را نفی نمی‌کرده‌اند.

۵. معتقدان به فلسفه و منطق و تقدّم تعقل بر تعبد راسیونالیست‌ها (خَرَدگرایان).

۶. خوش‌گذرانان، ظُرفاء، باده‌گساران، متجاهران به فسق، بی‌اعتنایان به موازین «اخلاقیات رسمی» و مَنهیات شرعی.

۷. مخالفان با دین رسمی مانند «روافض» شیعی و عُلاة آنان و ملحدان اسمعیلی و قَرمطی و یا معتقدان به مذهب اعتزال.

۸. و هر کس که خلیفه یا وزیرش یا فرد با نفوذ دیگری به علل سیاسی می‌خواست از سر راه بردارد، بدون آنکه ابدأ عقیده‌ای غیر از عقاید رسمی و مرسوم داشته باشد.

چنان که می‌بینیم در ظرف دوزخی «زندقه» هر مظروفی را که می‌خواستند می‌گنجاندند. در زبان عربی «زندقه» را به داشتن عقاید ملحدانه با حفظ ظاهر اسلامی تعریف می‌کنند. خود این تعریف نشان می‌دهد که حتی مراعات قواعد شرعی، شما را نمی‌توانست از انتساب عقیده باطنی شیطانی و ملعونی در امان نگاهدارد!

فقه حنفی، چنان که ابن تیمیه تصریح می‌کند، بر آن بود که کفر «زندقه» توبه پذیر نیست و زندیق را به هر جهت باید به نسبت زندقه‌اش کشت. آقای همائی در غزالی نامه^۲ این تعصّب خشن را که از آن جمله در نزد اشعریان حدیث پرست بروز می‌کرد بدین نحو توصیف می‌کند:

«شیعه و معتزله در مسائل دینی، هم با دلایل فلسفی و عقلی و هم با ادلّه سمعی و نقلی پیش می‌آمدند. ولی اشاعره و سایر ارباب حدیث، بیشتر با دلایل نقلی و استحسانات کار می‌کردند و چندان با منطق و فلسفه سر و کار نداشتند و از این رو در مقابل معتزله در مقام مُحاجّه زبون می‌گشتند و به استظهار این بی‌خبری طرف مخالف را به کفر و زندقه نسبت می‌دادند.»

با این حال در میان منتسبین به زندقه گاه واقعاً مردان دلیری پدید می‌شدند که عقاید آزاداندیشانه خود را با بی‌باکی لرزاننده‌ای مطرح می‌ساخته‌اند و یا به دین و سنتی غیر از دین و سنن رسمی صریحاً تظاهر می‌کردند.

۴. نبردِ خلفاء با زَنَادِقَه

چنان که گفتیم نبرد با زَنَادِقَه به ویژه در دوران عَبَّاسی و در زمان منصور بسط می یابد، ولی اولین کسی که به عنوان زندقه کشته شد، در زمان خلفاء اموی، جعدبن درهم بود.

در زمان عَبَّاسی چنان که گفتیم و به عللی که بیان کردیم نبرد بین عرب و موالی ایرانی نژاد شدیدتر شد. عَبَّاسیان غدارانه از مخالفت ایرانیان با خلفاء جابر اموی استفاده کرده و بر اریکهٔ خلافت نشستند، ولی خود به سخت ترین دشمن ایرانیان بدل شدند تا آن جا که، به ویژه از زمان متوکل، دست در دامن سرداران ترک زدند تا جلوی رخنه و اعتلاء ایرانیان سدّی بکشند. شگفت نیست که اکثر «زنادقه» و یا لاقل کسانی که به زندقه متهم گردیدند، و به ویژه مشاهیرشان، از موالی ایرانی نژاد یا خود ایرانیانند. منصور مبارزه با زنادقه را بسط داد و المهدی خلیفه دوّم عَبَّاسی آن را به عنصر مهمّی در سیاست دولتی خود مبدل کرد و مأمور عالی رتبه‌ای به نام «صاحب الزنادقه» به وجود 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 شیوهٔ زنادقه که رسم «تقیّه» و دین پوشی داشته‌اند آن را سخت پنهان کرده و حتّی به مقام ریاست مبارزه با زنادقه رسیده بود، به زندیقان کمک بسیار کرد و آنها را از خطر نجات می‌داد. با این حال در زمان مهدی دوبار، 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 کرد که از تعقیب و کشتار زنادقه غافل نباشد. طبری این توصیهٔ 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 وصیّت را با خشونت بی نظیر اجراء کرد و عدّهٔ کثیری را به عنوان زندیق کشتار کرد. هارون الرَّشید که روابط بهتری با ایرانیان داشت نسبت به هادی نرم‌تر رفتار کرد، ولی حتّی وی که به مناسبت نیل به خلافت همهٔ زندانیان را عفو کرد، متّهمین 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 آن جا که وی، به شیوهٔ خسرو و نوشیروان، دوست داشت مناظرات دینی و مذهبی در محضرش انجام گیرد، گاه متّهمین به زندقه را زنهار می‌داد و آنها را به بحث با مخالفان وامی‌داشت، چنان که این مطلب در بارهٔ یک ایرانی مانوی به نام یزدان بخت رازی در تواریخ آمده است.

شیوهٔ مبارزهٔ 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 بيفکنند و سرانجام متّهم به زندقه را در زیر شلاق یا از راه شکنجه می‌کشند. مثلاً افشین که متّهم 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 خلفاء با زنداقه آن بود که حاملان ایده‌تولوژی رسمی را وامی داشتند بر زنداقه ردیات بنویسند و به اتکاء احادیث یا دلایل، بطلان عقاید آنها را ثابت کنند. از آن جمله کتابی به نام فی الرد علی المنانیه برای اثبات نادرستی مانیکری که رشته و جریان عمده زندقه بود نوشته شده است.

به دستور و خواست خلفاء نبرد با «زندیقان» در ایران نیز به ویژه در دوران سلجوقی بسط یافت. خواجه نظام الملک شاهان دیلمی و پیروان تشیع و معتزله را در عراق و باطنیان اسمعیلی همه را «زندیق» می‌نامد. وی می‌نویسد:

«و لشگر ترک را که مسلمان و پاک‌دین و حنفی‌اند، بر دیلمان و زنداقه 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، توری و مهاجرت! چنین است سرنوشتی که ستمکاران برای هر کسی که جرأت ورزد و از حقیقت دفاع کند، روا می‌دارند.

۵. یادی از برخی زنداقه

در منابع کهن و نو نامهای فراوانی از زنداقه ذکر شده است، مانند جعدبن درهم و محمدبن ابی‌العباس که از بستگان خلیفه المهدی بود و ابومعاذر بشاربن بُرد، شاعر نابینای پارسی نژاد طخارستانی دوران اموی و عباسی ملقب به مرعث (گوشواره پوش) که برخی از اشعار وی که در زمره لطیف‌ترین اشعار عرب است به همت ابن خلکان در و فیات الاعیان و اصفهانی در آغانی به دست ما رسیده است. خلیفه المهدی این سخنور نامی را که مدّاح او نیز بود تا مدتها تحمل کرد با آنکه واصل بن عطاء، سرسلسله معتزله، در باره او می‌گفت: «سخنان این کور یکی از بزرگ‌ترین و سخت‌ترین دامهای شیطان است.»

ولی همین که روش بشار از جهت سیاسی چنان شد که دیگر به مذاق المهدی خوش نیامد یک مرتبه به بهانه 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 زنداقه معروف عبدالکریم ابن ابی العوجاء بن نُویره الدُهلی است که به دست محمد سلیمان حاکم کوفه کشته شد. به او نسبت

می دهند که به هنگام حج گریبان یکی از ائمه شیعه را گرفت و این سخنان را گفت:

«الاکم تلوذون بهذا المَدْر و تدوسون هذا البیدر و تُهَرولون حوله هروله الَبعیر اذائفرو
مَنْ فکَر فی هذا عَلم انّ هذا فِعْل سفیه غیر حکیم و لا ذی نظر و قُل و أنت رأسه و
أبوک کان رأسه و تظَامه.»^۳

طبری نظیر این مطلب را به «یزدان بن باذان» نسبت می دهد و شعری از علاء بن حدّاد در دست است که در آن نیز مسئله آنکه اجراء طواف کعبه شبیه خرمن کوبی گاو ان است به زنداقه نسبت داده شده است. این مطالب نشان می دهد 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 به جا آوردن این اعمال زیان به ما نرسد.»

ملطی می گوید:

«زنداقه به ویژه به قرآن در می پیچیده اند و «تناقضات» 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 می دهند و می گویند هنگام مرگ بدین عمل اعتراف کرده گفت چهار هزار 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 ممکن را ذیل عنوان عمومی زنداقه به وی منتسب داشته اند. ابن ابوالعوجاء دائی معن بن زائده 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 زنداقه صالح عبدالقدوس شاعر بغدادی است که در زمان المهدی به زنداقه متهم شد. در ادب عرب قصیده معروفی به نام «زینیّه» که قصیده ای زیباست به وی منسوب است. دیگر از متهمین به زنداقه ابونواس شاعر بزرگ ایرانی نژاد دوران عباسی است (۱۴۵-۲۵۵ هجری) که او را «سراینده باده» یا «شاعر الخمر» لقب داده بودند و در زمان هارون الرشید و امین و مأمون می زیست و به زنداقه متهم گردید و در واقع به علت دوستی با برمکیان این اتهام به وی زده شد و به قولی به جرم زنداقه در زندان در گذشت. دیگر از زنداقه معروف «حمّادون ثلاث» هستند، یعنی حمّاد عبّرد و حمّاد راویه و حمّاد بن الزُّبرقان. حمّادون ثلاث با هم دوستی داشتند و حمّاد عبّرد شاعر بود و سرانجام در زندان مهدی کشته شد. حمّاد راویه از رواق مشهور ادب عرب بود و پدرش دیلمی بود. حمّاد راویه داستانهای 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. حمّادون ثلاث با بشار بن برد روابط شوخی و هجا داشتند و سرانجام حمّاد عجرد کشته شد و به قولی قبرش در کنار قبر بشار قرار گرفت.

زناده 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 می‌شدند عبارتند از: یحیی بن زیاد، مطیع بن ایاس، ابوشاکر دیصانی، علی بن یقظین، ابن ذرّ صیرفی، یونس ابن ابی فروه، یزید بن فیض، صالح بن عبدالقدوس، ابن مناذر، ابوحنفص حداد، دعبل بن علی، ابوعیسی وراق، ابراهیم نظام، ابن راوندی و دیگران. حتی افراد زهدپیشه‌ای مانند صلاح صوفی و ابوالعناهیة شاعر معروف عرب به زناده 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 می‌پیوستند.

زندیقان در بحث و مناظره ماهر بودند و به واسطه احاطه به تاریخ و منطق و فلسفه و غیره متعصبان کوتاه‌بین را سخت به چاله می‌انداختند. آنها با شیوه «تقیّه» که از زمان مانیگری در ایران سوابق دارد، خود را سخت پنهان می‌داشتند و گاه با دلاوری و آشکاره گویی نظریات مادی و آزاداندیشانه خود را به میان می‌کشیدند. انگیزه 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 تاریخ زناده 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 عرصه‌ها: فلسفی، منطقی، مذهبی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و بانواع اشکال: مسالمت آمیز، قهرآمیز، آشکار، پنهان جریان داشته است. تلاش انسان و از آن جمله ایرانی برای عدالت و حقیقت و رهائی تلاشی است دیرینه و آن نور فروزنده‌ای 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 خود، که در آن فلسفه «دولاب کیهانی» مانی که جمع کثیری از زناده به دنبال وی می‌رفته‌اند تشریح شده و نشانه آن است که جوهر حقیقت و عدالت از خلال رنج، از تیرگی دروغ و ستم می‌رهد، را می‌آورم:

گفت مانی که: دلوهایی زمان
مایه از خاک برگرفته به چرخ

می‌رسانند نزد میرِ جهان
تا که رزبان به گردش چرخِ خشت
بادۀ ناب برکشد از رز
نگذارد به گوهران دو سرشت.
آری این باغبان باده فکن
تلی از خوشه‌ها کند خرمن
هستی، این جا خمیر مایهٔ پست
که تنش را نهیب رنج شکست
وز وجودش به قطره قطره، چکید
نور پاکی که او به جور مکید
.....
این چنین وصف می‌کند مانی
راز دولاب‌های کیهانی

توضیحات:

۱. از قصیدهٔ معروف خاقانی علیه فلسفه و زندقه و در دفاع از دین. رَحْل یعنی رحیل و بانگ عزیمت. فَشَل یعنی ناتوانی و سستی و شکست.
۲. چاپ دوم، صفحات ۷۵-۷۶.
۳. هان تا کی به این مستی سنگ و گل (مدر) می‌پنهاید و این خرمن را می‌کوید و به گردش مانند شتران رمیده هروله می‌کشید و هرگاه کسی در این بیندیشد می‌داند که این کار نادان است نه کار دانای تیزبین و تو بگو که پیشوای این مردمی و پدرت پیشوا و بنیاد گزارش بود.

بابکِ خرم‌دین

در اوائل قرن دوم هجری (اوائل سده 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 لشکریان خلیفه وارد ساختند. سرانجام سپاه خلیفه به سرداری افشین، خرم‌دینان را شکست داد. بابک اسیر و کشته شد. گفتار زیرین تحلیل این واقعه جلیل تاریخ جنبش‌های اجتماعی خلق ایران است.

۱

انگلس در اثر خود موسوم به «جنگ‌های دهقانی در آلمان» متذکر می‌شود 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 در باره جنبش‌های ضد فئودالی در قرون وسطی نه فقط برای جنبش‌ها در کشورهای باختری صادق است، بلکه بر کشور آسیائی ما نیز کاملاً صدق می‌کند: 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 حروفیه و نُقطویه و باییه و غیره و غیره، همه و همه جنبش‌هایی بودند که رنگ الحاد مذهبی^۲ و یا صبغه عرفانی داشتند، ولی از جهت محتوی اقتصادی و اجتماعی خود علیه نظام فئودال بودند. علت چنین وضعی روشن است. فئودالیسم در قرون وسطی در حکومت مذهبی (تئوکراتیک) خلفا و پاپ‌ها تجلی می‌کرد. مذهب حاکم حربه اساسی فکری حکومت طبقه حاکم بود. لذا طبقه محکوم با الحاد مذهبی خود به مقابله می‌شتافت. پروتستان و کالوینیست بر ضد کاتولیک برمی‌خاست، شیعه و اسمعیلی علیه حنفی و حنبلی قد علم می‌کرد. ولی در دوران بورژوازی، که به قول مارکس «حقوق» به شکل حاکم ایده‌ئولوژیک بدل شد، جنبش اجتماعی نیز چهره غیر مذهبی و «دنیای» به خود گرفت.

در نخستین سده‌های پس از استقرار سلطه عرب، محتوی عمده اجتماعی جنبش‌های مردم

ایران علیه خلافت عرب بود. در این محتوی می‌بایست دو جهت متمایز را از هم تشخیص داد: نخست جهت مبارزه «رهائی بخش» (یا استقلال طلبانه) برای خرد کردن یوغ سیادت بیگانه و دوم جهت مبارزه «طبقاتی» یعنی مبارزه 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 دست‌نشانده ایرانی پدید نشده بودند (یعنی تا اواسط قرن سوم هجری) سخت به هم در آمیخته بود. زیرا خلافت عباسی نه فقط موجب اسارت ملی مردم ایران بود، بلکه همچنین موجب اسارت اقتصادی و اجتماعی وی نیز به شمار می‌رفت. خلافت عباسی بخش عظیمی از اراضی به اصطلاح «مفتوح‌العنه» را که در سابق متعلق به دربار و اشراف ساسانی و آتشکده‌های زرتشتی بود در تصرف داشت و این اراضی را به امیران عرب و ایرانی دست‌نشانده به اقطاع می‌داد و دهقانان ایرانی بدین‌سان خراج‌گزاران برده وار این امیران و خود خلافت بودند. به همین جهت است که می‌توان گفت جنگ‌های انقلابی دهقانان ایران برضد سپاه خلیفه نه فقط جنگ‌های رهائی‌بخش، 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 مورّخین معاصر تحقیقات ذی‌قیمتی انجام داده‌اند و بدین‌سان در ایفاء این وظیفه مهم گام‌هایی برداشته‌اند و از آن جمله باید از اثر آقای سعید نفیسی در باره بابک خرم‌دین نام برد. ولی این آثار، تحلیل عمیق پدیده‌های اجتماعی را به دست نمی‌دهد و غالباً جمع‌آوری مدارک و متونند و بدون آنکه بتوان سودمندی و ارزش علمی آنها را منکر شد نمی‌توان بدانها خرسند ماند و گامی از آنها فراتر نگذاشت. از آن جا که تنها مارکسیسم - لنینیسم سررشته علمی درستی برای پژوهش و تحلیل و درک پدیده‌های اجتماعی به دست می‌دهد، لذا بهترین طریق دریافت علل باطنی تموجات فراوانی که در شط زندگی تاریخی مردم ایران رخ داده، انطباق این جهان‌بینی بر این سرگذشت پرشور انسانی است. مسلّم است که انطباقها از همان آغاز نمی‌تواند رسا و کامل باشد. نقص مدارک، بغرنجی حوادث، خطای پژوهنده، دست به دست هم داده بررسی علمی را به کمبودهای ناگزیری دچار می‌سازد، ولی به هر جهت کاریست که باید آغاز کرد.

در باره 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 اشتغال بر نکات و اطلاعاتی گرانبها دارای سه نقص مشترک است:

اول. از آن جا که اکثریت مطلق، بلکه همه کسانی که در باره بابک خرم‌دین اطلاعاتی می‌دهند در خدمت طبقات حاکمه بوده‌اند و به عنف یا به رضا به نام امیران و سلاطین تألیف می‌کرده‌اند، لذا برای خویش وظیفه‌ای جز این نشناخته‌اند که قهرمان بزرگ انقلابی ایران و پیروان دلاورش را از هر باره بیالایند و هر زشتی که ممکن است بدانان منسوب دارند، تا آن جا که برخی از این مورّخین مادر بابک را زنی روسپی آن هم کریه المنظر و یک چشم توصیف کرده‌اند! طبیعی است که از وراء این دود زهر افتراآت و انتسابات، دیدن شخصیت واقعی بابک جز از طریق استنتاجات و انتزاعات منطقی میسر نیست و باید به اتکاء قرائن و اخبار پراکنده، پرنیان حقیقت را از قطران دروغ و بهتان زدود.

دوم. همه این منابع فاقد اطلاعات رسا و قابل وثوقی در باره کیش الحاد آمیز «خرم‌دینی» هستند و در این زمینه نیز اگر چیزی گفته شده باشد سرشار از اسناد و افترا است، مثلاً مانند نسبت «اباحه زنان» به خرم‌دینان که از بهتانهای کهن مرتجعین ایرانی هر دوران به دارندگان اندیشه‌های انقلابی است، چنان که در باره مزدک نیز گفته‌اند که او می‌خواست زن و خواسته را «در میان نهد»^۳.

سوم. همه این منابع فاقد اطلاعات لازم در باره 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 آران و گاه بر سامانی از این هم وسیع‌تر حکم می‌راند، و با توجه به اینکه خرم‌دینان دهقانان و شبانانی بودند که علیه مالکیت خلافت و امراء وی، به سود احیاء مالکیت دهقانی برخاسته بودند، مسلم است که در این نواحی مقرراتی جز آنچه که در اراضی تحت سلطه بغداد مرسوم بود، متداول ساخته بودند. ولی کیفیت چنین اقداماتی از جانب بابک روشن نیست و فقط باید منطقاً حدس زده شود.

بدین سان در اثر واقعه نگاری سطحی و گاه مغرضانه مورّخین ایرانی و عرب در دوران قرون وسطی، احیاء حقایق تاریخی در باره بابک پورمرداس خرم‌دینی کار دشواریست و نقل غیر نقادانه 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 عظیم‌ترین جنبشهای اجتماعی پس از تسلط عرب است، زیرا بیش از بیست سال طول کشید و عرصه پهناوری از باختر ایران را در بر گرفت و سه بار جیش انبوه خلیفه عباسی مأمون و معتصم در نبرد با بابک دچار شکست فاحش شد و هر بار خرم‌دینان تلفاتی کمرشکن به خصم وارد ساختند چنان که در آخرین نبردها، همان طور که بابک به طنز در پیام خویش به توفیل امپراطور بیزانس یاد کرده، معتصم خلیفه را سرداری در بساط نماند

و وی دَرزی خود جعفر خیاط و خوانسالار خود ایتاخ را به مدد افشین سالار ایرانی سپاه عرب گسیل داشت.

با همه احترازی که مورّخین قرون وسطائی از اعتراف به عظمت شخصیت بابک و جنبش او داشته‌اند با این حال این جا و آن جا، جسته و گریخته عباراتی می‌یابید که این حقیقت را فاش می‌کند. مثلاً ابن ندیم صاحب کتاب الفهرست در اثر خود ضمن ذکر داستان مجعولی در باره روابط عاشقانه همسر جاویدان پور شهرک (یکی از رؤسای خرم‌دینی) با بابک و مکرری که این زن برای به پیشوائی رساندن بابک پس از مرگ شوی برانگیخت، از زبان این زن در باره بابک چنین می‌گوید:

«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 مرتبکان 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 می‌دارد. یا فی‌المثل محمّد عوفی در اثر خود جوامع الحکایات و لوامع الروایات ضمن بیان گفت‌گوی معتصم خلیفه عباسی با شاهزاده ایرانی افشین در باره بابک، از قول خلیفه می‌نویسد که وی در باره 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 می‌افزاید:

«سپس سر او را به خراسان بردند و در هر شهری و هر قصبه‌ای 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 کسانی جاری شده که در باره بابک به نیکی یاد نکرده‌اند، شخصیت انقلابی بابک و مقاصد و آرمانهای روشن وی را نشان می‌دهد. او می‌خواست گردن‌کشان را براندازد، خلافت اسارتگر را سرنگون سازد، خواران و افتادگان را بلند مرتبه کند و از آن جا که مردی جلد و قوی و لشگرکشی بی نظیر بود و با بی باکی و دلاوری در راه این مقاصد پیکار می‌کرد کارش بالا گرفت و در دل‌های مردم جائی بزرگ یافت.

شرقی (اردبیل، مغان، سواحل ارس) با عساکر افشین می جنگید، مازیار پسر کارن نیز بر رأس «سرخ عَلمان» (یا «مُحَوَّره») در طبرستان درفش طغیان علیه خلافت برافراشت. این دو مرد انقلابی - بابک و مازیار - با یکدیگر آشنائی، یاری و هم‌پشتی داشتند.^۴

قیام سرخ عَلمان، که به قول خواجه نظام الملک یکدیگر را «رفیق» می‌خواندند^۵، و قیام خرم‌دینان جزو آن سلسله قیامهای خلق ایران در نیمه 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 نامبرده می‌توان از جنبشهای پیروان بومسلم خراسانی، مُبِیَّضَه یا سپید جامگان (پیروان هاشم ابن الحکیم موسوم به المُقَنَع)، سَنَد باد مَجوس، استاد سیس در خراسان و سرخ عَلمان گرگان نام برد.

این قیامها بغداد را به سختی هراسناک ساخت و خلیفه در صدد یافتن تکیه‌گاهی به جز ایرانیان بر آمد. 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 بودند. چنان که افشین با آنکه در کاری بدان پلیدی و ننگینی (مانند درهم شکستن و اسیر ساختن بابک) نقش اساسی را ایفاء نمود، باز از بدگمانی معتصم نرسد 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 در هم شکستن بابک تنها با دستکاری بغای‌ها و ایتاخ‌ها نمی‌توانست 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 با بابک فرستاد. سیاست تقویت امیران ترک که غالباً حنفیان متعصب بودند و در دشمنی با ایرانیان با خلافت همداستان، بعدها از طرف خلفاء دیگر عباسی و به ویژه المتوکل با مهارت دنبال شد و منجر به سرکوب سلسله‌های ایرانی مانند سامانیان و مأمونیان و آل زیار و آل بویه و تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی گردید. اگر اشراف زادگانی مانند شه‌زاده اُسروشنه، خیدر پور کاووس (ملقب به افشین)، خدمت خلفاء را کمر نمی‌بستند، غلبه خلق ایران بر دشمن بسی تسهیل می‌شد، ولی پیداست که در قبال قیام دهقانان و در یوزگان شهر، اشراف ایرانی بیشتر ترجیح می‌دادند دستیار خلیفه باشند تا آنکه به زیر درفش سرخ عَلمان و خرم‌دینان بروند. این اشراف به ویژه در این موقع از تقویت خلفاء دروغ‌نورزیدند. به مدد آنان بود که عباسیان بر بنی امیه پیروز شدند، مأمون بر امین غلبه یافت، کار ملکداری عباسیان آن چنان رونق گرفت. ولی همین که این اشراف و سرکردگان خواستند پای از گلیم خود فراتر نهند و در کار قدرت خلیفه اختلال کنند، شمشیر سیّاف خلیفه رگهای گردنشان را برید، نوبختی و برمکی، بومسلم و افشین را بر نطح 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 می‌کوشیدند. به همین جهت نیز از چنگ دژخیم خلیفه نرسند. 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 نوبختی‌ها، برمکی‌ها، افشین‌ها و امثال آنان یاد می‌کنیم، گرچه میان آنها و بابک‌ها، مازیارها و یعقوب‌ها علامت تساوی نمی‌گذاریم.

۴

خرم‌دینی به مثابه یک جریان الحادآمیز انقلابی و به صورت آمیزه‌ای 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 می‌کند که پیروان بومسلم و مبیضه (سپیدجامگان) نیز از خرم‌دینان بودند. خود عنوان «خرم‌دینی» نشان می‌دهد 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 گزاران را «بد دین» (کافر) می‌خواندند، آنان با وضع کلماتی مانند خرم‌دین و درست دین در واقع خود را در قبال این اتهام محفوظ می‌داشتند و کیش خود را زیبا جلوه می‌دادند. لذا باید خرم‌دینی که رابطه فکری آن با درست دینی مزدکیان روشن است (زیرا از جانب بسیاری از مورّخین تصریح شده) رشته‌ای، 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 می‌کرد (و به قول روضة‌الصفاء «راعی بقر و غنم» بوده) در دستگاه جاویدان و جمع خرم‌دینان در آمد. اما اینکه چه شده که وی را به جانشینی جاویدان برگزیدند، مطلبی است که روشن نیست. همین اندازه می‌دانیم که خرم‌دینان به تناسخ روح معتقد بودند و می‌پنداشتند که روان خداوند نخست به کالبد آدم حلول کرد، سپس ابراهیم آن گاه موسی و عیسی و سپس محمد و سرانجام بومسلم خراسانی^۶. مسلماً جاویدان پور شهرک خود را آخرین جلوه‌گاه این روح ایزدی می‌دانست و چنان به نظر می‌رسد که پس از مرگش همه بر آن شدند که روح جاویدان پور شهرک به بدن بابک پور مرداس حلول کرد. چنین باوری تنها زمانی برای خرم‌دینان می‌توانست پدید شود که یا جاویدان وصیت خاصی در باره 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 پیشوایی خرم‌دینان برگزیده شد.

اینکه بابک به پیشوائی خرم‌دینان باختر ایران رسید، قرینه دیگری بر شخصیت او و صفات پسندیده او مانند دلیری و تیزهوشی و نیک‌رفتاری 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 می‌کوشید 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 معاطله می‌کند و از همه قوا برای انجام منظور استفاده نمی‌نماید. ولی شهزاده اُسر و شنه 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 در کنار بابک قرار گیرد و بساط ظلم و فساد خلیفه را برچیند.

سرداران و سرهنگان لشگر بابک نیز مانند خود او از میان توده 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. مورّخین قرون وسطائی می‌کوشند تا محیط بابک و سرهنگان و یاران وی را محیط راهزنان و دزدان خون آشام جلوه‌گر سازند و همه جا گفت و گواز آن است که سیّاف شخصی بابک، مردی به نام «نودنود»، ده‌ها هزار اسیر را گردن زد، و حتی یکی از مورّخین با گستاخی می‌نویسد زمانی که بابک در حال اسارت از میان مردم بغداد می‌گذشت بر انبوه جماعت خیره شده بود و تأسّف می‌خورد که چرا قادر نیست همه آنان را از دم تیغ بی‌دریغ بگذراند. ولی پیداست نهضتی که مدت بیست سال از پشتیبانی جانبازانۀ مردم برخوردار بود و به قول مسعودی در دل‌های مردم جای بزرگ داشت نمی‌توانست مبتنی بر فساد و راهزنی و خون آشامی باشد. دهقانان و شبانان و مستمندان شهرها به بابک و سرهنگانش به مثابه نمایندگان حقیقی خود باور داشتند، و این باور نمی‌توانست جز از آن برخیزد که آنان را مدافع منافع طبقاتی و ملی خود یافته باشند.

مراحل عمده جنگ‌های طولانی بابک علیه خلافت در برخی منابع قرون وسطائی توصیف شده است. این توصیفات کاملاً نشان می‌دهد که بابک در اداره 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 گردنه‌ها و مختصات اقلیمی، با استفاده از شیوه کمین کردن در نقاط

مساعد و شیخون زدنهای جسورانه و بی‌امان، بابک لشگریان خصم را به ستوه در می‌آورد. او هنگامی که وضع را برای رزم مساعد نمی‌یافت قادر بود مدتی دراز در کمینگاه خود منتظر باشد و با داشتن شبکه وسیعی از جاسوسان در اردوگاه دشمن، بهترین فرصت را برای ایراد ضربت بر می‌گزید و خود بر رأس سپاه چنان بی‌باک و سریع می‌تاخت و دشمن را غافلگیر می‌ساخت که راه مفتری برایش نمی‌ماند. دلبستگی لشگریانش به وی موجب انضباط و انگیزه فداکاری بود. بیهوده نبود که معتصم او را در کار لشگرکشی «بی‌نظیر» می‌شمرد. در واقع افشین با همه 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 مرگ مردانه‌اش نمودار روحی به حد افسانه آمیز قهرمان، استوار و تسلیم‌ناپذیر است. جزئیات این رفتار را مورّخین متعدّدی نقل کرده‌اند. هنگامی که بابک پس از شکست نهائی در بیشه زارهای ایران متواری بود و قصد داشت نزد پادشاه بیزانس توفیل بگریزد و او را به مبارزه علیه خلیفه برانگیزد، سالار سپاه عرب افشین، زنه‌نامه‌ای با مهر زرین خلیفه به وسیله دو پیک به نزدش فرستاد. یکی از آن دو موفق شد بابک را در پناهگاهی بیابد. وی زنه‌نامه 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 زنه‌نامه ننگین را به نزد پیک افکند و گفت:

«این نامه را به نزد افشین ببر و بگو این تو را به کار آید نه مرا.»

افشین از راه دیگر در آمد. یکی از امیران آن نواحی به نام سهل بن سنباط، که با بابک آشنائی و دوستی داشت، او را به دژ خود می‌برد و وعده پشتیبانی می‌دهد، ولی روز دیگر بابک را به بهانه شکار از سرای خارج می‌سازد و آن جا او را تسلیم سرهنگان افشین می‌کند. بابک که دید نامردانه در دام افتاده روی به آن دوست نمای خیانت پیشه نمود و با لحنی حزین گفت:

«ارزان فروختی مرا بدین ناکسان.»

و سهل بن سنباط، به نقل روضة‌الصفاء، پاسخی داد که در واقع دادنامه خلافت و اشراف علیه بابک بود. سهل گفت:

«تو راعی بقر و غنم بودی و شبان را با تدبیر جیش 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 معتصم‌ها از عهده تدبیر جیش و سیاست بر نیامده بود؟ بیست سال پیشوائی پر قدرتش به سود او حکم می‌کند.

معتصم چنان از اسارت بابک، این خوش‌بختی غیرمنتظر، شادان شد که به تمام معنای کلمه افشین را غرق در جواهر ساخت. در این زمینه جرجی زیدان در جلد دوم تاریخ تمدن اسلامی

می‌نویسد:

«از روزی که افشین از سُرْمَن رَا (سامره) رفت تا روزی که برگشت هر روز معتصم یک دست خلعت و یک اسب برای وی می‌فرستاد و علاوه بر انعامها و خواربار، هر روز که افشین در برابر بابک سواره می‌جنگید ده هزار درهم فوق‌العاده می‌پرداخت. همین که افشین به سامره رسید معتصم به دست خود نشان جواهری به وی آویخت و بیست میلیون درهم انعام داد و فرمان حکومت سند را برای وی امضاء کرد و شاعران را واداشت به خدمتش بشتابند و او را مدح گویند.»

معتصم دستور داد برای ورود بابک به سامره ترتیبات خاصّ بدهند. بر دوش بابک و برادر دلیرش عبدالله، درّاعه‌های مرصع و بر تارکشان بُرُوس‌های مجوهر نهادند. بابک را بر پیل اشتهبی مستور از دیبای سرخ و سبز و برادرش را بر شتر جمازه‌ای نشانیدند. کودکان در پس و پیش این دو بیتِ محمد بن عبدالملک الزیات را کف زنان و حوصه‌کشان می‌خواندند:

قَدْ خَضَّبَ الْفَيْلُ كِعَادَاتِهِ

لِجَيْلِ جَيْلَانَ خِرَاسَانَ

وَالْفَيْلُ لَا تَخْضُبُ أَعْضَاوَهُ

إِلَّا لِلذِّي شَانَ مِنَ الشَّانِ^۶

در باره وقایع این ایام عوفی در جوامع‌الحکایات حادثه‌ای را نقل می‌کند که نمودار دیگری از روح قوی و تسلیم‌ناپذیر بابک است. وی می‌نویسد:

«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؟» بگو «آری، یا امیرالمؤمنین، بنده توام و گناهکارم و امیدوارم که امیرالمؤمنین 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 اشارت کردیم، به دست بفشردیم که آنچه ترا تلقین کرده بودیم بازگویی. البته هیچ نگفت. روی ترش نکرد. رنگ روی او نگشت.»

خواجه نظام‌الملک، وزیر معروف سلجوقیان، در اثر خود سیاست‌نامه صحنه دیگری در باره مرگ بابک نقل می‌کند که لرزاننده است و نمودار قدرت روحی شگرف این شبان انقلابی است. باید دانست که خواجه از آن کسانیست که از طرفی به سبب خصلت اشرافی و از طرف دیگر اهمیتی که برای تمرکز قائل بود از همه قیامها با خصومت یاد می‌کند. وی می‌نویسد:

«چون یک دستش بپریدند دست دیگر در خون زد و در روی خود مالید، همه 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 کرده‌ام، 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 جایی 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 دلاورانه‌اش در برابر دشمن، همه مبارزان راه آزادی و استقلال را الهام بخشید.

توضیحات:

۱. رجوع کنید به: مارکس و انگلس، آثار (به زبان روسی)، جلد ۸، صفحات 129-131.
۲. «الحاد» در اینجا معادل واژه اروپایی *Heresie* است یعنی آن مذهبی که از مذهب حاکم و مسلط منشعب می‌شود و علیه آن بر می‌خیزد مانند نسبیّت بابیه به مذهب تشیع.
۳. در این باره در گفتار مربوط به مزدک ما توضیحات کافی داده‌ایم و گفته‌ایم که مزدک رفورم‌هایی را در شکل زناشویی متداول پیشنهاد می‌کرد که در نزد اشراف حرم دار ساسانی در حکم اشتراکی کردن زنان بوده است.
۴. موافق برخی روایات، قیام مازیار درست دو سال پس از اعدام بابک انجام گرفت. با این حال بسیاری از مورّخین وجود رابطه بین این دو را تصریح می‌کنند که می‌تواند 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.
۵. مؤلفین شوروی کتاب تاریخ ایران در قرن ۸ اظهار نظر می‌کنند که به‌کار بردن پرچم سرخ در جنبش گرگان در سالهای ۷۷۹ - ۷۷۸ میلادی «نخستین استعمال جمعی پرچم سرخ به مثابه پرچم پیکار خلق علیه ستمگران در تاریخ است.» این تأیید نویسندگان معتبر کتاب نامبرده دارای ارزش فراوانی است.
۶. این عقیده تناسخ که گویا از منشأ هندیست در بسیاری از جریانات الحادآمیز و انقلابی آن عصر دیده می‌شود و برای حفظ «ادامه کاری» در رهبری نهضت نقشی بازی می‌کرده است.
۷. مصرع دوم این شعر را چنین نیز آورده اند «یحمل شیطان خراسان». عبدالملک این شعر را به مناسبت دیگری سروده بود، ولی لجاره 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 اوست اندامهای خود را برای گیل گیلان خراسان (امیر خراسان) خضاب کرده و فیل اندامها را خضاب نمی‌کند مگر برای کسی که در جاه و مقامش شکستی حاصل شده باشد.

جنبش زنگیان، در قرن سوم هجری

مقدمه

قریب هزار سال پس از جنبش بزرگ غلامان به رهبری اسپارتاکوس، که در سالهای ۱۷-۷۴ ق. م. در رُم واقع گردید و در آن قریب صد و بیست هزار برده شرکت داشتند و مدّت سه سال به طول انجامید، قیام دیگری در نواحی بصره و آبادان و اهواز، آن نیز با شرکت غلامان و به رهبری صاحب الزنج واقع گردید که در آن، به قولی، بیش از پانصد هزار غلام شرکت جستند و مدّت پانزده سال به طول انجامید. مورّخین غربی قیام اسپارتاک را بزرگ‌ترین جنبش غلامان می‌شمرند. ظاهراً آنها از جنبش زنگیان در قرن سوم هجری و از شخصیت صاحب الزنج خیر چندانی ندارند یا آن را آگاهانه مسکوت می‌گذارند. با آنکه در باره این واقعه بزرگ در منابع تاریخی عرب و ایرانی مطالبی ثبت است، ایرانیان نیز از این جنبش عظیم بردگان که در بخشی از خاک میهن آنها گذشته است بی‌خبرند و نمی‌دانند که گرچه اجداد صاحب الزنج، سالار قیام زنگیان، از اعرابند ولی خود وی و پدرش و پدر بزرگش زاده و پرورده خاک ایران و از مردم مضافات شهر ری بوده‌اند، و به این جهت از افتخاری که از سالاری یک قیام بزرگ رنجبران نصیب صاحب الزنج شده، سهمی نیز به هموطنان ایرانی‌اش می‌رسد.

بردگی در کشورهای خلافت عرب

یکی از ویژگی‌های مهمّ فتودالیسم در کشورهای خلافت عرب، و از آن جمله ایران، در قرنهای

دوم و سوم بسط نیرومند برده داریست. نمی‌توان گفت که نظام اجتماعی آن دوران نظام بردگی بود، زیرا شکل عمده اقتصادی، فئودالیسم و طبقات عمده اجتماعی عبارت بودند از اشراف و امراء مالک و دهقانان و شبانان آنها که ستم برده نداشتند. ولی در اثر جنگها و فتوحات خلافت، بردگی به مثابه بقایای یک نظام کهن و منسوخ بار دیگر رونقی شگرف یافت. سمرقند در خاور و مناخ یا قاهره در باختر، دو پایگاه عمده تدارک و صدور برده بود. از سمرقند بردگان چینی و ترک و از قاهره بردگان رومی و زنگی و صقلی به تمام شهرهای آن روز خاورمیانه به ویژه بغداد گسیل می‌شدند.

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلامی می‌نویسد که در حوالی قاهره مقامی بود به نام «بئر المنامه» که در آن جا اسرای پیر و افراد مشکوک را گردن می‌زدند و سپس اسرائی را که در خور بردگی بودند، به مناخ می‌فرستادند و آن جا معلمین آنها را تیراندازی و سوارکاری و شمشیر بازی و غیره می‌آموختند و آماده فروخته شدن می‌کردند. در بغداد شارع دارالرقیق محل فروش بردگان و کنیزان بود و «قیمان» یا «نخاسان» (یعنی برده فروشان) آنها را به فروش می‌رساندند. گاه برخی از کنیزکان زیبا و هنرمند به صدها و میلیون‌ها درهم و دینار خرید و فروش می‌شدند.^۱

در اثر کثرت بردگان، داشتن غلامان بسیار که از علائم تشخیص بود رواجی داشت و به ویژه زنگی، که غلام ارزانی بود، به تعداد فراوانی در اختیار خواجه‌گان عرب بود. هندوشاه، مؤلف تجارب السلف، این نکته را به ویژه در باره شهر بصره که مرکز شروع قیام بود تصریح کرده می‌نویسد:

«زنگیان به بصره بسیار بودند، چنان که هیچ سرائی از سراهای اکابر و اوساط الناس از یکی یا دو یا سه زیادت، خالی نبود و در بعضی تواریخ بصره چنان آورده‌اند (والعهده علی المورخ) که در شب نیمه شعبان که موسم جمعیت و شعلان بوده است اکابر و اعیان شهر تمامیت جمع شدند و از جمله شبی از شب‌ها از احوال حاضران تتبع کرده بودند هزار خواجه حاضر بود و هریک از ایشان هزار غلام زنگی داشت.»^۲

جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلامی متذکر می‌شود که علاوه بر غلامان، عده‌ای از دهقانان غلام‌زاده وابسته به زمین نیز بودند که «قن» نام داشتند و با زمین فروخته می‌شدند.^۳ بردگان و قن‌ها در اراضی و معادن اطراف بصره به کارهای فرساینده و کشنده‌ای برای خواجه‌گان خویش اشتغال داشتند.

قیام زنگیان در سواحل شط العرب نتیجه تقاطع انواع تضادهای اجتماعی در این ناحیه بود، از آن جمله تضادهای شدید دینی و قومی در میان اعراب (و در این مورد خاص تضاد علویان و عباسیان) از طرفی و تضادهای اجتماعی (و در این مورد خاص تضاد برده‌ها و قن‌ها با خواجه‌گان

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 و به ناحیه ری که قلمرو شیعیان و طرفداران آل علی بود گریخت و در قریه ورزین (به قول ابن اثیر) یا وزیق (به قول مسعودی) ساکن شد.^۴ پدر بزرگ صاحب الزنج به نام عبدالرحیم در طالقان تولد یافت و با کنیزی سندی ازدواج کرد و از آن دو محمد پدر صاحب الزنج زاده و بدین سان صاحب الزنج (علی) و پدرش محمد و پدر بزرگش عبدالرحیم همه زائیده و پرورده خاک وطن ما هستند.

علی که بعدها صاحب الزنج لقب گرفت، در خاندان علوی و زیدی خود با روح شیعیگری و دشمنی 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 وی می نویسد:

«او مردی عاقل و فاضل و بلیغ و شاعر فایق بود.»^۵

از نوشته‌های 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 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 زمانی که صاحب الزنج تنها دعوی امامت داشت بزرگان قبائل «بلالیه» و «سعدیه»، این مهم‌ترین قبائل شهر بصره، با او چندان خصومتی نداشتند، ولی وای بر او که به نقطه حساس این بزرگان دست یازید، یعنی آغاز تبلیغ غلامان به سرکشی کردن از امر مولایان گذاشت.

یکی از نمونه‌های کار تبلیغی صاحب الزنج را ابن اثیر در کتاب خود نقل کرده و می نویسد:

«ریحان که یکی از غلامان سورجیان و نخستین کسی از آنهاست که بدو پیوست گوید: من برای غلامان مولای خویش آرد می بردم 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 پرسید و مرا به کیش خود خواند، پذیرفتم و سپس گفت برو و از غلامان هر چند کس توانی فرارده و بیاور تا ترا امیر

ایشان سازم و مرا سوگند داد که جای وی به کس نشان ندهم و بامداد به سوی وی رفتم. عده‌ای از غلامان دَبّاشین نزد وی آمده بودند.»

و سپس می‌نویسد:

«غلامان بصره را دعوت کرد و بسیار کس از ایشان به خاطر رهائی از سختی بردگی بدو پیوستند و صاحب‌الزنج برای آنان خطبه خواند و وعده داد که ایشان را خداوند مال و زمین خواهد کرد و سوگند یاد کرد که به آنان خیانت نکند و در کوشش کوتاهی نرزد. در این وقت صاحبان بردگان بیامدند و گفتند برای هر غلام پنج دینار بگیر و او را باز پس ده. غلامان را بفرمود تا هر یک از مولایان خویش یا وکلای آنان را پانصد تازیانه بزدند و سپس ایشان را رها ساخت تا به بصره باز گشتند.»^۷

ابن اثیر، از قول ریحان غلام، می‌افزاید که وقتی صاحب‌الزنج بر منبر می‌رفت و خطبه می‌خواند به یاد غلامان می‌آورد که آنها در دوران بردگی چه‌گونه در محنت و سختی بودند و چه‌گونه اکنون نجات یافته‌اند. با آنکه مورّخین بسیار سعی دارند که صاحب‌الزنج را مردی جبار و قسی معرفی کنند، باز از قرائن فراوان پیداست که وی روحی با عطف داشت و بیشتر در صدد اقناع منکران بر می‌آمد و اگر کسی را قانع می‌ساخت او را به حال خود می‌گذاشت، و در این مورد 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 کشتی‌ها را گرفتند و در آن کشتی‌ها حاجیانی بودند که از راه بصره به حج می‌رفتند. صاحب‌الزنج بر مکانی مرتفع از زمین بنشست و با حاجیان مناظره در پیوست و ایشان وی را تصدیق کردند و گفتند اگر زیاده بر زاد و راحله داشتیم، در راه تو به کار می‌بردیم و در نزد تو می‌ماندیم. صاحب‌الزنج آنها را رها ساخت.»

یکی از مختصات دیگر اخلاقی صاحب‌الزنج که مورّخین از آن یاد می‌کنند، سرسختی او در مبارزه بود که از شرایط اصلی نبرد و پیروزیست. در این باره ابن اثیر در الکامل نبرد موفق، برادر خلیفه و فرمانده سپاه عباسیان، را علیه صاحب‌الزنج شرح داده و چنین می‌نویسد:

«موفق فرزند خود ابوالعباس را به نهرابی الحضیب فرستاد تا کار صاحب‌الزنج را بسازد و ابوالعباس از بامداد تا گرمگاه بجنگید و زنگیان را شکست افتاد و پس موفق صاحب‌الزنج را نامه‌ای کرد تا از خونریزی‌ها و خرابیها که به دست او رفته است توبه کند، لیکن وی بدین نامه پاسخ نداد.»^۸

و در تجارب السلف این شعر صاحب‌الزنج خطاب به خلیفه نقل شده است:

اقسم بالقتل و بالذبح
و العفو بعد الذنب و الصفح
لا نظرت عینی اعلامکم
الا اسیرا او علی رمح^۹

با آنکه صاحب الزنج تکیه گاه فکری و ایده‌ئولوژیک خود زیدی‌گری را قرار داده بود، با این حال شیعیان و زیدیان او را از خود نمی‌دانستند و به اصطلاح در حق او «تقیّه» می‌کردند، و این خود نشان می‌دهد 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 می‌نویسد:

«از بعضی روایت است که ایشان گفتند ما از حسن بن علی (مقصد امام حسن عسگری است) از صاحب الزنج سؤال 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 الزنج از علویه است و در میان ایشان صحیح النسب است، لیکن علویه و اهل شیعت خود را از وی دور می‌دارند بوجه تقیّه.»^{۱۰}

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 می‌شد) در دوران قرون وسطی شکلی از اشکال اپوزیسیون انقلابی بوده، و در زیر این درفش به ظاهر دینی، انواع جنبشهای اجتماعی و ملی ایرانیان صورت گرفت، و شگفت نیست اگر 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 زنگیان با خلافت

قیام زنگیان، به رهبری صاحب الزنج، از ماه شوال ۲۵۵ قمری (۸۶۹ میلادی) آغاز شد و تا جمادی الاولی ۲۷۰ هجری (۸۸۳ میلادی) یعنی قریب پانزده سال به طول انجامید. خلفاء عباسی المهتدی و المعتمد تلاش شدید و قساوت کارانه‌ای برای سرکوب این قیام به کار برده و پس از ده‌ها بار شکست و ده‌ها هزار تلفات سرانجام برادر خلیفه معتمد، موسوم به ابواحمد و ملقب به «النّاصر الدّین بالله الموفّق» یا به طور خلاصه موفّق، موفّق به شکست صاحب الزنج شد. خلفاء عباسی زبده سرداران عرب خود از قبیل ابوهلل، مفلح (و عبدالرحمن پسرش)، ابوالعبّاس (فرزند

موفق)، لؤلؤ، ابراهیم بن سیمما و سپهسالاران ترک خویش مانند جعلان ترکی، موسی بن بغا، اسحق بن کنداجق، طاش تمر، ابن ترکی، اغرتمش، تکین و غیره را به جنگ صاحب‌الزنج فرستادند. ابن اثیر از سرداران دلاور صاحب‌الزنج مانند علی بن ابان مهلبی و خلیل و محمد برادرانش، محمد بن سالم، فتح حجام، یحیی بن محمد بحرانی، ابواللیث اصفهانی، سلیمان بن موسی نام می‌برد که هر یک فتحی نمایان کردند. به ویژه باید از سپهسالار بی‌باک و جانباز صاحب‌الزنج، یعنی علی بن ابان مهلبی نام برد، که تقریباً طی تمام پانزده سال در عمده نبردها شرکت داشت و فاتح شد و علی‌رغم آنکه برخی اوقات مجروح گردید ولی از جنگیدن و نابود کردن سپاه خلیفه باز نایستاد.

صاحب‌الزنج طی این پانزده سال نواحی وسیعی، که بصره و عبادان و اهواز و شوش و دشت میشان و جی و گندیشاپور را در بر می‌گرفت، تحت تصرف یا نظارت خود در آورده بود. و با آنکه خلیفه سپاهیان انبوه و چندده هزاری پیاده و سوار، به همراه بحرّیه شط پیمان مرکب از ده‌ها و صدها کشتیهای خاص که «سنداوه» و «سمیری» نام داشته‌اند به جنگ صاحب‌الزنج می‌فرستاد، سپاه زنگیان همیشه با مهارت جنگی شگرفی بر جیش خلیفه غالب می‌گردید و اگر موفق، برادر معتمد، تقویت‌های پیاپی دریافت نمی‌کرد و یا لجاج و قساوت بی‌پایان به خرج نمی‌داد، نمی‌توانست به پایتخت زنگیان یعنی شهر «مختاره» رخنه کند. ابن اثیر در باره آخرین دفاع مختاره می‌نویسد: 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.»^{۱۱}

شکست صاحب‌الزنج تنها نتیجه قدرت سپاه بغداد و لجاج و خدعه موفق و سردارانش نبود،

بلکه دارای یک علل اجتماعی نیز بود:

صاحب‌الزنج و یارانش که دست به قیام زده بودند، در طول مبارزه و پس از فتوحات اولیه و به دست آوردن غنائم و اسرا، به تدریج خود کمابیش دچار همان معایبی شدند که علیه آن برخاسته بودند. شیوه خلیفه‌گری و غلام‌داری و گرد آوردن مال بین آنان گسترش یافت^{۱۲}، و به قول صاحب‌الزنج، 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 صاحب‌الزنج مقارن قیام صفاریان بود، ولی یعقوب لیث، پیشوای این قیام اخیر، توجه نکرد که وظیفه وی اتحاد با قیام صاحب‌الزنج علیه خلافت است. باید انصاف داد که در این زمینه صاحب‌الزنج گام نخستین را برداشت وقتی ابو احمد موفق، برادر خلیفه، یعقوب را در خوزستان شکست داد و اهواز را گرفت و یعقوب فراری شد. صاحب‌الزنج به او پیغام داد که نگریزد و دوباره بازگردد و با هم همدستی کرده به خلافت عرب خاتمه دهند، ولی یعقوب پاسخ داد:

«قل یا ایها الکافرون، لا اعبد ما تعبدون.»^{۱۳}

ولی بعدها چنان که 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 سرنگرفته و به جایی نرسیده است.^{۱۴}

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 پژوهشهایی دقیق‌تر انجام گیرد. عجالاً آنچه که گفته شد و ظاهراً از نخستین کوششها برای تحلیل اجتماعی این جنبش است، شاید بتواند زمینه‌ای برای پژوهشهای بعدی به دست دهد.

توضیحات:

۱. برای اطلاع وسیع‌تری در باره این جریان رجوع کنید به: تاریخ تمدن اسلامی، تألیف جرجی زیدان، جلد پنجم، صفحات ۲۴-۳۰ و نیز کتاب پر تو اسلام، تألیف احمد امین مصری و نیز کتاب تاریخ بردگی، نگارش آقای نیازمند شیرازی.
۲. تجارب السلف، صفحه ۱۸۹.
۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلامی، جلد چهارم، صفحه ۴۶.
۴. رجوع شود به: الکامل، ابن اثیر، جلد ۷، وقایع سال ۲۵۵ و مروج الذهب، مسعودی، جلد اول، صفحه ۳۱۲.
۵. تجارب السلف، صفحه ۱۸۹.
۶. برخی نوشته اند که صاحب الزنج کیش خوارج ازرقی (یا ازارقه) داشت. چون منبع آن روشن نیست از تکیه بدین قول خود داری شد.
- ۷: ابن اثیر، ذیل وقایع سال ۲۲۵ (ترجمه متن عربی به فارسی از شادروان دهخداست).
۸. ابن اثیر، جلد ۷، صفحه ۱۳۸.
۹. سوگند می خورم به جنگ و کشتار و به آمرزش گناهان و در گذشتن از خطاها، که دیدگان من درفش های شما را جز در حال اسارت یا آویخته بر سر نیزه‌ها ندیده است.
۱۰. تاریخ قم، صفحه ۲۲۹.
۱۱. ابن اثیر، جلد ۷، صفحه ۱۴۳.
۱۲. 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 مطربن جامع از سرهنگان خلیفه را بکشت.
۱۳. «بگو ای کافران من آن را که شما می پرستید نمی پرستم.» آیه‌ای از قرآن.
۱۴. برای تمام این جریانات رجوع کنید به: کامل، ابن اثیر، جلد ۷.

مقام تاریخی جامعه‌شناسی فارابی

طرح مسئله

یکی از امراء سلسله کوچک «بنو حمدان» و شاید بزرگ‌ترین امیر این سلسله که بر شهرهای حَلَب و حُمص، در دوران خلفاء عَبَّاسی و سپس فاطمی، حکمرانی داشته‌اند، ابوالحسن علی بن حمدان معروف به سیف الدوله (۳۵۱-۳۵۶) است. شاید ما ایرانیان با این امیر عرب از آل تَغَلِب سر و کاری نمی‌داشتیم اگر نام وی با نام ابونصر فارابی فیلسوف نامدار ما و ابوالفرج اصفهانی صاحب اغانی 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 می‌نواخت و این زمره از مردم که در آن روزگار اکثراً بی‌یاری امیری و سلطانی قادر نبودند زندگی را در امنیت و فراغتی ولو بسیار نسبی بگذرانند هر جا آوازه چنین کسانی را می‌شنیدند گردش جمع می‌شدند. به همین جهت روشنفکران بنامی مانند ابونصر فارابی فیلسوف بزرگ ایرانی، الْمُتَنَبِّی شاعر بزرگ عرب، ابوفراس حمدانی شاعر غنایی 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 می‌ورزید و وقتی در سال ۳۳۹ ابونصر محمد بن طرخان فارابی، از مردم ماوراء النهر، در شهر حلب در

سن هشتاد سالگی در گذشت امیر سیف الدوله شخصاً بر جنازه او نماز گزارد و این خود مرتبه عالی احترام به یک روشنفکر بود، و حال آنکه امروزه ما نام سیف الدوله حمدانی را بدان سبب می‌شناسیم که ابونصر فارابی در عصرش می‌زیست. چنین است شگرد تاریخ!! تا زمانی که زندگی جریان دارد، آنان که بر اریکه قدرت سیاسی نشسته‌اند، هر قدر هم از جهت شخصیت انسانی ناچیز باشند، بر اهل علم و ادب کبر و افاده می‌فروشدند و این جریان حتی در عصر متمدن ما به شکلی ادامه دارد، ولی وقتی زندگی طی شد و همه به دیار خاموشان رفتند، آن گاه داور تاریخ رتبه بندی می‌کند و بی بیم از کاخ و زندان و گنج، شاعرکی مفلوک را بسی بالاتر از فلان سلطان ذی شوکت جای می‌دهد. امروز ما هیدن (Heyden) آهنگ‌ساز نامدار آلمانی را به خاطر «گراف اشتراهاتسی» که «مخدوم» او بود و وی جزء چاکرانش می‌نشست نمی‌شناسیم، بلکه این گراف متکبر از جهت تاریخی آن طالع را داشته است که هیدن در زمان او می‌زیسته.

باری، پس از این گریز یا استطراد به سر داستان بازگردیم.

قصد ما از این گفتار نه ورود در زندگی فارابی است نه بحث در فلسفه او و نه بیان آثارش. در این زمینه تحقیقات انجام یافته کم نیست. مجموعه‌ای گرانها از آثارش تحت عنوان آثار فلسفی الفارابی (*Alfarabi's philosophische abhandlungen*) به وسیله فریدریش دیتریچی (Friedrich Dieterici) در سال ۱۸۹۲ در لیدن چاپ شد و از جمله در این مجموعه رساله ایست به نام رساله فی مبادی آراء اهل المدینه الفاضله، و همانا بررسی مقام تاریخی این رساله و منابع فیض معنوی آن است که در گفتار کنونی مطمح نظر ماست.

در باره این رساله در زبان فارسی تحقیقات چندی منتشر شده است. از آن جمله است شرحی که آقای دکتر ذبیح‌اله صفا در آثار باارزش 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 فلاسفه 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 فارابی به دست داده است. علاوه بر آنها، آقای دکتر سید جعفر سجّادی در شماره نهم سال اول ماهنامه و جید تحت عنوان «نظری به سیاسیات مدینه فارابی» مقاله‌ای نگاشته که قاعدتاً با استفاده مستقیم از اثر فارابی است.

با آنکه ما می‌کوشیم ملخصی از نظر فارابی را در باره جامعه بدسیم، ولی چون به دنبال تکرار کار انجام شده نیستیم بیشتر توجه خود را به منابع اساسی تفکر فارابی معطوف می‌کنیم و نیز بی‌مورد نمی‌دانیم برخی نظریات همانند فارابی را که در فلسفه باختر، قبل و بعد از فارابی، پدید شده است مطرح سازیم و بدین ترتیب مطلب را از زاویه دیگری مطرح کنیم که تا کنون در نوشته‌های تحقیقی فارسی در باره فارابی به نظر نرسیده است.

نظریات جامعه‌شناسی فارابی

فارابی، چنان‌که خواهیم دید، در نظریات جامعه‌شناسی خود مُبدع نیست، ولی در میان فلاسفه اسلامی او تنها کسی است که به این مسئله وسیع‌تر از دیگران پرداخته است. می‌گوئیم وسیع‌تر از دیگران، زیرا در مسائل «حکمت عملی» (که «سیاست مُدُن» در کنار «اخلاق» و «تدبیر منزل» یکی از اجزاء سه‌گانه آن است) فلاسفه ما، به ویژه ابن‌سینا، سخنان اندکی نگفته‌اند. به علاوه، از سنن کهن ایرانی بحث در باره حکمت عملی است و لذا متفکرین و نویسندگان ما به صورت رسالات ادبی و اخلاقی مطالب متعددی در باره سیاسیات و اجتماعیات نگاشته‌اند.

نکته تازه در نزد فارابی آن است 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 می‌دانسته است. زندگی متمادی فارابی در شام احتمال این مسئله را تقویت می‌کند یا الاقل این احتمال را که وی به تراجم سُریانی 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 به شیوه خاص خود بیان کرده و عرضه داشته است.

نکات عمده جامعه‌شناسی فارابی، بر اساس رساله آراء اهل المدینه به قرار زیرین است:

۱. زندگی بالاجتماع برای افراد بشر امریست ضرور، زیرا بشر به تنهایی و انفراداً قادر به زندگی نیست و زندگی جمعی کارش را تسهیل و هستی‌اش را غنی می‌کند؛
۲. اجتماع بشری را به سه نوع می‌توان تقسیم کرد: جماعت عظمی که امم مختلف را در بر می‌گیرد و آن حاوی تمام «معموره 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 اعضا دیگر که فقط خادمند مانند مثانه و غیره، منتها در جماعت 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 *Civitas* لاتینی است و آن را بر دو نوع تقسیم می‌کند: «مدینه فاضله» و «مدینه نازله» یا «مدینه جاهله». «مدینه فاضله» جامعه‌ایست 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 مدینه‌ای که تحت ریاست چنین مدیر و مدبری است نظم و ترتیب، تعاون بین افراد برقرار است و منافع مردم تأمین می‌گردد و مضرات از آنان دفع می‌شود.

برای آنکه رئیسی بتواند بمقام رئیس علی الاطلاق برسد که معموره ارضی را اداره کند باید به مرتبه «عقل بالمستفاد» (که مقام کسب همه دانش‌ها اعم از نظری و اکتسابی است) برسد و به «عقل فعال» (که خود از نور محض است، ولی در آن صورت کلیه اشیاء منعکس است و نفوس بشری را از قوه به فعل منتقل می‌کند) اتصال یابد و حقایق، مانند پیمبران، به او وحی شود؛

۵. اما «مدینه نازله» یا جاهله را فارابی به انواع مدینه هاتقسیم کرده است. از آن 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 خست» یا «مدینه سیاره» که در آن هدف نیل به لذت است و «مدینه جماعیه» که در 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 شهرت‌پرستی است.

در بین مدینه فاضله و مدینه نازله، یعنی جامعه عالی و جامعه فاسد، «مدینه مبدله» قرار دارد که در آن ترکیبی از آراء نیک و بد مشاهده می‌شود.

چنان که خواهیم دید اصطلاحات فارابی ترجمه 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 سود ورزی است متنفر است، بلکه از «مدینه جماعیه» که نوعی جامعه سوسیالیستی و کمونیستی است و در آن تساوی حقوق همگان حکمرواست نیز خوشش نمی‌آید، و مدینه فاضله را عبارت از مدینه‌ای می‌داند که در آن شاه یا امیری عادی بر طبق قواعد حکمت حکمروائی کند.

این پندار (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 پندار بافان (اوتوپیست‌ها) تکرار شده است.

قاعدتاً فارابی امیرانی امثال سیف الدوله را نمونه کامل رهبران «مدینه فاضله» می‌شمرد، 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 کامل

افلاطون علاوه بر بحثی که در اغلب آثار خود در باره امور اجتماعی و سیاسی دارد به ویژه دو اثر خود را به امور اجتماعی اختصاص داده است. یکی کتاب دولت یا جمهور (کتاب II بخش X) و دیگری کتاب سیاست.

در کتاب جمهور افلاطون در باره سیاست و عدالت بحث می‌کند 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 خود تربیت شده است. بهترین جامعه و «مدینه فاضله» آن است که در آن شاه و یا امیر از فلاسفه باشند یا برعکس فلاسفه امارت و حکومت کنند تا در زندگی اجتماعی، مانند زندگی تن آدمی، بر عوامل ناسالم غلبه شود.

در این کتاب، افلاطون برای روح سه خاصیت عمده قائل است. اول عقل یا «لوگیس تیکن» که صفت عالی روحانی است. یونانی‌ها از میان ملل به این صفت ممتازند. دوم جسارت و دلوری یا «توموئیدوس» که پایه همه مختصات و صفات نیک انسانی است و اهالی تراکیه و صقلی‌ها (سلاوها) به این صفت ممتازند. سوم راحت طلبی و لذت جوئی یا «اپیدومه تیکون» که منشأ همه رذایل است و فنیقی‌ها 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 سیاست که از آن سخن خواهیم گفت، انواع جوامع تشخیص می‌دهد مانند: «اریستوکراسی»، «تیموکراسی»، «منارشی»، «دموکراسی»، «اکلوکراسی»، «الیگارش»، «تیرانی» که تصور می‌کنم اصطلاحات فارابی در باره مدینه‌ها از همین اصطلاحات سرچشمه گرفته است. با اطمینان می‌توان گفت که «مدینه تغلب» ترجمه «تیرانی» است و «مدینه کرامت» ترجمه الیگارش است، ولی تطبیق بقیه اصطلاحات دشوار است.

و اما در کتاب سیاست، افلاطون به مفهوم و مختصات سیاستمدار و مدیر و مدبر 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 بسیاری کسانی که به سوی رهبری می‌تازند، ولی تنها آنکه به علم سلطنت و رهبری واقف است خود را به هدف می‌رساند مانند، نساجی که با تار و پود جامعه آشناست و آنها را بافتن می‌تواند و از راه اجراء عدالت قادر است به

قوانین که قواعدی 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 خویشت را نگاشته است.

قدیس اوگوستین و «مدینه الهی»

اولین کسی که ظاهراً تحت تأثیر افلاطون نوعی جامعه‌شناسی تئولوژیک را بر اساس مسیحیت مطرح ساخت قدیس اوگوستین است که در قرن چهارم و پنجم میلادی می‌زیست و زمانی مانی مذهب بود، ولی پس از آن از مانیگری دست کشید و حتی بر آن ردیه نوشت. با این حال جهان را مانوی وار جهان‌نبرد بدی و نیکی، یزدان و اهریمن می‌دید.

قدیس اوگوستین دو نوع مدینه (Civitas) تشخیص می‌دهد. یکی «مدینه ناسوتی» (Civitas terrana) و دیگری «مدینه لاهوتی» (Civitas coelestis). یکی مدینه یزدان است و دیگری اهریمن، و زندگی بشر و تاریخ انسانیت نبرد این دو مدینه است.

قدیس اوگوستین تاریخ بشریت را ۶ هزار سال می‌داند و آن را به تقابل این دو نوع مدینه تقسیم می‌کند. نخست دوران آدم است که به مدینه رحمن متعلق است. سپس عصر هابیل و قابیل است که مدینه رحمن با مدینه شیطان در می‌آمیزد (مانند «اویگت» و «گومیش» در جهان‌بینی مزده‌پسنه) آن گاه عصر «طوفان نوح» یا غلبه شیطان است و سپس دوران نوح و ابراهیم که بار دیگر مدینه رحمن غلبه می‌کند و عصر داود و آن گاه عصر اسارت یهودیان در بابل یا عصر تسلط شیطان است و سپس دوران مسیح می‌رسد. سرانجام مدینه ناسوتی به شکل ابدی محکوم و مدینه لاهوتی به شکل ابدی حاکم و مستقر و مسلط می‌شود.

وجه شباهتی بین فارابی و اسپنسر

هربرت اسپنسر، فیلسوف انگلیسی، در قرن ۱۹ می‌زیست و یافتن شباهت بین او و فارابی و مقایسه این دو از جهت علمی «قیاس مع الفارق» است. با این حال چنین شباهتی را می‌توان در آن مورد که فارابی مانند اسپنسر جامعه انسانی را به بدن و ارگانیزم بشری تشبیه می‌کند یافت و می‌توان گفت آنچه «سوسیال داروینیزم» نام دارد و محتوی آن ایجاد توازی بین بدن انسانی و

جامعه است در نزد فارابی سابقه دارد.

هربرت اسپنسر نیز تحت تأثیر داروینیسیم و به قصد انطباق آن بر جامعه، به جست و جوی شباهت‌های بین ارگانیسم فردی و جامعه بشری بر می‌آید و مانند فارابی قشرها و طبقات جامعه را به اعضاء بدن انسان تشبیه می‌کند. منتها روشن است که اسپنسر، که در دوران علوم تجربی و مثبتی می‌زیسته است، مطلب را در مقطعی به مراتب دقیق‌تر مطرح می‌سازد.

سپنسر از جمله در اثر معروف خود اصول جامعه‌شناسی (*Principles of sociology*) مابین ارگانیسم فردی و سراپای جامعه چهار وجه مشترک و چهار وجه اختلاف می‌بیند. وجوه مشترک ارگانیسم انفرادی و جامعه به قرار زیرین است:

۱. هر دوی آنها در آغاز به مثابه «آگرگات» (*Aggregat*) (دستگاه بغرنج و منتظم) کوچک پدید می‌شوند و به تدریج رشد می‌یابند؛
۲. ساخت (ستروکتور) درونی از بسیط و ساده نسبی به سوی بغرنج و پیچیده سیر می‌کند؛
۳. با بغرنج‌تر شدن آنها وابستگی اجزاءشان نسبت به یکدیگر بیشتر و بیشتر می‌شود؛
۴. زندگی «کل» از زندگی اجزاء متشکله آن کل هم طولانی‌تر است و هم مستقل از زندگی این اجزاء است.

و اما وجوه چهار گانه 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 (مقصود 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 اعضاء آن به حس و ادراک مجهزند.
- نظریات اسپنسر که می‌خواهد دریافت وجود همانندی و ناهمانندی بین ارگانیسم و جامعه، جامعه را بشناسد، تنگ و محدود است. این جا مقام بحث در این مسئله نیست. فقط قصد ما از ذکر این مطلب آن است که «سوسیال داروینیسیم» اسپنسر به شکلی در نزد افلاطون و فارابی دارای سابقه 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 نمونه‌هایی بیابیم. عمل افلاطون و فارابی دریافتن نمونه‌های عام و مجرد تمدن یا به اصطلاح ماکس وبر «تیپ‌های ایده‌آل» (Idealtypus) به وسیله این جامعه‌شناس معروف آلمانی، البته در سطح دیگر تکرار شده است. انواع تقسیمات از مدنیت‌ها انجام می‌گیرد. از جمله در جامعه‌شناسی معاصر سرمایه‌داری با توجه به منشأ بروز حاکمیت در اجتماعات، آنها را به جوامع سنتی (قبایل)، جوامع کاریسماتیک (تقریباً می‌توان آن را جامعه پیشوائی ترجمه کرد) و جوامع دمکراتیک (که نظیر مدینه فاضله فارابی است) تقسیم می‌کنند. عیب اساسی تمام این تقسیمات، از مدینه‌های افلاطون و فارابی گرفته تا «تیپ‌های ایده‌آل» ماکس وبر، در آن است که تکامل تاریخی جوامع که آن را از جهت جوهر و عرض، ماده و صورت، محتوی و شکل دگرگون می‌کند از نظر دور می‌دارند.

بحث افلاطون و فارابی در باره خواص رئیس مدینه با مباحثی که امروز در باره مختصات «مدیر» (Manager) در یک مؤسسه سرمایه‌داری می‌شود، با مختصات یک رهبر خلقی شباهت می‌یابد. بدین سان فارابی در طرح امر مدیریت و رهبری نیز یکی از طلایه‌داران است. منتها نمونه «رهبر» او متناسب با جامعه فتودال و اشرافی زمانش، نمونه یک سلطان «عادل» و «دانشمند» است.

همه این نکات به رساله فارابی اهمیتی ویژه می‌دهد که آن را از «فعلیت» و تازگی نمی‌اندازد. شاید یادآورهای ما این نتیجه‌گیری اخیر را روشن کرده باشد. ولی مسلّم است که مذاقه آکادمیک بر روی آثار فارابی و افلاطون و مقایسه این دو با هم برای اجراء یک بررسی جدی فلسفی امریست ضرور که هنوز منتظر تحقق یافتن است.

یک دانشمند و یک پژوهنده بزرگ

ابوریحان بیرونی (ابوریحان محمد بن احمد) اهل بیرون شهر خوارزم^۱، در ذیحجه سال ۳۶۲ هجری قمری (برابر با سال ۹۷۲ میلادی) متولد شد و در رجب ۴۴۰ هجری قمری (برابر با ۱۰۴۸ میلادی) درگذشت.

ابوریحان به خدمت سلسله «آل زیار» در گرگان در آمد و کتاب معروف آثار الباقیه عن القرون الخالیه را به شمس المعالی قابوس و شمشگیر، شاه معروف زیاری، تقدیم داشت. سپس در شهر زادبومی خود خوارزم وارد خدمت سلسله «آل مأمون» شد و از سال ۴۰۰ تا ۴۰۷ قمری در دربار ابوالعبّاس مأمون بن مأمون خوارزمشاه به سر برد و کتاب تاریخ خوارزم را، که شامل اطلاعات دقیقی در باره تاریخ این شهر است، در این اوان نوشت.

بیرونی از سال ۴۰۸ هجری، یعنی پس از شکست مأمونیان از سلطان محمود غزنوی و تسلط این پادشاه متعصب و مستبد بر بخش مهمی از ایران، به دربار محمود منتقل شد. چون شهرت داشت که افکارش موافق با جزئیات اهل سنت، که مورد قبول شاه بود، نیست، ابتدا می خواست وی را طرد و حتی نابود کند، ولی سپس به اندرز کسانی که بیرونی را می شناختند گوش فرا داد و دانشمند خوارزمی را به عنوان منجم دربار پذیرفت.

بیرونی در دوران محمود و مسعود و مودود غزنوی در دربار غزنویان می زیست، یعنی از سن ۴۶ سالگی تا پایان عمر، بیش از سی سال در غزنین، در خدمت شاهان غزنوی به سر برد و به کار تحقیق و تتبع پرداخت. بیرونی در کشکرکشی های محمود به هند با او بود و از این فرصت ها برای بررسی عمیق زبان و تمدن مردم هند استفاده جست و از این لحاظ روابط او با محمود یادآور روابط نظیری است که ارسطو با اسکندر داشت.

ابوریحان ریاضی‌دان، لغوی، ادیب و فیلسوف بود و به ویژه در هندسه، حساب، هیئت، نجوم و اسطرلاب استاد زمان خود محسوب می‌شد. با زبان‌های فارسی، ترکی، سریانی، عبری و سانسکریت آشنائی داشت. آشنائی او با سانسکریت عمیق بود و از لحاظ آشنائی با السنه مختلف برای بیرونی در بین دانشمندان و فلاسفه اسلامی نظیری نمی‌توان یافت. بیرونی در آغاز توجه بسیار به آثار محمد زکریای رازی، پزشک، فیلسوف و کیمیاوی معروف زمان، معطوف می‌داشت و برای او مرشدیت قائل بود و شاید از طریق تأثیر رازی، به آموزش مانویان روی آورد، ولی بعدها از مانگیری روی برتافت و از خواندن کتاب *سفر الاسرار* مانی پشیمان شد. ابوریحان با برخی نظریات فلسفی مشائیان و پیروان اسلامی ارسطو مانند فارابی و ابن سینا موافقت نداشت و به ویژه با ابن سینا که معاصرش بود بحث‌های علمی و فلسفی در پیوست و سئوالاتی مطرح ساخت که ابن سینا بدان جوابهایی داده است. این مفاوضه فلسفی را میرزا ابوالفضل ساوجی حکیم تحت عنوان «اسئله واجوبه» به فارسی ترجمه کرده و لذا متن این پرسشها و پاسخها اکنون نیز در دست است. بررسی این مباحثه نشان می‌دهد که بیرونی برخلاف ابن سینا نظریه «آتمیستیک»، یعنی قائل شدن به «جزء لایتجزی» که پیروان ارسطو مردود می‌دانستند، را رد نمی‌کرد. ولی اگر در این زمینه، یعنی در قبول نظریه آتمیستیک دمکریت و رد استدلالات ارسطو، بیرونی مترقی می‌اندیشید، برعکس، در زمینه انکار جاویدانی بودن ماده یا به اصطلاح حکمت قدیم انکار «قدم عالم» و نیز در اعتقاد به «عالم وراء عالم محسوس» که مشائیان بدان باور نداشتند، بیرونی افکار محافظه‌کارانه، ایده‌آلیستی داشت و نسبت به ابن سینا که به نظریات ارسطو در این زمینه‌ها باور می‌کرد، گامی عقب بود. این اظهارنظر اجمالی نشان می‌دهد که ابوریحان در عقاید فلسفی مواضع التقاطی داشت و به هر حال افکارش در این زمینه‌ها به عمق و صحت افکار معاصر بزرگش ابوعلی سینا نیست.

ولی اهمیت ابوریحان در نظریات فلسفی او نیست. ابوریحان در جغرافیا، طبیعیات، ریاضیات، علم کیمیا، مسائل اجتماعی و تاریخی حدسیات و نظریاتی دارد که واقعاً برای دوران او دایمانه و شگرف است. ابوریحان به حرکت درونی کوه‌ها، که در دانش معاصر آن را حرکت تکتونیک می‌نامیم، به تحوّل در وضع جغرافیائی زمین و وجود دریاها گم‌شده، به وجود فسیل‌ها (یا سنگواره) توجه داشت، از علم «کیمیا» به مثابه یک علم خرافی و یک جانبه انتقاد می‌کرد، به نظریه تطوّر انسان از میمون اشاراتی دارد، حرکت زمین را به دور خورشید مدتها پیش از کپرنیک حدس زده (اگر چه گویا در آخر عمر آن را رد کرده است^۲)، حیث درجه واحده را استخراج نمود^۳، دو نوع قاعده برای «تسطیح کره ارض» یعنی نمایش کره بر سطح مستوی به دست داد، در باره چاه آرتزین نخستین نظریات تجربی و علمی را بیان داشت، به جسمیت نور باور داشت. تحقیقات بیرونی از جهت جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و زبان‌شناسی در باره هند بسیار ارزنده است و تا امروز اعتبار خود را حفظ کرده است. سانسکریت‌دان معروف گ. بوهرلر (G. Buhler) در باره

ارزش آثار هندشناسی بیرونی می‌گوید:

«نوشته‌ها و یادداشت‌های یونانی‌ها و چینی‌ها در باره هند در قبال کتاب بیرونی درست مانند کتاب‌های کودکان و یا نوشته‌های افراد عوام و خرافی است.»
پرفسور زاخائو (Sachau)، استاد دانشگاه برلین در سال ۱۸۸۸ کتاب تحقیق ماللهند را به آلمانی ترجمه کرد و بر آن مقدمه‌ای نوشت که سرشار از ثنای مقام بیرونی است. از جمله در این مقدمه می‌نویسد:

«چنان که یک عالم زمین‌شناس وقتی که به لایه‌ای از قشر زمین برخورد، تاریخ پیدایش و تشکیل و گذشته و حالت کنونی و کیفیت آینده آن را درک می‌کند، همان‌طور هرودوت در آثار خویش و تاسیت در کتاب گرمانیا و بیرونی در کتاب ماللهند ما را از معلومات و اطلاعات روشنی در باره تمدن جهان معاصر خویش مطلع می‌سازند.»

اظهارات بوهلر و زاخائو، که خود از زمره کارشناسان مهم در مورد فرهنگ و تاریخ هند و زبان سانسکریت هستند، ارزش والای پژوهشهای بیرونی را نیک نشان می‌دهد.

چیزی که برای رازی و بیرونی بسیار شاخص و نمونه‌وار است توجه آنان به روش تحقیق علمی تجربه، مشاهده، نقادی نظر دیگران، برخورد مبتکرانه به حل مسائل است. این وجوه مشخصه را در فارابی و ابن‌سینا، که بیشتر از مکتب ارسطو پیروی کرده‌اند، لااقل با این برجستگی نمی‌بینیم. زندگی بیرونی در دورانی که آن را «رنسانس شرق» می‌نامند، یعنی در دوران اوج شهرهای بزرگ، بازرگانی وسیع، بسط حرفه‌مندی و پیشه‌وری، درآمیزی فرهنگهای رنگارنگ و ارتباط وسیع خلقها، او را به مرزهای اسلوبهای تجربی و تعمیمات پر محتوی در علم بسی نزدیک می‌آورد، ولی به عللی که در تاریخ ایران روشن است، رشته این «رنسانس شرقی» گسست و تلاش بزرگی که آغاز می‌شد عقیم ماند.

مهم‌ترین آثار بیرونی عبارت است از آثار الباقیه، که آن را چنان که گفتیم به قابوس و شمگیر تقدیم کرده، و تحقیق ماللهند که یک سند معتبر هندشناسی است، و التفهیم فی صناعه التنجیم، که آن را در سال ۴۲۰ هجری به دوزبان فارسی و عربی نگاشته و نسخه فارسی آن از منابع مهم دانش واژه‌های علمی و فلسفی است و قانون المسعودی، که مهم‌ترین کتاب زمان در هیئت و نجوم بود و آن را به سلطان مسعود عرضه داشته است و الجواهر فی معرفه الجواهر در علم شیمی (کیمیا).
چهره ابوریحان به مثابه عالمی پرکار، پی‌گیر نه فقط مایه افتخار، بلکه منبع الهام ما هموطنان اوست. ابوریحان به خاطر حقیقت علمی می‌پژوهید نه به خاطر دینار و درهم. یکی از مؤلفان کلاسیک تاریخ حکماء و فلاسفه به نام شهرزوری، در کتاب خود راجع به ابوریحان می‌نویسد:
«آن‌گاه که بیرونی قانون مسعودی را تصنیف کرد، سلطان او را پیلواری جایزه

فرستاد. بیرونی آن مال را به خزانه باز گردانید و گفت من از آن بی‌نیازم. چه، عمری را در قناعت گذرانده‌ام و دیگر بار مرا ترک خوی و عادت سزاوار نیست.»
 ابوریحان در کتاب آثار الباقیه شعری آورده است که با این مصرع شروع می‌شود: «مال المرء الا باصغریه» یعنی انسان تنها به دو چیز خُرد و کوچک در وجود خود، انسان است: یکی دل که مایه شجاعت است و دیگر زبان که مایه فصاحت. ولی ابوریحان می‌افزاید که این حرف دروغ است و در دوران ما انسان تنها به پول انسان است. ترجمه فارسی این شعر (از نگارنده) چنین است:

فرمود به عهد پیش دانائی
 کانسان به «دو خُرد» خود شود انسان
 یعنی به دل و زبان خود گردد
 محسود و عزیز و بی‌نیاز از نان
 من گویمت این سخن رفیقانه
 گر نیست زرش، بها شود ارزان
 آن را که نه درهمی است در کیسه
 هم همسر او از اوست روگردان
 چندان که ناکسی اش می‌شاشد
 چون گربه او نشست بر دامان!

در این شعر ابوریحان که ترجمه منظوم فارسیش را آوردیم گوشه‌ای از سرنوشت رقت‌بار دانشمندان در نظامات مبتنی بر اشرافیت و ثروت دیده می‌شود.

توضیحات:

۱. بیرونی در کتاب آثار الباقیه (چاپ لایپزیک، سال ۱۸۷۶) خوارزمیان را شاخه‌ای از شاخسار ایران و ریشه‌ای از بیشه آن می‌نامد. عین عبارت عربی او چنین است: «و اما اهل خوارزم و إن كانوا عُصْناً من دَوْحِ الفارس و نبههُ من سرحتهم.»
۲. ابوریحان در کتاب خود الاستیعاب، که آن را در فن اسطرلاب نگاشته، صریحاً می‌نویسد که ردّ فرضیه حرکت زمین به دور خورشید، که عده‌ای بدان معتقدند، برای علوم ریاضی و هیئت دشوار و محال است («عسرة التحلیل و صعبه المَحَق») و برای آنها فرق نمی‌کند که زمین به دور خورشید بگردد یا خورشید به دور زمین (علی ان الحركة سواء، کانت الارض او کانت للاسماء) و این وظیفه طبیعیون است که در این باره حکمی بدهند.
۳. یونانیان از مسئله «جیب و جیب تمام» (سینوس و کوسینوس) بی‌اطلاع بودند و استعمال جیب به جای وتر در آغاز به وسیله ریاضیدانهای کهن هند انجام گرفت و خود واژه جیب نیز اقتباس عربی از یک لفظ همانند هندی است (ژیوا). ریاضیدانان اسلامی مانند ابوریحان بیرونی و ابوالوفای بوزجانی به ترتیب برای استخراج جیب درجه واحد و جیب زاویه ۳۰ درجه شیوه‌های محاسباتی بی‌سابقه‌ای ابداع کرده‌اند.

شکِ اسلوبی و آزمون‌گرایی در نزد متفکران پس از اسلام

پدیدهٔ جالبی که در دوران اوج فرهنگ ایرانی پس از اسلام (از قرن سوم تا قرن هفتم) مشاهده می‌شود عبارت است از پایان یافتن دوران اکتساب و اقتدا (Epigonisme) نسبت به علم و فلسفهٔ یونانی و آغاز دوران شکِ اسلوبی، ابداع و اجتهاد و گرایش به مشاهده و آزمون و اندازه‌گیری طبیعت برای یافتن حقایق نو یا تصحیح مبهمات و خطاهای گذشته و ردّ یا دقیق‌تر کردن آنها.

این پدیده به ویژه در نزد رازی، بیرونی، ابن سینا، غزالی، سهروردی مشاهده می‌شود. برای آنکه اهمیت این پدیده روشن گردد، کافیسست به نقش عظیمی که فلسفهٔ معاصر برای بت‌شکنان «اسکولاستی‌سیسم» قرون وسطائی اروپا، و بر رأس آنها «سر فرنسیس بیکن» انگلیسی و «رنه دکارت» فرانسوی، قائل است توجه کنیم. از آنجا که اوج و رونق فرهنگی در شرق، و از آن جمله 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 و به اوج امروزی رسید که ما باید به حقّ چون کودکان ابجد خوان برای آموزش آن از مقدمات آغاز کنیم.

در بارهٔ بیکن، که فیلسوف ژرف بین روس هر تسن او را «کریستف کلمب جهان علم» نامید، مارکس در «خانواده مقدّس»^۱ که نام دیگر آن «انتقاد بر نقد انتقادی» است می‌نویسد:

«بنیادگذار واقعی مکتب مادّی در انگلستان و سرپای علم تجربی معاصر بیکن است. طبیعت‌شناسی در دیدگان وی دانش واقعی است. فیزیک که مبتنی بر تجارب

حسی است، مهم‌ترین بخش طبیعت‌شناسی است. آناکساگور را با «هومئومریا» و دمکریس با اتم‌هایش اغلب اوقات به نام اتوریتیه‌هایی یاد می‌کند. موافق آموزش وی حس عاری از خطاست و منبع شناخت‌هاست. علم همانا دانش تجربی است که خود عبارت است از انطباق اسلوب عقلی بر معلومات حسی. استقراء، تحلیل، مقایسه، مشاهده، تجربه، شرایط عمده یک اسلوب عقلی است»^۱

مارکس در این عبارات کوتاه، به شیوه دقیق و عمیق خود، نمودار روشنی از مکتب بیکن و اهمیت وی می‌دهد. دیرتر خواهیم دید که بسیاری از این مشخصات در نزد برخی از فلاسفه ما لااقل به صورت نخستین جوانه‌ها روئید، ولی در کولاکهای بعدی به گل‌نشست و ثمره نداد. خود بیکن در تعریف اسلوب خود و درک خویش از «علم» که با درک اسکولاستیک تفاوت بین دارد، می‌گفت:

«علم گوئی هر می است که قاعده منحصر آن تاریخ و تجربه است. لذا باید فلسفه طبیعی، تاریخ طبیعی باشد. نزدیک‌ترین طبقه به این قاعده، عبارتست از فیزیک و نزدیک‌ترین طبقه به رأس هرم عبارت است از متافیزیک»^۲

و اما نقش دکارت، همانند نقش بیکن، به مثابه آغازگر اسلوب نوین تفکر و تحقیق علمی، عظیم است. رنه دکارت فرانسوی در کتاب معروف خود گفتار در روش درست راه بردن عقل که ترجمه آن را محمد علی فروغی در ذیل جلد اول سیر حکمت در اروپا به دست داده است، مسئله «شک منطقی» یا «شک اسلوبی» را نخستین مبنای حرکت به جلو قرار می‌دهد و بر این اساس جزئیات (دگم‌های) قرون وسطائی را در هم می‌کوبد. وی در این کتاب می‌گوید:

«از دیر زمانی برخوردار بودم به اینکه در اخلاقیات گاه لازم می‌شود آدمی عقایدی را پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را می‌داند، ولیکن مصلحت در این می‌بیند که آن را یقینی فرض کند، چنان که پیش از این بیان کردم. من چون در آن هنگام می‌خواستم فقط به جست و جوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم، تا ببینم آیا سرانجام چه چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیر مشکوک باشد. پس چون گاهی از اوقات حسّ ما خطا می‌کند و ما را به اشتباه می‌راند، لذا فرض کردم هیچ امری از امور جهان در واقع چنان نیست که حواس ما به تصور در می‌آورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه به خطا می‌روند و استدلال غلط می‌کنند و برای من هم مانند مردم دیگر خطا جایز است. پس همه دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همه عواملی که به بیداری برای ما دست می‌دهد، در خواب هم پیش می‌آید، 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 می‌دهد بی حقیقت است... الخ.»^۳

چون منظور ما یک یاد آوری تاریخی است در باره نقش روش تجربی بیکن و شیوه شکّ دستوری یا اسلوبی دکارت بیش از این سخن نمی‌رانیم و به سر اصل مطلب می‌رویم. بیکن و دکارت در قرن هفدهم می‌زیسته‌اند و متفکرین ما که نقش بت‌شکنی آنها را نسبت به میراث فلسفی یونان انجام دادند و شکّ اسلوبی، آزمون و اندازه‌گیری و تجربه طبیعت را پایه معرفت ساختند در قرنهای دهم تا دوازدهم می‌زیسته‌اند. با تقدّمی در حدود ۵۰۰-۶۰۰ سال این متفکرین مطالبی را به میان کشیدند که اگر ادامه می‌یافت، می‌توانست مانند روش بیکن و دکارت، آغاز تحوّل مثبتی باشد و به دوران اقتدا و تقلید خاتمه دهد. ابتدا اجازه دهید برخی واقعیّات را یاد کنیم.

در دورانی که رازی، بیرونی، ابن‌سینا می‌زیستند (قرنهای سوم و چهارم هجری) میراث فلسفی یونان در عالم خود، مانند قرآن و حدیث، به جزئیّات و «دگم» بدل شده بود. اتفاقاً در مقدمه منطق المشرّقین، ابن‌سینا خود این «دگماتیک»ها را که تخطّی از بیانات فلاسفه و علماء یونان، مانند ارسطو و افلاطون، بقراط و جالینوس، را گمراهی می‌دانستند به متعصّبان حنبلی تشبیه می‌کند. تجربه، مشاهده، اجتهاد، استقراء به عده‌ای از علماء ما نشان داده بود که بسیاری از احکام فلسفی، طبّی، نجومی، ریاضی و غیره فلاسفه و علماء یونان بی‌خدا نیست و گاه صرفاً خطاست. در قرنهای مورد بحث ما پایه فرهنگ مادّی نیز از جهت بسط تولید و بازرگانی، عظمت شهرها، بسط مناسبات فرهنگی بین اقوام مختلف زمینه فوق‌العاده مساعدی برای تراکم تدریجی تجارب علمی، برای پرورش عقول نیرومند و شخصیت‌های برجسته، برای تکان و نهضت فکری ایجاد کرده بود.

رازی شاید از نخستین کسانیست که مسئله تردید در دگم‌های حکمت و طبّ یونانی را با صراحت، ولی با نهایت احتیاط مطرح ساخت. رازی کتابی دارد به نام الشکو ک الرازی علی کلام جالینوس فاضل الاطباء، فی الکتب التي تُسبّت إلیه. مقدمه این کتاب را شادروان دکتر غنی ترجمه کرده است که در سال اول مجله یادگار به چاپ رسیده است. رازی در این مقدمه چنین می‌گوید: «می‌دانم بسیاری از مردم خرده خواهند گرفت و در تألیف این کتاب مرا ملامت خواهند کرد که چه‌گونه در مقام مخالفت با مرد جلیل‌القدری چون جالینوس بر آمده‌ام در حالی که از همه خلق بیشتر بر من حقّ دارد، زیرا من به وسیله او هدایت شده و از دریای فضائل او بهره‌ها برده‌ام... ولی علم و فلسفه زیر بار تسلیم صرف و تقلید محض و قبول اقوال اساتید بدون بیّنه نمی‌رود. و مساهله با آنها را جائز

نمی‌شمارد. فیلسوف، خود نمی‌پسندد شاگردانش چشم بسته تسلیم گفته‌های او شوند.»

سپس رازی، برای آنکه او را به «کفران نعمت» و «ادعای بی‌جا» متهم نسازند، امثله‌ای می‌آورد که نشانه مخالفت ارسطو، شاگرد افلاطون، با معلم خویش است و بدین سان اثبات می‌کند که تشکیک در نظریات کتاب و ظایف الاعضاء جالینوس از طرف او، امری خلاف قاعده نیست. در مقدمه منطق المشرفین (موافق ترجمه دکتر سیدحسین نصر در نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، صفحات ۲۴۰-۲۴۲) ابن سینا نیز، برای آنکه ابداع فلسفی خود را موجه سازد استدلالاتی نظیر رازی می‌آورد. وی با اشاره به دگماتیسم یونان پرستانه متداول عصر خود می‌گوید:

«در حالی که مبتلا شده بودیم به دوستانی که عاری از فهم بودند و چنین می‌پنداشتند که افکار آنها (یعنی یونانی‌ها) مانند ستون محکم بود. و تعمق در نظر آنان را بدعت و مخالفت با مشهور را ضلالت می‌دانستند. مثال آنان مثال حنبلیان است در مورد کتاب واحادیث.»

و کمی دیرتر می‌گوید:

«... چون قضیه و حال از این قرار 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 مع ذلک از جودت و حدس هم دور نبوده و اجتهاد کرده است در تعصب نسبت به بسیاری از آنچه مخالفت حق است ...»

ولی ابن سینا و سهروردی با تردید در فلسفه یونان و به پیش کشیدن حکمت مشرقین، شاهراهی را در علم نگشودند. وضع در مورد رازی و بیرونی چنین نیست. رازی و بیرونی به تجربه طبیعت، به مشاهده، به اندازه‌گیری، به تحقیق واقعیات پرداختند و دانش آنها به دانش مثبت و ثمر بخشی بدل گردید. مرشد زکریا رازی کاشف یک سلسله کشفیات مهم در شیمی و در طب است (مانند تحقیقات جالب او در باره سنگ کلیه، آبله، بیماریهای چشم و کشف الکل و کشف اسید سولفوریک). و اما در باره بیرونی، کافی است این عبارت شادروان دهخدا را که حق معرفی بیرونی را به خوبی ادا می‌کند ذکر کنیم:

«در هزار سال پیش بر دو تسطیح از تسطیحات چهارگانه کره متفطن گشتن، نوع چاه آرتزین کشف کردن، به استخراج «جیب درجه واحد» توفیق یافتن، بالاتر از همه، بنای علوم طبیعی بر ریاضی نهادن و قرن‌ها 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 اصرار ورزیدن،

برای معرفت اجمالی این داهی کبیر کافی است.»

گ. بوهلر، یکی از کارشناسان معروف زبان سانسکریت می‌نویسد:

«نوشته‌ها و یادداشت‌هایی که از یونانی‌ها و زوّار چینی به ما رسیده است در مقابل کتاب بیرونی درست همانند کتاب‌های کودکان یا مسوّدات مردم عادی و خرافی است که به عالمی پر از عجائب افتاده و از مشهودات خود دچار شکفتی شده و نتوانسته باشند از حقایق و امور واقعی جز مقداری ناچیز درک کنند.»

پیش از ختام این مقال و نتیجه‌گیری از بحث، یادی از المُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ غِزَالِی نیز ضرور است. اما محمّد غِزَالِی طوسی در دوران سلاجقه و دیرتر از رازی، بیرونی و ابن سینا می‌زیست، ولی وی در کتاب خود المُنْقِذِ مِنَ الضَّلَالِ که ترجمه ملخصی از آن را آقای همائی در کتاب غِزَالِی نامه خود به دست داده است، مسئله «شک اسلوبی» را به نحوی مطرح می‌کند که شخص حتی دچار تردید می‌شود که آیا دکارت از این اثر بی اطلاع بوده است؟ از جمله غِزَالِی در این مقدمه می‌نویسد:^۴

«این نکته بر من آشکار شد که علم، آن‌گاه 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 خلل راه نیابد و گرنه آن علم که به شک و شبهه و تردید و احتمال خلل پذیر باشد حقیقت علم نیست بلکه گمان و پنداری 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 ۱۰ بزرگ‌تر از ۳ 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 زر و عصائی را اژدها کند و آن‌گاه بگوید که ۳ بزرگتر از ۱۰ است، به هیچ‌وجه سخن او را باور نخواهیم کرد... باری در حقیقت علم به این اساسی که شنیدی پی‌بردم و سپس دانستم که هر چه در معلومات من به این درجه از قطع و یقین نرسیده باشد در خور و ثوق و اطمینان نیست... پس از اینکه دانستم علم یقینی چیست و من باید علم یقینی پیداکنم، در دانش‌ها و علوم خود واری کردم تا ببینم آیا سرمایه‌هایی از علم یقینی دارم یا نه... چون بازرسی کردم خود را از این سرمایه تهی دست یافتم، دیدم غیر از ضروریات و حسّیات 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 حلّ مشکلات را منحصر به همین امر یعنی مبادی ضروریات و حسّیات یافتم...»

آن‌گاه غِزَالِی شرح می‌دهد که این دو را هم مورد شک و شبهه قرار دادم، زیرا خطاهای باصره و

حواس دیگر و ثوق مرا به محسوسات تکذیب می‌کند. بسیار جالب است که در اینجا غزالی مثالی می‌زند که عین آن مثال را دکارت هم چنان که دیدیم آورده است. آیا توارد است یا اقتباس، آن را نمی‌دانیم، ولی مثال غزالی چنین است:

«در خواب چیزها می‌بینی و تخیلات داری، چون بیدار می‌شوی می‌دانی که آنها همه خواب و خیال بوده است. نکند معلومات بشر در این نشأه همگی خواب و خیال باشد و عالم دیگری و رای این نشأه داشته باشیم.»

باری غزالی با تردید در همه چیز بالاخره صوفیگری را مفید یقین می‌شمرد. نه ابن‌سینا، نه سهروردی، که وی نیز به دنبال ابداع فلسفه شرقی «فلسفه نور» می‌رود، نه غزالی از مقدمات درست خود نتیجه‌گیری نمی‌کنند و حجاب تازه‌ای را از چهره طبیعت بالا نمی‌زنند، ولی طرز برخورد آنها به 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 غزنویان و سلجوقیان در قبال آزاداندیشی دوران آل سامان و آل مأمون، و سپس هجوم قبایل، پروسه‌ای را که آغاز شده بود عقیم گذاشت. عوامل اجتماعی و جغرافیائی در آسیا در آن قرون برای نضح تمدن خود را مساعد نشان نداد و آنچه آن هنگام فوت شد اینک پس از قریب دوازده قرن باید بازیافته شود.

توضیحات:

۱. چاپ روسی، سال ۱۹۵۵، صفحه ۱۴۳.
۲. ف. بیکن، کلیات آثار، ترجمه روسی، صفحه ۲۷۲.
۳. سیر حکمت، جلد اول.
۴. صفحات ۳۷۴-۳۷۶، غزالی نامه.

حدیث جبر و اختیار در نزد متفکران ما

«از جُنید می آید که وقتی وی را تب آمد، گفت: «بارخدا یا! مرا عافیت ده!» به سرش ندا آمد: «تو کیستی که در مُلک من سخن گوئی و اختیار کنی؟ من تدبیر مُلک خود را از تو بهتر دانم. تو اختیار من اختیار کن، نه خود را به اختیار خود پدیدار کن!»

(کشف المحجوب، علی بن عثمان هُجوری)

همچنان بحث است تا حشر بشیر
در میان جبری و اهل قَدَر
مثنوی (مولوی)

یک مُعْضَلِ کهن

مدتهاست که بشر در اطراف مسئله جبر و اختیار، حدود آزادی و مسئولیت انسان و طرق تأمین آزادی و اختیار حقیقی اراده انسانی فکر می کند. مسلم است که این فکر همیشه در یک مجرا نبوده است. زمانی که به علل معین، طرز تفکر مذهبی و اساطیری تسلط داشته اند، اندیشه وران انسانی مسئله را طور دیگر طرح می کردند. در آن هنگام صحبت از «سرنوشت» و «مشیت الهی» و «علم و اراده الهی» در میان بوده و این مسئله جانهای کنجکاو را آزار می داد که در صورت احاطه علم الهی بر همه چیز و قدرت وی بر همه حوادث، آیا ثواب و گناه، پاداش و عقاب به حق است و آیا انسان واقعاً مسئول آن چیزهایی است که از وی سر می زند. آیا آدمی زاد را از چنبر 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، چنان که خواهیم دید، در دشواری عجیبی گیر کرده بود. قبول جبر و بلا اختیار بودن آدمی، مذاهب و وعد و وعید آنها را بلا محتوی می ساخت، انکار آن در حکم انکار قدرت و علم خداوندی بود. و نیز قبول جبر و بالااختیار بودن آدمی همه ضرور و مفسد و رنجها را از مصدر الهی ناشی می ساخت و انکار آن در حکم محدودیت اراده و امکان الهی بود. کوشش فراوانی برای حلّ معضل به کار می رفت، ولی این کوششها جانهای روشن را آرام نمی ساخت. اما در دوران استقرار طرز تفکر تعقلی و علمی همین مسئله به نحو دیگری طرح گردید. به جای جبری که از خواست خداوند زائیده می شود و یا محصول تقدیری

نامعلوم است، جبری که ناشی از تسلط قوانین مختلف طبیعی و اجتماعی است یعنی دترمینیسم (Déterminisme) و ناگزیری تکامل در نتیجه وجود قانونیت و علیت در طبیعت و جامعه مطرح گردید. در اینجا نیز مسئله آزادی و اختیار انسانی به میان آمد: آیا در قید این قوانین انسان آزاد است و مسئول عمل خود است یا نه بازپچه‌ای در دست انواع قوانین حاکم و جابر جغرافیائی، بیولوژیک، اجتماعی و روحی است و به قول حافظ:

«از آن دست که پرورشش می دهند می روید.»

از آنجا که مسئله جبر یکی از اهم مسائل فلسفی است که به ویژه متفکرین ایرانی را سخت به خود مشغول داشته و اعتقاد به جبر و مجبور و مُلجاء و بلا اختیار بودن انسان در عمل خود در قرون وسطی حربه آزاندیشان برای مقاومت در مقابل تعالیم جامد مذهبی و اخلاق مرتاضانه و رهبانیت مذهبی نیز قرار گرفته است، لذا مطالعه این مسئله دارای اهمیت فوق العاده برای تشریح یکی از مواضع برجسته فرهنگ ایرانی است.

فاتالیسم و ریشه‌های معرفتی و مادی آن در دنیای قدیم (نمونه یونان و چین و ایران)

ریشه مادی اعتقاد به قضا و قدر، سرنوشت بلا تغییر، مشیت و عنایت الهی همانا احساس هر روزه و هر ساعته انقیاد کامل انسان در قیود قوانین طبیعی و اجتماعی است. جهل انسان نسبت به این قوانین یا پیش‌بینی آنها، ریشه معرفتی پیدایش اندیشه فاتالیسم است. در فاتالیسم به شکل افسانه‌آمیز و مبهمی اندیشه «قبول قانون‌مند بودن طبیعت و جامعه»، «قبول محدودیت اراده انسانی در چارچوب قوانین طبیعی، اجتماعی» منعکس است، ولی مسلم است که بشر در نتیجه تسلط طرز تفکر پندارآمیز اساطیری - مذهبی تا دیری نمی‌توانسته است این مسئله را به درستی مطرح سازد و به درستی حل کند.

انگلس در باره تسلط اندیشه سرنوشت در جهان عتیق می‌نویسد:

«جهان عتیق (انتیک) در زیر سلطه «تقدیر» یا «هایمارنه» (Heimarmene) (سرنوشت اسرارآمیز و تغییرناپذیر) به سر می‌برد. یونانیان و رومیان آن نیروی ادراک ناکردنی و همه‌توانی 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 آن 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...»^۱

برای آنکه مسئله «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 به دست آوریم.

این مطالعه نشان می‌دهد که مسئله، یک مسئله جهانی و همه بشری است، زیرا انعکاس واقعیت بغرنجی است که انسان را احاطه کرده و وی شیفته آن بود از معمّایش سر در آورد. حلّ مسئله گاه در نزد آدمی به کمک اساطیر و روایات افسانه آمیز انجام می‌گیرد و گاه به کمک احکام صرفاً منطقی و احتجاجات فلسفی و کلامی، ولی به هر صورت مسئله واحدیست که اذهان را به خود مشغول داشته است. عاملی نیرومند، که به اصطلاح رسا و زیبای مولوی، گاه «سبب سازی» و گاه «سبب سوزی» می‌کرده، و به گفته انگلس می‌توانست «هر عملی را به نتایجی 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 دامنه تأثیرش و وضع اراده آدمی در برابر او چیزهایی 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* (فاتوم) از زئوس (ژوپیتر) نیرومندتر است و خدایان چاره‌ای ندارند جز آنکه حکم وی را مجری دارند.

در شرق اندیشه 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 (لائوسیوس) فیلسوف و متفکر چینی منسوب است. دائو یعنی قانون عام که طبق آن نظام و هبء یعنی آراستگی و آشفستگی جهان انجام می‌گیرد. *دائوسیست*‌ها بر آن بودند که دائو پایه واقعی همه اشیاء است و در وراء اراده انسانی قرار دارد و هستی در رقبه اوست. مردم باید کورکورانه تابع دائو باشند و با آن مخالفت نکنند و در برابر دائو شیوه 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* عبارت است از کسب خرسندی از راه سکینه و آرامش روحی.

مفهوم *Logos*، که بعدها هر اکلیت به مثابه قانون کلّ پدیده‌های کیهان به کار می‌برد و رواقیون همین مفهوم را به معنای «روح جهان» به کار بردند و می‌گویند «لغت» عربی هم از همین واژه آمده، اقتباسی از دائو و مانند «مئیرا»ی خودشان معین کننده سرنوشتها می‌شمردند و به همین جهت تبعیت کورکورانه و تسلیم در مقابل سرنوشت از صفات مشخصه مکتب آنها است.^۲

علاوه بر رواقیون، یک سلسله از فلاسفه، حتی برخی از فلاسفه مادّی یونان باستان، کاملاً در

تحت تأثیر اندیشه فاتالیسم یعنی اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر قرار داشتند. از آن جمله می‌توان از فیلسوف معروف مادّی یونان قدیم ذیمقراطیس (دمکریّت) نام برد. دمکریّت رابطه علیّی در جهان برقرار می‌کند، ولی مفهوم علیّت در نزد وی خصالتی فاتالیستی کسب می‌کند، زیرا تصادف را که در واقع وجود دارد، وی به مثابه «پدیده بدون علّت» منکر است و نفی می‌کند و آن را تصوّری ذهنی و غیر واقعی می‌شمرد که تنها جهل انسان را نسبت به علل می‌پوشاند. لذا ضرورت و جبر در نزد این متفکر بزرگ خصالتی مجرد و جنبه «تعیین مسائل از پیش» و قضا و قدر به خود می‌گیرد. یا مثلاً لوسیوس آنه کوس سنه‌کا (Seneca) (۶۵ ق. م. - ۶ م.) فیلسوف معروف رومی به نوبه خود سخت معتقد به سرنوشت است. این جمله بسیار معروف از اوست: «*Volentum fata ducunt, nolentum trahunt*» (سرنوشت خواستاران را رهنماست، ولی ناخواهنگان را می‌کشاند). لذا خیر و صلاح بشر همانا در آن است 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 فلاسفه مشهور شرق می‌توان از وان چون یا (چژون ژن ۲۷-۲۹ م.) برجسته‌ترین فیلسوف ماتریالیست چین نام برد که وی نیز به وجود سرنوشت از پیش تعیین شده انسانی، سرنوشتی که از زمان تولد آدمی معین است، معتقد بود، لذا آموزش وان چون به سختی جنبه فاتالیستی داشت. تردیدی نیست که در تمام انواع جهان‌بینی‌های مذهبی که در ایران وجود داشته (کیش مزدائی کهن، مزده‌یسنه، مهرپرستی (میترائیسم)، مانگیری، درست‌دینی مزدکیان، زروانگیری و غیره) اندیشه فاتالیسم یکی از اندیشه‌های رهنما و مسلط محسوب می‌شود. شادروان صادق هدایت در مقاله «چند نکته در باره ویس و رامین» متذکر می‌شود:

«فلسفه دین زرتشت بر اساس نجوم و تکون دنیاست (؟) و جبری می‌باشد. چیزی که قابل توجه است اینکه فعل «برهینتن» که به معنی بهره دادن و قضا و سرنوشت می‌باشد در اینجا (یعنی در ویس و رامین. - ا. ط.) به خوبی توضیح داده شده است:

جهان را زیر فرمان آفریده است
همه کاری به اندازه بریده است
که نتوانی زبند 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
به رنج و کوشش از ما برنگردد^۳

آقای پورداود در یادداشت‌های گاتھا توضیح می‌دهد که کلمه «بخش» در اوستا با بهره یافتن که از مصدر بگ (Bag) است با واژه بخت و برخ و بغ به معنای خدا هم‌ریشه است.^۴ با این ترتیب مابین کلمه بغ، بخت، بهره فارسی و مفهوم «دائو»ی چینی و «مئیرا»ی یونانی و «فاتوم» رومی نوعی شباهت معنا می‌توان جست و جو 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 «مئیرا» در میتولوژی یونان بالاتر از قدرت ایزدان و حتی اهورمزدا قرار دارد. در «بند هشن» شعر یازده هجائی مقفائی به زبان پهلوی در وصف زروان است که ح. س. نیبرگ (H. S. Nyberg) آن را یافته است. این شعر با این مطلع شروع می‌شود:

زمان او زومندتر هچ هر دو دامان

زمان هندچک او کاری داتستان^۵

مسلماً فاطالیسم زروانی ریشه تفکر آن عده از ایرانیان بود که پس از تسلط اسلام به دفاع از «جبر» در مقابل اختیار برخاستند و بدین سان به نبرد جبریّه و قدریّه میدان دادند.

نبرد جبریّه یا مَجَبِرّه و قدریّه

آیات قرآنی مسئله «جبر» و «اختیار» یا تفویض را به شکل قاطع حل نمی‌کند، و در آن آیات متناقضی است که مطلب را برای فرد مسلمان پیچیده تر می‌سازد. از طرفی آیاتی است که صریحاً حاکی از مختار بودن انسان است مانند:

«انا هَدینا السبیل، فاما شاکرا و اما کفورا»؛

یا:

«فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ»؛

یا:

«مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»؛

یا:

«کل مرء بما کسب رهین»؛

یا:

«من عمل سئیه فلا یجزی الا مثلها»؛

یا:

«ذلک بما کسب ایدیکم»؛

یا:

«لیجزی الذین اساؤا بما عملوا»؛

یا:

«لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت».

ولی آیات بسیاری نیز هست که صریحاً حکایت از بلا اختیار بودن انسان و جبر می‌کند. مثلاً:

«ما رمیت اذا رمیت و لکن الّه رمی»؛

یا:

«والله خلقکم و ما تعلمون»؛

یا:

«و ما تشاؤن الا ان یشاء الّه»؛

یا:

«قل لا املک لنفسی ضراً و لا نفعاً الا ما شاء الّه»؛

یا:

«لا یغربُ عنه مثقال ذره فی السموات»؛

یا:

«و ما اصاب من مصیبة الا باذن الّه»؛

یا:

«ما تشاؤن الا ان یشاء الّه»؛

یا:

«ضلّ من یشاء و یرشد من یشاء»؛

یا:

«ما تحمّل من انثی و لا تصنع الا بعلمه»؛

یا:

«لقد بعثنا فی کل امه رسولا ان اعبد و الّه و اجتنبوا الطاغوت و منهم من هدی الّه و

منهم من حقت علیه الضلالة»؛

یا:

«ختم اله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب الیم»؛

یا:

«ولا ینفعکم نُصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان اله یرید ان یغوبکم، هوربکم و الیه ترجعون».

این دو رشته آیات واقعاً هر یک در جای خود صریح و واقعاً با هم متناقض است. اگر در یک جا 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 برَد و:

گر خدا خواهد که مردی بفسرد

سردی از صد پوستین هم بگذرد

و غیره.

این آیات متناقض را به اصطلاح با هیچ سریشی نمی‌شد به هم چسباند، لذا از همان آغاز که در اثر تسامح نسبی برخی خلفا بحثهای مختلف ایده‌ئولوژیک در اسلام آغاز گردید، عده‌ای به دفاع از جبر و مُلجاء و مجبور بودن انسان برخاستند و عده‌ی دیگر دفاع از اختیار و تفویض را وجهه همت قرار دادند و گروهی نیز راه وسط «سانترسم» را برگزیدند و امر را بین الامرین دانستند. نخستین مبارزه در این زمینه بین جَبْرِيَّة یا مُجَبَّرَه که طرفداران جهم بن صفوان خراسانی (از موالی خراسانی نژاد) و قَدْرِيَّة که طرفداران معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند و اراده بشر را در اعمال خود مختار و آزاد می‌شمردند در گرفت. می‌گویند معبد الجهنی از یک ایرانی به نام «سنویه» اندیشه مختار بودن انسان در اعمال خود را فرا گرفت. می‌گویند در آن هنگام قَدْرِيَّة و طرفداران آزادی اراده انسان سخت تحت تعقیب قرار گرفتند و حدیث «القدریة مجوس هذه الله» در باره آنها رواج یافت، زیرا در واقع به دو نوع قدرت و مشیت، یکی قدرت و مشیت الهی و یکی 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، خلیفه اموی، به ترتیب معبد جهنی و غیلان دمشقی را که قَدْرِيَّة مسلک بودند به قتل رساندند. ولی این مبارزه بین طرفداران مُلجاء و مجبور و مَجْبُول بودن عمل انسانی و اختیاری و ارادی بودن آن، به ویژه در دوران عباسیان، بین معتزله و اشاعره بالا گرفت.

نبرد بین معتزله و اشاعره در مسئله جبر و تفویض

مُعْتَزَلَه، پیروان ابوحنیفه واصل بن عطاء ایرانی، از شاگردان زاهد معروف حسن بصری، هستند. واصل بن عطاء بین ۸۰ تا ۱۸۰ هجری زندگی کرد. از میان مُعْتَزَلَه متفکرین و نویسندگان ارجمندی مانند نَظَّامِ مُعْتَزَلِی، 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 مُعْتَزَلَه و اشاعره اختلاف نظر بسیار است. به طور کلی مُعْتَزَلَه راسیونالیست و از اصحاب تعقل و اشاعره اهل حدیث و خبرند، و یکی از موضوعات مورد اختلاف این دو گروه مسئله جبر و اختیار است.

معتزله که به سبب حدیثِ مَجْعُولِ «القدریه مجوس هذه الامه»^۶ از نام «قدریه» سخت پروا و پرهیز و هراس داشتند، در واقع مانند معبدجهنی و غیلان دمشقی، که ذکرشان رفت، بر مختاربودن 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 مداخله دائمی نمی‌کند، زیرا اگر فرض کنیم که کلیه اعمال انسانی مجعول اراده الهی است، در آن صورت فرستادن پیمبران برای هدایت مردم و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین و تشریح موازین و احکام عبادی و غیره امور زائدی بود و ثواب و گناه و لذا جزا و عقاب معنائی نمی‌داشت.

و اما اشاعره (که معتزله آنها را «مُجَبَّرَه» می‌نامیدند) مسئله را به شیوه 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 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 اراده انسان است، ولی فعل و تنفیذ و اجراء فعل ناشی از مشیت خداوند است، و اینکه می‌بینیم امور مسبوق به قدرت و اراده است از جهت تأثیر اراده 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 همان طور که بنده در مقام خواجه خود جای چون و چرا ندارد، در اینجا نیز جای چون و چرا نیست و عقل بشری از درک حکمت بالغه الهی قاصر است. بدین سان 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 اراده بشری صورت پذیر می‌شود.

اشاعره استدلال می‌کردند که قبول مختار بودن انسان مسئله وجود مشیت الهی و قضا و قدر و «لوح محفوظ» که در آن همه سرنوشتها ثبت است و «محو و اثبات» که عمل خداوند در فسح عزائم و دگرگون ساختن کارهاست و قدرت الهی و موازین دینی و شریعت، همه و همه مهممل و باطل می‌گردد، لذا انسان «فاعل مختار» نیست، بلکه «فاعل موجب» است، یعنی عمل او قائم به فاعل عالم است، چنان که رنگ اشیاء با آنکه قائم به شیئی رنگین است ولی همه می‌دانند که آفریننده اشیاء و آن رنگها خداوند است. رابطه عمل ما نسبت به اراده ما مانند رابطه 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

شیعه 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:

«لا جبر و لا تفویض، بل الامر بین الامرین.»

استدلال آنها چنین است که کردار آدمی ساخته و پرداخته خود اوست بلاواسطه، ولی مخلوق و ساخته و پرداخته خداوند است به واسطه، زیرا «الشیئی مالم یُجب، لم یوجد»، چیزی که واجب نشود به وجود نمی‌آید و هر عمل مسبوق است به زندگی و توانائی و اراده و دانش و همه این امور هم در اختیار خداوند است. لذا عمل آدمی که زائیده نیروی حیاتی و اراده و قدرت و علم اوست بلاواسطه مال اوست، و از آن جا که همه 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 همه کائنات عرضه می‌دارد، ولی استفاده از این جود مناسبت دارد با قابلیت آنها در استفاده و استفاضه از آن و کمال و نقصان پذیرندگان جود، هر چه موجودی از «مبداء فیاض» دورتر باشد، استفاده او

از آن جود کم‌تر است. بدین ترتیب همه امور خیر بالا‌ساله داخل در قدرت خداوند است و همه امور شرّ بالعَرَض داخل در این قدرت می‌گردد. اینکه اصولیون می‌گفتند «الوجوب بالاختیاراً لا ینافی الاختیار» و یا «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» اشاره به همین مباحث است. علم کلام در نزد شیعه با نظریات معتزله پیوند یافته بود، چنان‌که علامه حلی در کتاب نهج‌الحق می‌گوید:

«اتفقت الامامیه و المعتزله.»

در علم کلام شیعی علاوه بر استدلالاتی که گفتیم برخی استدلالات دیگر نیز آمده است که برای متمیم فایده ذکر می‌کنیم.

موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کردند: «فاعل موجب» و «فاعل مختار». فاعل موجب جمادات و نباتات و جانورانند که فاقد هرگونه 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 برداً و سلاماً»). اما «فاعل مختار» انسان است و اجنه که واجد اختیار است. تکلیف فرشتگان آسمانی در این تقسیم روشن نیست.

اما انسان که واجد اختیار است وظیفه دارد که کلیه شرور را، که چنان‌که گفتیم بالعَرَض به خداوند مربوط می‌شود، به خود منسوب دارد و این امر را وسیله «وقایه» و حفظ عصمت خداوندی کند و کلیه حسنات را از مصدر الهی می‌شمرد تا این امر را وسیله «وقایه» و حفظ خویش سازد و با این معامله 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 عاقلانه 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 آن عقل بداند مگر زمانی که کار مسلمات مذهبی در میان است که باید کلاً تسلیم شرع شود. و اما صوفیه و عرفا، به ویژه آنها که تمایل شیعی داشتند، استدلال 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 که مطرح می‌تواند باشد مزج این دو است نه مقابله آن دو. چنان‌که از در آمیختن آب گرم و سرد، آب ولرم حاصل می‌شود، از در آمیختن اضطرار و اختیار نیز حالت سوّمی پدید می‌آید که آن را باید اساس گرفت.

این قصد را داشتیم که درجه دقت قدما را در اطراف این مسئله نشان دهیم، ولی آنچه که گفتیم بحث متکلمین اعم از معتزله و اشعری و شیعه و صوفیه بود. بحث فلاسفه ما باقی است و ما این

بحث را در نمونه اظهار نظر ابوعلی سینا و بر اساس آثار عمده فلسفی وی (اشارات، شفاء، نجات و غیره) به میان می‌آوریم تا دامنه این گفت‌وگو در فلسفه کلاسیک ما نیز روشن گردد.

ابن سینا و مسئله جبر

فیلسوف داهی ایرانی ابن سینا در کتب مهم فلسفی خود شفاء، اشارات و نجات مسئله جبر و اختیار را بکرات مطرح می‌کند و از آنجا که نظر این فیلسوف کامل‌ترین و جامع‌ترین شکل طرح این مسئله از نظر فلاسفه قرون وسطایی ماست، آشنائی با آن به عنوان یک نمونه شاخص استدلال، یا بهتر بگوئیم، سفسطه سودمند است. نخست باید با برخی اصطلاحات ابن سینا آشنا شد. ابن سینا 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.»^۷

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 آن جا که بسیطند با فرمان و امر نخستین خداوند ارتباط دارند.»^۸

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 برحسب 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 همه اشیاء هر کدام به نفسه عینی دارند (که همان تفصیل و جزئیات قضاء نخستین اوست) و این نیز امری ناگزیر است زیرا اگر امری ناگزیر نمی‌بود، چنان که می‌دانی، وجود خارجی نمی‌داشت.»^۹

لذا نخست خداوند اشیاء را وضع می‌کند (قضاء) و همین عمل که اراده خداوندی متوجه وضع اشیاء می‌شود چه گونگی و ضرورت آنها را معین می‌کند (تقدیر) و لذا هر موجودی در جهان سهمی از قضاء عالم الهی دارد (قدر). به قول مولوی:

غیر این عقل تو حق را عقل هاست

که بدان تدبیر اسباب سماست

صرف نظر از این سه مفهوم در فلسفه ابن سینا، مفهوم بغرنج‌تر و وسیع‌تری نیز هست که «عنایت» نام دارد. عنایت از لحاظ ابن سینا یعنی معرفت خداوند بر کل وجود، به نحوی که آن کل

را به بهترین نظام و نیکوترین اتساق در آورد 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 که کار خود به عنایت رها کنند»، یعنی به علم خیر و جامع خداوندی بر کل که خود می‌داند که کارها را چه‌گونه راه ببرد. همان‌طور که گواشن، یکی از بهترین کارشناسان فلسفه ابن‌سینا، متوجه شده است مفهوم عنایت در نزد ابن‌سینا (که برابر با Providence است) مفهومی است ویژه ابن‌سینا. در مفهوم اروپائی پروویدانس اندیشه نیکوکاری و خیرخواهی نیز هست، ولی در مفهوم عنایت الهی ابن‌سینا تنها معرفت جامع حوادث و اشیاء و اتساق آنها بر حسب بهترین نظام نکته اصلی است. برای درک این نظر ابن‌سینا در باره عنایت بد نیست برخی از تعاریف وی را در این باره نقل کنیم. ابن‌سینا در اشارات می‌نویسد:

«عنایت عبارت است از احاطه علم اول (علم خداوند) بر کل، و واجب است که

کل باشد تا آنکه بهترین نظام ممکنه را صاحب باشد.»^{۱۰}

و نیز در اشارات می‌گوید:

«عنایت عبارت است از مظهریت و تمثیل نظام کلی در علم پیشین (خداوند)،

به‌اضافه وقت شایسته و بایسته‌ای که این نظام از آن فیضان می‌یابد.»^{۱۱}

در شفا ابن‌سینا عنایت را چنین تعریف می‌کند:

«عنایت هستی نخستین است که داناست بر خویش از جهت نظام نیکو و علت است

برای خود از جهت غیر و کمال در بهترین حد امکان و خرسند است بدان چنان که

گفته‌ایم.»^{۱۲}

طبیعتاً این مفاهیم حاکی از آن است که نظام کلی عالم در بهترین خیر و کمال و نظم و اتساق است، ولی وجود شرور و زشتی‌ها در این عالم از بدیهیات است. قدمای ما این تناقض را چنین حل می‌کردند: شر در قضاء نخستین خداوندی وارد نیست، ولی وقتی موجودات و اشیاء تکثر و تنوع یابند نمی‌تواند شر حاصل نشود و به همین جهت است که شر، که در قضاء (یعنی عمل ابتدائی وضع اشیاء) وارد نبوده است، در قدر که اجراء قضاء 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 نیکویی است: «لیس فی الامکان ابداع ماکان»، «اندرین ملک چو طاووس به کار است مگس». به قول مولوی:

آن چنان گوید حکیم غزنوی

در «الهی نامه» خوش‌گر بشنوی

کم فضولی کن تو در حکم قدر

در خور آمد شخص خر با گوش خر

شد مناسب عضوها و ابدانها

شد مناسب و صفها با جانها

و به همین جهت خطاب به خدا می گفتند: «الخیر فی یدیک و الشرّ لیس الیک» نیکی در دستهای تو است، ولی شرّ از سوی تو نیست. اصل اساسی و اصولی پارسائی و وَرَع آن بود که همه نیکیها را از خداوند بدانیم و همه بدیها را از خود. به بیان اهل کلام، چنان که گفتیم، بنده می بایست «نسبت محامد حق را و قایه خود کند و اضافه مدام خود را و قایه حق»، یعنی با نسبت دادن همه نیکیها به خداوند خود را نگاه دارد و با نسبت دادن همه بدیها به خود خداوند را نگاه دارد. به بیان طنز آمیز حافظ:

گناه اگر چه نبود اختیار ما، حافظ
تو در طریق ادب باش و گو گناه من است

مسئله جبر و اختیار در ادبیات فارسی

مسئله جبر و اختیار در ادبیات منظوم و منثور ما با وسعت تمام و با حدّت و شدّت خاصّ مطرح شده است. علّت واضح است: این مسئله یکی از آن «گفت و گوهای جان‌گدازی» است که حافظ می گوید ما را از پرسیدن و دیدن آن عربده کشان باز می دارند. با وجود توضیحات فضل فروشانه مجبّره و قدریه، معتزله و اشاعره، صوفیه و امامیه، و با آنکه متکلمین و متفکران بنامی مانند عزالدین نسفی در عقاید نسفیه و قاضی عضدالدین ایجی در مواقف و محقق تفتازانی در مقاصد و خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید این مطلب را به میان کشیده و در اطراف آن شرح و بسط فراوان داده بودند، باز مطلب حل نشده باقی ماند و عقیده کهن زروانی «جبر» به نظر می رسد شاعران بزرگ ما از رودکی و فردوسی گرفته تا حافظ را بیشتر به خود جلب کرده است.

در میان شاعران بزرگ ما تنها مولوی است که در مثنوی با پی گیری خاصّی از اختیار دفاع کرده است. مولوی استدلالات و تمثیلات فراوانی در دفاع از مختار بودن انسان ذکر می کند و بر آن است که در نظر اهل خرد جبریه از قدریه رسواترند. در آدمی اختیاریست که در حالت عادی نهان است، ولی وقتی دو مطلب مختلف الجهد دید به صورت انتخاب آزادانه بروز می کند. وی می گوید:

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 چو با! ترا چرا بر من زدی

مولوی که نیک توجه داشت اعتقاد به جبر پایه 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:

گرنبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
در جهان این مدح و شاباش و زهی
زاختیارات و حفاظ و آگهی

مولوی در عین حال وجود قدرت کامله خدا را قبول دارد. انسان‌ها را در حکمت خود مانند شیران علم می‌داند که حرکتشان از حرکت باد قسمت و تقدیر است.

تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت
گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت

ولی این مطلب را منافی اختیار انسان نمی‌داند و آنهایی 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 مغبی را دعوت به اسلام می‌کند، مغ می‌گوید اگر خداوند خواستار مسلمانی من بود مرا مسلمان می‌کرد:

من اگر ننگ مغان یا کافر
آن نیم که بر خدا این ظن برم
که کسی ناخواه او و رغم او
گردد اندر ملک او حکم جو

ولی مسلمان جداً از مختار بودن آدمی مدافعه می‌کند و حاضر نیست کفر مغب را به مشیت الهی

مربوط داند.

مولوی 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 دان این جبر را
آب مؤمن را و خون مرگبر را
بال بازان را سوی سلطان برد
بال زاغان را به گورستان برد

بدین ترتیب مولوی با آن استادی شگرف خود در نکته‌یابی و تمثیل جبر و مشیت و قدرت کامله و بالغه الهی و علم او را بر کلّی 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
غریلم اندر دست او، در دست می‌گردانم
غریل کردن کار او، غریل بودن کار من
مثل کلابه است این تنم، حق می‌تند، چون تن زخم
تا چه گلوه می‌کند او زین کلابه تار من

در این غزل «حق می‌تند، چون تن زخم» حد اعلای جبر است، با این حال چنان که گفتیم مولوی آن را منفی اختیار نمی‌داند.

از میان شعرای نامدار ایران، خیّام، سعدی و حافظ پیرو اندیشه جبر بودند. اعتقاد به جبر در نزد آنها دنباله روش آزاداندیشانه و شکاکانه آنهاست. اعتقاد به جبر در نزد آنها موجب همان «کاهلی» در سجود است که مولوی از آن هراسان بود. خیّام، مانند زروانیان و دهریان، آدمی را بازیچه بی‌اراده تقدیر می‌داند:

ما لعبتک‌انیم و فلک لعبت باز
از روی حقیقتی، نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
رفتیم به صندوق عدم یک یک باز

یا می‌گوید:

بر لوح، نشانِ 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 حواله 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 برهاند می ز سرگردانی
سعدی با اشاره به آیه «و مارمیت اذا رمیت» می‌گوید:

گر گزندت رسد ز خلق مرنج
که نه راحت رسد ز خلق نه رنج
گرچه تیر از کمان همی 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 جهان‌بینی حافظ از آن سخن گفته‌ایم و در اینجا به ذکر چند بیت گزیده بسنده می‌کنیم:

به دُرد و صاف تو را حکم نیست، خوش درکش
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 می‌پروردم می‌رویم

نیست امید صلاحی ز فساد حافظ
چون که تقدیر چنین است چه تدبیر کنم؟

در کوی نیکنامی ما را گذر ندادند
گر تو نمی پسندی تغییر ده قضا را
و از این قبیل بسیار است.

حل مسئله جبر و اختیار از جهت دانشِ امروزی

اگر بخواهیم در تحقیقاتی که فلاسفه معاصر باختر زمین از دکارت و اسپینوزا تا بیهوریست‌ها و فرویدیست‌های معاصر در باره حدود آزادی اراده انسانی و ماهیت خود این اراده کرده‌اند وارد شویم، مطلب سخت به درازا می‌کشد و ما را از مقصد دور می‌کند. لذا ترجیح می‌دهیم حلی را که خود در این زمینه درست می‌دانیم اجمالاً مطرح سازیم.

ما در مسئله جبر و اختیار عجزاً از جبر یا دترمینیسمی که در جهان فاقد شعور، یا در جهانی که غرایز آن را اداره می‌کند، سخن نمی‌گوئیم، بلکه مطلب را به ماهیت اراده 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 مذهبیین و صوفیه ایران مطرح بوده است عبارت است از مجبور یا مختار بودن انسان و لاغیر. به همین جهت حتی طرفداران اختیار در «فاعل موجب» که بر عمل کننده غیر انسان باشد، حکم جبر را جاری می‌دانستند.

لذا به جاست 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 نقشه‌ایست 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 مبادیند. اراده باید بر موانع و مشکلاتی که در سر راه هدف قرار دارد، خواه این موانع و مشکلات درون ذاتی باشد یا برون ذاتی، عینی باشد یا ذهنی، غلبه کند. به بیان دیگر، اراده قدرت بازداشتن (ترمز کردن) حرکت است که در نتیجه آن رادع و مانعی برای تبدیل بلاواسطه امپولس حرکت به حرکت و اتخاذ تصمیمات نیم‌رس پدید می‌شود. تأمل و تعمق در عمل، آن عمل را پخته‌تر می‌کند و در صورت وجود انگیزه‌های مختلف نبردی بین انگیزه‌های (Motif) 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 ساده اعمال آزادی نیست، بلکه در پس آن شخصیت و جهان‌بینی و سمت‌یابی و سیستم منافع و دستگاه عواطف شخصی قرار دارد. دانش روان‌شناسی معاصر، به ویژه براساس نظریات پاولف، ماهیت روانی اراده بشری را چنین توضیح می‌دهد:

دماغ انسانی طبق اصل «دستگاه دوّم علامات» (مانند زبان) که با «دستگاه نخستین علامات» (تأثیرات بلاواسطه 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» در می‌آید) نیز نقش محرک ایفاء می‌نماید. بدین سبب این امکان پدید می‌آید که از تجارب گذشته که در محفوظات انسانی است برای تعیین هدف‌هایی که از حدود حواس و ادراکات خارج است، استفاده شود. از آنجا که 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 ربّانی 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، می‌نویسد:

«در واقع هدف‌های انسان مولود جهان عینی است و این هدف‌ها جهان عینی را به مثابه معلوم و موجود در نظر می‌گیرد و آنرا مفروض می‌کند، ولی به نظر آدمی چنین می‌رسد که هدف‌های وی از وراء جهان گرفته شده و از این جهان مجزاست.»^{۱۳}

و نیز می‌گوید:

«اندیشه جبر (دترمینیسم)، که ضروری بودن رفتار انسان را مقرر می‌دارد و افسانه بی‌معنای «آزادی اراده» را رد می‌کند، به هیچ وجه نه عقل و نه وجدان انسان و نه ضرورت ارزیابی اعمال وی را رد نمی‌کند. بر عکس، نظریه دترمینیسم ارزیابی اکید و صحیح را میسر می‌شمرد و نه تحمیل همه چیز بر «اراده آزاد»^{۱۴}

انگلس، در اثر معروف خود، آنتی دورینگ، مسئله حدود آزادی اراده 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 آن است که قوانین طبیعت را طبق نقشه و براساس این معرفت و ادار سازیم تا برای هدف‌های معین عمل کند... لذا اراده آزاد چیزی نیست جز امکان انطباق تصمیمات با وقوف بر امر.»

از آنچه که گفته شد می‌توان نتایج زیرین را گرفت:

مسئله جبر و اختیار به معنای آزاد یا آزاد نبودن انسان در عمل خود، که قدما سعی کردند آن را حل کنند، مسئله واقعاً پیچیده‌ایست که بدون کشفیات امروزی طرز کار سلسله اعصاب و مغز انسانی، که از جمله پاولف آن را در آموزش «دستگاه نخستین و دومین علامات» بیان داشته، حل صحیح آن میسر نبود.

موافق این حل، روشن می‌شود که اراده انسانی بدان معنی که برخی قدریون و اختیاریون تصور می‌کردند آزاد نیست و در چنبره قوانین طبیعی و اجتماعی، قوانین ساختمان جسمی و روحی انسان، و مقررات و موازین جامعه 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 پایه علم است، پایه 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 اجرا می‌گردد. ابدأ. اکثر قوانین اجتماعی تکامل، قوانین گرایش مانند هستند که خط اساسی تکامل جامعه را معین می‌کنند و نه فعالیت بی‌نهایت متنوع هر فردی را. نتیجه هر پروسه 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 سرّیان 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 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 اشراط علی، یعنی در ذی علت و سبب‌مند بودن پدیده‌های اجتماعی، وارد است.

هر قدر انسان‌ها قوانین عینی تکامل جامعه را ژرف‌تر درک کنند، هر اندازه منافع آنها با مطالبات و مقتضیات این قوانین کامل‌تر و سازگارتر شود، درجه 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 شیعه و امامیه که ترکیب این دو مبداء را قبول کرده، ولو در کادر مذهبی و کلامی و یا اسکولاستیک، 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 پایه 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 قشربون بود. لذا قضاوت در باره 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 داعیه منطقی و انگیزه گاه نیک و درست وارد عرصه شده بودند. اما انگیزه شخصی کافی نیست. باید دید محتوی صحیح دعاوی آنها چه بوده است. محدودیت علمی به قدماء ما اجازه 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.^{۱۵}

توضیحات:

۱. کلیات، جلد ۱۶، صفحه 315، چاپ روسی.
۲. تصور نرود که مفهوم Dao و مفهوم Logos مفاهیم منسوخ و طی شده‌ای هستند که در دوران تفکر اساطیر و در مرز پیدایش تفکر منطقی زائیده شده و سپس از میان رفته‌اند. پژوهندگان معتقدند که این دو واژه، پدر و اژده «قانون» به معنای علمی کلمه است و حاکی از نخستین برخورد انسانیت به وجود قانون‌مندی در سپهر است.
۳. صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، صفحه ۵۰۲.
۴. پور داود، یادداشت‌های گاتنها، صفحه ۱۱۵. باید افزود که واژه روسی «بگ» به معنای خدا نیز از همین جا آمده.
۵. زمان از هر دو جهان زورمندتر و اندازه و قاعده کلیه امور است.
۶. بر اساس همین حدیث مجعول، شبستری می‌گوید:
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کو مانند گبر است
۷. و القضاء من الله هو الوضع الاول البسيط (شفا).
۸. التقدير هو ما يتوجه اليه القضاء على التدرج (شفا- نجات).
۹. يجب ان يكون عالماً بكل شيء لان كل شيء يتأدى بعينه اذكان ما لا يجب لا يكون كما علمت (اشارات).
۱۰. فالعنايه هي احاطه علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل، حتى يكون على احسن النظام (اشارات).
۱۱. تمثل النظام الكلى فى العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، يفيض منه ذلك النظام و هو العنايه (اشارات).
۱۲. العنايه هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير و عله لذات للخير و الكمال بحسب الامكان راضياً به على نحو امذكور (شفا و نجات). این تعریف در ملل و نحل، چاپ Curtton، صفحه ۳۸۸ عیناً آمده است.
۱۳. چاپ سال ۱۹۴۷، به روسی، صفحات 162-163.
۱۴. کلیات آثار، چاپ چهارم، جلد ۱، صفحه 142.
۱۵. در بیان مطالب مربوط به عقاید متکلمین اسلامی در باره جبر و اختیار، از جمله از حواشی جالب آقای جلال همایی بر مصباح الهدایه، و غزالی نامه، تألیف همین پژوهنده، و نیز از فرهنگ علوم عقلی دکتر سیدجعفر سجادی، در کنار منابع دیگر استفاده شده است.

مُتکَلِّمِین و نقدِ فلسفه

«ابلیس از آن جهت توانست فیلسوفان را بفریبد که این فیلسوفان به نظر و خرد خویش اکتفا جستند و سخنان خود را بر بنیاد خیالات خویش مبتنی کردند و به کلام پیمبران توجهی نکردند. آنها فی‌المثل آفریدگار را انکار نمودند و بسیاری از آنان ثابت کردند که عالم را علتی قدیم است لذا به قدم عالم معتقد شدند و زمین را ستاره‌ای در فلک پنداشتند و مدعی شدند که هر ستاره‌ای 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 گفته‌اند تا ثواب و عقاب روحانی را دریابند...»

(تکلیس ابلیس، از جمال‌الدین ابوالفرج بن الجوزی بغدادی، چاپ مصر، سال ۱۳۴۷، صفحات ۴۵-۵۰)

کلام و مراحل آن

دو عامل، یکی عینی و اجتماعی، دیگری ذهنی و فکری، در درون ایده‌ئولوژی اسلام که می‌خواست اندیشه پیوند دهنده برای همه مسلمان باشد، تشبث و اختلاف ایجاد کرد. عامل عینی و اجتماعی، بغرنج شدن جامعه اسلامی از هر بابت است. جامعه دوران خلفاء اموی و سپس به‌ویژه عباسی، شباهتی به جامعه دوران محمد و خلفاء راشدین نداشت. آن ایده‌ئولوژی مذهبی که در شرایط «جاهلیت» پدید شده بود، در شرایط بسط تمدن برده‌داری - فتودال ادوار بعد می‌بایست کوشش زیادی برای انطباق خویش به کار برد. در کنار این عامل عینی و اجتماعی، عامل ذهنی و فکری نیز در پیدایش تشبث و تفرق در ایده‌ئولوژی واحد مذهبی نقش داشت، و آن رخنه علوم و معارف از غرب و شرق به جزیره العرب بود. رم، یونان، اسکندریه، سوریه، ایران، هند در این زمینه، جدی‌ترین و فعال‌ترین وارد کنندگان 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 ایده‌ئولوژی 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 (به جز عدّه معدودی از آنها) به‌همراه روحانیون قشری و حدیث پرست کوشیدند تا از رخنه بدعت در درّ عقاید مذهبی اسلامی جلوگیری به عمل آورند، ولی این کار آنان از پیش نرفت. حتی یکی دو تن از خلفای اموی تا حدّی، و برخی از خلفاء عباسی (به ویژه مأمون و معتصم و واثق) تا حدود جدّی، به بدعت‌گزاران تمایل یافتند.

بحث در باره احادیث و تفسیر آیات قرآنی و پرداختن به مسائل صرف و نحو زبان و سپس بررسی مباحث منطق، زمینه را برای احتجاج و به‌کار انداختن عقل و شکّ آماده کرد. از زمان اموی نبرد بین فرّوق دینی شیعه و خوارج و مُرجئه و بحثهای نظری بین جهمیه و جهنیه 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 دوّم و سوّم هجری)، دیگر مترجمان اولیه، کتب مختلفی را از فلسفه و منطق در اختیار جامعه قرار دادند و نطفه تفکر تعقلی فلسفی از هر بابت آماده بسته شدن 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 منشأ این نامگذاری می‌تواند «لوگوس» یونانی و «مترا»ی اوستائی باشد، و یا شاید عنوان کلام از آن جهت به این مباحث اطلاق شده که بحث در باره حادث یا قدیم بودن کلام الله و رابطه خداوند با کلام خود جای مهمی را در اندیشه پردازیهای این عصر داشت. اما علم نویناد کلام، که معتزله را معمولاً بنیادگذار آن می‌شمرند، از سه مرحله می‌گذرد:

۱. مرحله اول: مرحله کلام معتزله. در این دوران کلام نوعی جانشین و «اُزرائس» فلسفه است که با الکندی و فارابی و تا حدی زکریای رازی، به‌معنای اخصّ کلمه پدیدار می‌گردد. وجه تفاوت کلام معتزلی (که بعدها پایه شیعی قرار گرفت) جهت مرفّعی آن، خواه از لحاظ موضعگیری فکری، خواه از لحاظ موضعگیری اجتماعی است. مثلاً از جهت فکری، معتزله «اعاده معدوم» را محال می‌دانستند لذا معاد جسمانی را نفی می‌کردند، «ایمان به مثل» را در مورد قرآن ممکن می‌شمرند لذا آن را کلام خلق می‌گرفتند نه خالق، خدا را قابل رؤیت نمی‌دانستند لذا از مرحله تجسّم و بت پرستی فراتر می‌رفتند، تشخیص حسن و قبح را به عمل مربوط می‌کردند، و نقش عقل را بالا می‌بردند، به وجود «جزء لایتجزی» (البته برای اثبات حدوث عالم و ردّ قدّم آن) معتقد بودند و از این بابت در مقابل اشاعره، چنان که 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 خلیفه معتزلی بر مسند حاکمیت بود، به سبب مهری بود که این خلیفه به علویان و ایرانیان داشت، تا حدّی که رضا را برای رضامندی شیعیان ایرانی ولیعهد خود ساخت. مأمون هر کس را که خلاف نظر معتزله قرآن

را حادث نمی دانست و قدیم می شمرد و با «خَلْقِ قُرْآن» مخالفت داشت مجازات می کرد، و از آن زمره امام حَنْبَل را که امام اهل تسنن بود. می گویند بنیادگذار معتزله ابو حُدَیْفَه و اصل بن عطا (۸۰-۱۸۱ هجری) ایرانی نژاد بود، و همچنین نظام بَصْرِي، ابو الهُدَیْل عَلاف، جاحِظ، نویسنده معروف، ابوسهل هِلَالِي، ضِرار بن عَمْرُو، از مشاهیر معتزله در عصر عَبَّاسیانند.

۲. مرحله دوم: مرحله کلام اشعری. ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری یمنی، متولد سال ۲۶۰ هجری، در چهل سالگی (بنا به نقل و قیّات الاعیان از ابن خَلِیکان) در جامع شهر بصره مردم را از تحوّلی که در افکارش رخ داد آگاه کرد. وی ابتدا معتزلی بود. اشعری در خطابه 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 غیر مختار است، صفات خداوند، بر خلاف آنچه که معتزله می گفتند، عین ذات او نیست، بلکه زائد بر ذات اوست، و هر صفتی مانند خدا قدیم است و لذا به «قُدَمای ثَمَانِيَه» معتقد شدند که مجموع صفات هشت گانه الهی است. تشخیص حُسن و قُبْح به نظر آنها، بر خلاف دعوی معتزله، به عقل نیست، بلکه با شرع است که در این باره حکم می کند. خداوند را که معتزله نادیدنی می دانستند، اشاعره قابل رؤیت شمردند و به این آیت 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.»^۱

اشاعره کلام الله را قدیم می دانستند و اتیان به مثل آن را محال می شمردند. اعاده معدوم به نظر آنها ممکن بود و از اینجا معاد جسمانی را اثبات می کردند و غیره و غیره.

بر خلاف خلیفه مأمون که معتزله را برکشید، خلیفه عَبَّاسی القادر بالله که خود اهل تألیف و تصنیف بود، سخت با معتزله در افتاد 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 تعصّبی را داشته است که مأمون در حق معتزله. در ایران تحت تأثیر خلفاء عَبَّاسی بسیاری از سلطانان غزنوی و سلجوقی میدان را بر معتزله و شیعه تنگ گرفتند و اشعریّت به «کلام» رسمی مذاهب سه گانه، حنبلی و شافعی و حنفی مبدل گردید و قبول و رواجی فراوان یافت. البته برخی سلطانان و امرا جداگانه هنوز با اعتزال سر سازگاری نشان می دادند، ولی این امر در این دوران نمونه وار نیست.

واکنش اشعری هنگامی پدید شد که فلسفه به مثابه عالی ترین شکل راسیونالیسم عصر چهره خویش را نشان داده بود. فلسفه و شیوه معتزله حربه فکری اپوزیسیونِ رافضی (امامیه و اسمعیلیه)

قرار گرفت، و خلفاء عباسی که تکیه گاه خود را از امیران ایرانی به امیران ترک مبدل کرده بودند (و به قولِ راحه الصدور، به سخنِ خداوند کار بستند که به بوحنیفه گفت: «لازال مذهبک، مادام السیف فی ید الاتراک»)، روشِ تسامح در قبالِ فلسفه و اعتزال را نیز رها نموده دین و اشعریت را تکیه‌گاهِ معنوی خود ساختند و بدین‌سان در تضعیف و امحاء مخالفان خود کوشیدند.

۳. مرحله سوم: در مرحله 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 نُضجِ کلام به صورت یک آموزش مدون و منظم است. قاضی ابوبکر باقلانی، سیف‌الدین آمدی، امام الحرمین، شمس‌الدین هراسی، غزالی، نسفی، شهرستانی، امام فخررازی، قاضی بیداوی، عضدالدین ایجی، تفتازانی و عدّه دیگر به بسط مباحث کلامی می‌پردازند. کلام در این دوران مانند تئولوژی در اروپای مسیحی است، ولی در این میانه ویژگی‌هایی برای کلام در شرق وجود دارد. کلام نه فقط به مسائل اختصاصی مانند اثباتِ صانع و صفات او، مسئله معاد و نبوت و اعجاز و غیره دست می‌زند، بلکه به خاطر مقابله با احتجاجات فلسفه به نقدِ وسیع و عمیق آن نیز می‌پردازد و رقیب فلسفه می‌شود. این روش نقّادی از مباحث «وجود» (انتولوژی) و «علم» (گنوسولوژی) در فلسفه، کلام را به برخی نظریات بدیع و گاه حتی صحیح می‌کشاند و لذا کلام محلی در تاریخ تکامل تفکر فلسفی در ایران باز می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. از میان مهم‌ترین متکلمین می‌خواهیم، 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 دائره بررسی‌های صرفاً کلامی گام را فراتر نهاده‌اند و به نقد فلسفی مسائل وجود و معرفت پرداخته‌اند. مقصد ما حجه الاسلام غزالی و شیخ الاسلام فخررازی است.

غزالی و فلسفه

حجه الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی در سال ۴۵۰ هجری متولد شد و در سال ۵۰۵ هجری در گذشت. دوران او دوران واکنش سیاسی و فکری، عصرِ خلافات 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.^۲ مقصد ما در اینجا نظری به برخورد این متفکر بزرگ به ارثیه فلسفی است. با آنکه حجه الاسلام غزالی به دفاع از مذهب شافعی و شیوه اشعری برخاست، ولی از آنجا که سرانجام به عقاید صوفیه گروید و در

اثر رشد و نُضجِ فکری آموزشِ منطق را ضرور می‌دانست و در مجادلات فلسفی نیز به راه تعصّب نمی‌رفت و با شیعه از در دشمنی خشن در نمی‌آمد و در بسیاری از قضاوت‌های 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 مُعادات برمی‌خیزد.» اعتراضات فقهای متعصّبِ 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 محتاطانه و محدود بوده است، خطرات مرگباری را بر می‌انگیخته است. روشِ التقاطیِ 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 همه اینها، این شخصیت متناقض بدون تردید از روان‌های تابناک و خرد‌های پرتوآشان است.^۳ ما ناپی‌گیری او را در راسیونالیسم فلسفی و شیوه تعقلی عصر نمی‌پسندیم، ولی از بزرگی مقام انسانی و علمی او نمی‌کاهیم، 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 فلسفه یونان را در نظر داشته، و فارابی و ابن‌سینا و اخوان‌الصفّا را به عنوان عَرَضه دارندگان این فلسفه در تمدن اسلام مورد توجّه خاصّ قرار داده است. وی بر آن بود که باید با شکّ منطقی به نظریات نزدیک شد و قبل از آنکه نادرستی عقیده و «فساد» یک مذهب ثابت شود برای آنکه انتقاد به مثابه افکندن سنگی از سر نابینائی (رَمی فی العمایه) نباشد باید بر مدارکِ نظریِ خصم احاطه کامل یافت و سپس آن را انتقاد کرد. به همین منظور غزالی نخست کتاب مقاصد الفلاسفه را به عنوان تدارک نقّادی خود می‌نویسد و در آن نظریات آنها را بیان می‌کند. کتاب تهافت الفلاسفه مانند مقاصد تنها یک بررسی نیست، بلکه دیگر یک کتاب ردّیه است. در این کتاب غزالی انتقاد از فلاسفه را تا حدّ تکفیر آنان اوج می‌دهد و از الهیات متکلمین در قبال فلاسفه مشاء دفاع می‌کند. از جمله چنان که می‌دانیم، فلاسفه هیولایِ اولی و ماده اصلی جهان را قدیم، یعنی ازلی و ابدی، می‌دانسته‌اند، لذا بدان شیوه خلق که مذهب مدّعی است قائل نبوده‌اند، ولی برای آنکه تقدّم ذات خداوند را بر ماده ثابت کنند به این استدلال متوسّل شده‌اند که محال است که جهان دارای دو مبدأ باشد یکی معنوی و دیگری مادّی، و سپس مدّعی شدند که نمی‌تواند مبدأ نخستین، جسم یا ماده باشد، لذا تقدّم ضرورتاً با مبدأ الهی است و بدین سان به اصطلاح خود وجودِ صانع را اثبات می‌کرده‌اند.

غزالی می‌گوید فلاسفه برای اثبات وجود دو مبدأ قدیم برای عالم دلیلی مُقنع ندارند و همچنین

برای اثبات تقدّم مبدأ الهی به مبدأ مادّی فاقد دلایل مُقنِع هستند. لذا استدلال‌ات آنها منجر بدان می‌شود که وجود آفریدگار نفی گردد و به این نتیجه برسیم که مادّه در زمان ابدیست و خود خالقِ خویش است، یعنی به عقاید دهریون می‌پیوندیم.

در واقع غزالی با استفاده از ناپی‌گیری فلاسفه در ماتریالیسم، از سنگر مذهب و عرفان بر آنها می‌تازد و آنان را به یک ایدالیسم پیگیر دعوت می‌کند، یعنی کار را به اینجا می‌رساند که مبدأ مادّی و ازلی و ابدی نیست، بلکه عالم مصنوع و مخلوق خداوند است. جهان فقط دارای یک مبدأ قدیم است که آن‌هم خداست و آن‌هم موجد مادّه از عدم است و سرانجام که صوفی می‌شود، درک این مبدأ و معرفت به خالق را تنها از طریق سیر و سلوک و اشراق میسر می‌شورد.^۴

غزالی علاوه بر این نکته، عقیده 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 عرصه کون و فساد می‌شمرند و چون اعاده معدوم را محال می‌شمرند، بر آنند که مادّه معدوم جسم را نمی‌توان باز آفرید، لذا تنها رستاخیز روان‌ها ممکن است نه رستاخیز تن‌ها. غزالی با «اثبات» آن که بدن دارای «اجزأ اصلیّه» ایست که مایه ثبات و تقرّر آن در جریان تحولات زندگی و لذا فناپذیر است، به اصطلاح خود معاد جسمانی را ثابت می‌کند. غزالی با این استدلال، عامل رشد و کون و فساد را که مایه تغییر هیئت و صورت موجود انسانست می‌پذیرد، ولی به اتکاء آنکه علی‌رغم این تغییر، شخصیت افراد باقیست به فرض غلط «اجزأ اصلیّه» ثابت 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 می‌شمرد 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.

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 سازش کارانه این سینا در قبال فشار عقاید مذهبی تاخته است و از ارسطو و افکارش با سرسختی دفاع کرده است. ابن رشد سخنان ابو حامد 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 نقادانه غزالی، که در اثرش موسوم به المنقذ من الضلال بیان شده، یک نوع سرآغاز فلسفه نقد و سنجش (Criticisme) است که در قرون جدید به وسیله دکارت و بیکن با نغمه‌ای نو آغاز شد و به فلسفه نقادانه کانت رسیده است. در واقع، نحوه برخورد غزالی دائر به عجز فلسفه تعقلی برای اثبات صانع و ضرورت توسل به مبدأ اشراقی در این زمینه، غزالی را به سلف کانت در تاریخ فلسفه جهان مبدل می‌سازد.

فخررازی و فلسفه

شیخ الاسلام امام فخرالدین محمدبن عمر رازی ملقب به ابن الخطیب (۵۴۳-۶۰۶ هجری) یکی از فقهای شافعی و متکلمین اشعری و دانشمند بسیار معروف و فوق‌العاده با نفوذ دوران سلجوقی است که مانند غزالی هوشی سرشار، دانشی وسیع و روحی نقاد و بحاث داشته تا آنجا که «امام‌المُشکِّکین» لقب گرفته است و لذا باید او را از نمایندگان برجسته روش نقدی (کریتیک) ایرانی دانست.^۵ فخررازی نیز مانند غزالی در برخی آثار خود مانند محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین یا اثر مهم دیگرش مباحث المشرقیة با دقت به بیان نظریات فلاسفه و متکلمین پیشین می‌پردازد و آنها را مورد واریسی نقادانه قرار می‌دهد. وی در این نقد می‌کوشد از افراط و تفریط، ردّ درست یا قبولِ درست، خودداری و رزد و خود وی این اسلوب خونسردانه و منصفانه خویش را در کتاب اخیر تشریح می‌کند. بر این اساس فخررازی باکی ندارد که از عقاید ذکر شده پاره‌ای را بپذیرد، پاره‌ای را ردّ کند. کتاب دیگرش بر ضدّ فلسفه تعجیز الفلاسفه نام دارد. روش او بیش از همه متکلمین دیگر منطقی و فلسفی است، لذا بیش از دیگر متکلمان توانسته است به جبروت و مُسَلِّمِیتِ نظریات ابن‌سینا آسیب رساند. محیط سیاسی و اجتماعی فخررازی امکان داد که این نظر خود را تا حدّ زیادی پیش ببرد و اشاعه دهد، چنان‌که اگر بعدها دفاع سرسخت و استادانه خواجه نصیرالدین از عقاید ابن‌سینا نبود (چیزی که از جمله از روی تعصب و علاقه مذهبی شیعی او به ابن‌سینا برخاسته بود)، باید گفت فلسفه دچار ضعف و بحرانی شده بود.^۶ فخررازی، بنا به شیوه دقیق و پر و سواس «مدرسی» خود، دو کتاب فلسفی مهم ابن‌سینا یعنی الاشارات و التنبیها و عیون الحکمه را مورد «شرح» قرار داد. ولی این شروع او، چنان‌که گفته‌اند، جرح بود و عملاً فخررازی شرح را به حربه تشکیک در نظریات ابن‌سینا بدل ساخت. در این استدالات ردّیه و شکیه، فخررازی از اسلوب منطقی و از مقولات فلسفی با وسعت و مهارت استفاده می‌کند و با آنکه در مجموع راسیونالیسم و گرایش ماتریالیستی فلسفه مشاء ایرانی از جهان‌بینی فخررازی مترقی‌تر است، نمی‌توان این حکم را بر همه احکام جداگانه و یا مباحث جداگانه صادق دانست، و ای چه بسا که در مباحث و احکام معینی حق با فخررازیست چنان‌که در مسئله حصول علم و رابط عاقل و معقول یا عالم با معلوم، فخررازی در موضعی منطقی‌تر از فلاسفه قرار می‌گیرد و دچار سردرگمی‌های فلاسفه نمی‌شود.

در پایان این مقال برای آنکه روشن‌تر شود که چه گونه متکلمین گاه بر حسب نیت ذهنی خود، که ردّ نظر فلاسفه بوده است، به عقیده‌ای می‌رسند که حتی علم امروز آن‌را می‌پذیرد، داستان جزء لایتجزی را که مورد قبول متکلمین معتزلی بود ذکر می‌کنیم، و این داستان برای توضیح نظر ما داستان نمونه‌وار شاخصی است.

ارسطو و پیروان فلسفه مشاء جزء لایتجزی (اتم) را برای آن منکر شدند که به اتصالی بودن حرکت، زمان و مقدار باور دارند و قبول جزء لایتجزی را، که منجر به انفصالی بودن وجود است، در حکم نفی حرکت می‌شمارند. ارسطو و فلاسفه 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 ابدیست. متکلمین معتزله با قبول زمینه اتمیستیک آناکساگور و دمکریس و اپیکور، خلقت را اثبات می‌نمایند. به نظر آنها هر جزئی از هیولی تنها در آنی از زمان می‌زید، لذا عالم در کار خلق مدام است و جهان اعراضی گذراست بر جواهر ثابت. حرکت جهشی است در مکان و زمان، و زمان و مکان هم از اجزاء منفصله‌ای متشکلند و به صورت آنات و نقاطی هستند که در وسط آن خلاء است. محقق تفتازانی، متکلم، در شرح عقاید نسفیه می‌نویسد:

«اگر پرسند آیا این بحث (یعنی بحث جوهر فرد یا جزء لایتجزی) سودی دارد یا نه در پاسخ باید گفت آری، زیرا با قبول جوهر فرد از مبهمات فراوانی که در نزد فلاسفه وجود دارد جلوگیری می‌شود، مانند نظریه وجود یک هیولای اولی و صور نوعیه و اعتقاد به ابدیت جهان و نفی معاد جسمانی و ابدیت حرکت افلاک و غیره.»^۷

دانش امروز مسئله 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 دیگریست، ولی نفس قبول انفصال جهان مادی که در نظریات داهیانه اتمیستیک عهد عتیق انعکاس یافته بود و به وسیله جمعی از متکلمین مورد تأیید قرار گرفته، پدیده جالبی است.^۸ این مثال را برای آن آوردیم که سودمندی بررسی نقادانه و محققانه مباحث کلامی و نقدی که متکلمان از فلسفه کرده‌اند، روشن گردد.

توضیحات:

۱. البته آیه دیگری در قرآن به اصطلاح «جواز رؤیت» را نفی می‌کند و آن این است: «لایدركه الابصار و هو پدرک الابصار» یعنی دیدگان او را در نمی‌یابند و او دریابنده دیدگان است. 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 به عنوان دلیل رفض و اعتزال فردوسی ذکر کرده‌اند. در این بیت حافظ، بر عکس، اشارتی به جواز رؤیت است، آنجا که می‌گوید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست
روزی رُخش بینم و تسلیم وی کنم

۲. مثلاً مانند غزالی نامه اثر آقای جلال الدین همائی (طبع دوم، تهران، ۱۳۴۲) و نیز: *Gazali, par le Bon Carra de Vaux* (پاریس، ۱۹۰۲). کتاب آقای همایی بیشتر زندگی نامه است و به مباحث فکری در 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 و جنبه بررسی ایده تئولوژیک عمیقی دارد.
۳. 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 علمای برگشته و در طریقه صوفیه در آمده و به علوم پشت پا زده و با وسوس شیطان سر و کار پیدا کرده و چون با آرا فلاسفه و اشارات و کنایات حلاج مانوس شده است، بر فقهای متکلمین طعن می زند و از این جهت در گیرا گیر کفر و بی دینی است» (غزالی نامه، چاپ دوم، صفحه ۴۴۸).
۴. سخن اوست که در خطاب به خداوند و در نفی اعتقاد به اخبار و احادیث می گوید: مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر / که را معاینه باشد خبر چه سود کند.
۵. فخر رازی از عراق به خراسان و ماوراءالنهر نزد محمدبن تکش خوارزمشاه رفت و نزد او مقامی عظیم یافت. فخر رازی در دوران فعالیت جوشان اسمعیلیه می زیست و به علت مخالفت آشکاری که با آنها داشت، فداییان اسمعیلی او را تهدید به قتل کردند و او نیز ترسید و دم در کشید. داستان شیرینی در این باب در جامع التواریخ (چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صفحات ۱۷۰-۱۷۳) آمده است.
۶. رجوع کنید به بررسی مربوط به خواجه نصیر در این کتاب. در آنجا ربط فلسفه با جریانات شیعی توضیح داده شده است.
۷. شرح عقاید نسفیّه، صفحه ۵۲، به نقل کارا دو و، در کتاب الغزالی، پاریس، ۱۹۰۲.
۸. موسی بن میمون، که در نزد اروپاییان به Maimonide معروف است، در رساله خویش موسوم به راهنمای گمراهان (فصول ۷۱-۷۳) مفصلاً شرح می دهد که بین اتمیستیک اپیکور که اتمها را ابدی و معدود می شمرد و اتمیستیک معتزله چه تفاوتی است و چرا و چه گونه معتزله برای رد ابدیت ماده به این نظریه اپیکور روی آورده اند. دو بوئر (de Boer) در تاریخ فلسفه اسلام بر آن است که متکلمین معتزلی اتمیستیک را به صورت تئوری هومئو مریس Homeomeris آناکساگور (انکساگورس) اخذ کردند و حتی برخی اشاعره نیز بدان باور داشتند.

فلسفه لذت و مرگ در نزد خیام

واژه‌ای چند در باره دوران و جهان‌بینی خیام

در آن ایام که خیام می‌زیست (قرن پنجم هجری) خلافت بغداد دیگر موفق شده بود و لو به طور موقت بر واکنش همه جانبه فکری و سیاسی و اجتماعی ایرانیان در قبال تسلط وی، نخست به کمک ترکان غزنوی و سپس به دستگیری ترکمانان سلجوقی، غلبه کند. غزالی و خیام (این بزرگ‌ترین متفکران 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 اینها در دوران فرو نشست این موج مجبور بودند که هر یک به شیوه خود به نحوی با محیط سازش کنند. غزالی در نامه به سنجر نوشت:

«دوازده سال در زاویه نشستیم، از خلق اعراض کردم، پس فخرالملک رحمه‌الله مرا الزام کرد که ترا به نشابور باید شد. گفتم این روزگار سخن مرا احتمال نکند که هر که در این وقت حکمت گوید، در و دیوار به معادات او برخیزد. گفت: ملک عادل است و من به نصرت تو برخیزم. امروز کار به جایی 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 سلامت خویش روم که این روزگار سخن مرا احتمال نکند.»

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، عارف و شاعر معروف در تذکرة الاولیاء از قول یکی از هم‌عصران عارف‌پیشه خود موسوم به ابو محمد جریری، بیانی در وصف این زمان، یعنی قرن پنجم هجری، دارد که نه تنها شیرین، بلکه شارح اوضاع روز است. عطار گوید که ابو محمد جریری می‌گفت:

«در قرن اوّل معاملات به دین کردند چون برفتند آن‌هم برفت، در قرن دوّم معاملات به وفا کردند چون برفتند آن‌هم برفت، در قرن سوّم معاملات به مروّت کردند چون برفتند مروّت نماند. در قرن دیگر معاملات به حیا کردند چون برفتند آن حیا نماند و اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملات خود به هیئت و هیئت کنند.»

بدین سان دوران خیّام عصری بود که در آن تنها هیئت‌های مزین اشراف و هیئت‌های سهمگین زورمندان وسیله پیروزی در معاملات بود. سرنوشت یک حکیم ظریف در چنین عصر بی‌رحم و خشن روشن بود.

خیّام که از غزالی و عطار در جاده آزاداندیشی جلوتر بود، خطر سهمگین‌تری را از جانب ارتجاع عصر متوجّه خود می‌دید. فقطی در تاریخ الحکماء روزگار تیره این متفکر را چنین وصف می‌کند:

«معاصران زبان به قدح او گشودند و در دین و اعتقادش سخن گفتن آغازیدند، چندان که خیّام به وحشت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و به عزم حج از شهر نشابور برون رفت و پس از آنکه از کعبه باز گشت در کتمان اسرار خویش اصرار ورزید و ظواهر شرع را مراعات می‌کرد.»

از امیران متعصب حنفی و حنبلی گرفته تا صوفیان قشری خم‌شکن، همگی در کار نبرد با آزاداندیشی بودند، به هر شکلی که این آزاداندیشی بروز می‌کرد خواه به صورت حکمت‌مشاء باشد یا دانش یونان و یا عرفان وحدت وجودی یا کلام معتزله و یا کیش اسمعیلی و یا الحاد قرمطی و یا رَفُض شیعه.

ولی ارتجاع محیط نتوانست بند بر دست و پای اندیشه غزالی و خیّام 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 مَهر بر زبان نهاده^۱ بودند، ابواب قلب شعله‌ور خود را در این آثار گشودند و خفایای روح خود را نمودند.

خیّام رباعی فلسفی را حربه بیان افکار خود قرار داد و از شگفتی‌های ادبیات ما یکی آن است که شکل رباعی را نخستین حکما و عرفاء ما در دوران پس از اسلام متناسب‌ترین شکل شعری برای بیان نظریات خویش می‌شمردند^۲ و ابونصر فارابی، معروف به معلم ثانی، و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و غزالی طوسی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و خواجه ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیّام نشابوری، خواجه

نصیرالدین محقق طوسی و بسیاری دیگر هر یک رباعیات فلسفی ظریفی سروده‌اند و بدون شک در این زمینه خیام از جهت فصاحت سخن و عمق معانی پیشی گرفته است.

ریاضی‌دان و منجم عبوسی که در ظاهر به حکم ضرورت مراعی حقیقت بود، در این اشعار دل‌انگیز و پر سوز و گداز، انسانی رنج‌کش و شیدای زندگی و زیبایی‌های آن و مردی عاشق‌پیشه و جمال‌پرست و متفکری شکاک و ژرف‌بین است. عظمت و کلیت مسائلی که در باره انسان و دامنه خرد معرفت جوی او و سرنوشت وجودیش و تکالیف حیاتش 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 آن چنان بیان شیوا و جامع و بلیغی است که حتی در مقیاس جهانی، متفکر کلاسیک یک چنین زمینه‌هائی است. این فلسفه سرشار از اعتقاد به سلطه تقدیر و مجبوریّت انسان (فاتالیسم)، شکاکیت و بدبینی و تبلیغ کیش لذت تماماً علیه مذهب مسلط عصر بود که دعوی داشت همه حقایق را مکشوف کرده و عدالت شرعی و قوانین الهی را عرصه ساخته و تکلیف انسان را معین کرده است و دیگر کاری نیست جز آنکه گناه‌کار و صواب‌کار معین شوند و یکی در آتش جحیم بسوزد و دیگر از نعمات نعیم بهره‌ور گردد. پاسخ‌های ابلهانه فقهاء حنفی و شافعی به مسائل عمده حیات انسان، خیام را خشنود نمی‌ساخت و او نغمه دردناک کهن سرگشتگی جان‌گداز بشر را با طنبور سحر آمیز خود می‌نوازد. فلسفه خیام در شرایط مشخص عصر، فلسفه‌ای مترقی و مظهر مقاومت و اپوزیسیون روحی زبده 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 مسائل را حل کرده‌اند. او عجز علم و جهان‌بینی 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 افسانه‌ای سروده و به خواب خوش رفته‌اند و قادر نبودند که از شب تاریک هستی راهی به برون برند و کلید حلّ معماها را به دست دهند.

خیام بر آن است که در این جهان معمائی، آدمی اسیر سرنوشت است. خیام نه فقط ناتوانی فرد آدمی را در برابر مشکلات طبیعت می‌بیند، بلکه ناتوانی اراده‌اش را در مقابل فراز و نشیب زندگی نیز مشاهده می‌کند. لذا با ناله غم‌انگیزی می‌گوید که نشان بودن‌ها بر لوح وجود بوده است و کوشش ما بی‌ثمر است. سررشته در دست گنبد دوار نیست، بلکه قدرتی بالاتر از آن، ما را در جاده‌های پیچ‌پیچ حیات می‌تازاند، لذا نیکی‌ها و بدی‌ها، شادی‌ها و غم‌ها 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 گذر است. هستی آدمی همانند جامی است که عقل بدان آفرین می‌گوید، ولی کوزه‌گر دهر این جام لطیف را با خشم تمام بر زمین می‌زند. شگفت است که حتی مستان راضی نمی‌شوند اجزاء پیکاله‌ای را که در هم پیوسته بگسلند، ولی این همه سر و پای نازنین را نیروی قهار مرگ خرد و نابود می‌کند. همه جا ذرات هستی آدمی پراکنده است و بنفشه‌ای که از کنار جوی رسته و دسته‌ای که بر گردن کوزه است خال فرشته خویان و دست عاشقان بر گردن معشوقان است.

به عقیده خیّام وعده مذاهب در باره 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 آن جا که کسی را فردا عهده نمی‌شود باید دل شیدار را خوش داشت. باید می نوشید، زیرا نمی‌دانیم از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم. باید تا هستیم به شادی بگذرانیم، زیرا جان‌های پاک در چنبر چرخ خاک می‌شود و داس سپهر سرنگون ما را سوده و فرسوده می‌کند.

چنین است خلاصه‌ای از افکار خیّام که در رباعیات دلکش او با ده‌ها مضامین بدیع مکرر می‌شود. این اندیشه‌های دل‌ویز خیّام، چنان که پژوهش تاریخی نشان می‌دهد، از جهت منطق و محتوی خود تازگی نداشتند. نظیر و گاه عین این افکار را ما در نزد سرایندگان و اندیشه‌وران کشورهای دیگر نیز می‌بینیم.

برای اجراء یک بررسی مقایسه‌ای، نخست باید بخش‌های اساسی تفکر فلسفی خیّام مانند جبر، شکاکیت، کیش لذت، فلسفه مرگ و غیره و غیره را که در رباعیاتش بیان شده از هم جدا کرد. ما در این بررسی می‌خواهیم فقط دو بخش از اندیشه‌های خیّام، یعنی اندیشه‌های خیّام در باره هدف زندگی و کیش لذت و اندیشه‌های خیّام در باره مرگ و عبث بودن حیات انسانی را مورد مطالعه قرار دهیم. هر دو این اندیشه‌ها، که تا امروز نیز به‌طور نیرومندی در اذهان تأثیر می‌کند (و بسیاری از مکاتب معاصر فلسفه بورژوائی آنها را منتها با عبارات و اصطلاحات دیگری تکرار می‌نمایند) در ایام باستان از زمینه‌های اجتماعی همانندی نشأت کرده و دارای نظایر و آسباه مختلف در تاریخ تفکر دیرینه انسانی است.

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 خیّام مشاهده می‌شود

که اندیشه امکان اقتباسِ فکری خیام از دیگران به ذهن خطور می‌کند، به ویژه در این زمینه نکته‌ای که در خورد پژوهش است شباهت فوق‌العاده افکار و حتی کلمات خیام با یک سند قدیمی مصر، و یا نظریات برخی از فلاسفه هندی است.

الف - کیش لذت و یک پایروسِ مصری

پایروسِ مصری «نغمه بریط نواز» که اشعار آن به زمان سلسله‌های 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، مُنافی احکام مذهب رسمی مصر و کیش خدایان و ارباب انواع بود، روح اسارت ناپذیر انسانی بدین نغمه حق‌اهلیت بخشیده بود و پر و بال این مرغ را در ظلمات سیطره شوم کهنه خون‌خوار فراغنه بی‌رحم گشوده بود. متن نغمه مصری موسوم به نغمه بریط نواز، چنین است:

«پیکرها نابود می‌شود و پیکرهای دیگری جای آن را می‌گیرد. از ایام نیاکان ما چنین بوده. فراغنه‌ای که پیش از ما می‌زیسته‌اند اینک در آهرام خویش غنوده‌اند و آنهایی نیز که این مقابر را ساخته‌اند دیگر نیستند. آیا چه شده‌اند؟ من سخنان ایم خوتب و خارده دف را شنیده‌ام. سخنان این مردان بر لبان همگان است، ولی آیا مقابر آنها چه شد. دیوارهایش فرو ریخته و اثری از آن به جای نیست. گویی خود نبود. کسی از آن جهان نیامده تا بگوید که گذرانش چه گونه بوده است تا قلوب ما را تسکینی بخشد، پیش از آنکه تو نیز بدان جایی روی نمائی که آنها رفته‌اند، شاد باش تا دل را واداری که فراموش کند که روزی در گورت خواهند نهاد. تا زنده‌ای به دنبال خواهش دل برو، با مرمکی سر و بر را آرایش ده، جامه نازک بر تن کن، خود را با روغن‌های معطر خدایان ضماض کن، بر لذات خویش بیفزای، مگذار که دلت پژمان شود. در این جهان پیرو دل خود باش و تا آنکه روز مویه‌گری در نرسیده غمناک مشو. دلی که آرامش پذیرفت ناله را نخواهد شنود. مویه‌گری تو را 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.»

منشأ روحی و فکری پیدایش این نغمه با منشأ پیدایش افکار خیام همانند است: اعتراض و پرخاش خشمگین علیه مذاهب مسلط عصر که جهان و تن و زندگی را خوار می‌شمردند و کیش مرده‌پرستی و لابه‌گری ابدی در باره 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

عیش و لذت به قصد فراموشی آن و اقصیت 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 الا فلان برده مصری از کیش لذت‌طرفی نمی‌بست. شگفت اینجاست که طبقات رنج‌دیده جامعه پرخاش خود را به صورت «کیش ریاضت» در می‌آورند. انگلس متذکر می‌شود که ریاضت‌کشی و اعراض از لذات همانا بروز قدرت نفی و انکار طبقات رنج‌دیده جامعه است. در عین حال، کیش لذت و بی‌خبری وسیله گریز افراد مرفه و در عین حال آگاهی بود که نه قصد نبرد با وضع موجود داشتند، نه بدان تسلیم می‌شدند و نه آن را تحمل می‌کردند. در انجیل آمده است که:

«در خرد بسیار اندوه بسیار است.»^۳

این خردمندان اندوهگین، که ضمناً قادر بودند نبرد با وضع موجود اندوه خود را با عیش بکشند، به دامن کیش لذت پناه می‌بردند. بدین سان کیش لذت (Hedonisme) و کیش ریاضت (Ascetisme) دو شکل بروز پرخاش اجتماعی در دو طبقه است، و به همین جهت است که نظیر این تعالیم که در پایروس مصری دیده می‌شود، در محیط‌های اجتماعی دیگر نیز پدید می‌شود. به سیر خود ادامه دهیم.

ب - کیش لذت در فلسفه هند

مسئله با عمق بیشتری، با عمقی نظیر افکار خیام، در فلسفه ماتریالیستی «لکایاتا» در هند باستان تکرار می‌شود. بر رأس جریان لکایاتا متفکری به نام بریهاسپاتی قرار داشت (قرن‌های ۷-۸ قبل از میلاد). لکایاتی جهان یا دهر^۴. بریهاسپاتی علیه مرتاضیت و به مثابه واکنشی در قبال مرتاضیت هندی، کیش لذت و پرستش زندگی را رواج داد. از رشته‌های فکری منشعب از لکایاتا مکتب «چارواک» است. کلمه چارواک با کلمه «چاروازه» فارسی هم‌ریشه است. این مکتب را از آن جهت چارواک نامیدند که پیروان آن معتقد به چهار عنصر آب و خاک و باد و آتش، به مثابه عناصر اولیه هستی بوده‌اند. 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 آن است که بخش اخلاقیات برای عامه مفهوم‌تر از بخش منطق و تئوری شناخت و ماوراء الطبیعه و غیره است، لذا شهرت می‌یابد و باقی می‌ماند.

موافق تعالیم لکایاتا و چارواک، آرمان واقعی زندگی کسب لذت است نه وصول به خیر و نجات. لذت (کاما) و ثروت (آرتها) هدف اصلی کار و کوشش زندگی است. نیک چیست، آنچه که مایه لذت شود. بد کدام است، آنچه که موجب آلم گردد. ثروت از آن جهت نیک است که مسبب فراهم کردن اسباب لذت است. بهشت و جهنم افسانه‌ای بیش نیست. در آثار متعلق به فلسفه

چارواک، مانند کاماسو ترا روی این فکر که خیام نیز تکیه می‌کند تکیه شده است که نباید عیش نقدینه این جهان را به خاطر لذاتِ موهوم آن جهان رها کرد. در کاماسو ترا چنین می‌خوانیم:

«کبوترِ امروزی به از طاووسِ فردائی است. صدفِ واقعی از سگّه زرین ولی ناسره برتر است. نادان کسی که نقدینه خود را به دیگری امانت دهد.»^۵

شایان ذکر است که شادروان صادق هدایت در مقدمه بسیار جالب کتاب ترانه های خیام خود به پیوند اندیشه‌های خیام با چارواک توجه داشته است. وی از کتاب دبستان مذاهب نظریات چارواک را نقل می‌کند. دبستان مذاهب رویهم رفته وصفِ درستی از نظریات اتیک چارواک داده است که با آنچه ما در فوق از روی منابع متین‌تری (مانند مدخلی بر فلسفه هند، تألیف س. چاترجه و د. داتا، و تاریخ فلسفه هند، تألیف رُی) آورده‌ایم تطبیق دارد. از جهت مزید فایده نقل قول هدایت را از دبستان مذاهب ذیلاً می‌آوریم:

«عقیده چارواک آن است 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 معدوم باید کرد؟ و بهر نوید جنت و راحت آن از کثرت حرص ابلهانه دست از نعمت‌ها و راحت‌ها بازداشت. عقل، نقد را به نسیه ندهد. آنچه ظاهر نیست باور کردن آن را نشاید. ترکیبِ جسدِ موالید از عناصرِ اربعه است. به مقتضای طبیعت یک چند با هم تألیف پذیر شدند... چون ترکیب متلاشی شود معاد جز عنصر نیارد بود. بعد از تخریب کاخ تن عروجی به برین وطن ناز و نعیم و یا نزول به نارو جحیم نخواهد بود.»^۶

ج - کیشِ لذت در فلسفه یونان

نظریه هدونیسیم (لذت پرستی) را به ویژه مکتب سیرنائیک بسط داد. این نظریه از لحاظ ریشه معرفتی خود از آن جا برخاست که در مکتب سیرنائیک حس را ملاک و ضابطه معرفت می‌شمردند. به قول لنین:

«حس به مثابه پرنسپِ تئوری معرفت با حس به مثابه پرنسپِ تئوری اتیک در آمیخت.»^۷

گفتند اگر حس منشأ علم است پس تسکین احساس و تأمین لذت آن بهترین و مهم‌ترین اصل اخلاق است. آریستپ (۴۳۵ ق. م) که فلاسفه قرون وسطائی ما او را ارسطفس می‌نامند، و تئودور معروف به کافر (آته‌ئیست) که در قرن چهارم قبل از میلاد می‌زیست، نمایندگان معروف مکتب سیرنائیک هستند. تئودور را در زمان خود به مناسبت مخالفت با خدایان از آتن تبعید کردند. مکتب سیرنائیک، چنان که گفته شد، «اِدنه» یا لذت را پایه آرامش روح و هدف زندگی می‌شمرد.

واژه «هدونیسم» از همین ریشه یونانی آمده. اِدُنَه مانند کامای هندی است، و در فلسفه خیّام به خوشی و عیش تعبیر می‌شود. آیا بین مکتب سیرنائیک یونانی و لُکایاتا و چارواک هندی و طرز تفکر «نغمه برَبط نواز» مصری ارتباط وجود داشته؟ بر نگارنده روشن نیست، و زمینه جالبی برای فَحْص و پژوهش است، ولی آنچه که مسلّم است کیش لَدّت و خوشی در هر سه مورد با نفی عقاید مذهبی عصر، با انکار جهان‌بینی‌های مسلط مذهبی همراه است. خیّام نیز مانند آنان در حقایق مذهب شک می‌کند، می‌گوید:

«کس خلد و جحیم را ندیدست ای دل»

کسی از جهان آن سوی مرگ خبری ندارد لذا حالی باید دل شیدا را خوش داشت. صرف نظر از وجود پیوندهای واقعی تاریخی، احتمال توأزد، احتمال اقتباس و تقلید فکری، آنچه که مسلّم است آن است که همه این مکاتب زاده محیط‌های همانند اجتماعی و طبقاتی هستند. سراینده گمنام «نغمه برَبط نواز»، بریهاسپاتی هندی، آریستپ و تئودور آئه‌ئیست آتنی، خیّام نشابوری نمایندگان آن قشر روشنفکران بصیر و سرکشی هستند که آن قدر خرفت نیستند که به دروغ مذاهب مسلط عصر باور کنند، آن قدر رنج کش نیستند که علیه نظام اجتماع قیام کنند و آن قدر مرفّه 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 خیّام «این نقد» را خود بر می‌دارند و «آن نسبه» را به زاهدان ریائی وا می‌گذارند.

بدین سان می‌توان گفت کیش لَدّت یا هِدونیسم در آن ایام غالباً به صورت یک شیوه اپوزیسیون و مقاومت علیه تعالیم مذاهب مسلط در می‌آمد، و گرامیداشت تن را در قبال خوار داشت آنکه مذاهب اندرز می‌دادند، و تشریف و تجلیل زندگی این جهان را در برابر موعظه مذاهب راجع به تشریف و تجلیل زندگی آن جهان تعلیم می‌داد. این محتوی کیش لذت (هدونیسم) با محتوی فلسفه هِدونستی انحطاطی عصر ما تفاوت فاحش ماهوی دارد.

فلسفه مرگ در نزد خیّام

در فلسفه خیّام دو نوع پرخاش را از هم باید تمیز داد: پرخاش علیه نظام موجود اجتماع و معتقدات خرافی، و پرخاش علیه سرنوشت طبیعی انسان، علیه طبیعت.

اعتراض به مرگ، اعتراض به طبیعت سپری و فناپذیر انسان، یکی از مواضع عمده فلسفه خیّام است. برای خیّام مفهوم نیست که چه گونه کوزه گر دهر جام لطیف وجود را چنین بی‌رحمانه می‌شکند و حال آنکه حتی مستی از گسستن ترکیب پیاله احتراز دارد. برای خیّام مفهوم نیست که

چرا باید فلک لعبت باز ما را چون لعبتکافی چنڊ به بازی وا دارد و سپس با گستاخی به صندوق عدم باز گرداند. 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 مبدأ مرید و عادل و عاقلی برای جهان ولو به شکل عام فلسفی آن باور داشت، بیش از شگفتی یک آتئیست است که منکر وجود چنین مبدهائی است. اگرچه همین اعجاب در قبال ناچیز و سپنج بودن زندگی انسان و بی‌دادگرانه بودن مرگ مردم شکار، ناچار خیام را به تردید در اصل مطلب و در وجود آفریدگاری برای جهان وامی‌دارد. زیرا اگر در واقع، جهان آفریننده خردمندی داشت بعید می‌نمود که وی راضی می‌شد که چنین بیرحمانه رشته‌های زندگی را بدرد. بدین سان 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 می‌یابد.

مسئله مرگ و فناپذیری انسان به مثابه معمائی بغرنج در برابر بسیاری از متفکران باستانی مطرح بود. آه دردناک از نهاد هر انسانی در برابر این تاراج طبیعت از بساط رنگین شعورها، عواطف، تفکرهای خلاق، احساسات ظریف و قرائح و معلومات و تبخّرات حیرت‌انگیز انسان‌ها بر می‌آید. خطیب و فیلسوف معروف رومی، سیسرون، رساله‌ای دارد تحت عنوان بیزاری از مرگ. در این رساله بین استاد (Magister) و شاگرد (Auditor) بحثی در باره مرگ در می‌گیرد. سیسرون در این بحث نظر خود را دائر بر اینکه خوش‌بختی انسانی در جهانی که سایه مخوف مرگ بر آن افتاده میسر نیست، و مرگ شرّ محض است مطرح می‌کند. بین افکار خیام و سیسرون در این زمینه شباهت‌هایی است.^۱

حل مسئله مرگ و تأمین جان درازی 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 تحولات عظیم در دانش زیست‌شناسی هستیم و آن زمان دور نیست که بشر بتواند مکانیسم حیات را تحت نظارت خود گیرد. ولی تردید نیست آنچه که بر شومی منظره مرگ می‌افزاید جور و ستم اجتماعی است که عمر را از انواع مصائب انباشته می‌کند و چون داس مرگ علف پژمرده هستی انسان رنج‌دیده 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 برای آنکه آلت سُخره و دستخوش خواری باشیم؟ آیا ماده از خوابِ عدم بر می‌خیزد برای آنکه شکنجه شود و سپس با فریادی رعب‌انگیز به قعر عدم پرتاب گردد؟ آخر سود آن در کجاست؟ مسئله این جاست که کسانی مانند سیسرون و خیام نمی‌توانستند نقش حیات انفرادی انسان را در رشته تکاملی ماده زنده و در تاریخ پیش‌رونده انسان اجتماعی ببینند و بدین سان به فلسفه وجودی حیات انفرادی پی ببرند. خیام در همه این پدیده‌ها، خبط‌ها و ستم‌ها و هوس‌های مهیبی می‌دید. این مسئله کماکان در برابر

انسان معاصر نیز مطرح است و راز جاذبه اشعار خیام برای ملل مختلف و اعصار گوناگون همانا طرح این مسئله مهم سرنوشت انسانی است.

برای حل این مسئله باید به دیالکتیک واحد و جمع و جزء و کل پی بُرد. درک علت وجودی هر «واحدی» در وراء جمع و هر جزئی در وراء کل غیر ممکن است. مجموعه واحدها و تبادل دائمی آنهاست که پروسه تکاملی را پدید می‌آورد. 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 شری می‌شمرد، مرگ را گذار از مرحله سافل به مرحله عالی می‌داند. لذا به نظر او مرگ شر نیست و نباید از فنا رو برتافت:

هستی انسان شد از مرگ نبات

راست آمد اُقتلونی یا ثقات

چون چنین بُردیست ما را بعد مات

راست آمد آن فی قتلی حیات

مولوی، در زمینه عرفانی، نقش مرگ را به مثابه 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 خیام در باره مرگ از جهت آنکه آن را یک «نفی عبث» و یک عمل لغو می‌شمرد از نظریه فلسفی جلال‌الدین مولوی در این باره عقب‌تر است، در عوض خیام، در یک چنین تلقی از مرگ در واقع در صحت جهان پس از مرگ تردید می‌کند. از آن جا که کسی از راهی که رفته باز نگشته و کسی خلد و جحیم را ندیده، و آنان که خبری یافته‌اند خبری باز نیاورده‌اند، لذا به نظر خیام حیات باقی و جاودانی روح و زندگی آن سوی جهانی، غیر متصور است و لذا حیات همین ایام معدودی است که آدمی در خاکدان جهان به سر می‌برد و سپس مرگ است و نابودی محض و مطلق. اگر خیام باور داشت که مرگ یک تعطیل ظاهری حیات است و عملاً روح، معری و مبری از جسم و وارسته از زندان عناصر، هستی عالی‌تری را ادامه می‌دهد، چنین با تلخی از مرگ نمی‌نالید و در باره اهمیت «امروز» و «اکنون» و «این دم» داد سخن نمی‌داد. لذا بین فلسفه خیام در باره مرگ و فلسفه‌اش در باره خوشی ارتباط ناگسستگی است: از آن جا که عمر بشر کوتاه است و حیات آن سوی مرگ محل تردید، لذا باید روزگاری را که در این جهان هستیم فرصت شمیریم. از این جهت، و همانا از این جهت، خیام به مراتب مادّی‌تر و واقع بینانه‌تر از مولوی، که به مرحله عالی‌تر از مرحله انسانی یعنی مرحله ملکوتی و وصل روح به مبداء و باز گشت قطره به دریا اعتقاد داشت، فکر می‌کند.

در پایان کلام باید گفت که شگاکیت و لذت‌پرستی خیام برای دوران خود یا برای دوران خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی، که یکی از داهی‌ترین مروّجین بسیاری از اندیشه‌های خیام بود، بی‌شک یک فلسفهٔ 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 بدون طبقات و مجهّز 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 جامعه‌ای کاملاً واقعی است و زمینهٔ عظیم اجتماعی، فکری، علمی و فنی آن تماماً وجود دارد و طی نیمه اول قرن بیستم این زمینه شگرف پدید شده استحکام یافته است. خیام عصر ما کسی است که به این فلسفه مثبت و سرزنده پیوندد و در راه آن بکوشد و الا اگر در مواضع خواجه عمر خیام قرار گیرد قرن‌ها به عقب رفته و خود را در گرداب انحطاط و نومیدی غرقه ساخته است.

توضیحات:

۱. امام ابو‌حامد غزالی طوسی راست: گفتم دلا تو چندین بر خویشان 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، ناصر خسرو، سنایی، مولوی، 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 اندیشه‌های فلسفی سرایندگان خویشند. از این باب این سه تن را در این سه نوع شعر همانند نیست.
۳. به قول شهید بلخی: اگر غم را چو آتش دود بودی جهان تاریک بودی جاودانه در این عالم سراسر گر بگردی خردمندی نیابی شادمانه
۴. ای چه بسا واژهٔ دهریون که در فلسفهٔ ایران و عرب اطلاق به مادیون می‌شود از این ریشه باشد.
۵. وت سیانا، کاماسو ترا، فصل دوم.
۶. صادق هدایت، ترانه‌های خیام، صفحهٔ ۵۹.
۷. لنین، دفتر فلسفی، چاپ روسی، صفحهٔ 260.
۸. قسمتی از این مُفاوضهٔ جالب فلسفی را بیان می‌کنیم: «شاگرد- من مرگ را شری می‌دانم. استاد- آیا آن را برای مردگان شری می‌دانی یا برای میرندگان؟ شاگرد- من مرگ را برای هر دو شری می‌شمرم. استاد- اگر مرگ شر است پس مرگ بدبختی است، زیرا بدبختی خود شری است. شاگرد- چنین است. استاد- پس هم مرده وهم زنده‌ای که میرنده است تیره‌بخت است؟»

شاگرد- چنین است.

استاد- پس احدی خوش‌بخت نیست؟

شاگرد- آری، استاد، احدی خوش‌بخت نیست.»

اصولِ فقه و منطقِ دِئوتیک

پیش استاد اصولی هم اصول
خواند آن شاگرد چُست با حصول
پیش استاد فقیه آن فقه خوان
فقه خواند، نی اصول اندر بیان
مولوی

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 تاحدی با «علم» موسوم به *Casistique* قرون وسطائی در نزد الهیون مسیحی شباهت دارد. کازوئیستیک (از ریشه لاتینی *Casus*، به معنی مورد) مجموعه‌ای از موارد و امثله علمی و پراتیک است که بتواند کار قضاوت را در موارد نظیر آسان سازد. در کازوئیستیک آن صفات و مختصات 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 جزئیات متصوره و حالات مُحتمله روشن می‌ساخته است. ژزوئیت‌ها از این «قاعده تراشی»‌های معضل، دقیقاً برای رگلمان‌بندی اعمال مؤمنین، لذا برای مفلوج نگاه 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 معنایی هم به کار رفته است که با «اصول» فقه شباهت دارد. در این معنا، کازوئیستیک یعنی اسلوب توجیه مورد خاص به اتکاء تعمیمی از موارد نظیر. و این درست همان وظیفه علم اصول است. بعدها لغت کازوئیستیک به معنای موشکافی‌های زائد و غیر لازم به کار رفته است، چنان که شاعر بزرگ ما حکیم ناصر خسرو علوی نیز در مورد علم فقه

می‌گوید:

فقه است مَر آن بی‌هده را سوی شما نام

کان را همی از جهل شب و روز بخائید

چنین است معنی کازوئیستیک. ولی برای اینجانب ربطِ مشخصِ تاریخیِ «اصول» و «کازوئیستیک» و اولویت ظهور هر یک از آنها روشن نیست. آنچه در این جا مورد توجه ماست دونکته است:

اول، آنکه اصولِ فقه به طور کلی چیست و در چه مسائلی بحث می‌کند؛

دوم، منطقی نوظهور دئونیتیک، که از رشته‌های کاملاً معاصرِ 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 حدودِ شباهتِ مباحثِ اصولِ فقه و منطقِ دئونیتیک کدام است.

این برخورد به مشابهتِ بینِ مباحثِ «اصولِ فقه» و منطقِ دئونیتیک، که برای نگارنده تا حدی تصادفاً دست داد، موجب شد که مقایسه‌ای بین آن رشته «دانش» قرون وسطائی و این رشته دانش مدرن به عمل آورد و برخی استنتاجاتِ احتیاط‌آمیز خود را در میان گذارد. این بحث نشان می‌دهد که حتی در برخی از رشته‌های به ظاهر عقیمِ دینی ما هسته‌های عقلانیِ مهمی است که می‌تواند در خوردِ توجهِ عصر و دورانِ ما باشد.

۲. «اصولِ فقه» چیست

«اصولِ فقه» یا «اصول»، نوعی منطقِ مذهبی است و هدف فقها از تنظیم آن، تبویب و تعمیم آن قواعد و حالاتی بود که به هنگام صدور احکام شرعی پدید می‌شود و آشنائی به این قواعد می‌توانست امکان و قدرتِ اجتهاد را بالا برد. لذا علمِ اصول از فروع فقه بود. می‌گفتند موضوعِ اصول، «ادله‌کلی شرعی» است و به کمک این ادله کلیه می‌توان در باره چه گونگیِ «استنباط احکام شرعی» قضاوت کرد و گفت این استنباط صحیح است یا سقیم. از اواسط قرن پنجم هجری کتب متعددی در باره اصول تنظیم می‌شود. از آن جمله است کتاب اصول الفقه، اثر یک فقیه حنفی موسوم به فخرالاسلام بزودی (متوفی در سال ۴۸۲ قمری)، و منتهی السئوال، تألیف سیف‌الدین ابوالحسن آمدی (متوفی در سال ۶۳۱ قمری). ولی بعدها هر چه جلوتر می‌آئیم تألیفاتِ آثارِ مربوط به اصول بسط می‌یابد، چنان که فی‌المثل در قرن هفتم هجری، قاضی بیضاوی، الوصول الی علم الاصول، و فقیه شافعی مذهب، برماوی، النبذة الزکیة، و تاج‌الدین محمد ارموی، کتاب معروف

الحاصل، و علامه حلی، کتاب تهذیب و نهاییه، را که از اهم کتب اصولی است و کلینی کتاب معروف اصول کافی را که بر آن شروح متعدد نوشته‌اند و شیخ بهاء‌الدین 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 اهم کتب درسی است، و کافی و شروح مختلف، پرداخته‌اند.

مبارزه اصولی و اخباری در شیعه، مبارزه بین آن فقهای بود که حکم بر قواعد منطقی را مجاز می‌دانستند و آن فقهای که قشری بودند و جز آیات قرآن و احادیث نبوی و احادیث مأثوره از ائمه، هیچ چیز دیگری را قابل وثوق نمی‌شمردند.

علت ضرورت پیدایش دانشی به نام «اصول»، اگر برای آن سابقه 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، منطقی‌تر 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 تشریح می‌پرداخت)، و سپس دوران غیاب، که پیمبر اسلام و ائمه 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 تشریح مستقیم حاصل می‌گردد.

در دوران غیاب یا تفریع، انواع مختلف احکام و مفاهیم مربوطه به ناچار به اصطلاح امروزی دستخوش تنوع و طبقه بندی یا «تنويع و تشقیق» می‌شوند، یعنی مثلاً مفهوم قتل به انواع قتل‌های به حق 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. وظیفه 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 وظیفه اصول آن شد که قواعد کلی به دست بدهد و قانون‌مندی‌های کلی احکام فقهی را از جهت منطقی تنظیم کند، تا اگر قرار شد فقیه حکم تأسیسی بی سابقه‌ای بدهد، یعنی تفریع تازه‌ای بکند و تنويع نوی بیاورد، و به تفقه جدیدی دست زند بداند که این عمل او مبتنی بر چه استدلال عقلی است، زیرا به هر جهت صرف نظر از کتاب (قرآن) و سنت (احادیث) و إجماع (توافق نظر علماء)، رأی و قیاس (حکم عقلی و قیاس منطقی) نیز پایه قضاوت بود و اصول، چنان‌که گفتیم، وظیفه داشت که این پایه 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 در کتاب (قرآن)، مُحکّمات، یعنی آیاتِ واضحه هست که به قولِ اصولیون «قدر جامع بین نصّ و ظاهر» و لذا معنای آن روشن است و به تأویل و تفسیر احتیاج ندارد، مانند «الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة»، یعنی «زن و مرد زناکار را صد تازیانه بزیند»، ولی مُتَشَابِهات، یعنی آیاتِ مبهمی نیز وجود دارد که به قولِ اصولیون «قدر جامع بین مُجَمَل و مُسْئَل» است و معنی آن احتیاج به تأویل و تفسیر دارد، مانند «یداله مع الجماعة»، یعنی «دستِ خدا همراه مردم است». سؤال 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 حمایتِ الهی همراه جماعت است (مانند مثل لاتینی «Vox populi, vox dei» - آوایِ خداوند آوایِ خلق است). لذا گاه نصّ و متن با محتوی آن یا به اصطلاح «منطوق» با «مفهوم» یا «مدلول»، حتی در آیات قرآنی، تطبیق نمی‌کند. یا مثلاً در مورد سنت یا احادیث، آنها را نیز به دو نوع حدیثِ مُسَنَد و حدیثِ مُرْسَل تقسیم می‌کرده‌اند. حدیثِ مُسَنَد تکلیفِ فقیه را روشن می‌کند، زیرا رشته ارتباط حدیث تا پیغمبر یا معصومی که از او آن حدیث نقل شده، ذکر گردیده و روشن است، و چون رُوایِ حدیثِ رُوایِ صادق هستند، لذا شما می‌توانید به صحت آن حدیث باور داشته باشید، ولی حدیثِ مُرْسَل که به صورتِ «رُویِ عَن فلان» (روایت شده است از فلان) آغاز می‌گردد، سلسله ارتباط ندارد و شما اگر نسبت به محتوی آن حدیث مردّد گردید، نمی‌توانید حکم بر صحت آن کنید.

در اصولِ فقه، مانند منطق، مسائلِ مربوط به دلالتِ الفاظ و احکامِ بُرهانی و مسئله علائق و ارتباط الفاظ و معانی و طریقِ تشخیصِ آنکه لفظ آیا در معنیِ حقیقی به کار رفته یا در معنی مجازی، مورد بررسیِ دقیق قرار گرفته، و همچنین، در باره انواع قضاوت‌ها و احکام نیز قواعد روشن معین شده است. چند مثال بزنیم:

مثلاً می‌گفتند صیغه امر، گاه علامت آن است که آن عمل باید فقط یک بار انجام گیرد (مَرّة) 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 مجرّد از جمیع قرائن باشد نه بر مَرّة 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 شیء مُقتضی، تأمین علل و شروط و مقدمات آن شیء 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 این جا این حکم حاصل می‌شد که مقدمه واجب، واجب است. یا مثلاً می‌گفتند: آیا امر به چیزی، دلالت می‌کند بر نهي از اضداد آن چیز. در این مطلب

طرفداران صحّت این حکم و مخالفان آن استدلالاتی دارند، و همه بدان 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 اشیا را واجب می کند، ولی بر اساس «تَخْيِرٌ». مقصود از «تَخْيِرٌ» آن است که فرد مکلف، مختار است که کدام یک از آن چند چیز را انتخاب کند. به این مطلب می گفتند واجب تَخْيِرِي.

برخی از قواعد عامّه که در اصول آمده است بدین قرار است: «نهی، دلالت می کند بر فساد آن چیزی که نهی شده یا منهی عنه».

یا: «باید قبل از تَفْخُص از خاصّ، عمل به عامّ کرد»، یعنی اگر در موردی شرع بیان دقیق و بر اساس «استفصال» و «جواز اتیان فعل» معینی را صادر نموده و شما نمی دانید در این مورد به خصوص چه باید بکنید، باید به قاعده کلی که بر این نوع موارد صادق است عمل کنید. زیرا موافق حکم دیگر «تعارض عامّ و خاصّ محال است» و خاصّ حالتی است از عام.

یا: «امتناع بالاختیار لاینافی فی الاختیار»، یعنی کسی که به رأی خود از کاری امتناع می ورزد، دلیل نیست که در آن کار مجبور است و از خود اختیاری ندارد.

یکی از مباحث اصول، مبحث «تعلیق حکم» است، یعنی هنگامی که اجراء حکمی مُعَلَّق به چیز دیگری می شود. این تعلیق می تواند به صورت تعلیق حکم بر شرط باشد، چنان که می گویند اگر کسی فلان کمک را به تو کرده تو نیز فلان پاداش را بده، که حکم باید در صورتی اجرا شود که شرط اجراء شده باشد. یا می تواند به صورت تعلیق حکم بر صفت در آید. چنان که گفته شده «فی سائمه الغنم زکوة»، یعنی برای گوسفند چرنده (سائمه) باید زکوة پرداخت نه هر گوسفند، و در این جا اجراء حکم معلق است بر وجود آن صفت به خصوص که اگر نباشد نباید اجراء شود، یا می تواند به صورت تعلیق حکم بر غایت در آید، مانند حکم «و اتموا 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 مُعَلَّق 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، چنان که دیرتر خواهیم دید، نظیر آن در منطقی «دثونتیک» وارد شده است.

قبل از خاتمه این مقال، از دو اصل مهمّ 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 تازه ای پیش می آید شما احکامی را که وجود داشته و می تواند پایه ای برای حالت نو باشد ابقاء کنید و آن را بر حالت تازه انطباق دهید، و این تقریباً همان چیزی است که در علم امروزی (Extrapolation) می نامند. 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 مسائلی «برائت» و «اشتغال» (یعنی اینکه انسان مشمول جرمی قرار گیرد) بحث می‌کردند، و موافقِ اصلِ برائت، در صورتِ فِقدِ قرائن، بنا را می‌بایست بر برائت گذاشت. این نمونه‌ها که آوردیم و گوشه و کنارهای پراکنده‌ای از یک منطقِ مفصّل و دقیقِ فقهی است شاید به خواننده‌ای که با این رشته آشنا نیست، کیفیتِ مباحثِ آن را نشان دهد و برای آشنایان به فن بیان بدیهیات است.

۳. منطقِ دِئونتیک و مباحثِ آن

منطقِ دِئونتیک، یا «منطقی وظایف اخلاقی»، یا «منطقِ احکام اخلاقی»، در آستانه جنگ دوّم جهانی پدید شد. عادتاً مقاله آ. هوف شتاتر (A. Hofstadter) و ج. س. کینسی (G.C. Kinsey)، منتشره در جلد ۶ مجله فلسفه و علم (*Philosophy of Science*)، تحت عنوان «منطقِ احکام آمری» (*The Logic of Imperatives*)، را سرآغازِ پیدایشِ منطقِ دِئونتیک می‌دانند. این حادثه در سال ۱۹۳۹ بوده است.

بعدها آثار زیادی در باره منطقِ دِئونتیک نشر یافته است که از آن جمله است اثر ج. فن رایت (G. Von Wright) به نام «منطقی دِئونتیک» (*Deontic Logic*)، که در سال ۱۹۵۱ در جلد ۶۰ مجله *Mind* چاپ شد. و نیز در همین سال، در آمستردام، کتاب مؤلف مذکور تحت عنوان تحقیقی در باره منطقِ حالات (*An Essay in Modal Logic*)، نشر یافت.

نکته مرکزی این جاست که منطقِ دِئونتیک می‌خواهد ساختِ منطقیِ احکام اخلاقی را پیدا کند، و اصول می‌خواهد منطقِ احکام فقهی را بیابد، و هر دوی این احکام از احکام آمری (امپراتیف) و روشی (نرماتیف) هستند، لذا ناچار با وجود آنکه زمینه 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 مباحثِ منطقِ دِئونتیک آشنا شویم.

در منطقِ دِئونتیک از سه اصلِ اساسی صحبت می‌شود:

۱. اصلِ توزیعیِ دِئونتیک (*Distributif*). عملی که خود ثمره انفصال (*Disjunction*) دو عملِ دیگر باشد، فقط و فقط در صورتی که یکی از آن دو عمل مجاز باشد، مجاز است؛

۲. اصلِ اجازه. خودِ عمل یا نفی آن مجاز شمرده شده است؛

۳. اصلِ توسیعی (*Extentional*). اگر دو عمل نیک برای فرد واحد واجد اهمیت همانند باشد، در آن صورت حکم در باره مجاز بودن هر یک از این دو عمل دارای ارزشِ حقیقی همانند است.

علاوه بر این اصول، در منطقِ دئونتیک یک رشته احکامِ کلی وجود دارد که به عنوان نمونه برخی از آنها را می‌آوریم:

- اجراءِ عملِ مجاز نمی‌تواند به اجراءِ عملِ ممنوع منجر شود (یعنی مجاز و ممنوع متضادند و عملِ مجاز نمی‌تواند مقدمه عملِ ممنوع باشد).

- اگر اجراءِ آنچه را که بدان موظفیم، ما را به اجراءِ چیزِ دیگری موظف سازد، موظفیم آن چیزِ دیگر را نیز اجراء کنیم.

- اگر عدم اجراءِ برخی اعمال، ما را موظف کند که عملی را اجراء کنیم، ما موظفیم که آن عمل را اجراء کنیم (یعنی حتی در صورتِ احتراز از اجراءِ عملی که ممنوع است ما موظفیم اعمالی را که تامین کننده این احتراز هستند، اجراء کنیم).

- اجراءِ عملِ ممنوع ما را موظف می‌کند آنچه را می‌خواهیم بکنیم (یعنی اگر مجاز بودنِ عملِ ممنوع را پذیرفتیم، حکمِ جوازِ اعمالِ ممنوعه را صادر کرده‌ایم).

- اگر عملِ B واجب است پس اجراءِ هر عملِ دلخواه A، ما را موظف می‌کند که B را عملی کنیم.

۴. برخی نتیجه‌گیری‌ها

این نمونه‌ها که از «اصولِ فقه» و «منطقِ دئونتیک» آوردیم و گوشه و کناره‌هایی 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 «اجازه مطلق» و «اجازه مشروط» که فنِ رایت در منطقِ دئونتیک وارد می‌کند، به مبحث «تعلیق» حکم به شرط، به صفت و به غایت، که از آن سخن داشته‌ایم، شبیه است. تقسیم طرفداران منطقِ دئونتیک از موازین اخلاقی به «تجویزات»، «مقررات»، «موازین اخلاقی»، «عرف و عادت» و «قواعد ایده‌آل»، یادآور کتاب و سنت و اجماع و رأی و قیاس است. اصلِ توسیعی تقریباً با استصحابِ محتوی واحدی دارد. بحثِ دئونتیک در باره «اندیکاتیف‌ها» و مقدماتِ حکمِ نرماتیف، شباهتِ زیاد به مبحثِ «دلالت» و مبحثِ «علائق» در اصول دارد، و چنان که گفتیم، در این مباحث رابطه بین منطوق (آن چه که گفته می‌شود) و مدلول (آن چه که محتوی واقعی است) و ارتباطات آنها، مورد بحث قرار گرفته است. حکمِ دئونتیک: «اگر اجراءِ آنچه که بدان موظفیم، ما را به اجراءِ چیزِ دیگری موظف سازد، ما موظفیم آن چیزِ دیگر را نیز اجراء کنیم»، همان است که در «اصول»، «تعلیق حکم به شرط» نام دارد. یا حکمِ «اگر عملِ B واجب است، پس اجراءِ هر عملِ دلخواه A، ما را موظف می‌کند که B را عملی کنیم»، یادآور این حکمِ اصولی است:

«امر به شیئی مقتضی، علل و شروط و مقدمات آن شیء را نیز ایجاب می‌کند». ما مدعی نیستیم مطلب بغرنجی را که طرح کرده‌ایم، به طور قاطع حل نمودیم، ولی تصوّر می‌کنیم که این طرح دارای مضمون جدی است. احتمال دارد طراحان منطق دئونتیک تا حدی از سنن «کازوئیستیک» قرون وسطائی مُلهم 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 منطقی دئونتیک بوده‌اند، منطقی که مدعی است خواهد توانست ستروکتور درونی رفتار اخلاقی را روشن کند، و شاید روزی پایه کُدسازی (Codification) و برنامه‌گذاری در این زمینه برای ماشین‌های سیبرنتیک قرار گیرد!^۱

توضیحات:

۱. برخی از منابع:
 - ۱ - اصول فقه (دوره کامل)، از محمد رشاد.
 - ۲ - ادوار فقه، از شهاب خراسانی.
 - ۳ - تاریخ ادبیات در ایران، از دکتر صفا (۳ جلد).
- 4 - *Вопроси философии*, 1966, T. 12.
- 5 - G. Von Wright, *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1951.
- 6 - *Meyers Neues Lexikon*.

شّمه‌ای در باره جنبش اسمعیلیّه

مقدمه

جنبش اسمعیلیّه یا ملاحده، یکی از بزرگ‌ترین، و شاید بزرگ‌ترین، جنبش متشکل و فعال ایرانی در بحبوحه قرون وسطی است. این جنبش قریب ۴۰۰ سال در ایران پائید و حتی ۸۰ سال پس از انقراض فاطمیان مصر، که زمانی تکیه‌گاه سیاسی آن محسوب می‌گردید، در دژهای مُلجِدان اسمعیلی دوام آورد. زمانی این جنبش در میان روشنفکران ایرانی (مانند بلعمی وزیر، جیهانی وزیر، رودکی، شهید بلخی، فردوسی، ابوریحان بیرونی، ابوعلی سینا، ناصر خسرو و دیگران) نفوذی داشت، و از انواع اشکال مبارزه، از مسالمت‌آمیز تا قهرآمیز، را آزمود و در هر زمینه تجاری گرد آورد. بررسی این جنبش برای رزمندگان امروزی خالی از فایده نیست. حتی برخی از تجارب اسمعیلیان (مثلاً در زمینه شیوه تبلیغ) می‌تواند جنبه جالب و سودمند خود را الی یومناهدا حفظ کند. شّمه‌ای که در این جا در باره این جنبش نگاشته می‌شود، با همه 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 به دست می‌دهد. منابع عمده محققان بسیار اروپائی و ایرانی در مورد اسمعیلیّه، به ویژه جامع التّواریخ رشیدی و جهانگشای جُوینی است. در باره این فرقه کتب متعددی نوشته شده، و ما در نگارش این بررسی از کتبی استفاده کردیم که در خاتمه این مقال ذکر شده است.

منشأ پیدایش

اسمعیلیه در ظاهر یک جنبش دینی و الحادآمیز است و از شعب و فرقه مذهب اسلام به شمار می‌رود. ولی در واقع اسمعیلیان، به ویژه قَرْمَطیان، 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، جعفر صادق، را فرزندی بود به نام اسمعیل که در سال ۱۳۳ هجری در گذشت، پیش از مرگ خود امام که در ۱۴۸ هجری واقع شد.

پس از جعفر صادق، به زعم شیعه 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 بسیاری نکات معتقداتی عین اسمعیلیه دارند، «سابع تام» اسمعیل را، که قبل از امام در گذشته بود، نمی‌شمارند، بلکه به نظر آنها فرزندش محمدبن اسمعیل، پس از مرگ امام ششم سَمْت امامت یافته است. قرامطه محمدبن اسمعیل را نه تنها امام، بلکه پیمبر اولوالعزم می‌دانسته‌اند. باری، شخصی به نام میمون بن دِیصان اهوازی ملقب به القَدَّاح در خوزستان و عراق و شام به دعوت این آئین پرداخت، و این قداح مَبْلُغی به نام خَلْف را به ری و قم، کاشان و طبرستان فرستاد و او در این نقاط پیروانی گرد آورد که به خَلْفیه شهرت یافتند. کار اسماعیلیه به ویژه از آن زمان بالا گرفت که مردی به نام عبیداله مهدی، معروف به «صاحب مغرب» و «قیّم الامر»، که نسب به اسماعیل 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 آغالیّه مغرب را برانداخت و در ۲۹۷ هجری در قیروان مرکز قدرتی دائر کرد. عبیداله مهدی سر سلسله فاطمیان است، و آنها توانستند در سال ۳۵۸ هجری، در زمان خلافت المَعز فاطمی، مصر را به تصرف درآورند و پایتخت را از قیروان به قاهره ببرند، و در قبال خلفاء عباسی بساطی بگسترند و با آنان به رقابتی سخت و خونین پردازند، که داستانی شگرف در تاریخ دارد.

اسمعیلیه در ایران از همان آغاز پیدایش، چنان که گفتیم، سخت سرگرم فعالیت بودند و مَبْلُغان (دُعاة) فراوانی به اکناف وطن ما گسیل می‌داشتند. ما در باره مشاهیر این دُعاة به موقع خود سخن خواهیم گفت.

قبل از آنکه جنبش اسمعیلیه جان گیرد، آئین همانند آن، یعنی آئین قَرْمَطیان، در بحرین و یمامه و فارس کر و فری داشت. جنبش قَرْمَطی در سالهای ۲۷۰ پدید شد، و حدّ اقل سی سال قبل از پیدایش حکومت فاطمیان قیروان و ۹۰ سال پیش از تأسیس خلافت فاطمی در مصر، وارد عرصه شده بود و قریب سی سال پس از پیدایش این خلافت راه افول پیمود. منظور از این سخن آن است

که جنبش اسمعیلی و قَرمَطی در دورانی همزمان بودند، و دوران طلوع نخستین با افول دومین مقارن است. شایان ذکر است که دشمنان کیش اسمعیلی آن را پیوسته قَرمَطی می‌خوانده‌اند، و وقتی که محمود غزنوی می‌گفت که «انگشت کرده‌ام در همه جهان و قَرمَطی می‌جویم»، مقصدش اسمعیلیان و حتی کلیه کسانی است که مهر آل علی در دل داشتند. در آغاز بین قَرمَطی و اسمعیلی از جهت اسلوب مبارزه نیز اختلاف بود. قَرمَطیان معتقد به «قیام به سیف» (مبارزه 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 سبعة احرف لكل حرف آیه منها ظهر و بطن.»^۱ و سپس به سیزدهمین آیه سوره حدید قرآن استناد می‌جسته‌اند که: «باطنه فی الرحمه و ظاهر من قبله العذاب.»^۲

بدین ترتیب تأویل آیات را موجه می‌ساخته‌اند و گرونده را نسبت به معنای ظاهری و محتوی واقعی آیات و احادیث مشکوک می‌کرده‌اند، یعنی عملاً قید این آیات را از پای بر می‌داشته‌اند و دست خود را برای دعوی آنچه که بخواهند باز می‌گذاشته‌اند.

مهدی‌گری - اسمعیلیه به اصل ظهور مهدی، برای تقدیس پیشوایان خود، تکیه می‌کرده‌اند. مستند آنها این حدیث نبوی بود که: «لو بقی من الدنيا یوم واحد یطول الیه ذلک الیوم حتی یخرج من اهل بیتی رجلاً بملاء الارض عدلاً و قسطاً کما ملات ظلماً و جوراً.»^۳ اصل معرفت، معرفت امام زمان است، و خداشناسی و جهان‌شناسی نیز به عقل نیست، بلکه به تعلیم امام است. حسن بن صباح، پیشوای فرقه 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 همه حقایق کافیست، و چون عادتاً پاسخ می‌شنید که عقل برای پی بردن به کنه حقایق امور کافی نیست، لذا پاسخ می‌داد پس آدمی زاد را معلّمی باید و آن معلّم 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 سابع تام می‌دانستند و «دور هفت» را بدو مختوم می‌کردند. آنها می‌گفتند وجود هفت آسمان و هفت زمین و هفت آیه در سوره فاتحه و هفت عضو در بدن و هفت حفره در

صورت انسانی (دو چشم، دو گوش، دو منخرین و دهان) خود رمزی از اهمیّت ویژه عدد هفت است. هفت اصل وجود عبارت است از: خالق، مخلوق، عقل کل، نفس کل، هیولاء اولی، مکان اسمعیل و زمان. تعداد انبیاء ناطق نیز هفت است: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، مسیح، محمد، محمدبن 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، حُجّت، باب، داعی، مُستجیب. عدد دوازده که برابر با دوازده ماه است نیز عدد مهمی است و پس از مقام وصی مقام حُجّت‌های دوازده‌گانه بود که پنج تن از آنها پیوسته مُلازم وصی بودند. و چون جهان را به ۷ جزیره تقسیم می‌کردند و برای هر جزیره حُجّتی بود، لذا آن هفت تن حُجّت هر یک مأمور اداره جزیره‌ای بودند. عدد ۲۴ برابر با ساعات شبانه روز است و عدد سی با ایام ماه. تعداد باب‌ها (که آنها را داعی الدعاة نیز می‌خواندند) که در زیر سرپرستی یک داعی الدعاة یا باب قرار داشته اند ۲۴ بود.

رابطه با فلسفه - نکته جالب و مترقی در اصول عقاید اسمعیلی رابطه مثبت آنها با فلسفه بود. آنها فلسفه و دین را مکمل یکدیگر می‌شمردند و فلاسفه بزرگ از قبیل افلاطون و ارسطو را همانند انبیاء می‌دانستند و می‌گفتند که «سیاست عامه» از آن پیمبران است و «حکمت خاصه» از آن فلاسفه. در دوران نخست انتشار کیش اسمعیلی، که به علت آزاداندیشی متداول در ایران اسمعیلی‌ها با سهولت نسبی می‌توانستند نظریات خود را پخش کنند، یکی از امور آنها پخش فلسفه یونان بود و کوشش برای تعلیم موازین عقلی و فلسفی به گروندگان و مستجیبان. به همین جهت این فرقه «تعلیمیّه» لقب یافت. از جرگه‌های آنهاست که فیلسوف سترگ ایران و خاور زمین ابوعلی سینا برخاست. در باره نظریات اسمعیلیّه 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 به قرض گرفته اند.»^۴

سازمان

هیرارشی - چنان که گفتیم اسمعیلیّه یک سلسله مراتب منظم و اکید داشتند. بر رأس این سلسله مراتب خلیفه قرار داشت و او حُجّت‌های خود را به ۷ جزیره می‌فرستاد، و پس از حُجّت باب الابواب و یا داعی الدعاة بود که مأمور بحر بودند و سپس داعی که آنها را به مطلق و مأذون تقسیم می‌کردند. مطلق حق تبلیغ نداشت، ولی مأذون داشت، و سپس مقام مُستجیب می‌رسید.

در سازمانی که حسن بن صَبّاح ایجاد کرده بود بر رأسِ سازمان داعی الدعاه یا شیخ الجلیل بود و سپس داعی کبیر و آن گاه داعی و اعضاء سادهٔ جمعیت را «رفیقان» یا «لاحقان» یا «فدائیان» می خواندند.

سازمان‌ها - در تواریخ از چند واحد سازمانی نام برده می شود، مانند دعوت خانه که اعضاء آن حق عضویت می پرداخته‌اند، و فراموشخانه که انجمن‌های سرّی اسمعیلی بود و نیز روزهای دوشنبه و پنج شنبه داعی الدعاه مجالس عامه و خاصه برای بحث و مناظره تشکیل می داد. برای ادارهٔ این سازمان ها و مجالس مُبلغی به نام حق النجوی به میزان سه دینار و ثلث از اغنیاء و سه درهم و ثلث از فقرا می ستاندند. پنهان کاری و کتمانِ سرّ از اصول مسلّمهٔ سازمان‌های اسمعیلی بوده است.

أُسلوبِ تبلیغ

اسمعیلیّه در کار تبلیغ استاد بودند و قواعد آن را تنظیم کرده بودند. تبلیغ به پنج مرحله تقسیم می شد:

۱. مرحلهٔ تفریس، یعنی جست‌وجو برای پیدا کردن شخص مناسب و مساعد برای قبول نظریات اسمعیلیان.

۲. مرحلهٔ تأسیس، یعنی مرحله‌ای که مُبلغ می کوشید با شخص مناسب دوست شود و تماس زندگی حاصل نماید.

۳. مرحلهٔ تشکیک، یعنی مرحله‌ای که مُبلغ به تدریج می کوشد 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. مرحلهٔ ربط، یعنی مرحله‌ای که داعی و مُبلغ به تدریج عقاید خود و اهمیّت و هویت فکری خویش را برای شخص مورد تبلیغ افشاء می کند. در این مرحله معمولاً داعی، شخص مورد تبلیغ را به قید قسم به «کتمانِ سرّ» و می دارد.

۵. مرحلهٔ تعلیق، یعنی مرحله‌ای که مُبلغ شخص مورد تبلیغ خود را به سازمان اسمعیلی وابسته می کند و به او نام «مُستجیب» می دهد و او را وارد خاندان اسمعیلی جهان می سازد.

حسن صَبّاح پیشوای «دعوت جدید»، علاوه بر این اسلوب‌های تعلّلی، برخی اسلوب‌های دیگر نیز برای ایجاد ایمان در طرفداران خود به کار می برد، و از آن جمله استفاده از مخدّرها به ویژه حشیش بود. داستانِ بهشتِ الموت معروف است، و این داستان را مارکوپولو در سفرنامهٔ خود

آورده است. توضیح آنکه، فدائی را بی‌هوش می‌ساختند و حشیش بسیار به او می‌نوشاندند و سپس او را به جایی نزهت افزا که نمونه‌ای از غرفات و روضات بهشت بود می‌بردند و پس از آنکه مدتی در آنجا او را در عیش و نوش نگاه می‌داشتند، باز بی‌هوش کرده به جای نخست باز می‌گرداندند. فدائی چون به هوش می‌آمد آنچه که می‌گذشت مانند رؤیائی زنده و واقعی در نظرش مجسم بود. پس به او می‌گفتند که تو بهشت را دیده‌ای و اینک اگر خواستار بازگشت بدان بقعه 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» باز گشته است از غصه می‌گریست.

شایان ذکر این 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 سلسله محتشمان صبحاحی به ریاست حسن در آلموت و «لمبه سر» 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 دعاة بزرگ اسمعیلی ابوحاتم الرازی است، که به دست او شهان و امیرانی مانند اسفارین شیرویه و مرداوینج 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 نویسنده کبیر ما ناصر خسرو علوی قبادیانی است، که حجت جزیره خراسان بود و مردم را به «میانجی زمان المستنصر بالله خلیفه فاطمی» دعوت می‌کرد و پیروانش ناصریه لقب یافتند. وی مدت چهل سال در قریه یمکان از چنگ دشمنان متواری بود و قصاید فصیح، عمیق، پر سوز و دل‌انگیز در دفاع از عقاید خود سروده است. داعی دیگر که پس از ناصر شهرت یافت، احمد بن عبدالملک عکاش است، که دعوت خانه‌های اسمعیلی را ایجاد کرد. عکاش یکی از آخرین داعیان دعوت قدیم است و دوران او مقارن بود با زمانی که دیگر عصر آزاداندیشی سامانی و آل‌بویه و آل‌زیار در ایران پایان یافته و سلطانان سلجوقی عرصه را بر جان‌ها و دل‌ها تنگ ساخته بودند. سلطان محمد سلجوقی، عکاش را کشت. سپس نعلش او را هفت روز آویخت. آن‌گاه فرمود آن را تیرباران کنند و سپس بسوزانند. برای قتل عکاش به دستور 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 چه کارو؟»

داعی دیگری که نامش در تاریخ آمده مؤیدالدین شیرازی است، که موفق شد «باکالیجار»، از امراء معروف بوئی، را به سوی کیش اسمعیلی جلب کند، ولی سرانجام نفی بکد شد. سرانجام نوبت به حسن می رسد که رسمی جدید می گذارد. براون در باره داعیان اسمعیلی می نویسد:

«دعاة، مُبَلِّغین ماهرو و فداکار و با دانش عمیق در باره قلب انسانی بودند و بر اسلوبی تسلط داشتند که به کمک آن آئین خود را به بهترین نحو می توانستند در دماغ متنوع‌ترین کاراکترها القاء کنند.»^۵

مراکز قدرت

اسمعیلیه در ایران و خارج از ایران دو مرکز مهم قدرت ایجاد کردند.

مرکز اول قدرت در مصر - چنان که گفتیم فاطمیة شمال آفریقا در زمان المعزالدین (۳۵۸ هجری) از قیروان به قاهره منتقل شدند و به دست جوهر صیقلی، مملوک و سردار خود، سلطنت آل طولون را در مصر بر انداختند و خلافت خود را در مصر بر پای ساختند و تا سال ۵۶۷ هجری، که صلاح الدین 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 می گرفتند. فاطمیان مصر رقباء سرسخت عباسیان بودند، و برای اشاعه نظریات خود زر و سیم بسیار پخش می کردند و زمانی نیز در سال ۴۵۱ هجری، 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 رهاوند و بساسیری را کشت.

اسمعیلیه ایران از زمان حسن (ملقب به سیدنا) از اسمعیلیه مصر روی گردان شدند. علت آن بود که پس از المستنصر بالله، خلیفه فاطمی، بین فرزندانش نزار و مستعلی رقابت در گرفت. مستعلی بر برادر مستولی شد، ولی حسن به دفاع از نزار کمر بست و چنان که گفتیم «دعوت جدید» را به نام نزار آغاز کرد و حساب خود را از مصر جدا ساخت. دامنه نفوذ فرقه نزاریه از ایران تا شامات (سوریه) گسترده می شد، و از این جهت ملاحظه سوریه از الموت الهام می گرفتند.

مرکز دوم قدرت در الموت - بدین سان 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 صعودِ حسن به قلعهٔ اَلموت ۶ رجب ۴۸۳ هجری، است. حسن بن صباحِ حَمِیرِی کوفی اصلاً عرب‌نژاد است، و به قولِ ابن اثیر، در ریاضی و حساب و نجوم و سحر و جادو دست داشت و با حسن بن عکّاش 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: کَمبَسَر و گردکوه و میمون دژ و اَلموت و شاه دژ و تون و طَبَس و زوزَن و شکم‌کوه و اُستون‌آوند و اردهان و غیره. حسن در ۲۶ ربیع الاول ۵۱۸ هجری، در زمان سنجر، درگذشت و کیا بزرگ امید، محتشم کَمبَسَر را جانشین خود ساخت. سلسلهٔ خداوندان اَلموت تا سال ۶۵۴ هجری، یعنی ۱۷۷ سال طول کشید. حادثهٔ جالب در احوال این سلسله آن است که در زمان نوادهٔ بزرگ امید، که چهارمین خداوند اَلموت است، یعنی حسن بن محمّد بن بزرگ امید (متوفی ۵۶۰ هجری)، وی دعوت جدیدی را آغاز نهاد به نام «دعوتِ قیامت» و به قولِ معروف «آباحت آشکار ساخت». ولی نوادهٔ این شخص به نام جلال‌الدین حسن نو مسلمان (متوفی ۶۱۸ هجری) به رسمِ قدیم و تظاهر به اسلامیت باز گشت. چنان که گفتیم رکن‌الدین خورشاه، آخرین خداوند اَلموت، در سال ۶۵۴ هجری، 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 ریشهٔ این طایفه بر افتاد.

تروریسم

دشمنانِ اسمعیلیه با این کیش نبردی سخت بی‌رحمانه می‌کرده‌اند. قضاوت یکی از بزرگ‌ترین دشمنانِ اسمعیلیه، خواجه نظام‌الملک، در بارهٔ این طایفه چنین است:

«هیچ گروهی شوم‌تر و بد فعل‌تر 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 چشم زدگی. 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 هر چه ممکن بود از شرّ و فساد و بدعت هیچ باقی نگذارند و به قولِ دعوی مسلمانان کنند و لیکن به معنا فعلِ کافران دارند. باطن ایشان بر خلاف ظاهر باشد و قول بر خلاف فعل. دینِ محمّد را هیچ دشمنی بتر از ایشان نیست و ملک خداوند را هیچ خصمی از ایشان شوم‌تر نیست.»

خواجه نظام‌الملک سخت با کینه و بغض در بارهٔ 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 به عنوان بدترین دشمنان اسمعیلیّه ابقاء نکردند.

طی تاریخ، خلفا و سلاطین و وزراء بسیار با اسمعیلیّه در افتادند، کشتار کردند، علیه آنها و برای اثبات علوی بودن پیشوای آنها، عبیداله مهدی، محضرها نوشتند و تکفیرها نمودند و از آن جمله خلفاء عباسی در سال‌های ۴۰۲ و ۴۴۴ هجری، طی محضرهای مستند اعلام داشتند که فاطمیّه فرزندان القّداح ایرانی هستند و نه اسمعیل علوی یا فاطمه بنت رسول. اسمعیلیّه برای خاموش ساختن این موج ظلمانی دست به ترور زدند. آنها المسترشد بالله، خلیفه عباسی، را در ۱۷ ذی القعدة ۵۲۹، در شهر مراغه، و الراشد بالله، خلیفه دیگر عباسی، را در اصفهان ترور کردند و از آن تاریخ به بعد «خلفا از بیم باطنیان محتجب گشتند.» آنها خواجه نظام الملک، دشمن سرسخت خود، و فرزندانش احمد را (در بغداد)، فخر الملک 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 سینه نرم سلطان آسان‌تر خواهد توانست. سنجر پس از این حادثه مرعوب شد و دست از پا خطا نکرد. می‌گویند فخررازی، متکلم و خطیب و دانشمند معروف، را نیز بدین سان به سکوت وا داشتند. حامیان دین و دولت گاه در اثر این تهدیدها مجبور می‌شدند لحن سخن را به سود اسمعیلیّه تغییر دهند، و چون علت تغییر از آنها سؤال می‌شد، به تعریض می‌گفتند که دیشب بر این امر «برهانی قاطع» دیده‌اند. تروریسم موجب شد که بیم و هیبت اسمعیلیّه در دل‌ها نشست و تقریباً واکنش‌های خشن علیه آنها قطع شد و از قصد حمله به قلاع ملاحظه انصراف حاصل گردید. فدائیان اسمعیلی که در همه جا رخنه داشتند و شبکه وسیع و فعال و مؤثر آنها در شرق و غرب و جنوب و شمال کشور از ایران تا شامات در کار بود تا زمان حمله تاتار عملاً سیطره معنوی کیش خود را در ایران مستقر ساختند.

پس از آنکه آلموت سقوط کرد، دیگر در کشور ما جنبشی دارای همهٔ مختصات جنبش اسمعیلیّه، به ویژه در دوران «دعوت جدید» ظهور نکرد، ولی تأثیرات معنوی و اسلوبی وی تا دیرزمانی باقی ماند.

جا و اهمیت تاریخی

چنین است و صفی کوتاه از تاریخ پر شور اسمعیلیّه. تردیدی نیست که برای بررسی این جنبش

نگاشتن کتابی لازم است و در مقاله‌ای کوتاه جز بیان فهرست وار از وقایع و اشخاص ممکن نیست، ولی همین مختصر نیز نشان می‌دهد که اسمعیلیه، هم از جهت ایده‌تولوژیک و هم از جهت سازمانی و هم از جهت موفقیت‌های عملی یکی از جالب‌ترین فرّوق مذهبی، سیاسی و اجتماعی تاریخند.

جنبش اسمعیلی را باید به حساب جنبش مردم ایران علیه سبطه 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 چهره خود را در دو دوران دعوت قدیم و دعوت جدید تغییر می‌دهد. در دعوت قدیم شیوه عمده تعلیم و تبلیغ است. درست است که در این دوران نیز سخت‌گیری‌های وحشیانه‌ای نسبت به اسمعیلیان می‌شود (مانند قتل عام اسمعیلیان در سال ۳۳۱ هجری، در زمان نوح‌بن نصر سامانی و تدارکات عضدالدوله بویی برای حمله به مصر و برانداختن فاطمیان) ولی نبرد واقعی را با آنان سلطان محمود غزنوی و سپس به ویژه سلجوقیان آغاز می‌کنند. طغرل و ملکشا 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 و 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 آنها به جلب دهقانان و فقراء است و لذا اسلوب تعقلی و راسیونالیستی تبلیغ دوران اول به اسلوب‌های دیگری که می‌توانست در توده‌های عقب مانده و جاهل و مذهبی آن روزی مؤثر گردد، بدل می‌شود. به جای مردان فکر و احتجاج مانند ناصر خسرو، مردان عمل و پراتیک از نوع حسن به میدان می‌آیند. تروریسم به حربه نبرد مبدل می‌شود. حسن رابطه با مصر را هم می‌برد 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 پر عزم و ابتکاری مانند حسن و جانشین لایق او بزرگ امید را از دست دادند، دیگر نتوانستند به کار خود رونقی در خورد بدهند. با این حال، اگر لشگر جرّار مغول به ایران نمی‌آمد، روشن نبود که امراء محلی بتوانند بر خداوندان الموت غلبه کنند.

از جهت ایده‌تولوژیک، جنبش اسمعیلی موحی است از جنبش تشیع به عنوان پرچم مسلکی و مرامی ایرانیان علیه خلافت. درست است که دین اسمعیلی در ایران فاتح نشد، ولی کیش آئینی عسری سرانجام پیروز گردید و از آن جهت باید گفت که تلاش‌ها بی‌ثمر و عبث نیافتاد و بالاخره به جایی رسید.

جنبش اسمعیلی با فعالیت همه‌جته خود از مهم‌ترین جنبش‌های تاریخ است، و از اینکه مرکز فعّال این جنبش و میدانِ خلاقیت آن ایران بود، مردم سرزمین ما حق دارند بدان ببالند. نام داعیان و مجاهدان اسمعیلی که در راه آرمان‌های به‌شکل نسبی مترقی زمان خود بی‌باکانه رزمیدند، ثبت صحیفهٔ جاوید تاریخ است و می‌تواند الهام بخش مجاهدان امروزی میهن ما باشد.^۶

توضیحات:

۱. «همانا این قرآن به هفت حرف نازل شده و هر حرفی را آیتی است و هر آیه‌ای را درونی و برونی.»
۲. «درونش پر از رحمت است و ظاهرش رو به جانب شکنجه و عذاب دارد.»
۳. «اگر از جهان تنها یک‌روز نیز بماند خداوند آن روز را چندان دراز خواهد ساخت تا مردی از خاندان من به پای خیزد و جهانی را که از جور و ستم انباشته است از عدل و داد پر سازد.»
۴. تاریخ ادبی ایران، به انگلیسی، چاپ دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۷. صفحه ۱۹۷.
۵. تاریخ ادبی ایران، جلد ۲، صفحه ۱۹۶.
۶. درنگارش این بررسی از کتب زیرین استفاده شده است:
 ۱. تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، جلد دوم.
 ۲. سیاست نامه نظام الملک.
 ۳. تاریخ تمدن در اسلام، جرجی زیدان، جلد چهارم.
 ۴. تاریخ مغول از عباس اقبال، چاپ دوم.
 ۵. غزالی نامه همائی، چاپ دوم.
 ۶. حجت‌الحق ابوعلی سینا، تألیف دکتر سید صادق گوهرین.
 ۷. تاریخ ادبیات ایران، دکتر صفا، جلد ۱ و ۲.
 ۸. تاریخ علوم عقلیه، دکتر صفا.

فلسفه نور و منابع تاریخی آن

«... چون مدّتی بر این برآمد، قدری چشم من باز گشود. بدان قدر چشم می‌نگریستم؛ 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 عقل سخ^۱، تألیف سهروردی

«الارضُ مُظلمة و النار مُشرقة
و النار معبودة مُذكَاتُ النار»
بشاربن بُرد

زندگی و مقام تاریخی سهروردی

در تاریخ تفکر فلسفی ایران پس از اسلام، رجال شگرف اندک نیستند. از آن جمله است شیخ شهاب‌الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، معروف و ملقب به «شیخ اشراق»، «شیخ مقتول»، «خلیفه الله»، «المؤید بالملکوت» است که جا دارد ایرانیان با شخصیت و اندیشه و حیاتش نیک آشنا شوند.

شهاب‌الدین در سهرورد زنجان، در دوران سلطنت سنجر سلجوقی، متولد شده و نزد «مجدالدین جیلی» که خود از طرفداران حکمت هرمتی و شیوه عرفانی بود، در شهر مراغه درس خوانده است. این استاد دو شاگرد اعجوبه از خود به یادگار گذاشت که یکی «امام المتشککین فخررازی» است و دیگری «شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی».

شهاب‌الدین بی‌شک نابغه بود، زیرا طی کمتر از ۳۸ سال که تمام دوران توقّف او در این جهان ماست، به قول شاگرد معروفش شمس‌الدین محمد شهرزوری در تاریخ الحکماء، ۴۹ کتاب و رساله کوچک به فارسی و عربی نگاشت که بسیاری از آنها باقیست و بعضی از اهم آنها مانند حکمة الاشراق، اعتقاد الحکماء، تلویحات، المشارع و المطارحات، عقل سخ، آواز پر جبرئیل، قصه الغرّبة الغریبه، فی حاله الطفولیه و غیره چاپ شده است. به ویژه آقای هانری کربن، پژوهنده عمیق و دانشمند معاصر فرانسوی، برای معرفی شخصیت، فلسفه و آثار سهروردی از سال ۱۹۳۹

تا کنون کار زیادی انجام داده است. بی‌شک شیخ اشراق که به فارسی و عربی اشعار لطیف می‌سروده و تمثیلات شیرین می‌آورده و ظاهراً در «علوم غریبه» نیز دست داشته و ضمناً مردی آشکاره‌گو و بی‌پروا بوده مسلماً جاذبه‌ای 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 صلاح‌الدین 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 حلب خفه می‌کند.

در این جا به جاست توصیف جالب و درستی را که دکتر غنی در تاریخ تصوف در اسلام، درباره فضای معنوی قرن‌ی که شیخ اشراق در آن می‌زیسته کرده است نقل کنیم:

«مخصوصاً در قرن ششم از نظر منافع شخصی و اداره 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 محدثی و مذكری و تدریس در مدارس می‌رسیده و به امراء و ملوک نزدیکی پیدا می‌کرده و مورد اعجاب و احترام خلق واقع می‌شده و به راحتی زندگی می‌کرده است. در صورتی که مشتغلین به علوم عقلی و فلسفی، به فقر و بی‌نوائی به سر می‌بردند و همان دانائی و حکمتشان مایه نکبت و ادبار می‌گشت و غالباً مورد مزاحمه فقها و تفسیق و تکفیر آنها می‌شدند و حتی بزرگانی از قبیل شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤلف حکمه الاشراق جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند.»

در همین زمینه آقای فروزانفر در کتاب شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، می‌نویسد:

«... در همین روزگار عین‌القضاة میانجی را به دار کشیدند و جسدش را با نفت سوزانیدند (۵۲۵) و شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی را که از نوادر ایام بود در حلب به قتل رسانیدند (۵۸۷) و کتابخانه رکن‌الدین عبدالسلام را که مشتمل بود بر کتب حکمت و علوم اوائل به امر الناصرالدین الله احمدبن المستضیی (۶۲۲-۵۷۵) به آتش سوختند و خود را به سبب مطالعه و جمع کتب فلسفی به زندان افکندند و هم به فرمان این خلیفه و به روایت شهاب‌الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲-۵۳۹)، عده‌ای از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را در

شوارع بغداد به آب شستند و به آتش سوختند.»

ولی سهروردی، علی رغم دشمنان و بدخواهان خود، به سبب دانش و قدرت مبتکرانه تفکر خود، به سبب آنکه بنیادگذار «حکمت اشراق» است در تاریخ فلسفه ما جایی همانند ابوعلی سینا، مهم‌ترین سخن‌گوی «حکمت مشاء»، باز می‌کند. شرح سهروردی بر رساله الطیر بوعلی (که برخی از محققین در صحیح انتساب این شرح و ترجمه فارسی به سهروردی به دلایلی تردید دارند) و تعقیب حکمت مشرقی وی نشانه توجه سهروردی به ابن سیناست. ولی ابن سینا بسی بیشتر از سهروردی «مشائی مسلک» بود، و چنان‌که محقق معاصر مصری عبدالرحمن البداوی بر اساس یک نامه ابن سینا استنباط می‌کند، وی با تفسیر مشرقی «بغدادی» فلسفه ارسطو کمتر موافق بود تا با تفسیر یونانی و اسکندرانی آن. سهروردی عرفان را با فلسفه، اشراق را با منطق در آمیخت و حلقه واسطه‌ای است ما بین این دو جریان. خود سهروردی بر آن است که ابن سینا برای ایجاد یک فلسفه مشرقی کوشیده، ولی بر آن دست نیافته است. وی خود را در ایجاد این فلسفه به کلی مُبدع می‌داند.

ابن سینا و سهروردی طی سده‌های دیرنده دو تن حکم‌داران فکری معتبر و مجلل در تکامل آتی تفکر فلسفی ایرانی باقی ماندند. شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، از اندیشه‌های سهروردی سخت متأثرند و ما آن را در نکات دیگر این بررسی خواهیم دید. صدرالدین شیرازی وی را «شیخ العظیم» می‌نامد.

برای ما ایرانیان راسیونالیست، سهروردی به ویژه از جهات زیرین وجود محترم و عزیزی است:

- اینکه به خاطر علم و تعقل علمی شهید شده؛
- اینکه به ازلیت عالم و عینیت وجود آن باور داشته؛
- اینکه سنت مثبت و فلسفه خسروانی ایرانی را در باره نبرد نور و ظلمت در فلسفه‌ای بدیع و مبتکرانه وارد ساخته و تنها به دنبال تقلید و تکرار نرفته؛
- اینکه به اصالت و قاهریت مبدأ «عالم انوار معنوی» معتقد بوده و غلبه آنها را بر «غَواسق برزخی» مسلم می‌گرفته، لذا فلسفه نور خود را به فلسفه نبرد، به فلسفه امید مبدل می‌کرده است.

فلسفه نور

اندیشه اصالت نور به مثابه ماده و هیولای اساسی و واحد وجود، سه بار در تاریخ تکامل جهان‌بینی در ایران ظهور می‌کند. دو بار به شکل خالص مذهبی (در مزده‌یسنه و مهرپرستی) و

یک بار به شکل فلسفی و استدلالی (در فلسفه «اشراق» یا حکمت النوریه سهروردی) و به همین جهت است که سهروردی خود را «مُجِدِّد» و نوگزار فلسفه خسروانی و «فهلویون» می‌داند. ما می‌کوشیم براساس آثار سهروردی و تحقیقاتی که در باره او شده فلسفه او را که خود وی مغلّق و با اصطلاحات خاصّ بیان کرده، با بیانی ساده عرض کنیم. سهروردی فلاسفه را به سه گروه عمده تقسیم می‌کرده:

۱. آنان که فقط به حکمت لَدُنّی که حکمت ذوقی و کشفی است دست یافته‌اند و می‌توانند معانی و مُجَرّادات را از راه کشف و شهود ببینند. اینها را ضمناً، چنان که شیخ در مقدمه بر حکمت اشراق می‌گوید، می‌توان «مُتألّهین» یا «طالبان تَأَلُّه» نیز نامید و خلافت و قُطیبّت و ریاست واقعی خاص این گروه مُتَوَغَلِّین در تَأَلُّه است. آنها اشراقیون هستند و به کمک «سوانح نوریه» بارقه الهی بر قلوبشان تا حدّی که ملکه می‌شود می‌تابد؛

۲. آنان که مانند پیروان طریقه مَسّاء و مکتب ارسطو طرفدار حکمت عتیق هستند و آنها را می‌توان «بحثیه و نظریه» نامید و در اثر توجّه به استدلال، از ذوقیات محروم مانده‌اند؛

۳. ولی بین طالبان تَأَلُّه مطلق یا صاحبان حکمت لَدُنّی و طالبان بحث یا صاحبان حکمت عتیق گروه دیگری نیز هستند که شیخ آنها را «طالبان تَأَلُّه و بحث» یا «جامع حکمت عتیق و حکمت لَدُنّی» می‌داند. شیخ خود را از این زمره می‌شمرد و کتاب مهم خود حکمت اشراق را نیز به تصریح خود برای این گروه تألیف کرده است. لذا «حکمت اشراق» نوعی از حکمت است، یعنی بر خلاف عرفان و تصوّف، که باید آن را تابع تعریف اوّل یعنی حکمت لَدُنّی، حکمت ذوقی و کشفی مطلق دانست، حکمت اشراق علاوه بر ذوق و کشف و خلوت و منازلات، به استدلال و منطقی و احتجاج نیز معتقد است. لذا بر خلاف عرفان، که سیستم‌سازی نمی‌کند و جهان‌بینی خاصی ارائه نمی‌دهد و معتقد به وحدت وجود است و همه چیز را ظواهر امر یگانه‌ای می‌داند که خداست، حکمت نوریه شیخ اشراق سیستم فلسفی منظمی است که برای وجود درجات و مراتب و حالات کیفی متنوع قائل است. اگرچه در این سیستم نیز بالاخره همه چیز از یک مبدأ واحد فیضان می‌کند، ولی طرز افاده مطلب با عرفان و تصوّف تفاوت بین دارد.

شیخ اشراق معتقد است که، عالم بر دو قسم است: عالم اَنوارِ معنوی (شبیّه به سپتته مئینو در جهان‌بینی زرتشتی) که جهان ثبات و دوام است و عالم غَوَاسِقِ بَرزخی (شبیّه به انگره مئینو در جهان‌بینی زرتشتی) که عالم حرکت و کون و فساد است. از صبح ازل ظهور نورالانوار (مانند «هرویسپ رشنی» که در مَزَدَه‌یَسَنه از صفات اهورمزداست) وجود داشته است که نور «لنفسه و فی نفسه» و ظهور اعلیٰ و اشرف و حضور اشدّ و اقهر و قیوم مطلق و از شائبه ظلمانی مبرّی و یگانه است و اشراقات او اشراق محض است از نورالانوار، اَنوارِ قاهره فیضان و اشراق می‌کنند و این اشراقات لایتناهی است، ولی اشراقات اَنوارِ قاهره اشراقات تبعی و عَرَضی است. نخستین نتیجه

فیضان یا اشراق نور الانوار «نور قاهرِ اوّل» است که منشأ تمام حرکات است و «نور قاهرِ آقرب» یا «نور العظیم» یا به اصطلاح فهلویون و حکمای خسروانی «بهمن» نام دارد و بین او و نور الانوار (شیدان شید) حجابی نیست. سپس نورِ دوّم و سوّم و غیره فیضان می‌کنند. هر نورِ عالی نسبت به نورِ سافل قاهر است و تام و غنی و هر نورِ سافل نسبت به نورِ عالی شائق است و ناقص و فقیر. رابطه نور و عوالم با هم عشق است. عالم چون اشراق نورِ نخستین یا نورِ آقرب است که وجود او نسبت به نور الانوار به اتصال یا انفصال نیست، بلکه ذاتی وجود نور الانوار است و مانند او قدیم است، ولی چون خود موضوع اشراقاتِ مکرر نوری است مانند نور الانوار یا نورِ آقرب واجب الوجود نیست، بلکه ممکن الوجود است. از نورِ اوّل «انوارِ قاهره اعلون» که مانند «عقول و نفوسِ مترّبه و طولیه» حکماء مشاء است و «انوارِ قاهره سافله یا نازله» که برابر با «عقولِ مُتکافئه عَرَضیه» حکماست و «انوارِ مُتصرّفه یا مُدبّره برازخ» که مانند نفوسِ ناطقه فلکی و انسی حکماء مشاء است فیضان می‌کند.

اشراقات و انوارِ متوسط همان است که حکماء خسروانی آنها را «امشاسپندان» می‌نامیدند (مانند شهریور، اردیبهشت و خرداد و مرداد) و متکلمین آن را «ملائکه» می‌دانند (مانند جبرائیل و اسرافیل و عزرائیل و میکائیل) و آنها واسطه‌هائی بین جهان ما و جهان انوار هستند، لذا عقول، افلاک، نفوسِ فلکی، زمان، حرکت، در حکم اربابِ انواعند که فهلویون آن را «امشاسپند» و متکلمین آن را «ملائکه» نامیدند.

سهروردی نور را به دو قسم تقسیم می‌کند: «نورِ قائم معقول» که ویژه «عالمِ عقولِ محض» است و چنان که گفتیم بهمین و دیگر امشاسپندان (یا ملائکه) مظاهر آند و آنها «عالمِ ملکوتِ اعلی» را تشکیل می‌دهند و دوّم «نورِ عارضِ محسوس» که نورِ «عالمِ تحت القمر» است.

عالمِ تحت القمر را نیز می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: عالمِ نفوس یا ملکوتِ اسفل و عالمِ عناصر. در عالمِ نفوس، روان، یا «نورِ مجردِ نفسانی» یا به بیانِ سهروردی در حکمتِ اشراق «نورِ الاسفهد الانسی» («نورِ اسپهد انسانی»)، از جانبِ انوارِ عالمِ عقولِ محض دارای خلافت کبری است. بخشِ دوّم در عالمِ تحت القمر، همانا عالمِ عناصر است که دیگر، چنان که خواهیم دید، با عوالمِ برزخی مربوط است. ولی در میان این عناصر، آتش را می‌توان برادرِ نورِ اسپهد انسانی دانست. آتش در عالمِ عناصر از جانبِ عالمِ عقولِ محض، خلافتِ صغری را دارد و لذا شیخ اشراق بسیار می‌پسندید که زرتشتیان برای ستایش آتش، آتشکده‌ها (بیوت نیران) می‌ساختند.

شیخ اشراق برای نور جسمیت قائل نیست و تنها آن را «هیئتی» می‌داند و می‌گوید که نور منشأ «حرارت» و «حرکت» است. حرارت خود موجبِ قوای شوقی است، اعم از عشق و محبت یا شهوت و غضب. حرکت را می‌توان به حرکت روحانی و حرکت جسمانی تقسیم کرد، ولی به نظر شیخ اشراق، حرارت و حرکت عینِ نور یا علتِ وجودی نور نیست، بلکه پدید آورنده نور (مُظهر)

و زمینه‌ساز وجود آن (بعد حصول) است.

از نورالانوار که «یَنْبُوع النُّور» است و نورِ قاهرِ اقرب و انوارِ سافلهٔ دیگر، خواه به واسطه و خواه بالاواسطه، مکرر در مکرر و درجه به درجه پرتوهای ساطع می‌شود که رابطهٔ آن از عالی به سافل، بنا به اصطلاح سهروردی «اضافه اشراقی» یا «تسلط نوری» یا «قهر ظهوری» است. شیخ در آثار خود و از آن جمله در پر تو نامه، تصریح می‌کند که همین «اضافه اشراقی» (به زبان امروزی ما رابطه تابش) است که فلهلویون آن را «خرّه» یا فرّه ایزدی می‌گفته‌اند (در اوستا به صورت خورنگه آمده است). شیخ این خرّه را، که آنها را «اضواء مینویه» و «ینبا بیع الخره و الرأی» نیز می‌نامد، بر سه قسم تقسیم می‌کند. یکی از آنها موجِد دلاوری و شجاعت است، دیگری موجبِ جاذبه و نفوذ معنوی و سوّم موجِد هیبت و سطوّت و سلطنت، و این آخر است که قدماء «کیانِ خرّه» می‌نامیدند. توجّه شیخ به «اضافه اشراقی» و «خرّه» بسیار مهمّ است، زیرا ایرانیان در قِبَالِ اصْلِ «خلافت» اصلِ امامتِ موروثی را در واقع به این شکل یا بدان شکل بر این پایهٔ فلسفی متکّی می‌ساخته‌اند و بر آن بودند که نورِ نبوّت و رسالت در حرکتِ خود فقط می‌تواند به آلِ محمّد که از صُلْبِ علی و بَطْنِ فاطمه باشند منتقل گردد لاغیر.

اما عالمِ غَوَاسِقِ برزخی و نیز اصطلاح «تم اخوان» جهان تاریکی در پهلوی، نیز که عالم هیولوی و اجسام است خوددارای مراتبی است و از غَاسِقِ اوّل، که غَاسِقِ بالذّات 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 حُکْمِ طلسم محسوب می‌گردند.

غَوَاسِقِ یا ظلمات، در واقع نتیجهٔ عدم نورند و جنبهٔ 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 نورِ آسمان و زمین است و از مؤمنین و مؤمنات نوری تابان است. مثلاً در سورهٔ الحديد آمده است:

«یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نور هم بین ایدیهم بایمانهم»؛

و یا:

«یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا منقبتبس من نور کم، قیل ارجعوا وراً کم فاقتبسوا نورا».

لذا هویتِ اشیاء و شخصیتِ افراد بستگی به درجهٔ نورانیت آنها دارد و درک و دانشِ نوری است که خداوند به قلب‌ها می‌تاباند (العلم نور یقذفه الله فی قلب ما یشاء) و هر قدر میزان نور کمتر است آن شیء یا آن شخص به عالمِ غَوَاسِقِ برزخی نزدیک‌تر است.

به آسانی دیده می‌شود که فلسفهٔ سهروردی داستان نبرد نور و ظلمت و یزدان و اهریمن را زنده می‌کند، ولی در عین حال آن را با اندیشه‌های ارسطو، افلاطون و نوافلاطونی در بارهٔ تجلّی و

فیضان در می‌آمیزد و به آن رنگِ تعقلی و استدلالی می‌دهد و در عین حال آن را با آیات قرآن متصل می‌گرداند و بدان جامهٔ اسلامیّت می‌پوشاند.

این نکته که اصل جهان نور است و خالقِ جهان نور الانوار، در ادیان ناتورالیستی ریشه دارد و از کیشِ پرستشِ خورشید، که در همهٔ مذاهب ناتورالیستی کلیهٔ خلق‌ها دارای مقام مهمّی است، نشأت کرده است. در ایران، مهرپرستی (میترائیسم) مظهر مهمّ چنین دینی است. چنان که گفتیم، شیخِ اشراق برای نور جسمیّت قائل نبود و آن را «هیئت» می‌دانست و محتمل می‌شمرد که مادهٔ مخصوصی حامل نور باشد. بر خلافِ صدرالدّین شیرازی که برای نور «جرمیّت» قائل بود ولی «جسمیّت» قائل نبود. دانشِ امروزی تفاوتی بین انواع انرژی‌ها و از آن جمله انرژی نورانی که یکی از اشکال مادهٔ است (به معنی واقعیّت خارجی که حواس ما از آن حکایت می‌کند) و اشکال دیگر مادهٔ نمی‌بیند و مونیسم ماتریالیستی از آن جهت، هم به پانته‌ئیسم عرفانی و هم به فلسفهٔ اصالت نور، که حتی مادهٔ را نور مُتکاثّف می‌شمرد، نزدیک است. زیرا شیخِ اشراق ثنوی نیست و از ثنویّت مَجوس و مانویان، به قول خود، سخت تبری می‌جوید و معتقد به وحدت هیولای اولای عالم است، منتها همه چیز را نتیجهٔ فیضان دور و نزدیک نور الانوار می‌شمرد و یا نتیجهٔ تکاثّف نور و کم شدن قدرت فیضان و تشعشع آن می‌داند.

بین عالمِ انوارِ قاهره و عالمِ غَواسِقِ برزخی، عالمِ «برازخِ قاهره» است، که افلاک و اجرامِ علوی که بر عناصر و «موالید ثلاث» (جماد، نبات، حیوان) مسلط هستند، از آن جمله‌اند. عالمِ برازخِ قاهره را شیخِ اشراق به «برازخِ علویه» و «برازخِ سفلیّه» تقسیم می‌کند. برازخِ علویه افلاک هستند و از آن جمله برزخِ اعلیٰ فلکِ کلی یا فلکِ اطلس حکماست. برازخِ علویه خود به «برازخِ مستقلّه» و (افلاک) و «برازخِ غیر مستقلّه» (کواکب) تقسیم می‌شوند. کواکب را از آن جهت غیر مستقلّه می‌نامند که «مرکوز در ثَخَنِ افلاک» هستند.

اما «برازخِ سفلیّه» همان عناصرند که نازل‌ترین آنها «برازخِ سفلیّه» یا جمادات است. در واقع «برازخِ سفلیّه» همان عالمِ «غَواسِقِ برزخی» است.

لذا، اگر در این سیستم‌بندی دقت کنیم به نظر سهروردی از نور الانوار، نور اقرب و سپس انوارِ قاهره اعلون (مانند عقولِ طولیه حکماست) و سپس انوارِ قاهره سافله یا انوارِ قاهره صوریه (مانند عقولِ عَرَضیه حکماء) و سپس انوارِ مجرّده متصرّفه یا اسپهبدیه یا مدبره برازخ (مانند نفوس ناطقه فلکی و انسی حکماء) و سپس «برازخِ علویه» مستقلّه و غیر مستقلّه (افلاک و کواکب) و سپس برازخِ سفلیّه یا غَواسِقِ برزخی یعنی عالمِ ماده و اجسام و عناصر فیضان می‌کند.

در واقع سهروردی همان سیستم جهان‌شناسی مشائون ما را که مابین ذاتِ واجب الوجود و جهانِ «مُتکثرات» نوعی حدّ متوسط به صورتِ عقولِ طولی مترتبه (عقولِ عشره) و عقولِ عَرَضی متکافئه (یا ملائکه و اربابِ انواع) قائل شدند، با استفاده از فلسفه نور و ظلمت، و اصطلاحات

دیگر به میان کشیده و برای «اشراق» و «عشق» پایه فلسفی تراشیده و در عین حال وارد بحث و مناظره بخرنجی نیز با فلاسفه مشائی شده و سیستم آنها را ناقص و متناقض دانسته است.

ما کوشیدیم «فلسفه 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 قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی به نوبه خود در آثار خویش از آن به تفصیل یاد کرده‌اند.

در «فلسفه نور» قبول تضاد درونی وجود، قبول نبرد درونی هستی، مستتر است و از آن جهت که شما را ناگزیر به دفاع از عوالم معنوی نورانی بر ضد عوالم برزخی می‌خواند، خصلت پیکار جویانه‌ای را با خود همراه دارد.

در بررسی تاریخ تکامل دیالکتیک، به ویژه دیالکتیک ساده‌لوحانه^۲، باید به نقش «حکمت نوریّه» شیخ اشراق توجه داشت، زیرا مقولات متناقض و متضاد که آن هم در حال حرکت اشراقی است در این «حکمت» تظاهر جدی دیالکتیک دارد. «حکمت نوریّه» شیخ اشراق بیش از هر سیستم دیگر فلسفی دوران پس از اسلام کوشیده است سنت‌های ایران را با منطق و حکمت یونانی، به ویژه نوافلاطونی، پیوند دهد؛ لذا این سؤال پیش می‌آید: آیا این کار ابتکار صرف سهروردی است یا قبل از او هم 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» وجود خارجی نداشته است؟ آیا غیر از سهروردی، دیگران و از آن جمله ابن سینا، در کتاب خود حکمت المشرفیه، که از آن تنها بخشی باقی مانده، نظیر این نظریات را به میان کشیده‌اند؟ آیا مجدالدین جیلی، استاد سهروردی، یا خود او متعلق به سازمان‌های سری از نوع «گشتگ دفتران» دوران ساسانی و «حوزه‌های سجستانی» و «اخوان الصفا» پس از اسلام بوده‌اند و در آن‌جا علوم غریبه و باطنی (Esotérique) و زندقه مانوی و عقاید مهرپرستی و غیره با یک آموزش منظم به نام «فلسفه خسروانی» تبلیغ و تدریس می‌شده است؟ ما می‌کوشیم در بخش‌های آتی این بررسی به این سئوالات پاسخ‌هایی بدهیم.

منابع فلسفه نور

در مورد منابع فلسفه سهروردی، ما به ویژه از منابع یونانی و هندی و ایرانی - عربی آن سخن می‌گوئیم:

الف - منابع یونانی

ما این بحث را بهانه‌ای قرار می‌دهیم 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 تأثیر 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 نمونه‌هایی دارد و هرودوت و گزنفون و کتزیاس و تئوپومپ و پلوتارک و غیره از آن به کرات سخن رانده‌اند. 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 خود «ایران و فلسفه یونان»^۳ اطلاعات مشخصی در باره روابط فلاسفه یونانی از قبیل هراکلیت، فیثاغورث، امپدوکل، دموکریت، پروتاگوراس، افلاطون، ارسطو، فلاسفه رواقی می‌دهد که نشانه تأثیر عقاید مزده‌یسته 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 کشور ما اثرات عمیق گذاشته است. برای تأثیر ایرانیان در سیر تکامل فلسفه یونان دو نمونه ذکر کنیم. فروریوس (پروفیر) در تاریخ فلسفه خود، در شرح زندگی فیثاغورس^۴، چنین می‌گوید:

«فیثاغورس بیش از همه به راست بودن توصیه نموده است. از اینکه آدمی فقط به واسطه راستی ممکن است مانند خدا گردد. زیرا چنان که او از مغها آموخته بود، خداوند را، که آنان هرگز می‌نامند، پیکری است بسان فروغ و روانی است چون راستی».

آقای پوردادود همچین در یشت‌ها (جلد اول، صفحه ۵۸۲) در باره تأثیر اندیشه «فروهرها» در فلسفه افلاطون می‌نویسد:

«... بسیار بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفه خویش در تحت نفوذ مزده‌یسننا نباشد و در جایی که می‌گوید، هر یک از اجسام را یک صورت ذهنی و معنوی موجود است، از «فروشی» (فروهر) بی اطلاع باشد».

در واقع آموزش *Ideé* یا *Paradeigma* در نزد افلاطون سخت یادآورِ مختصّاتی است که در اوستا برای فرّوشی‌ها ذکر شده است.

پس از دوران هخامنشی و تسلّط اسکندر و استقرار حکومت سلوکیدها و رواج هلنیسم در ایران، جریان تأثیر یونان و ایران در یکدیگر باز هم شدّت می‌یابد.

هلنیسم در تاریخ، از عصرِ قدرتِ اسکندر مقدونی (از ۳۳۴ تا ۳۲۴ قبل از میلاد) تا سال ۳۰ قبل از میلاد، هنگامی که امپراطوری رم، مصر را به تابعیت خود در می‌آورد، یعنی سیصد سال را در بر می‌گیرد. از این سیصد سال، مدت ۸۰ سال به طور کامل و مدّت 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 می‌کنند. به هر جهت یک قرن تا یک قرن و نیم ایران تحت سیطره مستقیم تمدّن یونان (هلنیستی) است، و بعدها که آزاد می‌شود، شاهان اشکانی که خود را «فیلولهن» (یونان‌دوست) می‌نامیدند، آثار تمدّن یونانی مانند فلسفه، میتولوژی، تئاتر، معماری، آرایش داخلی و جامه و غیره را تا حدود زیادی محفوظ می‌داشتند.

لذا اگر در دوران هخامنشی تأثیر و تأثرِ تمدّن ایران و یونان چندان مستقیم نبوده، اکنون به طور مستقیم انجام می‌گیرد. و اما این دوران هلنیستی، دورانِ بعدیِ تکاملِ جهان‌بینیِ فلسفیِ یونان و پیدایشِ مکتب اسکندریه است. «موزه ثوم» (یا موسه یون) اسکندریه، هم کتابخانه عظیم و هم درسگاه معتبری بود و نقش «آکادمی» افلاطون و «لی‌که‌یا» 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 ثوم» هائی تشکیل شده و فلسفه عتیق یونان و فلسفه معاصران اپیکوری، رواقی، کلیبی در آنجا تدریس می‌شد. تأثیر شیوه اندرزگویانه ایرانی و روش‌های مرتاضانه و هندی، به ویژه در فلسفه رواقی و کلیبی، کاملاً مشهود است.

در این دوران است که سیستم‌های صوفیانه مذهبی آمیخته با فلسفه و منطق افلاطون و ارسطو بروز می‌کند. مثلاً فیلون یهودی (۱۱۰-۸۸ قبل از میلاد) کوشیده است تا شرایع ربّنی‌های یهود را با فلسفه یونان درآمیزد و به همه آنها رنگی عرفانی بزند. اساطیر شرقی در باره «مهر» و عقاید شرقی در باره «سرنوشت» در این دوران تأثیر و اشاعه فراوانی می‌یابد.

سنکرتیسم و اختلاطِ مذهب - فلسفه - صوفیگری، که بعدها پایه جریان گنوستیسیسم قرار گرفت، چنان که گفتیم، از دوران هلنیسم ریشه می‌گیرد و از همین دوران نیز سرایت آن به افکار ایرانیان آغاز می‌گردد. و اما جریان گنوستیسیسم (از واژه گنوستیکوس یونانی، یعنی عرفان مشتق شده) یک جریان مختلط مذهبی - فلسفی - عرفانی است که در قرون اول و دوم میلادی بر پایه درآمیزی و اتحادِ جریان مسیحی و الهیات یکتاپرستانه یهودی و افکار صوفیانه وحدت وجودی

پدید می‌آید. عقاید هندی، بابلی، ایرانی، مصری در پایه افکار عرفانی وحدت وجودی گنوستیک‌ها بوده است.

اندیشه «اشراق» و «کشف و شهود»، به مثابه راه معرفت و نیل به حقیقت، اندیشه فیضان و اشراق (Eon) به مثابه شکل آفرینش، اندیشه فرومایگی و پستی هیولی (Demiurgue) و قبول نوعی ثنویت خیر و شر و نور و ظلمت، و سرانجام، اندیشه ریاضت تن به عنوان وسیله نجات روح، مبانی عمده مکتب گنوستیک‌هاست. به آسانی می‌توان دید که بسیاری از عوامل «فلسفه 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 تأثیر ایران و به ویژه هند است. در اینجا، ولو برای استراحت فکر خواننده، بی‌جا نمی‌دانیم ابیات زیبایی را که نظامی در باره کیفیت تجلی و اشراق از نور نخستین سروده و ضمناً حاکی از رخنه عمیق این اندیشه در فلسفه و ادب ماست، نقل کنیم:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان 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 گفت و گوی مائی و توئی دور
 دلا را شاهی از حجله غیب
 مبرّی دامنش از تهمت عیب
 برون زد خیمه ز اقلیم تقدّس
 تجلی کرد در آفاق و انفس

باری، همان‌طور که در میان سنکرتیست‌های دوران هلنیستی، فیلون اثرات ویژه‌ای از خود باقی گذاشته، در میان سنکرتیست‌های گنوستیک نیز مرقیون (Markion) از اهل پُنطس، که از ۸۵ تا قریب ۱۶۵ بعد از میلاد می‌زیسته و یک گنوستیک مسیحی بود، مقام مهمی دارد. وی سخت تحت تأثیر اندیشه «نور و ظلمت» و فلسفه «عشق» مهرپرستان بود و خود نیز به نوبه خود در افکار ایرانیان، به ویژه در مانیکری، اثرات زیادی باقی گذاشته است. مرقیون که بعدها، در دوران عباسیان، باور به نظریات او یکی از دلایل اسناد تهمت «زندیق» بودن می‌شد، به «ذو مراتب» بودن حقیقت واحد عالم معتقد بود و جهان را به سه بخش تقسیم می‌کرد. بخش لاهوتی آن محل

خداوند بود و بخش میانگین عرصه انسان بود و بخش فرودین را محل ماده می‌دانست. بعدها در فلسفه اشراق سهروردی این ذومراتب بودن وجود به شکل معینی، چنان که دیدیم، منعکس شده است. یکی دیگر از گنوستیک‌ها که تأثیر فراوان در اندیشه ایرانی داشته ابن دیصان (Bardesane) است. گنوستیک‌ها را، بر حسب آنکه در اندیشه آنها عناصر فلسفه یونان غلبه داشت یا عناصر ثنویت مزده‌یسنی (پارسیسم)، به اسکندرانی و سوریائی تقسیم می‌کردند. آن تقسیم حکمت به شرقی و غربی، که در نزد سهروردی دیده می‌شود، از همین جا منشأ می‌گیرد. بعدها شرق، بغداد و غرب، سوریه شد.

تاریخ گنوستیسیسم زماناً به تاریخ پیدایش مکتب نوافلاطونی، که تأثیر آن در مکتب اشراق و عرفان ایران، و تأثیر ایران و هند به طور مستقیم و غیر مستقیم در پیدایش آن، بر همه روشن است، متصل می‌گردد.

تاریخ نوافلاطونیان سخت طولانی و پیچیده است، ولی ما می‌کوشیم خلاصه‌ای روشن از تاریخ، تا آنجا که مورد نیاز ماست، به دست دهیم. مکتب نوافلاطونی، که از قرن سوم میلادی پدید می‌شود و تا قرن ششم میلادی دوام می‌آورد، یکی از مهم‌ترین و بانفوذترین مکاتب فلسفی جهان کهن است که دارای سه عنصر متشکله است: تعالیم افلاطون، تعالیم ارسطو (به ویژه در آنچه که تناقض بین با تعالیم افلاطون ندارد) و «ایمانتیسیم» (Immanentism) 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 اعداد و رواقیون و سپس مسیحیت و یهودیت نیز در اشکال بعدی نوافلاطونی رخنه کرد.

در میان نوافلاطونیان سه جریان عمده پدید آمد. یک جریان که برجسته‌ترین نماینده آن فلوطین (شیخ الیونانی) و معلمش آمونیاک ساکاس و شاگردان معروفش آملهیوس و فروریوس است. جریان دوم موسوم به مکتب سوریه است که در قرن چهارم پدید شد و مهم‌ترین نماینده‌اش 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 بنیادگذارش ابرقلس (Prokles) معروف است. فلاسفه 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 مشترکی که این مکاتب سه‌گانه در برابر خود نهاده بودند، منظم و مدون کردن آراء افلاطون و ارسطو و آشتی آنها بود. آنها به اقالیم ثلاثه «واحد»، «عقل کل» و «نفس کل» معتقد بودند، و در عین وحدت وجود برای آنها هیراشی خاصی قائل بودند، و به همین جهت در فلسفه اسلامی نیز می‌گویند «فهلویون» (که شاید نوعی از نوافلاطونیان ایرانی بوده‌اند) در عین اعتقاد به

وحدت در حقیقت وجود، معتقد به اختلاف مراتب در آن بوده‌اند. حاجی ملا هادی سبزواری در منظومه می‌گوید:

الفهلون وجود عندهم

حقیقة ذات تشکل تعم

نوافلاطونیان نظریات ارسطو را در باره هیولی و صورت، قوه و فعل، و تمام تعالیم منطقی وی را پذیرفته بودند، ولی در کنار آن به عرفان و تصوّف و علوم غریبه باور داشتند و جهان را نتیجه 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 آنجا که روش نوافلاطونی به آشکال مختلفه آن در تمام دوران ساسانی ایده‌ئولوژی فلسفی متداول بود و سپس به ایده‌ئولوژی رسمی امپراطوری بیزانس تبدیل شد، سرایت آن از طریق فلاسفه و سپس مبلّغان مسیحی به افکار ایران محل انکار نمی‌تواند باشد. آنچه محل بحث است آن است که آیا در دوران ساسانی آمیختگی مکتب نوافلاطونی با زرتشتی نوعی «حکمت خسروانی» به وجود آورده است یا نه؟ در این باره پائین تر سخن خواهیم گفت.

ولی پس از غلبه اسلام و آشنائی مسلمانان ایرانی و عرب با مکتب نوافلاطونی، ما تأثیر قوی آن را در آثار الکندی، فارابی، ابن سینا، غزالی، سهروردی و حتی ابن رشد، که در مشائیت پی‌گیر تر است، مشاهده می‌کنیم. بخش‌هایی از کتاب تاسوع (Enneade) فلوطین به نام «اثولوجیا» یا «الربوبیه» (Theologie) و کتاب العله (De Causis) ابرقلس به حساب ارسطو گذاشته شد، و لذا ما هرگز در فلسفه اسلامی با پیروان تعالیم خالص افلاطونی و ارسطویی روبه‌رو نیستیم و نوافلاطونیان مهر و نشان غریبی بر فلسفه، اشراق و عرفان و حتی خود دین اسلام باقی گذاشته‌اند.

منتها به ظاهر مجادلات نوافلاطونیان اسکندرانی و سوری و آنتی، یعنی آثار فلوطین و یامبلیکوس و ابرقلیس، در افکار فلاسفه اسلامی رخنه کرده و تنوعی از الکندی و فارابی گرفته تا ابن سینا و ابن رشد یا غزالی و ابن‌العربی و سهروردی پدید آورده است. روشن است که این متفکران، مقلدان جامد نبوده‌اند. عصر و مصر آنها در آنها تأثیر می‌کرده، خود ابتکار می‌ورزیده‌اند و بنا به طبقه و گرایش روحی خود این یا آن عنصر فلسفه کلاسیک را بسط می‌داده‌اند و از مکتبی که خود در آغاز متنوع و رنگین بوده است، باز هم رنگ‌ها و آهنگ‌های تازه‌ای می‌ساخته‌اند.

ب - منابع ایرانی، هندی و عربی

شیخ اشراق در آثار خود از «فلسفه خسروانی» و «فهلویون» سخن می‌گوید، و کسانی مانند فراشوشتر، جاماسپ، کیومرث، جمشید، کیخسرو، بزرگمهر و دیگران را به مثابه نمایندگان

حکمت خسروانی معرفی می‌کند. علاوه بر برخی از این اسامی، که همه ایرانیان با آنها از روی اساطیر شاهنامه آشنا هستند، باید بگوئیم فراشوشتر از خاندان معروف «هوگو» (Hvogva) نام برادر جاماسپ است، که خود پدر زن زرتشت بود، و این دو، به حکایت اوستا، در زمان کی گشتاسب می‌زیسته‌اند. جاماسپ وزیر این پادشاه و داماد زرتشت (شوی کوچک‌ترین دختر زرتشت به نام «پوروچیستا» یعنی پُردان) بوده است. نام جاماسپ، چنان که آقای پورداد در گات‌ها متعرض می‌شود در نوشته‌های 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 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 مزده‌سنه، مهرپرستی، زروانگری، مانیکری، مزدکی‌گری، نوعی تفکر سنکرتیک فلسفی - مذهبی نیز وجود داشته است. می‌توان حدس زد که پس از آمدن هفت تن از فلاسفه یونانی نوافلاطونی مکتب آتن که پیروان ابرقلس بوده‌اند (پس از آنکه به فرمان یوستی نینوس در سال ۵۲۹ میلادی این مکتب بسته می‌شود) در ایران زمینه‌های 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، دعوت‌کننده آنها به ایران، مباحثاتی شده که رساله ناقصی در باره این مباحثه باقی است. از یکی دیگر از این هفت تن به نام داماسکیوس (Damaskios) نیز رساله‌ای 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 عده‌ای پخش می‌کرده‌اند، و با توجه به تمام واقعیات مهمی که قبلاً گفته‌ایم، 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 به‌ویژه در دوران ساسانی وجود داشته، افکار هندوان و از آن جمله نظریاتی که در رسالات ژوینشادا در باره اتحاد مخلوق و خالق یا برهمن (یعنی آنچه که در این فلسفه «موکشا» (Mokscha) نام دارد) آمده، و همچنین بوداگری و جاینیسم و جوکی‌گری (که همگی به اشکال مختلف نیل به سعادت را از راه خوار داشتن تن میسر می‌شمردند) و نیز فلسفه مادی «چاروکا» مسلماً در تشکل جهان‌بینی‌های ایرانی تأثیر داشته است. در غالب سیستم‌های فلسفی هندی مسئله نیل و وصول مستقیم به حقیقت از طریق «شهود» و یا «کشف و شهود»، آنچه که آن را «دارشانا» یا «اتوادارشانا»

می‌نامند، جای مهمی دارد.

وطنِ علومِ غربیه همراهِ ریاضت، تا حدود زیادی هند است. به خصوص در کنار فلسفه، جوکیان (یوگا) بر اساسِ سحر و جادوی کهن، تمریناتِ غربی، که برخی دارای محتوی جالب تجربی است، گرد آمده بود. در نزد سهروردی نیز ما این اجتماعِ عرفان و علومِ غربیه را با یکدیگر مشاهده می‌کنیم.

در مورد تأثیر هند در ایران، که یک واقعیت تاریخی است، جز آنچه که راجع به آوردنِ کیله و دمنه و رواج داستانِ مذهبی و فلسفیِ هندی «بلوهر و بوذاسف» در زمان ساسانیان می‌دانیم، مطلب مشخص دیگری در نوشته گذشتگان نیست. با این حال مسلم است که مقولات «موکشا» یا اتصالِ با خالق و «دارشانا»^۵ که، چنان که گفته شد، مقولات مهمی در فلسفه هندی است، بی شک از این منبع در ایران و یونان اثر بخشیده است. هر دوی این مقولات البته به شکل ویژه‌ای در «حکمتِ اشراق» نیز وارد شده است. در فلسفه هندی دو جریان عمده ارتدکس (آستیکا) که به اصول «ودا» وفادار مانده‌اند و غیر ارتدکس یا مبدع (ناستیکا) که به کلی اصول «ودا» را کنار گذاشته‌اند (مانند چارواک، بوداگری، جاینیسم) دیده می‌شود. زندیکان و بددینان و اهرموکان یا آشموغان در دوران اشکانی و ساسانی که به راه زروانی‌گری، مانیکری، درست‌دینی می‌رفته‌اند، در واقع از گروه مبدع و غیر ارتدکس محسوب می‌گردند. تسلط متعصبانه اسلامی مبتنی بر خلافت در دوران پس از اسلام، حتی متفکرینی مانند رازی و سهروردی و مولوی را که سخت از جهان‌بینی اسلامی دور بودند، و می‌داشت که رنگِ اسلامی تندی به تفکر خود بزنند تا خود را در امان نگه دارند. البته آنچه که در فلسفه هندی رخ داده، یک جریان طبیعی تشعب جهان‌بینی هاست و ویژه هند نیست و نظایر آن در ایران لازم نیست از آن جا برخاسته باشد.

باری، پس از غلبه اعراب و مسلمانان، بحث‌های نظری و فلسفی در متصرفات آنان بالا گرفت. به ویژه در دوران برخی از خلفای آزاداندیش عباسی و مقدم بر همه آنها مأمون، این نوع مناظرات عادی بود و مأمون خوش داشت که جای ویژه‌ای برای شنیدن نظریات آنان که با اسلام مخالف بودند ترتیب دهد، و حتی چنان که از کتاب گجستگ ابالیش بر می‌آید، دوست می‌داشت که مناظرات ارباب مذاهب دیگر نیز که خود با هر دو طرف مناظره مخالف بودند بشنود (مانند مناظره آذر فرنیع زرتشتی با ابالیش دهری).

مسئله اینکه آیا خیر و شر در جهان از آن یک مبدأ است یا دو مبدأ و آیا صواب و خطای انسان به خود است یا نه به خود، یعنی انسان مجبور است یا مختار و آیا عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) با هم مربوطند یا غیر مرتبط و آیا عالم لاهوت (آسمان) و عالم ناسوت (زمین) با هم پیوسته‌اند یا نه و آیا خالق، جهان را از عدم صرف آفریده است یا جهان، فیضانِ وجود اوست و اینکه جوهر اصلی وجود کدام است و آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، مطالب اساسی

بحث‌های فلسفی، دینی، کلامی این دوران است که از دوران پیش از اسلام باقی مانده بود. در کنار مسلمانان و در داخل آنان، که خود دم به دم به فرق مختلف تقسیم می‌شدند، جبریّه و قدریّه یا جهمیّه و جهنیّه، معتزله و اشعریّه، شعوبیّه و مخالفان آنها، زنادقه، ثنویّه مجوس، فرق مختلف نصاری، شمّان و صابئان و گروه‌های گوناگون فلاسفه در اطراف همین مسائل که برشمریم سرگرم بحث و جدال بودند، و در سطح نازل علم و فن آن روزی قادر به حلّ درست و جامع مسائل نبودند، و هر یک نکته‌ای را مطلق کرده آن را پرچم ساخته سخت به جان هم افتاده بودند.

آنچه که از ارثیّه دوران پیش از ساسانی مانده بود، با تراجم متعدّدی که از آثار منتسب به ارسطو و افلاطون و فلاسفه مکتب نوافلاطونی به وسیله ترجمانان سریانی و مسیحی (مانند حنین بن اسحق، ثابت بن قره، قسط بن لوقا و دیگران) شده بود، در آمیخت. سهروردی در واقع با فلسفه نور خود به کلیه سئوالات حساس مطروحه در دوران خود، بر پایه فرهنگ فلسفی عصر خویش، پاسخ می‌گوید، و از آنجا که فلسفه او نوعی «مونیسیم» مبتنی بر اصالت نور است و هیولی^۱ و به طور کلی عواصق برزخی را نیز نوعی عدم نور یا فقر مبدأ نورانی می‌انگارد، و رابطه لاهوت و ناسوت و انسان و خدا را با مسئله فیضان و تجلی و شوق و قهر حل می‌کند، لذا به عقیده خود به تمام دشواری‌ها پاسخ مقنع گفته است.

فلسفه اشرافی سهروردی، لاقلاً از جهت نام خود به ویژه در نزد ابوعلی سینا، مؤلف کتاب حکمت المشرفیّه، سابقه دارد. در ذکر منابع این فلسفه جا دارد سخنی چند در این زمینه بگوئیم. چنان که در بررسی تأثیر منابع یونانی دیدیم، اندیشه‌های فلسفی و مذهبی و صوفیانه کسانی مانند افلاطون، ارسطو، فیلون، مرقیون، فلوطین، یامبلیکوس و دیگران، از همان دوران اشکانی و ساسانی، در ایران تأثیر داشته، چنان که خود آنها از افکار مزده‌یسنه و میترائیسم و زروانی‌گری ایران و اندیشه‌های هندی متأثر بوده‌اند. پس از اسلام که ایرانیان با آثار فلاسفه یونان آشنا شدند، مفسران اسکندرانی و مفسران بغدادی، که آنها را به مغربی و مشرقی تقسیم می‌کردند، دو نوع تفسیر از ارسطو دادند که اولی (اسکندرانی) به ارسطوی واقعی، و دومی (بغدادی) به تعبیر هلنیستیک و گنوستیک و نوافلاطونی از ارسطو، نزدیک‌تر است.

سهروردی در غربت الغریبه، در واقع تفسیر اسکندرانی را نوعی گمراهی می‌شمرد، و از آن جاست 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 سهروردی پیدا شد. سهروردی، شرق را مرکز نور پاک و منتهای آن را 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 حوض مادّی سقوط

کردن مشتق شده است.

لذا در بحثی که راجع به معنای واقعی «حکمت المشرقیه» است، و در این باره نظریات مختلف و متضادی بیان می‌شود، می‌توان چنین گفت که اولاً تلفظ «مشرقیه» که برای اولین بار س. آ. نالیو (Nallino) به میان کشید، چنان که به ویژه هانری کربن نشان داده است، درست نیست و باید «مشرقیه» خواند، و ثانیاً در این لفظ 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 بر نوشتن کتاب حکمت المشرقیه (که گویا حتی صدرالدین شیرازی تمام آن را در دست داشته)، در بخش‌هایی از شفا و نجات نظریه خود را در باره فیضان و تجلی برای نشان دادن آنکه چگونه کثیر از واحد صادر می‌گردد، بیان می‌کند. برای روشن شدن مطلب باید بگوئیم که برخی ادیان، و از آن جمله اسلام، خلقت را از عدم صرف می‌دانند، و خداوند به فرمان «کن فیکون» (Ex nihilo) جهان را 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 صدور و فیضان می‌پیوندند تا بتوانند برای «خلق» عالم در عین قبول ازلیت آن پایه فلسفی ایجاد کنند. البته این تئوری فیضان ابن سینا مورد تعرض عده‌ای از فلاسفه اسلامی واقع شده، و غزالی آن را تاریک و ابن رشد آن را غلط می‌شمرد، همان طور که آقای دکتر سیاسی در مقاله «عرفان ابن سینا»^۶ به درستی متوجه است، فرق بین فلسفه فلوطین و ابن سینا اندک است، و عرفان وحدت وجودی در سراپای سیستم او از همان آغاز ریشه 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 فلک اول و جسم فلک اول و عقل ثالث و نفس فلک دوم و جسم فلک دوم تا ده عقل و ده فلک صادر می‌گردد و سرانجام به فلک قمر و عقل فعال که فصل آخر فیضان است می‌رسد، خودداری می‌کنیم، ولی همین قدر می‌گوئیم که این تئوری فیضان و تجلی با سیستم فلسفی سهروردی تفاوت زیادی ندارد. ابن سینا در نجات، صفحه ۳۹۸، می‌نویسد:

«ان واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول و عاشق و معشوق».

جز آنکه سهروردی به جای واجب الوجود، نور الانوار، و به جای عقول، انوار قاهره می‌گذارد، و بین آنها با امشاسپندان و ملائکه ارتباط برقرار می‌سازد. شاید بتوان گفت که فلسفه سهروردی فاقد جنبه تلفیقی صرف فلسفه ابن سیناست، که از مقدمات ماتریالیستی ارسطو به نتایج ایده‌آلیستی نوافلاطونی و عرفانی می‌رسد و یکدست‌تر است.

باری، حکمت المشرقیه که در واقع تفسیر ویژه نوافلاطونی ارسطو، و خود نتیجه این سوء تفاهم

بود که یکی از کتبِ فلوطین به نام «اثولوجیا» به نام کتابِ ارسطو تلقی شد، و به احتمال قوی ریشه‌هایی از دوران ساسانی در ایران داشته، در مقابل «غربت غربی» قرار گرفت. این حکمت هم از جهت قبول سیستم فیضان و تجلی در زمینه انتولوژی (یا مبحث وجود) و هم از جهت قبول اسلوب کشف و ذوق و اشراق به جای تعقل منطقی و در زمینه گنوسئولوژی (یا مبحث معرفت) با فلسفه مشائی ارسطو تفاوت بین 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 مشائی‌تر و سهروردی نوافلاطونی‌تر، ابن سینا یونانی مآب‌تر و سهروردی ایرانی مآب‌تر مانده است، و لذا در تاریخ فلسفه ایران ابن سینا، مانند پیشوای مشائیون و سهروردی به مثابه پیشوای اشراقیون وارد شدند، و حال آنکه وجوه مشترک بین آنها بسیار است و خود سهروردی به ابن سینا به نظر معاند و مخالف نمی‌نگرد. فلسفه 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 «مبدأ کل» باید نورانی و نورالنوار باشد تا بتواند تشعشع و فیضان کند. اگر علاوه بر تأثیر افکار فلسفی قبل از اسلام و ابن سینا، تأثیر زناده و مانویون و اخوان‌الصفاء و غیره را نیز از نظر دور نداریم، پدیده سهروردی، پدیده ایست مفهوم و منطقی و سری در پیدایش آن نیست.

برخی نتیجه‌گیری‌ها

جهان‌بینی‌ها که بخشی از تمدن‌هاست، مانند نژادها در سیر و سفر، در آمیزش و زایش دائم است. نه نژاد، نه تمدن، نه جهان‌بینی خالص هیچ‌کدام وجود ندارد. اگر شجره‌نامه آنها تنظیم گردد شاخه‌ای به هند، شاخه‌ای به چین، شاخه‌ای به ایران، شاخه‌ای به یونان، شاخه‌ای به مصر و یا بابل و به دیگر نقاط می‌رود. در حکمت اشراق سهروردی نیز این تنوع سرچشمه‌های اصلی دیده می‌شود. 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، سهروردی، فخر رازی، محقق طوسی، قطب‌الدین شیرازی، صدرالدین شیرازی، هر یک کالای فکری خود را با جلوه‌ای خاص به بازار آورده‌اند. علت این تنوع را باید در مختصات تاریخی و اجتماعی زمان جست و جو کرد. نکته مهمی که در تفاوت به ویژه «حکمت شرق» و «عرفان» باید گفت در آن است که، حکمت اشراق منطقی و استدلال منطقی را قبول دارد و به اصطلاح به دنبال «علم الیقین» می‌رود. ولی عرفان، چنان که گفتیم، نمی‌خواهد سیستم فلسفی مدلی عرضه دارد و از آن بیزار است و به

اصطلاح به دنبال «عین‌الیقین» می‌رود. عرفاء به هیچ وجه مایل نبودند خود را حکمی و فلسفی بخوانند و پای استدلال را به میان آورند. عطار می‌گفت:

چو عقل فلسفی در علّت افتاد
ز دین مصطفی بی دولت افتاد

و مولوی می‌گفت:

اندرین بحث از خرد ره بین بدی
فخررازی رازدار دین بدی
لیک چون «من لم یذق لم یدر» بود
عقل و تخیلات او حیرت فزود

لذا «راسیونالیسم» و «تفلسف» شیخ اشراق با مزاج و مذاق عرفاء که شهود اشراق را امری فطری و وجدانی می‌دانند، نه کسی و استدراکی، سازگار نیست. به همین جهت است که در سابق نیز گفتیم سهروردی حلقه واسطه مشائیون ما، که چندان مشائی نیستند و بیشتر نوافلاطونی هستند، و عرفاء ماست که ایراسیونالیسم و انتوتیویسم صرف را برگزیده‌اند و با وجود این اختلاف‌ها، 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 ساده‌لوحانه و بی‌معنا شده، ولی اگر در این مکاتب روح و جامعه و نبرد طبقات، تلاش انسان برای یافتن حقیقت، صفات بزرگ نفسانی جویندگان دلیر و جان‌فشان، شور و فصاحت و طبع سوزان و خلاق آنها دیده شود، بسیار چیزها در این مکاتب دلپذیر، گیرا و آموختنی است. از آن جمله آثار سهروردی که در آن تمثیلات مرموز و لطیف و اندیشه‌های شاعرانه دلکش فراوان است، از گنجینه‌های مهم فکری ایرانیان است و در اخلاف او مانند قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی تأثیر بسیار کرده است. بگذارید این بررسی کوتاه را با رباعی پرمغز و پرسوزی از شیخ شهاب‌الدین شهید، که در آستانه 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 سر رشته 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^۷

توضیحات:

۱. رساله عقل سرخ، چاپ آقای دکتر بیانی، تهران، ۱۳۳۲.
 ۲. Naif، به اصطلاح انگلس.
 ۳. تمدن ایرانی، ترجمه دکتر عیسی بهنام، چاپ دوم، از صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۷.
 ۴. به نقل از جلد اول یسنه، صفحه ۱۰۱، تألیف آقای پورداود.
 ۵. Daraschna، یا شهود حقیقت.
 ۶. مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳، سال اول.
 ۷. در نگارش این بررسی از آثار سهروردی به ویژه حکمت اشراق و پرتو نامه و رساله عقل سرخ و نیز از نوشته‌ها و تحقیقات آقای هانری کرین (حکمت اشراق و فرهنگ 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، مشکوة الدین، 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 کتاب اشارات و تبیهاات به ترجمه مادام گواشن به فرانسه و کتاب انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی اثر دولیسی اولبری به ترجمه آقای احمد آرام و نیز کتاب پرتو اسلام تألیف احمد امین مصری ترجمه عباس خلیلی و کتاب مدخل بر فلسفه هند اثر مؤلفین هندی «چاترچی و دات» (ترجمه روسی) استفاده شده است.
- از لغت نامه دهخدا و دائرة المعارف فارسی تحت نظر دکتر مصاحب نیز در مواردی استفاده به عمل آمده است.

طَبَّاعِيَان، دَهْرِيَان و اصْحَابِ هَيُولِي'

در بارهٔ زادالمسافرين^۱

زادالمسافرين ابومعین حمیدالدین ناصرین خسرو قبادیانی، شاعر و حکیم بزرگ ایرانی و مبلغ نامبردار اسمعیلیان و حجّت الجزیره آنان در قرن پنجم هجری در خراسان، به تصریح خود این حکیم در سال ۴۵۳ هجری، یعنی هنگامی که ناصر خسرو پیری شصت و دو ساله بوده، تألیف شده است و از آثار دورهٔ بلوغ فکری و روحی کامل آن حکیم است. این کتاب از جهت بیان نظریات فلسفی ناصر خسرو، از جهت دادن اطلاعات بسیار سودمند و گران بهائی در بارهٔ 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 ایرانی است.

هدف ناصر خسرو از نگارش زادالمسافرين اثبات فلسفی نظریات مذهبی خود بود. ناصر خسرو از جهت فلسفی به طور کلی در موضع مذهبی و ایدئالستی است، ولی از آنجا که ناصر تعقل را در مقابل تعبد و فلسفه را در مقابل فقه یاری می‌کند، باید وی را در جناح اندیشه گران مترقی عصری جای داد که عصر تسلط قشری‌ترین افکار حنفی و شافعی، عصر ارتجاع فکری، عصر سالوسی و دغل و ریاکاری‌های دینی بود^۲.

ناصر خود در آغاز زادالمسافرين هدف‌های نیکوی خود را از تألیف اثر بیان می‌دارد و از آن جمله ضرورت پژوهش عقلانی 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 خویشان 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.»

سپس ناصر خسرو 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:

«مَثَل ما اندر بر آوردن 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 آب خوش را از دیوانگان امت صیانت کند تا مر این به جَعَل و سِفَه خود پلید و تیره نکنند، به خاک و گل نیانبارندش.»^۳

و اما این که این بی‌خردان جامعه، این «دیوانگان امت» کیانند، پیداست که نظر ناصر خسرو 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 شیوه افتراء زنی 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، جدا کنندگان جوهر باقی و ثابت را از جوهر فانی و مستحیل ملحد، بی‌دین قرمطی نام نهاد....»

این نقل قول‌ها نشان می‌دهد که ناصر کتاب 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 این حال این اثر که از جهتی مترقی است از جهت 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 فرودست تر جامعه را در اندیشه‌های خود منعکس می‌کردند. سراسر کتاب از مبارزه علیه جریانات مادی عصر (طباعیان، دهریان، اصحاب هیولنی) انباشته است و به ویژه ناصر علیه زکریای رازی عالم، پزشک و متفکر مادی بزرگ ما که به حق مایه فخر اندیشه ایرانی است، تاخت و تازی شدید می‌کند.^۴ در جریان این تاخت و تازها ناصر ما را از نظریات این متفکران مادی که افکارشان را مصنفین رسمی عصر عمداً در زیر پرده منع و انکار مستور ساخته‌اند آگاه می‌سازد و

از این جهت کتاب زادالمسافرین در واقع اثر گران‌بھائی است، زیرا در کمتر اثری می‌توان چنین اطلاعاتی در بارهٔ جریانات مادی عصر جُست و به‌ویژه در بارهٔ زکریای رازی. هدف ما از این نوشته بیان محتوی زادالمسافرین و یا عقاید ناصر نیست، پژوهشی که به جای خود ضروریست، بلکه هدف ما استخراج جریانات مادی عصر از این کتاب و بررسی نقّادی‌های ناصر نسبت به این جریانات، به ویژه نسبت به نظریات رازی، و به طور کلی بحثی در بارهٔ سیر تفکر ماتریالیستی در ایران در دوران اعتلاء فئودالیسم است.

ناصر در موارد عدیده‌ای در زادالمسافرین از «طباعیان» (یا بنا به اصطلاحات دیگر وی «طَباعی»)‌ها یا «اهل طَباع» و «دَهریان» انتقاد می‌کند. با آنکه نظریات طَباعیان (اهل طَباع) و دَهریان در نزد ناصر با هم تفاوت‌هایی دارد، در هر دو این نظریات گرایش صریح مادی مشهود است.

انتقادِ ناصر از «طَباعیان»

یکی از نکاتی که ناصر در بارهٔ طَباعیان ذکر می‌کند این است که آنان به تقدّم هیولی بر صورت معتقد بودند. توضیح آنکه، فلسفهٔ مَشاء دو مفهوم «هیولی» یا ماده را از «صورت» (که موجب پیدایش تنوع در وجود است و هویت و شخصیت خاص و جداگانهٔ هر ماده‌ای را پدید می‌آورد. مثلاً انسان بودن، حیوان بودن، نبات بودن و غیره) به مثابهٔ دو مقولهٔ جسم از هم جدا می‌کند و بر آن است که در ابتدا مادهٔ نخستین یا «هیولای اولی» بود که در حال قوه و امکان بود و سپس به تدریج صورت پذیرفت و صورت‌ها حالت فعل و واقعیت آن ماده‌اند و هیولای اولی از درون این صورت‌ها تکامل می‌یابد تا «به صورت الصوّر» که خداوند است می‌رسد. حال این بحث پیش می‌آید که آیا بین هیولی و صورت کدامین مقدمند: آیا تقدّم با صورت‌هاست که هویت‌ها و ماهیت‌ها و کیفیت‌ها را تشکیل می‌دهند یا تقدّم با ماده است که جنس و خمیرهٔ اولیه است. از فلسفهٔ مَشاء ناچار این نتیجه حاصل می‌شد که هیولی منفعل و پاسیف و صورت فعال و خلاق است. لذا اصالت با صورت است، ولی طَباعی‌ها هیولی را بر صورت مقدم می‌شمردند^۵. ناصر خسرو در این باره چنین می‌نویسد:

«و گروهی از اهل طَباع گفتند که: «جسم اندر ذات خویش، هر چند که مرکّب است از هیولی و صورت، مر هیولی را بر صورت، به جوهریت فضل است، از بهر آن که صورت بدو قائم شده.» و گفتند: «صورت مر هیولی را به منزلت عَرَض است مر جوهر را، و چون عَرَض به جوهر حاجتمند است (اندر قیام و ظهور خویش)

و جوهر (اندر وجود قیام و ظهور خویش) از عَرَض بی‌نیاز است، عَرَض سزاوار شرف جوهر نیست.^۶

سپس ناصر خسرو این نظریه طباعیان را مردود می‌شمرد و استدلال می‌کند که البته اعراض نمی‌تواند بدون میانجیگری جوهر بروز کنند، این درست است، ولی به نوبه خود جوهر هم نمی‌تواند بدون وجود اعراض هستی خود را پدید آورد. لذا بین وجود جوهر و وجود عَرَض ملازمه است، به همین ترتیب بین وجود صورت و وجود هیولی^۷ ملازمه است و قول طباعیان دائر به تقدّم هیولی^۷ بر صورت غلط است.

بحث طباعیان در باره تقدّم هیولی^۷ بر صورت شاید ظاهراً یک بحث «سکولاستیک و لفاظی عبث به نظر می‌رسد، ولی در واقع چنین نیست. طباعیان که طرفدار «قدّم هیولی^۷» و ابدیت ماده بوده‌اند در همه جا با پیگیری از ماده و تقدّم ذاتی آن مدافعه می‌کرده‌اند. اگر طباعیان از تقدّم هیولی^۷ بر صورت دم می‌زده‌اند، این نظر، از نظر ماتریالیستی کاملاً صحیح آنها دائر بر اولویت ماده، و ثانویّت کلیه مشتقات ماده و از آن جمله صورت‌های نوعیه ناشی می‌شده است. راه حل ناصر خسرو دائر به اثبات «ملازمه» راه حل نیست، بلکه خلط مبحث است. تعیین آنکه آیا ماده مقدّم است یا نه، در واقع پاسخ دادن به مسئله اساسی فلسفه است. طباعیان به این مسئله پاسخ روشن می‌دهند: ماده مقدّم است. ناصر خسرو حلّ مسئله را در مفهوم «ملازمه» معلق می‌گذارد. نکته دیگری که ناصر از قول طباعیان نقل می‌کند و کاملاً سیمای فلسفی آنها را به مثابه ماتریالیست نشان می‌دهد آن است که عالم ازلی است و اشیاء از طبیعت و از درهم آمیختگی صفات طبیعت بر می‌خیزند و مدبّر و مقدّری در کار نبوده است. در این باره ناصر خسرو 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، بی آن که تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد. و همی گویند: این چهار چیز که یاد کردیم صفت هایند. مر صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید. آن موصوف که مر این چهار صفت را بر گرفته است جسم است که مر او را حرکت ممتدی است و گردنده احوال است و مکان گیر و قسمت پذیر.»^۷

اگر بخواهیم نظر طباعیان را به بیان امروزی بازگو کنیم چنین است: اجسام بدون هیچ‌گونه مداخله از خارج وجود دارد (بی آن که تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد) و این اجسام در حرکت دائمی بلااراده و جبری (قَسری) هستند و حالات و کیفیات آنها دائم‌التغییر است (گردنده احوالند) و در مکان جای دارند (مکان‌گیر) و قابل تقسیم هستند و از صفات این اجسام

گرمی، سردی، تری و خشکی است و همه چیزها از این اجسام و از این صفات ناشی شده‌اند یعنی طبیعت منشأ کل است و تحوّل این طبیعت و ترکیب‌ها و آمیختگی‌های صفات مختلف وی منشأ بروز تنوّع جهان است.

بدون شک این بیان یک بیان بسیار عالی ماتریالیستی است. طبیعی است که ناصر با آن موافق نیست. وی از این حکم، مسئله انکار «مُدبّر و مُقدّر» را که در واقع انکار صانع است می‌گیرد و می‌کوشد تا اثبات کند که مُدبّر و مُقدّری وجود دارد و برای این منظور سعی دارد پیدایش انسان، خردمندی وی را دلیلی بر وجود مدبر و مقدر بداند. توسل به شگفتی‌های وجود و رازهای طبیعت، که به ویژه درک و توضیح علمی آن برای متفکران قرن پنجم هجری محال بود، به مثابه دستاویز استدلال‌ات الهی امری عادیست و حتی فلسفه معاصر نیز از این نوع برهان‌ها برای اثبات صانع استفاده می‌کند، ولی جسارت طبّاعیان، که علی‌رغم این شگفتی‌ها و رازها واقعیت را روشن می‌دیده‌اند، در خورد هرگونه اعجاب و تحسین است.

آیا این طبّاعیان که ناصر از آنها استفاده می‌کند کیانند؟ مابین طبّاعیان از نظر فکری و برخی از مکاتب فلسفی هندی که از دیرباز در ایران رائج بوده مسلماً رابطه‌ای وجود دارد^۸. از آن گذشته، قاعدتاً باید از روی شباهت فکری، ارتباط آنها را با نظریات انابذقلس (Empedocles) نیز که در آن دوران شناخته شده بود برقرار کرد. انابذقلس از اهالی شهر آگری کنت واقع در جزیره صقلیه (سیسیل) در قرن پنجم قبل از میلاد می‌زیسته و از فلاسفه ماتریالیست یونان قدیم است. وی برای اشیاء عالم چهار ریشه قائل بود. آب و خاک و آتش و هوا، و صفات تری و خشکی و گرمی و سردی را بین این عناصر اربعه تقسیم می‌کرد. به عقیده انابذقلس نیروی مهر و کین، این عناصر و طبایع را به هم پیوند می‌دهد یا از هم گسسته می‌کند و از این پیوند و گسست تنوّع عالم پدید می‌آید.

با آنکه نظریات فلسفی افلاطون و ارسطو عمده منبع تفکر فلسفی بزرگ‌ترین فلاسفه ماست، ولی تردید نیست که افکار فلسفی دیمقراطیس (دموکریت) و ابیقورس (اپیکور) و فیثاغورث (پیتاگور) 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.

طبّاعیان با هر جریانی هم که پیوند فکری داشته باشند به هر جهت نمایندگان تفکر انقلابی، آتئیستی و ضدّ مذهبی در قرن پنجم هجری بوده‌اند و از این جهت مسلماً افکار رادیکال‌ترین و قاطع‌ترین قشرهای جامعه آن روزی کشور ما را منعکس می‌کرده‌اند.

انتقاد ناصر خسرو از «دهریان»

گروه دیگری از فلاسفه ماتریالیست که ناصر خسرو در زادالمسافرین آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد دهریانند. نظریاتی که ناصر از دهریان ذکر می‌کند فوق‌العاده جالب است.

نخست نظریه دهریان در باره فلک یا آسمان است. ناصر خسرو می‌نویسد که دهری‌ها فلک را صانع عالم و آنچه اندر اوست می‌دانند. آن‌جا که می‌گوید:

«و چون درست کردیم^۹ که مرجم را بذات خویش حرکت نیست باطل شد قول دهری که همی گوید: فلک صانع عالم است و آنچه اندروست.»^{۱۰}

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.»

نظریه 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 در باره آسمان از جهت فکری مربوط ساخت. در باره نظریات کنفوسیوس کمی توضیح می‌دهیم: در دوران سلسله 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 چژون شو سعی داشتند مابین بلایای طبیعی آن ایام و صواب و گناه انسان‌ها رابطه‌ای برقرار کنند، و این اندیشه را رائج ساختند که فلک پاداش می‌بخشد و سزا می‌دهد. یکی از فلاسفه ماتریالیست چینی که در نخستین قرن میلادی (در دوران اشکانیان) می‌زیسته به نام وان چون، این اندیشه را مورد انتقاد قرار داده و به قول خیام می‌گوید نیکی و بدی را به چرخ نباید حواله کرد، زیرا در این راه «چرخ از تو هزار بار بی‌چاره‌تر است»^{۱۱}.

در دین آریائی کهن مفاهیم دیائو (Diauh) (در اوستائی «دئه و») که بعداً دیو از آن مشتق شده است) و وارونا (Varuna)، به مثابه بزرگ‌ترین مظاهر الوهیت، به آسمان اطلاق می‌شد. آسمان نمودار عالی عظمت تلقی می‌شد، جبار و نعمت بخش بود و از دروغ به خشم می‌آمد. القاب «آسمان همه دان» (ویچوا و داس 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. بدین سان قرابت کامل بین اندیشه‌های کهن آریائی (هندی و ایرانی) و اندیشه‌های چینی در این باره وجود دارد.^{۱۲}

مفهوم فلک (که همان عربی چرخ است و گاه فلک نیز می‌گویند^{۱۳}) و مفهوم آسمان و زروان و دهر و غیره، مفاهیم همسنگ به نظر می‌رسند. اندیشه آن که آسمان قادر است و آسمان بخت و سرنوشت انسانی را در دست دارد، اندیشه ایست کهن که ادبیات ما از آن مالا مال است. فخرالدین

اسعد گرگانی در منظومه ویس و رامین، اندیشه 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^{۱۴}

و نیز این ابیات به طور تپیک دهری فردوسی از همین فلسفه مشحون است:

نگه کن بر این گنبد تیز گرد
که درمان از او یست 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^{۱۵}

شکی نیست که تبدیل آسمان به قدرتی مرموز نمی‌تواند یک اندیشه مادی باشد و نمی‌توان محتوی فکر مذهبی دون چژون شو را در باره تجلیل آسمان و اندیشه مادی وان چون را در باره آنکه آسمان دارای قدرتی ویژه نیست و یا عقاید قدیم آریائی را در باره «وارونا» و «دیائوپتیا» یکی دانست. ولی با این همه، تصوّر آنکه صانع قادر و خالق کل همانا آسمان تباهی ناپذیر و ابدی است که در گردش جاوید است (چنان که فردوسی با صراحت توصیف می‌کند) نسبت بدین تصوّر که صانع هستی بخت و بسیط غیر مادی 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.

ناصر خسرو ناپیگیری تفکر دهریون را در اینجا خوب می‌یابد و انگشت را بر روی نقطه ضعف فکری دهریون می‌گذارد که می‌گویند بخشی از عالم حادث است و بخشی از عالم یعنی فلک یا آسمان، قدیم. ناصر خسرو می‌گوید چون فلک خود بخشی از عالم است، طبق این دعوی دهریون لازم می‌آید که قسمتی از عالم (موالید) مصنوع خویش باشد، و به قول ناصر خسرو این محال است

که قدیمی باشد، که بخشی از آن حادث باشد و بخشی حادث نباشد.

تقسیم جهان به دو بخش: فلک که قدیم و ابدی است و موالید که حادث و متغیرند، مسلماً نقطه ضعف فکری دهریون بود و دهریون می‌خواستند مسئله رابطه بین ثابت و متغیر را با این استدلال سطحی و افسانه آمیز حل کنند و فلک را طبیعت خلّاق و موالید (انسان، حیوان و نبات و ستارگان) را طبیعت منفعل معرفی نمایند^{۱۶}. ولی از این گذشته، ناصر خسرو اندیشه‌های دیگری از دهریون نقل می‌کند که نمودار گرایش ماتریالیستی جهان‌بینی دهری است.

ناصر خسرو می‌نویسد دهری‌ها استدلال می‌کنند که اگر خداوندگار، خالق عالم است پس چرا پیش از خلق جهان آن را خلق نکرد. در زادالسافین در این باره چنین می‌خوانیم:

«اندر آنکه خدای تعالی مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید، نیافرید، این سؤالی است که دهریان انگیخته‌اند مر آن را و خواهند که از لیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که به حرکت عالم مقررند.»^{۱۷}

بدین سان ناصر خسرو بر آن است که هدف دهریون از «برانگیختن» سؤال، اثبات از لیت عالم و ردّ نظر حادث بودن جهان است. ناصر خسرو به ایراد دهریون جوابی به کلی بی‌پای می‌دهد. نخست این سؤال را «گفتار بی‌معنی» می‌شمرد و آن را سؤالی محال («مستحیل») و غیر قابل طرح می‌داند و طی صفحات عدیده‌ای می‌کوشد تا با سفسطه‌ها و استدلال‌ات صوری این مطلب را ردّ کند. دهریون در این جا از یک نقطه ضعف بزرگ استدلال‌ات الهیون استفاده می‌کردند. جریان از این قرار است: الهیون به سؤال آنکه چرا خداوند این عالم را خلق کرد، می‌گویند این علامت جود 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 طیّ دورانی که به نظر شما عالمی نبود نخواست جود کند، و از آن جا که صفات خداوند عین ذات اوست هرگز خداوند از جود - که از مقتضیات عدل الهی است - خالی نبود، پس چرا خلق عالم رخ نداد؟ از آن جاست که این سؤال به قول ناصر خسرو «برانگیخته شد» که «چرا خدای تعالی این عالم را پیش از آفریدن، نیافرید». بعدها خواهیم دید که چه گونه حکیم ایرانشهری می‌کوشد تا با سفسطه‌ای سؤال ظریف دهریون را پاسخ گوید.

ناصر خسرو نظریه دیگری از دهریون نقل می‌کند که باز سیمای ماتریالیستی آنان را نشان می‌دهد و آن مسئله فنای روح با فنای بدن است. در این باره ناصر می‌نویسد:

«گروهی گفتند که نفس مردم، پس از آنکه از جسد جدا شود ناچیز شود همچون

نفس‌های نباتی و حیوانی، و بی‌جسد او را وجودی نیست.^{۱۸} و سپس ناصر تصریح می‌کند که این گروه دهریانند. اندیشهٔ ابدی بودن مادّه و فناء روح با فناء بدن، که ناصر به عنوان نظریّات عمدهٔ دهریان ذکر می‌کند، معرّف سیمای کاملاً ماتریالیستی این گروه است.

دهریان کیانند؟

علاوه بر آنچه که در بحث راجع به «فلک» در بارهٔ منبع احتمالی چینی برخی از نظریّات دهری گفته شد، ببینیم بر اساس منابع مختلف در واقع این فرقهٔ مادّی مهم کیانند؟ منابع قرون وسطایی ما - تا آن‌جا که بر نگارنده معلوم است - اطلاع روشنی از دهریان به‌دست نمی‌دهد و این مطلب عجیب نیست؛ نباید از منابع رسمی و مؤلّفین عصر چنین توقّعی داشت. احتمال می‌رود واژهٔ دهریون معادل نام هندی «لکایاتا» (دهر، جهان) باشد که خود مکتب ماتریالیستی در هندوستان بوده است. در منابع قرون وسطایی ایرانی و عربی رابطهٔ «دهریه» با فرقهٔ هندی «سمنیّه» ذکر شده است. واژه سمنیّه ظاهراً از «سومنات» مشتق شده و ممکن است پیروان مکتب فلسفی لکایاتا در سومنات بوده‌اند. در کتاب الفرق بین الفرق تصریح می‌شود که سمنیّه بر قدیم بودن عالم معتقد بودند.^{۱۹} سمعانی، صاحب کتاب الانساب، آن‌جا که از نظام معتزلی سخن می‌گوید می‌نویسد:

«در میان قدریه (معتزله) از نظام کسی بیش‌تر جامع جمیع عوامل کفر نبود زیرا وی در جوانی با دسته‌ای از ثنویّه و قومی از دهریّه (که قائل به تکافؤ ادله‌اند) و گروهی از فلاسفه معاشرت داشت.»^{۲۰}

ابن جوزی بغدادی در کتاب تلبیس ابلیس در انتقاد از فلاسفه می‌نویسد:

«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.»^{۲۱}

ابوالعلاء معری در رساله رساله الغفران معنای زندیق و دهری را یکی شمرده و چنین می‌نویسد:

«زندیقان کسانی هستند که دهری نامیده شوند و قایل به پیغمبری و کتاب آسمانی نمی‌باشند.»^{۲۲}

در کتاب موسوم به کتاب النقص، تألیف رکن الاسلام نصیرالدین قزوینی رازی، ضمن شمارش فرق مختلف دین اسلام تصریح می‌شود که دهریّه و طبّاعیه را نباید در داخل فرق دین نام برد، زیرا

آنها از مذاهب خارجند و نیز تصریح می‌گردد که دهریّه و طبایعیّه ماده را علت نخستین و مبدأ اولی می‌دانند. نصیرالدین قزوینی می‌نویسد:

«اما دهریّه و طبایعیّه که به هیولی^۱ علت الاولی گفتند و ملاحظه و بواطنه و تناسخیّه و نصریّه همه خارجند از هفتاد و سه گروه به فتوای درست. آن که از این هفتاد و سه گروه معروف‌ترند حنفی و شیعی و شافعی‌اند.»^{۲۳}

منبع دیگری که در آن از دهریّه صحبت می‌شود ترجمه فارسی کتاب پهلوی شکندگمانی و یچار است که در آن مابین دهری و زروانی علامت تساوی گذاشته شده است. شکندگمانی و یچار 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 رابطه آنها با زروانیان اطلاعی است که در عالم خود بسیار گران‌بهاست و تردیدی در آته‌یسم و ماتریالیسم دهریّه و زروانیه باقی نمی‌گذارد. عبارت چنین است:

«طایفه موسوم به دهری که منکر وجود خدای تعالی هستند بر آنند که هیچ تکلیف دینی بر آنان وارد نیست و مکلف به عمل خیر نیستند (!) اما راجع به سخنان بی اساس که می‌گویند نمونه‌ای می‌آوریم. می‌گویند این جهان و عوارض آن و ترکیب اجسام و ترتیب اعمال و تضاد اشیاء و اختلاط عناصر همه و همه نتیجه تحولات زمان نامتناهی است و مدّعیند که برای عمل نیک پاداشی و برای گناه مکافات می‌نیست. نه بهشتی است و نه دوزخی و نه چیزی که آدمی را به عمل نیک یا کار زشت بکشاند و نیز می‌گویند که جز مادیات چیزی در عالم نیست و روح وجود ندارد.»

مطلب بسیار صریح مطرح شده است. در باره این عبارت شکندگمانی و یچار، چنان که کریستنسن دانمارکی در کتاب ذی‌قیمت خود ایران در زمان ساسانیان^{۲۴} نقل می‌کند، یک پژوهنده هندی به نام تاواریا در مجله «هند و ایران» (سال ۱۹۳۱ صفحه ۱۳۲) تردید می‌کند که خطّ تساوی بین دهری و زروانی (در پهلوی زوروانیک) 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 بودند و خود کریستنسن هم مردّد است که آیا حقیقتاً زروانیّه در عهد ساسانیان افکار مادی را تا به این پایه رسانده بودند یا نه. استبعاد تاریخی ندارد که دهریّه پس از اسلام دنباله زروانیّه قبل از اسلام باشند و اما این زروانیّه مسلماً جناحی از زروانیّه به طور اعم هستند که شاید تحت تأثیر فلسفه لکایاتا (یا سمنیه!) قرار داشته‌اند. اگر کسی در مدارک و منابع ایرانی و هندی به دقت غور کند می‌تواند این راز را دریابد. در حالی که تصریحات الفرق بین الفرق و الفهرست ابن ندیم رابطه بین دهریّه 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 و بغدادی و ابوالعلاء

معری و کتاب النقض رکن الاسلام نصیر الدین قزوینی و شکند گمانی و یچار تردیدی در ماتریالیسم و آتئیسم دهریون باقی نمی گذارد. برای غنی کردن اطلاعات خود در باره دهریون باید بگوئیم که دو بوئر (J. de Boer)^{۲۵} صاحب کتاب معروف تاریخ فلسفه در اسلام نیز بر آن است که مفهوم «دهر» با مفهوم «زروان بی پایان» (در کیش زروانی) و «زمان مطلق» در فلسفه زروانی یکیست. بوئر بر آن است که هم به دهریون و هم طبّاعیان در برخی کتب قدیمه اشاره شده است، ولی سانسور مذهب مانع می شد که نظریات آنها در جایی ذکر شود و فلسفه آنان بیان گردد. به نظر بوئر، تأثیر ذیمقراطیس نیز در نزد دهریون زیاد است و به طرفداران این فیلسوف مادی یونان قدیم زیاد اشاره می شود، ولی معلوم نیست چه کسانی هستند.

انتقاد ناصر خسرو از «اصحاب هیولی»

اگر ناصر خسرو در مورد طبّاعیان و دهریان نامی ذکر نمی کند، در مورد اصحاب هیولی نام دو تن را به صراحت می برد 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. واژه هیولی معرب واژه یونانی «اؤله» به معنای شیء یا ماده آمده است و اصحاب هیولی قاعدتاً باید معادل واژه «هیلوزوئیت» باشد که از همان «اؤله» یونانی و لفظ یونانی دیگر یعنی «زوئه» (یعنی زندگی) مشتق است. هیلوزوئیت ها نخستین ماتریالیست های یونان قدیم بوده اند. لذا این واژه را به یک تعبیر باید با واژه «ماتریالیست» یکی دانست. لذا عبارت «اصحاب هیولی» در نزد ناصر خسرو با اصطلاح «مادی» یا «ماتریالیست» در دوران ما کاملاً یکسان است و ذکر آن که ایرانشهری و زکریای رازی اصحاب هیولی بوده اند از این جهت جالب است که ناصر خسرو محتوی عمده تفکر فلسفی این دو تن را «ماتریالیسم» و اصالت هیولی تشخیص می دهد. ناصر خسرو می نویسد:

«اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم بوده است.»^{۲۶}

در حالی که ابوبکر محمدبن زکریای رازی، فیلسوف و طبیب و کیمیاشناس معروف ایران (۲۵۱-۳۱۳ هجری) را همه می شناسیم، حکیم ایرانشهری که از وی ناصر خسرو تجلیل می کند برای نگارنده تا کنون شناخته نشده. ناصر خسرو او را معلّم رازی می شمرد. وصف زندگی رازی و عظمت مقام او و آثار و افکارش و طیفه این نوشته نیست، زیرا هدف ما در این نوشته بررسی انتقادات ناصر خسرو از ماتریالیسم معاصر اوست. لذا اجراء این وظیفه را به جای دیگر احاله می کنیم، ولی همین قدر تصریح می نمائیم که رازی یکی از خلاق ترین متفکران

قرون وسطی و یکی از برجسته‌ترین ماتریالیست‌های خاور زمین است و جا دارد که ملت ما به داشتن چنین داهی بزرگواری ببالد^{۲۷}.

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، ابن سینا، ابن هیثم، ابن حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخرالدین رازی و غیره، یا کتب و رسالاتی در رد عقاید رازی تألیف کردند و یا او را مورد اعتراضات دشنام آمیز شدید قرار دادند. پژوهندگان تاریخ تفکر فلسفی در ایران موظفند توجه فراوانی به مطالعه ارثیه علمی و فلسفی رازی معطوف دارند.

مسئله قدم هیولی^۱

مهم‌ترین اعتراض ناصر به ایرانشهری و رازی در باره قدیم بودن هیولی^۱ است، یعنی اینکه ماده یا عالم مخلوق نیست و کسی آن را از عدم به وجود نیاورده است، بلکه همیشه بوده است. بینیم ناصر در این باره از قول رازی چه نقل می‌کند:

«هیولی^۱ قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی.»^{۲۸}

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.»^{۲۹}

و نیز:

«پدید آمدن طبایع از چیزی بوده است و آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی^۱ بوده است، پس هیولی^۱ قدیم است و همیشه بوده است... به آخر کار که عالم برخیزد هیولی^۱ همچنان که بوده است گشاده شود و گشاده بماند.»^{۳۰}

از این نقل قول‌ها کاملاً روشن می‌شود که رازی به ابدی بودن ماده و محال بودن خلق از عدم^{۳۱} یا به اصطلاح فلسفی «ابداع» معتقد بود. ناصر خسرو 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 به ویژه از نظر رازی نسبت به محال بودن ابداع ناراضی است و بر آن است که وی قول استاد خود حکیم ایرانشهری را که سخنان نیکو و معانی لطیف بود به عبارتی زشت باز گفته است تا «متابعان او از بی دینان و مُدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است»^{۳۲}.

قول ایرانشهری چیست که ناصر آن را می‌ستاید. ناصر در این باره توضیح می‌دهد:

«و از قول‌های نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی^۱ و مکان گفته است و محمد زکریای رازی آن را زشت کرده است آن است که ایرانشهری گفته است: ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صُنْع نبود تا از حال بی صنعتی به حال صُنْع آید و حالش بگردد. چون واجب است که همیشه صانع بُوَد، واجب آمد که آنچه صُنْع او، بر او پدید آید قدیم باشد و صُنْع او بر هیولی^۱ پدید آینده است. پس هیولی^۱ قدیم است و هیولی^۱ دلیل قدرت ظاهری خدای است و چون مر هیولی^۱ را از مکان چاره نیست و هیولی^۱ قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد.»^{۳۳}

در واقع ایرانشهری با این استدلال سازشکارانه، مسئله 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 باره وجود خداوند که در همین مقاله بدان اشاره رفته است، پاسخ گوید. ایرانشهری قَدَمِ هَيْوَلِي^۱ را با قَدَمِ خَلْقِ هَيْوَلِي^۱ ثابت می‌کند و بدین‌سان از زیر بار اعتراض کسانی که ابداع را محال می‌شمردند در می‌آید. ایرانشهری در آن‌جا که اعتقاد به ابدی و قدیم بودن هیولی^۱ (ماده) دارد ماتریالیست است، ولی در آن‌جا که وجود هیولی^۱ را به وجود خالق و صانع مربوط می‌کند، به هر جهت به تقدّم مبدأ غیر مادی به مادی (ولو این تقدّم زمانی نباشد و وجودی باشد) معتقد است. ولی در سخن رازی این ناپیگیری نیست و او صرفاً ابداع و خَلْق را محال می‌شمرد. ناصر خسرو که به واسطه مزاج فلسفی خویش با نظریه قدیم بودن هیولی^۱ مخالفتی نداشت و از آن سو به جهت تمایل شدید مذهبی نمی‌خواست خَلْق و ابداع را منکر گردد، گریزگاه منطقی ایرانشهری را سخت می‌پسندد و آن را «قول و سخن نیکو و معنی لطیف» می‌نامد، ولی به رازی که در ماتریالیسم خود پیگیر است می‌تازد و می‌نویسد:

«و زشت کردن پسر زکریا آن قول را بدانست که گفت: چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی، این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید تواند آوردن نه از چیزی. چون ابداع محال است واجب آید که هیولی^۱ قدیم باشد و چون مر هیولی^۱ را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است.»^{۳۴}

پس رازی به قدیم بودن هیولی^۱ از آن باب معتقد نیست که صُنْع صانع همیشه بر او «پدید آینده» بود، بلکه از آن جهت که اصولاً ابداع و خَلْق از عَدَم محال است و چون ماده نمی‌تواند مخلوق و حادث باشد پس قدیم و ابدی است.^{۳۵}

اعتقاد به قَدَمِ هَيْوَلِي^۱ از اعتقادات اساسی ماتریالیستی رازی و کلیه کسانی است که در دوران وی گرایش به فلسفه به اصطلاح یونانی داشته‌اند. با آنکه مفهوم فلسفه و فیلسوف در آن ایام به مثابه مقولاتی واحد و بسیط و بی‌اجزاء تلقی می‌شد، ولی در واقع چنین نبود و مابین فلسفه آن ایام

از قبیل کندی و رازی و فارابی و ابن‌سینا و ابن‌طفیل و ابن‌رشد و غیره و غیره، تفاوت‌های اساسی وجود دارد.

سه جریان عمده فلسفه یونان یعنی خط مشی افلاطون (ایده‌آلیسم) و خط مشی دیمقراطیس (ماتریالیسم) و خط مشی بینابینی ارسطو (ماتریالیسم ناپیگیر) در وجود فلاسفه ما منعکس است و می‌توان در این میانه مثلاً ابن‌سینا را به‌طور عمده یک مشاء و ارسطوئی (البته با یک سلسله مختصات و تفاوت‌ها) و رازی را نماینده خط مشی ماتریالیستی دیمقراطیس (البته آن هم با یک سلسله مختصات و تفاوت‌ها) دانست.

علی‌رغم این تفاوت‌ها اعتقاد به قدم هیولی در نزد فلاسفه آن ایام تقریباً یک اعتقاد عام بوده است. فریدریش انگلس متذکر می‌شود که:

«مسئله 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 مادّی به خود گرفت، یعنی: آیا جهان را خدا آفریده است یا ابدالاباد و همیشه وجود داشته است.»^{۳۶}

این تذکار مهم انگلس در مورد سکولاستیک اروپائی کاملاً در ایران صادق است، زیرا مسئله قدم هیولی در سکولاستیک ما نیز با شدت تمام مطرح بوده است و غزالی در کتاب خود تهافت‌الفلاسفه همین مسئله اعتقاد به قدم هیولی را یکی از دلائل و مظاهر شرک و کفر فلاسفه می‌داند.^{۳۷} لذا با اطمینان تمام می‌توان کلیه 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.

اتم‌ستیک رازی

علاوه بر هیولی که رازی آن را قدیم می‌داند، به چهار قدیم دیگر (جمعاً پنج قدیم) معتقد است و ناصر خسرو 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.»^{۳۸}

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 وسیله ارتباط مبدأ الهی و هیولی قرار می‌دهد. قدم هیولی و زمان و مکان عملاً برای مبدأ الهی وظیفه و عملی باقی نمی‌گذارد، زیرا سلب وظیفه

خلقت از خالق در حکم نفی آن است.

رازی بنا به قول زادالمسافرین جهان را مرکّب از اجزاء لایتجزّی می‌دانست که «فراز آمدن» (انقباض) و «گشاده شدن» (انبساط) یعنی تنوّع کیفی ناشی از تنوع در کمیّت است. ناصر خسرو به اعتقاد رازی به وجود «جزء های هیولی» (یا «اتم» به اصطلاح دموکریت) اشاره کرده و از قول رازی می‌نویسد:

«هیولی مطلق جزءها بوده است لایتجزّی.»^{۳۹}

و سپس می‌نویسد:

«از این جزءهای هیولی آنچه که نخست فراز آمده از او جوهر زمین آمده است و آنچه از او گشاده تر آمد جوهر هوا آمده است و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده است جوهر آتش است و از جوهر هوا آنچه فراز تر گردد آب شود.»^{۴۰}

آنگاه می‌نویسد:

«ترکیبِ جِرمِ فلک هم از آن جزوه‌های هیولی است ولیکن آن ترکیب به خلاف این تراکیب است.»

ناصر می‌نویسد:

«از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمّد زکریای رازی است اندر هیولی.»

و در واقع در همین جملات تئوری اتمیستیک رازی خلاصه می‌شود. اتمیستیک رازی در کنار تئوری «قدم هیولی» منظره تفکر مادی رازی را تکمیل می‌کند. برای آنکه مقام اتمیستیک رازی از جهت تاریخی روشن شود، طرح برخی مسائل ضروری است.

از آن جا که رازی بنا به قرائن مختلف از فلسفه هندی خبر داشته و از آن متأثر بوده است^{۴۲} می‌توان در ابتدا فرض کرد که نظریه اتمیستیک رازی از این قبیل افکار فلسفه هندی متأثر باشد زیرا در واقع مکتب «نیایا وای شه شیکا» هندی به وجود اتم‌ها («پارا مانو»ها) معتقد بود. ولی اتمیستیک رازی از آن جا نیامده است، زیرا این مکتب هندی عقیده داشت که تنوّع عالم نتیجه تنوّع کیفی اتم‌هاست، و حال آنکه اتم‌های رازی دارای کیفیت و طبیعت واحدند.

اما دیمقراطیس (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 همه اتم‌ها داشتن بُعد، چگالی، قسمت‌ناپذیری، شکل و حرکت است و در نتیجه ترکیب اتم‌ها و فشردگی یا گشادگی آنهاست که اشیاء مختلف تشکیل می‌شوند. مابین اتمیستیک دموکریت و لوکیپ و از آن رازی شباهت بسیاری است و احتمال قوی می‌رود که اعتقاد رازی به اجزاء لایتجزّی هیولی از نظریات دموکریت متأثر است.

و اما این داستان اعتقاد به اجزاء لایتجزّی در فلسفه سکولاستیک ما داستان بغرنج و شگرفی

است که برای مزید اطلاع ذکر آن بی‌فایده نیست. علاوه بر رازی، معتزله هم که از زمره متکلمین هستند، علیرغم فلاسفه مشاء ایرانی (مانند فارابی و ابن‌سینا) که به پیروی از ارسطو نظریه اتمیستیکی دموکریت را رد می‌کردند، معتقد به وجود جزء لایتجزئی هستند. البته اعتقاد به وجود جزء لایتجزئی که یکی از مبانی ماتریالیسم دموکریت است، از طرف متکلمین معتزله، عجیب و نوعی آنارونیسم و وصله ناجور است، ولی علت آن را به ویژه موسی بن میمون یهودی (که اروپائیان او را مایمونید می‌نامند) در کتاب خود موسوم به هدایة المضلین به خوبی بیان کرده و ما با استفاده از توضیحات موسی بن میمون و توضیحات اضافی دوبوئر سابق‌الذکر (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 لایتجزئی و خلاء تشکیل شده، بلکه زمان و مکان نیز منفصلند. خود حرکت نیز امری انفصالی و مرگب از نقاطی است که در میان آنها سکون است. هرچه سکون بیشتر، حرکت بطئی‌تر و هرچه سکون کمتر حرکت سریع‌تر. معتزله از نظریه وجود «اجزاء لایتجزئی» برای اثبات حدود عالم استفاده می‌کرده‌اند. از لحاظ معتزله چون جهان اجزاء منفصل است و این اجزاء منفصل اعراض گذرا هستند نه جواهر ثابت، لذا جهان محتاج به خالق است و این خالق جهان را از لحاظ آفرینش پی در پی (خلقی مُدام) پدید می‌آورد و به پای می‌دارد.

نظام معتزلی، که بیش از همه از نظریه وجود اجزاء لایتجزئی دفاع کرد، مورد حملات شدید مشائون ما قرار گرفت. فلاسفه پیرو ارسطو جزء لایتجزئی را به پیروی از استاد رد می‌کرده‌اند، زیرا معتزله چون ارسطو را شیخ الفلاسفه می‌شمرده‌اند و فلاسفه را دشمن دین می‌دانسته‌اند لذا با نظریه ارسطو در مسئله رد جزء لایتجزئی دشمنی می‌کرده‌اند. پس لازم می‌آمد که پیروان ارسطو با نظام معتزلی و دیگر معتزله به نبرد برخیزند. معتزله بر آن بودند که عقیده ارسطو مبتنی است بر قدم هیولی و نفی خلقت و قبول کون و فساد، و این عقاید او ناشی از انکار جزء لایتجزئی و اعتقاد به عناصر اربعه است، لذا بنا را بر استدلال خلف گذاشتند و می‌کوشیدند تا حدود ماده و وجوب خلقت را از طریق اعتقاد به جزء لایتجزئی اثبات نمایند. تفتازانی، صاحب کتاب عقاید نسفیه در باره اعتقاد متکلمین به اجزاء لایتجزئی (یا جواهر فرد) می‌نویسد:

«اگر بیرسند آیا این بحث سودی دارد در پاسخ باید گفت آری زیرا قبول جوهر بسیط یا فرد از مبهمات فراوانی که در نزد فلاسفه وجود دارد جلوگیری می‌کند: مانند نظریه وجود هیولی اولی و صور نوعیه که منجر به قبول ابدیت عالم و نفی معاد جسمانی و ابدیت حرکت افلاک است.»^{۴۳}

دوبوئر بر آن است که این نظریه اتمیستیکی معتزله بیشتر از تئوری «هومئومریس» (Homeomeris) انکثاغورث (آناکساگر) فیلسوف مادّی ناپیگیر یونان (۵۰۰-۴۲۸ ق. م.) ناشی شده است نه از

اُتمیستیکِ دموکریّت. هومئومریس یعنی بذرِ اشیاء و آناکساگر آن را واحد مادّه می‌دانست و آنها را قابل تجزیه به اجزاء کوچک تری می‌شمرد. اجزاء به وسیلهٔ عقلِ کل (نوس) به حرکت در می‌آیند. بعید به نظر می‌رسد که نظریات معتزله از اندیشهٔ انکثاغورث ناشی شده باشد. معلوم نیست دوبوئر این حدس خود را بر چه دلائلی مبتنی می‌سازد^{۴۴}.

آنچه مسلم است، بین اُتمیستیکِ رازی که به اُتمیستیکِ دموکریّت شباهت تامّه دارد و اُتمیستیکِ معتزله تفاوت اساسی از جهت محتویست: یکی مبنای مادّیت و دیگری مبنای تالّه است. به مسئلهٔ تفاوت اُتمیستیکِ رازی و متکلمین معتزله کلیّهٔ کسانی که در این امر تعمّق کرده‌اند (و از آن جمله س. پی نس) در اثر خود موسوم به تحقیقی در بارهٔ آموزش اتم در اسلام^{۴۵} توجه داشته‌اند. مادام گواشن، مترجم فرانسوی کتاب الاشارات و التنبیهات بوعلی سینا، در حواشی ترجمهٔ خود متذکّر می‌شود که پس از تحقیقاتی که تا سال ۱۹۰۹ در اطراف اُتمیستیکِ متکلمین شده است روشن گردید که یک آموزش دیگر نیز که از بیخ و بن با آموزشِ متکلمین تفاوت دارد در زمینهٔ اعتقاد به وجود اتم در فلسفهٔ اسلامی وجود داشت، و آن هم آموزش ذکرّیای رازی است و این آموزش از بسیاری جهات با آموزش اتمی ذیمقراطیس خویشاوندی دارد. گواشن تصریح می‌کند که در اندیشهٔ رازی مادّه قبل از خلقت و در حالتِ اولیّهٔ خود از اتم‌های جداگانه تشکیل می‌شد و این اتم‌ها نیز بعد داشته‌اند^{۴۶}.

در زادالمسافرین ناصر خسرو بحثی نیز در بارهٔ نظریّهٔ رازی راجع به لذّت و اِلم وجود دارد که برای احتراز از اطالّهٔ بیشتر کلام از آن انصراف می‌جوئیم و به برخی نتیجه‌گیری‌هایی در بارهٔ گرایش‌های مادّی در اندیشهٔ ایرانی می‌پردازیم.

چند نتیجه‌گیری مهمّ

ما در این مقاله چند مکتب مادّی یعنی طبّاعی، دهری و مکتب اصحابِ هیولی را (که می‌تواند همگی اسامی یک جریان نیز باشد) طبق روایات یک سند تاریخی مشخص یعنی زادالمسافرین ناصر خسرو مطالعه کردیم. با توجه به این بررسی و با توجه به واقعیّات عدیدهٔ دیگر این نتیجهٔ مهمّ به دست می‌آید که در تفکّر فلسفی کشور ما نیز نبرد ماتریالیسم و ایده‌آلیسم محتوی اساسی را تشکیل می‌دهد.

جریانات عمدهٔ ماتریالیستی در کشور ما را به‌طور خلاصه می‌توان از این قرار دانست:

۱. پیش از اسلام. جناح مادّی زروانیان (زیرا به احتمال قوی همهٔ زروانی‌ها مادّی نبوده‌اند) یعنی همان جناحی که در شکندگمانی و یچار (گزارش گمان‌شکن) 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 رانندیم.

۲. پس از اسلام، دهریه، طباعیه، اصحاب هیولی و به طور کلی آن بخشی از زنداقه که به ابدیت ماده و فساد روح با بدن باور داشته‌اند و نیز فلاسفه 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 پیکره طبیعت. البته در مورد این مکاتب مسئله با ناپیگیری طرح می‌شود.

ما در این جا اصحاب هیولی (از قبیل رازی) را از گروه فلاسفه (مانند فارابی و ابن سینا) جدا کرده‌ایم، زیرا فلاسفه ما به طور عمده پیرو مشاء ارسطو (البته با آمیزه فراوانی از فلسفه افلاطون و فلوطین) بوده‌اند، ولی رازی که به احتمال قوی مشی دموکریت را همراه با سنن ایرانی‌مادگیری دنبال می‌کرد از جرگه آنها خارج است. نویسنده کتاب طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، بدین نکته توجه دارد آن جا که می‌نویسد:

«جماعتی از متأخران کتبی بر مذهب فیثاغورث و پیروان او نگاشته و در آنها فلسفه طبیعی قدیم را تأیید کرده‌اند و از کسانی که در این باب تألیفی دارد ابوبکر محمدبن زکریای رازی است که از رأی ارسطاطالیس شدیداً منحرف بود و او را به سبب جدا شدن از غالب آراء معلّم خود افلاطون و دیگر فلاسفه مقدّم بر او عیب می‌کرد و می‌پنداشت که او فلسفه را تباه کرده و بسیاری از اصول آن را تغییر داده است.»^{۴۷}

در اینجا نکته جالب، تصریح قاضی صاعد اندلسی است به پیروی رازی از «فلسفه طبیعی قدیم یونان» که به طور کلی فلسفه‌ای مادی بود. ابوریحان بیرونی نیز در کتاب فهرست کتب زکریای رازی بر آن است که وی تحت تاثیر تعالیم مانویّه بوده است. به هر صورت این اشارات به ما حق می‌دهد رازی را از جرگه فلاسفه مشاء آن دوران خارج سازیم بدون آنکه ذی‌حق باشیم او را از جرگه فلاسفه زمان که در آن پیشوای جریان مادی است خارج نمائیم.

البته در غالب جریانات مذکور در فوق ما با ماتریالیسم پیگیر روبرو نیستیم، ولی اعتقاد به وجود عینی و مستقل ماده بی‌انتهای 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 فلسفه رازی را به یکی از عمیق‌ترین فلسفه‌های مادی عصر مبدل می‌سازد.^{۴۸}

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 غیر ایرانی نشان دهیم و توارث افکار^{۴۹} آن را

روشن کنیم به پیروی از سخن خردمندانۀ انگلس که گفت:

«فلسفۀ هر دورانی مصالح فکری معینی را به مثابۀ محمل و مقدّمه در اختیار دارد و

آن مصالح فکری را اسلاف آن فلسفه پدید آورده‌اند.»

مطالعۀ 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، مانبگری، مزدکی‌گری، زروانیگری، مهرپرستی و غیره) دارد.

اما تصوّر اینکه این جریانات تنها فرزندان افکار پیشینند تصوّر غلطی است. فکر مادّی مورد بحث در ایران در زمینۀ اعتلاء اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی جامعۀ فتودال در قرن‌های چهارم و پنجم و حتّی تا حدودی ششم هجری در کشورهای خاورمیانه و نزدیک پدید شده است. دو تن از دانشمندان شوروی یعنی دانشمند معروف گرجی آکادمیسین نوسو بیدزه (Nosobidzeh) و دانشمند ارمنی دکتر فلسفه چالویان (Tchaloyan) که نقش مردم خاورزمین را در تاریخ رشتۀ تفکر فلسفی مورد مطالعات جالب قرار داده‌اند، به وجود یک نوع «رُسنانس شرق» معتقدند. به عقیدۀ آنها در اثر ایلغارهای مغول و بروز جنگ صلیبی سیر این رنسانس خاوری متوقّف شده است. عقیم ماندن رنسانس شرق علاوه بر این علل خارجی، دارای یک علت مهمّ داخلی بود و آن اینکه بورژوازی نتوانست به نضج لازم برسد و به نیروی تعیین‌کننده اجتماعی و اقتصادی بدل شود.

خواه عصری که رازی، فارابی، ابن سینا و امثالهم در آن می‌زیسته‌اند را عصر «رنسانس شرق» بنامیم خواه نه، بدون شک این عصر از پُرکَمَعان‌ترین اعصار حیات مدنی جامعۀ ایرانی است. کافی است در این باره قضاوت معتبر یک عده از بزرگ‌ترین شرق‌شناسان شوروی، مؤلفین کتاب مفید تاریخ ایران تا قرن هیجدهم یعنی آکادمیسین سترووه، آکادمیسین اربلی، پرفسور پیگولوسکایا، پرفسور پتروشوسکی و غیره را ذکر کنیم:

«نقش فرهنگی ایران که در عهد عتیق ممتاز است در قرون وسطی فوق العاده عظیم

است. در دوران فتودالیسم فرهنگ ایرانیان و زبان ادبی پارسی اهمیتی داشته‌اند که

از فرهنگ کلاسیک یونان و زبان یونانی در عهد عتیق کم‌تر نبوده است.»^{۵۰}

اشارۀ مؤلفین دانشمند کتاب مورد بحث به همین دوران از قرون وسطاست که پرفسور چالویان

آن را رنسانس یا رستاخیز یا نوزائی شرق نامیده است.

برای آنکه معلوم شود متّائیبون ایران، دهریون، اصحاب هیولی در چه دوران می‌زیستند کافی

است برخی واقعیّات را متذکّر شویم.

پس از ضعف خلافت عرب و استقرار سلسله‌های اولیّه ایرانی مانند طاهریان، سامانیان، مأمونیان، آل‌زیار و آل‌بویه در نواحی شرقی و شمالی و مرکزی فلات ایران، فعالیت اجتماعی و فرهنگی ایرانیان اوجی تمام یافت. در این ایّام این نواحی دارای شهرهای انبوهی مانند بخارا،

نشابور، گرگانج، ری، اصفهان و غیره بود، که جغرافیون و سیاحان عصر مانند ابن‌حوقل، مقدسی، اصطخری، ابن‌خردادبه، نرشخی، ابن‌بطوطه و غیره، ثروت و آبادانی آنها را در ازمنه مختلف می‌ستایند. جامعه فئودالی که دارای آمیزه غلیظی از برده‌داری نیز بود، پس از آزاد شدن از قیود و مقررات نظام اجتماع دوران ساسانی و پس از ترمیم جراحات عمیق حمله عرب جانی گرفت و کشاورزی و صنعت و بازرگانی داخلی و خارجی به رونقی بی سابقه رسید. بر اساس این رونق اقتصادی، کار علم و فن و فلسفه رونق گرفته و علما و فلاسفه برجسته‌ای مانند زکریا رازی، ابوریحان بیرونی، ابو نصر فارابی، ابوعلی سینا، ابوحامد غزالی، ابوسلیمان منطقی سیستانی، ابوحنیف توحیدی، شهاب‌الدین سهروردی، ابن‌مسکویه، و ادباء و شعراء بی نظیری مانند رودکی، فردوسی، فرخی، ناصر خسرو، بلعمی، بیهقی، عنصرالمعالی، نظامی عروضی و غیره و غیره پدید شده‌اند.

این دوران از فئودالیسم ایران از جهت اقتصادی و اجتماعی دارای مختصات ویژه خود (کثرت و بزرگی شهرها، بسط و وسیع روابط کالائی، توسعه بازرگانی، رشد مانوفاکتورها و وجود کورپوراسیون‌های ساده و غیره) است. لذا بعید نیست که بر خلاف قرون وسطای باختر که از جهت ایده‌تولوژیک در آن تسلط قاهرانه ایده‌الیسم حکمروا بود، در این جا آزاداندیشی تا حد جریان‌ات کمابیش پیگیر مادی پا به پای ایده‌الیسم و مذهب گام بر دارد. این ویژگی مادی و معنوی فئودالیسم در دوران اعتلاء خود پس از اسلام، آن را از فئودالیسم قرون وسطایی باختر - یعنی دوران اولیه فئودالیسم اروپائی - به شکل صریحی ممتاز می‌سازد.

مسئلاً در این دوران اعتلاء فئودالیسم، در این دوران «رنسانس شرق» بزرگ‌ترین چهره‌ها، رازی، بیرونی و ابن‌سینا هستند که تمام مختصات مثبت دوران را منعکس می‌گردانند، به ویژه رازی و بیرونی، که در زمینه خلاقیت فکری و علمی به اوجی شگفت‌انگیز رسیده‌اند.^{۵۱}

توضیحات:

۱. کلیه نقل قول‌ها از کتاب زادالمسافرین از نسخه چاپ کاویانی به تصحیح ادیب هندی محمد بذل الرحمن (جمادی الاخر ۱۳۴۱) گرفته شده است. در باره ناصر خسرو و آثار ادبی و فلسفی او در همین کتاب گفتار جداگانه‌ای هست.

۲. برای اطلاع بیشتر از مشخصات این عصر رجوع کنید به گفتار دیگر این کتاب تحت عنوان «در باره برخی اندیشه‌های فلسفی خیام».

۳. از مصدر «انباشتن» که امر آن می‌شود بیانبار. متأسفانه 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 ازمنه مختلف به کار می‌برد. مثلاً مانند مصدر شیفتن در این بیت:

ناصر خسرو گر راه خطا شد تو مشو

ور کشی بر سخن دیو بشیید تو مشیب

۴. در مورد معرّفی اجمالی زندگی و اندیشه رازی گفتار جداگانه‌ای در این کتاب است.
۵. بحث اصالت هیولی و صورت در عین حال با تغییراتی (در جهت کم مضمون کردن مسئله) به شکل بحث اصالت مادّه و مهیّت در فلسفه کلاسیک قرون وسطایی ما تکرار می‌شود. برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به گفتار دیگر تحت عنوان «دیالکتیک در اندیشه برخی از متفکران ایرانی» در همین کتاب.
۶. زادالمسافرین، صفحه ۳۱.
۷. زادالمسافرین، صفحه ۱۴۲.
۸. مانند چارواک - در باره فلسفه چارواک رجوع کنید به گفتار دیگر ما در باره خیّام در همین کتاب. در اینجا باید تصریح کنیم که علاوه بر معنایی که در باره لفظ چارواک ذکر کردیم (چهار واژه، عناصر اربعه) برخی از کارشناسان فلسفه هند (مانند Roy) معتقدند که این لفظ از چاروواک به معنای جادو سخن آمده است.
۹. درست کردن یعنی ثابت کردن.
۱۰. زادالمسافرین، صفحه ۵۷.
۱۱. اندیشه آن که فلک و چرخ تعیین کننده سرنوشت هستند نه فقط از جانب خیّام، بلکه از طرف ناصر خسرو و برخی اشعارش به حقّ مورد انتقاد شدید قرار می‌گیرد. از جمله در این قطعه معروف و عالی و پر مضمون وی:
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
.....
درخت تو گر بار دانش بگیرد
به زیر آورد چرخ نیلوفری را
۱۲. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: مرّده‌سنا و تأثیر آن در ادبیّات پارسی، تألیف دکتر محمّد معین، از انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶.
۱۳. رابطه لغوی بین فلک، فلاکت و مفلوک اتفاقاً عقیده کهن چینی رابطه بین آسمان - بدبختی و مکافات انسانی را به خاطر می‌آورد و نشانه رخنه عمیق این اندیشه در اقوام مختلف است. لازم نکرده است همه این عقاید در نزد همه این اقوام از یک منبع برخاسته باشد و شاید از منابع مختلف پدید آمده است.
۱۴. ویس و رامین، چاپ آقای مینوی، تهران، ۱۳۱۴، صفحه ۶۷.
۱۵. فیلسوف معروف آذربایجان میرزا فتحعلی آخونداف این اشعار فردوسی را به مثابه دلیل عقاید مادّی وی نقل می‌کند، ولی این ابیات نظریات معین دهری را نشان می‌دهد.
۱۶. ناصر خسرو این نظریات را به «برقلس دهری» منسوب می‌دارد. گویا منظور ناصر از برقلس، Procles باشد که از فلاسفه نوافلاطونی مکتب آن در قرن پنجم میلادی است. برای نگارنده روشن نیست که برقلس دارای چنین نظریاتی باشد.
۱۷. زادالمسافرین، صفحه ۲۷۵.
۱۸. همان، صفحه ۳۱۷.
۱۹. رجوع کنید به کتاب الفرق بین الفرق، چاپ مصر، صفحات ۷۹، ۱۶۲، ۳۴۶.
۲۰. سمعانی، کتاب الانساب، به نقل از کتاب، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تألیف آقای دکتر صفا، صفحات ۱۴۰-۱۴۱.
۲۱. ابن جوزی، تلبیس ابلیس، (نقل از همان کتاب، صفحه ۱۴۲).
۲۲. ابوالعلاء معری، رسالة الغفران، به نقل از پرو تو اسلام، احمد امین مصری، ترجمه خلیلی، چاپ دوم، جلد اول، صفحه ۲۰۳.

۲۳. کتاب النقض، صفحه ۴۹۲ (به نقل از تاریخ ادبیات در ایران، تألیف آقای دکتر صفا، صفحه ۱۴۳).
۲۴. «ایوان در زمان ساسانیان»، چاپ ۲، حاشیه صفحه ۴۵۸.
۲۵. ج. دو بوئر، تاریخ فلسفه اسلام، ترجمه انگلیسی، لندن ۱۹۳۳، صفحه 76.
۲۶. زادالمسافرین، صفحه ۷۳.
۲۷. نگارنده برای معرفی افکار فلسفی ماتریالیستی رازی در جهان، در سال ۱۹۵۸ مقاله‌ای در شماره پنجم «مجله فلسفی» نشریه انستیتوی فلسفه آکادمی اتحاد شوروی نشر داده است. هدف این مقاله این نکته بود که در قرون وسطای شرق، و به ویژه ایران، جریان‌های قوی ماتریالیستی پدید شده و از این جهت با غرب، که در دوران نظیر، کاملاً تحت سلطه تئولوژی و ایده‌الیسم بوده است، تفاوت‌هایی دارد.
۲۸. زادالمسافرین، صفحه ۷۵.
۲۹. همان، صفحه ۷۴.
۳۰. همان، صفحه ۷۶-۷۷.
- ۳۱ و ۳۲. همان، صفحه ۱۰۲-۱۰۳.
- ۳۳ و ۳۴. همان، صفحه ۱۰۲-۱۰۳.
۳۵. لوکرسوس کار از فلاسفه مادی و از پیروان اپیکور در رم، در منظومه فلسفی معروف خود موسوم به در طبیعت اشیا (*De rerum natura*)، مسئله محال بودن ابداع را که رازی بدان اعتقاد داشته به نوبه 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 فلس دار و پرندگان، و از آسمان فرود می‌افتادند
چارپایان و انواع ددان.
۳۶. مارکس و انگلس، آثار منتخب، به زبان روسی، جلد دوم، صفحه 350.
۳۷. غزالی بر آن است که در مسائل سه گانه قدیم هیولای و عالم نبودن خداوند بر جزییات و انکار معاد جسمانی، کفر فلاسفه ظاهر می‌شود.
- ۳۸ و ۳۹ و ۴۰ و ۴۱، زادالمسافرین، صفحه ۷۳.
۴۲. 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. رابطه معنوی هند و ایران بسیار کهن بود و به ویژه 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 در باره هند به نام *ماللهند من مقوله مقبوله او مزدوله منتشر ساخت*.
۴۳. محقق تفتازانی، عقاید نسفیة، صفحه ۵۲.
۴۴. رجوع کنید به: ج. دو بوئر، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه انگلیسی، لندن، ۱۹۳۳، در بحث معتزله تحت عنوان «کلام».
۴۵. *Beitrag zur islamischen Atomlehre*، برلین، ۱۹۳۶.
۴۶. رجوع کنید به ترجمه‌های اشارات و التنبیها (*Livre des directives et remarques*)، پاریس، ۱۹۵۱، حاشیه صفحات 248-249. (گوآشن در قول خود مستند است به سخنان گراتوس و پی‌نس در مقاله «الرازی» در دائرةالمعارف اسلامی، جلد اول، صفحه ۱۲۱۴).
۴۷. طبقات الامم، چاپ بیروت، صفحه ۳۳.

٤٨. رازی در عین حال منکر نبوت بود و رساله او جبل المُنْبَشِين یا (مخاریق الانبیا) والنبوات یا (نقض الادیان) موجب تکفیر او شده است. در تاریخ الحکماء ابن القفطی (چاپ لایپزیک سال ۱۹۰۳ صفحه ۲۷۱) این عبارت خشم‌آمیز در باره رازی ماتریالیست نوشته شده: «انه توغل فی العلم الالهی و ما فهم غرضه الاقصی، فاضطرب لذلك رایه و تقلد آراء سخیفه و انتحل مذاهب خبیثه و ذم اقوا مالهم یفهم عنهم و لاهدی بسبیلهم.»، یعنی او در دانش الهیات غوررسی کرد ولی به غرض نهایی آن پی نبرد لذا آرائش در این زمینه مشوش شد و عقاید سستی را تقلید کرد و مذاهب پلیدی را اقتباس نمود و کسانی را که نفهمد بد گفت و به راه آنها هدایت نشد. اکنون که از دشنام‌گویی به رازی سخن به میان آمده بی‌فایده نیست که چند بیت فصیح از شاعر گران‌مایه معاصر، شادروان ادیب الممالک فراهانی (سید صادق امیری)، در ثنای رازی ذکر کنیم تا معلوم شود که در ادبیات ما قدر شناسان و ستایشگران رازی نیز بوده اند:

محمّد ذکر یا طیب رازی را
 که فیلسوف عجم بود و استاد 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
 همواره همچو شهبان لشگریش از پس و پیش
 روانه بُد، چو ز مدرّس شتافتی به مطب
 چنان به کار پزشکی خبیر و حاذق بود
 که شد ز هیبت او لرزه بر مفاصل تب

٤٩. انگلس، نامه به شمیدت، ٢٧ اکتبر ١٨٩٠.

٥٠. تاریخ ایران از ازمئه قدیم تا قرن هیجدهم، چاپ روسی، لنینگراد، ١٩٨٥، صفحه ٥.

٥٦. بسیاری از مسائل مطروحه در این گفتار، در گفتارهای دیگر این کتاب با تفصیل بیش‌تری آمده است. زیرا این گفتارها در ازمئه مختلف هر یک به مثابه بررسی مستقل تدارک شده، لذا همان‌طور که در پیش‌گفتار ذکر شد، تداخل مطالب و تکرار مسائل در آنها گاه مشاهده می‌شود.

ناصر خسرو

رزمنده، اندیشه‌مند و سخنور

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 کُتُب ایزد مُجملی ماند
که آن نشنیدم از دانا مُفسّر
ناصرخسرو

۱. در آمد

یکی از آن سیماهای پر توان که مغناطیسش آشنایان به فرهنگ اقوام ایرانی را به خود می‌کشد فیلسوف، شاعر، نویسنده و مجاهد سترگ، «حجّت زمین خراسان» حکیم ابومعین حمیدالدین ناصرین خسرو قبادیانی مَرُوزی 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 کارنامه قطور روشنفکران ایران همانند ناصرخسرو با همه ویژگی‌های زندگی و فعالیت معنویش اندک، بل نایاب است. چنان استواری و شیوایی 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 بی‌تاب و بی‌آرامی است که ویژه شاعران، قهرمانان، آغازگران، طلایه داران و همه کسانی است که زندگی عادی در چارچوب سنن و رسوم و قوانین و موازین را بر نمی‌تابند و گم‌شده‌ای دارند و بانگی در دوردن خود می‌شنوند و شعله‌ای در نهادشان فروزان است. ناصرخسرو نه تنها از جهت شخصیت والای معنوی خود شگرف است بلکه در زندگی دیرنده خویش راهی پر سانحه و همراه با دگرگونی پیموده است، که آن نیز در تاریخ مردان ادب و تفکر میهن ما همانند چندانی ندارد. این پژوهنده پرمایه و سخت‌کوش از مولتان هند و بدخشان افغان تا قیروان و سودان و از آرمینیه و آسیای صغیر تا بحرین و لَحساء و قَطیف را به قدم سیاحت و گاه پای پیاده در نوشته و با چنتای طلب و عطش جست و جو و «خورجینگی» انباشته از

کتاب^۱ در بخش عمده‌ای از جهان اسلامی آن عصر به دنبال گم‌شده خود (حقیقت) گشته است. در زندگی دردناکش فاجعه و حماسه زندگی مردی آرمان‌پرست منعکس است. هنوز بسی از مرگش در زاویه قریه دورافتاده یمگان نگذشته بود که نامش با افسانه‌ها در آمیخت. از زمان تألیف آثار البلاد قزوینی (نیمه دوم قرن هفتم) گرفته تا عصر نویسندگان تذکره‌های معروف هفت اقلیم و آتشکده توصیف ناصر خسرو به مثابه مردی از مستوفیان و وزیران خلافت (!) که بر علوم غریبه و سحریات دست داشته، طلسم اعظم می‌ساخته، به ستاره مریخ التجا می‌برده، اجنه را به خدمت می‌گماشته، با ملک ملاحظه بحث‌های فلسفی در می‌پیوسته، آمده است. خود این افسانه‌گون شدن زندگی یک مرد شهیر، که از مختصات روانی توده‌های عقب مانده است، نوعی تظاهر بلندپایگی این مرد در دیده آن توده‌هاست. بیهوده نیست که کسانی مانند ابن سینا و شمس‌الدین 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 دیده اسمعیلیان، بلکه ساکنان سنی مذهب اطراف آن نیز مزار مقدسی است.

در باره زندگی و آثار و افکار ناصر خسرو اسناد و منابع و آثار تحقیقی بسیار جالب و جامع فراوان است. صرف نظر از تذکره نویسان قدیم، جمعی از پژوهندگان ایرانی مانند تقی زاده، علی اکبر دهخدا، محمد تقی بهار، مجتبی مینوی، م. غنی زاده، دکتر ارانی، سعید نفیسی، بدیع الزمان فروزانفر، دکتر محمد معین، دکتر ذبیح‌اله صفا، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دکتر رضازاده شفق، دکتر غلامحسین صدیقی، دکتر مهدی محقق و غیره، و گروهی از پژوهندگان اروپائی مانند هرمان اته، ادوارد برائون، هانری کرین، شارل شفر، و. ایوانف، ی. س. براگینسکی، ادلمان، اندره برتلس، ب. و. نیکیتین و دیگران، در باره ناصر تحقیق و تفحص کرده‌اند و گاه (مانند و. ایوانف) از کارشناسان معروف مذهب اسمعیلی، و یا اندره برتلس از دانشمندان معاصر شوروی، کتابی در باره‌اش پرداخته‌اند و نکات شنیدنی و گفتنی بسیار را به میان کشیده‌اند. به علاوه، خوشبختانه آثار رنگارنگی از شعر و نثر ادبی و فلسفی ناصر در دست است و می‌توان با مطالعه آنها به کُنهِ اندیشه و احساس او پی بُرد. لذا نگارش شرحی جامع و مانع در باره ناصر که هم دوران او و حیات شخصی‌اش را تشریح کند، هم آثار ادبیش را از جهات شکل و مضمون نقادی نماید و به مقایسه این آثار با آثار همعصر دست زند و منابع الهام آن را روشن گرداند و هم افکار فلسفی و مذهبیش 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 وظیفه خطیر، لازم و مطلوب نیست.

نگارنده این سطور، مانند بسیاری از هموطنان، از دیرباز و از ایام کودکی و جوانی گوش جان به صلای پر صلابت ناصر سپرده و شیفته معنویت پارسایانه و پیکار جوانانه وی بوده است و به

ویژه در شعر ناصر خسرو شیوه تلفیق کلام و طرز تفکر بدیعی و منطقی وی «آنی» می‌دیده که پیوسته تأثیری شگرف در ژرفای ضمیرش باقی می‌گذاشته و لذا به پذیره الفت دیرین روحانی خویش و از دیدگاه جهان‌بینی علمی و انقلابی، و با بهره‌گیری از پژوهش‌هایی که تا کنون در زمینه «ناصرشناسی» شده، می‌خواهد گردهای از آن چهرهٔ ارجمند ترسیم نماید. سود این کار از جمله در آن است که نیروی سرمشق و غرور وراثت در پرورش صفات نیک و انگیزتن جهدهای نجیبانه مؤثر ست و اگر بررسی تاریخ گذشتگان مایهٔ علو معنوی آیندگان نمی‌شد، پس این بررسی سراپا کاوشی فضل‌فروشانه و عبث می‌بود. به قول شاعر:

العُلَى محظورة الاّ علی
مَنْ نَبِیْ فوق بناء السلف

۲. دوران تاریخی ناصر

ناصر خسرو در ذی‌عقده سال ۳۹۴ هجری در پنجمین سال سلطنت یمین‌الدوله محمود غزنوی در شهر کوچک قبادیان از توابع بلخ (واقع در تاجیکستان کنونی) در خاندان محتشمی صاحب عنوان و ضیاع و عقار بزاد^۲، و به احتمالی در سال ۴۸۱ (در شانزدهمین سال سلطنت ملک‌شاه سلجوقی) در سن ۸۷ سالگی (و به احتمال قوی‌تر در ۴۶۵ یا ۴۷۰) در دژ یمگان از توابع بدخشان در گذشت. نگارنده در بارهٔ تاریخ در گذشت ناصر به نظر آقای هانری کرین در مقدمهٔ جامع‌الحکمتین که این تاریخ را ۴۶۵ یا ۴۷۰ می‌داند راغب‌تر است، زیرا در آثار منشور و منظوم ناصر اثری از تاریخی دیرتر از ۴۶۵ نیست، و اصولاً دیرتر از این سال رد پای او در تاریخ دیده نمی‌شود.

عمر دراز ناصر در یکی از ادوار پُر سانحه و دشوار و بغرنج تاریخ ایران گذشته است. پنج سال پیش از تولد ناصر بود که محمد سبکتکین بر سامانیان غلبه یافت، و بدین سان دوران سلسله‌های ایرانی از قبیل طاهریان، آل محتاج، صفاریان، 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 تدلیل آنان می‌کوشید، پایان یافت. غلبهٔ محمود سبکتکین مورد علاقهٔ کامل خلافت بغداد بود که از سال ۳۵۶ هجری و استقرار خلافت فاطمیان در قاهره سخت گرفتار هراس بود و می‌کوشید تا آن‌چنان که 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 اختلافات اشرافیت عرب (بنی‌هاشم، بنی‌امیه، آل‌عبّاس و آل‌علی و فاطمه) استفاده می‌کردند، خلافت عبّاسی نیز بر ضد ایرانیان تکیه 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 آن کس را که «لواء و علم از فاطمیان می‌ستد» بر دار می‌فرمود^۳ برای خلیفه به مراتب تکیه گاه امین‌تری بود تا امیران سامانی آزاداندیش و شاهان دیلمی شیعی مسلک.

پس از غلبه غزنویان حادثه مهم دیگر شکست فاحش سلطان مسعود غزنوی در دندانقان مرو در ۴۳۱ و قتل وی در ۴۳۲ و سرانجام غلبه ترکان سلجوقی است.^۴ 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 عصیّت مذهبی و قشریّت و سخت‌گیری و تعقیب و سالوس و ریاکاری حدّتی بی‌سابقه یافت.

زندگی ناصر خسرو با زندگی پنج شاه معروف یعنی محمود، مسعود، طغرل، الب ارسلان و احتمالاً ملکشاه و وزیرانی چون عمیدالملک کُندری و خواجه نظام الملک و شاعران شهیری چون فرخی، قطران، اسدی، منوچهری، غضائری، عنصری، کبیبی، امیر مُعزی، مسعود سعد، فخرالدین اَسعد گُرگانی، و اواخر حیات، کسائی و فردوسی و فلاسفه و دانشمندان بزرگواری مانند ابن سینا، ابوریحان، ابوحیان توحیدی، ابن مُسکویه، و اوائل حیات، غزالی و خیّام و نیز صوفیان معروفی مانند ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر و ادباء بنامی چون عنصرالمعالی، ابونصر مُشگان، ابوالفضل بیهقی و ابومنصور ثعالبی تماماً یا کمابیش معاصر بوده است، به ویژه این در صورتی است که سن او را به حداکثر تصور کنیم.

اگر روشنفکران برجسته‌ای را که در دوران رستاخیز و نوزائی فرهنگی پس از سلطه عرب ظهور کردند تا ایلغار مغول به چهار نسل تقسیم کنیم، این نسلِ دوّم آن روشنفکران است. نسلِ اوّل کسانی مانند رودکی و شهید و بوشکور و دقیقی و فارابی و زکریای رازی و ابوسلیمان سجستانی و ایرانشهری و بوسهل مسیحی و بلعمی و امثال آنان بودند که زمینه مدنی عصر ناصر را فراهم آوردند.

طلوع این روشنفکران با رونق نظام فتودال همراه بود. شهرهای بزرگ و بسیار پر جمعیت، تجارت جوشان خرده و عمده و سیر دائمی کاروان‌های بزرگ در درون کشور و بین کشورها، کارگاه‌های متعدّد نساجی، عصّاری 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 زمینه های دین و علوم دینی (از قبیل کلام)، عرفان، فلسفه، منطق، علوم طبیعی و ریاضی و ادبی و لغوی و نوعی در آمیختگی وسیع و آزادانه تمدن‌ها در پهنه وسیع اسلامی و میدان فراخ مسافرت‌ها و شهرت‌ها همراه با رابطه دائر و گرم ایران با هندو چین و بیزانس و قفقاز و عراق و حجاز و مصر و مغرب از مختصّات این عصر است. در درون این تقاطع عجیب مدنیّت‌ها و افکار و امتزاج

امواج کوه‌پیکر حوادثی بزرگ بروز جان‌های پُر جولان، جسور، نکته‌یاب و باریک‌اندیش شگفت نیست.

درست در این ایام که در جهان اسلامی مدنیّتی 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 آستانهٔ نخستین تدارک جنگ‌های صلیبی قرار داشت که می‌بایست قریب دو قرن دیرتر آغاز گردد. باختَر 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، فتوٰدالیسم نظام عمدهٔ اقتصادی و اجتماعی در جامعهٔ ایران بود، ولی این فتوٰدالیسمی است که خواه از جهت بقایای بسیار مهمّ و جدّی بردگی و سازمان دودمانی (پاتریارکال) و خواه از جهت پدیده‌های گوناگون اقتصاد کالائی و خرده‌کالائی و رواج پول و تجارت و وجود کارگاه‌های بزرگ و تمرکز مردم در شهرها و پیدایش حکومت‌های بزرگ متمرکز و بسیاری نکات دیگر، با فتوٰدالیسم مغرب زمین تفاوت‌های بسیار بسیار جدّی پیدا می‌کند. اگر این ویژگی‌های متعدّد و مهمّ جامعه فتوٰدالی ایرانی در دوران 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 فتوٰدالیسم مشرق زمین بستگی دهقانان به زمین و بهرهٔ بیگاری مانند فتوٰدالیسم غرب نمونه‌وار نیست. کشاورزی خرده‌دهقانی در ایران پیوسته گسترش فراوان داشته است. تقسیم کار اجتماعی بغرنج بوده و اصناف پیشه‌وران هرگز به صورت گیلدهای قرون وسطائی اروپائی متشکّل و مقید نبوده‌اند. با این حال، دورانی که ما با آن سر و کار داریم دوران ادامهٔ فتوٰدالیزاسیون جامعهٔ ایرانی، دوران ارثی شدن «اقطاع» دولتی و تسلّط بیشتر فتوٰدال‌ها بر دهقانان آزاد، دوران ستاندن خراج‌های سنگین جریانه از رعایاست. همین امر ریشهٔ آن جوش و خروش و تضادهای اجتماعی است که اسمعیلیان از آن حدّاکثر استفاده را برای جلب تودهٔ ستم‌دیده و تنگدست علیه خلافت عبّاسی و عمّال ایرانی آن کرده‌اند

۳. مراحل زندگی ناصر

زندگی ناصر را که در این دروان متناقض و غنی، گذشته است می‌توان به چهار دورهٔ مشخص تقسیم کرد:

دوران اوّل، کودکی و جوانی: ناصر در این دوران خود را دانش‌آموزی تیزهوش و علم‌دوست

نشان می‌دهد. قرآن را سراپا به خاطر می‌سپرد. دانش‌های متداول آن عصر از قبیل فلسفه یا حکمت یونان و ملل و نحل و آرثماطیقی و موسیقی و هندسه اقلیدس و علم نجوم و فلکیات و علم عقاقیر و آدویه و طب 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 پُرکرامت باقی می‌ماند. شیفتگی او به آموختن و مطالعه 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.^۵

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 دل خوش بود.

دربار مسعود غزنوی، که وی از جمله کارکنان آن بود، در تاریخ بیهقی و صفی بلیغ یافته است. دستگاه مرکزی دولتی غزنویان از دیوان عرض و دیوان رسالت و دیوان استیفاء و دیوان برید و دیوان اشراف و دیوان قضا و دیوان احتساب و دیوان اوقاف مرکب بود. از میان این دیوان‌ها، دیوان رسالت که در آن «نُسخت» و «مُیْضَه» عهدها و توفیقات را تدارک می‌دیدند، مرکز کار دبیران بود و رئیس یا دبیرخانه «صاحب دیوان رسالت» نام داشت. دیوان عرض در حکم وزارت جنگ، دیوان استیفاء در حکم وزارت دارائی، دیوان قضا در حکم وزارت دادگستری، دیوان برید که «اسکدار» یا کیسه چرمین پستی را «حلقه بر افکنده و بر در زده» به این سو و آن سو می‌فرستاد در حکم وزارت پست، دیوان اشراف که مَنهیان و شَحِنگان 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 مرتبه داران و ندیمان و خازنان و مطربان و ساقیان و جنباشیان و جنیتیان و غلامان و ثاقی و سرائی با جامه‌هایی 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 عَلم و علامت و دبدبه و کوس و بوق و دهل، دستگاهی بس پُرهیمنه و با شکوه بود. امیر مسعود که به هنگام عشرت در «خیشخانه» مزین به تصاویر آلفیه و شلفیه می‌نشست، در «پیلپاها» تا ۲۱ سائگین شراب می‌نوشید و به انواع بهانه‌ها خود و سالاران و سرهنگانش از مردم زر و سیم می‌ستاندند، به وسیله مشتی وزیران و دبیران و مستوفیان ایرانی از قبیل بوسهل زوزنی و بونصر مُشگان و ابوالفتح رازی و فوجی از 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 «بر می‌کشید». گاه در «وُناق» خلوت می‌کرد و کسی را «فرو می‌گرفت». گاه به «عقابین» می‌بست و تازیانه زدن می‌فرمود. گاه

به «قلعت» و «حرس» با بندگران یا سبک می‌فرستاد یا بر دار می‌کرد تا به اصطلاح 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 منظرهٔ جامعهٔ زمان او را بیرون کشید:

دهقانان (دیهگانان) و ملک‌داران و اقطاع‌داران یا صاحبان قطیعه و «نان پاره»، که اشرافیت فئودال آن زمان را پدید می‌آوردند، تحت حمایت امیران و ملاکین غزنوی و سلجوقی و وزیران و سپهسالاران آنها و نیز تحت حمایت خلفاء عباسی، روستائیان و پیشه‌وران را می‌چاپیدند و گاه آنها را به انواع مقاومت از مثبت و منفی وا می‌داشتند.

در دستور زندگی این قشر فوقانی تنها قدرت ورزی کور و آزمندانه قرار داشت و لذا روستائیان و شهری نیز می‌کوشیدند تا در صف «عیاران» و جوانمردان و یا در سازمان‌های اسمعیلی متشکل شوند، و زمانی با سخن و زمان دیگر با سلاح با زورگویی قدرتمندان مقابله کنند.

قشر انگلی از روشنفکران عصر که به گِردِ دربار شاه و امیران و وزیرانش جمع شده بودند، مانند فقیهان متعصب کرامی مسلک و برخی صوفیان و علویان بزرگ و شاعران مدیحه‌سرا و منجمین طالع‌بین و غیره، از خوان گستردهٔ غارت، نصیب و صلّتی دریافت می‌داشتند.

به نظر ناصر در سرزمین «خراسان و مشارق» بازار حکمت کاسد و مزاج شریعت فاسد بود و کارها به دست مشتی فقیه می‌گشت که چون ستمگر سر کیسهٔ رشوت می‌گشود آنان نیز در وقت «بند شریعت» می‌گشودند. ناصر می‌گفت:

«ابلیس فقیه است، گر اینها فقهایند!»

به نظر ناصر نفسِ ناطقهٔ چراجویِ دانش جوی که خواستار است نه تنها از نام اشیاء، بلکه از فعلِ آنها سر در آورد و از «مثل» به «ممثل» و از «ظاهر» به «باطن» پی برد و حقیقت دینِ حق و علم را دریابد، مورد لعن و تکفیر «علماء لقبان» و «فقهاء لقبان» کرامی مسلک قرار می‌گرفت:

«دهنِ علم فراز و دهنِ رشوت باز.»

ما این توصیف کوتاه را آوردیم تا معلوم شود ناصر خسرو، که بنا به تصریح خود او در سفرنامه «بارگاه ملوک عجم» را دیده و از زمان محمود و مسعود غزنوی تا دوران ابوسلیمان چغری بیک‌بن داودبن میکائیل، امیر سلجوقی، با مشاغل مختلف در دیوان کار می‌کرده، در چه محیطی می‌زیسته و با چه گونه «دستگاه اداری» سر و کار داشته و با چه گونه مردمی و چه گونه جامعه‌ای روبه‌رو بوده است. روشن است که شخصیت پُر تب و تاب و طوفانی ناصر در چارچوب سفینه‌ای 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 به تصریح خود ناصر، دورانِ دگرگونیِ روحیِ غربی 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 تاریخ تحوّل روحی و سیر و سلوک مذهبی ناصر می‌داند، 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 بر
از پارسی و تازی و از هندو و از ترک
وز سندی و وز عبری و رومی همه یکسر
از فلسفی و مانوی و صابی و دهری
درخواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر

سرانجام روابط خود را با درباریان و میران و اشراف قطع می‌کند و به طرف روحانیون روی می‌آورد. ولی این کار به یأس می‌انجامد، زیرا روحانیون را مثنی مردم قشری، فاقد منطق سلیم و سالوس و از پادشاهان و میران و خواجگان شوم‌تر و پلیدتر می‌یابد:

از رنج روزگار چو جانم ستوه گشت
یک چند با ثنا به در پادشا شدم
صد بندگی شاه بیایست کردم
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 بدین سان دوران دوم زندگی ناصر آغاز می‌شود: دوران حیرت، طلب و جست و جوی حقیقت. گرچه این امر در اسناد مربوط به حیات ناصر آشکاره نیامده است، ولی باید یقین داشت که ناصر از همین دوران وارد تماس با دُعاة اسمعیلی می‌شود. ما در باره اسمعیلیه در بررسی دیگری که در همین مجموعه نشر یافته سخن گفته‌ایم و در این جا نیازی به تفصیل نمی‌بینیم، همین قدر باید یادآور شویم که جنبش اسمعیلی ایران در این ایام مرحله 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، محمدبن احمد نخشبی و غیره. در دوران ناصر، داعی بزرگ اسمعیلی یا داعی الدُّعَاة «المؤید فی الدِّین شیرازی» نام داشت. وی مردی فصیح و سخنور و روان‌شناس و جذّاب بود و به همان‌سان که شمس‌الدِّین ملکداده تبریزی شخصیتی سزاوار آن داشت که مردی چون جلال‌الدِّین محمد مولوی بلخی را به شور در آورد، این المؤید فی الدِّین نیز از آن زُمره مردم بود و توان آن را داشت که ناصر خسرو را منقلب کند. خود ناصر بارها تأثیر «خواجه مؤید» را در انقلابِ احوال خود تصریح کرده است:

که کرد از خاطر خواجه مؤید

در حکمت گشاده بر تو یزدان^۶

باید حدس زد که ناصر در این ایّام با شبکهٔ مخفی اسمعیلی، که در آن ایّام 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 شگفت‌انگیز خویش در گوزگانان حکایتی به میان می‌آورد. داستان چنین است که گویا ناصر در «نیمه 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 منع می‌کند و می‌گوید:

«چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند، اگر به هوش باشی

بهر.»

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 آقای تقی‌زاده در مقدمه بر دیوان ناصر، داعی الدُّعَاة فاطمیان ابونصر صدقه‌بن یوسف و احتمالاً دیدار با ابو تمیم محمدبن علی ملقب به «المستنصر بالله»، خلیفهٔ فاطمی، در شهر 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 مقدمهٔ فارسی جامع‌الحکمتین 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 جزیرهٔ العرب و مصر و قیروان و نوبه و سودان و یمن و لَحْساء قَطیف را به قدم سیاحت می‌پیماید و چهار بار مراسم حج به جای می‌آورد و سه سال در مصر اقامت می‌کند

و پس از طیّ مراحل و مسالکِ ضرور در مکتبِ اسمعیلیّه مصر با دریافت لقب و عنوان «حجّت جزیره خراسان»، که یکی از دوازده «جزایر زمین» طبق تقسیم اسمعیلیان بود، به وطن باز می‌گردد. حجت یا نقیب یا باب، نائب امام و خلیفه زمان بود و پس از مقام امام یا خلیفه زمان در هیرارشی باطنیان اسمعیلی این مهم‌ترین مقام و در حکم «امین امام زمان» و «مختار امام عصر» و سفیر و مأمور خاندان رسالت و امامت محسوب می‌شده است. این سفر حقیقت‌جویانه 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 سفر نامه نقل کنیم:

«چون به آن جا رسیدیم از برهنگی و عاجزی به دیوانگان مانده 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؟ خرچینکی بود که کتاب در آن می‌نهادم بفروختم و از بهای آن درمکی چند سیاه در کاغذ کردم که به گرمابه بان دهم تا باشد که ما را درمکی زیادت‌تر در گرمابه بگذارد که شوخ از خود باز کنیم. چون آن درمک‌ها پیش او نهادم در ما نگریست، پنداشت که ما دیوانه‌ایم، گفت: «بروید که هم اکنون مردم از گرمابه بیرون آیند» و نگذاشت که ما به گرمابه به در رویم. از آن جا 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، جمادی الاخر سال ۴۴۴ هجری و خود او در سن پنجاه سالگی بود: دانش‌ها اندوخته، تجارب گرد آورده، به اوج نُضح عقلی و روحی رسیده، آماده بود تا با تمام نیرو در راه عقیده‌ای که وی «حجّت» آن بود جهاد کند و بدین سان دوران سوّم حیات ناصر که از ۵۰ سالگی تا ۶۰ سالگی تا ۶۰ الی ۶۳ سالگی طول کشید و یکی از طوفانی‌ترین ادوار زندگی اوست آغاز می‌شود. اکنون دیگر سلجوقیان که ناصر آنها را یاجوج و مأجوج می‌خواند بر خراسان مسلط بودند و مبارزه روحانیون حنفی و شافعی و متکلمین اشعری و کرامی تحت حمایت سلطانان سلجوقی و وزیرانشان با فلاسفه و عرفاء و قمرطیان اسمعیلی و روافض شیعه سخت بالاگرفته بود. ناصر در این دوران، در شهر بلخ با علماء دین و با فقیهان قشری وارد جرّ و بحث می‌شود. اشعارش در این دوران، این مبارزه عقلی و فکری را به خوبی مجسّم می‌کنند:

ای حیل‌سازان جُهلا نیک پدید است
کز حیل‌ه مر ابلیس لعین را وزرائید
چون خصم سر کیسه رشوت بگشاید
در وقت شما بند شریعت بگشاید
فقه است مر آن بی‌هده را سوی شما نام
کان را همی از جهل شب و روز بخائید
گر روی بتابم ز شما شاید از ایراک
بی روی و ستم‌کاره و با روی و ریائید

و به اتکاء منطق و شیوه استدلالی خود از این بی‌هده خائی فقیهان باکی ندارد و حربه برای خود را در حجّت و برهان منطقی می‌شمارد:

چون حجّت گویم، به ترازوی من اندر
گر پنج هزارید پیشیزی نگرائید

حجّت معقول اگر به دست نداری
من نه تُرایم چنان‌که تو نه مَرائی

جامعه رسمی او را «بد دین» و «قرمطی» و «ملحد» و «رافضی» و «معتزلی» و «مهدور الدم» و «غالی» می‌خواند. از طرف مراجع معتبر و شاید خلافت بغداد تکفیر می‌گردد و فتوای قتلش صادر می‌شود، مورد تعقیب خشن مأموران دولت سلجوقی و عمال خلیفه و روحانیون قشری و رشوت خوار و همه کسانی که محکوم حکم این نیروها بودند واقع می‌شود و به احتمال قوی خانه‌اش مورد هجوم غوغائیان قرار می‌گیرد و به تاراج می‌رود و خود او به ناچار مخفی و متواری می‌گردد. این سرنوشت نصیب بسیاری از بزرگان ما شده و از آن جمله نصیب ابن سینا و چند قرن دیرتر نصیب حافظ و تا حدی صدرالدین شیرازی. باری ناصر در این دوران مدتی به نیشابور و رستم‌دار مازندران و گیلان می‌رود و سرانجام به قریه کوهستانی یمگان پناه می‌برد. ظاهراً ناحیه بدخشان و یمگان یکی از مراکز اسمعیلیه بوده است و ناصر توانست در این گوشه پناهگاهی بجوید. احتمال دارد امیر اسمعیلی مذهب بدخشان شمس الدین ابوالمعالی علی بن اسد او را در کنف حمایت گرفته باشد. یمگان دره ایست خشک و فقیر و به ناصر در این دره دور افتاده، دور از ایل و تبار به همان اندازه دشوار گذشته که به معاصرش مسعود سعد سلمان در سُمج‌ها و زندان‌های بیست ساله‌اش. دردی غریب در قصاید غرّا و دل انگیز این استاد سخن در این گوشه خاموش غربت و

هجرت موج می‌زند.

از این پس دوران چهارم حیات او آغاز می‌گردد. از ۶۰ یا ۶۳ سالگی تا پایان عمر و این دوران شاید ۱۵ الی ۲۵ ساله، چنان‌که گفتیم، دوران شکنجه روحی عمیق ناصر است. کُنده‌ای که زمانی شعله‌ور بود اینک در خاکستر سرد ملال و درماندگی غرق است و در انتظار پایان، عمری پارسایانه و عبوس می‌گذراند:

دل، پر اندوه تر از نارِ پر از دانه
تن، گدازنده‌تر از نال زمستانی
بی‌گناهی، شده همواره بر او دشمن
ترک و تازی و عراقی و خراسانی

ولی آنچه که شگفت و در خورد آفرین است آن است که رنج‌های درون، ناصر را خرد نمی‌کند. وی تا آخرین دم مبارزیست امیدوار، و پهلوان سالخورده ما با همان صلابت همیشگی خویش به سود عقاید خود و علیه مخالفان می‌رزد. به ویژه آنکه حوادث آن عصر و دست‌اندازی‌های طرفداران خلفاء فاطمی به بغداد (مانند تصرف بغداد از طرف بساسیری) این امید را در وی زنده نگاه 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 و حق» غلبه کند، پرچم عباسیان واژگون شود و دوران گُربت و غربت او نیز خاتمه یابد.

آرجو، که زود سخت به فوجی سفید پوش
کینه کشد خدای ز فوجی سپه سَلَب
وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گُرسنه عباسیان طلب
وز خون خلق خاک زمین حله 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 صباّحیان لرزه بر پیکر خلفاء، شاهان سلجوقی و وزیران و فقیهان قشری خراسانی افکند و خلافت عباسی نیز نتوانست سرانجام خود را از نبرد مدبرانه شیعیان سَبْعِیّه و اثنی عشریه نجات دهد و به درّه فنا فرو غلطید.

۴. آثار ادبی، فلسفی و دینی ناصر

مردی پر شور و پرمایه چون ناصر طیّ عمر دراز خود بسیار سروده و نوشته است و سخن خود او بر این نکته گواه است:

منگر به این ضعیف تنم، چون که 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

عبارت است از:

۱. دیوان، که در کامل‌ترین شکل آن که مورد نظر ماست، اندکی بیش از یازده هزار بیت دارد و مسلماً این تمام سروده‌های ناصر نیست، از جمله به همین دلیل که در منابع متعدّد گاه اشعاری به ناصر نسبت داده شده که در دیوان وی نیامده است. این دیوان به تصحیح حاجی سید نصرالله تقوی و با مقدمه جامع تقی‌زاده و ذیل بر دیباچه از مجتبی مینوی و حواشی جالبی از دهخدا در سال ۱۳۰۴ در مطبوعه مجلس در تهران چاپ شده است. دیوان ناصر خسرو یکی از مهم‌ترین اسناد برای تحقیق در باره شخصیت روحی و معنوی ناصر است. متأسفانه این دیوان، به این شکل معایب زیادی دارد و امید است صاحب همّتی آن را چنان که در خورد چنین اثر والا و داهیهانه است تصحیح و تحشیه کند و با تفسیرات لغوی و ادبی و فلسفی لازم به طبع رساند.

۲ و ۳. دو مثنوی کوچک، روشنائی نامه و سعادت‌نامه، که اولی متضمن ۵۹۲ و دومی مشتمل بر ۳۰۰ بیت در پند و موعظه است و به ضمیمه دیوان نامبرده طبع گردیده است. انواع طبع‌های دیگر نیز از این دو مثنوی وجود دارد. در مورد مثنوی سعادت‌نامه، شادروان بهار در سبک‌شناسی (جلد سوم) تصریح دارد که از آن ناصر خسرو و شریف اصفهانی متوفی سال ۷۵۳ است نه متعلق به ناصر خسرو قبادیانی. از روشنائی نامه نسخه‌ای نیز به نثر در دست است که آن را و. ایوانف در ۱۹۴۹ در لیدن به طبع رسانده است.

۴. سفر نامه، که از جهت احتواء بر تاریخ و جغرافیای تاریخی و ترجمه حال ناصر دارای اهمیتی زاید الوصف است و بهترین طبع آن با مقدمه محمود غنی زاده سلماسی است و در سال ۱۳۴۱ قمری در مطبوعه کاویانی در برلین به چاپ رسیده است. همان‌طور که شادروان ملک الشعراء بهار متذکر شده است، سبک انشاء سفر نامه نسبت به زادالمسافرین و جامع الحکمتین و وجه دین قدمت کمتری را نشان می‌دهد که می‌تواند علامت مداخله نساخان یا ناشی از کوشش ناصر برای ساده‌تر نوشتن باشد.

۵. زادالمسافرین، اثر مهم فلسفی ناصر که وی در سال ۴۵۳ هجری به نام خلیفه فاطمی المستنصر بالله نوشته است و با تصحیح ادیب هندی محمد بذل الرحمن در مطبوعه کاویانی در

سال ۱۳۴۰ قمری چاپ شده است.

۶. وجه دین، که با مقابله محمد قزوینی و محمود غنی‌زاده و با مقدمه دکتر تقی ارانی، آن هم در مطبعه کاپوانی در سال ۱۳۴۳ قمری به چاپ رسیده و حاوی توصیف مذهب اسمعیلیان است. ناصر برای این کتاب اهمیت رهنمودی خاصی قائل بوده و خود در مقدمه آن می‌نویسد:

«خردمندی که این کتاب را بخواند، دین را بشناسد و بر شناخته کار کند.»

۷. جامع‌الحکمتین، که به اهتمام دکتر محمد معین و هانری کربن و مقدمه هر دوی آنها به فارسی و فرانسه در سال ۱۳۳۳ در تهران به چاپ رسیده است و متضمن شرحی است که ناصر بر قصیده الهیثم احمد بن الحسن جرجانی نوشته است. ناصر این شرح را در سال ۴۶۳ بنا به خواهش امیر بدخشان شمس‌الدین ابوالمعالی علی بن اسد تدارک دیده است. شاعر و حکیم اسمعیلی ابوالهیثم در قصیده ۸۲ بیتی خود سئوالاتی را مطرح کرد و امیر بدخشان که خود اسمعیلی بود از ناصر در ایام اقامت یمگان خواست که بدان سئوال‌ها پاسخ نویسد. بدین ترتیب این اثر مهم فکری ناصر پدید شده است.

۸ و ۹. دو رساله خوان‌الاخوان و گشایش و رهایش، که دست‌نویس اولی در کتابخانه ایاصوفیه است و در سال ۱۹۴۰ یحیی الخشاب از آن در قاهره نسخه‌ای چاپ کرده است و دومی به تصحیح سعید نفیسی در شهر بمبئی در سال ۱۹۵۰ چاپ شده است. هر دو رساله در مسائل دینی است. رساله گشایش و رهایش پاسخ به سی سئوال یک برادر دینی است و نشانه 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 بستان‌العقول، کتاب المفتاح و المصباح، دلیل‌المتحیرین، کتاب عجائب‌الصنعه، لسان‌العالم، اختیار‌الامام و اختیار‌الایمان، کتاب الدلائل، غرائب‌الحساب و عجائب‌الحساب نام می‌برد که در دست نیست. علاوه بر این آثار که تعلق آن به ناصر مسلم است، کتبی مانند سر‌الاسرار در تسخیر کواکب و اکسیر اعظم در منطق و قانون اعظم در علوم عجیبه به ناصر نسبت داده می‌شود که این انتساب محل تردید جدی است.

۵. آفرینش ادبی ناصر

ناصر در آفرینش ادبی خود که به طور عمده و حتی انحصاراً منظوم است، چه از جهت شکل و شیوه بیان هنری و چه از جهت محتوی و مضمون، هنرمندی است نوآور. در شهر مرو شاهجان که ناصر آغاز عمر را در آن جا به سر آورده است، کسائی مروزی، شاعر

معروف آن دوران، شهرتی 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 را در نظر داشته است، ولی تفاوت کیفی عظیمی ما بین دو شاعر وجود دارد. ناصر ای چه بسا از راه مفاخره شعر خود را پرنودی 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 ببحور 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 مثنوی شکوه و پند و عتاب و خطاب و بحث و مناظره دینی و فلسفی ختم می‌شود، آهنگ‌های غریب، نادر، دلکش و آسمانی بر می‌گزیند. چند نمونه بیاوریم:

مرد را خوار چه دارد؟ تن خوش خوارش
چون ترا خوار کند، چون نکنی خوارش؟

سخت تر عیب جهان پیش خرد چیست؟ فناش
پیش این عیب سلیم است بلاها و عناش

چون گشت جهان را دگر احوال عیانیش
زیرا که بگسترد جهان راز نهانیش

در دلم تا به سحرگاه شب دوشین
هیچ نارمید این خاطر روشن بین

صبا باز با گل چه بازار دارد
که هموارش از خواب بیدار دارد

۲. دقت و غناء در لفظ و استحکام استثنائی در بیان مطلب. با آنکه در دوران ناصر زبان فارسی هنوز دچار بیماری آوردن مترادفات مبهم و عبارت پردازی‌های متصنع نشده بود، با این حال ناصر در این زمینه، به ویژه در نظم، جایی خاص دارد که آثارش را در نظر حتی اندک آشنایان به ادب فارسی نسبت به آثار دیگران (عیناً مانند آثار مولوی و سعدی و نظامی و حافظ) سخت ممتاز می‌کند. انبوه الفاظ در اختیار تفکر حکمی و عقلائی ناصر است و او آنها را به مدد خیال نازک

چنان استادانه ردیف می‌کند و به کمک تفکر عمیق چنان عبرت آموز بیان می‌دارد که گاه معجزه آساست. به همین جهت یک سلسله از قطعات ناصر از قبیل «روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست»، «چو تیغ به دست آری مردم نتوان کشت»، «نشینده‌ای که زیر چناری کدو بُنی»، «بار خدایا اگر ز روی خدائی»، «نکوهش مکن چرخ نیلوفری را»، «ناصر خسرو به راهی می‌گذشت» و غیره، 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 مطالعه دیوان ناصر خسرو مشاهده کرد که هنوز بسیاری از بخش‌های 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 پسندیده امروزی عرضه شود تا جلوه در خورد خود را کسب کند. آنچه مشهور شده است شاید خمس آن چیزی است که سزاوار همان شهرت است.

۳. توصیف طبیعت در زمان ناصر بسیار متداول بوده و دیوان شعراء 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 این جا نیز جایی ویژه دارد. توصیفش با بلاغت و عمق فلسفی و دقت و ظرافت هنری حیرت‌انگیزی همراه است. شگفت است که ناصر با پیگیری در فلسفه «خوار داشتن جهان» توصیف بهار و گل و نسرين و عشق به طبیعت را سبکسری می‌شمرد، با این حال خود شیفته زیبایی طبیعت و یکی از نقاشان بی‌بدیل آن است. به ویژه آسمان که او بدان ارادتی روحانی دارد و با همه 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 نادره 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 دریائی
 فلک، چون پُر ز نسرين برگ، نیل اندوده صحرائی
 نشیب و توده و بالا، همه خاموش و بی جنبش
 چو قومی، هر یکی مدهوش و درمانده به سودائی
 زمانه رخ به قطران شسته وز رفتن بر آسوده
 تو گوئی نافریدستش خدای فرد، فردائی
 نه از هامون سودائی تحیر هیچ کمتر شد
 نه نیز از صبح صغرائی بر آمد هیچ صفرائی
 نه نور از چشم‌ها یارست رفتن سوی صورت‌ها
 نه سوی هیچ گوشی نیز در ره دانست آوائی

کَنیسهٔ مریمستی دهر گوئی پر ز گوهرها
نجوم ایدون چو رهبانان، ثریا چون چلیپائی
چو خوشهٔ نسترن پروین درخشنده به سبزه بر
به زرّ و گوهران آراسته جوزا چو دارائی
چو در تاریک چه یوسف منور مشتری در شب
در او زهره بماند زرد و حیران چون زلیخائی
مرا بیدار مانده چشم و گوش و دل که چون یابم
به چشم از صبح برقی یا بگوش از وحش هرائی
چو زاغ شب به جابلسا رسید از حد جابلقا
بر آمد مهر رخشنده چو از یاقوت عنقائی
گریزان شد شب تاری ز پیش صبح رخشنده
چنان چون باطل از حقی و نا پیدا ز پیدائی

و اما از جهت مضمون باید گفت آنچه که در آثار منظوم نیست مدیحه و تغزل است و آنچه به فراوان هست توصیف، موعظه، مباحثه و انتقاد است و به‌ویژه کوشش می‌کند با اسلوب تلقین و تحذیر، نتایج فلسفی و اخلاقی مورد قبول خود را در خواننده رخنه دهد. فقدان تغزل و اشعار غنائی در مورد احساسات عاشقانه و توصیف زیباییان در اشعار ناصر در نزد برخی، این وهم را برانگیخت که گویا جهت تعقل فلسفی در ناصر بر جهت تخیل شاعرانه می‌چربیده است. هرگز چه چیز این مرد عبوس، جدی، پارسا و متفکر را از عشق رمیده کرده، مطلبی است در خور تحقیق. آنچه که مسلم است وی در چهل سال اول عمر از این مقوله بی‌نصیب نمانده، ولی در مقام «حجّت جزیره خراسان» خودداری را شیوهٔ خود ساخته بود و از شراب و معشوق دم نمی‌زد و حتی خندیدن را زشت می‌دانست:

با گروهی که بخندند و بخندانند
چون کنم چون؟ که نه خندم و نه خندانم
از غم آنکه دی از بهر چه خندیدم
به دل امروز کنون خسته و گریانم

فقدان مدیحه در اشعار ناصر فضیلت عالی و استثنائی آفرینش اوست. وی از مدیحه نفرت داشت و از شاهان و امیران به‌جان 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 بد گوهری 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 دُر لفظِ دَری را

یا باز شه است یا تو بازی
زیرا که چو باز می‌ربائی
گر شاه توئی مدزد این سان
مال از شهری و روستائی

چه حاجت به پیش امیرم چودانم
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

بر گاه نبینی مگر آن را که سزا هست
از گاه بر انگیزی و در چاه نشانیش

این مسلماً جهت انقلابی اشعار این هنرمند مقاوم است که در نزد کمتر شاعرِ دیگر آن زمان با این عظمت و علو دیده می‌شود. اما محتوی عمده موعظه‌های ناصر، از نقطه نظر جهان‌بینی مترقی امروز، برخی مثبت و برخی منفی است. مثبت عبارت است از مدح شیفته‌وار علم و عقل. منفی عبارت است از دَم زاهدانه جهان و تن. باید علم و عقل را ستود و آن را وسیله آراستن جان و تن و زندگی واقعی در این عالم ساخت، ولی ناصر علم و عقل را تنها توشه و سرمایه آن جهان و مایه رستگاری اُخروی می‌شمرد و در مورد جهان و تن مستی اقوال مرتاضانه را تکرار می‌کند. در این دو زمینه امثله بیاوریم:

در توصیفِ علم:

دانش به از ضیاع و به جاه و ملک و مال
این خاطر خطیر چنین گفت مرا

درخت تو گر بار دانش بگیرد
به‌زیر آورد چرخ نیلوفری را
چون به دل اندر چراغ خواهی افروخت
علم و عمل بایدت فتیلهٔ روشن

مر چشم خرد را ز علم بهتر
ای پور پدر هیچ توتیا نیست^۷

علاوه بر مدح علم و عقل نکتهٔ مثبت مهم دیگری که در آفرینش شاعرانهٔ ناصر دیده می‌شود ردّ اندیشهٔ قضا و قدر و تشکیک در برخی عقاید مذهبی مانند عدالت الهی، و معاد جسمانی است. در زمینهٔ تشکیک در عدالت الهی و معاد جسمانی قطعات ناصر خسرو 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 تست
ولی از بیم نتوانم ژکیدن

معروف است.

در مورد انکار نقش قضا و قدر امثلهٔ متعدّدی 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

هر کس همو حذر ز 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

در باره جهت مرتاضانه اشعار ناصر، نفی جهان، نفی تن می‌توان امثله فراوانی آورد و از آن جمله:

باز جهان تیز پر و خلق شکارست
باز جهان را جز از شکار چه کار است
رهبری از وی مدار چشم که دیو است
میوه خوش زو طمع مکن که چنار است

ناصر خسرو و براهی می‌گذشت
مست و لایعقل نه چون می‌خوارگان
دید قبرستان و میرز پیش روی
بانگ بر زد کی همه نظارگان
نعمت دنیا و نعمت خواره بین!
اینش نعمت، اینش نعمت خوارگان!

مرد را خوار چه دارد تن خوش خوارش
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 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 عقیده ناصر در مان 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.

به طور کلی باید گفت که دم ناصر از شاهان و امیران، انتقاد او از فقها و سالوس، مدیحه او از علم و عقل، انکار او از نقش قضا و قدر، بی باوری او به خرافات و تردید او در دعاوی مذاهب، علاقه او به عدالت و نفرت او از ستم و عشق او به زیبایی‌های طبیعت موجب می شود که ارثیه ادبی ناصر را جزء گنجینه 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. جهان بینی ناصر مُلهم از شیوه تعقلی (راسیونالیسم) عصر خود بود. منظور از راسیونالیسم یعنی روش اصالت استدلال منطقی، روش اصالت معرفت عقلی و رد کردن شیوه تعبّد، روش قبول عقل به مثابه افزار پی بردن به حقایق و ردّ کلیه دعاوی مخالف آن. به عللی که خود در خورد مطالعه است، روشنفکران ایرانی در دوران خلافت عرب و از همان آغاز سلطه بیگانگان، راسیونالیسم را به یکی از حربه‌های مبارزه علیه ایده‌ئولوژی مذهبی خلافت بدل کردند. این راسیونالیسم به ویژه به دو شکل بروز کرد:

۱. در فقه و کلام به صورت جریان «اصحاب رأی» و «معتزله» و مبارزات «قدریه و جبریه»؛

۲. مستقلاً به صورت فلسفه (اعم از مکاتب مختلف آن) و منطق و علوم عقلی.

در همه این زمینه‌ها ایرانیان از پیشاهنگان بوده‌اند. معتزله در دوران خلافت مأمون و معتصم و واثق در یک سلسله مسائل کلامی مانند مسئله رؤیت، مسئله مخلوق یا قدیم بودن قرآن، مسئله گناه کبیره و رابطه آن با ایمان، مسئله رابطه صفات ربوبیه با ذاتش، مسئله مجبور یا مختار بودن

انسان در قبال مشیّت الهی به بحث‌های منطقی پرداختند و تحت تأثیر حکمت یونان و بحث‌هایی 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 مُتعبّدانه احکام را رد کردند. سلسله جنبان معتزله ابوحذیفه و اصل بن عطاء ایرانی بود. از زمان المتوکل والقادر بالله، خلفاء عباسی، واکنش بر ضد راسیونالیسم معتزله آغاز می‌شود. از آغاز قرن چهارم ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری با ایجاد کلام اشاعره زمینه 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 به طور عمده به وسیله 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 تحمّل بیشتری در مورد راسیونالیست‌ها (معتزله و فلاسفه) مرعی می‌شد که در واقع نوعی سیاست ضدّ سیطره گران عرب بود. از دوران غزنویان چنان که گفتیم این تسامح به علت استفاده ماهرانه‌ای که خلافت عباسی از تضادّ امیران ایرانی و ترک نمود فروکش کرد و بازار اشعریّت و حنفیت و ایمان و تعبد تاریک اندیشانه گرم گردید. در دوران سلجوقیان این عدم تسامح، بیشتر شدت یافت.

اسمعیلیّه برای جلب مخالفان خلافت کوشیدند تا خود را هوادار فلسفه یونان و شیوه تعقلی معتزله معرفی کنند و با در آمیختن 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 آوردند و به قول ناصر «حجّت معقول» را جانشین ادعای صرف سازند. در این زمینه روش دُعاة اسمعیلی با اعضاء جلسات سرّی «اخوان الصفا» شباهت کامل داشت.

ب. جهان‌بینی اسمعیلیّه انعکاس فکری و روحیه مقاومت ایرانیان به طور اعمّ علیه خلافت اعراب و قشرهای متوسط و زحمت‌کش جامعه به طور اخصّ علیه امیران ترک و اشراف ایرانی دست‌نشانده خلافت و امارت بود. این ایده‌تولوزی مذهبی در کنار فلسفه و عرفان و عقاید شعوبیه ایرانی، یکی از اشکال فکری مقاومت و سیعی است که مردم فلات ایران در تمام اشکال ممکنه علیه سیطره گران خارجی نشان دادند. راز آنکه شیوه تعلیمیّه و اسمعیلیّه از قرن سوم به بعد در ایران سخت گسترش می‌یابد و روشنفکران بنامی مانند ناصر خسرو را به خود جلب می‌کند در همین دو جهت راسیونالیستی و مقاومت‌آمیز 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 مبارزه‌جویانه یعنی دعوت به عمل و تبلیغ و تلاش برای اقامه 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

لازمه پرورش جان و عقل انصراف از این عالمِ خاکی و خودداری از پرورش جسم است، تناقضِ جهان‌بینی خود را فرو پوشاند، ولی این توجیه خود در حکمِ طرحِ دَعَاویِ غلطِ تازه ایست. روح و عقل را نمی‌توان از جسم مادّی و جهان مادّی جدا کرد. سعادت در خوار داشتن جسم و جهان نیست، بلکه در آراستن آن به مقتضای عقل است، نه عقل سوداگرانه و خود پسندانه، بلکه عقل روشن انسانی، عقلی به سود همهٔ انسان‌ها.

در آثار ناصر به ویژه 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 خیرگان دین اسمعیلی، در بارهٔ ناصر که وی گویا در تفکر خود گاه سطحی، ساده لوح و روستائی بوده از بیخ و بن نادرست است. اگر روزی آثار ناصر به ویژه دیوان او، چنان که شیوهٔ تحقیق علمی است، با دقت بررسی شود، بطن واقعی این «باطنی» که می‌خواست از راه تعبیر و تفسیر آیات و احادیث و توسّل به اشارات و کنایات عددی و حروفی تعبیراتی موافق میل اسمعیلیّه از آنها بیرون کشد، ظاهر خواهد گردید و در این بطن ما با اندیشه‌وری رو به رو خواهیم بود که به تمام معنی می‌توان او را یکی از جلوه‌های عقلِ نقّاد و انقلابی عصر خود شمرد و به عنوان انسان و متفکر و مجاهد می‌تواند سر مشقی باشد از ایمان داشتن و در راه ایمان خود علی‌رغم هر نوع دشواری رزمیدن و بدان تا آخرین نفس وفادار ماندن^۸.

توضیحات:

۱. این مطلب را خود ناصر در سفرنامه مُتَعَرَض می‌شود.
 ۲. تولد ناصر را ملک الشعرا 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 بر تودهٔ اغبر
مگر این که در نسخه‌ای ۹۳ آمده باشد.
۳. رجوع کنید به: تاریخ بیهقی، داستان بردار کردن حسنک وزیر.
 ۴. سلطان مسعود در اشاره به این شکست جملهٔ معروفی دارد:
«به مرو گرفتیم و هم به مرو از دست برفت.»
 ۵. این اشعار ناصر عشق او را به کتاب مجسم می‌کنند:
مرا یاریست چون تنها نشینم،
سخن‌گوئی امینی رازداری
به هروقت از سخن‌های حکیمان
به رویش بر بینم یادگاری

سخن گوید بی‌آواز و لیکن
نگوید تا نیابد هوشیاری
نگوید تا برویش ننگرم من
نه چون هر ژاژخای بادساری

۶. از مؤیدالدین شیرازی اثری به نام المجالس المؤیدیه باقی است که وصف آن در مجله اخبار Göttingen سال ۱۸۸۲ آمده است و نیز دیوانی از او به همت و. ایوانف در سال ۱۹۳۳ در لندن چاپ شده.
۷. دو نمونه دیگر نیز از اشعار دانش دوستانه ناصر در همین بررسی یکی در سرلوحه مقاله و دیگری در حاشیه در وصف کتاب ذکر شده است.
۸. ما در این بررسی کوتاه از ورود تفصیلی در جهان‌بینی فلسفی و مذهبی ناصر و مناظرات ادبا و حکما و فلاسفه یونان و متکلمین و فلاسفه و دانشمندان ایرانی از قبیل زکریای رازی و ایرانشهری احتراز کردیم زیرا این خود مبحث جداگانه‌ایست که لازمه پرداختن به آن کالبدشکافی آثار فلسفی و مذهبی ناصر است. به علاوه، در مقاله دیگری تحت عنوان طباعیان و ذکریان و اصحاب هیولی، که در همین مجموعه به چاپ رسیده است، شمه‌ای درباره مباحثه ناصر با زکریای رازی ذکر شده است. در زمینه جهان‌بینی ناصر مطالعات جالب از طرف و. ایوانف، هانری کربن و براگینسکی و به ویژه ا. برتلس در کتاب پُرازش وی انجام گرفته و چون کتاب اخیر به فارسی ترجمه شده است، خواستاران می‌توانند مراجعه کنند و نیازی به تکرار آن تحقیقات نیست.

در باره زندگی و اندیشه
جلال‌الدین محمد مولوی بلخی
۶۰۴-۶۷۲ هجری قمری برابر با ۱۲۰۷-۱۲۷۳ میلادی

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به معنا رفت آرام اوفتاد
مولوی

مولوی از بزرگ‌ترین شاعران و متفکران ماست و مؤلف دو اثر عظیم و پرمضمون یعنی مثنوی و دیوان شمس یا دیوان کبیر است که گنجینه سرشار و رنگینی است از معارف عرفانی، اسلامی و ایرانی. در دهه‌های اخیر «مولوی‌شناسی» در کشور ما پیشرفت کرده است: بدیع‌الزمان فروزانفر مسلماً از خبرگان بزرگ مولوی بوده و با انتشار شرح زندگی او و بررسی احادیث و قصص مثنوی و انتشار شرح مثنوی شریف و تصحیح و تحشیه منظومه بزرگ مثنوی گام‌های مؤثر و بزرگ در راه شناخت مولوی برداشته است. یک لغت‌نامه پُرازش از مثنوی به دست دکتر سید صادق گوهرین تنظیم و منتشر شده است. علی‌دستی نیز سیر خود را در دیوان شمس ضمن کتابی که متضمن نکات و تحلیل‌های جالب است عرضه داشته است. با وجود این آثار و برخی آثار تحقیقی دیگر، هنوز نمی‌توان گفت کار لازم در این زمینه انجام گرفته است، زیرا منظومه کبیر مثنوی نیازمند بررسی فلسفی و علمی و منطقی و لغوی و ادبی است و هنوز باید تلاش فراوانی بر روی این مهم‌ترین کتاب منظوم عرفانی ایرانیان انجام گیرد، و این بررسی نیز نباید صرفاً ستایشگرانه و به قصد توجیه آنچه که مولوی گفته، باشد، بلکه باید بر پایه عینیت و نقّادی علمی مبتنی شود^۱.

درباره زندگی مولوی سخن درازی لازم نیست که بگوئیم، زیرا در این باره بسیار نوشته شده است. مولوی در دوران تاریخی دشوار و پُر حادثه‌ای می‌زیسته است: دوران ایلغار مغول، دوران تصادمات عظیم اجتماعی و فکری، دوران فاجعه‌ها، حملات چنگیز و هلاکو، سقوط دولت

خوارزمشاهیان و شکست تلاش مایوسانه جلال‌الدین مینکیرنی، سقوط قلعه الموت و پایان محتشمان اسمعیلی، سقوط بغداد و پایان خلافت ششصد ساله عباسیان، اینها همه در ایام حیات مولوی رخ داده است. جمع انبوهی از بزرگ‌ترین عارفان و شاعران و فلاسفه و مورخین مانند سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، عطار، عراقی، سعدی، امیرخسرو دهلوی، باباافضل، عبید زاکانی، خواجه کرمانی، سلمان ساوجی، علامه جلی، حمداله مستوفی، محمد عوفی، شمس قیس رازی، هندوشاه نخجوانی، خواجه رشیدالدین فضل‌اله، معین‌الدین یزدی و بسیاری دیگر، به نحوی از انحاء با اوائل، اواسط یا اواخر حیات او هم‌زمان بوده‌اند. تمدنی که در دوران پس از فتوحات اسلامی در ایران شکل گرفته بود، در روزگار مولوی عده‌ای از مهم‌ترین نمایندگان فکری خود را به وجود آورد و در کنار فلسفه و کلام، عرفان نیز به مدد صاحب‌نظرانی مانند ابن عربی، غزالی و سهروردی به تئوری جاافتاده‌ای مجهز بود و شعر عرفانی را شاعران بزرگی مانند سنائی و عطار به اوج درخوردی رسانده بودند. لذا پیدایش شخصیت کلان و شگرفی مانند مولوی در این روزگار تعجب‌آور نیست. برای نبوغ فکری و هنری او مایه و زمینه آماده وجود داشت و جست‌وجاه فراهم بود و او از این جست‌وجاه توانست به عرش برین سخن عارفانه ببرد.

منازل عمده زندگی مولوی چنین است: پدرش سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد است، که نسبت خود را به ابوبکر صدیق، خلیفه اول می‌رساند، و خودش نوه دختری یک پادشاه خوارزمشاهی (سلطان علاء‌الدین محمد خوارزمشاه) و از وعظ معروف و از مشایخ صوفیه بوده است. چون سلطان محمد خوارزمشاه با صوفیه میانه خوش نداشت، و شاید تحت تأثیر تحریکات فخررازی، با این خویشاوند روحانی خود خوب تا نکرد، او از شهر زادبومی خود بلخ، بیرون رفت و راه سفر حج در پیش گرفت و با کودک پنج ساله خود جلال‌الدین به سوی مغرب آمد، و سرانجام بنا به دعوت سلطان علاء‌الدین کیقباد سلجوقی، که به رقابت با خوارزمشاهیان مشایخ صوفی را عزیز می‌داشت، در قونیه واقع در روم (بیزانس یا ترکیه امروزی) ساکن شد. از حوادث این سفر برخورد بهاء‌الدین ولد با شیخ فریدالدین عطار است. عطار اسرارنامه، اثر خود را به جلال‌الدین کوچک تقدیم داشت. پس از مرگ پدر، جلال‌الدین در نزد شاگرد پدرش سید برهان‌الدین ترمذی تلمذ کرد و در مشرب صوفیانه، پیرو پدر و معلم شد، یعنی شریعت پرست و واعظ و موعظه‌دوست و پای‌بند به آداب دین بار آمد. در این هنگام حادثه‌ای رخ داد که اثرات عمیق خود را در روح جلال‌الدین گذاشت و آن دیدار با شمس‌الدین ملکداد تبریزی، از مروجان آتشین زبان صوفیگری و از عارفان بی‌پروا و پیگیر بود که مسئله وحدت وجود و مظهریت انسان را به مراتب جدی‌تر و ژرف‌تر از آن می‌فهمید که صوفیان شریعت پرست می‌فهمیدند. از ۶۴۲ تا ۶۴۵، یعنی مدت سه سال، شمس و مولوی در تماس فکری نزدیک بودند و این منجر بدان شد که مولوی با تمام دل و جان به مکتب

عارفانِ مُتَعَشِّقِ گروید و واعظی و شریعتمداری را به کنار نهاد و به حلقهٔ سماع صوفیانه پیوست. دیوان شمس و مثنوی که یک منظومهٔ ۲۶ هزار بیتی است و آن را «صیقل الارواح» می‌نامند، ثمرهٔ این دیدار است. شمس در مولوی آتشی افروخت. در دیوان شمس، اثر غنائی مولوی، از جمله چنین می‌خوانیم:

گفت به من شمس که تو جان نه از این خانه بری
گر که بگوئی به کسی نکتهٔ اسرار مرا
زاهد سجاده نشین بودم با زهد و ورع
عشق در آمد ز دم، بُرد به خمّار مرا
یا در وصف تحول فکری خود می‌نویسد:

دکان خود پرداختم، اینگاره‌ها انداختم

قدر جنون بشناختم، ز اندیشه‌ها گشتم بری

آشنائی با منظرهٔ نوین عرفان، مولوی را نسبت به دعاوی گذشتهٔ خود بی‌اعتنا و در قبالی عظمت واقعیتهایی که دریافته بود، غرق در دریای بُهت کرد. ملامتگرانه به خود خطاب می‌کند:

بوالمعالی گشته بودی، فضل و حُجّت می‌نمودی!

نک محک عشق آمد: کُو سؤالت؟ کو جوابت؟

مکتب عرفانی مولوی که در مثنوی طی انواع داستان‌ها، پندها، استدلال‌های منطقی و بحث‌های عاطفی و احساسی عرضه شده است، مکتب همه خدائی، انسان‌دوستانه، جهان‌پرستانه و آزاداندیشانه است که علی‌رغم تلاشی که برای سازش با شریعت می‌شود، با وضوح تمام سرشت «انحرافی» و «ملحدانه» خود را نسبت به دین رسمی نشان می‌دهد. هگل توصیف صائبی از مکتب عرفان شرقی می‌دهد. وی می‌گوید:

«پانته‌ئیسیم یا وحدت وجود شرقی، دیدن «جوهر واحد» است در همه ظواهر. این

امر منجر به آن می‌شود که انسان (Subjekt) خود را از هر باره وقف این جوهر واحد

کند.»^۲

این وقف شدن انسان به جوهر واحد، به صورت عشق عارفانه شگرفی در می‌آید که منجر به کنار گذاشتن تعصب، یکی دیدن ملل و نحل و مهر به همه می‌شود. عشق به جوهر واحد، عشق جزء به کل، انسان به خدا، در مولوی به پایه غنائی شورانگیز رسیده که نظیر ندارد و گاه غریب و غیرعادی و بیماروار به نظر می‌رسد.

در باره نقش تاریخی عرفان قرون وسطائی، که مولوی برجسته‌ترین نماینده آن است، پژوهنده‌ای که به شیوهٔ دیالکتیکی می‌اندیشد، باید توجه داشته باشد که قضاوتش علمی و عینی باشد و مطلب را ساده نکند. فریدریش انگلس در کتاب خود جنگ دهقانی در آلمان می‌نویسد:

«مخالفت انقلابی در برابر فتودالیسم از خلال سراسر قرون وسطی می‌گذرد. به تناسب شرایط زمان، این مخالفت انقلابی، گاه به صورت میستیک (صوفیگری و عرفان) در می‌آید و گاه به صورت الحاد و کفر آشکار و زمانی به صورت قیام مسلحانه.»

بدین سان انگلس عرفان و صوفیگری، الحاد (یا مسالک کفرآمیزی که از دین اصلی جدا می‌شوند) و قیام مسلحانه دهقانی را اشکال سه‌گانه اپوزیسیون انقلابی در دوران فتودالیسم می‌شمرد.

انگلس همچنین در اثر خود لودویگ فویرباخ می‌نویسد که سیستم‌های ایده‌آلیستی هنگامی که می‌کوشند تضاد مابین ماده و روح را از طریق اندیشه همه‌خدائی (پانته‌ئیسیم) حل کنند، ناگزیر از مضمون ماتریالیستی اشباع می‌شوند.

انگلس در باره شیوه مرتاضیت، که به ویژه برخی جریانات وابسته به عرفان مبلغ آن بود، می‌گوید که این مرتاضیت، توده‌های فقیر را دعوت می‌کند که از آن لذت‌های و لولو لحظه‌ای می‌تواند آنها را با وضع موجود سازگار سازد، دست بکشند و از طریق ریاضت، نفی و انکار خود را نسبت به وضع موجود به ثبوت برسانند.

برخورد انگلس به ویژگی‌های نقش عرفان و ریاضت صوفیانه، برخوردی علمی و طبقاتی و از لحاظ تاریخی مشخص است. این برخورد علمی، اسلوب بررسی مهمی را برای درک جریانات عرفانی در ایران به دست می‌دهد و با کمک همین اسلوب باید ارثیه عارفانه جلال‌الدین محمد مولوی را مورد مطالعه و تحلیل قرار داد. یعنی کافی نیست که جنبه ایده‌آلیستی و شیوه ضدتعللی (ایراسیونالیستی) عرفان و قطب‌بازی و دعوی کرامات و خوارق عادت و دیگر روش‌های شعبده‌گرانه‌ای که از آن اشباع است، ما را به این نتیجه برساند که عرفان تنها یک آموزش منفی است و در تاریخ ما تنها نقش انفعالی داشته است. طبیعی است که دیدن جهات مثبت عرفان، یعنی هسته ماتریالیستی و خصلت انقلابی آن به نوبه خود ما را نباید از دیدن جهات مختلف منفی جدی این آموزش مختلط و متناقض باز دارد.

در عین حال باید توجه داشت که عرفان در دوران پس از اسلام، با اینکه به عنوان واحد به میدان آمده، از جهت محتوی درونی خود هرگز یکدست نبوده است. در میان عرفاء، صوفیان زهدپیشه و مُتَقَشِّف بودند که سخت به آداب و رسوم مذهبی و احادیث و اخبار دلبستگی نشان می‌دادند و برخی از آنان «صوفیان خم‌شکن» نام گرفته بودند. صوفیانی بودند که با وجود باور به تمام نظریات رادیکال عرفانی جانب احتیاط را مراعات می‌کردند و اهل «صحو» و هشپاری بودند، صوفیانی نیز بودند که پشت‌پا به آداب مذهبی می‌زدند و در عقاید انسان‌گرائی و جهان‌پرستی خود سرسختی و پیگیری و جسارت نشان می‌دادند و نظریه همه‌خدائی را تبلیغ می‌کردند و خود را مظهر خدا

می خواندند و مانند منصور حلاج «اناالحق» و «لیس فی جبّتی الاالله» می گفتند. برخی از آنها که به «عُقلاءِ مجانین» موسوم بودند در ترکِ ظواهرِ شرع تظاهر صریح می کردند. یا کسانی بودند که مشرب عرفانی داشتند و آن را با انواع دیگر جریانات مانند خوش‌باشی و قلندری در می آمیختند. از این رو اقسام گرایش‌ها در عرفان پدید شد که برخی از آنها جز در برخی اندیشه‌های مشترک بنیادی، در باقی مسائل سخت در برابر هم می ایستاده‌اند. برخی از صوفیان، به ویژه در دوران پس از تسلط مغول، دست به مقاومت مسلحانه زدند و جنبش‌های انقلابی در اویش را به وجود آوردند. قاعدتاً این قشربندی‌ها باید مربوط باشد به تعلق طبقاتی عارف و شرایط مشخص تاریخی و موضع‌گیری او در مقابل مسائل حادث زمان، امری که باید مورد تحقیق مشخص و جداگانه قرار گیرد.

مولوی، چنان که گفتیم، دنبال پدرش و معلمش جزء صوفیان مُتَشَرِّع بود و سپس تحت تأثیر شمس تبریزی به سوی رادیکالیسم عرفانی رفت. ولی تا آخر عمر مشخصات مکتب اولیه را از دست نداد و هرگز مانند بایزید بسطامی و منصور حلاج و عین‌القضات همدانی «پرده‌ری» نکرد و یا مانند شمس تبریزی با رفتار و گفتار بی‌پروای خود، خویش را صریحاً در برابر مذهب قرار نداد. با این حال مولوی پرشورترین مبلغ و مروج رادیکالیسم عرفانی است و هرگز کسی به پختگی و رسائی و زیبائی و گیرائی او این اندیشه‌ها را بیان نکرده است، و صاحب مکتب خاص درآمیزی کلام اسلامی با وحدت وجود عرفانی است.

برای آنکه روشن شود که چه گونه عارفان بر پایه اصل همه‌خدائی و اینکه انسان کامل‌ترین مظهر خداست و اینکه تفاوتی بین انسان‌ها و مذاهب نیست، پایه دعاوی شرع را می‌زدند، برخی امثله تاریخی ذکر کنیم:

جُنید نهایندی، معروف به «جُنید بغداد»، از صاحب‌نظران معروف تصوف که «سیدالطایفه» و «عبدالمشایخ» لقب گرفت، خود مسیحی‌زاده بود و این «عبدالمشایخ» که در قیاس با صوفیان دیگری مانند منصور حلاج، محتاط و محافظه‌کار و «اهل صَحْو» محسوب می‌شد، خود با رفتارش ریشه آداب مذهبی را سست می‌ساخت. مثلاً می‌گفت مصاحبت یاران از نماز فاضل‌تر است. وقتی دوستان را می‌دید روزه می‌گشاد و می‌گفت فضیلت دیدار دوستان از روزه کمتر نیست، و از ریاضت که شیوه صوفیان ریاکار بود دوری می‌کرد و جامه‌های خوب می‌پوشید و می‌گفت که در درون من ندا می‌دهند که «لیس الاعتبار بالخرقه، انما الاعتبار بالجرقه».^۳ با همه زیرکی و احتیاط، جُنید به زندقه متهم شد.

هُجویری در کشف‌المحجوب داستانی نقل می‌کند که نشان بر خورد صوفیه به آداب و مراسم مذهبی و از آن جمله مناسک حج است. می‌نویسد:

«شخصی به حج رفت و نزد جُنید آمد و گفت به حج رفتیم. جُنید گفت چون از خانه رحلت کردی از معاصی رحلت کردی. گفت نی. گفت پس رحلت نکردی.»

و سپس همین سؤالات را در مورد «میقات» و «عرفات» و «مُزْدَلِفَه» و «صفا و مروه» و «منا» و «منخرگاه» و «سنگ افکندن» می‌کند و حاجی پاسخ منفی می‌دهد و جنید نتیجه می‌گیرد که پس او اصلاً حج نرفته است، زیرا حج یک سلسله مراسم نیست، بلکه یک سلسله حالات روحانی است.

در حالات و سخنان ابوسعید ابو‌الخیر آمده است که:

«یک روز شیخ را سخن می‌رفت. دانشمندی^۴ فاضل حاضر بود آهسته گفت: «این سخنی که شیخ گفت در هفت سَبْع قرآن هیچ جای نیست.» شیخ گفت: «این سخن در سَبْع هشتم است.» دانشمند گفت: «سَبْع هشتم کدام است؟» گفت: «آن هفت سَبْع آن است که: یا ایها الرسول بَلِّغْ ما أنزلَ إِلَیک. و سَبْع هشتم آن است که: فاوْحیَ إِلَی عِبْدَکَ ما أوْحیَ.» شما پندارید که سخن خدا محدود و معدود است. اَمَّا مُنْزَلُ به محمد این هفت سَبْع است و اَمَّا آنچه به دل‌های بندگان رسد در حصر و عدّ نیاید و منقطع نگردد و در هر لحظتی از وی رسولی به بندگان می‌رساند.»

و سپس شیخ ابوسعید این شعر را خواند:

مرا تو راحت جانی معاینه، نه خیر

که را معاطنه باشد، خیر چه سود کند؟

غزالی در احیاء‌العلوم داستانی نقل می‌کند از قول ابوالحسن دراج قَوّال و خواننده‌ای که به دیدن یکی از عرفاء زمان، یوسف‌بن حسین رازی رفت و او سماع او را بر قرآن خواندن ترجیح نهاد و گفت:

«مرا ز ندیق گویند و چه گونه ز ندیقم نخوانند که من از هنگام نماز صبح قرآن می‌خوانم

و اشکی از دیده‌ام نیامد و تو با این دو بیت، شرر به جانم افکندی!»

سپس غزالی خود در تأیید و تصدیق این حکم استدلالاتی می‌آورد.

عطار در تذکره‌الاولیاء می‌نویسد که بایزید بسطامی می‌گفت:

«از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم.»

یعنی اینها آداب و رسوم ظاهری و پوچ است.

مولوی در مثنوی داستانی می‌آورد که موافق آن، خود آداب و ظواهر شرعی دارای ارزش فی‌نفسه نیستند، بلکه اساس شخصیت انسانی است که تا چه حد توانسته است جلوه‌گاه حقیقت شود. داستان چنین است:

عایشه روزی به پیغمبر بگفت:

«یا رسول‌الله ز پیدا و نهفت

هر کجا باشد نمازی می‌کنی،
می‌رود در خانه ناپاک و دنی
گر چه می‌دانی که هر طفلِ پلید
کرده مستعمل به هر جا که رسید
بی مُصلی می‌گذاری تو نماز
هر کجا روی زمین، بگشای راز!
گفت پیغمبر که: «ار بهر مهان
حق نجس را پاک گرداند (!!) بدان
رو، که سجده‌گاه ما را لطف حق
پاک گردانید تا هفتم طَبَق
هان و هان ترک حسد کن با مهان
ور نه ابلسی شوی اندر جهان
کو اگر زهری خورد، شهدی شود
تو اگر شهدی خوری، زهری بود
او بَدَل گشت و بَدَل شد کار او
لطف گشت و نور شد هر نار او.»

در سراسر دیوان شمس و مثنوی روی این نکته تکیه شده است که اختلافِ ادیان، اختلافِ ظاهری است و واقعیت واحد است و هر کس به نحوی می‌کوشد آن را در یابد. چنان که فارسی «انگور» و عربی «عنب» می‌خواست و ترکی «اوزوم» و یونانی «استافیل» و بر سر آن می‌جنگیدند. زیرا تصور می‌کردند هر یک چیز دیگری می‌خواهد و حال آنکه همه خواستار یک چیز بودند.

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد
صَبِغَةُ اللَّهِ است رنگ خُمُّ هُو
رنگ‌ها یک رنگ گردد اندرو

همین مفهوم را در داستان موسی و شیبان پرورش می‌دهد و به آن جا می‌رسد که می‌گوید:

وحی آمد سوی موسی از خدا
بنده ما راز ما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی
نی برای فصل کردن آمدی

تا توانی پا منہ اندر فراق
أَبْغُضُ الْأَشْيَاءَ عِنْدِي الطَّلَاقُ
هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم
هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
در حق او مدح و در حق تو دَم
در حق او شَهد و حق تو ستم
ما بَری از پاک و ناپاکی همه
از گران جانی و چالاکی همه
ما برون را ننگریم و قال را
ما درون را بنگریم و حال را

به همین جهت است که مولوی با تعصّب مذهبی به شدّت مخالف است:
سخت گیری و تعصّب خامی است
تا جنینی، کار خون‌آشامی است

باری اگر بخواهیم در اندیشه‌های عرفانی مولوی بحث کنیم، سخن به درازا می‌کشد و در این مقوله نگارنده در موارد دیگر برخی گفتنی‌ها را گفته است و در این جا مقصد تنها یادآوری از این متفکر بزرگ به مناسبت هفتصد سالگی درگذشت اوست. در کتاب تاریخ ایران از آغاز تا قرن هجدهم، که چند سال پیش تحت نظر ایران‌شناسان بنام (سترووه و پتروشوسکی) در اتحاد شوروی نشر یافته، درباره مولوی این داوری درست را می‌یابیم:

«بزرگ‌ترین شاعر عارف مسلکی که در آسیای صغیر می‌زیست ولی به پارسی می‌سرود، شیخ دراویش مولویه جلال‌الدین رومی است (۱۲۰۷-۱۲۷۳). وی شاعری غنائی ظریف و استاد سخن بود. اشعار عارفانه‌اش با وحدت وجود، اندر زهای انسان‌گرایانه، آزاداندیشی، تسامح نسبت به ادیان و فقدان عصیّت، پرخاش علیه ستم انسان به انسان همراه است.»

این قضاوتی است واژه به واژه درست و سنجیده. مردم ایران و نیز دیگر خلق‌های خاورمیانه که به انحاء گوناگون با مولوی و ارثیه‌اش پیوند دارند، جا دارد که به داشتن چنین شخصیت جذاب و اندیشه‌ور و انسان‌دوست و هنرمند، که از کلانان تاریخ بشری است، به خود ببالند. در باره انسان‌گرایی عرفانی در این کتاب گفتار جداگانه‌ای آمده است.

توضیحات:

۱. برای اطلاع بیشتر از نظر نویسنده این گفتار درباره عرفان ایرانی به طور اعم و عرفان مولوی به طور اخص، مراجعه فرمایند به مباحث «مولوی و تمثیل» و «دیالکتیک عرفانی جلال‌الدین مولوی» در همین کتاب.
۲. هگل، کلیات، «درس‌های استه‌تیک»، جلد ۱۲، صفحات ۳۷۹-۳۸۰.
۳. اعتبار در خرقة نیست، بلکه در سوز درون است.
۴. دانشمند در اصطلاح آن زمان یعنی فقیه.

مولوی و تمثیل

«التَّمثیل غیر مفید لیقین و هو ما یعدی فیہ شمول حکم
لامرین، بناء علی شمول معنی واحد منهما.»
شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)

تمثیل یا آنالوژی (Analogie)

استنتاج و حکم در بارهٔ مطلبی به کمک تشبیه را تمثیل یا آنالوژی می‌نامند. وقتی دو شیء، دو پدیده در یک یا چند جهت به هم شبیهند، می‌توان آنها را مقایسه کرد، و بر اساس این شباهت، حکمی را که در بارهٔ مُشَبَّه ثابت است در بارهٔ مُشَبَّه به نیز ثابت گرفت. در منطق صوری ارزش معینی برای تمثیل از جهت تحقیق یک مطلب قائلند، ولی آن را چنان که در بیان سرلوحهٔ این گفتار از سهروردی نیز آمده، «مفید یقین» و دارای قدرت برهانی کافی نمی‌دانند و تمثیل را از اشکال ضعیف برهان می‌شمرند، زیرا شباهت یک یا چند جهت دو شیء یا دو پدیده، لازم نمی‌کند که همهٔ احکام صادق به آن دو پدیده با هم منطبق باشد. ولی در واقع باید دید که تمثیل چه گونه تمثیلی است، سفسطه‌آمیز، سطحی و مَخدوش یا مُقنِع، با مضمون و اساس مند. در مباحث سبیرنتیک، تمثیل نوعی مدل‌سازی از پدیدهٔ مورد تحقیق شمرده می‌شود. در آن صورت، تمثیل را نمی‌توان پیوسته و سیلهٔ 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 قدیم‌ترین شکلی است که در نزد ملل متداول شده و در کشور ما مهم‌ترین و رائج‌ترین حربهٔ 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. کیله 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 صحت آن حکم سیر می‌کند، ناگزیر خواننده باید قانع شود که آن حکم صحیح بوده است.

آثار عرفاء ما و از آن جمله عطار و مولوی به ویژه بر تمثیل‌های روایی مبتنی است. ابن سینا و نیز غزالی (در رساله الطیر)، سهروردی (در عقل سرخ و صغیر سیمین) اشکال مختلف تمثیل را برای نشان دادن نظریات عرفانی خود به کار می‌بردند. در میان به کار بردگان این فن، استاد مسلم مولانا جلال‌الدین محمد یکی از بزرگ‌ترین متفکران و شاعران ایران و جهان است (۶۰۴-۶۷۲ هجری قمری). شش دفتر مثنوی، که آنها را با الهام از خاطره شورانگیز شمس‌الدین ملکداد تبریزی و بنا به خواست شاگرد خود حسام‌الدین چلبی سروده، نمونه برجسته برهان تمثیلی عرفانی و کلامی است.

در باره مولوی و زندگی او، در باره اثر جاویدانش مثنوی، از جهات گوناگون، تحقیقات وسیعی از جانب خاور شناسان 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، شیوه تمثیلی و از آن جمله تمثیل فلسفی مولوی است.

شیوه تمثیل در نزد مولوی

مولانا هر دو شکل تمثیل را، تمثیل کوچک یا تشبیه و تمثیل بزرگ که ما آن را تمثیل روایی نامیدیم، چنان که گفتیم به حد وفور به کار می‌برد و در این کار نوعی بی‌مانند دارد. شیوه تفکر مولوی سیر آزاد 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 بازگردد، که دیگران نیز با تمثیلات دیگری بدان پرداخته‌اند، مطرح شده است، ولی تمثیل مولوی بسیار شاعرانه و بلیغ است. این ابیات را کمتر ایرانی کتاب خوانده‌ای است که نداند:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند

وز جدائی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا بُبریده اند
 از نفیرم مرد و زن نالیده اند
 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 بدحالان و خوش حالان شدم
 هر کسی از ظنّ خود شد یار من
 وز درون من نجست اسرار من
 سرّ من از ناله من دور نیست
 لیک چشم و گوش را آن نور نیست
 تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
 لیک کس را دید جان دستور نیست

مولوی به وجود «حسّ درونی» که افزار اشراق و الهام و درک حقایق باطنی است معتقد بود. و وقتی می خواهد وجود این «حسّ درونی» را ثابت کند، شیوه بیانش تمثیلی است. نخست می گوید همان طور که برای شناختن زَر سَره و ناسره محکی لازم است خداوند نیز در جان ما محکی نهاده است:

زَر قلب و زَر نیکو در عیار
 بی محک هر گز 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 «حسّ زنده» اگر یک جسم خارجی در غذای او باشد آنرا درک می کند که این چیز غیر لازم است نه لازم:

در دهان زنده خاشاکی جهد
 آن گه آرامد که بیرونش نهد
 در هزاران لقمه یک خاشاک خُرد
 چون در آید حس زنده پی بُبرد

سپس نتیجه می گیرد که در روح انسان دو حس وجود دارد یکی «حسّ دُنیا» و دیگری «حسّ عُقبی» که با یکی می توان امور دُنیاوی را شناخت و با دیگری امور آسمانی و اُخروی 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 منشأ آن گزینه است. مولوی می‌گوید:

حس دُنیا نردبان این جهان
حسِ عُقْبی نردبان آسمان
صَحّت این حسّ بجوئید از طیب
صَحّت آن حسّ بخواید از حیب
صَحّت این حسّ، معمورّی تن
صَحّت آن حسّ، تخریب بدن

مولوی با همان شیوهٔ زیبای تمثیلی خود رشتهٔ احتجاج را به اینجا می‌کشاند که «حسّ عُقْبی» را نه از راه عمران بدن، بلکه از راه تخریب آن، از راه خوار داشتن تن، از راه ریاضت باید به دست آورد. باید خُلقان درشت پوشید، غذای ناگوار خورد، عبادات طولانی کرد، دیده از هوا و هوسِ نفس بر بست تا غرائز بهیمی تضعیف گردد و ارادهٔ روشن‌بین و نیروی الهام تقویت شود، زیرا آئینهٔ روح را «شهوات» مُکدّر می‌کند. اندیشهٔ «خرابی راه آبادی است» در نزد مولوی زیاد تکرار شده است و از آن جمله در دنبالهٔ همین بحث، باز همان شیوهٔ تمثیلی، احکام زیرین را می‌آورد:

بهر جان مر جسم را ویران کنید
بعد از آن ویرانی آبادان کنید
کرد ویران خانه بهر گنج زر
وز همان گنجش کند معمورتر
آب را بُرید 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 بر دمید
قلعه ویران کرد و از کافر ستد
بعد از آن بر ساختش صد برج و سد

یا مثلاً وقتی می‌خواهد فکرِ درست و وجودِ عینیِ اندازه و نسبت را در پدیده‌ها ثابت کند و نشان دهد که هر چیز از آن اندازهٔ معین گذشت تحوّل کیفی می‌یابد و به ضدّش بدل می‌شود، ببینید چه‌گونه با چند تمثیل مشخص استدلال می‌کند:

آرزو می‌خواه لیک اندازه خواه
بر نتابد 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 سرپوشی اهمیت ویژه‌ای
می‌دادند، می‌خواهد ضرورت سرپوشی را ثابت کند، این طور می‌گوید:
گفت پیغمبر هر آنکه سر نهفت
زود گردد با مراد خویش جفت
دانه چون اندر زمین پنهان شود
سرّ او سرسبزی بستان شود
زّ و نقره گر نبودندی نهران
پرورش کی یافتندی زیر کان
طبیعی است که به کمک تشبیه، چنان که گفتیم، غالب اوقات نمی‌توان چیزی را ثابت کرد.
مولوی خود بدین نکته توجه دارد و در داستان معروف طوطی که جو لقی سر تراشیده را از قماش
خود (که سرش در اثر ریختن روغن از کوزه و ضربت استاد کَلّ شده بود) انگاشت و گفت:
از چه ای کَل با کَلان آمیختی
تو مگر از کوزه روغن ریختی
از قیاسش خنده آمد خلق را
کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
صد هزاران این چنین آسباه بین
فرقشان هفتاد ساله راه بین

برخی تمثیلات فلسفی مولوی

سرایای کتاب مثنوی پر از اندیشه‌های نغز کَلّی یا جزئی فلسفی است، ولی برخی تمثیلات
او آن چنان مسائل مهم فلسفی را بلیغ پرورانده است که به‌ویژه نظر گیر است. از آن جمله است
قصه‌های «پیل در تاریکی» و «مور و نامه» و «خواستاران انگور». این قصه‌ها را مولوی خود ابداع
نکرده و چنان که در کتاب پُر ارزش آقای فروزانفر مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی (تهران، ۱۳۳۳)
آمده و مثلاً قصه پیل در تاریکی را سنائی حکایت کرده و یا ابوحیان توحیدی در مقابسات 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. خلاصه قصه پیل در تاریکی آن است 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 اعضاء او را مانند پا یا گوش و یا خرطوم یا پشت او را لمس می‌کنند و بر آن اساس پیل را به «ستون» یا «بادزن» 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 وسیله نیل به معرفت کامل نیست.

چشم حس همچون کف دست است و بس

نیست کف را بر همه او دسترس

در قصه مور و نامه صحبت بر سر یافتن علت است. چنان که 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 سوّم گفت این دو هیچ کدام 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 جزئی هنوز علم به علت کل نیست. عرفاء با این دو تمثیل می‌خواستند عجز فلسفه را که روش تحلیلی - منطقی دارد نشان دهند و بگویند که درک علت‌العلل، درک کل و واقعیّت، تنها از طریق «حس درون»، «حس عقبی»، «حس باطن‌بین» 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 در می‌افتند و حال آنکه مقصد یکی است. صاحب سری 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 نتیجه کمابیش سطحی که بسیاری از اختلافات «اختلافات لفظی» یا به اصطلاح علمی، لوگوماشی (Logomachie) است. و یک نتیجه عمیق‌تر از آنکه حقیقت یکی است و همه خواستار و پرستاران حقیقتند و اختلاف خلق در نام‌هاست نه در معنی. لذا سخت‌گیری و تعصب خامی است و باید بشریّت 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 همچو آب

یک گهر بودیم همچون آفتاب

چون به صورت آمد آن نور سره

چو عدد چون سایه‌های کنگره

یافتن تمثیلاتِ بلیغ کار ساده‌ای نیست و اگر آن را به عنوان کمکی برای استدلالات منطقی بیاوریم به شیوهٔ سودمندی دست زده‌ایم و فهم مطلب را آسان ساخته‌ایم. علوم دقیقۀ غالباً برای افادۀ مطلب به اسلوب تمثیل که گاه در منطق آن را Paradigme می‌نامند دست می‌زنند، لذا به هیچ وجه نمی‌توان آنالوژی را در همهٔ موارد عبث یا سفسطه آمیز و گمراه کننده دانست.

مولوی و فلسفه، علم و عقل

رابطۀ مولوی با فلسفه و طرفداران فلسفه که آنها را «فلسفیی منطقی مُستَهان» می‌خواند روشن است. عقل و منطق، فلسفه و حکمت و به طور 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 اُمّی و بی‌سواد بر می‌گزید. از آن جمله صلاح‌الدین زرکوب را علی‌رغم مخالفت شدید شاگردان و یاران خود از میان همه بر کشید و به او ارادت می‌ورزید. اصولاً مولوی فلسفه و منطق و تعقل را نه فقط وسیله‌ای برای نیل به حقیقت نمی‌داند، بلکه آن را موجب اِدبار می‌شمرد و به این مناسبت تمثیل شیرینی در مثنوی است که ذکر آن را هم در اینجا بی‌فایده نمی‌شمیریم. خلاصه آن این است که مردی اعرابی شتری را با دو جوال از دانه‌های خشن و زَفت پُر کرده 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 حال و اندر جامه‌ام»

گفت: «اشتر چند داری، چند گاو؟»

گفت: «نه این و نه آن، ما را مکاو»

گفت: «رخت چیست باری در دکان؟»

گفت: «ما را کو دکان و کو مکان؟»

وقتی پس از سئوالات متعدّد بر اعرابی روشن می‌شود که حکیم مردی فقیر و بی‌چیز است با وحشت او را می‌راند که حکمت تو شوم است. من همان شیوهٔ 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 ظنّ و شک

حکمت دینی پَرَد فوق فلک

از تمثیل بحثِ دهری با سنی در بارهٔ حُدوث و قِدَم که سرانجام هر دو به پیشنهاد مرد دین‌دار به آتش می‌روند تا صحّت مدّعاها روشن شود، بی‌باوری مولوی به حجّت و استدلال روشن می‌گردد. توسّل مولوی به تمثیل و احتراز وی از احتجاجات منطقی خود نمودار آن است که مولوی، بر خلاف 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 بلاحتوی 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

چون که نورش از درآمد، گفت: برَدْ!

چون که سوی دشت و نورش ره نبود

هم در آن ظلمات جهدی می‌نمود

گر خدایش پر دهد، پر خرد

پُرهد از موشی و چون مرغان پَرَد

ور نجوید او بماند زیر خاک

نا امید از رفتن راه سماک

علم گفتاری که آن بی جان بود
عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم ز رفت
چون خریدارش نباشد مُرد و رفت

ولی آن خرد پرنده‌ای که مولوی از آن سخن می گوید خردی نیست که با عقل منطقی حکماء یا به اصطلاح عقل اکتسابی (گوش سرود خرد) یکی باشد، بلکه عقل فطری (آشنا خرد) و علم حضوری ناشی از اشراق است. در توصیف این عقل مولوی می گوید:

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 آمدنی عرض
این بهائی نیست بهر هر عرض
کانِ قدم، نیستان شکر
هم ز من می روید و من می خورم

بدین سان مولوی «عقل و علمی» را که از درون هستی می روید و روح را تغذیه می کند و از «نُفُورِ مُسْتَمِع» و نداشتن خریدار فغان نمی کند و هیچ مشتری خردمند ندارد، می پذیرد. تمثیلات مولوی برای بیان این نظریات، صرف نظر از محتوی آن، مانند همیشه عالی است.

نمونه یک تمثیل بزرگ عرفانی و فلسفی از مولوی

داستان «مردم اهل سبا و سیزده پیمبر» از داستان‌های مشهور دفتر سوم مثنوی است. مولوی به سبک خود این داستان را در میان داستان‌ها و احتجاجات عرفانی دور و دراز در پیچیده و در مثنوی به تصحیح نیکلسون (چاپ تهران، ۱۳۳۶) این داستان از صفحات ۴۰۱ تا ۵۳۵ یعنی قریب ۱۳۴ صفحه را در بر می گیرد. آن قدر مولوی به راه استطراد می رود که داستان را تقریباً سه بار شروع می کند و آن را در امثله و گفتارهای دور و درازی که بر حسب «تداعی معانی» به سبک خاص مولوی، به یادش می آید غرق می سازد. متن اصلی داستان، که مفاوضه فلسفی بین سیزده پیمبر با مردم اهل سباست، خود به خود طولانی نیست. قصه آن است که در شهر بزرگ سبا، مردم شکر گزار نعمت خداوند نبودند و لذا سیزده پیمبر می کوشند آنها را به دین راهنمایی کنند، ولی آنها

زیر بار نمی‌روند و سرانجام پیمبران دست می‌کشند.
 با آنکه مولوی تمام فصاحت و ژرفای فکر خود را برای افاده 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 در آمده است. مردم شهر سبا می‌گویند:
 «شما که مدعی طب روحانی هستید مانند ما بسته خواب و خورید و این حُبّ جاه و سروری است که شما را به ادعای پیمبری واداشته. اگر دوای شما شفابخش بود ولو ذره‌ای هم باشد، از رنج‌ها می‌کاست.»
 به‌ویژه این سخنان مردم شهر سبا که در آن عمق فلسفی شگفت‌انگیزی است علیه مذهب و مروجان مذهب سخت نظرگیر است:

«قوم گفتند ار شما سعدِ خودید
 نحسِ مائید و نکال و مُرتدید
 جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها
 در غم افکندید ما را و عنا
 ذوق جمعیت که بود و اتفاق
 شد ز فال زشتان صد افتراق
 طوطی نقل و شکر بودیم ما
 مرغ مرگ اندیش گشتیم از شما
 هر کجا افسانه غم گستری است
 هر کجا آوازه مستنکریست
 از نکال و قصّه و فال شماست
 در غم انگیزی شما را مشت‌هاست.»

سرانجام پیمبران از آن که بتوانند منکران را به راه آورند مأیوس می‌شوند و پس از تهدیدهای شدید آنها را رها می‌کنند. تردیدی نیست که محبت مولوی متوجه 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 مرگ‌اندیشی و غم‌گستری دیانت‌پروران بداند. خود مولوی در همین داستان می‌گوید:

کودکان افسانه‌ها می‌آورند
 درج در افسانه‌اشان 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 نمونه مشخصی از تمثیلات مولوی به دست داده باشیم.

قصه اهل سبا و طاعی کردنِ نعمت ایشان را

شاید تو داستان اهل سبا را نخوانده‌ای و اگر هم خوانده باشی از آن جز بانگی نشنیده‌ای حال آنکه کوه نیز در پاسخ بانگ آدمی بانگ می‌کند، ولی خود هوش و گوش آن را ندارد که معنای بانگ خویش را درک نماید. چون تو خاموش شوی، کوه نیز خاموش است.

خدایانند به مردم سبا که شهری بس عظیم و فراخ بود فراغت بسیار و کاخ‌ها و ایوان‌ها و باغ‌ها عطا کرد. چندان اثمار از درختان پر بار می‌افتاد که کوچه‌ها برای رفتن تنگ بود. حتی مرد گُلخن تاب از پُری و بسیاری، زر در میان زرین کمر می‌بست و سگان کلیچه در زیر پا می‌کوفتند! ولی آن مردم که مشتی ناشسته رویان و خامان پخته‌خوار و بدرگانی که در وفاداری از سگی کمتر بودند، شکرگزاری نعمت نکردند. اگر سگی را لقمه نانی برسد به پاسبانی کمر می‌بندد. آن ناسپاسان از سگان کمتر، کفران نعمت می‌ورزیدند و با نکوکار ولی نعمت خود سرِ جدال داشتند که ما این ایوان و باغ و امن و فراغ را نمی‌خواهیم. شهرها بد و بیابان‌هایی 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 گذشته خود را انکار می‌کند. این کار، کار نفس است و به همین دلیل گفته‌اند که نفس کشتنی است.

وقتی اصحاب سبا بیش از حد اصرار ورزیدند که ما را و با از صبا خوش‌تر است، سیزده پیمبر فرمان یافتند که آنها را به راه مستقیم دعوت کنند و گمراهان را رهبر شوند. آنها به مردم گفتند: «نعمت فراوان است ولی شُکری در کار نیست و حال آنکه شکر مُنعمان 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 می‌شمیریم. ما این نعمت‌ها و باغ و اسباب فراغ را نمی‌خواهیم.»
پیمبران گفتند: «علتی در دل شماست که مایه آفت حق‌شناسی شما شده. آشنا در

نزد شما فقیر می‌نماید. بیگانه در چشم شما مه و محترم. باید دفع علت و بیماری از شما کرد، زیرا اگر به علت خو گیرید همه حدیث‌ها پشت و رو خواهد شد. ما طیبیان و شاگردان حقیقتیم. ما طیب غذا و اثمار نیستیم، طیبیان 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 مانند ما بسته خواب و خورید و در دام آب و گل. پس چه گونه دعوی صید دل می‌کنید. حُبّ 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 همان بیماری روحی است. حجابی در پیش رؤیت شماست که مایه کوری شده است. زیرا دعوت ما را می‌شنوید ولی گوهری را که در دست ماست نمی‌بینید. هر کسی که می‌گوید گواه دعوی شما چیست پیدا است که گوهر ما را نمی‌بیند مانند آنکه خورشید به شما خطاب کند که روز در رسید از خواب برخیزید و شما بگویید ای آفتاب گواه تو کو؟ و حال آنکه گواه او روشنی اوست، گواه او روز فروزنده است. کسی که در روز روشن در جست و جوی چراغ است البته به کوری خود گواهی داده است. ولی رفع این کوری به دست ما مردم نیست. ما طیبیم و کار ما هدایت است. اگر خواهید به مُشک و عنبر حقیقت آکنده شوید به سخن این طیبیان 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^۱ که پشه را همراز هما پنداریم. 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 پُر از مروارید از آن کشتی که از سرگین پُر شده چه شرفی می‌یابد؟ شما آفتابی را ذره‌ای می‌بینید و بهار را دی می‌پندارید و از آنجا که بُتان سنگین قبله شماست لعنت و کوری بر شما سایه افکنده و شما عاشقان 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 بگویی لعل شود یا کهنه را

که به نو بدل گردد و خاک را گویی صفات آب بگیر و آب را گویی به غسل یا شیر مبدل شو، بی فایده است زیرا هر کسی را صفتی و قسمتی است.»

پیمبران گفتند: «که اوصاف بر دو قسم است. آنهایی که جوهری است و از آنها نتوان سر کشید و آنهایی که عارضی است و آنها را می توان دگرگون کرد. مثلاً اگر سنگ را گویی تو زر شو بیّهده است، ولی اگر مس را گویی زر شو، راهی برای این کار می توان جست. اگر ریگ را گویی که گل شود، ریگ از این کار عاجز است، ولی از خاک گل می تواند رُست. یا مثلاً رنج لنگی و اَفطَس بودن و کور بودن را چاره نیست، ولی رنج لَقْوَه و دردِ سر را می توان چاره کرد.»

مردم شهر سبا گفتند: «رنج ما از رنج های دوا پذیر نیست. سال هاست که این افسون و پند را می گوئید ولی بندها سخت تر می شود. اگر دواى شما شفا بخش بود، ولو دژه ای، از رنج ما می کاست.»

پیمبران گفتند: «نومیدی بد است، زیرا فضل و رحمتِ باری را پایانی نیست. باید دست در فتراکِ رحمت زد و از خداوند نکوکار نومید نشد. ای بسا کارها که در آغاز صعب است. سپس گره آن گشوده می شود. پس از نومیدی امیدها، پس از ظلمت خورشیدهاست. خود گرفتیم که شما سنگین گوش هستید و بر درِ دل قفل زده اید، ما کاری بدین کار نداریم خداوند ما را فرمود که این خدمت بجای آریم و این گویندگی از خود ما نیست. پیمبر را با ردّ و قبول مردم کاری نیست. او باید رسالتِ خویش را انجام دهد. این خداست که باید مزد تبلیغ او را اعطا کند و ما به خاطر آن دوست عظیم است که در نزد مردمانِ زشت و دشمن رو شده ایم. ما از آن ملولان زود فرسا نیستیم که از بُعد راه بترسیم و در میان راه بایستیم. چون مطلوبِ 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 خجسته اید در نزد ما نحس و ضد و مرتد هستید. جان ما از اندیشه ها فارغ بود، ولی شما ما را دچار غم و عنا کردید. ذوقِ جمعیت و اتفاقِ ما از فال زشت شما به افتراق و پراکندگی بدل گردید. ما طوطیان نُقل و شکر بودیم و اینک از گفتِ شما به مرغانِ مرگ اندیش بدل گشتیم. هر کجا افسانه غم گستری و آوازه ناخوشی و فال بد و تیره روزی است از قصه و فال شماست. شما را آزمندی شگفتی است که غم انگیزی کنید.»

پیمبران گفتند: «فال زشت و بد را جانِ خودِ شما مدد می رساند. اگر شما در جایی

خفته‌اید و اژدهایی در نزدیک است و دوستی بگوید «برجه اژدها رسید»، آیا شما حق دارید بگویید که فال بد می‌زند؟ ما با این فال بد زدن شما را می‌رهانیم، زیرا انبیا از نهان آگه‌اند. اگر طیبی گویدت غوره نخور که رنج آورد یا منجمی گویدت کاری را امروز بسیج مکن، آنها را باور می‌کنید و حتی اگر صد بار دروغ اختر شناسان را بشنوید، یکی دو بار که راست شود آن دروغ را می‌خرید، ولی نجوم انبیا را که در آن خلاقی نیست باور ندارید. طیب و منجم از گمان سخن می‌گویند ما از عیان. این خوی لئیمان دنی است که با وی چون نیکویی کنند بدی می‌کند. لئیمان تنها از راه جفا صافی می‌شوند و هنگامی که وفا می‌بینند جفا می‌ورزند. مسجد طاعت برای آنها دوزخ است چنان که پای بند مرغ بیگانه دام است. باری ما شما را وعظ و پند بیهوده می‌دهیم.

توضیحات:

۱. این اصطلاح را عیناً مولوی آورده.

سخنی در بارهٔ انسان‌گرایی عرفانی

چشم نیکو باز کن! در من نگر!
تا ببینی نور حق اندر بشر.
مولوی، داستان «بایزید و پیر»

طرح مسئله

در آغاز سخن سودمند است تصریح کنیم که «انسان‌گرایی» (Humanism) به معنای اعم و فلسفی آن با «انسان‌دوستی» رابطهٔ کل با جزء دارد. انسان‌گرایی نوعی بینش است و انسان‌دوستی نوعی شیوهٔ عمل که البته و به ناگزیر از این بینش می‌تراود. در زبان‌های اروپائی برای هر دو مفهوم، همان اصطلاح «هومانیسم» به کار می‌رود. ما می‌توانیم در فارسی این دو مفهوم را با الفاظ «انسان‌گرایی» و «انسان‌دوستی» از هم متمایز سازیم.

«انسان‌گرایی» یک عنوان همگانی است برای آن بینش‌هایی که نقش انسان را در مجموعهٔ دستگاه هستی، برجسته می‌کند و آن را یا مطلقاً در مرکز قرار می‌دهد، یا تا جایگاه خداوند بالا می‌کشد و لذا احترام و علاقه به انسان را به یک آئین اساسی اخلاقی و عملی مبدل می‌سازد. این بینش در سیر تاریخ به انواع مختلف وجود داشته است و بشر به کمک آن کوشیده است تا شخصیت خود را باز یابد و در برابر ستم و تحقیر معنوی انسان پایداری ورزد.

معمولاً با «انسان‌گرایی بورژوائی» که در دوران نوزائی (رنسانس) و رفرم مذهبی در قبال خداگرایی (ته‌ئیس) و رهبانیت و ریاضت‌کشی و جزئیات کلیسای کاتولیک پدید شد و مسئلهٔ انسان، آزادی او، ضرورت پرورش او، ضرورت توجه به سرنوشت او، ضرورت توجه به زندگی این جهان را مطرح ساخت، آشنائی بیشتری دارند^۱. «انسان‌گرایی پرلتاری» که با شعار «همه چیز در خدمت انسان و سعادتش»، به اتکاء جهان‌بینی علمی مارکسیستی - لنینیستی وارد عرصهٔ تاریخ شد،

اینک واقعیت عظیم و جاذب زمان ماست. ولی آشکال تاریخی کهن‌تر انسان‌گرایی کمتر بررسی و شناخته شده است و از آن جمله انسان‌گرایی عرفانی ما مورد مطالعه لازم قرار نگرفته است. ما در این بررسی اجمالی و مقدماتی، می‌کوشیم تا از جهت محتوی فکری بینش انسان‌گرایی عرفانی را مورد تحلیل قرار دهیم و از نظر این تحلیل منطقی می‌توان گفت که انسان‌گرایی عرفانی به طور عمده مبتنی بر سه حکم اصلی است. ذیلاً هر یک از این احکام را جداگانه توضیح می‌دهیم.

حکم اول: انسان مظهري است از خدا

حکمی که به بالا بردن نقش انسان از جهت فلسفی و جهان‌بینی کمک می‌کند، حکم «وحدت وجودی» مظهریت انسان است. حکم اساسی وحدت وجود (پانته‌ئیسیم) که از جمله ابوبکر محی‌الدین العربی، عارف معروف عرب (۵۶۵-۶۳۸) آن را در اثر بزرگ خود فصوص‌الحکم ذکر می‌کند چنین است:

«سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا»^۲

به دیگر سخن، بین خالق و مخلوق تفاوتی نیست. بنا به نظر ابن‌العربی (که خود از منشأهای کهن‌تریونانی، رومی، سوریانی، ایرانی و هندی بر می‌خیزد) جهان سراسر نتیجه فیضان الهی است و این فیض الهی خود بر دو قسم است: نخست «فیض اقدس» که از آن «اعیان ثابتة در عَدَم» ناشی می‌شود (یعنی خود موجودات بالفعل ناشی می‌گردد). همین فیضان موجب سنخیت خدا و طبیعت است و در نتیجه وجود همین سنخیت بین حق و خلق است که بین آنها تجاذب برقرار می‌شود. لذا وحدت وجود به بیان دیگر اشاعه خالق است در خلق و بنا بر این تعریف، با «حلول» که نزول خالق است در مخلوق، فرق دارد.

این اعتقاد به خداوندی که به اصطلاح «ذات مُمَارَج با اشیاء» است با اعتقادی که خداوند را جوهری غیر مُمَارَج و جدا از هستی مادی می‌داند، تفاوت اساسی دارد و عبث نیست که مارکس و انگلس گاه پانته‌ئیسیم (همه خدائی) را نوعی ماتریالیسم دانسته‌اند. وحدت وجود دو طرف دارد: از طرفی خداوند را با طبیعت و انسان یکسان می‌گیرد، از سوی دیگر انسان را جلوگاه سرشت خدائی می‌داند و مقام انسان «خاکی» و «ناسوتی» را تا بارگاه کبریائی بر می‌کشد. شمس‌الدین ملکداد تبریزی، دوست معروف مولوی و از مبلغان چیره‌دست صوفیگری، می‌گفت که سخنان محمد چون از جهت «نیاز» و به عنوان عبدالله و بنده خدا بیان شده، لذا در نزد مردم بامعناست و سخنان من (شمس) چون از جانب «کبریاء» و به عنوان مظهر خداست، در نزد مردم بی‌معناست و از آنها می‌هراسند.

اشعار وحدت وجودی در ادبیات ما فراوان است. ولی این اشعار به ویژه در نزد عارف سترگ جلال‌الدین مولوی، که از متفکران و الامقام تاریخ فکری میهن ماست، و در نزد شمس‌الدین حافظ، غزل‌سرای بزرگ ایران، با صمیمیت و عمق فلسفی و اعتقاد جدی همراه است. این قبیل اشعار بسیار است و ما فقط نمونه‌وار ابیاتی می‌آوریم. حافظ می‌گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم

بی‌دلی در همه ایام خدا با او بود
او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد

موسوی نیست که فریاد «انالحق» شنود
ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست
مولوی می‌گوید:

ای حاجی حج رفته کجائید؟ کجائید؟
معشوق در این جاست، بیائید! بیائید!
معشوق تو همسایه دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما در چه هوئید؟
گر صورت بی صورت معشوق ببینید
هم خانه و هم کعبه و هم قبله شمائید
صدبار از آن راه بدان خانه برفتید
یک بار از این خانه براین بام برآئید
گر قصد شما دیدن آن کعبهٔ جان‌هاست
اول رُخ آئینه به صیقل بزدائید

در منظومهٔ عرفانی اسرارنامه، اثر شیخ فریدالدین عطار، مسئلهٔ وحدت وجود بدین شکل آمده است:

توئی معنی و بیرون تو اسم است
توئی گنج و همه عالم طلسم است
زهی فر حضور نور آن ذات
که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات

ترا بر ذره ذره راه بینم
دو عالم «ثمّ وجه‌الله» بینم
در منظومه عرفانی گلشن راز، اثر محمود شبستری، که پس از مثنوی از پرمغزترین منظومات
عارفانه است، همین مطلب چنین بیان شده است:
دلی گز معرفت نور و صفا دید
به هر چیزی که دید اول خدا دید
جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدائی است پنهان
عدم آئینه هستی است مطلق
کز او پیداست عکس تابش حق
شد این کثرت از آن وحدت پدیدار
یکی را چون شمردی، گشت بسیار
چو هست مطلق آمد در عبارت
به لفظ «من» کنند از وی اشارت
«من» و «تو» عارض ذات وجودیم
مُشَبِّک‌های مشکوّه وجودیم
همه ذرات عالم همچو منصور
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
روا باشد اناالحق از درختی
چرا نبود روا از نیک بختی

مولوی از وحدت وجود، ضرورت اتحاد انسانیّت و غلبه بر تفرقه و نفاق را نتیجه می‌گیرد:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سر و بی پادیدیم آن سر همه
بی گره بودیم و صافی همچو آب
یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

و نیز در همین معنی:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد
موسئی با موسئی در جنگ شد
همین اندیشه را حافظ به شکل زیرین بیان می‌کند:
جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند
اشاره به همین معنی است که شبستری در گلشن راز می‌گوید:
مسلمان گر بدانستی که بت چیست
یقین کردی که دین در بت پرستی است
روشن است که این نظریات به خودی خود در قیاس با معتقدات شرعی و تعصبات موجود،
دعاوی و احکامی جسورانه و انقلابی بود.

حکم دوم: نیاز مخلوق و اشتیاق خالق

از حکم وحدت وجود، استدلال ویژه‌ای برای اثبات ضروری خلقت ناشی می‌شود: چرا
خداوند خواست بی‌آفریند و دست به فیضان و تجلی بزند؟ در این مورد این «حدیث قدسی»^۳ را
نقل می‌کنند:

«كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًا فَاحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ لَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ.»

به صحیح عربی این حدیث قدسی، که آن را از جمله عارف نجم‌الدین دایه در منارات السائرین
نقل می‌کند، ایراد می‌گیرند که واژه «مخفی» درست نیست و باید «خفی» باشد، لذا حدیث را
برساخته ناشیانه ایرانیان می‌دانند. معنی این عبارت، صرف نظر از صحیح و سُقم صرف و نحوی
آن، این است که «من گنجی پنهان بودم، سپس خواستم شناخته شوم لذا آفریدم تا شناخته گردم.»
پس شوق خداوند به شناخته شدن موجب خلق به طور اعم و خلق انسان به طور اخص شد. به
همین سبب از زبان انسان می‌گویند: «فَلَسْتَ تَطْهَرُ لَوْلَايَ، لَمْ أَكْ لَوْلَاكَ.»، یعنی: «اگر من نبودم
تو ای خداوند پدیدار نمی‌شدی و اگر تو نبودی من نیز وجود نمی‌داشتم.»
بر همین پایه است که حافظ می‌گوید:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک؟

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود.

شوق خداوند و نیاز انسان، مایه کشش این دو مبدأ و گوهر عشق است.

حافظ می‌گوید:

در ازل، پرتوی حُسنِت، ز تجلّی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
یا می‌گوید:

نبود طرح دو عالم که «نقش الفت» بود
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت.

پس وجود انسان عبث نیست. نقش‌وی شناساندن خداوند است و در قبال نیاز وی به خداوند، شوق خداوند به او وجود دارد و این دو حریفان برابرند و میان آنها رابطه الفت، محبت و عشق حکمرواست. این طرز تلقی از رابطه خدا و انسان با تلقی عادی مذهب که انسان را بنده گنه‌کار و تنها در خوردِ ترحم ذات قهار خداوند می‌داند، تفاوت اساسی دارد.

حکم سوّم: تضادّ انسان و فرشته

حکم دیگری که برای برجسته کردن مقام انسان اهمیّت فراوانی دارد آن است که انسان در نزد خدا بر فرشته مقدّم است. برای این حکم آیات مختلفی از قرآن به عنوان مبنای ایمانی و مذهبی وجود دارد. مثلاً در سوره «احزاب»، آیه ۷۲، چنین آمده است:

«أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانِيَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا.»^۴

و نیز در قرآن آمده است که خداوند «میثاق ربوبیّت» را از خلق گرفت و با او در روز آلت پیمان بست. مثلاً در سوره «اعراف»، آیه ۱۷۱، چنین می‌خوانیم:

«وَإِذْ أَخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، قَالُوا: «بَلَىٰ شَهِدْنَا...»^۵

و عبارت «روز آلت» که در اشعار شاعران ما بسیار آمده از همین عبارت «الست بریکم» (آیا پروردگار شما نیستم) آمده است.

بدین سان خداوند، انسان را برای آن آفرید که قادر است بار امانت را بکشد و حال آنکه معشر ملائک و گروه کرویّان آسمانی از آن سر باز زدند و هراسیدند. حافظ می‌گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعه فال به نام من دیوانه زدند

یا می‌گوید:

جلوه‌ای کرد رُخت، دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

و نیز:

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی
بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز!

و نیز:

بر در میخانهٔ عشق ای ملک، تسبیح گوی
کاندر آن جا طینت آدم مُخَمَّر می‌کنند

این اشعار حافظ آشکارا برتری «آدم» را که مظهر انسان است بر ملک نشان می‌دهد. به این احکام و این اشعار اسطورهٔ معروفی مربوط است، یعنی اسطوره آدم ابوابشر. حدیث قدسی دیگری می‌آورند که گویا خدا گفته است:

«خَمَرْتُ طِينَةَ بَيْدَى اَرْبَعِينَ صَبَاحًا.»^۶

وقتی خداوند آدمی را بسرشت، فرشتگان را به تعظیم آدم امر کرد، ولی ابلیس که تا آن هنگام مُقَرَّب‌ترین فرشتگان درگاه بود، سرباز زد. خداوند او را از آسمان راند. شیطان به کین این حادثه آدم را در بهشت به گناه وا داشت و او را به نوبهٔ خود از بهشت رانده ساخت. عارفان ما به ویژه منصور حلاج در کتاب خود موسوم به طسُّ الازل و عین القضاات همدانی در کتاب خود موسوم به تمهیدات به این اسطوره توجه ویژه‌ای کرده‌اند. حلاج در طسُّ الازل تا آنجا رفته است که خدا و انسان را با شیطان و پیمبر مقابله می‌دهد: شیطان (ابلیس) از اینکه انسان (آدم) مظهر خدا باشد خشمناک است و نمی‌تواند در این وحدت سرشتی چیزی جز دوگانگی ببیند، لذا عاصی و سپس ملعون می‌شود. پیمبر در معراج از فراز رفتن به نور الهی هراس داشت و نخواست مانند شجرهٔ آخضر طورسینا جلوه‌گاه این نور شود و چون شعلهٔ وصال ربّانی را دور از طاقت یافت، گرد آن حصار شرع بر افراشت. بدین سان ابلیس و پیمبر هر دو در نیمه راهند و منصور که دعوی «انالحق» می‌کند از حصار شرع می‌پرد و وحدت خود را با خدا آشکار می‌کند. عین القضاات نور ابلیس و نور مصطفی را زلف و خال بر چهره الهی می‌شمرد و آنها را برای آراستن این چهره ضرور می‌داند. ولی انسان را از این نور جدا نمی‌شمرد. سخنان حلاج و عین القضاات برای گویندگانش به قیمت جان آنان تمام شد. حلاج به همین سبب به بزرگ‌ترین قهرمان عرفانی مبدل گردید و عارفان دیگر که جرأت نداشتند در اجراء اندیشهٔ خود مانند او جسور و پی‌گیر باشند، به او با اعجاب و تحسین شگرفی می‌نگرند.

باری تعهدی که انسان در قبال خداوند می‌پذیرد تعهد عشق است. حافظ می‌گوید:

در ازل پرتو عشقت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
لازمه قبول این تعهد شوریدگی، از سر آرزوهای جهان برخاستن و تن به فداکاری دادن است.
حافظ می‌گوید:

من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

عشق به همه مظاهر وجود، محبت و یکی دانستن خاندان انسانی و به کنار نهادن نفاق‌ها و بغض‌ها نتیجه‌ای بود که از این مقدمات عرفانی گرفته می‌شد.

روشن است که این نتیجه‌گیری‌ها در جهانی که در آن تناقض طبقات، اقوام و قبایل به صورت تصادم «ارباب بی‌مروت دنیا» و مشاجره خون‌آلود و عصبه‌آمیز مذاهب جلوه می‌کرد، تنها وعظ‌های تجریدی و عبثی بود و نقش فعال و سازنده نداشت و اکثر به تسلیم و رضا می‌انجامید. اما نمی‌توان جست‌وجوی بی‌تاب فضیلت انسانی را در این تعالیم صوفیانه و تجریدی به عیان ندید و نستود. فلسفه وحدت وجود همراه با انسان‌گرایی عارفانه خود بی‌شک در قبال بینش‌های مذهبی عصر، گامی بود به جلو و غالباً به افزار مقاومت و طغیان علیه دارندگان زور و زر بدل می‌شد و درفش جنبش‌های انقلابی در شرق و غرب و از جمله جنبش درویشان انقلابی در ایران، قرار گرفت. این بینش، ادبیات ما را با اندیشه‌های بسیار ظریف و عمیقاً بشردوستانه انباشته و نمونه‌های دل‌انگیز آن را می‌توان در نزد ناصر خسرو، مولوی، عطار، سنائی، سعدی و حافظ و دیگر شاعران ایران یافت.

انسان‌گرایی عصر ما، انسان‌گرایی پُرتاری است که مقام انسان و ارزش او را نه براساس فرضیات بی‌محتوای پیوند اسرارآمیز خالق و مخلوق و نه براساس نصایح عمومی و تجریدی اخلاقی، بلکه براساس تحلیل مادی تاریخ جهان و انسان مبتنی می‌کند. انسان‌گرایی پُرتاری در عین دعوت به همبستگی و دوستی همه خلق‌ها، همراه است با دعوت به رزم پیگیر علیه دشمنان انسان و به سود سعادت و رهایی انسان از ستم طبقاتی، ملی و نژادی، از نادانی، بیماری و واپس ماندگی. انسان‌گرایی پُرتاری می‌خواهد به وحدت بشریت و دوستی و سعادت همگانی به وسیله درهم شکاندن نظامات مبتنی بر استثمار و اسارت، از طریق پیکار بی‌امان دست یابد و ابداً ربطی به «انسان‌گرایی احساساتی» برخی روشنفکران جامعه بورژوائی ندارد که هر قدر هم صمیمانه باشد، بی‌تأثیر و بی‌ثمر و به ناچار سالوسانه است.

ما با داشتن سنت بسیار غنی انسان‌گرایی، در واقع دارای آمادگی تاریخی برای قبول شکل عالی این انسان‌گرایی هستیم و می‌توانیم از این جهت برای انسان‌گرایان کبیر تاریخ کشور خود، وارثان شایسته باشیم و سنن عالی‌تری به وجود آوریم که نه تنها از جهت کیفیت خود والاتر است،

بلکه بر مبنای دانش استوار است، نه بر مبنای ایده‌آلیسم، بلکه از راه پیکار و کار و طیّ زمان.

توضیحات:

۱. واژه «هومانیسم» از «Humanitas»، که سیسرون خطیب و نویسندهٔ روم باستان آن را به معنای روش مردمی و شیوهٔ انسانی به کار برده است، آمده و لئوناردو برونو (۱۳۶۹-۱۴۴۴) آن را در قرون جدید با اقتباس از سیسرون به کار برد. هومانیت‌های قرن‌های ۱۴ و ۱۵ که نقش بزرگی با از نو زنده کردن سنن و فلسفه و هنر باستانی روم و یونان در تحوّل فکری زمان خود ایفاء کرده‌اند، بسیارند و مهم‌ترین آنها عبارتند از فرانچیسکو پتراک، لئوناردو داوینچی، میکل آنجلو، جوانی بُکاچو، در ایتالیا، إراسم در رُتردام، رابله در فرانسه، ئولریش فن گوتن در آلمان، توماس مُور در انگلستان و غیره. افراد نادری از میان آنها با توده‌ها تماس داشتند و غالباً روشنفکران دور از مردم بودند. ولی آثار فکری و هنری آنها تأثیر بزرگی در تحوّل جامعه و در مبارزه با کلیسا داشته است. واژهٔ هومانیسیم (Humanisme, Humanismus) در قرن نوزدهم بر پایهٔ اصطلاحی که لئوناردو رونی از سیسرون اقتباس کرده، ساخته شده است و ما آن را به «انسان‌گرایی» ترجمه کرده‌ایم.

۲. درود باد بر خداوند که چیزها را بیآفرید و خود درست همانند آنهاست.

۳. «حدیث قدسی» گویا کلام خداست، ولی در قرآن نیامده است.

۴. امانت را بر آسمان و زمین و کوه عرضه داشتیم، از بردن آن سر باز زدند و از آن هراسیدند و انسان که تیره‌دل و نادان بود، آن بار را بردوش گرفت.

۵. خداوند از فرزندان آدم، از پشت و تیرهٔ آنها در بارهٔ خودشان گواهی طلبیده که: «آیا پروردگار شما نیستم؟»، گفتند «آری گواهی می‌دهیم....»

۶. چهل بامداد گِلِ آدم را به دست خود سرشتم.

دیالکتیک در اندیشهٔ برخی از متفکران ایرانی دیالکتیک مولوی و دیالکتیک صدرالدین شیرازی

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم
مولوی

گفتار حاضر کوششی است برای روشن کردن گوشه‌ای از سیر مشخص تکامل منطق دیالکتیک به مثابه آن اسلوبی که به نحوی عمیق و همه جانبه قوانین جنبش تکاملی ماده را در نظر می‌گیرد و در طلب معرفت حقایق و واقعیات همانا به اتکاء این اسلوب می‌پژوهد و عمل می‌کند. تکامل اندیشهٔ دیالکتیک دارای سیری طولانی است و کشف جهات و نکات مختلف آن مانند ارتباط کل و به هم پیوستگی متقابل اشیاء و پدیده‌ها، حرکت و تغییر دائم، نبرد و وحدت متضادین، نفی در نفی، تکامل و سیر دائمی از ساده به بغرنج و از دانی به عالی، از خلال مساعی بغرنج کار تولیدی، مبارزات اجتماعی و تلاش‌های پرفراز و نشیب اندیشهٔ معرفت جوی و پژوهشگر آدمی انجام گرفته است.

در بارهٔ سیر مشخص تفکر دیالکتیک در باختر زمین تحقیقات متعددی شده است و دیالکتیک هراکلیت و ارسطو و برخی متفکران دوران سکولاستیک (مانند اسکت آرینژن) و فلاسفهٔ اوائل قرون جدید (مانند اسپینوزا) و دیالکتیک دموکرات‌های انقلابی روس (مانند گرتسن، بلینسکی، دُبرولیوؤف، چرنیشفسکی و غیره) و دیالکتیک ایده‌آلیستی هِگل و دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس به مثابهٔ 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 ابتدایی رشد آن، که انگلس آن را دیالکتیک ساده‌لوحانه می‌نامد و در خاورزمین چنان که باید

مطالعه نشده و تکامل بعدی این دیالکتیک به صورت دیالکتیک عرفانی و تألهی برخی از متفکران میهن ما مورد پژوهش قرار نگرفته است. ما در باره هسته‌های اولیه دیالکتیک و اندیشه تضاد در کیش زرتشتی و توازی این اندیشه‌ها با اندیشه‌های نظیر در سیستم‌های مذهبی و فلسفی هند و چین و یونان جداگانه سخن گفته‌ایم و هدف از گفتار حاضر مطالعه اجمالی شکل تکامل یافته‌تر اندیشه دیالکتیک در ایران، به ویژه در نزد دو متفکر بزرگ ایرانی جلال‌الدین رومی (مولوی) و صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) است.

شایان تصریح است که همان‌طور که نبرد ماتریالیسم و ایده‌آلیسم محتوی اساسی تکامل جهان‌بینی فلسفی انسانی است، همان‌طور هم نبرد و تنازع متافیزیک و دیالکتیک به مثابه دو اسلوب متضاد، محتوی اساسی تکامل پروسه تفکر منطقی انسانی است. متافیزیک حرکت تکاملی ذاتی جهان واحد و متصل مادی را نمی‌بیند، کثرت را جانشین وحدت، جمود را جانشین حرکت، تکرار را جانشین تکامل، تعادل و هماهنگی را جانشین نبرد و تنازع می‌کند. مابین ماتریالیسم دیالکتیک از طرفی و ایده‌آلیسم و متافیزیک از طرف دیگر تلازم ذاتی هست، ولی تاریخ نشان می‌دهد که ماتریالیسم با متافیزیک و ایده‌آلیسم با دیالکتیک می‌تواند همراه باشد.

۱. دیالکتیک عرفانی جلال‌الدین مولوی

عرفان مولوی شکل تکامل یافته و شاید قلّه عرفان ایرانی در دوران پس از اسلام است. اگر بخواهیم در منشأ این عرفان دقت کنیم به نحوی بسیار مجمل باید گفت که عرفان ایرانی در این دوران دارای دو منشأ است.

اول منشأ هندی و عربی (ریاضت و زهد)، که منجر به پیدایش جریان پرهیز و پارسایی (تقشف) و افراط در مراعات مراسم مذهبی شد. ابوالعتهیه و حسن بصری، از عرفای عرب، را به عنوان پیش‌تازان و نمایندگان چنین جریانی می‌توان نام برد^۱.

دوم منشأ ایرانی و یونانی، که مضمون اساسی آن کوشش در راه معرفت جوهر اصلی عالم (Gnos) و عشق بدان است. پیروان این جریان که مبتنی بر تعشق است خود به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: اول اصحاب صحو (مانند جنید نهاوندی معروف به جنید بغداد) که ظواهر مذهب را مراعات می‌کردند و از وحدت وجود و اینکه ذات خداوند «ممازج با اشیاء» است دم نمی‌زدند و بدین‌سان «آسرار» را نگاه می‌داشتند، و دوم اصحاب سُکر (مانند منصور حلاج و بایزید بسطامی) که ظواهر مذهب را زیر پا گذاشتند و آشکارا فریاد آنالحق و «لیس فی جُتی الی اله» بر می‌داشتند و «آسرار» را هویدا می‌ساختند. منشأ یونانی به ویژه از عقاید فیلسوف نوافلاطونی فلوطین مُلهم

است و حال آنکه به احتمال قوی فلوپین، 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 فلوپین مانند رساله نفس و ائولوژی را حکماء اسلام به مثابه آثار ارسطو تلقی می‌کردند و از این جهت بسیاری از عقاید نوافلاطونی او را به ارسطو نسبت داده‌اند.

بعدها عرفان در کشورهای اسلامی صاحب نظران اصیل خود را پرورش می‌دهد مانند ابن‌عربی، سهروردی، غزالی، عطار، مولوی که گاه به زبان فلسفی و گاه به زبان شعر، که برای مستمع دل‌پذیرتر بود، اندیشه‌های عرفانی را تبلیغ می‌کنند. سهروردی به آموزش خود سخت رنگ ایرانی داد و مصطلحات عرفانی پیش از اسلام را در آموزش خود به کار 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 عرفان. عرفان آموزش متضادی است که جهات مثبتی مانند آزاداندیشی و تردید در مذاهب، بی‌اعتنایی 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 شط‌حیات و دشمنی با عقل و علم و انواع فسادهای اخلاقی در آمیخته است.

از قرن ۲ تا ۶ هجری عرفان نضج می‌یابد. و سپس دوران کمال خود را طی کرده سردرناشیب می‌گذارد. صوفیگری از صورت الحاد ممنوع و مطرود در می‌آید و کمابیش به جریان رسمی و قانونی عصر خود بدل می‌شود و عناصر ناراضی و طغیانی تحت عنوان درویشی و رندی و قلندری و خراباتیگری حساب خود را از صوفیان سالوس جدا می‌کنند. در دوران حافظ درویشی در خراسان و کرمان و مازندران به صورت جنبش خلق در می‌آید و سپس همه این جریان‌ها متلاشی و مستحیل شده و نقش فعال و سرزنده اجتماعی خود را از دست داده و به دسته‌های سر بسته و دور از زندگی مبدل می‌گردند.^۲

و اما عرفان مولوی قلّه عرفان ایرانیست و بیشتر جهات مثبت عرفان را منعکس می‌کند. وحدت وجود و عشق به همه ظواهر 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 عرفان است. انگلس در مورد نظریه وحدت وجود عرفاء (پانته‌ئیسم) متذکر می‌شود که:

«سیستم‌های ایده‌آلیستی بیش از پیش از مضمون ماتریالیستی انباشته می‌شوند و

می‌کوشند تا تضاد روح و ماده را با پانته‌ئیسم حل کنند.»^۳

و وحدت وجود که خالق را مُمَازَج با اشیاء می‌داند، از دین و فلسفه مَشاء که به خالق غیر مُمَازَج

معتقد است گامی به جلو، به جانب ماتریالیسم است، زیرا خداوند را وراء طبیعت نمی‌جوید و آن را در درون طبیعت فرض می‌کند.

عطار این فلسفه پانته‌ئیستی را بدین نحو توصیف می‌کند:

تویی معنی و بیرون تو اسم است

تویی گنج و همه عالم طلسم است

زهی قرّ حضور نور آن ذات

که بر هر ذره می‌تابد ز ذرات

ترا بر ذره ذره راه بینم

دو عالم تَمّ وجه‌اله بینم^۴

مولوی پانته‌ئیسم را در غزل زیبای زیرین توصیف می‌کند:

ای قوم به حج رفته! کجائید؟ کجائید

معشوق در این جاست، بیاید! بیاید!

معشوق تو همسایه دیوار به دیوار

در بادیه سرگشته شما در چه هواید؟

گر صورت بی صورت معشوق ببینید

هم خواجه و هم بنده و هم قبله شماید

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 قرون وسطی غریب، خطرانگیز و عمیقاً انسانی بود، در برجسته‌ترین نمایندگان عرفان ما پدید آورده است و همین خود منشأ جذّابیت آثار عطار، مولوی و حافظ شیرازی است. مولوی می‌گوید:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست

این طرز برخورد که به داشتن نظری فراگیر و وسیع و مستغنی می‌انجامد، ناچار در تضاد عمیق با قشریت و سخت‌گیری مذاهب رسمی موجود بود. بیهوده نیست که مولوی از این عصبه و قشریت سخت بیزار است و می‌گوید:

سخت‌گیری و تعصب خامی است

تا جینی کار خون آشامی است

مثنوی، این بزرگ‌ترین اثر جلال‌الدین رومی، از انواع اندیشه‌های دیالکتیکی متتها با یک آمیزه غلیظ عرفانی اشباع است. نکته اینجاست که اندیشه وحدت وجود به ناچار لازم می‌ساخت که

پیوند درونی کلیّه ظواهر و تعینات متنوع ثابت شود.

آخر چه گونه می‌توان در همه جا خدا دید؟ چه گونه 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 منظره‌ای از جهان به مثابه ماده متحرک عرضه دارد؛ عرفان به هر جهت می‌کوشید دیوار بین جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی را بشکند. ناسوتی و لاهوتی را به هم پیوند دهد. موجود سپنج و میرنده‌ای چون انسان را به هستی ازلی و ابدی خداوند متصل کند. در تنوع، وحدت ایجاد نماید. متضادها را تلفیق کند و همه چیز را در حقیقت بسیط مستحیل نماید.

لذا این اصل و آکسیوم مرکزی عرفان «بسیط الحقیقت کل الاشياء و لیس بشئی منها» منشأ فکری و منطقی دیالکتیک عرفانی قرار گرفته است. در تفکر دیالکتیک عرفانی مولوی نکات زیرین را می‌توان تشخیص داد:

اول: حرکت تکاملی

مولوی بر آن است که جهان وجود در سیر تحوّل است. ماده و هستی از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تحوّل می‌یابد و از مقام انسانی نیز بالاتر می‌رود، ولی در هر مرحله دیگر مرحله کهن را از یاد می‌برد و فقط میل و غریزه کور و نامحسوسی نسبت به ظواهر عالم و مرحله طی شده در او باقی می‌ماند. انتقال از یک مرحله به مرحله دیگر به وسیله نفی مرحله ماقبل است. خود این مرحله به نوبه خود نفی می‌شود (نفی در نفی)، لذا نفی یا مرگ، عدم مطلق نیست، بلکه فنا و مرگ شکل انتقال به مرحله تالی، تحوّل و پلی برای گذار به عرصه بالاتر است. اگر این اندیشه‌ها را از محتوی عرفانی آن تهی کنیم، اندیشه حرکت تکاملی از طریق نفی یک اندیشه تمام عیار دیالکتیکی است. اینک نمونه‌هایی از مثنوی در این زمینه ذکر می‌شود:

از جمادی مُردم و نامی شدم
وز نما مُردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم
پس چه گویم چون ز مردن کم شدم
بار دیگر از فلک پُران شوم
وانچه کاندِر وَهم ناید آن شوم

همین اندیشه را مولوی در جای دیگر بدین نحو بیان می‌کند:

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر جمادی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوان اوفتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد
جز همان میلی که دارد سوی آن
خاصه در وقت بهار و ضمیمران
همچو میل کودکان با مادران
سیر میل خود ندارد در لبان
همچو میل مفرط هر نو مرید
سوی آن پیر جوان بخت مجید
باز از حیوان سوی انسانیش
می‌کشد آن خالفی که دانش^۵
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقل‌های اولینش یاد نیست
هم از این عقلش تحول کرد نیست
تارهدزین عقل پر حرص و طلب
صد هزاران عقل بیند بوالعجب
هستی حیوان شد از مرگ نبات
راست آمد اقتلونی یا ثقات
چون چنین دردیست ما را بعد مات
راست آمد آن فی قتلی حیات

مولوی نقش «مرگ» را نقشی خلاق می‌شمرد و در باره آن چنین می‌نویسد:

این بقاها از فناها یافتی
از فنایش رو چرا برتافتی
زان فناها چه زیان بودت که تا
بر بقا چسبیده‌ای ای ناقتا

چون دوم از اولینت بهتر است
پس فناجوی و مبدل را پرست
صدهزاران حشر دیدی ای عنود^۶
تا کنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بی خبر سوی نما
وز نما سوی حیات و ابتلا
در فناها این بقاها دیده‌ای
بر بقای جسم چون چسبیده‌ای

مولوی در این افکار خود یک رشته مضامین عرفانی مانند سیر به طرف حق، تقدّم مرگ بر زندگی، و رها کردن بقاء جسم را گنجانده است، ولی تردید نیست که هسته‌های تعلّلی دیالکتیکی فکر او فوق‌العاده عالی و جالب است.

دوم: تضاد

در سراسر مثنوی نمونه‌های متعددی از اندیشه دیالکتیکی مولوی در باره تضاد وجود دارد. جهان، جهان جنگِ اضداد است، ضدها از ضدها زائیده می‌شوند، ضدها را با ضدها می‌توان شناخت، جهان آمیزه‌ای است از عناصر متضاد، به همین جهت همه چیز در این جهان نسبی و متغیّر است. ضدها با هم در آمیخته، به هم تبدیل می‌شوند، ولی سرانجام نبردِ اضداد حصولِ هماهنگی است.

در مفهوم هماهنگی تضادها در یک وجود واحد همانا ناپیگیری و محدودیتِ دیالکتیکِ مولوی منعکس است. این محدودیت به علل معتقدات عرفانی مفهوم است، ولی آنچه که باقی می‌ماند عمقِ دیالکتیکی طرح مسئله تضاد و تخالف است. مولوی متذکّر می‌شود که تخالف و تضاد ظاهری اشیاء نتیجه تضاد و تخالف درونی آنهاست. در تبادلِ 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 متضاد بروز نظام و هماهنگی میسر نیست. تضاد و حرکتِ تکاملی، یا به عبارت دیگر حرکتِ تکاملی ناشی از نبرد متضادها مولوی را به توصیف فوق‌العاده واقعی تری از جهان خارج نزدیک می‌کند تا آن جهان‌بینی متافیزیک که به عالمی منجمد و متعادل و بی حرکت و قائم به غیر معتقد است.

اینک شواهدی در این زمینه از مثنوی:

این جهان جنگ است چون کُل بنگری
ذره ذره همچو دین با کافری
این یکی ذره همی پرد به چپ
وان دگر سوی یمین اندر طلب
ذره‌ای بالا و آن دیگر نگون
جنگ فعلیشان بین اندر سکون^۷
جنگ فعلی هست از جنگ نهان
زین تخالف آن تخالف را بدان

مسئله تضاد را مولوی در نمونه‌های مختلف دیگری نیز نشان می‌دهد:

این جهان زین جنگ قایم می‌بود
در عناصر در نگر تا حل شود
چار عنصر چار استون قویست
که بر ایشان سقف عالم مستویست
هر ستونی اشکننده آن دگر
اُستن آب اشکننده 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^۸
فوج لشگرهای احوالت بین
هر یکی با دیگری در جنگ و کین
می‌نگر در خویش این جنگِ گران
پس چه مشغولی به جنگ دیگران

مولوی تمثیل شیرینی برای وحدتِ 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 می‌تنند

هر یکی خواهان دگر را همچو خویش
از پی تکمیل فعل و کار خویش
مولوی نفی در نفی را پل تکاملی می‌داند و بر آن است که شکلی که جانشین شکلِ منتفی
می‌شود از آن کامل‌تر است.

هر شریعت را که حق منسوخ کرد
او گیا برد و عوض آورد وِرد
شب کند منسوخ شغل روز را
بین جمادی خرد افروز را
که ز ضدّ ضِدّها آید پدید
در سُویدا روشنائی آفرید
جنگ پیغمبر مدارِ صلح شد
صلح این آخر زمان زان جنگ بد
وحدت و نبرد ضدّین را مولوی باز هم در امثله 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 دستت بین
بعد قبض مشت بسط آید یقین
پنجه را گر قبض باشد دائماً
یا همه بسط، او بود چون مبتلا
زین دو وضعش کار و مکسب منتظم
چون پر مرغ این دو حال او را به هم

مولوی از نبرد متضادها مفهوم «نسبی بودن» ارزش‌ها را استنتاج می‌کند و در این باره چنین
می‌گوید:

در زمانه هیچ زهر و قند نیست
که یکی را یا دگر را بند نیست
زهر ماران مار را باشد حیات
نسبتش با آدمی باشد ممات

خلق آبی را بود دریا چو باغ
خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
زید اندر حق آن شیطان بود
در حق شخص دگر سلطان بود
آن بگوید زید صدیق سنی است
وان بگوید زید گبر کشتنی است

باز هم در باره نسبت مفاهیم مولوی می‌نویسد:
پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان
در تک دریا گهر با سنگ‌هاست
فخرها اندر میان ننگ‌هاست

سوم: جنبش جاوید

اندیشه جنبش جاوید و تجدّد دائمی وجود در فلسفه عرفانی رسوخ کاملی دارد. عرفان بر آن است جوهر واحد جهان که ذات خداوند است جهان را از طریق فیضان و خلق مدام به وجود می‌آورد. شبستری این مفهوم دیالکتیکی حرکت و تغییر دائمی را با عمقی تمام در اشعار زیرین یاد می‌کند:

جهان کلّ است و در هر طُرفه العین
عدم گردد و لایقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی
همیشه خلق در خلق جدید است
اگر چه مدّت عمرش مدید است

مولوی در بسیاری از اشعار خود اندیشه دیالکتیکی تجدّد دائمی وجود را بیان می‌دارد. از آن جمله ضمن تفسیر حدیث نبوی «الدنیا ساعة» می‌گوید:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما
بی خبر از نو شدن اندر بقا

پس ترا هر لحظه مرگی و رجعتی است

مصطفی فرموده دنیا ساعتی است

نظیر این اشعار در مثنوی زیاد است که باید از طریق فحص و استقصاء یافت. در نمونه‌هایی که ذکر شد یک رشته اندیشه‌های گران‌بهای دیالکتیکی در باره تضاد و وحدت متضادین و تبادل تضاد و رابطه نسبیت مقولات به حرکت متضاد آنها و تحول و تجدید دائمی وجود و غیره درج است. با بیان این نظریات، مولوی را می‌توان با شایستگی تمام در ردیف بزرگ‌ترین متفکرین دیالکتیک باستان قرار داد.

از آنجا که پیوند فلسفه و دیالکتیک هگل با نظریات مولوی جالب نظر است ذکر سخنی چند را در این مورد زائد نمی‌شمریم:

در فلسفه هگل ایده مطلق که جاوید است، کلیه پدیده‌های طبیعت و جامعه را به شکل نهان (و یا به قول عرفا مانند کنزی خفی) در خود مستقر دارد و مانند منبع قوای محرکه است. ایده مطلق در جریان تکامل به ذاته مراحل گوناگونی را می‌گذراند و مضمون درونی خود را دم به دم کامل‌تر و کامل‌تر عرضه می‌دارد. نخست در درون خود رشد می‌کند و سپس به شکل طبیعت غیر ارگانیک و ارگانیک، آن‌گاه انسان و سپس دولت و هنر و مذهب و فلسفه. بدین‌سان جهان متنوع محصول رشد و کمال ایده مطلق و مجموع اشکال بروز و ظهور اوست، یا به بیان عرفانی، تجلی انوار اوست. تردیدی نیست که هم مولوی و هم هگل در این سیستم تفکر، که فوق‌العاده به هم شبیه است، از عرفان نوافلاطونی الهام گرفته‌اند، ولی باید گفت که شباهت اندیشه‌های هگل به نظریات عارف ایرانی به نظر قوی‌تر از آن می‌آید که این توضیح را در مورد آن بتوان کافی دانست. آیا هگل از مولوی خبر داشت؟ در دوران حیات هگل کتابی به زبان لاتین تحت عنوان (تئوسافیا - پرساروم - پانته‌ئیستیکا) یعنی وحدت وجود و عرفان ایرانی به وسیله فریدریش اوگوست تولوک چاپ شده و در این کتاب بحث مفصلی از مولوی به میان آمده و برخی از اشعار مولوی و نیز اشعاری از عزالدین نسفی و توضیحات مفصلی در باره سیستم فلسفی عرفاء ایرانی در این کتاب درج است. وجود این کتاب و نظائر آن قرینه‌ای بر امکان اطلاع هگل از عرفان ایرانی است. باری نه فقط شباهت هگل و مولوی از جهت سیستم فلسفی محسوس است، نکته جالب دیگر در مورد این دو متفکر اندیشه 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.^۹

اکنون که سخن از شباهت اندیشه متفکر بزرگ ایرانی با برخی متفکرین غرب پیش آمده ذکر دو نکته زیرین بی‌فایده نیست:

ما بین برخی از احکام دیالکتیکی مندرجه در مثنوی و برخی فراگمنت‌ها (قطعات باقی مانده) از آثار فیلسوف معروف یونان باستان هراکلیت از اهل افسس، که پدر دیالکتیک نام دارد، شباهت

غریبی حتی از جهت افادهٔ مطلب است. مثلاً یکی از فراگمنت‌های هراکلیت چنین است:
«آب دریا پاک‌ترین است و آلوده‌ترین. برای ماهیان گواراست و شفا بخش، 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 عبارت مولوی چنان شباهتی به عبارت هراکلیت دارد که نمی‌توان آن را تصادفی دانست. حال معلوم نیست منبع گفتار 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 قسمت دو بند دوم این اثر چنین می‌خوانیم:

«نور آفتاب واحد است، اگرچه به وسیلهٔ دیوارها و کوه‌ها و انواع بی‌شمار اشیاء دیگر متعدد می‌شود. گوهر جهان نیز واحد است، اگرچه بین اجسام مختلف و ویژه بی‌شماری تقسیم می‌گردد. روح واحد است، اگرچه بین موجودات بسیار و اشکال خاصی توزیع می‌شود.»^۱

این اندیشهٔ نوافلاطونی وحدت وجودی را عیناً مولوی چنین بیان می‌کند:

متحد بودیم و صافی همچو آب
یک گهر بودیم همچون آفتاب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره

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 ترجمهٔ 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 محمدبن ابراهیم شیرازی ملقب به صدرالمتهین 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 رسمی آن روز بود و عمری را در ده گذراند و به کفر و زندقه شهرت یافت^{۱۱}. اثر مهم او الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعه العقلیه نام دارد. در این اثر صدرا فلسفه خود را که سرشار از اندیشه‌های دیالکتیکی است بیان می‌کند. ولی دیالکتیک صدرا در خدمت نظریات خاص اوست که به طور عمده ایده‌آلیستی است. این دیالکتیک ایده‌آلیستی و «تئولوژیک» در عین حال در یک سلسله مسائل مانند اصالتِ مهیّت و اصالتِ وجود، مسئله روح، مسئله ربط ملکوت و ناسوت، مسئله حرکتِ جوهری، مسئله استکمال و اشتداد وجود و مراتب آن (با ذو مراتب بودن وجود) مسئله ربطِ قار و سیال یا ثابت و متحرک و غیره و غیره به روشنی بروزی می‌کند.

صدرالدین شیرازی در صدد آشتی دادن فلسفه مّشاء و فلسفه اشراق، الهیات اسلامی و نظریات فلسفی متداول در ایران، که آمیزه‌ای از فلسفه مّشاء و ارسطو و نوافلاطونی است، بود. او در آخرین مراحل تکامل حکمت و کلام ایرانی قرار داشت و وارثِ بحث‌ها و جدل‌های دیرینه این فلسفه سکولاستیک مشرق زمین بود و در نخستین آشنائی با کتب فلاسفه مّشاء 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 حلّ آنها، او را به سوی فهم ژرف‌تر واقعیت کشاند، و جالب است که این تحوّل فکری تقریباً در همان زمان انجام می‌گرفت که بیکن و دکارت در اروپا بت‌های سکولاستیک غرب را می‌شکافتند. تحلیل اجتماعی - طبقاتی فلسفه 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 شرق (خاور میانه و نزدیک) و به ویژه ایران مطرح بود همانا مسئله اصالتِ مهیّت و اصالتِ وجود است. اصالت (یا تأصل) یعنی آنکه تقدّم با کدام است، با وجود یا با مهیّت. مقصد از مهیّت یا ماهیت، تعین کیفی و هویت اجسام است. عده‌ای از فلاسفه اعم از عارف و متکلم طرفدار اصالتِ مهیّت بودند. از آن جمله اند سهروردی، فخررازی، میرداماد، لاهیجی و به طور کلی همه متکلمین. عده دیگر از آن جمله صوفیه و حکماء و صدرالدین شیرازی طرفدار تأصل و وجودند. باید دانست که با آنکه صوفیه و عرفاء از طرفی با حکماء مّشاء مخالفند ولی از طرف دیگر مانند آنان معتقد به اصالت وجود هستند. با این حال 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 (مونیسیم) معتقدند و حال آنکه مّشائین وجود را حقایق مُتّباینه می‌دانند، یعنی به کثرت وجود (پلورالیسم) معتقدند. این تفاوت بین مونیسیم پانته‌ئیستی عرفاء (که در سکولاستیک ایران آنها را فلهویون نیز می‌نامیدند) و پلورالیسم مّشائین آنها را به دو جرگه تقسیم می‌کند، گرچه از جهت اعتقاد به اصالت وجود مشترکند. شکی نیست که پلورالیسم مّشائین که در عین حال اصالت وجود را قبول داشته‌اند مبانی سستی دارد و اگر اصالت وجود را در فلسفه مّشاء بشکافیم

به نوعی مونیسم ماتریالیستی می‌رسیم^{۱۲}. این بحث از حوصله این مقاله خارج است، زیرا در اینجا مقصد توضیح کوتاهی در باره جدال اصالت‌مهیّت و اصالت وجود است. اما طرفداران اصالت‌مهیّت می‌گفتند وجود امری اعتباری و انتزاعی است و آنچه که اصیل است و در خارج از ذهن ما متحقق است ماهیات و تعینات است. ماهیّت چیزی است که در جواب «ماهو» گفته می‌شود چنان که گوئیم این چیست؟ پاسخ گویند دفتر یا قلم یا درخت یا مرد یا خانه. و این مهیّت است که معتبر است و الا وجود مطلق، که مفهومی عام است، تحقق خارجی ندارد. در پاسخ آنها طرفداران اصالت وجود می‌گفتند که تحقق هر چیز به وجود است. پس وجود خود احق 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. ملاحظای سبزواری می‌گوید:

ان الوجود عندنا اصیل

دلیل من خالفنا علیل

و نیز شیخ شبستری در این باب می‌گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعین‌ها امور اعتباریست

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 اصالت‌مهیّت 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 حکمت‌اشراق است، به وحدت منشأ وجود و مهیّات باور دارد و بحث او در واقع یک جدل سکولاستیک است^{۱۳}. اما صدرالدین شیرازی، که طرفدار اصالت وجودی است، بر آن است که اصل و حقیقت وجود است و ماهیّت امریست اعتباری و نسبی و ممکن است از وجود واحد به چندین اعتبار چندین ماهیّت فرض شود و حرکت و تغییر نیز در ماهیّت نیست، بلکه در وجود است.

مونیسم ملاصدرا به ویژه در فلسفه «روح» و فلسفه ربط ملکوت و ناسوت بروز می‌کند. ملاصدرا در باره روح می‌گوید که: «الروح جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء». معنای این سخن آن است 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 صدر اشتداد و استکمال) را طی می‌کند و به مقام عقل می‌رسد مانند روغنی که از گردو جدا شود یا پروانه‌ای که پيله را ترک کند یا جانوری که پوست بیاندازد، مجرد می‌گردد. این تعریف از روح بسیار در فلسفه سکولاستیک شرق بدیع است. حکماء و عرفاء روح را جوهری مستقل و مجزا از بدن می‌شمردند^{۱۴}، ولی ملاصدرا می‌خواهد در اینجا تناقض را

حل کند و رابطه بین روح و جسم را توضیح دهد و البته در همین جا می‌کوشد تا پایه‌ای برای معاد جسمانی بجوید، ولی اهمیت «کفر» او از درجه «ایمانش» در این استدلالات بیشتر است.

و نیز مونیسم ملاًصدرا در اثبات رابطه ناسوت و لاهوت و جواهر جاوید فلکی با موجودات حادث غبراوی و زمینی بروز می‌کند. صدرالمتألهین می‌گوید^{۱۵} هر موجودی که در عالم طبیعت است دارای حقیقت ثابتی است که در عالم ملکوت است. به عبارت دیگر، هر وجودی دارای دو چهره و رخسار است که یک چهره‌اش در حرکت و تغییر است و چهره دیگرش ثابت و برقرار است. چهره متغیر موجودات را عالم طبیعت و ماده خوانند و چهره ثابت موجودات را عالم ملکوت نامند. عالم طبیعت رتبه پست عالم ملکوت و عالم ملکوت رتبه شریف عالم طبیعت است یا به عبارت دیگر طبیعت به منزله 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.

در اینجا تردیدی نیست که ملاًصدرا اندیشه «حقایق ثابت ملکوتی» را از «مُثل افلاطونی» و «آرخی تیپ»‌های وی وام می‌گیرد و حال آنکه حکمت مشاء آن را به شدت و با نوعی خشم و غضب مقدس رد می‌کند. انتقاد ارسطو از مثل افلاطونی انتقادیست به سود ماتریالیسم. ارسطو در کتاب اخلاق یخو ماغس آموزش افلاطونی مُثل (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 شیء از خود شیء، ریشه ایده‌آلیسم است و لذا انتقاد ارسطو متوجه خورد کردن ریشه ایده‌آلیسم افلاطونی است، ولی در دستگاه فلسفی صدرالدین شیرازی احیاء مجدد ریشه «ایده» یا «مُثل» به صورت جواهر و حقایق ثابت ملکوتی به عنوان چهره دوم جواهر متغیر ناسوتی کوششی است برای حل وحدت دیالکتیک ثابت و سیال و قار و متغیر و ناسوت و لاهوت. یعنی اقتباس این نظر از جانب ملاًصدرا برای حل تضادهائست که در جهت توضیح دیالکتیکی پدیده‌ها و اثبات مونیسم است. در اینجا ملاًصدرا 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 اندیشه‌های ملاًصدرا به طور مشخص در محیط او عبارت بود از شیوع «کفر و زندقه» او. در مونیسم ملاًصدرا وحدت وجود، رابطه روح و جسم، رابطه ناسوت و لاهوت اثبات می‌گردد. جهان بدین سان 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 فقط صوری است. جهان یک دستگاه به هم پیوسته و همگونی است که تنوع صور و تکثر وجود در آن، چنان که بعداً خواهیم دید، نتیجه حرکت جوهری و اشتداد و استکمال این حرکت است. تصور عالم به صورت یک دستگاه کل و به هم پیوسته و همگون نخستین اندیشه مهم دیالکتیکی ملاًصدرا است.

نظریه صدرالدین شیرازی در باره حرکت جوهری مایه شهرت فراوان او شد. ای چه بسا

کسانی که با فلسفه آشنائی ندارند یا آشنائی آنها بسیار سطحی است ولی آوازه حرکت جوهری را شنیده‌اند. در واقع حرکت جوهری و اعتقاد بدان و اثبات آن، خصیصه برجسته فلسفه صدر است و در همین آموزش است که دیالکتیک ایده‌آلیستی 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:

«الحركة - تقال علی تبدل حال قاره فی الجسم سیرا سیرا علی سبیل اتجاه نحو شئی و الوصول بها الیه هو بالقوه و لا بالفعل.»^{۱۶}

در رساله حدود ابن سینا حرکت را کمال آن چیزی که بالقوه است و از آن جهت که بالقوه است می‌داند و در رساله عیون حرکت در جوهر را صریحاً نفی نموده چنین می‌نویسد:

«کل حركة ففی امر یقبل التناقض و التزید و لیس شئی من الجواهر کذلک فاذا لاشئی من الحركات فی الجواهر.»^{۱۷}

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 آن است که حرکت یا باید از ذات جسم باشد از حیث این که جسم طبیعی است یا باید از سببی بر آید. 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 صورتی که ذات آن جسم موجود است.»

لذا به نظر ابن سینا و کلیه شارحین حکمت مشاء، حرکت می‌تواند در اعراض باشد نه در جوهر. جوهر خمسه عبارت است از عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم و اما عوارض نه‌گانه عبارت است از کم و کیف و وضع و آین یا (مکان) و متی یا (زمان) و له و فعل و انفعال و اضافه. از این نه عرض حرکت تنها در کم و آین و وضع و کیف حاصل می‌شود، یعنی حرکت کمی، حرکت مکانی، حرکت وضعی و حرکت کیفی با استحال و وجود دارد و اما در زمان به نظر ابن سینا حرکت نیست، بلکه زمان همراه حرکت است.^{۱۸}

بدین سان 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 حکماء مشاء لا اقل بدان شکل که شارحین ایرانی عرضه می‌داشتند مکانیسیسم است و نفی حرکت باطنی و ذاتی و درونی اشیاء، ولی صدرالدین شیرازی در اسفار این نظریه مکانیسیستی را به سود نظریه دینامیسم دیالکتیکی رد می‌کند و حرکت را فقط در «عرض» نمی‌شمرد، بلکه آن را

در ذرات جوهر اشیاء می‌جوید. صدرالدین شیرازی در این زمینه استدلال می‌کند که: اولاً، طبیعت اشیاء و سرشت آنهاست که مبدأ و انگیزه حرکت در اشیاء است حال اگر طبیعت اشیاء امرِ قار و ثابت و بلاتحرك باشد و دستخوش تجدید و تغییر نشود چون طبیعت علت حرکت است پس لازم می‌آید 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 آنان را میسر شمرده‌اند، 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 متغیر، زیرا در این حالت تخلف تابع از متبوع لازم می‌آید که آن هم خلاف عقل و منطقی است، پس ناچار باید جوهر (متبوع) نیز متجدد و متغیر باشد تا عرض (تابع) تجدید و تغییر پذیرد.

راشد در رساله دو فیلسوف شرق و غرب، استدلالات و نظریات صدرا را در مورد حرکت جوهری بدین نحو بیان می‌کند:

«صدرالمتألهین از کسان نیست که مبداء عالم را جسم طبیعی که امر واحد و متصل و مرکب از هیولی و صورت است می‌دانند و ماده نخستین عالم را هیولی می‌پندارند... به عقیده صدرالمتألهین 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 مختص عالم عقل و عوالم الهی است. جوهر عالم یعنی صورت جسم طبیعی امریست ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا و آب و خاک و سنگ و کلیه معادن و انواع گیاه‌ها و انواع حیوان‌ها امر سیال و گذرائی است که تدریجاً موجود می‌شود و معدوم می‌گردد. عیناً مانند زمان همان طور که زمان یک امر ثابت‌الاجرا نیست بلکه وجود و عدمش دست به گردن یکدیگر است، وجود هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگر است 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 و عدم، مرگ و زندگی و بالاخره از حرکت تشکیل یافته، جوهر این عالم که همه نقش‌ها و صورت‌ها بر آن طرح شده مانند آب جاری است که دائماً در سیلان و جریان است و در عین حال صورتی که در آب افتاده به نظر ثابت و برقرار می‌آید:

شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار.^{۱۹}

بدین‌سان صدرالدین شیرازی با توصیف حرکت ذاتی و دائمی جوهر وجود بیان کامل دیالکتیکی از جنبش جاوید و همگانی به دست می‌دهد. البته صدرا بر خلاف مولوی که تخلف نهان و عیان و اتحاد و مقابله اضداد را درک می‌کرد و به نحو وسیعی در تفکر خود به کار می‌برد متوجه این منبع درونی حرکت دائمی نیست. وی انگیزه حرکت را در سیالیت به ذاته وجود عالم ناسوت می‌شمرد و در این زمینه ژرفا و پهنه فکرش شگرف است و از مولوی گام‌ها فراتر گذاشته بدون آنکه در زمینه تضاد به مقام تفکر دیالکتیکی مولوی دست یافته باشد.

نکته مهم دیگر دیالکتیکی در تفکر صدرا عبارت از این نظر است که حرکت درجا زدن در جای خود و تکرار مکرر و سیر قهقرائی نیست، بلکه حرکت پیش رونده و تکاملی است. صدرا وجود را حقیقتی ذومراتب می‌داند که دارای درجات لایتناهی است و حرکت همانا استکمال و اشتداد است که در این درجات و مراتب انجام می‌گیرد (چنان که در مورد روح دیدیم که به عقیده صدرا از جهت طی درجات استکمالی است که به مقام تجرد می‌رسد). تردیدی نیست که صدرا اشتداد و استکمال را با یک مضمون عرفانی و الهی درک می‌کند و شدت و ضعف را در وجود، با لاهوتی و ناسوتی و قار و متغیر بودن وجود مربوط می‌داند، ولی همین که صدرا می‌کوشد تا تجدد وجود را با استکمال آن همراه کند به منظره واقعی تحول ماده نزدیک شده است اگرچه در تار و پود تجریدهات و انتزاعات سکولاستیک و سوابق ذهنی حکمی عصر و بی‌خبری از سیر مشخص ماده تنها قادر است این سیر را در مقولات منطقی مصنوع و مخلوق فلسفه اشباع از مذهب و عرفان زمان خویش منعکس کند. 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 غیر ارگانیک به ارگانیک کاملاً تطابق دارد. اگرچه صدرا در این زمینه ضعیف‌تر از مولویست، ولی مطلب را به نوبه خود بدیع مطرح می‌سازد. صدرا با نظریات حرکت جوهری خود می‌کوشد تا وحدت متغیر و ثابت یا قار و سیال را حل کند. وجود عالم طبیعت به نظر صدرا وجود سیال تدریجی است، ولی در عین حال امر واحد و مشخص است. در رساله دو فیلسوف شرق و غرب نظر صدرا در باره رابطه متغیر به ثابت چنین بیان شده است:

«رابط ربط متغیر به ثابت خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیر و از یک جهت ثابت است و رتبه ثابت که درجه شدید وجود است از مبدأ الهی صادر شده و رتبه متغیر که درجه ضعیف رتبه ثابت است مبدأ کلیه حرکات و تغییرات مادی گردیده است.»^{۲۰}

نقطه ضعف نظر صدرا در آن است که تغییر جهان مادی را اصل پنداشته و خواسته است

جهان مُثلی افلاطونی را که ثابت و جاوید است بر آن مقدم بشمرد. این ساخت‌های ذهنی برای صدرالدین شیرازی لازم بود تا سیستم غیرمُقتع فلکی حکمت‌مشاء را بر هم زند و دستگاه فلسفی منسجم‌تر و پیگیرتری را پدید آورد. اگر صدرآ از جهت دیالکتیک بر سیستم مشاء پیشی می‌گیرد از جهت ماتریالیسم به نظر می‌رسد که از این سیستم یا فراتر نرفته و یا در تجدید مطلع جهان مثل علیا و صُور مجرد ثابت فلکی شاید هم گامی به عقب گذاشته باشد^{۲۱}.

دو نمونه فوق‌نشان می‌دهد که چگونه اسلوبِ تفکرِ دیالکتیکی یعنی تفکری که جهان را کل به هم پیوسته، دارای تنازع و تضادِ درونی، در حرکت و تحول دائمی در جاده سیر تکاملی می‌شمرد در آثار عده‌ای از متفکران بزرگ با وضوح تمام بروز کرده است. این طبیعی است. اسلوبِ دیالکتیک اختراع احدی نیست. انعکاسِ واقعیتِ عینی و خارجی در ذهنِ انسانی است. ذهنِ ایرانی به همان اندازه آن را منعکس می‌کند که ذهنِ غیرایرانی. مطالعه اشکالِ تفکرِ دیالکتیک در نزد متفکرین ایرانی در ما این غرور و اطمینان را ایجاد می‌کند که مانند پیشینیان خود می‌توانیم و باید بتوانیم در زمینه تفکر فلسفی و منطقی از سطح تکاملِ جهانی عقب نمانیم. برای این منظور باید هم فرهنگ جهانی را عمیقاً آموخت و هم فرهنگ میهن را.

توضیحات:

۱. در تعالیم مانی زهد و ریاضت مورد تکیه خاص قرار گرفته و ممکن است تأثیر این شیوه که دارای منشأ هندی است از طریق مانگیری نیز در عرفان راه یافته باشد.
۲. 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.
۳. انگلس، لودویک فویرباخ، صفحه ۱۹.
۴. شیخ فریدالدین عطار، اسرار نامه، صفحه ۷.
۵. بسیار جالب توجه است که «خالف» یعنی تضاد کشاننده عنصر تکامل یابنده به جانب مرحله بعدی است. مولوی لفظ «تخالف» را برای تضاد به کار می‌برد.
۶. بسیار جالب است که مولوی از «صد هزاران حشر» یعنی هزارها تحول کیفی در ماده صحبت می‌کند.
۷. در برخی نسخ «رکون» به جای «سکون» ضبط شده. رکون یعنی گرویدن و استادن و تکیه کردن.
۸. سازگاری با دیگران یعنی مخالفت با خود. در این جا مولوی به طور مبهم متوجه تضاد فرد و اجتماع است. فرد برای این که با اجتماع همراهی کند باید خواست‌های انفرادی خود را محدود سازد.
۹. در این زمینه جزوهای از نورو تحت عنوان «مولانا جلال‌الدین هگل شرق است» نشر یافته که صرف نظر از برخی نکات پراکنده در مجموع متضمن احکام و قضاوت‌های نا استوار است. با این حال باید گفت مؤلف این جزوه متوجه نکته درستی شده است و تا آنجا که می‌دانسته کوشیده است ربط سیستم فلسفی هگل و اندیشه‌های مولوی را روشن کند. مؤلف به ویژه خواستار اثبات برتری سیستم مولوی بر سیستم هگل است.
۱۰. کتاب ماتریالیست‌های یونان باستان، چاپ روسی، متضمن متون آثار سیسرون، سنک، اپیکتوس،

- مارکوس اورلیوس، پلین، پلوتارخ، تاسیت، فروریوس، و دیگران.
۱۱. رجوع کنید به: الهیات، تالیف آقای فاضل تونی در بارهٔ انتسابات صاحبان کتب لؤلؤ البحرین وروضات به ملاصدرا (صفحات ۹۱ و ۹۲).
۱۲. تفصیل این استنباط چنین است: حکمت مشاء به هیولای اولی که ابدی و ازلی است و ماده‌المواد است معتقد است و وجود را جوهر قائم بالذات می‌داند، لذا با آنکه به حقایق مُتَباینه معتقد است این حقایق را به نسج واحد و مادی و ازلی هیولای اولی باز می‌گرداند که دارای اصالت است و این خود یک مونیزم کال مادیست.
۱۳. جالب است که قاطبهٔ عرفا و صوفیه بجز سهروردی و غزالی که عارف مشرب بوده و وحدت وجودیند و این عقیدهٔ اصالت مهیت که ذاتاً به پلورالیسم می‌رسد نوعی وصلهٔ ناجور و آنارونیسم فلسفی در دستگاه تفکر سهروردی است.
۱۴. در قصیدهٔ عینیّه معروف منتسب به ابن سینا در وصف روح چنین آمده است:
- هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ
وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعِ
مُحْجُوْبَةٍ عَنِ كُلِّ مُقَلَّةٍ عَارِفِ
و هِيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَ لَمْ تَتَّبَرِّقِ
إِنْ كَانَ أُرْسَلَهَا إِلَهُ الْحَكْمَةِ
طَوَيْتَ عَنِ النَّدْبِ اللَّيْبِ الْأَوْرَعِ
وَ تَعُوْدِ عَالَمِهِ بِكُلِّ خَفِيهِ
فِي الْعَالَمِينَ وَ خَرَقَهَا لِمَ يَرْقِعِ
وَ كَأَنَّهَا بَرَقَ تَأَلَّقَ بِالْحَمِيِّ
ثُمَّ انطَوَى وَ كَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ ...
۱۵. رجوع کنید به اثر آقای حسنعلی راشد: دو فیلسوف شرق و غرب، سال ۱۳۳۲، صفحهٔ ۵۳.
۱۶. حرکت تبدیل و تغییر حالت ثابت جسم است که اندک اندک به سوی چیزی برود و وصول بدان حرکت به سوی آن شئی امری است بالقوه و نه بالفعل.
۱۷. آن که جنبش در آن چیزهائی است که فزونی و کاستی پذیر باشند و گوهر (یا جوهر) چنین نیست لذا در گوهر جنبشی نیست.
۱۸. رجوع کنید به: فن سماع طبیعی، ترجمهٔ فروغی، مقالهٔ دوّم، فصل اوّل، صفحات ۱۲۷ تا ۱۶۱.
۱۹. رجوع کنید به رسالهٔ آقای حسنعلی راشد، دو فیلسوف شرق و غرب، تهران، ۱۳۳۲، صفحات ۴۲-۴۳.
۲۰. همان، صفحهٔ ۵۴.
۲۱. تمام این مطالب، فوق‌العاده مشروط است. در تفسیر ایرانی (اسلامی) حکمت مشاء آن چنان در آمیختگی این حکمت با نظریات افلاطون و فلوطین و فروریوس و امونیاک ساکاس و غیرهم انجام گرفته است که غلظت ایده‌آلیستی مشاء را بیشتر می‌کند، در آن صورت فلسفهٔ صدرا نمی‌تواند از جهت ماتریالیسم خود نسبت به چنین دستگاهی فلسفی عقب مانده تلقی شود، حال آنکه نسبت به شکل اصیل فلسفهٔ مشاء (فلسفهٔ ارسطو) مسلماً این عقب ماندگی وجود دارد.

خواجه نصیرالدین طوسی و شمه‌ای از آموزش اخلاقی او

۱. چهره‌ای از خواجه نصیر

تصویری در زمان حیات خواجه نصیرالدین طوسی 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، منديل و تحت الحنک، به دو زانو نشسته، کتابی در دست دارد. ولی مطالعه زندگی و آثار خواجه، پژوهنده را به حیرت می‌اندازد. اینجا ما با یکی از اعجوبه‌های تاریخ روبه‌رو هستیم.

خواجه نصیر را به آسانی می‌توان در ردیف فارابی، رازی، بیرونی، ابن سینا، خیام، غزالی و نظایر آنها گذاشت و شاید در خواجه، به کمک تاریخ، مختصاتی گرد آمده بود که باز به او برجستگی، یا دقیق‌تر بگوئیم، امتیاز بیشتری می‌دهد.

همعصران او، او را «استادالبشر» و شاگرد دانشمند و معروفش، علامه جلی، او را در کنار «عقول عشره» ای که خداوند پدید آورده، عقل یازدهم («عقل حادی عشر») می‌خواند. هنگامی که در نزد اسمعیلیه بود، به «خواجه کائنات» شهرت یافت. در فلسفه به «محقق طوسی» معروف است. همه 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 خواجه نصیر مراسمی برپا شد و پژوهش‌های فراوانی در باره شخصیت انسانی و علمی او انجام گرفت. لذا در این نوشته کوتاه قصد آن در بین نیست که وارد بررسی جامع شخصیت خواجه شویم. لازمه 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 بنیادگذاران ایده‌تولوژی تشیع. زندگی پُر فراز و نشیب در دژهای محتشمان اسماعیلی و سپس در دربار هلاکو و آباقاخان و نقش شگرفی که در تاریخ ایران بازی کرده است در خورد مطالعه و سزنده 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 غوطه زدن در این اقیانوس موج 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 برجسته خواجه نصیر احیاء نام فلسفه و حکمت پس از خذلان موقت آن است. این یک داستان دراز و پیچیده است. 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 مایه بی‌دینی می‌دانستند. بیهوده نبود که فقیهان و متکلمین سنی از آن جمله فخررازی معروف به ابن الخطیب، متوفی سال ۶۰۶ هجری که «امام المُشکِّکین» لقب گرفته، به دنبال تهافت الفلاسفه غزالی، کتاب تعجیز الفلاسفه را نوشته و به بهانه نگاشتن «شرح» بر اشارات ابوعلی در واقع و به قول معروف «جرح» بر آن نوشته و همه جا عقاید ابن‌سینا را رد کرده است. لذا شیعی بودن با فلسفی مزاج بودن و سنی بودن با مخالفت با علوم و اکتفا به منقولات، هم معنی بود. در همین روح است که سیف فرغانی در باره ابن‌سینا که مظهر حکمت شمرده می‌شد به اصطلاح سخن‌گوی فلاسفه و «زبان معقول» بود با بغض تمام می‌نویسد:

گوش دل خویشتن نگه‌دار

از بوعلی آن «زبان معقول»

نقد دغلی به زر مطلاست

در کیسه 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 حاکمه ارتجاعی به «مظهر کفر» بدل شد و سوزاندن کتاب‌هایش از سیاست‌های متداول دستگاه دولتی طی چندین قرن در کشور ما بود. اسمعیلیه به داشتن ناصر خسرو که او نیز فیلسوف بزرگی است فخر می‌کنند و همین طایفه وقتی آوازه هوش و خرد خواجه نصیرالدین را شنیدند کوشیدند تا او را به خود جلب کنند. خواجه که در جهرد قم در سال ۵۹۷ هجری تولد یافته و در طوس تحصیل کرده و به شهرت رسیده بود، به تصور آنکه در پناه قلاع اسمعیلی هم از هجوم تاتار خود را حفظ می‌کند و هم خود را در جوار همدینان شیعی خویش قرار می‌دهد و امکان

تألیف و تصنیف می‌یابد، بدین قلعه‌ها پناه برد و از زمان ناصرالدین، محتشم قلاع فُهستان، تا زمان خورشاه در نزد آنان ماند. ولی به وی در این قلاع بسیار بسیار بد می‌گذرد. ما بین او که شیعی امامی بود و اسمعیلیه روابط صمیمانه و اعتمادآمیزی برقرار نمی‌شود. وی در مقدمه 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 به نام ناصرالدین، محتشم اسمعیلی، نگاشته (و تهذیبی از طهارة الاعراق ابوعلی مُسکویه 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 قلعه «میمون دژ» گذشته (امری که مسلم نیست) خواجه می‌کوشد خود را از چنگ آنها برهاند. گویا نامه‌ای بدون موفقیت به علقمی، وزیر خلیفه عباسی، می‌نویسد و سرانجام با قانع کردن خورشاه به تسلیم شدن در مقابل هلاکو، خود را به طور قطع از چنگ اسمعیلیان می‌رهاند (برای آنکه به دام مهیب‌تر 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 فخررازی ردّ فلاسفه و به ویژه ابن سینا مطرح است و چرا برای یک عالم شیعی مانند خواجه نصیر تجلیل فلاسفه و به ویژه همان ابن سینا. خواجه در شرح اشارات خود وارد مباحثه شدیدی با فخررازی می‌شود و به اصطلاح «امام المُشککین» را به طور منطقی خورد می‌کند و پایه حکمت را که با عقاید شیعی سازگاری داشت تحکیم می‌نماید. شالوده‌ای که او می‌ریزد قرن‌ها پس از او می‌پاید. البته بعدها روحانیت شیعه، به ویژه پس از آنکه به قدرت رسید، به اصطلاح «روی در تراجم نهاد» خود با فلسفه در افتاد و روزگار صدرالدین شیرازی در دوران صفویه بهترین گواه این امر است، ولی تا دورانی پس از خواجه فلسفه‌ای که به نظر می‌رسید در زیر ضربات از غزالی گرفته تا فخررازی تعطیل شده است، جان گرفت و به رونق مجدد رسید.

این نقش خواجه در احیاء راسیونالیسم فلسفی و در مباحثه با فخررازی نظیر نقشی است که ابن رشد در مباحثه با غزالی و کتاب تهافت الفلاسفه او بازی کرده است. هم ابن رشد، هم خواجه طوسی را باید از احیاءگران راسیونالیسم فلسفی دانست. با این تفاوت که ابن رشد گاه خود به ابن سینا تاخته است و حال آنکه خواجه به دفاع از ابن سینا برخاسته. البته در پشت سر هر دو نیز انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی به خوبی دیده می‌شود.

یکی دیگر از نقش‌های برجسته 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 کهنه 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، سابقه 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، رصدخانه سازی در ایران «مد» بوده است. هلاکو به این جهت خاص شخصیت خواجه زی علاقه 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 را بنا 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 زده علمای عصر را در این مؤسسات گرد آورد. یکی از منجمان و ریاضی دانان دمشق موسوم به مؤیدالدین عرضی که در دستگاه زیج 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:

وَأَسْتَكْبِرُ الْأَخْبَارَ قَبْلَ لِقَائِهِ
فَلَمَّا التَّقِينَا صَغَرَ الْخَبْرُ الْخُبْرُ^۱

از نفوذی که از این طریق خواجه در مزاج هلاکو پیدا کرده بود بارها برای نجات جان عده‌ای از فاضلان عصر استفاده شد.

خواجه با استفاده 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 علامه جلی و علامه قطب‌الدین شیرازی (که در باره این آخری جداگانه سخن خواهیم گفت) تربیت شدند. یکی دیگر از نقش‌های شگفت‌انگیز خواجه، از میان برداشتن قطعی خلافت عباسی به دست 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 مورّخی مطلع و منطقی است، نقل می‌کند که برخی در ذهن هلاکو تلقین کرده بودند که کشتن خلیفه 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 شده‌اند 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 ایده‌ئولوژی شیعه را از سر راه برداشت و در واقع نیز دیگر هیچ چیز مانع سیر ایران به طرف قبول مذهب امامیه به عنوان دین رسمی خود، نشد. از زمان ایلخانان رخنه نیرومند این دین در دستگاه دولتی آغاز گردید و ظفرمندی نهائی آن به دوران صفوی می‌رسد، چنان که در جای

خود گفته‌ایم.

همه این نقش‌ها، عظیم است و شگفت نیست اگر ما خواجه را نه فقط یکی از بزرگ‌ترین صدور ایران بشمریم، امری که مسلم است، بلکه یکی از سازندگان مهم تاریخ کشور ما در دوران قرون وسطی بخوانیم.

در باره شخصیت علمی به ویژه ریاضی خواجه، که موافق تصدیق کارشناسان شخصیت برجسته‌ایست، صلاحیت سخن نداریم ولی بی‌فایده نمی‌دانیم واژه‌ای چند در باره نقش خواجه در بسط علم اخلاق (یا اتیک) بنگاریم.

چنان که می‌دانیم خواجه مؤلف کتاب اخلاق ناصری و اوصاف الاشراف است. اخلاق ناصری ترجمه و تهذیب کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق یکی دیگر از تئورسین‌های مهم اخلاق در فرهنگ ما یعنی ابوعلی مُسکویه است. پس از خواجه، فیلسوف دیگری به نام جلال‌الدین دوانی کتاب اخلاق جلالی را با توجه و در نظر داشتن اخلاق ناصری نگاشت. لذا ابوعلی مُسکویه، خواجه نصیر، جلال‌الدین دوانی در تنظیم تئوری‌های اخلاقی، نه فقط جای برجسته‌ای دارند، بلکه به هم سخت پیوسته‌اند. البته حق تقدّم در این زمینه‌ها با فارابی و ابن‌سینا و به ویژه فارابی است که در یک سلسله از آثار خود مانند رسالات التنبیه و تحصیل السعاده و سیاسات المدینه و فضیلة العلوم مسائل اخلاقی و جامعه‌شناسی را مطرح ساخته است.

در اینکه خواجه در ترجمه کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر (یا طهاره) الاعراق ابن‌مُسکویه 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 فزودهای کرده و تجارب فکری و عملی خویش را بدان افزوده است.

با توجه به آنکه ابن‌مُسکویه بنا به تصریح خود او آموزش اخلاقی خویش را از «حکماء اولین» یعنی فلاسفه یونان به ویژه ارسطو گرفته است و تأثیر فارابی و ابن‌سینا نیز در وی محل تردید نیست، ربط آموزش اتیک خواجه و دوانی نیز به این منابع روشن می‌گردد. منتها اقتباس و اخذ ابن‌مُسکویه نیز اقتباس «ملانقطی» و مکتبی نیست، بلکه ابن‌مُسکویه به نوبه خود، به مثابه یک متفکر گرانقدر، بر خورد خلاق به ارثیه فکری یونان داشته است و به نظر می‌رسد لحن انتقادی آمیخته به تحقیر ابوحنّان توحیدی در باره ابن‌مُسکویه و آثارش بی‌غرضانه نباشد.

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که در تاریخ ایران اندرنامه‌نویسی از پارینه سوابق طولانی دارد و ما در بررسی‌های دیگر (رجوع کنید به: بزرگمهر بختگان) از این اندرنامه‌ها سخن گفته‌ایم. لذا اگر کسی بخواهد تاریخ آموزش اتیک را در ایران مطالعه کند، مصالح فراوانی که دوران‌های بسیار طولانی را در بر می‌گیرد، در اختیار خواهد داشت. آموزش اتیک ابن‌مُسکویه، خواجه نصیر و دوانی از منبع ایرانی نیز فیض فراوان یافته است و تنها منبع آن «حکماء اولین» نیستند.

به‌هر صورت آنچه اکنون برای ما مطرح است، آموزش خواجه نصیرالدین است که تصوّر می‌رود در زمینه مسائل اخلاق نیز یکی از برجسته‌ترین صاحب نظران قرون وسطائی است.

۲. آموزش ایتیک (اخلاق) در نزد خواجه نصیرالدین

آموزش اخلاقی خواجه نصیر (براساس بررسی کتاب معروف او اخلاق ناصری) از نظرگاه دانش اجتماعی امروز مجموعه‌ایست مختلط از نظریات مربوط به «جامعه‌شناسی»، «روان‌شناسی»، «متا‌ایتیک» (که از تئوری عمومی احکام و ارزش‌های اخلاقی بحث می‌کند) که سرانجام منجر به تنظیم یک «کُدکس» یا مقررات اخلاقی یعنی تعیین موازین حُسن رفتار و یا سوء رفتار می‌شود. خواجه در سراسر کتاب خود، مانند دیگر آثارش، مردیست دقیق و استدلالی، جملاتش فشرده و زبانش علمی است. همه مفاهیم او دارای تعاریف جامع و مانع دقیقی است. کاملاً دیده می‌شود که با افکار سنجیده و حساب شده یک فیلسوف آگاه و ورزیده روبه‌رو هستیم و نیز کاملاً روشن است که مباحث اخلاقی و جامعه‌شناسی سنت محکمی دارد و بحث‌ها پخته و سایه روشن‌ها از هم تمیز داده شده است، به حدی که گاه مایهٔ اعجاب است. از جهت ادبی، کتاب اخلاق ناصری دارای نثر نسبتاً دشواری است. خواجه بر خلاف فیلسوف معاصرش بابا افضل، اصطلاحات فلسفی را به فارسی ترجمه نمی‌کند و از به کار بردن الفاظ مُعقّد پرهیز ندارد، البته بدون آنکه قصد مُغلق‌تراشی و یا فضل‌فروشی در میان باشد. پیداست این زبان معتادِ درسی و بحثی اوست و فقط با این زبان می‌توانسته است افکار خود را بیان دارد. با این حال در قیاس با نثر کتاب شاگردش قطب‌الدین شیرازی موسوم به درّه التاج (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 یا استعارات و تشبیهات) با کمال قوّت استفاده کرده است و خوب توانسته است به این وسیله اندیشهٔ خود را مجسم کند و آن را اثبات نماید. ما زبدهٔ نظریات خواجه را بدون مراعات ترتیبی که وی قائل شده است و به شکلی که برای معاصران بیشتر در خورد درک باشد، می‌آوریم.

اخلاق، در نظر خواجه مجموعهٔ ملکاتِ نفسانی است. وقتی خُلُقی مَلَکَه شد صدور آن فعل به سهولت انجام می‌گیرد^۲ «بی‌احتیاج به تفکر و رویتی». نفس که پایهٔ صدور ملکات اخلاقی است به عقیدهٔ حکماء کلاسیک ما جوهر مستقلی است که «کینونت» یا چه گونه بودن آن و نیز کیفیت تعلق و ارتباطش با بدن انسان، موضوع بحث‌های طولانیست. خواجه می‌گوید هر چیزی دارای کیفیت ویژه‌ای است که بدان شناخته می‌شود و به اصطلاح ماهیت آن شیء 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 ویژه خود را مراعات کند، ولی اگر با سوءنیت در جهت مخالف سرشت و ویژگی خویش بکوشد، یا در این کار اهمال و غفلت کند (به اصطلاح خواجه «سعی در طرف ضد یا بکسل و اعراض») 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» (اخص) کائنات شود.

در نفس، قوای مختلفی است مانند ناطقه، شوقیه و عامله که به ترتیب منشأ ادراک و تعقل، منشأ شورهای انسانی و یا منشأ عمل و حرکت اوست. قوه شوقیه^۳ (که بابا افضل آن را «نیروی خواستاری» می‌نامد) خود به دو صورت «قوه غضبیه» و «قوه شهویه» بروز می‌کند. اگر در قبال قوای شوقیه که ویژه انسان نیست و در حیوان هم هست، روش تسلیم در پیش گیریم از اصل فضیلت دور می‌شویم. باید با «دعت» یعنی پس راندن، فشار این قوای غضبی (یا سبعی) و شهوی خود را در مقام فضیلت انسانی نگاه داریم.

ممکن است افرادی باشند که مَظهور و سرشته به نیکی یا بدی باشند، ولی همه افراد چنین نیستند^۴ و لذا می‌توانند فضایل و خیرات اخلاقی را اکتساب کنند. و اما خیرات می‌توانند نفسانی یا جسمانی باشند، ولی طبیعی است که خیرات نفسانی بر خیرات جسمانی و حسی برتری دارند. آدمی دارای اختیار است و اختیار مبدائی است برای «فعل» و «ترک»^۵. خلق، ملکه، عادت که از جهت نفسانی مفاهیم همانندند موجب صدور افعال «بی رویت» و بدون اراده می‌شوند، ولی کار از روی رویت و اختیار است که در اثر تکرار به صورت عادت در می‌آید. عمل خواه به صورت فعل یا ترک فعل، محک قضاوت است نه دعوی^۶. نفس ناطقه که از آن عقل عملی ناشی است، پایه اخلاق است. برای آنکه نفس بتواند تَهذیب و تعلیم‌پذیر باشد و فضائل را کسب کند باید دارای خصایص «تحفظ» و «تذکر» و «ذکاء» و «سرعت فهم» و «سهولت تعلم» و «حُسن هدی» و «صفاء ذهن» باشد. خواجه همه این خصایص را به دقت تعریف می‌کند و آنها را «حد وسط» بین دو افراط و تفریط می‌داند که هر دو بد است. مثلاً «ذکاء» حد وسط است بین «خبث» از سوئی و «بلادت» از سوی دیگر. یا «صفاء ذهن» حد وسط است بین «التهاب نفس» از سوئی و «ظلمت نفس» از سوی دیگر یا «تحفظ» حد وسط است بین «عنایت زاید به حفظ» و «غفلت از استنبات صور» از سوی دیگر و «سرعت فهم» حد وسط است بین «سرعت تخیل» که جنبه برق آسا و «اختطافی» دارد از سوئی و «ابطاء» و کندی در فهم از سوی دیگر و غیره و غیره. 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 شفقت و صبر و صداقت و عدالت و کرم و مروّت و وفا و غیره. اما صفات مذموم که بیماری‌های روانی را از جمله عبارتند از ظلم، عجب و خمود و تهوّر و شرّه و عجز و حسد و کبر و جبن و حدّت و غیره. خواجه برای همه این مصطلحات اخلاقی تعریف دقیق ذکر می‌کند.

برخی مسائل جامعه‌شناسی

چنان که 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 «مدنی الطبع» می‌شمرد و زندگی در مدینه (جامعه) را لازمه بقاء زندگی انسان می‌داند. قائمه بر «مدینه» نیز به نظر خواجه عدالت است. عدالت از سه عنصر تشکیل شده است: «عادل صامت» یا پول که موجب اجراء اصل «تساوی و تکافو» 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 غضبیّه و شهویّه شود).

با این حال اجراء عدالت تنها موجب وحدت مصنوعی یا به اصطلاح خواجه «اتحاد صناعی» در جامعه است (مانند اتحاد اثاث خانه با یکدیگر) نه «اتحاد طبیعی» مانند (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 «تغلب» است در آن صورت سعادت واقعی به دست نمی‌آید و مدینه به اتحاد طبیعی نمی‌رسد.

خواجه در باره اشکال مختلف «مدینه» از جهت هدفی که در برابر خود می‌گذارد و نیز در باره طبقات و قشرهای یک مدینه نیز سخن می‌گوید و مانند فارابی تنها «مدینه فاضله» را که در جست و جوی سعادت واقعی است و به وسیله حکماء و افاضل اداره می‌شود مدینه واقعی می‌داند و مدینه‌های دیگر، مانند «مدینه خسّت» که هدف آن کسب لُهو و لعب است و «مدینه نذالت» که

هدف آن جمع ثروت بسیار است و انواع دیگر مدینه‌های نازله و رذیله را ردّ می‌کند. خواجه در بیان طبقات جامعه (یا ارکان مدینه) به نظر می‌رسد مانند افلاطون خواستار آن است که اداره جامعه و «تدبیر اهل مدینه» به دست «اهل فضائل» انجام گیرد.^۷ بدین ترتیب اتیک خواجه نصیرالدین از مسائل اخلاق فردی آغاز و به اخلاق اجتماعی ختم می‌گردد و در همه جا انسان‌دوستی و عدالت‌پرستی وی به روشنی دیده می‌شود.

توضیحات:

۱. یعنی: پیش از آنکه او را بینیم اخبار به نظر ما بزرگ می‌آمد و پس از آنکه با او برخورد کردیم اخبار خیرگان نزد ما کوچک شد.
۲. فارابی نیز مانند خواجه خلق را جزء فطریّات انسانی می‌داند و در رساله التنبیه (از صفحه ۸ تا صفحه ۹) تصریح می‌کند که خلق نتیجه عادت است و خلق نیک و بد هر دو کسب‌کردنی است.
۳. بحث قوای شوقیه با بحث «شورها» در روان‌شناسی معاصر همانند است.
۴. فارابی در رساله سیاسات المدینه و رساله التنبیه منکر فطرت است و فطرت را عبارت می‌داند از استعداد جسمانی و معتقد است که این استعداد جسمانی را هم می‌توان 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 نیز از اهمیّت تربیت سخن گفته و اندیشه‌اش در این زمینه متناقض است.
۵. «فعل» و «ترک» مانند «انگیزش» و «بازدارش» در تئوری فعالیت عالی اعصاب در نزد پاولف است.
۶. در آموزش اخلاقی فلاسفه ما مسئله انطباق عمل و دعوی، کردار و گفتار سخت مطرح است. گفته می‌شد کسانی که می‌گویند و نمی‌کنند در برابر خداوند دچار ننگ بزرگ یا «مقت عظیم» می‌گردند. این اصطلاح مأخوذ است از قرآن.
۷. قشرهای دیگر مدینه به عقیده خواجه عبارت است از «ذوالالسنه» که اهل مدینه را به معتقدات اهل فضایل دعوت می‌کند؛ «مقدران» که اجرا قوانین عدالت با آنهاست و «بر تساوی و تکافی تحریص می‌دهند» و «مجاهدان» که ارباب مدینه‌های غیر فاضله را دفع و بیضه اسلام را دفاع می‌نمایند و «مالیان» که «ارزاق و اقوات» را تأمین می‌کنند. در زمینه ساخت جامعه، فارابی و ابن‌مسکویه نیز نظریات جالب دارند.

علامه قطب‌الدین شیرازی و نظریه او در باره معرفت

زندگی شگفت و پُر ثمر قطب‌الدین

علامه قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی (۶۳۴-۷۱۰ قمری) 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 نویسنده بزرگ ایران سعدی شیرازی از همین خانواده است و ظاهراً علامه قطب‌الدین خال سعدی است.

در چهارده سالگی پدر قطب‌الدین در گذشت و وی به رسم آن زمان که طبابت ارثی بود سرپرستی بیمارستان مظفری را به سمت کَحّال و جراح و پزشک برعهده گرفت، و از آنجا که کودکی داهی بود و فراست و استعدادی کم نظیر داشت هم از عهده این وظیفه بر آمد و هم به سرعت در علوم عصر خود قوی چنگ شد و شهرتی عظیم در سراسر ایران و روم (ترکیه امروز) و شام (سوریه امروز) به هم زد.

شخصیت رشد یافته و ذوجوانب قطب‌الدین 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 مَجْد 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 مَلَطِیَه به شغل قضاوت اشتغال یافت. زمانی از طرف تکودار، ایلخان مغول، به سِمَت سفارت همراه اتابک پهلوان به مصر نزد ملک قلادون الفی اعزام شد و نامه تکودار به قلادون مورّخ سال ۶۸۱ هجری در باره این سفارت در دست است. برای او افتخار ملاقات با مولانا جلال‌الدین مولوی حکیم و عارف و شاعر بزرگ ما دست داد. خواجه رشیدالدین فضل‌اله، مورّخ و وزیر معروف ایلخانان مغول، با او دوستی داشت و طبق نامه‌ای که از رشیدالدین در دست است و از مولتان سیند خطاب به قطب‌الدین نوشته است، برخی داروهای هندی را تحقیق کرده و شرح آن را برایش ارسال داشته است. در آن عصر خون‌آلودی که حتی خواجه نصیر، با همه نفوذ در مزاج هلاکو، خود را دائم در خطر می‌دید و می‌گفت «بلا انگشتی و من نگینم»، اتفاقاً زندگی قطب‌الدین 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 در واقع دوران پیریش بود، قطب‌الدین (که گاه او را «ملا قطب») نیز می‌نامند) به تألیف و تصنیف گذراند. مولانا قطب‌الدین شیرازی یکی از آن بزرگان فکر و عمل است که هنوز پس از هجوم تاتار در ایران نمونه‌های آنها تا قرن‌های 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 پُر جوش فلسفی و علمی و ادبی قطب‌الدین وی را از سپاه خاکستری رنگ و ناپیدای مقلدانِ صرف، ممتاز می‌گرداند و برجسته و پُر نمود می‌سازد.

آثارِ قطب‌الدین

- تا آنجا که بر نگارنده روشن است قطب‌الدین شیرازی دارای هشت تألیف زیرین است:
۱. درّة النّاج لغوّة الدّبّاج که یک دائرة المعارف فلسفی است و در باره آن مفصل‌تر سخن خواهیم گفت؛
 ۲. تحفة السعدیّه یا شرح قانون که از کتب مهم طبری است، زیرا قطب‌الدین شیرازی در اطراف مسائل طبری با خوض بلیغ و نقادی از نظریات پیشینیان اعم از یونانیان و اطباء اسلامی سخن گفته است؛
 ۳. شرح حکمة الاشراف سهروردی؛
 ۴. شرح مفتاح العلوم سکاکی در علوم ادبی؛
 ۵. تحفة الشاهیه، به عربی، در هیئت؛

٦. جَامِعِ الاَصْوَلِ؛

٧. نِهَایَةُ الِادْرَاكِ فِی دَرَايَةِ الْاَفْلَاكِ کِه بَعْدَهَا اَز رَوِي اَن تَلْخِیصِ یَا بِه اِصْطِلَاحِ «تَهْذِیْبِي» بِه نَامِ اِخْتِیَارَاتِ مَظْفُورِي نَوِشْتِه اِسْت. اِیْن کِتَابِ دَر عِلْمِ هِیْثِ وَ شَامِلِ چَهَارِ بَخْشِ یَا «مَقَالَه» اِسْت وَ پَسِ اَز ذِکْرِ «مَقَدِّمَاتِ» بِه بَحْثِ دَر هِیْثِ اِجْرَامِ عِلْوِي وَ هِیْثِ زَمِیْنِ وَ اِبْعَادِ اَجْرَامِ وَ غَیْرِه مِی پَرْدَازد. دَر اِخْتِیَارَاتِ مَظْفُورِي کِه تَهْذِیْبِ هَمِیْنِ کِتَابِ اِسْت، نَظَرِ قَطْبِ الدِّیْنِ دَر بَارَةُ رِیاضِیَاتِ چَنِیْنِ اَمْدِه اِسْت:

«شَرِیْفِ تَرِیْنِ نَوْعِي اَز اَنْوَاعِ عِلْمِ، رِیاضِي اِسْت کِه جَزْوِي اِسْت اَز اِجْزَاءِ حَکْمَتِ نَظَرِي، عِلْمِي اِسْت کِه نَفْسِ اِنْسَانِي رَا اَز اِقْتِنَائِي اَن شَرَفِ اِطْلَاعِ بِه هِیْثِ اَسْمَانِ وَ زَمِیْنِ وَ عَدَدِ وَ اَفْلَاكِ وَ مَقَادِیْرِ وَ حَرَکَاتِ، وَ کَمِیَّتِ اِبْعَادِ وَ اَجْرَامِ وَ کِیْفِیَّتِ اَوْضَاعِ بَسَايَطِ اِجْرَامِ کِه اِجْزَايِ اِیْنِ عَالَمِنْدِ، عَلِي الْاِطْلَاقِ، حَاصِلِ مِی شُود.»

اِیْنِ تَعْرِیْفِ قَطْبِ الدِّیْنِ اَز رِیاضِي، اَز جَانِبِ کَسِي کِه خُودِ مَنجَمِ وَ هَمْرَاهِ خُواجِه نَصِیْرِ اَز بَانِیَانِ زِیجِ مَرَاغِه اِسْت، جَالِبِ اِسْت. زِیْرَا دَر وَاقِعِ دَايِرَةُ دَیْدِ اَوْ اَز اِشْتِغَالِ دَانِشِ رِیاضِي، نِه تَنْهَا بِه مَقَادِیْرِ وَ کَمِیَّتِ هَا بَلْکِه بِه حَرَکَتِ، جَرْمِ وَ اِجْسَامِ اَسْمَانِي وَ زَمِیْنِي وَ سِیْعِ اِسْت. اَلْبَتَّه تَعْرِیْفِ قَطْبِ الدِّیْنِ کَامِلًا بَدِیْعِ نِیْسْت، زِیْرَا فِلَاسَفَةُ پِشِیْنِ (وَ اَز اَن جَمْلَه اِبْنِ سِیْنَا) رِیاضِي رَا کِه اَز «عِلْمِ اَوْاسِطِ» مِی دَانِسْتِه اَنْد تَقْرِیْبًا بِه هَمِیْنِ تَرْتِیْبِ تَعْرِیْفِ مِی کَرْدِه اَنْد، وَلِي بَرَخِي اَز اِیْنِ مَسْأَلِ رَا گَاهِ دَر مِبْحَثِ «سَمَاعِ طَبِیْعِي» وَ «سَمَاعِ الْعَالَمِ» جِزَّ حَکْمَتِ سُفْلِي یَا حَکْمَتِ طَبِیْعِي قَرَارِ مِی دَاَدِه اَنْد^١.

دَر هَمِیْنِ کِتَابِ قَطْبِ الدِّیْنِ مِی کُوشِدِ بَرَخِي دَشْوَارِي هَايِ مَعْرُوفِ رِیاضِي رَا حَلَّ کَنْد، بِه بَرَخِي اَز مَسْأَلِ وَ مِباحَثِ مَتَدَاوِلِ بِه عَقِیْدَةُ خُودِ پَاسِخِ دَهْدِ وَ چِنَانِ کِه مَرْسُومِ بُوْدِ بَیْنِ پِشِیْنِیَانِ خُويْشِ حَکْمِیَّتِ کَنْد. مِثْلًا دَر اِیْنِ بَحْثِ کِه «اَعْدَلُ بُقَاعِ» کِدَامِ اِسْت نَظَرِیَاتِ مَخْتَلَفِ بُوْد. بَرَخِي (مَانَنْدِ اِبْنِ سِیْنَا) خَطِ اِسْتِوَارِ «اَعْدَلُ بُقَاعِ» مِی دَانَنْد. فَخَرْرَازي اَقْلِیْمِ چَهَارْمِ اَز هَفْتِ اَقْلِیْمِ زَمِیْنِ رَا (کِه عَرَضِ هَايِ مَدَارَاتِ جَنْوَبِي اَن ٣٧/٥ وَ ٣٣ دَرَجِه اِسْت) اَعْدَلُ مِی دَانِسْت. قَطْبِ الدِّیْنِ جَانِبِ فَخَرْرَازي رَا مِی گِیْرِد.

طَبِیْعِي اِسْت کِه فِلَسَفَةُ طَبِیْعَتِ (Naturphilosophie) دَر قُرُونِ وَسطِي بَسِي نَاقِصِ بُوْدِه وَ بِه هَمِیْنِ جِهْتِ مِباحَثِ اَن غَالِبًا لَفْظِي وَ جَدَلِي اَز اَبِ دَر مِی اَمْد. دَر جِغْرَافِیايِ اَمْرُوزِي مَفْهُومِ کَهْنِه «اَقْلِیْمِ سَبْعِه» کِه پَايَةُ اِیْنِ بَحْثِ بُوْدِ اَصْوَلًا مَوْرِدِ قَبُولِ نِیْسْت. یَا مِثْلًا قَطْبِ الدِّیْنِ مِی کُوشِیْدِ بَا اِسْتَدْلالاتِ «عَقْلِي» حَرَکَتِ زَمِیْنِ رَا مَنکَرِ شُودِ وَ اَز اِیْنِ لِحَاظِ اَز بَیْرُونِي، کِه اِیْنِ فَرَضِ رَا مِجَازِ مِی شَمْرِدِ بَا اَن کِه زَمَانًا بِه مَا نَزْدِیْکِ تَر، وَلِي فِکْرًا دُورْتَرِ اِسْت.

٨. اِثْرِ دِیْگَرِي کِه اَز قَطْبِ الدِّیْنِ بِه نَظَرِ رَسِیْدِ رَسَالَه اِیْسْت بِه نَامِ رَسَالَةِ فِی بَیْانِ الْحَاجِهِ اِلَى الطَّبِّ وَ الْاَدَابِ الْاَطْبَاءِ وَ وَصَايَاهِمِ. اَز اَنجَا کِه عِلَاوَه بَر رِیاضِي، پَرِشْکِي نِیْزِ اَز عِلْمِوِي بُوْدِ کِه دَر اَن قَطْبِ الدِّیْنِ تَجْرِبِه اِي فَرَاوَانِ دَاشْتِ لَذَا نَوِشْتِه هَايِ اَوْ دَر اِیْنِ زَمِیْنِه اَرزَنْدِه اِسْت.

اینک شمه‌ای در باره دره التاج که مهم‌ترین اثر فلسفی قطب‌الدین است سخن گوئیم. دره التاج لغزۀ الدبّاج یا نمودج العلوم یا به اصطلاح متداول بین طلاب «انبان ملاً قطب» یک جُنگ کامل فلسفه به معنای «علم علوم» است. قطب‌الدین شیرازی این کتاب را در سالهای ۶۹۳-۷۰۵ قمری به نام «امیر دبّاج» از امرای اسحاقوند گیلان که نَسَبِ خود را به ساسانیان می‌رسانده‌اند نوشته است. بخش اول این کتاب که مرکب از یک «فاتحه» و پنج «جمله» و یک «خاتمه» است به همت سید محمد مشکوة استاد دانشگاه در تهران چاپ شده است. بخش دوم این کتاب به کوشش سید حسن مشگان طبسی به طبع رسیده است. مجموعاً طبع این کتاب که در دو بخش و هشت جزء است از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۴ در تهران انجام پذیرفته است.

کتاب دره التاج پس از شفاء مهم‌ترین تألیف جامعی است که در علوم فلسفی (علم اعلی یا الهیات، علم اوسط یا ریاضیات و علم اسفل یا طبیعیات و نیز علم منطقی) تألیف شده است و رویهم‌رفته دوازده رشته از علوم و از آن جمله موسیقی را در بر می‌گیرد. اهمیت این کتاب در آن است که مهم‌ترین تألیف فلسفی به زبان فارسی محسوب می‌شود.

در قیاس با شفاء، در کتاب قطب‌الدین بخش ریاضیات و بخش حکمت عملی وسیع‌تر است. در اثر جامع قطب‌الدین 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 می‌شود. در سراسر مباحث فلسفی کتاب دیده می‌شود که قطب‌الدین شیرازی هم به ابن‌سینا و هم به سهروردی که به ترتیب پیشوایان «مشاء» و «اشراق» شمرده می‌شدند، نظر داشته است.

۲. برخورد قطب‌الدین شیرازی به مسائل فلسفی، ریاضی و طبیعی برخورد یک مدّون و گرد آورنده خشک و خالی و بی‌ابتکار نیست. ابداً وی هم در مسائل صرفاً فلسفی (مانند نحوه تقسیم علوم) و هم در مسائل ریاضی و هم در مسائل پزشکی مردی صاحب نظر و دارای تجارب شخصی وسیع بوده است و این خبرگی او در اثر بزرگش منعکس شده است. در نحوه تقسیم علوم که از آن یاد کردیم، قطب‌الدین مایل بود آن چنان تقسیمی بدهد که در آن کلیه علوم عصر اعم از فلسفی یا (حکمی) و دینی جای بگیرد. به همین جهت او تقسیمی غیر از تقسیم ابن‌سینا به دست می‌دهد و علوم را از همان آغاز به حکمی و غیر حکمی تقسیم می‌کند و بدین سان دین و فلسفه را دو رشته از دانش می‌شمرد. از همین جا تلفیق قطب‌الدین از فلسفه و دین آشکار می‌شود و این سنت نیز که بی‌شک بنیادگذارش او نیست و استادش خواجه نصیر و پیش از او متکلم فیلسوف مشرب فخررازی را نیز پوینده همین شیوه می‌یابیم، بعدها از طرف فلاسفه خلف او مانند دوانی، دشتکی، میرداماد، صدرا و غیره دنبال می‌شود.

به همین جهت قطب‌الدین در دره التاج همه مباحث را با استناد به آیات قرآنی و احادیث و

احکام مذهبی سخت در می‌آمیزد و بدین سان می‌بینیم که شعار فلاسفه قرون وسطایی اروپا که می‌گفتند «فلسفه خادم دین است» (*Philosophia ancilla Theologiae*) در کشور ما نیز اجراء شده است. علت آن است که در آن ایام دین، ایده‌تولوژی مسلط بود و آشکال دیگر ایده‌تولوژیک چاره‌ای نداشتند جز اطاعت از آن، و دمساز کردن خود با آن.

برای آنکه نمونه‌هایی از مباحث *دُرّة التاج* به دست داده باشیم، نکاتی از این مجلّدات عدیده بر می‌گزینیم و هدف ما تنها آشنا ساختن خواننده با شیوه فکر و بیان علامه قطب‌الدین است.

دُرّة التاج بر خلاف برخی آثار فارسی فلاسفه متقدم مانند آثار ابن سینا و ناصر خسرو و حتی فیلسوف همزمان قطب‌الدین یعنی افضل‌الدین کاشانی (بابا افضل) که در آن گرایش فارسی‌نویسی مشهود است، با زبان غامض و مُعلّقِ مُدرسی و «ملائتی» نوشته شده و برای کسی که با متون فلسفی قرون وسطایی ما آشنا نباشد فهم این مطالب فارسی، به اندازه فهم همان مطالب به عربی دشوار است.

قبل از آن که نظریات قطب‌الدین را در مسئله معرفت به نظر خواننده برسانیم می‌خواستیم نمونه‌هایی از طرز تفکر سکولاستیک او را در مورد مسائل طبیعی (فلسفه طبیعی) ارائه کنیم.

شیوه سکولاستیک قطب‌الدین

مثلاً قطب‌الدین که خود پزشکی آزموده بود می‌خواهد به شیوه فلسفی علت بیماری و تندرستی را توضیح دهد. لذا مفهوم «قوت» و «لا قوت» را که آمادگی و استعداد خاصی است در مزاج به میان می‌آورد. مزاج خود نتیجه تعادل «کیفیّات اربعه» است که عبارت باشد از رطوبت و بیوست و حرارت و برودت و این مزاج ممکن است از جهت «کیفیّات استعدادی» خود دو نوع باشد یا به اصطلاح آمادگی (تَهیُّو) داشته باشد برای آنکه اثرات را به سرعت قبول کند. در آن صورت آن مزاج دارای سستی و «وهن طبیعی» است (همان که در اصطلاح علمی *Debilité* می‌نامند) و در آن بیمار بودگی یا «مراضیت» و نرمی یا «لین» به طور طبیعی وجود دارد. چنین مزاجی زود در قبال مرض از پا در آمده و دچار غرقه شدن و «انغمار» در مرض می‌شود. یا برعکس آن مزاج آمادگی (تَهیُّو) برای مقاومت در مقابل مرض دارد و در آن تندرست بودگی یا «مصباحیت» و استواری یا «صلابت» به طور طبیعی وجود دارد، در آن صورت چنین مزاجی نه اینکه اصلاً مریض نشود، بلکه از «انغمار» سر باز می‌زند و در مقابل مرض مقاومت می‌کند و فرو نمی‌ریزد.

در آن هنگام که اطلاعی از موجودات میکروسکوپیک موجد مرض مانند ویروس‌ها، باکتری‌ها، باسیل‌ها و میکرب‌ها نبود، «اصحاب مدرسه» می‌خواستند به قدرت عقلی علت‌یابی کنند و از

مبحث «تهیو» و «مراضیت» و «مصحاحیت» جلوتر نمی‌رفته‌اند. یا مثلاً قطب‌الدین می‌خواهد علت پیدایش هاله را گرد ماه توضیح دهد. مطلب را رویهم درست مطرح می‌کند، ولی عین عبارت مغلق او چنین است:

«هرگاه حادث شود در هوا میان رائی و قمر غیمی رطب لطیف و رقیق که قمر را بستر کند از ابصار، منعکس شود ضوء بصر از اجزاء آن غیم به قهر. پس هر یک از آن اجزاء مؤدی ضوء قمر باشد، پس دائره‌ای مضیئه بیند و آن هاله‌ای باشد که مؤدی قمر و شبه اوست و گاه باشد که شمس را نیز هاله باشد.»^۲

یا می‌کوشد تعریف جسم مُتَخَلِّخِل را به دست دهد. آن زمان از مسئله بغرنج کیفیت تبلور خاص اجسام و ساختمان ملکولی آنها اطلاعی نداشتند، لذا بایستی مطلب را به زور تعقل حل کنند و بدین ترتیب حل می‌کردند:

«تخلخل یا تباعد اجسام باشد بعضی از بعضی یا آن که مُتَخَلِّخِل شود میان اجزاء، اجسامی ارق از آن (که مناسب با آن اجزاء نباشد، کل المناسبه) یا زیادت مقدار جسم بود (نه به انضیاف ماده دیگر، بل به جهت آن که ماده را مقداری نیست در حد ذات خود).»^۳

در میان سه دلیل تخلخل، دلیل آخری جالب است: می‌گوید یکی از دلایل تخلخل آن است که مقدار و اندازه جسم زائد باشد بدون آنکه ماده‌ای بدان افزوده شود، بلکه از آن جهت که آن ماده مقداری را که باید طبق ذات خود داشته باشد، مالک نباشد. و این تعریف «همانگویی» و تکرار اصل است. جسم متخلخل آن است که متخلخل است، حجم آن زیادتر از ماده آن است. در فلسفه سکولاستیک اروپا نیز وقتی می‌خواستند توضیح دهند که به چه جهت افیون خواب می‌آورد می‌گفتند «قوت منومه» (Vertu dormative) دارد که طبیعی است این «قول شارح» هیچ گرهی از کار فرد کنجکاو نمی‌گشاید.

این نمونه‌ها را برای آن آوردیم که کیفیت احتجاجات قطب‌الدین در مسائل طبیعی روشن شود و البته او در این زمینه‌ها غالباً مبدع نیست و گفته‌ها را تکرار می‌کند و اگر ابداعی نیز باشد گاه در نوع احتجاج و شیوه بیان است.

تئوری شناخت یا معرفت در نزد قطب‌الدین

تئوری معرفت (یا علم)، همان که امروز آن را «گنوسئولوژی» یا «ایستمولوژی» می‌نامند، از اهم ابواب فلسفه است و در ذرّه‌التاج، اگر چه نه تحت این عنوان، ولی به شکلی پراکنده در فنون

مختلف کتاب، در بارهٔ آن بحث شده است. برای آنکه خوانندهٔ این مجموعه از شیوهٔ درکِ فلاسفهٔ کلاسیک ما در بارهٔ این مسئله تصویری داشته باشد، به ویژه به این بخش از نظریات قطب‌الدِّین توجه بیشتری می‌کنیم.

جالب است که قطب‌الدِّین دو خصیصهٔ متمایز برای حیات قائل است: یکی معرفت و دیگری عمل. وی می‌گوید:

«حیات عبارت از آن است که ذات به حیثیتی باشد که ممتنع نباشد بر او که بدانند و

بکنند.»

این تعریف قطب‌الدِّین 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 قطب‌الدِّین چنین تعریف می‌کند:

«چون مُدرک چیزی را ادراک کند و اثر آن در نفس منحفظ بماند، آن گاه بارِ دوّم

ادراک کند به آن که اوست که اول ادراک کرده، آن را معرفت خوانند.»

ساده شدهٔ کلام قطب‌الدِّین آن است که انسان چیزی را به ادراک حسی درک نماید، سپس مُدرکات خود را در نفس حفظ کند و سپس بتواند به این حفظ کرده‌ها شعور یابد یعنی با ادراک عقلی آن مطالب را درک کند، مجموعهٔ این جریان، جریان معرفت است. الحق باید گفت که مطلب خوب بیان شده است. به خصوص مسئلهٔ «انحفاظ» یعنی نگهداشت مُدرکات حس در «نفس» یا مغز و سپس مرحلهٔ دوّم که ادراک عقلی است به درستی توصیف گردیده است و تفاوت آن با تئوری علمی شناخت (البته در کلی‌ترین صورت آن) اندک است. قدمای ما به دو مرحلهٔ ادراک حسی و عقلی معتقد بودند 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، مرحلهٔ عمل (پراتیک) در مبدأ و منتهای پروسهٔ شناخت قرار می‌گیرد یعنی: از پراتیک به ادراک حسی، از ادراک حسی به تعقل و سپس به پراتیک، و این پروسه دوباره و بی‌نهایت تکرار می‌شود. اگر تعریف قطب‌الدِّین را در بارهٔ حیات به عنوان حیثیتی که در آن «دانستن» و «کردن» حاصل می‌آید در نظر بگیریم، می‌بینیم که وی از نقش پراتیک نیز غافل نبوده است، منتها در این مورد بیان و تصوّر فلسفی پیگیر و منسجمی ندارد.

اکنون بنگریم مرحلهٔ معارف حسی را قطب‌الدِّین چگونه بررسی می‌کند. وی می‌گوید:

«احساس - اخذ صورت باشد از مادّت، ولیکن با لواحق مادّی و وقوع نسبتین میان

لواحق و مادّت که چون آن نسبت زایل شود، آن اخذ باطل شود چون ابصار تو زید

را.»

برای درک بهتر این مطلب نظر قطب‌الدِّین را بشکافیم. وی، مانند تمام فلاسفهٔ قرون وسطائی

ما به پیروی از ارسطو در اشیاء به مادّت (یا هیولی) و صورت است که شخصیت و تعین کیفی آن مادّه را معین می‌کند، قائل است. مادّه بدون صورت قوه محض است و صورت است که آن را از قوه به فعل می‌آورد و به آن کیفیت و تعین ویژه می‌بخشد. ادراک حس یا احساس به نظر قطب‌الدین اخذ صورت است از مادّه، ولی طبیعی است که در این پروسه احساس، مادّه به کلی از صورت جدا نمی‌شود، بلکه صورت با «لواحق مادی» درک و اخذ می‌شود و خود این لواحق نیز با مادّت یا هیولای شیء درک شده، نسبت متقابل دارند. به عنوان مثال، قطب‌الدین 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 مادّه است و مابین همه اینها و هیولی تناسب وجود دارد. لذا احساس ما اگرچه در درجه اول «زید» را در می‌یابد، ولی همراه آن در می‌یابد که با چه لواحق از مادّه و با خود مادّه سر و کار دارد. قطب‌الدین می‌افزاید:

«چه حسّ او را^۴ در نمی‌یابد مگر مغمور به غواشی غریب از ماهیت او.»

اصطلاح «مغمور به غواشی غریب از ماهیت او» همان است که گفتیم. «غواشی غریب» یا «پوشش‌های دور» از ماهیت، مراحل وجودیست که بر شمردیم و زید در این پوشش‌ها و پوسته‌ها غوطه‌ور و مغمور است.

در واقع قطب‌الدین در این تعریف تشریح و آناتومی احساس را به دست می‌دهد. یعنی موافق نظریه موسوم به «تئوری اشکال کامل» (Gestalttheorie) در روان‌شناسی احساس یک «شکل کامل» (Gestalt) را درک می‌کند و خود آن شکل کامل بغرنج، پیچیده، مرکب از سیستم‌های تو در توست.^۵

قطب‌الدین 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 تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آن را در خارج آن، تعقل فعلی باشد. اگر صورت را از موجودات خارجی فراگیریم، آن تعقل انفعالی باشد.»

و سپس کمی دورتر می‌نویسد:

«و تعقل اقوی است، من حیث کیفیه - از ادراک حسّی. چه ادراک عقلی خالص است، از شوب با کنه آن. چه او ادراک حقایق مکّث به عوارض می‌کند. چنان که هست، و به کنه آن معقول می‌رسد. و ادراک حس همه شوب است. چه ادراک نمی‌کند، الا کیفیاتی را که قائم باشد به سطوح اجسامی که حاضر است فقط.»

در این عبارات قطب‌الدین مطالب مختلفی گفته است که ما می‌کشیم با بیان امروزی آنها را

از هم جدا کنیم:

۱. ادراک عقلی یا تَعَقُّل تفاوتی که با ادراک حسی یا احساس دارد آن است که وارد مرحله «انتزاع» یا «تجربید» می‌شود، و «صورت» را که تَعَيَّنِ کیفی اشیاء است (مانند زید بودن، درخت خرما بودن، اسب بودن ... الخ) میرا از ماده و از جمیع علائق ماده و میرا از جمیع وجوه (چنان که در پیش توضیح دادیم) اخذ می‌کند. یعنی تَعَقُّل یک عمل انتزاعی است. در تَعَقُّل این عکس برداری پاسیف و بغرنج از یک موجود مطرح نیست (چنان که در احساس مطرح بود)، بلکه فقط «زید بودن» یا «انسان بودن» مطرح است.

۲. سپس قطب‌الدین دو نوع تَعَقُّل را که وی فعلی و انفعالی اصطلاح می‌کند و ما امروز آکتیف و پاسیف می‌گوئیم، از هم مجزا می‌کند. در تَعَقُّلِ فعلی یا آکتیف ما صورتی را (یا به اصطلاح امروزی مفهومی را) تعقل می‌کنیم، و سپس آن را در خارج تحقق می‌بخشیم. یا به بیان ساده‌تر، فکری را به مَنْصَه عمل می‌گذاریم. یا به صورت ذهنی و خیالی خود شکل خارجی می‌بخشیم (مثال ساده آن، عملی که پیکر ساز می‌کند). و اما تَعَقُّلِ انفعالی یا پاسیف آن است که ما صورت را از موجودات خارجی انتزاع کنیم و آن را ادراک نمائیم.

۳. سپس قطب‌الدین مابین ادراک حسی و ادراک عقلی مقایسه‌ای انجام می‌دهد و می‌گوید از جهت مختصات کیفی خود «تَعَقُّل» یا انتزاع عقلی، از ادراک حسی یا احساس قوی‌تر است. سپس به سوّد نظر خویش استدلال می‌کند و می‌گوید: ادراک عقل با کنه و بنیاد آن ادراک که ماده باشد در آمیختگی و «شوب» ندارد. یعنی مجرد از ماده است. باز هم توضیحاً می‌افزاید که ادراک عقلی پدیده‌ها یا به اصطلاح او «حقایق مُکْتَف به عوارض» را، صرف نظر از کُنَه مادی آن، در نظر می‌گیرد و نوعی ادراک فنومنولوژیک است^۶. و حال آنکه ادراک حس در آمیختگی و «شوب» با ماده دارد و فقط کیفیاتی را می‌تواند ادراک نماید که وابستگی به سطوح ماده و اجسام دارد، و فقط در مقابل چشمش حاضر است.

این مطلب جالب و قابل بحث است. در فلسفه معاصر بورژوائی باختر اتفاقاً برای عقل قدرت پی‌بردن به «ذات» و «کُنَه» یا به اصطلاح کانت «نومن» را قائلند و این احساسی است که صرفاً در چارچوب درک عوارض یا «فنومن» باقی می‌ماند. قطب‌الدین برعکس، تَعَقُّل را از آن جهت قوی‌تر از حس می‌داند که در چارچوب ادراک فنومن می‌ماند و در «کُنَه» رخنه نمی‌کند و لذا با ماده «شوب» نمی‌یابد.

راز این طرز تفکر را باید در صِبغَه عرفانی فکر قطب‌الدین دانست. موجودات عقلی صرف، مجرد از ماده که نتیجه نوعی انحطاط عقل است و در حکم ثقل و پس مانده تکامل عقلانی جهان می‌باشد، به مراتب از موجودات آلوده به هیولی بالاترند. تَعَقُّل، خود را به «کُنَه» مادی اشیاء نمی‌آلاید. لذا برای درک واجب الوجود که به کلی مجرد از ماده است، تنها تَعَقُّل می‌تواند عمل

کند. و در آنجا، چنان که خواهیم دید، بین عاقل و معقول اتحاد انجام می‌گیرد. به همین جهت برای تَعَقُّل عیبی نیست که «ادراک حقایق مکتف به عوارض می‌کند» و «ادراک خالصی» است و (شوب با کنه) مادّی پیدا نمی‌کند.

به بحث خود ادامه دهیم. معرفت به وسیله نفس حاصل می‌شود و یکی از قوای نفس، ذهن است و همان ذهن است که آمادگی برای کسب نظریات دارد یا به اصطلاح قطب‌الدین «معدّ اکتساب آراء است». در نفس و ذهن آدمی معرفت به دو شکل می‌تواند انعکاس یابد:

۱. به صورت علم تفصیلی،

۲. به صورت علم اجمالی.

بد نیست از زبان خود قطب‌الدین 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 آن گاه غافل شد آن را. 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 مبدأ 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، قطب‌الدین 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 کمی و مختصات کیفی آن شیء پی ببرید. طبیعی است که «علم تفصیلی بالفعل» علم دقیق و واقعی نسبت به پدیده مورد بحث است. اما «علم اجمالی» در واقع یک تصوّر کلی و مبهم، بدون تمایز اجزاء، از موضوع علم یا (معلوم) است. قطب‌الدین برای آنکه نشان دهد که این علم فقط «بالقوه» نیست، بلکه جهت «بالفعل» هم دارد مثالی می‌زند که در نوشته او روشن است و ما تکرار نمی‌کنیم. ولی طبیعی است که «علم اجمالی» تنها در چارچوب مثالی که قطب‌الدین می‌زند نیست و در واقع پویه معرفت پویه‌ایست از «علم اجمالی» یا معرفت مبهم به «علم تفصیلی» یا معرفت مشخص و روشن.

موافق سیستم فلسفی مورد اعتقاد قطب‌الدین، موجود کامل مجرد از ماده‌ای وجود دارد که باید ذات خود را ادراک کند، و این مسئله در فلسفه سکولاستیک پیش می‌آمده است که ادراک این موجود کاملاً مجرد از ماده از ذات خود چه گونه ادراکی است. در اینجاست که مبحث مهم «اتحاد عاقل و معقول» مطرح می‌شده است. به بیان قطب‌الدین مراجعه کنیم:

«وجود مجرد از ماده محتجب نباشد از ذات خود. پس نفس، حیثتد 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 تام به علت تامه، مقتضی علم باشد به معلول.»

در این چند عبارت کوتاه، قطب‌الدین کلی مطالب مهم از لحاظ فلسفه اشراقی - مشائی 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 ماده است و خاصیت دوم آنکه، ذات و سرشت او بر خود او پوشیده نیست یا به اصطلاح قطب‌الدین «محتجب نباشد از ذات خود». وقتی می‌گوئیم سرشتش بر خود او پوشیده نیست یعنی به خویش معرفت دارد و اما می‌دانیم که وسیله معرفت، نفس است. آیا نفس این موجود مجرد از ماده کدام است؟ قطب‌الدین می‌گوید: در این مورد نفس این وجود مجرد همان پرده درک سرشت خود، همان خودآگاهی اوست. لذا او، از آنجا که موجود مجرد است عقل است و از آنجا که ادراک می‌کند عاقل است و از آنجا که ادراک می‌کند 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 آن است. عقل، قوه ایست در نفس او و عاقل، وجود خود اوست که مشوب به ماده 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 اعلائی مجرد از ماده، عقل و عاقل و معقول با هم یکی می‌شوند و مونسیم کامل و یگانگی گوهر که در جهان ماوراء خداوند آشکار نیست، در آنجا به آشکاری تمام می‌رسد.

۲. سپس قطب‌الدین این فکر را بسط می‌دهد و می‌گوید چون آن وجود مجرد (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 کمال نیست. یعنی باید آنچه را که به صورت فیضان صادر شده (اعم از عقول عرضی و طولی در نزد مشائون یا انوار عرضی و طولی در نزد اشراقیون) نیز ادراک کند. خلاصه 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 تامه» است و علم او هم «علم تام» است و علم تام و جامع به علت تامه یا علت العلل البته باید علم به معلولات را هم که آن علت باعث پیدایش آنها بوده است، در بر گیرد، 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 تامه علمی است جامع و لذا علم به معلولات را هم در بر می‌گیرد.

توازیِ تئوریِ معرفت و تئوریِ وجود

نکته‌ای که در این بررسی ذکر آن اهمیت شایان دارد آن توازی و هماهنگی است که بین تئوری معرفت (گنوسئولوژی) قطب‌الدین و تئوری وجود (انتولوژی) او وجود دارد. معرفت، چنان که دیدیم، از یک علمِ اجمالی مبتنی بر ادراکِ حس و شوب به ماده آغاز می‌گردد و به یک علمِ تفصیلی مبتنی بر اتحادِ عاقل و معقول 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 عقیده قطب‌الدین، «ذو مراتب» است. وی می‌گوید:

«چون تأمل کنی وجود را او را یابی ابتدا کرده و از اشرف فالاشرف و بر مراتب او، و وجود واجبی را، آن است که او را شرف اعلی است که لایتناهی است و عقول به اختلافی که در رتبت دارند اشرف ممکناند و اشرف ایشان عقل اول است و تلو عقل اول در شرف، نفوس سماوی است. آن گاه مرتبه صور. آن گاه مرتبه هیولای مشترک میان عناصر. و از این جا آغاز می‌کند در ارتقاء.»

این مسئله مراتب وجود که هم مشائیون و هم اشرافیون به آن باور دارند و در نزد فلاسفه کلاسیک ایران ریشه‌هایی بغرنج و تاریخچه دراز دارد و حرکتی است از «اخس» یا (فروتر) به «اشرف» یا برتر، سیستمی که فلاسفه می‌ساخته‌اند آن است 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 بودنش عقل ثانی قائم بالقوه فیضان می‌یابد. فرشتگان آسمانی و ملائک متعلق به طبیعت (مانند اجنه) از عقل ثانی قائم بالفعل ناشی می‌شود و جهان لاهوتی (افلاک و ستارگان) و طبیعت ناسوتی (زمین) از عقل ثانی قائم بالقوه ناشی می‌گردند. در انسان عقل بالفعل و عقل بالقوه هر دو وجود دارد. یا به بیان امروزی، از «بخش خود آگاه» (شعور) و بخش ناخودآگاه (پیکر) تشکیل شده است. یعنی هم مانند ملائک است که آگاهی محضند بدون جسم و هم مانند اجرام طبیعی است که جسمند بدون آگاهی. این شمای انتولوژیک ساده شده‌ای از فلاسفه کلاسیک ماست. در شمای قطب‌الدین نیز همین نکات هست منتها با برخی اختلاف اصطلاح. در پایه زیرین، به نظر قطب‌الدین، «هیولای مشترک میان عناصر» قرار دارد و بالاتر از آنها «مرتبه صور» است، یعنی مرحله «صورت‌های نوعیه» یا «عیان» یا به عبارت ساده‌تر موجودات. و بالاتر از آن مرتبه «نفوس سماوی» است که همان ملائک باشند و بالاتر از آن عقولند که در میان آنها بالاتر یا به اصطلاح اشرف، عقل اول است و سرانجام به «اشرف فالاشرف» یعنی برترین برترین‌ها (و به اصطلاح کانت وجود ترانساندانتال) می‌رسیم که دارای دو خاصیت است، یکی آنکه «واجب‌الوجود» است (نه ممکن‌الوجود که بتواند خلق شود یا زوال یابد) و دیگر آنکه

«لايتناهي» است.

تئوری ذومراتب بودن وجود و شناخت که قطب‌الدین آن را در ذرّه‌التاج پرورده، مانند سراسر فلسفه کلاسیک پیش و پس از اسلام ما پیوند افلاطونی و ارسطویی را با خویش دارد و چون در این باره در بررسی‌های دیگر سخن رفته یا خواهد رفت به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

توضیحات:

١. رجوع کنید به ابن‌سینا در رساله فی اقسام علوم العقلیه.
٢. در این عبارات غیم یعنی ابر و رائی یعنی بیننده.
٣. در این عبارت اَرَق یعنی رقیق‌تر و نازک‌تر و انضیاف یعنی اضافه شدن.
٤. یعنی زید را.
٥. موافق نظریه «گشتالتیسم» (ورت‌هایمر Wertheimer و کُهلر Kohler) پدیده‌ها مجموعی از عناصری که قابل تجزیه باشند نیستند، بلکه یک «هم پیوست» (Zusammenhang) از واحدهایی هستند که با یکدیگر پیوند و همبستگی درونی دارند و لذا شیوه هستی هر عنصری به ستر و کتور درونی او وابسته است و جزء واحد مقدّم بر مجموع و کل نیست. معرفت اجزاء جدا نمی‌تواند معرفت آن پدیده باشد. معرفت آن پدیده باید با معرفت کلیه اجزاء و قوانین اداره کننده آن همراه باشد.
٦. واژه فنومنولوژیک را ما در اینجا به معنای اعم آن (نه با آن نظر خاص که ادموند هوسرل E. Husserl در آثار خود به کار می‌برد) استعمال کرده‌ایم. منظور ما معرفت به یک مجموعه‌ای از پدیده‌هاست که در زمان و مکان ظهور می‌کنند، صرف نظر از قوانین درونی و علل موجد و ارزش‌های وابسته به آن.

جنبش انقلابی در اویش ایرانی در قرن هشتم هجری

«خلاف راستی باشد خلاف رأی درویشان»

«سعدی»

کلمه‌ای چند در باره عرفان ایرانی

اگر ما عرفان ایرانی را، تنها از آن جهت که به تکفیر و تذلیل عقل معرفت جوی پرداخت و عشق و جذبۀ دیوانه‌وار را جانشین آن ساخت و در شطحیات نامفهوم و مرموز سیر من الخلق الی الحق غرق شد یک جریان صرفاً خرافی و مطلقاً انحطاطی بشمریم دچار خطای مُنکری شده‌ایم. عرفان ایرانی از بسیار جهات بدون تردید از قله عالیۀ تفکر مردم میهن ما در سده‌های گذشته است و در بسیاری از مسائل نظری و عملی به نتایجی بسی درست‌تر و والاتر از مذاهب عصر و حتی برخی مکاتب فلسفی متداول در قرون وسطای ایران رسیده است.

اندیشه مرکزی در عرفان، وحدت وجود یا پانتئیسم است یعنی اینکه، سراسر جهان دارای گوهر و مایه واحدیست و داستان هستی همانا حکایت سیر و حرکت این ماده واحدۀ گاه در مسیر نزولی آن است (که منجر به پیدایش جهان ناسوتی می‌شود) و گاه در سیر صعودی‌اش (که منتج به تکامل و تعالی انسان و وصل و اتصالش به مبدأ لاهوتی می‌شود). لذا خدا و آفریننده‌ای بیرون از این جهان که بر مسند عرش اعلیٰ بنشیند و بر «ماسواء» فرمان راند موجود نیست. بلکه وی را باید مستحیل در ذرات وجود شمرد و در همه چیز و همه جا هست.

بیدلی در همه ایام خدا با او بود

او نمی‌دیدش و از دور خدایا می‌کرد (حافظ)

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
وین عجب بین که چه نوری زکجا می‌بینم (حافظ)

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره (مولوی)

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید
معشوقه در این جاست بیائید بیائید
معشوق تو همسایه دیوار به دیوار
در بادیه سرگشته شما بهر چرائید
گر سیرت بی صورت معشوق ببینید
هم خواجه و هم بنده و هم قبله شمائید (مولوی)

موسئی نیست که فریاد اناالحق شنود
ورنه این زمزمه درهرشجری نیست که نیست (اسرار)

دل هر ذره را که بشکافی
آفتابیش در میان بینی (هاتف)

خود این اندیشه مونیستی یعنی قایل شدن به جوهری یگانه برای سراسر هستی متنوع و متکثر، اندیشه واقعی و حقیقی بزرگیست و به همین جهت است که فریدریش انگلس وحدت وجود یا پانته‌ئیسم را که مفهوم خداوند را در پیکره طبیعت حل می‌کند برای دوران قرون وسطی یک جریان فکری مترقی می‌شمرد^۱. قائل بودن به جوهر واحد برای سراسر وجود ناچار اندیشه تبدل و تکامل عناصر و اجزاء وجود و حرکت جوهری را نیز در ذهن عرفا وارد کرده و برای آنکه معلوم شود چه گونه جهان از جوهری یگانه تراویده و بالیده و چه گونه بار دیگر به آن منشأ و مبدأ نخستین باز می‌گردد، نتایج بسیار درستی در باره تکامل ماده و نقش مرگ (به مثابه گذار از یک مرحله سافل به مرحله عالی) و غیره و غیره گرفته شده است. اندیشه وحدت وجود و تکامل دائمی هستی متحرک، در مسائل اخلاقی و عملی هم یک سلسله نتایج نیکو و عالی به دست داده است؛

فی‌المثل مانند کیش جهان‌پرستی (ثونیورسالیسم) که موجدِ پهناوریِ افقی دید و میدانِ جولانِ روح و منجر به از میان بردنِ عصبیت و قشریت و ظاهربینی و عدم تسامح نسبت به عقاید و نظریات مختلف و تجلیلِ مقام انسان به مثابه‌ی عالی‌ترین مظهرِ تکامل، تجهیزِ قدرتِ روحی و معنویت و تصدیقِ امکان‌ش برای آنکه از «ملک پُران شود و آنچه اندر و هم ناید آن شود» در نزد عرفا گردیده است، و یا کیشِ مهر و زیبایی که بشردوستی و احتراز از خشکی‌ها و سالوسی زاهدانه و ستایشِ زیبایی‌ها و لذت‌های حیات را پند می‌دهد و علی‌رغم منعِ اکید و عبوسِ مذاهبِ ثنای شراب و پسندِ موسیقی و رقص و تعلّیِ شگرف به شعر و ترانه را روا می‌دارد، و یا کیشِ وارستگی و بی‌نیازی که منجر به استغناءِ معنوی و سرّخ‌م نکردن در برابرِ شاهان و زورمندانِ عصر و بیم‌نداشتن از مرگ و نیستی و ستایشِ فقر و تلقینِ مقاومتِ روحی در مقابلِ مصائب و نشاطِ منطقی و خوش‌بینی به آینده شده است. تمام این صفاتِ عالیِ انسانی که در مقابلِ صفاتِ خشک و جامد و محدود و رذیل و عبوس و خشن و قسیِ عصر به حدِ شگفت‌آوری کامل و پیش افتاده است، به ویژه در اشعار دلاویز و سحرانگیز دو شاعر نابغه یعنی جلال‌الدین محمد مولوی رومی (مثنوی و دیوان شمس) و خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی منعکس است و علّتِ جاذبه‌ی شگرفِ آثار این دو تن مردِ واقعاً بزرگوار همانا در همین تجلیاتِ یک روح فوق‌العاده انسانی، پر شور، 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 مظهرِ حیات کاملاً مثبت عرفانِ ایرانی هستند نکته‌ی درستی است و آن را می‌توان از روی آثار این دو هنرمندِ شگرف کاملاً مبرهن ساخت.

در عین حال عرفانِ قرون وسطائی به مثابه‌ی یک آموزشِ متناقض، دارای جهاتِ انحطاطی و خرافی بسیاری است که تعالیمِ عادیِ صوفیه را انباشته و آن را به جاده‌ی جادوگری و جوکیگری و ریاضت و غیب‌گوئی و کرامات‌پرستی و طامات‌بافی و انواع مفاصد اخلاقی افکنده است. عدم درک این تناقض و در آمیختنِ ارثیه‌ی مولوی و حافظ با ارثیه‌ی سخیفِ عرفان و صوفیگریِ سالوسانه و انحطاطی و جدا نکردن مغز از پوست و سزا از ناسزا و سره از ناسره در این مهم‌ترین و قوی‌ترین و شامل‌ترین جریانِ تفکرِ ایرانی کاری است نادرست و نوعی نفیِ مطلقِ خلاقیتِ فکری مردم میهن ماست. زیرا از شگفتی‌ها این است که تفکرِ عرفانی طی قرون طولانی و حتی از عهد ساسانی در اذهان و عقولِ بهترین متفکرانِ ایرانی پیوسته تسلطی آشکار یا پنهانی داشته است و راز این تسلط را باید در عناصر منطقی و عدالت‌آمیز این آموزش دانست و در اینکه این آموزش از جهت فکری و روحی بیشتر قادر به حلِ آن معضلاتی بوده که زندگی و طبیعت در هر گام در برابر انسان زنده و اندیشمند می‌گذاشت و مذهب تنها با توسّل به «تعبّد» می‌خواست پاسخ آنها را برای همیشه مسکوت گذارد. اگر مطلب را بدین نحو استدراک نکنیم، در آن صورت بخش عمده‌ی حیاتِ فکری و معنوی کشور خود را به گمگشتگی در ظلماتِ جهالت و انحرافِ عمیق از شاه‌راه معرفت

محکوم ساخته‌ایم، امری که نه عادلانه است و نه موافق با حقیقت. چون مطلب اصلی این بررسی چیز دیگریست، با تصریح آنکه مسئله مطروحه دارای اهمیت اصولی فراوان و دامنه پهنآوری است به همین تذکار کلی قناعت می‌شود: در خانه اگر کس است یک حرف بس است.

تَشَعُّب در عرفان ایرانی و پیدایش جنبش درویشان

عرفان ایرانی به سبب نهاد و سرشت متناقض خود از همان آغاز مُنْشَعَب شد و هر کس از این تعالیم بهره‌ای را که مطلوبش بود برداشت و باقی را فرو گذاشت. با این حال عرفان ایرانی، همان طور که انگلس در مورد عرفان اروپائی در قرون وسطی تصریح کرده است، تقریباً همیشه و در مجموع به صورت تفکر مخالفین اجتماعی (ایده‌تولوژی اپوزیسیون) در مقابل مذاهب رسمی ایستادگی کرد، خواه در جاده زهد و پارسائی گام گذاشته باشد خواه در جاده رندی و لابلایگری.^۲

عرفان بر حسب تعالیم خود یک جریان فکری مخالف ولی انفعالی (پاسیف) بوده است، ولی در دورانی (به ویژه در قرن هشتم هجری) شکل پیکارجویانه‌ای به خود گرفت و این زمانست که عرفان به صورت جنبش خلقی در اویش در آمده است. خانقاه اقطاب و پیران صوفی و عارف بهتر از مساجد فقها و شیوخ حنفی می‌توانست مرکز تجمع عاصیان و ناخرسندان شود، و جالب اینجاست که به واسطه کین و دشمنی دیرینه‌ای که بین فقها و شیوخ حنفی و شافعی از طرفی و پیران اقطاب صوفی از طرف دیگر بود، آن گروه اول طرف زمامداران وقت و این گروه دوم ای چه بسا جانب مردم را گرفته‌اند.

بی‌نصیب‌ترین قشرهای شهر و ده در جامه درویشی یا به قول سعدی «خَلْقانِ گَرْدآلود» در آمده و در سِلَکِ صوفیانِ مُنْسَلِک و بدین سان متشکل گردیدند و در قرن‌های هفتم و هشتم و نهم یک نیروی نسبتاً متشکل اجتماعی را به وجود آوردند که صرف نظر از برخی مختصات انگل‌وار زندگی، به طور کلی سپاه فقر و نیاز در قبال دولتمندان بودند و چنان که می‌بینیم در بسیاری نقاط ایران این سپاه به حرکت درآمد و به قول حافظ جهان را پُر بلا کرده است. این جنبش‌ها به ویژه پس از ایلغار مغول و تاخت و تاز تیموریان و هنگامی که فقر و مسکنت عادی جامعه قرون وسطائی ما را هجوم‌های قساوت‌کارانه اجنبی به حد اعلی می‌رساند، رخ داده. پیش از اشاره به این جنبش‌ها بی‌فایده نیست کمی در معنی لغوی درویش و انعکاس این لفظ در ادبیات ایران دقت کنیم.

معنی لغوی درویش

لفظ درویش، همان طور که آقای پوردادود در یادداشت‌های اوستا متذکر شده‌اند، از واژه اوستائی «دریگو» که به معنای بی‌نوا و بی‌چاره است آمده و در پهلوی و پارسی دَری هیئت «درویش» و «دریوش» به خود گرفته است.^۳ در ادبیات پارسی پیوسته درویش در کنار مستمند و فقیر و گدا در مقابل توانگر و دولتمند قرار دارد.

سعدی فرماید:

کار درویش مستمند بر آر

که ترا نیز کارها باشد

ای نفس اگر به دیده تحقیق بنگری

درویشی اختیار کنی بر توانگری

ای پادشاه شهر چو وقت فرا رسد

تو نیز با گدای محلت برابری

تو ز داری و زن داری و سیم و سود و سرمایه

کجا با این همه شغلت بود پروای درویشان^۴

یا حافظ فرماید:

درویشم و گدا و برابر نمی‌کنم

پشمن کلاه خویش به صد تاج خسروی

ای توانگر مفروش این همه نخوت که ترا

سر و زر در کنف همّت درویشان است

لفظ درویش، فارسی کلمه «فقیر» است که آن نیز در میان صوفیان به مثابه عنوان عام برای سالکین راه به کار رفته است.^۵

کلمه درویش از بس در سَلکِ صوفیه به مثابه عنوان عادی سَلکِ طریقت به کار رفته است به تدریج با صوفی معنای موازی یافت و حال آنکه در خود اصل لغت معنای آن، چنان که گفته شد، بی چیز و مستمند است. اِطْلَاقِ لَفْظِ فُقَیْر و بی چیز و مُسْتَمِنْد به سالکان راه و به پیروان صوفیگری خود دلیل روشنی است بر آنکه مردم تهی دست شهر و ده پیروان عمده طریقت بوده‌اند و طریقت صوفی غالباً به محروم‌ترین قشرهای جامعه قرون وسطائی کشور ما تکیه داشته است. در آثار

سعدی و حافظ پیوسته لفظ درویش هم به معنای سالکینِ طریقتِ صوفی و هم به معنی فقیرانِ مُستَمَد به کار می‌رود.

در اینجا بی‌مناسبت نیست متذکر شویم که واژه دیگری که آن نیز از مبدأ و منشأ خلقی سالکینِ صوفیه خبر می‌دهد واژه «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 به کار برده است^۶ و پیوسته به رندی خود نازیده است. در عرفانِ حافظ و دیگر درویشانِ ملامی «خرابات» که واژه‌ای عربی و به معنای کویِ باده‌کشان و روسپیان است، جانشینِ صومعه و خانقاه، و رند جانشینِ صوفی می‌شود و بدین سان صوفیگری در نزد حافظ گامی قطعی‌تر به جانب نفی رسوم سالوسانه موجود و رهائی از تعلّق‌ها و حفظ آزاداندیشی عصیان‌آمیز خود بر می‌دارد.

برای آنکه معنای دوگانه درویش (فقیر و سالک) روشن‌تر گردد ذکر شواهدی از دو شاعر بزرگ شیراز - سعدی و حافظ - بی‌فایده نیست.

سعدی و حافظ در باره درویش

بسطِ جنبشِ 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 بستانند. در نزد سعدی معنای درویش به معنای سالک و درویش به معنای فقیر و مُستَمَد در آمیخته است، ولی در نزد حافظ واژه درویش بیشتر به معنای سالکِ طریقت به کار می‌رود و از آنجا که این سالکان معمولاً از بی‌چیزترین مردم بوده‌اند لذا معنای فقیر و مستمند نیز به خودی خود در این لفظ مُضمَر است. سعدی نه فقط بخشی از گلستان را به وصفِ گذرانِ درویشان و سیرتِ ایشان اختصاص می‌دهد، بلکه در غزلیات زیبای خود به حمایت از این جماعت که در عصر او دیگر قدرت اجتماعی و معنوی خاصی بودند بر می‌خیزد و آنها را به مثابه مردمی حق‌پرست و پاک‌دل و حق‌گوی معرفی می‌کند که هر عملِ خلافِ راستیِ خلافِ رأی آنان است:

قبا بر قدّ سلطانان چنان زیبا نمی‌افتد

که آن خَلقانِ گردآلود بر بالای درویشان

گر از یک نیمه شه آرد سپاه مشرق و مغرب

ز دیگر نیمه بس باشد تن تنهای درویشان

گرت آئینه‌ای باید که نور حق در آن بینی

بینی در همه عالم مگر سیمای درویشان

که حق ببینند و حق گویند و حق جویند و حق باشد
هر آن معنی که آید در دل دانای درویشان

توزن داری و زر 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 این است اگر داری سر سودای درویشان

این ابیات دلاویز دل‌بستگی عمیق سعدی را به درویشان مبرهن می‌سازد و تصوّر روشنی را که وی از سیمای این ژنده‌پوشان لابلالی و بی‌اعتنا به طنطنه شاهان داشته است به دست می‌دهد و در عین حال مسئله مبارزه ثروت و فقر را با وضوح تمام مطرح می‌کند. حافظ نیز مانند سعدی در غزل‌های شیوای خود درویشان را می‌ستاید. شایان ذکر است که در اوایل عمر حافظ شورش‌های درویشان سرپرداری و مرعشی در بسیاری از نقاط ایران رخ داده بود، لذا این بیت حافظ که می‌گوید:

ساقی ز جام عدل بده باده تا گدا
غیرت نیآورد 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) نمی‌توان همین اشارات تاریخی را ندید:

از کران تا به کران 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 درویشانت

در مورد سعدی و حافظ و رابطه فکری آنها با درویشان باید گفت: شیخ مصلح‌الدین سعدی که خود را پرورده نعمت خاندان توانگران می‌شمرد گاه (از آن جمله در «جدال سعدی با مدعی») کار را به مشاجره با درویشان می‌رساند، لذا بین درویش و توانگر در نوسان است، در حالی که نزد حافظ در ابراز علقه شدید معنوی و روحی به درویشان هم از جهت آنکه گردآلود فقرند و هم از جهت آنکه در جویائی حقیقت به مراتب پیگیرترند، نوسان‌ها و سازش‌ها کمتر به چشم می‌خورد. نتیجه مهمی که از این شواهد می‌توان گرفت آن است که توجه به جنبش توده‌های محروم و درویش در قرون وسطی و ابراز علاقه و مهرورزی بدان در ادبیات ما به صورت ثنای درویشان منعکس است، و تصوّر آنکه ثنای درویشان تنها در مقطع تفکر صوفیانه مطرح شده است نه در

مقطع خاص اجتماعی آن، تصویری است خطا. باید به آستر طبقاتی و محتوی این مسائل به درستی پی‌برد.

جنبش‌های انقلابی درویشان در قرن هشتم

جنبش درویش 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 تیز این جنبش‌ها گاه متوجه غاصبین مغول و تاتار بود و گاه متوجه فئودال‌ها و اشراف و روحانیون دست‌نشانده آنها.

در باره جنبش درویش سربداري خراسان و کرمان سخن دراز است و کسانی که خواستار دریافت اطلاعات جامعی در باره آن هستند می‌توانند به منابع مهمی مانند زبده التواریخ حافظ ابرو و مطلع السعدین عبدالرزاق سمرقندی و روضة الجنات معین‌الدین اسفرازی و روضة الصفا میرخوند و حبیب‌السیر خوندمیر و تذکره دولتشاه و ظفرنامه شرف‌الدین یزدی و رحله ابن بطوطه مراجعه کنند. هدف ما در اینجا شرح تاریخ نیست. جنبش سربداری از جهت ایده‌تولوژی خود آمیزه‌ای از تعالیم صوفی، اساطیر و سنن حماسی و پهلوانی شاهنامه فردوسی و عقاید و نظریات شیعی است و در زمینه مبارزه علیه جانشینان خون‌ریز چنگیز و هلاکو و نبرد بر ضد اشراف ایرانی دست‌نشانده آنها پدید شده است.

یکی از پیروان صوفی به نام خلیفه مازندرانی، که از مریدان شیخ رکن‌الدین سمنانی بود، گام در جاده انکار و بدعت گذاشت و مراد خود را مطلع ساخت که وی به مذاهب اربعه 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 می‌ساخت حساب خود را از شیخ جدا کرد و در سبزواری بساط و عظم 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 دست‌نشانده آنان ادامه داد تا آنکه بالاخره دشمنانش در نماندند و او دست یافتند و در تاریخ ۲۲ ربیع الاول ۷۳۶ هجری مخفیانه او را از طاق مسجد آویختند و کشتند. مبارزه خلیفه مازندرانی و شخصیت وی و پایان کارش و نبردش علیه سلطان عصر و روحانیون از بسیاری جهات مزدک بامدادان را، که وی نیز اندرزگو و واعظی بدعت‌گذار بود و به قشرهای پائین جامعه تکیه می‌کرد، به یاد می‌آورد. جنبشی را که شیخ خلیفه پدید آورد و سر در راه آن باخت، شیخ حسن جوری، شاگردش، دنبال

کرد و در اویش را به صورت سازمانی منظم در آورد و آنها را به سوگند وفاداری متعهد نمود و مسلح ساخت و قدرت و نفوذ خود را در نسابور و آبیورد و مشهد و هرات و بلخ بسط داد، و با آنکه ارغونشاه جانی قربانی شیخ حسن جوری را با ۶۰ درویش به بند افکند، ولی رشته کار از دست وی خارج شد و سربداریه تسلط خود را بر خراسان و ماوراءالنهر به تدریج در نبردهای سخت بعدی برقرار کردند. سربداریه دعوی داشتند که می خواهند کاری کنند که حتی یک تاتار تا قیام قیامت خیمه در خاک ایران نزند. آنها تعالیم صوفی را با شیوه عیاری و جوانمردی در آمیخته و نخستین هنگ های درویشان مسلح را پدید آوردند، این جنبش را از طفیلیگری و گدائی و مقاومت منفی به نبردهای خونین مردانه رهنمائی کردند. خود عنوان سربداریه که از آمادگی درویشان برای آنکه سر خود یا سر دشمن را بر دار ببینند حکایت می کند، نماینده 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 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 درویش مازندران، علیه فخرالدوله باوندی از امیران باوند این سامان برخاستند. قوام الدین مرعشی در سال ۷۵۱ هجری به دست جناح سازشکاری از درویش به رهبری افراسیاب چلبی کشته شد، ولی جنبش طرفدارانش سرانجام غلبه کرد و تا آوان حمله تیمور در آن صفحات دوام آورد. ظاهراً سران این جنبش در ناحیه تحت قلمرو خود حتی دست به برخی اصلاحات ارضی نیز زدند. کسانی که خواستار اطلاعات وسیع تری در این باره باشند به تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، تألیف ظهیرالدین مرعشی از اعیان سید عزالدین مرعشی، مراجعه کنند. جنبش درویش مرعشی در همان ایام گیلان را نیز فرا گرفت.

اما جنبش حروفیه در زمان تیموریان رخ داد و آن جنبش در اویش پیرو فضل اله حروفی استرآبادی معروف به نعیمی است که به دست میرزا میرانشاه پسر امیر تیمور گورکان در پنجشنبه ۶ ذی قعدة سال ۷۷۷ هجری به قتل رسید. نعیمی خود از زمره پیشه‌وران فقیر بود و به طاقیه‌دوزی اشتغال داشت. در مزارات تبریز^۷ تصریح شده است که:

«این طبقه مشهور به اباحت و تزندق‌اند... و مردم به این قوم بسیار گرویدند. 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 از حروفیه در آذربایجان شد، آنان تا دیری مایه رعب شاهان ایران بودند و سید قاسم انوار، عارف معروف که از ارادتمندان حافظ بود، با حروفیه ارتباط داشت و ظاهراً

وی به اشتراکِ اموال معتقد بود. در توطئهٔ جان شاه‌رخ تیموری به دست احمد لر، سید قاسم انوار هم متهم شد، ولی به سبب نفوذ و شهرتِ عظیمش او را نکشتند، تنها به تبعیدگاه فرستادند. جنبشِ درویشِ حروفی بیش از هر جنبشِ دیگر پس از حملهٔ مغول از عناصرِ تعالیمِ مزدک اشباع است و اگر جنبشِ سربداری شیوهٔ عیاران و جوانمردانِ قرن‌های سوّم و چهارم را با صوفیگری در آمیخته بود، جنبشِ حروفیه آمیزه‌ای از اندیشهٔ مزدکی و تعالیمِ صوفیانه است.

آخرین جنبشِ مسلّح و متعزّضِ درویشِ جنبشِ صوفیانِ پیرو شیخ صفی‌الدین اردبیلی است که بعدها در رکاب شاه اسماعیل صفوی نبردها آزموده و سلسلهٔ سیصد سالهٔ صفویه را بنیاد نهاده‌اند. ولی این صوفیان به زودی از جرگهٔ سیاست خارج شدند و به جمعی ولگردِ طفیلی و یا به گروهی فراش و میرغضب مبدل گردیدند و قلبِ ماهیت کرده و مسخ شده و از میان رفتند.

جز در مورد سربداریه و مرعشیه و حروفیه و صوفیهٔ طرفدار شیخ صفی‌الدین ما از جنبشِ متشکل و مسلّح و پرخاشگر دیگر درویشان در قرون وسطی اطلاعی نداریم^۱، ولی همین اندازه نشانهٔ آن است که سُنن مقاومت در میان قشرهای محروم جامعهٔ ایران ریشه‌های عمیق داشته و اندیشهٔ عرفانی گاه میدان داده است که این مقاومت به صورتِ فعّالی بروز کند. آنچه که در این بررسی فوق‌العاده مجمل بیان شده فقط طرحِ مطلب است. امید است پژوهندگان فاضل حق مطلب را ادا کنند و این گوشه‌های جالب تاریخ مبارزات طبقاتی جامعهٔ قرون وسطائی را روشن‌تر گردانند.

توضیحات:

۱. این مطلب که انگلس در مورد پانته‌ئیسیم اسپینوزا و جیوردانو برونو بیان می‌دارد، در مورد پانته‌ئیسیم عرفاء ما به ویژه مولوی صادق است.
۲. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رجوع کنید به گفتار دیگری در همین کتاب تحت عنوان «دیالکتیک در اندیشهٔ بعضی متفکران ایرانی».
۳. احتمال دارد کلمه «دریوزه» نیز از همین ریشه دریگو و دریوش و درویش مشتق شده باشد. شکل دریوش را ناصرخسرو در قصاید خود به کار برده است.
۴. جالب است که سعدی اصطلاح «سرمایه‌دار» را نیز به عنوان توانگر و دولت‌مند به کار می‌برد. مثلاً در این شعر:
سعدیا سرمایه‌داران از خلل ترسند و ما
گر بر آید بانگ دزد از کاروان آسوده‌ایم
۵. لفظ درویش به صورت Dervis, Derviche در السنهٔ اروپائی راه یافته و به معنای «مذهبیون مسلمان» به کار رفته. در عربی به صورت کلمهٔ دخیل وارد گردیده و به معنای زاهد و راهب به کار رفته و به درویش جمع بسته شده است.
۶. در برهان قاطع (به تصحیح آقای دکتر معین) رند به کسر اول «مردم محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و

لابالی و بی‌قید» 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 رجاله به کار رفته است چنان که بیهقی در داستان حسنک وزیر می‌نویسد:

«آواز دادند که سنگ دهید هیچ کس دست به سنگ نمی‌کرد، همه زار زار می‌گریستند خاصه نشابوریان، پس مشتی رند را سیم دادند که سنگ دهند.» (تاریخ بیهقی، به تصحیح دکتر غنی و فیاض، صفحه ۱۸۷).

ممکن است لفظ رند شکل تحوّل یافته واژه پارسی رد باشد که از واژه اوستائی «رتو» به معنای دانا و خردمند و داور مشتق گردیده و سپس مابین راء و دال، نون و قایه افزوده شده است. چنان که در واژه کت و کند (مثلاً در اخسیکت و بناکت و سمرقند و تاشکند) دیده می‌شود. این مطلب استنباط شخصی نگارنده است و بر من مسلم نیست. واژه رند را به شکل عربی «رنود» نیز جمع بسته‌اند.

۷. به نقل آقای صادق کیا در مقاله: آگاهی‌های تازه‌ای از حر و فیان، مجله دانشکده ادبیات، شماره ۲، سال دوم. ما در باره حروفیه ضمن گفتار جداگانه‌ای به تفصیل بحث کرده‌ایم.

۸. جنبش انقلابی بابیه از جهت تسلسل فکری با این جنبش‌ها پیوند دورنی دارد. این جنبش نیز بر زمینه برخی نظریات عرفانی بروز کرده و با این حال چون پیدایش آن در شرایط تاریخی و زمینه اجتماعی دیگری بوده است، نمی‌توان آن را در زمره جنبش‌های انقلابی درویشان قرون وسطایی وارد ساخت.

در باره جنبش حروفیه (افکار و حوادث)

یکی دریاست هستی، نطق ساحل
وجود علم از آن دریای ژرف است
تن تو ساحل و هستی چو دریاست
خرد غواص آن بحر عظیم است
دل آمد علم را مانند یک ظرف
صدف بشکن، برون کن دُر شہوار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف

صدف حرف و جواهر دانش دل
غلاف دَر او از صوت و حرف است
بُخارش فیض و باران علم اسماست
که او را صد جواهر در گلیم است
صدف بر علم دل صوتست یا حرف
بیافکن پوست، مغزِ نغز بردار
همی گردد همه پیرامن حرف

گلشن‌راز: محمود شبستری

هر چه که گویم، فقیه گوید: «هی هی!»
هر چه که گوید فقیه، گویم: «هیها!»
قاسم انوار

مَدخَل

معنای ابیاتی که از گلشن راز نقل کرده‌ایم، به ویژه پس از خواندن این بررسی روشن‌تر می‌شود. شیخ سعدالدین محمود شبستری ناظم این ابیات را کسی به الحاد خطرناک حروفی متهم نساخت، زیرا در دوران حیات وی هنوز اعتقاد به راز حروف جرم موحش و معتقد بدان در خورد قتل شناخته نمی‌شد. بعدها حروفیه را، به احتمال قوی به علل سیاسی، به انواع جرائم متهم ساختند و واقع نیز آنان که به قدیم عالم معتقد بودند و دوزخ و بهشت انسان را در همین جهان می‌دانستند و بر آن بودند که انسان می‌تواند مظهر و صورت مجسم خداوند باشد، از لحاظ عقیده‌ای زمینه‌های لازم تکفیر خود را فراهم کرده بودند. جنبش حروفیه پدیده‌ای ناگهانی در تاریخ نیست. قبل و بعد از این جنبش، جنبش‌هایی با عقاید همانند وجود داشته است، مثلاً رابطه حروفیه با عقاید باطنیان اسمعیلی، و با عقاید فرقه «اهل حق» (به ویژه از جهت تأکید در کتمان اسرار و اعتقاد به

وجود «آدوار» در سیر عالم و ظهور مظاهر الهی در هر دور معین و باور به شخصیت الهی علی بن ابی طالب^۱ و یا با فرقه «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.

درباره 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 بررسی‌های متعددی صورت گرفته است. از خاور شناسان ادوارد برائون در مقالاتی در مجله آسیائی و نیز در تاریخ ادبی معروف خود، کلمان هوآر مستشرق فرانسوی، گیب (صاحب اوقاف معروف گیب)، و نیز فیلسوف رضا (رضا توفیق) از پژوهندگان ترک (به ویژه در مورد بکتاشیه) و آقای دکتر صادق کیا در واژه نامه گرانگانی (تهران، ۱۳۳۰) و در مقاله‌ای تحت عنوان «آگاهی‌های تازه از حروفیان»^۲ در باره سرپای جنبش یا برخی از اجزاء و شعب آن بررسی‌ها و تحقیقات جالب نموده و متون ارزنده منتشر کرده‌اند. در باره جنبش نقطویه که زماناً با جنبش حروفیه نزدیک است آقای نصراله فلسفی در جلد‌های ۳ و ۴ تاریخ زندگی شاه عباس اطلاعاتی داده است.^۳

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 تاریخی آموزش حروفی است.

اعداد، حروف، اصوات و نقاط اسرارآمیز

در دورانی که طرز تفکر ماقبل منطقی (پره‌لوژیک یا میستیک) تسلط داشته است، بشر برای همه چیز و از آن جمله برای اعداد، حروف، الفاظ و اسماء مختصات سری قائل بود. سوابق اولیه به اصطلاح «علوم» سری و رمزآمیز که آن را علوم هرمتیک (به نام هرمس تریس مژیست) و یا ازوتریک (یعنی علوم لدنی) می‌نامند، از همان دوران کهن است.

فیثاغورثیان اعداد را به خطی و سطحی و مکعب و متوازی الاضلاع و سه بُعدی تقسیم می‌کردند و کلیه ذوات و مفاهیم را با این اعداد مربوط می‌شمردند. 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 شر، مربع و مستطیل، اضدادی است که از نظر فیثاغورثیان جهان را از آنها ساخته‌اند. یکی از بنیان مکتب فیثاغورثیان موسوم به فیلولای حتی برای اصوات نیز مختصات سری قائل می‌شد. اندیشه‌های فیثاغورثی در نظریات «اخوان الصفا» و اسمعیلیه تأثیری به‌سزا داشت. انتساب چنین مختصات سری به حروف و الفاظ و اسماء نیز سابقه طولانی دارد. درباره آموزش «کابالیستیک» (Cabala, Kabbala, Kabbalistique) به واسطه ربط خاص آن با موضوع تحقیق ما جداگانه

صحبت خواهیم کرد. در اینجا کافی است که به علوم غریبه‌ای مانند «مانسریک» «جفرِ جامعه»، «سیمیا»، «علمِ اسماء» و «حسابِ اَبَجَد و حسابِ جُمَّل» اشاره کنیم. در باره «مانسریک» که از واژه «مانسر» پهلوی (و مانژا یا مانترای اوستائی) آمده است باید بگوئیم که آن به معنای کلام ایزدی و اورادی است که از این کلام می‌ساخته‌اند و آن اورادِ مقدّس را «مانسر سپند» می‌گفتند. مانسر سپند یا اورادِ مقدّس وسیله هر گونه معالجه‌ای نیز بود و معالجه با این اوراد را در پهلوی «مانسر سپند بشاژنتین» و طبیعی که به وسیله اورادِ مقدّس و کلماتِ الهی بیماران خود را درمان می‌نمود «مانسر سپند بشاژنتیار» می‌نامیده‌اند. از همین واژه «مانسر» است که کلمه «منتر» در فارسیِ دَری مانده و یکی از اعمالِ درویشان «منتر» کردن یعنی طلسم کردن با اوراد بود. امروزه نیز «منتر کردن» در زبان عامیانه به معنای گول‌زدن و رنگ کردن آمده است و شگفت است که در فرانسه نیز اصطلاح «monter un cabala» به معنای کلک‌زدن و منتر کردن است.

اما «علم» طلسم‌آمیزِ جَفر را بنا به روایت حاملان و مُصنّفان این «علم» پیمبر بر پوست بزغاله‌ای نگاشت و به علی سپرد و هم از این جهت جَفر نام گرفت، زیرا در عربی به بزغاله «جَفر» می‌گویند.

علمِ سیمیا نیز در یکی از اشکال و معانی خود با همین مختصّاتِ حروف سرو کار دارد و برای حروف طبایع آتشی و هوایی و آبی و خاکی قائل است. عارف معروف ابن‌العربی (۶۳۸-۵۶۵ هجری) سیمیا را وسیله تصرّف نفوسِ ربّانی در طبیعت می‌شمرد. جالب توجه است که واژه سیمیا از کلمه یونانی «Semeion» به معنای علامت و نشانه می‌آید که در عصر ما دانش بسیار مهم «Semiotique» (نشانه‌شناسی) از همین لفظ مشتق شده است.

در حسابِ اَبَجَد یا «جُمَّل» رابطه بین حروف و اعداد برقرار می‌شود و برابر هر حرفی از حروف اَبَجَد عددی است. جالب است که در اساطیرِ قومیِ عرب حروفِ «اَبَجَد» را اسامی پادشاهانی می‌دانسته‌اند که در واقع زمانی می‌زیسته و حکومت می‌کرده‌اند.

در «علمِ اسماء» به ویژه از «اسماء الحُسّنی» که بهین نام‌های خداست و در قرآن آمده است مانند «ملک»، «قُدّوس»، «مُهیمین»، «باری»، «مُصوّر» و غیره صحبت می‌شود. در میان این اسماء یک اسم اعظم است که اگر کسی از آن آگاه گردد، می‌تواند همه مرادهای خود را برآورده سازد.

«علمِ حروف» در ایران

علمِ حروف در ادوارِ مختلف و نزدِ فِرَقِ مختلف در میهن ما تداول و شیوع داشته و حتی در

نزد فلاسفه استدلالی ما باور به رمز حروف دیده می‌شود. مثلاً لوئی ماسینیون (L. Massignon) در مجله فاهره (La Revue de Caire, 1951) در مقاله‌ای تحت عنوان «ابن سینا و نفوذ شرقی» می‌نویسد که ابن سینا در رساله‌الذیور و زیه برای هر حرفی از الفباء معنایی قائل بوده است. مثلاً «ی» به معنای ظهور (déclaration) و «ل» به معنای خلقت و فیضان و تشعشع و «ط» به معنای ماده است. و لوئی ماسینیون نتیجه می‌گیرد 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 هر مسمی و غریبه و فلسفه اشراقی باور داشته یا از طریق تفنن یا به عدلت اعتقاد، رمز حروف را به میان می‌کشد. بحث در باره راز حروف ویژه ابن سینا نیست، بلکه نزد متکلمین نیز سابقه داشته، چنان که در نفایس الفنون فی عرایس العیون محمّدبن محمود آملی آمده است (به نقل دهخدا در لغت نامه). این بحث در بین فرق مختلف اسلامی می‌گذشته است. مثلاً اشاعره در این زمینه، بنا به گفته نفایس الفنون «مذهب اهل توفیق» داشتند و خداوند را واضع لغات و حروف می‌دانستند 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 معانی وضع کرد.» علاوه بر اشاعره، فرقه «اخوان الصفا» نویسندگان رسائل معروف نیز به رمز حروف معتقد بوده‌اند.

در باره نظر اخوان الصفا در مورد حروف آقای دکتر حسن نصر در تحقیق جالب خود راجع به این فرقه^۴ اطلاعاتی می‌دهد و می‌نویسد:

«در نظر اخوان اعداد نه تنها دارای رابطه‌ای درونی با «کتاب طبیعت» است، بلکه با «کتاب وحی» نیز رابطه‌ای دارد و این رابطه به وسیله 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 جدول‌های معمول بین دانشمندان اسلامی به نحو زیرین درج کرده‌اند:

۱، ب، ۲، ج، ۳، د، ۴، ه، ۵، و، ۶، ز، ۷، ح، ۸، ط، ۹، ی، ۱۰، ک، ۲۰، ل، ۳۰، م، ۴۰، ن، ۵۰، س، ۶۰، ع، ۷۰، ف، ۸۰، ص، ۹۰، ق، ۱۰۰، ر، ۲۰۰، ش، ۳۰۰، ت، ۴۰۰، ث، ۵۰۰، خ، ۶۰۰، ذ، ۷۰۰، ض، ۸۰۰، ظ، ۹۰۰، غ، ۱۰۰۰.»

و نیز می‌نویسد:

«از حروف الفبای عربی ۱۴ حرف در فواتح سور قرآن مجید ذکر شده است. اخوان صفا (مانند جابرین حیان و مجرطی) حروف را به ۱۴ حرف مطابق با بروج شمالی از بروج افلاک و ۱۴ عدد دیگر را با بروج جنوبی تقسیم کرده‌اند و ۱۴ حرفی را که در فواتح سور قرآن آمده است حروف تاریک و ۱۴ حرف دیگر را روشن نامیده‌اند، چون به قول آنان، ۱۴ حرفی که ظاهر شده است، از لحاظ عالم

روح تاریک است و آن حروفی که غایب است، برعکس، از جهت دید عالم روح روشن است.^۵ این انطباق بین طبیعت و قرآن در نظر اخوان حاکی از این است که آنها هم هماهنگی و شباهتی بین عالم طبیعت و وحی آسمانی قائل بودند.

«علم حروف» به ویژه در نزد صوفیه تداول داشته است. چنان که دکتر غنی در تاریخ تصوف (بخش مصطلحات صوفیه، صفحه ۶۴۴) آورده است، اصولاً حروف در نزد صوفیه «حقایق بسیطه اعیان» یا به بیان امروزی به مثابه «واقعیت اصلی موجودات» تعریف می‌شد و به حروف عالیاتی معتقد بودند که آن را «شئون ذاتیه موجود در غیب الغیوب» می‌دانستند، همان طور که «درخت» در «هسته» به طور ذاتی موجود است، همه موجودات در حروف عالیه در «غیب الغیوب» موجود بوده‌اند. ابن العربی که ذکرش گذشت، از معتقدان علم حروف بود و می‌گوید:

کنا حروف عالیات، لم نقل

متعلقات فی ذری اعلی العلل

در نفایس الفنون فی عرائس العیون تألیف شمس الدین محمد بن محمود آملی^۶ از فنون و علوم متداوله در نزد صوفیه از جمله از «علم حروف» صحبت می‌کند و می‌گوید که صوفیان برای هر حرفی از حروف هجا معنی و خواصی قائل بودند. مثلاً دندانه اول «س» را اشاره‌ای به «حقیقت باطنِ قلم» و دندانه دوم را «حقیقت علم» و دندانه سوم را به «حقیقت امر» می‌دانستند. به ظاهر حرف «واو» سماوات و به باطن این حرف عرش و کرسی را قائم می‌شمردند. حرف «ح» را شکلی می‌دانستند که خدا در کرسی و لوح آفریده است. در نفایس الفنون چنین می‌خوانیم:

«هر کس به وقت طلوع آفتاب و در وقت گرما هر اسمی را از اسماء حق که اول او ح باشد (همچو: حی، 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 این معنی است.»

چنان که مشاهده می‌کنید دامنه اعتقاد به راز حروف در ایران وسیع بوده و ریشه آن قدیم. راز حروف، راز اعداد و طلسمات و عزائم با هم در می‌آمیزد و این امر نمونه‌های فراوان در جریانات فلسفی، عرفانی، دینی و حتی ادبی ما دارد.

بر اساس سابقه و شیوع این مباحث، بسیاری از جریانات الحادآمیز 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 می‌دهد. اگر تکیه 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 یوسف «قیوم الاسماء» می‌نامد و یا ۱۸ تنی را که در آغاز کار به سید باب روی آوردند به حساب جَمَل «حروف حی» می‌خواند، همه از تأثیر شیوه تفکر حروفی خبر می‌دهد.

آموزش کابالستیک یا حروفی در باخترزمین

از آنجا که تعالیم «حروفیه» با آنچه که در باختر زمین «کابالستیک» 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 بجاست با این جریان آشنائی اجمالی حاصل کنیم.

خود کلمه «کابالا» یا «cabbalah» یک واژه عربی کهن است که آن را می‌توان به «روایت» و «سنت» ترجمه کرد و محتمل است با کلمه قبالة عربی ریشه مشترک داشته باشد. آموزش «کابالا» یک آموزش اسرارآمیز یهودی در باره 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 احکام خود را تا احکام مندرجه در تورات بالا می‌برد و آنها را نصوص مقدس اعلام می‌داشت. شمعون بریحی به زبان آرامی اثر عمده آموزش «کابالا» را که «زهر» (تابش) نام داشته است تألیف کرد و موسی لئون از یهودیان اسپانیا، در پایان قرن سیزدهم میلادی آن را نشر داده است. یکی دیگر از آثار عمده آموزش کابالا سفر «یزیره» یا «سفر تکوین» نام دارد که به زبان عربی در قرون ششم و هفتم تصنیف گردیده است و مؤلف مجهول آن بر آن بود که خلقت بر اعداد دهگانه و ۲۲ حروف الفباء عربی مبتنی است.

در کتاب «زهر» تحت عنوان تفسیر کنایه‌آمیز و سمبولیک نوشته‌های تورات یک آموزش صوفیانه و وحدت وجودی تعلیم می‌شود که در آنجا به جای مقوله «خلقت» دفعی جهان به دست خالق، مقوله «فیضان» دائم آفرینش از آفریننده، جانشین می‌گردد.

یکی از مسائل مهم در آموزش «کابالا» آموزش در باره «بی‌کرانه» یا «لایتناهی» است که «انسوف» (Ensof) نام دارد. لایتناهی دارای هیچ‌گونه تعریف ویژه نیست و هیچ حد و رسمی برای آن نمی‌توان تصور داشت و کلمه و عمل و عقل و اراده بدان تعلق نمی‌گیرد. «لایتناهی» از جهان جدائی‌پذیر نیست، بلکه جوهر و علتی است مُمازج با جهان که در عین حال مبدأ فاعله و مُنفعله جهان است. لایتناهی کل است و اشیاء مختلف مظاهر هستی و یگانه‌آند.

آموزش کابالا، بعدها در متفکران یهود و مسیحی اثری عمیق بخشید. در قرن پانزدهم تقریباً موازی با جنبش حروفیه در ایران، شخصی به نام پیکودلا میراندولا رایشلین برخی از عقاید کابالا

را بسط داد. همچنین این نظریات در طبیبِ معروفِ قرن شانزدهم پارا سلِس مؤثر بود. کابالا در این دوران به علمِ جادویی و طلسمی و توضیحِ سمبولیکِ متون مقدّس مبدل می‌گردد که در آن هر کلمه و عددی معنای اسرار آمیز ویژه‌ای دارد. لذا مفهوم کابالاستیک در این دوران با اسرار و مغیبات و طلسمیات و جن‌گیری یکسان می‌شود.

آیا آموزش «کابالا» از قدیم‌الایام از مجاریِ یهودی و اسلامی و از راه «علمی» مانند جفر جامعه و سیمیا و علمِ اسماء و حسابِ جمل که بدان‌ها اشاره رفته است در افکار حروفیه راه یافته و یا آنکه جنبشِ حروفیه در ایران با تعالیمِ نظیر در اروپای هم‌عصر بی‌رابطه نبوده، مطلبی است که باید در باره آن تحقیق شود.

وجود ارتباطاتِ فکری مابین نواحی غربی ایران و قفقاز آن روز، مانند شیروان و باکو که مراکز زندگی و فعالیت مولانا فضل‌اله استرآبادی مهم‌ترین ایده‌ئولوگ حروفیه ایران بود و تبریز با اروپا امری است بدیهی. در اواخر دوران ایلخانان و اوایل تیموریّه تبریز از مراکز مهم فعالیت تجار ژن، ونیز و اسپانیائی بود. در آن هنگام تبریز را حتی یکی از مهم‌ترین مراکز تجاری جهانی می‌شمردند و راه ارتباطی ارمنستان با غرب از طرق مهم بازرگانی و ارتباطی به شمار می‌رفت. در آن هنگام آمدن سفراء و نیز 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 کابالاستیک غرب که در آن هنگام تداول و رواج یافته بود به ایران رخنه کند و سپس با سننِ حروفی و «علمِ حروف» که در نزد صوفیه ایرانی معروف بود، در آمیزد و الهام‌بخش مولانا فضل‌اله استرآبادی ایده‌ئولوگ حروفیه ایرانی شود. یا آنکه بر عکس، از افکار حروفیون ایرانی رَشحاتی به غرب برود. البته تمام اینها فرضیات است که باید در باره‌اش مطالعه بیشتری صورت گیرد.

تاریخچه جنبشِ حروفیه در ایران

جنبشِ دراویشِ حروفی را باید جزء رشته جنبش‌های انقلابیِ دراویش مانند سربداریه، مرعشیه، بکتابشیه و نظایر آن دانست که در نقاط مختلف ایران و ترکیه امروزی پدید شده است و جنبش‌های مثبت و پیکارجوی صوفیان و درویشان است و چنان که شرح فوق در باره سوابقِ «علمِ حروف» و دیگر سوابقِ این قبیل عقاید و نظریات نشان داده پیدایش «حروفی‌گری» بر زمینه‌ای دارای تدارکِ مفصلِ قبلی بوده است.

جنبشِ حروفی از زمان میرانشاه وکد امیر تیمور گورکان در نیمه دوم قرن هشتم هجری آغاز

می‌شود و در زمان شاهرخ میرزا با کشتار هواداران آن در نیمه اول قرن نهم خاتمه می‌یابد. لذا این جنبش را می‌توان به دو دوره مجزا از یکدیگر تقسیم کرد و ما می‌کوشیم اطلاعاتی را که در باره این دو دوره جنبش گرد آورده‌ایم هر چه جامع‌تر به دست دهیم.

الف - حروفیه در دوران میرانشاه

در باره جریان این جنبش کتاب مزارات تبریز که آقای دکتر صادق کیا در مجله دانشکده ادبیات بخش‌هایی از آن را نقل کرده‌اند اطلاعات جالبی می‌دهد.

جریان چنین است که شخصی به نام مولانا فضل‌اله نعیمی استرآبادی حروفی بنیادگذار این فرقه است. فضل‌اله استرآبادی از میان انواع علوم صوفیه به «علم حروف» توجه خاصی کرد و آن را وسیله کشف کرامات برای خود قرار داد. مولانا فضل‌اله نعیمی شاگرد پیر سید نسیمی بیضاوی شاعر بود و در دوران میرانشاه و لید امیر تیمور گورکان می‌زیست. در مزارات تبریز در باره فرقه حروفیه آمده است:

«این طبقه مشهور به اباحت و تزندق‌اند و در آن زمان با پادشاه خیلی اختلاط داشته‌اند. مردم به این قوم بسیار گرویده بودند. آخر علماء هجوم کرده، فتواها نوشتند که شرعاً خون این قوم را باید ریخت و اگر پادشاه احتمال کند، دفع پادشاه نیز فرض است. مولانا نجم‌الدین اسکویی که از گزیده 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 نمی‌کرد. در خلال این حال روزی مجذوب در کمال حدت به شهر آمد و به خانه مولانا نجم‌الدین رفت و از روی عتاب تمام گفت که حضرت رسالت پناهی (صلعم) امشب به واقعه من آمد و فرمود که برو به نجم‌الدین 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 براینند که در فضل‌اله نعیمی فتوری نبود و در کمال تزهّد بود و نان کسی نمی‌خورد و به طاقیه دوزی اوقات می‌گذرانید.»

از این شرح جالب مزارات تبریز چند چیز فهمیده می‌شود:

۱. حروفیه (مانند زمان کوات ساسانی که با مزدکیان رابطه نزدیک داشت) با میرانشاه روابط نزدیک داشتند. شاید میرانشاه می‌خواست است از آنها برای تضعیف روحانیت، چنان که شیوه 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 می‌کرد 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 ساختند، یعنی تقریباً همان اتهامات دوران مزدک را تکرار کردند. در برخی منابع به حروفیه مجاز شمردن شرب شراب، ضرورتِ اعتراف به گناه در مقابل «بابا» (مقام روحانی) نسبت داده شده که آن هم به قصد در آمیختن نظریات آنها با مسیحیان و برانگیختن جماعت عوام علیه آنان است.

۳. مهم‌ترین عالمِ وقت (مولانا نجم‌الدین اسکوئی) از راه صداقت یا سالوسی زیر بار فشار نرفت تا آنکه «مجدوبی» (!) خواب‌نما شد و پس از این صحنه‌سازی مولانا فتوی داد و پانصد نفر در شهر هرات کشته شده یا محروق گردیدند. مسئله سوختن افراد که در اروپای آن روز مرسوم بود در ایران نیز متداول بود، زیرا حبیب‌السیر نیز چنان که خواهیم آورد بدان اشاره می‌کند.

مولانا فضل‌اله نعیمی استرآبادی که بود و چه می‌گفت؟ وی در زمان امیر تیمور می‌زیست و با طاقیه‌دوزی به سر می‌برد و در شهر شروان کتبی به نام جاودان نامه (یا جاودان کبیر) و عرش نامه و غیره به لفظ گرگانی تألیف کرده است و البته مقصد از این کار آن بود که تعالیم خود را برای مردم عوام مفهوم‌تر گرداند و موافقِ شَطِحاتِ قائلان به علمِ صوفیانه و «حروف» گفت من به سرّ «اوحی الب عبده ما اوحی» پی برده‌ام زیرا برای رخنه کردن در بطون کلام قرآن و حدیث راهی جز یافتن رازِ حروف نیست. وی حروف را «قدیم» می‌دانست و می‌گفت خدا بنا به نَصِّ «و علم الاسماء حکماء» و «یا آدم انبئهم باسمائهم» آنها را به آدم آموخت. مطالب فضل‌اله استرآبادی از همان نوع است که ما در میان نظریات صوفیانِ حروفی شمه‌ای از آن را ذکر کرده‌ایم. 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 فضل‌اله حروفی به قولی به دستِ شخصِ میرانشاه کشته شد حروفیه کینه‌میرانشاه را به دل گرفتند و او را «مارانشاه» و دجال 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 که دجال 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 فضل‌اله استرآبادی به مثابه یکی از مظاهر الهی توصیف می‌شود، زیرا حروفیه تحت تأثیر صوفیه که خداوند را در ذرات عالم منتشر و در همه چیز متجلی می‌دیدند قائل به امکان مظهریت انسان بودند و در واقع برای فضل‌اله استرآبادی

(چنان‌که بعدها بهائیه برای میرزا حسینعلی بها) نوعی الوهیت قائل گردیدند و وی را صورت تام خدا می‌شمردند. این اندیشه تجسم خداوند در وجود یک مظهر نجات بخش که به شکل دیگر در پایه «مهدویت» نیز قرار دارد، اندیشه کهنی است که در کیش هندوئی «ویشنو»، «آواتارا» نام داشت. این واژه در سانسکریت به معنای ظهور و رجعت است و تصور می‌رفته است که خدا به صورت رامایا کریشنیا ظاهر می‌شود 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 حروفیه در دوران شاهرخ، حبیب السیر تألیف «خواند میر» اطلاعات جالبی به ما می‌دهد.^۷ وی می‌نویسد که روز جمعه ۱۳ ربیع الآخر ۸۳۰، هنگامی که شاهرخ به مسجد جامع هرات رفته بود کپنک‌پوشی احمدی نام که از مریدان مولانا فضل‌اله استرآبادی 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 خانه‌ای که در تیمچه شهر واقع بود با آن کلید گشوده شد و مردم گفتند که در این خانه جمعی که به «طاقیه دوزی» می‌پردازند و از معاریف شهرند و از آن جمله «صاین الدین علی ترکه» نویسنده، دانشمند معروف زمان، مولانا معروف خطاط رفت و آمد می‌کنند که خود از نزدیکان امراء و شاهان و از روشنفکران نامبردار زمان خود بودند. بایسنقر میرزا دستور داد مولانا معروف را در چاه قلعه اختیار الدین محبوس کردند. سپس «خواجه عضدالدین» که دختر زاده مولانا فضل‌اله استرآبادی بود و جمعی دیگر از موافقان احمد لیرا «مقتول بلکه محروق» ساختند.

در آن موقع بایسنقر و شاهرخ مطلع شدند که احمد لیرا گاهی نزد امیر سید قاسم یا شاه قاسم انوار شاعر معروف نیز می‌زیسته است. سید علی‌بن هرون بن ابوالقاسم الحسینی تبریزی (متوفی ۸۳۷ هجری) از شعرا و دانشمندان معروف زمان و صاحب دیوان غزلیات و مثنوی‌های اینس العارفین و اینس العاشقین است که نسخ خطی آن موجود است. پس از آنکه بایسنقر نسبت به قاسم انوار مظنون شد او را از هرات به سمرقند تبعید کرد و او در این شهر تحت حمایت میرزا الغ بیک قرار گرفت و سپس به خراسان برگشت و در خرجرود از ولایات جام سرانجام وفات یافت. هنگامی که بایسنقر قاسم انوار را تبعید می‌کرد وی غزلی گفت بدین مطلع:

نمی‌دانم چه افتاده است قسمت از قدر ما را

کزین درگاه می‌رانند دائم در بدر ما را

شاعر معروف عبدالرحمن جامی متذکر می‌شود که شاگردان قاسم انوار برخی مقررات و

آداب دینی را مراعات نمی کرده‌اند و مثنوی انیس العارفين را تفسیر غلطی از مصطلحاتِ صوفیه می‌شمرد.

یکی دیگر از کسانی که در جریان احمد لر مظنون واقع شد و صدمات گران دید دانشمند و نویسنده معروف سید صابین الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی نویسنده رسالات معروف نفثه المصدور اول و ثانی است. پس از سوء قصد احمد لر چنان که گفته شد علاوه بر شاه قاسم انوار، صابین الدین علی نیز مورد سوءظن واقع شد. وی در نفثه المصدور دوم خطاب به میرزا بایسنقر، پس از بیان آنکه شنیدنِ خبرِ کارد خوردنِ شاهرخ مایه حیرت و تأسف او شد، می‌نویسد:

«یک صباح جمعی صلحاء و عزیزان را طلبید (یعنی طلبیدم) و نسخه «صحیح بخاری» در میان نهاده و در کیفیت ختم آن جهت سلامتی از واقعه مشورت می‌کند، ناگاه 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 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 جایی محبوس داشتند. هیچ آفریده را نمی گذاشتند که پیش این فقیر آید. مگر جمعی محصلان متشدد که چیزی می‌طلبیدند تا کاغذها و املاک همه ستندند....»

این شرح طولانی است و صابین الدین علی شیوه رفتار دولت را با یک مظنون و متهم سیاسی با دقت بیان می‌دارد که از لحاظ تاریخی جالب است.

اینکه کسی مانند «قاسم انوار» مانند «مولانا معروف خطاط» و «صابین الدین علی ترکه» در خانه اسرارآمیز تیمچه شهر هرات با احمد لر تماس می‌گرفتند و او را به کشتن شاهرخ یعنی در واقع ستاندن انتقام حروفیه تشویق می‌کردند، خود نشانه ریشه عمیق جنبش حروفیه در میان روشنفکران معروف عهد و تلاش آنها برای واکنش در مقابل کشتار خشن هیئت حاکمه 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 رمز آمیز ریشه عمیق در کهن ترین اشکال تفکر

میستیک و ازوتریک (لذنی و سری) اقوام ایرانی، عربی، عبری و یونانی در باره خواص غریبه اعداد و حروف دارد. از جهت تاریخی این جنبش جزء سلسله جنبش‌های صوفیانی است که با هیئت حاکمه و مذهب مسلط وقت مردانه در می‌افتند و نمودار مبارزه طبقاتی در جامعه فئودالی است. از آنجا که طرف تیز این جنبش مانند جنبش سربداریه علیه غاصبان مغولی است، رنگ میهن‌پرستانه 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 ملی - طبقاتی خود مترقی است.

سرانجام بیهوده نیست بگوئیم که عقاید حروفی بر عقاید نقطویه و بایه در ایران، در عقاید درویش بکتاشی در ترکیه امروز تأثیر زیاد داشت. شخصی به نام فرشته‌زاده با نگارش کتبی مانند عشق نامه و هدایت نامه افکار حروفی را در ترکیه امروز پخش کرد، و شاعرانی مانند تمنائی و رفیعی را از جمله شاعران حروفی مسلک در این سرزمین نام می‌برند. مؤسس فرقه بکتاشیه محمد حاجی بکتاش ولی (متوفی ۷۳۸ هجری) است. بکتاشیه بعد از فداکاری‌های 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 «المقطم» در قاهره از مراکز معتبر آنهاست. درباره تأثیر حروفیه در بکتاشیه توفیق رضا (معروف به فیلسوف رضا) در اثر خود موسوم به بررسی مذهب حروفیان تحقیق کرده است.^۱

توضیحات:

۱. در باره فرقه «اهل حق» دکتر محمد مکرری تحقیقات فراوانی کرده و متونی را به زبان کردی گورانی که این فرقه بسیاری از آثار خود را به آن زبان می‌نوشته است نشر داده است. نکته جالب اینجاست که فِرَق الحادآمیز غالباً می‌کوشیدند آثار خود را به زبان‌های محلی منتشر کنند. مثلاً اسمعیلیه در دورانی که عربی‌نویسی متداول بود، به نشر کتب و رسالات فلسفی و دینی به پارسی پرداخت. فضل‌اله حروفی، بنیادگذار فرقه حروفی، اثر خود جاودان نامه را که متضمن خواب‌های سی ساله اوست و دیگر آثار خویش مانند نوم‌نامه و حجت‌نامه را به لهجه استرآبادی نوشت و سید قاسم انوار، شاعر دوران تیموری، که به حروفیه علاقه داشت، اشعاری به زبان گیلکی سروده است.

۲. ما در این بررسی نکاتی را در باره نقطویه خواهیم گفت. اینجا ذکر این مطلب را سودمند می‌دانیم که همان طور که حروفیه در آغاز با میرانشاه رابطه بدی نداشته‌اند، نقطویه نیز با شاه عباس در آغاز دارای روابط عادی بوده‌اند. بعدها ظاهراً برای شاه ارتباط آنها با دربار اکبر شاه هند روشن می‌شود و این مطلب شاه عباس را نسبت به نقطویه خشمناک می‌کند. درویش خسرو پیشوای نقطویه به دستور شاه در قزوین از جهاز شتر حلق آویز می‌شود. شاه میر سید احمد کاشی یکی دیگر از سران نقطویه را در نصر آباد کاشان به دست خود با شمشیر دو پاره می‌کند. بقیه را نیز در اصفهان، خراسان، اصطهبانات و غیره نابود می‌کنند. در باره عقاید نقطویه در کتاب عالم آراء عباسی چنین آمده است:

«آن طایفه به مذهب حکما عالم را قدیم شمرده‌اند و اصلاً اعتقاد به حشر اجساد در قیامت ندارند و

- مکافات حُسن و قبح اعمال در عافیت و مذلت دنیا قرار داده و بهشت و دوزخ را همان می شمارند.»
عالم آرا عباسی نقطویه را از حروفیه و «اهل تناسخ» می داند. اندیشه تناسخ نیز در ایران سابقه بسیار طولانی دارد. و از «مظهریت» بارها و بارها پیشوایان جنبش های مخالفت آمیز، استفاده های اجتماعی کرده اند.
۳. مجله دانشکده ادبیات، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۳۴.
 ۴. نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، صفحات ۶۹-۷۰.
 ۵. رجوع شود به رسائل اخوان، جلد سوم، صفحه ۱۵۲.
 ۶. به نقل دکتر صفا در جلد سوم تاریخ ادبیات در ایران، صفحه ۱۷۶.
 ۷. چاپ خیام، جلد سوم، صفحات ۶۱۵-۶۱۷.
 ۸. منابع این بررسی علاوه بر برخی منبع یاد شده در متن:
- نفایس الفنون (از منقولات دهخدا در لغت نامه و دکتر صفا در تاریخ ادبیات)، مزارات تبریز (به نقل از دکتر کیا)، نفته المصدر، حبيب السیر (جلد سوم)، تاریخ مغول (عباس اقبال)، فرهنگ فلسفی (جلد سوم، چاپ شوروی، به روسی)، فرهنگ آتئیسم (چاپ شوروی به روسی)، فرهنگ پهلوی (دکتر فره وشی)، یادداشتهای گاتها (پوردادود)، تاریخ ایران از آغاز تا قرن ۱۸ (چاپ شوروی، به روسی)، دائرةالمعارف فارسی (تحت نظر دکتر مصاحب)، تاریخ تصوف در اسلام (دکتر غنی، بخش مصطلحات صوفیه)، تاریخ ادبیات ایران (تحت نظر پرفسور یان رییکا، متن آلمانی)، مجله قاهره، سال ۱۹۵۱ (به فرانسه)، اسلام در ایران از قرن هفتم تا پانزدهم (به قلم ای. پ. پتروشوسکی، به روسی) و نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (دکتر سید حسین نصر).

آزاداندیشیِ خیّام و حافظ

چو طفلان تا به کی زاهد، فریبی
به سبب بوستان و شهد و شیرم؟
حافظ

«دوزخی و بهشتی و ابلیسی نیست، اینها افسانه است برای هراساندن مردمان.»
تُماس کامپلانا^۱

۱

میان «آزاداندیشی» و انکارِ مطلقِ مذاهب (آته‌ئیسْم) تفاوت است. آزاداندیش منکرِ پایه‌های اساسی جهان‌بینی مذهبی، یعنی اعتراف به وجودِ صانع و قبولِ ضرورتِ پرستش، نیست، ولی بسیاری از دعاوی و رسوم و آداب دین را منکر است و شکوک زیادی بر جهان‌بینی مذهبی وارد می‌سازد^۲. نظرِ بلند و مَشْرَبِ وسیعِ یک آزاداندیش مانع آن است که وی به قیود و خرافات گردن نهد. در تمام ادوار تاریخ هوشمندانِ جهان با زهرِ خندِ استهزاء به خرافات دین و عصبهٔ مذهبی نگریسته‌اند. در تاریخ دیرندهٔ فرهنگ ایران دو تن تا حد اظهار نظرهای فوق‌العاده جسورانه در این زمینه پیش رفته‌اند. یکی از آنها خواجه ابوالفتح عمر خیّام نیشابوری است و دیگر خواجه شمس‌الدین محمّد حافظ شیرازی که با طنزی دل‌ویز و رمزی آشکار شکّیات «خطرناک» خود را در آثار خویش منعکس کرده‌اند.

ارنست رنان، فیلسوف و مورّخ فرانسوی در سال ۱۸۶۸ به مناسبت انتشار ترجمه‌ای از خیّام به فرانسه در بارهٔ او مقاله‌ای نگاشت و از آن جمله در آن مقاله خیّام را به درستی چنین توصیف کرده است:

«این خیّام یک نفر عالمِ ریاضی و شاعر بوده است که در نظر اوّل ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی هشیار بود که کفر را با الفاظ صوفیانه و خنده را با استهزاء آمیخته است؛ و اگر برای فهم این امر که یک

نابغه 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 ادبی هیچ یک از ممالک اروپا، کتابی نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهبی را، بلکه کلیه معتقدات اخلاقی را نیز با طنز و طعن و استهزائی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد.^۳

آزاداندیشی 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 مرصاد العباد (تألیف سال ۶۲۰ هجری) ذکر شده است نقل می‌کنیم:

«ثمره نظر ایمان است، ثمره قدم عرفان. بی‌چاره فلسفی و دهری و طبایعی که از 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 ضلالت، وی را این بیت می‌باید گفت و اظهار نابینائی خود نمود:

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست

آن را نه بدایت نه نهایت پیدااست

کس می‌نزند دمی در این معنی راست

کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست»^۴

خود خیام در مقدمه کتاب جبر و مقابله خود سخت از متظاهران علم فروش عصر نالیده است

و می‌نویسد:

«اگر مشاهده کنند که کسی متوجه طلب حق است و شیوه او راستی است و در

ترک باطل و دروغ و خود نمائی و مکر و حيله، جهد و سعی دارد، او را استهزاء و

تحقیر می‌کنند.»^۵

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 در مورد دیوان حافظ به نحو مضاعف ابراز داشت، زیرا این دیوان در دیار اسلام نه تنها مطرود نشد، بلکه در کنار قرآن به رائج‌ترین و محترم‌ترین کتب مبدل گردید! همین افق وسیع حافظ است که وی را در دیده صاحب‌نظران جهان چنین گران‌قدر ساخته است، تا آنجا که یوهان ولفگانگ گوته شاعر نابغه آلمانی در دیوان شرفی و غربی او را کسی شمرده است که «بی آنکه زاهد باشد مقدّس است»^۶ و در وصف وی این کلمات پُر شور 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 نیمه عزالت با مطلع و مقطع آن فرقی نمی‌توان گذاشت، چه همه 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 مایه حیات من است.»^۷

همان‌طور که شادروان صادق هدایت توجه داشت، حافظ از پیروان خیام و برجسته‌ترین پیرو اوست. این نکته در باره شکاکیت و لادریت (آگنوستیسیسم) و شیوه خوش‌باشی (هدونیسیم) 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 درغزلیاتش مطرح شده است، یک شخصیت ویژه فلسفی است و در جهان‌بینی‌اش عوامل عرفانی نقشی دارند که در جهان‌بینی 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 مسئله انکار جاودانی بودن روح، رستاخیز، بهشت و دوزخ را به عنوان مثال بر می‌گزینیم. این مسائل از آن جهت مهم است که خیام و حافظ با تردید در آنها، در واقع یکی از اصول مهمه دین (اصل معاد) را مورد تردید قرار می‌دادند و در واقع نتیجه می‌گرفته‌اند که مواعید مذاهب در باره 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 نیفتاد و فریب ریا و سالوس کاهنان جهالت پرست را نخورد.

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 کلیه مذاهب از بخش‌های عمده اصول عقاید دینی است و کلیه مذاهب از بقاء روح و زندگی آن سوی مرگ و رستاخیز مردگان و زندگی صواب‌کاران در بهشت و عذاب گناه‌کاران در جهنم سخن گفته‌اند و وعده و عید بهشت و جهنم را شرط عمده تنظیم اعمال حیاتی مؤمن و تسلیم او به یاسای دین و زمره پیشوایان دیانت دانسته‌اند. جوردانو برونو که خود به سبب آزاداندیشی جسورانه‌اش سرانجام طعمه 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 وَهَمِ آن را، بدون هرگونه پایه‌ای در واقعیت، واقعی و موثق جلوه‌گر می‌سازد. امری پنداری چهره حقیقت به خود می‌گیرد و از آنجا مردم چنان رفتار می‌کنند که گوئی با واقعیتی رو به رو هستند و نوعی فشار نیرومند و غلبه‌ناپذیر بر خود احساس می‌کنند. اعتقاد به جاودانی بودن روح و ایقان به اینکه این مطلب بدون تردید محقق است، شخص را بدان جا می‌رساند که عذاب دوزخ را ابدی بیندارد، 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.»^۸

تصوّر بهشت به مثابه مرکز آسایش و وفور نعمت شاید در آغاز خاطره نوعی سرزمین رویائی (اوتویی) بود که در همین جهان وجود داشته و به تدریج به جهان دیگر نقل یافته و همچنین است تصوّر جهنم. خود این واقعیت که در اساطیر بنی‌اسرائیل^۹ محل‌هاویه در درّه «جهنم» واقع در نزدیک شهر اورشلیم نشان داده شده، دلیلی است بر این مدعا. لفظ جهنم نیز از همین نام برخاسته (و محتمل است که تعبیر «جهنم درّه» در فارسی با این نکته بی‌ارتباط نباشد!؟). ولی این مفاهیم ناسوتی به تدریج جنبه لاهوتی به‌خود می‌گیرد و بعدها در جاده تجرید آن‌قدر پیش می‌رود که الهیون پرستان جهنم را به معنای آلائش وجدان و بهشت را به معنای آسایش آن تعبیر کردند. پوریای‌ولی می‌گوید:

«بهشت و دوزخ با توست در پوست

چرا بیرون ز خود می‌جوئی ای دوست؟»

مقولات مذهب انعکاس‌پندارآمیز مقولات واقعیت است: وقتی خداوندی با هیبت و جبروت قیاسره و جبار بر عرش تکیه زند ناچار مانند آنها به دستگاه تشویق و مجازات نیازمند است. کهنه دین و هیئت حاکمه مورد حمایت آنها از این مقولات پنداری برای لگام‌زدن بر مردم استفاده می‌کردند. مردم نیز با قبول این 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...»^{۱۰}

چنان که گفتیم در کلیه مذاهب سخن از دوزخ در میان است:

در مَزَدَه‌یَسنا گفته می‌شود که فرشته «گوشوروان» ناظر بر اعمال نیک و بد مؤمنان است^{۱۱} و این اعمال را ثبت می‌کند و سپس در روز رستاخیز این کارنامه در «آکا» یا دیوان عدل مطرح می‌گردد و مؤمنان را از «چینوت پهل» یا پُل صراط می‌گذرانند، نیکان به بهشت (و همیشه انگهو یعنی جهان

بهتر) می‌روند و بدان در دوزخ (اچیشته انگهو یا دوژ انگهو یعنی جهان بدتر) در می‌غلطند . در مصر قدیم بر آن بودند که همه در محضر خدای بزرگ (اُزیریس) و در مقابل قُسطاسِ عدل (اُنویس) دادرسی می‌شوند. اگر نکوکار بودند به چمن اُزیریس گسیل می‌گردند، اگر بدکار بودند عفرتی مهیب آنها را از هم می‌درد. و اما در چمن اُزیریس مردگان با جسدِ خاکی (کا) و روحِ عُلوی (با) همراهند. اگر پس از سه هزار سال جسد خاکی فاسد نشد، یعنی بدن مرده مومیائی بود، آن گاه می‌تواند بار دیگر به روی زمین باز گردد.

در اساطیر یونانی چنین آمده است که آدمیان پس از مرگ به دیار سایه‌ها می‌روند و آنجا که دارالسلطنه «هادس» خداوند تحت الارض است در نزد قاضی بی‌رحم «رادمانت» محاکمه می‌شوند. ارواح خبیث در مگاک ظلمانی «تارتار» در می‌غلطند. جان‌های نیک و خردمند به باغِ خرم «الیزه» می‌روند.

مسیحیت در قبول این اساطیر تحت تأثیر عقاید بنی اسرائیل است که به وجود «شه‌ئل» (هاویه) و بهشت معتقد بودند. الهیون مسیحی در قرون وسطی توصیفات مهیبی از جهنم دارند. از آن جمله متکلمین بنامی مانند ترتولین و سن اوگوستین و لاک تانسیا در این باره مطالب مُشبع نوشته‌اند. در عقاید مسیحی از یک «پالشگاهی» نیز صحبت شده است که به «برزخ» یا «زَمهریر» اسلامی شباهت ندارد. پالشگاه نیز مانند دوزخ است، ولی می‌توان با دادن نذورات و پرداخت غرایم رهایی خود را از این دوزخ موقت باز خرید! روحانیون مسیحی با شرح و وصف عذاب‌های جحیم سیطره خود را در جان‌های مرعوب مؤمنین استوار نگاه می‌داشتند. به قول دنی دیدرو ماتریالیست بزرگ فرانسوی:

«از فرد مسیحی ترس از جهنم را باز ستانید، اعتقاد او را باز ستانده‌اید.»^{۱۲}

در دین اسلام نیز اسطوره بهشت و جهنم جای مهمی دارد و در سُورِ قُرآن به کرات و مراتب از آنها توصیفات شگرف شده است. در روز محشر که مرد از پدرش و مادرش و برادرش می‌گریزد، خداوند در برابر قُسطاسِ عدل ثواب و گناه بندگان را می‌سنجد. سپس همگان از پُلِ صراط می‌گذرند. گناه‌کاران در جحیم تا حِدِّ دَرَکاتِ اَسفلین آن در می‌غلطند و در آنجا به عذاب‌های لزاننده‌ای دچار می‌شوند، و ثواب‌کاران به بهشت می‌روند و از برکات آن بهره‌بر می‌گیرند. برای داشتن تصویری روشن‌تر نمونه‌هایی چند از قُرآن در وصف بهشت و جهنم نقل می‌کنیم:

در توصیف بهشت

و ادخل الدین آمنوا و عملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار خالدین

فیها باذن ربهم تحیتهم فیها سلام^{۱۳}. مثل الجنة الذین وعدالمتقون فیها انهار من ماء غیراسین وانهار من لبن لم یتغیر طعمه وانهار من خمر لذة للشاربین وانهار من عسل مصفی ولهم فیها من کل الثمرات و مغفرة من ربهم^{۱۴}.
 در این آیات بهشت به مثابه جایی وصف می‌شود که آب‌هایش گندیده نیست با نهرهای شیری که طعمش بر نمی‌گردد 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 عُرفات قصور آن می‌توان در آمرزش و آرامش خداوندی زیست.

در توصیف رستاخیز و جهنم

یوم یکون الناس کالفراس المبوث و تكون الجبال کالعهن المنفوش، فامان ثقلت موازینہ، فهو فی عیثه راضیة، و اما من خفت موازینه فامه هاویه، و ما ادریک ماهیه، نارحامیه^{۱۵}.

و ما ادریک الحطمه، نار الله الموقده، التي تطلع علی الافئده، انها علیهم مؤصده، فی عمد ممدده^{۱۶}.

و سقوا ماء حمیما فقطع امعائهم^{۱۷}.

فالذین کفرو اقطع لهم ثياب من نار یصیب من فوق رؤسهم الحمیم یصهر بما فی بطونهم و الجلود، و لهم مقامع من حدید، کلما ارادوا ان یخرجوا منها من غم اعیدوا فیها و ذوقوا عذاب الحریق.

در این آیات روز رستاخیز به مثابه روزی توصیف شده است که فرش زمین و زمان در نبشته 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 حشر 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) می‌آرمند و با درود خدا همراهند.

چنین است نمونه‌هایی چند از توصیف بهشت و دوزخ در قرآن.

اینک پیش از اتمام این توضیحات برای تفنّن خاطر خوانندگان چند بیتی از قصیده طنزآمیز ملک الشعراء بهار را در وصف جهنم نقل می‌کنیم:

ترسم من از جهنم و آتش فشان او
وان مالک عذاب و عمود گران او
آن ازدهای او که دُمش هست صد ذراع
وان آدمی که رفته میان دهان او
وان کرکسی که هست تنش همچو کوه قاف
بر شاخه درخت جحیم آشیان او
آن رود آتشین که در آن بگذرد سعیر
وان مار هشت پا و نهنگ کلان او
آن آتشین درخت کز آتش دمیده است
وان میوه‌های چون سر اهریمنان او
وان گرز آتشین که فرود آید از هوا
از زخم نیش پرخطر جان ستان او

...

جز چند تن ز ما علماء، جمله کائنات
هستند غرق لُجّه آتش فشان او
جز شیعه هر که هست به عالم خدا پرست
در دوزخ است و روز قیامت مکان او
مشکل به جز من و تو، به روز جزا کسی
زان گرز آتشین بجهد مادیان او

خیام و حافظ وعده و وعید مذاهب را در باره جهان پس از مرگ باور نداشتند. خیام با کمی احتیاط و حافظ با جسارتی بیشتر که هر دو به هر جهت مایه حیرت است.

خیام می‌گوید: هنگام بهار صحرا و دشت مانند بهشت عنبر سرشت سبز و خرّم است، لذا باید آن را برگزید و از «کوثر» و «صلصال» و «سلسبیل» بهشت کمتر سخن گفت. باید در این جهان سپنج از باده گل‌رنگ بهره‌مند شد، زیرا مسلم نیست که ما را به «شرابِ طهورِ 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 افسانه آن سوی

مرگ خبری نیست، زیرا از جمله رفتگان این راه دراز کسی باز نیامده است تا از آنچه که بر وی گذشت چیزی بر ما آشکار کند. پس بر سر این دو راهه آرزوی و نیاز چیزی از مال جهان و آرزوی زندگی باقی نگذار که باز گشتنی نخواهی بود. بهشت و کوثر و جوی می و شیر و شهد و شکر، همه و همه نسیه است. باید نقدینه حیات را بر نسیه مذاهب رجحان داد. به علاوه، اگر سر و کار ما در دنیای دیگر 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 پرده اسرارآمیز عدم جای می‌گیریم. لاف‌معلوم 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 نروده 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 خیّام که افکار فوق در آن پرورده شده نقل می‌کنیم:

چندان که نگاه می‌کنم هر سوئی
در باغ روان‌ست ز کوثر جوئی
صحرا چو بهشت است، ز کوثر کم‌گوی
بنشین به بهشت با بهشتی روئی

ای دل تو به اسرار معما نرسی
در نکته زیرکان دانا نرسی
این جا به می لعل بهشتی می‌ساز
کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

ای کاش که جای آر میدان بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک
چون سبزه امید بر دمیدن بودی

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن
به زان که به زرق زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست دوزخی خواهد بود
پس روی بهشت کس نخواهد دیدن

از جمله رفتگان این راه دراز
باز آمده‌ای کو که به ما گوید راز
هان بر سر این دو راهه راز و نیاز
تا هیچ نمایی که نمی‌آئی باز

گویند بهشت و حور و کوثر باشد
جوی می و شیر و شهد و شکر باشد
پر کن قلع باده و بر دستم نه
نقدی ز هزار نسیه بهتر باشد

گویند بهشت حور و عین خواهد بود
آن جا می و شیر و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم چه باک
چون عاقبت کار همین خواهد بود

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 خوش است
من می گویم 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 پردهٔ اسرار فنا خواهی رفت
می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای
خوش باش، ندانی به کجا خواهی رفت

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست
آن را نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می‌نزد دمی در این معنی راست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجا است

امروز، ترا دسترس فردا نیست
و اندیشهٔ فردات بجز سودا نیست
ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست
کاین باقی عمر را بها پیدا نیست

ای آمده از عالم روحانی تفت
حیران شده در پنج و چهار و شش و هفت
می‌خور که ندانی ز کجا آمده‌ای
خوش باش، ندانی به کجا خواهی رفت

ولی حافظ با بی‌پروائی بیشتر و ریزه‌کاری فلسفی دقیق‌تری همین مطالب را تکرار می‌کند. با آنکه مذاهب از مناظر سحرانگیز بهشت نقل‌های افسانه‌آمیز می‌کنند، حافظ بر آن است که دشت «مصلا» و آب «رُکن آباد» از آن دیار افسانه‌آمیز بهتر است. اگر زاهد به قد و بالای طوبی دل‌خوش است حافظ به قامت رسای دلبر خویش دل بسته، چه باید کرد، فکر هر کس به اندازهٔ همت اوست! حافظ بر سر آن است که اگر شیخ عاقل است باید به خمخانهٔ زندان بیاید در آنجا شرابی بنوشد که در کوثرِ رضوان از آن اثری نیست. اگر زاهد به حور^{۱۸} بهشتی و قصور آن سامان خیال دل بسته است، ولی به عقیدهٔ او شرابخانه از آن قصور و یارانِ زمینی از آن حور بهترند. حافظ به طنز می‌گوید «قصر فردوس» را به پاداش عمل می‌بخشند، ما که رند و لابلالی و گدا هستیم بهتر است روی به میکدهٔ مستان و دیر مغان بگذاریم. به همین جهت حافظ از یارِ خویش می‌خواهد که از کوی خود او را به بهشت نفرستد، زیرا از همه جا درگاه یار خوش‌تر است. وی می‌گوید که نمی‌تواند باغ بهشت و سایهٔ طوبی و قصورِ دلنشینِ جنت و حوریانِ بهشتی را با خاکِ کوی دوست

برابر کند و لذا واعظ بهتر است از نصیحت شوریدگان عشق دست بردارد و آنها را مانند کودکان به سیب بوستان و شَهد و شیر نفریبد. این اظهارنظر حافظ فوق‌العاده صریح است. درست است که او فقط زاهد را مخاطب ساخته، ولی در واقع این دین و دین‌گزارانند که فریب کودکانه شیر و شَهد بهشتی را ساز کرده‌اند. حافظ می‌گوید نباید از درخت سِدْرَةُ الْمُنتَهَى که بر آسمان می‌روید و یا از طوبی که بهشت را می‌آراید به خاطر سایه 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 گُلگشتِ مُصَلّا و لغزش آب در جویبار رُکن‌آباد و نسیم خوش صحرائی ایدج دلخوش شوم چرا باید وعده فردای زاهد را باور کنم. اگر امروز عشرت را به فردا بیافکنیم، کسی مایه نقد بقاء را تضمین نمی‌کند و باید چون گل و مُل از پرده برون آمده به صحرا رفت، زیرا روشن نیست که بار دیگر ملاقات میسر شود. بدین سان حافظ در جاودانی بودن روح شک دارد و مانند خیام بر آن است که عارفی نیست که بتواند زبان سوسن را درک کند تا بدانند چرا رفت و چرا باز آمد. برای نمونه ابیاتی منتخب از غزلیات حافظ ذیلاً نقل می‌کنیم:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رُکن‌آباد و گُلگشتِ مُصَلّا را

تو و طوبی و ما و قامت یار
فکر هر کس به قدر همت اوست

بیا ای شیخ و در خمخانه ما
شرابی خور که در کوثر نباشد

معنی آب زندگی و روضه اِرم
جز طَرَفِ جویبار و می خوش‌گوار چیست

زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار
ما را شرابخانه قصور است و یار حور

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند
ما که رندیم و گدا دیر مُغان ما را بس

از درِ خویش خدا را به بهشتم مفرست
که سرِ کویِ تو از کون و مکان ما را بس

باغِ بهشت و سایه‌ی طوبیٰ و قَصْرِ خُلد
با خاکِ کویِ دوست برابر نمی‌کنم

واعظ مکن نصیحت شوریدگان که ما
با خاکِ کویِ دوست به فردوس منگریم

چو طفلان تا به کی زاهد فریبی
به سیب بوستان و شهد و شیرم

مَنْتِ سِدْره و طوبیٰ ز پی سایه مکش
که چو خوش بنگری این سروروان این همه نیست

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
و عده‌ی فردای زاهد را چرا باور کنم

بگو به خازنِ جَنّت که خاک این مجلس
به تحفه بر سویِ فردوس و عود و عنبر کن

به خُلدم دعوت ای زاهد مفرما
که این سیب زَنخ زان بوستان به

فردا شراب و کوثر و حور از برای ماست
امروز نیز ساقی مه‌رو و جام می

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
مایه نقد بقا را که ضمان خواهد شد؟

عارفی کو که کند فهم زبانِ سوسن
تا بگوید که چرا رفت و چرا باز آمد

ولی آزاداندیشی حافظ در چارچوب انکار و تردید در معاد و عقاب محدود نمی ماند، بلکه وی اصولاً همه مقولات مذهبی را مورد طنزی گزنده قرار می دهد و سراپای غزلیاتش از طعن شیخان و زاهدان و ابراز اشمئزاز از ریاکاران انباشته است و پیر مغان را، که در نزد حافظ مظهر اندیشه های عارفانه و رندانه است، بر این ریاکاران ترجیح می دهد:

مرید پیر مغانم، ز من مرنج ای شیخ
چرا که وعده تو دادی و او به جا آورد

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند
پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد

و همین پیر مغان است که حتی در مقابله با صانع گوئی مقامی والاتر دارد و نظرش وسیع تر است و خطاهای صنّع را با وسعت نظر و کرامت روحی خود «پوشیده» می دارد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنّع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!

روح بی باور و شکاک حافظ نسبت به اصول مذاهب به صورت طعنه آمیز (Ironique) بروز می کند. گوئی ابراز بی باوری و شک در جزمیّات مذهب همیشه در نزد شکاک موجی از طنز و ریشخند را بر می انگیزاند، و این چیز است که در آثار ولتر و آنتول فرانس که به نوبه خود با مذاهب همین معامله را داشته اند، بروز کرده است. مثلاً حافظ می گوید اگر از مسجد به خرابات رفتم بر من خرده نگیرید، زیرا مجلس وعظ دراز بود و وقت باده گساری می گذشت^{۱۹}. و یا اگر رشته تسبیحم گسسته است عذرم را بپذیر، زیرا دستم در دامن ساقی سیمین ساق بود و اگر در شب قدر که قرآن آن را «خیر من الف شهر» (بهتر از هزار ماه) خوانده است جامی زده ام عیبم مکنید، زیرا یار من مست و سرخوش از راه در رسید و جام می بر کنار طاق بود^{۲۰}. به علاوه، حال که واعظان شهر مهر پادشاهان و شحنگان را پذیرفته اند چه ایرادی است اگر من نیز مهر نگاری بگزینم^{۲۱}. اگر زمانی نیز مقیم حلقه ذکر می شوم بدان امید است که حلقه ای از سر زلف یار به دست آورم^{۲۲} و اگر به نماز می ایستم چنان به یاد طاق ابروی یار هستم که محراب به فریاد می آید^{۲۳}. باکی نیست که ماه رمضان است اگر باده میکده عشق حاضر است و می توان از آن یک دو ساغری نوشید^{۲۴}.

و اصولاً جنگ هفتاد و دو ملت را در مذاهب عذر نهید، زیرا حقیقت را ندیده و ره افسانه زدند^{۲۵}. باری حافظ راه رندی و عشق ناسوتی و عیش حیات را بر «عبوس زهد» ترجیح می دهد و آشکارا می گوید:

فدای پیرهن چاک ماه‌رویان باد
هزار جامه تقوی و خرقه پرهیز
پیاله بر کفم بند تا سحرگه حشر
به می زدل ببرم هول روز رستاخیز

ملاحظه کنید «هول روز رستاخیز» تا چه اندازه برای حافظ جدیست که توصیه می‌کند با بستن پیاله‌ای شراب بر کفش 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 روزه گشائی و بیت الحرام و روزه و آمرزش و توبه و غیره و غیره در غزلیات حافظ در زمینه طنز آمیز و شگاکانه‌ای به میان آمده است و چون تفسیر همه اشعار حافظ در این زمینه، که تعداد آن بسیار است، سخن را دراز خواهد ساخت به ذکر نمونه‌هایی از این اشعار اکتفا می‌کنیم:

حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی
دام تزویر مکن چون دگران قرآن را

ترسم که صرفه‌ای نبرد روز دادخواست
نان حلال شیخ ز آب حرام ما

فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد
که می حرام ولی به ز مال اوقاف است

به کوی می فروشانش به جامی بر نمی گیرند
زهی سجاده تقوی که یک ساغر نمی‌ارزد

خدا را محتسب! ما را به فریاد دف و نی بخش
که ساز شرع از این افسانه بی‌قانون نخواهد ماند

گه جلوه می‌نمائی و گه طعنه می‌زنی
ما نیستیم معتقد شیخ خودپسند

عیب می جمله بگفتی هنرش نیز بگو
نفی حکمت چه کنی بهر دل عامی چند
بیا به میکده و جامه ارغوانی کن
مرو به صومعه که آن جا سیاه کارانند

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست
که آبروی شریعت بدین قدر نرود

گر فوت شد سحور چه نقصان صبح هست
از می کنند روزه گشا طالبان یار
ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود
تسیح شیخ و خرقه رند شرابخوار

صوفی گلی بچین و مرقع به خار بخش
وین زهد خشک را به می خوشگوار بخش
طامات و شطح در ره آهنگ چنگ نه
تسیح و طیلسان به می و میگسار بخش
زهد گران که شاهد و ساقی نمی خرنند
در حلقه چمن به نسیم بهار بخش

ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند
امام شهر که سجاده می کشید به دوش
دلا دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش

احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان
کردم سؤال صبحدم از پیر می فروش
گفتا نگفتنی است سخن گرچه محرمی
درکش 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

اگر فقیه نصیحت کند که عشق مبارز
پیاله‌ای بدهش گو دماغ را تر کن
بگو به خازن جنت که خاک این مجلس
به تحفه برسوی فردوس و عود و مجمر کن

ما را به رندی افسانه کردند
پیران جاهل، شیخان گمراه
از دست زاهد کردیم توبه
وز فعل عابد، استغفراله!
ما شیخ و زاهد کمتر شناسیم
یا جام باده یا قصه کوتاه

روزه هر چند که مهمان عزیز است ولی
رفتنش موهبتی دان و شدن انعامی
مرغ زیرک به در صومعه اکنون نپرد
که نهاده است به هر مجلس و عطفی دامی
گله از زاهد بدخو نکنم رسم این است
که چو صبحی بدمد از پی اش افتد شامی

نه حافظ را حضور درس قرآن
نه دانشمند را علم الیقینی

نشان اهل خدا عاشقی است، با خود دار
که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

این حدیثم چه خوش آمد که سحر گه می خواند
بر در میکده‌ای با دف و نی ترسائی
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بود فردائی

قرن‌ها پس از خیام و حافظ، شاعر بزرگ آلمانی و ستایندهٔ حافظ، گوته، اندیشه‌های تردید در مواعید مذاهب را که این دو سرایندهٔ نابغهٔ ما با آن فصاحت و بلاغت بیان داشته بودند در منظومهٔ کبیر خود فاوست بدین شکل افاده کرده است:

من به جهان آن سوی 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
هیجانان آن جهان هر نامی که داشته باشد
کنج‌کاو نیستم که حدود و ثغور آن کجاست
و اینکه آیا در آن سامان نیز فراز و فرودی هست یا نه.

اگر در زمان گوته که هنوز پاپ رم قدرت تکفیر داشت و «کتب ضاله» را در سیاههٔ سیاه خود می‌گنجانند گفتن این کلمات آسان نبود، در دوران خیام و حافظ به طریق اولی دسوارتر بود.

شکل «شاعرانه» ای که خیام و حافظ به این اندیشه‌های فلسفی می‌دادند آنها را ناچار نرم‌تر و در خورد تحمل‌تر می‌ساخت. زبان «إزب» 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 حضيض است، توده‌ها بردگان ذلیل قدرتمندانند، شیوهٔ 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 بند گسل و آزاداندیش دانست، بلکه مردان مجاهدی که به اتکاء روح نیرومند خود از افشاء حقایق باک نداشتند. به ویژه 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 گفته خود دل شادم
بنده عشقم 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 هوایی نهفته‌ایم
بر باد اگر رود سر 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، معرفت انسانی به سوی اوج می‌رود. توده‌ها رشته سرنوشت خود را به دست می‌گیرند، مستبدین و جهالت پروران در منگنه 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 نیمه شب تاریخ علی‌رغم زوزه خشم خفاشان ظلمت‌پرست با تالو حقایق می‌درخشید.

توضیحات:

۱. نقل قول از کتاب و. ی. روتنبرگ، کامپانلا، چاپ روسی، سال ۱۹۵۶، صفحه ۳۴.
۲. شک (Skepsis). نخستین گام علیه جزمیات (دگم) هر سیستمی اعم از مذهبی، فلسفی، علمی و یا سیاسی است، لذا گام مهمی است در جهت نیل به حقیقت، به شرط آنکه به «اصالت شک» (Scepticisme) منجر نشود و «شک دستوری» یا متودیک به منظور نیل به حقیقت جامع‌تر باشد.
۳. نقل قول از حواشی چهار مقاله عروزی به قلم آقای دکتر محمد معین، مقتبس از مقاله‌ای که رنان در سال ۱۸۶۸ به مناسبت انتشار ترجمه نیکلا از خیام در مجله آسیایی فرانسه نشر داده است.
۴. همان. و نیز رجوع کنید به مقاله نگارنده «در باره برخی اندیشه‌های فلسفی خیام».
۵. نقل از کتاب جبر و مقابله خیام با حواشی و ملحقات، نوشته آقای مصاحب.
۶. گوته در خطاب به حافظ می‌گوید: «Du, ohne fromm zu sein, seelig bist»
۷. رجوع کنید به: منتخبات دیوان شرقی و غربی، اثر گوته، ترجمه شجاع‌الدین شفاء، نشریه کتابخانه سقراط، آذر ماه ۱۳۲۸.
۸. نقل قول از کتاب رویتسین به زبان روسی موسوم به جوردانو برونو، چاپ ۱۹۵۵، صفحه ۱۹۳. در این مورد شایان ذکر است که در معتقدات اسلامی، معاد جسمانی است.
۹. تورات، کتاب اشعیا، بند ۱۰۶.
۱۰. کارل مارکس، انتقاد از فلسفه حقوق هگل.

۱۱. در اسلام بر آنند که بر شانه چپ و راست هر مؤمن دو فرشته نشسته‌اند به نام‌های «عتید» و «رغیب» که نگارنده اعمال نیک و بدند و همان‌ها هستند که پرونده انفرادی هر کسی را برای ارائه به محضر عدل آماده می‌کنند.

۱۲. نقل قول از کتاب روشنگران قرن ۱۸ فرانسه در باره مذهب، چاپ روسی، صفحه ۳۲۴.

۱۳. سوره ابراهیم، آیه ۲۳.

۱۴. سوره محمد، آیه ۱۵.

۱۵. سوره قارعه.

۱۶. سوره الهمزه.

۱۷. از سوره محمد.

۱۸. جمع حورا، یعنی دختران سپیدپوست و سیه‌موی.

۱۹. گرز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر

مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد

۲۰. رشته تسیح اگر بگسست معذورم بدار

دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود

در شب قدر از صبحی کرده‌ام عییم مکن

سر خوش آمد یار و جامی بر کنار طاق بود

۲۱. واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید

من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود

۲۲. مقیم حلقه ذکر است دل بدان امید

که حلقه‌ای ز سر زلف یار بگشاید

۲۳. در نمازم خم ابروی تو در یاد آمد

حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

۲۴. زان باده که در میکده عشق فروشد

ما را دو سه ساغر بده و گو رمضان باش

۲۵. جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

اندیشه‌هایی چند در باره حافظ

«و قوام‌الدین عبدالله (استاد علم کلام حافظ)... در اثناء محاوره گفتی که این فراید فواید را در یک عقد می‌یابد کشید... و آن جناب (یعنی حافظ) حوالت رفع ترفیع این بنا بر ناراستی روزگار کردی و به غدر اهل عصر عذر آوری...»^۱

از مقدمه جامع دیوان حافظ، مُشْتَهَر به محمد گلندام

تنوع و ژرفای اندیشه‌های عرفانی و فلسفی، پندارهای دل‌انگیز شاعرانه، هماهنگی پُر طنین و دلاویز تعبیرات و ترکیبات لفظی، در آمیختگی موزون این اجزاء با هم، به نحوی که تجزیه‌ناپذیر و ناگسستنی باشد، چنین است و ویژگی غزلیات خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی. همین ویژگی است که اشعار حافظ را جز برای کسانی که «لطف طبع و سخن گفتن دری»^۲ را می‌دانند و با «لطایف حکمی و نکات قرآنی»^۳ آشنائی دارند دشوار فهم می‌سازد. ترجمه غزلیات حافظ قریب به محال است. برخی تراجم حافظ که به السنه مختلف اروپائی شده و نگارنده آنها را دیده است سطحی، مسکینانه و تنگ مایه است: از عارفی که در لاهوت اندیشه‌های مقطر و معطر پرواز می‌کند، شاعرکی عاشق‌پیشه و ناسوتی ساخته‌اند!

برای کسانی که با فرهنگ کهن و سرشار، تاریخ دیرین و پرفراز و نشیب و زبان شیرین و پُر ناز و غنچ پارسی آشنائی دارند و زمینه روحی آنها برای درک تأثرات غنائی آماده است، خواندن غزلیات حافظ و برخوردارگی از اندیشه و هنر وی یک لذت استثنائی است. تا آنجا و تا آنچه که نویسنده این سطور با ادبیات جهانی آشناست، در عالم شعر غنائی فلسفی برای حافظ شیرازی همتائی نمی‌شناسد. طی سالیان عمر آگاهانه خویش، بارها گاه به خاطر بررسی و پژوهش، یا در طلب تفنن و التذاذ خاطر، یا در جست و جوی تسکین و آرامش روح به دیوان حافظ رجوع کرده‌ام. با این همه، هنوز بسیاری از گوشه و کنارهای فلسفی و ادبی این عرصه سحرانگیز برای

من نو، غریب، رازناک و غیر مکشوف است. در اکثر ابیات حافظ به اندازه‌ای اندیشه نغز و پر مغز، به اندازه‌ای آرایش دل‌فریب و عاری از تکلف بیان و لفظ، به اندازه‌ای معرفت و اطلاع از فرهنگ عصر مندرج است که بی اغراق می‌توان دقایقی چند در پیرامون آن اندیشید، نکته‌های مختلف را باز یافت و از ذوق آن لذت برد.

مایه شگفتی است که در عصر بی‌رحم و عبثی که حافظ شیرازی طی آن می‌زیست، چه گونه چنین شاعری پدید شد! نه، مایه شگفتی نیست، زیرا شعر حافظ عصاره و خلاصه تکامل طولانی و افتخارآمیز شعر پارسی و از آن جمله غزل فلسفی و عارفانه و تبلور والاترین و لامع‌ترین سنن چنین تکاملی است. در این زمینه - در زمینه ایجاد غزل فلسفی - حافظ به اوج ممکن رسید و تکرار ناپذیر باقی ماند. حافظ زبده اندیشه فلسفی و عرفانی متفکرین ایرانی را بی دست‌آویز عبارات غلیظ و بی‌واسطه مصطلحات مبهم اهل مدرسه، با چنان قدرت تعمیم هنری و با چنان سلامت بیان شاعرانه طراحی کرده است که حتی انسان‌های مترقی و روشن بین عصر ما، در این دیوان کهن قرون وسطائی گاه پاسخ‌های نغز و سنجیده به پرسش‌های روح خویش می‌یابند. اینکه سخن او را برخی تذکره‌نویسان^۴ سحر حلال و «واردات غیب» خوانده‌اند، از همین جاست. سخن حافظ اکنون قرن‌هاست که نسل‌ها را به تحسین و حیرت وامی‌دارد، زیرا این سخن ثمره یک نبوغ کمال یافته و پخته است. زمانی لنین، پیشوای بزرگ و خردمند انقلاب، به هنگام شنیدن قطعه «آپاسیوناتا» اثر لودویگ وان بتهوون، آهنگساز داهی آلمان، روی به مصاحب خویش نمود و گفت:

«اینجاست که می‌توان گفت انسان‌ها معجزه می‌کنند.»^۵

آری، اگر اعجاز را آن چنان عملی بشماریم که تنها افرادی در موارد استثنائی تاریخ از عهده آن بر می‌آیند و میلیون‌ها و میلیارد‌ها از آنکه همانندش را بیاورند عاجزند، در آن صورت برخی از مخلوقات فکر، تخیل و اراده ناموران سترگ تاریخ را می‌توان در زمره اعجاز دانست. و از آن جمله است غزل حافظ.

جاذبه سخن حافظ تنها نتیجه عمق تفکر عرفانی و زیبایی سحرانگیز بیانش نیست. طرز برخورد حافظ به مسائل زندگی روزمره، مشرب و وسیع و بی‌نیازش، فروتنی حقیقی و صمیمانه‌اش، امید و خوش‌بینی پایان‌ناپذیرش، مهربانی و کرامت بی‌دریغ و از جان برخاسته‌اش، و بسیاری دیگر صفات واقعاً نمونه‌وار او، او را نه تنها متفکر و هنرمند، بلکه یک انسان بزرگوار و دوست‌داشتنی معرفی می‌کند. در نظر آنهایی که «انسان بودن» را بر عالم بودن، نیرومند بودن، صاحب آلت و دستگاه بودن برتری می‌نهند، این واقعیت یک نکته فوق‌العاده جاذب در شخصیت حافظ است.

با این حال، پهنه فروغناک دیوان حافظ از برخی حاشیه‌ها و گوشه‌های سایه‌ناک آزاد نیست. مثلاً در دیوان حافظ مدح شاهان و وزیران و ثنای این تهی مغزان ستم‌پیشه راه یافته است، ولی

از همه چیز و همه جا هویدا است 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 آنها شرط بقاء روشنفکران عصر بود. به علاوه، شکل دیگری از تنسیق حیات سیاسی جامعه، جز شکل سلطنت و امارات، در آن هنگام متصور نبود. شاعری نیست که به مدیحه این نابکاران مجبور نشده باشد. حافظ از زمره آنهاست که چنان مدح را مغرورانه بیان می‌کند و چنان آن را به کمک عبارات تجریدی عرفانی رقیق می‌سازد، که تقریباً همیشه از سفلگی و خواری به دور است. تازه این نیز با جوهر حافظ سازگار نیست. نمی‌توان او را که درویشی و گدائی را بر صد تاج خسروی ترجیح می‌نهد^۷ و اگر شاهان جرعه رندانه‌اش را به حرمت نمی‌نوشیدند به می صاف و مروق آنان التفاتی نداشت^۷ در مقام شناختن آنان درباره‌ی قرار داد.

یا مثلاً زمانه پُر از تعصب دینی و جهل خرافی، حافظ را در مواردی به سالوسی وا می‌دارد. در اشعار حافظ گاه - ولو به شکل نرم و محبوب - دعوی کرامات شده و از «همت»^۸ سخن رفته است. اینها تجلیات جوکی‌گری و طامات و خرافاتی است که در غزل مصفا‌ی حافظ رخنه یافته. در آن عصر، صوفیان دغل و شیاد، در نزد امیران سفیه، بدین و سائل برای خود مقام و منزلتی دست و پا می‌کردند. داستان آن فقیه و گربه شمع بدست و ارادت شاه شجاع به وی معروف است. مردم جاهل حافظ را نیز، که گاه، بی آنکه خود او بخواهد، به 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 هر قدر لاف کرامات و مقامات زده است، کسی خبری از هیچ مقامی برای وی نفرستاده^۹، احدی از سرّ غیب آگاه نیست و آن به که این قصه عبث را به کنار اندازیم، زیرا محرمی نیست که در این حریم راه یابد^{۱۰} و بیهوده می‌پندارند که حافظ از نکات غیب باخبر است، زیرا او محکم غافل‌ی بیش نیست^{۱۱}. او از اینکه در خرقة سالوس لاف صلاح می‌زند شرمسار رخ ساقی است^{۱۲} و خود می‌داند که در مجلسی حافظ است و با صوت خوش - که بارها خود می‌ستاید^{۱۳} - آیات قرآن را تلاوت می‌کند، ولی در محفل دیگر دُردی کش است و بدین سان با خلق صنعت می‌کند^{۱۴}. این خودکوبی، خودافشاگری حافظ بی‌نهایت زیبا و دلکش است.

یا فی المثل از باده‌پرستی حافظ یاد کنیم. آری حافظ باده‌پرست است و خواستار شراب تلخ مردافکنی است که با نوشیدنش از دنیای پر شر و شور توان آسود^{۱۵}. نیایش باده گلرنگ در نزد او و پیشاهنگ معنویت خیاَم نیشابوری به حدی است که خواننده متعقل را حیران می‌سازد. او باده را شاه‌دارویی می‌شمرد که در مان آز موده همه دردهای زندگی است. راز این باده‌پرستی را تنها در آن نباید جست که رند خراباتی و لابلالی ما علیه منع خشک مغزانه مذهبی عصیان می‌کند. ایرانیان از پارینه شراب نوش بوده‌اند. نهی اسلامی آنها را خشمگین ساخت، ولی 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 آستانه پیر مغان پناه می‌بردند. آری رازِ باده‌پرستی و میگساری حافظ تنها در این طغیان جسورانه است. راز عمده آن در جست و جوی «بی‌خودی»، در جست و جوی «گریز از واقعیت» و «جبران» گذران تلخ با یک «هستی‌پنداری» است. برای رهائی از جهان مادی و معنوی کربه، تنگ‌نظر، متعصب، خون‌خوار، سالوس، سطحی و احمقانه‌ای که حافظ را در چنبره گرفته و در قید مهیب و بی‌رحم خود می‌فشارد، «بی‌خودی»، فراموش کردن پیرامون، تخدیر خویشتن، در نظر خیام و حافظ مؤثرترین و بهترین چاره‌ها بود. البته آنها از نظر یک اندیشه‌ور مثبت و انقلابی اشتباه می‌کنند، زیرا بر ضد جهان زشت پیرامون به پیکار بر نمی‌خیزند. ولی آنها در اینکه از محیط دنی‌عصر خویش نفرت سوزان دارند ذی‌حقند. جست و جوی آنها برای زدودن غم‌ها از دل به کمک باده گلگون جست و جوئی است که از یک مبدأ و منشأ روشن روحی بر می‌خیزد: نفرت از پستی‌ها. به علاوه، حافظ باده‌نوشی بی‌روی و ریا را از زهدپرستی ریاکارانه بهتر می‌شمرد^{۱۶}. آری رنج جان‌گداز از عصری که حافظ در آن می‌زیسته، عصری که حافظ خود را در آن 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 لذت‌کشاند. این برای حافظ جست و جوی مخدری، افسطینی بود برای فرونشاندن آن آتش و سوز درون که این همه از آن می‌نالد و خورشید آسمانی را تنها شراره‌ای از آن می‌شمرد. حافظ به حد کشت رنج می‌برد! با این همه، شراب در موارد متعددی در شعر حافظ دارای معنای کنایه‌آمیز است. خلط این دو نوع معنا گاه موجب تفسیرات یک‌طرفه شده است.

ولی ماهیت حافظ نه آن مدیحه‌شاهان، نه آن سالوسی و جوکی‌گری و نه این شیوه خراباتی و رندانه است. اگر کسانی جوهر صافی روح حافظ را در این اعراض کدرمستحیل کنند، بر این انسان نازنین ستمی جان‌گداز رانده‌اند. به همین جهت شادروان کسروی، با همه نیت پاک و میهن‌پرستانه‌اش، در تشخیص ذات انسانی حافظ بر خطا می‌رفت و لذا آن همه جملات تأسف‌انگیز لعن و دشنام را در حق این والاترین شاعران غزلسرای ایرانی بر قلم آورده است^{۱۷}. افسوس از مرد برازنده‌ای مانند احمد کسروی که در باره یکی از مفاخر بلاتردید کشور ما چنین نوشته است. این خطا از آن جا برخاسته که آن دانشمند شهید با یک قشریت تعقلی، و بر اساس نیازمندی‌های تکامل اجتماعی عصر ما، رجال و حوادث گذشته تاریخ را بررسی می‌کند. مثلاً عرفان به مثابه جهان‌بینی مخالف مذهب عصر، از وسائل مقاومت معنوی ایرانیان در مقابل بغداد و ایده‌ئولوژی رسمی او: مذاهب حنفی و حنبلی، شافعی و مالکی بود. ولی شادروان کسروی، به ویژه با توجه به جهات متعدد منفی این آموزش و با تفسیر سطحی از جهات دیگر آن، آن را با خشمی مقدس می‌کوبد و وجودش را در سراسر تاریخ مایه 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 و بی‌ریا است. باید او را به درستی شناخت و به رنج روان‌سوز این مرد تنها مانده و غریب که فراتر از همعصران جاهل خود می‌دید، عمیق‌تر از آنها احساس می‌کرد، پی بُرد. آری بینش حافظ از بینش مردم زمانه‌اش والاتر و روشن‌تر است. ولی بدون شک این بینش امری به تمام معنی نسبی است. حافظ هرگز قادر نبود رازهای پیرامون خود را علماً تحلیل کند. او گاه در برابر سقف ساده بسیار نقش آسمان^{۱۸} و گاه در برابر معمای وجود افسانه‌گون انسانی^{۱۹} متحیر می‌ماند و از وضع بوالعجب عالم به شگفت می‌آید^{۲۰}. ولی چیزی احساس می‌کند. هیجانی و طغیانی در درون پرسوز خود دارد. گاه می‌خواهد سقف فلک را بشکافد و طرح نو در اندازد^{۲۱}. و گاه می‌اندیشد که در عالم خاکی آدم واقعی یافت نمی‌شود و باید عالمی از نو و آدمی از نو ساخت^{۲۲}. شورها و اندیشه‌های مبهم، دودآلود و در قیاس با قضاوت‌های علمی و مثبت و دقیق عصر ما، نارس و بدوی است. حافظ نه تنها از بینش علمی محروم است، بلکه، با همه‌ی طغیانگری روح، یک انقلابی، یک مرد عمل، یک بابک یا مازیار نیست تا بر اساس درک و احساس خود به نبرد برخیزد، بکوبد و کوبیده شود. روح نزار و رنجور شاعرانه‌اش در آن دوران پُر هراس و مخافت او را و می‌دارد که رضا به داده بدهد و از جبین گره خشم را بگشاید، زیرا در اختیار بر آدمی گشوده نیست.

ترازنامه‌ی حافظ به مثابه‌ی متفکر، هنرمند و انسان با همه‌ی نقاط سایه‌ناک، روشن و مثبت است. و به حق می‌توان او را از چهره‌های پُرفروغ ایرانی و انسانی دانست که در ظلمات قرون وسطایی درخشید.

هنوز حافظ می‌زیست که صیت او با همه‌ی گوشه‌نشینی در جهان زمانش پیچید و قاف تا قاف را گرفت^{۲۳} و به شعر دلکش وی سیه‌چشمان کشمیری و تُرکانِ سمرقندی می‌رقصیدند و می‌نازیدند^{۲۴}. حافظ از همان زمان در میان پارسی‌گویان و پارسی‌دانان مریدان بی‌شمار یافت و دیوانش همدم و همراز نسل‌ها قرار گرفت و این مصاحبِ خاموش، گنجینه‌ی پُر حکمت 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 پدیده‌ی استثنائی است. افکار منقح و کلی و در عین حال پُر مغز و عمیق که در سراسر دیوان پراکنده است گوئی پاسخنامه‌ایست به سئوالات متنوع مراجعین از عشاق و منتظران و آرزومندان پیروزی و گرفتارانِ بند و نومیدان و شرمساران و وفایرستان و جویندگانِ تسلا و پژوهندگانِ اسرارِ نهران.

ولی نه هر کس 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 عاطفه نواز خواب‌دیرنده قرون وسطائی برخاسته و هنوز در کار برخاستن است، رونقی گرفته است. بررسی‌های گوناگونی طی بیست - سی سال اخیر توسط آقایان دکتر هومن، دکتر محمد معین، دکتر قاسم غنی، احمد کسروی، علی دشتی، علی اصغر حکمت و بسیاری دیگر نشر یافته است. در همه این بررسی‌ها، هر یک در جای خود و به نوبه خود، برخی نکات بدیع تاریخی و تحلیلی، برخی یافت‌های ارزنده تحقیقی یا فلسفی وجود دارد. ولی همه این بررسی‌ها قادر نبوده‌اند بحر وجود حافظ را در کوزه‌های تنگ ادراک خود بگنجانند. هنوز باید حافظ را ژرف‌تر و همه‌جانبه‌تر شناخت.

طی تاریخ از حافظ همه چیز ساخته‌اند: شیعی متعصب که جز عشق علی سودائی در سر ندارد، صوفی فانی فی‌اله که کارش تکرار شطحیات عارفانه است و همه کلمات عشق و شراب و وصل و فراق و ساقی و میکده در اشعارش دارای معنایی عرفانی است، رند خراباتی که تمام عمر در لذت ناسوتی مُنهمک بود و بنا به روایت تصاویر آقای اکبر تجویدی، پیوسته گل اندامی نیمه عور سر بر زانوش نهاده و او با گیسوانی پریش و خرقره‌ای چاک، جام باده در دست حیران تماشای اوست، فیلسوفی وارسته که دین را به هیچ می‌شمرد و از زندگی این جهان دامن در چیده 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 رازناک روح حافظ نقطه عمده و مرکزی را جست.

به نظر نگارنده آنچه در شخصیت انسانی حافظ بیش از همه گیرا، نیرومند و اساسی است، عصیان او علیه ستم و دروغ، و خوش‌بینی ژرف و خردمندانه اوست. چقدر این دو صفت انقلابی حافظ را به ما نزدیک و برای ما مفهوم می‌کند!

اگر شرایط دشوار دوران حافظ را به درستی بررسی کنید و ببینید که شاهانی مانند امیر مبارزالدین محمد، سر سلسله آل مظفر، معروف به «شاه محتسب»، و حتی پسرش ابوالفوارس جلال‌الدین 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، افشاء سالوسی و سالوسان حیرت می‌کنید. گفتن این مطالب در آن ایام 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 بیم جان متواری بود. گفتن آنکه پیر ما مدعیست که بر قلم صنع خداوندی خطائی نرفته و الحق که پیر ما نظری پاک و خطاپوش دارد^{۲۵} یا بیان آنکه با این مسلمانی ناستوار حافظ وای اگر فردائی از پس امروز در آید^{۲۶}، به زبان اهل کلام و فقه یعنی تردید در حکمت بالغه الهی از سوئی و حقایق معاد از سوی دیگر. در آن ایام

معاندان فراوانی بودند که بر ابیاتِ حافظ نکته می‌گرفتند و به سمعِ امیران و شاهان می‌رساندند. با این حال، حافظ در بیانِ اندیشه‌ی خود، شیخ و زاهد را به رسمیت نمی‌شناسد و حاضر نیست از بیم آنان جام باده را به یک سو نهد^{۲۷} و هنگامی که صوفی دام مکر می‌نهاد اطمینان داشت که با این عَرَضِ شعبده، عاقبت بازی چرخ بیضه در کلاهش خواهد شکست^{۲۸}. آشکارا می‌نوشت که مرغ زیرک اکنون به درِ صومعه نمی‌پرد، زیرا می‌داند که در مجالس و عطا دام‌های فریب گسترده شده است^{۲۹} و پروائی نداشت که بگوید شیخ و زاهد و مفتی و محتسب همگی سرگرم تزویرند^{۳۰}، به خاطر پیران جاهل و شیخانِ گمراه^{۳۱} نمی‌خواهد آئین تقوی در پیش گیرد. وی خاکِ کویِ دوست را بر فردوس برتری می‌نهاد و زاهد را از نصیحتِ عبثِ شوریدگانِ عشق باز می‌داشت^{۳۲}.

قراردادین زیبایی‌ها و عشقِ زمینی در برابر مواعیدِ مذهب، آزادشدن از رنگِ تعلّق^{۳۳}، و عذر نهادن جنگِ هفتاد و دو ملت^{۳۴} و برتر دانستن صفایِ روح بر ریاکاری‌های دینی و زُهدِ فروشی‌های سالوسانه، یعنی آن نکاتی که دیوان حافظ از آن سرشار است، آن چنان طغیان کفرآمیزی بود که نمی‌توانست برای صاحبش فوق‌العاده خطرناک نباشد. برای آنکه کسی چنین باشد حتماً می‌بایست روحی نیرومند داشته و ره بلا بسپرد و از فراز و نشیب نهراسد^{۳۵}، زیرا اگر بخواهد از سرزنش مدعیِ بیان‌دیشد شیوه‌ی رندی را از پیش نخواهد برد^{۳۶}. آری سراسر بیابانِ عشق از دام‌ها پوشیده است، باید شیر دل بود و از بلا پرهیز نداشت^{۳۷}.

در دیوان حافظ دعوت به استقامت و خوار گرفتن خطر و پیگیری در راه خویش و خوش بینی به آینده فراوان است. حافظ مطمئن است که تنها صدق است که از آن خورشید می‌زاید و الاً پایان کار دروغ و تزویر مانند صبحِ نخست یا صبحِ کاذب سیاهی است^{۳۸}. حافظ بر آن است که دورِ جهان بر منْهَجِ عدل می‌رود و ظالم به منزل راه نخواهد بُرد^{۳۹}. حافظ بر آن است که سحر با معجزه پهلوی نخواهد زد و سامری بر یَدِ بیضا پیروزی نخواهد یافت^{۴۰}.

تمام این اندیشه‌های حافظ: طغیانش، مقاومتش، باورش به حقیقت، امیدش به آینده برای نسل مبارز امروزی حکمت‌های دل‌نشین و درس‌های عبرت‌انگیز است.

آری، ما نسلِ انقلابیِ نیمه‌دوم قرن بیستم از اشعار رمزآمیز این رند قرون وسطائی آهنگ‌هایی می‌شنویم که با نغمه‌ی درون ما هم‌نواست: او را به خود نزدیک می‌بینیم. او نیز از زندگی، راستی، مهر، و زیبایی در مقابل 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 جهتِ ماهیتِ خود نزدیک و همانند است. جاذبه‌ی او نه فقط برای نسل پر شور و پر آرزوی ما، بلکه برای همه‌ی نسل‌های انسانی، تا زمانی که عشق به راستی و زیبایی باقیست (و آن خود عاطفه‌ی جاودانی روح بشری است) باقی خواهد ماند. او شاعری برای همه‌ی امصار و اعصار، همه‌ی زمان‌ها و مکان‌هاست.

توضیحات:

۱. این عبارت با تلخیص از مقدمه 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 «نادرستی روزگار» و «غدر اهل عصر» از جمع‌آوری 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 به خوبی نشان می‌دهد. این کلام حافظ سخن غزالی را در نامه به سلطان سنجر به یاد می‌آورد 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
۴. رجوع کنید به: تذکره دولتشاه سمرقندی.
۵. رجوع کنید به: خاطرات ماکسیم گورکی نویسنده روس در باره لنین.
۶. درویشم و گدا و برابر نمی‌کنم
پشمین کلاه خویش به صد تاج خسروی
۷. شاه اگر جرعه رندان نه به حرمت نوشد
التفاتش به می صاف مروق نکنیم
۸. شاه محمود واقف است که ما
روی همت به هر کجا که نهیم
دشمنان را ز خون کفن سازیم
دوستان را قبای فتح دهیم
۹. چندان که زدم لاف کرامات و مقامات
هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
۱۰. ز سرّ غیب کس آگاه نیست، قصه مخوان
کدام محرم دل ره در این حرم دارد
۱۱. مگو دیگر که حافظ نکته دان است
که ما دیدیم و محکم غافل بود
۱۲. بسکه در خرقة سالوس زدم لاف صلاح
شرمسار رخ ساقی و می رنگینم
۱۳. غزل سرایی ناهید صرفه‌ای نبرد
در این مقام که حافظ بر آورد آواز
۱۴. حافظم در محفلی، دُردی کِشَم درمجلسی
بنگر این بازی که چون با خلق صنعت می‌کنم
۱۵. شراب تلخ می‌خواهم که مرد افکن بود زورش
که تا یک دم بر آسایم ز دنیا و شر و شورش
۱۶. باده نوشی که در آن رو و ریایی نبود
بهتر از زهد فروشی که در آن روی و ریاست
۱۷. از جمله رجوع کنید به: حافظ چه می‌گوید، اثر کسروی و فرهنگ است یا نیرنگ از همان مؤلف.

۱۸. چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش
زین معمّا هیچ عاقل در جهان آگاه نیست
۱۹. وجود ما معمّائی است حافظ
که تحقیقش فسون است و فسانه
۲۰. زیرکی را گفتم این احوال بین! خندید و گفت:
صعب کاری، بوالعجب وصفی، پریشان عالمی!
۲۱. بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم
فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم
۲۲. آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست
عالمی از نو بیايد ساخت و ز نو آدمی
۲۳. اشاره به این بیت:
ببر ز خلق چو عنقا قیاس کار بگیر
که صیت گوش نشینان ز قاف تا قاف است
۲۴. به شعر حافظ شیراز می رقصند و می نازند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمرقندی
۲۵. پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
۲۶. گر مسلمانی از اینست که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بود فردائی
۲۷. ما شیخ و زاهد کمتر شناسیم
یا جام باده یا قصّه کوتاه
۲۸. بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه
زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
۲۹. مرغ زیرک به در صومعه اکنون نبرد
که نهاده است به هر مجلس و عطی دامی
۳۰. می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب
چون نیک بنگری همه تزویر می کنند
۳۱. ما را به رندی افسانه کردند
پیران جاهل شیخان گمراه
۳۲. زاهد مکن نصیحت شوریدگان که ما
با خاک کوی دوست به فردوس منگریم
۳۳. غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
۳۴. جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
۳۵. روندگان طریقت ره بلا سپرند
رفیق عشق چه غم دارد از نشیب و فراز
۳۶. گر من از سرزنش مدعیان اندیشم
شیوه رندی و مستی نرود از پیشم
۳۷. فراز و نشیب بیابان عشق دام بلاست
کجاست شیردلی کز بلا نپر هیزد

۳۸. به صدق کوش که خورشید زاید از نَفَسْت
که از دروغ سیه روی گشت صبح نخست
۳۹. چون دور جهان یکسره بر مَنهَجِ عدل است
خوش باش که ظالم نبرد به راه منزل
۴۰. سحر با معجزه پهلوی نزند دل خوش‌شدار
سامری کیست که دست از ید بیضا ببرد

جهان‌بینی یک شاعر بحشی براساس بیانِ حافظ در بارهٔ جهان‌بینی اش

درآمد سخن

سرم به دنیی و عقبی فرو نمی‌آید
تبارک‌الّه از این 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 خیّام و مولوی نه فقط اثر هنریست، بلکه اثر فلسفی نیز هست. مکتب وی به‌طور عمده آمیزه‌ایست از مکتب شکاکیت و خوش‌باشی خیّام و عرفان طراز خراباتیان. ولی وی خود نمایندهٔ مستقلّ و بدیعی است از مکتب خویش. دیوان حافظ گنجینه‌ایست از تفکر و تعمیم فلسفی، نکته‌بینی و باریک‌اندیشی و تنوّع استدلال، شیوهٔ بذله‌آمیز حافظ شگرف است و از ظریف‌ترین انواع ریشخند فلسفی است. وی کمتر با مقولات منطقی و فلسفی صرف استدلال می‌کند. احتجاج او به شیوهٔ هنریست، یعنی با چهره‌ها، استعارات و صور هنری افکار خویش را بیان می‌دارد: راه‌ها و بیابان‌های دور، آسمان‌ها و خورشیدهای فروزان، درختان و گیاهان سخن‌گو، گنج‌ها و ویرانه‌ها، ساقیان و لولیان شیرین‌کار، جام ستاره‌نشانِ شراب، سروش و هاتفِ غیب، فرشته‌ها و انسان‌ها، خرابات و صومعه، صوفی و محتسب... اینهاست «مقولات»

و صُورِی که حافظ با آنها اندیشه خود را بیان می‌کند. از آنجا که غالباً ناگزیر بود از راه شعر خویش گذران کند، افکار فلسفی را آراسته به الفاظی دل‌فریب در متن غزلیات مدیحه‌آمیز برای امیران و وزیران وقت جای داده است. حافظ توانست برای فلسفه عشق و وحدت وجود خود زبانی آسمانی بی‌نهایت لطیف، فوق‌العاده رازناک بیابد. مابین فلسفه او و هنرش حدّ‌اعلای هماهنگی است و این خود سِرِّ نبوغ نایاب اوست.

حافظ در سراسر دیوان، فلسفه خود و هنر خود را با گرما و شیوایی در آمیخته و همه جا 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 سرا پا 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 مجموعه حکمی منظوم است که در آن عمده‌ترین مباحثات نظری عصر منعکس است و جُنگی است از احکام بدیع. بدون تحلیل فلسفی این اثر غنائی برجسته، درک ژرفای روح حافظ و پی بُرد 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 فلسفه حافظ به دست می‌دهیم ثمره مطالعه‌ایست که چند سال به طول انجامیده و تماماً مبتنی بر بیان خود شاعر است. شیوه نگارنده این بود که نخست کلیه ابیات دیوان حافظ را به مواضع مختلف فلسفی تقسیم کند و سپس از ابیات متحد‌المضمون، اندیشه‌تعمیمی را بیرون کشیده، از آن عصاره 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. فلسفه حافظ نمودار روح بسیار پاک و شفاف، قلب سرشار از عاطفه، صفات عالی انسانی، عقل روشن و نکته‌یاب این بزرگ‌ترین هنرمند و متفکر قرون وسطائی ماست. برای اثبات این دعوی بهترین حجّت، خود این فلسفه است: مُشک آن است که خود ببوید.

ما بیان فلسفه حافظ را از مبحث شکاکیت او، تردیدش در دعاوی مذاهب شروع می‌کنیم و پس از تشریح فلسفه وحدت وجود و فلسفه عشق، که بخش اثباتی معتقدات حافظ است، به نکات مهم دیگر مانند فاتالیسم حافظ، کیش باده‌پرستی، شیوه رندی و خوشباشی، بدبینی و خوش‌بینی حافظ، معتقدات اِتیک و استه‌تیک او و برخی نظریات اجتماعیش می‌پردازیم و همه جا از بیان اصطلاحات دقیق، زیبا و خردمندانه خود او فیض می‌گیریم.

شکاکیت و لادریّت (Agnosticism) حافظ

شکاکیت و لادریّت حافظ نمودار برجسته آزاداندیشی او، رها بودنش از احکام متعصبانه عصر است و سخت شیوه فکر او را با خیام همانند می‌سازد. حافظ بر آن است که نه حکمت و نه عرفان، هیچ یک به سئوالات عمده حیات پاسخ نمی‌دهند: از کجا آمده‌ایم، به کجا می‌رویم، معمّای وجود ما چیست، این «سقف بلند ساده بسیار نقش» از کجاست، «راز دهر» کدام است، آئین سپهر بر چه سان است؟ حافظ بر آن است که این اسرار بر زاهدان خودبین و دانشمندان و فقیهان فاقد علم‌الیقین نهان بوده و نهان خواهد ماند و کسی نمی‌تواند به این «گفت و گوهای جان‌گداز» و این «حدیث‌های چون و چرا» پاسخی سزاوار بدهد. یا با هیچ کس نشانی از آن دلستان نیست و این بی‌نشانی ما نتیجه بی‌خبری ماست، یا خود او را نشانی نیست! آنچه برید صبا از یار سفر کرده گفت پریشان بود و چون معشوق نقاب از چهره خویش بر نمی‌افکند، پس هر کس حکایتی به تصور برای چه می‌کند؟ جنگ هفتاد و دو ملت همه را باید عذر نهاد زیرا چون حقیقت را ندیدند، ره افسانه زدند و اگر من نیز از کرامات و مقامات لاف می‌زنم بیهوده است، زیرا خبری از هیچ مقامی ندارم. آن کس که این دایره مینائی را چنین پُر نقش و نگار آفریده کس نمی‌داند در گردش پرگار چه کرده و عارفی نیز نیست که راز زبان سوسن را بگشاید و بداند که چرا در خزان رفت و چرا در بهار باز آمد و این تناوب وجود و عدم و تبادل حیات و زوال از چیست؟

کاملاً روشن است که پاسخ فلسفه و مذهب و عرفان روح جوینده و کنج‌کاو حافظ را آرام نمی‌بخشد. او از زمره آن ظاهرینان و زودباوران و آسان‌گیران نیست که لفاظی حکمت و دعاوی مذهب خاموش و خرسندش سازد، لذا برای آنکه از این حدیث و سوسه‌آور خلاص شود توصیه می‌کند که باید پیاله گرفت و دمی از رنج سئوال آسود.

به همین جهت است که از سوز و آتش درون، از سینه‌ای که چون دیگ جوشان است، از خون خوردن و خاموش نشستن، از آه جگر سوزی که دودآسا از روزن بر می‌آید، از بوی آفاق گیر دل کباب خویش، از طوفان ضمیر خویش سخن می‌گوید. پیداست که رنجی جان‌کاه و نهانی، آزارش می‌دهد. او در درون سینه هوایی نهفته است که می‌ترسد سرانجام سرش را بر باد دهد:

ما در درون سینه هوایی نهفته‌ایم

بر باد اگر رود سر ما زان هوا رود

در اندرونش کسی در غوغاست و آحدی 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 شوریده سری 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 وهلهٔ اول به نظر رسد که بین شکاکیت و لادریّت حافظ و فلسفهٔ 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 واقعیّت‌های بسیار کلی است و او در وراء این واقعیّت‌های کلی، مانند یگانگی جهان، اصالت گوهر عشق، پیوند عمومی هستی، چیزی را در خورد دل بستن نمی‌شناسد و همه چیز را عرصهٔ 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 زمینهٔ فلسفهٔ شکاکیت حافظ باید از انتقاد او از دعاوی مذاهب عصر نیز سخن گوئیم:

انتقاد از مذاهب عصر

در جائی که شکاکیت حافظ و لادریّت او نصیب حکمت و عرفان می‌شود، طبیعی است که دامن مذاهب را نیز که قدرت اقناعی کمتر و دعاوی فزون‌تری دارند، باید بگیرد. دریک کلمه باید گفت: حافظ به افسانه‌هایی 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 بالغه الهی بدان شکل که متکلمین و فقهای عصر بیان می‌داشته‌اند سخت مردّد است. بهشت و جهنم را نفی می‌کند. حافظ سماع و عطر را با نغمهٔ رباب و رندی را با صلاح و تقوی در خورد قیاس و نسبت نمی‌شمرد و معتقد است که در بهشت موعود نیز نظیر گلگشت مصّلابی زمینی را نمی‌توان یافت و او که می‌خورد و رندی می‌کند، برخلاف زاهدان سالوس، با همهٔ 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 خانهٔ خمّار روی آورده‌اند، زیرا از «خرقهٔ سالوس و کرامت» آتش برخاسته و واعظان شحنه‌شناس و زاهدان ظاهرپرست بیهوده به دُر دکشان از سر حقارت می‌نگرند، زیرا راز واقعیّت و حقیقت در نزد آنهاست نه در نزد واعظ، اگر چه این واعظان در عبارت‌پردازی صنعت بسیار می‌کنند. ما عجب و نماز را به زاهد و می‌گذاریم و مستی و نیاز را خود بر می‌گزینیم تا عنایت خداوند به که باشد. مجلس و عطر 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

شناخت‌های صوفیانِ اَزرق‌پوش را بر ملا سازیم و گرنه دیگِ سینه از حکایات بسیاری پُر جوش است. درست گفت آنکه گفت که باید این خرقهٔ کبود زاهدی و صوفیگری را سوزاند، زیرا تا زاهد و واعظ و صوفی ریا می‌ورزند مسلمان نیستند. بگذار این ریاکاران دنیاپرست و ظاهرین مهرِ ملک و شحنه را برگزینند، ما نیز مهرِ نگاری بر خواهیم گزید. آری بر پاکانِ روزه‌دار و دلق‌پوشانِ صومعه خوردنِ سحور ارزانی باد، ولی ما به سراغ جامِ صبح می‌رویم. حور و قصورِ بهشت را به آنها وا می‌گذاریم، زیرا قصر ما شرابخانهٔ ما و حور ما ترکان شیرازی ماست. بگذار آنها راه بادیه بیمایند، ما گردِ بیت‌الحرامِ حُم خواهیم پوئید، زیرا اگر کسی در این جهان پینچاپیچ ما را از جهل رهانده باشد همان پیر خرابات است. طامات و شطح و تسبیح و طیلسان را در راه آهنگِ چنگ و می و میگسار می‌گذاریم و «زهد گران» را در حلقهٔ چمن به نسیم بهار می‌بخشیم و در بارهٔ احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان گفتنی را نمی‌گوئیم، زیرا از پرده‌داری پرهیز داریم. از بحث شافعی و اهل کلام و قیل و قال مدرسه می‌گریزیم و به خدمتِ معشوق و می می‌پردازیم. از آنجا که بهشتِ نقد را در این جهانِ حُرْم و زیبا می‌توان به دست آورد، دلیلی نیست که وعدهٔ فردای زاهد را باور کنیم:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
 وعدهٔ فردای زاهد را چرا باور کنم؟

و چون از سایهٔ سروهای زمینی برخورداریم اجباری نیست که به خاطر سایه، منتِ سدرهٔ آسمانی و طوبایِ بهشتی را بکشیم. پیر ما را نظری خطاپوش بود که گفت خطا بر قلمِ صنع نرفت و الا جهان پُر از نارسائی‌هاست و اینک باید به این «آمزش نقد» دل بست که یاری چون حور و سرائی چون بهشت در اختیار ماست و به دنبال وعده‌های نسیه نرفت. در این سخنانِ حافظ نه تنها شک در دگم‌های مذهب می‌جوشد، بلکه تالُلُو یک عشقِ سوزان به زندگی و زیبایی‌های آن دیده می‌شود. این تشنه‌کامِ مُفْرِحِ زندگی را با لذتی 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 شیوهٔ خراباتیان از برخی احکام عرفان و مکتب نوافلاطونی دارد. او مانند دیگر صوفیان خانقاهی برای خود نگزیده و چنان‌که جامی تصریح می‌کند دستِ ارادت به شیخی نداده و مقامات و کرامات و شطحیاتِ عارفان را به کناری می‌گذارد و تنها قبول دارد که در ازل پرتو حسنی بود، عشقی ظاهر شد، آدمی زاد طفیلِ این عشق شد و زندگی در مستی و بی‌خبری و پرستش‌خوشی‌ها و زیبایی‌های این جهان خود بهترین مظهرِ قبولِ مذهبِ عشق است.

وحدت وجود یا پانته‌ئیسم (Pantheisme) حافظ

حافظ می‌گوید با آنکه شاهد هرجائی است و با آنکه معشوق عیان می‌گذرد، روی خود را به هر کس نمی‌نماید و اعیار را امکان دیدن روی او نیست، لذا بسته‌روی و در حجاب می‌نماید. خانقاه و خرابات، مسجد و کبشت، صومعه زاهد و خلوت صوفی، همه جا جلوه‌گاه اوست و ماه و خورشید نیز در چنبر سپهر، آینه جمال ازل را می‌گردانند. در خرابات مغان نیز می‌توان پرتو خداوندی را دید. او همراه همه بی‌دلان است، گرچه آنها او را نمی‌بینند و از دور «خدایا» می‌کنند. تنها دیده‌ما نیست که انوار خدا را متجلی می‌سازد، بلکه سراسر طبیعت از ذات او اشباع است و از درختان هم می‌توان «نکته 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 «طبیعت طبیعت‌ساز» (Nature Naturante) خواند. بدون شک حافظ در یافت این نکته مبدع و مبتکر نیست و اندیشه کهن ایرانی و هندی و یونانی را در باره اتحاد خالق و مخلوق و یگانگی گوهر هستی (مونیسیم) بیان کرده، ولی او چنان شیدای این اندیشه و راسخ در صحت آن است که سخت رنگ و ویژه خود را بدان اندیشه می‌بخشد. از همین فلسفه وحدت وجود است که حافظ فلسفه 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 این جایگاه والای خود باز خواهد گشت. این اندیشه‌ها که در قصیده معروف «عینیه» ابن سینا راجع به روح گفته شده در نزد حافظ جلاء شاعرانه خاصی دارد. انسان بر فرشته دارای این مزیت است که عشق به خداوند را پذیرفته و جلوه‌گاه او شده است. انسان برگزیده عشق الهی است و الا ملک، مدعیان زاهد پیشه، آسمان بزرگ، هیچ یک قادر نبودند بار امانت را بکشند و قرعه فال به همین سبب به نام انسان زده شد. در باور کهن ایرانی، که برخی از طرفداران المقنع و بابک خرم‌دین نیز بدان معتقد بودند، گفته شد که چون خداوند در وجود انسان جلوه‌گر شد، لذا فرشتگان را به ستایش انسان فرا خواند. خداوند برای مظهریت خویش از انسان کالبدی شایان‌تر نیافت.

از همه اینها حافظ به یک نتیجه شگرف می‌رسد و آن وحدت خلق‌ها و مذاهب است. او می‌گوید: ره صومعه تا دیر مغان اینهمه نیست. اگر پیر مغان را به مرشدی برگزیده‌ام نباید به شگفت شد، زیرا هیچ سری در جهان نیست که در آن سری و شوری از خداوند نباشد. همه جلوه‌گاه وجود حقتند، لذا همه چیز زیبا و دوست داشتنی است. مسجد یا کبشت، همه جا خانه عشق است، مست یا هشیار، همه طالب حقیقتند:

همه کس طالب یار است چه هشیار چه مست
همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

این جهان‌پرستی یا اونیورسالیسم حافظ که منشأ عقلی انسان دوستی اوست، یکی از مثبت‌ترین عناصر جهان‌بینی این شاعر است. جهان‌دوستی از آرمان‌های دیرینه انسانی است که همیشه در مقابل عصبه مذهبی و تعصب قومی و شعوبیت قرار داشته و انسان را از زاویه انسان بودنش می‌دیده و جهان را گاهواره یک خانواده واحد بشری می‌انگاشته. این اندیشه 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 مقدمه منطقی قبول فلسفه عشق است. وجود اصیل که خود زیبا و سرشار از شوق و محبت است می‌بایست مظهري برای تجلی بیابد و آن مظهر نیز چنان که گفتیم انسان است نه فرشته. سیاله‌ای که میان انسان‌های میرنده و سپری و آن وجود کامل و اصیل و ابدیست سیاله عشق است. جاذبه‌ای که بین همه ذرات است، گردش سپهر، زندگی گیاه‌ها و جانوران و همه و همه از عشق زائیده شده است. به عقیده حافظ این رازيست دل‌انگيز و درک آن با «عقل عقيله» ممکن نیست و باید روح آدمی برای بازتاباندن این پرتو، صیقل و ریاضت ببیند. این رازيست که نمی‌توان بر سر کوی و بازار بر ملا ساخت، زیرا مغزهای قشری آن را درک نمی‌کنند. در وراي این واقعیت، واقعیت دیگری نیست و در درون این واقعیت همه حالات متنوع وجود، همه رنگ‌ها و آهنگ‌ها، همه عقاید، همه ملل و نحل، همه فرازاها و نشیب‌های زندگی یکيست. 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 فلسفه عشق حافظ را از زبان شیرین خود او بشنویم:

فلسفه عشق

حافظ تئوری نوافلاطونی (و شاید مهرپرستانه) عشق کل را به مثابه 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 جاودانیست و بر جریده عالم نام عشق بازان ثبت جاوید است. «علم هیئت عشق» قصه ایست 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 خواست مبدأ نخستین است: باید داو اول بر نقش جان

زد و جان در آستین داشت تا در حریم عشق که بسی بالاتر از عقل است آستان‌بوس شد. درست است که عقل عاجز است، ولی از راز عشق نیز کسی تا حدّ یقین مطلع نیست. هر کسی بر حسب فهم گمانی دارد. دانش‌های موجود قادر نیستند مشکل عشق را حل کنند. زیرا مطلب پُر از اسرار است و فکر آدمی خطاکار. راه یافتن به راز عشق «موقوف هدایت» است و بی‌دلیل راه در این کوی نمی‌توان قدم گذاشت. حافظ پاک‌بازی و جان‌بازی را شرط ورود در مرحله عشق می‌داند. زیرا دیدن حقایق عرفانی پی‌بردن به وحدت هستی و انسانیت و هماهنگی و یکسانی خلق‌ها و مذہب‌ها، خطرانی مهیب‌تر از سوی جامعه 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 «آدم» و «ملک» را به میان می‌آورد. ما در این باره در بحث گذشته نیز گفته‌ایم و اینک نیز به سبب طرح فلسفه عشق بار دیگر آن را مطرح می‌کنیم. به عقیده حافظ این انسان است که در خورد آن شد که تجلی‌گاه نور عشق شود. ملایک در میخانه را می‌کوبند تا گل آدم را با عشق سرشته کنند، زیرا فرشته، عشق نمی‌داند چیست و باید جرعه 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 ناز 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 و سوسه‌اھر من بسیار است و لذا باید گوش دل به پیام سروش داشت. برای درک راز وجود و «نقش مقصود» باید به شعله عشق روشن بود و آن هم ویژه رسیدگان و کاملان است، نه هر کس که از آب انگور مست شد یا به عقل عقیده نازید در خورد این نام است. «پشمینه پوشان تندخو» که چنگ در دامن صوم و صلوة و ترک و ریاضت زده‌اند از عشق بوئی نشنیده‌اند، زیرا لازمه درک عشق درک شور و گرمای زندگی است. عشق مایه اعتلاء است، ذره را به خورشید پیوند می‌دهد 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 پیمانیست با او یعنی اجراء این وعده که من مشتاق جمال توام پس روح ما که به نحوی موقت از عرصه وصل جدا شده است بار دیگر بدان باز خواهد گشت، در آن صورت فلسفه تقدیر، فلسفه تسلیم به مبدأ الهی، فلسفه توکل، فلسفه رضا و قبول شادی و تیمار این جهان یک نتیجه منطقی است و به همین جهت نیز این فلسفه در جهان‌بینی حافظ رخنه کامل دارد.

فاتالیسم (Fatalisme) حافظ، اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر

انگیزهٔ 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 «به خود» نیست. گاه حافظ رندی و خرابی را گناه بنده می‌داند (شاید به تعریض و با قبول ظاهری احکام مذاهب) ولی این خداوند است که با مشیت خویش او را بر آن واداشته است. انسان را طوطی صفت در پس آینه نگاه داشته‌اند و او تکرار کنندهٔ 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 سرنوشت خویش اختیاری نبوده است. در کار گلاب و گل این حکم ازلی بود که یکی شاهد بازاری و دیگری 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 طغیانی است علیه ارادهٔ الهی و علم غیب. سرنوشت آدمیان در «سابقهٔ پیشین» و در «دایرهٔ قسمت» تعیین شده است و تغییر ناپذیر است و لذا رنجش از یک سرنوشت بالاختر سزا نیست و غم خوردن ما بیهوده و تدبیر آدمی ناتوان است.

فاتالیسم حافظ و خیام موجب شد که برخی از مفسران شیعه آنها را به داشتن مذهب اشاعره و مخالفت با کلام شیعه، که به طور عمد به روش معتزله متکی است (و طرفدار آزادی ارادهٔ آدمی و اختیار است) متهم می‌ساخته‌اند. این یک تفسیر سطحی است. اگر در فلسفهٔ قدری، اعتراض علیه جزئیات مذهب به شکلی منعکس شده است، در فلسفهٔ جبری نیز همین اعتراض به نحو دیگری منعکس است. قدری و معتزلی علیه بردگی روح انسان طغیان می‌کردند، جبری به تکیه بر روی مجبور بودن انسان، منطقی بودن عذاب و عقاب الهی را منکر می‌شدند. به علاوه، این بحث‌ها در سنت‌های کهن ایرانی و هندی دارای ریشه‌هایست. با اطمینان می‌توان گفت که حافظ را با قشریون اشعری مذهب کاری نیست.

باری از این فلسفهٔ مجبور بودن آدمی در چنبر سرشت و سرنوشت، ناچار این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ کاری بی حوالهٔ خداوند برآمدنی نیست. بر ما در 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 الا دام صعب است و آدمی از شیطان رجیم صرفه‌ای نمی‌برد. محتوی ارادهٔ ازلی چیستانی است نگشودنی و کسی از سر غیب آگاه نیست و در درون پرده‌بازی‌ها می‌رود و در این حرم رازناک محرم دلی راه ندارد. و برای آنکه چراغی از غیب فروزان شود باید تکیه به تقوی و دانش نکرد و

اگر راه‌رو را صد هنر هم باشد بهترین شیوه او توکل و واثق شدن به الطاف خداوندی است. این منفعل‌ترین، تسلیم‌آمیزترین بخش جهان‌بینی حافظ است. چنان‌که گفتیم برخی از متفکران فاتالیسم را به مثابه حربه‌ای برای تیرئه خویش از «گناهان» لازم داشتند، زیرا عمل خود را ناشی از مشیت جلوه‌گر می‌ساختند. با این حال، حافظ در فلسفه توکل صرف نیز تردید می‌کند و می‌گوید گرچه وصال را به کوشش نمی‌دهند، ولی باید هر چه توانست کوشید و نباید در آغوش بخت خواب‌زده غنود و از بانگ جرس کاروان غافل ماند، بلکه باید وصال دولت‌بیدار را با تلاش به دست آورد و خویشتن را به کاروانیان رساند.

فلسفه فاتالیستی حافظ در نزد این رند خراباتی به معنای نفی زندگی نیست. به هیچ وجه! بلکه این فاتالیسم که نشانه عشق به خداوند و قبول اراده اوست به مرحله قبول زهد و ریاضت نمی‌رسد. حافظ فاتالیسم را به ویژه برای توجیه «گناه» لازم دارد و از دریچه عشق وارد عرصه زندگی می‌شود. طبیعت زیبا، چهره‌های دل‌انگیز خوب‌رویان در واقع جلوه‌های گوناگون مبدأ الهی است، لذا باید به طبیعت، به زندگی 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 در آمیختن اندیشه او با اندیشه اشعریان قشری و حدیث‌پرست گناهی است نا بخشودنی.

شیوه خوشباشی یا هدونیسم حافظ

حافظ می‌گوید شب صحبت و فرصت عشق را باید غنیمت شمرد که این جهان این همه نیست. باید به عشرت کوشید و سر منزل فراغت را از دست نداد و این نقد را به نسیه مواعید دینی نفروخت. بی‌می و مطرب نباید بود تا بتوان دل از غم رهاند، زیرا زندگی بی‌عیش بطلالت است. اگر در ماه رمضان خورشید قح خاموش می‌شود باید در ماه‌های دیگر از باده‌نوشی غافل نبود. کار عمر ناپیدا است. مکر عالم پیر در کمینگه است و سرانجام منزل ما در وادی خاموشان است، لذا باید نقدینه زندگی را دریافت و در دوران بهار که گل نقاب افکنده و بنفشه سر به سجود نهاده و چمن خوش و هوا دلکش است از وصل روی خوبان تمتع بر گرفت و این یک دو دم فرصت دیدار را غنیمت شمرد و چنگ زد و پیاله گرفت، و الا از این دو راهه منزل خواهیم رفت 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 روضه رضوان را که آدم ابوالبشر به دو گندم فروخت به جوی می فروشد و جهان را به خوشی می گذراند، زیرا کار جهان هیچ در هیچ است و قاطعان طریق در کمینگاه زندگی اند و روزگار بی دریغ تیغ هلاک می زند. باید از آب و مهتاب و لاله زار و بهار داد 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 بی غش بهره بر گرفت. سخنی است معروف که صوفی ابن الوقت است. حافظ نیز می گوید لحظات عمر فرار است، لذا باید از زمره «وقت شناسان» بود. تکیه بر ایام سهو است، عشرت امروز را به فردا نباید افکند و الا حسرت و ملالت و دست و لب گزیدن نصیب ما خواهد گردید. نباید «خزینه داری میراث خوارگان» کرد، بلکه باید دسترنج خویش را در راه کامروائی صرف نمود. باید دو قاعده را در زندگی مراعی بود. از در عیش در آمد و ره عیب را نپیمود. در نظر حافظ گناه، مردم آزاری و عیب جوئیست نه باده نوشی و زیباپرستی.

هم شیوه پارسائی و ریاضت (آستیسیم) و هم شیوه خوش باشی و رندی (هدونیسیم)، هر دو نوعی اعتراض اجتماعی است. اولی به گذران مسرفانه ثروتمندان، دیگر به نهی عبوسانه زاهدان و دین داران. حافظ از این دو نوع طغیان آن طغیانی را می پسندد که با مزاج زندگی دوست و عاشق پیشه او سازگارتر است. در هدونیسیم حافظ و اصولاً در سراپای جهان بینی او عصاره سکر آور انگور - شراب، جائی ویژه، رمز آمیز و والا دارد.

شراب در فلسفه حافظ از یک وسیله عادی سرخوشی بالاتر است، به نحوی که شاید بجا بود که ما نظر حافظ را در باره شراب در کنار نظر حافظ در باره عشق قرار دهیم. سراسر دیوان حافظ از انواع ابیات در مدح باده انباشته است و حتی علاوه بر ساقی نامه، ده ها غزل جداگانه که سراپا مدح باده خواریست سروده است. به همین جهت کسانی که سطحی بودند حافظ را مردی پنداشته اند که زندگی را در امواج ارغوانی باده غرق کرده است. تردیدی نیست که شرابی که حافظ از آن سخن می راند شراب واقعی است. بر خلاف تصور یک از پژوهندگان و ادباء معاصر، دلایل فراوانی بر صحت این مدعا وجود دارد. منتها این شراب واقعی، این آب انگور در فلسفه حافظ قدسی خاص می یابد، زیرا چنان که خواهیم دید مهم ترین وسیله بی خودی و بی خبری، مهم ترین وسیله «واقعی» تبدیل روح به آینه عشق است. حافظ برای شراب انواع و اقسام صفات عالی و قدوسی قائل است و در اطراف آن به تمام معنی یک هاله حکمی و فلسفی ایجاد کرده است.

ما در اینجا استدلالات حافظ را در باره شراب نقل می کنیم، ولی باید متذکر شویم که در دیوان حافظ سخن وسیع تر است و نکات جالب فراوانی است که متأسفانه در بیان موجز ما نگنجیده است و جا دارد که این نکته طی مقاله ای مشروح جداگانه مورد بررسی قرار گیرد و دلایل تاریخی این جریان ذکر شود.

کیشِ باده‌پرستی

حافظ بر آن است که می‌توان گوهرِ هر کس و هر چیز، «رازِ نهائی»، «اسرارِ خانقاه»، «سرِّ قضا»، «رازِ دو عالم»، «رموزِ جامِ جم» را از خطِّ جام خواند و از راهِ مستی شراب پی برد. لذا شراب داروی جادویی خاصی است که راهِ نیل به حقیقت را آسان می‌کند، زیرا مایهٔ بی‌خودیست و امکان ارتباط با کل را فراهم می‌سازد و هماهنگی جهان و وجود را که سراسر جلوه‌گاهِ خدا و عشق است ظاهر می‌گرداند. حافظ منتهای حیرت خود را از منعِ مذهبیِ شراب بیان می‌دارد و پیداست که استدلالِ فقهاء برای او به هیچ وجه مقنع نیست. سوابق طولانی شراب‌نوشی در مَزده‌یَسنا (از آن جمله نوشیدنِ عصارهٔ مستی آور هوم) و نیز در کیشِ مهرپرستی (که در آن شراب به مثابهٔ خونِ مهر تقدیس می‌شد) این منع اسلامی را از همان آغاز برای ایرانیان سخت ناگوار و تحمل‌ناپذیر ساخته بود. به علاوه، به کار بردنِ ادویهٔ مخدره و رقص‌های مستی آور (مانند سماع صوفیان و رقص «زار» که اکنون در جنوب ایران مرسوم است و رقص‌های مذهبی قبایل بدوی) پیوسته مانند وسیلهٔ «مادی» برای انتقال به جهان معنویات تلقی می‌شود. حافظ می‌گوید روزِ آگست انسان جرعه‌ای از جامِ عشق خداوند خورده است، لذا درکِ وجودِ خداوند نصیب او شده است و این یک مستی آرلیست. مستی از بادهٔ زمینی حالتی است از مستیِ عشق الهی. در عین حال شراب اندوه‌گش است، باد غرور را فرو می‌نشانند، نقشِ غم را از دل می‌زداید، مایهٔ اشراق و اتصال است. خرابی از می‌آدمی را در خرابِ آبادِ جهان به گنجِ حقیقت واصل می‌سازد، مگر نه آن است که گنج را در خرابه باید جست. و سوسهٔ عقل و چون و چرایِ گدازندهٔ درونی مایهٔ آزار است. بی‌خبری ناشی از باده اگر هم موصل به حق نباشد لاقلاً ما را از اضطرابِ جُستن 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 صوفیِ مجلس که جام و قدح می‌شکست با نوشیدنِ یک جرعه غافل شد. در اینجا تضادی نیست، زیرا آن علم و عقلی از شراب بی‌حس می‌شود که علم و عقل رسمی و شرعی است و همان باعث دیوانگی و خُم‌شکنی و های و هوی عوام‌فریبانهٔ صوفیان ریائی از نوع شاه‌نعمت‌اله ولی است و بی‌خبری از یک چنین علم و بی‌حسی از یک چنین عقل، خود عینِ فرزاندگی است. می‌گویند منتهایِ پخت و نُضجِ شراب در دو سالگی است و به قولی در هفت سالگی. حافظ می‌گوید کوششِ چهل ساله و رنج و غصه‌های ما در راهِ یافتِ حقیقت به جائی نرسید و سرانجام تدبیر ما به دست شراب دو ساله شد. شیوهٔ رندی بیاموزیم و الا چندین هنر نیست که حیوان‌وار بزئیم و از می نوشیدنِ بهره‌زیم و هرگز هم انسان نشویم. عقل و دین، دو پابند آدمیست و می‌رهائی‌بخش است، زیرا انسان را از هر دو آزاد می‌کند. گرمایِ آتش‌زایِ شراب عواطف را می‌پزد و به خامیِ آدمی‌زاد پایان می‌بخشد. شراب خوف برافکن است و مذهب خوف‌انگیز، لذا باید پیاله

بر کفن بست تا سحرگاهِ محشر هولِ روز رستاخیز از دل زدوده شود:

پیاله بر کفتم بند تا سحرگه حشر

به می زدل ببرم هول روز رستاخیز

خواستارانِ 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 نیز مایهٔ مستی است. زیرا قلدح‌های لاله پُر از شرابی است موهوم که می‌توان بی‌می و مطرب نوشید و مست شد. خرابی شراب گنج حکمت را در جان‌ها عیان می‌کند. این راهیست به جهانی با رنگ و آهنگی دیگر. چنان که گفتیم باده‌پرستی حافظ نه تنها از این جهت است که باده وسیلهٔ درک حقایق عرفانی است، بلکه نیز در آن جهت که بار سنگین زندگی تلخ پیرامون را تنها با این اکسیر می‌توان سبک ساخت. حافظ در دیدن سیاهی‌ها و رنج‌های محیط 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 به کار بردن واژهٔ بدبینی در مورد 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 «قرعهٔ قسمت» و نسج بخت‌های سیاه و سپید آدمی معتقد است، ولی در دایرهٔ قسمت اوضاع چنین است که تیره‌روزی و به‌روزی مبتنی بر هیچ دلیل و علتی نیست. عقل از درک کام‌بخشی‌های بی‌سبب گردون عاجز است. دنیای فریبندهٔ مُحْتال و دام‌گستر است. باید از این عجزهٔ مُحْتاله و از این پیرِ بی‌بنیاد بر حذر بود. وی چیزی نمی‌دهد مگر آنکه باز ستاند. دورِ باژگون سپهر، صافی دُرْدالود دارد و ریزهٔ پرویزانش سرِ کسری و پرویز است. گردون سیه کاسهٔ مهمان‌کُش است. اجل ره‌بُرِ اَمَل است و سیلِ مرگ نقش آرزوها را می‌سُتَرَد. آسمان به ویژه کشتی هنرمندان را می‌شکند و دانش و فضل گناهیست که سزای آن نامرادیست. ابناءِ زمانه بی‌وفا و تیره درون و ستمگرند. مگر آنکه کوکب هدایتی بدرخشد، خلوت‌نشینی چراغی بر کُند و الاّ گذار بر ظلمت است. گلیمِ بختِ سیاه را با آب زمزم و کوثر نمی‌توان سپید ساخت. مگر آنکه روز غم بجز ساغر نگیریم و اندوه خود را در امواج مستی غرق سازیم و با کمکِ ساغرِ مینائی قصهٔ خون‌جگری خویش را از دایرهٔ مینائی حل کنیم. یکی از دلایل سیاه بودن بختِ آدمی وجودِ مرگ

ناگزیر است. حافظ بکرات می‌گوید که جهان مانند خلد برین زیباست، ولی سایه مرگ و سپنج بودن آن را بی‌صفا ساخته است. عرصه زندگی پُر از حوادث شگرف است که انسان را غافلگیر می‌سازد، زیرا فلک چیره‌دست و دغا با انسان غائبانه می‌بازد و مغروران فریب از برون در نمی‌دانند که در درون پرده چه تدبیر می‌کنند. خداوند که از همه چیز و همه کس مستغنی است هر چند یک‌بار باد غیرت را به وزش در می‌آورد 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 سوئی مفرّی یافت.

این منظره 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^۱. 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 می‌نمود. شاهان و وزیران و از میان آنها برخی دوستان حافظ (مانند شاه شیخ ابو اسحق اینجو، شاه منصور، تورانشاه وزیر، صاحب عیار وزیر) کشته شدند. هجوم‌های بنیان‌کن رخ می‌داد که آخرین آنها هجوم مجدد امیر تیمور 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 نعمت‌اله ولی) با وی دشمنی داشتند و افکار عمومی را علیه او بر می‌انگیختند. حتی یک بار فتوای قتلش را صادر کردند. زندگی خانوادگی نیز پُر 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. زندگی پُر فراز و نشیب است: گاه میر صدرنشین است، گاه گدای ره‌نشین.

ولی حافظ بر اساس فلسفه وحدت وجود، فلسفه عشق، فلسفه خوش‌باشی و تسلیم و رضا به ناچار در وادی تاریک بدبینی متوقف نمی‌ماند. عناصر خوش‌بینی در غزلیات حافظ بسیار است. منشأ خوش‌بینی حافظ چند چیز است:

نخست آنکه لطف و عنایت ازلی رهنمون بندگان است؛

دوم آنکه در اثر تحوّل و تطوّر دائمی وضع ایام به یک طرز و یک طور باقی نمی‌ماند؛

سوم آنکه آه و گریه را اثر است و وثوق و توکل ثمر بخش است؛

چهارم آنکه گاه طالع رام و بخت نیک و اختر سعد مدد می‌کند؛
پنجم آنکه نهاد نیک و درون صافی خود بر آورنده مرادهاست؛
ششم آنکه صبر و ظفر دوستان قدیمند و کسی که شکیب داشت، سرانجام به آرزو رسید.

امید در دیوان حافظ موج می‌زند. ابیات پُر از مژده‌ها و تسکین‌هاست و همین‌هاست که دیوانش را فالنامه ساخته. حافظ بر آن است که قهر و مهر خداوند با هم است. اگر هم چنین غضب بر ابروان وی ما را عاجز و ناتوان می‌کند، عشوه مهرش پیامی بر سر بیمار می‌آورد و نیرو و توان می‌بخشد. اگر نیک بنگریم و وا بینیم 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 بدین سان 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 فلسفه امیدواری خویش را دیده است. رمز دیگری که حافظ برای امید به کار می‌برد رسیدن ذره به خورشید است: ذره که به خورشید رسید از جهان غبار گذشت و آن گاه می‌تواند از دل خود نور به سراسر آفاق بخشد.

مجموعه جهان‌شناسی حافظ او را به نتایجی قابل پیش‌بینی در بخش عملی فلسفه خود در مورد ایتیک و ایسته‌تیک و مسائل اجتماعی رهنمون است. فلسفه حافظ در زندگی، فلسفه رندیست. او خود می‌نازد که از زمره رندان است. پایداری و وفاداری، پرستش زیبایی 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 نکات اساسی این شیوه رندی. مسلماً جذائیت این اندیشه‌ها از جاذبه 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 زیبایی‌پرستی 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 فلسفه حافظ کلیه جهات مثبت تفکر عارفانه قرون وسطائی ما، یا حتی با جسارت بیشتر بگوئیم، تمام جهات مثبت اندیشه ایرانی در قرون وسطی منعکس است و به همین جهت است که ارزیابی شادروان کسروی در باره حافظ، علی‌رغم نیت نیک و والای آن مجاهد دانشمند، ناسنجیده بوده است و از ادراک سطحی افکار خوش‌باشانه و ستایش‌باده در نزد حافظ برخاسته است. اینک به ایتیک حافظ می‌پردازیم:

ایتیک حافظ، فلسفه شکیب و پایداری و امید

راه عشق، راه طلب به نظر حافظ راهیست پُر بیم و خطر. «هر شب‌نمی در این ره صد موج آتشین است»، بیابانش پُر خارِ مُغیلان است، کمانداران از هر سو کمین کرده‌اند، فراز و نشیب فراوان است. این راه، راه بلاست و تصوّر 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 بی دیگری باشد. اگر کسی بخواهد به مراد برسد، به کعبه مقصود دست یابد باید واقف منزل باشد، دانسته رود، همّت عالی داشته باشد، ترک کام خود کند، شرایط و اسباب بزرگی و سرفرازی را فراهم کند، حلقه اقبال ناممکن نجنباند، مس وجود را قابل سازد، آینه جان را به سُم سمند ریاضت بساید، از ملال نهراسد، از پای طلب ننشیند. این راه، راه خامان بی غم، کسان ره نرفته، اهل کام و ناز نیست، بلکه برای طی آن رهروان جهان سوز، دریادلان سرآمد لازم است. آن کسی که سالک راه و نیازمند 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 دل‌آویز حافظ با اندیشه تسلیم‌آمیز وی در باره و اگزاردن خود به اختیار تقدیر یعنی با فلسفه «رضا» و «توکل» تناقض ندارد؟ البته در این اندیشه اخلاقی عنصر فعال جهد و تلاش آشکارا موجود است، ولی باید فراموش نکرد که از سوی دیگر عنصر منفعل «ریاضت روحی»، «خون جگر خوردن»، دُر اشک به مژگان سفتن، صبور بودن 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 عصیان و طغیان شاعر خبر می‌دهد و به درستی باید آن را فلسفه شکیب و پایداری و امید نامید. ابیات فراوانی از حافظ می‌تواند سرود رزم مجاهدان باشد. علاوه بر شکیب، طغیان و تلاش، حافظ 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. در باره همه این نکات حافظ سخنان نغز بسیار دارد.

وفاداری و مراعات پیمان و احتراز از پیمان‌شکنی و دوری از پیمان‌شکنان و تحمل رنج‌های دوستی و قدر دوستان نیک را دانستن و از معاشران ناجنس پرهیز کردن از صفات مورد ستایش حافظ است. حافظ صدق و راست‌گوئی و صنعت نساختن با مردم و ساده ورق بودن و از تردامنی و حيله‌گری پرهیز داشتن را توصیه می‌کند. حافظ ستایشگر نیکی و مهربانی و به ویژه «خیر نمان» و تیمار غریبان و بر خاطر کسان غبار نشانیدن است. مردم‌آزاری بزرگ‌ترین گناه است. آری می‌توان می‌خورد و منبر را سوزاند، ولی نباید مردم‌آزاری کرد. در کنار نظریات جالب حافظ در زمینه

اخلاقیات، نظری در بارهٔ راز زیباییِ انسانی و هنری نیز جالب است:

استه‌تیکِ حافظ

حافظ، هم به مثابهٔ شاعر و هم به عنوان یک پیروی مسلکِ عشق، ستاینده و پرستندهٔ زیبایی است. وی ماهیتِ زیبایی و حُسن را همانند ماهیتِ عشق و صنُعِ خدائی امری «ورای ادراک» می‌شمرد که نمی‌توان به «تقریر و بیان» از آن دم زد. وی دانش زیباشناسی را «علمِ نظر» یا «حُسن‌شناسی» می‌نامد و می‌گوید بینایان علمِ نظر از بُتان «آن» می‌طلبند. شاهد آن نیست که گیسوی عنبرین و میان باریک دارد، بلکه باید بندهٔ طلعت آن کسی بود که آنی دارد. غیر از حُسن و زیباییِ ظاهر بسی نکات دیگر ضرور است تا کسی مقبول طبع مردم حُسن‌شناس و صاحب‌نظر شود، و الاً نه هر که چهره برافروخت، از فنِ دلبری با خبر بود و نمی‌توان از دلبری به آسانی لاف زد، زیرا هر نکتهٔ باریک‌تر از مو در این فن نهفته است. بجز شکرِ دهنی و شیرین‌اطواری، زیبایی را مایه‌های دیگر است از آن جمله اینکه بتوان به هنر خود را در دل‌ها گنجاند و قلوب را مجذوب ساخت. این رابطه بین استه‌تیک و اِتیک، جاذبهٔ زیبایی و جاذبهٔ اخلاقی، خود نکتهٔ بدیعی در فلسفهٔ حافظ است.

اما در مورد خودِ زیباییِ ظاهری حافظ «حُسنِ خداداد» را بر حُسنی که «وابستهٔ زیور» و آرایش مشاطه‌گران است ترجیح می‌دهد. بدین سان حافظ زیبایی بی‌پیرایه را همراه با جاذبهٔ خوی و خلق بهترین شکلِ زیباییِ انسانی می‌شمرد و همین است که «کرشمهٔ حُسن» را ایجاد می‌کند و در نزد مردم صاحب‌نظر کسب مقبولیت می‌نماید. «آن» از نظر حافظ همان چیز است که ما امروز به جاذبهٔ شخصی تعبیر می‌کنیم.

حافظ در بارهٔ «فرحِ بخشیِ ترکیب» شعر و «لطفِ سخن» و زبان و بیانِ سوزناکِ کَلکِ شاعر بر آن است که آن نیز ثمرهٔ یک نیروی اسرار آمیز است که «قبولِ خاطر» نام دارد و در سلوکِ شعر کارِ شاعر را بدان جا می‌کشاند که همهٔ اشعارش بیت‌الغزلِ معرفت می‌شود. این قبولِ خاطر، این نَفَسِ دلکش، این لطفِ سخن امریست خداداد و اگر به کسی این موهبت ارزانیست هنرش خود به خود عیان می‌گردد و نزاع و محاکا بر سر 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 سخنِ دُرُ فشان را به دست داده و به همین جهت است که صیتِ وی با همهٔ گوشه‌نشینی قاف تا قاف را گرفته است.

بدین سان هم در موردِ زیباییِ انسانی و هم در موردِ زیباییِ هنری، حافظ به یک «ندانم‌چه» (Un je-ne-sais-quoi) ای که جائی آن را «آن» و جای دیگر «قبولِ خاطر» می‌نامد معتقد است

و آنها را یکی از مظاهر متعدّد عشق جهان‌شمول و زیبایی‌عالمگیر 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 درویش انقلابی، شمال و جنوب ایران را فراگرفته بود. حافظ خود از زمره 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 وظیفه‌خوار زورمندان عصر بود، طبع نازک و روح عدالت پرستش از این دغلان زورگو بیزار بود (از این بابت بیوگرافی حافظ تا حدودی ستاینده او گوته بزرگ را به یاد می‌آورد).

یکی از مختصات شعر حافظ ستایش فقر و درویشی است. وی می‌گوید: با آنکه گردآلود فقرم حاضر نیستم به «آب چشمه خورشید» دامن تر کنم و پشمین کلاه خویش را با صدها تاج خسروی برابر نخواهم کرد. آری گدایان خوشه‌چین دارای آن چنان «دماغ کبر» هستند که به خرمن دو جهان سر فرود نمی‌آورند و بر در می‌کده 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 اندیشه اسب سیه و زمین مغرق نیستیم و اگر شاه جرعه ما را به حرمت ننوشد ما نیز به می‌صاف و مروّق او التفاتی نمی‌کنیم. ما گدایان عشقیم، شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کلهیم. با آنکه از کران تا کران را لشگر ظلم گرفته است از ازل تا ابد فرصت ماست. نو دولتان بیهوده به غلام ترک و استر خویش می‌نازند و توانگران به عبث نخوت می‌فروشند. این مخازن زر و درم نخواهد ماند و مانند گنج قارون در دل خاک فنا فرو خواهد رفت: چه قدر شنیدن این چکامه پر غرور 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 در «ارباب بی‌مروت دهر» به امید خروج خواجه نشست و «گنج عافیت» را در گنج سرای خویش از دست داد و از عرصه فضیلت خیز فقر به میدان حقارت آمیز ثروت و طمع گام گذاشت. نباید خزینه دار میراث خوارگان بود و 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 با غیرت خویش جهان را پُر بلا خواهند ساخت. دور جهان یکسره بر منہج عدل است، لذا باید مطمئن بود که ظالم راه به منزل نخواهد برد. در همهٔ این سخنان حافظ عصر پر تب 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 غلبهٔ نهائی نور بر ظلمت نکتهٔ بدیع در جهان‌بینی حافظ است، نکته ایست که در همهٔ اندیشه‌های مترقی و انقلابی منعکس است، نکته ایست که حافظ را گاه به یک شاعر واقعاً انقلابی بدل می‌کند.

پایان و نتیجه

چنین است فلسفهٔ 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 گُنجا 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 شگاکیت خود قدس‌های مزور را رنگ پریده می‌سازد، آنجا که در عدل و خرد خالق مردّد 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 خوش‌بین است، آنجا که به وفا و راستی می‌خواند، آنجا که پرستندهٔ زیبایی هاست، آنجا که از فقر دم می‌زند و عدل را می‌ستاید، حافظ رندیست در ذروهٔ انسانیت و اوج ادراک عقلی و عاطفی. و این مضامین که یاد شد، تقریباً سرپای شعر اوست. اگر شاعران را مقدر است که جهان رازناک را در بیان نامحسوس و ماورائی شاعرانهٔ خویش بهتر از فلاسفه در مقولاتشان منعکس سازند، و اگر شاعران واقعی از پیمبران و فلاسفه در عرصه‌ای بالاتر سیر می‌کنند، در آن صورت حافظ فیلسوف‌ترین فلاسفه و پیمبرترین پیمبران است. و در واقع چنین است. شاید آن عصر برسد که او را بهتر از آن بشناسند که شناخته بودند و یا می‌شناسند.

آیا فلسفهٔ حافظ را در دوران او جز او کسی به ژرفا درک کرده؟ بعید است. این فلسفه‌ای است سخت خاص، محرمانه و ویژه. این چیز است غیر از مذاهب حنفی و شیعی، غیر از صوفیگری، غیر از حکمت مّشاء، غیر از کلام، غیر از الهیات، غیر از جادوگری و جوکی‌گری... در این فلسفه گوهر هستی با تمام یکپاچگی خود و با تمام طوفان درونی خود می‌طپد و از اوهام سپری مغزهای دون و فرومایه بسی آن سوتر است. و همین خود علّت تنهائی و غربت حافظ است. شاید خیّام هم نظیر او بود. و تمام آن دردآلود بودن ناله‌های شاعرانهٔ حافظ از همین غربت است. بیهوده نیست که

گفته‌اند کلام او را حالتی است که در حوصله بشر نمی‌گنجد. ولی در عصر ما فلسفه حافظ به مراتب بیشتر مفهوم است. چیزی نو و معاصر در آن است. نازیدن ایرانیان به او می‌تواند کمتر از فارابی و ابن سینا، غزالی و خواجه نصیر نباشد. با آنکه اینجا سخن بر سر مغلقات عربی نیست که در چَم و حَم قاطیغوریاس ارسطوئی مضمضه شود، بلکه اینجا پرنده شفافِ پارسی است با مشتی واژه‌های خوش‌رنگ و پُر زنگ که از اثر سوزان زیستن برخاسته است. و از این رو حافظ به حق محبوب‌ترین سخنوران ماست.

توضیحات:

۱. بانو گرترویدل، مترجم زبردست برخی غزلیات حافظ به انگلیسی، در مقایسه حافظ و دانته می‌نویسد که اگر در دانته زندگی عصر با صراحت منعکس است، حافظ با آنکه در دوران پُر آشوب می‌زیسته، چیزی از آن دوران در غزلیات خود منعکس نساخته است. این قضاوت دقیق نیست. درست است که حافظ همه چیز را در اثر 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 گشادکارها را دید.

نگاهی گریزان به پویه اندیشه فلسفی و اجتماعی از صفویه تا زمان ما

مَدخل

از آغاز صفویه تا امروز، تاریخ ما از جهت فراز و نشیبِ تکامل خود تاریخ همگونی نیست. در این دوران است که جامعه فئودالی، پس از گذراندن دوران حاکمیت طولانی ایلخانان مغول و تیموریان، بار دیگر به شکل قدرت متمرکز سلطنت مستبد شاهان صفوی قدراست می‌کند و به اندک جلائی می‌رسد، ولی سپس در زیر ضربات خارجی و داخلی برای همیشه می‌پوسد و می‌میرد. در همین دوران است که پدیده‌های نوین تاریخ، تأثیر انقلابات بورژوائی اروپا، استعمار کشورهای آسیا و افریقا از جانب اروپائیان، دیگر امکان نمی‌دهد که جامعه سنتی تجدید حیات کند و رو به ضعف و تجزیه 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 جاده 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 جامعه 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 همراه است و از همین جاست که تجزیه و زوال تدریجی و نهائی فئودالیسم آغاز می‌گردد.

ولی خود فتودالیسم در این مدّت یکسان نمی‌ماند. اگر در بخشی از حاکمیت صفویان نظام فتودالی هنوز رمقی برای ایجادگری دارد، در بخش آخر این حاکمیت، تا زمانی که تجزیه قطعی این نظام آغاز می‌شود، ما با انحطاط کامل جامعه فتودالی ایران رو به رو هستیم. اما عواملی که به رونق نسبی دوران اول که شاید تا شاه عباس دوم صفوی را در بر می‌گیرد کمک می‌کند چند چیز است:

۱. تمرکز و امنیت نسبی طولانی در رشد پیشه‌وری، بازرگانی داخلی، متشکل شدن اصناف، منظم شدن مقررات مالکیت فتودالی و حتی بسط بازرگانی خارجی مؤثر است. بار دیگر بازارهای داخلی ممالک محروسه صفوی رونقی می‌گیرد و رونق اقتصادی به پیدایش رونق فرهنگی مدد می‌رساند؛

۲. کشورهای اروپائی (پرتغال، اسپانیا، انگلیس، فرانسه، روس، هلند و ااتیکان) به استقرار روابط با ایران، به ویژه 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 در برابر خوند کاران عثمانی و خانان ازبک، به پیروی از روش سربداران و مشعشعیان و دیگر سلسله‌های پیش از خود، سخت به تبلیغ شیعه امامیه می‌پردازند و مبلغان خود را به نام «تولّائیان» و «تبرائیان» (که در مدح خاندان علی و در ذم دشمنان آنها بی‌پرده سخن می‌گفتند) به اکناف ایران گسیل می‌دارند. دین شیعه اثنا عشری 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، تحوّل و حتی گاه تجدّدی در علم و هنر و فلسفه روی می‌دهد و پس از یک دوران نسبتاً طولانی تتبع و اقتدا (Epigonisme)، برخی جلوه‌های نو آوری در شعر (صائب و سبک هندی) و در فلسفه (ملاصدرا و حرکت جوهری) و علوم طبیعی و ریاضی (میرفندرسکی و شیخ‌بهائی) دیده می‌شود.

ولی چنان که گفتیم، این جلوه نزار و ناپایدار بسی باقی نماند. سلسله صفوی به تدریج 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 خواجه‌سرایان 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 و می‌داشت. گروه انبوهی از قبیل روحانیون وابسته به شاه (صدرخاصه و صدرالممالک و شیخ‌الاسلام و ملاباشی‌ها و مدرسه‌ها و پیش‌نمازها) و عمال دیوانی و درباری مانند مستوفی‌الممالک و دیوان‌بیگی و بیگلربیگی و قورچی‌باشی و قوللرآغاسی

و ایشیک آقاسی و سران اویماقات قزلباش با اموال هنگفت و مقامات و تبختر بی پایان در یک زندگی بغرنج مملو از آتریگ، که هر چندی یک بار به خونریزی و قتل جمعی یک خاندان و غارت منازل ختم می شد، 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 نیز، مانند همیشه، رنگ الحاد مذهبی به خود گرفت. از آن جمله می توان از مهم ترین 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 شمرده اند. اصلاً اعتقاد به محشر، اجساد و قیامت ندارند. مکافات حسن و قبح اعمال در عافیت و مذلت دنیا قرار داده، بهشت و دوزخ را همان می شمارند.»

ظاهراً این فرقه را به ارتباط با دربار اکبر شاه نیز متهم می کنند تا علاوه بر جرم الحاد، خیانت سیاسی نیز بدانها نسبت داده شود، چنان که تا کنون مرسوم است.

باری، با آنکه هسته های سرمایه داری به صورت پیدایش کارخانه های دستی و نسبتاً بزرگ و سازمان های صنفی نسبتاً مرتب و بازرگانی داخلی و خارجی نسبتاً پُر رونق و حتی رخنه و سائل بدوی فن نو (توپ، تفنگ، ساعت و غیره) در جامعه صفوی پدید شده بود، فقدان مطلق امنیت (که به قول انگلس شرط ضرور تراکم و تکامل سرمایه است) زمینه مساعد حرکت جامعه را به سوی پیش، از میان می برد. شعله های فروغ بخش یک اقتصاد و فرهنگ روینده در خاکستر انبوه و سرد نظامی منحط و میرنده به تدریج رو به خموشی می رفت. روبنای سیاسی با فشار خورد کننده و ستمگرانه و مقاومت ناپذیر خود جامعه را در رخوت، تسلیم، فساد فرو می برد و آن را از درون پوک می ساخت. سرانجام در جنگ «گلناباد» علیه افغانان، تراژدی قادیسیه تکرار می شود و ایران عرصه تاخت و تاز محمود و اشرف افغان قرار می گیرد و از پا در می آید. فتوحات درخشان ولی بی پشتوانه نادرشاه افشار و سلطنت ملایم ولی کوتاه مدت کریم خان زند نتوانست به نتایج محسوسی از جهت تثبیت مدنی و اجتماعی بیانجامد.

پس دوران دوم فرا می رسد، که چنان که گفتیم دوران تجزیه و زوال نهائی نظام فئودالی است. با آنکه در آغاز این دوران آغا محمدخان قاجار موفق به ایجاد تمرکز نیرومندی گردید، ولی جهان و زمان دیگر بود و ایران ناگاه در معرض وزش های تند تمدن رشد یافته بورژوازی اروپا قرار گرفت و دستخوش دست اندازی های خدعه گرانه و جنایت بار استعمارطلبان رنگارنگ شد. سیلی های چپ و راست، این خفته قرون را سرانجام از خواب ژرفش برانگیخت. به تدریج، ولی منظم و وزش نو آثار مدنیت کهن را بر باد داد و به جای آن مؤسسات و مقررات تازه ای نشان داد و کشور ما

را وارد مسیر تکاملی نوینی ساخت که اکنون همهٔ حلق‌های پنج‌قارهٔ جهان بدان کشیده شده‌اند و می‌شوند.

پس از این دوران، ما با آخرین جلوه‌های میرندهٔ فرهنگ و ایده‌تولوژی فتودالی در آغاز قاجار، و سپس با پیدایش نوعی تازه از جریانات فکری یعنی روشنگری بورژوائی رو به رو هستیم که سرانجام جای خود را به ایده‌تولوژی‌های جامعه‌نویین و عصر جدید می‌دهد.

عروج و سقوط فلسفهٔ کلاسیک ایران

در این زمینهٔ اقتصادی، اجتماعی و سیاسی دوران اول و آغاز دوران دوم است که عروج و سقوط نهائی فلسفهٔ کلاسیک ایران انجام می‌گیرد. وقتی از عروج فلسفهٔ کلاسیک ایران که به دو صورت عمدهٔ مشائی و اشراقی متجلی بوده، سخن می‌گوئیم، این حکم، حکمی بس نسبی است. اکثریت مطلق فلاسفه این ایام را باید اقتداگر (اپیگون) نامید. در میان آنها تنها صدرالدین شیرازی است که همهٔ عناصر جان‌دار عصر را در فلسفهٔ دقیق و متحرک خود جذب کرده و خود تا سطح فلاسفهٔ درجهٔ اول دوران رونق جامعهٔ فتودالی 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 فلسفهٔ ایران ثبت کرد: نجم‌الدین جبله رودی (متوفی ۸۲۸ هجری قمری)؛ ابوالمعالی صدرالدین شیرازی (مقتول به دست ترکمنان در سال ۹۰۳ هجری قمری)؛ جلال‌الدین محمدبن اسعد دوانی، از مردم کازرون فارس و از فلاسفهٔ سرشناس و مؤثر دوران خود (متوفی سال ۹۱۸ ه. ق.)؛ غیاث‌الدین دشتکی شیرازی، از فلاسفهٔ زمان شاه طهماسب صفوی (متوفی سال ۹۴۸ ه. ق.)؛ سید محمدباقر شمس‌الدین استرآبادی یا میرداماد، صاحب کتاب معروف قبسات (متوفی سال ۱۰۴۱ ه. ق.)؛ صدرالمتألهین محمدبن ابراهیم شیرازی، صاحب کتاب معروف أسفار اربعه و یکی از بزرگ‌ترین فلاسفهٔ ایران و جهان اسلامی و آخرین نمایندهٔ بزرگ جهانی فلسفهٔ قرون وسطائی (متوفی سال ۱۰۵۰ در شهر بصره به هنگام سفر حج)؛ محقق خونساری، حسین‌بن جمال‌الدین، معروف به جامع‌الروایه (متوفی سال ۱۰۹۸ ه. ق.)؛ عبدالرزاق لاهیجی، صاحب کتاب معروف گوهر مراد (متوفی سال ۱۰۵۱ ه. ق.)؛ ملا محسن فیض کاشی (متوفی سال ۱۰۹۱) و سرانجام اسماعیل‌بن محمد حسین خواجه‌نوی که مرگش در دوران هجوم افغانان در ۱۱۷۳ ه. ق. روی داد.

در میان این حکیمان سرشناس، صرف نظر از ملاًصدرا، که جای خود دارد، دوّانی و میرفندرسکی و میرداماد و لاهیجی چهره‌های معتبری در تاریخ تفکر فلسفی ایران هستند. این متفکران، علی‌رغم شیوه اقتداگری، همه جا مُهر و نشان شخصیت ویژه خود را در آثار خود باقی گذاشته‌اند، چیزی که آثار آنها را در خورد مذاقه می‌سازد.

ملاًصدرا 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 آن جمله مقدمه اسفار) مشحون از شکایات تلخ از مردم روزگار است که طعمه عوام‌فریبی ملایان بودند و هیچ‌گونه تَخلفی را از مقررات موضوعه آنها بر نمی‌تافتند. صدرا به کار بزرگِ مَرَجِ فلسفه‌مُشاء و فلسفه اشراق دست زد، با آنکه گرایشش به ابن‌عربی و سهروردی که نمایندگان برجسته روش اشراقند مشهود است. مسئله مرکزی که صدرا بدان توجه کرده است، مسئله وحدت و تکثر وجود است. خود او (وفادار به همان شیوه‌ای که در کتاب مبداء معاد آن را طریقه در آمیختن روش حکماء متألهین و الهیون عارف دانسته است) هر دو اصل را می‌پذیرد و بر آن است که اگر با چشم چپ مشائیان به جهان بنگریم وجود متکثر و عینی و واقعی است، و اگر با دیده راست اشراقیان نظر کنیم وجود واحد است و تکثر سایه‌هایی است از آن جوهر واحد و انعکاس خورشید حقیقت است در آینه‌های بی‌شمار، چنان که شاعر گفته است:

و ما أَلُوْجُهُ الْأَ وَّاحِدُ، غَیْرَ اِنَّهُ

اِذَا نَتَّ عَدَدَتِ الْمَرَايَا، تَعَدَّدَا

ولی صدرا می‌خواهد با هر دو چشم اشراق و مُشاء به جهان بنگرد و تکثر وجود را واقعی بشمرد و آن را با حرکت جوهری استکمالی به مبدأ واحد باز گرداند. به اصطلاح امروزی، صدرا پلورالیسم را می‌پذیرد تا آن را به مونیسیم مبدل سازد. جوهر واحد عالم به عقیده صدرا حرکت است که به حاملی نیازمند نیست. حرکت مادی به حرکت نفسانی بدل می‌شود و سرانجام همه 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 مُشاء و اشراق، بلکه در مورد فلسفه و دین نیز تطبیق می‌دهد و جدی دارد که با بیان انواع امثله شرعی و آوردن آیات و احادیث فراوان، شرعیت احکام فلسفی خود را ثابت کند و خود نیز در زندگی روزانه سخت مراعی احکام مذهبی و تهجد و زهد و اجراء عبادات تا نوافل (یا نمازهای شبانه) بوده است. با این حال، زبان بدگو بر وی بسته نبود و او را به خروج از دین متهم می‌ساختند!

در باره فلسفه صدرا، ما در گذشته در بخش دیالکتیک در نزد اندیشه‌وران ایرانی به اختصار سخن گفته‌ایم و در اینجا نیز اشاره گونه‌ای رفته است. جهان‌بینی فلسفه صدرا در خورد تحقیق

انتقادی بسیط است که متأسفانه در این مجموعه تأمین آن ممکن نشد.^۲

پس از گروه پُر آوازه‌ای که از آن ذکر کردیم، تا مدتی با یک دوران انحطاط کامل و تنزل مدنی رو به رو هستیم که به ویژه هرج و مرج و بی‌ثباتی درونی کشور از علل آن بود. مدت‌ها فیلسوف و ادیب قدرِ اوّلی بروز نمی‌کند. ادب و فلسفه کلاسیک ایران راه سقوط خود را می‌پیماید. پس از پیدایش تثبیت نسبی دوران قاجار، بار دیگر ادب و فلسفه ایرانی آغاز فعالیت می‌کند. منتها این فعالیت به طور عمده در سطحی نازل‌تر از سطح سابق است. ادیبان و فیلسوفان، هر دو به راه اقتدا و سنت می‌روند. مهم‌ترین نمایندگان فلسفه در نیمه نخست سلسله قاجاریه به قرار زیرینند:

محمد مهدی بن ابی ذر نراقی (تولد ۱۲۰۹ ه. ق.)؛ حاجی ملاهادی سبزواری (وفات ۱۲۸۵ ه. ق.)؛ آقا علی زنوزی، صاحب بدایع‌الحکم (وفات ۱۳۰۷ ه. ق.)؛ میرزا ابولحسن جلوه (وفات ۱۳۱۴ ه. ق.)، از آخرین نمایندگان مشاء؛ آقا محمدرضا صهبای قمشاهی (وفات ۱۳۰۶ ه. 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 ایپگونیسیم در فلاسفه کلاسیک این روزگار، اعم از دوران عروج و سقوط آن، در تکرار مسائل، احکام، مباحث، استدلال‌ات، مقولات فلسفه مشاء و فلسفه اشراق است بدان نحوی که 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 «محاومه» می‌کنند و یا از مجموع مباحث فلسفی کتبی غالباً به عربی و گاه به فارسی و احیاناً منظوم (مانند کتاب منظومه سبزواری) ترتیب می‌دهند. فقط به طور نادر مانند صدرا به ایجاد یک سیستم فلسفی مبتکرانه دست می‌زنند و یا کتب مهمی در باره فلسفه تألیف می‌کنند. بسیاری از حکماء به «رساله» نویسی مشغولند که نوعی تک‌نگاری (مونوگرافی) در باره مسایل مشخص فلسفی است، مانند رساله در نفی وجوب مقدمه واجب و رساله در نفی زمان موهوم و رساله در جیب زاویه و رساله صیحه و صدا و یا در باره 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 «زُبده» یا «توضیح» در باره این علوم می‌پرداختند. و گاه «جامع» و «کشکول» جنگ مانند در باره یک عده از علوم ترتیب می‌دادند.

در اثر اعمال نفوذ روحانیون قشری و فقها، زندگی حکیمان دشوار است و به همین جهت برخی مانند صدر اگوشه گیر و گم نام می شوند و برخی دیگر مانند میر داماد با مغلّی گویی و کم گویی خود را از فتنه در امان نگاه می دارند. کمتر کسی است از آنها که به تهمت زندقه و کفر متهم نشده باشد، و حال آنکه کمتر کسی است از آنها که با وسواس خاصی دینداری کامل خود را در کردار و گفتار جلوه گر نساخته باشد.

برخی مسائل فلسفه سکولاستیک ایران

فلسفه سکولاستیک ایران یک سلسله مسائلی داشت که در نزد همگان مقبول و مسلم شمرده می شد، ولی در باره پاره ای از مسایل بحث هایی بود که مرتباً و از آن جمله در دوران مورد بحث ما، تکرار می گردید. برخی نمونه ها ذکر می کنیم:

۱. یکی از این بحث ها که موجب جدا شدن «مشائون» از «اشراقیون» است مسئله حصول علم است. معمولاً برای ادراک کلیات لفظ «علم» و برای ادراک جزئیات لفظ «معرفت» به کار می رفت. حال این سؤال مطرح می گردد: بشر علم به کلیات و معرفت به جزئیات را از چه راه حاصل می کند و به اصطلاح «ارقام صور عینی» در ذهن ما به چه طریق انجام می گیرد و چه گونه می توانیم به وجود مبدأ و معاد پی بریم؟ مشائون راه علم و معرفت را بحث، برهان، استدلال و تعقل می دانسته اند و متکلمین نیز همین روش را منتها بر مباحث دینی انطباق می داده اند. لذا فلاسفه مشائی و متکلمین هر دو به اصالت عقل (راسیونالیسم) و توانایی فرد بشری برای درک واقعیات معتقد بودند، ولی اشراقیون که صوفیه نیز از همان نوعند (منتها در واقع از زمره اشراقیون متشرع هستند) می گفتند:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

چو عقل فلسفی در علت افتاد

ز دین مصطفی بی دولت افتاد

زیرا حجّت عقلی و یا استناد نقلی برای «حصول علم بر ذوات» کافی نیست، و در اینجا باید به «شهود» و «کشف» و «عیان» و «ذوق» متوسل شد^۳. مثلاً سهروردی علم را نوعی «ظهور» می دانست و ظهور هم تجلّی نور الهی و «عدم حجاب» است و در این حالت است که اتحاد عاقل و معقول دست می دهد. و اما اگر شیوه و وسیله نیل به علم استدلالی، تحصیل علوم مختلف

در مدرسه و تفکر و احتجاج است، شیوه نیل به علم ذوقی، کشفی کتاب و مدرسه نیست، بلکه مجاهده و ریاضت، سیر و سلوک و توسل به یک سلسله تمرینات عرفانی است. این بحث از آهم مباحث فلسفه سکولاستیک است.

۲. یا بحث دیگری که فلسفه سکولاستیک ما را انباشته ساخته مسئله رابطه خداوند با جهان ماسوا یا به اصطلاح عالم خلقت است. در اینجا چند اشکال پیش می‌آید. اول آنکه مابین علت و معلول منطقاً باید سنخیت باشد، و چه گونه خداوندی که قدیم، ثابت، قار و لایتغیر است می‌تواند علت جهانی باشد که حادث، متجدد، «غیر قار» یا متغیر است؟ این مسئله را چه گونه باید حل کرد؟ اشکال دیگر آن است که، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» وجود دارد، یعنی از یگانه جز یگانه پدید نمی‌شود. پس چه گونه از مبدأ واحد ازل می‌تواند جهانی متنوع، متکثر پدید آید، یعنی رابطه بین مونسیم الهی و پلورالیسم جهان خلقت کدام است؟

فلاسفه ما کوشیدند به این دو اشکال پاسخ بدهند. در مورد اشکال اول گفته‌اند: از آنجا که بین علت و معلول سنخیت لازم است پس باید بین خدا و «ماسوا اله» جهان واسطی باشد. به عقیده مشائون این واسط چیزی نیست جز «فلک دوار» که به ذات خود متحرک است. فلک دوار همان است که فردوسی آن را «گنبد تیزگردی» نامیده که چون ما فساد و تباهی نمی‌پذیرد. این فلک دوار 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 می‌شود! صدرای شیرازی به جای فلک دوار «حرکت جوهری» را گذاشته که در آخرین تحلیل به «طبیعت جوهری» باز می‌گردد و طبیعت به‌ذاته هم متجدد و نوشونده است و هم حادث و آفریده شده، لذا واسطه 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 قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را معتبر می‌شمرند، مطلب را به شکل زیرین حل می‌کنند: از خداوند تنها یک چیز و آن هم عقل اول پدید شد، و از عقل اول نفس اول و به همین ترتیب به «عقول و نفوس طولیه» و «عقول و نفوس عرضیه» معتقدند و از این سیستم بغرنج که برای آن مختصات متعددی قائل می‌شوند، سرانجام جهان را می‌سازند. اشراقیون و نیز صدرای موافق قاعده «بسیطة الحقیقه کل الاشیاء» خداوند را بسیط واقعی و لذا جامع کل اشیا می‌دانند، لذا بار دیگر کثرت را به وحدت بدل می‌کنند.

۳. یکی دیگر از مباحث مهم فلسفه سکولاستیک ما، بحث اصالت مهیت و اصالت وجود است. مقصود از وجود، هستی به معنی اعم است که تصور آن بدیهی است، و مقصود از ماهیت «چه چیزی» اشیا 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 ماهیت اعتباری است، و برخی‌ها برعکس (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:

ان الوجود عندنا أصیل
دلیل من خالقنا علیل
لأنه منبع كل شرف
والفرق بین نحوی الكون یفی
كذ الزوم السبق فی العلیه
مع عدم التشكیک فی الماهیه^۴

مقصد ما از ذکر این سه مثال، ارائه نمونه‌هایی به خواننده‌ایست که ذوق و امکان مطالعه آثار فلسفه 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 حیرت‌انگیز لغات و مقولات در نسج بیانی به کلی تجریدی و با شیوه استدلالی مدرسی و سکولاستیک دیده می‌شود صدها و هزارها کتاب و رساله و شرح تفسیر را پُر ساخته است. با این حال می‌ارزد که اهل فن و اشخاص وارد و ذی صلاحیت در باره جریانات عمده فکری قرون وسطائی مانند فلسفه اشراق، فلسفه مشاء، تصوّف، کلام، منطق، اصول، علوم شرعی و غیره کتب جامع و روشنی تنظیم کنند تا نسل امروز و بعد که بیش از پیش درک و رسالات پیشینیان برایش دشوارتر می‌گردد، با شیوه تفکر قدما آشنا شود و از آن عناصر زیبا را برگزیند و فیض گیرد.

روشنگری و روشنگران

به تدریج مباحثی که نمونه‌هایی از آن را ذکر کردیم جذّابیت خود را برای افکار کنجکاو، به علت نازائی معنوی خود، از دست داد و کالاهای اروپائی با خود مفاهیم ایده‌تولوژی فلسفی و اجتماعی بورژوائی غرب را که طرح‌ها و پاسخ‌های نوی را با خود داشت، همراه آورد. در طلیعه این جریان، عده‌ای از روشنگران ایرانی که نخستین نمایندگان «تجدّد» هستند و با «تقدّم» و یا شیوه فکری و حیاتی سنتی مبارزه می‌کردند، به این افکار گرایش یافتند. نبرد سنت و تجدّد در اواسط

حکومت ناصرالدین شاه به اوج خود رسید. این پادشاه قاجار با راهنماییِ صدور خود کوشید تا با پذیرش برخی آثار تجدّد اروپائیگری، به اصطلاح امروز، «انقلاب سفید» بورژوائی را در چارچوب فتوایسِم استبدادی شرقی تحقّق بخشد تا بتواند جلوی مطالبات روزافزون متجدّدین و آزادی‌خواهان و انجمن‌های سِری («فراמושخانه»، «مجمع آدمیت» و غیره) را بگیرد و یا به دیگر سخن، انقلاب بورژوائی را در مجرای تحوّل آرام و دولت‌خواهانه‌ای سیر دهد. تلاش‌های شاه قاجار در محیطی که در آن تضادم منافع استعمارطلبان انگلیسی و تزاریستی، تضادهای درونی درباریان و اشرافیت به حد اعلی رسیده بود، به جایی نرسید. میرزا رضا کرمانی، تروریست انقلابی، با استفاده از شبکه درهم تضادها، که در لحظه‌ای حتّی صدراعظم، سفارت عثمانی، سفارت انگلیس را هم مانند همه آزادی‌خواهان در محور سلطان مستبد و لجوج هماهنگ می‌ساخت، او را از میان برداشت^۵. کمتر ترور فردیست که این همه در سیر بعدی حوادث اثر باقی گذاشته باشد. ایران به ناگاه در جریان یک تحوّل سریع و بنیادی انقلابی افتاد، یعنی در جریان تحوّلی که آن را روشنفکران آستانه مشروطیت و دوران انقلاب با هیجان تمام تدارک دیده بودند.

این روشنگران عبارتند از: سیّد جمال‌الدین اسدآبادی، پرنس ناظم‌الدوله ملک‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، طالبی، مراغه‌ای، ملک‌المکملین، دهخدا، شیخ محمد خیابانی و غیره. خیابانی در مرز بین روشنگری و پیدایش ایده‌تولوژی انقلابی پرولتاری و ایده‌تولوژی بورژوائی و خرده‌بورژوائی ایران قرار دارد. از این پس در ایران نیز مانند دیگر کشورهای سرمایه‌داری، فلسفه از مذهب جدا و به سیاست نزدیک می‌شود، بیش از پیش رنگ طبقاتی می‌گیرد و به حربه نبرد اجتماعی بدل می‌گردد.

در جلد اوّل کتابی که در سال ۱۳۴۷ از طرف اسماعیل رائین تحت عنوان فراמושخانه و فراماسونری در ایران نوشته شده^۶، و نیز در کتاب دیگر همین مؤلف به نام انجمنهای سِری در انقلاب مشروطیت ایران^۷، ما با اسنادی دائر به تماس نزدیک برخی از روشنگران با سازمان‌های فراماسونری و استعمارطلبان انگلستان آشنا می‌شویم (به‌ویژه در مورد سیّد جمال و ملک‌خان). محور اصلی قضاوت در باره یک رجل اجتماعی سمّت 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 نکته عمده را در خسوف گیرند. سمّت فعالیت اجتماعی و تاریخی روشنگران ایران به طور عمده سمّت مترقی است، ولی البته علاوه بر این قضاوت کلی، باید در باره هر یک قضاوت مشخص جداگانه به عمل آید.

در آثار روشنگران مشروطیت، با حرارت تمام در باره «لزوم تنظیم دستگاه دیوان» یا دولت، ضرورت «وضع قوانین»، لزوم بسط «صنعت»، ضرورت مقاومت در برابر ظلم و کاستن از اختیارات مطلقه شاه و اشراف، ضرورت کسب علوم جدید و تمدن جدید اروپائی و ایجاد طرق

مواصلاتی جدید صحبت شده است. اینها محتوی یک ایده‌تولوزی تمام عیار بورژوائی است که دیرتر به وسیله انقلاب مشروطیت و حوادث بعد از آن در ایران استقرار یافته است.^۱ 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 مجموعه حاضر به عنوان نمونه در باره یکی از پُر ثمرترین و مثبت‌ترین آنها (طالبی) بحث جداگانه‌ای به عمل آمده است. ولی آنچه که در اینجا ذکرش را ضرور می‌شمیریم این نکته است که بررسی آثار سیاسی و ادبی منظوم و منثور صد سال اخیر تاریخ ما، که در آن مسائل حادث جامعه 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 فکری ایرانیان را در دوران اخیر، با آنکه گاه با آشکالی 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 کرده اند و سخنان بدیع و ژرف کم نگفته‌اند. بهره‌جویی از آزمون عملی و روحی پیشینیان نزدیک ما، مددی است به بهبود اندیشه و کردار ما در دوران کنونی.

بعد از انتشار چاپ اول این کتاب، مؤلف با انتشار دو جزوه «فروپاشی نظام سنتی و زایش سرمایه‌داری در ایران» و «جامعه ایران در زمان رضا شاه» در واقع مباحث این کتاب را در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم دنبال کرده و کوشیده است تا حدی به تحقق خواستی که در گفتار فوق مطرح شده است، دست زند. لذا خواستاران تفصیل بیشتر می‌توانند به جزوه‌های نامبرده که در واقع بخش دوم این کتاب را تشکیل می‌دهند، مراجعه فرمایند.

توضیحات:

۱. چهره یکی بیش نیست، ولی اگر آینه‌ها را بسیار سازی، چهره نیز بسیار می‌شود.
۲. درباره صدر در ایران بررسی‌هایی نشر یافته از آن جمله است: نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی از دکتر عبدالحسین مشکوة الدینی، دو فیلسوف شرق و غرب از راشد، و نیز در تاریخ فلسفه اسلام از مرتضی مدرسی چهاردهی و فلاسفه شیعه از عبدالله نعمه و غیره.
۳. غزالی با اشاره به همین تقابل «خبر» یا نقل و «عیان» است که می‌گوید:
مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر
کرا معاینه باشد، خبر چه سود کند؟
۴. به مناسبت این بحث بی‌فایده نیست این ابیات را که نفحات الانس از قول شیخ اوحدالدین کرمانی نقل

می‌کند، بیاوریم:

چیزی که وجود او به خود نیست
هستی‌اش نهادن از خرد نیست
هست است و لیک هست مطلق
نزدیک حکیم نیست جز حق
هستی که به حق قوام دارد
او نیست، و لیک نام دارد

۵. موافق برخی اسناد، چنین معلوم می‌شود که هم میرزا علی اصغر اتابک از خیالات 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 انگلیس‌ها مایل بودند در ایران سیستمی سرکار بیاورند که لژهای ماسونی و عمال آنها در آن سیستم مؤثرتر فعالیت کنند. میرزا رضا کرمانی، از نزدیکان سید جمال 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 مساعدی که برایش ایجاد شده بود برای رخنه در صحن قرق شده شاه عبدالعظیم استفاده کند و شاه را به قتل رساند. این که دیگران نقش و نیت‌های معینی داشته‌اند، نباید در ارزیابی مثبت عمل میرزا رضا تأثیری کند.

۶. نشریه مؤسسه تحقیق راین، چاپ اول در ایتالیا، چاپ مجدد افسست در هزار نسخه در مطبعه داور پناه در تهران.

۷. چاپ مجله تهران مصور.

۸. رجوع کنید به: سفینه طالبی، مسالک المحسنین، مسایل الحیات (هر سه از طالیف)، خطابه‌های سید جمال الدین اسدآبادی، هفتاد و دو ملت، یکصد خطابه، سه مکتوب، در ذکر تکوین مواد ثلاث (از آثار میرزا آقاخان کرمانی)، کتابچه غیبی، رفیق و وزیر، کلمات متخیله، مقاله حریت (از آثار ملک‌محمّد خان).

جنبشِ بایان آخرین و بزرگ‌ترین جنبشِ قرون و سطائی که بر آن مُهر و نشانی از عصرِ نوین است

«تو و تخت و تاج سکندری
من و راه و رسم قلندری
اگر آن خوش است تو در خوری
و گر این بدست مرا سزا»
طاهره قُرة العین

«که آن همه خطا و خلل در کار ملک و دولت افکند.»

تاسخ التواریخ، در بارهٔ باب

مَدْخَل

بررسی جنبش‌های انقلابی در ایران نشان می‌دهد که کشور ما از جهت سننِ قیامِ خلق و نبردِ بی‌امانِ آنها علیه غاصبانِ بیگانه و ستمگرانِ آشنا، از جهت رزم‌های طبقاتیِ سخت و خونین، از جهت عرضه‌داشتنِ پیشوایانِ به حدِّ افسانه‌انگیزیِ متهوّر و جانباز بسیار غنی است، و شاید از این جهت تعداد اندکی از کشورهای جهان با وی همانندند. مردمی غیور و حق‌طلب و مغرور و پاکباز در این سرزمینِ مانی‌ها، مزدک‌ها، بومسلم‌ها، بابک‌ها، مازیارها، المقنع‌ها، استاد سیس‌ها، صاحب‌الزنج‌ها، دلاورانِ اسماعیلی و قَرمطی، دراویش و شیعیانِ انقلابی، پیشوایانِ جنبش‌های حروفی، نُقطوی و بابی، مجاهدانِ مشروطه، مبارزانِ جنگل، قهرمانانِ توده‌ای را پرورده‌اند. اگر سرپای این تاریخِ خونین و پُر شور و هیاهو بررسی شود و چنان که شایسته است به نسلِ بالنده عرضه گردد، در آنان می‌تواند شور و غروری شگرف را بر انگیزد و اراده و اندیشهٔ خلاق آنها را برای گشودنِ دژهایِ نوینِ تاریخِ ده‌چندان سازد. ما در این کتاب با برخی از این جنبش‌ها، ولو به اجمال، ولی حتی‌المقدور با بررسی جوانبِ گوناگون آشنا شده‌ایم. اینک می‌خواهیم با جنبشِ بزرگِ بایانِ آشنائی یابیم.

آخرین جنبشِ انقلابی مهمّی که در کشور ما با بسیاری از مشخصّات جنبش‌های قرون و سطائی رخ داد، جنبشِ بایان در نیمهٔ سدهٔ نوزدهم است که از جهت دامنه و تأثیر خود در تاریخ کشور ما، در ردیف یکی از مهم‌ترین جنبش‌های انقلابی تاریخ کشور ماست. این جنبش در مرز بین جامعهٔ سنتی فئودالی و انحطاط و تجزیهٔ سریع آن قرار دارد، و خود از عوامل این انحطاط و تجزیهٔ سریع

است. لذا، در کنار خصایص کهن و مسلط، در این جنبش، خصایص نوینی نیز بروز می‌کند. خصایص کهن عبارت است از اولاً رنگ مذهبی جنبش که به صورت یک الحاد و بدعت نوین علیه دین رسمی (شیعه اثناعشری) بروز می‌کند. ثانیاً به ارث گرفتن برخی عقاید سنتی اجتماعی است مانند مساوات‌طلبی، اندیشه حلول و تناسخ و در مواردی چند باز گشت به نوعی کمونیسم مزدکی در مورد مالکیت. اما خصایص نوین، برخی نظریات اصلاح‌طلبانه به سود بورژوازی شهر (بازرگانان و کسبه) است که به ویژه سید محمد علی باب در آموزش دینی خود منعکس می‌کند و از این مقوله دیرتر سخن خواهیم گفت. جنبش بابیان با یک سلسله انقلاب‌ها در اروپا و جنبش‌های بزرگ در آسیا (مانند جنبش سپاهی در هند و جنبش تای پینگ در چین) مقارن افتاده است و لذا در یک زنجیره جهانی نهضت‌های انقلابی نیمه قرن نوزدهم جای گرفته است. این جنبش بدون تردید در جنب و جوش بعدی هیئت حاکمه کشور ما و رفورم‌های امیرکبیر مؤثر بوده است. همچنین این جنبش در زمینه‌سازی برای روشنگران مشروطیت و سپس پیدایش خود جنبش مشروطه تأثیر داشته است، لذا در تاریخ کشور ما دارای قدریست والا و سزا نیست که بر پایه ذهنیات مذهبی و غیره آن را ناچیز گرفت و در باره آن سکوت کرد، چنان که متأسفانه عملاً تا حد زیادی چنین شده است.

ما در اینجا قصد ورود در تاریخ بایبه به عنوان تاریخ یک سلک مذهبی، جز در حدود اشارتی چند، نداریم. بایبه و تحولات بعدی آن به صورت ازلیه و بهاییه، به عنوان یک جریان مذهبی، نقش همگونی در تاریخ نداشته است^۱. توجه ما صرفاً معطوف آن تلاش‌های اجتماعی و انقلابی است که آموزش باب حداقل طی چهار سال اول سلطنت ناصرالدین شاه قاجار در ایران انگیزه آن بوده است.

ریشه‌های بایگیری

باب و آموزش وی در زمینه تهی پدید نشده است. برای این کار تدارک طولانی فکری و اجتماعی وجود دارد. ریشه فکری بایگیری به طور عمده آموزش شیخیه (پیروان شیخ احمد احسائی و شاگردش سید کاظم رشتی) است، و اما ریشه اجتماعی آن انحطاط فتوالیسم، ستم استبدادی و تجاوزات استعماریست که مواد منفجره فراوانی را در بطن جامعه ایران از دیرباز انبار کرده بود. هنگامی که باب دعوی خود را آشکار می‌ساخت، در بسیاری از شهرهای ایران مانند اصفهان، تبریز، زنجان، یزد علیه حکام محل و اشراف فتوادل و روحانیون همدست آنها شورش‌های فقرای شهری روی می‌داد. در روزنامه «وقایع اتفاقیه» از شورش‌های افواج نظامی

در تبریز 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 ستم دیده را روحاً برای قبول دعوت مهدویت از جانب کسی که علیه ستمکار و ستم برخیزد، مستعد می‌ساخت. تعلیمات شیخیه مسئله ظهور صاحب‌الامر را نزدیک جلوه می‌داد و تصور آنکه آخر الزمان رسیده است و امام ظاهر خواهد شد افکار را تصرف کرده بود.

شیخیه^۲ در مورد امام زمان معتقد بودند که وی با پیکر جسمانی خود زنده نیست، بل با جوهر روحانی به سر می‌برد، و این روح می‌تواند کالبدهای مختلف را برای خویش برگزیند و به کمک این کالبدها زندگی خویش را ادامه دهد. این سخن تکرار نظریه حلول و تناسخ است که بسیاری از نهضت‌های اجتماعی ما در آغاز اسلام بدان مجهز بوده‌اند. شیخیه تعدد زوجات را نفی می‌کرده‌اند و به نوعی تساوی حقوق بین زن و مرد معتقد بوده‌اند و بر آن بودند که ائمه اثنا عشریه مظاهر خداوند و متصف به صفات الهی هستند و امام دوازدهم که در سال ۲۶۰ هجری وفات یافته باید با مؤمنین رابطه خود را محفوظ دارد و این کار نیز تنها از طریق «شیعه کامل» یا «رکن رابع» ممکن است، که دارای سمیت بایت و واسطگی بین امام زمان و مؤمنین است.

شیخیه به برکت دانش و پارسائی بنیادگذارش شیخ احمد احسائی که در زمان حیاتش شهرتی عظیم یافته بود و در سایه درایت و زیرکی حاج سید کاظم رشتی شاگرد و جانشینش نفوذی غریب یافتند. در رساله مجدیّه در این زمینه چنین آمده است:

«مذهب شیخیه که از مستحدثات تشیع است و این اوقات یک علت مزمنی شده و به جسد 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 امی او که امت معتبری شده‌اند، یک شیخی مقتدر خواهد کرد و او را عصیبت این مذهب به عملی و امی دارد که از حوصله دولت و ملت خارج باشد - الحق از برای دولت بزرگی ننگی است ولیعهدی تعیین کند که مردود ملت باشد.»^۳

این اظهارات مجدالممالک، نگارنده یک رساله طنزآمیز و انتقادی در باره 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. یک سال پس از مرگ حاج سید کاظم رشتی (۱۸۴۳ میلادی) بر سر جانشینی او بین سید علی محمد باب و حاج محمد کریم خان کرمانی اختلاف افتاد و هر یک از آن دو که شیخی با نفوذی بودند، خود را جانشین سید کاظم شمردند. آن موقع سید علی محمد شیرازی به قصد زیارت و تحصیل در

کربلا اقامت داشت و پس از ابراز دعوی، عده‌ای از روحانیون ایرانی مقیم آن دیار مانند ملا حسین بشرویه‌ای و ملا محمد زنجانی و سید یحیی کشفی و غیره دعوی او را پذیرفتند. سید علی محمد، رقیب خود حاج محمد کریم خان 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 علی محمد دعوی آشکار ساخت و ادعای باییت امام کرد، نوجوانی ۲۴ ساله بود. هنگامی که مدعی مهدویت شد و سپس قدم فراتر نهاد و خود را قائم‌الزمان 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 می‌گذشت. مسلماً 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 وادارد.

سید علی محمد باب که بود و چه می‌گفت؟

میرزا سید علی محمد باب پسر سید محمد رضا بزّاز شیرازی، در اوّل محرم ۱۲۳۶ (۱۹ اکتبر ۱۸۲۰) متولد و در ۲۷ شعبان ۱۲۶۶ (۹ ژوئیه ۱۸۵۰) اعدام شد. نخست در بوشهر مانند پدر به سوداگری مشغول بود و سپس برای زیارت و شاید تحصیل علوم روحانی، چنان که در پیش‌یاد 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) چنان که گفتیم دعوی جانشینی او را کرد. به شیراز آمد. دعوی باییت آشکار ساخت و گفت که اینک که هزار سال از غیبت امام می‌گذرد وی واسطه بین او و مؤمنین است. بعدها خود را «قائم موعود» و «مهدی منتظر» و سرانجام «نقطه بیان» و «مظهر خدا» خواند و مدعی پیغمبری شد. حسین خان نظام‌الدوله، 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 در میان هیئت حاکمه موجب آن شد که باب الواحی خطاب به بزرگان کشور می‌فرستاد و تصوّر می‌کرد که می‌تواند آنها را به دین خود جلب کند و تکیه‌گاه خود سازد و به زعم خود دورانی نو در دین و سیاست پدید آورد و حکومت مقدّس مذهبی را که ادیان وعده داده بودند در روی زمین مستقر کند. حمایت معتمدالدوله دیری نپائید. پس از مرگ او، باب را بر حسب شکوه علمای شیراز و اصفهان و به دستور حاجی میرزا آقاسی، صدراعظم محمد شاه، باز داشتند و به قلعه ماکو و سپس به قلعه چهریق در نزدیک مرز ترکیه کنونی فرستادند. زندان باب به

نوعی زیارتگاه بدل شد. بایان از اکناف ایران و حتی هند و عثمانی به دیدار او می‌شتافتند. باب در ایام زندان کتاب مقدس خود بیان را نوشت.

آموزشِ باب یک آموزش دینی است و نکتهٔ تازه‌ای در آن نیست جز آنکه دعاوی تازه‌ای کرده است، ولی در عین حال در آن گرایش‌های مترقی که باب آن را از گوشه و کنار شنیده و گرد آورده دیده می‌شود. باب کوشیده است تا مذهب خویش را با مقتضای روزگار و مذاقِ زمانه سازگار سازد و حتی از ضرورتِ بسطِ پست و تلگراف و یکسان کردن پول و ایجادِ طرق و تأسیس مطابع سخن گفته است. برای توجیه رسالت خود، باب مدعی شد که تاریخ را ادواری است و در هر دوری پیمبری می‌آید و قوانین و شرایع تازه‌ای می‌آورد و قوانین و شرایع کهن را منسوخ می‌سازد. آموختنِ فقه و فلسفه را منع کرد. آدابِ نماز و قبله و دیگر مناسک دینی را دگرگون ساخت. عید نوروز را به عنوان عید مذهبی پذیرفت. پرستشِ خورشید را در روز نماز جمعه توصیه کرد. به گفتهٔ او پاسداران قوانین و شرایع کهن، یا به قول مجدالممالک «پیشوایان دین و پیشکاران دولت» منشأ همهٔ ستم‌ها لذا همهٔ رنج‌ها هستند. باب می‌انگاشت که زودا در پنج ولایت ایران که ارض اقدس است (یعنی آذربایجان، عراق عجم، خراسان، فارس، مازندران) بایان به کمک کتاب مقدس خود بیان بر کافران غلبه کند و آنها و خارجیان را از عرصهٔ مقدس براند. علت آنکه باب به ویژه به قیام در این بخش‌های پنج‌گانه امید داشت گویا داشتنِ پیروان در خوردِ اعتمادی در این نواحی بود. باب آثار متعددی دارد مانند تفسیر سورهٔ یوسف که به قیوم الاسماء موسوم است و صحیفهٔ بین‌الحرمین و کتاب الرّوح و خصائلِ سبعه و نیز مؤلفِ الواحی است که به رجال و سلاطین نوشته و سپس کتاب مقدس آورده است، که چنان که گفتیم بیان‌نام دارد، و آن را در زندان نگاشته است. اگر بخواهیم عقاید باب را که وی در بیان آن را گاه به عربی و گاه به فارسی توضیح داده است خلاصه کنیم، حاصل چنین است:

ذاتِ خداوند که همه چیز را می‌داند و می‌شناسد از حیّزِ ادراکِ ما خارج است و تنها «مشیت» است که منبع یا نقطهٔ «ظهور» قرار می‌گیرد. مسئله «ظهور» در نزد باب اهمیت فراوان دارد و کاملاً نظریهٔ فیضان را در نزد کلیهٔ عارفان و اشراقیون ما به خاطر می‌آورد. ریشهٔ این نظر را باید در نزد شیخ احسائی، و از آن پیش‌تر در فلسفهٔ صدرای جست و جو کرد. این ریشه، ریشه‌ایست از این هم کهن‌تر و پُر سابقه‌تر.

چنان که در فوق نیز یادآور شدیم، باب به ادواری در تاریخ معتقد است، بدین معنی که ظهوراتِ مشیتِ اولیهٔ الهی طی تاریخ چند بار رخ داده و هر ظهورِ بعدی اشدّ و اشرف از ظهورِ قبلی است. موافقِ این ظهورات است که تاریخ را می‌توان به دوران‌هایی تقسیم کرد. نقطهٔ آدم طی این ظهورات رشد می‌یابد. به عقیدهٔ باب، اکنون ۱۲ هزار سال از دوران آدم می‌گذرد و چون هر هزار سال از این دوران برابر است با یک سال، لذا از نمو و رشدِ ظهورات، دوازده سال می‌گذرد و طی این دوازده

سال دوران موسی و عیسی و محمد از پی هم در آمده و سرانجام نوبت به خود باب رسیده است. محمد را باب «نقطه فرقان» و خود را «نقطه بیان» می‌داند. در نقطه بیان نوبت به سید علی محمد باب که به علت بودن هفت حرف در نامش به خود «ذات حروف سبع» نام داده، رسیده است. چرا ظهور تازه‌ای لازم می‌آید؟ زیرا هر ظهوری در حکم کاشتن درختی است که وقتی به حد کمال رسید به ناچار باید ظهور تازه‌ای رخ دهد. موافق محاسبه‌ای که از آن یاد کردیم، باب در ۱۲ سالگی یعنی ۱۲ هزار سال پس از آدم آمده است و باب پیش‌بینی می‌کند که «من یظهره اله» بعدی باید در ۱۴ سالگی بیاید^۴. در هر ظهوری نقطه آدم به رشد و قوت تازه‌ای می‌رسد، و من یظهره الهی که می‌آید حقایق دین را کامل‌تر بیان می‌کند. چنان که محمد که با اعراب جاهلی سرو کار داشت بهشت و جهنم را با تشبیه به سرزمین عشرت و عذاب این جهان توصیف کرده است، ولی باب بر اساس فلسفه ظهور از این کلمات تعبیر دیگری می‌کند. قیامت دوران هر پیغمبری است تا وقت «غروب اثمار شجره» آن ظهور یا کمال آن دین و هنگامی که دین را باید ظهور تازه و دین تازه‌ای دگرگون سازد. جنت، تصدیق و ایمان به نقطه ظهور است. نار یا جهنم عدم ایمان و انکار نسبت به نقطه ظهور است و برزخ فاصله بین دو ظهور.

باب خود را «خاتم ظهورات مشیت اولیه» نمی‌داند، و چنان که دیدیم بر آن است که مدت‌ها پس از او ظهورات کامل‌تری رخ خواهد داد و لذا باب بارها تأکید کرده است که اگر کسی دعوی «من یظهره اله» بودن کرد در صدد ایداء او بر نیاید، حتی اگر هم در صدق و حقانیت او مردد باشید، زیرا شاید او دعوی درست می‌کند ولی مردمان از آن غافلند.

در بیان و آثار دیگر باب تأثیر عمیق تعالیم فیثاغورثی و اخوان‌الصفاء و اسمعیلی در باره رمز اعداد و تعالیم حروفی و نقطوی، که با نظریات عرفانی و اشراقی در آمیخته، به عیان دیده می‌شود. مثلاً برای محاسبه مدت زمانی ظهور خود با ظهور بعد، کلمه «غیاث» یا «اغیث» یا «مستغاث» را با حساب جمل محاسبه می‌کند و عدد ۱۵۱۱ یا ۲۰۰۰ سال را به دست می‌آورد. 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 را به ۱۹ روز و سال را به ۱۹ ماه تقسیم می‌کند. ۱۸ تن پیروان اولیه خود را «حروف حای» و خود را «ذات حروف سبع» می‌نامد. از نقطه ظهور و نقطه فرقان و نقطه بیان دم می‌زند. غالب بابیان اولیه از عمق نظریات باب بی‌خبر بودند. به این جهت پس از زندانی شدن باب در اجتماع بدشت، طاهره قره العین (که یکی از مریدان و شاگردان حاج سید کاظم رشتی بود و در سفر کربلا به شیخیه 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 واسطه با امام زمان است، بلکه او را به عنوان آورنده دینی نو معرفی کرد^۵.

بابیه در این دوران گوئی تاکتیک اسمعیلیه را در دوران حسن صباح تکرار می‌کنند و به قلعه‌ها

پناه می‌برند. ابتدا بایبه در قلعه شیخ طبرسی (واقع در کرانه باختری رود تالار، در ۲۰ کیلومتری شهر بارفروش یا بابل امروز) یک اردوگاه واقعی جنگی پدید می‌آورند و در درون این قلعه، به سبک اسمعیلیان، نظام مورد علاقه خویش را ایجاد می‌کنند. می‌گویند که در آنجا نوعی زندگی مشاع و اشتراکی از جهت مالکیت در میان بوده است. جمعیت زیادی از دهقانان و پیشه‌وران اطراف به سران قیام باب‌الباب و قدوس می‌پیوندند.

در این ایام قدرت بایبه در ایران بالا گرفته بود. ایران‌شناس معاصر شوروی پرفسور ایوانف در کتاب خود بررسی تاریخ ایران، صفحه ۱۶۳، می‌نویسد:

«در فوریه ۱۸۴۹ میرزا تقی خان به سفیر روس در تهران یعنی شاهزاده دلگوروکی گفت که به عقیده او تعداد بایبان در سراسر ایران اکنون به صد هزار رسیده است.» این گزارش پرنس دلگوروکی در آرشیو وزارت امور خارجه شوروی ثبت است و اگر امیرکبیر عدد را طردالباب نگفته باشد باید گفت سلک بایبی در آن ایام به سلکی واقعاً با نفوذ و مقتدر مبدل شده بود.

شاید هم امیرکبیر همه مبدعان در دین اعم از شیخی و بایبی را یکجا در نظر گرفته و با داشتن مقاصد دیپلماتیک معین مطلب را بزرگ‌تر از واقع جلوه داده است. با این حال نباید فراموش کرد که دولت برای سرکوب قیام قلعه 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 دامنه وسیع قیام و شور و قدرت آن است. در باره این قیام‌ها باز هم سخن خواهیم گفت.

سیاست دولت در همه موارد نه تنها اتکاء به قدرت نظامی و چریک‌های خان‌ها و اشراف ارتجاعی و استفاده از «اعلان جهاد» روحانیون علیه کفار بایبی نبود، بلکه به شکل وسیع از سیاست فریب (امضاء کردن قرآن و وعده عفو و گذشت) نیز استفاده کرد. آخرین ۲۵۰ نفر مبارزان شجاعی که در قلعه طبرسی از مقاومت طولانی و گرسنگی به جان آمده بودند، در اثر فریبکاری مهدی قلی میرزا، عموی ناصرالدین شاه و سرکرده سپاه اعزامی، از قلعه خارج شدند. طبیعی است که سرنوشتی خوش‌تر از مرگ در انتظارشان نبود.

پرنس دلگوروکی که ذکرش گذشت، در ۱۲ فوریه ۱۸۵۰ طی گزارشی خطاب به وزیر متبوع خود «نسلرُد» درباره دامنه جنبش بایبه چنین نوشت:

«تهران از این مبدعین خطرناک که مقررات و قوانین موجود را تبعیت نمی‌کنند و تقسیم اموال کسانی را که به دینشان نمی‌پیوندند، توصیه می‌کنند، اکنون مملو است.»

درواقع، بایبان در همین سال توطئه‌ای برای کشتن امیرکبیر - که وی را در نبرد علیه خود جازم

می‌دیدند - ترتیب دادند. ولی توطئه کشف شد. چهل تن توقیف شدند و ۷ تن از آنان که از انکار بایگاری خود تن زده و از ابراز نفرت بدان احتراز کرده بودند، اعدام شدند.

هنگامی که باب در قلعه چهریق بود - چنان که خواهیم دید - در اثر مردن محمد شاه و مشکلات نخستین سال‌های سلطنت ناصرالدین شاه (فتنه سالار، طغیان نظامیان و غیره) بایبان امکان یافتند ناخرسندی خود را از محبوس و مقید بودن پیشوای خویش آشکار کنند و دست به قیام زنند. از آنجا که دامنه قیام‌ها بریده نمی‌شد، امیرکبیر، صدراعظم وقت، از شاه رخصت خواست که باب را که وی منشأ فتنه و فساد می‌دانست نابود کند. ناصرالدین شاه در ایام ولایتعهدی خود در تبریز باب را محاکمه کرده بود و اینک پیشنهاد امیرکبیر را درباره اعدامش بی‌اشکال و به آسانی پذیرفت. امیرکبیر به حشمت الدوله، حاکم تبریز، دستور اجراء حکم داد. وی با اتکاء فتوای علمای تبریز، باب را به تبریز آورد و در میدان شهر تبریز آن کرد (۲۷ شعبان ۱۲۶۶). ولی «فتنه باب» با مرگ او فرابرید و جنبش و مقاومت بایبان تا دو سال بعد نیز ادامه یافت.

جنبش بایبه و آدوار آن

جنبش انقلابی بایبی 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 نقطه‌ایست در شرق شاهرود. یک سال از زندانی بودن باب می‌گذشت، بایبان همه ایران در این نقطه گرد آمدند. پیروان سرشناس باب مانند ملاحسین بشرویه‌ای، که نخستین کسی بود که به باب ایمان آورد و لذا «اول من آمن» یا «باب‌الباب» لقب گرفته بود، و ملا محمدعلی بارفروشی معروف به قدوس که جزء آن ۱۸ نفر اولیه‌ایست که به باب گرویده‌اند و بر حسب جمل به آنها نام «حروف حئی» داده شده است، و محمد علی زنجانی معروف به حجّت و دیگران در این جلسه شرکت داشتند. در این اجتماع، قره‌العین زرین تاج، دختر ملا صالح برغانی متخلص به «طاهره» که یکی از چهره‌های شگفت جنبش بایبه 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 افشای نیات واقعی باب مکشوف و بی‌پرده در مقابل مردان ظاهر شد و چون این امر مایه برآشفستگی بایبان شد، باب‌الباب آن را به نحوی چاره کرد. یکی از محققان جنبش بایبه، پرفسور ایوانف می‌نویسد که ملا محمد علی بارفروشی (قدوس) در این اجتماع بایبان 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 المالِ مشترک هر کس باید سهم خویش را بردارد^۶. اینها مطالبی بود تازه که در تعالیم محافظه‌کارانه سیدباب به این شکل منعکس نبود و نمودارِ آن جان سختی است که افکارِ اشتراکی دهقانیِ مزدکیان در سراسر تاریخ ایران از خود نشان داده است و در جنبشِ حروفیه و نقطویه نیز جلوه‌هایی داشته است. دولت متوجه اجتماع بدشت شد و آن را به زور متفرق ساخت.

چنان که در پیش نیز مذکور داشتیم، مرگ محمد شاه و فتنه سالار به بایان امکان داد دست به عمل زنند. از این لحظه دورانِ مسالمت‌آمیزِ جنبشِ بایه خاتمه می‌یابد و دورانِ مبارزاتِ مسلحانه و قهرآمیز شروع می‌شود.

در همین سال ملاً محمد علی زنجانی معروف به حجّت، وظیفه خود را برای قیام در زنجان عملی می‌کند^۷. بایان می‌گویند ملاً محمد علی در آن شهر پانزده هزار پیرو داشت و نه فقط بایان، مردم دیگر نیز او را محترم می‌داشتند. بایان به تدارک قیام مسلح پرداختند. باروت و ساچمه فراوانی گرد آوردند. اشتباه حاکم شهر و توقیف برخی از بایه‌ها بهانه قیام شد. بایان زندان شهر را تصرف کردند و بندیان خود را از حبس رها ساختند و زندان را ویران کردند. بخش غربی شهر به تصرف بایان در آمد. در میان قیام‌کنندگان کاسبکارانی مانند حاج عبدالله خرده‌فروش و پیشه‌ورانی مانند کاظم آهنگر و حاج عبدالله نانوا برجستگی یافتند. حاج عبدالله نانوا حاکم محل و حاجی عبدالله خرده‌فروش نایب مردم و حاج احمد زنجانی نایب شخصی حجّت و شخصی به نام عبدالباقی، رئیس احتساب شدند. بدین سان یک دولت انقلابی به وجود آمد. قیام زنجان را دولت، چنان که گفتیم، با اعزام قریب ۳۰ هزار سپاهی درهم کوفت. البته پس از آنکه حجّت در جنگ کشته شده بود، دولتیان پیروزمند حجّت را نبش قبر کردند و مرده او را رسن بر پای در شهر کشیدند و سپس در ویرانه انداختند تا طعمه کلاغان و کرکسان شود.

آخرین قیام‌های بایه به وسیله سید یحیی دارابی در یزد و تبریز انجام گرفت. حتی پس از آنکه دولت موفق شد با فریب دارابی را به چنگ آورد، بایان دست از قیام و مقاومت نکشیدند و مرد و زن و کودک با دلاوری حیرت‌انگیزی در کوه و درّه در قبال قوای دولت و عساکر چریکی ایستادگی نشان دادند. سرانجام قیام تبریز نیز با قساوت تمام خرد شد. مردان و زنان و کودکان بسیاری را در آتش سوزاندند. برخی را به توپ بستند. عده‌ای را به غلامی فروختند. جمعی را با زنجیر اسارت به شیراز فرستادند و در آنجا با شکنجه‌های مهلک کشتند. قیام تبریز آخرین تظاهر توده‌ای وسیع بایه‌هاست.

پس از قیام تبریز، بایان قدرت اولیه را از دست دادند و به گروهی کوچک و سخت مخفی بدل شدند. لذا تاکتیک مبارزه را دگرگون ساختند و از قیام مسلح به ترور پرداختند، ولی بایان در ترور به اندازه اسمعیلیه یا حروفیه موفق نبوده‌اند. توطئه ترورستی آنها علیه امیرکبیر، چنان که دیدیم کشف شد. توطئه دوم آنها دو سال پس از اعدام سید باب، در نیاوران، علیه ناصرالدین شاه بود که

بی‌ثمر ماند (۲۸ شوال ۱۲۶۸). سه تن بابی در این توطئه با شجاعت عجیبی با طپانچه و دشنه به شاه حمله بردند و او را زخم‌دار کردند، ولی نتوانستند بکشند. شرکت‌کنندگان در توطئه شناخته شدند. دولت آنها را توقیف کرد و بنا به توصیهٔ موزیانۀ صدراعظم وقت، بین سران و اشراف و مؤسّسات تقسیم نمودند و جدا جدا با شکنجه‌های مخوف نابود شدند. در این میانه بایانی بودند که شمع آجین شده و در کوچه‌ها و بازارها می‌رفتند و با خواندن اشعار پُر سوز و حماسی روحیهٔ نیرومند خود را نشان می‌دادند (ذیقعه ۱۲۶۸)^۸.

از این تاریخ، بایگیری به صورت دیگر در می‌آید. برخی از بایان به سنت موجود وفادار مانده و با پیروی از خلیفهٔ باب موسوم به میرزا یحیی صبح ازل، ازلیه یا بیانیّه، نام می‌گیرند، تعداد اینها اکنون اندک است. برخی دیگر به دنبال میرزا حسن علی بهاء‌اله می‌افتند که دعوی کرد باب مبشّر ظهور او بوده و او همان «من یظهره اله» (کسی که خدا آشکارش خواهد ساخت) موعود باب است. این گروه که بهائیّه نام گرفته‌اند به یک سلک مذهبی که سرانشان با محافل امپریالیستی ارتباط نزدیک دارند، مبدّل شده‌اند و از مختصّات مثبت بایان نخستین در راه و روش آنها کمترین اثری نمانده است، ولی طبیعی است که تاریخ باییه را به مثابهٔ سرفصل تاریخ تکامل مذهب خویش ذکر می‌کنند.

جنبش انقلابی باییه که در آن تمایلات طبقاتی بورژوازی در حال رشد و خواست‌های دمکراتیک پیشه‌وران و دهقانان منعکس بود، از لحاظ شعارها و شیوه‌های عمل خود یک فصل روشن در تاریخ قیام‌های دلاورانهٔ خلق‌های ایران علیه شاهان و اشراف فئودال است و بایانی مانند باب‌الباب، قدّوس، حُجّت، و دارابی و به ویژه طاهره، از سیمای شگرف و تابناک جنبش‌های انقلابی ایران هستند.

توضیحات:

۱. در این گفتار همه جا سخن از جنبش بایان در میان است. در جریان بهائیگری که می‌کوشد از سنن انقلابی بایان استفادهٔ تبلیغی کند، ما فقط با یک دین‌سازی حسابگرانه رو به رو هستیم نه با یک جریان انقلابی.
۲. شیعهٔ امامیه اصول دین را مرکّب از پنج اصل می‌دانند (توحید، عدل، نبوت، امامت، معاد) ولی شیخیه آن را مرکب از ۴ اصل می‌داند (توحید، نبوت، امامت و اعتقاد به شیعه کامل). شیعهٔ کامل در غیبت امام دوازدهم جانشین و باب اوست. شیخیه می‌گویند 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 به معاد جسمانی قائل نیستند، بلکه به معاد روحانی در عالم «هور قلبائی» قائلند. «رکن رابع» یا «شیعهٔ کامل» که در مورد شیخ احسانی و حاج سید کاظم رشتی و حاج محمد کریم‌خان کرمانی، سران شیخیه، گفته شده است، یعنی

در واقع نایب و بابِ امامِ غائب. شیخ احمد احسائی از روحانیون عرب است که تعلیم وی رنگی فلسفی و عرفانی داشت و به علت دو سفر خود به ایران برای زیارت مشهد رضا در خراسان توجّه فراوانی را به خویش جلب کرد و حتی فتحعلی شاه خواستار ملاقاتش شد. وی مورد تکفیر علماء نجف و کربلا قرار گرفت و حاج سید کاظم رشتی صاحب کتاب *دلیل المتحیرین* و مترجم کتاب *حیة النفس احسائی* به فارسی، جانشین او و سازماندهِ واقعی شیخیه است.

۳. رسالهٔ *مجدیه* (اثر حاجی میرزا محمدخان مجدالممالک)، چاپ شادروان سعید نفیسی، شهریور ۱۳۲۱، صفحه ۱۰. این رساله از اسناد مهمی است که دولت و جامعهٔ رسمی اوایل قاجار را در ضمن شکوائیهٔ شیوایی مورد نقّادی قرار داده است.

۴. میرزا حسن علی بهاء، که باب را مبشّر خود دانست، این تصریح باب را که «من یظهره الله» 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 تابعِ دعوی برادرش نشد.

پرفسور برائون در مقدمهٔ *جالب نقطهٔ الکاف*، هنگامی که از اقدام بهائیان به انتشار تاریخ جدید به جای *نقطهٔ الکاف*، به منظور حذف کامل نام صبح ازل و تخلیط در مسائل به سود بهاء اله بحث می‌کند، فرق مابین بابی و بهایی 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 آن را 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 ناصرالدین شاه که بر سر بایبهٔ آن همه بلاای فوق‌التصور 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 اوّل برعکس، مسلکشان به کلی بر ضد او بود. شاید ایشان خود را مظلوم فرض می‌کردند، ولی در کمال اطمینان و یقین می‌خواستند که وارث ارض گردند. ایشان کسانی را که مؤمن به باب نبودند نجس و واجب‌القتل می‌دانستند. و به سلسلهٔ قاجار به بغض و نفرت شدیدی داشتند و به هیچ وجه این حس خود را پنهان نمی‌کردند.»

این توضیح دقیق پرفسور برائون جنبهٔ شدید محافظه‌کاری و سازشکاری بهائیان را از سوئی و روش انقلابی و عصیانگر بایبان را از سوی دیگر به خوبی نشان می‌دهد و فرق این دو طایفه را بر ملا می‌سازد. پرفسور برائون در همین مقدمه نمونه‌هایی از تغییرات زشتی که در *نقطهٔ الکاف* داده شد می‌آورد. مثلاً در دوران محاصرهٔ قلعهٔ طبرسی، موافق نقل میرزا جانی در *نقطهٔ الکاف*، قدّوس نامهٔ مردانه‌ای به مهدی قلی میرزا فرمانده سپاهیان شاه می‌نویسد، ولی در تاریخ جدید بهائیان این نامهٔ دلیرانه به ندبه نامهٔ متملقانه‌ای نسبت به شاه بدل می‌گردد (*نقطهٔ الکاف*، تالیف میرزا جانی کاشانی، به اهتمام ادوارد برائون، چاپ لیدن (هالاند)، ۱۳۲۸ ه. و ۱۹۱۰ م.).

۵. زرّین تاج را شیخیهٔ «قره العین» و باب «طاهره» لقب دادند. وی فرزند حاج ملا محمد صالح قزوینی و همسر ملا محمد برغانی است که عمو زاده‌اش بود. عموی طاهره، حاج ملا محمد تقی برغانی، موسوم به شهید ثالث است، که طاهره را به قتل او که از دشمنان سرسخت شیخیه بود، بی دلیل و بی گناه متهم ساختند. طاهره در فقه، اصول، کلام، ادبیات عرب دستی قوی داشت و در هنگام اقامت در اندرون خانهٔ حاج سید کاظم رشتی، از پس پرده تدریس می‌کرد و به سبب شعر و نثر استادانهٔ خویش در سراسر ایران معروف بوده است. وی پس از دعوی باب به او پیوست و جزو ۱۸ تن پیروان اولیّه یا «حروفِ حَی» است. طاهره در تمام جریانات مبارزه بایبه با شجاعت حیرت‌انگیزی عقاید آنها را تبلیغ می‌کرد. در اجتماع بدشت بی حجاب در مقابل جماعتی حیرت‌زده ظاهر شد و مردان را برادران خود خواند. در آیام مقاومت بایبان

در قلعه طبرسی، نه ماه در «نور» مشغول تبلیغ بود، سپس توقیف شد و سالی در زندان بود. پس از توطئه نیاوران، به دستور شاه و آقاخان صدر اعظم، در باغ ایلخانی او را که با دلاوری لرزاننده‌ای از قبول پیشنهاد تسلیم و انکار عقاید باب به شدت سر باز زده بود، خفه کردند و نیمه مرده در چاه انداختند. بی‌شک از اعظام زنان تاریخ کشور ماست. از سخنان اوست:

عشق به هر لحظه ندا می‌کند،
بر همه موجود صدا می‌کند
هر که هوای ره ما می‌کند
گر حذر از موج بلا می‌کند
پا ننهد بر لب دریای من.

۶. کتاب بررسی تاریخ ایران از پرفسور س. ا. ایوانف، فصل مربوط به جنبش بایبه.
۷. در کتاب معروف میرزاجانی موسوم به نقطه الکاف، که پرفسور برائون آن را به طبع رسانده است، شرح این قیام آمده است و نیز در کتاب اعتضاد السلطنه موسوم به فتنه باب، که با توضیحات و مقالات آقای عبدالحسین نوائی به چاپ رسیده است اطلاعات مشروحی در این زمینه ذکر شده است. نظیر این اطلاعات در ناسخ التواریخ و کواکب الدریه آیتی نیز ذکر شده است.

۸. در باره جریان اعدام بایبان ناسخ التواریخ می‌نویسد:
«در این هنگام علمای بلد و چاکران درگاه حضرت شاهنشاه خواستار شدند که هر کس این مردم مرتد را که مخرب دین سیدانام و قاصد جان شهنشاه اسلامند به دست خویش سر بر گیرد، او را ثواب «جهاد اکبر» باشد. بهتر آن است که شاهنشاه داد خواه هر یک از ایشان را به دست طایفه‌ای از مردم بسپارد تا عرصه هلاک و دمار سازند 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 سخن را پسندیده داشت.»

این حوادث در سال چهارم سلطنت ناصرالدین شاه رخ داد. کشتار بایبان به ضرب طپانچه و میخ طویله و قمه و نیزه و شمشیر و کارد و پاره پاره کردن و سنگسار کردن و با مشت و لگد کشتن 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 بود، شمع آجین شد. نیکلا، دبیر اول سفارت فرانسه، در تاریخ مذاهب ملل متمدن و تاریخ سید علی محمد باب (ترجمه فارسی از ع. م. ف.) جریان را با دقت تمام شرح می‌دهد.

عبدالرحیم طالبف تبریزی دوران، زندگی و اندیشه وی

«باری باید ایستاد، یا کار را ساخت، یا شهید راه وطن شد.
در کارهای خطیر از این دو، یکی ناگزیر است.»
از نامه طالبف به میرزا ابوالقاسم آذرمرضوی

روشنگران انقلاب بورژوازی ایران

در این جا نگارنده لفظ «روشنگر» را برای واژه آلمانی^۱ Aufklärer و لفظ «روشنگری» را برای واژه آلمانی^۲ Aufklärung در نظر گرفته است و برای آنکه معلوم شود که از این الفاظ چه معنا و مضمونی در نظر است، مختصری توضیح ضرور است.

در آستانه انقلاب‌های بورژوازی در قرن‌های هفدهم و هیجدهم در کشورهای اروپای باختری و آمریکا، یک سلسله فلاسفه و اندیشه‌ورانی ظهور کردند که به اصطلاح انگلس «سرها را برای انقلاب نوین روشن می‌ساختند.»^۳ 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 زمره‌اند در قرن هفدهم در هلند آکستا، هوگو گروتسیوس، باروخ اسپینوزا، و در انگلستان فرنسیس بیکن، هابس، جان لاک، و در قرن هیجدهم تیلاند و کالینس و هارتلی و پریستلی، و در فرانسه ولتر و روسو و منتسکیو و هلوسیوس و دیدرو، و در آلمان شلینگ و لِسینگ و هردر و گوته، در آمریکا فرانکلن و جفر سن و امثال آنها. جنبشی که این مردان متفکر به وجود می‌آوردند چون به دفاع از معارف و علم و تجدد بود و منجر به تاراندن ظلمات خرافات و جهل و رخنه فروغ درک و دانائی می‌شد، جنبش «روشنگری» نام گرفت و خود این افراد را هم

«روشنگران» نامیدند^۴. جنبش روشنگری برای کلیه کشورهای که در آستانه انقلاب بورژوازی قرار می‌گرفتند تپیک و پدیده‌ایست عام و پیدایش جنبش را باید از قوانین تکرارپذیر رشد نهضت انقلابی در کشورها دانست.

نگارنده متوجه است که لفظ روشنگر در ادبیات ما کمابیش به معنای دیگری (تقریباً به معنای توضیح دهنده) به کار رفته است. مثلاً در این بیت زیبای مولوی:

گرچه تفسیر زبان روشنگر است

لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است

ولی به واسطه قرابت کامل معنا و نیز به منظور استفاده وسیع‌تر از این ترکیب زیبا، کاملاً مجاز است که ما این لفظ را برای الفاظ اروپایی مذکور در فوق به کار ببریم و از این لحاظ فقر معادل مناسب را برطرف سازیم. البته متفکرین انقلابی ایران که نقش روشنگر داشته‌اند مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا عبدالرحیم طایف، پرنس ملک‌خان ناظم‌الدوله، میرزا زین‌العابدین مراغه‌ای، و غیره، خود چنین عنوانی را بر خویش ننهاده بودند و می‌شد آنها را بنا به برخی از اصطلاحات عصری «متجددین» یا «معارف پروران» خواند، ولی الفاظ متجدد و معارف پرور رسانیست و تمام معنای وسیع «روشنگر» را در بر نمی‌گیرد. هدف از این نوشته بررسی مختصر زندگی و اندیشه میرزا عبدالرحیم طایف، یکی از برجسته‌ترین (و شاید برجسته‌ترین) روشنگر انقلاب مشروطیت ایران است. در باره زندگی و افکار میرزا عبدالرحیم طایف 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 مجله یادگار، و شرح دیگر زندگیش به قلم آقای ایرج افشار منتشره در مجله 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 ضمیمه نوشته‌های خود طایف، برای معرفی این متفکر ارزنده ایرانی استفاده می‌کنیم.

دوران و زندگی طایف

طایف طی عمر طولانی خویش که به هشتاد بالغ شد (۱۲۵۰ تا ۱۳۲۹) قمری موافق با ۱۸۳۱ تا ۱۹۱۰ میلادی^۵ دورانی را گذراند که باید آن را دوران رخنه فوق‌العاده بطئی، ولی مستمر مناسبات سرمایه‌داری در اقتصاد فئودالی ایران، دوران سلطه روزافزون استعمارطلبان اروپائی بر حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ما، دوران بحران عمیق رژیم مستبدانه سلطتی،

دوران بیداری مردم کشور از خواب دیرنده قرون وسطائی شمرد. آن انقلاب دوران سازی که در تمام مدت عمر طالیف در بطون جامعه ما نضج یافت، در اواخر عمر او در گرفت و ضربت سنگینی بر مقررات و نظامات سنتی و پوسیده جامعه ایرانی وارد ساخت و آن را وارد مرحله تازه ای از رشد کرد. بدین سان دوران تاریخی حیات طالیف از جهت تکامل داخلی کشور، دوران سرشار از حوادث مهم بود.

اما در صحنه جهانی نیز زندگی طالیف با یک سلسله وقایع بسیار مهم که دارای اهمیت شگرف تاریخی است مواجه بود، مانند پیدایش مارکسیسم، انقلاب های 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 طبقه کارگر، و آغاز نهضت های رهائی بخش ملی در یک سلسله از کشورهای مستعمره و وابسته و غیره و غیره.

همه این وقایع عظیم داخلی و خارجی، در آئینه تفکر طالیف انعکاس یافتند و در روح او اثرات عمیق خود را باقی گذاشتند. طالیف کوشید تا از دیدگاه اندیشه ها و اندیشه وران مترقی عصر، این وقایع عظیم را درک و هضم کند و در این کوشش تا حدودی موفق بود.

حاجی ملا عبدالرحیم طالیف، فرزند استاد ابوطالب بن علی مراد نجار تبریزی است. وی در اوائل قرن نوزدهم در محله سرخاب تبریز پای به جهان گذاشت، و در عنفوان شباب یعنی در شانزده سالگی به تغلیس 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 طالیف اثرات ژرفی باقی گذاشت. طالیف در کشور اقامتگاه خویش است که شاهد تکامل 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، دابرولیوئف، چرنیشووسکی و متفکر بزرگ آذربایجان میرزا فتحعلی آخوندف قرار گرفت. به ویژه باید نقش این متفکر را که آثارش به هر دو زبان فارسی و آذربایجانی برای طالیف نزدیک و مفهوم بود در تشکل جهان بینی طالیف تأیید نمود.

طالیف بخش عمده عمر خود را در تمیر خان شورا، پایتخت داغستان، گذراند و در این شهر با تمام قوا به مطالعه و تکمیل دانش خویش و به ویژه انتقال افکار روشنگران خود به زبان پارسی پرداخت. وی خود به اهمیت نقش خود، خواه از جهت فکری خواه از جهت آنکه یکی از بانیان نثر ساده فارسی معاصر است، واقف بود و در این باره می نویسد:

«از برکت کثرت مطالعه و زور مداومت، بعضی آثار به یادگار گذاشتم که اخلاف

بنده تکمیل کرده و بنده را مهندس انشاء جدید بدانند.»^۶

طالبی آثار متعددی از کتب علمی و داستانی تألیف کرد، مانند پندنامه مار کوس، نخبه سپهری، سفینه طالبی، کتاب فیزیک، رساله هیئت، مسالک المحسنین، مسائل 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.^۷

طالبی در پایان عمر و پس از موفقیت مشروطه طلبان و سقوط سلطنت مستبدانه محمد علی شاه، از طرف مردم تبریز به عنوان وکیل دوره اول مجلس شورا انتخاب شد، ولی به عللی که چندان روشن نیست (و به احتمال قوی پیری و ضعف) از حضور در مجلس خودداری ورزید. بدین سان ملت ایران و به ویژه مردم تبریز با انتخاب طالبی به مساعی طولانی در مورد تنویر افکار عمومی پاداش دادند. کارتویگ، سفیر روس در ایران، در همان ایام گزارشی به دولت متبوع خود فرستاد که در آن به انتخاب طالبی اشاره شده است، و از آنجا که به نظر می‌رسد پژوهندگان ایرانی زندگی طالبی از این گزارش که متعلق به آرشیو وزارت خارجه روسیه تزاریست بی‌خبر باشند، ترجمه بخشی از آن را که در مطبوعات شوروی نشر یافته و به طالبی مربوط می‌شود ذیلاً می‌آوریم.^۸

«رابطه انقلابیون به‌ویژه در گیلان و آذربایجان با کمیته‌های قفقاز را باید امری مسلم دانست. بسیاری از شب‌نامه‌هایی که در اینجا پخش می‌شود و پرچم‌هایی که با علامت عدالت، حریت، مساوات است در مطبعه انقلابی باطوم چاپ می‌گردد (نمونه این شب‌نامه‌ها ضمیمه است). و کلاً تبریز از راه قفقاز به تهران عازم شدند و همه بانمایندگان افراد مترقی مسلمان برخورد کرده‌اند. بین منتخبین از آذربایجان یک نویسنده مسلمان لیبرال وجود دارد که تمیر خان شورا پایتخت داغستان را وطن دوم خود ساخته است. چنان که باید منتظر بود در نتیجه این روابط نزدیک، یک عده مبلغین سیاسی مسلمان آزموده از قفقاز به جانب ایران رهسپار گردیده‌اند.»^۹

با آنکه به قول کارتویگ، طالبی (نویسنده مسلمان لیبرال) پایتخت داغستان را «وطن دوم خود ساخته بود» علاقه به ایران و تبریز دمی در قلبش کاهش نپذیرفته بود. وی در مقدمه جلد دوم سفینه 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 ایمان است) 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 دگر یاد نداد استادم.»

در جلد پنجم تاریخ عمومی فلسفه، نشریه فرهنگستان علوم اتحاد شوروی، ارزیابی عالی و کاملاً درستی از فعالیت فکری روشنگران انقلاب مشروطیت ایران به طور اعم، و عبدالرحیم طالِب به طور اخص، داده شده است. این ارزیابی به قرار زیرین است:

«فعالیت طالِب و دیگر روشنگران ایرانی در تاریخ اهمیت بزرگی داشت، زیرا به امر مبارزه برای از میان بردن عقب ماندگی اقتصادی و سیاسی و فرهنگی ایران کمک کرد. نظریات اجتماعی و سیاسی و فلسفی روشنگران ایرانی ایده‌تولوژی بورژوازی را غنی ساخت. این ایده‌تولوژی در دوران انقلاب ایران (۱۹۰۵-۱۹۰۷) در شرایط مبارزه حاد سیاسی بین طبقات منسوخ و طبقه در حال ظهور - یعنی بورژوازی، نقش مترقی مهم ایفاء نمود.»^{۱۰}

نظری به اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی طالِب

برای ترتیب و تبویب اندیشه‌های فلسفی طالِب، بررسی و غوررسی کامل آثار وی ضروریست. ولی برای آنکه نمونه‌ای از این اندیشه‌ها به دست داده باشیم، بر اساس دو اثر معروف او یعنی سفینه طالِبی (یا کتاب احمد، چاپ اسلامبول، سال ۱۳۱۱ قمری) که طالِب در سال ۱۸۹۰ میلادی (۱۲۶۸ شمسی) تألیف کرده و کتاب مسالک المحسنین (چاپ قاهره، سال ۱۳۲۳ قمری) که طالِب در سال ۱۹۰۴ (۱۲۸۲ شمسی) تألیف نموده است، برخی افکارش را توضیح می‌دهیم. جهان‌بینی طالِب یک جهان‌بینی مادّیست، بدین معنی که وی به واقعیت و عینی بودن جهان و معتبر بودن محسوسات و معلومات ما و اینکه این جهان مادّیست باور دارد. طالِب سرپای جهان مادّی یا به قول او «هر چه در عالم خلقت هست» را مرکب از ذرات می‌دانست و تنوعی را که در جهان مادّی وجود دارد به نوع ارتباطات این ذرات با یکدیگر مربوط می‌کرد، یعنی تنوع کیفی را به اختلافات کمی و ایسته می‌شمرد. خود وی در کتاب سفینه طالِبی در این باره چنین می‌نویسد:

«این را هم باید بدانی که جمیع اجساد مایعه و غیر مایعه و هر چه در عالم خلقت هست همه از ذرات است و هر ذره جزئی، در خواص و ارتباط با هیئت کلیه خود شریک می‌باشد و شدت و ضعف پیوستگی این ذرات، در اجساد متفاوت است.»^{۱۱}

ذرات وجود، به نظر طالِب، تنها به هم پیوسته و وابسته نیستند، بلکه در سیر تحولی ابدی هستند و در نتیجه ترکیب با یکدیگر اشکال نو به نوبت عرضه می‌دارند و اشکال کهنه را از صحنه

می‌رانند، ولی با آنکه چیزی پدید و چیزی محو می‌شود و با این حال مایه هستی و وجود باقیست و آنچه که بر دفتر هستی ثبت گردیده است محال است که محو شده و به دیار عدم صرف برود. طالبیف این اندیشه درست «بقاء ماده» را در کتاب مهم خود مسالک المحسنین به شکل زیرین افاده می‌کند:

«کلیه موجودات دفتریست که در صفحات او سیر هر لمحّه ذرات، از قدّم به حدوث و از غیبت به شهود ثبت می‌شود و هر چه ثبت شد، محو او محال است.»^{۱۲}
به همین جهت طالبیف «کائنات» را دارای نیروی جنبش درونی و تغییر یا به قول خود او استعداد استحاله و ایجاد صور و اجسام دیگر^{۱۳} می‌داند. به نظر او:

«جسد کبیر موجودات هر لمحّه به واسطه همان قانون استحاله تغییر می‌یابد.»^{۱۴}
طالبیف مفاهیم «تغییر» و «حرکت» را همسنگ می‌شمرد و پس از آنکه تغییر دائمی جسد کبیر موجودات و استحاله لایزال آن را متذکر می‌گردد به درستی نتیجه می‌گیرد که:
«همه موجودات متحرک است. اگر ساکن بود تغییر نمی‌یافت.»^{۱۵}

منظره کلی طالبیف از جهان مادی، منظره‌ای که وی به برکت مطالعه علوم طبیعی و باور بدان‌ها، توصیف می‌کند منظره‌ای واقعی است. طالبیف بر خلاف بسیاری از همعصران که علوم را منکر بودند، به صحت این علوم و اسلوب پژوهش آنها ایقان داشت و بر آن بود که علم در تاریخ مبارزه با کسانی که در برابرش مقاومت می‌ورزند سرانجام پیروزی کامل به دست می‌آورد. وی بارها این ایمان و ایقان خود را به علم متذکر می‌شده است. از جمله در سفینه طالبی می‌نویسد:

«بیشتر رجال وطن ما تا مطلبی مخالف نفع شخصی یا خارج از حیطه میزان فهم قاصر خودشان شنیدند، بی‌تحاشی منکر می‌شوند و بیهوده و بی‌اصل و معنی می‌شمزند. علم با عقل‌های کامل و بالغ نیز متصل می‌ستیزد تا غالب شود.»^{۱۶}

اعتقاد به علم و پیروزی نهائی آن طالبیف را و می‌داشت که نه تنها به مسائل کلی فلسفی، بلکه به مسایل اجتماعی نیز با نظر دیگری بنگرد و پدیده‌های مختلف اجتماع را از زاویه تفسیرات قرون وسطائی مطالعه نکند، بلکه بر خورد تازه‌ای بدان‌ها داشته باشد و آنها را، از زاویه علم، از زاویه دید جامعه‌های تکامل یافته‌تر و جهان‌بینی‌های مبتنی بر دانش عصر تحت بررسی قرار دهد.

در زمینه عقاید مذهبی، طالبیف گرایش به جانب «دئیسم» داشت، یعنی در عین قبول مبدأ و خالق کلّ برای کائنات، دخالت آن مبدأ را در امور طبیعت منکر بود. همان طور که پانته‌یسم و وحدت وجود در شرایط قرون وسطی شکل مساعدی برای مقابله با سکولاستیک اسلامی بود، دئیسم در دوران فرو ریختگی فتودالیسم و ظهور جامعه نوین چنین شکل مساعدی محسوب می‌شد^{۱۷}. مثلاً هنگامی که طالبیف ضمن یک سلسله «الواح» در کتاب 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، قوه انبات به او دادم. هوای نسیمی به دور او پیچیدم. فصول اربعه را مقرر داشتم. در هوای نسیمی تشکیل برف و تگرگ و تموج خلق کردم. آن وقت کره زمین را مثل سایرین استقلال دادم که در مدار خود بگردد. هر چه دارد به خود بدهد و از خود بگیرد.»^{۱۸}

در عبارات «کره زمین را مثل سایرین استقلال دادم» و «هر چه دارد به خود بدهد و از خود بگیرد» اندیشه دئیستی طالیف بروز می‌کند: خداوند جهان را آفرید، ولی آن را مستقل ساخت تا خود گرداننده کار خویش باشد.

خود مذهب را نیز طالیف مجموعه شرایع وضع شده از طرف خداوند و فرستادگانش نمی‌داند، بلکه آنها را پدیده‌های تاریخی که در دوران معینی از مراحل تکاملی فکر و تمدن بشری بوجود آمده‌اند می‌شمرد و در این باره در سفینه طالبی مطالب را بدین شکل افاده می‌کند:

«در نظر اول معلوم می‌شود که سکنه دوره سنگ عقیده و مذهب و آداب و رسوم نداشتند و چون بهائم ازدواج دختر و خواهر جاز می‌شمردند و از تعلیم و کتاب بی‌خبر بودند. در دوره برنزی معبدها 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.»^{۱۹}

علی‌رغم این نظریات و با آنکه طالیف قوانین موجود مذهبی را کهنه می‌داند و بر آن است که باید قوانین جدیدی ایجاد کرد^{۲۰}، دارای یک سلسله ناپیگیری‌های جدی فکری نیز هست. مثلاً خواب را یک امر مافوق الطبیعه می‌شمرد و آن را از جهت ماتریالیستی غیر قابل تعبیر می‌داند، بر آن است 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 زمینه اثبات «مبدأ» را محکم‌تر می‌کند.

مسائل اجتماعی مطروحه در آثار طالیف نسبت به مسائل عمومی جهان‌بینی و مذهبی، جهت باز هم روشن‌تر و مترقی‌تری را در اندیشه طالیف نشان می‌دهد. وی حتی در سال تألیف سفینه 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. طالیف در همان ایام چنین می‌نوشت:

«اکثر متمولین این مغربیان تمدن‌نمای خوش ظاهر و خلیق، مثل موش صحرائی دور عالم می‌گردند و هر جا آکنده جدیدی از حبوبات ثروت پیدا کنند همراهان خود را دعوت می‌کنند به هر حیلۀ روباهی که ممکن باشد رخنه بر آن آکنده بیاندازند و در مدت قلیلی هر چه هست و صد سال دیگر خواهد بود، بی‌رحمانه پیردازند.

بعد از آن به صورت انسان بر آیند و از مراعات حقوق دیگری و آزادی و برابری الحان خوش‌آیندی بسرایند و حل و تصفیۀ مسائل متنازعه را مطلق در قوۀ خود و ضعف دیگری شناسند.^{۲۱}

پس از این توصیف رسا از استعمار طلبان غرب، طالیف نتیجه می‌گیرد:
 «هر ملّتی که رجال متنفّذ او زود باور و لاینّ العربیکه و بی علم و بی تجربه و طلا دوست باشند با سرپنجه صید افکن شاهین اقتدار استرلینگ و روبل و دلار و فرانک زودتر از دیگران شکار می‌نمایند.»^{۲۲}

نه تنها در بارۀ طرد و نفی استعمار، بلکه در مسئلۀ جنگ و صلح نیز طالیف انسانی‌ترین نظریات را عرضه می‌دارد. عشق طالیف به صلح گاه به ظاهر تا حد پاسیفیسم^{۲۳} می‌رسد، ولی با این حال باید متوجّه بود که در او اواخر قرن نوزدهم و در دوران «صلح مسلح» طرف تیز انتقاد طالیف صرفاً و صرفاً متوجه جنگ‌های غاصبانۀ امپریالیستی است، و الا او در موارد دیگر صریحاً «حفظ وطن» را «وظیفۀ مقدّسِ ابناء بشر» می‌داند و سپاهیگری را به خاطر دفاع از حقوق وطن و خلق ضرور می‌شمرد. ولی طالیف 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 این است که عموم سکنه حامل شمشیر و تفنگ و نیزه بشوند، معتاد نشست و برخاست فنون حربیّه باشند، در معلّم خانه‌ها عوض علم و تمدّن عادات بهائمی و وحشیگری را تحصیل نمایند. جوانان ملّت را که در عین شباب بایست مباشر اعمال نافعۀ بوده و روز خود را مصروف زراعت و فلاح و ازدیاد معیشت خود و بستگان خود نموده به تعمیرات تمدّن مشغول گردند، در سرباز خانه‌ها چون ماکینه بی‌روح تعلیم آدم‌کشی بدهند و مبالغی از ثروت ملّی صرف نموده نگاه دارند که هنگام اقتضا، یعنی برای نیل به مقاصد فاسدۀ شخصی یا جهان‌گیری به خرابی ممالک و ویرانی آبادی‌ها و قتل ابناء جنس خود مأمور کنند.»^{۲۴}

طالیف مطمئن است که جنگ به مثابۀ یک پدیده غیرعادی در زندگی انسانی روزی از میان خواهد رفت. شکی نیست که طالیف متوجّه نیست که لازمه از میان رفتن جنگ از میان رفتن آن نظامات طبقاتی ظالمانه است که جنگ‌های غیر عادلانه را تحمیل می‌کنند و جنگ‌های عادلانه را به ضرورت مقدّسی بدل می‌سازد. ولی خود این مسئله که طالیف 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 نکته دلکش و دل‌پذیری در اندیشه

اوست . در سفینه طالیبی، در همانجا که به تقبیح جنگ می پردازد، پیروزی آتی صلح را بدین نحو توصیف می نماید:

«دور نیست که به برکت انتشار و استقرار قوانین متمدن و تعمیم معارف، دول روی زمین این بساط وحشت انگیز را وقتی بر چینند و در نقطه مرکزی دنیا عمارت بزرگ تر از همه عمارات عالیّه با شکوه عالم به اسم «دربار عالی فیصل امور جمهور» بر افزایند، کنگره هائی تشکیل دهند و از همه طوایف و ملل اعضائی انتخاب کنند و مسایل متنازعه بین المللی را در آن محضر عدل و داد حل و تصفیه نمایند و این همه لشگر که الان در یک ماه تا چهل کرور حاضر میدان جنگ می شود و نصف این عده دائماً در سربازخانه ها مقیم و منتظر صدور امر خرابی و ویرانی عالم هستند مشغول تکثیر ثروت طبیعی از کشت کاری و آبیاری صحراهای لم یزرع بشوند.»^{۲۵}

در باره این آینده صلح آمیز، طالیف عقاید و نظریات مشخصی ذکر می کند. در مسائل الحیات تصریح می کند وقتی صلح در عالم مستقر شد فدراسیون کبیر «جمهوری سرخ» برقرار خواهد شد و اهالی عالم اعضا یک خانواده می شوند^{۲۶}. در واقع طالیف از «سوسیالیسم» به مثابه یک تئوری علمی مطالبی شنیده و می دانست و آینده بشریت را یک آینده سوسیالیستی می شمرد. در باره سوسیالیسم به مثابه یک علم، طالیف در مسالک المحسنین چنین می نویسد:

«بعد از آنکه علم سوسیالیسم (یعنی علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین) منتشر گشت و مردم فهمیدند که تکالیف نفوس باید در خور استطاعت و استعداد آنها باشد^{۲۷}، کارهای عالم صورت دیگر گرفت. مخاطرات و محظورات از میان برخاست. در اعمال و اقوال معنی منظور است نه صورت.»^{۲۸}

طالیف شاید در نتیجه تماس با سوسیال دموکرات های انقلابی قفقاز مطالبی در باره تعالیم سوسیالیسم علمی که وی آن را به مثابه علم اصلاح حالت فقرا و رفاهیت محتاجین تعریف می کند (تعریفی که برای دوران وی وزین و جالب است) شنیده و یا خوانده بود. آنچه که مسلم است استنباط طالیف از این علم انقلابی هنوز دقیق نبود، منتها وی با آن روح انسان دوست و دمکرات منش خود به این دانش انقلابی نوین علاقه می ورزید و به پیش گوئی های آن در باره آینده انسانیت باور داشت. به همین جهت است که وی در باره این آینده چنین می نویسد:

«اختلاف صوری به اتحاد معنوی تبدیل گردد. هر کس صلاح خود را در صلاح غیر می داند و محبت دیگری را محبت خود شناسد. بساط مدنیت چیده شود و ریاست عدل و صدق استقرار یابد. قضاوت و اقامه شهود لازم نگردد و نقض اقوال و عهدود از کسی سر نزند.»^{۲۹}

دشمنی با استعمار، علاقه به صلح و سوسیالیسم، باور به آینده مسعود انسانیت، چنین است

محتوی تفکر اجتماعی طالِبُف. طالِبُف 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. چند نمونه می‌آوریم:

طالِبُف دشمن رژیم سلطنتی است و با خرافه‌شاه پرستی و تصوّر آنکه گویا شاه ظلّ اله و سلطنت موهبت آسمانی است مبارزه می‌کرده است و با خشم تمام چنین می‌نوشت:

«مگر سلاطین عالم را طغرای سلطانی از آسمان نازل شده؟ مگر خدای بزرگ صد سایه بی‌وجود دارد؟ مگر از تاریخ نمی‌دانی که مؤسس آنها چپاول چی آشوبگر، دلیر یا رجال صاحب تدبیر بودند که اخلافشان هزار سال سلطنت دنیا را مالک شدند.»^{۳۰}

نکته‌ای که دموکراتیسم عمیق اندیشه‌های اجتماعی طالِبُف را نشان می‌دهد، دشمنی او با نظام مَلَکان فتودال است. وی با صراحت طرفدار اصلاح ارضی و برانداختن نظام فتودالی است و نظر خود را به روشنی بیان می‌دارد:

«بعد از این نباید در ایران مَلَک باشد. همه اراضی شخصی یا خالصه دیوان باید به تبعه فروخته شود که خود تبعه مختار و مالک باشد.»^{۳۱}

نکته جالب دیگری که می‌توان از اندیشه‌های ترقیخواهانه طالِبُف نقل کرد، درک عمیق او از شیوه کسب و اتخاذ تمدن اروپایی است. در دوران طالِبُف اروپا در ربه‌ سرمایه‌داری بود و طالِبُف به واسطه زندگی در روسیه و مسافرت به آلمان و مطالعه مسایل اجتماعی می‌دانست که همه چیز این تمدن «فرنگی» را نباید کورکورانه تقلید کرد، بلکه در اخذ آن باید اسلوب نقادانه و سنجیده‌ای داشت. طالِبُف این نکته مهم را در مسالک المحسنین بدین شکل افاده می‌کند:

«از هیچ ملت جز علم و صنعت و معلومات مفید چیزی قبول نکنی. تقلید نمایی، یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و معاشرت ملل خارجه بفهمی، حالی شوی که مشرق زمین غیر از مغرب زمین است. از آنها جز نظم مُلک چیزی استفاده نکنی، مبدا شعشعه ظاهری آنها تورا بفریید، مبدا تمدن مصنوعی (یا وحشیت واقعی آنها) ترا پسند افتد.»

آنچه که طالِبُف وحشیت واقعی غرب می‌نامد، همانا نظام جابرانه سرمایه‌داری و استعماری است، زیرا طالِبُف در واقع مایل است اخذ علم و صنعت و معلومات مفید غرب در درون جامعه عادلانه‌ای به عمل آید که در آن رفاه محتاجان و اصلاح حال فقرا کاملاً ملحوظ و مراعی است.

اندیشه‌های طالِبُف در افکار انقلابیون ایران و به ویژه در افکار عده‌ای متفکرین دمکرات انقلابی نسل بعد (از خیابانی گرفته تا کسروی) تأثیر عمیق داشت. مسلماً طالِبُف 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.

توضیحات:

۱. معادل واژه روسی Просветитель
۲. معادل واژه روسی Просвещение
۳. مارکس و انگلس، منتخبات (به زبان روسی)، جلد 2، صفحه 107، سال ۱۹۵۵.
۴. در فرانسه به آنها عنوان Les philosophes de lumière داده شد.
۵. در تاریخ فلسفه، جلد پنجم، صفحه 509، تاریخ تولد و وفات طالبی 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.
۶. از نامه به میرزا یوسف اعتصام الملک، مورخ ۱۶ رمضان ۱۳۱۴ (نقل از مقاله آقای افشار). شادروان قزوینی در «وفیات معاصرین» نظر معتبر خود را در باره نقش طالبی در شیوه 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 به روز بر اعتبار و منزلت او نزد همه می‌افزاید» (ر. ک. به: مجله یادگار، سال پنجم، شماره‌های ۴ و ۵).
۷. مرحوم کسروی نقل می‌کند که شیخ فضل‌اله نوری قرائت کتاب مسالک المحسنین طالبی را ممنوع ساخته بود.
۸. این گزارش از کتاب انقلاب ایران (۱۹۰۵-۱۹۱۱)، تألیف پروفیسور ایوانف، ایرانشناس شوروی، صفحات 144-145، ترجمه شده است.
۹. بهار در سبک شناسی، جلد سوم، صفحات ۳۷۱ و ۳۷۲، نقش روشنگران ایرانی قفقاز را بدین نحو بیان می‌کند: «در قفقاز نیز افرادی از ایرانیان پیدا شدند مانند میزا فتحعلی آخوندزاده، طالبی و حاج زین العابدین مراغه‌ای که نگران اوضاع ایران بودند و خود به اصول تمدن جدید آشنا و مایل به آشنائی دیگران. مقاله و تئاتر نویسی و کاغذ پرانی از داخل و خارج آغاز گردید.»
۱۰. تاریخ فلسفه (چاپ روسی)، جلد پنجم، صفحه 513.
۱۱. سفینه طالبی، صفحه ۱۱۵.
۱۲. مسالک المحسنین، صفحه ۱۶.
- ۱۳ و ۱۴ و ۱۵. همانجا.
۱۶. سفینه طالبی، صفحه ۲۱۷.
۱۷. مؤلفین تاریخ فلسفه مشروح در فوق نیز دئیسم طالبی را تصریح می‌کنند و می‌نویسند: «نظریات فلسفی طالبی متناقض است. وی بین ایده‌الیسم و ماتریالیسم نوسان داشت. او دئیست بود و به خداوند خالق جهان اعتقاد داشت. ولی دخالت روزانه خداوند را در زندگی طبیعت و جامعه نفی می‌نمود. دئیسم در شرایط ایران فتودال یکی از اشکال مساعد برای مقابله با سکولاستیک اسلامی بود.» (تاریخ فلسفه [چاپ روسی]، جلد پنجم، صفحه 511).
۱۸. مسالک المحسنین، صفحه ۱۵.
۱۹. سفینه طالبی، صفحه ۶۳.
۲۰. رجوع کنید به: مسالک المحسنین، صفحه ۴۲ و ۴۳.

- ۲۱ و ۲۲. سفینه طالبی، صفحه ۲۲۷.
۲۳. پاسیفیسم یعنی نفی و انکار هر نوع جنگ حتی جنگ‌های عادلانه (مانند جنگ‌های دفاعی و جنگ‌های انقلابی).
۲۴. سفینه طالبی، صفحه ۱۴۳ (ماکینه در این نقل قول یعنی ماشین).
۲۵. سفینه طالبی، صفحه ۱۴۴.
۲۶. مسائل الحیات، چاپ تفلیس، ۱۹۰۶، صفحه ۳۷ (به نقل از جلد پنجم تاریخ فلسفه، چاپ روسی).
۲۷. قاعدتاً منظور طالیف این اصل جامعه سوسیالیستی است که «از هر کس به اندازه استعدادش، به هر کس به اندازه کارش». طالیف این فرمول را به طور مبهم فهمیده و به همان سان نقل می‌کند.
۲۸. مسالک المحسنین، صفحات ۴ و ۵.
۲۹. همان، صفحه ۱۹.
۳۰. همان، صفحه ۱۱.
۳۱. همان، صفحه ۱۲۴.

پی گفتار

اگر خواننده‌ای برگ‌های این کتاب را که مؤلف کوشیده است طی آنها اطلاعات گوناگونی از منابعی مختلف در بارهٔ مسائل مورد بحث گرد آورد، با ستوه و پروائی در خورد خواننده باشد بی‌گمان از سیر شکوهمند، ولی جان‌گدازِ معنوی تاریخ کشور ما به شگفت خواهد آمد. هر فرهنگی دارای رنگی است. ستم خون‌آلودِ فرمانروایان، هجوم‌ها و ایلغارهای پیاپی، و گذران تلخ و پر از ناروایی، در جان‌های حسّاس و متفکّر پیشینیان ما هیجانی اندوهگین برانگیخته و آنها را به جست و جو و کنجکاوی مضطربانهٔ رازِ سپهر و زندگی وا داشته است. خواه در نغمه‌های فردوسی، عطار، خیّام، مولوی و حافظ و دیگر سخنوران بزرگ ما، خواه در افکارِ ابن‌سینا، غزالی، سهروردی، قطب‌الدّین و صدرا و دیگر اندیشه‌وران سترگ ایران این شور، این کاوش، این بی‌تابی عطشان، به خوبی دیده می‌شود. از جمله در عرفانِ ایرانی افکار شگرف و جسورانهٔ بسیاری انعکاس یافته. عارفان در میان پدیده‌های مادی «نور» و در میان پدیده‌های معنوی «عشق» را مورد توجه قرار دادند و آنها را با مفهوم تجلّی که روح و قلب آدمی بُروزگاه آن است پیوند دادند و لذا خود را بخشی از سراپای وجود، بخشی از خداوند دیدند. بیهوده نبود که شمس‌الدّین ملک داد تبریزی با غروری آسمانی می‌گفت:

«این مردمان را حق است که به سخن من التفات نکنند. سخن من همه از روی کبریا می‌آید. قرآن و سخن محمّد همه از روی نیاز آمده. از این رو معنی می‌نماید. سخن

می‌نگری نه در طلب و نه در نیاز. از بلندی چنان‌که بر می‌نگری کلاه می‌افتد!»
 آری آن سخن پُر کبریا، درک این واقعیت بود که همه چیز از جهان جان‌دار تا جهان بی‌جان از یک گوهر واحد است و آدمی هم‌وند خاندانِ هماهنگِ عشق است که متأسفانه ستم، تعصب، خرافه، نادانی رشته‌های پیوندش را از هم می‌گسلد.

چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد

موسئی با موسئی در جنگ شد

بر پایه همین وحدت بینی بود که منصور حلاج فریاد می‌زد که در طیلسان من کسی جز خدا نیست، و لذا عرصه سنگسار می‌شد و هنگامی که می‌دید که شبلی (عارفی مانند خود او) نیز به ناچار به سنگ افکنان پیوسته و با پرتاب کلوخی، تشفی خاطر خلیفه وقت را خواستار است، آه بر می‌آورد. در تذکرة الاولیاء عطار آمده است:

«... هر کسی سنگی می‌انداختند. شبلی موافقت را، گلی انداخت. حسین منصور

آهی کرد. گفتند: «از این همه سنگ هیچ آه نکردی، از گلی آه کردن چه معنی

است؟ گفت: از آنکه آنها نمی‌دانند و معذورند. از او سختم می‌آید که او می‌داند که

نمی‌باید انداخت.»

و این عارفان، به ویژه برخی از آنان که سوخته ادراک خورشیدآسای خود بودند، در پاره‌ای از افکار خود به چنان ذروه‌ای از لطافت بشری و ادراک انسانی دست یافته بودند که حیرت‌انگیز است. میان آن پَرند زرینه‌ای که تار و پود روان آنها بود، خشونت بهیمی جلا‌دان و عوانانی که بر آنها حکمروا بودند تفاوتی عظیم است. سلطانات «دیندارش» از قبیل محمود غزنوی و محمد مظفر بودند. اولی به عنوان جهاد و دفاع از بیضه اسلام در قبال قرامطه و رافضیان مردم را می‌چاپید. ابن اثیر در الکامل نقل می‌کند که زمانی محمود خبر یافت مردی از نیشابور مال فراوان دارد. احضارش کرد و گفت: «مرا خبر داده‌اند که تو قرمطی.» آن مرد به فراست دریافت. گفت: «قرمطی نیستم ولی مال فراوان دارم. هر چه می‌خواهی بر گیر و این تهمت از من بردار!» و آن دو می‌یعنی محمد مظفر که «شاه محتسب» نام داشت و خُم می‌می‌شکست و زه طنبور می‌گسست، در حالی که به تلاوت قرآن مشغول بود، موافق روایت یکی از نزدیکان او به نام لطف‌اله صدرالدین عراقی (و بنا به نقل فارسنامه)، مصحف را یک سو می‌نهاد و محکوم را با دست خویش سر می‌برید و سپس باز می‌گشت و کلام الله می‌خواند! و گویا این حادثه در زندگی این دژخیم هفتصد بار رخ داده است!

و اگر در حرم این جباران رخنه کنیم و داستان آزمیدخت‌ها، ترکان خاتون‌ها، دلشاد خاتون و بغداد خاتون‌ها، شاد ملک خانم‌ها، پری خان خانم‌ها و دیگر زنان شهوتران و شعبده باز را که نه تنها شاهی، بل کشوری و خلقی را آلت هوس خود می‌ساخته‌اند بخوانیم، پرده دیگر از

دربار سلاطین در چشم ما مجسم می‌گردد. بیهوده نبود که عبید زاکانی در رساله «تعريفات» خود می‌نوشت: «الختون، آنکه معشوق بسیار دارد و الكدبانو، آنکه اندک دارد.» جان‌های پاک از این زبانه‌های زراندود نفرت داشت.

غزالی که از این نو دولتان ترک و فارس و عرب که هر روز با رنگی و نیرنگی دیگر بر اریکه‌های کبر و زور می‌نشستند به جان بیزار بود، در کیمیای سعادت می‌نویسد:

«مگس بر نجاست آدمی نکوتر که عالم بر درگاه سلطان.»

ناصر خسرو می‌گفت:

چه حاجت به پیش امیرم چو دانم

که گر میر پیشم نخواند نمیرم

خواجه عبدالله انصاری از آن دین رسمی که ریاکاران متطوع به نام خلیفه و سلطان مراسم را در مساجد مقرر نس بر پا می‌داشتند به جان نفور بود و در مناجات و مقالات می‌نویسد:

«بیزارم از آن طاعت که مرا به عجب آرد. بنده آن معصیتم که مرا به عذر آورد.»^۱

و در خطاب به سالوسان و چاپلوسان می‌گفت:

«لقمه خوری هر جائی، طاعت کنی ریایی، صحبت رانی هوایی، زهی مرد

سودائی!»

این مردان با تمام نیرو از زیبایی زندگی در قبال اوامر عبوس مذهب دفاع می‌کردند. در همان دوران که به قول راوندی در راحة الصدور:

«الطرق کلها مسدوده الا طریق محمد.»

خیام در نوروز نامه تاک را به گیاهی مقدس و باده را به داروئی جادوئی مبدل می‌کند. غزالی در کیمیای سعادت به دفاع از سماع و موسیقی بر می‌خیزد و می‌نویسد:

«رو 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 فساد. چه آواز مرغان خوش است و

حرام نیست....»

ایستادگی روحی آنان از سویی و صحبت‌هایی که از سرناچاری برای توجیه طوفان‌های زهر آگین ظلم‌ها و هجوم‌ها و کشتارها می‌یافتند تا «عدالت الهی» را تبرئه کنند از سوی دیگر، زخم آنها را به نمی‌کرد. بدبینی و غم سوزانی در این کتاب‌های عربی و پارسی، منشور و منظوم موج می‌زند. در جوامع الحکایات عوفی آمده است که زمانی مؤرخ معروف محمد بن جریر طبری از یکی از آشنایان خود جوایب خبرهای روز شد. آشنای او گفت که المعزز که مردی ادیب و شاعر بود خلیفه شد. و او محمد داود جراح 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 کارنامه مهیب سوانح تاریخ بود از این تحوّل نابیوسیده حوادث در جهت خیر و نیکی به شگفت شد و پیش‌بینی کرد که کار این سه تن در این دوران که «روزگار در تراجع است» دوام نخواهد آورد. عوفی می‌گوید:

و «همچنان بود که وی گفته بود. آن منصب یک شب بیش برایشان نماند تا عاقلان را معلوم شود که هنر در همه ایام سبب حرمان بوده است!»

نظیر این بدبینی را در عبید زاکانی می‌بینیم. به این حکایت او در «اخلاق الاشراف» بنگرید:

«در تواریخ مغول وارد است که هلاکوخان را چون بغداد مسخر شد، جمعی را که از شمشیر باز مانده بود، بفرمود تا حاضر کردند. حکم فرمود 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 عدالت در خاطر افتاد خود را به شعار عدل موسوم گردانید، در اندک مدتی دولتش سپری شد!»

هم او با طنزی درد آلود می‌گفت:

«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 نتیجه‌گیری‌های تیره و تار از روزگار را در نزد این اندیشه‌وران پدید آورده بود. ولی در همان اندیشه عرفانی، همگام این بدبینی به روزگار، نوعی خوش‌بینی عمیق به سیرِ درونی آن نیز حکمرواست. به قول خواجه عبدالله انصاری:

«دیده از ظلمت شب هر چند در جفاست، امید روشنی خورشیدش از قفاست»

یا به قول مولوی:

کوی نو میدی مرو، امیدهاست

سوی تاریکی مشو، خورشیدهاست

و به گفته نغزِ حافظ:

چون دور جهان یکسره بر منہج عدل است

خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

و درست در دورانی که «دین زرپرستی» یا «مذهب الذّهب» در کنار کیشِ قدرت‌جویی و قدرت‌ستایی رواج داشت و عاشقان ثروت می‌گفتند: «الدردِهم مُزیل الّهم» یعنی «درهم زداينده اندوه است» این آزامردان به درویشی و به فقر فخر می‌کردند. حافظ می‌گفت:

گرچه گرد آلود فقرم، شرم باد از همتم

گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم

و شاعر عارف عراقی می‌سرود:

در حلقه فقیران قیصر چه کار دارد
در دست بحر نوشان ساغر چه کار دارد
در راه عشق بازان زین حرف‌ها چه خیزد
در مجلس خموشان منبر چه کار دارد

در نغمه‌های حزین، مینیاتورهای رنگین، نقش‌های ساحر قالی‌ها، داستان‌های رنگارنگ و دل‌انگیز، قصه‌های پُر 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 به ویژه در نیم قرن اخیر چنان چهره دگرگون ساخته که بشریتی سراپا نو در کار طلوع است. لذا آنچه که از ارثیه پارینه برای ما معتبر است برخی خطوط نورانی و جاودانی آن است مانند: یگانگی گوهر عالم، یگانگی بشر، ارجمندی دانش، رتبه والای انسانیت و مردمی‌گری، نفرت از عصبیت، ستم و خرافه و مال‌یغما، ثنای مردانگی، وفا و عشق و بی‌پرایگی، و ما در آستان آن پرستگاه مقدسی که در آن انسان‌های بزرگی عذاب دیده و خون آلود مدفونند سوگند می‌خوریم که روان خود را به این رشته‌های نورانی پیوند دهیم و آن را به سوی جهان‌های والاتری اعتلاء بخشیم. ما به روزی خود را در مستی دوزخی قدرت و طفیلی‌گری نخواهیم شناخت، آن را در خدمت صادقانه و محجوبانه به حقیقت و عدالت و فضیلت خواهیم جست و همیشه به یاد خواهیم داشت که فرزندان آن پاکبازانی هستیم که به خاطر رهائی خلق از اسارت و حقارت، مرگ را خوار شمردند و از زندگی برده‌وار با مردانگی قهرمانانه تن زدند.

توضیحات:

۱. در همین مضمون عبید زاکانی می‌گوید:
خدایا دارم از لطف تو امید
که ملک عیش من معمور داری
بگردانی قضای زهد از من
بلای توبه از من دور داری



Outlooks and Social Movements in Iran

by:

Ehsan Tabari

