شصت و پنج سالگی

برخی بررسی‌ها در بارهٔ

جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران

انتشارات حزب تودهٔ ایران

انتشارات حزب تودهٔ 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 در بارهٔ

جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران

چاپ چهارم

شصت و پنج سالگی

۱۳۸۵

فهرست

پیش‌گفتار ۱۵

پیش‌گفتارِ چاپ دوّم ۱۸

ویژگی‌ها و دگرگونی‌هایِ جامعهٔ ایرانی در پویهٔ تاریخ
۱. مقدمه ۲۱
۲. ویژگی‌هایِ جامعهٔ ایرانی پیش از اسلام ۲۲

سخنانِ انگلس دربارهٔ جوامعِ خاورزمین
۱. طرح مسئله ۳۷
۲. دربارهٔ عرب واسلام ۳۹
۳. دولت، مالکیت و مسئلهٔ آبیاری در شرق ۴۲
۴. مسئلهٔ مالکیتِ خصوصی برزمین در ایران ۴۴
۵. انگلس ومیهنِ ما ایران ۴۹

در جست وجویِ برخی مقولاتِ اقتصادی در ادبیاتِ کلاسیک ما
طرحِ مسئله ۵۵
فقر و ثروت ۵۶
پول و قدرتِ اجتماعی آن ۶۰
کالا و بازرگانی ۶۷
کار و پیشه و مزد ۷۴
اقتصادِ خانگی و روابطِ خرج و دخل ۷۸

ویژگی‌هایِ جامعهٔ ایران پس از اسلام
۱. ..... ۸۳
۲. ..... ۹۰

دین، عرفان و جادو، عناصرِ مهمّ جهان‌بینی‌های ایرانی
۱. جادو و علومِ غریبه یا (لَدُنی) ۱۰۲
۲. مذهب و کلاَم ۱۰۵
۳. عرفان و صوفیگری ۱۰۷
۴. فلسفهٔ ایده‌آلیستی ۱۰۸

نظری اجمالی به سیرِ تفکّرِ فلسفی در ایران
۱. مدخل، اسلوبِ تحقیق ۱۱۱
۲. جهان‌بینی‌هایِ ایرانی پیش از اسلام ۱۱۵
۳. جریاناتِ فکری و فلسفیِ پس از اسلام ۱۲۲

برخی منابعِ تحقیقی در بارهٔ جریاناتِ فکری در ایران
هدفِ این نوشته ۱۲۹
گروه اوّل: آثار خودِ فلاسفه و اندیشه‌ورانِ ایران ۱۳۰
گروه دوّم: آنچه که در قرونِ وسطیٰ مؤلّفینِ عرب و ایرانی نگاشته‌اند ۱۳۲
گروه سوّم: آنچه که مؤلّفینِ باختری در بارهٔ فلسفهٔ ایران نوشته‌اند ۱۳۳
گروه چهارم: آنچه مؤلّفینِ معاصر ایران و عرب نوشته‌اند ۱۳۴

اندیشهٔ دیالکتیکیِ تضاد و نبردِ ضدّین در مَزدَیَسنه
۱. طرحِ مطلب ۱۳۷
۲. مَزدَیَسنه و تضاد ۱۳۸
۳. اندیشهٔ تضاد در مذاهب و جریاناتِ فکری دیگرِ باستان ۱۴۲
۴. نتیجه ۱۴۵

آئینِ مِهر
۱. مِهرپرستی آئینی است دیرین سال ۱۴۸
۲. ریشهٔ مِهر و ستایشِ آن در اَوِستا ۱۴۹
۳. گسترش و محتویِ کیشِ مِهر ۱۵۱
۴. مِهر و خورشید ۱۵۴
۵. ردّپای مِهر در تاریخِ ایران ۱۵۵

مصطلحاتِ فلسفی و منطقی در زبانِ پَهلَوی
۱. طرحِ مسئله ۱۶۱
۲. شیوهٔ مطالعه در این بررسی ۱۶۳
۳. زبانِ پهلوی، چشم‌اندازی از تاریخِ آن ۱۶۴
۴. برخی مختصات لکسیکِ زبانِ پَهلَوی ۱۶۵

۵. ترمینولوژیِ فلسفی و منطقی در زبانِ پَهلَوی ۱۶۸
الف ـ نمونه‌هائی ازمصطلحاتِ هستی‌شناسی (اُنتولوژی) و اصطلاحاتِ عمومی فلسفی ۱۶۹
ب ـ تئوریِ معرفت (گنوسئولوژی) منطق وگرامر ۱۷۴
ج ـ برخی مصطلحاتِ اِتیک و اِسته‌تیک و روانشناسی ۱۷۹
۶. نمونه‌ای از بیانِ فلسفی در زبانِ پهلوی ۱۸۲
۷. نظری به لکسیکِ فلسفیِ دورانِ پس از اسلام در عربی و فارسی..... ۱۸۴
الف ـ از آثارِ ابن‌سینا ۱۸۵
ب ـ نمونه‌هائی از مؤلّفینِ دیگر ۱۸۵
نتیجه..... ۱۸۶

تشکّل جهان‌بینیِ رسمیِ دینی در آغازِ ساسانیان

۱. طرحِ مسئله ۱۸۹
۲. تَنسَر ۱۹۲
۳. اَردویراف..... ۱۹۴
۴. کَرتیر ۱۹۵
۵. آذَرپاد مِهرِسپَندان..... ۱۹۸
نتیجه..... ۲۰۱

مَزدکِ بامدادان

سرچشمه‌های اطلاعِ ما از مَزدک و مَزدکیان..... ۲۰۳
مختصری در بارهٔ وَضعِ جامعهٔ ایران در دورانِ جنبش ۲۰۴
جریان جنبشِ مَزدک ۲۰۷
آئینِ مَزدکی ۲۰۹
الف ـ آموزشِ نور و ظلمت..... ۲۱۰
ب ـ آموزشِ عدالت و برابری..... ۲۱۰
ج ـ آموزشِ بی‌آزاری و ریاضت ۲۱۳
منابعِ فکری آئینِ مَزدک ۲۱۴
تجلیّاتِ بعدی اندیشهٔ مَزدک در ایران ۲۱۵

بُزُرگمِهر بُختگان، افسانه یا تاریخ

۱. مَدخَل ۲۱۹
۲. تاریخ و افسانه در بارهٔ بُزرگمِهر ۲۲۱
۳. آثارِ بُزرگمِهر ۲۲۳
۴. شاهنامه و بُزرگمِهر..... ۲۲۵
۵. پایانِ کارِ بُزرگمِهر ۲۲۸

سخنی در بارهٔ اسلام و تَشَیُّع
طرح مسئله ۲۳۳
خصلتِ جنبش اسلامی و علل پیدایش آن ۲۳۴
ایده‌ئولوژیِ اسلامی و مشخصاتِ آن ۲۳۵
تَشَعُّب در اسلام ۲۳۸
شیعهٔ امامیه، ایده‌ئولوژیِ آن ۲۴۰
نقشِ تَشَیُّع در تاریخِ ایران ۲۴۵
ابوالعلاء و اسلام ۲۴۶

یک شخصیتِ شگفت مرموز ـ سلمانِ پارسی (روزبه پورِمرزبان)..... ۲۵۳

شمه‌ای دربارهٔ زندگی و آثار یکی از بزرگ‌ترین نوابغِ ایرانی
ابنِ مُقَفَّع (روزبه فرزندِ دادویهٔ پارسی) ۲۶۱

زَنادِقه
۱. طرح مسئله ۲۶۹
۲. منابعِ تاریخ زَنادِقه ۲۷۱
۳. محتوی واقعیِ کلمات «زِندیق» و «زَندَقه» ۲۷۱
۴. نبردِ خلفاء با زَنادِقه ۲۷۳
۵. یادی از برخی زَنادِقه..... ۲۷۴

بابکِ خرّم دین
۱. ..... ۲۷۹
۲. ..... ۲۸۰
۳. ..... ۲۸۲
۴. ..... ۲۸۴
۵. ..... ۲۸۵

جنبشِ زَنگیان، در قرن سوّم هجری
مقدّمه..... ۲۸۹
بردگی در کشورهای خلافتِ عرب ۲۸۹
صاحِب اُلزَنْج و شخصیتِ وی..... ۲۹۱
جریانِ مبارزهٔ زنگیان با خلافت ۲۹۳

مقامِ تاریخیِ جامعه شناسیِ فارابی
طرحِ مسئله ۲۹۷

نظرّیاتِ جامعه شناسی فارابی ۲۹۹
افلاطون و جامعهٔ کامل ۳۰۱
قدیس اوگوستین و «مدینهٔ الهی» ۳۰۲
وجه شباهتی بین فارابی و سپنسر ۳۰۲
نتیجه ۳۰۴

یک دانشمند و یک پژوهندهٔ بزرگ ۳۰۵

شکّ اسلوبی و آزمون‌گرائی در نزدِ متفکّران پس از اسلام ۳۰۹

حدیثِ جبر و اختیار در نزدِ متفکّران ما
یک مُعضَلِ کهن ۳۱۵
فاتالیسم و ریشه‌هایِ معرفتی و مادیِ آن در دنیایِ قدیم (نمونهٔ یونان وچین وایران) ۳۱۶
نبرد جَبریّه یا مُجَبِّره و قَدَریّه ۳۱۹
نبرد بینِ مُعتزله و اَشاعره در مسئلهٔ جَبر و تَفْویض ۳۲۲
نظرِ شیعه و صوفیه در این مسئله ۳۲۳
ابن‌سینا و مسئلهٔ جبر ۳۲۵
مسئلهٔ جبر و اختیار در ادبیاتِ فارسی ۳۲۷
حلّ مسئلهٔ جبر و اختیار از جهت دانشِ امروزی ۳۳۱

مُتکلّمین و نقدِ فلسفه
کلام و مراحلِ آن ۳۳۵
غزالی و فلسفه ۳۳۸
فخررازی و فلسفه ۳۴۱

فلسفهٔ لذّت و مرگ در نزدِ خیّام
واژه‌ای چند دربارهٔ دوران و جهان‌بینیِ خیّام ۳۴۵
کیشِ لذّت ۳۴۸
الف ـ کیشِ لذّت ویک پاپیروسِ مصری ۳۴۹
ب ـ کیشِ لذّت درفلسفهٔ هند ۳۵۰
ج ـ کیشِ لذّت درفلسفهٔ یونان ۳۵۱
فلسفهٔ مرگ در نزدِ خیّام ۳۵۲

اصولِ فِقه و منطقِ دِئونتیک
۱. طرحِ مسئله ۳۵۷

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

شِمه‌ای در بارهٔ جنبشِ اسمعیلیّه

مقدمه ۳۶۵
منشأ پیدایش ۳۶۶
اصولِ عقایدِ اسمعیلی ۳۶۷
سازمان ۳۶۸
اُسلوبِ تبلیغ ۳۶۹
مراکزِ قدرت ۳۷۱
تروریسم ۳۷۲
جا و اهمیّتِ تاریخی ۳۷۳

فلسفهٔ نور و منابعِ تاریخیِ آن

زندگی و مَقامِ تاریخیِ سُهرَوَرْدی ۳۷۷
فلسفهٔ نور ۳۷۹
منابعِ فلسفهٔ نور ۳۸۴
الف ـ منابعِ یونانی ۳۸۵
ب ـ منابعِ ایرانی، هندی و عربی ۳۸۹
برخی نتیجه‌گیری‌ها ۳۹۴

طِبّاعیان، دَهریان و اصحابِ هَیولیٰ

در بارهٔ زادالمسافرین ۳۹۷
انتقادِ ناصرخسرو از «طِباعیان» ۳۹۹
انتقادِ ناصرخسرو از «دَهریان» ۴۰۲
دَهریان کیانند؟ ۴۰۵
انتقادِ ناصرخسرو از «اصحابِ هَیولیٰ» ۴۰۷
مسئلهٔ قِدَمِ هَیولیٰ ۴۰۸
اَتُمیستیکِ رازی ۴۱۰
چند نتیجه‌گیریِ مهمّ ۴۱۳

ناصرخسرو ـ رزمنده، اندیشه‌مند و سخنور

۱. درآمد ۴۲۱
۲. دورانِ تاریخیِ ناصر ۴۲۳

۳. مراحلِ زندگیِ ناصر ۴۲۵
۴. آثارِ ادبی، فلسفی و دینیِ ناصر ۴۳۳
۵. آفرینشِ ادبیِ ناصر ۴۳۴
۶. برخی مشخصاتِ جهان‌بینیِ ناصر ۴۴۱

دربارهٔ زندگی واندیشهٔ جلال الدّین محمّد مولوی بلخی ۴۴۵

مولوی و تَمثیل
تَمثیل یا آنالوژی ۴۵۵
شیوهٔ تَمثیل در نزدِ مولوی ۴۵۶
برخی تَمثیلاتِ فلسفیِ مولوی ۴۵۹
مولوی و فلسفه، علم و عقل ۴۶۱
نمونهٔ یک تَمثیلِ بزرگِ عرفانی و فلسفی از مولوی ۴۶۳
قصهٔ اهلِ سبا و طاغی‌کردنِ نعمت ایشان را ۴۶۵

سخنی دربارهٔ انسان گرائیِ عرفانی
طرحِ مسئله ۴۶۹
حکمِ اوّل: انسان مظهری است ازخدا ۴۷۰
حکم دوّم: نیازِ مخلوق و اشتیاقِ خالق ۴۷۳
حکم سوّم: تضادِ انسان و فرشته ۴۷۴

دیالکتیک در اندیشهٔ برخی از متفکّرانِ ایرانی
۱. دیالکتیکِ عرفانیِ جلال‌الدّین مولوی ۴۸۰
اوّل: حرکتِ تکاملی ۴۸۳
دوّم: تضاد ۴۸۵
سوّم: جنبشِ جاوید ۴۸۸
۲. صدرالدّین شیرازی و حرکتِ جوهری و استکمالِ وجود ۴۹۰

خواجه نصیرالدّین طوسی و شِمّه‌ای از آموزشِ اخلاقیِ او
۱. چهره‌ای از خواجه‌نصیر ۴۹۹
۲. آموزشِ اِتیک (اخلاق) در نزدِ خواجه نصیرالدّین ۵۰۴
برخی مسائلِ جامعه‌شناسی ۵۰۶

علّامه قطب‌الدّین شیرازی و نظریهٔ او در بارهٔ معرفت
زندگیِ شگفت و پُرثمرِ قطب‌الدّین ۵۰۹
آثارِ قطب‌الدّین ۵۱۰
شیوهٔ سکولاستیکِ قطب‌الدّین ۵۱۳
تئوریِ شناخت یا معرفت در نزدِ قطب‌الدّین ۵۱۴
توازیِ تئوریِ معرفت و تئوریِ وجود ۵۲۰

جنبشِ انقلابیِ دراویشِ ایرانی در قرنِ هشتمِ هجری
کلمه‌ای چند در بارهٔ عرفانِ ایرانی ۵۲۳
تَشَعُّب در عرفانِ ایرانی و پیدایشِ جنبشِ درویشان ۵۲۶
معنیِ لُغَویِ درویش ۵۲۷
سعدی و حافظ در بارهٔ دراویش ۵۲۸
جنبش‌هایِ انقلابیِ درویشان در قرنِ هشتم ۵۳۰

در بارهٔ جنبشِ حُروفیّه (افکار و حوادث)
مَدخَل ۵۳۵
اعداد، حُروف، اَصوات و نقاطِ اسرارآمیز ۵۳۶
«علمِ حُروف» در ایران ۵۳۷
آموزشِ کابالیستیک یا حُروفی در باخترزمین ۵۴۰
تاریخچهٔ جنبشِ حُروفیّه در ایران ۵۴۱
الف ـ حُروفیّه دردورانِ میرانشاه ۵۴۲
ب ـ حُروفیّه دردورانِ شاهرخ ۵۴۴
نتیجه ۵۴۵

آزاداندیشیِ خیّام و حافظ
۱. ..... ۵۴۹
۲. ..... ۵۵۱
در توصیفِ بهشت ۵۵۳
در توصیفِ رستاخیز و جهنم ۵۵۴

اندیشه‌هائی چند در بارهٔ حافظ ۵۶۹

جهان‌بینیِ یک شاعر ـ بحثی براساسِ بیانِ حافظ در بارهٔ جهان‌بینی‌اش
درآمدِ سخن ۵۷۹
شکّاکیّت و لاادریتِ (Agnosticisme) حافظ ۵۸۱
انتقاد از مذاهبِ عصر ۵۸۲

وحدتِ وجود یا پانته‌ئیسمِ (Pantheisme) حافظ ۵۸۴
فلسفهٔ عشق ۵۸۵
فاتالیسمِ (Fatalisme) حافظ، اعتقادبه سرنوشت وقضا و قَدَر ۵۸۷
شیوهٔ خوَش باشی یا هِدونیسمِ حافظ ۵۸۸
کیشِ باده پرستی ۵۹۰
بدبینی و خوش‌بینیِ حافظ ۵۹۱
اِتیکِ حافظ، فلسفهٔ شکیب و پایداری و امید ۵۹۴
اِسته‌تیکِ حافظ ۵۹۵
برخی نظریاتِ اجتماعیِ حافظ ۵۹۶
پایان و نتیجه ۵۹۷

نگاهی گریزان به پویهٔ اندیشهٔ فلسفی و اجتماعی از صفویه تا زمان ما
مَدخَل ۵۹۹
عروج و سقوطِ فلسفهٔ کلاسیکِ ایران ۶۰۲
برخی مسائلِ فلسفهٔ سکولاستیکِ ایران ۶۰۵
روشنگری و روشنگران ۶۰۷

جنبشِ بابیان
مَدخَل ۶۱۱
ریشه‌هایِ بابیگری ۶۱۲
سیدعلی محمّد باب که بود و چه می‌گفت؟ ۶۱۴
جنبشِ بابیه و اَدوارِ آن ۶۱۸

عبدالرحیم طالِبُف تبریزی ـ دوران، زندگی و اندیشهٔ وی
روشنگرانِ انقلابِ بورژوازیِ ایران ۶۲۳
دوران و زندگیِ طالِبُف ۶۲۴
نظری به اندیشه‌هایِ فلسفی و اجتماعیِ طالِبُف ۶۲۷

پی‌گفتار ۶۳۵

پیش‌گفتار

کتابی که اکنون در دست دارید مجموعهٔ یک سلسله بررسی‌های تاریخی–فلسفی است که در بارهٔ برخی جهان‌بینی‌ها، اندیشه‌وران و جنبش‌های اجتماعی ایران پیش و پس از اسلام نگاشته شده است. این بررسی‌ها گردهٔ پژوهشی 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 بارهٔ 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 نگاشته اند. لذا منطقاً این سئوال 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 سیستم بندی منطقی و گاه با تحلیل‌های غیر مقنع علمی همراه است. از نظر یک مارکسیست پدیده‌های تاریخی تعبیری دارند که ناشی از قوانین تکامل مادّی و معنوی جامعه معیّن است. لذا در این بررسی‌ها **کوشش شده است** انبوه فاکتوگرافیک با سیستم بندی منطقی و بر اساس تحلیل ناشی از جامعه‌شناسی علمی عَرَضه 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؛

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

سوّم 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 اِعراب» داشته و متضمن نکات، یاد آوری‌ها، 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 علّت وقوع در شرایط خاص دور از دسترسی به کتابخانه‌های ایران، مؤلّف 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 مؤلّف کوشش خود را به کار برده است تا از گفته ها و نوشته ها در زمینه معین حتی‌المقدور 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 مهمّی وجود دارند که در این کتاب هیچ‌گونه بررسی جداگانه‌ای به آن‌ها اختصاص نیافته است. لذا جای خالی در این منظرهٔ عام بسیار است ولی کسی که کتاب را از سر تا پایان می‌خواند، می‌تواند تصوری 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 ازمنه 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 حتّی برخی هیجانات در آن‌ها هست. به مثابه مجموعه ای از گفتارهای مستقل می‌توان این عیب را قابل تحمل دانست. برخی گفتارهای این مجموعه قبلاً نشر یافته ولی باقی برای نخستین بار منتشر می شود.

بررسی‌های مندرجه در این کتاب همه همسنگ نیست. در برخی آن ها چنان که گفته شد تحقیقات کمابیش مبتکرانه ای شده و می‌تواند از جهت تحلیلی کمکی، ولو اندک، به امر پژوهش در مسئله معیّن 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 بررسی های این کتاب سیر در مجرّدات، سفر در قرون گم شده عتیق و قرون وسطی، گریز از واقعیّت جوشان زمان ما به نظر رسد. چنین تصوری 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 ایدآلیسم، ارتجاع و انقلاب، آزاداندیشی و تعصّب از خلال همه این بررسی ها می‌گذرد و برای من به هنگام جُست 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 پیش گفتار 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 کارنامهٔ خونین و سوزانِ حیاتِ معنوی آنان یک بیداری، یک غرور و یک احساس وظیفهٔ ژرف بود و تصوّر می‌کنم برای همه کسانی که سود یا مقام یا استغراق در هستیِ 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 نوبهٔ خود از شرکت در ستم و تجاوز به اقوام دیگر نیز مبرّی نیستیم. ولی هم درمورد 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 آفرینش ها باشد نه به ستم ها، تجاوزها، جهان گشائی‌ها. در ایجاد تمدّنی که تمدّن ایرانی نام دارد هم خلق‌های ساکن فلات ایران و هم بسیاری بسیار خلق دیگر، از هندوچین گرفته تا اندلس و روم و صِقِلیه، دخالت داشته‌اند. لذا غرور میهن پرستانهٔ ما باید با احساس انترناسیونالیسم و علاقه و احترام به سرنوشت و مدنیّت دیگر خلق ها، به ویژه آن خلق‌هائی که با ما نزدیک‌ترین تماس را داشته‌اند، همراه باشد. تنها چنین احساساتی واقعاً انسانی و پیوند دهنده است.

احسان طبری

مرداد ماه ۱۳۴۷

پیش‌گفتارِ چاپ دوّم

چاپ اوّل این کتاب در سال ۱۳۴۸ شمسی انتشار یافته، این امر که کتاب حاضر به چاپ دوّم 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 آیندهٔ بهتری ممکن شود.

روشن است هر مؤلّفی، پس از سال‌ها که اثری از خود را می‌خواند، مایل است عباراتش را صیقل دهد و در آن تکمیل‌هائی وارد سازد، ولی متأسفانه برای اینجانب امکان این کار نبود، لذا بدان قناعت کرد که چند گفتار دیگر خود را تحت عنوان «افزوده‌ها»[1] به پایان این کتاب ضمیمه کند.

در طبع اوّل این کتاب برخی اشتباهات راه یافته بود که در این طبع برای اصلاح آنها کوشش شد و بدین سان طبع دوّم در اثر صحت متن و به برکت مباحث افزوده شده شاید نسبت به چاپ نخستین این کتاب مزیّت 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 مؤلّف اگر فرصتی و امکانی می‌یافت از تدارک این گفتارها تن نمی‌زد و سخن گفتنی ولی ناگفتهٔ 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 شیوهٔ درست و علمی تحلیل تاریخی نیز برخوردارند، این وظیفهٔ 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 بارهٔ جوامع خاورزمین (فصل)؛ در جست‌وجویِ برخی مقولاتِ اقتصادی در ادبیاتِ کلاسیکِ ما (فصل)؛ یک دانشمند و یک پژوهندهٔ بزرگ (بخش)؛ ۰ در بارهٔ زندگی و اندیشهٔ جلال‌الدّین محمّد مولوی بلخی (بخش)؛ سخنی در بارهٔ انسان‌گرائی عرفانی (فصل).
این فصل‌ها و بخش‌ها به چاپ دوّم کتاب، بهار ۱۳۵۶، تهران (چاپ اوّل 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 دگرگونی‌هایِ جامعهٔ ایرانی در پویهٔ تاریخ

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

کارل مارکس، سرمایه، جلد۳، ص ۸۰۴

۱. مقدّمه

آنچه که در ذیل می‌آوریم در حکم «مدخل» بر این کتاب است و هدف آن است که در صفحات اندک و سطوری معدود، نظری از سوئی تند وپران 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 ضابطه‌هائی برای شناخت پدیده‌ها به دست داده است تا بتوان در گُم‌بیشهٔ رویدادهای تاریخ راه برد و مراحل این سیر و سمت تکاملی آن را معیّن کرد.

این کوشش چه از جانب مورّخین مارکسیست و غیر مارکسیست اروپائی و چه از جانب مورّخان و محققان ایرانی طی چند دههٔ اخیر انجام گرفته است و می‌گیرد و از آن جمله با فیض‌گیری از همین کوشش‌ها است که ما این «مدخل» را تنظیم می‌کنیم. ستارهٔ رهنمای ما در تنظیم این مدخل همان گفتار پُر اَرجی است که در سرلوحه آورده‌ایم یعنی با آنکه تاریخ جوامع انسانی از جهت ماهیت قوانین اقتصادی ـ اجتماعی خود از سلسلهٔ فُرماسیون‌های معیّنی (مانند زندگی ابتدائی اولیه و نظام دودمانی، نظام بردگی، نظام فئودال و نظام سرمایه‌داری و نظام سوسیالیستی) می‌گذرد، اَشکال بروزِ این نظام‌ها یا فُرماسیون‌ها در تاریخ، تندی و کُندی تحول آن‌ها، در آمیختگی اَشکال کهن با اَشکال نوین، ویژگی این اشکال به اندازه‌ای متنوع و رنگارنگ است که نباید تنها به

تحمیل مصنوعی یک مشت مقولات منطقی بر تاریخ بسنده کرد، بلکه باید منطقی را از متن تاریخ، کلّی 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، شیوهٔ 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 وظیفهٔ 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 «سلطنتِ منتظم ایرانی ساسانیان» می‌نامد[۲].

در واقع بغرنجی ساختمان «دیوان‌ها» طی قرن‌های متمادی در ایرانِ پیش و پس از اسلام و تقسیم کار مفصلی که در میان آن‌ها شده بود و سیستم خراج‌ها که مثلاً در دوران ساسانی به وسیلهٔ «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 وجوی اَشکال یونانی ـ رومی بردگی در ایران، به جای یافتن اشَکال فرانسوی ـ آلمانی فئودالیسم در ایران، به جای جست وجوی شکل انگلیسی ـ 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 جهاتِ شکلِ بروزِ خود، **یگانه** و ویژه است.

۲. ویژگی‌هایِ جامعهٔ ایرانی پیش از اسلام

در بارهٔ جامعهٔ ایرانی پیش از اسلام، به ویژه در بارهٔ 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 دقیقِ اندکی به عمل نیامده است.

تاریخ ایران پیش از اسلام، چنان که امروز مسلّم 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. دربارهٔ 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 مدنیّتِ کوچندهٔ شبانی آریائی و مدنیّتِ ساکن بومیان به همان ترتیب که برخی مورّخین از آن جمله گیرشمن متعَرَض 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 چهرهٔ آن چنان ایرانی آشنا هستیم که تقریباً تا یورش بزرگ تازیان مسلمان کمابیش از جهت اِتْنیک همانند باقی ماند.

در بارهٔ دورهٔ آریائی نیز بحث‌هائی است. باید با نظر آن محققان که افسانه‌های خداینامهٔ پهلوی و شاهنامهٔ فردوسی را در بارهٔ دوران پیشدادیان و کیانیان جدّی 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 بارهٔ شاهان و پهلوانان پیشدادی با اساطیر هندو مخلوط است ولی دوران کیانی بیشتر متعلق به خود ماست. ایران از دست‌رسِ دید مورّخین یونانی که از مادّها و هخامشیان سخن گفته‌اند دور بوده، لذا داستان کیانیان و پهلوانان سیستان همگی در جرگهٔ اساطیر و افسانه‌ها باقی‌مانده و در متون مذهبی مانند اَوِستا و تفسیرهای آن رخنه کرد و در «خداینامه»ها یاد شد. با این حال چنان که اخیراً روشن شده است حتی در نوشته‌های هرودُت نیز می‌توان اشارات مبهم و دور و مغلوطی به نام‌های پیشدادی و کیانی یافت. هردوت این مطالب را به ویژه در بیان احوال سکاهای شمالی که خود از اقوام ایرانی بوده اند آورده است.

باری همهٔ این‌ها زمینهٔ کار مورّخان است و ما در این زمینه صلاحیت ورود نداریم. آنچه که برای یک بررسی کنندهٔ جریانات ایده‌ئولوژیکِ دورانِ پیش از اسلام دانستنش واجب است آن است که جامعهٔ ایران در آن دوران نسبتاً شناخته شده‌ای که مَزدَیَسنه در آن رواج یافت تا درآمدن جیوش تازیان مسلمان چه‌گونه جامعه‌ای بوده است؟

ما مطلب را از مادّها آغاز می‌کنیم که از اوائل قرن هفتم قبل از میلاد سلسله خود را بنیاد هِشتند 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 مادّها، 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 مَزدائیِ کهن زوال می‌یابد، دین اصلاح شدهٔ زرتشت به نام «مَزدَیَسنه» که درآغاز هزارهٔ پیش از میلاد در شرق ایران پدید شده بود در سراسر ایران رخنه می‌کند. در این دوران است که کیش جهان‌گیرِ مِهرپرستی که ریشه‌های کهن داشته رنگ و جلائی می‌گیرد، در این دوران است که در اواخر اشکانی و به ویژه در اوائل ساسانی دین زرتشت تحولی و انتظام تازه‌ای یافته به دین‌رسمی دولتی ساسانیان بدل می‌گردد، در این دوران است که مانی‌گری و مزدکی‌گری ظهور می‌کندو کیش کهنِ زَروانی بار دیگر رواج می‌یابد، در این دوران است که ایران با هند و چین و قلمرو کوشانیان در خاور و یونان و رم و بیزانس و سوریه و مصر در باختر روابط وسیعی دارد و مانند موجودی 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 ـ 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، الهیّات و فقهیّات خود را منظم می‌سازد، احتجاجات خود را عَرَضه می‌دارد. در این دوران است که فلسفه عملی (اتیک) دقیق و جالبی در ایران بنام «هَنْدَرْچ» (اندرز) تنظیم می‌گردد و فرزانگان 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.

مادّها 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 (۲۵۰ق.م-۲۲۶م.) و ساسانیان قریب چهارصد و سی‌سال (۲۲۶-۶۵۱م.) حکم‌روائی داشتند.

در این دورانِ درازِ هزار و پانصد ساله جامعهٔ ایرانی چه‌گونه جامعه‌ای بود؟ تردیدی نیست که یک جامعه طی هزار و پانصد سال بلاتغییر نمانده و در افزارها و شیوهٔ 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 برخورد 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 پیشه وران، بازرگانی، روابط پولی، بردگی پدید می‌گردد؛ و سپس این جریان نیز به تدریج دگرگون می‌شود و تیول‌داری و فئودالیسم و

اریستوکراتیسم و هیرارشی و شیوهٔ کاست مانندِ 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 مقرراتِ جامعهٔ هیرارشیک و اشرافی فئودال و تیول‌داری ظهور می‌کند و همه در کنار هم و تا دیری حتی تا دیری پس از استقرار اسلام زندگی می‌کنند!

اگر بخواهیم الگوهای تجریدی را برداریم و در ایران در جستجوی «نظام بردگی» از نوع یونان و رم یا نظام فئودال 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 می گویند حقیقت، مشخص است و باید حقیقتِ 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 جامعهٔ ایران که ادوارِ طی شده با سرسختی در کنار ادوارِ در حال ظهور باقی هستند آنها را گاه به بی راه برده است.

بهترین شیوه همانا مطالعهٔ «آمپیریک» و تجربیِ نسج اجتماعی ایران طی این یک هزاره و نیم و تنها پس از آن اجراءِ تعمیم و دست زدن به انتزاع است. در عین حال سخنان بسیار گران‌بها و کلیدی مارکس در بارهٔ جامعه‌های شرقی می‌تواند کمک بسیاری به حل مسائل بکند.

پیش از آنکه **تعمیمی از مختصات تکامل جامعهٔ ایران** قبل از اسلام به دست بدهیم، بی فایده 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 ادوارِ جهانیِ اوج مدنیت است. در اثر رام کردن ستور و از آن جمله گاو و اسب، بسط فلاحت 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 سکهٔ پول بغرنج‌تر شده، تقسیم کار در صنعت و کشاورزی و دست به دست شدنِ تجارب مدنیت‌ها، دولت‌ها و قومیّت‌ها و غیره و غیره تحقق یافته است. در این دوران الگویِ آن جامعه‌ای که تابع یک حکومت کاملاً متمرکز و بر رأس آن شاهِ مستبد، جانشینِ خدا، دارایِ اختیاراتِ نامحدود و اشرافیّت پیرامون اوست و سیستم منظّم ستاندن خراج‌ها و عوارض مختلف از کشاورزی، صنایع، بنادر، راه‌ها و غیره، به شکل رشدیافته‌ای در ایران پدید می‌شود. این الگو در خطوط عمدهٔ خود هزاران سال در کشور ما پائیده است.

امپراطوری وسیع هخامنشی در عین حال که اسارتگاه اقوام مختلف تحت سیطرهٔ پارس‌ها بود، در عین حال به یک انبیق عظیم اختلاط مدنیّت‌ها مبدّل 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 کارکردِ صنعتی و اختراعات و اکتشافات کوچک و بزرگ در دورانِ این امپراطوری دست به دست شد و این امر به بغرنجیِ تقسیم کار اجتماعی بسی افزود. بر اثر حفر قنوات و بستن سدها، باغ‌داری و فلاحت بسطی شایان یافت. دهقانان آزاد در پارس و دهقانان وابسته به زمین در اراضی اقوام دست‌نشانده، دو نمونهٔ دهقان ـ یعنی کثیرالعده‌ترین مولّدانِ این جامعه‌اند.

داریوش، به عنوان پادشاه ایران، نخستین بانیِ 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 متصرفّات بسیار وسیع خود را که انبوههٔ رنگارنگ سست پیوندی از اقوام مختلف از هندو تا یونانی بود به عده‌ای ساتراپ‌نشین تقسیم کرد و یک شهربان (ساتراپ، خشتره‌پاون) 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، شریان‌هایِ ارتباطی به صورت جاده‌های سنگفرش که حتی گاه شیارِ خاصِ حرکتِ چرخ در آن تعبیه می‌شد و پیک‌ها و چاپارهائی مجهز به اسبانی که برای اولین بار سم‌های آنها با کفش‌های آژده‌ای که سَلَف نعل است پوشیده می‌شد، ساخته شده بود. این شریان‌های ارتباطی، شوش و استخر و مراکز مهم دیگر حکومت مرکزی را با دورترین ساتراپ نشین‌ها مربوط می‌کردند. مثلاً جاده شوش ـ افس، به نقل از گیرشمن در «ایران از آغاز تا اسلام»، قریب ۲۷۰۰ کیلومتر طول داشت و به ۱۱۱ ایستگاه استراحت یا کاروان‌سرا مجهز بود. و در حالی که این فاصله را یک کاروان عادی طی سه ماه طی 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 وصولِ خراج، هم ایجادِ خزینه‌های محلی و مرکزی، هم تبدیلِ مزد جنسی را به نقدی و هم اجراء معاملات و دادن اعتبارات نظیر فعالیت بانکی معاصر را تسهیل می‌کرد.

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

البته هم دینِ مزدائیِ کهن و هم ادیانِ اقوامِ غیر آریائی ساکنِ نَجدِ ایران تأثیرات خود را در دینِ مَزدَه یَسنه چه در زمان زرتشت چه به ویژه بعد از او باقی گذاشتند. دینِ زرتشتیِ دورانِ هخامنشی با دینِ زرتشتیِ دوران‌هایِ بعد به ویژه ساسانی تفاوت دارد. در حالی که داریوش انحصاراً از آهورمزدا سخن می‌گوید، شاهان بعدی پایِ مِهر و ناهید و ایزدِ «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 بابِل و اورشلیم، و عوارض کمرشکن از مردم، استفاده از کار غلامان («مانیا»ها یا «گرده»ها)، غنائم سرشار غارت‌های جنگی، همه و همه بخش فوقانی جامعهٔ هخامنشی، خاندان سلطنتی، اشراف، شهربان‌ها، عمال دولتی، مغان و خدمهٔ آتشکده‌ها 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 چه‌گونه 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 حِرَف و صنایعِ ده‌ها قوم در این کاخ، به صورت بندگانِ داغ شده، در قبال مزدی ناچیز مشغول کار بودند. سخنان متفرعانهٔ داریوش از تمایلات اشرافیت پارسی به برخورداری از لذاتِ قدرت و ثروت حکایت می‌کند. هرودُت (کتاب نهم، بندهای ۸۱-۸۲) نقل می‌کند که در نبرد پلاتایا در اردوگاهِ مردونیه سردار خشایارشا ظرف‌های سیم و زر، دیوارپوش‌های ملوّن، میزهای طلاکوب، ظروف منبّت‌کاری از فلزهای گران‌بها وجود داشت که مایهٔ حیرت پوزانیاس (Pousanias) فرماندهٔ اسپارتی شد. گزنفون نیز در بارهٔ تجمل‌پرستی پارسیان در مقدمهٔ کتاب هشتم «گوژپدیا» شرحی ذکر می‌کند. به همین جهت هنگامی که اسکندر مقدونی با سپاهیانی با رنج خوگرفته به این امپراطوریِ فراخ تاختن آورد، با آن همان فاجعه‌ای روی داد که هزارسال بعد با امپراطوریِ 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 سپاهیانی غالباً مزدور، با دهقانان و پیشه ورانی سخت ناراضی، علی‌رغم صلابت برونی خود، ناگهان فرو پاشید و مقهور یک سردار جوان حادثه جو شد.

۲. تمدن هلنیستیِ دورانِ سلوکی، جهاتِ مثبتِ رشد اقتصادی ـ اجتماعی دورانِ هخامنشی را تشدید کرد. آن چنان رابطه‌ای بین شرق و غرب برقرار شد که نظیر آن در دوران‌هایِ طولانیِ بعد دیده نمی‌شود. این تبادلی بود که خطاست اگر آن را یک‌جانبه تصور کنیم و مانند برخی مورخین باختری از نقش فرهنگ‌آموزیِ یونانیان در ایران دم بزنیم. مانند دورانِ صلیبیان، غرب بسیاری از ارزش‌های مادی و معنویِ فرهنگ ایرانی و هندی را اخذ کرد. مانند دورانِ کنونی شرق بسیاری از دستاوردهای علمی، فلسفی، صنعتی یونان را کسب نمود. سنکرتیسم و اختلاطِ تمدّن‌ها رونقی بی‌سابقه در بازرگانی، پیشه‌وری، شهرسازی، فلاحت، راه‌سازی، استخراج معدن، باغداری و

اعتلاء هنر و علم و فلسفه و پیدایشِ مذاهبِ مخلوط ایجاد کرد. در پشت سر این مدنیّتِ مخلوط حتی نژادهایِ مخلوط که آنها را به یونانی «میکس‌هلن» (Mixhellene) می‌نامیدند، پدید آمدند. حتی مدتی زبان یونانی مانند زبان عربی به زبانِ اساسیِ علمی و دولتیِ 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 شهرسازیِ یونانی پدید گردید. در این شهرها تعداد یونانیان گاه برخود بومیان ایرانی می‌چربید و در آن دبستان‌های یونانی (گیمنازیوم) برای کودکانشان دائر 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 دورانِ تسلّطِ 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 سلطهٔ سلوکی‌ها و به تدریج از سیطرهٔ خط و زبان یونانی و یونانی‌مآبی شدید بیرون می‌آورد. ولی این جامعه دیگر چهرهٔ خود را دگر ساخته و از جهتِ مادی و معنوی غنی‌تر شده بود. قانونِ تکاملِ مدنیّت که از جمله نتیجهٔ دو عامل، یکی تبادلِ فرهنگ‌ها و یکی تکاملِ درونیِ خودِ این فرهنگ‌هاست، کار خود را کرده بود.

۳. **در ایرانِ پارتی** که پایتخت خود را به تدرج از **نسا** در خاور به **تیسفون** در باختر منتقل می‌کند، سجیهٔ قبیله‌ای سازمان‌دهندگان تأثیرات عمیق خود را باقی می‌گذارد. جامعهٔ پارتی از جامعهٔ پارسی هخامنشی جدید و مختصات ایلاتی قبایلی که اینک سرکار آمده بودند به دمکراسی قبیله‌ای نزدیک‌تر است. لذا اختیارات شاه محدودتر است. «مهستان» مرکب از خاندان‌های اشرافی و «انجمن فرزانگان و مغان» در تعیین شاه و عزل و نصبش تأثیر دارند. جهتِ نظامی و جنگی حکومت نیز قوی‌تر و جهتِ 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 تکاملِ 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 جامعهٔ پارتی از این دو جهت با سیمای جامعهٔ هخامنشی تفاوت داشت. در جامعهٔ اشکانی فعل و انفعالات ایده‌ئولوژیک نیرومندی بین شرق و غرب انجام می‌گیرد. ما در این زمینه در گفتار مربوط به «فلسفهٔ نورِ» سهروردی جداگانه سخن گفته‌ایم و خواننده را به همان جا مراجعه می‌دهیم.

دینِ زرتشتی نیز نخست در کیشِ آناهیتا، بهرام (وِرِه ثْرَغْنَ)، میترا، پرستش فروهرها یا فره‌وشی‌ها (که کارشناسِ معروف مذاهب آسیای نزدیک کومُن آن را با واژهٔ یونانی «دایمُن» یکی

می‌داند) مستحیل به نظر می‌رسد، ولی اگر به روایت «دینکَرت» باور کنیم و آن را ساختهٔ مؤبدان دوران ساسانی ندانیم، از زمان ولخش (بلاش) اوّل یا سوّم گردآوری اَوِستا و احیاء کیش مَزدَه یَسنه به شکل سنتی آن انجام می‌پذیرد. اَوِستا در این دوران سینه به سینه منتقل می‌گردد. بی‌هوده نیست که «منوک خرت» نسیان را برای مؤبدان زرتشتی بدترین گناه می‌شمرد، زیرا حفظ متون اَوِستائی و ادعیهٔ فراوان وظیفهٔ آنان بود. احتمال می‌دهند که اَوِستا با خطِ پهلویِ اشکانی در این دوران به شکل مکتوب نیز وجود داشته، زیرا خط فونتیک اَوِستائی که می‌تواند با دقت تمام مختصات تلفظ واژهٔ اَوِستائی را منعکس کند بنا به نظر جمعی از کارشناسان تنها در زمان خسرو اول ساسانی ایجاد شده است.

۴. **جامعهٔ ساسانی** نوعی سنتزِ دو جامعهٔ اشکانی و هخامنشی است. سیستم دولت‌داری، قدرت نامحدود شاهنشاه، نقش دین، بغرنجی دستگاه دولتی، وابستگی به سنت‌ها آن را به جامعهٔ هخامنشی بیش از جامعهٔ اشکانی شبیه می‌کند و تقریباً به مثابهٔ دنبالهٔ آن دوران است. ولی از سوی دیگر این یک تکرار عینی جامعهٔ هخامنشی نیست، بلکه وارث فرهنگ مادّی و معنوی بغرنج‌تر شدهٔ دوران هلنیستی و اشکانی است که خود به نوبهٔ خود این فرهنگ مادّی و معنوی را در همهٔ 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 دامنهٔ وسیع مبادلهٔ 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 سیطرهٔ عرب در خراسان و ماوراءالنهر پایهٔ مادی پیدایش یک تمدن درخشان شد، نظیرش در ادواری که جامعهٔ ساسانی دچار بحران‌ها و اختلالات درونی نیست، مشاهده می‌گردد یعنی در واقع جامعهٔ ساسانی همه یا تقریباً همهٔ محمل‌ها و مقدمات مادی و معنوی جامعهٔ 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 خزانهٔ شاهی و دیگر خزانه‌ها، در اثر سیطرهٔ خشنِ 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 پروسهٔ فئودالیزاسیون، که از آن دیرتر سخن خواهیم گفت، خزان خزان پیش می‌رود. دهقانان و شبانان عملاً بندگان و رعایایِ محکومِ بزرگان، آزادان، دیهگانان و مؤبدان و هیربدانند. مخارج

سنگین دربار، جنگ، آتشکده، مخارج زندگی سراپا تجمّل 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 می یابد. 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 ساختِ طبقاتی، شکلِ مالکیت، تأثیر تکامل عوامل اجتماعی و طبیعی، تضادهای درون جامعه و نظایر آن را مورد مطالعه قرار دهیم و بدین‌سان بینش خود را نسبت به 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 «نْمانا» (خانه‌ها) «ویسْ»، مجموعه‌ای از «ویسْ»ها، «زَنتو» و مجموعه‌ای از «زَنتو»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 **نْمانَپد، ویسْپد، زَنتوپد** و **دهیوپد** قرار دارد. ویسْپدها و زَنتوپدها اشرافیت ایلاتی را تشکیل می‌دادند و مانند خان‌های دوران‌های بعدی هستند. البته این نظام دودمانی پدرسالاری در میانِ اقوامِ آریائیِ چادرنشین و گله‌دار بود. در شهرها و آبادی‌های بومیانِ غیرآریائی، نظامِ اجتماعی از این جلوتر بود و از ترکیب این نظامات است که نظامِ اجتماعیِ دوران ماد و هخامنشی پدید می‌شود.

مَزدَه یَسنه در این مقطع پدید می آید ـ در مقطع آنکه خیش، گاو، اسب، آبادی‌های بزرگ، شکوه و ثروت، جای زندگی فقیر شبانان را می گیرد. مَزدَه یَسنه ایده‌ئولوژیِ انتقال از نظام ویس با آئین مزدائی کهن آنکه دین کاملاً ناتورالیستی بود به نظام مختلط بردگی ـ پاتریارکالی است که شاه مستبد بر رأس آن قرار داشت. بدین سبب مَزدَه یَسنه آهورمزدا ـ خدایِ واحد را جانشینِ بَسْ خدائیِ (پلی‌تئیسم) دینِ کهنِ 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 مبارزهٔ کوچنده و ساکن، گله دار و کشاورز و تضاد آن‌ها از تضادهای مهم جامعهٔ 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. مسئلهٔ مهم در ایران مسئلهٔ آب است. ایران جزءِ آن بخشِ عظیم کم آب جهانی است که از صحرای افریقا گرفته تا صحاری چین ممتد است. لذا برای حفظ کشاورزی باید همیشه شبکهٔ 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 مداخلهٔ 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 مِلکِ طِلقِ خود شاه بود و او می‌توانست آن را به درباریان و دیوانیان و شهربان‌های خویش ببخشد و یا مدت‌العمر واگذار کند، بر سلطهٔ فردی و اقتدارات شخصی شاهنشاه می‌افزود. این اراضیِ متعلق به شاه و خاندان او غالباً نتیجهٔ 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 (اکونومیک ***Ekonomik***، فصل ۴) می‌نویسد:

> «شاه بخشی از کشورخود 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 بخش‌هائی را بر آن زمین‌ها بیافزایند و به شهربان‌ها و عُمّالِ 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 جنبهٔ غلیظ تئوکراتیک (دین سالاری) نیز پیدا می‌کند و شاه به موجودی ماوراء طبیعی بدل می‌شود. همین دسپوتیسم است که موجب اسارت عمومی مردم دردست شاه است ومارکس آن را بردگی جمعی نامیده.

در اطراف شاه مستبد دربار و دستگاه دولتی (دیوان) و دستگاه جاسوسی و ارتش دَم به دَم وسیع‌تر، دَم به دَم 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 وسیلهٔ «آمارگران» و تحت نظر واستریوشید خراج می‌ستاند و گنج او و خزینهٔ دولت یکی است.

واژهٔ دیرندهٔ «خراج» و خراج‌گزاری چند هزاره در ایران پائیده است و از مقولات بسیار مهم مالی جامعهٔ ایران پیش و پس از اسلام است. در پارسی باستانی واژهٔ خراج به صورت «هراکَ» با کاف مفتوح عربی آمده که خود از ریشهٔ نو بابِلی «آلاکو» یعنی انقیاد و اطاعت مشتق شده است. در کشفیات تورفان این واژه به صورت «هراگْ» با کاف مجزوم فارسی آمد و در پهلوی صورت «خراگ» به خود گرفته است. در عربی و فارسی دَری 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 ترشدن 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 جامعهٔ ایران، همه و همه نشانهٔ 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 حِرَف (واستریوشان و هتخشان) جزءِ قشرها و طبقات عمده و اساسی اجتماعی هستند. تحرک یک فرد (Mobilite) در درون این هیرارشیِ طبقاتی البته به دشواری جامعهٔ 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 طبقهٔ نازل‌تر به بالاتر، کار آسانی نبود. سنّت‌پرستی و اشرافیّت در دوران ساسانی از همیشه غلیظ‌تر است.

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

لِلّه درّ انوشروان، من رجل
ماکان اَعلمه بالدون و السفل
نَهاهُمُ ان یمسوا بعده قلّما
کَی لایذ لّوابنی 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 جامعهٔ 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. همهٔ 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 هستندکه در تمام جوامع طبقاتی دیده می‌شوند.

هرودُت[5] 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 جامعهٔ ساسانی خواهیم گفت، همیشه بخش عمدهٔ بندگان را در ایران تشکیل می‌دادند.

در بارهٔ 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 ایرانِ سلوکی در راه خدایان، سخن می‌گویند. از آنجا که مقررات وسیع بندگی در دوران بعدی، یعنی در جامعهٔ ساسانی دیده می‌شود و منابع گوناگونی از آن یاد می‌کنند، دلیلی نیست که جامعهٔ اشکانی را نیز مانند جوامع قبل و بعد دارای همان مختصات ندانیم.

و امّا در بارهٔ وجود برده‌داری در جامعهٔ ساسانی خواه از منابع ایرانی (و از آن جمله و به ویژه از روی «مجموعهٔ قوانین» موسوم به«ماتیکان هزار داتستان» که در آن حتی بخشی به قواعد برده‌داری اختصاص دارد) و خواه از منابع خارجی هم‌عصر می‌توان اطلاعات بسیاری به دست آورد. بهای متوسط یک بنده ۵۰۰ دِرهم بود و خواجه می‌توانست برده را به گرو بدهد یا نذرِ 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[6] 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. مُهرنرسی وزیر معروف بهرام پنجم و یزدگرد دوّم 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 واژهٔ «آناشهریک» انحصاراً به برده اطلاق می‌شد.

۵. روابط پولی، چنان که به موقع خود یاد کردیم، از بسیار قدیم در جامعهٔ ایرانی مشاهده می‌گردد. این روابط از جوامع رشد یافتهٔ 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 مطالعهٔ اسناد مختلف منظرهٔ زیرین را در جوامع هخامنشی، اشکانی و ساسانی به دست آورد:

در اسناد دوران هخامنشی از ده‌ها یا آبادی‌هائی به نام «دیدا» (دیوار)، «وردنه» (در اَوِستائی ورزنه و در هندی وژه‌نم) که برخی مایلند آن را به ده مشاع ترجمه کنند و «آوهنا» (همریشه با واژهٔ ارمنی اوان یعنی ده) سخن در میان است. تفاوت این اصطلاحات دقیقاً روشن نیست، ولی به هر جهت این نام آن آبادی‌هائی است که در آن برزگران با اقتصادِ طبیعی، صنعت و فلاحتِ از هم جدا نشده،و مالکیتِ مشترک و مشاع، موازین و مقرراتِ پدرسالاری و دودمانی زندگی می‌کرده‌اند. اهالی همین ورزنه‌ها هستند که به شاه، سپاهیان، به ویژه پیادگانِ جنگی (که در زبان پارسی باستانی کاره (Kâra) نام داشته‌اند) می‌داده‌اند. در دورانهای بعدی ـ اشکانی و ساسانی ـ نیز این واحدهای مشاع دهقانی، مرکز عمدهٔ تجمع نفوس مولد ایران بود. همکاری و تضامن «همبائی» که شاید پایهٔ عینی کمونیسم روستائی جنبش مزدکی بود در این واحدها حکم‌روائی داشت.

وقتی جریان تجزیهٔ کمون‌ها و بسط قدرت دیهگان و منصب‌دارانِ صاحب تیول یعنی پروسهٔ فئودالیزاسیون از اوائل ساسانیان قوت می‌گیرد، واکنش دهقانان به صورت گِرَوِش به روش مزدک در می‌آید. آرزوی بازگشت به «همبائی» و مساوات دهقانی در ریشهٔ عدالت‌طلبی مزدکیان است. این نکته را که برخی از مورخین مارکسیست متعَرَض 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) تکیهٔ خاصی می‌کنند. مورخان غیر مارکسیستی که در بارهٔ ایران تحقیق کرده‌اند ظاهراً فئودالیسم را به معنای فقدان تمرکز و وجود ملوک الطوایف (کذک خدائی) گرفته‌اند. در مارکسیسم برای فئودالیسم محتوی اقتصادی قائلند و آن استثمار مالک فئودال از رعایای وابسته به زمین از طریق گرفتن بهرهٔ مالکانه بر اساس مزارعه و غیره است. سیستم ملوک‌الطوایف 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 تباینی نیست. این سیستم «کذک خدائی» در دوران اشکانی، در اثر نفوذ رؤسای با نفوذ محلی قبایل (قریب ۱۸ شاه محلی) بسط

یافت. اصولاً در سیستم اجتماعی اشکانی دمکراسی پاتریارکال، اجراءِ 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 «مِهرپرستی» 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 خلفاءِ راشدین در نزد اعراب همین دمکراسی قبیله‌ای را مشاهده می‌کنیم که سپس تأثیر اریستکراتیسم ساسانی آن را از بین می برد و خلافت و امامت را جانشین آن می‌کند.

و امّا در بارهٔ فئودالیسم ایرانی باید تصریح کرد که مسئلهٔ «زمین بستگی» دهقان مطرح نبوده است و منظرهٔ فئودالیسم با همان رژیم «ارباب ـ 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 «زمیک خووش» داشتند. زمین مشاع را «زمیک همبارکان» می‌نامیدند. اشتراک در زمین ضمناً ناشی از اشتراک اتنیک، اشتراک در خون بود، زیرا غالباً در این روستاها بقایای ویسْ‌ها و زَنتوها 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، یشوعاستلیت، 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 «گبره» به معنای دهقان آزاد و «گبره پرهه» به معنای دهقان بسته به زمین و «مره کوریه» به معنای رئیس ده یاد می‌کند. یشوعاستلیت دِهِ مُشاع را «کرتیه» می‌نامد که شایدبا «کرد» پارسی دری همریشه باشد.

اما «وزرگان» و اعضاءِ 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 اِقطاع می‌داد. نام اِقطاع را در پهلوی شاید همان «نان پارک» می‌گفته‌اند که در برخی مآخذ آمده و احتمالاً واژهٔ «قَطیعه» 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 ایده‌ئولوژیِ مسلط یا شکلِ مسلطِ ایده‌ئولوژیک است که در دورانِ اشکانی به صورت تَثلیثِ اورمزد ـ ناهید ـ مِهر در می‌آید و سرانجام در دوران ساسانی، به شکلِ آئینِ زرتشتیِ یکتاپرستانه و این بار مجهز به قواعد فقهی و شرعی، اصول و کلامی، پایهٔ معنوی دولت قرار می‌گیرد. ولی بین تخت و آتشکده 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، مِهرداد اول و دوم و اُرُد و بلاش اشکانی، اردشیر و شاپور و خسرو اول ساسانی نقش ویژه‌ای در تشکل قدرت هیئت حاکمهٔ زمین‌داران و منصب‌داران و روحانیون بزرگ و سپهسالاران و رؤسای قبایل و خاندان‌های اشرافی دارند.

توضیحات:

۱. کلیاّت، جلد نهم، صفحات **348–347**، ترجمهٔ روسی.
۲. کلیاّت آثار مارکس و انگلس، جلد ۲۱، صفحهٔ **494**.
۳. غررالسیر، صفحهٔ 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 بپساوند تا مبادا اشراف زادگان در عمل (شغل دولتی یا **Carriére**) دچار خواری شوند.»
۵. تاریخ هرودُت، کتاب **VI**، بند ۲۰.
۶. جنگ با ایران، فصل ۱، بند ۷.

سخنانِ انگلس
در بارهٔ جوامعِ خاورزمین

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

۱. طرحِ مسئله

۲۸ سپتامبر ۱۸۲۰ روزِ تولد فریدریش انگلس، تئوریسین نابغه و پیشوای سُتُرگِ زحمت‌کشان جهان و کسی است که در کنارِ 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 تبحّر علمی، قدرت خلاقهٔ فکری، فعالیت عظیم انقلابی و شخصیت انسانی از نوادرِ تاریخ است، یاد می‌کند.

ما در این جا قصد نداریم از زندگی و آثار انگلس صحبت کنیم، زیرا در این زمینه شماره ۵ (۴۷) مجلّهٔ «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 بخشِ سرشتیِ مارکسیسم ـ لنینیسم است، این مطالب نیز، می‌تواند به ویژه برای ما، مارکسیست های 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. ـ انتشارات]. در سال‌های پنجاه مارکس و انگلس برای روزنامه آمریکائی «نیویورک دیلی تریبون» (New York Daily Tribune) مقالاتی تهیه می‌کردند. مقالات انگلس در آن ایّام بیش‌تر متوجه تفسیر مسائل نظامی و جنگی بود. مقالات مارکس بیش‌تر از جهت اقتصادی، سیاسی و تاریخی ـ اجتماعی مسائل را مورد بررسی قرار می‌داد و بارها به علّت اهمیّتی که روزنامه از جهت عمق تفسیرها برای آنها قائل بود (و این نکته را یک بار در مقدمهٔ یکی از مقالات مارکس در بارهٔ بودجهٔ کابینهٔ انگلستان تصریح کرد) آنها را در سرمقالهٔ روزنامه قرار داد. در این دوران، هم در مقالات انگلس و هم در مقالات مارکس به یک سلسله تفسیرها در بارهٔ شرق و از آن جمله ایران برخورد می‌کنیم. مقالات متعددی از مارکس و یا انگلس در دست است که منحصراً در بارهٔ 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 مفسّر نظامی، در روزنامه انگلیسی «پَل مَل 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 روزنامهٔ «تایمز» (Times) تجدید چاپ می‌کرد.

مقصد از یادآوری فعالیت ژورنالیستی مارکس و انگلس بیان آن انگیزهٔ مستقیمی است که این دو متفکّر سترگ را با مسائل حاد شرق ارتباط داد. البته تنها علّت این نبود. از سال‌های پنجاه مارکس و انگلس به خصوصیّات تحوّل جوامع شرق توجّه خاصی کردند. مارکس به علّت مطالعهٔ اَشکال ماقبل سرمایه‌داری تولید، ذی‌علاقه بود قانونمندی اجتماعی ـ اقتصادی رشدِ 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 بارهٔ «شیوهٔ تولید آسیائی» تا حدودی ناشی از تأثیرنظریات انگلس است. به ویژه نامه مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ انگلس به مارکس یک سند بسیار مهم فکری است و ناشرین کلیّات آثار مارکس و انگلس به زبان روسی معتقدند که اندیشه‌های انگلس در نامه مورد بحث در مقاله معروف مارکس «سیطرهٔ بریتانیا در هندوستان» مورد استفاده قرار گرفته است. چنان که می‌دانیم مقالهٔ نام‌بردهٔ مارکس، یک مقالهٔ کلیدی در توضیح نظریات وی در مورد رشد جوامع شرقی است.

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

زمینه تنظیم شد[1]. مطالعهٔ بررسی‌های کنکرتِ جامعه‌شناسی (به ویژه آثار مُرگان و کوالُوسکی) دید و درکِ 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 دویِ 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 همهٔ موارد برخورد آمپریک و مشخّص و درک ویژگی‌ها وقانون‌مندی‌هایِ خاصِ محلّی ضرور است.

با آنکه اندیشه‌های مندرجه در نامه‌های مربوط به سال ۱۸۵۳، نمودار **مرحله‌ای** از تکامل اندیشه‌های مارکس و انگلس در بارهٔ جوامع شرقی است، با این حال باید گفت مرحلهٔ غنی و مهمّی است و بسیاری از این نتیجه‌گیری‌ها اهمیت و فعلیّت و اصالت خود را حفظ کرده است و می‌تواند برای پژوهندگان جامعه‌های شرقی رهنمای نیکوئی باشد.

به هر صورت، پس از این مقدّمهٔ کوتاه، وقت آن است که با این نظریّات آشنا شویم.

۲. در بارهٔ عرب و اسلام

انگلس در نامهٔ ۲۶ مه ۱۸۵۳ خود که از منچستر به مارکس می‌نویسد، یک سلسله مسائلِ مربوط به تاریخِ کهنِ اعراب را مطرح می‌سازد و می‌نویسد:

«۲. در بارهٔ هجوم بزرگِ عرب، که ما قبلاً با هم سخن گفته‌ایم، معلوم می‌شود اعراب بَدَوی مانند مغول‌ها به طور ادواری هجوم می‌کردند و سلطنت‌های آسور و بابِل را قبایل بدوی در همان نقاطی که بعدها خلافت بغداد پدید شد، بنیاد هشتند. بنیادگذاران سلطنت بابِل یعنی کلدهٔ امروز نیز در همان جا به همان نام بنی‌خالد به زندگی خود ادامه می‌دهند. پیدایش سریع شهرهای عظیم نِینوا و بابِل به همان سان انجام گرفت که تقریباً سیصد سال پیش شهرهای معتبری مانند آگرا، دهلی، لاهور، موتان در هند شرقی پدید شد که خود نتیجهٔ هجوم افغانان یا تاتار بود. بدین سان هجوم مسلمانان (یعنی اعراب مسلمان. ـ ا.ط) تا حدود زیادی خصلتِ یک امرِ 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 متمدّنی بودند. معماری‌های آنها دلیل بر این امر است. این نکته نیز توضیح زیادی در مورد هجوم مسلمانان در بر دارد. و امّا

آنچه که به جریان مذهبی مربوط است، از کتیبه‌های کهن عربستان جنوبی که هنوز در آن سنّت باستانیِ ملّی ـ عربیِ یکتا خدائی (مانند سرخ‌پوستان آمریکا) تفوق دارد، و ضمناً یکتا خدائیِ عربی تنها **جزءِ کوچکی** از آن است ـ آری از این کتیبه‌های کهن به ظاهر بر می‌آید که انقلاب مذهبی محمد مانند **همهٔ** نهضت‌های مذهبی، به ظاهر واکنش و عودتِ پنداری به گذشته، و به سادگی بوده است.

اکنون بر من کاملاً روشن است که به اصطلاح کتاب مقدّس یهود چیزی نیست مگر ثبتِ سُنَنِ کهن مذهبی و قبیله‌ایِ عرب که به برکتِ جدا شدنِ یهودیان از همسایگان و خویشان خود که قبایل کوچنده بوده‌اند، در گذشتهٔ دور، تغییر شکل یافته است. این کیفیّت که فلسطین از جانب اعراب با بیابانْ که میهنِ بَدَوی‌هاست محصور است، توضیح دهندهٔ آن استقلالی است که در بیانِ مطالب به کار رفته است. ولی کتیبه‌ها و سُنَنِ باستانی عرب و قرآن و نیز آن سهولتی که با آن، همهٔ شجره‌نامه‌ها حلّ و کشف می‌شود و غیره ـ همه دلیل بر آن است که مضمون اساسی عرب بوده یا به بیانِ درست‌تر سامیِ عام بوده است، چنان که بین ما و اِدّا[۲] و حماسهٔ قهرمانی ژرمنی چنین رابطه‌ایست.»[۳]

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

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

۱. نزد همهٔ قبایل شرق می‌توان از همان آغاز تاریخ مناسبتِ **عامی** بین ساکن بودنِ بخشی از آنان و **کوچندگی** ادامه یابندهٔ بخش دیگر مشاهده کرد.

۲. در دوران محمّد 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 دچارِ انحطاط شدند و این امر حتماً تکانی به حوادث داد.

۳. و آنچه که مربوط به مذهب است می‌توان آن را به این سئوال عام مبدّل ساخت که آسان می‌توان به آن پاسخ داد: برای چه تاریخِ شرق **چهرهٔ** تاریخِ **مذهبی را به خود می‌گیرد.**»[۴]

سپس انگلس بار دیگر در نامهٔ مورخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ خود به مارکس مطلب را دنبال می‌کند و پس از بیان اینکه ویرانیِ شهرهای بزرگِ خاور زمین به علّتِ خشکیدن سیستم آبیاری و ترعه‌بندی‌ها و سدها در این سرزمین در نتیجهٔ هجوم‌هایِ ویرانگرِ خارجی بوده می‌نویسد:

«به نظر من نابودیِ بازرگانیِ جنوبِ عرب در دورانِ ماقبل محمّد که تو کاملاً به حق یکی از نکاتِ مهمّ انقلاب اسلامی می‌شماری، به این رشته پدیده‌ها مربوط است.

من به اندازهٔ کافی با تاریخ بازرگانی شش سدهٔ اول مسیحی آشنا نیستم تا بتوانم داوری کنم، به ویژه شرایطِ عمومیِ مادّی جهانی تا چه درجه‌ای وادار ساختند راه بازرگانی از طریقِ ایران به دریای سیاه و از طریقِ خلیج فارس به سوریه و آسیای میانه، بر راهِ تجارتی از طریقِ بحرِ احمر ترجیح داده شود. ولی به هر جهت این امر که در دوران سلطنت منتظم ساسانیان کاروان‌ها با امنیّت 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 انحطاطِ تمدنِ عرب و دلایل تاریخیِ بروزِ 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. بَدَویان مجاور، طی این پانصد سال، داستان‌های کاملا اسطوره‌وار و افسانه‌آمیز در بارهٔ منشاءِ این شهرها درست کردند (به قرآن و به مورخ نوائری 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 هرنوع خطّی فراموش شد. این نوع پدیده‌ها قرینه به دست می‌دهد که نتیجه بگیریم، در کنارِ آن مشاجرات که تقّلاهای بازرگانی موجد آن بود، تخریبِ مستقیم قهرآمیز نیز روی می‌داد که آن را تنها می‌توان با هجوم حبشیان توضیح داد.»[۶]

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

«اخراجِ حبشیان تنها چهل سال قبل از محمّد روی داد. این نخستین مظهر عاطفه بیدار شوندهٔ 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 تاریخِ خودِ محمّد در این روزها دست زده‌ام و تا کنون به نظرم می‌رسد که این تاریخ خصلتِ یک واکنشِ بَدَوی علیه اهالی ساکن و فلّاحانِ شهری است که به سختی دچار تفرقه مذهبی بودند و مذهب آنها نیز آمیزه‌ای بود از کیش طبیعت با یهودیگری و مسیحیتِ در حال تجزیه و تلاشی.»[۷]

چنان که خودِ این اسناد نشان می‌دهد، مارکس و انگلس با مطالعهٔ تاریخ سیاسی، اقتصادی و مدنی قبایل عرب، می‌کوشند راز آنچه که آنها آن را «انقلاب محمّدی» یا «انقلاب اسلامی» نامیده‌اند، بگشایند: انحطاط جادهٔ بازرگانی که موجب رشد رباخواری شد، تضاد بین قبایلِ بَدَوی بیابان‌نشینی که در میان آنها سنّتِ یکتاپرستی وجود داشت با شهرنشینانی که دچارِ تفرقه مذهبی

بودند، تأثیرِ هجومِ اَبرهه حبشی و وَهرَز دیلمی در ایجاد یک نوع بیداریِ قومی (یا به قول انگلس «ملّی»؟) در نزد اعراب، واکنشِ بَدَویان در مقابل اشرافِ رباخوار برای بازگشت به نوعی بساطت بَدَوی... . چنین است برخی از این دلایل. مطالعهٔ تاریخ عرب و اسلام صحّتِ این اندیشه‌ها را نشان می‌دهد و نیز ثابت می‌کند که مارکس و انگلس، حتّی در مسائلی که در آن هنگام چندان در عرصهٔ دید و دست‌رسِ علمی آنان نبوده، با وجدان پُر وسواسِ علمی به تحقیق می‌پردازند و با عمق و قدرتِ منطقی نتیجه‌گیری می‌کنند.

۳. دولت، مالکیّت و مسئلهٔ آبیاری در شرق

در همین ایّام است که مارکس و انگلس به یک سلسله نتایج مهم در بارهٔ ویژگی‌های جامعهٔ شرقی می‌رسند و همین نتایج است که بعداً اندیشهٔ «شیوهٔ تولید آسیائی» را در آثار آنها، به ویژه در آثار مارکس، به وجود می‌آورد و متبلور می‌کند.

مارکس در نامهٔ دوّم 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 مالکیّت خصوصی، به معنایِ 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 مورّخِ 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 طیِّ آن نوشته شده این کتاب را خواند. مارکس می‌نویسد:

«در مسئلهٔ تشکیلِ شهرهای مشرق زمین، چیزی درخشان‌تر، واضح‌تر و عیان‌تر از کتاب فرانسوا برنیه نیست (وی مدتِ نُه سال پزشک دربار «اورَنگ زیب» بود). نام کتاب برنیه چنین است: «سفری در توصیف کشور مغولان بزرگ»[۸]. برنیه کاملاً به درستی می‌نویسد که در پایهٔ کلیهٔ پدیده‌های شرقی (و او ترکیه، ایران و هند را در نظر دارد) فقدانِ مالکیّتِ 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 علّتِ فقدانِ مالکیّتِ 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:

«فقدانِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک همه مشرق است[۱۰]. در این جا پایهٔ همهٔ تاریخ سیاسی و مذهبیِ آن است. اما چرا خلق‌های خاورزمین به مالکیّتِ خصوصی بر زمین حتّی به مالکیّتِ فئودالی نرسیدند؟ به نظر من توضیح این امر به طور عمده مربوط به وضع اقلیمی و شرایط زمین و به ویژه مربوط به نوارِ عظیمِ بیابان‌هائی 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 وظیفهٔ کمون‌هاست یا وظیفه ولایات و یا دولت مرکزی. دولت در شرق پیوسته دیوان داشته است: دیوان مالیّه (برای غارت کشور خود)، دیوان جنگ (برای غارت کشورهای دیگر) و دیوان امور عامّه (برای مواظبت از تجدید تولید).»[۱۱]

انگلس ادامه می‌دهد:

«دولتِ بریتانیا در هند دیوان‌های شمارهٔ یک و دو را سازمان داد و به آن ظاهری فیلیسترمآبانه عطا کرد، ولی شمارهٔ ۳ را به کلّی متروک گذاشت که در نتیجهٔ آن زراعت در هند نابود می‌شود. «رقابت آزاد» در آن جا به کلّی 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 توضیحِ آن واقعیّتِ در غیر آن صورت نافهمیده، 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 توضیحِ این واقعیت که کافی بود یک جنگ ویرانگر رخ دهد، برای آنکه کشوری خالی‌السکنه شود و تمدّنش برای صد سال نابود گردد.»[۱۲]

انگلس در بارهٔ اهمیّتِ شبکهٔ 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 بخشِ دوّمِ (اقتصاد) اثرِ معروف انگلس ـ آنتی‌دورینگ ـ در همین زمینه چنین می‌خوانیم:

«گرچه در ایران و هند رژیم‌های دِسپوتیکی بودند که هرچند 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 منوّرالفکر به این وضع آبیاری در هندوستان بی‌اعتنا ماندند و ترعه‌ها و سدها را متروک گذاشتند و اکنون تنها در سایهٔ قحطی‌هائی که

منظّماً تکرار شده است بالاخره شروع کردند درک کنند که به تنها فعالیتی که توانسته بود سلطهٔ آنها را برهند معقول سازد (ولو در آن حدود که سلطهٔ اسلاف آنها معقول بود) بی‌اعتنا بوده‌اند.»[۱۳]

انگلس بررسیِ قانونمندیِ جوامع شرقی را در دوران‌های بعدی نیز رها نکرد و به ویژه به نقش «اشرافیت اداری» در جوامع شرقی که طبقهٔ عمدهٔ 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 چهرهٔ مرکزی استثمارگر شرقی است، چنان که مثلاً بازرگانان و حقوق‌دانان چهره‌های جامعهٔ معاصرند.»[۱۴]

۴. مسئلهٔ مالکیّتِ خصوصی بر زمین در ایران

این نمونه‌هائی است از نظریّات انگلس در بارهٔ جامعهٔ شرقی و **از آن جمله جامعهٔ 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 نظریّات مارکس را که به ویژه در اثر جالب او «اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری» بیان شده، نقل کرده است[۱۵].

مجموعِ نظریّاتِ مارکس و انگلس می‌تواند روشنی فراوانی بر روی ویژگی‌هایِ رشدِ جوامع شرق بیاندازد. تحقیقات پردامنهٔ اخیر بیش از پیش ثابت کرده است که اجتماعات آسیا و آفریقا (و از آن جمله جامعهٔ کشور ما) از آن اشکال کلاسیکی که فرماسیون‌های «بردگی» و «فئودالیسم» نام دارد، لااقل از لحاظِ **بسیاری مختصّات و جهاتِ مهم**، نگذشته‌اند و به احتمالِ قوی شکلِ جامعهٔ طبقاتیِ اولیّه (دودمانی) همراه با خطوط و مؤسّساتی از بردگی و فئودالیسم تا مدّت‌ها در این کشورها باقی بوده است. این امر واقعیتی است، صرف نظر از آنکه ما مجاز باشیم این شکل ویژه را یک فُرماسیونِ مستقل بنامیم یا نه. ولی روشن است که بیانات و تحلیل‌های ذی‌قیمتِ مارکس و انگلس را باید به شکل خلاّق و نقّادانه بر شرایط ایران انطباق داد. مثلا مارکس «از فقدانِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین» در شرق سخن می‌گوید و این سخنِ فرانسوا برنیه را برجسته می‌کند که:

«سلطانْ یگانه و تنها مالکِ ارضی و زمین‌هایِ کشور است.»

و انگلس می‌گوید:

«فقدانِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین واقعاً کلیدِ درکِ همهٔ شرق است.»

در بارهٔ فقدانِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین در شرق، مطلب کاملاً در خورِ بررسیِ مشخّصِ تاریخی است. پژوهش‌هائی که در بارهٔ ایرانِ پیش از اسلام انجام گرفته است، نشان می‌دهد که مارکس و انگلس در مورد وجود مالکیّتِ **وسیع** دولتی بر زمین ذی‌حق بوده‌اند، ولی اگر احیاناً آن را مطلق می‌کرده‌اند و تصّور می‌کرده‌اند مالکیّتِ خصوصی بر زمین (اعم از عمدهْ‌مالکی یا خردهْ‌مالکی) ابداً وجود نداشته و اگر هم وجود داشته تنها **تصرفِ خصوصی** از طریق سیستم اِقطاع بوده است و نه **تملّکِ خصوصی** با تمام خصایص آن (خرید و فروش، ارث و هِبَه و غیره)، در آن صورت باید گفت این دید با واقعیّت منطبق نیست.

حجم مقاله در این جا اجازه نمی‌دهد که ما در این باره وارد بررسی تفصیلی شویم، ولی ذکرِ برخی فاکت‌های تاریخی را بی‌ثمر نمی‌دانیم. در بارهٔ جامعهٔ اَوِستائی، گایگر در «تمدّن ایرانیان شرقی در دوران باستان» می‌نویسد:

«در دودمانِ اَوِستائی به تدریج که کشاورزی توسعه می‌یافت و زمین‌های بکر به دست می‌آمد بعضی خاندان‌ها مقادیر معتنابهی از زمین‌ها را به مِلکیّتِ خود در می‌آوردند.»[۱۶]

در بارهٔ وضعِ مالکیّتِ زمین در دوران هخامنشی، م.م. دیاکونف می‌نویسد:

«در نتیجهٔ فتوحاتِ آسوریان، بابِلیان و پادشاهانِ ماد و سپس خود هخامنشیان بخش مهمّی از زمین (به جُز اراضیِ متعلق به شهرهای ممتاز، معابد، قبایلِ نیمه‌مستقل و شاید ساتراپ‌ها و منصب‌دارانِ بزرگ) به مِلکیّتِ شاه در آمد، به نحوی که کمون‌ها اکنون دیگر مستقیماً با اراضیِ شاهی سر و کار داشتند.»[۱۷]

در بارهٔ همین دوران، گیرشمن موّرخ و باستان‌شناس فرانسوی می‌نویسد:

«مِلکِ بزرگ مبنای محصول فلاحتی در عصر هخامنشی بوده است و آن توّسط رعایای وابسته به زمین (که با خودِ زمین خرید و فروش می‌شده‌اند) و همچنین به وسیلهٔ غلامانی که بر اثر فتوحات همراه می‌آوردند، کاشت می‌شد. مِلکِ کوچک وجود داشت، امّا محتملاً نسبت به املاک بزرگ که دارای سیاست اقتصادی سختی بودند، کم اهمیت می‌نمود.»[۱۸]

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

«سلوکیان تشکیلاتِ فلاحتی را که در ایرانِ عهدِ هخامنشی وجود داشت تضعیف کردند. عدّه‌ای از املاکِ بزرگِ شاهی و خصوصی یا املاکِ متعلّق به معابد را تقسیم نمودند و آن را هدیه دادند. زمین‌ها را بین مداین و شهرها توزیع کردند و

یا در آنها مستعمره‌نشینانِ نظامی مستقر ساختند... در املاک دیگر، رعایا نوعی مستأجر به شمار می‌آمدند، امّا هرجا که ملکِ بزرگِ تقسیم‌نشده بود وضع رعایا تابع انتظاماتی بود که تا حدّی سرنوشتِ آنها را بهتر می‌کرد. روستائیانِ وابسته به زمین‌های مدینه‌ها به نوبت خویش آزاد گردیدند.»[۱۹]

در مورد ساسانیان، همین مؤلّف می‌نویسد:

«زارعانْ وابسته به اراضی و املاکِ دولت و بزرگان و آتشگاه‌ها بودند. مالکانِ بزرگِ اراضی بیش از پیش مقتدر گردیدند و مالکانِ کوچک مجبور بودند برای رفع بحران اقتصادی و تعدّیاتِ دولت خود را تحت حمایتِ مالکان بزرگ قرار دهند. املاکِ بزرگ به صورت مؤسّساتِ محدودی در آمدند و قسمتِ اعظمِ 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 مواضعِ مستحکم مسکن می‌گزیدند و از آن جا زراعتِ املاک خود را به نحوی معقول و منظم اداره می‌کردند. کاخ‌های آنان همه گونه تجمّلاتی که در آن عهد میسّر بود دارا بود و سربازانِ خاصّ ایشان از آن قصرها دفاع می‌کردند.»[۲۰]

توصیفِ گیرشمن کلّی است و تشبیهِ غلیظِ فئودالیسمِ ایران به فئودالیسمِ غربی مطلب را شُبهه‌ناک جلوه‌گر می‌سازد. کریستنسن، مورّخ بزرگ دانمارکی، در این باره دقیق‌تر است. وی در اثر معروف خود «ایران در زمان ساسانیان»، جریانِ مالکیّتِ زمین را از دورانِ هخامنشی به بعد اجمالاً مورد بررسی قرار داده، می‌نویسد که در اطرافِ شاهِ هخامنشی حلقه‌ای از «گُماردِگان» (تیول‌داران) بود و شاه گاه گُماردِگانِ جدیدی ایجاد می‌کرد و بعضی از املاکِ خود را به صورت مورثی باامتیازاتی به تَمَلُّکِ 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 قطعاتِ بزرگ که اینان در سایر نقاط مملکت به تملّک خویش گرفته بودندنیز مربوط بود. کسانی هم که به دودمان‌های بزرگ منسوب نبودند (از پارسی و مادی و حتّی یونانیان تبعید شده از وطن) ممکن بود در اثرِ عطایِ شاهنشاه، صاحبِ اراضی و عنوانِ امارت شوند.»[۲۱]

سپس رشتهٔ سخن را به دوران اشکانی کشیده می‌گوید:

«در این طبقه (یعنی نزدِ ویسپدان) مرکزِ ثِقلِ دولت قرار داشت که گُماردگانِ (تیول‌دارانِ) بزرگ و معتبر شاهنشاه به شمار می‌آمدند و اتباع خود را برای جنگ با

دشمنانِ شاه و گاهی نیز برای در افتادن با خودِ وی مسلح می‌ساختند... در بینِ این طبقهٔ بزرگان و طبقهٔ کشاورزان یک صنفِ دیگر از اصیل‌زادگان و اَساوِره موجود بود که آنها را اعیانِ درجه دوّم باید خواند. این اعیان مقداری زمین مالک بودند و ظاهراً مقصود از «مانبذان» همین طبقهٔ متوسّط بود.»[۲۲]

در مورد آئین‌گذاریِ مربوط به مالکیّت در دوران ساسانی می‌نویسد:

«از «مادیگان هزار داتستان» می‌توان مسائل بسیاری را راجع به حقوقِ مالکیّت استخراج کرد. در این کتاب راجع به عُقودِ شفاهی و اقسام قرادادهای مربوط به هِبَه و بخشیدنِ زمین حتی با استفاده از قنوات و هِبَه‌هایِ موقّت و رَهنِ املاک و وَقْفِ املاک... مبحثِ قسم‌خوردن برای قطعِ دعوایِ مِلْکی، قاعدهٔ قرض که به چند نفر بالاشتراک داده شده باشد، و تدابیری که در مورد ضَمان و کفالت باید گرفت و امثال اینها مطالبی هست... به علاوه «سکاذم نسک» قواعد مبسوطی راجع به مالکیّت و دِیْن و رِبح و توقیف چارپایان و حیوانات اصلی... در بر داشت.»[۲۳]

وجودِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین (به معنای تَمَلّک نه به معنایِ تَصَرُّف) در دوران پس از اسلام آن هم در مقیاس وسیع امر مسلّم است. در فقه اسلامی (اعم از فقه اهل تسنن یا تشیّع) مسئله مالکیّت زمین در مباحثی مانند حق مالکیّت و حق اِنتفاع از زمین «به صورت عُمری و رُقبی و سُکنی و یا اِدرار و مُقاصه» و «حق ارتفاق نسبت به ملک غیر» و همچنین اسباب و علل تملّک (مانند «احیاءِ اراضیِ مَوات» و «صیانتِ اشیاءِ مُباحه») و مسئلهٔ انتقالِ مالکیّت به دیگری (از طریق عُقود و تعهّدات یا از راه ارث و رهن و هِبَه و استفاده از حق شُفعه) و روابط مالک و زارع (مانند مُزارعه، مُقاسمه، مُقاطعه، ضَمان، مُساقاة و غیره) منعکس است. به احتمال قوی بسیاری از این قواعد در حکم «تشریع» فقیهانهٔ رسومی است که در جامعهٔ ایرانی معمول بوده است[۲۴].

موافق تحقیقات پژوهندگان شوروی (مانند زاخودر، یاکوبوسکی، پطروشوسکی و دیگران) در دوران پس از اسلام پنج الی شش نوع مالکیّتِ 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 متعلّق به مالکان خصوصی که ملک موروث یا «ملک اربابی» (عیناً مانند امروز) نام داشته؛

۴. اراضی متعلّق به مؤسّسات مذهبی یا وقف؛

۵. اراضی متعلّق به روستائیان؛

۶. اراضی مشترک فیه بین جماعات روستائی (که زاخودر از آن یاد می‌کند).

خواجه رشیدالدّین فضل‌اله که خود از اَشراف مَلّاک بوده است «در مُکاتبات رشیدی» از

«املاکی که به مال خاص خود خریدیم» صحبت می‌کند[۲۵].

در جای دیگر می‌نویسد:

«چون اکثر قُرائی که در ولایت مذکور واقع است به قید ملکیّت ما درآمده است، بعضی از آن املاکِ خریده و بعضی دیگر به کلّی خراب و بایر بود، احیاء ممات کرده و به حسن کفایت ما معمور شده است.»[۲۶]

وی در مورد اصلاحات زمان خود در جامع‌التواریخ می‌نویسد:

«فرمود تا تفحُص نموده تمامت املاک اینجو و اوقاف و اربابی که از مدّت سی سال باز، بلامنازع در تصرّف ایشان بوده باشد، مشروح به اسامی متصّرفان بنویسد و در دفاتر قانونی ثبت گردد.»[۲۷]

دربارهٔ فروش «املاک دیوانی» به اربابانِ خصوصی، حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده تصریحاتی دارد، از جمله می‌نویسد:

«املاک دیوان به ارباب مناصب فروختن گرفت تا بیش‌تر روم، ملِک شد.»[۲۸]

یا می‌نویسد:

«هر موضع که به دیوان یا وقف تعلّق دارد، آبادانی آنچه که به ارباب منسوب است، ندارد.»[۲۹]

حادثهٔ «املاک نازخاتونی» (سال ۷۲۳ هجری قمری) که در جریان آن، امیر چوپان به بهانهٔ «وراثت املاک نازخاتون» و به استناد قباله‌های مجعول، املاک خصوصی ارباب ملک را ضبط می‌کرد و در نتیجهٔ آن موجب سقوط قیمت زمین شد، در تاریخ ثبت است.

این واقعیّات پراکنده تردیدی در بارهٔ انواعِ شکلِ مالکیّت بر زمین و از آن جمله مالکیّتِ بزرگ و کوچک خصوصی بر زمین باقی نمی‌گذارد و لذا قول فرانسوا برنیه که شاه را تنها مالک دانسته و استنتاجِ مارکس و انگلس که فقدانِ مالکیّتِ خصوصی بر زمین را برای جامعهٔ شرقی، از جمله ایران، حتّی در دورانِ قرونِ وسطیٰ شاخص دانسته‌اند، منطبق با عین واقع نیست. با این حال در سخن مارکس و انگلس نکتهٔ مهمّی است که در صحّت آن نمی‌توان تردید کرد و آن، اینکه شاه، خواه از طریق مالکیّتِ خاصِ خود، خواه از طریق مالکیّتِ اراضیِ وسیع متعلّق به دولت که گاه به عنوان «نان پارَک»، «اِقطاع»، «سیورغال»، «تیول»، «ادرار و مقاصه» به اشراف و اعیان بزرگ و متوسّط می‌داد و خراجی که از این بابت می‌ستاند، پایهٔ اقتصادی بسیار نیرومندی برای استبدادِ تئوکراتیکِ (خداشاهیِ) خویش به وجود می‌آورد.

شرایط جغرافیائی شرق و از آن جمله ایران که در آن قبایل کوچنده و شبان همیشه بخش مهمّی 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 مالکیّت و ثروت از

میان می‌برد، پایهٔ مالکیّت به طور اعم و از آن جمله مالکیّت 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 امکانِ حاتم‌بخشی‌های شاهانه می‌افزود. اینها نکاتی است که برای جامعهٔ کشور ما شاخص است و رهنمودهای گران‌بهای مارکس و انگلس ما را بدین نتائج می‌رساند.

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

۵. انگلس و میهنِ ما ایران

صرف نظر از مطالب پیش‌گفته در بارهٔ مشخصّات سیر تاریخی جوامع شرق (و از آن جمله ایران) انگلس در بارهٔ کشور ما مطالب و گاه مقالات مستقلّی نوشته است. در دوران فعالیّت ژورنالیستی مارکس و انگلس در «نیویورک دیلی تریبون» (سال ۱۸۵۷) چند مقاله از مارکس و انگلس در بارهٔ وقایع ایران در این روزنامه نشر یافت. از آن جمله است مقالهٔ مارکس تحت عنوان «دورنمای جنگ علیه ایران»[۳۰] که در ۱۴ فوریهٔ 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 مقالهٔ بسیار جالب «ایران و چین» که در ۵ ژانویهٔ ۱۸۵۷ در تریبون چاپ شد[۳۲].

دو مقالهٔ اولیهٔ مارکس و انگلس مربوط است به تصرّف هرات از طرف قوای ایران در اوائل سلطنت ناصرالدّین شاه و سپس نیرو پیاده کردن انگلیس به بندر بوشهر و بررسی تضاد امپراطوری انگلیس و تزاریسم روسیه در ایران و افغانستان.

مقالهٔ انگلس تحت عنوان «ایران و چین» مقایسه ایست که به مناسبت جنگ بوشهر و جنگ دوّم افیون بین ایران و چین از جهت مقاومت در قبال خارجی انجام می‌گیرد. انگلس شکست سپاه ده‌هزار نفری ایران را در بوشهر و محمّره در قبال سواره‌نظام و قوای انگلیسی ـ هندی (علی‌رغم مقاومت‌ها و دلاوری‌هائی 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 نوبهٔ خود کوشیدند سیستم نظامی خویش را در سپاه سنّتی 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 نظرِ انگلس تحوّلِ ارتشِ ایران به صورت یک ارتشِ معاصر، یک پروسهٔ کوتاه مدت نیست:

«همهٔ اینها خواستار یک دوران طولانی است و به ناچار با سخت‌ترین موانع به علّت جهالت، فقدان تعادل، خرافات، خاصّه خرجی (فاوری‌تیسم) و ادبارِ دائمیِ سرنوشت‌ها که ویژهٔ دربارهای شرقی است برخورد خواهد کرد.»[۳۴]

انگلس در چین برعکس یک نیروی زندهٔ مقاومت عمومی که او آن را «جنگ خلقی» و «جنگ ملّی» می‌نامد، مشاهده می‌کند. مارکس در مقالهٔ خود برای یافتن عللِ این انحطاط، تاریخِ ایران را از آغاز صفویّه به بعد مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر نگارنده توصیفِ انگلس از دربارهای ایران و نظرِ او که فسادِ دربار علی‌رغم فداکاری‌ها و دلاوری‌های سربازان ایرانی ریشهٔ ناکامی‌های ایران و موفقیّت‌های سیاست استعمارطلبان است، کاملاً درست است و واقعیت‌هایِ تلخِ بسیار گوناگونی آن را ثابت می‌کند. انگلس تصریح می‌کند که وی نمی‌خواهد «داغ» مختصّاتِ ثابتی را به ملّتی وارد کند، ولی بر آن است که رفعِ وضعی که ناشی از سیر ویژهٔ تاریخ است، به گذشت زمان نیاز دارد. اینکه مردم ایران از آغاز قرنِ بیست دست به مهم‌ترین انقلابات آسیا زدند، حاکی از آن است که برای برآورده شدنِ آرزویِ انگلس که از تبدیل ایران، چنان که او بیان می‌کرد، به «واسالِ» استعمارطلبان سخت ناخشنود بود، مدّت چندانی نگذشت.

در نامهٔ انگلس به مارکس که ما از آن در این مقاله بخش‌هائی 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 السنهٔ سامی و از سوی دیگر این واقعیّت 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 ناخجستهٔ عربی که در آن تا شش حرف پی در پی قیافه‌ای همانند دارند و برای حروف مصوتّه نیز علامتی نیست، نمی‌بود، من می‌توانستم سراپای دستور زبان فارسی را در عَرَض 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 «آکوزاتیف» در آن یکسان است[۳۶]. در هر حال خواندنِ حافظ قلندرِ پیر در زبانِ اصلی که به هیچ‌وجه

طنینِ بدی ندارد، بسی مطبوع است... در عوض نثر فارسی کُشنده است. مثلاً روضة‌الصفایِ جناب «میرخوند» که نثر فارسی را عَرَضه می‌دارد خیلی متکلّف و به کلّی زبان بی‌معنائی است. در بارهٔ اسکندر کبیر چنین می‌نویسد: «نام اسکندر در زبان یونانی اکسیدروس است (چنان که خودِ نامِ اسکندر محرّف الکساندر است) و این لفظ یعنی «فیلسوف» که از «سوفا» به معنای حکمت می‌آید. لذا اسکندر یعنی «مُحِبِ 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، کلیّات مارکس و انگلس، صفحات 223–222).

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. ادّا (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 کلیّات مارکس و انگلس به زبان روسی، جلد ۲۸، صفحات 209–210.

۴. رجوع شود به کلیّات 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 سیتاتِ مفصلی از برنیه می‌آورد و به ویژه این عبارت را در نقل قول برجسته می‌کند:

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

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

۱۰. مارکس در اثر خود: «سیطرهٔ بریتانیا در هند» (کلیّات 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 تسامُحاً قابل قبول است. در واقع در تشکیلات اداری ساسانیان که شاید کامل‌ترین سازمان‌های اداری جامعهٔ 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 دبیرانْ مَهِست از دبیران زیرین یاد می‌شود:

داد دبیر (دادگستری و محاکم)، **شهر آمار دبیر** (عواید دولت)، **کَدَک 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 مفصّل و منظّم ارتش وجود داشته است.

پس از اسلام از شیوهٔ سازمان اداری دربار ساسانیان تقلید شد و در دستگاه خلافت و دربار سلاطین، شاهان و امراء، دیوان‌هائی ایجاد گردید. موافق منابع متعدّد 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 (لشگر)، **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 الضّیاع** (املاک خلیفه)، **دیوان توقیع** (نظارت بر حکام و عمال)، **دیوان اِشراف** (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 عامّه 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 عامهٔ مورد اشارهٔ انگلس یکسان گرفت.

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

۱۳. کلیّات مارکس و انگلس، جلد ۲۰، صفحهٔ 184.

۱۴. کلیّات مارکس و انگلس، جلد ۳۵، صفحهٔ 291. طبیعی است که تلخّص اشرافیت بغرنج اداری در ایران و دیگر کشورهای شرقی به ساتراپ و پاشا مطلب را خیلی ساده می‌کند. ولی اصل قضیّه توجّه بسیار به جای انگلس به نقش مهم این اشرافیّت اداری است که بهره‌کشی اقتصادی را تقریباً به خود مخصوص کرده بود.

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

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

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

۱۸. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ دکتر محمّد معین، تهران، ۱۳۳۶، صفحهٔ ۱۷۵.

۱۹. گیرشمن، همان، صفحهٔ ۲۳۷.

۲۰. گیرشمن، همان، صفحات ۳۴۶-۳۴۷.

۲۱. کریستنسن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، صفحهٔ ۳۰.

۲۲. کریستنسن، همان، صفحهٔ ۳۲.

۲۳. کریستنسن، همان، صفحهٔ ۳۵۸.

۲۴. پژوهندهٔ شوروی پروفسور پطروشوسکی به حق معتقد است که مقولات فقه همیشه منعکس کنندهٔ واقعیّت عینی نیست و گاه تجریدی است، ولی در عین حال تردیدی نیست که قواعد فقهی از زمینهٔ مادّی

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

۲۵. مکاتبات رشیدی، صفحهٔ ۱۴.

۲۶. همان، صفحهٔ ۱۸۱.

۲۷. جامع‌التواریخ رشیدی، صفحهٔ ۶۲۵.

۲۸. تاریخ گزیده، صفحهٔ ۴۸۵.

۲۹. همان، صفحهٔ ۴۸۶ (نقل قول‌های مربوط به مکاتبات رشیدی و جامع‌التواریخ و تاریخ گزیده از کتاب مناسبات ارضی در زمان مغول تألیف پطروشوسکی، ترجمهٔ کریم کشاورز، اتخاذ شده است).

۳۰. کلیّات، جلد ۱۲، صفحات 120–125.

۳۱. کلیّات، جلد ۱۲، صفحات 126–131.

۳۲. کلیّات، جلد ۱۲، صفحات 128–224.

۳۳. کلیّات، جلد ۱۲، صفحهٔ 218.

۳۴. کلیّات، جلد ۱۲، صفحهٔ 220.

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

۳۶. مقصود انگلس اثرِ وایت‌لینگ به نام «منطق و دستور عمومی زبان و مختصّات بنیادی یک زبان جهانی برای بشر» («**Allgemeine Denk – und Sprachlehre nebst Grundzügen einer Universal–Sprache der Menschheit**») است. در این اثر در کنار برخی نظریّات معقول ظاهراً برخی نظریّات 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 «حالاتِ» صَرفِ 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 اتحادیهٔ کمونیست‌ها پیوست و سپس راه سکتاریسم ماجراجویانه در پیش گرفت و از این اتحادیه انشعاب کرد.

۳۸. عبارت «میرخوند» را به علّت دست‌رس نداشتن به متن «روضة‌الصفا» به طور تحت‌اللفظی از نقل انگلس ترجمه کردیم. البتّه جالب است که اصل این عبارت در متن «روضة‌الصفا» جُست و جو شود تا معلوم گردد که مطلب دقیقاً از چه قرار است. در بارهٔ قضاوت‌های انگلس که در نامهٔ دوستانه و خصوصی و حتّی گاه شوخی‌آمیزش به دوستش مارکس نوشته شده نمی‌توان سخت‌گیر بود. آنچه که مهم است علاقه‌ایست که انگلس به زبان و ادبیّات ما نشان داده و قضاوت‌های جالب و گاه صائبی است که طّی مدّت کوتاه آموزش زبان فارسی بدان رسیده است.

در جست و جویِ برخی مقولاتِ اقتصادی در ادبیّاتِ کلاسیک ما

طرحِ مسئله

آثار منثور و منظوم ادبیّات کلاسیک ایران که طّی قریب هزار سال ایجاد شده، بسیار متنوّع است. این آثار بی‌شک در عین حال اسناد معتبری است برای شناخت تاریخ ده قرن اخیر کشور ما و به طور کلّی برای آشنائی دقیق با جامعهٔ سنتّی ایران که بسی بیش‌تر از این ده قرن، با تغییرات کمابیش، در این آب و خاک دوام آورده و آمیزه‌ای از نظام اربابی ـ رعیّتی، 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 مطالعهٔ اجمالی برخی از مهم‌ترین آثار ادبی منثور 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 مدوّن نبود. برخی مسائل اقتصادی در «علومی» مانند «سیاست مُدُن» و «تدبیر منزل» و «علم اخلاق» که اجزاء سه‌گانهٔ «حکمت عملی» (یکی از دو بخش فلسفه) بوده‌اند، مطرح می‌شده است. ولی از آن جا که در ادبیّات ما زندگی با تمام رنگ‌آمیزی خود منعکس است، حیات اقتصادی و هستی مادّی اجتماعی به ناچار انعکاسی روشن و برجسته دارد و در بارهٔ مقولاتی مانند کالا، ارزش، قیمت، پول،

بازرگانی و مبادله، کار و تقسیم کار، مزد، فقر و ثروت و امثال آن در این آثار می‌توان اطّلاعات 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 بارهٔ مسائل مطروحه در این نوشته از جهت تحلیل علمی و طبقاتی سخن بسیاری می‌شد گفت، ولی با توجّه به حجم مقاله، ما به ذکر مهم‌ترین نکات و آوردن امثله‌ای چند از آثار ادبی بسنده کردیم، در این امید که خوانندهٔ وارد خود از این یادآوری‌ها سررشتهٔ مطلب را به دست می‌آورد و مطلب را در نزد خود با تفصیل تجزیه و تحلیل می‌کند. در تنظیم مسائل نیز شیوهٔ ما آن بوده است که ابتدا به مباحث عام‌تر بپردازیم و سپس وارد مسائل مشخّص‌تر بشویم، در این امید که این شیوه، برای خواننده، آشنائی با این نوشته را سهل‌تر می‌کند.

فقر و ثروت

خِطّهٔ 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 وز کُهِ سیم و زر
ز پولاد و فیروزه و از گهر
هم از دیبه و جامهٔ گونه‌گون
به ایران همه هست از ایدر فزون

ولی این سرزمین ثروت خیز، به علّت 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 رعیّت.»

و در حقّ رعیّت نیز مَثَلِ سائری بود که:

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

قبل از «کِنِه» و «تُورگو» اقتصاددانان فیزیوکرات قرن هجدهم، که بر خلاف «مِرکانتالیست‌ها» یا سوداگرایان (که بازرگانی را منبع ثروت می‌شمردند)، طبیعت و زمین را چنین منبعی می‌انگاشتند، در آثار شعراء ما به اهمیّت زمین به مثابهٔ منبع عمدهٔ ثروت توجّه شده است. ابن یمین فریومدی که با جماعت زراعت‌پیشه سروکار داشت در واقع این حکم را که می‌گوید «إلتمسوا اَلرِزق فی خبایا

الارض»[۱] تأئید می‌کند و می‌نویسد:

جُستن گوگرد احمر، عمر ضایع کردن است
زور بر خاک سیه آور که یکسر کیمیاست[۲]

در بارهٔ اینکه فقر یا ثروت کدام بهتر است در ادبیّات 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 رَوا نه».

سعدی که در این زمینه، مانند دیگر زمینه‌ها، نظریّاتی گاه سخت متناقض داده است، در ذمّ 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 درویشیْ 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 گُواژهٔ آن پنهان نیست و در واقع نویسنده در نکوهش ثروت سخن می‌گوید. از جمله می‌نویسد:

«**مرد مُقلّ 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 سَر 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 بَهره‌ش به هر دو سرای[۴]

ولی کسانی فقر را بر ثروت ترجیح نهاده‌اند. خواجه عبداله انصاری در مناجات نامه می‌گوید:

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

نظامی می‌گوید:

فراوان خزینه فراوان غم است
کمْ اندوه آن را که دنیا کم است

سعدی آسودگی بی‌چیزان و مُقِلاّن را بدین شکل توصیف می‌کند:

نه بر اشتری سوارم، نه چو خر به زیر بارم
نه خداوندِ 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 قلادهٔ زرین همان سگ است

و شاعر دیگری نداریْ را لباس عافیت می‌داند، نه دارائی را:

چنین زَربَفت 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 مشوّش نیست، ولی دارندگان متاع به ناچار از دزد می‌ترسند[۵]. سرانجام دربارهٔ اینکه ثروت مایه اعتبار و شخصیّت انسان است یا برعکس انسان بر ثروت مقدم است نیز شاعرانِ ما گاه نظریّات متفاوتی می‌دهند. از جمله فردوسی در وصف «خواسته» یا «چیز» چنین می‌گوید:

بپرسید 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 بِوَرز
که بی چیز کس را ندارد ارز
مروّت نباید اگر چیز نیست
همان جاه نزد کَسَت 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 زمینهٔ 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 غرقهٔ در نعمات و جمع کثیری را محروم از اولیّه‌ترین 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؟

ناصرخسرو علوی قبادیانی تبعیض را در مقیاس وسیعی مطرح می‌کند و مسئلهٔ فقر و ثروت را نیز به میان می‌آورد و می‌نویسد:

بار خدایا اگر ز روی خدائی
طینت انسان همه جمیل سرشتی
چهرهٔ رومی و روی زنگ چرا شد
همچو دل دوزخی و روی بهشتی؟
از چه سعید اوفتاد و زچه 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 بَرَد بی کندن کان
یکی در کار کان‌کندن کَنَد جان!

پول و قدرتِ اجتماعی آن

به جای واژهٔ «پول» که امروز متداول است در ادبیّات کلاسیک ما واژهٔ «زر» یا سیم به اقتضای آنکه پول طلا بوده یا نقره، به کار می‌رفته و گاه خود واژهٔ «زر» به معنای اعّم پول است. واحدهای مشهور پول در ایران که از دوران پیش از اسلام مرسوم بوده عبارت است از: دینار، درهم، پشیز، دانگ و تسو. دینار پولی بود از طلا، و از ریشهٔ 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 سکّه‌ها رنگ اسلامی به خود گرفت. وزن و عیار دینار در آغاز زیاد بود و عیارش گاه به صددرصد می‌رسید، ولی از قرن چهارم هجری آشفتگی فراوان در عیار دینار و وزن آن روی داد که بدان در اشعار و نوشته‌های قرون وسطائیِ ما اشارات بسیاری شده است[۸]. اوج این «بحران پولی» در دوران سلطنت گیخاتو است (۶۹۳ هجری) که به انتشار پول کاغذی (چاو) برای مدتّی دست زده شد و در اثر مقاومت مردم، ایلخان مغول و وزیرش صدرجهان، مجبور شدند از آن دست بردارند. واژهٔ دِرْهم از «درخما» ی یونانی است و آن پولی از نقره بود. در عیار درهم نیز از دوران آل‌بویه غش راه یافت و با فلزّات پست آمیخته شد. واژهٔ پشیز با **Pecunia** لاتینی شاید همریشه باشد. «تسو» (معرّب آن «طسوح») و «دانگ» (معرّب آن «دانق»)، که گاه به صورت «تنگه» تلفظ می‌شده، همه از اجزاءِ دِرْهم هستند و از فلزّات پَست ضرب می‌شده‌اند.

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

پول کالای خاصّی است که در جریان تکاملِ تولیدِ کالائی و مبادله، از انبوه کالاها جدا می‌شود

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

«چون مردم مدنیّ‌الطبع 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 صبّاغ دهد، صبّاغ عمل خود به او، تکافی حاصل آید. تواند بود که عمل نجّار از عمل صبّاغ بیش‌تر بود و یا بهتر و برعکس. پس به ضرورت به «متوسّط» و «مقوّمی» 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 عادلِ ناطق انسان است. به باقی بحث، ما را کاری نیست، ولی همین نقل قول نشان می‌دهد که خواجه نصیر پول را «عادل و مُقّوِم متوسّط» می‌دانسته یعنی به نقش معادل کلّ بودن پول توجّه 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
جُوی 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 مَرده چه خواهی زر یک مُرده 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 بی‌درم در تباهی بود

دقیقی در چکامهٔ 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 بی‌درم» را زبون می‌خواند و عمادی شهریاری در همین مضمون می‌نویسد:

سئوال کردم گُل را که برکه می‌خندی
جواب داد که بر عاشقان بی‌دینار

و کمال‌الدّین اسمعیل نقش پول را در پوشاندن معایب معرفتی و اخلاقی و آراستن صاحب عیب به فضیلت‌ها بدین طرز بیان می‌کند:

گر تو خری، ترا زخری هیچ نقص نیست
تا مر تراست سیم به خروار درخره[۹]

و در همین زمینه و در بارهٔ همین اندیشه، سنائی نقش «چیز» (ثروت) را برجسته می‌سازد و در حدیقه‌الحقیقه می‌گوید:

پیر با چیز هست خواجه، عزیز
پیر بی‌چیز را که داشت به چیز

و نیز در همین مضمون مسعود سعد سلمان با اندوه تلخ شِکوِه‌کنان 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 جمال‌الدّین قزوینی در تاریخ گزیده آورده است و سخت نمونه‌وار است ذکر کنیم:

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

و مَثَل سائری است که: «از شما عبّاسی، از ما رقاصّی.» و «آدم پول داشته باشد، کوفت داشته باشد!» ولی با همه مزایای پول و مشکل‌گشائی و معجزنمائی آن، تملّک آن در شرایط جامعهٔ سنّتیِ ما پیوسته مایهٔ 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 زورگوئی دائمی آنها؛ **ثالثاً** به سبب خراج‌ها و سیورسات و تحفه‌های سنگین که پادشاهان و امیران و عُمّال آنها می‌ستده‌اند و بازرگانان و دیگر ثروتمندان را اشکلک می‌گذاشتند و به چوب می‌بستند تا اقرار به مال‌داری کنند و آن را عَرَضهٔ 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: «اُسْتُر ذَهَبَکَ و ذِهابک و مَذهبک.»

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

مولوی توجّه داشت که فقدان امنیّت 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 رهزن چو هیزم سوخته

اوحدی مراغه‌ای در منظومهٔ «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

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

شناسنده باید خداوند تاج
که تاراج را نام ننهد خراج

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

«چون سلطان محمود از دَعَوات خواندن[۱۰] فارغ شد، قبا در پوشید، کلاه بر سر نهاد و در آینه نگاه کرد. چهرهٔ خود بدید. تبسّم 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!»

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

مال رعایا مسلّط 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: نَحنُ الدّنیا، من رَفَعنا اِرتَفَعِ و من وَضَعنا إتضع.»[۱۱]

جور و ستم وحشیانهٔ سلاطین و امراء مستبد پیوسته نه تنها مایهٔ 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 موقف‌الاعلی»این حکایت نمونه‌وار تاریخی را آورده است:

«اسمعیل گیلکی که پادشاه طبس بود روزی از دروازهٔ 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 مَلِک اینست و چنین روزگار
زین ده ویران دهمت صد هزار

در چنین شرایطی زر داشتن، چنان که گفتیم، مایهٔ 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 مرجّح است. از آن جمله:

شُکرها می‌کنم در این ایّام
که تهی دست گشته‌ام چو چنار
زان که چون گُل اگر زرم بودی
دست گیتی مرا نهادی خار
بِستندی به صد شکنجه و چوب
به قیاسِ جماعت زر دار

امیرخسرو دهلوی می‌گوید:

ایمن بود از شکنجه، درویش
زر هر چه که بیش‌تر 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 ندانندم این گروه تباه

ترس از غارتگران و شاهان و شحنگان و حرامیان و تاراجگران، صاحبان زر را به دفینه‌سازی وا می‌داشت و زر و سیم و جواهر به خاک سپرده می‌شد تا از دست یغما در امان باشد. شاعران ما به این دفینه‌سازی با نظر منفی می‌نگرند و آن را نشانهٔ ممسک بودن و پرهیز از بخشندگی و علامت بی‌خردی می‌دانند. سعدی می‌گوید:

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

و نیز می‌گوید:

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

و امیرخسرو دهلوی می‌گوید:

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 برآرد به زور

و ابن یمین فریومدی گوید:

گر تمتّع 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 دست‌وَرزان (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 تولیدِ 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 سنّت ویژهٔ تولید کالای معیّن 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 یَمَنی 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 شکّر مصر و خوزستان و قند بنگال و دیبای شوشتر و حریر و توزی 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 شمّه‌ای 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 قبالهٔ فلان زمین است و فلان چیز را فلان ضمین. گاه گفتی خاطر اسکندریّه دارم که هوائی خوش است و باز گفتی نه، دریای مغرب مشوّش است. باز گفتی سعدیا! سفری دیگر در پیش است که اگر آن کرده شود بقیّت عمر به گوشه‌ای بنشینم. گفتم: آن کدام سفر است؟ گفت: گوگرد پارسی 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.»

«غِشّ و دَسّ» در کالا و «بارکردن» یا تقلّب 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 جگرِ سوخته را با مشک و گوشت گاو را بار زعفران می‌کردند. در این شعر خاقانی بدین نکته اشاره شده است:

هر جا که محرمی است خسی همردیف اوست
آری زگوشت گاو بود بارِ زعفران

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

در بارهٔ کالا و منشاءِ 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 مَثَل جان بود، ارزان بود

قاآنی متوجّه است که ارزانیِ 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 فّر 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 خرمُهره بازار از او پُرشدی

و نیز می‌گوید:

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

سنائی می‌گوید:

آب نایافته گران باشد
چون بیابند رایگان باشد

اندیشهٔ دیگر آن است که برای تقویم عادلانهٔ قیمت یک کالا مقوّمِ کارشناسِ وارد و خریدارِ اهل و صالح لازم است والّا ممکن است که کالای ذی‌قیمتی، اگر خریدار مربوط را نیابد، به بهای اندک به فروش رود و به طور کلّی اصل در این جا عامل ذهنی (معرفت خریدار، نیاز او، آز او و غیره) است نه فراوانی یا کمی کالا یا مختصّات 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 صرّافان گوهر ناشناس
هر زمان خرمِهره را با درّ برابر می‌کنند

در همین معنی کمال‌الدّین اسمعیل می‌گوید:

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

ناصرخسرو برعکس، حالات روحی و معرفت خریدار را در قیمت کالا مؤثّر 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 خاصیّت شئ 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 حتّی 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 ناصرخسرو 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 توجّه کنید:

چیزی به گران هیچ خردمند نخرّد
هر گه که بیابد به از آن چیز به ارزان

و نیز:

خریدار دُر ارچه باشد بسی
سفالینه را هم ستاند کسی

و امّا محلّ فروش کالا در بازارها بود که برخی موسمی و فصلی بود، مانند بازار «طراویس» در بخارا که به قول نرشخی در تاریخ بخارا[۱۱] ده‌هزار بازرگان در آن شرکت می‌کردند و بازار زمستانی ده روزه «شَرغ» 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 «رأس‌الطاق» در سمرقند و «روده» در ری ذکر می‌شود.

بازارهای بزرگ دائمی موافق اصناف و رسته‌هائی که در آن دکان داشتند به بخش‌های مختلف تقسیم می‌شد مانند رستهٔ مسگران، رستهٔ عطاران، رستهٔ رسن‌بافان، رستهٔ خزفروشان، رستهٔ پسته‌شکنان و غیره. در بارهٔ رسته‌ها و اصناف و حِرَف از کتاب‌های تاریخ و به ویژه در بارهٔ اصناف دوران صفوی در کتب موسوم به «شهر آشوب» اطّلاعات بسیار می‌توان به دست آورد و بررسی این مطلب از حوصلهٔ 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 قاعدهٔ «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 معاملت با بیگانه.»

در سخاوت، چنان که خواهی ده
لیک اندر معاملت بِسته[۱۴]
ستد و داد را مباش زبون
مرده بهتر که زنده و مغبون

۲. می‌گفتند: «علم بی‌بحث، مال بی‌تجارت و ملک بی‌سیاست را بقائی نیست» و لازمهٔ 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 برباد دهد، حق ندارد به سود امیدوار شود:

به مایه توان ای پسر سود کرد
چه سود افتد آن را که سرمایه خورد

۳. ناصرخسرو که ما به دقّت او در امور اقتصادی اشاره کردیم، لزوم اندازه‌گیری دقیق در داد و ستد را متذکّر می‌شود و می‌گوید:

جز سَخته و پیموده نخر چیز، که نیکوست
کردن ستد و داد به پیمانه 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 مهمّ بازرگانی است. ناصرخسرو می‌گوید:

در این بازارگاه پُر ز طرّار
همه کس دزد دان کالا نگه‌دار

شاعر دیگری می‌گوید:

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

۵. از آن جا که دزدی و طرّاری و راه‌زنی و دریازنی رواج داشت، بازرگانی کاری بود خطرناک و چون قیمت‌ها تابع عوامل متعدّد بود، خطر ورشکست و ضررکردن بسیار، لذا بازرگانان بایست جسارت و هوشمندی را با هم همراه داشته باشند و در ادبیّات ما به ضرورت «خطرکردن» یا ریسک‌کردن 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 دُنبِ مار گیر!

در همین زمینه مولوی می‌گوید:

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

۶. خودِ امر بازرگانی هنگامی موفقیّت‌آمیز است که بازرگان بداند 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 گران‌خریدن گران‌تر فروختن است و این مایهٔ 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 مغبون‌شدن در معامله باید پرهیز داشت زیرا «سزای گران‌فروش نخریدن است.» به ویژه به قول غزالی در کیمیای سعادت:

«از توانگرکالا به غبن خریدن نه مزد بود و نه سپاس و ضایع‌کردن مال بود.»

در قابوس‌نامه توصیه می‌شود:

«هرچه فروشی در وقت روائی[۱۵] فروش و از سودکردن عیب مدار که گفته‌اند بباید چمید[۱۶] ار بخواهی خرید.»

و نیز قابوس‌نامه می‌گوید:

«سَرِ بازرگانی[۱۷] راستی و دیانت شناختن دان.»

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

خَطَش برآمد و کالا دَرِ کسادی زد
که گفت: «ریش فروشد متاع مردم را»

۷. یکی دیگر از قواعد مهمّ داد و ستد و بازرگانی احتراز از نسیه‌فروشی و ترجیح مسلّم و قاطع نقد بر نسیه است موافق قاعده: «خیرالبُیوع ناجِزاً به ناجز.» می‌گفتند: «از سودای نقد بوی مُشک آید»، و در قابوس‌نامه آمده است:

«گنجشکی به نقد، به که طاووس به نسیه.»

خواجه رشیدالدّین فضلّ‌اله در نَهی نسیه‌فروشی می‌گوید:

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

ناصرخسرو 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 هرگزجز دستادست
که پسادست خلاف آرد و الفت ببرد

۸. سرانجام نکتهٔ مهمّ 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 زمینهٔ 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 پندِ سنائی خطاب به بازرگانان نیست بلکه در حقّ خویشان، ولی به هر حال از آن جا که متضمّن نکته‌ایست در ستایش انبازی، آن را می‌آوریم:

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

در پایان این مبحث، بی‌فایده نیست بخشی از باب چهل و سیّم قابوس‌نامه را در بارهٔ قواعد بازرگانی و پیشه‌وری که در آن بسیاری از قواعد متداول بازرگانی عصر ذکر شده است نقل کنیم. کیکاوس‌بن اسکندر نویسندهٔ قابوس نامه 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 مُکاس‌کردن شرم دارد.»[۲۳]

کار و پیشه و مزد

ناصرخسرو با اصابت خاصّ نظر فلسفی خود توجّه داشت که نیازمندی انسان به تکامل 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 متوجّه اهمیّت تعاون وسیع اجتماعی از جهت کار مولّد و متوجّه ضرورت عینی تقسیم کار اجتماعی به شیوهٔ خود بوده‌اند. شاعر متفکّر دیگر بزرگ ما مولوی این اندیشه را چنین بیان می‌کند:

هر که او در مَکسَبی 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
بُز در کَمَر است و تُوز در بلغار است
زِه کردن این کمان بسی دشوار است

همین اندیشهٔ 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 ناصرخسرو معروف است:

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

و نیز:

بهین صَنّاعِ عالم دیهقان است
که وحش و طِیر را راحت رسان است... الخ

اوحدی در ستایشِ پیشه می‌گوید:

بهتر از پیشه نیست گردانند
پیشه‌کارانِ راست، مردانند
خُنُک 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 متموّل 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 کارکَرد
توانگر شدی، گِرد پیشه مگرد
چنین داد پاسخ بدو کدخدای

که ای جفت پاکیزهٔ رهنمای
همین پیشه‌خوانی ز پیشه چه بیش؟
همیشه ز هر کار پیشه است پیش

با همه ستایش پیشه و پیشه‌وری، وضع زحمت‌کشان در جامعهٔ سنّتی ما فوق‌العادّه بد و محقّر و فقیرانه بوده و خودِ آنان در معَرَض انواع ستم‌ها و حق‌کُشی‌ها و قساوت‌ها قرار داشته‌اند. شاعر نکته‌سنج اوحدی در «جام و جم» توصیفی در بارهٔ زندگی دهقانان آورده که نظیرش در ادبیّات 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] دستِ نرم برده که: آر!
چو خوری تو ز دستوارهٔ او
نظری کن به دست بارهٔ[۲۸] او
دو سه درویش رفته در درّه
پی گوساله و بز و برّه
شب فغانی که گرگ میش بِبُرد
روز آهی که دزد خیش ببرد
تو[۲۹] پر از بادکرده پشم بُروت
که کی آرد شبان پنیر و قوروت[۳۰]
چند در قهر دیگران کوشی؟
بهر خود شیر دیگران نوشی؟

هندوشاه نخجوانی در «دستورالکاتب» نمونه‌های متعدّدی از رفتار فوق‌العادّه 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 متغلّبان[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 مَؤونات[۳۶] بیرونِ مال و متوجّهات[۳۷] به زور و تعدّی می‌طلبند و آن بی‌چارگان از بیم جان و خوف چوب و شکنجه، می‌دهند و مال و تجمّل رعایا، متغلّبان 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 «مَجَرْگ» 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. ناصرخسرو گوید:

اگر کاری کنی، مزدی ستانی
چو بی‌کاری، یقین بی‌مزد مانی

اثیرالدّین اخسیکتی می‌گوید:

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

سنائی در بارهٔ اینکه افزایش مزد نتیجه بالا بودن کیفیت کار است و کارآموخته به ناچار از کار ساده مزد بیش‌تری دارد در منظومهٔ 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 بناگِرد
که نبیند به سال‌ها شاگرد
باز شاگرد آن چَنَد به سرور
کاین نیابد به سال‌ها مزدور
مزد این کم زمزدِ آن زانست
کاین به تن کرد، آن به جان دانست

مولوی در مثنوی به نقش مزد و اصولاً درآمد مادّی در تشویق به کار توجّه دارد و آن را به شیوهٔ خود با تَمثیلی 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 کیسهٔ استاد حتّی به اندازهٔ 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 حتّی سفالی که ساختهٔ 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

اقتصادِ خانگی و روابطِ خرج و دخل

در بارهٔ تدبیر منزل چنان که گفتیم دانشی خاص وجود داشت، ولی در ادبیّات ما در بارهٔ «کدخداسری» (یعنی لیاقت برای ادارهٔ اقتصادیّات منزل آنچه که در روسی «دوماخازیایستوو» و در آلمانی **Hauswirtschaft** می‌گویند) و قواعد کدبانوئی 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 قابوس‌نامه 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
زر و سیم و اسبان آراسته
هزینه چنان کن که بایدْتْ کرد
نباید فشاند و نباید فَشَرد
میانه گزینی، 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 ملاّحان 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، مسئولیّت زن را مورد تصریح و تأکید قرار می‌دادند. در این زمینه امیرخسرو دهلوی می‌نویسد:

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

و در قابوس‌نامه چنین آمده است:

«و از دست زن نادوست و ناکدبانو بگریز که گویند: «کدخدا رود باشد و کدبانو بَند»؛ امّا نه چنان که چیز تو را[۴۰] در دست گیرد و نگذارد که تو بر چیز خود مالک باشی.»

توضیحات:

۱. حکم عربی یعنی: «روزیْ را در گوشه و کنار زمین خواستاری کنید».
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 متوجّهٔ آن ساخت.
۳. این سخنان یادآور وضعی است که مارکس در سرمایه برای نقش‌آراینده و پیرایندهٔ 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 متضّاد سخن پیشین اوست. شاعران به اقتضای حال و مقال و در سیر داستان‌هائی که می‌سروده‌اند به ناچار دچارچنین قضاوت‌های متفاوتی می‌شدند و این امر تا حدّی طبیعی و گزیر ناپذیر است.

۷. یعنی، در میان مردم بیشی و کمی ثروت، فقر و غناء را برقرار ساخته است.

۸. مثلاً ناصرخسرو می‌گوید:

زر چون به عیار آید کم بیش نگردد
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 غِشّ در دینار و دِرْهم 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 حرفه‌هائی بود که امروز وجود ندارد مانند کَلال (کوزه‌گر)، گازُر (رخت‌شوی)، جولاء (بافنده)، گَرّای (سلمانی)، مُغْمِز (دلّاک)، روشنگر (صیقل‌کار)، پای‌باف (گیوه‌باف)، گِل‌کار یا گِل‌گر (بنّا)، دَرزی (خیّاط)، درودگر (نجّار)، 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، سودبردن.

۱۷. یعنی، اصل عمدهٔ بازرگانی.

۱۸. یعنی، کارَت را سریع و با کیفیّت خوب انجام بده.

۱۹. مشتریانت.

۲۰. یعنی، سود مختصر.

۲۱. چانه زدن.

۲۲. بار خدای د راین جا یعنی، حضرت آقا.

۲۳. می‌گوید: مشتری را در رودربایستی بیانداز تا چانه نزند!

۲۴. بافنده.

۲۵. از روی احتیاط.

۲۶. مفت‌خوار و پرخوار.

۲۷. مالک.

۲۸. پینهٔ 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 مجرگ
ابوالحسن شهید بلخی گوید:
اگر بگروی تو به روز حساب
مفرمای درویش را رایگان
۳۹. پول سیاه.
۴۰. ثروت تو را.

ویژگی‌هایِ جامعهٔ ایران پس از اسلام

«و اوبه خواب دید که درخت سبز ازپشت من پدید آمد وجای گرفت و برشد 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 نضرین کنانه نیای محمّدبن عبدالله در باره پیدایش محمّد 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 جامعهٔ 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 محمّد، با پادگان‌ها و سپاهیان شاهنشاهی ساسانی وارد تصادماتی می‌شدند که از زمان عمر خلیفهٔ دوّم به تصادماتی مهم و قاطع مبدّل شد. این نبردها، که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از نبردهای قادسیّه، مداین، شوشتر، جلولاء، و فتح الفتوح نهاوند، به تدریج کار ایران را ساخت. از میان آن‌ها نبرد قادسیّه (سال ۱۳ هجری) که در آن «گندشهنشاه» به فرماندهی رستم فرخزاد شکست خورد و سپس نبرد نهاوند (سال ۲۱-۲۲ هجری) برای واژگونی سلطنت یزدگرد و دگرگونی جامعهٔ ماقبل ایران، حوادثی قاطع است. با این حال مبارزهٔ تازیان مسلمان برای تصرف ایران رویِ هم ۲۰ سال به طول انجامید و زد و خوردهای محلّی برای اشغال سراسر ایران و گاه تصّرف مکرّر در مکرّر 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 ابی‌وقاص، جَریربن عبداله، عتبه‌بن فرقد، مُغیره‌بن شعبه، ابوموسی اشعری، عمّار یاسر، نعمان بن مقرن، عثمان‌بن ابی‌العاص و برادرش حکم، عبداله‌بن

عامر، احنف بن قیس، مُهلب‌بن ابی صُفره، قتیبه بن مسلم باهلی را در این دوران طولانی مأمور تصرف ایران می‌کند. از سرداران ایرانی که تا آخرین نبرد بزرگ(نهاوند) به مقابلهٔ عرب شتافتند اسامی مِهران مِهرویبه، رستم فرخزاد، خره‌زاد فرخ، هرمز برادرش، مِهران 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 مختصّات 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 کسْ دیگری را بنده نیست. گمان کردم شما نیز چنین باشید. بهتر آن بود که از اوّل می گفتید 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 موقّت پدید آورده بود و حال آنکه جامعهٔ ایران را نبرد عقاید زرتشتی، مانوی، مزدکی، زروانی، عیسوی، یهودی، شمنی و غیره از هم می‌درید. بی باوری و تردید حکم‌روائی داشت.

۳. درباریان و اشراف «زرینه 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 خیانت‌هائی 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 را نمی‌پذیرفتند و یا خود جزیه نمی پرداختند و لذا از «اهل ذمّه» نیز نمی‌شدند بی پروا می‌کشتند. غارتگری، ویرانگری و قتل عام سبیل بود. همین غارت یک کشور ثروتمند بعدها نظام دموکراسی قبیله‌ای عرب را خُرد کرد و اشرافیّت اموی و عبّاسی را که مانند اشرافیّت ساسانی فاسد و تجمّل‌پرست، 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 دَگر 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 فروشکست و تبدّلی عمیق در توزیع قدرت و مالکیّت و ثروت به وجود آورد. این یک جرّاحی بسیار بزرگ و عمیق در پیکرهٔ جامعه بود که نه تنها جسم بلکه روحش را به کلّی تغییر می‌داد. 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 موفّق شدند، ولی بهر حال جامعهٔ پس از اسلام با جامعهٔ پیش از اسلام تفاوت‌های عمیق دارد.

با آنکه دمیدن روح کهن در کالبد نو از تلاش‌های آگاهانه یا غیر آگاهانهٔ ایرانیان پس از سلطهٔ عرب و اسلام است، با این حال باید گفت که سیطرهٔ معنوی اسلام گسستی محسوس بین گذشته و آینده ایجاد می‌کند و چنان مردم ایران به موازین تازه دل می‌بندند و از گذشته نفور می‌شوند که از این جهت نیز نمونه‌های شگرفی می‌توان ذکر کرد. مثلاً غزالی طوسی در کیمیای سعادت برای آنکه با همهٔ مآثرِ گبران مبارزه کند می‌نویسد:

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

یا مثلاً جارالله زمخشری ایرانی چنان عرب‌مآب می‌شود که در مقدمهٔ کتاب خود موسوم به مفصّل چنین می‌نویسد:

«الله احمد علی ان جعلنی من علماء العربیه و جبّلنی علی الغضب للعرب والعصبیة و ابی ان انفرد عن صمیم انصارهم و امتاز و انضوی الی لفیف الشعوبیة و انجاز و عصمنّنی عن مذهبهم الذی لم یجد علیهم الا لرشق بالسنه اللا عنین و المشق با لسنّة الطاعنین.»[1]

ولی حکم روایان عرب با روش خشن خود، کشتار جمعی به ویژه کشتار سرشناسان، کتاب سوزی، غارتگری، ویران‌سازی به خصوص مناسک مقّدس 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 اوّل بیست‌مقاله (صفحات ۱۰۷–۱۰۸) به نقل از تاریخ بلخ می‌نویسد:

«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 می افزاید:

«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، فعالیّت «موالی» ایرانی نژاد یا بندگان ایرانی آزاد شده که با خواجگان عرب روابط «موالاة» داشته‌اند در مبارزهٔ 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 عبدالرحمن‌بن محمّدبن اشعث علیه حجّاج 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 تسلّط مطلق عرب بر ایران قریب ۱۱۱سال طول کشید. در دوران خلافت عبّاسی رخنهٔ ایرانیان در امور بیش‌تر شد. خلافت عبّاسی تقلید عربی سلطنت اشرافی ساسانی است. هیئت حاکمهٔ عرب تا آن موقع وقت کرده بود که به ثروت و تجمّل و عیش و فساد و دستگاه منظّم و بغرنج ستمگری و فرمان‌روائی از نوع ساسانی دست یابد و آن را فراگیرد. در بارهٔ تجمّل‌پرستی افراطی خلفاء عباسی امثلهٔ فراوان می‌توان آورد. از آن جمله چنان که طبری گوید (جلد دهم، صفحهٔ ۲۷۲) مأمون در شب زفاف با پوراندخت، دختر حسن‌بن سهل، هزار دانه الماس تابناک نثار کردو چهل من شمع عنبرین سوزاند و سی میلیون درهم انفاق نمود. هموگوید (جلد دهم، صفحهٔ ۱۲۴) در خزانهٔ هارون الرشید نُه میلیون دینار طلا بود!

در دوران عبّاسی 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 عبّاسیان و کشتن بومسلم موجی از نهضت مسلّحانه مقاومت را بر می‌انگیزد، مانند قیامِ به‌آفرید زوزنی، شورشِ راوندیان، قیامِ سنباد مجوس، استادسیس، اسحق ترک، هاشم‌بن حکیم معروف به مقنع یا نقابدار خراسان، حمزه پسر آذرک معروف به حمزهٔ خارجی، بابک خرّم‌دین، مازیاربن قارن، افشین خیدر، صاحب الزَنج 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 مسلّح 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 مَزدَیَسنی، مانوی، مزدکی، زروانی، زنادقهٔ آزاداندیش، موالی ایرانی نژادِ شعوبی مسلک که به گذشتهٔ 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 قشریّون مسلمان تنگ کردند و قرآن و حدیث و حامیان آن‌ها را در مقابل هزاران پرسش قرار دادند. هیئت حاکمهٔ عرب هر بار جمعی از آن‌ها را می‌کشت ولی در مقابل خاطر کنجکاو نمی‌توانست سد بکشد.

در بارهٔ این جریان شورانگیز مقاومت مختلف الشکل ایرانیان در برابر سیطرهٔ تازیان مسلمان جا دارد تألیفی وسیع و جداگانه پدید آید زیرا این مقاومت، صرف‌نظر از اَشکال علنی و سیاسی و نظامی و قیامی مانند تشکیل سلسله‌های مختلف که ذکرش خواهد آمد یا نبرد به اصطلاح «ناجمین» و خوارج و عیّاران و پیشوایان مبدع و غیره، اشکال بسیار ظریف دیگری به خود گرفته است مانند توسّل به اندیشهٔ «جبر»، توسّل به «رأی و تعقل»، توسل به «فلسفه»، توسل به «وحدت وجود» و غیره، که هر یک به شکلی پایهٔ شریعت رسمی را سست می‌کرد. برای مشخّص شدن اندیشهٔ ما در این زمینه مثالی بزنیم :

به ظاهر روش تعقّلی معتزله با روش غیر تعقّلی و اشراقیِ صوفیه تناقض بَیّن دارد، ولی صوفیگری ازلحاظِ **افزار مقاومت معنوی** در مقابل سیطره‌جویان بیگانه عملاً **جانشین** معتزله می‌شود. آقای فروزانفر در مقالهٔ جالب خویش در جلد دوّم جشن نامهٔ بوعلی (تحت عنوان «ابوعلی سینا و تصوّف») می‌نویسد، ضعف و شکست معتزله که اهل استدلال و پیرو اصولِ عقلی بودند و غلبهٔ اشعریهٔ حدیث پرست و پیروانِ ابومنصور ماتریدی که به مبادیِ سنت و روایت نظر داشته و به خصوص علیّت و سببیّتِ اشیاء را اتفاقی و به حسبِ عادت و غیر اصیل می‌شمردند، از علل بسط تصّوف است. در واقع تصّوف از طریقِ ایراسیونالیسم و بدونِ توسّل به فلسفه و منطق و برهان و علیّت و سببیّت، از راهِ دیگر ریشهٔ دین رسمی را می‌زند، یعنی دو شیوهٔ متباین نقش واحدی را در شرایط دگرگون شده انجام می‌دهند . ایرانیان برای این تحوّلِ افزارهایِ نبرد، نقشهٔ آگاهانه نکشیده بودند و این اموری بود که به شکل طبیعی پیش می‌آمد، ولی خودِ این تنّوعِ راه‌های مبارزه در عین یکسانیِ سرشت آن جالب نظر است.

باری وقتی طاهریان قوای خلیفهٔ عبّاسی 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 طاهریانِ مسلمان و عرب مآب و خدمت‌گزار خلیفه، مظهر یک نوع شعوبیّت یا تفکّر صرفاً ایرانی نبودند، با این حال به حق باید پیدایش حکومت آنان را پایان سیطرهٔ بلارقیب عرب در ایران دانست. اگر چنین می‌شمریم، باید بگوئیم این تسلّط بلارقیب قریب

۲۰۵ سال طول کشید و ایرانی که از این کورهٔ سوزان ۲۰۵ سال بیرون آمد، ایران تازه‌ای بود که از جهت ظاهر و باطن با جامعهٔ 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، صفّاریان، سیمجوریان، ساجیان، آلِ‌مُسافر، آلِ‌محتاج، آلِ‌فریغون، آلِ‌مأمون، مازیاریان، باوَندیان، آلِ‌بویه و غیره تشکیل شدند، که به تدریج زبان پارسی دری، آداب ایرانی، استقلال نسبی وی را از خلافت عبّاسی احیاء کردند. حتی شاهنشاهانِ بوئیِ زیدی‌مسلک بر خلیفه در بغداد بی‌پروا فرمان می‌راندند و همین وضع موجب شد که خلیفهٔ عبّاسی را به حیله‌گری و چاره اندیشی وادارد. خلفاء عباسی دیدند که چه‌گونه ایرانیان از تضادّ بین عرب (بنی‌امیّه و بنی هاشم و بنی عبّاس) سود جستند، لذا آن‌ها نیز در صدد استفاده از تضادها بر آمدند و به غلامان ترک که آن‌ها را در مذهبِ حنفی جازم و نسبت به خواجگان ایرانی ناخرسند می‌دیدند تکیه کردند. در واقع وقتی محمود غزنوی به سلطنت رسید تحت عنوان قَرمَطی‌کُشی دست به نابودی مخالفان خلافت زد. در تاریخ بیهقی از قول محمود چنین آمده است :

«من از بهر **عبّاسیان** انگشت در کرده‌ام و در همهٔ جهان قرمطی می‌جویم و آنچه یافته آید و درست گردد[۲] بر دار می‌کشند.»

پسرش سلطان مسعود، حسنک وزیر را به خاطر خلیفهٔ عبّاسی و برای آنکه «عَلَم و لَواء از فاطمیان ستده بود» بر دار کرد.

بدین‌سان از آغاز استقرار سلسلهٔ غزنوی در ۳۹۰ هجری قمری تا هجوم چنگیز در ۶۱۶ –۶۱۷ قمری به ایران، مدّت بیش از ۲۲۰ سال سلسله‌های ترک غزنوی و سلجوقی و خوارزمشاهیان و اتابکان و قراختائیان در کشورما حکم‌روائی می‌یابند. این دوران نسبت به دوران پیش، نوعی ارتجاع اجتماعی و فکری است و روش پُر تعصّبِ امیرانِ غزنوی ـ سلجوقی با شیوهٔ پُر تسامحِ امیرانِ سامانی ـ بوئی تفاوت محسوس دارد. با این حال تمدّنی که طیّ چهارصد سال اولیّه رخنهٔ اسلام و به برکت آن مدنیّتِ 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، منظرهٔ جامعهٔ ایران را دگرگون می‌کند. می‌گویند خلیفه النّاصربالله که از قدرت امراء و سلطانان ترک نیز طرفی بر نبسته بود، خان خون‌خوار مغول، چنگیز، را به سوی ایران کشاند. هجوم مغول را در جملهٔ «آمدند و کندند 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 گُلم که چهره بنمود امسال!
با وقت چنین چه وقت گل بود امسال!»

از سال ۶۱۷ که چنگیز بر ایران دست یافت تا سال ۹۰۶ هجری که بساط سلسلهٔ تیموریان برچیده شد، مدت ۲۹۰ سال یک حکومت ماوراء خشن که به قول مارکس «ترور عمومی» را شیوهٔ اساسی خود قرار داده بود، بر ایران حکم‌روا شد. نخست ایلخانان مغول مانند هلاکو و ارغون و غازان و الجایتو و بوسعید و سپس جانشینان تیمور مانند شاهرخ و الغ بیگ و بوسعید تیموری در ایران حکم راندند. چنگیز با خود دینی نیاورد و کوشش مغولان برای دادن سمتی چینی یا مسیحی به تمّدن 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 واژه هائی چند از خود در زبان پارسی به یادگار نگذاشتند. ولی تسلّط نخست خشن و سپس فاسد آن‌ها، چراغی را که تمّدن 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 یورشِ مغولان به ایران خلیفهٔ عباسی بود ولی ایرانیان خیلی زود، در زمان هلاکو و به دستِ این ایلخانان مغولی توانستند ضربت متقابل بزنند. خواجه نصیرالدّین طوسی که از بنیادگذاران شیعهٔ اثنی‌عشری و از فلاسفه و دانشمندان بزرگ ایران است از وزرات خود در دربار هلاکو سود جُست و به دست او آخرین خلیفه، المستعصم‌بالله، را نابود کرد و ایران را از شرِ عباسیان و غدر و توطئهٔ آنان رهاند. این آن خیری است که سیاست ظریف ایرانی از میان شّر و بلیّه عظیم برای خود تأمین کرد. از این نکته که بگذریم باید گفت اگر تسلّط اسلام و عرب به نوعی رونق مادّی و معنوی ایران انجامید، تسلّط چنگیزیان و تیموریان آغاز انحطاط قطعی جامعه است. صفویه که از ۹۰۷ در کشور ما مسلّط می‌شوند، می‌کوشند سنّت ساسانی و سلجوقی، تمرکز قدرت شاهنشاهی و رونق مدنی را این بار در زیر لوای دین تشیّع 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 عبّاس 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 تسلّط افغانان غلجائی که مدت ۲۱ سال را در بر گرفت (میرویس ـ محمود ـ اشرف) محو می‌شود. سیطرهٔ آسان افغانان بر «امپراطوری» صفوی داستان سیطرهٔ 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 تمدّن «بین المللی» شرکت داد، هجوم‌های چنگیز و تیمور و محمود، هجوم‌هائی بود که در آن جنبهٔ تخریب تفوّق داشت. سیطرهٔ نادر افشار در سال ۱۱۴۹ هجری ایران را از چنگ خونین سلطهٔ افغان رهاند ولی علی‌رغم کوشش او و زندیان، طیّ شصت سالی که از سقوط قطعی صفوی تا استقرار سلسلهٔ 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 عقب‌ماندهٔ خاور، بسط نطفه‌های سرمایه‌داری، تجدّد در تمدّن، 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 آن قد راست نکردند 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 حادّ و مهّم جامعه را دچار حیاتی تب‌آلود و طوفان‌زا کرده است و او را به سوی افق‌های تازه تغییر و تحوّل می‌راند.

این چشم انداز سریع را از قریب چهارده قرن تاریخ پس از اسلام برای آن دادیم که فراز و نشیب این تاریخ ـ که به واسطهٔ قرب زمانی و خویشاوندی فرهنگی ـ 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 چشم انداز 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

جامعهٔ ساسانی در این اواخر بیش از پیش به چهرهٔ یک جامعهٔ هیرارشیکِ فئودال، که در آن زمین‌داران بزرگِ اشراف قدرت حاکمه را در دست داشتند و از کدیوران و دیهکانیکان (دهقانان) خراج می‌ستاندند، بدل شده بود. تمام بیش از ۱۳۰۰ سال جامعهٔ ایرانی پس از اسلام، با تحوّلاتی که ذکر خواهیم کرد، این سرشت **به طور عمدهٔ فئودالی** را البته و مانند گذشته با اختلاط با بقایای جدّی پاتریارکالیسم، **بردگی** و سپس دیرتر، از عهد صفوی به بعد با پیدایش برخی نطفه‌های سرمایه‌داری حفظ می‌کند.

لذا این یک فئودالیسم ویژه ایست که با فئودالیسم غربی، **نه از جهت سرشت اقتصادی**، بلکه از جهت شکل بروز، مؤسسات، مقرّرات، درجهٔ رخنهٔ عناصر فُرماسیون‌های اجتماعی قبلی (پاتریارکالیسم و برده‌داری) و بعدی (سرمایه‌داری) در برخی موارد **تفاوت‌های مهم و شایان**

توجّهی دارد. ما می‌کوشیم با تلخیص مقداری واقعیّات که در اسناد مختلف تحقیقی و تاریخی آمده است منظره‌ای از این فئودالیسم به دست دهیم.

در دوران خلفاء بنی امیّه و بنی عبّاس، یعنی پس از فتح مسلمانان و پیش از تشکیل دولت‌های مستقّل یا نسبتاً ایرانی و ترک در سرزمین ما، منظرهٔ مالکیّت 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 وا 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 الدّیه» عمّال خود را تحت نظر امیران و سپهسالاران عرب برای جمع آوری مالیات از این اراضی اعزام می‌داشتند و چون هم دربار پرجلال خلیفه و هم دستگاه پُرخرج ولاة او می‌بایست با این خراج بگردد لذا به صاحبان ضیاع و عقار و تسویج جور 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.

بهرهٔ مالکانه به طور عمده یا به خودِ دارندهٔ زمین یا به «عامل» او، یا «عامل» امیر و خلیفه به شکل نقدی و جنسی پرداخت می‌شد. بهرهٔ نقدی در دوران ساسانی بیش‌تر به دِرهَم سیم بود ولی در دوران خلفاء به ویژه عبّاسیان دینار زر نیز رائج گردید. «دیوان الجهبذه» که در آن جهابذه (از جهبذ، گاهبد، که در دوران ساسانی به معنای خزانه دار و صرّاف دولتی بود) کار می‌کردند جنسی را به نقدی بدل می‌کرد. همین دیوان مأموریت داشت حقوق و مستمری و وظیفه عمّال و دیگر کارکنان دولتی را بپردازد و خزانهٔ کشور تحت نظر او بود.

گاه برای تسهیل کار، اصولاً جمع آوری خراج را به عنوان «ضمان» به امیری از امراء می‌سپردند و او سالانه پرداخت مبلغ معیّنی را به خلیفه تضمین می‌کرد و باقی بسته به ترحّمش بود که تا چه اندازه از خراج‌گزاران بستاند. باری به حساب مشتی کشاورز و شبان زحمت‌کش دستگاه عظیم خلافت و روحانیت و ملک‌داران و انواع انگل ها به دَوَران می‌افتاد.

هنگامی که سلسله‌های ایرانی و ترک در ایران بساط قدرت خود را گستردند در کنار املاک دیوانی (دولتی و سلطنتی) و موقوفه و ضیاع و عقار متعلق به ملاّکان 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 دورهٔ 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 مقرّرات قضائی و عرفی در این دو مورد تفاوت‌هائی 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 مستمرّی 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 مُقطع یا اقطاع گذار بود نه فقط به سپهسالاران خود بلکه به اعضاء خاندان، رجال و وزرا، 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 موقّت و به عنوان وظیفه و مستمری و یا به صورت **تملیک** و به شکل موروثی. اقطاع‌دار **عشری** از عواید خود را به خزانهٔ دولت می‌پرداخت و عُمالش باقی را از نقدی و جنسی برای صاحب اقطاع می‌گرفتند. سیستم اقطاع در دوران سیطرهٔ سلجوقیان به اوج خود رسید. در عصر ایلخانان مغول اقطاع شکل **سیورغال** به خود گرفت و آن واگذاری زمین برای تمام مدّت عمر بود. در عصر تیموری و به ویژه صفوی واژهٔ **تیول** به جای اقطاع و سیورغال به میان آمد و تداول یافت و این شیوهٔ تیول تا دوران قاجاری باقی بماند. بین اقطاع و سیورغال و تیول از جهت مقرّرات واگذاری، نوع مالیات گیری، نوع انتقال به ورّاث و غیره تفاوت‌هائی 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 ناصرالدّین‌شاه دو بار کوشیدند تا این مالکیّت را که برحسب احکام واگذاری 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. بهرهٔ مالکانه و خراج غالباً نقدی و جنسی و ندرتاً به صورت بیگاری است که در دوران معیّنی از فئودالیسم غربی **شکل عمدهٔ** بهرهٔ 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 کرپاستنیک‌ها 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 تسلّط 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 سیطرهٔ ولاة و عمّال 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، کُند می‌کرده است. جور وستم غارتگرانه به ویژه پس از آمدن ترکمانان سلجوقی در قیاس با دوران سلسله‌های ایرانی از حد تحمّل پذیر خارج شد. برای آنکه تصّور ملموس از فضای اجتماعی آن عهد به دست دهیم چند سطر از نامهٔ حجّه الاسلام غزالی طوسی را به پادشاه سلجوقی نقل می کنیم:

«امروز به حدّی رسیده است که عدل یک ساعت برابر عبادت صد سال است. بر مردمان طوس رحمتی که ظلم بسیار کشیده‌اند. غلّه 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 بازکردن باشد!»

در نامهٔ دیگری که غزالی به سلطان سنجر نوشته چنین می خوانیم:

«آمدیم به عَرَض حاجت. حاجت دو است: عامّ و خاصّ. حاجت عامّ آنست که مردان طوس پراکنده و سوختهٔ 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 انسان‌دوستانهٔ متفکّر 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 امنیّت** 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 سرمایهٔ مولّد صنعتی سرمایه‌داری است.

۴. روابط پولی و بازرگانی به ویژه در مقایسه با دوران‌های نخستین فئودالیسم غربی، در کشور ما بسطی فراوان دارد. کارگاه‌های بزرگ مانوفاکتور حتّی از دوران ساسانیان،کارگاه‌هائی که گاه تا هزار کارگر داشته‌اند مشاهده می‌شود. شهرهای بزرگ و آباد با بازارهای پر رنگ و زیب، مساجد، مدارس، کاروان‌سراها، کتابخانه‌ها، حمام‌های عمومی، کاخ‌ها و باغ‌های فراوان بسیار بوده و در آستانهٔ حمله مغول از وجود شهرهای بسیار پر نفوس خبر می‌دهند. در فئوالیسم غربی به ویژه در دوران‌های نخستین و میانگین، شهرها کوچک، روابط پولی و بازرگانی محدود است. در عین حال روابط بازرگانی خارجی نیز به این وسعت نیست.

۵. نظامات درونی پیشه وران و تقسیم کار داخلی آن **به نظر می‌رسد** که با اصناف (گیلد)های اروپائی تفاوت بَیّن دارد. اصناف و پیشه‌وران دارای سازمان‌های متحجّر اروپائی نیستند و تنوّع تولیدِ پیشه‌وری، لااقل در برخی رشته‌ها، بیش‌تر است.

۶. تعداد دهقانان و شبانان فئودالیزه نشده و طوایف و قبایل بیابان‌گرد فراوان و تصادم چادرنشینانِ گلّه‌دار و کلبه‌نشینانِ زمین‌کار، امری است عادی. اقتصاد طبیعی، روابط پدرسالاری، در روستا و درمیان طوایف چادرنشین کاملاً مسلّط است. با آنکه در فئودالیسم غربی نیز، به ویژه در دوران‌های اولیّه آن، اقتصاد طبیعی تسلّط داشته است، ولی آن دیرپائی و سخت جانی را که در ایران نشان داده نشان نمی‌دهد زیرا در آن جا رشد قوای مولّده و سیر به سوی سرمایه‌داری، اقتصاد کالائی را به اقتصادِ مسلّط بدل می‌سازد.

۷. برده‌داری در دوران پیش از مغول رونق می‌یابد. ولی دلیلی در دست نیست که بردگی از حدود «غلامان وثاقی»، «غلامان سرائی» و غلامانی که به کار جنگ می‌پرداختند فراتر برود. مانند دوران ساسانی داشتن بردهٔ بسیار علامت تشخّص بود و گردیزی در زین‌الاخبار آورده است(تاریخ گردیزی، صفحه ۶۰) سلطان محمود غزنوی از «قنوج» ۵۳ هزار برده آورد. غلامان طرازی و خرلخی و صقلبی 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. چنان که امین عبّاسی کنیزکی به نام «بذل» را که از آنِ جعفر برمکی بود به مبلغ ۲۰ میلیون درهم، تقریباً یک میلیون دینار طلا خرید.

در برخی نواحی ایران به ویژه در بخش جنوب غربی «زنوج» یا زنگیان که به کارهای کشاورزی و استخراج معدن مشغول بودند یا غلام زادگان وابسته به زمین (قن‌ها)و در قیام معروف زنوج نیز، که وصف آن در همین مجموعه آمده است، شرکت جسته‌اند. داشتن بردهٔ بسیار و «بر نشستن» به همراه ده‌ها و صدها بنده مانند دوران پیش از اسلام از علائم مهّم شکوه اشرافیّت بود ولی این بردگی یک پدیدهٔ فرعی در جامعه است و مشخّص چهرهٔ آن نیست و نمی‌توان از «جامعهٔ

برده‌داری» در این ایّام سخن گفت. در فئودالیسم 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 برده داری در این دوران امکان تحرّک (Mobilité) بود و یا بهتر بگوئیم رسیدن برخی بردگان از بردگی به امارت و حتّی سلطنت است. بردگانِ 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، اقطاعات 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 بردگانِ به قدرت رسیده‌اند. در اروپا نه بردگی و نه چنین تحرّک یا «فراجوئی» بردگی هیچ کدام مشاهده نمی‌شود.

در درون جامعهٔ 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 واعیان و روحانیونِ بزرگِ تابع این دو قدرت که آن‌ها را بنا به قول شَدّالازار به «اصحاب الدوّات» (اعیان و ارکان دولت) و «اصحاب المحابر» (علماء و فقها و سادات و طلّاب) 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 حاکمهٔ ایران بقاء خود را در ابراز خدمت و بندگی به خلافت می‌دید و خلافت «سرکش» ها را با انواع توطئه‌گری سرنگون می‌کرد یا به سرِ جای خود می نشاند. 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 می افتادند.

مبارزه‌ای که از همان آغاز سیطرهٔ عرب آغاز شد بعدها هرگز قطع نگردید. خواه با پرچم دین (خوارج، قَرامطه، اسمعیلیّه، شیعهٔ اثنی‌عشری) 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 ایدئولوژی 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 اُزبک 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 تمّدن 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، نظام الملک، خیّام، غزالی، رودکی، بیهقی، فردوسی، ناصرخسرو، مولوی، نظامی، سعدی، خواجه نصیر و بسیاری دیگر از میان مردم برخاستند که نظایر آن‌ها در تاریخ مدنیّت ها نادر است. بی‌شک این دوران از جهت فیضان معنوی خود از انباشته ترین و سرشارترین ادوار تاریخ ایران و دوران تابناک‌ترین تجلّی خِرَد و خیال ایرانی است.

در بارهٔ «محیط بین‌المللی» همین دوران است که بیرونی در کتاب تحدید نهایه الاماکن[۳] با نهایت تیزبینی می‌نویسد:

«و اکنون اسلام در شرق و غرب عالم ظهور کرده و بین اندلس در مغرب و قسمت‌هائی 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 متّحد ساخته است.»

و نیز در بارهٔ این «محیط بین المللی» دارای فرهنگ مشترک که تا دیرگاهی پس از حملهٔ مغول و تیمور نیز پائید از جمله موافق مطالبی که در **التوسّل الی الترسّل** 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 خوندکاران آستانه و سلطانان و مهاراجگاران 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 تمدّنی 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 چهرهٔ گذشته منتها با نام‌های تازه، بسی بی‌رنگ‌تر و کم محتوی‌تر، به کار خود ادامه داد. مقاومت‌ها محتاطانه‌تر، پاسیف‌تر شد ولی هرگز قطع نگردید. با این حال تنزّلی در اخلاقیّات عمومی روی داد که بهترین وصّاف آن عبید زاکانی است. این جملات جهانگشایِ جوینی نیز که نویسندهٔ آن خود از رجال بزرگ این دوران است نگارگر وضع روحی است:

«درچنین زمانی که قحط سال مروّت و فتوّت باشد و روز بازار ضلالت و جهالت، اخیار، **ممتحن** و خوار؛ اشرار، **ممکّن** و در کار؛ کریمِ فاضل، تافتهٔ دام محنت؛ لئیمِ جاهل، یافتهٔ کام نعمت؛ هر آزادی، بی زادی؛ هر رادی، مردودی؛ هر نسیبی، بی نصیبی؛ هر حسیبی، نه در حسابی؛ هر داهئی، قرین داهیه‌ای؛ هر محدّثی، رهین

حادثه‌ای؛ هر عاقلی، اسیر عاقله‌ای؛ هر کاملی، مبتلی به نازله‌ای؛ هر عزیزی، تابع هر ذلیلی به اضطرار؛ هر باتمیزی در دست هر فرومایه‌ای گرفتار.»

روشن است که در این جا عبارت پردازی تنها از روی تفنّن نیست بلکه بیان واقعیّت است و تأثیرات هجوم بنیان کن چنگیز و تیمور طی زمان روشن‌تر شده است و نسبت غلوّ به نویسندهٔ این جملات خطاست.

۸. به طور کلی اسلوب و شیوهٔ مملکت‌داری در قیاس با باختر پیوسته در خاورمیانه و ایران با خشونت و شدّت 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 سورهٔ «الانعام» آمده است: «ولاتز روا زرة و زر اخری» سراسر قومی و قبیله‌ای را به‌خاطر 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 شدّت بیش‌تری می‌گیرد و به حدّ جنون آمیزی می‌رسد. گاه، وقت سخط این پادشاهان و وزیران خودخواه هوسناک به اندک چیزی بدترین کیفرها را روا می‌داشتند. چه جای شاهان خون‌خوار که حتی دانشمندترین صدور نیز از صدور این نوع فرمان‌های دژخیمانه دریغ نداشتند. مثلاً صاحب عبّاد برای کیفر یکی از عاملان خود با مراعات در عبارت پردازی و سجع سازی نوشت:

«احصد نبات خدّیه، و انقش بالسوط جنبیه، یعتبر الناظرون الیه.»[۴]

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

دنیا چو محیط است و کف خواجه نقط
پیوسته به گرد نقطه می‌گردد خطّ
پروردهٔ تو کِه و مِه و دون و وسط
دولت ندهد خدای کس را به غلط

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

سیصد برهٔ سفید، چون بیضهٔ بط
کان را ز سیاهی نبود هیچ نقط
از گلهٔ خاص ما، نه از جای غلط
چوپان بدهد به دست دارندهٔ خط

رمه‌ها و گله‌های صاحب دیوان چه بسیار بوده که می‌شد سیصد برهٔ سفید بی‌نقطه یکجا به دارندهٔ خط داد. ما این دو نمونهٔ 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 عبّاس می‌رسید «زنده‌خوار»هائی در کنار تخت نگاه می‌داشت که به یک اشارت محکوم را زنده زنده می‌خوردند! در این شرایط تملق برده‌وار و اطاعت بلاشرط، شرط اساسی زنده بودن و حفظ امنیّت بود و البتّه از آن بهتر این بود که به زورمندان پیشکش‌های فراوانی داده شود. می‌گفتند:«الهدیه تردبلاء الدنیا و الصدقه تردبلاء الاخره.»[۵]

۹. با این حال در دوران صفوی جامعهٔ فئودال آثاری از ترقّی قوای مولده و تحوّل در مناسبات اجتماعی نشان می‌دهد و دورانِ رونقِ پیش از مغول را کمابیش به یاد می‌آورد. نطفهٔ سرمایه‌داری بدون شک در این دوران پدید شد ولی سرمایهٔ بازرگانی نتوانست به سرمایهٔ صنعتی یا مولّد بدل گردد. برای این کار می‌توان علل زیرین را یاد کرد:

ـ قوای مولّده در سطح کافی رشد نبود، آن تحوّلاتی 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 فنّی است.

ـ استبداد خشن شاهان و خان‌ها و بیگلربگی‌ها و ملاباشی‌ها مصونیت فردی را از بازرگانان سلب می‌کرد. حداقلّ مصونیت فردی برای تراکم سرمایه، حرکت آزاد کالا و بازرگانان ضرور بود. جامعه در زیر فشار دوگانهٔ استبداد و هجوم‌های بزرگ و کوچکِ قبایل کوچنده کم‌تر روی آرامش به خود می‌دید. وضع در باختر چنین نبود. در آن جا حداقلّی از چنین مصونیّت وجود داشت. فئودال به عکس ایران در شهر با نفوذ نبود و شهرها مرکز خوبی برای رشد تدریجی قوای مولّده، علم و فن، بازرگانی و پیشه‌وری، تراکم سرمایه، تبدیل سرمایهٔ تجاری و پیشه‌وری به سرمایهٔ صنعتی، بسط مانوفاکتورها، بسط بازرگانی بین شهرها و بین کشورها بودند.

ـ 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 قاجارّیه به بهای ورشکست صنایع پیشه‌وری و خانگی، به بهای ترمز کردن رشد صنعتی ایران، به بهای نیمه‌مستعمره کردن ایران، کاملاً در تصرّف خود در آوردند.

سرمایه‌داری در ایران و ایده‌ئولوژیِ تکیه‌گاهِ آن ـ ناسیونالیسم ـ اکنون قریب یک قرن است می‌کوشد راهِ خود را باز کند. در این اواخر به نظر می‌رسد که بیش از همیشه توانسته است به هدف خود برسد ولی سرمایه داری ایران درست زمانی به ره‌گشائی موفق شده است که تکامل سوسیالیستی جامعهٔ بشری در دستور روز است و تاریخ ناقوس زوال فُرماسیون‌های 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 تعصّب عربی سرشت و مرا باز داشت که از گروه یارانشان منفرد گردم و یا به جمع شعوبیان به پیوندم و مرا از مذهب این شعوبیان (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 بارهٔ طبیعت، دکتر سید حسین نصر، صفحهٔ 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
عناصرِ مهمِّ 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 خیالِ ابتدائی و به تعبیری «**خیال بیمار و سرگشته**» که ما آن را معمولاً «وَهم» نیز می‌نامیم، و از آن مذهب، عرفان و جادو زائیده شده است. ابتدائی بودن مدّنیت انسان و محدودیّتِ مطلقِ وسایل و افزار و معرفت **واقعی** به جهانِ پیرامون و لذا عجز و جهالت آدمی در مقابل قوای طبیعی، و دیرتر، در مقابل قوای اجتماعی که بر او مسلّط بودند، وَهمِ سرگشته را به سوی ساختن اُسطوره‌ها (میث)هائی کشاند که از آن دین، عرفان و جادو نشأت کرده است.

اُسطوره (که با واژهٔ «ایستوریا» به معنای تاریخ هم‌ریشه است و به صورت تعبیر «اساطیر الاوّلین» در قرآن، منتها به معنای افسانه‌های گذشتگان آمده است) واژه‌ایست که ما مرادف میث (**Mythos**) برمی‌گزینیم. اسطوره یا میث در آغاز بیانِ پدیده‌های طبیعی و گاه اجتماعی به کمک تصاویر و قصّه‌های خیالی و ساده لوحانه است. در اسطوره‌ها 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 اسطوره تجسّم (غالباً انسانی) پدیده‌های طبیعی است. اسطوره مادرِ مذهب است، ولی همیشه آمیخته با مذهب نیست. وقتی به نزد قبایل و طوایف بدوی یا به روستاهای عقب مانده بروید، در بارهٔ هر پدیدهٔ طبیعی یک داستان اساطیری برای شما نقل

می‌کنند. بشر می‌خواست علّت 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 اسطوره شناسان بین اسطورهٔ محض و لژاند یا داستان تفاوت می‌گذارند و می‌گویند چه بسا در پایهٔ داستان‌ها واقعه‌ای تاریخی وجود دارد مانند داستان طوفان نوح که برخی آن را به طوفان معیّنی که در تاریخ بابل از آن یاد می‌کنند منسوب می‌دارند.

از خیال یا وهم سرگشتهٔ اسطوره آفرین آدمی‌زاد چهار فرزند زائیده شده است :

۱. جادو و کلیهٔ «علوم غریب» یا «علوم سّریه»؛

۲. مذهب و کلام (تئولوژی)؛

۳. عرفان و صوفیگری؛

۴. فلسفهٔ ایده‌آلیستی که مرز بین تخیّل سرگشته و تعقّل است.

هر چهار عامل نام‌برده، به ویژه سه عامل فوق، در دوران پیش از اسلام و همهٔ آن‌ها در دوران پس از اسلام از عناصرِ مهمِ جهان‌بینی‌های ایرانند. عجز و جهل ایرانی در قبال طبیعت سرکش و قوایِ اجتماعیِ اشرافی ـ استبدادیِ ستمگر بیش از آن بود که بتواند از بند این چهار شکل وهم‌آمیز بیرون جهد. علم و ماتریالیسم که از عقل کاونده، تجربهٔ جوینده، و تخیّل آفریننده بر می‌خیزد در کشور ما به نوبهٔ خود تاریخی دلکش دارد، ولی روشن است که مختصّات طبیعی و اجتماعی سرزمین ما به آن‌ها عرصهٔ محدودتر داده است تا به عناصر اوّلی. برای دریافت سرشت اجتماعی ـ معرفتیِ جهان‌بینی‌های ایرانی، آشنائی کمابیش دقیق‌تری با این مفاهیم سودمند است.

۱. جادو و علوم غریبه (یا لَدُنّی)

جادو و شعبده را در زبان‌های اروپائی **Magie** می‌نامند که از واژهٔ یونانی **Mageia** مشتقّ شده که خودِ 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، واژهٔ «ماژی» بعدها به مطلقِ سحر و جادو و «علوم» مربوطهٔ بدان اطلاق شد.

جادو، اعمال، آداب و تشریفات و مقرّراتی است که هدف آن‌ها آن است که بر پایهٔ ایمان به وجود یک جهانِ سرّی و نامشهودِ ماوراء طبیعی و نیرومندتر از طبیعتِ مشهود، در واقعیّت تأثیر کند و در جهانِ واقعی، طبق میلِ جادوگر یا جادوپرست، تغییرات مطلوب به وجود آورد. از جهت

علمی جادو را به نوع «جادوی تعرّضی» یا سیاه یا مضر (Prothréptique) و «جادوی پیش‌گیری» یا تدافعی یا سفید و یا مفید (Prophylactique) تقسیم می‌کنند. هدف از جادوی تعرّضی 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 موفّق شود این یک جادوی انفرادی است و وقتی مثلاً گروهی از بومیان استرالیا پیش از رفتن به شکار و به قصد طلسم‌کردن 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 جذبه و دست یافتن به اشراق و الهام. و به عنوان نمونهٔ سوّم می‌توان از نماز جمعی یک شهر در مصلّی برای طلب باران مثال زد. جادو به لفظی و عملی نیز تقسیم می‌شود.

از قدیم الایّام تا امروز مسائل جادوئی به صورت «علومی» تنظیم شده مانند علم اُسطرلاب و نجوم (آسترولوژی که غیر از آسترونومی به معنای ستاره‌شناسی است)، علم اعداد (Numérologie)، علم حروف و نقاط، علم اسماء، جَفر، رَمل، سیمیا، کیمیا، حساب جُمَّل، کف‌بینی (Chyromancie)، سیماشناسی (فیزیونومی) و تفأل و تَطَیُّر و تعبیر خواب و علم طلسمات و غیره و غیره. به کار بردن اوراد و اَذکار، ترسیم اَشکال و تصاویر غریب، به کار بردن ادویهٔ 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 شَمَنان مغول و مُرْغُزان تبّت و جوکیانِ هند و جادوگران سرخ‌پوست و سیاه‌پوست گرفته تا طرفداران سپریتیسم و علوم إزوتریک (Sciences esotérique) معاصر که می‌کوشند جادوی کهن را با اصطلاحات و استدلالات «علمی» و «عقلی» بیارایند، همه در واقع در این نکتهٔ مرکزی مشترکند که جهان نمود (Exotérique) که ما آن را «طبیعت» می‌نامیم مقهورِ جهان بود یا جهان باطن (Esotérique) یا جهان ماوراء طبیعت است، و بشر قادر است با آن جهانِ ماوراء وارد مراودهٔ سرّی شود و در جهانِ طبیعت خَرق عادت کند. از همین منشاء است که مفاهیم «باطن» و «ظاهر» و ضرورت دل نبستن به ظواهر و کشف بواطن امور بعدها در نزد طرفداران تأویلِ احکام مذهبی پدید می‌شود.

در ایران از قدیم الایّام 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 جادوئی یا علوم هِرمِسی به ایران رخنه کرد. علوم هرمسی منسوب است به فردی افسانه‌ای موسوم به «هرمس» مصری ملقّب به«سه باروالا» (Trismegistos) که گویا مظهر خدای بزرگ مصری «Toth» بوده است. از اوائل ساسانیان، در مصر و سوریه تحت عنوان «آثار هِرمِسی» (Corpus hermeticum) رسالات متعدّدی نگارش

یافت. یامبلیکسوس این آثار را به ۲۰۰ هزار بالغ می‌داند، سخنی که اغراق صِرف 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 زبدگان مستعدّ آن بودند که از راه معرفت اِشراقی (Gnose) به این اسرار دست یابند. نویسندگان این رسالات عیناً مانند نویسندگان رسالات «اخوان‌الصفا» 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 الایّام اتّحادی به نام «برادران» به خاطر ایجاد زندگی پاک داشته‌اند و احتمالاً محافل سرّی «گشتک دفتران» در دوران ساسانی و حوزه‌های سرّی سجستائی و محافل سرّی «اخوان‌الصفا و خلان‌الوفاء» نمونه‌گیری از محافل برادران پاک فیثاغورثی است. این امر از آن جا مسلم می‌شود که در رسائل اخوان‌الصفا 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 افسانه‌هائی که در بارهٔ اقدامات جادوگرانهٔ آن‌ها وجود دارد باید دارای پایه‌ای باشد. نوشته‌های نثر و نظم ایران از اصطلاحات مربوط به علوم غریبه مانند: «همّت گماشتن»، «عنایت ازلی»، «اِشراف بر خواطر»، «نیل به مقامات و کرامات»، «عزائم خوانی»، «فال زدن»، «مُروا و مُرغوا»، «رؤیای صادقه و احلام و اضغاث»، «تسخیر شمس»، «طی‌الارض»، «خَرق عادت»، «مَسخ و رَسْخ»، «رجال الغیب»، «جواسیس القلوب»؛ اعتقاد به «طالع و اقبال» و «سعد و نحسِ ستارگان» و غیره و غیره سرشار است.

اعتقاد بی‌تزلزل و داشتن **موهبت خاص** (که هِرمِسیون آن را ویژهٔ زبدگان 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 اِشراف بر خواطِر و ضمیر خوانی دارند و می‌گوید:

بندگان خاص عَلاّم الغُیوب
در جهانِ جان جواسیس القلوب

باور به نیروهای سحری چنان رائج بود که حتی دانشمند نابغهٔ 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 زکیّه و ارواح خبیثه، شیاطین و اجنّه، جهنّم و بهشت، همه و همه جزءِ جهانِ ماوراء طبیعت هستند که جهان طبیعت را اداره می کنند. مشیّتی که گاه ناشی از ارادهٔ الهی است و گاه به صورت قضاءِ محتوم حتی از قدرت الهی خارج است گاه جهان را می گرداند و این مشیّت لاهوتی در قالب عقل و منطق ناسوتی نمی‌گنجد و سرشار از سبب سازی و سبب سوزی است و انباشته از خلاف آمدها و بوالعجبی‌ها. در قبال مشیّت الهی که پیغمبران و ائمه و مقدّسات و اولیاء الله و معصومانِ دیگر بیانگر آن هستند، در قبال شرایعی که از این مشیّت برای اداره امور دنیا و دین ناشی می‌شود، کارِ افراد اطاعت است. اطاعت ثواب است و سرکشی گناه. از عالم ذَرّ تا روز رستاخیز بشر در معرَض این امتحان شگرف قرار دارد.

مذهب یک جهان‌بینی انسیکلوپدیک است مرکّب از جهان‌شناسی (Cosmogonie) و آداب و شرایع. در «جهان شناسی» مذهبی تاریخ خلقت، جهان و پیدایش انسان و سرگذشت راهنمایانی که برای آشنا کردن او با راز وجود آمده‌اند منعکس است. درجهان شناسی 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. چه‌گونه حیات به عدم ختم می‌شود و جهان پس از مرگ کدام است. بدین ترتیب جهان شناسی مذهب از مبداء آغاز و به معاد ختم می‌شود.

در هر مذهب یک تقسیم کامل جهان به خیر و شرّ، 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 کاملهٔ وی می‌داند.

بدین‌سان مذهب انعکاس موهومی از قوای اجتماعی و طبیعی مسلّط بر ذهن انسان است که در آن نیروهای زمینی رنگ نیروهای آسمانی را به خود می‌گیرند. لاهوت انعکاسی از ناسوت است. مذهب مانند جادو نتیجهٔ جهل بشر، عجز بشر در برابر این قوای طبیعی و اجتماعی است.

بعدها که منطق و فلسفه و استدلالات تعقّلی پیدا می‌شود، مذهب به علم «الهیّات» یا «کلام» (Théologie) برای «اثبات عقلانی» احکام و مقرّرات مذهبی دست می‌یازد. در ایران پیدایش کلام، البته نه با این نام، از همان زمان ساسانیان مشهود است. مؤبدان زرتشتی مجبور بودند در قبال ردّیه‌هائی 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 سفسطه آمیز 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 «مکشوفات» موهوم چیز دیگر. مثلاً امروزه دانشی به نام پاراپسیکولوژی (روان‌شناسیِ ماوراء) در اطراف پدیده‌هائی مانند خواب کردن، انتقال فکر از دور (تله پاتی)، پدیدهٔ 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 پدیده‌هائیست که توضیح آن‌ها روشن نیست. ولی تاریخ علوم نشان می‌دهد که پدیده‌هائی که توضیح آن‌ها حتّی تا این اواخر روشن نبود (مثلاً «خواب دیدن») پس از مدّتی، در چارچوب همان قوانین کلّی که جهان عینی ما را اداره می کند 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 شگفت نما، و با بسط و گسترش بی حدّ و حصر آن‌ها و ایجاد ساخت‌های پنداری محض، کوشیدند تا به پرسش‌های جان‌گداز انسان پاسخ‌های دل به‌خواه بدهند.

فلسفه و تفکّر فلسفی در درون همین جهان‌بینیِ پنداری نضج می‌یابد، ولی در ایران، که خود یکی از آزمایشگاه‌های عظیم اندیشه سازی است، نضج خود به خودیِ 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 مراحلی را طی کند و با خدا و نیروهای ماوراء طبیعی دیگر وارد ارتباط شود و بدین‌سان قلبش مَهبِط الهام و اِشراقیات الهی قرار گیرد و به حقایق بی خدشه و قطعی دست یابد. به قول مولوی:

نه جماد است و بود شرقش جماد
جان جان جان بود شرقش فئواد

از همان قدیم‌ترین ایام هندیان، ایرانیان و یونانیان مابین روحی که در بدن ماست و 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 امکانِ روح برای آمیزش و ارتباط با جهانِ ماسواء ویژهٔ پیمبران و معصومان نیست، بلکه به پیروی از قطب و مرشد و با اجراء یک سلسله مراسم معین و مراعات شرایط ویژهٔ اخلاقی و عملی برای **همه کس** میسر است. علّت امکانِ آمیزش روحِ مجزای انسانی با روحِ کلّ، خویشاوندی و سنخیت این دو نوع روح و تلازم آن‌هاست، یعنی روحِ بشری به عقیده عرفاء، موجی از دریای پهناورِ روحانیت است که خداوند نام دارد و بدون این امواج، آن دریا و بدونِ آن دریا، این امواج نیست. در بارهٔ 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 خَلقِ جهان از عَدَم معتقد است، ولی عرفان جهان را انباشته از گوهر خداوند و ثمره تجلی او، فیضان او می‌داند. مولوی با اشاره به این مبداء تجلی می‌گوید:

ساقیا آن لطف کو کان روز همچون آفتاب
نور رقص‌انگیز را بر ذرّه‌ها می‌بیختی

به ویژه انسان بیش از هر موجود دیگر چنان که دیدیم از این گوهر نورانی الهی انباشته است لذا عرفان وحدتِ وجودی (پانته ئیستی) 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 لابالممازجه و خارج عن الاشیاء لا بالمباینه.»

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

هیزم بُوَد آن چوبی که بسوخت
چون سوخته گردد شرری
وانگه سزدش **وا اصل** شود
همچون شرر جان بشری

به علاوه عرفان در اثر اعتقاد به وحدت وجود، اختلاف بین مذاهب را صوری می‌گیرد، قانون جذبه و عشق عام را قانون عالم و وظیفه خاص انسان می‌داند و از این جا به نوعی جهان‌پرستی و ئونیورسالیسم 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 این‌جاست. 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 بی قلب درک کرد. به قول سعدی:

دلِ ضعیفم از آن کرده آه خون‌آلود
که در میانهٔ خونابهٔ جگر می‌گشت

۴. فلسفهٔ ایده‌آلیستی

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

بهمنیار، قطب‌الدّین شیرازی، صدرالدّین شیرازی و غیره) پدید می‌گردد. روشن است که این فلاسفه اعم از آنکه گرایش مَشّائی یا نوافلاطونی در آن‌ها قوت بیش‌تری داشته باشد، به هرحال به نحوی از انحاء به سوی تصدیقِ احکام مذهب و گردن نهادن بدان می‌رفته‌اند و آزاداندیشیِ شک، مادّی‌گری(نظریات دَهریان و طِباعیان) سخت از جانبِ جامعهٔ رسمی به عقب رانده می‌شده است. با این حال فلسفه که پرچم تَعَقُّل را در قبال تَعَبُّد 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. علی رغم این در آمیختگی، جریاناتی که هر یک خصلت ویژهٔ خود را حفظ کرده‌اند کاملاً از هم مشخص‌اند. فقها، متکلمین، عرفا، حکمیون یا فلاسفه، پیران صوفی و اَقطابِ مدعیِ کرامات نمایندگانِ جداگانهٔ 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 جهتِ معیّن، شاخص و نمونه‌وار ترند. مثلاً اخوان‌الصفا 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 تعقلیِ پی‌گیر در کشور ما رشدِ منظمِ قوای مولده، وجودِ حداقل تسامحِ اجتماعی و سیاسی و معنوی، وجودِ حداقل امنیت بود. در این تازشگاهِ بی‌آرام اقوام و قبایل، در این سرزمین‌های بی آب و علف، در این عرصهٔ ترکتازیِ شاهان، خُلفا، سلطانان، امرا، خانانِ خون‌خوار، در این میدانِ تعصبِ خشنِ حامیانِ دینِ رسمی، نبوغ خلق‌های سرزمینِ ایران توانست خود را این جا و آن جا در پرده‌های گوناگون، به شکلی گاه محجوب و مرعوب، گُسسته و پراکنده، ولی با تجلّیِ دل‌انگیز نشان دهد، و اَشکالی در گفتار و کردار، برای مقاومت، پرده‌دری، حق‌گوئی، بُت‌شکنی، ثنای فضایل و نکوهشِ رذائل بیابد.

باید در برابر آن ارغوان‌های مُشک‌بار که در شوره‌زارِ سَده‌هائی خون‌آلود و دشوار شکفتند، سَرِ کُرنش فرود آورد.

توضیحات:

۱. من مانند خدا بزرگ و خدا چون من خُرد است و او برتَر از من و من فروتَر 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
سیرِ تفکّرِ فلسفی در ایران

۱. مدخل، اسلوبِ 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. جامعهٔ ما جامعهٔ ایست 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 جامعهٔ 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 مادّی و معنوی کشور خویش را به درستی و بر بنیاد تحلیل علمی باز شناسد، لذا تلاشی ولو مقدماتی برای ترسیم حدود و ثغور بخش‌هائی از این تاریخ سرشار و دیرنده، تلاش عبثی نیست به ویژه اگر این تلاش بتواند کارِ بررسیِ تفصیلی و تحلیل علمیِ 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 فلسفهٔ عرب در نزد پژوهندگان و کارشناسان کشورهای باختری اروپا، مجزا نیست. این واقعیت که پس از سلطه اعراب و غلبه اسلام برخی از فلاسفهٔ ما عمدهٔ 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 خلافتِ عرب الکِندیِ **کوفی** و ابن‌سینایِ **بخارائی** و ذکریّای رازی و غزالیِ **طوسی** و ابن‌طفیل و ابن رشدِ **اندلسی** نه تنها به زبانِ واحد، بلکه در مسائلِ واحد اظهار نظر می‌کرده‌اند و با هم مباحثه و رابطه و عُلْقهٔ فکری داشته‌اند، موجب شده است که در کتبِ تاریخ فلسفه که کارشناسان اروپای باختری پرداخته‌اند همهٔ این فلاسفه در باب فلسفهٔ عرب گنجانده شوند. روشن است که ما هنوز در عصر محدودیّت‌های ملّی و در دورانی که غرور ملّی 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 مُصَرَح کند، نه برای آنکه آن را مایهٔ مباهات‌فروشی جاهلانه یا جلوه‌گری متعصبّانه قرار دهد، بلکه برای آنکه از آن الهام گیرد و آن را قوة الظَّهر خود در نبرد زندگی سازد و به مدد آن‌ها پیش رود.

البتّه این سخن را هرگز بدان معنی نباید فهمید که باید در جست‌وجوی سهم انحصاری و مالکیّتِ مطلق در این یا آن رشتهٔ 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 خصیصهٔ اختلاطی، خصیصهٔ فرهنگ انسانی در همهٔ اکناف زمین است. پس از سلطهٔ عرب و اسلام در خاور میانه به ویژه نوعی جامعهٔ «کثیرالخلق» پدید شد که در آن‌ها دین و فلسفهٔ واحد، اساطیر و قصص و اَشکال ادبی و هنری همانند، مفاهیم سیاسی و اجتماعی شبیه، شیوه و سطح اقتصادی کمابیش یکسان، روابط مادّی و معنوی متنوّع و فراوان وجود داشته و در درون این جامعهٔ وسیع و نسبتاً متحرّک که به ویژه در قرن‌های ۳ تا ۶ هجری به اوج کمال خود رسیده است، عالی‌ترین و گران‌بهاترین بخشِ میراثِ فلسفی و علمی و ادبی ما پدید آمده است. این امر موجب شده است که گاه ارثیهٔ فلسفی، علمی و هنری ما چنان با میراث برخی دیگر از خلق‌های همسایه درآمیزد که دعوی انحصار و مالکیّتِ مطلق ناچار کار را به سفسطه در واقعیّت تاریخی می‌کشاند و هیچ گناهی نیز در جهان از سفسطه در واقعیّت و زشت و زیبا ساختن عینیّت تاریخی بالاتر نیست. گذشت زمان دروغ‌پردازی و رنگ آمیزیِ جاعلین و سفسطه‌گرانِ تاریخ را بی‌پروا برملا می‌سازد. فرهنگِ فلسفی ایران مانند ارثیهٔ علمی و هنری‌اش، مؤلفینِ فراوانی از اقوام و خلق‌های گوناگون دارد که برخی از آن‌ها اکنون در آن سوی مرزهای کشور ما زندگی می‌کنند و به صورت اقوام، ملّت‌ها و دولت‌های جداگانه و مستقل در آمده‌اند. باید تعلّقِ این فرهنگِ فلسفی را بدان خلق‌ها که در ایجاد و بسط و نموّ آن شریک بوده‌اند، بی اندک تعصّب جاهلانه تصدیق کرد، و از آن جا که مردم ایران و این خلق‌ها، طیّ قرون

متمادی با هم می‌زیسته و با هم می‌آفریده‌اند، اکنون که سرنوشت هر یک به شکلی دیگر صورت پذیرفته، سزا نیست ارثیّه مشترکِ 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 تصریحِ حدود و ثُغورِ فرهنگ و تاریخ میهن خود، از تعصّب خام و افق تنگ محترز باشیم و به واقعیّت تاریخی بی‌مشاطه‌گری گردن نهیم و حقیقت عینی را از ملاحظات گذرا و اغراض و شهوات ناسالم، والاتر شمریم.

کیفیّت دیگری که تدوین تاریخ فلسفه در ایران را به امری سودمند و ضرور بدل می‌کند، دادنِ پاسخ مستدل به اندیشهٔ ارتجاعی «مرکزیت معنوی اروپا» است که تنها این قارّه را سرچشمهٔ فیضانات معنوی می‌پندارد و درخش فرهنگ را در دیگر قارّه‌ها عکسی از این سرچشمهٔ نور و اقتباسی از این منبع فیّاض می‌شمرد. بررسی فرهنگ فلسفی ایران ـ چنان که در این گفتار نیز بدان اشاره خواهد رفت ـ 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 مُبدِع فرهنگ (Kulturschöpfende) و مُقَلّدِ پاسیف و بی‌ابتکار فرهنگ (Kulturträgende) و نابودکننده فرهنگ (Kulturvernichtende) تقسیم می‌کرده‌اند. اندیشهٔ «مرکزیت معنوی اروپا» (Europocentrisme) از همین فکر سخیف و ضدبشری نژادپرستان ناشی شده است. در این اندیشه، آسیا فوقش یک حمّال بدون ابتکار ومقلّد 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 پژوهندهٔ 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، زکرّیای رازی، ابوحامد غزالی، شهاب الدّین سهروردی، فخرالدّین رازی، خواجه نصیرالدّین طوسی، صدرالدّین شیرازی و غیره و غیره، یعنی آثار فلاسفهٔ پس از اسلام، آثاری صرفاً و مطلقاً و تمام عیار فلسفی است، اَدنیٰ 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[1] یعنی علم کلّی‌ترین قوانین تکامل طبیعت و جامعه و تفکّر، علم پیوند اندیشهٔ معرفت جوی ما با هستی مادّی پیرامون. بدین‌سان فلسفه یک جهان‌بینی است یعنی مجموعهٔ آراء و نظرّیاتی است که منظره‌ای از جهانِ جنبنده و رونده در ذهنِ ما ترسیم می‌کند و رابطهٔ ذهن ما را با این جهان روشن می‌سازد. مذهب نیز یک جهان‌بینی است، ولی تفاوت فلسفه ومذهب در آن است که مذهب بر پایهٔ پندار و تخیّل مبتنی است و شیوهٔ الهام و تعبّد را به کار می‌برد و فلسفه به واقعیّت استناد می‌جوید و شیوهٔ تجربه و تعقّل را به کار می‌بندد. فلسفه می‌کوشد جهان را چنان که هست باز شناسد، ولی مذهب جهانی در وراء واقعیّت که عکسی پندارآمیز از

قوای واقعی طبیعت و جامعه است می آفریند. جهان‌بینی فلسفی زماناً پس از پیدایش جهان‌بینی دینی در تاریخ پدید آمده و نتیجهٔ تکامل درونی و تحوّل کیفی این جهان‌بینی و ثمرهٔ بسط و رشد علم و فن است. پس از پیدایش، رشد و سیطرهٔ فلسفه، مذهب کوشید تا با مدد گرفتن از اسلوب تعقّلی و استدلالی آن، احکام جزمی و غیر معقول خود را، به کمک شبه منطق‌ها، «مبرهن سازد» و بدین‌سان تئولوژی و کلام پدید آمد. کشیشان قرون وسطائی می‌گفتند: «فلسفه خادم الهیّات است.»[۲]

می‌توان با اطمینان گفت که در دوران پیش از اسلام (جز در برخی دوران‌های اشکانی و ساسانی که فلسفهٔ یونان و رم، اسکندّریه 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 مثابهٔ 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، تفکّر غیر مذهبی، مبتنی بر تجربه و تعمیم، به صورت اندرزها و پندها و آئین‌ها و دادها (قوانین اعم از شرعی و عرفی) در ایران متداول بوده است. به علاوه، چنان که در بررسی سیر تفکّر فلسفی در ایران قبل از اسلام خواهیم دید، دین ناتورالیستیِ مَزدَهْیَسنا (دین زرتشتی) در نبرد خود علیه رخنهٔ آراء فلسفی ادریّون (گنوستیک‌ها) و نوافلاطونیان و عقاید نصرانی و انواع جریانات الحادآمیز، ناچار شد وارد مرحلهٔ جرّ 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 مرحلهٔ یک جهان‌بینی فلسفی به معنای واقعی کلمه نرسیدند و کماکان و به طور عمده جهان‌بینی دینی و تئولوژی وابستهٔ بدان، باقی ماندند.

آیا معنی این سخن آن است که باید در بررسی تفکّر فلسفی در ایران، بررسی جهان‌بینی‌هائی مانند مَزدَهیَسنا، مِهرپرستی، زَروانیگری، مانیگری، درست دینی مزدکی را که به طور عمده جهان‌بینی‌های اساطیری ـ دینی هستند، حذف کرد؟ به نظر نگارنده مرجّح 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 ـ مذهبی، ولی در تاریخ فلسفهٔ چین و هند جهان‌بینی متعلّق به این اندیشه‌وران را از زاویهٔ فلسفی مورد بررسی قرار می‌دهند. دلیل ندارد ما با جهان‌بینی‌های ایرانی، که در فوق از آن‌ها یاد کرده‌ایم و به نوبهٔ خود محتویّات 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 مادّه و شعور تقدّم وجودی با مادّه است نه با شعور، در جامعه نیز این هستی مادّی اجتماعی یعنی مجموعهٔ مناسبات اقتصادی و اجتماعی است که تطوّر و تکامل شعور اجتماعی را معیّن می‌سازد نه برعکس. این سخن بدان

معنا نیست که **اولاً** خود شعور اجتماعی در هستی مادّی اجتماع به نوبهٔ خود تأثیر نمی‌کند و **ثانیاً** شعور اجتماعی (و از آن جمله فلسفه) در تطوّر و تکامل خویش ازنوعی استقلال برخوردار نیست یعنی اصل توارث افکار و عقاید (Filiation) در آن حکم‌روائی ندارد. لذا در مطالعهٔ تفکر فلسفی در جامعهٔ ما، پیوسته باید علّت زایش وبالش آن را در مناسبات اقتصادی و اجتماعی موجود جُست و نیز تأثیر متعاکس آن را در تکامل جامعه روشن ساخت و خودِ توارثِ درونی افکار را نیز از نظر دور نداشت.

هم چنین باید دانست که تاریخ تفکّر فلسفی در ایران، مانند تاریخ تفکّر فلسفی در دیگر نقاط جهان پیدایش و تکامل و نبرد ماتریالیسم را در انواع اَشکال جنینی یا رشد یافته‌اش علیه ایده‌آلیسم، شیوهٔ دیالکتیک را علیه طرز تفکّر متافیزیک، نشان می‌دهد. نبرد آته‌ئیسم[۴] (به انواع اَشکال ابتدائی آن مانند الحاد و آزاداندیشی و شکاکیّتِ مذهبی) علیه مذهب نیز بناچار و به سببِ خصلتِ مذهبی‌داشتنِ برخی از جهان‌بینی‌هایِ موردِ بررسی، باید در تاریخ فلسفهٔ ایران وارد گردد، گرچه اصولاً مطالعهٔ این نبرد به مبحث آته‌ئیسم علمی که آن را باید مبحثی مستقل شمرد، تعلّق دارد.

تردیدی نیست که رشد بسیار بطئی قوای مولّده در ایران و تحوّل کُند و گاه رکودآمیز اقتصادی و اجتماعی جامعهٔ کشور ما مانع شد که تکامل ماتریالیسم، دیالکتیک و آته ئیسم به اوج لازم برسد. با این حال **عناصر** و **هسته‌های** ماتریالیستی، دیالکتیکی و آته‌ئیستی فراوان و گران‌قدری در ارثیهٔ فلسفی کشور ما وجود دارد که باید آن‌ها را باز شناخت و عَرَضه داشت.

۲. جهان‌بینی‌هایِ ایرانی پیش از اسلام

سیر تفکّر فلسفی در دوران پیش از اسلام عرصهٔ زمانی پهناوری را (حداقل از آغاز پیدایش و بسط جهان‌بینی زرتشتی، شاید در اواخر دوران مادّها و آغاز هخامنشیان) تا غلبهٔ اعراب در بر می‌گیرد. در این دوران طویل که متأسفانه اطّلاعات ما در بارهٔ حیات معنوی آن باندازهٔ کافی رسا نیست و حتّی از مدارک موجود نیز استفادهٔ جامع برای روشن کردن زندگی معنوی و عقلی این دوران نشده، تفکّر ایرانی به سطح تفکّر اصیل فلسفی و منطقی نرسید، یعنی مقولات اصیل فلسفه و منطق، خود را از هالهٔ اساطیری ـ مذهبی جدا نساخت و با مقولات دینی در آمیخته ماند. با این حال ایران یکی از «مطبخ»های مهمّ ساخت و پرداخت ایده‌ئولوژی‌های مذهبی بوده و از این جهت برخی محصولاتِ صادراتیِ پُررونق نیز داشته است، مانند مِهرپرستی و مانیگری که در شرق و غرب تأثیر ژرف و وسیعی بخشیده است. به علاوه، کیش مزداپرستی و یا به قول مورّخین یونانی «فلسفهٔ مغان» بنا به دلایل گوناگون، در نضج جهان‌بینی فلاسفهٔ یونان مانند هراکلیت و آناکساگو

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

۱. مذهب، تئولوژیِ آن و کیش‌های وابسته به آن؛
۲. جریانات الحادآمیز؛
۳. نظریات غیرمذهبی در بارهٔ سیاست و اخلاق؛
۴. جریانات فلسفی مکتسبه از دیگران.

اینک هر رشته را مورد مطالعه اجمالی قرار دهیم:

۱. مذهب

مسئلهٔ آنکه آئین مَزدَه یَسنه[۵] چه گونه از کیشِ کهنِ مزدائی و عقایدِ دیرینهٔ آریائی و ودائی نشأت کرده و تا چه اندازه محصولِ ابداعاتِ فکری زرتشت سپیتمان پیمبر ایرانی است، و یا تا چه حدّ مجموعه‌ای از پندار و فرزانگی مردمِ زمانه، خود نکته‌ایست که علی‌رغم پژوهش‌های موجود، هنوز به درستی روشن نشده است. در روایات زرتشتی دوران ساسانی از «فرجودکیشان» و «فرتوم‌دانشان» (یعنی آن‌هائی که کیشی جدا از کیش زرتشت داشتند ولی در خورد احترامند، و آنانی که آغازگر دانش و معرفتند) یاد شده. در برخی اسناد مانند «اندرزنامهٔ فرجودکیشان» که یک سند نیمه فلسفی است بین عقاید آنان و جهان‌بینیِ مَزدَه‌یَسنا خطّ توازی کشیده شده است. هدف آن بود که عقاید زرتشتی را نوعی بِدعَت مُلحدانه و نفی انکارآمیز عقاید پیشینیان جلوه‌گر نسازند و آن را بر سنن اندیشه‌های کهن ایرانی مبتنی کنند، و این خود قرینه ایست بر پیوند آئین زرتشت با برخی عقاید و نظرّیات 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 درجهٔ قدس رسیده‌اند. با این حال مناسبات اجتماعی نیز در این دین انعکاس پندارآمیز و افسانه‌گون خود را یافته است و آهورمزدا و امشاسپندانش در بارگاهِ آسمانیِ 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، تحوّلات بسیاری را گذرانده و به ویژه در دوران ساسانی در آن «رفورم»هائی شده و کتاب اَوِستا نیز مورد جرح و تعدیل‌ها و کاست و فزودهای فراوان قرار گرفته است. روشن کردن این سیر تحوّلیِ آئین زرتشت، مانند روشن کردن شیوهٔ نشأت و پیدایش آن، خود یک امر تحقیقی جدّی است. چنین به نظر می‌رسد که در دوران اشکانی، برخی کیش‌های منشعب یا وابسته به آئینِ زرتشت، مانند کیش «مِهرپرستی» (میترائیسم) و کیش ناهیدپرستی و کیش زَروان‌پرستی

(زَروانیسم) رواج و سلطه‌ای بیش یا برابر با مذهب اصلی داشته است. روایات تاریخی حاکی است که بلاش دوّم اشکانی نخستین گرد آورندهٔ اوراق پراکنده اَوِستاست. قرائن متعدّدی نشان می‌دهد که ساسانیان آئین زرتشت را احیاء نکرده‌اند، بلکه این آئین در دوران اشکانی نیز رسمیّت داشته، ولی با این همه، قوّت و رواج کیش‌های نام‌برده در فوق لااقل نشانهٔ ضعف مذهب اصلی و نوعی هرج و مرج فکری است والاّ آن همه اقدامات رفورمیستی شاهان ساسانی ضرور نمی‌شد.

از میان کیش‌های وابسته به مَزدَیَسنا، کیش مِهرپرستی شایان توجّه خاصّ 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. مِهر پرستی بدون تردید ریشهٔ بسیاری از عقایدی است که به نوبهٔ خود عرفان تکامل یافتهٔ ایرانی را تغذیه کرده است. عقاید گنوستیک‌ها، نظرّیات نو افلاطونیان، معتقدات مذهب مسیح و سپس عقاید مانی تحت تأثیر مِهرپرستی واقع شده است. حتی احتمال دارد که اساطیر مِهرپرستی البتّه با تغییر شکل در تشیّع رخنه یافته باشد. به هر جهت در توصیفات مذهبی شیعیان راجع به علی و حسین جلوه‌هائی از توصیفات مِهرپرستان در بارهٔ مِهر دیده می‌شود که مسلّماً تصادفی نیست. دامنه تأثیر مِهرپرستی 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 نظرّیات رِندان و خَراباتیان دورانِ پس از اسلام با بقایائی از اندیشه‌های مِهر پرستی مربوط باشد. از این جهت دقّت 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 غلوّ و همانند سازی و قیاسات تاریخی سست پیوند و غیر مستدل پرهیز کرد. به هرصورت مِهرپرستی مانند مانیگری یکی از آن دو کیش جهانی است که ایرانیان در اکناف جهان کهن پراکنده‌اند ودر زمان کمّد و دیوکلسین و گالریوس و ماکسیمیان، امپراطوران روم، «مِهر» (Mithra) به خدای اول روم بدل گردید و دامنهٔ سرایت آن به سرزمین آلمان و بریتانیا نیز رسید. یکی از علل اهمّیت خاصّی که کیش مِهرپرستی در سیستم مَزدَیَسنا کسب کرد آن است که «مِهر» در این آئین بازمانده‌ای از پانتئون هندی و ایرانی قدیم است و در خود اَوِستا ستایش‌های بسیار به‌نام «مِهر هزار چشم و هزار گوش» وجود دارد و «مِهر دروغان» و منکران این خدای پر فرّ و شکوه سخت نکوهش شده‌اند. لذا پژوهش مِهرپرستی از جهت ایجاد ربط بین آئین مَزدَیَسنا با کیش‌های کهن ایرانی و هندی نیز ضرور است. ما در بارهٔ مِهرپرستی در همین کتاب جداگانه سخن خواهیم گفت.

در بارهٔ کیش زروان‌پرستی که بعدها در دوران ساسانی گسترش یافت بررسی همه جانبه باید انجام گیرد. از این کیش یک جریان مادّی نیز نشأت کرده است. به ظنّ قوی ریشهٔ جبریگری و فاتالیسم ایرانی را در دوران پس از اسلام که علنی و آشکارا درفش شکاکیّت مذهبی و عذر منطقی برای نفی معاد، عذاب و عِقاب، 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 حدسیّات از لحاظ علمی مبرهن گردد، در آن صورت در فلسفهٔ خیّام و حافظ از طرفی کیش عشق و شراب و زیبائی به مِهرپرستی و از طرف دیگر کیش قضا و قدر و سرنوشت به **زروانیگری** 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 مزده‌یسنا را به مثابهٔ کیش رسمی در واقع حربهٔ معنوی تسلّط خود می‌شمردند و کوشیدند تا آن را از انحراف «آشموغان» (مبدعین در دین) و «بد دینان» (ملحدین) بزدایند و بِه‌دینی را بر پایه‌های سنّت و احتجاج مبتنی کنند. مؤبدانی چیره‌دست و سخن‌گوی مانند اردویراف، کَرتیر، تَنسَر، بهنک، مِهربراز، آذرپاد مارِسپندان، آزادشاد و غیره از جمله کسانی هستند که به رفورم مذاهب، گرد آوردن نصوص و احادیث و حتّی تنظیم تئولوژیِ احتجاجی مَزدَیَسنا و فقه زرتشتی («داتیک») همّت گماشتند. مباحثات علماء زرتشتی با عیسویان مونوفیزیت و نسطوری و یعقوبی و ملحدان و مروّجین فلسفه و منطق یونان و معتقدان به نظرّیات اندیشه‌وران هند و چین، آن‌ها را وا می‌داشت که در جست‌وجوی دفاع از دین زرتشت گام از حدود اساطیر و افسانه‌ها فراتر نهند و در بارهٔ وحدت یا ثنوّیت، ذات و صفات آهورمزدا، مبدأ و منشأ جهان، ازلیّت و قِدَمِ مادّه و امثال آن‌ها وارد بحث شوند[۶].

کلیسای مونوفیزیت و نسطوری مراکز پخش زبان یونانی و سُریانی، فلسفهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو و فلوطین و منطق ارسطو بود. برخی از ایرانیان مانند نرسی که در نیمهٔ دوم قرن پنجم میلادی می‌زیسته و «معنی بیت اردشیری» (**Ma' na de Persa**) و نظائر آنان در واقع رابط این مدارس نیم‌مذهبی و نیم‌فلسفی سُریانی (که اسکول نام داشتند) و جامعهٔ ایرانی قرار می‌گرفتند. این ایرانیان مذهب مسیحی را با تکیه به فلسفه و منطق یونانی به میدان مُحاجّه با مَزدَیَسنا می‌کشاندند. اسناد متعدّدی در دست است که از گرمی بازار بحث‌های ایده‌ئولوژیک در این دوران حکایت می‌کند. مثلاً به روایت سُریانی در بارهٔ شهیدان مسیحی در ایران، زمانی، در دوران ساسانیان، یک مبلّغ 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 پرستندهٔ نفس آتش نیستیم بلکه آتش را وسیله‌ای برای پرستش خدای واحد ساخته‌ایم چنان که صلیب در نزد شما چنین است . گیوارگیس این دعوی مؤبد را نادرست شمرد و قطعاتی چند از اَوِستا 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 مایهٔ آتش است وآتش از آن می‌زاید، مایهٔ اورمزد نیز هست. مغ

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

پیش از خاتمهٔ کلام در بارهٔ کیش زرتشتی مختصری نیز به اهمیّت فلسفی این آئین اشاره کنیم. در مَزدَه یَسنا به ویژه عناصر دیالکتیک بدوی (یا ساده‌لوحانه) از هر باره شایان توجّه است. اصل «هَمِستاری» (Antithétique) و مقابلهٔ اضداد در این آئین، نبرد دائمی متقابلان، منظره‌ای، گرچه پندارآلود، از سیر واقعی طبیعت و جامعه منعکس می‌کند. در بارهٔ تأثیر آئین مَزدَه‌یَسنا در فلسفهٔ یونان به عنوان مثال اظهار نظر با اعتبار پورداود را به نقل از «یشت‌ها» (صفحات ۵۹۱-۵۹۲) در مبحث مربوط به «فَرَه‌وَشی» یا فَروَهَرها ذکر می‌کنیم. پورداود می‌نویسد:

«همچنین بسیار بعید به نظر می‌رسد که افلاطون در فلسفهٔ خویش در تحت نفوذ مَزدَه‌یَسنا نباشد و در جائی که می‌گوید هر یک از اجسام صورت ذهنی و معنوی موجود است، از فَرَه‌وَشی 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) کلیهٔ اشیاء موجود است و یا به عبارت دیگر صُوَرِ ذهنی قالب اشیاء غیرحقیقی است و اشیاء موجود جسمانی، تقلیدی است از صورت ذهنی که قدیمی و جاودانی وغیرمرئی است. آنچه تقلیدی است در معَرَض 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 عالمِ عُلْوی عروج کرده و به مقام اولی خود می‌رسد و به حیات ابدی پیوسته گردد. این فلسفه کاملاً یاد آور حکمت زرتشتی است، مگر آنکه کلمهٔ فَرَه‌وَشی بهIdea تغییر یافته است.»

در همین زمینه باید گفت که بنا به گفتهٔ فردیناند لاسال در کتابش راجع به هراکلیت (بنا به نقل لنین در «دفتر فلسفی» صفحه ۲۹۳) این فیلسوف مفهوم Logos (قانون و آئین سپهر) و نیز پرنسیپ آتش را از اَوِستا اخذ کرده است. اگر تحقیقاتی انجام گیرد، روشن خواهد شد که دامنهٔ 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 خودِ وی نشأت گرفته بودند، ولی خود دعوی جانشینی‌اش را داشتند رو به رو گردید: مانیگری (Manichaisme) و درست‌دینی مزدکیان.

چنان که روشن است نبرد طبقاتی در عرصهٔ فکری در دورانی که ایده‌ئولوژی مذهبی ایده‌ئولوژیِ مسلّط جامعه است، به طور عمده به صورت نبرد دین و الحاد بروز می کند و این حکم که فریدریش انگلس آن را متذکّر می‌گردد[۷] در نمونهٔ کیشِ مانی و کیشِ 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. مانیگری[۸] مانند مِهرپرستی در شرق و غرب از روم تا چین بسط یافت و منشأ بروز یک رشته جریانات الحادآمیز (الحاد پاولیکان در خاور اروپا، کاتاز در ایتالیا، آلبی ژوا در فرانسه، بوگومیلف در بلغار) گردید. نفوذ کیش مانی را در قلمرو امپراطوری روم حتّی مدّت‌ها پس از نابودی مانی از این‌جا می‌توان فهمید که سنت اوگوستن، یکی از متکلّمین مهمّ مسیحی و از آباء برجستهٔ کلیسا در قرن پنجم میلادی، مجبور شد ردیّه‌ای بر مانیگری بنویسد. مانیگری کم مانده بود آئین زرتشتی را از رسمیّت 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 آزاداندیشانهٔ پس از اسلام موسوم به «زَنْدَقِه» محتویِ اساسی، مانیگری است. ابن ندیم تصریح می‌کند که در زمان بنی امیّه مانویان سر بلند کردند، و مسعودی عدّه‌ای از مانویانِ به نامِ زمانِ خود مانند ابن ابوالعوجا، حمّاد عجرد و یحیی‌بن زیاد و مطیع‌بن اساس را نام می‌برد. در کتاب اَغانی ابوالفرج اصفهانی ابن‌مقفع و بشّار بن برد را نیز از این گروه می‌شمرد. مهدی خلیفهٔ عباسی در پندگوئی به فرزندش هادی او را به نبرد شدید با مانویان اندرز می‌داده است. این واقعیّات نشانهٔ نفوذ عمیق کیش مانی پس از اسلام و رخنهٔ آن در افکار زنادقه است. در بارهٔ زنادقه ما بررسی جداگانه‌ای داریم.

کیشِ مانی که از عرفان گنوستیک و مرتاضیّت هندی انباشته و جنبهٔ مذهبی شدید دارد از درست‌دینی مزدکیان به مراتب حاوی عناصر مثبت کم‌تری است. کیش مزدک نیز در جریانات الحادآمیز قرن‌های اولیهٔ پس از اسلام (به ویژه خرّم‌دینی) اثری عمیق داشته است و حربهٔ معنوی قیام مردم ایران علیه سلطهٔ عرب بوده است[۹].

۳. فلسفه به معنایِ اخص

با آنکه در آثار مؤلّفین پس از تسلّط عرب از «فلسفهٔ خسروانی» و «فهلویون» و «حکمت المشرقین» و «منطق المشرقین» سخن به میان آمده، ولی هنوز محتوی مشخّص این مفاهیم چندان روشن نیست و ای چه بسا اشاره به مکتب یا مکاتب فلسفی به معنای خاصّ این کلمه نیست، بلکه

یا اشاره به عقاید الهیّون و متکلّمین 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 سُریانی به پهلوی ترجمه می‌شده است[۱۰].

صرف نظر از دوران اشکانی که طیّ آن زبان و ادب و هنر و حکمت یونان و روم در قشرِ اَشرافی کشور رواج داشت و وسیلهٔ جلوه‌فروشی بود، چنان که گفته شد از آغاز دوران ساسانی و از زمان شاپور اردشیران دوّمین شاه ساسانی ترجمهٔ آثار یونانی شروع شد. معروف است که تَنسَر مؤبد زرتشتی با فلسفهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو آشنائی داشت. اسکول‌های سُریانی که به پخش مسیحیّت مشغول بودند فلسفهٔ نوافلاطونی و منطق ارسطو را نیز رواج می‌دادند و **مَعنی بیت اردشیری** که ذکرش گذشت، از مروّجان منطق ارسطو در ایران بود.

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

مورخ بیزانسی آگاثیاس، از مردم شهر مورینه (**Myrine**)، مؤلّفِ کتاب «سلطنت ژوستین» که با خسرو انوشیروان معاصر بود (۵۲۸-۵۳۶ م)، در کتاب خود (کتاب۲ بند ۸) تصریح می‌کند که خسرو انوشیروان تصنیفات ارسطو و افلاطون را بسیار دوست می‌داشت و مؤبدان را گرد می‌آورد تا در بارهٔ تکوین جهان بحث کنند. مطالب مورد بحث، بنا به تصریح آگاثیاس، چنین بود: آیا عالم متناهی است یا نا متناهی، ابدیست یا حادث، یگانه است یا متکثر. بولس ایرانی که ذکرش گذشت مختصری از منطق ارسطو را برای انوشیروان که ظاهراً به زبان سُریانی آشنا بود از یونانی به سُریانی 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 مقفّع است و وی به ظنّ قوّی در ترجمهٔ خود از ترجمهٔ پهلوی استفاده کرده است.

۴. نظریات سیاسی و اخلاقی

از دیرباز در ایران سخنان حکمت‌آمیز در بارهٔ شیوهٔ 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 متضمّن «حکمت عملی» در دوران ساسانیان پرداخته شده است. از میان اندرزنامه‌ها می‌توان از اندرزنامهٔ بزرگمِهر بختگان و خسرو کواتان و اوشنر دانا و زرتشت آذربدان و آذَرپاد مارِسپَندان 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 داستان‌هائی پراکنده در بارهٔ جانوران

بُرزویه طبیب از هندوستان با خود آورد. رابطهٔ معنوی هند و ایران در آن ایّام بسیار بود و تأثیر اندیشهٔ هندی در زندگی معنوی ایران از تأثیر یونانی نه تنها کم‌تر نیست، بلکه به مراتب بیش‌تر است. شیوهٔ 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. جریاناتِ فکری و فلسفیِ 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 کلّی‌ترین خطوط و عمده‌ترین مطالب است، در این زمینه مکث بیش‌تری کردیم، ولی سیر فلسفه و تفکّر اجتماعی در دوران پس از اسلام به مراتب روشن‌تر است و در این مورد تَلّی از اسناد و مدارک و منابع اولیّه وجود دارد و به علاوه مسائل یا طرح گردیده و یا حتّی کمابیش به نحو رضایت‌بخشی حل شده است، لذا می‌توان در این باره به ذکر برخی نکات اکتفا کرد.

غلبهٔ عرب و اسلام تحوّل کیفی و گاه نیز در سمت مثبت در جامعهٔ ایران که در چارچوب رژیم کاست و شیوه‌های تئوکراتیک و اریستوکراتیک شاهان و اشراف ساسانی منجمد شده بود ایجاد کرد و انرژی خلاق مادّی و معنوی مردم را تا حدّی آزاد ساخت. در دوران پس از تسلّط 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 تمدّن انسانی ایفا کرد که جمعی از شرق‌شناسان اتّحاد 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، فخررازی و خواجه نصیرالدّین طوسی بود.

علّت این رستاخیز معنوی روشن است: فتوحات عرب تمدّن‌های 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 انبیق عظیم در هم آمیخت و با آنکه عرب مسلمان که خود در سطحی به مراتب فروتر از سطح تمدن کشورهای مفتوحهٔ خویش قرار داشت مدّعی 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 فداکارانهٔ خلق‌های مغلوب مجبور شد گام به گام عقب بنشیند. در این فتح معنوی، ایرانیان، که از طریق ترجمهٔ آثار متعدّد فلسفی و

ادبی به تدریج روح خود را در جهانِ تحت فرمان خلفاء عرب رخنه می‌دادند، نقش بزرگی داشتند و این موالی زندیق مآب در مدّتی کوتاه زمام حیات ایده‌ئولوژیک جامعه را در دست گرفتند. چنان که حتی در ایّام اَمَویان «علم» اسلامی نابی مانند فقه نیز در انحصار موالی ایرانی نژاد بود و سیطرهٔ معنوی ایرانیان در عربِ فاتح احساس بغضِ نژادی سختی را برانگیخت و آن همه صحنه‌های شگرف نبرد شُعُوبیّه عرب و ایرانی را به وجود آورد.

ایرانیان یکی از بانیان جنبش «تعقّل» (راسیونالیسم) در مقابل اسلوب «تعبّد» (فیده ئیسم) مذهبی عرب بودند. این راسیونالیسم به اَشکال مختلف بروز کرد و مضمون آن این بود که نمی‌توان تنها به آیات و احادیث اکتفا کرد، بلکه باید دنبال «رأی» 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 تسلّط اسلام نبرد «اصحاب حدیث و اصحاب رأی» آغاز شد، بحث «مُعتزله» و «اَشاعره» درگرفت، «قَدَریّه» و «جَبریّه» به جان هم افتادند و قشریّون و باطنیّون پدید شدند، فلسفه و منطق وارد میدان شد و در دین تشعّبی 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 ائمهٔ چهارگانهٔ اهل سنت به شمار می‌رود یکی از بنیادگذاران جریان «اصحاب رأی» است. می‌گویند وی در ۴۰۰ حکم شرعی با پیغمبر اسلام مخالفت داشت. مثلاً پیغمبر گفته است: «للفرسِ سهمان و للرجلِ سهم» و ابوحنیفه با این حکم که سهم اسب را دو برابر سهم انسان قرار می‌دهد مخالفت می‌کرد و می‌گفت: «لا اجعلُ سهم بهیمة اکثر من سهمِ المؤمن» یعنی: من سهم جانوری را بیش از سهم یک گروندهٔ 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 رأی قرار داشت و با مالک بن انس، فقیه عرب در حجاز که از اصحاب حدیث بود، مبارزه‌ای سخت می‌کرد.

ایرانیان از طریق ترجمهٔ آثار فلسفی و ادبی (مانند ابن مقفع) و یا از طریق دفاع از روش‌های راسیونالیستی نسبت به احکام دین (مانند اصحاب رأی و مُعتزله) یا از راه ایجاد بحث‌هائی به قصد تضعیف دگم‌های دین (مانند دفاع از جَبر در مقابل قَدَّریه) محیط ایده‌ئولوژیکِ جهان خلافت را سخت تحت تأثیر خود قرار داده بودند. سرکردهٔ مکتب «اِعتزال» ابوحذیفه و اصل‌بن عطاء ایرانی بود و جهم‌بن صفوان خراسانی نمایندهٔ جنبش جَبریگری است و از طریق اثبات همین مجبورّیت انسانی است که جبری‌ها ضرورتِ عذاب و پاداش پس از مرگ و معاد را مورد شک قرار می‌دادند.

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

از طریقهٔ سنت و جماعت (تسنّن) و مرکّب بود از چهار مذهب حَنفی و حَنبلی و مالکی و شافعی. در میان پیروان این مذاهب چهارگانه نیز مخاصمت شدید بود. اِلحاد به صورت جنبش‌های تشیّع و رَفض و دفاع از خاندان علی در آمد و نهضت‌های قوی خوارج و قَرمَطی و اسماعیلی از آن برخاست. عرفان نیز به سرعت شکل گرفت و از صورت زُهد و وَرَع و مرتاضیّت خشک دوران‌های اولیّه (تَقَشُّف) خارج گردید و بیش از پیش به اندیشه‌های نوافلاطونی رو آورد و به سوی تَعَشُّق و وحدتِ وجود و اِشراق‌گرایان گروید. فلسفه و منطق رواج یافت و شارحینِ عرب و ایرانی ارسطو و افلاطون (که غالباً در آغاز، اندیشهٔ این دو فیلسوف را ممزوج می‌کردند) مانند الکِندی 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 عمدهٔ مُعتزله و اَشاعره تقسیم شدند و نقش کلام که بحث تعقّلی در اصول دین است از فقه که بحث قضائی در فروع دین است جدا شد، و کلام به صورت یک جریان تعقّلی ولی در خدمت دین و علیه فلسفهٔ مَشّاء و به ویژه آن جهاتی از این فلسفه که دین را نگران می‌ساخت (مانند اعتقاد به قِدَم عالم و نفی معاد جسمانی) در آمد. در بین متکلّمین مُعتزلی و اَشعری، مُعتزله بدون شک به تعقّل فلسفی به مراتب نزدیک‌ترند. کلام مُعتزله پایهٔ کلام شیعی که زمانی کیش اِلحادآمیز بود قرار گرفت.

پس از فعل و انفعالات اولیّه که کوشیدیم منظره‌ای سخت فشرده از آن ترسیم کنیم و پس از آنکه از اواسط قرن دوم هجری تا اوائل قرن ششم نبرد ایده‌ئولوژیک پر جوش و خروشی گذشت، دورانِ نوعی رکود که با رکودِ اجتماعی همپاست فرا می‌رسد و این رکود تا قرن اخیر ادامه داشت. در این دوران طولانی، جریانات از لحاظِ کیفی نوی دیده نمی‌شود و تمام تغییرات و تحوّلات، تغییرات و تحوّلاتِ التقاطی است که در اثر ترکیب درونی و تأثیر متقابل جریانات سنّتی ایده‌ئولوژیک پدید می‌گردد.

در واقع خلافت عبّاسی که از همان قرن‌های سوم و چهارم هجری دچارخطر سقوط بود، با تکیه بر امیران تُرک (که در دفاع از دین رسمی و خلافت تعصّب داشتند) موفّق شد خود را حفظ کند و به دست سلطانان غزنوی و شاهان سلجوقی علیه آزاداندیشی و تسامُح دوران سامانیان و آل زیار و آل بویه و آل مأمون و دیگر امراء ایرانی واکنشی خونین آغاز نماید. از قرن پنجم قشریّت و سخت‌گیری مذهبی راه را بر عقل راه‌گشا بیش از پیش می بندد و فلسفه را به سازش با کلام و کلام را به سازش بیش‌تر با دین و عرفان را به تبعیّت از احکام مذهبی و سالوسی‌های متظاهرانه و اِلحاد را به عقب‌نشینی و سازگاری وا می‌دارد. وقتی که اِلحادِ شیعی به تدریج و به ویژه در دوران صفوّیه دین رسمی شد و با اِلحادِ نُقطَوی و بابیگری و بهائیگری و اپوزیسیون فکری عرفانی و فلسفی رو به رو گردید او نیز از سخت گیری و تعصّب و خونریزی برای به کرسی نشاندن احکام خود تن نزد.

پژوهنده تاریخ تفکّر فلسفی ایران در این دوران موظّف نیست که در بارهٔ مذهب و الحاد و شعب عدیدهٔ آن در تاریخ خود مبحثی خاصّ باز کند، زیرا خلاف دوران پیش از اسلام، چنان که اشاره رفت، در دوارن پس از اسلام یک سلسله ایده‌ئولوژی‌های صرفاً فلسفی وجود دارد که موضوع ویژه و اصیل تاریخ فلسفه است و این ایده‌ئولوژی‌های فلسفی عبارتست از فلسفهٔ مَشّاء و فلسفهٔ اِشراق (عرفان) و اندیشه‌های مادّی و آزاد اندیشانه و حکمت عملی (مسائل اجتماعی و اخلاقی). و امّا 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 متکلّمین غرق شود.

متفکّرین برجسته‌ای که زندگی و فعالیّت معنوی و آثار آن‌ها باید برای روشن کردن سیر تفکّر فلسفی به معنائی که ذکر شد مورد مطالعه قرار گیرد عبارتند از : ابن مقفّع، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، ابونصر فارابی، زکریّای رازی، ایرانشهری، ابوریحان بیرونی، ابوسلیمان منطقی سجستانی، گروه اخوان الصفا، ابوعلی سینا، بهمنیار، ابوعلی مُسکویه، ناصرخسرو، عمر خیّام، عین‌القضاه همدانی، غزالی، شهاب الدّین سهروردی، شهرستانی، سنائی، فریدالدّین عطار، فخررازی، جلال‌الدّین مولوی، مصلح‌الدّین سعدی، نصیرالدّین طوسی، افضل‌الدّین کاشانی، سعدالدّین تَفتارانی، شمس‌الدّین حافظ، قطب‌الدّین شیرازی، محمود شبستری، جلال‌الدّین دوّانی، غیاث‌الدّین منصور دشتکی، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدّین شیرازی، عبدالرّزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه (و در قرن اخیر: عبدالرّحیم طالِبُف، کسروی، ارانی).

برخی از نام‌بردگان پیرو مکتب مَشّائند با کمی گرایش به فلسفهٔ افلاطون (مانند فارابی و ابن‌سینا و بهمنیار)، برخی پیرو مکتب اِشراقند (مانند سهروردی، عین القضاة، عطّار، مولوی، شبستری)، برخی جزء جریان تفکّر مادّی، شکاکیّت و آزاداندیشند (مانند رازی، ایرانشهری، بیرونی، خیّام و حافظ)، برخی بیش‌تر متکلّمند (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 ملّاصدرا) زده‌اند. اهمیت همهٔ این افراد نیز از جهت نوآوری و خلاقیّت و قدرت تأثیر یکسان نیست.

در جریان به ظاهر یکنواخت و بی‌تناقضِ سیر تفکّر فلسفی در هزارهٔ پس از تسلّط عرب و اسلام، در واقع نبرد پرشوری بین روندهای فلسفیِ ماهیتاً مختلف و متضادّ: بین ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، بین آته‌ئیسم و مذهب، بین طرز تفکّر متافیزیک و شیوهٔ تفکّر دیالکتیک، بین راسیونالیسم و ایراسیونالیسم جریان داشته است، جای کم‌ترین تردید نیست که نه فقط دَهریان و طِباعیان و اصحاب هیولیٰ که بنا به شهادت جمعی کثیر از مؤلفین (مانند جاحظ بصری و ابوالعلاء معرّی و غزالی و سمعانی و شهرستانی و ناصرخسرو و ابن جوزی بغدادی و عدّه‌ای دیگر) دارای

عقاید مادّی بوده‌اند، بلکه **عناصر** تفکّر مادّی در مکتب مَشّائیون ایرانی (به ویژه ابوعلی‌سینا) و در آتمیستیک مُعتزله نیز فراوان است و اصولاً از فلسفه و منطق یونان و ضرورت استناد به براهین عقلی و احتجاجات مستدل برای درک واقعیّات و اثبات احکام (در قبال نفیِ آنکه تنها براهین نقلی و ذکر احادیث و اخبار را کافی می‌شمرد) قشرها و افراد مترقّی عصر حمایت می‌کردند. و امّا آته ئیسم به صورت آزاداندیشی و شکاکیّت و شیوهٔ زندگی و خوش‌باشی و خراباتی‌گری و توسّل به جبر برای سست کردن پایه‌های مذهب و حَشر و نَشر و بهشت و دوزخ (به ویژه در افکار خیّام و حافظ) بروز می‌کرده است. عناصر دیالکتیک در عقاید عرفانی و وحدت وجودی و از آن جمله در اندیشهٔ مولوی و در فلسفهٔ ملّاصدرای شیرازی (که به حرکت جوهری اِستِکمالی معتقد بود) آشکار است. در بارهٔ برخی از این نکات بررسی‌هائی به عنوان نمونهٔ کار در این کتاب نشر یافته است. این نمونه ها تنها می‌تواند الگوی اولیهٔ پژوهش‌های کامل‌تر، دقیق‌تر و پر وسواس‌تر بعدی قرار گیرد.

در پسِ این نبرد اندیشه‌ها، نبرد طبقات وجود دارد. سخن انگلس که اِلحاد و عرفان را درفش فکری مبارزهٔ 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 تفکّر فلسفی، بلکه یافتن آسترِ طبقاتی آن، یعنی رزم‌های دهقانان و مستمندان شهر علیه اشراف فئودال، نبردهای ایرانیان مغلوب علیه اعراب و خلافت و امیران و سلطانان دست نشاندهٔ خلافت نیز وظیفهٔ پژوهنده است و تنها با یافتن اتّصالِ واقعیِ (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 طریقهٔ حل وظیفهٔ بزرگ و بغرنج نگارش تاریخ تفکّر فلسفی در ایران، نگارش تدریجی، ایجاد تک نگاری‌های جداگانه، بررسی تدریجی منابع اولیّه، رجال، اَدوار، مکاتب و جریانات فکری جدا جداست تا پس از گردآمدن به اندازهٔ کافی مدارک تحلیلی، به اندازهٔ کافی استنتاج و روشن شدن منظره، این تاریخ چنان که در خورد محتوی غنی آن است فراهم گردد.

سیر تفکّر سه هزار ساله در کشور ما نشان می‌دهد که خلق‌هائی که در فلات ایران می‌زیسته‌اند به نوبهٔ خود نبردی کردند که هرگز آسان و هموار نبود. ده‌ها تن از متفکّرین در این راه سرِ خود را نهادند و جان خود را باختند. جمعی دیگر بلایای بسیار و مصائب دشواری را به خاطر عقاید خویش متحمل شدند. این سیر داستانی است دل انگیز، پر شور، سرشار از قهرمانی‌ها و فداکاری‌ها که تنها می‌تواند و باید مشوّق ما به ادامهٔ نبرد سرسخت در راه حقیقت و محرّک ما در تقویت و تشدید مبارزهٔ بت شکنانه و ضلالت برانداز کنونی مردم ایران باشد.

توضیحات:

۱. در تعریف فلسفه اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. یک علّت این اختلاف تعاریف آن است که موضوع فلسفه که زمانی علم علوم و جامع کلیهٔ معارف انسانی بود تغییر کرده وبه تدریج علوم طبیعی و انسانی از آن جدا شد و کار بدان جا رسید که پوزیتویست‌ها و نئوپوزیتویست‌ها اصلاً وجود فلسفه را به عنوان رشتهٔ مستقلّ معرفت انسانی منکر شدند. تعریف متن بر اساس مارکسیسم داده شده که به وجود مستقلّ 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 مُشَبَع‌تری انجام گیرد و این بررسی مقام آن نیست و مقصد از آنچه در متن گفته شده دادن کلّی‌ترین مشخصّات است.
۳. واژهٔ 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 مسلّط و رسمی جدا شده و با حفظ معتقدات اساسی آن دین، به حکم این یا آن اختلاف، به مقابله با وی برخیزد.
۴. برای «ته‌ئیسم» و «آته‌ئیسم» در زبان پهلوی معادل کاملاً دقیق «یزدان‌گوئی» و «نیست یزدان‌گویی» وجود داشته که اکنون به کار نمی‌رود. اگر نخواهیم این دو معادل را به کار بریم در آن صورت واژهٔ اروپایی آته‌ئیسم از معادل‌های دیگری نظیر «کفر» یا «انکار وجود خداوند» و امثال آن بهتر است و بجاست همان را به کار بریم.
۵. پورداود همه جا مَزدَه‌یَسنا ثبت کرده؛ دکتر بهار معتقد است که تنها مَزدَه یَسنه باید ثبت کرد. ما در این کتاب هر دو ثبت را آورده‌ایم، زیرا برای هر یک دلیل فونتیک قابل توجهی وجود دارد.
۶. در بارهٔ تحوّل دین زرتشتی در دوران ساسانی بحث جداگانه‌ای در این کتاب به عمل آمده است .
۷. کلیّات مارکس و انگلس (به روسی)، جلد ۸، صفحات 128–129.
۸. مانیگری مانند مَزدَه‌یَسنا مسئلهٔ نبرد نور و ظلمت را مطرح می‌کند، ولی به غلبهٔ 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 جنبهٔ مانیگری آن را برای رنجبران شهر و ده جالب می‌ساخت و آنها را تخدیر می‌کرد و تسکین می‌داد، ولی روحانیّون کشورهای مختلفی که مانیگری در آن جا رخنه کرده بود این رقیب خطرناک را با همهٔ پاسیف و زبون بودنش با خشونتی وحشتناک تعقیب می‌کردند.
۹. در بارهٔ درست‌دینی مزدکیان گفتار جداگانه‌ای در این کتاب آمده است.
۱۰. در این باره در بررسی مربوط به فلسفهٔ سهروردی بحث مُشَبَع‌تر و مستندتری انجام گرفته است.
۱۱. برای اطّلاع بیش‌تری در این زمینه رجوع کنید به گفتار در بارهٔ بزرگمِهر بختگان در همین کتاب.
۱۲. عبدالرّحمن بن خلدون در مقدّمه می‌گوید وقتی سعد وقّاص ایران را فتح کرد عمربن خَطّاب 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 منابعِ تحقیقی در بارهٔ جریاناتِ فکری در ایران

هدفِ این نوشته

ما در اینجا قصد نداریم فهرست جامعی از کلّ منابع تحقیقی در بارهٔ سیر جهان‌بینی‌های دینی‌ـ فلسفی و جریانات فکری و اجتماعی را در ایران به دست دهیم، زیرا لازمهٔ این کار یک تحقیق بیبلیوگرافیک وسیع و تنظیم فهرستی است که شاید به صورت کتابی ضخیم بر آید. به علاوه، این کار به نحوی از انحاء، در این یا آن زمینه به وسیلهٔ بسیاری از پژوهندگان خارجی و ایرانی انجام گرفته است. بلکه مقصد ما در این جا آن است که تصوّری از **دامنهٔ وسیع** این منابع، **نوع آنها، شیوه استفاده از آن‌ها** برای خوانندهٔ این کتاب حاصل آید تا روشن گردد تلاش‌هائی که تا امروز انجام گرفته است، با همهٔ دامنه و ارزندگی بلاانکار آن، هنوز باید ادامه یابد تا ارثیهٔ فلسفی و ایده‌ئولوژیک 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 مطالعهٔ اجمالی یا دقیق قرار داد می‌توان به چهار گروه اساسی تقسیم کرد:

گروه اوّل: آثار فلسفی و ایده‌ئولوژیک خود فلاسفه و اندیشه وران قبل و بعد از اسلام؛

گروه دوّم: آنچه که مؤلّفین ایرانی و عرب در بارهٔ سیر تفکّر فلسفی و جریانات فکری در کشور ما در **قرون سالفه** نوشته اند؛

گروه سوّم: کتبی که **مؤلّفین باختری** در بارهٔ جریانات فلسفی و فکری در ایران تصنیف و تألیف کرده‌اند؛

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

گروه اوّل: آثار خودِ فلاسفه و اندیشه‌ورانِ ایران

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

غیر از اَوِستا، که به زبان اَوِستائی است، متونی که در دوران اشکانی و ساسانی و تا سه قرن اولیّه تسلّط مسلمانان در گوشه و کنار ایران به دست مؤبدان زرتشتی از قبیل آذر فَرنْبَغ 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 صبغهٔ ادبی یا تاریخی به خود گرفته فراوان است. مثلاً شفا به عربی یا دانش‌نامهٔ علائی به فارسی از آثار صرفاً فلسفی ابن‌سیناست. ولی شاهنامهٔ فردوسی یا خمسهٔ نظامی یا منظومه‌های عطّار یا مثنوی مولوی و امثالهم که آثار صرفاً فلسفی نیست، از افکار فلسفی فراوانی انباشته است که نمی‌تواند مورد بررسی پژوهندگان تفکّر فلسفی در ایران قرار نگیرد. بخش عمده و شکنندهٔ 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 نتیجهٔ 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 پژوهندهٔ فلسفه ایران امریست بدیهی و ناگزیر. از طرف دیگر ترجمهٔ کامل یا ملخّص متون عربی فلاسفهٔ ایرانی و عرب به زبان فارسی کاریست ضرور و سودمند. در این مورد کارهائی شده است ولی هنوز به هیچ وجه کافی نیست.

مجموعهٔ آثار گروه نخست را می‌توان به سه دستهٔ زیرین تقسیم کرد:

دسته اوّل: آثار به زبان اَوِستائی و پهلوی که معرّف جریانات ایده‌ئولوژیک قبل از اسلام است مانند «اَوِستا و خُرده اَوِستا»، «زَند و پازَند»، «بُندَهِشْن»، «دینکَرت»، «مینوگ خِرَت»، «شِکَند گُمانی ویچار» و یک سلسله اندرزنامه‌ها مانند اندرزنامه‌های اوشنَر دانا، زرتشت، آذَرپاد مارِسپَندان، بزرگمِهر، خسرو کَواتان و غیره و غیره. بعضی از این آثار مانند متن کامل اَوِستا و یا کتاب عظیم دینکَرت دائرةالمعارفی است که باید برای بررسی آن‌ها هنوز کار زیادی انجام گیرد. بررسی آثاری مانند شاهنامه و گَرشاسب‌نامه و ویس و رامین و کلیله و دمنه که گرچه به فارسی دَری است ولی ترجمه‌هائیست 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، متضمّن نکات ایده‌ئولوژیک فراوانی است، به ویژه آن نکاتی که رواج و تداول زیادی پیدا کرده بود.

برای بررسی جریانات ایده‌ئولوژیک این دوران طبیعی است که مطالعهٔ آثار مؤلّفین غیر ایرانی

(ارمنی، گرجی، یونانی، رومی، سریانی، هندی و گاه چینی) در بارهٔ ایرانِ همزمانِ آن‌ها ضرور است. مثلاً یکی از فلاسفهٔ مکتب آتن که در دوران خسرو انوشیروان به ایران آمد و «پریسکیانوس» نام داشت رساله‌ای نگاشت تحت عنوان «حلّ آن مسائلی که خسرو شاه ایران در بارهٔ آن تردیدهائی 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.

دستهٔ دوّم: آثار صرفاً فلسفی که به زبان تازی یا پارسی در الهیّات و طبیعیّات و نفسانیّات و سیاست مُدُن و منطق و اخلاق به وسیلهٔ فلاسفهٔ 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 تفکّر 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 اهل المدینه فاضله فارابی و شفاو نجات و الاشارات و التنبیهات و منطق المشرقین و دانشنامهٔ علائی از ابن‌سینا و تهافت الفلاسفه و المنقد من الضلال و مقاصدالفلاسفه و کیمیای سعادت ابوحامد محمّد غزالی طوسی و مراتب الوجود فیلسوف آذربایجانی و شاگرد ابن‌سینا ابوالحسن بن مرزبان بهمنیار و حکمةالاشراق و مجموعه فی حکمة اللهیه شیخ اِشراق شهاب‌الدّین سهروردی و صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی و کتاب الامتاع و المؤانسه و مقابسات ابوحیّان توحیدی شاگرد سجستانی و خلاصه الوفا فی اختصار رسائل اخوان‌الصفا و جاودان خرد و طهارة الاعراق ابوعلی مُسکویه و جامع الحکمتین و زادالمسافرین ناصرخسرو و شرح اشارات و المخلص و مباحث المشرقیه و تعجیز الفلاسفه فخررازی و شرح اشارات و اخلاق ناصری خواجه نصیر و رسالات فلسفی افضل‌الدّین کاشانی و درةالتاج قطب‌الدّین شیرازی و قبسات میرداماد و اسفارالاربعه ملاصدرا و گوهر مراد عبدالرزاق لاهیجی و منظومه حاج ملاهادی سبزواری و تحقیق الحرکه فی الجوهر میرزا جلوه و آثار متفکّرین اخیر مانند طالِبُف، میرزا آقاخان کرمانی، سیّد جمال‌الدّین اسدآبادی، متفکّر آذربایجانی آخوندف که آثار زیادی به فارسی دارد و در مسیر تفکّر ایرانی مؤثر بوده است و نوشته‌های شیخ محمّد خیابانی و کسروی و ارانی و دیگران.

آنچه که از آثار متفکّران ایرانی از زرتشت تا ارانی نام بردیم تنها گوشه‌ای از این آثار است. شاید روزی برسد که کلیّات آثار این مؤلّفین به تفصیل یا تلخیص به فارسی ترجمه و در مجلّدات منظّم با شروح و حواشی لازمه طبع شود و مسیر تکامل مقولات، احکام و جریانات فکری در فلسفهٔ ایرانی روشن‌تر از آن شود که اکنون چنان است.

دستهٔ سوّم: آثار ادبی ـ فلسفی که به نظم یا نثر در زبان پارسی نگاشته شده و متضمّن مسائل عرفانی یا حکمت عملی (سیاست، اخلاق و غیره) است مانند منظومه‌های عرفانی عطّار و سنائی و مولوی و شبستری و رباعیّات و غزلیّات فلسفی و آزاداندیشانهٔ خیّام و حافظ و آثاری که متضمّن

مسائل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی است مانند مرزبان‌نامه و قابوس نامه و سیاست‌نامه و نوشته‌های منظوم و منثور شیخ مصلح‌الدّین سعدی و نوشته های 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 مؤلّفانی مانند طبری، مسعودی، ثعالبی، ابن‌ندیم، یعقوبی، تاریخ‌های بیهقی، بلعمی، چهار مقالهٔ عروضی، سیاست‌نامه، قابوس نامه، روضة‌الصفا، حبیب‌السیر، عالم‌آراء، ناسخ‌التّواریخ و غیره نیز می‌توان اطلاعات فراوانی در بارهٔ حیات معنوی در ایران به دست آورد.

گروه دوّم: آنچه که در قرونِ وسطیٰ مؤلّفینِ عرب و ایرانی نگاشته‌اند

تعداد کتبی که مؤلّفین عرب و ایرانی در قرون وسطی در بارهٔ فرهنگ ایران نگاشته‌اند و در خورد مراجعه است اندک نیست. علاوه بر تاریخ فلسفه و ایده‌ئولوژی، آثار متعدّدی در بارهٔ تاریخ سیاسی و جغرافیا و ادب و علوم در دوران پس از اسلام نگاشته شده که مطالعهٔ آن‌ها برای روشن کردن مختصّات عصر ضروریست. منظور ما در این‌جا همهٔ این کتب نیست. منظور آن دسته از کتب محدودی است که به طور اخّص در بارهٔ فلاسفه و جریانات ایده‌ئولوژیک به ویژه بین قرن‌های چهارم تا ششم هجری از جانب عدّه‌ای از مؤلّفین عرب و ایرانی تألیف شده و مهم‌ترین و مفیدترین آن‌ها که متأسّفانه به جز یکی همه به عربی است عبارت است از: صوان‌الحکمه ابوسلیمان منطقی سجستانی و تتمهٔ صوان الحکمه (موسوم به درة‌الاخبار و لعمه‌الانوار) به فارسی، تألیف علی‌بن زید بیهقی و مقابسات تألیف ابوحیّان توحیدی شاگرد ابوسلیمان منطقی و از نویسندگان فصیح و تیزهوش عرب و اخبار العلماء باخبار الحکماء تألیف وزیر جمال‌الدّین ابوالحسن‌بن القاضی الاشرف معروف به قِفطی (از مردم شهر قِفط از شهرهای مصر) و تاریخ‌الحکماء تألیف شهرزوری و عیون الانباء فی طبقات‌الاطباء تألیف ابن‌ابی اصیبعه و ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفِرَق ابومنصور اشعری بغدادی و الخطط المقریزیه تألیف تقی‌الدّین احمدبن علی‌بن عبدالقادر محمد معروف به مَقریزی (از مردم شهر مَقارزه واقع در بَعَلبَک) و الفهرست تألیف ابوالفرج محمدبن اسحق‌بن ندیم الوراق و وفیات الاعیان تألیف ابن خَلّکان و معجم الادباء تألیف یاقوت حَمَوی و الانساب تألیف تاج الاسلام قاضی ابوسعید محمّد سَمعانی و مُرُوج الذَهَب و التنبیه و الاشراف مسعودی و غیره.

همهٔ این کتب در تاریخ فلسفه نیست و برخی از آن‌ها تنها بنا به‌علل و مناسباتی متضمّن نام فلاسفه و آثار آن‌هاست، ولی همهٔ این کتب را باید جزء منابع ضروری تحقیق در تاریخ تفکّر فلسفی و اجتماعی به ویژه در دوران پس از اسلام شمرد. باید دانست که حتی مؤلّفین 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 هرجهت این آثار به علّت قرب زمانی متضمّن یک رشته اطّلاعات در بارهٔ فلاسفهٔ پس از اسلام است که پژوهندهٔ مجهّز به اسلوب صحیح تحقیق می‌تواند از آن اطّلاعات، 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 پژوهندگانی که عربی نمی‌دانند تسهیل می‌شد.

گروه سوّم: آنچه که مؤلّفینِ باختری در بارهٔ فلسفهٔ ایران نوشته‌اند

در این جا منظور نگارنده از تألیفات مؤلّفین باختری در بارهٔ فلسفهٔ ما کلیّه آثاری نیست که در قرون وسطی و جدیده در ترجمه و تشریح و تبیین آثار فلاسفه و علماء ما به ویژه فارابی، ابن‌سینا، 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 زمینهٔ فلسفهٔ ایران در اروپا و امریکا به طبع رسیده و در میان آن‌ها گاه پژوهش‌های عمیقی وجود دارد، بلکه منظور یک سلسله آثار اساسی محقّقین اروپائی است که طیّ آن‌ها کوشش شده است فلسفه و تفکّر اجتماعی ایران در یکی یا همهٔ اَدوار، در وجود یک یا چند تن از نمایندگانش تشریح شود. این آثار را می‌توان جزء کُتبی 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 ترجمهٔ این کتاب تجدید شود. و کتاب فلسفه در اسلام تألیف هرتن (M. Herten) و کتاب الغزالی و دیگر آثار تحقیقی بارون کارّرادووو (Baron Carra de Vaux)، یکی از پژوهندگان مطّلع و دقیق فرانسوی دررشتهٔ فلسفهٔ شرق و نیز کلیهٔ تألیفات مادام گواشن (Dr.A.M.Goichon) مانند ماهیّت و وجود و فرهنگ فلسفی ابن‌سینا و غیره که در ردیف بهترین و دقیق‌ترین آثار تحقیقی در بارهٔ فلسفهٔ ابن‌سیناست، و آثار متعدّد دلیسی الیری (De Lacy a Leary)، مؤلّف تحقیقات پُرارزشی دربارهٔ فلسفه و کلام کشورهای خلافت وتأثیر علوم یونانی در این فلسفه ومقام تفکّر فلسفی«عرب» در تاریخ، که یکی از این آثار را آقای احمد آرام به نام انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی ترجمه کرده است، وتألیفات کریمسکی (A.E. Krimsky) و هارولد نیکلسن و هانری کربن در بارهٔ تصوّف (و از آن جمله حکمت اِشراق سُهروردی وعرفان جلال‌الدّین مولوی) و نوشته‌های ارنست رنان (E. Renan) دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌رشد (آورّوئیسم)

و تحقیقات گلدتسیهر (Goldzieher) دربارهٔ اسلام وصوفیگری و فلسفهٔ غزالی و پژوهش‌های کمن(Kommon) و آرتور کریستنسن دانمارکی و آتاکارکلیما دربارهٔ مانیگری ومزدکی‌گری وآثار مُریس بوژ (P. M. Bouyges) دربارهٔ فلسفهٔ ابن‌رشد و غزالی وکتاب مؤلّف معاصر آلمان هرمان لی (H. Ley) دربارهٔ تاریخ ماتریالیسم درقرون وسطی و نیز پژوهش‌های لوئی ماسینون (L. Massignon) و ماکسیم رُدنسن (M. Rodinson) دربارهٔ جریانات ایده‌ئولوژیک قرون وسطائی ما و غیره وغیره. در ردیف منابعی که در آن اطّلاعات وسیع دربارهٔ آثار ومواضیع فلسفهٔ ما ذکر شده است باید از دائرةالمعارف دو جلدی «اسلامی» اثر کرائوس (Kraus) و پینه (Pinet) و کتاب مدخل کتاب‌شناسی برای بررسی فلسفهٔ عرب (Bibliografische Einführung in das Studium der Arabischen Philosiphie) اثر بخنسکی (Bochensky) چاپ برن سال ۱۹۴۷ و کتاب‌شناسی مختصر دربارهٔ فلسفهٔ عرب در جهان (A Brief Bibliography of Arabic Philosophy in Moslem World) نیویورک سال ۱۹۴۲ و کتاب آثار مربوط به فلسفهٔ عرب منتشره در باختر مسیحی از ۱۸۱۰ تا ۱۸۸۵ (Bibliographie des Ouvrages arabes ou relatifs aus arabes, publiés dans l'Europé chrétienne de 1810 a1885) (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 ارثیهٔ فرهنگی مشترک با ما در این یا آن دوران از تاریخند، تلاش وسیعی برای تنظیم این فرهنگ در کار انجام گرفتن است و در بارهٔ اَوِستای زرتشت و ابن‌سینا و بهمنیار و ناصرخسرو 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 بارهٔ «اَوِستا» و کتاب کوچک ولی باارزش دانشمند جوان اندره برتلس در بارهٔ ناصرخسرو و آثار محققانهٔ پرفسور پیگولوسکایا، دیاکونوف، پطروشوسکی، براگینسکی، زاخودر و دیگران نام برد. تحقیقات دانشمندان ارمنی و گرجی نیز تا حد معتنابهی به روشن کردن بخش‌هائی از حیات ایده‌ئولوژیک جامعهٔ ما کمک می‌کند.

گروه چهارم: آنچه مؤلّفینِ 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 بارهٔ اشخاص و جریانات فکری نوشته می‌شود. مؤلّفین عرب برای انتشار تاریخ‌های جامع فلسفه نیز کوشیده‌اند. از میان مؤلّفین معاصر عرب به عنوان مثال می‌توان از محمّد لطفی جمعه مصنّفِ تاریخ فلاسفه الاسلام فی‌المشرق و المغرب و ابراهیم حسن مصنّفِ

تاریخ الاسلام السیاسی و الدّینی و الثقافی و الاجتماعی و دکتر احمد امین مصنّفِ ضحی الاسلام و فجر الاسلام و بندلی جوزی مؤلّفِ کتاب من تاریخ الحرکات الفکریه فی الاسلام و جمیل صلیبا مؤلّفِ آثاری در بارهٔ ابن‌سینا و دکتر طه‌حسین و جرجی زیدان که در بارهٔ جریانات ایده‌ئولوژیک تألیفاتی دارند نام برد. مؤلّفین ایرانی مانند پورداود (حواشی گات‌ها و یشت‌ها)، قزوینی (بیست مقاله در بارهٔ صوان الحکمه)، همائی (غزالی نامه)، دکتر گوهرین (حجةالحق 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 بارهٔ طبیعت)، فروزانفر (در بارهٔ تحلیل و نقد عطار و یک رشته کتب در بارهٔ مولوی)، مشکوةالدینی (نظری به فلسفهٔ صدر الدّین شیرازی)، مهدی قمشه‌ای (حکمت الهی عام و خاص)، سید احمد صفائی (علم کلام)، مدرس رضوی (خواجه نصیر الدّین طوسی)، دکتر نجم آبادی (مؤلفات و مصنّفات رازی)، دکتر سید جعفر سجادی (فرهنگ علوم عقلی)، دکتر احمد علی رجائی (فرهنگ مصطلحات صوفیّه در دیوان حافظ) یک رشته آثار در بارهٔ سیر جهان‌بینی‌ها در ایران ایجاد کرده‌اند. علاوه بر نام‌بردگان، 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 بزرگمِهر، 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 هزارهٔ ابن‌سینا و هفتصدمین سال خواجه نصیر جشن‌نامه‌ها و یادنامه‌هائی نشر یافته است.

ذکر این فهرست‌های بسیار بسیار ناقص و کاملاً نامنظم از منابع چهارگانهٔ پژوهش فلسفهٔ ایران تنها برای آن است که محققین تصوری از پهنهٔ 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 اتّکاء کامل به متون اصلی می‌تواند ادامه دهندهٔ در خورد محققین پیش از خود باشد و کار را سهل نگیرد و از راه آسان نرود و به نتایج سطحی و شتاب‌زده دل‌خوش نشود.

اندیشهٔ دیالکتیکیِ
تضاد و نبردِ ضدّین در مَزدَه یَسنه
پژوهشی دربارهٔ هسته‌ها و عناصر دیالکتیکِ بَدوی در اندیشهٔ ایرانی

۱. طرحِ مطلب

یکی از آموزش‌های دیالکتیک عبارت است از توصیف جهان به مثابهٔ عرصه نبرد ضدّین: رونده و میرنده، نو و کهن، گذشته و آینده، مرگ و زندگی و غیره و غیره. همین نبرد متضادهاست که محرّکِ انگیزهٔ درونی حرکت و تغییر و سرچشمهٔ جنبش تکاملی نسج هستی از ساده به بغرنج، از نازل به عالی است. درک این واقعیّت 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 اوّلیهٔ 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 فعالیّت روحی خودمان را از جهت فکری مورد بررسی قرار می‌دهیم در برابر ما ابتدا منظرهٔ درهم بافتگی بی‌پایانِ روابط و تأثیراتِ متقابل ظاهر می‌شود و در داخل این منظره هیچ چیزِ غیر متحرّک و غیر متغیّر نیست، همه چیز در حرکت است، تغییر می‌کند، پدید می‌شود و نابود می‌گردد (بدین‌سان ما در ابتدا منظرهٔ عالم را می‌بینیم که در آن اجزاء کمابیش به عرصهٔ عقب می‌روند و ما بیش‌تر به حرکت، انتقال، روابط عطف توجّه می‌کنیم تا به آنچه که حرکت می‌کند، انتقال می‌یابد، به هم مربوط می‌شود). این منظرهٔ ابتدائی ساده‌لوحانه ولی ماهیتاً

صحیح در جهان ویژهٔ فلاسفهٔ یونان باستان بود و بَدواً به وسیلهٔ 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 پروسهٔ دائمی ظهور و زوال است.»[۱]

در مورد این تعریف عمیق انگلس از دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ ابتدائی باید دو نکته را افزود: نخست اینکه، در دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ بَدوی نه فقط منظرهٔ حرکت جاوید منعکس است، بلکه منظرهٔ نبرد متضادها، چنان که نمونهٔ مَزدَه یَسنا و انواع جریانات دیگری که ذکر آن خواهد گذشت نشان می‌دهد، نیز منعکس است. دوّم اینکه، تنها فلاسفهٔ یونان باستان نبودند که به درک این منظره قادر شدند. فیلسوف مارکسیست معاصر هندی **مونوریجن روی** به حقّ متذکّر 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 فلسفهٔ بودائی که وی آن را «دیالکتیکی» می‌نامد نیز اشاره می‌کند. لذا بیان عمیق انگلس در مورد دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ اولیّه با توجّه به انواع نمونه‌های دیگر از تاریخ تفکّر خلق‌های مشرق زمین محتوی وسیع‌تر و عمیق‌تری می‌یابد. تفکّر دیالکتیکی اولیّه چنان که انگلس متذکّر می‌شود، محتوی واقعی تفکّر 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 تخیّلات مذهبی و اساطیری و ساخته‌های تجریدی ذهن. ولی خود حرکت، انتقال، ارتباط، نبرد و تضاد را ادراک می‌کند و همهٔ این‌ها را بر نسج افکار مذهبی و تخیّلی خود انطباق می‌دهد. دیالکتیک ساده‌لوحانهٔ اولیّه با آنکه بر سطح می‌غلطد و چیزی از عمق مضمون پروسه ها را خبر ندارد و از محتوی واقعی حرکت تکاملی بی خبر 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. مَزدَه یَسنه و تضاد

کیش زرتشت یا مَزدَه یَسنه طی حیات طولانی خود تحولّات درونی بسیاری را طی کرد. این سرنوشت همهٔ 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 مَزدَه‌یَسنای مُغان اولیّه را که با دین مزدائی کهن آمیخته بود[۳] با «بِه دینی» مؤبدان دوران اخیر ساسانی یکی دانست.

هدف ما در این مقاله غور در این مسئله که خود موضوعی جالب دقّت است نیست، زیرا در این باره در گفتار جداگانه‌ای سخن خواهیم گفت. ما در این جا مزده یسنه را به معنای اعمّ آن و در مقطع تاریخی آن به مثابهٔ یک جهان‌بینی ایرانی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مَزدَه یَسنه در درجهٔ اوّل یک مذهب است، ولی هر مذهب یک جهان‌بینی است و به ویژه در جوامع باستانی خاورزمین هنوز جهان‌بینی فلسفی، مبرّی و مُعرّی از مذهب نمی‌توانست پدید شود. در آن هنگام که علم و فلسفه و دین از یکدیگر جدا نشده‌اند مذاهب به مثابه جهان‌بینی بغرنج و مرکّبی هستند. لذا شگفت نیست اگر در بررسی تاریخ تفکّر کلّی، تفکّر فلسفی ایرانی بررسی مَزدَه‌یَسنه 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؟» مسلّم است که نباید تاریخ مذاهب را با تاریخ فلسفه در آمیخت، نباید تاریخ جهان‌بینی‌ها را با تاریخ فلسفه یکی پنداشت، ولی در بررسی منابعِ نخستینِ تفکّر فلسفی ناچار به آن انواع جهان‌بینی‌هائی برخورد می‌کنیم که هنوز شکل مذهبی و اساطیری دارد و جهان‌شناسی خود را نه براساس استدلالات تعقّلی و منطقی بلکه بر اساس ایجاد پیوندهای سحر آمیز غیر تعقّلی و غیر منطقی عَرَضه می‌دارند. تاریخ فلسفه در خاور زمین (مصر، چین، هند، ایران، بین‌النّهرین و غیره) به بررسی این نوع جهان‌بینی‌های مذهبی‌ـ اساطیری مجبور است. به همین جهت اندیشهٔ نبرد دو مبدأ خیر و شرّ را می‌توان تنها یک تفکّر ثنوی (دوآلیستی) صرفاً مذهبی ندانست، بلکه در این جا مظهری از درکِ بَدوی اندیشهٔ دیالکتیکی نبردِ متضادها دید.

مَزدَه یَسنا که نقطهٔ مقابل دیو یَسنه است، آموزش خود را بر قبولِ نبردِ دو عنصر متضاد اورمزد (آهورا مزدا) و اهریمن (انگرامائی نوئو) مبتنی ساخته است[۴]. سراپای هستی از این نبرد که به پیروزی مبدأ خیر (اورمزد) ختم خواهد شد انباشته است. در یسنای ۴۵ قطعهٔ 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 خِرَد مقدّس به آن گوهر خِرَد خبیث گفت اندیشه و آموزش و خِرَد و آرزو و گفتار و کردار و زندگی و روان ما با هم یگانه و یکسان نیست.»

موافق اساطیر مَزدَه یَسنه، در آغاز دو گوهر از هم جدا بودند و سپس اهریمن، هستی را که بر روشنی و هماهنگی استوار بود ببالود و دوران اختلاطِ دو مبداء (گومیزشن) رسید و سرانجام بار دیگر مبدأ خیر از آلایش شرّ رها می‌شود و بار دیگر نور و هماهنگی خِرَد و مِهر 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 «هَمِستار» و متضادّ یکدیگرند درک کرد:

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

در مَزدَه یَسنا مبادی تضّاد از جهان طبیعت به اجتماع و روحیّات انسانی نیز بسط داده می‌شود. در تعالیم اخلاقی زرتشتی نیز تقابل و تضّادِ دو رشته اخلاقیات تصریح می‌گردد، به نحو زیرین:

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

الهیّات مَزدَه یَسنا در دوران‌های اشکانی و به ویژه ساسانی در قبال فشار مسیحیّت و دین یهود و به قصد تحکیم موقع خود از قبول ثَنویّتِ مطلق تن باز می‌زد و می‌کوشید تا ثابت کند که مَزدَه‌یَسنا کیش وَحدانی است نه ثَنوی. در واقع تعالیم مَزدَه‌یَسنا، اورمزد و اهریمن را دو عنصر همسنگ نمی‌شمرد. از آن گذشته، کوشش‌هائی بوده است که در مفهوم عام‌تری دو مبدأ متضّاد مستحیل شود. برخی از الهیّون باستانی مفهوم «تواشه» (مکان) و برخی مفهوم «زروان» یا زمان را به مثابهٔ بسترِ حلّ دو عنصر متضّاد ساختند[۵].

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

الحادِ مانوی مخلوطِ درهم و برهمی از انواع جریانات فکری زمان بود، زیرا بنیادگذار این الحادِ مانوی با آن جنبهٔ عمیقاً عرفانی و مرتاضانه و بدبینانهٔ خود مسئلهٔ نبرد متضادها را به نحوی ویژهٔ خود، مطرح می‌کند. به نظرِ مانی از ستیزهٔ 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 مسّلط است، لذا جهان عرصهٔ رنج و بی‌داد است[۶].

در جهان‌شناسی مانوی نیز تقسیم مقولات مختلف طبیعی و روحی بر پایهٔ مبادی متضّاد انجام می‌گیرد. مثلاً از جمله از مبدأ ظلمت، آتشِ مخرّب، بادِ مهلک و آبِ گِل‌آلود حاصل می‌شود ولی از مبدأ نور چند فیض بر می‌خیزد که عبارت است از ادراک، عقل، تأمّل و اراده. البتّه این منظره‌سازیِ خیال‌آمیز از جهان، دارای هیچ‌گونه محتویِ جدّی 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.

امّا در الحادِ انقلابیِ مزدک، که در دورانِ سلطنت قباد ساسانی پدید شد و متوجّه نبرد بر ضدِ اشرافیّت و مذهب مسلّط بود، رابطهٔ 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 محصولِ اتّفاق 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 مادّی امری تصادفی است. نور هم اکنون بر ظلمت مسلّط است، ولی استیلای نور کامل نیست. درآمیختگیِ ذرّات نور و ذرّات ظلمت کماکان ادامه دارد و هدف هر مزدکی باید رهانیدن ذرّات نور از چنگ ذرّات ظلمت و تأمین غلبهٔ کامل و قطعی نور باشد. بدین سان مزدک بر خلاف مانی که نور را در چنگ ظلمت اسیر می‌بیند، با چهرهٔ امیدوار و خندانِ یک انقلابیِ بی‌باک به غلبهٔ عنصریِ نور باور دارد و تأمین نجات و تسلّط قطعی آن را وظیفهٔ خود می‌شمرد.

مقصد از ذکر آنچه گذشت، بیان معتقداتِ جریاناتِ مختلفِ مزده‌یسنا و الحادهای منشعبه از آن نیست، بلکه تصریح این نکته است که مسئلهٔ تقابل دو مبدأ متضاد (خیر و شرّ، نور و ظلمت، یزدان و اهریمن) مسئلهٔ مرکزی و روح تعالیم مَزدَه یَسناست. البتّه این شیوهٔ «هَمِستاریِ»(**Antithétique**) تفکّر، با شیوهٔ دیالکتیکی یکی نیست. در دیالکتیک مسئلهٔ تضّاد و نبرد و وحدت آنها با محتویِ دیگری مطرح است، ولی این شیوهٔ هَمِستاری را به حق می‌توان شکلِ بَدویِ تضادِ دیالکتیکی دانست.

پیدایش اندیشهٔ نبرد اورمزد و اهریمن، نور و ظلمت، خیر و شرّ، هماهنگی و آشوب، مِهر و خشم در مزده‌یسنا دارای دو ریشه است:

نخست ریشهٔ اجتماعی و آن انعکاس نبرد قبایل زراعت‌پیشه و طوایف بیابان‌گردِ شبان است که مضمون عمدهٔ تاریخ دوران پیدایش مزده‌یسناست. نام بسیاری از خدایان این طوایفِ بیابان‌گرد در مزده‌یسنا به نام مقولات ظلمانی و اهریمنی مبدّل شده است.

دوّم ریشهٔ طبیعی و آن انعکاس تضادی است که در پدیده‌های طبیعی به ویژه در سامانِ عبوس خاورزمین مشهود است. سرما و گرما، خشک‌سالی و فراوانی، اراضی حاصل‌خیز و بیابان‌های شوره‌زار، شب و روز، طوفان و آرامش و دیگر پدیده‌های متضّاد طبیعی، اندیشهٔ تضّاد را در ذهن

پژوهندهٔ انسانی منعکس می‌کند.

۳. اندیشهٔ تضاد در مذاهب و جریاناتِ فکری دیگرِ باستان

در نزد قبایل آزتک ـ این انعکاس مقولات متضادّ طبیعت و زندگی به شکل مذهبی و اساطیری، به شکل فوق العاده بَدوی در نزد ملل و قبایل دیگر نیز دیده شده است. آزتک‌ها در مکزیک، در آستانهٔ آمدن اسپانیولی‌ها، نظرّیات مذهبی بسیار همانندی با مَزدَه یَسنا داشتند. در کتاب آزتک‌های مکزیک در این باره چنین ذکر شده است:

«به نظر آزتک‌ها نبرد دائمی سمبولیک بین نور و ظلمت، سرما و گرما، شمال و جنوب، غروب و طلوع آفتاب جریان داشت. حتّی ستارگان را به شرقی و غربی تقسیم می‌کردند.»[۸]

در میان آزتک‌ها جنگی تن به تن مانند جنگ گلادیاتُرهای رومی انجام می‌گرفت. مؤلّفِ کتاب مورد بحث در بارهٔ این جنگ می‌نویسد:

«جنگ گلادیاتُرها که غالباً به مرگ منجر می‌شود این ایده (یعنی ایدهٔ نبرد دو عنصر متضاد را. ـ ا. ط) در آداب و رسوم مربوط به خود منعکس می‌کند. مهم‌ترین جنگاوران مانند شوالیه‌های عقاب هوئیت تسی لوپچ تلی و شوالیه های ئوتسه‌لتا تتس‌کات لی‌پکا[۹] نبرد بین شب و روز را منعکس می‌کردند. این جنگ مقدّس از مراسم و فلسفهٔ مذهبی آزتک‌ها اشباع است.»[۱۰]

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

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

آسمان و زمین هم «یان» و «این» هستند. اعداد طاق به آسمان تعلّق 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 فلسفهٔ باستانی چین نیز به شکل ویژهٔ خود مطرح می‌شود. در مَزدَه‌یَسنا برخی از مفسّرین مذهبی کوشیدند تا اهریمن را فقط در برابر سپنتامینو، که یکی از صفات اورمزد است، قرار دهند و اورمزد را مظهر یگانه و عالی‌تر معرفی نمایند. فونگ یولان مؤلّف چینی در کتاب خود موسوم به تاریخ فلسفهٔ چین در بارهٔ رابطهٔ دو عنصر متضادّ «این» و «یان» چنین می‌نویسد:

«سیر آسمان چنان است که دو عنصر متضادّ درعین حال پدید نمی‌شوند. لذا دارای وحدت است. یگانه است نه دوگانه. چنین است سیر آسمان وقتی یکی از دو عنصر متضادّ 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 جنبهٔ تجریدی و فلسفی تفکّر 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 ـ چنان که قبلاً نیز متعرّض شده‌ایم، **روی** در کتاب تاریخ فلسفهٔ هند وجودِ تفکّرِ دیالکتیکی را در هند باستان تصریح می‌کند. **روی** در کتاب خود تاریخ فلسفهٔ هند چنین می‌نویسد:

«در فلسفهٔ 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 پروسهٔ تبدیل اشیاء نه تنها مایهٔ رشد کمّی آن‌هاست، بلکه در نتیجهٔ تغییرات تحوّل کیفی نیز رخ می‌دهد و کیفیت‌های نوینی پدید می‌گردند. و نیز طرف‌داران مکتب سارواس تیوادی برآنند که تکامل، پیوسته زادهٔ تضاد است و از طریق رابطه و تأثیر موقّت متضادها انجام می‌گیرد.»

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

تکاملی بیش‌تری از ایران و چین و حتّی یونان رسیده بود[۱۳].

در فلسفهٔ یونان ـ هراکلیت «فیلسوف گریان» در قطعات (فراگمنت ها) که از خود باقی گذاشته جهان را عرصهٔ نبرد متضادّ و پدیده‌های هستی را مظهر وحدت متضادّها معرفی می‌کند. این سئوال پیش می‌آید: آیا هراکلیت از فلسفهٔ باستانی چین و هند و ایران در این زمینه الهامی گرفته است؟ کاملاً محتمل است، زیرا:

اولاً، عدّهٔ کثیری از پژوهندگان متوجّه شباهت فراوان آموزش نخستین فلاسفهٔ یونان و متفکّران هند و مصر و چین و ایران و بابل شده‌اند. بیدهم در کتاب علم و تمدّن در چین از قول فونگ یولان، مورّخِ سابق‌الذّکر تاریخ فلسفهٔ چین، می‌گوید آموزش اعداد (تئوری نومه‌رو لوژیک) فیثاغورث چنان شباهتی با آموزش این ـ یان دارد که مایهٔ حیرت است[۱۴].

ثانیاً، لاسال در کتابی که به نام هراکلیت نوشته، به سفر او به ایران و استفاضهٔ او از فلسفهٔ مغان اشاره می‌کند. اینکه هراکلیت مبدأ اشیاء را آتش دانسته است شاید ملهم از قدسی است که در مَزدَه یَسنا و در مذهب قدیم آریائی برای آتش قائل بودند[۱۵].

ثالثاً، پلوتارخ، مورّخِ معروف یونانی، به سفر عدّه‌ای از فلاسفه یونان به خاورزمین اشاره می‌کند.

از آن جمله در آثار پلوتارخ و دیگر مورّخین 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 تفکّر و حتی نحوهٔ بیان هراکلیت با برخی از فلاسفهٔ باستانی خاورزمین وجود دارد. ئی. ر. هیوز در کتاب فلسفهٔ چین در عصر کلاسیک از خوئه‌ی شی متفکّر 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 جامعهٔ 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 مبدّل می‌شود و آنکه دگر شود بدین مبدّل 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 مبتکرانهٔ ذهن خود اروپائیان می‌دانند، منابع الهام نخستین فلاسفهٔ 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 جدّی تعالیم مَزدَه‌یَسنا بی‌سهم نیست[۱۷].

۴. نتیجه

بررسی اجمالی فوق که بی‌شک باید با بررسی‌های عمیق و همه جانبهٔ دیگر تکمیل شود این دعوی ما را در آغاز مقال ثابت می‌کند که **اولاً** در دیالکتیک ساده لوحانهٔ ابتدائی علاوه بر اندیشهٔ حرکت و پیوند، اندیشهٔ تضاد و نبرد متضادها نیز به نحو وسیعی مطرح بوده؛ **ثانیاً** نه تنها یونانیان بلکه ایرانیان، هندیان، چینی ها و اقوام دیگر نیز این اندیشه را گاه در سیستم‌های مذهبی و گاه فلسفی منعکس کرده‌اند؛ **ثالثاً** آموزش زرتشت و الحادهای منشعب از آن از این اندیشه سرشار است و بدون شک توجّه عمیق مولوی به نبرد متضادها دارای سنّت ایرانی است؛ **رابعاً** احتمال جدّی وجود دارد که اندیشهٔ دودآلود و ابتدائی دیالکتیک ایرانی با همان قشر مذهبی و اساطیریش یکی از منابع عمدهٔ الهام نخستین دیالکتیسین‌های یونان باستان و از آن جمله هراکلیت بوده است. تمام این نکات از جهت بررسی تاریخِ مشخّصِ منطقِ دیالکتیک دارای اهمیت جدی است[۱۸].

توضیحات:

۱. انگلس، آنتی دورینگ، چاپ روسی، صفحهٔ 20.
۲. رجوع کنید به: تاریخ فلسفهٔ هند، تألیفِ روی، صفحات ۳۳۷-۳۴۰.
۳. در دین مزدائی اولیّه، چنان که گیرشمن در کتاب خود ایران از آغاز تا اسلام متذکّر می‌شود، تثلیثِ (اورمزد، مِهر، ناهید) در مرکز قرار دارد و نه تقابلِ اورمزد و اهریمن.
۴. گاه اهریمن که معنای لغوی آن گوهر و سرشتِ تیره است در مقابل سپیتامن یا (سپنتامایی نو) به معنای گوهر و سرشت روشن و مقدّس قرار می‌گیرد.
۵. زروان درنگ خدای بی‌کران بعدها منشأ کیش و دین مستقلّی شد که یک‌رشتهٔ آن نیز به مادّیگری کشیده است. نکتهٔ قابل تفحّص در این زمینه همسنگ بودن مفهوم زروان ما با «Loka» در فلسفهٔ لکایاتا هندی است. لکا و زَروان هر دو به معنی دَهر است. در ترجمهٔ عربی «دَهریّون» جانشین این دو مفهوم شده و دَهر در عین حال هم مفیدِ مفهومِ زمان است و هم مفیدِ مفهومِ جهان.
۶. نکتهٔ جالب این‌جاست که اندیشهٔ زرتشتی و مانوی نور و ظلمت پس از اسلام در افکار فلاسفهٔ ما نفوذی عمیق داشت. ناصرخسرو علوی قبادیانی، شاعر و مبلّغ معروف اسمعیلی، در اثر خود موسوم به وجه دین می‌نویسد: «مردم از دو گوهر بود مرکّب شده : یکی جِسمِ کثیف و دیگری نَفسِ لطیف.»
آقای همایی در کتاب غزالی‌نامه متذکّر می‌شود که غزالیَ سخن از نور و ظلمت می‌گفت و در آیهٔ نور و مقصود از مصباح و مشکوة تحقیق می‌کرد و خدا را نور مطلق و ماهیّات 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: غزالی‌نامه یا شرح حال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابوحامد محمدبن محمدبن احمد غزالی طوسی تألیف آقای جلال همایی، چاپ اول، صفحهٔ ۲۲۶).
۷. در بارهٔ درست دینی مزدک گفتار جداگانه ای در این کتاب آمده است.
۸. از کتاب ***The Aztecs of Mexice***، تألیف G. C. Vallient، لندن، ۱۹۶۰، صفحهٔ 175.
۹. در میتولوژی آزتک هوئیت تسی لوپچ تلی خدای جنگ است و ئوتسه لتاتتس کات لی پکا خدای شب،

موسیقی و رقص.
۱۰. از کتاب *The Azlecs of Mexice*، تألیف G. C. Vallient، لندن، ۱۹۶۰، صفحهٔ 175.
۱۱. از کتاب *La Pensée Chinoise*، تألیف M . Granet، پاریس، ۱۹۳۴، صفحهٔ 376.
۱۲. از کتاب *History of chinse philosophy*، تألیف Fung Yu Lan، جلد ۲، صفحات 23–24.
۱۳. رجوع کنید به کتاب تاریخ فلسفهٔ هند، تألیف مونوریجن روی، صفحهٔ ۳۳۷.
۱۴. رجوع کنید به بیدهم، علم و تمدن در چین، کمبریج، جلد اوّل، صفحهٔ 154–157.
۱۵. لنین در دفتر فلسفی (چاپ روسی، صفحهٔ 393) از قول لاسّال نقل می‌کند هراکلیت مفهوم Logos (کلام) را از اَوِستا گرفته واصل 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)، فلسفهٔ چین در عصر کلاسیک (*Chinese philosophy in classical time*)، لندن، ۱۹۴۲، صفحهٔ 120.
۱۷. برای اطّلاعات وسیع‌تری در این زمینه رجوع کنید به اثر بسیار سودمند فیلسوف مارکسیست انگلیسی ج.تامسن موسوم به: بررسی جامعهٔ باستانی یونان (*Studies in ancient Greek society*)، لندن، ۱۹۵۵.
۱۸. در نگارش این مقاله علاوه بر منابع یاد شده در حواشی، ازمنابع زیرین نیز استفاده شده است:
۱. دکتر محمد معین، مزدیسنا و تاثیر آن در ادبیّات فارسی، انتشارات دانشگاه، ۱۳۲۶؛
۲. سعید نفیسی، تاریخ تمدّن 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.

آئینِ مِهر

چو ذرّه گرچه حقیرم، ببین به دولت عشق
که در هوای رُخَتْ چون به مِهر پیوستم
(حافظ)

یکی از کیش‌های کهن ایرانی که زمانی جهان‌گیر شد مِهرپرستی یا میترائیسم است. چنان که طی این بررسی خواهیم دید این کیش باستانی در بسیاری از ادیان و جریاناتِ فکری ایران و جهان اثرات ژرف باقی گذاشت.

مردمی که در فلات ایران زندگی می‌کنند، چنان که در گذشته نیز یادآور شده‌ایم، دو بار توانستند کیش جهانی پدید آورند. یک بار در مورد مِهرپرستی و بار دیگر در مورد مانیگری. هر دوی این کیش‌ها نیز این پیام دل انگیز را با خود همراه داشت که ابناء انسان در زیر یک اندیشهٔ واحد باید به خاندانی بزرگ بدل شوند. برای روشن کردن سیر جهان‌بینی‌ها در ایران، بررسی این جریانات فکری ضرور است، زیرا با آنکه در ایرانِ کهن فلسفه به معنای اَخصّ کلمه بروز نکرد، این کیش‌ها خود منعکس کنندهٔ بسیاری از تعمیمات فلسفی و نمودار منطق حیاتی و بینش ویژهٔ دوران‌ها و نسل‌های گم‌شده است.

در بارهٔ میترائیسم پژوهش‌های بسیاری از جانب دانشمندان خودی و بیگانه[1] انجام گرفته و ویژه‌نامه‌های متعدّدی در این باره نگاشته شده. ما در این گفتار زبدهٔ این پژوهش‌ها را یاد می‌کنیم و برخی استنباطات خود را نیز با تصریح درجهٔ وثوق آن‌ها به میان می‌آوریم تا بر روی یک فصل شگرف از تاریخ جهان‌بینی ایرانی، از نظرگاه خویش، پرتو افکنده باشیم.

۱. مِهرپرستی آئینی است دیرین سال

واقعیّات متعدّدی مبرهن می‌سازد که آئین پرستش مِهر به دوران‌های پیش از پیدایش کیش مزدا پرستی زرتشت مربوط است. مِهرپرستی کیش هند و میتانی و ایران باستانی است. نام خدای میترا در کتاب مقدّس هندیان ریگ وِدا آمده است. در این کتاب نام میترا و وارونا با هم به صورت میترا ـ وارونا ذکر شده است. در کشفیّات «بغازکوی» (نزدیک آنکارا) لوحه‌ای به خطّ میخی به دست آمده است که مربوط به پادشاهان میتانی و متعلّق به ۱۴قرن پیش از میلاد مسیح است. در این متون از خدایان هند و میترا، وارونا و ایندرا و ناساتیا یاد شده است[۲]. در صورت اسامی کتابخانهٔ آسوربانی پال نام میترا همسنگ نام شمس (شَمَش) آمده است.

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

«منشاء وجودی مِهر اوامر طبیعی نیست، بلکه از امور اجتماعی منبعث است و مفهومی است که از عوامل اجتماعی بیرون آمده و جنبهٔ 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»، مِهر را خدائی آسمانی می‌دانسته‌اند. بیش‌تر به نظر می‌رسد که نخستین مفهوم مِهر همان خورشید است و مفاهیم تجریدی«پیوند» و «پیمان» از مفهوم مشخّص خورشید نشأت کرده است[۴]. زرتشت که خود آورندهٔ کیش اهوراست، نخواست مِهر را در جایگاه کهنش قرار دهد، ولی نفوذ مِهر در مردم عادّی چنان بود که زرتشت و یا دیگر نگارندگان «یَشت»های اَوِستا ناچار شدند بار دیگر با این الههٔ پُر صولت و نفوذ بیعت کنند (ما کمی دورتر در بارهٔ وصف مِهر در «یَشت»ها با تفصیل بیش‌تری سخن خواهیم گفت).

این معنی از آن جا نیز فهمیده می‌شود که از اواسط سلسلهٔ هخامنشی روش نسبت به مِهر دگرگون می‌شود. در آثار و سنگ نبشته‌های اوّلیه هخامنشی (داریوش و خشایارشا) ذکری از مِهر نیست، ولی در کتیبه‌های مربوط به قرن چهارم قبل از میلاد متعلّق به اردشیر دوّم (۳۵۹-۴۰۴ قبل از میلاد) و سوّم (۳۳۸-۳۵۹ قبل از میلاد) هخامنشی در همدان و شوش و پرسپولیس پنج بار نام مِهر آمده است و به طور کلّی نام مِهر و ناهید در این کتیبه ها از نام اهورمزدا بیش‌تر است. کریستنسن حدس می‌زند که به ابتکار اردشیر دوّم هخامنشی تجدّدی در دین انجام گرفته است[۵]. بهتر است گفته شود رجعتی به سنن گذشته شده است. در دوران اشکانی مِهر و ناهید و بهرام (میترا، آناهیتا، وِرِثْرَغْنَ) به گفته گیرشمن تثلیث عدّه‌ای را تشکیل می‌دهند که اهورمزدا را در

سایه می‌گذارند. به ویژه مِهرپرستی دامنه‌ای شگرف می‌یابد و نوعی مذهب رسمی می‌شود. با این حال در طاق بستان کرمانشاه حجّاری جالبی است: در این حجّاری مردی که چهره‌اش مانند خورشید تابناک است در دست چپ اردشیر دوّم ساسانی است که برخی می‌پنداشته‌اند زرتشت است و پژوهندگان معتبری مانند «دیولافوآ» و «زارّه» آن را «مِهر» می‌دانند[۶] این مایهٔ شگفتی نیست. اگر هم زرتشت مِهر را منکر بود، دین او به ویژه با آن شکل و تعبیری که در دوران ساسانی رواج داشت نه تنها مِهر را منکر نبود، بلکه او را سخت عزیز می‌داشت. با آنکه مِهر در پانتئون زرتشتی از امشاسپندان نیست و تنها از ایزدان است که خدایان ردهٔ دوّم در این پانتئون است، با این حال در روح ایرانی جائی والا داشت و مؤبدان زرتشتی ناگریز از سازش با این الههٔ جاذب بودند.

این سیر اجمالی نشان می‌دهد که از زمان‌های بسیار دور، یعنی حداقل از ۳۵ الی ۴۰ قرن پیش، مِهر یا میترا (چنان که در پارسی باستان نامیده می‌شد) از مهمّ‌ترین موضوعات پرستش ایرانیان بوده است.

۲. ریشهٔ مِهر و ستایشِ آن در اَوِستا

در اَوِستا «میترا» نام فرشتهٔ روشنائی، پاسبان راستی و پیمان است. کریستان بارتولمه در فرهنگ پارسی باستانی متذکّر می‌گردد که در سانسکریت این نام به صورت «میترا» است یعنی پروردگار روشنائی و فروغ (وِدا) و نیز به معنای «درستی» آمده است. شکل پهلوی آن به تصریح «نیبرگ»، «میثر» و «میتر» است. این واژه از ریشهٔ «میث» آمده است که در «گاتها» به معنای وظیفه و تکلیف دینی است و در «وَندیداد» به معنای عهد و پیوند و واژه‌های میهن (مئه ثینا) و مهمان با این واژه هم‌ریشه‌اند. فردیناندو یوستی در تاریخ ایران باستان، مِهر را رابطهٔ بین فروغ مُحدَث و فروغ اَزَلی، واسطهٔ بین آفریننده و آفریده می‌داند[۷].

در اَوِستا از میترا به کرّات سخن رفته است، منتها چنان که در سابق نیز متعرّض شده‌ایم در بخش کهن اَوِستا («گاتها») میترا فقط به معنای پیمان و پیوند است و فقط در یک جا («یَسنا»یِ ۵۴ بند ۵) به این واژه بر می‌خوریم، ولی در بقیّهٔ اَوِستا ذکر میترا به عنوان ایزدی از ایزدان اهورمزدا بارها آمده است. «یَشتِ» دهم «مِهریَشت» نام دارد. یکی از پژوهندگان به نام س. پ. تیله (Thiele) در اثر خود موسوم به مذاهب اقوام ایرانی[۸] تحلیل جامعی از این «مِهریَشت» کرده و ثابت نموده است که «مِهریَشت» از جهت تاریخی یکدست نیست. بخشی متعلّق به زرتشت یا عهد زرتشتی است و بخش دیگر متعلّق به دوران پیش از زرتشت و دوران آریائی است و مؤید این استنباط ماست که بعدها زرتشت یا روحانیون زرتشتی در اثر نفوذِ مِهر ناچار شده‌اند آن را در کتاب مقدّس نه به عنوان

یک مفهوم معنوی، بلکه به عنوان یک الهه، یک ایزد وارد سازند. در کَردهٔ یک بندِ یک این «یَشت» صریحاً گفته شده است که مِهر از جهتِ شایانِ ستایش و نیایش بودن برابر با اورمزد است.

ما نیز به نوبهٔ خود سودمند دانستیم، نه از جهت تاریخی، بلکه از جهت پژوهش محتوی فکر «مِهریَشت» آن را بررسی کنیم[۹].

در «مِهریَشت» این ایزد به نام «دارندهٔ 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 نمی‌خورد، اگر کسی با او پیمان شکند خواه در خاور هندوستان باشد یا بر دهنهٔ شطّ اَرَنگ، از ناوک او گریز ندارد، پشتیبان مزدیسنان است و سپر سیمین بر دست و زره زرّین بر تن دارد. خورشید، دارندهٔ سمندهای تیزتگ از دور ستایش وی را مژده می‌دهد. گرزها و نیزه‌ها و فلاخن‌ها و تیرها هرقدر هم که خوب باشند در او کارگر نیستند. ولی گردونهٔ او پر از سلاح معجزه آسای نبرد است که به سرعتِ قوّهٔ خیال بر سر دشمن فرود می‌آید و او را هلاک می‌سازد. او نخستین ایزد معنوی است که پیش از طلوع خورشید فناناپذیر تیز اسب بر بالای کوه هَرا بر می‌آید و از آن جایگاه بلند سراسر منزلگاه‌های آریائی را می‌نگرد. 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، مِهر او را از نیاز و خطر خواهد رهاند.

در «مِهریَشت» 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» (کَردهٔ 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 گلّه و رمه بخشد، کسی که شهریاری بخشد، کسی که زندگانی بخشد، کسی که سعادت بخشد، کسی که نعمت راستی بخشد[۱۰]» (کَردهٔ ۱۶ بند ۶۵).

«در جهان بشری نیست که بیش‌تر از عقل طبیعی بهره‌مند باشد، به آن اندازه که مِهر مینوی از عقل طبیعی بهره‌مند است. در جهان بشری نیست که تا به آن اندازه گوش شنوا داشته باشد مثل مِهر مینوی تیزگوشی که با هزار مهارت آراسته است. هر که او را دروغ گوید، او می‌بیند، مِهر توانا قدم به پیش گذارد. آن قادر مملکت روان گردد. از چشمان خویش نگاه زیبای دوربین براندازد» (کَردهٔ ۲۷ بند ۱۰۷).

جالب است که «مِهر» نوعی واحد و درجهٔ میثاق و عهد دوستی و وفاداری است. مثلاً در کَردهٔ

۲۹ بند ۱۱۶ذکر شده است که مِهر میان دو همسر درجهٔ مِهر 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 دهندهٔ آن است که مفهوم «مِهر» و «خورشید» در اَوِستا یکی نیست آن است که در اَوِستا خورشید «یَشتِ» ویژهٔ خود را دارد «خورشیدْیَشت» و نیز در «خُرده اَوِستا » نیایش ویژه‌ای برای خورشید است، ولی با این حال چنان که خواهیم دید این دو مفهوم از دیرباز در آمیخته و پس از بسط مِهرپرستی در باخترزمین، مِهر را **Sol Invicuts** یا خورشید شکست‌ناپذیر نام نهادند و به علاوه در خودِ «خورشیدْیَشت» (بند پنج) نیایشِ مِهر و خورشید با هم آمده است که نمودار نزدیکی این مفاهیم است[۱۱].

۳. گسترش و محتویِ کیشِ مِهر

پلوتارخ، مورّخ معروف، نوشت که چند تن راهزن از اهالی سیلیسی در سال ۶۵ قبل از میلاد کیشِ مِهر را در قلمرو روم پخش کردند. این سخن پلوتارخ افسانه‌ای بیش نیست. روشن است که در اثرِ جهان‌گشائی‌های اسکندر و سپس استقرار تمدّن هلنیستی در دوران سلوکیدها و شاهان اشکانی و در نتیجهٔ انواع جنگ‌ها و مراوده‌ها که بین ایرانیان و مردم آسیای صغیر و دیگر کشورهای قلمرو امپراطوری روم در آن ازمنه روی داد، آئین ایرانی مِهر به تدریج به کشورهای آسیائی و اروپائی سرایت کرد و گسترش شگرف یافت و از راه سوریه و بین النهرین و آسیای صغیر به روم رفت. در ۶۶ میلادی امپراطور روم نرون به وسیله تیرداد، پادشاه ارمنستان، به کیشِ مِهر گرائید[۱۲]. امپراطور روم، کُمدُ، در قربانی‌های مِهرپرستان شرکت می‌جست. در زمان دیوکلسیَن و گالِریوس، مِهر خدای اوّل روم شد. کنستانتین معروف به کبیر قبل از قبول مسیحیّت پیرو کیش مِهر بود. امپراطوران روم در نقاط مختلف بارها معابدی به نام مِهر ساختند یا معابد مِهر را ترمیم نمودند. این معابد میترئوم (**Mithreum**) نام داشت. کیشِ مِهر شمال افریقا، شبه جزیرهٔ بالکان (گویا غیر از یونان)، سواحل دانوب، داسیا (مجارستان کنونی)، زمین‌های اطراف رَن، سرزمین گُل، شبه جزیرهٔ ایبری و ایتالیا را فرا گرفت و تا جزیرهٔ بریتانیا و «دیوار هادْریَن» در شمال انگلند پیش رفت[۱۳]. بر دیوار هادْریَن نقش‌هائی از مِهرپرستی است و در مرکز شهر لندن (سیتی) مجسمه‌ای از مِهر کشف شد[۱۴]. جز مانیگری که در دوران ساسانی به نوبهٔ خود توانست کیش جهانی شود، هیچ آئین دیگر ایرانی چنین گسترشی نیافت. تنها مسیحیّت توانست در قبال این پویهٔ ظفر مند خدای مِهر سدّی

بکشد و مسیحیّت از عهدهٔ این کار برای آن بر آمد که بسیاری از عناصر مِهر پرستی را جذب کرد و در کالبد یک کیش مأنوس در دل‌های گروندگان جای یافت. پرفسور هـ. ج. ایلیف، مدیر موزهٔ شهر لیورپول، در فصل «ایران و دنیای قدیم» (کتاب میراث ایران) در بارهٔ توسعهٔ مِهرپرستی در باختر چنین می‌نویسد:

«توسعه و پیش‌رفت سریع مِهرپرستی از زمان امپراطور فلاویوس در سراسر امپراطوری روم آغاز شد و در قرن سوّم و چهارم میلادی در زمان گالریوس و دیوکلسین چیزی نمانده بود بر مسیحیّت پیروز گردد ... این کیش عجیب در همه جا چون آتش در جنگلِ 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. علّت عمدهٔ جاذبه‌ای که در مذهب میترا وجود داشت عُلُوّ معنوی آن و مبارزهٔ دوگانهٔ 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 مِهرپرستی رو به فرجام نهاد. پس از مرگ کنستانتین در دوران امپراطور ژولین مِهرپرستی باز رونقی یافت، ولی این دولت مستعجلی بود و مِهرپرستان با زوال دولت این قیصر دچار ادبار شدند. آخرین درخش فرّار و مجدّد مِهر پرستی در دوران قیصر اژنیوس در سال ۳۲۹ میلادی بود و پس از آن خورشید مِهرپرستی سراپا به محاق رفت.

پیداست که کیشی چنین کهن مانند مِهرپرستی که تاریخ آن هزاره‌ها را در بر می‌گیرد نمی‌توانست در این پهنهٔ فراخ زمانی بلاتغییر بماند و ما اگر در بارهٔ محتوی این کیش چیزی می‌دانیم به ویژه مربوط به دورانی است که این کیش در ایران و قلمرو امپراطوری روم اشاعه داشت.

موافق اساطیر میترائیستی، به نقل از پژوهندهٔ بلژیکی کومن (Cumont)، مِهر نخست از صخره‌ای در غاری با چهرهٔ فروزنده بر جمعی شبانان ظاهر شد و شبانان از طلعت فریبای آن فرشته او را شناختند و نیایش کردند. افسانهٔ ظهور مِهر در غار موجب آن شد که مِهر پرستان معابد یا میترئوم‌های خود را در غارها و یا در زیرزمین‌ها می‌ساختند. مِهر چون به صورت انسانی تجسّم 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 ذبیحهٔ خود نان و شراب مقدّس خوراند به آسمان عروج کرد و بار دیگر در زمرهٔ جاویدانان آسمانی در آمد. اشعه‌ای که گرد سر مِهر است از آن است که وی با خورشید جنگید و چون خورشید نیرویش را دید پرتو خود را بر گرد سرش نهاد. مِهر داور روز جزاست و در آن جهان شفیع آدمیان است. مِهر خدای شفیع، خداوند منتقم است و مسیح و

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

اسطوره شناسان و پژوهندگان میتولوژی، افسانهٔ مِهر را که از آسمان به زمین می‌آید و به مثابهٔ انسانی در میان انسان‌ها می‌زید و سپس بار دیگر به آسمان‌ها عروج می‌کند و در زمرهٔ جاویدانان لاهوت وارد می‌گردد از خانوادهٔ افسانه‌های مربوط به «خدایان میرنده و رستاخیزنده» می‌شمارند که در نزد بسیاری از اقوام و خلقت‌ها وجود دارد. افسانهٔ فنیقی و یونانی **آدُنیس**، افسانه مصری **اُسیریس**، افسانهٔ یونانی **دیونیس**، افسانهٔ **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].

اسطورهٔ مسیح نیز بر پایهٔ همین افسانه‌ها پدید شده است. چنان که بعداً خواهیم دید اسطورهٔ مِهر در داستان شفاعت و مهدوّیت شیعیان نیز اثرات خود را باقی گذاشته، زیرا یکی از مختصّات «مِهر» همین شفاعت و وساطت است. پلوتارخ به درستی یاد آور می‌شود که در دین زرتشت دو مقولهٔ **هرمزس** (آهورمزدا) و **آرمینوس** (اهریمن) نمودار دو عالم نور و ظلمتند و **میترس** (مِهر) واسطهٔ این دو است. یعنی به عبارت دیگر اگر اهورمزدا را نمایندهٔ 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 اَزَلی» اورمزدی ناشی شده است.

۴. مِهر و خورشید

بررسی دقیق اَوِستا نشان می‌دهد که در این کتاب «مِهر» 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 پورداود در بررسی بسیار جالب و جامع خود در «یَشت»ها [۲۱] متذکر می‌گردد:

> «پنج قرن بعد از آن هم «الیشه» مورّخ ارمنی قرن پنجم میلادی نقل از وعّاظ زرتشتی کرده می‌گوید: «خورشیدی که به واسطهٔ اشعّهٔ خود جهان را روشن کند و به واسطهٔ حرارت خود غذای انسان و جانوران را نضج دهد، کسی که از سخاوت یک‌سان و داد و دهش مساوی خویش مِهر نامیده شده است...»

برای انسان‌های سپیده‌دم تاریخ، خورشید پیوسته پدیده‌ای سخت جاذب، فریبا، خیال‌انگیز و شگفت‌آور بود. در برابر دیدگان رازجویِ نیاکانِ ما هر بامداد از چاکِ خونینِ فلق رویِ تابندهٔ مِهر ظاهر می‌شد و پویهٔ روزانهٔ خود را در زیرِ گنبدِ بلورینِ 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 عَظیمی است از بخار تفتهٔ هیدروژن و هلیوم با حرارت متوسط شش هزار درجه که به گرد محور خود جنبشی گردبادی دارد و در ۱۵۰ بلیون کیلومتر آن سوی ما سیلابی از پرتو گرما و امواج مغناطیسی را در اکناف منظومه می پراکند. اگر 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 عَرَض یک ثانیه خواهد گداخت. سطح خورشید ده هزار بار از پلاتین مذاب رخشان‌تر است و از هر مترمربع آن ۸۴ هزار قوهٔ اسب انرژی می‌تراود که تنها یک دویست و بیست میلیونیم آن بهرهٔ زمین ما می‌شود. نور خورشید در زمین ما ۴۵۶ هزار برابر نور بَدر کامل است[۲۲]. خورشید در تعیین شرایط اقلیمی زمین ما، جنبش بادها و ابرها و اقیانوس‌ها، رشد زندگی نباتی و حیوانی کرهٔ ما تأثیر عظیم و قاطع دارد. کافیست به پدیدهٔ موسوم

به «فتوسنتز» توجّه کنیم. در پروسه‌ای که فتوسنتز نام دارد نباتات زمینی و آبی به کمک سبزینه (خضرةالورق یا کلروفیل) میزان عظیمی انرژی خورشید را می‌بلعند. انرژی مجذوب به جریان تغذیهٔ کربنی نبات کمک می‌کند. در زمین ما هر ساله از طریق فتو سنتز 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 پوسته های 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.

شکّی نیست که انسان‌های سرآغاز تاریخ از این حقایق اطّلاع علمی نداشتند، ولی آن‌ها چنان که گفتهٔ مورّخ ارمنی الیشه از قول اندرزبدان زرتشتی با وضوح ثابت می‌کند با تجربهٔ روزانهٔ خویش کرامات متعدّد خورشید را می‌دیدند و در اندیشهٔ پندارباف آن‌ها این گوی پرفروغ به صورت الهه‌ای زیبا در می‌آمد که صاحب معجزاتی شگرف است: نور افشانی، حیات بخشی، داد و دهش.

هنگامی که تفکّر انسان به مراحل بغرنج‌تر وارد گردید پرتو فشانی و تجلّی 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 محبّت و پیوند و عشق شد. طلوع و غروب آن مظهر مرگ و رستاخیز پس از مرگ شد. به علاوه در پرتوی گرمای مِهربان او بود که سراسر طبیعت پس از خواب زمستانی رستاخیز می‌کرد. همهٔ این‌ها در دماغ اسطوره‌ساز بَدْوی می‌توانست داستان‌های بسیاری برانگیزد: اگر درست است که خورشید در زیر طاق مُقَرنَس آسمان پدید می‌شود، پس ظهور مِهر فریبا در زیر طاق غار نیز درست است. و اگر درست است که پرتو خورشید بر زمین می نشیند 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 اسطورهٔ کهن چنان در دل مردم جای گرفت که علی‌رغم طغیان زرتشت علیه مِهر، اجاق این ایزد خاموش نشد و چنان که خواهیم دید رخنهٔ این آئین در تمدّن جهان از آن هم به مراتب وسیع‌تر به نظر می‌رسد.

۵. ردّپای مِهر در تاریخِ ایران

از دیرباز ترکیبات و اسامی زیادی در السنهٔ اَوِستائی، پارسی باستانی، پهلوی و دَری از ریشهٔ مِهر وجود داشته است مانند مِهردروغ، مِهرزیان، مِهرجنگ، مِهربان، مِهرگسار، مِهرگان،

مِهرک، مِهرین، مِهرنوش، دَر مِهر(پرستشگاه زرتشتی)، مِهرِ بندگشا[۲۳]، مِهرداد، مِهران، مِهراب، مِهر گشنسب، مِهربد، مِهربراز، مِهر بوزید، بزرگمِهر، مِهرگیاه، مِهرترسه و غیره. روز تولّد مِهر که روز تعادل خریفی است و در تقویم کهن آغاز فصل سرما بود، روز جشن مِهرگان است. آیا اندیشهٔ مِهرپرستی پس از تسلّط اسلام در ایران فرو مرد؟ سخت بعید به نظر می‌رسد. احتمال زیاد می‌رود که آئین مِهر در تکامل طولانی خود به جهان‌بینی گسترده‌ای همانند جهان‌بینی عرفانی بدل شده بود. تأثیر آئین مِهر در گنوستی‌سیسم و تأثیر متقابل آن در مِهرپرستی و رابطهٔ مِهرپرستی 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 المشرقیّه» نامیده‌اند و آیا اصطلاحاتی از قبیل «شید» و «شیدان شید» که سهروردی به کار می‌برد از منشأ آئین مِهر نیست؟ می‌گویند لفظ «محراب» از «مِهرابه» آمده است که ترکیبی است از «مِهر» و «آبه»[۲۴]. در بارهٔ برخی از این مطالب در بررسی‌های دیگر سخن خواهیم گفت.

می‌گویند «خرابات» معرّبی است از «خورآباد». آیا کیش شراب که در نزد خراباتیان معمول بود و الفاظ مغ و مغبچه و جام می مغانه که در آثار ادبی فارسی فراوان آمده است حکایتی از قدس باده در کیش مِهرپرستی و بقایائی از آداب مِهرپرستی نیست[۲۵]. آیا اندیشهٔ مهدی موعود و شفاعتگری ائمه در روز محشر در دین شیعه، ریشه‌ای در مِهر پرستی ندارد و آیا در چهرهٔ علی و حسین بازتابی از چهرهٔ مقدّس مِهر نباید دید؟ ناتان مندر بلم در اثر خود[۲۶] می‌گوید که روز قیامت مِهر همراه سروش و رَشْن، روانِ راست‌گویان را سر پل 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 مِهر پرستی سابقه‌ای دیرین نداشت؟ آیا مفاهیم عشق، فیضان، و تجلّی، پیوند عمومی سراسر جهان در وراء «کبریا» و «نیاز» (بنا به اصطلاح دل‌انگیز شمس تبریزی) همه و همه دارای ریشه‌های مِهرپرستی نیست؟ آیا تصادفی است که در غزلیّات عرفانی مولوی و حافظ این همه از نور و پرتو و تجلّی و ذرّه و خورشید به مثابه کنایه‌ها و رموزی حاکی از وحدت وجود سخن به میان است؟ آیا مراحل سلوک صوفیان و واژهٔ «پیر» که از مقامات هفتگانهٔ مِهرپرستی بود، تطوّری از معتقدات مِهرپرستان نیست؟ به نظر نگارنده همهٔ این سئوال‌ها در خورد تعمّق و سزاوار پژوهش است و اگر پاسخ آن‌ها مثبت باشد در آن صورت یک نتیجهٔ حیرت انگیز به دست می‌آید و آن عبارت است از جان سختی کیشی طیّ هزاران سال و پیوند شگرف معنوی نسل‌های فراوانی که در فلات ایران زیسته‌اند. طبیعی است که این کیش، چنان که بارها تأکید کردیم، تحوّلی ژرف را گذرانیده و از یک مذهب ناتورالیستی شاید به یک جهان‌بینی عرفانی بدل شده و گاه احیاناً صورت الحادِ پُرسوز و گداز شیعی را به خود گرفته، ولی به هر صورت رشتهٔ

حیاتش نگسسته است.

هر اندازه این سئوالات برای اجراء یک بررسی عمیق‌تر ضروریست به نظر ما تفسیر دیگری که از مِهرپرستی اخیراً در ایران داده شده است مُقنِع به نظر نمی‌رسد و آن تفسیری است که در کتاب قصّهٔ سکندر و دارا آمده است:

کمی توضیح بدهیم:

در سال ۱۳۴۳ آقای اصلان غفّاری کتابی تحت عنوان قصّهٔ سکندر و دارا نشر داد که بر آن دانشمند محترم آقای ذبیح بهروز مقدّمه‌ای مشبع نگاشته است. اصل مطلب در مقدّمه و ذی‌المقدّمه تردید در صحّت داستانِ 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 توجّه است، ولی در کنار این مطلب اصلی در بسیاری مطالب دیگر و از آن جمله در بارهٔ مِهرپرستی اظهارنظرهای بدیعی شده است. آقای بهروز طبق محاسبات کرونولوژیک خاصّی که در کتاب ویژهٔ ایشان (تقویم و تاریخ) منعکس است به این نتیجه رسیدند که مِهر، انسانی بوده است که زمانی می‌زیسته و الفاظ مِهر 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[۲۷]» (!)

آقای بهروز و به پیروی ایشان آقای غفاری برآنند که دین مِهر دینی بود دموکراتیک قائل به انتخابات و فدرالیسم، زیرا دولت اشکانی که در سایهٔ دین مِهر اداره می‌شد هم مهستان (مجلس اعیان) داشت که شاهنشاه را در آن برمی‌گزیدند و هم غیر متمرکز بود و بر پایهٔ ملوک الطوایفی و به شیوهٔ 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 مِهرپرستی را ریشه کن می‌کنند و دین‌های استبدادی خود را بر تخت می نشانند زیانی عظیم به تاریخ زده‌اند.

به نظر آقای بهروز و به پیروی از ایشان آقای غفّاری نقطهٔ مقابل دین مِهر که از روح پاک مردم ایران برخاسته کیش مرموز و خدعه آمیز و دغل مانیگری است که تا همین اواخر در تاریخ لانه داشت و منشأ همهٔ بدبختی‌هائی 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 همهٔ احترامی که به شخص آقای بهروز به مثابهٔ نویسنده و محقّق داریم و با همهٔ حسن نیتّی که در ثنای دموکراسی و انتخابات و تقبیح استبداد و وراثت از خلال نظریه‌های بهروز رخ می‌کند، تفسیر

ایشان از مِهرپرستی موافق واقع به نظر نمی‌رسد. گویا احساس میهن پرستی افراطی همراه با تخیّلِ دورپرواز علمی منشأ بروز این تفسیرات است. به هر صورت قضاوت نهائی در بارهٔ این اندیشه ها با محققّان است، زیرا اظهار عقیدهٔ نگارنده مبتنی است بر استنباط و لازمه ردّ بر نظریه‌ای که به اتّکاء برخی واقعیّات به میان کشیده می‌شود، اجراء تحقیق انتقادیست.

پیش از پایان سخن ذکر نکتهٔ دیگر بی‌فایده نیست.

یکی از یادگارهای مِهرپرستی جشن مِهرگان است که در روز مِهر (۱۶هر ماه) از ماه مِهر برپا می‌شد و جشن آغاز شش‌ماههٔ زمستان (ز یه نه) است چنان که نوروز جشن آغاز شش‌ماههٔ تابستان (هه مه) است. نیروهای ملّی دمکراتیک و انقلابی عصر ما به حق سنّت جشن مِهرگان را احیاء کرده‌اند.

در سرلوحهٔ این گفتار بیت دلکشی از حافظ آوردیم که در آن «مِهر» به معنای خورشید است و اینک بیت دیگری که در آن مِهر به معنای عشق آمده است و می‌تواند حسن ختام این مقال باشد:

کمتر از ذرّه نئی، پست مشو، مِهر بورز
تا به خلوتگه خورشید رسی رقص‌کنان

توضیحات :

۱. از پژوهندگان خارجی باید از کومن (Cumont)، و از ایرانیان باید از مقالهٔ بسیار جالب پورداود در «یَشت»ها یاد کرد.

۲. محل کشور میتانی در شمال غربی بین النهرین در حوضهٔ 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 نیمهٔ اول‌قرن سیزدهم قبل از میلاد سلمنشر پادشاه آشور آن را به ایالتی از کشور خود تبدیل نمود. کشور میتانی در زبان آسوری خاتی گال بات نام داشته است.

۳. به نقل از: مزداپرستی در ایران قدیم، اثر ارتور کریستنسن، ترجمه دکتر صفا، صفحهٔ ۳۶ .

۴. برخی از پژوهندگان برآنند که خداوند خورشید «هور» بوده است نه مِهر و فقط بعدها مِهر جانشین خداوند خورشید شده است. به همین جهت نگارنده مطلب را با احتمال ذکر کرده است.

۵. کتاب مزداپرستی در ایران قدیم، صفحهٔ ۶۳.

۶. فرهنگ ایران باستان، پور داود، ۱۳۲۶، صفحات۶۲-۶۵ و نیز «یَشت»ها، پورداود، جلد اول، صفحهٔ ۳۹۴.

۷. رجوع کنید به: پور داود، ادبیات مزدیسنا، «یَشت»ها، جلد اوّل، صفحات ۳۹۲-۴۲۰، مقدّمهٔ مِهر یشت.

۸. چاپ شهر Gotha، آلمان، ۱۹۰۳، صفحهٔ 32، به نقل آقای پور داود.

۹. رجوع کنید به: مِهریشت، از کتاب «یَشت»های آقای پورداود.

۱۰. به شباهت سبک این بند با ادعیهٔ مسلمانان توجّه کنید . این نوع ستایش‌های خطاب به مِهر نشانهٔ نفوذ کیش او در میان مردم است و قدمت این کیش.

۱۱. رجوع کنید به: «یَشت»ها، صفحهٔ ۳۱۳.
۱۲. تمدّن ایرانی، ترجمهٔ دکتر عیسی بهنام، نشریهٔ «بنگاه نشریات»، صفحهٔ ۱۴۸.
۱۳. همان، صفحات ۱۴۹-۱۵۰.
۱۴. نُه گفتار در تاریخ ادیان، علی اصغر حکمت، شهریور ۱۳۴۰، جلد دوّم، صفحهٔ ۲۹۳.
۱۵. میراث ایران، زیر نظر پرفسور آربری، ترجمهٔ فارسی از «بنگاه ترجمه و نشر کتاب»، سال۱۳۳۶، صفحهٔ ۷۴.
۱۶. شارل آنشلن، منشاء مذهب، مبحث «میترائیسم و مسیحیت»، صفحات 195-198. چاپ تصحیح شدهٔ ادیسیون سوسیال، ۱۹۵۰.
۱۷. خوردن آب «زور» و نان «درون» در نزد زرتشتیان از بقایای مِهرپرستی است و به مراسم عِشاء ربانی شباهت دارد.
۱۸. تاریخ تمدّن، ویل دورانت، کتاب سوّم، جلد سوّم، صفحهٔ ۱۳۱.
۱۹. شارل آنشلن، منشاء مذهب، همان صفحه‌ها.
۲۰. یو. پ. فرانتسف، در مصبّ دین و آزاداندیشی، آکادمی علوم شوروی، صفحهٔ 364.
۲۱. ادبیّات مزدَیَسنا، جلد اول، صفحهٔ ۴۰۶.
۲۲. ورنتسف بلگیامینف، تتبّعاتی در بارهٔ کیهان، مسکو، نشریّات دولتی، ۱۹۵۲، مبحث «خورشید»، صفحات 311-281.
۲۳. خزینه‌دار داریوش به‌گفتهٔ 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. هرتسفلد بر آن است که در کیش زرتشتی به جای نوشیدن عصارهٔ سکر آور گیاه هوم، در دوران ساسانی شراب به کار می‌رفته است. می‌توان این امر را نتیجهٔ تاثیر مِهر پرستی دانست. به‌هر صورت کیش شراب و دیگر نوشابه‌های سکر آور در ایران دارای سابقهٔ دیرینه است و به همین جهت منع اسلامی نتوانست از عهدهٔ آن برآید.
۲۶. زندگی پس از مرگ طبق مزدَیَسنا، پاریس، ۱۹۰۱، صفحات 95-96، به نقل آقای پورداود در «یَشت»ها.
۲۷. بهروز، تقویم و تاریخ، صفحات ۹۴ تا ۱۰۶.

مصطلحاتِ فلسفی و منطقی در زبانِ پَهلَوی

نگه کن سحرگاه تا بشنوی
ز بلبل سخن گفتنِ پَهلَوی
(فردوسی)

۱. طرحِ مسئله

آگاثیاس، ادیب و مورّخ یونانی دوران ژوستی‌ئین (متوفّی در سال ۵۸۲ م) در تاریخ پنج جلدی خود در بارهٔ این قیصر، اطّلاعات گران‌بهائی در بارهٔ ایران معاصر خود و دوران خسرو انوشیروان می‌دهد و از آن جمله، چنان که آرتور کریستنسن در تاریخ خود[1] نقل می‌کند، در کتاب دوم بند ۲۸ نوشته است:

«خسرو انوشیروان که همهٔ اوقات خود را صرف مسائل سیاسی و نظامی می‌کرده است، هرگز نمی‌توانسته است از ظرایف ادبی و معانی دقیقهٔ یونان و روم، خوض و استفاده کند، خاصّه که وسیلهٔ استفاده او ترجمهٔ کتب یونانی بوده، به زبانی که به عقیدهٔ او (یعنی آگاثیاس) فوق‌العاده «فقیر و خشک» بوده است.»

مقصود آگاثیاس از زبان فقیر و خشکی که نمی‌شد به وسیلهٔ آن از ظرایف ادبی و معانی دقیقهٔ حکمت و ادب یونان و روم استفاده کرد به ناچار زبان پهلوی ساسانی یا «پارسی» است که کتب عهد خسرو بدان زبان نوشته می‌شد.

نگارنده با نظر طرف‌داران «متالنگیستیک» معاصر مانند ساپیر (Sapir) و وُرف (Whorf) که تحت تأثیر هومبلدت، دانشمند آلمانی، خودِ زبان را موجد و آفرینندهٔ جهان‌بینی‌ها و حتی «جهان واقعی» در نزد انسان می‌شمرند، موافق نیستم و این نظریّه را حاکی از یک برخورد غلوّآمیز ایده‌آلیستی می‌دانم، ولی در حکم زیرین که از یک مقالهٔ ساپیر به نام «مقولات عقلی در السنهٔ

بدوی» (Conceptual categories in primitive languges) نقل می‌کنم، به نظر من هسته‌های مهمّ حقیقت وجود دارد. ساپیر می نویسد:

«انسان، چنان که معمولاً فکر می‌کند، تنها در جهان عینی اشیاء، در جهان فعالیت اجتماعی زیست نمی‌کند، بلکه به میزان معتنابهی، تحت تأثیر آن زبان مشخّصی است که وسیلهٔ آمیزش اجتماعی معیّنی است. خطاست اگر تصوّر شود که ما می‌توانیم از واقعیّت، بدون کمک زبان، کاملاً آگاهی یابیم، یا آنکه زبان وسیلهٔ فرعی حلّ مسائل آمیزش و تفکرّ است. در واقع «جهان واقعی» به حدّ زیادی بر اساس موازین زبانی گروه معیّنی ساخته می‌شود. ما به برکت آنکه موازینِ زبانِ جامعهٔ ما شکل معیّنی از بیان را عَرَضه می‌دارد، به نحوی از انحاء این یا آن پدیده را می‌بینیم یا می‌شنویم و درک می‌کنیم.»

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

این مطلب با نقشی که تفکّر ایرانی در تکامل فلسفهٔ یونانی در دوران حکماء عتیق (از هراکلیت تا ارسطو)، حکماء اسکندرانی و گنوستیک و نوافلاطونی (در دوران اشکانی و ساسانی) داشته و مورد تصدیق و تأیید بسیاری و از آن جمله فرفریوس، که مؤلّف یک تاریخ فلسفه است، چندان وفق نمی‌دهد. این امر بااین سخنان ابن خلدون در المقدمه در بارهٔ توجّه ایرانیانِ دوران ساسانی به علوم عقلی وفق نمی‌دهد. ابن خلدون می‌نویسد:

«وأعلم، اِنّ اکثر من عنی‌بها (ای بالعلوم العقلیه. ـ ا.ط.) فی الاجیال اللذین عَرَفنا اخبار هم ـ الامتّان العظیمتان قبل الاسلام و هما: فارس و الروم ... و اما الفُرس، فکان شأن هذه العلوم العقلیه عند هم عظیماً و نِطاقها مُتسّعا...»[۲]

همچنین این سخن با گفتِ جاحِظ، نویسندهٔ معروف عرب، در آغاز جلد سوّم البیان و التبیین وفق نمی‌دهد، آن جا که می‌نویسد:

«و مَن احبّ أن یَبْلغ فِی صناعه البلاغه و یعرف الغریب و یتبحّر فی اللغة، فلیقرأ «کتاب کاروند» و من اَحتاج اِلی العقل و الادب و العلم بالمراتب العِبَر و المثلات و الالفاظ الکریمه و المعانی الشریفه، فلینظر الی «سیرالملوک.»[۳]

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

«و قد کانت الفرس نقلت فی القدیم شیئا من کتب المنطق و الطب الی اللغة الفارسیة فنقل ذلک الی 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 میسّر می‌کرده است.

آری سخنان ابن خلدون و جاحظ و ابن الندیم با قضاوت آگاثیاس تطبیق نمی‌کند. ولی اگر نخواهیم مانند آن «شعوبی» ایرانی که جاحظ از قول او این سخنان را آورده متعصّب باشیم و یا ابن خلدون را به نوعی قضاوت غیر دقیق منسوب سازیم، باید به دنبال سند و مدرک بگردیم و مطابق نظر ساپیر و وُرف ببینیم که افزار جهان‌بینی‌سازی نیاکان ما چه گونه افزاری بوده و زبانی که آگاثیاس آن را خشک و فقیر دانسته در واقع چه گونه زبانی است.

۲. شیوهٔ مطالعه در این بررسی

البتّه بررسی قریب صد کتاب و رسالهٔ پهلوی که از دوران ساسانی یا قرون قریب العهد ساسانی باقی مانده، از بزرگ‌ترین آن ها مانند دینکرَت که بنا به محاسبهٔ وست (West) بالغ بر ۱۶۹۰۰۰ کلمه دارد تا کوچک‌ترین آن ها مانند دارو ک خرسندیهٔ که واژه‌های آن از ۱۲۰ تجاوز نمی‌کند یا ماتیکانِ سی یَزَتان 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 مشخّص (ابستراکت و کنکرت)، مصطلحات و ترمین‌های علوم مختلف، ترکیبات فرازئولوژیک و غیره و غیره جدا و درجه بندی شود و بین آنها و السنهٔ نظیر، عمل مقایسه‌ای انجام پذیرد تا از جهت دستوری و سِمانتیک و لکسیک، خصلتِ 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 اَوِستائی ترجمه شده و در آن با ۲۲۵۰ معادل پهلوی رو به رو هستیم. در فرهنگ مناختای هُزوارِش‌های آرامی که در پهلوی نوشته می‌شده، ولی خوانده نمی‌شد، در مقابل معادل پهلوی آن قرار گرفته است. رویهم‌رفته بر اساس کتب، رسالات، فرهنگ‌ها، سنگ نبشته‌ها، چرم‌نویس‌ها، سکّه‌های ساسانی و حتّی کوشانی که به زبان پهلوی است تعداد ۱۰ هزار واژهٔ پهلوی به ما رسیده است. این یک گنج گران‌بهائی است و به جرأت می‌توان گفت که پهلوی برای دوران خود زبان پر واژه‌ای بوده و اگر به مختصّات صَرف و نَحوی و قدرت مانور لغوی آن توجّه 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 دامنهٔ مصطلحات **فلسفی** و **منطقی** در زبان پهلوی اغلب فرهنگ‌های پهلوی نیبِرگ، دکتر فره‌وشی، پ. آبرامیان و واژه‌نامهٔ بُندَهِشْن آقای مِهرداد بهار را از نظر گذراندم. ازمتون پهلوی که به فارسی ترجمه شده تنها «یادگار جاماسب» و«گُجَستَک اَبالیش» و«اندرزنامه آذرپادمارسپندان» و«درخت آسوریک» و «کارنامه اردشیر بابکان» و «اندرزنامهٔ خسرو کَواتان» و «زَندوَهومن‌یَسْن» در حین نگارش این سطور در دست‌رس بوده است. متأسّفانه کتاب مهمّ دینکرَت که در برخی از فصول آن مباحث منطقی و فلسفی به میان آمده و «شِکَند گُمانی ویچار» که در آن مناظرهٔ فلسفی شده است در اختیار نبود، ولی همین مطالعهٔ لکسیوگرافیک و برخی متون فلسفی توانست پاسخی را که در جست و جوی آن بوده‌ایم، به دست دهد زیرا قاعدتاً و ظاهراً لغات «دینکَرت» و «شِکَندگُمانی ویچار» در لغت نامه‌هائی که مطالعه کرده‌ام منعکس است و امّا درذکر این پاسخ شتابی نمی کنیم تا برخی مطالب گفتنی قبلاً طرح و بیان شود.

۳. زبانِ پَهلَوی، چشم‌اندازی از تاریخِ آن

آثاری که از آنها یادکردیم به زبان پهلوی ساسانی یا پهلوی جنوبی است که با پهلوی اشکانی یا پهلوی شمالی تفاوت فونتیک دارد. این زبان را با خطّ ناقصی مقتبس از خطّ آرامی و با انبوه واژه‌هائی که به آرامی نوشته می‌شد، ولی به پهلوی خوانده می‌شد و هُزوارِش نام داشت و به طور قطع و یقین با فونتیکی کهن‌تر از زبان مرسوم محاوره می نوشته‌اند. اینکه می‌گوئیم زبان محاوره، مسلّماً 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 همّت آقای افشار به چاپ رسیده، صورت نسبتاً کاملی از آن جملاتی آورده است که نویسندگان و مورّخین عرب و ایرانی مانند ابن‌المُعتَز در طبقات الشعراء، ابوحنیفه دینَوَری در عیون الاخبار، طبری در تاریخ خود، جاحِظ در المحاسن و الاضداد و قِفطی در تاریخ خود ذکر کرده‌اند یا در کتبی مانند المحاسن و المساوی و الکافی و مفاتیح العلوم و البدء والتاریخ و غیره آمده است. از آن جمله می‌گویند برنگین انوشیروان نوشته شده بود «بِهْ مِهْ نه مِهْ بِهْ»[5] یا دیَنَوری می‌گوید چون سپاه سَعدِ وَقاص 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 علی‌بن هشام آمده که در مَرو داستان‌سرائی بود که داستانی می‌سرود و مردم را می‌گریاند و سپس طنبور از بغل بر می‌کشید و می‌نواخت و می‌گفت: «ابا این تیمار باید اندکی شاذیه». یا در مفاتیح‌العلوم 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 بارهٔ تلازم هندسه و نجوم است و یا جاحِظ می‌گوید که مثال عربی «من سعی رعی و من لزم المنام، رأی الاحلام» سرقتی است از توقیعات انوشیروان که می‌گفت: «هَرْک رود جرد و هرک خسبد خواب بیند» و غیره و غیره.

این امثله نشان می‌دهد که بعید است زبان پهلوی با آن همه دشواری‌های فونتیک و تلفّظی، زبان گفت و گو باشد چنان که زبان اَوِستائی نیز به ظاهر در دوران خود چنین بوده است.

اینکه آیا در این زبان **کلیّهٔ** آثار پهلوی نوشته می‌شده، قاعدتاً چنین است. اگرچه از خطّی به نام «گَشتَگ» و «نیم گَشتَگ» 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 خطّ 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 لکسیکِ زبانِ پَهلَوی

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

۱. زبان پهلوی از لحاظ اصطلاحاتِ دینی برای بیانِ جهان‌شناسی (کسموگونی) و فقه مَزدَیَسنه کاملاً نیرومند است و دستگاه ترمینولوژیک دقیقی دارد. نام اهورمزده اسماء خاصّهٔ او «**فشوئیشن ئومند**» (فزونگر)، «**هماک افزار**» (قادر مطلق)، «**هَرویسْپْ آگلس**» (عالم کل)، «**هَرویسْپْ رُشْنی**» (نورالانوار) و غیره و امشاسپندان با صفات ویژهٔ خود و سپس ایزدان با انواع صفات خود و سپس اهریمن و دیوان و دُروجان و کماریکان و پریانش وآن گاه بددینان و اهرموکان (یا اَشموغان) و مرتدان یا «یوت رویشنیان» (جدا روشان) و انواع صفات آنها بسیار متنوّع و دقیق است.

به همین ترتیب اسامی گناهان و کرفگان (اعمال ثواب) و مجازات‌ها و اسامی گناه کنندگان از لحاظ فقهی بسیار دقیق است مانند «**اومک دو وریشنیه**» (گناه راه رفتن با یک کفش و یک پای برهنه و «**ویشات دو وریشنیه**» (گناه بی لباس و بدون بستن بند 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 پُلِ صراط (چینْواد) بگذرد یا «**ستوش**» شکنجهٔ سه روزه ایست که مرده پس از مرگ می بیند. یا اعمال واجب مذهبی دارای اصطلاحات مفصّلی است مانند«**گریستیک کریشنیه**» یعنی از ریشه کندن سوراخ جانوران زیان بخش و «پیشاز» یعنی تطهیر با ادرار گاو (گومیز) پس از آنکه بدن انسان در اثر لمس با جسد مرده (نسا) آلوده شد و یا «**زت فرانا میشنیه**»یعنی احترام به پیشوایان مذهبی. یا «**فراچ یشتاریه**» یعنی به خوبی برگزار کردن

مراسم جشن‌های مذهبی.

لغات قضائی ناشی از فقه زرتشتی به حدّ حیرت انگیزی غنّی 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 مَزدَه یَسنه، علی‌رغم خودش، در طرز تفکّر ایجاد کرده بود منعکس می‌کند، و واژه‌های ایزدی و اهریمنی، واژه‌های متضاد و هَمِستار 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 متعدّد است. به عنوان نمونه برخی کلماتی را که به معنای نور و نورانی است ذکر می‌کنیم: «وخشاک»، «تاپاک»، «سپک»، «شِت»، «بریه»، «فِرشم»، «بورزبراهیه»، «بامی»، «چشمکان» و غیره.

۳. از جهت لغات مربوط به اِتیک، زبان غنی است، زیرا حکمت عملی، اندرزگوئی، آئین‌نویسی جهتِ قویِ تفکّر انتزاعی ـ فلسفی ایرانی در این دوران است. اِتیک بر جهان‌بینی زرتشتی متکی است و مطالب زیادی در بارهٔ فطرت لایتغیّر 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 ثنوّیت ناگزیر زرتشتی، بلکه بر اریستکراتیسم جامعهٔ 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 اتیک 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**» (جرّاحی)، «**ستر گریشنیه**» (نجوم)، «**داتیک**» (علم فقه و قضائی)، «**مانسریک**» (علم کلمات الهی)، «**مهیست آکاسیه**» (علوم اعلی، الهیات)، «**خرت دشگیه**» (فلسفه)، «**خوپ نیپیک**» (ادبیات)، «**اویاکَرَن**» (صرف و نحو)، «**سخون**» (سخن، منطق ظاهراً مانند ریشهٔ **Logos** در لُژیک 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 ستارهٔ ثابت و «وزورگی نخستین» به معنای ستارگان قدر اوّل و «وزورگی دو دیگر» به معنای ستارگان قدر دوّم و غیره. همچنین «ایستیشن ی رویشن سترگان»(حرکت و سکون سیّارات) و نام منازل نجومی یا «کدگ»ها مانند «پیدیشتن»(؟)، «کرزنگ» (برج سرطان)، «وَرگ» (برج حمل)، «شیر اختر» (برج اسد)، «فرستگان» (برج قوس) و نیز منازل قمر مانند «ازرگ» (خانهٔ هفتم)، «ماشاهه»

(خانهٔ سیزدهم) و یا «بالیست» یا بالاترین به معنی اوج و «شِپ» یا شیب به معنای حضیض و غیره. منتها علم نجوم با انواع اعتقادات خرافی ناشی از جهان‌بینی زرتشتی آمیخته است. مثلاً ستارگان را به دو دستهٔ آلوده به پلیدی اهریمن (اخترانی گی میزیشنیگ) و نیالوده به پلیدی اهریمن (اخترانی آگی میزیشنیگ) تقسیم می‌کردند. یا ماه را «خورک بختار» یعنی آتش بخش می‌خواندند، زیرا به عقیدهٔ آنها مدت ۱۵ روز نور را می‌بلعد و مدت پانزده روز دیگر نور را عطا می‌کند و در نور ماه است که میوه‌ها می‌رسد.

علم جغرافیا سخت با دین در آمیخته و اقالیمی را که \اَوِستا\ از آن حکایت می‌کند منعکس می‌سازد. همچنین در علم طب عناصر سحر و جادو و خرافات رخنهٔ زیاد دارد. مثلاً بادها را به «**وادجانیک داشتار**» که در سوراخ‌های زمین موظّف به حفظ حیات است و «**واد جان آهنگ**» که موجب هلاک است و «**وادجانیگ**» که بادی است ایزدی و در سر مقیم است و «**وادبزرگ**» که بادی است اهریمنی و در بخش سفلای بدن جا دارد و موجب ایجاد درد شکم است، تقسیم می‌کردند. تئوری «امزجه اربعه» (چارچیهریگ) البتّه در پزشکی دوران ساسانی که از منبع هندی و یونانی تغذیه می‌شد سخت رائج بود و لذا در فرهنگ‌ها لفظ «دِرِم» به معنای بَلغَم آمده است.

۶. زبان پهلوی قدرت عظیم ترکیبی دارد و با افزودن سرافزوده‌هائی 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 پی‌افزودهائی مانند «ئیک» (علامت نسبیّت)، «یکیه» (علامت اسم مصدر)، «یکی‌ها» (علامت حالت)، «شین» (مانند «ش» مصدری فارسی در دهش)، «تاز» (دار)، «گری» و «ناک» و یا پی افزودهای مصدری و غیره ـ انواع مانور با کلمه انجام می‌گیرد. البتّه همه یا اکثریّت قریب به تمام این عوامل در فارسی دری باقی‌اند، ولی به نظر اینجانب میدان مانور آنها بسی محدود شده است.

۷. زبان پهلوی از جهت مصادر بسیط قویست، زیرا مانند زبان‌های امروزی اروپائی می‌تواند تقریباً از هر اسمی مصدری بسازد مانند «پوهل» (پل) و «پوهلیدن» (کفّاره گناه را برای عبور از پل صراط دادن). بسیاری از مصادر پهلوی، امروز در فارسی نیست و جای آن را مصادر مرکّب و اغلب همراه با کلمات عربی گرفته مانند : «هنگرتیتن» (خلاصه کردن)، «نئیتن» (رهبری کردن)، «نیهوبیتن» (لباس پوشیدن)، «وندیتن» (احترام کردن) «رَشتن» (رنگ کردن)، «را یه هنیتن» (منظّم کردن) و غیره.

۸. در پهلوی ربط لغات با سلسلهٔ اضافات کم‌تر است و بیش‌تر چسبیدن لغات به هم و در آمدن آنها به صورت یک لغت مرکّب، ولی مونولیت (یکپارچه)، مانند آلمانی، دیده می‌شود. در جائی که ما می‌گوئیم: «محلّی که راه‌ها از هم جدا می‌شود» در پهلوی گفته می‌شد «راسان وت رویشنیه» (راهان جداروشی) و یا در جائی که ما می‌گوئیم: «سال‌های زندگی که به خوشی برگذار شده

است»، در پهلوی گفته می‌شد «سالان هومانیشنیه» (سالان به مانشی).

این مختصّات 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 مثابهٔ «شواذّ و نوادر» و «غرائب لغات» وارد شده است، ولی ممکن است در دیگر زبان‌های ایرانی باقی مانده باشد مانند **گدَغ** (دزد و راهزن)، **پچن** (نسخه)، **گومب** (پلک چشم)، «**کوَپل**» (شکوفه درخت)، **میووک** (نیش)، **پژم** یا **پزر** (غصه)، **سپوش** (شوره سر)، **سج** (فاسد)، **سنشرک** (برف آور)، **فره شو** (مضر)، **گدک** (راهزن)، **هخ** (خیرخواه)، **هیر** (ثروت)، **اوام** (موقع)، **گن** (بلور، شیشه)، **سپزک** (سخن چین)، **هاوشت** (محصّل، 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 اکثریّت مطلق لغات با تغییرات فونتیک تماماً در فارسی دری باقی مانده است.

۵. ترمینولوژیِ فلسفی و منطقی در زبانِ پَهلَوی

اینک پس از این مقدّمه، به اصل مطلب بپردازیم و ببینیم که زبان پهلوی در زمینهٔ هستی‌شناسی (انتولوژی)، علم معرفت و منطق (گنوسئولوژی)، روان‌شناسی، اخلاق، زیباشناسی (استه‌تیک) چه گونه اصطلاحاتی داشته است. ما در این جا دستگاه وسیع اصطلاحات مذهبی را، جز در مواردی که اهمیّت فلسفی ویژه‌ای داشته، وارد نمی‌کنیم و حتّی 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 سُ فائیه» (فلسفه)، «سفیستاکیه» (سفسطه)، «مگیستیک» (المجسطی). یا با الفاظی برخورد می‌کنیم که بدون آنکه هُزوارِش باشند با کلمات عربی یکسانند، مانند: «**مات**» (مادّه) و «**زمان**» «شک» (به همین معنای امروزی آن) و «**رت**» (یعنی: رَد و ردّیه که در مقابل آن لفظ پهلوی «شِکَند» هم وجود دارد. مثلاً در «شِکَندگُمانی ویچار»). شاید این اصطلاحات بعدها وارد پهلوی شده باشد.

نکته‌ای که در این جا ذکرش بی‌مورد نیست آن است که برای واژهٔ «منطق» که برخی خودِ این لفظِ عربی را نه از مادّه «نطق» بلکه از ریشهٔ «مَنْترا» به معنای کلام مقّدس می‌گیرد، به جز واژهٔ «سخون» (سخن = **Logos**) معادل دیگری نیافتیم. ابن‌سینا در مقدّمهٔ منطق المشرقیین که اهمیّت اسلوبی فراوانی دارد، به این نکته متوجّه بوده است و می‌نویسد :

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

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

الف ـ نمونه‌هائی از مصطلحاتِ هستی‌شناسی (اُنتولوژی) و اصطلاحاتِ عمومی فلسفی

گتاه	گیتی، جهان مادی
گتاهیک	مادی، ناسوتی
گه‌تیگان (از لغت گیتی)	جهان محسوسات (در مقابل منوگان ـ جهان معقولات)
گتیه‌نیکریشینه	(گیتی نگرش) توجه به عالم مادّی، مادّیگری، ماتریالیسم، مادّه‌گرائی
تنی کرد گیه	جهان، مادی، جسمی (یا «تن کرتیه» = تن کرد)
اسرک‌کیرپک	(بی سرپیگر) – تن یا مادّه اولیه، هیولای اولی، جسم غیر محدود (از بُندَ هِشْن: «هرمز در آغاز تن بی‌پایان یا اوّلیه را از روشنی بی‌پایان آفرید و سپس همه دامان (مخلوقات) را از تن بی پایان»)
اسَرْ رشنیه	(روشنی بی سر) – فروغ بی پایان، نور بی پایان
اپَرکاران	سُکّان ملاءِ أعلی، برگران
اپرگر (یا اپرکار)	عِلْوی، برگر
منوگ و وخشک	غیرمادّی
تنی پسین	روز معاد، تن پسین
زوری آهنجاک	قوّهٔ جاذبه، زور آهنجنده
زوری گیراک	قوّهٔ ماسکه، زور گیرنده
زوری سپوزاک	قوّهٔ دافعه، زور سپوزنده
زوری گوهاراک	قوّهٔ هاضمه، زور گوارنده
زوری وخشاک	قوّهٔ نامیه (یا زوری و الیشْنْ داتار) زور بالاینده
یتک	خاصیّت
یتک ویهریه	تغییر ماهیّت، تغییر خاصیّت
زت برهیه	بخت زدگی

زت خِوَر	فرّه زدگی
خِرت دُشَ کیه	فلسفه، خرد دوستی (ترجمّهٔ تحت‌اللفظی واژهٔ «فیلوسوفی» یونانی)
خوت گوهریه	(خود گوهری) ذاتی
خوش رویشنیه	(خود روشی) اتودینامیسم، حرکت ذاتی
دُخْشک	علامت، نقطه، جنس، نوع، (مانند واژهٔ روسی «توچکا»)
زیوند دخشک	علامت حیات
خِوَهْریه	پیشرفت (همچنین «وَخْشیه»)
وَرتیشْن	(گردش) تحول
واسپوهرکانیه	استکمال، حرکت تکاملی
اَخَو	جهان
اخوانیک	دنیاوی
اخوان مرن چه نیتار	مخرب عالم
اخوان ورتیشن	تبدل دنیا
تم اخوان	دنیا تاریکی (تم مانند واژه روسی«تِما»)
وت اخو	جهان بد
وخشیشن	نمو و رویش (مانند واژه آلمانی **Wachsen**)
والیشن	(بالش) نمو و رویش
وِناک و اَوِناک	مرئی و نامرئی
توهیکیه	(تهی) خلاء، تهی گی
وَهان	(بهانه) علت (و اَوَهان = بی علت)
وهان کریه	(بهان گری) علیّت
ورچه کاریه	عمل فوق العاده، معجزه
سَهیک	شفاف (از سهستن= دیدن مانند **to See** انگلیسی یا **Sehen** آلمانی)
سهیشن	دیدن، عمل باصره
سنه	حس (مانند **Sens**در السنهٔ اروپائی)
سنهیشن	حساسیت
سنهیشنیک	قابل احساس
سهمان	حد (سامان) و آسهمان (بی حدّ)
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، ریسه) نظم، خاصیت طبیعی
رچیشن	(ریزش) جریان
چیندیشن	(چندش) حرکت (اچندیشنیک = ساکن)
نِروک	نیروی جادوئی ماوراءالطبیعه
توخشن	(توش) نیرو، قدرت
کرپ توخشن	قدرت جسمانی، پیکر توش(فرانسه **Corps**، آلمانی **Körper**)
اوروان توخشن	قدرت روحانی، روان توش
کوئی یه	(کوئی) وضع، موقع
چندیه	(چندی) کمیت
چه گنیه	(چگونی) کیفیت
کوناک	(کنا) فاعل
جومباک	(جنبا) متحرک
مات	(ونیز: «ماتغ») مادّه
خرت ماتغی	عقل مادی، خرد مادی
ماتک	جوهر اولیه، هیولای اولی (صفت آن ماتک ور = اصیل)
مِنوگ	جهان معنوی، مینو
هردومنوگ	دو گوهر خیر و شر، هر دو مینو
گَنّاک مِنوگ	(گند ناک مینو) عالم عَفِن اهریمن
سپن ناک منوگ	(سپند ناک مینو) عالم مقدس ایزدی
أمِنوگ ویرّه ویشنْیهْ	(نامینوگرائی) عدم اعتقاد به عالم معنوی، ماتریالیسم
منوگ ویره ویشنیه	(مینوگرائی) اعتقاد به عالم معنوی، ایده‌آلیسم
هَرویْسْپ آگاس	عالم کل (صفت خدا)، به همه آگاه (ویسپ =«وسیه»روسی)
هرویسپ رُشنی	نورالانوار، همه روشن
کالپَت	کالبد، جسد اهریمنی
کامه کیک	ارادی، اختیاری، به کام
هنگامیک	خلق الساعه، هنگامی
گیهان بویشنیه	(کیهان بوشی) خلق مدام، استمرار حیات

گیهان کتُک	(کیهان کودک) عالم صغیر
دام منیتاریه	(دام منش، دام منتره) مشیت خلق جهان و مخلوقات
بویشن	(بُوِش) وجود
بویشن رویشنیه	(روش بوش) استمرار هستی، حرکت وجود
هم بویشنیه	(هم بُوِشی) اختلاط، همبودی
به تم زمان	آخرالزمان (بُه‌تم در انگلیسی bottom)
بره هینیشن	قضا و قدر، بهره
بره هنیتار	مقدر ازلی، بهره بخش
بره هنیتک	مخلوق، بهره گیر
فراچ برهنیتک	تقدیر پیشین، فرابهره
بره رویشنیه	سرنوشت، روش بهره
کَرپْ	شکل، جسم، پیکر
بُرین کَرپ	جسم مشخص (بریده پیکر)
اَبُرین کَرپ	جسم تقسیم نشده، غیر مشخص (نابریده پیکر) جزءلایتجزیٰ (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
بگ(یا بغ)بخت	تقدیر و مشیت الهی
بالیشن	نمو
بانوی	حرارت، شعاع
گومیچیشن	(آمیزش) اختلاط، اختلاط نور و ظلمت
هماک افزار	(همه افزار) قادر مطلق (صفت خداوند)
هماک رویشن	پیشرفت دائم (همه روش)
همه همه رویشنیه	حرکت عام
هَمِستار	(هَمِستاران) ضد، اضداد، موجودات ضد در مَزدَه‌یَسنه (از همین‌جا: آهَمِستار = بی رقیب، فاقد ضد)
فرَساوَند	فرسودنی، فناپذیر، نافرسانید (از همین‌جا: افراسوند= زوال ناپذیر)
دامک	مخلوط (به همین معنا «داتک» و «دهیشنان»)

منوگ دامک	موجودات مینوی
فره تم دام	اولین مخلوق
فره توهیه	نخست بودگی، ازلیت
فره وهر	فروهر
فرهیست	حدّاکثر
کمیست	حدّاقل
فَرِکان	مبدأ جهان (از فرکانه ئیتن = آغاز کردن)
دوبینبشت هنگار	(دو بینش انگار) ثنوی، دوالیست
اِتَریه	(ایدری) مینوی، ناسوتی
چیْهر	طبع، جوهر، مزاج، طبیعت
اوچیهر	(یک چهری) وحدت وجود، وحدت طبع، مونیسم (به همین معنا: «اوگوهریه»)
دِسْ	(دیس) شکل، صورت (از همین‌جا: دِسک اُمندیه = شکل داشتن)
ودسک سهیشینه	(دیس سائی) تماس با شکل و «دسیشنیه» = شکل پذیری
زمان	زمان
دیرنگ زمان	دارای زمان طولانی
بونیست	(ونیز: بونیشتگ) علت العلل، مبدأ اساسی
بون ئوت بر	(بن و بر) علّت و معلول
دهیشن	(دهش) خلق، آفرینش (دام دهیشن= خلق مخلوقات)
سج	(سیج یا شر) بلا، فساد
آسج	فساد ناپذیر
آسْن رُی	(به خود روی) دارای نمود فطری
آستیشن	(هستش) وضع شرط موجود، شرط، حالت، کیفیت
آسْت مند	استومند، جسمانی، اسطقسی
استومندیه	جسمانیّت، مادیّت
اویگت	(یا اگدیت) متجاوز
اویگتیه	(یا اوگدیه یا ابگتیه) تجاوز اهریمن به جهان نورانی اورمزد
آخزیشن	(خیزش) رستاخیز، صعود
توخشا	(کوشا) مؤثّر (مانند واژهٔ آلمانی **tüchtig**)
آپ توخشای	بی اثر

ایه وه نافت	(یا اون) نامرئی، معدوم (مانند اپی تاک = ناپیدا)
اپوریشن	(آورش) مخلوق، محصول
اپوریشنیه	(آورشی) خلق
رووانیه	اعتقاد به روان، سپیرتوالیسم، روان‌گرائی
چیم	علّت (مانند «چم» درزبان عامیانه کنونی)
اپ چیم	پی چیم، بی علّت
اَدْوِن	آئین، رسم
بَوَندک	کامل (ابوندک = ناقص)
بُرین	مُقَسَم (اُبُرین = تقسیم نشده)
هئوش، هش	مرگ
اهشیه	بی مرگی
اکنارکیه	بی کرانی (همچنین اکرانکیه)
ان هستیه	عدم
اَمَرَ	بی‌کران، بی‌حد
هنداچیشن	(اندازش) علّت غائی

ب ـ تئوریِ معرفت (گنوسئولوژی)، منطق و گرامر

دات	قانون، قاعده (از آن جا: «ادات» = بی قاعده) (لاتینی **datum**)
اَدْوِنک	وجه، جنس، آئینک
اَدْوَنیها	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	عینِ هم، یکسان، متوافق
ان همبسان	متباین
انَ همیه	تفارق، ناهمی
نم چیشتیک	(نامزد) معین (انم چیشتیک = مبهم، نامعین)
شناختاریه	شناخت، درک، فکر

ایاپکیه	درک، حصول، یافت
انداچک	حد، اندازه
ان بسانیه	تضاد، نابه‌سانی
همبتیک	متناقض
ان همبتیک	نامتناقض
ویزرد	تفسیر، معنی
یان	الهام، وحی
یان گویشن	کلام ملهم
یوتریه	تنوع
یوت ونیشنیه	(جدا بینی) اختلاف نظر، بِدعَت
ویچیشن	(وجین) تشخیص
ویمند ومند	دارای حد و رسم
ویمندیک	قابل تعریف
ویر	عقل، حافظه
ویرّوَیشْنْ	(گروش) اعتقاد
ورمند	مبهم
واخشیک	ملهم (از همین جا: وخشور = پیغمبر)
وازیشنیه	الهام
ویچاریشن	(گزارش) توضیح، تفسیر
ویچارتک	(گزارده) مشخص، مُنَجَز، مُنقَح
شناسکیه	معرفت، فهم
اول ورزیشنیه	فسخ، سلب، نقض
اوسکار	(سکال) توجه، بحث
اوسکاریشن	مشاوره، سکالش
اوزوواریشن	تبیین، تعبیر، گزارش
وچ	کلمه، حرف، واژه
واچک	گفتار، جمله، حکم (واژه)
واچک زسپان	جملهٔ غلط، حکم غلط
واچیشن	ادا، بیان، بیانِ حکم
وَرُم	شعور، قدرت حافظ، نیروی باطنی

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

گُشن سروت خِرَت	(گوش سرود خرد) علم یا عقل اکتسابی
آشناس خِرَت	(آشنا خرد) علم یا عقل حضوری
دوش خرت	(دژ خرد) عقل بد، عقل گمراه
آچار دانیشن	علم قطعی
هن‌گشتی تک دانیشن	علم قیاسی (انگاشت دانش)
بَوَندک آگاسیه	علم کامل
بوندک مَنیشْن	تفکر دقیق
اَسَر مَنیشْن	(بی سر منش) تفکر مستمر، تفکر دائم، استغراق
مانسریک	کلام مقدس (برخی‌ها مایلند واژهٔ «منطق» را از مانسر و منترا مشتق بدانند)
هنگرتنیتن	خلاصه کردن
هنگرتیک	خلاصه
دکانیک	مفصل، دقیق، مشروح (یا: دگانیک)
دارمک	مشروح (از آن جا: «دارمکی‌ها» = به شکل مشروح)
هن گشتک	قیاس، انگاشت
هاوند	معادل
گویچار	تبیین، تعبیر
فروستن	محتوی بودن
فِروَست	محتوی
فروستک	شامل
فِرَشن	مسئله، معما (مانند: **Frage** در آلمانی)
فرشن ویچار	پرسش گزار، حلاّل معما، حلاّل مسئله
فِرَجَستک	(فراجسته) مشتق
اِوَریک	محقق، حتمی
دوشیه ویّر وَ نیتیار	(دژگرا) معتقد به عقاید غلط، منحرف
دستور زتار	ناقض قاعده، ناقض دستور
هم داتستان	(همداستان) هعقیده، متفق القول
یوت داتستان	(جداداستان) مختلف العقیده
فراچ دخشکیه	اخطار قبلی
وخشک	علامت، نوع

چاشتک	رأی، فتویٰ، تفسیر
چاشیشن	تعلیم سنن مذهبی، وعظ، تعلیم
چیم	علّت، معنی
چیمگان	معنی، معنی کردن
چیمیه	مستدل
چیمیک	معقول، منطقی، مستدل
برهمک	مرکب، غیر بسیط، برهم
آویچک	بسیط، آویژه
خوه شیک	مختصّ، خویشمند
اخوه شیک	نامختص، ناخویشمند
ایج	اتصال (مانند: «یوز» و «سایوز» روسی)، یوغ
ایوجیتن	متّصل 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
اَپَروارک	تکمله، ضمیمه
اپرورزیشنیه	(برورزشی) ممارست، مشق
پسیه و آپسیه	تقدم و تأخر
رائینیشن	نطق، قصد و نظر
پتّوکیه	پیوند، اتصال
اپتوکیه	ناپیوندی، انفصال، تباین
اپایشن	(بایش) لزوم
اپ راهتین	(بی راهیدن) دچار ضلال کردن
اپ راس	(بی‌راه) منحرف
دو آئینگ سخون	سخن دو آئینه، مُذبذب، متضاد

اپ سخ ون	بی منطق، بی سخن
پش و آپش	مقدم و مؤخر، پیش و ناپیش
ویناختاریه	تساوی
اپه ویناختاریه	عدم تساوی
ارَواک	نامتحقق، ناروا
اویاکَرَن	علم دستور، صرف و نحو
کَرَف	دشمن حقیقت

ج ـ برخی مصطلحاتِ اِتیک و اِسته تیک و روان‌شناسی

پَهلُم	با فضیلت، والا (و نیز: «پَهرُم» بمعنای عالی)
پهلوم اخوان (یا اهوان)	بهین زندگی، زندگی ایده‌آل
پهلمیه	فضیلت
اپهلمیه	فقدان فضیلت
خوب نیپیک	ادبیات
وَزَسْت	بیت شعر
ویاخنیه	فصاحت (از کلمات «به» و«خنیدن»)
پوختگ گوفتار	(پخته گفتار = فصیح)
ویه خمن	ناطق، فصیح
ویخاز	میل، تمایل
خِوَتانیه	اتکاء به نفس
شِپاک	شیوا، فصیح
شِتای	سعادت
خِوَت دُشکیه	خود دوستی، خود خواهی
خِوَش اُج	اقتدار (autorité)
وناریشن	انتظام
وَرَن	شهوت
ورنیک	شهوت پرست
أپِتْمان وَرَنیک	دارای شوق بی حد، مولَع، حریص
ورن کامکیه	شهوت پرستی
ورن وشتاریه	جلوی هوای نَفْس را گرفتن، کَفّ نَفْس

اَوِستان اخویه	نیروی وجدان
رووان پورستیار	با وجدان، روان پرسیدار
تن کامیک	تبعیت از غرایز، تن کامی
توجیش	(توزش) تنبیه، کفّارهٔ گناه
راذناک	منظم
سپور	کامل
سِج	فاسد، ناقص (یا: سیج، سژ)
راذنیشن	نظم (از مصدرِ «راذنیتن = منظم کردن، رائنیدن)
ویشوپیشن	هباء، آشوب
راذنیتار	موجد نظم
میچک	سلیقه، مزه
وشْتکیه	(گَشتگی) انحطاط، تجزیه
نئیتن	رهبری کردن
نئیشنیه	رهبری و ترویج
یوت مست	(جدا مست) کسی از عشق پاک مست است نه از شراب
کونیشن	(کنش) وظیفه
کونیشن گر	وظیفه شناس
هَخ	خیرخواه
هوساچکیه	(به سازی) تطابق، هماهنگی
گهریک	نجیب، اصیل
گروّیشن	(گروش) ایمان
هم اپایستیه	(همبایستی) تضامن، تلازم مشترک
هم بای و هم بتیک	رفیق و رقیب، همپا و همبد
فرژام کاریه	(فرجام کاری) کوشش درطلب مقصود (مانند: تسیه لواستر یملینو ست در روسی، و **Zielstrebigkeit** درآلمانی)
فرچ پانیک	اجباری
فره بوت	(پُر بود) افراط
فره بوت منیشنیه	افراطی‌گری، اکسترمیسم، پُر بود منشی
فره بوت خواهیشنیه	توقع غلط
فره بوت بویشنیه	(فرو بودگی) تنزل، انحطاط

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

ما از بیم آنکه مبادا مجبور شویم بخش مهّمی از لغات پهلوی را در فوق نقل کنیم فقط به ذکر یک سلسله نمونه ها اکتفا ورزیدیم. اگر مایل بودیم، می‌توانستیم این نمونه ها را دو برابر کنیم. این نمونه ها نشان می‌دهد که زبان پهلوی دارای ترمینولوژی تجریدی و به ویژه فلسفی نسبتاً غنی بوده است. اگر به خاطر بیاوریم (چنان که ابن خلدون در مقدّمه تصریح کرده است) که فاتحان عرب به

دستور عمر بن خطّاب 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 **دقّت و جامعیّت** به حدّ 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 آگاثیاس 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 توجّه کنیم :

۶. نمونه‌ای از بیانِ فلسفی در زبانِ پَهلَوی

مسلّماً در این جا باید به آگاثیاس حقّ بیش‌تری داد. همان طور 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 تَمثیل و آوردن داستان‌ها، بدون مبدّل کردن مسائل مجرّد به مظاهر و نمودهای مشخص و اسطوره سازی بروز کند. به ویژه تَمثیل جای خاصّی داشت و پس از اسلام صوفیان و عرفا، و معتقدان به فلسفهٔ اشراق از حربهٔ تَمثیل سخت استفاده کرده‌اند. حال آنکه تَمثیل در فلسفهٔ یونانی و رومی، که بیش‌تر به بیان تجریدی مسائل می‌پردازد، چنین جائی ندارد.

شادروان بهار «گزیدهٔ از 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 بباید دانستن که:

– من که‌ام؟

– خویشتن من (شخصیت) کیست؟

– از کجا آمده‌ام و باید کجا شوم؟

– از کدام پیوند (پتوند) و تخمّه‌ام؟

– 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(بوندشتک) یک است یا دو؟
– نیکوئی از که و بدی از که؟
– از که روشنی و از که تاریکی، خوش‌بوئی از که و گندگی از که؟
– عدالت (دادیه) از که و بیداد از کیست؟
– بخشایش (اپخشایش) ازکه وناآمرزیدگی (آنا مُرچشن) از که؟

در این هجده سئوال در واقع مهم‌ترین مسائل انتولوژیک و اتیک (به ویژه دِئونتولوژیک 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 یاب («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 ببرد) برنهاد همیدونی گروی (همیذونیه و روشن) و میانه‌روی (میانچیکی‌ها) (شادروان بهار می‌گوید یعنی بر اصل تحقق ایمان و میانه روی؟) از طریق خِرَدِ خالی از شک سزد دانستن که :

– از مینو آمده‌ام، نه آنکه به گیتی بوده‌ام
– آفریده‌ام نه بوده
– خویش هرمزم نه اهرمن
–خویش فرشتگانم نه دیوان
– خویش نیکانم نه بدتران، مردمم نه دیو
– مخلوق(دام) هرمزدم نه اهریمن
–پیوند و نژادم از کیومرث است
– مرا مادر اسفندارمُذ و پدر اورمزد

– مردمی(انسانیت) من از مشی و مشیانه (مترویه و مترویانیه) 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 ـ دینی) نمونه‌وارِ ایده‌ئولوژیِ دوران ساسانی را نشان می‌دهد که در آن خصلت دینی چربندگی خاصّی 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 کودکانهٔ آن را ندید.

تردیدی نیست که متون فلسفی پارسی متعلّق به پس از اسلام نیز تا حدّی این بساطت را حفظ می‌کند، ولی در آن، سطحِ قدرتِ تجرید، ژرفایِ فکر، عمقِ منطقیِ تسلسلِ مسائل بالا می‌رود.

۷. نظری به لکسیکِ فلسفیِ دورانِ پس از اسلام در عربی و فارسی

برای مقایسهٔ لکسیکِ فلسفی پهلوی و لکسیکِ فلسفی و عربی این جانب به اثر آ. م. گواشن (A.M. Goichon)[۷]، ابن‌سینا شناس معروف فرانسوی، مراجعه کردم. البتّه 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 تصوّر کرد، زیرا لغات موجود پهلوی تمام عناصر اولیّهٔ ترکیبات عدیدهٔ دیگری را به دست می‌دهند. ولی وضع در مورد واژه‌های پارسی که عدّه‌ای از فلاسفهٔ پس از اسلام مانند خودِ ابن‌سینا و شاگردش ابوعبید جوزجانی و ناصرخسرو و بیرونی و غزالی و افضل‌الدّین 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 مقدمهٔ لغت نامهٔ دهخدا (جلد اوّل) صورت کاملی از این واژه‌های فارسی می‌دهد و خواستاران می‌توانند مراجعه کنند، فقط محض نمونه برخی لغات ذکر می‌شود:

الف ـ از آثارِ ابن‌سینا

دریابندگان	مشاعر، قوای درک
کنش	فعل
فروگشای	انفکاک
پنداشت	تخیل
درنگ ناک	بطئی
بهره‌پذیر	قابل تجزیه
زود گسلند	سریع الانفکاک
گوهر رویندە	ذات نامیه
گوهر پساوندە	ذات حاسه
پیشین و سپسین	سابق و لاحق
برسو و فروسو	عُلْوی و سُفْلی
برونین و اندرونین	ظاهری و باطنی
جنبندە و آرمندە	ساکن و متحرک
برینش	قطع
جهان تنومند	عالم جسمانی
کنا	فاعل
مایه	مادّه
نهاد	وضع
بالش دە	قوّه منیمه
بست‌ناکی	انجماد
جزاوئی و هموئی	اختلاف و شبهت
نیروی جنبائی	قوّه محرک
نیروی یادداشت	قوّه حافظه

ب ـ نمونه هائی از مؤلّفینِ دیگر

نگرش	ملاحظه و نظر (بیرونی)
نهادن	فرض کردن (بیرونی)
افکندن	طرح کردن (جوزجانی)
اندرکشنده	جاذبه (ناصرخسرو)

چرائی جوئی	تحقیق علت (ناصرخسرو)
روان ستوری	نفس حیوانی (ناصرخسرو)
نفس دانشجوی	نفس طالب معرفت
بزرگ خویشتنی	غرور (غزالی)
اندیشه‌گر	تفکّر (افضل‌الدّین کاشانی)
انگیزش	تحریک (افضل‌الدّین کاشانی)
جنبش به خواست و به ناخواست	حرکت ارادی و غیرارادی (افضل‌الدّین کاشانی)
خرد سخن‌گوی	نفس ناطقه (افضل‌الدّین کاشانی)
مایهٔ نخستین	هیولای اولی (افضل‌الدّین کاشانی)

این نمونه ها نشان می‌دهد که مؤلّفان 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 همان طور که گفته شد این ترکیب ها پاسخ‌گوی همه یا غالب اصطلاحات عربی نیست و حال آنکه لکسیک فلسفی زبان پهلوی به مراتب غنی‌تر است.

نتیجه

این مطالعهٔ اجمالی نشان می‌دهد که سخن آگاثیاس در مورد «فقر و خشکی» پهلوی برای بیان مطالب فلسفی عادلانه و دقیق نیست و مسلّماً ناشی از همان احساس بی‌مِهری به ایرانیان است که از صفات مشخصّهٔ اکثر مورّخین یونانی و رومی است.

در عین حال این مطالعه نشان داد که بررسی ترمینولوژی فلسفی ـ مذهبی زبان پهلوی برای حلّ این مسئلهٔ معمّاوار که آیا حکمت مشرقیّه یا اشراق و عرفان ایرانی به جهان‌بینی‌های دوران قبل از اسلام به ویژه ساسانی مدیون است، پاسخ مثبت می‌دهد. به ویژه در فلسفهٔ سهروردی، ترمینولوژی فلسفی ـ مذهبی پهلوی گاه مستقیم و گاه غیر مستقیم منعکس است.

نتیجهٔ 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 فونتیک خوشآهنگ‌تر است و با مجموع روح زبان سازگارتر. طبیعی است که در این کار باید اندازه شناخت و به راه افراطی که ناشی از شووینیسم زبانی باشد نرفت.

توضیحات:

۱. ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ فارسی رشید یاسمی، صفحات ۴۴۹-۴۵۰، ۱۳۳۲.
۲. «بدان که در آن سده‌ها که ما از خبرهای آن اطّلاع داریم دو خلق سترگند که به علوم عقلی بیش از همه توجّه کرده‌اند و آن دو خلق ایرانیان و رومیانند... و اما پارس‌ها برای علوم عقلی ارجی 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 تبحّر یابد پس کتاب «کاروند» را که از کتب پهلوی بود بخواند و آن کس که نیازمند به خِرَد و فرهنگ است و می‌خواهد از مرتبه‌ها و داستان‌ها و امثال و سخنان پرارج و معانی بلند آگاه شود پس کتاب «سیر الملوک» یا «خداینامه» را بخواند.»
۴. «پارسیان در گذشته چیزهائی از منطق و پزشکی به لغت فارسی نقل کرده بودند و عبدالله‌بن 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: سبک شناسی، جلد اوّل، صفحات ۱۲۷-۱۲۸، که خود نقل است از فقرهٔ اوّل و دوّم و سوّم، صفحات ۴۱-۴۲، متون پهلوی، انکلساریا، چاپ بمبئی.
۷. آ. م. گواشن، لکسیک زبان فلسفی ابن‌سینا، پاریس، چاپ دوکله دو بروه، ۱۳۳۸.

تشکّلِ جهان‌بینیِ رسمیِ دینی در آغازِ ساسانیان

یک فصلِ مهمّ از تاریخِ تکاملِ ایده‌ئولوژیِ مذهبی در ایران

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

۱. طرحِ مسئله

«مَزدَه یَسنه» یا آئین زرتشت مهم‌ترین جهان‌بینی ایرانیست که به وسیلهٔ زرتشت بین سه هزار تا دو هزار و پانصد سال پیش، در دوران گذار اقوام آریائی از حالت کوچ به حالت سکونت، بر پایهٔ دین کهن مزدائی و علیه بسیاری از خدایان و فرشتگان و معتقدات آن، پدید شده است. بر گرد این محور بعدها ادیان مختلف مانند مِهرپرستی، ناهید پرستی، کیش زَروانی، کیش مانی، کیش مزدک پدید آمده است. بر گرد این محور حتّی «فلسفهٔ خسروانی» یا «فلسفهٔ فَهلَویون» که اشراقیّون 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 مَزدَه‌یَسنه (علی‌الخصوص در اشکال قریب‌العهد به اسلام)، شباهت زیادی است. برای آنکه سخن در این مورد کامل‌تر شود باید از تأثیر عقاید مزده‌یسنه در فلسفهٔ یونان (مثلاً هراکلیت، فیثاغورثیان، افلاطون، رواقیان و نوافلاطونیان و غیره) سخن گوئیم. کوتاه سخن: جهان‌بینی مزده‌یسنه یکی از منابع مهمّ جهان‌بینی‌های مذهبی، عرفانی و اشراقی، فلسفی در ایران و اروپاست و لذا باید تکامل آن و نقش آن به دقّت مطالعه شود.

به نظر نگارنده، مَزدَه‌یَسنه **دو دوران تکامل مهمّ** را گذرانده: یکی از آغاز پیدایش آنکه به ویژه

\وَستا (از «گاتها» گرفته تا «خُرده اَوِستا») روایتگر آن است. این دورانی است پُر از نبردِ مَزدَه‌یَسنان (پیروان زرتشت و افراد خاندان او) با دیویسنان. این دوران با بسی افسانه‌ها آمیخته، ولی در \وَستا از اسامی فراوانی به شکل مثبت و منفی نام برده شده: زرتشت کسانی را ثنا گفته، کسانی 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 غلبهٔ اسکندر، تاریخچهٔ متناقضی را طی می‌کرد و زمانی کیش ایزدانی مانند آناهیتا و مِهر، بر کیش اصلی یعنی کیش اهورمزده غلبه می‌یابد.

مرحله دوّم و مهمّ سیر تکاملی زرتشتی آغازِ دوران ساسانی است که دست کم از زمان اردشیر بابکان تا دوران شاپور دوّم، معروف به ذوالاکتاف، یعنی قریب ۱۵۰ سال تمام را در بر می‌گیرد.

در این دوران دراز یکی از نقاط مهمّ توّجه شاهان ساسانی و مؤبدان و هیربدان زرتشتیِ در خدمتِ آنان، رو به راه کردن جهان‌بینی مَزدَه‌یَسنه، گردآوری \وَستا و خُرده اَوِستا و به احتمالی ابداع یا تکمیل «دین دبیره» (خطّ اَوِستائی)، 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 بایستهٔ هخامنشیان یا به زعم آنان کیانیان می‌دانسته‌اند و بر آن بودند که سیطرهٔ اشکانیان چیزی جز دنبالهٔ بدخدائی و حاکمیّت اهریمنی اسکندر گُجَستَگ 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 اَردویراف، یکی از تنظیم کنندگان امور دینی در این ایّام، تقریباً همین علّت را بیان می‌دارد. حکومت ساسانی که به وسیلهٔ اردشیر بابکان، که خود از خاندان روحانی زرتشتی بود، بنیاد یافت یک حکومت تئوکراتیک (در اصطلاحِ ساسانی: دین‌سرداری) بود و به آتشکده و صنف مؤبدان و هیربدان تکیه داشت. دین و جهان‌بینی دینی و کتاب مرکزی آن، \وَستا، برایش ارکان عمدهٔ قدرت و حاکمیّت بود و می‌بایست در این زمینه تکلیف خود را روشن گرداند؛

ثانیاً: چنان که مؤبد تَنسَر در نامهٔ معروف خود، که از آن سخن خواهیم راند، صریحاً می‌گوید کار بدعت‌گذاری و ساختن آتشکده‌های مجزّا در ایران در دوران ضعف حکومت مرکزی ودر زمان اشکانی بالا گرفته بود. حتّی برخی شاهان اشکانی ظاهراً در صدد بر آمده بودند که به این آشفتگی ها خاتمه دهند ولی موفّق نشدند. شاهان ساسانی به طور قطع خواستار ایجاد تمرکز شدید در زیر سیطرهٔ استبدادی خود بودند، و چه‌گونه ممکن بود امحاء رژیم ملوک الطّوایف سیاسی و ایجاد مرکزّیت سیاسی را با امحاء رژیم ملوک الطّوایف مذهبی و ایجاد مرکزّیت دینی همراه نساخت؛

ثالثاً: در این ایّام کار مسیحیّت بالا می‌گرفت. در دوران شاپور دوّم ساسانی، قسطنطین دین

مسیح را رسماً پذیرفت و این دین به تدریج حتّی در ایران مبلّغان زِبَردستی می‌یافت. از سوی دیگر سلسلهٔ کوشانی در شرق به بوداگری گرائیده بود. دین مزدائی بین دو رقیب محصور شد. نمی‌شد کار ایده‌ئولوژی رسمی مذهبی «شاهنشاهی» را در قبال رقیبان نوظهور مهمل گذاشت؛

رابعاً: و علّت چهارم که واپسین است نه کم‌ترین، آنکه در دوران شاپور اوّل ساسانی و هرمزد اوّل و بهرام اوّل کار مانیگری سخت مؤبدان زرتشتی را پریشان‌خاطرساخته بود. شاپور اوّل و هرمزد اوّل با مانیگری، بنا به یک سنّت در سیاست شاهان ساسانی، راه مدارا در پیش گرفتند ولی بهرام اوّل سرانجام در قبال فشار قوی روحانیّت مزدائی تسلیم شد و مانی را برای «محاکمه» در اختیار آنان گذاشت. نفوذ طولانی مانیگری 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 دوّم لازم آمد که بار دیگر به آراستن دین و کتاب دینی پرداخته شود.

مطالعهٔ جریان تشکل ایده‌ئولوژیِ دینی در آغاز ساسانیان همچنین از این جهت جالب است که ما نمی‌توانیم نقطهٔ مقابل (آنتی پُد) آن را که الحاد مانیگری و زروانی و مِهرپرستی مزدکی باشد، مطالعه کنیم، بدون آنکه آن را مطالعه کرده باشیم. نبرد طبقاتی در عرصهٔ ایده‌ئولوژیک 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، جهان‌بینیِ مذهبی، البتّه به شکل اختلاطی و سنکرتیک و به مثابهٔ جُنگِ کلیّهٔ علوم (چنان که در مجموعهٔ دینکَرت دیده می‌شود)، تنها بُروزِ جهان‌بینی در ایران پیش از اسلام است. تفکّر ایرانی از مثبت و منفی، مترقی و ارتجاعی در این شکل بروز کرده است و لذا مطالعهٔ تئولوژی زرتشتی برای مطالعهٔ سیر تکاملی جهان‌بینی‌ها در ایران ضرور است.

به ویژه اینکه در این دورانِ تشکّلِ مجددِ جهان‌بینیِ دینی، چهار تن از بزرگ‌ترین مؤبدان زرتشتی یعنی به ترتیب **تَنسَر، اَردویراف، کَرتیر** و **آذرپاد مِهرسپَندان** ظهور کرده‌اند که از نام‌آوران روحانیّت زرتشتی هستند و از هر چهار تن آثاری باقی مانده و در واقع از سرشناس‌ترین متفکّران ایرانی پیش از اسلامند، نه تنها افراد عادّی ایرانی بلکه «خواصّ» و روشنفکران کتاب خوان نیز تصوّری از شخصیّت این چهار تن ندارند و ای بسا نام آنها را نیز نشنیده‌اند و شناساندن آنها ضمناً یک وظیفهٔ ملّی است. به همین جهت هدف این بررسی، علاوه بر نشان دادن تلاش‌هائی که این روحانیّون و ایده‌ئولوگ‌های بزرگ زرتشتی برای آراستن دین رسمی می‌کرده اند، معرّفی شخصیّت 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 اَوِستا\ست، 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 همهٔ ایران و همچنین

در پارس رواج کامل داشته در تحوّل تازهٔ مَزدَیَسنه اثرات خود را تا کجا باقی گذاشته است؛ آنچه مسلّم است اثرات خود را باقی گذاشته است. در یک مطلب نباید تردید کرد و آن اینکه مَزدَیَسنه در این دوران چهره های نو به خود می‌گیرد تا بهتر بتواند خادم جامعهٔ اشرافی عصر خود که با نظام ویس و دودمانی زرتشت تفاوت‌های بسیار داشته، قرار گیرد. تَنسَر، اَردویراف، کَرتیر و آذرپاد مِهرِسپَندان وظیفهٔ خویش را در این مقطع طبقاتی انجام داده‌اند.

۲. تَنسَر

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

از تَنسَر اثری برجاست که «نامهٔ تَنسَر» نام دارد. این نامه‌ایست که تَنسَر 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 الطوّایف و شاهان محلّی 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 نقطهٔ دوردستی بود.

متن پهلوی نامهٔ تَنسَر از میان رفته است، ولی خوش‌بختانه ترجمهٔ آن به پارسی دری در تاریخ طبرستان از آنِ ابن اسفندیار محفوظ مانده است. کریستنسن و مارکوارت عقیده دارند که «نامهٔ تَنسَر» 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، استنساخِ متون کهن و افزودن چیزهائی از جانب نسّاخان و شاهان بر آنها از امور متداول در ایران پیش و پس از اسلام است و این سرنوشت همهٔ 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 همهٔ متون این ایّام از اَوِستا گرفته به بعد انجام گیرد.

باری نخستین بار دارمستتر، خاورشناس فرانسوی، متن ترجمهٔ دریِ نامهٔ تَنسَر را در «مجلهٔ آسیائی» در ۱۸۹۴ نشر داد. سپس محقّق ایرانی آقای مجتبی مینوی نسخه‌ای را که نیم قرن از نسخهٔ دارمستتر کهن‌تر و اصیل‌تر بود به دست آورد و بار دیگر این متن را در سال ۱۹۳۳ تجدید چاپ کرد. نامهٔ تَنسَر از اسناد بسیار معتبر برای شناخت جامعهٔ ساسانی است، زیرا اطّلاعات مندرجه در آن، به شهادت اسناد و روایات دیگر، غالباً درست و دقیق است. در نامهٔ تَنسَر، مانند اسناد نظیر، اشاره‌ای به آشفتگی فکری و اخلاقی زمان شده است، که کریستنسن آن را به دوران جنبش مزدکیان مربوط می‌داند. این البتّه حدس است و دلیلی در دست نیست که این بخش از نوشتهٔ تَنسَر مربوط به زمان خود او نیز نباشد. به هر صورت، از آن جا که این توصیف که در اغلب متون ساسانی مانند کلیله و دمنه و خدای نامه وغیره نیز دیده می‌شود جالب است آن را می‌آوریم. تَنسَر می نویسد:

«حِجاب حِفاظ وادب مرتفع شد، قومی پدید آمدند نه مُتَحَلّی به شرف هنر و عمل، نه ضیاع موروث، نه غم حَسَب و نَسَب، نه حِرفت و صنعت، فارغ از هر اندیشه، خالی از هر پیشه، مستعد برای غمّازی وشریری و إنهاء اکاذیب و افتراء. و از آن تَعَیُّش ساخته و به جمال حال رسیده و مال یافته.»

اتفاقاً با توجّه به آنکه تَنسَر در نامه خود از وجود شبکهٔ جاسوسی شاه (البتّه با لحن دفاع از آن) صحبت می‌کند، این مطالب می‌تواند به آن ایام مربوط باشد. وی می‌نویسد:

«امّا دیگر که نبشتی شهشنشاه مُنهیان و جواسیس برگماشت بر اهل ممالک، مردم جمله از این هراسانند و متحیر شدند....»

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

نکتهٔ دیگری که مایلیم از نامهٔ تَنسَر نقل کنیم مطالبی است که در مقدّمهٔ این بررسی آورده‌ایم و حاکی از وجود «فئودالیسم دینی» است. تَنسَر 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.»

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

برای تکمیل اطّلاع در بارهٔ تَنسَر این نکته را نیز بیفزائیم که، چنان که مُدّوِن کتاب پهلوی دنکَرَت (دینکَرد) که یک دائرة المعارف علوم دینی و عقلی به زبان پهلوی است در آخر بخش سوّم آن می‌گوید، تَنسَر به دستور اردشیر بابکان مأمور می‌شود فصول پراکندهٔ این کتاب را که «وَلَخش» اشکانی نیز قبل از وی تا حدّی گرد آورده بود، گرد آورد و بر همین مجموعه است که در دوران

شاپور اوّل ساسانی مطالبی افزوده می‌شود.

۳. اَردویراف

اَردویراف یا به قول کریستنسن اَردویراز (یا اَرتای ویراف) در عصر شاپور اول ساسانی (۲۴۱–۲۷۲ میلادی) می‌زیست. ظاهراً اقدامات تَنسَر برای تنظیم \وِستا\ 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 فَرنبَغ پیروزگر» واقع در کاریان (لارستان) از هفت مؤبد مهم زمان تشکیل شد و آنها اَردویراف را مأمور ساختند که کار را فیصله دهد. آذر فَرنبَغ نگهبان همهٔ پیشوایان و دانایان و دبیران شمرده می‌شد لذا آتشکدهٔ او سکالشگاه سران روحانی زرتشتی برای رفع آشفتگی در امور و آداب دینی گردید.

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

اَردویراف مدّعی شد که همراه دو ایزد، ایزد سروش و ایزد آذر به سفری دور و دراز به دوزخ و بهشت و هَمَستَگان (اَعراف) رفته و در هر جا مردمی را در حال کیفر یا پاداش دیده که مصدر گناهان یا کَرفَه‌ها (ثواب‌هائی) بوده‌اند.

این شیوهٔ «مکاشفات» در همهٔ ادیان نظیر دارد و اَردویراف 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 معیّن می‌کند.

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

«چنین گوید که یک بار اهرو زرتشت دینی که از اهورمزدا پذیرفت اندر کیهان روانه کرد وتا 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 اَردویراف 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 تَنسَر و سخنان اَردویراف نشانهٔ آن است که آشفتگی 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. کَرتیر

کَرتیر (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 کَرتیر لااقل بیش از چهل سال در مقامات عالیهٔ سیاسی و روحانی قرار داشت و لذا عمر درازی کرده و نفوذ عظیم به هم زده است.

در بارهٔ نام کَرتیر در بین مورّخان بحثی است. برخی آن را نامی و برخی آن را لقبی می‌دانند. پژوهندهٔ معاصر چک اُتاکارکلیما بر آن است که کَرتیر که در فراگمنت‌های قِبطی و مانوی به صورت «کاردل» ثبت شده است لقبی بوده است مانند «خلیل» سلطان و «یمین امیرالمؤمنین» در زبان عربی . کریستنسن برآن است که قرائت صحیح کلمه کَرتیر هنوز روشن نیست و چنان که هرتسفلد عقیده دارد[1] نام کَرتیر که در کعبهٔ زرتشت ذکر گردیده است نام صاحب منصب عالی‌رتبه ایست و لذا لقبی است.

آنچه که موجب بالارفتن مقام کَرتیر 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 مسیحیّت 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 جریانِ گاه خَفی و گاه جَلی ادامه داشته است. شاپور اوّل و هرمزد اوّل با مانی راه مدارا در پیش گرفتند. آتشکده از این روش ناراضی بود. کَرتیر 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 کَرتیر آن را بِدعتی شنیع در پاکدینی مَزدَیَسنه می‌شمرد، در هم شکند. بهرام اوّل ساسانی در اواخر سلطنت خود (۲۷۶ میلادی) در برابر فشار آتشکده سر فرود آورد و مانی را تسلیم «محاکمه» کرد.

کاتب و مورّخ دوران عبّاسی، یعقوبی، در تاریخ خود جریان محاکمهٔ مانی را (که در تاریخ،

جریان محاکمه حروفیّه و بابیّه را به یاد می‌آورد) چنین وصف می‌کند:

«مجلس مباحثهٔ عمومی تشکیل شد. مانی بامؤبدان مؤبد (یعنی کَرتیر. ـ 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 مانیگری (یا مانی کئیسم به قول اروپائی‌ها) که مایهٔ عمده را از زرتشتی گرفته و آن را با عقاید گنوستیک و غیره در آمیخته بود و رواج سریع آن، خود نشانهٔ ضعف و نااستواری دین رسمی (مزده یسنه) بود، نشانهٔ آن بود که هرج و مرج دینی و بِدعت‌آوری در آن ایّام رواج داشت. در واقع جریانات مذهبی مختلف در آن ایّام هرج و مرج فکری عظیمی پدید آورده بود که مبانی دین زرتشتی را تهدید می‌کرد.

دوّم اینکه مُدارای شاهان ساسانی علامت عدم رضایت آنها از آتشکده و روحانیّت زرتشتی بود. این نبرد، بین قدرت سلطنت و قدرت روحانیت، همیشه موجب تردید برخی از شاهان ساسانی در تقویت دربست آتشکده می‌شد چنان که چنین مدارائی را ما بعدها در مورد کوات ساسانی و مزدکیان نیز می بینیم. و هدف کوات از این «مدارا»ی دیپلماتیک استفاده از جنبش برای تقویت قدرت سلطنت بود. ولی سرانجام روحانیان زرتشتی کار را پیش می‌برند، زیرا بزرگان و اسپهبدان و دبیران با این دین های بِدعت آلودِ الحاد آمیز که به پرچم جنبش توده‌ها بدل می‌شود از در دشمنی در می‌آیند، به یاری آتشکده بر می‌خیزند و کار را به سود پیروزی دین رسمی خاتمه می‌دهند. در دوران ساسانی نقش روحانیون همیشه نقش مسلّط بود. آنها هستند که سرانجام شاهان ساسانی را به محاکمهٔ مانی و مزدک وا می‌دارند. آنها هستند که یزدگرد اوّل ساسانی را «بزه‌کار» و برعکس خسرو اوّل 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 روحانیّت زرتشتی به سرانجام رساند ظاهراً به مقامی رسید که کم‌تر روحانی بزرگ زرتشتی بعدها توانست بدان مقام برسد، زیرا وی مانند شاهان برای خود کتیبه‌هائی نویسانید.

از مؤبدان مؤبد کَرتیر چهار سنگ‌نبشته در دست است: در نقش رجب، در بالای نقش برجسته شاپور اوّل، در نقش رستم (این سنگ‌نبشته سخت سائیده شده است)، در کعبهٔ زرتشت و در سر مشهد. هرتسفلد برای خواندن این کتیبه ها کوشید و در اثر خود پایکولی (نام جائی در سلیمانیّه که در آن جا کتیبه‌ای از دوران ساسانی به جا مانده) نتیجهٔ بررسی خود را نشر داده است. موضوع

کتیبه‌های کَرتیر وصف پارسائی و دین‌داری خود و خدمتی است که به ایرانشهر در عهد سلطنت شاپور اوّل و هرمز اوّل و بهرام اوّل و بهرام دوّم نموده و به یاری دین برخاسته و با مسیحیان، مانویان و برهمنیان و بودائیان مبارزه کرده است.

کتیبهٔ 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 سَمت مشرقِ بنائی که «کعبه زرتشت» نام دارد به وسیلهٔ هیئت حفّاری بنگاه خاوری شیکاگو کشف شده و در این کتیبه کَرتیر توضیح می‌دهد که چه گونه از ۲۴۲ تا ۲۹۳ میلادی به تدریج به ریاست روحانیون زرتشتی رسید و چه گونه عدّه‌ای از مبلّغان مذاهب خارجی را که ماندن آنها در ایران صلاح نبود از این کشور بیرون راندند مانند یهودی‌ها، «ساماناها» یا رهبانان بودائی، برهمائی‌ها، ناصری‌ها، مسیحیان، موکستاکاها («نجات یافتگان» که احتمالاً هندی بوده‌اند) و بالاخره زندیق‌ها یعنی پیروان مانی.

ژ. دومناس (De Menasce) در همین کتاب مطالب بیش‌تری از کتیبهٔ کَرتیر نقل می‌کند. وی می‌گوید که مؤبد کَرتیر چنین می‌گوید:

«من مذهب مزدا رابرروی پایه واساس محکم قرار دادم و مقام و قدرت مردان دانا درکشور شاهنشاهی بالا رفت. مغ‌های منشعب و مردّد و کسانی که قوانین و نظامات را مراعات نکردند به دست من تنبیه شدند و سپس توبه کردند و بخشوده گردیدند. من آتش‌های مقدّس بسیار برپا کردم و مغ‌هائی برگزیدم. در کشور شاهنشاهی ایران آتش‌های بهرام بسیار برقرار شد و بین اقربا 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 هرحال مذهب ترقّی کرد. اگر لازم می‌شد همه چیز این جا گفته شود، گفتنی بسیاراست.»

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 کَرتیر کاملاً نشان دهندهٔ موقعیّت او، روش او، منش اوست. مانی و کَرتیر، این دو رقیب سرسخت در برابر هم سالیان دراز پیکار جستند و سرانجام مؤبدان مؤبد پیر و لجوج و محیل که هیئت حاکمه پشتیبانش بود موفّق شد رقیب را براند، او را پوست بکند و سر او را از دروازهٔ شهر بیاویزد. ولی مرگ سرانجام به سراغ کَرتیر آمد و چنان که تاریخ نشان می‌دهد پس از مرگ کَرتیر، مانویان نفسی کشیدند و در زمان نِرسی ساسانی دین مانی در بین النهرین و مصر بسط یافت و نِرسی در مبارزه با رومیان در صدد بر آمد از آنها استفاده

کند![۳]

۵. آذَرپاد مِهرِسپَندان

آذَرپاد مِهرِسپَندان یا آذَرپاد پسر مِهرِسپَند یا مارِسپَند، مؤبدان مؤبد پر نفوذ و محترم دوران شاپور دوّم ساسانی(۳۰۹ ـ ۳۷۹) است که در دینکَرت وی را «نیک پرورد» و«انوشه روان» و در «**زَند و هومن یَسْن**» وی را «پیروز بخت» و «آرایندهٔ دین راستین» نامیده‌اند.

شاپور دوّم ساسانی معروف به هویه سُنبا (ذوالاکتاف) که آذَرپاد مارِسپَندان در زمان او می‌زیست از مهم‌ترین و موفّق ترین پادشاهان ساسانی است. اگر در دوران کَرتیر مسئلهٔ مانیگری بلای بزرگی برای دین رسمی پدید آورده بود، در دوران آذَرپاد مارِسپَندان قوّت گرفتن مسیحیّت و پیوستن قسطنطنین امپراطور روم بدان، رقیب دینی تازه‌ای را به میدان آورده بود. دین و تئولوژی زرتشتی می‌بایست باز خود را برای نبرد و پایداری آمادّه کند. آذَرپاد نام ایرانی کهنه ایست که در اَوِستائی به شکل «اترپات» آمده و مارِسپَند از ریشهٔ اَوِستائی «مَنْتَره سْپِنْتَه» یعنی کلام مقدّس است. به علاوه، واژهٔ آذَرپاد (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 مبیّن مقام او ،ولی به احتمال قوی نام اوست نه لقب او، زیرا «آن» در مِهرِسپَند نشانهٔ رابطهٔ پدر فرزند است (مانند اردشیر بابکان و شاپور اردشیران و خسرو کَواتان)، لذا می‌توان تصور کرد که آذرپاد پسر مِهرِسپَند بوده است.

برخی از مورّخان عرب آذرپاد مِهرسپَندان را «زرتشت ثانی» نامیده‌اند و این شهرت دو دلیل دارد. **دلیل اوّل** آنکه خود آذَرپاد مِهرِسپَندان مدّعی بود که از **اعقاب** زرتشت است و **دلیل دوّم** آنکه گردآوری نهائی اَوِستا و «خُرده اَوِستا» به وسیلهٔ او صورت گرفته است.

چون، موافق سنن مَزدَه یَسنه، مؤبدان مؤبد می‌بایست از اعقاب زرتشت باشد لذا مؤبدان برای خود شجره نامه‌ای می‌ساختند. در بُندَهِشْن (فصل ۳۳) سلسله نسب آذَرپاد مِهرِسپَندان 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 هرمزدیار، چاپ بمبئی، جلد یکم) به گشتاسب شاه می‌رسد. ولی این امر که آذَرپاد از پشت زرتشت بود و اَوِستا را گردآورد برخی از مورّخین پس از اسلام را به اشتباه انداخت، لذا در مَجمَع اُلفُرْس و مُجمَل اُلتَواریخ و القِصَص (و این اخیر به نقل از حمزهٔ 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 دوّم برای ختم مجادلاتی که به ویژه پس از رواج مانیگری در بارهٔ صحّت و وثوق اَوِستا در گرفته بود، بار دیگر مانند «انجمن آذر فَرنبَغ» که ذکرش گذشت، مجمعی به ریاست آذَرپاد مارِسپَندان تشکیل داد. این مجمع متن قطعی و نهائی اَوِستا را در ۲۱ نَسک تصویب کرد. در این جا نیز مانند موردِ اَردویراف، آذَرپاد مارِسپَندان به یک شیوه زنی برای تسخیر احمق و مجاب کردن مؤمنان به شیوهٔ «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 سیاووش آمده که خود نوعی از اجراء وَرگرم بود.

باری آذَرپاد مارِسپَندان برای اثبات آنکه اَوِستای 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 گداخته 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 گداخته را بر سینهٔ عریان خود تحمل کرده، لذا ۲۱ نَسک گرد آمدهٔ اَوِستا و «خُرده اَوِستا» درست است. در دینکَرت (کتاب ۷، فصل ۵، بند ۵) تصریح شده است که آذَرپاد با این عمل اختلاف در دین را رفع کرد.

به خاطر اهل تحقیق جالب است بگوئیم که سنّت «وَرگرم» پس از اسلام نیز باقی ماند. مولوی در مثنوی (دفتر چهارم) حکایت می‌کند که بین فلسفی که معتقد به قِدَمِ عالم بود و سنّی که معتقد به حدوث بود بحثی در گرفت و چون سنّی در پاسخ استدلال فلسفی در ماند بنا به پیشنهاد سنّی از طریق رفتن در آتش مطلب را اثبات کردند. البتّه در این آزمایش فلسفی می‌سوزد و سنّی جان بدر می‌برد. در روایات سامی نیز رفتن ابراهیم خلیل به آتش و فرمان خداوند که «یانار کونی برداً و سلاماً» از این زمره است.

اما از آذَرپاد مارِسپَندان «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 نثر دری و شعر فارسی به بحر تقارب به وسیلهٔ شادروان بهار ترجمه شد و در مجلهٔ «مِهر» سال دوّم (سال ۱۳۱۳ شمسی) نشر یافت، و اخیراً آقای دکتر ماهیار نوّابی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، سال یازدهم، متن آن را منتشر کرده است.

برای آنکه از طرز تفّکر این مؤبدان مؤبد بزرگ نمونه‌ای به دست داده باشیم، از روی ترجمهٔ منثور شادروان بهار از پَهلَوی به دَری، که در دست‌رس نگارنده بود، اندرزهائی را برگزیده و نقل می‌کنیم که ضمناً واژه‌های پهلوی جالبی را نیز واجد است:

«از سیزک (سخن‌چین) و دروغ مرد سخن مشنو»(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 بی بیم باشی» (بند ۷۲)[۴]؛
«روان پُرسیدار (با وجدان) باش که بهشتی باشی» (بند ۸۰)؛
«فرتم سخن (کلام عالی) به دِژچهر (بدذات) مگوی» (بند ۸۶)؛
«به انجمن سور هر جا که نشینی به جای برترین منشین کت از آن جای نیاهنجند (نکشند)؛
«آسان پای باش تا روشن چشم باشی» (بند ۹۸)؛
«نیک مرد آساید و بد مرد بیش (غم) و اندوه گران برد» (بند ۱۱۰)؛
«به هیچ آئین مِهر دروغی (بدعهدی) مکن، که ترا فرّه 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، اصولیّت) و خوب‌خیمی (خوش‌خوئی) وخوب ایواژی (آراستگی) بتوان دانست» (بند ۱۵۳)؛
«و ترا گویم ای پسر که خرد، به مردم، بهترین دِهشیاری(عطیّه) است» (بند ۱۵۴)؛

این اندرزها مسلماً از آزمودگی، زندگی‌شناسی و تیزهوشی اندرزگو خبر می‌دهد و به هر جهت اندرزنامهٔ مؤبد مؤبدان آذَرپاد مارِسپَندان از آثار مهمّ پهلوی است و در تاریخ ادب و حکمت ایران جائی دارد.

نتیجه

تَنسَر، اَردویراف، کَرتیر، آذَرپاد مِهرسپَندان ـ چهار تن از مهم‌ترین تئولوگ‌ها و الهیّون زرتشتی هستند که در یک سده و نیم اوّل سلطنت چهار صد سالهٔ ساسانی نقشی بس خطیر در تشکّل ایده‌ئولوژی 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 تشکّل ملّی ما جائی دارند، زیرا پیدایش ایده‌ئولوژی مذهبی واحد برای قوام حکومت ساسانی و برای مقابلهٔ او با هجوم نیرومند ایده‌ئولوژی‌های مخالف ضرورت عینی داشت چنان که در دوران پس از اسلام تشیّع چنین نقشی را ایفاء نمود.

در آن هنگام «دین» می‌توانست به یک سلسله پرسش‌های کلّی مانند آنکه، این جهان و انسان از کجا آمده و به کجا می‌روند و وظیفهٔ آدمی در این جهان چیست، به شکل افسانه‌ای و خرافی پاسخ‌هائی بدهد و دانش‌های عصر هنوز بدان پایه از تکامل نرسیده بودند که قادر به چنین پاسخ‌هائی باشند. فردوسی در داستان رستم و اکوان دیو در شاهنامه این عجز علم و قدرت دین را بیان داشته، که اگر بنا را بر آن بگذاریم که فردوسی مترجمِ امینِ متونِ پَهلَوی بوده و چنان که خود در داستان کاموس می‌گوید حتی پشیز نمی انداخته زیرا:

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

باید گفت توجیهی است که کَرتیرها، تَنسَرها و امثال آنها تراشیده‌اند، و جالب است که فلسفهٔ ایده‌آلیستیِ امروز و تئولوگ‌های معاصر نیز هنوز به این توجیه که دیگر سفسطهٔ مطلق است متوسّل 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 کوته شود داوری

یعنی علم تنها می‌تواند علل‌اسباب ظاهر و قریب را توضیح دهد و این دین است که معنی و ژرفای پدیده ها 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 بارهٔ این چهار تن نگاشته شده است و نخستین کوشش برای معرّفی مستقّل و جداگانه آنها به عنوان متفکّران باستانی است. این می‌تواند مبدائی برای حرکت به پیش در مطالعهٔ دقیق‌تر شخصیّت آنان باشد.

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

توضیحات:

۱. کتاب کتیبهٔ پایکولی، ذیل لغت شمارهٔ ۵۵۵.
۲. نقل از کتاب تمدن ایرانی، ترجمهٔ آقای دکتر عیسی بهنام.
۳. ر. ک. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، صفحهٔ ۳۲۱.
۴. نظیر «آن را که حساب پاک است از محاسبه چه باک است.»

مَزدکِ بامدادان

«سراپای ایران موطن مقدس آزادیخواهان است»
(شیخ محمّد خیابانی، نطق ۱۳ ثور ۱۲۹۹)

بیامد یکی مرد مزدک به نام
سخن‌گوی و با دانش و رأی و کام
(فردوسی، شاهنامه)

سرچشمه‌های اطلاعِ ما از مَزدک و مَزدکیان

در بارهٔ مزدکِ بامدادان پیشوایِ جنبشِ بزرگِ اجتماعیِ مساوات طلبانهٔ دهقانان و فقرای شهری دوران ساسانی (اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی) می‌توان از سرچشمه‌های مختلف ایرانی، عرب، سوریائی، بیزانسی اطّلاعات فراوان به دست آورد. ابوجعفر محمدبن جریر طبری مورخ معروف در کتاب خود موسوم به تاریخ الرّسل و الملوک و ابومنصور ثعالبی در یَتیمةالدَهر و مسعودی در مُروجُ الذَهَب و ابوالفتح محمّدبن عبّاس شهرستانی در مِلَل و نِحَل و خواجه نظام‌الملک در سیاست نامه و شاعر بزرگ ما فردوسی در اثر جاودان خویش شاهنامه اطّلاعات گران‌بهائی در بارهٔ محیط تاریخی جنبش مزدک و خود این مرد انقلابی و آئینش به دست می‌دهند. شایان ذکر است که شاهنامه که منبع اوّلی 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 متضمّن نظریاّت رسمی طبقات حاکمهٔ ایران در بارهٔ این جنبش بزرگند. علاوه بر این منابع، در کتب متعدّدهٔ 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 قیصاری، واقعه‌نگار بیزانسی، که معاصر جنبش بودند و اطّلاعات جالب در بارهٔ روابط ایران و بیزانس در دوران سلطنت پیروز و بَلاش و قباد

ساسانی و برخی وقایع مهمّ این ایام به دست می‌دهند، نام برد[۱].

پژوهندگان معاصر براساس این منابع و منابع دیگر تحقیقات جالبی در بارهٔ جنبش مزدکی کرده‌اند که اهم آنها بررسی‌های بسیار جالب، عمیق و گران‌بهای کریستنسن دانمارکی و اثر پژوهندهٔ چک دکتر آتاکارکلیما است[۲]. بانو پیگولوسکایا، عضو پیوستهٔ فرهنگستان علوم شوروی، در مجموعهٔ شمّه‌ای از تاریخ عقاید اجتماعی و سیاسی در بارهٔ مزدک تحت عنوان: «اندیشهٔ برابری در آموزش مزدکیان» مقالهٔ جالبی نگاشته است که برخی نکات تازه را روشن می‌کند.

این پژوهندگان، به ویژه پرفسور کریستنسن و دکتر کلیما، تحقیقات وسیع و مفصّل و جامعی انجام داده‌اند و نکتهٔ مهمّ ناگفته‌ای باقی نگذاشته‌اند و لذا بررسی حاضر فقط ممکن است از جهت افاده منظّم و موجز عمده ترین مسائل و تلفیق نظریاّت و تحلیل ها همراه برخی استنتاجات مستقلاّنه قابل اعتنا قرار گیرد.

مختصری در بارهٔ وضعِ جامعهٔ ایران در دورانِ 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 ویژهٔ اجتماعی آن روز یافت. معمولاً در آثار برخی از نویسندگان معاصر ما که تصوّری سطحی از سیر تاریخ دارند توصیفات طلائی از جامعهٔ ایرانی قبل از اسلام مشاهده می شود، ولی حقیقت نه چنان است. جامعهٔ زمان ساسانی یک جامعهٔ محافظه کار اشرافی مبتنی بر نظامات و مقررات جابرانه 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 مختصّات رشد اجتماعی و تاریخی جامعهٔ 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 پدر شاهی و دودمانی یا دیرتر (در عهد ساسانی) مناسبات فئودالی مسلّط است. و برعکس در دوران فئودالی بقایای نیرومند بردگی و نظامات پدرشاهی و دودمانی وجود دارد. جامعهٔ دوران ساسانی با آنکه به طرف پیدایش، نُضْج و بسط مناسبات فئودالی می‌رود و در آن مالکیّت مشاع دهقانی (کمون)[۳] و خانواده‌های بزرگ پدرشاهی در حال تلاشی است و خانواده‌های کوچک و

زمین‌داریِ بزرگ در حال پیدایش، با این حال هم یک جامعهٔ برده‌دار است و هم مناسبات پدر شاهی و نظامات دودمانی در آن بسی رائج و نیرومند است. شکّی نیست که در داخل این اختلاطِ پدیده‌های اجتماعی باید همیشه عمده را تشخیص داد و بدین ترتیب هویت جامعه را تعیین کرد.

در جامعهٔ ساسانی مقرّرات کاسْت مانندی حکم رواست. کاسْت یعنی قشرهای غیرقابل نفوذ اجتماعی، و هر کس در قشری زاد تا آخر عمر باید در آن بزید تا بمیرد و حقّ انتقال به قشرهای دیگر ندارد. البتّه این رژیم اجتماعی که در جامعهٔ هندی با جان سختی و شدّت خاصی تا دیری باقی بود در ایران ساسانی به‌هیچ وجه بدان حدّت و شدّت مشاهده نمی شد، ولی با این حال مرزِ بین زُمره‌های اجتماعی، مرزِ صریح و انتقال از زُمره‌ای به زُمرهٔ دیگر امری دشوار بود. گویند در ایّام جنگ لازیکا یکی از دیهگانان ثروتمند، خسرو کَواتان (انوشیروان) را گفت که وی حاضر است نیمی از مخارج لشگرکشی را متقبّل شود بدین شرط که شاه فرزندش را رخصت دهد تا وارد زُمره دبیران گردد. خسرو که به سبب تعلّق متعصبّانه به قوانین (داد) وی را دادگر یا مجری قانون می‌نامیدند، این پیشنهاد را نپذیرفت تا حدود و ثغور زُمره‌های اجتماعی مُشَوّب و مختل نشود.

بر رأس جامعهٔ ساسانی، شاهنشاه قرار داشت که با دیوار ضخیمی از اشراف و اشراف مَنِشی محصور و از مردم به دور بود و احیاناً چهره را نیز در پس پرده می‌پوشاند. وی نه تنها مظهر قدرت مطلقهٔ سیاسی، بلکه دارای مختصّات مذهبی نیز بود و قدرتش کمابیش جنبهٔ تئوکراتیک و ظلّ‌اللهی داشت. دربار شاه در عین حال دستگاه دولتی و مرکز بزرگ اداری برای تَمْشیَتِ امور سپاه و دریافت خراج ها و جمع اخبار و اطّلاعات جاسوسی و اجراء تشریفات بسیار عریض و طویل و حرم‌سرای وی محل انواع تحریکات پس پرده و تلقیناتِ شومِ 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 متعلّق بدان‌ها قرار داشتند از طرفی، و دو زُمرهٔ عمدهٔ اشراف: «وَزُرْگان» و «آزاتان» از طرف دیگر، نزدیک‌ترین حلقات اجتماعی به شاه محسوب می‌شدند. وَزُرْگان عبارت بودند از وُلات و مرزبانان ایرانشهر که هر یک نام شاهی داشتند و سپس ویسپوهران که از خاندان‌های هفتگانهٔ اشرافی بودند. این «وَزُرْگان» و «اثواران» چه بسا دست‌یکی کرده و با شاهِ وقت بر سرِ تقسیمِ قدرت و نفوذ در می‌افتادند. هفت خاندان مهم و کهن اشراف ایرانی (مانند کارن و سورن و مِهران و اسفندیار و سوخرا و سپهبد و زیک)[۴] که از زمان اشکانیان در ایران صاحب نفوذ بودند هر چندی یک بار بر سرِ کسبِ نفوذِ بیش‌تری در دربار با هم رقابت می‌کردند. شاهان ساسانی (به ویژه قباد) می‌کوشیدند تا با تقویت اشراف کوچک‌ترِ زمین‌دار (آزاتان) و قشر نظامی‌ها (ارتشتاران) و کارمندان (دبیران) و با استفاده از تضاد داخلی ورزگان (مانند تضاد کهن بین خاندان کارن و خاندان مِهران) صفی در قبال آنان به سود دربار و تقویت آن تشکیل دهند[۵].

پس از این زُمره‌های حاکمه، نوبت به «هُتخشان» یا بازرگانان و کسبه و اهل حرفه و «واستریوشان» یا اهل زراعت و فلاحت و گلّه‌داری می‌رسد[۶]. در فهرست رسمی زُمره‌های جامعهٔ 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 آزاتان، مالک زمین‌ها و گلّه‌ها و بنه‌های بسیار بودند و بدین مناسبت مالک (دیهیک) نام داشتند. برزگران را به سبب تعلّق خود به این دیهیکان، «دیهکانیک» می‌نامیدند. لذا باید بین دیهیکان (جمع دیهیک) یعنی مالکان زمین، و دیهکانیکان (جمع دیهکانیک) به معنای دهقانان، فرق گذاشت. فرق این دو لفظ در پارسی دَری از میان رفته است. دهقانان وضعی نیمه‌برده داشتند و در قطعه زمین‌هائی که از املاک مالک بین آنها تقسیم شده بود کار می‌کردند و مالیات (خراگ) می پرداختند. واستریوشان سالار یا واستریوشبد و آمارگرانش مأمور وصول خراج‌های سنگین از دهقانان بودند[۷]. دهات دیگری که در آن هنوز رسوم پدر شاهی حکم‌روا و اقتصادیّات مشاع باقی بود (ویس و گدک) به سرعت به تصرّف اشراف در می‌آمد و اقتصاد کهن در کار تلاشی کامل و مالکیّت بزرگ فئودال‌ها در حال نُضْج و تشکّل بود.

یکی از پدیده‌های مهمّ این دوران بسط شهرها و رشد نفوس آنهاست. شهرهای بسیاری بنیاد می‌شد و نفوس شهرها به حساب دهقانانی که از رژیم موحش و ظلمانی ده 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 مشقّت بار کرده بود.

در دوران سلطنت پیروز قحطی بزرگی در گرفت که هفت سال به طول انجامید. واقعه نگار سوریائی یشوعاستلیت مناظر موحش 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 خزینهٔ 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 مَزدک

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 مؤسّس و بانی آئین مزدکی نیست و این آئین پیش از او شارعین و واضعینی داشته است. تا آن جا که از مطابقهٔ اقوال و روایات مختلف ایرانی و غیر ایرانی می‌توان استنباط کرد نخستین کسی که آغاز بحث نوینی در عقاید مانی گذاشت و در نقش نور و ظلمت بدان نحو که مانی گفته و نور را ناتوان و مقهور ظلمت شمرده است تردید کرد شخصی بود به نام بوندس که در قرن سوم میلادی و در زمان دیوکلسین 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 خاصّی از دین مانی نیز دانست) در بیزانس نظریّات خود را پخش می‌کرد. ظاهراً شخصی دیگر به نام زرتشت خرک (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[۸]. مزدک که مردی روحانی اندرزگر یا واعظی از پیروان کیش زرتشتگان بود موفّق شد در دوران مصائب عظیم اجتماعی و ناخرسندی عمیق مردم به اتّکاء صفات عالی انقلابی و طلاقت 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 توجّهی برای مقایسهٔ اقوال مختلف و بیان استنباطات مرجّح به خرج داده‌اند، ولی چنین فحص‌ها 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 نظام‌الملک 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 حتّی حمایت و دستیاری را با مزدکیان در پیش می‌گیرد و به سخنان مزدک اندرزگر در بارهٔ لزوم گشودن دَرِ انبارهای دولتی غلّه به روی قحطی زدگان و اجراء عدالت در مورد بی چیزان و شاید هم اصلاحات در مناسبات زناشوئی تن در می‌دهد. ولی روحانیون و اشراف در مقابل این جریان که به‌هیچ 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 می نشانند. قباد از چنگ رقبا و دشمنان خود می‌گریزد و به نزد خاقان هیاطله خوشنواز (یا: اخشون‌وار) می‌رود و با وی پیمان می بندد و خوشنواز دخترش را به زنی به او می‌دهد . قباد با کمک هیاطله زاماسپ را بر می اندازد و دوباره بر اریکهٔ شاهی استوار می‌شود. ولی این بار با مزدکیان راهِ سردی در پیش می‌گیرد. با این حال مزدکیان کماکان به مثابه مسلک نیرومندی که تکیه گاهشان مستمندان شهر و ده (به قول دینکَرت: نیوروزدها) هستند، نه فقط در جامعه بلکه حتی در دربار صاحب نفوذند. و از آن جا که قباد بر سر جانشینی خسرو کَواتان با مزدکیان اختلاف می یابد با کمک اشراف و با استفاده از تناقضات درونی خودِ نهضت بهانه‌ای جسته آنان را به محاکمه می‌کشد و با حضور روحانیون بزرگ زرتشتی (داد هرمز، آذر فروغ بَغ، آذر مِهر، بُخت آفرید، آذر بد) و اساقفهٔ مسیحیان ایران (گلوزانس، بازانس و غیره) آنان را به بددینی محکوم می‌سازد و خسرو کَواتان مأمور اجراء حکم جابرانهٔ 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 اوّل مورد حمایت قباد بود و گسترش عظیم داشت. به قول گیرشمن «ملّت جمعاً تابع نهضت مزدکی شده بود.»[۹] این نهضت طیّ سه سال حکومت زاماسپ مسلماً تحت فشار و تعقیب قرار داشت. در بیست و پنج شش سال بعد با آنکه دیگر از حمایت اولیّه 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 مسلّم است در آغاز جنبش خشم و غضب مردم به حدّ اعلا و جامعه را طوفانی عظیم فراگرفته بود و بعداً مزدک بامدادان، علی‌رغم گذشت سالیان، توانست پیشوای با نفوذ ومسلّم انقلاب بماند، و تنها کشتاری موحش و نامردانه به طور موقّت 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 افترازنانه است، ولی در عین حال شیوهٔ 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 نظام‌الملک از قول خسرو انوشیروان می نویسد:

«مزدک را کشتن آسان است، لیکن تُبّع او بسیارند. چون او را بکشم مزدکیان بگریزند و پراکنده شوند و مردمان را دعوت کنند و جایگاهی محکم به دست آرند و ما را ومملکت را کار دهند. ما را تدبیری باید کرد چنانک یک بار کشته شوند و یک تن از ایشان زنده نماند.»

سپس خواجه نظام‌الملک 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 طبقهٔ حاکمهٔ عصر به قول خود آئین مزدکی و جنبش مزدکیان را ریشه‌کن ساخت تا دیری روح طاغی مزدکی به مثابه تجلّی عالی عواطف انسانی و دشمنی با بی‌دادگران هر چندی یک بار طیّ قرون مدید در کالبد جامعهٔ ما ظهور می‌کند و بی‌مرگی اندیشه‌های روشن و حق پرستانه را مبرهن می‌سازد. آیا این اندیشه‌های روشن و حق پرستانه که مزدک مبلّغ چیره دست آن بود چه بود؟

آئینِ مَزدکی

قبل از بیان آئین مزدک باید گفت به‌هیچ وجه روشن نیست که آیا تعالیمی که به مزدک منسوب است تا کجا نتیجهٔ فکر بوندس(بوندک) و زرتشت خرک است و در کجا محصول تفکّر مزدک. چنان که بعدها توضیح خواهیم داد، این افکار التقاطی و مختلط دارای سرچشمه‌های فکری به کلّی مختلفی است، ولی از جهت روح انقلابی خود یکپارچه و هماهنگ است و عقل چنین حکم می‌کند که شهرت عظیم این افکار به نام مبلّغ برجسته و فصیح و دلاور آن، مزدک بامدادان، مسلماً فقط نتیجهٔ اشاعهٔ آنها به وسیلهٔ این مرد نیست، بلکه قرینه ایست بر تعلّق آنها به وی. صاحب دبستان المذاهب حتّی کتاب مذهبی دساتیر را که متضمّن قوانین مزدکی بود به مزدک نسبت می‌دهد[۱۱]. به‌هر صورت از آن جا که عظمت مزدک به ویژه در افاده و اشاعهٔ این آئین است که دینکَرت آن را به نام وی «مزدکیکان» می‌نامد، ما به بیان وسیع‌تر آن می‌پردازیم و اجزاء مختلف آموزش مزدکی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف ـ آموزشِ 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 ماهیّت خود یک آموزش بدبینانه است، زیرا حرکت نور را مانند **ظلمت** غیر ارادی و منفعل (پاسیف) می‌شمرد و نور را ناتوان و مقهور پنجهٔ ظلمت می‌داند. ولی در آموزش مزدک روحِ این مسئله به کلّی 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 مادّی را طبق این مقدّمه امری تصادفی می‌شمرد. ولی برای این تداخل سه مرحله قائل است.

مرحله اوّل: **مرحلهٔ بُندَهِشْن**، در این مرحله نور و ظلمت مخلوط نیستند و هر یک بالاستقلال وجود دارند.

مرحله دوّم: **مرحلهٔ گومیزشن** یا مرحلهٔ اختلاط، در این دوران این دو عنصر با یکدیگر در می‌آمیزند.

مرحله سوّم: **مرحلهٔ ویچارشن** یا جدا شدن نور از ظلمت که وقوع آتی این امر مسلّم است و تحقّق آن با یاری و مساعدت مردم از نور و نبرد با نیروهای ظلمانی میسّر است. وظیفهٔ آدمی است که نور را از چنگ ظلمت برهاند و به این مرحلهٔ تصادفی «گومیزشن» خاتمه دهد و نور را بر مسند قدرت و اصالت خود بنشاند. نکتهٔ شگرف انقلابی در آئین مزدک همانا تبلیغ این مسئله است که باید از طریق جهاد و مبارزه نور را از مرحلهٔ گومیزشن به مرحلهٔ ویچارشن رساند، نور را از اختلاط ظلمانی رهاند، پرتوهای روشن را از آویزش حلقات تاریک نجات بخشید. این نظر بنیاد تمام نظریّات بعدی اوست. مزدک می افزاید که ظفر نهائی با نور است، زیرا نور اصولاً بر ظلمت مسلّط است، نهایت غلبه و تسلّطش کافی نیست. لذا کوشش و تلاش و پیکار آدمی در راه رهائی نور قطعاً با ظفر و پیروزی مقرون خواهد بود[۱۲]. بدین سان آموزش مزدک در بارهٔ نور و ظلمت تماماً یک آموزش خوش بینانه و پیکار جویانه است.

ب ـ آموزشِ عدالت و برابری

ویژگی مهم آموزش مزدک در آن است که این آئین به توضیح پدیده‌های اجتماعی و انتقاد از آنها می‌پردازد و جهان شناسی 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 مادّی 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 تصرّف کنند. پیگولوسکایا حدس می‌زند که این آموزش مزدک مستقیماً به مسئلهٔ تلاشی املاک مشاع دهقانان آزاد (گدک‌ها و ویس‌ها) مربوط است. بنا به استدلال این مؤلّف، در کتاب پهلوی ماتیکان هزار داتستان (تفسیر مجموعهٔ قوانین) و اسناد مکشوفه در اورامان، دلایل متعدّدی وجود دارد حاکی از آنکه اشراف، اراضی دهقانان را به زور غصب می‌کردند و یا دهقانانِ بی پا ناچار می‌شدند زمین‌های خود را بدان‌ها بفروشند. مشاهدهٔ این جریان در ذهن مزدک این اندیشه را که «غصب و تصرّف قهری منشأ نابرابریست» پدید می‌آورد. پس نابرابری در تقسیم خواسته‌ها و نعمات مادّی ریشهٔ ظلم است و راه نیل به عدالت،رفع نابرابری یعنی استقرار مساوات در برخورداری از نعمات مادّی 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 درماندگی. متساوی دلی باشد.»

پیگولوسکایا حدس می‌زند که اندیشهٔ مساوات و برابری را مزدک از پدیدهٔ دیگر جامعهٔ زمان به نام «همبائیه» می‌گیرد (همبائی از فعل بایستن، یعنی تلازمِ مشترک). «همبائیه» عبارت بود از تعاون در معاملات، خرید مشترک و دریافت درآمد مشترک که در دوران ساسانی رواج داشته است. تمایل به بازگشت به مالکیّت مشاع دهقانان آزاد و شیوهٔ همبائی پایه‌های مشخص و مادّی تفکّر مزدک در بارهٔ مساوات و برابری است. این استدلالات پیگولوسکایا نه تنها جالب بلکه مسلماً دارای هستهٔ معقول جدّی است. مزدک «کمونیسم» خود را در بارهٔ تساوی برخورداری از نعم مادّی از اثیرِ دِماغ خود استخراج نکرده و مسلماً ناظر به واقعیّات عینی زمان خود بوده است. کمونیسم دهقانی مزدک، ندائی بود برای بازگشت به مالکیّت مشاع که فئودالیسم آن را متلاشی می‌ساخت، برای بازگشت به مساوات دودمانی که رشد جامعهٔ فئودال آن را بر هم می‌زد.

مانی معتقد به وجود پنج عنصر بود. جهان را از این پنج عنصر مرکّب 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، به‌همان ترتیب نعمات مادّی باید از آنِ همگان باشد. بدین‌سان همگانی بودن نعمات مادّی ثمره و نتیجهٔ عامیّت عناصر است که جهان از ترکیب آنها ساخته شده است.

به نظر مزدک نابرابری و عدم مساوات موجود در جامعه ریشهٔ کین و رشگ و خشم و جنگ است. همانا این بلیّات است که زندگی بشری را تیره ساخته است. اگر نابرابری در استفاده از نعم

مادّی از میان برود پایهٔ مادّی و اجتماعی این بلیّات عظیم اجتماعی نیز از میان خواهد رفت و کین و رشگ و خشم و جنگ جای خود را به آشتی و مِهر و دوستی و داد خواهد داد. جهاد در راه پیروزی نور همان جهاد در راه پیروزی برابری و دادگری و مِهر و آشتی و دوستی است و همهٔ اینها نبرد اهورائی و ایزدی علیه اهریمن است. فردوسی این تعالیم را در شاهنامه بدین نحو آورده است:

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

در همین جا باید از مسئلهٔ زن در آموزش مزدک صحبت کنیم. تقریباً همه مورخّین باستان یادآوری می کنند که مزدک شعار «اشتراک زنان» را در میان گذاشت. با آنکه این مطلب مسلماً محتوی نکات افتراءآمیز است، ولی نمی‌توان به کلّی آن را مجعول شمرد. مسئلهٔ زناشوئی در دوران مزدک مسئلهٔ حادّی 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 فخرالدّین اسعد گرگانی آن را با چنان مهارت به شعر پارسی دَری 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. همهٔ این ملاحظات ما را بدین نتیجه می‌رساند که مزدک نوعی اصلاحات در مسئلهٔ 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 وسیلهٔ «اراذل» غارت شده و اشتراکی گردیده است. از این سبب بعدها در دوران پس از اسلام به مزدکیان و پیروان این روش‌ها نام «اِباحّیه» نیز داده شده است!

به هر جهت با توجّه به سیمای اخلاقی مزدک که مردی بی‌نهایت مِهربان و بی‌آزار و ریاضت کش بود، و با توجّه به بخش‌های دیگر تعالیم وی، تصوّر آنکه مزدک بدعت‌هائی برای عنان‌گسستگی شهوانی گذارده باشد، محال است و نباید ادنی تردیدی داشت که آموزش مزدک در این زمینه ناشی از روح تعالیم اوست که بر تجلیل برابری و دادگستری و مردم دوستی مبتنی است.

آموزش مزدک در بارهٔ برابری و عدالت را مورّخین معاصر «کمونیسم مزدکی» یا «کمونیسم ایرانی» نام نهاده‌اند. گیرشمن می‌نویسد:

«برنامهٔ مزدک که به حقّ 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 به‌اندازهٔ استعدادش و به‌هر کس به‌اندازهٔ نیازش» می‌باشد، تفاوت اساسی دارد. کمونیسم ابتدائی متعلّق به دوران‌های سافل رشد قوای مولّده و کمونیسم معاصر متعلّق به دوران‌های عالی رشد قوای مولّده و تولید ماشینی است. به‌همین جهت نباید بین کمونیسم مزدکی و آموزش سوسیالیسم علمی علامت تساوی گذاشت، با آنکه مسلّماً کمونیسم مزدکی فصلی از تاریخ تکامل اندیشهٔ کمونیستی بشری است و با اندیشهٔ معاصر کمونیستی از این جهت پیوند باطنی دارد.

ج ـ آموزشِ 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 مقرّر داشته بود. مزدک کشتن و زیان رساندن به دیگران را اکیداً ممنوع می داشت و تعلیم می‌داد که حتّی به دشمن باید مهربان بود و در مهمان‌نوازی از هیچ چیز حتّی از بذل جان خود نباید دریغ داشت. این آموزش که شبیه به اصل آهیمسا «**Ahimsa**» (زیان نزدن) در فلسفهٔ جاینیسم هندی‌ست، با هدف‌های انقلابی مزدک ناسازگار بود و در مقابل دشمنان طبقاتی قسی و سِفله ای که بعدها بی‌دریغ خون مزدک و پیروانش را ریختند چنین آموزشی در حکم خلع سلاح معنوی انقلابیّون به شمار می‌رفت. مزدک هماهنگ آموزش «بی آزاری» آموزش ریاضت‌کشی را تعلیم می‌داد. میرخوند در روضة الصفا این مطلب را مطرح ساخته و می‌نویسد که مزدک «ذبح حیوانات و اکل لُحوم و دموم آنها را بر خلق حرام ساخت» و پیروان خود را فرمود جامه‌های خشن در بر کنند و از لذّات چشم بپوشند.

هر اندازه این بخش از تعالیم مزدک نادرست باشد، به‌هر 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 بهره کشان و ستمگران خون‌خوار پی می‌برید.

منابعِ فکری آئینِ مَزدک

دو منبع مهم ایرانی مزدک تعالیم اَوِستا و دین زرتشتی از طرفی، و مانیگری از طرف دیگر است. مزدک چنان که موّرخین متعددی اشاره می‌کنند در استدلالات خود بارها از اَوِستا نقل قول می‌آورده. در عین حال الحاد مزدکی، چنان که تاریخچه آن را قبلاً گفتیم، به وسیلهٔ بوندس و زرتشت خرک مستقیماً از الحاد مانوی استخراج شده است و همان مسائلی که مانی مطرح کرده (رابطهٔ نور و ظلمت) را مطرح می‌سازد. در دوران‌های بعد،هم مانوی و هم مزدکی را «زندیک» (زندیق) می‌نامند که برخی ریشهٔ آن را از لفظ «صدیق» دانسته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که کلمهٔ زندیک پهلوی غیر از «صدیق» سریانی است که گویا از مقامات مذهبی در کیش مانوی بوده .محتمل تر آن است که کلمهٔ«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 ظاهربین) که در قرون اوّلیهٔ تسلّط اسلام به سختی در گرفت، قاعدتاً باید ریشه‌های فکری کهن‌تری داشته باشد به ویژه آنکه در دوران عبّاسیان اِسناد تهمت «زندیق» به‌هر آزاداندیشی بسیار رائج بود. لذا باید گفت که مانی و مزدک با تفسیر و توجیه متون اَوِستائی استنباطات مطلوب خود را از این متون استخراج می‌کرده اند و لذا «زندیک» نامیده شده بودند و بعدها این کلمه به واسطهٔ 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 غیرایرانی است. بسیاری از نظریّات مزدک در بارهٔ 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 دوّم میلادی در غرب ایران شیوع داشت. اگر درست باشد که مزدک از مردم مدریه (کوت العماره) واقع در آن سوی دجله بود، تأثّر او از عقاید گنوستیستی رائج در این صفحات طبیعی و حتمی است. به هر جهت نفوذ عقاید گنوستیستی در نظرّیات مانی که از منابع فکری آئین مزدک است امریست مسلّم و بلا تردید.

در وجود عناصر هندی نیز در آموزش مزدک نمی‌توان شک کرد. عقاید هندی بودائی و جاینیستی در بارهٔ ریاضت و آهیمسا (زیان نزدن) که ذکرِ 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 انگلیسیِ اندیشهٔ مزدک، به نام سیم‌سکس (Simcex) و مُدی (Modi)، توجّه

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 میلادی‌ست. منسیوس نیز با اشاره به وضع قحطی زدگان، فغفور را به باز کردن انبارهای سلطنتی تشویق کرده است. با آنکه در ایّام 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 خردمندانِ مردم‌دوست، شاهانِ آزمند را به گشودن دَرِ انبارهای دولتی گندم تشویق کنند و این یک نوع تَوارُد عادی‌ست و لازمهٔ آن اقتباس و تقلید فکر و عمل دیگری نیست.

با اینکه آئین مزدک می‌تواند دارای سرچشمه های 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 موجودیّت ویژه و حق اهلیّت خاصّی است، و تجزیهٔ آن به اجزاء متشکّله‌اش، یا منابع آگاهانه یا غیرآگاهانهٔ الهامش، نافیِ کیفیّت و هویت خاص آن و لذا موجب عدم درک آن است.

ما مردم ایران می‌توانیم به خود ببالیم که در میهن ما چنین اندیشه ای زائیده شده و پرچم فکری توده‌ها طیّ قرون متمادی قرار گرفته است.

تجلّیاتِ بعدی اندیشهٔ مَزدک در ایران

با سرکوب خونین جنبش مزدکی در ایران که به ارادهٔ حکومت اشرافی ساسانی و به سرکردگی خسرو کَواتان انجام گرفت اندیشهٔ مزدکی نمرد، بلکه بیش از پیش ریشه دواند و خواه در دورهٔ ساسانی و خواه پس از آن به کرّات دارای تجلیّات اجتماعیِ مختلفی بوده است. روایات متعدّدی حاکیست که پیروان مزدک، به گفتهٔ برخی، به سرکردگی خُرّمک 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 خُرّمک زن مزدک آمده است. مسلّماً 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 تسلّط عرب بارها به اَشکال 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 مقر خود قرار دادند

و روایات حاکیست که ملاّکان 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 شاهزادهٔ 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 مقرّرات حرم‌داری و تعدّد زوجات را به قصد بهره‌مند ساختن همهٔ مردم از زناشوئی نقض نمود. گیرشمن در تاریخ خود ایران از آغاز تا اسلام می‌نویسد که شاه خوارزم اعراب را به کمک طلبید و با کمک آنان شورش خورزاد را با قساوت سرکوب نمود. دکتر احمد امین در کتاب خود فجر الاسلام اشاره به شورش‌های مزدکی در صدر اسلام می‌نماید. وی بر آن است که شورش مردم شام به سرکردگی ابی‌ذر غفّاری، یکی از صحابهٔ پیغمبر در زمان خلافت عثمان، تحت تأثیر افکار مزدکی بوده است. **ابی‌ذر غفّاری** از یاران پاک‌دامن پیغمبر و به اصول دموکراسی قبیله‌ای و مساوات موجود در اقتصادّیات فوق العاده بسیط بادیه‌ای معتقد بود و بعید نیست که افکار مزدکی نیز در وی یا در جمعی از پیروان وی مؤثر بوده است.

شهرستانی در مِلَل و نِحَل و خواجه نظام‌الملک در سیاست نامه تقریباً کلّیه شورش‌های پس از دوران مزدک را به اندیشه‌های وی مربوط دانسته‌اند. شهرستانی فهرست طویلی از فِرَق مختلف که به عقیدهٔ وی مزدکی بوده‌اند ذکر می‌کند. طبق نوشتهٔ شهرستانی و نظام‌الملک باید گروه‌های زیرین را مزدکی یا دارای گرایش جدّی مزدکی شمرد: کودکیان یا کودکشاهیان در خوزستان و فارس و شهر زور (کردستان) و پیروان ابومسلم خراسانی و سپید جامگان یا مُبَیِّضه (پیروان مقنع) و ماهنیان و طرفداران به‌آفرید، پسرِ ماه فروردین، و خرمیّه یا پیروان بابک خرّم‌دین در آذربایجان و سَندبادیه در ماوراءالنهر و غیره و غیره. همهٔ 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 مبارزهٔ فقیرترین بخش جامعهٔ ایران علیه خلافت عرب و اشرافیّت فئودال قرار گرفت و اگر وزیر بزرگ پادشاه سلجوقی، خواجه نظام‌الملک، برای همهٔ طغیان‌های مردم مظلوم منبعِ فکری واحدی که وی آن را چنان با تلخی و شدّتِ 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 تملّک اموال را به پرچم یک شورش وسیع اجتماعی در یک امپراطوری پهناور مبدّل ساخت مقام کاملاً ویژه و ممتازی در تاریخ بشری دارد. مزدکِ بامدادان، که روایات موثّقی چهرهٔ او را به مثابهٔ مردی هوشیار و سخنور و نکته دان و مهربان و انسان‌دوستِ بیزار از ستم و آزار

وصف می‌کنند، مردی که موفّق شد با شرارهٔ سخنان عادلانهٔ خود جامعه‌ای را به شور در آورد و حتّی 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 مزدکِ بامدادان و سنن انقلابی وی منافی با ارزش بزرگی نیست که ما برای خسرو کَواتان (انوشیروان) قائلیم. خسرو یکی از مدبّرترین پادشاهان ایران است که در راه ایجاد دولت متمرکز و منتظم ساسانی و اصلاح بسیاری از نابسامانی‌های موجود در جامعه و دولت گام‌هائی برداشت. خسرو کَواتان نمایندهٔ اشرافیّت و بیانگر سیستم اقتصادی فئودال بود که در ایّام او به طور عینی یک اقتصاد مترقّی‌تر از سیستم موجود و در حال تلاشی محسوب می‌شد و روز به روز گسترش می‌یافت. نام خسرو کَواتان 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 مزدکِ بامدادان است که در راه نفیِ اشرافیّت و امتیاز و به سودِ مولّدین و رنج‌دیدگان درفش شورش را برافراشت[۱۳].

توضیحات:

۱. برای کسانی که مایل باشند به این دو منبع دست یابند مشخصّات دقیق‌تر آنها ذکر می‌شود: وقعه‌نامهٔ یشوعاستلیت، 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 کلیّات وی در ۱۹۰۵ در لایپزیک در چهار جلد تحت عنوان: ***Procopii caesariensis oper omnia*** به طبع رسیده است. فصل ۳ تا ۲۱ جلد اوّل 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 «کَدَک» ذکر شده است. کَدَک 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 موقّت وی با مزدک شد از بابت همان غصب حقّی بود که به نظر قباد، سوخرا از وی کرده بود. قباد به دست اشراف متعلّق به خاندان مِهران، رقیب را از مسند قدرت راند و سلطان بالاستقلال شد.

۶. آقای پور داود در یادداشتهای «گات‌ها» یاد آوری می‌کند که کلمهٔ واستریوش 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 مطابقهٔ روایات طبری و یعقوبی با روایات یشوعاستلیت و یوحنا ملاله واقعه‌نگار بیزنطی بدین نتیجه می‌رسد که بوندس و زرتشت یک نفرند و این شخص یک مُبدِع 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 ـ 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 برآن است که بوندس و زردشت خرک دو نفرند و بوندس در قرن سوّم بنیاد آئین خود را نهاده و یک قرن و نیم دیرتر زرتشت خرک آن را تجدید کرده و مزدک مبلّغ برجستهٔ 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 می زند این کلمه محرّف «دپستان» پهلوی است. کلمه دسناد را دینساد و دسناد هم ثبت کرده‌اند.
۱۲. سخن حافظ را به یاد می‌آورد:

چون دور جهان یکسره بر مِنهَج 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، آتاکارکلیما، متن آلمانی، پراگ، ۱۹۵۷.
۳. تاریخ تمدّن 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 اوّل، صفحه ۱۳۶.
۷. تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن ۱۸ (تألیف پیگولوسکایا، پتروشوسکی، ستریه وا و دیگران)، دانشگاه لنینگراد، سال ۱۹۵۷، متن روسی.
۸. ایران از آغاز تا اسلام، تألیف گیرشمن، ترجمهٔ آقای دکتر معین، تهران، ۱۳۳۲، صفحات ۳۰۳– ۳۰۵.
۹. شمّه‌ای از تاریخ اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی، مقالهٔ «اندیشهٔ برابری در آموزش مزدکیان» به‌قلم پیگولوسکایا، متن روسی.
۱۰. یادداشت‌های «گاتها»، آقای پورداود، تهران.
۱۱. سیاست نامهٔ خواجه نظام الملک به تصحیح قزوینی.
۱۲. شاهنامهٔ فردوسی به تصحیح سعید نفیسی، جلدهای ۷ و ۸.

بُزُرگمِهر بُختَگان، افسانه یا تاریخ

بدان گاه نو بود بوزرجمِهر
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

(شاهنامهٔ فردوسی)

۱. مَدخَل

ایرانیان، با شوری و کاوشی در خورد، به بررسی و گُوارش تاریخ گذشتهٔ خود پرداخته‌اند! بخشی از این گذشته، دوران دیرندهٔ پیش از اسلام را در بر می‌گیرد. بسیار چیزها در مورد این بخش، که ده‌ها سده را در بر می‌گیرد، چندان روشن نیست. در بارهٔ این دوران دور و دراز، افسانه و واقعیّت، اسطوره و تاریخ، سخت به هم در آمیخته است. بُعدِ زمانی، از میان رفتن تدریجی مدارک به دست انسان و طبیعت، سطح به طور نسبی نازل فرهنگ و شیوهٔ تفکّر خرافی و ابتدائی جامعه در آن ایّام و غیره و غیره، موجب شده است که دانسته‌ها جسته و گریخته، مسلّم ها و مطمئن ها محدود، و لکّه‌های سفید و تهی، و موارد شک و حدس بسیار زیاد است.

یکی از کارهائی که به ناگزیر و به تدریج باید بشود، و با آنکه کمابیش آغاز شده، ولی هنوز به معنای کامل و جامع این کلمه انجام نگرفته، تنظیم تاریخ تکامل **فرهنگ و مدنیّت** معنوی آن دوران طولانی و پر حادثه است. باید در بارهٔ افسانه‌های اساطیری ایران که دست کمی از اساطیر یونانی و هندی ندارد، در بارهٔ جریانات و جهان‌بینی‌های مذهبی مانند «دین کهن مزدائی»، «آئین مزده‌یسنهٔ زرتشتی»، «مِهرپرستی»، «زروانیگری»، «مانیگری»، «درست دینی مزدکیان» و دیگر انواع راه و روش «زَندیکان» و «آشموغان» و «بددینان» و «گُجَستَکان» که شیوهٔ انحراف از دین و طریقهٔ الحاد و انکار را در پیش گرفته بودند، در بارهٔ جریانات عقلی و علمی عصر مانند پزشکی، نجوم، منطق،

فلسفه، حکمت عملی که به ویژه به صورت اندرزگوئی تظاهر می‌کرده، در بارهٔ اندیشه‌وران دینی و غیر دینی و هنرمندان نامی آن ایام که برخی سخت افسانه گونند و برخی کمابیش چهرهٔ تاریخی روشن دارند و برخی از آنها دنباله‌گر سنن ماقبل از اسلام در یکی دو قرن اوّل تسلّط مسلمانانند، مانند «سِپیتمانْ زرتُشت»، «سَئِنه»، «اَوشْنَردانَاک»، «جاماسبْ»، «فَراشوئوشتَر»، «مَدْیوماه»، «اَردویراف»، «کَرتیر»، «بهنگ»، «گوگُشَسبْ»، «تَنسَر»، «مانی فدیکان»، «آذَرپاد مِهرسپندان»، «زادان فرخ»، «بُرزویه پزشک»، «بُزُرگمِهر بُختَگان»، «بوندک»، «مَزدکِ بامدادان»، «داد یشوع»، «بولص ایرانی»، «مَعنی بیت اردشیری»، «فرهاد رئیس دیرمارمتی»، «فاربخت»، «زَروان داد»، «باربَد»، «نَکیسا»، «سرکش»، «آذَر فَرنبَغ فرخزادان»، «مردان فرخ اورمزد اتان»، «گُجَستَگ ابالیش» (عبداله؟)» و غیره، و همچنین در بارهٔ آثار مهمّ ادبی و فکری باز مانده از آن ایّام و ایّام قریب‌العهد ساسانی از قبیل سنگ‌نبشته‌ها (مانند سنگ‌نبشته **داریوش** در بیستون، **شاپورِ اوّل** ساسانی در حاجی آباد، چهار سنگ‌نبشته **مؤبد کَرتیر** در نقش رجب و کعبهٔ زرتشت و نقش رستم و سرمشهد و سنگ‌نبشته **نِرسی** ساسانی در پایکولی واقع در جنوب شهر سلیمانیهٔ عراق) و کتبی که به دست ما رسیده مانند: اَوِستا، زند و پازند اَوِستا، بُنْدَهِشْن، اَرْدویراف نامه، شاهپور گان مانی، که بخشی از آن به پهلوی در تورفان به دست آمده، دینکَرت، مینو خِرَد، جاویدان خِرَد، شِکَند گُمانی ویچار، زَند وَهومن یَسْن، داتستان دینیک، زاتِ سْپَرَم و نیز کارنامه‌ها و پندنامه‌ها و ماتیکان‌ها (شرح و تفسیرها) و انواع داستان‌ها و نیز مراکز علمی آن ایّام مانند «گُندیشاپور»، «ریشهر» و کتب خانه‌های آن مانند «گنج شیزِگان» و غیره، کار پژوهشی و تک نگاری وسیعی انجام گیرد تا حتّی المقدور و اندک اندک رشتهٔ متصل و مرتبطی از تاریخ سیاسی، اقتصادی، نظامی، فکری و فرهنگی آن ایّام به دست آید و توصیف شود و شعور تاریخی ایرانیان حجم عظیم‌تر زمانی و فاکت‌های متنوّع‌تری را در برگیرد. این امر به حرکت تکاملی سریع‌تر جامعهٔ ما کمک خواهد کرد.

ما در این بررسی کوتاه می‌خواهیم به یکی از چهره‌های معروف دوران مدنیّت ساسانی یعنی به چهرهٔ بُزُرگمِهر بُختَگان بپردازیم، 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. حتّی کاتبان و ادیبان اواخر عصر اموی و عصر عبّاسی می‌بایست حتماً چیزی از حِکَم بزرگمِهر می‌دانستند تا دارای فرهنگ و کمالی جامع تلقّی می‌شدند. ابو مسلم خراسانی، سردار معروف ایرانی که به همّت او عبّاسیان بر اریکهٔ قدرت نشستند، خود را نوادهٔ بُزُرگمِهر معرّفی می‌کرده است. حکیم و عارف معروف سُهروردی، افکار بُزُرگمِهر را یکی از منابع اصلی حکمت اِشراقِ خود می‌شمرده است. در کم‌تر کتب ادبی ایرانی مانند شاهنامهٔ فردوسی، سیاست نامه، قابوس نامه، کلیله و دمنه، مرزبان نامه، راحة الصدور، تاریخ طبرستان و غیره وغیره است که داستانی در بارهٔ روابط «بوزرجمِهر حکیم» و انوشیروان به میان نیامده و یا سخن و سخنانی حکمت‌اندوز از وی نقل نشده باشد. برخی صرفاً

این شخص را افسانه‌ای می‌شمرند، ولی بیهوده سخن آن هم از مورّخین و ادبای قریب العصر او بدین درازی ممکن نیست. ببینیم بزرگمِهر که بوده و تاریخ و افسانه در بارهٔ او چه می‌گوید[۱].

۲. تاریخ و افسانه در بارهٔ بُزُرگمِهر

آنچه که از منابع کهن ایرانی و عرب در بارهٔ بزرگمِهر بر می‌آید چنین است که بزرگمِهر یا بزرجمِهر یا بوذرجمِهر یا ابوذرجمِهر، معلمِ هرمز (هرمز چهارم) فرزند خسرو کَواتان (انوشیروان) بوده و خسرو چون او را مردی تیزهوش یافت وی را به وزرات و صدارت برگزید. و وی وزیری با تدبیر بود که خسرو به داشتنش فخر می‌کرد. ابن بلخی در فارسنامه آورده است که:

«**پیش تخت (شاه) کرسی زر بود کی بزرجمِهر بر آن نشستی**»

و در این مقام وی بر مؤبدان مؤبد پیشی و تقدّم داشت. در کتاب پهلوی ماتیکان چَترَنگ و سپس کتب ایرانی و عربی آمده است که در زمان خسرو دابِشلیم (یا: دیبِ شرم، یا: دیبِ سرم؟) رای هند بازیِ **شطرنج** را نزد شاه ایران فرستاد و خواست که به شیوهٔ استفاده و طرز بازی آن پی ببرد. بزرگمِهر راز بازی را با فراست خود دریافت. وی در پاسخ هندیان **نرد** را اختراع کرد. به گفتهٔ مجمل التواریخ و القصص:

> «شطرنج بر مثال حرب ساخته شده... و بزرجمِهر 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 بدین‌سان خردمندان هند در برابر خردمند ایرانی سر تسلیم فرود آوردند. بزرگمِهر به خسرو پندهای گرانبها می‌داد و از جمله در ساختن «زنجیر عدل» الهام بخش شاه بود و سرانجام بین ۵۹۰-۶۰۳ میلادی به امر خسروپرویز 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 بارهٔ بزرگمِهر آمده است.

پرفسور کریستنسن پس از بررسی تفصیلی کلّیهٔ منابع نتیجه می‌گیرد که :

> بزرگمِهر مُصَحَّفِ «بزرگ فرمدار» است که به معنای وزیر اعظم است و در دوران ساسانی از اسامی ابرسام (تَنسَر؟) بزرگ فرمدار اردشیر اوّل و خسرو یزدگرد بزرگ فرمدار یزدگرد اوّل و مِهر نرسی هزار بندک و سورن پهلو وزراء اعظم بهرام پنجم باخبریم، و امّا اینکه «بزرگ فرمدار» خسرو که یاکی‌ها بوده‌اند و چه نام یا نام‌هائی داشتند خبر نداریم. به علاوه، افسانهٔ شطرنج که از کتاب ماتیکان چَترَنگ اخذ شده و فردوسی و ثعالبی و دیگران نقل کرده اند صرفاً افسانه است و پندنامه بزر گمِهر

نیز در قرن نهم میلادی (دُوّم هجری) تألیف شده و ربطی به بزرگ فرمدار خسرو ندارد.

کریستنسن بعید نمی‌داند که بُرزویهٔ طبیب، مترجمِ کلیله و دمنه از هندی به پهلوی، و بُزُرگمِهر یکی باشند، یعنی بُرزویه طبیب وزیر اعظم خسروِ بوده باشد! این مطالبی است که پرفسور کریستنسن در تحقیق جداگانهٔ خود در مورد بزرگمِهر 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:

> بزرگمِهر مُصَحَفِ بزرگ فرمدار (چنانکه آرتور کریستنسن پنداشته) نیست، بلکه مُصَحَفِ «برژمتر» یا «داذبرژمتر» (دادبزرمهر) است که از آن در فارسی دری شکل «زرمهر» نیز آمده است. البتّه این دادبرزمهر بختگان غیر از دادبرزمهر 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 بزرگمِهر حتّی پس از انقراض ساسانیان می‌زیسته وحال 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 بزرگمِهر 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 «دادبرزمتر» و بُرزویه طبیب، که کلیله 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 بزرگمِهر به خواهش بُرزویه مقدمهٔ کتاب کلیله 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 در بارهٔ ارتباط نام بزرگمِهر و عنوان بزرگ فرمدار و نظر بهار دربارهٔ ارتباط نام بزرگمِهر و نام «برزمهر» (برژمتر) تناقضی ندارد. می‌تواند چنین باشد که برژمتر نام بزرگ فرمدار خسرو کَواتان بوده و به واسطهٔ شباهت همهٔ این اسامی و القاب بعدها با هم در آمیخته است. بر حسب منطق تاریخ فوق العاده بعید اســـت که همهٔ این داستان‌ها و روایات در بارهٔ شخصیّت بُزُرگمِهر مجعول باشد. زمان خسرو کَواتان 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، بوالحسن میمندی، ابن عمید کندری، ابو عبداله جیهانی، صاحب عباد، ابوعلی سینا، خواجه نظام الملک، خواجه نصیرالدّین طوسی، خواجه رشیدالدّین فضل‌اله، قائم مقام، امیرکبیر و غیره از این زُمره بودند و این نزد شاهان ایران سنّت بود که وزیران خردمند برای تَمشیَت امور کشور خود بر می‌گزیده‌اند.

۲. نظر کریستنسن در بارهٔ آنکه بُرزویه و بزرگمِهر یک نفرند پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد. بُرزویه (یا به روایتی بُذّ) سرپزشک دربار بود و ظاهراً بنا به خواهش پزشکان سریانی بنگاه علمی (جُندیشاپور) 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 بزرگمِهر به هند رفته، و حال آنکه سفر بُرزویه به هند و آوردن کلیله و دمنه امری است که همهٔ مورّخین از آن سخن گفته‌اند. می‌گویند بزرگمِهر بُختگان به خواهشِ بُرزویه، بابِ بُرزویهٔ طبیب را بر کلیله 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 تعهّد کرده باشد.

خلاصهٔ کلام آنکه به نظر نگارنده بزرگمِهر بُختگان شخصیّت واقعی تاریخی است. نام پدرش بُختگ (از بوختن بمعنای رهائی یافتن که در ترکیب بسیار اسامی دوران ساسانی وارد است) نیز نمی‌تواند مجعول و تصادفی باشد و بزرگمِهر 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 بزرگمِهر ساخته شده باشد. و نام زرمهر خود بازمانده‌ای از «برزمهر» است که به عقیدهٔ شادوران بهار نام اصیل بزرگمِهر بوده است.

۳. آثارِ بُزُرگمِهر

بُزُرگمِهر در دورانی می‌زیست که استبداد مذهبی خاندان ساسانی پس از سرکوب جنبش مزدکیان در اوج خود بود و در اثر لیاقت شخصی خسرو اوّل امور کشور نظمی داشت. خسرو به علوم یونانی و سریانی ذی‌علاقه بود و فلاسفهٔ مکتب آتن را پس از بسته شدن این مکتب، به امر یوستی نیانوس، با احترام پذیرفت و در دربارش مبلّغین 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 فرفریوس و جالینوس نیز از راه سریانی یا یونانی به پهلوی برگردانده شده بود. شاه شخصاً به انجام بحث‌های فلسفی و

سر در آوردن از راز هستی ذی‌علاقه بود. شگفتی نیست که بزرگ فرمدار خسرو خود نیز اهل علم و فضل باشد، منتها بزرگمِهر عالمی است که کاملاً ایرانی و دامنهٔ حکمتش از حکمت عملی و پند و اندرزهائی در زمینهٔ سیاست و آداب تجاوز نمی‌کند.

به بزرگمِهر دست کم دو اثر نسبت می دهند:

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 پرسش‌هائی است که خسرو کواتان از وزیر اعظم خود بزرگمِهر کرده وپاسخ‌هائی است که بزرگمِهر به این پرسش‌ها داده است. این رساله در سلسله آثار فارسی ابن‌سینا به دستور انجمن آثار ملّی طبع شد و پیش از این در ایران و خارج ایران چند بار طبع شده بود.

۲. کتابی به نام پندنامه بزرگمِهر بُختگان خطاب به انوشیروان که دارای ۱۴۲۵ کلمه است . متن پهلوی آن در سال ۱۸۸۵ به وسیلهٔ دستور پشوتن 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 نسخهٔ کهن‌تر و اصیل‌تری نبوده باشد، زیرا نگارش پندنامه‌ها و ایجاد آثار ادبی تعلیمی (دید اکتیک) از شیوه‌های متداول تألیف در دوران ساسانی است. گرچه پندنامه‌هائی که در دست است غالباً به سده های پنجم و ششم هجری متعلّق است، ولی تألیف آنها به ازمنهٔ کهن‌تر مربوط است: مانند «اندرزنامه آذَرپاد مارِ سپندان»، «اندرزنامه اَوشْنَرَدانا»، «اندرز آذَرپاد زرتشتیان»، «اندرز داناکان به مزدیسنان»، «اندرز نامه خسرو کَواتان»، «پندنامه زرتشت»، «اندرز دستور بران به بهدینان»، «اندرز پوروتکیشان» و غیره و غیره. «اندرزبد» و «اندرزگر» در آن هنگام نوعی مقام روحانی بود ومزدکِ معروف سِمَتِ اندرزگری داشت که شاید بتوان آن را مانند واعظ دوران پس از اسلام شمرد. این شیوهٔ تألیف نصیحت نامه، به ویژه نصیحت الملوک، را برخی رجال سیاسی در دوران پس از اسلام نیز دنبال کردند (مانند: قابوسنامه و سیاست نامه)، لذا به هیچ وجه غیرعادی نیست که بزرگ فرمدار خسرو کَواتان، چنان که مرسوم بود، به دستور شاه اندرزنامه‌ای نگاشته باشد. در شاهنامهٔ فردوسی نیز پندنامهٔ مفصّل بزرگمِهر 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 بزرگمِهر در روایات و تَمثیلات 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 گویندهٔ این سخن باشد تئوری معاصر نزدیکی دائمی به حقیقت مطلق به وسیلهٔ نسلهای مختلف بشری را در عبارتی بسیار عالی بیان کرده و اگر از بزرگمِهر است نشانهٔ ژرف‌بینی شگرف اوست.

۴. شاهنامه و بزرگمِهر

در شاهنامه، در بخش مربوط به دوران خسرو انوشیروان، بیش از ۲۵۰۰ بیت به افسانهٔ بزرگمِهر ارتباط دارد. «هفت بزم» بزرگمِهر مانند «هفت خوان» رستم، از قطعات گران‌بهای شاهنامه است. همان طور که رستم مظهر نیروی جسمی بود، بزرگمِهر به مثابهٔ مظهر نیروی روانی و معنوی توصیف می‌شود و فردوسی با احترام و علاقه‌ای فراوان به این شخصیّت ممتاز برخورد می‌کند و هر جا که دستش می‌رسد او را می‌ستاید.

خلاصهٔ داستان بزرگمِهر چنین است که، نخست خسرو خوابی می‌بیند که گرازی با وی بر خوان نشسته است. برای گزاردن خواب کارگزارانش جوانی بزرگمِهر نام را که نزد مؤبدی اَوِستا و زند می‌آموخت می‌یابند و آن جوان پس از آنکه به نزد شاه می‌آید، می‌گوید که تعبیر خواب چنان است که مردی در جامهٔ زن در حرم شاه پنهان شده. چون درستی گزارش خواب روشن می‌شود، خسرو جوان گمنام یا بزرگمِهر را برمی‌کشد و می‌نوازد و در بزم‌های هفت‌گانه‌ای که خسرو به همراه مؤبد مؤبدان و دستوران و دبیرانی مانند «یزدگرد دبیر» و «سادهٔ دبیر» تشکیل می‌دهد، از بزرگمِهر در بارهٔ شیوه زندگی و آداب جهانداری سئوالاتی می‌کند و وی پاسخهائی 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 بزرگمِهر را ذیلاً نقل می‌کنیم:

دل هر کسی بندهٔ 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 بیشی کند

به نایافت رنجه مکن خویشتن
که تیمار جان باشد و رنج تن
ز نیرو بود مرد را راستی
ز سستی دروغ آید و کاستی
ز دانش چو جانِ ترا مایه نیست
به از خامشی هیچ پیرایه نیست
مگو آن سخن کاندر آن سود نیست
کز آن آتشت بهره جز دود نیست
میاندیش از آن کان نشاید بدن
که نتوانی آهن به آب آژدن
هزینه چنان کن که بایدْت کرد
نباید فشاند و نباید فِشَرد

چو باید که دانش بیافزایدت
سخن یافتن را خرد بایدت
دَرِ 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 بباید بدین داوری
یکی **رأی** و **فرهنگ** باید نخست
دوم **آزمایش** بباید درست
سوم بار بایدت هنگام کار
ز هر نیک و هر بد گرفتن شمار
چهارم **خرد** باید و **راستی**
بشستن دل از کژی و کاستی
به پنجم گرت **زورمندی** بود
به تن کوشش آری، بلندی بود

خوی مرد دانا بگوئیم پنج
وزین پنج هرگز نباشد به رنج
نخست آنکه هر کس که دارد خرد
ندارد غم آن، کزو بگذرد
ز شادی کند زان که نایافته
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
کَنَد دل ز نادانی خویش نیز
دل شاه گیتی چو پر آز گشت
روان ورا دیو انباز گشت

سخن سنج ودینار گنجی، مسنج
که بردانشی مرد، خوار است گنج
دبیری بیاموز فرزند را
چو هستی بود خویش و پیوند را
دبیری رساند جوان را به تخت
شود ناسزا زو سزاوار بخت
دبیریست از 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 آن گزیند که کوتاه‌تر
به خط آن نماید که دل‌خواه‌تر

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که توصیف علم، توصیف خِرَد، خوار داشتن گنج، تقبیح جور و ستم و آزمندی، ثنای راستی و رأی و فرهنگ، جوهر اندیشه‌های پندآمیز بزرگمِهر است.

سپس فردوسی داستان معروف آمدن شطرنج از هند و اختراع نرد از جانب بزرگمِهر را نقل می‌کند و بار دیگر از اینکه وی «پندنامه»ای نوشته تقدیم خسرو کرد سخن می‌گوید. مطالب این پندنامه را فردوسی ظاهراً از پندنامهٔ پهلوی نقل کرده است، ولی بنا به یادآوری و بر اساس مطابقهٔ شادروان بهار، فردوسی در این ترجمه، برای مراعات قواعد لفظی و دستوری فارسی دَری، تغییراتی در الفاظ و عبارات می‌دهد که به نظر اینجانب از دقّت و عمق فکری متن اصلی می‌کاهد و مطالب را گاه کلّی‌تر و مبهم‌تر می‌کند.

۵. پایانِ کارِ بزرگمِهر

فردوسی سپس از داستان بند کردن بزرگمِهر به وسیلهٔ خسرو سخن می‌گوید. جریان چنین است که از بدبختی بزرگمِهر مرغی در صحرا دانه‌های گوهر بازو بند شاه را هنگامی که وی خفته بود، فرو می بلعد، ولی شاه به بزرگمِهر بدبین می‌شود و او را بند می‌کند و چون بزرگمِهر 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 جایِ بدتر جویا می‌شود، ولی بزرگمِهر همچنان پیام می‌فرستد که «روزم به از روز نوشین روان» است و وقتی شاه علّت این سخنان را پرسید:

بدان پاکدل گفت بوزرجمِهر
که ننمود هرگز به ما **بخت** چهر
نه این پای دارد به گردش، نه آن
سرآید همه نیک و بد، بی‌گمان
چه باگنج و تخت وچه بارنج سخت
ببندیم هرگونه ناکام، رخت

زسختی گذر کردن آسان بود
دل تاجداران **هراسان** بود

حاصل آنکه: این بزرگمِهر نیست که در تنور تنگ پر از میخ و پیکان باید از مرگ بترسد، بلکه این خسرو کَواتان آزمند ستمگر است که باید در شبستان سمن بوی از بیمِ 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 بارهٔ پایان زندگی و بند کردن بوزرجمِهر علاوه بر آنچه که شاهنامه نوشته، در کتب و منابع مختلف مطالب گوناگونی آمده است. مسعودی، چنان که کریستنسن در تحقیق جداگانهٔ خویش راجع به بزرگمِهر آورده است، می‌نویسد که وی را به «زندقه و شِرک» و داشتن دین مانی و مزدک متهم ساختند. و خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه مطالبی از وی نقل می‌کند که نشانهٔ عدم رضایت شدید او از سیاست خسرو انوشیروان و شِکوهٔ شدید او از صنف نظامیان است. نظام‌الملک می‌نویسد وی می‌گفت که لشگریان «بر ولایت و ملک مِهربان نباشند» و «همه در آن کوشند که کیسهٔ خویش پر کنند» و «رضا نباید داد که لشگر را این قدرت و تمکین باشد.» در آثار الوزراء عقیلی، که جریان زندانی شدن بزرگمِهر شرح داده شده است، تصریح می‌شود که وی علّت فساد و خرابی کار خلق را در چاپلوسی و «ستودن ستمگران» می دانسته است.

در بارهٔ دوران زندان بزرگمِهر داستانهای متعدّدی است که کریستنسن برخی از آنها را در تک نگاری خود آورده است[۶]. این داستانها در برخی جزئیّات تفاوتهائی با داستان ذکر شده در فردوسی دارد، ولی چیزی که مسلّم به نظر می‌رسد آن است که بزرگمِهر به سبب انتقاد قوی از سیاست شاه، به سبب نارضائی خود از وضع موجود و احتمالاً به سبب داشتن تمایلات ضدّ نظام موجود دچار عاقبت و مرگ غم‌انگیزی شد.

این سخن در انجیل آمده است که:

«در خِرَدِ بسیار اندوه بسیار است.»[۷]

قاعدتاً بزرگمِهر که همهٔ روایات تاریخی و داستانی او را مردی حکیم و جهان‌بین و ژرف و دانا معرّفی می‌کنند باید در عصر بی‌رحم و بی‌قلب خود دل و جانی اندودهٔ غم و اندوه می‌داشته است.

ما در این باره می‌توانیم علاوه بر داستانی که در فوق نقل کردیم از روی عبارات بسیار بدبینانه‌ای حُکم کنیم که در باب بُرزویهٔ طبیب آمده است. اگر درست باشد که این باب را بزرگمِهر نوشته و اگر درست باشد که ابن مقفع آن را دقیق و بی اضافه و تأکید و تشدید از **پهلوی** به عربی ترجمه کرده، و چنان که بیرونی می‌گوید، نگارش شخص او نیست و اگر ترجمهٔ عبدالحمید منشی از ابن مقفع نیز دقیق باشد (که ما مطابقه نکرده‌ایم)، در آن صورت باید گفت دادنامهٔ صریح و جذّاب و

لرزاننده‌ای است بر علیه دورانی که از مؤبدان زرتشتی آن ایّام گرفته تا شووینیست‌های نژادپرستِ پان‌ایرانیستِ این ایّام، می‌خواهند آن زمانه را دوران طلائی فرّ و شکوه شاهنشاهی معرّفی 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، کَرَم و مروّت متواری، دوستی ها ضعیف، عداوت‌ها قــوی، نیک‌مردان رنجور و مستذل، شریران فارغ و محترم، مکر و خدیعت بیدار، وفا و حرّیت در خواب، دروغ مؤثر و مثمر، راستی مهجور و مردود، حق منهزم، باطل مظفّر، مظلوم محق ذلیل، ظالم مُبطل عزیز، حرص غالب، قناعت مــغلوب، عالم غدّار، زاهد مکّار، بدین معانی شادان، به حصول این ابواب، تازه روی و خندان!»

در عصری که علی رغم کبکبهٔ استبدادی خسرو کواتان، 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 بزرگمِهر باید هم چنین بیاندیشد. همهٔ قرائن تاریخی حاکی از آن است که بزرگمِهر 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 کَواتان او را در تنور تاریک زندانی می‌فرمود و از رنجش جانورانهٔ او لذّت می‌برد.[۸]

توضیحات:

۱. مفصّل‌ترین تحقیق از جانب ایران‌شناسان خارجی از طرف پرفسور آرتور کریستنسن دانمارکی انجام گرفته که در جلد هشتم ***Acta Orientala*** (صفحه 81 به بعد) چاپ شده است و ترجمهٔ آن از آقای میکده در مجلهٔ مِهر، سال اوّل، شمارهٔ ششم، طبع و جداگانه نیز منتشر شده است. از طرف ایرانیان تا آن‌جا که نگارنده در دسترس داشته است شادروان بهار در سبک شناسی، کوششی برای شناخت شخصیّت تاریخی بزرگمِهر 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: سبک شناسی، جلد اوّل، صفحات ۵۲، ۵۳، ۲۷۲ و جلد دوّم، صفحات ۷۰، ۱۲۷، ۱۹۶ و ۲۵۰.

۵. بهار به حق در اختراع نرد (وین اردشیر یعنی بینش اردشیر) به وسیلهٔ بزرگمِهر 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: مجلّهٔ مِهر، سال اوّل، مقالهٔ کریستنسن در بارهٔ «داستان بزرجمِهر»، ترجمهٔ 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:

فارسنامهٔ **ابن‌بلخی** (تصحیح ع. بهروزی)، آثار الوزراء **عقیلی**، شاهنامه (چاپ بروخیم)، ایران در زمان ساسانیان (**آرتور کریستنسن**، ترجمهٔ یاسمی)، سبک شناسی (**بهار**) سه جلد، اندرزنامهٔ آذرپادِ مهر سپندان (ترجمهٔ بهار در مجلهٔ مِهر)، اندرز خسرو کَوَاتان (دکتر **مکری**)، فرهنگ پهلوی (دکتر **فره‌وشی**)، قابوسنامه (به تصحیح دکتر یوسفی)، دانش‌های یونانی در دوران ساسانی (ترجمهٔ احمد آرام)، تاریخ ادبیّات در ایران در سه جلد (دکتر **صفا**)، تاریخ علوم عقلی (دکتر **صفا**)، دائرة المعارف فارسی (تحت نظر دکتر مصاحب)، آناهیتا (**پورداود**)، جشن نامهٔ ابن‌سینا (جلد اوّل)، برهان قاطع (به تصحیح دکتر معین)، پرتو اسلام (ترجمهٔ عبّاس خلیلی)، مجمل التواریخ و القصص، سیاست نامهٔ **خواجه نظام الملک** و کلیله و دمنه و غیره وغیره.

سخنی در بارهٔ اسلام و تَشَیُّع

طرحِ مسئله

آنچه در این بررسی می‌آید عصارهٔ انبوهی خوانده‌ها و اندیشیده‌ها در بارهٔ اسلام و یکی از سِلک های مهمّ آن، تشیّع است که در تارخ و سرنوشت کشور ما ایران نقشی شگرف ایفاء کرده است. مقصد آن است که در این بررسی به این نکات پی‌بریم: خصلت و ماهیّت 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 مهمّی از اسلام نَشئت کرده است و در این میانه جای فرقه تشیّع کدام، و ویژگی‌های دینی آن چیست؟ پاسخ درست و منطبق با واقع به این سئوالات آسان نیست. تنها از طریق تحلیل منطقیِ کوهی از فاکت‌های تاریخی می‌توان به پاسخ‌های درست دست یافت.

«اسلام شناسی» دانش نوینی نیست. علاوه بر آثار بی‌شماری که در عربی و فارسی در بارهٔ ملل و نِحَلِ اسلام و تاریخِ رجالِ دین و احکامِ شریعت نوشته شده است، اروپائیان نیز در این زمینه کم کار نکرده‌اند. کافیست از آثار اسلام شناسان بهنامی مانند **گُلدتسیهر، نُلدِکه، وللهائوزن، دُزی، گایگر، مَک دانلد، بروکِلْمان، 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 کنجکاوی، پژوهندگان را به بسط این مبحث بر انگیزد.

خصلتِ جنبش اسلامی و عللِ پیدایش آن

مارکس و انگلس در بارهٔ پیدایش اسلام و جنبش اسلامی مطالعاتی کرده‌اند و در این زمینه سخنان صائبی گفته‌اند. مارکس تحوّلی را که اسلام پدید آورده «انقلاب اسلامی» و انگلس «انقلاب مذهبی محمّد» نام می‌نهد[1]. این نام‌گذاری‌ها به عبث نیست. همان طور که انگلس متذکّر می‌شود، جنبش‌های بزرگ تاریخ گاه رنگ جنبش دینی به خود می‌گیرد. همین حکم در بارهٔ پیدایش دین بودا و زرتشت و مسیح صادق است. اسلام درفش ایده‌ئولوژیک تحوّل از نظام قبیله‌ای به نظام مترقّی‌تری بود که برخی آن را نظام برده داری و برخی نظام فئودالی می‌دانند. نگارنده بیش‌تر مایل هستم که این تحوّل را تحوّلی از نظام قبیله‌ای به نظام متمرکز فئودالی بشمارم. گرچه بردگی در جوامع فئودالی اسلامی، به ویژه در قرن‌های اوّلیه، بسطی فراوان و جائی مهمّ داشته است، ولی با همهٔ اینها پدیدهٔ جنبی بوده و نمی‌توان آن را مُشَخِص اصلی نظام اجتماعی دانست.

در بارهٔ آنکه این «انقلاب مذهبی» با محتوی ویژهٔ 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 سلسلهٔ علل را نگسلیم و مهم‌ترین آنها را یاد کنیم. عوامل متعدّدی این حادثهٔ 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 محلّی که راه‌های خشکی را غالباً نا امن می‌ساخت. انحطاط بازرگانی موجب بسط رباخواری سبعانه‌ای در میان اشرافیّت قریش، که «سادنان» و پرده داران کعبه بودند، شد و شکافی بین اشرافیّت، رباخواران و مردم ایجاد کرد. محمّد نخست درفش دین را علیه رباخواران و کم فروشان و اندوزندگان زر و سیم برافراشت؛

۲. تضادّ شدیدی بین دو قبیلهٔ مهمّ قریش بنی‌اُمیّه و بنی‌هاشم وجود داشت، و لذا طبیعی است که ایده‌ئولوژی مخالفت (اپوزیسیون) از میان بنی‌هاشم بروز کرد و به حربه‌ای کارا برای مبارزه با آل سُفیان و تسلّط ظلمانی آنها بدل شد. بنی هاشم جناح دمکراتیک‌تر در میان قبایل قریش بود و خود فقیرانه‌تر می‌زیست و با فقراء قریش نزدیکی بیش‌تری داشت؛

۳. زمینهٔ فکری پیدایش یکتاپرستی و مقاومت در قبال بت‌پرستی از دیرباز در بین قبایل عرب وجود داشت. در میان اعراب «بنی قُرَیْظه» دین یهود و در میان «غَسّانیان» و «بنی لَخْم» مسیحیّت رواج داشت. از میان قبیله «بنی حَنیف» نیز «حَنیفانی» برمی‌خاسته‌اند که به یکتاپرستی فرا می‌خوانده‌اند.

شخصیّت محمّد بن عبدالله، جوانی خوب‌روی و هوشیار و بازرگان‌پیشه از بنی‌هاشم، گِرِه‌گاهِ

این تضادها و برخوردگاهِ 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 محمّد مانند **وَرَقَةبن نوفِل، سَلمانِ فارسی، کَعبِ یهودی، صُهَیْبِ** مسیحی و غیره نیز در غناء تدریجی تصوّرات دینی و جهان‌بینی محمّد غافل شد. به عقیدهٔ کارشناسان، مندرجات قرآن نشان می‌دهد که محمّد اطّلاعات خود را مستقیماً از منابع اولیّه ادیان گوناگون اخذ نکرده، بلکه از دست‌های دوّم اقتباس کرده است.

مبارزهٔ محمّد 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 تحوّلات عینی و عمقی عظیمی در تمدّن بشری منجر گردید و فرهنگِ آمیخته و پیوندیِ (سنکرتیکِ) اسلامی را در ایران و حجاز و عراق و سوریه و شام و اَندَلُس و غیره به وجود آورد.

ایده‌ئولوژیِ اسلامی و مشخّصاتِ آن

به قول دُزی (Dozy)، اسلام‌شناس معروف هلندی، اسلام از جهت احکام ایده‌ئولوژیک و جهان‌شناسیِ (کوسموگونیِ) خود «تقلید تقلید» است، بدین معنی که داستان خلق آسمان و زمین و طبقات بهشت و جهنّم را از قِصَصِ تورات و انجیل اخذ می‌کند. خودِ ادیان یهودی و مسیحی در این زمینه از اساطیر زرتشتی اقتباساتی کرده‌اند و به علاوه، شاید از طریق سلمان فارسی (رجوع فرمائید به بررسی خاصّ در مورد او در همین مجموعه) دین مَزدَه یَسنه تأثیرات مستقیمی نیز کرده باشد.

قرآنی که اکنون در دست است به دست «زیدبن ثابت انصاری»، پسرخوانده و کاتِب وَحْیِ محمّدبن عبدالله، کتابت شده است. ابتدا در زمان ابوبکر آن را به نام «مُصْحَف» مدوّن کردند و سپس به وسیلهٔ عُثمان بن عَفان، خلیفهٔ اُمَوی نژاد (که پیش‌داوری‌های نامساعدش نسبت به اهل بیت مورد شک نیست) تنظیم شده است (۶۵۱ هـ. ق). در همان روزگار قُرّاء و صحابه‌ای مانند «ابیّ‌بن کعبه» و «ابوموسی اَشعَری» متن مدوّن عثمان را مخدوش می‌دانسته‌اند. بعدها در اثر اختلاف قراآت، حَجاج بن یوسف ثقفی، عامل ستم پیشهٔ معروف، که او نیز از کین ورزان به خاندان محمّد بود، بار دیگر قرآن را «تدوین و تنظیم کرد». تردیدی نیست که قرآن موجود کلام محمّد است که بدون انتظام خاصّی از جهت موضوع یا از جهت تاریخِ نزول و فقط بر پایهٔ کوتاهی یا بلندی سوره‌ها تنظیم شده است، و جمعی از اسلام شناسان اروپائی (مانند: گُلدتسهیر، و للهائوزن، دُزی، نُلدِکِه و غیره) کوشیدند تا آن را بر حسب زمانی (کرونولوژیک) تنظیم کنند.

برخی از اسلام شناسان بر آنند که، قرآن حاضر اولاً تماماً کلام محمّد نیست، زیرا از جهت زبانی یکدست نیست، ثانیاً در آن دخل و تصرفّات زیادی شده است و بر این پایه بعضی از آنها در وثوق و سندیّت قرآن به مثابهٔ کتاب محمّد تردید کرده‌اند. در این جا محل این بحث فیلولوژیک و تاریخی نیست، ولی چنان که گفته شد نمی‌توان این فرضیّات را مسلّم گرفت.

شیعه مدعی است که در قرآن نکاتی در تأیید و مدح علی‌بن ابی‌طالب و ذَمّ بنی‌سُفیان بوده که مدوّنان مغرض آنها را محذوف کرده‌اند و حتّی سوره‌هائی نیز در اثبات این مدّعا ایجاد شده است. برخی از اسلام شناسان خارجی از آن جمله دانشمند شوروی پتروشوسکی این دعوی را پر بی پایه نمی‌شمرند و می‌گویند پیغمبر مثلاً نفرت خود را از «ابولَهَب» و همسرش بیان داشته، و چه‌گونه ممکن است با آن همه گریز و آویز با ابوسفیان و آن همه گُربُزی و ستیزه جوئی که این خانوادهٔ تیره‌دل در حقّ محمّد و آل و یارانش به کار می‌برده‌اند، از دیگر خصمان خود یاد نکرده یا یاران وفادار خود را نستوده باشد.

نُلدِکِه قرآن را از جهت سوره‌های مکّیه اولیّه و سوره‌های مدنّیه و سپس سوره‌های مکّیهٔ ثانویه تنظیم کرد و توانست از پسِ کنایات سمبولیک قرآن سایهٔ حوادث مشخّص مانند غَزَوات و سَرایای رسول و یارانش و حوادث دوران محمّد را بیابد.

حق با گُلدتسهیر است که مندرجات اساسی قرآن، علیه آداب متداول دوران پیش از محمّد است که نام «جاهلّیت» 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 (انّماالمؤمنون لاخوه) و دمکراتیسم قبیله‌ای را به میان آورد و گفت که فضیلت هر کس در نزد خدا به پارسائی آن کس است، خواه سیدِ قرشی باشد یا عَبدِ حبشی.

قرآن از طریق دعوت به مشاهدهٔ شگفتی‌های طبیعت خواننده را به قبول وجود خداوند یکتا می‌خواند و از طریقِ اِنذار به آتش جهنّم و عذاب‌های سَقَر و بشارت به لذّات 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 جاهلیّت و افکار و عقاید آن ایّام است.

ایده‌ئولوژی قرآن تنها به سوره‌ها و آیات قرآنی محدود نیست. علاوه بر قرآن، «اخبار» و یا «احادیث» نیز از پایه‌های مهمّ شریعت است. احادیث یا «**مَرفوع**» است (یعنی منقول از خود پیغمبر) یا «**موقوف**» است (یعنی از صحابهٔ پیغمبر)، یا «**مَقطوع**» و «**مُرسَل**» است (که از تابعین یعنی کسانی که با صحابهٔ رسول تماس داشته‌اند و زمانشان را درک کرده‌اند) نقل شده است.

«اِسناد» یعنی رابطهٔ سندی این احادیث باید بررسی گردد که آیا «**مُتقَن**» و «**صحیح**» است یا «**حَسَن**» (قابل اعتماد) و یا «**ضعیف**». علت آنکه بحث احادیث مَرفوع و موقوف و مَقطوع به میان

آمد برای آن بود که قرآن پاسخگوی آن همه مسائل دم به دم انبوهی که جامعهٔ بغرنج شوندهٔ اسلامی به میان می‌آورد، نبود. «جامعهٔ اسلامی» که در عین حال یک «امّت مذهبی» بود، یعنی سیاست را با دین و امارت را با امامت یکسان می گرفت، می‌خواست همهٔ مطالب ومعضلات را اقوالِ بزرگانِ معتبرِ دین (رسول، صحابهٔ رسول، تابعین و تابعینِ تابعین) حل کنند. طبیعی است که در محیط پاتریارکال اِسناد به قولِ ریش سفید از هر دلیل دیگر برای مردم مقبول‌تر است و لذا تکیه بر اوتوریته بر تکیه به عقل می‌چربید.

احادیث «مُسْنَدی» که از طرق و مجاری مختلف به پیغمبر یا به صحابه میرسید، اخبار یا احادیثِ «**مُتواتِر**» یا «**مَشهور**» نام داشت و آنها را بر حسب «رجال» یا بر حسب «موضوع» تقسیم می‌کرده‌اند (چنان که در دوکتاب معتبرِ مانند صِحاح بخاری و صِحاح مسلم آمده است)[۲].

اسلام شناس معروف گُلدتسهیر ثابت کرده است که اکثرّیت مطلق احادیث غلط است. وی به اتّکاء اسناد فراوان ثابت کرد که احادیث فراوانی است که از جهت کیفیّت مطلب، نحوهٔ بیان و افادهٔ زبانی و منطقی خود اصلاً نمی‌تواند به زمان پیمبر مربوط باشد.

پس از آنکه اخبار و احادیث هم با همهٔ وفور حیرت انگیز خود نتوانست پاسخگوی مسائل و مشکلات فزایندهٔ زندگی یک جامعهٔ عظیم و کثیر الاقوام باشد و رشد همه جانبهٔ جامعه نیز اتکاء صِرف به اوتوریته‌ها را دشوار می‌ساخت، فقه و اجتهاد در مسائل به میان آمد. گفته شد باید دو دوران را از هم مشخّص کرد: «**دوران تشریع**» که در آن بانیِ شریعت، قانونگزاری می‌کند و سپس «**دوران تفریع**» که در آن حافظان شریعت از شرایعِ اوّلیه احکام ثانوّیه را متفرّع می‌کنند و استخراج می‌نمایند و این احکام نیز می‌تواند بر دو گونه باشد: «**احکام امضائی**» که در تأیید آن چیزیست که در گذشته گفته شده است، و یا «**احکام تأسیسی**» که به ابتکار فقیه و بنا به اجتهاد او پدید شده است. اجتهاد در مسائل شریعتی عبارت است از عمل به «رأی» و «قیاس». فقها به بررسی نقّادانه احادیث پرداختند و احادیث «ناسخ و منسوخ» را از هم متمایز ساختند و از آیات و احادیث مُسنَد و صحیح آغاز استنتاج نمودند و قواعدی در این زمینه وضع کردند مانند «**قیاس**» (بر اساس شباهت مورد عمل کردن) و «**رأی**» (بر پایهٔ روح شریعت حکم دادن) و «**اِجماع**» (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 سنّت موجود، بر اساس آنچه که در گذشته می‌شده عمل کردن) و غیره. به علاوه در مورد وظایف ناشی از شریعت و آداب دین «**واجب**» و «**مُستحب**» (یا مَندوب) و «**مُباح**» (یا جایز) و «**مکروه**» و «**حرام**» (یا محظور) را از هم باز شناختند.

در فقه اصول «عقود و ایقاعات»و نیز موازین جزا (مانند: حَدّ، قصاص، دیه، کفّاره، توبه، تَعزیر، قَسامه) در قبال گناهان و اعمال مختلف (مثلاً مانند: شِرک، قتل، قمار، سرقّت، قَذف، رِدّه،

رباء، زناء، لواط، لِعان، ایلاء، ظِهار و غیره) معیّن شده و دستگاه منظّمی از احکام برای جامعهٔ مذهبی ـ فئودالی مشخّص گردیده است.

یکی از مشکلات کار اسلام در دوران تشکیل خلافت‌های بزرگ آن بود که وی از آغاز در بارهٔ شکل حکومت، سازمان آن، کارکرد آن سخن منجزّ و قول قاطعی نگفته بود، زیرا به آن نیازی احساس نمی‌کرد. تنها آیه‌ای که در این زمینه در قرآن می‌توان از آن یاد کرد آیهٔ زیرین است: «اطیعوالله و اطیعوالرسول و اولوالامر منکم» و امّا اینکه این «اولوالامر» کیانند، روشن نبود. یکی از فقیهان معروف شافعی مذهب در زمان آل‌بویه به نام «ابوالحسن علی‌بن محمد الماوردی» کتابی نگاشت به نام الاحکام السلطانیه و در این کتاب مقرّرات انتخاب خلیفه و تعیین سلطان و جهاد (یعنی جنگ علیه کفّار خارجی) و «حروب المسالیح» (یعنی جنگ علیه یاغیان داخلی) را بیان کرده است و رابطه خلیفه را با امّت و تناسب بین حکومت مذهبی (امامت) و حکومت غیرمذهبی (امارت) را باز نموده است. بعدها قاضی القضاة شهر قاهره به نام بدرالدّین محمّد معروف به ابن‌جمعه در کتاب خود موسوم به تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام و سپس جامعه شناس معروف اسلامی «ابن خلدون» در مقدّمه مسائل سیاسی اسلامی را مطرح کردند. مثلاً ابن‌خلدون 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.

تَشَعُب در اسلام

داستان تَشَعُب 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 فرقهٔ شیعیهٔ امامیّه بپردازیم، و در این زمینه فقط به تذکاری اجمالی در بارهٔ تَشَعُب در اسلام بسنده می‌کنیم.

اسلام از همان آغاز قابل دو نوع تعبیر اجتماعی بود: **اوّل** به سود قشرهای سادهٔ مردم و علیه اشرافیّت قریش؛ **دوّم** به سود اشرافیّت قریش و به مثابهٔ درفش معنوی آنها برای سیطره یافتن بر قبایل و حکومت‌های عرب و متحّد ساختن آنها. اگر بنی سُفیان، به ویژه پس از صلح «حدیبیّه» (سال ۶۲۸ م)، که در اثر آن شهر مکّه جامعهٔ اسلامی را به رسمیّت شناخت و سپس بنی‌عبّاس تفسیر دوّم را پذیرفتند، شیعه و خوارج همان تعبیری را گرفتند که اباذر غفّاری، مقداد، سلمان، و بر رأس همهٔ آنها علی، آن را برگزیده بودند.

و از آن جا که این فرقهٔ خوارج از فِرَق شگفت انگیز اسلامی است جا دارد سخنی چند از خوارج بگوئیم. خوارج (اعمّ از «ازارق» و «اباضیّه») در جنگ صفیّن از علی، به سبب کوتاه آمدنش در

نبرد با معاویه، سخت رنجیده و پرچم طغیان گشودند. آنها طرفداران جدّی سادگی و دمکراتیسم بدوی قبیله‌ای اسلام بودند و هر کس را که بر روش آنان نمی‌رفت کافر می‌شمردند و «استعراد» یا طرد هر کافری را نیز صواب می دانستند، 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 تعصّب 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 متذکّر 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 سیطرهٔ عرب استفاده کردند و آن را به پرچمی بر ضد بنی امیّه و بنی عبّاس مبدّل ساختند. در همان ایّام حیاتِ علی کسانی (و از مهم‌ترین آنها «عبدالله بن سبا») چندان در تعظیم شخصیّت علی غلوّ می ورزیدند که حتّی وی را به مقامی خداگونه می‌رساندند. می گفتند «حبّ علیٍ حسنة لاتضّرُ معها سیّئه.» یعنی دوستی علی آن چنان نیکی است که با بودنش هیچ بدی نمی‌تواند زیان رساند. زیاده روی‌های عبدالله‌بن سبا چندان بود که علی ناچار شد او را از پیرامون خویش دور کند.

لفظ «شیعه» از آن آغاز تنها اِطلاق به هواداران علی و آلش نمی‌شد، بلکه در زمان امویان «شیعهٔ» 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 بنی امیّه زندانی بود، در ایّام بند و زنجیر با ابومسلم خراسانی آشنا شد. ابومسلم آن ایّام غلام بود. بکیر بن ماهان بومسلم را از غلامی باز خرید و او را در زُمرهٔ شیعیان آل عبّاس در آورد و برای تدارک قیام به سود عبّاسیان به خراسان فرستاد. بکیر بن ماهان از سازماندهان مهمّ اپوزیسیون بنی‌العباس علیه بنی‌امیّه است که به شیعهٔ عبّاسی معروفند و «راوندیّه» نیز در این زُمره بوده‌اند، ولی عبّاسیان که خود از قشرهای متمکّن و متموّل 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 «راوندیّه» را که (منصور خلیفه را به حدّ خدائی می رساندند) ساختند و آنها را نابود کردند. عباسیان در عمل نشان دادند که دست کمی از امویان ندارند، و در واقع اگر آنها در غدر و خدعه و قساوت بی پروا 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 زیّ و آداب ایرانی بیارایند، 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

مِهر 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 العزیزبالله خلیفه عبّاسی، خان خونخوار مغول، چنگیز، را به تصرّف ایران تحریض می‌کند، ولی ایرانیان (و از آن جمله فیلسوف و عالم شیعی خواجه نصیرالدّین طوسی) سرانجام به دست هلاکوخان مغول خلافت عبّاسی را برای همیشه بر می‌اندازند[۴]. و نیز باید گفت در همان ایّام که «استعجام» خلیفه و اشراف عرب به تدریج موجب «استعراب» امراء و اشراف فئودال عجم می شود، اپوزیسیون نیرومند شیعی به صورت جنبش اسمعیلی و زیدی در میان فرودستان جامعه گرم کار و پیکار بود. تشیّع از همان آغاز با شعوبیّت و تعصّب ایرانی در آمیخت و به پایگاه معنوی مقاومت ایرانیان بدل شد. بیهوده نیست که فردوسی شیعی مذهب با چنان خشم از مقدّسات سنیّان یاد می‌کند و می‌گوید:

چو با تخت، منبر برابر شود
همه نام بوبکر و عُمّر شود!

شیعهٔ امامیّه، ایده‌ئولوژیِ آن

شهرستانی در الملل و النِحَل شیعه را به شیعهٔ معتدل (امامیّه، کیسانیّه، زیدیّه) و شیعهٔ غالیّه (اسمعیلیّه و غُلاة) تقسیم می‌کند. به این فِرَق باید شیعهٔ افطحیّه را نیز افزود. در بارهٔ شیعهٔ امامیّه یا اثنی عشریّه، دیرتر و با تفصیل نسبتاً بیشتر سخن خواهیم گفت. اما نام **کیسانیّه** از «کیسان‌بن ابوعمر» از سرداران لشگر «مختاربن ابوعبیدهٔ ثقفی» آمده است که در سنین ۶۸۵-۶۸۷ هـ.ق به سود «محمد حنفیّه» فرزند علی امیرالمؤمنین، برادرِ حسین‌بن علی شهید کربلا، قیام کرد. **زیدیّه** طرفداران زیدبن علیّ‌بن حسین فرزند «زین العابدین» هستند و امّا محمّد باقر را به امامت نمی‌پذیرند، زیرا او را به اندازهٔ کافی مبارز در راه حق خود نمی‌شمرند. به عقیدهٔ زیدیّه، امامت حق اهل بیت است، ولی امام لازم نیست فرزند امام یا امامزاده باشد و حق دارد مانند خلیفه‌ای حکومت کند.«محمّد نفس زکیّه» و «حسین بن علی بن حسن صاحب فخ» از زیدیّه‌ای 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. **افطحیّه** طرفداران عبداله‌بن افطح فرزند امام ششم بودند که هفتاد روز بعد از پدر زنده بود و برخی او را امام شمرده‌اند. و امّا **اسمعیلیّه** طرفداران اسمعیل

فرزند ارشد امام جعفر صادقند. جعفر صادق، اسمعیل را از امامت محروم و موسی‌بن کاظم فرزند چهارم خود را بدین سِمَت منصوب داشت. زیرا گویند که اسمعیل شراب‌خوار و برای تقلّد سمت پیشوائی روحانی مسلمین نابرازنده بود.

از نظر اسمعیلیّه، اسمعیل و سپس فرزندش «محمّد بن اسمعیل» امام برحقّند. آن گاه سه چهار شکل متفاوت برای بقیّه امامان مستور و غیبی اسمعیلی وجود دارد و از جمله برخی چون عدد هفت را مقدّس می‌شمرند، محمّدبن اسمعیل را خاتم الائمّه می‌دانند. اسمعیلیّه، بر خلاف اهل سنّت که به درک قشری و ظاهری آیات و احادیث و احکام معتقدند (آنچه که اروپائیان آن را تعبیرِ **Exotérique** می‌نامند)، به تأویل باطنی (آنچه که اروپائیان تعبیرِ **Esoterique** می‌نامند) باور دارند و از طریق «تأویل» آنچه را که می‌خواهند از آیات و احادیث استخراج می‌کنند و دل به‌خواهِ خود را در چارچوب اسلام اثبات می‌نمایند. حکیم و شاعر اسمعیلی ناصرخسرو در این زمینه می‌گوید:

هر که بر «تنزیل بی‌تأویل» رفت
او به چشم راست، در دین اَعوَر است
مر نهفته دفتر «تنزیل» را
معنی و «تأویل» حیدر، زیور است
مشکل تنزیل بی‌تأویل او
بر گلوی دشمن دین خنجر است

در مورد اسمعیلیّه 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 حوالت می‌دهیم.

و امّا **شیعهٔ امّامیّه** به ۱۲ تن از فرزندان علی به مثابهٔ امام معصوم و برحقّ 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]. وسواس ایمانی و اخلاقی فراوانی داشت که او را به انسانی نیک، ولی سیاستمداری مردّد و بی توفیق 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 سنیّان (یا: ناصبیّان) «روافض» می‌نامیدند، ستایندهٔ وی بودند، خودِ این ناصبیان نیز علی را می‌ستودند، مثلاً سنّی متعصبّی مانند شاعر بزرگ، جامی، در منظومهٔ «سلسلة 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 مشتی دون
آید از مدح او علی را عار
ز آفرینش بود علی را بار
بود سّر کمال مصطفوی
گشت ختم خلافت نبوی
این علی از کمال خلق و سیَر
عین بوبکر بود و عین عُمَر

این اشعار نشان می‌دهد که در ایران حتی سنّیان معتقد، علی را «سّر کمال مصطفوی» می دانسته‌اند. به همین سبب ترویج دینی شیعیان تکیه گاهی معتبر داشت و راه رخنه‌اش گشاده بود.

و امّا حسین صفات نیکوی پدر را به ارث برده و مظهر آن «مروّت»و «فتوّتی» بود که در نزد عرب جاهلی ذروهٔ خُلق کامل انسانی محسوب می‌شد. شهادت مردانه‌اش در نبرد با خلیفهٔ 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 سنّی نیز هست، زیرا مادرش از اعقاب ابوبکرِ صدیق نخستین خلیفه است، بنیادگذار تئولوژی شیعه امامیّه است. بعدها «محمّدبن حسن القُمی» و «محمّدبن یعقوب الکُلَینی» و «ابن بابَوَیهْ» و «شیخ صَدوق» و «شیخ مُفید» و «شیخ طوسی» و دیرتر «علّامهٔ حِلّی» و «مجلسی» اصول فقه و تئولوژی شیعه را بسط دادند.

نقش امام جعفر صادق در تنسیق سنن شیعی به قدری است که کیش شیعیان امامی «مذهب جعفری» نام گرفته است. در پیرامون جعفر صادق نیز ستایندگان اغراق‌گو بسیار بودند. از آن جمله مردی از مادری جمیله نام از نژاد بربر یا اَندلُس به نام «ابوالخطّاب» (عیناً مانند «عبداللهبن سبا») که جعفر صادق را به رتبهٔ خدائی می‌رساند و امام ناچار شد به شیوهٔ جدّ خود آن مرد را از پیرامون خود براند. ابوالخطّاب پس از رانده شدن فرقه «خطابیّه» را بنا نهاد و کماکان به تبلیغ الوهیّت جعفر صادق ادامه داد.

شیعه امامیّه به «امام مفترض الطاعه» که مظهر نور محمّدی و معصوم است و از غیب و باطن احکام اطّلاع دارد معتقد است. در بارهٔ آنکه امام از غیب و باطن خبر دارد نظرّیات مختلف است. پیمبر خود از قبول این نسبت اِبا داشت[۶] و وقتی از او معجزه و غیب‌گوئی می‌خواستند می‌گفت:

«آیا من جز انسان فرستادهٔ خداوند کس دیگر هستم؟»[۷]

ابن بابویه در کتب خود (مانند: عقاید ، التوحید) آورده است که امام ششم در بارهٔ کسانی که قدرت ماوراء طبیعی برای محمّد و علی قائل می شدند 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 مدّعی است ما می‌آفرینیم و روزی می‌دهیم، از او تَبَرّی می‌جوئیم چنان که مسیح از نصرانیان تبّری جست.»

و علی نیز وابستگی هر انسانی را به انسان دیگر جز به خدا ردّ می‌کرد.

شیعه به «مهدوّیت» و ظهور مجدّد «قائم آل محمّد» 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 آلایشها خواهد پالود. باور به مهدوّیت در نزد اهل تسنّن نیز وجود دارد، ولی به قدرت و عمق باور شیعیان امامی نیست. در دوران حکومت «سربداران» خراسان، در شهر سبزوار هر روز اسب «صاحب الزّمان» را می‌خواستند و اسب خواستن یکی از رسوم تجلیل و تکریم امراء متشخّص در آن ایّام بود. البته سربداران که از ایده‌ئولوژی شیعهٔ امامیّه علیه غاصبان ترک و مغول استفاده می‌کردند از این تظاهر نیّت سیاسی خاصّی داشتند.

کتمان و **تقیّه** یا دین‌پوشی (نظیر آنچه که ژزوئیت ها در قرون وسطی **Reservatis Mentalis** می‌نامیدند) در عین حفظ ایمان به اهل بیت در درونِ خود، برای شیعه در دورانی که نیروی اپوزیسیون و تحت تعقیب بودند مجاز بود. می‌گفتند: «التقیّه دینی و دین آبائی و من ترکها قبل خروج قائمنا فلیس منّا» (یعنی دین پوشی و از بیم پنهان داشتنِ عقیدهٔ خود شیوهٔ من و نیاکان من است و هر که پیش از خروج مهدی این شیوه را ترک گوید از ما شیعیان نیست)[۸]، یا «الضرورات تبیح المحظورات» (یعنی به کار محظور و حرام و ناسزاوار به هنگام نیاز و ضرورت می‌توان دست زد)، و یا «و من نجی برأسه فقد ربح» (کسی که بتواند سر خود را برهاند سود کرده است)، و یا «الفرار ممالایطاق 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:

«رحم‌اله الی امرء رای حقا فاعان علیه و رای جورا فرده و کان عونا بالحق علی‌صاحبه.»[۹]

یا این آیات قرآن:

«لن تنالوا البر حتی تنفقو مماتحبون.»[۱۰]

«ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا، بل احیاء عند ربهم یرزقون.»[۱۱]

ولی تاکتیک «تقیّه» غالباً یک نوع مقاومت پاسیف بود، نه گریز از نبرد و تسلیم به دشمن، و

توجیه آن را باید در موارد مشخّص تاریخی جست و در این زمینه حکم تجریدی، صرفاً بر اساس اخلاقیّات نمی‌توان و نباید صادر کرد.

شیعهٔ امامیّه برای تنظیم فقه و اصول خود تلاش حیرت‌انگیزی به کار برد. در امر تعبیر اخبار و نحوهٔ استفاده از آن بحثی شدید، به ویژه در دوران صفوی، بین «اخباریون» و «اصولیون» یا «مجتهدین» درگرفت. سودمند است که با کیفیّت این بحث، ولو به اختصار، آشنا شویم.

در نظر اهل اجتهاد یا مجتهدین «احکام واقعی» حتّی در مورد آیات قرآنی، امروزه برای ما حاصل نیست و تنها چیزی که از قرآن می‌دانیم «احکام ظاهری» است. در بارهٔ احادیث و اخبار و روایات و مأثورات نیز (حتّی در مورد نوشته های کُلَینی و شیخ طوسی و شیخ طَبرِسی و شیخ صَدوق و شیخ مُفید)[۱۲] اختلاف و تباین دیده می‌شود، لذا باید از طریق قیاس و استحسان و استصحاب و با توسّل به علوم دینی مانند «اصول» و «تفسیر» و «علم الرجال» و «علم درایت»و غیره در بارهٔ احکام **اجتهاد کرد** و هر کس هم مستعد آن نیست که به مقام اجتهاد دست یابد، مگر آنکه این علوم را فراگیرد و صلاحیّت دینی و اخلاقی کسب نماید. لذا ناچار اُمّت شیعه به «مجتهدینِ» قلیل و «مقلّدینِ» کثیر تقسیم می‌شوند و این مقلّدین باید قول آن مجتهدین را به کار بندند.

اما اخبارّیون که مخالفان مجتهدان اصولی هستند، بر آنند که یقین بر دو قسم است: یقین قطعی و یقین عادی. نیل به یقین عادی در بارهٔ روایات و احادیثِ منقول از «اصحاب عصمت» و کسانی که به دوران معصوم (امام) نزدیک بوده‌اند میسّر است و نیازی به اجتهاد نیست و کافیست شخصی عربی بیاموزد و آنها را بخواند و بفهمد. احکام دینی یا مانند آیات قرآن «قطعی الورود» 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 برگیرید و آنچه را با آن ناسازگار است رها کنید. لذا تقسیم امّت شیعه به مجتهد و مقلّد غلط است. در طول زمان مجتهدین که منطق نیرومندتر داشته‌اند در نبرد علیه اخبارّیون 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 ائمّه و معصوم زادگان و عزاداری بر اهل بیت با اقامهٔ مراسم «شبیه سازی» و به راه انداختن دسته‌های مذهبی همراه با شکنجهٔ تن و خَستن خود به تیغ و ذکرِ کلمهٔ شهادت به نام علی در اذان (اشهد ان علیّاً ولی الله) که جمعی از مجتهدین آن را نادرست می‌دانند و اِطلاق معجزات و خوارق عادات به رسول و اهل بیت. موافق احکام معتبر شیعی همهٔ 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 فِرَق دیگر شیعه مانند کیسانیّه و سبائیه و

افطحیّه و اسمعیلیّه و زیدیّه و غیره نیز وارد شده است.

نقشِ تَشَیُّع در تاریخِ 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 صفّویه، شیعیگری در ایران به ویژه در ده شایع بود و ایده‌ئولوژی 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 اقلیّت بودند، ولی غالباً این اقلیّت، اقلیتّی فعال و پرکار بود و در جنبشهای خلقی و آموزشهای اجتماعی که علیه سنّی‌گری، این ایده‌ئولوژی دولت فئودالی، عمل می‌کرد، تأثیر می‌بخشید.»

همو در همان کتاب (صفحه ۲۴۸) می‌نویسد:

«از اواسط قرن نهم میلادی رهبری ایده‌ئولوژیک جنبش‌های خلقی در ایران به دست شیعیان افتاد. ابتدا زیدیان و سپس قَرامطه و اسمعیلیّه و آن گاه شیعهٔ امامیّه و غُلاة شیعه این رهبری را به دست گرفتند.»

این تحلیل دانشمندان ذی‌صلاحیّت شوروی که از موضع مارکسیسم انجام گرفته در بارهٔ نقش تشیّع در تاریخ کشور ما کاملاً درست است.

شیعه، اعم از زیدیّه یا امامیّه، از زمان آل بویه و علویان و سپس در دوران ایلخانان مغول مانند غازان خان، به ویژه الجایتو سلطان محمّد خدابنده که در قرن هشتم شیعیگری را پذیرفت و در سکّه ها و خطبه ها به تجلیل نام دوازده امام پرداخت و آن گاه 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 گاه گاه مجبور بود بار دیگر میدان را به رقیب خود (مذاهب اهل تسنّن) رها کند.

سرانجام در دوران صفّویه، شاهان صفوی که خود را از اولاد علی و سیّد جلوه داده بودند، شیعهٔ امامیّه اثناعشریّه را به مذهب رسمی مبدل می‌کنند. این حربه معنوی را شاهان صفوی برای مقابله با اُزبکان سنّی در شرق و عثمانیان سنّی در غرب ایران لازم داشتند و در واقع نیز حربه، حربه‌ای کاری بود و در حفظ استقلال ایران و اتّحاد اقوام مختلف نقشی بازی کرد.

این ارزیابی به هیچ‌وجه بدان معنی نیست که محتوی تشیّع مانند همهٔ مذاهب سرشار از عقاید و

مراسمی نیست که پایهٔ 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 مشخّص بررسی کرد. لذا اگر نقّادی شادروان کسروی از شیعیگری از نظر مقتضیّات روز دارای محتوی منطقی باشد، از جهت قضاوت تاریخی دارای چنین محتوی نیست[۱۴].

اسلام به طور اعمّ و شیعه به طور اخصّ، چنان که در مورد مَزدَه یَسنه 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. تشیّع در ایّامی که حربهٔ اپوزیسیون بود و تشیّع در دورانی که به حربهٔ هیئت حاکمه بدل گردید دارای نقش همانندی نیست. همهٔ اینها را یک پژوهندهٔ تاریخ اسلام و تشیّع باید با انصاف و عینیّت علمی در نظر گیرد. زمانی بود که ستایش خاندان علی، مشتی کوبنده بر پوزهٔ خلفاء غاصب اموی و عبّاسی محسوب می‌شد و در همان زمان بود که فردوسی، یکی از احیاء گران سنّت و فرهنگ ایرانی در دوران سلطهٔ عرب، این اشعار را به نام یکی از روشن‌ترین چهره‌های اسلام و تشیّع نوشت:

...که من باب علمم، علیّم دراست
درست این سخن گفتِ پیغمبر است
گواهی دهم کاین سخن راز اوست
تو گوئی دو گوشم بر آواز اوست

ابوالعلاء و اسلام

فیلسوفِ مَعَرّه، ابوالعلاء، ضمن اشعار آبدار و ژرف خود، بارها مسائل دینی و اسلامی را مورد نقد و طنز قرار داده است و نگارندهٔ این سطور زمانی ابیات منتخبی از دیوان او را از شعر تازی حتّی 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 تنوّع 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 والثم الحجر
فیا عجبا من مقالاتهم
ایعمی عن الحق کل البشر

شگفتم ز کسری و یاران او
که شویند رخ را به بول بَقَر
و قول یهودان که شوق خداست
به سُتخوان نرم و به بوی قتر[۱۵]
وستم دید و مقتول شد بی ظفر
و آنان که آیند از دور دست
که بانگی بر آرند گِرد 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 بِهْ انگاشت
کاش دانستمی درست کجاست

و نیز :

ید بخمس مئة من عسجد فدیت
ما بالها قطعت فی ربع دینار
تناقض! مالنا الاّالسکوت له
و ان مانعوذ بمولانا الی النار

دستی که مر او راست دیت پانصد دینار
از چیست به یک چارم دینار ببُرند
این گرچه تناقض بود اما توخمُش باش
آن به که نگویند و ننالند و نغرند[۱۷]

و نیز :

قالو النا خالق قدیم
قلنا صدقتم، لذا نقول
زعممّتوه بلامکان
و لازمان، الا فقو لوا!
هذا کلام له خبئی
معناه: «لیست لنا عقول»

گفتید که مر ربّ 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 جیّد؟

فا میرهم نال الاماره بالخنا
و تقیهمّ بصلوته متصیّد
کن من تشاء، مهجنا او خالصا
فاذ ارزقت غنی، فانت السیّد

گویند:«فلان نیک است از بهر رفیقان»
کذب است،که برخلق نشدخیر 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 آوردعلم شد به سیادت

و سرانجام این شِکوِهٔ تلخ ابوالعلاء را از محیط نیز یاد کنیم و به این مقال خاتمه دهیم:

یا ربّ اخرجنی الی دارالرضی
عجلا، فهذا عالم منکوس
یبغون بالخسر الرباح و بالاذی
حسن الثواب، فکلّهم موکوس
وأری ملوکا لاتحوط رعیه
فعلامُ، تؤخذ جزیه و مکوس

ایزدا ما را به دنیای سعادت‌ها رسان
زودتر، زیرا که این دنیاست پُر از ناکسی
در اِزایِ هر زیان خواهند بهر خویش سود
مِهربانی 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. کلیّات مارکس و انگلس، چاپ شوروی، جلد ۲۸، صفحهٔ 210 و 221، انگلس در جای دیگر (کلیّات مارکس وانگلس، چاپ دوّم، جلد ۲۱، صفحهٔ 484) می‌گوید:

«انقلاب مذهبی محمّد مانند همهٔ جنبش‌های مذهبی ازجهت شکلِ ظاهر واکنشی بود برای بازگشت موهوم به کهن، به ساده.»
مقصد انگلس آن است که، احیاء دمکراسی قبیله‌ای که دراثر بسط روابط بردگی فئودال بیش از پیش رو به زوال بود، از ایده‌آل‌های اوّلیهٔ اسلام شمرده می‌شد و این بازگشت به کهن (به دمکراسی پاتریارکال) را انگلس به علّت عدم واقعیّت تاریخی آن «موهوم» می‌شمرد.
۲. مهم‌ترین احادیث یا «صِحاح» عبارت است از صِحاح بخاری (قرن دوّم)، صِحاح مسلم (قرن سوّم) صِحاح ترمذی (قرن سوّم)، جامع السنن **نسایی** (قرن چهارم) جامع السنن **ابن ماجه** (قرن سوم). برخی از اسلام شناسان مانند پرفسور بلیایف برآنند که چون جمع‌آوری احادیث خیلی دیرتر از ایام زندگی رسول و صحابه آغاز شده است، صحّت و وثوق حتّی معتبرترین آنها سخت محل تردید است. در این زمینه نظر گُلدتسیهر نیز در متن ذکر شده است.
۳. در زمینهٔ تأثیر منفی سیاست غدّارانهٔ خلفاءِ عبّاسی 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 عبّاسیان 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 می سازد. مولوی در این باره می گوید:

گرچه یک بغداد ویران کرده شد
هر طرف بغدادها بنیاد کرد
ابلهان گفتند: «شهرداد» رفت
عاشقان گفتند: «بالله داد کرد»
بر هوا رقصان بود شقّه علم
رقص بر شقه است آن، نی باد کرد

۵. اسلام شناس معاصر شوروی، ئی . پ. پتروشوسکی، در کتاب خود اسلام در ایران ـ قرن ۷ تا ۱۵ میلادی (مسکو، سال ۱۹۶۶) در صفحهٔ 40، توصیفی از شخصیّت علی می‌دهد که جالب است. وی می‌گوید: «علی پروردهٔ 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 وسواسی کم نظیر داشت و از مقام پرستی و مال اندوزی کراهت می‌ورزید. بی شک جنگاوری دلاور و استوار بود. در غزوات بدر و اُحُد (که در آن ۱۶ زخم برداشت) و تقریباً همهٔ 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 کلّی فاقد مختصّات سیاسی بود. ترس از مسئولیّت در نزد خدا، ترس از ریختن خون مسلمانان که از عقاید دینی‌اش ناشی می‌شد و وسواس افراطی در امور اخلاقی او را مردّد و متمایل به سازش می‌ساخت. از آن‌جا که سراپا موقوف معتقدات دینی بود خِرَدش 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: «لوکنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر و مامسنّی السوء.» یعنی: «اگر غیب می‌دانستم بر نیکی‌های خود می‌افزودم و بدی به من نمی‌رسید.»
۷. در قرآن آمده است :«سبحان ربی، هل کنت الابشرا رسولا» (سوره اسراء، آیهٔ ۹۳). یعنی: «ستایش بر خدای آیا من جز انسانی فرستادهٔ وی چیز دیگر هستم.» در آیات پیشین پیمبر 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 متعَرَض 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 وستم را دید و ردَش 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 درنزد خدای خویش روزی خوارانند.»
۱۲. مراجع معتبر شیعه عبارت است از: اصول و فروع کافی از ثقة الاسلام کُلَینی (قرن چهارم هجری) و من لایحضره الفقیه از ابن بابَوَیه قمی معروف به شیخ صَدوق (قرن چهارم) و التهذیب از شیخ طوسی (قرن پنجم) و الاستبصار از همان مؤلّف و تجرید العقاید از خواجه نصیر (قرن هفتم) و شرح تجرید از علّامهٔ حِلّی (قرن هشتم) و وسائل الشیعه شیخ حُرِعاملی (قرن یازدهم) و مستدرک الوسائل از نوری طَبرِسی(قرن چهارم).
۱۳. مورّخ ترک سُنی مذهب «منجّم باشی»، نویسندهٔ 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 بی اعتنایی به احکام الهی وصف می‌کند. مسلّماً در این توصیف هم حقیقت و هم غرض مذهبی هر دو تأثیر داشته است (به نقل برائون در«تاریخ ادبی ایران»، از جلد سوّم کتاب صحائف الاخبار، صفحهٔ ۱۵۰، چاپ اسلامبول، سال ۱۲۸۵ هجری).
۱۴. رجوع کنید به رسالهٔ جالب شادروان کسروی به نام شیعیگَری یا بخوانید و داوری کنید.
۱۵. ریح القتر: بوی پراکنده، یا بوی گوشت سوخته.
۱۶. لاذقیّه، شهری است در سوریّه.
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 شخصیّتِ شگفت مرموز
سلمانِ پارسی (روزبه پورِمرزبان)

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 جذّاب تاریخ کشور ما چهرهٔ روزبه پورِمرزبان موسوم به «سلمان فارسی» از صحابهٔ معروف پیغمبر اسلام است، که به واسطهٔ شهرتش به پارسی بودن و زهد و وَرَع، سوزنی سمرقندی شاعر و ضیاء خجندی شاعر دیگر (موسوم به پارسی زاده) خود را از اولاد وی می‌شمردند (!) سلمان به احتمال قوی در تشکّل ایده‌ئولوژی اسلامی نقشی داشته است و در نزدیکی بسیار زیاد و صمیمانه و محرمانه‌اش به محمّدبن عبدالله و خاندانش، به ویژه به علی و آل او، تردیدی نیست و حدیث معروف «سَلمانُ مِنّی و أنَ مِن سَلمان»، «سلمانُ منّا اهل البیت» 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 سیَر به درستی روشن کرد. در بارهٔ زندگی سلمان یک سلسله اطّلاعات مکرّر و به احتمال قوی مسلّم در انواع کتب از دینی و غیر دینی، از عربی و فارسی آمده است و ما مجموعهٔ این اطّلاعات 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 توسّل جست و ارزش این حدسیّات نیز در حدود حدسیّات است، زیرا برای واقعیّت 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 می‌شمرند که شاید به علّت 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 قبیلهٔ «بنی کلب» در آمد و سپس کسانی از قبیله «بنوقُریظه» (که خود یهود بودند و بعدها ریحانه بنت زید از همین قبیله همسر پیمبر شد) او را خریدند و به مدینه بردند و در مدینه مسلمان شد و از بردگی رهائی یافت و از یاران و صحابهٔ محمّد گردید و در غزوهٔ «خندق»که اتحادیّهٔ کلیّهٔ قوای ضدّ محمّد 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 پیمبر در «مسجدالنّبی» همراه گروه دیگری که «اهل صُفّه» نام دارند در شبستان مسجد می خفت. داستان اهل صُفّه دراز است و خود این واژه ترجمهٔ **Stoic** و رواقیّون را به یاد می‌آورد و شیوهٔ مرتاضانهٔ آنها در واقع نیز رواقی بود. برخی از صوفیّه منشأ خود و نام خویش را (البتّه 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 **هِلال بن رُباح** و **سلمان فارسی** و **عَمّار یاسِر** و **صُهَیب بن سنان** و **زیدبن خطاب** و **مِقدادبن اَسوَد** و دیگران؛ و از آن جا که افرادی مانند سلمان و صُهَیب که اهل صفّه بودند با وجود آنکه نسب از قریش و بنی هاشم نداشتند،به سبب دینداری و پارسائی در نزد پیمبر و مسلمانان محبوبیّت یافته بودند شاعر رازی این شعر را به تازی در بارهٔ سلمان می گوید:

لعمرک ما اللا نسان الابدینه
فلا یترک التقوی، اتکّالا علی النسب
لقد رفع الاسلام سلمان فارسی
و قد رَفع الشرک الشریف ابا لَهَب[1]

پس از مرگ پیمبر و واقعه «سقیفه بنی ساعده» که در آن مهاجرین و انصار ابابکر را از راه شُور به خلافت برداشتند، سلمان جزء کسانی بود که به حمایت از علیّ‌بن ابی‌طالب واعتراضش نسبت به این تصمیم، از ضرورت امامت و ولایت علی دفاع کرد و جملهٔ 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» عدّه‌ای از بزرگان صحابه بودند، مانند **سَلمان** و **اَباذَر غَفاری** و **عَمّار یاسِر** و **جابربن عبدالله** و **عبّاس‌بن عبدالمطلب** و **اُبی‌بن کَعب** و غیره؛ و سلمان و اَباذر و مِقداد وعَمّار را شیعه چهار رکن تشیّع می‌نامند و برای آنها ارزش بسیاری قائلند.

و امّا این جریان جانشینی محمّد جریان جالبی است. عدّه‌ای از اعراب، که به رسم قبایل عرب به شُور معتقد بودند و به علاوه محمّد 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، اَبابکر را برگزیدند. عدّه‌ای از صحابه بدین سبب معترض بودند که علی را از جهت پارسائی و دانش اولیٰ می‌دانستند. عدّه‌ای دیگر، که بعدها شیعیان از میان آنها نشئت کردند، به شیوهٔ ایرانی، وراثت را حق جانشین یا امام یا امیرالمؤمنین می‌دانستند و البتّه سلمان فارسی به هر دو دلیل نسبت به علی راغب بود.[۲]

علی را به حقّ می‌توان نمایندهٔ 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 متّهم 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 زُمره مردم بود. علی‌بن ابی‌طالب به سبب شیوهٔ زندگی و فکر خود مورد پسند این افراد بود و به همین جهت نواصب یا اهل تسنّن به سبب آنکه سلمان امامت را بر خلافت اختیار کرده بود او را دوست نمی‌داشتند.

خودِ سخنانی که از سلمان نقل می‌کنند و رفتاری که به وی نسبت می‌دهند این طرز فکر ضدّاشرافی و شاید مزدکی مآب او را نشان می‌دهد. مثلاً روایاتی که از قول سلمان در بارهٔ 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 بافتهٔ 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 عُمَر 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 خلیفهٔ رسول‌الله، و سلمان گفته بود اگر دِرهمی از بیت المال را در مورد خود مصرف کنی نام سلطانی از نام خلافت بر تو سزاوارتر است. یا مثلاً در زمان عُمَر، پس از فتح تیسفون، سلمان را به والیگری به این شهر فرستادند. اگر در واقع سلمان یا روزبه پورمرزبان، مزدکیِ سرگردانی بود که توانسته بود با شرکت جستن در تشکّل 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 واقعیّت بی‌تردید است که سَلمانِ پارسی، غلام سابق، سرانجام امیرِ شهر مفتوح تیسفون شد، ولی چه تفاوت عظیمی بین دستگاه محقّرانه و درویشانهٔ 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. هنگامی‌که 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.

سَلمان، بنا به انواع حکایات و روایاتی که در بارهٔ او شده است، اهل فضل بود و با مذاهب و عقاید عصر خویش آشنائی داشت. شگفتی نیست. هم ایران، هم شامات یا سورّیه در آن زمان، مرکز انواع مشاجرات فلسفی ـ مذهبی بود و این جویندهٔ 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 فتویٰ** می‌دانند و این مقام هر کس را میسّر نبود. وی در سال ۳۵ یا ۳۶ هجری قمری در گذشت.

تا این جا که گفتیم مطالبی است که در کتب در بارهٔ زندگی سلمان آمده است، و اما اینکه سلمان کی با محمّدبن عبدالله آشنا شد و چه تأثیری در تشکّل دین اسلام داشته است، مطلب و دلیل روشنی لااقل در دسترس نگارندهٔ این سطور نبوده است. آنچه که مسلّم است آن است که قبل از محمّد عدّه‌ای از اعراب به نام «حنیف» یا معتقدان به مذهب ابراهیم و باورمندان به وحدت و جویندگان حقیقت، به شیوهٔ بت‌پرستانهٔ متداول در نزد قبایل عرب معترض بودند. حتّی قبل از محمّد، **قسّ‌بن ساعده ایادی** که قبیله‌اش را از مُبدعین حروف عربی می‌دانند، رسماً در خطابه‌های فصیحش مردم را به یکتاپرستی دعوت می‌کرد، و نیز قبل از محمّد یا در همان ایّامِ او، حُنفائی دعوی پیمبری کردند مانند **ابومسیلمه** (معروف به کذّاب) و **سجّاح** از قبیله بنی تمیم، زن مسیلمه، که پس از مرگ محمّد دعوی پیمبری کرد و **اَسوَد یمنی** ملقّب به «ذوالخِمار»، که وی قبل از محمّد دعوی نبوّت کرد، و همهٔ آنها یکتاپرستی را در قبال پرستش بُتانِ عرب مانند «هِبل» و «عزّی» و «لات» و «منات» و زیارت «بیت العتیق» و باور به کَهَنه و ساحران و «نفّاثات فی العُقَد» (دمندگان در گره‌ها) پند می‌داده‌اند.

در اطراف محمّد نیز نمایندگان ادیان مختلف را می‌بینیم، مانند **صُهَیب یمنی** که ترسا بود، و **سَلمانِ پارسی** که از مَزدَه یَسنه اطلاع کافی داشت و حتّی به قولی از هیربدان آتشکده بود، و **هِلال‌بن رُباح حبشی** و **ابواسحق کعب‌بن ماتع یمنی** موسوم به «کعب الاخبار» که یهود بود. این شخص با آنکه در زمان ابابکر به اسلام گرائید از همان آغاز با مسلمانان بود و پیمبر را از روایات کهن یهود آگاه 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، مَزدَه یَسنه در دین یهود، که بی‌شک از منابع ایده‌ایِ دین اسلام است، مؤثّر 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 مَزدَه یَسنه آمده است، به دین یهود نیز تأثیر کرده است. در این باره از طرف اِ. 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 مَزدَه‌یَسنه 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 حتّی شباهت مقام معنوی «پُوروچیستا» دختر کوچک زرتشت با «فاطمه بنت محمّد»، شباهت پنج آفرینگان در پنج موقع روز (هاوَنگاه، رپیتوینگاه، اُزَیَرِنگاه، اَویسرُ تْریمگاه، اُشَهینگاه) با چهار نماز مسلمانان (صبح، ظهر، عشاء، شام)، اعتقاد به بهشت و جهنّم (دوزخ) و برزخ (هَمیستگان)، اعتقاد به روز محشر (فَراشکَرد) و پُل صَراط (چینْوَد پوهْل)، اعتقاد به ملائک مقرّب (اَمشاسپندان) و باور به ظهور مهدیِ آخرالزّمان از آلِ محمّد، که از چاه زمزم بیرون می‌آید، در تشیّع و باور به ظهورِ هوشیدَرو سوشْیانْس از نطفه زرتشت، که در دریاچهٔ چیچَسته حفظ است، در مَزدَه یَسنه و غیره از این قبیل است. همان طور که زرتشت برخی آداب دین مزدائی کهن مانند نوشیدنِ عصارهٔ گیاه هَوم را در دین رفورمیستی خود حفظ کرد، همان طور هم محمّدبن عبدالّله طوافِ حجرالاسود و برخی آداب مرسوم عرب را در دیانت خود پس از کنار آمدن با اشراف قریش و ورود به مکّه حفظ نمود. و امّا در یک رشته آداب مهمّ زرتشتیِ «واج گرفتن» و «بَرسَم» و «کُستی بَستن» و «احترام به آتش» و ارمغان بردن مایع «زَوتْرَ» به آتشکده‌ها و نوشیدن عصارهٔ هَوم و باور به «فرّ ایزدی» و «فرّ کیانی»، که البتّه می‌توان برای آنها نظایری در دین اسلام یافت، در واقع بین این دو دین ابداً و اصلاً شباهتی نیست.

آیا سَلمانِ پارسی در ایجاد برخی شباهتها تأثیری داشته یا این شباهتها از منشأ یهودی سرایت کرده یا طرق دیگر، ابداً پاسخ مستندی لااقل با اطّلاعاتی که اکنون در دسترس نگارنده است نمی‌توان داد، ولی آنچه که می‌توان حدس زد آن است که سلمان می‌تواند از این جهات مؤثّر شده باشد و به علاوه، روح مساوات طلبی و مردم دوستی مزدکی را (البتّه اگر وی زمانی مزدکی می‌بوده) در نخستین مراحل تکامل اسلام و در دوران تنظیم آیات مدنی، که این روح در آن بیش‌تر 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 رنج‌کشیده بوده، در تشکّل ایده‌ئولوژی 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 سَلمانِ پارسی به بعد، بین اهل بیت محمّد و ایرانیان پیوند معنوی مهمّی پدید می‌شود. شاید آیهٔ ۱۶ سورهٔ الحَج:

«ان الذین اَمنواْ و الذین هادواْ، و الصابئین و النصاریٰ و المجوس، والذین اشرکواْ، ان الله یفصّل بینهم یوم القیامه، ان الله علی کل شیئی شهید.»[۳]

که در آن «مجوس»در کنار «نصاری»و یهود از اهل کتاب معرفی شده‌اند، تأثیر همین علاقه است. البتّه آیهٔ یادشده مورد تفسیرات گوناگونی است و برخی از آن جمله اسمعیلیّه، مجوس را از مشرکین می‌شمرده‌اند که جهاد علیه آنها ضروری است و اهل کتاب نمی‌دانسته‌اند (یعنی از زُمرهٔ آن کسانی که با پرداخت جزیه می‌توانسته‌اند «اهل ذمّه» 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، خطانیست اگر تأثیر ایده‌ای، ادبی، لُغَوی، سازمانی و غیره خود را در تشکّل تمدّن اسلامی از هر باره روشن سازیم، زیرا این تأثیر بیش از آنچه که معروف است، عظیم و عمیق بوده است و با آنکه موّرخین باختری و ایرانی و عرب در بارهٔ آن کم ننوشته‌اند، هنوز نکاتی که باید روشن شود اندک نیست. البتّه مسئلهٔ تأثیر متقابل و متعاکس جهان‌بینی ها بر روی هم و روشن کردن مجاری این تأثیر کاریست دشوار، و باید از مجذوبیّت 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 کم‌خِرَدی و کوته‌بینی است.

توضیحات:

۱. به جان تو که آدمی چیزی جزدینش نیست/ پس پرهیزگاری به اتکای نژاد رها مکن/ همانا اسلام، سلمان فارسی را بلندمرتبه گردانید/ و بت‌پرستی، 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 بایعنی القوم اللذین با یعوا ابابکرو عمر و عثمان، علی ما بایعوهم، فلم یکن للشاهدان یختار، ولا للغائب ان یرّد. انماالشوری للمهاجرین و الانصار. فان اجتمعوا علی رجل و اتخذوه اماما، کان ذلک لله رضی، فان خرج من امرهم بطعن او بدعه، ردّوه الی ما خرج عنه، فمن اَبی قاتلوه علی اتباعه غیر سبیل المؤمنین.» 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 متّخذه در «سقیفه بنی ساعده» فقط بر پایهٔ اولوّیت علی بود، ولی بعدها اندیشهٔ «ایرانی» و اشرافی تقدّم وراث در امامت اهل بیت مؤثر بوده است. برخی از محققّین معاصر، از آن‌جمله آقای همائی (در غزالی

نامه) محصورکردن بروز تشیّع را به مقاومت ایرانیان نادرست می‌شمرند و حقّ با آنهاست، ولی آنچه که مسلّم است تشیّع بعدها چنین رنگ و خصلتی را گرفت.

۳. «آنهایی که به (اسلام) ایمان آوردند و آنهایی که به‌دین یهود گرویدند و ستاره پرستان صابئی و ترسایان و زرتشتیان و آنانی که شرک ورزیدند، خداوند روز رستاخیز بین آنها حکم خواهد کرد زیرا خداوند بر همه کاری گواه است.»

در لحن این آیه، در مورد مسلمین، یهود، صابئین، ترسایان، زرتشتیان، و مشرکین تفاوت وجود دارد.

شمّه‌ای در بارهٔ زندگی و آثارِ یکی از بزرگ‌ترین نوابغِ ایرانی
ابنِ مُقَفَّع (روزبه فرزندِ دادویهٔ 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 بی همتای نثر عربی به شمار است و از بنیادگذاران بزرگ فرهنگ درخشان دوران خلافت عبّاسی است. مورّخین عرب او را از بزرگ‌ترین مترجمین و «نَقَلهٔ حکمت» دانسته‌اند، و ابن ندیم او را از «بلُغاء عَشَرهٔ ناس» شمرده است.

دادویه، «عاملِ خراج» یا پیشکارِ دارائی امویان در عراق بود و فرزندی که در سال ۱۰۶ یا ۱۰۹ هجری قمری در خاندانش تولّد یافت روزبه نام گرفت که بعدها اسلام آورده و عبدالّله نامیده شد و به ابن مقفّع شهرت یافت. زندگی عبدالله‌بن مقفّع کوتاه بود. وی که بنا به تصریح فیلسوف و نویسندهٔ شهیر عرب جاحظ، جوانی زیبا، سواری توانا، مردی کریم و سخی بود به دست دشمنان کین‌جوی 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 عمدهٔ او رتبهٔ کاتبی در دستگاه اُمراء بود. نخست کاتب داودبن یوسف از امراء بنی امیّه شد. سپس در خدمت دو عمّ ابوجعفر منصور خلیفهٔ عباسی (یعنی عیسی و سلیمان) به کار منشیگری اشتغال یافت. در همین مقام با خلیفه آشنا شد و خلیفهٔ عرب را این جوان تیزهوش و فاضل و مغرور ایرانی پسند نیفتاد. حادثه‌ای که به فنای ابن مقفّع انجامید چنین است: وی از سفیان بن معاویه بن یزید بن مَهلب بن ابی صغره، امیر بصره،

نفرت داشت. موّرخین می‌نویسند که ابن مقفّع سفیان را استهزاء می‌کرد و گاه او را «ابن‌مغتلمه»[۱] می‌خواند و گاه به سبب بزرگی بینی سفیان، هر گاه بر او وارد می‌شد «سلامُ علیکما» می‌گفت (یعنی سلام بر هر دوی شما) و از این رو سفیان کینهٔ او در دل گرفته بود و زمانی که منصور خلیفه به سبب نامهٔ تندی که ابن مقفّع از زبان دو عمّش 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 ببرید و در تنور افکند و چنان که سوگند خورده بود او را به «قتل غیله»[۲] بکشت و پس از قتل او گفت:

«بر مُثلهٔ تو مرا مؤاخذتی نرود چه تو زندیقی و دین بر مردمان تباه کردی.»[۳]

ولی بنا به استدراک نگارنده، قتل ابن مقفّع، که یکی از ناشرین بزرگ حکمت یونان و از مبلّغین فرهنگ ایرانی و از متعصّبین در محبّت میهن خود ایران و از متّهمین 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 مقفّع و برخی قرائن و شواهدی که مؤیّد نظر ماست بیفکنیم:

۱ .درآن زمان که ابن‌مقفّع می‌زیست هنوز تنورِ نبرد بین شعوبیهٔ ایرانی و عرب سخت گرم بود. «شعوبیّت» یعنی تعصّب نژادی و قومی، و شعوبیّهٔ ایرانی و عرب هر یک قوم و نژاد خود را بر دیگری رجحان می‌دادند و در مَثالِب و معایب یکدیگر سخنان تند وتیز می‌گفتند. نصربن سیّار، از شعرای عرب، به هنگام تحریک عرب به قتل ابومسلم خراسانی (همان کسی که تخت خلافت را از امویّه باز ستاند و به عبّاسیان داد) وصفی از شعوبیّه دارد که از جهت نشان دادن شدّت تعصّب و خصومت دو جانب نمونه وار است. وی می‌گوید:

قِدماً یدینون دینا، ما سمعتُ به
عن الرسول و لم تُنزل به الکتب
فمن یَکن سائلا عن اصل دینهُمُ
فانّ دینهم: أن تَقتل العرب[۴]

یا بَشاربنِ بُرد، شاعر معروف ایرانی‌نژادِ عرب که از شعوبیّهٔ ایرانی بود، در خطاب به عرب می‌گفت:

تفاخر یا ابن راعیةٍ و راع
بنی الاحرار، حَسبک من خسار
و کنتَ اذا ظئمت الی قراح
شرکْتَ‌الکلب فی وَلَغ الاطار

یعنی :

ای شبان زاده، یاوهٔ پوچی است
نزد آزاده دعوی خامت
تو همانی که گاهِ تشنه لبی
بود آبشخور سگان جامت[۵]

ابن مقفّع در آن ایّام به دلایل عدیده‌ای که در دست است، از شعوبیّهٔ ایرانی بود و شگفت نیست که خلیفهٔ عرب و امیر سنگدلِ وی، او را دشمن می‌داشته‌اند و همین که توانسته‌اند وحشیانه از او کین توخته‌اند.

۲. از آن گذشته باید به خاطر آورد که در آن ایّام جریان مبارزهٔ با **زنادقه** نیز جریان پرجوشی بود. در دوران خلافت عبّاسی صدها تن از بهترین روشنفکران عصر به جرم زندقه از دم تیغ بی‌دریغ گذشتند. قاتل فرومایهٔ ابن مقفّع نیز او را «زندیق» می‌نامد. تمام کسانی که به زرتشتی گری، مانیگری، مزدکی گری، پیروی از ابن دَیصان و مَرقیون، دو فیلسوف مکتب سوری که قائل به ثنوّیت بوده‌اند، و حکمت یونان و غیره متهّم می‌شدند، زندیق نام می‌گرفتند. طبری، موّرخ شهیر، در حوادث سال ۱۶۹ متذکر می‌گردد که خلیفهٔ عبّاسی المهدی، به موسی الهادی، فرزندش، توصیهٔ بلیغ کرد که زندیقان را نابود کند. برای آنکه معلوم شود که هر انحرافی از آداب و سنن عرب را زندقه می‌نامیدند و به ویژه تا چه اندازه این اتهام بر ایرانیان آن زمان برازنده بود، وصفی را که جاحظ از زنادقه کرده است می آوریم[۶]:

«کسی که از میان نویسندگان سر بلند کرده، از سخن عبارات شیرین را آموخته، از علم اندکی تلقّی کرده و حِکَم بزرگمِهر 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 مایهٔ 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 شُرِیح را ذکر کنند مذمّت 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 وگو و از منسوخ آن خودداری می‌نماید و آنچه را به چشم دیده نشود، یا عقل آن را نمی پذیرد تکذیب می‌کند و حاضر را به غائب ترجیح می‌دهد و

آنچه را در کتب وارد شده، اگر مقرون به منطق باشد قبول والّا ردّ می‌کند...» چنین کسی زندیق است[۷].

در این بیانِ تعمیمیِ جاحظ اشارات فراوان به انواع جریانات فکری مترقّی 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 کلیله و دمنه و غیره) به نام ریشه‌ها و منابع زندقه یاد شده، غالب صفات مشروحه قبائی است که بر بالای ابن مقفّع راست می آید، زیرا اوست که فرهنگ ایرانی و یونانی را چنان که خواهیم دید به زبان عرب منتقل کرد، و به قول سفیان‌بن معاویه، دین بر مردمان تباه 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 می گذشت این دوبیت اَحوَص حجازی، شاعر عرب معاصر خود را بر زبان آورد:

یا بیت عاتکه اللّذی اتعزّل
حَذر العُدی و به افؤادُ موکّل
اِنّی لا منحّک الصدُود و اننّی
قسما الیک مع الصدود لامیل

یعنی:

ای خانهٔ دلدار که از بیم بداندیش
روی از تو همی تافته و دل به تو دارم
رو تافتنم را منگر زان که به هر حال
جان بهر تو می‌بازم و منزل به تو دارم[۹]

۴. از آن گذشته باید از «غَدر عبّاسیان» و پیمان‌شکنی و ریاکاری و قساوت آنان یاد کرد. عبّاسیان 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 عبّاسی کاتب بلیغی چون ابن مقفّع را از چنگ امیر اموی بیرون می‌آورد و پس از آنکه از قریحهٔ شگرف او به سود خود چند صباحی استفاده می‌کند، او را به تیغ جلّاد می‌سپرد. «قتل غیله» شیوهٔ سالوسانه و رذیلانهٔ آنان بود.

روزبه ابن‌مقفّع بی هیچ اغراق شهید دانش، شهید میهن پرستی، شهید روح بی‌باک 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 جائی ارجمند دارد.

آثار ابن مقفّع را می‌توان بر سه گروه تقسیم کرد.

نخست، آن آثاری که وی برای معرّفی فرهنگ ایران از پهلوی به عربی گردانده، مانند گاهنامه و آئین نامه و کلیله و دمنه و خداینامه (که آن را سیرالملوک یا سیرة ملوک الفُرس نامید) و کتاب مزدک و کتاب التاج و غیره.

دوّم، آن آثاری که وی برای معرّفی 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 ارمینیاس، آنالوطیقا و غیره. این کتب غالباً در دوران سلطنت خسرو انوشیروان و بنا به تشویق او از طرف روحانیّون ایرانی نسطوری و یعقوبی به پهلوی ترجمه شده بود. برخی نیز می‌گویند که ابن مقفّع «ایساغوجی» اثر فرفریوس صوری را نیز از پهلوی به عربی گرداند. بدین ترتیب نخستین آشنائی اعراب با آثار فلاسفهٔ یونان از طریق تراجم ابن مقفّع انجام می‌گیرد[۱۰].

سوّم، آن آثاری که خود ابن مقفّع نگاشت، مانند ادب الکبیر یا درة الیتیمه و ادب الصغیر و رسالة الصحابه و غیره.

ابن مقفّع شعر نیز می‌سرود، ولی به قول مورّخان در این زمینه «مُقِلّ» و کم‌گو بود.

هدف ابن‌مقفّع از ترجمهٔ آن آثار آن بود که روح مدنیّت عالی‌تر ایرانی را در محیط عربی رخنه دهد. وی در کتاب الصحابه که مانند نصیحة الملوک غزّالی و سیاست نامهٔ خواجه 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 نقّادانهٔ خود را متذکّر می‌گردد و تردیدی نیست که این عبارات او در کتاب الصحابه نقد شدیداللّحنی 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 رعیّت اصلاح پذیر می‌شود، زیرا اوّل طبقات خاصّه و رجال دولت باید صالح و پاکدامن باشند تا بتوانند جامعه را اصلاح کنند. رجال و کارکنان دولت هم صالح و عفیف نمی‌شوند، مگر آنکه پیشوای آنها پاک باشد. اصلاح مانند زنجیر است که به هم پیوسته، چون یکی ازحلقات اصلاح گسسته شود، زندگی عمومی مختل می‌گردد.»[۱۱]

یکی از آثار جلیل ابن مقفّع کلیله و دمنه است، که با آنکه وی از زبان پهلوی ترجمه کرده، چنان در ترجمهٔ آن مهارت به خرج داده که در واقع خود را در تصنیف این کتاب شریک ساخته است. از شانزده بابِ کلیله و دمنه، چنان که در مقدّمهٔ این کتاب تصریح شده، ده بابِ آن متعلّق به هندیان و شش باب متعلّق به ایرانیان است. در اصل هندی (پانچا تانترا) نظم و ترکیب کنونی کلیله و دمنه ملحوظ نبوده و مجموعه‌ای بوده است از حکایات پراکنده. بُرزویه، پزشک ایرانی، این حکایات

را به ایران آورده و در مجموعهٔ کَرَتادَمَکا مدّون ساخت، و این کتاب است که به وسیلهٔ ابن‌مقفّع ترجمه می‌شود. می‌گویند ابن مقفّع در مفاوضات بیدپای و دابشلیم (یا رای و برهمن) و با استفاده از مذاکره‌ای که بین این دو در مقدّمهٔ ابواب مختلف کتاب شده، برخی از انتقادات خود را از منصور خلیفه گنجانده است.

ادب الکبیر و ادب الصغیر از مشهورترین کتب ابن مُقَفَّع در دوران قریب العهدش بود و با آنکه تصنیف خود ابن مقفّع است، ولی مسلّماً 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 حِکَم زندگی است و در آن با لحنی فوق العاده احترام آمیز از یشینیان ایرانی خود یاد می‌کند و خود را خوشه‌چین خرمن حکمت آنان می‌داند. در مقدّمهٔ کتاب ادب الکبیر می نویسد:

«پشینیان چیزی نگذاشته‌اند که نویسندهٔ بلیغ بتواند آن را بپروراند، زیرا همه چیز را وصف و ذکر نموده‌اند، اعّم 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 هرنوع 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 مایهٔ ادب از حکمت نیاکان و گفتهٔ متقدّمین اخذ نموده‌ام، در این کتاب می‌نگارم.»[۱۲]

توضیحات:

۱. مغتلم یعنی بندهٔ شهوت و مغتلمه صفت چنین زنی است. ابن مغتلمه یعنی فرزند زنی فاجر.
۲. قتل غیله، قتلی که از راه فریب و خدعه ترتیب داده شود.
۳. برای تفصیل این جریان رجوع فرمایید به لغت نامهٔ دهخدا ذیل «ابن مقفع».
۴. یعنی دین آنها (شعوبیان ایرانی) دینی کهن است که از پیمبرچیزی در بارهٔ آن نشنیده‌ایم وکتابی بر آن نازل نشده است و اگر بخواهید ریشهٔ این دین را از ما باز پرسید، پاسخ من آن است که دینشان کشتن عرب است. کسانی‌که خواستار اطّلاعات منظّمی از احوال نهضت شعوبیّه و اشعار طرفین مکابره هستند، رجوع کنند به: ضحی الاسلام (ترجمهٔ فارسی، پرتو اسلام)، جلد دوّم، و نیز کتاب حماسه سرایی در ایران، دکترصفا و کتاب سبک شناسی، شادروان بهار، جلد اوّل.
۵. ترجمهٔ منظوم شعر بشار بن برد از نگارنده است.
۶. نقل ترجمه از کتاب پرتو اسلام، جلد دوّم، صفحه ۱۸۷.
۷. در بارهٔ زنادقه گفتار جداگانه‌ای در این کتاب منتشر شده است.
۸. ابوریحان بیرونی در اثر معروف خود ماللهند (چاپ ادوارد زاخائو، لایپزیک، سال ۱۹۲۵، صفحهٔ

۱۳۲) صریحاً ابن مقفّع را از زنادقه می‌شمرد و می‌گوید: «ثم جأت طامه اخری من جهت الزنادقه اصحاب مانی کابن المقفّع و کعبد الکریم بن ابی العوجاء و امثالهم.»

۹. ترجمهٔ 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، موّرخ مصری، در ضحی‌الاسلام (پرتو اسلام، جلد دوّم، صفحه ۳۰۱) این نکته را تصریح می‌کند و می‌گوید: «مسلمین در بدو امر فلسفهٔ یونان را فقط توسّط ایرانیان آموختند، زیرا ابن‌مقفّع منطق یونان را ترجمه کرد و ظاهراً منطق را از پارسی نقل کرده بود نه از یونانی. تحت تأثیر همین عمل ابن‌مقفّع 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.

زَنادِقه

«چون مسلمانان نماز کردندی، گفتندی: «مثل شتران به قطار ایستاده اند!»، چون به رکوع و سجود فرو رفتندی، گفتندی: «پشت سوی خدای آسمان کرده‌اند.» به مکّه شدندی به حجّ، از بهر آنکه به حج و مناسک آن بخندیدندی. چون به صفا و مروه شدند، گفتندی: «این مردمان چه گم کرده‌اند که بدین کوه‌ها می‌آیند.»

تاریخ بَلْعَمی، در وصف زنادقه، صفحه ۷۵۱

رَحل **زندقه** جهان بگرفت:
گوش همّت بر این رَحل منهید
دین به تیغ حق از فَشَل رسته است
باز بنیادش بر فَشَل منهید[1]

۱. طرحِ مسئله

شاعر معاصر ما شادروان بهار در یک قصیدهٔ شیرین شکوائیه چنین آورده است:

هر چه در دورهٔ ناصری
مرد و زن کشته شد سرسری
آن به عنوان مشروطیت
وین به عنوان بابیگری
نام مردم نهد «بلشویک»
این زمان دشمن مفتری

در هر دوره از ادوار تاریخ برچسبی مهیب و ترس‌آور وجود داشته است که هیئت حاکمه و چاکران قدرت آن را برای سرکوب کردن مخالفان خود بحقّ و ناحقّ به کار می‌برده‌اند. یکی از آن «برچسب»ها که از دوران ساسانیان تا عهد سلجوقیان بهانهٔ کشتن و سوزاندن و به زندان افکندن آزاداندیشان و مخالفان عقاید رسمی بود «زِندیق» است.

با آنکه برخی برای واژهٔ زِندیق ریشهٔ آرامی (از «صدّیق») و حتی یونانی قائلند، ولی مسلّم است

که این واژه مُعَرَّب «زندیک» است، یعنی اهل تفسیر و تأویل و تَوَسُّع. در زبان پهلوی زندیک به همین معنی و به معنای «مانوی» به کار رفته و «زندیکیه» که در عربی «زَندَقه» شده است، یعنی الحاد و عقیدهٔ باطل. این واژه از واژهٔ کهن‌تر اَوِستائی «ده گانتی» مشتق شده است. از قدماء، مسعودی صاحب مُروج الذَهَب، متوّجه ریشهٔ فارسی کلمهٔ زندیق بوده است.

در دوران ساسانی «زندیک» بودن یعنی اصول دین رسمی را قبول نداشتن و به انواع الحاد و به ویژه به عقاید مانی باور کردن. همه می‌دانیم که در آن دوران چه رفتار خون‌خوارانه‌ای به دستور شاه ساسانی و مؤبد مؤبدان او، کَرتیر، با مانی و مانویان شد. ولی این رفتار نتوانست ریشهٔ مانیگری را برکند. مانیگری در پایهٔ مزدکی‌گری قرار گرفت. به علاوه، مستقلاً و مخفیانه و گاه علنی به حیات خود ادامه داد. در حدودالعالَم 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 مینوِی خِرَد، هر که خلاف دین رسمی بود، حتّی یهود و نصاری را نیز، زندیک می‌خواندند و این عنوان تا حتی منکران وجود خداوند را (که در آن ایّام «نِست یِزَت هَنگار» یعنی نیست ایزد انگار می‌خواندند) در بر می‌گرفت.

به علاوه، مانویان درست در قلمرو قدرت عبّاسیان، 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 مُبلّغان مانوی از همین مرکز اندیشه‌های خود را پخش می‌کرده‌اند.

راز آنکه مبارزهٔ با زندقهٔ مانوی در دوران پس از اسلام به ویژه از عهد عبّاسیان آغاز می‌گردد، نه از عهد اموی، نکته‌ای که پژوهندگان تاریخ زنادقه بدان توجّه نکرده اند، در همین جاست. امویان که مرکز قدرتشان در شام بود، با این پدیدهٔ فکری مانند عبّاسیان رو در رو نبوده‌اند. علاوه بر آنکه نفوذ عنصر ایرانی در دربار خلفاء عبّاسی مایهٔ «شیر شدن» و گستاخی ایرانیان شد و تسامح نسبی عهد هارون و مأمون نیز به بروز عقاید میدان داد، دلیل سوّمی نیز هست و آن اینکه، بحث‌های ایده‌ئولوژیک که از اوان امویّه به‌تدریج آغاز شده بود، در دوران عبّاسی چنان اوجی گرفت که دیگر مقابلهٔ خلفاء را با آن ضرور می‌ساخت، به ویژه آنکه خلفاء عبّاسی 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. منابعِ تاریخ زَنادِقه

دربارهٔ زنادقه موّرخان قدیم عرب و ایران مطالب فراوانی نوشته‌اند که نمی‌توان بدان بدون نقّادی تاریخی برخورد کرد. طبری در تاریخ خود، ابوالفرج‌الاصبهانی در اَغانی، مسعودی در مُروج الذَهَب، 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 بحارالانوار، ابن‌تیمیّه قاضی حنبلی از مردم حّران در آثار خود و غیره، اطّلاعات بسیاری در بارهٔ زَنادِقه می‌دهند، حکایات متعدّد نقل می کنند، اشعار می‌آورند، احادیث و احکام ذکر می‌کنند، نامها می‌برند.

از پژوهندگان ایرانی معاصر ما، تا آن جا که نگارنده در دسترس داشته، آقایان صفا، زرین‌کوب، دکتر گوهرین، و از پژوهندگان معاصر عرب دکتر امین حسن در ضحی الاسلام و فجرالاسلام اطّلاعات کمابیشی از زنادقه داده‌اند.

بررسی تاریخ زنادقه به ویژه از سه جهت دارای اهمیّت است:

اوّلاً، 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 مادّه‌گرائی یا آزاداندیشی و یا شکاکیّت مذهبی است که با مذاهب و عقاید رسمی و مورد تحمّل عصر سخت در نبرد بود؛

ثالثاً، این شکلی از مبارزهٔ طبقاتی است، زیرا زندقه غالباً پرچم اپوزیسیون علیه هیئت حاکمهٔ وقت قرار می‌گرفت.

تردیدی نیست که بررسی ما از جنبش زنادقه نمی‌تواند مطلب مشخّص خاصّی را به بررسیها و پژوهشهای انجام یافته بیفزاید، ولی ما خواهیم کوشید تا با مطالعهٔ همهٔ جوانب امور، منظرهٔ به هم پیوسته‌ای از تلاش پراکندهٔ زندیقان به دست دهیم. می‌گوئیم «تلاش پراکنده»، زیرا هرگز زندیقان در دوران پس از اسلام جنبش متشکّل متحدی نبوده‌اند و چنان که خواهیم دید این عنوان به مخالفان متعدّدی اطلاق می‌شد. و ای چه بسا نیز وسیلهٔ بهتان زنی و بهانه جوئی صرف بوده است.

۳. محتوی واقعیِ کلمات «زِندیق» و «زَندَقه»

از جهت تاریخی و بازرسی افرادی که به «زندقه» در دوران اموی به ویژه عبّاسی متّهم گردیده‌اند و نیز با توجّه 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 مَزدَیَسنهٔ زرتشتی و شعوبیهٔ ایرانی که به گذشتهٔ 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 «مرقیون» و «ابن دیصان» که خود از ریشه‌های فکری مانیگری است.

۳. بی باوران به دین، دَهریان و طِباعیان.

۴. شکّاکان در اصول دین، آزاد اندیشان، آنهائی 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 تعقّل بر تعبّد راسیونالیست‌ها (خِرَدگرایان).

۶. خوش‌گذرانان، ظُرفاء، باده‌گسارَان، متجاهران به فِسق، بی‌اعتنایان به موازین «اخلاقیّات رسمی» و مَنهیّات شرعی.

۷. مخالفان با دین رسمی مانند «روافض» شیعی و غُلاة آنان و ملحدان اسمعیلی و قَرمطی و یا معتقدان به مذهب اِعتزال.

۸. و هر کس که خلیفه یا وزیرش یا فرد با نفوذ دیگری به علل سیاسی می‌خواست از سر راه بردارد، بدون آنکه ابداً 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 حتّی مراعات قواعد شرعی، شما را نمی‌توانست از انتساب عقیدهٔ باطنی شیطانی و ملعونی در امان نگاهدارد!

فقه حنفی، چنان که ابن تِیْمیه 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 اشعریانِ 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 استظهارِ این بی خبری طرفِ مخالف را به کفر و زندقه نسبت می‌دادند.»

با این حال در میان منتسبین به زندقه گاه واقعاً مردان دلیری پدید می‌شدند که عقاید آزاداندیشانهٔ خود را با بی‌باکی لرزاننده‌ای مطرح می‌ساخته‌اند و یا به دین و سننی غیر از دین و سنن رسمی صریحاً تظاهر می‌کردند.

۴. نبردِ خلفاء با زَنادِقه

چنان که گفتیم نبرد با زَنادِقه به ویژه در دوران عبّاسی و در زمان منصور بسط می یابد، ولی اوّلین کسی که به عنوان زندقه کشته شد، در زمان خلفاء اموی، **جعدبن درهم** بود.

در زمان عبّاسی چنان که گفتیم و به عللی که بیان کردیم نبرد بین عرب و موالی ایرانی نژاد شدیدتر شد. عبّاسیان غدّارانه 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 متوکّل، دست در دامن سرداران ترک زدند تا جلوی رخنه و اعتلاء ایرانیان سدّی بکشند. شگفت نیست که اکثر «زنادقه» و یا لااقل 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 عبّاسی آن را به عنصر مهمّی در سیاست دولتی خود مبدل کرد و مأمور عالی‌رتبه‌ای به نام «صاحب الزنادقه» به وجود آورد که کارش تعقیب زندیقان بود. اوّلین نفر که این سمت را داشت عمر کلوازی بود و پس از او این سمت به ابن‌حمدویه 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 خشونتی بی نظیر اجراء کرد و عدهٔ کثیری را به عنوان زندیق کشتار کرد. هارون الرّشید 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 انوشیروان، 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 بیفکنند و سرانجام متّهم به زندقه را در زیر شلاق یا از راه شکنجه می کشتند. مثلاً افشین که متّهم به

زندقه بود، محاکمه شد و به داشتن بت، و کتب عهد ساسانی با جلدهای مرصّع و نخوردن گوشت ذبیحه و مختون نبودن متّهم گردید، و با آنکه در قبال این اتّهامات دفاع منطقی کرد، مسموع واقع نشد و او را از گرسنگی و تشنگی کشتند و نعشش را به دار آویختند .

یکی دیگر از طرق مبارزهٔ خلفاء با زنادقه آن بود که حاملان ایده‌ئولوژی رسمی را وامی‌داشتند بر زنادقه ردّیات بنویسند و به اتکاء احادیث یا دلایل، بُطلان عقاید آنها را ثابت کنند. از آن جمله کتابی به نام فی الرّد علی المنانیه برای اثبات نادرستی مانیگری که رشته و جریان عمدهٔ 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 تشیّع 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 زنادقه و بواطنه گماشتم تا تخم ایشان را از بیخ برکنند. بعضی از ایشان به شمشیر کشته شدند، بعضی گرفتار بند و زندان گشتند، بعضی در جهان پراکنده شدند.»

اعدام، زندان، تواری و مهاجرت! چنین است سرنوشتی که ستمکاران برای هر کسی که جرأت ورزد و از حقیقت دفاع کند، روا می‌دارند.

۵. یادی از برخی زَنادِقه

در منابع کهن و نو نامهای فراوانی از زنادقه 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 عبّاسی ملّقب به مرعّث (گوشواره پوش) که برخی از اشعار وی که در زمرهٔ لطیف‌ترین اشعار عرب است به همّت ابن خلکان در وفیات الاعیان و اصفهانی در اَغانی به دست ما رسیده است. خلیفه المهدی این سخنور نامی را که مدّاح او نیز بود تا مدّتها تحمل کرد با آنکه واصل بن عطاء، سرسلسلهٔ معتزله، در بارهٔ او می‌گفت:«سخنان این کور یکی از بزرگ‌ترین و سخت ترین دامهای شیطان است.»

ولی همین که روش بشار از جهت سیاسی چنان شد که دیگر به مذاق المهدی خوش نیامد یک مرتبه به بهانهٔ 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 زنادقهٔ معروف **عبدالکریم ابن ابی العوجاءبن نُوِیرةالدُهْلی** است که به دست محمد سلیمان حاکم کوفه کشته شد. به او نسبت

می‌دهند که به هنگام حج گریبان یکی از ائمهٔ شیعه را گرفت و این سخنان را گفت:

«الاکَمْ تَلوذونَ بهذالمَدَر و تَدوُسونَ هذا البیَدرْ و تُهَرولوُنَ حَوله هرولةَ ٱلَبعیر اذانَفَر و مَنْ فَکَر فی هذا عَلمَ انّ هذا فِعْل سفیهٍ غَیر حکیمٍ و لاذی نظر و قُلْ و أنْت رأسُهُ و ابُوک کانَ رأسَهُ و تظّامَهُ.»[۳]

طبری نظیر این مطلب را به «**یزدان بن باذان**» نسبت می‌دهد و شعری از علاءبن حدّاد در دست است که در آن نیز مسئلهٔ آنکه اجراء طواف کعبه شبیه خرمن کوبی گاوان است به زنادقه نسبت داده شده است. این مطالب نشان می‌دهد که زندیقان چنین سخن دلیرانه‌ای می‌گفته‌اند. در بحارالانوار مجلسی آمده است :

«زندیق دیگر وقتی با جعفر صادق مناظره می‌کرد 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 می‌گوید:

«زنادقه به ویژه به قرآن در می‌پیچیده‌اند و «تناقضات» قرآن را یافته و آنها را در مقابل هم می‌نهاده‌اند و یا بنیادگزار اسلام را به سخره می‌گرفته‌اند.»

باری به ابن ابوالعوجاء نسبت جعل احادیث می‌دهند و می‌گویند 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 ساخته‌ام. اتّهام ابن ابوالعوجاء ثنوّیت مانوی، اعتقاد به تناسخ، تمایل به تشیّع و باور به قدریه بود، یعنی هر اتهام ممکنی را ذیل عنوان عمومی زندقه به وی منتسب داشته‌اند. ابن ابوالعوجاء دائی معن بن زائدهٔ معروف است و با شاعر معروف عرب بشار بن برد دوستی داشت. وی با جوانان بحث در می‌پیوست و او را مانند سقراط به گمراه کردن جوانان نیز متّهم ساخته‌اند. دیگر از زنادقه **صالح عبدالقدوس** شاعر بغدادی است که در زمان المهدی به زندقه متهم شد. در ادب عرب قصیدهٔ معروفی به نام «زینبیّه» که قصیده‌ای زیباست به وی منسوب است. دیگر از متّهمین به زندقه **ابونُواس** شاعر بزرگ ایرانی نژاد دوران عبّاسی است (۱۴۵-۲۵۵ هجری) که او را «سرایندهٔ باده» یا «شاعر الخمر» لقب داده بودند و در زمان هارون الرّشید و امین و مأمون می‌زیست و به زندقه متهم گردید و در واقع به علّت دوستی با برمکیان این اتهام به وی زده شد و به قولی به جرم زندقه در زندان در گذشت. دیگر از زنادقهٔ معروف «حَمّادون ثلاث» هستند، یعنی **حَمّاد عَجّرد** و **حَمّاد راویه** و **حَمّادبن اِلزْبرقان**. حَمّادون ثلاث با هم دوستی داشتند و حمّاد عجرد شاعر بود و سرانجام در زندان مهدی کشته شد. حمّاد راویه از رُواةِ مشهور ادب عرب بود و پدرش دیلمی بود. حمّاد راویه داستانهای تمام جنگهای کوچکی را که بین قبایل عرب شده بود و **ایّام‌العرب** نام دارد می‌دانست و نیز **معلّقات** را که اشعار دوران جاهلیّت 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.

زنادقهٔ دیگری که نام آنها در منابع مختلف به‌این 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 یقطین، ابن ذرّ صیرفی، یونس ابن ابی فروه، یزید بن فیض، صالح بن عبدالقدوس، ابن مناذر، ابوحَفص حداد، دعبل بن علی، ابوعیسی وراق، ابراهیم نظام، ابن راوندی** و دیگران. حتی افراد زهدپیشه‌ای مانند **صلاح صوفی** و **ابوالعتاهیه** شاعر معروف عرب به زندقه متهم گردیدند.

این زندیقان در اکثّریت مطلق ایرانی و ایرانی نژاد بودند، ولی حتّی برخی از اعراب و حتّی قریش و بنی هاشم نیز گاه به گروه زندیقان می پیوستند.

زندیقان در بحث و مناظره ماهر بودند و به واسطهٔ احاطه به تاریخ و منطق و فلسفه و غیره متعصّبان کوته‌بین را سخت به چاله می‌انداختند. آنها با شیوهٔ «تقیّه» که از زمان مانیگری در ایران سوابق دارد، خود را سخت پنهان می‌داشتند و گاه با دلاوری و آشکاره گوئی نظرّیات مادّی و آزاداندیشانهٔ خود را به میان می‌کشیدند. انگیزهٔ 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.

مطالعهٔ تاریخ زنادقه عبرت انگیز است. هزاران سال است در زیر آسمان لاژوردی کشور ما نبردی عظیم و بغرنج بین ستمگران و عدالت جویان، خرافه پروران و حقیقت پرستان، زاهدان مرگ اندیش و رندان جهان‌پرست، اسارتگران و آزادی طلبان، ثروتمندان و تهی دستان، بیگانگان سیطره جو و هموطنان استقلال طلب می گذرد. این نبرد در همهٔ عرصه‌ها:فلسفی، منطقی، مذهبی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، نظامی و باانواع اَشکال: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 عبّاسی آرزو داشتند بر تیرگی اهرمنی چیره شود سرانجام پیروز خواهد شد.

در پایان این سخن چند شعر سرودهٔ خود، که در آن فلسفهٔ «دولاب کیهانی» مانی که جمع کثیری از زنادقه به دنبال وی می‌رفته‌اند تشریح شده و نشانهٔ آن است که جوهر حقیقت و عدالت از خلال رنج، از تیرگی دروغ و ستم می‌رهد،را می‌آورم:

گفت مانی که: دَلوهایِ زمان
مایه از خاک برگرفته به چرخ

می‌رسانند نزد میرِ جهان
تا که رَزبان به گردش چَرخِشت
بادهٔ ناب برکشد از رَز
نگذارد به گوهران دو سرشت.
آری این باغبان باده فکن
تلّی از خوشه ها 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 می کند مانی
راز دولاب‌های کیهانی

توضیحات:

۱. از قصیدهٔ معروف خاقانی علیه فلسفه و زندقه و در دفاع از دین. رَحل یعنی رحیل و بانگ عزیمت. فَشَل یعنی ناتوانی و سستی و شکست.
۲. چاپ دوّم، صفحات ۷۵-۷۶.
۳. هان تا کی به این مشتی سنگ و گل (مدر) می‌پناهید و این خرمن را می‌کوبید و به گردش مانند شتران رمیده هَروِلِه 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 خرّم‌دین

در اوائل قرن دوّم هجری (اوائل سدهٔ نهم میلادی) در شمال باختری ایران (طالش و مغان) خرّم‌دینان به سالاری بابک علیه خلیفه دست به قیام زدند. این قیام بیست سال طول کشید. طیّ این مدت خرّم‌دینان چندین بار شکست‌های فاحش به لشگریان خلیفه وارد ساختند. سرانجام سپاه خلیفه به سرداری افشین، خرّم‌دینان را شکست داد. بابک اسیر و کشته شد. گفتار زیرین تحلیل این واقعهٔ جلیلِ تاریخِ جنبش‌هایِ اجتماعی خلق ایران است.

۱

انگلس در اثر خود موسوم به «جنگ‌های دهقانی در آلمان» متذکّر 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 بارهٔ جنبش‌های ضدّ 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 خرّم‌دینان یا پیروان بابک، جنبش‌های اسمعیلیان یا مَلاحِده و قَرمطیان، جنبش‌های دراویش صوفی و شیعیان حُروفیه و نُقطویه و بابیه و غیره و غیره، همه و همه جنبش‌هائی بودند که رنگِ الحاد مذهبی[۲] و یا صبغهٔ عرفانی داشتند، ولی از جهت محتوی اقتصادی و اجتماعی خود علیه نظام فئودال بودند. علّت چنین وضعی روشن است. فئودالیسم در قرون وسطی در حکومت مذهبی (تئوکراتیک) خلفا و پاپ‌ها تجلّی می‌کرد. مذهبِ حاکم حربهٔ اساسی فکری حکومتِ طبقهٔ حاکم بود. لذا طبقهٔ محکوم با الحاد مذهبی خود به مقابله می‌شتافت. پروتستان و کالْوینیست 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 حاکمِ ایده‌ئولوژیک بدل شد، جنبش اجتماعی نیز چهرهٔ غیر مذهبی و «دنیاوی» به خود گرفت.

در نخستین سده های پس از استقرار سلطهٔ عرب، محتوی عمدهٔ اجتماعی جنبش‌های مردم

ایران علیه خلافت عرب بود. در این محتوی می‌بایست دو جهت متمایز را از هم تشخیص داد: نخست جهت مبارزهٔ «رهائی بخش» (یا استقلال طلبانه) برای خُرد کردن یوغ سیادت بیگانه و دوّم جهت مبارزهٔ «طبقاتی» یعنی مبارزهٔ دهقانان و فقراء شهر علیه حکومت اشراف فئودال اعمّ از عرب و ایرانی که در هیئت خلافت عبّاسی مظهریّت و تجلّی یافته بود. این دو جهت تا زمانی که خلافت مستقیماً در برابر مردم ایران قرار داشت و هنوز حکومت‌های مستقلّ و یا دست نشاندهٔ ایرانی پدید نشده بودند (یعنی تا اواسط قرن سوم هجری) سخت به هم در آمیخته بود. زیرا خلافت عبّاسی نه فقط موجد اسارت ملّی مردم ایران بود، بلکه همچنین موجد اسارت اقتصادی و اجتماعی وی نیز به شمار می‌رفت. خلافت عباسی بخش عظیمی از اراضی به اصطلاح «مفتوح العنوه» را که در سابق متعلّق به دربار و اشراف ساسانی و آتشکده‌های زرتشتی بود در تصرّف داشت و این اراضی را به امیران عرب و ایرانی دست نشانده به اِقطاع می‌داد و دهقانان ایرانی بدین‌سان خراج‌گزاران برده وار این امیران و خودِ خلافت بودند. به همین جهت است که می‌توان گفت جنگ‌های انقلابی دهقانان ایران برضدّ سپاه خلیفه نه فقط جنگ‌های رهائی‌بخش، بلکه جنگ‌های طبقاتی نیز بود.

مطالعهٔ جنبش‌های اجتماعی در ایران از وظایف مهمّ در زمینهٔ تحلیل علمی تاریخ کشور ماست. در اطراف بسیاری از جنبش‌ها مورّخین معاصر تحقیقات ذی‌قیمتی انجام داده‌اند و بدین‌سان در ایفاء این وظیفهٔ مهمّ گامهائی برداشته‌اند و از آن جمله باید از اثر آقای سعید نفیسی در بارهٔ بابک خرّم‌دین 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 ـ لنینیسم سررشتهٔ علمی درستی برای پژوهش و تحلیل و درک پدیده‌های اجتماعی به دست می‌دهد، لذا بهترین طریق دریافت علل باطنی تموّجات 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.

۲

در بارهٔ **بابک** فرزند **مرداس**، شبانی که در قرن سوّم هجری (اوائل قرن نهم میلادی) بر رأس خرّم‌دینان و دهقانان انقلابی به پیکار با خلافت عباسی برخاست، اخبار و روایات در منابع فارسی

و عربی اندک نیست، ولی این اخبار و روایات صرف نظر از اشتمال بر نکات و اطّلاعاتی گرانبها دارای سه نقص مشترک است:

اوّل. از آن جا که اکثرّیّت مطلق، بلکه همهٔ کسانی که در بارهٔ بابک خرّم‌دین اطّلاعاتی 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 دودْ زهرِ افتراآت و انتسابات، دیدن شخصیّت واقعی بابک جز از طریق استنتاجات و انتزاعاتِ منطقی میسّر نیست و باید به اتکاء قرائن و اخبار پراکنده، پرنیانِ حقیقت را از قطرانِ دروغ و بهتان زدود.

دوّم. همهٔ این منابع فاقد اطّلاعات رسا و قابل وثوقی در بارهٔ کیش الحاد آمیز «خرّم‌دینی» هستند و در این زمینه نیز اگر چیزی گفته شده باشد سرشار از اِسناد و افترا است، مثلاً مانند نسبت «اباحهٔ زنان» به خرّم‌دینان که از بهتانهای کهن مرتجعین ایرانی هر دوران به دارندگانِ اندیشه‌های انقلابی است، چنان که در بارهٔ مزدک نیز گفته‌اند که او می‌خواست زن و خواسته را «در میان نهد»[۳].

سوّم. همهٔ این منابع فاقد اطّلاعات لازم در بارهٔ اقدامات اجتماعی بابک در قلمرو پهناور تحت سیطرهٔ وی است. آخر بابک بیش از بیست سال بر نواحی طالش و اردبیل و مغان و سواحل ارس و بخشی از ارّان و گاه بر سامانی از این هم وسیع‌تر حکم می‌راند، و با توجّه به اینکه خرّم‌دینان دهقانان و شبانانی بودند که علیه مالکیّت خلافت و امراء وی، به سود احیاء مالکیت دهقانی برخاسته بودند، مسلّم است که در این نواحی مقرّراتی جز آنچه که در اراضی تحت سلطهٔ بغداد مرسوم بود،متداول ساخته بودند. ولی کیفیّت چنین اقداماتی از جانب بابک روشن نیست و فقط باید منطقاً حدس زده شود.

بدین‌سان در اثر واقعه نگاری سطحی و گاه مغرضانهٔ مورّخین ایرانی و عرب در دوران قرون وسطی، احیاء حقایق تاریخی در بارهٔ بابک پورمرداس خرّم‌دینی کار دشواریست و نقل غیر نقّادانهٔ متون برای درک شخصیّت بابک و ماهیّت نقشی که این شبان دلیر و جانباز ایفاء کرده است به هیچ وجه کافی نیست.

جنبشی که بابک بر رأس آن قرار داشت یکی از عظیم ترین جنبشهای اجتماعی پس از تسلّط عرب است، زیرا بیش از بیست سال طول کشید و عرصهٔ پهناوری از باختر ایران را در بر گرفت و سه بار جیش انبوه خلیفهٔ عبّاسی مأمون و معتصم در نبرد با بابک دچار شکست فاحش شد و هر بار خرّم‌دینان تلفاتی کمرشکن به خصم وارد ساختند چنان که در آخرین نبردها، همان طور که بابک به طنز در پیام خویش به تئوفیل امپراطور بیزانس یاد کرده، معتصم خلیفه را سرداری در بساط نماند

و وی دَرزی خود جعفر خیّاط و خوانسالار خود ایتاخ را به مدد افشین سالار ایرانی سپاه عرب گسیل داشت.

با همهٔ احترازی که مورّخین قرون وسطائی از اعتراف به عظمت شخصیّت 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 بارهٔ روابط عاشقانهٔ همسر جاویدان پور شهرک (یکی از رؤسای خرّم‌دینی) با بابک و مکری که این زن برای به پیشوائی رساندن بابک پس از مرگ شوی برانگیخت، از زبان این زن در بارهٔ بابک چنین می‌گوید:

«او را پادشاهی روی زمین مسلّم خواهد شد. گردن‌کشان را خواهد کشت. دین مزدکی را باز خواهد گرداند. خواران شما به ارجمندان، افتادگان شما به بلند مرتبکان مبدّل 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 الرّوایات ضمن بیان گفت‌گوی معتصم خلیفهٔ عبّاسی با شاه‌زادهٔ ایرانی افشین در بارهٔ بابک، از قول خلیفه می‌نویسد که وی در بارهٔ بابک گفت:

«او مردی جَلد و قویست و در کارهای جنگ و لشگر کشی نظیر ندارد.»

یا مسعودی در مرُوج الذهب پس از بیان کیفیّت 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 خامهٔ کسانی جاری شده که در بارهٔ بابک به نیکی یاد نکرده‌اند، شخصیّت 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 جَلد 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.

۳

در آن هنگام که بابک در ناحیه بذّ یا بذّین، واقع در کوهستانهای طالش و آذربایجان شمال

شرقی (اردبیل، مغان، سواحل ارس) با عساکر افشین می جنگید، مازیار پسر کارن نیز بر رأس «سرخ عَلَمان» (یا «مُحَمِّره») در طبرستان درفش طغیان علیه خلافت برافراشت. این دو مرد انقلابی ـ بابک و مازیار ـ با یکدیگر آشنائی، یاری و هم پشتی داشتند[۴].

قیام سرخ عَلَمان، که به قول خواجه نظام الملک یکدیگر را«رفیق» می‌خواندند[۵]، و قیام خرّم‌دینان جزو آن سلسله قیامهای خلق ایران در نیمه دوّم قرن دوّم و نیمه اوّل قرن سوّم هجری (قرن‌های ۸ و ۹ میلادی) علیه عرب است که منجر به تضعیف جدّی نفوذ خلافت در ایران و سرانجام محو آن شد. علاوه بر دو قیام نامبرده می‌توان از جنبشهای پیروان بومسلم خراسانی، مُبَیِّضه یا سپید جامگان (پیروان هاشم ابن الحکیم موسوم به المُقَنَع)، سَنْد باد مَجوس، استاد سیس در خراسان و سرخ عَلَمان گرگان نام برد.

این قیامها بغداد را به سختی هراسناک ساخت و خلیفه در صدد یافتن تکیه گاهی به جز ایرانیان بر آمد. به ویژه پس از مأمون، معتصم توجّه خاصّی به سیاستِ بَر کشیدنِ امیرانِ 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 نرست تا جائی که سالی دو یا سه پس از محو بابک، خلیفه وی را بازداشت و در سیاهچال از گرسنگی کشت.

ولی روشن است که خلیفه برای در هم شکستن بابک تنها با دستیاری 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 متعصّب بودند و در دشمنی با ایرانیان با خلافت همداستان، بعدها از طرف خلفاء دیگر عبّاسی و به ویژه المتوکّل با مهارت دنبال شد و منجر به سرکوب سلسله‌های ایرانی مانند سامانیان و مأمونیان و آل زیار و آل بویه و تسلّط ترکان غزنوی و سلجوقی گردید. اگر اشراف زادگانی مانند شه‌زادهٔ اُسروشَنَه، خِیدر پورِ کاووس (ملقّب به افشین)، خدمت خلفاء را کمر نمی بستند، غلبهٔ 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 عَلَمان و خرّم‌دینان بروند. این اشراف به ویژه در این موقع از تقویت خلفاء دریغ نورزیدند . به مدد آنان بود که عبّاسیان بر بنی امیّه پیروز شدند، مأمون بر امین غلبه یافت، کار ملکداری عبّاسیان آن چنان رونق گرفت. ولی همین که این اشراف و سرکردگان خواستند پای از گلیم خود فراتر نهند و در کار قدرت خلیفه اخلال کنند، شمشیر سیّافِ خلیفه رگهای گردنشان را برید، نوبختی و برمکی، بومسلم و افشین را بر نَطعِ 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 نرستند. نهایت آنکه، هراس آنها از جنبش مردم موجب نوسان آنها و تمایل سازشکارانهٔ آنها بود. ما در یادآوری از تاریخ گذشتگان بدون شک با حرمت گذاری و مِهرورزی از نوبختی‌ها، برمکی‌ها، افشین‌ها و امثال آنان یاد می‌کنیم، گرچه میان آنها و بابک‌ها، مازیارها و یعقوب‌ها علامت تساوی نمی‌گذاریم.

۴

خرّم‌دینی به مثابهٔ 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 مبیّضه (سپیدجامگان) نیز از خرّم‌دینان بودند. خودِ عنوانِ «خرّم‌دینی» نشان می‌دهد که باید حتّی 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 خرّم‌دین و درست دین در واقع خود را در قبال این اتّهام محفوظ می‌داشتند و کیش خود را زیبا جلوه می‌دادند. لذا باید خرّم‌دینی که رابطهٔ 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 پسرِ 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 روضة‌الصفا «راعی بَقَر و غَنَم» بوده) در دستگاه جاویدان و جمع خرّم‌دینان در آمد. اما اینکه چه شده که وی را به جانشینی جاویدان برگزیدند، مطلبی است که روشن نیست. همین اندازه می‌دانیم که خرّم‌دینان 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 محمّد و سرانجام بومسلم خراسانی[۶]. مسلّماً جاویدان پورِ شهرک خود را آخرین جلوه‌گاه این روح ایزدی می‌دانست و چنان به نظر می‌رسد که پس از مرگش همه بر آن شدند که روحِ جاویدان پورِشهرک به بدن بابک پورِمرداس حلول کرد. چنین باوری تنها زمانی برای خرّم‌دینان می‌توانست پدید شود که یا جاویدان وصیّت خاصّی در بارهٔ بابک کرده باشد و یا او در همان ایام زندگیِ جاویدان به مقام بزرگی در میان خرّم‌دینان رسیده باشد. آنچه که مسلّم است بابک هنوز جوان بود که در ۲۰۱ هجری (۸۱۶ میلادی) به پیشوائی خرّم‌دینان برگزیده شد.

اینکه بابک به پیشوائی خرّم‌دینان باختر ایران رسید، قرینهٔ دیگری بر شخصیّت او و صفات پسندیدهٔ او مانند دلیری و تیزهوشی و نیک‌رفتاری است. مقاومت بیست سالهٔ 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. حتّی 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 همهٔ قوا برای انجام منظور استفاده نمی‌نماید. ولی شه‌زادهٔ اُسروشَنَه 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 تودهٔ مردم برخاسته بودند مانند **طرخان**، دهقان دلاوری که جان در سر خرّم‌دینی باخت، و **آذین**، سرهنگ دیگری که وی نیز در پیکار با سپاه خلیفه قهرمانانه از پای در آمد. 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 وگو از آن است که سَیّافِ شخصیِ بابک، مردی به نام «نَوَدنَوَد»، 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 همهٔ آنان را از دم تیغ بی‌دریغ بگذراند. ولی پیداست نهضتی که مدّت بیست سال از پشتیبانی جانبازانهٔ 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 مثابهٔ نمایندگان حقیقی خود باور داشتند، و این باور نمی‌توانست جز از آن برخیزد که آنان را مدافع منافع طبقاتی و ملی خود یافته باشند.

۵

مراحل عمدهٔ جنگهای طولانی بابک علیه خلافت در برخی منابع قرون وسطائی توصیف شده است. این توصیفات کاملاً نشان می‌دهد که بابک در ادارهٔ امور جنگ طولانی چریکی علیه لشگریان خلیفه مهارت عظیم داشت و تجارب جالبی گرد آورده بود. در اثر اطّلاع دقیق از فراز و نشیب محل و گذرگاه‌ها و گردنه‌ها و مختصّات اقلیمی، با استفاده از شیوهٔ کمین کردن در نقاط

مساعد و شبیخون زدنهای جسورانه و بی امان، بابک لشگریان خصم را به ستوه در می‌آورد. او هنگامی که وضع را برای رزم مساعد نمی یافت قادر بود مدّتی دراز در کمینگاه خود منتظر باشد و با داشتن شبکهٔ وسیعی از جاسوسان در اردوگاه دشمن، بهترین فرصت را برای ایراد ضربت بر می‌گزید و خود بر رأس سپاه چنان بی باک و سریع می‌تاخت و دشمن را غافلگیر می‌ساخت که راه مفرّی برایش نمی‌ماند. دلبستگی لشگریانش به وی موجد انظباط و انگیزهٔ فداکاری بود. بیهوده نبود که معتصم او را در کار لشگرکشی «بی نظیر» می‌شمرد. در واقع افشین با همهٔ آزمودگی نتوانست صرفاً از نظر نظامی بر بابک چیره شود. این غلبه از طریق خدعه و تزویر و سیاست دست داد.

تمام رفتار بابک از زمان گرفتاری تا مرگِ مردانه‌اش نمودار روحی به حدّ افسانه آمیز قهرمان، استوار و تسلیم ناپذیر است. جزئیات این رفتار را مورّخین متعدّدی نقل کرده‌اند. هنگامی که بابک پس از شکست نهائی در بیشه زارهای اِران متواری بود و قصد داشت نزد پادشاه بیزانس تئوفیل بگریزد و او را به مبارزه علیه خلیفه برانگیزد، سالار سپاه عرب افشین،زنهار نامه‌ای با مُهر زّرین خلیفه به وسیلهٔ دو پیک به نزدش فرستاد. یکی از آن دو موفق شد بابک را در پناهگاهی بیابد. وی زنهارنامهٔ خلیفه را نزدش نهاد و پیام افشین را بگزارد. بابک آن نامه برگرفت، مُهر بگشاد و بخواند و در غضب شد و با خشم تمام آن زنهارنامهٔ 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 سهل‌بن سُنباط، که با بابک آشنائی و دوستی داشت، او را به دژ خود می‌بَرَد و وعدهٔ پشتیبانی می‌دهد، ولی روز دیگر بابک را به بهانهٔ 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 سهل‌بن سنباط، به نقل روضة‌الصفا، پاسخی داد که در واقع دادنامهٔ خلافت و اشراف علیه بابک بود. سهل گفت:

«تو راعی بَقَر و غَنَم 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 معتصم ها از عهدهٔ 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 دوّم تاریخ تمدّن اسلامی

می‌نویسد:

«از روزی که افشین از سُرّ مَن رآ (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 وا داشت 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 بُرنُس‌های مجوهر نهادند. بابک را بر پیل اشهبی مستور از دیبای سرخ و سبز و برادرش را بر شتر جمازه‌ای نشانیدند. کودکان در پس و پیشِ این دو بیتِ محمّد بن عبدالملک الزیات را کف زنان و حوصه‌کشان می‌خواندند:

قد خَضَب الفیل کعاداته
لِجیل جیلان خراسان
والفیل لاتخضب اعضاوه
الا للذی شان من الشان[۷]

در بارهٔ وقایع این ایّام عوفی در جوامع‌الحکایات حادثه‌ای را نقل می‌کند که نمودار دیگری از روح قوی و تسلیم ناپذیر بابک است. وی می‌نویسد:

«ابن سیاح گوید چون بابک خرمی را گرفتند، من و چند کس دیگر موکّل 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، بندهٔ توام و گناهکارم و امیدوارم که امیرالمؤمنین مرا عفو کند و از من در گذرد.» چون بابک را مقیّد 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 بازگوی. البتّه هیچ نگفت. روی ترش نکرد. رنگِ رویِ او نگشت.»

خواجه نظام‌الملک، وزیر معروف سلجوقیان، در اثر خود سیاست‌نامه صحنهٔ دیگری در بارهٔ 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 اهمیّتی که برای تمرکز قائل بود از همهٔ قیامها با خصومت یاد می‌کند. وی می‌نویسد:

«چون یک دستش ببریدند دست دیگر در خون زد و در روی خود مالید، همهٔ 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 گونهٔ رویِ مردم از خون سرخ باشد، خون از روی برود زرد باشد . من رویِ 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 جائی که بعدها «کنیسه بابک» نام گرفت به دار آویخت. سالیان دراز پیکر این مرد قهرمان بر دار آویخته بود. هنگامی که هموطن دلاور دیگرش مازیار را بر همین کنیسه بر دار کردند، پیکر فروخشکیدهٔ بابک در کنار او بود.

جا دارد شخصیّت بابک و رفتار دلاورانه‌اش در برابر دشمن، همهٔ مبارزان راه آزادی و استقلال را الهام بخشد.

توضیحات:

۱. رجوع کنید به: مارکس و انگلس، آثار (به زبان روسی)، جلد ۸، صفحات 129–131.

۲. «الحاد» در اینجا معادل واژهٔ اروپایی Heresie است یعنی آن مذهبی که از مذهب حاکم و مسلّط منشعب می‌شود و علیه آن بر می‌خیزد مانند نسبیت بابیّه به مذهب تشیّع.

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 این‌حال بسیاری از مورّخین وجود رابطه بین این دو را تصریح می‌کنند که می‌تواند هم متعلّق 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 مدّتی همزمان بوده است.

۵. مؤلّفین شوروی کتاب تاریخ ایران در قرن ۱۸ اظهار نظر می‌کنند که به‌کار بردن پرچم سرخ در جنبش گرگان در سالهای ۷۷۹ – ۷۷۸ میلادی «نخستین استعمال جمعی پرچم سرخ به مثابهٔ پرچم پیکار خلق علیه ستمگران در تاریخ است.» این تأیید نویسندگان معتبر کتاب نامبرده دارای ارزش فراوانی است.

۶. این عقیدهٔ تناسخ که گویا ازمنشأ 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 لجّارهٔ 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 شیوهٔ 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.

جنبشِ زَنگیان، در قرن سوّم هجری

مقدّمه

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 صاحِب اُلزَنْجْ 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 سوّم هجری و از شخصیّت صاحب الزنج خبر چندانی ندارند یا آن را آگاهانه مسکوت می‌گذارند. با آنکه در بارهٔ این واقعهٔ 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 بی خبرند و نمی‌دانند که گرچه اجداد صاحب الزنج، سالار قیام زنگیان، از اعرابند ولی خودِ وی و پدرش و پدربزرگش زاده و پروردهٔ 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 خلافتِ عرب

یکی از ویژگی‌های مهمّ فئودالیسم در کشورهای خلافتِ عرب، و از آن جمله ایران، در قرنهای

دوّم و سوّم بسط نیرومند برده داریست. نمی‌توان گفت که نظام اجتماعی آن دوران نظام بردگی بود، زیرا شکل عمدهٔ اقتصادی، فئودالیسم و طبقات عمدهٔ اجتماعی عبارت بودند از اشراف و امراء مالک و دهقانان و شبانان آنها که سِمَتِ برده نداشتند. ولی در اثر جنگها و فتوحات خلافت، بردگی به مثابهٔ بقایای یک نظام کهن و منسوخ بار دیگر رونقی شگرف یافت. سمرقند در خاور و مناخ یا قاهره در باختر، دو پایگاه عمدهٔ تدارک و صدور برده بود. از سمرقند بردگان چینی و تُرک و از قاهره بردگان رومی و زنگی و صَقلَبی به تمام شهرهای آن روز خاورمیانه به ویژه بغداد گسیل می‌شدند.

جرجی زیدان در تاریخ تمدّن اسلامی می‌نویسد که در حوالی قاهره مقامی بود به نام «بئرالمنامه» 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 معلّمین آنها را تیراندازی و سوارکاری و شمشیر بازی و غیره می‌آموختند و آمادّهٔ فروخته شدن می‌کردند. در بغداد شارع دارالرّقیق محلّ فروش بردگان و کنیزان بود و «قیمان» یا «نخّاسان» (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 تشخّص بود رواجی داشت و به ویژه زنگی، که غلام ارزانی بود، به تعداد فراوانی در اختیار خواجگان عرب بود. هندوشاه، مؤلّف تجارب‌السلّف، این نکته را به ویژه در بارهٔ شهر بصره که مرکز شروع قیام بود تصریح کرده می‌نویسد:

«زنگیان به بصره بسیار بودند، چنان که هیچ سرائی از سراهای اکابر و اوساط النّاس از یکی یا دو یا سه زیادت، خالی نبود و در بعضی تواریخ بصره چنان آورده‌اند (والعهدة علی المورّخ) که در شب نیمهٔ شعبان که موسم جمعیّت و شعلان بوده است اکابر و اعیان شهر تمامیّت جمع شدندی و از جمله شبی از شب‌ها از احوال حاضران تتبّع کرده بودند هزار خواجه حاضر بود و هریک از ایشان هزار غلام زنگی داشت.»[۲]

جرجی زیدان در تاریخ تمدّن اسلامی متذکّر می‌شود که علاوه بر غلامان، عدّه‌ای از دهقانان غلام‌زاده وابسته به زمین نیز بودند که «قِنّ» نام داشتند و با زمین فروخته می‌شدند[۳]. بردگان وقنّ‌ها در اراضی و معادن اطراف بصره به کارهای فرساینده و کشنده‌ای برای خواجگان خویش اشتغال داشتند.

قیام زنگیان در سواحل شطّ العرب نتیجهٔ 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 عبّاسیان) از طرفی و تضادهای اجتماعی (و در این مورد خاصّ تضاد برده‌ها و قنّ‌ها با خواجگان

و مولایان) از طرف دیگر.

صاحِب اُلزَنْج و شخصیّتِ وی

پیشوای قیام زنگیان علیّ‌بن محمّد بن عبدالرّحیم است. جدّ 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 ناحیهٔ ری که قلمرو شیعیان و طرفداران آل علی بود گریخت و در قریهٔ ورزنین (به قول ابن اثیر) یا وزیق (به قول مسعودی) ساکن شد[۴]. پدر بزرگ صاحب‌الزنج به نام عبدالرحیم در طالقان تولّد یافت و با کنیزکی سندی ازدواج کرد و از آن دو محمّد پدر صاحب‌الزنج زاده و بدین‌سان صاحب‌الزنج (علی) و پدرش محمّد و پدربزرگش عبدالرّحیم همه زائیده و پروردهٔ خاک وطن ما هستند.

علی که بعدها صاحب‌الزنج لقب گرفت، در خاندان علوی و زیدی خود با روح شیعیگری و دشمنی با خلافت عبّاسی بار آمد و احساس ستاندن انتقام شهیدان خاندان علوی در او قوی بود و ظاهراً خود جوانی بود متفکّر، درس خوانده و دارای طبع شعر. هندوشاه نامبرده در بارهٔ وی می‌نویسد:

«و او مردی عاقل و فاضل و بلیغ و شاعر فایق بود.»[۵]

از نوشته‌های ابن اثیر چنین بر می‌آید که صاحب‌الزنج در آغاز کار در بغداد و بصره و بحرین و هجر دست به تبلیغ به سود راه خود زد[۶] و خویش را علوی و صاحب معجزات خواند و بدین سبب سخت تحت تعقیب عمّال 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 «بلالیّه» و «سعدیّه»، این مهم‌ترین قبائل شهر بصره، با او چندان خصومتی نداشتند، ولی وای بر او که به نقطه حسّاس این بزرگان دست یازید، یعنی آغاز تبلیغ غلامان به سرکشی کردن از امر مولایان گذاشت.

یکی از نمونه‌های کار تبلیغی صاحب‌الزنج را ابن اثیر در کتاب خود نقل کرده و می‌نویسد:

«ریحان که یکی از غلامان سورجیان و نخستین کسی از آنهاست که بدو پیوست گوید : من برای غلامان مولای خویش آرد می‌بردم و به دست کسان صاحب الزنج افتادم. مرا نزد او بردند. گفتند وی را به امارت سلام ده. چون سلام دادم پرسید: «از کجا می‌آئی؟» و احوال غلامان سورجیان بپرسید و مرا به کیش خود خواند، بپذیرفتم 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. عدّه‌ای از غلامان دبّاشین 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 صاحب الزنج برای آنان خطبه خواند و وعده داد که ایشان را خداوند مال و زمین خواهد کرد و سوگند یاد کردکه به آنان خیانت نکند و در کوشش کوتاهی نورزد . در این وقت صاحبان بردگان بیامدندوگفتند برای هر غلام پنج دینار بگیرو 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 صاحب الزنج را مردی جبّار و قسی معرفی کنند، باز از قرائن فراوان پیداست که وی روحی با عطوفت 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. صاحب الزنج آنها را رها ساخت.»

یکی از مختصّات 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 موفّق، برادر خلیفه و فرماندهٔ سپاه عبّاسیان، را علیه صاحب الزنج شرح داده و چنین می‌نویسد:

«موفّق فرزند خود ابوالعباس را به نهرابی الحضیب فرستاد تا کار صاحب الزنج را بسازد و ابوالعباس از بامداد تا گرمگاه بجنگید و زنگیان را شکست افتاد و پس موفق صاحب الزنج 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 صاحب الزنج خطاب به خلیفه نقل شده است:

اقسم بالقتل و بالذبح
و العفو بعدالذنب 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 حقّ او «تقیّه» می‌کردند، و این خود نشان می‌دهد که رادیکالیسم و روش قاطع و انقلابی صاحب‌الزنج که با تکیه به محروم‌ترین قشر غلامان و بردگان، یعنی زنگیان سیاه‌پوست، قصد داشت تخت خونین خلافت عبّاسی 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 صاحب‌الزنج سئوال کردیم. امام فرمود صاحب‌الزنج از ما نیست و ابوالحسین عیسی بن علوی عریضی دعوی می‌کند که محمد بن الحسن بن احمد ولید فقیه روایت کرده است که صاحب‌الزنج از علوّیه است و در میان ایشان صحیح النسّب است، لیکن علویه و اهل شیعت خود را از وی دور می‌دارند بروجه 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 درفشِ به ظاهر دینی، انواع جنبشهای اجتماعی و ملّی ایرانیان صورت گرفت، و شگفت نیست اگر جنبش بردگان نیز عقاید یکی از فِرَقِ مذهبی عصر را پلاتفرم خود قرار داده و پیشوای این جنبش با دعوی علویت به میدان آمده باشد.

جریانِ مبارزهٔ 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 قساوت‌کارانه‌ای برای سرکوب این قیام به کار برده و پس از ده‌ها بار شکست و ده‌ها هزار تلفات سرانجام برادرِ خلیفه معتمد، موسوم به ابواحمد و ملقّب به «النّاصرالدّین بالله الموفّق» یا به طور خلاصه موفّق، موفّق به شکست صاحب الزنج شد. خلفاء عباسی زبدهٔ سرداران عرب خود از قبیل ابوهلال، مُفْلِح (و عبدالرّحمن پسرش)، ابوالعبّاس (فرزند

موفّق)، لؤلؤ، ابراهیم بن سیما و سپهسالارانِ تُرک خویش مانند جعلان ترکی، موسی بن بغا، اسحق بن کند اجق، طاش تمر، ابن ترکی، اغرتمش، تکین و غیره را به جنگ صاحب الزنج فرستادند. ابن اثیر از سرداران دلاور صاحب الزنج مانند علی‌بن ابان مهلبی و خلیل و محمد برادرانش، محمدبن سالم، فتح حجام، یحیی‌بن محمّد بحرانی، ابواللیث اصفهانی، سلیمان‌بن موسی نام می‌بَرَد که هر یک فتحی نمایان کردند. به ویژه باید از سپهسالار بی‌باک و جانبازِ صاحب‌الزنج، یعنی علی‌بن 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.

صاحب الزنج طی این پانزده سال نواحی وسیعی، که بصره و عبادان و اهواز و شوش و دشت میشان وجی و گُندیشاپور را در بر می‌گرفت، تحت تصرّف یا نظارت خود در آورده بود. و با آنکه خلیفه سپاهیان انبوه و چند ده هزاری پیاده و سوار، به همراه بحرّیهٔ شط پیما مرکب از ده‌ها و صدها کشتیهای خاص که «شنذاوه» و «سمیریه» نام داشته‌اند به جنگِ صاحب الزنج می‌فرستاد، سپاه زنگیان همیشه با مهارت جنگی شگرفی بر جیش خلیفه غالب می‌گردید و اگر موفّق، برادر معتمد، تقویت‌های پیاپی دریافت نمی‌کرد و یا لجاج و قساوت بی پایان به خرج نمی‌داد، نمی‌توانست به پایتخت زنگیان یعنی شهر «مختاره» رخنه کند. ابن اثیر در بارهٔ آخرین دفاع مختاره می‌نویسد: وقتی سپاه خلیفه وارد این شهر شد

«به قتل و اسارت پرداخت. مردم شهر دفاعی مردانه کردند و بر سپاهیان موفّق سنگ و چوب ریختند و بر آنها حمله بردند.»[۱۱]

شکست صاحب الزنج تنها نتیجهٔ قدرت سپاه بغداد و لجاج و خدعهٔ موفّق و سردارانش نبود، بلکه دارای یک علل اجتماعی نیز بود:

صاحب الزنج و یارانش که دست به قیام زده بودند، در طول مبارزه و پس از فتوحات اولیّه و به دست آوردن غنائم و اسرا، به تدریج خود کمابیش دچار همان معایبی شدند که علیه آن برخاسته بودند . شیوهٔ خلیفه‌گری و غلام‌داری و گرد آوردن مال بین آنان گسترش یافت[۱۲]، و به قول صاحب‌الزنج، اندک اندک خود به «خداوندان مال و زمین» مبّدل شدند. زنگیان و دهقانان قِنّ دلسرد شدند و آن شور و هیجان نخستین فروکش کرد.

قیام صاحب الزنج مقارنِ قیام صفّاریان بود، ولی یعقوبِ لیث، پیشوای این قیام اخیر، توجّه نکرد که وظیفهٔ وی اتحاد با قیام صاحب‌الزنج علیه خلافت است. باید انصاف داد که در این زمینه صاحب الزنج گام نخستین را برداشت وقتی ابو احمد موفّق، برادر خلیفه، یعقوب را در خوزستان شکست داد و اهواز را گرفت و یعقوب فراری شد. صاحب الزنج به او پیغام داد که نگریزد و دوباره 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 جائی نرسیده است[۱۴].

جنبش زنگیان، در قرن سوّم، 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. عجالتاً 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 بارهٔ این جریان رجوع کنید به: تاریخ تمدّن اسلامی، تألیف جرجی زیدان، جلد پنجم، صفحات ۲۴-۳۰ و نیز کتاب پرتو اسلام، تألیف احمد امین مصری و نیز کتاب تاریخ بردگی، نگارش آقای نیازمند شیرازی.
۲. تجارب السلّف، صفحهٔ ۱۸۹.
۳. جرجی زیدان، تاریخ تمدّن اسلامی، جلد چهارم، صفحهٔ ۴۶.
۴. رجوع شود به: الکامل، ابن اثیر، جلد ۷، وقایع سال ۲۵۵ و مروج الذهب، مسعودی، جلد اوّل، صفحهٔ ۳۱۲.
۵. تجارب السلّف، صفحهٔ 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 (ترجمهٔ متن عربی به فارسی از شادروان دهخداست).
۸. ابن اثیر، جلد ۷، صفحهٔ ۱۳۸.
۹. سوگند می‌خورم به جنگ و کشتار و به آمرزش گناهان و در گذشتن از خطاها، که دیدگان من درفش‌های شما را جز در حال اسارت یا آویخته بر سرِ نیزه‌ها ندیده است.
۱۰. تاریخ قم، صفحهٔ ۲۲۹.
۱۱. ابن اثیر،جلد۷، صفحهٔ ۱۴۳.
۱۲. مثلاً علی بن ابان سردار بزرگ صاحب الزنج خود غلامانی داشت که از جمله از جعفرویه نام می‌برند 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 می‌پرستید نمی‌پرستم.» آیه‌ای از قرآن.
۱۴. برای تمام این جریانات رجوع کنید به: کامل، ابن اثیر، جلد ۷.

مقامِ تاریخیِ جامعه‌شناسیِ فارابی

طرحِ مسئله

یکی از امراء سلسلهٔ کوچک «بِنوحَمدان»و شاید بزرگ‌ترین امیر این سلسله که بر شهرهای حَلَب و حُمصْ، در دوران خلفاء عبّاسی و سپس فاطمی، حکمرانی داشته‌اند، ابوالحسن علیّ‌بن حمدان معروف به سیف الدّوله (۳۵۱-۳۵۶) است. شاید ما ایرانیان با این امیر عرب از آل تَغلِب 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 الدّوله 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 امنیّت و فراغتی ولو بسیار نسبی بگذرانند هر جا آوازهٔ چنین کسانی را می‌شنیدند گِردش جمع می‌شدند. به همین جهت روشنفکران بنامی مانند ابونصر فارابی فیلسوف بزرگ ایرانی، المُتَنَبّی شاعر بزرگ عرب، ابوفِراس حَمدانی شاعر غنائی عرب و امثالهم از اطرافیانش بودند. سیف الدّوله نسبت به ابونصر فارابی، که از جهت احاطه به انواع علوم از «علوم اوائل» گرفته تا موسیقی و شعبده وی را تالی ارسطو«معلم اوّل» می‌شمردند و به همین سبب «معلّم ثانی» نام گرفته بود، ارادت می‌ورزید و وقتی در سال ۳۳۹ ابونصر محمّد بن طرخان فارابی، از مردم ماوراء النهر، در شهر حلب در

سن هشتاد سالگی در گذشت امیر سیف الدوله شخصاً بر جنازهٔ او نماز گزارد و این خود مرتبهٔ عالی احترام به یک روشنفکر بود، و حال آنکه امروزه ما نام سیف الدّوله حمدانی را بدان سبب می‌شناسیم که ابونصر فارابی در عصرش می‌زیست. چنین است شگرد تاریخ !! تا زمانی که زندگی جریان دارد، آنان که بر اریکهٔ قدرت سیاسی نشسته‌اند، هر قدر هم از جهت شخصیّت انسانی ناچیز باشند، بر اهل علم و ادب کبر و افاده می‌فروشند و این جریان حتّی در عصر متمدّن ما به شکلی ادامه دارد، ولی وقتی زندگی طیّ 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 اشترهاتسی» که «مخدوم» او بود و وی جزء چاکرانش می نشست نمی‌شناسیم، بلکه این گراف متکبّر 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 فلسفهٔ او و نه بیان آثارش. در این زمینه تحقیقات انجام یافته کم نیست. مجموعه‌ای گرانبها از آثارش تحت عنوان آثار فلسفی الفارابی (*Alfarabi's philosophische abhandlungen*) به وسیله فریدریش دیتریچی (Friedrich Dieterici) در سال ۱۸۹۲ در لِیدِن چاپ شد و از جمله در این مجموعه رساله ایست به نام رسالة 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 بارهٔ 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 ادبیّات ایران (جلد اوّل) در این باره نوشته، و نیز مقاله ایست که آقای مدرس چهاردهی در جلد اوّل تاریخ فلاسفه اسلام نگاشته و در واقع هر دو این شروح به نظر می‌رسد اقتباس از تلخیصی است که مؤلّف معاصر عرب «لطفی جمعه» در تاریخ فلاسفه الاسلام فی المشرق و المغرب از رسالهٔ فارابی به دست داده است. علاوه بر آنها، آقای دکتر سید جعفر سجّادی در شمارهٔ نهم سال اوّل ماهنامهٔ وحید تحت عنوان «نظری به سیاسیات مدینه فارابی» مقاله‌ای نگاشته که قاعدتاً با استفادهٔ مستقیم از اثر فارابی است.

با آنکه ما می‌کوشیم ملخّصی از نظر فارابی را در بارهٔ جامعه بدهیم، ولی چون به دنبال تکرار کار انجام شده نیستیم بیشتر توجّه خود را به منابع اساسی تفکّر فارابی معطوف می‌کنیم و نیز بی‌مورد نمی‌دانیم برخی نظرّیات همانند فارابی را که در فلسفهٔ باختر، قبل و بعد از فارابی، پدید شده است مطرح سازیم و بدین ترتیب مطلب را از زاویهٔ دیگری مطرح کنیم که تا کنون در نوشته‌های تحقیقی فارسی در بارهٔ فارابی به نظر نرسیده است.

نظرّیاتِ جامعه شناسی فارابی

فارابی، چنان که خواهیم دید، در نظرّیات جامعه شناسی خود مُبدِع نیست، ولی در میان فلاسفهٔ اسلامی او تنها کسی است که به این مسئله وسیع تر از دیگران پرداخته است. می‌گوئیم وسیع‌تر از دیگران، زیرا در مسائل «حکمت عملی» (که «سیاست مُدُن» در کنار «اخلاق» و «تدبیر منزل» یکی از اجزاء سه گانهٔ آن است) فلاسفهٔ ما، به ویژه ابن‌سینا، سخنان اندکی نگفته‌اند. به علاوه، از سنن کهن ایرانی بحث در بارهٔ حکمت عملی است و لذا متفکّرین و نویسندگان ما به صورت رسالات ادبی و اخلاقی مطالب متعدّدی در بارهٔ سیاسیّات و اجتماعیّات نگاشته اند.

نکتهٔ تازه در نزد فارابی آن است که وی با دقّت بیش‌تری نظرّیات افلاطون را در این باره نقل می‌کند. معروف است (که فارابی که پس از فیلسوف عرب **الکندی** از مهمّ‌ترین 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 نظرّیات افلاطون را به شیوهٔ خاصّ خود بیان کرده و عَرَضه داشته است.

نکات عمدهٔ جامعه شناسی فارابی، بر اساس رسالهٔ آراء اهل المدینه به قرار زیرین است:

۱. زندگی **بالاجتماع** برای افراد بشر امریست ضرور، زیرا بشر به تنهائی 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 عُظمیٰ** که امم مختلف را در بر می‌گیرد و آن حاوی تمام «معمورهٔ ارض» است و **جماعت وسطیٰ** که یک امّت را در بر می‌گیرد و **جماعت صغریٰ** که اهالی یک شهر، یک کوی یا یک خانه را در بر می‌گیرد؛

۳. جامعه شبیه به بدن انسان است که در آن اعضاء رئیسه (مانند قلب) وجود دارد و اعضائی که خود خادم عضو دیگرند، ولی اعضائی هم به آنها خدمت می‌کنند مانند معده و جوارح و اعضاء دیگر که فقط خادمند مانند مثانه و غیره، منتها در جماعت انسانی سیر امور **ارادی است** و حال آنکه در بدن انسانی امور **طبیعی** و تکوینی است؛

۴. جامعه را فارابی «مدینه» نام می گذارده که ترجمهٔ **Polis** یونانی و **Civitae** لاتینی است و آن را بر دو نوع تقسیم می‌کند: «مدینهٔ فاضله» و «مدینهٔ نازله» یا مدینهٔ جاهله. «مدینهٔ 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 . «مدینهٔ فاضله» عیناً مانند پیکر سالم انسانی است. مرشد

و رهبر این جامعه باید دارای جسم و جانی نیرومند، هوش و زیرکی وقدرت بیان باشد، دانش دوست، کم شهوت، عاری از هوس، بزرگ منش، بی اعتنا به امور دنیوی، دوستدار عدالت، متنفّر از ظلم، نرم‌خوی، شجاع و مدافع حق باشد. در مدینه‌ای که تحت ریاست چنین مدیر و مدبّری است نظم و ترتیب، تعاون بین افراد برقرار است و منافع مردم تأمین می‌گردد و مضرّات از آنان دفع می‌شود.

برای آنکه رئیسی بتواند بمقام رئیس علی الاطلاق برسد که معمورهٔ ارضی را اداره کند باید به مرتبهٔ «عقل بالمُستفاذ» (که مقام کسب همه دانش‌ها اعمّ ازنظری و اکتسابی است) برسد و به «عقل فعّال» (که خود از نور محض است، ولی در آن صورت کلیّهٔ اشیاء منعکس است و نفوس بشری را از قوّه به فعل منتقل می‌کند) اتّصال یابد و حقایق، مانند پیمبران، به او وحی شود؛

۵. امّا «مدینه نازله» یا جاهله را فارابی به انواع مدینه هاتقسیم کرده است. از آن جمله است «**مدینه بدّاله**» که در آن هدف به دست آوردن ثروت است و «**مدینهٔ تغلّب**» یا «**مدینهٔ جلّادین**» که در آن هدف ستمگری است و «**مدینهٔ خسّت**» یا «**مدینهٔ سیّاره**» که در آن هدف نیل به لذّت است و «**مدینهٔ جماعیّه**» که در آن هرج و مرج حکمروا و هر کس خود را مساوی دیگری می‌شمرد و «**مدینهٔ ضارّه**» یا «**مدینهٔ جاهله**» که در آن گمراهی و عوام‌فریبی و دروغ حکمرواست و «**مدینهٔ ضروری**» که هدف آن است که حدّاقل ضرورات زندگی تأمین شود و «**مدینهٔ نذالت**» که هدف جمع زر و سیم است و «**مدینهٔ کرامت**» که هدف کسب برتری و شهرت‌پرستی است.

در بین مدینهٔ فاضله و مدینهٔ نازله، یعنی جامعهٔ عالی و جامعهٔ فاسد، «**مدینهٔ مبدّله**» قرار دارد که در آن ترکیبی از آراء نیک و بد مشاهده می‌شود.

چنان که خواهیم دید اصطلاحات فارابی ترجمهٔ درهمی از اصطلاحاتی است که افلاطون به کار برده است و فارابی، با الهام از افلاطون، تقسیم بندی خاصّی کرده است.

تقسیم بندی فارابی نشان می‌دهد که وی نه تنها از مدینهٔ نذالت و بداله که مبتنی بر اصل سود ورزی است متنفّر است، بلکه از «مدینهٔ جماعیّه» که نوعی جامعهٔ سوسیالیستی و کمونیستی است و در آن تساوی حقوق همگان حکمرواست نیز خوشش نمی‌آید، و مدینهٔ 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 البتّه با مقداری تغییر بعدها در قرن ۱۷ تا ۱۹ از جانب جمعی از پندار بافان (اوتوپیست ها) تکرار شده است.

قاعدتاً فارابی امیرانی امثال سیف الدّوله را نمونهٔ کامل رهبران «مدینهٔ فاضله» می‌شمرده، ولی در این مطلب تصریحی ندارد و نیز تصریح نمی‌کند که برای نیل به مدنیهٔ فاضله چه باید کرد. سخنان فارابی برای ما روشن‌تر می‌شود اگر به سوابق این نظرّیات در نزد افلاطون و قدّیس اگوستین مراجعه کنیم.

افلاطون و جامعهٔ کامل

افلاطون علاوه بر بحثی که در اغلب آثار خود در بارهٔ امور اجتماعی و سیاسی دارد به ویژه دو اثر خود را به امور اجتماعی اختصاص داده است. یکی کتاب دولت یا جمهور) است (کتاب II بخش X) و دیگری کتاب سیاست.

در کتاب جمهور افلاطون در بارهٔ 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 به‌این طبقات متعلّق است؟ کسی که اوّلاً قریحه و تمایل غریزی خاصّی به کسب این اشتغالات دارد و ثانیاً در جهت این قریحه و غریزهٔ خود تربیت شده است. بهترین جامعه و «مدینهٔ 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 خاصیّت عمده قائل است. اول عقل یا «لوگیس تیکن» که صفت عالی روحانی است. یونانی‌ها از میان ملل به این صفت ممتازند. دوّم جسارت و دلاوری یا «توموئیدوس»که پایهٔ همهٔ مختصّات و صفات نیک انسانی است و اهالی تراکیه و صقلبی‌ها (سلاوها) به این صفت ممتازند. سوّم راحت طلبی و لذّت جوئی یا «اپیدومه تیکون»که منشأ همهٔ رذایل است و فنیقی‌ها و مصری‌ها به این صفت ممتازند. لذا درجات روح انسانی و مراتب امّت‌ها و ملّت‌ها در نزد افلاطون توازی خاصی دارند و این امر شبیه است به تناسب مختصّات بدن انسان و مختصّات 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»، «دمکراسی»، «اکلوکراسی»، «الیگارشی»، «تیرانی» که تصوّر می‌کنم اصطلاحات فارابی در بارهٔ مدینه‌ها از همین اصطلاحات سرچشمه گرفته است. با اطمینان می‌توان گفت که «مدینهٔ تغلب» ترجمهٔ «تیرانی» است و «مدینهٔ کرامت» ترجمهٔ الیگارشی است، ولی تطبیق بقیهٔ اصطلاحات دشوار است.

و امّا در کتاب سیاست، افلاطون به مفهوم و مختصّات سیاستمدار و مدیر و مدبّر و رئیس می پردازد و آن هم از مواضعی است که در آراء اهل مدینه فارابی آمده است. افلاطون، مانند فارابی، دانش را ملاک گزین شدن افراد به رهبری می‌داند و می‌گوید بسیارند کسانی که به سوی رهبری می‌تازند، ولی تنها آنکه به علم سلطنت و رهبری واقف است خود را به هدف می‌رساند مانند، نسّاجی 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 رسالهٔ خویش را نگاشته است.

قدیس اوگوستین و «مدینهٔ الهی»

اوّلین کسی که ظاهراً تحت تأثیر افلاطون نوعی جامعه شناسی تئولوژیک را بر اساس مسیحیّت مطرح ساخت قدّیس اوگوستین است که در قرن چهارم و پنجم میلادی می‌زیست و زمانی مانی مذهب بود، ولی پس از آن از مانیگری دست کشید و حتّی بر آن ردّیه نوشت. با این حال جهان را مانوی وار جهانِ نبرد بدی و نیکی، یزدان و اهریمن می‌دید.

قدّیس اوگوستین دو نوع مدینه (Civitas) تشخیص می‌دهد. یکی «مدینهٔ ناسوتی» (Civitas terrana) و دیگری «مدینهٔ لاهوتی» (Civitas coelestis). یکی مدینهٔ یزدان است و دیگری اهریمن، و زندگی بشر و تاریخ انسانیّت نبرد این دو مدینه است.

قدّیس اوگوستین تاریخ بشریّت را ۶ هزار سال می‌داند و آن را به تقابل این دو نوع مدینه تقسیم می‌کند. نخست دوران آدم است که به مدینهٔ رحمن متعلّق است. سپس عصر هابیل و قابیل است که مدینهٔ رحمن با مدینهٔ شیطان در می‌آمیزد (مانند «اویگت» و «گومیزش» در جهان‌بینی مزده‌یسنه) آن گاه عصر «طوفان نوح» یا غلبهٔ شیطان است و سپس دوران نوح و ابراهیم که بار دیگر مدینهٔ رحمن غلبه می‌کند و عصر داود و آن گاه عصر اسارت یهودیان در بابل یا عصر تسلّط شیطان است و سپس دوران مسیح می‌رسد. سرانجام مدینهٔ ناسوتی به شکل ابدی محکوم و مدینهٔ لاهوتی به شکل ابدی حاکم و مستقر و مسلّط می‌شود.

وجه شباهتی بین فارابی و سپنسر

هربرت سپنسر، فیلسوف انگلیسی، در قرن ۱۹ می‌زیست و یافتن شباهت بین او و فارابی و مقایسهٔ این دو از جهت علمی «قیاس مع الفارق» است. با این حال چنین شباهتی را می‌توان در آن مورد که فارابی مانند سپنسر جامعهٔ انسانی را به بدن و ارگانیسم بشری تشبیه می‌کند یافت و می‌توان گفت آنچه «سوسیال داروینیسم» نام دارد و محتوی آن ایجاد توازی بین بدن انسانی و

جامعه است در نزد فارابی سابقه دارد.

هربرت سپنسر نیز تحت تأثیر داروینیسم و به قصد انطباق آن بر جامعه، به جست وجوی شباهت‌های بین ارگانیسم فردی و جامعهٔ بشری بر می‌آید و مانند فارابی قشرها و طبقات جامعه را به اعضاء بدن انسان تشبیه می‌کند. منتها روشن است که سپنسر، که در دوران علوم تجربی و مثبته می‌زیسته است، مطلب را در مقطعی به مراتب دقیق‌تر مطرح می‌سازد.

سپنسر از جمله در اثر معروف خود *اصول جامعه شناسی* (***Principles of sociology***) مابین ارگانیسم فردی و سراپای جامعه چهار وجه مشترک و چهار وجه اختلاف 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 (استروکتور) درونی از بسیط و سادهٔ 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 متشکّلهٔ آن کل هم طولانی‌تر است و هم مستقل از زندگی این اجزاء است.

و امّا وجوه چهار گانهٔ اختلاف به قرار زیرین است:

۱. جامعه بر خلاف ارگانیسم انفرادی شکل خارجی معیّن 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 معیّن است که حساسیّت دارد، ولی در جامعه، همهٔ اعضاء آن به حس و ادراک مجهّزند.

نظرّیات سپنسر که می‌خواهد دریافتِ 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 داروینیسم» سپنسر به شکلی در نزد افلاطون و فارابی دارای سابقهٔ فکریست.

نتیجه

امّا اگر بخواهیم فارابی را به عنوان «پیشتاز» یک سلسله افکار معاصر در مورد مسائل اجتماعی مورد بررسی قرار دهیم باز هم می‌توانیم نمونه‌هائی بیابیم. عمل افلاطون و فارابی دریافتن نمونه‌های عام و مجرّد تمدّن یا به اصطلاح ماکس وِبِر «تیپ‌های ایده‌آل» (**Idealtypus**) به وسیلهٔ این جامعه شناس معروف آلمانی، البتّه در سطح دیگر تکرار شده است. انواع تقسیمات از مدنیّت‌ها انجام می‌گیرد. از جمله در جامعه شناسی معاصر سرمایه‌داری با توجّه به منشأ بروز حاکمیّت در اجتماعات، آنها را به **جوامع سنتی** (قبایل)، **جوامع کاریسماتیک** (تقریباً می‌توان آن را جامعهٔ پیشوائی ترجمه کرد) و **جوامع دمکراتیک** (که نظیر مدینهٔ فاضلهٔ فارابی است) تقسیم می‌کنند. عیب اساسی تمام این تقسیمات، از مدینه‌های افلاطون و فارابی گرفته تا «تیپ‌های ایده‌آل» ماکس وِبِر، در آن است که تکامل تاریخی جوامع که آن را از جهت جوهر و عَرَض، مادّه و صورت، محتوی و شکل دگرگون می‌کند از نظر دور می‌دارند.

بحث افلاطون و فارابی در بارهٔ خواصّ رئیس مدینه با مباحثی که امروز در بارهٔ مختصّات «مدیر» (**Manager**) در یک مؤسسهٔ سرمایه‌داری می‌شود، با مختصّات یک رهبر خلقی شباهت می یابد. بدین‌سان فارابی در طرح امر مدیریت و رهبری نیز یکی از طلایه‌داران است. منتها نمونه «رهبر» او متناسب با جامعهٔ فئودال و اشرافی زمانش، نمونهٔ یک سلطان «عادل» و «دانشمند» است.

همهٔ این نکات به رسالهٔ فارابی اهمیّتی ویژه می‌دهد که آن را از «فعلیّت» و تازگی نمی‌اندازد. شاید یادآوریهای ما این نتیجه‌گیری اخیر را روشن کرده باشد. ولی مسلّم است که مداقه آکادمیک بر روی آثار فارابی و افلاطون و مقایسهٔ این دو با هم برای اجراء یک بررسی جدّی فلسفی امریست ضرور که هنوز منتظر تحقّق یافتن است.

یک دانشمند و یک پژوهندهٔ بزرگ

ابوریحان بیرونی (ابوریحان محمّدبن احمد) اهل بیرون شهر خوارزم[1]، در ذیحجه سال ۳۶۲ هجری قمری (برابر با سال ۹۷۲ میلادی) متولّد 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 شمس‌المعالی قابوس‌وُشمگیر، 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 مأمون‌بن مأمون خوارزمشاه به سر برد و کتاب تاریخ خوارزم را، که شامل اطّلاعات دقیقی در بارهٔ تاریخ این شهر است، در این اوان نوشت.

بیرونی از سال ۴۰۸ هجری، یعنی پس از شکست مأمونیان از سلطان محمود غزنوی و تسلّط این پادشاه متعصّب و مستبد بر بخش مهمّی از ایران، به دربار محمود منتقل شد. چون شهرت داشت که افکارش موافق با جزمّیات اهل سنّت، که مورد قبول شاه بود، نیست، ابتدا می‌خواست وی را طرد و حتّی نابود کند، ولی سپس به اندرز کسانی که بیرونی را می‌شناختند گوش فرا داد و دانشمند خوارزمی را به عنوان منجّم دربار پذیرفت.

بیرونی در دوران محمود و مسعود و مودود غزنوی در دربار غزنویان می‌زیست، 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 تتّبع پرداخت. بیرونی در کشکرکشی‌های محمود به هند با او بود و از این فرصت‌ها برای بررسی عمیق زبان و تمدّن مردم هند استفاده جست و از این لحاظ روابط او با محمود یادآور روابطِ نظیری است که ارسطو با اسکندر داشت.

ابوریحان ریاضی‌دان، لُغَوی، ادیب و فیلسوف بود و به ویژه در هندسه، حساب، هیئت، نجوم و اسطرلاب استاد زمان خود محسوب می‌شد. با زبان‌های فارسی، ترکی، سُریانی، عِبری و سانسکریت آشنائی داشت. آشنائی او با سانسکریت عمیق بود و از لحاظ آشنائی با السنهٔ مختلف برای بیرونی در بین دانشمندان و فلاسفه اسلامی نظیری نمی‌توان یافت. بیرونی در آغاز توجّه بسیار به آثار محمّد زکریای رازی، پزشک، فیلسوف و کیمیاوی معروف زمان، معطوف می‌داشت و برای او مرشدیّت قائل بود و شاید از طریق تأثیر رازی، به آموزش مانویان روی آورد، ولی بعدها از مانیگری روی برتافت و از خواندن کتاب سِفْرُالاسرار مانی پشیمان شد. ابوریحان با برخی نظرّیات فلسفی مشّائیان و پیروان اسلامی ارسطو مانند فارابی و ابن‌سینا موافقت نداشت و به ویژه با ابن‌سینا که معاصرش بود بحثهای علمی و فلسفی در پیوست و سئوالاتی مطرح ساخت که ابن‌سینا بدان جوابهائی داده است. این مفاوضهٔ 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 ابن‌سینا نظریّه «آتمیستیک»، یعنی قائل شدن به «جزء لایتجزیٰ» که پیروان ارسطو مردود می‌دانستند، را رد نمی‌کرد. ولی اگر در این زمینه، یعنی در قبول نظریّه آتمیستیکِ دمکریت و ردّ استدلالات ارسطو، بیرونی مترقّی می‌اندیشید، برعکس، در زمینهٔ انکار جاویدانی بودن مادّه یا به اصطلاحِ حکمت قدیم انکار «قِدَم عالم» و نیز در اعتقاد به «عالمِ وراء عالم محسوس» که مشائیان بدان باور نداشتند، بیرونی افکار محافظه‌کارانه، ایده‌آلیستی داشت و نسبت به ابن‌سینا که به نظریّات 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 صحّت افکار معاصر بزرگش ابوعلی‌سینا نیست.

ولی اهمیّت ابوریحان در نظرّیات فلسفی او نیست. ابوریحان در جغرافیا، طبیعیّات، ریاضیّات، علم‌کیمیا، مسائل اجتماعی و تاریخی حدسیّات و نظریّاتی دارد که واقعاً برای دوران او داهیانه و شگرف است. ابوریحان به حرکت درونی کوه‌ها، که در دانش معاصر آن را حرکت تِکتونیک می‌نامیم، به تحوّل در وضع جغرافیائی زمین و وجود دریاهای گم‌شده، به وجود فسیل‌ها (یا سنگواره) توجّه داشت، از علم «کیمیا» به مثابه یک علم خرافی و یک جانبه انتقاد می‌کرد، به نظریّه تطوّر انسان از میمون اشاراتی دارد، حرکت زمین را به دور خورشید مدّتها پیش از کپرنیک حدس زده (اگر چه گویا در آخر عمر آن را ردّ کرده است[۲])، جِیْب درجه واحده را استخراج نمود[۳]، دو نوع قاعده برای «تسطیح کره ارض» یعنی نمایش کره بر سطح مُستوی به‌دست داد، در بارهٔ چاه آرتزین نخستین نظریّات تجربی و علمی را بیان داشت، به جسمیت نور باور داشت. تحقیقات بیرونی از جهت جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی و زبان‌شناسی در بارهٔ هند بسیار ارزنده است و تا امروز اعتبار خود را حفظ کرده است. سانسکریت‌دان معروف گ. بوهلر (G. Buhler) در بارهٔ

ارزش آثار هندشناسی بیرونی می‌گوید:

«نوشته‌ها و یادداشت‌های یونانی‌ها و چینی‌ها در بارهٔ 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 مقدّمه می‌نویسد:

«چنان که یک عالِمِ زمین‌شناس وقتی که به لایه‌ای از قشر زمین برخورد، تاریخ پیدایش و تشکیل و گذشته و حالت کنونی و کیفیّت 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 اطّلاعات روشنی در بارهٔ تمّدن جهان معاصر خویش مطّلع می‌سازند.»

اظهارات بوهلر و زاخائو، که خود از زمرهٔ کارشناسان مهمّ 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 توجّه آنان به روش تحقیق علمیِ تجربه، مشاهده، نقّادیِ نظر دیگران، برخورد مبتکرانه به حلّ مسائل است. این وجوهِ مشخّصه 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 پرمحتوی در علم بسی نزدیک می‌آورد، ولی به عللی که در تاریخ ایران روشن است، رشتهٔ این «رنسانس شرقی» گسست و تلاش بزرگی که آغاز می‌شد عقیم ماند.

مهم‌ترین آثار بیرونی عبارت است از **آثارالباقیه**، که آن را چنان که گفتیم به قابوس‌وشمگیر تقدیم کرده، و **تحقیق ماللهند** که یک سند معتبر هندشناسی است، و **التفهیم فی صناعه التنجیم**، که آن را در سال ۴۲۰ هجری به دو زبان فارسی و عربی نگاشته و نسخهٔ فارسی آن از منابع مهم دانش واژه‌های علمی و فلسفی است و **قانون المسعودی**، که مهمّ‌ترین کتاب زمان در هیئت و نجوم بود و آن را به سلطان مسعود عَرَضه داشته است و **الجماهر فی معرفه الجواهر** در علم شیمی (کیمیا).

چهره ابوریحان به مثابهٔ عالِمی پُرکار، پی‌گیر نه فقط مایهٔ افتخار، بلکه منبع الهام ما هموطنان اوست. ابوریحان به خاطر حقیقت علمی می‌پژوهید نه به خاطر دینار و دِرهم. یکی از مؤلّفان 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: «ماالمرء الاّ باصغریه» یعنی انسان تنها به دو چیز خُرد و کوچک در وجودِ خود، انسان است: یکی دل که مایهٔ شجاعت است و دیگر زبان که مایهٔ فصاحت. ولی ابوریحان می‌افزاید که این حرف دروغ است و در دوران ما انسان تنها به پول انسان است. ترجمهٔ 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 ناکسی‌اش می‌شاشد
چون گربه او نشست بر دامان!

در این شعر ابوریحان که ترجمهٔ منظوم فارسیش را آوردیم گوشه‌ای از سرنوشت رقّت‌بار دانشمندان در نظامات مبتنی بر اشرافیّت 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 امّا اهل خوارزم و إن کانوا غُصْناً من دَوحه‌الفارس و نبْهةً من سرحتِهم.»

۲. ابوریحان در کتاب خود الاستیعاب، که آن را در فنّ اسطرلاب نگاشته، صریحاً می‌نویسد که ردّ فرضیهٔ حرکت زمین به دور خورشید، که عدّه‌ای بدان معتقدند، برای علوم ریاضی و هیئت دشوار و محال است («عُسرة التحلیل و صَعبه المَحْق») و برای آنها فرق نمی‌کند که زمین به دور خورشید بگردد یا خورشید به دور زمین (علی ان الحرکه سواء، کانت الارض اوکانت للاسّماء) و این وظیفهٔ طبیعیون است که در این باره حکمی بدهند.

۳. یونانیان از مسئلهٔ «جیب و جیب‌تمام» (سینوس و کوسینوس) بی‌اطلاع بودند و استعمال جِیب به جای وَتَر در آغاز به وسیلهٔ ریاضیدانهای کهن هند انجام گرفت و خودِ واژه جِیْب نیز اقتباس عربی از یک لفظِ 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.

شکِّ اُسلوبی و آزمون‌گرائی در نزدِ متفکّران پس از اسلام

پدیدهٔ جالبی که در دوران اوج فرهنگ ایرانی پس از اسلام (از قرن سوّم تا قرن هفتم) مشاهده می‌شود عبارت است از پایان یافتن دوران اکتساب و اقتدا (**Epigonisme**) نسبت به علم و فلسفهٔ یونانی و آغاز دورانِ 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 دقیق‌ترکردن آنها.

این پدیده به ویژه در نزد رازی، بیرونی، ابن‌سینا، غزالی، سهروردی مشاهده می‌شود.

برای آنکه اهمیّت این پدیده روشن گردد، کافیست 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 توجّه 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 مقدّمات آغاز کنیم.

در بارهٔ بیکن، که فیلسوف ژرف بین روس هرتسن او را «کریستف کلمب جهان علم» نامید، مارکس در «خانواده مقدّس»[1] که نام دیگر آن «انتقاد بر نقد انتقادی» است می نویسد:

«بنیادگذار واقعی **مکتب مادّی** در انگلستان و سراپای **علم تجربی معاصر** بیکن است. طبیعت شناسی در دیدگان وی دانش واقعی است. فیزیک که مبتنی بر تجارب

حسّی است، مهمّ‌ترین بخش طبیعت شناسی است. **آناکساگور** را با «هومئومریا» و **دمکریت** با اتم‌هایش اغلب اوقات به نام اتوریته‌هائی یاد می کند. 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 عمدهٔ یک اسلوب عقلی است»

مارکس در این عبارات کوتاه، به شیوهٔ دقیق و عمیق خود، نمودار روشنی از مکتب بیکن و اهمیّت وی می‌دهد. دیرتر خواهیم دید که بسیاری از این مشخصّات در نزد برخی از فلاسفهٔ ما لااقل به صورت نخستین جوانه ها روئید، ولی در کولاکهای بعدی به گُل ننشست و ثمره نداد.

خود بیکن در تعریف اسلوب خود و درک خویش از «علم» که با درک اسکولاستیک تفاوت بیّن دارد، می‌گفت:

«علم گوئی هِرَمی است که قاعدهٔ منحصر آن تاریخ و تجربه است. لذا باید فلسفهٔ طبیعی، تاریخ طبیعی باشد. نزدیک‌ترین طبقه به این قاعده، عبارتست از فیزیک و نزدیک‌ترین طبقه به رأس هرم عبارت است از متافیزیک.»[۲]

و امّا نقش دکارت، همانند نقش بیکن، به مثابهٔ آغازگر اسلوب نوین تفکّر و تحقیق علمی، عظیم است. رنه دکارت فرانسوی در کتاب معروف خود گفتار در روش درست راه بردن عقل که ترجمهٔ آن را محمّد علی فروغی در ذیل جلد اوّل سیر حکمت در اروپا به دست داده است، مسئلهٔ «شکِ منطقی» یا «شکِ اسلوبی» را نخستین مبنای حرکت به جلو قرار می‌دهد و بر این اساس جزمیّات (دگم‌های) قرون وسطائی را در هم می‌کوبد. وی در این کتاب می‌گوید:

«از دیر زمانی برخورده بودم به اینکه در اخلاقیّات 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 کلّی شیوهٔ 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 حتّی در مسائل بسیار سادهٔ هندسه به خطا می‌روند و استدلال غلط می‌کنند و برای من هم مانند مردم دیگر خطا جایز است. پس همهٔ دلائلی را که پیش از این برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم و چون همهٔ 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 هرچه هر وقت به ذهن آمده مانند توهّماتی که در خواب برای مردم دست می‌دهد بی‌حقیقت است ...الخ.»[۳]

چون منظور ما یک یاد آوری تاریخی است در بارهٔ نقش روش تجربی بیکن و شیوهٔ شک دستوری یا اسلوبی دکارت بیش از این سخن نمی‌رانیم و به سر اصل مطلب می‌رویم.

بیکن و دکارت در قرن هفدهم می‌زیسته‌اند و متفکّرین ما که نقش بت‌شکنی آنها را نسبت به میراث فلسفی یونان انجام دادند و شک اسلوبی، آزمون و اندازه گیری و تجربهٔ طبیعت را پایهٔ معرفت ساختنددر قرنهای دهم تا دوازدهم می‌زیسته‌اند. با تقدّمی در حدود ۵۰۰-۶۰۰ سال این متفکّرین 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 سوّم و چهارم هجری) میراث فلسفی یونان در عالم خود، مانند قرآن و حدیث، به جزمّیات و «دگم» بدل شده بود. اتفاقاً در مقدّمهٔ منطق‌المشرقیین، 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 عدّه‌ای از علماء ما نشان داده بود که بسیاری از احکام فلسفی، طبّی، نجومی، ریاضی و غیرهٔ فلاسفه و علماء یونان بی خدشه نیست و گاه صرفاً خطاست. در قرنهای مورد بحث ما پایهٔ فرهنگ مادّی نیز از جهت بسط تولید و بازرگانی، عظمت شهرها، بسط مناسبات فرهنگی بین اقوام مختلف **زمینهٔ فوق العاده مساعدی** برای تراکم تدریجی تجارب علمی، برای پرورش عقول نیرومند و شخصیّت‌های بر جسته، برای تکان و نهضت فکری ایجاد کرده بود.

رازی شاید از نخستین کسانیست که مسئلهٔ تردید در دگم‌های حکمت و طبّ یونانی را با صراحت، ولی با نهایت احتیاط مطرح ساخت. رازی کتابی دارد به نام الشکوک الرازی علی کلام جالینوس فاضل الاطباء، فی الکتب التی نُسِبَت إلیه. مقدمهٔ این کتاب را شادروان دکتر غنی ترجمه کرده است که در سال اوّل مجلّهٔ یادگار به چاپ رسیده است. رازی در این مقدّمه 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 جلیل القدری چون جالینوس بر آمده‌ام در حالی که از همهٔ خلق بیشتر بر من حَقّ دارد، زیرا من به وسیلهٔ 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 نمی رود.** و مساهله با آنها را جائز

نمی‌شمارد. فیلسوف، خود نمی پسندد شاگردانش چشم بسته تسلیم گفته‌های او شوند.»

سپس رازی، برای آنکه او را به «کفران نعمت» و «ادعای بی‌جا» متهم نسازند، امثله‌ای می‌آورد که نشانهٔ مخالفت ارسطو، شاگرد افلاطون، با معلّم خویش است و بدین‌سان اثبات می‌کند که تشکیک در نظریّات کتاب و ظایف الاعضاء جالینوس از طرف او، امری خلاف قاعده نیست.

در مقدّمهٔ منطق المشرقیین (موافق ترجمهٔ دکتر سیّدحسین نصر در نظر متفکّران اسلامی در بارهٔ طبیعت، صفحات ۲۴۰-۲۴۲) ابن‌سینا نیز، برای آنکه ابداع فلسفی خود را موجّه سازد استدلالاتی نظیر رازی می‌آورد. وی با اشاره به دگماتیسم یونان پرستانهٔ 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 تعمّق 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 قضیّه و حال از این قرار است اجابت کردیم که کتابی گِرد آوریم که حاوی امهات **علم حقیقی** باشد، آن علم حقیقی را فقط کسی استنباط کرده است که **بسیار نظر کرده** و مع‌ذلک از **جودت** و **حدس** هم دور نبوده و **اجتهاد** کرده است در تعصّب نسبت به بسیاری از آنچه مخالفت حق است ....»

ولی ابن‌سینا و سهروردی با تردید در فلسفهٔ یونان و به پیش کشیدن حکمت مشرقیین، **شاهراهی** را در علم نگشودند. وضع در مورد رازی و بیرونی چنین نیست. رازی و بیرونی به تجربهٔ طبیعت، به مشاهده، به اندازه گیری، به تحقیق واقعیّات پرداختند و دانش آنها به **دانش مثبت و ثمر بخشی** بدل گردید. مرشد زکرّیا رازی کاشف یک سلسله کشفیّات مهم در شیمی و در طب است (مانند تحقیقات جالب او در بارهٔ سنگ کلیه، آبله، بیماریهای چشم و کشف الکل و کشف اسید سولفوریک). و امّا در بارهٔ بیرونی، کافی است این عبارت شادروان دهخدا را که حقّ معرفی بیرونی را به خوبی ادا می‌کند ذکر کنیم:

«در هزار سال پیش بر دو تسطیح از تسطیحات چهارگانهٔ کره متفطن گشتن، نوع چاه آرتزین کشف کردن، به استخراج «جِیْبِ 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، متوسّل به استقراء شدن و صدها سال مقدّم بر کپرنیک و گالیله در مِسمَع و مرآی پادشاهی چون محمود یعنی خونخواری جبّار و مستبد و متعصّب در ظواهر دین، در عقیدهٔ متحرّک بودن زمین اصرار ورزیدن،

برای معرفت اجمالی این داهی کبیر کافی است.»

گ. بوهلر، یکی از کارشناسان معروف زبان سانسکریت می‌نویسد:

«نوشته‌ها و یادداشت‌هائی که از یونانی‌ها و زوّار چینی به ما رسیده است در مقابل کتاب بیرونی درست همانند کتاب‌های کودکان یا مسودّات مردم عادی و خرافی است که به عالمی پر از عجائب افتاده و از مشهودات خود دچار شگفتی شده و نتوانسته باشند از حقایق و امور واقعی جز مقداری ناچیز درک کنند.»

پیش از ختام این مقال و نتیجه‌گیری از بحث، یادی از المُنقذِ مِن الضَلال غزالی نیز ضرور است. اما محمّد غزالی طوسی در دوران سلاجقه و دیرتر از رازی، بیرونی و ابن‌سینا می‌زیست، ولی وی در کتاب خود المنقذ من الضلال که ترجمهٔ ملخصی از آن را آقای همائی در کتاب غزالی نامهٔ 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 غزالی 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 وگرنه آن علم که به شک و شبهه و تردید و احتمال خلل پذیر باشد حقیقتِ علم نیست بلکه گمان وپنداری است. بنیاد دانشِ یقینی به شک و تردید هرگز متزلزل نخواهد شد. تردید و احتمال چه، معجزه و کرامت نیز اساس علمِ یقینی را سست نخواهد کرد. مثلاً علم به‌اینکه ۱۰ بزرگ‌تر از ۳ است علمِ 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 وعصائی را اژدها کند و آن‌گاه بگوید که ۳ بزرگتر از ۱۰ است، به هیچ‌وجه سخن او را باور نخواهیم کرد... باری در حقیقت علم به‌این اساسی که شنیدی پی‌بردم و سپس دانستم که هر چه در معلومات من به‌این درجه از قطع و یقین نرسیده باشد در خور وثوق و اطمینان نیست... پس از اینکه دانستم علم یقینی چیست ومن بایدعلم یقینی پیداکنم، در دانش‌هاوعلوم خود وارسی کردم تاببینم آیا سرمایه‌هائی از علم یقینی دارم یا نه... چون بازرسی کردم خود را از این سرمایه تهی‌دست یافتم، دیدم **غیر از ضروریّات و حسیّات هیچ علم دیگری که بدان پایه از یقین باشد در دست من نیست**. از هر چیز غیر از این دو سرمایه، امیدم بریده شد وحلّ مشکلات را منحصر به همین امر یعنی مبادی ضروریّات و حسیّات یافتم....»

آن‌گاه غزالی شرح می‌دهد که این دو را هم مورد شک و شبهه قرار دادم، زیرا خطاهای باصره و

حواس دیگر وثوق 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، آن‌را نمی‌دانیم، ولی مثال غزالی چنین است:

«در خواب چیزها می‌بینی و تخیّلات 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 ورای 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 فلسفهٔ شرقی «فلسفهٔ نور» می‌رود، نه غزالی از مقدّمات درستِ خود نتیجه‌گیری نمی‌کنند و حجاب تازه‌ای را از چهرهٔ 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 متفکّرین نیستند.

ولی افسوس، واکنش متعصّبانهٔ 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 نضج تمدّن 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، صفحهٔ 143.
۲. ف. بیکن، کلیّات آثار، ترجمهٔ روسی، صفحهٔ 272.
۳. سیر حکمت، جلد اوّل.
۴. صفحات ۳۷۴-۳۷۶، غزالی نامه.

حدیثِ جبر و اختیار در نزدِ متفکّران ما

«از جُنِیْد می آید که وقتی وی را تب آمد، گفت: «بارخدایا! مرا عافیت ده!» به سرّش 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 هُجویری)

همچنان بحث است تا حشر بشر
در میان جبری و اهل قَدَر

مثنوی (مولوی)

یک مُعضَلِ کهن

مدّتها است که بشر در اطراف مسئلهٔ جبر و اختیار، حدود آزادی و مسئولیّت انسان و طرق تأمین آزادی و اختیار حقیقی ارادهٔ انسانی فکر می‌کند. مسلّم است که این فکر همیشه در یک مجرا نبوده است. زمانی که به علل معیّن، طرز تفکّر مذهبی و اساطیری تسلّط داشته‌اند، اندیشه‌وران انسانی مسئله را طور دیگر طرح می‌کردند. در آن هنگام صحبت از «سرنوشت» و «مشیّت الهی» و «علم و ارادهٔ الهی» در میان بوده و این مسئله جانهای کنجکاو را آزار می‌داد که در صورت احاطهٔ علم الهی بر همه چیز و قدرت وی بر همهٔ حوادث، آیا ثواب و گناه، پاداش و عِقاب به حق است و آیا انسان واقعاً مسئول آن چیزهائی است که از وی سر می‌زند. آیا آدمی‌زاد را از چنبر سرنوشتی که از ازل برایش معیّن شده گریزی است یا آنکه فقط باید راهی را طی کند که جز آن برایش مقدّر نبوده است. طرز تفکّر 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 می‌ساخت، انکار آن در حکم انکار قدرت و علم خداوندی بود. و نیز قبول جبر و بالااختیار بودن آدمی همهٔ شرور و مفاسد و رنجها را از مصدر الهی ناشی می‌ساخت و انکار آن در حکم محدودیت اراده و امکان الهی بود. کوشش فراوانی برای حلّ معضل به کار می‌رفت، ولی این کوششها جانهای روشن را آرام نمی‌ساخت. امّا در دوران استقرار طرز تفکّر تعقّلی و علمی همین مسئله به نحو دیگری طرح گردید. به جای جبری که از خواست خداوند زائیده می‌شود و یا محصول تقدیری

نامعلوم است، جبری که ناشی از تسلّط قوانین مختلف طبیعی و اجتماعی است یعنی دترمینیسم (Déterminisme) و ناگزیریِ تکامل در نتیجهٔ وجود قانونیّت و علیّت در طبیعت و جامعه مطرح گردید. در اینجا نیز مسئلهٔ آزادی و اختیار انسانی به میان آمد: آیا در قید این قوانین انسان آزاد است و مسئول عمل خود است یا نه بازیچه‌ای در دست انواع قوانین حاکم و جابر جغرافیائی، بیولوژیک، اجتماعی و روحی است و به قول حافظ:

«از آن دست که پرورشش می‌دهند می‌روید.»

از آنجا که مسئلهٔ جبر یکی از اَهَم مسائل فلسفی است که به ویژه متفکّرین ایرانی را سخت به خود مشغول داشته و اعتقاد به جبر و مجبور و مُلجاء و بلا اختیار بودن انسان در عملِ خود در قرون وسطی حربهٔ آزاداندیشان برای مقاومت در مقابل تعالیم جامد مذهبی و اخلاق مرتاضانه و رهبانیّت مذهبی نیز قرار گرفته است، لذا مطالعهٔ این مسئله دارای اهمیّت فوق العاده برای تشریح یکی از مواضیع برجستهٔ فرهنگ ایرانی است.

فاتالیسم و ریشه‌هایِ معرفتی و مادیِ آن در دنیایِ قدیم (نمونهٔ یونان و چین و ایران)

ریشهٔ مادّی اعتقاد به قَضا و قَدَر، سرنوشت بلاتغییر، مَشیّت و عنایت الهی همانا احساس هر روزه و هر ساعتهٔ انقیاد کامل انسان در قیود قوانین طبیعی و اجتماعی است. جهل انسان نسبت به این قوانین یا پیش‌بینی آنها، ریشهٔ معرفتی پیدایش اندیشهٔ فاتالیسم است. در فاتالیسم به شکل افسانه‌آمیز و مبهمی اندیشهٔ «قبول قانون‌مند بودن طبیعت و جامعه»، «قبول محدودیّت اراده انسانی در چارچوب قوانین طبیعی،اجتماعی» منعکس است، ولی مسلّم است که بشر در نتیجهٔ تسلّط طرز تفکّر پندارآمیز اساطیری ـ مذهبی تا دیری نمی‌توانسته است این مسئله را به درستی مطرح سازد و به درستی حل کند.

انگلس در بارهٔ تسلط اندیشهٔ سرنوشت در جهان عتیق می‌نویسد:

«جهان عتیق (انتیک) در زیر سلطهٔ «تقدیر» یا «هایمارمنه» (Heimarmene) (سرنوشت اسرارآمیز و تغییرناپذیر) به سر می‌برد. یونانیان و رومیان آن نیروی ادراک ناکردنی و همه توانی را که اراده و تلاش انسانی را به هیچ و پوچ بدل می‌ساخت و هر عملی را به نتائجی کاملاً غیر از آنچه که منتظر آن هستند، مبدل می‌نمود، آن نیروی غیر معیّنی را که بعدها «پرویدانس» (مشیّت 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 حاکمیّت طبقاتی که کوشید علل و شرایط هستی خود را، به خودش توضیح بدهد....»[۱]

برای آنکه مسئلهٔ «جبر و اختیار» و طرز استنباط این مسئله در کشور ما روشن گردد سودمند می‌دانیم نخست از سیر این مفهوم در نزد اقوام گوناگون اطّلاعی اجمالی به دست آوریم.

این مطالعه نشان می‌دهد که مسئله، یک مسئلهٔ جهانی و همه بشری است، زیرا انعکاس واقعیّت بغرنجی است که انسان را احاطه کرده و وی شیفتهٔ 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 مسئلهٔ واحدیست که اذهان را به خود مشغول داشته است. عاملی نیرومند، که به اصطلاحِ رسا و زیبایِ مولوی، گاه «سبب سازی» و گاه «سبب سوزی» می‌کرده، و به گفتهٔ انگلس می‌توانست «هر عملی را به نتائجی کاملاً غیر از آنچه که منتظر آن هستند» مبدّل نماید در کار بود، و کنجکاوان می‌خواستند از ماهیّت این عامل نیرومند و کیفیّت عملش و دامنهٔ تأثیرش و وضع ارادهٔ آدمی در برابر او چیزهائی درک کنند. در اندیشه‌های ماقبل منطقی این عامل نیرومند به عنوان سرنوشت مورد توجّه انسان است.

یونانی‌ها قضا و قدر را **Moira** و رومیان **Fatum** می‌خواندند، و در اساطیر یونانی و رومی مُئیرا (فاتوم) از زئوس (ژوپیتر) نیرومندتر است و خدایان چاره‌ای ندارند جز آنکه حکم وی را مجری دارند.

در شرق اندیشهٔ 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 متفکّر چینی منسوب است. **دائو** یعنی قانون عام که طبق آن نظام و هباء یعنی آراستگی و آشفتگی جهان انجام می‌گیرد. دائوسیست‌ها بر آن بودند که دائو پایهٔ واقعی همهٔ اشیاء است و در وراء ارادهٔ انسانی قرار دارد و هستی در رَقَبهٔ اوست. مردم باید کورکورانه تابع دائو باشند و با آن مخالفت نکنند و در برابر دائو شیوهٔ 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 سُکینه و آرامش روحی.

مفهوم **Logos**، که بعدها هراکلیت به مثابه قانون کلّ پدیده‌های کیهان به کار می‌برد و رواقیّون همین مفهوم را به معنای «روح جهان» به کار بردند و می‌گویند «لغت» عربی هم از همین واژه آمده، اقتباسی از **دائو** و مانند «مُئیرا»ی خودشان معیّن کنندهٔ سرنوشتها می‌شمردند و به همین جهت تبعیّت کورکورانه و تسلیم در مقابل سرنوشت از صفات مشخّصهٔ مکتب آنها است[۲].

علاوه بر رواقیّون، یک سلسله از فلاسفه، حتّی برخی از فلاسفهٔ مادّی یونان باستان، کاملاً در

تحت تأثیر اندیشهٔ فاتالیسم یعنی اعتقاد به سرنوشت و قضا و قدر قرار داشتند. از آن جمله می‌توان از فیلسوف معروف مادّی یونان قدیم ذیمقراطیس (دمکریت) نام برد. دمکریت رابطهٔ عِلّی در جهان برقرار می‌کند، ولی مفهوم علّیت در نزد وی خصلتی فاتالیستی کسب می‌کند، زیرا تصادف را که در واقع وجود دارد، وی به مثابه «پدیدهٔ 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 متفکّر بزرگ خصلتی مجرّد و جنبهٔ «تعیین مسائل از پیش» و قضا و قَدَر به خود می‌گیرد.

یا مثلاً لوسیوس آنه‌کوس سنه‌کا (Seneca) (۶۵ ق. م. ـ ۶ م.) فیلسوف معروف رومی به نوبهٔ خود سخت معتقد به سرنوشت است. این جملهٔ بسیار معروف از اوست: «Volentum fata ducunt, nolentum trahunt» (سرنوشت خواستاران را رهنماست، ولی ناخواهندگان را می‌کِشاند). 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 شِکوِه کرد و باید راه رضا و تسلیم را در پیش گرفت.

از فلاسفهٔ مشهور شرق می‌توان از وان‌چون یا (چژون ژن ۲۷–۲۹ م.) برجسته‌ترین فیلسوف ماتریالیست چین نام برد که وی نیز به وجود سرنوشت از پیش تعیین شدهٔ انسانی، سرنوشتی که از زمان تولّد آدمی معیّن است، معتقد بود، لذا آموزش وان چون به سختی جنبهٔ فاتالیستی داشت.

تردیدی نیست که در تمام انواع جهان‌بینی‌های مذهبی که در ایران وجود داشته (کیش مزدائی کهن، مزده‌یسنه، مِهرپرستی (میترائیسم)، مانیگری، درست‌دینی مزدکیان، زروانیگری و غیره) اندیشهٔ فاتالیسم یکی از اندیشه‌های رهنما و مسلّط محسوب می‌شود. شادروان صادق هدایت در مقالهٔ «چند نکته در بارهٔ ویس و رامین» متذکّر می‌شود:

«فلسفهٔ دین زرتشت بر اساس نجوم و تکوّن دنیاست (؟) و جبری می‌باشد. چیزی که قابل توجّه است اینکه فعل «برهینیتن» که به معنی بهره دادن و قضا و سرنوشت می‌باشد در اینجا (یعنی در ویس و رامین. ـ 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 گاتها\ توضیح می‌دهد که کلمهٔ «بخش» در \وَستا\ با بهره یافتن که از مصدرِ بگ (Bag) است با واژهٔ بخت و برخ و بغ به معنای خدا همریشه است[۴]. با این ترتیب مابین کلمهٔ بغ، بخت، بهرهٔ فارسی و مفهوم «دائو»ی چینی و «مُئیرا»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 «مُئیرا» در میتولوژی یونان بالاتر از قدرت ایزدان و حتی اهورمزدا قرار دارد. در «بُندَ هِشْن» شعر یازده هجائی مقفّائی 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 هنداچک او کاری داستان[۵]

مسلّماً فاتالیسم زروانی ریشهٔ تفکّر آن عدّه از ایرانیان بود که پس از تسلّط اسلام به دفاع از «جبر» در مقابل اختیار برخاستند و بدین‌سان به نبرد جبریّه و قَدَریّه میدان دادند.

نبرد جَبریّه یا مُجَبِّره و قَدَریّه

آیات قرآنی مسئلهٔ «جبر» و «اختیار» یا تفویض را به شکل قاطع حل نمی‌کند، و در آن آیاتِ 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 هَدَینا السبیل، فِامّا شاکرا و اِماکفورا»؛

یا:

«فَمَن شاءَ فلیُؤ من و من شاء فلیکفر»؛

یا:

«مَن عمل صالحا فلنفسه و من اساء فعلیها»؛

یا:

«کل‌مرء بما کسب رهین»؛

یا:

«من عمل سئیه فلایجزی الامثلها»؛

یا:

«ذلک بما کسب ایدیکم»؛

یا:

«لیجزی الذین اساؤا بما عملوا»؛

یا:

«لها ماکسبت و علیهاما اکتسبت».

ولی آیات بسیاری نیز هست که صریحاً حکایت از بلا اختیار بودن انسان و جبر می‌کند. مثلاً:

«مارَمیتُ اذا رمیت و لکن اللّهَ رمی»؛

یا:

«والله خلقکم و ما تعلمون»؛

یا:

«و ما تشاؤن الا ان یشاءُ اله»؛

یا:

«قل لا املکُ لنفسی ضرآء و لانفعا الا ماشاء اله»؛

یا:

«لا یغربُ عنه مثقال ذره فی السموات»؛

یا:

«و ما اصابَ من مصیبة الا باذن اله»؛

یا:

«ما تشاؤن اِلا ان یشاء اله»؛

یا:

«ضلّ من یشاء و یهدی من یشاء»؛

یا:

«ما تحمل من انثی و لا تصنع الا بعلمه»؛

یا:

«لقد بعثنا فی کل امه رسولا ان اعبد و اله و اجتنبوا الطاغوت و منهم من هدی اله و منهم من حقت علیه الضلاله»؛

یا:

«ختم اله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غِشاوة و لهم عذاب الیم»؛

یا:

«ولاینفعکم نُصحی ان اردت ان انصح لکم ان کان اله یرید ان یغویکم، هوّربکم والیه 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 گروِ 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 به‌اذن خدا نمی‌رسد و خداست که پرده‌ای بر دیدگان و چشمان شما می‌گذارد و پند پیمبران سودمند نیست اگر خدا بخواهد کسی را به گمراهی بَرَد و:

گر خدا خواهد که مردی بفسرد
سردی از صد پوستین هم بگذرد

و غیره.

این آیات متناقض را به‌اصطلاح با هیچ سریشی نمی‌شد به هم چسباند، لذا از همان آغاز که در اثر تسامحِ نسبیِ برخی خلفا بحثهای مختلف ایده‌ئولوژیک در اسلام آغاز گردید، عدّه‌ای به دفاع از جبر و مُلجاء و مجبور بودن انسان برخاستند و عدّهٔ دیگر دفاع از اختیار و تفویض را وجههٔ همّت قرار دادند و گروهی نیز راه وسط «سانتریسم» را برگزیدند و امر را بین‌الامرین دانستند. نخستین مبارزه در این زمینه بین جَبریّه یا مُجَبِّره که طرفداران جهم بن صفوان خراسانی (از موالی خراسانی نژاد) و قَدَریه که طرفداران معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند و ارادهٔ بشر را در اعمال خود مختار و آزاد می‌شمردند در گرفت. می‌گویند معبد الجهنی از یک ایرانی به نام «سنبویه» اندیشهٔ مختار بودن انسان در اعمال خود را فرا گرفت. می‌گویند در آن هنگام قَدَریّه و طرفداران آزادی ارادهٔ انسان سخت تحت تعقیب قرار گرفتند و حدیث «القدریة مجوس هذه‌الله» در بارهٔ آنها رواج یافت، زیرا در واقع به دو نوع قدرت و مشیّت، یکی قدرت و مشیّت الهی و یکی قدرت و مشیّت مستقل انسانی باور داشتند، مانند مجوس که ثَنَوی و قائل به نور و ظلمتند. حجّاج بن یوسف ثقفی، از امراء دوران اموی، و هشام بن عبدالملک، خلیفهٔ اموی، به‌ترتیب معبد جهنی و غیلان دمشقی را که قَدَری‌مَسلَک بودند به قتل رساندند. ولی این مبارزه بین طرفداران مُلجاء و مجبور و مَجبول بودن عمل انسانی و اختیاری و ارادی بودن آن، به ویژه در دوران عباسیان، بین معتزله و اشاعره بالا گرفت.

نبرد بینِ مُعتزله و اَشاعره در مسئلهٔ جَبر و تَفْویض

مُعتزله، پیروانِ ابوحذیفه واصل بن عطاء ایرانی، از شاگردان زاهد معروف حسن بصری، هستند. واصل بن عطاء بین ۸۰ تا ۱۸۰ هجری زندگی کرد. از میان مُعتزله متفکّرین و نویسندگان ارجمندی مانند نَظّام معتزلی، جاحظ معتزلی و غیره برخاستند. داستان آنها بسیار طولانی و شورانگیز است.

و امّا اشاعره پیروانِ ابوالحسن علی‌بن اسمعیل الاشعری متکلّم معروفند (تولد ۲۶۰، وفات ۳۳۴ هجری) که خود زمانی از اصحاب اعتزال بود و سپس در آغاز قرن چهارم از آنها گسست. بین مُعتزله و اَشاعره اختلاف نظر بسیار است. به طور کلّی مُعتزله راسیونالیست و از اصحاب تعقّل و اَشاعره اهل حدیث و خَبَرند، و یکی از موضوعات مورد اختلاف این دو گروه مسئلهٔ جبر و اختیار است.

معتزله که به سبب حدیثِ مجعولِ «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 نمی دانستند، 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 مداخلهٔ دائمی نمی‌کند، زیرا اگر فرض کنیم که کلیّهٔ اعمال انسانی مجعول ارادهٔ الهی است، در آن صورت فرستادن پیمبران برای هدایت مردم و نازل کردن کتب آسمانی و تعیین و تشریع موازین و احکام عبادی و غیره امور زائدی بود و ثواب و گناه و لذا جزا و عِقاب معنائی نمی‌داشت.

و اما اشاعره (که معتزله آنها را «مُجَبِّره» می‌نامیدند) مسئله را به شیوهٔ خاصّی حلّ می‌کردند و به انسان نسبت «کسب و قیام» می‌دادند و امور را اعمّ از تکوینی یا ارادی، اعّم از افعال به مباشرت یا افعال تولیدی را زادهٔ مشیّت 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 «موجِد فعل» است و بدین ترتیب اراده ارادهٔ انسان است، ولی فعل و تنفیذ و اجراء فعل ناشی از مشیّت خداوند است، و اینکه می‌بینیم امور مسبوق به قدرت و اراده است از جهت تأثیر ارادهٔ انسانی ما نیست، بلکه خداوند وقتی بندگان را می‌آفریند افعال را مقارن اراده‌ها خلق می‌کند. اینکه خداوند انسان را عِقاب 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 خواجهٔ خود جای چون و چرا ندارد، در اینجا نیز جای چون و چرا نیست و عقل بشری از درک حکمت بالغهٔ الهی قاصر است. بدین‌سان دیدیم که بین فعلِ انسان با خلقِ آن از جانب خداوندگار همزمانی و «مقارنه»ای انجام می‌گیرد و معنایِ «کسب» همین است، یعنی آنچه که موافق مشیّت خداوند ولی از راه ارادهٔ بشری صورت پذیر می‌شود.

اشاعره استدلال می‌کردند که قبول مختار بودن انسان مسئلهٔ وجود مشیّت الهی و قضا و قدر و «لوحِ محفوظ» که در آن همهٔ سرنوشتها ثبت است و «محو و اثبات» که عملِ خداوند در فسخِ عزائم و دگرگون ساختن کارهاست و قدرت الهی و موازین دینی و شریعت، همه و همه مهملَ و باطل می‌گردد، لذا انسان «فاعل مختار» نیست، بلکه «فاعلِ موجّب» است، یعنی عملِ او قائم به فاعلِ عالم است، چنان که رنگ اشیاء با آنکه قائم به شیئی رنگین است ولی همه می‌دانند که آفرینندهٔ اشیاء و آن رنگها خداوند است. رابطهٔ عمل ما نسبت به ارادهٔ ما مانند رابطهٔ رنگ است به شیئی رنگین، و تعلّقِ رنگ به شیئی رنگین نافی آن نیست که هر دوی آنها را خداوند خلق کرده است.

نظرِ شیعه و صوفیّه در این مسئله

شیعیه امامیّه، چون به‌اشکالاتی که هم به قَدَریه و هم به جَبریه، هم به مُعتَزِله هم به اَشاعره وارد بود، توجّه داشتند حدّ وسطی را برگزیدند و به جعفر صادق (متوفّی سال ۱۴۸ هجری) امام شیعیان نسبت می‌دهند که گفت:

«لاجبر و لا تفویض، بل الامر بین الامرین.»

استدلال آنها چنین است که کردار آدمی ساخته و پرداختهٔ خود اوست بلاواسطه، ولی مخلوق و ساخته و پرداختهٔ خداوند است به واسطه، زیرا «الشیئُ مالم یُجبُ، لم یوُجَدّ»، چیزی که واجب نشود به وجود نمی‌آید و هر عمل مسبوق است به زندگی و توانائی و ارداه و دانش و همهٔ این امور هم در اختیار خداوند است. لذا عمل آدمی که زاییدهٔ نیروی حیاتی و اراده و قدرت و علم اوست بلاواسطه مال اوست، و از آن جا که همهٔ این مختصّات را خداوند پدید آورده لذا به کمک همین واسطه، عمل به خدا تعلّق می‌یابد.

امامیّه استدلال دیگری نیز می‌کردند، و آن «استدلال جود» است: خداوند جود خود را بر همهٔ کائنات عَرَضه می‌دارد، ولی استفادهٔ از این جود مناسبت دارد با قابلیّت آنها در استفاده و استفاضه از آن و کمال و نقصانِ پذیرندگانِ جود، هر چه موجودی از «مبداء فیّاض» دورتر باشد، استفادهٔ او

از آن جود کم‌تر است. بدین ترتیب همهٔ امورِ خیر بالاصاله داخل در قدرت خداوند است و همهٔ امور شرّ بالعَرَض داخل در این قدرت می‌گردد. اینکه اصولیّون می‌گفتند «الوجوب بالاختیارا لا ینا فی‌الاختیار» و یا «الامتناع بالاختیار لاینا فی‌الاختیار» اشاره به همین مباحث است.

علم کلام در نزد شیعه با نظریات معتزله پیوند یافته بود، چنان که علّامهٔ حِلّی 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 تتمیم فایده ذکر می‌کنیم.

موجودات را به دو قسم تقسیم می‌کردند: «فاعل موجَب» و «فاعل مُختار». فاعل موجَب جمادات و نباتات و جانورانند که فاقد هرگونه اختیاری هستند و تنها خاصیّتی که از ایشان صادر می‌شود، همان خاصیّتی است که در آنها نهاده شده است مگر آنکه فرمان خداوند صادر شود و آن خاصیّت از آنها سلب شود، چنان که گرما از آتشی که ابراهیم خلیل در آن پای گذاشت به حکم خداوند ستانده شد («یا نارکونی بَرداً و سَلاما»). اما «فاعل مختار» انسان است و اجنّه که واجد اختیار است. تکلیف فرشتگان آسمانی در این تقسیم روشن نیست.

امّا انسان که واجد اختیار است وظیفه دارد که کلّیهٔ شرور را، که چنان که گفتیم بالعَرَض به خداوند مربوط می‌شود، به خود منسوب دارد و این امر را وسیلهٔ «وقایه» و حفظ عصمت خداوندی کند و کلّیهٔ حسنات را از مصدر الهی می‌شمرد تا این امر را وسیلهٔ «وقایه» و حفظ خویش سازد و با این معاملهٔ نامساوی خود را تسلیم پاداش کیفر الهی کند. از آنجا که بین احکام شرع و احکام عقل «اصل ملازمه» حکمرواست (کل ما حَکَم به العقل، حَکَم به الشرع و برعکس) عمل عاقلانهٔ 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 مسلّمات مذهبی در میان است که باید کلاً تسلیم شرع شود. و امّا صوفیّه و عرفا، به ویژه آنها که تمایل شیعی داشتند، استدلال می‌کردند، همان طور که وجود انسانی محقّق در خارج است، یعنی واقعیّت 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 مَزج این دو است نه مقابلهٔ آن دو. چنان که 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 درجهٔ دقّت قدما را در اطراف این مسئله نشان دهیم، ولی آنچه که گفتیم بحث متکلّمین اعّم از معتزله و اشعریّ و شیعه و صوفیّه بود. بحث فلاسفهٔ ما باقی است و ما این

بحث را در نمونهٔ اظهار نظر ابوعلی سینا و بر اساس آثار عمدهٔ فلسفی وی (اشارات، شفا، نجات و غیره) به میان می‌آوریم تا دامنهٔ این گفت‌وگو در فلسفهٔ کلاسیک ما نیز روشن گردد.

ابن‌سینا و مسئلهٔ جبر

فیلسوف داهی ایرانی ابن‌سینا در کتب مهمّ فلسفی خود شفا، اشارات و نجات مسئلهٔ جبر و اختیار را بکرّات مطرح می‌کند و از آنجا که نظر این فیلسوف کامل‌ترین و جامع‌ترین شکل طرح این مسئله از نظر فلاسفهٔ قرون وسطائی ماست، آشنائی با آن به عنوان یک نمونهٔ شاخص استدلال، یا بهتر بگوئیم، سفسطه سودمند است. نخست باید با برخی اصطلاحات ابن‌سینا آشنا شد. ابن‌سینا برای اصطلاحات مختلفی مانند «**قضا**»، «**تقدیر**»، «**قدر**»، «**عنایت**» مفاهیم و محتوّیات خاصّی قائل است. وسیع‌ترین مفهوم، مفهوم «قضا» است. ابن‌سینا 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 ابن‌سینا چنین تعریف می‌کند:

«تقدیر چیزی است که قضا تدریجاً به سمت آن متوجّه 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 «قَدَر» می‌رسیم. قَدَر عبارت است از اجراء فرمان خداوند (یعنی قضا) در جزئیّات و موارد مشخّص و برحسب افراد خاص، با آنکه خداوند معرفت جامع دارد. ابن‌سینا در اشارات در تعریف تقدیر چنین می‌نویسد که:

خداوند «باید همه چیز را بداند، زیرا همهٔ اشیاء هر کدام به نفسه عینی دارند (که همان تفصیل و جزئیّات قضاء نخستین اوست) و این نیز امری ناگریز 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 ارادهٔ خداوندی متوجّه وضع اشیاء می‌شود چه‌گونگی و ضرورت آنها را معیّن 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

صرف‌نظر از این سه مفهوم در فلسفهٔ ابن‌سینا، مفهوم بغرنج‌تر و وسیع‌تری نیز هست که «عنایت» نام دارد. عنایت از لحاظ ابن‌سینا یعنی معرفت خداوند بر کل وجود، به نحوی که آن کلّ

را به بهترین نظام و نیکوترین اِتسّاق در آورد و طبیعی است که بدون این معرفت بر کلّ، اِتسّاق 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 گوآشُن، یکی از بهترین کارشناسان فلسفهٔ ابن‌سینا، متوجّه شده است مفهوم عنایت در نزد ابن‌سینا (که برابر با **Providence** است) مفهومی است ویژهٔ ابن‌سینا. در مفهوم اروپائی پرووِیدانس اندیشهٔ نیکوکاری و خیرخواهی نیز هست، ولی در مفهوم عنایت الهی ابن‌سینا تنها معرفت جامع حوادث و اشیاء و اِتسّاق آنها بر حسب بهترین نظام نکتهٔ اصلی است. برای درک این نظر ابن‌سینا در بارهٔ عنایت بد نیست برخی از تعاریف وی را در این باره نقل کنیم. ابن‌سینا در اشارات می‌نویسد:

«عنایت عبارت است از احاطه علم اوّل (علم خداوند) بر کلّ، و واجب است که کلّ باشد تا آنکه بهترین نظام ممکنه را صاحب باشد.»[۱۰]

و نیز در اشارات می‌گوید:

«عنایت عبارت است از مظهریّت و تَمثیل نظام کلّی در علم پیشین (خداوند)، به‌اضافهٔ 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 علّت است برای خود از جهت غیر و کمال در بهترین حدّ امکان و خرسند است بدان چنان که گفته‌ایم.»[۱۲]

طبیعتاً این مفاهیم حاکی از آن است که نظام کلّی عالم در بهترین خیر و کمال و نظم و اتساق است، ولی وجود شرور و زشتی‌ها در این عالم از بدیهیّات است. قدمای ما این تناقض را چنین حلّ می‌کردند: شرّ در قضاءِ نخستین خداوندی وارد نیست، ولی وقتی موجودات و اشیاء تکثّر و تنوّع یابند نمی‌تواند شرّ حاصل نشود و به همین جهت است که شرّ، که در قضاء (یعنی عمل ابتدائی وضع اشیاء) وارد نبوده است، در قَدَر که اجراءِ قضاء در جزئیات است به شکل عَرَض وارد می‌شود. لذا با آنکه شرور و زشتی‌ها و بدی‌ها وجود دارند، در عین حال عالم در کلّ خود در نهایت کمال و نیکوئی است: «لیس فی الامکان ابدع مماکان»، «اندرین ملک چو طاووس به کار است مگس». به قول مولوی:

آن چنان گوید حکیم غزنوی
در «الهی نامه» خوش گر بشنوی
کم فضولی کن تو در حکم قَدَر
در خور آمد شخص خر با گوش خر

شد مناسب عضوها وابدان‌ها
شد مناسب وصف‌ها با جان‌ها

و به همین جهت خطاب به خدا می‌گفتند: «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 همهٔ نیکی‌ها را از خداوند بدانیم و همهٔ بدی‌ها را از خود. به بیانِ اهلِ کلام، چنان که گفتیم، بنده می‌بایست «نسبت مَحامد حق را وِقایهٔ خود کند و اضافهٔ مَذامّ خود را وقایهٔ حقّ»، یعنی با نسبت دادن همهٔ نیکی‌ها به خداوند خود را نگاه دارد و با نسبت دادن همهٔ 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

مسئلهٔ جبر و اختیار در ادبیّاتِ فارسی

مسئلهٔ جبر و اختیار در ادبیّات 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 وگوهای جان‌گدازی» است که حافظ می‌گوید ما را از پرسیدن و دیدن آن عربده کشان باز می‌دارند. با وجود توضیحات فضل فروشانهٔ مجبّره و قدریّه، معتزله و اشاعره، صوفیّه و امامیّه، و با آنکه متکلّمین و متفکّران بنامی مانند عزّالدین نسفی در عقاید نسفیه و قاضی عضدالدّین ایجی در مواقف و محقق تفتازانی در مقاصد و خواجه نصیرالدّین 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 عقیدهٔ کهن زروانی «جبر» به نظر می‌رسد 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 پی‌گیری خاصّی از اختیار دفاع کرده است. مولوی استدلالات و تَمثیلات فراوانی در دفاع از مختار بودن انسان ذکر می‌کند و بر آن است که در نظر اهل خِرَد جبرّیه از قدریه رسواترند. در آدمی اختیاریست که در حالت عادی نهان است، ولی وقتی دو مطلب مختلف الجهت دید به صورت انتخاب آزادانه بروز می‌کند. وی می‌گوید:

اختیاری هست ما را در جهان
حسّ را منکر نتانی شد عیان

سنگ را هرگز نگوید کس بیا
وز کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس کجا گوید بپر
یا بیا ای کور! در من در نگر!
کس نگوید سنگ را: دیر آمدی یا
که چوبا! ترا چرا بر من زدی

مولوی که نیک توجّه داشت اعتقاد به جبر پایهٔ 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 عِقاب
کاختیار آمد مضر وقت عتاب

یا می‌گوید:

گرنبودی اختیاراین شرم چیست
وین دریغ وخجلت وآزرم چیست
درجهان این مدح وشاباش و زهی
زاختیارات و حِفاظ و آگهی

مولوی در عین حال وجود قدرت کاملهٔ خدا را قبول دارد. انسان‌ها را در حکمت خود مانند شیران عَلَم می‌داند که حرکتشان از حرکت بادِ قسمت و تقدیر است.

تو زقرآن باز خوان تفسیر بیت
گفت ایزد ما رَمیتُ اذ رُمیت

ولی این مطلب را منافیِ اختیار انسان نمی‌داند و آنهائی را که یا قدرت کامله را منکرند یا آن را قبول دارند ولی آن را آلت کاهلی قرار می‌دهند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. در دفتر پنجم تَمثیلی می‌آورد. مسلمانی مُغی را دعوت به اسلام می‌کند، مغ می‌گوید اگر خداوند خواستار مسلمانی من بود مرا مسلمان می‌کرد:

من اگر ننگ مغان یا کافرم
آن نیم که بر خدا این ظن برم
که کسی ناخواه او و رغم او
گردد اندر ملکت او حکم جو

ولی مسلمان جداً از مختار بودن آدمی مدافعه می‌کند و حاضر نیست کفر مُغ را به مشیّت 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 تَمثیل جبر و مشیّت و قدرت کامله و بالغهٔ 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 غزلیّات کاملاً «جبری» دارد نباید آن را تناقض مولوی پنداشت. مثلاً از جمله این غزل:

چندان بگردم گِردِ دل کز گردش بسیار من
نه تن کشاند بار من، نه جان کند بیگار من
غربیلم اندر دست او، در دست می‌گرداندم
غربیل کردن کار او، غربیل بودن کار من
مثل کلابه است این تنم، حق می‌تند، چون تن زنم
تا چه گلوله می‌کند او زین کلابه تار من

در این غزل «حق می تند، چون تن زنم» حد اعلای جبر است، با این حال چنان که گفتیم مولوی آن را منافی اختیار نمی‌داند.

از میان شعرای نامدار ایران، خیّام، سعدی و حافظ پیرو اندیشهٔ جبر بودند. اعتقاد به جبر در نزد آنها دنبالهٔ روش آزاداندیشانه و شکّاکانهٔ آنهاست. اعتقاد به جبر در نزد آنها موجب همان «کاهلی» در سجود است که مولوی از آن هراسان بود. خیّام، مانند زروانیان و دَهریان، آدمی را بازیچهٔ بی‌ارادهٔ تقدیر می‌داند:

ما لعبتکانیم و فلک لعبت باز
از روی حقیقتی، نه از روی مجاز
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود
رفتیم به‌صندوق 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 حوالهٔ نیک و بدی و شادی و غم به «چرخ بی‌چاره» نادرست است، زیرا همه چیز از قضا و قدر است:

در گوش دلم گفت فلک پنهانی
حکمی که **قضا** بود، ز من می‌دانی
در گردش خود اگر مرا دست بدی
خود را برهاندمی ز سرگردانی

سعدی با اشاره به آیهٔ «و مارمیت اذا رمیت» می‌گوید:

گر گزندت رسد زخلق مرنج
که نه راحت رسد زخلق نه رنج
گرچه تیر از کمان همی گذرد
از کماندار داند اهل خرد

جبریگری در نزد حافظ به‌همان 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 عین‌الطاف 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
چون‌که 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.

حلّ مسئلهٔ جبر و اختیار از جهت دانشِ امروزی

اگر بخواهیم در تحقیقاتی که فلاسفهٔ معاصر باختر زمین از دکارت و سپینوزا تا بیهوریست‌ها و فرویدیست‌هایِ معاصر در بارهٔ حدود آزادی ارادهٔ انسانی و ماهیّت خودِ این اراده کرده‌اند وارد شویم، مطلب سخت به درازا می‌کشد و ما را از مقصد دور می‌کند. لذا ترجیح می‌دهیم حلّی را که خود در این زمینه درست می‌دانیم اجمالاً مطرح سازیم.

ما در مسئلهٔ جبر و اختیار عجالتاً از جبر یا دترمینیسمی که در جهانِ فاقد شعور، یا در جهانی که غرایز آن را اداره می‌کند، سخن نمی‌گوئیم، بلکه مطلب را به ماهیّت ارادهٔ 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 متکلّمین و مذهبیّون و صوفیّه ایران مطرح بوده است عبارت است از مجبور یا مختار بودن انسان ولاغیر. به‌همین جهت حتّی طرفداران اختیار در «فاعل موجَب» که بر عمل کنندهٔ غیر انسان باشد، حکم جبر را جاری می‌دانستند.

لذا به‌جاست 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 تنظیمِ عمل،موافقِ هدف و نقشه‌ایست که از پیش‌تر در نظر گرفته شده و تابع ساختنِ عملِ انسانی است به موازین اجتماعی و اسالیب عقلی و غلبه بر آن انگیزه‌های نفسانی است که با این موازین و اسالیب مُبایننند. 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 نتیجهٔ آن رادع و مانعی برای تبدیل بلاواسطهٔ امپولس حرکت به حرکت و اتّخاذ تصمیمات نیم‌رس پدید می‌شود. تأمّل و تعمّق 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 شخصیّتِ معیّنِ مورد نظر اهمیّت بیشتری

دارد فاتح می‌گردد. لذا اراده تنها جمع سادهٔ اعمال ارادی نیست، بلکه در پس آن شخصیّت و جهان‌بینی و سمت‌یابی و سیستمِ منافع و دستگاهِ عواطفِ شخصی قرار دارد.

دانش روان‌شناسیِ معاصر، به ویژه براساس نظرّیات پاولف، ماهیّت روانی ارادهٔ بشری را چنین توضیح می‌دهد:

دِماغ انسانی طبقِ اصلِ «**دستگاه دوّم علامات**» (مانند زبان) که با «**دستگاه نخستین علامات**» (تأثیرات بلاواسطهٔ 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 به‌صورت سخنِ درونی «تفکّر» و سخنِ برونی «بیان» در می‌آید) نیز نقش محرّک ایفاء می‌نماید. بدین سبب این امکان پدید می‌آید که از تجارب گذشته که در محفوظات انسانی است برای تعیین هدف‌هائی که از حدود حواس و ادراکات خارج است، **استفاده شود. از آنجا که این هدف‌ها گاه از آنچه که بلاواسطه انعکاس می‌یابد بسی عقب می‌ماند می‌تواند پندارِ مستقل بودنِ آنها از جهان خارج پدید آید.** به‌هر جهت حرکات ارادی حرکاتی است که به‌نحو مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر نیازمندی‌های حیاتی قرار گرفته است.

طبقِ 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 مؤثّر است، عمل کند. لنین، در دفتر فلسفی، می‌نویسد:

«در واقع هدف‌های انسان مولود جهان عینی است و این هدف‌ها جهان عینی را به‌مثابهٔ 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 مجزّاست.»[۱۳]

و نیز می‌گوید:

«اندیشهٔ جبر (دترمینیسم)، که ضروری بودن رفتار انسان را مقرّر می‌دارد و افسانهٔ بی‌معنای «آزادیِ اراده» را رد می‌کند، به هیچ‌وجه نه عقل و نه وجدان انسان و نه ضرورت ارزیابی اعمال وی را رد نمی‌کند. بر عکس، نظرّیهٔ دترمینیسم ارزیابیِ اکید و صحیح را میسّر می‌شمرد و نه تحمیلِ همه چیز بر «ارادهٔ آزاد.»[۱۴]

انگلس، در اثر معروف خود، آنتی دورینگ، مسئلهٔ حدود آزادی ارادهٔ انسانی را بدین نحو مطرح می‌سازد:

«**آزادی**، در وجودِ یک نوع استقلالِ پنداری و خیالی از قوانین طبیعت نیست، بلکه در معرفتِ این قوانین و در امکانِ آن است که قوانین طبیعت را طبقِ نقشه و براساسِ این معرفت وادار سازیم تا برای هدف‌های معیّن عمل کند... لذا ارادهٔ آزاد چیزی نیست جز امکانِ انطباقِ تصمیمات با وقوفِ بر امر.»

از آنچه که گفته شد می‌توان نتایج زیرین را گرفت:

مسئله جبر و اختیار به معنای آزاد یا آزاد نبودنِ انسان در عملِ خود، که قدما سعی کردند آن را حل کنند، مسئلهٔ واقعاً پیچیده‌ایست که بدون کشفیّات امروزیِ طرزِ کارِ سلسلهٔ اعصاب و مغز انسانی، که از جمله پاولف آن را در آموزش «دستگاه نخستین و دوّمین علامات» بیان داشته، حلّ صحیح آن میسّر نبود.

موافقِ این حلّ، روشن می‌شود که **اراده انسانی** بدان معنی که برخی قَدَریون و اختیاریون تصور می‌کردند آزاد نیست و در چنبرهٔ قوانین طبیعی و اجتماعی، قوانین ساختمان جسمی و روحی انسان، و مقرّرات و موازین جامعهٔ موجود محدود است. از آنجا که حرکتِ جهانِ طبیعی و جامعه (به مثابهٔ جزئی از این جهان طبیعی) قانونمند است، لذا در آن جبر و دترمینیسم حکمرواست. جبری بودنِ حیات اجتماعی پایهٔ علم است، پایهٔ پیش‌بینی علمی است ولی معنی این سخن آن نیست که سیرِ تاریخ را قدرتی ازلی از پیش در «لوح محفوظ» معیّن کرده است و آن مشیّت با ناگزیریِ تقدیرآمیزی اجرا می‌گردد. ابداً. اکثرِ قوانینِ اجتماعیِ تکامل، قوانین **گرایش مانند** هستند که **خطّ اساسیِ** تکاملِ جامعه را معیّن می‌کنند و نه فعالیّتِ بی‌نهایت متنوعِ هر فردی را. نتیجهٔ هر پروسهٔ اجتماعیِ معیّن، تنها به کیفیت قوانین اجتماعی که آن پروسه را موجد و موجب هستند مربوط نیست، بلکه به آن شرایط مشخصّی که این قوانین در آن جریان و سَرَیان می‌یابند نیز مربوط است. لذا در زندگی اجتماعی دائماً **امکانات مختلف** و **گرایش‌های گوناگون** مطرح است و هر یک از این امکانات که صورتِ عمل به خود می‌گیرد، به **فعالیتِ آگاهانهٔ** خلق بستگی دارد. جبر، یعنی قبولِ وجود و تأثیرِ قوانینِ دیرپایِ طبیعی و اجتماعی، نه تنها **آزادیِ عملِ انسانی** را نفی نمی‌کند، بلکه این آزادی به نحوِ سرشتی و ذاتی در اشتراطِ عِلّی، یعنی در ذی علّت و سبب‌مند بودنِ پدیده‌هایِ اجتماعی، وارد است.

هر قدر انسان‌ها قوانین عینیِ تکامل جامعه را ژرف‌تر درک کنند، هر اندازه منافعِ آنها با مطالبات و مقتضیّاتِ این قوانین کامل تر و سازگارتر شود، **درجهٔ آزادی زیادتر** است. بدین ترتیب این سخنِ بزرگ که اختیار جبر شناخته شده است، معنایِ روشن می یابد.

آن دسته از متفکّران ما که مانند مولوی اختیار را در نوعی جبر قبول داشته‌اند، و شیعه و امامیّه که ترکیب این دو مبداء را قبول کرده، ولو در کادرِ مذهبی و کلامی و یا اسکولاستیک، به حلِ صحیحِ مسئله از مُجَبِّره و قَدَرّیهٔ مطلق نزدیک‌تر بودند.

ولی همچنان‌که گفتیم، پیروانِ جبر در ادبیات ایران حرف دیگری دارند. هدف آنها سست‌کردن پایهٔ 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 به‌مسئولیّت و تعقّل و احتراز از تعبّد و تسلیمِ صِرف در مقابلِ محدثّین و قشریّون بود. لذا قضاوت در بارهٔ این سیستم‌های عقاید باید

قضاوت تاریخی باشد. اگر این قضاوت در شرایط کنکرت تاریخی انجام گیرد معلوم می‌شود که هم معتزله، هم جبریّون، از نوع خیّام و حافظ و هم «سانتریست»ها، هر کدام با یک داعیهٔ منطقی و انگیزهٔ گاه نیک و درست وارد عرصه شده بودند. اما انگیزهٔ شخصی کافی نیست. باید دید محتوی صحیح دعاویِ آنها چه بوده است. محدودیّتِ علمی به قدماءِ ما اجازهٔ حلّ مسئله را به‌معنای امروزی نمی‌داده است، ولی سعیِ آنها در طرح آن و دقّت در اطراف بسیاری نازک کاری‌ها واقعاً در خورد اعجاب و تحسین است[۱۵].

توضیحات:

۱. کلیّات، جلد ۱۶، صفحهٔ 315، چاپ روسی.
۲. تصوّر نرود که مفهوم Dao و مفهوم Logos مفاهیم منسوخ و طی شده‌ای هستند که در دوران تفکّر اساطیر و در مرز پیدایش تفکّر منطقی زائیده شده و سپس از میان رفته‌اند. پژوهندگان معتقدند که این دو واژه، پدرِ واژهٔ «قانون» به معنای علمی کلمه است و حاکی از نخستین برخورد انسانیّت به وجود قانون‌مندی در سپهر است.
۳. صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، صفحهٔ ۵۰۲.
۴. پور داود، یادداشت‌های گاتها، صفحهٔ ۱۱۵. باید افزود که واژهٔ روسی «بَگ» به معنای خدا نیز از همین‌جا آمده.
۵. زمان از هر دو جهان زورمندتر و اندازه و قاعدهٔ کلّیهٔ امور است.
۶. بر اساس همین حدیث مجعول، شبستری می گوید:
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است
نبی فرمود کو مانند گبر است
۷. و القضاء من الله هوالوضع الاول البسیط (شفا).
۸. التقدیر هوما یتوجه الیه القضاء علی التدریج (شفاـ نجات).
۹. یجب ان یکون عالما بکل شیئی لان کل شیئی یتأدی بعینه اذکان ما لا یجب لایکون کما علمت (اشارات).
۱۰. فالعنایه هی احاطه علم الاول بالکل و بالواجب ان یکون علیه الکل، حتی یکون علی احسن النظام (اشارات).
۱۱. تمثل النظام الکلی فی العلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، یفیض منه ذلک‌النظام و هوالعنایه (اشارات).
۱۲. العنایه هی کون الاول عالما لذاته بما علیه الوجود من نظام الخیر و علّه لذات للخیر و الکمال بحسب الامکان راضیا به علی نحو امذکور (شفاو نجات). این تعریف در ملل و نحل، چاپ Curton، صفحهٔ ۳۸۸ عیناً آمده است.
۱۳. چاپ سال ۱۹۴۷، به روسی، صفحات 162–163.
۱۴. کلیات آثار، چاپ چهارم، جلد ۱، صفحهٔ 142.
۱۵. در بیان مطالب مربوط به عقاید متکلّمین اسلامی در بارهٔ جبر و اختیار، از جمله از حواشی جالب آقای جلال همایی بر مصباح الهدایه، و غزالی‌نامه، تألیف همین پژوهنده، و نیز از فرهنگ علوم عقلی دکتر سیدجعفر سجّادی، در کنار منابع دیگر استفاده شده است.

مُتکلّمین و نقدِ فلسفه

«ابلیس از آن‌جهت توانست فیلسوفان را بفریبد که این فیلسوفان به نظر و خِرَدِ خویش اکتفا جستند و سخنان خود را بر بنیاد خیالات خویش مبتنی کردند وبه کلام پیمبران توجّهی نکردند. آنها فی‌المثل آفریدگار را انکار نمودند و بسیاری از آنان ثابت کردند که عالم را علّتی قدیم است لذا به قِدَم عالم معتقد شدند و زمین را ستاره‌ای در فلک پنداشتند و مَدعی شدند که هر ستاره‌ای مانند زمین عالمی است و حتّی برخی به نبودنِ آفریدگار جهان معتقد شدند...آنان رستاخیز بدن و عودت ارواح را انکار کردند ومنکرِ بهشت و دوزخ جسمانی گردیدند و مدعی شدند که این سخنان را برای عَوام گفته‌اند تا ثواب و عِقاب روحانی را دریابند....»

(تَلبیسِ ابلیس، از جمال‌الدّین ابوالفرج‌بن الجوزی بغدادی، چاپ مصر، سال ۱۳۴۷، صفحات ۴۵-۵۰)

کلام و مراحلِ آن

دو عامل، یکی عینی و اجتماعی، دیگری ذهنی و فکری، در درونِ ایده‌ئولوژی اسلام که می‌خواست اندیشهٔ پیوند دهنده برای همهٔ مسلمین باشد، تشتّت و اختلاف ایجاد کرد. عاملِ عینی و اجتماعی، بغرنج شدن جامعهٔ اسلامی از هر بابت است. جامعهٔ دوران خلفاء اموی و سپس به‌ویژه عبّاسی، شباهتی به جامعهٔ دوران محمّد و خلفاء راشدین نداشت. آن ایده‌ئولوژیِ مذهبی که در شرایط «جاهلیّت» پدید شده بود، در شرایطِ بسط تمدنِ برده‌داری ـ فئودالِ ادوارِ بعد می‌بایست کوشش زیادی برای انطباق خویش به‌کار بَرَد. در کنارِ این عامل عینی و اجتماعی، عاملِ ذهنی و فکری نیز در پیدایش تشتّت و تفرّق در ایده‌ئولوژیِ واحدِ مذهبی نقش داشت، و آن رخنهٔ علوم و معارف از غرب و شرق به جزیرة العرب بود. رم، یونان، اسکندریّه، سوریه، ایران، هند در این زمینه، جدّی‌ترین و فعّال‌ترین وارد کنندگان ایده‌ها بودند. از آن هنگام که بنی عبّاس بغداد را، که جزء امپراطوری ساسانی و محصور با سنن و تمدّن آن بود، پایتخت ساخته و سیاست «استعجام» را در پیش گرفتند، خود را، علی‌رغمِ خویش، در فضایِ مادّی و معنوی نوینی غرقه ساختند و دیگر ایده‌ئولوژیِ مذهبیِ آنها از تأثیر این فضای نوین و نیرومند رَستنی 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 عبّاسی (به جز عدّهٔ معدودی از آنها) به‌همراه روحانیون قشری و حدیث پرست کوشیدند تا از رخنهٔ بِدعَت در دژِ عقاید مذهبی اسلامی جلوگیری به عمل آورند، ولی این کار آنان از پیش نرفت. حتّی یکی دو تن از خلفای اموی تا حدّی، و برخی از خلفاء عبّاسی (به ویژه مأمون و معتصم و واثق) تا حدود جدّی، به بِدعَتگزاران تمایل یافتند.

بحث در بارهٔ احادیث و تفسیر آیات قرآنی و پرداختن به مسائل صَرف و نَحوِ زبان و سپس بررسی مباحثِ منطق، زمینه را برای احتجاج و به‌کار انداختن عقل و شکّ آمادّه کرد. از زمان اموی نبرد بین فِرَق دینی شیعه و خوارج و مُرجِئه و بحثهای نظری بین جَهمیّه و جَهنیّه و اصحابِ رأی و اصحابِ حدیث آغاز شد، و از درون همین بحثهاست که مُعتزله پدید شدند. در دوران پیدایش و فعالیت معتزله (به‌ویژه قرنهای دوّم و سوّم هجری)، دیگر مترجمان اولیّه، کتب مختلفی را از فلسفه و منطق در اختیار جامعه قرار داده بودند و نطفهٔ تفکّرِ تعقّلیِ فلسفی از هر بابت آمادهٔ بسته‌شدن بود. معتزله نخستین موج راسیونالیسم فلسفی هستند که هنوز از قیدِ مباحثِ 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 «مَنترا»ی اَوِستائی باشد، و یا شاید عنوان **کلام** از آن جهت به این مباحث اطلاق شده که بحث در بارهٔ حادث یا قدیم بودن کلام اللّه و رابطهٔ خداوند با کلام خود جای مهمّی را در اندیشه پردازیهای این عصر داشت. اما علمِ نوبنیادِ **کلام**، که معتزله را معمولاً بنیادگذار آن می‌شمرند، از سه مرحله می‌گذرد:

۱. **مرحلهٔ اوّل**: مرحلهٔ کلام معتزله. در این دوران کلام نوعی جانشین و «إرْزاتْسْ» فلسفه است که با الکِنْدی و فارابی و تا حدی زکریّای رازی، به‌معنایِ اَخَصّ کلمه پدیدار می‌گردد. وجه تفاوت کلام معتزلی (که بعدها پایهٔ شیعی قرار گرفت) جهتِ مترقّی آن، خواه از لحاظ موضعگیریِ فکری، خواه از لحاظ موضعگیریِ اجتماعی است. مثلاً از جهتِ فکری، معتزله «اعادهٔ معدوم» را محال می‌دانستند لذا معادِ جسمانی را نفی می‌کردند، «اِتیان به مِثْل» را در مورد قرآن ممکن می‌شمردند لذا آن را کلام خلق می‌گرفتند نه خالق، خدا را قابلِ رؤیت نمی‌دانستند لذا از مرحلهٔ تجسّم و بت‌پرستی فراتر می‌رفتند، تشخیص حُسن و قُبح را به عمل مربوط می‌کردند، و نقشِ عقل را بالا می‌بردند، به وجودِ «جزءِ لایتجزّیٰ» (البتّه برای اثباتِ حدوثِ عالم و رَدِّ قِدَمِ آن) معتقد بودند و از این بابت در مقابل اشاعره، چنان که خواهیم دید، فکری به‌مراتب روشن‌تر داشتند. از جهتِ اجتماعی، معتزله از اپوزیسیونِ علویان علیه امویان و عبّاسیان حمایت می‌کردند. اینکه مأمون بدانها کاملاً میدان داد، و عصر مأمون در واقع عصری بود که یک خلیفهٔ معتزلی بر مسند حاکمیّت بود، به سببِ مِهری بود که این خلیفه به علویان و ایرانیان داشت، تا حدّی که رضا را برای رضامندیِ شیعیان ایرانی ولیعهد خود ساخت. مأمون هر کس را که خلافِ نظرِ معتزله قرآن

را حادث نمی‌دانست و قدیم می‌شمرد و با «خَلقِ قرآن» مخالفت داشت مجازات می‌کرد، و از آن زمره امام حَنبَل را که امام اهل تسنّن بود. می‌گویند بنیادگذار معتزله ابوحُذَیْفه واصِل‌بن عطا (۸۰-۱۸۱ هجری) ایرانی نژاد بود، و همچنین نظام بَصری، ابوالهُذَیْل عَلاف، جاحِظ، نویسندهٔ معروف، ابوسَهل هِلالی، ضِرار بن عَمرو، از مشاهیر معتزله در عصر عبّاسیانند.

۲. **مرحلهٔ دوّم**: مرحلهٔ کلام اَشعَری. ابوالحسن علّی بن اسمعیل اَشعَری یمنی، متولّد سال ۲۶۰ هجری، در چهل سالگی (بنا به نقلِ وَفَیات الاعیان از ابن خَلِّکان) در جامعِ شهر بصره مردم را از تحوّلی که در افکارش رخ داد آگاه کرد. وی ابتدا معتزلی بود. اَشعَری در خطابهٔ خویش در جامع بصره گفت که وی در سابق به عقاید معتزله باور داشته و اینک به مذهب احمدبن حَنبَل گرویده و از اِعتِزال خود توبه کرده و نظرّیاتش دگرگونه شده است. اَشاعره بر خلاف مُعتزله معتقد شدند که نیک و بد از خداوند، و آدمی مجبور و غیرمختار است، صفاتِ خداوند، برخلاف آنچه که مُعتزله می‌گفتند، عینِ ذاتِ او نیست، بلکه زائد بر ذات اوست، و هر صفتی مانند خدا قدیم است و لذا به «قُدَمای ثَمانیّه» معتقد شدند که مجموع صفاتِ هشت‌گانهٔ الهی است. تشخیص حُسن و قُبح به نظر آنها، بر خلاف دعوی مُعتزله، به عقل نیست، بلکه با شرع است که در این باره حکم می‌کند. خداوند را که مُعتزله نادیدنی می‌دانستند، اَشاعره قابلِ 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 کماترون القمر فی لیله البدر.»[1]

اَشاعره کلام الله را قدیم می‌دانستند و اِتیانِ به مِثْل آن را محال می‌شمردند. اعادهٔ معدوم به‌نظر آنها ممکن بود و از اینجا معادِ جسمانی را اثبات می‌کردند و غیره و غیره .

بر خلاف خلیفه مأمون که معتزله را برکشید، خلیفهٔ عبّاسی 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 تعصّب به خرج داد که راهبِ بنی العبّاس لقب گرفت. وی در کتاب خود، اعتقاد القادری، به تکفیر معتزله پرداخت و در حق اَشاعره همان تعصّبی را داشته است که مأمون در حقّ معتزله. در ایران تحت تأثیرخلفاء عبّاسی بسیاری از سلطانان غزنوی و سلجوقی میدان را بر معتزله و شیعه تنگ گرفتند و اشعرّیت به «کلام»رسمی مذاهب سه‌گانه، حنبلی و شافعی و حنفی مبدّل گردید و قبول و رواجی فراوان یافت. البتّه برخی سلطانان و امرا جداگانه هنوز با اعتزال سر سازگاری نشان می‌دادند، ولی این امر در این دوران نمونه وار نیست.

واکنش اَشعَری هنگامی پدید شد که فلسفه به مثابهٔ عالی‌ترین شکلِ راسیونالیسم عصر چهرهٔ خویش را نشان داده بود. فلسفه و شیوهٔ مُعتزله حربهٔ فکریِ اپوزیسیونِ رافضی (امامیّه و اسمعیلیّه)

قرار گرفت، و خلفاء عباسی که تکیه گاه خود را از امیرانِ ایرانی به امیرانِ تُرک مبدّل کرده بودند (و به قولِ راحه الصدور، به سخنِ خداوند کار بستند که به بوحنیفه گفت: «لازال مذهبک، مادام السیف فی یدالاتراک»)، روشِ تسامح در قبالِ فلسفه و اعتزال را نیز رها نموده دین و اَشعَریت را تکیه‌گاهِ معنوی خود ساختند و بدین‌سان در تضعیف و امحاء مخالفان خود کوشیدند.

۳. **مرحلهٔ سوّم**: درمرحلهٔ سوّم کلام به صورتِ علمی معتبر در کنارِ فلسفه رشد می‌یابد. شکّی نیست که سنت مُعتزله و اَشاعره باقی می‌ماند و کلام اهل تسنن و تشیّع اختلافات فراوانی دارد، ولی وجه مشترک، پیدایشِ متکلّمین بزرگ و نُضْجِ کلام به صورتِ یک آموزش مدوّن و منظّم است. قاضی ابوبکر باقلانی، سیف‌الدّین آمدی، امام الحرمین، شمس‌الدّین هراسی، غزالی، نَسَفی، شهرستانی، امام فخررازی، قاضی بیداوی، عضدالدّین ایجی، تَفتازانی و عدّهٔ 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 صفاتِ او، مسئلهٔ معادو نبوّت 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 روشِ نقّادی از مباحث «وجود» (انتولوژی) و «علم» (گنوسولوژی) در فلسفه، کلام را به برخی نظرّیاتِ بدیع و گاه حتّی صحیح می‌کشانده و لذا کلام محلّی در تاریخ تکامل تفکّر فلسفی در ایران باز می‌کند که باید مورد توجّه قرار گیرد. از میان مهمّ‌ترین متکلّمین 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 دائرهٔ بررسی‌های صرفاً کلامی گام را فراتر نهاده‌اند و به نقدِ فلسفیِ مسائلِ وجود و معرفت پرداخته‌اند. مقصد ما **حجّه‌الاسلام غزالی** و **شیخ الاسلام فخررازی** است.

غزالی و فلسفه

حجّه‌الاسلام ابوحامد محمّدبن محمّدبن محمّدبن احمد غزالی طوسی در سال ۴۵۰ هجری متولّد شد و در سال ۵۰۵ هجری در گذشت. دوران او دوران واکنش سیاسی و فکری، عصر خِلافات و مجادلات شدید مذهبی، دوران فعالیت فرهنگی شدید و پیچیده و متناقض است. در این بررسی مجالی برای پرداختن به زندگی و افکار غزالی نیست و در این باره خواه در فارسی و خواه در عربی و خواه در زبانهای اروپائی ویژه‌نامه‌های تفصیلی نوشته شده است[۲]. مقصد ما در اینجا نظری به برخورد این متفکّر بزرگ به ارثیهٔ فلسفی است. با آنکه حجّه‌الاسلام غزالی به دفاع از مذهب شافعی و شیوهٔ اَشعَری برخاست، ولی از آنجا که سرانجام به عقاید صوفیّه گروید و در

اثر رشد و نُضْجِ 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 مستقّل 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 قشریِ آن عصر از قبیل «ابن‌قیّم» و «ابن‌جوزی» به او نشان می‌دهد که چه تنگ‌فکری عجیبی در آن ایّام 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 متکلّمین نیز ازاو خرسند نبودند و پیروان مذاهب اسلامی براو طعن می‌کرده اند و حتّی کوشیده‌اند مقام مسلّم او را در علم منکر شوند و او را به احتیال وسرقت ادبی متّهم کنند و سرانجام کار به آنجا کشید که فقهای مالکی مذهب حکم به سوزاندن آثارش کرده‌اند. علی‌رغم همهٔ اینها، این شخصیّتِ متناقض بدون تردید از روانهای تابناک و خِرَدهای پرتوافشان است[۳]. ما ناپی‌گیری او را در راسیونالیسم فلسفی و شیوهٔ تعقّلیِ عصر نمی‌پسندیم، ولی از بزرگیِ 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 ازفلسفه، ابوحامد غزالی فلسفهٔ یونان را در نظر داشته، و فارابی و ابن‌سینا و اِخوانُ‌الصَفا را به عنوان عَرَضه دارندگان این فلسفه در تمدّن اسلام مورد توجّه خاصّ قرار داده است. وی بر آن بود که باید با شکّ منطقی به نظرّیات نزدیک شد و قبل از آنکه نادرستی عقیده و «فساد» یک مذهب ثابت شود برای آنکه انتقاد به مثابهٔ افکندنِ سنگی از سر نابینائی (رَمی فی‌العمایه) نباشد باید بر مدارکِ نظریِ خصم احاطهٔ کامل یافت و سپس آن را انتقاد کرد. به‌همین منظور غزالی نخست کتاب مقاصدالفلاسفه را به‌عنوان تدارک نقّادی خود می‌نویسد و در آن نظریّات آنها را بیان می‌کند. کتاب تهافُت الفلاسفه مانند مقاصد تنها یک بررسی نیست، بلکه دیگر یک کتاب ردیّه است. در این کتاب غزالی انتقاد از فلاسفه را تا حدّ تکفیر آنان اوج می‌دهد و از الهیّات متکلّمین در قبال فلاسفهٔ مشاء دفاع می‌کند. از جمله چنان که می‌دانیم، فلاسفه هیولایِ اولی و مادّهٔ اصلی جهان را قدیم، یعنی ازلی و ابدی، می‌دانسته‌اند، لذا بدان شیوهٔ خلق که مذهب مدّعی است قائل نبوده‌اند، ولی برای آنکه تقدّم ذاتِ خداوند را بر مادّه ثابت کنند به‌این استدلال متوسّل شده‌اند که محال‌است که جهان دارایِ دو مبدأ باشد یکی معنوی و دیگری مادّی، و سپس مدّعی شدند که نمی‌تواند مبدأ نخستین،جسم یا مادّه باشد، لذا تقدّم ضرورتاً با مبدأ الهی است و بدین‌سان به اصطلاحِ خود وجودِ صانع را اثبات می‌کرده‌اند.

غزالی می‌گوید فلاسفه برای اثباتِ وجود دو مبدأ قدیم برای عالم دلیلی مُقنع ندارند و همچنین

برای اثباتِ تقدّم مبدأ الهی به مبدأ مادّی فاقد دلایل مُقنع هستند. لذا استدلالات آنها منجر بدان می‌شود که وجود آفریدگار نفی گردد و به‌این نتیجه برسیم که مادّه در زمان ابدیست و خود خالقِ خویش است، یعنی به عقاید دهریوّن می‌پیوندیم.

در واقع غزالی با استفاده از ناپی‌گیری فلاسفه در ماتریالیسم، از سنگر مذهب و عرفان بر آنها می‌تازد و آنان را به یک ایدآلیسمِ پیگیر دعوت می‌کند، یعنی کار را به اینجا می‌رساند که مبدأ مادّی و ازلی و ابدی نیست، بلکه عالَم مصنوع و مخلوقِ خداوند است. جهان فقط دارای یک مبدأ قدیم است که آن‌هم خداست و آن‌هم موجدِ مادّه از عدم است و سرانجام که صوفی می‌شود، درکِ این مبدأ و معرفت به خالق را تنها از طریقِ سیر و سلوک و اِشراق میسّر می‌شمرد[۴].

غزالی علاوه بر این نکته، عقیدهٔ فلاسفه را دائر به انکارِ معادِ جسمانی از دلایلِ کفر آنها می‌داند. فلاسفه به معادِ روحانی معتقدند، زیرا روح را جوهری مفارق از بدن و جاویدان، ولی جسم را عرصهٔ کون و فساد می‌شمرند و چون اعادهٔ معدوم را محال می‌شمرند، بر آنند که مادّه معدومِ جسم را نمی‌توان باز آفرید، لذا تنها رستاخیز روان‌ها ممکن است نه رستاخیز تن‌ها. غزالی با «اثبات» آن که بدن دارایِ «اجزأ اصلیّه» ایست که مایهٔ ثبات و تقرّر آن در جریان تحوّلات زندگی و لذا فناناپذیر است، به اصطلاحِ خود معادِ جسمانی را ثابت می‌کند. غزالی با این استدلال، عاملِ رشد و کون و فساد را که مایهٔ تغییر هیئت و صورت موجود انسانیست می‌پذیرد، ولی به اتکاء آنکه علی‌رغمِ این تغییر، شخصیّتِ افراد باقیست به فرضِ غلطِ «اجزأ اصلیّه» ثابته می‌رسد.

یکی دیگر از دلایلِ غزالی دائر به کفرِ فلاسفه، آن است که آنها علم خداوند را به کلیّات می‌دانستند نه بر جزئیات، و غزالی این مطلب را مخالف نُصوصِ صریحِ مذهب می‌شمرد و برای علمِ خداوند احاطه بر کلیّات و جزئیّات را میسّر می‌دانست و این بحث یکی از مباحثِ مهمِ کلامی و فلسفی است و در پیرامون آن سخنان بسیار گفته شده است.

در پاسخ همین کتاب تهافُت الفلاسفه است که ابن‌رشدِ اندلسی، مشّائیِ پی‌گیر، کتابِ معروفِ تهافُت التهافُت را نوشته است و در آن هم به اعتراضات کلامی غزالی و هم به روشِ سازش‌کارانهٔ ابن‌سینا در قبالِ فشارِ عقایدِ مذهبی تاخته است و از ارسطو و افکارش با سرسختی دفاع کرده است. ابن رشد سخنان ابوحامد و خود را به اسلوب «قال و اقول» در کنار هم می‌گذارد و با جوش و حرارت تمام با آن مخالفت می‌کند.

چنان که در بررسیِ دیگری دیده‌ایم، روشِ نقّادانهٔ غزالی، که در اثرش موسوم به المنقذ من الضّلال بیان شده، یک نوع سرآغاز فلسفهٔ نقد و سنجش (Criticisme) است که در قرون جدید به وسیلهٔ دکارت و بیکن با نغمه‌ای نو آغاز شد و به فلسفهٔ نقّادانهٔ کانت رسیده است. در واقع، نحوهٔ برخوردِ غزالی دائر به عجزِ فلسفهٔ تعقّلی برای اثباتِ صانع و ضرورتِ توسّل به مبدأ اِشراقی در این زمینه، غزالی را به سَلَفِ کانت در تاریخ فلسفهٔ جهان مبدّل می‌سازد.

فخررازی و فلسفه

شیخ‌الاسلام امام فخرالدّین محمّدبن عمر رازی ملقب به ابن الخطیب (۵۴۳-۶۰۶هجری) یکی از فقهای شافعی و متکلّمین اَشعَری و دانشمند بسیار معروف و فوق‌العاده با نفوذِ دوران سلجوقی است که مانند غزالی هوشی سرشار، دانشی وسیع و روحی نقّاد و بحّاث داشته تا آنجا که «امام‌المُشَکِّکین» لقب گرفته است و لذا باید او را از نمایندگان برجستهٔ روش نقدی (کریتیک) ایرانی دانست[۵]. فخررازی نیز مانند غزالی در برخی آثار خود مانند محصل افکار المتقدّمین و المتأخرین من الحکماء والمتکلّمین یا اثر مهّم دیگرش مباحث المشرقیّة با دقت به بیان نظرّیات فلاسفه و متکلّمین پیشین می‌پردازد و آنها را مورد وارسیِ نقّادانه قرار می‌دهد. وی در این نقد می‌کوشد از افراط و تفریط، ردِّ دربست یا قبولِ دربست، خودداری ورزد و خودِ وی این اسلوب خونسردانه و منصفانهٔ 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 همهٔ متکلّمین دیگر منطقی و فلسفی است، لذا بیش از دیگر متکلّمان توانسته است به جبروت و مُسَلّمیّتِ نظریاتِ 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 استادانهٔ خواجه نصیرالدّین از عقاید ابن‌سینا نبود (چیزی که از جمله از روی تعصّب و علاقه مذهبی شیعی او به ابن‌سینا برخاسته بود)، باید گفت فلسفه دچار ضعف و بحرانی شده بود[۶]. فخررازی، بنا به شیوهٔ دقیق و پر وسواس «مدّرسی» خود، دو کتابِ فلسفیِ مهمِ ابن‌سینا یعنی الاشارات و التنبیهات و عیون الحکمه را مورد «شرح» قرار داد. ولی این شروح او، چنان‌که گفته‌اند، جَرح بود و عملاً فخررازی شرح را به حربهٔ تشکیک در نظریّات ابن‌سینا بدل ساخت. در این استدلالات ردّیه و شکیّه، فخررازی از اسلوب منطقی و از مقولات فلسفی با وسعت و مهارت استفاده می‌کند و با آنکه در مجموع راسیونالیسم و گرایش ماتریالیستی فلسفهٔ مشاء ایرانی از جهان‌بینی فخررازی مترقّی‌تر است، نمی‌توان این حکم را بر همهٔ احکام جداگانه و یا مباحث جداگانه صادق دانست، و ای چه بسا که در مباحث و احکام معیّنی حق با فخررازیست چنان که در مسئلهٔ حصول علم و رابط عاقل و معقول یا عالِم با معلوم، فخررازی در موضعی منطقی‌تر از فلاسفه قرار می‌گیرد و دچار سردرگمی‌های فلاسفه نمی‌شود.

در پایانِ این مقال برای آنکه روشن‌تر شود که چه گونه متکلّمین گاه بر حسبِ نیّتِ ذهنی خود، که ردّ نظر فلاسفه بوده است، به عقیده‌ای می‌رسند که حتّی علم امروز آن‌را می‌پذیرد، داستان جزء لایتجزّی را که مورد قبول متکلّمین معتزلی بود ذکر می‌کنیم، و این داستان برای توضیح نظر ما داستانِ نمونه‌وارِ شاخصی است .

ارسطو و پیروان فلسفهٔ 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 بودنِ وجود است، در حکمِ نفیِ حرکت می‌شمارند. ارسطو و فلاسفهٔ مشّاء به «خَلق» و ایجاد از عدمِ صِرف معتقد نیستند و مادّه را قدیم می‌شمرند و به «کون و فساد» معتقدند و موضوع این کون و فساد هیولایِ ابدیست. متکلّمینِ مُعتزله با قبولِ زمینهٔ اتمیستیک آناکساگور و دمکریت و اپیکور، خلقت را اثبات می‌نمایند. به نظر آنها هر جزئی از هیولیٰ تنها در آنی از زمان می‌زید، لذا عالم در کارِ خلقِ مُدام است و جهان اَعراضی گذراست بر جواهرِ ثابته. حرکت جهشی است در مکان و زمان، و زمان و مکان هم از اجزاء منفصله‌ای متشکّلند و به صورتِ آنات و نقاطی هستند که در وسط آن خلاء است. محقّق تَفتازانی، متکلّم، در شرح عقاید نسفیّه می‌نویسد:

«اگر بپرسند آیا این بحث (یعنی بحثِ جوهرِ فرد یا جزءِ لایتجزّیٰ) سودی دارد یا نه در پاسخ باید گفت آری، زیرا با قبولِ جوهرِ فرد از مبهمات فراوانی که در نزد فلاسفه وجود دارد جلوگیری می‌شود، مانند نظرّیه وجودِ یک هیولای اولیٰ و صُوَرِ نوعیه و اعتقاد به ابدیّتِ جهان و نفیِ معادِ جسمانی و ابدیّتِ حرکتِ افلاک و غیره.»[۷]

دانشِ امروز مسئلهٔ منفصل بودنِ مادّه و خاصیّتِ کوانتیکِ انرژی را اثبات کرده است. البتّه مفهوم اتم و «ذرّات اولیّه» و کوانت انرژی و غیره در نزد علم معاصر دارای محتوی دیگریست، ولی نَفسِ قبولِ انفصالِ جهانِ مادّی که در نظریّاتِ داهیانهٔ اتمیستیک عهدِ عتیق انعکاس یافته بود و به وسیلهٔ جمعی از متکلّمین مورد تأیید قرار گرفته، پدیدهٔ جالبی است[۸]. این مثال را برای آن آوردیم که سودمندی بررسیِ نقّادانه و محقّقانه مباحثِ کلامی و نقدی که متکلّمان از فلسفه کرده‌اند، روشن گردد.

توضیحات:

۱. البتّه آیهٔ دیگری در قرآن به اصطلاح «جواز رؤیت» را نفی می‌کند و آن این است: «لایدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» یعنی دیدگان او را در نمی‌یابند و او دریابندهٔ 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 رَفض و اِعتزال فردوسی ذکر کرده‌اند. در این بیتِ حافظ، بر عکس، اشارتی به جوازِ رؤیت است، آنجا که می‌گوید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست
روزی رُخش ببینم و تسلیم وی کنم

۲. مثلاً مانند غزالی نامه اثر آقای جلال الدین همائی (طبع دوّم، 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 عَرَضه گردیده که البتّه حاکی از توجّه و ورود کامل مؤلّف دانشمند است، ولی کتاب کارا دو وو جنبهٔ بررسی ایده‌ئولوژیک عمیقی دارد.

۳. یکی از مخالفان سرسخت غزالی به نام ابوالولید طرطوشی از فقهای مالکی می‌گوید:

«اما راجع به غزالی، من وی را دیدم و با او سخن گفتم. او را چنان یافتم که فضایل بسیار و عقل وهوش فراوان دارد و در تمام عمرش ممارست در علوم کرده و سپس از **طریقهٔ علما برگشته** و در **طریقهٔ صوفیه** در آمده و به علوم پشت پا زده و با وَساوِس شیطانی سر و کار پیدا کرده و چون با آرا **فلاسفه** و اشارات و کنایات حلّاج مانوس شده است، بر فقهای متکلّمین طعن می‌زند و از این جهت در گیرا گیر کفر و بی‌دینی است» (**غزالی نامه، چاپ دوّم، صفحهٔ 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. فخررازی از عراق به خراسان و ماوراءالنهر نزد محمّدبن تکش خوارزمشاه رفت و نزد او مقامی عظیم یافت. فخررازی در دوران فعالیت جوشان اسمعیلیّه می‌زیست و به علّت 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، صفحهٔ ۵۲، به نقل کارا دو وو، در کتاب الغزالی، پاریس، ۱۹۰۲.

۸. موسی‌بن میمون، که در نزد اروپاییان به **Maimonide** معروف است، در رسالهٔ خویش موسوم به راهنمای گمراهان (فصول ۷۱-۷۳) مفصلاً شرح می‌دهد که بین اتمیستیک اپیکور که اتم‌ها را ابدی و معدود می‌شمرد و اتمیستیک معتزله چه تفاوتی است و چرا و چه گونه معتزله برای ردّ ابدّیت مادّه به این نظرّیهٔ اپیکور روی آورده‌اند. دو بوئر (**de Boer**) در تاریخ فلسفهٔ اسلام بر آن است که متکلّمین معتزلی اتمیستیک را به صورتِ تئوری هومئو مریس **Homeomeris** آناکساگور (انکساغورس) اخذ کردند و حتّی برخی اَشاعره نیز بدان باور داشتند.

فلسفهٔ لذّت و مرگ در نزدِ خیّام

واژه‌ای چند در بارهٔ دوران و جهان‌بینیِ خیّام

در آن ایّام که خیّام می‌زیست (قرن پنجم هجری) خلافت بغداد دیگر موفّق شده بود ولو به‌طور موقّت بر واکنش همه جانبهٔ فکری و سیاسی و اجتماعی ایرانیان در قبال تسلّط وی، نخست به کمک ترکان غزنوی و سپس به‌دستیاری ترکمانان سلجوقی، غلبه کند. غزالی و خیّام (این بزرگ‌ترین متفکّران دوران سلجوقی) آخرین نمایندگان آن موج نیرومند حُرّیت 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 به‌شیوهٔ خود به نحوی با محیط سازش کنند. غزالی در نامهٔ به سنجر نوشت:

«دوازده سال در زاویه نشستم، از خلق اِعراض 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 جائی رسیده است که سخن‌ها می‌شنوم که اگر در خواب دیدمی گفتمی اضغاث و احلام است.»

و بار دیگر در پایان همین نامه تکرار می‌کند:

«مرا از تدریس نیشابور و طوس معاف داری تا با زاویهٔ سلامت خویش روم که این روزگار سخن مرا احتمال نکند.»

شیخ فریدالدّین عطّار نیشابوری، عارف و شاعر معروف در تذکرة الاولیاء از قول یکی از هم‌عصران عارف‌پیشهٔ خود موسوم به ابومحمّد جریری، بیانی در وصف این زمان، یعنی قرن پنجم هجری، دارد که نه تنها شیرین، بلکه شارح اوضاع روز است. عطّار گوید که ابومحمّد جریری می‌گفت:

«در قرن اوّل معاملت به دین کردند چون برفتند آن‌هم برفت، در قرن دوّم معاملت به‌وفا کردند چون برفتند آن هم برفت، در قرن سوّم معاملت به‌مروّت کردند چون برفتند مروّت نماند. در قرن دیگر معاملت به حیا کردند چون برفتند آن حیا نماندو اکنون مردمان چنان شده‌اند که معاملت خود به هیئت و هیبت کنند.»

بدین‌سان دوران خیّام عصری بود که در آن تنها هیئت‌های مزّین اشراف و هیبت‌های سهمگین زورمندان وسیلهٔ پیروزی در معاملت بود. سرنوشت یک حکیم ظریف در چنین عصر بی‌رحم و خشن روشن بود.

خیّام که از غزالی و عطّار در جادّهٔ آزاداندیشی جلوتر بود، خطر سهمگین‌تری را از جانب ارتجاع عصر متوجّه خود می‌دید. قِفطی در تاریخ الحکماء روزگار تیرهٔ این متفکّر 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 درکتمان اَسرار خویش اِصرار ورزید و ظواهر شرع را مراعات می‌کرد.»

از امیران متعصّب حنفی و حنبلی گرفته تا صوفیان قشری خُم‌شکن، همگی در کار نبرد با آزاداندیشی بودند، به هر شکلی که این آزاداندیشی بروز می‌کرد خواه به صورت حکمت مشاء باشد یا دانش یونان و یا عرفان وحدت وجودی یا کلام معتزله و یا کیش اسمعیلی و یا الحاد قَرمَطی و یا رَفْض شیعه.

ولی ارتجاع محیط نتوانست بند بر دست و پای اندیشهٔ 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 مُهر بر زبان نهاده[1] بودند، ابواب قلب شعله‌ور خود را در این آثار گشودند و خفایای روح خود را نمودند.

خیّام رباعی فلسفی را حربهٔ بیان افکار خود قرار داد و از شگفتی‌های ادبیّات ما یکی آن است که شکل رباعی را نخستین حکما و عرفاء ما در دوران پس از اسلام متناسب ترین شکل شعری برای بیان نظرّیات خویش می‌شمردند[2] و ابونصر فارابی، معروف به معلّم ثانی، و شیخ‌الرّئیس ابوعلی‌سینا و غزالی طوسی و شیخ ابوسعید ابوالخیر و خواجه ابوالفتح عمربن ابراهیم خیّام نشابوری، خواجه

نصیرالدّین محقّق طوسی و بسیاری دیگر هر یک رباعیّات فلسفی ظریفی سروده‌اند و بدون شک در این زمینه خیّام از جهت فصاحت سخن و عمق معانی پیشی گرفته است.

ریاضی‌دان و منجّم عبوسی که در ظاهر به‌حکم ضرورت مراعی حنفیّت بود، در این اشعار دل‌انگیز و پر سوز و گداز، انسانی رنج‌کش و شیدای زندگی و زیبائی‌های آن و مردی عاشق‌پیشه و جمال‌پرست و متفکّری شکّاک و ژرف‌بین است. عظمت و کلیّت مسائلی که در بارهٔ انسان و دامنهٔ خِرَدِ معرفت جوی او و سرنوشت وجودیش و تکالیف حیاتش مطرح می‌شود این رباعیّات را برای نسل‌ها و قرن‌ها تازه و زنده نگاهداشته است. در این زمینه خیّام با آنکه متفکّری **مبتکر و بدیع نیست**، ولی صاحبِ آن چنان بیان شیوا و جامع و بلیغی است که حتّی در مقیاس جهانی، متفکّرِ **کلاسیک** یک چنین زمینه‌هائی است. این فلسفه سرشار از اعتقاد به سلطهٔ تقدیر و مجبورّیت انسان (فاتالیسم)، شکّاکیّت و بدبینی و تبلیغ کیش لذّت تماماً علیه مذهب مسلّط عصر بود که دعوی داشت همهٔ حقایق را مکشوف کرده و عدالت شرعی و قوانین الهی را عَرَضه ساخته و تکلیف انسان را معیّن کرده است و دیگر کاری نیست جز آنکه گناه‌کار و صواب‌کار معیّن شوند و یکی در آتش جحیم بسوزد و دیگر از نعمات نعیم بهره‌ور گردد. پاسخ های ابلهانهٔ فقهاء حنفی و شافعی به مسائل عمدهٔ حیات انسان، خیّام را خشنود نمی‌ساخت و او نغمهٔ دردناک کهن سرگشتگی جان‌گداز بشر را با طنبور سحر آمیز خود می‌نوازد. فلسفهٔ خیّام در شرایط مشخّص عصر، فلسفه‌ای مترقّی و مظهر مقاومت و اپوزیسیون روحی زبدهٔ اندیشمندان آن دوران علیه قشریّت و رژیم دینی و اشرافی عبّاسی و سلجوقی بود.

خیّام باور ندارد که عقل اشعری و حنبلی رازِ جهان را گشوده و آیات و احادیث، همهٔ مسائل را حل کرده‌اند. او عجزِ علم و جهان‌بینی رسمی را می‌بیند و لذا بانگ می‌زند که اسرار وجود حرف معمّائی است . هر کس سخنی از سر سودا می‌گوید و کسی نیست که گوهر تحقیق را چنان‌که باید سُفته باشد. آنان که خود را محیط فضل و آداب و شمع جمع اصحاب می‌دانند افسانه‌ای سروده و به‌خواب خوش رفته‌اند و قادر نبودند که از شب تاریک هستی راهی به برون برند و کلید حلّ معماها را به‌دست دهند.

خیّام برآن است که در این جهانِ معمّائی، آدمی اسیر سرنوشت است. خیّام 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 نالهٔ غم انگیزی می‌گوید که نشان بودنی‌ها بر لوح وجود بوده است و کوشش ما بی‌ثمر است. سررشته در دست گنبد دوّار نیست، بلکه قدرتی بالاتر از آن،ما را در جادّه‌های پیچاپیچ حیات می‌تازاند، لذا نیکی‌ها وبدی ها، شادی‌ها و غم‌ها را نباید به چرخ حواله کرد.

به‌نظر خیّام انسان نادان و نابینا، ناتوان و مجبور در این رباطِ 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 کوزه‌گرِ دهر این جامِ لطیف را با خشم تمام بر زمین می‌زند. شگفت است که حتّی مستان راضی نمی‌شوند اجزاء پیاله‌ای را که در هم پیوسته بگسلند، ولی این همه سر و پای نازنین را نیروی قهّار مرگ خُرد و نابود می‌کند. همه جا ذرّات 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.

به‌عقیدهٔ خیّام وعدهٔ مذاهب در بارهٔ بهشت و جهنّم مسلّم نیست. کسی خُلد و جَحیم را ندیده است. تازه اگر عاقبتِ 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 شیدا 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 چَنبر چرخ خاک می‌شود و داس سپهر سرنگون ما را سوده و فرسوده می‌کند.

چنین است خلاصه‌ای از افکار خیّام که در رباعیّات دلکش او با ده‌ها مضامین بدیع مکرّر می‌شود. این اندیشه‌های دلاویز 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 می بینیم.

برای اجراءِ یک بررسیِ مقایسه‌ای، نخست باید بخش‌های اساسی تفکّر فلسفی خیّام مانند جبر، شکاکیّت، کیش لذّت، فلسفهٔ 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 بارهٔ هدفِ زندگی و کیشِ لذّت و اندیشه‌های خیّام در بارهٔ مرگ و عبث بودنِ حیاتِ 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 ایّام باستان از زمینه‌های اجتماعی همانندی نشأت کرده و دارای نظایر و اَشباهِ مختلف در تاریخ تفکّر دیرینهٔ انسانی است.

کیشِ لذّت

تبلیغِ کیشِ لذّت در افکار فلسفی و ادبیّات بسیاری از ملل باستان رواج کامل دارد. گاه چنان شباهتی مابین برخی از متونِ متعلّق به متفکّران ملل دیگر و محتوی رباعیّات خیّام مشاهده می‌شود

که اندیشهٔ امکانِ اقتباسِ فکریِ خیّام از دیگران به‌ذهن خطور می‌کند، به ویژه در این زمینه نکته‌ای که در خورد پژوهش است شباهتِ فوق‌العادهٔ افکار و حتّی کلمات خیّام با یک سند قدیمی مصر، و یا نظریّات برخی از فلاسفهٔ هندی است.

الف ـ کیشِ لذّت و یک پاپیروسِ مصری

پاپیروسِ مصری «نغمهٔ بربط نواز» که اشعار آن به‌زمان سلسله‌های قدیم مربوط است، در مصر باستان شهرتی شگرف داشت. قریبِ قرنی این نغمه را در بزم‌ها می‌خواندند و بر دیوار مَقابِر نَقر می‌کردند. با آنکه متنِ این نغمه و مطالب آن، که هماهنگی شگرفی با بخشی از افکار خیّام دارد، مُنافیِ اَحکامِ مذهبِ رسمیِ مصر و کیشِ خدایان و اربابِ انواع بود، روحِ اسارت ناپذیر انسانی بدین نغمهٔ حق اهلیّت بخشیده بود و پر و بال این مرغ را در ظلمات سیطرهٔ شوم کَهَنهٔ خون‌خوار فراعنهٔ بی‌رحم گشوده بود. متن نغمهٔ مصری موسوم به نغمهٔ بَربَط نواز، چنین است:

«پیکرها نابود می‌شود و پیکرهای دیگری جای آن را می‌گیرد. از ایّام نیاکان ما چنین بوده. فراعنه‌ای که پیش از ما می‌زیسته‌اند اینک در اَهرام خویش غنوده‌اند و آنهائی نیز که این مَقابِر 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 به‌جای نیست. گوئی خودْ 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 جائی رویْ 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 مُرّمَکی سَر و بَر را آرایش ده، جامهٔ نازک بر تن کن، خود را با روغن‌های معطّر خدایان ضِماد کن، برلذّات خویش بیفزای، مگذارکه دلت پژمان شود. دراین جهان پیرو دلِ خود باش و تا آنکه روزِ مویه‌گری در نرسیده غمناک مشو. دلی که آرامش پذیرفت ناله را نخواهد شنود. مویه‌گری تو را از ظلماتِ جهان تَحتُ‌الارض رهائی نخواهد بخشید. روزها را پُر 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 فکریِ پیدایشِ این نغمه با منشأ پیدایشِ افکارِ خیّام همانند است: اعتراض و پرخاش خشمگین علیه مذاهب مسلّطِ عصر که جهان و تن و زندگی را خوار می‌شمردند و کیش مرده‌پرستی و لابه‌گریِ ابدی در بارهٔ مرگ، و ترسِ دائمی از عذاب‌های آن جهان را موعظه می‌کردند. ضمناً این افکار محتویِ اندرز به خردمندان جهان برای افکندنِ خود در آغوشِ الههٔ

عیش و لذّت به قصدِ فراموشیِ آن واقعیّتِ شومی است که افکّار نازک را رنج می‌داد. طبیعی است که این فلسفه می‌توانست برای شاه‌زاده و یا امیرِ مصری سودمند باشد که قادر بود دردهای تفکّر و رنج‌های خردمندی را با عیش و نوش تسکین دهد، و الاّ فلان بردهٔ مصری از کیشِ لذّت طَرْفی نمی‌بست. شگفت اینجاست که طبقات رنج‌دیدهٔ جامعه پرخاش خود را به صورتِ «کیشِ ریاضت» در می‌آورند. انگلس متذکّر می‌شود که ریاضت‌کشی و اِعراض از لذّات همانا بروزِ قدرتِ نفی و انکارِ طبقاتِ رنج‌دیدهٔ جامعه است. در عین حال، کیشِ لذّت و بی‌خبری وسیلهٔ گریزِ افراد مرفّه و در عین حال آگاهی بود که نه قصدِ نبرد با وضع موجود داشتند، نه بدان تسلیم می‌شدند و نه آن را تحمّل می‌کردند. در انجیل آمده است که:

«در خِرَدِ بسیار اندوهِ بسیار است.»[۳]

این خردمندانِ اندوهگین، که ضمناً قادر بودند نبرد با وضع موجود اندوه خود را با عیش بکُشند، به دامن کیشِ لذّت پناه می‌بردند. بدین‌سان کیشِ لذّت (Hedonisme) و کیشِ ریاضت (Ascetisme) دوشکل بروزِ پرخاشِ اجتماعی در دو طبقه است، و به همین جهت است که نظیر این تعالیم که در پاپیروس مصری دیده می‌شود، در محیط‌های اجتماعی دیگر نیز پدید می‌شود. به سیر خود ادامه دهیم.

ب ـ کیشِ لذّت در فلسفهٔ هند

مسئله با عمق بیشتری، با عمقی نظیر افکارِ خیّام، در فلسفه ماتریالیستی «لُکایاتا» در هند باستان تکرار می‌شود. بر رأسِ جریان لُکایاتا متفکّری به نام بریهاسپاتی قرار داشت (قرن‌های ۷ –۸ قبل از میلاد). لُکا یعنی جهان یا دهر[۴]. بریهاسپاتی علیه مرتاضیّت و به مثابهٔ واکنشی در قبال مرتاضیّت هندی، کیشِ لذّت و پرستش زندگی را رواج داد. از رشته‌های فکری منشعب از لُکایاتا مکتبِ «چارواک» است. کلمهٔ چارواک با کلمهٔ «چاروا‌ژه» 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 مثابهٔ عناصر اولیّه هستی بوده‌اند. مکاتب لُکایاتا و چارواک تعالیمِ فلسفی مفصّلی دارند، ولی از آن میان تنها تعالیمِ اخلاقی آنها شهرت یافته است، و این پدیده در دوران باستان اغلب دیده می‌شود و علت نیز آن است که بخشِ اخلاقیّات برای عامّه مفهوم‌تر از بخشِ منطق و تئوریِ شناخت و ماوراء الطّبیعه و غیره است، لذا شهرت می‌یابد و باقی می‌ماند.

موافق تعالیم لُکایاتا و چارواک، آرمانِ واقعیِ زندگی کسبِ لذّت است نه وصولِ به خیر و نجات. لذّت (کاما) و ثروت (آرتها) هدفِ اصلیِ کار و کوشش زندگی است. نیک چیست، آنچه که مایهٔ لذّت شود. بد کدام است، آنچه که موجب اَلَم گردد. ثروت از آن جهت نیک است که مسبّبِ فراهم کردن اسبابِ لذّت است. بهشت و جهنّم افسانه‌ای بیش نیست. در آثار متعلّق به فلسفهٔ